

玄奘의 印度 求法과 玄奘像의 추이^{*} —西域記, 玄奘傳, 慈恩傳의 비교 검토를 중심으로

남동신
덕성여자대학교

I. 머리말

인도 및 서역에서 중국으로 전해진 불교경전이 차례로 漢譯되고, 이 것이 같은 한자문화권인 한국, 일본, 베트남 등지로 유포됨으로써 동아시아불교는 비로소 성립하였다. 그런데 중국에 불교가 처음 전해진 기원 1세기 무렵의 인도불교는 이미 원시불교와 부파불교(소승불교)를 거쳐 대승불교로 변천하고 있었다. 그런 인도불교가 때로는 교란되고 때로는 선택적으로 중국에 전해졌으며, 이것이 魏晉南北朝 시대의 정치 사회적 분열상과 겹쳐지면서, 동아시아 불교는 혼란스러울 정도로 복

* 이 논문은 2003년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구조성사업비)으로 학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임(학술진흥재단 기초학문 인문사회 분야 지원사업 과제 : “동아시아 구법승과 인도 불교 유적의 연구”: KRF-2003-072-GS2001).

잡다기하게 전개되기에 이르렀다.

이러한 상황에서 석가모니의 가르침을 체계적으로 이해하고 석가모니의 정신에 부합하는 교단을 운영하기 위하여, 목숨을 걸고 인도내지 서역으로 구법 여행길에 오르는 求法僧들이 속속 등장하였다. 2세기 중엽부터 8세기 후반 사이에 약 130명 가량의 구법승이 알려져 있는데,¹⁾ 이들 구법승 가운데 동아시아 불교의 전개에 가장 크게 영향을 끼친 인물은 두 말 할 나위 없이 玄奘(602~664)이다. 그의 17년에 걸친 인도 구법 활동 및 국가의 전폭적인 지원 하에 이루어진 방대한 역경 사업에 대해서는 상당히 많은 연구성과가 축적되었다.²⁾

필자는 기왕의 연구성과를 존중하되, 玄奘이 촉발한 7세기 동아시아 불교의 역동적인 변화상을 충분히 드러내기 위해서는 방법론상 두 가지 새로운 시도가 필요하다고 생각한다. 첫째는 인도 구법 활동을 기술한 자료들을 비교 검토하는 것이다. 기왕의 연구자들은 玄奘 관련 자료 가운데 『慈恩寺三藏法師傳』 10권(이하 慈恩傳)을 가장 取信하는 경향이 있었다. 심지어 慈恩傳을 그대로 인용하여 玄奘의 눈부신 구법 활동 내지 인도 불교계에서 玄奘의 높은 위상을 재현하기도 하였다. 그러나

1) 이주형 외, 2004 『동아시아 구법승과 인도 불교 유적의 연구』(학술진흥재단 기초학문인문사회 분야 지원 사업 개제 제1차년도 보고서) 부록 VII. 구법승 일람 참조. 이 명단에 나오는 127명 가운데, 阿離耶跋摩, 慧業, 玄太, 玄恪, 慧輪, 慧超(이상 신라 출신), 玄遊(고구려 출신) 등 7명이 한국 승려이다. 이외에 8세기 중반 서역에 가서 80권본 華嚴經을 가지고 왔다는 元表(『宋高僧傳』권30 元表)와, 이름은 알 수 없지만 해로로 인도에 가던 도중 지금의 인도네시아에서 病死한 두 명의 신라 승려(『大唐西域求法高僧傳』上)가 더 있으며, 20세기 초의 자료에 처음 보여서 사실 여부가 미심쩍은 백제 승려 謙益(『朝鮮佛教通史』上)이 있다.

2) 玄奘에 관한 기왕의 연구논저는 王學春 編, 1995 「玄奘研究論著索引」『玄奘研究文集』(黃心川·葛黔君 主編, 鄭州 中州古籍出版社), pp.497~547을 참조하기 바람. 여기에는 1904년부터 1993년까지 90년 동안 이루어진 주요 연구성과가 분야별로 망라되어 있다.

현장 사후 20여 년이 지나면서 玄奘의 神話化가 상당히 진행된 단계에서 편찬된 慈恩傳을 액면 그대로 역사적 사실로 간주하여도 좋을지는 의문이다.

이러한 의문을 해소하기 위하여, 본고는 玄奘에 관한 3대 문헌자료, 즉 『大唐西域記』 12권(이하 西域記), 『續高僧傳』 권4 玄奘傳, 그리고 慈恩傳을 비교 검토하고자 한다. 물론 3대 문헌과 더불어, 玄奘 입적 직후에 寅祥이 지은 『大唐故三藏玄奘法師行狀』 1권(이하 行狀) 과 837년 劉軻가 찬술한 「大唐三藏大遍覺法師塔銘」(이하 塔銘) 등의 주요 전기 자료에 대하여는 일찍부터 비교 검토가 있었다.³⁾ 그런데 최근에 647년 하반기 무렵 성립되었을 것으로 추정되는 玄奘傳 초고의 필요본(이하 玄奘傳A)⁴⁾ 일본의 한 사찰에서 발견되었는 바, 그 내용은 玄奘 입적 후에 탈고된 기존의 『續高僧傳』 玄奘傳(이하 玄奘傳B)과 상당 부분 달라서, 玄奘 전기 자료에 대한 전면적인 재검토가 불가피해졌다.⁴⁾

본고에서는 무엇보다도 최근에 발견된 玄奘傳A를 포함하여 玄奘의 印度求法을 기술한 3대 문헌이 대략 20년의 時差를 두고 편찬되었음에 주목하고자 한다. 특히 三寶(佛·菩薩, 法, 僧)와 관련한 玄奘 개인의 체험과 생각이 자료에 따라서 어떻게 다르게 기술되어 있는지를 규명하

3) 대표적인 연구성과로 宇都宮清吉, 1977 『中國古代中世史研究』(東京: 創文社) 第13章 慈恩傳の成立について를 참조할 수 있다. 여기서 宇都宮清吉은 자료 상호간의 영향관계를 바탕으로 慈恩傳 중에서도 惠立의 原著인 “慈恩三藏行傳”이 貞觀 22년(648) 12월부터 23년 5월 사이에 찬술되었으며, 寅祥의 行狀은 玄奘이 입적한 664년에 집필이 완료된 것으로 추정하였다.

4) 藤善眞澄, 1979 「『續高僧傳』玄奘伝の成立—新發現の興聖寺本をめぐって—」『鷹陵史學』5, 65~90쪽. 이 글은 藤善眞澄, 2002 『道宣伝の研究』第6章 『續高僧傳』玄奘伝の成立, 京都: 京都大学學術出版會, 179~244쪽 재수록 되었음. 興聖寺本 『續高僧傳』의 전문은 아직 공개되지 않고 있다.

고자 한다. 이러한 차이는, 자료가 일정한 시간적 간격을 두고 집필되었으므로, 결국 7세기 후반 玄奘에 대한 인식, 즉 玄奘像의 시기별 변천을 보여준다고 하겠다. 그런데 玄奘像의 시기별 변천은 자료를 남긴 집단들이 갖고 있는 玄奘像의 추이를 반영하는 것이기도 하다. 즉 7세기 중·후반 玄奘系의 필요성에 의하여, 인도 구법시의 현장의 개인적인 체험이 신화화 되었다고 할 수 있다.

玄奘의 인도 구법 행적이 7세기 후반 玄奘系의 요청에 의해 신화화된 것이라면, 玄奘系의 입장은 어떻게 이해하는가가 중요해진다. 방법론상의 두 번째 시도는 이와 관련된다. 통상 玄奘의 역경 활동부터 基(632~682)에 의한 法相宗 성립까지의 역사는, 玄奘과 基를 중심으로 단선적으로 이해하는 경향이 있다. 물론 玄奘 이후 慈恩學派와 西明學派의 분파와 갈등은 잘 알려진 연구주제이다.⁵⁾ 다만 일본학계에서 두 드러지게 나타나듯이, 전자를 정통, 후자를 이단으로 보려는 正統論의 시각이 여전히 우세하다. 이러한 태도는 玄奘내지 基로부터의 直傳을 자임하는 일본 法相宗의 역사인식과 결코 무관하지 않다.

그러나 법상종의 성립사는 단선적 또는 정통론적 시각에서 벗어날 필요가 있다. 玄奘系는 『成唯識論』의 번역을 전후하여 점차 분화하며, 玄奘의 입적과 基의 연구 활동은 분화를 더욱 촉진시켰다. 일찍이 유키 레이몬(結城令聞)은 慈恩學派와 西明學派의 대립과 더불어 瑜伽論學派에서 法相唯識學派로의 이행을 언급한 바 있다. 그러나 아쉽게도 유

5) 結城令聞, 1956 「玄奘とその學派の成立」『東洋文化研究所紀要』11, 368~372쪽 ; 高翊晉, 1978 「西明唯識의 기본立場」『東國思想』11·12 ; 高翊晉, 1989 『韓國古代佛教思想史』, 서울: 동국대학교출판부, 162~165쪽 ; 南武熙, 2005 「圓測의生涯와 唯識思想研究」, 국민대 박사학위논문, 141~162쪽

가론학파에서 법상유식학파로의 이행을 역사적 당연, 심지어 필연으로 파악하고, 자은학파와 서명학파의 대립은 자은학파를 정통으로 인식하는데 그치고 말았다. 하지만 慈恩傳이 최종적으로 성립되는 688년까지도 여전히 유가론학파와 유식학파의 분파의식은 지속되었으며, 여기에 자은학파와 서명학파의 갈등도 점점 커져가고 있었다.

필자는 이러한 현장계의 분화 과정에서 이른바 유가론학파의 입장에서 재구성된 玄奘像이 바로 玄奘傳B와 慈恩傳이라고 생각한다. 본고는 이 문제에 국한하여 7세기 후반 현장계의 분화와 法相宗의 성립 문제도 아울러 살펴보고자 한다. 이러한 작업의 장기적 목표는 法相宗의 성립사를 둘러싼 7세기 동아시아 불교의 동향을 좀 더 다각적이면서도 역동적으로 이해하는 데 있다.

II. 3대 문헌

玄奘의 구법 활동을 기술한 최초의 자료는 646년 7월에 편찬된 『大唐西域記』12권이다. 당시 중국의 혼란을 수습하고 강력한 중앙집권체제를 구축한 唐太宗으로서는, 웅대한 대외 경략을 위하여 西域에 대한 정확하고 상세한 정보가 필요하였다. 17년 간의 인도 유학을 마치고 막 귀국한 玄奘은 이러한 시대적 요청에 부응할 적임자였으며, 그런 점에서 태종의 명으로 찬술한 西域記는 玄奘 개인의 체험기라기보다는 西域에 관한 地理志에 더 가깝다.⁶⁾ 실제로 西域記에는 17년 간(629~

6) 水谷眞成譯, 「『大唐西域記』解説」『大唐西域記』(東京: 平凡社, 1971), 432~452쪽 참조.

645)의 求法 여행 중 長安에서 高昌에 이르는 사이의 여정에 대하여는 아무런 언급이 없다. 여행기는 현장이 귀국하기 직전 당에 정복된 高昌의 바깥 西域北道[天山南路]의 첫 번째 나라인 阿耆尼國[焉耆]에서 시작하여 서역남도의 樓蘭에 도착하는 것으로 끝이 난다.

한편 大正新修大藏經에 실린 西域記에는 ‘玄奘譯 辯機撰’이라고 하여 撰者에 약간의 혼선이 있다. 宋初에 편찬된 『新唐書』에서는 아예 ‘玄奘의 大唐西域記’와 ‘辯機의 西域記’를 별개의 저작으로 간주하기도 하였다.⁷⁾ 그러나 西域記 말미에 첨부된 辯機의 讀에 의하면, 辯機가 왕명으로 玄奘의 ‘志記’를 받아서 기록하고 편찬하였다고 한다.⁸⁾ 玄奘傳에서도 辯機가 玄奘의 手記를 받아서 차례로 엮었음을 밝혀두었다.⁹⁾

辯機는 645년 4월에 칙명으로 玄奘의 譯場에서 綴文의 일을 맡게 된 이래, 짧은 기간에 모두 4부의 경전 번역에 참여할 정도로 비중있는 승려였다. 그런데 최초의 譯場은 궁궐[玉華宮]에 있었으며, 이곳에서 辯機는 황제의 딸로서 귀족에게 시집간 공주와 사랑에 빠지게 되었다. 그리고 그 일이 발각되어, 황제의 분노를 샀으며, 결국 648년 7월에서 649년 5월 사이 극형에 처해지는 비운의 주인공이 되고 말았다.¹⁰⁾ 게다가 애초에 西域記는 玄奘이 왕명으로 편찬한 것이었다. 이러한 문제가 있어서 辯機와 같은 시기에 玄奘의 譯場에 참여한 道宣(596~667)과, 이보다 나중에 譯場에 합류한 道世(?~668)는 西域記의 공식적인 撰者를

7) 『新唐書』59 志49 藝文3 丙部子錄 道家類 釋氏

8) 『大正藏』51, 947a-b

9) 『大正藏』50, 455a, “又出西域傳十二卷。沙門辯機 親受時事 連紲前後。”

10) 陳垣, 「『大唐西域記』撰人辯機」『桑原博士還暦紀念東洋史論叢』(1931); 『陳垣史學論著集』(吳澤 主編, 上海: 人民出版社, 1981), 266~287쪽

玄奘이라고 단정한 것이 아닌가 한다.¹¹⁾ 이러한 혼선은 西域記의 주된 자료가 玄奘의 手記였지만, 어느 譯經과 달리 西域記 편찬에서 만큼은 編機가 筆受 이상의 역할을 수행하였음을 의미한다. 명백히 玄奘이 주 어인 문장에서 玄奘을 지칭하는 명사나 대명사가 사용된 예를 찾아보 기 어려운 것은 이를 반증한다.

