

# 중국불교 대승화에 대한 이해의 한 측면

## 中国仏教の大乗化に関する理解の一側面

石 吉 岩

### 要旨

本論文は中国仏教の出現と成長をインド大乘仏教の中国的受容と再生産過程という側面から検討する。論議の焦点は二つである。一つは、仏教教団の存在様態の変化で、インドの部派あるいは学派仏教が中国の学派あるいは宗派仏教として変化したことが持っている意味の検討である。二目は、中国で現れた学派仏教と宗派仏教の様相に、思想的側面の中核を成す「教相判釈」が持っている意味の検討である。

インド仏教において部派あるいは大乘の学派は、基本的に「法」に対する解釈で現れる共通の思惟の形成と伝承の一面を示しており、一般的にインド仏教が論典中心の仏教と言われる理由がこのためである。これは大乘の学派も同一であると考えられる。これとは違ってインドの仏教史的な伝統から断絶していた中国仏教は、全く違う方式の仏教理解の体系を求めるようになる。教判あるいは宗判とも言われるのはその結果の一つである。しかし、教判の進展あるいは「宗」意識の登場は、経典の分類体系という範疇で説明する既存の観点によって理解することは深刻な問題を孕んでいる。それは「宗判」が特定の経宗を中心に仏陀の教説全体を再分類し、再解釈するという意味のためであり、他の観点から言えば仏陀の教説、即ち仏教を眺める観点の再編成とも言うことができる。そして、教判はそのような意味で宗判に進むための先行過程である。

教判は、インド仏教とは異なった中国仏教の仏陀観あるいは仏教観の再編と密接な関連があり、その結果として登場したのが宗判である。そして、このよ

うな宗判あるいは經宗の思惟は、インドにおいて偶発的であった大乘經典の出現と、その各々の經典が求めたことに対する結果論的な理解の一つであるという点で、インド大乘經典の連続線上に存在する。しかし、論典体系ではなく、經宗の理解体系という点からみれば、中国仏教の大乘意識はインド仏教のそれと断絶されていた新たな体系であったとみるべきである。

1. 문제의 제기
2. 중국 불교 이해의 한 장면
3. 교판(敎判)과 종(宗)의 성립이 의미하는 것
  - 1) 인도불교에서 부파와 대승-율의(律儀)와 논전(論典)의 불교
  - 2) 중국 불교 대승화의 출발점, 도안(道安)과 구마라집(鳩摩羅什)
  - 3) 교판(敎判)과 종판(宗判)-대승경전(大乘經典) 중심 불교의 심화
4. 결론을 대신하여 - 붓다관의 재발견과 중국적 대승[禪宗]의 출현

## 1. 문제의 제기

인도에서 불교가 흥기한 이후의 역사, 특히 불교의 전파를 말할 때 우리는 크게 나누어서 북전불교와 남전불교로 말하곤 한다. 그리고 그 두 가지 전파 경로에 속한 불교를 대승불교와 과거에는 소승불교로 불렀던 상좌부불교라는 두 가지의 내용으로서 구분한다. 그리고 다시 북전불교는 동아시아 불교와 흔히 등치되어서 이해되며, 남전불교는 동남아시아 불교와 등치되어서 이해하는 것이 한때의 일반론적인 시각이었다고 생각된다. 이 중에서 다시 북전의 동아시아 불교는 대승불교가 주류를 형성하고 있으며, 남전의 상좌부불교는 동아시아 대승불교권의 입장에 의해 폄하되어 소승불교라고 착시되곤 했었다.

사실 이러한 구분은, 대단히 일방적인 그리고 흑백론적인 분단의 시각에 의해 획정되어진 것으로, 최근에는 역사적 사실(史實) 및 좀더 객관화된

시각의 적용을 통해서 불교사를 바라보는 관점의 경직성이 많이 완화되었다고 생각된다. 하지만 전적으로 무시하기도 곤란한 부분이 있는데, 남방 상좌부 불교권에 대한 일반적인 평가는 차치해두고, 중국불교를 매개로 한 동아시아 불교권이 ‘대승불교’를 자신들의 주요한 정체성으로서 인식한 결과로부터 비롯된 시각이기도 하기 때문이다.

본 논문에서 목적으로 삼고 있는 것 중의 하나가 바로 이 ‘대승불교’라고 하는 동아시아 불교권 불교인들의 자기 인식이 언제, 어떤 과정을 거쳐서 이루어졌는가 하는 점을 해명하는 것이다. 그리고 그 과정을 통해서 동아시아 불교인들이 인식하고 있는 ‘대승불교’라고 하는 것이 인도에서 흥기했던 ‘대승불교’의 그것과 동일한 선상에 놓을 수 있는 자기 인식인가 하는 문제 역시 주요한 고려 사항의 하나가 될 것이다.

본 논문은 그러한 점들을 부분적이라도 해명해보려는 시도이며, 그 근거에 놓인 역사적 과정을 ‘대승화’라고 지목하였다. 물론 ‘대승화’라고 하는 말 역시 일정 부분 한계를 가지고 있는 것이며, 오히려 ‘중국불교화’라는 말이 이 경우에 더 적합할지도 모른다. 다만 ‘중국불교화’라는 말은 인도불교와 중국불교를 연속적인 측면에서 이해하려는 본 논고의 입장과는 조금 차이가 있기 때문에 ‘대승화’라는 말을 사용한다.

물론 이 경우에도 인도에서의 대승불교의 발전과는 전혀 다른 양상을 의도하고 있는 용어라는 점에 주의를 요청한다. 인도에서의 대승불교의 흥기와 확장은 다양한 양상을 수반하지만, 기본적으로는 대승경전의 출현과 확산, 확장의 과정으로 이해할 수 있을 것이다. 중국불교의 대승화는 그러한 인도의 대승경전을 집중적으로 전해받는 과정과 긴밀한 연관이 있지만, 거기에 다시 천태의 십계(十界) 설정과 같은 중국의 독자적인 해석이 더해진 결과물일 것이라고 논자는 추정하고 있다. 때문에 본 논문에서 말하는 중국불교의 대승화는 단순한 인도 대승불교의 수용이 아니라, 인도 대승불교의 중국적 수용과 재생산 과정이라고 정의할 수 있을 것이다.

여기에서는 그 중국적 수용과 재생산의 과정을 두 가지 측면에서 검토하고자

한다. 첫째는 불교교단의 존재양상을 살펴보는 것으로서, 인도의 부파 혹은 학파불교가 중국에서 학파 혹은 종파불교로 변화하는 것이 가진 사상사적 의미가 무엇인가에 대한 검토이다. 둘째는 중국에서 등장하는 학파불교와 종파불교의 양상에 사상적 측면의 중핵을 이루는 판교 / 교판(判教 / 教判)이 어떤 의미를 가지는가에 대한 검토이다.

