

## 불어(佛語)의 정의를 둘러싼 고찰\*

저자: 후지타 요시미치(藤田祥道)

번역: 류현정(서울대학교 아시아언어문명학부 강사)

### 해제

이 논문은 藤田祥道, 1998. 「佛語の定義をめぐる考察」, 『インド學チベット學研究』 3號, 1-51의 번역이다.

이 논문은 ‘대설’과 ‘혹설’로 일컫는 불설의 정의 또는 판단 기준에 주목하고 있는데, 이후 아비달미불설론 및 대승불설론에서 중요한 근거로 자리 잡은 해당 논의의 궤적에 대해 아함경전·율장·유부논서·대승논서에 이르기까지 다양한 원문을 바탕으로 상세한 분석을 시도하고 있다.

논문의 첫머리는 이 같은 ‘불설의 정의’에 대한 원천을 밝히며, 이어지는 제2장에서는 유부계 『열반경』 분석을 비롯하여 설일체유부의 독자적인 행보와 해석에 대해 주목한다. 특히 유부계 『열반경』 텍스트의 원문 해석을 제시하는 과정에서, 독자적인 해석을 가미한 유부 전승의 불설 조건에 대한 분석은 이후 ‘법성’(dharmatā)에 대한 해석과 용어의 변화 등 ‘불설의 정의’와 관련된 불설론 역사에서도 중요한 의미를 지니고 있다고 생각된다. 이후 3장에서는 제2결집의 10사 논쟁과 관련된 불설의 논의를 다루며, 제4장에서는 부파불교의 불설론에 선행연구에 대한 분석과 더불어 저자의 논의를 전개한다. 5장에서는 대승불설·비불설론에서 나타나는 불설의 정의를 다루는데, 이를 위해 다양한 문헌의 분석을 시도한다. 제6장은 ‘법성’(dharmatā)이라는 용어 아래 유부와 대승 논자들이 서로 다른 해석과 용어를 사용하고 있음을 지적하는데, 이 과정에서 아쉬바고사의 『붓다차리

\* 저자는 논문 전체에 걸쳐 불어(佛語), 불설(佛說) 등을 혼용하고 있다. 본 번역에서는 저자가 제시한 용어를 그대로 사용하였다. 아울러 각주의 인용정보는 『불교학리뷰』의 원고규정에 따라 작성되었으며, 저자가 제시한 참고문헌 정보가 부족한 경우 역자가 추가하였음을 알려둔다.

타』와 『유가사지론』이 추가로 제시되어 해당 논의와의 관련성을 보여 준다. 제7장 소결(小結)을 통해 저자는 이러한 불설 판단기준의 변화와 수용이 경전 성립사에서 보았을 때에 필연적인 것이었음을 토로하며 논문을 마무리 짓는다.

이 논문의 장점은 무엇보다도 상세한 원문의 인용과 더불어 관련 정보에 대한 충실한 분석이라고 할 수 있을 것이다. 불교사 전체를 아우르는 ‘불설의 정의’에 대해 폭넓은 범위의 경전들을 다루고 해당 원문에 대해 세심하게 고찰하는 저자의 태도는 논제에 대한 연구의 깊이를 보여주며, 차후 후속 연구들을 위해서도 중요한 학술적 가치를 지닌 것으로 생각된다.

## 1. 들어가며

제창종교(創唱宗教)에서 제창자의 말이 특별한 가치를 지닌다는 것은 말할 필요도 없다. 불교도 예외가 되지 않을 것이다. 전승에 따르면 제창자 석가모니(Sākyamuni, 釋迦牟尼)가 재세 당시에 설한 말(佛語·佛教, buddhavaṇṇa<sup>1)</sup>, 佛說)은 그의 사후, 바로 500인의 비구들에 의해 법(法, dhamma/dharma), 경(經, sutta/sūtra), 율(律, vinaya)로 이루어진 성전으로 종합되었으며, 이후 그를 따르는 제자들에 의해 사자상승(師資相承)으로 전해졌다. 팔리 율장 『소품』(小品, Cullavagga)에 의하면, 불멸 직후 행해진 최초의 불전결집은 “비법(非法)이 만연하여 법이 쇠하고, 비율(非律)이 만연하여 율이 쇠하기에 앞서 무언가를 하자. 비법을 말하는 자들이 강해져 법을 말하는 자들이 약해지며, 비율을 말하는 자들이 강해져 율을 말하는 자들이 약해지기에 앞서 무언가를 하자.”<sup>2)</sup> 라고 하여 500인의 비구들이 법과 율을 결집한 것이었다.

또한, 소위 소승열반경 혹은 『앙굿타라니카야』와 『증일아함경』(增一阿含經)에 포

1) ‘불교’가 불타의 말을 의미하는 buddhavaṇṇa에 대한 번역어 가운데 하나라는 점에 대해서는, 袴谷憲昭 (1998, 386-395, n.3) 참조. 또한 같은 논문은 그에 의한 동명의 논문(袴谷憲昭 1996, 再付記, 再再付記)을 가필한 것이다.

2) *Vinayapīṭaka* II, 285.4-8; 『南伝大蔵經』4 (律藏4), 427:

handā mayāṃ āvuso dhammaṃ ca vinayaṃ ca saṃgāyāma, pure adhammo dīppati dhammo paṭibāhīyati, avinayo dīppati vinayo paṭibāhīyati, pure adhammavādino balavanto honti dhammavādino dubbalā honti, avinayavādino balavanto honti vinayavādino dubbalā hontīti.

함된 한 경전에는, 석가모니가 입멸 전에 스스로 불설과 불설이 아닌 것(비불설)을 판별하는 기준을 보여줌으로써, 불설이 아닌 것을 불교로부터 배제하려 하였다고 되어 있다. 팔리 『열반경』(Mahāparinibbānasuttanta)에 의하면 이는 ‘4가지 위대한 교설’(cattāro mahāpadesā)로 칭하는 한 구절에 설해져 있는 것인데, 사람을 통해 전해 듣는 교설에 관하여, 그것이 “경에 포함되어 있고, 율에 나타난다”는 불설의 두 조건을 만족한다면 불설로 받아들이고, 그렇지 않으면 불설이 아니므로 버려야 한다는 것이다. 다만 유부계 『열반경』(Mahāparinirvāṇasūtra)은 이 한 구절을 “경에 포함되어 있지 않고, 율에 나타나지 않으며, 법성(法性)에 반하는” 것이 불설이 아니므로 버려야 한다는 네 가지 ‘사혹(邪黑)의 교설’(kālapadeśa)과, “경에 포함되어 있고, 율에 보이며, 법성에 반하지 않는다”는 불설의 3조건을 채우는 것이 불설이며 받아들여야 한다는 네 가지 ‘위대한 교설’(mahāpadeśa)로 나누어 설하고 있다. (이하에서는 이들 모든 경에 나타나는 “경에 포함되어 있고 율에 나타난다” 등 불설의 모든 조건을 말하는 문장을 ‘불어의 정의’로 칭하도록 하겠다.)

석가모니 스스로가 불설이 어떠한 것인지를 명시하고, 또한 불멸 직후 불제자들이 비법비율의 출현에 대비하여 법과 율을 결집하여 불설을 보존하였다는 이들 전승은, 뒤집어 보면 불멸 후 불교교단에 불설에 관한 여러 가지 문제가 일어났음을 이야기해 주는 것일 것이다. 사실 상술한 『소품』은 제1결집(5백 비구)의 순서를 설한 뒤 불멸 후 100년에 십사(十事, dasa vatthūni) 문제로 일어나는 제2결집(7백 비구)을 서술하는데, 이 십사의 문제는 후술하듯이 한 측면에서 보면 불설논쟁의 양상을 지닌 것이었다(앞서 인용한 『소품』의 문장은, 십사라고 하는 비법비율의 사건이 후에 일어난다는 것에 대한 복선일 것이다). 또한 부파불교 시대가 되면 경·율·론 삼장이 불전으로 간주되지만, 이 가운데 후에 성립한 론(abhidharma)을 불설로 칠 것인가 아닌가 하는 논쟁(아비달마불설론)을 비롯한 불설논쟁이 모든 부파 내에서 일어나게 된다. 나아가 기원전후에 대승 불교가 흥기하자, 대승이 불설인가 아닌가 하는 논쟁(대승불설론)이 대승과 부파 사이에서 일어나게 되었다. 그리고 이들 불설논쟁에서 종종 거론되었던 것이 상술한 ‘불어의 정의’였다.

본고에서는 인도불교사에서 나타나는 이들 불설논쟁을 다루면서, 아함경전·율장·유부논서·대승논서 등에서 ‘불어의 정의’가 어떻게 취급되고 있는지를 따라가 보려 한다. 이 문헌들에서 나타나는 ‘불어의 정의’에 대한 해석의 전개를 전체적으로 보면서, 인도불교에서 불설에 관한 사색 전개를 서술하고자 시도하는 것이다.

## 2. ‘불어의 정의’의 원천

‘불어의 정의’에 대해서는 지금까지 여러 번 언급되었는데<sup>3)</sup>, 그 연구들이 ‘불어의 정의’에 대한 원천으로서 공통적으로 지적하는 것이 소위 소승열반경(이하 『열반경』으로 생략)이다.

『열반경』에는 8본의 이본(異本)이 있고<sup>4)</sup> 그 가운데 몇 가지는 소속부과가 특정 가능하여 각 부과에 전승된 각 텍스트의 특색 등에 대해 알 수 있다. 텍스트의 명칭과 ‘불어의 정의’가 기술된 부분 및 소속부과를 아래에 명시해 보겠다.

1. *Mahāparinirvāṇasūtra*. E. Waldschmit ed., *Das Mahāparinirvāṇasūtra Teil II*, ss. 238-253 (§24.1-24.52) : (근본)설일체유부 전승
2. 『근본설일체유부비나야잡사』(根本說一切有部毘奈耶雜事) 티베트어 역. E. Waldschmit ed., do.; D.No.6, Da 253b3-256a6; P. No.1035, Ne241a7-243a8 : 근본설일체유부 전승
3. 『근본설일체유부비나야잡사』(義淨 역). T24, 389b18-390b4 : 근본설일체유부 전승
4. *Mahāparinibbānasutanta*. D.N. II 124-126 : 스리랑카 상좌부 전승.
5. 장아함 『유행경』(遊行經) (佛陀耶舍·竺佛念 공역). T1, 17b29-18a22 : 법장부 전승
6. 『불반니원경』(佛般泥洹經) (白法祖 역). T1, 167a17-c6 : 소속부과 불명
7. 『불반니원경』(佛般泥洹經) (失譯). T1, 182c2-183a19 : 소속부과 불명
8. 『대반열반경』(大般涅槃經) (法顯 역). T1, 195c5-196a14 : 소속부과 불명

이 가운데 2, 3은 근본설일체유부의 율 문헌인데, 그 안에 『열반경』의 거의 전문이

3) Poussin 1938, 158-160; Lamotte 1947, 218-222; Lamotte 1981, 80-81; 向井亮 1979, 197-198; 本庄 1988, 59-64 등.

4) 中村元 1984, 12-21; 中村元 1992, 6-15는 『열반경』과 관련된 텍스트로 10종을 거론하는데, 그 가운데 『방등반니원경』(方等般泥洹經, 축법호 역)은 그 명칭이 보여주듯이 대승적 성격의 경전이며, 또한 입멸장면만을 테마로 삼은 것이다. 또 하나는 『열반경』의 일부와 관련된 기술이 있다고 한다. 그러나 두 텍스트 모두 본고의 주제에서는 참조할 필요가 없다. 또한 이 외에도 勝崎裕彦·小峰弥彦·下田正弘·渡辺章吾 編著 1997, 197; 207-208에는 이취바고사의 『붓다차리타』(*Buddhacarita*) 제23-28장이 운문의 소승열반경이라고 불릴 만한 내용이라는 점을 지적하는데, 사실 해당 문헌에는 ‘불어의 정의’도 기술되어 있다. 다만 『붓다차리타』는 경전이 아니라 개인의 저작이라는 점으로 인해 본고에서는 이후 6-1에서 다루고자 한다.

인용되어 있으며, 특히 그 티베트어 번역은 1 산스크리트어본과 잘 합치된다. 발드슈미트(Waldschmit)의 교정본은 1, 2, 4의 텍스트 및 3의 한역(漢譯)으로부터 독일어 번역을 대조한 것으로 되어 있다.

또한,

9. 『사분율』(四分律) (불타야사·축불념 공역), T. 22, 998c28-999b5 : 법장부 전승

은 『열반경』의 문제 부분에 해당하는 ‘사종광설’(四種廣說)(다만 후반부는 생략한다)만을 독립된 경전으로 만든 듯한 형태로 인용되는 것이다. 5의 『유행경』과 역자 및 소속부과가 같은 텍스트로서 참조할 가치가 있다. 이처럼 『열반경』에서 ‘불어의 정의’로 언급되는 부분이 독립경전으로서 유포되었던 점은 에티엔 라모트(É. Lamotte)<sup>5)</sup>가 지적하는 다음 텍스트에서도 확인된다.

10. *Mahāpadesadesanāsutta*. A.N. II, 167-170 : 스리랑카 상좌부 전승

11. 『증일아함경』(增一阿含經)(승가제마 역). T2, 652b13-653a17 : 소속부과 불명

10의 『앙굿타라 니카야』 속에 포함된 경전은 그 경의 명칭에서 예상되듯 4의 팔리어 『열반경』에서 ‘4개의 위대한 교설’(cattāro mahāpadesā) 부분을 발췌하여 단독 경전으로 성립시킨 형태이며, 문장도 4와 거의 동일하다. 이에 대응하는 11의 한역 『증일아함경』 속 경전도 마찬가지로 ‘사대광연지의’(四大廣演之義)를 설하고 있다. 다만 이것은 뒤에서도 조금 다루겠지만 후세의 영향을 받고 있었기 때문에 특이한 내용이 포함되어 있다.<sup>6)</sup>

2-1.

이상의 모든 자료 가운데, 여기에서는 후세의 불설론에 가장 영향을 미친 것으로

---

5) Lamotte 1947, 219; Lamotte 1981, 81.

6) 또한, 이후 본고 5-3에 인용하듯이, 『대승장엄경론』 스티라마티 주석은 ‘불어의 정의’의 전거로서, *Kālāpadeśamahāpadeśasūtra*(*Dus bstan pa dang chen po bstan pa'i mdo sde*) 경전을 제시한다. 10, 11의 예로 본다면, 설일체유부계의 증일아함에 이와 같은 제목의 경전이 존재하고 있었던 것으로 추측된다.

추측되는 1~3의 유부계 텍스트에 주목해 보겠다. 1의 산스크리트어본에 대해서는 이미 나카무라 하지메 박사의 일본어역이 발표되었는데,<sup>7)</sup> 여기에서는 산스크리트 텍스트 결락부분을 2의 티베트어 역을 통해 보충하며, 그 전체 내용에 대한 번역을 다음과 같이 제시한다.

[0] tatra bhagavān āyusmantam ā(nandam āmantra)yate | tasmāt ta(r)h(i) ta ānanda bhi(kṣubhiḥ) sūtrāntapratīsarāṇair) bhavitavyaṃ na pudgala(p) r(atīsarāṇaiḥ)

그곳에서 세존은 장로 아난다에게 이르셨다. “따라서 아난다여, 실로 비구들은 경에 의지하여야 하며, 사람에게 의지해서는 안 된다.

[1.1] (katham) bh(i)kṣuḥ sūtrāntapratīsarāṇo bhavati na (pudgalapratīsa)raṇaḥ/ ihān(a)nda bhikṣur āgacch(et sa evaṃ) vadet/ saṃmukhaṃ me bhagavato 'ntikāc chrutam saṃmukh(am udgr̥hītam ayam dha)rmo 'yaṃ vinaya idaṃ śāstuḥ śāsanam/ t(asya bhikṣavas tan) notsāhayit(a)vyaṃ nāvasādayitavyam/ anutsāhayitvānavasādayitvā śrotram avadhā(ya tāni pa)davyaṃjanāny udgr̥hya sūtre 'vatār(ayitavyaṃ vina)y(e) saṃdarśayitavyaṃ/ yadi sūtr(e) 'vatāryamāṇā vinaye saṃdarśyamāṇāḥ sūtre nāvataran(ti vinaye) na saṃdr̥śyante dharmatām ca vilomayanti (sa eva)m syād vacanīyaḥ/ addhāyusmann ime dharmā na bhagavatā bhāṣitāḥ/ āyusmatā vā ime dharmā du(rgr̥hītās tathā) hīme dharmāḥ sūtre 'vatāryamāṇā vinaye saṃd(arśyamāṇāḥ sūtre nāvataranti vinaye na saṃdr̥śyante) dharmatām ca vilomayanti/ nāyaṃ dharmo nāyaṃ vi(nayo nedam śās)tuḥ śāsanam iti viditvā chorayitavyāḥ/

[아난다여,] 어찌 하여 비구는 경에 의지하고, 사람에게 의존하지 않는 것인가. 아난다여, 여기에 한 사람의 비구가 찾아와, 그가 다음과 같이 말했다고 해 보자. “나는 [이 일을] 세존에게서 직접 전해 듣고, 직접 수지(受持)하였다. 이것이 교법이며, 이것이 율이며, 이것이 스승의 가르침이다”[라고.] 비구들이여, 그의 그 (말)은 기뻐하며 칭찬해야 할 것이 아니며 거부해야 할 것도 아니다. 기뻐하며 칭찬하는 일도 없이, 거부하는 일도 없이, 귀에 담아 그 문구를 수지하고 나서, 경과 대조하고, 율에 비추어 맞추어야 할 것이다. 만일

7) 中村元 1984, 385-391 참조.

경과 대조하고 율에 비추어 맞추어 보고서, 경에 포함되어 있지 않고, 율에 보이지 않으며, 법성(法性)에 반한다면, 그는 다음과 같이 들어야 할 것이다. “장로여, 확실히, 이들의 교법은 세존에 의해 설해진 것이 아닙니다. 혹은 장로는 이들 교법을 잘못 수지하고 계십니다. 왜냐하면 이들 교법은 경과 대조하고 율에 비추어 맞추어 보면, 경에 포함되어 있지 않고, 율에 나타나지 않으며, 법성에 반하기 때문입니다.”[라고. 그리고 비구들은] “이것은 교법이 아니다. 이것은 율이 아니다. 이것은 스승의 가르침이 아니다.”라고 알고 버려야 한다.

[1.2] puna(r apa)ram (ānanda) bhikṣur āgacchet sa evaṃ vadet/ amuṣmin āvāse mahān bhikṣusaṃgha(h prativasati sasthaviraḥ sapramokṣaḥ/ saṃmukhaṃ me tasya mahato bhikṣusaṃghasyāntikāc chrutaṃ saṃmukham udgr̥hītam ayaṃ dharmo) 'yaṃ vinaya idaṃ śāstuḥ śāsanam/ tasya (bhikṣavas) ta(n notsāhayitavyaṃ nāvasādayitavyam/ anutsāhayitvānavasādayitvā śrotram avadhāya tāni padavyaṃja) nāny udgr̥hya sūtre 'vatārayitavyaṃ vinaye saṃ(darśayitavyaṃ/ yadi sūtre 'vatāryamānā vinaye saṃdarśyamānāḥ sūtre nāvataranti vinaye na saṃ)dr̥śyante dharmatām ca vilomayanti sa evaṃ syād va(canīyaḥ/ addhāyuṣmaṃs tena mahatā bhikṣusaṃghena dharmasaṃjñinā ca vinayasamjñinā cādharmāś cāvinaya) ś ca bhāṣitaḥ/ āyuṣmatā vā ime dharmā durgr̥(hītās tathā hīme dharmāḥ sūtre 'vatāryamānā vinaye saṃdarśyamānāḥ sūtre nāvataranti vinaye na saṃdr̥śyante dharmatām) ca vilomayanti/ nāyaṃ dharmo nāyaṃ vinayo (nedaṃ śāstuḥ śāsanam iti viditvā chorayitavyāḥ/)

게다가 또한 아난다여, 한 사람의 비구가 찾아와, 그가 다음과 같이 말했다고 하자. “이러한 곳에 큰 비구 교단이 있으며, 상좌와 지도자도 머물고 있다. 나는 [이것을] 큰 비구교단에서 직접 듣고, 직접 수지하였다. 이것이 교법이며, 이것이 율이며, 이것이 스승의 가르침이다”[라고]. 비구들이여, 그의 그 (말)은 기뻐하며 칭찬해서도 안 되며 거부하여서도 안 된다. 기뻐하며 칭찬하는 일도 없이, 거부하는 일도 없이, 귀에 담아 그 문구를 수지하고 나서, 경과 맞추고, 율에 비추어 맞추어야 한다. 만일 경과 대조하고 율에 비추어 맞추어 보고서, 경에 포함되어 있지 않고, 율에 나타나지 않고, 법성에 반한다면 그는 다음과 같이 들어야 할 것이다. “장로여, 분명, 법을 억념하고, 율을 억념하는 그 큰 비구교단에 의해 설해진 것은 교법이 아니고 율에도 없습니다. 혹은 장로는 이들 교법을 잘못 수지하고 계십니다. 왜냐하면 이들 교법은 경과 대조되고 율에 비추어 맞추어 보니, 경에

포함되어있지 않고, 율에도 나타나지 않으며, 법성에 반하기 때문입니다”라고. 그리고 비구들은 “이것은 교법이 아니고, 이것은 율이 아니며, 이것은 스승의 가르침이 아니다”라고 알고 버려야 한다.

[1.3] (punar aparam ānanda bhikṣur āgacchaet sa evaṃ vadet/ amuṣṣinn āvāse sambā)hulā bhikṣavaḥ prativasanti sūtradharā vīna(yadharā māṭṭkādharāḥ/)(saṃmukhaṃ me teṣāṃ sambāhulānāṃ bhikṣūṇāṃ antikāc chrutāṃsaṃmukham udgrhītam ayaṃdharmo 'yam vinaya idaṃ śāstuḥ śāsanāṃ tasya bhikṣavas tan notsāhayitavyaṃ pūrvavad yāvat sa) evaṃ syād vacanīyaḥ/ addyāyuṣmaṃs (tair) bhikṣubhir dha(rmasaṃjñibhiḥ ca vinayasaṃjñibhiḥ cādharmaś cāvinayaś ca bhāṣitaḥ/ pūrvavad) (yāvad iti viditvā chorayitavyāḥ/)

게다가 또한 아난다여, 한 사람의 비구가 찾아와, 그가 이와 같이 말하였다고 하자. “이러 이러한 곳에 경을 지니고, 율을 지니고, 매트리카를 지닌 큰 세력의 비구들이 머물고 있다. 나는 [이것을] 그 큰 교단의 비구들에게서 직접 듣고, 직접 수지하였다. 이것이 교법이고, 이것이 율이며, 이것이 스승의 가르침이다”라고. 비구들이여, 그의 그 (말)은 기뻐 하여 칭찬해서도 안 되며 …… (중략) …… 그는 다음과 같이 들어야 할 것이다. “장로여, 분명 교법을 억념하고, 율을 억념하고 있는 그 비구들에 의해 설해진 것은 교법이 아니고, 율도 아닙니다. …… (중략) ……”라고. 그리고 비구들은……] 라고 알고 버려야 한다.

