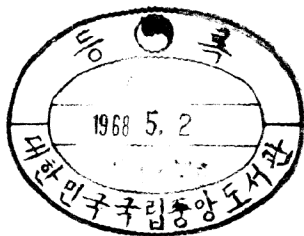


原始佛教思想史

金 東 華



原始佛教思想論 <目次>

序 論	-----	1
第一章 資料論	-----	1
第二章 佛陀當時까지의 印度思想界	-----	22
第一節 正統思想界의 中心思想	-----	26
第二節 一般思想界의 中心思想	-----	26
第三章 佛陀의 思想的 地位	-----	33
一、佛陀의 出世年代問題	-----	33
二、出家의 動機	-----	36
三、訪師向道	-----	37
四、苦行林에서 自修苦行	-----	40
本 論 理 論 篇	-----	44
第一章 我邊의 我道	-----	44
第二章 佛陀說教의 中心問題	-----	53
第三章 正法爲主義	-----	65
第四章 緣起說	-----	70
一、法의 意義	-----	

	二、緣起의 重要性	82
	三、緣起의 定義와 意義	86
	四、緣起理의 表現方式인 支數	88
	五、十二緣起의 意義	90 V
	六、特殊支 中心의 緣起說	99
第五章	三法印說	108
第六章	八正道說과 中道思想	133 V
一、	實踐的 中道思想	135
	(1) 八正道의 功能	139 V
	(2) 第一類의 八正道說	140 V
	(3) 第二類의 八正道說	144 V
	(4) 八支聖道의 相互關係	147
	(5) 八支聖道의 有機的 意義	152
二、	理論的 中道說	170
	(一)、經典上의 類文	171
	(1) 難有般二邊의 中道說	171
	(2) 難身命一異의 中道說	172
	(3) 難斷常의 中道說	174
	(二) 中道說의 意義	176

第七章

(1) 印度往來의 本体界觀	174
(1) 一元論	176
(2) 二元論	177
(3) 多元論	178
(2) 印度往來의 現象界觀	180
(1) 尊祐論	181
(2) 宿作論	182
(3) 偶然論	183
(三) 緣起即 中道の 意義	184
四 諸 論	193
一、 原始聖典上의 四聖諦의 位置	193
二、 四聖諦는 佛陀悟道の 歷程인가	196
三、 四聖諦의 讚嘆	198
(1) 四聖諦는 世間의 光明	198
(2) 四聖諦는 象豚	198
(3) 四聖諦는 醫師의 四種醫術	199
(4) 四聖諦는 真理	200
四、 原始佛敎의 苦觀	203
(1) 老、病、死의 苦觀	204
(2) 三受苦觀	206

(3) 五陰의 苦觀	208
(4) 三 苦觀	210
五、 苦觀은 主觀的인 것	211
六、 原始聖典上의 四聖諦說	212
七、 四聖諦의 綜合的意義	217
八、 四聖諦의 三數十二行相	240

第八章 諸法論

一、 五陰을 諸行、諸法의 內容으로 計三說	248
(1) 五陰即 諸行 歟 帝說	248
(2) 五陰即 諸法 歟 我說	249
(3) 五陰은 時間、空間으로 歟 帝은 否	251
二、 六入處 即 一切說	256
三、 六境 即 一切說	257
四、 十二處 即 一切說	258
五、 十八界 即 一切說	261
六、 六界說	263
✓ 七、 有爲法 卽 歟 爲法	267
✓ 八、 有漏法 卽 歟 漏法	271

第九章 諸法皆空論 ----- 277

一、理論的空說 ----- 277

(1) 我空說 ----- 280

(2) 法空說 ----- 282

(3) 五陰皆空說 ----- 283

(4) 六根皆空說 ----- 286

(5) 十八界皆空說 ----- 288

(6) 世間即空說 ----- 289

(32) 諸法皆空之原理 ----- 290

二、實踐的空觀 ----- 294

(1) 三三昧說 ----- 297

(2) 空三昧實踐者的例 ----- 299

(3) 空觀之實踐法 ----- 302

✓ 第十章 心 識 說 ----- 305

一、心爲法本說 ----- 305

二、心意識同本說 ----- 309

三、心所說之根據 ----- 310

四、心性之靜不靜問題 ----- 313

五、一心之能動性 ----- 317

第十一章	認識論	312
一	認識說의 佛敎	312
二	知覺의 認識說	323
三	證悟의 認識說	339
第十二章	佛性思想	345
一	佛性濶有의 是認說	347
二	佛性濶有의 例	350
三	女性의 佛性을 認說	352
四	四姓平等의 原理에 對 佛性의	355
五	實踐修道上의 是種姓差別觀	360
第十三章	世衆論과 衆生說	367
一	衆世界論	367
二	有情世間論	374
第十四章	業說과 輪廻說	381
一	緣起說上의 業의 位置	381
二	業思想의 由來	385
三	佛陀의 業說	387
四	業의 種類과 業의 種類	391
五	業說과 報說	395

六、業思想與宿命論	377
吳淦論篇	381
第一章 道德論	405
一、一般道德說	406
(1) 動善懲惡說	408
(2) 一切眾生同一族主義	409
(3) 人類平等主義	410
(4) 同情主義	411
(5) 具體的善惡說	413
二、家庭道德說	414
(1) 親與子與向	415
(2) 師弟向	415
(3) 夫婦向	416
(4) 朋友向	416
(5) 主從向	417
(6) 出家者與信者向	418
三、社會道德	419
四、道德的政治說	424

五、	道德行의 基礎로서의 經說	434
(1)	生産聖跡의 肉可 思想	435
(2)	精贊聖跡의 肉可 敎說	438
六、	七聚의 道德說	441
(1)	在家信者의 德目	442
(가)	五戒行	442
(나)	八齋戒	444
(2)	沙珠斗 沙珠尼의 德目(十戒)	445
(3)	式叉摩那의 大學法	449
(4)	比丘 및 比丘尼 戒法	450
(가)	改惡棄罪	452
(나)	僧殘	453
(다)	不與	460
(라)	尼薩春改惡罪	461
(리)	改惡提	469
(마)	提喜尼	485
(바)	象學法	487
(사)	裁靜法	493

第二章 修道方法論 ----- 495

一、	基本的修行法으로서의 禪觀	503
二、	不淨觀	507

三、	四、	禪 觀	509、
四、	四、	與 色 染	513、
五、	安	那 般 那 念 法	517、
六、	四	疾 量 心	519、
七、	三	昧 說	521、
八、	八	解 脫 說	524、
九、	八	勝 處 說	525、
十、	十	一 切 處 勝 說	528、
十一、	十	無 說	529、
十二、	三	十 七 助 道 品 說	530、

第 三 章 涅 槃 解 脫 論 ----- 542、

一、	涅	槃 斗 原 始 的 意 義	543、
二、	涅	槃 亦 得 者 五 斗 兩 不 滅	543、
三、	涅	槃 證 得 斗 位 階	545、
四、	二	種 涅 槃 說	548、

第 四 章 菩 薩 論 ----- 567、

一、	本	生 活 中 的 菩 薩 說	-----
二、	打	藏 斗 菩 薩 說	-----
三、	佛	種 姓 經 斗 菩 薩	-----
四、	因	緣 話 斗 菩 薩 說	-----

第五章 佛陀論 -----

一、 歷史的佛陀觀 -----

二、 佛陀的理想化 -----

三、 佛陀的一般化 -----

四、 三世諸佛說 -----

原始佛敎思想論

序論

第一章 資料論

佛敎의 모든 經典이 佛說이라 되어 있다하여 그것이 모두 釈迦牟尼의 直說法이라고 斷定한다면 것은 벌써 設史的인 見解 學者들의 性斷에 不適한 것이다. 設使 佛敎人만이 아무리 그렇게 斷定하고자 한다 할지라도 佛敎以外的 其他 文化가 그 모순성을 폭로하여 주고 있기때문에 다만 佛敎自家 範圍 안에서 敎理의 順序, 不調理性이 해결되는 것이 아니다.