두 번째 자료는 道宣의 『續高僧傳』 권4에 수록된 玄奘傳이다. 道宣이 『續高僧傳』 초고를 완성한 것은 645년이었는데, 바로 이해 정초에 玄奘이 열광적인 환영을 받으며 長安으로 귀환하였다. 道宣은 그 직후 왕명으로 개설된 玄奘의 弘福寺 譯場에 참가하여 활동하면서, 살아있는 玄奘의 전기를 『續高僧傳』에 새로 補入한 것으로 짐작된다. 그런데 앞서 언급하였듯이, 『續高僧傳』의 필사본이 근래 일본의 興聖寺에서 발 견되었다.

이 흥성사본에는 현행본 『續高僧傳』에 실려 있는 인물 가운데 太宗의 말년(649) 이후에 입적한 승려들의 전기가 하나같이 수록되어 있지 않다. 따라서 興聖寺本은 648년 10월 무렵부터 늦어도 649년경에는 성립된 것으로 추정된다.¹²⁾ 이 중에서도 玄奘의 전기(玄奘傳A)는 ‘유가사지론 30여 권이 막 번역된 玄奘 나이 35세’에 찬술되었다.¹³⁾ 35세는 玄奘이 귀국하기 9년 전인 636년이어서, 뭔가 필사 과정에서의 착오인 듯

11) 道宣(664년), 『大唐內典錄』권10(『大正藏』55, 333a), “皇朝坊州玉華宮寺沙門釋玄奘撰 大唐西域傳 一部一十二卷。”

道世(668년), 『法苑珠林』권29(『大正藏』53, 496c), “玄奘……奉詔譯經”兼敕令撰出西域行傳 一十二卷。”

12) 藤善眞澄, 2002 앞의 책, 182–183쪽.

13) 藤善眞澄, 2002 위의 책, 240쪽, “當今正翻瑜伽師地卅餘卷 其論梵本 可十萬偈 若度唐文 應出百卷。春秋三十有五 年德俱俱盛 自吐新文 請益之徒 後進非少 自應別紀 故不敍之。”

하다. 전체 100권 가운데 30여 권이 번역된 시점이라면, 『瑜伽論』이 한 역된 647년 5월에서 648년 5월 사이, 아마도 647년 하반기 무렵이 아닌가 한다. 현행본 『續高僧傳』권4에는 玄奘과 梵僧那提 두 역경승의 전기가 실려 있지만, 那提는 655년에 중국에 왔기 때문에, 興聖寺本 『續高僧傳』에는 오직 玄奘의 전기만 있다.¹⁴⁾ 그렇다면 道宣은 玄奘의 전기를 위하여 『續高僧傳』권4를 전부 할당할 정도로 玄奘의 전기를 중시하였음을 알 수 있다.

興聖寺本의 玄奘傳A는 大正新修大藏經에 수록된 현행본 玄奘傳B보다 20년이나 앞서서 성립된 만큼, 양자는 내용도 상당 부분 다르다. 玄奘傳B가 玄奘傳A를 저본으로 하되, 648년 이후 玄奘 입적 시까지는, 玄奘 입적 직후에 冥祥이 찬술한 玄奘의 行狀을 참조하면서, 道宣 자신이 입수한 자료를 가지고 수정 보완하였으며, 다시 道宣 입적 후에 누군가가 樊川으로의 현장묘 이장 사실을 추가한 것이라 하겠다. 이와 같이 玄奘傳B가 648년 이후 玄奘의 행적을 전적으로 추가하였을 뿐 아니라, 645년 이전 玄奘의 인도 구법 활동에 대한 서술도 대폭 수정하였다.¹⁵⁾ 오히려 玄奘傳A는 西域記보다 불과 1년 남짓 뒤에 찬술되었다는 점에서, 공적인 자리지이기 때문에 西域記에서 충분히 서술할 수 없었던 玄奘의 행적을 원형에 가깝게 기술한 사료로서 주목할 만하다.

道宣은 칙명으로 645년부터 玄奘의 譯場에서 紹文을 맡으며 玄奘과 교분을 쌓았다. 그는 내부적으로 교단의 숙정을 위하여 계율을 체계적으로 연구하였고, 세속 권력에 맞서 불교교단의 자율성을 변호하였으

14) 藤善眞澄, 2002 위의 책, 184–185쪽.

15) 藤善眞澄, 2002 위의 책, 202–244쪽에 興聖寺本 玄奘傳 전문을 첨부하고 아울러 현행본과 校合하였다.

며, 불교의 대중적 흥포를 위하여 불교적인 기적—그의 표현에 따르면 感通—에 적극적인 관심을 기울였다.¹⁶⁾ 즉 道宣은 역사적 사실 못지 않게, 불교적 영웅상을 玄奘에게서 찾고자 하였다. 그러한 의도는 玄奘傳 A와 玄奘傳 B의 내용을 비교 검토하는 과정에서 좀 더 구체적으로 드러날 것이다.

세 번째 자료는 玄奘의 전기 자료 가운데 가장 방대하며 가장 상세한 慈恩傳 10권이다. 일반적으로 학자들은 내용의 충실도라든가, 극적인 요소, 典雅한 문체 등에서 慈恩傳을 가장 높이 평가하는 경향이 있다. 慈恩傳은 애초에 慧立이 5권을 지어서 땅 속에 묻어두었다가 그의 말년에 발굴한 것을, 慧立 사후인 688년에 彦悰이 다시 대폭 보완하여 10권으로 완성시킨 것이라고 한다.

원 저자였던 慧立은 원래 지방에서 활동하다가, 645년 칙명으로 玄奘의 譯場에서 綴文을 담당하였으며, 이후 왕명으로 大慈恩寺翻經大德과 西明寺都維那를 차례로 역임한 바 있다. 특히 절대로 굴하거나 꺾이지 않는 성격에 정색하고 바른 말을 잘하여, 高宗 때 자주 궐 안에 불려가서 道教와 對論하였으며, 궁중 관리가 책을 써서 불교를 비판하자 이를 꾸짖는 편지를 보내기도 하였다고 전한다.¹⁷⁾ 657년과 658년에 있었던 佛道對論에서 慧立이 道宣을 논파한 활약상에 대해서는, 이를 직접 목도한 道宣이 별도의 기록을 남긴 바 있으며, 이때 慧立의 활약상은 玄奘도 보고받았다고 한다.¹⁸⁾

16) 山崎宏, 『隋唐佛教史の研究』(京都: 法藏館, 1967), 159–186쪽

17) 『宋高僧傳』권17 惠立(『大正藏』50, 813a)

18) 『集古今佛道論衡』권丁(『大正藏』52, 387c–389b). 李邕의 「道宣行狀」을 근거로 宋의 彦悰이 찬술한 『釋門歸敬儀護法記』(『出續藏』105)에 의하면, 慧立이 西明寺都維那가 된 657년에 道宣도 西明寺 上座가 되었다고 한다.

慈恩傳을 완성한 彦悰은 貞觀 말에 長安에 와서 玄奘의 문하가 되었다고 하므로, 慧立보다 연하로 추정된다. 그는 불교 교학보다는 綴習學에 능하고 辭筆에도 출중하였다고 한다. 그래서 慧立의 사후에 그 제자들이 彦悰에게 慈恩傳의 차례를 정하고 서문을 쓰도록 주문하였던 것이다.¹⁹⁾

이상에서 3대 텍스트의 편찬자와 편찬시기 등에 대하여 개략적으로 훑어보았는데, 흥미롭게도 이들에게는 공통점이 있다. 辨機, 道宣, 慧立이 모두 645년 칙명으로 玄奘의 譯場에서 綴文을 담당하였다는 사실이다. 당시 편집에 해당하는 綴文 담당자는 모두 9명이었는데, 이들 세 사람 외에 靖邁도 나중에 『古今譯經圖記』를 편찬하면서 玄奘의 전기를 간략하게나마 서술하였다. 그리고 9인에 들지는 않지만, 彦悰 역시 玄奘의 譯場에서 綴習 즉 편집에 종사하였을 가능성이 높후하다.

이들은 불교교단의 이익에 반하는 국가의 불교정책에는 적극적으로 항의하기도 하였다. 662년 出家者들도 세속의 국왕 및 부모에게 절해야 한다는 논의가 일어났을 때, 道宣 등이 上書해서 그 불가함을 주장하였으며, 마침내 조칙으로 이를 파하도록 하였다. 이때 彦悰은 후대를 위하여 晉 이후 唐에 이르기까지 沙門拜俗의 논의를 정리하여 『集沙門不應拜俗等事』6권(『大正藏』52)을 편찬하였다. 慧立 또한 원래 성품과 기질이 용감해서 護法을 자기 임무로 삼았다고 한다.

불교도들에게 645년은 새로운 시대의 시작을 의미하였다. 唐 왕조는 단명한 隋 왕조를 반면교사로 삼았기 때문에, 건국 초에는 수나라의 불교보호정책을 사실상 폐기하다시피 하고 있었다. 그러던 차에 645년

19) 『宋高僧傳』권4 彦悰(『大正藏』50, 728c-729a)

玄奘이 長安으로 귀환하면서부터 불교에 대한 唐朝의 소극적인 태도가 달라지기 시작하였다. 이에 4월 唐朝가 玄奘의 방대한 譯經 사업을 전폭적으로 지원하고 나선 것은, 불교도들에게 매우 고무적인 일이었다. 나중에 비극적인 죽음을 맞이하는 農機조차도 평소에 ‘아름다운 시절’을 만났음을 가슴 뿌듯해 하였다. 칙명으로 처음부터 譯場에 참여한 승려들은, 그들에게 불교 중흥의 시대를 가져다 준 玄奘을 다투어 영웅적으로 묘사한 것이다.

다만 위의 네 자료는 공통점에도 불구하고 20년 정도의 시차를 두고 646년, 647년, 664년~667년, 688년에 각각 편찬되었기 때문에, 내용이나 표현도 조금씩 달라졌다. 이러한 변화에는 7세기 후반 불교계의 동향, 특히 법상종의 성립 과정이 일정하게 반영되어 있다.

III. 印度 求法과 ‘玄奘像’

1. 印度 求法과 『瑜伽師地論』

玄奘은 어려서 친형인 長捷法師를 따라 낙양 淨土寺에서 불교를 공부하였으며, 11세에 童真 出家하였다. 이때부터 전국 각지를 유행하며 뛰어난 승려들에게 경론을 배운 끝에, 마침내 29세 되던 해에 長安에 머물면서 印度 求法 여행을 결심하기에 이르렀다. 玄奘이 수학기에 만난 불교학자들은 견해가 저마다 분분하였으며, 그들이 근거로 삼는 경전조차 그 설이 모호하거나 서로 달랐기에, 현장은 이런 교리상의 문제를 근본적으로 해결하고자 인도 구법을 결심한 것이다. 그런데 求法의

구체적 동기와 관련해서는 자료마다 조금씩 차이가 난다.

西域記에서 구법의 목적을 묻는 戒日王(尸羅阿迭多)의 질문에 玄奘은 佛法을 구하기 위해서라고 간단하게 대답하였을 따름이다.²⁰⁾ 紋機의 「西域記讚」에서도 자기 주장만 고수하는 불교계의 폐단에 대하여, 불교의 근본적인 뜻을 명백히 하려는 목적에서 인도 구법 여행길에 올랐음을 거듭 진술하고 있다.²¹⁾

인도 구법과 관련하여 ‘瑜伽’와 ‘彌勒’을 처음 주목한 것은 玄奘傳A의 며, 玄奘傳B는 여기에 덧붙여 戒賢과의 대화에서 ‘瑜伽등의 論’을 배우고자 인도 왔음을 강조하였다.²²⁾ 그리고 慈恩傳에서 비로소 長安을 출발하기 전부터 『十七地論』, 즉 『瑜伽師地論』(○하 瑜伽論)을 가져와서 모든 의혹을 해석하고자 하였다는 유학의 목적이 보인다.²³⁾ 이와 같이 뒤로 갈수록 구법의 목적이 ‘佛法’에서 ‘瑜伽’로, 다시 ‘瑜伽師地論’으로 특정되는 경향이 뚜렷하다.

이러한 경향은 玄奘의 那爛陀寺 체류시절 戒賢(Silabhadra)과의 역사적인 만남에 관한 기술에서도 마찬가지로 나타난다. 우선 西域記에서는 戒賢을 나란타사에 상주하는 수천 명의 학승 가운데 學德이 뛰어난 8명의 학자의 하나로 언급하였을 뿐, 그의 저작은 전혀 소개하지 않았다.²⁴⁾ 이와 관련하여 法相宗의 주요 논서인 『佛地經論』의 저자 문제는 주목할 만하다. 玄奘이 이 논서를 번역하면서 그 저자를 ‘親光 등’이라고 하였지만, 내용이 상당 부분 겹치는 티베트어 번역의 『佛地經注』

20) 『大正藏』51, 894c

21) 『大正藏』51, 946b

22) 藤善貞澄, 앞의 책, 205쪽; 『大正藏』50, 447b, 452a

23) 『大正藏』50, 222c

24) 『大正藏』51, 923c~924a

(또는 『佛地解說』)의 저자는 다름 아닌 戒賢으로 알려져 있다.²⁵⁾ 이처럼 玄奘이 자신의 스승인 戒賢보다도 같은 護法의 문하의 親光을 『佛地經論』의 주저자로 지목한 이유는 앞으로 밝혀야 할 문제이다.

사실 玄奘의 수학 내용과 관련해서도, 玄奘이 멀리 중국에서 와서 ‘부처님의 심오한 법’을 배우고 있다는 말을 들은 동쪽 지방의 한 국왕이 그를 두세 번 초청한 적이 있었음을 언급하였을 뿐이다.²⁶⁾ 흥미롭게도 西域記에는 玄奘의 나란타사 체류와 관련해서 『瑜伽論』을 아예 언급하지 않으며, 西域記 전체를 읽어보아도, 無着이 彌勒菩薩로부터 『瑜伽論』을 들은 사실과, 陳那가 文殊菩薩로부터 『瑜伽論』 홍포를 권고 받은 일이 전부이다. 西域記가 646년 7월에 친술이 완료된 데 비해, 『瑜伽論』은 647년 5월에 가서야 번역이 시작되었는데, 이는 西域記 편찬 당시까지만 하더라도 아직 『瑜伽論』이 그렇게 중요한 논서로서 부각되지 않았음을 의미한다.

