

# 무실라(Musīla)와 나라다(Nārada)는 합리주의와 신비주의의 상징인가.\*

한상희

경북대학교 동서사상연구소 공동연구원

kate1213@hanmail.net

I. 들어가는 말

II. 「꼬삼비숫따」의 내용과 나라다의  
비유

III. 나라다와 무실라는 양면해탈자와  
혜해탈자를 나타내는가

IV. 나가는 말

## 요약문

「꼬삼비숫따(Kosambisutta)」의 무실라와 나라다는 열반에 이르는 길로서 지혜와 선정이라는 두 가지 수행체계를 상징하는 것으로 이해되어 왔다. 무실라는 지혜에 의해 아래한이 되었고 나라다는 선정의 최상의 상태인 열반을 경험하지 않았기 때문이라는 것이다. 그러나 경전에서 두 인물은 동일하게 지혜를 가지고 있는 것으로 그려지기 때문에 이러한 해석은 여전히 의문을 남긴다. 이 의문을 해결하기 위해 본 논문에서는 「꼬삼비숫따」 자체의 맥락과 주석서의 해석을 중심으로 고찰하였다.

무실라와 나라다가 동일한 지혜를 가지고 있는 것으로 보였던 것은 사윳타가 이들에게 한 질문이 유학들도 충분히 갖출 수 있는 지혜에 관한 것이었기 때문이다. 같은 대상에 대한 것이라고 하더라도 지혜는 그 깊이와 정도가 다를 수 있기 때문에 이들은 아래한과 유학이라는 서로 다른 성자의 계위에서 있을 수 있었던 것이다. 또한

\* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2020S1A5C2A02093108).

나라다는 ‘아라한의 경지로서의 열반’을 뜻하는 ‘물’에 ‘몸으로 닿을 수 없다’는 비유를 통해, 자신은 지혜를 가지고 있으나 그것의 체득에는 이르지 못한 유학의 단계에 머물러 있음을 보여준다. 이처럼 경전이 나라다를 통해 보여주고자 했던 것은 지혜와 대비되는 선정이라는 한 수행체계가 아니라, 지혜의 체득에 의해서 비로소 아라한이 될 수 있다는 사실이었다고 할 수 있다.

우리가 경전의 내용을 통해서 순수하게 알 수 있는 것은 둘 다 지혜를 가지고 있지만 무실라는 물을 경험했기에 아라한이고 나라다는 그렇지 않기에 아직 유학의 단계에 머물러 있다는 것이다. 본고에서 고찰했듯이 그 물이 아라한의 경지로서의 열반을 의미한다면, 그것을 체험하기 위한 방법론에 관한 문제는 이와는 별도의 논의가 될 것이다.

### 주제어

무실라, 나라다, 신비주의, 합리주의, 열반, 양면해탈자, 해해탈자

## I. 들어가는 말

상윳따니까야(Samyuttanikāya)의 「꼬삼비숫따(Kosambisutta)」에 등장하는 무실라와 나라다는 깨달음에 이르는 수행 방법론과 관련하여 자주 언급되는 인물이다. 이 두 인물을 지혜와 선정이라는 불교 수행의 두 가지 체계를 대변한다고 본 푸생(Poussin)의 연구 이래,<sup>1)</sup> 이들에 대한 이러한 이해는 두 수행체계를 다루는 여러 연구에서 받아들여져 왔으며<sup>2)</sup> 특히 나라다는 깨달

1) 푸생 2011, 295: “무실라와 나라다는 합리주의와 신비주의를 대변한다고 할 만하다. 무실라는 아라한인데 이는 그가 열반이 무엇인지 ‘알기’ 때문에, 혹은 열반을 ‘인식하기’ 때문이다. 나라다는 그 스스로를 아라한이라 여기지 않는다. 열반을 몸으로 체험하지 않았기 때문이다.”

2) 푸생의 이 연구를 계승하여 두 수행법의 대립과 긴장 관계, 상호모순 등을 주제로 한 연구가 발표되었다. e.g. Cousins 1984; Griffiths 1981; Schmithausen 1981; Vetter 1988; 下田正弘 1996 등. 브롱코스트(Bronkhorst 2019)는 최근의 논문을 통해 이전에 받아들였던 푸생의 견해를 더 이상 전적으로 옳다고 생각하지 않는다고 언급하며, 무실라는 불교에서 우위를 차지하게 된 관점 즉 열반은 바른 지식 혹은 통찰을 통해 얻을 수 있다는 관점을 보여주고 나라다는 그것이 삼매를 통해 번뇌를 소멸시킨 심리적 상태임을 나타내는 전통을 견지하고 있었다고 한다. 한편 Wynne(2019, 154-156)의 경우, 나라다는 지식만으로 열반을 얻을 수 있다는 무실라를 비판하고 있는데, 이러한 나라다의 비판은 명상을 통한 직접 경험이 필요함을 내포하고 있으며 그 명상의 상태란 무색계 선정의 영역

음에 선정이 불가결함을 보여주는 용례로 인용되어 왔다.<sup>3)</sup> 그 가운데에서도 레이(Ray)는 나라다는 양면해탈자(ubhatobhāgavimutta)를, 무실라는 헤해탈자(paññāvimutta)를 나타낸다는 견해를 피력하는데<sup>4)</sup> 이것은 무실라는 지혜만으로 해탈을 이룬 반면 나라다는 지혜를 갖추고 있으나 그것만으로 해탈에 이르지 않고 선정의 성취를 필요로 한다는 이해에서 온 것이다.

경전에서 무실라와 나라다는 동일하게 연기와 열반에 대한 지혜를 가지고 있으나 무실라는 아라한, 나라다는 아라한이 아닌 것으로 그려진다. 나라다는 스스로 아라한이 아니라고 말하면서 하나의 비유를 드는데, 그것이 선정의 최고 상태로서의 열반을 체험하지 않았음을 뜻하는 것으로 해석되면서 나라다는 선정 수행체계를 대변하는 것으로 여겨져 왔다. 반면 무실라는 지혜에 의해 아라한이 되었기 때문에 지혜 수행을 나타내는 것으로 이해되었다. 그런데 이렇게 이해하기에 한 가지 의문이 드는 부분이 있다. 그것은 나라다에게도 무실라와 같은 지혜가 갖추어져 있다는 사실이다. 왜 같은 지혜를 가진 것으로 묘사되는 두 인물 가운데 한 사람은 아라한, 또 한 사람은 아라한이 아닌가. 나라다는 왜 스스로 아라한이 아니라고 말했으며 그가 든 비유의 의미는 무엇인가. 또한 이 경전이 말하고자 하는 바는 무엇인가. 본 논문은 이러한 의문들을 해소하기 위한 시도로 시작되었다.

본론의 내용은 다음의 두 가지로 구성된다. 첫째, 경전 내용의 맥락과 주석의 해석을 중심으로 「꼬삼비숫따」의 내용을 자세히 살펴보고 나라다가 든 비유의 의미를 밝혀 이 두 인물이 상징하는 바가 무엇인지 제시한다. 나라다는 스스로 아라한이 아니라고 말하면서 ‘물이 있다는 것을 알지만 그 물에 몸으로 닿을 수 없다’라는 비유를 드는데, 이 ‘물’의 의미를 경전의 문맥과 ‘몸으로 닿

---

이라고 한다.

3) e.g. De Silva 1978, 139-140; Gombrich 1996, 127-129. De Silva는 나라다가 앙굿따라니까야(AN. II, 157)에 설명되는 네 유형의 아라한 중 먼저 윗뿔사나를 닦고 후에 사마타를 닦는 유형에 해당한다고 말한다. 또한 Gombrich는 나라다가 지혜를 경험적인 깨달음이 없는 좁은 이해로 해석하고 그것은 해탈을 얻는 데 적절하지 않다고 거부했다고 하며, 그 경험이란 선정의 획득이라고 말한다. cf. Griffiths 1981, 616; 下田正弘 1996, 28.

4) Ray 1994, 198-203.

아(kāyena phusitvā)’라는 표현이 쓰이는 니까야의 용례를 통해 찾는다. 둘째, 레이의 견해를 검토하기 위해 앙굿따라니까야(Aṅguttaranikāya)에 등장하는 두 수행 그룹인 선정을 닦는 사람(jhāyin)과 교리에 전념하는 사람(dhammayoga) 및 양면해탈자와 해해탈자에 대해 살펴본다. 레이의 이해는 선정의 성취는 양면해탈자에게만 속하는 것으로 해해탈자에게는 선정이 결여되어 있다는 것을 전제로 한 것이다. 해해탈자의 선정 문제는 그것의 성취 없이 깨달음을 얻을 수 있는가 하는 문제로 이어지기 때문에 지금까지 여러 학자들에 의해 논의되어 왔다. 이와 관련하여 해해탈자의 선정 성취에 대한 긍정적인 입장에서 비교적 간단히 견해를 기술한다.

## II. 「꼬삼비숫따」의 내용과 나라다의 비유

### 1. 「꼬삼비숫따」의 내용

경전에 등장하는 인물은 무실라와 나라다, 이 둘에게 질문을 하는 사윗타(Savitṭha) 그리고 마지막에 사윗타의 견해를 묻는 아난다(Ānanda)의 네 사람이다.

