2020년도 불교학연구회

추계 학술대회

초기불교 다시 보기:

학문적 반성과 과제

◈ 일 시 : 2020년 11월 14일(토) 13:00 ~ 17:00

◈ 장 소 : 동국대학교 학림관 (J103호)

◈ 주 최 : 불교학연구회

KABS The Korean Association of Buddhist Studies 불교학연구회

▌일정표▐

· 일 시 : 2020년 11월 14일 토요일 13:00~17:00

· 장 소 : 동국대학교 학림관 (J 103호)

Ⅰ 부 개회식 [오후 1:00 ~ 1:10]

개회사: **임 승 택** (불교학연구회 11대 회장)

Ⅱ 부 추계 학술대회 [오후 1:10 ~ 4:40]

[제1발표]_ 사회: **정 준 영** (서울불교대학원대학교) **(오후 1:10 ~ 1:50)**

랑카중심주의와 테라와다(Theravāda) 불교의 정통성

발 표 : **황 순 일** (동국대학교)

논 평 1 : **김 경 래** (동국대학교) / 논 평 2 : **이 필 원** (동국대학교 [경주])

[제2발표]_ 사회: **김 호 귀** (동국대학교) **(오후 1:50 ~ 2:30)**

동아시아불교의 '판교(判敎)'와 초기불교

발 표 : **조 윤 경** (안동대학교)

논 평 1 : **박 보 람** (충북대학교) / 논 평 2 : **이 상 민** (동국대학교)

※ 중간 휴식 (오후 2:30 ~ 2:40)

[제3발표]_ 사회: **차 상 엽** (경북대학교) **(오후 2:40 ~ 3:20)**

근대불교학의 형성과 초기불교:
본질주의와 역사주의적 해석의 교차로에서

발 표 : **심 재 관** (상지대학교)

논 평 1 : **김 성 철** (금강대학교) / 논 평 2 : **함 형 석** (전남대학교)

[제4발표]_ 사회: **임 승 택** (경북대학교) **(오후 3:20 ~ 4:00)**

현대 한국에서 시도된 초기불교의 재구성:
'갈라파고스 증후군'과 그 극복을 위한 노력

발 표 : **이 영 진** (경북대학교)

논 평 1 : **김 준 호** (부산대학교) / 논 평 2 : **우 동 필** (전남대학교)

[제5발표]_ 사회: **차 상 엽** (경북대학교) **(오후 4:00 ~ 4:40)**

문헌 비평적 입장에서 본 니카야와 아함

발 표 : **정 진 일** (괴팅엔 학술원)

논 평 1 : **방 정 란** (대정대학교) / 논 평 2 : **원과 스님** (삼선불학승가대학원)

Ⅲ 부 폐회식 [오후 4:40 ~ 4:50]

불교학연구회

▌목 차▐

[제1발표]

황순일_[발표] 랑카중심주의와 남방 테라와다(Theravāda) 불교 03

김경래_[논평] 논평문 1 23

이필원_[논평] 논평문 2 27

[제2발표]

조윤경_[발표] 동아시아불교의 '판교(判敎)'와 초기불교 31

박보람_[논평] 논평문 1 59

이상민_[논평] 논평문 2 65

[제3발표]

심재관_[발표] 근대불교학의 형성과 초기불교 71

김성철_[논평] 논평문 1 91

함형석_[논평] 논평문 2 95

[제4발표]

이영진_[발표] 현대 한국에서 시도된 초기불교의 재구성 101

김준호_[논평] 논평문 1 127

우동필_[논평] 논평문 2 133

[제5발표]

정진일_[발표] 문헌 비평적 입장에서 본 니카야와 아함 139

방정란_[논평] 논평문 1 169

원과스님_[논평] 논평문 2 173

※ 불교학연구회 운영 사이트 안내 ※

▶ 불교학연구회 홈페이지 : **http://www.kabs.re.kr**

▶ 『불교학연구』 저널페이지 : **http://journal.kabs.re.kr**

▶ 『불교학연구』 논문투고시스템 : **http://submission.kabs.re.kr**

[제1발표]

랑카중심주의와 남방 테라와다(Theravāda) 불교

황순일
동국대학교

Ⅰ.

남방 테라와다(Theravāda) 불교는 자신들이 유지하고 보존해 온 빨리 삼장(tipiṭaka)에 대한 절대적인 권위를 바탕으로 스스로의 위치를 확립시켰다. 남방불교는 오랜 역사 속에서 빨리 삼장(tipiṭaka)을 있는 그대로 유지하고 체계적으로 전승하는 것을 통해 오늘날 남아시아와 동남아시아의 중심에 우뚝 서 있다. 남방 테라와다 불교는 어떤 방식으로 자신들의 위치를 확립하고 교단의 정통성을 확립했을까? 여기에는 오늘날 동남아시아의 불교계와 학계 전반에 만연해 있는 랑카중심주의(Lanka Centric Attitude) 그림자가 짙게 드리워져 있다.

랑카중심주의란 불전의 전승과 교단의 권위에 있어서 스리랑카의 불교와 교단을 최우선시하는 전통을 말한다. 스리랑카 마하위하라(Mahāvihāra)의 오랜 노력을 통해 전승된 빨리 삼장(tipiṭaka)을 사실상 부처님의 말씀 그 자체로 받아들이고, 마하위하라(Mahāvihāra)의 비구계 전통을 마힌다(Mahinda)로부터 중단없이 이어지는 가장 순수한 수계전통으로 받아들인 후 이를 통해서 남방 테라와다 불교 전체를 이해하는 것이다. 이러한 태도는 오늘날 불교학계에도 만연해 있어서, 빨리 삼장에 사용된 언어와 교리에는 권위와 전통을 부여하고, 스리랑카와 동남아시아에서 자생적으로 생겨난 빨리 문헌들의 언어와 교리에 대해서는 버네큘러(vernacular)라고 하여 그 가치를 깎아내리고 있다. 일반적으로 버네큘러(vernacular)는 표준어에 상대되는 비표준어로서 방언을 지칭한다. 하

지만 역사적으로 보았을 때 이 용어는 고대 지중해 지역에서 노예들의 언어를 지칭해 왔던 것으로 보이며 로마 가톨릭교회의 경우 라틴어를 표준으로 하고 라틴어가 아닌 수많은 현지 언어들을 버네큘러라고 지칭하며 무시해왔었다. 따라서 이 용어 자체가 우리에게 편견을 불러일으키게 하고 있으며 이를 사용한 문헌들을 정통성과 권위가 없는 것으로 간주하게 하고 있다. 이는 마치 僞經(apocrypha)이란 용어를 통해 중국에서 자생적으로 발전한 불교 문헌들을 가치 없는 것으로 깎아내리는 것과 같은 일들이 남방 테라와다 불교권에서도 일어나고 있다.

본 논문에서는 남방 테라와다(Theravāda) 불교가 발전해가는 과정에서 있어서 랑카중심주의가 생겨난 복잡한 역사적 종교적 배경을 태국을 중심으로 살펴보고, 동남아시아에서 자생적으로 생겨난 빨리 문헌들이 가지고 있는 의미와 가치를 새롭게 발굴된 최신문헌들을 통해 소개하면서, 지역 불교의 입장에서 남방 테라와다(Theravāda) 불교를 재평가해보려고 한다. 이를 통해 빨리 삼장의 권위와 정통성에 가려진 남방 테라와다(Theravāda) 불교의 참모습을 드러내면서 현재 남아시아와 동남아시아에서 빨리 삼장(tipiṭaka)이 가지는 의미와 역할을 새롭게 평가하고자 한다.

II.

타심지 남방 테라와다(Theravāda) 불교가 남아시아와 동남아시아에서 차지하는 절대적인 위치는 이 지역의 복잡한 역사적 종교적 배경을 통해서 오랜 기간에 걸쳐 만들어진 것이다. 스리랑카 불교가 오늘날의 형태로 틀을 잡은 것은 인도에서 온 학승 붓다고샤(Buddhaghosa)를 통해 자신들의 교리체계와 수행체계를 정비한 5세기경으로 추정할 수 있다. 그는 빨리 삼장(tipiṭaka)에 대한 싱할라(Sinhala)어 주석을 빨리어로 번역하는 작업을 주도하면서 남방 테라와다(Theravāda) 불교의 교학과 수행을 집대성한 청정도론(Visuddhimagga)를 남겼고 이를 통해서 빨리 삼장(tipiṭaka) 전체를 부처님의 말씀(Buddha-vacana)으로 확립시켰다.[1)]

1) 황순일 (2013b).

불교는 중세 스리랑카에서 인도와 달리 범국가적이고 지배적인 종교로 발전했다. 그리고 왕가와 불교 교단이 점차적으로 상호의존적인 관계를 형성하게 된다. 즉, 불교 교단의 안정을 위해 왕가의 후원과 정치적 안정이 필요했고, 왕가는 통치의 정당성과 대중적인 지지를 얻기 위해 불교 교단이 필요했다.[2] 왕가는 불교 교단에 의복 거처 약품 음식으로 대표되는 엄청난 보시를 했고, 불교 교단은 왕가의 공덕을 칭송하면서 국왕에 대한 국민의 지지를 호소했다. 따라서 불교를 진흥하고 보호하는 법왕(dhamma-rāja)이 가장 이상적인 군주의 이미지가 되었다. 스리랑카 불교 교단은 크게 3개의 부파로 갈라져서 왕가의 지지를 얻기 위해 경쟁했다. 그리고 1000년경 남인도 촐라(Chola) 왕국의 침입 이후 불교 교단이 크게 약화 되었으며, 빠라끄라마바후(Parākramabāhu) 1세가 집권했던 12세기 중반에 하나의 단일교단으로 통합되게 된다.[3]

남인도와 스리랑카의 불교는 동남아시아의 인도화(Indianasation)가 시작된 이래에 지속적으로 동남아시아의 여러 지역에 영향을 미쳤다. 아마도 힌두교 및 대승불교와 함께 스리랑카계 남방불교 또한 동남아시아 전반으로 퍼져나갔을 것으로 보인다.[4] 다만, 스리랑카계 남방불교가 오늘날과 유사하게 지역의 지배적인 종교로 확립된 것은 미얀마 남부 해안의 몬(Mon)족 도시인 타똔(Thaton)이 처음이었던 것 같다.[5] 대체로 12세기 중반이

2) Verkwitz (2010), pp.144~146.

3) Verkwitz (2010), pp.147~148.

4) Prapod (2010).

5) Stadtner (2011).

되면 뱅골만을 중심으로 하는 국제무역의 주도권을 스리랑카가 잡게 되고 동남아시아의 서부지역에서 스리랑카 불교가 점차 지배적인 종교로서의 위치를 획득하게 된다. 당시 동남아시아에서는 크메르(Khmer) 제국이 점차 쇠퇴하면서 변경 지역에 권력의 공백이 생기고, 몽고의 남하와 남송의 성립으로 윈난성의 타이족이 대규모로 남하하면서 새로운 지배체제가 형성되는 시기였다.

이 시기에 스리랑카계 남방불교는 아누라다푸라(Anuradhapura)의 마하위하라(Mahāvihāra)를 중심으로 동남아시아의 아라칸(Arakan), 타똔(Thaton), 빠간(Pagan), 마르따반(Martaban), 나콘시탐마랏(Nakhon Si Thammarat), 수코타이(Sukhothai), 치앙마이(Chiang Mai), 아윳타야(Ayutthaya)와 일종의 네트워크를 형성하여 승려들이 활발하게 교류하게 된다.[6] 당시 원나라의 등장으로 중국 남부로 축소된 송나라가 동남아시아를 거점으로 적극적인 해상무역에 나서면서, 도자기와 실크를 주요 교역품으로 활발한 교류가 남인도 및 스리랑카와 동남아시아 사이에 일어나게 된다. 스리랑카와 동남아시아의 활발한 해상무역과 함께 승려들의 교류가 활성화되었고 이를 통해 랑칸(Lankan)이란 이름 아래 서로 경전을 교환하고 제식을 공유하며 염색한 직물과 봉헌판을 전파하는 전통이 생겨나게 된다.[7] 그리고 점차 스리랑카계 남방불교가 정통성이 있는 불교로 동남아시아 전역에서 인정받으면서 동남아시아의 군주들은 자신이 통치하는 지역의 승려들을 스리랑카로 파견하기 시작했다.

6) Baker (2017) p.36.

7) Baker (2017) p.37.

1200년대 후반 치앙마이(Chiang Mai)의 망그레이(Mangrai) 왕이 스리랑카로부터 붓다의 사리를 모셔온 승려들의 방문을 받고 기뻐했다는 기록이 치앙마이 역사서에서 나타난다. 1300년대 초반 미얀마 남부 해안도시 마르따반(Martaban)의 군주는 12명의 승려를 스리랑카로 파견했고 이들은 중세 스리랑카의 수도인 뽈론나루와(Polonnaruwa) 근교의 우둠바라기리(Udumbaragiri) 사원에서 유학하고 돌아와서 1331년에 숲속불교전통(Aranyavasin)을 일으키게 되었다고 한다.[8] 1300년대 중반 태국 중부 수코타이(Sukhothai)의 람캄행(Ram Khamhaeng)왕이 나콘시탐마랏(Nakhon Si Thammarat)에서 온 승려를 위해 숲속불교(Aranyavasin) 사원을 세웠다는 기록이 람캄행 비문에 남아있다.[9] 또한 1330년 경에 2명의 수코타이(Sukhothai) 승려가 마르따반(Martaban)으로 가서 스리랑카 불교를 공부하고 재차 방문하여 스리랑카 전통의 수계를 받았다고 한다. 1400년대 초반에는 수코타이(Sukhothai)의 수자또(Sujato)란 승려가 스리랑카에서 5년, 빠간(Pagan)에서 5년 유학한 후 아윳타야(Ayutthaya)에 자리 잡았다는 기록도 남아있다[10]

당시 이러한 교류에 참여했던 승려들이 스리랑카로부터 동남아시아로 보급한 불교를 오늘날 남방 테라와다(Theravāda) 불교의 모태라고 할 수 있다. 이 스리랑카계 남방불교는 당시에 동남아시아에 새롭게 나타난 불교가 아니라 동남아시아에 전파된 다양한 불교 중에서 스리랑카를 매개로 순수하고 정통성이 있는 불교로서 이들의 불교가 새롭게 인정받은 것으로 볼 수 있다.[11] 이들은 스리랑카 마하위하라(Mahāvihāra)의 수계전통이 붓다와 그 직제자들에게 올라가는 순수한 전통임을 강조하면서 자신들이 행하는 비구계 의식과 자신들이 입는 승복과 자신들이 행하는 경전 합송이 가장 정통적인 것임을 주장한다. 자신들이 행하는 불교가 순수하고 정통성이 있는 불교라는 이들의 주장은 동남아시아의 사회에 큰영향력을 미치게 된다.[12] 1430년대 치앙마이(Chiang Mai)의 나나감비라(Nanagambhīra)라는 승려가 스리랑카로 유학해서 새롭게 스리랑카 마하위하라(Mahāvihāra) 전통에서 수계 받고 수코타이(Sukhothai)에 돌아오자 7520명의 승려들이 다시 수계를 받았다. 이에 수코타이의 왕이 1000명의 신하들과 시민들에게 수계를 받고

8) Baker (2017) p.37.

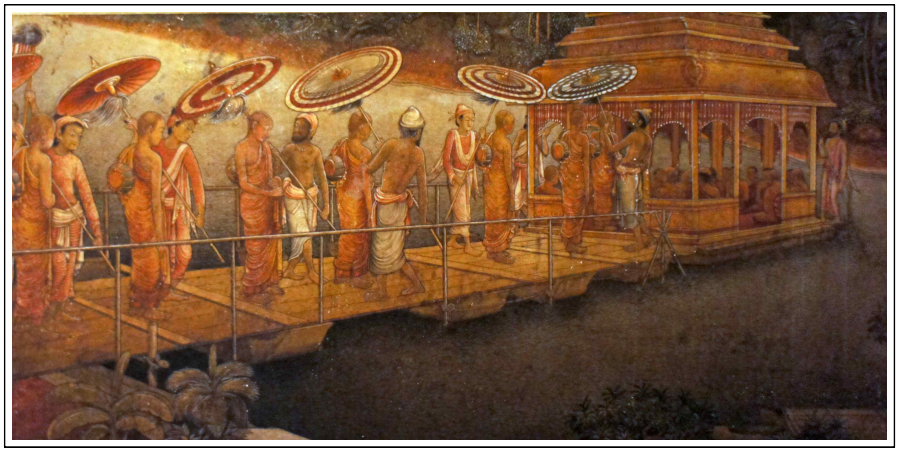
9) Terwiel (2010) p.99.

10) Baker (2017) p.37.

11) Prapod (2010).

12) Prapod (2010) p.176.

그를 돕도록 했다고 한다.[13)]



1400년대 후반 남부 미얀마의 담마체띠(Dhammacetī) 왕은 22명의 승려들을 자신의 친서와 함께 스리랑카 콜롬보 부근에 있었던 부바네까바후(Bhuvaneka Bahu)왕에게 파견했고 이들은 깔야니(Kalyāṇī)강의 준비된 땟목에서 마하위하라(Mahāvihāra)의 전통에 따라 수계를 받고 돌아와 깔야니 시마(Kalyāṇīsīmā)전통을 확립했고 1479년까지 약 15,666명의 승려들이 새롭게 수계를 받게 된다.[14)] 1420년 치앙마이(Chiang Mai) 출신의 한 스님이 아윳타야(Ayutthaya)의 담마감비라(Dhammagambhīra) 아래에서 수학하고 스리랑카에 유학한 후 1424년 야윳타야에 돌아왔다. 이때 담마감비라(Dhammagambhīra)는 당시 아윳타야(Ayutthaya)의 왕 보롬마라차(Borommaracha) 2세에게 “오래된 가르침(sāsana)을 버리고 모든 승려를 초청하여 새롭게 수계를 받도록 하고 가르침과 계율(dhammavinaya)을 공부하도록 합시다”라고 제안했다. 이때 아윳타야의 600여 불교사원들이 그 초청을 받아들였다고 한다.[15)] 당시 스리랑카에 유학하고 마하위하라(Mahāvihāra) 전통에 따라 수계를 받은 승려들은 동남아시아 각지에서 환영을 받았으며 이들이 절을 새우면 수많은 신도가 몰려들었고 계속해서 수많은 사원이 만들어지게 되었다고 한다.[16)]

13) Baker (2017) p.38.

14) 황순일 (2014).

15) Baker (2017) p80.

16) Baker (2017) p.37.

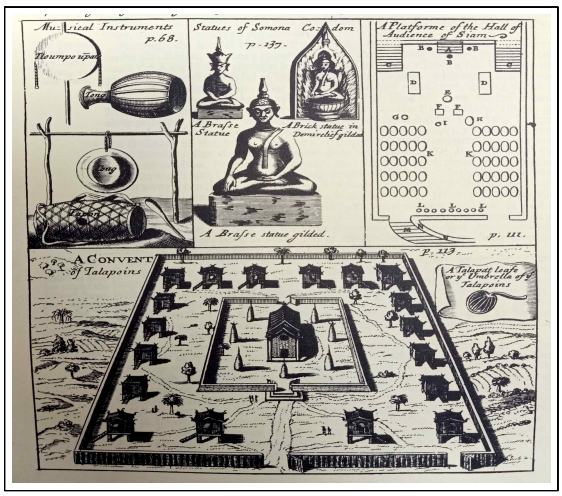
동남아시아에서 민족국가가 만들어지는 시기에 스리랑카계 남방불교는 다양한 사람들을 하나로 묶을 수 있는 중요한 수단으로서 자리 잡게 된다. 그리고 타이족의 대규모 이동이 마무리되고 이들이 동남아시아의 각 지역에 정착하면서 호전적인 무인들 중심의 사회가 스리랑카계 남방불교를 중심으로 종교를 통해서 안정화되게 된다. 1357년 태국 중부 수코타이(Sukhothai)의 리타이(Lithai)왕은 불교적인 군주는 5계를 수지하고, 세간의 지혜를 갖추어야 하며, 올바른 판단력을 가지고, 농업과 상업을 확장할 수 있는 능력을 갖추어야 한다며 남방불교를 중심으로 이상사회를 건설하여 국가를 안정시키려 했다.[17]

따라서 동남아시아에서 타이족의 이동을 통해 민족국가가 형성되는 시기에 스리랑카계 남방불교는 다민족으로 구성된 복잡한 사회를 통합하고 국가를 안정시키는 수단으로 역할을 했다. 동남아시아의 군주들은 직접 승려들을 스리랑카로 파견하여 스리랑카 마하위하라(Mahāvihāra)의 수계전통을 통해 자신이 통치하는 지역의 불교 교단을 통합하고, 빨리 삼장(tipiṭaka)의 권위를 통해 교단을 정화(purification)하여 스스로를 법왕(dhamma-rāja)으로 자리매김하여 자신의 권력 기반을 공고히 했다. 이를 통해 동남아시아불교는 점차적으로 스리랑카불교의 수계전통을 따르게 되고 빨리 삼장(tipiṭaka)을 절대시하는 랑카중심주의(Lanka Centric Attitude)의 모습을 갖추게 된다.

17) Baker (2017) pp.40~41.

III.

동남아시아의 왕가는 적극적으로 스리랑카계 남방불교를 도입하고 마하위하라(Mahāvihāra)의 수계전통과 빨리 삼장(tipiṭaka)의 권위를 통해 자신이 통치하는 지역의 교단을 정화(purification) 했다. 하지만 일반 국민들에게 스리랑카는 너무나 먼 곳에 있었고, 빨리 삼장(tipiṭaka)은 너무나 어려웠으며, 빨리어는 거의 접근이 불가능했다. 동남아시아에서 경제적으로 가장 번영했던 아윳타야(Ayutthaya)의 경우 빨리어는 불교를 공부하는데 사용된 언어가 아니라 주로 제식과 합송에 사용된 언어였다.[18] 도시의 왕족과 귀족들은 사원의 몇몇 학승들을 통해서 빨리어를 공부할 수 있었겠지만, 일반 국민들에게는 빨리어를 익히는 일이 쉬운 것이 아니었다. 출가해서 빨리어를 공부하고 빨리 삼장(tipiṭaka)을 공부할 수도 있었지만, 이는 주로 1800년대 이후 방콕(Bangkok) 시대가 되어야 일반적으로 가능한 일이었다.[19] 따라서 동남아시아에서 남방불교를 중심으로 형성된 민족국가인 아윳타야(Ayutthaya)의 경우 일반 국민을 중심으로 하는 대중적인 불교와 왕가와 귀족을 중심으로 하는 엘리트 불교로 점차적으로 양분되게 된다.



18) Peter Skilling in "The Importance of Pali Studies in Thailand" lecture appeared in MinuteBuddhism Youtube Channel (https://youtu.be/WZePjtcPGWA).

19) Nidhi (2005) pp. 263-269.

16-17세기 아윳타야(Ayutthaya)를 방문했던 유럽인들은 약 500여개의 불교사원에 60000명 이상의 스님들이 수도 부근에 있었던 것으로 보고하고 있다. 이들은 아윳타야의 귀족들이 불교 사원을 건축하여 종교적인 공덕과 세간적인 명성을 얻는 것을 보았고 일반 국민들을 헌신적으로 불교 교단에 보시하는 모습에 놀랐다.[20] 유럽인들은 업(kamma)설에 기초하여 땀분(Tam boune)이란 이름으로 공덕 쌓기에 열중하는 일반 국민들의 모습에 주목했다.[21] 현재의 행복은 과거의 덕행 덕분이며 미래의 행복은 현재의 덕행 즉 땀분(Tam boune)를 통해서 가능하다는 믿음을 널리 퍼져 있으며, 아윳타야(Ayutthaya)의 국민들은 절을 만들고, 승단에 보시하며, 5계를 수지하고, 가난한 이웃을 돌보며, 새와 물고기를 방생하고, 늙은 소를 돌봄을 통해 공덕을 쌓는 일에 열중했다고 한다. 선인락과 악인고과를 중심으로 하는 업(kamma)설에 기초한 땀분(Tam boune)은 주로 붓다의 전생이야기인 자따까(Jātaka)를 중심으로 발전했으며 빨리 삼장(tipiṭaka)과는 일정한 거리를 두고 있었다. 자따까의 다양한 이야기들을 각색하여 올바른 행위와 공덕 쌓기를 통해 장수와 건강, 부와 아름다움을 얻을 수 있다는 이야기들이 유행했고, 웨싼따라 자따까(Vessantara Jātaka)의 서론으로 동남아시아에서 자생적으로 생겨난 프라 말라이(Phra Malai) 이야기가 널리 유행하게 된다.[22]

20) Baker (2017) p.199-200.

21) Gervaise (1998) p.108.

22) Baker (2017) p.246-247.

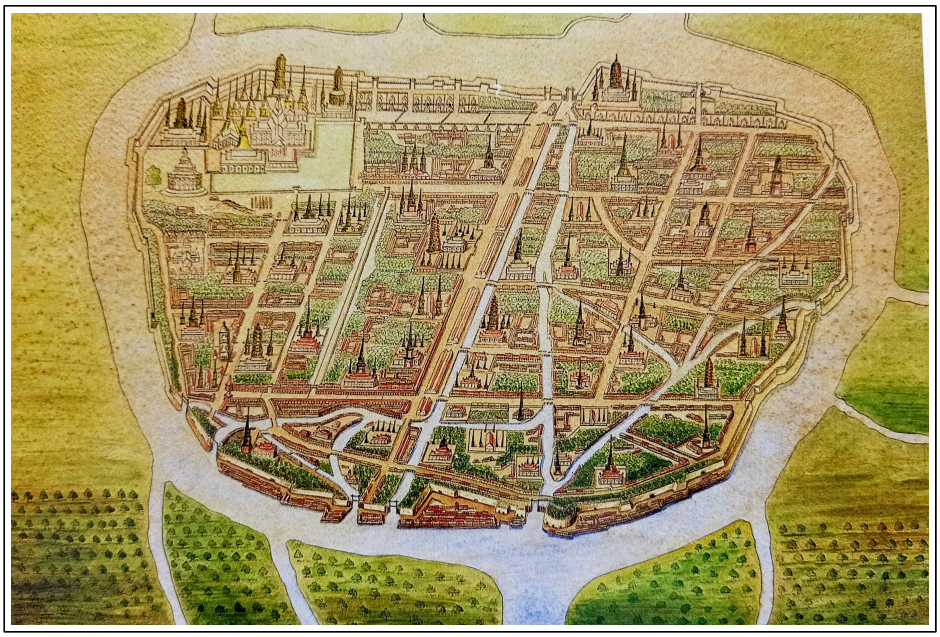
프라 말라이 이야기는 신통력을 가진 승려 프라 말라이가 천상세계와 지옥을 방문하여 선하거나 악한 행위의 결과를 목격하고, 가난한 농부의 소원을 들어주기 위해 천상세계로 올라가 인드라(Indra) 신을 만나고, 출라마니(Chulamani) 불답에서 미래의 붓다인 마이뜨레야 (Maitreya, Metteyya, 미륵)를 만난다는 이야기이다. 이때 미래불인 마이뜨레야(Maitreya)는 프라 말라이(Phra Malai)에게 자신이 인간세계에 태어날 때 인간으로 태어나 자신을 만나기 위해서는 위대한 웨싼따라 자따까(Vessantara Jātaka)를 처음부터 끝까지 매년 읽어야만 하며, 자신이 인간세계에 태어날 때 자신 앞에서 출가하여 깨달음을 얻으려면 위대한 웨싼따라 자따까(Vessantara Jātaka)가 낭송되는 사찰에 수없이 많은 보시를 해야 한다고 가르치고 있다.[23] 즉 불교의 업(kamma)설이 신통력과 같은 전설적인 측면들과 결합되어 일반 대중들에게 깊이 자리 잡은 것이다.

한편 아윳타야(Ayutthaya)의 왕가와 귀족들을 중심으로 하는 엘리트 불교는 철학적이고 합리적인 부분을 강조했다고 한다. 1600년대 중반 나라이(Narai) 왕때 아윳타야를 방문한 유럽인들은 왕과 귀족들이 일반인들보다 훨씬 더 합리적인 불교관을 가지고 있었다고 하면서 이들은 붓다는 신이 아니라 우리와 같은 인간으로서 우리가 가야 할 길을 알려준 선지자였다고 이야기한다.[24] 1600년대 후반 아윳타야를 통치했던 페트라차(Phetracha) 왕이 불교 교단의 지도자로서 왓 풋타이사완(Wat Phutthaisawan)에 주석하는 프라 푸타꼬사잔(Phra Phuthakosajan)과 나눈 대화가 기록으로 남아있다. 왕의 불교에 대한 질문에 대해 프라 푸타꼬사잔은 이 세계의 그 어떤 것도 영원할 수 없고(anicca), 결국 우리에게 괴로움을 줄 뿐이며(dukkha), 나의 것이라 할만한 것이 없다(anatta)고 가르치면서 우리는 지혜를 통해 이러한 조건을 극복하고 위빳사나(vipassana)를 통해 탐욕과 혐오와 우둔함을 뛰어넘어 끊임없는 윤회의 세계를 벗어나 영원한 행복인 열반(nibbāna)을 얻어야 한다고 가르치고 있다.[25] 사실상 우리들이 일반적으로 초기불교라는 이름으로 받아들이는 냉철하고 합리적인 불교가 아윳타야(Ayutthaya)의 왕가와 귀족들 사이에서 일종의 엘리트 불교로서 유행했던 것이다.

23) 황순일 (2016).

24) Gervaise (1998) p.110.

25) Baker (2017) p.247.



아윳타야(Ayutthaya) 시대에 일반인들의 대중적 불교와 왕가와 귀족들의 엘리트 불교의 차이는 점차 확대되었으며, 명상에서도 보란 깜맛타나(Borān kammaṭṭhāna)와 같은 복합적이고 치밀하며 사실상 밀교에 가까운 명상운동이 태국 라오스 캄보디아 등지로 광범위하게 퍼져나갔다. 일반적으로 고대 업처수행운동으로 알려진 보란 깜맛타나(Borān kammaṭṭhāna)는 1500년대로 거슬러 올라가는 동남아시아의 자생적 명상법으로 아윳타야(Ayutthaya)의 왕가와 왕 딱신(Taksin)이 수행했던 것으로 보인다. 하지만 딱신(Taksin)을 제거하고 반정을 통해 집권한 태국의 차끄리(Chakri) 왕가에서 이 수행법은 빨리 삼장(tipiṭaka)에 기초한 정통성 있는 수행법인 아니라는 이유로 사실상 금지했고, 왕실 교단인 탐마유띠까(Thammayutika)를 만들어서 동남아시아 전역에서 이를 탄압한다.[26] 사실상 거의 사려져 가던 이 명상 전통이 현대 태국에서 비록 이단의 소지는 여전히 남아있지만 담마까야(Dhammakaya) 교단으로 새롭게 태어났다.

26) Kate (2014) pp.157~159.

Ⅳ.

1767년 4월 7일에 있었던 미얀마 꼰바웅(Konbaung) 왕가에 의한 아윳타야(Ayutthaya)의 함락은 동남아시아의 역사에서 가장 중요한 사건으로 기록되고 있다. 당시 아윳타야(Ayutthaya)는 경제적으로 엄청난 번영을 누리고 있었으며, 1750년 보롬마꼿(Borommakot) 왕이 직접 나서서 스리랑카 불교를 부흥시키는 작업을 맡으면서 사실상 남방불교의 중심에 우뚝 서 있었다. 아윳타야(Ayutthaya)의 갑작스러운 몰락한 후 태국을 부흥시킨 왕 딱신(Taksin)은 천재적인 군사 지도자였지만 중국계 화교의 후예로서 독특한 불교관을 지니고 있었다.

남방불교는 기본적으로 마힌다(Mahinda) 이래 중단 없이 이어지는 비구계 수계전통을 중심으로 하는 승단(Sangha)을 통해서 유지된다. 전통적으로 승단은 독립적이며 스스로 지속 가능 조직으로 왕가의 후원을 받고 왕가의 규제를 받지만, 왕가에 의해서 지배되는 조직은 아니었다. 아윳타야(Ayutthaya)의 왕가와 귀족들에게 있어서 이러한 구분은 전통적이고 명확한 것이었다. 딱신(Taksin)은 비록 아윳타야 귀족 가문의 후원을 받았지만, 지방의 행정관료로서 아윳타야의 엘리트 불교와는 거리가 있는 사람이었다. 그는 일

반 국민들이 선호했던 대중적인 불교를 선호했으며 보란 깜맛타나(Borān kammaṭṭhāna)를 수행했던 것으로 보인다.[27] 딱신(Taksin)은 자신이 군사적으로 성공하여 왕이 된 것이 전생에 한 공덕 덕분인 것으로 생각했으며 명상을 통해서 하늘을 날아다닐 수 있고 비록 일반인이지만 4향4과의 출발점인 예류과(sotapanna)에 들어갈 수 있다고 생각했다.[28] 딱신(Taksin)은 승단을 압박하고 자신에 반대하는 승려들을 환속시킨 후 처벌했으며, 500여명의 승려들에게 형벌을 내렸다. 딱신(Taksin)이 전통적인 왕가와 불교 교단의 관계를 해치고 사실상 승단을 탄압하면서 사람들은 더 이상 그를 불교를 진흥하고 보호하는 법왕(dhamma-rāja)으로 간주하지 않게 되었다. 따라서 딱신의 국가 장악력은 급속히 떨어졌고 결국 자신의 밑에 있었던 아윳타야(Ayutthaya) 귀족 가문 출신의 차끄리(Chakri) 형제에 의해서 제거되게 된다.

차끄리 왕가의 첫 번째 왕이 된 라마 1세 통두앙(Thongduang)은 딱신(Taksin)의 실패를 거울삼아 보다 적극적으로 불교 교단이 스스로 변화하고 불교 교단이 사회를 위해 좀 더 많은 역할을 하도록 요구한다. 그는 스스로를 깨달음 추구하는 보디삿따(bodhisatta)로서 국민들을 도덕적으로 올바른 길로 가도록 하는 지도자로서 자리매김한다. 따라서 그는 승려들이 불교의 업(kamma)설과 신통력에 대한 믿음이 결합한 프라 말라이(Phra Malai) 전설을 이야기하는 것을 금지하고, 승려들은 철저하게 빨리 삼장

27) Kate (2014) p.157.

28) Baker (2017) pp.266~267.

(tipiṭaka)에 의거하여 가르침을 설하도록 했다. 붓다의 전생이야기인 자따까(jātaka)의 경우에 있어서도 위대한 웨싼따라 자따까(Vessantara Jātaka)를 읽도록 하고 주요한 빨리 경전을 태국어로 번역하여 일반 국민에게 널리 알리려고 했다.[29] 그리고 왕은 1788년에 승려들의 모임을 주재하고 빨리어 삼장(tipiṭaka)을 완전히 개편하는 작업을 행한 후 이를 제9차 결집으로 명명하게 한다.[30] 사실상 랑카중심주의(Lanka Centric Attitude)가 동남아시아의 근대 태국에서 복잡한 정치적 사회적 상황 때문에 자생적으로 다시 등장하게 된 것이다. 그리고 이러한 경향은 차끄리(Chakri) 왕가에서 점점 더 강화되었으며 4번째 왕이 된 라마 4세 몽콧(Mongkut) 시대에 그 절정에 이르게 된다.

라마 2세의 아들이었던 몽콧은 1800년대 초반 당시 왕가의 법도에 따라 단기 출가했다. 하지만 그는 빨리어에 흥미를 느끼게 되었고 환속을 연장한 후 빨리 삼장(tipiṭaka)을 본격적으로 공부했다. 그는 태국 각지를 순례하며 불상과 금석문을 발굴하고 조사했으며 라마 2세 사후에도 계속해서 승단에 남아 학자로서 개혁가로서 역할을 했다. 그는 빨리어 율장(vinaya)에 의거하여 기존의 태국불교 여러 관행이 상당한 문제가 있음을 지적하고 남부 미얀마 담마체띠(Dhammacetī) 왕의 예를 따라서 깔야니 시마(Kalyāṇīsīmā) 전통을 태국에 세우게 된다. 그는 붓다의 가르침으로 되돌아간다고 하는 탐마유띠까(Thammayutika) 운동을 전개하여 불교 교단의 개혁에 나섰는데, 이는 철저하게 스리랑카 마하위하라(Mahāvihāra) 수계 전통에 의거하고 빨리 삼장(tipiṭaka)을 중심으로 불교를 개혁하는 것이었다.[31]

29) Baker (2017) p.272.

30) Baker (2017) p.273.

따라서 몽쿳(Mongkut)의 개혁 종단인 탐마유띠까(Thammayutika)에 의해 일반인들이 선호하는 대중적 불교는 평가절하되었고 보란 깜맛타나(Borān kammaṭṭhāna)는 사실상 이단으로서 탄압받게 되었다.

그리고 이러한 상황은 1800년대 후반부터 유럽의 학자들이 빨리어를 중심으로 불교를 연구하면서 더욱 심화하게 된다. 리즈 데이비스(Rhys Davids)에 의해 설립된 빨리경전협회(Pali Text Society)가 빨리 삼장(tipiṭaka)의 번역과 연구에 있어서 주도권을 쥐게 되면서 빨리경전을 유지한다는 정통성마저도 서구로 넘어가 버리게 된다. 리즈 데이비스는 철저하게 빨리 삼장(tipiṭaka)을 중심으로 불교를 재구성했고 동남아시아에서 자생적으로 생겨난 대중적 불교에 대해서 철저하게 침묵했다. 사실상 영국인들은 자신들이 초기불교를 재발견하고 재구성할 테니 남아시아와 동남아시아의 불교인들은 자신들을 따르라고 하며 식민지 시대 불교연구의 방향을 잡았다. 그리고 동남아시아에 광범위하게 퍼져 있었던 랑카중심주의(Lanka Centric Attitude)의 영향으로 남아시아와 동남아시아의 불교인들은 이들의 이야기에 쉽게 저항할 수 없었다.

Ⅴ.

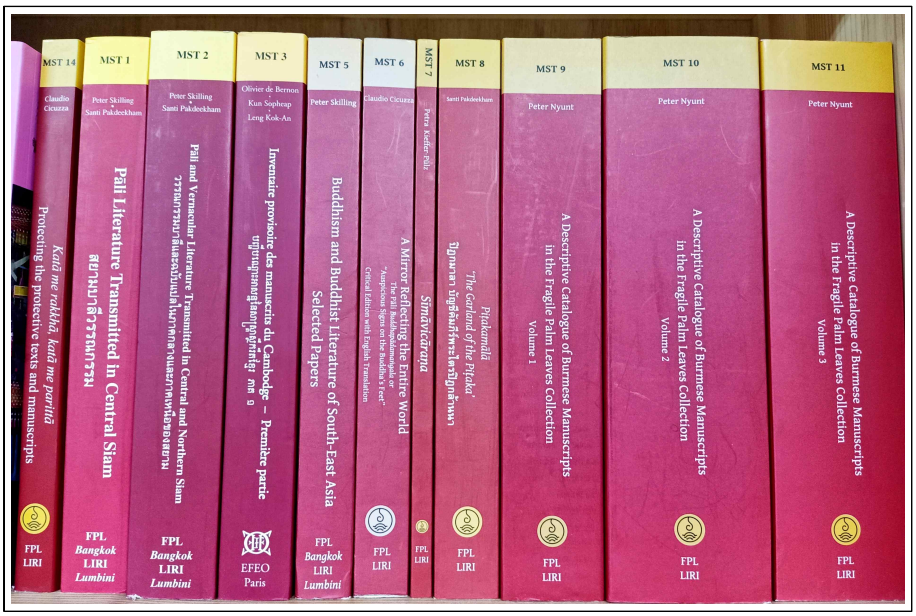
그렇다면 동남아시아 불교의 일반적인 보습을 볼 수 있는 대중적 불교의 흔적은 어디에서 찾을 수 있을까? 어떻게 하면 우리는 불교가 동남아시아에서 지역화하고 동남아시아의 환경에 맞게 변화하고 발전한 모습을 볼 수 있을까?

지난 10여 년간 룸비니국제불교연구소(LiRi)와 프랑스극동학원(EFEO)를 중심으로 *Materials for the Study of the Tripiṭaka* 시리즈를 통해 동남아시아에서 자생적으로 생겨난 문헌들을 수집하고 번역하는 작업들이 진행되어왔다.[32] 여기에서는 *Jambūpatisūtra*와 *Buddhapādamaṅgala* 등과 같은 동남아시아에서 만들어진 빨리어 문헌들이 수집되고 연구되고 번역되고 있다. 사실상 오랫동안 서구의 학자들과 남방 불교의 승려들은 이러한 동남아시아의 자생적 문헌들에 별로 관심이 없었다. 오랫동안 서구에서 남아

31) 황순일 (2014) pp.88~89.

32) 다양한 동남아시아의 자생적 문헌들에 대해서: Skilling (2004), Skilling (2009).

시아에서 동남아시아에서 랑카중심주의(Lanka Centric Attitude)적인 태도로 불교를 봐 왔기 때문에 이러한 문헌들은 가치가 없고 열등한 것으로 여겨져 왔다.



하지만 남아시아와 동남아시아의 남방불교는 초기불교가 빨리 삼장(tipiṭaka)을 통해 전혀 변화 없이 이어져 온 불교도 아니고 마힌다(Mahinda) 이래 스리랑카 마하위하라(Mahāvihāra)의 수계 전통이 단 한 번의 중단도 없이 계속해서 이어져 온 불교도 아니다. 남방불교는 남아시아에서 동남아시아에서 지역화했고 지역 불교로서의 특성들을 가지게 되었으며 역사적 사회적 시대적 상황에 따라 발전했다. 따라서 우리가 빨리 삼장(tipiṭaka)에서 볼 수 없었던 동남아시아 불교의 진면목을 사실상 동남아시아의 자생적 빨리어 문헌들에서 볼 수 있다.

예를 들어서 잠부빠띠 수뜨라(*Jambūpatisūtra*)[33]는 동남아시아의 많은 불교사찰에서 흔히 볼수 있는 동남아시아의 군주 복장을 한 불상을 이해할 수 있게 한다. 이 이야기에서 붓다는 잠부빠띠 왕을 불교로 이끌기 위해 스스로 전륜성왕으로 변장하고 자신의 모든 제자를 전륜성왕의 부하들로 만들고 있다. 잠부빠띠 왕은 전륜성왕으로 나타난 붓다의 위용에 압도되고 불교의 가르침에 설득되어 불교에 귀의하게 되고 출가하여 깨달음을 얻어서 아라한이 된다는 것이 전체적인 이야기의 요지이다.

33) Pakdeekham (2009).

남방불교는 동남아시아에서 사실상 지배적인 위치를 점한 범국가적인 종교였다. 불교는 정치에 있어서 소극적이지 않았으며 오히려 적극적으로 정치에 개입하고 사회적인 문제에 목소리를 냈었다. 따라서 붓다가 종교적인 길로 나섰기 때문에 위대한 종교적 지도자가 되었지만 붓다가 세속적인 길로 나섰다면 전 세계를 호령하는 전륜성왕이 되었을 것이란 점을 잠부빠띠 수뜨라(*Jambūpatisūtra*)가 전륜성왕으로 변신한 붓다를 통해 설명하고 있다.

붓다빠다망갈라(*Buddhapādamaṅgala*)[34] 또한 동남아시아에서 자생적으로 생겨난 빨리어 문헌으로 주로 태국에서 전승된 문헌으로 보인다. 이 책은 붓다의 발자국에 나타나는 108가지의 길상들을 설명하면서 붓다의 공덕을 칭송하고 있다. 태국의 많은 사찰에서는 붓다의 발자국이 아주 중요하게 다루어지고 있으며 각각의 발자국에는 108가지의 현란한 부처님의 성인상과 길상들이 나타나고 있다. 대표적으로 태국 방콕의 왕실사원 왓포(Wat Pho)의 실내 와불 발바닥에 자게로 아름답게 새겨진 108가지의 길상들이 동남아시아의 불교인들에게 어떤 의미를 지니는가는 붓다빠다망갈라(*Buddhapādamaṅgala*)를 통해서만 재대로 알 수 있다.

34) Claudio (2011).

앞에서 언급한 프라 말라이(Phra Malai) 설화의 경우 왜 동남아시아에서 웨싼따라 자따까(Vessantara Jātaka)가 가장 사랑받는 자따까가 되었는지, 방콕의 왕실사원과 치앙마이(Chiang Mai)의 대규모 불교 사원에서 1년에 한 번씩 웨싼다라 자따까(Vessantara Jātaka)가 왜 낭송되는지, 태국 북부에서 웨싼다라 자따까(Vessantara Jātaka) 컬트가 생기게 되었고 이들이 웨싼따라 자따가를 통해 어떻게 미래불인 마이뜨레야(Maitreya)를 만날 수 있게 되었는지를 설명하고 있다. 즉 랑카중심주의(Lanka Centric Attitude)에 가려진 동남아시아 불교의 진면목을 이러한 동남아시아의 자생적 빨리어 문헌들에서 만날 수 있다.

〈참고문헌〉

황순일 (2013a), "제3결집과 남방 테라와다(Theravada)불교", 불교학보 65, pp.9~27.
황순일 (2013b), "까타왓투(Kathāvatthu)와 붓다와짜나(Buddhavacana)", 보조사상 40, pp.271~298.
황순일 (2014), "깔야니시마(Kalyānī Sīmā)를 통해 본 동남아시아 불교의 보편성과 특수성", 불교연구 40, pp.69-94.
황순일 (2016), "초기불교 재가자의 신행", 전법학연구 9호, 불광연구원, pp.151~175.

Baker, Chris and Pasuk Phongpaichit (2017), *A History of Ayutthaya, siam in the Early Modern World*, Cambridge University Press: Cambridge.
Berkwitz, Stephen C. (2010), *South Asian Buddhism, A Survey*, Routledge: Oxford.
Cicuzza, Claudio (2011), *A Mirror Reflecting the Entire World, the Pāli Buddhapādamaṅgala or "Auspicious Signs on the Buddha's Feet"*, Fragile Palm Leaves Foundation and LIRI: Bangkok and Lumbini.
Gervaise, Nicolas (1998), *The natural and political history of the Kingdom of Siam*, White Lotus: Bangkok.
Kate, Crosby (2014), *Theravada Buddhism, Continuity, Diversity, and Identity*, Wiley Blackwell: Oxford.
Nidhi, Eoseewong (2005), *Pen and Sail: Literature and history in early Bangkok*, ed. Chris Baker and Ben Anderson, Silkworm: Chiang Mai.
Pakdeekham, Santi (2009), *Jambūpati-sūtra, A synoptic romanized edition,* Fragile Palm Leaves Foundation and LIRI: Bangkok and Lumbini.
Prapod, Assavavirulhakarn (2010), *Ascendancy of Theravāda Buddhism in south-east Asia*, Silkworm: Chiang Mai.
Skilling, peter and Santi Pakdeekham (2004), *Pāli and Vernacular Literature Transmitted in Central and Northern Siam*, ragile Palm Leaves Foundation and LIRI: Bangkok and Lumbini.
Skilling, Peter (2009), *Buddhism and Buddhist Literature of South East Asia Selected papers,* ed. Claudio Cicuzza, Fragile Palm Leaves Foundation and LIRI: Bangkok and Lumbini.
Stadtner, Donald M. (2011), "Demystifying MistsL The Case for the Mon" in *The Mon Over Two Millennia, Monuments, Manuscripts, Movements,* ed.

Patricke McCormick, Mathias Jenny, and Chris Baker, Institute of Asian Studies: Bangkok, pp.25~60.

Terwiel, Barend Jan (2010), *The Ram Khamhaeng Inscription, the fake that did not come true,* OSTASIEN Verlag: Germany.

[제1발표 논평 1]

「랑카 중심주의와 남방 테라와다 불교」에 대한 논평

김경래
동국대학교

본 논문은 현재 남방 테라와다 불교가 지니고 있는 (혹은 그들에게 투사된) 권위가 어떻게 형성되어 왔는지에 대한 비판적 연구이다. 저자인 황순일(이하 논자)은 다소 평면적으로 규정되어 온 남방 테라와다를 당대의 컨텍스트 – 전법 이후 장기간에 걸친 역사적 전개과정과 더불어 인근 불교국가들과의 역동적인 국제 관계 – 속에서 재검토하고 있다. 테라와다 전통에 대한 연구들이 대체로 초기불교의 수행론과 Pāli 문헌들을 중심으로 이루어졌던 점을 감안한다면, 논자의 이러한 해석학적 관점은 '붓다의 원음'의 담지자로 여겨져 온 테라와다 전통을 보다 입체적으로 바라볼 수 있는 양질의 정보를 제공해주고 있다.

대체로 남방 테라와다는 <테라와다 = 스리랑카 불교 = Pāli 삼장>으로 단순하게 도식화되는 경향이 있었으며, 이러한 일반론을 구성하는 네 가지 요소는 아래와 같다.

(1) 아소까 당시 스리랑카의 전법사였던 '마힌다 일행',
(2) 그들이 전해주었다고 여겨지는 'Pāli 삼장',
(3) CE 5세기경 '붓다고사'의 방대한 주석서(Pāli-aṭṭhakathā) 편집 및 번역
(4) 이 모든 전통을 이끌어 온 '마하위하라(Mahāvihāra) 세력'

그러나 여기에는 간과해서는 안 될 다음과 같은 질문이 제기된다. 붓다의 '설법'과 마힌다의 전법, 마힌다가 전승한 Pāli 삼장과 현존하는 Pāli 삼장, 싱할리 주석서와 Pāli 주

석서, 붓다고사를 영입했던 마하위하라 세력과 현존하는 스리랑카 불교교단 등은 과연 동일한 것으로 볼 수 있는가? 이러한 문제의식을 전제로, 논자는 그동안의 남방 테라와다에 대한 이해가 몰역사적이었음을 간접적으로 비판하며 '랑카중심주의'가 성립된 역사적·종교적 맥락을 서술하기 시작한다.

논평자가 이해한 바, 논자가 서술한 랑카중심주의는 크게 12세기와 18세기를 기점으로 큰 전환점을 맞이한다. 이를 정리해보면 다음과 같다.

(1) 12세기: 빠라끄라마바후 1세의 단일교단 통합
- 스리랑카 불교가 인접 국가들에게 '정통성의 상징'으로 인식되기 시작
- 인접 국가들로 보급되는 과정에서 '남방 테라와다'의 정체성 확립
- 아윳타야를 중심으로 '엘리트 불교'와 '대중불교' 간의 양분화

(2) 18세기: 아윳타야 함락
- 대중불교를 지지했던 딱신의 몰락
- 차끄리 왕가의 제9차 결집과 Pāli 삼장 중심의 불교 개혁
- 유럽 학자들의 Pāli 삼장에 토대를 둔 불교학 연구

논자는 위의 과정을 거쳐 남방 테라와다가 현재의 모습으로 정착되었음을 밝힌 후, 끝으로 딱신 이후 외면되어 온 동남아시아의 버내큘러 전통(대중불교)을 확인할 수 있는 텍스트를 소개하며 논의를 마무리하고 있다.

논자가 밝혔듯, 붓다고사 이후 교리적 정체성을 확보한 스리랑카 불교는 왕가의 지지를 받으며 지속적인 발전을 거듭했고, 이 과정에서 비록 내적 혼란을 겪기도 했으나 CE 12세기 중반에 이르러 마하위하라를 중심으로 한 단일교단으로 통합되었다. 그렇다면 CE 12세기 빠라끄라마바후 1세의 교단통합 이전에 이미 1,000년 이상 마하위하라 세력과 경쟁관계를 벌였다고 알려진 아바야기리(Abhayagiri) 세력이 '랑카중심주의'에 끼친 영향력은 없었는지 논자의 부연설명을 듣고 싶다.

현존하는 주석서 및 연대기들에 따르면, 아바야기리 세력은 남인도를 비롯하여 스리

랑카 인근의 불교국가들에게 CE 5세기 전후부터 큰 영향력을 행사했다고 묘사되고 있다. 일부 학자들은 나가르주나 꼰다 비문을 근거로 CE 3세기 경 이미 아바야기리가 국제 불교무대에 그 이름을 알리고 있었으며, 이에 대한 마하위하라의 긴장감이 Pāli-aṭṭhakathā에 언급된 nikāya나 vitaṇḍavāda 등의 표현으로 표출되었다고 주장하고 있다. 그렇다면 일면 랑카중심주의라고 하는 것은 CE 12세기 이전에 이미 또 다른 측면에서, 조금은 다른 모습으로 전개되고 있었을 가능성 또한 검토해볼 필요가 있을 것이다. 만약 1,000년을 이어온 마하위하라와 아바야기리 간의 정통성 논쟁이, Pāli 문헌이 증언하듯, 어떤 식으로든 당대 인근 불교국가들에게 전해졌다면, 랑카중심주의로 대변되는 Pāli 삼장 전통은 물론 Boran Kammaṭṭhāna와 같은 버내큘러 전통 또한 더욱 확장된 역사적 전개과정 속에서 재해석 될 수 있을 것이다. 이에 대한 논자의 부연설명을 요청하는 것으로 논평을 마무리하고자 한다.

[제1발표 논평 2]

「랑카 중심주의와 남방 테라와다 불교」에 대한 논평

이필원
동국대학교 [경주]

오늘날 초기불교는 빨리 삼장을 토대로 연구가 진행되고 있다. 이 빨리 삼장을 전해준 것이 남방상좌불교의 상징과도 같은 스리랑카이다. 스리랑카 상좌부의 노력이 없었더라면 오늘날 우리가 보는 빨리 삼장은 없어졌거나, 많은 부분 왜곡되었을 가능성도 조심스럽게 추정해 볼 수 있다. 그렇다고 지금 전해오는 빨리 삼장이 붓다의 가르침의 완전한 전승이라고는 볼 수 없다. 여기에는 상좌부의 입장이 여러 방식의 개진되었을 가능성이 농후하기 때문이다.

그렇다고 해도, 오늘날 남방 상좌불교는 스리랑카 빨리 삼장을 근간으로 하고 있다는 점에서는 이견이 없다. 그리고 많은 사람들은 남방 상좌불교를 그냥 하나의 고유명사처럼 받아들이는 경향도 없지 않아 있는 것 같다. 그 안에 존재하는 매우 다양한 전통들이 무시된 채로.

황순일 교수님(이하 논자)은 본 논문을 통해 랑카중심주의가 발생한 역사적 배경을 태국을 중심으로 검토하고, 이를 토대로 동남아의 다양한 불교전통의 잊혀진 흔적을 찾아내고 그 의미를 탐색하고 있다.

본 논문은 전체 5장으로 구성되어 있다. 이 중에서 1장은 서론이고, 2장에서는 랑카중심주의가 성립하게 된 역사적 배경을 고찰하고 있다. 3장은 아윳타야 왕조기에서 성립한 미륵불 설화를 중심으로 한 대중적 불교와 왕가와 귀족을 중심으로 한 엘리트불교의 특징을 설명하고 있다. 4장에서는 차끄리 왕가의 등장과 빠리경전협회의 설립을 오늘날 랑카중심주의적 경향이 강화된 배경으로 제시하고 있다. 마지막 5장에서는 동남아시아의

자생적 대중불교의 흔적을 소개하면서, 랑카중심주의에 가려진 동남아시아 불교의 진면목의 가능성을 소개하고 있다.

이상이 본 논문의 간략한 개요인 것 같다. 사실 본 논문에서 논자가 말하고자 하는 바는 일정정도 오늘날 불교연구의 현실에도 적용 가능한 것 같다. 초기불교가 한국에서도 매우 활성화되고 있는데, 이에 대한 비판적 고찰을 함에 있어 본 논문은 시사하는 바가 크다고 생각한다.

동남아불교에 대해서는 거의 아는 바가 없어 논평을 한다는 것은 적절치 않다고 생각하고, 대신 궁금한 점을 중심으로 몇 가지 질문을 하는 것으로 논평을 대신하고자 한다.

1. 논문을 읽으면서, 먼저 용어에 대한 설명을 듣고 싶다는 생각이 들었다. 즉 논문에서는 '동남아불교'와 '태국'이 핵심 키워드로 사용되는데, 이 둘을 같은 개념으로 봐야하는지, 아니면 구분될 수 있는 개념인지 설명을 듣고 싶다. 태국은 동남아의 한 국가이지, 동남아를 대표하는 개념은 아닌 것 같아서 질문 드린다.
2. 서론에서 "현재 남아시아와 동남아시아에서 빨리 삼장이 가지는 의미와 역할을 새롭게 평가하고자 한다."고 논문의 목적을 밝히고 있는데, 역사적으로 남아시아와 동남아시아에서 빠리 삼장이 갖는 의미와 역할은 충분히 기술이 되어 있는데 반해 이 부분에 대해서는 본문에서 명확히 기술되어 있지 않은 것 같다. 이에 대한 설명을 부탁드린다.
3. 각주 30번에서 9차결집에 대한 소개가 나온다. 현재 많이 알려진 것은 1954년 양곤에서 이루어진 제6차결집이고 그 결과물(www,tipitaka.org)을 볼 수 있는데, 9차결집의 결과물이 있는지 궁금하다. 그리고 있다면 기존의 빨리 삼장과는 어떤 차이가 있는지 설명을 부탁드린다.
4. 3장에서 소개한 프라 말라이(Phra Malai)에 대한 이야기는 매우 흥미롭다. 흔히 미륵불 사상은 대승불교로 알려져 있는데, 프라 말라이 이야기를 대승불교의 흔적으로 볼 수 있는지 궁금하다.
5. 현재까지 밝혀진 동남아시아 불교의 자생적 불교의 특징은 전륜성왕으로 변모한 붓다, 붓다 발바닥에 새겨진 108길상, 미륵불 신앙의 세 가지인 것 같다. 이것이 기존의 남방상좌불교와 다른 동남아 불교의 진면목을 드러내는 것으로 평가받는 이유에 대해서 좀 더 자세한 설명을 부탁드린다.