『瑜伽論』은 玄奘傳A에 와서 좀 더 주목받기 시작하였다. 흥미롭게도 현장은 戒賢을 만나기 전에 이미 大覺寺에서 어떤 大乘居士로부터 『瑜伽論』을 배운 사실이 玄奘傳A에 처음 등장하여, 玄奘傳B로 그대로 이어지고 있다.²⁷⁾ 玄奘傳A에서는 나란타사에 戒日王으로부터 封戶 내지 十城을 공급받는 여러 論師 중의 한 명이 戒賢인바, 그의 나이는 100세이며 戒日王으로부터 十城의 과세권을 받았다고 하였다.²⁸⁾ 玄奘傳B은

25) 長谷川岳史, 2000 「玄奘における『仏地經論』・『成唯識論』譯出の意圖」『印度學佛教學研究』48-2, 55쪽 ; 褐谷憲昭, 1981「佛教史の中の玄奘」『玄奘』(桑山正進·褐谷憲昭共著), 大藏出版, 315쪽

26) 『大正藏』51, 927b

27) 藤善眞澄, 앞의 책, 220쪽 ; 『大正藏』50, 451a, “時有大乘居士 為奘開釋瑜伽師地。”

28) 藤善眞澄, 앞의 책, 223-225쪽

이를 더욱 발전시켜서, 절에는 지혜와 학식이 뛰어나서 세속의 군주로부터 封戶를 받는 大德이 300여 명이 있으며, 그 중에서도 106세의 戒賢이 대중들로부터 존중을 받아 正法藏이라 불렸으며, 戒日王으로부터 10개의 城에 대한 課稅權을 추가로 받는다고 하였다. 마중 나온 나란타사 승려 40명의 인도로 戒賢을 처음 만났을 때, 玄奘은 ‘瑜伽등의 論’을 배우고자 한다고 말하였다. 또한 西域記에는 나란타사에 학식이 뛰어난 8명의 학승이 있었다고 하였는데, 玄奘傳B에서는 그 대신 三藏에 달 통한 10인이 있었다고 하며, 그 가운데 공석이 된 1명의 자리에 玄奘이 거처하게 되었다고 한다.

나란타사에서 계현으로부터 『유가론』 강의를 두 번 들은 사실은 玄奘傳A와 玄奘傳B가 같은데, 후자가 첫 번째는 15개월, 두 번째는 9개월에 걸쳐 강의를 들었으며 이후 5년 동안 조석으로 연구하였다고 좀 더 강조하였다.²⁹⁾ 이와 같이 玄奘傳A와 玄奘傳B는 玄奘이 보드가야 大覺寺의 大乘居士와 나란타사에서 戒賢으로부터 『瑜伽論』을 배웠음을 분명히 한 가운데, 후자가 戒賢을 좀 더 부각시키고 있음을 주목할 만하다.

『瑜伽論』 및 戒賢과의 인연을 더욱 강조한 것은 慈恩傳이다. 흥미롭게도 玄奘傳A·B에서 언급한, 大覺寺의 大乘居士가 玄奘을 위하여 『瑜伽論』을 풀어해 주었다는 사실을 慈恩傳에서는 완전히 누락시켰다. 또 戒賢의 꿈에 문수보살이 나타나 玄奘의 到來를 예언한 이야기는 玄奘傳B에 처음 등장하는데, 자운전에는 문수보살과 더불어 관자재보살과 자씨보살이 등장하며, 이들이 그냥 ‘法’이 아니라 ‘正法 瑜伽論’의 유통

29) 『大正藏』50, 451c–452a

을 당부하였다고 하였다. 또 『瑜伽論』 강의를 들으면 부처님을 볼 수 있다는데, 玄奘은 모두 3번을 청강하였다고 한다.³⁰⁾

이외에도 慈恩傳에는 玄奘이 인도에 간 목적이 『瑜伽論』에 있다는 표현을 종종 볼 수 있으며, 심지어는 사후에 도솔천에 올라가서 『瑜伽論』 강의를 듣겠다고 할 정도로 『瑜伽論』을 강조하고 있다. 玄奘과 『瑜伽論』의 관계는 慈恩傳의 원 저자인 慧立의 다음과 같은 말에 잘 나타나 있다.

(法師)가 中天竺의 나란타사에 이르러 대법사를 친견하였다. 그는 尸羅跋陀라 하며 중국에서는 戒賢이라고 부른다. 그는 大小乘에 두루 통하며, 三藏과 四部에 능하였는데, 그 중에서도 十七地論에 특히 정통하였다. 이 논은 모든 경의 으뜸이어서 오로지 이것만을 강의하였다. 十七地論은 원래 미륵보살이 만든 것으로서 대승을 포섭하는 근간인 바, 바로 법사가 출발하기에 앞서 그토록 배우기를 기원한 것이다. 인도의 16대국에서 이 논에 귀의하지 않은 자가 없고 강의를 듣는 자가 언제나 만 명을 넘었다. 법사는 그곳에 가서 한번 대하자 너무나도 기뻐하면서 너무 늦게 만난 것을 한탄하였다.³¹⁾

확실히 慈恩傳은 玄奘의 인도 구법과 관련하여 『十七地論』(『瑜伽論』)을 강조하고 있다. 또한 玄奘이 스리랑카에 관심을 가지게 된 것은, 그곳 大德들이 『瑜伽論』을 잘 알고 있다고 들었기 때문이며, 그럼에도

30) 『大正藏』50, 236c~237a, 238c

31) 『大正藏』50, 278c

스리랑카를 가지 않은 것은 정정불안과 더불어 그곳에서 온 승려들이 戒賢만큼 『유가론』을 잘 해석하지 못한다고 판단하였기 때문이다.³²⁾ 玄奘이 귀국을 결심하고 戒賢과 나눈 대화에서도, 스승으로부터 『유가론』을 배워서 여러 가지 의문을 해소할 수 있었던 것을 주요 성과로 꼽았다.³³⁾

이상에 살펴보았듯이, 西域記에서 玄奘傳A와 玄奘傳B를 거쳐 慈恩傳으로 갈수록, 玄奘의 求法 목적이 대승을 포섭하는 최고의 논서이자 正法이라는 『十七地論』(『瑜伽論』)에 있었다는 점과, 그래서 그것을 가르쳐준 나란타사의 戒賢을 인도 최고의 論師로 추앙하는 경향이 있다.

여기서 한 가지 짚고 넘어갈 문제는, 玄奘이 629년 長安을 출발하기 전에 과연 『십칠지론』(『유가론』)에 대하여 얼마나 알고 있었는가 하는 것이다. 『십칠지론』은 정확하게 말하면 『유가론』의 部分譯이다. 인도에는 五分으로 구성된 『유가론』 완본이 전해지고 있었지만, 이것이 玄奘 이전에 중국에서 완역된 적은 없었다.

眞諦(Paramārtha, 499~596)가 번역한 『십칠지론』과 『決定藏論』은 각각 『유가론』의 첫 번째 本地分과 두 번째 攝決擇分에 상당하며, 曇無識의 菩薩地持經은 本地分 중에서도 菩薩地만 번역한 것이다. 나머지 攝釋分, 攝異門分, 攝事分은 아예 번역조차 시도되지 않았다. 분량상 『십칠지론』은 『유가론』 100권 가운데 절반인 50권에 상당하는 분량이지만, 어떤 이유에서인지 진체는 1/10 정도인 5권만 번역한 채 미완성으로 남겨두었다. 그마저도 일찍 산일되었기에, 당시 중국불교계에 별

32) 『大正藏』50, 242a

33) 『大正藏』50, 246b

다른 영향을 끼치지도 못하였다. 어느 자료에서도 玄奘이 印度 求法 이전에 『십칠지론』을 배웠다는 기록을 찾아볼 수 없다. 이 때문에 일찍이 우이 하쿠주(宇井伯壽)는 중국에서는 十七地經 혹은 十七地論의 이름은 알려져 있었지만, 瑜伽師地論이라는 이름은 玄奘에 의해 비로소 중국에 알려졌다고 단언하였다.³⁴⁾

玄奘이 인도 구법 여행을 감행한 주된 동기를 『십칠지론』에서 구하려는 기왕의 통설을 따를 경우, 인도로 출발하기 이전에 玄奘이 『십칠지론』을 認知하고 있었음을 입증할 어떠한 흔적도 찾을 수 없다는 사실에 직면하게 된다. 이와 관련하여 근래에 玄奘과 『十七地論』 사이의 잃어버린 고리로서 중인도 출신의 역경승 波頗(波羅頗迦羅蜜多羅光智(565~633)를 주목하는 견해가 제기되었다.

波頗에 관한 기록은 道宣의 『續高僧傳』 권3 譯經篇에 실려 있는데, 여기에 따르면, 그는 나란타사 戒賢으로부터 『십칠지론』을 배웠으며, 나중에 서돌궐을 거쳐 당의 사신과 함께 626년 12월 경 長安에 도착하여 국가의 지원 하에 興善寺와 勝光寺에 머무르며 역경 사업에 종사하였다고 한다.³⁵⁾ 이 기록에 근거하여 쿠와야마 쇼신(桑山正進)은, 波頗가 장안에 도착한 해는 626년 겨울이며, 玄奘은 627년 가을에 장안을 출발하였으므로, 玄奘이 波頗를 통하여 인도로 가는 여행로와, 나란타사의 戒賢 및 『십칠지론』 등에 관한 정보를 입수할 수 있었다고 보았다.³⁶⁾

그러나 波頗의 전기 바로 뒤에 나오는 慧贊傳에는 波頗가 長安에 온

34) 宇井伯壽, 『瑜伽論研究』(東京: 岩波書店, 1958), 36쪽.

35) 『續高僧傳』 권3 波羅頗迦羅蜜多羅(『大正藏』50, 440a), “十二年未復南遊摩伽陀國那爛陀寺, 值戒賢論師盛弘十七地論, 因復聽採, 以此論中兼明小教.”

36) 桑山正進, 「玄奘三藏の形而下」『玄奘』(桑山正進·袴谷憲昭 共著, 東京: 大藏出版, 1981), 49~57쪽.

시기를 貞觀 원년(627)이라고 하였다.³⁷⁾ 慧贊은 파파의譯場에 참여하였는데, 波頗가 한역한『般若燈論』에 혜색이 부친 서문에서도 貞觀 원년 설을 언급하고 있다.³⁸⁾ 이것은 波頗가 한역한『大乘莊嚴經論』과『寶星經』에 각각 부친 李百藥의 서문과³⁹⁾ 法琳의 서문에서도⁴⁰⁾ 거듭 확인된다. 따라서 波頗가 長安에 온 해는 貞觀 원년 11월(또는 12월)이 분명하므로, 쿠와아마의 견해는 성립하기 곤란하다.

또한 波頗가 戒賢으로부터『십칠지론』을 배웠다는 구절에 주목하여, 그를 유가파 승려로 분류하기도 한다.⁴¹⁾ 물론 波頗가 630~633년 사이 한역한『大乘莊嚴經論經』13권(『大正藏』31)은 유가학파의 대표적 논서이다. 구마라집이 번역한 비슷한 제목의『大莊嚴論經』과는 전혀 별개의 저술로서, 無着이 미륵보살의 뜻을 받아서 저술한 5부대론의 하나이며,『유가론』本地分 가운데 菩薩地와 章題 및 그 취급項目에 있어서 공통성이 현저하여, 두 논서의 선후 관계에 대하여는 이미 많은 연구가 이루어졌다.⁴²⁾ 그런데 파파는 유가학파와 더불어 중관학파의 논서도 한역하였다. 즉 그가 승광사에서 번역한『般若燈論』은 清辯이 龍樹의『中論』本頌을 해석한 것으로서, 당파성이 매우 두드러져서, 外道와 小乘은 물론 유가파(특히 安慧), 심지어 같은 중관파의 佛護까지 논박할 정도로 중관학파의 정통사상을 고수하려는 태도가 강하게 드러나

37) 『大正藏』50, 441b

38) 『大正藏』30, 51a

39) 『大正藏』31, 590a

40) 『大正藏』13, 536c

41) 羽溪了諦 해설, 『佛書解說大辭典』권9, 80c~81d 참조.

42) 小谷信千代, 1980 「瑜伽師地論と大乘莊嚴經論」『仏教學セミナー』31, 32~34쪽 참조

있다.⁴³⁾

더욱이 波頭가 나란타사 戒賢으로부터 十七地論을 배웠다는 이 구절은, 波頭傳의 다른 내용과 별다른 연관성이 없어서 아무래도 玄奘이 長安으로 귀환하고 난 이후의 추기가 아닌가 한다. 波頭의 행적에 대하여는 앞으로 좀 더 면밀한 검토가 필요하지만, 玄奘이 印度 求法 여행을 감행한 주된 동기를 十七地論에서 구하려는 전통적인 견해는 아무래도 玄奘傳B와 慈恩傳에 근거한다고 하겠다. 필자는 이를 역사적 사실로 받아들이기보다는, 왜 시기가 지날수록 玄奘의 求法 동기를 『瑜伽師地論』에서 찾으려고 하였는가에 의문을 가지며, 이 의문을 풀기 위해서는 玄奘傳과 慈恩傳이 찬술되던 시대의 불교계 상황에 좀 더 주목해야 한다고 생각한다.

