

나한(羅漢)의 사지(四智)에 대한 일고(一考)

강대현

위덕대 밀교문화연구원 연구원

I. 들어가는 글

II. 나한의 사지라는 개념에 대하여

III. 초기불전(初期佛典)의 나한의 사지에 대하여

IV. 『대승의장(大乘義章)』에 나타난 나한의 사지와 사성제

V. 나가는 글

깨달음에 이른 사람을 아라한(阿羅漢, arahant)이라고 한다. 불교에 서의 최초의 아라한은 석존이다. 즉 석존도 한 인간으로서 지난(至難)한 수행과정을 거치고 아라한이 된 사람이다. 만약 석존이 성도했을 때의 양상을 더듬어 볼 수 있다면, 그것은 바로 ‘나한의 사지’를 떠올리면 될 것이다. 즉 “생사를 이미 여의었고, 청정행도 이미 이루어졌으며, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 다시는 몸을 받지 않는” 사람인 것이다. 이 계승은 석존이 자증한 바를 아라한과에 이른 제자들에게 교시한 문답에 처음으로 등장하여서 거의 모든 수행관련 불교문헌에 나타나지만 초기불전에서는 그 개념의 정의없이 한 묶음의 계승으로 전승된다. 그러던 것이 대승불전에서 ‘사지(四智)’라고 언급된다. 그 대표적 문헌이 『대승의장(大乘義章)』이다. 즉 『대승의장』 「사지의(四智義)」에서 ‘사지’를 ‘세 맥락으로 분별[三門分別]’하면서, 첫째는 대상을 준거(準據)로 파악하고, 둘째는 그것의 체(體)와 상(相)으로 판정하고, 셋째는 진지와 무생지를 들어 분별하고 있다. 여기서 사지라고 말하는 것은, ‘아생이진(我生已盡)·범행이립(梵行已立)·소작이관(所

作已辦)·불수후유(不受後有)', 이 네 가지이다. 이 넷은 사성제의 지(智)와 같다고 한다. 그리고 이 책에서는 비바사들의 논서와 『승만경』, 『열반경』을 인용하면서 그러한 '사지'와 사성제를 배대하고 있는 것을 볼 수 있다. 이 과정에서 '사지'에 대한 사성제의 배당이 비록 표면상 불전마다 다르나, '사지'의 증득이 곧 사성제의 진리인 것은 부정할 수 없을 것이다. 그러므로 각각의 구(句)가 불전마다 다른 배당은 결국 사성제라는 커다란 테두리 안에서 이해하여야 할 것이다.

따라서 석존의 근본교설이 어떤 교설보다도 중요한 불교의 정신이라면 그 안에 포함되어 있는 '나한의 사지'도 그 만큼 중요하다고 할 수 있다. 그러므로 지금까지 주목받지 못하였던 '나한의 사지'라는 개념의 재조명(再照明)은 물론 수행의 근본적인 바탕으로서 '나한의 사지'를 이해하여서 좀 더 연구가 필요할 것으로 사료된다.

주제어

羅漢之四智, 四聖諦, 『大乘義章』, 『四智義』, 我生已盡, 梵行已立,

所作已辦, 不受後有.

I. 들어가는 글

석존 이전부터 인도에서는 깨달음을 증득한 이들을 일컬어서 아라한(阿羅漢, arahant)이라고 하였다. 아라한은 초기불교에서는 수행자가 지난(至難)한 과정을 거쳐서 궁극에 도달할 수 있는 최고의 단계를 의미한다. 그리고 이 아라한은 ‘깨달음을 증득한 사람’을 넘어 붓다의 10대 명호 중 하나로 후대에 일컬어지게 되었고, 석존 입멸 후에는 세간의 실질적 지도자이면서 승단(僧團) 리더 역할을 수행하는 사람을 지칭하게 되었다.

따라서 아라한이 석존과 마찬가지로 제자들에게 설법을 해야 하며 그들의 목표가 중생교화였음은 당연하다고 할 것이다. 그러므로 중생을 향하여 법을 설하지 않는 아라한이 있다면 진정한 아라한이 아니라고 하였고, 심지어 아라한이 법을 설할 수 없게 된 경우는 이 세상에 존

재할 이유가 없다고까지 하였다.¹⁾

이러한 아라한은, “현재의 삶 속에서 자신이 ‘생사(生死)를 이미 여의었고, 청정행도 이미 이루어졌으며, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 다시는 몸을 받지 않는 것’을 직접 체득(逮得)한 자(者)”라고 하였다.²⁾ 따라서 모든 욕망으로부터 해탈[心解脫, ceto-vimutti]에 든 자, 무명으로부터 해탈[慧解脫, pañña-vimutti]에 든 자를 아라한이라고 한 것이다.

또한 상좌부 전통에 따르면 해탈 열반한 성자(arya)를 세 종류, 즉 아라한, 벽지불(辟支佛), 불타(佛陀)라고 한다. 이 가운데 한 존재가 아라한이다. 여기서 아라한은 진리에 의해 규정된 대로 모든 고(苦)를 멸한 사람이고, 행(行)해져야 할 모든 일을 행한 사람으로 간주될 수 있었다. 아비달마에서는 애욕의 최후 흔적이 소멸한 순간에 생기는 멸(滅)의 인식과 멸의 인식을 얻은 후에 더 이상 미래에 생겨나지 않음

1) 안양규, 「인도 및 동남아불교의 이상인간」, 『종교와 문화』 제7권(서울:서울대종교문제연구소, 2001), p.251참조.

2) 『長阿含經』卷5(『大正藏』01, p.34)에 등장하는 經句로서, 溫宗堃의 논문(『漢譯阿含經與阿毘達磨論書中的‘慧解脫’』, 『正觀雜誌』第26期, 2003, p.23)에서는, “心解脫·慧解脫은 같이 쓰이는 말로, 해야 할 바를 모두 하여서 더 이상 윤회하지 않는 아라한을 일반적으로 가리킨다. ‘유루에서 벗어나 무루를 이루어 心解脫과 慧解脫로서 현재의 삶 속에서 자신이 체득한 생사가 이미 다했고, 梵行道 이미 다 했으며, 해야 할 바도 모두 하였으며, 다시는 몸을 받지 않는다’와 사실상 유사하다”라고 하고 있다. 여기서 심해탈과 혜해탈에 관해서 이필원(『阿羅漢 개념의 발전과 전개』, 『인도철학』24, 2008, p.114)은, “심해탈과 혜해탈은 阿羅漢의 경지를 잘 드러내는 표현들 중 하나이다. 전자는 ‘이미 해탈된 마음을 지닌 자’를 의미하며, 후자는 ‘지혜를 수단으로 해서 해탈의 상태에 도달한 자’를 의미하는 것으로 이해될 수 있을 것이다. 이러한 이해가 가능하다고 한다면, 전자는 ‘모든 번뇌로부터 해방된 심리적 상태’를, 후자는 ‘지혜를 강조한 이치적 측면이 강조된 상태’를 의미하는 것으로 우선은 이해해 둘 수 있을 것이다”라고 하고 있다.

리라는 불생(不生)의 인식을 하는 자가 바로 아라한이다.³⁾

결국 아라한의 그와 같은 양상(樣相)을 한마디로 표현한다면, “아라한과(阿羅漢果)를 증득할 때는 두 가지 의미를 갖추게 된다. 하나는 과(果), 즉 아라한과를 얻는 것이며, 다른 하나는 세계[界], 즉 무색계(無色界)를 초월하는 것⁴⁾이라고 할 수 있을 것이다.

그래서 본 논자는 수행자가 수행의 과정을 거쳐 ‘고(苦)를 멸(滅)하여 더 이상 미래에 생겨나지 않으리라’는 아라한의 외침에 주목하였다. 즉 수행자가 아라한과를 증득했을 때, 자신이 스스로 송출하는 계송(偈頌)형태의 사구(四句)로 된 정형구(定型句)가 석존 당시부터 있었던 것이다.

따라서 본고에서는 이러한 아라한이 송출(誦出)하는 계송은 무엇이며, 또 그것이 불교문헌에는 어떠한 형태로 기술되어 있는지, 그리고 이 계송이 지니는 의의는 무엇이며 그 용례(用例)는 어떻게 나타나 있는지를 알아보고자 한다. 먼저 초기불전에서는 그러한 계송을 송(誦)하는 근거를 파악하고 대승경론에서는 그 계송이 어떻게 개념지어져 있는지를 파악한다. 또한 이 계송은 석존의 근본교설 중 사성제(四聖諦)와 밀접하게 연관되어 있음을 많은 불교문헌에서 밝히고 있는데, 그러한 연관성이 정영사(淨影寺) 혜원(慧遠, 523~592)의 『대승의장(大乘義章)』에 잘 나타나고 있으므로 이 문헌에 나타나 있는 사구로 된 계송의 개념 정리를 살펴본다.

3) 에드워드 콘즈 저, 안성두, 주민환 옮김, 『인도불교사상사』(서울:민족사, 1990), pp.179-180.

4) 『阿毘達磨大毘婆沙論』卷60(『大正藏』27, p.323中), “得阿羅漢果時亦具二義 一者得果 謂得阿羅漢果 二者越界 謂越無色界”

그렇게 함으로써 후대에 개념 지어진 ‘(나한의) 사지[四智(cattari nānani)]⁵⁾에 관하여 고정되어 있는 정형구로서의 이해를 탈피하여 이에 관한 교학적 분석은 물론 지금까지 학계에서 주목되지 않았던 ‘(나한의) 사지’라는 개념을 불교문헌을 근거로 드러내고자 함이 본 논고의 목적이라고 하겠다.

II. 나한의 사지라는 개념에 대하여

초기불교에서 아라한은 완전한 인간에 도달한 성자(聖者)이면서 열반을 성취한 자로서 일체 번뇌를 끊어 고(苦)가 다한 경지를 성취하여 더 이상 생사윤회(生死輪廻)의 세계에 나지 않는 사람을 가리켰다. 그래서 당시에는 아라한과를 성취하는 것이 모든 수행자들의 목표였으며 가장 높은 단계의 수행자이며 출세간(出世間)의 무학위(無學位)였으므로 그 경지를 여래(如來, tathagata), 정등각자(正等覺者, sammāsambuddha)와 동일하게 보았던 것이다.