논문을 읽으면서, 오늘날 우리가 접하는 남방상좌부 전통의 수행과 불교학에 드리워진 다양한 내용을 배울 수 있어서 좋은 공부가 되었다. 특히 수행전통과 믿음의 영역에

권력이 어떻게 작용했는지를 구체적으로 보여주고 있어 매우 흥미롭게 읽었다. 논평이 아닌 질문으로 대신하게 된 점에 대해서 논자께 양해를 구하면서, 논평을 마치고자 한다.

[제2발표]

동아시아불교의 '판교(判教)'와 초기불교

조윤경
안동대학교 동양철학과

Ⅰ. 들어가며

본 논문은 남북조 시기 동아시아불교의 여러 논사들의 '판교(判教)'를 살펴보고 그들의 경전 해석 방식을 통해 당시 초기불교에 대한 인식을 살펴보고자 한다. 이를 위해 당시 동아시아불교의 '판교'가 어떤 모습이었는지 고찰하는 것이 선행되어야 한다.

'판교(判教)'는 동아시아불교에서 불전을 해석하는 독창적인 전통으로, 동아시아불교에서 교리를 체계화하는 대표적인 방법론으로 꼽힌다. 현재 한중일의 여러 불교사전에서 '판교(判教)'와 '교판(教判)' 그리고 '교상판석(教相判釋)'은 동일한 것으로 취급되고 있다. 한국과 일본에서는 '교판(教判)' 혹은 '교상판석(教相判釋)'이라는 용어가 더욱 자주 쓰이고 있는데, 이와 같은 표현은 상당히 후대에 만들어진 것으로 옛 문헌에 근거한 전통적 용어는 아니라고 할 수 있다. 이와 달리, 중국에서 주로 쓰이는 '판교'는 여러 문헌에 출현하고 있는 표현으로서, 한자의 용법으로 보았을 때도 어색함이 없다. 따라서 본 논문에서는 '판교'라는 용어를 의도적으로 선택했다.

그러나 '판교'의 여러 용례를 살펴보면, 현재 통용되는 '판교'에 대한 인식과 다른 점이 보인다. 우선 동아시아불교의 고유한 방법론이자 대표적인 특징으로 받아들여졌던 '판교'가 이제, 중도, 방편, 불성처럼 특정 개념으로 사용된 적이 거의 없다는 점에 놀랐다. '판교'는 특정 사상이나 방법론을 나타내는 개념이라기보다 '석명(釋名)'처럼 술어로 사용된 경우가 대부분이어서 그 쓰임이 비교적 유연했다. 그리고 초기 동아시아불교문헌에서

‘판교’보다 ‘별교(辨教)’와 같은 표현이 더 많이 사용되고 있었다. 물론 용어의 쓰임이 실제 내용을 모두 대변하는 것은 아니므로, 동아시아의 ‘판교’가 무엇인지를 살펴보기 위해서 우리는 ‘판교’라는 범주로 지칭할 수 있는 대상을 재검토해야하는 어려움이 남는다.

무엇보다 동아시아불교에서 ‘판교(혹은 교판)’에 대해 이야기할 때, 일반적으로 그것이 어떤 고정 관념이나 정형화된 형태를 지칭하는 것처럼 통용된다. 구체적으로, 판교는 동아시아에 전래된 인도의 다양한 불전을 통합적으로 이해하기 위해 어떤 기준을 세워 체계적으로 분류하고자 한 시도이며, 이 위계적인 체계는 대체로 자신의 사상적 입장을 대변하거나 혹은 자신이 속한 학파의 소의경전이 타 학파의 그것보다 우월함을 내세우기 위한 의도가 반영된 것으로 여겨졌다.

그러나 남북조 동아시아불교에서 나타난 ‘판교’는 그 자체 독립적으로 존재하는 것이라기보다 전체 사상 속에서 자연스럽게 형성된 경전 인식으로 보인다. 또한 당시 가장 체계적인 ‘판교’로 보이는 5시교조차 큰 틀은 정해져 있지만 세부적인 내용은 문맥에 따라 달라질 수 있는 유연성이 어느 정도 나타난다. 뿐만 아니라, 그 당시 경전을 일정한 차제로 묶어서 해석하는 입장 못지않게 경전의 차제를 비판하고 평등한 시각으로 해석하려는 입장도 주류를 차지하고 있다.

따라서 본 논문은 동아시아불교의 ‘판교’를 낯설게 보아야 할 필요성을 느끼고,[1] 그것을 재해석하고자 하는 일환으로 남북조 시기, 특히 남조의 경전관을 고찰할 것이다. 또한 그 시대 논사들의 경전에 대한 시각에서 초기불교가 어떻게 다루어졌는지를 고민해보는 시론적 논문이기도 하다.

II. 불설의 순서와 경전의 위계

남북조의 판교에 대해 생각하면, 천태 지의(天台智顗, 538~597)가 언급한 ‘남삼북칠

1) 이상민은 “교판이란 단순히 불교학에서 ‘교판론’이라 명명되는 동아시아 학파들의 경전 해석법이 아니라 동아시아 불교도들이 서로 다른 사상과 담론들을 ‘佛說’의 관점에서 조화시키고 체계화시키려는 모든 종류의 시도를 포함하고 있는 개념으로 이해”하자고 제안한다. 이상민, 「누가 경전을 지었는가? – 법상(法上, 490~580) 찬 「교적의(教迹義)」의 경전관(觀) –」, 『禪文化硏究』 27, 서울: 선리연구원, 2019, p.81.

(南三北七)'의 경전 해석이 가장 먼저 떠오른다. 천태는 남북조에서 돈(頓), 점(漸), 부정(不定) 이 세 가지 교상이 통용되었다[2]고 전하는데, 실제 남조와 북조에서 행해진 경전에 대한 해석들은 서로 긴밀한 영향을 주고받았다.

본 논문에서는 지면의 한계로 남조의 경전 해석을 주로 다루게 될 것이다. 남조에서는 경전을 붓다의 설법의 차제로 분류하는 경향이 있었는데, 이러한 전통은 혜관(慧觀)과 도생(道生, 360~434)을 계승한 유규(劉虯, 436~495)로부터 구체화되었다. 이들은 돈오와 점오를 두고 사상적 입장을 달리했는데, 이들의 경전에 대한 해석은 이와 무관하지 않다. 그리고 승량(400?~468?)과 승종(僧宗, 438~496)과 같은 논사들의 『열반경』 해석에서, 특히 5미 비유와 관련하여, 경전을 다섯 시기로 분류하는 5시교를 살펴볼 수 있다.

남조 논사들의 공통점은 대소승의 여러 경전들을 모두 붓다의 역사적 설법으로 간주하고, 서로 다른 경전 내용을 종합하여 이를 통해 붓다의 생애를 재구성하였다는 점이다. 그 가운데 일부 논사들은 붓다의 설법 시기와 여러 경전들을 대응시켜 불설을 일정한 체계로 분류하려는 움직임이 있었고, 다른 한편으로는 다양한 경전을 시간적 순서로 편입시켜 이해하는 경전 해석에 대해 비판하는 움직임도 있었다.

특히 다양한 불설이 출현한 시간적 순서를 네 시기(四時) 혹은 다섯 시기(五時) 등으로 분류하여 서로 다른 내용의 경전들을 부처의 생애에 맞추어 정합적으로 이해하려는 경향은 점차 각 논사들의 사상적 입장도 어느 정도 반영하며, 『열반경』이나 『법화경』과 같은 특정 경전이 다른 경전보다 우월한 가르침이라는 위계적인 성격도 갖게 된다.

2.1. 혜관의 돈교와 점교

혜관은 그의 생몰연도는 특정할 수 없으나 구마라집의 팔수 가운데 한 명으로 후에 북본 『열반경』을 수정하여 남본 『열반경』을 성립시키는 작업에도 참여했고, 저술에는 『변종론(辨宗論)』이 있다.[3] 그는 점오론자로서 최초로 경전의 가르침을 '돈교'와 '점교'라는 잣대로 구별하여 후대 경전 분류에 한 획을 그었다. 따라서 '판교'에 대한 후대의 기록에서 혜관의 경전 분류는 빠지지 않고 등장하게 된다.

그가 돈교, 점교, 부정교로 경전을 나누어 해석했다는 천태의 언급은 정확하지 않다.

2) 『妙法蓮華經玄義』 권10(『大正藏』 33, p.801a): 南北地通用三種教相: 一、頓. 二、漸. 三、不定.

3) 하유진, 「남조(南朝)의 교판(教判)사상 – 열반학(涅槃學)의 교판론을 중심으로 –」, 『철학논집』 39, 서울: 서강대학교 철학연구소, 2014, p.193.

삼론종의 여러 문헌에서는 그가 돈교와 점교를 나누었고, 부정교(혹은 '무방교')는 후대에 만들어져 성실론사들이 주장한 것이라고 기록한다. 예를 들어, 길장은 『법화현론』에서 다음과 같이 설명한다.

> 문: 옛 학설은 어떠한가?
> 답: 송 도량사(道場寺) 혜관 법사는 『열반경』의 서문을 지으면서 가르침에 두 가지가 있음을 밝혔다. 하나는 돈교이니, 즉 『화엄경』과 같은 부류이다. 둘은 점교이니, 5시의 학설이다. 후대인이 다시 그 하나를 더하여, 다시 무방교(無方教)가 있게 되었다. 삼대법사는 모두 그것을 사용했다.[4]

즉, 혜관은 『화엄경』과 같은 부류의 경전은 돈교에 해당하고 이외의 가르침은 점진적인 가르침으로서, 다섯 단계로 나눌 수 있다고 보았다. 혜관이 점교를 5시교로 설정했던 것은 역시 『열반경』의 5미 비유에서 영향을 받았을 것으로 보인다. 『대품경유의』 나타난 혜관의 5시를 정리하면 다음과 같다.

5미	5시의 가르침[5]	5시의 경전[6]
1 우유	상교	『아함경』
2 요거트	통교(무상교)	『반야경』
3 생버터	폄교	『유마경』, 『사익경』 등
4 정제버터	동귀교	『법화경』
5 기	상주교	『열반경』

부처가 깨달은 직후 단시간에 전체 가르침을 설법한 '돈교'는 보살만을 위한 가르침이었다는 후대의 해석도 있으나[7], 그의 돈점5시교에 관해 구체적인 내용은 알기 어렵다. 혜관이 점오론자였다는 점에서 그가 강조하고자 했던 내용은 '돈교'보다는 5시의 점진적

4) 『法華玄論』 권3(『大正藏』 34, p.382b): 問: 舊說云何? 答: 宋道場寺惠觀法師, 著『涅槃序』, 明教有二種: 一、頓教, 即『華嚴』之流. 二、漸教, 謂五時之說. 後人更加其一, 復有無方教也. 三大法師, 並皆用之.

5) 『大品經遊意』(『大正藏』 33, p.67a): 慧觀師云. 初教名為相教. 第二名通教者. 本空未轉故. 說通教者. 勒取三乘果. 故經云. 欲得菩薩果. 乃至欲得聲聞果. 當學波若波羅蜜也. 第三維摩名貶教. 第四名同歸教. 第五明常住也.

6) 『大品經遊意』(『大正藏』 33, p.66b-c): 慧觀法師云, "『阿含』為初 ; 『波若』為第二 ; 『維摩』『思益』等為第三 ; 『法華』為第四 ; 『涅槃』為第五也."

7) 『三論玄義』(『大正藏』 45, p.5b): 但為菩薩具足顯理.

설법이었을 것이라 생각된다.

2.2. 유규의 7시와 5시

유규(劉虯, 436~495)는 붓다의 가르침을 7단계로 해석했다. 『대승의장』「중경교적의」에서 유규가 돈점 5시7계교를 밝혔다고 기록하고 있지만, 이것은 그의 「무량의경서」에 나오는 내용과 상이하여 논란이 있었다. 최근 이상민은 앞에서 언급한 돈점 5시7계교는 지론종 법상이 찬술한 「교적의」에 제시된 경전 해석으로, P.2908에서 확인되는 바와 같이 북조에 널리 퍼진 경전관인데 「중경교적의」에서 유규의 경전 해석으로 오인한 것이라고 주장한다.[8)]

유규는 「무량의경서」에서 부처의 가르침을 7단계로 분류했는데, 석법사가 지은 『삼론유의의』에서도 유규가 7시를 사용했다고 전한다. 양자를 비교하면 다음과 같다.

7시	「무량의경서」	『삼론유의의』[9)] (석법사)
1	오계	삼귀 등
2	사제	삼승별교
3	십이인연	
4	육바라밀	
5	『무량의경』	『대품경』
6	『법화경』	『법화경』
7	『열반경』	『열반경』

「무량의경서」에서는 제2시부터 제4시까지 가르침을 각각 사제(성문), 십이인연(연각), 육바라밀(보살)로 나누었지만, 삼론종 석법사는 세 가지 가르침을 삼승별교로 묶어서 제시했다. 또한 「무량의경서」에서는 제5시에 『무량의경』 두고 『삼론유의의』에서는 『대품경』을 언급하고 있지만, 기본적으로 두 사람이 말하는 체계는 서로 상응하여 유규가 7시로 경전을 해석했음을 알 수 있다.

---

8) 이상민, 「교적의(教迹義)」 텍스트의 변천 연구(1)－법상「교적의」에서 대승의장 「중경교적의」로의 변용을 중심으로」, 『불교학연구』 63, 서울: 불교학연구회, 2020, pp.69－76.

9) 『三論遊意義』(『大正藏』 45, p.121c): 白衣劉虯云, "用七時: 一, 樹王成道為瞽聾說三歸等, 為世俗教也. 二為說三乘別教, 則是三教, 并四時也. 五, 『大品』維摩思益楞伽法鼓等, 是也. 六者, 『法華』也. 七者, 『涅槃』也.

그런데 7시교를 주장했던 유규도 『열반경』의 5미 상생 비유와 관련해서는 불설을 5단계로 분류할 수밖에 없었던 것 같다. 구체적인 내용을 정리하면 다음과 같다.

5미	5시[10]
1 우유	세제 및 삼승별교
2 요거트	『대품경』
3 생버터	『유마경』, 『사익경』 등
4 정제버터	『법화경』
5 기	『열반경』 등

유규의 5시교는 앞의 7시에서 언급하지 않았던 『유마경』, 『사익경』 등이 제3시로 편입되었다는 점에서 자신의 7시교 해석보다도 혜관의 5시교와 유사하다. 이는 당시 남조에서 유행했던 『열반경』의 5미 비유에 의해 자연스럽게 5시교가 탄생할 수밖에 없었던 당시 교학 풍토를 보여주는 것이기도 하다.

유규의 7시교가 담고 있는 의미는 무엇인가? 그는 「무량의경서」의 마지막에서 다음과 같이 말한다.

> 생각건대, 삼승을 가르침이라고 하는 것은 모두 발생과 소멸 및 관조와 멈춤을 통해 유를 버리고 공에 들어가기 때문이니, 이로써 도를 행하려면 형기(形器)에서 형상을 취해서는 안 될 것이다. 지금 『무량의경』 역시 무상을 근본으로 한다. 만일 증득하는 실상이 다르다면 어찌 '무상'이라고 할 수 있으리오! 만일 관조에 들어가는 것이 반드시 동일하다면, 어찌 점진적 (단계)가 있을 수 있으리오! 점진적이지 않지만 '점진적'이라고 말한 것은 비밀스러운 통발의 텅 빈 가르침일 뿐이다. 여래께서도 "빈주먹으로 어린아이를 유혹하여 중생을 구제한다"라고 말씀하셨다. 미묘한 문장(微文)이 거친 대상을 만나 점진적으로 설법하는 것도 괜찮지만, 형상을 잊고 의미를 얻는(忘象得意) 돈오가 으뜸이다. 부족하나마 그대로 대체를 열거하였으니 말한 것들은 잘 가려서 취하시오.[11]

---

10) 『三論遊意義』(『大正藏』 45, p.122a): 劉虬云, "從佛出十二部經者, 即是世諦及三乘別教. 從十二部出修多羅者, 『大品經』也. 從修多羅出方等經者, 即『維摩』『思益』等經也. 從方等經出波若波羅蜜者, 即『法華經』也. 從波若波羅蜜出『大涅槃』等經也, 即第五常住教也.

11) 『無量義經』(『大正藏』 09, p.384a): 案三乘名教, 皆以生盡照息, 去有入空, 以此為道, 不得取像於形器也. 今無量義亦以無相為本. 若所證實異, 豈曰無相 ; 若入照必同, 寧曰有漸. 非漸而云漸, 密筌之虛教耳. 如來亦云: 「空拳誑小兒, 以此度眾生. 」 微文接麁漸說或允 ; 忘象得意頓義為長. 聊舉大較, 談者擇焉.

위에서 유규는 자신이 설정한 7시(혹은 5시)의 점진적 교설도 깨달음의 시각에서 보면 '점진적 (단계)'가 있을 수 없다고 주장한다. 점교는 어디까지나 증득한 실상이 아닌, 거친 인식에서 헤어 나오지 못하는 중생을 구제하기 위해 임시로 세운 '도구적 방편'일 뿐이라는 것이다. 따라서 언어와 형상을 떠난 깨달음(忘象得意)은 점진적 가르침을 초월한다. 이곳에서 유규가 언급한 '돈'은 혜관의 '돈교'에서 말하는 설법의 방법이기보다는 도생의 '돈오', 즉 궁극적 깨달음을 가리킨다.

2.3. 『대반열반경집해』에 기록된 5시 - 『열반경』의 5미 비유와 관련하여

남북조 시대 가장 정형화된 불교경전에 대한 분류는 5시, 즉 다섯 시기로 불교의 가르침을 분류하면서 각 시기에 불교경전을 상응시켰던 것이다. 당시 『성실론』과 더불어 『열반경』이 유행하였는데, 이 시기의 논사들은 비교적 자유로운 학문적 분위기 속에서 한 전통에 귀속되지 않고 여러 스승과 분야를 넘나들었으므로, 성실론사와 열반사를 구분짓는 것은 쉽지 않다. 열반사들은 『열반경』에 나오는 5미 비유에 근거하여 5시로 경전의 체계를 잡았다. 이들은 『열반경』의 경문에 따라 5시의 마지막을 장식하는 『열반경』을 다른 경전보다 우월한 것으로 간주했다는 점에서 위계적인 판교의 시초라고 볼 수 있다. 그러나 이들의 경전 분류조차 공고한 형태는 아니었던 것으로 보인다.

그 가운데 비교적 이른 형태는 승량(400?~468?)의 5시교로서, 승량은 뒤에 나오는 보량과 구별하기 위해 대량으로 불렸다. 그는 「성행품」에 나오는 5미와 관련하여 다음과 같은 주석을 남긴다.

> 승량이 말했다. 부처의 가르침은 소승(의 가르침)으로부터 일어난다. 소는 부처를 비유한다. 우유는 삼장을 비유한다. 요거트(dadhi, 酪)는 삼승의 다양한 교설을 비유한다. 생버터(navanīta, 生蘇)는 방등을 비유한다. 정제버터(sarpis, 熟蘇)는 공을 설법하는 『반야경』을 비유한다. 기(ghee, sarpir-maṇḍa, 醍醐)는 『열반경』의 법을 비유한다. 법을 보기 어렵다는 것은 공과 유이다. 『반야경』에서는 공을 말하고 『열반경』에서는 유를 말한다. 부처를 보기 어렵다는 것은 열반을 수승한 것으로 여겨, 존중하고 찬탄하는 것이다.[12]

『열반경』에서 5미의 비유는 열반의 수승함을 비유하는 것이고, 따라서 주석가들은 이 비유를 통해 자연스럽게 『열반경』을 찬탄하는 방향으로 나아갔다. 승량은 또한 "여래께서 법을 가르칠 때, 얕은 것을 먼저하고 깊은 것을 나중에 가르쳤으니, 오직 『열반경』만이 구경이고 제거되지 않은 미혹이 없는 것이다"[13]라고 하여, 가르침의 순서대로 경전의 위계를 인정하고, 『열반경』의 가르침은 여타 가르침과 질적으로 구별되는 궁극의 가르침이라고 보았다.

그러나 승량은 경전을 해석하는 문맥에 따라 경전을 달리 분류하기도 하여, 그의 판교는 그다지 공고한 체계를 이루고 있었던 것은 아닌 듯하다. 그는 『대반열반경집해』의 서문과 금화살촉 비유와 관련해서 삼승의 다양한 가르침, 『법화경』, 『열반경』의 순서로 부처의 가르침을 분류하기도 한다.[14] 이와 유사하게 『대품경유의』에서는 승량의 5시교를 다음과 같이 기록하고 있다.

> 광주 대량(승량)법사는 "5시는 『아함경』이 시작이고, 삼장을 떠난 것이 제2시인데, 『우파새경』과 같은 것이다. 『반야경』, 『유마경』, 『사익경』, 『법고경』은 제3시이고, 『법화경』은 제4시이고, 『열반경』은 제5시다."라고 말했다.[15]

5미	『대반열반경집해』	『대품경유의』 (혜균)
1 우유	삼장	『아함경』
2 요거트	삼승잡설	『우파새경』 등
3 생버터	방등	『반야경』, 『유마경』, 『사익경』, 『법고경』
4 정제버터	『반야경』	『법화경』
5 기	『열반경』	『열반경』

위의는 『대반열반경집해』의 5미 비유에 등장하는 5시교와 혜균이 『대품경유의』에서 기록한 5시교를 대조한 것이다. 전반적으로는 비슷하나, 5미의 5시교에서 제4시에 위치

12) 『大般涅槃經集解』 권35(『大正藏』 37, p.493a): 僧亮曰: 佛教從小起. 牛譬佛也. 乳譬三藏. 酪譬三乘雜說也. 生蘇譬方等. 熟蘇譬說空般若. 醍醐譬涅槃經法也. 法難見者, 空有也. 以般若說空, 涅槃說有也. 佛難見, 涅槃為勝, 尊重讚歎也.

13) 『大般涅槃經集解』 권23(『大正藏』 37, p.470b): 僧亮曰: 如來教法, 先淺後深, 唯涅槃究竟, 無惑不除也.

14) 하유진, 앞의 논문, pp.196-197.

15) 『大品經遊意』(『大正藏』 33, p.66b): 廣州大亮法師云, "五時『阿含』為初. 離三藏為第二. 如『優婆塞經』也. 『波若』『維摩』『思益』『法鼓』為第三. 『法華』為第四. 『涅槃』為第五也.

했던 『반야경』이 제3시의 방등으로 분류되고 『법화경』이 제4시의 자리를 차지하고 있다. 이러한 차이를 단순히 혜균이 승량의 학설을 오인해서 비롯되었다고 치부하기에는, 혜균은 그의 저서 곳곳에서 승량의 학설을 비중있게 다루고 있다. 그리고 무엇보다 혜균이 소개한 5시교가 앞에서 등장한 '삼승의 다양한 가르침, 『법화경』, 『열반경』'이라는 경전 분류와 그 순서가 일치하고 있다는 점이 또 다른 5시교의 가능성을 시사한다. 뿐만 아니라, 『대반열반경집해』에서 경전에 대한 두 가지 다른 분류가 함께 등장하는 점을 미루어 보아, 승량의 주안점은 『아함경』부터 시작해 『열반경』에 이르러 정점을 찍는, 경전을 해석하는 일련의 흐름을 드러내는 데 있었고, 그 구체적인 세부사항은 문맥에 따라 변동 가능성이 있었던 것이 아닐까 추측한다.

한편, 승종(僧宗, 438~496)은 승량보다 더 체계적인 5시교를 제시하는데, 5미와 관련하여 경전의 순서를 다음과 같이 조직했다.

> 승종이 말했다. 성인의 수행이 성공할 수 있는 까닭은 경전의 힘에 의해 인간의 원만한 깨달음이 발생하기 때문이다. (이는) 소로부터 우유가 나오는 것과 같다는 것은 부처가 소승인 사제법륜(四諦法輪)을 설법하셨는데, 이것은 성불한 12년 가운데 설법한 것이다. 우유로부터 요거트가 나오는 것은 12년 후 삼승통교를 설법하셨는데, 『대품경』이 이것이다. 요거트로부터 생버터가 나오는 것은 『사익경』과 『유마경』이 이승을 꾸짖고 보살을 찬양하는 것을 비유한다. 생버터로부터 정제버터가 나오는 것은 『법화경』이 (삼승을) 논파하니, 세 가지 인과가 없는 것을 말한다. 지금 이 경전(『열반경』)은 불성이 상주함을 밝혀서 이치와 본성을 남김없이 궁구하였으니, 기에 비유한다.[16]

승종은 앞의 승량의 5시교에서보다 『반야경』을 더 낮은 단계의 가르침으로 간주하였는데, 구체적으로 제2시에 『대품경』, 제3시에 『사익경』과 『유마경』, 제4시에 『법화경』을 배치시켰다. 그가 『대품경』보다 『사익경』과 『유마경』이 더 뛰어나다고 주장한 근거는 이승을 꾸짖고 보살만을 찬양했기 때문이고, 『사익경』과 『유마경』보다 『법화경』이 더 훌륭하다고 주장한 근거도 삼승을 논파하고 일승을 밝혔기 때문이다. 승종의 이와 같은 설명

16) 『大般涅槃經集解』 권35(『大正藏』 37, p.493a-b): 僧宗曰. 聖行所以而成功, 由經力生人圓解也. 如從牛出乳者, 佛說小乘四諦法輪, 此是成佛十二年中說也. 從乳出酪者, 謂十二年後, 說三乘通教, 大品經是也. 酪出生蘇者, 如思益維摩, 抑挫二乘, 稱揚菩薩也. 從生蘇出熟蘇者, 說法花破, 無三因果也. 今此經明佛性常住, 窮理盡性, 如醍醐也.

은 '요거트에서 유청이 제거된 생버터, 그리고 생버터에서 거품 등 불순물이 제거된 정제버터'라는 형상에도 부합하는 해석이라고 볼 수 있다.

승종은 이어서 『열반경』의 "선남자야! 부처도 이와 같으니, 부처로부터 12부경이 나오고, 12부경으로부터 수다라가 나오고, 수다라로부터 방등경이 나오고, 방등경으로부터 반야바라밀이 나오고, 반야바라밀로부터 대열반이 나오니, 비유하면 기와 같다."[17]라는 경문에 대해 다음과 같이 주석한다.

> 또한 '12부가 나왔다'는 것은 소승 12부다. '12부에서 수다라가 나왔다'는 것은 공의 가르침(空教)에 해당하는 수다라다. '수다라'만을 말한 것은 (그것이) 12부를 포섭하기에 근본만 말한 것일 뿐이다. '방등이 나왔다'는 것은 이치상 바른 것인가 아닌가? 이승 등이 반야를 배우므로 통교를 방등으로 삼는 것이다. '반야가 나왔다'는 것은 일승의 실혜반야(實慧般若)다. '반야로부터 대열반이 나왔다'는 것은 바로 지금의 가르침이다.[18]

	5미	5시		
1	우유	사성제	소승	12부
2	요거트	삼승통교, 『대품경』	공의 가르침	수다라
3	생버터	『사익경』, 『유마경』(억양교)	통교	방등
4	정제버터	『법화경』	실혜반야(일승)	반야
5	기	『열반경』	열반의 가르침	대열반

승종이 위에서 열거한 경전을 정리하면 위와 같다. 두 번째 인용문에서 보이는 『열반경』 경문에 대한 해석은 앞의 5미 비유에서 말했던 경전 해석과 대체적으로 일치하는데, 다만 차이가 있다면, '통교'라는 표현이 제3시로 이동하였다는 점이다. 물론 방등경이라고 일컬어지는 『사익경』과 『유마경』을 '통교'라고 지칭해도 무방하겠으나, 자세히 보면 앞에서 제3시의 근거에 대해 '이승을 꾸짖는다.'라고 했던 것과 달리 그 근거도 '이승 등이 반야를 배운다.'는 일반적인 '통교'의 근거로 바뀌었다는 점은 주목할 필요가 있다.

---

17) 『大般涅槃經』 권13(『大正藏』 12, p.691a): 善男子! 佛亦如是, 從佛出十二部經、從十二部經出修多羅、從修多羅出方等經、從方等經出般若波羅蜜、從般若波羅蜜出大涅槃, 猶如醍醐.

18) 『大般涅槃經集解』 권35(『大正藏』 37, p.493b): 又'出十二部'者, 小乘十二部也. '從十二部出脩多羅'者, 空教脩多羅也. 但言'脩多羅'者, 攝十二部故, 但言本耳. '出方等'理正不耶? 二乘等學般若, 故以通教為方等也. '出般若'者, 一乘實慧般若也. '從般若出大涅槃'者, 即今教也.

또한 제4시는 여전히 『법화경』에서 설법한 일승의 가르침이 차지하고 있는데, 훗날 삼론종에서 비판한 바와 같이 '반야'를 '일승'의 가르침으로 연결시킨 것은 다소 부자연스럽다. 이를 통해 승종은 『열반경』 보다는 낮지만 『법화경』의 가르침도 상당히 중시했음을 알 수 있다. 승종은 "(중생의) 근기에는 날카로움과 둔함이 있고, 가르침에는 얕음과 심오함이 있으니, 달이 초하루부터 보름에 이르는 것과 같다."[19]라고 해서 얕은 가르침으로부터 깊은 가르침으로 순차적으로 발생한다고 해석한다. 승종의 5시교는 앞의 승량의 것보다 차제에 따른 위계는 강화되었다고 볼 수 있지만, 5시의 분류 자체는 고정된 것은 아닌 것 같다. 승종은 "옛날의 가르침도 깊이가 다르니, 예를 들면 십선계과 오계는 얕고, 사제와 십이인연은 깊다. 만일 지금의 가르침을 옛 가르침에 상대하면 모두 깊은 가르침이라고 할 수 있다"[20]라고 하여 초기의 가르침도 다시 깊이를 나눌 수 있고, 지금의 가르침을 하나로 묶어서 생각할 수도 있는 가능성 시사한다.

그가 부처의 가르침에 차제를 설정한 것은 중생의 근기에 부합하는 가르침을 상정한 것이다. 그는 "부처가 처음 세상에 나와서 단박에 설법하지 않은 것은 합당한 인연이 있어야 한다."라고 말하는데, 가르침은 설법의 대상에 따라 이루어지는 것이라고 보았던 것이다. 따라서 그는 가르침의 대상을 고려하지 않은, 혜관이 주장한 돈교설에 대해서는 부정적이었던 것으로 보인다. 한편, 승종은 점교를 모두 포괄하여 차제가 있는 가르침을 펼치는 것은 하근기를 위한 것[21]이라는 언급도 한다.

『대반열반경집해』에서 기술된 보량(寶亮, 444~509)의 경전 분류는 승종의 5미설과 다르지 않다. 그는 5미를 5시교라고 규정하고, 다음과 같이 주석한다.

> 보량이 말했다. 부처는 소와 같다. 5미는 5시교를 비유한다. 부처가 처음 세상에 나온 12년 가운데 소승삼장의 별상으로 설법한 법륜을 세상에 나온 가르침의 시작에 배치하니, '12부'의 명칭에 해당하는 것이다. 12년이 지난 다음, 통교의 문에서 공과 유를 변별하여 진속이제를 밝혔으니, 이치가 깊고 넓은 것이 비유하면 우유로부터 요거트가 나온 것과 같다. 이제는 공을 이해하는 주인이며 또한 온갖 이해의 근본이기 때문에, '수다라'라는 명칭에 해당하는 것이다. 다만 통교 이전에는 단지 인과의 뜻을 밝혔을 뿐, 이제를 변별하지 못한 망상이기 때문에 '근본'이라는 명칭

19) 『大般涅槃經集解』 권8(『大正藏』 37, p.414b): 根有利鈍, 教有淺深, 月一日至十五日也.

20) 『大般涅槃經集解』 권11(『大正藏』 37, p.429a): 昔教亦有深淺, 如十善五戒是淺, 四諦十二緣是深也. 若以今教望昔, 通為深也. 佛初出世不頓說者, 應有因緣也.

21) 『大般涅槃經集解』 권4(『大正藏』 37, p.391b): 今日開宗顯常, 正為下根, 故有次第也.

을 주지 않았다. ‘수다라로부터 방등경이 나온다’는 것은 통교의 설법 이후에 『유마경』과 『사익경』을 서술하여 성문행에 나아가서 집착을 버리고 이해할 수 있도록 하기 때문에, 방등경을 요거트로부터 생버터가 나오는 것에 비유하는 것이다. ‘방등으로부터 반야바라밀이 나온다’는 것에서 반야는 지혜를 말한다. 기존에 『유마경』을 설법하고 다음에 『법화경』을 밝혀서 인행과 과덕을 분별하니 지혜가 밝게 열렸으므로 반야를 비유하고 정제버터에 비유한다. 『법화경』을 설법하는 것이 끝나고, 열반의 가르침이 이치를 모두 남김없이 밝히니, 마치 기와 같은 것이다.[22]

오미	5시교	
1 우유	소승삼장(별교)	12부
2 요거트	통교	수다라
3 생버터	『사익경』, 『유마경』	방등경
4 정제버터	『법화경』	반야바라밀
5 기	『열반경』	열반

이상으로 『대반열반경집해』에 나오는 주석사들의 5시교를 살펴보았는데, 이들의 5시교는 다시 후대 여러 논사들이 5시교를 형성하는 데 영향을 주었다.

2.4. 양대 3대법사의 5시와 4시

이후 양대의 법사들은 모두 5시교나 4시교 등으로 경전의 차제를 설정하는 것이 일반적이었는데, 본 논문에서는 양대 3대법사인 지장, 법운, 승민의 경전관을 간단히 언급하고자 한다. 삼론이나 천태의 후대 기록에 따르면 이들이 활동하던 남조에서는 돈교, 점교, 부정교라는 가르침의 세 가지 형식이 일반적으로 상정되었다. 따라서 3대법사의 5시나 4시는 모두 점교의 구체적 항목이고, 별도로 돈교와 부정교를 상정했을 것으로 보인다.

그 가운데서도 양대의 교단을 대표하는 인물인 지장(智藏, 458~522)은 5시교를 주장

22) 『大般涅槃經集解』 권35(『大正藏』 37, p.493b): 寶亮曰: 佛如牛也. 五味譬五時教也. 佛初出世十二年中, 小乘三藏別相說法輪, 置出世之教始, 當十二部之名也. 從十二年後, 通教門中, 辨空有, 明真俗二諦, 理既深廣, 如從乳出酪. 二諦是空解之主, 亦是萬解之本, 所以當脩多羅名也. 但自通教之前, 直明因果義, 不辨二諦, 忘相故, 不與本之稱. ‘從脩多羅出方等經’者, 自通教說後, 述維摩思益, 進聲聞行, 令捨執得解, 故以方等經, 譬如從酪出生蘇也. ‘從方等出般若波羅蜜’者, 般若言智慧. 從說維摩, 後明法花, 辨一因一果. 智慧開明, 以譬般若, 喻之熟蘇也. 既說法花經竟, 涅槃教與明理具足, 猶若醍醐也.

했는데, 그는『열반경』이야말로 제5시의 가장 수승한 가르침인 '상주구경교(常住究竟教)'이며 '일체삼보교(一體三寶教)'이므로[23] 다른 경전보다 우위에 있다고 보았다. 한편,『법화경』은 5시 판교의 체계에서 제4시의 설법으로, 삼승을 회합하여 일승으로 회귀하므로(會三以歸一) 삼승에 공통된 가르침으로 간주되었던『반야경』보다 높은 가르침으로 자리매김 했다.

양 무제의 가승이면서 양대(梁代) 삼대법사 가운데 한 명인 광택사(光宅寺) 법운(法雲, 467~529)은『법화경』에 독보적인 인물[24]로서 그도 5시교를 주장했다는 기록이 있다.[25] 그런 그의 5시교도 남조의 일반적인 5시 판교를 그대로 답습하고 있다. 그는 상과 무상에 대해,『법화경』을 제4시의 설법이므로 무상(無常)의 가르침이고 오직『열반경』만이 상주교(常住教)라고 해석하고 있다.[26]

지장과 법운의 5시교와 달리, 장엄사(莊嚴寺) 승민(僧旻, 467~527)은 4시로 경전을 나누었는데, 4시교는 곧 유상교, 무상교, 동귀교, 상주교다.[27] 그의 4시교도 남조 5시교의 큰 틀을 따르고 있으며, 따라서 제3시의 설법으로 취급되었던『유마경』은 무상교에 편입되는 것으로 볼 수 있다.

> 만약 장엄사 승민의 4시로 뜻을 밝혀보면, 이 경전(『유마경』)은 반야가 상이 없이 도를 얻는 것에 속하는 듯하고, 또한 회삼귀일(會三歸一)과 불성상주(佛性常住)는 아직 설명하지 못했다.[28]

---

23)『大乘四論玄義記』권9(『卍續藏』46, p.628b): 第五時教. 開善云: 常住究竟教, 亦名一體三寶教. 故云:『大經』宗常住, 一體三寶, 佛性宗致也.

24)『法華玄論』권1(『大正藏』34, p.363c): 光宅法華當時獨步.

25)『維摩經玄疏』권6(『大正藏』38, p.561c9-15): 若開善光宅判教有三種. 一頓二漸三偏方不定. 漸教分為五時. 此經是第三時折挫聲聞褒揚菩薩之教. 猶未會三歸一辨佛性常住. 若是莊嚴四時明義. 此經猶屬般若無相得道. 亦未明會三歸一佛性常住. 若是地論四宗明義. 此經即是真宗大乘緣起反出之教.

26)『法華玄論』권2(『大正藏』34, p.372a): 光宅雲公言. 猶是無常. 所以然者教有五時. 唯第五涅槃是常住教. 四時皆無常. 法華是第四時教. 是故佛身猶是無常.

27)『妙法蓮華經玄義』권10(『大正藏』33, p.801a-b): 二者、宗愛法師, 頓與不定同前, 就漸更判四時教, 即莊嚴旻師所用. 三時不異前, 更於無相後、常住之前, 指法華會三歸一, 萬善悉向菩提, 名同歸教也.

28)『維摩經玄疏』권6(『大正藏』38, p.561c): 若是莊嚴四時明義, 此經猶屬般若無相得道, 亦未明會三歸一佛性常住.

양대 3대법사는 모두 5시 혹은 4시의 마지막인 『열반경』의 불성상주(佛性常住)가 궁극적 경지라고 판단하나, 아쉽게도 자세한 내용은 전하지 않아 그들이 선대의 5시교의 내용을 그대로 답습했던 것인지 아니면 일부 독창적인 해석이 있었던 것인지 알 수 없다. 이들의 5시 혹은 4시의 경전 해석에 대한 기록은 오직 후대의 논사들이 비판하는 대상으로만 언급되고 있다.

한편, 삼론사들의 기록에 의하면, 북지 지론사들의 사종설과 오종설이 있으나, 이들의 경전 분류는 모두 4시교와 5시교를 모방하여 성립된 것이라고 전하는데,[29] 이에 대해서는 별도의 고찰이 필요하다.

III. 경전의 차제에 대한 비판적 시선

3.1. 양 무제의 「주해대품서」

양 무제(재위 502~549) 소연蕭衍(464~549)은 천감天監 원년元年(502) 4월 8일 불탄일에 즉위하였고 천감 18년(519) 4월 8일 불탄일에 보살계를 받았을 정도로 불교신앙이 깊었다. 그는 반세기를 통치하면서 적극적으로 불사를 펼치고 정치와 종교를 결합한 강력한 전륜성왕이 되기를 염원하였으나, 당시 남조의 독립적인 교단세력을 장악하기는 역부족이었다. 이러한 상황 속에서 그는 삼론종 승랑과의 은밀한 공조를 형성했고, 승랑이 표방하는 대승사상을 통해 새로운 통치이데올로기를 정립하려고 시도했다.

양 무제가 작성한 「주해대품서」에서 승랑의 사상적 흔적들이 엿보이는데, 특히 이곳에서 그는 기존의 5시교를 비판하고 불보살이 설법한 대승경전이 모두 평등하고 뛰어나다는 경전관을 주장한다. 그는 여기서 기존의 논사들이 『반야경』에 대해 가졌던 네 가지 시각을 비판한다.[30]

첫째, 양 무제는 '반야가 궁극의 교설이 아니라 열반이 궁극적 교설'이라는 남조의 경전 해석에 대해서 다음과 같이 반박한다.

---

29) 『法華玄論』 권3(『大正藏』 34, p.384c): 問: 北地諸地論師, 明四宗五宗等說, 是事云何? 答: 此皆影四五時教, 故作是說耳. 五時既不成, 四宗自廢.

30) 자세한 내용은 조윤경, 「양 무제의 정교결합과 대승사상 – 「주해대품서」와 『출가인수보살계법』을 중심으로 –」, 『禪文化硏究』 22, 서울: 선리연구원, 2017 참조.

> 열반은 그 과덕(果德)을 드러내고, 반야는 그 인행(因行)을 나타낸다. 과덕을 드러내는 것은 상주불성(常住佛性)이 근본이고, 인행을 나타내는 것은 무생중도(無生中道)가 종지이다. 세제의 언설에서 '열반'이거나 '반야'인 것이지, 제일의제의 언설에서 어찌 다시 그것의 우열을 이야기할 수 있겠는가?[31]

양 무제도 당시 다른 논사들처럼 『열반경』을 중시한 것은 사실이지만, 『반야경』을 『열반경』보다 낮은 가르침으로 간주하는 입장에 대해 비판한다. 그 논거는 세제에서 '열반'과 '반야'가 각각 과덕(果德)과 인행(因行)을 나타내지만, 제일의제에서 양자는 차별이 없고 평등하다는 것이다. 다시 말해, 두 경전의 핵심 내용이 다르다고 해서 곧 우열이 있다는 것은 아니다. 양 무제가 평등한 경전관을 주장한 배경에는 남조의 5시교 등을 비판한 삼론종의 사상적 영향이 있었다.

둘째, 양 무제는 반야는 삼승을 회합하지[會三] 못하지만 『법화경』의 가르침은 회삼귀일(會三歸一)하므로 『반야경』보다 『법화경』이 우위를 차지한다는 당시 경전관을 비판한다.

> 『법화경』은 삼승을 회합하여 일승으로 회귀하니, 삼승을 버리고 일승이 남는다. 일승이 남는 것은 모습[相]이 없는 것이 아직 아니므로, 온갖 선[萬善]이 승체(乘體)가 된다. 반야는 삼승에 상즉하면서도 삼승이 아니니, 삼승과 일승을 모두 떠난다. 그러므로 얻을 수 있는 법이 없으므로, 무생(無生)이 승체가 된다. 무생은 희론을 모두 끊어버렸으니, 무슨 회합할 수 있는 삼승이 있단 말인가?[32]

앞에서도 살펴보았듯이, 『법화경』은 5시 교판에서 제4시에 설법한 경전으로 분류되어, 삼승을 회합하여 일승으로 회귀하는 점[會三以歸一]에서 삼승에 공통된 『반야경』보다 뛰어난 것으로 여겨졌다. 양 무제는 삼승도 일승도 모두 떠난 『반야경』은 궁극적으로 일승이라는 모습을 남기는 『법화경』보다 결코 낮은 가르침이 아니라고 주장한다.

---

31) 『出三藏記集』 권8(『大正藏』 45, p.53c): 涅槃是顯其果德, 般若是明其因行. 顯果則以常住佛性爲本, 明因則以無生中道爲宗. 以世諦言說, 是涅槃是般若, 以第一義諦言說, 豈可復得談其優劣?

32) 『出三藏記集』 권8(『大正藏』 45, p.53c): 法華會三以歸一, 則三遣而一存. 一存未免乎相, 故以萬善爲乘體. 般若卽三而不三, 則三遣而一亡. 然無法之可得, 故以無生爲乘體. 無生絶於戲論竟, 何三之可會?

셋째, 그는 당시 반야가 삼승통교(三乘通教)이므로 성문법(聲聞法)이라는 주장에 대해 비판한다.

> 이른 바 '백송이 꽃이 색깔이 달라도 함께 하나의 그림자를 이루고, 만법의 모습[相]이 달라도 모두 반야에 들어간다'라고 하였는데, 삼승통교라는 것은 이 두 문장에 집착하는 경우가 많았다. 지금 다시 다섯 가지 의미를 전개해서 의문을 증대하겠다: 첫째, 성문의 지혜와 끊음이 모두 보살의 무생법인(無生法忍)이다. 둘째, 삼승이 도를 배우려면 마땅히 반야를 들어야 한다. 셋째, 삼승이 모두 반야를 배워서 함께 깨달음을 이룬다. 넷째, 삼승이 머무르고자 하는 것이나 증득하고자 하는 것이 이 법인을 떠나지 않는다. 다섯째, 아라한과 벽지불은 반야로부터 발생한다. 이 다섯 가지 의미에서 잘 분별하지 못하면, 삼승의 가르침이 동일한 문이라고 굳게 집착하여, 결국 주색과 자색이 공통된 색이고 옥돌과 옥이 같은 값이라고 치부하게 된다. 만약 이 말을 분명하게 살펴서 경전의 취지를 깊이 탐구하면, 사슬의 고리가 풀리고 농환(弄丸)이 스스로 멈출 것이다.[33]

위에서 양 무제는 반야를 삼승의 공통된 가르침인 '삼승통교'로 간주하는 당시 해석을 비판한다. 위에서 열거한 다섯 가지 의미는 모두 '삼승통교'의 근거가 되는 경문에 해당하는데, 양 무제는 경문의 뜻을 분명하게 분별해야 함을 역설한다. 위 인용문만으로는 양 무제의 쟁점을 파악하기 힘들지만, 조응하는 삼론종 문헌의 구절과 비교해보면, 그가 주장하는 내용을 다음과 같이 파악할 수 있다. 첫째, '성문의 지혜와 끊음이 모두 보살의 무생법인'이라는 말은 대승 보살의 지혜는 광대하여 성문의 지혜를 포용한다는 의미인데, 이것을 역으로 이용하여 '삼승통교'라고 지칭하는 것은 지나친 일반화의 오류다. 둘째와 셋째, 반야는 이승이 아닌 보살에게만 속하는 법이며,[34] 경전에서 삼승인이 함께 배우라고 한 것은 모두에게 실상을 관조하라고 권한 것일 뿐, 삼승이 함께 마하반야를 배우라

33) 『出三藏記集』 권8(『大正藏』 45, p.53c-54a): 所謂百花異色共成一陰, 萬法殊相同入般若, 言三乘通教, 多執二文. 今復開五意, 以增所疑: 一、聲聞若智若斷, 皆是菩薩無生法忍. 二、三乘學道, 宜聞般若. 三、三乘同學般若, 俱成菩提. 四、二乘欲住欲證, 不離是忍. 五、羅漢辟支, 從般若生. 於此五義, 不善分別, 堅著三乘教同一門, 遂令朱紫共色, 珉玉等價. 若明察此說, 深求經旨, 連環既解, 弄丸自息.

34) 『淨名玄論』 권4(『大正藏』 38, p.879b): 問: 摩訶般若, 何故非三乘通學? 答: 『論』云: 般若不屬二乘, 但屬菩薩. 所以然者, 既稱摩訶般若, 卽是大慧, 簡非二乘, 故知般若獨菩薩法. 又此般若, 名波羅蜜. 波羅蜜者, 到佛道彼岸, 二乘不到佛道彼岸, 非波羅蜜. 故摩訶般若波羅蜜, 獨菩薩法, 不屬二乘.

고 권한 것은 아니다.[35] 넷째, 삼승이 함께 배운다는 기준으로 '삼승통교'라고 하는 것은 옳지 않다.[36] 다섯째, 삼승이 반야에서 나왔기 때문에 '삼승통교'라고 하는 것도 옳지 않다.[37] 이와 같이, 양 무제의 '삼승통교' 비판은 기본적으로 삼론종의 '삼승통교' 비판을 반영하고 있어서 승랑의 사상적 영향을 가늠할 수 있다.

넷째, 당시 『반야경』의 가르침을 제2시의 설법으로 간주한 것에 대해 다음과 같이 비판한다.

> 제2시라고 여기는 주장도 옳지 않다. 사람의 마음이 같지 않은 것이 마치 그 얼굴이 다른 것과 같고, 근성의 차별은 다시 이보다도 더 심하니, 하나의 가르침[一教]으로 국한하거나 5시로 한정될 수 있는 것이 아니다. 반야무생(般若無生)은 가고 오는 모습[去來相]이 아니니, 어찌 수량으로 헤아릴 수 있으며 차제로 구할 수 있겠는가? 보리수에서 득도하시고 나서 사라쌍수에서 열반에 드실 때까지 시종일관 지혜를 항상 설법하셨는데, 다시 어찌 점진적인 가르침(漸教)이라는 명칭을 붙일 수 있겠는가?[38]

양 무제는 『반야경』을 제2시에 설법한 경전이라는 점을 비판하는 동시에 경전의 차제를 매기고 우열을 가렸던 당시 학설 전체를 부정한다. 부처의 가르침은 무수한 중생의 근기에 맞추어 설법한 것으로 그 설법 또한 무량하며, 5시 등 특정 시기에 국한되지 않는다고 생각한다. 양 무제가 「주해대품서」에서 『반야경』의 가치를 역설한 것은 타 경전과 비교하여 『반야경』을 높이려는 의도가 아니라, 『반야경』을 '제2시의 가르침'으로 폄하한 것에 대해 그 가치를 회복시키려는 목적이었다.

이와 같이 양 무제는 「주해대품서」에서 당시 점진적 차제로 경전을 해석하는 조류를

---

35) 『净名玄論』 권4(『大正藏』 38, p.879a-b): 問: 若非三乘通教, 何故勸三乘同學? 答: 勸三乘人同觀實相, 不勸三乘人同學摩訶般若.

36) 『法華玄論』 권3(『大正藏』 34, p.383a): 又難曰: 若三乘通學波若, 波若是三乘通教者, 『涅槃經』云: 三乘之人, 同觀中道. 下智觀故, 得聲聞菩提, 乃至上智觀故, 得諸佛菩提, 亦應是三乘通教.

37) 『净名玄論』 권4(『大正藏』 38, p.879a): 問: 般若爲本, 出生三乘, 應是三乘通教? 答: 『勝鬘』攝受正法, 出生五乘, 猶如大地, 出四實(寶의 오기)藏. 『涅槃』云: 卽是聲聞藏出生聲聞, 卽因緣藏出生緣覺, 卽大乘藏出生菩薩, 可是三乘通教耶!

38) 『出三藏記集』 권8(『大正藏』 45, p.54a): 謂第二時, 是亦不然. 人心不同, 皆如其面, 根性差別, 復過於此, 非可局以一教, 限以五時. 般若無生, 非去來相, 豈以數量拘, 寧可以次第求? 始於道樹終於雙林, 初中後時常說智慧, 復何可得名爲漸教?

조목조목 비판했다. 그가 승랑의 경전관을 흡수하여 5시의 경전 해석을 비판한 이면에는 분명 기존 독립적인 교단의 위계적 질서를 해체하고 대승불교의 '평등' 사상으로 사회구조를 재정립하려는 정치적 의도가 내포되어 있다. 그의 통치 이데올로기 건립의 첫 단추로서 남조의 5시교 비판은 후에 그가 '황제보살(皇帝菩薩)'로 자리잡는 일련의 행보 속에서 더 이상 시간적 순서로 대승경전의 깊이를 이해해보려는 시도는 무의미한 것으로 남조불교의 사상 조류도 바뀌어갔다. 무제는 이러한 경전관을 바탕으로 『열반경』과 『반야경』을 아우르는 대승의 보살 사상을 건립한다. 그리고 5시 교판 등 점교의 체계를 통해 수직적, 위계적인 척도로 가늠될 수 없는 새로운 '대승'이라는 종교적 이상을 제시한다.

3.2. 삼론종 길장과 혜균의 비판

앞서 양 무제와 관련하여 삼론종의 경전관을 어느 정도 언급한 바 있다. 이 장에서는 승랑-승전(僧詮, ?~558)-법랑(法朗, 507~581)의 전통을 계승한 길장(吉藏, 549~623)과 백제 혜균(慧均)의 문헌을 중심으로 그들이 5시 등의 체계를 어떻게 비판했는지 그 요점만 간략하게 살펴볼 것이다.

삼론종에서는 소승의 가르침과 대승의 가르침 사이의 위계성은 인정하되, 다양한 대승경전 사이에 우열은 있을 수 없다고 보았다.[39] 삼론종은 각 경전마다 주력하는 바가 다르고 따라서 각 경전의 성격이 다르다는 점을 인정한다. 그렇지만 삼론종에서 이야기하는 경전의 다양성은 경전의 우열관계로 이어지지 않는다. 왜냐하면 대승경전이 모두 불설이고 궁극적 진리이기 때문에 모두 평등하고 우열을 논하는 것은 옳지 않다고 보기 때문이다.

그렇지만 삼론종의 평등한 경전 이해는 어디까지나 대승경전의 범주 속에서 이루어지는 것이다. 당시 삼론종은 자신이야말로 진정한 '대승'이라는 정체성을 표방했기에, 소승과 대승 사이에는 본질적인 차이가 있다고 선을 그었으므로, '소승'의 범주에 속하는 가르침에 대해서는 매우 배타적인 자세를 취했다. 길장은 보리유지의 반만교에 의거하여 소승과 대승에 대해 다음과 같이 나눈다.

39) 간혹 5시교 전통에 비추어 삼론종이 『반야경』을 여타 경전보다 우위에 놓았을 것으로 추정하거나, '삼론'의 명칭에 착안하여 삼론종이 『중론』, 『백론』, 『십이문론』에 나타난 공 사상 일변도였을 것이라는 오해도 발생한다. 이와 같은 추정은 어디까지나 선입관에 근거한 것일 뿐, 삼론종이 대승경전과 논서를 바라보는 시각과는 매우 거리가 멀다.

> 지금 보리유지가 단지 반자(半字)와 만자(滿字)로 가르침을 구분한 것에 의거하여, 소승의 가르침은 반자라고 하고 성문장(聲聞藏)이라고 하며, 대승(의 가르침)은 만자라고 하고 보살장(菩薩藏)이라고 한다. 지금 여러 경론을 살펴보니, 이 말이 합당하다.[40]

길장의 동학인 백제 혜균은 『대품경유의』에서 앞의 여러 논사들이 밝혔던 『열반경』의 5미 상생 비유와 관련하여, 여러 경전들을 대승과 소승이라는 범주로 다시 규정하고 있다.

> 지금 (삼론종에서는 다음과 같이) 해석한다. 소승의 가르침을 '12부경'이라고 하니, 예를 들면 『제위파리경(提謂波利經)』 등과 삼귀의, 오계 등이다. '수다라'는 소승 반자에 대응한다. 왜 그런가? 만자가 (그것의) 근본이 되기 때문이다. '방등'은 만자에 총체적으로 대응하고, '반야'는 '반야의 가르침'에 별도로 대응한다. 왜 그런가? 방등은 비록 넓지만 '반야의 가르침'을 핵심으로 하니, 과덕을 얻는 주인이기 때문이다. 이미 얻을 수 있는 인행이 있으면, 마땅히 얻을 과덕이 있기 때문에, 다섯 번째 (열반)은 성인의 과덕에 별도로 대응한다. 그렇지만 '열반'과 '반야'는 (잘 알아보는) 안목의 다른 이름이므로, 여러 대승경전 가운데 모두가 그에 해당하지 너희가 말하는 제5시의 가르침인 『열반경』만이 궁극적 과위(極果)고 앞의 가르침은 모두 궁극적 과위가 아닌 것을 의미하지 않는다.[41]

위의 인용문은 누구의 주장인지 알 수 없으나 제2시에 『선경(禪經)』을 위치시킨 5시교 및 혜관의 5시교를 소개한 다음, 5미 상생 비유에서 말하는 경전에 대한 자신의 입장을 표명한 것이다. 따라서 남조 5시교에 대한 광범위한 비판이기도 하다. 위의 내용을 정리하면 다음과 같다.

---

40) 『仁王般若經疏』 권1(『大正藏』 33, p.315b-c): 今依菩提流支直作半滿分教, 若小乘教, 名半字, 名聲聞藏, 大乘, 名滿字, 名菩薩藏. 今尋諸經論, 斯言當矣.

