

入竺求法僧 증언과 데와닷따(Devadatta) 破僧의 재조명

황서광
동국대학교 불교학과 박사과정

- I. 머리말
- II. 데와닷따 교파의 존속과 실태
 - 1. 法顯과 玄奘의 증언
 - 2. 義淨의 증언
- III. 증언의 시사점과 오사 고찰
 - 1. 증언과 파승의 연결고리
 - 2. 주거 전환과 승원의 양상
 - 3. 유행주의와 승원주의의 갈등
- IV. 맺음말

테와닷따 파승의 연구는 미완성의 현재진행형이다. 그들 교파가 인도에서 천년 이상 존속했다는 구법승들의 증언은 있지만, 그 세월은 고스란히 역사적 공백으로 남아있기 때문이다. 그렇다면 파승에 관한 율장 전승이야말로 여러 전제와 가정 아래 신중하게 접근할 필요가 있으며, 經證이나 독창적 연구 성과를 앞세운 단정보다는 유보적 태도에 무게중심이 실려야 한다.

연구를 위한 첫 번째 전제는 구법승들의 증언이 그 출발점이 될 수 있다는 점이다. 즉, 증언이 전설로 짐철된 파승의 검토 범위를 규제하는 척도가 될 수 있다는 것이다. 法顯과 玄奘의 기록은 200년 이상 차이가 나고, 테와닷따파를 발견한 지역이 중인도와 동인도로 상이하다. 확인할 수는 없지만, 적어도 두 개 이상의 집단이 광범위하게 산재하고 있었을 개연성을 배제할 수 없다. 특히 義淨은 그들의 생활상과 불교교단과의 관계는 물론, 날란다寺에서 함께 공부했던 자들과의 대화를 상세하게 기록하고 있어서, 그들의 교단사적 지위 재정립의 계기가 되고 있다.

증언의 중심은 청정행이고, 이는 테와닷따가 釋尊에게 제안한 오사와 직결되어 있다. 이를 통해 청정행은 오사 제안 이래 그들 교파의 일관된 종교적 전통이었다는 사실을 엿볼 수 있다. 따라서 구법승들의 증언은, 파승의 교단사적 검토가 오사를 중심으로 제한적으로 이루어질 수밖에 없음을 시사하고 있다. 다시 말해 오사 제안의 고찰이야말로 파승의 교단사적 재조명을 위한 대전제라고 할 수 있다.

두 번째 전제는, 석존 제세기 ‘유행에서 정주로의 전환’은 ‘불교이념의 변화’라고 불릴 정도로 교단사적 파격이었으며, 오사 제안의 근원적 원인이라는 점이다. 정주를 뒷받침하는 석존 제세기 승원의 유적이 지와까원에서만 45곳이나 발견되었고, 또 광범위한 지역적 분포를 갖는 승원이 30여 곳이나 경전을 통해 확인되고 있다. 이는 정주의 보편화를 웅변하고 있다. 생활양식이 정주로 변하면서 의·식생활의 변화도 수반되어 출가의 기본 정신과 상치되는 부작용들이 생겨났고, 유행 편력 생활을 이어나간 비구들을 중심으로 위기의식이 나타나게 되었다. 급기야 유행주의와 승원주의의 갈등이 표면화되었고, 테와닷따 사건은 그 연장선상에서 보아야 한다.

한편 석존의 오사 거부는 상황윤리적 계율관에서 비롯된 것이 아니고, 비구들의 안녕과 복지를 위한 정신적 배려에서 나온 것이라고 보아야 한다. 그의 계율관 역시 여기서 찾아야만 한다. 또한 상가의 규모 확대와 상가와 호혜적 관계에 있는 세속의 환경 변화에 따른 불가피한 선택일 수밖에 없었다는 점도 고려되어야 한다.

주제어

테와닷따, 파승사, 구법승 증언, 오사, 유행, 승원, 정주

I. 머리말

테와닷따 파승에 관한 적지 않은 선행연구가 축적되어 있는데, 왜 세 삼스레 테와닷따인가? 이 연구가 미완성의 현재진행형이기 때문이다. 왜 아직도 진행형일 수밖에 없는가? 그들 교파가 인도에서 천년 이상 존속하였다는 구법승들의 증언은 있으나, 그 세월은 고스란히 역사적 공백으로 남아있기 때문이다. 臺灣 佛光大學 란지푸(藍吉富) 교수는,

사실상 테와닷따 문제의 연구사는 역사적 자료의 발견과 역사적 사실에 대한 해석의 역사이다. 즉, 누가 새로운 역사적 자료를 충분히 발견할 수 있고, 누가 합리적인 새로운 해석을 충분히 내놓을 수 있으며, 누가 이 연구를 한 걸음 더 나아가게 할 수 있는가 하는 것이다.¹⁾

1) 藍吉富, 『테와닷따, 그는 정말 악인이었는가』, 원필성 역(서울: 운주사, 2004), p.211.

라고 말하고 있다. 이 연구에 있어서 역사적 자료의 발견과 합리적 해석의 중요성을 환기시키는 주장에 다름 아니다.

새로운 사료의 발굴을 기다리고 있는 불교사의 미해결 과제가 유독 테와닷따 파승만이 아님은 물론이다. 하지만 이는 발굴을 통해 밝혀져야 할 단순한 미지의 사안을 넘어, 기존의 시각과 견해까지 아울러 수정해야 할지도 모르는 중층적 과제이기도 하다. 왜냐하면 율장이 전하는 테와닷따 파승은 허구와 신화, 승자의 왜곡이 점철된 것이어서, 진정한 사건의 전말을 분간하기 어려운 실정이기 때문이다.²⁾ 또한 말 없는 폐자의 진실이 장막에 가려져 있어, 심지어 정말 파승사가 있었는 지조차 의심될 정도이다.

물론 율장 중에 테와닷따 사건만이 그런 것은 아니다. 율장의 역사적 자료 가치에 대해, “석존과 직계 제자들이 지배한 원시교단에 관하여 율장으로부터 직접적으로 아무것도 알 수 없다.”³⁾는 문헌학적 혹평이 나올 정도로 초기 상가(saṅgha)의 참모습은 안개 속에 묻혀 있다. 현존하는 율장자료 중 바라제목차(paṭimokkha)와 경분별(suttavibhaṅga) 부분에는 거의 모든 異本에서 일치하고 있으므로 동일계열이라는 것은 틀림없는 사실이고,⁴⁾ 그 원형조차도 부파분열 이전에 이미 존재했을 개연성이 크다.⁵⁾ 그러나 일치하는 부분 중 어

2) 근대불교학 성립 초창기, 붓다를 태양신으로 본 케른(Kern)에 이어, 바르트(Barth)는 테와닷따 사건을 태양과 달(테와닷따)의 싸움으로까지 해석하였다. J. W. 드 용, 『현대불교학 연구사』, 강종원 편역(서울: 동국대학교출판부, 2004), p.63.

3) 和辻哲郎, 『원시불교의 실천철학』, 안승준 옮김(서울: 불교시대사, 1993), p.59.

4) 佐々木閑, 「律藏の成立問題に關する現在の狀況」, 『印度學佛教學研究』54卷 2號(東京: 日本印度學佛教學會, 2006), p.938.

5) 후라우발너(Frauwallner)로 대표되는 ‘일치하는 부분이 보다 오래된 기술’이라는 암묵적 가정에 대하여 회의론과 신중론도 만만치 않다. 전자는 고프리치(Gombrich), 후자

디까지가 석존 당시에 존재했던 원형인가는 의문이 아닐 수 없다.⁶⁾ 그만큼 율장을 통한 역사적 진실 규명은 至難할 수밖에 없다. 그렇다고 한다면 테와닷따 파승에 관한 전승이야말로 여러 가지 전제와 가정 아래 신중하게 접근할 필요가 있으며, 經證이나 독창적 연구 성과를 앞세운 선부른 단정보다는 학문적 자세를 견지한 유보적 태도에 무게중심이 실리지 않으면 안 된다.⁷⁾

테와닷따 파승의 연구는 그동안 두 가지 방향에서 진행되어 왔다고 할 수 있다. 하나는 五事(pañca vatthu) 건의를 초기 교단의 입장에서 재평가해보려는 공시적 연구이고,⁸⁾ 다른 하나는 파승이 이후 교단사 전개에서 어떠한 의미를 갖고 있는가를 밝히는 통시적 연구이다. 특히 후자는 파승과 부파분열의 접점을 찾아내고, 나아가 파승이 거시적 관점에서 불교 다양화의 원인이라는 작업가설을 세우는 데까지 이르고 있다.⁹⁾

는 시모다 마사히로(下田正弘)이다. 下田正弘, 『涅槃經の研究』(東京: 春秋社, 1997), pp.24-27.