바로 그들이 아라한과에 이르렀을 때, 천년 묵은 골방에 불이 들어오듯 환희에 찬 상태를 계송으로 송출하였던 것이다. 즉 이 계송은 수행자가 아라한이 되었을 때, 선정(禪定)에서 출관(出觀)하여 자신이

5) 본고의 ‘나한의 사지’와 ‘나한사지’ 및 ‘사지’라는 용어는 같은 개념으로 문맥에 맞게 적절하게 사용될 것이며, 『불학대사전』(新文豐出版公司, 1978, p.785)과 道暹의 『法華天台文句輔正記』卷2(『卍續藏經』28, p.660中)에 있는 ‘羅漢四智’라는 구절을 인용한 것임을 밝혀둔다. 후술하겠지만 이 개념은 ‘羅漢四智’, ‘二乘四智’, ‘解脫四智’로도 불교 문헌에 나타난다.

스스로 송출⁶⁾하는 사구(四句)로 된 계송을 말한다.⁷⁾ 그 정형구가 바로 ‘생사를 이미 여의었고, 청정행도 이미 이루어졌으며, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 다시는 몸을 받지 않는다[我生已盡 내지 不受後有]’이다.

이와 같은 정형구는 “불교성전(佛敎聖典)에서는 유형화된 정형구가 반복되는 경우가 많아서 다소 지루한 느낌을 부정할 수 없다. 그러나 이 정형구는 전통적인 것을 표명하고, 또 불전(佛典)으로서의 권위(權威)를 부여하는 것으로 여겨지기 때문에 절대 그 가치를 경시(輕視)해서는 안 될 것이다. 또 그러한 정형구는 일시(一時)에 만들어진 것이 아니라 많은 시간을 거치면서 정형화되어진 것이라고 생각된다”⁸⁾라고 사토요시히로(佐藤義博)는 말하고 있다.

이 정형구에 대해서 PALI-ENGLISH DICTIONARY⁹⁾, ‘Arahant’ 항에서 불교문헌에 나타나고 있는 네 종류의 정형구¹⁰⁾를 분류하고 있으며, 『ペーリ語佛敎辭典』¹¹⁾에도 본 논문에서 다루고 있는 사구(四句)로 된 정형구를 풀이하고 있다.

6) 『起世經』(『大正藏』01, p.364下), 『別譯雜阿含經』(『大正藏』02, p.433中), 『大般涅槃經』(『大正藏』12, p.580上) 등 여러 경론에 ‘自說’, ‘唱言’ 등이라고 하고 있다.

7) 『阿毘達磨俱舍論』卷26(『大正藏』29, 136下), “謂由彼力於出觀時作如是言 我生已盡梵行已立 所作已辦不受後有”

8) 佐藤義博, 「原始佛敎聖典における定型句について」, 『印度學佛敎學研究』권28, 1979, p.154.

9) T.W. Rhys Davids · William Stede, *PALI-ENGLISH DICTIONARY*, MOTILAL BANARSIDASS PUBLISHERS PRIVATE LIMITED, 1993, p.77.

10) 나머지 세 종류의 정형구에 관한 것은 앞의 책, p.77 또는 佐藤義博, 앞의 논문, p.154 참조바람.

11) 雲井昭善, 『ペーリ語佛敎辭典』, (株)山喜房佛書林, 1997, p.305 ‘itthatta’항에 정형구로서 ‘khīṇa jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇiyaṃ nāparaṃ itthattāya pajānāti’를 들어 ‘我生已盡 梵行已立 所作已作 自知不受後有’로 나타내고 있다.

A. khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ
itthattayā (ti abbhāññasi)(S.N. I, p.140, p.161 등):

㉔ 生已尽 梵行已立 所作已辦 不更受有[『中阿含經』(『大正藏』 01,
0422b25-b26) 등].¹²⁾

B. khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ
itthattayāti pajānāti(S.N. III, p.21, D.N. I, p.84 등).¹³⁾

㉕ 我生已尽 梵行已立 所作已作 自知不受後有[『長阿含經』(『大正藏』 01,
0001a13-a14) 등].

즉 Pali 문헌 곳곳에 나타나 있는 A를 풀이하면, khīṇā는 ‘소멸되
었다, 제거되었다’ 등의 뜻이고, jāti는 ‘생(生), 생겨난, 종족’ 등의 뜻
이다. 따라서 ‘khīṇā jāti’는 ‘생은 끝났다’로 해석된다.¹⁴⁾ vusitaṃ은 ‘주

12) 佐藤義博, 앞의 논문, p.155.

13) **khīṇā**는 khiyati(√khi; 소멸하다)의 과거수동분사형으로, khīṇa의 부정과거(aorist)이고, **jāti**는 janati(√jan; 낳다, 생겨나다)에서 파생되었다. **vusitaṃ**은 vusita(수행된, 살아온)의 부정과거(aorist)로서, 그 뜻은 ‘끝났다, 성취되었다’이다. vusita는 vasati(√vas; 살다)의 과거수동분사이고, **brahmacariyaṃ**에서 brahmacariya는 brahma(최고의, 최승의)와 cariya[행(行)]의 합성어로, ‘최고의 행’이라는 뜻이다. **kataṃ**에서 kata는 karoti(√kar; 만들다, 하다)의 과거수동분사로, ‘done’, ‘worked’, ‘made’ 등의 뜻으로, kataṃ은 ‘~이 이루어졌다’이고, **karaṇīyaṃ**에서 karaṇīya는 karoti(√kar)의 미래수동분사로, ‘that ought to be’, ‘must or should be done’, ‘to be done’, ‘to be made’ 등의 뜻으로, ‘해야 할 의무 또는 소작(所作)’으로 해석된다. **nāparaṃ**에서 na는 부정어이고, apara는 ‘다음의, 또 하나의, 다른’의 뜻이다. 따라서 nāparaṃ은 다가올 다음의 무엇을 부정하는 말로, 여기서는 ‘미래생(未來生)의 부정’을 의미한다. **itthattayāti**에서 itthatta(ittha의 추상명사)는 ittha(여기에, 이와 같은 방식)와 tta(the state of being), aya(~에 있어서), ati(up to and beyond)의 합성어로, itthattayāti는 ‘이와 같은 상태 이후의 세상에서 살아감, 다가올 현실 등의 윤회하는 상태’로서, ‘after this present life there’를 말한다.

14) 雲井昭善, 앞의 책, p.305에 ‘khīṇā-jāti’는 한역으로 ‘생존을 마치다, 生已尽’이라는 정형구라고 하고 있다.

(住)하다, 성취되었다’이고, brahmacariyaṃ은 ‘청정행’으로 ‘vusitaṃ brahmacariyaṃ’은 ‘청정행은 완성되었다’로 해석된다.¹⁵⁾ kataṃ은 ‘~이 이루어졌다’이고, karaṇiyaṃ은 ‘의무 또는 소작(所作)’으로서 ‘kataṃ karaṇiyaṃ’은 ‘해야 할 일을 다 했다’로 해석된다.¹⁶⁾ 그리고 nāparaṃ은 ‘미래생(未來生)의 부정’을 의미하고, itthattaya는 ‘이 세상에서 살아감, 다가올 현실 등의 윤회하는 상태’ 등을 나타내는데, ‘nāparaṃ itthattaya’는 그래서 ‘지금과 같은 미래의 생은 없다’로 해석된다.¹⁷⁾ 그리고 A의 abbaññasi¹⁸⁾는 ‘자증하다, 자각하다’로 해석하고, B의 pajānati¹⁹⁾는 ‘요지(了知)하다, 요해(了解)하다’로 해석된다. 따라서 ‘태어남은 부서지고 청정한 삶은 이루어졌다. 해야 할 일을 다 마치고 더 이상 윤회하지 않는다(는 것을 안다)’²⁰⁾²¹⁾라고 할 수 있다.

15) 雲井昭善, 앞의 책, p.833에서, ‘brahmacariyaṃ vasati’는 ‘梵行住’, ‘vusitaṃ brahmacariyaṃ’은 ‘梵行已立’이라고 해석하고 있으며, T.W. Rhys Davids · William Stede, *op. cit.*, p.646에서, ‘brahmacariyaṃ vasati’에서 ‘vasati’를 ‘fulfilled, accomplished, lived, spent’ 등으로 해석하고, ‘vusitaṃ brahmacariyaṃ’만을 특히 ‘the higher life has been fulfilled’로 해석하고 있다.

16) 雲井昭善, 앞의 책, p.265에 ‘kataṃ karaṇiyaṃ’은 ‘할 일이 이루어졌다’라는 정형구라고 하고 있다.

17) 여기서 aparaṃ은 ‘what follows i. e. future state, consequence’라고 하고 있으며, 따라서 nāparaṃ은 ‘nothing more’라고 하고 있다(T.W. Rhys Davids · William Stede, *op. cit.*, p.52).

18) **abbaññasi**는 abhijānāti[abhi(~을 넘어서, 두루)와 jānāti(√jan, 알다, 체험하다)의 합성]의 부정과거(aorist)로, ‘경험에 의해서 알다’, ‘自覺하다’, ‘自證하다’ 등의 뜻이다.

19) **pajānāti**는 pa(완전히, 크게)와 jānāti(√jan)의 합성어로, ‘분명히 알다’, ‘이해하다’의 뜻이다.

20) T.W. Rhys Davids · William Stede의 같은 책, p.77에서는 “destroyed is (re-) birth, lived is a chaste life, (of a student) done is what had to be done, after this present life there is no beyond”로 해석하고 있다.

21) *Saṃyutta-Nikāya* Vol. I 의 7. *Brahmaṇa Saṃyutta*에서는 다난자니(Dhanañjāni), 악꼬싸까(Akkosa), 아쭌다까(Asurindaka), 빌랑기까(Bilaṅgika), 아힉싸까(Ahimsaka), 자따(Jaṭṭa), 쑤디까(Suddhika) 등 총 7명이 세존으로부터 구족계를 받은

그리고 이 정형구는 불교문헌에 항상 사구(四句)의 정형구로 나타나고 있으며 ㉔의 마지막 구인 ‘불경수유(不更受有)’는 ‘불수후유(不受後有)’와 같은 뜻이다.

이 사구로 된 정형구가 바로 ‘자신의 힘으로 모든 번뇌에서 벗어나고 청정행을 이루어 마땅히 해야 할 바를 다하고 더 이상 몸을 받지 않는 자’만이 스스로 송출할 수 있는 계승으로서 아라한과를 성취한 출세간(出世間) 무학위(無學位)의 ‘네 가지 지혜[四智]’이다.