마지막으로 본문에 들어가기 전에 미리 말해둘 것이 있다. 어떤 사상을 검토하든 마찬가지로이겠지만, 불교사상의 ‘중국화’ 역시 그 외연(外延)을 배제하고 말하는 것은 사상누각일 수 있다는 점이다. 중국에 전해지고 수용된 불교가 맞닥뜨려야 했던 ‘인도사회와는 다른 중국적 외연’을 압축적으로 보여주는 표현이 ‘국가불교’라는 개념이다. 본 논문에서 이 개념을 직접적으로 거론하지는 않을 예정이다. 하지만 국가불교에서 보이는 것과 같이, ‘외연’의 작동이 중국불교가 가진 ‘사상적 내포(內包)’에 지대한 영향을 미친다는 것을 염두에 두고 서술이 이루어질 수밖에 없다는 점을 미리 말해두고자 한다.

## 2. 중국불교 이해의 한 장면

중국불교사에 대한 서술들을 확인하면 재미있는 혹은 의아스런 장면을 발견할 수 있다. 하나의 사례만 들어보자. 중국불교사에 대한 단일 저작으로서 가장 방대한 저술 중의 하나인 가마다 시게오(鎌田茂雄)의 『중국불교사』 제1권의 서장은 ‘중국불교의 역사적 성격’이라는 제목 아래 중국불교와 중국불교사의 전반을 개괄하고 있다. 그런데 이 장에 할애된 7개의 절 중의 어느 절에서도 중국불교의 대승화에 대한 문제는 논급되지 않고 있다. 오늘날의 동아시아 불교인들 대부분이 ‘대승불교’라는 것에서 자신의 주요한 정체성의 기저를 찾고 있는 것과는 달리, 그 동아시아 불교의 출발점이라고 할 수 있는 중국불교를 통시적으로 논함에 있어서 언제, 그리고 어떻게 중국불교가 대승화되었는가 하는 점에 대해서는 도외시하고 있는 것이다. 논자가 아는 범위 내에서는 특정의 한두 연구 외에는 이 점에 대해 충분히 논급하고 있는 경우를 거의 발견하지 못했다.

이 점을 어떻게 이해해야 할까? 우선 중국불교가 대승불교라는 것이 당연히 주어진 어떤 것이기 때문에 별도의 논급이 필요하지 않는 부분으로 간주되었을 가능성을 생각할 수 있다. 이것은 중국불교의 전역(傳譯) 초기부터 대승경전의 번역이 이루어진다는 점,<sup>(1)</sup> 그리고 중국의 불교수용사에서 소승불교 혹은 인도불교의 각 부파에 대한 인식이 대단히 늦게 이루어진다는 점<sup>(2)</sup> 등을 지적할 수도 있을 것이다. 혹은 당연히 대승불교 중심의 전법이 이루어졌을 것이라는 전면적인 착시 현상도 생각해볼 수 있다.

이 점에 대해 한지연은 “구마라집의 중국 내에서 본격적으로 역경 및 불교사상 전파활동이 이루어지기 직전까지도 전법(傳法)의 기준은 당시 서북인도에서 유행하고 있던 부파불교적 성향이 짙다.”고 지적한다. 사실 5세기의 남북조 불교에는 대승에 비교하면 부족할지도 모르지만 비담(毘曇)과 성실(成實)에 대한 연구가 크게 심화되었으며, 이러한 경향은 6세기 중반까지도 중국 불교의 상당 부분을 차지하고 있었다.<sup>(4)</sup>

한지연은 5세기 이후에 나타나는 중국불교계의 대승 우월의식과 대승불교 발전을 촉진한 것이 ‘사회구조에서의 격의불교 현상’이라고 지적한다.<sup>(5)</sup> 한지연이 말하는 ‘사회구조에서의 격의불교 현상’은 효와 충의 개념 등이 인도에 비해 크게 발전되어 있었던 중국 전통사상에 부응하여, 좀더 안정적으로 중국 사회에 정착하려고 했던 전법승들을 비롯한 중국 출신 승려들이 기존의 소승불교에서 더 이상 충과 효를 대변할 수 있는 요소들을 찾을 수 없었을 때, 이를 충족할 만한 새로운 불교사상을 필요로 했고, 그 새로운 불교사상이 대승불교였다는 설명이다. 다시 말하면, 중국 전통의 기득권 사회와 불교가 충돌하면서 합의점을 찾아가는 과정을, 중국인들이 불교사상을 이해하기 위해 격의적 방법을 취한 것과 유사하다는 관점을 적용한 설명이다. 그리고 그러한 현상이 극대화된 시점을 6세기의 북위시대에서 찾고 있다.<sup>(6)</sup>

최근에는 인도불교에서 대승은 별도의 부파가 아니라 부파 승원 내에 공존했던 부파 내부의 학파적 존재라고 하는 점에 대해서는 대부분 의식을

공유하기에 이른 것으로 보인다.<sup>(7)</sup> 최연식은 이 점에 대해 부파 내부 그룹으로서의 대승을 부파와 동일시하기는 힘들다는 점을 지적하고, 대승이 부파 내부의 소수 그룹이었기 때문에 독자적인 물질 기반을 갖추지 못하여 별도의 독립집단으로 발전하지 못한 것이 아닌가 지적하고 있다. 인도 외부의 중앙아시아 지역의 대승 사원의 존재는 그러한 가능성의 현실화라고 볼 수 있으며, 다만 인도에서 그러한 상황이 실현되지 못한 것은 당시 인도 상황에서 대승의 위상 변화가 쉽지 않았으며, 그 결과 중국에 진출한 인도 승려의 절대 다수가 대승이었던 점도 이와 관련하여 이해할 필요가 있다고 지적한다.<sup>(8)</sup>

일면 유효한 지적이기는 하지만 최연식의 이 시각은 일정 부분 조정이 필요하다고 생각된다. 왜냐하면, 이 시각은 일정 부분 대승경전을 따르는 승려들의 중국 이주와 그 결과로서의 중국의 대승화라는 이해에 도달하게 되는 일면이 존재하고, 철저히 율에 의해서 승원을 중심으로 승가를 유지 존속하였던 인도불교의 기반에 깔린 의식과 율을 충분히 의식하지 않은 상태에서 불전을 전래와 번역을 중심으로 불교를 발전시켜 갔던 중국의 상황을 충분히 고려하지 않은 측면이 있기 때문이다.