41) 『大品經遊意』(『大正藏』 33, p.66c): 今解: 小教名為十二部經, 如『提謂』等, 三歸、五戒等也. 修多羅配小乘半字. 何者? 為滿字作本故也. 方等總配滿字；波若別配『波若』. 何者? 方等雖廣；『波若』為要, 得果之主故也. 既有能得之因, 應有所得之果故, 第五別配聖果. 而『涅槃』與『波若』是眼目異名故. 故諸大乘中, 皆得配之, 非汝所謂第五教涅槃唯是極果前皆非極也.

5미 상생		5시교
1 우유	12부	소승의 가르침: 『제위파리경』 등과 삼귀의, 오계 등
2 요거트	수다라	소승 반자
3 생버터	방등	대승 만자의 총체
4 정제버터	반야바라밀	대승 만자 중 반야의 가르침 (『반야경』 등)
5 기	열반	대승 만자 중 열반의 가르침 (『열반경』 등)

혜균이 인용문에서 말한 경전에 대한 해석을 정리하면 위와 같다. 이러한 대소승 반만교의 구별은 앞의 다른 논사들이 말한 5시교에서 경전을 제1시의 얕은 가르침부터 제5시의 가장 심오한 가르침까지 차제를 매겨 배당한 것과는 전혀 다른 것이다. 여기에서 그는 시간적인 순서도 중요하지 않고, 오직 반만, 총별, 인과의 논리적 관계로 해석한다. 그리고 열반경의 '반야바라밀'이나 '열반'에 『반야경』과 『열반경』과 같은 특정한 경전을 대응시키지도 않는다. 대승경전 가운데 반야의 가르침과 열반의 가르침은 혼재해 있고 그것을 알아보는 안목이 필요할 뿐이다. 따라서 혜균은 "제5시의 가르침인 『열반경』만이 궁극적 과위(極果)고 앞의 가르침은 모두 궁극적 과위가 아니다"라고 주장하는 기존의 입장을 비판한다.

뿐만 아니라, 길장은 『법화현론』에서 기존에 5시교의 근거로 5미의 비유를 사용했던 것을 다음과 같이 비판한다.

> 문: 만일 5시가 없다면 어찌하여 5미 상생(五味相生)의 비유가 있는가?
> 답: 5미와 5시의는 상응하지 않으니, (5시를 주장하는 자들이 5미로써) 증성(證成)하고자 하는 것이 도리어 스스로 해가 된다. 5시 가운데 반야는 제2시이지만, 5미 가운데 반야는 제4미이다. 비록 곡해하여 "반야는 곧 『법화경』의 평등대혜(平等大慧)다"라고 말하려고 해도, 이것은 (아무리) 문장을 돌이켜서 의미에 접근해보아도 그렇게 해석될 바가 아니다.[42]

즉, 길장은 "5시 가운데 반야는 제2시이지만, 5미 가운데 반야는 제4미"이므로 『열반경』의 5미 상생의 비유와 5시교는 전혀 다른 것이라고 주장한다. 그는 5미가 5시의 근거가 되지 않는데 『열반경』에서 '반야바라밀'이라고 한 것을 곡해하여 '평등대혜'의 가르

42) 『法華玄論』 권3(『大正藏』 34, p.384a): 問: 若無五時者, 寧有五味相生譬耶? 答: 五味與五時義不相應, 乃欲證成, 反為自害. 五時中以波若為第二時 ; 五味中波若為第四. 雖欲曲會云"波若即是『法華』平等大慧", 此乃迴文就義非所以也.

침을 담은 『법화경』에 억지로 끼워 맞춘 것은 도리어 그들의 5시교가 사실이 아님을 시인하는 것이라고 비판한다.

이처럼 삼론종에서는 기존의 5시와 같은 판교에 대해 전혀 인정하지 않는다. 아래에서는 5시 차제에 대한 비판적 접근을 몇 가지 나열하는 방식으로 삼론종의 기존 경전 해석에 대한 비판을 간단히 소개하겠다.

1) 『반야경』을 '삼승통교'라고 지칭한 것은 잘못되었다. 예를 들어, 길장은 『법화경』에 나오는 장자의 대저택에 진귀한 보물만 있는 것이 아니라 동이나 그릇과 같은 흔한 물건이 있다고 해서 '통택(通宅)'이라고 부르지 않듯, 반야의 가르침이 삼승의 지혜를 모두 갖추고 있다고 해서 '삼승통교'라고 부르는 것은 옳지 않으며 '보살법'이라고 불러야 한다고 비판한다.[43]

2) 5시교에서 뒤의 가르침이 앞의 가르침을 논파한다고 하는 것은 잘못되었다. 예를 들어, 혜균은 지장 등이 "제2시의 가르침을 통해 처음의 가르침을 논파했다"라고 주장한 것에 대해 "어찌하여 부처가 성인의 말을 스스로 논파하겠는가!"라고 힐난한다.[44]

3) 열반의 가르침은 제5시에 국한되지 않는다. 예를 들어, 혜균은 부처가 처음 성도하고 열반에 대해서 이미 설법하였는데, 성실론사들은 "이것이 『화엄경』이다"라고 주장한다고 비판한다.

4) 『열반경』은 점진적 가르침이고 『화엄경』은 일시에 설법된 돈교라고 규정하는 것은 잘못되었다.[45]

5) 『반야경』과 『법화경』은 우열이 없다. 예를 들어, 길장은 두 경전이 모두 일체중생이 부처가 되기로 반드시 정해졌음을 밝히므로, 두 경전이 우열이 없다고 주장한다.[46]

---

43) 『淨名玄論』 권4(『大正藏』 38, p.879a): 又如『法華』明, 長者宅內, 非但具七珍, 亦有瓮器等物, 而名長者大宅, 不名通宅. 般若亦爾. 雖具有三乘之慧, 而名菩薩法, 不名三乘通敎.

44) 『大品經遊意』(『大正藏』 33, p.67a): 開善等云, "以第二教破初教"者, 此義不爾. 云何佛自破聖言耶!

45) 『法華玄論』 권3(『大正藏』 34, p.384b): 又『大經』云, "我初成道, 亦有菩薩, 已曾問我, 是甚深義", 即初後皆說『涅槃』, 不應言"『涅槃』是漸, 而『華嚴』是頓".

6) 소승을 먼저 설법하고 대승을 설법한 것은 사실이 아니다. 예를 들어, 혜균은 "첫째, 처음부터 끝까지 대승의 가르침을 설법한다. 둘째, 처음부터 끝까지 소승의 가르침을 설법한다. 셋째, 처음에는 대승의 가르침을 나중에는 소승의 가르침을 설법한다. 넷째, 처음에는 소승의 가르침을 나중에는 대승의 가르침을 설법한다."[47]라는 사구(四句)가 모두 가능하다고 제시하고 있어, 대소승의 가르침들을 시간적 순서로 배열하는 것이 무의미하다고 비판한다.

삼론종에서는 대승경전이 부처의 가르침으로서, 무수한 중생의 근기에 맞추어 설법한 것이므로 그 설법의 종류 또한 무량하며, 따라서 기존의 5시 판교에서 본 것처럼 특정 시기에 국한되지 않는다고 비판한다. 뿐만 아니라, 길장은 부처가 중생을 교화하는 것은 인연에 따라 알맞은 내용을 설법하는 것이지 일정한 순서대로 설법하는 것이 아니라고 주장한다.[48] 그들은 대승경전을 평등하게 보았으므로, 『삼론』의 공사상을 중심으로 학설을 전개하면서도 결코 『반야경』이 다른 경전보다 우위를 차지한다고 보지 않았으며, 공이 불성과 일승 등 다른 대승 교리와 상충된다고 생각하지도 않았다.[49]

삼론사들은 대승경전과 논서에 대한 확고한 믿음을 가지고 있었다. 그들은 불보살이 설법한 대승경전은 모두 중생을 해탈로 인도하는 가장 뛰어난 설법으로 간주했기에, 대승경전에 절대적인 지위를 부여하였다.

따라서 삼론종은 남북조 다른 학파 논사들이 부처의 가르침에 억지로 차제를 매기려는 태도를 반대하고, 불보살이 설법한 대승경전은 일반적 인식을 초월한 신성한 것이라고 역설한다. 그들은 때로는 서로 다른 대승경전의 구절이 설령 모순되는 듯 보일지라도 자신의 잣대로 판별하려는 오류를 배제하려고 한다. 삼론종의 이러한 경전관은 여러 다른 성격의 대승경전을 모두 관통하는 독창적인 이론 체계를 만들어내는 데 일조했다. 대승경전의 각기 다른 내용은 궁극적 진리의 다양한 방편이므로 표면적으로 모순되는 듯 보이는 내용도 결국 궁극적으로 모두 통하는 것이며, 다양한 중생을 위해 시설한 여러

46) 『法華玄論』 권3(『大正藏』 34, p.385c): 以『波若』、『法華』同明一切眾生畢定作佛, 是故二經無優劣.

47) 『大品經遊意』(『大正藏』 33, p.67b): 有四句: 一、始終大. 二、始終說小. 三、初大後小. 四、初小後大.

48) 『大品經遊意』(『大正藏』 33, p.67b-c): 且諸佛化眾生, 應有緣即說, 何後時乃說大耶!

49) 『十二門論疏』 권1(『大正藏』 42, p.177b)

다양한 형태의 가르침은 서로 우열을 논할 수 없는 평등한 가르침이라는 것이 경전에 대한 삼론종의 입장이다.

Ⅳ. 초기 동아시아불교의 '판교'에서 본 초기불교

앞에서 남조의 5시교 경전 해석과 이에 대한 비판적 입장을 살펴보았다. 이들의 경전 해석 방식에서 다시 초기불교에 대한 그들의 관점을 재구성한다면 어떤 모습일까? '초기불교'라는 개념 자체가 오늘날 역사적 시각에서 불교를 분류한 것이기에, 이러한 질문 자체가 어쩌면 또 하나의 현대식 '판교'가 될 수도 있겠다는 걱정이 앞선다.

물론 초기 동아시아불교의 '판교'에서 나타난 '삼장(三藏)', '아함(阿含)', '소승' 등 초기불교에 해당할 수 있는 가르침들의 지위와 역할은 사실 대승경전과 교리의 그것과 비교하자면 보잘 것 없었다. 오늘날의 시각에서는 부처의 원음과 가장 가까운 초기의 교설들이 동아시아에 이르면 대승불교라는 주류 속에서 아직 완전히 성숙되지 않은 초기의 교설, 혹은 가르침의 시작을 알리는 정도의 의의를 지닌 비주류 가르침으로 전락한다. 나아가 후대 동아시아에서 불교경전에 대한 체계적인 '판교'가 정비되면서, 우리는 대승이, 혹은 『법화경』의 가르침이, 혹은 『화엄경』의 가르침이, 혹은 선종이 가장 뛰어난 불교의 진리를 담고 있다고 은연중에 생각하고 있는 것은 아닐까? 그렇다면 다시 과거로 돌아가서 동아시아불교의 제논사들이 초기불교의 가치를 비하했다고 평가해야할까?

거시적인 시각에서 보면, 우리가 현재 우리에게 주어진 자료를 토대로 불교의 역사를 받아들이듯, 당시 동아시아불교인들도 그들에게 주어진 경전과 논서의 내용을 종합하여 붓다의 생애와 가르침을 재구성했다는 점에서, 우리의 관점은 맞고 그들의 관점은 틀렸다는 주장하는 것은 다소 불합리하다는 생각이 든다. 먼저 그들의 시각에서 그들의 초기불교를 먼저 이해해보아야 하는 것이 아닐까?

> 아난이 경전을 만들어낸 것은 부처가 열반하신 지 오래 지나지 않았을 때, 대가섭 존자가 오백 아라한에게 번갈아 살펴보고 기록하도록 명했던 것인데, 지금 [부처가 열반하신 지] 천년이 지난 다음 짧은 생각으로 재단한다. 저 아라한들조차

이처럼 전전긍긍하였는데, 이 생사에서 윤회하는 자들은 이처럼 태평하니, 어찌 법을 모르는 자가 용감하단 말인가![50]

위는 도안이 제시한 경전 번역에서 바꾸지 말아야 할 세 가지(三不易) 원칙 가운데 하나이다. 그가 직역주의자였다는 점을 감안하더라도, 위의 인용문 구절은 불전에 대한 초기 동아시아불교인들의 태도를 잘 반영하고 있다. 자신의 종파적 입장에 따라 소의경전을 내세웠던 후대의 '판교'와 달리, 경전에 대한 초기의 분류체계는 경전의 내용에 따라 자연스럽게 형성된 것이었다고 볼 수 있다. 따라서 어떤 경전의 어떤 맥락을 바탕으로 가르침을 분류하는지에 따라 그들은 다른 경전 해석체계를 내놓는다. 이렇게 초기 '판교'는 하나의 독립된 이론체계라기보다는 전체 불설에 대한 종합적 시각이었다. 그들은 대소승 경전의 내용을 바탕으로 그것들이 모두 불설이라고 여겼으며, 따라서 각기 다른 경전의 내용을 붓다의 생애에 맞추어 종합적으로 해석하면서 5시교 등의 시간적 순서로 경전을 분류하게 되었다.

그러나 그들은 『열반경』에 출현하는 '12부'와 '수다라'의 의미가 무엇인지 고민하지 않을 수 없었고, '수다라'에 대해 갖가지 정의를 내린다. 예를 들면, '수다라'가 법본(法本)인지, 계경(契經)인지, 선경(線經)[51]인지, '성인의 말을 직설한 것'인지, 아니면 그냥 경전(經)[52]인지 하는 것들이 그것이다. 보량은 "수다라는 법본이라 지칭하고 경본이라고도 하는데, 경계를 관조하는 지혜를 발생시키기 때문에 법본이라고 지칭한다."[53]고 해설하고 있다. 후대 천태 지의는 "'수다라'는 여러 경전에서 직설한 것이니, 4아함 및 250계, 삼장 외 여러 마하연경에서 직설한 것들이 모두 수다라라고 한다."[54]라고 보고, '수다라'를 총

50) 『出三藏記集』 권8, 「摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序」(『大正藏』 45, p.52c): 然般若經, 三達之心, 覆面所演. 聖必因時, 時俗有易, 而刪雅古, 以適今時, 一不易也. 愚智天隔, 聖人叵階, 乃欲以千歲之上微言, 傳使合百王之下末俗, 二不易也. 阿難出經, 去佛未久, 尊大迦葉, 令五百六通迭察迭書, 今離千年而以近意量截. 彼阿羅漢乃兢兢若此, 此生死人而平平若此, 豈將不知法者勇乎! 斯三不易也.

51) 『妙法蓮華經玄義』 권6(『大正藏』 33, p.752c): 今依『大智論』標名者: 一、脩多羅, 此云法本, 亦云契經, 亦線經.

52) 『大品經遊意』(『大正藏』 33, p.65a): 修多羅, 略有三名: 謂修多羅、修嵐林、修多懶. 而經論翻譯不同: 『仁王經』云"法本". 『大經』與『雜心』云"契經". 『成論』云, "直說聖言". 『或經』云"經"也.

53) 『大般涅槃經集解』 권35(『大正藏』 36, p.494b): 脩多羅者, 此稱法本, 亦言經本. 能生觀境之智, 故稱法本.

54) 『妙法蓮華經玄義』 권6(『大正藏』 33, p.753a): 脩多羅者, 諸經中直說者, 謂四『阿含』, 及二百五十戒, 出三藏外諸摩訶衍經直說者, 皆名脩多羅也.

수다라(總脩多羅)와 별상수다라(別相脩多羅)로 분류하기도 한다.[55] 이러한 사상사적 맥락에서 본다면 이들이 『열반경』의 5미 비유를 왜 그토록 중시했는지 공감할 수 있고, 이들에게 있어서 현대의 '초기불교'는 결국 붓다의 원음으로 추정되는 모든 경전의 가르침에 해당하는 것이 아닐까 생각한다.

한편, 시간의 순서로 부처의 가르침을 거칠게 배열하고 그것의 위계를 논하는 자세를 비판하고 대승경전을 모두 불보살의 '신비한' 가르침으로 절대화하는 사상적 경향이 대두된다. 양 무제와 삼론종의 경전관이 그것이다. 그러나 그들은 부처가 설법한 가르침이 모두 평등하고 진실하다는 전제하였다. 하지만 대승경전에 대한 절대적인 신앙은 오히려 '대승'과 '소승' 사이의 경계를 이전보다 더 공고하게 만들었다. 왜냐하면 그들은 소승을 철저히 배격하는 방식으로 대승불교의 정체성을 확립시키는 태도를 취했기 때문이다. 따라서 삼론종은 초기불교의 '삼장(三藏)'에 모두 '소승'이라는 낙인을 찍었고, 오직 대승불교만이 중생을 중도와 열반으로 이끄는 궁극적인 가르침이라고 보았다. 중국불교사상사에서 이들의 행보는 결과적으로 '소승'으로 분류되었던 초기의 가르침들이 마지막으로 설 수 있는 자리를 빼앗았지만, 그들이 의도했던 바는 '경전의 원음을 회복하려는 것' 이상도 이하도 아니었다.

물론 동아시아불교의 '판교'가 후대에 이르면 자신의 사상을 체계화하는 특정한 방법론이나 자파의 우월성을 합리화하기 위한 도구로 일부 변형된 것도 사실이다. 그러나 적어도 초기에는 경전에서 수록된 부처의 말씀이 가장 우선시되었고 논사들 자신의 사상적 입장은 어디까지나 부차적인 것이었다. 따라서 현대 고증의 시각으로 그들의 해석을 재단하고 비판하기 전에 그들의 '판교'에서 재평가해야 할 것은 '그들이 경전을 대하는 태도'이다. 그리고 그들의 정신을 따라 현대의 시각에서 불교를 재해석하는 작업이 뒤따라야 비로소 옛 전통을 계승했다고 말할 수 있을 것이다.

한 가지 주목할 점은 북조 지론종 문헌인 『대승의장』에서 붓다의 경전에 대해서는 우열을 가릴 수 없지만 논사들이 지은 논서에는 우열이 있을 수 있다는 해석이 보인다는 것이다. 『대승의장』은 전통적으로 정영사(淨影寺) 혜원(慧遠, 523~592)의 저서로 간주되었으나, 최근의 연구성과에 의하면 후대 편집 문헌으로 보이므로 엄밀한 검토가 필요하다. 이 문헌에서서는 지론종의 '판교'라고 할 수 있는 4종(四宗), 즉 입성종(立性宗), 파

55) 『妙法蓮華經玄義』 권6(『大正藏』 33, p.752b): 差別者, 脩多羅有九種. 經云: 從如是至奉行, 一切名脩多羅. 是則脩多羅名通而體總, 皆名為經, 故名通. 就文字經體分為十二部, 故體總也. 第二、就總脩多羅中, 隨事分出十一部, 即對十一部, 餘直說法相者, 是別相脩多羅.

성종(破性宗), 파상종(破相宗), 현실종(顯實宗)을 분류하면서 이를 각각 당시 비담, 성실, 삼론, 지론 학설에 대응시켰다. 이 네 가지 가르침은 경전이 아닌 논서에 대응되는데, 그들은 『아비담』, 『성실론』과 같은 각각의 논서에 담긴 가르침의 위계는 분명히 설정하면서도, 부처가 설법하신 『아함경』과 같은 경전의 가르침에 대해서는 절대시하면서 자신의 잣대로 판단하지 않는다.[56] 따라서 이러한 지론종의 4종 판교에서는 초기불교의 경전과 대승경전이 모두 부처의 진실한 가르침으로 동등한 가치를 가질 수 있는 가능태가 있었다고 생각해볼 수도 있다. 그러나 동아시아불교사에서 그러한 가능성의 씨앗은 현실태로 발아되지 않았다는 점 또한 간과할 수 없는 사실이다.

Ⅴ. 나가며

본 논문은 동아시아불교의 '판교'에 대한 새로운 접근이 필요하다는 문제의식 속에서 초기 『열반경』의 5미를 중심으로 부처의 가르침의 순서와 경전을 연결시키고 얕은 가르침부터 궁극의 가르침까지 점진적으로 분류한 경전 해석과 불설과 경전의 차제를 비판하고 불설의 절대성과 평등을 강조한 입장을 살펴보았다. 그리고 마지막으로 초기 동아시아불교의 '판교'라는 시각에서 현대의 '초기불교'를 접목해보았다.

본래는 그동안 동아시아불교의 '판교'라는 하나의 범주로 묶였던 일련의 다양한 해석들이 각기 다른 맥락 속에서 어떻게 기능하는지 드러내고 싶었다. 하지만 동아시아불교에서 여러 '판교'가 실제 담고 있었던 다양한 단면들을 밝혀내기 위한 작업을 본 논문에서 전부 진행하는 것은 불가능에 가까웠다. 따라서 본고는 5, 6세기 남조를 중심으로 논의의 대상을 한정하여 초기 동아시아불교의 경전관을 살펴보는 것으로 그쳐야 했다. 이 시기의 여러 '판교' 형식은 논사들이 자신의 사상을 체계화하는 특정한 방법론이나 자기가 속한 학파의 우월성을 합리화하기 위한 도구라기보다는, 여러 경전의 내용을 체계적으로 바라본 해석학적 틀에 가까웠다. 따라서 때로는 모순되어 보이는 기준들이 하나의 체계 속에 공존하는 것도 가능했고, 경전에 대한 해석은 독립적으로 존재하기보다 자신의 전체 사상과 유기적인 관련성 속에서 이루어졌다.

---

56) 조윤경, 「境界二谛与言教二谛理论结构之比较」, 『중국학논총』 제38집, 2013, p.5.

초기 동아시아불교에서 판교는 불교의 경론과 학설에 대한 열린 해석이었지만, 후대에는 상당히 경직된 닫힌 해석으로 변하게 된다. 앞으로 시공간을 확장하여 각 시대 동아시아 논사들의 판교를 다양한 맥락에서 고찰하여, 불전과 가르침을 바라보는 동아시아 불교인들의 시각에 한 걸음 다가설 수 있기를 기대한다.

〈참고문헌〉

『三論遊意義』(『大正藏』 4)
『無量義經』(『大正藏』 9)
『大般涅槃經』(『大正藏』 12)
『妙法蓮華經玄義』(『大正藏』 33)
『大品經遊意』(『大正藏』 33)
『仁王般若經疏』(『大正藏』 33)
『法華玄論』(『大正藏』 34)
『大般涅槃經集解』(『大正藏』 37)
『淨名玄論』(『大正藏』 38)
『維摩經玄疏』(『大正藏』 38)
『十二門論疏』(『大正藏』 42)
『三論玄義』(『大正藏』 45)
『出三藏記集』(『大正藏』 55)
『大乘四論玄義記』(『卍續藏』 46)

이상민, 「누가 경전을 지었는가? – 법상(法上, 490~580) 찬 「교적의(教迹義)」의 경전관(觀) –」, 『禪文化硏究』 27, 서울: 선리연구원, 2019.
이상민, 「교적의(教迹義)」 텍스트의 변천 연구(1) – 법상「교적의」에서 대승의장 「중경교적의」로의 변용을 중심으로」, 『불교학연구』 63, 서울: 불교학연구회, 2020.
조윤경, 「境界二谛与言教二谛理论结构之比较」, 『중국학논총』 38, 2013.
조윤경, 「양 무제의 정교결합과 대승사상 – 「주해대품서」와 『출가인수보살계법』을 중심으로 –」, 『禪文化硏究』 22, 서울: 선리연구원, 2017.
하유진, 「남조(南朝)의 교판(教判)사상 – 열반학(涅槃學)의 교판론을 중심으로 –」, 『철학논집』 39, 서울: 서강대학교 철학연구소, 2014.

[제2발표 논평 1]

「동아시아불교의 '판교(判敎)'와 초기불교」에 대한 논평

박보람
충북대학교

조윤경 선생님은 삼론종 연구를 중심으로 남북조 시기의 불교를 주로 연구하고 계십니다. 이번 발표도 중국 남북조 시기를 대상으로 남조 논사들의 '판교(判敎)'와 초기불교 인식에 대해서 광범위한 논의를 진행한 후 이를 초기불교 인식에 대해서 논의를 전개하고 있습니다. 사실 논평자는 남북조 시기 논사들의 판교에 대해서 전혀 문외한인지라 논평을 할 자격이 없지만 항상 마음의 짐이었던 남북조 시대 불교를 조금이나마 접해보자는 개인적인 욕심에 논평을 맡았습니다. 이 점 깊이 감사드리고 동시에 죄송하다는 말씀드립니다. 아래에서는 제가 이 발표문을 읽고 공부하면서 의문이 든 점과 이해하지 못한 점을 중심으로 몇 가지 질문을 드리고자 합니다.(이하 존칭 생략).

[총론]

<1>

논평자가 Ⅰ. 들어가며 도입부에서 파악한 발표문의 목적은 아래와 같다.

(1) 남조 논사들의 판교(또는 경전관)를 검토
(2) 남조 논사들의 '초기불교'에 대한 인식 고찰

(1)은 Ⅱ와 Ⅲ에서 다루어지며 아주 거칠게 요약하자면 [열반경 5미를 근거로 5시교

를 설정하는 점교적/위계적 경전관]과 [점교적/위계적 경전관을 부정하는 경전관]으로 남조 논사들의 판교를 정리하고 있다. (1)에서 이른바 [점교부정파]는 [점교파]가 주장하는 경전의 위계(우열)를 비판했다고 한다. 발표자는 [점표부정파]의 주장과 같이 [점교파]가 경전의 위계(우열)을 주장했다고 보는가? 열반경의 5미 자체는 '점차'이지만 '점차'가 그대로 '위계(우열)'는 아니라고 논평자는 생각한다. 우유보다 버터가 우월한가? 버터가 비싸긴 하지만 그렇다고 우월한가? 단지 쓰임새의 차이가 아닌가? 물론 이러한 차이가 차별로 이어지는 것은 현실에서 많이 벌어지는 일이다. 논평자의 의문은 그것이 남조의 [점교파]에서 실제로 벌어졌는가이다.

(2)를 풀어보면 남조 논사들이 '초기 불교'를 어떻게 인식했는지를 살펴본다는 말로 보인다. 물론 여기에서 '초기불교'라는 말은 당시 남조 논사들이 쓴 것은 아니고 현대의 용어이고 발표문에서는 우유에 비유되는 '三藏', '아함경', '소승'을 의미하는 것으로 보인다.- 그 용어의 적절성은 따로 논의할 수도 있지만 어쨌든 '초기불교'는 말 그대로 단순한 기호라고만 생각하기로 한다. 즉 남조 논사들이 '삼장', '아함경', '소승'을 어떻게 인식하고 어떻게 자리매김했는가를 살펴보겠다는 것으로 생각된다. 그런데 만약 이 뜻이라면 이것은 (1)에서 다루어질 것인데 다시 살펴본다는 것은 무슨 의미인지 궁금했는데,

실제 IV에 가면, "이들의 경전 해석 방식에서 다시 초기불교에 대한 그들의 관점을 재구성한다면 어떤 모습일까?"라고 하여 조금 다른 뉘앙스를 보인다. 논평자의 탓이겠지만 여전히 (2)의 정확한 목적을 잘 모르겠다.

IV의 내용 자체로만 보면 발표자가 IV에서 주장하고자 하는 것은

첫째, [점교파]가 "『열반경』의 5미 비유를 왜 그토록 중시했는지 공감할 수 있고, 이들에게 있어서 현대의 '초기불교'는 결국 붓다의 원음으로 추정되는 모든 경전의 가르침에 해당하는 것이 아닐까 생각한다."(17쪽)에서 드러나는 것으로 보인다. 즉 현대의 '초기불교' 즉 붓다의 직설(아함 또는 니까야)은 [점교파]에게 아함와 대승경전 모두였다는 것이다. 즉 [점교파]에게 아함과 대승경전 모두 불설이다라는 주장으로 보이는데 맞게 이해한 것인가?

둘째, [점교부정파]에 대해서는 "결과적으로 '소승'으로 분류되었던 초기의 가르침들이 마지막으로 설 수 있는 자리를 빼앗았지만, 그들이 의도했던 바는 '경전의 원음을 회복하려는 것' 이상도 이하도 아니었다."(17-18쪽)라고 주장한다. 이것이 의미하는 바는 잘

모르겠다. 그래서 [점교부정파]는 '삼장' 등을 불설로 보지 않았다는 말인가? 아니면 불설이지만 하열한 가르침으로 보았다는 말인가?(이것은 [점교부정파]가 불설을 평등하게 보았다는 발표문에 따른다면 성립하지 않는다.)

결국 Ⅳ 전체를 읽고 논평자가 이해한 것은 남조 논사들의 '삼장' 등에 대한 인식을 고찰한다기보다는 현대의 '초기불교', 즉 붓다의 직설이라는 관점에서 남조 논사들의 판교를 재구성, 재검토하는 것이 아닌가하는 생각이다. 이러한 이해가 맞는가? 그렇다면 결국 (2)는 남조 논사들의 불설에 관한 입장/인식에 대한 논의가 되는 것으로 보인다.

<2>

발표자는 "'판교(判教)'는 동아시아불교에서 불전을 해석하는 독창적인 전통"이라고 주장한다. 물론 발표자만의 주장은 아니다. 그러나 '판교'와 비슷한 전통이 인도에 있었던 것 또한 사실이다. 그렇다면 인도에 있었던 '판교'와 비슷한 전통과 '판교'가 어떤 점에서 다르기에 '판교'가 동아시아불교의 독창적인 전통이 되는 것인가? 아니면 발표자는 인도에 '판교'와 비슷한 전통이 없었다고 생각하는가? (neyārtha, nītārtha)

<3>

이른바 [점교파] 중에서 혜관에 대해서만 돈교와 점교를 구분했다고 발표문은 명시적으로 밝히고 있다. 그렇다면 다른 인물들, 유규 ~ 양대 3법사는 돈교에 대해서 어떠한 입장이었는지 추가 설명을 부탁드린다. 예를 들면 혜관이 돈교로 규정한 『화엄경』 또한 당시에 중요시되었던 것으로 알고 있는데 유규 ~ 양대 3법사는 열반5미를 주축으로 하는 점교(5시교, 7시교, 4시교)로 포섭되지 않는 『화엄경』에 대해서는 어떠한 입장이었는가?

하나의 가능성으로서 혜관이 돈교(『화엄경』)와 점교(5시교)로 판교하고 난 후의 판교는 혜관의 돈교에 대한 입장을 받아들이고 점교에 대해서만 논의를 한 것은 아닌가?

[별론]

별론의 질문은 시간 관계상 답변하지 마시고 추후 논문 작성시 참고만 해주시기 바랍니다.

<1>

2쪽, “그는 점오론자로서 최초로 경전의 가르침을 ‘돈교’와 ‘점교’라는 잣대로 구별하여 후대 경전 분류에 한 획을 그었다.”

3쪽, “혜관이 점오론자였다는 점에서 그가 강조하고자 했던 내용은 ‘돈교’보다는 5시의 점진적 설법이었을 것이라 생각된다.”

발표자는 혜관이 점오론자였다는 것에서 혜관이 점교를 강조하였을 것이라고 추론한다.. 그러나 돈오점오는 깨달음의 문제이고 돈교점교는 가르침의 문제로서 그 층위가 다른 것이라고 생각되는데, 혜관은 이를 융합하여 이해한 것인가?

<2>

5쪽, “미묘한 문장(微文)이 거친 대상을 만나 점진적으로 설법하는 것도 괜찮지만, 형상을 잊고 의미를 얻는(忘象得意) 돈오가 으뜸이다.” “微文接麁漸說或允 ; 忘象得意頓義為長.” 해석을 간략히 하면 “점교도 괜찮지만 돈오가 최고다.”이다. 이렇게 해석을 하면 문장의 의미가 이해하기 어렵게 된다. 인용문 전체로 보면 여기는 깨달음의 문제를 논하기보다는 가르침의 문제, 특히 삼승의 가르침, 점교(漸說)를 논하는 맥락으로 보인다. 그런데 발표자는 “이곳에서 유규가 언급한 ‘돈’은 혜관의 ‘돈교’에서 말하는 설법의 방법이기보다는 도생의 ‘돈오’, 즉 궁극적 깨달음을 가리킨다.”고 하여 여기의 ‘頓義’를 ‘돈오’, 즉 ‘몰록 깨달음’, 깨달음의 의미로 해석한다. 결과적으로 붓다의 가르침과 수행자(중생)의 깨달음이 대비되는 것으로 해석이 나아간다.

그런데 여기 원문은, 이 두 구가 댓구를 이루고 있는 것으로 보인다. 즉 “미문접추에는 점설이 혹윤이나, 망상득의에는 돈의가 위장이다.” “미묘한 문장으로 거친 [중생]을 제접하는 데에는 점차적인 설법(=점교)이 혹 마땅하나 모습을 잊고 의미를 얻는 데에는 단박의 뜻(=돈교)이 낫다.” 해석의 문제는 차치하더라도 인용문 맥락에서 보면 가르침의 맥락인데 갑자기 깨달음의 문제로 이해하는 것에 대해서 혹시 발표자가 의도한 바인지, 의도한 것이라면 추가 설명을 부탁드린다. 위 2, 3쪽과 같은 이슈라고도 할 수 있다.

또한 위 해석에 따르면 망상득의는 돈오의 전유물이 되어서 점오는 망상득의가 불가능해진다. 물론 여기에서 돈오점오를 논할 수는 없겠지만 발표자는 남조 유규가 돈오와 점오의 계기적 차이뿐만 아니라 질적 차이도 두었다고 생각하는 것인가?

<3>

8쪽, “그가 부처의 가르침에 차제를 설정한 것은 중생의 근기에 부합하는 가르침을 상정한 것이다. 그는 “부처가 처음 세상에 나와서 단박에 설법하지 않은 것은 합당한 인연이 있어야 한다.”라고 말하는데, 가르침은 설법의 대상에 따라 이루어지는 것이라고 보았던 것이다. 따라서 그는 가르침의 대상을 고려하지 않은, 혜관이 주장한 돈교설에 대해서는 부정적이었던 것으로 보인다.” “부처가 처음 세상에 나와서 단박에 설법하지 않은 것”은 범청권청 등으로 이야기되는 성도 후 법열에 든 것을 가리키는 것 아닌가? 그렇다면 이것은 점교 돈교의 논의와는 맥락이 다른 게 아닌지?

또한 승종이 돈교설에 대해서 부정적이었다는 것이 무슨 의미인지 불분명하지만,-돈교 자체를 부정했다는 것인지, 아니면 돈교가 가르침의 위계상 점교보다 아래에 있다는 것인지- 어느 쪽이든 이어지는 글, 승종이 차제의 가르침을 하근기를 위한 것으로 보았다는 것과 상충하는 것으로 보인다.

<4>

16쪽, “삼론사들은 대승경전과 논서에 대한 확고한 믿음을 가지고 있었다. 그들은 불보살이 설법한 대승경전은 모두 중생을 해탈로 인도하는 가장 뛰어난 설법으로 간주했기에, 대승경전에 절대적인 지위를 부여하였다.” 즉 삼론사들은 모든 대승경론을 동일한, 최고의 가르침으로 파악했다고 주장하는 것으로 보인다. 논평자가 삼론사에 대해서 정말로 문외한이라서 말도 안되는 질문이라고 생각하지만 그렇다면 삼론사들은 많고 많은 경론 중에서 왜 하필이면 삼론을 그들의 소의논서로 선택한 것인가? 왜 불설이 아닌 보살설인 삼론을 선택했는가?

[제2발표 논평 2]

「동아시아불교의 '판교(判敎)'와 초기불교」에 대한 논평

이상민
동국대학교 학술연구교수

1. 논문의 구조와 의의

조윤경 선생님은 본 발표문에서 동아시아 특유의 해석학적 방법론인 판교(判敎)를, 특히 남조 후반기에 이루어진 담론들을 중심으로 개관하고 계십니다. 그 중에서도 조윤경 선생님의 전공이신 삼론학파의 길장(吉藏, 549-623)과 혜균(慧均, ?-574-?)의 판교론을 소개해 주시고, 특히 그 안에서 초기불교로 판단될 수 있는 소승(小乘)의 가르침이 일종의 우열관계가 아니라 '붓다의 가르침'이라는 의미에서 동등한 지위를 가진다는 지적을 통해 그간 등한시되었던 동아시아 불교 내 초기불교의 위치를 환기시키는 작업을 하고 있습니다. 특히 삼론학파의 논사들이 제시한 판교론의 내용들은 그 주변의 사상을 연구하고 있는 저에게도 많은 도움이 되었습니다. 이하에서는 특히 지론학 전공자인 제 입장에서 궁금한 부분, 그리고 추가적인 설명을 요청드릴 부분에 대해 정리하였습니다.

2. 질문

1) 삼론학파에 대한 지론사상의 영향에 대하여: 조윤경 선생님께서는 "삼론사들은(중략)불보살이 설법한 대승경전은 모두 중생을 해탈로 인도하는 가장 뛰어난 설법으로 간주했기에, 대승경전에 절대적인 지위를 부여하였다.(중략)삼론종의 이러한 경전관은 여러 다른 성격의 대승경전을 모두 관통하는 독창적인 이론 체계를 만들어내는 데 일조했다."

고 지적하셨습니다. 그런데 잘 아시겠지만, 이처럼 대승경전 가운데 가르침의 우열이 없다는 주장은 일찍이 지론학파에서도 거의 동일한 형식으로 제시되어 왔습니다. 조윤경 선생님께서 인용하신 구절(발표문 13쪽, 각주 41 『大品經遊意』(『大正藏』 33, p.66c))은 크게 ①경전을 반자(半字=소승)와 만자(滿字=대승)에 대응시키고 있고 ②『열반경』만이 궁극적인 과행을 담고 있다는 주장에 대한 비판을 담고 있는데, 이 구절이 법상(法上, 490-580)의 「교적의(教迹義)」의 내용과 상당히 유사하다는 느낌입니다. 해당 구절을 제시하면 다음과 같습니다.

> **① 반자교(소승)/만자교(대승)와 12부경의 대응:** 마득륵가(摩得勒伽, mātṛkā=『보살지지경菩薩地持經』)에서는 "십이부경(十二部經) 중에 다만 방광부(方廣部)만이 보살장(菩薩藏, bodhisattvapiṭaka)이며 나머지 열한 가지 부(十一部)는 성문장(聲聞藏, śrāvakapiṭaka)이다"[1]고 설한다. 또한 부처께서는 성문과 보살을 위해 고(苦)를 벗어나는 길을 설하셨으니, 경전의 편집자들은 보살을 위해 설해진 것을 보살장[으로 편집]하고, 성문을 위해 설해진 것을 성문장[으로 편집]하였다. 용수(龍樹) 또한 『대지도론(大智度論)』에서 "대가섭(大迦葉)은 아난(阿難)과 함께 향산(香山)에서 삼장(三藏)을 모아 성문장(聲聞藏)으로 삼았다. 문수(文殊)는 아난과 함께 마하연경(摩訶衍經)을 모아 보살장(菩薩藏)을 지었다."[2]고 말한다. 『열반경』에서도 "십일부경(十一部經)은 이승(二乘)에 의해 수지(受持)되며, 방광부(方等部)는 보살에 의해 수지된다."[3]고 한다. 그러므로 경론을 살펴보면 오직 두 종류이니, [바로] 성문장과 보살장이다.[4]

---

1) 『菩薩地持經』권3, 「力種性品」(『大正藏』 30, 902c), "十二部經, 唯方廣部是菩薩藏, 餘十一部是聲聞藏." Cf. BoBh 68, 3-4(Dutt ed.): "tatra dvādaśāṅgād vacogatād yad vaipulyaṃ tad bodhisattvapiṭakam/ avaśiṣṭaṃ śrāvakapiṭakaṃ veditavyam"

2) 『大智度論』 권100(『大正藏』 25, 756b), "復次有人言, 如摩訶迦葉將諸比丘在耆闍崛山中集三藏, 佛滅度後, 文殊尸利彌勒諸大菩薩亦將阿難集是摩訶衍."

3) 『大般涅槃經』 권26, (『大正藏』 12, 520b), "除十一部, 惟毘佛略, 受持讀誦書寫解說, 亦名菩薩具足多聞."

4) 법상 「교적의」(『大正藏』 33, 813b-c), "人情既爾, 經論云何? 『摩得勒伽』 說: '十二部經唯方廣部, 是菩薩藏. 十一部是聲聞藏.' 又佛爲聲聞菩薩說出苦道, 諸集經者以爲菩薩所說爲菩薩藏, 以爲聲聞所說爲聲聞藏. 龍樹於 『大智論』 中亦云: '大迦葉與阿難在香山, 撰集三藏, 爲聲聞藏. 文殊與阿難集摩訶衍經, 爲菩薩藏.' 『涅槃』 亦云: '十一部經爲二乘所持, 方等部爲菩薩所持.' 是以依按經論, 略唯二種. 聲聞藏, 及菩薩藏也."

② 대승경전이 모두 평등하다는 관점: 『화엄(華嚴)』, 『무량의(無量義)』, 『법화(法華)』가 모두 삼매의 명칭이고, 『반야(般若)』란 큰 지혜를 말하며 유마(維摩)가 부사의해탈(不思議解脫)을 설한 것이 바로 이 해탈이고 대열반(大涅槃)이 구경멸(究竟滅)이며 문수보살이 깨달음을 물은 것이 원만한 도(滿足道)인 것과 같이 모두 불법(佛法)이며 불법에는 우열이 없다. 이러한 것 중에서, 이 중에서 과(果)를 밝힌다면 모든 [경전이] 부처라는 과보를 밝히는 것이고 인(因)을 밝힌다면 모두 십지(十地)라는 수행[을 밝히는 것이며], 이치를 밝힌다면 모든 [경전이] 이 법성(法性)을 밝히는 것이고, 그것[을 듣고] 행하는 이는 모두 보살(菩薩)이다. 지목하는 것에 다름이 있을 리 없다. 저 사람들은 어째서 억지로 우열을 붙이려 하는가. 만약 그렇다면 탄공(誕公=慧誕)이 말한 "쌍림(雙林) 이전 『법화경』에 이르기까지 모두 불요의경이다"라는 것이 어찌 헛된 소리가 아니겠는가.[5]

또한 길장이 지론학파의 학장이었던 보리유지의 이장설을 수용한 부분(13쪽, 각주 40)에서도 함께 고찰해보면, 적어도 5시교에 대한 비판과 대승/소승의 구분 제시라는 점에서는 삼론사들이 지론사들의 영향을 받지 않았나 생각이 들었습니다. 길장에 대한 지론사상의 영향은 본 논평자에게도 중요한 연구 과제이기에, 혹 삼론사들의 사상에 나타난 지론사상의 영향 관계에 대해서 조금 더 알려주시면 감사하겠습니다.

2) 『대승의장(大乘義章)』의 4종(四宗)에 대하여: 조윤경 선생님께서는 정영사 혜원(慧遠, 523-592) 찬으로 알려진 『대승의장』에 "경전에 대해서는 우열을 가릴 수 없지만 논사들이 지은 논서에는 우열이 있을 수 있다"(발표문 18쪽)는 해석이 나타난다고 하시는데, 이것의 전거를 알 수가 없습니다. 제가 아는 한, 정영사 혜원의 4종판은 경전이나 논서를 배대시키려는 경향을 의도적으로 부정하고 있기 때문입니다. 예를 들어 『대승의장』 권1의 「이제의(二諦義)」에서는 4종을 제시한 후 "이 네 가지(=4종)은 의미에 입각하여 법(法)을 명명한 것으로, 경론에는 [4종의] 이름이 없다. 경론에는 비록 이러한 이름이 없지만 이 뜻은 진실로 존재한다."[6]라 하며 4종이 경론의 배대와는 관계없다고 주장하고

5) 「교적의」(『大正藏』 33, 813b), "復應當知諸大乘經指歸不殊, 但隨宜爲異耳. 如「華嚴」「無量義」「法華」皆三昧名, 「般若」是大智慧, 維摩說不思議解脫是解脫, 大涅槃是究竟滅, 文殊問菩提是滿足道, 悉是佛法, 法無優劣. 於中明果, 皆是佛果. 明因, 皆是地行. 明理, 皆是法性. 所爲, 皆是菩薩. 指歸不當有異? 人何爲強作優劣. 若爾, 誕公云'雙樹已前, 指『法華經』. 悉不了.'豈非誣謂也?"

6) 『大乘義章』 卷1(『大正藏』44, p.483 a), "此四乃是望義名法, 經論無名> 經論之中, 雖無此名, 實有此義."

있습니다. 그런데 본 발표문에서는 『대승의장』이 4종을 각각 "비담, 성실, 삼론, 지론 학설에 대응시켰다"(발표문 18쪽)고 하셨는데, 이렇게 볼 수 있는 전거가 무엇인지 궁금합니다. 물론 인연종(因緣宗)과 가명종(假名宗)에 비담과 성실을 대비시키는 것은 『대승의장』에서도 인정되고 있는 것이지만, 파상종(破相宗)과 현실종(顯實宗)에 대해서는 대승경전의 무차별성을 주장하고 있기 때문입니다.[7] 아마도 조윤경 선생님의 해석은 길장의 『중관론소(中觀論疏)』나 지의(智顗, 538-597)의 『법화현의(法華玄義)』 등에서 지론학파의 4종을 인용하며 각각 비담, 성실, 『대품』·『삼론』(혹은 『반야』), 『열반』·『화엄』을 대응시킨 것에 근거한 것 같습니다만, 여전히 이것이 논서 간의 우열을 인정하고 있는 것인지 잘 모르겠습니다.(또한 『법화현의』는 이러한 4종을 慧光의 것으로 진술하고 있습니다.)[8] 혹시 논서 간에 우열이 있다는 논의에 대한 근거를 알려주실 수 있으신지요?

3) 삼론학파의 아비달마 교학 체계 수용에 관하여: 조윤경 선생님께서는 "대소승 경전을 모두 불설이라고 여겼다"(발표문 17쪽)고 하여 모든 경전에 대한 긍정적 입장을 취하고 있음을 지적하셨습니다. 본고에서는 초기불교와 『아함』, 소승을 동일한 의미로 사용하고 계신 것으로 보입니다. 이것을 '아비달마 불교'라고 정리하였을 때, 동아시아 불교 내에서 아비달마 교학의 역할에 대해 질문을 드리고 싶습니다.

아비달마를 별교(別教), 소승교(小乘教) 등의 명칭으로 판교의 최하위에 위치시켰던 것과는 별개로 동아시아 불교계의 여러논사들은 그들이 소속된 그룹의 궁극적 가르침 뿐 아니라 『대비바사론』 및 『성실론』『아비담심론』 등 설일체유부나 경량부의 여러 전적을 통해서 아비달마의 교학을 흡수하고 활용하였습니다. 그리고 이는 수당대에 들어서 판교론이 정형화된 이후에도 지속되는 경향이라고 생각합니다. 즉, 대승불교 중심으로 동아시아 불교 교학이 조직된 이면에는 사상적으로 폄하되어 왔던 아비달마 불교 교학이 지속적으로 영향을 주고 있었다는 것입니다. 이러한 상황에서, 삼론학파의 사상에 끼친 아비달마 교학의 영향이 궁금합니다. 판교론에서 아비달마에 대한 설명이 거의 다루어지지

---

7) 『大乘義章』 卷1(『大正藏』44, p.483b) "華嚴法華, 三昧為宗., 諸部般若, 智慧為宗., 涅槃經者, 以佛果德涅槃為宗., 維摩經者, 以不思議解脫為宗., 勝鬘經者, 一乘為宗. 如是諸經, 宗歸各異門別, 雖殊旨歸一等. 勿得於中輒定淺深."

8) 『中觀論疏』 卷1(『大正藏』42, p.7中), "如舊地論師等辨四宗義. 謂毘曇云是因緣宗. 成實為假名宗. 波若教等為不真宗. 涅槃教等名為真宗." ; 智顗 說/灌頂 記, 『妙法蓮華經玄義』卷10(『大正藏』33, p.801中), "佛馱三藏, 學士光統所辨四宗判教. 一, 因緣宗. 指毘曇六因四緣, 二, 假名宗. 指『成論』三假. 三, 誑相宗. 指『大品』『三論』, 四, 常宗. 指『涅槃』, 『華嚴』等常住佛性, 本有湛然也."

않았던 것은 본고에서 보여주신 대로입니다만, 그럼에도 불구하고 아비달마 교학이 길장 등 삼론사의 사상에 끼친 영향이 있다면 말씀해 주실 수 있을지요?

4) '초기불교'의 규정에 대하여: 동아시아 불교사상에서 오늘날 이야기하는 '초기불교'를 어떻게 규정할 것인가에 대한 조윤경 선생님의 견해를 듣고 싶습니다. 논문에서도 말씀하신 것처럼 "'초기불교'라는 개념 자체가 오늘날 역사적 시각에서 불교를 분류한 것"이라는 관점에서, 상당히 근대적인 용어입니다. 애초에 모든 경전이 붓다 재세시에 설해진 것이라는 소박한 관점에서 이야기하자면 5시교에 대한 부정은 경전 가운데 '초기'라고 불릴 수 있는 것이 없다는 의미와도 같습니다. 오히려 1시에 인천교(人天敎)나 『아함경』을 위치시킨 5시교 쪽이 오늘날 학계에서 '초기불교'로 규정하고 있는 것과 같다는 느낌도 듭니다. 이렇게 보았을 때, 동아시아 불교사상의 관점에서 '초기불교'라는 역사적 언명은 성립하지 않거나, 아니면 아예 관점을 바꾸어야 할 것 같다는 느낌도 듭니다. 선생님께서도 논문에서 "붓다의 원음으로 추정되는 모든 경전의 가르침에 해당"(발표문 17쪽)하는 것이 '초기불교'라 하셨는데, 이 경우 근대적 의미의 '초기불교'를 폐해야 할지에 대한 선생님의 의견을 구하며 논평을 마칩니다. 감사합니다.

[제3발표]

근대불교학의 형성과 초기불교: 본질주의와 역사주의적 해석의 교차로에서

심재관
상지대학교

Ⅰ. 들어가는 말

비단 국내뿐만 아니라 해외에서도 '빨리 근본주의'라는 말이 유행하고 있지만 이 말은 간단히 빨리어를 중심으로한 불교연구와 이해가 다른 어떤 불전보다도 불설의 이해에 본질적이라는 학문적 경향을 가리킨다. 다소 경직된 이 말이 함축하는 현대적 개념의 탄생은 '빨리문헌 청교도주의'라는 말을 쓴 탐비아S. Tambiah에게 돌아가야할 것이다. 탐비아는 이 말을 통해 불교의 순수성을 본질화하려는 당시의 어떤 학문적 태도를 지시하고자 했다. 유럽의 다른 불교연구지와 달리, 빨리 문헌으로부터 초기 붓다의 직설을 상당부분 재구축할 수 있다는 낭만적인 관점은 영국에서 시작했으며 이러한 관점은 여전히 주로 그 지역에서 생산/유행하는 것으로 보인다. 리즈 데이비스 이래 곰브리치에 이르기까지 이러한 입장은 견지되었다. 이러한 관점은 빨리 문헌이 붓다 이후 다수의 익명의 불교도에 의해 오랜 시간동안 발전되어왔다는 유럽의 다른 빨리문헌연구자들과 확연한 차이를 보인다. 그렇지만 이러한 관점은 반드시 영국이라는 지역적 학문의 풍토 때문이라고 보이지도 않는다. 빨리문헌 연구자가 아닌 다른 영국의 불교학자들(예를 들면 티벳불교연구자들)은 빨리문헌들이 후대 주석가들의 소산이라고 공공연히 말하기 때문이다. 그렇다면, 빨리 문헌들과 붓다 직설의 연관성은 도대체 어떻게 만들어진 것일까. 이것은 단순히 연구자 개인의 임의적인 호감에 의해 제시된 주장일까.

약간은 다른 맥락이지만, 불교의 교리적 정체에 대해, 위와 같은 본질주의와 역사주의적 관점이 빚어내는 상반된 불교의 교리적 이해(무아론과 아론)는 80년대 중반 구미학계에서도 쟁점이 된 적이 있었다. 그리고 곧이어 이것은 일본에서도 '비판불교' 논쟁으로 재탕되었다. 그렇지만, 십여년전 한국불교학계에서 논란이 있었던 빨리 근본주의 논쟁은 학문적인 논쟁이라기보다는 일종의 해프닝이라고 부를 수 있을 정도로 논쟁들이 주로 연구자들의 소신에 의한 주장들로 점철되었다. 특히 연구자 자신이 연구하고 있는 주제와 대상에 대한 애착이 적절히 혼합된 상태로 빨리문헌의 근대적 재구성에 대한 성찰이나 반성은 거의 보여지지 않았다. 현재진행형인 한국적 빨리 근본주의가 신앙적 자존심에서 벗어나고자 한다면, 그러한 심리적인 친밀감에서 스스로를 분리시키는 자세가 먼저 필요한 것으로 보인다. 연구 대상과 자신을 분리시키는 학문적 자세는 정신분열의 초기증상이 아니다. 반증의 가능성을 열어놓지 않은 주장들은 학문이 아니라 개인적 신앙의 발로이자 애정표현일 뿐이며, 다른 관점에 대한 적대감만을 드러낼 뿐이다.

아래의 내용들은 필자가 새로운 주장을 펼치기에 앞서 이미 거의 모든 세계의 불교학자들이 수용하고 일반화되고 있는 경향들을 정리한 것에 지나지 않을 것이다. 물론 이러한 경향을 국내의 불교신자들 사이에서 받아들이건 받아들이지 않건 하는 일과는 무관한 채로 말이다.

그러나 오늘의 주제[실제로는 '빨리경전이 갖는 초기불설의 담보 개연성']에 관한 한, 해외불교학계에서 거의 30여년전부터 관련된 논의의 과정들이 있었음에도 거의 국내 불교학계 소수 연구자들만이 인식하고 있었으며 이러한 논의의 성과들에 대해 거의 대중적인 확산이, 자각이, 교육이 이루어지지 않았다는 점은 불교연구와 교육에 헌신하는 분들의 각성을 다시 한번 촉구하는 일이기도 할 것이다.

이 글은 인도 초기불교 연구사의 일단이라기 보다는, 빨리 근본주의와 관련된 문제들[즉, 빨리문헌은 불설을 담고 있는가, 빨리어는 붓다 당시의 언어형태인가, 빨리문헌은 어떻게 기록되었는가]을 둘러싼 학자들의 연구들이 어떻게 시작되었고 진행되었는가를 살펴보고자 한 것이다. 발표의 시간과 분량을 줄이기 위해서 필자는 주로 초기불교와 빨리문헌의 권위에 대한 유럽학자들의 초기 선입관들이 어떻게 만들어졌고 특히 20세기 후반에 이것들이 어떻게 해체되는가를 몇가지 연구사례와 주변 정황들을 통해서 그려보고자 했다.

II. 기원에 대한 추억, 초기불교 연구의 시작

근자에 논의된 초기불교을 둘러싼 논쟁들은 학자들에게나 대중들에게 나타나는 언어 선택의 문제가 아닌가하는 생각이 들 때가 있다. (최)초기불교와 부파불교, 상좌(부)불교, 빨리불교, 남방불교나 동남아불교 등의 단어들이 경우에 따라 거의 동의어처럼 사용되고 있기 때문이다. 어떤 단어는 지역을 가리키며 어떤 단어는 불교의 발전과정이나 경향성, 또 어떤 경우는 불교를 이해하는 매개언어를 가리키기 때문이다. 그렇지만 이런 관습적 동일시의 표현은 비단 한국 불교계에만 해당되는 것은 아닐 것이다. 불교학자들에게 익숙한 수잔 헌팅턴(Susan Huntington)이나 장 나티에(Jan Nattier)의 글에서도 은연중에 이러한 관습적 표현이 자주 사용된다. 니까야 불교(Nikaya Buddhism)와 대승 불교(Mahāyana Buddhism)를 상반된 개념으로 사용하기도 한다.

그렇지만 빨리경전을 주된 불교교리의 담지체로 여기고 있는 남방지역의 불교 역시, 역사적 과정에 따라(물론 불교사의 단선적인 흐름을 말하는 것은 아니지만) 초기불교라고 말할 수 있는 형태와, 대승이나 후기 밀교의 불교로 지칭할 수 있는 (빨리어)경전과 실천들이 공존하기 때문에 빨리경전을 초기불설 또는 초기경전이라고 말할 수도 없다. 물론 대승이나 밀교적 특징을 보여주는 빨리 문헌을 “경전”이 아니라고 말할 수도 있겠으나, 여기서 빨리“경전(Canon)” 혹은 빨리“삼장(tripitaka)”의 개념과 범주도 이 지점에서 다시 고려해야 할 것이다.