[1] 먼저 사윗타는 무실라에게 ‘태어남[生]을 조건으로 늙음과 죽음[老死]이 있고 ... 무지[無明]를 조건으로 형성[력][行]이 있다’는 연기의 유전문(流轉門)과 ‘태어남의 소멸로부터 늙음과 죽음의 소멸이 있고 ... 무지의 소멸로부터 형성[력]의 소멸이 있다’는 연기의 환멸문(還滅門), 그리고 ‘생존의 소멸이 열반이다(bhavanirodho nibbānaṃ)’라는 사실에 대해서 믿음(saddhā)이나 취향(ruci), 전승(anussava) 등에 따른 것이 아닌 스스로의 앎이(paccattameve ñāṇaṃ) 있는지 묻는다. 그러자 무실라는 “나는 이것을 알고 나는 이것을 봅니다(aham etaṃ jānāmi aham etaṃ passāmi)”라고 대답한다. 그 대답을 들은 사윗타는 무실라에게 “그러므로 존자 무실라는 [모든] 번뇌를 소멸시킨 아라한입니다(tenāyasmā musīlo arahāṃ khīṇāsavo ti)”라고 말하지만 무실라는 침묵한다.

[2] 그때 나라다는 사윳타에게 무실라에게 했던 것과 같은 질문을 자신에게도 해 줄 것을 요청한다. 사윳타는 질문을 했고 나라다는 무실라와 동일하게 연기의 유전문과 환멸문, 열반에 대해서 “나는 이것을 알고 나는 이것을 본다.”라고 대답한다. 그 대답을 들은 사윳타는 나라다에게도 번뇌를 소멸시킨 아라한이라고 말한다. 그러자 나라다는 다음과 같이 이야기한다.

벗이여, 참으로 생존의 소멸이 열반이라고 나는 있는 그대로 바른 지혜에 의해 잘 보고 있습니다. 그러나 나는 모든 번뇌를 소멸시킨 아라한이 아닙니다. 예를 들어 벗이여, 거친 별판의 길에 우물이 있는데 그곳에 끈에 연결된 두레박이 없습니다. 그때 더위에 지치고 더위에 압도된 목이 마른 사람이 왔다고 합니다. 그는 그 우물을 내려다볼 것입니다. 그러나 그 안에 물이 있다는 것을 알아도 [그것에] 몸을 적실(몸으로 닿을) 수는 없을 것입니다. 바로 이와 같이 벗이여, 생존의 소멸이 열반이라고 [나는] 있는 그대로 바른 지혜에 의해 잘 보고 있습니다. 그러나 나는 모든 번뇌를 소멸시킨 아라한이 아닙니다.<sup>5)</sup>

[3] 이 모든 대화를 듣고 있던 아난다는 사윳타에게 “벗이여, 사윳타여, 이와 같은 견해를 가진(이와 같이 말하는) 그대는(evam vādī tvam) 존자 나라다에게 무엇을 말하겠습니까?”라고 묻는다. 사윳타는 “벗이여, 아난다여, 이와 같은 견해를 가진 나는 존자 나라다에게 선하고 훌륭하다는 것 외에 어떤 것도 할 말이 없습니다.”라고 대답한다.

「꼬삼비숫따」는 이와 같은 내용으로 이루어져 있다. 이 경전이 말하고자 하는 바는 무엇일까? 그리고 나라다가 자신이 아라한이 아니라고 말한 이유와

5) SN. II, 118.1-11, “bhavanirodho nibbānaṃ ti kho me āvuso yathābhūtaṃ sammappaññāya sudiṭṭhaṃ na camhi araham khīṇāsavo. seyyathāpi, āvuso kantāramagge udapāno. tatra nevassa rajjunā udakavārako. atha puriso āgaccheyya ghammābhittatto ghammapareto kilanto tasito pipāsito, so taṃ udapānaṃ olokeyya. tassa udakan ti hi kho nāṇaṃ assa, na ca kāyena phusitvā vihareyya. evam eva kho āvuso bhavanirodho nibbānaṃ ti yathābhūtaṃ sammappaññāya sudiṭṭhaṃ na camhi araham khīṇāsavo ti.”

그와 같이 말하면서 든 비유의 의미는 무엇일까?

## 2. 사윗타의 질문

이러한 의문들에 답하기 위해 먼저 사윗타의 질문이 그의 의도에 적절한 것 인지를 살펴볼 필요가 있다. 사윗타의 질문은 연기와 열반에 관한 것이었고, 그는 이에 대한 지혜가 있는 사람은 아라한이라고 생각하고 있었다. 그렇기 때문에 무실라와 나라다에게 아라한이라고 말한 것이다. 그런데 무실라는 자신이 아라한인지 아닌지에 대해서 대답을 하지 않았으며, 나라다는 그와 같은 앎이 있음에도 아라한이 아니라고 언명했다. 여기서 두 가지 해석이 가능하다. 하나는 무실라의 침묵이 부정을 뜻하는 것으로, 둘 다 아라한이 아니라는 것이다. 또 하나는 무실라의 침묵은 긍정의 의미로 그는 아라한이지만, 나라다는 그렇지 않다는 것이다. 흥미로운 것은 이 두 가지 경우 모두 사윗타의 질문이 아라한인지 그렇지 않은지를 판단하는데 적합하지 않았다는 것을 보여준다는 것이다. 첫 번째 경우는 둘 다 아라한이 아니기 때문이고, 두 번째 경우는 무실라가 아라한이라면 그와 동일한 지혜를 가진 나라다 역시도 아라한이어야 하기 때문이다. 그런데 연기와 열반에 대한 앎을 둘 다 지니고 있지만 한 사람은 아라한이고 또 한 사람은 아라한이 아니라는 것은 그것이 아라한에게만 속하는 유일한 것이 아니라는 것을 뜻하는 것이다.

연기에 대한 지혜는 아라한만 갖추고 있는 것이 아니다. 「꼬삼비숫따」가 들어 있는 상윳따니까야의 니다나상윳따(Nidānasamyutta)의 곳곳에는 유학들도 연기에 대한 지혜를 지니고 있음이 잘 드러나 있다.<sup>6)</sup> 그러므로 연기의 유전문과 환멸문에 대한 앎만으로 아라한임을 판단하려는 사윗타의 시도는 적절하지 못했다고 할 수 있다. 주석서는 이 부분에 대해 다음과 같이 설명한다.

**존자 나라다는 존자 사윗타에게 이렇게 말했다**라고 했다. 왜 [이렇게] 말했

---

6) e.g. SN. II, 43, 44-45, 57-59, 70, 71, 78, 79-80 etc.

는가. 그는 생각했다. ‘생존의 소멸이 열반이라는 것은 유학들도 알아야 할 질문이다. 그러나 이 장로(사윳타)는 이 장로(무실라)를 무학의 단계로 올린다. 이 상황(상태)을 내가 알려줘야겠다’라고 [생각해서] 이와 같이 말했다.<sup>7)</sup>

주석의 설명에 따르면 사윳타의 질문은 유학에게도 공통되는 지혜에 관한 것이다. 단, 같은 대상에 대한 것이라고 하더라도 그 지혜의 깊이와 정도는 다를 수 있고, 그에 따라서 아라한일 수도 아라한이 아닐 수도 있다. 「꼬삼비숫따」의 내용 [1]에서 보듯이 무실라는 사윳타가 자신에게 아라한이라고 한 말에 침묵을 지키는데, 이에 대해 주석은 그 침묵을 긍정으로 해석하고 무실라가 모든 번뇌를 소멸시킨 아라한이라고 설명한다.<sup>8)</sup> 주석의 설명대로 무실라가 아라한이라고 한다면 연기와 생존의 소멸이 열반이라는 사실에 대한 지혜를 가지고 있다는 사실은 동일하나, 그 정도에 차이가 있어 나라다는 아직 아라한이 되지 못했음을 뜻하는 것으로 해석할 수 있다.

사윳타의 시도가 적절하지 못했다는 사실은 경전의 마지막에 서술되는 아난다와 사윳타의 대화를 통해서도 알 수 있다. 「꼬삼비숫따」의 내용 [3]의 밑줄 친 부분이 나타내듯이 사윳타는 나라다와 다른 견해를 가진 사람이었다. 즉 사윳타는 연기의 유전문과 환멸문, 그리고 생존의 소멸이 열반이라는 것을 아는 사람은 아라한이라고 생각하고 있었던 것이다. 그러한 사윳타가 나라다에게 선하고 훌륭하다는 칭찬을 한다. 나라다의 이야기를 통해 연기 등에 대한 ‘앎’을 가지고 있는 모든 성자가 아라한은 아니라는 사실을 알게 되었기 때문일 것이다. 세 사람의 대화를 듣고 있던 아난다가 사윳타에게 나라다에 대해서 어떻게 생각하는지를 물은 것은 사윳타의 잘못된 생각이 수정되었는지를 확

7) Spk. II, 123.6-10, “āyasmā nārādo āyasmantaṃ savit̥ṭhaṃ etadavocā ti kasmā avoca. so kira cintesi, bhavanirodho nibbānaṃ nāma sekhehi pi jānītabbo pañho esa. ayaṃ pana thero imaṃ therāṃ asekhabhūmiyā kāreti, imaṃ thānaṃ jānāpessāmī ti etaṃ avoca[PTS ayaṃ pana thero maṃ asekhabhūmiyaṃ karoti. ingha tāva naṃ jānāpessāmī ti etad avoca].”

8) Spk. II, 123.3-4, “tuṇhī ahoṣi ti thero khīṇāsavo ahaṃ pana khīṇāsavo ti vā na vā ti avatvā tuṇhī yeva ahoṣi.”(침묵했다란 장로는 [모든] 번뇌를 소멸시킨 사람이다[라는 뜻이다]. 그러나 ‘나는 [모든] 번뇌를 소멸시킨 사람이다’라거나 ‘나는 모든 번뇌를 소멸시킨 사람이’ 아니다’라고 말하지 않고 그는 단지 침묵했다.)

인하려는 의도가 아니었을까.

### 3. 나라다의 비유

「꼬삼비숫따」의 내용 [2]에서 보듯이 나라다는 자신은 아라한이 아니라고 말하면서 하나의 비유를 들고 있다. 즉 목마른 사람이 우물 안에 물이 있다는 것을 알고 그것을 내려다볼 수는 있어도, 그 물을 끌어 올릴 수 있는 두레박이 없기 때문에 직접 물에 닿을 수 없다는 것이다. 이 비유의 후반부를 다시 제시 하면 다음과 같다.