그러므로 佛敎人은 佛敎가 發生以後 2500餘年에 걸쳐서 發達하여 온 그 史的 과정을 밝히려 할 것이다. 즉 모든 佛敎思想中 어떠한 것이 原始的인 것으로서 그것이 어떻게 發展 發生하여 왔는가 하는 것을 体系的으로 찾아 보아야 할 것이다. 이러한 見地에서 볼때 무엇보다도 먼저 그 初段의 思想이 될 것은 佛敎가 人生의 一人이었던 釈迦牟尼로 부터 시작된 이후, 釈迦를 教主로 한 것이라야 할 것이니, 이것

을 이에 原始佛敎라고 命名하는 바이다. 이 原始佛敎시대가 經過하면 部派佛敎、大乘佛敎、大乘佛敎、大乘佛敎 등 諸시대가 점차 展開되었던 것이다. 現存하는 北方佛敎로서는 이와 같은 각시대에 發展된 綜合적인 것으로서, 그 思想的 內容이 결코 單純치 않은 것이므로, 敎使 한말르서 佛敎 敎理의 어떠한 一部分을 말 한다 할지라도 그것이 이 여러시대중 어느 시대에 일어났던 것으로 어떠한 發展을 하여 왔던 것인가 하는 것을 알지 못한다면 佛敎學者로 自處하기에는 몹 주저치 않을 수 없을 것이다.

이에서 敎主 釈迦의 思想을 爲主로 하는 것을 原始佛敎라고 한다고 하나 學者에 달아서 釈迦 35 成道 (西紀前 431) 以後, 그 直弟子들의 入次時까지 (B.C 350) 를 根本佛敎시대라고 단하고, 釈迦의 次弟子시대 (B.C 320) 로 부터 曾孫弟子시대 (B.C 290) 와 玄孫弟子시대 (B.C 260) 까지를 原始佛敎시대로 보아야 한다고 주장한다.

嚴密한 意味에서는 물론 그렇게 보아야 할 이유도 있다. 그러나 그것은 矯前撥牛의 우려가 없지도 않으며, 또 사상은 흐르는 물과 같아서 그 흐름의 境界線을 明確히 짓지 못할

만큼 보이지 않는 裏面으로 浸透하는 性質의 것임을 잊어서는 안될 것이다.

그러면 여기서 原始佛敎시대의 變遷을 어디까지 그릴 것인가? 그것은 만약 年代로서 한다면 文體로 根本二部가 分限되기 以前까지 (佛次後 300 年경) 라 하는 것이 余裕있는 限 界線일 것이다. 그러나 이것은 年代的으로 따지는 것 보다는 그 原典에 依하는 것이 原則일 것이다. 以下에 論하는 바와 같이 二原典上에 나타나는 教理를 原始佛敎思想이라고 보든 것이 正當하다.

佛敎思想에 下史的 發展^에이 있어, 그 各時代別이 變遷하는 것은 결국 그 各時代의 思想 表現이 있었다는 것이요, 또 思想 表現이 있었다는 것은 그 文獻이 있음에 依해서 알 수 있는 것이다. 즉 原始佛敎시대에는 原始佛敎의 文獻이 있고, 내지 宗敎佛敎시대에는 宗敎佛敎의 獨特한 文獻이 있는 것이다.

그러므로 各時代의 思想을 연구하는데는 그 各時代의 문헌에 의해야 할 것은 疑言을 不要한다. 이렇게 말하면 모든 宗敎를 一佛敎說, 同一佛敎로 알고 있는 層의 사람들로서는 變代에 發生한 文獻일 수록 疑가모나별과는 因緣이 멀지 않은

~6~

가, 특히 우리 北方 佛敎 諸國이 信奉하고 있는 모든 大乘 經典은 비佛敎인 아비가 하고 크게 疑懼할 것이다.

大乘非佛敎은 이미 일찍이 印度에서 敎着·世親시대 (서기 四世紀)부터 있었던 疑懼이므로 이제 새삼스럽게 놀란다는 것은 佛敎 經典을 보는 眼目이 너무나 무의식하다는 것을 自覺함에 不遇하다.

總之로서는 이 문제에 대하여 이렇게 생각된다. 現存하는 華严·維摩·法華 등 諸大乘 經典이 文學的 作品이고 대략 2500 餘年前 석가모니불의 宣說이라 본다면, 그것은 그 당시 印度 文化에 대한 지식의 知識을 스스로 表現하는 것이므로 實論할 余地도 없다.

그러나 이와같은 諸經典에 內涵되어 있는 敎理사상이 석가모니불의 思想에 通하는 것인가 不通하는 것인가 하는데 의하여 佛敎의 眞否를 判定한다면 그것은 또한 문제가 될 것이다. 敎主 釈尊의 次後 여러시대를 거쳐서 실사 여러가지의 文獻이 생겼다 할지라도 그것은 아무 근거없이 突現 唱작된 것이 아니라 그것은 모두 佛敎를 근거로 하여 發達한 것이다. 그 表現方法은 시대에 따라 달라졌지만 그 思想의 根本 中心은 永

是 釈迦牟尼佛에 있는 것으로 이것이 宗教的 反統性、敎說의 尊卑性을 重視하는 宗教의 敎植으로서 이 뜻이 一般文學이나 哲學과 相異한바이다.

佛敎 諸學者는 모든 大乘宗이 非佛敎의 巧名을 쓰른것을 싫어 하고 釈迦牟尼의 佛敎思想中에서 佛敎의 四無思想이나 法華의 一乘思想의 근거를 찾아 내는 것이 學界宗을 살리고, 法華宗을 살리는 길임을 自覺하다 불교 敎理의 体系的 研究에 노력하는 것이 그 義務인 것이다. 이제 原始佛敎思想을 論하게 되는 理由의 一端도 닦고 이제 가는 것이다.

그러면 原始佛敎思想을 찾아 볼 資料는 果然 무엇인가. 이 문제에 대해서도 古文獻에 依해서 보으면, 西北前 10/4년에 即位했다고 생각되는 (爾來 25年向 即位) 阿育王에게서 그의 四阿舍, 五尼耨耶는 물론이고 五部十二分經 名의 敎었다고 한다. 그 증거로서는 阿舍의 小摩崖法勅 第一 卷八一-222의 法語中에

『 釋迦牟尼佛에게서 說하신 것은 모두 稱讚된 것이나 그러나 諸大德이며 이제 朕이, 「 이와같이하여 正法은 文佐라리라 」 고 생각하여 指示할 수 있는 것은 次下의

것과 같은 것이 있다』

하고 列举한 것이,

毘奈耶에 24개의 毘勝法說 Vinaya - Samukhase. (初級法輪의 毘勝說)

聖種經 Abhiya - Vasani (增文 2, 217 頁)

當來變經 Anagata - bhavani (增文 3, 103 頁)

牟尼偈 Moni - gatha. (卷果 1, 12)

寂默片經 Moniya - sutte. (" 3, 11)

優婆塞沙門經 Upatissa - pavasino (" 4, 16)

此 支語에 因하여 諸加諸佛配제서 說한 支語

說羅睺羅經 Lāghulerāde. (大部 1, 42 頁) 이라
고 學者들이 推定.

等 2 經이다.