각설하고, 일단 질문은 이렇다: “우리는 왜 초기불교에 관심을 두는 것인가” “불교연구에서 그것은 어떻게 시작되었나. 왜냐하면 불교의 본격적인 시작은 동양으로부터 산스크리트와 빨리 문헌들이 무차별적인 유럽으로 입수되면서 시작되었기 때문에 학자들이 ‘빨리문헌’만을 연구하게 된 데에는 어떤 선택의 기준이 필요했을 것이다. 잘 알려지다시피, 19세기초 라쎈Lassen과 뷔흐눕Burnouf이 공동으로 빨리어에 대한 연구를 시작하고 있었지만, (뷔흐눕의 경우지만) 동시에 법화경에 대한 연구, 파흘라비 문헌도 동시에 연구하고 있었던 것이다(심재관 2020). 따라서 소위 불교학의 아버지 뷔흐눕은 이 글에서 우리의 관심의 대상이 아니다. 19세기 후반, 불교연구의 바통은 영국으로 건너가 여기서

전개된다.

당시 유럽의 오리엔탈리스트들은 낭만주의의 커다란 우산 속에 있었다. 비교언어학이나 사회학, 생물학 등에서 '기원'에 대한 탐구가 시작된 것은 이 낭만주의 운동과 관련이 있다. 심지어 세계의 모든 언어들이 산스끄리트에서 기원했다는 식의 당시 주장들도 이러한 '기원에 대한 탐구'의 열광 속에서 비롯된 것이었다. 이는 불교연구에 있어서 19세기 중후반부터 진행되어 지금까지 굳어져 왔던 '기원에 대한 탐구들'(예를 들면 언어학적 本鄕의 탐구, 인종의 기원 등)에서 이제껏 벗어나지 못했다는 것을 암시한다. 1800년대 중후반부터 기원(origin)에 대한 탐구는 곧 본질적인(essential) 것의 해명을 뜻했기 때문에 불교(가르침)의 기원을 탐구하는 것은 불교의 본질을 해명하는 것과 같다고 인식해왔다. 이러한 학문적 풍토의 흐름 속에서 산스끄리뜨와 빨리는 불교의 기원을 해명하는 언어로 서로 비교되기 시작했고, 결국 빨리어가 그 자리를 차지하게 되었다. 순수한 기원에서 역사적으로 전개되는 것은 오염되거나 타락한 것으로 지목되었다. 따라서 리즈 데이비스Rhys Davids가 팔리불교를 '순수한 불교'로 티벳불교를 '타락한 불교'로 불렀던 것이나 모니어-윌리엄스Monier-Williams가 팔리문헌의 불교를 진정한 불교로 북방전승의 불교를 쇠락의 국면으로 보았던 것은(Almond 1988, 95) 어쩌면 당시 불교학자나 인도학자들의 자연스러운 표현방식이었다고 볼 수 있다.

그런데 이 과정 속에서 당시 빨리어가 어떻게 불교의 기원을 해명하는 언어로 자리매김하게 되었을까를 되새겨보아야할 필요가 있다. 그 과정에는 칠더스Childers라는 리즈 데이비스의 전임자가 보여주는 동양학 지식과 명예에 대한 성취욕의 발현과정이 존재한다. 그 하나의 예가 칠더스에게서 발견된다.

유럽에서 특히 영국에서 빨리 문헌에 대한 연구가 본격화된 것은 칠더스Robert Childers에서 비롯된다. 비록 그는 38세의 젊은 나이로 사망한 최초의 영국 내 대학(University colleage, London)의 빨리어 교수였지만 비교적 짧은 스리랑카에 대한 체험과 빨리어 학습을 통해 빨리어 사전*Dictionary of the Pali Language*을 만들어낸 인물이다. 당대의 많은 유럽 오리엔탈리스트들이 그렇듯, 식민지 행정관료로 파견된 스리랑카에서 그곳의 고대어인 빨리어를 습득하고, 본국으로 귀국해서 동양학자로 변모하는 과정을 보인다. 새로운 동양언어의 지식인이 된다는 것은 당시로서 그에게 세간의 명성을 안겨줄 수 있는 것이었으므로(Gornall 2015, 2 이하) 그의 교수직이나 사전편찬은 일종의 사업과 같은 것이었다. 따라서 산스끄리뜨어와 빨리어의 불교문헌들이 네팔과 동남아에

서 공히 유입되던 시기에, 칠더스의 입장에서는 불교의 본질을 이해하는 가장 일차적이고 원초적 언어로서 산스끄리뜨보다는 빨리어를 강조했어야하는 것은 당연한 일이었다. 따라서 칠더스는 자신의 사전 서문에 다음과 같이 쓴다:

> "남방불교경전 즉 빨리경전은 유일하게 순수하며 근본이 되는 경전이다... 남방불교에 우리가 더 익숙해질수록, 고타마 이후 수백년간 창작된 북방불전들은 부분적으로 불교 후대의 파생물이며 엄청나게 쇠퇴하고 우스꽝스러운 상태의 종교형태를 보여주고 있다는 믿음을 빠르게 보편화시킬 뿐이다."(Childers 1875, xi-xii; Gornall 2015, 8)

150여년전의 글이지만 마치 오늘 어디선가 본듯한 느낌을 주는 것은 왜 그런 것일까.

칠더스가 보여주는 이러한 관점은 리즈 데이비스에게서 거의 동일하게 나타난다. 리스 데이비스도 칠더스와 같이 스리랑카의 행정관료 경험을 마치고 돌아와서 1881년 빨리성전협회(PTS/Pali Text Society)를 설립하는데 이 협회저널이나 자신의 책을 통해서 빨리어와 빨리문헌에 대한 과장된 그의 견해들이 드러나 있다. "(빨리경전인) 초기 불교도들의 성경들은 세계종교사에서 초기 기독교에나 비견될 수 있을 만한 종교적 흐름을 보여주고 있는 유일한 기록"(Rhys Davids 1882, vii)이라거나, "단지 베다의 기록들을 제외하면 인도문헌사에서 빨리경전보다 오래된 것은 없을 것"(1882, viii)이며 "빨리경전이야말로 항상 가장 신뢰할만한 권위를 갖는 것(Rhys Davids 1894, 10-11)이라고 표현하곤 했다. 이러한 관점은 가장 불교의 원초적이고 기원적인, 또는 원형에 가까운 형태를 찾고 있었다는 것을 보여준다(Deegalle 1997, 71-72; Hoffman 1996, 1). 우리가 읽고 있는 PTS본의 빨리문헌들은 이러한 의식 속에서 만들어진 것이었으며, 여전히 아무런 비판 없이(그동안에 이루어진 빨리문헌에 대한 비판적 연구의 성찰은 생략한 채) 100여년을 훌쩍 넘긴 지식인의 추억을 신앙처럼 되새기고 있는 것인지 모른다.

이와같이 가장 초기의 불교연구자들의 관점을 돌이켜보면, 그리고 오늘의 주제에서 약간 벗어난 문제이기는 하지만, 초기불교연구의 과정에서 빨리어나 빨리경전의 권위와 우월성이 크게 의심받지 않는 상황에서, 불경의 시대적 전후관계가 언급되기는 했지만 빨리어나 경전자체가 초기불교의 절대적 소스가 된다는 점은 거의 의심되지 않았다. 이러한 전제 속에서 초기 불교학자들(리즈 데이비스, 올덴베르그, 케른, 세나르 등)은 붓다의 역사적 실재를 중요한 논쟁거리로 끌고갔는데, 이 문제 역시 '기원'의 문제이다.

의외로 이 문제에 대하여 당대의 가장 뛰어난 연구방법을 보여준 학자는 영국의 학자 에드워드 토마스(Edward J. Thomas)라고 생각된다. 붓다의 전설과 역사에 대한 이전 선배들의 연구를 언급하면서 토마스는 '산스끄리뜨와 빨리어, 심지어 티벳어와 한문 자료가 갖는 동일한 가치'를 주장하기 때문이다.(그가 1927년에 출간한 *The Life of Buddha as Legend and History*, 서문 v쪽 이하를 읽어보라, 그의 본문도) 거의 동시대라 할 수 있는 토마스의 이러한 태도는 지금의 우리에게도 귀감이 되는 연구자세라 할 수 있다. 학술자료에 대한 공정한 태도를 말이다.

대략 영국의 팔리성전협회를 중심으로 빨리불전의 편집과 번역이 지속되는 가운데 1,2차 세계대전을 거치게 된다. 19세기부터 20세기 전반까지 학자들은 개별적 빨리문헌들을 서로 비교하거나 산스끄리뜨문헌과 빨리문헌을 비교하면서 시대적 선후관계나 텍스트 내 고층의 켜를 논구하는 방법 등을 통해 문헌비평의 초석을 마련하기도 했다. 예를 들면, 올덴베르그는 *Lalitavistra* 내에서 빨리경전에 등장하는 게송과 매우 유사한 부분이 등장한다는 이유로 이 경전이 오래되었을 것이라는 논지를 펴기도 했다(de Jong 1997-8, 248-249) 그만큼 빨리경전이 초기에 성립된 것이라는 신뢰가 있었다는 것이다. 심지어, 20세기 후반에 들어와 발표된 해외불교 연구자의 논문에서도 빨리문헌은 초기불교연구의 가장 본질적인 자료로 강조되곤 했으며, 전통적이고 관습적인 표현대로, 빨리어는 마가디Maghadhī이며 붓다의 직설이라는 표현도 등장한다. 예를 들어, 1993년 발간된 논문집(이것은 1989년에 있었던 라모뜨 콜로퀴엄의 논문들)에서 아상가 띨리까라뜨네(Tilakaratne)의 글 *The Development of "Sacred Language" in the Buddhist Tradition*이 그런 것이다.(Tilakaratne 1993, 특히 116이하, 119이하).

세계대전후, 5,60년대도 빨리연구나 초기불교연구가 지속되기는 했지만 빨리경전의 번역이나 빨리어사전이나 문법서의 출간 등이 주를 이루고 있었으며, 앙드레 바로(A. Bareau)에 의한 부파불교연구나 붓다의 일생이 율장과 경장을 통해 앞선 세대의 연구를 계승하고 있었다(de Jong 1976, 54 이하 참고). 이러한 정황을 고려하면, 빨리문헌에 대한 비판적 문헌연구나 빨리어에 언어학적 연구가 비교적 뒤늦어지면서, 빨리문헌과 빨리어가 초기불교 연구에 있어서 차지하는 전통적 권위가 학계에서도 그대로 유지되고 있었던 것은 아니었을까 생각된다.

하지만 20세기 후반으로 진입하면서 초기불교연구 또는 상좌불교연구는 새로운 전기를 맞이하는데, 이는 영미에서 시작된 사회인류학적 연구방법의 등장이었다. 전통적인 문

헌학적 연구방법 위에 새로운 연구의 켜가 쌓이면서 초기불교연구나 상좌불교연구는 “본질적인” 불교와 다른 불교를 맞이한다.

III. 상좌불교를 보는 다른 눈

20세기 후반초에 초기불교 또는 상좌불 불교에 접근했던 연구들은 크게 문헌연구와 사회인류학적 방법이 있다. 이 두 방법은 여전히 서로 한 연구자에 의해 함께 혼용되기도 한다. 이 방법들을 통해서 상좌부 불교지역들의 과거와 현재 모습이 어떠한 차이와 괴리를 보여주는지 학자들은 보여주었으며, 초기불교연구를 끌어왔던 문헌학적 연구와 그것이 추구했던 ‘이상적인 불교’의 형태나 ‘본래의 불설’이라던가 하는 전제들이 어떤 의미가 있는가를 질문하게 만들었다.

해외학자들은 동남아의 상좌부 전통을 재해석하는데 기여했던 연구를 지속했으나 이것도 국내에 제대로 소개되거나 수용되지 못했다. 상좌부 전통 속에서 탄트리즘을 발굴하거나 상좌부 전통에서 보살도를 찾아내는 연구 등이 여기에 해당할 것이다. 예를 들어, 프랑스와 비조(Francois Bizot)는 크메르 루즈에서 살아남은 유일한 외국학자로 소설과 영화 속의 실제 인물로 유명하지만, 사실 그는 30여년을 상좌부 불교 국가들을 중심으로 밀교문헌의 발굴과 현장연구를 지속한 동남아학자다. 프랑스와 비조의 상좌부 불교 연구가 넓게 소개되지 못한 것은 그의 작업 대부분이 프랑스어로 이루어졌기 때문(대부분 EFEO프랑스극동학원의 출판물)이나 현대 불교학자들에게 끼치고 있는 영향은 꽤나 깊다. 비조의 상좌부 불교연구가 기여한 바는 기존의 상좌부 전승을 재해석할 수 있는 경향을 그 전통이 갖는 다양성 속에서 발굴했다는 점이다. 밀교상좌부(Tantrik Theravāda)라는 말이 나오게 된 배경에는 비조의 연구가 있었던 것이다.

요가바짜라(yogāvacara)라 불리는 남방의 밀교적 수행자의 전통(따라서 “Yogāvacara Theravāda”)은 미얀마와 태국, 라오스, 캄보디아, 심지어 스리랑카에도 부분적으로 존재한다(Crosby 2000, 142; Harris 2005, 93이하). 비조의 중심 연구는 이 요가바짜라에 집중되어 있는데 동남아 지역언어와 빨리어가 각기 다른 문자로 작성되었던 필사본들에 대한 문헌연구와 현장 연구가 결합된 것이다. 예를 들어 힌위버Hinüber와 함께 작업한 만

뜨라 텍스트인 라따나말라(Ratanamālā)는 크메르어와 빨리어가 혼재한 것(Crosby 2000, 161)으로, 빨리어에 대한 크메르 승려의 번역이 들어갔던 문헌이었다. 요가바짜라를 통해 드러나는 밀교적 전통은 단순히 동남아 여러국가에서 흔히 관찰되는 빠릿따paritta와 같은 護呪의 관습 정도를 말하는 것이 아니다. 이 전통 속에는 아사리阿闍梨에 의한 비밀관정이나, 신체부위와 만뜨라를 동일시하는 관상법 등의 흔적이 역력하다. 이러한 작업을 통해서 그가 본 동남아 상좌부 전통의 빨리'삼장Tripitaka'이란 "텍스트의 묶음을 가리킨다기 보다는 이데올로기적 관념을 지칭하는 말"이다(Silk 2015, 11).

비조와 같이 상좌부 전통의 지역에서 밀교전통을 발굴한 경우도 있지만, 현지 관찰을 통해 불교의 인류학적 접근을 시도한 연구도 한 경향을 이루고 있었다. 기본적으로 이러한 연구들의 시작은 2차 세계대전을 겪으면서 서양사회가 정치적이고 사회적인 필요에 의해서 동양인들의 실제적인 생활방식과 사유를 이해하려는 노력에서 비롯되었다. 불교인류학이라는 연구경향도 이러한 과정에서 시작되었으며 불교학 내부에서는 본격적으로 1970년대초부터 쏟아지기 시작했다. 미얀마를 대상으로 한 멜포드 스피로Melford Spiro의 *Buddhism and Society*(1971)는 실제 상좌불교의 신앙활동과 불교적 이상이 괴리되고 있음을 보여준다. 종교적 이상인 해탈을 추구하는 극소수 승려와 지식인의 불교(열반의 불교)가 있는 한편, 대부분의 민간 신자들은 불교적 이상을 이해하지 못한 채로 주로 내생을 위한 보시(dāna)의 공덕을 쌓아가는 불교의 형태(업의 불교)를 보인다. 그리고 또 한편으로는 완전히 기복과 주술적인 불교형태(기복의 불교)가 발견되기도 하는 등 다양한 '불교의 정체들'이 혼재되어 있음을 포착한다.

이러한 인류학적 분석들은 단순한 현지조사에 그치는 것이 아니라 상좌불교 또는 남방불교의 본질이 과연 무엇인가를 묻게 된다. 이때 과연 '진정한 불교'는 어디에 있는 것인가 하는 점이다. '진정한 불교'는 '열반의 불교'인가 아니면 '업의 불교'인가 아니면 '기복의 불교'인가. 만일 '진정한 불교'를 '열반의 불교'라고 선택한다면 그러한 선택의 기준은 어디에서 오는 것인가. 다시 여기서 식민지적 초기불교의 이해가 문제로 떠오른다. 식민지적 초기불교의 이해는 제국주의 지식인이 발굴하고 규정해놓은 고전 경전 속의 이상적인 불교만을 본래의 원초적이고 본래적인 모습으로 그려놓게 된다. 이렇게 문헌을 통해 고정된 불교의 이상적인 정체는 실제 살아있는 '역사적 실체로서의 불교'와는 현저한 괴리를 갖는다. 이것이 바로 쇼펜Schopen이 말한 불교학의 프로테스탄트적 전제들(Protestant presupposions)이다. 불교학에 내재해 있는 이러한 프로테스탄트적 전제들의

해체는 인류학적 필드웍을 통한 새로운 불교 실체로의 접근이나, 경전의 내적 相違에 대한 문헌비평적 접근, 또는 고고학적 단서를 통한 접근을 병행하여 20세기 후반부에 진행되어 왔다.

이러한 논의는 다시 좀 더 넓은 논쟁의 차원으로 확장될 수 있는데, 불교의 교리와 의례, 계율과 관습, 건축이나 미술 등등의 모든 분야로 확장되어, 그 불교에 관한 모든 것들의 본질주의적 이해와 역사주의적 이해의 충돌을 빚어낼 수 있다. 오늘의 주제인 초기불교와 빨리근본주의의 이해도 그러한 맥락 속에 있는 것이다.

스피로와 같은 시기에 등장한 곰브리치Gombrich의 학위논문 *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Highlands of Ceylon*(1971) 역시 스피로와 같은 인류학적 연구의 범주에 놓을 수 있을 것이며, 마찬가지로 탐비아Tambiah의 연구물들, 특히 *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets* 등도 이 범주에 놓인다. 그러나 탐비아는 문헌학적 불교 연구가 갖는 이성적이며 단선적인 불교역사 이해에 매우 비판적이었다.

Ⅳ. 빨리불전에 대한 의심의 시간들

위와 같은 동남아 지역을 중심으로 한 사회인류학적 연구들이 전개되면서 상좌부 불교의 이해에 대한 기존의 전제들, 즉 빨리불전이 초기 불교의 원형을 가지고 있다거나, 불설의 일관된 가르침을 유지하고 있다는 전제에 의문을 던지는 다양한 접근들에 영향을 미쳤을 것이라 생각한다.

이것은 빨리불전에 대한 막연하고 단순한 의심이 아니라, 일단의 유럽 학자들이 (초기불교문헌이라고 생각되었던) 니까야에 대한 연구를 수행해오면서 단일한 경전 내에 모순되거나 불일치하는, 따라서 서로 다른 '시대적 층위'가 존재하여 그 문헌이 후대의 편집자에 의해 직조되거나 편집되었을 가능성을 보여주는 연구에 다다르게 되는데, 1980년대 초반부터 그러한 주장이 표면화되었던 것이다. 예를 들면 이러한 경향을 보여주는 페터Vettr의 연구물 *Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*은 1983년에, 슈밋하우젠Schmithausen의 논문 'On Some Aspects of Descriptions or Theories of

“Liberating Insight” and “Enlightenment” in Early Buddhism’은 1981년에 출간된 것이다. 그러니까 이들의 고민은 1970년대부터 시작되었다고 볼 수 있다. 정도는 틀리더라도 텍스트 내의 불일치에 대한 고민은 리즈-데이비스와 올덴베르그에서 시작되어 바로A. Breau를 거쳐 페터와 슈밋하우젠으로 건네지고 있었다.

잘 알려진 바와 같이, 현재 인도불교 학자들 사이에 존재하는 ‘니까야가 불설의 가르침을 일관된 형태로 보여주는가 그렇지 않은가’에 대한 상반된 관점은 이미 1987년 라이덴Leiden에서 개최된 산스끄리뜨 학술대회의 패널에서 공식적으로 나타났다. 당시 인도불교학자들 사이에서는 초기 불설의 복원 가능성에 대해 다소 회의적인 주장과 저술들이 등장하고 있었고, 또한편으로는 19세기 빨리문헌 연구자들과 같이 니까야 자료들이 불설의 온전한 전승이라는 관점도 여전히 유지되고 있었다. 1987년 산스끄리뜨 대회에서는 표면적으로 위에 언급한 슈밋하우젠의 논문의 전개에 대한 반박과 변론의 형식으로 이루어져 있지만, 그 기저에는 초기 불교문헌에 대한 학자들 사이의 관점 차이가 노출된 것이었다. (이 학회의 내용과 슈밋하우젠의 논문이 갖는 함의에 대해서는 틸만 페터/김성철 2009에 자세히 소개되고 있으며-주로 37쪽 ‘최고층 불교의 개요’ 이후-, 이 발표 후 이영진 선생님에 의해 그 내용에 대한 추가적인 설명이 있을 것으로 생각되므로 여기서 자세한 내용은 생략한다.)

슈밋하우젠(1990 1-2)은 (그리고 김성철(2009)은 역자서문에서) 초기불교에 대한 이들의 세 관점을 이렇게 정리해 제시한다. 즉, (1) 빨리어 니까야에 나타난 여러 가르침들은 근본적으로 일관되고 붓다의 친설로서의 권위를 갖는다. (2) 초기 경전에서 붓다의 친설은 물론이고 최초기 불교교리의 흔적조차도 발견할 수 없다. (3) 초기 경전 모두가 고타마 붓다의 친설이라고 인정하지 않지만 고등비평이라는 방법을 통해 가능한 한 그의 친설에 접근할 수 있다.

이 세 그룹의 균열은 여전히 진행중이지만 학계의 경향은 (2)와 (3)의 관점으로 수렴되어 가는 중이다. (2)의 관점을 대표하는 학자로 우리는 통상 쇼펜Schopen을 거론하지만, 여기서 필자가 언급하고 싶은 학자는 스티브 콜린스Steve Collins다. 왜냐하면 그의 학문적 변화(그러나 방법론의 측면에서)는 이러한 경향의 추이를 보여주기 때문이다. 이 학회가 열릴 전후에 콜린스는, 슈밋하우젠의 각주 2가 보여주듯이, (1)의 전제를 통해 작업을 한 학자였다. 그러나 콜린스의 Selfless Person이후 최근 사망시까지 콜린스는 확실히 (2)의 관점으로 이동하고 있다. 곰브리치의 문하였던 콜린스는 영국을 떠난 후 (1)

의 관점을 보이는 곰브리치와는 완전히 학문적인 대척점에 서게 된다. 오늘의 주제를 떠올릴 때 많이 인용되는 논문 *On the very Idea of the Pali Canon*이 그것이다. 여기서 그는 다소 직설적으로 다음과 같이 말한다:

> "우리는 빨리경전=초기불교라는 등식을 거부해야 하며, 불교의 기원들에 대한 구태적이며 망상적 관심에서 벗어나 정확히 초점을 맞추어 실재적인 역사적 전망이라고 여길만한 것으로 옮겨가야 한다... 빨리경전은 마하비하라 승려들이 전승의 정당성을 위해 기원후 수백년 동안 진행했던 전략의 일종으로서 그 학파(Theravada)의 *생산물*(콜린스의 강조)로 보아야한다." (Collins 1990, 72)

이러한 관점은 줄곧 이어져 왔는데 올해 출간된(Collins 2020) 그의 사후 유고집에도 동일한 관점이 유지되고 있다. 자신의 선생 곰브리치가 초기불교도들의 관념과 수행, 심지어 그들의 일상생활을 상상하고 되살려내기 위해서는 불교학자에게 주어진 제한된 텍스트들과 자료들을 '적절히 이용할 줄 알아야' 한다고 믿었던 반면, 콜린스는 이러한 기획이 헛된 것에 지나지 않으며 학술적으로도 위험하다는 것을 알고 있었다. 콜린스는 '우리가 초기불교에 대해 알 수 있는 것은 아무 것도 없다'(Collins 2020 서문)고 선언해 버린다.

그는 초기에 훈련받아왔던 빨리문헌과 산스끄리뜨문헌의 세계에서 벗어나, 초기 불교 전통이 보여주는 혼종성과 불일관성에 더 관심을 보이기 시작했다. 그리고는 초기 불교 사상을 이성적이며 단일한 선형적 역사로 접근하고자 했던 자신의 기존 관점을 벗어나 버린다. 이러한 그의 학문이력의 변화는 그 자체로 20세기 후반에 진행되었던 초기불교 연구의 이동을 보여주는 것이라 생각된다.

한편, 슈밋하우젠의 초대에 응한 곰브리치는 1987년 대회(그리고 이들 논문의 출판 Ruegg and Schmithausen 1990) 이후, 상당히 불편한 심기를 자신의 책과 논문에서 표현하고 있으며, 최근까지도 이러한 자신의 입장을 변론하기에 이른다. 곰브리치는 이후 많은 자신의 글 속에서 1987년 학회 참석으로 인해(그리고 슈밋하우젠에 의해) 자신이 빨리"근본주의자"(근본주의 허꺼비)라고 오해받았던 점을 거듭 밝히며 당시 일에 대한 회한을 남기고 있다.(예를 들어 Gombrich 1996, 11). 그러나 실제로 계속 그는 그러한 오해를 살만한 주장["빨리는 붓다의 직설에 가장 가까운 언어이며 반면 산스끄리뜨는 오랜 기간 발전해왔다..." 云云]을 계속하고 있으며(예를 들면 Gombrich 2009, 5-6: 이 책이

대중서일지라도, 그리고 그렇기 때문에 더더욱), 그러다 결국 최근의 책 Buddhism and Pali(2018)에서 커밍아웃해버린다. 그는 "'그 어떤 불교학자와도 공유하지 않는' 자신의 주장, 즉 빨리는 불교적 사상의 중심에 놓여있으며 붓다는 그 언어로 법을 설하고 경전이 만들어졌을 것"이란 말로 4장을 시작한다.(Gombrich 2018, 67). 이러한 주장은 아마도 OCBS 그룹에서만 가능한 말일지 모르겠다.

곰브리치의 주장과는 달리, 실제로 동시대의 유럽 빨리연구자들은 다른 결론에 이르고 있는 것으로 보인다. 80년대부터 서양의 불교학계에서는 이미 19세기말이나 20세기 전반까지 지속되었던 초기불교연구 또는 빨리텍스트에 대한 여러 전제들을 비판하는 글들이 쏟아지기 시작했다. 이러한 작업이 이루어질 수 있었던 것은 여기서 빠질 수 없는 빨리연구자들이 있기 때문이다. 이들이 바로 독일의 오스카 힌위버Oska von Hinuber와 영국의 케네스 노먼Kenneth Roy Norman이다. 최근의 빨리어나 빨리경전에 대한 새로운 이해의 상당부분은 이들의 연구를 토대로 한 것이거나 이들에게서 나온다.

테라바다 전통의 일반적인 전제들이 빨리연구자 또는 초기불교연구자로부터 다시 검토된 것은 비교적 최근의 일이다. 예를 들어 *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities.* (Silkworm Books 2012: 그러나 이는 2008년 IABS의 발표문들)에 상재된 논문들은 과거 상좌부 연구에 대한 성찰과 새로운 방향성을 보여주는 것이다. 가령, 상좌부(Theravāda)라는 말이 학파의 의미로 정착된 것은 20세기의 일(Skilling xxii, xxix)이라던지, 스리랑카 내에서 불교의 자기 정체성을 확립하는 오랜 역사적 과정과 최종산물로서 테라바다가 탄생했다던지, 즉 초기의 고대 인도승려(Thera)들로부터 시작된 비종파적 계보의 수용단계로부터, 분별론자(Vibhajjavādin)와의 동일시, 그리고 마하비하라(Mahāvihāra) 계보의 배타적 정체성을 통해 스리랑카 상좌불교의 모습이 서서히 형성되었다는 점(Gethin 54이하 결론부분) 등이 그렇다.

이러한 연구들을 통해서 상좌부 불교나 빨리 문헌적 전통이 마힌다 이후 고스란히 불설을 전하고 있다는 기존의 전승적이고 구태한 가정들이 폐기되고 있다는 것은 부정하기 어렵다. 이러한 경향은 동남아불교 또는 상좌불교 연구자들에게서 더 빈번해지는 경향을 보이고 있다.

한편, 빨리문헌이 붓다의 직설을 담고 있는 가장 오래된 텍스트라는 전제 역시 20세기 후반에 다시 한번 시험대에 오른다. 그것은 아프카니스탄과 파키스탄 등지에서 유출되거나 발견된 필사본 단편들 때문이다. 스코이엔 콜렉션이나 바주어 콜렉션 또는 스피

릿 콜렉션이라 불리는 다수의 사본들은 빠르게는 기원전 1세기에서 기원후 3세기까지 작성된 현존하는 가장 오래된 불교사본들이다. 이 필사본들은 빨리어가 아니라 같은 중기 인도아리아어 범주에 해당하는 간다리어로 작성된 것으로 PTS 빨리텍스트 편집에 사용된 스리랑카의 필사본보다도 적어도 1500여년 이상 앞선 것이다. 빨리 니까야가 불설을 담고 있는 가장 오래된 불경이라는 전제는 20세기 후반에 간다리 사본들이 발견되면서 의심을 받게 되었다. 가장 오래된 빨리어 필사본이 오래되어봐야 A.D. 700년 정도라고 해도(그것도 카투만두의 빨리어 필사본), 간다리 사본은 A.D. 1세기 전반까지 소급되기 때문이다. 어쩌면 빨리 불경이나 간다리 불전 각각은 그것들이 어떤 공동의 모태(Ur-nikaya?)로부터 갈라져 나왔을 가능성도 고려해야할지 모른다.

이러한 새로운 언어의 불경 필사본 발견과 기존의 빨리문헌에 대한 신뢰의 기반이 와해되면서 빨리경전이나 상좌불교 연구를 위한 새로운 방법론이 요청되는 시간이 도래한 것이다.

지금까지 빨리문헌의 정통성과 그를 둘러싼 여러 전제들이 해외학계에서 어떻게 전개되어 갔는지를 간단히 살펴보았는데, 이러한 전개들이 알려진 것은 극히 최근이며 일부 학자들의 관심거리였을 뿐이다. 1990년대 이후로 한국에서도 빨리불교 또는 상좌불교에 대한 연구가 급증하게 되는데, 이러한 연구의 증가는 갑자기 이루어진 것이 아니라 80년대에도 그 수요는 늘 존재했었다. 필자의 기억이 맞다면 90년대초 윤호진과 서법경의 빨리어 강독이 본격적으로 소개되기 이전에 고익진은 원의범으로부터, 다시 학생들은 고익진으로부터 빨리원전에 대한 갈망을 표현했지만, 당시의 상황은 거의 150여년전 호지슨 Hodgson이 네팔에서 산스끄리뜨 필사본들을 구입하여 유럽 기관으로 발송하던 시기의 정황과 다를 바가 없었다. 대중적인 관심에 힘입어 상좌불교의 수행법과 빨리문헌에 관심이 증폭되었고, 학계에서는 최근에야 빨리텍스트 중심주의에 대한 반성이 시작되는데 사실 이것은 위에서 언급한 해외연구물의 경향을 파악하면서 비롯되었다고 생각된다. 다행히 한국의 빨리불교(혹은 상좌불교) 연구자들은(예를 들어, 황순일, 김경래2012, 김한상 2015 이자랑 등) 이러한 해외학계의 경향을 비교적 정확히 파악하고 자신의 연구에 다림추를 내린 것으로 보인다.

V. 영국, 곰브리치 그리고 OCBS

매우 최근까지도 붓다의 친설로서의 빨리어나 빨리어를 통한 초기불교 연구에 대해 절대적 신뢰성을 옹호하기 위한 노력은 계속되고 있다. 이들은 차라리 자신들의 주장을 "대담한 가설 Bold Hypothesis"이라고 말하면서 빨리어 또는 초기불교에 대한 정통성의 신념을 옹호하고 있는 것으로 보인다.

이는 단순히 역사적 붓다가 빨리어로 설교했을 것이라는 자신의 신념을 그대로 반복하고 있는 것이다. 물론 그럴 수도 있으나 그렇지 않을 수도 있다. 우리가 알지 못하는 것을 신념으로 채우는 것과 알지 못하는 것을 그대로 공백으로 비워두는 것은 커다란 차이가 있다. OCBS의 학자들이 벗어나고자 하는 불교학 내의 '회의주의'는 적어도 필자의 관점에서는 당연한 주관적인 기질적 차이일 뿐이라고 판단된다.

VI. 맺는 말

상좌부 불교에 대한 새로운 이해들의 변화는 수십년에 걸쳐 이루어진 다양한 분야와 지역의 연구자들의 축적된 결과물들이라는 점이다. 더 중요한 것은 이제 빨리불전만이 초기불교의 모습을 그대로 보여준다는 나이브한 주장을 하지 않는다는 점이다.

필자의 제안을 겸한 결론은 대략 아래와 같다:

> 무엇인가의 기원을 찾고자 하는 것은 (독일)낭만주의의 영향 하에 놓여있었던 19세기 유럽 오리엔탈리스트들의 학문적 지향에서 비롯된다. 어떤 근원에서 출발하여 종교나 사회의 발전을 추적 설명하고자 했던 것이다. 인도불교연구의 본격적 시작은 '붓다라는 인물의 진위', 그로 인해 만들어진 경전과 그 경전을 기록한 '초기경전언어의 확인(산스크리트인가 빨리어인가)' 등에 탐구가 근대불교학 연구사에서 비교적 먼저 이루어졌던 것은 그러한 이유이다.

(칠더스 등에 의해) 불교의 근원을 확인하는 언어로서 빨리어가 선택된 것은 당대 지식인들의 학문적 야망(동양언어에 대한 새로운 지식과 그로 인한 명예)이 영국의 식민지 경영과정에서 살아있는 불교와 직접 조우한 결과이다. 빨리불전의 정통성에 대한 상좌부의 전통적인 관점과 유럽 불교학자들의 관점은 동일하지만 결이 다를 수 있다.

19세기 후반부터 20세기 전반이 유럽의 고전문헌연구를 통해 빚어진 불교의 프로테스탄트적 전제들(이것이 지금 한국의 상좌불교의 모습일지 모른다)을 구성하고 실천해갔던 시기였다면, 20세기 후반은 이러한 전제들이 해체되는 시기라 볼 수 있다. 그리고 이러한 흐름을 가장 잘 보여주는 것은 특히 초기불교연구나 상좌불교연구분야라 할 수 있다.

세계대전 전후 사회학, 인류학적 방법을 통해서 다양하고 살아있는 동남아의 상좌불교 전통을 분석하게 되고, 이 과정에서 문헌학적으로 이해된 불교의 원형과 인류학적으로 접근된 불교현상 사이의 큰 간극을 확인한다. 결론적으로 이런 작업들은 빨리불교로 인식되는 상좌불교의 정체를 재평가하는데 일정부분 기여를 했다고 본다.

1980년대초부터 본격적으로, 학자들은 유럽의 전통적인 문헌비평 방법을 통해서, (초기)불교경전 내에 시대를 달리하는 여러 층위가 존재하거나 동일한 문헌 속에 서로 상반되는 교리가 있거나, 또는 교리와 교리 사이에 어떤 도약을 발견하고(불교학 초기부터 이러한 학문방법은 존재했었으나) 이를 문제화 한다. 또한 불교사 연구의 자료로 고전문헌 외에 고고학적 단서들을 함께 검토하는 작업들이 큰 주목을 받게 된다.

위와 같은 결과로서, 90년대 전후로 빨리불전이 가장 권위있는 불설의 담지체라는 주장이 부정되기 시작했으며, 또한 빨리불전의 초기성립(기원전1세기)에 대해서도 부정되기 시작했다. 이 지점에서 아직 전통적인 관점을 유지하고 있는 학자는 곰브리치(와 OCBS의 일부?)를 제외하면 거의 없다

초기불교"사상/교리"를 연구할 때, 빨리/산스끄리뜨/한문/지역비문 텍스트 등의 가치에 대해 편견없는 비교연구는 기본이라고 볼 수 있는데, 옥스퍼드의 초기불교연구가 갈라파고스 군도가 된 것은 이러한 원인도 있을 것이다.(이점에서 영국의 티벳불교연구나 밀교연구와 비교된다) 이는 연구자의 개인적인 역량의 확장을 위해서도 필요하다고 판단된다.

20세기 전후에 출현한 인도북서부의 필사본들(의 발견도 빨리불교의 정통성을 다시 의심하는 계기가 되었다. 현존하는 '물질적' 단서로 볼 때, 가장 오래된 불교문헌은 빨리문헌이 아니라 중기 인도-아리아어의 하나인 간다리 불교사본일 가능

성이 크다. 이들 단편 속에는 반야경류도 포함되어 있는데 가장 오래된 빨리어 단편들보다도 수백년은 앞선다.

빨리문헌의 구전전승이 결집 이후부터 완결/완전하다는 것을 (빨리문헌의 근거 밖에서) 입증할 필요가 있을 것이나, 결국 증명불가능할 것이다. 그렇지만, 대승의 발전과 기원, 또는 빨리문헌의 전승과 발전을 이해하기 위해 더 규명해야할 중요한 문제이다. 이 과정에서 언어의 변화, 베다의 구전전통과의 비교 또한 필수일 것이다.

국내연구에서는 초기불교/상좌불교/빨리불교/남방불교/부파불교 등의 단어가 거의 동의어처럼 혼재되어 사용되고 있다. 이 개념들의 오해를 해명한 해외학계의 글들이 많으니, 국내학계에서 이를 어느 정도까지 합의의 수준을 만들어 제시할 필요가 있으며, (만일 그 합의에 동의치 않는다면) 개인이 논저, 기고문 등을 쓸 때 별도의 설명을 덧붙일 필요가 있다.

남방불교에 대한 해외학계의 연구는 문헌학적 연구 뿐 아니라 인류학적 현장연구가 적극적으로 활용되었으며, 이러한 경향이 문헌 속의 상좌불교와 근현대 속의 상좌불교를 비교할 수 있게 만들고 이러한 점이 결국 상좌불교의 역사적 흐름과 변천을 깊이 이해하도록 도왔다. 남방불교의 광범위한 밀교전통에 대한 본격적 연구가 국내에서 아직 시작되지 않았으니 이에 대한 연구를 장려해볼 필요가 있다.

〈참고문헌〉

강성용. 2004 뭐, 빨리를 배운다고? 그게 되나? - 빨리(Pali)란 무엇이며 어떻게 배워야 하는가, 『철학과 현실』 , 166-180

김경래. 2012 스리랑카 테라와다의 정통성 확립 과정에 대한 비판적 연구(동국대 박사학위 논문)

김한상. 2015 테라와다불교에서 붓다와짜나의 성문화과정 『불교학보』 70輯 63-94.

틸만 페터/김성철(번역). 2009 『초기불교의 이념과 명상』, 서울: 씨아이알

Almond, Philip. 1988. *British Discovery of Buddhism* Cambridge: Cambridge University Press.

Blackburn, Anne M. and Jeffery Samuels 2003. Approaching Dhamma Buddhist Text and Practices in South and Southeast Asia, Onalaska:

Cohen, R. S. 1995 "Categories: Hīnayāna and Mahāyāna In Indian Buddhist History". *Journal of the American Academy of Religion*, LXIII(1), 1-25.

Collins, Steven. 1990 "On the very Idea of the Pali Canon" *Journal of the Pali Text Society* 15: 89-126.

_____. 2020. *Wisdom as a Way of Life, Theravāda Buddhism Reimagined*, New York: Columbia University Press (콜린스 유작. Justin McDaniel, Dan Arnold, Charles Hallisey 등의 서문과 후기 및 편집).

Crosby, Kate. 2000. "Tantric Theravāda: A Bibliographical Essay on the Writings of François Bizot and Others on the Yogāvacara Tradition." *Contemporary Buddhism* 1(2): 141-198

_____. 2003 "Theravāda" in Robert E. Buswell Jr(ed.), *Encyclopedia of Buddhism* 2, New York: Macmillan Reference USA : 836-41.

_____. 2008 "Changing the Landscape of Theravada Studies", *Contemporary Buddhism* 9, no. 1: 1-6.

Deegalle, Mahinda. 1997 "Vernacular Buddhism: Neglected Sources in the Study of Sri Lankan Theravāda" *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies,* 9. 69-101.

de Jong, J. W. 1974/1976 *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America,* Varanasi, India: Bharat-Bharati.

_____. 1997-8 "Recent Japanese Studies on the Lalitavistara", *Indologica Taurinensia*, no 23-24, p. 247-255.

Franco, Eli 1999 "Buddhist Studies in Germany and Austria 1971-1996 with

a contribution on East Asian Buddhism by Michael Friedrich" *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 22,2, pp. 401-456.

Gombrich, Richard. 1996 *How Buddhism Began*, London: Athlone Press.

_____. 2003 ""Obsession with origins": attitudes to Buddhist studies in the old world and the new", *Approaching the Dhamma: Buddhist texts and practices in South and Southeast Asia,* eds. Anne M. Blackburn & Jeffrey Samuels. Seattle: BPS Pariyatti Editions, 2003, 3-15.

_____. 2005 "Fifty Years of Buddhist Studies," Buddhist Studies Review 22.2

_____. 2009 What the Buddha Thought, London: Equinox Publishing.

_____. 2018 Buddhism and Pali . Oxford: Mud Pie,

Gornall, A.. 2015 "Fame and Philology: R.C. Childers and the Beginnings of Pāli and Buddhist Studies in Britain". *Contemporary Buddhism*, 16(2), 462-489.

Hallisey , Charles 1995 "Roads taken and not taken in the study of Theravāda Buddhism", in Donald S. Lopez , Jr(ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism,* Chicago and London: University of Chicago Press, 31-61.

Harris, Elizabeth 2006 *Theravada Buddhism and the British Encounter.* London: Routledge

Harris, Ian Charles 2005 *Cambodian Buddhism: History and Practice.* Honolulu: University of Hawai'i Press.

Hoffman, Frank j. and Deegalle Mahinda 1996 "Introduction", In Hoffman, F. J. and D. Mahinda (eds.), *Pali Buddhism.* London: Curzon Press, 1996, pp. 1-13.

Kirpik, Stefan. 2019 "The Buddha thought in Pāli: A Working Hypothesis" JOCBS

Skilling, Peter 2009 "Theravāda in History," *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies* 11: 61-93.

Schmithausen, Lambert. 1981 'On Some Aspects of Descriptions or Theories of "Liberating Insight" and "Enlightenment" in Early Buddhism'. In *Studien Zum Jainism und Buddhism*, eds Klaus Bruhn and Albert Wezler, Wiesbanden: Franz Steiner, pp. 199-250.

_____. 1990 'Preface', *Earliest Buddhism and Madhyamaka: Panels of the VIIth World Sanskrit Conference,* eds Lambert Schmithausen and David Seyfort Ruegg, Leiden: Brill. pp. 1-4.

Schopen, Gregory, 1997 *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Silk, Jonathan 2015 "Canonicity" in *Brill's Encyclopedia of Buddhism* (Edited by Jonathan A. Silk), Volume 1 (Literature and Languages).

Snodgrass, Judith. 2007 "Defining Modern Buddhism: Mr. and Mrs. Rhys Davids and the Pali Text Society" *Comparative Studies of South Asia Africa and the Middle East* 27(1): 186-202.

Tilakaratne, Asanga 1993 "The Development of Sacred Language in the Buddhist Tradition", *Premier Colloque Étienne Lamotte*. Brusselles. pp. 115-121.

Walters, Jonathan 2003 "Buddhist Learning and Textual Practice in Eighteenth-Century Sri Lankan Monastic Culture (Review)" *Buddhist-Christian Studies*, Volume 23, pp. 189-193.

외 기타(정리중)

[제3발표 논평 1]

「근대불교학의 형성과 초기불교」에 대한 논평

김성철
금강대학교

전통은 만들어지는 것이다. 전통 안에 살아가는 많은 사람들은 부정하고 싶겠지만, 그렇다고 그 사실이 사라지는 것은 아니다. 근대 민족과 국가의 성립 과정에서 일어난 '전통의 창조'에 관해 연구한 홉스봄(Eric Hobsbawm, 1917-2012)은 '만들어진' 전통의 유형 혹은 역할로 다음 세 가지를 든다. 공동체의 통합과 소속감 구축, 제도 · 지위 · 권위 관계의 구축과 정당화, 사회화나 신념, 가치 체계나 행위 규범의 주입이 그것이다.

우리는 이러한 '만들어진 전통'의 세 가지 역할이 정치 영역에서만 일어나는 것이 아님을 목도한다. 정치와 동일한 이데올로기적 성격과 물적 구조를 가진 종교 영역에서 동일한 현상은 더 자주, 더 손쉽게 발견된다.

이번 학술대회의 주제와 가장 밀접히 연관된 남방 상좌부 불교는 모든 불교 중에서 가장 오래되었다고 간주되는 어떤 전통에 기반한다. 남방 상좌부는 팔리어 경전의 존재라는 확고한 물적 토대를 가지고 있다. 그리고 그것을 기반으로 그 안에 담긴 교설은 역사적인 석가모니 붓다의 진설이며, 그 안에 담긴 수행법 또한 붓다가 직접 수행한 방법이라는 권위와 정통성을 확보한다. 그러나 논자의 발표에서도 보았듯이, 팔리어 경전은 그 자체가 후대에 '만들어진 전통'의 하나일 뿐이다.

스리랑카의 팔리 경전이 유럽으로 유입되면서 그곳에서는 또다른 방식으로 상상의 역사가 만들어졌다. 이른바 모든 불교의 기원으로서 '초기불교'가 그것이다. 살아있는 불교 전통이 부재했던 유럽에서는 홉스봄이 언급한 것과 같은 전통을 만들어 낼 필요는 없었다. '초기불교'라는 상상의 역사는 다른 방식으로 창조되고 발명되었다. 우리는 그것의 발명 과정에서 기원의 추구에 몰두하는 낭만주의와 한 개인의 세속적 욕망이 깊이 개입해 있는 것을 보았다.

살아있는 상좌부 불교 전통과 유럽의 근대 불교학계가 창조한 '초기불교'는 시너지 효과를 발휘하면서, 90년대 이후 한국의 불교계와 불교학계에 막강한 영향력을 끼쳤다. 석가모니 붓다가 직접 수행한 수행법이라는 이른바 '비파사나' 수행 열풍과 초기불교 연구 열풍이 강력하게 휘몰아쳤다. 우리가 서구 근대불교학에서 '초기불교'의 탄생 과정과 '초기불교'관의 변화 과정을 돌아보는 이유가 여기 있다.

전통이 만들어지듯이 역사도 만들어진다. 하지만, 마치 공룡의 모습이 고생물학자가 화석으로 남은 뼈에서 상상해 낸 모습이듯이, 초기불교는 (아니 심지어 인도불교사 전체도) 현존하는 텍스트에서 상상해 낸 역사에 지나지 않는다. 곰브리치는 그렇게 상상으로 직조한 역사가 사실일 것이라고, 곧 '팔리는 불교 사상의 중심에 놓여있으며, 붓다는 그 언어로 법을 설하고 경전이 만들어졌을 것'이라고 주장하지만, 쇼펜이나 콜린스는 '우리가 초기불교에 대해 알 수 있는 것은 아무 것도 없다'고 일축해 버린다.

기실 서구 불교학교에서는 '초기불교'란 상상의 산물이며, 후대에 편집된 팔리 경전은 역사적 발전의 산물이라는 것이 상식에 가까운 것으로 받아들여지고 있다. 이를 전제로, 어떤 학자는 팔리 경전과 대승 경전의 차이는 문체의 차이일 뿐이라고 하거나, 어떤 학자는 팔리 경전은 불상을 마주보고 낭송한 것이고, 대승 경전은 불상을 뒤에 두고 낭송한 것이라는 계발적인 비유로 설명하기도 한다.

2차 세계 대전 이후에 인류학적 관점의 현실 불교 연구의 성과는 별개로 하더라도, 문헌학적 연구의 성과만으로도 팔리 경전이 역사적 발전의 결과라는, 충분한 설득력을 가진 연구 성과가 우리에게 알려져 있다. 대표적인 성과로서 국내에 소개된 것만 하더라도 드 라 발레 푸셍의 《무실라와 나라다》(1936-37, 한국어역: 《불교학리뷰》 10, 2010)를 발전시킨 슈미트하우젠의 〈초기불교에서 '해탈적 통찰과 '깨달음'에 대한 몇 가지 기술 혹은 이론〉(1981, 한국어역: 근간), 프라우발너의 《인도철학사》(1953, 부분 한국어역: 《원시불교》 1991)의 문제의식을 확장한 틸만 페터의 《초기불교의 이념과 명상》(1983, 한국어역: 2009)이 그것이다. 이미 그 이전에 국내에서도 서성원은 팔리 경전보다 한문 경전이 더 원형에 가깝다는 논문 〈마녀경과 Sattavāsani-dhītaro〉(《인도철학》 1, 1988)을 발표하여, 한역 경전의 원전성을 환기하고, 당시 형성되어 가던 팔리 문헌 중심의 초기불교 근본주의에 대해 선제적인 경고를 주는 역할을 하였다. 그러나 여전히 유독 한국의 불교학계나 불교계에서는 초기불교 근본주의가 위세를 떨치고 있다는 것을 부정할 수는 없을 것다.

논자는 근대 서구에서 ‘초기불교’의 형성과정과 ‘초기불교’관의 변화과정을 풍부한 연구성과의 소개와 함께 제공하고, (아마도 초기불교 근본주의 혹은 갈라파고스 증후군을 극복하기 위한) 제안도 함께 제시하고 있다. 이에 대해 평자는 별다른 이견을 첨부할 여지를 찾지 못하였다. 다만 한 가지 현실적인 질문 하나를 추가하여 논자의 고견을 청하는 것으로 논평을 대신하고자 한다. 그것은 서구 유럽의 초기불교의 형성과 초기불교관의 변화과정에 비추어 볼 때, 현대 한국의 불교계와 불교학계에 만연한 초기불교 근본주의와 갈라파고스 증후군을 극복하기 위한 가장 시급한 과제는 무엇인가? 하는 것이다. 다시 한 번 근대 유럽에서 초기불교의 발명 과 변화과정에 대한 논자의 자세하고도 풍부한 소개에 감사드리며 논자의 고견을 기대한다.

[제3발표 논평 2]

「근대불교학의 형성과 초기불교」에 대한 논평

함형석
전남대학교

1. 심재관 교수님께서는 발표문을 통해 서구 불교학계의 상좌부 불교 그리고 초기불교에 대한 연구경향이 어떻게 변해왔는지에 대해 거시적인 안목에서 잘 짚어주셨습니다. 어떠한 배경 속에서 테라와다/상좌부 불교와 빨리삼장이 불교의 최초기를 복원할 수 있는 자료로, 다시 말해, 순수한 불교의 '본질'을 담지하고 있는 자료로서 자리매김하게 되었는지, 그러한 위상이 문헌학적 연구방법을 지향하는 학자들에 의해 어떻게 도전받게 되었었는지, 그리고 현지조사와 같은 인류학적 방법을 통해 동남아 불교에 대한 연구가 심화되면서 어떻게 "빨리삼장 = 붓다의 직설"이라는 암묵적인 공식이 깨지게 되었는지 서구 불교학사의 큰 흐름을 알려주셨습니다. 이와 같은 정보 앞에 저는 부끄럽게 제 자신을 돌아보게 되었습니다. 처음 대학 강단에서 불교관련 강의를 맡게 되었을 때 학기 초 초기불교 부분을 준비하기 위해 다급하게 각묵스님의 니까야 번역서를 주문했던 기억이 있습니다. 또한 첫 수업에서 붓다의 생애를 감동스럽게 묘사해내고자 노력했던 기억도 생생합니다. 정작 불교 공부를 처음 시작할 때 억지로 아함경을 읽으며 책만 펴면 졸았던 제가 이제 와서 노력한다고 감동스럽게 불교의 첫 시작을 그려낼 수 있을 리 만무합니다.

그러나 초기불교를 강의할 때면 매번 마음 한 구석에 학생들에게 니까야를 읽히는 것에 대한 부담감이 있었던 것도 사실입니다. 학생들 가운데는 니까야를 읽는 것에 별다른 거부감이 없는 경우도 있겠지만, 만약이라도 불교 이외의 종교를 가지고 있는 학생이 있다면, 저항감이 없을 수 없다는 것을 알기 때문이었습니다. 이는 마치 그 수업을 신청했다는 이유로 제게 억지로 성경을 읽히는 것과 다를 바가 없다는 사실을 잘 알기에 니까야를 복사해 나누어 주는 것에도 상당한 부담감이 동반되

었습니다. 하지만 심재관 교수님의 글을 읽으며 그 부담감의 원인은 다른 곳에 있었을 수도 있다는 생각을 어렴풋이나마 하게 되었습니다. 그 부담감은 초기불교를 "니까야"를 중심으로 "감동적"으로 서술하고자 하는 생각 자체가 "불교학"이라 이름 붙여진 학문을 하는 사람으로서의 제 정체성에 위배되기 때문이었을 수도 있습니다. 우리 수중에는 붓다의 직설을 확인할 수 있는 자료는 없으며, 작년 버나드 포르가 한국에 와서 강연한 것처럼[1] 붓다라는 인물의 실존 여부자체가 학계에서는 논란이 되고 있다는 사실을 학생들에게 알리는 편이 솔직한 태도라는 생각이 듭니다. 니까야가 아닌 콜린스의 "On the very Idea of the Pali Canon"을 학생들에게 배포했어야 하며, 심재관 교수님의 발표문과 같은 글을 가지고 초기불교에 대한 학계의 사고가 어떻게 극적으로 변화하게 되었는지를 설명할 때 보다 마음이 편안해 질 것 같습니다.

2. 다만 심재관 교수님께서 구성해주신 스토리라인에는 다음과 같은 사항들이 추가되어야 할 것으로 보입니다.

"초기불교 = 상좌부 불교 = 빨리삼장"이라는 등식이 형성되는 과정의 초기에 칠더스의 개인적인 야망이 들어가 있었다는 점은 부인할 수 없는 것으로 보입니다. 하지만 칠더스가 "영국인"이었다는 사실은 강조가 충분히 되어있지 않습니다. 식민지 시대라는 콘텍스트 하에서 스리랑카 상좌부 불교에 대한 지식에 접근할 권리는 영국지식인들에게 독점적으로 허용되었을 가능성이 있으며, 영국의 불교학자들은 스리랑카의 불교에 혹은 상좌부가 소유한 빨리삼장에 특권적 지위를 부여함으로써 독일, 프랑스, 러시아 등지의 불교학자들에 대한 자신들의 우위를 주장할 수 있었기 때문입니다. 영국의 학자들은 빨리어를 붓다의 모어 혹은 붓다의 모어와 멀지 않은 관계에 있는 언어로 설정하여 다른 불교고전어로 기록된 경전을 번역하는 학자들의 작업을 원서가 아닌 번역서를 중역한 것으로 폄훼할 수 있는 위치에 설 수 있었을 것입니다. 또한 영국 이외의 지역의 학자들이 성과를 올리고 있던 대승불교를 초기불교에서 멀어진, 다시 말해, "타락한" 불교 형태로 취급하면서 영국 학자들은 자신들이 정신적으로 보다 고매한 자료를 다루고 있다는 식의 과시를 할 수 있었을 것이라는 생각이 듭니다. 따라서 불교학계의 "프로테스탄트적 전제들"이 구성되는 데 있어 영국학자들이 탐

1) 법보신문 2019년 8월 20일자 기사 참조
(https://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=206685)

구대상에서 자아를 분리해 내지 못한 것은 유럽 각국의 지식인들의 경쟁구도 속에서 고찰되어야 할 것 같다는 생각입니다.

이와 더불어 보다 온전한 스토리라인의 구성을 위해 고려되어야 할 요소는 피식민지 지식인들의 역할입니다. 맺는말에서 "빨리불전의 정통성에 대한 상좌부의 전통적인 관점과 유럽 불교학자들의 관점은 동일하지만 결이 다를 수 있다"고 언급하셨다시피, 영국학자들이 불교의 역사 속에서 빨리삼장을 특권화하는 태도는 상좌부가 그것을 바라보는 관점과 동일합니다. 하지만 상좌부의 이와 같은 관점이 다만 전통적일 뿐만 아니라 식민지 시대에 계속적으로 재천명되었다는 사실이 부각될 필요가 있을 것 같습니다. 즉, 식민주체의 관점과 피식민자의 관점이 서로 공명하였고, 이러한 하모니가 아시아 다른 지역에까지 "초기불교 = 상좌부 불교 = 빨리삼장"이라는 등식을 전파하는데 기여한 것 같습니다. 저 역시 이 분야의 문외한이기에 적극적으로 연구방향을 제언드릴 수는 없지만, 스리랑카의 아나가리카 다르마팔라(Anagārika Dharmapāla, 1864-1933)가 최초기의 불교를 복원하기 위해 붓다가 깨달은 장소에 큰 절을 세우려 평생 노력하며 마하보디 협회(Maha Bodhi Society)를 창설했던 일, 이에 필요한 자금을 모금하기 위해 금릉각경처의 양문회(楊文會, 1837-1911)를 만나 "순수한 불교"에 대한 비전을 공유하려 했던 일 등을 떠올려 보면 상좌부의 불교가 "근본불교"로 여겨지게 되는 데 있어 스리랑카 지식인들의 역할을 무시할 수 없을 듯합니다. 또한, 이와 같은 비전은 동아시아의 지식인들에 호응을 얻어 중국의 태허(太虛, 1890-1947)가 중국의 승려들을 환속시키고 스리랑카에 가서 "순수한 근본불교"(pure original Buddhism)[2]를 배워 다시 계를 받아오게 하는 프로젝트를 가동했던 사실을 고려하면 상좌부의 관점은 20세기 초반 동아시아 지식인들에게 까지도 그 영향력을 가졌던 것으로 사료됩니다.