이상과 같은 ‘생사를 이미 여의었고, 청정행도 이미 이루어졌으며, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 다시는 몸을 받지 않는다[我生已盡 내지 不受後有]’는 수행과 관련된 불교문헌에 언급되지 않는 곳이 없을 정도로 빈번하게 나타나고 있으며, 너무나 많이 반복하여 등장하는 아라한 성도(成道)에 관한 사구의 계승으로,²²⁾ 석존 당시부터 전승되어 오면서 한역된 경전마다 자구(字句)가 다소 차이를 보이기도 한다.²³⁾ 하지만 이러한 유형화된 정형구를 반복하여 송함에는 일체 번뇌를 끊고 고(苦)를 떨쳐 생사윤회(生死輪廻)에서 자유로운 사람만이 누릴

후 열심히 정진하면 오래지 않아 깨달음을 성취하게 되어 스스로 四句의 정형구를 송출하게 된다(전재성 역주, 『쌍웃따 니까야』제1권, 한국불교알리성전협회, 1999, p.840).

22) 『불광대사전』(불광대장경편수위원회, 1989, p.1676)에는 이를 ‘四句成道에서 指阿羅漢成道時 依無生智而誦出之四句偈’로 나타내고 있으며, 『불학대사전』(新文豐出版公司, 1978, p.785)에는 ‘四智’에서 ‘有佛果之四智, 羅漢之四智, 通於三乘之四智, 菩薩觀唯識無境之四智’로, 『불교대사전』卷上(서울: 흥법원, 2003, p.1136)에서는 ‘미혹을 끊는 네 종류의 지혜’라고 설명하고 있다.

23) 예를 들면 ‘(我)生已盡·梵行已立·所作已作·自知不受後有’, ‘生已盡 梵行已立 所作已辦 不更受有’, ‘諸漏已盡·梵行已立·所作已辦·不受後有’, ‘生死已盡·梵行已立·所作已辦·更不受有’ 등의 여러 형태가 있다. 본고에서는 불교문헌에서 가장 일반적으로 등장하는 ‘(我)生已盡·梵行已立·所作已辦·不受後有’에 초점을 맞춘다.

수 있는 권위와 다른 이들로 하여금 경외심(敬畏心)을 불러일으킬 수 있는 힘을 부여하였다고 볼 수 있다. 또한 그것은 정형구의 일구일구(一句一句)에 수행자 자신의 내호(內護)는 물론 외호(外護)까지도 포함된 불교정신이 포함되어 있다고 할 수 있다.²⁴⁾

III. 초기불전(初期佛典)의 나한의 사지에 대하여

이러한 아라한과를 성취한 출세간 무학위의 ‘사지(四智)’는 전술한 바와 같이 불교문헌 전반에 걸쳐 산재(散在)되어 있다. 그것은 깨달음을 지향하는 수행자가 궁극에 다다라야 할 피안(彼岸)과도 같은 ‘오직 거기에 즉(卽)한 자만이 증득[唯證相應]한’ 세계가 문자로 표시되어 무수히 많은 성전에 ‘아생이진 내지 불수후유’라고 요약할 수밖에 없었기 때문일 것이다. 따라서 이러한 사구의 계송은 수행자의 입장에서는 수행의 결과이면서 또 다른 시작, 즉 진정한 중생교화를 위한 첫걸음 일 것이다.

그러면 이러한 계송이 초기불전에 출전(出典)한 용례를 살펴보자.

24) 이에 대한 선행연구로는 佐藤義博, 「原始仏教聖典における定型句について」, 『印度學佛教學研究』권28(東京:日本印度學佛教學會, 1979)가 유일하다고 할 수 있다. 이 밖에 관련된 연구로는 平岡聡, 「定型表現から見た説一切有部の律藏」, 『印度學佛教學研究』권50(東京:日本印度學佛教學會, 2001); 草間法照, 「大乘經典と原始仏教聖典」, 『印度學佛教學研究』제27권 제2호(東京:日本印度學佛教學會, 1979); 조준호, 「인도의 阿羅漢 연구」, 『한국불교문화연구』제7집(서울:西江大學校 宗教研究所, 2006; 田中教照, 『初期佛教の修行道論』, 山喜房佛書林(東京:山喜房佛書林, 1993) 등이 있다.

먼저 『중아함경(中阿含經)』에 다음과 같이 설해져 있다.

세존께서 물으셨다.

“만일 범행(梵行)을 하는 자가 그대에게 와서 ‘존자 사리자여, 어떻게 등진 채 향하지 않기에 -나는 지혜를 얻어서 생사를 이미 여의었고, 청정행도 이미 이루어졌으며, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 다시는 몸을 받지 않는다는 진실 그대로를 안다-고 말하는가?’ 하고 묻는다면, 그대는 그 말을 듣고 어떻게 대답하겠느냐?” “세존이시여 ‘여러분, 나는 안에 대해서 등지고 향하지 않는다. 그래서 모든 애욕이 다하고, 놀람도 없고 두려움도 없으며, 의심도 없고 미혹도 없다. 이와 같이 행하고, 그와 같이 수호하면 선(善)하지 않은 번뇌가 생기지 않는다’라고 세존이시여, 만일 범행을 하는 자가 와서 물으면, 저는 이와 같이 대답하겠습니다.”²⁵⁾

여기서 ‘생사를 이미 여의었다[아생이진]’는 오취운(五取蘊)으로부터 발생된 모든 번뇌와 결박(結縛)이 다했기에 다시는 생을 받지 않는 아라한과를 증득한 것이고, ‘범행도 이미 이루어졌으며[범행이립]’는 온갖 욕망에서 벗어나 뛰어난 청정한 생활을 하게 되었으며, 오직 정행(正行)과 정정진(正精進)으로 샅된 행이 없으며 모든 범행을 실천·완성했다는 뜻이다. 그리고 ‘해야 할 바도 이미 다 하였다[소작이판]’는 마땅히 해야 할 일체(一切)의 해야 할 일[職守]을 마쳐서 열반의 경지에 들었다는 것이며, ‘다시는 몸을 받지 않는다[불수후유]’는 이미

25) 『中阿含經』卷5(『大正藏』01, p.452上), “世尊問曰 舍梨子 … 중략 … 世尊 若諸梵行來問如此 我當如是答”

해탈을 얻어 미래에 다시는 속박(束縛)을 받지 않는 것이다. 따라서 현재의 몸은 ‘마지막 몸’이며, 고(苦)의 소의(所依)인 이 ‘마지막 몸’은 다시는 윤회하지 않는다는 뜻이다.

이 인용구에서 주목해야 할 것이 바로 석존의 질문이다. 즉 석존이 사리자(舍利子, Sari)에게 질문하는 속에 나타나는 ‘나는 지혜를 얻어서 생사를 이미 여의었고, 범행도 이미 이루어 졌으며, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 다시는 몸을 받지 않는다는 진실 그대로를 안다’는 구절에서 ‘나는[我]는 석존 자신이고, ‘그 진실’이 바로 석존이 자증(自證)한 그것이다. 따라서 이 계승은 석존 자신이 자증한 바를 제자들에게 전수(傳授)함으로써 제자들도 또한 스스로 유증상응(唯證相應)한 것이다.

다시 말해서 ‘아생이진 내지 불수후유’의 근거를 찾는다면, 석존 자신이 성도한 바를 사리자, 즉 당대 지혜제일(智慧第一)의 아라한에게 문답을 통하여 석존 자신의 교설을 확인하고, 또 당시 사회에서의 실질적인 지도자이면서 승단의 리더역할을 해야 하는 제자인 사리자에게 중생을 향한 올바른 가르침의 방향을 점검하고 있다고 볼 수 있을 것이다.

이러한 석존의 제자들에 대하여 자신의 자증한 바를 교시(敎示)하는 이유를 『장아함경(長阿含經)』에서 다음과 같이 설하고 있는 것을 볼 수 있다.

“지금 내가 제자를 위하여 법을 설하겠다. [이 법은] 수승한 이치이며, 수승한 범행이며, 수승의 안온(安穩)으로 [제자들로 하여금] 마침내 열반으로 들게 한다. 내가 설법한 바를 받아 행하는 자는 유류에서 벗어나 무

루를 이루고 심해탈·혜해탈하여 현법 가운데에서 스스로 행하여 마침내 체득하게 되는데, [그것은] ‘生死를 이미 여의었고, 청정행도 이미 이루어졌으며, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 다시는 몸을 받지 않음’이다.²⁶⁾

즉 석존은 제자들에게 석존 자신이 성도한 바를 설하면서 그 설법의 가치와 목적을 분명하게 밝히고 있으며, 또한 그 법을 행하는 자는 끝내는 현재의 삶 속에서 수승한 이치를 깨닫게 된다고 한 것이다. 이와 관련해서 대만 법고불교학원(臺灣法鼓佛敎學院) 온종곤(溫宗堃) 교수는 그의 논문에서 “이 인용구는 석존이 해설한 것으로 자기교육적(自己敎學的) 목적의 경구이다. 최종적인 안온(安穩), 범행(梵行)의 설법, 이러한 최종 안온의 성취를 석존이 제자들을 위하여 설법한 것이다”²⁷⁾라고 하고 있다.

다음으로 『잡아함경(雜阿含經)』에도 다음과 같이 설해져 있다.

“이때 세존께서 제비구에게 말씀하시기를, … 중략 … 이같이 싫어한 뒤에는 탐욕을 여의어서 해탈, 해탈지견하게 되어 ‘生死를 이미 여의었고, 청정행도 이미 이루어졌으며, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 다시는 몸을 받지 않는다’고 스스로 아느니라. 세존께서 이 가르침을 말씀하시자,

26) 『長阿含經』卷5(『大正藏』01, p.34上), “今我爲弟子說法 則能使其得究竟道究竟梵行究竟安隱終歸涅槃 我所說法弟子受行者 捨有漏成無漏心解脫慧解脫 於現法中自身作證 生死已盡梵行已立 所作已辦更不受有”. (溫宗堃, 「漢譯阿含經與阿毘達磨論書中的‘慧解脫’」, 『正觀雜誌』第26期, 2003, p.23)에서 재인용.

27) 溫宗堃, 「漢譯阿含經與阿毘達磨論書中的‘慧解脫’」, 『正觀雜誌』第26期, 2003, p.23.