2. 세 차례 논쟁과 玄奘

현장의 구법 활동 중에서 특히 주목할 것은, 현장이 경험한 세 가지의 對論이다. 대론이 불교계 내부에서 일어났든, 불교와 다른 종교 사이에서 일어났든 간에, 그것은 인도 사회에서는 일상적이었다. 간혹 세상의 이목을 끌만한 논쟁을 세속 군주가 주재하기도 하였는바, 그 결과에 따라서 논쟁 당사자의 毁譽는 물론 그가 속한 특정 집단의 성쇠와 존폐가 결정되기도 하였다. 玄奘 역시 인도에 머무를 때 대론에 직간접적으로 연루되었지만, 西域記에는 玄奘이 연루된 토론이나 논쟁을 일절 소개하지 않고 있다. 지리지라는 책의 성격을 감안하더라도, 논쟁을

43) 『佛書解說大辭典』권9, 80–81쪽

일절 언급하지 않은 것은, 현장이 거기에 특별한 의미를 부여하지 않았음을 시사한다.

그런데 불과 1년 뒤에 찬술된 玄奘傳A에 처음으로 順世外道와의 논쟁을 언급하기 시작하여, 玄奘傳B를 거쳐 慈恩傳으로 갈수록 세 가지 논쟁에 대한 서술이 분량도 많아지고 극적인 요소도 갖추게 되었다. 기왕의 연구자들은 이들 논쟁이 역사적 사실이라는 전제 하에서, 玄奘이 인도 불교사에 끼친 영향을 강조하거나,⁴⁴⁾ 인도 불교에서 玄奘이 차지하는 위상을 언급하였다.⁴⁵⁾

그러나 필자는 세 가지 논쟁에 대한 기술이, 7세기 중후반 玄奘學派가 玄奘을 영웅으로 만들려는 의도에서 사실보다 상당히 부풀려진 것이라고 생각한다. 아래에서는 현장의 전기에 따라 세 가지 논쟁이 어떻게 다르게 기술되었으며, 그 차이점이 무엇을 의미하는가를 살펴보고자 한다.

1) 外道와의 논쟁과 ‘三身論’

西域記에서는 불교도와 外道 사이에 개인의 목숨 내지 교단의 존폐를 결정한 술한 논쟁을 소개하고 있다. 예컨대 간다라 지방에서 世親의 스승이자 『毗婆沙論』의 저자인 如意論師의 유적지를 방문하였을 때는, 如意論師와 백 명의 外道 사이에 있었던 목숨을 건 대논쟁을 자세히 소개하였다. 특히 이 논쟁에서 억울하게 죽은 스승을 위하여 世親이 外道를 굴복 패퇴시켰음을 대서특필하면서, “패거리를 이루는 무리

44) 光中法師 編著, 1989 『唐玄奘三藏傳史彙編』, 臺北: 東大圖書公司, 584–596쪽

45) 結城令聞, 1956 『玄奘とその學派の成立』『東洋文化研究所紀要』11

와는 대의를 다투지 말라. 미혹한 자들 속에서는 正論을 말하지 말라”라는 如意論師의 말을 기록으로 남기기도 하였다.⁴⁶⁾ 이런 식의 기록 중에는, 불교를 없애려는 국왕과 외도에 맞서 오히려 외도들을 행복시킨 護法의 이야기라든가(권5), 나란타사까지 와서 자기의 스승인 護法과 논쟁을 요구한 남인도 출신의 外道를 논파하고 왕으로부터 마을을 기증받아 가람을 세운 戒賢의 무용담도(권8) 전한다.

西域記에는 나란타사에 머물던 玄奘이 대대로 外道를 신봉한 童子王(拘摩羅)의 거듭된 초청과 스승인 戒賢의 간곡한 당부를 받아들여 오늘날의 아셈 지방을 방문한 일을 기록해두었다. 그런데 아셈 지방에서 玄奘이 구체적으로 불교를 어떻게 전도하였는지에 대해서는 기록을 남기지 않았다.⁴⁷⁾

외도, 즉 順世外道와의 논쟁을 처음으로 언급한 자료는 玄奘傳A이다. 그런데 四大(흙·물·불·바람)가 만물의 因子라는 順世外道의 주장은 있지만, 이러한 주장을 논파하는 玄奘의 견해는 드러나 있지 않다.⁴⁸⁾

玄奘傳B에는 이 논쟁이 좀 더 드라마틱하게 서술되어 있다. 먼저 順世派(쾌락주의)의 外道가 나란타사를 찾아와 논란을 요구하며 40여 조목을 써서 절 문에 걸고 자신을 이기면 목을 내놓아 사과하겠다고 호언하였는데, 玄奘이 그를 굴복시키고 그의 도움을 받아 ‘制惡見論’을 지었다고 한다. 그 직후 玄奘은 童子王의 초청을 받고 불교의 근본을 유통시키고자 異道를 송상하는 동인도 아셈 지방으로 갔으며, 그곳에서

46) 『大正藏』51, 880c~881a

47) 『大正藏』51, 927b~c

48) 藤善眞澄, 2002 앞의 책, 224쪽.

사야한 무리를 몇 마디 말로 제압한 다음 부처님의 공덕을 질문하는 왕에게 ‘三身論’ 300頌을 지어 바치자, 童子王이 이를 받들어 불교에 귀의하였다고 한다.⁴⁹⁾ 그런데 玄奘이 童子王을 위하여 지었다는 ‘三身論’은 外道와의 논쟁을 직접 언급하지는 않은 듯하다. 玄奘傳B에서는 의도의 주장을 논파한 현장의 견해는 어디에도 제시되어 있지 않다.

慈恩傳은 이러한 의문에 답하기라도 하듯이, 앞서의 三身論 관련 내용을 완전히 생략하는 대신, 順世派 外道가 내걸 40여 조의 議疑文를 구체적으로 논파한 내용을 일부 소개하고 있다. 다만 玄奘傳A와 玄奘傳B에 따르면, 순세외도는 四大가 사람과 만물의 因子임을 주장하였는데, 慈恩傳에서 玄奘은 順世派가 아니라 여섯 外道 전부를 비판하고 있다.

즉 여섯 外道 가운데 航多外道(Bhūta), 離繫外道(Nirgrantha), 體鬚外道(Kapali), 殊徵伽外道(Jutika)에 대하여는, 그 무리의 우스꽝스런 모습을 비판하였으며, 나머지 數論外道(Sāmkhya)와 勝論外道(Vaiśesika)에 대하여는, 그 교리를 자세하게 논파하였다.⁵⁰⁾ 이처럼 順世派의 질의와 여기에 대한 玄奘의 반론이 서로 대응하지 않는다. 따라서 慈恩傳에 실린 玄奘의 반론이 어느 정도 사실에 근거하며, 그것이 과연 적절하였는가 하는 의문은 여전히 남는다.

2) 大·小乘 是非와 ‘制惡見論’

西域記는 인도 불교 교단을 크게 大乘과 小乘으로 구분하되 가능하

49) 『大正藏』50, 453a

50) 『大正藏』50, 245a-b

면 部派까지 밝혀두고자 하였다.⁵¹⁾ 이와 관련하여 西域記에는 대승과 소승 論師들간의 극적인—대부분 대승측의 승리로 끝난—논쟁을 종종 소개하였는데, 정작 玄奘 자신이 간여한 논쟁은 어디에도 언급이 없다. 그런데 654년 2월 귀국하는 인도 승려 편에 그가 마하보리사[大覺寺]의 삼장법사 慧天에게 부친 답장에서는 다음과 같은 사실을 전해준다.

예전에 제가 인도에 갔을 때 모습을 뵈었으며, 曲女城 대회에서도 직접 論을 주고받았습니다. 여러 군주와 수많은 군중을 마주하고서 그 深淺을 정하면서, 저는 大乘의 뜻을 주장하였고, 법사께서는 小乘의 종지 를 내세워서, 오고 가는 사이에 목소리가 커졌지만, 오직 正理에만 힘 썼지 人情은 들보지 않았습니다.……이치가 周密하고 말이 지극하기로는 大乘만한 것이 없는데, 아직도 법사께서 깊이 믿지 않으시니 한스럽습니다.⁵²⁾

玄奘이 귀국하기 직전에 戒日王이 소집한 대규모 無遮大會에 참가하여, 대각사의 小乘 승려 慧天과 인정사정없이 언성을 높여가며 논쟁을 벌였다고 한다. 이것은 사실일 터인데, 玄奘의 편지에서 보이듯이, 논쟁에 패한 小乘 승려가 大乘으로 전향하는 등등의 극적인 결말은 아예 없었다.

西域記에서는 이 논쟁은 다루지 않았지만, 戒日王이 曲女城 교외에

51) 이태승, 2004 「구법승이 본 인도 불교의 소승 부파와 대승」『동아시아 구법승과 인도 불교 유적의 연구』(학술진흥재단 기초학문 인문사회 분야 지원 사업 제1차년도 보고서), 29~38쪽 참조

52) 『慈恩傳』권7(『大正藏』50, 262a)

서 개최한 무차대회에 玄奘이 초청을 받아 참여한 사실은 언급하였다. 이 대회에는 인도 각지에서 20여 명의 군주들, 승려들과 바라문들, 그리고 수많은 관리와 병사들이 운집하였다. 여기서 승려들만 환대받는 것을 시기한 外道들이 화재를 일으켜서 소란스런 틈에 왕을 암살하려다 실패하였으며, 外道들을 죽이자는 王公大臣들의 주장에도 불구하고 戒日王은 자객만 처벌하고 5백 명의 바라문은 국외 추방시켰다. 3주간 진행된 이 대회는 어디까지나 帝釋天으로 분장한 戒日王이 주인공이었으며, 극적인 사건을 통해 그의 慈悲心을 만천하에 과시하는 것으로 대단원의 막을 내렸다.⁵³⁾

그런데 玄奘傳A에서는 계일왕이 5년마다 大施(무차대회)를 개최하였고 귀국길에 오른 玄奘에게 많은 물품을 공급한 사실은 언급하였으나, 현장이 토론에 참여하였다는 이야기는 일언반구도 보이지 않는다.⁵⁴⁾

玄奘傳B는 玄奘을 일약 무차대회의 영웅으로 꾸미고자 전혀 새로운 삽화를 추가하였다. 玄奘이 慧天에게 보낸 편지에서 언급한 論의 정식 명칭이 ‘制惡見論’이었음을 밝히는 한편, 이 논서의 등장 배경을 처음으로 언급하였다. 즉 어떤 남인도 왕의 灌頂師가 小乘 正量部를 연구하여 ‘破大乘論’ 700頌을 짓자, 동인도의 소승 불교도들이 이를 떠받들었다. 당시 동인도를 정벌 중이던 戒日王은 대승과 소승의 우열을 가리고자 나란타사에 승려 파견을 요청하였다. 이에 부응하여 戒賢이 海慧, 智光, 師子光, 玄奘을 파견하기로 하였다. 玄奘은 출발에 앞서 順世外道의 도움을 받아 ‘破大乘論’을 논파하는 ‘制惡見論’ 1,600송을 지어 戒日

53) 『大正藏』51, 895a-c

54) 藤善眞澄, 2002 앞의 책, 225쪽, 228-229쪽

王에게 제출하였다. 戒日王은 이 논서를 검증하고자 대규모 법회를 曲女城에서 개최하였다. 사방에서 곡녀성에 모인 만 명 가운데 진리를 논 할 수 있는 사람만 수천 명이었지만, 18일이 지나도록 아무도 감히 따지는 이가 없었다. 이에 왕이 감탄하여 상으로 은전 3만냥과 금전 1만냥, 주단 1백 구를 현장에게 선물하였으며, 승려들은, “佛法이 중흥하였다”라며 크게 기뻐하였다. 왕은 다시 75일간의 무차대회를 열어 코끼리를 비롯한 많은 금품을 귀국하는 玄奘에게 보시하였다는 것이다.⁵⁵⁾

西域記에서 언급한 화재와 국왕 암살 미수 사건, 그리고 현장의 편지에서 自述한 소승 慧天과의 감정 상할 정도의 논쟁 등이 玄奘傳B에서는 빠졌다. 대신 18일 동안 아무도 감히 따지려 하지 않았다든가, 왕 공대신들이 막대한 금품을 玄奘에게 선물하였다는 내용이 추가되었다. 이로써 성대하게 치러진 곡녀성 대회의 영웅은 인도 최고의 군주인 戒日王에서 당나라 승려인 玄奘으로 교체되었다.

慈恩傳은 玄奘傳B보다 더 많은 분량을 할애해서 玄奘을 영웅으로 만들었다. 장황스럽게 그 내용을 일일이 소개하는 것 대신 중요한 몇 가지만 간추려보면, 玄奘의 ‘制惡見論’은 小乘의 ‘大乘非佛說’을 겨냥한다는 점, 曲女城 대회의 목적이 소승과 외도들이 대승을 비방하는 마음을 끊도록 하는데 있음을 戒日王이 분명히 한 점, 대회에 나란타사의 승려 천여 명이 고승 대덕 3천여 명 및 외도 2천여 명과 함께 참여한 점, 자신의 논리에 잘못이 있으면 죽음으로써 사죄하겠다고 현장이 선언한 점, 소승과 외도들이 현장 암살을 모의하였고 이를 눈치챈 계일 왕이 강력하게 으름장을 놓은 점, 18일간의 회기가 끝나는 날 많은 사

55) 『大正藏』50, 452c–453c

람들이 邪道에서 正道로, 小乘에서 大乘으로 전향한 점, 마침내 현장을 대승교도들은 大乘天, 소승교도들은 解脫天이라 칭송하였다는 점 등이다.⁵⁶⁾ 요는 戒日王이 개최한 曲女城 대회에서 玄奘이 목숨을 걸고 '制惡見論'을 발표하였으며 이를 계기로 많은 사람들이 大乘으로 전향하였는바, 그 과정에서 외도들이 암살하고자 한 인물도 戒日王이 아니라 玄奘으로 바뀌치기 되었다.