그러나 그 안에 물이 있다는 것을 알아도 [그것에] 몸을 적실(몸으로 닿을) 수는 없을 것입니다. 바로 이와 같이 벗이여, 생존의 소멸이 열반이라고 [나는] 있는 그대로 바른 지혜에 의해 잘 보고 있습니다. 그러나 나는 모든 번뇌를 소멸시킨 아라한이 아닙니다.

이 내용을 통해서 알 수 있는 것은 실선과 물결선의 구분으로 나타냈듯이 우물 안에 물이 있음을 안다는 것은 생존의 소멸이 열반이라는 것에 대한 지혜가 있음을, 그것에 몸을 적실 수 없다는 것은 번뇌를 소멸시킨 아라한이 아님을 비유하고 있다는 것이다.<sup>9)</sup>

푸쟁은 물은 열반의 비유이고, 그 열반은 멸진정(상수멸)이라고 해석한다.<sup>10)</sup> 그리고 나라다는 이 멸진정이라는 열반 혹은 열반과 유사한 상태를 경험하지 않았기 때문에 자신은 아라한이 아니라고 대답했으며, 따라서 그를 지혜와 대비되는 또 하나의 열반에 이르는 길로 선정 수행을 상징하고 있는 것으로

9) 나라다의 비유에서 「몸을」 적신다」로 번역한 용어 ‘phusati’는 일차적으로 ‘닿다’라는 의미를 가지지만 단순한 접촉이 아니라 어떤 것의 전적이고 직접적인 체험을 나타낸다. 해탈을 성취한다는 의미로 사용된 용례는 이것을 잘 보여준다. SN. IV, 132.23-133.2, “katamo ca bhikkhave kammanirodho. yo kho bhikkhave kāyakammavacīkammamanokammasa nirodhā vimuttim phusati, ayam vuccati bhikkhave kammanirodho.”(비구들이여, 무엇이 업의 소멸인가. 비구들이여, 몸을 [짓는] 업과 업으로 [짓는] 업과 마음으로 [짓는] 업의 소멸로부터 해탈을 체득하는 것, 비구들이여 이것이 업의 소멸이다.)

10) La Vallée Poussin 1936-1937, 218.

보고 있는 듯하다. 위에서도 확인했듯이 푸생의 지적처럼 물이 열반을 비유한다는 것은 확실하다. 그리고 나라다가 스스로 아라한이 아니라고 말한 이유 역시 물을 직접 경험하지 못했기 때문, 즉 아직 열반을 얻지 못했기 때문이다. 그러나 여기서 ‘열반’이 상수멸을 뜻한다고 할 수 있을지에 대해서는 재고할 필요가 있어 보인다. 왜냐하면 이 경전의 어디에도 그와 관련된 또는 유추 가능한 내용이 없기 때문이다. 경전이 말하고 있는 것은 단지 나라다가 지혜를 갖고 있지만 아라한이 아니라는 것뿐이다. 물론 니까야에는 상수멸을 열반이라고 설하는 용례들이 있다.<sup>11)</sup> 그러나 이 용례들은 상수멸 뿐만 아니라 초선에서 상수멸까지의 모든 단계를 열반이라고 설하고 있다.

여러 번 언급했듯이 나라다가 가지고 있는 지혜는 연기의 유전문과 환멸문, 그리고 생존의 소멸이 열반이라는 사실에 대한 것으로, 여기에 이미 경전에서 의도하고 있는 열반이 무엇인지 드러나 있다고 할 수 있다. 생존이란 다음 아난 연기에서 태어남(jāti)의 조건이 되는 윤회적 존재인 ‘bhava’를 가리킨다. 따라서 생존의 소멸은 다음 생을 받는 생존의 상태가 사라진 경지, 모든 번뇌를 소멸시키고 해탈을 얻어 다시 태어나지 않는 아라한의 경지를 의미한다고 할 수 있을 것이다. 주석서에서 이것을 ‘오온의 소멸’<sup>12)</sup>로 설명하는 것도 같은 맥락이다. 즉 다음 생으로 이어지는 오온이 소멸된 상태, 다시 태어남이 없는 상태를 열반이라고 설명하는 것이다.

그러므로 나라다가 비유로 든 ‘물’은 윤회적 생존을 소멸한 ‘아라한의 경지로서의 열반’을 의미한다고 할 수 있고, 그것에 몸으로 닿을 수 없다는 것은 그와 같은 열반이 획득되어 있지 않다는 것, 다시 말해 아라한이 아니라는 것을 의미한다. 그리고 그 물을 직접 경험하기 위해 그것을 끌어올리는 데 필요한 ‘두레박’이 바로 아라한이 되기 위한 실천 수행의 방법이 될 것이다.

11) AN. IV, 414.25-418.5, 453-454(sandīṭṭhikanibbānasutta, nibbānasutta, parinibbānasutta).

12) Spk. II, 123,1-2, “**bhavanirodho nibbānan** ti pañcakkhandhanirodho nibbānaṃ.”(생존의 소멸이 열반이다란 오온의 소멸이 열반이다[라는 의미이다].)

#### 4. ‘몸으로 닿아(kāyena phusitvā)’의 의미

위에서 나라다가 비유로 든 ‘물에 몸을 적실(몸으로 닿을) 수 없다’는 것은 아라한의 경지인 열반을 획득하지 못했음을 의미한다고 말했다. 여기서는 더 나아가 ‘몸으로 닿다’라는 표현 즉 ‘몸으로 경험한다’라는 표현이 니까야에서 어떤 용례로 쓰이는지에 대해서 살펴보고 앞서 밝힌 비유의 의미를 명확히 하고자 한다.

니까야에 ‘몸으로 닿아(kāyena phusitvā)’라는 표현이 나타나는 용례는 다음의 네 가지로 나눌 수 있다.

##### ① 신체와 그 대상의 접촉

이 용례는 ‘몸으로 감촉에 닿아(kāyena phoṭṭhabbam phusitvā)’라는 표현으로 나타나며, 우리의 감각기관 가운데 몸과 그 대상이 되는 감촉의 접촉을 설명하기 위해 사용된다. 4부 니까야 전체에서 볼 수 있고 ‘몸으로 닿아(kāyena phusitvā)’의 용례 가운데 그 수가 가장 많다.<sup>13)</sup> 여기서의 ‘몸’은 우리의 물질적 신체를 의미하여 나머지 세 용례가 내포하고 있는 ‘몸’의 의미와 구별된다.

##### ② 색선 혹은 무색정의 체험

색선과 무색정 등 선정의 체험을 의미하는 문맥에서 이 표현이 사용되는 용례도 어느 정도 볼 수 있다.<sup>14)</sup> 이것은 주로 ‘어떤 이는 색(色)을 넘어서 무색(無色)의 고요한 해탈을 몸으로 경험한다(ye te santā vimokkhā atikkamma rūpe āruppā te kāyena phusitvā viharati)’나 ‘팔해탈을 몸으로 경험한다(atṭha vimokkhe kāyena phusitvā viharati)’라는 표현으로 나타난다.<sup>15)</sup> 주석서는 ‘몸으로 경험한

13) DN. I, 70, 124, 147, 157, 159, 172, 182, 207, 232, 250; III, 225, 245, 269, 291; MN. I, 180, 221, 223, 266, 269, 270, 273, 346; III, 2, 35, 134, 219, 226, 240, 300, 301; SN. IV, 42, 44, 104, 112, 115, 120, 136, 139, 185, 186, 190, 198, 199; V, 74; AN. I, 113 etc.

14) SN. II, 123; AN. IV, 315; Pp. 14. cf. kāyena phassitvā: MN. I, 33, 477; AN. II, 87; IV, 451; V, 11.

15) 선정과 관련하여 ‘불사의 요소를 몸으로 경험한다(amatam dhātum kāyena phusitvā viharati)’는 표현도 등장한다. 이 부분에 대해서는 뒤에서 다시 다루도록 한다.

다’에서의 몸을 ‘정신적 요소의 무더기(nāmakāya)’로 설명하며,<sup>16)</sup> 선정의 경험은 물질로 이루어진 신체가 아니라 정신적인 요소에 의한 것임을 보여준다.

### ③ 오근(五根)에 대한 경험

상웃따니까야의 「세카숫따(Sekhasutta)」는 유학인 수행자가 스스로 유학임을 아는 것과 무학이 스스로 무학임을 아는 방법의 하나로 ‘오근에 대하여 아는 것’을 들고 있다.

다시 더 나아가 비구들이여, 유학인 비구는 오근을 안다. 즉 신근(信根), 정진근(精進根), 염근(念根), 정근(定根), 혜근(慧根)이다. 그는 그것들이 향하는 곳, 그것들의 최고의 경지와 결실, 그리고 완성을 몸으로 경험하지는 못한다. 그러나 지혜로 통찰하여 본다. 비구들이여, 이것도 그것으로 인해 유학인 비구가 유학의 단계에 서서 ‘나는 유학이다’라고 아는 [그] 방법이다.

그러면 비구들이여, 무엇이 그것으로 인해 무학인 비구가 무학의 단계에 서서 ‘나는 무학이다’라고 아는 [그] 방법인가. 비구들이여, 여기 무학인 비구는 오근을 안다. 즉 신근, 정진근, 염근, 정근, 혜근이다. 그는 그것들이 향하는 곳, 그것들의 최고의 경지와 결실, 그리고 완성을 몸으로 경험한다. 그리고 지혜로 통찰하여 본다. 비구들이여, 이것도 그것으로 인해 무학인 비구가 무학의 단계에 서서 ‘나는 무학이다’라고 아는 [그] 방법이다.<sup>17)</sup>

16) e.g. Ps. I, 162.9-10, “kāyena phusitvā ti nāmakāyena phusitvā pāpuñitvā adhigantvā ti vuttaṃ hoti.”; Ps. III, 191.12-13, “kāyena phusitvā ti sahaḷātanāmakāyena phusitvā”.