그리고 "초기불교 = 상좌부 불교 = 빨리삼장"의 등식이 어떻게 한국 불교학계에 전파되었는지에 대한 해명이 보다 구체적으로 이루어졌으면 하는 바람입니다. 한국에서 빨리삼장 혹은 아함경류에 대한 강조가 도대체 언제부터 어떠한 경위에서 시작되었는지 궁금합니다. 이와 같은 국내의 현상이 과연 국내의 불교연구자들(혹은

2) Ritzinger, Justin. 2016. "Original Buddhism and Its Discontents: the Chinese Buddhist Exchange Monks and the Search for the Pure Dharma in Ceylon," Journal of Chinese Religions, vol. 44, no. 2, pp. 149-173.
(https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0737769X.2016.1165442)

불교도들)이 서구의 근대적 불교 연구방법을 인지하면서 이루어 진 것인지, 서구의 방법론을 20세기 초반부터 도입하여 단시간 내에 불교학 분야의 선두주자로 떠오른 일본학계의 영향 하에 이루어 진 것인지, 혹은 불교연구와 상관없이 불교수행에 관심을 갖고 있었던 수행자들이 (해외여행 자유화와 함께) 남방불교의 수행법을 익히고 돌아오면서부터 시작된 것인지 궁금합니다. 아니면, 중화민국 시기의 중국 불교도 지식인들과 스리랑카 불교도 지식인들 사이에 존재하였던 "세계불교"의 이상이 일제 치하의 국내의 불교도 지식인들에게도 공유되어 있어 인도불교에 대한 열망, 더 나아가 붓다의 직설을 인도어를 통해 접하고 싶다는 지적 추구가 식민지 시대부터 있었던 것인지 알고 싶습니다.

3. 저는 사실 초기불교 전공자가 아니며, 한국에서 초기불교 연구가 어떠한 암묵적인 전제 하에 어떠한 경향성을 가지고 이루어지고 있는지 잘 알지 못합니다. 하지만 제게도 한국의 초기불교 연구가 자신의 연구대상을 불교 역사 속에서 특권화 시키는 경향이 있다는 인상이 있는지, 가끔씩 "붓다의 본래 정신으로 돌아가자"와 같은 선언을 들으면 왜 하필 붓다로 돌아갈까, 불교에는 다른 위대한 인물들이 많은데...라고 하는 생각을 하곤 합니다. 최근 달라이라마께서 "2020서울국제불교박람회"에 온라인으로 참석하셔서 "한국 불자들 기도뿐만 아니라 공부도 해야"[3]한다고 조언하셨다는 기사를 보았습니다. 기사를 훑어보니 "월칭보살의 입중론"을 읽고 공부해야 한다는 이야기인 것을 알고는 초기불교 뿐만 아니라 어떠한 시기의 불교도 "근본불교"화 될 수 있다는 생각이 들었습니다.

마지막으로 심재관 교수님께 대책 없는 질문을 하나 드리고 싶습니다. 교수님께서는 2001년도 『탈식민시대 우리의 불교학』이라는 제목의 책을 내셨습니다. (기억하실지 모르겠지만, 저는 저자사인본을 소장하고 있습니다.) 책의 맺음말 서두에는 다음과 같이 적혀 있습니다.

그 동안 주변의 선후배들을 보며 우리 모두가 두 가지 사실 때문에 매우 괴로워하고 있다는 것을 알게 되었다. 그것은 식민 상황에서 벌어지는 두 가지 심리적 갈등으로, 첫째는 우리가 실질적인 학문 활동에서 제1세계의 지식체계에 종속되어 있다는 사실 때문

3) 연합뉴스 2020년 11월 8일 기사(https://www.yna.co.kr/view/AKR20201108040100005)

이다. 그리고 두 번째는 학문과 실존이 점점 괴리되어 자신이 연구하는 학문이 자신에게 삶을 설명할 주체적인 언어를 제공하지 않는다는 데 있다. (p. 126)

책이 발간된지 20년 가까이 흘렀지만, 여전히 교수님의 문제의식은 유효한 것 같습니다. 개인적으로는 책을 읽던 석사과정 때 이 부분을 읽으며 크게 공감하고 감동하였던 기억이 있습니다. 하지만 당시 몇 페이지 더 넘기며 동의하지 못하게 되었었는데, 이는 교수님께서 "이한정의 글쓰기"에 주목하면서 책을 마무리 하셨기 때문입니다. 그의 글이 "먼저 한문투의 글로 막히고 두 번째는 불교의 교학적 용어에 막히고 세 번째는 그의 논지에 전제된 어떤 교학의 이해체계에 의해 막"힌다고 하시면서도 "이러한 특색 있는 글쓰기가 결국 객관적 학문 성립이라는 근대 제국주의의 세뇌로부터 우리의 것을 회복하고 우리의 전통에 대한 본격적 논의를 불러일으키는 계기"가 될 것이라 평가하십니다. (pp. 134-136) 이 문제를 제대로 논의하기 위해서는 한국 학계의 문화적 특수성을 넘어 정치/사회/경제적 특수성까지 분석해보아야 하겠지만, 시간관계상 단도직입적으로 여쭈어보고자 합니다. 아직도 이렇게 생각하십니까?

[제4발표]

현대 한국에서 시도된 초기불교의 재구성 : '갈라파고스 증후군'과 그 극복을 위한 노력

이영진
경북대학교 동서사상연구소

Ⅰ. 들어가며

빨리(Pāli)로 쓰인 니까야(Nikāya)를 중심으로 하는 소위[1] '초기불교'에 대한 관심은 근현대로부터 한국불교의 주류를 이루어온 불친절한 '선(禪)불교' 전통에 대한 대중적인 불만족과 '붓다의 본래 가르침'으로 되돌아가자는 원형 혹은 순수성(originality)에 대한 강력한 종교적 욕구가 만나 1990년대에 폭발적으로 증가하였다.

이처럼 종교적 맥락에 기반한 '초기불교'는 현재 한국불교의 주류세력을 이루고 있다고 해도 과언이 아니다. 학문분야에서는 4부 니까야 전체와 비나야(Vinaya), 그리고 주석서들의 일부가 개인들의 노력에 의하여 한글로 번역되었으며,[2] 나머지 또한 머지않은 시간에 번역될 예정이다. 점점 더 많은 학자들이 이러한 번역물을 이용하여 '초기불교'를 연구하고 이에 관한 저작을 출판하고 있을 뿐 아니라, 불교에 관심이 있는 일반인들 또한 쉽게 접근이 가능해져 '대중화'에 성공하고 있다. 이 뿐 아니라 '초기불교'의 수행은 주로 미얀마 등에서 행해지고 있는 '위빠사나'(vipassana)와 이를 바탕으로 개발된 명상

1) '소위'라는 말을 첨가한 것은 정확하게 '초기불교'가 무엇을 지칭하는지 명확한 한정과 정의가 없다는 점으로부터 기인한다. 초기불교와 이에 대응하는 다양한 용어 그 범위에 관해서는 박대용(동광 스님), 「한국 초기불교 연구의 현황과 과제, 전망—1980년대 이후, 학문 영역을 중심으로—」, 『文학 史학 哲학』 48호(서울: 한국불교사연구소, 2017), pp.26-28 참조.

2) 이에 관해서는 앞의 논문 p.33, n.14의 표를 참조.

을 통해 실생활에 파고들고 있으며, 심리학, 생리학 등과 학제 간 융합도 활발히 일어나고 있어, 2000년대와 2010년대는 가히 초기불교의 전성기라 해도 과언이 아니다.[3)]

그렇지만 한국의 '초기불교' 연구는 그 경향성이 원형 혹은 순수성을 추구하는 종교적 맥락에서 기인한 바인지, 종교적으로 순진한(naive) 믿음이 전제가 되고 방법론이 되는 기이한 현상으로 정착되었다. 예를 들면, "빨리는 붓다가 사용했던 언어이고, 나까야 (혹은 빨리 삼장은) 붓다 혹은 그 제자들의 육성 혹은 원음(原音)을 그대로 담고 있으며, 위빠사나는 붓다가 깨달음을 실현한 방법이자 열반을 실현하기 위한 '유일한 길'이며, 빨리 주석서들은 니까야의 의도를 충실히 반영하고 있다"는 특정 전통의 주장에 대한 순진한 믿음을 바탕으로 시대•문화•역사적 배경 등의 맥락(context)를 배제하고 문헌(text)을 고정화함으로써 오직 텍스트 자체에서 종교적으로 바람직한 해답만을 구하는 경향이 그것이다.

그렇지만 세계에서 초기불교 연구를 주도하고 있는 경향은 빨리 뿐 아니라 [불교 혼성]산스크리트, 티베트어, 간다리(Gāndhārī), 고전중국어 등 다양한 언어로 쓰인 다양한 텍스트를 대상으로 동등한 가치를 부여하여 비교분석하고, 불교문헌을 역사적 발전으로 재구성하여 이해하는 비판적 방법론과 텍스트 이외의 고고학 등의 자료를 통해 다양하게 접근하고 있다. 또한 율장을 통한 대승기원과 이에 관련한 불설(佛說)정의의 변천에 대한 연구를 통해 부파[그리고 그들이 전승해온 초기불교와 아비달마 문헌]와 대승[문헌]에 대한 기존의 대립적인 시각에서 벗어나, 그들을 동전의 앞뒷면과 같이 밀접하게 관련된 것으로 보고 가치중립적인 연구를 지향하고 있다.

이러한 흐름과 비교했을 때, 한국에 정착한 '초기불교' 연구경향은 마치 기술이나 서비스 등이 국제 표준에 맞추지 못하고 독자적인 형태로 발전하여 세계 시장으로부터 고립되는 현상인 '갈라파고스 증후군'을 연상하게 한다.

---

3) 법보신문의 2011년 3월에 실린 이재형 기자의 '초기불교 연구 전성시대 열렸다'(https://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=64847 검색일자 2020년 11월 1일): "1990년대 초기불교 바람이 거세게 불면서 연구자가 크게 늘어 박사논문이 16편에 이르렀으며, 2000년 이후엔 무려 48편이나 쏟아질 정도로 급격히 증가하는 것으로 나타났다. 이는 중관, 유식, 화엄, 정토, 밀교, 천태, 선 분야의 박사학위 논문을 능가하는 수치로 초기불교가 21세기 현대 불교학의 새로운 강자로 떠올랐음을 반증한다. 초기불교 박사논문을 분야별로 분석할 경우 교리(경전)가 35.6%(26편)으로 가장 많았으며, 수행 32.9%(24편), 응용 16.4%(12편), 역사 11.0%(8편), 계율 4.1%(3편) 등 순이었다. 이중 가장 눈에 띄는 점은 단연 수행분야로 초기불교의 정통적인 수행법을 다룬 논문이 6편인데 비해 위빠사나 수행법을 상담·심리·의학 등과 접목한 논문은 이보다 3배 많은 18편에 이르렀다."

초기불교 전공자를 포함한 몇몇 학자들은 이러한 경직되고 패쇄적인 현상에 반발하면서, 자신의 연구결과에 기초하거나 혹은 서구와 일본의 최근 연구 성과를 기반으로 이러한 현상을 비판해왔다. 더욱이 이들에 앞서서, 초기불교 연구의 선구자들 중에는 당시 세계 학계에서 사용되고 있던 문헌학 방법론을 숙달하고 적용하여 텍스트를 날카롭게 분석하여 기존의 선행연구를 비판 수정한 학자들도 있었다.

그렇지만 2020년 현재에도 빨리 니까야의 구문을 인용하는 경증만을 통해 확정된 결론에 도달하거나, 나아가 빨리 주석서의 권위에 힘입어 비판적 분석 없이 니까야를 해석하는 소위 '니까야/빨리문헌 중심주의'의 저작들을 쉽게 만나볼 수 있다.

'현대 한국에서 시도된 초기불교의 재구성'이라는 주제의 본 발표는 학자들의 초기불교 혹은 그 문헌을 바라보는 관점과 방법론에 대한 분석을 통해, 한국에서 행해진 초기불교 연구를 '갈라파고스 증후군'과 '갈라파고스 증후군 극복을 위한 노력'의 두 축으로 재구성해 볼 것이다.

II. '갈라파고스 증후군'과 그 극복을 위한 노력

본 장은 '위빠사나'를 비롯한 남방 상좌부(Theravāda) 불교가 본격적으로 도입되기 시작한 1990년대 이전에 초기불교를 연구해온 선구자 그룹, 2001년부터 2003년까지 '사띠(sati)'를 둘러싼 논쟁에 참여한 학자들과 '법보신문'의 지면에서 2009년 8월부터 10월까지 걸쳐 진행된 '대승/아함 비불설 논쟁'[4]에 참여했던 학자들의 저작과 논쟁을 중심으로 학자들의 초기불교 (문헌)에 대한 관점과 연구방법론을 살펴볼 것이다.

2.1. 초기불교 연구 선구자들(~1990년)

초기불교 연구의 선구자들로는 고익진, 이중표, 법경 스님, 호진 스님을 뽑을 수 있

4) 혹은 '초기불교 시원론 논쟁'이라고도 한다. 황순일, 「초기불교 시원론 논쟁」, 『불교평론』 62호 (서울: 불교평론사, 2015) <http://www.budreview.com/news/articleView.html?idxno=1539 검색일자 2020.10.28.>

다.[5] 이들 중 전자의 둘은 한국이라는 토양에서 자생적으로 초기불교 연구를 시작한 학자이다. 후자의 둘은 발레 푸생(Louis de La Vallée Poussin), 라모뜨(Étienne Lamotte), 바로(André Bareau) 등으로 대표되는, 문헌학을 중심으로 하는 프랑스어권 불교학 전통에서 초기불교 연구를 익힌 학자이다.

2.1.1. 고익진

한국에서 초기불교를 본격적으로 연구하기 시작하고, 초기불교가 완성된 체계를 갖추고 있고 자체적인 경쟁력을 갖춘 분야로 각인시킨 것은 '고익진'이라는 선구자였다는 점은 학계에서 어느 정도 동의된 것 같다.[6] 1970년 석사학위 청구논문으로 청구한 「아함법상의 체계성 연구」는 초기불교에 대한 그의 유일한 연구이지만, 이 한편의 논문은 한국 불교학의 역사를 바꾸어 놓았다.[7]

고익진은 1970년에 이미 기무라 다이켄(木村 泰賢)과 미즈노 고겐(水野弘元)의 저서를 통해 서구와 그 영향을 받은 일본에서 축척된 초기불교 경전에 대한 당시 문헌학적 성과를 알고 있었다.

> 이 4아함은 그 하나하나가 본래 별개의 부파에 속했던 것이다. 즉 장아함은 법장부에, 중아함과 잡아함은 유부에, 증일아함은 대중부에 각각 속했던 경전인데 이들이 우연하게도 한역되어 4아함을 이루게 되었다는 것이다.[8]

---

5) 이 이외에도 박사학위 논문을 기준으로 할 때 1990년대 이전에 백성옥(1925), 김남수(1952), 지관스님(1976), 철인스님(1981), 윤세원(1986), 조용길(1987), 프란시스코 수니가(1989) 또한 이 분야의 선행업적을 남겼다. 이재형, 「초기불교 연구 현황과 전망－불교 박사학위논문 분석을 중심으로」(서울: 만해사상 실천선양회, 2011) <http://www.budreview.com/news/articleView.html?idxno=1094 2020.10.28.검색> 참조. 필자가 이들을 제외한 고익진 등의 네 학자를 선택한 것은 이후 초기불교연구에 있어서 영향과 의의를 고려한 주관적인 판단임을 밝힌다.

6) 이중표, 「고익진의 초기불교 해석」, 『한국불교학』 69집(서울: 한국불교학회, 2014), p.37, p.67 ; 황순일, 「한국 불교학 40년 연구성과와 과제: 초기불교」 68집(서울: 한국불교학회, 2013), p.15.

7) 본 논문은 고익진의 사후 1991년에 출간된 초판이 아니라, 2018년에 출판된 증보판인 고익진, 『아함법상의 체계연구』(광주: 담마아카데미, 2018)을 참조 인용하였다. 다만 인용 시에 꼭 필요한 경우가 아니라면 편의를 위하여 한글과 병기된 한문을 생략하였다.

8) 앞의 책, p.39: 각주에 미즈노 고겐이 저술한 『原始佛教』가 언급되어 있다. 이러한 아함들의 부파소속성의 차이에 대하여 "그러나 그들(=4아함)이 제공하는 교리에는 커다란 상위가 느껴지지 않는다. 따라서 본서는 소속부파에 구애됨이 없어 그들을 주어진 자료로서 평등하게 취급하기로

고익진은 아함보다 빨리 니까야를 시기적으로 일찍 성립한, 원전성(原典性)을 갖춘 것으로 평가한다.[9] 그렇지만 아함 뿐 아니라 시대적으로 앞서 형성되었다고 생각한 니까야 모두 그대로 역사적 변용을 거쳤다는 연구 성과도 인정하고 있다.[10]

고익진의 방법론은 그가 명시적으로 밝히고 있듯이, ①법상(法相)에 의거함과 ②경전으로 증명(經證)이다.[11] 이중 ②경증에서 『잡아함』을 인용할 경우 본론 전체를 통해서 볼 수 있다시피 『상윳따니까야』와 비교하고 있다. 다만 비교의 용도는 번역으로 인한 한역 경전의 불명확한 내용을 명확하게 이해하고자 하는 것으로 한정되어 보인다.

매우 흥미로운 것은 ①'법상'의 적용이다. 고익진은 부처님의 경설이 수승한 것에 따라 설하는 것(殊勝說)도 있고 숨은 뜻에 따라 설명하는 것(密意說)도 있기 때문에, 모두가 그 뜻이 명확하게 밝혀진 '요의설'(了義說 nītārtha)이 아니라는 『아비달마구사론』(정확하게는 경량부의 논쟁상대)의 주장을 받아들인다. 그리고 부처님의 전정한 뜻은 이러한 밀의설과 요의설이 아니라 『아비달마구사론』이 '법상'(法相)이라고 부르는 '법 그 자체'에 있다고 생각한다.[12] 그리고 더 나아가 '법상'을 다음과 같이 정의한다.

> 법상이라는 술어는 법이 지니고 있는 본질적인 성질(體相), 또는 그 의미 내용(義相)을 가리킨다 … 따라서 법상이라는 말은 아함교설의 '진정한 뜻'이란 의미로 사용해도 좋다. 이렇게 볼 때 부처님의 요의설은 '법 그 자체', 다시 말하면 오직 '법상'뿐이라고 말할 수 있다. 『구사론』이 "아비달마는 법상에 의하여 설하는 것이니, 이것이 경설과 다른 점이다"라고 한 것은 참으로 당연한 말이면서 주의할 만

한다."

9) 앞의 책, pp.41-42: "그들(=5니카야)은 아함보다 일찍 성립된 것으로 생각되고 있으니 그만큼 부파적部派的인 영향을 덜 받은 것이라 할 수 있다 … 그러나 무엇보다도 5니카야의 중요성은 그 원전성原典性에 있다. 아함교설에 대한 법상적法相的 연구는 원전에 의하지 않으면 안 된다. 번역은 언어적인 차질蹉跌로 말미암아 정확한 의사 전달이 어려울 뿐만 아니라, 역자의 견해에 의해서 커다란 영향을 받기 때문이다." ; 인용의 '원전성' 혹은 '원전'은 니까야가 소위 '붓다의 원음'(原音)인 빨리어를 사용했다는 맥락에서 나온 것인지, 아니면 중세 인도어인 빨리어가 속한 인도어(Indic) 이외의 언어로 번역되지 않았다는 의미에서 나온 것인지 정확히 알 수 없다.

10) 앞의 책, p.37: "… 아함이나 팔리니카야(pāli-nikāya)가 이미 불멸 후 상당한 후대의 편찬이므로 그동안에 부파불교의 견해가 가미될 가능성이 짙으며, 산실된 경문도 적지 않을 것이기 때문이다." ; 각주에 기무라 다이켄이 저술한 『原始佛教思想論』이 언급되어 있다.

11) 앞의 책, pp.35-37

12) 앞의 책, pp.35-36.

> 한 가치가 있다. 따라서 본서도 그 목적하는 바의 성질상 법상에 의하지 않을 수 없다. 본서의 제목을 『아함법상의 체계성 연구』라고 한 것도 그 뜻이 여기에 있다.[13]

본론을 통해 보면, 그는 각각의 다르마 혹은 그 분류 체계를 정의하고, 아함교설의 '진정한 뜻'을—엄밀한 의미에서 보자면 그의 독자적인 해석을— 밝히는 과정을 겪고 있다. 이중표에 따르면, 고익진이 해석한 아함의 체계는 "十八界라는 진여법계를 因緣으로 六六法이라는 유위세간이 발생하고, 六界라는 진여법계에 미혹하여 五蘊이라는 유위세간이 集하고, 明이라는 眞如實相에 미혹하여 十二緣起라는 유위세간이 緣起하는 치밀한 형이상학체계이다."[14]

'대승불교' 엄밀하게는 '중국불교'라는 프리즘(prism)을 거친 이해를 연상케 하는,[15] 이러한 독특한 철학체계는 "아함이 대승불교와 그 정신과 이론에서 너무나도 밀접한 관계를 갖고 있고, 대승의 기초는 아함이고 아함을 완성하고 있는 것은 대승이"[16]라고 파악하고 있는 그의 '불교관'으로부터 기인하였다고 추측할 수 있다.

2.1.2. 이중표

이중표는 1990년 「아함의 중도체계 연구」 논문으로 박사학위를 받고, 1991년 동일한 제명의 책을 출판한다.[17] 그의 방법론의 특징은 서양철학에 입각하여 초기불교 경전의

---

13) 앞의 책, pp.36-37; 고익진이 인용한 현장역 (그리고 진제역)의 '법상'에 해당하는 산스크리트는 'lākṣaṇika'이고, 해당하는 티벳역은 'mtshan nyid pa'이다. 'ābhiprāyika'(숨은 의도 혹은 속뜻이 있는)와 상반되어 쓰이는 'lākṣaṇika'는 'lakṣaṇa'(정의)로부터 나온 단어로 '정의(定義)에 중점을 두는, 한정적인 즉 분명한' 정도의 의미이다. '진짜의, 진정한, 명백한'정도의 의미로 사용된 티벳역의 'mtshan nyid pa'는 고익진의 법상을 '교설의 진정한 뜻'의 이해를 지지해 줄 수도 있을 것이다. ; 고익진의 '相(lakṣaṇa)=현상'과 '법성(dharmatā)=본질적 실체'라는 구도를 통해 '법 그 자체' = 아트만<고익진의 서술에 따르면 무아=공=제법실상=반야=아트만>임을 비판하는 것에 관해서는 이중표, 앞의 논문, pp.47-49 참조. ; 다만 이중표가 인용한 고익진의 다른 논문의 상(相)이 '법 그 자체=법상'을 의미하는 지에 관해서는 의문점이 남는다.

14) 이중표, 앞의 논문, pp.66-67.

15) 고익진의 불교이해가 실체론적이며 아함교설을 실체론에 입각하여 해석하였다고 비판한 이중표의 평가에 관해서는 이중표, 앞의 논문, 특히 pp.62-67 참조.

16) 고익진, 앞의 책, p.22.

17) 필자가 택한 이중표 교수님의 저서는 1991년이 아니라 2018년에 증보된 이중표, 『붓다의 철

교리를 이해하는 것이다. 그에 따르면, 불교의 철학적 이해는 "불교가 과거의 고루한 사상으로 소외되지 않고, 현대 속에서 현대철학의 제 문제를 해결하는 가장 현실적이고 능동적인 사상으로 되살아나, 현대인을 구원하는 현대사상의 구심점이 되기 위해서"[18] 반드시 필요하다. 그는 붓다의 철학을 '중도'라고 명명하여 중심에 두고,[19] 9차제정을 인식론에, 십이지연기•오온•십이처•십팔계 등을 존재론에, 사성제를 가치론에 배대하여 연구하고 있다.

이중표의 불교관은 초기불교 경전이 대승불교의 이해와 기초가 된다는 점에서 고익진의 그것과 일맥상통한 것으로 보인다.[20] 그렇지만 한역 『구사론』의 '법상'을 변용(變用)하여 적극적으로 활용한 고익진과 달리, 이중표는 초기불교의 정당성을 밝히기 위해 대승불교와의 연관성을 지나치게 강조해서 인지, 아비달마 불교를 '초기불교의 가르침을 왜곡한' 것으로 부정적으로 평가한다.[21]

만약 앞선 두 선구자의 저작들이 불교학의 공통 언어라고 할 수 있는 영어나 일본어로 출판되었다면, 당시 세계불교학계에 어떠한 영향을 주었을까? 개인적인 견해를 밝히자면, 불교학 변방의 학자들이 그 자신의 환경(즉 한국의 현실)을 반영한 독특한 저작이라는 반응을 이끌어낼 수 있었을 것이다. 그렇지만, 이제 막 한국에서 초기불교 연구의 맹아(萌芽)를 틔운 그들은 상당한 연구가 축적된 상태에서 초기불교 문헌을 바라보는 관

학: 중도, 그 핵심과 사상체계』(서울: 불광출판사)이다. 그는 머리말(p.7)에서 1991년의 저서에 비해 내용에 큰 변화가 없고 원전 특히 니까야의 많은 부분을 보충했다고 언급한다.

18) 이중표, 앞의 책, p.13.

19) 개인적으로 흥미로운 것은 초기경전에서 '중도'가 '팔정도'로도 기술되고 '십이지 연기'로도 기술되는 불일치성을 보여주는데, 이중표는 전자를 '실천체계로서의 중도'와 후자를 '철학 체계 혹은 이론적 중도'로 나누어 이해함을 통해 불일치성을 해소하고 있는 점이다. 앞의 책, p.23, p.97.

20) 앞서서 언급했지만, 이중표는 고익진의 불교이해가 실체론적이며 아함교설을 실체론에 입각하여 해석하였다고 비판하고 있지만, 1990년대 당시의 이중표의 인식은 고익진과 커다란 차이가 있는 것으로 보기 힘들다. 예를 들면, 앞의 책, p.457의 마지막 두 단락에서 '진아'(眞我)를 '아트만'으로 '제법실상'을 '법계'혹은 '열반'으로 바꾸면 고익진의 '무아=공=제법실상=반야=아트만'과 변별을 하기 힘들다.

21) 앞의 책, p.12: "역사적으로도 대승불교의 발흥은 초기경전에 대한 비판에서 비롯된 것이 아니라 아비달마불교에 대한 비판에서 비롯된 것이다. 대승불교운동은 붓다의 가르침으로 돌아가 아비달마불교에 의해 왜곡된 불교의 본질을 회복하기 위한 것이다. 대승(大乘)의 경론(經論)은 붓다의 가르침의 참된 의미를 재천명한 것이다. 그러므로 대승불교의 올바른 이해와 실천을 위해서도 초기경전은 그 기초가 된다.

점과 방법론이 충돌한, 당시 세계학회의 주된 담론의 장에는 참여하지 못했을 것이다.

1987년 라이덴에서 열린 7차 세계 산스크리트 학회에서는 붓다 자신의 교설이라고 전승된, 4부 니까야와 『숫타니파타』 등의 게송모음집이 적어도 본질에 있어서[22] 붓다의 가르침을 충실히 보존하고 있는 것인지 아닌지, 만약 있다면 어느 정도까지 보존하고 있는지에 대한 담론의 장이 열렸다.[23] 이 담론은 1981년 슈미트하우젠(Lambert Schmithausen)이 발표한 논문으로부터 촉발하였다.[24] 이 논문에서 그는 '해탈적 통찰'(Liberating Insight)을 제사정려에서 사제의 방식으로 루(漏, Pā: āsava)에 대해 관찰하는 '붓다의 정각', 존재를 무상•고•무아의 방식으로 관찰하는 '부정적-지적' 흐름, 구차제정(九次第定)의 마지막 단계인 상수멸(想受滅 Pā: saññāvedayitanirodha)로 대변되는 '긍정적-신비적' 흐름으로 구분하였다. 그리고 역사적으로 어떻게 부정적-지적 흐름을 우위에 두고 긍정적-신비적 흐름을 통합해 나갔는가를 치밀하게 분석하였다.[25]

1987년의 담론은 니까야를 다양한 시대적 층(層 layers/strata)으로 나누어 역사적 발전으로 재구성한 슈미트하우젠의 작업에 대하여 곰브리치(Richard Gombrich)와 노만(K.R.Norman)의 비판과 슈미트하우젠과 입장을 함께하는 훼터(Tilmann Vetter)와 아라마키 노리토시(荒牧俊典)가 대응한 토론이었다. 이 담론을 통해서 슈미트하우젠은 초기불교를 바라보는 세 가지 입장과 방법론을 분류하였다.[26]

첫 번째 부류는 대부분 영국학자로서 그들은 비록 니까야에는 서로 불일치하는 부분이 있지만 상당 부분이 동질적인 기조를 이루고 있으며 충분히 신뢰할 수 있다고 본다. 또한 정말로 명확한 한 단락을 통해서도 불일치성을 정전(正典) 전체적으로 해소할 수 있다고 생각한다.

두 번째 부류는 최초기 불교의 사상을 복원할 수 있는 가능성에 대해 회의적인 입장

22) 왜냐하면, 당시에 논쟁에 참여했던 학자들을 비롯한 당시의 학자들은 이러한 4부 니까야 등의 모든 자료가 붓다의 교설을 문자 그대로 전승하였다고 주장하거나 받아들이지 않았기 때문이다.

23) 이에 관해서는 David Seyfort Ruegg and Lamberst Schmithausen ed., *Earliest Buddhism and Madhyamaka*(Leiden: Brill, 1990) pp.1-56 특히 슈미트하우젠의 'preface'(pp.1-4) 참조.

24) Lambert Schmithausen, ' On some aspects of descriptions of theories of "liberating insight" and "enlightenment" in early Buddhism', *Studien zum Jainismus und Buddhimus*(Wiesbaden: Franz Steiner, 1981), pp.199 - 250.

25) 이영진, 「초기불교 텍스트에서 나타난 상수멸(saññāvedayitanirodha)의 불일치와 모순」, 『인도철학』 19집(서울: 인도철학회, 2005) p.95.

26) 이하의 세 부류의 학자에 관해서는 *Ibid.*, pp.1-2 참조.

을 가진, 쇼펜(Gregory Schopen)으로 대표되는 학자들이다. 그들은 초기불교 문헌이 기원전 1세기 이전에는 성문화되지 않았고 따라서 그 후로도 어느 정도 개정되었는지 알 수 없으며, 서로 다른 부파들의 문헌을 비교함으로써 부파분열 이전의 공통된 사상을 재구성하는 방법론이 매우 어렵다고 생각한다. 그리고, 방법론으로서는 비문(碑文) 등의 다른 자료를 통해 초기불교의 신뢰할 수 있는 정보를 모으려고 한다.

세 번째 부류는 슈미트하우젠, 훼터, 아마라키 노리토시로 대변되는, 성서 비평학의 방법론인 고등비평(higher criticism) 혹은 양식비평(Form criticism)을 불교 텍스트에 적용하는 학자들이다. 이들은 후대의 첨가, 서로 다른 층(層)들, 이질적인 요소들을 분리하고 이를 역사적 발전단계로 재구성해내는 방법을 사용하였다. 그렇지만 이 방법론은 부가적인 기준의 적용 없이는 어떠한 층을 특정한 연대나 붓다에게 안전하게 귀속시키는 데 상당한 어려움이 있는 단점도 있다.

또 다른 당시 세계 초기불교의 흐름은 영국을 중심으로 1870년대부터 시작된 빨리 문헌 중심의 초기불교 연구가 산스크리트 텍스트 연구로 지평을 넓혀갔다는 것이다. 1890~1910년대에 중앙아시아 동투르키스탄에서는 2세기부터 11세기에 걸쳐 필사된, (근본)설일체유부 소속의 불교 사본이 포함된 산스크리트 필사본들 파편(fragment)의 형태로 다수 발견되었다. 그리고 이 사본의 연구 성과가 1965년부터 발표되기 시작하여 1990년대 이전에 이미 6권이 발표되었다.[27] 이를 통해 초기불교 연구에는 산스크리트 그리고 대응하는 한역과 빨리본을 비교하여 연구하는 흐름이 점차 정착되어 갔다.

2.1.3. 법경 스님과 호진 스님

호진 스님과 법경 스님은 당시 불교학의 주류 중 한 흐름을 이루고 있었던 프랑스어권의 선행연구와 방법론을 습득하고, 그들의 문헌학적 방법론에 입각하여 기존연구를 계승함과 동시에 수정 발전시키는 면모를 보여주고 있다. 이하는 1989년에 발표된 두 편의 논문들[28]을 통해 이 두 학자의 초기불교 문헌관과 연구방법론을 살펴보겠다.

27) Sanskrithandschriften aus den Turfan-Funden(투르판에서 발견된 산스크리트 사본) 시리즈로서 아래의 인터넷 주소에서 현재 2012년에 발행된 11권까지 다운로드 받을 수 있다. https://rep.adw-goe.de/handle/11858/00-001S-0000-0023-9A94-6/browse?rpp=20&sort_by=7&type=dateissued&order=DESC&locale-attribute=de(검색일자 2020.10.30)

28) 서성원(법경 스님), 「<<魔女經>>과 Sattavassāni-Dhītaro에 관하여」, 『인도철학』 1권(서울: 인도철학회, 1989), pp.39-59 ; 윤병식(호진 스님), 「<<那先比丘經>>硏究[I]」, 『인도철학』

우선 두 스님의 방법론은 산스크리트, 빨리, 티벳어, 한역 등 다양한 언어로 쓰인 문헌들을 세밀히 분석하고 비교 검토하여, 수많은 텍스트들 사이에, 또 그들을 구성하고 있는 요소와 정보들 사이에 층(層)을 나누는 작업을 가장 우선시한다.[29] 1989년 발표된 두 논문에서 법경 스님은 『상윳따니까야』의 'Sattavassāni-Dhītaro'와 두 버전의 한역 『마녀경』 즉, 『잡아함경』의 1092번째 경전과 『별역잡아함』의 31번째 경전을 비교하고,[30] 호진 스님은 『밀린다팡하』(Milindapañhā)를 한역 『나선비구경』 2권본과 3권본의 두 버전과 비교 분석하였다.[31] 그 결과 두 학자 모두는 해당 텍스트들의 한역본이 빨리본보다 시대적으로 선행하는 형태를 갖춘 원형에 가깝다는 결론에 도달한다.[32]

법경 스님은 이러한 연구결과를 토대로 일반적으로 현존하는 빨리 텍스트를 원초적인 형태에 가까운 것으로 간주하는 선입견에 사로잡힌 학자들을 비판하며, 다음과 같은 방법론의 원칙을 제언한다.

> 우리가 여기서 Māra經群을 취급하면서 특히 지적하고 싶은 것은 … 빠알리經을 우위에 두고 그것에 맞추어 다른 원시경전(산스크릿트 및 漢譯本 등)을 분석하고 이해하려는 시각이 지양되어, 서로 대등한 가치기준에서 각 학파에 속한 텍스트의 분석비판 및 비교연구가 되어야 할 것이라는 것이다.[33]

호진 스님은 방대한 기존연구를 검토하면서, 『밀린다팡하』가 나가세나(Nāgasena)라는 한 명의 비구와 인도 서북지역을 통치했던 그리스계의 메난드로스(Menandros) 왕과의 실제로 행해졌던 불교교리에 대한 토론이라는 기존의 학설을 치밀하게 분석하였다. 그리

1권(서울: 인도철학회, 1989), pp.83-94.

29) 서성원, 앞의 논문, p.39 ; 윤병식, pp.88-89 : 즉 앞서 언급한 세 부류 중 세 번째 학자의 부류에 속한다.

30) 문헌정보는 순서대로 다음과 같다. SN I, pp.122-127. ; 『雜阿含經』 卷39(『大正藏』 2, pp.286中22-287下06). ;『雜阿含經』 卷2(『大正藏』 2, pp.383上19-384上26).

31) 『那先比丘經』 卷1-2(『大正藏』 32, pp.694上04-703下04). ; 『那先比丘經』 卷1-3(『大正藏』 32, pp.703下08-719上20).

32) 법경 스님에 따르면, 'Sattavassāni-Dhītaro'는 여러 차례의 수정과 철저한 재정비를 거친 결과로 볼 수 있으며(서성원, 앞의 논문, p.42), 사실을 이미지로 극대화하기 위하여 한역에는 없는 비유를 후대에 부가하였다(앞의 논문, p.52). 호진 스님에 따르면, 빨리본 『밀린다팡하』는 내용이 간결 소박한 한역과 공통되는 부분 외에 대단히 전문적이고 특수한 주제들로 이루어진 부분을 증광(增廣)하여 부가하였다(윤병식, 앞의 논문, p.86).

33) 서성원. 앞의 논문, pp.42-43.

고 '경'(經)이라고 번역되기에 인해 중국에서 그리고 미얀마에서는 소부(小部 Khuddakanikāya)에 포함되어 경전의 권위를 인정받은 텍스트에 대해 당시에 그리고 현재에도 세상을 깜짝 놀라게 하는 다음과 같은 결론에 도달하였다.

> 나선비구경의 저작자가 그 당시 교단내외에 제기되고 있었던, 또는 앞으로 제기될 수 있는 교리상의 여러 가지 난문제들을 한곳에 망라해서 해답을 줄 수 있는 교리서를, 문답형식을 취해 만들면서, 나가세나(Nāgasena)라는 허구적인 비구를 내세우고, 그리고 그에게 문제를 제기하게 할 사람으로 정한 것이 역사상 실재인물로서 위대했던 메난드로스(Menandros)의 이름을 빌린 밀린다(Milinda)가 아니었을까. 이것은 이 교리문답서에 보다 큰 비중과 효과를 주기 위해서였을 것이다.[34]

2.2. 2000년대의 논쟁들: '사띠'논쟁과 '대승/아함 비불설 논쟁'

1990년대에 들어서서 '위빠사나'(Vipassanā)는 거해 스님과 김열권 등이 이를 소개하는 책을 출판함으로써 한국에 도입되었다. 미얀마 등의 남방상좌부(Theravāda) 불교에서 실제 행해지고 있는 위빠사나는 역사적인 붓다가 깨달았던 방법이자 열반을 실현하기 위한 '유일한 길'(ekāyano maggo)이라는 타이틀(title)을 획득한 채, 비교적 체험하기가 어렵지 않는다는 장점아래 불교계에 급속하게 퍼지기 시작했다.[35] 이와 더불어 붓다의 수행법을 보존해왔다고 여겨지는 남방상좌부의 불교 또한 초기불교의 연장선상에서 초기불교가 변화하지 않고 그대로 유지되어온 것이며,[36] 빨리어로 쓰인 니까야는 붓다의 원음(原音)을 보존하고 있는 것으로 평가되었다.

2000년대에는 이러한 분위기 아래 전재성, 각묵 스님, 대림 스님이 빨리 니까야를 번역하여 출판하는 등 초기불교의 학문적 활동도 왕성해졌다. 황순일에 따르면 "2000년대 이후 초기불교는 위빠사나 명상법을 중심으로 수행과 교학을 동일한 비중에서 다루는 한국적 불교학의 독특한 모습"[37]이 나타나게 된다.

이러한 분위기에서 2000년대에는 한국 초기불교학에 있어서 중대한 두 가지 논쟁이

34) 윤병식, 앞의 논문, p.113.

35) 김준호, 「'사띠(Sati) 논쟁'의 공과(功過)」, 『불교학리뷰』 4권(논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2008), p.189.

36) 황순일, 앞의 논문 「한국 불교학 40년」, p.20.

37) 앞의 논문, p.20.

일어난다. 하나는 2001년부터 2003년까지 조준호, 임승택, 김재성이 참여한 '사띠(sati) 논쟁'이고, 다른 하나는 2009년 마성스님, 권오민, 전재성, 황순일이 참여한 '대승/아함 비불설 논쟁'이다.

그렇다면 1990년대와 2000년대 세계학계의 흐름은 어떠할까?

우선, 1994년 스킬링(Peter Skilling)은 티베트어로 번역되어 '깡규르'(bka' 'gyur 佛說部)에 흩어져 있던 초기불교 경전(Mahāsūtra)들을 모아서 편집하고 이를 해당하는 산스크리트, 빨리 버전과 비교한 작업을 출판하였다.[38]

동일한 1994년에는 영국 도서관(British Library)이 아프가니스탄의 핫다(Haḍḍa) 혹은 파키스탄의 스와트(Swat)에서 발견되었다고 추정되는, 자작나무껍질에 간다리(Gāndhārī)[39]를 카로슈티(kharoṣṭhī) 문자로 필사한 법장부(法藏部 Dharmaguptaka) 소속의 불교 사본 두루마리 29개를 입수한 이래로, 2010년까지 다수의 주류불교와 소수(현재까지 7종)의 대승불교 간다리/카로슈티 필사본 파편과 두루마리들이 보고되었다.[40] 기원전 2세기까지도 거슬러 올라갈 수 있는, 현존하는 가장 오래된[41] 불교문헌인 이들은 초기불교의 자료를 '빨리'라는 프라크리트(혹은 중세 인도-아리안어) 이외에도 '간다리'로 확장하였다.

바미안(Bamiyan)에서는 2세기에서 4세기 초에 걸쳐있는 신층(新層)의 간다리/카로슈티 사본이외에도, 3세기부터 8세기까지에 필사된, 프라크리트와 산스크리트가 혼재된 반(半) 구어체인 불교혼성 산스크리트(Buddhist Hybrid Sanskrit)/브리흐미(Brāhmī) 문자

---

38) Peter Skilling, Mahāsūtras: *Great Discourses of the Buddha Vol. I: Texts*(Oxford: The Pali Text Society, 1994).

39) '간다라어'를 지칭하는 '간다리'는 베일리(Harold Walter Bailey)가 1941년 만든 조어로서, 인도북서부 지역에서 사용되었던 프라크리트(Prakrit), 정확하게는 '중세 인도-아리안어'(Middle Indo-Aryan)이다.

40) 자세한 내용에 관해서는 이영진, 「최근의 불교학 연구동향으로 본 인도 필사본 연구의 중요성」, 『인도철학』 42집(서울: 인도철학회, 2014) pp.335-343 참조.

41) 간다리 사본의 필사 시기는 두 층으로 나눌 수 있는데, 고층은 1세기~2세기에 걸쳐있고, 신층(바미안 간다리 사본)은 2세기~4세기에 걸쳐있다. '미국 의회 도서관'(Library of Congress Scroll)의 단편과 '스플릿 컬렉션'(Split Colletion)의 단편 중 하나는 방사성탄소 연대 측정에 따르면 기원전 2~1세기(각각 206 BCE~59 CE, 188 BCE~46 BCE)에 필사된 가장 오래된 불교 필사본이라고 할 수 있다. 자세한 사항에 관해서는 Andrea Schlosser, "On the Bodhisattva Path in Gandhāra Edition of Fragment 4 and 11 from the Bajaur Collection of Kharoṣṭhī Manuscripts", Dissertation(Freien Universität Berlin, 2013) pp. 11-12 참조.

사본들이 발견된다. 이들은 아함, 대승경전, 율, 아비달마 등의 다양한 분야에 걸쳐있는데, 이 또한 경•율•아비달마•대승경전 연구의 중요한 자료가 되고 있다.[42]

1990년대 후반에는 영국 런던의 한 고서적상에서 길기트(Gilgit)에서 발견되었다고 추정되는 (근본)설일체유부의 『장아함경』 산스크리트 사본이 입수되었다. 8세기 후반에 필사된 이 사본은 대부분 작은 파편으로 이루어진 간다리/카로슈티 사본과 달리, 비록 파편의 형태이지만 꽤 많은 양, 즉 총 454 폴리오(polio) 중 320폴리오(2012년의 정보)가 세계 각지에 흩어져 남아있다는 것이 확인되었다.[43]

이러한 1990년대에 시작된 간다리/카로슈티 사본과 『장아함경』 산스크리트 사본의 발굴과 연구는 대부분 17세기 이후에 필사된 빨리 삼장이 "현존하는 경전 중 고층에 속하는 것으로 간주되면서 누려왔던 독점적인 지위를 서서히 무너"[44]뜨렸다는 평가가 있다. 또한 동일한 제명의 경전이라 할지라도 각 지역의 부파마다 구조, 내용 및 문구에서 차이가 나며, 상응하는 『장아함』 한역•산스크리트와 『디가니까야』라 할지라도 각각 경전의 숫자와 그 배치에서 간과할 수 없는 차이가 난다는 점은[45] 각 지역의 부파마다 불교문헌을 독자적으로 편찬(編纂), 창작(創作)하였을 가능성을 시사(示唆)하는 자료가 되고 있다.

이 이외에도 이 시기에는 두 일본 학자의 중요한 연구가 발표되는데, 이 연구는 기존에 우리가 종래 알고 있었던, 초기/부파불교와 대승불교의 관계에 대한 상식을 깨뜨리는 역할을 했다. 그 중 첫 번째는 1998년 발표된 후지타 요시미치(藤田祥道)의 불설(佛說 Buddhavacana) 정의의 변화와 그 영향에 관한 연구이다.[46] 후지타에 따르면, 본래 '불설' 판단의 기준이었던 법(dharma)과 율(vinaya)에 '역사적 붓다가 가르친 법의 본질'인 '법성'(法性 dharmatā)[47]에 어긋나지 않는다면 불설이라는 기준을 부가한 것은 "부파불

42) 바미안에서 발견된 사본의 개요에 관해서는 Jens Braavig and Fredrik Kiland, *Traces of Gandhāran Buddhism*(Oslo: Hermes Publishing, 2010) 참조.

43) Jin kyoung Choi, "The *Tridaṇḍi-sūtra* and the two *Lohitya-sūtra*s in the Gilgit Dīrghāgama manuscript", *Critical Review for Buddhist Studies* Vol. 11(Nonsan: Geumgang Center for Buddhist Studies, 2012), pp.11-13.

44) 황순일, 앞의 논문 「한국 불교학 40년」, pp. 24-25.

45) Jin kyoung Choi, *op. cit.*, pp. 18-19.

46) 藤田祥道, 「仏語の定義をめぐる考察」, 『インド学チベット学研究』 3號(京都: インド哲学研究会, 1998), pp.1-51(L). ; 이 논문에 대한 번역으로는 후지타 요시미치, 「불어(仏語)의 정의를 둘러싼 고찰」, 류현정 역, 『불교학리뷰』 16권(논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2019), pp.209-267 참조.

교에서 불설로서의 논장 제작과 대승불교에서 대승경전 제작을 정당화"하였고, '법성'은 아함이라는 초기불교 경전 창작에 근본정신으로서 작용한다.[48]

두 번째는 2000년대 초반의 사사키 시즈카(佐々木閑)의 파승(破僧, saṅghabheda) 개념 변천에 관한 연구이다.[49] 그에 따르면, 아쇼카 왕 시대에 발생한 어떤 사건을 계기로 파승의 정의가 파법륜승(破法輪僧 cakrabheda)에서 파갈마승(破羯磨僧 karmabheda)로 변화하였고, 이는 포살이나 갈마 등의 승가의 행사를 함께 하는 한 서로 다른 학설을 주장하더라도 동일한 공간에서 함께 거주[共住]할 수 있도록 한 것이다.[50] 이 파승 정의의 전환을 계기로 불교교단에서는 '불설'의 상대성을 인정하고 교의의 다양화를 용인하는 현상이 생겨났으며 이로부터 부파불교가 성립하게 되었다.[51] 2002년의 논문[52]에서 사사키 시즈카는 부파불교와 대승불교를 동일한 원인에 의해 나타난 두 가지 현상으로 보고,[53] 대승불교 또한 파승 정의의 전환을 계기로 발생한 불교교리의 다양성을 용인하는 태도로

47) 필자는 '불설'의 맥락에서 법성(dharmatā)을 '[붓다가 가르친] 법의 본질'로 이해한다. 후지타 역시 유사한 의미로 사용하고 있는 듯하다. 이에 관해서는 후지타 요시미치, 류현정 역, 앞의 번역 논문, p.257 참조.

48) 앞의 논문, pp.256-257: "석가모니의 직제자들은 스승의 직설을 기억에 바탕을 두고서 전한 것이지만, 후의 불제자들은 무엇을 근거로 '불설'로서의 경전을 새로이 창작해 나갔던 것일까. 물론 제자에게서 제자로 전해지던 석가모니의 말에 대한 기억은 있었겠지만, 그것을 바탕으로 새로운 교리가 정리되고 경전이 창작되어 가는 과정에서, 불제자들이 그것을 '불설'로 하는 근거는 물론 기존의 경과 율에서는 찾을 수 없기 때문에, 결국 그 내용이 석가모니의 근본사상으로 이루어진 것이라는 판단에 기반을 두는 것 외에 다른 방법은 없었던 것일까. 아함경전의 창작자들은 석가모니가 나타낸 법의 본질을 항상 밝히면서 '불설'을 정리한 것에 지나지 않는다."

49) 佐々木閑, 『インド仏教変移論、なぜ仏教は多様化したのか』(東京: 大蔵出版, 2000). 이에 대한 번역으로는 사사키 시즈카, 『인도불교의 변천』, 이자랑 역(서울: 동국대학교출판부, 2007)이 있다.

50) 사사키 시즈카는 파법륜승을 "석가모니에 배반하는 잘못된 가르침을 주장하는 자가 한패를 모집하고 별개의 승단을 만드는 것"으로, '파갈마승'을 "같은 승단 안에서 구성원이 2파로 나뉘고 별개 행사를 집행한다면 파승이다"라고 좀 더 쉬운 말로 풀어쓴다. 사사키 시즈카, 「대승불교 기원론의 전망」, 종묵 스님 역, 『불교평론』 60호(서울: 불교평론사, 2014) <http://www.budreview.com/news/articleView.html?idxno=1493 2020.11.01. 검색>.

51) 이자랑, 「인도불교 교단사에 관한 일본 학계의 최근 연구 동향-대승불교의 기원을 중심으로-」, 『불교학보』 39(서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2002), p.6.

52) 佐々木閑, 「部派仏教の概念に関するいささか奇妙な提言」, 『初期仏教からアビダルマへ : 桜部建博士喜寿記念論集』(京都: 平楽寺書店, 2002)

53) 사사키 시즈카, 종묵 스님 역, 앞의 논문: "부파도 대승도, 불교가 다른 교의의 병존을 용인하게 된 것으로 인해 일어난 새로운 상황이며, 양자의 진전 속도가 달랐기 때문에 외견상으로는 부파불교에서 대승불교가 일어난 것처럼 보이는 것일 뿐인 것은 아닌가 하고 생각한다."

부터 시작하였을 가능성을 언급한다.[54]

2.2.1. 사띠(sati) 논쟁[55]

2001년부터 2003년이라는 비교적 짧은 기간에 걸쳐, 불교수행론에서 '위빠사나'와 항상 그 쌍을 이루는 '사마타'(Pā. samatha)의 관계정립에 대한 이견(異見)이 본질을 이루는,[56] 조준호와 임승택과 김재성 사이에 '사띠(sati) 논쟁'이 발발(勃發)한다.[57]

조준호는 사마타(4정려)를 먼저 수행하고 그 최고단계인 제4정려에서 사띠(수동적 주의집중)의 발현과 완성 후에 위빠사나(4념처)를 수행하는 '지(止)→관(觀)'의 차제를 주장한다.

임승택은 사마타(4정려와 4무색정)와 위빠사나(18가지 따라가며 보는 법 = sati+sam-

---

54) 이자랑, 앞의 논문, p.6. ; 이러한 사사키 시즈카 설에 대한 반론에 관해서는 이자랑, 앞의 논문, pp.118-121 참조.

55) 2001년부터 2003년까지 벌어진 '사띠 논쟁'이외에도, 2009~2010년 법보신문의 지면을 빌린 제2차 '사띠 논쟁'이 있다. 2차 논쟁의 특징은 심리치료의 'mindfulness'와 결합했다는 특징이 있다. 다만 이 논쟁은 참여자들의 초기불교(문헌)관과 방법론을 분석하는데 그다지 유효하지 않은 자료로 판단하여 배제하였다. 1차를 포함한 2차 '사띠' 논쟁에 대한 정리에 관해서는 정준영, 「사띠(sati) 논쟁」, 『불교평론』 62호(서울: 불교평론사, 2015 <http://www.budreview.com/news/articleView.html?idxno=1540 검색일자: 2010.10.28.> 참조.

56) 물론 이 논쟁에는 '사띠'의 한국어 번역 문제도 중요한 논쟁거리이다. 그렇지만 이 역시 위빠사나와 사마타의 관계정립에 달라지는, 즉 부수하는 문제로 보인다. 이점에 관해서는 김준호 역시 "'사띠논쟁'이라 해야할지, '사마타-위빠사나' 논쟁이라 해야 할지 애매한 부분이 있지만, 여기서는 인지도를 고려하여 '사띠논쟁이라' 부른다"라 하여 동의하고 있다. 김준호, 앞의 논문, p.193.

57) 이하는 김준호의 논문에 입각하여 선정한 논문들을 필자의 이해에 따라 정리한 것이다. 논문들은 논쟁의 순서대로 ❶조준호, 「초기불교에 있어 止·觀의 문제」, 『禪學』 1(대전: 한국선학회, 2000), pp.321-343. ; ❷임승택, 「첫 번째 선정(初禪)의 의의와 위상에 대한 고찰」, 『불교학연구』 6호(서울: 불교학연구회, 2003), pp.185-212.; ❸조준호, 「Vipassanā의 인식론적 근거」, 『보조사상』 16집(서울: 보조사상연구원, 2001), pp.41-88. ; ❹임승택, 「사띠(sati)의 의미와 쓰임에 관한 고찰」, 『보조사상』 제16집(서울: 보조사상연구원, 2001), pp.9-39. ; ❺김재성, 「순관(純觀, suddha-vipassanā)에 대하여-남방상좌불교 수행론의 일고찰-」, 『불교학연구』 4호(서울: 불교학연구회, 2002), pp.255-282.; ❻임승택, 「선정(jhāna)의 문제에 관한 고찰-*Nikāya*에 나타나는 사마타와 위빠싸나의 관계를 중심으로-」, 『불교학연구』 5호(서울: 불교학연구회, 2002), pp.247-277.; ❼임승택, 「첫 번째 선정(初禪)의 의의와 위상에 대한 고찰」, 『불교학연구』 6호(서울: 불교학연구회, 2003), pp.185-212.

pajāna)가 선정의 예비 단계 혹은 선정의 상태에서 가능한 '지↔관'의 동시성을 주장하며, 제1정려부터 무소유처정까지 위빠사나가 가능하지만, 언어적 현상이 나타나는 제1정려야 말로 위빠사나가 가장 온전하게 일어난다고 주장한다.

김재성은 빨리 초기경전과 주석서 문헌을 통해보자면, 선정수행 없이 바로 대상을 관찰하는 마하시 계통의 남방상좌불교의 수행법인 위빠사나가 정통적이며 권위를 지닌 것이라고 주장했다. 그는 아라한에 이르는 길이 ①4무색정과 지혜의 두 가지 길에 의한 해탈자[兩分解脫者]=지행자(止行者 samathayānika)와 ②지혜에 의한 해탈자[慧解脫者]=건관행자(乾觀行者 sukhavipassaka)의 두 종류가 있으며, 사마타(4정려와 4무색정)와 위빠사나의 순서는 ❶지→관, ❷관→지, ❸지↔관[58]의 셋이 모두 가능하며 ❹사마타 없이 위빠사나만을 닦는[乾觀行] 수행도 있다고 니까야를 빨리 주석서라는 안경을 빌려 분석한다. 그에 따르면 혜해탈자인 건관행자(②=❹)는 『위숫디막가』(Visuddhimagga) 등의 주석서에서 증명된 '찰나삼매'에 기반하여 위빠사나를 행하는 것으로, 마하시 계열의 위빠사나는 이러한 전통을 잇고 있는 것이다.

이들의 방법론은 셋 모두 자신의 주장을 증명하기 위하여 빨리 니까야의 특정 경전과 문구를 경증으로 삼는다는 점에서 공통점을 갖는다. 또한 인용한 니까야의 경문을—빨리 주석서가 니까야의 의도를 충실히 반영한다는 전제아래— 빨리 주석서를 통하여 해석하거나(김재성), 산스크리트•한문•티베트어 등 다른 언어로 이루어진 대응하는 문헌을 참조하지 않거나(임승택), 한역을 단순히 나열하거나 배대하여 빨리본의 보조로 삼는 방법(조준호)을 사용하고 있다.

