

왜 반야바라밀을 수습하는가?

김홍미(원과)

동국대학교 미래융합교육원 외래교수

aryamati@gmail.com

- I. 서언
- II. 반야바라밀의 의미
- III. 『대지도론』에 인용된 경문 분석
- IV. 사리불에게 질문하게 한 이유
- V. 보살과 마하살의 의미
- VI. 모든 측면과 일체법의 해석
- VII. 결어

요약문

이 논문은 ‘왜 반야바라밀을 수습해야 하는가’라는 문제 제기에서 출발한다. 먼저 PvsP에 서술된 최소 90가지 이상 정의된 반야바라밀을 소개한 다음, 『대지도론』에서 주석한 사리불(Sāriputra, 舍利弗)의 질문 내용을 분석하였다. 이를 통해 이미 아라한인 사리불에게 일부러 질문하도록 한 이유와 보살마하살이 반야바라밀을 수습해야 하는 이유를 밝히려 한 것이다. 특히 반야바라밀을 주제로 한 텍스트들에 나타난 사리불의 위상이 폄하되어 있다는 것에 주목하여 그를 전형적 모델로 한 반야에 의한 훈련만으로 충분했다면 질문하도록 할 필요가 없었을 것이라는 가설을 세웠다. 『대지도론』의 주석에 따르면 사리불은 반야에 의한 훈련을 통해 발생한 지혜로써 탐·진·치라는 삼독을 제거할 수 있었더라도 그 습기가 남아 있기 때문에 일체지(一切智)를 지닌 붓다와 달리 심오한 반야바라밀을 분명하게 알 수 없었고, 따라서 그 습기를 없애기 위해 반야바라밀의 수습이 필요하다는 것이다.

보살마하살은 왜 반야바라밀을 수습해야 하는가, 『대지도론』에서는 사리불의 질문에

포함된 ‘보살’과 ‘마하살’, ‘모든 측면’, ‘일체 법’에 대한 뜻풀이를 통해 그 해답을 제시하고 있다. 즉 보리심으로 표현된 큰마음을 지닌 보살마하살은 일체 중생들을 빠짐없이 구제해야 하기 때문에 모든 지혜의 문으로써 식과 지혜의 인식대상이 되는 일체 법을 깨달아야 하며, 그것을 위해 반드시 반야바라밀을 수습해야 한다는 것이다. 마치 의사가 모든 사람의 질병을 치료하기 위해 모든 종류의 약을 비축해야 하는 것처럼, 보살마하살은 중생들이 무수하고 무량한 만큼 그들 모두를 구제하기 위해 일체지를 증득해야 하는데, 그 증득을 위해 반야바라밀의 수습이 필요하다는 것이다. 또한 그 수습을 통해 더 큰마음으로 모든 측면에서 광대하고 심오한 일체 법을 깨달을 수 있기 때문에 보살마하살뿐만 아니라 일체 중생까지 최고의 깨달음을 성취할 수 있다.

주제어

대지도론, 마하살, 모든 측면, 반야바라밀, 보살, 사리불, 일체 법

I. 서언

‘반야(prajñā, 般若)’와 ‘반야바라밀(prajñāpāramitā, 般若波羅蜜)’은 불교 해탈도에서 매우 핵심적 요소이다. 둘 다 해탈 직전, 해탈에 직접 영향을 미치는 여실지견(如實知見), 혹은 진리에 대한 해탈적 통찰을 묘사하는 맥락에서 상용되기 때문이다. 한마디로 매우 전문적 술어라는 것이다. 하지만 반야는 초기불전의 해탈도에서 서술되고 반야바라밀은 대체로 대승불전에서 전용된다. 이 논문은 ‘왜 반야바라밀을 수습해야 하는가’라는 문제 제기에서 출발한다. 역사적으로 반야바라밀은 석가모니 붓다가 반열반한지 약 300-500년 사이에 정립된 교법이다. 만약 기존의 해탈도로 알려진 혜학(慧學), 즉 반야의 훈련만으로 충분했다면 왜, 어떻게 라는 질문과 함께, 해결하지 못한 번뇌가 발견되었고, 따라서 그것을 제거하기 위해 반야바라밀 수습이 필요했을 것이라는 가설을 세울 수 있다. 이런 측면에서 반야바라밀을 주제로 한 반야부 텍스트들에 나타난 사리불(Śāriputra, 舍利弗)의 위상에 주목한 것이다. 초기불교 전통에서 사리불은 붓다에 의해 “비구 제자들 중에 큰 반야를 지닌 자들 가운데 으뜸이다”¹⁾

라고 칭찬을 받은 아라한으로서 반야에 의한 해탈도의 가장 전형적 모델이다. 붓다의 최고 제자라고 자타가 인정하는 사리불이 반야부 텍스트들에서는 관자재보살이나 유마힐장자에게 반야바라밀을 배워야하거나 붓다에게 그것에 대해 묻고 설명을 들어야 하는 인물로 폄하되어 있다.²⁾ 따라서 본 논문에서는 PvsP에 서술된 사리불의 질문에 대한 『대지도론(大智度論)』의 주석을 중심으로, 그와 같은 질문을 이끌어 낸 붓다의 의도, 질문 자체에 내재된 보살과 마하살 등의 대승적 개념들을 분석하고자 한다. 이를 통해 지혜제일 사리불과 보살 마하살이 왜 반야바라밀을 수습해야 하는지를 알 수 있을 것이다.

II. 반야바라밀의 의미

한역 불교 전통에서 ‘般若波羅蜜’, 즉 반야바라밀이라고 널리 알려진 음역³⁾에 대응하는 산스크리트어는 ‘*prajñāpāramitā*’이다. 이에 대한 첫 음역은 현존하는 반야부 텍스트들에서 지루가참(Lokakṣema, 支婁迦讖)의 『도행반야경』에서 찾아볼 수 있다.⁴⁾ 말하자면 반야바라밀은 산스크리트어 ‘*prajñāpāramitā*’의 음역이

-
- 1) AN. I, 23.18-20, “*etad aggaṃ bhikkhave mama sāvakaṇaṃ bhikkhūnaṃ mahāpaññaṇaṃ yadidaṃ sārīputto.*”
 - 2) 사리불이 관자재보살에게 반야바라밀을 배우는 내용은 *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*에서 확인할 수 있다(Conze 1948, 34-37). 또한 『대지도론』에서는 보살마하살의 수행인 반야바라밀을 사리불에게 설하는 이유와 지혜제일이라고 알려진 사리불보다 수보리((Subhūti, 須菩提)에게 반야바라밀을 더 많이 설하는 까닭(T1509, 25:136a7-137a25)을 밝히고 있고, 연좌에 대해 유마힐장자에게 배우는 내용(T1509, 25:188a1-3)도 서술되어 있다.
 - 3) 한역 초기부터 ‘*prajñāpāramitā*’를 그 의미로 번역하려는 다양한 시도가 있었지만 그 어떤 것이든 지루가참의 음역을 넘어서 사용되지 않는다. 그 의미를 살려 번역한 몇 가지 초기 사례를 검토해 보면, 안현(安玄)이나 축법호의 번역에 나타난 ‘*智慧度無極*’, ‘*智度無極*’의 경우, ‘*prajñā*’를 ‘*智慧*’나 ‘*智*’로 한역하고 ‘*pāramitā*’를 ‘*度無極*’이라 이중 번역하고 있으며, 지겸(支謙)은 『大明度經』(T225, 8:482b14-15)의 “諸天子 樂聞者聽我說 因持佛力廣說智度”에서 ‘*智度*’로 번역하고 있다. 그밖에 『法鏡經』(T322, 12:21b2-3)의 “是爲以智慧度無極 開示以道得”, 『正法華經』(T263, 9:86b08)의 “*智慧度無極 進善權方便*”, 『漸備一切智德經』(T285, 10:479b20-21)의 “若了本淨自然之行 無所生門 逮得法忍 是智度無極” 등에서도 동일한 사례가 나타난다. 그럼에도 이후 반야바라밀의 문헌 군을 번역한 한역자들은 의역보다 ‘반야바라밀’이라는 음역을 더 선호하게 된다. 그 가운데 『금강경』을 예로 들면 402년 구마라집 한역부터 703년 의정 한역까지 7종의 번역본에서 모두 의역이 아닌 음역을 채택하고 있다. 渡辺章梧 2009, 437.