모든 비구들은 부처님의 말씀을 듣고 기뻐하며 받들어 행하였다.²⁸⁾

위 인용구에서도 마찬가지로 ‘아생이진 내지 불수후유’라는 계송은 석존 자신이 자증한 수행의 결과를 제자들에게 설한 것으로, 석존은 제자들에게 색(色)·수(受)·상(想)·행(行)·식(識)에 대해서 염리(厭離)한 자리에 주(住)하라고 당부하였다. 그리고 그렇게 실천수행하면 색·수·상·행·식으로부터 자연히 멀어지게 된다고 하였다. 그리고 나면 탐욕을 원리(遠離)하게 되고 해탈과 해탈지견하게 되어 ‘아생이진 내지 불수후유’를 스스로 알게 된다고 하였다. 이것은 다름 아닌 석존 자신이 법에 수순한 것이다. 이 수순법(隨順法)을 마땅히 실천수행하면 제자들도 똑 같은 결과를 스스로 알게 된다고 한 것이다.

그러면 여기서 그와 같은 사구의 계송을 스스로 송출하기 직전의 제자들의 상태는 어떠했을까? 먼저 『아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論)』 제26권에 다음과 같이 설해져 있다.

“[진지(盡智)와 무생지(無生智)의] 힘으로 말미암아서 출관(出觀)할 때, ‘생사를 이미 여의었고, 청정행도 이미 이루어졌으며, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 다시는 몸을 받지 않는다’고 말하게 된 것이다.”²⁹⁾

28) 『雜阿含經』卷2(『大正藏』02, p.12上), “爾時世尊告諸比丘 信心善男子 應作是念 我應隨順法 我當於色多修厭離住 於受想行識多修厭離住 信心善男子 即於色多修厭離住 於受想行識多修厭離住 故於色得厭 於受想行識得厭 厭已離欲解脫解脫知見 我生已盡 梵行已立 所作已作 自知不受後有 佛說此經已諸比丘聞佛所說 歡喜奉行”

29) 『阿毘達磨俱舍論』卷26(『大正藏』29, p.136下), “謂由彼力於出觀時作如是言 我生已盡 梵行已立 所作已辦不受後有”

또 다음의 『장아함경』을 보자.

“계(戒)를 따라서 정(定)에 들면 큰 과보[大果報]를 얻는다. 정에 들어서 지(智)를 획득하면 큰 과보를 얻는다. 지(혜)를 따라서 심(心)이 청정해지면 해탈과 같다. 삼루(三漏)를 다하고, 이미 얻은 해탈은 해탈지(解脫智)가 되어, 생사를 이미 여의었고, 청정행도 이미 다했고, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 다시는 몸을 받지 않는다.”³⁰⁾

위의 두 인용구는 아라한이 사구의 계송을 스스로 송출하기 직전의 양상을 잘 보여주고 있다. 여기서 ‘[진지와 무생지의] 힘’이란, 사제(四諦)에 대한 지(智)를 갖춘 힘이다. 즉 사제를 바르게 인식하는 사제현관(四諦現觀)에서 사제는 16행상(行相)에 의해서 관(觀)해지는 것이다. 즉 한마디로 사제에 대한 여실지견(如實知見)한 힘이 있는 상태라는 것이다. 그리고 ‘출관할 때’란 선정에서 나올 때를 말한다. 그러므로 아라한이 사구의 계송을 송출하기 직전의 양상은 사제에 대한 여실지견한 상태를 말한다.

따라서 지혜를 구축하여 심(心)이 청정해지면 해탈과 다르지 않아서 삼계에서 벗어나며 이윽고 해탈지가 되는 것이다. 즉 깨달음으로 가기 위한 실천적 원리인 계(戒)·정(定)·혜(慧) 삼학(三學)을 수인(修因)으로 삼으면 수행의 결과라 할 수 있는 해탈(解脫)과 해탈지견(解脫知見)을 얻게 된다는 것이다. 결국 여기서 해탈지견은 바로 진지

30) 『長阿含經』 卷2(『大正藏』01, p.12上), “修戒獲定得大果報 修定獲智得大果報 修智心淨得等解脫 盡於三漏 欲漏有漏無明漏 已得解脫生解脫智 生死已盡梵行已立 所作已辦不受後有”

와 무생지를 갖춘 깨달은 석존의 모습을 아는 지혜와 식견이며 석존, 즉 붓다로 가기위한 제자들의 지혜의 양상을 말하고 있다고 할 것이다. 따라서 이러한 해탈지견 등이 바로 석존의 지혜이며 아라한의 지혜라 할 것이다.

그러면 이 사구의 계승이 지니는 의의는 무엇인가?

그것은 부처님의 가장 수승한 가르침, 즉 부처님의 최승법(最勝法)이다. 이 사실이 법현(法賢)이 번역한 『불설신불공덕경(佛說信佛功德經)』에 다음과 같은 구절이 나온다.

“또 부처님께서서는 보특가라를 잘 아시어 이치와 같이 수행하여 오래지 않아 번뇌가 다하고 해탈법을 증득하여 生死를 이미 여의었고, 청정행도 이미 이루어졌으며, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 다시는 몸을 받지 않나니, 이러한 것을 세존은 낱낱을 모두 다 요지하였는데, 이는 곧 부처님의 최승법이라고 이른다.”³¹⁾

여기서 말하는 최승법³²⁾이란, 불세존(佛世尊)의 모든 구경법(究竟法)에 대해서 잘 요지(了知)하는 것, 보특가라(補特伽羅)를 잘 알아 번뇌·소지장을 끊고 성과(聖果)를 증득하는 것 등의 법을 오직 세존만이 모두 요지한 바를 가리킨다.

31) 『佛說信佛功德經』(『大正藏』01, p.257中), “又復世尊 善知補特伽羅 如理修行 非久漏盡 證解脫法 我生已盡 梵行已立 所作已辦 不受後有 如是等法 世尊一一皆悉了知 是即名為佛最勝法”

32) 『勝鬘經』(『大正藏』12, p.221下), ‘一諦章第十’과 ‘一依章第十一’에서는 사성제, 특히 ‘滅諦’가 第一義, 즉 최승법이라고 한다.

따라서 위의 인용문에 나타나 있는 바와 같이 사구의 계승은 부처님의 최승법이었고, 이 최승법은 바로 석존의 깨달음이다. 즉 이 계승은 사제현관의 결과로서 그것은 석존의 근본교설 가운데 가장 수승한 교설이었으며 나아가 아라한의 수승한 ‘사지’였다고 볼 수 있다.

이와 관련하여 『잡아함경』에 자세히 설해져 있다.

먼저 제379「전법륜경(轉法輪經)」에

“나는 이미 사성제를 세 번 굴린 12행에 대하여 지혜[眼智明覺]가 생겼기 때문에 제천(諸天)·마라(魔羅)·범천(梵天)·사문(沙門)·바라문(婆羅門) 등 법을 듣는 대중 가운데에서 벗어나게 되었고, 스스로 아녹다라삼막삼보리를 증득하게 되었다”³³⁾

라고 하면서 아녹다라삼막삼보리를 증득하기 위한 전제조건인 사성제[3전12행상(三轉十二行相)]의 수승함을 석존이 밝히고 있다.

또한 제384「누진경(漏盡經)」에서도

“만일 비구가 고성제를 이미 알고 이해하며, 고집성제를 이미 알고 끊으며, 고멸성제를 이미 알고 체득하며, 고멸도적성제를 이미 알고 닦았다면, 이러한 비구를 아라한이라고 부른다. 그는 ‘모든 번뇌를 이미 여의었고, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 모든 무거운 짐으로부터 벗어났으며, 스스로에게 요익함을 얻고 모든 존재로서의 결박이 다하여 올바른 지혜

33) 『雜阿舍經』卷15(『大正藏』02, p.104上), “我已於四聖諦三轉十二行 生眼智明覺故 於諸天魔梵沙門婆羅門聞法衆中 得出得脫 自證得成阿耨多羅三藐三菩提”

로 완전하게 해탈하였다.”³⁴⁾

고 설하고 있다.

여기서 ‘모든 번뇌를 이미 여의었고, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 모든 무거운 짐으로부터 벗어났으며, 스스로에게 요익함을 얻고 모든 존재로서의 결박이 다하여 올바른 지혜로 완전하게 해탈한’³⁵⁾ 수행자의 전제조건으로 사성제[3전12행상(三轉十二行相)]를 들고 있는데, 이를 수습(修習)·작증(作證)한 수행자를 일컬어서 제385「(변제경) 邊際經」에서는 ‘상사(上士)’로, 제386「현성경(賢聖經)」에서는 ‘현성(賢聖)’으로, 제389「양의경(良醫經)」에서는 ‘대의왕(大醫王)’이라고 명명하고 있다.

그리고 『잡아함경』제390경 「사문바라문경(沙門婆羅門經)」에 다음과 같이 사성제가 사문바라문이 반드시 수습·작증해야 할 수행덕목으로 강조하고 있는 것을 볼 수 있다.

그 때 세존께서 모든 비구들에게 말씀하셨다.

“(…) 만일 사문 바라문이 이 고성제·고집성제·고멸성제·고멸도적성제를 여실하게 안다면, 그는 사문 중의 사문이요, 바라문 중의 바라문이요, 그들은 또한 사문의 도리와 바라문의 도리에 있어서, 법을 보아 스스

34) 앞의 책, p.104下, “若比丘 於苦聖諦 已知已解 於苦集聖諦 已知已斷 於苦滅聖諦 已知已證 於苦滅道跡聖諦 已知已修 如是比丘 名阿羅漢 諸漏已盡 所作已作 離諸重擔 逮得已利 盡諸有結 正智善解脫”

35) 이 경구가 또 다른 한 유형의 정형구라고 佐藤義博, 앞의 논문, p.154에서 밝히고 있다. C. arahaṇ khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anupatta-sadatto parikkhīṇa-bhava-saññojano sammad-aññā vimutto: 是名阿羅漢 諸漏已盡 所作已作 離諸重擔 逮得已利盡諸有結 正智心善解脫.

로 알고 직접 체득하여 ‘생사를 이미 여의었고, 청정행도 이미 이루어졌으며, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 다시는 몸을 받지 않는다’라고 스스로 아는 것이다. 따라서 비구들이여, 사성제를 간단[無間]없고 꾸준히 커다란 의욕으로 부지런히 힘쓰고 참고 견디며 방편으로서 닦고 익혀야 한다.”³⁶⁾

라고 하고 있다.