그들의 초기불교관은 임승택의 경우 니까야 만을 경증으로 다룬다는 점에서, 김재성은 미얀마에서 현재 행해지고 있는 마하시 계통의 위빠사나가 니까야와 빨리 주석서의 전통과 권위를 충실히 계승하고 있다는 인식에서, 조준호는 그의 이해에 따르면 '위빠사나'인 사념처를 열반에 이르기 위한 '유일한 길'(ekāyano maggo)로 해석하고[59] 역사적 붓다가 깨달음을 얻기 위해 직접 실천한 '완전한 수행법'으로 믿는[60] 점에서 2000년대 당시에 만연했던 빨리 니까야(문헌)/남방상좌부 '지상주의'(至上主義)와 인식을 공유하고

58) 다만, 제 1정려에서 비상비비상처정까지 선정에 들어갔다 나온 후에 [자신이 경험한] 현상들을 [되돌이켜] 관찰하기 때문에, 임승택의 지↔관과는 다르다.

59) 조준호, 앞의 논문「止·觀의 문제」p.323.

60) 조준호, 앞의 논문「인식론적 근거」pp.81-822

있다고 말할 수 있다.

2008년 김준호는 이 논쟁의 내용을 일목요연하게 정리하고, 그 성과와 과오에 관해서 확실한 기준을 가지고 서술한 「'사띠(Sati) 논쟁'의 공과(功過)」라는 비판적 리뷰를 출판하였다. 김준호는 사띠 논쟁에 참여한 학자들의 문제점을[61] ①[자신의 주장을 뒷받침할 수 있는, 임의적인] 텍스트 [선정]과 [빨리 니까야와 한역 아함경을 비교분석하는 치밀한 문헌학적] 연구방법[의 결여], ②['위빠사나는 열반을 실현하기 위한 유일한 길이고 붓다가 직접 수행한 유일한 수행법'이라는 전제에 대한 비판적 성찰이 결여된,] 철학정신의 부재와 [남방상좌부의 주장을 여과 없이 그대로 받아들이는 맹목적] 수입학으로 나누었다.[62]

김준호는 빨리 경전의 내용이—나아가 일부 연구자의 경우 『위숫디막가』나 니까야의 주석서도— 모두 불설이라고 받아들이는 태도 혹은 적어도 암묵적으로 동의하고 있는 태도에 대하여 비판한다. 그리고 "현존하는 초기불교 텍스트는 부파불교의 산물로써 각 부파의 불교해석이라는 프리즘을 거친 결과물에 지나지 않는다. 결국 초기불교의 텍스트 속에서 부처의 말이 온전하게 그대로 살아 있다고 믿을 수 없는 것"[63]이라고 자신의 초기불교 문헌관 역시 피력하고 있다.

김준호는 서로 다른 언어로 쓰인 한역 아함경과 빨리 니까야를 대조 분석한다는 점에서 앞서 슈미트하우젠이 분류한 '고등비평'을 사용하는 세 번째 부류의 공통점이 있다. 그렇지만, 불일치하는 부분을 층(層)을 구분하여 역사적인 전개로 재구성하는 그들의 방법론을 따르지는 않는다. 김준호는 니까야와 한역이 불일치하는 경우, ❶배경 등이 다르더라도 그 '내용'이 일치한다면 이에 우선권을 부여하고, ❷설법의 취지와 경문의 전체 대의가 일치하는 가를 살펴 한쪽에만 있는 내용은 보완된 해석으로 간주하여 제한적으로 사용하고, ❸한쪽에만 있고 다른 쪽에 없는 내용의 경우 교설의 해석 차이로 간주하여 다양성의 관점에서 접근한다는 삼단계로 이루어진 독자적인 방법론을 사용하고 있다.[64]

---

61) 김준호는 사띠 논쟁의 성과를 원전에 토대한 본격적인 초기불교 연구의 장을 열은 것을 비롯하여 넷으로 정리하였다. 이에 관해서는 앞의 논문, pp.194-196참조.

62) 이하는 앞의 논문, pp.196-206을 필자의 이해에 따라 정리한 것이다.

63) 앞의 논문, p.198

64) 김준호, 「초기불교 禪定說의 체계에 관한 연구」, 박사학위논문(부산대학교 대학원, 2008), pp.15-16.

2000년대에 불교계와 학계에 만연한 빨리 니까야/남방상좌부 '지상주의'(至上主義)의 권위에 도전을 한 것은 김준호 만은 아니다.

이자랑은 2001년 일본학계의 연구사 동향을 정리한 논문과 2007년 사사키 시즈카의 '파승 정의의 전환'과 관련된 책에 대한 리뷰를 통해[65] "부파불교와 대승불교가 대립하는 개념이 아니며, 양자 모두 출가 교단에서 발생한 다른 형태의 불교"라는 일본의 최신 연구 성과를 전함과 동시에, 교단사/부파불교 연구에 있어서 '율'(vinaya) 연구의 중요성을 일깨웠다.

2004년 강성용은 「뭐, 빨리를 배운다고? 그게 되나?－빨리(Pāli)란 무엇이며 어떻게 배워야 하는가」라는 제목의 글에서,[66] '빨리'라는 언어가 『마하방사』(Mahāvaṃsa)에서 주장하는 것처럼 붓다가 사용한 언어인 '마가디'(Māgadhī 마가다의 언어)가 아니라는 점을 밝힌다.[67] 그에 따르면, '빨리'는 특정한 지역의 특정한 사람들에 의해 말해지고 쓰여졌던 살아있는 자연언어가 아니다. 빨리는 서북부 인도중세어에 뿌리를 두고 다면적인 발전[68]을 안고 있는, 특정한 문헌들에 연관되어서 사용되었던 문어(literary language)이다.[69] 또한 그는 빨리 만을 배워 빨리 문헌을 적확하게 이해할 수 없으며 산스크리트를 배우는 것이 우선되어야 하며[70] 빨리 문헌을 정확하게 읽기 위해서는 '빨리라는 언어 자체의 자연언어적이고 인공언어적인 역사성을 이해하는 것'[71]이 기본적인 조건이 된다[72]

---

65) 각각 이자랑, 앞의 논문「인도불교 교단사」; 이자랑, 「佐々木閑,『インド仏教変移論、なぜ仏教は多様化したのか』(東京: 大蔵出版, 2000)－(이자랑 역,『인도불교의 변천』, 동국대학교출판부, 2007)－」,『불교학리뷰』3권(논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2008) pp.107－122.

66) 강성용,「뭐, 빨리를 배운다고? 그게 되나?－빨리(Pali)란 무엇이며 어떻게 배워야 하는가』,『철학과 현실』62호(서울: 철학문화연구소, 2004), pp. 166－180.

67) 또한 김경래,「스리랑카 테라와다의 정통성의 확립과정에 대한 비판적 연구－Vaṃsa(年代記)와 Atthasālinī(殊勝義註)를 중심으로－」, 박사학위논문(동국대학교 대학원, 2012), pp.89－98 참조.

68) 폰 휜위버가 '불교중세인도어'(Buddhist middle Indic)이라고 부르는, 동북인도에서 불교가 서쪽으로 확장 전파되면서 사용되었던 언어가 모태가 되어 다른 언어 내지는 방언의 영향 하에 해체하고 수용되어 나온 언어로, 서부인도중세어의 모습을 많이 가지고 있다. 앞의 논문, pp. 176－177.

69) 앞의 논문, p.176.

70) 앞의 논문, p.178

71) 강성용은 이러한 인식의 전형(典型)이 되는 논문을 발표하였다. 강성용,「'고귀한 (이의) 네 진리'를 담은 표현의 문법적 문제와 초기불교의 이해에 대하여」,『불교학연구』59호(대구: 불교학

고 역설하고 있다.

2.2.2 대승/아함 비불설 논쟁

이러한 학자들의 도전에도 불구하고 빨리 니까야/남방상좌부 '지상주의'(至上主義)는 굳건하고 미동이 없었다. '사띠 논쟁' 이후 전성기를 맞이한, 위빠사나•니까야/빨리 문헌• 상좌부를 전가(傳家)의 보도(寶刀)로 앞세운 이 흐름은 2009년 '권오민'이라는 거대한 벽을 만나 첫 번째로 좌절한다.

2009년 권오민은 '불설'에 관한 치밀한 연구를 독자적으로[73] 진행하여 11년전 후지타 요시미치가 도달한 것과 대동소이한 결론에 도달하였다.[74] 그에 따르면, 불설/비불설 논쟁은 대승과 소승에 한정된 것이 아니라, 부파불교를 비롯한 불교일반의 논쟁점으로, 설일체유부가 중심이 되어 법과 율 이외에 추가한 '법성에 어긋나지 않으면 불설이라'는 새로운 기준은 아비달마의 찬술 뿐 아니라 대승에도 받아들여져 대승경전 제작의 이론적 근거가 되었다. 또한 그는 "부파불교 시대 근본결집을 비롯한 다수의 불설경이 산실되었으며 각 부파에서는 자신들이 채택하여 송지(誦持)한 경과 새로이 개변 찬술한 경을 전체적으로 결집(總集)하였다. … 이러한 사실로 볼 때, 오늘날 전해지는 아함(법장부와 유부 전승)과 니카야(상좌부 전승)를 불타의 친설로 보기 어렵다"는 그의 초기불교 문헌관을 밝힌다.[75]

이 논문의 사족(蛇足) 중 "대승경이 비불설이라면 오늘 우리가 접하는 아함 또한 비불설이다"[76]라는 단 한 구절로 인해 '대승/아함 비불설 논쟁'이 촉발되고, 한국에서 초기불교 연구의 전환점이 된다. 이 논쟁은 법보신문에서 2009년 8월 10일에서 2009년 9월 25일까지 마성스님과 권오민의 2차례에 걸친 대론, 전재성과 권오민, 황순일과 권오민의 순으로 이어진다.[77] 앞서 권오민의 불설에 대한 이해와 초기불교 문헌관을 간략하게나마

연구회, 2019), pp.1-25.

72) 앞의 논문, p. 179.

73) 권오민은 2019년 앞서 언급한 후지타 요시미치의 논문을 류현정이 번역하여 출판하기 전까지 그 존재를 몰랐다.

74) 권오민, 「佛說과 非佛說」, 『文학 史학 哲학』 17호(서울: 한국불교사연구소, 2009), pp.86-153.

75) 인용을 포함하여 앞의 논문, pp.145-146 참조.

76) 앞의 논문, p.148.

살펴보았으니, 이제 초기불교 연구자인 마성스님, 전재성, 황순일의 불교관을 살펴보자.

마성 스님은 2009년 8월 10일의 첫 번째 기사에서 아함이나 니까야의 초기 경전은 전승되는 과정에서 개변 증광된 것이 인정되지만 역사적인 붓다의 친설(親說)을 담고 있는 반면, 대승경전은 친설이 아니라 후대의 대승교도들이 붓다의 가르침을 재해석하여 불설(佛說)로 가탁한 것으로 보고 있다. 이러한 이해에는 '친설(親說)=불설(佛說)'이라는 등식이 깔려있다. 또한 그는 현재의 스리랑카, 미얀마 태국 등의 불교전통을 상좌부(Theravāda)=분별설부(Vibhajavādin)와 동일시함을 통해 이 전통 만이 결집을 통해 정법을 유지 전승한 진짜로 보고, 설일체유부 등은 역사 속으로 사라진 가짜로 파악하고 있다. 이 이해는 스리랑카 등의 '남방상좌부 불교=순수한 초기불교'라는 관념을 기반으로 하고 있다고 보인다.[78]

마성 스님의 권오민 교수에 대한 재반론(2009.08.21.)에서는 스님의 앞선 입장이 더욱 강화된다. 그는 스리랑카 등의 불교교단인 '남방상좌부'를 제1결집을 주도했던 장로들로부터 비롯되어 2,5000년 동안 단절 없이 전통을 계승해온, 파승(破僧 saṅgabheda)으로 떨어져나간 부파와는 차원이 다른 원조(元祖)라고 본다. 따라서 이들이 전승해온 '니까야'는 상좌부로부터 떨어져나간 유부를 비롯한 부파가 전승해온 '아함'과는 질적으로 다른

77) 기사 제목의 순서대로 <마성 스님, "붓다 친설 담긴 아함과 대승경전은 딴판"
https://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=57398 2020.11.03.검색>
－<권오민 교수, "아함도 부파가 승인한 불설일 뿐"
https://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=57484 2020.11.03. 검색>
－<[마성 스님] 니까야 부정은 곧 불교사 몰이해
https://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=57568 2020.11.03. 검색>
－<권오민 교수, "니까야만 불설 주장은 맹목일 뿐"
<https://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=57643 2020.11.03. 검색>
－<전재성 회장 "니까야는 창작아닌 '리얼리티' 자료"
https://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=57761 2020.11.03. 검색>
－<권오민 교수, "역사성 운운은 사실성 무시한 태도"
https://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=57841 2020.11.03. 검색>
－ <[황순일 교수] 니까야 체계적 전승... '친설' 담겼다
https://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=57932 2020.11.03. 검색>
－ <[권오민 교수] '하나만 진실'은 다양성 시대에 역행
https://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=58033 2020.11.03. 검색>이다. 이하의 인용표시("")는 각각 이 신문 기사들에서 인용한 것이다.

78) 이에 대해 권오민은 '친설≠불설'을 지적하고, 제1결집 자체에 대한 의문과 그 당시 송출된 경전의 산실되었다는 기록, 이후 문자로 작성되기 까지 300년간의 역사에 대해 알 수 없음의 이유를 들어 '순수성'에 대해 회의적인 입장을 견지한다.

것이라 여긴다. 그의 불교관은 "비유하면 현재의 조계종은 상좌부에, 군소종단은 부파교단, 전통과는 계통이 다른 원불교는 대승교단(보살가나)에 해당될 것이다"에 잘 드러나 있다.[79]

전재성은 2009년 9월 4일 기사에서 초기불교 경전인 아함과 니까야는 리얼리티[80]를 바탕으로 구성을 통해 수집된 자료로 가득 차 있는, 역사적 붓다의 친설이 담긴 고층(古層)의 경전이고, 대승경전은 아함•니까야의 본래정신으로 돌아가자는 취지에서 생겨난, 역사적 붓다의 친설과 깨달은 붓다들의 가르침을 담은 신층(新層)의 경전이라고 주장한다. 그는 빨리 니까야를 아함보다 오래되고 정당성을 갖춘 것으로 평가하는데, 이는 ① 아쇼카왕이 국가적인 사업으로 당시의 잘못된 교리를 배제하기 위하여 목갈리뿟다 팃사로 하여금 결집하도록 한 결과가 빨리 니까야라고 보는 점, ② 니까야라는 기준에 2/3가 일치하기 때문에 아함이 고층에 속한다고 보는 점, ③ 니까야의 운문의 언어가 베다어까지 소급하는 [운문경전이] 가장 오래된 층에 속한다고 보는 점을 통해 추측할 수 있다.[81]

마지막으로는 전재성에 대한 비판에서 권오민이 '친설≠불설'을 강화하기 위해 의견[82]을 빌린 황순일이 대론자로 나선다. 황순일은 ①빨리 니까야가 17-18세기에 필사된, 더욱이 12세기에 미얀마 문법학자들에 의해 음운체계가 변형된 사본을 저본으로 한다는 점, ②빨리는 마가다(Magadha)가 있었던 동부 지방의 방언(Prakrit)이 아니라 서부지방의 방언과 더 유사하기에 붓다가 사용했으리라 생각되는 마가다어(Māgadhī)가 아니라는 점, ③프라크리트(Prakrit)에서 번역된, 한역 아함은 예를 들면 산스크리트 『장아함경』과 비교했을 때 불완전한 면을 보여준다는 점의 이유를 들며 "빨리 니까야도 한역 아함경도

79) 권오민은 이에 대하여 "상좌불교의 전도용 팜플렛에나 나옴직"한 말이며, 사사키 시즈카의 '파승 정의의 전환' 등을 제시하여 마성 스님이 낡은 학설에 기대고 있으며, 남방 상좌부의 주장을 맹신하는 '새로운 사대주의'에 빠져 있다고 비판하고 있다.

80) 그는 이를 증명하기 위하여 아쇼카 왕의 한 비문(Calcutta-Bairāṭ)에 언급된 일곱 경전 중의 다섯이 『숫타니파타』에서 유래한다고 언급한다.

81) 권오민은 이에 대하여 '니카야는 상좌부에서 편찬 전승한 경전'이라는 말 한마디를 소화할 수 없는 한국 초기불교학계의 경직성에 한탄하며, 거듭 '친설=불설'이라는 틀에 갇혀 있는 초기불교 연구자들의 태도를 비판한다. 또한 역사적 증언으로 수용하는 문제가 있는 『디빠방사』, 나아가 『이부종륜론』 등 한쪽의 전승된 역사서를 기반으로 정당성을 주장하는 것에 대한 문제를 지적하고 있다.

82) "우리는 팔리 니카야 또는 한역 아함이 역사적으로 실존하였던 부처님의 말씀을 가감 없이 기록한 문헌일 것이란 환상에서 일단 벗어나야 하며, 다양한 문화적 종교적 그리고 교리적 영향 아래서 오랜 시간에 걸쳐 변형 또는 발전해 온 것으로 파악해야 한다."

현재의 형태로서는 역사적으로 실재했었던 부처님의 말씀을 가감 없이 전달하고 있는 문헌일 가능성은 거의 없다고 보는 것이 맞다"고 언급한다. 이러한 점에서 그의 초기불교 문헌관은 빨리 니까야 혹은 초기경전 중심주의자라고 할 수 있는 마성 스님이나 전재성과는 차이가 난다. 그렇지만 그는 경전 제작으로부터 출발하여 필사자의 오기(誤記)와 의도적인 가감이 개입할 수 있는 '필사'의 전승방식을 택한 문자전통의 대승경전과 합송이라는 변형을 상당부분 제한할 수 있는 구전전통을 택한 초기경전을 동일선상에 놓고 비교하기는 어렵다고 주장한다.[83]

초기불교학자들과 권오민의 경전관과 불교관이 날카롭게 대립한 이러한 논쟁의 결과에 대해서 참여자인 황순일은 2015년에 다음과 같은 평가를 내리고 있다.

> 사실상 국내에서 벌어진 불설·비불설 논쟁은 한국적인 형태로 테라와다 불교의 빠알리 삼장이 가지는 권위가 사라져 가는 모습을 보여주었다고 할 수 있다 … 몇몇 초기불교 학자들의 반박에도 불구하고 남방 테라와다 불교의 빠알리 삼장이 다른 경전들에 비해서 더 높은 권위와 정통성을 가진다는 결정적인 논거는 도출되지 못했다 … 단계적인 가감과 변형 그리고 일정한 단절을 겪었던 빠알리 경전에서 붓다의 직접적인 가르침인 친설을 찾아낸다는 것은 사실상 거의 불가능에 가깝다는 반성이 이 논쟁을 통해서 확인된 것이다 … 초기불교 시원론 논쟁의 진정한 의의는 마하위하라로 알려진 스리랑카의 가장 보수적인 교단이 1,500년에 걸친 장기간의 노력을 통해 치밀하게 만들어온 빠알리 삼장의 권위와 정통성이란 체면으로부터 한국불교가 깨어나는 계기를 만든 것이라고 할 수 있다.

황순일의 평가와 같이 스리랑카 등의 불교전통(남방상좌부)의 종교적 순수성을 뒷받침해주던 세 축(위빠사나•빨리 니까야/문헌•상좌부)중 빨리 삼장의 권위가 먼저 이 논쟁을 통해서 해체되기 시작한다.

---

83) 이에 대해 권오민은 '친설=불설'로 받아들이고 있다고 비판하며, 현재의 부파불교의 연장선상에서 대승의 기원에 관한 연구를 참조할 때 대승경전과 기존 부파불교는 무관하지 않으며, 현존하는 초기경전과 대승경전 모두 편찬시기(기원전 1세기~기원후 5세기)가 거의 동일하기 때문에 동일선상에서 놓고 이야기해야 한다고 비판한다. ; 부파와 대승의 관계에 대한 발전된 논의를 다루는 자료로서는 이자랑, 「인도불교에서 부파의 성립과 발전－부파 성립에 있어 율의 역할을 중심으로－」, 『불교학보』 74집(서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2016), pp.171－195, 특히 'Ⅳ. 부파와 대승의 관계 : 학파로서의 대승'(pp.183－188) 참조.

다른 한 축인 '위빠사나'는 2011년 발표된 두 편의 논문을 통해 권위가 해체되기 시작한다. 먼저 2011년 3월 황순일은 붓다가 깨달은 수행법으로 알려진 위빠사나가 실상은 미얀마 등 남방불교 국가에서 새롭게 발전한 수행전통임을 주장하는 논문을 발표하였다. 그는 특히 마하시 계열의 위빠사나가 활성화게 된 배경에 "나와 주변과 세계가 무상하며 공하고 자아가 아니란 것(無我)을 끊임없이 알아차릴 것을 강조"하여 "국민이 세속적 정치적 문제에 무관심해지도록 유도"한 군부의 우매화 정책이 있었다고 밝혔다.[84]

동일한 해 6월에 이영진은 위빠사나(실제는 사념처!)에 부여된, 열반을 실현하기 위한 '유일한(ekāyana) 길'이라는 타이틀을 떼어버리는 논문을 발표한다. 그는 'ekāyana'의 용례를 논리적 분석과 비유로 나누어, 다양한 논서와 불교와 불교 이외의 인도문헌을 고찰하였다. 이를 통해 본래 '홀로 가는 길'의 의미인 'ekāyano mārgaḥ'는 사념처의 맥락에서 열반이라는 하나의 목적지를 향해 되돌아오지 않고 앞으로 나아간다는 의미에서 '한 갈래 길' 또는 37보리분법 혹은 위빠사나와 사마타가 '하나로 결합하는 길'의 의미로 쓰이고 있음을 논증하였다.

마지막 한 축인 상좌부(Theravāda)의 권위 또한 해체되기 시작한다. 김경래는 2012년 박사논문에서[85] 그리고 후속하는 논문들에서[86] 마하위하라(Mahāvihāra)가 5세기에 '붓다고사'라는 도구를 사용하여 기존 전승문헌들을 그들의 관점에 부합되도록 재편집함을 통해, 제3결집의 언어이자 붓다의 언어로 암묵적으로 동의한 마가다어(Māgadhī)를 자신들의 언어이자 혼합방언인 빨리어(pālibhāsa)와 동일시함을 통해, 아비담마(abhidhamma)를 '최상의 가르침'으로 해석 이를 '아비담마칠론'과 동일시하고, 이들이 붓다의 친설이라는 내러티브를 부가함을 통해 정당성과 권위를 확보하는 과정을 비판적으로 고찰하였다.[87]

---

84) 황순일, 「위빠사나는 초기불교 수행법인가」, 『불교평론』(서울: 불교평론사, 2011) <http://www.budreview.com/news/articleView.html?idxno=1067 2020.11.03. 검색>

85) 김경래, 「스리랑카 테라와다의 정통성의 확립과정에 대한 비판적 연구－Vaṃsa(年代記)와 Atthasālinī(殊勝義註)를 중심으로－」, 박사학위논문(동국대학교 대학원, 2012).

86) 김경래, 「붓다고사의 행적에 대한 연대기의 서술과 의도－*Mahāvaṃsa* 37장 215-246송을 중심으로－」, 『한국불교학』 63집(서울: 한국불교학회, 2012), pp.415-441. ; 랑카섬(Laṅkā)의 종교 정체성과 아비담마 전통－복합어 'abhi-dhamma'의 해석과 의도를 중심으로－」, 『한국불교학』 66집(서울: 한국불교학회, 2013), pp.223-248. ; 김경래, 「후기 빠알리 내러티브에 나타난 종교적 의도와 함축적 의미－테라와다 아비담마의 기원을 중심으로－」, 『한국불교학』 73집(서울: 한국불교학회, 2015), pp.229-253.

87) 그는 박사학위 논문 말미에 테라와다를 '초기불교' 혹은 '불설'(→친설?)로 평가하는 테라와다

이러한 과정을 거쳐 2010년대 초반 한국의 불교학계는 스리랑카 등의 남방상좌부가 권위로 내세우는 빨리•위빠사나•상좌부에 대한 맹목적이고 순진한 믿음에 빠진 갈라파고스 증후군에서 벗어날 수 있는 기반을 갖추게 되었다.

III. 나가며

이제 초기불교 연구는 그 자료와 연구 범위가 넓어짐에 따라 국내학계에서도 변화가 일어날 것이라고 생각된다.

우선 빨리와 한문 이외에도 간다리, 산스크리트(동투르키스탄•바미안•길기트『장아함경』), 티베트어로 이루어진 자료가 추가됨에 따라서—그리고 이후 이들에 대한 국내외의 연구 성과가 지속적으로 출판될 것이기 때문에—, 연구자로서 다루어야 할 언어의 숫자가 증가할 것이다. 이로 인해 희망이 섞인 전망이지만, 어쩌면 "빠알리經을 우위에 두고 그것에 맞추어 다른 원시경전(산스크릿트 및 漢譯本 등)을 분석하고 이해하려는 시각이 지양되어, 서로 대등한 가치기준에서 각 학파에 속한 텍스트"[88]를 연구하자는 법경 스님의 제언이 30년 후에 정착할 수 있을 것이다.

또한 "초기경전에서 붓다의 친설(親說)을 찾아내기가 불가능하며, 초기경전은 각 부파마다 '붓다 가르침의 본질[法性]에 어긋나지 않게 잘 말해진 것(Skt. subhāṣita/sūkta)이 불설이다'라는 기준에 따라 상이하게 편찬(編纂)된 것"이라는 '대승/아함 비불설 논쟁'의 결론이 수용된다면, 더불어 부파와 대승은 대립적인 것이 아니라 동일한 원인에 의해 시간차를 두고 나타난 결과이며 대승은 부파보다는 '학파' 개념으로 존재했을 것이라는 유력한 가설에 기반 한다면, 초기불교 문헌의 범주는 니까야가 현재의 모습으로 정착된, 4-5세기경 붓다고사가 활동했던 시기까지의 대승불교와 주류불교의 경론(經論)으로 넓혀

맹신자들이 ①삼장을 근거로 정통성을 주장하는 경우, ② 빨리를 근거로 정통성을 주장하는 경우, ③ 역사적 전승(Vaṃsa)를 근거로 정통성을 주장하는 경우, 이 세 명제 모두 심각한 오류가 있다는 점을 설득력 있게 보여준다. 김경래, 앞의 박사학위 논문, pp.214-215. ; 이 세 가지 답은 '대승/아함비불설 논쟁'에 참여했던 초기불교 연구자들에 대한 그 자신의 답변으로 보인다.

88) 서성원, 앞의 논문, pp.42-43.

질 것이다. 이는 어쩌면 '초기불교→아비달마(부파)불교→대승불교→밀교(탄트라)'라는 임의적인 도식화가 무너지고, '인도불교'라는 이름하에 하나의 지역학으로 통합되는 계기가 될 수도 있을 것이다.

어떤 학자들은 소위 '원전'(原典 Ur-text)이라고 불리는 1차(?) 자료 혹은 비판편집본(critical edition)을 생산하기 위해서 필사본을 연구하고, 다른 학자들은 세계적으로도 연구가 미진한 후대의 빨리 주석서를 스리랑카 등의 지역적 시대적 맥락에 대한 염두 하에 연구해 나갈 수 있을 것이다. 물론 당시 혹은 지역적인 불교의 모습을 좀 더 정확하게 이해할 수 있다고 여겨지는 율장이나 내러티브에 대한 연구도 좀 더 활성화될 수 있을 것이다.

이러한 장밋빛 전망을 뒤로 하고, 지금 당장 우리가 해야 하는 일은 무엇일까? 학계에서는 연구방법론에 대한 실질적인(!)[89] 논의가 있어야 하며, 교육계에서는 학문후속세대에게 불교학 연구방법의 역사와 전개, 그 적용의 실례 등으로 구성된 연구방법론을 제대로 배울 수 있는 기회를 제공해야 한다고 생각한다.

앞서 살펴본 바와 같이, 방법론은 그 학자의 '불교[문헌]관'이 재현되는, 학자의 입장에서 보자면 학문이라는 전쟁터에 반드시 들고 나가는 무기인 셈이다. 본고는 이러한 관점을 가지고 학자들이 내린 결론보다는, 그들의 방법론 그리고 그로 인해 표출되는 불교[문헌]관을 중심으로 살펴보았다.

89) 이는 이 연구방법론에 대한 논의의 장이 단순히 서구나 일본의 방법론을 소개하거나, 혹은 서구나 일본학계에 대한 감정적인 반감에서 실제 내용은 아무것도 없이 '우리만의 방법론'을 외치는 선동의 장이 되어서는 안된다는 점을 의미한다. 이 곳에서는 실제로 어떤 방법론을 사용해서 어떻게 문헌을 분석했는가에 관한 실제적인 용례가 논의의 중심이 되어야 할 것이다. 필자는 가끔 동일한 텍스트 혹은 동일한 구문이 각자 적용한 방법론의 차이에 따라 어떠한 결과로 이어지는지에 대한 실험적인 논의의 장을 상상해본다.

[제4발표 논평 1]

「현대 한국에서 시도된 초기불교의 재구성: '갈라파고스 증후군'과 그 극복을 위한 노력」에 대한 논평

김준호
부산대학교

이 글의 제목인 '초기불교의 재구성'이란 말에는 우리나라에서 지난 30년에 걸쳐 쌓아온 초기불교에 대한 연구를 전체적으로 조망하여 재음미하자는 취지가 읽힌다. 부제로 덧붙인 '갈라파고스 증후군'이란 개념에는 이영진 선생님(이하 논자로 호칭)이 제1장의 끝에서 밝히고 있는 것처럼, '갈라파고스 증후군'이 우리나라에서 출간된 기존의 초기불교 연구 논문들에서 보이는 '니까야/빨리문헌 중심주의'를 가리키고 있다. 따라서 이를 '극복하려는 노력'이란 니까야에 제한되지 않는 다양한 문헌들을 비교·분석하자는 것, 초기불교/아비달마/대승불교 문헌에 대한 기존의 대립적인 시각에서 벗어나 가치중립적인 연구를 지향하자는 내용이 대의로 보인다.

논자는 이러한 논지를 펼치기 위해, '초기불교 연구 선구자들'(II.1)로 시작하여 '사띠(sati) 논쟁'(II.2.1)과 '대승/아함 비불설 논쟁'(II.2.2)을 세 축으로 해서 진단과 평가를 병행하며 논술하였다. 그런데 이 세 가지 주제는 연구자의 관점과 시각에 따라 그 기술과 평가가 달라질 수 있다는 측면은 제외하더라도, 이 가운데 어떤 지점을 논의의 중심으로 삼느냐에 따라 토론의 범위가 무한정 확장될 위험성이 있다는 점을 먼저 고려하였다. 따라서 논자가 결론에서 서술한 것처럼, 초기불전에 해당하는 '텍스트'와 그것을 연구하는 '방법론'에 한정하여 토론의 장을 꾸리는 것이 적절하다고 본다.

<1> 문제의 소재와 질문할 내용

논자는 서론에서 "국제 표준에 맞추지 못하고 독자적인 형태로 발전하여 세계 시장으

로부터 고립되는 현상인 '갈라파고스 증후군'을 연상하게 한다"고 기술하면서 이를 '경직되고 폐쇄적인 현상'이라는 표현을 써서 '니까야/빨리문헌 중심주의'를 비판하고 있다. '여기서 '국제 표준'이란 다양한 문헌 및 판본을 다각적인 방법으로 연구하는 경향을 뜻하는 것으로 이해되고, '독자적인 형태'란 '니까야/빨리문헌 중심주의'를 가리킬 것이다.

평자 역시 논자의 의견에 동감하지만 '독자적 형태로 발전'이라는 표현에는 수정 또는 추가설명이 필요하다고 생각한다. '독자적'이라는 표현 때문에 자칫 자발적이거나 자생적인 노력까지 폄하되어서는 안 된다고 보기 때문이다. 해당 표현을 '자기들의 형식/형태만을 고수하려는 폐쇄적인 경향에 안주하여'로 수정하는 것이 적절하지 않을까 한다.

생각해보면, '자기들의 형식/형태만을 고수하려는 폐쇄적인 경향'이 현대 한국사회에 한 자리 잡게 된 이유와 이 중심주의가 일으킬 수 있는 가장 큰 문제점이 과연 무엇인가에 대해서는 모두가 깊이 생각해야 할 과제이겠지만, 여기서는 한 가지 질문으로 평자가 보기에 놓쳐서는 안 되는 문제의식을 질문하는 것으로 대신하고자 한다.

크게 세 부분으로 구성된 본문에서 특정한 주장이나 견해에 대해 옹호하거나 논박하는 말을 자제하면서 객관적으로 기술하려는 노력을 견지한 것으로 비치지만, 평자가 이해한 바에 따르면 논자는 '붓다 가르침의 본질(法性)에 어긋나지 않게 잘 말해진 것이 불설이다'라는 관점과 '서로 대등한 가치기준에서 각 학파에 속한 텍스트를 연구하자'는 주장을 수용하고 있는 것으로 보인다. 따라서 여기서 쟁점이 되는 것은 '붓다 가르침의 본질(法性)'이 무엇이고 그것을 어떻게 밝혀낼 것인가에 있다. 그러므로 '붓다 가르침의 본질(法性)'이 문제의 핵심이다.

이 글에서 말한 갈라파고스증후군이 사실이라면, '니까야/빨리문헌 중심주의'에서 제시한 본질(法性)은 곧 '니까야가 붓다의 원음原音이고, 위빠사나(사념처) 수행법이야말로 열반을 실현하는 유일한 길'이라는 선언에 있다. 이 선언이 비전문가도 이해하고 직접 체험할 수 있는 방법을 제시했다는 측면에서는 '개방의 긍정성'을 볼 수 있지만, 유일한 길을 선언하고 있다는 측면에서는 폐쇄성을 띠고 있다고 진단할 수 있다. 따라서, 문제로 삼아야 할 것은 폐쇄성이지 개방성은 아니라고 말할 수 있다. 반면, 이때의 개방성이 유일한 길만을 허용하는 개방성이라면 또 다른 가능성을 허용하지 않는 배타적 속성을 띤 부정적 힘으로 작용할 수 있다는 측면도 고려되어야 할 것이다. 그렇다면, '붓다 가르침의 본질(法性)' 탐구에서 폐쇄성의 한계에 갇히지 않으면서 개방성의 긍정적 힘을 발휘할 수 있는 길은 무엇인가를 묻지 않을 수 없다. 이에 대한 의견을 듣고 싶다.

<2> 연구방법론에 대한 한 생각

"만일 숲에 있거나 나무 밑에 있거나 혹은 빈 집에 있거나 두 가지 방법을 생각해야 하니, 이른바 '그침'과 '살펴봄'이다."(T32, 358a14-16. "若在阿練若處, 若在樹下若在空舍, 應念二法, 所謂止觀.")

이 인용문은 하리발마(訶梨跋摩, Harivarman, 약250-350)가 저술한 『성실론成實論』 202품 가운데 제108 「지관품止觀品」에 나오는 내용이다. 아비달마 문헌들 가운데 특히 이 논서에 주목하는 이유는 특정부파의 주장을 일방적으로 제시하는 서술형태가 아니라 니까야와 아함경의 경문을 최대한 인용('佛經', '佛…告', '經中說', '如經中說'의 형태로 명시)하면서 이를 근거로 특정 주장에 대한 옹호와 반박을 종횡으로 펼치고 있다는 사실 때문이다. 곧, 『성실론』과 같이 자신의 견해 및 특정 부파의 입장을 옹호하거나 상대 부파의 논거를 비판할 목적으로 경문을 인용하여 경증으로 활용하고 있는 논술형태가 나타나는 논서의 경우, 니까야/아함/아비달마를 대등한 가치로서 병렬시켜서 논술과정에서 드러나는 논리구조를 분석해보면 특정 개념이나 주장 및 관점에 대한 옹호와 논박을 통해 '붓다 가르침의 본질(法性)'을 제시하려는 한 주장을 끌어낼 수 있다는 점에서 유의미한 것이다.

『성실론』의 서술특성과 인용 경문에 담긴 정보를 분석하여 연구방법론을 세워볼 수 있다.

가장 먼저 확인할 작업은 하리발마가 인용한 이 경문이 현존하는 니까야 및 아함경 가운데서 그대로 나타나는가의 여부에 있다. 인용경문 ①의 경우 『잡아함』 제464경에서 동일한 내용[1]이 발견된다. 『잡아함』 제964경에 나오는 유사한 구절[2]과 이에 대응하는 맛지마 니까야 제73 「Mahā-Vacchagotta」 등의 내용까지 포함하면 하리발마가 인용한 경문의 신빙성을 일차적으로 검토할 수 있을 것이다. 물론 여기서는 지관止觀의 의미가 드러난 것이 아니라 지관 수행의 필요성만 제시된 것이어서, 이 내용에 해당하는 아함경의 경증經證을 확보하는 정도로 충분할 것으로 보인다. 그러나 하리발마는 이 경문을 인

1) "若比丘於空處樹下, 閑房思惟, 當以何法專精思惟？上座答言. 尊者阿難! 於空處樹下, 閑房思惟者, 當以二法專精思惟, 所謂止觀."(T2, 118b18-21)

2) "我聞法已, 當獨一靜處, 專精思惟, 不放逸住, 思惟. 所以善男子剃除鬚髮, 著袈裟衣, 正信出家學道, 乃至自知不受後有. 佛告婆蹉. 有二法, 修習多修習, 所謂止觀."(T2, 247b13-16)

용한 뒤에 곧바로 다음과 같이 질문하고 있어 주목할 필요가 있다. “모든 선정의 방법들을 모두 다 기억해야 할 것인데, 왜 지관止觀만을 설하였는가?”

이와 같은 질문에 의거하여 하리발마는 온갖 유형의 선정법들 가운데 지관止觀의 중요성 및 선정법으로서의 가치를 묻고 있는 것이다. 곧이어 그는 “지止는 번뇌를 막고, 관觀은 번뇌를 끊어 없앤다(止能遮結, 觀能斷滅.)”고 함으로써 자신의 견해를 내세운다. 이처럼 지止로써 번뇌를 막고, 관觀으로써 번뇌를 끊어 없앤다는 주장은 여타의 경론經論에서는 확인되지 않는[3] 독특한 관점으로 볼 수 있을 것이다. 따라서, 『성실론』에서 인용한 경문을 추출하여 이 내용과 동일한 구절을 여타의 경론과 비교 및 대조하는 작업으로 이 연구는 시작되지만, 이어지는 글에서 지관止觀에 대한 하리발마의 관점을 또렷하게 확인할 수 있다는 점에 『성실론』의 가치가 드러난다. 곧, 아함의 경문經文에 기반하고 있으면서, 거기에 담긴 뜻을 나름의 시각으로 해석하고 있기 때문에 니까야와 아함에 있는 내용만으로 지관止觀의 내용과 성격을 규정하려는 기존의 주장 및 관점을 보완하거나 또 다른 시선으로 바라볼 수 있는 가능성이 발견되기 때문이다. 이에 따르면, ‘『성실론』의 인용 경문 추출’ → ‘해당 아함경의 경증 확보’(북전 아함과 남전 니까야 대조) → ‘이 경문의 내용에 대한 하리발마의 해석, 관점, 주장 확인’하는 방법으로 연구 작업이 진행되어야 할 것이다. 이를 요약정리하면 다음과 같다.

① 「지관품止觀品」에 인용된 아함경의 내용과 일치하는 경증經證의 출처 확인.
② 일치되는 아함경의 내용이 없을 경우, 유사한 구절을 발굴.
③ 아함경의 내용에 대응하는 니까야의 관련 경문을 추출.
④ 인용경문에 대한 하리발마의 해석을 통해 그의 주장 및 관점을 확인.
⑤ 하리발마의 주장과 동일한 관점에 서 있는 남북 양전 아비달마 및 대승의 경론 내용을 추출하여 비교 및 대조 분석.
⑥ 하리발마의 주장과 상반되는 관점에 서 있는 남북 양전 아비달마 및 대승의 경론을 추출하여 비교 및 대조 분석.
⑦ 「지관품止觀品」 이외의 『성실론』 본문에서 지관止觀 및 선정수행에 대해 서술하고 있는 내용을 선별하여 또 하나의 논거로 채택할 수 있는 내용 검토 후 보완 작업에 추가.

3) 중국 당唐나라 때 담연湛然의 저술인 『지관보행전홍결止觀輔行傳弘決』(T46, 239b25-26)에서만 동일한 구절이 확인된다.

※선생님께서 글의 말미에 구체적인 연구방법론의 활용에 따른 실험적인 논의를 기대한다고 말하셨기에, 대화를 나눌 거리로 쓰려고 최근에 떠오른 생각을 정리해보았습니다. 꼼꼼하게 정리하신 글 잘 읽었습니다. 감사합니다.

[제4발표 논평 2]

「현대 한국에서 시도된 초기불교의 재구성: '갈라파고스 증후군'과 그 극복을 위한 노력」에 대한 논평

우동필
전남대학교

이영진 선생님(이하 발표자)의 발표문은 "원전 비평"(textual criticism)의 관점에서 현대 한국에서 수행된 초기불교 분야 연구 성과물의 공과를 진단한 글이다. 1990년 이후 한국의 초기불교 연구는 지속적인 성장을 이루었다. 주요 승려들과 연구자들은 선구적인 노력으로 빠알리어(Pāli) 『니까야』(Nikāya)를 번역하고 붓다의 사상과 철학을 소개했다. 이후 초기불교 연구자들은 초기경전에 근거를 두어 붓다의 철학, 수행론, 심리, 상담, 생태, 사회문화적 함의들을 탐구해 왔다. 특히 사띠(sati) 논쟁, 대승/아함 비불설 논쟁 등은 붓다의 원음을 탐구하려는 연구자들의 치열한 노력의 산물로 인정된다. 그러나 발표자는 이러한 국내 연구의 성과보다 연구 방법론적 측면에서 국내와 세계의 상대적 간극을 우려한다. 서구권에서는 빠알리어, 산스크리트어(Sanskrit), 티벳어(Tibet), 간다리(Gāndhārī), 고전중국어 등의 다양한 판본을 가치중립적으로 접근하며 그 문헌들의 역사적이고 실증적인 측면을 드러내는 원전 비평 방법론이 초기불교 연구의 주를 이루고 있다는 것이다. 따라서 발표문은 원전 비평의 입장에서 국내 초기불교 연구자들의 '니까야/빨리문헌 중심주의' 비평에 초점을 맞추고 있다.

II장에서는 국내 '니까야/빨리문헌 중심주의'의 기원을 추적한 후 그에 기반을 둔 연구 성과를 진단한다. 발표자는 니까야/빨리문헌 중심주의에 가장 큰 영향을 준 연구자로 고익진, 이중표를 손꼽는다. 고익진은 대승불교권의 한국에서 소승불교 경전으로 평가절하되어 온 "아함경(阿含經)의 법상(法相)의 체계성"을 탐구한 선구 연구자이다. 고익진은 초기경전이 역사적 변용을 거쳤을 것이라는 일본의 원전 비평 성과물들을 인지하고 있었을지라도, 아함경이 지닌 법상의 체계성을 확인하며 '경증(經證)에 기반을 둔 법상(法相)

탐구'의 연구 방법론을 열어 보였다.[1] 이중표는 이를 발전시켜 초기경전에 함의된 철학적·사상적 의미를 고대 인도 및 현대 서양철학과 비교·탐구함으로써 초기불교 철학 이해의 전환점을 마련했다. 고대 인도의 존재론, 인식론, 가치론의 한계를 중도(中道), 연기를 통해 극복한 것이 붓다의 철학이고 그 철학적·수행적 가치는 사상적 혼란을 겪고 있는 현대인이나 현대철학의 담론 속에서도 여전히 유의미한 지점이 있다는 것이다.[2]

이후 초기불교 연구자들은 니까야/빨리문헌에 근거를 두어 지·관(止·觀) 수행체계 및 사띠의 해석 문제(이하 사띠 논쟁), 대승/아함 비불설 논쟁과 같은 자생적이고 발전적 담론을 형성했다. 사띠 논쟁은 초기경전에 지·관 수행체계가 갖추어 졌는지의 여부에 관한 문제로부터 촉발되어, 지·관의 순서와 그 관계의 기준이 되는 사띠 해석 문제로 이어졌다. 김준호, 조준호, 임승택, 김재성, 인경 스님, 정준영 등은 이 담론에서 지·관 수행의 복합적인 관계와 거기에서 사띠의 의미와 역할을 드러냈다.[3] 대승/아함 비불설 논쟁은 붓다의 원음을 초기경전에 국한할 것인지 아니면 대승경전까지 포함할 것인지의 문제를 다룬 것이다. 권오민, 마성 스님, 전재성, 황순일 등이 참여한 이 담론은 붓다의 원음의 기준은 무엇인지 혹은 어떤 문헌들을 붓다의 원음을 간직한 자료로 인정할 수 있을 것인지를 결정하는 데 있어 나타나는 어려움을 보여주었다.[4] 그러나 발표자는 두 논쟁을 검토하며 이 담론들이 '니까야/빨리문헌이 붓다의 원음을 간직하고 있다'는 순진한(naive) 믿음이 전제되어 문헌의 역사적이고 실증적인 내용 등을 배제함으로써 '문헌 자체에서 바람직한 해답만을 구하는 종교적 경향이 있다'는 다소 냉소적인 비판을 가한다. 즉 발표자는 이 논쟁들을 진행하기에 앞서 해결되어야 할 선결 문제가 문헌의 역사적·실증적 층위에 대한 해명이고 니까야/빨리문헌 중심주의로부터 논의된 국내의 학문적 성과는 원전비평의 국제적 표준으로 볼 때 고립된 현상이라고 평가한 것이다.

---

1) 고익진, 『아함법상의 체계성 연구』, pp.48-56. 아함경의 법상의 체계성이란 처·계·온·연기(處·界·蘊·緣起)의 체계, 즉 12입처, 18계의 구성인 육육법(六六法)으로부터 오온이 나타나고 오온으로부터 십이연기가 발생하는 체계적 구조가 있다는 것이다. 여기서 육육법은 '육근, 육경, 육식, 육촉, 수'의 형식이다.

2) 이중표, 『아함의 중도체계』 (서울: 불광출판부, 1991), pp.1-332 참조.

3) 김준호, 「'사띠(*sati*)논쟁'의 공과(功過)」, 『불교학리뷰』 4권(논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2008), pp.202-203 참조.; 정준영, 「사띠(sati) 논쟁」 『불교평론』 제62호(서울: 만해사상실천선양회, 2015), pp.79-100 참조.

4) 발표문의 'II.2.2 대승/아함 비불설 논쟁' 부분 참조.

국내 초기불교 성과물에 관한 본 발표문의 진단과 평가는 그동안 진행되어 온 초기불교철학의 탐구와 형식을 넘어 그 연구 방법론을 근본적으로 고민하게 만든다는 점에서 학문적 의의가 크다. 또한 발표문은 불교 문헌들에 대한 가치중립적인 혹은 어느 한 쪽에도 치우치지 않는 합리적인 입장을 전달하고 그 입장에서 선 국내외 연구자들의 노력과 성과물을 소개함으로써, 연구 방법론의 다양성을 보여준다는 점에서도 가치가 있다.

그러나 학문적으로 인정되어온 "비교방법론"(comparative study)을 소개하지 않았다는 점은 의문으로 남는다. 드용(J.W. de Jong)이 언급한 것처럼 연구방법론은 특정 연구에 앞서 그 결과를 미리 예측할 수 있을 정도로 중요하다.[5] 물론 발표자가 김준호의 『아함경』과 『니까야』의 비교방법론을 소개하는 것을 보면 어느 정도 그 방법론을 인정하고 있는 것처럼 보이지만 비교방법론에 대한 발표자의 인정 여부는 이 논의에서 매우 중요한 부분이라고 판단한다. 또한 보다 합리적인 입장에서 원전 비평이 지닌 한계나 난점에 대해 자성적 성찰이 나타나지 않는다는 점은 발표문의 아쉬움으로 남는다. 선명한 토의를 위해 먼저 본 논평자의 입장은 니까야/빨리문헌 중심주의에 서 있음을 밝히고 초기불교 연구 방법론 및 발표문의 논지에 대해 발표자의 추가적인 설명을 구한다.[6]

질문 1. 비교방법론은 초기불교 연구 방법론으로 고려되지 않는가?

서구 학계에서 인정되어 온 불교 문헌 연구 방법론은 크게 4가지이다. 첫째 비교방법론이다. 라모뜨(É. Lamotte), 후라오봘르너(E. Frauwallner) 등은 현존하는 니까야, 한역 경장·율장, 부분적으로 발견되는 범어 경전들이 지닌 일치점을 인정하고 자료들의 일치점을 붓다의 원음으로 간주하는 것에 동의한다.[7] 그러나 비교방법론은 서로 다른 판본의

5) J. W. 드 용, 『현대불교학 연구사』, 강종원 역 (동국대학교출판부, 2004), pp. 57-110, pp. 222-76 참조.; 황순일, 「초기 경전을 어떻게 볼 것인가」, 『불교학보』 제39집(불교문화연구원, 2002), pp. 325-32 참조.; 안성두, 「독일 불교학에 있어 문헌학적 연구방법」, 『불교학보』 제39집 (불교문화연구원, 2002), pp.335-43 참조.

6) 본인은 이전의 논문에서 고등비평의 한계를 점검하고 노사의 조건이 되는 십이연기의 탐구가 실증성 및 철학성을 확보할 수 있다는 입장을 밝혔다. 우동필, 「『MN9경』과 『중아함 29경』에 나타난 무명과 누의 해석 문제」, 『선문화연구』 16집 (서울: 선리연구원, 2014), pp.173-216.; 우동필, 「역관의 십이연기」, 『불교학연구』 제44호 (서울: 불교학연구회, 2015), pp.1-33.

7) 에띠엔 라모뜨, 『인도불교사 1』, 호진 역 (서울: 시공사, 2006), p.308.; E. 후라우봘르러, 『원시불교』, 박태섭 역 (서울: 고려원, 1991), p.46.

불일치를 해소하는 문제를 해결하기 어려웠다. 이후의 방법론들은 불일치 해소에 그 목적이 있다. 둘째 곰브리치(R. F. Gombrich)의 옥스포드 접근법이다. 옥스퍼드 접근법은 붓다의 은유와 대기설법을 고려하여 숨겨진 맥락을 밝힘으로써 판본의 불일치를 해소할 수 있다고 본다. 셋째 고등비평(higher criticism)이다. 이 방법론은 초기 경전이 붓다의 원음을 간직했기보다 후대의 저술로 평가되기 때문에 기준이 되는 판본을 통한 역사적 층위의 재구성을 통해 불일치를 해소할 수 있다고 본다. 넷째 실증적·최고층 자료 방법론이다. 이 방법론은 최초기에는 비문(碑文)과 같이 신뢰할 수 있는 자료만을 인정했으나 이후 최고층에 해당하는 산스크리트어/간다라어, 티벳어, 한역 사본이 발견됨에 따라 이에 대한 연구를 실증성의 기준으로 삼는다. 어느 정도의 가감이 있을지라도 초기경전을 붓다의 원음을 고려한다는 점에서 첫 번째, 두 번째 방법론이 같은 층위에 있고 이에 대해 회의적이라는 점에서 세 번째와 네 번째 방법론이 같은 층위에 있다.

그러나 발표자는 비교방법론을 초기불교 방법론으로 언급하지 않고 있다. 최근 연구에서 아날라요(Anālayo) 비구는 비교방법론을 통해 Pāli『맛지마 니까야』를 기준으로 하여『중아함경』(中阿含經), 산스크리트본을 비교 분석함으로써 유사한 판본들(parallels)의 보다 확장된 일치점을 확인시켜 주었다.[8] 이는『중아함경』을 기준으로 Pāli『맛지마 니까야』를 비교 분석하여 두 판본의 일치점을 확인한 민쩌우(Minh Chau)의 연구를 인정하며 수정·보완의 측면에서 수행된 것이다. 이에 반해 발표자의 입장은 오직 고등비평의 방법론을 상당한 정도로 인정하면서 정확히는 네 번째 방법론만을 지지하고 있는 것처럼 보인다. 그렇다면 발표자는 비교방법론이나 옥스퍼드 접근법을 학문적 방법론으로 인정하지 않는가? 만약 인정한다면 그 입장에서 니까야/빨리문헌 중심주의는 어떻게 이해될 수 있는가?

질문 2. 동일한 연구 방법론에서 도출된 상이한 연구 결론들은 어떻게 다른 방법론을 배제할 수 있는 논거로 사용될 수 있는가?

세 번째 혹은 네 번째 방법론을 기준으로 삼은 연구자들은 유사한 판본들의 불일치 혹은 변이들이 초기경전의 체계성, 철학적 특성이 성립하지 않는 결정적 증거라고 주장

8) Minh Chau, Thich, *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya: A Comparative Study*. Saigon: Saigon Institute of Higher Buddhist Studies, 1964.; Anālayo, *A Comparative Study of the Majjhima-nikaya 1-2*, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2011.

한다. 예를 들어 십이연기에 대해 고등비평 방법론을 적용한 연구의 결론은 다음과 같다. 페터(T. Vetter)는 십이연기의 전-단계로 '무명부터 수'와 '갈애부터 노사'를 구분한다.[9] 슈미트하우젠(L. Schmithausen)은 '식부터 노사'의 9지(혹은 10지) 형식을 원형으로 간주하고 후대에 '무명, 행'으로 발전하는 과정을 스케치한다.[10] 다케우치 요시노리(武内義範)는 역관(환멸)12지-순관(유전)10지가 원형이라고 제시한다.[11] 나카소네 미츠노부(仲宗根充修)는 다케우치의 논의를 검토하는 과정에서 순관12지를 원형으로 제안한다.[12] 기준이 되는 각각 다른 판본의 상이성에 대한 문제 제기는 차치하더라도 이들은 각기 서로 다른 역사 전개 모형을 도출하면서 '십이연기는 붓다의 원음으로 귀속되지 않는다'는 동일한 가정과 결론을 공유한다. 하지만 어떻게 다른 결론을 가진 연구성과들이 서로 일치하지 않으면서도 어떤 주장에 대해 반대하는 동일한 입장을 가질 수 있는가? 이 문제에 대해 아날라요(Anālayo)는 다음과 같이 진단한다.

> 이러한 학술적 제안의 목록은 상당히 지속적으로 계속될 것이고 서로 다른 이 추정들을 결합한 최종적인 결론은 [초기경전에 붓다의] 초기 가르침이 거의 아무것도 남아 있지 않다는 것에 가까운 결론을 내놓을 것이다. 그리고 그것들은 주관적 견해들을 통하여 초기 불교를 '이해'하려는 시도들의 결점에 대해 [그 시도들은] 유사한 판본들 사이에 상당한 내적 불일치 혹은 변이들에 의해 지지되지 않는다고만 보여줄 것이다. 실질적으로 다른 연구자들은 그러한 접근에 동의하지 않는다고 목소리를 높였다.[13]

대표적으로 라모뜨는 "아함과 니까야의 공통적인 교리 바탕은 놀라울 만큼 한결같다. … 아가마와 니까야 간의 일치에서 벗어난 '성전 성립 이전의' 불교를 재구성해 보려는 모든 시도는 단지 주관적인 가정으로 끝날 수 있을 뿐이다"[14]라고 강조하고, 후라오봘르

9) 틸만 페터, 『초기불교의 이념과 명상』, 김성철 역 (서울: 씨아이알, 2009), pp.129-142.

10) 슈미트하우젠, 「12지 연기형식에 관하여」, 안성두 역, 『불교학리뷰』 제3집 (불교문화연구소, 2008), pp.165-205.

11) 武内義範, 「縁起說に於」ける相依性の問題」, 『五十周年記念論集』 (東京大学問文学部, 1956), pp.153-181.

12) 仲宗根充修, 「十二支縁起説の成立に関する一考察」, 『印度學佛教學研究』 第52卷 第1号 (東京: 日本印度学仏教学会, 2003) pp.180-82.

13) Anālayo, "Reflections on Comparative Āgama Studies," *Chung-Hwa Buddhist Journal* 21, Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, p.16.

너는 “불교의 정전 전통을 완전히 믿을 만하지 못한 것으로 간주하고 나서 불타의 교리에 대해서 확실한 어느 것을 정하려고 시도하거나 또는 정전 전통의 제한된 한계를 넘어서서 전혀 다른 방법으로 원시불교를 재구성할 수 있다는 가능성을 믿는 것은 전혀 아무런 전망도 없는 것이거나 또는 별로 소득이 없는 방법이라는 견해에 대해서 나는 이의 없이 동등한 태도로써 참가할 수 있다”[15]고 동의한다. 상이한 연구 결론들이 어떻게 다른 방법론을 배제할 수 있는 논거로서 적용될 수 있는지에 관해 발표자의 견해가 궁금하다.

질문 3. 실증적·최고층 자료 방법론만이 순수하게 가치중립적이고 객관적이라고 할 수 있는가?