실제 중국불교에서 율장에 대한 수요가 절실하게 요구되었다고 생각되는 시기는 4세기 후반의 20년부터 5세기 사이이며, 이 시기에 많은 중국의 구법승들이 율장을 구하고 율장을 정비하기 위한 노력을 기울인다.<sup>(9)</sup> 앞서 각주 3에서 전량(前凉)이 무너지면서 요진(姚秦)이 서역에 영향을 미쳤을 때 많은 소승학자들과 계빈의 승려들이 중국으로 대거 들어올 수 있었다는 점을 언급했지만, 이것은 실은 단순히 소승불교의 전입으로만 생각할 문제는 아니다. 왜냐하면, 서역과 계빈으로 대표되는 간다라 지역 승려들의 대규모 전입은 인도불교적 승가의 전입으로 볼 수 있고, 이것은 그들 승려들의 공주(共住) 기반으로서의 율장을 고려해야 하는 문제이기 때문이다. 이 점에 대해 구체적으로 제시할 수 있는 사료는 남아있지 않지만, 범인도권에 속했던 서역의 불교 승단이 율에 의거해 공주하였을 것이라는 점은 의심하기 힘들다.<sup>(10)</sup> 아마 이들의 대규모 전입은 4세기 이후 독립적인 교단 형성의 행로를 밟고

있던 당시의 중국불교인들에게는 충격이었을 것이고, 중국불교가 저간에 축적하였던 불교 지식과 함께 율장의 필요성을 절감하게 하였을 것으로 추정할 수 있다.

이상과 같은 측면들은 중국의 불교 전래와 수용에 대한 이해가 단층적어서는 안 되며, 대단히 다양한 측면을 고려한 검토가 필요함을 보여준다. 예를 들어 후지이 준(藤井淳)은 중국에서의 교판문의 형성을 논하면서 “중국으로 대소승의 경전·논서가 전송된 형태는 인도·서역에서의 연속성이 그대로 전해졌다기보다는 연속성이 단절된 형태로 중국에 전해졌다.”<sup>(11)</sup> 고 지적한다. 이것은 중국 불교사상사의 전체적인 측면에서는 대단히 유효한 발언일 수 있다. 하지만 적어도 남북조 시대 후반기에 이르기까지의 불교사상사에서는 이러한 시각을 전면적으로 적용하는 것은 대단히 위험한 시각일 수도 있을 것이다. 또 국가적 차원에서든 아니면 다른 측면에 의해서든, 중국불교가 독자적인 물질 기반을 갖춘 상태에서도 중국불교에 대승불교의 교단이 확연해진 것은 아니라는 점 역시 주의가 필요하다. 남조의 성실론 그룹과 북조의 비담학 그룹은 그러한 일례에 속할 것이다.

### 3. 교판(敎判)과 종(宗)의 성립이 의미하는 것

#### 1) 인도불교에서 부파와 대승·율의(律儀)와 논전(論典)의 불교

인도에서 불멸(佛滅) 후에 불교 교단에 일어난 변화에 대해서 『대지도론(大智度論)』은 다음과 같이 전하고 있다.

부처님이 세상에 계실 때는 법(法)에 어긋남이 없었다. 부처님이 열반하신 후 처음 법을 결집할 때도 또한 부처님이 계실 때와 같았다. 100년 후 아쇼카 왕이 반차우슬대회(無遮大會)를 개최하였는데, 여러 대법사들의 논의가 달랐다. 때문에 부파의 이름이 있게 되었고, 이 이후로 [부파가] 다양하게 발전하게 [展轉]<sup>(12)</sup> 되었다.

구마라집(鳩摩羅什)이 번역한 『대지도론』에 전하는 근본분열에 대한 간단한 언급이다. 이 근본분열이라고 하는 사건에 대해, 라모프는 첫 번째 결집을 주도했던 아라한들의 비타협적인 태도에 반발한 ‘재가신도들의 지지를 받고, 범부와 비구와 유학(有學) 비구집단의, 그 중의 많은 사람들은 성과(聖果)를 얻지 못했지만, 박식한 학자들이’ 초기 성전에 더 이상 만족하게 생각하지 않았기 때문에 그것을 개정하려고 시도했다고 지적한다.<sup>(13)</sup> 라모프는 그들이 성전의 순서를 재배열하고, 자신들이 그 확실성이나 가치를 인정하지 않았던 몇몇 내용을 삭제하였으며, 자신들의 독자적인 견해를 고(古) 집록 속에 삽입함으로써, 초기 상가가 상좌부와 대중부로 분열하게 되었을 것이라고 주장한다.<sup>(14)</sup> 이 외에도 많은 근본분열에 대한 전승이 존재하기 때문에, 근본분열의 실상은 아직은 명확하지 않다. 이것은 지말분열의 경우에도 그 원인과 과정이 명확히 확인되지 않기는 마찬가지이다.

부파분열 전승에 드러나는 부파 성립의 배경으로는 붓다의 가르침에 대한 해석의 차이, 불교 교단의 지리적 확장, 특정 인물 내지 그의 주장이나 해석을 중심으로 한 그룹화 등이 지적되고 있다.<sup>(15)</sup> 그러나 이자량은 “어떤 요인에 의해 다툼이 시작되었건 혹은 자연스럽게 그룹화가 이루어졌건 간에, 교단의 운영에 있어 율이 지니는 의미를 고려할 때 ‘율의 공유’야말로 부파라 불리는 전통적인 불교교단의 정체성 확립에 있어 매우 중요한 요인이었을 것”이라고 지적한다.<sup>(16)</sup> 이자량의 지적처럼, ‘율의 공유’가 교단의 존재현실 곧 정체성에 매우 중요한 요소였음은 부정할 수 없을 것이다.

훗날 후대의 방문 기록이기는 하지만, 의정(義淨, 635-713)은 7세기 후반의 남해와 인도불교의 유전 상황을 기록하면서, 이 지역에 우세한 대중부와 상좌부 그리고 근본설일체유부와 정량부 및 대승불교의 내용에 대해 간략하게 언급한다. 여기에서 의정은 부파의 구분은 율의(律儀)의 차이이고, 각 부파의 율의에 따라 죄과의 경중(輕重)과 조목의 개제(開制)에 차이가 있다고 지적하고 있다. 또 대승과 소승의 구분에 대해 보살에 예배하고 대승경을 읽으면 대승이고, 그렇지 않으면 소승이라고 구분하고 있다.<sup>(17)</sup>



그런데 그 ‘율의 공유’를 통한 교단의 현실적 정체성의 확보가 부파의 발생과 존속에 중요한 요인이었음을 인정한다면, 나머지의 성립배경의 가능성은 어떻게 생각할 수 있을까? 아마도 앞서 언급한 붓다의 가르침에 대한 해석의 차이, 불교 교단의 지리적 확장, 특정 인물 내지 그의 주장이나 해석을 중심으로 한 그룹화 등은 율의 공유와 병행하는 혹은 후속하는 어떤 과정이었을지도 모르겠다. 이 점과 관련하여 초기의 제 부파는 하나의 계(界) 안에서 율의 해석을 둘러싸고 의견이 나뉘면서 발생했을 가능성이 크며, 교리를 둘러싼 입장의 차이에 의해 발생한 와다(vāda)의 성립은 보다 늦은 후기의 것으로 생각해야 할 것이라는 베헤르트의 지적은 주목할 만하다.<sup>(18)</sup>