[1.4] (punar aparam ānanda) bhikṣur āgacchet sa evaṃ vadet/ amuṣṣinn āvāse (bhikṣuḥ prativasati sthaviṛaḥ) …… (saṃ)mukhaṃ me tasya bhikṣor antikāc chrutāṃ saṃmukha(m udgrhītam ayaṃ dharmo 'yam vinaya idaṃ śāstuḥ śāsanāṃ/ tasya bhikṣavas tan notsāhayitavyaṃ pūrvavad yāvat sa evaṃ syād vacanīyaḥ/ addhāyuṣmaṃs tena bhi)kṣunā dharmasaṃjñinā ca vinayasaṃjñinā cā(dharmaś cāvinayaś ca bhāṣitaḥ/ pūrvavad yāvad iti viditvā chorayitavyāḥ/)

게다가 또한 아난다여, 한 사람의 비구가 찾아와, 그가 이와 같이 말했다고 하자. “이러 이러한 곳에 상좌비구와 상좌와는 다른 저명한 사람(abhijñāta)과 저명한 자와는 다른 사람과 선생(師長)과는 다른 사람들이 함께 머물고 있다.<sup>8)</sup> 나는 [이것을] 그 비구로부터

8) D. 254b3-4; P. 243a2-3:

/gzhan yang kun dga'bo dge slong zhig 'ongs te/ de 'di skad du smra'o// tshe dang ldan pa

직접 듣고, 직접 수지하였다. 이것이 교법이고, 이것이 율이며, 이것이 스승의 가르침이다”[라고]. 비구들이여, 그의 그 (말)은 기뻐하여 칭찬해서는 안 되며 …… (중략) …… 그는 다음과 같이 들어야 할 것이다. “장로여, 분명 교법을 억념하고, 율을 억념하고 있는 그 [상좌] 비구에 의해 설해진 것은 교법도 아니고, 율도 아닙니다. …… (중략) ……”[라고. 그리고 비구들은……] 라고 알고 버려야 한다.

[2.1] (punar aparam āna)nda bhikṣur āgacchet sa evaṃ vadet/ saṃmukhaṃ me bhagava(to 'ntikāc chrutaṃ saṃmukham udgrhītam ayaṃ dharmo 'yaṃ vinaya idaṃ śāstuḥ śāsanam/) (tasya bhikṣavas tan notsāhayitav)y(am) nāvasādayitavyam/ anutsāhayitvānavasā(dayitvā śrotram avadhāya tāni padavyaṅjanāny udgrhya sūtre 'vatārayitavyaṃ vinaye sandarśayi)tavyaṃ/ yadi sūtre 'vat(ā)ryamā(nā vina(ye saṃdrśy(amā)nāḥ sūtre '(vatavanti vinaye saṃdrśyante dharmatām ca na vilomayanti sa evaṃ syād vacanīyaḥ/ addhāyuṣman) (i)me dharmā bhagavatā bhāṣitāḥ/ āyu(ṣmat)ā ceme dh(ar)m(ā)ḥ sugrḥitā(s tathā hīme dharmāḥ sūtre 'vatāryamānā vinaye saṃdarśyamānāḥ sūtre 'vataranti vina)ye saṃdrśyante dharmatām ca na vilomayanti/ ayaṃ dharmo 'yaṃ vi(naya idaṃ śāstuḥ śāsanam iti viditvā dhārayitavyāḥ/)

게다가 또한 아난다여, 한 사람의 비구가 찾아와, 그가 다음과 같이 말했다고 하자. “나는 [이것을] 세존에게서 직접 듣고, 직접 수지하였다. 이것이 교법이고, 이것이 율이며, 이것이 스승의 가르침이다”[라고]. 비구들이여, 그의 그 (말)은 기뻐하여 칭찬해서도 안 되고 거부해서도 안 된다. 기뻐하며 칭찬하는 일도 없이, 거부하는 일도 없이, 귀에 담아 그 문구를 수지하고 나서, 경에 맞추고, 율에 비추어 맞추어야 한다. 만일 경과 대조되고 율에 비추어 맞추어 보고서, [그 문구가] 경에 포함되어 있고, 율에도 나타나며, 법성에 반하지 않는다면, 그는 다음과 같이 들어야 할 것이다 “장로여, 분명 이들 교법은 세존에 의해 설해진 것입니다. 또한 이들 교법을 장로는 바르게 수지하셨습니다. 왜냐하면 이들 교법은 경과 대조하고 율에 비추어 맞추어 보니, 경에 포함되어 있고, 율에 나타나며, 법성에 반하지 않기 때문입니다”[라고. 그리고 비구들은 “이것은 교법이고, 이것은 율이며, 이것은 스승의 가르침이다”라고 알고 지녀야 한다.

---

gnas che ge mo zhiḡ na dge slong gnas brtan dang/ gnas brtan las gzhan shes pa dang/ shes pa las gzhan dang/ gtso bo las gzhan dag cig gnas te/

[2.2] (punar aparam ānanda bhikṣur āgacchet sa) evaṁ vadet/ amuṣminn āvāse mahān bhikṣusaṁghaḥ prati(va)sati sa(sthaviraḥ sapramokṣaḥ/ saṁmukham me tasya mahato bhikṣusaṁghasyāntikāc chrutam saṁmukham udgr̥hītam ayaṁ dharmo '(yaṁ vinaya idaṁ śāstuḥ śāsanam/ (tasya bhikṣavas tan n) otsāha(yitavyaṁ pūrvavad yāvat sa evaṁ syād vacanīyaḥ/ addhāyuṣmaṁs tena mahatā bhikṣusaṁghena dharmasaṁjñinā vinaya)saṁjñinātra dharmāś ca vinayaś ca (bhāṣitaḥ/ āyuṣmatā ce(me dharmāḥ sugr̥hītās tathā hīme dharmāḥ sūtre 'vatāryamānā vinaye saṁdarśyamānāḥ sūtre 'vataranti vinaye saṁd)ṛśy(ante) dharmatāñ ca na vi(lomayanti/ ayaṁ dharmo) 'yaṁ vi(naya idaṁ śāstuḥ śāsanam iti viditvā dhārayitavyāḥ/)

게다가 또한 이난다여, 한 사람의 비구가 찾아와, 그가 다음과 같이 말했다고 하자. “이러 이러한 곳에 큰 비구 교단이 있어, 상좌와 지도자도 머물고 있다. 나는 [이것을] 그 비구 교단에게서 직접 듣고, 직접 수지하였다. 이것이 교법이고, 이것이 율이며, 이것이 스승의 가르침이다”[라고]. 비구들이여, 그의 그 (말)은 기뻐하여 칭찬해서도 안 되고 …… (중략) …… 그는 다음과 같이 들어야 할 것이다. “장로여, 분명, 교법을 억념하고, 율을 억념하고 있는 그 큰 비구교단에 의해 여기에서 설해진 것은 교법이며, 율입니다. 또한 이들 교법을 장로는 바르게 수지하고 계십니다. 왜냐하면 이들 교법은 경과 대조되고, 율에 비추어 맞추어 보니, 경에 포함되어 있고, 율에도 나타나며, 또한 범성에도 반하지 않기 때문입니다”[라고]. 그리고 비구들은 “이것은 교법이고, 이것은 율이며, 이것은 스승의 가르침이다”라고 알고 지녀야 한다.

[2.3] (punar aparam ānanda bhikṣur āgacchet sa vadet/ amuṣmin) āvāse s(aṁ) bahulā bhikṣavaḥ prati(vasanti sūtradharā vi)nayadha(rā mātr̥kādharaḥ/ saṁmukham me teṣāṁ sambahulānāṁ bhikṣūṇāṁ antikāc chrutam saṁmukham udgr̥hītam ayaṁ dharmo '(yaṁ vinaya idaṁ śāstuḥ śāsanam/ (tasya bhikṣavas tan notsāhayitavyaṁ) pūrvava(d) y(ā)vat sa evaṁ(syād vacanīyaḥ/ addhāyuṣmaṁs tair bhikṣubhir dharmasaṁjñibhiś ca vinayasaṁjñibhiś ca dharmāś ca vina) yaś ca bhāṣitaḥ/ āyuṣmatā ceme dharmāḥ sugr̥hītās tathā hī(me dharmāḥ sūtre 'vatāryamānāḥ pūrvavad yāvad ayaṁ dharmo 'yaṁ vinaya idaṁ śāstuḥ śāsanam iti viditvādhārayitavyāḥ/)

게다가 또한 이난다여, 한 사람의 비구가 찾아와, 그가 이와 같이 말했다고 하자. “이러

이러한 곳에 경을 지니고, 율을 지니고, 마트리카를 지닌 큰 세력의 비구들이 머물고 있다. 나는 [이것을] 그 큰 세력의 비구들에게서 직접 듣고, 직접 수지하였다. 이것이 교법이고, 이것이 율이며, 이것이 스승의 가르침이다”[라고]. 비구들이여, 그의 그 (말)은 기뻐하여 칭찬해서는 안 되고 …… (중략) …… 그는 다음과 같이 들어야 할 것이다. “장로여, 분명, 교법을 억념하고, 율을 억념하고 있는 그 비구들에 의해 설해진 것은 교법이며, 율입니다. 또한 이들 교법을 장로는 바르게 수지하고 계십니다. 왜냐하면 이들 교법은 경과 대조하고, …… (중략) ……”[라고. 그리고 비구들은 “이것은 교법이고, 이것은 율이며, 이것은 스승의 가르침이다”라고 알고 지녀야 한다.

[2.4] punar aparam (ānanda) bhikṣur āgacchet sa e(va)m(vade)t/ amuṣminn āvāse bhikṣuḥprati(vasati sthaviraḥ) …… (saṁmukhaṁ me ta)sya bhikṣor antikāc chrutaṁ saṁmukha(m udgr̥hī)tam ayaṁ (dharmo ’yam vinaya (idaṁ śāstuḥ śāsanam/ tasya bhikṣavas tan no)tsāha(yitavyaṁ pūrvavad yāvat) s(a) evaṁ syād vacan(ī)y(aḥ/ addhāyuṣmamṣ(sic.read -mṣ) tena bhikṣuṇā dharmasaṁjñinā ca vinayasamjñinā ca dharmā ca vinayaś ca bhāṣitaḥ pūrvavad yāvad i)t(i) veditvā dhā(rayitavyāḥ/)

게다가 또한 아난다여, 한 사람의 비구가 찾아와, 그가 이와 같이 말했다고 하자. “이러한 곳에 비구[들과, 상좌와 상좌 이외의 자들과 선생과 선생 이외의 자들이 머물고 있다. 나는 [이것을] 그 비구들로부터 직접 듣고, 직접 수지하였다. 이것이 교법이고, 이것이 율이며, 이것이 스승의 가르침이다”[라고]. 비구들이여, 그의 그 (말)은 기뻐하여 칭찬해서는 안 되고 …… (중략) …… 그는 다음과 같이 들어야 할 것이다. “장로여, 분명, 교법을 억념하고, 율을 억념하고 있는 그 큰 비구교단에 의해 여기에서 설해진 것은 교법이며, 율입니다. …… (중략) ……”[라고. 그리고 비구들은 “이것은 교법이고, 이것은 율이며, 이것은 스승의 가르침이다”라고 알고 지녀야 한다.

[3] de la kun dga' bo de la gang thog ma'i bzhi po nag po'i phyogs su smras pa de ni dge slong dag gis dge ba shin tu yang dag par sbyar te/ yang dag par brtags la 'di ni chos ma yin/ 'di ni 'dul ba ma yin/ 'di ni ston pas bstan pa ma yin no zhes shes par byas te dor bar bya'o/ gang phyi ma'i bzhi po chen por bshad pa' de ni dge slong dag gis yang dag par sbyas te/ yang dag par brtags la' 'di ni chos so/ 'di ni 'dul ba'o/ 'di ni ston pas bstan par shes par byas nas

gzung bar bya'o/ 'di bzhin du kun dga'bo dge slong dag gis mdo sde'i mtha'la<sup>\*\*\*</sup>  
 brten gyi gang zag la brten par mi bya'o/  
 'chen por bshad pa=cher bshad pa(D., P.) 'la=pa(D.) \*\*\*bstan par shes par byas  
 nas=bstan par shes nas(D., P.) \*\*\*mdo sde'i mtha'la=mdo sde la(D., P.)

아난다여, 그 가운데, 처음 네 가지는 사혹의 측면(kālapakṣa)을 말한 것이고, 비구들은 그것을 잘 바르게 적용하지 않으면 안 된다. 바르게 음미하여 “이것은 교법이 아니고, 이것은 율이 아니며, 이것은 스승의 가르침이 아니다”라고 알고 버려 버려야 한다. [또한 뒤의 네 가지는 위대한 교설(mahāpadeśa)이며, 그것을 비구들은 바르게 적용하지 않으면 안 된다. 바르게 음미하여 “이것은 교법이고, 이것은 율이며, 이것은 스승의 가르침이다”라고 알고 지녀야 한다. 아난다여, 이와 같이 비구들은 경에 의지해야 하며, 사람에게 의지해서는 안 되는 것이다.

어떤 비구가 ① 세존에게서, 또는 ② 상좌나 지도자가 이끄는 큰 비구집단에서, 또는 ③ 경과 율과 마티카를 억지(憶持)하는 비구들에게서, 또는 ④ 상좌나 저명한 자 또는 스승 등의 비구들에게서 붓다의 교설을 들었다고 해도, 그것을 세존과 상좌 그 외의 고명한 비구들로부터 들은 직설이라고 하여 간단히 불설로서 받아들여서는 안 되며, 또한 버려서도 안 된다. 그 교설을 받아들일지 버려야 할지를 판단하는 기준은 사람에게 있는 것이 아니며, 경(sūtrānta)에 있다. 즉, [1.1-4] 만일 그 교설이 경에도 들어 있지 않고, 또는 율에도 보이지 않으며, 혹은 법성에도 반하는 것이라면 버려야 할 것이고, 반대로 [2.1-4] 경에 포함되어있는 것, 혹은 율에 나타나는 것, 혹은 법성에 반하지 않는 것이라면 붓다의 교설로서 받아들여야 한다는 것이다.

이들 가운데 불설의 3조건을 만족시키지 않는 교설에 대해서는 버려야 할 것임을 말하는 [1.1-4] 부분은 ‘사혹(邪黑)의 측면을 말한 것’이며, 또한 3조건을 만족시키는 교설을 불설로 받아들여 보존하고 지녀야 함을 설한 [2.1-4] 부분은 ‘위대한 교설’(mahāpadeśa)이라고 되어 있다. 또한 3의 한역 『근본설일체유부비나야잡사』는 티베트어 역에서 ‘사혹의 측면을 말한 것’과 ‘위대한 교설’이라는 말에 해당하는 용어로서 각각 ‘대혹설’(mahākālāpadeśa?), ‘대백설’(mahāśuklāpadeśa?)을 제시한다. 그리고 한역에서는 불설의 조건으로서 경, 율과 다른가 아닌가 하는 2조건만을 설하며, 법성에 반하는가 아닌가 하는 제3조건을 설하지 않는 점 또한 특징적이다.

## 2-2.

이러한 유부계의 전본에 나타난 기술은, 다른 모든 전본들과 비교해 보았을 때 세세한 차이점은 무시하더라도, 상당히 특징적이라는 점을 알 수 있다. 첫째로, 이 『열반경』의 한 절을 ‘경에 의지하고 사람에게 의지하지 않는다’는 점을 설하는 것으로 이해하는 것은, 1~3의 텍스트 외에는 나타나지 않는 부분이며, 유부계 전승에서 부가된 것이라고 볼 수 있을 것이다.

둘째로 논술의 구성에 대한 부분인데, 1~3과 같이 먼저 불설의 조건을 채우지 않는 교설을 ‘사혹의 측면으로서 말하’는 것으로서 [1.1-4]와 같이 설하고, 또한 불설의 조건을 만족시키는 교설을 ‘위대한 교설’로서 [2.1-4]와 같이 설한다는 서술 또한 그 외의 다른 모든 전본들과 크게 다르다. 예를 들면 4의 팔리어 『열반경』에는, 먼저 어떤 비구가 세존에게서 들었다고 하는 교설에 대해 불설의 조건과 서로 비추어 보고, 그것이 조건을 만족시키지 않는다면 버려야 하는 것이며, 조건을 만족시킨다면 보존하여 지녀야 한다는 것이 제1의 ‘위대한 교설’(mahāpadesa)이 된다. 결국 설일체유부계 텍스트에서는 ‘사혹의 측면’과 ‘위대한 교설’을 취하여 별개로 세우지 않고, 이들을 종합하여 ‘위대한 교설’이라고 하는 것이다. 이하에, 큰 교단으로부터, 혹은 박식하여 이함을 알고 범·율·마티카를 역지하는 한 장로에게서 교설을 들은 경우도 불설의 조건을 만족하지 않는 것은 버리고, 조건을 채우는 것은 보존하여 지녀야 한다고 설하며, 도합하여 ‘네 개의 위대한 교설’(cattāro mahāpadesā)을 설한다는 점이 팔리 전본의 논술이다. 법장부 전승인 5 『유행경』, 같은 전승인 9 『사분율』, 소속부파가 불분명한 8 『대반열반경』, 혹은 10의 팔리 『앙굿타라니카야』도 이 팔리 『열반경』의 논술구성과 동일하며, 이러한 논술을 통해 각각 ‘4대교법’, ‘4중광설’, ‘4결정설’, ‘4개의 위대한 교설’을 설한다고 되어 있다.<sup>9)</sup> 이 경우도 아마 이 같은 팔리 상좌부나 법장부 등의 전승 쪽이 본래의 형태를 보여주고 있는 것일 것이다. 위에서 인용한 유부계 『열반경』 티베트어 역의 ‘사혹의 측면을 말한 것’이라는 표현은, 후에 유부에서 사용한 ‘사혹에 대한 교설, 사혹의 교설’(kālapadeśa)이라는 술어가 고정되기 이전의 단계를 보여준다고 생각되며, 이점에서도 kālapadeśa는 유부에서 만들어진 것임을 추측할 수 있다.

셋째로, 불설의 조건에 대한 것이다. 1 및 2의 유부 전승 『열반경』에서는 ‘경에 포

9) 『불반니원경』 및 『반니원경』에 대해서는 필자에게는 독해하기 어려운 부분이 있어 언급을 보류한다.

함되어 있고, 율에 나타나며, 법성에 반하지 않는’(sūtre ‘vataranti vinaye samdrśyante dharmatāmca na vilomayanti) 것인가 아닌가 하는 세 조건이 나타나 있다. 이에 반해 1의 팔리 전본에는 ‘경에 포함되어 있고, 율에 나타나’(sutte c’eva otaranti vinaye ca sandissanti) 것인가 아닌가 하는 두 조건만을 설하는데, 세 번째 조건이 없다는 점은 종래 지적되었던 것이며, 이 또한 유부에서 후에 부가되었다고 하는 것이 지금까지의 견해이다.<sup>10)</sup> 다만 세 번째 조건이 나중에 부가되었다는 점은 인정한다고 해도, 그것이 유부의 텍스트에서만 나타난다는 점은 재고의 여지가 있다. 예를 들면, ‘4결정설’을 설하는 『대반열반경』<sup>11)</sup>에는 다음과 같은 구절이 있다.

隨所聞法善自思惟 爲修多羅，爲是毘尼，爲是法相，有此法耶。若修多羅及以毘尼法相中有此法者，宜應受持。

들은 법에 대해, 따라서 잘 스스로 사유한다. 경에, 이 율에, 이 법상(法相)에, 이 법이 있는가 어떤가 하고, 만일 경 및 율, 법상 속에 이 법이 있다면 잘 수지하여야 한다.

이는 명확히 경과 율 외에 법상(dharmalakṣaṇa/dharmatā)을 불설·비불설의 판정기준으로 들고 있는 점을 보여주는 것이다. 또한 법장부 전승 장아함 『유행경』<sup>12)</sup>에도 다음과 같은 구절이 있다.

從其聞者，不應不信亦不應毀。當於諸經推推其虛實，依律依法究其本末。若其所言非經非律非法，當語彼言。佛不說此汝謬受耶。

그 사람으로부터 들었다면, [진적으로] 믿지 않아서도 안 되며, 비방해서도 안 된다. 모든 경에 비추어 그 허실을 가늠하고, 율에 의존하며 법에 의존하여, 그 본말을 추구하라. 그 리하여 만일 그 사람이 말하는 바가 경에 없고, 율에 없으며, 법이 아니라면 ‘붓다께서는 이것을 설하지 않았었다. 그대는 잘못하여 수지한 것은 아닌가’하고 이렇게 말해야 한다.

여기에서도, 경 및 율과는 별개로 ‘법’을 불설의 제3조건으로 들고 있다고 보아야 할 것이다. 마찬가지로 법장부에 속하는 『사분율』의 대응부분도 제시해 보겠다.<sup>13)</sup>

10) 本庄良文 1989, 410.

11) T1, 195c16-18.

12) T1, 17c57.

13) T22, 999a3-8.

若聞彼比正說，不應便生嫌疑，亦不應呵。應審定文句已應尋究修多羅毘尼檢校法律。若聽彼比丘說尋究修多羅毘尼檢校法律時，若不與修多羅毘尼法律相應，違背於法，應語彼比丘。汝所說者非佛所說。或是長老不審得佛語。

만일 저 비구의 말을 들어도, 바로 혐의를 일으켜서는 안 되며, 또한 가책해서도 안 된다. 반드시 문구를 소상히 하여 경과 율을 찾고, 법과 율에 [비추어] 검토하라. 그 비구의 설을 듣고 경과 율에서 찾아, 법과 율에 [비추어] 검토할 때에, 만일 경과 율의 법과 율에 상응하지 않고, 법에 위배된다면, 그 비구에게 ‘그대가 말한 바는 붓다께서 말씀하신 바가 아니다. 혹은 이 장로는 소상히 하지 않고서 붓다의 말을 얻었다’라고 말해야 한다.

이와 같이 『사분율』에서도 ‘법에 위배되는’가 아닌가가 불설의 제3조건으로 설해지고 있는 듯하다. 요약하면 불설의 3조건을 설하는 것은 유부계 텍스트에 한정되는 것이 아니라, 적어도 소속부과가 불명확한 『대반열반경』과 범장부 전승 텍스트에서도 확인되는 것이다<sup>14)</sup>(혹은 『대반열반경』의 소속부과는 범장부인 것일까). 또한, 11의 『증일아함경』 속 한 경전은, 계경(契經)과 율과 아비담(abhidharma)과 계(sīla)라는 네 항목을 불설의 조건으로 들고 있다. 즉, 만일 어떤 교설이 계경·율·아비담에 상응하지 않는다면 그것은 ‘여래가 말씀하신 바가 아니’며, 더욱이 계행(戒行)과도 상응하지 않는다면 그것은 ‘여래지장(如來之藏, tathāgatapitaka?)이 아니다’라고 말하는 것이다.<sup>15)</sup> 같은 경전에는 ‘아라한과·벽지불과·불승’이라는 말도 보이는데, 이는 대승적 영향에 의한 것이었을까. 어쨌든 이처럼 11은 명확히 후세의 영향을 받고 있으며, 이것을 다른 자료와 같은 예로 취급하는 것은 불가능하다.

14) 필자는 앞서 藤田 1997, 16, f.n.26에서, 『장엄론』의 대승불설론이 설일체유부를 적대자로 상정하여 작성된 것으로 추정되는 논거 가운데 하나로서, 불설의 3조건을 설하는 『열반경』 텍스트가 유부전승에 한정된다는 종래의 설을 이용했지만, 이를 지금 교정하지 않으면 안 된다. 다만 아스바바마(Asvabhāva) 및 스티라마티(sthiramati)의 복구는 『장엄론』이 인용하는 ‘불어의 정의’에 대해, kālapadeśa와 mahāpadeśa라는 술어를 사용한 주석을 가한다(스티라마티의 주석에 대해서는 이미 각주 6에서 다룬 것과 같이 ‘불어의 정의’의 전기 텍스트명에 이 술어가 나온다. 또한 해당 부분에 대해서는 이후 5-4에서 번역을 시도하였다). 이들 술어는 상술한 것과 같이 유부계 텍스트에서 특징적인 것으로 간주될 수 있기 때문에, 『장엄론』이 특히 유부를 적대자로서 상정하여 대승불설론을 전개하고 있다는 필자의 추론 자체를 교정할 필요는 없다.

15) T2, 652bf25-c1: 設不與契經律阿毘曇相應者。當報彼人作是語。卿當知之此非如來所說。然卿所說者非正經之本。所以然者。我今說契經律阿毘曇。都不與相應。以不相應當問戒行。設不與戒行相應者。當語彼人此非如來之藏也。

## 2-3.

이상과 같이, ‘불어의 정의’는 『열반경』의 모든 전본 혹은 『앙굿타라니카야』와 『중일아함경』에 수록된 경전에서 그 원천을 찾는 것이 가능하다. 이 경우, 전자로부터 팔리어 본에서 말하는 ‘네 개의 위대한 교설’ 부분을 발췌하여 단독 경전의 형태를 취한 것이 후자인지, 혹은 본래 후자와 같이 단독 형태를 취하고 있던 ‘네 개의 위대한 교설’이 이후 전자에 삽입된 것인지는 분명하지 않다. 그러나 어느 쪽이든 이 하나의 절은 불멸 후 상당한 시간이 지난 것이 그 원인이 될 것이다. 나카무라 하지메 박사가 지적한 것처럼<sup>16)</sup>, 석가모니가 그의 사후에 결집될 경·율을 기준으로 하라는 내용을 생전에 말했다는 것은 명확한 모순이기 때문이다.