그런데 南傳 9 部인 毘沙 (Diporamsa 4, 1-26) 에는
第一 毘沙經의 內容을 法과 律이라 하고 그 法의 內容은 此經
을 九分教라고 明記하여 있다. 그러므로 根本法教, 原始法教
思想의 가장 根을 明한 제일자료는 이 九分教라야 한다는 것이
第一 九分教라고 하는 것은

sutta 經, Geyya 頌頌, Vaggyākaraṇa 解教

Gāthā 偈: Udāna 自說,
 Sūrutāka 如是語, Jāthaka 本生,
 Mahāvastu 未嘗有,
 Dharmasūtra 方法.

등이 그것이다.

그러나 ~~漢~~ 漢 文獻에서는 이 九分經外의 圓經 (Udāna) 譬喻 (Apadāna) 論說 (Upadesa) 등 三種을 加하여 十二分經라 부르고 있는 것이다. 그러나 ~~漢~~ 漢 說에도 勿論 九分經도 있으나 四阿含經上에 ^는 十二分經라기 나라이 있다. 南伝과 같은 대로를 이루고 있다. 九分經과 十二分經의 異同을 比較한다면 九分經說이 如何한 것이었을까?

以上과 같은 說도 있으나 그러나 그 범위를 넘어서 잡아 梵來 祈請 以來 宗體 이라고 일러 오는 漢說의 四阿含과 各種律을 總括하여 現在까지 南方附教 諸國의 信奉의 原典으로 되어 있는 五部 尼柯耶를 그 資料로 하여 取할 것은 이것을 取하고, 버릴 것은 버리는 것이 마하리라 생각한다. 그러면 四阿含이란 어떠한 것인가.

~ 8 ~

- | | |
|---------|------|
| 1. 長明會經 | 28 卷 |
| 2. 中 " | 60 " |
| 3. 雜 " | 50 " |
| 4. 增一 " | 51 " |

등이 그것인데 五律이런 것은

- | | |
|--------------|----------------------|
| 1. 十調律 | 61 卷 |
| 2. 四分律 | 60 " |
| 3. 增韻僧祇律 | 20 " |
| 4. 五分律 | 30 " |
| 5. 根本一切有部毘奈耶 | 50 卷外 本部の 其他諸
種律. |

등이 있다.

그다음에 南岳의 五部尼結那리 律은 것은 다음과 같다.

- 一. Dīgha - nikāya (長部宗)
- 二. Majjhima - nikāya (中部宗)
- 三. Samyutta - nikāya (相應部 = 雜阿含)
- 四. Anguttara - nikāya (增支部宗)
- 五. Khuddaka - nikāya (小部宗) 이것은 十五種

1. Khuddakapāṭha (小誦)
2. Dhammapada (法句)
3. Udāna (感興語)
4. Itthaka (如是語)
5. Suttampala (經果、諸經要集)
6. Vināyavāṭṭhu (天官事)
7. Petavāṭṭhu (餓鬼事)
8. Jhēra-gāthā (長老偈)
9. Jhēri-gāthā (長老尼偈)
10. Jātaka (本生)
11. Mīdessa (紐袂)
12. paṭisaṃbhīdāmagga (跋致解道)
13. Apadāma (譬喻)
14. Buddharaṃisa (佛陀乘譜)
15. Cāriyapīṭaka (行藏)

그리고 南岳의 律藏 (Vinaya-piṭaka) 에는 다음과 같은 것이다.

一. Suttavibhāṅga (經의 解説, 即戒本名條의 科別)

1. parājika (戒門罪)

2. pacittiya (贖罪의 規定)

二. Khandhaka (品, 教團各種의 法規)

1. Mahāvagga (大品, 生活의 肉身 諸法規)

2. Cullavagga (小品, 戒戒, 贖罪, 沙悔, 紛爭解決法 등)

三. Parivāra (附錄, 補錄, 後此 迦蘭比丘들의 傳)

北經의 第一 結集 經說을 五分律 卷 30 등에 依하여 본다면 五部戒門의 優劣難을 上首로 하고 十部戒을 結集하였고, 長阿難을 上首로 하여 修多羅를 結集하였고, 그 修多羅의 內容에 關於

增一經, 增十經, 大阿含經,

僧祇陀經, 沙門果經, 贊勳經,

등의 經名이 列擧되어 있고, 이것을 總括大別하면, 그中

長經만을 모아 一部를 만드니 그것이 長阿含이라 名하여지고,

不長不短한 經을 모아 一部를 만드니 中阿含이라 이름되고,

如來의 言行, 諸比丘 難問을 爲하여 說한 經을 모아 一部

로 하니 그것을 雜阿含이라名하고,
 一法으로 부러 十一法에 增補한 것을 또야 一部로 해서 增
 阿含이라名하였으며,
 各地 雜說을 모아서 一部를 만들어 雜藏이라名하여 이것을
 모두 합하여 修易藏이라名하였다는 것이다.

다음에 南伝 小部 第十一에 依하여 본다면 內是 優婆塞
 에 依하여 律이 誦出되고, 阿難陀에 依하여 法이 誦出되었는
 바 그 法의 名稱은 梵網經 (Brahmajāla-sutta),
 功門果至 (Sāmaññaphala-sutta), (前은 佛兩部,
 後는 同 第 二 經) 등으로 五尼拘耶 (panca-nikāya)
 가 結集되었다고 說다.

以上 北傳 兩法說의 成立에 대한 先據를 따져 본다면 南
 伝先. 北伝後인 것 같다.

왜 그러나 하면 北伝이 모두 一致하는 것은 아니다. (五
 分律은 律과 法만을 결集하였다고) 四分律 54, 十誦律 60
 등에 依하 보면 律. 經 二藏外에 阿毘曇藏을 합한 三藏을
 結集한 것으로 되어 있기 때문이다.

그리고 北伝은 經부에 있어 四兩승이 있고, 南伝은 五尼

~16~

刺耶라고 一般으로 알려져 있으나 五音律의 記事에도 나타나
외국어와 같이 四阿舍外에 雜藏이라는 것이 있다. 이 雜藏의
內界에 대하여 僧祇律 32 에는

「雜藏이라 함은 이른바 辟支佛과 兩寒天의 自說과 本行과
因緣, 戒律의 等, 모든 傷頌을 雜藏이라 名한다」

라고 하여 있고, 또 四分律 54 에도

「五. 四. 三. 二. 雜比丘, 比丘尼, 僧伽藍, 優婆塞,
結天, 雜師積, 雜魔, 雜梵王 (등을 雜師積 說한 것)
을 모아서 雜兩舍이라 한다.

이와같이 生造 (Jātaka), 本途 (Sutta), 喜因緣經
(Nidāna), 方等經 (Vedalla), 未曾有經 (Abbhū-
- tadhammasa), 譬喻經 (Apadāna), 優婆塞經 (U-
- padesa), 白義經 (Geyya), 經句經 (Udāna),
阿寒迦經 (Pārāyana, Gāthā?), 雜雜經 (Veggyāka-
- ram), 聖鬘經 (Itivuttaka),

같은 것을 모아 雜經이라 한다」

과. 되어 있다. 이에 依해 본다면 雜藏이란 결국 兩舍의
外部에서 該當하는 것으로서 四分律의 雜藏名을 卅謂 十二分

經이라 할 수 있다. 만약 前述한 바의 九分、十二分敎가
 변저요, 四阿含、五尼柯耶가 按라는 說을 인정한다면 托依
 의 管祿律、四分律의 說은 四阿含을 依來한 後 九分、十二
 分敎를 依前해서 이것을 雜_二并_一 經合 取極한 것이 아닐까
 생각된다.

以上 南北 兩依의 原始經典이 兪소의 一致되는 것은 하나
 나 四阿含、五尼柯耶(小部宗을 除한 經)는 大体로 相通하는
 바가 많다. 한편이 보다 더 眞體的인 體制임에 대하여 다른
 한편은 簡單히 說되었거나, 혹은 兪소 一致되는 經이 있는가
 하면, 혹은 그 位置가 서로 相異한 등의 同異點이 있을 뿐
 이다.