- 6) 히라카와 아끼라는, “1차 결집의 역사성은 그 진위에 대하여 학자들 사이에 의견이 다양하지만, 설령 결집 전설 가운데 명백히 비역사적인 기술이 포함되어 있다 하더라도, 석존의 역사적 존재성이 확인된 이상, 어떠한 형태로든지 교법 전승의 연속성이 있을 수밖에 없다는 사실을 인정하지 않을 수 없으며, 율장으로부터 비역사적인 기술이라는 것을 제거한다면 과연 무엇이 남을까?”라고 반문하고 있다. 平川彰, 『율장연구』, 박용길 역(서울: 토방, 1995), pp.20-21.
- 7) 바로는, 테와닷따 파승에 관한 추론(deduce)마저도 몇 가지 경우로 나누어 보는 신중함을 보이고 있다. ① 확실치는 않지만, 신빙성이 높은(a high degree of credibility if not certainty) 추론, ② 확실성은 좀 떨어지지만, 개연성이 높은(a lesser degree of certainty, but with nevertheless a high level of probability) 추론, ③ 있음직한(very probable) 추론 등이다. André Bareau, “Devadatta and the First Buddhist Council”, *Buddhist Studies Review* Vol.14, No.1(London: Linh Son Temple, 1997), p.33.
- 8) 해의 연구사는 藍吉富의 앞의 책, pp.201-228 ; 국내 연구까지 포함한 연구사는 자현(염중섭)의 『승단분열의 철학적 담론』(서울: 한국학술정보, 2009), pp.27-48 참조.
- 9) 佐々木閑, 『인도불교의 변천』, 이자랑 옮김(서울: 동국대학교출판부, 2007), pp.13-44.

본고는 두 가지 전제를 통하여 테와닷따 파승을 재조명해보려는 시도이다. 첫째, 구법승들의 증언이 전설적 파승에 대한 역사적 연구의 출발점이 될 수 있다는 입장이다. 여기서 출발점이란, 증언이 진실의 측면에서 율장의 검토 범위를 규제하는 척도가 될 수 있다는 의미이다. 그리고 이를 새삼 강조하는 것은 또 다른 두 가지 이유에서이다. 하나는 구법승들의 증언을 연구한 현대 중국학자들의 업적이 제대로 소개되지 못하고 있다는 점이고,¹⁰⁾ 다른 하나는 가장 중요한 義淨(635-713)의 증언을 너무 개략적으로만 다루고 있다는 점이다.¹¹⁾

둘째, 오사 건의의 교단사적 근본 배경을 ‘遊行에서 定住로의 전환’으로 보고, 정주의 보편화를 뒷받침하는 승원의 존재를 실증적으로 찾아보자는 것이다. 지금까지 파승은 역사적 필연성보다는 주로 ‘테와닷따의 교단 승계 요구’라는 신앙적이고 당위적인 원인에 초점이 맞추어져 왔던 것이 사실이다. 동시에 오사를 전면적으로 수용하지 않은 석존의 의도를 그의 계율관과 상가를 둘러싼 대내외적 환경 변화 속에서 재평가해 보자는 것이다.

10) 이와 관련하여 학계의 실수 하나를 바로 잡는다. 원필성은 앞의 번역서에서, 베이징 대학 지시엔린(季羨林) 교수의 이름을 ‘리시엔린(李羨林)’으로 잘못 표기한 것이다(p.204). 그런데 이 오기는 염중섭의 ‘앞의 책’에서도 되풀이되고 있다(pp.38-39, 320, 439); 季羨林은 1911년 山東省 출생으로, 1934년 淸華大學을 졸업하고, 1935-46년까지 독일 괴팅겐(Göttingen)대학에서 저명한 발트슈미트(Waldschmidt) 교수로부터 산스크리트어, 팔리어를 배우고, 철학박사를 취득하였으며, 1946년 귀국하여 베이징대학 교수로 부임한 정통 인도학 학자이다. 季羨林, 『季羨林學術論著自選集』(北京:北京師範學院出版社, 1991), pp.664-665.

11) 원필성, 「테와닷따, 그는 정말 약인이었는가」, 『불교평론』4권 1호(서울: 불교평론사, 2002), pp.239-240; 자현(염중섭), 앞의 책, p.147.

II. 테와닷따 교파의 존속과 실태

1. 法顯과 玄奘의 증언

테와닷따 파승은 율장만으로는 완결될 수 있는 사안이 아니며, 파승 후 교단 내용까지도 함께 밝혀져야만 그 역사적 전모의 재구성이 가능하다고 볼 수 있다.¹²⁾ 왜냐하면 법현(337-422?)과 현장(600-664)이 구법순례기에서 테와닷따를 추종하는 집단에 대하여 기록하고 있기 때문이다. 이에 따른다면 테와닷따를 신봉하는 무리들이 적어도 천 년 가까이 인도 땅에서 그들만의 종교적 전통을 지키면서 명맥을 유지하고 있었다. 물론 그들의 오랜 교단사적 공백을 메울 수 있는 자료가 아직까지는 발견되지 않고 있지만, 역으로 바로 그렇기 때문에 파승에 대한 선부른 단정은 금물이며, 자료가 발견될 훗날에 대비한 조심스런 유보가 바람직한 태도라고 할 수 있다.

특히 구법승들의 기록은 석존으로부터 거절당했다는 테와닷따의 오사 주장을 뒷받침하는 증거도 담지하고 있기 때문에, 파승의 정황을 구체적으로 시사하고 있다고 볼 수 있다. 구법승 가운데 현장의 기록을 공식화하여 테와닷따 파승을 석존 재세시의 교단 분열 사실로 확정 한 학자는 라모뜨(Étienne Lamotte)이다.¹³⁾ 그는 1958년 출간된 저서에

12) 木川敏雄이 테와닷따 전승을 (1)오사 주장 이전의 행동, (2)오사와 파승가, (3)테와닷따 교단의 기록으로 구분하여 '파승한 이후의 테와닷따'에도 주목하고 있는 것은 의미 있는 시도라고 할 수 있다. 木川敏雄, 「破僧した後の提婆について」, 『印度學佛敎學研究』30卷 1號 (東京: 日本印度學佛敎學會, 1991), pp. 114-115.

13) 季羨林, 앞의 책, p.614 (원래 「佛敎開創時期的一場被歪曲被遺忘了的“路線鬭爭”-提婆達多問題」, 『北京大學學報』(1987年第4期)로 발표하였고, 이를 후일 자신의 저서

서 다음과 같이 말하고 있다.

붓다의 생전에도 두 번의 분열이 일어났다. 그것은 곧 수습된 까우삼비(Kauśambī) 경우와, 이탈교단을 세우기까지 했던 데와닷따의 경우였다. 데와닷따의 분파 흔적은 현장법사가 인도에 갔던 7세기에도 여전히 남아 있었다.¹⁴⁾

라모뜨는, 현장이 629년부터 645년까지 인도를 다녀와서 기록한 『大唐西域記』의 관련 기록을 통하여 파승을 사실화한 첫 학자인 셈이다. 현장은, “특별히 세 개의 가람이 있어 乳鬪를 먹지 않고 데와닷따의 遺訓을 받들고 있다.”¹⁵⁾고 기록하고 있다. 즉, 데와닷따의 유훈을 받들고 있는 세 개의 가람을 발견하였고, 그 곳에서는 특별히 유제품을 먹지 않는 전통을 눈으로 확인하였던 것이다.¹⁶⁾ 이 전통은 후술할 오사

에 재수록).

14) 에띠엔 라모뜨, 『인도불교사』2, 호진 옮김 (서울: 시공사, 2006), p.174.

15) 『大唐西域記』卷10(『大正藏』51, p.928上), “別有三伽藍 不食乳酪 遵提婆達多遺訓也.”

16) 사실이 아닐 수도 있다는 반대의견도 있다. 틴티는, “현장 삼장이 乳鬪를 먹지 않는 무리를 보았다고 해서 그들이 데와닷따의 추종자였다고 단정하는 것은 무리일 수도 있다”는 주장을 하고 있다. 틴티는 이의 근거로, “불식유락이 모든 율장에 기록되어 있는 것이 아닌 제한된 율장관련 기록, 즉 『五分律』卷25와 『毘奈耶破僧事』卷10에서 밖에는 보이지 않기 때문에, 이를 데와닷따의 특징으로 삼는 것은 문제가 있다”는 주장을 펴려한다. 그리고 이를 근거로, “현장은 데와닷따파를 만난 적이 없다”는 측면으로까지 논의를 전개하고 있다. 하지만 기록 연대가 확실하고, 데와닷따의 遺訓을 받들고 있다는 것을 명시하고 있는 현장 삼장의 분별력을 의심하는 것이 오히려 오류일 가능성이 더 크다고 볼 수 있다. Paola G. Tinti, “Did Hsüan-tsang meet the Followers of Devadatta?,” *Buddhist Studies Review* Vol.14, No.1(London: Linh Son Temple, 1997), p.46 ; 염증섭도, “틴티의 주장이 의경의 『根本說一切有部百一羯磨』卷9의 自註 부분이나, 한역 자료인 『大毘婆沙論』卷116, 『順正理論』卷43, 『藏顯宗論』卷23 등의 문헌에 대한 접근을 하지 못한 채, 현장의 기록만을 제한적으로 보고 수립한 주장으로서, 논의의 타당성이 확보된다고 보기에는 무리가 있다”고 주장하고 있다. 자현

가운데 한 가지 내용과 유사하다는 점에서 큰 의미를 갖는다.