논자는 베헤르트의 지적을 ‘율의 공유’를 넘어 부파가 가졌던 법(法)에 대한 해석상의 공통된 사유의 형성과 전승의 일면을 보여주는 것이 아닐까 추정해본다. 이것은 많은 부파들의 명칭이 가지고 있는 특징에 대한 주목이기도 한데, 대표적인 학설을 부파의 명칭으로 삼고 있는 경우가 그것이다. 대중부 중에서 일설부(一說部), 설출세부(說出世部), 설가부(說假部)가 있고, 상좌부 중에서는 설일체유부(說一切有部), 본상좌부(本上座部), 정량부(正量部), 경량부(經量部) 등이 여기에 속하는 경우이다. 이 외에도 창시자의 이름을 부파의 명칭으로 삼은 경우에도 독자부(犢子部)와 같이 독립된 학설의 전승이 알려져 있는 경우가 있다. 그리고 이들 학설의 전승에 있어서 중요한 역할을 하는 것은 율의 공유와 전승 못지않게 아비달마의 전승이라고 말해도 좋지 않을까? 다시 말하면 학설의 논리체계에 대한 전승과 확장이 ‘율의 공유’에 이어지는 또 다른 정체성을 형성하는 매개였을 수 있다는 것이다. 한역(漢譯)된 다양한 아비달마 논서에 나타나는 부파들의 다른 주장들은 그 점을 의미한다고 보아도 좋을 것이다. 그렇게 본다면, 부파의 성립과 존속은 ‘율의 공유’ 그리고 ‘아비달마 논서를 통한 학설의 전승과 확장’이라는 두 가지 측면에서 말할 수 있을 것이다.

그리고 인도에서 대승불교가 부파 교단에 소속된 학파적 성격의 집단이라는 지적 역시, 유일하게 인도에서 성립된 대승불교의 두 학파가 논서 혹은 논서의

성격을 지닌 경전을 통해 학설을 전승하고 확장해갔다는 점을 고려하면 수긍되는 부분이 적지 않다. 대승불교의 두 학파의 전승 확장 과정이, 실은 부파가 아비달마 논서를 통해 학설을 전승하고 확장해간 방식과 크게 달랐다고 추정하기에는 무리가 있다고 생각하기 때문이다. 이 점에 있어서 중국인으로서의 가장 이른 시기의 인도 방문 기록을 남기고 있는 법현(法顯, 339-420)의 기록이 주목된다.

모든 비구니들은 자주 아난의 탑에 공양하는데, 아난이 세존에게 여인의 출가를 들어주시기를 청하였기 때문이다. 모든 사미들은 라훌라에게 자주 공양하며, 아비담사들은 아비담에 공양하며, 율사들은 율에 공양한다. 매년 1회 공양하는데 각자에게 [정해진] 날이 있다. 마하연(摩訶衍)인들은 반야바라밀과 문수사리와 관세음 등에게 공양한다.<sup>(19)</sup>

논자가 주목하는 구절은 “아비담사는 아비담에 공양하고, 율사들은 율에 공양한다.”는 구절이다. 이 언급이 의미하는 바가 정확히 무엇인지는 불명확하지만, 논사와 율사의 역할 분담이 이루어지고 있고, 각자 공양하는 대상이 다르다는 점은 분명하다. 혹시 율의 공유와 일정하게 분리되어서, 아비달마 논서에 따른 학설의 전승과 확장의 한 측면을 지칭하는 것으로도 이해할 수 있지 않을까?

## 2) 중국 불교 대승화의 출발점, 도안(道安)과 구마라집(鳩摩羅什)

중국 불교의 대승화에 있어서 그 첫머리에 언급해야 되는 인물로 구역(舊譯)을 대표하는 구마라집(鳩摩羅什)을 지목할 수 있을 것이다. 구마라집이 『법화경』 『유마경』 등의 경전을 번역함과 동시에 최초로 대승불교의 논서들을 번역함으로써, 중국 불교인들에게 ‘대승’의 의미를 제대로 이해시킨 첫 번째 인물이기 때문이다.

하지만, 대승불교의 의미를 소승불교와 비교하여 확연히 구분함으로써 중국

불교인들의 대승 지향을 이끌어낸 단초로서 구마라집을 말할 수는 있지만, 중국적 대승불교의 지향의 원천은 구마라집보다는 좀더 앞선 인물인 도안(道安, 314-384)에게서 그 연원을 찾아야 한다고 생각한다. 이와 관련하여 제일 중요한 도안의 업적은 경전에 대한 최초의 주석자라는 점과 최초의 경전목록 작성자라는 점일 것이다. 혜교(慧皎)는 『고승전』에서 도안의 경록 작성에 대해 “한(漢)과 위(魏)로부터 진(晉)에 이르기까지 경전이 전해온 것은 제법 많았다. 그러나 경을 전한 사람의 이름은 설해지지 않아서 후인들이 찾으려 해도 연대를 헤아릴 수 없었다. 도안에 이에 명목(名目)을 모두 모아서, 그 시대와 사람을 표시하고, 품(品)의 새 것과 옛 것을 골라내어서 『경록』을 편찬하였다. 중경(衆經)이 근거가 있게 된 것은 실로 그의 공적을 말미암은 것이다. 사방의 학자들이 다투어 찾아가서 그를 스승으로 삼았다.”<sup>(20)</sup>고 평한다.

경록의 편찬은 선행 작업을 필요로 한다. 경전 내용에 대한 이해와 그에 바탕하여 내용에 따라 분류하는 작업을 전제로 하기 때문이다. 도안의 또 다른 업적으로 거론되는 불전의 주석과 서문의 편찬은 그러한 선행 작업으로서의 의미를 지닌다. 이 과정이 앞선 시대 200여 년 동안 번역된 불전을 대상으로 이루어진 것이다. 도안 이전에도 천축과 서역에서 도래한 많은 번역자들은 자신들이 의거하였던 불교전통에 따른 불전의 분류와 역사적 편차를 알고 있었을 것임에 틀림없다. 이것은 대승불전의 경우에도 마찬가지인데, 대승불전 역시 각각의 번역자들이 의거했던 전통에 따라 분류되어 인식되었을 것이다. 하지만 이 같은 내용이 어떤 일인지 중국에는 충분히 전해지지 않았고, 혹은 전해졌다고 하더라도 인도불교의 흐름을 인지하지 못하고 있던 초기의 중국 불교인들에게는 의미를 가질 수 없었는지도 모른다. 도안의 경록 편찬은 그런 사정 아래에 이루어진 것이기 때문에, 중국 불교인들에게 각각의 불전이 가진 가치를 재인식하는 중요한 계기로 작용할 수밖에 없었던 것이다.