이러한 經典上에 나타나는 것을 모두 다 佛說로 보아야
 할 것이냐 하는 것은 또 別문제이다. 經의 說法은 大体로
 佛說、直弟子說、天人說、魔說 등 여러가지의 종류가 있음
 으로 이 中에서 原始公敎思想을 取極할 것은 佛說과 直弟子說
 이라야 할 것이다. 그러나 一조에 나타나는 說을 주로 할
 것이 아니라 南北 兩依에 共有하고 또 諸宗소에 보편적으로
 나타나는 것을 자료로 하여 이것을 總括판단하는 方法을 取極
 야 할 것이다.

第二章 佛陀當時까지의 印度思想史

第一節 正統思想系의 中心思想

세계의 精進史에서, 最古의 地位를 占領하는 것이 印度요
라해서 印度의 옛날은 理想의 나라이었다. 서기전 3500 주
부터 2000 年代의 古代 印度文明은 오늘날 아직 기껏하
기 있으나, 현존까지 伝來하는 印度 文明의 根源은 서기전
1500 年경에 있는 것으로 世界 第一의 古蹟도 이에 앞 서는
것이 없다.

이때 부터 外部로 부터 侵入하여 온 Aryan 種族이
印度의 獨特한 환경에 依하여 정신문화를 개척하기 시작하였으
나 이것이 이른바 吠陀文化라는 것이다. 그들은 多神崇拜 사
상을 産出하여 그 모든 神을 中心으로 그들의 文學, 宗教, 人
生觀, 宇宙觀이 구성되었었으니 그 要諦는 多神들은 다 各其
神所有者로 平等하여 宇宙와 人生을 창조하였으므로 이러한 神을
信仰 하였던 것이다. 이러한 事實은 契據吠陀를 爲始한 其
他的 三吠陀에 依해서 역으로 알 수 있는 일이다.

그들의 이러한 神禱禱思想은 서기전 1000 歲以前 즉 公
 百拜를 경외하였을 때는 多神에 만족치 못하고 一神을 尊崇하
 는 경향이 생겼을 뿐 아니라 단순한 절대신의 存在라는 것까
 기도 疑心하고 그것에 代身하는 哲學的인 唯一 絶對의 原理를
 模索하기 시작하였던 것이니 그 증거가 梨俱吠陀末期 (B.C /
 년경)에 成立되었으리라고 推定되는 妙有歌 등 五種의 哲學讚
 歌에 나타나 있다. 이러한 讚歌의 根本原理가 되어 있는 것
 이 즉

「 彼의 一 」 (Tad ekam)

「 萬有의 唯一主 」 (Bhutasvapatis ekah)

「 唯一神 」 (Deva ekah)

「 原人 」 (puruṣa)

등이 그것이다. 吠陀의 末期가 되면 이와같이 神보다도 唯一
 의 原理를 찾게 되서, 그것을 有라 할까 無라 할까 또 有도
 無고 有도 無었다. 그러나 唯一한 것이 있었다고 思索하게
 되었던 것이다.

(이와 같은 思想의 發展은 印度古代文明 第二期에 達成되
 었으니 그 第二期 (B.C 1000년경)의 文明이라는 것은 즉 梵

舊時代이다. 梵書의 元來 目的은 以此의 宗敎를 神學化하는데
 있는 것이나 그러나 이 中에 殊異 이 시대인들의 哲學思想이
 나타 나 있다. 이에도 여러가지의 哲學的 原理敎이 나타 나
 있으나 그 中에서 더욱 有力·重親된 原理의 세가지가 있
 다. 즉,

처음에 主君만이 있었다.

(Prajāpatiḥ eva idam agṛa āsit)

처음에 梵만이 있었다.

(Brahma eva idam agṛa āsit)

처음에 我만이 있었다.

(Ātmā eva idam agṛa āsit)

主君「만일」, 梵「만일」, 라는 意味는, 主君로서 볼때는
 主君만이 唯一인 原理요, 또 梵으로서 본다면 梵만이 唯一의
 原理라는 것이다. 第二期의 梵書시대에도 이와같이 唯一의 原
 理가 絶對히 要求되던 것이다.

이 三原敎中에 主君의 原理敎은 이미 前期의 梨俱吠陀 末
 期에 나타 난 五種哲學 講敎中의 主君敎에 나타 난 原理로
 서 이 主君가 擬神化되어

「主曰 내 이끼 繁殖하리라, 나의 數가 많아지고,
스스로 tapas (熱)를 일으켜서 그 열에 依하여 이
우주를 만들었다. 이에 依하여 天도地도 三界은 이루어
졌다. ㄴㄴ」

이라고 한바와 같이 이 唯一의 原理로 부터 現象界 萬物이
現象되었다고 한다.

그 다음 梵과 我의 原理說은 梵書에 의해서 비로사 나타난
新原理로서 「自在梵은 主가 tapas 에 依하여 宇宙萬物은 敎
育한다는 說에 不齊을 느끼고 我를 萬有에 바치고, 萬有을
我 自身에 바치며 그 몸을 萬有에 주고, 萬有을 自身에 바
침에 依하여 梵은 最上位를 얻었다」거나 또 「뜻으로 太古에는
梵만이 있었다 --- 그는 ~~신~~을 만들었다. Agni (火)를
이 세계에 vāyu (風)를 空界에, śūnya (空)를 天
界에 배척하였다. 하늘 등 現象界 萬物만을 창조할 뿐 人間
과 諸神까지도 창조하지 배척하였다고 한다

我의 梵을 現象萬物속에 바쳐 넣었다는 것은, 萬物이 被
造이면서도 그 能造者인 梵이 또는 我로서 內在한다는 것을
意味하는 것으로서 現象界 萬物의 本質 實體는 梵이요, 我라

는 것이다.

이때에 또 人生의 輪廻說과 業說이 같은 하였으나 그 理由
 는 現象界 万物이라 人生은 本質은 我이다 我이므로 그것은
 永遠不變하였지만 人生의 現實적인 生命은 成敗 升降과 死生을
 交替하여 永遠한 지속이라고는 볼 수 없는 것이다 本質의
 本質의 이 本質理와 因果를 解決하고자 하는 것이 輪廻說이
 이다 因과 果 本質의 本質이 存続하는데는 現實적인 生命의
 形態는 變遷을 바꾸던 그 本質은 항상 그대로 계속되는 것이
 라는 것이 輪廻 (sam-sa) = 輪廻 (samsara) 라는
 의미일 것이다.

이런 가지 詳細한 說明은 없으나 吾人의 本質은 我이다
 야 할 것이요, 이 我가 輪廻한다는 것은 我의 任意대로 이 生
 命에서 저 生命으로 移轉하는 것은 아니라고 보았다. 즉 輪
 廻의 動力은 業 (Karma) 라고 보았던 것이다.

「福生을 行하는 者 福生을 받고,

惡을 行하는 者는 惡生을 받는다,

淨行에 依하여 淸淨하다 될 것이요,

汚行에 依하여 染汚 될 것이다.

死後の靈魂은 文辭에 알려서

菩提의 業에 隨아 實斷을 받나^라!

이. 是는 것 등이 그것이다.