현장 이전에 법현도 399년부터 412년까지 인도를 다녀와서 ‘과거 三佛을 공양하면서도 유독 釋迦文佛에 공양을 올리지 않는’ 데와닷따 무리들이 존속하고 있음을 그의 『高僧法顯傳』에서 이미 확인하고 있다.¹⁷⁾ 석가모니불에 공양을 올리지 않는 이유에 대하여 언급하고 있지 않는 점이 아쉽기는 하지만, 이들이 기존 불교와는 상이한 신앙 체계를 갖고 있었다는 점만은 확실하다고 볼 수 있다.¹⁸⁾ 1927년 발간한 저서에서 토마스(Edward J. Thomas)는 법현의 기록만으로 데와닷따파의 천년 존속을 수궁하기 어렵다는 신증론을 펼치고 있으나,¹⁹⁾ 만일 이후에 발견된 현장과 의정의 관련 기록을 보았다면 자신의 견해를 수정했을지도 모른다.

법현과 현장의 기록은 우선 시간적으로 200년 이상 차이가 나고 있다는 점 외에도, 데와닷따파를 발견한 지역이 상이하다는 점에 유의해야 할 것이다. 법현은 中印度 拘薩羅國 舍衛城(Kosala Savatthi, 현재 우따르프라데쉬주 곤다시)에서, 현장은 東印度 羯羅拏蘇伐剌那國(Karnasuvarna, 현재 비하르주 남부의 州 경계지역)에서 데와닷따파를 목격한 것이다. 물론 이 두 차이만으로 그들의 지역적 분포가 어느 정

(염중섭), 앞의 책, p.42.

17) 『高僧法顯傳』卷1(『大正藏』51, p.861上), “調達亦有眾在常供養過去三佛 唯不供養釋迦文佛.”

18) 와타나베 쇼코는, “유제품이나 소금이나 물고기를 먹지 않는다는 계율은 데와닷따파가 생각해 낸 것이 아니고, 예전부터 내려온 민족종교로서 과거불 예배와 결부된 신앙 일 것”이라고 추측하고 있다. 渡邊照宏, 『불타석가모니』, 법정 옮김(서울: 문학의 숲, 2010), p.380.

19) Edward J. Thomas, *The Life of Buddha as legend and history* (New York: A. A. Knopf, 1956), pp.137-138.

도였는지 확인할 수는 없지만, 적어도 두 개 이상의 집단이 광범위하게 산재하고 있었을 개연성을 결코 배제할 수 없다.

2. 義淨의 증언

의정은 671년부터 695년까지 인도를 다녀와서 기록을 남겼다. 『南海寄歸內法傳』(이하 『法傳』이라 한다)에서 테와닷따파를 직접 언급하고 있지는 않지만, 그들의 생활관습으로 유추할 수 있는 대목을 발견할 수 있다. 이러한 유추는 후술할 그의 譯書, 『根本說一切有部百一羯磨』(이하 『羯磨』라 한다)에 의해 뒷받침되고 있다. 『法傳』‘衣食所須’에는, “乳酪을 먹지 않고, 皮鞋를 신지 않으며, 絲綿을 입지 않는 [무리들이] 있었으니, 위에서 언급한 것과 같은 무리이다.”²⁰⁾라고 기록되어 있는데, 이는 테와닷따파를 지목했다고 볼 수 있다.

의정은 세속화되지 않고, 여전히 古來의 계율을 고수하는 사람들을 목격했던 것이다. 라모뜨가 현장의 기록만을 확인하는데 그친 반면,²¹⁾ 두트(Nalinaksha Dutt)는 현장과 함께 의정도 언급하고 있다.²²⁾ 그는 다카꾸스 준지로(高楠順次郎)의 1896년판 『法傳』영문 번역본을 참조했던 것이다.²³⁾

20) 『南海寄歸內法傳』卷2(『大正藏』54, p.213上), “而有不噉酥酪不履皮鞋不著絲綿 同斯類矣.”

21) 季羨林은 라모뜨의 업적을 높이 평가하면서도, “당시 이미 의정의 기록이 영문으로 번역되어 있었는데도, 라모뜨가 이를 참조하지 않은 것은 유감스럽다”고 말한다. 季羨林, 앞의 책, p.614.

22) N. Dutt, *Buddhist sects in India*(Calcutta: Firma KLM, 1970), p.38.

23) I-Tsing, *A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay archipelago (A.D. 671-695)*, translated by J. Takakusu(Oxford: The Clarendon

한편 의정은 『羯磨』의 한 단락에 대한 自註에서, 테와닷따파에 대하여 소상히 언급하고 있다. 그는 당시 그들의 생활상과 불교교단과의 관계는 물론, 자신이 수학하던 날란다(Nalanda)寺에서 함께 공부했던 테와닷따파와 나누었던 대화를 기록하고 있어서 주목된다. 이 기록은 그들의 역사적 지위를 재정립할 수 있게 해주는 중요한 관건이 아닐 수 없는데, 이 사료를 찾아내 연구한 최초의 학자는 베이징 대학의 왕 뱡웨이(王邦維) 교수이다.²⁴⁾ 그는 『法傳』에 대한 연구서에서 附論으로 이 문제를 다루고 있다.²⁵⁾

『羯磨』중에는 八種利에 대한 설명이 나타난다. 이 가운데 두 번째인 ‘立制所得利’와 이에 대한 의정의 주석은 다음과 같다.

입제소득리라고 하는 것은, 여러 비구 중에는 무리를 따르는 자(隨黨)도 있고, 혹은 무리를 따르지 않는 자(非隨黨)도 있어서 함께 요긴한 [律을] 만든 연후에 안거에 들어간다. ‘아무 곳 아무 마을 거리 안의 아무개 집은 나에게 귀속하는 [시주이고], 아무개 집은 너에게 속하는 것이다’라고 정해 놓고, 만약 [승]물을 얻었을 때에는 이 제도에 의지하여 받는 것이다. 상세한 내용은 大律과 같다.²⁶⁾

여기서 隨黨이라고 말하는 것은 제바달다의 伴屬에 隨順함을 이른다. 非隨黨이라고 말하는 것은 佛弟子이다. 이는 그 住處로 말미암아 [승]물

Press, 1896), p.43.

24) 藍吉富, 앞의 책, p.210.

25) 義淨 原著, 王邦維 校注, 『南海寄歸內法傳校注』(北京: 中華書局, 1995), pp.108-114.

26) 『根本說一切有部百一羯磨』卷9(『大正藏』24, p.495下), “言立制所得利者, 謂諸苾芻或是隨黨或非隨黨, 共作制要, 然後安居於某處村坊街衢之內, 某家屬我某舍屬汝. 若得物時, 依制而受, 廣如大律.”

이 處를 따름을 판단하는 것이다. [만일] 중간에 처하게 되면 兩處가 아
 니기 때문에 고르게 나눈 것을 兩衆에 보내는 것이다. 지금 서방(인도)
 에는 머무는 곳마다 모두 天授(데와닷따)族에서 출가한 무리들이 있고,
 [그들이] 지나는 규범과 의례도 많은 점에서 佛法과 같다. 심지어 五道
 輪廻, 生天解脫 등, 익히는 삼장 역시 대략 같다. 큰 절은 없고 마을에 산
 다. 자기들끼리 걸식하며 지내면서 청정행을 많이 닦는다. 호로[병]을
 발우로 삼고 옷은 두 개의 수건뿐이며 그 빛깔은 오디 빛깔과 같고, 乳酪
 은 먹지 않는다. 많은 사람이 나란타사에 있으면서 [불제자들] 섞여
 여러 경전을 듣고 있다. 일찍이 그들에게 묻기를, ‘그대들의 규범과 격식
 은 큰 스승(석존)의 [법과] 비슷한 것이 많으나, 편벽하고 잘못된 점도
 있어서 천수와 같으니 어찌 천수족의 혈통이 아니겠는가’ 하였더니, 그
 가 문득 대답하기를, ‘나의 시조는 사실 천수가 아니다’라고 하였다. 이
 는 다른 사람들이 혐오하고 멀리하는 것을 두려워하여 거부하고 피하며
 섞이지 않는다고 한 것이다. 이들은 비록 佛法과 비슷한 점이 많으나, 큰
 마을에 가게 되면 불제자(聖制)와 길을 달리하였고, 각자 수행하고 별도로
 공양한다. [이것이] 어찌 다른 여러 외도들이 단상을 헤아리고 자연
 에 망령되어 집착하며 ‘하나를 얻었다’고 헛되이 말하는 것과 같을 수 있
 겠는가. 먹을 때 뒤섞여 앉고 풍습도 구분이 없다. 구태를 쫓는 무리들은
 [이를] 通鑿으로 삼는다. 다시 물든 사람과 접촉하면서 경수와 위수는
 같은 물결이라고 한다. 고상한 손님은 모름지기 이 외람됨을 살핀다. 행
 함도 다르고 각기 다른 자리에 앉는 것이 아주 옳고 마땅하다.²⁷⁾