3) 空有論爭과 會宗論

인도 대승불교의 양대분파인 瑜伽派와 中觀派 사이의 이른바 空有論爭과 관련하여, 3대 문헌은 조금씩 다른 이야기를 전한다. 우선 西域記에서는 크리슈나 강 어귀의 清辯論師는 龍猛(龍樹)의 학문을 계승하였는데, 그가 마가다국으로 護法을 찾아가 만날 것을 요청하였지만, 대각사에 머물던 護法이 수행에 바쁘다는 이유로 회피하는 바람에 만남 자체가 성사되지 못하였다고 하였다.⁵⁷⁾ 면담 자체가 성사되지 않았다는 점을 근거로 清辯과 護法 사이의 논쟁은 역사적 사실이 아니라고 보는 견해도 있다.⁵⁸⁾ 물론 양자가 직접 대면한 상태에서의 諍論은 없었겠지만, 西域記는 두 사람으로 상징되는 중관파와 유식파 사이에 諍論의 분위기가 조성되어 있었음을 반영한다.

관점에 따라서는 清辯은 적극적이었고 護法은 소극적이었다고 보일 수도 있는 이 사안에 대해, 玄奘傳A와 玄奘傳B에는 아예 清辯의 이름조차 언급하지 않았다. 한편 西域記에서는 護法과의 만남에 실패한 清

56) 『大正藏』50, 244c-248a

57) 『大正藏』51, 930c-931a

58) 深浦正文, 1954 『唯識學研究』上(敎史論), 京都: 永田文昌堂, 133쪽, 138-149쪽

辯이 의혹을 해결하고자 커다란 바위산에 들어가 彌勒의 下生을 기다린다고 하였다.⁵⁹⁾ 慈恩傳은 清辯이 彌勒의 하생을 기다린다는 대목만 간단히 언급하였다.⁶⁰⁾

그 대신 西域記와 玄奘傳A에서 언급하지 않은 玄奘 자신의 空有論爭 체험이 이후 자료에는 차례로 부각되었다. 玄奘傳B에 따르면, 애초에 나란타사의 大德인 師子光이 『中論』과 『百論』의 중지를 세워서 『瑜伽論』등의 교의를 논파하자, 玄奘은 聖人們이 지은 論은 서로 다른 점이 없으며 단지 이를 배우는 학자들의 향배가 다를 뿐이라면서 ‘會宗論’三千頌을 지어서 스승인 戒賢에게 바쳐 좋은 평가를 받았다고 한다.⁶¹⁾

慈恩傳은 여기에 몇 가지 내용을 덧붙이고 좀 더 윤색을 가하였다. 즉 현장이 스승인 戒賢의 지시를 받아 『攝大乘論』과 『唯識決擇論』을 강연하기로 되어 있었다는 점, 현장이 師子光의 좁은 사고방식을 일깨우며 그에게 질문하였지만 師子光이 번번이 답을 못하자 학승들이 차츰 현장 주위에 몰려들었다는 점, 이에 사자광은 부끄러워 나란타사를 떠나 마하보리사(大覺寺)로 가서 전날의 치욕을 씻고자 다른 인도 승려를 보내어 현장과 논쟁토록 하였지만 되레 현장의 명성만 드높이고 말았다는 점 등이다.⁶²⁾

이들 자료를 보면, 玄奘의 유학 당시 인도불교계에 空有論爭이 실제로 있었으며, 玄奘은 中觀과 瑜伽의 소통을 강조한 듯하다. 玄奘傳과 慈恩傳에 모두 인용된 「大唐三藏聖敎序」가 당시 불교계의 동향과 관련

59) 『大正藏』51, 931a

60) 『大正藏』50, 241b

61) 『大正藏』50, 452c

62) 『大正藏』50, 244b-c

하여 ‘空有是非’를 언급하고 있음을 주목할 필요가 있다. 「大唐三藏聖教序」는 648년 6월 『유가론』 번역 직후에 현장의 특별한 청원을 받아唐太宗이 직접 지었을 뿐 아니라, 太宗 자신이 직접 필사하고 조칙으로 그때까지 玄奘이 번역한 모든 경전의 앞머리에 삽입해 한 문장이기도 하다. 또한 649년 11월에 현장이 번역한 『佛地經論』에서도 佛滅千年 이후에 空有異論이 일어났다고 언급하고 있다.⁶³⁾

玄奘에 의하여 인도 대승불교의 ‘空有諍論’이 소개된 이후, 중국불교계에서 점차 이를 중요한 사상사적 과제로 인식하게 되었다. 현장의 정통을 자처하는 基 아래의 慈恩學派가 清辯·護法의 空有諍論에 대하여護法의 학설이 正義임을 현양하려고 하였으며,⁶⁴⁾ 西明學派를 개창한 圓測(613~696)은 현존하는 모든 저술에서 ‘龍猛宗·清辯宗’과 ‘彌勒宗·護法宗’의 차이점을 다루고 있다.⁶⁵⁾ 뿐만 아니라 華嚴宗의 法藏(643~712)도 그의 주요 저작에서 清辯과 護法에서 智光과 戒賢으로 이어지는 空有諍論을 중요하게 언급하였다.⁶⁶⁾

따라서 3대 문현은 空有諍論에 대한 玄奘 문하의 점중하는 관심을 반영하는 것이라고 볼 수 있다. 玄奘을 뒤이어 7세기 후반 인도를 여행

63) 『佛地經論』권4(『大正藏』26, 307a)

64) 玄奘이 번역한 清辯의 『掌珍論』에 대하여 法相宗 측에서 이에 대한 註疏가 많이 나왔는데, 이러한 동향은 護法의 불교를 선양하려는 의도에서 나온 것이다(平井俊榮, 1976 『中國般若思想史研究』, 東京 春秋社, 237쪽).

65) 『佛說般若波羅蜜多心經贊』, 『仁王經疏』, 『解深密經疏』(이상 『韓國佛教全書』제1책 수록)는 물론, 최근에 알려진 圓測의 대표작 『成唯識論疏』(고영섭, 1999 『文雅大師』부록, 佛教春秋社, 259~337쪽)에서도 확인된다.

66) 智光과 戒賢 사이의 空有論爭이 오직 華嚴宗 法藏의 저술에서만 보인다는 점에 의문을 품고, 이를 역사적 사실이라기보다는, 이 소식을 法藏에게 전한 인도 승려 디바카라(Divākara, 日照)의 과장이든가, 아니면 디바카라에 가탁한 法藏의 제안으로 보아야 한다는 견해도 있다(深浦正文, 앞의 책, 149~173).

한 義淨(635~713)이 인도의 대승불교를 中觀과 瑜伽로 나누어 보고한 것도 이와 무관하지 않을 것이다.

이상에서 살펴보았듯이, 西域記는 석가모니 아래 世親등의 대승논사 를 거쳐 護法과 戒賢에 이르기까지의 불교 역사상의 주요한 논쟁을 소개하였다. 그런데 玄奘傳A와 玄奘傳B 및 慈恩傳은 여기서 더 나아가 玄奘이 세 차례의 사상 투쟁에서 눈부신 승리를 거두었다고 과시하였다. 세 차례 논쟁이란, 첫째, 불교와 외도 사이의 논쟁이며, 둘째, 같은 불교 안에서 대승과 소승 사이의 논쟁이며, 셋째, 같은 대승 안에서 瑜伽와 中觀 사이의 空有論爭을 말한다. 玄奘은 護法에서 戒賢으로 이어지는 瑜伽派를 계승하였으므로, 현장의 승리는 궁극적으로 瑜伽 진영의 승리를 의미하였다. 이 중에서 두 번째와 세 번째 논쟁에서 玄奘이 지었다는 ‘制惡見論’ 및 ‘會宗論’은 玄奘의 저술로서 그의 사상을 보여주는 매우 중요한 문헌이지만, 그 내용이 어디에서도 인용되거나 漢譯되지 않았다. 이는 세 차례의 논쟁과 玄奘의 눈부신 승리가 역사적 사실이라기보다는 나중에 그의 문도들에 의하여 만들어진 신화임을 암시한다.

그럼에도 玄奘傳B와 비슷한 시기에 찬술된 冥祥의 玄奘 行狀과 靖邁의 『古今譯經圖紀』권4 玄奘傳도 이들 논쟁을 사실로 받아들였다. 즉 玄奘 문하는 세 차례의 논쟁을 통하여 영웅적인 玄奘像을 부각시키고자 하였던 것이다.

3. 미륵신앙

3대 문헌이 현장의 인도 구법을 기술하면서, 뒤로 갈수록 玄奘과 『瑜

伽論』을 중시하는 경향이 있음은 분명한데, 이와 아울러 미륵신앙을 강조하는 것도 주목할 만하다.

西域記는 지역별로 현장의 여정을 매우 자세하게 기술하고 있다. 그 럴에도 불구하고, 曲女城을 출발하여 코샵비(橋償彌)에 이르는 여정에서 맹수와 들짐승의 위험 외에 도적떼는 일언반구도 언급하지 않았다.

그런데 불과 1년 정도 뒤에 찬술된 玄奘傳A에서는 이야기가 달라진다. 귀국을 앞두고 인도의 여러 불적 순례를 거의 마칠 무렵, 갠지스강을 따라 내려가다가 현장은 일행 30여 명과 함께 秋賊에게 사로잡혔다. 도적들은 일행 중에서 오직 玄奘만을 산 제물로 바치려고 하였을 때, 일행들이 도적들에게 호소하여 간신히 목숨을 구하였다. 이 절체절명의 순간에 玄奘은 고국 생각을 하면서 담담하게 운명을 체념하였다고 전한다.⁶⁷⁾

玄奘傳B는 이 이야기를 대폭 각색하였다. 여행을 한 시기도 인도 체류 후반부가 아니라 초기라 하였으며, 일행도 80여 명으로 늘어났다. 가장 두드러진 변화는 玄奘이 마지막 순간에 慈尊彌勒如來를 떠올리면서 죽음을 맞이하려 하자, 갑자기 폭풍이 일어나 도적들의 배가 전복되고 모래폭풍이 불어 나무를 부러뜨렸으며, 그제서야 일행들이 도적들을 설복하였으며, 참회한 도적들은 현장에게서 戒를 받았다는 것이다.⁶⁸⁾

慈恩傳은 이를 더욱 종교적인 기적담으로 발전시켰다. 도적들은 시바의 아내인 두르가神을 숭배하는 무리들로서 玄奘을 인신공양의 제물로

67) 藤善眞澄, 앞의 책, 228쪽

68) 『大正藏』50, 449c

삼고자 하였다. 일행들이 현장의 목숨을 살려주기를 간청하였으나 도적들은 듣지 않았다. 현장은 최후를 직감하고 도솔천의 彌勒菩薩을 念하면서, 내세에 도솔천에 태어나 미륵보살로부터 『瑜伽論』의 강의를 듣고 깨달음을 이룬 다음 다시 이 땅에 태어나 도적들을 선행으로 인도하겠다고 간절히 기원하였다. 이처럼 현장이 미륵보살을 念하여 그의 몸이 도솔천에 올라가 미륵보살 곁에 이르렀을 때, 갑자기 폭풍이 불어 도적들의 배가 전복되고 모래바람에 나무가 부러졌다. 갑작스런 기상이 변에 도적들이 놀라서 참회하고 현장에게 五戒를 받자, 마침내 폭풍이 잠잠해졌으며 도적들이 백배사례하고 떠나갔다는 것이다.⁶⁹⁾

이처럼 西域記에서 전혀 언급하지 않았던 사건이지만, 玄奘傳A와 玄奘傳B를 거쳐 慈恩傳으로 갈수록, 갠지스강에서 죽음의 문턱까지 갔던 절체절명의 순간과, 현장이 미륵보살을 念함으로써 목숨을 구하고 오히려 도적을 참회케 하였다는 식으로 점점 극화되었다.

玄奘이 나란타사에서 스승 戒賢과 처음 만났을 때 들었던 戒賢의 꿈 이야기도 마찬가지이다. 이 꿈 이야기는 玄奘傳A까지는 전혀 보이지 않다가, 玄奘傳B에서 비로소 등장하였다. 즉 현장이 戒賢을 처음 만났을 때, 戒賢은 3년 전에 있었던 신비한 꿈 이야기를 들려주었다. 戒賢이 심한 병고로 죽기를 걱정하자, 꿈에 금빛 나는 曼殊室利[文殊菩薩]가 나타나, 3년 후에 중국 승려가 도착할 예정이니, 그에게 ‘法’을 베풀고 그가 다시 法을 세상에 유통시키면, 戒賢의 죄는 저절로 소멸될 것이라고 예언하였다는 것이다. 그런데 慈恩傳은 꿈에 나타난 天人이 문수보살 만이 아니라 관자재보살과 미륵보살이 함께 나타난 것으로 확대시켰으

69) 『大正藏』50, 233c–234b

며, 같은 꿈속에서 계현은 내세에 도솔천의 미륵보살 곁에 다시 태어나 리라는 예언을 들었다고 한다.⁷⁰⁾ 慈恩傳에는 이외에도 彌勒上生 신앙이 도처에서 언급되어 있는데, 이는 7세기 후반 玄奘系의 미륵상생신앙을 반영하는 것이기도 하다.

IV. 玄奘系의 형성과 분화

1. 『瑜伽師地論』의 한역과 ‘瑜伽論學派’

玄奘은 17년간의 인도 구법을 마치고 마침내 645년 정월 대·소승의 범본 총 657부를 가지고 長安으로 귀환하였으며,⁷¹⁾ 이후 연구와 저술보다는 자신이 가지고 온 경전을 번역하는 데 일생을 바쳤다. 玄奘의 번역은 번역의 분량과 원칙 및 그 내용에 있어서 동아시아 불교사에 한 획을 긋기에 충분하였다.