이러한 사성제는 초전법륜으로부터 시작하여 석존이 반열반에 들 때까지 가장 많이 설한 가르침이며, 제자들의 기본적인 수행덕목인 것이다. 따라서 사성제라는 석존의 근본적인 가르침을 끊임없이 방일하지 않고 방편으로서 수학(修學)한다면 석존과 마찬가지로 종국(終局)에는 성도에 이르게 되고 끝내는 ‘아생이진 내지 불수후유’이라는 사구의 계승을 스스로 송출할 수 있는 아라한에 도달한다는 것을 보여주고 있는 것이다.

따라서 이러한 사구의 계승은 석존의 자증의 설(說)로서 후대에 나한(羅漢)의 ‘사지’로 개념 지어지고, 또한 성도에 관한 정형구로서 전승되어 대승경론에 그대로 전해지게 된다. 그래서 이러한 ‘사지’는 모든 아라한들의 깨달음의 상징이었다. 즉 석존도 당시 여러 사상가들과 어깨를 겨누었던 아라한이었으며, 고(苦)에서의 해탈을 위한 수행자의 과정을 거친 가장 수승한 수행자의 입장에서 스스로 깨달은 바를 제자들에게

36) 『雜阿含經』卷15(『大正藏』02, p.105中-下), “爾時世尊告諸比丘… 중략… 若沙門婆羅門 於此苦聖諦如實知 此苦集聖諦如實知 此苦滅聖諦如實知 此苦滅道跡聖諦如實知 當知是沙門婆羅門 沙門之沙門 婆羅門之婆羅門 於沙門義婆羅門義 見法自知作證 我生已盡 梵行已立 所作已作 自知不受後有 是故比丘 於四聖諦無間等當起增上欲 精勤堪能 方便修學”

게 설법했고 그 석존의 자증한 바를 모든 아라한들이 전수(傳受)받았기 때문이다. 즉 고(苦)의 구조의 해명과 고(苦)를 멸하는 방법론으로 제시된 최초의 가르침이 다름 아닌 사성제와 팔정도, 그리고 고(苦)와 락(樂)의 양극단을 떠난 중도이다. 이 가운데 사성제는 사구의 계송의 실천적 수행³⁷⁾의 근본원리였다고 할 수 있을 것이다.

IV. 『대승의장(大乘義章)』에 나타난 나한의 사지와 사성제

이상과 같이 사구의 계송은 초기불교에서는 ‘사지’라는 개념으로 불교문헌에 거론되지는 않았다. 즉 초기불교에서는 사구로 된 계송 그 자체로 전승되었으며, 대승불교에 이르러서야 비로소 ‘사지’라는 개념으로 거론된다. 다시 말해서 초기불전에서는 한 묶음의 계송 그 자체가 자연스럽게 한 개념으로 여겨졌다. 그것은 깨달음 그 자체의 행상(行相)에 대한 경외심이었을 것이다. 즉 이미 지혜로서 사제를 있는 그대로 명료하게 파악[사제현관]한 아라한이 출판하여 송출한 이 계송을 굳이 언표(言表)로서 드러낼 필요성이 없었으므로 표현상 다소 반복되지만 그 정형구 자체를 그대로 전승한 것이다.

37) 田中教照의 『初期佛敎の修行道論』(東京:山喜房佛書林, 1993), pp.291-294에서는, ‘第二節『集異門足論』の古い時代の修行道’에서는 특히 四補特伽羅 가운데 특히 자신과 타인을 모두 괴롭히지 않는 보특가라[非自苦非自勤苦亦非苦他非勤苦他補特伽羅]를 중시하여 11단계의 수행도를 구성하고 있다고 하면서 戒(2), 定(3~9), 慧(10~11)의 三學의 수행도 체계 중에 10. 漏盡智(四聖諦의 觀察)’에서 아라한의 ‘네 가지 지혜[四智]’를 제시하고 있다.

따라서 사성제와 ‘사지’의 관계는 원인이면서 결과이고, 이론이면서 실제라는 밀접한 연관성을 가진다고 할 것이다. 다시 말해서 사제현관으로부터 아라한 등이 ‘사지’를 깨닫고 난 다음에도 제자들과 중생교화를 위해 설법을 하고 승단의 리더는 물론 세간의 지도자 역할을 수행했던 것이다.

그렇게 초기불전에서 전승되어 오던 성도에 관한 사구의 계승이 대승경론에 와서 사구의 계승 한 구 한 구에 대한 분석을 통해서 사성제와 배대하게 되는데, 그 대표적 불교문헌이 바로 정영사 해월이 쓴 『대승의장』³⁸⁾이다.³⁹⁾

38) 『大乘義章』(『大正藏』44)은 隨나라 慧遠이 저술한 것으로 불교 교리의 要目 249科를 敎法聚·義法聚·染法聚·淨法聚·雜法聚의 다섯 가지로 分類하고 諸經論이나 隨時代 이전의 諸學派의 교리와 실천, 그리고 諸經論에 관한 주장한 바를 모아 분류하여, 대승의 입장에서 평가와 주석을 가한 책이다. 현재 유통되고 있는 것은 雜法聚가 빠진 222科의 20권本이다. 本書는 당시에 유행했던 大小乘의 제경론을 망라하여 毘曇, 成實, 攝論, 地論, 三論 등 제학파의 설을 인용하였는데, 地論宗南道派의 입장에서 불교의 要義를 서술한 책이다. 불교의 백과사전적인 성격을 지니고 있으므로, 古來로 불교 술어를 설명함에 있어서는 이 책을 인용하는 경우가 많다. (정승식, 『佛典解說事典』(서울:민족사, 1994), p.84; 鎌田茂雄 등 編著, 『大藏經全解説大事典』(東京, 雄山閣出版, 1998), p.539)참조.

39) 『大乘義章』 이외의 불교문헌에 ‘사지’의 개념은 다음과 같이 ‘(羅漢)四智’, ‘二乘四智’, ‘解脫四智’ 등으로 나타난다.

-(羅漢)四智-

㉞ 唐代 般刺密帝譯의 『首楞嚴經』 卷1(『卍續藏經』11, p.186上), “言四智者 一我生已盡苦諦智(…) 四所作已辦滅諦智 此就小乘解也”

㉟ 求那跋陀羅譯의 『楞伽阿跋多羅寶經參訂疏』 卷2(『卍續藏經』18, p.17下), “涅槃經云 羅漢有四智 謂我生已盡(…) 不受後有”

㊱ 道暹의 『法華天台文句輔正記』 卷2(『卍續藏經』28, p.660中), “疏云所作已辦者羅漢四智中一智也”

-二乘四智-

㉞ 窺基의 『妙法蓮華經玄贊』(『大正藏』34, p.715하), “二乘四智非爲究竟名向涅槃界”

㉟ 吉藏의 『勝鬘寶窟』(『大正藏』37, p.47上), “是以二乘四智及涅槃皆不滿足 就文爲二 前一解涅槃不滿足 二從羅漢辟支觀察解脫四智究竟得蘇息下”, 특히 이 불전에서는 ‘이

그의 『대승의장』에는 「사지의(四智義)」에서 ‘사지’를 ‘세 맥락으로 분별[三門分別]’하면서,⁴⁰⁾ “첫째는 대상을 준거(準據)로 파악하고, 둘째는 그것의 체(體)와 상(相)으로 판정하고⁴¹⁾, 셋째는 진지와 무생지를 들어 분별한다”라고 하고 있다.⁴²⁾

그러면 우선 『대승의장』에서 대상을 준거로 파악한 ‘사지’의 정의를 보면,

“사지라고 말하는 것은, ‘아생이진·범행이림·소작이관·불수후유’, 이

승사지와 ‘해탈사지’ 두 개념이 모두 나온다.

㉔ 慈恩大師 基의 『勝鬘經述記』 卷上(『卍續藏經』19, p.910中-下), “我生已盡智等四智 … 중략 … 二乘四智俱未圓耶”

-解脫四智-

㉕ 菩提流志譯의 『大寶積經』(『大正藏』11, p.675中), “世尊 說阿羅漢及辟支佛 觀察 解脫四智究竟得蘇息者 皆是如來隨他意語不了義說”

㉖ 求那跋陀羅譯의 『勝鬘經』(『大正藏』12, p.219下), “言阿羅漢辟支佛觀察解脫四智究竟得蘇息處者 亦是如來方便 有餘不了義說”

㉗ 湛然的 『法華玄義釋籤』(『大正藏』33, p.870中), “問靜一處便自覺知 而自遊戲便得解脫四智具足 所作等者 一切羅漢皆具四智 謂我生已盡 梵行已立 所作已辦 不受後有”

40) 앞의 책, p.846下, “四智義三門分別 約境辨定一 體相分別二 約對盡智無生智分別三”

41) 『대승의장』에 나타난 ‘사지’에 관한 가장 큰 특징이라면 그것은 소승[羅漢辟支佛所得四智有體有相]과 대승[如來四智亦有體相]에 공통된다는 것이다. 다만 소승과 대승의 차별은 “소승법에도 대승법에도 체와 상이 있지만 소승은 입관(入觀)을 체라고 하고, 출관(出觀)을 상이라고 하는 반면에 대승은 체와 상이 동시”라는 것이다[『大乘義章』(『大正藏』44, p.847中-下참조).

42) 여기서 첫째의 ‘대상’은 바로 사성제이다. 즉 ‘사지’가 사성제의 가르침과 어떤 연관성을 가지는지를 ‘사지’ 각각과 사제 각각을 해석하여 서로 배대하고 있다. 둘째는 ‘사지’의 체와 상을 말하는데, 소승법 중에 ‘사지’에서 진지무생지의 무학인으로서 지혜가 ‘사지’의 체이고, 출관 후 世俗心에서 생기는 ‘사지’의想了 ‘사지’의 상이라고 한다. 셋째는 먼저 진지와 무생지를 근거로 분별하고 그것을 근거로 ‘사지’를 분별한다. 그리고 나서 ‘苦的 지를 아는 것’, ‘集의 지를 아는 것’, ‘滅의 지를 아는 것’, ‘道の 지를 아는 것’을 서술한다.

네 가지이다. 이 넷은 사성제의 지와 같다.⁴³⁾

라고 하고 있다.