발표자는 실증적·최고층 자료 방법론만이 가장 가치중립적이고 실증적 위치에 있다고 전제한다. 그러나 쿤(Th. Kuhn)이 진단하듯이 어떤 연구도 특정 학문방법론의 가정이나 전제로부터 완전히 자유롭거나 가치중립적이 될 수 없다.[16] 여러 판본이나 최고층의 자료들을 분류하고 해석하는 것에는 선행 연구자 및 동시대 연구자들의 관점과 해석이 어느 정도 개입할 수밖에 없기 때문이다. 더욱이 그 방법론에서 새로운 고층 자료의 발견은 이전의 주장을 공고하게 할 수도 있지만 전면적으로 수정하는 것으로도 나타날 수 있다. 예를 들어 미륵사 창립 주체에 대한 정설은 삼국유사의 서동설화에 따라 신라 진평왕의 딸 선화공주였다. 하지만 미륵사 석탑에서 출토된 사리봉안기는 창립 주체를 백제 왕후 좌평 사택적덕의 딸로 밝혀 기존 학설의 수정이 불가피함을 보여줬다. 본인이 보기에 실증적·최고층 자료 방법론으로부터 승인된 지금까지의 결과가 새로운 최고층 자료로부터 인정될 수 있다는 희망 역시 가설에 가깝다. 이에 대한 발표자의 설명을 듣고 싶다.

발표문은 무엇보다 초기불교 방법론에 대해 진지한 고민을 안겨주었다. 앞으로도 지속될 고민과 공부할 많은 내용을 소개해 준 발표자에게 깊은 감사를 드린다.

---

14) 에띠엔 라모뜨, 『인도불교사 1』, p.308.

15) E. 후라우왈르러, 『원시불교』, p.46.

16) 토마스 쿤, 『과학혁명의 구조』, 김명자 역 (서울: 동아출판사, 1992), pp.1-308.

[제5발표]

문헌 비평적 입장에서 본 니카야와 아함

정진일
쾨팅엔 학술원

Ⅰ. 머리말

초기의 불교전적은 수록된 내용에 따라 세 분야로 나누어 經·律·論의 三藏으로 그리고 문학적인 유형에 따라 九部(*navāṅga*) 내지는 十二部(*dvādaśāṅga*)로 분류된다. 이러한 두 분류방법, 즉 三藏과 九部·十二部가 정립된 정확한 시기 및 상호관계 내지는 선후관계 그리고 구체적인 발전단계는 추측의 영역을 벗어나지 못한다.[1] 九部·十二部의 各支(*aṅga*)가 의미하는 문학적인 유형도 단적으로 정의하기 어려우며 小部에 포함되는 전적의 명칭으로서의 Udāna, Itivutaka, Jātaka 등과 동일한 명칭의 전적의 유형과의 관계도 애매한 점이 없지 않다. 게다가 팔리 티피타카(*tipiṭaka*/*piṭakattaya*) 외에는 완벽히 구비된 三藏이 현존하지 않으며 전승과정에서의 添削과 再編을 배제할 수 없다.

전승부파에 따라 結集내용이 法과 比尼로 二分되는 경우와 經藏, 律藏 그리고 論藏으로 三分되는 경우가 있으나, 기본적으로는 法과 比尼에 摩得勒伽/摩窒里迦(*mātṛkā*)가 추가되어 정립된 결과가 修多羅藏(*sūtrapiṭaka*), 毘尼藏(*vinayapiṭaka*) 그리고 阿毘曇藏(*abhidharmapiṭaka*), 즉 經·律·論 三藏의 원형이라고 할 수 있다. 그 중에 經藏의 경우 그 안에 수록된 설법의 분류기준으로 전승부파에 관계없이 길이, 내용 그리고 법수(法數)의 세 범주가 적용된다. 그에 따라 經藏이 長部, 中部, 相應部, 增支部 또는 長阿含, 中阿含, 雜/相應阿含, 增一阿含으로 분류된다. 그 외의 전적은 별도로 屈陀伽(*kṣudraka*)라고 하는 범주하에 분류된다.

[1] 九部·十二部 그리고 九部·十二部와 三藏과의 사이의 관계에 관해서는 Mayeda 1964: 188–492; Lamotte 1949–1980: 2281–2303; idem 1988: 143–147; Mizuno 1970; Normann 1983: 15; von Hinüber 1994; Hirakawa 1991: 107–117; idem 1992: 381–418 참조.

屈陀伽 즉 小部의 경우 전승부파에 따라 經藏의 일부를 이루는 경우와 經藏의 전적과는 별도로 취급되는 경우가 있다. 小部를 구성하는 전적의 내용도 부파 또는 부파 내의 전승계통에 따라 적지 않은 차이를 보인다. 論藏의 경우에도 양상은 비슷하다.[2] 九部 내에 추정되는 발전단계 그리고 九部에서 十二部에의 전개도 이와 같은 三藏에 포함되는 전적의 증가와 다양화 그리고 그와 동반하는 편성과정을 반영하는 듯 하다. 전체적으로 자료가 미흡하고 성립사상 불명한 점이 많은 이유로 일괄적으로 말할 수는 없으나, 현존하는 자료에 입각하여 각 부파가 전하는 佛說(*buddhavacana*)의 結集배경과 三藏의 성립 그리고 修多羅藏을 구성하는 니카야와 아함의 형성과정을 槪觀해 보도록 한다.

2. 五百結集

佛滅 후 佛說의 집성을 전하는 전적 중에 法과 毘尼의 二分說을 전하는 전적과 修多羅, 毘尼 그리고 摩得勒伽 내지는 阿毘曇의 三分說을 전하는 전적이 있다. 法과 毘尼의 二分說을 전하는 전적으로 팔리 율장의 五百犍度(Pañcasatikakkhandhaka)[3] 그리고『五分律』과『僧祇律』의 五百結集을[4] 들을 수 있으며, 修多羅, 毘尼 그리고 摩得勒伽 내지는 阿毘曇의 三分說을 전하는 전적으로는『四分律』,『十誦律』,『根本說一切有部毘奈耶雜事』(이하『毘奈耶雜事』) 그리고『毘尼母經』의 五百結集을[5] 들을 수 있다. 대부분의 전적이 法 내지는 修多羅의 일부로 四部·四阿含 이외에 小部 내지는 雜藏을 포함하는 반면에『毘奈耶雜事』의 관련부분에는 雜藏이 포함되지 않는다.『十誦律』의 해당부분에는 修妒路藏의 구조에 관한 구체적인 언급이 없다. 각 전적이 전하는 小部 내지는 雜藏을 둘러싼 다양한 문제점은 과거 몇몇 논고의 대상이 되고는 하였다.[6] 摩得勒伽 내지는 阿毘曇은 三分說을 전하는 전적에 열거되는 내용으로 보아 성립초기의 모습을 반영하는 듯 하다.

팔리 율장 五百犍度에 따르면 佛滅 후 王舍城에서 거행된 第一結集에서 摩訶迦葉이 승가의 동의하에 優波離에게 毘尼(*vinaya*)에 관하여 그리고 阿難에게 法(*dhamma*)에 관하여 물음에 優波離와 阿難이 각각 그에 답한 결과 비구·비구니 兩律과 五部로 구성되는 法이 集成되었다고 전해진다.

---

[2] Lamotte 1988: 180–191; Tsukamoto 1980: 182–192 참조.

[3] Cv XI = Vin II 284–293.

[4]『五分律』T1421, XXII 190b–192a;『僧祇律』T1425, XXII 490b–492c.

[5]『四分律』T1428, XXII 966a–968c;『十誦律』T1435, XXIII 447a–450a; VinKṣu$_C$ 402c–408b; VinKṣu$_T$ D 270 (608.6)–274 (632.3) [Da 304b6–316b3]; Q 237 (3.8)–241 (5.7) [Ne 288a8–299a7];『毘尼母經』T1463, XXIV 817c–818b.

[6] Lamotte 1956; idem 1957; idem 1988: 156–161; Mayeda 1964: 681–784 참조.

*yadi saṅghassa pattakallaṃ, ahaṃ upāliṃ **vinayaṃ puccheyyan** ... yadi saṃghassa pattakallaṃ, ahaṃ āyasmatā mahākassapena vinayaṃ puṭṭho vissajjeyyan ... eten' eva upāyena **ubhatovinaye** (v.l. °vibhaṅge) **pucchi**, puṭṭho puṭṭho āyasmā upāli vissajjesi.* (Vin II 286.17–287.9)

*yadi saṃghassa pattakallaṃ, ahaṃ ānandaṃ **dhammaṃ puccheyyan** ... yadi saṃghassa pattakallaṃ, ahaṃ āyasmatā mahākassapena dhammaṃ puṭṭho vissajjeyyan ... eten' eva upāyena **pañcapi nikāye pucchi**, puṭṭho puṭṭho āyasmā ānando vissajjesi.* (Vin II 287.11–28)

『五分律』의 五百結集에도 이와 유사한 기술이 전해진다. 한 가지 차이는 毘尼와 法 대신에 비구·비구니 兩律로 구성되는 比尼藏(*vinayapiṭaka*)과 長·中·雜·增一阿含 및 雜藏으로 구성되는 修多羅藏(*sūtrapiṭaka*)이 集成되었 다고 전하는 점이다.

大德僧聽。我今於僧中問優波離比尼義。若僧時到僧忍聽 ... 我今當答迦葉比尼義。若僧時到僧忍聽 ... 迦葉作如是等問一切比尼已。於僧中唱言。此是比丘比尼。此是比丘尼比尼。合名爲比尼藏 (T1421, XXII 190c25–191a14)

大德僧聽。我今欲於僧中問阿難修多羅義。若僧時到僧忍聽 ... 我今當答迦葉修多羅義。若僧時到僧忍聽 ... 阿難皆隨佛說而答。迦葉如是問一切修多羅已。僧中唱言。此是長經今集爲一部。名長阿含。此是不長不短今集爲一部。名爲中阿含。此是雜說爲比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷・天子・天女說今集爲一部。名雜阿含。此是從一法增至十一法今集爲一部。名增一阿含。自餘雜說今集爲一部。名爲雜藏。合名爲修多羅藏 (T1421, XXII 191a15–29)

상기의 인용문에 앞서 「阿難常侍世尊。聰叡多聞。具持法藏」이라고[7] 하는 문구가 선행하는 것으로 보아 法藏과 修多羅藏이 병용되는 점이 주목된다.

『僧祇律』 五百結集의 경우 迦葉이 法藏과 比尼藏의 結集에 앞서 대중에게 적임자를 물음에 대중이 阿難과 優波離를 건의하여 阿難이 長·中·雜·增一阿含 및 雜藏으로 구성되는 法藏을 그리고 優波離가 비구·비구니 二部律로 구성되는 比尼藏을 誦出하였다고 전한다.

時尊者大迦葉問眾坐言。今欲先集何藏。眾人咸言。先集法藏。復問言。誰應集者。比丘言。長老阿難 ... 時尊者阿難即作是念。我今云何結集法藏。作是思惟已便說經言。如是我聞。一時佛住鬱毘羅尼連河側菩提曼陀羅 ... 尊者阿難誦如是等一切法藏。文句長者集爲長阿含。文句中者集爲中阿含。文句雜者集爲雜阿含。所謂根雜・力雜・覺雜・道雜。如是比等名爲雜。一增・二增・三增・乃至百增。隨其數類相從集爲增一阿含。雜藏者。所謂辟支佛・阿羅漢自說本行因緣。如是等比諸偈誦。是名雜藏 (T1425, XXII 491b21–c22)

次問。誰復應集比尼藏者。有言長老優波離 ... 尊者優波離即作是念。我今云何結集律藏。五淨法。如法如律隨喜。不如法律者應遮。何等五。一制限淨。二方法淨。三戒行淨。四長老淨。五風俗淨 ... 應法比尼者。是中法羯磨和合羯磨。是名應法比尼。餘者非羯磨。如是集比尼藏竟。喚外千比丘入。語言諸長老。如是集法藏。如是集比尼藏 (T1425, XXII 491 c27–492 c6)

---

[7] T1421, XXII 190 c1.

[8] BHSD s.vv. *piṭa*, *piṭaka*; KEW s.v. *piṭaḥ* 참조.

상기의 인용문들의 기술에 따르면 그 양상이 약간 다르기는 하나, 佛滅 후 王舍城에서 迦葉의 주관하에 거행된 第一結集에서 阿難과 優波離가 승가의 위탁으로 法과 比尼를 集成하였다.

法과 毘尼 대신 法藏과 毘尼藏 또는 修多羅藏과 毘尼藏 같은 용어의 대치는 梵本의 실제의 모습을 반영하는지 한역 특유의 경향을 의미하는지 고려할 필요가 있다. 『五分律』의 경우 底本에 상당 하는 것으로 추정되는 梵本이 아직 알려지지 않아 法藏과 比尼藏 또는 修多羅藏과 比尼藏이 *dharma*와 *vinaya*의 한역인지 **dharmapiṭaka*와 *vinayapiṭaka* 내지는 *sūtrapiṭaka*와 *vinayapiṭaka*의 한역인지 단정할 수 없다. 『僧祇律』의 경우에도 역시 五百結集을 전하는 「比丘雜跋渠法」의 梵本 Bhikṣuprakīrṇakavinaya가 현존하지 않음으로 단언하기 어려우나, 부스럼(瘡) 이라고 하는 의미 이외에 藏 (Tib. *sde snod*), 즉 전적의 집성이라고 하는 의미의[8] *piṭaka*의 용례가 보이지 않는 것으로 보아 *dharma*와 *vinaya*가 法藏과 比尼藏으로 한역된 것으로 추정된다.

法藏의 배후에 추측되는 *dharmapiṭaka*는 아직 전거가 없다. 해당 율전의 한역 당시에 三藏의 구분이 이미 보편화된 영향으로 한역자 내지는 한역의 전승자의 시각에서 *dharma*와 *vinaya* 즉 法과 比尼를 三藏 중의 二藏 즉 *sūtrapiṭaka* 및 *vinayapiṭaka*와 동일시한 결과가 法藏과 比尼藏 또는 修多羅藏과 比尼藏일 수 있다. 예를 들면 팔리 律疏 Samantapāsādikā와 그 병행본의 한역으로 추정되는 『善見律毘婆沙』에 승가가 法을 먼저 結集할 것인지 毘尼를 먼저 結集할 것인지를 고려하는 부분이 있다.[9]

> *mahākassapatthero bhikkhū āmantesi : āvuso kim paṭhamaṃ saṃgāyāma dhammaṃ vā vinayaṃ vā ti. bhikkhū āhaṃsu : bhante mahākassapa, vinayo nāma buddhasāsanassa āyu, vinaye ṭhite sāsanaṃ ṭhitam hoti, tasmā paṭhamaṃ vinayaṃ saṃgāyāmā 'ti.* (Sp I 13.3–7)
>
> 大德迦葉語。諸長老。爲初說法藏・毘尼藏耶。諸比丘答曰。大德。毘尼藏者是佛法壽。毘尼藏住佛法亦住。是故我等先出毘尼藏 (Sp$_C$ 674 c21–675 a2)

이 구절에도 *dhammaṃ vā vinayaṃ vā* 에 상당하는 부분이 法藏·毘尼藏으로 되어 있다. 이와 같은 개념의 소급적용은 *kṣudraka*와 *mātṛkā*가 雜藏과 摩得勒伽藏으로 번역되는 경우에도 관찰할 수 있다. 法藏의 배후에 추측되는 *dharmapiṭaka*와 마찬가지로 雜藏과 摩得勒伽藏의 배후에 추측되는 *kṣudrakapiṭaka*와 *mātṛkāpiṭaka*는 아직 전거가 없다.

팔리 율장 五百犍度 그리고 『五分律』과 『僧祇律』의 五百結集과는 달리 『十誦律』의 경우 修妬路, 毘尼, 阿毘曇의 三分說을 전하나 「轉法輪經」의 예를 들어 修妬路의 집성을 전할 뿐 修妬路藏의 구조에는 언급하지 않는다. 毘尼와 阿毘曇의 경우에도 波羅夷와 僧伽婆尸沙의 예를 들어 優波離에 의한 毘尼의 그리고 殺偸婬妄酒의 五怖罪怨[10] 즉 恐怖, 罪過 그리고 怨恨을 초래하는 殺偸婬妄酒의 다섯 행위를 예로 阿難에 의한 阿毘曇의 집성을 전할 뿐이다.[11] 이 구절은 『大智度論』에도 인용된다.[12]

---

[9] 『善見律毘婆沙』과 Samantapāsādikā의 관계에 대하여는 Mizuno 1937–39 [= idem 1996: 85–142]; Gurge 2005; Pinte 2010 참조.

[10] Skt. *pañca bhayāni vadyāni vairāṇi*; Pāli *pañca bhayāni verāni*.

[11] T1435, XXIII 449a19–b7.

[12] T1509, XXV 69c20–26.

『十誦律』	『大智度論』
若人五怖五罪五怨~~五~~不滅。是人五怖罪怨故。死後譬如力士屈伸臂頃。墮於地獄	諸有五怖五罪五怨不除不滅。是因緣故此生中身心受無量苦。復後世墮惡道中
何等五。一者殺。二者偷。三者邪婬。四者妄語。五者飮酒	ø
若人五怖五罪五怨~~五~~滅。是人五怖罪怨滅故。死後譬如力士屈伸臂頃。生於天上	諸有無此五怖五罪五怨。是因緣故於今生種種身心受樂。後世生天上樂處
何等五。一者不殺怖罪怨滅。不偷・不邪婬・不妄語・不飮酒。亦如是怖罪怨滅 ...	何等五怖應遠。一者殺。二者盜。三者邪婬。四者妄語。五者飮酒
如是一切阿毘曇集已。爾時摩訶迦葉。僧中大唱大德僧聽。一切阿毘曇集竟	如是等名阿毘曇藏[13]

五怖罪怨에 상당하는 구절이 說一切有部의 論書 중에 大目乾連이 說한 것으로 전해지는『法蘊足論』(Dharmaskandha)의 第一品 學處品의 초두에 보인다.[14]

『毘奈耶雜事』의 五百結集에는 蘇怛羅가 長阿笈摩, 中阿笈摩, 相應阿笈摩 그리고 增一阿笈摩의 四阿笈摩로 분류되나 雜藏은 언급되지 않는다.[15] 雜藏이 阿笈摩에 포함되지 않을 뿐 아니라 전혀 蘇怛羅에 포함되지 않는 것이 전승상의 누락이 아님은 하기의 문구를 통해서도 알 수 있다.

... 此即名爲相應阿笈摩。若經長長說者。此即名爲長阿笈摩。若經中中說者。此即名爲中阿笈摩。若經說一句事二句事乃至十句事者。此即名爲增一阿笈摩

爾時大迦攝波告阿難陀曰。唯有爾許阿笈摩經。更無餘者。作是說已便下高座

爾時具壽迦攝波告大眾曰。汝等應知。世尊所說蘇怛羅已共結集。其毘奈耶次當結集 (VinKṣu$_C$ 407b27–c6)

... yaṅ dag par ldan pa'i luṅ źes bsdus so ‖ gaṅ mdo sde riṅ po ni de luṅ riṅ por bźag go ‖ gaṅ bar ma bar ma'i mdo sde dag ni de luṅ bar mar bźag (Q *gźag*) *go | gaṅ tshig gcig daṅ tshig gñis źes* (Q *śes*) *bya ba nas | tshig bcu źes bya ba'i bar ni gcig* (Q *gcag*) *las 'phros pa'i* (Q *pa'*) *luṅ źes bya ba'o ‖*

de (Q *da*) *nas tshe daṅ ldan pa 'od sruṅ* (Q *bsruṅ*) *chen pos tshe daṅ ldan pa kun dga' bo la 'di skad ces smras so ‖ tshe daṅ ldan pa kun dga' bo khyod kyi luṅ de sñed cig gam | tshe daṅ ldan pa 'od sruṅ chen po de sñed cig lags te |* (Q ‖) *'di las lhag pa med do źes smras nas seṅ ge'i khri las babs so ‖*

[13] V.l. 阿毘曇.『十誦律』역시 阿毘曇.

[14] Dhsk$_C$ 453c6–454a5; Dhsk § 3.15.

[15] VinKṣu$_C$ 407 b19–c4; VinKṣu$_T$ D 273(627.2–628.2) [Da 314a2–b2]; Q 240(5.7)–241(1.7) [Ne 296b7–297a7].

de nas tshe daṅ ldan pa 'od sruṅ chen pos smras pa | tshe daṅ ldan pa dag bcom ldan 'das kyi mdo sde ni ma lus par bsdus zin pas da ni 'dul ba bgro bar bya'o ‖ (VinKṣu$_T$ D 273 (627.7–628.2) [Da 314a7–b2]; Q 241 (1.4–7) [Ne 297a4–7])

毘奈耶의 結集내용으로는 苾芻尼毘奈耶를 제외한 대략 현존하는 根本說一切有部律 (이하 根本有部律) 에 상응하는 범위의 전적이 열거된다.[16] 迦攝波에 의한 摩窒里迦 (Tib. *ma mo lta bu*)의 경우 四念處, 四正勤, 四神足 등의 三十七菩提分法 (*saptatriṃśad bodhipakṣikā dharmāḥ*)을 비롯하여[17] 四無畏 (*catvāri vaiśāradyāni*), 四無礙解 (*catasraḥ pratisaṃvidaḥ*), 四沙門果 (*catvāri śrāmanyaphalāni*),[18] 四法句 (*catvāri dharmapadāni*), 三三昧 (*samādhitraya*),[19] 三解脫門 (*trīṇi vimokṣamukhāni*)[20] 등등이 摩窒里迦의 結集내용으로 열거된다.[21] Yaśomitra가 전하는 阿毘曇七論 즉 六足發智와는 아직 거리가 멀다.[22]

『毘奈耶雜事』摩窒里迦結集

『毘奈耶雜事』	'Dul ba phran tshegs kyi gźi
時迦攝波作如是念。後世之人少智鈍根。依文而解不達深義。我今宜可自說摩窒里迦。欲使經律義不失故 ...	*de nas tshe daṅ ldan pa 'od sruṅ chen pos ma 'oṅs pa'i dus na mi rnams śes ra bźan pa yi ge tsam gyi rjes su 'braṅ la | zab mo'i don la mos par gyur bde rnams lam la bdag kho nas mdo sde daṅ 'dul ba'i don sruṅ bar gsuṅs pa ma mo bśad par bya'o ...*
所謂四念處・四正勤・四神足・五根・五力・七菩提分・八聖道分 ... 苫摩他。毘鉢舍那。[23]-法集。法蘊[-23]	*'di ltar dran pa ñe bar gźag pa bźi daṅ | yaṅ dag par spoṅ ba bźi daṅ | rdzu 'phrul gyi rkaṅ pa bźi daṅ | dbaṅ po daṅ | stobs lṅa daṅ | byaṅ chub kyi yan lag bdun daṅ | 'phags pa'i lam yan lag brgyad daṅ ... źi gnas daṅ | lhag mthoṅ daṅ | [23]-chos kyi rnam graṅs kyi phuṅ po yaṅ dag par bsdus pa daṅ brtags pa ste | -[23]*

[16] VinKṣu$_C$ 407 c4–408 b2; VinKṣu$_T$ D 273(628.2–630.6) [Da 314b2–315b6]; Q 241(1.7–4.3) [Ne 297a7–298b3]. 此是尼陀那・目得迦等 (VinKṣu$_C$ 408 a29 f.) 와 *glen gźi ni 'di | mos pa ni 'di'o* (VinKṣu$_T$ D 273 (630.6) [Da 315b6]; Q 241 (4.2) [Ne 298b2]), 즉 Nidāna와 Muktaka는 후대의 소급적 삽입일 가능성이 없지 않다.

[17] Dhsk$_C$「正勝品」467c–471c;「神足品」471c–475c;「念住品」475c–479b;「修定品」489b–491b;「覺支品」491b–494b.

[18] Dhsk$_C$「沙門果品」464c–465a.

[19] 無諍 (*araṇǎ*) ·願智 (*praṇidhijñāna*) ·邊際定 (*prāntakoṭil-ka*).

[20] 空 (*śūnyatā*)·無相 (*animitta*) ·無願 (*apraṇihita*).

[21] VinKṣu$_C$ 408 b2–11; VinKṣu$_T$ D 273(630.6)–274(631.4) [Da 315b6–316a4]; Q 241 (4.3–8) [Ne 298b3–8]. 유사한 구절이 『阿育王傳』(T2042, L 113c3–8)과 『阿育王傳』(T2043, L 152a14–18) 그리고 『順正理論』(T1562, XXIX 330b12–17)에 전해진다.

[22] Abhidh-k-vy 9.12–14, 11.25–29.

[23]-[-23] 『順正理論』에 따르면 集異門 (Saṃgītiparyāya), 法蘊 (Dharmaskandha), 施設 (Prajñaptiśāstra), 즉 說一切有部 阿毘曇七論 중 三論.

『毘奈耶雜事』	'Dul ba phran tshegs kyi gźi
如是總名摩窒里迦	*'di dag ni ma mo lta bu źes bya'o* |

『十誦律』과 『毘奈耶雜事』의 五百結集과 같이 三分說을 전하는 『四分律』과 『毘尼母經』의 五百結集의 경우 長·中·雜·增一阿含 그리고 雜藏으로 구성되는 修妒路藏과 毘尼藏 및 阿毘曇藏의 세 부분으로 구성되는 三藏의 집성을 전한다. 雜藏의 결집내용으로 法句(Dharmapada), 句義/說義(Arthavargīya), 波羅延(Pārāyaṇa) 등의 전적 외에 전적의 명칭이 아닌 전적의 유형을 지칭하는 十二部(*dvādaśāṅga*)의 각항을 열거하는 난해한 점이 있다.[24] 阿毘曇藏의 경우 有難, 無難, 繫, 相應, 作處 또는 有問分別, 無問分別, 相攝, 相應, 處所 등의 五種을 열거한다.[25] 구체적으로 무엇을 지칭하는지 모호하다. 『四分律』의 관련부분에 「五百阿羅漢共集法毘尼[26]」 또는 「集法毘尼有五百人[27]」이라고하는 표현이 사용되는 것으로 보아 修妒路, 毘尼 그리고 阿毘曇의 三分說을 전하는 층이 法과 毘尼의 二分說을 전하는 층과 겹쳐있을 가능성이 없지 않다.

위에 관찰한 바와 같이 불멸 후 불설의 집성을 전하는 전적 중에 法과 毘尼의 二分說을 전하는 전적과 修多羅, 毘尼 그리고 摩得勒伽 내지는 阿毘曇의 三分說을 전하는 전적이 있다. 二分說을 전하는 팔리 율장 및 『五分律』 그리고 『僧祇律』의 경우 法의 일부로 屈陀伽 내지는 雜藏이 포함되나, 三分說을 전하는 전적 중 『四分律』과 『毘尼母經』을 제외한 『十誦律』과 『毘奈耶雜事』에는 雜藏은 修多羅의 일부로 언급되지 않는다. 法과 毘尼 또는 修多羅와 毘尼의 경우와는 달리 摩得勒伽 내지는 阿毘曇의 경우 誦出者의 이름이 일정하지 않다. 『十誦律』, 『四分律』, 『毘尼母經』 등이 阿難에 의한 誦出을 전하는 한편 『毘奈耶雜事』는 迦葉에 의한 誦出을 전한다.

3. 三藏과 九部·十二部

三藏(*tripiṭaka*/*piṭakatraya*)이라고 하는 개념하에 일괄되는 초기의 불교전적은 현존하는 팔리 티피타카(*tipiṭaka*)에 볼 수 있는 바와 같이 經藏, 律藏 그리고 論藏으로 三分된다. 律藏의 五百犍度 내지는 五百結集에 전해지는 結集 당시의 불교전적의 法과 毘尼에의 二分化는 승가의 형성 내지는 승단의 조직화와 밀접한 관계가 있는 것으로 본다. 즉 法과 毘尼의 二分은 승가가 형성된 이후 조직화되어 가는 과정에서 승단생활을 규정하는 계율이 정립됨에 따라 막연하게 法이라고 일컬어지던 붓다의 가르침에서 毘尼가 독립되는 결과를 전하고 있는 것으로 추

[24] T1428, 968b23–26; T1463, 818a25–28. 이 문제와 관련하여 Lamotte 1956: 257 f.; idem 1957: 345b–346a 참조.

[25] T1428, 968b26 f.; T1463, 818a28 f.

[26] T1428, 968b28, 30 f., c16.

[27] T1428, 968c17.

정된다. 五百結集이 五百毘尼結集(*pañcaśatavinayasaṃgīti*)이라고[28] 일컬어지는 것도 그러한 二分化의 과정을 시사하며 五百犍度 내지는 五百結集이 律藏의 일부를 이루는 이유를 설명하는 듯 하다.

> *imāya kho pana vinayasaṃgītiyā pañca bhikkhusatāni anūnāni anadhikāni ahesuṃ, tasmā ayaṃ vinayasaṃgīti pañcasatīti vuccatīti* (Cv XII.1.16 = Vin II 292.30–32)

『毘奈耶雜事』의 五百結集의 경우와 같이 毘尼의 結集에 앞서 法의 結集을 전하는 『僧祇律』 계통의 경우에도 五百結集이 「比丘雜跋渠法」의 梵本 Bhikṣuprakīrṇakavinaya의 攝頌 (*uddāna*)에 *pañcaśatāni ⟨vi⟩nayasaṃgītiḥ*라고 전해진다.[29]

팔리 율장의 五百犍度 그리고 『五分律』과 『僧祇律』의 五百結集이 전하는 法과 毘尼의 二分說이 실제로 티피타카 내지는 三藏이 성립되기 이전의 모습을 반영한다고 전제할 경우, 초기의 불교전적의 분류는 法에서 法/修多羅와 毘尼로 二分되고, 法/修多羅와 毘尼의 二分에서法/修多羅, 毘尼 그리고 摩得勒伽의 三分으로 발전하여 최종적으로 修多羅, 毘尼 그리고 阿毘曇에 도달한 것으로 추측할 수 있다. 이러한 발전의 자취는 다음과 같은 다문박식한 비구를 지칭하는 관용구를 통하여도 관찰할 수 있는 듯 하다.

표 I

Pāli	dhammadhara	vinayadhara	mātikādhara
T1421	持法	持律	
T1428	持法	持律	持摩夷
PrMoSū(Ma)	sūtradhara	vinayadhara	mātṛkādhara
T1425	誦修多羅	誦毘尼	誦摩帝利伽
PrMoSū(Sa)	sūtradhara	vinayadhara	mātṛkādhara
T1435	持修多羅	持比尼 / 毘尼	持摩多羅伽
	持修多羅	持毘尼	持阿毘曇
T1436	誦修多羅	誦毘尼	誦阿毘曇
PrMoSū(Mū)/ MPS	sūtradhara	vinayadhara	mātṛkādhara
Tib.	mdo sde 'dzin pa	'dul ba 'dzin pa	ma mo 'dzin pa
T1442/1454	善閑三藏		
T1451	持經	持律	持母經
T1463	持法	持毘尼	持摩得勒伽藏

[28] SWTF s.v. 참조.

[29] Chung 2006: 186, 第十跋渠 참조.

즉 法에서 毘尼가 분리되고 그에 추가된 摩得勒伽가 阿毘曇으로 발전하는 과정에서 多意적 개념인 法을[30] 대신하여 修多羅라고 하는 분류개념이 도입된 것으로 추정된다. 根本有部律 중의 Adhikaraṇavastu에 의하면 *mātṛkādhara*는 修多羅와 毘尼의 自相(*svalakṣaṇa*)과 共相(*sāmānyalakṣaṇa*)을 수지한다고 自言한다.

mātṛkādharāḥ kathayanti : *vayaṃ sūtrasya vinayasya ca svalakṣanaṃ* (sic) *sāmānyalakṣaṇaṃ ca dhārayāmaḥ vayaṃ dharmadharāḥ* (Adhik-v 71.7–9)

ma mo 'dzin pa rnams kyis smras pa | *kho bo cag ni mdo sde daṅ 'dul ba'i raṅ gi mtshan ñid daṅ spyi'i mtshan ñid 'dzin pas* | *kho bo cag chos 'dzin pa yin pas* (Adhik-v$_{T}$ D 246 (459.7–460.1) [Ga 230a7-b1]; Q 3(5.2) [Ṅe 219a2])

이 맥락에서의 摩得勒伽에 대해서는 이견이 없는 것은 아니지만[31] 하기의 예로 보아 摩得勒伽에서 阿毘曇에의 展開는 전승자 사이의 보편적인 견해였던 것으로 생각된다.

摩多勒伽者。善擇[32]諸法相義。有似阿毘曇也 (『毘尼毘婆沙』 T1440, XXIII 559c16 f.)

種種雜說是素怛纜。說諸學處是毘奈耶。分別諸法自相共相是阿毘達磨 (『大毘婆沙論』 T1545, XXVIII 1c27 ff.)

此亦名爲摩呾理迦。即此摩呾理迦亦名阿毘達磨 ... 是故即此摩呾理迦亦名阿毘達磨 (『瑜伽師地論』 T1579, XXX 753b13–20)

即此名曰摩怛理迦。釋餘經義時此爲本母故。此又名爲阿毘達磨。以能現對諸法相故。無倒顯示諸法相故 (『順正理論』 T1562, XXIX 595b3–5; 『顯宗論』 T1563, XXIX 892a11–13)

摩得勒伽와 阿毘曇이 동일시되어온 듯한 경향은 아래와 같이 양자의 혼용 내지는 후자에 의한 대치를 보이는 전거를 통하여도 엿볼 수 있다.

yathāpīhaikatyaḥ sūtradharo vā bhavati vinayadharo vā mātṛkādharo vā sūtravinayadharo vā sūtrābhidharmadharo vā vinayamātṛkādharo vā ⟨sūtravinayamātṛkādharo vā⟩ (ŚrBh I 234.3–5)

摩呾理迦亦名阿毘達磨 ... 契經等十二分聖教。若不建立諸法體相。即不明了。若建立已。即得明了。又無雜亂宣說法相。是故即此摩呾理迦。亦名阿毘達磨 (『瑜伽師地論』 T1579, XXX 753b13–20)

摩怛履迦亦名阿毘達磨 ... 十二分教中若不建立諸法體相。法不明了。若建立已。諸法自相共相皆得顯現。又復能顯無雜法相故。即此摩怛履迦名阿毘達磨 (『顯揚聖教論』 T1602, XXXI 538c22–28)

[30] 팔리 티피타카에 있어서의 *dhamma* 의 다양한 의미에 관해서는 Geiger 1920 참조.
[31] von Hinüber 1994: 109–122; idem 1996: 7, § 10; H. Fu-von Hinüber 1994: 230 f. 참조.
[32] V.l. 善釋.

상기의 인용문을 요약하자면 經律의 本母인 摩得勒伽에 열거되는 四念處, 四正勤, 四神足 등의 三十七菩提分法을 비롯하여 四無畏 (*catvāri vaiśāradyāni*), 四無礙解 (*catasraḥ pratisaṃvidaḥ*), 四沙門果 등 諸法의 自相과 共相 즉 개별적 樣相과 개괄적 樣相의 分別顯示가 阿毘曇이라고 볼 수 있다.

전적의 분류단위로서의 피타카(*piṭaka*)라고 하는 용어의[33] 구체적인 도입시기는 알 수 없으나 1세기 말~2세기 중엽의 Sārnāth와 Mathurā 등의 비문에 *trepiṭaka*/°*ikā* 라고 칭해지는 비구·비구니가 언급되는 것으로 보아[34] 이 무렵 이전에 해당 지역에 修多羅, 毘尼 그리고 阿毘曇을 총괄하는 *tripiṭaka*의 개념이 보편화되었음을 추정할 수 있다. 이는 1세기 무렵에 편집된 것으로 추정되는 팔리 Parivāra와 대략 같은 시대의 작품으로 추정되는 Milindapañha에 *tipeṭaka*, *tipeṭakin* 또는 *tepiṭaka* 등의 용어가 보이는 점과도 부합한다.[35] Bhārhut로 부터의 한 비문에[36] 보이는 *peṭakin*이라고 하는 용어가 *piṭakadhara*를 의미한다고 가정할 경우 그보다 이전인 기원전 2세기~1세기 경에 전적의 분류단위로서의 피타카라고하는 용어가 중인도 지역에 사용되었다고 볼 수 있다.

『發智論』註『大毘婆沙論』에[37] 素怛纜, 毘奈耶, 阿毘達磨로 구성되는 三藏이 거론되는 것으로 보아 늦어도 2세기 중엽『大毘婆沙論』의 편집이 완료되기 이전에 六足發智의 阿毘達磨七論을 구비한 所依三藏의 골격이 성립되어 있었을 가능성이 없지 않다.[38]

> 諸佛出世皆説三藏。謂素怛纜。毘奈[39]耶。阿毘達磨 … 若依增上心論道是素怛纜。若依增上戒論道是毘奈耶。若依增上慧論道是阿毘達磨… 未種善根者令種善根故説素怛纜。已種善根者令相續成熟故説毘奈耶。相續已成熟者令得正解脫故説阿毘達磨… 未入正法令入正法故説素怛纜。已入正法令受持學處故説毘奈耶。已受持學處令通達諸法眞實相故説阿毘達磨 (T1545, XXVII 1b25–2a11)

Buddhaghosa의 저작으로 알려지는 律疏 Samantapāsādikā의 五百犍度의 관련부분에 전해지는 팔리 티피타카의 구성내용은 늦어도 Buddhaghosa가 활약하기 시작하기 전 4세기 말에서 5세기 초에는 현존하는 형태에 가까운 티피타카가 정립되어 있었음을 시사한다.[40]

---

[33] 문자 그대로의 의미는 '바구니'. 피타카라고 칭해지는 유래는 확실하지 않다. 가능한 설에 관해서는 Winternitz 1933: II, 8, note 1 참조.

[34] Shizutani 1979: 42, 48, 84, 125 f., §§ 530, 572, 760, 1689; Tsukamoto 1990: 631, 642, 701, 896-898, 961 f.; Salomon 1998: 270–272; Schopen 1997a 참조.

[35] von Hinüber 1996: 1996: 7 f., § 11; 22, § 42.

[36] Tsukamoto 1990: 596.

[37] 全名은『説一切有部發智大毘婆沙』또는『阿毘達磨大毘婆沙』玄奘譯 (AD 656–659). T 1545, XXVII 1–1004.

[38]『大毘婆沙論』의 성립 연대에 관해서는 Kimura 1974: 211 참조.

[39] V.l. 柰.

[40] Sp I 18.1–19; Sp$_C$ 675c16- 676a13. Buddhaghosa의 활약 연대와 Samantapāsādikā의 성립 연대에 관해서는 Norman 1983: 120–130; von Hinüber 1996: 102 f., 104, §§ 207, 209.

Samantapāsādikā	『善見律毘婆沙』
kathaṃ piṭakavasena tividhaṃ	問曰。何謂三藏
sabbam pi h' etaṃ vinayapiṭakaṃ suttantapiṭakaṃ abhidhammapiṭakan ti	答曰。毘尼藏・修多羅藏・阿毘曇藏
tippabhedam eva hoti.	是名三藏
ø	問曰。何謂毘尼藏
... ubhayāni pātimokkhāni dve vibhaṅgāni dvāvīsati khandhakāni soḷasa parivārā ti	二波羅提木叉·二十三蹇陀[41]·波利婆羅
idaṃ vinayapiṭakaṃ nāma	是名毘尼藏
ø	問曰。何謂修多羅藏
brahmajālādi catuttiṃsasuttasaṅgaho dīghanikāyo	答曰。梵網經爲初。四十四[42]修多羅。悉入長阿鋡
mūlapariyāyasuttādi diyaḍḍhasatadvesuttasaṅgaho majjhimanikāyo,	初根牟羅波利耶二百五十二修多羅[43]。悉入中阿鋡
oghataraṇasuttādi sattasuttasahassa sattasata dvāsaṭṭhisuttasaṅgaho saṃyuttanikāyo	烏伽多羅阿婆陀那爲初。七千七百六十二修多羅。悉入僧迹多
cittapariyādānasuttādi navasuttasahassa pañcasata sattapaññāsasuttasaṅgaho aṅguttaranikāyo	折多波利耶陀那修多羅爲初。九千五百五十七脩多羅。悉入鴦掘多羅
khuddakapāṭha-dhammapada-udāna-itivuttaka-suttanipāta-vimānavatthu-petavatthu-theragāthā-therīgāthā-jātaka-niddesa-paṭisambhidā-apadāna-buddhavaṃsa-cariyāpiṭakavasena pannarasappabhedo[44] khuddakanikāyo ti	法句・喻・軀陀那・伊諦佛多伽・尼波多・毘摩那・卑多・涕羅・涕利伽陀・本生・尼涕娑[45]・波致參毘陀・佛種性經・若用藏者。破作十四分[44]。悉入屈陀迦
idaṃ suttantapiṭakaṃ nāma	此是名修多羅藏
ø	問曰。何謂阿毘曇藏
dhammasaṅgani vibhaṅgo dhātukathā puggala-	答曰。法僧伽・毘崩伽・陀兜迦他・耶

[41] Sp *dvāvīsati khandhakāni* (二十二蹇陀). 水野弘元은 (Mizuno 1996: 108 f.) 共譯者 僧猗에 의해『四分律』註라고하는 가정하에『四分律』二十三揵度에 따라 변경되었을 가능성을 시사한다.

[42] V.l. 三十四.

[43] Ibid. 677a27 f. 根學修多羅爲初。一百五十二修多羅. 水野弘元은 (Mizuno 1996: 109)『中阿含經』222 經에 따라 변경되었을 가능성을 시사한다.

[44] 長部와 中部의 誦出者들(*dīgha-, majjhimabhāṇakas*)이 Khuddakagantha 라고 하는 명칭하에 전하는 十四分으로 구성되는 屈陀迦에 관해서는 Lamotte 1956: 253; idem 344b–345a; Norman 1983: 9; von Hinüber 1996: 42 f. 참조.

[45] T 婆.

Samantapāsādikā	『善見律毘婆沙』
lapaññatti kathāvatthu yamakaṃ, paṭṭhānanti	摩迦 · 鉢叉 · 逼伽羅坋那祇 · 迦他跋愉
idaṃ abhi⟨dha⟩mapiṭakaṃ nāma	此是阿毘曇藏

상기의 인용문에 따르면 Suttapiṭaka의 내용은 개략 다음과 같다.

표 II

Samantapāsādikā			『善見律毘婆沙』		
Suttantapiṭakaṃ	dīghanikāya	34經	修多羅藏	長阿鋡	44/34經
	majjhimanikāya	152經		中阿鋡	252/152經
	saṃyuttanikāya	7762經		僧述多	7762經
	aṅguttaranikāya	9557經		鴦掘多羅	9557經
	khuddakanikāya	15經		屈陀迦	14經

티피타카 내지는 三藏과 병행하여 전적의 문학적인 유형에 따른 분류기준으로 전해지는 九部·十二部 또한 그 유래가 분명하지 않다. 일반적으로 九部가 十二部에 선행되고 九部 내에도 단계적 발전이 있었을 것으로 추정된다.

표 III

navaṅga-buddhavacana navaṅga-satthusāsana/-jinasāsana			
Mayeda 1964		von Hinüber 1994	
전단계	후단계	전단계	후단계
sutta		sutta	
geyya		geyya	
veyyākaraṇa		veyyākaraṇa	
gāthā			gāthā
udāna			udāna
	itivuttaka (< geyya)		itivuttaka
	jātaka		jātaka
	abbhutadhamma	abbhutadhamma	
	vedalla (< veyyākaraṇa)		vedalla

九部·十二部를 구성하는 各支의 명칭 및 순서는 대략 일관성을 보이는 반면 各支가 가지는 구체적인 의미는 三藏에 포함되는 전적에는 명시되는 경우가 없다. 三藏 이외의 전적에 거론되는 各支의 의미 및 해당 전적의 유형은 적지 않은 선

행연구에도 불구하고 의논의 여지가 없지 않다. 부분적으로는 언어의 轉移도 다양한 해석에 기여한 듯 하다. 예를 들면 팔리 *itivuttaka*는 산스크리트 *ityuktaka* 또는 *itivṛttaka*에 상당한다. 따라서 두 그룹의 음역과 의역이 병존한다.

표IV

Pāli	Skt.	Chin.	Chin.	Tib.
itivuttaka	ityuktaka	伊帝越多伽 伊帝謂多伽 伊帝渭多伽 伊帝憂多伽	如是語 此說	
	itivṛttaka	伊帝毘利多迦 伊帝鼻利多伽	本事	de lta bu byuṅ ba

伊帝曰多伽 (*yi di yue duo jia*) 또는 伊帝目多伽 (*yi di mu duo jia*)로 전사되는 경우 同語異譯인지 서사자의 오류인지 단정하기 어렵다. 동일한 전적에도 판본 내지는 사본에 따라 伊帝曰多伽 대신에 伊帝目多伽 또는 반대로 伊帝目多伽 대신에 伊帝曰多伽라고 전해지는 경우가 적지 않다. 『長阿含經』이 전하는 十二部 중의 하나인 相應은 前田恵学에 따르면[46] *ityuktaka*에 상당하는 부분이 **itiyuktaka*정도로 이해된 것으로 추측된다.

九部

표V

	Pāli	Abhis-Dh	『僧祇律』	『涅槃經』
	navaṅga-buddhavacana/ -satthusāsana/-jinasāsana	navavidha-sūtrānta	九部經/法	
1	sutta	sūtra	修多羅	修多羅
2	geyya	geya	祇夜	祇夜
3	veyyākaraṇa	vyākaraṇa	授記/受記	受記
4	gāthā	gāthā	伽陀	伽陀
5	udāna	udāna	憂陀那 優陀那	優陀那
6	itivuttaka	itivṛttaka		
			如是語	伊帝曰多伽 伊帝目多伽
7	jātaka	jātaka	本生	闍陀伽
8	vedalla (9)	vaipulya	方廣	毘佛略
9	abbhutadhamma (8)	adbhutadharma	未曾有	阿浮陀達磨

Pāli Vin III 8.7 f., 9.3–5; MN I 133.24 f., 134.6 f. etc.; AN II 7.1–3, 103.10 f. et passim; Abhis-Dh § 7.5; 『僧祇律』 T1425, 227b12 f., 281c18 f., 356c10–12; 『涅槃經』 T373, 383c6–8, T375, 623 b25–27

[46] Mayeda 1964: 349.

九部에 尼陀那 (*nidāna*), 阿波陀那 (*avadāna*) 그리고 優波提舍(*upadeśa*)의 三支를 가하여 十二部를 이루되 三支가 제 6, 제 11 그리고 제 12 支를 이루는 경우와 제 6, 제 7 그리고 제 12 支를 이루는 2 종의 형태가 주류를 이룬다.

十二部(I) **표 VI**

	PvsP/AdSP/ŚsP	VinKṣu$_C$	『別雜阿含』	『五分律』	『四分律』	『長阿含』
1	sūtra	契經	修多羅	修多羅	契經	貫
2	geya	應頌	祇夜	祇夜	祇夜	祇夜 揭夜
3	vyākaraṇa	記別	授記	受記	授記	受記
4	gāthā	諷頌	說偈	伽陀	偈	偈
5	udāna	自說	優他那 優陀那	憂陀那	句	法句
6	nidāna	因緣	尼他那 尼陀那	尼陀那	因緣	本緣(7)
7	itivṛttaka	本事			善道(8)	
	ityuktaka		伊帝目多伽	育多伽		相應(6) (*itiyuktaka)
8	jātaka	本生	本生	本生	本生(7)	天本
9	vaipulya	方廣	毘佛略	毘富羅	方等	廣
10	adbhutadharma	希有	未曾有	未曾有	未曾有	未曾有
11	avadāna apadāna	譬喻	本事(12)	阿婆陀那	譬喻	證喻 譬喻
12	upadeśa	論議	優波提舍(11)	憂波提舍	優波提舍 優婆提舍	大教

PvsP$_{1\text{-}2}$: 14.30 f.; AdSP I 171.21–23; ŚsP II.4, 104.22 f.; VinKṣu$_C$ T1451, 398c25–27;『別雜阿含』T100, 415a29–b2;『五分律』T1421, 1c14–16;『四分律』T1428, 569b4–7;『長阿含』 T1, 16c15–17, 74b19–23

十二部(II) **표 VII**

	MPS/MPS(Dh) AS(P)/Mvy	『雜阿含』	『涅槃經』	『集異門』	VinKṣu$_T$/Mvy	『中阿含』
1	sūtra	修多羅	修多羅	契經	mdo	正經
2	geya	祇夜	祇夜	應誦	dbyaṅs kyis bsñad pa	歌詠
3	vyākaraṇa	受記	授記/受記 毘伽羅那	記別/記說	luṅ bstan pa	記說
4	gāthā	伽陀	伽陀/伽他	諷頌 伽他/伽陀	tshigs su bcad pa	偈咄 偈他
5	udāna	優陀那	優陀那 憂陀那	自說	ched du brjod pa	撰錄(6)
6	nidāna	尼陀那	尼陀那	因緣	gleṅ gźi	因緣(5)

	MPS/MPS(Dh) AS(P)/Mvy	『雜阿含』	『涅槃經』	『集異門』	VinKṣu$_T$/Mvy	『中阿含』
7	avadāna	阿波陀那	阿波陀那	譬喻	rtogs par brjod pa	本起
8	itivṛttaka			本事	de lta bu byuṅ ba	
		伊帝目多伽 伊帝曰多伽	伊帝曰多伽 伊帝目多伽			此說
9	jātaka	闍多伽	闍陀伽	本生	skyes pa'i rabs	生處
10	vaipulya	毘富羅	毘佛略	方廣	śin tu rgyas pa	廣解
11	adbhutadharma	阿浮多達摩	阿浮陀達摩 阿浮陀達磨	希法	rmad du byuṅ ba'i chos	未曾有
12	upadeśa	優波提舍	優波提舍 憂波提舍	論議/論義	gtan la phab pa	說義

MPS § 40.62; MPS(Dh) § 18; AS(P) 78.2–4; Mvy § 62; 『雜阿含』 T99, 300c5–8; 『涅槃經』 T374, 451b18–21, 600c7–9, T375, 693b19–22, 848c28–849a2; 『集異門』 T1536, 427c16–18, 437a24 f.; VinKṣu$_T$ D 266 (575.2–3); Q 231 (2.1–2); 『中阿含』 T26, 421a18 f., 21 f., 23–25 et passim

위의 표 V에 볼 수 있는 바와 같이 팔리 전적 이외에 大衆部律 한역과 「威儀法」 산스크리트본 즉 『僧祇律』과 Abhisamācārikadharma 에 九部가 전해진다. 그 반면에 자주 大衆部와 관련지어지는 『增一阿含經』에는 十二部가 전해지며 各支의 용어와 순서에 일관성이 없다.[47] 『毘奈耶雜事』에 尼陀那, **阿波陀那** 그리고 優波提舍의 三支가 제6, 제11 그리고 제12支를 이루되 동일한 전승계열에 속하는 'Dul ba phran tshegs kyi gźi 에는 제6, 제7 그리고 제12支를 이룬다. 九部의 성립과 十二部에의 展開는 三藏의 성립과 그에 수록되는 전적의 증가 및 다양화와 밀접한 관계가 있었던 것으로 생각한다. 『瑜伽師地論』과 『阿毘達磨集論』에 十二分教가 三藏所攝이라고 하는 것은 三藏에 수록된 전적에 보이는 문학적인 유형은 九部 내지는 十二部로 총괄된다고 환언할 수 있다.

十二分教。三藏所攝 (『瑜伽師地論』 T1579, XXX 419 a3 f., 9)

dvādaśāṅgavacogatam asti sūtram asti vinayaḥ asty abhidharmaḥ ... dvādaśāṅgavacogatam piṭakatrayasaṃgṛhītaṃ (Śbh I 232.11, 16)

契經等十二分聖教三藏所攝。何等爲三。一素怛纜藏。二毘柰耶藏。三阿毘達磨藏 (『阿毘達磨集論』 T1605, XXXI 686 b25 f.)

sūtrādīni dvādaśāṅgāny āryaśāsanāni triṣu piṭakeṣu saṃgṛhītāni bhavanti | katamāni trīṇi | sūtrapiṭakaṃ vinayapiṭakam abhidharmapiṭakaṃ ca (AS(P) 79.9 f.)

九部·十二部의 各支와 三藏 내의 특정한 전적과의 관계는 문헌에 따라 일정하지 않다.

[47] T125, II 635a11 ff., 657a2 ff., 728c3 ff., 794b15 f., c29 f., 813a16 f., 28 f.

4. 四部·四阿含

제2장 五百結集에 기술한 바와 같이『十誦律』을 제외한 대부분의 불멸 후 불설의 집성을 전하는 전적은 長·中·相應·增支·屈陀伽의 五部로 구성되는 또는 長·中·雜·增一의 四阿含에 雜藏을 추가한 修妬路藏을 전한다.[48] 팔리 律疏 Samantapāsādikā와『善見律毘婆沙』는[49] 五部를 다음과 같이 요약한다.[50]

Samantapāsādikā	『善見律毘婆沙』
pañca nikāyā nāma dīghanikāyo majjhimanikāyo saṃyuttanikāyo aṅguttaranikāyo khuddakanikāyo ti.	何謂爲五部。答曰。長阿鋡經。中阿鋡經。僧述多經。殃堀多羅經。屈陀迦經
tattha khuddakanikāyo nāma cattāro nikāye ṭhapetvā avasesaṃ buddhavacanaṃ.	問曰。何謂屈陀迦經。答曰。除四阿鋡。餘者一切佛法。悉名堀陀迦經

根本有部律이 전하는 相應阿笈摩에 상당하는 것으로 간주되는 求那跋陀羅譯『雜阿含經』외에는 동일한 계통의 아함이 漢譯 四阿含 중에 현존하지 않는 것은 아쉬운 일이기는 하지만, 根本有部律 자체에 나타나는 경장에 관련된 문구들을 통하여 相應阿笈摩 이외의 다른 아함의 구조도 엿볼 수 있다. 예를 들면『中阿含經』과 根本有部律에 인용되는 中阿含은 다음과 같은 관계를 보인다.[51]

표VIII

『中阿含經』		根本有部律 所引	
品	經	Sūtra	Nipāta
4. 未曾有法品 (Sūtra 32–41)	瞻波經 I (Sū 37)	Poṣadha (~AN 8.20 Uposatha)	Saṃgīta/Sagītaka
6. 王相應品 (Sūtra 58–71)	四洲經 (Sū 60)	Māndhātṛ	Rājasaṃyuktaka
	鞞婆陵耆 (Sū 63)	Nandīpāla (~MN 81 Ghaṭīkāra)	Rājasaṃyuktaka (Rājavagga)
	大天奈林經 (Sū 67)	Mahādeva, Nimi (~MN 83 Makhādeva)	Rājasaṃyuktaka (Rājavagga)

[48] 長部의 誦出者들(*dīghabhāṇakas*)은 屈陀伽를 Khuddakagantha 라고하는 명칭 하에 阿毘達磨藏에 포함시킨다고 전해진다. Normann 1983: 9, 31 f.; von Hinüber 1996: 43 참조.

[49] 全名은『一切善見律毘婆沙』(T1462, XXIV 759b20); Pāli Samantapāsādikā vinayavaṇṇanā.

[50] Sp I 16.12–17; Sp$_C$ 675 b19–24.

[51] Chung/Fukita 2011: 23 f. 참조.

『中阿含經』		根本有部律 所引	
品	經	Sūtra	Nipāta
7. 長壽王品 (Sūtra 72–86)	長壽王本起經 (Sū 72)	Dīrghila (~MN 128 Upakkilesa)	Samādhisaṃyuktaka (Suññatavagga)
	迦絺那經 (Sū 80)	*Kaṭhina	*Yuga
11. 大品 (A) (Sūtra 117–141)	優婆離經 (Sū 133)	Upāli (~MN 56 Upāli)	Saṃgīta/Sagītaka (Gahapativagga)
	藥叉經 (Sū 136)	*Rākṣasī	Saṃgīta/Sagītaka
12. 梵志品 (Sūtra 142–161)	須達哆經 (Sū 155)	Velāma (~AN 9.20 Velāma)	Brāhmaṇa

그러한 점에 있어서 具舍論에 인용되는 經句의 출처를 들어 경문의 전체 혹은 그 일부를 소개하는 具舍論註 Upāyikā도 역시 귀중한 자료이다.[52]

현존하는 四阿含을 특정한 전승부파와 관계지으려고 하는 시도는 오래 전부터 행해진 바이나, 특히 일본의 法幢(1740–1770)와 같은 具舍學에 종사하던 학승들 주변에 『具舍論』과 『大毘婆沙論』에 보이는 교리적인 요소 내지는 아함인용구의 비교 또는 번역자의 출신지를 중심으로 재개 되었다. 현대 불교학의 도입 이후 적지 않은 저명학자들이 특정한 아함의 전래지와 번역자의 소속부파 그리고 현존하는 한역 율장과의 관계를 추가로 반영하여 문제를 해명하도록 노력하였다.[53] 주목할 점은 지난 세기 들어와 姉崎 正治와 赤沼智善에 의한 四部와 四阿含의 대조목록의 작성이다.[54] 특히 赤沼는 1939년에 출간된 『佛教經典史論』에 있어서 팔리 四部와의 비교적 시각에서 과거에 행해진 현존 四阿含의 부파소속문제의 재고를 시도하였다.[55]

팔리와 한역 經律을 중심으로 전개되던 초기 불교전적의 부파소속문제는 제2차 세계 대전 이후 1950년대 후반과 1960년대 초반에 들어와 水野弘元과 前田惠學 등에 의해 재론되었으나[56] 괄목할 만한 진전을 보지 못하였다. 이러한 시기에 독일의 Ernst WALDSCHMIDT 교수를 중심으로 다시 활성화된 동투르키스탄 출토 산스크리트 전적의 복원작업이 지속되고 그에 병행하는 산스크리트 사본목록 및 사전편찬작업이 시작되었다.[57] 그와 동반하여 1970년대 초반부터 최근에 이르기 까지 길기트·네팔 그리고 동투르키스탄 출토 산스크리트 전적 및 현존하는

[52] Honjō 2014 참조.