‘불어의 정의’는 불멸 후 불교교단에 불설에 관한 이설이 생기게 되었기 때문에 만들어졌다고 생각되지만, 그 본래의 형태는 팔리본과 같이 두 개의 조건만을 설하는 것이었다. ‘경에 포함되어 있고, 율에 나타난다’는 교설만이 불설이라고 하는 이 정의는, 석가모니의 말을 제1결집에서 인정된 법(경)과 율로만 한정하고, 그 외의 것을 불설이 아닌 것, 즉 비불교로서 배제하려는 것이 목적이었을 것이다. 그러나 적어도 유부와 법장부는 후에 법성/법에 반하지 않는 것은 불설이라는 제3조건을 부가하게 되었다. 이는 설령 경과 율 속에서 설해지지 않은 것이라도, 법성/법에 반하지 않는 것이라면 불설·불교로 간주하도록 허락한다는 의미이며, 본래는 경과 율로만 불설을 한정하려는 의도로 설해졌음이 분명한 ‘불어의 정의’를 크게 확장하는 것이었다.

또한, 특히 유부계의 모든 전본에 관해 유의해 두고 싶은 점은, 유부계 『열반경』이 불설인지 아닌지를 이 ‘불어의 정의’에 기반하여 판정하는 것을 ‘경에 의지해야 하며, 사람에게 의지해서는 안 된다’는 의미로 이해하는 점이다. 다만 같은 경전에서는 ‘경(sūtrānta)에 의지하라’고 말하면서도, 실제로는 경과 율(성전)에 의지할 뿐만 아니라, 법성에 의지하도록 설한다는 모순을 범하고 있다. 이 때문에 ‘경에 의지해야 하며, 사람에게 의지해서는 안 된다’는 경구는 후에 ‘법(dharma)에 의지해야 하며, 사람에게 의지해서는 안 된다’고 환언되는데<sup>17)</sup>, 이 경구는 유부 전승의 3조건으로 된 ‘불어의 정의’와 함께 후에 불설론에 있어 극히 중요한 의미를 지니게 된다.

16) 中村元 1984, 370; 中村元 1992, 239.

17) 向井亮 1988, 143.

### 3. 제2결집과 ‘불어의 정의’

몇 개의 율 문헌이 전하는 바에 의하면, ‘불어의 정의’가 불멸 후 불교 교단사에서 처음으로 클로즈업되는 것은, 제2결집(7백인 결집)에서이다. 설일체유부 전승에 따르면 불멸후 110년에 일어난 것으로 되어 있는 제2결집은 주지하듯이 바이샬리의 비구들이 행한 10사의 시비를 둘러싼 논쟁을 발단으로 한다. 상좌부계 전승에 의하면 10사는 비법비율로서 의결되고 불전의 제2결집이 행해졌지만, 이 결정에 승복하지 않은 비구들이 모여 대중부를 만든 것이 불교교단을 상좌부와 대중부로 양분하는 ‘근본분열’이었다고 간주된다.<sup>18)</sup> 인도 불교교단사상 최대의 사건이었음이 분명한 10사를 둘러싼 논쟁에 대해서는 이미 많은 연구가 있지만, 여기에서는 그것이 하나의 불설논쟁이기도 했다는 점만을 주목하여 보려 한다.

#### 3-1.

10사를 둘러싼 논쟁이 ‘불어의 정의’에 기반한 불설논쟁의 일면을 지니고 있었음을 가장 명백히 보여주는 것은 유부계 전승이다. 『근본설일체유부비나야잡사』는 그 말미에 7백인 결집에 대해 상세한 기록을 기재하고 있는데, 가장 첫 부분에는 다음과 같은 문장이 나타난다.<sup>19)</sup>

如是漸次至一百十年後。爾時廣嚴城諸苾芻等。作十種不清樺事。違逆世尊所制教法。不順蘇怛羅。不依毘奈耶。乖違正理。諸苾芻等將清爲清淨皆遵行。於經律中不見其事。

/sangs rgyas bcom ldan 'das yongs su mya ngan las 'das nas lo brgya dang bcu lon te/ rgyal ba'i nyi ma nub pa dang/ yangs pa can gyi dge slong rnams kyis rung ba ma yin pa'i gzhi bcu po mdo sde las 'das/ 'dul ba las 'das/ ston pa'i bstan pa dang bral te/ mdo sde la mi 'jug/ 'dul ba la mi snang/ chos nyid dang 'gal ba phyung ste/ de dag la yangs pa can gyi dge slong rnams kyis rung ba ma yin pa la rung bar yongs su ston cing kun du spyod/ rab tu spyod de/

18) 平川彰 1974, 109-113. 그 외에 10사 내지 제2결집의 상세한 내용과 논쟁의 경과 등에 대해서는, 金倉円照 1960, 1-30; 塚本啓祥 1966, 156-162, 208-228; 平川彰 1970, 671-733; 片山一良 1990, 15-40을 참조.

19) T24, 411c2-5. *Vinayaṅśudrakavastu*, D.323b4-6; P.306a3-6.

불세존이 반열반하신 후 110년이 지나, 승자의 태양이 지자<sup>20</sup>, 바이살리(Vaiśālī) 비구들에 의해, 경을 일탈하고, 율을 일탈하며, 스승의 가르침을 떠나, 경에 포함되어 있지 않고, 율에 보이지 않고, 법성에 반하는 부적절한 10사가 일어났다. 그것들에 대해 바이살리의 비구들은, 부적절한 [10사]를 적절하다고 말하고, 행동하며, 행한 것이다.

언뜻 보아도 명확하게 볼 수 있듯이 『근본설일체유부비나야잡사』는 10사를 ‘불설의 정의’에 위반되는 것, 즉 불설이 아닌 것·불교가 아닌 것이라고 말하고 있다. 『잡사』는 이후 10사의 각 항목이 불설의 3조건을 만족시키지 않음을 전거로 인용하며 상세히 서술하고 있다. 또한 『근본설일체유부비나야잡사』의 한역이 ‘불어의 정의’ 제3항에 대응하는 ‘법성에 반한다’는 부분을 ‘정리(正理, yukti)에 어긋난다’고 바꾸어 언급하는 것은 바른 도리를 통해 불설·비불설을 관별하는 언설로서 주의를 끄는데, 이 점에 대해서는 후에 다루도록 하겠다.

제2결집 내지 10사 문제에 대해 다루는 다른 유부계 율 문헌으로는 그 외에 『살바다부비니마득룩가』(薩婆多部毗尼摩得勒伽)<sup>21</sup>)와 『십송율』(十誦律)<sup>22</sup>)이 있다. 이와 관련하여 전자의 한문만을 보면,

云何七百集滅。佛般涅槃後一百一十年。毘耶離諸比丘十惡事起非法。非毘尼非佛教。離佛法與毘尼阿毘曇法相相違。以是爲淨。何等爲十。謂鹽淨。二指淨。聚落淨。醞酪淨。如是淨。隨喜淨。生酒淨。習淨。縷尼師檀淨。受金銀淨。

으로 되어 있다. 여기에서는, 10사를 ‘불법을 떠나고, 비니와 아비담의 법상과 서로 다른’ 것으로서 부정하고 있으며, ‘불어의 정의’ 그대로의 표현은 아니다. 특히 ‘아비담(abhidharma)의 법상과 서로 다르다’는 부분은 ‘불어의 정의’ 제3조건에서 ‘법성’을 ‘론’(abhidharma)으로 바꾸어 읽고 있음을 시사한다는 면에서 주목된다. 사실 『살바다부비니마득룩가』는 이 같은 제2결집에 대한 언급을 이끌어 가면서 ‘위대한 교설’과 ‘사혹의 교설’에 대한 해석을 보여주는데, 그 해석에서 ‘불설의 정의’는 ‘수다라·비

20) 인용부분 바로 앞에, 불멸 후 교단이 대가섭파(大迦攝波, Mahākāśyapa) - 아난(阿難, Ānanda) - 일중(日中 또는 水中 또는 末田地) - 사닉가(奢搦迦) - 우파급다(優波笈多, Upagupta) - 지저가(地底迦, Dhītika) - 흑색(黑色, Kṛṣṇa) - 선견(善見, Sudarśana)로 사자상승된 후, 모두 입멸하고 ‘大師圓寂하고 佛日이 이미 沈世’한 것을 서술하고 있다. 이점을 지적하는 것일 것이다.

21) T23, 597b17-22.

22) T23, 414a20-24.

니·아비답에 상응한다면 불어이며, 상응하지 않는다면 불어가 아니다'라고 바꾸어 읽고 있는 것이다.<sup>23)</sup> 여기에서 '법성'이라는 말은 론(abhidharma) 혹은 론이 말하는 법상으로 이해되며, 또한 법성을 설하는 것으로서의 론은 당연히 불설로 간주하는 것이 된다. 그러나 『살바다부비니마득룩가』가 10사를 '비법, 비비니, 비불교'라고 판정할 때에 '아비답의 법상'을 기준으로 삼았다는 기술은, 논장 제작을 '기원전 250년경(근본분열 이후)부터 시작하여, 기원전후 시기까지 완성되었다'<sup>24)</sup>고 하는 오늘날의 견해에서 보면 사실이라고는 생각하기 어렵다. 아마도 그것은 불설이 되는 론의 존재를 10사 판정까지 거슬러 오르게 하여 권위를 부여하기 위한 후세의 해석일 것이다. 론이 불설이라고 하는 점(아비달마 불설론)에 대해서는 후에 다루도록 한다.

어찌되었든 『살바다부비니마득룩가』와 『십송율』 또한<sup>25)</sup> 제2결집에 대해 서술한 직후에 '위대한 교설'과 '사혹의 교설'을 언급한다. 이는 결국 제2결집에서 10사의 결의가 '위대한 교설'과 '사혹의 교설'의 경설을 근거로 하는 것이었음을 보여 주려 한 것일 것이다.

### 3-2.

10사와 '불설의 정의'를 관련짓는 것은 설일체유부계 전승에만 한정되는 것은 아니다. 범장부 혹은 설산부(雪山部) 소속으로 생각되는 『비니모경』(毘尼母經, *Vinayamātrkāśūtra*)<sup>26)</sup>은 설일체유부 『살바다부비니마득룩가』에 상응하는 율 문헌이다. 거기에도 다음과 같은 제2결집에 대한 언급이 있으며, 더욱이 그에 이어 '대광설'(大廣說, mahāpadeśa)에 대한 주석이 나타난다.<sup>27)</sup>

23) 본고 말미 부록 부분을 참조.

24) 平川彰 1974, 175.

25) 『십송율』의 경우도, 각주 22에서 인용한 문장에 이어 '사혹인'(四黑印), '사대인'(四大印)을 설하는데, 이 '혹인', '대인'에 대해서도 본고 말미의 부록 부분을 참조하기 바란다.

26) 『비니모경』의 소속부파에 관한 종래의 논의에 대해서는 金倉円照 1959, 129-152; 水野引元 1966, 127-131; 平川彰 1970, 262-264; 平川彰 1989, 526-532 등을 참조. 또한 본고에서 취급한 자료에 한해 말하면, 『비니모경』과 범장부 소속 『사분율』 및 『장아함』 유행경과의 사이에 어떠한 어긋남은 나타나지 않는다는 것이 필자의 느낌이다. 그 점에서, 미즈노 박사의 "『비니모경』은 서양 학자와 카나쿠라(金倉)의 주장처럼 범장부 소속이 아닐지도 모른다. 그렇지만 범장부설에 극히 가까우며, 어떠한 깊은 관계가 있다는 것은 모든 학자와 마찬가지로 인정하는 바이다"라고 하는 견해에 가장 공감하는 바이다.

27) T24, 819b1-c18. 또한 이 직후에 설해지는 『비니모경』의 '대광설'의 주석 내용에 대해서는 본고 말미의 부록 부분을 참조하기 바란다.

七百比丘集法藏今當說。如來涅槃後一百年。毘舍離毘利祇子諸比丘等。如佛所說行於十法。…尊者答曰。若此事以阿毘曇毘尼修妬路不合者。已作不應作。未作不應作。今作不應作。若此事與三藏合者。已作應作。未作應作。今作應作。

7백인의 비구가 법장을 결집한 [유래]를 이제 설하겠다. 여래가 돌아가시고서 백 년, 바이 살리 비리기자의 비구들이, 붓다에 의해 설해진 그 같은 10법을 행하였다. …… 존자(레 바타)는 답하여 말하였다. “만일 이 사항이 론(abhidharma)·율·경에 적합하지 않은 것 이라면, 이미 한 일은 [다시] 해서는 안 되고, 아직 하지 않은 일도 해서는 안 되며, 지금 하려고 하는 일도 해서는 안 된다. 만일 이 사항이 삼장에 적합하다면, 이미 한 일은 해야 할 것이고, 아직 하지 않은 일도 해야 하며, 지금 하려고 하는 일도 해야 한다.

이 부분 바로 직후에 ‘대광설’이 해설되는 것은, 유부의 율과 마찬가지로 10사비법의 결의가 ‘대광설’을 근거로 하는 것이었음을 설하는 것으로 생각된다. 또한 『비니모경』에는 위와 같이 10사가 불설인지 아닌지에 대한 판단을 론·율·경 3장에 비추어 행하였다고 적혀 있다. 『살바다부비니마득룩가』와 마찬가지로 이 기술도 후세의 해석이 섞여 들어간 것이라 생각되지만, 그와 동시에 이 기술이 『비니모경』이 참조한 ‘불어의 정의’가 설일체유부 및 법장부 전승과 마찬가지로 3조건을 설하는 것이었음을 시사하는 점에도 주목할 수 있다. 이는 직후에 설해지는 ‘대광설’에 대한 주석 속에서 까지 ‘불어의 정의’가 ‘경·율·론에 상응하는 것이 불어이며, 그렇지 않은 것은 불어가 아니다’라고 바꾸어 읽는 점에서도 의문의 여지가 없다.

### 3-3.

이 『비니모경』의 기술과 상응하는 문장이 법장부 소속 『사분율』에서 보인다. 여기에서는 그 한문만을 인용하도록 하겠다.<sup>28)</sup>

爾時世尊般涅槃後百歲。毘舍離跋闍子比正。行十事言。是法清淨。…彼答言。比丘知不。應觀修多羅毘尼檢校法律。若不觀毘尼不檢校法律。而違反於法。若已作不應作。未作亦不應作。若觀修多羅毘尼檢校法律。與修多羅相應。與法律相應。不違本法。若已作若未作應作。

10사에 대해, 그 하나하나를 경과 율을 참조하여 행함으로써 법과 율에 합치하는지

28) T22, 968c19-20; 920a7-13.

어떤지를 검토하고, 또한 (본)법에 위반되지 않는지 어떤지를 확실히 해야 함을 설하는 것이다. 여기에서는 경과 율과 (본)법이라고 하는 세 가지 판단기준이 설해지며, 그리고 그것이 ‘불어의 정의’와 관련성을 지니고 있는 점을 앞서 2-2에서 인용한 동일한 『시분율』의 ‘사중광설’에 나타나는 ‘불어의 정의’ 문장과 비교하면 명백할 것이다.

### 3-4.

이에 반해, 화지부(化地部)(『미사색부화혜오분율』[彌沙塞部和醯五分律]) 및 스리랑카 상좌부(『소품』[小品, *Cullavagga*]) 전승에서는 10사와 ‘불어의 정의’의 관련성이 명확하지 않다. 화지부에 대해서는 같은 부과 전승의 『열반경』 등을 참조할 수 있어 확신할 수 있지만, 스리랑카 상좌부율의 10사 심의를 둘러싼 기술에서 ‘불어의 정의’에 해당하는 경구가 눈에 띄지 않는 점은 주목해 두고 싶다. 다만 화지부율<sup>29)</sup>이든 스리랑카 상좌부율<sup>30)</sup>이든, 모두 10사를 법(=경)과 율에 비추어 불교가 아니라고 판정한 점은 설해져 있으며, 10사 문제를 불설론의 문제로 인식하고 있던 점은 상술한 모든 부과의 율과도 공통된다.

### 3-5.

이상 상좌부계 모든 부과는 모두 제2결집의 내용을 10사가 불설·불교가 아니라는 점을 결의한 것으로 전승하고 있는데, 대중부 소속 『마하승기율』(摩訶僧祇律)은 주지한 바와 같이 제2결집을 10사 문제를 결의한 것으로 전하지 않는다.<sup>31)</sup> 다만 금전의 보시에 관한 문제가 발단이 되어 율장을 결집하였음을 설할 뿐이며, 경장 결집에는 언급되어 있지 않은 것이다. 그러나 그 때에 결집된 율이 ‘법과 같고 율과 같다면 기꺼이 따르고, 법과 같지 않다면 멀리 해야 한다’고 서술하고 있기 때문에 경과 율에 비추어 율

29) T22, 192a27-28; b23-27: 佛泥洹後百歲毘舍離諸跋耆比丘始起十非法。…耶舍即將至白衣所。正值五百優婆塞聚在一處。便語之言。諸君當知。是法我說是法。非法我說非法。是比尼我說是比尼。非比尼我說非比尼。是佛教我說是佛教。非佛教我說非佛教。

30) E. g. *Vinayaṭīṭaka* II, 307.27-29; 『남전대장경』 4 (율장4), 459: *suṇātu me bhante saṅgho. imāni dasa vatthūni saṅghena vinichitāni iti p'imāni vatthūni ud-dhammāni ubbinayāni apagatasatthusāsanānīti.*  
승가여, 내 말을 들으라. 승가의 이 10사를 결정짓기 때문에 이 일은 사법사율로 스승의 가르침에서 떨어져 있다.

31) T22, 493a25-c11. 그 개요에 대해서는 平川彰 1970, 673-675를 참조.

이 다시 확정된 것임을 엿볼 수 있다.

오히려 『마하승기율』에서는 제2결집 직전에 설해진 제1결집(5백인 결집)에 관한 기술에서 불전결집과 ‘불어의 정의’ 사이의 관련성을 시사한다. 즉, 불멸 직후 제1결집에서 법장(즉 경장)과 율장을 결집할 때에, 오정법(五淨法)에 관해 ‘네 가지 큰 가르침과 상응한다면 채용하고, 상응하지 않는다면 버리라[與四大教相應者用, 不相應者捨]’, ‘법과 같고 율과 같으면 기꺼이 따르고, 법과 같지 않고 율과 같지 않으면 버리라’고 한 것을 전한다.<sup>32)</sup> 여기에서 말하는 ‘네 가지 큰 가르침’[四大教]이란 이미 보아 왔던 『열반경』이나 『증일아함경』에서 설해진 것을 가리킨다고 생각할 수 있는데<sup>33)</sup>, 만일 그렇다고 한다면 대중부 전승에서는 불멸 직후 제1회 불전결집에서 ‘네 개의 위대한 교설’을 전거로 하는 ‘오정법’ 제정이 행해졌던 것이 된다. 그러나 이것도 사실로 인정하기 힘들다. 경과 율을 처음 편찬하는 회의장에서 경과 율이 판단기준이 되었다는 것은 자당착일 뿐이기 때문이다. 대중부율이 ‘4대교법’을 제1결집까지 거슬러 오르게 한 이유는 분명하지 않지만, 적어도 이들 상좌부계 부과의 불전결집에 관한 전승을 명백히 의식했던 것으로 추정된다.

32) T22, 492b23-24. 또한 제1결집의 기술 속에는 ‘사대교법’이라는 말도 나타난다(T22, 492a9-10).

33) 平川 1970, 675 참조. 다만 片山一良 1989, 61은 『마하승기율』이 여기에서 말하는 ‘사대교’란 『열반경』의 ‘사대교법’이 아니라, 율에 관한 별개의 ‘사대교법’설에서 대응관계를 찾아야 한다고 말한다. 그 이유는, “해당 부분은 어디까지나 ‘율’과 관계된 부분이며, 그것을 주로 다루는 ‘율법’이 문제가 되기 때문에 어떻게 해도 ‘율’에 관한 ‘사대교법’에서 대응관계를 찾지 않을 수 없다”는 것이다. 그리고 “『대반열반경』은 ‘법’(경)을 중심으로 하는 점이 있기 때문에, 여기에서는 ‘율’에 관한 것, 즉 ‘율장’의 ‘약건도부’(藥健度部)에 나타난 ‘사대교법’”에서 상응 부분을 인정하는 쪽이 타당하다는 것이다. 소위 ‘사대교법’이라는 것에 대해 종래 알려진 『열반경』이 설하는 것과는 별개로 3종의 것이 팔리 문헌에서 보이는 사례는 카타야마의 연구를 통해 처음으로 명확히 밝혀진 것이다. 그러나 이 『마하승기율』의 ‘사대교’는 역시 ‘불어의 정의’를 설하는 『열반경』이나 『증일아함경』에 나오는 ‘사대교법’으로 이해해도 좋은 것은 아닐까 생각된다. 본문에서도 보이듯이 『마하승기율』 자신이 이 ‘오정법’을 법(경)과 율에 비추어 제정한 점은, ‘법과 같고 율과 같다면 기꺼이 따르고, 법과 같지도 율과 같지도 않다면 버려야 한다’고 말하고 있는 점에서 볼 때 명확하다. 따라서 『마하승기율』이 말하는 ‘사대교’가 법(경)과 율이 비판기준이라는 점을 설하는 『열반경』 등에서 설해진 것과 같다고 해도 불합리하지는 않을 것이다. 또한 율에 관한 것이라고 생각한다면, 제2결집에서 10사의 문제도 율에 관한 문제이며, 그에 대해 『열반경』 등에서 말하는 ‘사대교법’에 나타난 ‘불어의 정의’를 비판기준으로 삼는 것이 유부계 율과 『비니모경』 그리고 아마도 법장부 율의 전승이다. 『마하승기율』의 제1결집에 관한 기술에서 언급되는 ‘사대교’의 내용에 대해서는, 본문에 서술한 것처럼 이러한 상좌부계 율이 전하는 불전결집 전승과의 대비에서 보더라도, 『열반경』 등이 말하는 것으로 추정해야하지 않을까.

### 3-6.

불전결집이란, 그 자리에서 무엇이 붓다의 말이며 무엇이 그렇지 않은지를 선별하여 불설만을 결집하는 것이기 때문에, 그것이 불설론과 관련되는 것은 오히려 당연한 일이다. 특히 상좌부계 모든 부파가 전하는 10사를 둘러싼 논쟁은 불설론이라고 하는 점에서도 불멸후 최대의 사건 가운데 하나였을 것임이 분명하다. 앞서 본 것과 같이 유부계 율과 『비니모경』 그리고 아마도 법장부 『사분율』은 모두 10사비법의 결의가 ‘불어의 정의’를 근거로 행해졌음을 설하고 있다. 다만 팔리울의 제2결집에 관한 기술에 ‘불어의 정의’ 경구가 보이지 않는 점은 이들의 사실성에 물음표를 던진다. 『살바다부비니마득룩가』와 『비니모경』과 같이 삼장에 기반하여 10사를 심의한다는 것이 사실이라고 생각되지 않는 점은 말할 것도 없지만, 애초에 당시 ‘불어의 정의’ 내지 ‘네 가지 위대한 교설’이 확립되어 있었는지에 대해서도 의심해 볼 필요가 있을 것이다. 만일 그것들이 이미 확립되어 있고 실제로 유부율 등이 전하는 것처럼 10사 시비를 심의하는 기준으로 사용되었다면, 그것이 팔리울에 전해지지 않았다는 것은 부자연스럽다. 팔리울의 기술을 중시한다면, 오히려 10사의 시비를 심의하는 장면에서 이미 결집된 법(즉 경)과 율이 참조된 사실이 먼저 있고나서, 후에 그에 기반하여 ‘불어의 정의’를 설하는 ‘네 가지 위대한 교설’이 창작되었다고도 생각할 수 있다. 제2결집에서 10사의 심의가 불설론이라는 관점에서 극히 중요한 사건이었던 점은 사실이었을 테지만, 유부·『비니모경』·법장부가 그 사건에 ‘불어의 정의’를 관련시켰던 것은 그렇게 함으로써 ‘불어의 정의’에 권위를 부여하고자 한 후세의 의도에 따른 것일 것이다.