라기보다 간다리 형태인 ‘prañaparamida’의 음역이라는 것이다.⁵⁾ 이후 한역 과정에서 간다리 ‘praña’ 또는 산스크리트 ‘prajñā’는 ‘般若’라는 한자로 음역된다. 반야는 문자 그대로 지혜라는 의미이지만 일상적이고 세간적 지혜라기보다 해탈에 직접 영향을 미치는 출세간적 지혜를 가리킨다. 또한 이 단어가 사용된 문맥을 살펴보면 몇 마디 말로 정의하기 어려울 정도로 다양한 의미나 맥락을 포괄하고 있다. 대부분 혜학의 측면에서 ‘오온에 대해 무아이다’, ‘태어남을 조건으로 늙음과 죽음이 있다’라고 반야에 의해 여실하게 알고 본다는 체험과 훈련의 양상으로 나타나기 때문이다. 이 체계에서 연기법과 제법무아 등은 붓다들이 발견한 진리를 가리키므로 결국 반야란 진리를 진실 그대로 알고 보는 마음작용이라고 해석할 수 있다. 더욱이 반야에 의해 진리를 통찰하는 순간 즉각적으로 번뇌의 결박들로부터 마음이 해탈되는 결과까지 포괄하는 개념이기 때문에 진리에 대한 인식 그 자체뿐 아니라 거기에 수반된 해탈까지 함축한 것으로 보아야 할 것이다.⁶⁾

반야바라밀은 진리에 대한 여실지견과 고통을 초래하는 집착된 대상에 대해 염리(厭離), 소멸, 이욕(離欲), 해탈되는 효과를 지닌 반야에 바라밀이라는 단어가 첨가된 형태이다. 무엇보다도 초기불전에서 비구들의 주류 수행이었던 혜학과 달리, 반야바라밀은 보살마하살의 수행, 그 자체가 된다. 마치 반야에 의한 훈련만으로 제거하지 못한 문제를 해결했다는 점을 부각하기 위해 ‘바라밀’을 덧붙이고, 그것에 맞추어 대승 보살도로서 재정비했음을 알리려고 반야바라밀이라고 한 것이 아닐까라는 추측마저 낳게 한다. 한역 ‘波羅蜜’은

4) 예를 들면 『道行般若經』(T224, 8:425c5), “摩訶般若波羅蜜道行品”; (T224, 8:425c10), “說般若波羅蜜” 등이다. 한역 ‘般若波羅蜜’의 산스크리트 대응어인 ‘prajñā-pāramitā’는 두 개의 단어로 이루어진 복합어이다. 전후문맥을 고려하여 격한정이나 동격한정 복합어로 분석할 수 있다.

5) Karashima 2013, 176-177 참조.

6) 오온에 대해 무아라고 반야에 의해 통찰하는 것은 제자들의 해탈 체험과 관련된 것으로서, 더 자세한 내용은 Sbhv I, 138-139; Vin. I, 13-14; 『四分律』(T1428, 22:789a12-b4); 『彌沙塞部和醯五分律』(T1421, 22:105a15-25); 『根本說一切有部毘奈耶破僧事』(T1450, 24:128b16-c12) 참조. 한편 붓다의 정각 체험 기술에서 연기법에 대해 반야에 의해 통찰하는 내용은 NagS 76.8-82.2; NidS 94-105; SN. II, 104.5-107.4; 『雜阿含經』(T99, 2:80b24-81a8); 『增壹阿含經』(T125, 2:718a13-c16); 『緣起聖道經』(T714, 16:827b23-828c26) 참조.

간다리 ‘paramida’, 산스크리트 ‘pāramitā’의 음역이며, ‘parama(최고)’라는 형용사에서 파생된 추상명사이기 때문에 문자 그대로 ‘완성’이라 풀이할 수 있다.⁷⁾ 하지만 『대지도론』에서 바라밀은 완성 그 자체만을 가리키지 않는다. 붓다와 보살들의 수습 차이에 따라 완성과 그 준비단계라는 두 의미가 포함된 ‘도피안(度彼岸)’이 사용되고 있기 때문이다. 다음과 같이 피안에 도달하기를 구하는[求度彼岸] 보살의 단계와 이미 피안에 도달한[已度彼岸] 붓다의 단계가 모두 바라밀의 의미에 내포되어 있다는 것이다.

문: 반야바라밀이라는 것은 무엇입니까? 답: 보살들이 첫 발심에서부터 일체종지를 구할 때까지 그 중간에 제법실상을 아는 지혜가 반야바라밀이다.

문: 만약 그렇다면 응당 바라밀이라고 명명해서는 안 될 것이다. 왜냐하면 아직 지혜의 끝에 도달하지 못했기 때문이다. 답: 붓다가 증득한 지혜는 진실한 바라밀이다. 이 바라밀을 원인으로 하기 때문에 보살이 행할 것도 바라밀이라 하고, 원인 가운데 결과를 설하기 때문에 이 반야바라밀이 붓다의 마음에 있을 때는 일체 종지로 바꾸어 이름한 것이다. 보살이 행하는 지혜는 피안에 도달하기를 구하기 때문에 바라밀이라 한 것이고, 붓다들은 이미 피안에 도달했기 때문에 일체 종지라고 한 것이다.⁸⁾

이 문답에 따르면 반야바라밀은 초발심 보살부터 일체종지를 증득한 붓다까지 제법실상을 아는 지혜이다. 다시 말하면 완성된 상태라는 의미만으로 바라밀을 국한할 수 없다는 것이다. 문자 그대로 반야바라밀은 지혜의 끝에 도달된 상태를 가리킨다. 그 때문에 붓다가 증득한 지혜를 반야바라밀이라고 명명한 것은 큰 문제가 없다. 하지만 보살의 경우는 첫 발심에서부터 일체종지를 구할 때까지 모든 보살도에서 제법실상을 아는 지혜를 반야바라밀이라 해야 하기 때문에 부연 설명이 필요하다. 따라서 붓다가 증득한 지혜인 진실한 바라

7) 반야와 바라밀이라는 단어의 기본 뜻풀이는 Dayal 1932, 166; 渡辺章梧 2009, 105-121 참조.

8) 『大智度論』(T1509, 25:190a16-24).

밀을 원인으로 보살도를 실천한다는 측면에서 바라밀이라 명명할 수 있다고 주석한 것이다. 또한 명칭이 가리키는 대상으로서 지혜가 붓다의 마음이면 일체종지이고 보살의 마음이면 바라밀이라는 것이다. 모든 중생을 위해 붓다처럼 무상정등정각(無上正等正覺)을 깨닫고 싶다는 마음을 일으킨 보살이 열반 적정이라는 피안을 향해 나아가갈 때는 반야바라밀이고, 그 피안에 도달했다면 일체종지로 바꾸어 불려야 한다는 것이다.

반야바라밀의 의미 파악이 어려운 또 다른 문제는 반야바라밀을 주제로 한 텍스트들이 너무 방대하고 심오할 뿐만 아니라 대부분 대화체로 논의되고 있어서 내용 파악이 쉽지 않다는 것이다. 게다가 반야바라밀을 설하는 텍스트들은 여러 세대를 걸쳐 확장과 축약을 거쳐 끊임없이 재구성되고 재해석되어왔다.⁹⁾ 또한 대승 보살도로서 반야바라밀은 육바라밀의 마지막 구성요소로 체계화되어 있다. 하지만 이것이 보시·지계·인욕·정진·선바라밀보다 먼저 정립된 것이며, 실천의 측면에서 반야바라밀이 그 핵심이기 때문에 나머지 다섯은 반야바라밀의 자비 방편으로써 운용하는 체제이다. 이 논문에서는 지면 관계상 반야부 텍스트들에서 서술된 반야바라밀에 대한 모든 의미를 소개하기 어렵다. 『대지도론』에 인용된 『마하반야바라밀경』의 내용에 한정하여 살펴보면 다음과 같다.

이때에 혜명 수보리가 붓다에게 아뢰었다. ‘세존이시여, 무변(無邊) 바라밀이 반야바라밀입니다.’ 붓다가 말했다. ‘허공처럼 끝이 없기 때문이다.’ [혜명 수보리가 붓다에게 아뢰었다.] ‘평등[等] 바라밀이 반야바라밀입니다.’ 붓다가 말했다. ‘제법이 평등하기 때문이다.’ ...¹⁰⁾

이것은 「찬탄품」의 내용 일부로서 반야바라밀을 주제로 나눈 붓다와 수보리의 대화이다.¹¹⁾ 여기에서 수보리가 정의한 반야바라밀은 모두 90가지이다.

9) Conze는 반야부 경전들의 확장과 축약의 과정을 다섯 단계로 정리하고 있다. Conze 1978, 7-18. Conze의 주장 이외 일본학자들이 주장한 전개 과정에 대해서는 Williams 1989, 47-49 참조.

10) 『摩訶般若波羅蜜經』(T223, 8:311c17-313a25); 『大智度論』(T1509, 25:518b3-522a6).