27) 上同, “此言隨黨者, 謂是隨順提婆達多所有伴屬, 言非隨黨者, 即是佛弟子。此乃由其住
 處, 則令物隨處判, 處中既非兩處故違兩眾均分。現今西方在處, 皆有天授種族出家之流,
 所有軌儀多同佛法, 至如五道輪廻, 生天解脫, 所習三藏, 亦有大同。無大寺舍, 居村場

이 주석은 두 가지 점에서 중요한 의의를 갖고 있다. 하나는 가장 늦게 기록되었다는 점과, 다른 하나는 두 기록보다 훨씬 상세하여 그들의 활동상을 구체적으로 알 수 있게 해 준다는 점이다. 王 교수는 이 주석에서 다음과 같은 7가지 사항을 적출하고 있다.²⁸⁾

- ① 데와닷파파가 여전히 존재하고 있었고, 그 숫자도 결코 적은 것이 아니었다.
- ② 그들의 종교 규범과 의례는 정통 불교의 그것과 크게 차이가 나지 않았다.
- ③ 그들만의 三藏을 가지고 있었고, 불교 삼장과 대략 같았다. 이는 八萬法藏을 음송하던 데와닷파 이후 수백 년에 걸쳐 편집되었을 것이다.
- ④ 다수 사람들이 여전히 苦行 沙門의 수행을 하고 있었다. 큰 절 없이 마을에 살고, 자기들끼리 걸식하며 지내면서 청정행을 많이 닦았다. 호로[병]을 발우로 삼고, 옷은 두 개의 수건뿐이며, 乳酪은 먹지 않는다. 이는 불교 승단과는 매우 대비되는 것이다.
- ⑤ 적지 않은 사람들이 불교 학술 중심지였던 날란다사에서 불교 승려들과 함께 여러 경전을 공부하고 있었다. 이는 쌍방이 서로를 용납하지 않았다고 하는 기존의 상식을 부정하는 것이다. ‘諸典’이 무엇을 가리키고 있는지는 불분명하지만, 대·소승 경전을 모두 포괄하는 것으로

間。乞食自居，多修淨行。胡蘆為鉢，衣但二巾，色類柔嫩，不餐乳酪。多在那爛陀寺，雜聽諸典。曾問之曰，汝之軌式，多似大師，有僻邪處，復同天授，豈非天授之種胄乎。彼便答曰，我之所祖，實非天授。此即恐人嫌棄，拒諱不臣耳。此雖多似佛法，若行聚集，則聖制分途，各自為行，別呈供養。豈況諸餘外道，計斷計常，妄執自然，虛陳得一。食時雜坐，流俗無分。踵舊之徒，用為通鑿。更相染觸，溼渭同波。高尚之賓，須察茲濫。殊行各席，深是其宜。”

28) 王邦維 校注, 앞의 책, pp.109-110.

보이며, 날란다사가 당시 대승불교의 중심지였다는 것을 감안한다면 대승경전의 비중이 더 컸을 것으로 짐작된다.

⑥ 그들은 공개적으로 자기들이 데와닷따파라는 것을 인정하지 않았고, 다른 사람들이 혐오하고 멀리하는 것을 두려워하여 거부하고 피하며 섞이지 않는다고 하였다. 동시에 그들의 조직과 종교 활동은 정통 불교도와 구별되는 것으로서, 각자 수행하고 별도로 공양하였다.

⑦ 당시 데와닷따파를 따르는 적지 않은 신도들이 있었고, 비구들은 '隨黨(宗派主義者)'과 '非隨黨'으로 나누어져 있었다. 따라서 경전에서 보통 묘사되는 바와 같은 犬猿之間의 긴장관계는 결코 아니었다. 아마도 보시가 들어오면 양쪽이 똑같이 나는 것 같았다.

이 목격담 가운데 교단사적으로 중요한 것은, 오사의 기본정신인 청정행이 구체적으로 드러나고 있다는 점이다. 즉, 그들은 오사 제안 이래 천년 이상 불교 승단과는 대비되는 청정행을 고수하고 있었을 공산이 매우 크다.²⁹⁾ 그렇다고 한다면 파승은 출가의 기본 정신과 비구들의 생활양식에 대한 견해 차이가 다른 어떤 이유보다도 결정적인 역할을 했다는 것을 암시하고 있다고 볼 수 있다. 그리고 그들이 그들만의 삼장을 갖고 兩衆의 하나로서 간주되고 있었으며, 날란다사에서 같이 수학할 정도로 대립이 심하지 않고 공존했다는 사실은 율장 내용과 크게 상이하다는 점도 지적되어야 할 것이다.

29) “데와닷따는 성실한 아란야(Araṇya)의 행자로서, 결코 악인이나 반역자가 아니었다.”고 주장하는 일본 재야 불교학자 히로사찌야는 구법승들의 증언이 자신의 주장을 뒷받침하고 있다고 말한다. 增原良彦(히로사찌야), 『소승불교와 대승불교』, 강기희 옮김(서울: 민족사, 1991), pp.51-52.

Ⅲ. 증언의 시사점과 오사 고찰

1. 증언과 파승의 연결고리

후라우발너는, 古鞞度(old *Skandhaka*)에는 존재하지 않았다고 추정되는 테와닷따 전설은 시간이 지나면서 ‘증광된 것(enlarged form)’으로 보고 있다.³⁰⁾ 그렇다면 구법승들의 증언과 테와닷따 전설의 연결고리는 무엇일까? 전술한 바와 같이 라모뜨는 현장의 기록을 근거로 테와닷따 파승을 석존 재세시 사건으로 기정사실화하였다. 그 연장선상에서 증언은 전설적 파승에 대한 사실적 접근을 위해 율장의 검토 범위를 규제하는 척도가 될 수 있다. 즉, 구법승들의 증언은 율장 내용 중 적어도 어느 부분이 사실적 개연성이 높은가를 시사해 줄 수 있고, 그 부분에 대한 검토가 역사적 재구성을 위한 출발점이 되어야 한다는 것이다.

증언 내용의 중심은 테와닷따파의 청정행이고, 이는 오사와 직결되어 있다. 즉, 테와닷따 제안 이래 이와 관련된 청정행은 그들의 일관된 종교적 전통이었다는 사실을 증언을 통하여 엿볼 수 있다. 따라서 구법승들의 증언은, 파승의 교단사적 재구성을 위한 사실적 검토가 율장 가운데 오사를 중심으로 제한적으로 이루어져야만 어느 정도 진실에 접근할 수 있다는 점을 시사하고 있다. 결국 오사 제안의 고찰은 파승

30) 후라우발너는, 아쇼카 이전에 테와닷따 전설이 율장에 편입된 것 같으며, 보다 완전한(fuller) 형태로 나타나는 경분별(Vibhaṅga)로부터 건도부에 수용(employ)된 것으로 보고 있다. E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*(Roma: Serie Orientale Roma VIII, 1956), pp.117-118.

의 교단사적 재조명을 위한 대전제가 되어야 한다는 것을 의미한다.

테와닷따 사건은 여러 경전에 산재되어 있지만, 파승건도에는 관련 내용들이 순차 정리된 형태로 잘 나타나 있다.

Vin. ii, pp.180-206

『四分律』卷46, 破僧犍度 (『大正藏』22, 909b-913c)

『五分律』卷25, 破僧法 (『大正藏』22, 164a-166b)

『十誦律』卷36-37, 調達事 (『大正藏』23, 257a-267a)

『根本說一切有部毘奈耶破僧事』卷10-20, (『大正藏』24, 147-206)

『摩訶僧祇律』卷26, 明雜誦跋渠法 (『大正藏』22, 489c)

이 가운데 『毘奈耶破僧事』는 가장 발전된 형태로 기술되어 있다. 이외에도 ‘경분별’의 僧殘(saṅghādisesa) 제10 破僧違諫戒와 제11 助破僧違諫戒의 제정 인연담의 기록에도 나타나 있다.³¹⁾

율장의 파승은 테와닷따의 오사 주장으로부터 시작되는 이단적 수행자로서의 후반부와, 그가 악인이라는 전설적 사례들을 기술한 전반부로 크게 나누어 볼 수 있다. 후반부는 종교적 실천에 관한 이견과 그로 인한 분쟁을 서술하고 있고, 이 같은 줄거리는 Vin, 『四分律』, 『五分律』이 대체로 일치하고 있다. 이에 비하여 그가 악인임을 주장하는 전반부는 『四分律』 및 『五分律』에서 발견되지 않는다. Vin의 전반 부분 서술은 소재로서는 『十誦律』, 『毘奈耶破僧事』와 부분적으로는 대응하지만, 줄거리에서 대응관계는 보이지 않는다. 이는 문헌학적으로, Vin

31) Vin. III, pp.171-177.