우선 번역의 분량을 보면, 현장은 귀국 이후 664년 2월 입적할 때까지 약 20년에 걸쳐서 5일에 한 권꼴로 도합 74부 1,335권을 漢譯하였는데,⁷²⁾ 이는 역경사상 전무후무하다. 鳩摩羅什 등의 5대 번역승이 번역

70) 『大正藏』50, 236c-235a

71) 梵本 657부의 내역은, 大乘經 224부, 大乘論 192부, 上座部의 경·율·논 15부, 大衆部의 경·율·론 15부, 三彌底部의 경·율·논 15부, 彌沙塞部의 경·율·논 22부, 迦葉臂耶部의 경·율·논 17부, 法密部(=法藏部)의 경·율·논 42부, 說一切有部(=薩婆多部) 경·율·논 67부, 因明論 36부, 聲明論 13부이다.

72) 玄奘이 한역한 경전 수는 자료마다 조금씩 다르다. 玄奘傳B은 73부 1,330권(『大正藏』50, 458a), 慈恩傳은 74부 1,335권(『大正藏』50, 277a). 『古今譯經圖紀』권4는 75부 1,335권(『大正藏』55, 367c), 『大慈恩寺三藏法師行狀』은 75부 1,341권이라 하였

한 종합 469부 1,222권보다 많으며, 『開元釋教錄』에서 언급한 一切經 1,124부 5,048권의 1/4을 상회한다.⁷³⁾ 실로 경이로울 정도로 방대한 분량은, 현장이 처음부터 기왕의 漢譯經典을 전면적으로 대체하는 역경 사업을 염두에 두었음을 말해준다.

또한 현장은 철저하게 번역의 원칙을 고수하였는데, 이 점은 玄奘의 전기자료에 인용된 현장 자신의 말에서 거듭 확인된다. 그는 되도록 인도식 발음에 충실하도록 용어의 통일성을 기하였으며, 최대한 원전의 뜻을 살리고자 直譯을 원칙으로 하였다. 직역을 원칙으로 함으로써, 그는 인도 불교를 중국적으로 변용하지 말고 있는 그대로 정확히 이해할 것을 촉구하였다. 그런 점에서 玄奘은 불교의 중국화라는 거대한 역사적 조류에 맞서 이를 되돌리려고 한 사람이었다는 평가를 받기도 한다.⁷⁴⁾ 현장은 번역을 통하여 한역불교를 재건하고자 하였다. 이는 그의 譯場에 참여한 道宣이 현장의 역경 활동에 대하여 내린 총평 가운데, “근본을 잡고서 전날의 잘못을 바로잡았다.”⁷⁵⁾라고 한 말에서 잘 드러난다. 실제로 현장은 655년 제자들에게 명하여 구역경전의 강경을 금지시키려다, 기성 불교승려들의 반발 때문에 자신의 발언을 철회하기도 하였다.⁷⁶⁾ 이러한 갈등을 무릅쓰고 현장은 국가의 전폭적인 지원을 받

다. 『開元釋教錄』권8은 76부 1,347권이라 하였다(『大正藏』55, 555b-557b). 『開元釋教錄』의 수치는 『大唐西域記』12권을 포함한 결과이며, 또 『能斷金剛般若經』1권은 나중에 번역한 『大般若經』에 그대로 편입되었므로, 이 둘을 빼고 계산하면 玄奘이 번역한 전체 수는 慈恩傳에서 말한 74부 1,335권과 맞아떨어진다(松本文三郎, 1926 『東洋文化の研究』, 東京: 岩波書店, 46-51쪽).

73) 松本文三郎, 1926 위의 책, 7-12쪽

74) 結城令聞, 1971 「初唐佛教の思想史的矛盾と國家権力との交錯」『東洋文化研究紀要』25

75) 『大正藏』50, 459c

76) 『續高僧傳』권27 法沖(『大正藏』50, 666c), “又三藏玄奘 不許講舊所翻經. 沖曰, 君依舊經出家, 若不許弘舊經者, 君可還俗 更依新翻經出家, 方許君此意. 奘聞遂止, 斯亦命代

아가며 번역한 새로운 한역경전들을 기왕의 한역경전들과 구분하고자 하였다. 그 결과 7세기 후반의 동아시아 불교는 玄奘이 새로 번역한 경전에 근거하는 新譯佛教와, 종래의 舊譯—鳩摩羅什, 眞諦 등의 번역—을 고수하려는 구역불교로 크게 나누어졌으며, 그 사이에 사상적 갈등은 불가피해졌다.

현장의 번역이 기왕의 번역과 또 다른 점은, 그가 인도 瑜伽系의 경전을 전면적으로 소개하였다는 점이다. 현장 이전에도 『十地經論』, 『攝大乘論』 등의 유가유식계 경전들이 번역되고 각각을 연구하는 학파까지 등장하였다. 그렇지만 현장이 도합 19부 199권에 달하는 瑜伽系 경론을 번역함으로써, 비로소 인도 유가파의 교설이 전면적으로 동아시아 불교계에 소개될 수 있었다.⁷⁷⁾

그런 점에서 현장의 역경사업이 갖는 불교사적 의미는, 인도 유가파의 교설을 중심으로 동아시아 불교를 전면적으로 재조직하려는 것이었다고 말할 수 있겠다. 그 중에서도 현장의 인도 구법과 역경 활동을 가장 상징하는 경전은 말할 것도 없이 647년 5월에 착수하여 이듬해 5월에 완성된 『瑜伽論』 100권이다.

玄奘은 귀국 직후 唐 太宗의 전폭적인 후원을 받아 長安 弘福寺에서 역경 사업에 착수하였는데, 이때 황제의 명으로 玄奘의 譯場에 소집된 승려들이 『유가론』의 번역에도 참여하였을 것이다.

弘經護法強禦之士 不可及也。” 法沖은 『楞伽經』을 매개로 初期禪宗의 一派인 南天竺 一乘宗을 형성한 인물이다 [鄭性本, 『中國禪宗의 成立史 研究』(서울: 민족사, 1991), 120쪽].

77) 結城令聞, 1956 앞의 논문, 355-364쪽

표〉弘福寺 翻經院 참여자 명단

瑜伽論(大正藏30, 881c)		玄奘傳A(藤善貞澄, 235卒) 玄奘傳B(大正藏50, 455a)		慈恩傳 (大正藏50, 253c~254a)	
筆受	知仁, 靈儔, 道觀, 道卓, 明覺	綴緝	行友, 玄曠 등	筆受	미상
證文	辯機, 靖邁, 行友, 光智, 玄忠	錄文	智證, (辯機) 등	綴文	栖玄, 明濬, 辭機, 道宣, 靜邁, 行友, 道卓, 慧立, 玄則
正字	明濬, 玄應	正字	玄應	字學	玄應
證梵語	玄模	證梵語	玄模	證梵語 梵文	玄模
證義	文備(?), 神泰, 道深, 法祥, 慧貴, 明琰, 道洪	證義	慧明, 靈潤 등	證義	靈潤, 文備, 慧貴, 明琰, 法祥, 普賢, 神昉, 道深, 玄忠, 神泰, 敬明, 道因
계	20명		8명 이상		23명 이상

慈恩傳에는 3대 문헌의 찬자들인 辨記, 道宣, 慧立이 다같이 綴文 담당자로 나오는데, 「瑜伽論後序」(648년)와 玄奘傳A 및 玄奘傳B에는 道宣과 慧立이 명단에서 누락되었다. 이 중 道宣은 645년 9월 『大菩薩藏經』20권을 번역하였을 때 證文을 담당한 것이 분명하며,⁷⁸⁾ 慧立은 650년 5월 『藥師瑠璃光如來本願功德經』1권을 번역하였을 때 筆受를 맡았고,⁷⁹⁾ 678년에는 『大般涅槃經茶毘分』2권에 대한 序를 짓기도 하였다.⁸⁰⁾ 따라서 道宣과 慧立이 玄奘의 譯場에 초기부터 참여한 것은 확실하다.

辯機와 道宣과 慧立이 참여하여 이루어진 초기의 譯經 가운데 가장 중요한 경전은 당연히 『瑜伽師地論』 100권이었다. 티베트대장경에서는 無着의 저술, 한역불교권에서는 彌勒의 저술로 각각 전해지고 있는 이

78) 『開元釋教錄』 권8(『大正藏』55, 555c)

79) 『開元釋教錄』 권8(『大正藏』55, 555c)

80) 『大周刊定衆經目錄』 권2(『大正藏』55, 385b)

문헌은, 300~350년경에 성립된 것으로 인도 瑜伽派(Yogācāra)의 기본 교리서이다. 慈恩傳에 의하면, 玄奘이 648년 5월 번역을 마친 직후, 당 태종이 궁중으로 玄奘을 불러 손수 읽어 보고 특별히 아홉 부를 복사해서 전국의 9개 주에 유통시키도록 하였다. 그리고 신라왕의 특별한 요청으로 『瑜伽論』이 신라에 전해진 것도 이 무렵이었다.⁸¹⁾

玄奘은 국가의 전폭적인 지원과 뛰어난 학승들의 참여로 대대적인譯經 사업에 착수할 수 있었다. 그리고 『瑜伽論』100권의 번역과 이를 계기로 그때까지 玄奘이 번역한 모든 경전들에 대한 서문, 즉 「大唐三藏聖教序」를 황제가 직접 찬술하였으며, 황태자가 이를 읽고 나서 「述聖記」를 지은 일은, 初唐의 불교도들에게는 매우 고무적인 사건이었다.⁸²⁾ 3대 문헌의 편찬자들은 이처럼 영광스러운 순간을 玄奘의 곁에서 함께 하였기에, 그들은 그 영광된 순간을 기억에 간직하고 싶었으며, 그 기억은 玄奘系의 결속력을 다지는 구심점의 역할을 하였을 것이다.

지금까지 살펴보았지만 玄奘의 인도 구법 목적은 불교의 궁극적인 진리를 직접 인도에서 배워오겠다는 것이었으며, 그 결과가 인도 瑜伽派의 경론을 중심으로 한 대대적인 역경사업이었다. 이 사업에 처음부터 동참한 玄奘系가 『유가론』 번역을 매개로 정체성을 확립해가는 과정이 바로 西域記에서 慈恩傳에서 이르는 玄奘像의 형성 과정이었던 것이다. 결국 西域記, 玄奘傳A, 玄奘傳B, 그리고 慈恩傳은 모두 玄奘系 중에서도 『유가론』 번역에 참여한—유카 레이몬(結城令聞)이 유가론학

81) 「金山寺慧德王師真應塔碑」(『朝鮮金石總覽』上, 299~300쪽), “唐文皇 以新羅王表請宣送瑜伽論一百卷.”

82) 기왕의 모든 자료는 태종의 「大唐三藏聖教序」와 황태자의 「述聖記」가 『瑜伽論』 완역 직후에 현장의 요청에 따라 찬술되었다고 하였다. 그런데 玄奘傳A는 『瑜伽論』을 30권 가량 번역한 시점에 이미 두 서문이 찬술된 것인 양 서술하고 있다.

파라고 명명한—일파의 입장에서 재구성한 玄奘에 대한 집단 기억이라
고 부를 수 있겠다.

2. 『成唯識論』의 번역과 玄奘系의 분화

1) 『成唯識論』 번역의 의미

『成唯識論』은 『瑜伽論』과 더불어 玄奘 역경 활동을 대표하는 논서
이면서, 여러 가지 점에서 『瑜伽論』과 대조된다. 무엇보다도 『瑜伽論』
은 玄奘이 인도에서 직접 戒賢등으로부터 수학하였으므로 그 梵語 原
典이 존재하지만, 한역본 『成唯識論』에 상응하는 범어 原典은 존재하지
않는다. 『成唯識論』은 『瑜伽論』의 사상을 체계화 한 世親의 『唯識三十
頌』을 다시 후대의 10대 논사들이 해석한 것들을 護法의 학설 중심으
로 합糅하여 번역 것이라고 한다. 즉 『成唯識論』은 無着과 世親에서 護
법과 戒賢에 이르는 계보를 정통으로 하는 인도 唯識學의 발전과정을
최종적으로 집약한 結晶體인 셈이다. 그런데 내용을 검토해보면, 10대
논사 가운데 몇몇 논사의 학설은 확인되지 않으며, 10대 논사 중에서는
護法보다 安慧의 학설이 世親의 뜻에 더 가까우며, 심지어 玄奘이 스승
인 戒賢의 학설을 그대로 수용하지도 않았음이 드러났다. 이처럼 『成唯
識論』은 단순한 번역서가 아니라, 玄奘이 인도 각지에서 배운 유식학의
성과를 자신의 관점에서 재조작하였음을 알 수 있다. 그런 점에서 『成
唯識論』은 玄奘의 唯識思想을 잘 보여주는 ‘창작적 번역’의 산물이라
하겠다.⁸³⁾

83) 『成唯識論』이 인도 유식학의 발전 과정을 반영한다는 점을 강조한 논고로는 結城 令

그런 만큼 『成唯識論』 번역은 玄奘系의 주목을 집중시켰을 것이다. 오늘날 학계에서는 『成唯識論』이 法相宗의 근본적인 소의경전이며, 그 번역을 주도한 基가 法相宗의 실질적인 개창조라는 데 대체로 의견의 일치를 보고 있다. 그러나 정작 『성유식론』이 번역된 659년 12월 무렵의 상황은 달랐던 듯하다. 법상종의 성립이 처음부터 예정되었던 것도 아니며, 그 과정이 일사불란한 것은 더더욱 아니었다.

오히려 『성유식론』 번역과 연구는 현장계 내부의 분화를 야기하였다. 현장의 문하에 열광적으로 모여들었던 승려들은 『성유식론』의 번역과 연구에서 기(基)가 가졌던 독점적이고 주도적인 역할에 모두가 동의한 것은 아니었다.