이 정의에 대해 붓다가 일일이 근거를 들어 뒷받침한 것이다. 즉 수보리가 반야바라밀은 무변바라밀이라고 정의하면 붓다가 ‘허공처럼 끝이 없기 때문이다’라고 그렇게 명명한 근거를 제시하는 서술 방식인 것이다. 『대지도론』에서는 재차 이 90가지 정의를 크게 세 단락으로 나눈 다음, 그 각각의 의미를 주석하고 있는데 그 가운데 ‘반야바라밀은 무변바라밀이다’라는 구절에 대한 주석을 살펴보자. 이를테면 ① 수보리가 무변바라밀이라 명명한 것은 ‘반야바라밀은 크게 진귀한 보배와 같다’고 붓다가 설한 것을 듣고서 스스로 반야를 찬탄하여 마하바라밀이라 한 것이며, 또한 수보리가 지혜로써 갖가지 법문에 깊이 들어가 반야바라밀을 관찰해보니, 그 공덕이 헤아릴 수도 없고 끝도 없는 대해와 같다는 것을 알고서 큰 환희가 일어났다. 그 때문에 수보리가 반야를 찬탄하기 위해 “세존이시여, 무변바라밀이 반야바라밀입니다”라고 설했다는 것이다. ② 무변(無邊)에서 변(邊)은 한쪽 끝이다. 즉 “‘항상(常)하다’는 것도 한쪽 끝이고 ‘무상(無常)하다’는 것도 한쪽 끝이다. 또한 ‘아(我)와 ‘무아(無我)’, ‘유(有)와 ‘무(無)’, ‘세간은 끝이 있다’와 ‘끝이 없다’는 등도 사건의 끝이다. 그러나 반야바라밀을 증득한다면 이러저러한 한쪽 끝이 모두 없어진다. 그 때문에 무변바라밀을 반야바라밀이라 한 것이다. ③ 만물이 다한 곳을 끝이라 하고, 색깔도 없고 형상도 없기 때문에 허공은 끝이 없다고 하는 것처럼, 반야바라밀도 필경 청정하기 때문에 끝이 없고 다함이 없으며 잡을 곳도 없고 받을 곳도 없다. 그런 측면에서 허공처럼 끝이 없기 때문에 무변바라밀을 반야바라밀이라 것이다.¹²⁾

이런 방식으로 『대지도론』에서는 적어도 90가지 이상으로 반야바라밀을 뜻풀이하고 있는 것이다. 그것들 가운데 ‘반야’의 대응 구를 살펴보면, 대체로 피안(彼岸), 이름[名], 현생에서 다음 생으로 옮겨가는 것[移], 진리에 대한 인식

11) 송·원·명 판본의 세 대장경에서는 「百波羅蜜遍數品」으로 제목 붙이고 있고, 거란 대장경 주석에서도 「百波羅蜜品」으로 되어 있다. 따라서 본래 100가지 바라밀에 대해 찬탄하는 내용이었을 가능성이 있다. 하지만 『대지도론』에 인용된 내용은 90가지이고, PvsP의 구마라집 한역인 『마하반야바라밀경』에도 100가지가 아니라 90가지만 서술되어 있다.

12) 『大智度論』(T1509, 25:518b26-c11).

[知], 청정[淨], 오염[染] 등의 실유화된 대상은 없다[無]라고 부정적 술어를 채택하고 있다. 마찬가지로 불가설(不可說), 불거(不去), 불생(不生) 등의 ‘아니다[不]’는 표현도 절대 다수이다. 물론 보살도에서 획득된 공덕, 즉 육바라밀, 조도품(助道品), 불공법(不共法) 등을 그 자체로 반야바라밀과 등치하는 설명도 많이 나타나고 있다. 또한 비유적으로 꿈[夢], 메아리[響], 그림자[影], 불꽃[焰], 허깨비[幻]라고 묘사하거나 평등[等], 여임[離], 허공, 적멸(寂滅), 공(空) 등이라는 반야바라밀의 속성이 그대로 서술된 경우도 있다. 이러한 수보리의 다각적인 정의에 대해 붓다가 일체 법이든 실유화된 갖가지 상(samjñā, 想)이든 획득한 공덕과 지혜이든 그 모두에 대해 ‘증득할 수 없고[不可得]’, ‘~아니다[不]’, ‘~없다[無]’는 측면에서 반야바라밀은 진실이라고 뒷받침한 것이다. 다시 말하면 반야바라밀은 수습하는 자에게 괴로움을 재생하는 원인이 되거나 불완전한 해탈로 이끄는 상을 실체화하고 집착하는 것으로부터 멀리 떠나게 하기 때문에 그의 마음이 자유롭게 된다는 것이다. 또한 그런저런 상들을 증득할 수 없다는 측면에서 반야바라밀의 수습을 통해 일체 법은 그 어떤 것이든 ‘~아니다[不]’, ‘~없다[無]’라고 여실하게 알고 볼 수 있다는 것이다.

III. 『대지도론』에 인용된 경문 분석

앞에서 살펴보았듯이 반야바라밀은 PvsP와 『대지도론』에서 적어도 90가지 이상 ‘아니다, 없다, 불가득’이라는 부정적 서술어로 다양하게 정의되고 있다. 다음은 PvsP에 서술된 사리불의 질문이다. 이에 따르면 반야바라밀의 수습은 보살마하살의 수행이며, 모든 측면에서 일체 법을 깨닫고자 한 보살마하살에게 이 수습이 반드시 필요하다는 취지이다.

세존이시여, 모든 측면에서 일체 법을 완전하게 깨닫고자 하는 보살마하살은 어떻게 반야바라밀에서 수습을 행해야 합니까?¹³⁾

이 문맥의 핵심은 사리불의 자발적 질문이 아니라 붓다의 요청에 따른 것이라는 데 있다. 위 경문에 대한 『대지도론』의 주석은 크게 세 가지이다. 첫째는 일부러 사리불에게 묻도록 한 후에 설명한 이유가 무엇인지를 밝힌 것이고, 둘째는 누가 반야바라밀을 수습하는 지를 밝히는 차원에서 ‘보살’과 ‘마하살’의 뜻을 주석한 것이다. 셋째는 반야바라밀의 수습 방식과 그 대상이 무엇인지를 알기 위해 ‘모든 측면’과 ‘일체 법’의 의미를 주석한 것으로서, 특히 기존의 해탈도와 반야바라밀이 어떤 차이가 있는지를 나타내려고 한 것 같다.¹⁴⁾ 말하자면 모든 사람이 아닌 한 명의 보살마하살이 몇몇 개가 아닌 ‘모든 측면에서’ 게다가 일부가 아닌 ‘일체 법’을 완전하게 깨달아야 하는 당위성이 무엇인지, 이 어려운 임무를 반야바라밀의 수습을 통해 보살마하살이 어떻게 가능하게 하는지에 주석의 초점을 맞춘 것이라는 뜻이다.

아마도 붓다의 최고 제자라고 자타가 인정하는 아라한인 사리불에게 질문하도록 한 것은 기존 해탈도와 반야바라밀의 차별성을 돋보이게 하는 극적 장치일 것이다. 대부분 반야부 텍스트들에서처럼 붓다가 갖가지 신변을 나타낸 다음에 직접 반야바라밀을 설하는 것이 더 일반적이기 때문이다. 또한 보살과 마하살의 의미를 풀이한 것은 중생에 대한 자비의 서원인 보리심이 반야바라밀을 수습하는 원동력이기 때문일 것이다. 모든 측면과 일체 법을 해석한 것은 반야바라밀 수습이 어떤 범주와 방법에 의해 이루어지고 어떤 목적을 완수하기 위한 것인지를 밝혀서 우회적으로 그 광대함과 심오함을 알게 하기 위한 것으로 보인다.

13) PvsP 28.9-11, “katham bhagavan bodhisattvena mahāsattvena sarv’ākāraṃ sarvadharmān abhisamboddhukāmena prajñāpāramitāyāṃ yogāḥ karaṇīyaḥ” 이것과 대응하는 구마라집의 한역은 『摩訶般若波羅蜜經』(T223, 8:218c17-18), “世尊 菩薩摩訶薩 云何欲以一切種智 知一切法 當習行般若波羅蜜”이고, 현장의 한역은 『大般若波羅蜜多經』(T220, 5:11c14-15), “世尊 云何菩薩摩訶薩 欲於一切法 等覺一切相 當學般若波羅蜜多”이다.

14) 단어별로 대응시킬 경우, ‘sarvākāraṃ’의 구마라집 역은 ‘一切種智’이고 현장 역은 ‘一切法’이고, ‘sarvadharmān’의 구마라집 역은 ‘一切法’이고 현장 역은 ‘一切相’이며, ‘abhisamboddhukāmena’의 구마라집 역은 ‘欲以 ... 知’이고, 현장 역은 ‘欲於 ... 等覺’이고, ‘yogāḥ karaṇīyaḥ’의 구마라집 역은 ‘當習行’이고, 현장 역은 ‘當學’이다.

IV. 사리불에게 질문하게 한 이유

“나의 비구제자들 중에 큰 반야를 지닌 자들 가운데 으뜸”¹⁵⁾이라는 붓다의 칭찬에서 알 수 있듯이 사리불은 반야의 훈련에 의한 해탈 체험과 깊은 연관이 있는 대표적 인물이다. 초기불전에서 붓다의 정각 체험이나 제자들의 해탈 체험은 ㉠ 삼매의 훈련에 의한 것, ㉡ 반야의 훈련에 의한 것, ㉢ 삼매와 반야를 함께 수습하는 것 등의 다양한 형태로 서술된다.¹⁶⁾ 하지만 석가모니 붓다의 입멸 직전, 열반, 사리분배까지 유행한 장소와 관련 에피소드를 서술하고 있는 『대반열반경』에 정리된 기본 체계는 계(śīla)를 완전하게 수습함으로부터 생긴 삼매(samādhi), 삼매를 완전히 수습함으로부터 생긴 반야(paññā), 반야를 완전하게 수습함으로부터 생긴 마음은 바로 것처럼 번뇌들, 즉 욕루(欲漏), 유루(有漏), 견루(見漏), 무명루(無明漏)로부터 올바르게 해탈된다는 것이다.¹⁷⁾ 즉 계→삼매→반야→번뇌들로부터 마음이 해탈된다는 것이고, 붓다가 제자들을 교화한 마지막 시기에는 삼매와 반야가 함께 운용된 체계가 주된 방식으로 자리 잡고 있었다는 뜻이다. 하지만 사리불의 해탈 체험은 ㉢ 삼매가 전제되지 않는 반야의 훈련에 입각하고 있다.