17) SN. V, 230.7-22, “puna ca paraṃ bhikkhave sekho bhikkhu pañcindriyāni pajānāti. saddhindriyaṃ vīriyindriyaṃ satindriyaṃ samādhindriyaṃ paññindriyaṃ, yaṃgatikāni yaṃparamāni yaṃphalāni yaṃpariyosānāni na heva kho kāyena phusitvā viharatī paññāya ca ativijja passatī. ayam pi kho bhikkhave pariyāyo yaṃ pariyāyaṃ āgamma sekho bhikkhu sekhabhūmiyaṃ ṭhito sekhosmī ti pajānāti. katamo ca bhikkhave pariyāyo yaṃ pariyāyaṃ āgamma asekho bhikkhu asekhabhūmiyaṃ ṭhito asekhosmī ti pajānāti. idha bhikkhave asekho bhikkhu pañcindriyāni pajānāti. saddhindriyaṃ vīriyindriyaṃ satindriyaṃ samādhindriyaṃ paññindriyaṃ, yaṃgatikāni yaṃparamāni yaṃphalāni yaṃpariyosānāni kāyena ca phusitvā viharatī paññāya ca ativijja passatī. ayam pi kho bhikkhave pariyāyo yaṃ pariyāyaṃ āgamma asekho bhikkhu asekhabhūmiyaṃ ṭhito asekhosmī ti pajānāti.”

경전의 내용에 따르면 유학과 무학은 둘 다 오근을 갖추는 것이 어떤 경지로 이어지는지 그것의 결실은 무엇이고 궁극은 무엇인지를 지혜로 꿰뚫어 본다. 둘의 차이는 이러한 오근을 몸으로 경험했느냐 그렇지 않느냐, 즉 오근을 체득하고 완성했느냐 그렇지 않느냐 하는 것이다. 즉 오근의 체득과 완성을 이룬 성자는 아라한이지만, 그렇지 못한 경우 유학의 단계에 머무르는 것이다.<sup>18)</sup> 이처럼 동일한 대상에 대한 지혜를 갖추고 있으나 그것의 체득 여부에 따라 유학일 수도 무학일 수도 있다. 나라다와 무실라가 연기와 열반에 대한 지혜를 갖추고 있으나 나라다는 아직 아라한이 아니라는 것도 이와 같은 맥락에서 이해될 수 있을 것이다.

#### ④ 이전에 배운 가르침의 체득

‘몸으로 경험한다’라는 표현이 이전에 배운 것을 몸으로 체득한다는 의미로 사용된 용례가 있다. 인드리아상윳따(Indriyaṣaṃyutta)에 들어있는 「아빠나수따(āpaṇasutta)」는 오근 가운데 신근(信根, 믿음의 능력)에 대해서 다음과 같이 설명한다.

세존이시여, 믿음을 가진 성스러운 제자는 이와 같이 반복해서 노력하고 이와 같이 반복해서 마음챙기고 이와 같이 반복해서 집중하며 이와 같이 반복해서 알고서 이와 같이 확신을 가집니다. 즉 ‘이것들은 내가 이전에 들었던 가르침이다. 나는 지금 그것을 몸으로 경험하고 있다. 그리고 지혜로써 통찰하여 본다’라고. 세존이시여, 그에게 있는 이 믿음이 그의 ‘신근’입니다.<sup>19)</sup>

18) SN. V, 200.18-21, “pañcimāni bhikkhave indriyāni. katamāni pañca. saddhindriyaṃ ... pe ... paññindriyaṃ. imāni kho bhikkhave pañcindriyāni. imesaṃ kho bhikkhave pañcannaṃ indriyānaṃ samattā paripūrattā arahaṃ hoti, tato mudutarehi anāgāmī hoti, tato mudutarehi sakadāgāmī hoti, tato mudutarehi sotāpanno hoti.”(비구들이여, 다섯 가지 능력[五根]이 있다. 무엇이 다섯 가지인가? 믿음의 능력[信根] ... 지혜의 능력[慧根]이다. 비구들이여, 이것이 다섯 가지 능력이다. 비구들이여, 이 다섯 가지 능력이 완전하고 완벽하면 아라한이다. 그보다 약하면 불환자이고, 그보다 약하면 일래자, 그보다 약하면 예류자이다.)

19) SN. V, 226.8-14, “saddho so bhante ariyasāvako evaṃ padahitvā padahitvā evaṃ saritvā saritvā evaṃ samādahitvā samādahitvā evaṃ pajānitvā pajānitvā evaṃ abhisaddahati. ime kho te dhammā ye me pubbe sutavā ahesuṃ. tenāhaṃ[PTS te dānāham] etarahi kāyena ca phusitvā viharāmi paññāya ca

여기서 몸으로 경험한다는 것은 이전에 단지 이해하는데 그쳤던 가르침의 내용을 완전히 체득하여 자신의 것으로 만들었음을 의미한다.<sup>20)</sup> 이때 기능하는 ‘몸’ 역시 선정을 성취할 때(②의 경우)나 오근을 체득할 때(③의 경우)와 마찬가지로 물질적 신체가 아닌 정신적 요소의 무더기이다.<sup>21)</sup>

나라다가 비유로 든 ‘물에 몸을 적신다’고 할 때의 몸은 물과 직접 접촉하는 물질적 신체를 가리킨다. 그렇지만 이 표현이 내포하고 있는 의미에서의 몸은 정신적 요소이며, 이때 물을 의미하는 것으로 생각할 수 있는 것은 위의 네 가지 용례 가운데 ②, ③, ④의 세 가지다. 이 중 ③의 오근과 ④의 가르침은 아라한이 되기 위해 체득해야 할 것들이므로 이러한 물에 닿는다는 것은 깨달음을 얻는 것, 아라한과를 얻는 것이라고 해석할 수 있다. 그리고 이것은 위에서 물을 아라한의 경지로서의 열반으로 본 해석과도 부합한다.

한편 ②는 선정의 체험이다. 불교 수행과 관련하여 몸으로 무언가를 경험한다고 했을 때 가장 먼저 떠오르는 것이 바로 선정일 것이다. 주석서도 물에 몸을 적신다는 것을 선정의 경험으로 설명하고 있는 듯이 보인다. 그러나 이 부분은 주의 깊게 살펴볼 필요가 있다. 다음은 나라다가 아라한이 아니라고 말한 부분과 그의 비유에 대한 주석이다.

**그러나 나는 아라한이 아닙니다**란 ‘나는 불환도에 서 있기 때문에 아라한이 아닙니다’라고 밝힌 것이다 ... **그러나 몸을 적실 수는 없을 것임**이다 **다**란 그러나 물을 길어 올려 몸으로 닿을 수 없을 것이다[라는 의미이다].  
우물에서 물을 보는 것은 불환자가 열반을 보는 것과 같고, 더위에 지친

---

ativijjha passāmī ti. yā hissa bhante saddhā tad assa saddhindriyan ti.”

20) ‘phusati’가 법의 체득을 의미하는 또 다른 용례를 찾을 수 있다. AN. II, 244.17-21, “iti aphasitam [PTS aphassitam] vā dhammaṃ vimuttiyā phussissāmi, phusitam vā dhammaṃ tattha tattha paññāya anuggahessāmi.”(이와 같이 체득하지 못한 법을 해탈에 의해 체득할 것이다. 또는 체득한 법을 이곳저곳에서 지혜에 의해 보호할 것이다.)

21) Spk. III, 247.27-28, “kāyena ca phusitvāti nāmakāyena ca phusitvā paṭilabhitvā.”, 248.14-15, “na heva kho kāyena phusitvā viharatī ti na nāmakāyena phusitvā paṭilabhitvā viharatī, phusitum paṭilabhitum na sakkotī.”

사람은 불환자와 같으며 두레박은 아라한도와 같다. 마치 더위에 지친 사람이 우물에서 물을 보는 것처럼 이와 같이 불환자는 반조의 얇은 해 ‘더 위에 아라한과의 단계(상태)가 있다’라고 안다. 그러나 마치 그 사람은 두레박이 없기 때문에 물을 길어 올려 몸으로 닿을 수 없는 것과 같이, 이와 같이 불환자는 아라한도가 없기 때문에 열반을 대상으로 하여 아라한과의 선정[果定]에 들어서 머물 수 없다.<sup>22)</sup>

이에 따르면 나라다가 아라한이 아니라고 말한 이유는 아직 불환자이기 때문이다. 그리고 그가 든 비유에서 더위에 지친 사람은 불환자이며, 우물의 물을 보는 것은 열반을 보는 것과 같은데 그 열반은 아라한과의 단계를 말한다. 또한 우물 안의 두레박은 아라한도로, 이것이 없기 때문에 불환자는 아라한과를 성취하지 못했고 따라서 아라한이 들어갈 수 있는 선정에 머무를 수가 없다. 밑줄로 나타냈듯이 물에 몸을 적시는 것은 아라한과의 선정에 들어가 머무는 것으로 주석서는 설명한다. 따라서 이 비유는 선정의 경험이라는 뜻을 내포하고 있다고 할 수 있다. 그러나 이 선정은 아라한과를 얻은 후에 경험할 수 있는, 아라한과에 부속되어 있는 선정이다. 그러므로 나라다의 비유를 아라한과의 성취와 결부되지 않은 단순한 선정의 경험으로만 해석하는 것은 타당해 보이지 않는다. 물에 몸으로 닿는다는 것이 선정의 경험을 뜻한다고 하더라도 거기에는 아라한과의 성취가 전제되어 있기 때문이다.