여기에 더해진 것이 구마라집의 번역이다. 구마라집의 번역을 계기로 위진현학 시대 이후 지속적으로 관심의 대상이 되었던 반야 공사상의 격의적인

이해를 극복할 수 있었을 뿐만 아니라, 대승과 소승의 구분이 명료하게 이루어지게 되었기 때문이다. 도안의 문하였던 혜원(慧遠, 334-416)이 도안에게서 가장 먼저 배웠던 것이 『반야경』이었다고 한다.<sup>(21)</sup> 이 같은 기록은 서진(西晉) 이래 지속되었던 현학과 격의불교에 대한 극복의 과정을 보여주는 것일 것이다. 혜원은 도안의 반야학을 계승한 후, 383년 장안에 이르러 『아비담팔건도론(阿毗曇八犍度論)』을 번역한 승가제바(僧伽提婆)로부터 유부 아비담을 수습하게 된다.<sup>(22)</sup> 혜원의 질문과 그에 대한 구마라집의 답변을 전하는 『구마라집법사대의(鳩摩羅什法師大義)』는, 도안의 반야학과 유부 아비담에 근거하여 불교를 이해하던 혜원이 구마라집을 통해 대승의 의미를 확고히 인식하는 계기를 제공한다.

그것이 단순히 혜원만의 문제가 아니었음에 대해서는, 5세기 중국 불교인들의 대승과 소승에 대한 구분 인식이 구마라집 교단에 의해 명료해지게 되고, 이것이 『법현전』의 대소승 구분으로 혹은 불타야사(佛陀耶舍)가 중국에서의 활동 이후 계빈으로 돌아가 『허공장경』을 구해서 보내주었다는 기사를 근거로,<sup>(23)</sup> 5세기 초 구마라집의 역경 활동이 중국인들의 대소승 인식에 가져온 영향을 추정하는 한지연의 지적에서도 확인할 수 있다.<sup>(24)</sup> 이 점과 관련해서 논자는 5세기 초에 한역된 경론에서 대승불전들을 ‘대승’이라고 하는 하나의 카테고리 안에서 이해하는 인식이 보이기 시작한다는 점으로부터, 간다라 불교에서 본격적으로 대승에 속하는 여러 경전군들을 ‘대승’이라는 별도의 카테고리로 인식하기 시작했다고 추정한 바 있다.<sup>(25)</sup> 구마라집은 소승비담학을 버리고 대승반야학으로 전향한 인물이라는 점에서, 5세기 초의 중국 불교인들에게 그가 던진 대소승 우월에 대한 판단과 제시는 적지 않은 영향을 끼쳤을 것이다. 여기에 앞서 언급했던 한지연의 이른바 ‘사회구조에서의 격의불교 현상’은 중국 불교의 대승화를 가속하는 계기로 작동했을 것이다.

## 3) 교판(敎判)과 종판(宗判)-대승경전(大乘經典) 중심 불교의 심화

도안이 중국에서 경전의 평가와 분류의 첫 장을 열었다면, 구마라집은 소송에 대한 대승의 확고한 우위를 심었다고 말할 수 있을 것이다. 그런데 구마라집의 번역 활동의 결과로서 또 하나 눈여겨보아야 할 것은 그 점만이 아니다. 중국 불교의 대승화 과정에서 더욱 중요한 것은 대승우위의 인식이 아니라, 대승경전을 중심으로 붓다의 교설을 재편한 것이기 때문이다. 이 대승경전을 중심으로 한 붓다 교설의 재편 작업에 서막을 연 것이 바로 구마라집의 제자들이었다.

축도생(竺道生, 355-434)은 『법화경소』에서 설시론(說時論)의 기초를 제안하고, 선정(禪定)·방편(方便)·진실(眞實)·무여(無餘)의 4가지 법륜설을 설했다.<sup>(26)</sup> 승조(僧肇, 384-414?)는 『유마경』을 주석하면서 소송을 누르고 대승을 선양하는 것으로서 ‘억양(抑揚)’이라는 교판용어를 처음으로 사용하였다. 혜관(慧觀, 元嘉연간에 몰함)은 남조의 돈점이교·오시교판의 창시자로 알려져 있다.<sup>(27)</sup> 중국불교 최초로 등장하는 이들 교판은, 그러나 소박한 단계에서 교설을 분류한다는 이상으로 나아간 것은 아니었으며, 이와 같은 흐름은 남북조 후반기에 이르기까지 지속되었던 것으로 보인다. 이 단계에서 교판이 가지는 가장 큰 특징은 소송과 대승의 우열을 논하는 것 외에, 대승경전 간의 우열을 논한다는 적극적인 사고에 이른 것은 아니었다고 생각된다. 오히려 대승 경전 각각에 나타나는 교설의 분석을 위한 분류의 성격이 훨씬 더 강했다고 볼 수 있는 것으로, 이른바 특정 경전의 교설을 최상의 가르침으로 삼고 그것을 경종(經宗)을 삼아 적극적으로 경전의 우열차제를 고려하여 종합한다는 생각은 아직은 나타나지 않는 것이다.

여기에 결합되는 것이 계위설이다. 이 점에 대해 후지이 준은 “유(有)와 ‘공(空)과 ‘불공(不空), ‘무상(無常)과 ‘상(常) 등처럼 인도의 불교교리는 후자가 전자를 지양하는 형태로 연속적으로 발전했다. 그에 비해 연속적 전개와는 단절된 형태로 다양한 불교교리가 전해진 중국에 있어서 불교의 종합적 해석으로서 교판이 필요해졌지만, 중국에서도 진리로서의 교리의

내용과 함께, 혹은 그 이상으로 불교도에게 최대의 관심은 ‘어떻게 하면 붓다가 될 수 있을까’라는 문제였다. 이 문제의 해결을 성전 속에서 구체적으로 찾아보면, 단계를 거쳐 점차 붓다의 경지에 가까이 간다는 계위설에 자연스럽게 주목하게 된다. 여기서 중국불교에서 다양한 계위설을 종합적으로 이해하는 관점이 요구되게 되었다.”<sup>(28)</sup>고 지적한다. 성불에 대한 관심이 수행계위설을 주목하게 하고, 이것이 다시 자연스럽게 교판설에 접목되어 갔다는 것이다. 후지이는 그 사례로서 천태의 육즉(六即: 理即, 名字即, 觀行即, 相似即, 分眞即, 究竟即)과 화엄의 3위(三位: 見聞位, 解行位, 證果解位) 등을 지목한다.

하지만 보다 진전된 단계의 교판은 교판으로서의 의미보다는 종판으로서의 의미를 더 강하게 지닌다. 천태가 법화와 열반을 초점에 두고서 일승설을 제창하고, 그것에 기준하여 전체 교설을 재조직했던 것이 본격화된 첫 번째 예라고 할 것이다. 화엄은 다시 그 천태의 법화일승을 지양하기 위해 동교일승(同教一乘)과 별교일승(別教一乘)을 구분하고, 별교일승의 관점을 전체 교설에 적용하여 재조직하고 있다.

이와 같은 교판의 진전 혹은 종(宗) 의식의 등장은, 단순히 경전의 분류라는 범주에서 설명하기에는 무리가 있다. 특정의 경종(經宗)을 중심으로 붓다의 교설 전체를 재분류하고 재해석한다는 의미이기 때문이고, 이것은 다른 관점에서 말한다면 붓다의 교설을 바라보는 관점의 재편성이라고 할 수 있기 때문이다.