육사외도 중에 인식론적 회의론자인 산자야 벨라티뿍따의 제자였던 사리불은 탁발하는 도중에 붓다의 제자인 앓싸지의 뛰어난 위의를 보고서 그에게 스승이 누구인지, 그가 배운 다르마는 무엇인지를 묻는다. 앓싸지는 신참비구라서 자신은 자세하게 설명하기 어렵다고 하면서 연기(緣起)와 관련된 짧은 계송, 즉 연기법송¹⁸⁾을 알려준다. 그것을 듣는 순간 사리불은 티끌이 없는 청정한 법안을 성취하며, 나중에 목건련 등 산자야의 제자들과 함께 석가모니 붓다

15) 각주 1번 참조.

16) 자세한 논의는 Schmithausen 1981, 202-240; Vetter 1988, XXI-XXXVII 참조.

17) DN. II, 81; 84; 91; 94; 98; 123; 126.

18) 『대지도론』에서 서술된 내용은 “如馬星比丘爲舍利弗說偈 諸法從緣生 是法緣及盡 我師大聖王 是義如是說”(T1509, 25:192b18-20)이고, 이에 대응하는 팔리어 전승 율장의 계송은 “*ye dhammā hetuppabhavā tesam hetuṃ tathāgato āha, tesāṃ ca yo nirodho evaṃvādī mahāsamaṇo*”이다(Vin. I, 40).

의 승가에 출가하게 된다.¹⁹⁾

출가 후 사리불의 해탈 체험은 보름 만에 이루어진다. 그 당시 붓다는 다가 나까에게 반야의 훈련에 의해 해탈되는 법을 설하고 있었다. 예를 들면 즐거운 느낌이든 괴로운 느낌이든 즐겁지도 않고 괴롭지도 않는 느낌이든 모두 무상한 것이고 형성된 것이고 조건지어 일어나는 것이고 파괴·사라짐·이욕·소멸의 속성을 지닌 것이라고 관찰한다면 그 느낌들 하나하나에 대해 염리→소멸→이욕→해탈되며, 나아가 아라한과를 성취할 것이라는 가르침이다.

그때에 사리불 존자는 세존의 뒤에 서 있었고 세존께 부채질을 하고 있었다. 사리불 존자에게 다음과 같은 생각이 떠올랐다. ‘세존께서는 참으로 우리에게 이런저런 다르마들을 즉각적으로 알고서 끊어버려라. ... 중략 ... 즉각적으로 알고서 내려놓으라고 말씀하시는구나.’ 이렇게 심사숙고하는 동안(paṭisañcikkhato) 사리불 존자가 번뇌(āsrava, 瀾)들로부터 남김없이 마음이 해탈되었다.²⁰⁾

이와 같이 사리불의 출가와 해탈 체험의 문맥에서는 사선정이나 바른 삼매에 대한 언급이 나타나지 않는다. 그럼에도 연기법에 대한 법안이 사리불을 석가모니 붓다의 승가로 출가하게 했고, 오온 가운데 느낌에 대해 무상하다는 등이라고 관찰, 즉 반야에 의해 여실하게 알고 보라는 설명을 듣고서 붓다가 설명한 즉각적으로 알아야 할 것과 끊어야 할 것에 대해 심사숙고하는 동안 사리불은 해탈을 체험한 것이다. 무엇보다도 이 에피소드에서 주목해야 할 것은 해탈하는 순간이다. 그때 사리불은 붓다의 뒤에 서서 붓다에게 부채질을 하고 있었다. 이를테면 번뇌들로부터 해탈될 때조차 삼매 상태가 아니었다는 뜻이다. 초전법륜의 내용과 비교해보면 중도와 관련된 바른 삼매가 적용된 방식²¹⁾은

19) 사리불의 출가 에피소드는 Vin. I 39.24-44.3; 『대지도론』(T1509, 25: 136b3-c18) 참조.

20) MN. I, 500.36-501.6.

21) 이것은 바른 삼매, 즉 사선정을 정점으로 하는 팔정도의 맥락으로서, 붓다의 정각 체험과 관련하여 제4선정에서 속명명, 천안명, 루진명으로 나타나며(MN. I, 246-249), 제자들에게 설한 내용은 DN, MN에서 정형적으로 서술된다(DN. I, 62-84; MN. I, 178-184).

아니지만 「무아상경」에서처럼 반야에 의해 ‘오온 무아’에 대해 여실하게 알고 본다는 해탈도와 동일한 계열인 것이다.²²⁾

『대지도론』에 서술된 사리불의 위상은 초기불전과 많이 다르다. 우선 보시 바라밀의 설명에 나온 사리불의 전생담을 살펴보면, 사리불은 보시의 강을 건너 피안에 도달하지 못하고 되돌아오는 사례로 서술된다. 사리불이 자신에게 눈알을 구걸하는 걸인에게 눈알을 빼주자마자, 그것을 받은 걸인이 악취가 난 다면서 땅바닥에 버리고 발로 밟아버리는 장면을 목격하고서 ‘이런 폐인들을 어떻게 제도하겠는가’라 하면서 60겁 동안 실천했던 보살도에서 물러나 소승으로 방향을 돌렸기 때문이다.²³⁾ 요컨대 사리불은 하열한 수례로 방향을 돌린 중도 포기자라는 것이다.

사리불과 관련하여 『대지도론』에서 제기된 질문은 두 가지이다. 하나는 반야바라밀은 보살마하살의 법인데 왜 보살마하살에게 설명하지 않고 사리불에게 설명하는가이고, 다른 하나는 둘 다 아라한임에도 반야바라밀에 대해 수보리에게 많이 설하게 하고, 지혜제일 사리불에게 적게 설하게 하는가이다. 반야바라밀을 수보리에게 더 많이 설하게 한 것은 그가 수습한 무쟁삼매(無諍三昧)와 공삼매(空三昧)의 특징 때문이다. 무쟁삼매는 항상 중생을 관찰하여 마음의 괴로움을 없애 주려고 대비를 많이 실천하는 것을 특징으로 하는데, 이것은 중생들을 제도하기 위해 큰 서원을 지닌 보살의 대비와 같다. 그 때문에 붓다가 수보리에게 반야바라밀을 많이 설하도록 했다는 것이다. 또한 수보리가 즐기는 공삼매가 반야바라밀의 공상과 상응하기 때문이기도 하다.

반야바라밀을 보살보다 사리불에게 더 많이 설명한 까닭은 아라한임에도 사리불은 큰 공덕을 지녔기 때문이다. 즉 사리불은 그 공덕으로 인해 심오한 속성을 지닌 반야바라밀을 듣고 이해할 수 있었다는 뜻이다. 이를 뒷받침하기 위해 『대지도론』에서는 ‘지혜제일’이라 칭찬받은 것은 지혜뿐 아니라 다문으

22) Vin. I, 13-14; Sbhv I, 138-139, “asmin khalu dharmaparyāye bhāṣyamāṇe avasiṣṭānām pañcakānām bhikṣūṇām anupādāyāśravebhyaś cittāni vimuktāni.”

23) 『大智度論』(T1509, 25:145a15-b1).

로 인한 큰 공덕을 지녔기 때문, 즉 대승적 해탈에서 중시하는 공덕의 측면을 첨가하여 재해석하고 있다. 말하자면 사리불은 지혜와 다문으로 큰 공덕을 지녔기 때문에 나이 8세에 18부경을 외울 뿐만 아니라 일체 경서의 의리(義理)를 통틀어 이해하는 등 일반 중생들의 지혜보다 16분의 1 정도 뛰어났다는 것이다. 또한 붓다의 승가에 출가할 수 있었고, 보름 만에 아라한과를 증득할 수 있었으며, 보살마하살이 아닌 소승의 아라한임에도 붓다에게 반야바라밀에 대해 묻고 설명을 들을 수 있었다고 한 것이다.

붓다는 반야바라밀을 설하기 위해 갖가지로 신변(prātihārya, 神變)을 나타냈다. [그와 같이 신변을] 나타내고서 곧바로 설명하면 될 테인데 무엇 때문에 사리불에게 질문하게 하고 난 이후 설명한 것인가?²⁴⁾

이 물음에 대한 『대지도론』의 주석은 크게 세 가지이다.²⁵⁾ 그 가운데 둘째는 그 속성이 심오하고 미묘하고 상(相)이 없는 반야바라밀은 사리불이 해왔던 것처럼, 제법에 대해 무상하다는 등의 관찰로는 분명하게 알기 어렵다. 그 때문에 특별히 사리불을 지목하여 질문하게 했다는 것이다. 즉 사리불이 가지고 있던 갖가지 지혜의 힘으로 반야바라밀을 사유했지만 반야바라밀을 분명하게 알 수 없었다는 것이다.²⁶⁾

셋째는 붓다와 달리 사리불에게는 일체지(sarvajñā, 一切智)가 없기 때문이라는 것이다. 마치 어른과 아이의 차이만큼 사리불과 붓다의 일체지 수준이 크게 차이가 난다는 사실을 알려주어 사리불 스스로 그 한계를 인식하게 하기 위해 서라는 것이다. 일체지의 측면에서 붓다와 사리불의 차이는 어느 정도인가? 예를 들면 붓다가 기원정사에 머물 때 사리불과 붓다는 해질 무렵 경행을 하고 있었다. 그때 송골매에게 쫓긴 비둘기가 붓다와 사리불의 그림자로 몸을 숨기게

24) 『大智度論』(T1509, 25:138c11-13).