이상에서 살펴보았듯이 나라다가 자신은 아라한이 아니라고 말한 이유는 그가 아직 유학의 단계에 머물러 있었기 때문으로, 나라다는 연기와 열반에 대한 지혜를 가지고 있지만 그것의 체득에는 이르지 못한 것이다.<sup>23)</sup>

22) Spk. II, 123.12-29, “**na c’ambhī arahan** ti anāgāmmimaggē ṭhitattā arahamaṇa na homī ti dīpeti ... **na ca kāyena phusitvā[PTS phassitvā]** ti udakaṃ pana nīharitvā kāyena phusitvā viharitum na sakkuṇeyya. udapāne udakadassanaṃ viya hi anāgāmino nibbānadassanaṃ, ghammābhitattapuriso viya anāgāmī, udakavārako viya arahattamaggo, yathā ghammābhitattapuriso udapāne udakaṃ passati. evaṃ anāgāmī paccavekkhanañāṇena uparī arahattaphalasamayo nāma atthī ti jānāti. yathā pana so puriso udakavārakassa n’atthitāya udakaṃ nīharitvā kāyena phusitum na labhati, evaṃ anāgāmī arahattamaggassa n’atthitāya nibbānaṃ ārammaṇaṃ katvā arahattaphalasamāpattim appētvā nisīditum na labhati ti.”

23) Masefield 1986, 41, 53, 72와 Fuller 2005, 100-102에는 나라다가 유학이라는 것이 지혜의 완성과 관련되어 서술되어 있다.

### III. 나라다와 무실라는 양면해탈자와 해해탈자를 나타내는가.

나라다와 무실라에 대한 푸생의 이해를 받아들인 레이(Ray)는 ‘푸생에 따르면 나라다는 선정을 닦는 사람(jhāyin)을, 무실라는 교리에 전념하는 사람(dhammayoga)을 가리킨다’라고 하면서 이 두 사람을 각각 양면해탈자(ubhatobhāgavimutta)와 해해탈자(paññāvimutta)에 대응한다고 기술하고 있다.<sup>24)</sup> 레이의 견해를 검토하기 위해 선정을 닦는 사람과 교리에 전념하는 사람에 대해 설하고 있는 교설 및 양면해탈자와 해해탈자에 대한 설명을 살펴보고자 한다.

#### 1. 선정을 닦는 사람(jhāyin)과 교리에 전념하는 사람(dhammayoga)

양곳따라니까야의 한 경전은 선정 수행에 몰두하는 그룹과 지혜 수행에 몰두하는 그룹이 있었음을 시사한다. 경전에 따르면 선정을 닦는 사람들과 교리에 전념하는 사람들은 서로를 비난하고 자신들과 같은 입장의 사람들만을 칭찬했다. 그런데 이런 행동은 상대를 기쁘게 하지 않고 많은 이들의 이익과 행복을 위한 실천이 아니므로 자신과 다른 입장의 사람들을 칭찬하는 배움을 익혀야 한다고 권유된다. 그리고 그 이유에 대해서 다음과 같이 설해진다.

벗이여, 그러므로 여기에서 이와 같이 배워야 합니다. ‘교리에 전념하고 있는 우리는 선정을 닦는 비구들에게 칭찬을 할 것이다.’라고. 벗이여, 실로 이와 같이 배워야 합니다. 그것은 무슨 이유입니까? 벗이여, 왜냐하면 불사(不死)의 요소를 몸으로 경험하는 이 놀라운 사람들은 세상에서 얻기 힘들기 때문입니다.

벗이여, 그러므로 여기에서 이와 같이 배워야 합니다. ‘선정을 닦고 있는 우리는 교리에 전념하는 비구들에게 칭찬을 할 것이다.’라고. 벗이여, 실로 이와 같이 배워야 합니다. 그것은 무슨 이유입니까? 벗이여, 왜냐하면 [가르침의] 깊은 의미를 지혜로 통찰하여 보는 이 놀라운 사람들은 세상에서 얻기 힘들기 때문입니다.<sup>25)</sup>

24) Ray 1994, 201.

이 두 그룹의 수행자들이 서로를 칭찬해야 하는 이유로 제시된 것은 선정을 닦는 비구는 불사의 요소를 몸으로 경험한다는 것이고 교리에 전념하는 비구는 깊은 의미를 지혜로 잘 알기 때문이라는 것이다. 이 부분에 대한 주석서의 설명을 살펴보자.

**불사의 요소를 몸으로 경험한다**란 죽음이 없는 열반의 요소와 관련된 명상주제[業處]를 가지고 있는 이들이 점차적으로 그것(열반의 요소)을 정신적 요소의 무더기[名身]로 경험한다[는 뜻이다]. **깊은 의미**란 감추어지고 숨겨진 온(蘊)·처(處)·계(界) 등의 의미를 말한다. **지혜로 통찰하여 본** **다**란 위빳사나와 함께 하는 도의 지혜로 관통하여 본다[는 뜻이다].<sup>25)</sup>

불사의 요소는 열반의 요소를 가리키며 그것은 이와 관련된 명상주제를 가지고 사마타 수행을 하는 이들이 경험하는 것이고, 깊은 의미란 온·처·계, 즉 붓다의 가르침의 심오한 뜻으로 이것에 대한 지혜는 위빳사나 수행을 통해 얻어지는 것으로 주석서는 설명한다. 사마타와 위빳사나 수행을 통해 각각 선정과 지혜라는 성격이 다른 결과가 얻어진다는 것은 주지의 사실이다. 본 논문에서는 이 두 수행법에 대한 구체적인 논의는 생략하겠지만, 위의 경전에서 살펴본 것들이 선정의 성취 혹은 지혜의 획득을 목표로 하는 두 수행 그룹이 존재했던 것은 분명한 듯 보이며 이들 사이에 대립 관계가 있었던 것도 사실인 듯하다.

경전의 내용을 통해서 확인할 수 있는 것은 목표를 달리하는 두 수행 그룹이 존재했었고 그들은 서로 배타적이고 적대적인 태도를 보이고 있었으나, 그러

25) AN. III, 356.11-21, “tasmātihāvuso evaṃ sikkhitabbaṃ. dhammayogā samānā jhāyīnaṃ bhikkhūnaṃ vaṇṇaṃ bhāsissāmā ti. evaṃ hi vo āvuso sikkhitabbaṃ. taṃ kissa hetu. acchariyā h’ete āvuso puggalā dullabhā lokasmiṃ, ye amataṃ dhātuṃ kāyena phusitvā viharanti. tasmātihāvuso evaṃ sikkhitabbaṃ. jhāyī samānā dhammayogānaṃ bhikkhūnaṃ vaṇṇaṃ bhāsissāmā ti. evaṃ hi vo āvuso sikkhitabbaṃ. taṃ kissa hetu. acchariyā h’ete āvuso puggalā dullabhā lokasmiṃ ye gambhīraṃ atthapadaṃ paññāya ativijja passantī ti.”

26) Mp. III, 379.18-380.2, “**amataṃ dhātuṃ kāyena phusitvā viharanti** ti maraṇavirahitaṃ nibbānadhātuṃ sandhāya kammaṭṭhānaṃ gahetvā viharantā anukkamena taṃ nāmakāyena phusitvā viharanti. **gambhīraṃ atthapadaṃ** ti gulhaṃ paṭicchannaṃ khandhadhātuāyatanādiatthaṃ. **paññāya ativijja passantī** ti sahavipassanāya maggapaññāya paṭivijjhitvā passanti.”

한 태도를 지양하고 서로 포용할 것이 권장되고 있었다는 것이다. 경전에는 명시되어 있지 않지만, 이들이 서로를 비난하는 배타적 관계에 있었다면 선정을 닦는 이들은 교리를 중시하지 않고 교리에 전념하는 이들은 선정을 닦지 않았을 것으로 미루어 짐작할 수 있다. 레이가 푸생의 견해를 빌어 말하듯 만약 나라다가 ‘선정을 닦는 사람’을 가리킨다면 그가 무실라와 같은 여러 교리에 대한 지혜를 가지고 있는 것은 자연스러워 보이지 않는다.<sup>27)</sup>

## 2. 양면해탈자와 해해탈자

레이가 나라다와 무실라가 각각 양면해탈자와 해해탈자에 대응한다고 간주한 것은 양면해탈자는 선정과 지혜 둘 다를 갖추어 해탈하고 해해탈자는 선정의 성취 없이 지혜만으로 해탈한다는 이해에서 비롯된 것으로 보인다. 니까야에 의하면 양면해탈자와 해해탈자는 공통적으로 지혜를 갖추고 있으며 이 지혜에 의해 아라한과를 얻는다. 선정을 성취하는 것이 명백한 양면해탈자와 달리 해해탈자는 선정을 경험하지 않는 것으로 설명되는 듯한데, 이러한 해해탈자의 선정 성취 문제는 성자와 수행에 관한 연구의 관심 주제 중 하나였다. 불교의 전통적인 수행체계인 삼학(三學)의 구조에서 보듯이 선정을 성취하는 것은 지혜를 얻기 위한 전단계로 간주되고 따라서 이것은 선정을 닦지 않고 아라한이 될 수 있는가의 문제로 이어지기 때문이다. 이에 일찍이 여러 학자들에 의해 해해탈자도 선정을 성취한다는 견해가 피려되었고,<sup>28)</sup> 주석서에는 확실히 색계 사선을 성취하는 해해탈자가 있다고 설명되기 때문에 해해탈자에게

27) 경전에 등장하는 jhāyin과 dhammayoga가 주석서의 설명에서 유추되듯이 각각 사마타와 위팻사나에 주력하는 수행자라면, 이들은 반드시 배타적인 관계에만 있지는 않았을 것이다. 앙굿따라니까야(AN. II, 156-157)에 ‘네 가지 아라한이 되는 길’로도 설해져 있듯이, 사마타와 위팻사나는 어느 한 수행법이 다른 것에 우선하여 행해질 수도 있고 두 수행법이 더불어 행해지기도 하기 때문이다. 그렇지만 이 경전의 내용에만 입각해 보았을 때 이 두 부류의 수행자는 상대의 수행법에 호의적이지 않고, 따라서 상대의 수행을 통해 얻게 되는 결과를 지니고 있지 않았을 가능성이 높다.