이것은 인도불교의 전개와 비교할 때 다음과 같은 점에서 차이가 있다고 생각한다.

첫째는 인도 불교 전통의 교설 해석의 방식, 곧 아비달마 논서 혹은 대승이라고 할지라도 논서에 의해 교설을 이해하고 전승해간다고 하는 사고방식이 단절 혹은 배제되었다는 의미이다. 인도불교에서 부파 혹은 부파안의 대승이라고 칭해지는 학파불교들은 논전을 통해서 붓다 교설의 해석을 시도하고, 그것을 전승하고 심화해간다. 각각의 학설들 간에 논쟁이

이루어진다고 하더라도, 그것은 일정한 칸막이를 지닌 형태였다고 생각되는데, 부파 승원들 간에 존재했던 '율의 공유'가 그 주요한 칸막이 역할을 수행하지 않았을까 추정된다. 이것은 부파 승원 안에 학파의 형태로 존재했다고 말해지는 대승의 경우에도 마찬가지이다. 비록 대승경전에 대한 주석이 행해진다고 하더라도, 그것은 자파의 주요 경전에 한정된 것일 뿐이었다. 적극적으로 다른 대승경전 혹은 초기 불전에 대한 비판적 의식이 개입된 형태의 주석은 행해진 것은 아니라고 생각되기 때문이다. 한편으로 이 같은 태도는 인도불교의 흐름에 대한 연속적인 이해를 전제로 할 때, 인도 불교인들이 각 경전 간의 상위와 충돌을 자연스러운 역사적 흐름 위에서 인식하고 있었기 때문에 나타난 결과로도 생각할 수 있을 것이다.

반면 중국의 불교인들은 경전의 출현과 관련된 그러한 역사적 흐름의 연속선이라는 인식에서 단절되어 있었다. 아니, 그러한 역사적 흐름을 충분히 인지하기 이전에 다양한 경전들이 주어졌고, 그 다양한 경전들에 대한 분류와 경전에 나타난 붓다 교설들 간의 충돌에 대한 극복은 필연적인 과제였을 것이다. 그런 점에서 인도불교와 중국불교 간에 존재하는 언어의 단절, 그리고 불교사 인식의 단절이 교판이라는 결과를 낳게 된 것 역시 자연스러운 흐름이라고 할 수 있을 것이다.

둘째, 교판은 단순히 붓다 교설을 설하는 경전의 재편에 머무는 것이 아니라, 붓다관의 재편을 목적으로 한다는 것이다. 아비달마 논서 혹은 부파불교에서 붓다관은 근본적인 변화를 겪지는 않았다고 생각된다. 이것은 구송에 의해 전해진 경장(經藏)이 전승되는 부파 내부에서 절대적인 권위를 지닌다는 점, 그리고 대승경전이라고 할지라도 각각의 대승 학파가 소의로 하는 경전 이상의 해석에 나아가지 않았다는 점이 낳은 결과라고 할 것이다. 우리가 인지하고 있는 붓다관을 설하는 다양한 대승경전들 각각의 관점은 대승 학파가 자파의 관점에서 자연스럽게 수용한다고 하는 측면은 있어도, 그 붓다관들 간의 적극적인 용해의 시도는 두드러지지 않았던 것으로 생각되기 때문이다.

그러나 중국불교에서 붓다관에 대한 해석은 거기에 머물렀다고 생각되지 않는다. 자신들이 소의로 하는 경전의 교설로부터 붓다관을 도출하고, 그 붓다관을 적극 선양하는 것에 이른다고 생각되기 때문이다. 그러한 생각은 발단을 제공한 경전과 그 경전을 부각한 조사의 종론(宗論), 그리고 그 종론에 의한 수행과 교리체계의 확장으로 이어지게 된다. 그리고 그러한 교리체계의 확장에 의해 인도 전래의 다양한 경론들은 전체적인 재편을 겪게 된다. 이것이 흔히 말하는 입교개종(立教開宗)에 해당할지도 모르겠다.

그리고 중국불교에서의 이러한 교판의 관점은 물질 기반과 깊이 결합되는 양상을 보이지는 않는다. 사상의 전승에 있어서는 지속적인 것은 아니라고 하더라도 계보의 형성사례들을 발견할 수 있지만, 그것이 물질 기반 곧 승원 혹은 특정 지역과 강하게 결합되는 사례는 그리 흔하지 않기 때문이다. 간혹 그러한 사례가 발견된다고 하더라도, 물질 기반은 쉽사리 공유되거나 혹은 특정 사상계통에 오랫동안 종속되지 않는 것이 일반적이다.

이 같은 중국불교의 경향을 우리는 경전중심 불교의 심화와 확장이라고 부를 수 있지 않을까 한다. 학파 혹은 종파라고 하더라도, 그것은 인도불교와는 달리 논전의 해석을 매개로 하는 전승집단이 아니며, 경전 특히 특정 대승경전을 중심으로 전체 경전을 종합적으로 해석하는 체계를 중심으로 전승하는 집단들이 중국불교의 양상을 대표한다고 생각되기 때문이다. 이 점에서도 중국불교의 대승화는 인도불교의 대승불교 발전과는 차별된 양상을 가진다고 생각된다.

#### 4. 결론에 대신하여 - 붓다관의 재발견과 중국적 대승[禪宗]의 출현

불교의 중국화가 진행되는 동안에 교판은 중국 불교인들의 중요한 관심대상이었다. 하지만 완전히 중국화된 불교라고 일컬어지는 선종이 등장했을 때, 교판은 그 역할의 수행을 멈추게 된다. 중국불교철학의 극치라고 이야기되는 화엄철학의 뒤에 조사선을 말하는 선종이 중국불교의 주류로



등장했을 때, 교판적 사고체계는 희미한 잔재만을 남기고 더 이상 작동하지 않게 된다.

선종에서 ‘조사(祖師)의 출현’은 다른 말로 ‘중국적 붓다의 출현’이라고도 할 수 있을 것이다. 특정 경전과 그 경전으로부터 비롯된 조사의 종지를 바탕으로 전체 불교의 교설을 융합시켰을 때, 중국 불교인들은 인도불교와는 다른 새로운 붓다관을 출현시킬 수 있었고, 그것은 다시 중국화된 붓다 곧 조사를 출현시키는데 도달한 것이다. 새로운 중국적 붓다의 출현은 인도로부터 전래된 다양한 교설들의 가치를 재조직함으로써 그리고 한편으로는 극복함으로써 가능하게 되었다고 생각된다.