## 4. 『대비바사론』에 나타나는 불설론

10사의 심의를 계기로 일어났다고 생각되는 근본분열을 경계로, 인도 불교는 부파 불교 시대를 맞이하게 된다. 상좌부와 대중부 두 부파로 분열된 불교교단은 나아가 지말분열을 반복하게 되는데, 모든 부파는 서로 간에 교의논쟁 또한 성행한 것으로 상상되며, 당시 부파 간의 교의논쟁은 때로는 불설론의 양상을 띠었을 것이다.<sup>34)</sup> 부파불

34) 일찍이 미야모토 쇼순(宮本正尊) 박사는 ‘세간에서는 비불설론이라고 말하면, 바로 대승비불설론만을 생각하는 경우가 있을지도 모르지만, 종래 상좌대중의 이부분열(sangha-bheda) 이후, 몇 번에 걸쳐 모든 부파

교에서 불설론의 전개를 알 수 있는 자료로서 여기에서는 『대비바사론』(大毘婆沙論)을 다루도록 하겠다.

설일체유부의 아비달마 논서 『발지론』(發智論)에 대한 광범위한 주석서로 제작된 『대비바사론』은, 비유존자(譬喩尊者, T27, 105b3) · 분별론자(分別論者, 357b1) · 존자 달라달다(達羅達多, 358b28) · 법선현송(法善現頌, 361c3) · 존자 법구(法救, 383b21) · 찬불게송(讚佛偈頌, 410b25)의 제설을 ‘삼장이 아니다’라고 부정하는 언설이 있다.<sup>35)</sup> 앞서 『살바다부비니마득룩가』의 예에서 본 것처럼, 여기에서 ‘삼장’이라는 말은 ‘불어의 정의’에서 불설의 3조건을 바꾸어 말한 것에 지나지 않으며, 따라서 어떤 교설이 ‘삼장이 아니다’라고 말하는 것은 ‘불설의 정의’에 비추어 보아 불설이 아니며, 불교가 아니라고 말하고 있는 것과 같은 의미가 된다.

그러나 『대비바사론』은 이와 같이 이설(異說)을 삼장에 비추어 불설이 아니라고 부정하면서도, 일단 자괴를 변호하는 입장이 되면 이 같이 삼장에 기반하여 교설을 관별하는 일의 문제점을 폭로하는 것처럼 서술한다. 이러한 점은 혼조 요시후미(本庄良文)의 『대비바사론』 불설론에 관한 뛰어난 고찰에 의해 명확히 밝혀졌는데,<sup>36)</sup> 이하에 그가 고찰한 내용의 일부를 필자 나름대로 소개해 보고자 한다.

혼조는 『대비바사론』에서 보아야 할 불설론에 관한 중요한 이론으로서 (1) ‘붓다가 직접 설하지 않아도 법성에 합치되면 불설이다’라는 이론, (2) 경의 은몰(隱沒) 이론, (3) 밀의설(密意說)(요의·미료의) 세 가지를 들고 있다.

첫째로 법성의 이론은 『대비바사론』 첫머리에 있으며, 이는 론(abhidharma)을 불설로 인정하지 않는 이론(아비달마 비불설론)<sup>37)</sup>에 대해 『대비바사론』이 대비한 내용이다. 앞서 삼장이 아니면 불설이 아니라는 『대비바사론』의 주장은 당연히도 론이 불설이라는 주장(아비달마 불설론)을 전거로 삼는 것이지만, 불멸 후 성립한 론을 불설로 간주해야 하는지 어떤지에 대해서는 이론이 있었던 것이다. 『대비바사론』은 론이 불설이라는 이유로서, 다음과 같이 서술한다.

---

가 분열되는 과정은 양파의 불설비불설 논쟁에 기반한다고 말해도 틀린 것이 아니'라고 언급하였다(宮本 1944, 617-618). 모든 지말분열의 요인을 교의논쟁에서 찾는 일이 가능한지 어떤지 필자는 확신할 수 없지만, 시사하는 바가 큰 말이다.

35) 宮本 1944, 623-624 참조.

36) 本庄良文 1988, 410-405.

37) 후대의 『순정리론』(順正理論, T29, 329c17ff.)에 의하면, 아비달마를 불설로 인정하지 않는 것은 ‘경주’(經主, 경량부)이다. 本庄 1988, 408 참조.

- 『발지론』의 저자는 가다연니자(迦多衍尼子, Kātyāyanīputra)로 알려져 있는데, 그는 붓다가 산설(散說)한 직설을 편찬한 것에 지나지 않는다(결국 『발지론』은 붓다의 직설이다).
- 혹은, 『발지론』은 가다연니자 독자의 저술이라고도 해석해도 좋다. 이 경우도 붓다의 말이든 제자의 말이든 법성에 위배되지 않는다면 불설로서 수지하여도 좋다고 붓다 스스로가 인정하였(若佛說若弟子說不違法性. 世尊皆許苾芻受持<sup>38)</sup>)기 때문에 이 역시 불설이다.

특히 주목되는 점은 후자에서 설령 론이 불멸 후의 저작으로 간주되더라도, 법성에 반하지 않는다면 불설로 인정된다는 주장이다.

둘째로 경의 은몰이란, 유부의 육인설(六因說)은 경설이 아니라는 이론에 대한 답변으로 설해진 것이다. 육인설은 증일아함 증육품(增六品)에 설해진 것인데, 지금의 시대는 ‘은몰(隱沒)하고 있다는 내용이다.’<sup>39)</sup> 결국 현존하는 성전은 반드시 붓다의 말 전부를 집성하고 있어야 하는 것이 아니라, 불완전하다는 것이다.

셋째로 밀의설(密意說)이란, 어떤 유부의 교리가 아함의 경설에 모순되는 경우, 그 경설을 미료의(未了意)인 것으로 간주하여 말 그대로는 받아들이지 않고, 그 안에는 말 외의 의도(밀의)가 있는 것으로서 유부의 입장에 합치하는 해석을 한 뒤, 이를 불설로 간주하는 것이다.<sup>40)</sup>

혼조가 소개한 세 이론은 대체로 이상과 같이 정리할 수 있는 것으로 보인다. 이 가운데 첫 번째 법성 이론은 유부가 ‘불어의 정의’에 제3조건을 부가하는 것과 궤를 함께 하는 것이다. 사실 상술한 것처럼 『살바다부비니마득특가』는 ‘불어의 정의’ 제3조건을 론(abhidharma)에 상응하는 것은 불설이라고 바꾸어 읽고 있었다. ‘불어의 정의’에 대한 제3조건 부가는 불멸 후에 불설로서 론을 제작하도록 허용하는 근거가 되었던 것이다. 게다가 ‘경의 은몰’을 통해 전승된 경장이 상대화되고, 나아가 ‘밀의설’을 바탕으로 임의로 경을 해석하는 것이 허락된다면, 경은 이미 절대적인 기준이 될 수는 없게 된다. 또한 이들 양리론(兩理論)은, 이론적으로는 율에 관해서도 적용될 수

38) T27, 1b21-23.

39) T27, 79a26-b17. 또한 이와는 반대로, 『대비바사론』에서는 불멸 후에 가짜인 경·율·론이 삼장 속에 섞여 들어갔다고 하는 기술이 있다(T27, 929c18-21: “謂佛滅後有於素恒纜中置偽素但纜. 毘奈耶中置偽毘奈耶. 阿毘達磨中置偽阿毘達磨. 諸偽文句不應通釋.”). 결국 각 부파가 전하는 삼장의 불일치가 인정되고 있었던 것이다.

40) 혼조는 그 일례로서 T27, 871c18의 불신론(佛身論)에 관한 기술을 든다(本庄 1988, 409).

있기 때문에 ‘불어의 정의’에 설해지는 ‘경에 포함되어 있고, 율에 나타나는’ 것이 불설이고, 그렇지 않은 것은 불설이 아니라고 하는 불설의 두 조건의 엄밀성과 유효성을 현저하게 손상시키는 것이다. 이들 세 이론에 의하면, ‘극단적으로 말하면 임의의 설을 불설로 하는 것이 가능한’<sup>41)</sup> 것이다.

요약하면 『대비바사론』은 이들 세 이론을 통해 불설이 되는 경·율이라고 하는 경전의 권위를 상대화하는 것, 그리고 불멸 후 제작된 론을 불설의 위치에 놓고자 시도 하였던 것이다. 이는 경적(經籍)보다도 이론을 우선시하는 태도라고 말할 수 있을 것이다. ‘불어의 정의’에 비추어 말한다면, 첫째·둘째 항목인 경·율보다도 셋째 항목인 ‘법성’을 불설의 조건으로서 중시하는 입장이다. 『대비바사론』에서 불설·불교란 무엇보다도 유부의 법리론에 합치하는 것이었다. 따라서 이를 설하는 유부의 론은 불설이며, 또한 경·율은 이 유부의 법리론에 기반하여 선별되고, 때로는 개정하거나 보완하는 것까지 허용되었던 것이다. 이와 같은 『대비바사론』의 언설은 불설론에 대한 큰 전환을 보여준다고 할 수 있다. 혼쵸 요시후미가 명확히 밝힌 바에 의하면, 이 같은 세 이론을 주축으로 하는 설일체유부의 불설론은, 후에 대승논사들이 스스로의 대승을 옹호하는 대승불설론을 전개하기 위한 이론적 근거를 마련해 주는 것이 된다.<sup>42)</sup> 그러나 그뿐만이 아니라, 『대비바사론』의 ‘법성’중시 태도는 대승 최초기에도 대승불설론의 논거로서 받아들여지고 계승되었다. 다음 절에서는 이점을 포함하여 대승불설론으로 시점을 옮겨 보겠다.

## 5. 대승불설 · 비불설론에 나타나는 ‘불어의 정의’

대승불교의 흥기는 경전의 한역연대부터 거슬러 올라가 서력 기원후까지 소급하는 것이 가능한데,<sup>43)</sup> 그것이 대체 누구에 의해, 어디에서, 어떻게 이루어진 것인지에 관해서는 아직 정설이 확립되어 있지 않다. 그러나 이 새로운 종교운동을 추진했던 사람들이 스스로의 불교를 ‘대승’(大乘)으로 칭하고, 종래의 전통적인 부파불교(소승)를 비판하면서 확대된 대승경전을 창작하고 있던 상황에 대해서는 이론이 없을 것이다. 대승경전에서는 아함경전에 나타나지 않는 불타관 및 보살사상의 등장과 더불어 육바라밀

41) 本庄 1988, 406.

42) 本庄 1988 참조.

43) 平川 1974, 315ff 참조.

(六波羅蜜), 십지(十地), 법공(法空) 사상 등 다양한 교리가 설해지는데, 동시에 대승경전 자신은 스스로가 ‘불설’임을 주장하며 겁내는 바가 없었다. 그것은 대승경전의 창작자들에게 이것이야말로 석존의 진의를 열어 보이는 것이라는 신념과 자부심이 있었기 때문이었을 것이나, 한편으로 전통적인 부파교단이 이 신흥 종교운동을 받아들일 리가 없었던 상황 역시 쉽게 상상할 수 있다.

대승불설·비불설론의 개요에 대해서는 종래 주로 대승논자들의 저작에서 고찰되며, 그에 의해 우리는 어느 정도의 이해를 얻을 수 있다. 그렇다고 하더라도 부파교단이 주장하는 대승비불설론이 언제부터 어떠한 형태로 제기되어 나왔으며, 그에 대해 대승 쪽은 어떻게 응답하고 있었는지에 대해서는 아직 불명확한 부분도 많다. 대승불설론에 관해서는 먼저 이 점에 대해 조금이나마 명확히 해 둘 필요가 있을 것이다.

## 5-1.

부파불교에 의한 대승비판을 전하는 최초의 자료로 생각되는 것으로서 서력 179년 지루가참(支婁迦讖) 역 『도행반야경』(道行般若經) 또는 나가르주나(Nāgārjuna, 龍樹, 서력 150~250년 경) 저작 『라트나발리』(Ratnāvalī, 寶行王正論) 제4장 67-93계가 있다. 특히 전자는 가장 오래된 대승경전 가운데 하나로 간주되는데, 그 가운데서도 가장 오래 전에 성립된 것으로 보이는 「도행품제일」(道行品第一)에 ‘마하반야바라밀을 존중하지 않는 보살의 악한 스승’에 대한 기술<sup>44)</sup>은, 부파교단의 대승비판과 그에 대한 대승 측의 응답이 서력전후까지 소급되는 것을 시사하는 것이기 때문에 중요하다.<sup>45)</sup> 이는 대승비불설·불설의 논쟁이 대승의 흥기 후 그다지 시간을 두지 않고 일어났음을 의미한다.

그 외에 『도행반야경』과 『라트나발리』에는 후에 대승논서에 나타나는 대승불설·비불설론의 몇 가지 요소가 이미 보이는데,<sup>46)</sup> 그중에서도 『도행반야경』 아유월

44) 『도행반야경』 도행품제일(T8, 427a27-b7). 보살의 악한 스승이란, 마하반야바라밀을 존중하지 않고, 보살심을 버리는 것을 가르치며, 잡경을 배우고, 아라한벽지불의 도법과 같은 여경(余經)을 배우며, 남에게 권하여 마사(魔事)를 설하는 것 등을 하는 자라고 한다. 한문은 이하와 같다:

須菩提白佛言。若有新學菩薩。聞是語得無恐怖。佛言。設使新學菩薩。與惡師相得相隨。或恐或怖。與善師相得相隨。不恐不怖。須菩提言。何所菩薩惡師者。嘗何以知之。佛言。其人不尊重摩訶般若波羅蜜者。教人棄捨去遠離菩薩心。反教學諸雜經。隨雜經心喜樂。復教學餘經。若阿羅漢僻支佛道法。教事是事。勸乃令諷誦。爲說魔事。魔因行壞敗菩薩。爲種種說生死勤苦言。菩薩道不可得。是故菩薩惡師。須菩提白佛言。

cf. Vaidya ed., 9.11-20; 梶山 역 1974, 27.

45) 平川 1974, 317 참조.

46) 『도행반야경』 및 『라트나발리』에 설해진 내용 가운데 부파 측의 것으로 보이는 대승비판과 그에 대한 대

승 측의 응답을 설하는 문장을 정리하면 대략 다음 세 가지로 요약할 수 있을 것이다.

1. 대승경전은 불설인가 아닌가

a. 『도행반야경』 니리품(泥梨品) 제5(18, 441a26-c13). cf. ASPP, 89.19-92.3; 梶山 역 I, 214-217.

[유부 측의 비판] 반야빠라밀은 여래가 말하신 바가 아니다(非恒薩阿竭所說).

[대승 측의 응답] 반야빠라밀을 부정하는 자는 일체지를 부정하는 자이다. 일체지를 부정하는 자는 삼세 제불을 부정하고, 이것에 의해 법을 거부하는 죄를 범하는 것이 되기 때문에, 죽어서 대지옥에 들어간다(止般若波羅蜜者, 爲止薩芸若. 其止薩芸若者, 爲止過去當來今現在佛. 用是斷法罪故. 死入大泥梨中). 또한, 일체지를 부정함으로써 법을 거부하는 자는 교단도 거부하는 것이 된다.(斷法者爲斷比丘僧已).

b. 『도행반야경』 아유월지품 제5(본문 참조).

c. 『라트나발리』 IV, 80-82; 瓜生津津眞 일역 1974, 297.

[대승 측의 주장] 붓다의 가르침은 이타·자리·해탈로 요약되며, 그리하여 그들은 육빠라밀로 담겨진다. 따라서 육빠라밀을 설하는 대승은 불어(bauddhārvacah)이다.

a. 『도행반야경』의 논법은 일체지를 얻는 수단으로서의 반야빠라밀을 부정하는 것은 일체지자인 붓다의 존재를 부정하는 것이며, 그것은 나아가서는 삼보로 된 불교 그 자체를 부정하게 된다는 것이다. 이 때문에 일체지를 얻는 수단으로서의 『반야경』 혹은 대승이 불설로서 인정되어야 함을 조심스러운 표현으로 주장하고 있는 것이 된다. 이는 『대승장엄경론』 I,79에 나타나는 ‘대승이 없으면 성문승이 없다’는 논법을 상기시키는 듯하다.

2. 일체지자인 붓다가 되는 길은 대승으로만 설해지는 것인가

a. 『도행반야경』 각품(各品) 제9(18, p.447a-c). cf. ASPP, p.119.28-p.120.5; 梶山 I, 298.

[대승 측의 주장] 당래에 보살도를 행하는 자로서, 깊은 반야빠라밀을 들어 지너도 동의하지 않고, 이것을 버려버리고, 오히려 성문이나 독각의 법을 명확히 하여, 그것들에서 일체지가 되는 것을 구한다. … 이와 같은 보살마하살은 마귀임을 깨달아 알아라(當來行菩薩道者, 得聞深般若波羅蜜. 不可意便棄捨去. 反明聲聞辟支佛法. 於中求薩芸若. …是菩薩摩訶薩當覺知魔爲).

b. 『라트나발리』 IV, 90-93; 瓜生津 일역 1974, 299.

[대승 측의 주장] 성문승에게는 보살의 서원과 행도로 회향이 설해지고 있지 않다. 따라서 성문승에 의해 보살이 되는 것은 불가능하다. 성문승과도 공통되는 길, 즉 네 가지 결의(adhiṣṭhāna)와 사성제와 이익(artha)과 37보리분을 갖춘 길을 통해 누가 붓다라고 하는 뛰어난 과보를 얻는 것이 가능하겠는가. 성문승의 경에는 보리로의 길을 실천하기 위해 설해진 말은 없지만, 대승에서는 설해지고 있는 것이다.

a의 산스크리트 본에는, 비구 흥내를 낸 사악한 마귀가 성문·독각의 계위에 상응하는 경전을 보살에게 전하고, ‘그대들은 이것을 배우고, 이것을 서사하라 … 이것에 의해 전지자성(全知者性)이 완성될 것이다’라고 말한다고 되어 있다. 네 가지 결의와 37보리분법 등, 부파가 전하고 유지하는 아함경전에도 붓다가 되는 길은 설해져 있다는 대승비판은 극히 중요한 토착이며, 후술하게 될 부파 측(유부)의 자료 『아비다르 마디파』에도 나타난다.

3. 대승의 공성설(空性說)에 대해

a. 『라트나발리』 IV, 86-87; 瓜生津 일역 1974, 298.

[대승 측의 주장] 대승에서 ‘불생’(不生)으로서 설해지는 공성은, 소승에서 ‘멸’(滅)로 설해지는 것과 다름이 없다. ‘불생’과 ‘멸’은 동일한 뜻이다. 바른 도리(yukti)를 지니고 공성과 붓다의 위대함을 보는 지자들에게 있어 대승과 여타의 승으로 설해지는 것이 어찌 일치하지 않겠는가.

대승경전, 특히 『반야경』이 설하는 공·무자성설에 대한 비판도, 부파 측에서 하는 주요한 대승비판의 하나였다. 후에 『해심밀경』(解深密經)은 이 비판에 대응하고자 『반야경』의 공·무자성설을 미료의설(未了義說)로 간주하고, 새로운 요의설(了義說)로서 삼무성설(三無性說)을 내세운 것이다(cf. 藤田 1996, 11-28).

치품(阿惟越致品) 제15의 기술은 극히 중요하다고 생각된다. 여기에서는 사악한 마라(mārahpāpīyān)가 사문(sramaṇa)인 척 하며 보살대사에게 접근하여 “이것은 모두 붓다께서 말씀하신 바가 아니라, 그 이외의 것에 지나지 않는다. 그대는 이제 나의 말을 받아들여라. 나의 말은 모두 불어(佛語)이니(是皆非佛所說, 餘外事耳. 汝今更受我所語. 我所說皆佛語)”<sup>47)</sup>라고 말하는 것에 대하여, 불퇴전의 보살인 자는 다음과 같아야 함을 말한다. 『도행반야경』의 한문 및 그 번역과 그에 대응하는 산스크리트 본 『팔천송반야경』 및 그 번역을 제시해 보겠다.<sup>48)</sup>

設是菩薩心不動轉者. 知是深經空所致. 作是思惟. 終不信他人語. 譬若比丘得阿羅漢. 不復隨他人語. 悉明見經中證. 是爲空所致. 終不可動. 如阿羅漢辟支佛道所念法. 終不可復還. 是菩薩爲在阿惟越致地住.

만일 이 보살의 마음이 동요하지 않는다면, 이 깊은 경이 공에 이르는 바를 알고, 이것을 사유하여 다른 이의 말을 믿지 않게 된다. 예를 들어, 만일 비구가 아라한과를 얻었다면 다른 이의 말을 추종하지 않고, 모두 명확히 경전 속에서 증거를 보고, 이는 공이 일으켜진 바가 되어, 결국 한 번도 동요하지 않을 것이다. [그와 마찬가지로 보살도] 아라한과 독각의 길에서 사념되는 법과 마찬가지로, 한 번도 다시는 돌아가는 일이 없다. 이와 같은 보살이 불퇴전의 계위에 머무르는 자인 것이다.

sacet punaḥ subhūte bodhisattvo mahāsattvo na kṣubhyati na calati, śrutvāpi cemām vācam mārasya pāpīyasaḥ dharmatām eva pratisarati, anutpādam evānirodham evānabhisamskāram eva pratisarati, na parasya śraddhayā gacchati/ tadyathāpi nāma subhūte arhan bhikṣuḥ kṣīṇāsravo na parasya śraddhayā gacchati dharmatāyām pratyakṣakārī/ asamhāryo bhavati māreṇa pāpīyasā/ evam eva subhūte avinivartanīyo bodhisattvo mahāsattvo

47) T8, p.455a4-5. 이에 대응하는 산스크리트 본 『팔천송반야경』(ASPP, 163.29-30; 梶山역 II, 113)은 다음과 같은 주목할 만한 문장으로 되어 있다:

yad etat tvayedānīmśrutam, naitad buddhavacanam/ kavikṛtamkāvyam etat/ yat punar idam ahambhāṣe, etad buddhabhāṣitam, etad buddhavacam iti/

지금까지 그대가 들은 것, 그것은 붓다의 말이 아니다. 그것은 시인이 만든 시에 지나지 않는다. 그러나 내가 말하는 이것은 붓다에 의해 설해진, 붓다의 말인 것이다.(梶山역. 그러나 밑줄 친 부분은 인용자에 의한 것이다.)

48) T8, 455a7-12: ASPP, 164.1-7; 梶山역 II, 114.

'navamardanīyaḥ śrāvakayānikaiḥ pudgalaiḥ pratyekabuddhayānikaiś ca/  
apratyudāvartanīyadharmā bhavati, śrāvakabhūmau vā pratyekabuddhabhūmau  
vā niyato bhavati sarvajñatāyām samyaksambodhiparāyaṇaḥ/

그러나 수부티여, 사악한 마라의 이 말을 들어도, 만일 보살대사의 마음이 흔들리지 않고, 동요하지 않는다면, [그] 법성(法性)에만 의지하고, 불생(不生)에만, 불멸(不滅)에만, 부작위(不作爲)에만 의지하며, 타인을 믿지 않는다. 예를 들어, 수부티여, 루(漏)가 다한 존경할 만한 비구는 법성을 눈앞에서 보고 있기에 타인을 믿거나 하지 않는다. 사악한 마라에 의해 미혹되지 않는 것이다. 실로 마찬가지로 수부티여, 불퇴전의 보살대사는 성문승과 독각승의 사람들에게 의해 짓이겨지지 않는다. 성문의 계위와 독각의 계위로 타락하는 성질의 사람이 아니고, 일체지자성에서 결정(決定)하며, 완전한 깨달음에 이르러 마치는 것이다.