의 전반부가 늦게 성립하여 후에 원형에 첨가된 것으로 추정되고 있다.³²⁾ 그리고 첨가된 부분은 데와닷따의 파승 기도를 실패로 규정하고 싶은 율장 편집자의 회구를 의미한다.³³⁾

그러므로 문헌학적으로 역사적 사실에 접근하는 최소한의 방법은 검토 범위를 후반부로 제한하는 것이다.³⁴⁾ 이 가운데서도 구법승들의 증언과 일맥상통하는 오사의 검토야말로 현재로서는 파승에 대한 왜곡된 해석과 평가를 희석시킬 수 있는 유일한 대안이 될 수밖에 없다. 다시 말해 “데와닷따라는 인물을 현존하는 문헌에서 재구성한다는 것은 거의 불가능한”³⁵⁾ 상황에서 차선으로 그의 교단사적 주장에 검토의 초점을 맞추어야 한다는 것이다.

2. 주거 전환과 승원의 양상

인간이 모인 곳에는 예외의 대립과 분열이 있게 마련이다. 평화의 구현을 본질로 하는 화합승의 불교 상가도 인간 집단인 이상 예외는 아니었다. 어쩌면 다양한 계급과 성향을 가진 사람들이 한 곳에 모여 생활하는 상가의 화합이 현실적으로는 오히려 더 용이하지 않았을지도 모른다. 경전에서 화합을 찬양하거나,³⁶⁾ 화합을 반복해서 강조하고 있

32) 中村元, 『原始佛敎の成立』(東京: 春秋社, 1992), p.403.

33) E. Frauwallner, *op. cit.*, p.139.

34) 올덴베르그는, “오사 건의와 이로 인한 파승사 정도의 제한된 부분만이 ‘역사성을 갖는 핵심 요지(historical kernel)’이다.”고 말한다. H. Oldenberg, *Buddha—His Life, His Doctrine, His Order*, translated by William Hoey(Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997), p.160.

35) 히로사찌야, 앞의 책, p.43.

36) Dhп., 194계, “상가의 화합은 즐겁고, 화합의 수행도 즐겁다(Sukhā saṅghassa

음은 역으로 그만큼 화합하기 어려웠음을 반증하고 있다고 볼 수도 있다.³⁷⁾

상가가 차츰 그 규모를 확대해 가면서 구성원들 간의 의견 대립과 크고 작은 분쟁이 끊이지 않았을 것임은 능히 짐작할 수 있는 일이다. 특히 상가와 호혜적 관계에 있는 세속의 환경 변화에 따라, 구성원들의 생활규범인 율을 놓고 벌어지는 상호 견해 차이가 주된 원인이었던 것으로 보인다. 그 중 어떤 사안은 석존과 유력 장로들의 중재로 원만한 해결을 보았을 수도 있고, 어떤 것은 끝내 해결을 보지 못하고 분열의 위기로 이어지는 일도 있었을 것이다. 테와닷따 파승도 이런 역사적 맥락에서 이해될 수 있는 사건 중의 하나이다.

주지하다시피 대내외적 환경 변화에 따른 초기교단의 생활양식 변화는, 四依法(cattaro nisssaya, 糞掃衣·乞食·樹下坐·陳棄藥)³⁸⁾이 이상이었던 상가에 오사 제안의 빌미를 제공하였다. 그 중에서도 ‘유행으로 부터 정주로’의 주거생활 변화는 ‘불교이념의 변화’³⁹⁾라고 불릴 정도로 상가의 모습을 일대 전환하는 근원적인 것이었다.⁴⁰⁾ 게다가 주거 전환

sāmaggī, samaggānaṃ tapo sukho).”

37) “율의 제정이유로서 들고 있는 十利 중 세 번째인 ‘상가의 安樂住를 위하여’라는 항목은 율의 제정이 화합과 직접적으로 연관되어 있음을 보여준다.” 신성현, 「초기불교 상가 분열에 대하여 -붓다 당시를 중심으로-」, 『인도철학』(서울: 인도철학회, 2003), pp.65-66.

38) 사의법은 모든 율장에 설해져 있다. Vin. I, p.96 ; 『사분율』권35(『大正藏』22, pp.815下-816上) ; 『오분율』권17(『大正藏』22, p.120中) ; 『십송율』권21(『大正藏』23, p.156下) ; 『마하승기율』권23(『大正藏』22, pp.413下-414中), 平川彰, 『원시불교의 연구』, 釋慧能 옮김(서울: 민족사, 2003), p.497, 註 47)에서 재인용.

39) 下田正弘, 앞의 책, p.25.

40) 성도 후 석존의 45년간 삶은 시기적으로 둘로 대별할 수 있다. 전반기 20여년은 인도 중원을 다니면서 법의 전도에 역점을 두었고, 나머지 25년 가까운 세월은 주로 사왓따(Savatthi)에서 보내게 된다. 특히 사왓따의 祈園精舍(Jetaśś Anāthapiṇḍika園林)에

은 당시 여러 사문집단 가운데 불교에서 제일 먼저 시작된 것이어서⁴¹⁾ 내부적으로도 반발이 있었을 개연성이 크다. 雨安居를 계기로 시작된 주거생활 변화는 정사(vihāra)의 기진과 함께 본격적인 정주를 가능하게 하는 원동력이 되었다. 또한 주거 전환은 의·식생활의 변화를 직·간접적으로 수반하게 되었다. 우안거를 끝낸 비구들은 신자들이 보시한 카티나(kathina) 옷을 받아도 좋다는 율이 제정되어⁴²⁾ 사실상 분소의 원칙은 무너지게 되었다. 더욱이 정사가 생기게 되자 신자로부터 옷이나 옷감을 받는 수납비구와 收藏庫, 이를 지키는 수장비구까지 생겨나게 되었다.⁴³⁾ 정사 안에서는 또한 음식 재료를 저장해두고 조리하는 일도 허용되었다.⁴⁴⁾ 이와 같이 본다면 오사 제안도 결국 정주생활에 대한 반대로부터 비롯된 것이라고 해도 과언이 아니다.

그렇다면 석존 재세시 정주를 가능하게 하는 승원의 양상은 어떠했을까? 정주생활의 보편화를 가능할 수 있는 승원의 분포를 살펴보는 일은 중요한 의미를 갖는다고 할 수 있다. 라자가하(Rajagaha) 지와카원(Jivaka-arāma)에는 석존 당시 建造物이 있었다는 사실이 문헌뿐만 아니라 고고학 발굴에 의해서도 확인되었다. DN의 『沙門果經(Sāmaññaphala Suttanta)』에는, 인기척이 전혀 없는 적막한 석존의 처소로 오게 된 아자따삿뚜왕이 四圍를 두렷히하자 그를 인도한 지와카

서 말년 19년 정도를 지내게 된다. 사왓따의 東園林(Pubbārāma)에 있는 鹿子母 講堂(Miigāramatūpāsāda)에서 머문 것을 합치면, 사왓따에서만 24년 정도를 보낸 것으로 볼 수 있다. 대림 스님 옮김, 『맞tima 니까야』1 (울산: 초기불전 연구원, 2012), p.171, 註 97) 참조.

41) 奈良康明, 『인도불교』, 정호영 옮김(서울: 민족사, 1990), p.133.

42) Vin. I, pp.253-254.

43) Vin. I, pp.283-285.

44) Vin. I, pp.211-212.

가, “두려워 마십시오, 대왕이시여 … 저기 둥근 천막(maṇḍala-māḷa)에 불빛이 비치고 있습니다 … 가운데 기둥을 의지하여 … 앉아계신 저 분이 세존이십니다.”라고 말하고 있다.⁴⁵⁾ 둥근 천막과 기둥은 바로 석존과 제자들이 머무는 건물을 가리키는 것이다.

1953~59년간 인도 고고학 발굴 조사 기록에 의하면, 지와카원에서 小石으로 기초를 다진 목조 건물이 있었다고 보고하고 있다. 건물은 길고, 폭이 좁은 대집회장 형태로 양단이 반원형의 모습을 하고 있으며, 이러한 유적은 지와카원에서만 45곳에서 발견되었다. 그리고 출토품 감식 결과, 기원전 6~5세기 석존 재세의 것으로 추정하고 있다.⁴⁶⁾ 나가오 가진(長尾雅人)은, “『沙門果經』의 ‘원형 건물(둥근 천막)’은 발굴된 유적의 반원형의 양단을 가리키는 것이 아닐까? 만약 그렇다면 석존이 거주하고 설법한 건물을 확인할 수 있다는 점에서 아주 흥미 깊다”고 말하고 있다.⁴⁷⁾ 그는 확언을 자제하고 있지만, 경전상의 건물로 심증을 굳히는 분위기이다.

석존은 원래 전도 선언을 통하여 60명의 제자들에게 유행을 명하였다.⁴⁸⁾ 다른 사문 집단들에게 유행은 집착을 끊기 위한 수행 방법의 하

45) DN. I, p.50 ; 각목 스님은 ‘māḷa’를 ‘천막’으로 번역하고 있다. 각목 스님 옮김, 『다가 니까야』제1권(울산: 초기불전연구원, 2006), p.194 ; 리즈 데이빗은 ‘pavilion hall’로 번역하고 있으며, ‘간편한 임시 건물’, ‘누각’, ‘정자’ 등의 의미를 갖고 있다. *Dialogues of the Buddha*: translated from the Pali by T.W. Rhys Davids, Part I (Oxford: Pali Text Society, 1977), p.68.