25) 셋 가운데 첫째는 붓다의 설법 방식에서 질문하게 한 다음에 그것을 설명하는 것은 자연스러운 것 『大智度論』(T1509, 25:138c13)이라고 해설한 것이다.

26) 『大智度論』(T1509, 25:138c13-17).

되었는데 붓다의 그림자가 비둘기 몸을 덮는 순간엔 비둘기가 두려움 없이 매우 편안해진 반면, 사리불의 그림자가 그 몸을 덮을 때는 다시 두려움에 떨면서 울부짖었다는 것이다. 그것을 목격한 사리불은 부처님과 저는 모두 삼독이 없는 상태인데 어떻게 이런 차이가 발생하게 된 것인지를 묻는다. 이에 붓다는 그 대에게 비록 삼독이 없지만 그 습기(vāsana, 習氣)가 아직 남아있기 때문이라 대답하고서 그 사실을 확인시켜 주기 위해 비둘기의 전생과 내생을 관찰해보자고 권유한다. 사리불은 숙명지삼매(宿命智三昧)에 들어가 전생을, 원지삼매(願智三昧)에 들어가 그 내생을 관찰했지만 어느 쪽이든 팔만 대겁을 넘어서지 못하게 된다. 반면 일체지자인 붓다는 비둘기의 전생의 경우, 갠지스 강의 모래만큼 많은 대겁까지 관찰하고, 내생은 보살의 십지를 구족하여 붓다가 된 후에 무량한 중생들을 제도하고 무여열반을 성취하는 것까지 관찰한다. 즉 사리불의 사례로 모든 아라한과 벽지불의 지혜는 한계가 있음을 깨우쳐 준 것이다.²⁷⁾

이 에피소드에서 보듯이 사리불과 붓다의 지혜 차이는 습기의 유무로 인한 것이다. 사리불처럼 반야의 훈련에 의한 해탈에서 탐·진·치의 삼독의 제거는 가능하지만 그 습기까지 없앨 수 없다는 것이다. 따라서 남아있는 습기를 없애기 위해 반야바라밀의 수습이 필요하며, 그 수습을 통해서만 남아있는 습기까지 없애고 일체지를 증득하여 붓다처럼 깨달을 수 있다는 것이다. 말하자면 반야바라밀의 수습은 탐·진·치의 습기 제거에 그 초점이 맞춰져 있다는 취지이다. 그리하여 붓다가 사리불에게 “보살마하살이 모든 측면에서 일체 법을 완전하게 깨닫고자 한다면 반야바라밀을 수습해야 하리라”라고 의미심장하게 설하자, 사리불이 “모든 측면에서 일체 법을 완전하게 깨닫고자 하는 보살마하살이 어떻게 반야바라밀을 수습해야 합니까?”라고 질문한 것이다.²⁸⁾

27) 『大智度論』(T1509, 25:138c17-139a21).

28) 경전의 문맥에서 사리불의 질문에 대한 붓다의 대답은 다음과 같은 육바라밀의 실천이다. PvsP 28.12-20, “보살마하살은 반야바라밀에서 부주(不住)의 방식으로 머물고서, [즉] 베푸는 자, 받는 자, 재물을 붙잡지 않음에 의거하여 놓아버림이 없다는 방식으로 보시바라밀을 성취해야 하고, 죄와 무죄를 범하지 않음에 의거하여 계바라밀을 성취해야 하고, 흔들지 않는 상태에 의거하여 인욕바라밀을 성취해야 하고, 몸과 마음에 속하는 노력이 그치지 않음에 의거하여 정진바라밀을 성취해야 하고, 탐닉하지 않음에 의거하여 선바라밀을 성취해야 하고, 반야와 어리석음을 붙잡지 않음

V. 보살과 마하살의 의미

사리불의 질문에서 보듯이 반야바라밀을 수습하는 자는 보살마하살이다. ‘bodhisattva’와 ‘mahāsattva’라는 두 단어의 음역인 보살마하살은 발음대로 옮겼다면 보리살타, 마하살타가 되어야 할 것이지만 중국적 변용을 거쳐 줄임말로서 보살마하살이라 상용된 것으로 보인다. Aṣṭa에 따르면 보살마하살은 일체 법들에 대해 집착하지 않는 것을 훈련하는 자이다. 일체 법들에 대해 깨닫기 위해 집착이 없는 상태에서 무상정등정각을 완전하게 깨닫기 때문이다.²⁹⁾ 위에서 살펴본 사리불의 질문에 언급된 ‘모든 측면에서 일체 법들에 대해 완전하게 깨닫기 위해’라는 구문은 Aṣṭa에서 설해진 보살마하살의 목적과 동일하다. 다만 PvsP에서는 구체적인 반야바라밀 수습이 전제된 것에 비해, Aṣṭa에서는 집착하지 않는 것을 훈련한다는 다소 추상적 표현이 나타날 뿐이다. 하지만 둘의 취지는 같은 것이고 모든 중생들을 위해서라는 그 동기도 마찬가지이다. 예를 들면 Vaj에서 어떤 중생이든 모두 무열반계로 반열반하게 하겠다는 마음, 즉 보리심을 일으킨 보살에게 중생상 등의 어떤 상이라도 생긴다면 보살이라고 해서 안 된다는 것이다. 말하자면 어떤 상도 일으키지 않았기 때문에, 즉 보살이라고 말할 수 있는 한, 무량한 중생들을 반열반하게 했지만 어떤 반열반된 중생도 없다는 최고 목표에 도달한다는 것이다. 만약 이 과정에서 보살에게 상이 생긴다면 색·성·향·미·촉·법이라는 모든 대상에 대해 머물지 않는 방식으로 반야바라밀을 수습할 것이기 때문에 결국 무상정등정각을 깨달을 수 있다는 취지인 것이다.³⁰⁾

이런 측면에서 『대지도론』에서 주석된 보살마하살의 뜻을 살펴보자. 『대지도론』에 나타난 주석의 특징은 해당 단어에 대해 당시 수집 가능한 정보를 모두 나열하는 백과사전적 설명에 있다. 무엇보다도 이 텍스트에서는 보살

에 의거하여 반야바라밀을 성취해야 한다.”

29) Aṣṭa 9.24-27.

30) Vaj 114,1-8.

과 마하살이라는 두 단어를 동의어로 취급하지 않으며, 보살보다 마하살을 붓다처럼 훨씬 뛰어난 공덕을 지닌 존재로 묘사하고 있다. 따라서 보살은 「보살석론(菩薩釋論)」, 마하살은 「마하살타석론(摩訶薩埵釋論)」이라는 소제목으로 따로 편집, 해설하고 있을 것이다. 또한 그 주석의 방향도 대체로 ‘bodhisattva’와 ‘mahāsattva’에 대한 음역인 ‘보리살타’와 ‘마하살타’를 각각의 단어로 풀이한 후에 결합하는 방식, 즉 ① ‘菩提(bodhi) + 薩埵(sattva) = 菩提薩埵(bodhisattva)’, ‘마하(mahā) + 살타(sattva) = 마하살타(mahāsattva)’ 로서 해설한 것과 단어를 나누지 않고 통째로 ② ‘보리살타’, ‘마하살타’의 의미를 풀이하는 내용이 주류를 이루고 있다.³¹⁾ 다음의 인용문은 보리살타의 의미를 재해석하기 위해 그 근거로 삼은 붓다의 계송이다.

일체의 모든 불법은 지혜·지계·선정으로 이루어진 것으로서 일체 [중생]에게 이익이 되기 때문에 이것을 보리라고 한다. 그의 마음은 흔들리지 않고 깨달음을 성취하는 일에 있어서 [어떤 것도 지혜로써] 감인할 수 있어서 끊어지고 파괴될 수 없다. 이러한 마음을 지닌 자를 살타라고 한다.³²⁾

말하자면 이 계송에 의거하여 “‘보리’란 모든 붓다의 깨달음[諸佛道]이고, ‘살타’는 중생이나 큰마음[大心]을 지닌 자이므로 보리살타를 모든 붓다들에게 깨달음의 공덕이 된 그 마음을 다 증득하고자 함에 있어서 금강산처럼 끊을 수도 없고 파괴할 수 없는 큰마음을 지닌 자³³⁾라고 재해석한 것이다. 이를테면 일체 중생을 위해 삼학으로 이루어진 불법에 대해 모든 붓다들의 깨달음, 즉 보리라고 재해석한 것이고, 그러한 깨달음을 성취하려는 그 마음을 지닌 자에 대해 살타, 즉 큰마음을 지닌 자라고 풀이한 것이다. 금강산처럼 그 어떤 것이든 그 마음을 결코 흔들 수 없고 끊을 수 없고 파괴할 수도 없기 때문이다. 따라

31) 기존의 불교도인 비구·비구니·우바세·우바이라는 4부 대중에 대해 새로운 수행자인 보살의 위상과 번뇌의 끊음의 측면에서 아라한과 보살의 차이, 대승 경전에서 성문중과 보살중에 대한 해설은 『大智度論』(T1509, 25:84c12-86a12) 참조.