『도행반야경』과 『팔천송반야경』 사이에는 언어사용에 있어 차이점이 보이는데, 취지는 거의 동일하다. 이를 요약하면 ‘공(空) 혹은 법성에만 의지하며, 사람에게 의지하지 말라’는 것으로 끝난다. 불퇴전의 보살인 자는 성문승과 독각승인 자들이 말하는 대승에 대한 비방에 동요하는 일 없이, 『반야경』이 설하는 바인 공 혹은 법성에만 의지하라는 것이다. 『반야경』의 교리에서 법성과 공성은 동일한 의미일 터이기 때문에, 이는 법성 중시에 의한 대승옹호론이라고 말해도 좋을 것이다. 주목해야 할 점은 이 법성중시 태도에 대해, 그것이 무루의 아라한이 취하는 태도를 모범으로 하는 것임을 명언하는 점이다. 『팔천송반야경』의 ‘법성에만 의지하라’는 언설은, 앞서 『대비바사론』의 ‘아비달마불설론’에 나타난 것처럼 소승부파의 법성중시 태도를 모범으로 한 것이 될 것이다. 또한 이에 대한 『도행반야경』의 대응문은 ‘悉明見經中證，是爲空所致’ 부분이 충분히 이해되지 않지만, 아라한이 (아함)경전 속에서 증거를 찾는 것도 결국 경전에 설해지는 공성이라는 법성에 의거한다고 말해도 좋은 것으로 보인다. 어쨌든 적어도 『팔천송반야경』에 의하면, 부파가 아마도 론(abhidharma)을 정통화하기 위해 설한 법성이론이, 우연히도 대승경전의 옹호에 이용되었던 것은 분명하다. 타인의 말에 미혹되지 않고, 그저 공성이라는 법성에 의거하라고 하는 응답은 덧붙여 말하자면, 설령 대승의 교설이 부파의 경에 포함되어 있지 않고 율에 나타나지 않아도 법성에 맞는 것인 한 불설·불교라고 하는 주장으로 이어질 것이다.

그런데 『도행반야경』이나 『팔천송반야경』의 이 언설과 관련하여 흥미로운 점은, 『가섭품』(迦葉品), 『유마경』(維摩經), 『무루의소설경』(無盡意所說經), 『보살장경』(菩薩藏

經), 『대승열반경』(大乘涅槃經)이라는 대승경전에서는 사의(四依) 가운데 ‘법에 의지하고 사람에게 의지하지 말라’고 하는 구절에서 ‘법’이 ‘법성’(dharmatā)으로 환언되어 있다는 무카이 아키라(向井亮)의 지적이다.<sup>49)</sup> 그에 의하면, ‘법성에 의지하고 사람에게 의지하지 말라’는 표현 방식은 대승경전에만 있고, 아함경전에는 없다고 한다. 여기서 부터는 아함경전과 율에 직접적인 근거를 지닐 수 없는 대승불교가, 붓다의 깨달음의 내용인 법성 그 자체에 의거하며 이를 명확히 하고자 대승경전을 제작하고 있었던 상황이 엿보인다. 그리고 이와 같은 경·율의 지닌 가치의 상대화와 법성 중시는 앞서 본 것처럼 다름 아닌 유부가 의도한 것이었다. 따라서 유부가 부파전승의 아함경전과 율 문헌에 없는 교설이기 때문이라고 해서 대승을 비난하는 것은, 자기모순에 빠지는 위험을 범하는 것이 된다(물론 대승의 법성 이해에 관해 부파 측에서 비판이 나올 것은 쉽게 상상되지만 말이다). ‘불어의 정의’에 관해서, 유부와 법장부 등 몇 부파가 거기에 제 3조건을 더한 일은, 설령 『열반경』과 『반야경』 사이에 직접적인 연관성이 인정될 수 없다고 해도 결과적으로는 부파불교의 론(abhidharma)만이 아니라 『반야경』 등 대승경전의 출현을 위한 근거가 되었던 것이다.

## 5-2.

이와 같은 대승불교의 흥기에 대해 부파불교가 어떠한 대응을 한 것인가, 특히 대승비불설론의 문맥에서 ‘불어의 정의’를 어떻게 이용한 것인가 하는 점에 대해, 부파교단 측의 자료에서 이를 찾아내려 하면 매우 난감하다. 종래 지적되고 있던 것처럼 소승부파와 대승불교도들 사이에 벌어졌던 대승불설·비불설의 내용은 대부분이 대승의 경론에서밖에 알려지지 않고, 그 사실로 보았을 때 소승부파는 대승에 대해 무시하는 태도를 지니고 대응했던 것은 아닐까 하는 추측이 행해졌다.<sup>50)</sup> 그러나 부파 측의 자료가 전혀 전무했던 것은 아니며, 시대는 상당히 뒤의 것이지만 서력 550~600년경 저술로 추정되는<sup>51)</sup> 『아비다르마디파』(Abhidharmadīpa)에 대승비불설론이 포함된 대승비관을 미토모 켄요(三友健容)가 지적하였다.<sup>52)</sup> 이제 이하에서는, 시대는 전후하지만

49) 向井亮 1987, 106; 向井亮 1988, 147-151. 또한 高崎直道 1988, 163-164는 사의설을 소승부파에서 대승비불설론에 대한 변명의 방책으로 취급하여 고찰한다.

50) 高崎直道 1985, 13.

51) 『아비다르마디파』의 저술연대에 대해서는, 吉本信行 1983, 74를 따랐다.

52) 三友健容 1989.

먼저 부파 측 자료에 나타나는 대승비불설론의 구체적인 예로서 『아비다르마디파』로 시점을 옮기고, 거기에서 ‘불어의 정의’가 어떻게 다루어지는지를 확인한 후에 『대승장엄경론』의 대승불설론에서 ‘불어의 정의’가 어떻게 해석되는지에 대해 고찰하겠다.

『아비다르마디파』는 종종 경량부의 입장에서 유부의 학설을 비판하는 바수반두(Vasubandhu, 世親, 서력 400~480년경) 작 『아비달마구사론』(*Abhidharmakośa*, 阿毘達磨俱舍論)을 정통 설일체유부의 입장에서 다시 비판하고, 자파를 변호하고자 저술된 문헌이다. 미토모는 해당 논서에 나타나는 대승비판을 1. 대승의 공·무자성설 비판, 2. 대승이 설하는 보살도(육바라밀) 비판, 3. 대승의 불·보살관(특히 무량수[aparimitāyul] 붓다에 대해) 비판이라는 세 가지 점으로 나누어 고찰한다. 이 가운데, ‘불어의 정의’를 사용한 대승비판은 2와 3에서 나타나는데, 본고에서는 2에 대해 취급하도록 한다.

『아비다르마디파』는 붓다의 깨달음이 대승경전에 설해지는 육바라밀에 의해서만이 얻을 수 있는 것이며 소승부파의 삼장을 통해서 얻어질 수 없다는 대승의 주장에 대해 다음과 같이 비판한다.<sup>53)</sup>

atra punaḥ kecid buddhavacane bahiṣkṛtabuddhayaḥ prāhuḥ- na hi piṭakatraye bhagavatā bodhisattvamārga upadiṣṭaḥ/ ta evaṃ vyāhartavyāḥ/ bhrātā hy atra bhavantāḥ/ yasmāt

tripuṇyakṛtivastvādyās tallābhopāyadeśanāḥ/  
tathā caturadhiṣṭānam saptasaddharmaśāsanam//232  
saptayogās trayāḥ skandhās triśikṣādyās ca deśitāḥ/  
tathā pāramitās cāpi catasro vinayoditāḥ//233  
bodhipakṣyās ca kaṇṭhoktāḥ saptatrimśatsvayambhuvā/  
hetavaḥ sarvabodhinām<sup>54)</sup> trividhā mṛdutādibhiḥ//234  
tasmān na bodhimārgo ’nyaḥ sūtrādipiṭakatrayāt/  
ato ’nyam iha yaṃ brūyāt<sup>55)</sup> sa bhaven mārabhāṣitāḥ//235

uktam hi bhagavatā-“yad bhikṣavaḥ sūtre nāvatarati, vinaye na dṛśyate,

53) Jaini ed. 1959, 195.4-197.8. cf. 三友 1989, 19-20.

54) 간본의 -bodhinām을 교정하여 읽는다.

55) 마찬가지로 간본의 yo를 교정하여 읽는다.

dharmatām ca vilomayati nedam śastuḥ śāsanam” iti kṛṣṇāpadeśaḥ/  
 śuklāpadeśo viparyayeṇa/ yat khalu sūtram bhagavatā buddhena bhāṣitam tac  
 caturṣv āgameṣu sthavīramahākāśyapasthavirānandādibhiḥ saṃgītikartṛbhir  
 uddānagāthābhiniḥbaddham tad eva grāhyam/

여기에서, 불어에서 배척된 견해를 지닌 어떤 자들은, ‘실로 세존은 [부파가 전하여 지니  
 는] 삼장 가운데 보살도를 설하지 않으셨다’고 말한다. [그러나] 그들은 다음과 같이 언급  
 되어야 한다 ‘실로 그대들은 이점에 대해 혼란스러워 하고 있다’고 왜냐하면,  
 [삼장에는, 보시·지계·수습이라는] 세 가지 옳은 행위(三福業事) 등이, 그것(보리)을 얻  
 는 수단으로서 설시되고 있지 않은가. 마찬가지로, [지혜와 진실과 방기(放棄)와 정적(靜  
 寂)이라고 하는] 네 가지 결심<sup>56)</sup>과, 일곱 가지 정법(正法)의 교시<sup>57)</sup>가 있고, (232)  
 일곱 가지 요가<sup>58)</sup>가 있으며, [계·정·혜] 세 가지의 쌓임(三蘊)이 있고, 또한 삼학(三學)  
 등이 설해지고 있다. 또한 마찬가지로, 사바라밀도 율에 설해져 있다.<sup>59)</sup> (233)

56) 네 가지 결심(caturadhiṣṭhāna)은 『아비달마집이문족론』(阿毘達磨集異門足論)(T26, 394a23-b15)에는 1. 혜  
 처(慧處), 2. 제처(諦處), 3. 사처(捨處), 4. 적정처(寂靜處)로 나타나고, 『성실론』(成實論)(T32, 250c7-11)에서는  
 1. 혜덕처(慧德處), 2. 실덕처(實德處), 3. 사덕처(捨德處), 4. 적멸덕처(寂滅德處)로 언급된다. 전자에 따르면,  
 이는 『변육계기별경』(弁六界記別經)(cf. 중아함 『분별육계경』(分別六界經, T1, 690a-692b)에 나타난다. 또한  
 Mahāvīyutapatti, Nos.1580-84)에는 네 가지 결심이 진실(satya), 방기(tyāga), 정적(upāsama), 지혜(prajñā)  
 의 순서로 열거된다. 그리고 이 네 가지 결심에 대해서는 각주46 2.b에서 본 것과 같이 『라트나발리』 IV.  
 91-92에 그 언급이 있으며, 이는 보리로의 길이 아니라는 나가르주나의 대승불설론이 설해진다. 결국 네  
 가지 결심을 둘러싸고, 그것을 보리로 향하는 길로 보는 소승부파의 주장과, 그것이 보리로 향하는 길이  
 아니라는 대승논사의 주장이 쌍방의 논서에서 확인되는 것이다.

57) 일곱 가지 정법의 교시(saptasaddharmaśāsana)에 대해, 자이니(Jaini 196, f.n.3)는 A.N. IV. 15에 설해지는  
 “sattime bhikkhave saddhammā/ katame satta? saddho hoti, hirimāhoti, bahussuto hoti, āradha-  
 viriyo hoti, satimāhoti, paññāvāhoti/ ime kho bhikkhave satta saddhammāti/”를 그 후보로 지적한  
 다. 그러나 동일한 유부 전승이라고 하는 점에서 이에 해당하는 『아비달마집이문족론』 <칠법품>(七法品,  
 T26, 437a7-20)이 설하는 ‘칠묘법’(七妙法: 信, 慚, 愧, 精進, 念, 定, 慧) 쪽이 후보로서 보다 적절하다.

58) 마찬가지로 자이니(Jaini 196, f.n.4)는 일곱 가지 요가가 아비다르마 논서에 나타나지는 않지만, A.N.  
 IV, 148의 일곱 가지 염상(念想, sañjñā)이 그에 해당하는 것은 아닌지를 언급한다. 일곱 가지 염상이란,  
 1. 부정의 염상(asubhasaññā), 2. 죽음의 염상(maraṇasaññā), 3. 음식에 대한 배척의 염상(āhāre paṭikkūla-  
 saññā), 4. 전 세계에 대해 기뻐하지 않는 염상(sabbaloke anabhiratisaññā), 5. 무상의 염상(aniccasaññā),  
 6. 무상에 대한 고의 염상(anicce dukkhasaññā), 7. 고에 대한 무아의 염상이다. 『아비달마집이문족론』 칠  
 법품(T26, 436a-437a)에는 ‘칠도지’(七道支: 正見, 正思惟, 正語, 正業, 正命, 正勤, 正念), ‘칠재’(七財: 信財, 戒財,  
 慚財, 愧財, 聞財, 捨財, 慧財), ‘칠력’(七力: 信力, 精進力, 慚力, 愧力, 念力, 定力, 慧力)이라는 일곱 가지로 된  
 법을 거론하는데, 일곱 가지 요가에 해당하는 것이 이중 어떤 것인지는 분명하지 않다.

59) 『대비바사론』(T27, 85a22-13)에 “謂如一佛於三無數劫修六(=四)波羅蜜多得圓滿故證得無上正等菩提餘佛亦  
 爾”라고 되어 있는 것 외에, 131b16-17, 624a11, 890c10에 사바라밀, 327c12, 479c27에 육바라밀이라는 말  
 이 나온다. 또한 892a26 이하에 의하면 시(施)·계(戒)·정진(精進)·반야(般若)의 사바라밀이 어찌지 『대

또한 37자재보리분도 하나하나 설해지고 있다. 하등(下等) 등[의 37가지 인격의 차이]에 의해 [구별된] 3종[의 37자재보리분]이 모든 보살의 인(因)이다. (234)

따라서 경 등의 삼장 이외에 보리를 향한 길은 없다. 이 세상에서 이것(삼장) 이외의 [보리를 향한] 길을 설하는 것이 있다면, 그것은 마군이 말하는 바일 것이다. (235)

실로 세존은 “비구들이여, 경에 포함되어있지 않고, 율에 나타나지 않으며, 법성에 반하는 것, 이것은 스승의 가르침이 아니다”라는 것이 사혹(邪黑)에 대한 교설이며, 반대가 올바른 것(正白)에 대한 교설이다”라고 말씀하셨다. 실로 불세존이 설하신 경이란, 4아함 속에서, 상좌 마하 카쉬야파와 상좌 아난다 등 결집자들이 요약된 계승을 가지고 결집한 것일 뿐이라고 파악해야 한다.

이는 예상대로 유부로부터의 대승비판이라고 할 수 있을 것이다. 유부는 한편에서는 『대비바사론』의 기술에 나타난 것처럼 자과의 교리를 정당화하기 위해 경·율의 권위를 상대화하고, 또한 법성 이론을 가지고 론의 불설성을 정당화하면서, 다른 한편으로는 역시 ‘불어의 정의’를 전거로 하여 대승비불설론을 전개하고 있는 것이다. 즉, 『아비다르마디파』에 의하면 사실상 부파가 전하여 보존하는 삼장만이 불설이며, 그 이외는 ‘마라가 말하는 바’에 지나지 않는다. 붓다가 되는 수단에 대해서는, 그것은 이미 부파가 수지한 삼장에 삼복업사(三福業事) 내지 37보리분법으로서 설해지고 있는 것이고, 오히려 대승이라는 붓다가 되기 위한 탈 것(佛乘)이 특별히 세존에 의해 설해질 필요는 어디에도 없다. 또한 이 논서에 의하면 보리를 향한 길로서 특히 중시되어야 할 것은 37보리분법이다. 이 37보리분법이라고 하는 동일한 길을 하등·중등·상등이라는 다른 인격·자질의 사람이 수습할 때 성문승·독각승·불승이라고 하는 승(乘)의 구별과 각각 받아들이는 깨달음의 구별이 나오는 것이며, 혹여 대승이라는 것이 있다고 한다면 이와 같은 삼승(三乘)의 깨달음을 일으키는 37보리분법이야말로 그 명칭에 걸맞은 것이라고 되어 있다.<sup>60)</sup>

비바사론』의 정당한 설인 듯하며, 여기에 인(忍)·정려(精慮)를 더한 육바라밀은 ‘외국사설’(外國師說)이라고 되어 있다.

60) *Abhidharmadīpa*, 358:

mṛdumadhyādhimātrāḥ saptatrimśadbodhipakṣyā dharmāḥ mṛdumadhyādhimātrabhedabhinnā mahāyānam/ mṛdumadhyādhimātrabhedabhinnam buddhapratyekabuddhaśrāvakayānam ity ucyate/

“하등·중등·상등의 [인격의] 차이에 의해 구별되는 하등·중등·상등으로 된 37보리분법이 대승이다.

여기에서 나타나는 대승 비판은 아마도 『아비다르마디파』 작자 독자의 견해가 아니라, 정통 유부의 입장을 충실하게 전한 것으로 보인다. 일체지자인 붓다가 되는 수단은 이미 부파의 전적에 나타나 있는 것이 아닌가 하는 대승비판은, 여러 대승비판설 가운데서도 가장 오래전부터 나타나는 것이자 본질적인 것이었다고 추측되기 때문이다.<sup>61)</sup> 또한 ‘불어의 정의’를 논거로 대승비불설론을 전개하는 수법이 유부의 상투적 수단이었을 것이라는 점은, 대승논서에 설해지는 대승불설론을 통해 미루어 짐작할 수 있다. 다음 절에서는 이와 같은 ‘불어의 정의’에 기반한 유부로부터의 대승비불설론에 대해 대승 측이 어떻게 답변을 하고 있는지에 대해, 주로 『대승장엄론경』을 통해 고찰하도록 하겠다.

### 5-3.

대승 측의 불전자료 가운데, ‘불설의 정의’로 직접 언급하는 것으로서 현재 확인되는 것에는 다음과 같은 논서가 있다.

1. Maitreya(彌勒)-Asaṅga(無著) 作(?) 『대승장엄경론』(大乘莊嚴經論, *Mahāyāna-sūtrālamkāra*) 제 I 장 제11계와 그 제 주석:

1.1. Vasubandhu(世親) 作(?) 『대승장엄경론석』(大乘莊嚴經論釋, *Mahāyānasūtrā-*

‘하등·중등·상등의 [인격의] 차이에 의한 구별이 불승과 독각승과 성문승이다’라고 언급된다.”

61) 주46의 2를 참조하기 바란다. 또한, 『대비바사론』에는 ‘신(信)·정진(精進)·경안(輕安)·사(捨) 네 가지 보리분법이 삼승(三乘)의 보리로 향하게 한다’(T27, 498c12-16)라던가, ‘광대한 길에 의하면 성문승은 60겁을 거쳐, 독각승은 100겁을 거쳐, 불승은 3무수겁을 거쳐 불시해탈을 한다’(525b15-21)라는 언급이 있는데, 이들은 동일한 보리로의 길에 대해 삼승의 구별과 깨달음을 얻음을 설한다는 점에서 『아비다르마디파』의 견해와 통하는 것이며, 암암리에 붓다가 되기 위해 특별히 대승이라고 하는 것을 내세울 필요가 없음을 던지시 전하는 듯하다.

또한, 『대승장엄경론』I.9에 대한 스티라마티의 주석에는, ‘성문승이라고 하는 동일한 승을 이근(利根)인 자가 수습하면 붓다가 되고, 중위(中位)의 근인 자가 수습하면 독각이 되며, 둔근(鈍根)인 자가 수습하면 성문이 된다’든지, 혹은 ‘이 동일한 성문승이 3아승지겁 동안 수습하면 붓다가 되고, 100겁 동안 수습하면 독각이 되며, 3생 동안 수습하면 성문이 된다. 이 동일한 성문승을 장기간에 걸쳐 수습하면 붓다가 되는 수단인 것이다’라는 소승부파의 주장에 대해, 성문승은 대지(大智)와 대비(大悲)로 이루어진 무상보리를 얻는 수단이 아니라는 비판이 나타난다. 즉, 성문승에는 ‘인·법의 이무아(二無我)를 통찰하는 지혜(大智)’와 ‘세계의 여러 유정을 고통으로부터 제도하려고 바라는 마음(大悲)’이 나타나지 않기 때문에, 성문승에 의해 아무리 긴 기간을 수행하더라도 붓다가 될 수 없다. 이는 아마도 아무리 장기간 뿔을 찌더라도 우유는 나오지 않고, 아무리 모래를 휘저어도 버터가 생기지 않는 것과 마찬가지로, 따라서 성문승은 대승 법이 아니다, 라고 한다(SAVBh, D, 20a4-6, b4-21a1; P21b2-4, 22a2-7; 藤田 1993, 66, 14-19; 67, 5-20.)

*lamkārabhāṣya*)(ed. par S. Levi, 4,25-5,8)

- 1.2. Asvabhāva(無性) 作 『대승장엄경론광주』(大乘莊嚴經論廣註, *Mahāyānasūtrā-lamkāraṭīkā*)(D. No,4029, Bi 46a1-47a2; P. No,5530, Bi 53a2-53b5; 藤田 1993, 69-70)
- 1.3 Sthiramati(安慧) 作 『장엄경론석소』(莊嚴經論釋疏, *Sūtrālamkāravṛttibhāṣya*)(D. No. 4034, Mi 22a3-23a7; P. No,5531, Mi 23b2-24b7; 藤田 1993, 71-73)<sup>(62)</sup>
2. Vasubandhu(世親) 作 『석궤론』(釋軌論, *Vyākhyāyukti*) 第IV章(D.No.4061, Shi 106b6-5; P. No,5562, Si 124b4-125a3)<sup>(63)</sup>
3. Bhāvaviveka(清弁) 作 『중관심론소사택염』(中觀心論疏思挾炎, *Madhyamakahr-dayavṛttitarkajvālā*) 第IV章(D. No.3856, Dza 166al-4; P. No,5256, Dza 179b6-180a2)<sup>(64)</sup>
4. 堅意 作 『입대승론』(入大乘論, T32, 38a16ff.)
5. Haribhadra 作 『현광장엄명, 반야경해설』(現觀莊嚴明, 般若經解說, *AbhisamayālamkāralokāPrajñāpāramitāvyaḥkyā*) (ed. by U.Wogihara, 401,25-402,24).
6. Prajñākaramati 作 『입보리행론』(入菩提行論, *Bodhicaryāvatārapañjikā*) 第IX章 (ed. by P.L. Vaidya, 211, 1ff.)<sup>(65)</sup>

모든 자료는 유부 전승으로 생각되는 세 조건으로 된 ‘불어의 정의’에 기반한 부파로부터의 대승비불설론에 대해 답변을 하는 것이며, 나아가 대승불설론의 입장에서 ‘불어의 정의’에 대한 해석이 나타난다. 몇 가지 자료에 대해서는 이미 일본어 번역 연구가 발표되었고, 대승 측의 답변 내용에 대해서는 어느 정도 알려져 있지만, 여기에서는 가장 성립시기가 오래된 『대승장엄경론』 제 I 장 제11계를 다루어 보려고 한다. 먼저 그 산문 주와 함께 번역을 제시한다.

buddhavačanasyedaṁ lakṣaṇaṁ yat sūtre 'vatarati vinaye saṁdṛśyate dharmatām  
ca na vilomayatk/ na caivaṁ mahāyānaṁ sarvadharmaniḥsvabhāvatvopadeśāt/  
tasmān na buddhavačanam iti kasyacit syād ato lakṣaṇāvirodhe ślokaḥ/

**svake 'vatārāt svasyaiva vinaye darśanād api/**

(62) 또한, 野澤靜證 1931, 53-54에 해당 부분의 부분번역이 있다.

(63) 本庄良文 1992, 104-105에 해당 부분의 일역이 있다.

(64) 野澤靜證 1972, 212-213에 해당 부분의 일역이 있다.