위 인용구는 성도(成道)에 관한 사구의 계송을 ‘사지’라고 정의한 대표적 대승불전이라고 할 수 있다. 더구나 이러한 ‘사지’와 사성제와의 관계를 가장 적확(的確)하게 드러낸 불교문헌이라고 할 수 있다. 전술한 바와 같이 사구의 계송이 초기불전으로부터 전승되고 불교문헌에 산재되어 있던 그 계송의 개념을 ‘사지’라고 정의했기 때문이다.

그러면 혜원이 『대승의장』에서 들고 있는 경전은 무엇인가? 그것은 비바사(毘婆沙)들의 논서(論書)와 『승만경(勝鬘經)』, 그리고 『열반경(涅槃經)』 등이다. 그 이유로는 ‘사지’와 사성제의 배대가 경전마다 같지 않기 때문이라고 한다.

여기서 주목해야 할 점은 비바사들의 논서이다. 왜냐하면 이들의 논서가 무엇인지를 직접 언급하지 않고 있다는 점이다. 그렇다면 결국 혜원의 견해는 두 가지로 요약할 수 있을 것이다. 즉 그러한 논서가 부지기수(不知其數)여서 ‘사지’와 사성제의 배대를 하나로 정의할 수 없는 경우가 첫째이고, 다음은 그들의 견해가 모두 일치하기 때문일 수 있을 것이다.⁴⁴⁾

그러면 『대승의장』에서 ‘사지’를 사제와 배대하여 ‘사지’를 판정[約境辨定]하는 부분을 보면,

43) 앞의 책, p.846下, “言四智者 我生已盡 梵行已立 所作已辦 不受後有 是其四也 此四猶是四諦之智”

44) 이와 관련해서는 ‘사지’ 개념의 정립 이후에 좀 더 논의할 필요가 있다고 생각한다. 여기서 『아비달마대비바사론』, 『아비담비바사론』 등을 든 것은 본 논자의 임의임을 밝혀 둔다.

먼저 “제일(第一) 비바사들의 논서에서는 ‘아생이진’은 斷集智(단집지), … 중략 … ‘범행이립’은 수도지(修道智), … 중략 … ‘소작이관’은 증멸지(證滅智), … 중략 … ‘불수후유’는 단고지(斷苦智)이다”⁴⁵⁾라고 하고 있다.

우선 비바사들의 논서 가운데 『아비달마대비바사론』에서는

“‘아생이진’을 여실하게 아는 것이란 집(集)의 4행상(行相)에, ‘범행이립’은 도(道)의 4행상에, ‘소작이관’은 멸(滅)의 4행상에, ‘불수후유’는 고(苦)의 2행상에 연유한 것이다”⁴⁶⁾

라고 하고 있다.

여기에서 진지와 무생지는 사제에 대한 지로서, 이 두 가지 지에는 공(空)과 비아(非我)를 제외한 열네 가지 행상을 갖는다. 즉 집성제에는 인(因)·집(集)·생(生)·연(緣), 멸성제에는 멸(滅)·정(靜)·묘(妙)·리(理), 도성제에는 도(道)·여(如)·행(行)·출(出), 그리고 고성제에는 공과 비아를 제외한 고(苦)·비상(非常)이라는 것이다.⁴⁷⁾ 즉 진술하였듯이 진지와 무생지에서 출관할 때 송출하는 것이 바로 ‘사지’이다. 그리고 진지와 무생지는 출관하여 ‘나는 생을 이미 다하였

45) 앞의 책, p.846下, “第一依彼毘婆沙論我生已盡是斷集智 … 중략 … 不受後有是斷苦智”

46) 『阿毘達磨大毘婆沙論』卷29(『大正藏』27, p.150中), “如實了知我生已盡 … 중략 … 不受後有者是緣苦二行相”

47) 『阿毘達磨俱舍論』卷26(『大正藏』29, p.136下), “盡智와 無生智에는 각각 모두 空과 非我를 제외한 나머지 열네 가지 행상이 갖추어져 있으니, 이러한 두 가지 지는 비록 승의지에 포섭되는 것일지라도 세속으로 일어나는 것이기 때문에 空과 非我를 제외한 것이다.”

다. (...)’고 하여 세속의 명상(名想)으로 아는 것이기 때문에 공·비아의 행상과 서로 모순되며, 그래서 여기에는 두 가지 행상이 없는 것이다.⁴⁸⁾ 따라서 사제를 대상으로 하는 혜(慧)의 인식행위, 즉 사제를 현전에서 관찰하는 사제현관이 곧 수행자가 깨달음을 증득하기 위한 수행이며 이 사제현관의 결과가 ‘사지’인 것이다.

그러면 이러한 사제현관을 바탕으로 ‘사지’와 사제를 불교문헌에 어떻게 배대하고 있는지를 살펴보자.

먼저 『아비담마사론(阿毘曇毘婆沙論)』권52 「지견도타심지품(智捷度他心智品)」에서는

“아생이진’은 ‘집’을, ‘범행이립’은 ‘도’를, ‘소작이판’은 ‘멸’을, ‘불수후유’는 ‘고’를 아는 것을 설한 것이다. 또한 ‘아생이진’은 단집(斷集)을, ‘범행이립’은 수도(修道)를, ‘소작이판’은 증멸(證滅)을, ‘불수후유’는 지를 아는 것[知苦]을 설한 것이다. 또한 ‘아생이진’은 단인(斷因)을, ‘범행이립’은 수도를, ‘소작이판’은 득과(得果)를, ‘불수후유’는 체를 아는 것[知體]을 설한 것이다. 또한 ‘아생이진’은 집지(集智)를, ‘범행이립’은 도지(道智)를, ‘소작이판’은 멸지(滅智)를, ‘불수후유’는 고지(苦智)를 설한 것이다.⁴⁹⁾

라고 하고 있다.

‘아생이진’은 고의 근원을 앎으로서 그것이 집이며 그 집을 끊는 것

48) 권오민 역주, 『아비달마구사론』4(서울: 동국역경원, 2007), p.1191, 주)59.

49) 『阿毘曇毘婆沙論』卷52(『大正藏』28, p.381下), “復次我生已盡是說知集 … 證苦 … 不受後有是說苦智”

이다. 그래서 집제(集諦)이며 단집이면서 단인(斷因)인 것이며, 결국은 집지인 것이다. ‘범행이립’은 팔정도 등의 청정행을 하므로 도이며, 그래서 도지이고, ‘소작이관’은 해야 할 바를 다함으로써 온갖 집착과 번뇌가 멸함[證滅]으로써 열반에 들게 되고 구경에는 성인의 과를 증득[得果]하므로 멸지인 것이다. ‘불수후유’는 고 그 자체인 현실적인 오취온을 여실하게 봄으로써 고지인 것이다.

“또 ‘아생이진’은 ‘집에 대한 원망(願望)이 없음[集無願]’을 설한 것이고, ‘범행이립’은 ‘도에 대한 원망이 없음[道無願]’을 설한 것이고, ‘소작이관’은 무상(無相)을 설한 것이고, ‘불수후유’는 공과 ‘고에 대한 원망이 없음[苦無願]’을 설한 것이다.”⁵⁰⁾

다음으로 “제이(第二) 『승만경』에서는, ‘아생이진’은 단고지(斷苦智), … 중략 … ‘범행이립’은 증멸지(證滅智), … 중략 … ‘소작이관’은 수도지(修道智), … 중략 … ‘불수후유’는 단집지(斷集智)이다”⁵¹⁾라고 한다.

“두 부류의 생사가 있다. 무엇이 두 부류인가? 분단사(分段死)와 부사의 변이사(不思議變易死)이다. 분단사는 허망한 중생을 이룸이고, 부사의 변이사는 아라한·벽지불·대력보살(大力菩薩)의 의생신(意生身)이며 구경의 위없는 보리에 이르기까지를 이르는 말이다. 이러한 이중사(二

50) 앞의 책, pp.381下-382上, “復次我生已盡是說集無願 … 중략 … 不受後有是說空及苦無願”

51) 『大乘義章』(『大正藏』44, p.847上), “第二依彼勝鬘經文我生已盡是斷苦智故 … 중략 … 不受後有是斷集智”

種死)에서 분단사로서 아라한·벽지불의 지혜를 ‘아생이진’이라고 한 것이다.⁵²⁾

여기서 아라한벽지불의 생사는 허망한 중생의 죽음을 말하는 분단사가 아니기에 그 분단사와는 다른 아라한벽지불의 생사를 ‘아생이진’이라고 한 것이다. 즉 과거의 업에 따라 ‘집기(集起)’하기 때문에 ‘생’이라고 하였으며, 무학위(無學位)에서는 필경 ‘고’를 끊을 수 있기에[斷苦智] ‘나의 생은 다했다[아생이진]’라고 하는 것이다.

그리고 이어서

“유여열반(有餘涅槃)의 과를 증득할 수 있기에 ‘범행이립’을 설한다. 범부(凡夫)인 인간세상의 사람과 천상의 사람으로는 이루지 못한 것이고 일곱 단계의 성자들도 앞서서 끊지 못하였던 허망한 번뇌를 구경에는 끊었기에 ‘소작이판’이라 한다. 또한 아라한·벽지불은 끊은 번뇌로도 다시 금 몸을 받지 않을 수 있으므로 ‘불수후유’라고 하는 것이다.”⁵³⁾

라고 하였다.

즉 초기불교에서 열반은 현재의 삶 속에서 자신이 스스로 증지하는 것인데, 거기에는 청정행이 바탕이 되어야 한다. 이러한 청정행의 실천은 ‘멸제(滅諦)’로서, 열반에 이르기 위함이다. 따라서 현세에서 열

52) 『勝鬘經』(『大正藏』12, p.219下), “有二種死何等爲二 … 중략 … 說阿羅漢辟支佛智我生已盡”

53) 앞의 책, p.219下, “得有餘果證故說梵行已立 … 중략 … 更不能受後有故說不受後有”

반의 과를 얻기 위해서는 ‘범행’을 계와 같이 해야 한다는 것이다.⁵⁴⁾ 그리고 범부 등은 물론 일곱 성자들도 그 이전에는 끊지 못하였던 허망한 번뇌를 팔정도 등의 수행[수도지]을 통해서 끊었기에 ‘해야 할 바도 이미 다 하였다[所作已辦]’고 한 것이다. 또한 아라한과 벽지불이 끊은 번뇌는 두 번 다시 미래에 윤회하지 않기에菩提의 원인을 끊었기에[단 집지] ‘다시는 몸을 받지 않는다[不受後有]’는 것이다.