2) 『成唯識論』 번역과 ‘法相唯識學派’

基(632~682)는 17세에 玄奘 문하로 출가하였으며, 譯場에 참여하기 시작한 것은 25세 때인 656년이었다. 645년 시작된 玄奘의 역경 활동이 12년째를 맞이하면서 후반부로 넘어갈 때였다. 말하자면 그는 玄奘系 중에서는 『瑜伽論』한역 이후 세대에 속하였다. 그런 基가 불과 28세에 『成唯識論』을 玄奘과 단 둘이 번역하게 되었는데, 그 전후사정은 당사자인 基의 증언에 의존한 것으로,⁸⁴⁾ 『宋高僧傳』 積基傳은 基의 증언을 그대로 받아들인 것이다. 즉, 659년 玄奘은 4명의 上足인 神昉, 嘉尚, 普光, 基와 함께 世親의 『唯識三十頌』에 대한 10대 논사의 주석을 別譯하

聞, 1956 앞의 논문 및 上田晃圓, 1987 「『成唯識論』考」『宗教研究』60-4(271)를 들 수 있으며, 이를 바탕으로 玄奘과 基의 창작적 역할을 더욱 강조한 대표적 논고가 渡邊 隆生, 1988 「『成唯識論』の文獻上の性格と思想の特徴」『佛教學セミナー』⁴⁷⁰이다.

84) 『成唯識論掌中樞要』 권上本(『大正藏』43, 608b-c)

고자 하였다. 그러나 며칠 만에 基가 학설이 분분함을 방지하기 위해서는 10대 논사 가운데 護法의 설을 正義로 하여 번역하고 나머지 9인의 해석을 合糅할 것을 건의하자, 마침내 玄奘이 세 사람을 내보내고 基한 사람만 데리고 번역하였다고 한다.⁸⁵⁾

세 사람 가운데 嘉尚과 普光은, 그 직후에 진행된 훨씬 더 방대한 『大般若經』 600권 번역에서 筆受로 활동하였다. 특히 大乘光으로 더 잘 알려진 普光은 647년부터 玄奘의 말년까지 줄곧 譯場에서 활동하며 가장 많은 28부의 번역 경전을 필수한 인물이다. 그리고 神昉은 신라 출신으로서 650년 『本事經』 7권 번역 때 靖邁와 함께 筆受를 맡은 바 있다.

이와 같이 玄奘이 659년 『成唯識論』을 번역할 때, 번역 보조의 임무를 基에게 독점시켰는데, 이는 20년 동안 이어진 玄奘의 역장 활동에서 매우 이례적인 경우에 해당하였다. 玄奘 譯場의 선배 세대들이 基에게 반감을 가졌다면, 『成唯識論』 번역이 그 계기가 되었을 것이다. 玄奘傳B와 慈恩傳에서 『成唯識論』과 基를 거의 언급하지 않은 것은 이러한 玄奘系의 분화를 반영한다고 볼 수 있다.

『유가론』을 선양하려는 목적의식이 뚜렷하였던 유가론학파는 『成唯識論』과 基에 대하여 다른 평가를 내린 듯하며, 그것을 현장의 전기자료에서 엿볼 수 있다. 基는 648년에야 玄奘 문하로 출가하였으므로, 이보다 앞서는 西域記와 玄奘傳A에 基에 관련된 기사가 전혀 없는 것은 당연하다. 660년대 중반에 찬술된 玄奘傳B에서는 660년 1월에 처음으로 『大般若經』 번역에 착수하여 663년 10월말에 모두 600권의 대질을

85) 『宋高僧傳』 권4 窺基(『大正藏』50, 725c)

완역한 사실을 특필하면서, 그 사이에 『成唯識論』, 『辯中邊論』, 『唯識二十四論』, 『品類足論』도 번역하였다고 말한 것이 전부이다.⁸⁶⁾

더 이해하기 어려운 것은 基가 입적하고 난 이후에 편찬된 慈恩傳에서는, 아예 『成唯識論』에 대하여 일언반구도 언급하지 않았다는 사실이다. 基와 관련해서는 663년 『大般若經』 번역을 마치고 그해 11월 ‘窺基’를 시켜 御製序를 청원하는 表를 올렸다고 한 것이 전부이다.⁸⁷⁾

여기서 基의 호칭 문제를 잠시 검토하고자 한다. 오늘날에는 窺基라고 통용되고 있지만, 언제부터 왜 窺基로 불렸는지는 지금까지 명확히 밝혀진 바 없다.⁸⁸⁾ 그런데 『成唯識論』 번역 직후에 沈玄明이 지은 後序에는 ‘三藏弟子基’라고 되어 있어서, 원래 그의 이름은 基였음을 알 수 있다.⁸⁹⁾

日本 奈良時代(710~784)에 필사된 基의 저술 가운데 찬자의 이름을 확인할 수 있는 총 29건을 보면, 基法師가 6건, 基師가 18건, 단지 基라고만 한 것이 5건이며, 어디에서도 窺基라는 이름은 보이지 않는다.⁹⁰⁾ 한국도 사정은 같아서 12세기 초의 「金山寺慧德王師碑」를 비롯한 고려 전기 法相宗 승려들의 비명에서는 오직 基라고만 하였을 뿐이다.

한편 窺基라는 호칭도 아주 이른 시기부터 보인다. 최초의 자료는 玄奘 입적 직후에 寅祥이 정리한 玄奘의 行狀이다.⁹¹⁾ 그런데 『大正新修大

86) 『大正藏』50, 458a.

87) 『大正藏』50, 276b.

88) 深浦正文, 앞의 책, 256쪽 주 2)

89) 『大正藏』31, 60a.

90) 石田茂作 編, 1930 「奈良朝現在一切經疏目錄」(『奈良朝佛教の研究』, 東京: 東洋文庫所收), 1-148쪽

91) 『大唐故三藏玄奘法師行狀』(『大正藏』50, 219a)

藏經』에 실린 行狀의 저본은 平安時代의 편사본이어서, 과연 처음부터 窺基라고 표기되었는지는 속단하기 어렵다. 慈恩傳은 高麗大藏經本만 窺基라 하였는데, 주지하다시피 고려대장경은 화엄종 승려들이 교감을 맡았다. 나머지 중국의 판본들은 모두 乘基라고 하였다.⁹²⁾ 후술하듯이 『宋高僧傳』의 찬자 贊寧이 참조한 慈恩傳에서 大乘基라 한 것으로 보건대, 원래는 大乘基가 아니었나 추측되는 바, 이 이름은 태종으로부터 하사받았다고 전해진다. 神龍 연간(705~707)에 吏部侍郎 李乂가 친술한 「唐慈恩寺大法師基公碣文」의 경우 제목에서는 基라 하였으며, 본문에서는 高麗의 화엄종 승려 義天이 편찬한 『釋苑詞林』은 窺基라고 한 반면 다른 자료 전승에는 基라고만 하였다.⁹³⁾ 830년에 李弘慶이 앞의 「基公碣文」을 참조하여 새로 지은 「大慈恩寺大法師基公塔銘」에서도 단지 基라고만 하였다.⁹⁴⁾ 730년 智昇이 편찬한 『開元釋教錄』 권8에서는 玄奘이 번역한 경전 목록을 제시하는 부분에서는 筆受로서 大乘基가 모두 6차례 언급되었지만, 뒤이어 玄奘의 전기를 기술한 부분에서는 窺基라고 하였다.⁹⁵⁾ 『開元釋教錄』 역시 고려대장경 판본을 저본으로 한 것이다.

이상의 자료를 정리하면, 당 태종이 하사한 大乘基로도 불렸지만, 基

92) 『大正藏』50, 276b, “(龍朔 三年) 至十一月二十日, 令弟子窺基 奉表奏聞 請御製經序.” 저본인 고려대장경[팔만대장경]은 窺基라고 되어 있지만, 宋本(1230년), 元本(1290년), 明本(1601) 및 일본 宮内省圖書寮本(舊宋本, 1104~1148년)에는 乘基라고 되어 있다.

93) 『玄奘三藏師資傳叢書』下에는 基라 하였으며(『卽續藏』88, 381c), 『釋苑詞林』권194에는 窺基라 하였다(『韓佛』4, 666b). 義天이 편찬한 『新編諸宗教總錄』에도 16번 모두 窺基라고 표기되어 있다.

94) 『金石萃編』113 唐73 9卒 左下; 『全唐文』권760

95) 『大正藏』55, 556c~557b, 560c.

의 著述과 碑銘은 그의 원래 이름이 基였음을 보여주며, 基를 추앙하는 법상종 측의 문헌자료와 금석문에서도 후대까지 基라는 이름으로 통용되었다. 반면 窺基라는 이름은 玄奘 行狀에서 처음 등장하여, 8세기 전반의 『開元釋教錄』을 거쳐 10세 후반의 『宋高僧傳』으로 이어진 듯하다.

이 중에서 玄奘 行狀은 후대의 필사본을, 『開元釋教錄』은 고려대장경 판본을 각각 저본으로 한 것이어서, 언제부터 窺基라고 불렸는지는 여전히 불확실하다. 다만 고려 화엄종 승려들이 편찬한 전적에서는 窺基라고 부르는 경향이 있었음을 주목할 만하다.

호칭과 관련하여 『宋高僧傳』 窺基傳에서는 慈恩傳을 가리켜서, “대개 慧立과 彦悰이 전적으로 배척만 하자는 않았으므로 大乘基라고 한 것이다.”⁹⁶⁾라는 매우 흥미로운 이야기를 전하고 있다. 이 말은 만약 窺基라고 표현하였다면, 그것은 慈恩傳의 찬자인 慧立과 彦悰이 基를 전적으로 배척한 사실을 증명하는 것으로 해석할 수도 있다는 것이다. 종래는 窺와 基 두 명의 승려를 후대인이 한 사람으로 혼동한 데서 비롯된 誤寫라는 견해가 일찍부터 있었지만,⁹⁷⁾ 窺字의 의미를 감안할 때 窺基는 基에 대한 부정적인 호칭으로 볼 수 있겠다.

즉 『宋高僧傳』의 찬자인 贊寧은 玄奘系 내부에서 慧立과 彦悰이 基를 배척하는 분위기가 있었음을 암시한다. 나아가 그는 基와 道宣 사이

96) 『宋高僧傳』 권4 窺基(『大正藏』50, 726b), “名諱上字 多出沒不同者 爲以慈恩傳中云, 奕師 龍朔三年於玉華宮 譯大般若經終筆 其年 十一月 二十二日 令大乘基 奉表奏聞 請御製序。至十二月七日 通事舍人 馮義宣 由此云靈基 開元錄爲窺基, 或言乘基非也。彼曰 大乘基, 盖慧立彥悰 不全斥, 故云大乘基。”

97) 松本文三郎, 1926 앞의 논문, 41~45쪽 참조

에도 모종의 경쟁의식 내지 갈등이 있었음을 전한다.⁹⁸⁾ 그런 점에서『宋高僧傳』窺基傳은『成唯識論』의 번역을 둘러싸고 玄奘系가 이른바 유가론학파와 법상유식학파로 분화되었음을 보여준다고 하겠다.

3) 西明學派와 慈恩學派의 갈등

현장의 구법여행의 가장 중요한 동기가『유가론』을 얻으려는 데 있음을 말하면서도 정작『성유식론』번역 이후『유가론』연구가 용두사미격으로 끝난 점에 대하여는 일찍이 지적된 바 있다.⁹⁹⁾

玄奘系의 관심이『유가론』에서『성유식론』으로 급속도로 바뀐 현상에 대하여, 이를 현장 학파가『瑜伽論』을 중심으로 하는 초기의 瑜伽論學派에서『成唯識論』을 중심으로 하는 후기의 法相唯識學派로 이행하였다고 해석하기도 한다.¹⁰⁰⁾ 그러나 현장 문하 전체가 매끄럽게 이행한 것이 아니라, 상당 기간 병존하였다고 보는 것이 역사적 사실에 부합한다.

나아가『宋高僧傳』窺基傳은『成唯識論』의 해석을 둘러싸고 玄奘系

98) 『宋高僧傳』권4 窺基傳에 따르면, 道宣은 매일 諸天王使가 와서 執事を 맡아보았는데, 基가 도선을 찾아오는 날에는 매번 基가 돌아간 이후에야 天使가 오기에, 도선이 늦게 온 이유를 문자, 천사는 大乘菩薩이 있어서 善神이 그를 애워싸고 수종하므로 자신들이 들어올 수 없었다고 답하였다 한다(『大正藏』50, 726a). 후대의 기록인『紫桃軒雜綴』에서는 갈등의 원인을 戒行에서 찾고 있다. 즉 南山律宗의 종조로 추앙받는 도선파, 평소 외출시에 술과 여자와 무기를 실은 세 수레를 따르게 하여서 三車和尚으로 불릴 정도로 戒를 지키지 않은 基를 대비시킨 다음, 마침내 道宣이 基의 法力에 탄복하였다 한다. 그리고 이 자료에서는 '奎基'라고 하여 窺를奎로 바꾸었다(『金石萃編』113 「大慈恩寺大法師基公塔銘」). 이들 기사는 역사적 사실이라기보다는, 基에 대한 후대인들의 대중적 인식을 보여준다는 점에서 참조할 만하다.

99) 勝又俊教, 1938 「玄奘門下の瑜伽論研究について」『宗教研究』103, 242쪽

100) 結城令聞, 1956 앞의 논문, 354-373쪽

의 분열이 가속화되었음을 보여준다. 基는 ‘百本의 疏主’라 불리울 정도로 玄奘이 譯出한 경전 연구에 전념하였는데, 그 중에서도 『成唯識論』 연구는 주목할 만하다. 일례로 대표작인 『成唯識論述記』 10권 혹은 20권(『大正藏』 권43, 229a–606c)은 『成唯識論』 10권(『大正藏』 권31 1a–59a)보다 저술 분량이 6.4배나 된다. 이는 불교 저술에서 매우 이례적인데, 基는 『成唯識論』을 해석한 것이 아니라, 오히려 대폭 증보했다고도 말할 수 있다.