(毘婆 第三期의 文化는 眞義書 哲學思想이다. 年代的으로
는 佛之前 800年경 以後로 ~~推好~~ 推好된다

眞義書哲學의 中心 주제는 前期에 4대 4단 禪戒의 派
系思想의 發露되어 應用되고 있다. 梵은 宇宙와 人生의 文源
으로서 速心の 原理로 알려져 있으며, 我는 人生 各自의 核心本
本領. 根本로서 求心の 原理이다. 前者는 全體的 原理요 後者
는 個體的 原理로서, 全體를 떠나는 個體가 있을 수 없으
므로 個體를 지닌 全體란 舞臺味란 것이다. 梵이 卽 我요, 我
가 卽 梵인 것이다. 이것이 是 眞義書 特有的 梵我一如 (Bra
hman - ātman - aikyam) 이다. 眞義書의 文句를 빌
려 본다면

「이 我는 眞로 지 梵이다.

(Sa m ā nyam ātman Brahman)

고는 너다. (Tad Tvam asi)

나는 **梵**이다. (Akam Brahma asmi)」

라고 관체가 그것이다.

그러면 全体的 原理의 梵이 어떻게 現象界 万有를 展開 시키는가?

大初에 宇宙向의 万有는 모두 有 (sad) 로 부터 시작
것으로 이 有는 唯一 不二의 原理이다. 이 有가 생각하기를

「내가 **火**라 하였다. 나는 養殖하리라」

라고, 그리하여 有는 火 (Tejas) 를 流出하고, 그 火는
水 (Ap) 를 流出하였다. 그러므로 사람이 悲哀하고 汗을 흘리
는, 恒常 火 (熱) 로 부터 水 (痰·汗) 를 流出한다.

그리고 水는 또 食 (Ama), 또는 地 (pithvi) 를 流出
한다. 그러므로 尚가 깊어지면 萬象 食은 萬物하게 된다. 왜
냐하면 水로 부터 食物이 생기기 때문이다.

그리고 有는 생각하기를 「나는 火·水·地의 命我 (Jiva - Atma) 로써, 들어 가서 名 (旧體의 名), 色 (旧體의 形体) 즉 旧體를 展開 하리라」 라고 하였다. 이와 같이
하여 万有가 展開 된다고 한다.

키시 有라고 하는 것은 有 體를 말하는 것으로 이 說은 體의 原理를 具體的 物體로 示하고 이 根本體로 부터 火、水、地의 三要素를 展開하고 이 根本 요소에 命我가 들어가 名爲이 구성된다는 것이다.

(以上 三期에 걸쳐 發展하여 온 思想의 要旨를 본다면 火體로 唯一한 原理의 存在를 인정하여 놓고 그 原理로 부터 現象界의 萬有가 展開한다는 뜻에서 모두 共通點을 찾아 볼 수 있다. 原理는 唯一한 것인데 그로부터 展開된 現象界는 千差萬別이다.

原理는 因이요, 現象은 果이니 이것을 因中有果說 (a-śāra-kārya-vāda) 이라 하며, 또 이러한 學說을 能支說 (parimāma-vāda) 이라 한다. 즉 唯一한 原理가 雜多한 現象 萬有로 變化함에 依하여 現象界의 모든 存在가 있을 수 있다는 것이다.

이제 한가지 注意할 것은 唯一 總持의 原理인 體는 元來는 哲學的 原理로서 示出된 것이지만은 現象界 諸法變의 表現에 當하여 神話的 方法을 取한 因緣이라 할까.

後世에 이르러서는 人格的 神으로 되어 信仰의 대상이 되

있던 事實이다. 즉 中性 非人格的 原理의 境 (Brickman) 이기도한 동시에 愛敬的 신앙의 대상이 될때는 人格的 境天 (Brahmān) 으로 된다.

이상이 正統思想으로서의 吠陀系의 思想 즉 哲學的 中心 思想인 동시에 宗敎로서의 婆羅門敎의 基本敎理이었다.

그러면 이 正統思想系에서는 宇宙의 大原理인 境으로 부터 우리 人生이 現象 되었다 하여 이 人間의 現象에 荷重되었거나, 束縛 만족하다고는 보지 않았다. 興義書에 依하면 輪廻의 動力因이 業이요 業의 原動力은 冥明 (Amidya) 이라 본다. 즉 冥明으로 부터 業力이 일어나고 業力에 依하여 輪廻하게 된다는 것이니 輪廻란 말인데 正統學派의 現象哲學이라 할 수 있다.

이와같이 冥明에 依하여 現象된 우리 人生이므로 四苦·完全 全할 理가 없다. 그러므로 그들은 解脫 (Moksha) 을 目的으로 한다. 盲目的인 冥明에 依하여 業이 있고 業力에 依하여 輪廻가 계속되는 것이므로 그 生이 不自由·不完全할 것은 當然한 이치다. 그런고로 不自由·不覺의 根本原因인 冥明을 除去하여 業·輪廻의 束縛을 離탈하여 自身의 本然상태인 我

實에 遷故코자 하는 것이 人生의 目的이라고 보았던 것이다.

現象의 原因인 蔽明이 왜 있었던가 하는 것이 又向矛盾의 根本인바 이 모순은 元來 性 自体에 있다고 한다.

「不次 最善한 最高의 性에는 두가지의 것이 潛在하고 있다.
거기에 明과 蔽明이 隱在하는 가닭이다. 潛

蔽明은 實로 性이다. 그리고 明은 不死이다.

明과 蔽明을 支配하는 것은 오히려 다른 것이다.」

라고 하니 人生의 생이단 明과 蔽明의 關係요, 輪廻와 解脫의 關係으로서 實코

「한양의 金翅鳥가 한 樹木을 함께 안고서, 한마리는 甘果의 美味에 貪着(蔽明)하고, 한 마리는 그것을 먹지 않는(明)다」

는 것과 같다.

그러면 그들의 解脫은 위한 實踐方法은 무엇인가 實義書에 依하여 보면 여러가지를 말하고 있으나 後世까지 그 勢力이 있어 一尊까지 派生시킨 方法은 瑜伽(Yogi) 禪定(Phy-āna)의 方法이다.

「瑜伽에 依하여 護心한 修行

이제 我의 本性으로써 (睿智)
 마치 燈火로써 하는 것과 같이
 質의 本性을 비추어 불면
 一切의 本性을 초월한 不生으로써 體住하는
 神을 인식할 수가 있다
 一切의 靈神에서 자유가 되리라.」

라고 한것은 瑜伽에 依한 拂心의 方法이라 肉體的인 모든 동
 작을 소하고 精神을 一境에. 도무는 精神統一의 方法이다.
 즉 胸、頸、頭를 一齋히 하고 身體를 眞立의 자세로 하
 다. 五感과 意識을 함께 심장에 轉入하여 呼吸은 서의 止息
 되기까지 하며 겨우 鼻孔을 通하는 것처럼 할 것이며. 猛惡
 한 財帛에 속매인 수레의 車夫와 같이, 習者는 그 마음을
 收攝히 持統시키라는 것이다.

그리고 곳(場所)은 蕪穢、疾火、塵陸、淸淨한 平地,
 自然의 소리가 있고, 流火의 隱身場이 있으며, 眼界에 거리
 없이 있고, 適意한 殿風屏帷를 가려서 하라는 것이다. 그리
 라면

「 거 塵埃에 덮혀진 圓鏡도 이것을 잘 씻고 닦으면,

徹々한 光明이 빛남과 같이

保身者(人)도 또한 이와 같이

我의 真相을 찾을 때인 그 目的은 成就되어

그 근심과 苦痛을 여이고, 스스로 한-로 되리라」

라고 한것이 그 瑜伽의 方法에 依한 目的達成이다.

이러한 實踐方法은 後世佛徒에 대해 이르러서는 正統派의 代表的인 修行方法으로 完成되었기 때문이다. 이것이

그러나 佛徒 當時까지도 이 方法에 依하여 完全한 成就를 한 者가 있었다고云하는 史實도 經說도 沒었고, 다만 그 禪心中에 있을때는 어느경도의 정신적 위안을 얻었던 모양이다.