32) 『大智度論』(T1509, 25:86a17-20).

33) 『大智度論』(T1509, 25:86a13-16).

서 보리살타[=보살]에 대한 첫째 정의는 일체 중생을 이롭게 하는 삼학으로 이루어진 붓다들의 깨달음을 성취하기 위해 붓다들처럼 모든 공덕이 포함된 큰 마음을 증득할 때까지 금강산처럼 파괴할 수 없는 마음을 지닌 자가 된 것이다.

둘째는 보리살타의 기본적 속성에 입각한 정의이다. 이를테면 “자신과 타인을 모두 이롭게 하는 마음을 지니고 일체 중생을 제도하며 일체법의 실다운 속성을 알고 최고로 올바른 완전한 깨달음으로 가는 길을 가며 일체 제법 중에 최고인 불법을 취한다는 측면에서 일체 성자들에게 칭찬받기 때문에 그를 보리살타”라고 한 것이다. 또한 이와 같은 다섯 속성을 지닌 자가 “모든 중생들을 [반복적] 태어남·늡음·죽음으로부터 벗어나게 하기 위해 붓다의 깨달음[佛道]을 추구하기 때문에 보리살타³⁴⁾라는 해석도 소개하고 있다. 셋째는 도(道)라는 측면에서 성문도(聲聞道), 벽지불도(辟支佛道)와 비교하여 불도(佛道)만 ‘보리’라 일컬을 수 있다고 그 뛰어난 공덕을 역설한 것이다. 즉 성문도, 벽지불도에서는 ‘보리’를 증득하더라도 자비 공덕이 없기 때문에 보리라고 일컬을 수 없지만 붓다들의 공덕에서 ‘보리’는 보리라고 일컬을 수 있다는 측면에서 보리살타라는 것이다. 넷째는 보살에게 큰 서원, 흔들림 없는 마음, 물러서지 않는 정진이 있기 때문에 보리살타라고 한다는 뜻이고, 다섯째는 어떤 자가 초발심에서 ‘내 마땅히 일체중생을 제도하기 위해 붓다가 되리라’라고 서원한다면 이로부터 이후 보리살타라고 한다는 의미이다. 즉 초발심에서부터 제9무애지(無礙地)에 이르기까지 금강삼매(金剛三昧)에 들어가는 그 구간을 모두 보리살타로 정의한 것이다. 물론 처음 보리심을 일으킬 때부터 보살이라 명명할 수 있는 것은 일체중생을 위해 붓다가 되겠다는 서원 자체가 세간을 뛰어넘어선 것이기 때문이다. 이런 차원에서 초발심 보살일지라도 세간인에게 공양을 받을 대상이 될 수 있는 것이다.³⁵⁾

34) 『大智度論』(T1509, 25:86a22-28), 한편 첫 문장인 “復次 稱讚好法名爲薩 好法體相名爲埵”(T1509, 25:86a11)에서는 살타의 음역을 재차 ‘살[sat]’과 ‘타[tva]’로 나누어 주석한 형태로 훈고학적 방식이 차용된 것일 수도 있다.

35) 『大智度論』(T1509, 25:86a28-b11), 이후 내용은 퇴전 보살과 불퇴전 보살로 분류한 후에 불퇴전 보살로서 석가모니 붓다가 32가지 대인상을 얻고 붓다라는 명칭을 받는 과정이 상세하게 해설되어 있다. 본 논문에서는 논의의 편의상 보리살타라는 단어에 대한 뜻풀이 부분만 다루었다.

「마하살타석론」에서 ‘마하살타(mahāsattva)’의 뜻풀이는 크게 여섯 가지로 요약할 수 있다. ① 마하는 크다[大]는 것이고, 살타는 중생 혹은 용맹심을 지닌 자이다. 이 사람의 마음이 대사(大事)를 위해 물러서지도 않고 돌아서지도 않고 큰 용맹심을 지니기 때문에 마하살타라는 것이다.³⁶⁾ 다시 말하면 보살들 가운데 큰 용맹심을 지닌 불퇴전 보살이 마하살타라는 뜻이다. 또한 ② 많은 중생들 가운데 최고 지도자[上首]가 되고, ③ 많은 중생들에 대해 대자대비를 일으켜 대승을 성립시키고 대도(大道)를 행할 수 있고 대처(大處)를 얻을 수 있기 때문에 마하살타³⁷⁾라는 해석도 제시된다. 더욱이 ④ 32가지 대인의 신체적 특징을 성취한 마하살타는 다음과 같이 붓다와 동일하게 예배를 받는다고 풀이하고 있다.

오직 붓다, 한 사람만이 홀로 최고이고 삼계에 속한 자들의 부모이며 일체지자이고 일체의 무리들 중에 비교할만 자가 없으리라. [그러므로 이와 같이] 희유를 갖추신 세존께 계수합니다. 평범한 사람은 보시[惠]를 행하더라도 자신의 이익을 위해서 과보를 구하면서 재물로써 나누지만 큰 자애와 인자함을 지닌 붓다들에게는 이러한 사태가 없다. 원수이든 친한 자이든 미워하는 자이든 애착하는 자이든 똑같이 이롭게 하기 때문이다.³⁸⁾

마하살에게 이러한 특징이 있기 때문에 붓다와 동일한 방식으로 차별 없이 모든 중생을 이롭게 할 수 있고 그 때문에 예배를 받는다는 의미이다. 또한 ⑤ 반드시 설법할 수 있고, 일체 중생 및 자기의 몸에 대한 대사견, 대애만, 대아심 등의 모든 번뇌를 파괴하기 때문에 마하살타³⁹⁾라고 명명하며, ⑥ ‘숫자로 헤아리지 못할 만큼 끝없는 무량한 중생들을 빠짐없이 구제하여 그들 모두 고통스

36) 『大智度論』(T1509, 25:94a20-22).

37) 앞의 책, 94a23-25.

38) 앞의 책, 94a25-b4.

39) 앞의 책, 94b-4.

러운 집착으로부터 벗어나 무위의 안온한 즐거움에서 머물게 하리라’는 의향으로 큰마음을 일으켜 제도하고자 하기 때문에 마하살타로 이름한다고 주석하고 있다. 즉 중생이 아무리 무량하고 끝이 없을지라도 그보다 더 큰마음으로 대사와 대처를 얻으려 하기 때문에 마하살타라 한다는 것이다.⁴⁰⁾ 이와 같이 『대지도론』에서는 마하살타란 불퇴전 보살로서 석가모니 붓다처럼 32가지 대인상을 갖춘 자이고 설법할 수 있는 능력을 갖춘 최고의 지도자이며 대자대비를 일으켜 대승을 성립하는 자 등, 붓다와 동등한 존재처럼 주석하고 있다.

VI. 모든 측면과 일체법의 해석

‘모든 측면으로’라는 부사는 ‘sarvākāram’을 번역한 것으로서 구마라집 한역에서는 ‘以一切種’ 혹은 ‘以一切種智’, 현장의 한역에서는 ‘一切相’에 대응한다. 여기에서 한역된 ‘상(相)’, ‘종지(種智)’, ‘종(種)’의 산스크리트 ‘ākāram’에 대한 『대지도론』의 주석은 지혜의 문(prajñāmukha, 智慧門)이다.⁴¹⁾ 예를 들면 어떤 자는 한 가지 지혜의 문으로써, 어떤 자는 두 가지 지혜의 문으로써 나아가 어떤 자는 아승지 지혜의 문으로써 일체 법을 관찰한다는 맥락인 것이다. 다시 말하면 일체 법에 대해 보살마하살은 일체 지혜의 문으로써 관찰해야 한다는 취지에서 ‘종’을 지혜의 문으로 주석한다는 것이다.⁴²⁾ 이런 측면에서 구마라집은 『마하반야바라밀경』에서 이것을 ‘種智’라고 번역하고 있을 것이다.⁴³⁾

그러면 어떤 지혜의 문인가? 『대지도론』에서는 그 구체적 사례를 보여주기 위해 먼저 그 관찰 주체에 따라 범부와 불제자로 나누고, 다음으로 그 지혜를 세간적 지혜, 출세간적 지혜, 아라한·벽지불·보살·붓다의 지혜로 분류하고 있

40) 앞의 책, 94b4-95b29.

41) 반야에 의한 ākāra의 설명은 Abhidh-k-bh 401.16-20 참조.

42) 『大智度論』(T1509, 25:137c29-138a3).

43) 船山은 “네 번째, 구마라집역 『대품경』의 번역이 일단 종료되고 나서 『대지도론』과의 교정을 거쳐서 개정된 점이다”라고 밝히고 있다. 船山 2013, 257 참조.