(65) 若原雄昭 1990, 53-52에 해당 부분의 일역이 있다.

audāryād api gāmbhīryād aviruddhaiva dharmatā//11//

anena ślokena kiṃ darśayati/ avataraty evedaṃ svasmin mahāyānasūtre  
svasya ca kleśasya vinaye<sup>66)</sup> saṃdr̥śyate/ yo mahāyāne bodhisatvānām kleśa  
uktaḥ/ vikalpakleśā hi bodhisatvāḥ/ audāryagāmbhīryalakṣaṇatvāc ca(/) na  
dharmatām virodhaty eṣaiva<sup>67)</sup> hi dharmatā mahābodhiprāptaye tasmān nāsti  
lakṣaṇavirodhaḥ/

“경에 포함되어 있고, 율(vinaya)에 나타나며, 법성에 반하지 않는다”라는 이것이 불어의 정의이다. 그러나 대승은 일체법은 무자성이라고 설하기 때문에 그렇지 않다. 따라서 [대승은 불어가 아니다]라고 어떤 사람은 생각할지도 모른다. 그리하여 [대승이 불어의] 정의와 모순되지 않는 것에 관해 한 계승이 있다.

**자기의 [경]에 들어 있기 때문에, 자기의 제어(制御, vinaya)에 대해 나타나기 때문에, 또한 광대함을 지니고 심원함을 지니기 때문에 법성은 전혀 모순을 지니지 않는다//11//**

이 계승에 의해 무엇을 설하여 보이고 있는 것인가. 이 (대승)은 자기의 대승경전에 들어 있다. 또한 자기의 번뇌-[결국] 대승에 있어 제 보살의 번뇌라고 설해지는 것-의 제어(vinaya)에 대해 나타난다. 실로 제 보살은 분별을 번뇌라고 하는 것이다. 또한 [대승은 광대함과 심원함이라고 하는 특상을 지니기 때문에 법성과 모순되지 않는다. 실로 위대한 보리를 얻기 위한 법성은 이것뿐이다. 따라서, [대승이 불어의] 정의와 모순되는 일은 없다.

『대승장엄경론』의 주장은 예를 통해 의미를 이해하기 힘들며, 답변으로서의 형태를 갖추지 않는 것처럼 보인다. 이 계승 및 산문 주에 대해서는 후대 아스바바바 및 스티라마티라는 두 주석가의 복주가 있지만 주석 내용은 거의 동일하므로, 여기에서는 보다 상세한 후자의 복주만을 참조하여 본론의 이해를 돕고자 한다. 또한 이 부분에 대한 스티라마티 주석은 이전에도 서술된 것처럼,<sup>68)</sup> 『대승장엄경론』의 대승불설론이 특히 설일체유부를 염두에 둔 것임을 명확히 한다는 점에도 주목해야 한다.

66) 舟橋尚哉 1985, 9.16의 지적에 따라, 간본 vinayaḥ를 네팔 제 사본(Ns, Nc, A, B) 및 Bhāṣya 티베트어 역에 맞추어 교정한다.

67) 마찬가지로 舟橋 1985, 9.18에 따라, 간본의 vilomayaty athaiva를 네팔 제 사본(Ns, Nc, A, B)에 맞추어 교정한다.

68) 藤田 1997, 16; f.n.26 및 본고 각주14 참조.

이상과 같이 『대승장엄경론』 제 I 장 제7-10계에 걸쳐 이 대승이 불설이라는 점을 논증했지만, 성문이 더욱 반복하여 말하기 때문에, “경에 포함되어 있고, 율(vinaya)에 나타나며, 법성에 반하지 않는다”라는, 이것이 불어의 정의이다. 그러나 대승은 일체법은 무자성이라고 설하기 때문에 그렇지 않다. 따라서 대승은 불설이 아니다”라고 어떤 사람은 생각할지도 모른다. 따라서 라고 한다.

성문들은 논박한다. “불어의 정의는 『시간의 교설과 위대한 교설에 관한 경』(*Dus bstan pa dang chen po bstan pa'i mdo sde, Kālāpadeśamahāpadeśa-sūtra*)<sup>69)</sup>에 ‘경에 포함되어 있고, 율(vinaya)에 나타나며, 법성에 반하지 않는 것이 불설이며, 그 이외의 것은 [불]설이 아니다’라고 설해진다. 그 가운데 (1) ‘온·처·계 등은 있다’고 설하는 것이 경의 특상이라는<sup>70)</sup> 점에 대해, 대승에서는 ‘일체법은 무자성이다’라고 설하기 때문에 대승의 교리는 붓다가 설하신 경에 나오지 않는 것이며, 경과 합치되지 않는다. (2) 어느 전적(典籍)에 7군의 죄(*saptāpattinikāya*, 七聚罪<sup>71)</sup>)를 설하고 있다면 그 전적은 율(vinaya)이다. 율에도 ‘불·법·승이 없다고 말하면 죄가 된다’고 설하고 있는데, 대승에서는 ‘佛은 없으며, 法은 없으며, 僧은 없다’고 나오기 때문에 율에 나타나지 않는 것이 되어 율과도 합치되지 않는다. (3) ‘무명을 연으로 하여 행이 있고’ 등 순관과 ‘무명이 멀하면 행이 멀하고’ 등 역관의 연기가 법성이라고 설하는데, 대승에서는 ‘일체법은 불기불생(不起不生)이다’라고 설하기 때문에 법성에도 반한다. 따라서 대승은 불어가 아니다”라고 그 때문에 대승이 불어의 정의와 모순되지 않는다는 점에 관해 한 계승이 있다고 말하는 것이다. 결국, 여기에서 이와 같이 논박하는 자들에 대해, 이 대승이 불어의 정의와

69) 같은 경전이 설일체유부계 『증일아함경』의 한 경전으로 추정되는 점에 대해서는 각주 6을 참조. 또한 스티라마티 주 티베트어 역은 *kālāpadeśa*를 사흑(邪黑, *kāla*)의 교설로 이해하지 않고 시간(*kāla*)의 교설로 이해하고 있는데, 이를 반드시 오류라고 할 수는 없다는 점에 대해서는 본고 말미의 부록을 참조.

70) 이는 극히 설일체유부적인 경전관이며, 이 기술에서도 여기에서 말하는 ‘성문들’이 유부를 가리키고 있음을 알 수 있다. ‘온·처·계는 있다’라는 문장이 어느 경전에서의 인용인지는 분명하지 않지만, 本庄良文 1982, 52-53은 삼세의 오온이 있다고 설하는 경으로서 한역 『잡아함』 제79경(T2, 20a)이 있다고 지적함과 동시에, 같은 경전이 유부 독자의 증광(增廣)에 의한 것임을 논하고 있다. 또한 『잡아함』 제559경(T2, 146b-c)은 ‘유근유색(有限有色) 내지 ‘유의유법(有意有法)’이라고 하며 12처의 ‘有’를 설하는 경전이며, 같은 경전에 대한 해석이 『유가사지론』(瑜伽師地論, T30, 343a7-19; D. No.4035, Tshi 155b7-156b5; P. No.5536, Dzi 178a1-7)에 나타난다.

71) 칠취죄(七聚罪)에 대해서는, 平川彰 1964, 223-289를 참조. 『사분율』(T22, 599c25-27)에는 ‘칠범취(七犯聚)로서 (1) 바라이(波羅夷, *pārājika*), (2) 승가바사사(僧伽婆尸沙, *saṃghāvaśeṣa*), (3) 바일제(波逸提, *pāyattika*), (4) 바라제제사니(波羅提提舍尼, *pratideśanīya*), (5) 투란차(偷蘭遮, *sthūlātīyaya*), (6) 돌길라(突吉羅, *duṣkṛta*), (7) 악설(惡說)의 일곱 가지가 나온다. 또한, 『대승장엄경론』 제XI장 제4계에 대한 산문 주에 5중 죄가 언급된다(cf. 早島理 1985, 27-28).

모순되지 않는 것을 설하기 위해 계승을 설해 밝힌다는 의미이다.

이와 같이 논박하는 성문들에 대해, 다음과 같이 [답변하겠다].

그대가 “경에 포함되어 있지 않고, 율에 나타나지 않으며, 법성에 반하는 것은 불설이 아니다”라고 말할 때에, [그것은] 대체, (i) 성문의 18부과 가운데 설일체유부(Sarvāstivādin)의 경과 율과 법성에 반하기 때문에 불어가 아니라고 하는 것인가. 아니면 성정량부(聖正量部, Āryasammatīya)의 경과 율과 법성에 반하기 때문에 불어가 아니라고 하는 것인가. (ii) [혹은, 대승과 설일체유부란] 상호간에 배반하기 때문에 [대승은] 불어가 아니라고 하는 것인가.

(i) 만일 [그대가] “대승은 성문승의 경과 율과 법성에 반하기 때문에 불어가 아니다”라고 한다면, 성문의 18부과의 전적도 서로 모두 다르기 때문에, 모두가 불어가 아닌 것이 된다. 어떻게 다른 것인가 하고 말한다면, 설일체유부의 전적에서는 『공성(경)』(空性經)과 『정량경』(正量經)을 설하는데, 성정량부는 [이들을] 불설이라고 승인하지 않는다. 설일체유부의 전적에서는 『중유경』(中有經)을 설하는데, 대중부(Mahāsaṃghika)는 [이것을] 불설이 아니라며 버려 버린다. 이와 같이 18부과의 경전도 서로 다르며, 율도 [18부] 내부에서 달라지며, 법성도 내부에서 다르게 되어 있기 때문에, 모든 것이 불설이 아니게 될 것이다.

(ii) 혹은 또한, 만일 [그대가] “분명히 각 부과 사이에는 서로 무엇이 불설인가에 대해 이론이 존재할지도 모른다. 그러나 설일체유부의 전적 속에는 자[파]의 모든 경은 서로 일치하며, 모든 율도 [설일체유부의] 내부에서는 일치하고, 법성도 내부에서는 모순되지 않는다. [따라서 설일체유부의 전적은] 불설이지만, 설일체유부의 경·율·법성에 반하는 대승은 불설이 아니다”라고 말한다면, [우리들도 마찬가지로] 말하겠다,

자기의 [경]에 들어가 있기 때문에, 자기의 제어(vinaya)에 대해 나타나기 때문에, 또한 광대함을 지니며 심원함을 지니기 때문에 법성은 전혀 모순을 지니지 않는다.

라고. [즉] 대승도 『능가(경)』(楞伽經)과 『반야경』(般若經) 등의 [대승] 경전은 [대승의] 내부에서는 일치하고 있기 때문에, 자기의 경에 포함되어 있다. 또한 [‘율(vinaya)에 나타난다’고 언급되어 있는 vinaya란 특정 전적을 가리키는 것이 아니라,] 번뇌를 제어하는 것을 vinaya라고 하는 [것이다. 여기에서, 보살의 번뇌란 있다·없다 등으로 생각하는 분별(vikalpa)이며, 그 분별을 끊어 내는 대치(對治)인 무분별지가 대승의 전적에 [설해]져 있기 때문에, 자기의 제어에 대해서도 나타난다. 또한 보살의 법성이란 심원함과 광대함인데, 심원함과 광대함도 대승에 나와 있는 것이기 때문에 법성파도 배반되지 않는다. 따라서 대승도 불설이다. 그 경우, [대승의 교법은] 인·법의 무이를 설하기 때문에 심원성

을 지니며, [십]지와 [육]바라밀 등을 설하기 때문에 광대성을 가지는 것이다.

(iii) 혹은 또한 만일 [그대가] “성문의 모든 부파의 의미 있는 전적에 들어 있다면, 그 [전적]은 불설이다”라고 한다면, 성문의 각 부파는 각각 그 안에 모든 전적을 담고 있지 않다. 이에 대해, 대승만은 [그] 안에 모든 [대승의 전적]을 담고 있다. 따라서 대승만이 불설이 될 것이다.

스티라마티 주를 보면, 『대승장엄경론』의 답변이, 설일체유부에 의한 ‘불어의 정의’를 전거로 하는 대승비불설론의 주장의 모순을 들추어 낸 것이라는 점을 알 수 있다. 유부가 ‘불어의 정의’를 논거로 하여 논박할 때에, 자파의 경·율 및 연기라는 법성에 비추어 대승이 불어가 아니라고 말하는 것에 대해, 대승 측은 먼저 (i) 18부파가 전하여 지니는 경·율과 법성관이 각각 서로 다르다는 사실을 들어 반론한다. 불멸 후 결집된 경·율은 부파분열 이후, 각 부파에서 동일하게 전승되지 않고 각각 증보하거나 고친 부분이 있으며, 그에 따라 각 부파가 밝히는 법성 또한 동일하지 않다. 이 상태를 돌이켜 볼 때, 이미 소송 제 부파 사이에서마저 ‘불어의 정의’가 엄밀하게 적용될 수 없음을 알 수 있다는 것이다.<sup>72)</sup>

(ii) 이에 대해 유부 측에서는, 설령 다른 부파의 경·율·법성은 불설이 아니라고

72) 앞서 대승 측 ‘불어의 정의’에서 언급하는 자료로 들었던 하리바드라(Haribhadra) 作 『현관장엄명, 반야경해설』(ed. by U. Wogihara, 401.25-402.24)은 『대승장엄경론』 제 I 장 제11계와 같은 제1장 제21계를 인용하여 대승비판에 답하는 것으로서, 그 논술내용은 지금의 스티라마티 주 (i)과 거의 동일하게 되어 있다. 참고를 위해 아래에 번역을 제시해 둔다. 『팔천송반야경』에 대한 주석서인 이 논서는 경에 나오는 ‘어리석은 사람들’(mohapuruṣāḥ)이라는 말에 대해 다음과 같이 주석을 한다:

mohapuruṣāṭi.

svake 'vatārāt svasyaiva vinaye darśanād api  
audāryād api gāmbhīryād aviruddhaiva dharmatā//(MSA I, k 11)

iti vacanād yat sūtre 'vatarati vinaye ca saṁdr̥ṣyate dharmatām ca na vilomayatīti buddhabhāṣī-talakṣaṇānavagamena sūtrādisaṁgr̥hītāyā mātuḥ svabhāvānavadhāraṇān mūḍhāḥ. syād etan : nikāyagrānthisya parimitaparimānasūtreṣv anavatārāt, tathā paricchinna pramāṇavinayaṣṭake 'saṁdarśanāt, tathā vyavasthāpitapudgalanairātmyādiharmatāvilomanenābuddhavacana-mahāyānapratikṣepād amoha iti. evaṁ ca sati muktakasūtrāṇy api sūtrāntaṣṭakeṣv apaṭhitatvād abuddhavacanāny abhyupeyānīsyuḥ. tathaikaikasmin sūtrāntaṣṭake 'nyāni sūtrāntaṣṭakāni na sarvaprakāram avataranti, tathaikaikasmin vinaye 'nye vinayā na sarvaprakāram saṁdr̥ṣyante, tathaikaikasmin nikāye yā dharmatā vyavasthāpitā na sā 'nyeṣu nikāyeṣu dharmatām sarvaprakāram anulomayatīty evam aṣṭādaśabhedabhinnāni sūtravinayābhidharmapiṭakāni parasparām granthārthavyatibhinnāni. katham buddhavacanāni sidhyantīty avyāpakam etad buddhava-

해도 유부의 경·율·법성만큼은 불설이며, 대승은 불설이 아니라는 논박이 예상된다.<sup>73)</sup> 이에 대한 답변이 『대승장엄경론』 제 I 장 제11계이다. 결국, 만일 설일체유부가

canalākṣaṇam abhyupagacchantīti mūdhā eva, atha vā

maṇaḥpradoṣaḥ prakṛtipraduṣṭo hy ayuktarūpe 'pi na yuktarūpaḥ  
prāg eva samdehagatasya dharme tasmād upekṣaiva varaṁh y adoṣā//(MSA I, k.21)

ity asyarthasyāparijñānān mohapurusaḥ.

‘어리석은 사람들’이란,

자기의 [경]에 들어 있기 때문에, 자기의 제어(vinaya)에 대해 나타나기 때문에, 또한 광대함을 지니며 심원함을 지니기 때문에 법성은 전혀 모순을 지니지 않는다(MSA I,k.11).

라고 『대승장엄경론』에서 말하기 때문에, ‘경에 포함되어 있고, 율에 나타나며, 법성에 반하지 않는다’는 불설의 정의를 이해하지 못함으로써 경 등을 포섭한 母(반야, prajñā?)의 본질을 확정할 수 없기 때문에 ‘대승을 비방하는 성문들의 어리석은 자들’인 것이다.

[이에 대해 어리석은 성문들은] 다음과 같이 생각할지도 모른다: [대승의 교설은] 부파의 전적의 한정된 수량의 경에 들어 있지 않기 때문에, 또한 확정된 수량의 율장에 나타나지 않기 때문에, 또한 [불교에서 보편적인 정설로] 확립된 인무아(人無我) 등의 법성에 반하므로 불어가 아니라고 대승을 비방하기 때문에, [우리들은] 어리석지 않다고.

그러나 그렇다고 한다면 [그대들 성문들의 경장으로부터] 떨어져 나온 모든 경도 경장 속에 든 것으로 독송되지 않기 때문에 불어가 아니라고 인정하지 않으면 안 될 것이다. 또한 각 [부파의] 경장에는 다른 [모든 부파에 속한] 경장의 모든 종류가 들어 있는 것이 아니다. 그와 같이 각 [부파의] 율에도 다른 [모든 부파에 속한] 율의 모든 종류가 나타나는 것이 아니다. 것처럼 각 부파에서 확립된 법성이 다른 모든 부파에서 [확립된] 법성과 완전히 합치되는 것도 아니다. 이와 같이 18부파로의 부파 분열에 의해 찢겨진 경·율·론의 심장은 서로 전적의 내용 면에서 이미 손상되어 있는 것이다. 어찌하여 [불설의 3조건에 의해] 불어임이 논증되겠는가. 따라서 이 불어의 정의는 능변(能遍)이 아니라고 인정되므로, [대승을 비방하는 성문들은] ‘어리석은 자들’에 지나지 않는다.

혹은 또한,

실로 마음을 더럽히는 것은 본성적인 죄악이다. [따라서] 바르지 않은 성질의 것에 대해서조차 [분노하는 것은] 바른 것이 아니다. 하물며, [불설인지 아닌지] 의심스러운 교법에 대해 [분노하는 것은] 한층 더 [바른 것이 아니다]. 그 때문에 평정한 것만이 좋은 것이다. 과실이 없기 때문이다.(MSA I,k.21)

라는 이 의미를 잘 알지 못한다면 ‘어리석은 자들’이다.

- 73) 유부의 경·율·론만이 불설이라고 하는 것은 상당히 독선적인 주장이며 실제로 유부가 그 같은 주장을 했다고는 도저히 상상할 수 없을지도 모른다. 그러나 적어도 후대 근본설일체유부의 논사인 사키야프라바(Sākyaprabha)의 『성근본설일체유부사미송주구광』(聖根本說一切有部沙彌頌註具光, *Mūlasarvāstivādiśrāmaṇerakārikāvṛtti-prabhāvai*, 이하 『구광』)에서는, 실제로 근본설일체유부만이 불설이며 그 이외의 17부파는 불설이 아니다(더욱이 대승은 말할 것도 없다)라고 하는 강렬한 정통의식이 설일체유부 안에 있었음을 알 수 있다. 이하 『구광』의 문장을 구체적으로 제시하여 이를 확인해 보고자 한다. 즉, 사키야프라바는 다음과 같이 자파가 다른 모든 부파의 근본임을 스스로 인정하는 근본설일체유부 내부의 어떤 자들의 의견을 인용한다:

말하는 것처럼 ‘불어의 정의’가 자과의 경·율·법성에만 적용되어도 좋다는 의미라면, 설령 부파가 생각하는 경·율·법성과 다르다고 하더라도 대승의 전적 또한 대승 내부에서는 ‘불어의 정의’에 아무런 위반사항이 없기 때문에 불설이라고 말할 수 있다는 내용이다. 구체적으로 말하면, 『능가경』과 『반야경』은 분명히 부파에서 전하는 아함경전에는 들어 있지 않지만, 대승 내부에서 일치하는 내용이 유포되기 때문에 ‘경에 포함되어 있다.’ 또한 『대승장엄경론』에 의하면 ‘불어의 정의’ 제2항 ‘비나야에 나타난다’(vinaye samdr̥syate)고 하는 말에서 비나야란, 전적(典籍)으로서의 율(vinaya)을 가리키는 것이 아니라 제어·억제(vinaya) 작용을 가리키는 것으로 이해된다. 그렇다면 무분별지를 설하는 대승에서는 분별이라는 번뇌의 억제(vinaya)라는 점에 대해 나타나는 것이 된다. 또한 대보리를 얻는 일을 목표로 하는 대승에서 법성이란 광대함과 심원함인데, 대승경전이 인법이무아(人法二無我)와 십지·육바라밀을 설하고 있는 점을 보았을 때, 이처럼 ‘법성에 반하지 않는다’는 것이다.

또한, (iii)의 유부 측 주장은 모든 18부파의 교의를 망라하는 듯한 전적이 있을 경우 그것을 불설이라고 하는 것인지, 혹은 18부파에 공통되는 전적·교의를 유출하는 경우 그것을 불설이라고 하는 것인지<sup>74)</sup> 분명하지 않지만, 어느 쪽이든 대승 측은 각 18부파가 전하여 유지하는 전적이 불완전하다는 점을 들어 반론하고 있는 듯하다.

요약하면, 『대승장엄경론』이 말하려고 하는 바는 사실상 아함경전과 율과 법성이 부파분열을 거쳐 각 부파에 의해 서로 다르게 전승되거나 이해되고 있는 상황에서는 ‘불어의 정의’라는 것이 이미 정의로서의 엄밀성 혹은 유효성을 지니지 않는다는 것이

/gyes pa mam pa bcu bdun ni sde snod gsum po de la mi snang ba yin te/ sdom gyis ma bsdus pa'i phyir ro// mi 'jug pa yin te/ don phan tshun 'gaI bar bshad pa'i phyir ro// tshig gi don gzhan du bstan pa'i phyir chos nyid dang yang mi mthun pa yin na de dag kyang sangs rgyas kyi gsung du ji ltar brjod par bya(D.No.4125, Shu 161a5-6; P.No.5627, Hu 183a2-4)

분열된 17종[의 모든 부파의 교설]은, 저 [근본설일체유부의] 삼장에 나타나지 않는다. 율의(律儀, samvara)에 포함되지 않기 때문이다. [또한 경에도] 들어있지 않다. 의미가 상호 모순되어 설해지고 있기 때문이다. [또한 경의] 어의(語義)가 다른 방식으로 (잘못) 설해지기 때문에 법성에도 반하건대, 그들 [17부파의 교설]도 불어(buddhavacana)라고 어떻게 말할 수 있겠는가.

결국 근본설일체유부의 일부 사람들은 ‘불어의 정의’를 가지고 근본설일체유부 이외의 17부파의 교설을 비불설로 판정하고 있는 것이다. 또한, 사키야프라비는 인용문 이하에서 이 견해를 부정하고 ‘18부파 제불설’(十八部派皆佛說)을 주장하고 있으며, 그 하나의 경증이 바로 ‘크리샤 왕의 예지몽담’의 한 문장이었다 (cf. 藤田 1997, 17-18).

74) 스티라파티 주의 (iii)에 대응하는 아스바바바 주는 “혹은 또한, 만일 [성문이] ‘모든 부파에 포함되어 있는 (samgr̥hīta) 것이 불설이다’라고 한다면 ……(on te sde pa thams cad kyis bsdus pa gang yin pa de sangs rgyas kyi bka'yin no zhe na ni…)”(D. 47a1; P. 53b3)이라고 서술한다.