끝으로 “제삼(第三) 『열반경』에서는 [아생이진 내지 불수후유] 각각의 지에 두 가지 뜻이 있다”⁵⁵⁾고 하였다.

“아라한은 삼세 ‘생(生)’의 인연을 영원히 끊었기에 스스로 ‘아생이진’이라고 말하고[自說], 또한 삼계 ‘오음’의 과보를 끊었기에 ‘아생이진’이라고 거듭 말한다. 수행함에 있어서 청정행을 이미 끝냈기에 ‘범행이림’이라고 말한다[唱言]. 또한 배움의 도리에 사사롭지 않기에 ‘이림’이라고 말하고 본래 구하는 바를 지금 얻었기에 ‘소작이관’이라고 말한다. 도를 닦아 과를 증득하였기에 또한 ‘이관(已辦)’이라고 부르는 것이다. 진지와 무생지를 획득했기 때문에 나(라고 하는 것)는 다했으며, 모든 결박이

54) 초기불교에서는 계율을 지키는 것을 일컬어서 ‘또 다른 해탈’, 즉 ‘別解脫’로 일컬었다. 그래서 계의 실천이 더해지는 것[戒蘊, silaskandha]이 바로 心·慧解脫로 나아간다고 하였다. 결국 三學에서 戒는 별해탈이며, 定은 심해탈, 慧는 혜해탈인 것이다. 『阿毘達磨集異門足論』 卷16(『大正藏』 26, p.434中)에서는 “부지런히 別解脫律儀를 지키고 규칙을 행함에 있어서 부족함이 없고 아무리 미진한 죄라도 크게 두려워하고 배울 때는 항상 훼손하거나 거스르지 말아야 하며 그 戒蘊을 부지런히 닦으면 끝내는 色界定에 들고 이 선정으로 인해 번뇌가 소멸된다. 그래서 무루의 心解脫과 慧解脫을 증득하는데, 자세하게 말하면 [別解脫律儀를 지키면] ‘불수후유’에까지 이른다”라고 설해져 있다.

55) 『大乘義章』(『大正藏』44, P.847上), “第三依彼涅槃經文——智中各有兩義”

다하였다고 말한다. 이 뜻으로서 아라한이 도피안에 이르렀다고 말하는 것이다.⁵⁶⁾

라고 하고 있다.

즉 ‘아생이진’에는 고(苦)의 원인인 집(集)을 끊는 것[단집(斷集)]이며, 또한 고 자체를 멸함으로써[멸고(滅苦)] 영원히 삼세에 태어날 인연을 끊기 때문에 ‘아생이진’이라고 말한다. 즉 ‘오음신(五陰身)’을 받지 않기 때문에 결과적으로 ‘멸고(滅苦)’인 것이다. 범행이림에는 ‘멸’과 ‘도’, 이들 둘 다를 포함하고 있다. 청정행을 닦고 나면 필경에는 ‘범행이림’이라고 말하게 되므로 ‘도’의 원만함을 밝히는[명도원(明道圓)]것이고, 배움의 이치에 사사롭지 않기에 ‘멸’의 궁극을 드러낸다[창멸극(彰滅極)]. ‘소작이판’ 중에도 ‘멸’과 ‘도’, 둘을 설한다. 본래 궁구하는 바를 지금 얻었기 때문에 ‘소작이판’이라고 말[唱言]하는 것이다. 이것이 멸의 궁극[멸극(滅極)]이며, 도를 닦아 과를 증득하였기에 또한 ‘이판(已辦)’이라고 부르는 것이다. 이것이 도의 원만함[도원(道圓)]이다.

‘불수후유’는 더 이상 몸을 받지 않기에 ‘집’을 끊었다고 말하고[단집], 또한 그러한 ‘고’의 원인이 영원히 소멸했기에 ‘멸고’인 것이다. 따라서 ‘진지⁵⁷⁾’를 획득하기 때문에 ‘집’을 끊는 것[단집]이고, ‘무생지⁵⁸⁾

56) 曇無讖譯, 『大般涅槃經』(『大正藏』12, p.580上), “是阿羅漢永斷三生生因緣故是故自說我生已盡 … 중략 … 以是義故名阿羅漢得到彼岸”

57) 『阿毘達磨大毘婆沙論』卷20(『大正藏』27, p.150上), “謂如實知我已知苦已斷集已證滅已修道”

58) 앞의 책, p.150上, “謂如實知我已知苦不復知 乃至我已修道不復修”

를 획득하기 때문에 ‘고’를 ‘멀고’라고 한 것이다.⁵⁹⁾

이상에서 거론된 불교문헌의 ‘사지’에 대한 사성제의 관계를 도표로 정리하면 다음과 같다.

	비바사의 論	勝鬘經	涅槃經
我生已盡	斷集智[斷因, 集無願]	斷苦智	斷集, 滅苦
梵行已立	修道智[道無願]	證滅智	明道圓, 彰滅極
所作已辦	證滅智[得果, 無相]	修道智	滅極, 道圓
不受後有	斷苦智[知體, 空及苦無願]	斷集智	斷集, 滅苦

이처럼 ‘사지’에 대한 사성제의 배당이 표면상 비록 불전마다 다르나, ‘사지’의 증득이 곧 사성제의 진리인 것은 부정할 수 없다. 따라서 각각의 구(句)가 불전마다 다른 배당은 결국 사성제라는 커다란 테두리 안에서 이해하여야 할 것이다. 그것은 사성제의 본질이 “단순한 윤리적 수행을 목표로 설해진 교설이 아니라 완벽한 진리를 함축한 것으로서, 우리로 하여금 불타(佛陀)와 다름없는 정각(正覺)을 성취하도록 하기 위해 설해진 불타의 자비로운 율행(願行)의 표현인”⁶⁰⁾ 것처럼 ‘사지’도 수행자가 지난한 수행과정을 거치면서 아(我)와 아소(我所)

59) 이외에도 『首楞嚴經』(『大藏經』11, p.186.上)에서 “四智라고 하는 것은, 我生已盡은 苦諦의 智요, 梵行已立은 集諦의 智, 所作已辦은 道諦의 智, 不受後有는 滅諦의 智이다”라고 하고 있다.

60) 이종표, 『아함의 중도체계』(서울: 불광출판부, 1991), p.266.

에 대한 공(空)과 무상(無常)을 체득한 진리인 것이다. 따라서 이러한 사구(四句) 각각이 내포하는 의미를 별개로 보아서는 안 될 것이다.

이처럼 ‘사지’의 각각은 “사제의 하나하나에 의거해보면 모두가 이 ‘아생이진’ 내지 ‘불수후유’ 등 네 가지 의미를 구축하여 쓰이고 있다”⁶¹⁾는 것이다.

따라서 사성제를 규격화된 형식으로 이해할 필요가 없듯이 ‘사지’도 같은 맥락으로 이해해야 할 것이다. 즉 ‘사지’는 석존이 스스로 사유하고 실천한 사성제의 결과적 측면을 그의 제자들에게 펼친 교설임과 동시에 당시 수행자의 최고봉인 아라한이 궁구하는 구경의 수행덕목이라는 사실이 자명해졌다고 할 수 있다.

V. 나가는 글

본 논고에서는 ‘나한의 사지’라는 개념에 초점을 두어 아라한이 진지와 무생지에서 스스로 송출하는 사구의 계승에 관해서 살펴보았다. 즉 ‘생사를 이미 여의었고, 청정행도 이미 이루어졌으며, 해야 할 바도 이미 다 하였으며, 다시는 몸을 받지 않는다[아생이진·범행이림·소작이관·불수후유]’는, 초기불전에서는 그와 같이 유형화·정형화된 계승으로 전승되었지만 대승경론에 와서는 ‘나한의 사지’라는 개념으로 나타난다.

61) 吉藏撰, 『勝鬘寶窟』(『大正藏』37, p.46中), “據實一一諦皆具此我生已盡 乃至不受後有等四種義用也”

그리고 이 사구의 계승은 ‘나한의 사지’는 물론, ‘(나한)사지’, ‘이승사지(二乘四智)’, ‘해탈사지(解脫四智)’로도 불교문헌에 등장하고, 『불광대사전』에서는 이를 ‘사구성도(四句成道)’로 정의하고 있음을 보았다.

이와 같은 ‘나한의 사지’는 그 개념이 정립되기 이전부터 석존의 근본교설 가운데 사성제와 밀접한 관련을 가지고 있다는 것을 『중아함경』, 『장아함경』 등의 초기불전을 통해 살펴보았다. 그리고 ‘나한의 사지’라는 개념을 정립한 대표적 경론이 바로 정영사(淨影寺) 혜원(慧遠)의 『대승의장』이며, 또한 여기서는 비바사들의 논서, 『승만경』, 『열반경』 등에서 ‘사지’가 사성제와의 배대를 보인 용례를 보이고 있다.

따라서 『대승의장』에 나타난 ‘사지’는 『열반경』에서 보여진 ‘사지’와 사성제의 배당과 같이 하나로 통섭될 수 있을 것이다. 즉 ‘아생이진’은 집(集)을 끊는 것[단집], 고 자체를 멸함[멸고]이고, ‘범행이립’은 ‘멸’과 ‘도’ 둘 다를 포함하여서 ‘도’의 원만함을 밝히고[明道圓], 배움의 이치에 사사롭지 않기에 ‘멸’의 궁극을 드러낸다[彰滅極]. ‘소작이판’도 ‘멸’과 ‘도’, 둘을 모두 포함하는데, 멸의 궁극[滅極]이며, 과를 이미 증득하였기에 또한 ‘이판(已辦)’이라고 하므로 이것이 도의 원만함[道圓]이다. ‘불수후유’는 더 이상 몸을 받지 않기에 ‘집’을 끊었다고 말하고[단집], 또한 그러한 ‘고’의 원인이 영원히 소멸했기에 ‘멸고’인 것이다.

또한 『대승의장』에 언급되지는 않았지만, 『수능엄경』에서는 ‘아생이진’은 고지(苦智), ‘범행이립’은 집지(集智), ‘소작이판’은 도지(道智), ‘불수후유’는 멸지(滅智)라고 언급되어 있음을 살펴보았다.

그 가운데에서 그러한 배대가 경론마다 다소 차이가 있으나 ‘사지’

가 곧 사성제의 실천 및 결과[사제현관]라는 것에는 이의(異議)가 없었다. 즉 경론마다 상이한 ‘사지’와 사성제의 배당은 결국 사성제라는 큰 테두리 안에서 각각의 구(句)가 서로 보완적(補完的)으로 사성제 [사제현관]의 결과적 측면을 드러내고 있다는 것을 알 수 있었다.