그리고 이러한 修養을 하는 層의 功의 불의 巧拙에 依하여 禪定의 時差가 있는 것을 示한 모양이니 그것이 所謂 欲界의 禪과 色界의 四禪, 欲色界의 四無色界 등 佛敎的 術語로 表證하자면 三界九地의 別別이다.

印度는 古來로 열대지방인 특수성에도 依하는 國民이 있지만 그들의 人間 環境의 모든 煩勞 苦痛을 잊기 위하여도 其中에 들어 있는 것을 仙人의 生活로 알았던 모양이니 이것이 一種 空義로 行動하게 되어 이것이 實踐修行方法의 特色으로 되었다.

그러므로 이것을 修身主義 또는 禮序主義라고 할 수 있다. 즉 思想學說의 基本은 車變說이요 理想의 生活樣式은 修身主義이었던 것이다.

第二節 一般思想界의 中心思想

興義書도 正統思想으로서 多少 動搖가 있었으나 大體로 正統思想으로 보여지고 있다. 그러나 印度에 思想이 發源한 以來 近千年이 경과함에 따라 教尊이 出현된 西紀前 五百年경의 印度 思想界는 매우 복잡된 상태를 現出하였다.

이 時代의 實情을 示하는 獨立의 文獻이 尠어 상해한 것을 알 수 없으나 佛敎의 原始聖典과 耆那敎의 文獻이 示하는 바에만 依하여 보아도 思想界의 混亂狀이라 할까, 教尊으로서 往來의 正統思想보다 매우 危險復한 思想들이 流布되고 있었던 것이다.

原始聖敎에 關하는 文獻에 依한다면 당시의 思想界를 가리켜 功門用、婆塞門團이라 하였는데, 後者는 正統思想인 婆塞門敎徒를 가리키는 것이요, 前者는 佛敎 以外の 모든 宗教的인 團體를 이르는 것이므로서, 이에 속하는 著名한 耆는

所謂 六師外道를 것이다.

이 六師中 Ajta Kesakambali 의 思想的 基本說이
라고 보여지는 것은 地·水·火·風 四大要素說이다.

「사람은 四大種으로 부터 이루어 진 것으로서, 죽으면 地
는 地身에 歸還하고, 水는 水身에, 火는 火身에, 風은
風身에 歸還하며 諸根은 虛空에 歸還한다.

四人이 第五로시의 擔架에 依하여 屍體를 들어 火葬場에
運하기까지 讚嘆의 말을 誦한다. 타고 남은 灰는 鵝色이
되고, 그의 供物은 灰燼된다.

布施의 說은 愚者가 말하는 것. 만우 사람이 死後의 存
在를 안다면 그것은 五根의 妄說일 뿐이요, 愚者나 賢者
도 몸이 맞혀지면 斷滅相失하여 死後에 남은 아무것도 없
다.」

라고 하는 것이 그 學說의 要旨이다.

그 다음 Pakudha Kaccayana 의 學說을 본다면

「七種身(要素)은 造作되지 않고, 만들어지지 ~~않고~~,
창조되지 않고 창조되어지지도 않는 것으로서, 아무것도
生産함이 없이 山頂과 같이 離住하여 直立한 石柱와도 같

~ 29 ~

이 不動한다. 此等은 動性하지 않고, 變化하지도 않으며, 서로 侵入함이 없고, 서로 乘도 함도 또는 乘함에 引導되는 일도 없다.

七身이라 함은 地·水·火·風·榮·苔 및 第七의 靈樞이 그것이다. 이에는 能殺者도 없고, 또 죽이게 하는 者도 없다. 能聞者도 없고, 또 듣게 하는 者도 없으며, 能識者도 없고, 또 알려 주는 者도 없다.

만약 사람이 깨기라도 他人의 靈을 切斷할지라도 그에 依하여 어떤 사람이 어떤 사람의 生命을 박탈함이 없고 다만 刀劍이 이 七身의 사이를 貫通할 뿐이다」

라고 한 것이 그 學說의 要旨이다.

이와 二의 學說으로써 본다면 地·水·火·風 四大요소라는 것은 物質的인 요소로써 이것이 그 思想의 共通的인 基礎이며 殺者가 苔와 榮의 요소를 인정한 것은 人生 生活의 現實에 幸과 不幸이 二大 樣相이므로 그 요소로 보았던 모양이고, 또 人生은 精神生活을 하는 것이 事實이므로 그 요소로 靈樞를 인정한 것 같다

뿐만아 Purana Kassapa 와 Mahakali Gosala
 도 因果의 理를 否定하는 것으로 보아 그들도 大体로 唯物主
 義者들이 있던 것 같다. 이 밖에 그들은 詭辯者이었으므로
 學說의 本旨을 찾아 낼 수가 없으나, 또한 한 사람은 耆那教의
 敎主이었다.

「 이러한 뜻을 總括하여 보면 以上 六師外道는 一般 社會思
 想을 代表하는 嚮代 有力한 宗徒者를로서 大多數가 모두 唯物
 論者 또는 唯物的인 見解를 推知 할 수가 있다.

이들은 이와같이 物質的 諸要素 其他 次要 같은 要素를 인
 중해도 그 存在의 意義는 四大要素 以上の 重要性이 인정되며
 어 있기 없다. 諸要素가 集合하면 一物體가 구성되는 것이요
 그것이 離散하면 그 物體는 없게 되는 것으로 學的으로 볼때
 重要性은 그 要素에 있는 것이다. 즉

「 七種身은 造_作된지 않고 만들어지지 않으며
 山頂과 같이 常住하며,
 直立한 石柱와 같이 不動하고, 變壞하지 않는 것」

이라고 말 함은 이 要素의 眞理性을 말하는 것인 동시에 이
 思想의 특징을 알아 내는 것이다.

이 要素가 集束되어 物體를 구성한다 해서 要素가 많아지는 것도 아니고, 또 物體가 없어진다 해서 요소가 增加되는 것도 아니다. 이 要素로 부터 變果가 變發되는 특징은 다만 諸要素가 積集하는데 있다. 이것이 正統思想의 學說의 특징인 轉變說에 비할 만한 것으로서 이것을 因中變果說 (Asat - karyā - vāda) 라고도 하고 또 積聚說 (Āramūha - vāda) 이라 한다.

이상의 같은 唯物思想은 正統思想에 對峙하는 一般 社會人들의 思想으로서의 그럴듯한 思想인 것은 模式 思想界의 実情에 비해 보아서도 알 수 있다.

예

正統思想은 唯理 唯心的이었기에 對하여 一般 社會人들은 그러한 深奧高遠한 理論보다는 唯物的인 宇宙、人生說이 보다 속히 理解되고 現實에 符응되는 學說이었기 때문이다. 그들의 要素變理觀은 드디어 因中變果說을 자아 내고, 이에 따라 道德과 宗敎의 理論이 ~~가~~도 否認하게 되었던 것이다.

그렇다면 그들에게 人本으로서의 將來에 대한 希求心이 없었을 것이므로 아무런 實踐도 있을 수 없을 것이지만, 그와는 對峙로 그들 중 或者에게는 變說과 轉變說도 있었고, 또

모두가 거의 實踐行을 하였으나 그 實踐은 禪定을 加味한 苦行이었다. 그들의 사상을 完全히 示하는 文獻이 없기 그 思想의 理論體系와 具體적인 實踐法을 仔細히는 알 수 없으나, 以故에 論해 보든 限 그들은 거의가 苦行者들이었다.

그 中 一部는 唯物主義, 自然收인 理論의 展開로서 快樂主義, 佛敎的 術語로 말 라자면 順世(外道) 主義를 取하는 者들도 少지 無었다.