다. 그리고 그러한 점은 유부 자신도 인정하고 있으며, 『대비바사론』에 나타나는 것과 같이 유부는 오히려 이 점을 이용하여 ‘불어의 정의’를 일탈하면서 자신들의 교리를 정당화하고 있던 것이다. 『대승장엄경론』은 이 같은 유부의 수법을 숙지한 후에 ‘불어의 정의’에 따른 답을 하고 있는 것으로 생각된다. 여기에서는 유부가 ‘불어의 정의’를 내세워 대승비판을 하는 것에 대한 빈정거림으로까지 읽어낼 수 있지 않을까. “이로써 대승은 불어가 아니라는 것이 성립하는 듯한 [불어의] 정의 따위는 존재하지 않는다”(gang gis na theg pa chen po sangs rgyas kyi gsung ma yin par 'grub par 'gyur ba'i mtshan nyid de med do)<sup>75)</sup>라는 표현은 바수반두가 그의 저서 『석륜론』에서 한 말인데, 스티라마티의 주장도 결국 한 문장으로 요약된다고 할 수 있을 것이다. 덧붙여 주의해 두고 싶은 점은, 『대승장엄경론』의 주장은 어디까지나 유부에서 ‘불어의 정의’를 논거로 하는 대승비불설론을 전개한 것에 대해 그 모순을 지적함으로써 대승이 불설임을 서술하는 것이며, 유부를 시작으로 하는 제 부과의 삼장이 지나는 불설로서의 가치마저 부정하고자 의도한 것은 아니라는 점이다. 『대승장엄경론』이 제11장 제1계에서 보살이 탐구해야 하는 범으로서 보살장(菩薩藏)의 삼장과 성문장(聲聞藏)의 삼장을 거론하는 것은 이러한 점을 보여주는 일례일 것이다.<sup>76)</sup>

## 6. ‘법성에 의지하라’에서 ‘바른 도리에 의지하라’를 향한 흐름

이상에서 우리는 ‘불어의 정의’를 둘러싸고 그 원류인 아함경전에서 대승불설·비불설론의 문맥 및 그 해석에 이르기까지 개관해 왔다. 이를 통해 알 수 있었던 것은, 본래 석가모니의 교설을 경과 율 두 가지로만 한정하고자 설해했을 것이 분명한 ‘불어의 정의’에, 유부와 『대반열반경』의 소속부과 및 법장부가 ‘법성/법상/(본)법에 반하지 않는 것은 불설이다’라는 제3조건을 더한 불설론을 만들어 낸 의미의 거대함이다. 이 제3조건은 경(아함경전)과 율에 들어있지 않은 교설이라도 법성에 반하지 않는 한 불설로서 용인된다는 의미를 이끌어낸 것으로서, 이미 본 것처럼 ‘법성’의 이름 아래 한 쪽에서 유부는 ‘아비달마불설론’을 전개하고, 다른 한쪽에서 대승경전은 그 정당성의 근거를 찾아낸 것이다.

75) *Iyākhyāyukti*, D. 107a5; P. 125a3. 本庄 1992, 105 참조.

76) 早島理 1984, 34-35.

유부계 논서와 대승논서가 전하는 바에 따르면, 유부의 3조건으로 된 ‘불어의 정의’는 유부와 타 부파 사이의 교의논쟁과 대승불설·비불설론에 대해 불설·불교와 비불설·비불교를 판별하는 기준으로 자주 사용된 듯하다. 그러나 그 논쟁들에서 나타나지 않았던 것은 모든 부파에서 서로 달라진 삼장이 전승되고 있는 상황에서, 이미 이 ‘불어의 정의’는 엄밀히 유효한 기준이 될 수 없었다는 사실이었다.

## 6-1.

한편 ‘불어의 정의’에 관한 몇몇 자료에서는 제3조건에 나타나는 ‘법성’이라는 말을 ‘바른 도리’(yukti, 正理)라는 말로 바꾸어 말하는 예를 볼 수 있다. 그 일례를 우리는 이미 3-1에서 인용한 의정 역 『근본설일체유부비나야잡사』에서 보았지만, 또 하나의 예를 기원 1세기경 불교시인 아쉬바고샤(Aśvaghōṣa, 馬鳴) 저작 『붓다차리타』(*Buddhacarita*, 佛所行讚)에서 볼 수 있다. 이는 석존의 생애를 찬탄하는 찬불문학 범주에 속하는 문학작품이며, 마지막 제23장부터 제28장까지는 석존의 열반을 주제로 하는 것으로서 내용적으로는 운문으로 작성된 소승 열반경으로 볼 수 있는 것이다.<sup>77)</sup> 제25장 제36계 이하에 『열반경』에 바탕을 둔 아쉬바고샤의 불설론이 전개되고 있는 점에 대해서는 또 다시 혼쵸 요시후미가 뛰어난 연구로 명확히 밝히고 있다.<sup>78)</sup> 본고에서도 혼쵸의 연구에 기반을 두고 그 일부분을 다루어 보고자 한다. 이 부분은 석존이 비구들에게 불멸 후에는 법(dharma)에 의지해야 한다고 말하는 부분으로, 이하 제49계까지 석가모니의 말로 이 ‘의법’(依法) 사상이 해설된다. 그 가운데 몇 계송을 보도록 하겠다.<sup>79)</sup>

/de ltar ram ni bdag 'das nas// chos la mchog tu gzhol bar bya/  
 /de ni khyod khi don mchog ste// gang gzhan de ni ngal bar 'gyur/(37)  
 /gang zhig mdo sder ma zhugs shing// 'dul ba na yang mi snang la/

77) 勝崎裕彦·小峰弥彦·下回正弘·渡辺章吾 編 1997, 197.

78) 本庄良文 1993, 61-66.

79) 붓다차리타 티베트역 D. No.4156, Ge 86b 7-87a 4; P. No.5656, Nge 104b2-8. 번역 시에는 혼쵸(本庄 1993)의 일역 및 미마키 카즈미(御牧克己 1985, 277-279)의 번역을 참조하였다.

또한 아쉬바고샤에 이어 유명한 불교시인 마트리체타(Matrceta, ca. A.D.2-3c)의 저작 『사백찬』(四百讚, *Varṇārhavarṇastotra*, 찬탄 받을 만한 자를 찬탄하는 찬게) 제6장 제5계에도 ‘사혹의 교설’(kṛṣṇāpadeśa)과 ‘위대한 교설’(mahāpadeśa)이라는 말이 나온다.

/rigs par so sor gnod pa ste// de ni cis kyang gzung mi bya/(38)  
 /de ni chos min 'dul ba min// de ni bdag gi tshig ma yin/  
 /mang po rnams kyi tshig yin kyang// nag po'i gdams pa de dor bya/(39)  
 /dag pa'i gdams pa gzung bya zhing// gang la yod min zlog pa ste/  
 /de ni chos yin 'dul ba ste// de ni bdag gi tshig yin no/(40)  
 /de phyir bdag gis mdor bsdus nas// tshad ma 'di rnams bshad pa ste/  
 /gang zhig byed de tshad ma yin// 'di las gzhan du tshad ma min/(41)  
 /brdar las gcad las bsregs pa las// mkhas pa rnams kyis gser bzhin du/  
 /'dul ba mdo las rigs pa las// de phyir yongs su rtog par rigs/(45)

바로 지금 내가 죽은 후에는 법(dharma)을 최고의 것으로 의지하거라. 그것이 그대[들]의 최고의 목적이다. 그 이외의 것은 헛수고이다.(37)

경에 포함되어 있지 않고, 율에도 보이지 않으며, 바른 도리(yukti)에도 제각기 반하는 것, 그것을 어느 누구도 수지해서는 안 된다.(38)

그것은 법이 아니고 율이 아니다. 그것은 나의 말이 아니다. 설령 많은 자들의 말이라 해도, 그 사혹의 교설(kālāpadeśa)을 버려 버리거라.(39)

순백의 교설을 수지하여야 하니, 거기에 전도됨이 없는 것, 그것이 법이며 율이다. 그것이 나의 말이다.(40)

그러한 까닭에, 나는 요약하여 이들 판단기준(pramāṇa, 量)을 설한 것이다. [그것들을] 행하는 자는 권위가 있으며, 그 이외에는 권위가 없다.(41)

그러한 까닭에 현자들은, 마치 같고, 자르고, 구워 굶[을] 판별하는 것처럼, 율·경에 의해, 바른 도리에 의해 [불설인지 비불설인지]를 판별하는 것이 좋다.(45)

이 가운데 제37-40계가 유부계 『열반경』에 바탕을 둔 것임은 분명할 것이다. 다만 경이 '경(sūtrānta)에 의지하라'고 설하고 있는 것에 비해 여기에서는 '법에 의지하라'고 말하며, 또한 제38계에 나타나는 불설의 3조건을 '법성'에서 '바른 도리'로 바꾸어 말하고, 혹은 '위대한 교설'(mahāpadeśa)이 아닌 '순백의 교설'로 말한다라는 점이 차이가 있다. 이어서 제41계는 경·율·바른 도리가 불설인가 아닌가 하는 판단기준이라고 언급하는 것으로 보인다. 여기까지의 서술에 의하면, '법에 의지하라'고 할 때의 '법'이란 경, 율과 함께 바른 도리가 되며, 이 경·율이라는 성전과 바른 도리라는 판단기준(pramāṇa)에 의지하는 것이 '법에 의지하는' 것이 된다.

## 6-2.

이와 같이 아쉬바고샤는 불설·비불설을 판별하는 기준으로서, 경·율이라는 ‘성전’ 외에 ‘법성’으로 바뀌는 새로운 기준인 ‘바른 도리’를 제시한다. 그런데 이 ‘바른 도리’라는 판단기준에 대해 더욱 깊이 파고 들어가 언급하고 있는 것이 『유가사지론』(瑜伽師地論, 이하 『유가론』)(本地分中菩薩地)이다. 일찍이 무카이 아키라(向井亮)가 지적한 것처럼,<sup>80)</sup> 『유가론』은 사의(catvāraḥ pratisaraṇāḥ) 가운데 ‘법에 의지하고 사람에게 의지하지 말라’는 성구 자체를 다음과 같이 ‘바른 도리에 의지하여 사람에게 의지하지 말라’고 바꾸어 언급해 버린다.<sup>81)</sup>

punar bodhisattvaḥ kālāpadeśaṃ ca mahāpadeśaṃ ca yathābhūtaṃ prajānāti.  
prajānan yuक्तिpratisaraṇo bhavati. na sthavireṇābhijñātena vā pudgalena  
tathāgatena vā saṃghena vā ime dharmā bhāṣitā iti pudgalaprisaraṇo bhavati.  
sa evaṃ yuक्तिpratisaraṇo na pudgalaprisaraṇaḥ tattvārthān na vicalati.  
aparapratyayaś ca bhavati dharmeṣu.

또한 보살은 사혹의 교설과 위대한 교설을 여실히 안다. 알면서, 바른 도리에 의지한다. ‘이 교법들은 장로에 의해, 혹은 저명한 사람에게 의해, 혹은 여래에 의해, 혹은 교단에 의해 설해졌다’고 하는 것처럼 사람에게 의지하지 않는다. 이와 같이 바른 도리에 의지하며 사람에게 의지하지 않는 그는 진실의(眞實義)로부터 흔들리지 않으며, 또한 제법에 대해 타인에게 기대지 않는다.

무엇보다도 『유가론』에서 보살이 ‘사혹의 교설’과 ‘위대한 교설’을 여실히 안 뒤에 바른 도리에 의지하여야 한다고 서술되는 점에서 볼 때, 종래의 경·율 혹은 법성을 의지처로 하는 입장 또한 계승하고 있는 것이 된다. 하지만 그렇다고 해도 다시 『유가론』이 ‘경’도 ‘법’도 ‘법성’도 아닌 ‘바른 도리’에 의지해야 한다고 말하는 것은 중요한 점일 것이다. 이 논서는 또한 이 사의(四依)에 있어 바른 도리 등 네 가지가 ‘판단기준

80) 向井亮 1979, 198; 向井亮 1988, 152-153. 후자는 『유가론』 본지분중보살지(本地分中菩薩地)의 사의(四依)에 관한 한 구절의 일역이다.

81) 『유가론』 (T30, 539a9-14); U. Wogihara ed., *Bodhisattvabhūmi*, 257.2-8.

이 되는 것·권위인 것'(pramāṇa)임을 명확히 하였다고 서술한다.<sup>82)</sup> 여기에서 말하는 '바른 도리가 판단기준이다·권위이다'(yukteḥ prāmāṇyam)라는 이 『유가론』의 언설은, 후대 불교에서 논리가 중시될 것임을 예견한 것으로서도 주목할 만하지 않을까.

### 6-3.

그런데 위에서 인용한 『붓다차리타』에는 또 한 가지 주목할 만한 부분이 있다. 그것은 시금(試金)의 비유를 사용하여 '불어의 정의'를 설명하는 제45계이다. 이 비유에 대해서는 먼저 『비니모경』의 '위대한 교설'(mahāpadeśa)에 대한 주석 속에서 같은 것을 볼 수 있다.<sup>83)</sup> 『비니모경』의 표현은 마치 금을 구움으로써 그것이 진짜인지 가짜인지가 판별되는 것처럼, 교설에 대해서도 경·율·론의 '삼장경'과 비교함으로써 그것이 여래의 설인지 아닌지가 판별되는 것을 말한다. 『붓다차리타』과 『비니모경』에도 양쪽 모두 '불어의 정의'를 설명하는 비유로서 모두 같은 의미로 사용된다는 점이 주목된다. 다만 『비니모경』의 기술은 『붓다차리타』와 같이 율·경·논리에 대응시켜 시금의 방법으로서 '갈기, 자르기, 굽기'라는 세 가지의 기교를 사용하지 않고, 다만 굽는 것만을 서술하고 있을 뿐이며, 보다 소박한 감을 지닌다. 그렇다고 해서 『붓다차리타』가 『비니모경』(서력 334-431년 번역)으로부터 시금의 비유를 차용했다고 볼 필연성은 지금으로서는 찾아낼 수 없는 것이지만 말이다.

또한 이 시금의 비유에 관해, 상당히 시대가 지나면 산타락시타(Śāntarakṣita, 서력 725-788년 경)의 『타트바상그라하』(Tattvasamgraha)(제3587계) 또는 카말라실라(Kamalaśīla, 서력 740-795년 경)의 해당 문헌에 대한 주석서 『타트바상그라하판지카』(Tattvasamgrahapañjikā)에 세존의 설로 인용되는 다음 유명한 계송을 언급해 두지 않으면 안 될 것이다.<sup>84)</sup>

82) 『유가론』 (T30, 539a27-bl); *Bodhisattvabhūmi*, 257.23-25 :

故略額四量。謂所說義，正理，大師，修所成態鬻賓謹智。

tatraiṣu caturṣu pratisaraṇeṣu samāsataḥ catṛṇām prāmāṇyaṃsam prakāśitam. bhāṣitasayārthasya, yukteḥ, śāstur, bhāvanāmayasya cādhigamajñānasya.

그리하여 요약하면, 이들 사의(四依)에 대해, 설해진 [교법]의 의미와, 바른 도리와, 스승과, 수습으로 이루어진 중득의 지(智)가 판단기준·권위임이 명확해진 것이다.

83) 본고 말미의 부록 참조.

84) Shastri ed. 1981-1982, 25.23-24; 1115.1-2). 또한 渡辺照宏 1967, 18-19 참조. 그리고 Jayatilīke 1963, 390-391은 본 계송의 전거에 대해 니카야 속에는 나타나지 않는 점을 언급하는데, 그것이 전하는 붓다의 태도는 니카야(e.g. M.N. I.264; cf. 片山一良 譯 1998, 254-255)에 자주 나타나는 것임을 지적한다.

tāpāc chedāc ca nikaṣāt suvarṇam iva paṇḍitaiḥ/  
parīkṣya bhikṣavo grāhyaṁ madvaco na tu gauravāt//

비구들이여, 현자들이, 굽고, 자르고, [시금석에] 문지름으로써 금을 [취하는] 것처럼, 나의 말을 [나에 대한] 존경으로써 [그대로 받아 들이지 말고, 음미함으로써 받아들여야 한다.

사용되는 비유의 예가 유사하다는 점에서 뿐만 아니라 동시에 불설과 관련지는 내용이라는 점에서도 앞서 『붓다차리타』의 계송과 이 계송의 관련성을 부정할 수 없을 것으로 생각된다. 다만 전자가 불멸 후에 붓다 이외의 사람에게서 들은 교설에 대해 그것이 불설인지 아닌지를 판별하라고 말하는 것에 반해, 후자는 아마도 붓다 재세 시에 붓다 그 자신에게서 들은 말의 내용과 가치를 음미하라고 말하는 점에서 큰 차이가 있다. 후자는 전자로부터 비유의 예를 차용하면서, 불어의 가치가 붓다의 권위를 추구해야 하는 데 있는 것이 아니라, 어디까지나 받아들이는 제자들이 그 내용을 음미함으로써 판단되어야 하는 것임을 붓다를 통해 말하게 하고 있는 것일 것이다.<sup>85)</sup>

## 7. 소결(小結)

이미 서술한 것처럼, ‘불어의 정의’에 ‘법성에 반하지 않는 것은 불설이다’라고 하는 제3항이 부가된 일은 부파불교에서 불설로서의 논장 제작과 대승불교에서 대승경전 제작을 정당화한 뒤 극히 중요한 의미를 지니게 되었다. 그때까지의 경과 율에는 없는 새로운 교설이어도 ‘법성’에 맞는다면 불설·불교로 인정된다는 사고방식은, 이들 새로운 ‘불설’을 낳는 논거가 되었던 것이다. 그러나 아함경전의 성립에 관한 오늘날의 견해에 의하면, 아함경전은 불전결집 전승이 시사하듯 불멸 후 종합하여 편찬된 것이 아니라, 석가모니의 근본사상을 이어 수 세기에 걸쳐 불제자들에 의해 창작되

---

85) 또한 필자는 당초 이 『타트바상그라하』 및 그 주석서에 인용된 계송을 ‘의법불의인’(依法不依人) 사상에 대한 한 해석으로 고려하는 것이 가능하지 않은가 하는 인상을 막연히 가지고 있었다. 그러나 그 후 미코카미 에류(種子上惠龍) 선생이 ‘의법불의인’에서 ‘인’(人)은 유부계 『열반경』이 본래 설하고 있는 것처럼 ‘붓다 이외의 사람’으로 해석되어야 하며, 이를 ‘붓다’라고 해석하는 것은 문제임을 지적하여, 생각을 바꾸게 되었다. 후기 불교인식론의 계송에서도 붓다는 ‘판단기준·인식수단인 분’(pramāṇabhūta)으로 간주된다는 것이다(cf. Steinkellner 1982, 1-15). 분명히 이 계송도 붓다에 대한 존경에서 불어의 가치를 판단해서는 안 된다고는 설하면서, 교설자로서 붓다의 권위까지도 부정하고 있는 것은 아니다. 가르침을 받은 미코카미 선생께는 이 자리를 빌어 감사의 말씀을 전한다.

고 있었던 것이라고 생각할 수 있다.<sup>86)</sup> 오온·사제·십이지연기 등 불교의 주요 교의는 석가모니의 근본사상을 법통으로 이어 나간 불제자들에 의해 종합되어 이루어지고 있던 것이 된다. 그 경우, 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. 『열반경』 등에 ‘불설의 정의’가 설해지고, 거기에 ‘법성에 반하지 않는 것이라면 그것은 불설이다’라는 한 항목이 부가된 것은 상당히 시대가 흐른 후라고 생각된다. 그러나 그것이 부가된 취지에 대해서는 이 같은 최초의 불전창작과 관계된 불제자들의 신념과 행위에 중첩시켜 이해해야 할 것이다. 어떤 교설이 ‘불설’인가 아닌가는 그 교설의 내용에 의해 판단해야 한다는 가르침이 불교 내에 나타나게 된 것은, 그 성전 성립사에서 보더라도 필연적인 것이라고 할 수 있을 것이다. 더욱이 자의적인 해석을 허락하는 ‘법성’이라는 개념을 전환하여 ‘바른 도리’(yukti)가 불설과 비불설, 불교와 비불교를 판별하는 기준으로 등장하게 된 것 또한 마찬가지로 불교에서 필연적인 전개였다고 생각할 수 있다.

부록: ‘위대한 교설’(mahāpadeśa) · ‘사후의 교설’(kālapadeśa)의 어의(語義)에 대해

mahāpadeśa(현장역 『유가사지론』에서 한역은 ‘대설’(大說))과 kālapadeśa(마찬가지로 ‘흑설’(黑說) 혹은 ‘암설’(闇說))의 어의에 대해서는, 지금까지 일정한 이해가 언급된 바가 없다. 종래의 연구 가운데 특히 카타야마 이치로(片山一良 1989, 55-68)는 mahāpadesa의 어의에 관해 상세하고 신뢰할 만한 연구를 보여 주는데, 자료로는 팔리 문헌을 중심으로 하며 유부계 텍스트에만 나타나는 kālapadeśa에 대해서는 언급이 없다. 여기에서는 기존에 고찰된 적이 없었던 북전 율 문헌의 기술을 단서로 이둘 어의 등에 대해 검토를 가하고 싶다.

86) 荒牧典俊 1984, 53-67, 荒牧典俊 1988, 61-98.

1. 설일체유부의 율 문헌 『살바다부비니마득룩가』(Sarvāstivāda-vinayamātrkā, T23, 597c21-598a8)에는 kālāpadeśa와 mahāpadeśa라는 말에 대해 다음과 같은 주석이 보인다.

(a) 云何摩訶詞經波提舍. 有四摩訶詞經波提舍. 若有一比丘來所說言. 是脩多羅毘尼阿毘曇. 我從佛口受是法. 諸比丘當取是語. 不得是非. 當修多羅毘尼阿毘曇中覓. 若與彼相應者. 當稱歎其人. 善哉長老. 善受持. 若不相應者. 當語彼言. 此非佛語. 非修多羅毘尼阿毘曇. 汝不善解. 二人三人大衆來所說亦如是.

(b) 何以故. 名摩訶詞經波提舍. 答. 大清白說聖人. 聖人所說依法故. 不違法相故. 弟子無畏故. 斷伏非法故. 攝受正法故. 名摩訶詞經波提舍. 與上相違. 名迦盧詞經波提舍. 何以故. 說迦盧詞經波提舍. 爲諸弟子善解無畏故. 持正法故. 爲後世末法中諸惡比丘增故. 此是佛語. 彼非佛語故. 故名迦盧詞經波提舍.

(a) 위대한 교설(mahā-upadeśa)이란 무엇인가. ‘네 가지 위대한 교설’이 있다. 한 사람의 비구가 있어, 찾아와 다음과 같이 말했다고 하자. “이 경과 율과 론을, 나는 붓다의 입으로부터 [직접] 받았다. 이것이 법이며, 비구들은 이 말을 [불어로써] 받아들여야 한다”라고 [비구들이여, 이 말이 불어인가 아닌가 하는] 시비를 [판정할] 수 없다면, 경·율·론 가운데에서 찾아 구해야 할 것이다. 만일 그 [경·율·론]과 상응한다면 “좋다. 장로여, [그대는 불어를] 옳게 수지하고 있다”라고 그 사람을 칭찬해야 한다. [그러나] 만일 상응하지 않는다면 “그 말은, 이것은 불어가 아니다. 경·율·론이 아니다. 그대는 옳게 [불어를] 이해하고 있지 않다”고 말해야 한다. 두 사람, 세 사람, 혹은 큰 세력이 와서 말하는 바에 대해서도 마찬가지이다.

(b) 무엇 때문에 위대한 교설이라 하는가. 대답하여 이르기를, 대청백설(大清白說)의 성인 [을 ‘위대하다’]고 한다. 성인이 말한 바는 법에 의지하기 때문에, 법상(法相)과 다르지 않기 때문에, [그것을 듣고서] 제자가 두려움이 없어지기 때문에, 비법을 단복(斷伏)하기 때문에, 정법을 취하기 때문에 위대한 교설이라고 하는 것이다. 또한 이와 다른 것을 사혹에 대한 교설(kāla-upadeśa)이라고 한다. 어찌 하여 사혹에 대한 교설을 설하는가 라고 한다면, [비법에 관해] 제자들에게 두려워하지 않아도 좋은 것을 옳게 이해시키기 때문이며, 정법을 보존하기 위함이며, 후세의 말법시대에는 악한 비구가 늘어나기 때문에 ‘이것은 불어이고, 이것은 불어가 아니다’[라고 판정하기] 때문이다. 따라서 kāla-upadeśa라고 한다.