28) De Silva(1978, 136-143)는 해탈에 선정은 필수불가결하며 심해탈과 해해탈이 양면해탈자에게만 속하지 않음을 설명하면서 해해탈자의 선정 성취에 대해 다루었고, Gombrich(1966, 131) 역시 선정 없는 해탈은 붓다에 의해 고안된 것이 아니며 해해탈이라는 술어도 본래 그러한 해탈을 의미하는 것이 아니었다는 견해를 제시하였다.

반드시 선정이 결여되어 있다고 단언하기는 어렵다. 그러면 두 해탈자에 대한 설명을 조금 더 자세히 살펴보자.

맛지마니까야(Majjhimanikāya)의 「끼따기리숫따(Kiṭṭāgirisutta)」는 다음과 같이 설한다.

여기 어떤 사람은 색(色)을 넘어서 무색(無色)의 고요한 해탈을 몸으로 경험한다. 그리고 그는 지혜로써 보아 번뇌를 완전히 소멸시켰다. 이 사람이 양면해탈자라고 불린다.<sup>29)</sup>

여기 어떤 사람은 색을 넘어서 무색의 고요한 해탈을 몸으로 경험하지 않는다. 그러나 그는 지혜로써 보아 번뇌를 완전히 소멸시켰다. 이 사람이 혜해탈자라고 불린다.<sup>30)</sup>

둘의 차이는 ‘색을 넘어서 무색의 고요한 해탈’ 즉 색선을 넘어서 무색정을 경험하느냐 그렇지 않느냐 하는 것으로, 이것은 두 해탈자의 선정 성취 여부를 잘 보여준다. 그런데 여기서 ‘색을 넘어서(atikkamma rūpe)’라는 표현에 주의를 기울일 필요가 있다. atikkamma는 atikkamati의 gerund 형태로 ‘넘어서고서(to go beyond, to pass over), 극복하고서, 뛰어넘고서(to overcome, to conquer, to surpass)’라는 의미이다. 따라서 ‘색을 넘어서 무색의 고요한 해탈을 경험한다’는 구절이 색선과 무색정 둘 다의 성취를 뜻하는지 무색정의 성취만을 강조하고 있는지 명확하지 않다. 전자라면 양면해탈자만이 선정을 얻고 혜해탈자는 전혀 선정을 성취하지 않는 것으로 해석되지만, 후자라면 혜해탈자도 무색정까지는 이르지 못했지만 색선은 얻은 것으로 해석될 수 있는 것이다.

이 부분에 대해 주석서는 다음과 같이 설명한다.

29) MN. I, 477.26-29, “idha ekacco puggalo ye te santā vimokkhā atikkamma rūpe āruppā te kāyena phassitvā viharati. paññāya c’assa disvā āsavā parikkhīṇā honti. ayaṃ vuccati puggalo ubhatobhāgavimutto.” (원문의 bhikkhave 생략)

30) MN. I, 477.33-478.1, “idha ekacco puggalo ye te santā vimokkhā atikkamma rūpe āruppā te na kāyena phusitvā viharati, paññāya c’assa disvā āsavā parikkhīṇā honti. ayaṃ vuccati puggalo paññāvimutto.” (원문의 bhikkhave 생략)

양면해탈자란 [두 가지 부분에 의해] 두 가지 부분에서 해탈한 사람이다. 무색정에 의해 물질적 요소의 무더기[色身]에서 해탈하고, 도(道)에 의해 정신적 요소의 무더기[名身]에서 [해탈한 사람이다]. 그 사람은 네 가지 무색정의 각각에서 출정하고 나서 상카라[行]를 철저히 파악하여 아라한 상태(아라한과)를 얻는 네 종류[의 사람]과 멸[진정]에서 출정하여 아라한과를 얻는 불환자에 의해 다섯 종류이다. 그러나 pāli는 여기에서 “...팔해탈을 몸으로 경험한다...”라고 한다. 이와 같이 아비담마에서는 팔해탈의 획득으로 전해지고 있다.

혜해탈자란 지혜에 의해 해탈한 사람이다. 그 사람은 건관행자(마른 관찰자)와 네 가지 선으로부터 출정하여 아라한과를 얻은 네 종류[의 사람]에 의해 다섯 종류이다. 그러나 pāli는 여기에서 팔해탈의 부정으로 전해지고 있다.<sup>31)</sup>

주석의 설명 가운데 밑줄 친 pāli란 논장인 『뿔갈라뻥뿔띠(Puggalapaññatti)』를 말하는데, 여기서 두 해탈자는 팔해탈의 경험 여부로 구분된다. 그런데 흥미로운 점은 『뿔갈라뻥뿔띠』의 주석서는 이 팔해탈을 팔선정(八禪定, aṭṭha samāpattiyo) 즉 색계 4선과 4무색정으로 설명하고 있다는 것이다.<sup>32)</sup> 양면해탈자가 성취하는 선정이 팔해탈과 팔선정 중 어느 것이든, 주석의 설명을 통해서 알 수 있는 것은 양면해탈자의 조건이 되는 것은 무색정의 성취이지만 멸진정은 반드시 얻어야 할 단계는 아니라는 것이다. 양면해탈자는 무색정을 성취함으로써 혜해탈자와 달리 물질적 요소의 무더기[色身]에서도 해탈하기 때문에

31) Ps. III, 188.7-20, “**ubhatobhāgavimutto** ti dvīhi bhāgehi vimutto. arūpasamāpattiya rūpakāyato vimutto, maggena nāmākāyato. so catunnaṃ arūpasamāpattīnaṃ ekekato vuṭṭhāya saṅkhāre sammāsivā arahattaṃ pattānaṃ catunnaṃ, nirodhā vuṭṭhāya arahattaṃ patto anāgāmino ca vasena pañcavidho hoti. pāḷi pan’ettha katamo ca puggalo ubhatobhāgavimutto, idhekacco puggalo aṭṭha vimokkhe kāyena phusitvā viharati, paññāya cassa disvā āsavā parikkhīṇā hontī ti evaṃ abhidhamme aṭṭhavimokkhalābhino vasena āgatā. **paññāvimutto** ti paññāya vimutto. so sukkhavipassako ca catūhi jhānehi vuṭṭhāya arahattaṃ pattā cattāro cā[PTS vā] ti imesaṃ vasena pañcavidho va hoti. pāḷi pan’ettha aṭṭhavimokkhapattikkhepavasen’eva āgatā.”

32) Pp-a. 190.6-8, “**aṭṭha vimokkhe kāyena phusitvā viharati** ti aṭṭha samāpattiyo saḥajātanāmākāyena paṭilabhitvā viharati.”, 177.7-8, “aṭṭha vimokkhe ti rūpāvacarārūpāvacarāṭṭhasamāpattiyo[PTS rūpāvacarā aṭṭhasamāpatti].”

두 부분에서 해탈했다고 불리는 것이다.<sup>33)</sup>

주석서는 양면해탈자와 혜해탈자를 각각 다섯 종류로 구분하고 있다. 양면해탈자는 무색정의 각각에서 출정하여 아라한과를 얻는 네 종류와 멸진정까지 얻은 불환자가 거기에서 출정하여 아라한과를 얻는 한 종류가 있다. 반면 혜해탈자는 색계선의 각각에서 출정하여 아라한과를 얻는 네 종류와 선정 수행을 하지 않는 건관행자의 아라한인 한 종류가 있다. 이처럼 혜해탈자에는 선정을 닦지 않는 건관행자도 있지만 색계선을 얻는 사람들도 있기 때문에 모든 혜해탈자에게 선정이 결여되어 있다고 할 수 없음을 주석서는 보여주고 있다.

반면, 니까야에 나타나는 혜해탈자에 대한 기술은 선정을 성취하였음을 명확히 드러내지 않는다. 두 해탈자가 등장하는 또 다른 경전인 상윳파니까야의 「마하니다나숫따(Mahānidānasutta)」에 따르면 양면해탈자는 팔해탈을 성취하고 심해탈과 혜해탈을 획득하며, 혜해탈자는 칠식주(七識住)와 이처(二處)의 발생과 소멸 등을 있는 그대로 알아 집착 없이 해탈한다.<sup>34)</sup> 이 경전 역시도 양면해탈자의 선정 성취는 명확히 드러나지만 혜해탈자는 있는 그대로 아는 ‘지혜’에 의해 해탈하는 것으로 설명되며 선정의 성취 여부가 확인되지 않는다. 이러한 니까야의 설명들로 인해 지금까지 혜해탈자는 선정 없이 깨달음을 얻은 아라한으로 이해되어 온 경향이 강하였다. 그러나 위의 「끼따기리숫따」에서 보았듯이 양면해탈자는 색선을 넘어서 무색정까지 얻으며 주석서에서 설

33) cf. Pp-a. 191.11-20, “nanu ca arūpāvacarajjhānam pi upekkhācittakaggatāhi duvaṅgikaṃ rūpāvacaracattuhajjhānam pi, tasmā tam pi padaṭṭhānaṃ katvā arahattaṃ pattena ubhatobhāgavimuttena bhavitabban ti. na bhavitabbaṃ. kasmā. rūpakāyato avimuttatā. taṃ hi kilesakāyato va vimuttaṃ na rūpakāyato. tasmā tato vuṭṭhāya arahattaṃ patto ubhatobhāgavimutto nāma na hoti. arūpāvacaraṃ pana nāmakāyato ca vimuttaṃ rūpakāyato cā ti tadeva pādakaṃ katvā arahattaṃ patto ubhatobhāgavimutto hoṭi ti veditabbo.”(그러면 무색계선도 평정과 심일경성(心一境性)의 두 요소를 가지고 있고 색계의 제4선도 [동일하기] 때문에 그것을 가까운 원인으로 해서 아라한과를 얻는 양면으로 해탈한 사람이 존재해야 하는 것이 아닌가. 존재해야 하는 것은 아니다. 왜인가. 色身에서 해탈하지 않았기 때문이다. 왜냐하면 그것은 번뇌의 무더기에서만 해탈한 것이고 色身에서[의 해탈]은 아니기 때문이다. 그러므로 그곳(제4선)에서 출정하여 아라한과를 얻은 사람은 양면으로 해탈한 사람이 아니다. 그러나 무색계는 名身에서의 해탈과 色身에서[의 해탈]이기 때문에 이것만을 토대로 하여 아라한과를 얻은 사람이 양면으로 해탈한 사람이라고 알아야 한다.) 양면해탈자와 혜해탈자에 대한 『뿍갈라빠냐띠 앗타까타(Puggalapaññatti-aṭṭhakathā)』의 자세한 설명은 한상희 2022, 106-112를 참조하라.