이때 극복이란 것은 인도불교에서 처음 대승경전이 출현했을 때, 그 대승경전의 처음 등장했을 때 지향하고자 했던 붓다관을 궁극적으로 형상화한다는 의미이기도 하다. 대승경전은 그 각각이 붓다 교설에 대한 재해석이기도 하지만 동시에 붓다에 대한 재해석이기도 하기 때문이다. 그러한 측면에서 중국불교의 ‘종(宗)’이 특정 대승경전을 중심으로 붓다의 교설을 전체적으로 재조직한다는 것은, 붓다에 대한 다양한 종래의 해석을 그 특정 대승경전의 해석을 중심으로 종합했다는 의미이기 때문이다. 이와 달리 인도 대승의 학파불교는 부파불교가 보여주는 법 해석을 중심으로 하는 논전중심의 해석체계를 계승하면서, 대승경전 각각이 출현할 때 의도했던 강렬한 붓다관은 오히려 희석되었던 것이라고도 볼 수 있지 않을까 생각된다. 그런 의미에서는 인도 대승의 학파불교는 대승경전 출현 초기에 대승경전 각각에 의해 의도되었던 붓다관을 부각하려는 사고는 뚜렷하지 않았다고 볼 수 있을 것이다.

중국의 불교인들이 의도적으로 대승경전 각각이 출현초기에 의도했던 붓다관과 그것을 매개로 경종(經宗)을 드러내는데 진력했던 것은 아니다. 하지만 인도적 불교 전통의 단절은 다양한 불전을 체계적으로 이해하기 위한 새로운 사유체계의 모색을 촉발했고, 그 결과로서 등장한 것이 교판이며, 그 교판의 궁극적인 지점에 종판이 있게 되었던 것이다. 물론 중국의 불교인들이

체계화시켰던 교판과 종판의 체계를 통해서 드러난 각 경전의 붓다관이 대승 경전 각각의 출현 초기에 의도했던 붓다관과 반드시 일치한다고 단언할 수는 없을 것이다. 하지만, 각 경전이 추구한 붓다관을 각각의 경전에서 형상화하고, 그 경전을 통해서 불교 전체를 이해한다고 하는 사유방식은 각각의 대승 경전 출현시의 그것과 동일한 맥락을 계승하는 사유방식이라고 할 수 있을 것이다.

선종이 출현한 이후에는 교판적 사유체계가 희미한 잔재만 남기게 되고, 그 궁극으로서의 경종(經宗) 혹은 종판적 사유체계 역시 조사의 선지(禪旨)와 특정의 가풍(家風)으로 대체되는 경향을 보이게 된다. 여전히 종지(宗旨)라는 명칭은 유지하고 있지만, 거기에는 이전과 달리 특정 경전을 중심으로 불교 전체를 이해하려는 경향은 희석되었다고 생각된다. 물론 부분적으로 이전의 경향이 나타나기도 하지만 전체적인 흐름에 있어서는 약화되었다고 볼 수 있을 것이다. 선종에서 보이는 이 같은 경향의 가장 큰 이유는, 인도에서 대승 경전이 등장하던 초기에, 그 초기의 대승경전 각각이 강렬하게 지향했던 붓다관이 선종의 등장 이후에는 조사관으로 대체되어 가는 것도 중요한 이유의 하나가 아닐까 생각된다.

그러한 측면에서 교판적 사고체계에서 발단한 중국적 불교로서 ‘종(宗)’ 개념의 출현은 인도불교의 대승불전을 궁극에 이르도록 밀어부친 결과로 이해할 수도 있으며 그 점에서 중국불교는 인도 대승경전의 연속선상에 있다고 말할 수 있을 것이다. 하지만 한편으로는 인도 불교인들이 대승경전을 수용했던 방식과는 다른 이해라는 점에서는, 인도불교와 단절된 중국불교의 출현을 의미한다고도 말할 수 있을 것이다. 그리고 그러한 서로 양면적이고 이질적인 과정을 통해서 중국불교는 중국불교만의 특징적인 ‘대승화’에 도달할 수 있었던 것이라고 생각된다.

## 참고문헌

鳩摩羅什 譯, 『大智度論』, T25.

道生 撰, 『法華經疏』, 卍續藏 27.

法顯, 『高僧法顯傳』, T51.

釋慧皎 撰, 『高僧傳』, T50.

鎌田茂雄 (1982), 『中國佛教史 1- 初傳期の佛教』, 東京大學出版會, 1982( 가마다

시게오 저·장휘옥 역, 『중국불교사 1』, 장승, 1992)

에피엔 라모프 지음, 호진 옮김 (2006), 『인도불교사 1』, 시공사.

湯用彤, 『漢魏兩晉南北朝佛教史』, 中華書局, 1955( 탕용동 지음·장순용 옮김, 『한위양진남북조불교사 1』, 학고방, 2014)

석길암 (2014), 「화엄경 편집의 사상적 배경에 대한 고찰」, 『인도철학』 40.

석길암 (2018), 「동아시아 불교사상사 연구의 한 반성- 개념의 이미지와 역사적 현실 사이의 간극 -」, 『한국불교학』 87.

이자랑 (2016), 「인도불교에서 부파의 성립과 발전」( 금강대학교 불교문화연구소 편, 『동아시아 종파불교- 역사적 현상과 개념적 이해』, 민족사.

정진일 (2010), 「한역 중아함경 상당 산스크리트 사본 잔엽들- 현황과 전망」, 『인도철학』 30.

정진일 (2012), 「阿含經典에 보이는 部派 개념적 이해」, 민족사.

한지연 (2015), 「서역에서 소승교단과 대승교단은 대립했는가?」, 금강대 불교문화연구소 편 『동아시아 불교에서 대립과 논쟁』, 여래.

한지연 (2016), 「중국 전통신화에 대한 불교적 재해석의 역사- 화상석의 불교문화적 변용과 발전을 중심으로 -」, 『동아시아불교문화』 28.

후지이 준 (藤井淳), 「중국에서의 교판 형성과 전개」( 사이토 아키라 외 저, 안성두 옮김 (2015), 『대승불교란 무엇인가』, 씨아이알.

船山徹, 『仏典はどう漢訳されたのか スートラが經典になるとき』, 岩波書店, 2013.

Bechert, H.(1973). "Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna", German School on India. voll.

- Bangwei Wang(1994). "Buddhist Nikāyas through Ancient Chinese Eyes",  
Untersuchungen zur buddhistischen Literatur, ed. by H. Bechert, Göttingen.
- TÔRU FUNAYAMA(2004), "The Acceptance of Buddhist Precepts by the Chinese  
in the Fifth Century", Journal of Asian History, Vol.38, No.2.
- 최연식 (2015), 「인도와 동아시아 불교 종파 논의의 현황과 과제」 (금강대학교  
불교문화연구소 편, 『동아시아 종파불교 - 역사적 현상과 개념적 이해』,  
민족사.