그들 中, 人生은 苦樂이 對峙하는 境地에 ^苦를 七要濟苦의 하나로 인정하기로 하였지만은 人生의 實相^苦이란 모든 것이 결국 苦痛이라고 보는 것이 不久 決靛의 事實이라고 할가.

그리고 그들은 七要齋를 인정하였으나 이것을 變의하면 物·心二元으로서 人生이란 이 二元의 相克相이다. 人生의 모든 苦痛은 精神에 보다도 肉體에 있는 것이므로 이 苦痛을 이겨 내는 데는 肉體의 모든 欲求에 順應하는 것보다는 苦痛의 根源인 肉體를 드러내 壓迫함으로써 精神의 自由를 얻자니 境地에서 그들은 모두 苦行의 實踐方法을 取하였던 것이다.

그들의 苦行方法이란 우리가 상상치 못할 여러가지로서 그 肉體를 고통스럽게 하였던 것이다 肉體를 괴롭히는 方法이란

肉體가 生存하여 在는 限 可할 수 無는 것이다. 그러므로 그들은 精神적 自由, 均邊을 얻기 위해서는 一生을 始終 계속하는 方法이 可치 無을 수 無다. 그들 自身은 勿論 修行이 그 目的이 在하였으나 生存中에 精神의 完全 自由를 얻지 못하는 以上 修行을 그 主義로 하는 形式이 되고 말았다. 이와같이 一般思想界의 哲學的 基調는 積聚說인 동시에 그들의 實踐行은 修行主義 行인 것이다.

正統前 五百年頃까지 印度에 流行하였던 思想의 種類는 着 那教新教에 限하면 三百六十三種이 有했다고 하고, 또 公教 文獻에 限하면 六十二種이 有했다고 한 것을 보면 그 당시 思想界가 얼마나 복잡하였던가 하는 것을 알 수 있으나, 그러나 그 理論的 基調가 在는 旨趣는 唯에서 考察은 唯心, 唯 物에 在는 것이 되고, 또 그 實踐方法으로서도 上述한 二大 方法이 그 당시까지의 代表的인 修行方法이었던 것은 또 以下 다음의 論述로써 說明 될 것이다. 그러므로 以上の 二大 類로써 佛敎 당시까지의 印度思想을 정리하여 보고자 하는 바이다

第三章 佛陀의 思想的地位

佛陀의 出世年代問題

從來 우리나라에서 佛敎라 하면 매우 神秘的 存在로 생각되어 그를 卜史的 人物로서 학자 남기게 되었다지 힘 쓰지 않는 경향이 있다.

高句麗에 佛敎가 輸入된것은 第十七代 从藏林王 二年(서기 372) 이었는데 第二十五代 平康王 十八年(서기 576)에 義相法師이 大智相王 高德의 命에 依코니 鄴의 長老 沙門에게 佛敎史를 傳의하러 갈때까지 二百餘年向來는 佛敎가 國에 傳揚되고 氏道化였으며 國에 改變하였는지를 全然 알지 못하고 있었던 盲目的 信仰이었다. 그 後世代까지도 佛敎의 緣起라고하여 佛敎專門 講堂에서 國에 出家. 國에 氏道라는 것을 釋迦尼 讚頌하듯 附記하였을 뿐이요, 敎尊의 卜史的 事實을 批判 理解 證의 할려고 하는 氣風은 全然 없었다.

佛敎를 알게된 西歐의 初期 學者들 中에서도 人向으로서 敎尊의 事業이 너무 偉大하였으므로, 敎尊은 印度의 太陽神話를 人格化한 것이요 卜史的 人物은 아니었다고 疑心한 사람

도 있지 않았지만, 事實上 秋尊은 일찍부터 쓴다는 獨立의
인 伝記가 없으므로 그 一生의 行蹟이 明確하지는 않다.

印度는 元來 丁史書가 많은 나라이나 古代의 많은 精神文
化를 남긴 處으로서는 印度에 앞선 나라가 없으므로 必然한
丁史를 남기고 있다. 秋尊의 獨立의인 伝記는 있지만은 丁史
가 많은 印度에 丁史의 時點을 대강이나마 제공한 것은 史傳
秋尊인 것을 잊어서는 안 된다. 즉 석가 24^前의 印度^變
秋尊을 起點으로 해서 대개 推定하는데 支那의 史記, 그 2
後의 일은 佛敎 敎團員들의 活動相에 依하여 推定 되던이라도
그 時代의 事實들을 잡을 수 있게 되는 것이다.

그러면 秋尊의 出世年代는 何時인가. 이것에 關해서는 印度,
南方諸國, 및 中國을 통하여 敎 + 禪의 說이 있으나 現在
有力하다고 인견되는 傳記의 說을 소개한다면 다음과 같다.
(佛敎年代를 말하는 것).

1. 西紀前 500 年說 ; 南方 佛敎 諸國의 說. 이 諸國에
서는 佛敎年으로서 그 나라의 曆年으
로 하고 있다.
2. 西紀前 480 年說 ; 南方諸國에 依하여 阿育王의 即位가

西紀前 271 年인바 佛敎은 그 210 餘年 前이라는
說, 丁代 三國記中の 「皮聖實記」의 說도 其
實은 南方 諸國에 依한 說이다.

3 西紀前 380 年說 ; 北方의 說도佛敎로 부터 111 年 王
比加까지를 百十餘年으로 본 說이다.

이제 위의 三說中 어느것을 取할 것인가. 그것은 實로
未定키 어려운 일이다. 어느 說도 確定的이 아닌 까닭이다.
이러한 諸說로 보아 西紀前 5, 600 年경에 석가가 出世 生活
하였던 것만은 事實인 만큼 大體로 西紀前 500 年경을 석가
生活期間으로 假定 하고자 하는 바이다. 十年 二十年의 前後를
가리고 그다지 差를 必要가 없지 않을까, 한다.

西紀前 五百年경의 印度思想界는 上述한 二種 思想界中에서
或은 內部的으로 發展 과정도 되었고 分化도 되어 보다 眞摯
하게 思想운동이 展開되게 되었으니 印度思想史上 이 時代를
일러 學派시대라 한다. 紀迦牟尼佛은 實로 이 시대에 出世
받아 낫던 것으로 그 모든 學派中에서든 한 學派는 아니었
지만 思想的으로 陳腐을 피하고 開放的 道德的으로 근원한

實踐行을 할 뿐만 아니라 毘敎의 나라인 그 以來的 印度에서
 는 일찌기 그 類에가 散在된 舌力을 가지고 實證하는 人間の
 佛敎를 實現하였던 것이다.

上述한바와 같은 思想的 素地와 環境裏에 生을 받은 釈迦
 釈迦는 그와같은 素地、環境에 果然 어떻게 처하였던 것인가
 過去의 思想을 그대로 継承하였던가、 그렇지 않으면 舊와 이
 를 折衷 調和하였던가、 人間인 以上 從來思想에 直接 間接
 으로 影響을 입었다고 보는 것이 斷斷的인 것이다. 그러나
 從來 一般 佛敎徒들이 佛陀를 構大觀하는 것을 본다면 佛敎의
 諸思想에 아무런 影響도 없이 釈迦 獨유의 思想을 擡出하였다
 고도 생각할 수가 있을 것으로 여기 印度思想界에 있어서 釋
 迦의 思想的 地位가 闡明되어야 할 것이다.

일찍부터는 釈迦의 独自の 位記가 없었으나 後世에 이름에
 딸아 南北 兩法에 釋迦의 位記의 記事가 多敎 盛行되게 되었다
 이제 兩法에 共通되는 記事中 思想的 行程을 變遷한 資料에
 依하여 이를 考察키로 하자.