다. 즉 범부는 감각적 욕망의 대상들[欲]과 색(色)에 대한 여임을 구하기 위해, 3가지 지혜의 문으로써 욕계와 색계에 대해 ① 거친 것[duṣṭhula, 麤惡], ② 거저된 것[vañcana, 誑惑], ③ 혼탁[kaṣāya 濁重]하다고 관찰해야 한다는 것이다. 또한 불제자의 경우 지혜의 문으로써 관찰해야 할 4가지 실례를 제시하는데, 그중에 첫째는 일체 법에 대해 8가지, 즉 무상한 것이고 고통스러운 것이며 공(空)이고 무아이고 질병과 같고 중기와 같고 화살이 몸에 박힌 것과 같고 괴로운 근심과 같다고 관찰하는 것이다.⁴⁴⁾ 둘째, 셋째는 이 8가지 관찰을 토대로 사제와 입출식에 대해 16가지 측면[行]으로 관찰해야 하는 것이고,⁴⁵⁾ 넷째는 6가지 종류의 수념(anusmṛti, 隨念), 즉 붓다, 다르마, 승가, 계, 보시, 신성에 대해 그 공덕과 상응한 내용을 반복적으로 역념하는 것이다.⁴⁶⁾

이와 같이 범부와 불제자들로 나누어 주석한 까닭은 아무래도 출가 보살과 재가 보살이 모두 관찰해야 한다는 전제에서 반야바라밀의 수습이 출발하기 때문일 것이다. 또한 그 관찰 대상을 욕계, 색계, 입출식, 수념 등으로 제시한 것은 세간적 지혜부터 출세간 지혜까지 반야바라밀의 수습을 통해 모두 산출된다는 것을 나타내기 위한 것으로 보인다. 이를테면 범부가 욕계, 색계에 대해 거칠다는 등의 지혜의 문으로써 아는 것은 세간적 지혜이고, 불제자가 제법

44) 『大智度論』(T1509, 25:138a5-6), “佛弟子八種觀 無常苦空無我 如病如癰如箭入體惱患”, 이것은 오온에 대해 염리하고 이욕하고 해탈되는 것과 관련한 관찰로서 대응하는 구문은 MN. I, 435; AN. II, 128, “te dhamme aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhatto parato palokato suññāto anattato samanupassati.”이다.

45) 『大智度論』(T1509, 25:138a7-15), 16가지 측면으로 사제를 현관하는 것은 Abhidh-k-bh 343.14-17의 4선근에 서술된 사제에 대한 16행상과 내용이 동일한 것으로 보인다. 다만 여기에서는 『구사론』의 멸제 가운데 ‘sāntatah(靜)’가 ‘盡’에 대응하고, 도제 가운데 ‘nyāyatah(如)’는 ‘正’으로 ‘nairyānikatah(出)’는 ‘跡’으로 대응되어 있다. 그리고 16가지 측면으로 입출식을 수습하는 것은 SN(V, 311-312)의 입출식 상응이나 『잡아함경』(T99, 2:206ab; 208ab)에 구체적으로 서술되어 있다. 이 내용과 비교할 경우, 『대지도론』의 내용에선 ‘분명하게 안다(pajānāti)’, ‘훈련한다(sikkhati)’에 대응하는 동사를 모두 관찰한다[觀]로 서술되고, “길게 혹은 짧게 숨을 들이실 때는 ‘나는 길게 혹은 짧게 숨을 들이신다’라고 분명하게 알고, 길게 혹은 짧게 숨을 내실 때는 ‘나는 길게 짧게 숨을 내신다’고 분명하게 안다”는 구문은 내용이 섞여 있으며, ‘마음의 작용을 가라앉히면서’, ‘마음을 지각하면서’라는 두 측면은 대응하는 내용이 없다. 한편 ‘흠어짐과 무너짐을 관찰하는 것’에 대응하는 구문은 아함과 니까야의 내용에 없고, ‘조작이 없는 기쁨’은 ‘마음을 기쁘게 하면서’라는 구절과 대응하는 것으로 보인다. 니까야와 아함에 서술된 입출식에 대한 더 자세한 논의는 김홍미 2008, 1-15를 참조하고, 『유가사지론』 「성문지」의 입출식은 김성철 2010, 65-89 참조.

46) 『大智度論』(T1509, 25:138a15-17); DN. III, 280.3-6; Vism. I, 197-228.

에 대해 무상하다는 등의 지혜의 문으로 관찰하고, 그것을 토대로 사성제와 입출식념을 16가지 측면으로 관찰하거나 붓다 등에 대해 역념하여 그 진리를 체험한다면 그것은 출세간적 지혜 혹은 아라한·비지불·보살·붓다의 지혜가 될 것이라는 뜻이다. 단순히 어떤 대상을 모든 측면에서 관찰한다는 것이 아니라 관찰결과, 지혜가 산출되는 반야의 체계에서 운용인 것이다.

그러면 모든 지혜의 문으로써 관찰해야 할 일체 법이란 무엇인가? 『대지도론』에서 주석한 일체 법의 의미는 크게 세 가지로 요약할 수 있다. 첫째는 식의 인식대상이 되는 법[識所緣法]이고, 둘째는 지혜의 인식대상이 되는 법[智所緣法]이며, 셋째는 아함과 니까야에서 전승해온 방식을 차용한 논모(mātrkā, 論母)⁴⁷⁾이다. 이 셋 가운데 첫째인 식의 인식 대상 되는 일체 법은 12처와 18계의 체계에서 그와 같이 조건 지어진 인식대상을 가리킨다. 즉 “안식의 소연인 색[色], 이식의 소연인 소리, 비식의 소연인 향, 설식의 소연인 맛, 신식의 소연인 감촉, 의식의 소연인 법이다. ...”⁴⁸⁾라는 것이다. 둘째인 지혜(jñāna)의 인식 대상이 되는 일체 법이란 고지(苦智)로써 고제를 알고, 집지(集智)로써 집제를 알고, 진지(盡智)로써 멸진제를 알고, 도지(道智)로써 도제를 아는 것과 세간지[世智]로써 사성제 및 허공, 비택멸[非數緣滅]을 아는 것을 가리킨다. 셋째인 일체 법에 대한 논모는 식과 지혜의 인식대상으로서 일체 법을 숫자와 법상에 따라 분류한 것이다. 예를 들면 다음과 같이 2법에서부터 6법까지 나아가 무량한 법까지 분류 가능한 일체 법이라는 의미이다.

또한 2법으로서 일체 법을 포섭한다. 색법과 무색법, 볼 수 있는 법과 볼 수 없는 법이다. ... 중략 ... 또한 3가지 법으로서 일체 법을 포섭한다. 선(善), 불선(不善), 무기(無記)이다. ... 중략 ... 또한 4종의 법이 있다. 과거, 미래, 현재법, 과거와 미래와 현재가 아닌 법이다. ... 중략 ... 5종의 법이 있

47) 논모는 법상분별의 틀이 되는 것으로서 일체 법을 반야로 통찰하기 위한 일종의 주형과 같은 것이다. 니까야에 나타난 초기의 형태는 숫자에 따라 단순히 일체 법을 목록화한 것이다. 실제적으로 법상분별이 가능한 형태는 팔리 논장을 예로 들면 *Dhammasaṅgani* 부터이며, 이후 일체 법을 아비 다르마 측면에서 관찰하기 위한 모범적 틀로서 정립되어 간다. Nyanatiloka 1983, 5.

48) 『大智度論』(T1509, 25:138a19-23); MN. III, 216.1-217.7.

다. 색(色), 심(心), 마음과 상응하는 것, 마음과 상응하지 않는 법, 무위법이다. ... 중략 ... 6가지 법이 있다. 고제[苦]를 봄에 의해 끊어지는 법, 집제[瞿], 멸제[盡], 도제[道]를 봄에 의해 끊어지는 법, 수습[思惟]에 의해 끊어지는 법, 끊어지는 않는 법이다.⁴⁹⁾

이렇게 해석된 모든 측면과 일체 법의 의미를 참조하여 앞에서 논의했던 사리불의 질문 내용과 견주어 적용해보면 ‘보살마하살은 모든 지혜의 문으로써 식과 지혜의 인식대상으로서 일체 법, 논모로서 법상분별된 일체 법을 완전하게 깨닫기 위해 어떻게 반야바라밀을 수습해야하는가?’ 라는 내용으로 재구성할 수 있다. 문제는 일체 법이 매우 심오하고 모든 지혜의 문도 쉽게 증득할 수 없다는데 있다. 그럼에도 보살마하살은 혼자서 완수하겠다고 서원한 것이다. 혹자는 “마치 어떤 사람이 대지를 모두 측량해 알고 하거나 대해의 물방울을 헤아려 알고 하거나 수미산을 저울질해서 알고 하거나 허공의 끝을 알고 하는 것과 같다⁵⁰⁾”고 이에 대해 난색을 표할 수 있다. 이런 차원에서 이 텍스트에서는 “한 사람이 대해의 물방울을 헤아려 알 수 없거늘 어떻게 모든 지혜의 문으로써 일체 법을 깨달을 수 있다는 말인가”라고 의문을 제기한 다음, 모든 사람의 질병을 치료하기 위해서 모든 종류의 약이 필요한 것처럼, 일체 중생의 번뇌를 치료하기 위해 모든 측면에서 일체 법을 완전하게 깨달아야 한다는 모범답안을 제시하고 있다.

VII. 결어

왜 반야바라밀을 수습해야 하는가? PvsP의 사리불의 질문에 따르면 보살마하살의 경우는 모든 측면에서 일체 법을 완전하게 깨닫기 위해서이다. 하지만

49) 『大智度論』(T1509, 25:138a26-15).