護法의 학설을 正義로 하고 나머지 9명의 견해를 合糅하는 방식을 택하였기 때문에, 法相宗은 당시에는 護法宗이라고도 불려졌다. 이와 같이 玄奘 문하가 護法—戒賢의 견해를 정통으로 받아들임으로써, 다른 계통의 唯識家와 더욱 침예하게 사상적으로 대립하게 되었다. 우선 같은 唯識學 내에서 眞諦에 의해 성립된 摄論學과 충돌하여서, 일반적으로 玄奘 이후를 新唯識, 그 이전을 舊唯識이라고 해서 구별함은 잘 알려진 사실이다.¹⁰¹⁾ 여기서 비롯하는 문제인데, 新唯識의 관점에서 舊唯識의 학설을 어떻게 받아들일 것인가를 놓고 法相唯識學派의 분화는 불가피하였다.

그것이 圓測의 西明學派와 基의 慈恩學派 사이의 사상 투쟁으로 나타났다. 당시 서명학파와 자은학파의 갈등을 반영하는 상반된 설화가

101) 양자는 모든 인식의 본질이 自己認識에 불과하다는 점에서 일치하였지만, 인식의 정의를 둘러싸고 견해차를 드러내었다. 구유식학에서는 安慧(510~570)의 설에 기초하여, 자기인식은 순수한 인식작용일 뿐이며, 개개의 인식이 떠는 형상은 非實재라는 無相唯識說을 주장하였다. 반면 신유식학에서는 護法의 설에 기초하여, 자기 인식이란 나타나 있는 형상 이외에는 없고 인식작용과 그 형상을 나누는 것은 사실에 어긋난다는 有相唯識說을 주장하였던 것이다(沖和史, 1982 「無相唯識と有相唯識」『講座大乘佛教』 권8 唯識思想(平川彰·梶山雄一·高崎直道 編輯), 東京: 春秋社, 179~181쪽).

전해진다. 그것이 바로 基의 피신설과 圓測의 도청설이다.

『宋高僧傳』窺基傳에 의하면, 玄奘이 『成唯識論』과 『瑜伽論』을 窺基만을 상대로 해서 강의할 때, 圓測이 문지기를 매수하여 이를 엿듣고는 窺基보다 먼저 다른 승려들에게 강의하자, 窺基가 圓測에게 뒤진 것을 매우 불쾌하게 여겼으며, 이에 다시 玄奘이 窺基에게만 陳那의 因明論을 강의하면서, “五性宗法은 오직 그대만이 유통하지 다른 사람은 아니다.”라고 선언하였다는 것이다.¹⁰²⁾ 물론 이 도청설은 사실은 아니다. 基(632~682)－慧沼(650~714)－智周(668~723)로 이어지는 慈恩學派가, 圓測(613~696)－道證으로 이어지는 주로 신라 유식학승들에 의한 西明學派에 비하여, 자신들이 玄奘을 계승하는 적통임을 표방하고자, 圓測을 비방한 것에 불과하다.¹⁰³⁾

한편 9세기 전반에 오대산을 순례한 일본승 圓仁이 남긴 일기에 따르면, 基가 원측을 피하여 장안에서 오대산으로 갔으며, 그곳 사찰에서 처음 唯識을 강의하였다는 피신설을 전하고 있다.¹⁰⁴⁾ 『宋高僧傳』窺基傳은 基가 663년 이후에 오대산 일대를 참배하면서 文殊像을 조성한 사실을 전하고 있지만, 피신설은 일언반구 언급이 없다. 그런 점에서 피신설 역시 도청설과 마찬가지로 역사적 사실이라기보다는, 『成唯識論』해석을 둘러싸고 빚어졌던 자은학파와 서명학파 사이의 분화와 갈등을

102) 『宋高僧傳』권4 窺基(『大正藏』50, 725c~726a). 이 이야기는 圓測傳(『大正藏』50, 727b)에서도 간단하게 언급되고 있다.

103) 深浦正文, 앞의 책, 260쪽

104) 『入唐求法巡禮行記』開成 5년(840) 7월 26일조, “行二里許 到童子寺. 慈恩基法師 邊新羅僧玄測法師 從長安來 始講唯識之處也”. 이 기사는 일찍이 陳景富가 주목한 바 있다 [「圓測與玄奘, 窺基關係小考」『玄奘研究文集』(黃心川·葛黔君 主編, 定州 : 中州古籍出版社, 1995), 103쪽].

반영하는 속설이라고 하겠다. 양자 사이에 교리 논쟁에 대하여는 선학들의 연구성과에 미루고자 한다.

끝으로 덧붙일 것은 양파의 갈등과 관련한 정치적 변수이다. 則天武后는 武周革命을 추진하는 과정에서 唐太宗이 후원한 玄奘의 法相宗에 대응할 만한 강력한 불교사상이 필요하였기에, 法藏의 華嚴宗을 전폭 후원하게 되었다.¹⁰⁵⁾ 무후는 화엄종만이 아니라 같은 법상종에서도 圓測을 후원하여, 683년 무렵부터 역경 사업에 참여케 하였음은 잘 알려진 사실이다.¹⁰⁶⁾

그런데 무후 말년 무렵 찬술된 李父의 「基公碣文」은 中宗과 基가 同學의 관계임을 은연중 과시하였다.¹⁰⁷⁾ 中宗이 생후 1개월 만인 656년 玄奘 문하에 출가한 사실은 慈恩傳에 자세히 전하는데, 이 해는 바로 基가 처음 譯場에 참여한 해이기도 하다. 그러나 중종은 형식상 玄奘의 제자였을 뿐, 실제로는 궁중에서 성장하였으며, 680년 황태자를 거쳐 마침내 683년 中宗으로 즉위하였으므로,¹⁰⁸⁾ 동학의 관계라는 것은 명목에 불과하다. 그런데도 基와 中宗의 동학을 강조하는 것은, 玄奘과 당 태종, 원측과 무후의 관계에 필적하는 정치적 상징조작이 필요하였음을 의미한다.

105) 鎌田茂雄, 1965 『中國華嚴思想史の研究』, 東京: 東京大學出版會, 146–149쪽

106) 南武熙, 2005 앞의 논문, 52–63쪽 참조.

107) 『釋苑詞林』권194(『韓佛』4, 667a), “皇帝曾入縉徒 爲奘公弟子 與師同學 神龍啓運離躍飛天”

108) 『舊唐書』권7 本紀7 中宗 李顯 神龍元年(705)

V. 맷음말

求法僧의 존재는 동아시아 불교가 인도 불교의 일방적 전래에서 벗어나 스스로의 필요성에 의하여 인도 불교를 능동적이며 선택적으로 수용하기 시작하였음을 증명해준다. 그 중에서도 동아시아 불교사에 가장 굵직한 자취를 남긴 구법승이 바로 玄奘(602~664)이었다.

玄奘의 구법 활동을 언급한 자료는 적지 않은데, 기왕에는 이들 자료를 그대로 取信하든가, 아니면 부분적인 비판에 그친 감이 있다. 이에 본고는 그 중에서도 3대 주요 문헌을 史料 批判의 관점에서 전면적으로 비교 검토함으로써, ‘玄奘像’의 추이와 그 의미를 7세기 후반 長安 불교계의 동향을 배경으로 음미해보았다.

먼저 제2장에서는 대략 20년의 간격을 두고 편찬된 3대 문헌—『大唐西域記』(西域記, 646년)과 『續高僧傳』권4 玄奘傳(玄奘傳A, 647년/玄奘傳B, 664~667년)과 『慈恩寺三藏法師傳』(慈恩傳, 668년)—을 개괄적으로 소개하였다.

제3장에서는 인도 구법의 동기와 구체적인 구법 활동에 국한하여 이들 문헌을 비교해 보았다. 특히 구법 활동과 관련해서는, 玄奘이 체험한 3대 논쟁—불교와 외도, 대승과 소승, 유가와 중관—에 주목하였다. 그 결과 후대 자료로 갈수록 彌勒과 『瑜伽師地論』과 玄奘을 더욱 내세우려는 경향이 뚜렷해짐을 밝힐 수 있었다. 이는 단순히 제자들이 위대한 스승을 顯彰한다는 차원을 넘어선다. 특정한 유파의 信仰[佛·菩薩]과 教理[法]와 宗祖[僧]를 전면에 표방한다는 점에서, 그것은 法相宗으로 수렴되는 玄奘系의 정체성 확립 운동과 맥을 같이 한다. 즉 西域記에서 玄奘傳A와 玄奘傳B를 거쳐 慈恩傳에 이르는 과정은, 玄奘系에 의

하여 이상적인 구법승으로서의 玄奘像이 만들어지는 과정으로서, 동시에 玄奘系의 동향을 반영한다.

이와 관련하여 제4장에서 玄奘系의 형성과 분화를 고찰하였다. 3대 문현의 편찬자들인 辯機, 道宣, 慧立—그리고 어쩌면 彦悰까지—은 국가의 전폭적인 관심과 성원 하에 진행된 玄奘의 譯場에 초기부터 참여하였다. 그리고 玄奘의 초기 譯場에서 대표적인 번역서인 『瑜伽論』은 玄奘이 인도에서 배운 唯識學의 기본 교리서였다. 그래서 玄奘系는 『瑜伽論』을 중심으로 강한 유대감을 가지게 되었으니, 이들이 이른바 瑜伽論學派이다.

그런데 659년 인도 유식학의 결정체인 『成唯識論』 번역을 계기로 玄奘系의 관심이 『瑜伽論』에서 『成唯識論』으로 급속도로 쏠리기 시작하면서, 이른바 法相唯識學派가 등장하게 되었다. 그 중심 인물이 뒤늦게 玄奘 譯場에 참여하였으면서도 『成唯識論』의 번역과 연구를 주도하게 되는 基(632~682)였다. 그런데 법상유식학파는 『成唯識論』의 해석을 둘러싸고 基를 중심으로 하는 慈恩學派와 新羅 출신의 圓測(613~696)을 중심으로 하는 西明學派로 분열하게 된다.

이와 같이 玄奘系의 분화가 가속화 되는 가운데, 현장계 내에서 선배 세대인 瑜伽論學派는 玄奘系의 정체성을 영광스런 과거에서 찾고자 하였으니, 그것이 바로 『瑜伽論』과 彌勒信仰과 玄奘을 부각시키는 慈恩傳의 편찬으로 귀결되었다. 이보다 앞서 寅祥이 정리한 玄奘의 行狀 역시 기본적으로 慈恩傳과 궤를 같이 하는 것으로 보아, 유가론학파의 玄奘像是 당시 玄奘系에서 폭넓게 받아들여졌다고 하겠다.

그러나 오늘날 학계가 가장 취신하는 慈恩傳이 玄奘의 인도 구법 활동을 가장 자세하게 묘사한 것은 맞지만, 그 모두가 역사적 사실에 부

합한다고 보기是很 어렵다. 동아시아 불교의 내적 요구에 부응하여 현장이 인도 구법을 단행하였듯이, 현장의 인도 구법 활동은 玄奘系의 필요성에 의해 만들어진 것이다. 따라서 현장이 목격한 인도 및 서역의 불교 실상과 현장 자신의 구법 활동을 복원하기 위해서는, 慈恩傳이 아니라 西域記로 돌아가야 할 것이다.

주제어

玄奘(Xuanzang), 圓測(Woncheuk), 基(Ji),彌勒(Maitreya),
續高僧傳(Xu gaosengzhuan), 大唐西域記(Datang xiyuji),
瑜伽師地論(Yogacarabhumī), 成唯識論(Chengweishilun),
瑜伽論學派(Yogacarabhumī School), 求法(pilgrimage),
大唐大慈恩寺三藏法師傳(Datang daci'ensi sanzang fashizhuan),
法相唯識學派(Dharmalakshana-Vijnaptimatra School),
西明學派(Ximeng School), 慈恩學派(Ci'en School),

Xuanzang's Pilgrimage to India and the Transition of Xuanzang' Image¹⁰⁹⁾

Nam, Dong-sin

Duksung Women's University

In this article, I tried to make a comparative study of three sources which describe the pilgrimage of Xuanzang(602 ~664) to India. Specially, I checked the purpose of his pilgrimage and his three debates with the heretics. Hinayana and Sunya were described in three sources: (1)Datang xiyuji (The Records of the Western Regions in the Great Tang; dated 646; hereafter DXJ), (2)Xu gaosengzhuan(Biographies of Eminent Monks of Tang; hereafter XZZ-A and XZZ-B respective abbreviations for Xuanzangzhuan, “Xuanzang’s

109) “This work was supported by the Korea Research Foundation Grant funded by the Korean Government(MOEHRD)” (KRF-2003-072-GS2001).

biographies” of 647 and 664~667), and (3) Datang daci’ensi sanzang fashizhuan(The Biography of the Great Tripitaka Master of the Great Ci’en Monastery; 688; hereafter DCZ). And then I interpreted the significance differences between the three sources according to the movement of Xuanzang’s party.

The three sources definitely tended to highlight Maitreya, Yogacarabumi and Xuanzang. As the three sources supported the belief, teachings and master of a specific school, it was a movement for ensuring their identity, which converged with the Fashang School recently.

The research suggests that the Fashang School was not established by Xuanzang’s party without any trouble. On that account, I paid attention to complications between the branches of Xuanzang’s party: the Yogacarabumi school(focused on Yogacarabumi, translated in 648) and the Dharmalakshana-Vijnaptimatra school(concerned with Chengweishilun, translated in 659), the Ximing school (initiated by Woncheuk and followed mainly by Silla monks such as Dojeung) and the Ci’en school(initiated by Ji and succeeded by Huizhal and Zhizhou). In the midst of the split of Xuanzang’s party, the Yogacarabumi school, which earlier joined Xuanzang’s translation team and assumed critical attitudes toward Ji(632~682), who played

a leading part in translating and researching Chengweishilun, wanted to ensure their identification in the light of their former glorious days. The accounts in the three sources of Xuanzang's life reflect the memory of the Yogacarabhumi School, especially the image of Xuanzang of DCZ, which was created as their ideal Buddhist pilgrim.