46) *Indian Archaeology, A Review*, 1953-54 ; 1954-55 ; 1957-58 ; 1958-59, 長尾雅人, 「佛敎敎團の原始形態」, 『日本佛敎學會年報』39號(東京: 日本佛敎學會, 1973), p.6에서 재인용.

47) 長尾雅人, 위 논문, p.6.

48) Vin. I, pp.20-21.

나였지만, 불교에서는 법을 전파하기 위한 포교여행이었다.⁴⁹⁾ 심지어 우안거가 끝난 후에 제자들은 각자의 거처를 허물고 다시 유행에 나서야만 했을 정도로 정주는 엄격히 금지되어 있었다. 陶工 출신 다니야(Dhaniya) 비구의 일화는 이를 잘 보여주고 있다.⁵⁰⁾ 하지만 라자가하의 한 대상이 비구들에게 주거시설을 만들어주겠다고 제안하고, 석존이 그 제안을 받아들임으로써 비로소 정주가 시작되었다.⁵¹⁾ 이후 여러 제가신도들이 승원을 지어 기부한 사실은 잘 알려져 있다.

라모뜨는 석존 제세기 지역적으로 널리 분포한 다수의 승원이 있었다는 것을 확인하고 있다. 라자가하에는 가장 많은 18개의 넓은 승원을 가지고 있었다. 그 가운데 중요한 것은 죽림원, 영취산, 칠엽굴 등에 위치하고 있었다. 웨살리(Vesali)에는 4개가 있었는데, 중각강당이 서 있던 大林과 한 유녀가 기증한 암라빨리바나가 유명하다. 석존이 가장 많은 시간을 보낸 사와티에는 적어도 3개의 승원이 존재하고 있었다. 아나타핀디카가 기증한 제따와나와 빠라세나짓 왕이 세운 라자까라마가 대표적인 승원이다. 꼬삼비(Kosambi)에는 적어도 4개의 승원이 있었다.⁵²⁾

이처럼 확인할 수 있는 대규모 승원만도 30개 가까이 된다는 사실은 교단사적으로 정주생활의 보편화를 뒷받침하고 있다. 간과할 수 없는 또 하나의 사실은 승원의 광범위한 지역적 분포이다.⁵³⁾ 교통이 그리

49) Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, translated by Claude and Steven Collins(New York: Cambridge University Press, 1990), p.19.

50) Vin. III, pp.41-45.

51) Vin. II, p.146.

52) 에미엔 라모뜨, 『인도불교사』1, 호진 옮김(서울: 시공사, 2006), pp.58-63.

53) 석존이 일생동안 활동한 지역은 갠지즈강 중류 동경 85도선에서 동서 400킬로미터,

발달하지 못한 고대 사회에서 이 같은 지역적 분포는 각 승원의 생활 양식 차이로 나타날 수밖에 없고, 그 차이가 율에 반영될 개연성은 컸다고 보아야 한다. 실제로 두트는 석존 시대에 이미 율은 특별한 지역적 조건에 맞게 정할 수 있었고, 수행이 깊은 비구에게는 그렇지 못한 자보다 훨씬 더 많은 자유를 허용했던 것을 증거하고 있다.⁵⁴⁾ 이러한 율의 다양화 가능성은 언제든지 상호간 정통성 시비로 비화할 수 있는 불씨라고 할 수 있다.

3. 유행주의와 승원주의의 갈등

오사는 사의법과 비교해야 그 의의를 제대로 파악할 수 있다. 사의법은 당시 사문 출가자의 일반적인 생활규범이었다.⁵⁵⁾ 그리고 상가에 들어와 비구가 되는 자에게는 반드시 사의법을 설해 주도록 되어 있다. 초기에는 이 법이 지켜졌던 것으로 보이는데,⁵⁶⁾ 예외조항들을 기록하고 있는 것을 보면 어느 때부터인가 반드시 원칙대로 지켜졌던 것만은 아니었음을 알 수 있다.⁵⁷⁾ 예를 들어 의생활의 경우, 석존이 깨달음

남북 300킬로미터 정도의 구역으로 보고 있다. 渡邊照宏, 『불교사의 전개』, 한경수 옮김(서울: 불교시대사, 1992), p.25.

54) N. Dutt, *op. cit.*, pp.42-50.

55) 사사키 시즈카는, “사의법은 일반사회로부터 특별한 원조를 받지 못했을 경우에 상가가 자주적으로 선택해야 할 유일한 생활 형태였다”고 말한다. 佐々木閑, 『출가, 세속의 변뇌를 놓다』, 원영 옮김(서울: 민족사, 2007), p.158.

56) 한 예로, 분소의를 입었다는 사실은, 『사분율』권55(『大正藏』22, p.976下)에, “여러 속인들이 묘지에서 옷을 한 곳에 벗어두고, 죽은 사람을 매장하고 있는데, 때마침 분소의를 입은 비구가 지나가다가 냥마인을 알고 가져갔다”는 일화에 잘 나타나 있다(時有眾多白衣在塚間 脫衣置一處埋死人 有糞掃衣比丘 謂是糞掃衣即持去).

57) 佐藤密雄, 『초기불교 교단과 계율』, 김호성 옮김(서울: 민족사, 1991), pp.35-36.

을 얻은 후 20년이 지난 시점에서 施衣 허용을 비롯한 새로운 율들이 제정되었다고 보고 있다.⁵⁸⁾

사의법이 석존이 창안한 원칙이 아니고, 사문 일반 관행이었다는 점은 두 가지 면에서 눈여겨볼 대목이다. 먼저 석존에게는 그만큼 애착이 가지 않을 수도 있을 개연성이다. 언제든지 상황이 변하면 사의법은 개편될 수 있고, 석존의 중도주의는 아마도 이러한 가능성을 앞당기는 촉진제 역할을 할 수 있었을 것이다. 또한 다른 사문 집단과의 차별성을 중시했던 석존에게는 사의법이라는 일반 관행이 그다지 마음에 내키지 않는 생활방법이었을 수도 있다.

이런 개연성을 완전히 부정할 수는 없겠지만, 사의법 포기 이유는 무엇보다도 초기 상가가 점점 커가면서 생활방식도 변화할 수밖에 없었던 교단사적 현실성에서 찾아야 할 것이다. 나날이 늘어가는 비구들의 의생활을 전적으로 분소의에만 의존할 수는 없는 일이고, 재가자들의 講食을 무조건 거절할 수만도 없었을 것이며, 또한 수하좌만을 고집할 수는 없는 노릇이었을 것이다. 실제로 분소의를 얻으려 묘지에 들어갔던 비구들 중 일부가 이를 얻지 못하자 분소의 배분 원칙이 율로 정해졌던 인연담이 전해지고 있는 것을⁵⁹⁾ 보면, 상가의 규모 확대에 따른 생활방식 변경의 불가피성을 충분히 짐작할 수 있다.

어쨌든 불교 상가는 비록 受具의 형식적인 이상이었다고 할지라도 현실적으로는 사의법의 원칙이 유명무실해지는 상황에 이르렀던 것 같다. 문제는, 상황에 따른 유연한 대처는 언제나 부작용을 동반하기

58) Mohan Wijayaratna, *op. cit.*, pp.32-33.

59) Vin. I, pp.282-283.

마련이라는 것이다. 비구들의 생활이 상대적으로 윤택해지자 폐단도 함께 일어나게 되었다. 隨犯隨制에 따라 수많은 세부규정이 율장에 시설되고 있음은 이를 잘 말해 주고 있다. 즉, 어느 때부터인가 비구들의 생활이 현실적이고 실용적인 모습으로 변화하였으며, 교단 내에는 이러한 생활 모습이 극단적 세속화를 초래할지도 모른다는 위기의식이 생겼던 것으로 짐작된다. 오사는 이 같은 과도기적 상황 인식에서 ‘사의법의 정신으로 돌아가자’는 움직임이 표면화된 것으로 이해할 수 있다.

율장별 오사의 내용은 다음과 같이 정리할 수 있다.

	Vin ⁶⁰⁾	사분율 ⁶¹⁾	오분율 ⁶²⁾	십송율 ⁶³⁾
1	林住者(āraṇhaka)	乞食	不食鹽	納衣
2	乞食者(piṇḍapātika)	糞掃衣	不食酥乳	乞食
3	糞掃衣者(pamsukulika)	露坐	不食魚肉	一食
4	樹下住者(rukkhamūlika)	不食酥鹽	乞食	露地坐
5	漁肉(macchamaṃsa) 不食	不食魚肉	露坐, 草菴	斷肉

의생활은 분소의와 남의, 식생활은 걸식 외에 어육·유제품·소금

60) Vin. II, p.197.