50) 앞의 책, 138b17-18.

『대지도론』의 주석에 따르면 아라한인 사리불의 경우는 반야의 훈련에 의한 갖가지 지혜의 힘으로써 탐·진·치라는 삼독을 제거할 수 있었더라도 그 습기가 남아 있기 때문에 그것을 없애기 위해 반야바라밀의 수습이 필요하다는 것이다. 반야바라밀은 기본적으로 보살마하살이 수습하는 실천도이다. 그럼에도 보살이 아닌 사리불이 심오한 속성을 지닌 반야바라밀에 대해 묻고 설명을 들을 수 있는 것은 사리불이 지혜와 다문으로 이루어진 큰 공덕을 지녔기 때문이다. 또한 붓다는 큰 반야를 지닌 사리불이 아닌 수보리에게 반야바라밀에 대해 더 많이 설하도록 하고 있다. 수보리가 수습한 무쟁삼매의 특징이 보살마하살의 대비심과 동일하고 공삼매는 반야바라밀의 공상과 상응하기 때문이다.

보살마하살은 왜 반야바라밀을 수습해야 하는가? 『대지도론』에서는 사리불의 질문에 포함된 ‘보살’과 ‘마하살’, ‘모든 측면’, ‘일체 법’에 대한 뜻풀이를 통해 그 해답을 제시하고 있다. 즉 누가 반야바라밀 수습하는지를 밝히는 차원에서 보리심으로 표현된 큰마음을 지닌 보살과 마하살의 의미를 다각적으로 주석하고, 반야바라밀의 수습 방식과 그 대상을 알리기 위해 모든 지혜의 문으로써 식과 지혜의 인식대상이 되는 법을 완전하게 깨닫는다고 해설한 것이다. 보살마하살이 반야바라밀을 수습해야 하는 이유는 단연코 모든 중생들을 빠짐없이 구제해야 하기 때문이다. 하지만 중생들은 무수하고 무량하다. 말하자면 혼자서 이 광대한 과제를 실현한다는 것은 거의 불가능에 가깝다는 것이다. 그럼에도 보살마하살은 포기하지 않는다. 마치 의사가 모든 사람의 질병을 치료하기 위해 모든 종류의 약을 비축해야 하는 것처럼, 보살마하살은 중생들이 무량한 만큼, 그들 모두를 구제하기 위해 일체지를 증득해야 하는데, 그 증득을 위해 반야바라밀의 수습이 반드시 필요하기 때문이다. 또한 그 수습을 통해 더 큰마음으로 모든 측면에서 광대하고 심오한 일체 법을 깨달을 수 있기 때문에 보살마하살뿐만 아니라 일체 중생까지 최고의 깨달음을 성취할 수 있다..

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

- Abhidh-k-bh *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, ed. P. PRADHAN, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- AN *Anguttara-Nikāya*, ed. R. MORRIS, E. HARDY, London: Pali Text Society, 1960(repr.).
- Aṣṭa *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. VAIDYA, P.L., Darbhanga: Mithilāvidyā pīṭha, 1960.
- DN *Dīgha-Nikāya*, ed. T. W. RHYS DAVIDS, J. E. CARPENTER, London: Pali Text Society, 1966-1976(repr.).
- MN *Majjhima-Nikāya*, ed. V. TRENCKNER/R. CHALMERS, London: Pali Text Society, 1977(repr.).
- NagS “*The Nagaropamasūtra: An Apotropaic Text from the Saṃyuktāgama*,” *Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen*, ed. G. BONGARD-LEVIN, D. BOUCHER, T. FUKITA, K. WILLE, Dritte FOLGE, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- NidS *A New Edition of the First 25 Sūtras of the Nidānasamṃyukta*, ed. CHUNG, Jin-II & Takamichi FUKITA, Tōkyō: Sankibō, 2020.
- PvsP *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (梵文二万五千頌般若經) I-I, ed. T. KIMURA, Tōkyō: Sankibō, 2007.
- Sbhv *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu, Being the 17th and last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*, ed. R. GNOLI, Roma: IsMEO, 1977, 1978.
- SN *Saṃyutta-Nikāya*, ed. L. FEER, London: Pali Text Society, 1991(repr.).
- Vaj *Vajracchedikā Prajñāpāramitā, Manuscripts in the Schøyen Collection IV, Buddhist Manuscripts volume III*, ed. Paul HARRISON and Shogo WATANABE (渡辺章悟), Oslo: Hermes Academic Publishing, 2006.

- Vin *Vinayaṭīka*, ed. H. OLDENBERG, London: Pali Text Society, 1964(repr.).
- Vism *Visuddhimagga*, ed. Caroline A. F. RHYS DAVIDS, London: Pali Text Society, 1975(repr.).
- 『大般若波羅蜜多經』 T220
- 『大明度經』 T225
- 『大智度論』 T1509
- 『道行般若經』 T224
- 『根本說一切有部毘奈耶破僧事』 T1450
- 『雜阿含經』 T99
- 『增壹阿含經』 T125
- 『摩訶般若波羅蜜經』 T223
- 『彌沙塞部和醯五分律』 T1421
- 『四分律』 T1428
- 『緣起聖道經』 T714

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

- CONZE E. 1978. *The Prajñāpāramitā literature*, Tokyo: The Reiyukai.
- DAYAL Har. 1932. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd.
- FUNAYAMA, Toru (船山 徹). 2013. 『仏典はどう漢訳されたのか』 [*How Buddhist Scriptures Were Translated into Chinese*], Tōkyō: 岩波書店 (Iwanami Shoten).
- KARASHIMA, Seishi (辛嶋 静志). 2013. “Was the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Compiled in Gandhāra in Gāndhārī?”, Tōkyō: *The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, vol. XVI, 171-188.
- KIM, SeongCheol (김성철). 2010. 『『유가사지론』 「성문지」의 입출식』 [“Mindfulness of Breathing in the Śrāvākabhūmi”], 『요가학연구』 (*Journal of Yoga Studies*) vol. 4, 65-89.
- KIM, Hong mi (김홍미). 2008. 『『雜阿含經』과 Saṃyuttanikāya에 나타난 입출식념의 유형』 [“The Types of the Ānāpānasati in the Saṃyuktāgama and Saṃyuttanikāya”], 『명

- 상치료연구』 (*The Korean Journal of Meditationtherapy*), vol. 1, 1-15.
- NAM, Soo-young (남수영). 2018. 「중관학파에서 무상정등각의 성취」 [“The Achievement of Perfect Enlightenment in Madhyamika”], 『불교학연구』 (*Journal of Buddhist Studies*), Vol. 55, 1-29.
- NYANATILOKA, M. 1983. *Guide Through the Abhidhamma-Pitaka*, Kandy: Buddhist Pub. Society.
- SCHMITHAUSEN, Lambert. 1981. “On Some Aspects of Descriptions or Theories of “Liberating Insight” and “Enlightenment” in Early Buddhism,” in *Studien Zum Jainism und Buddhism*, eds Klaus Bruhn and Albert Wezler, Wiesbaden: FranzSteiner, 199-250.
- SHŌGO, Watanabe (渡辺 章悟). 2009. 『金剛般若經の研究』 [*A Study of the Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*], Tōkyō: Sankibo Busshorin.
- VETTER, Tilmann. 1988. *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden: Brill Archive.
- WILLIAMS, P. 1989. *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London: Routledge.

Why Should a Bodhisattva Practice Prajñāpāramitā ?

Kim, Hong-mi (Ven. Won-gwa)
Adjunct Professor
Dongguk University

This paper is intended to find the answer to why the Bodhisattvamahāsattva should practice prajñāpāramitā (般若波羅蜜). First, I introduce the definitions of prajñāpāramitā which appear in at least 90 different types in the *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (『大智度論』), and then analyze the explanation of the *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, which annotated the question of Śāriputra described in the *Pañcatimśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*.

In particular, I note the status of Śāriputra in texts describing prajñāpāramitā. In these texts, Śāriputra is denigrated by Avalokitesēvara bodhisattva as a status to learn about prajñāpāramitā rather than being recognized as a supreme disciple of Śākyamuni. Although Śāriputra is an arhat, the impressions (vāsana) of the threefold poison (triviṣa) are not yet destroyed (kṣiṇa) in him. Therefore, he must practice prajñāpāramitā so that he can have an omniscient wisdom after he removes the impressions, as the Buddha does. I also review comments on ‘bodhisattva’, ‘mahāsattva’, ‘all aspects (sarvākāram)’, and ‘all dharmas (sarvadharmāḥ)’ included in Śāriputra’s question in the *Pañcatimśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*.

The purpose of a Bodhisattvamahāsattva’s practice of prajñāpāramitā is to realize all dharmas, an object of the consciousness (vijñāna) and the knowledges (jñāna), by the doors of wisdom (prajñāmukha) for all living beings. Because as much as all living beings suffer, he needs the practice of prajñāpāramitā to gain great wisdom

and realizes all dharmas by the omnipotent.

Keywords

all aspects (sarvākāram), all dharmas (sarvadharmāḥ), bodhisattva, Mahāprajñāpāramitāsāstra, mahāsattva, prajñāpāramitā, Śāriputra.

2021년 05월 12일 투고

2021년 06월 14일 심사완료

2021년 06월 20일 게재확정