**【注】**

- (1) 중국에 진출한 인도 승려의 상당수가 대승이라고 하는 인식 역시 폭넓게 존재하는 것으로 생각된다. 하지만 적어도 5세기 초반 이전의 중국에 도래한 전법승들의 경우에는 이 같은 인식은 착시일 수 있다고 생각된다.
- (2) 중국인들이 율의 진정한 의미를 인식하기 시작한 시기가 4세기 후반의 20년 무렵부터이며, 교단의 정비를 위해 율장을 구하러 직접 인도로 구법하는 승려가 나타났을 때, 비로소 중국에서 인도 불교의 '부파' 개념을 비교적 확실하게 인식하기 시작했다는 지적이 있다. TÔRU FUNAYAMA(2004), p.10 및 Bangwei Wang(1994), p.166(이자랑, 2016, 68로부터 재인용)
- (3) 한지연 (2015), 「서역에서 소승교단과 대승교단은 대립했는가?」 (금강대 불교문화연구소 편 동아시아 불교에서 대립과 논쟁), 여래, 32-33 쪽. 한지연은 해당 부분의 각주에서 탕용동(湯用彤)의 『漢魏兩晉南北朝佛教史』, 中華書局, 1955, 220 쪽을 인용하여, "376년 감숙성 일대를 차지하고 있던 前涼이 무너지면서 부견왕의 세력이 서역에까지 미치게 되었다. 그러면서 이곳을 경유해 많은 소승학자들이 중원으로 밀려들어오게 되고, 특히 많은 계빈 사문들도 중국으로 올 수 있게 되었음" 을 지적하고 있다.
- (4) 탕용동 지음, 장순용 옮김 (2014), 『한위양진남북조불교사』, 제 18장 및 20장 참조.
- (5) 한지연 (2015), 33-34 쪽.
- (6) 한지연 (2015), 34 쪽. 한지연은 북위시대 총과 효를 중심으로 한 대승불교 중심의 불교수용과 정착에 초점을 맞추고 있으며, 이로부터 중국의 대승불교 수요가 급증하며, 중국의 대승불교에 대한 수요 증대가 다시 간다라 불교의 대승화를 촉진시킨 것으로 추정한다. 이 설명은 한편으로는 인도불교와

중국불교의 중간 형태 혹은 僞經까지도 포함하는 후나야마 도루(船山徹) 등의 편집경전(編輯經典)의 출현배경을 바라보는 관점과도 같은 맥락에 있다고 생각된다.(船山徹, 『仏典はどう漢訳されたのか ストラが經典になるとき』「第6章 翻譯と僞作のあいだ—經典を“編輯”する」, 岩波書店, 2013 참조)

- (7) 자세한 것은 이자랑(2016), 「인도불교에서 부파의 성립과 발전」(금강대학교 불교문화연구소 편, 『동아시아 종파불교-역사적 현상과 개념적 이해』, 민족사), 60-66 쪽 참조.
- (8) 최연식(2015), 「인도와 동아시아 불교 종파 논의의 현황과 과제」(금강대학교 불교문화연구소 편, 『동아시아 종파불교-역사적 현상과 개념적 이해』, 민족사), 24-25 쪽.
- (9) 『법현전(法顯傳)』의 주인공인 법현이 대표적인 예 중의 하나이다. 『高僧傳』 「法顯傳」에서는 “常慨經律舛闕, 誓志尋求.”(T50, p.337c) 하였다고 법현의 구법 이유를 설명하고 있으며, 또 『고승전(高僧傳)』 「구나발마(求那跋摩)」전은 5세기 초 중국불교의 율장 정비 과정을 보여주고 있다.
- (10) 이 점에 대해서는 정진일(2010), 「한역 중아함경 상당 산스크리트 사본 잔업들-현황과 전망」, 『인도철학』 30 및 정진일(2012), 「阿含經典에 보이는 部派所屬의 판단 기준으로서의 律的요소-諍本을 一例로-」, 『인도철학』 34 참조. 이 논문들은 중앙아시아 지역에서 승가가 구체적으로 어떤 율장에 의거하였을가에 대하여 사본을 통한 논의를 포함하고 있다.
- (11) 후지이 준(藤井淳), 「중국에서의 교판 형성과 전개」(사이토 아키라 외 저, 안성두 옮김, 『대승불교란 무엇인가』, 씨아이알, 2015), 215 쪽.
- (12) 『大智度論』 T25, p.70a. “佛在世時, 法無違錯. 佛滅度後, 初集法時, 亦如佛在. 後百年, 阿輸迦王作般闍于瑟大會, 諸大法師論議異, 故有別部名字, 從是以來, 展轉.”
- (13) 에미엔 라모프 지음, 호진 옮김(2006), 『인도불교사 1』, 시공사, 563 쪽.
- (14) 같은 책, 563-564 쪽.
- (15) 이자랑(2016), 「인도 불교에서 부파의 성립과 발전」(금강대학교 불교문화연구소 편, 『동아시아 종파불교-역사적 현상과 개념적 이해』, 민족사), 54 쪽.
- (16) 이자랑(2016), 60 쪽.

- (17) 義淨, 『南海寄歸內法傳』, T54, p.205bc. “詳觀四部之差律儀殊異, 重輕懸隔, 開制迥然, 出家之侶各依部執. …… 其四部之中, 大乘小乘區分不定. 北天南海之郡純是小乘, 神州赤縣之鄉意存大教. 自餘諸處大小雜行. 考其致也, 則律檢不殊, 齊制五篇通修四諦. 若禮菩薩, 讀大乘經, 名之為大. 不行斯事, 號之為小. 所云大乘, 無過二種. 一則中觀, 二乃瑜伽. 中觀則俗有真空體虛如幻, 瑜伽則外無內有事皆唯識.”
- (18) Bechert, H.(1973), pp.6-18.; 이자량 (2016), 58 쪽에서 재인용.
- (19) 『高僧法顯傳』, T51, p.859b. “諸比丘尼多供養阿難塔, 以阿難請世尊聽女人出家故. 諸沙彌多供養羅云, 阿毘曇師者供養阿毘曇, 律師者供養律, 年年一供養, 各自有日. 摩訶衍人則供養般若波羅蜜文殊師利觀世音等.”
- (20) 『高僧傳』 「釋道安」, T50, p.352a. “自漢魏迄晉, 經來稍多. 而傳經之人名字弗說. 後人追尋莫測年代. 安乃總集名目, 表其時人, 詮品新舊, 撰為經錄. 眾經有據, 實由其功. 四方學士競往師之.”
- (21) 『高僧傳』 「釋慧遠」, T50, p.358a.
- (22) 같은 책, p.359b.
- (23) 같은 책, p.334b.
- (24) 한지연 (2015), 30-31 쪽.
- (25) 석길암 (2014), 「화엄경 편집의 사상적 배경에 대한 고찰」, 『인도철학』 40, 121-126 쪽.
- (26) 道生, 『法華經疏』, 卍續藏 27, p.1b.
- (27) 후지이 준 (藤井淳), 앞의 논문, 219-220 쪽.
- (28) 후지이 준 (藤井淳), 같은 논문, 225-226 쪽.

(東國大學校 慶州校 副教授)