61) 『四分律』卷4(『大正藏』22, p.594中), “盡形壽乞食, 盡形壽著糞掃衣, 盡形壽露坐, 盡形壽不食酥鹽, 盡形壽不食魚及肉.”

62) 『五分律』卷25(『大正藏』22, p.164上), “一不食鹽, 二不食酥乳, 三不食魚肉若食善法不生, 四乞食若受他請善法不生, 五春夏八月日露坐冬四月日住於草菴若受人屋舍善法不生, 此摩竭耇伽二國人皆信樂苦行.”

63) 『十誦律』卷37(『大正藏』23, p.265上), “比丘應盡形著納衣, 應盡形乞食, 應盡形一食, 應盡形露地住, 應盡形不噉肉魚.”

의 섭취 금지, 일일일식, 주생활은 정주의 금지로서 숲과 나무 밑에서 생활하는 것 등이 오사의 내용이다. 다만 식생활에서 채식주의가 추가된 것으로 볼 수 있다. 율장별로 왜 이런 미세한 내용 차이가 나타나고 있는지는 분명하게 밝힐 수 없다. 다만 율장의 원형에 시대별, 지역별로 변형이 일어났던 것은 분명하다고 할 수 있다.⁶⁴⁾

다가 류우젠(田賀龍彦)은 문헌학적 검토를 통하여 테와닷따 전설과 오사는 전승의 원천이 다르다는 점을 밝히고 있다.⁶⁵⁾ 오사의 항목도 율장별로 차이가 나기 때문에 항목 자체가 무엇이였는가의 정확성은 그다지 중요하지 않을 수도 있다. 단지 오사라는 전승이 사의법과 기본 정신면에서 일치하고 있으며, 그 내용도 대동소이하다는 것에 주목하는 것이 그 의의를 살펴보는 데 있어 오히려 더 중요하다고 할 수 있다. 두트(Sukumar Dutt)는 이를 교단사 측면에서 다음과 같이 해석하고 있다.

아마도 오랜 동안 은둔주의(Eremitical)와 주류의 승원주의(Cenobitical)가 다투고 있었던 것 같고, 이 두 信條의 대결이 최초의 에피소드로 나타난 것이 테와닷따 이야기인 듯하다. 테와닷따는 복고적 이상을 부활시키려 했지만 성공하지는 못했다. 그러나 승원이 설립된 이후에도 많은 비구들이 그들의 은둔적인 관습을 계속 유지하고 있었다.⁶⁶⁾

64) 주 62)에서 “오사에서 善法이 생겨나며, 마가다, 양가 두 나라 사람은 모두 믿음으로 고행을 즐긴다.”는 구절은 五事觀과 실천의 지역적 차이를 잘 보여주고 있다.

65) 田賀龍彦, 「提婆達多の五法について」, 『日本佛教學會年報』29號(東京: 日本佛教學會, 1964), pp.311-324.

66) S. Dutt, *Early Buddhist Monachism* (London: Routledge, 1924), p.117-118.

데와닷따 오사에서 은둔주의와 승원주의의 갈등구조를 유추해내고 있음은 탁견이라 할 수 있다. 일반적으로 이야기되는 보수와 진보, 혹은 이상주의와 현실주의⁶⁷⁾라는 막연한 관용구보다는 교단 내 대립을 잘 상징하는 학문적 개념어가 아닐 수 없다. 다만 은둔주의보다는 유행주의가 더 적합한 용어라고 생각한다. 왜냐하면 결식을 해야만 하는 비구들이 무작정 은둔만 할 수는 없는 노릇이기 때문이다.

그리고 더 중요한 사실은 승원주의가 주류로 인정되었다고 해서 승원주의 일색으로 교단 모습이 획일화한 것은 아니라는 점이다. 석존 재세시 이미 30개 가까운 승원을 보유하고 있었다는 점이 확인되고 있듯이, 본격적인 정사는 다양한 지방색을 띠고 있다고 보아야 한다. ‘현전상가’와 ‘사망상가’의 구별도 이러한 복수화와 지방화 속에서 의미를 가질 수 있다.⁶⁸⁾ 또한 이러한 경향은 필연적으로 분열을 야기시킬 수밖에 없었을 것이다.

물론 석존의 입장은 유행주의도 인정하는 자율에 가까운 것이었지만, 어떤 면에서는 유행을 실천하는 비구들이 여전히 존재하고 있는 현실을 인정했다고 보는 편이 사실에 가까울 것이다. 실제로 석존 입멸 후 사실상 교단 통솔자가 된 마하가섭(Mahakassapa)은 頭陀行(dhutaṅga)으로 대표되는 유행주의를 한평생 지킨 것으로 보고 있다.⁶⁹⁾

마지막으로 오사 건의를 받아들이지 않았다고 전해지는 석존의 태도는 어떻게 이해해야 할까? 석존이 오사를 의무조항으로 수용하지 않

67) 佐藤密雄, 『原始佛教教團の研究』(東京: 山喜房佛書林, 1972), p.784.

68) 長尾雅人, 앞의 논문, p.9.

69) MN. I, p.214.

있던 이유는 명확히 밝혀지지 않고 있으나, 이는 석존 자신의 깨달음이 고행과 직접적인 연관이 적었다는 점과 고행을 위주로 하는 외도들과의 차별성을 염두에 둔 것으로 추정된다.

한편 테와닷따를 ‘용통성 없는 사람’으로 보는 나라 야스아키(奈良康明)는 다음과 같이 설명하고 있다.

석존이 가르치는 올바른 생활방법은 단지 형식에 의한 행위의 규제가 아니라 자각적인 몸가짐이라는 점이다. 이는 석존의 중도와 이를 뒷받침하는 주체적 반성, 그리고 이를 기초로 하는 주체적인 몸가짐을 말한다. 또한 소위 대승적 사고로서 석존의 유연한 사고방법도 고려해 볼 수 있다. 현대적으로 말하면 석존의 ‘상황윤리’적인 계율관이라고도 말할 수 있다. 하지만 이와 같은 상황윤리관은 자칫 잘못하면 상가의 세속화와 타락을 초래할 수 있는 개연성을 내포하고 있다.⁷⁰⁾

석존의 계율관이 유연한 것은 사실이지만, 이를 상황윤리적 계율관으로 보는 것은 피상적인 해석이라 여겨진다. 석존은 물질에 대한 집착은 극도로 경계하였음에도 불구하고, 항상 제자들의 편의와 복지를 위해서, 때로는 건강과 안녕을 위해서 율의 원칙을 수정하는데 주저함이 없었다. 제자들을 지나친 고행과 금욕의 길로 인도하는 것을 원치 않았기 때문이다. 예를 들어 추운 겨울 밤 노천에서 시간이 경과함에 따라 추위를 느꼈던 석존이 자신의 경험으로 三衣(또는 四衣)를 제정

70) 奈良康明, 앞의 책, pp.89-90.

하게 된 인연담은 이를 잘 말해주고 있다.⁷¹⁾ 오사 거절 이유도 이러한 정신적 배려에서 찾아야 할 것이다.

IV. 맺음말

본고는 의구심과 실증이라는 방법을 통해 테와닷따 파승과 관련한 초기 교단의 몇 가지 사실을 제한적이거나 단정할 수 있게 되었다.

첫째, 구법승들의 증언은 전설적인 테와닷따 파승의 역사적 연구를 위한 출발점이자 검토의 척도가 될 수 있다. 그리고 그 연결고리는 증언에 나타난 그들 교파의 청정행과 그가 제안한 오사이다. 즉, 파승의 교단사적 재구성을 위해서는 율장 가운데 오사를 중심으로 제한적 검토가 이루어져야만 진실에 어느 정도 가까이 갈 수 있다는 것이다. 그나마 파승 후 그들 교단의 모습이 역사적 사실로 복원되지 않는 한, 그 진실조차도 불완전할 수밖에 없다.

둘째, 승원의 존재를 뒷받침하는 석존 재세시의 유적이 지와까원에 서만 45곳이나 발견되었고, 또한 광범위한 지역적 분포를 갖는 승원이 30여 곳이나 경전을 통하여 확인되고 있다. 이는 ‘불교의 이념 변화’라고 불리는 ‘유행에서 정주로의 생활양식 변화’가 보편화되었음을 웅변하고 있다. 주거전환은 또한 의·식생활의 변화를 수반하는 근원적인 것이었다. 따라서 정주는 오사 제안의 진정한 원인이라고 볼 수 있다.

셋째, 유행 편력에서 정주 생활로 변하면서 예기치 못한 부작용들이

71) Vin. I, p.287.

교단 내에 생겨났고, 사의법이라는 출가의 기본정신에 비추어 이를 심각하게 우려하는 위기의식이 나타나게 되었을 것이다. 실제로 유행 생활을 계속 이어나가고 있던 비구들도 많이 있었다는 사실은 위기의식의 잠재태로 볼 수 있다. 급기야 유행주의와 승원주의의 갈등이 표면화되었고, 테와닷따 사건은 이 연장선상에서 보아야 한다.