인용문 속에서 (a) 부분은 경의 mahā-upadeśa를 요약한 것이며, (b) 부분은 mahā-upadeśa와 kāla-upadeśa의 어의 해석이다. 이 기술을 보면, 『살바다부비니마득특가』는 『열반경』의 팔리 전본과 마찬가지로 불설의 기준에 반하지 않는 것은 받아들여야 하며, 반하는 것은 버려야 한다고 설하는 문장 전체를 mahā-upadeśa라고 말하며, 이 mahā-upadeśa를 나아가 mahā-upadeśa와 kāla-upadeśa로 구분하고 있는 것처럼 보인다. 이 같이 통일성을 결여한 기술이 나타나는 것은 kālapadeśa와 mahāpadeśa를 별립시켜 설하는 것이 『살바다부비니마득특가』의 시점에서는 아직 확립되어 있지 않았던 것을 시사하는 것일까.

먼저 (a)의 기술에서 주목되는 것은, 유부계 ‘불어의 정의’에 나타나는 제3조건 ‘법성에 반하지 않는다[면 불어이다]’라는 부분을 여기에서는 ‘론’(abhidharma)과 상응하는 것은 불설이라고 바꾸어 말하고 있는 점일 것이다. 결국 여기에서는 ‘불어의 정의’를 ‘경·율·론 삼장에 들어 있는 것은 불설이며, 삼장에 들어있지 않은 것은 비불설이다’라고 환언하는 것이다. 법성을 설하는 것=론(abhidharma)=불설이라는 이해를 여기에서 읽을 수 있다(아비달마불설론에 대해서는 본고 4를 참조).

다음으로 mahā-upadeśa · kāla-upadeśa의 어의를 설하는 (b)에 대해서인데, 이에 해당하는 문장이 샤키야프라바의 『근본설일체유부사미송주구광』(D.161a3-5; P.182b7-183a2)에 인용되어 있으며, 참고를 위해 이하에 제시해 둔다.

’dul ba ma mo las chen po bstan pa bshad pa/ ’di dag ni chen po yin pa’ tshar  
 gcod pa’i phyir dang/ chos ltar bcos pa la gnod pa byed pa’i phyir dang/ nga’i  
 nyan thos rnam chos ma yin pa tshar<sup>”</sup> bcaad pa la mi ’jigs<sup>”</sup> par ’gyur bas/ de’i  
 phyir [P.183a] chen po bstan pa zhes bya’o// nag po nyid du bstan pa dag ni nag  
 po bstan pa ste/ dam pa’i chos ltar bcos pa la gnod pa byed pa’i phyir dang/  
 nga’i nyan thos rnam bshad pa la ’di ni sangs rgyas yin/ ’di ni sangs rgyas  
 kyi gsungs ma yin no zhes mi ’jigs par ’gyur bas/ des na nag po bstan pa zhes  
 bya’o//<sup>”</sup> zhes gsungs pa yin no/  
 ’P. chen po yin pa=D. chos ma yin pa. <sup>”</sup>P. om. tshar. <sup>”</sup>D.P. ’jugs. <sup>”</sup>D. om. //.

『毘那耶의 母』(Vinayamātrkā) 속에 위대한 교설이 해설되고 있다.“이들은 위대한 자가 제복(制伏, nigraha)하기 때문에, 사비법(似非法)을 격퇴하기 때문에, 또한, 우리 성문들이 비법(非法, adharma)을 정압(征壓)하여 두려워하지 않기 때문에, 그 때문에 위대한 교설

(mahāpadeśa)이라고 하는 것이다. 암혹의 성질인 것(kālatva)에 대한 교설이 사혹에 대한 교설(kālāpadeśa)이다. 사비정법(似非正法)을 격되하기 때문에, 우리 성문들이 가르침(deśanā)에 대해 ‘이것은 불설이며, 이것은 불설이 아니다’라고 [판단함으로써] 두려워하지 않기 때문에, 그 때문에 사혹에 대한 교설(kālāpadeśa)이라고 한다”고 설해진다.

mahā-upadeśa/mahāpadeśa에 대해서는, ‘위대한 [성인]의 교설’(속격한정복합어)로도, 교설 그 자체가 위대한 것이라는 의미로 ‘위대한 교설’(동격한정복합어)로 이해하는 것도 둘 다 가능할 것이다. 『살바다부비니마득특가』의 ‘大清白說聖人’과 『구광』 인용 *Vinayamāṭṛkā*의 ‘위대한 자가 제복(制伏)하기 때문에’ mahāpadeśa라는 것은 전자의 이해를 보여주는 것으로 보인다. 그러나 『살바다부비니마득특가』의 그 이하 문장 ‘聖人所說依法故, 不違法相故, 弟子無畏故, 斷伏非法故, 攝受正法故’는 그 위대한 성인이 설하는 바로서 교설 그 자체의 위대성을 서술하는 것이므로 후자의 이해도 포함하고 있는 것으로 보인다. *Vinayamāṭṛkā*의 ‘사비법을 격되하기 때문에’ 이하의 설명도 마찬가지일 것이다.

다음으로 kāla-upadeśa/kālāpadeśa의 경우 역시 ‘사혹한 것(=비불설)에 대한 교설’(속격한정복합어)이라는 이해와, 그 교설 자체가 사혹하다는 의미의 ‘사혹한 교설’(동격한정복합어)이라는 두 가지 이해가 가능한데, 『살바다부비니마득특가』도 *Vinayamāṭṛkā*도 모두 전자의 이해를 보인다고 생각된다. 결국 kāla-upadeśa/kālāpadeśa는 그에 의해 무엇이 사혹한 것(비불설)인가를 판별하는 기준을 보이는 교설이며, 그것을 설하는 이유는 그 교설에 의해 제자들에게 무엇이 비법·비불설인지를 이해시켜 두려움을 가지지 않도록 하기 위한 것으로 되어 있다. 다만 『살바다부비니마득특가』에서만 나타나는 ‘爲後世末法中諸惡比丘增故’라는 해설은 kāla-upadeśa의 kāla를 ‘혹’(黑)이라는 의미로 이해하지 않고, ‘시간’(時)이라는 의미로 이해하는 것으로 보인다. 이 경우 kāla-upadeśa는 정법과 비법, 불설과 비불설이 난립할 때인 말법 ‘시의 교설, 시대상응의 교설’이라는 의미가 될 것이다. 이 점과 관련하여, 에저튼(Edgerton 1953, 180)은 kālāpadeśa를 『보살지』 티베트어 역 nag po bstan pa에 기반하여 ‘black doctrine’으로 이해해야 하는 것이 아니라 ‘timely expression’으로 이해해야 한다고 되어 있는데, 그 근거는 불명확하다. 그러나 상술한 한역 『근본설일체유부비니아잡사』의 ‘대혹설’, ‘대백설’이라는 술어의 예에서 나타나는 것처럼, kālāpadeśa에서 kāla가 바른 ‘흰 것’에 대한 샛된 ‘검은 것’의 의미를 지닐 수 있다는 점은 부정할 수 없다. 그러나 또한 『살바다부비니마득특가』에 이와 같이 kāla-

upadeśa의 kāla를 ‘시간’의 의미로 이해하는 해석 예시가 인정되는 이상, kālāpadeśa에 대한 예저튼의 영역 ‘timely expression’도 오역이라고는 말할 수 없다(다만 apadeśa를 ‘expression’으로 이해하는 것은 의문이다). kālāpadeśa를 ‘시간의 교설’(dus bstan pa)이라고 번역하는 예는, 『대승장엄경론』 제 I 장 제11계에 대한 스티라마티 주 티베트어 역에도 나타난다(본문 5-3 참조). 또한 kālāpadeśa를 ‘사혹된 교설’(동격한정복 합어)로 이해하는 예로서는, 본문 6-1에서 인용한 『붓다차리타』 제25장 제39계가 있다.

한편, 마찬가지로 설일체유부 전승 율 문헌이자 『살바다부비니마특가』와 논술항목에 관하여 대응관계가 나타나는 『십송율』에는, ‘사혹인’(四黑印)과 ‘사대인’(四大印)에 대한 다음과 같은 해석이 나온다(T23, 414a26-b1).

黑印者四黑印. 如經中說. 四大印亦如經中說. 問. 佛何以故說是四黑印. 答. 欲說眞實佛法相故. 來世比丘當了了知是佛說是非佛說. 是故說黑印. 何以故說四大印. 爲成就大事不令諸比丘錯謬故. 說大印.

여기에서 말하는 ‘혹인’, ‘대인’이 각각 kālāpadeśa · mahāpadeśa에 해당한다는 사실은 명확하지만, 그 원어가 한역에서 추측하면 kālā-mudrā · mahā-mudrā라고 되어 있는 것이었을지도 모른다. ‘혹인’, ‘대인’이라고 하는 용례는 다른 논서에서는 나타나지 않는데, ‘불어의 정의’ 자체를 법인(dharmamudrā)으로 간주하는 예를 『입대승론』(入大乘論)(T32, 38a16-20)에서 찾을 수 있다.

## 2. 관련문헌으로서 또 하나 『비니모경』(毘尼母經, Vinayamātrkā-sūtra)을 들고 싶다.

(a) 經所言大廣說者. 所說事多故名廣說. 我今教授大法故名大. 我今說大法大毘尼. 是故大廣說. 大人所說法名之爲大. 何者大人諸佛世尊. 名爲大人此大人說故名大(入). 又廣者. 有大德比丘略說經. 若衆多比丘前. 若四·三·二·一比丘前. 說其所解經. 我親從佛邊聞如此說. 上座有德知見者. 應取其所說思惟此理. 若與三藏相應者應語言. 大德所說甚善. 若有後學者應以此法教之. 若不與三藏相應者語言. 大德莫行此法. 亦莫教人行此法也. 是故名爲廣說. 說大調伏現前. 故名廣說.

(b) 若有一人聰哲高才. 自備此德捉其所解. 與如來所說法競. 如人捉僞金與眞金並. 若莫僞難別者. 以火燒之眞僞自現. 若以僞法言是如來說者. 與三藏經並之. 如其眞僞也. ……

(c) 尊者薩婆多說曰. 有四白廣說. 有四黑廣說. …

(a) 경에서 말하는 바인 위대한 광설(mahāpadeśa)이란, 설해지는 것이 많기 때문에 광설이라고 하는 것이며, 나는 지금 위대한 법을 가르친다[고 세존이 선언하고 계시기] 때문에, ‘위대하다’고 한다. 나는 지금 위대한 법(mahādharma), 위대한 율(mahāvinaya)을 설한다[고 세존이 선언하시기] 때문에, 위대한 광설인 것이다. [혹은 또한] 위대한 자에 의해 설해지는 법을 ‘위대하다’고 간주한다. 어떠한 사람이 위대한 자인가 하면, 제불세존을 위대한 자라고 칭한다. 이 위대한 자가 설하기 때문에, ‘위대하다’고 간주한다. 또한 위대함이란, 어떤 대덕비구가 있어, 경을 약설한다고 하자. 혹은 큰 세력의 비구 앞에 혹은 넷·셋·둘·한 사람의 비구 앞에, 그가 이해한 바인 경을, “나는 직접 붓다의 곁에서 이와 같은 설을 들었다”라고 말한다고 하자. 상좌이며 유덕한 지견이 있는 자는 그 말한 바를 받아들여, 그 이치를 사유하여야 한다. 만일 [그 대덕비구가 말하는 바가] 삼장과 상응한다면, “대덕이 말한 바는 매우 옳다. 후학인 자는 이 법을 지녀 가르침으로 삼아야 한다”고 말해야 한다. [그러나 만일 삼장과 상응하지 않는다면, “대덕은 이 법을 행하여서는 안 된다. 또한 남에게 가르쳐 이 법을 행하게 해서는 안 된다”고 말해야 한다. 이 까닭에 광설이라고 칭하는 것이며, 위대한 조복이 현전하기 때문에, 광설이라 칭한다.

(b) 한 사람의 총철고재(聰哲高才)로서 스스로 이 덕을 갖춘 자가 있어, 그 이해한 바를 파악하여 여래가 말한 법과 겨루려 한다고 하자-마치 사람이 가짜 금을 찾아내어 진짜 금과 비교하려 하는 것과 같으니. [금의 경우,] 만일 진위를 구별하기 어려운 경우 불로 굽는다면 진위는 저절로 판별된다. [그와 마찬가지로] 만일 가짜 법에 대해 이것은 여래의 말이라고 설하는 의심스러운 교설이라면, 삼장경과 그것을 비교한다면 그것이 진짜 [여래의 말]인지 가짜인지가 알려지는 것이다. ……(중략)……

(c) 상좌 설일체유부(Sthavira-sarvāstivādin)는 네 종류의 정백한 광설과 네 종류의 사혹한 광설이 있다고 설한다. ……

(c) 부분은 이하 설일체유부의 독자적인 ‘백광설’(白廣說)과 ‘흑광설’(黑廣說)에 대한 언급 등을 기술하는 부분으로서, 이는 생략한다. (a) 부분에서 나타나듯이 『비니모경』은 mahāpadeśa에 대해 교설 그 자체가 위대하다는 의미(동격한정복합어)로 이해함과 동시에, 불세존이라는 ‘위대하신 분의 교설’(속격한정복합어)로도 이해하고 있음을 알 수 있다. (a) 부분에서 주목하고 싶은 점은, 『비니모경』이 경전에 설해지는 ‘불어의 정의’에 대해 앞서 『살바다부비니마득룩가』와 마찬가지로, ‘경·율·론 삼장과 상응하는 것은 불설이고, 그렇지 않은 것은 불설이 아니다’라고 바꾸어 말하는 점이다. 이는

『비니모경』이 전거로 삼은 아함경전이 설하는 ‘불어의 정의’가 3조건을 말하는 것임을 보여주는 것이다(이 점에 있어 『비니모경』은 범장부 전승의 『유행경』과 『사분율』의 전승과 어긋나지 않는다).

또한 『비니모경』에서 『살바다부비니마득룩가』에는 나타나지 않는 서술로서 주목되는 것이 (b) 부분이다. 이는 mahāpadeśa의 경설을 시금의 비유를 들어 해설하는 것인데, 동일한 비유를 유부 전승 『열반경』에서 말하는 mahāpadeśa · kālāpadeśa에 대한 주석으로 언급하는 『붓다차리타』와의 관련성에서도 주목되는 것이다. 상세한 것은 본문 6-3을 참조하기 바란다.

#### [부기]

필자가 이전에(『佛敎學研究』 51, 1995 및 『インド學チベツト學研究』 1, 1996) 유가행과와의 강한 관련성을 보이는 경전으로 지적하며 일역을 시도한 『오백송반야경』(五百頌般若經)에 대해, 그 후 같은 경전이 아스바바마(Asvabhāva, 無性)의 『대승장엄경론광주』(Mahāyānasūtrālamkāraṭīkā)에 언급된 것을 알 수 있었는데, 여기에서 언급해 두고자 한다. 또한 필자는 이에 대해 나가오 가진(長尾雅人) 선생이 주최한 『대승장엄경론』의 윤독회(輪讀會)에서 나가오 선생에게서 가르침을 받았다. 이 자리를 빌어 감사의 말씀을 드리고 싶다.

아스바바마는 『대승장엄경론』 제IX장 보리품 제79계에 대한 산문주(MSABh), ‘수습에 대해 인식하지 않는 것, 그것이야말로 최고의 수습이다’(saiva paramābhāvanāyo bhāvanāyāanupalambhaḥ)에 대해, 다음과 같은 주석을 더한다(MSAT D. 65a6-b1; P. 84a5-8):

/ bsgom pa (P. pa'i) mi dmigs pa gang yin pa de nyid bsgom pa dam pa yin zhes bya ba ni gang gi tshe kun brtags pa gzung ba dang 'dzin pa dang ngar 'dzin pa dang/ nga yir 'dzin pa thams cad dang rnam par rtog pa thams cad dang bral ba bsgom pa ste/ sa dang po thob (D. add.pa) nas bzung ste mthar thug pa'i bar gyi lam bsgom pa de ni sgom pa (D.pa'i) dam pa zhes bya'o// don 'di nyid ni don gyi ngo bo nyid yongs su gcod (P. gtod)par byed pa 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa lnga brgya pa las blta bar bya'o/

수습에 대해 인식하지 않는 것, 그것이야말로 최고의 수습이다란. 소취·능취와 아집·아소집이라고 하는 모든 망상된 것(parikalpita)을 떠나는 것을 수습하여 초지(初地)를

언고, 구경에 이르기까지의 길을 수습할 때에, 그것이 최고의 수습이라고 하는 것이다. 그 동일한 의미는 『대상의 자성을 끊는 성오백송반야경』(*Arthasvabhāvavapricchedikā-Āryapañcaśatikā-prajñāpāramitā*)에서 보아야 할 것이다.

해당 경전의 제작연대에 대해, 필자는 앞서 그 상한을 비수반두(서력 400~480년경) 이후로 하고, 하한을 티베트어 역 결정역어의 제정 연도(서력 814년) 이전으로 추정하였지만(『佛敎學研究』 51, 9), 이를 통해 하한이 아스바바바 연대(6세기 후반~7세기 초)까지 거슬러 올라가는 것이 가능해진다(아스바바바의 연대에 대해서는 片野道雄 1975, 38-40을 따른다). 또한 여기에서 아스바바바가 지적하는 『오백송반야경』의 경문이란 줄역의 과문에서 말하는 §6-7, 혹은 §12.3, §15 후반, §20을 가리킨다고 생각된다.

키워드 : 열반경〈소승〉, 대승불설론, mahāpadeśa · kālāpadeśa

〈일본사립학교진흥·공제사업단平成10년도 학술연구진흥자금에 의한 성과의 일부〉

- 荒牧典俊. 1984. 「原始仏教経典の成立について」, 『東洋学術研究』 23-1.
- \_\_\_\_\_. 1988. 「ゴータマ・ブッダの根本思想」, 『岩波講座東洋思想第八卷インド仏教1』. 岩波書店.
- 瓜生津隆真 譯. 1974. 『大乘仏典 14 龍樹論集』. 中央公論社.
- 梶山雄一 譯. 1974. 『大乘仏典 2 八千須般若經 I』. 中央公論社.
- 片野道雄. 1975. 『インド仏教における唯識思想の研究-無性造『摂大乘論註』所知相章の解説-』, 文栄堂書店.
- 片山一良. 1989. 「四大教法について」, 『パーリ学仏教文化学』 2.
- \_\_\_\_\_. 1990. 「十事について」, 『パーリ学仏教文化学』 3.
- \_\_\_\_\_. 譯. 1998. 『パーリ仏典 中部根本五十経篇Ⅱ』, 大蔵出版.
- 勝崎裕彦, 小峰弥彦, 下田正弘, 渡辺章吾 編著. 1997. 『大乘経典解説辞典』. 北長堂.
- 金倉円照. 1959. 「毘尼母経と雪山部」, 『日本仏教学会年報』 25.
- \_\_\_\_\_. 1960. 「十事非法に対する諸部派解釈の異同-特に諸律における十事各項の理解の比較-」, 『中野教授古稀記念論文集』.
- 塚本啓祥. 1966. 『初期仏教教団史の研究』. 山喜房仏書林.
- 高崎直道. 1985. 「総説大乘仏教のく周辺く-補論 大乘非仏説論の諸資料」, 『講座・大乘仏教10』. 講談社.
- \_\_\_\_\_. 1988. 「大乘仏教の形成」, 『岩波講座東洋思想第八卷インド仏教』. 岩波書店.
- 中村元. 1984. 『遊行經 上』, 仏典講座1. 大蔵出版.
- \_\_\_\_\_. 1992. 『ゴータマ・ブッダⅡ』, 中村元 選集[결정판]12. 春秋社.
- 野澤静澄. 1931. 「印度に於ける大乘仏説非仏説論(大乘莊嚴経論成立大乘品の研究)」, 『大谷学報』.
- \_\_\_\_\_. 1972. 「清弁の声聞批判-インドにおける大乘仏説論-」, 『佐藤博士古稀記念仏教思想論叢』.
- 袴谷憲昭. 1996. 「成仏ノート」, 『駒沢短期大学仏教論集』 2.
- \_\_\_\_\_. 1998. 「成仏ノート」, 『法然と明恵』. 大蔵出版.
- 早島理. 1984. 「経律論-Mahāyānasūtrālamkāra 第XI章 第1-41偈」, 『長崎大学教育学部社会科学論叢』 33.

- \_\_\_\_\_. 1985. 「経律論—Mahāyānasūtrālamkāra 第XI章 第1-4偈(承前)」, 『長崎大学教育学部社会科学論叢』34.
- 平川彰. 1964. 『原始仏教の研究』. 春秋社.
- \_\_\_\_\_. 1970. 『律蔵の研究』. 山喜房仏書林.
- \_\_\_\_\_. 1974. 『インド仏教史 上』. 春秋社.
- \_\_\_\_\_. 1989. 『初期大乘仏教の研究』(平川彰著作集3). 春秋社.
- 藤田祥道. 1996. 「密意趣と大乘仏説論—別時意説の理解に向けて—」, 『曇鸞の世界』. 永田文昌堂.
- \_\_\_\_\_. 1997. 「クリキン王の予知夢譚と大乘仏説論—『大乘莊嚴經論』第I章第(7)偈の一考察—」, 『インド学チベット学研究』2.
- 舟橋尚哉. 1985. 『ネパール写本対照による大乘莊嚴經論の研究』. 図書刊行会.
- 本庄良文. 1982. 「三世実有説と有部阿含」, 『仏教研究』12.
- \_\_\_\_\_. 1988. 「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論—法性, 隠没経, 密意」, 『印度学仏教学研究』38-1.
- \_\_\_\_\_. 1989. 「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論」, 『印度学仏教学研究』38-1.
- \_\_\_\_\_. 1992. 『釋軌論』第四章—世親の大乘仏説論(下)—」, 『神戸女子大学紀要』25-1.
- \_\_\_\_\_. 1993. 「経を量とする馬鳴」, 『印度学仏教学研究』42-1.
- 御牧克己 譯. 1985. 『ブツダチャリタ』(原始仏典10). 講談社.
- 水野引元. 1966. 『舍利弗阿毘曇論』について」, 『金倉博士古稀記念・印度学仏教学論集』.
- 向井亮. 1979. 「〈依 法不依人〉の思想」, 『宗教研究』238.
- \_\_\_\_\_. 1987. 「〈四依〉の教説とその背景」, 『印度哲学仏教学』2.
- \_\_\_\_\_. 1988. 「〈依法不依人〉の成句の起源と展開—〈因依説の問題として〉—」, 『印度哲学仏教学』3.
- 三友健容. 1989. 「『アビダルマデーパ』における仏道の体系—大乘批判を中心として—」, 『日本仏教学会年報』54.
- 宮本正尊. 1944. 『大乘と小乗』. 人雲書店.
- 吉本信行. 1983. 『アビダルマ思想』. 法蔵館.
- 若原雄昭. 1990. 「『入菩提行論』の大乘仏説論」, 『龍谷大学仏教学研究室年報』4.
- 渡辺照宏. 1967. 「摂眞実論序章の翻訳研究」, 『東洋学研究』2.
- Edgerton, F. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*. Yale University Press.
- Jaini, P. S. ed. 1959. *Abhidharmadīpa with Vibhāshāprabhāvṛtti*. Tibetan Sanskrit Works Series vol. 4. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.

- Jayatilke, K. N. 1963. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Lamotte, É. 1947. “La critique d’authenticité dans le bouddhisme.” *India Antiqua*. Leyden.
- \_\_\_\_\_. 1981. *La Traité de la Grande Vertu du Sage de Nāgārjuna Tome I*. Louvain-la-Neuve: Publications de L’Institut Orientaliste de Louvain.
- Poussin, L. V. 1938. “Buddhica.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 3.
- Shastri, S. D. ed.. 1981-1982. *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the commentary ‘Pañjikā’ of Shri Kamalashīla*, 2vols. Vārāṇasī: Bauddha Bharati.
- Steinkellner, E. 1982. “The Spiritual Place of the Epistemological Tradition in Buddhism.” 『南都佛教』 49.
- Vaidya, P. L. ed. 1960. *AṣṭasāhasrikāPrajñāpāramitā with Haribhadra’s commentary called Āloka*. Buddhist Sanskrit Texts Vol.4. Darbhanga, India: Mithila Institute. (abbr. ASPP).