[53] 일본에 있어서의 한역 四阿含의 부파소속문제에 관한 연구에 관해서는 Mayeda 1985; Fukita 2017 참조.

[54] Anesaki 1908; Akanuma 1929.

[55] Akanuma 1939: 21–52.

[56] Mizuno 1956; Mayeda 1960: 619– 680 참조.

[57] SWTF vol. I , pp. XXII–XXIV 참조.

漢藏 초기 불전의 부파소속문제 그리고 산스크리트 전적과 漢藏 초기 불전사이의 관계의 재고가 활성화되었다.[58] 더불어 漢譯 阿含에 사용되는 음사어에 착목하여 底本으로 사용된 梵本의 언어적 특징을 부각시키려고 노력하는 등 다채로운 접근이 시도되었으나[59] 아직 이론의 여지가 없지 않다.

각 부파에 따라 長·中·雜/相應·增一 등의 범주의 적용이 임의적 내지는 상대적인 결과 각 阿含에 수록된 經典의 내용과 수효 그리고 각 阿含의 전체적인 구성에 일관성을 전제할 수 없다. 예를 들면 Majjhimanikāya 에 포함된 152經 중 96經 만이 『中阿含經』에, Anguttaranikāya 에 포함된 2198經 중 156經 만이 『增一阿含經』에[60]상응하는 經을 찾을 수 있으며, Dīghanikāya 에 포함된 34經 중 28經 만이 『長阿含經』에 그리고 24經 만이 Dīrghāgama 에 상응하는 經을 찾을 수 있다. 『長阿含經』과 Dīrghāgama 사이에는 각기 총 30經과 47經 중 20經 만이 대응관계를 보인다. 이러한 이유로 각 니카야와 阿含 사이에 직접적인 대응관계를 구축하기 어렵다. 屈陀伽의 경우 팔리 小部 이외에는 현존하지 않으며 부파에 따라서는 전혀 修妬路藏에 포함되지 않는 경우도 있으므로 포괄적인 비교의 대상에 포함되지 않는다.

요약하자면 현존하는 한역 四阿含이 동일한 전승계열에서 유래하지 않으며 底本으로 사용된 梵本이 각기 다른 시대적, 지역적, 언어적인 배경하에 성립되었을 가능성을 감안할 경우 四部·四阿含이라고 하는 개괄적인 지칭은 오해의 소지가 없지 않다. 팔리 四部와 한역 및 산스크리트본의 각 阿含의 구조를 간략히 비교하면 아래와 같다.

相應部·雜/相應阿含 **표IX**

	Saṃyuttanikāya		『雜阿含經』		『毘奈耶雜事』所引[61]
1	Sagāthavagga	7	Sagīta-/Saṃgīta-nipāta 僧耆多/集偈頌品	7	伽他品
2	Nidānavagga	3	Nidānasaṃyukta-nipāta 雜因品	3	緣起品
3	Khandgavagga	1	Pañcopādānaskandhika-nipāta 五受陰品	1	蘊品
4	Saḷāyatanavagga	2	Ṣaḍāyatanika-nipāta 六入處品	2	處界品
5	Mahāvagga	5	Mārgavarga-nipāta 道品	6	聖道品

[58] Mizuno 1996: 341–471; Bechert 1985; Enomoto 1984; idem 1986; idem 2001; Chung/ Fukita: 13–14; Hiraoka 2013; Anālayo 2017, idem 2020.

[59] Karashima 1994; idem 2017; idem 2020.

[60] Mayeda 1964: 668 참조.

[61] VinKṣu$_C$ 407 b20–28; VinKṣu$_T$ D 273(627.3–7) [Da 314a3–7]; cf. Q 240(5.8)–241(1.4) [Ne 296b8–297a4].

	Saṃyuttanikāya		『雜阿含經』		『毘奈耶雜事』所引[61]
		4	Śrāvakabhāṣita 弟子所說品	4	聲聞品
		6	Buddhabhāṣita 佛所說品	5	佛品

中部·中阿含 **표 X**

Majjimanikāya[62]				『中阿含經』		
	Vagga		Sutta	品		經
Mūla-paṇṇāsa	1	Mūlapariyāyavagga	Sutta 1–10	1	七法品	1–10 經
	2	Sīhanādavagga	Sutta 11–20	2	業相應品	11–20 經
	3	Opammavagga	Sutta 21–30	3	舍梨子相應品	21–31 經
	4	Mahāyamakavagga	Sutta 31–40	4	未曾有法品	32–41 經
	5	Cūḷayamakavagga	Sutta 41–50	5	習相應品	42–57 經
Majjhima-paṇṇāsa	6	Gahapativagga	Sutta 51–60	6	王相應品	58–71 經
	7	Bhikkhuvagga	Sutta 61–70	7	長壽王品	72–86 經
	8	Paribbājakavagga	Sutta 71–80	8	穢品	87–96 經
	9	Rājavagga	Sutta 81–90	9	因品	97–106 經
	10	Brāhmaṇavagga	Sutta 91–100	10	林品	107–116 經
Upari-paṇṇāsa	11	Devadahavagga	Sutta 101–110	11	大品 (I)	117–141 經
	12	Anupadavagga	Sutta 111–120	12	梵志品	142–161 經
	13	Suññatavagga	Sutta 121–130	13	根本分別品	162–171 經
	14	Vibhaṅgavagga	Sutta 131–142	14	心品	172–181 經
	15	Saḷāyatanavagga	Sutta 143–152	15	雙品	182–191 經
				16	大品 (II)	192–201 經
				17	晡利多品	202–211 經
				18	例品	212–222 經

[62] Sp I 27.6–10; cf. Sv I 23.8–12 *katamo majjhimanikāyo. majjhimappamāṇāni pañcadasa-vaggasaṃgahāni mūlapariyāyasuttādīni diyaḍḍhasataṃ dve ca suttāni*; Sp$_C$ 677 a27 f. 於十五品，根學修多羅爲初。一百五十二修多羅。是名中阿含.

長部·長阿含 **표XI**

Dīghanikāya[63]			『長阿含經』		Dīrghāgama[64]		
Vagga		Sutta	分	經	Nipāta		Sūtra
1	Sīlakkhandhavagga	Sutta 1–13	1分	1–4 經	1	Ṣaṭsūtrakanipāta	Sūtra 1–6
2	Mahāvagga	Sutta 14–23	2分	5–19 經	2	Yuganipāta	Sūtra 7–24
3	Pāṭikavagga	Sutta 24–34	3分	20–29 經	3	Śīlaskandhanipāta	Sūtra 25–47
			4分	30 經			

增支部·增一阿含 **표XII**

Aṅguttaranikāya[65]			『增一阿含經』		
1	Ekanipāta	21 Vgga	1	1法	13品
2	Dukanipāta	16 Vgga	2	2法	6品
3	Tikanipāta	16 Vgga	3	3法	4品
4	Catukkanipāta	27 Vagga	4	4法	7品
5	Pañcakanipāta	26 Vagga	5	5法	5品
6	Chakkanipāta	12 Vagga	6	6法	2品
7	Sattakanipāta	9 Vagga	7	7法	3品
8	Aṭṭhakanipāta	9 Vagga	8	8法	2品
9	Navakanipāta	9 Vagga	9	9法	2品
10	Dasakanipāta	22 Vagga	10	10法	3品
11	Ekādasakanipāta	3 Vagga	11	11法	4品

전적에 따라 四阿含을 구성하는 각 아함을 열거하는 순서가 일정하지 않다.[66] 이를 통하여 각 아함이 성립된 순서 내지는 각 부파의 특성을 엿볼 수 있는 가능성의 여부는 답하기 어렵다.

---

[63] Sp 26.21–24; cf. Sv I 22.31–34 *tattha katamo dīghanikāyo. tivaggasaṃgahāni* (vv.ll. °*hītāni*, °*hitāni*) *brahmajālādīni catuttiṃsasuttāni*; Sp$_C$ 677a19–21 何謂爲長阿含。三品中梵網經爲初。四十四修多羅.

[64] Hartmann 2004; Melzer 2010: 7–9 참조.

[65] Sp 26.21–24; cf. Sv I 22.31–34 *tattha katamo dīghanikāyo. tivaggasaṃgahāni* (vv.ll. °*hītāni*, °*hitāni*) *brahmajālādīni catuttiṃsasuttāni. catuttiṃs' eva suttantā tivaggo yassa saṃgaho | esa dīghanikāyo ti paṭhamo anulomiko ‖*; Sp$_C$ 677a19–21 何謂爲長阿含。三品中梵網經爲初。四十四修多羅悉入三品中。是名長阿含.

[66] Mayeda 1985: 96 참조.

5. 맺는말

『毘奈耶雜事』에 毘奈耶尼陀那 · 毘奈耶目得迦 等이 五百結集 당시의 毘奈耶의 일부로 열거되는 바와 같이[67] Samantapāsādikā 와『善見律毘婆沙』에 열거되는 티피타카의 구성내용과 五部의 各部에 포함된 經의 숫자도[68] Samantapāsādikā 성립 당시의 모습을 반영하는 것으로 추측된다. 물론 Samantapāsādikā 의 성립 이후 전승과정에서 소급조정되었을 가능성도 배제할 수 없다. 즉 다양한 전적에 전해지는 五百結集과 관련된 기술에 접하여 三藏의 성립과 그에 수록되는 전적의 증가 및 다양화, 전승과정상의 添削과 再編 그리고 전적 사이의 상호조정 등을 염두에 둘 필요가 있다고 본다.

위에 언급한 바와 같이 현존하는 四阿含은 각기 다른 부파에서 전승된 것으로 보이며 求那跋陀羅譯『雜阿含經』을 제외하고는 소속부파가 확실하지 않다. 長·中·增一의 三阿含을 전하는 세 계열의 각기 나머지 三阿含, 즉『長阿含經』을 전하는 阿含 전승계열의 中·雜·增一阿含,『中阿含經』을 전하는 阿含 전승계열의 長·雜·增一阿含 그리고『增一阿含經』을 전하는 阿含 전승계열의 長·中·雜阿含에 관해서는 알려진 바가 없다. 현존하는 한역 阿含들이 四阿含 전체를 전하는 阿含 전승계열의 일부가 아니라 각각 長·中·增一阿含 중의 한 阿含 만을 전하는 誦出전통의 阿含이 독립적으로 전해 내려오다가 모아진 결과일 수도 있다.

長·中·增一阿含과는 달리『雜阿含經』의 경우 소위 根本說一切有部律 그리고 현존하는 대부분의 梵藏 阿含 및 阿毘曇 전적과 동일한 전승계열에 속하며, 후대의『具舍論』그리고 그와 관련된 전적에 인용되는 아함 구절도 같은 계통의 아함 전적에서 유래하는 것으로 간주된다.[69] 마찬가지로 1990년대 초에 들어와 발견된 長阿含 사본을[70] 포함한 대부분의 산스크리트 사본은 한편으로는 길기트·네팔 사본 그리고 다른 한편으로는 동투르키스탄 사본 사이에 용어와 관용구에 있어서 약간의 지역적인 차이를 보이기는 하나 동일한 계통의 阿含 전승에 속하는 것으로 추정된다.[71]

이상의 자료들을 종합하면 摩得勒伽를 대신하여 阿毘曇七論이 정립된 이후의 說一切有部의 三藏의 구조를 대략 표XIII과 같이 재구성할 수 있다. 산스크리트 전적의 경우 율장의Vinayavastu와 경장의 Dīrghāgama를 제외하고는 대부분이 손실된 상태이며 극히 일부가 잔존할 뿐이다. 경장의 Dīrghāgama의 경우 사본의 보존상태가 양호하지 않은 부분이 많은 이유로 출간이 완료되기까지는 아직 많은 시간이 소요될 것으로 예상된다.

---

[67] 각주 16 참조.
[68] 위 3. 三藏과 九部·十二部 참조.
[69] Pāsādika 1989; idem 2020 참조.
[70] Hartmann/Wille 2014 참조.
[71] Hartmann 2020 참조.

표 X III

	漢譯	藏譯	산스크리트
經	雜阿含經 (T 99)		Saṃyktāgama[i] (fragm.)
			Dīrghāgama[ii]
			Madhyamāgama[iii] (fragm.)
			Ekottarikāgama[iv] (1法, 2法)
律	苾芻·苾芻尼戒經 (T1454, 1455)	So sor thar pa'i mdo; dGe sloṅ ma'i so sor thar pa'i mdo (D 2, 4; Q1031, 1033)	Prātimokṣasūtra[v]
	苾芻·苾芻尼毘奈耶 (T1442, 1443)	'Dul ba rnam par 'byed pa (D3, 5; Q1032, 1034)	Vinayavibhaṅga (fragm.)
	毘奈耶出家事 등 七事 (T1444–1450)	'Dul ba gźi (D1; Q1030)	Vinayavastu[vi]
	毘奈耶雜事 (T1451)	'Dul ba phran tshegs kyi gźi (D6; Q1035)	Vinayakṣudrakavastu (苾芻尼事)[vii]
	尼陀那·目得迦 (T1452)	gLen gźi· Mos pa (in D7; Q1037)	
論	集異門足論 (T1536)		Saṃgītiparyāya (fragm.)
	法蘊足論 (T1537)		Dharmaskandha (緣起品, 學處品, 無量品, 靜慮品)[viii]
	施設論 (T1538)	'Jig rten gźags pa; rGyu gdags pa; Las gdags pa (D4086–88; Q5587–89)	Loka-, Kāraṇa-, Karmaprajñapti (fragm.)
	識身足論 (T1539)		Vijñānakāya (fragm.)
	界身足論 (T1540)		Dhātukāya (fragm.)
	衆事分阿毘曇論 品類足論 (T1541, 1542)		Prakaraṇapāda (五事論)[ix]
	八犍度論 發智論 (T1543, 1544)		Jñānaprasthāna (fragm.)

i Chung 2018 참조; ii Oberlies 2003: 65–67, § 5.2.1, Hartmann 2004 참조; iii Chung/Fukita 2011 참조; iv EĀ(Trip); v PrMo(Mū); vi Oberlies 2003: 62 f., § 5.1.4; vii VinKṣu(Bhī); viii Dhsk, Dhsk(M); ix Chung/Fukita 2017

팔리 티피타카에 볼 수 있는 바와 같은 그리고 說一切有部의 三藏에 추측되는 방대한 분량의 전적이 구체적으로 어떠한 편집과 전승과정을 거쳐 정립되었는가 하는 점에 관해서는 거의 전해지는 바가 없다. 경장의 경우 五部 또는 長·中·

雜·增一의 四阿含과 雜藏 내지는 雜藏을 제외한 四阿含에의 분류가 대략 어느 시기에 어떠한 배경하에 도입되었는가 하는 점도 재고의 여지가 없지 않다. 각 율장의 五百結集이 전하는 佛說의 二分說 내지는 三分說 그리고 그러한 맥락에서 관찰할 수 있는 전승계열 사이의 차이는 각 부파의 전적이 집성되어 편집되는 과정의 어느 한 단계의 양상을 反映하는 것으로 해석할 수 있다.

그러한 시각에서 볼 경우 根本有部律이 전하는 結集의 범위는 뜻하지 아니하게 Schopen이 Vinayakṣudrakavastu의 성립시기로 추정하는 4-5세기 또는 3-4세기 경의[72] 양상을 反映하고 있을 가능성도 없지 않다. 三藏에 포함되는 전적의 증가와 다양화 그리고 그와 동반하는 편성과정은 Schopen이 지적하는 根本說一切有部의 Vinayakṣudrakavastu의 티베트본 'Dul ba phran tshegs kyi gźi[73] 이외에 『毘奈耶雜事』에도[74] 볼 수 있다.

VinKṣu$_C$	VinKṣu$_T$[75]
緣處同前	The setting *(nidāna)* is in Śrāvastī.
時鄔波離請世尊曰。大德。當來之世。人多健忘念力寡少。不知世尊於何方域城邑聚落。說何經典。制何學處。此欲如何	The Venerable Upāli asked the Buddha, the Blessed One: "Reverend One, in the future monks will appear who have imperfect memories, feeble memories. If they do not know in which place, village (*grāma*), or town *(nigama)* which *sūtra* was taught and which rule of training was promulgated, how are they to supply (*samudānayitavya*, *vidhātavya*) them?
ø	[76]–If, moreover, they were to forget the *sūtra* or *vinaya* or *abhidharma,* how are they to supply them? Or again, if they were to forget the name of the place or the king or the city (*nagara*) or the town or the householder or the lay-brother in a story of the past about a king or householder or lay-brother, how are they to supply them?"–[76]
佛言。於六大城。但是如來久住大制底處[77]。稱說無犯	The Blessed One said: "Upāli, those who forget the name of the place, etc. must declare it was one or another of the six great cities, or somewhere where the Tathāgata stayed many times.

[72] Schopen 1997b: 577 참조. 『僧祇律』의 「比丘雜跋渠法」 T1425, XXII 497a4–7 에도 유사한 구절이 보인다.

[73] VinKṣu$_T$ D 195 (78.3–79.1) [Da 39b3–40a1]; Q 137 (1.2–8) [Ne 37a2–8].

[74] VinKṣu$_C$ 328c15–25.

[75] Schopen 1997b: 574 f.

[76]– –[76] Tib. (Schopen 1997b: 574) *gźan yaṅ mdo sde daṅ | 'dul ba daṅ | chos mṅon pa* (D, Q *par*) *bskyud par 'gyur* (D, Q *gyur*) *na | de dag gis ji ltar bsgrub par bgyi | gźan yaṅ rgyal po daṅ | khyim bdag daṅ | dge bsñen rnams kyi sṅon gyi bka' mchid dag la gnas daṅ | rgyal po daṅ | groṅ khyer daṅ | groṅ rdal daṅ | khyim bdag daṅ | dge bsñen rnams kyi* (D, Q *kyis*) *miṅ bskyud par gyur na | de dag gis ji ltar bsgrub par bgyi |*.

[77] Skt. *mahācaitya-*.

VinKṣu$_C$	VinKṣu$_T$[75]
若忘王等名欲說何者。佛言。王說勝光。長者給孤獨。鄔波斯迦毘舍佉[78]	If he forgets the name of the king, he must declare it was Prasenajit; if the name of the householder, that it was Anāthapiṇḍada; of the lay-sister, that it was Mṛgāramātā;
如是應知。於餘方處隨王長者而爲稱說	ø
若說昔日因緣之事。當說何處。應云婆羅痆斯。王名梵授。長者名相續。鄔波斯迦名長淨。隨時稱說	of the place of a story of the past, that it was Vāraṇāsī; of the king, that it was Brahmadatta; of the householder, that it was the householder Saṃdhāna; of the lay-sister, that it was the wife of the householder *Poṣadhajāta.
若於經典不能記憶。當云何持。佛言。應寫紙葉讀誦受持	If he would forget the *sūtra* or *vinaya* or *abhidharma,* when he has written it down on a folio it should be preserved. In this there is no cause for remorse."

단지 Schopen 이 Vinayakṣudrakavastu 의 성립시기 를 根本有部律의 주요 부분보다 늦게 추정하는 이유로 드는 'Dul ba phran tshegs kyi gźi 의 구절 *gźan yaṅ mdo sde daṅ | 'dul ba daṅ | chos mṅon pa bskyud par 'gyur na | de dag gis ji ltar bsgrub par bgyi* ... 'If, moreover, they were to forget the *sūtra* or *vinaya* or *abhidharma*, how are they to supply them? ...' 에 상당하는 부분이 『毘奈耶雜事』에는 보이지 않는 것으로 보아 동일한 전승부파 내의 시대와 지역에 따른 개별적인 添削을 생각할 수 있다.

[78] 毘舍佉鹿子母. Skt. *Viśākhā Mṛgāramātā.*

<참고문헌>

◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

AAWG Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

ABAW Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München.

Abhidh-k-vy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, the Work of Yaśomitra*, ed. U. Wogihara, Tōkyō: Sankibō, 1990 (3rd ed.).

Abhis-Dh S. Karashima, *Die Abhisamācārikā Dharmāḥ: Verhaltensregeln für buddhistische Mönche der Mahāsāṃghika-Lokottaravādins*, hrsg. S. Karashima unter Mitwirkung von O. von Hinüber, 3 vols., Tōkyō: International Research Institute for Advanced Buddhology, Sōka University, 2012 (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica 13).

ADAW Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

Adhik-v *The Gilgit Manuscript of the Śayanāsanavastu and the Adhikaraṇavastu, Being the 15th and 16th Sections of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*, ed. R. Gnoli. Roma: Insituto italiano per il Medio Estremo Oriente, 1978 (Serie Orientale Roma 50), pp. 57–110.

Adhik-v_T "rTsod pa gźi," *'Dul ba gźi*, Sarvajñādeva 等 譯, D no. 1, vol. 1, pp. 244 (443.5)–253(510.1) [Ga 222a5–255b1]; Q no. 1030, vol. 42, pp. 1(1.2)–12(3.4) [Ṅe 212a2–240b4].

AdSP *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā*, 2 vols., ed. and transl. E. Conze, Roma: Insituto italiano per il Medio Estremo Oriente, 1962, 1974 (Serie Orientale Roma 26, 46).

AS(P) *Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*, ed. P. Pradhan, Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (Visva-Bharati Studies 12).

BHSD F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol. 2: Dictionary, New Haven: Yale Univ. Press, 1953.

Cv "Cullavagga," in: Vin II.

D *The Tibetan Tripiṭaka*, Taipei Edition (= sDe dge), ed. A. W. Barber, 72 vols., Taipei: SMC Publishing Inc., 1991.

Dhsk S. Dietz, *Fragmente des Dharmaskandha: Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984 (AAWG, Phil.-Hist. Kl., 3. Folge, 142).

$Dhsk_C$ 『阿毘達磨法蘊足論』 玄奘譯, T1537, XXVI 453b–513c.

Dhsk(M) K. Matsuda, *Newly Identified Sanskrit Fragments of the Dharmaskandha in the Gilgit Manuscripts*, Kyōto: Bun'eidō, 1986.

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts.

DN *The Dīgha Nikāya*, ed. T. W. Rhys Davids, J. E. Carpenter, 3 vols., London: Pali Text Society, 1966–1976 (repr.).

EĀ(Trip) *Ekottarāgama-Fragmente der Gilgit-Handschrift*, ed. Ch. Tripāṭhī, Reinbek: Dr. Inge Wezler, 1995 (StII, Monographie 2).

fragm. fragment, fragmentary.

IndTib Indica et Tibetica: Monographien zu den Sprachen und Literaturen des indo-tibetischen Kulturraumes, Bonn et al.

KEW M. Mayrhofer, Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen (A Concise Etymological Sanskrit Dictionary), 4 vols., Heidelberg: Carl Winter, 1956–1980.

Wsch.KlSchr E. Waldschmidt, *Ausgewählte Kleine Schriften*, ed. H. Bechert, P. Kieffer-Pülz, Stuttgart: Steiner, 1989 (Glasenapp-Stiftung 29).

Mppś *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna* (*Mahāprajñāpāramitāśāstra*), 5 vols., Louvain / Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste de Louvain, 1949–1980 (Bibliothèque du Muséon 18, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 2, 12, 24).

MPS E. Waldschmidt, *Das Mahāparinirvāṇasūtra, Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins, auf Grund von Turfan-*

	Handschriften hrsg. und bearbeitet, Teil I–III, Berlin 1950–1951 (ADAW, Kl. für Sprachen, Literatur und Kunst, 1/1949, 2 f./1950).
MPS(Dh)	E. Waldschmidt, "Drei Fragmente buddhistischer Sūtras aus den Turfan-handschriften, I. Fragment aus dem Mahāparinirvāṇasūtra der Dharma-guptas," NAWG, Phil.-Hist. Kl. 1/1968, pp. 1–26 [repr.: Wsch.KlSchr, pp. 232–245].
Mvy	*Mahāvyutpatti*, 梵藏漢和四訳対校翻訳名義大集, ed. R. Sakaki, 2 vols., Tōkyō: 鈴木学術財団, 1965 (3rd ed.).
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
ÖAW	Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.
PrMo(Mā-L)	*Prātimokṣasūtram of the Lokottaravādimahāsāṅghika School*, ed. N. Tatia, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1976 (Tibetan Sanskrit Works Series 16).
PrMo(Mū)	H. Hu-von Hinüber, *Das Bhikṣu-Prātimokṣasūtra der Mūlasarvāstivā-dins, anhand der Sanskrit-Handschriften aus Tibet und Gilgit sowie unter Berücksichtigung der tibetischen und chinesischen Übersetzungen kri-tisch herausgegeben*, Freiburg: Universitätsbibliothek Freiburg, 2014 (urn:nbn:de:bsz:25-opus-95350).
PrMo(Sa)	*Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādins*, nach Vorarbeiten von E. Lüders und H. Härtel herausgegeben von G. von Simson, 2 parts, Göttingen: Vanden-hoeck & Ruprecht, 1986, 2000 (Sanskrittexte aus den Turfanfunden 11 [AAWG, Phil.-Hist. Kl., 3. Folge, 155, 238]).
PvsP	*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (梵文二万五千頌般若経), 6 vols., ed. T. Kimura, Tōkyō: Sankibō, 1986–2009.
Q	*The Tibetan Tripiṭaka*, Peking Edition, ed. D.T. Suzuki, 168 vols., Tōkyō & Kyōto: Tibetan Tripiṭaka Research Institute, 1955–1961.
Sp	*Samantapāsādikā*: *Buddhaghosa's Commentary on the Vinaya Piṭaka*, ed. J. Takakusu, M. Nagai, 6 vols., London: Pali Text Society, 1966–1982 (repr.).
Sp_C	『善見律毘婆沙』僧伽跋陀羅譯, T1462, XXIV 673b–800c.
ŚrBh	『瑜伽論声聞地: サンスクリット語テキストと和訳』(*Śrāvakabhūmi: Revised Sanskrit Text and Japanese Translation*), 声聞地研究会, 3巻, Tōkyō: 山喜房仏書林, 1998, 2007, 2018 (大正大学綜合仏教研究所研究叢書 4, 18, 32).
ŚsP	*Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā* (梵文十万頌般若波羅蜜多経), ed. T. Kimura, Tōkō: Sankibō, 2009–.
StII	Studien zur Indologie und Iranistik, Reinbek.
Sv	*The Sumaṅgala-vilāsinī: Buddhaghosa's Commentary on the Dīgha-nikāya*, ed. T. W. Rhys Davids et al., 3 vols, London: Pali Text Society, 1968–1971 (repr.).
s.v.	sub verbo / sub voce.
SWTF	*Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*, ed. H. Bechert et al., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973–2018.

T 『大正新脩大藏經』高楠順次郎 等 編纂, 88 卷, Tōkyō: 大正一切経刊行会, 1924–1934.

Vin *Vinayapiṭaka*, ed. H. Oldenberg, 5 vols., London: Pali Text Society, 1964 (repr.).

VinKṣu$_C$ 『根本說一切有部毘奈耶雜事』義淨譯, T1451, XXIV 207a–414b.

VinKṣu(Bhī) M. Schmidt, "Bhikṣuṇī-Karmavācanā: Die Handschrift Sansk. c.25(R) der Bodleian Library Oxford," *Studien zur Indologie und Buddhismuskunde, Festgabe des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde für Professor Dr. Heinz Bechert*, ed. R. Grünendahl et al., Bonn: Indica et Tibetica, 1993 (IndTib 22), pp. 239–288.

VinKṣu$_T$ *'Dul ba phran tshegs kyi gźi*, Vidyākaraprabha 等 譯, D no. 6, vol. 2, pp. 95 (2.1)–278 (665.7) [Tha 1b1–Da 333a7]; Q no. 1035, vol. 44, pp. 1 (1.1)–248 (4.8) [De 2a1–Ne 316a8].

v.l. varia lectio.

◆ 이차 문헌 Secondary Literature

AKANUMA, Chizen (赤沼知善). 1929.『漢巴四部四阿含互照録』(*The Comparative Catalogue of Chinese Āgamas & Pāli Nikāyas*), Tōkyō: 破塵閣書房.

_____. 1939.『佛教經典史論』(*A History of Buddhist Literature*), Nagoya: 三寶書院.

ANĀLAYO, Bhikkhu. 2017. "The School Affiliation of the Madhyama-āgama," *in* Dhammadinnā 2017: 55–76.

_____. 2020. "Mūlasarvāstivādin and Sarvāstivādin: Oral Transmission Lineages of Āgama Texts," *in* Dhammadinnā 2020: 387–426.

ANESAKI, Masaharu. 1908. *The Four Buddhist Āgamas in Chinese: A Concordance of their Parts and of the Corresponding Counterparts in the Pāli Nikāyas*, Yokohama: Kelly & Walsh (Transactions of the Asiatic Society of Japan 35.3).

BECHERT, Heinz (ed.). 1985. *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna Literatur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (AAWG, Phil.-Hist. Kl., 3. Folge, 149).

CHOI, Jong-nam. 2001. *Die dreifache Schulung (Śikṣā) im frühen Yogācāra, der 7. Band des Hsien-yang shêng-chiao lun*, Stuttgart: Steiner (Alt- und neu-indische Studien 54).

CHUNG, Jin-il. 2006. "More Fragments of *Karmavācanā* Texts," *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist Manuscripts*, ed. J. Braarvig et al., vol. 3 (Manuscripts in the Schøyen Collection XII), pp. 177–187.

_____. 2008. *A Survey of the Sanskrit Fragments Corresponding to the Chinese Saṃyuktāgama*, Tōkyō: Sankibō.

CHUNG, Jin-il/FUKITA, Takamichi. 2011. *A Survey of the Sanskrit Fragments Corresponding to the Chinese Madhyamāgama: Including References to Sanskrit Parallels, Citations, Numerical Categories of Doctrinal Concepts, and Stock Phrases*, Tōkyō: Sankibō, 2011.

CHUNG, Jin-il/FUKITA, Takanori. 2011. *Sanskrit Fragments of the Pañcavastuka* (五事論梵文断簡), Tōkyō: Sankibō, 2017.

DHAMMADINNĀ, Bhikkhunī (ed.). 2013. *Research on the Ekottarika-āgama, Taishō 125*, Taipei: Dharma Drum Publishing Co. (Dharma Drum Buddhist College Research Series 5).

_____. 2014. *Research on the Dīrgha-āgama*, Taipei: Dharma Drum Publishing Co. (DILA Research Series 1).

_____. 2017. *Research on the Madhyama-āgama*, Taipei: Dharma Drum Publishing Co. (DILA Research Series 5).

_____. 2020. *Research on the Saṃyukta-āgama*, Taipei: Dharma Drum Publishing Co. (DILA Research Series 8).

ENOMOTO, Fumio. 1984.「阿含経典の成立」(The Formation of the Original Texts of the Chinese Āgamas),『東洋哲学研究』(*Journal of Oriental Studies*) 23.1, pp. 93–108.

_____. 1986. "On the Formation of the Original Texts of the Chinese Āgamas," *Buddhist Studies Review* 3.1, pp. 19–30.

_____. 2001.「雑阿含経典の訳出と原典の由来」『石上善慶教授古稀記念論文集: 仏教-仏教文化の基調と展開』, 石上善慶教授古稀記念論文集刊行会, 2巻, Tōkyō: 山喜房仏書林, vol. 1, pp. 31–41(L).

FUKITA, Takamichi. 2017. "Back to the Future of Prof. Akanuma's Age: A Research History of the School Affiliation of the Madhyama-āgama in Japan," *in* Dhammadinnā 2017: 147–175.

FU-VON HINÜBER, Haiyan. 1994. *Das Poṣadhavastu*: *Vorschriften für die buddhistische Beichtfeier im Vinaya der Mūlasarvāstivādins*, Reinbek: Dr. Inge Wezler (StII, Monographie 13).

GEIGER, Magdalena & Wilhelm. 1920. *Pāli Dhamma vornehmlich in der kanonichen Literatur*, München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften (ABAW, philos. -philol. u. hist . KI., Bd. 31, 1. Abhandlung) [idem, *Kleine Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde*, ed. H. Bechert, Wiesbaden: Franz Steiner, 1973 (Glasenapp-Stiftung Bd. 6), pp. 101–228].

GURUGE, Ananda W. P. 2005. "Shan-Jian-Lu-Piposha as an Authentic Source on the Early History of Buddhism and Aśoka," *Dhamma-Vinaya*: *Essays in Honor of Venerable Professor Dhammavihari* (*Jotiya Dhirasekera*), ed. A. Tilakaratne et al., Colombo: Sri Lanka Association for Buddhist Studies, pp. 92–110.

HARTMANN, Jens-Uwe. 2004. "Contents and Structure of the Dīrghāgama of the (Mūla-)Sarvāstivādins," *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Sōka University* 7, pp. 119–137.

_____. 2014. "The Dīrgha-āgama of the (Mūla-)Sarvāstivādins: What Was the Purpose of this Collection? " *in* Dhammadinnā 2014: 135–166.

_____. 2020. "Sanskrit Versions of the *Āgamas*: Schools, Regions and Editors," *in* Dhammadinnā 2020: 359–386.

HARTMANN, Jens-Uwe/WILLE, Klaus. 2014. "The Manuscript of the Dīrghāgama and the Private Collection in Virginia," *From Birch Bark to Digital Data: Recent*

Advances in Buddhist Manuscript Research — Papers Presented at the Conference Indic Buddhist Manuscripts: *The State of the Field*, Stanford, June 15–19 2009, ed. P. Harrison, J.-U. Hartmann, Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW, phil.-hist. Kl., Denkschriften 460), pp. 137–156.

VON HINÜBER, Oskar. 1994. "Vinaya und Abhidharma," *Studien zur Indologie und Iranistik* 19, Reinbek: Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, pp. 109–122.

_____. 1996. *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin & New York: Walter de Gruyter.

HIRAKAWA, Akira (平川彰). 1991.『原始仏教とアビダルマ仏教』Tōkyō: 春秋社 (平川彰著作集 II).

_____. 1992 (2nd ed.).『初期大乗仏教の研究 II』Tōkyō: 春秋社 (平川彰著作集 IV).

HIRAOKA, Satoshi. 2013. "The School Affiliation of the Ekottarika-āgama," *in* Dhammadinnā 2013: 71–105.

HONJŌ, Yoshifumi (本庄良文). 2014.『倶舎論註ウパーイカーの研究』(A Study of the Abhidharmakośopāyikā), 2 巻, Tōkyō: 大蔵出版.

KARASHIMA, Seishi (辛嶋静志). 1994.『長阿含経の原語の研究: 音写語分析を中心として』Tōkyō: 平河出版社.

_____. 2017. "The Underlying Language of the Chinese Translation of the Madhyama-āgama," *in* Dhammadinnā 2017: 197–207.

_____. 2020. "The Underlying Languages of the Three Chinese Translations of the Saṃyukta-āgamas (Taishō nos. 99, 100 and 101) and their School Affiliations," *in* Dhammadinnā 2020: 707–761.

KIMURA, Taiken (木村泰賢). 1974 (2nd ed.).『阿毘達磨論之研究』(*A study of the Abhidharma Treatises*), Tōkyō: 大法輪閣 (木村泰賢全集 IV).

LAMOTTE, Étienne. 1956 "Problèmes concernant les textes canoniques "mineurs"," *Journal Asiatique* 244, pp. 249–264.

_____. 1957. "Khuddakanikāya and Kṣudrakapiṭaka," *East and West* 7.4, pp. 341–348.

_____. 1988. *History of Indian Buddhism*, *from the Origins to the Śaka Era*, trans. from the French by Sara Webb-Boin, Louvaine-la-Neuve: Institut Orientaliste de Louvain (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 36).

MAYEDA, Egaku (前田恵学). 1964.『原始仏教聖典の成立史研究』(*A History of the Formation of Original Buddhist Texts*), Tōkyō: 山喜房仏書林.

_____. 1985. "Japanese Studies on the Schools of the Chinese Agamas," *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna Literatur*, ed. H. Bechert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (AAWG, Phil.-Hist. Kl., 3. Folge, 149), pp. 94–103.

MELZER, Gudrun. 2010. *Ein Abschnitt aus dem Dīrghāgama*, München: München Universität (Inaugural-Dissertation).

Mizuno, Kōgen (水野弘元). 1937–38.「善見律毘婆沙とサマンタパーサーディカー」『佛教研究』no. 1.3, pp. 77–100, no. 2.3, pp. 111–139 [repr.: idem 1996: 85–142].

_____. 1956.「漢訳中阿含と増一阿含との訳出について」『大倉山学院紀要』(*Proceedings of the Ōkurayama Oriental Research Institute*) 2, pp. 47–49.

_____. 1970 (2nd ed.).「大乗経典の性格: 九分教、十二分教の系統」『大乗仏教の成立史的研究』宮本正尊編, Tōkyō: 三省堂, pp. 284–292.

_____. 1996.『仏教文献研究』(*Studies on the Buddhist Literature*), Tōkyō: 春秋社 (水野弘元著作選集 I).

NORMAN, Kenneth R. 1983. *Pāli literature*: *Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna schools of Buddhism*, Wiesbaden: Harrassowitz (A History of Indian Literature, ed. J. Gonda, VII.2).

OBERLIES, Thomas. 2003. "Ein bibliographischer Überblick über die kanonischen Texte der Śrāvakayāna-Schulen des Buddhismus," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 47, pp. 37–84.

PĀSĀDIKA, Bhikkhu. 1989. *Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (SWTF, Beiheft 1).

_____. 2020. "Saṃyukta-āgama Quotations in Yaśomitra's Abhidharmakośavyākhyā," *in* Dhammadinnā 2020: 591–652.

PINTE, Gudrun. 2010. "On the Origin of Taisho 1462", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 160.2, pp. 435–449.

SALOMON, Richard. 1998. *Indian Epigraphy*: *A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and Other Indo-Aryan Languages*, New York & Oxford: Oxford University Press.

SCHOPEN, Gregory. 1997a. "On Monks, Nuns, and "Vulgar" Practices: The Introduction of the Image Cult into Indian Buddhism," *Bones, Stones, and Buddhist Monks*: *Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 238–257.

_____. 1997b. "If You Can't Remember, How to Make it Up: Some Monastic Rules for Redacting Canonical Texts", *Bauddhavidyāsudhākaraḥ*: *Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. P. Kieffer-Pülz, J.-U. Hartmann, Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica (IndTib 30), pp. 571–582.

SHIZUTANI, Masao (静谷正雄). 1979. インド仏教碑銘目録 (*A Catalogue of Indian Buddhist Inscriptions*), Kyōto: 平楽寺書店.

TSUKAMOTO, Keishō (塚本啓祥). 1980 (改訂増補版). 初期仏教教団史の研究: 部派の形成に関する文化史的考察 (*A History of the Early Buddhist Order: A HistoricaI Study on the Formation of the Indian Buddhist Schools* [revised and enlarged]), Tōkyō: 山喜房仏書林.

_____. 1990. インド仏教碑銘の研究 (A Comprehensive Study of the Indian Buddhist Inscriptions), 二巻, Kyōto: 平楽寺書店.

WINTERNITZ, Maurice (= Moriz). 1933. *A History of Indian Literature*, Calcutta: University of Calcutta, 2 vols.

[제5발표 논평 1]

「문헌 비평적 입장에서 본 니카야와 아함」에 대한 논평

방정란
일본 대정대학교

본 발표는 저자가 제목과 머리말에서 밝히고 있듯이, '문헌 비평적 입장에서 현존하는 자료를 기반으로 불설의 결집 배경과 삼장의 성립, 그리고 修多羅藏을 구성하는 니카야와 아함의 형성과정을 개관'하는 것을 목적으로 한다. 먼저, 논평에 앞서 평자의 주전공 분야가 본고의 주제와 완전히 합치하지 않아, 초기불교와 율장과 관련된 원문을 심도 깊게 살펴본 경험이 미천하기 때문에, 본 논평이 저자의 논의와 논증 방식을 이해하는 데 필요했던, 혹은 필요하다 생각했던 설명을 추가적으로 요청하고 질문하는 방식으로 대체하고자 한다.

본고는 불설의 집성이 그 내용에 따라 法(dharma)에서 法(dharma)과 毘尼(vinaya)의 두 가지로, 다시 修多羅(sūtra), 毘尼(vinaya), 그리고 摩得勒伽(mātṛkā)/阿毘曇(abhidharma)의 세 가지로 분리되는, 즉 삼장(三藏)으로 나아가는 과정이 어떻게 추적될 수 있을지를 다양한 원전 문헌들의 서로 다른 진술, 혹은 동일 텍스트와 그 번역 사이의 비교 등을 통해 보여주고 있다. 그리고 문학적 유형이 9종에서 12종으로 확장되는 과정과 사부, 사아함의 전승 계열별로 세부 장의 구조적인 측면에서 어떻게 차이가 나는지를 한눈에 볼 수 있게 표로 정리해 서술하고 있다. 본고의 분석에 따른 전체적인 논의를 따라가면서 함께 떠오른 가장 큰 궁금증은 왜 범본의 āgama/āgama-sūtra라는 명칭과 이에 상응하는 한역의 아함/아함경 혹은 아급마(阿笈摩)라는 역어가 경장을 구성하는 문헌들을 칭하는 데에 비해 팔리 전적은 nikāya라는 용어를 상응 명칭으로서 지니는지에 대

해서였다. 물론 이 두 가지 용어가 거의 동의어로서 취급된다는 것이 상식적인 설명이기는 하나, 이러한 차이가 둘 중 하나를 최초기의 흔적으로 봐야 하는지, 아니면 어떤 의도에서 선택, 고수된 것으로 보아야 하는지 라는 다소 기초, 근본적인 의문이 들었다. 왜냐하면 평자의 절미한 이해와 경험 안에서, 범어 문헌에서 nikāya가 사용된 용례들을 훑어봤지만, 초기불교전적 특히, 경장의 특정 문헌 혹은 경장을 통칭하는 의미에서 사용되는 경우를 찾지 못했기 때문이다. 특정한 그룹/부파에 속한 정체성을 표현할 때 발견될 뿐[1] 그 외에는 특정 종류의 존재 상태나 그러한 집단을 뜻하는 gati(趣)의 동의어처럼 사용되는 경우가 대부분이었다. 다시 말해, 범어 문헌에서 초기 불교 전적의 직접 인용은 대부분 ˚āgame 혹은 ˚āgamasūtre(ṣu)라고 서술되는 듯하다. 덧붙이자면, BHSD에서는 *Laṅkāvatārasūtra*에서 발견되는 nikāyagati˚[2]라는 용례를 들어 불교 전적의 경장을 뜻한다고 설명하지만, 엄밀히 말해 이 용례 또한 '어떤 특정한 입장 혹은 출생을 지닌 집단'이라는 의미이지 불설 전적을 지시하지 않는다고 생각된다. 하지만, 그에 반해 팔리어 주석서 등에서는 dīghāgama 등과 같이 nikāya를 대체하여 āgama가 병용되는 사례가 발견된다. 그렇다면, 이들을 통해 범어와 한역, 그리고 팔리어 전승 문헌들 사이에 미묘한 입장 차이가 드러나는 것은 아닌지, 혹시 이와 관련된 혹은 이러한 질문에 반하는 예나 기존 논의가 있었는지가 궁금하다.

본고의 각 장의 주제와 내용은 대단히 압축적이고, 논의를 따라가기 위해 소화되어야 할 기존 참고 자료의 수도 만만치 않기 때문에, 따로 떼어 시리즈 형식의 글로 좀 더 상세하게 확장되어도 좋을 듯싶다. 그렇기에, 만약 본고의 주제와 범위가 한 편의 논문에 담아지기 위해서는, - 한정된 지면에 모든 논의를 담기 위해 불가피한 결정이었다고 생

1) 관련된 한 예를 들자면 다음과 같다. *Abhidharmakośabhāṣya* 9장 중: na vai enaṃ(교정. evaṃ Eds. 참조. Tib. 'di) granthaṃ pramāṇaṃ kurvanti | kiṃ kāraṇam | nāsmākam ayaṃ nikāye paṭhyata iti | "[세친]: [그들은] 이 게송을 실로 바른 인식수단(성언량)으로 삼지 않는다. 무슨 이유에서 인가. [독자부]: 우리의 부파(nikāya)에서는 이 [게송이] 독송되지 않기 때문이다. (참조. 此文於我部中非所誦說(진제역); 於我部中曾不誦故(현장역))". 원문은 Pradhan(편집본) p.466, 교정은 Eltschinger, 2013, "Turning hermeneutics into apologetics", pp.82 fn.27에 따름. 이종철(2015:315쪽)에서는 "우리 [부파]의 전승 경전(nikāya) 가운데 그러한 [경전]은 독송되고 있지 않기 때문이다"라고 번역한다. 부파(nikāya)의 의미에 부파에서 전승하는 경전(nikāya)의 의미도 함축되어 있다고 해석된 듯하다. 이를 따르자면, 범어 용례에서도 불전 Āgama를 Nikāya로 대체하는 예가 될 것으로 생각되나 한역의 部는 그같이 확장된 의미를 지지하는지 확실치 않다.

2) *Laṅkāvatārasūtra* (Nanjio편집본): nikāyagatisaṃbhavāt(10.211b)과 nikāyagatigotrā(10.212a)라는 두 번의 용례가 발견됨.

각되지만, - 형식적인 면에서 전부는 아니라 할지라도 몇몇 핵심적인 원문의 인용들일 경우는 차후 출판될 원고에서 한글 번역이 함께 제공되었으면 한다.

고전학을 전제한 불교학을 연구하는 한, 원전 자료의 수집과 분석 없이 불교학을 탐구하는 것은 불가능한 일이다. 그렇기에 사상사, 교리사 등을 포괄하는 불교사의 테두리에 있는 모든 연구 주제는 새롭게 발견/확인된, 그리고 재고될 필요가 있는 모든 이용 가능한 원전 자료를 다루게 되며. 이것이 바로 고전학인 불교학의 정수이자 백미일 것이다. 물론 그만큼 엄청난 시간과 노력을 투자해야 하고, 그 노고에 비해 도출될 결과가 새로운 비전을 제시할 수 있다는 보장은 고사하고, 기존의 연구 결과를 재확인하거나, 아니면 심지어는 그조차 불투명해져 '알아낼 수 있는 것은 단지 정확히 알 수 없다는 것'이 결론이 될지도 모른다. 이처럼 지난한 과정임에도 불구하고, 우리가 계속해서 원문에 대한 문헌적 비평(Textual Criticism)의 견지를 유지해야 하는 이유는 본고의 연구와 분석이 보여주고 있는 바와 같이, 텍스트의 번역과 전승 과정에서 일어났을 것으로 여겨지는 세부적 일치, 불일치의 요소를 치밀하게 비교 분석하지 않고서는, 지나간 사태에 대한 어떤 객관적인 재구성이나 근거가 확실한 추적, 복원이 불가능하기 때문이다. 문헌학의 영역은 단순히 원문에 '집착'하는 분야가 아니라, 문헌이란 원자료를 시대적, 언어적, 사회적, 교리적, 지리적 등등의 다각적인 측면에서 분석하여 그 자료에 담긴 총체적인 변화상을 탐구하는 연구방법임을 상기할 필요가 있다. 이에, 오랫동안 관련 분야 연구의 선두에서 엄밀한 문헌학적 분석을 해 온 발표자의 경험에 비추어 본다면, 초기 불교 전적과 관련해 앞으로 계속해서 더욱 연구되어야 할 과제나 방향이 무엇일지 개인적인 의견을 묻고자 한다. 그리고 좀 더 상세하게 이번 학회의 취지에 입각해 보자면, 특히 국내 불교학계에서 초기불교 연구들과 관련해 첨언할 점이 있다면 이를 묻는 것으로써 짧은 논평을 마치고자 한다.

[제5발표 논평 2]

「문헌 비평적 입장에서 본 니카야와 아함」에 대한 논평

원과스님
삼선불학승가대학원

이 논문은 불교도들이 지금도 거의 매일 접하는 佛說(buddhavacana)로 간주된 三藏(tipiṭaka) 혹은 니카야와 아함이 어떤 과정을 거쳐 분류되고, 그 성립의 최초 모습은 어떤 구조였고, 어느 시기에 이와 같은 골격으로 만들어져, 어떤 부파에 의해 전승되어 왔는지를 문헌 비평적 입장에서 분석한 것이라 할 수 있습니다. 한마디로 초기의 불교典籍에 대한 문헌학적 연구의 모범적 예시를 보여주는 노작(勞作)으로 추천할만하다고 생각됩니다.

또한 논문 말미의 참고문헌 보고를 감안한다면 논자가 이 논문에서 검토한 자료들과 채택한 연구 방법의 경우, 동일계열의 연구 초보자는 감히 시도조차 하기 어려운 영역일 것입니다. 이런 측면에서 논자가 오랫동안 연구해온 집적물을 그만큼의 노력없이 전체적으로 조망할 수 있게 되어, 독자로서 혹은 논평자로서 우선 감사함을 표하고 싶습니다.

특히 다음의 세 가지의 내용은 이 논문에서 주목할 만한 것으로 사료됩니다.

1. 오백결집이 전하는 法과 毘尼의 二分說이 실제로 티피타카(tipiṭaka) 혹은 삼장 성립이전 모습을 반영한다는 전제 아래 불설이 삼장으로 분류되어 정립되는 과정, 즉 法 → 法/修多羅와 毘尼로 二分 → 法/修多羅, 毘尼, 摩得勒伽(mātṛkā)의 三分으로 발전 → 최종적으로 修多羅, 毘尼, 阿毘曇에 도달이라는 과정으로 추측한 내용(논문 144쪽 참조)

2. 삼장과 병행하여 전적의 문학적 유형에 따른 분류 기준인 九部 · 十二部에 대해 九部가 十二部에 선행되고 九部 내에도 단계적 발전이 있었을 것이라는 추정아래, 관련된 자료들과 기존의 연구들을 분석하여 九部 성립과 十二部로의 전개가 삼장의 성립과 그에 수록되는 전적의 증가 및 다양화와 밀접한 관계가 있었던 것으로 생각한 내용(논문 148-151쪽 참조)

3. 설일체유부의 삼장을 대략적으로 재구성한 부분(표XIII 참조)

다음은 논문을 읽고 이해하는 과정에서 자연스럽게 떠오른 몇 가지 질문입니다.

질문1:

4장 '四部 · 四阿含'을 제외한 '머리말', '五百結集', '三藏과 九部 · 十二部' 그리고 '맺은말'에서조차 주된 논의가 '四部 · 四阿含'이 아닌 삼장을 중심으로 이루어지고 전개되고 있습니다. 예를 들면 삼장에 대한 개괄적 설명[1장], 삼장의 결집 과정[2장], 불설이 삼장으로 분류되어 정립되는 과정, 九部 · 十二部와 삼장의 관계[3장], 四阿含 등의 종합적 분석으로부터 재구성된 설일체유부의 삼장 소개[5장] 등입니다. 이런 차원에서 논문 제목이 '문헌 비평적 입장에서 본 니카야와 아함'이라는 지점에서 자꾸만 고개가 갸웃거려집니다. 또한 실제적으로 논문 제목과 대응하는 내용을 본문에서 찾아보면, 4장과 5장 '맺은 말' 중에 설일체유부의 삼장을 재구성하기 위한 자료의 종합 분석에서 논의한 四阿含에 대한 언급 정도입니다. 따라서 논문 제목 수정을 고려해주시면 안될까요?

질문2:

'五百結集', 즉 제1결집 내용을 분석한 기존 연구 자료인 에티엔 라모뜨 지음, 호진 옮김, 『인도불교사』 1(2006) 264-265쪽 ; 윤병식, 초기불전의 성립연구 (1), 불교학보30(1993), 88-90쪽 등에서는 율장들의 기술뿐만 아니라 경장 등의 기술도 소개하고 있습니다. 이에 반해 논자는 2장 '五百結集'에서 二分說과 三分說을 전하는 전적으로 율장들의 자료만 사용하고 있습니다. 그 까닭을 설명해주세요.

질문3:

3장의 서두에 설명된 "율장의 오백건도 내지는 오백결집에 전해지는 결집 당시의 불교 전적의 법과 비니에의 이분화는 승가의 형성 내지는 승단의 조직화와 밀

접한 관계가 있는 것으로 본다. 즉 법과 비니의 이분은 승가가 형성된 이후 조직화되어 가는 과정에서 승단생활을 규정하는 계율이 정립됨에 따라 막연하게 법이라고 일컬어지던 붓다의 가르침에서 비니가 독립되는 결과를 전하고 있는 것으로 추정된다." 라고 하셨는데요. 그렇다면 불설이 법과 비니로 분류된 시점이 궁금해집니다. 붓다 당시에 이미 그러한 분류가 일반화되어 있었는지? 불멸후 이루어진 오백결집에 참여했던 승가가 그러한 분류 기준을 정해서 법을 아난에게 비니를 우팔리에게 송출하도록 한 것인지? 그와 관련된 논자의 고견을 묻고 싶습니다.

질문4:

오백결집에서 불설의 하나로 결집된 것으로 보이는 摩得勒伽(mātṛkā)가 포함된 삼장과 『대비바사론』에서 언급된 아비달마가 포함된 삼장은 논자가 밝힌 것처럼 마득륵가에서 아비담에의 전개가 전승자 사이의 보편적 견해였고 동의어로서 서로 혼용, 대치되었더라도 그 뉘앙스에서 분명한 차이가 있어 보입니다. 『대비바사론』에서 언급된 논장에는 "善擇諸法相義"라는 기본 의미뿐만 아니라 '六足發智'라는 불설에 대한 체계적 해설서까지 포함되어 있기 때문입니다. 하지만 논지 전개를 따라가는 독자에게 그 둘의 차이가 구분되지 않고 모호해지는 부분이 있어 보입니다. 본문의 서술이나 각주를 통해 그 차이를 명확히 밝혀주시면 안될까요?

마지막으로 독자의 사정을 고려하여 논문에서 소개한 인용문의 한글번역을 부탁드리며, 153-154쪽에서 서술한 현존하는 四阿含에 대한 기존의 연구사가 지나칠 정도로 요약적입니다. 가능하시다면 조금이라도 자세한 설명을 듣고 싶습니다.

다시 한 번 논자의 뛰어남과 성실함이 돋보이는 오랜 연구 성과물이 담긴 논문을 엿볼 수 있어서 감사합니다.

▌공지 사항▐

1. 불교학연구회 홈페이지 주소는 **http://www.kabs.re.kr** 입니다. 회원가입을 통해 학술대회 자료를 열람 및 다운로드가 가능합니다. 학술대회 영상은 YouTube(불교학연구회 검색)에서 시청이 가능합니다.

2. 불교학연구회에서 발간하는 학술지『불교학연구』의 모든 논문은 저널홈페이지 **http://journal.kabs.re.kr 에서** 자유롭게 열람·다운로드가 가능하며 RISS를 통해서도 확인할 수 있습니다. 많은 이용 바랍니다.

3. 불교학연구회는 한국연구재단 선정(2015년) 불교학분야 최초의 우수등재학술지 [불교학연구]를 지난 20여간 발간해 오고 있습니다. 학회지는 년 4회 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일에 발간되며 2020년도에는 62~65호가 발간됩니다. 논문투고는 투고시스템 **http://submission.kabs.re.kr** 로 접속 후, 회원 가입 후 제출이 가능합니다.

4. 불교학연구회에서는 여러분의 회비와 후원금으로 운영되고 있습니다. 아래의 안내를 참고하시어 많은 성원을 부탁드립니다.

○ 불교학연구회 회비 및 후원금 안내 ○

학회 회비는 학회운영과 불교학연구에 큰 도움이 됩니다.

1) 개인 : 일반 年 5만원, 평생회원 100만원

2) 기관 : 年 10만원

3) 임원 : 회장 年 100만원, 부회장 年 100만원, 상임이사 및 이사 年 30만원

4) 후원 : 후원 보시금에는 제한이 없습니다.

▶ 계좌번호 : 신한은행 110-498-846026 (예금주 임승택)

▶ 연 락 처 : bulgyohak@daum.net / ☏ 010-4313-2122 [문자 연락]

▶ 홈페이지 : www.kabs.re.kr

불교학연구회 2020년도 추계 학술대회에 참가해주신 발표 및 사회·논평자 선생님께 감사의 말씀 드립니다.