넷째, 상가가 획일적으로 운영되었다는 고정관념을 탈피해야 한다. 상가가 확대되면서 지역별로 유행주의와 승원주의에 대한 일반 평판에 차이가 있었다는 점이 고려되어야 한다. 즉, 상가 규모가 커지면서 율의 내용과 해석에 대한 지역 편차는 당연히 있을 수밖에 없었고, 이는 대립과 갈등의 불씨일 수밖에 없었다.

다섯째, 석존의 오사 거부는 상황윤리적 계율관에서 비롯된 것이 아니고, 비구들의 안녕과 복지를 위한 정신적 배려에서 나온 것이라고 보아야 한다. 그의 계율관도 여기서 찾아야만 한다. 또한 상가의 규모 확대와 상가와 호혜적 관계에 있는 세속의 변화에 따른 불가피한 거부였다는 점도 고려되어야 한다.

참고문헌

1. 원전

- Dh: *Dhammapada*, ed. by Suriyagoda Sumangala Thera, London: PTS, 1914
- *Dialogues of the Buddha*: translated from the Pali by T.W. Rhys Davids, Part I, Oxford: PTS, 1977.
- DN: *Digha Nikāya*, ed. by T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter vol. I, London: PTS, 1975.
- MN: *Majjhima Nikāya*, ed. by V. Trenckner vol. I, London: PTS, 1979.
- Vin: *The Vinaya pitakam*, ed. by Hermann Oldenberg, Oxford: PTS, 1995.
- 『高僧法顯傳』(『大正藏』51).
- 『根本說一切有部百一羯磨』(『大正藏』24).
- 『南海寄歸內法傳』(『大正藏』54).
- 『大唐西域記』(『大正藏』51).
- 『四分律』(『大正藏』22).
- 『十誦律』(『大正藏』23).
- 『五分律』(『大正藏』22).
- 각목 스님 옮김, 『디가니까야』제1권, 울산: 초기불전연구원, 2006.
- 대림 스님 옮김, 『맛지마 니까야』제1권, 울산: 초기불전연구원, 2012.
- I-Tsing, *A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay archipelago (A.D. 671-695)*, translated by J. Takakusu, Oxford: The Clarendon Press, 1896.

2. 단행본

- 季羨林, 『季羨林學術論著自選集』, 北京: 北京師範學院出版社, 1991.
- 奈良康明, 『인도불교』, 정호영 옮김, 서울: 민족사, 1990.
- 渡邊照宏, 『불교사의 전개』, 한경수 옮김, 서울: 불교시대사, 1992.
- 渡邊照宏, 『불타석가모니』, 법정 옮김, 서울: 문학의 숲, 2010.
- 藍吉富, 『데바닷다, 그는 정말 악인이었는가』, 원필성 역, 서울: 운주사, 2004.
- 에띠엔 라모뜨, 『인도불교사』1; 2, 호진 옮김, 서울: 시공사, 2006.
- 義淨 原著, 王 邦維 校注, 『南海寄歸內法傳校注』, 北京: 中華書局, 1995.
- 玆玄(廉仲燮), 『승단분열의 철학적 담론』, 서울: 한국학술정보, 2009.
- J. W. 드 용, 『현대불교학 연구사』, 강종원 편역, 서울: 동국대학교출판부, 2004.
- 佐藤密雄, 『原始佛敎敎團の研究』, 東京: 山喜房佛書林, 1972.
- 佐藤密雄, 『초기불교 교단과 계율』, 김호성 옮김, 서울: 민족사, 1991.
- 佐々木閑, 『인도불교의 변천』, 이자랑 옮김, 서울: 동국대학교출판부, 2007.
- 佐々木閑, 『출가, 세속의 번뇌를 놓다』, 원영 옮김, 서울: 민족사, 2007.
- 中村元, 『原始佛敎の成立』, 東京: 春秋社, 1992.
- 增原良彦, 『소승불교와 대승불교』, 강기희 옮김, 서울: 민족사, 1991.
- 平川彰, 『율장연구』, 박용길 역, 서울: 토방, 1995.
- 平川彰, 『원시불교의 연구』, 釋慧能 옮김, 서울: 민족사, 2003.
- 下田正弘, 『涅槃經の研究』, 東京: 春秋社, 1997.
- 和辻哲郎, 『원시불교의 실천철학』, 안승준 옮김, 서울: 불교시대사, 1993.
- E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Roma: Serie Orientale Roma VIII, 1956.

- Edward J. Thomas, *The Life of Buddha as legend and history*, New York: A. A. Knopf, 1956.
- H. Oldenberg, *Buddha—His Life, His Doctrine, His Order*, translated by William Hoey, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997.
- Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, translated by Claude and Steven Collins, New York: Cambridge University Press, 1990.
- N. Dutt, *Buddhist sects in India*, Calcutta: Firma KLM, 1970.
- S. Dutt, *Early Buddhist Monachism*, London: Routledge, 1924.

3. 논문

- 木川敏雄, 「破僧した後の提婆について」, 『印度學佛教學研究』30卷1號, 東京: 日本印度學佛教學會, 1991, pp.114-115.
- 신성현, 「초기불교 상가 분열에 대하여 -붓다 당시를 중심으로-」, 『인도철학』13집1호, 서울: 인도철학회, 2003, pp.65-90.
- 원필성, 「데바닷타, 그는 정말 악인이었는가」, 『불교평론』4권1호, 서울: 불교평론사, 2002, pp.214-242.
- 長尾雅人, 「佛教教團の原始形態」, 『日本佛教學會年報』39號, 東京: 日本佛教學會, 1973, pp.1-19.
- 田賀龍彦, 「提婆達多の五法について」, 『日本佛教學會年報』29號, 東京: 日本佛教學會, 1964, pp.311-330.
- 佐々木閑, 「律藏の成立問題に關する現在の狀況」, 『印度學佛教學研究』54卷2號, 東京: 日本印度學佛教學會, 2006, pp.938-931.
- André Bareau, "Devadatta and the First Buddhist Council", *Buddhist Studies Review* Vol.14 No.1, London: Linh Son Temple, 1997, pp.19-38.

- Paola G. Tinti, “Did Hsüan-tsang meet the Followers of Devadatta?”
Buddhist Studies Review Vol.14 No.1, London: Linh Son Temple, 1997,
pp.39-47.

Testimony of Religious Pilgrimage by Chinese monks and a Review of Devadatta's Saṅghabheda

Hwang, Seo-kwang

PhD Candidate, Dept. of Buddhist Studies
Dongguk University

Studies on the schism in the saṅgha (saṅghabheda) created by Devadatta is incomplete and ongoing. Although there are testimonies of Chinese monks that sects following him survived for about 1,000 years, the history of that period remains blank. Thus it is necessary to approach the legend of Devadatta's saṅghabheda carefully and to make our conclusions with great reserve.

The first premise is that the testimonies of Chinese monks can be the starting point of a study on Devadatta's schism. Namely, the testimonies can be a measure to set the limits on the scope of studying the schism. There is a difference of 200 years in which Devadatta's sect was discovered by Fa-xian and Hsüan-tsang, and the regions differed from Middle India to East India. We cannot rule out the possibility that there were more than two sects widespread at that time. The record by I-tsing is particularly

key to reorganize the position of Devadatta's sect in the history of denominations, since it contains details of their lifestyle, their relations with Buddhism, and conversations with the sect members he studied with in Nālandā.

Key contents in this testimony are about the pure practices of Devadatta's sect which are connected directly with 'five rules(pañcavatthū)' proposed by Devadatta. From this testimony, we may guess that pañcavatthū had been a consistent religious tradition thereafter for the Devadatta's sects. Therefore, the testimony suggests that the schism should only be studied on the basis of pañcavatthū. It is then a presupposition for a historical review of Devadatta's saṅghabheda to inquire into pañcavatthū.

The second premise is that the transformation from wandering to being settled was an issue of enormous controversy in the saṅgha, having been called a 'revolution in Buddhist doctrine', and that this was a fundamental cause of proposing pañcavatthū. About 45 relic sites in the age of the Buddha was found in Jīvaka-ārama alone which back up the existence of ārama empirically. Additionally, there are about 30 ārama described widely in the canon. This evidence tells the story of the transformation from wandering to being settled. This transformation was accompanied by changes in clothing and eating during the Buddha's lifetime.

Another consequence of this transformation were unexpected side effects which produced a sense of crisis for those who kept

the lifestyle of the wandering bhikkhu in spite of the reformation. This conflict finally came up to the surface between advocates for wandering and those for being settled, and Devadatta's saṅghabheda should be viewed as an extension of the conflict.

On the other hand, the Buddha's refusal of the five rules came not from a situational interpretation of the precepts, but from thoughtful consideration for the safety and welfare of bhikkhus, in line with a general view of the precepts. It should also be considered that refusal was an inevitable option for the Buddha due to changes in the secular societal environment, which had mutually beneficial relations with the saṅgha.

Keywords

Devadatta, schism in the saṅgha,
testimonies of religious pilgrimage by Chinese monks,
five rules, being settled

☞ 투고일자 2013.7.22 | 심사일자 2013.8.29 | 게재확정일자 2013.9.1