34) DN. II, 71.18-27과 70.23-27.

하듯 반드시 무색정의 어느 한 단계를 성취해야한다면, 사선 후에 깨달음에 이르는 성자는 나머지 한 종류의 아라한이 되어야 할 것이다.

여기서 상윳따니까야의 「빠와라나숫따(Pavāraṇāsutta)」를 살펴볼 필요가 있다. 경전에는 붓다가 연 깨달음의 길을 따라 아라한이 된 제자의 다양한 유형이 등장한다. 그들은 삼명(三明)을 갖춘 자, 육신통을 갖춘 자, 양면해탈자 그리고 혜해탈자로,<sup>35)</sup> 이 가운데 혜해탈자를 제외한 나머지 유형은 모두 선정을 성취하는 것이 확실하다. 삼명자와 육신통자는 사선의 성취를 기본으로 하며<sup>36)</sup> 양면해탈자는 무색정을 얻기 때문이다. 주석서는 혜해탈자에 대해서 “지혜에 의해 해탈한 사람으로 삼명 등의 상태를 얻지 않고 [모든] 번뇌를 소멸시킨 사람이다.”<sup>37)</sup>라고 설명하는데, 그렇다면 역시 혜해탈자는 선정의 성취에서 배제되는 것일까.

이들은 다른 유형으로 분류되어 있지만 아라한이기 때문에 공통적으로 모든 번뇌를 소멸시키는 지혜 혹은 누진지(또는 누진통)<sup>38)</sup>를 지니고 있다. 만약 양면해탈자와 혜해탈자의 지혜가 육신통자의 누진통 및 누진지에 상응하는 것이라면, 이 네 유형을 동일한 기준에 놓고 선정의 성취 단계와 지혜의 내용에 따라 다음과 같이 구분할 수 있을 것이다. 즉 무색정을 얻는 사람은 육신통자 또는 양면해탈자가 되고 그 가운데 양면해탈자는 누진지에 해당하는 지혜는 얻지만 나머지 신통의 성취 여부는 알 수 없다. 그리고 사선을 얻는 사람은 삼명자 또는 육신통자가 되며, 혜해탈자는 누진지는 얻으나 선정의 성취 여부는 확실하지 않다. 그런데 여기서 한 가지 주목할 만한 사실이 있다. 그것은 니

35) SN. I, 191.22-24, “pañcannaṃ bhikkhusatānaṃ satṭhi bhikkhū tevijjā satṭhi bhikkhū chaḷabhiññā satṭhi bhikkhū ubhatobhāgavimuttā atha itare paññāvimuttā ti.”(오백 명의 비구 가운데 육십 명의 비구는 삼명을 갖춘 자, 육십 명의 비구는 육신통을 갖춘 자, 육십 명의 비구는 양면해탈자, 나머지[비구]는 혜해탈자이다)

36) 육신통은 사선후(DN. I, 73-84, 100; MN. II, 18-22; III, 11-12) 혹은 사선사무색정후(SN. II, 210-214; AN. IV, 418-422)에 얻어진다.

37) Spk. I, 278.14-15, “paññāya vimuttā tevijjādibhāvaṃ appattā khīṇāsavā.”

38) 누진통과 누진지는 각각 육신통과 삼명의 마지막 단계의 지혜로, 심해탈과 혜해탈의 성취나 욕루(欲漏, kāmāsava), 유루(有漏, bhavāsava), 무명루(無明漏, avijjāsava)의 세 가지 번뇌를 소멸시킨 상태로 설명된다.

까야에 사선 후 누진지만을 얻는다는 용례가 발견된다는 것이다.<sup>39)</sup> 이것은 네 종류의 성자 가운데 사선 후 누진지 만을 얻는 아라한에 해당될 수 있는 사람은 사선을 성취하는 해탈자밖에 없다는 것을 보여주기 때문이다.

상윳파니까야의 「수시마숫따(Susīmasutta)」도 이러한 관점에서 이해될 수 있다. 유행자 수시마가 붓다 앞에서 아라한이 되었음을 선언하는 비구들에게 ‘그렇지 않다’는 대답을 들은 질문은 육신통 가운데 오신통의 성취와 ‘색을 넘어서 무색의 고요한 해탈을 몸으로 경험하는지’에 관한 것이었다.<sup>40)</sup> 오신통과 선정은 아라한이 아니라도 얻을 수 있으나<sup>41)</sup> 누진통은 아라한만이 성취하는 지혜로, 이 경전의 해탈자도 아라한이기 때문에 당연히 누진통을 갖추고 있을 것이다. 또한 「끼따끼리숫따」에서 보았듯이 수시마의 선정 성취에 관한 질문에 대한 비구들의 대답에서 무색정의 성취는 부정되어도 색선의 성취까지 부정되는지는 명확하지 않다. 만약 색선의 성취가 인정된다면 이 해탈자는 위에서 언급한 사선 후 누진통을 얻는 아라한이라고 볼 수 있지 않을까.<sup>42)</sup>

무실라가 지혜만으로 해탈하는 해탈자를 나타낸다는 레이의 이해는, 선정은 양면해탈자만이 성취하며 해탈자는 선정을 성취하지 않는다는 전제 하에 성립된다. 그러나 위에서 살펴보았듯이 모든 해탈자가 선정을 결여하고 있다고 할 수는 없다. 설령 주석서에 설해지는 선정을 닦지 않는 해탈자의 유형을 전제로 한다고 해도, 레이는 무실라와 나라다가 동일한 지혜를 가지고 있다고 상정하고 있어 무실라도 나라다와 마찬가지로 아라한이 아니게 된다. 따라서 무실라가 지혜만으로 해탈하는 해탈자를 나타내고 있다고 볼 수 없다.

또한 레이가 서술하고 있듯이, 나라다가 지혜만으로 해탈하는 해탈자와 대비되어 지혜와 선정에 의해 해탈하는 양면해탈자를 나타내고 있다면, 나라

---

39) MN. III, 36; AN. II, 211; III, 93, 100.

40) SN. II, 120.29-124.2.

41) cf. Gunaratana 1985, 136.

42) cf. De Silva 1978, 140; Gunaratana 1985, 199-200.

다는 선정을 성취하지 않았다고 하더라도 지혜를 완성시켰기 때문에 해해탈자인 아라한이어야 한다. 그러나 나라다는 스스로 아라한이 아니라고 밝히고 있다. 그것은 나라다가 아직 유학의 단계에 있기 때문이지, 아라한이 될 수 있는 지혜를 갖추고 있지만 선정을 결여하고 있기 때문이 아니다. 그러므로 나라다가 양면해탈자를 나타내고 있다고도 보기 어렵다.

#### IV. 나가는 말

무실라와 나라다가 동일한 지혜를 지니고 있는 것으로 보였던 것은 사윳타가 이들에게 한 질문, 즉 연기의 유전문과 환멸문 및 생존의 소멸이 열반이라는 것에 대한 앎은 아라한뿐만 아니라 수행의 과정에 있는 성자인 유학들도 충분히 갖출 수 있는 것이었기 때문이다. 지혜는 단순한 이해의 단계부터 몸으로 체득된 단계까지 깊이와 정도를 달리하기 때문에, 같은 대상에 대한 지혜라고 하더라도 그 실질적 내용은 완전히 같지 않다. 그래서 무실라와 나라다는 아라한과 유학이라는 서로 다른 성자의 계위에서 있을 수 있었던 것이다.

나라다가 스스로 아라한이 아니라고 언명하면서 든 ‘그곳에 물이 있다는 것을 알지만 그것에 몸으로 닿을 수 없다’는 비유에서 ‘물’은 윤회적 생존을 소멸한 ‘아라한의 경지로서의 열반’을 뜻하고, 그것에 몸으로 닿을 수 없다는 것은 그와 같은 열반이 획득되어 있지 않다는 것을 의미한다. 즉 나라다는 연기와 열반에 대한 지혜를 가지고 있지만 그것의 체득에는 이르지 못한 유학의 단계에 머물러 있음을 비유를 통해 말한 것이다. 경전이 나라다를 통해 보여주고자 했던 것은 지혜와 대비되는 선정이라는 한 수행체계가 아니라, 지혜의 체득을 통해서 비로소 아라한이 될 수 있다는 사실이었을 것이다.