따라서 “아생이진’ 내지 ‘불수후유’를 잘 아는 것이 진지(盡智)요, 뛰어난 자는 진지와 같은 의미를 잘 알아서 ‘아생이진’이란 영원히 다시는 생겨나지 않는 것이고, ‘범행이립’은 더 이상 수행할 필요가 없는 것이고, ‘소작이관’이란 영원히 다시는 할 바가 없는 것이고, ‘불수후유’는 영원히 다시는 받을 바가 없는 것이라고 잘 아는 것이 무생지(無生智)이다”⁶²⁾라고 『대승의장』의 「四智義」 末尾에 용수(龍樹, Nāgārjuna)의 설(說)을 전하고 있다.

그래서 비록 『대승의장』 등 대승경론에 나타나는 ‘나한의 사지’가 수행계위로 보거나 교학적으로 ‘여래의 사지’보다 미열(微劣)할지는 몰라도 그러한 사구의 계승을 송출하는 그 당해 아라한은 깨달은 자이기 에, 아라한이라면 누구를 막론하고 ‘사지’의 지혜를 증득했을 것이다. 따라서 이 ‘나한의 사지’라는 개념은 아라한이라는 성도한 자의 모든 양상을 통섭하는 개념이라 할 것이다. 그리고 ‘아생이진 내지 불수후유’는 수행자가 수행과정에서 지향해야 할 궁극의 목표임과 동시에 석존이 제자들에게 교시한 바와 같이 모든 중생을 향한 교화의 시작이라고 해야 할 것이다.

62) 『大乘義章』(『大正藏』 44, p.848上), “云何得分盡無生別 如龍樹說 宣示自證我生已盡 梵行已立所作已辦不受後有 是其盡智 利根之人 於前所得起決定意 我生已盡永更不生 梵行已立不須更修 所作已辦永更不作 不受後有永更不受 生起如是等決定之意名無生智”

그것은 만약 사제현관의 결과인 ‘나한의 사지’가 자리(自利)라면 대승보살의 바라밀다(波羅蜜多, pāramita)는 이타(利他)이기에 나한 등을 위해서는 사제와 연기(緣起)를 설하고, 대승보살을 위해서는 방등(方等)의 경(經)을 설한다고 하는지도 모른다.

하지만 석존의 근본교설이 어떤 교설보다도 중요한 불교의 정신이라면, 지금까지 논했던 바와 같이, 그 안에 포함되어 있는 ‘나한의 사지’도 그 만큼 중요하다고 할 수 있을 것이다. 따라서 ‘나한의 사지’라는 개념의 재조명(再照明)은 물론 수행의 근본적인 바탕으로서 ‘사지’를 이해하여서 좀 더 연구가 필요할 것으로 사료된다.

참고문헌

1. 원전자료

- Dīgha-Nikāya Vol.1, ed. by T. W. Rhys Davis and J. E. Carpenter, London:PTS, 1975.
- Saṃyutta-Nikāya Vol.1, ed. by M. L. Feer, London:PTS, 1991.
- 『長阿含經』 卷5(『大正藏』 01)
- 『中阿含經』 卷5(『大正藏』 01)
- 『雜阿含經』 卷2(『大正藏』 02)
- 『雜阿含經』 卷15(『大正藏』 02)
- 『起世經』(『大正藏』 01)
- 『佛說信佛功德經』(『大正藏』 01)
- 『阿毘達磨大毘婆沙論』 卷60(『大正藏』 27)
- 『阿毘達磨俱舍論』 卷26(『大正藏』 29)
- 『勝鬘經』(『大正藏』 12)
- 『大乘義章』(『大正藏』 44)
- 『阿毘曇毘婆沙論』 卷52(『大正藏』 28)
- 『勝鬘寶窟』(『大正藏』 37)
- 『大般涅槃經』(『大正藏』 12)
- 『首楞嚴經』(『卍續藏經』11)

2. 사전류

- 雲井昭善, 『ハセリ語佛教辭典』, 東京:山喜房佛書林, 1997.
- T.W. Rhys Davids · William Stede, *PALI-ENGLISH DICTIONARY*,

DELHI, MOTILAL BANARSIDASS PUBLISHERS PRIVATE LIMITED,
1993.

- 『佛光大辭典』, 高雄:불광대장경편수위원회, 1989.
- 『佛學大辭典』, 臺北:新文豐出版公司, 1978.
- 정승석, 『佛典解說事典』, 서울:민족사, 1994.
- 鎌田茂雄 等 編著, 『大藏經全解説大事典』, 東京:雄山閣出版, 1998.

3. 단행본 및 논문

- 에드워드 콘즈, 안성두 · 주민황 옮김, 『인도불교사상사』, 서울:민족사, 1990.
- 전재성 역주, 『쌍옷따 니까야』제1권, 서울:한국빠알리성전협회, 1999.
- Stcherbatsky, Theodore, 권오민 옮김, 『소승불교개론』, 서울:경서원, 1986.
- 권오민 역주, 『아비달마구사론』4권, 서울:동국역경원, 2007.
- 권오민, 『아비달마불교』, 서울:민족사, 2006.
- 이종표, 『아함의 중도체계』, 서울:불광출판부, 1991.
- 田中教照, 『初期佛敎の修行道論』, 동경:山喜房佛書林, 1993.

- 김영아, 「結縛과 五取蘊의 관계연구」, 석사학위논문, 동국대학교대학원, 2011.
- 안양규, 「붓다의 입멸과 阿羅漢의 자살」, 『불교문화연구』제3집, 서울:동국대불교사회문화연구원, 2002, pp.5-34.
- ——, 「인도 및 동남아불교의 이상인간」, 『종교와 문화』제7권, 서울:서울대종교문제연구소, 2001, pp.241-264.
- 이필원, 「阿羅漢 개념의 발전과 전개」, 『인도철학』제24, 서울:인도철학회,

2008, pp.111-138.

- 조준호, 「인도의 阿羅漢 연구」, 『불교문화연구』제7집, 서울:한국불교문화학회, 2006, pp.5-33.

- 藤田正浩, 「心解脱と慧解脱」, 『印度學佛教學研究』권24 제2호, 東京:日本印度學佛教學會, 1994, pp.574-578.
- 佐藤義博, 「原始仏教聖典における定型句について」, 『印度學佛教學研究』권28, 東京:日本印度學佛教學會, 1979, pp.154-155.
- 平岡 聡, 「定型表現から見た説一切有部の律藏」, 『印度學佛教學研究』권50, 東京:日本印度學佛教學會, 2001, pp.440-446.
- 溫宗堃, 「漢譯阿含經與阿毘達磨論書中的‘慧解脱」, 『正觀雜誌』第26期, 臺中:正觀雜誌編輯委員會, 2003, pp.6-52.

A Study on ‘The Four Kinds of Arahant’s Wisdom’

Kang, Dae-hyun

Researcher Institute for Esoteric Buddhism
Uiduk University

The word arahant is used to refer to enlightened people. The first arahant in Buddhism is the Buddha, Seokjon [釋尊, Śākyamuni]. In other words, the Buddha, Seokjon became an arahant through a deep meditative practice also, as human beings. If it is possible to describe the Buddha’s understanding upon attaining enlightenment, one may think of ‘the four kinds of arahant’s wisdom [羅漢之四智].’ Namely, arahants are people who have "extinguished the production of selfhood, completed the necessary practices of purity, done what was necessary to be done to realize enlightenment, and that there will be no further rebirths." The four verses of this passage [gāthā] first appeared in a question and answer of the Buddha to other disciples who had reached the level of arahant.

These verses appear in nearly all of the Buddhist literature on

practice, but the bundle of verses is copied in the early Buddhist canon without any definition of those concepts. These are then mentioned in the Mahāyāna Buddhist scriptures which refer to them as ‘the four kinds of arahant’s wisdom’.

A representative such work is Huiyuan of Jinyingsi Temple’s (523~592) *Essay on the System of Mahāyāna* [大乘義章]. ‘The four kinds of arahant’s wisdom’ in the *Essay on the System of Mahāyāna*, is ‘divided into three contexts [三門分別]: The first is to identify the wisdom based on Four Noble Truths [四聖諦]. Second, the wisdom’s essence[體] and characteristics[相] are determined. Third, it is classified into ‘eradication wisdom [盡智]’ and cognition of non-arising [無生智].’

Here, ‘the four kinds of arahant’s wisdom’ refers to ‘understanding that one has been born is the realization of the truth of suffering [我生已盡],’ ‘the understanding that the arahant has completed the necessary practices of purity is the realization of the truth that suffering is at an end [梵行已立],’ ‘the understanding that task of the arahant have been well performed, which is the realization of the truth leading to enlightenment [所作已辦],’ ‘the understanding of the arahant that there will be no further rebirths, which is the realization of the truth of the causes of suffering [不受後有].’

It is also said that these four is the same as the cognitions of the Four Noble Truths. The *Essay on the System of Mahāyāna*

cites portions from Vibhāṣā's śāstra [毘婆沙論書], *Srimaladevi-simhanada-sutra* [勝鬘經] and *Nirvāṇa Sūtra* [涅槃經] assign Four Noble Truths to 'the four kinds of arahant's wisdom.' Although the exact mapping of the Four Noble Truths to the 'the four kinds of arahant's wisdom' differ among these scriptures, it is undeniable that the attainment of 'the four kinds of arahant's wisdom' is in fact the attainment of the Four Noble Truths. Therefore, the different mappings of every verse in each text should be understood within the larger framework of the Four Noble Truths.

Therefore, if the fundamental doctrines of the Buddha is the spirit of Buddhism and more important than any other doctrine, then 'the four kinds of arahant's wisdom' is equal in importance. Therefore, this calls for a re-illumination of the previously neglected 'four kinds of arahant's wisdom' and an understanding of 'the four kinds of arahant's wisdom' as a fundamental base for practice, and further study is indicated.

Keywords

the four kinds of arahant's wisdom, the Four Noble Truths,
Four Wisdoms in *Essay on the System of Mahāyāna*, 'destroyed is rebirth',
'lived is a chaste life', '(of a student) done is what had to be done',
'after this present life there is no beyond'

✎ 투고일자 2013.8.1 | 심사일자 2013.8.29 | 게재확정일자 2013.9.2