양곳따라니까야에서 보듯이 선정의 성취 또는 지혜의 획득을 목표로 하는 두 수행 그룹이 존재했던 것은 분명한 듯하며, 그들은 서로 대립하는 배타적인 관계에 있었던 것 같다. 경전의 내용에만 입각했을 때 만약 나라다가 선정 수

행체계를 상징하는 인물이라면 그도 역시 지혜 수행에 배타적이었을 가능성이 높기 때문에, 그가 지혜를 갖추고 있는 것은 자연스러워 보이지 않는다.

마찬가지로 나라다가 지혜와 선정의 두 요소에 의해 해탈하는 양면해탈자를, 무실라는 지혜에 의해서만 해탈하는 혜해탈자를 나타내고 있다고 보는 것도 무리가 따른다. 이 견해는 무실라와 나라다가 동일한 지혜를 가지고 있고 나라다는 이에 더하여 해탈에 선정을 필요로 한다는 이해에 기반한 것이다. 혜해탈자에게 선정이 결여되어 있지 않다는 논의는 제외하고라도, 만약 무실라가 유학인 나라다와 같은 지혜를 가지고 있다면 그는 혜해탈자가 될 수 없고, 나라다가 아라한인 무실라와 같은 지혜를 가지고 있다면 그는 선정을 성취하지 않더라도 혜해탈자인 아라한이어야 할 것이다.

무실라와 나라다가 무엇을 상징하는가 하는 것은 의외로 단순한 문제인지도 모른다. 경전의 내용을 통해서 알 수 있는 것은 둘 다 지혜를 가지고 있지만 무실라는 물을 경험했기에 아라한이고 나라다는 그렇지 않기에 아직 유학의 단계에 머물러 있다는 것이다. 아라한의 경지로서의 열반인 그 물을 체험하기 위한 방법론에 관한 문제는 이와는 별도의 논의가 될 것이다.

## 참고 문헌 REFERENCES

### ◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

- AN *Aṅguttaranikāya*, vol. I, ed. MORRIS, Richard. London: Pali text Society (PTS), 1961.  
*Aṅguttaranikāya*, vol. II, ed. MORRIS, Richard. London: PTS, 1976.  
*Aṅguttaranikāya*, vol. III, ed. HARDY, E. London: PTS, 1976.  
*Aṅguttaranikāya*, vol. IV, ed. HARDY, E. London: PTS, 1958.  
*Aṅguttaranikāya*, vol. V, ed. HARDY, E. London: PTS, 1958.
- DN *Dīghanikāya*, vol. I, ed. RHYS DAVIDS, T. W. and CARPENTER, J. Estlin. London: PTS, 1890.  
*Dīghanikāya*, vol. III, ed. CARPENTER, J. Estlin. London: PTS, 1976.
- MN *Majjhimanikāya*, vol. I, ed. TRENCKNER, V. London: PTS, 1979.  
*Majjhimanikāya*, vol. II, ed. CHALMERS, Robert. London: PTS, 1977.  
*Majjhimanikāya*, vol. III, ed. CHALMERS, Robert. London: PTS, 1977.
- Mp *Manorathapūranī*, vol. III, ed. Kopp, Hermann. London: PTS, 1966.
- SN *Saṃyuttanikāya*, vol. I, ed. FEER, M. Léon. Oxford: PTS, 1991.  
*Saṃyuttanikāya*, vol. II, ed. FEER, M. Léon. Oxford: PTS, 1989.  
*Saṃyuttanikāya*, vol. III, ed. FEER, M. Léon. London: PTS, 1975.  
*Saṃyuttanikāya*, vol. IV, ed. FEER, M. Léon. Oxford: PTS, 1990.  
*Saṃyuttanikāya*, vol. V, ed. FEER, M. Léon. London: PTS, 1976.
- Spk *Sāratthappakāsinī*, vol. I, ed. WOODWARD, F. L. London: PTS, 1977.  
*Sāratthappakāsinī*, vol. II, ed. WOODWARD, F. L. London: PTS, 1977.  
*Sāratthappakāsinī*, vol. III, ed. WOODWARD, F. L. London: PTS, 1977.
- Pp *Puggalapaññatti*, ed. MORRIS, Richard. London: PTS, 1972.
- Pp-a *Puggalapaññatti-aṭṭhakathā*, ed. LANDSBERG, Georg and Mrs. RHYS DAVIDS. London: PTS, 1972.
- Ps *Papañcasūdanī*, vol. I, ed. WOODS, J. H. and KOSAMBI, D. London: PTS, 1977.  
*Papañcasūdanī*, vol. III, ed. HORNER, I. B. London: PTS, 1976.

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

- BRONKHORST, Johannes. 2019. “What can we learn from Musīla and Nārada?,” *The Indian International Journal of Buddhist Studies*, vol. 20, 1-19.
- COUSINS, Lance S. 1984. “Samatha-yāna and Vipassanā-yāna,” *Buddhist studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*, Nugegoda: Hammalava Saddhātissa Felicitation Volume Committee, 56-68.
- De SILVA, L. 1978. “Cetovimutti, Pannavimutti and Ubhatobhagavimutti,” *Pali Buddhist Review*, vol. 3, no. 3, 118-145.
- FULLER, P. 2005. *The Notion of DIṬṬHI in Theravāda Buddhism*, London: RoutledgeCurzon.
- GOMBRICH, R. F. 1996. *How Buddhism Began: the conditioned genesis of the early teachings*, London: Athlone Press.
- GRIFFITHS, P. 1981. “Concentration or insight: The Problematic of Theravāda Buddhist Meditation Theory,” *The Journal of the American Academy of Religion*, vol. 49, no. 4, 606-624.
- GUNARATANA, H. 1985. *The path of serenity and insight*, Delhi: Motilal banarsidass publishers private limited.
- HAN, Sang hee (한상희). 2022. 「팔리(Pāli) 불교 주석문헌을 통해 본 성자에 대한 아비담마적 이해 - 『뿍갈라판냐띠 앗타까타(Puggalapaññatti-aṭṭhakathā)』를 중심으로」 [“Abhidhammic understanding of the saints in Pāli Commentaries focused on Puggalapaññatti-aṭṭhakathā”], 『요가학연구』 (*Journal of Yoga Studies*), vol. 27, 95-125.
- LA VALLÉE POUSSIN, Louis de. 1936-1937. “Musīla et Nārada,” *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, vol. 5, 189-222.
- LA VALLÉE POUSSIN, Louis de (루이 드 라 발레 푸생), KIM, Seong cheol and Jae hyung BAE tr. (김성철, 배재형 공역). 2011. 「무실라와 나라다: 열반의 길」 [“Musīla and Nārada: The Path for Nirvāṇa”], 『불교학리뷰』 (*Critical Review for Buddhist Studies*), vol. 10, 295-335.
- MASEFIELD, P. 1986. *Divine Revelation in Pali Buddhism*, Colombo: The Sri Lanka Institute of Traditional Studies.
- RAY, Reginald A. 1994. *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and*

*Orientations*, New York: Oxford University Press.

SCHMITHAUSEN, L. 1981. "On Some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism," *Studien zum Jainismus und Buddhismus*, Wiesbaden: Franz Steiner, 199-250.

SHIMODA, Masahiro (下田正弘). 1996. 「《さとり》と《救い》—インド仏教類型論再考」  
[“Enlightenment and Salvation - \*Reconsideration of Indian Buddhist typology”],  
『宗教研究』(*Journal of Religious Studies*), vol. 70, no. 1, 25-46.

VETTER, T. 1988. *The Ideas and Meditative Practice of Early Buddhism*, Leiden: E. J. Brill.

WYNNE, Alexander. 2019. "Further thought on the 'two path thesis'," *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, vol. 16, 149-162.

## Are Musīla and Nārada Symbols of Rationalism and Mysticism?

HAN, Sang-Hee  
Researcher, Institute of East-West Thought  
Kyungpook National University

This thesis is a reconsideration of whether Musīla and Nārada, who appear in *Kosambisutta*, symbolize the two practices of *paññā* and *jhāna* as the path to *nibbāna*. Since the study of Vallée Poussin, who regarded Musīla and Nārada as representatives of rationalism and mysticism, these two figures have been frequently mentioned in studies dealing with *paññā* and *jhāna*, and in particular, Nārada’s metaphor has been cited as the basis for showing the indispensability of *jhāna* for enlightenment. In this paper, in order to clarify what these figures symbolize, I first examine the contents of *Kosambisutta* and the meaning of Nārada’s metaphor. Next, I review the opinions of Ray, who saw Musīla and Nārada as representing the *ubhatobhāgavimutta* and *paññāvimutta*, respectively.

Since *sekhas* also possess the knowledge of *paṭiccasamuppāda* and *nibbāna*, Saviṭṭha’s questions to them are not appropriate for judging whether they are arahants. Nārada declares that he is not an arahant even though he possesses this kind of wisdom through the “metaphor of water.” Here, the meaning of water is *nibbāna* as the state of the arahantship, which has ceased the form of rebirth (*bhava*). Therefore, “knowing that there is water, but you cannot touch yourself to the water” means that one knows that *nibbāna* exists, but has not yet attained it—that is, one has not yet become an arahant because one has only the *paññā* of a *sekha*.

Ray regards these figures as representing the *ubhatobhāgavimutta*, who needs

both *paññā* and *jhāna* for enlightenment and the *paññāvimutta*, who is liberated by only *paññā*. However, it cannot be asserted that a *paññāvimutta* lacks *jhāna*, and if this is right, this Ray's view cannot be accepted because, even though Nārada has not attained *jhāna*, he must be a *paññāvimutta* by his *paññā*, the same as Musīla, an arahant.

#### Keywords

Nārada, Musīla, mysticism, rationalism, Nibbāna, ubhatobhāgavimutta, paññāvimutta

2022년 05월 13일 투고

2022년 06월 10일 심사완료

2022년 06월 12일 게재확정