二. 出家의 動機

그의 出家 修道의 動機에 關하여는 四門遊觀에서 生老病

死 苦痛을 實感 한대 있었다. 그러나 이것은 文學的 장식이 지나
쳐서 도리어 實感을 純感으로 만들었다.

其實은 學問의 宮中의 生活이었는데 以後 七백개 生夢을
꿈은 것이 世上分別이 없는 二階級의 恒常 苦痛의 구름이 감
돌아 憂愁의 愁霧를 띠는 中 生夢의 無常苦痛인 生老病死의
苦痛을 切實히 느껴 이것을 벗어나고자 畫地爲一畝이 되었으
나 宮中 生活 그대로는 도저히 解脱의 方路가 보이지 않았다. 이
당시의 一般 風潮의 出處의 實情을 捉하게 되었다. 그것이 二
十九歲대의 일이었다. (楞阿耨 卷四, 遊行經)

「我年二十九，出塚求善道」

라고 있고, 中阿耨 卷 36, 兜摩經에도

「我時年少童子有等青髮，

盛年并二十九——我剃除鬚髮」

이라고 있다.

三、訪師問道

出家의 動機가 人生苦 解脱에 있었으므로 이 길을 찾
기 위해서, 先進 道人들을 訪하지 않을 수 없었다.

그는 먼저 當時 文化의 中心地로서 多數의 學者 修行者이
 居住하였던 摩訶提國으로 나아갔다. 第一 먼저 찾아 간 것이
 苦行者로 高名한 跋伽婆 (Bhagavā) 이었다. 그는 많은 弟
 子들과 더불어 形々 色々의 難行한 苦行을 하고 있었다. 석
 가는 跋伽婆에게 禮하러

「이러한 苦行을 하는 것은 매우 奇特한 일이오나
 무슨 果報를 求하기 爲함인가요? 」

라고 묻자,

「天上에 投生하기 爲해서 임이다. 」

라고 答하자 석가는 다시

「天上 生活이 비록 즐겁기는 하겠지만 福盛하고 樂事窮하
 면 天國에 輪廻하러, 미침내 또 다시 苦에 떨어질 것
 인데 그대들은 어째서 모든 苦因을 斷아서 苦報를 求하고
 있는가? 」

라고 詰問하였으나 그의 合理的인 答은 없었다. 석가는 이
 苦行이 羈脫의 眞正道가 아님을 깨닫는 同時에 生死思想의 非
 理도 알았는지라 이에 머물러 있을 수가 없었다.

그 苦行者들의 指斥에 따라 그로부터 北行해서 當時 大仙

又으로 알려진 阿闍世如蘭 (Ārāla Kālāma) 를 찾았다. 그리하여 老·病·死·苦의 根本을 斷絶하는 길을 찾는 것이 求處라고 함이라. 그는 出家·持戒·謙卑·忍辱하면서, 空肉處에 住하여 禪定을 修習하여 敵·惡을 더이어나 한다고 하였다. 그 禪定이라 함은 初·二·三·四禪과 空無邊處·識無邊處·無所有處, 非想非非想處인마 그는 無所有處 (Akincanyāyatana) 을 成就한 仙人으로 自處하는 사람이었다.

釈迦는 그의 말이 그럴듯한 말이라 그의 門下에서 修行하기 始作했다. 그다지 오랜 시일을 땀하지 않고 阿闍世의 境地인 無所有處에 도달했다. 석가는 그 修行心境을 師에게 告하러 師는 自己와 同一한 境地에 이르렀다고 認可하였다. 그러나 석가는 스스로 反省할때, 入定中에는 정신의 境界를 얻었으나 出定하여 보면 亦是 悭心·惡心도 일고 生死에 對한 冥도심이 如前하였다. 이 事實을 그 師에게 또 反省하러 그 師 亦是 自己와 同一하다는 것이었다.

이제 이르러 釈迦는 이지도 또한 眞正한 求處도가 아님을 알고 다른 師를 求하고자 함에, 阿闍世는 瞋·癡·愚·癡·癡·癡

(Udaraka Kāmaputa) 에게로 갈 처를 指斥하였다.

그에게 가서 그 來處를 告하되, 自己는 非想非非想處
處 (Nirasaṃjñānāsaṃjñāyatana) 이므로 最勝 微
妙의 境으로 禪다나 하였다. 實가르 번 그 門下에서 이
難處를 修習한 결과 不₂하다 그 境地에 이르러 兩₂기
前證을 告白하여 證可를 얻었으나 그것 亦是 入₂中₂의 安心
이었고 出₂하고 나면 無₂의 心₂이 生₂하였다. 그래서 實₂
의 方便도 辨₂치고 그곳을 떠났다. 이마로 보면 王₂城₂
에 있는 有名₂한 道₂人₂은 거의 모두 了₂하였던 모양이다.
다시는 볼을 못₂ 하였다.

四 苦行林에서의 自修苦行

實가르 하는 수 없이 他人의 지도에 依₂하지 않고 自₂的
인 修行을 하기로 決₂心₂하였다. 迦₂旃₂山 苦₂行₂林₂中₂에 들어가
尼₂連₂禪₂那 (Nairāṇjama) 處₂에 住₂하고 문득 苦₂行₂을 시작하
니 一日₂에 一₂麻₂ 一₂米₂, 或₂은 一日₂에 一₂麻₂, 或₂은 一日₂에
一₂米₂, 或₂은 二₂日₂ 乃至 七₂日₂에 一₂麻₂ 一₂米₂를 擘₂는 節₂義₂의 苦₂
行₂을 勤₂行₂하였다.

이때의 修行法은 修行이 아니면 苦行, 그 中에서도 苦行이 가장 普遍的으로 流行되었던 것 같다. 이러한 苦行을 하기 거의 大半이 되어 갔으나 스스로 反省할때 目的하는 戒律은 多少도 보이지 않는지라 苦行의 真正한 戒律도가 아님을 깨달았다.

「나는 마땅히 戒律을 取한 後라도 道를 이룰수 있으리라 이와같이 생각하고 곧 자리를 부러 일어나 非音 非樂의 中 道行을 行하여 戒律의 戒律을 얻었다고 하는 것으로 이것이 戒律의 律持한 修行方法이었다.

以上으로부터 戒律의 思想的 行程을 大略 論述하였다. 이것으로 보아 戒律의 從來 諸思想에 대한 態度를 看取할 수가 있다. 初가는 처음부터 어떠한 哲學的 中道觀까지 人生觀을 갖거나 또는 極端하자는 것이 아니었고 다만 人生의 現實문제인 人生觀을 깨달아가는 切迫한 生命의 要請에 依해서 出家되었던 것이다.

當時 人生 理想의 二大實踐道中の 하나인 苦行에 對하여 戒律은 二次나 否駁하였다. 初めに 跋伽婆의 苦行은 그 理論의 不合理로 因해서 그것을 버렸고 後에 独自の으로 苦行을

한 것은 戒律 上에 한바와 같은 苦行主義자들이 정신의 自由를 얻기 爲하여 肉體的 壓迫을 受하는 苦行이 있었을 것이나, 뒤가 된 大井向의 苦行을 해 보았지만은 苦勞의 解放을 얻지 못하였으므로 이 行法도 버렸다. 이 苦行法을 버렸다는 것은 즉 그들의 理論 哲學인 積聚說도 버렸다는 것을 意味하는 것이다.

그 다음에 그의 修行主義者들도 부디는 相當한 精神적 수련을 받았을 뿐만 아니라 改道後에도 그들의 修行法인 所謂 三界 九地說도 採用하고 있음에도 不拘하고 이젠 戒律도 버렸다는 것은 그 理論的 根據인 轉變說도 버렸다는 것이 된다.

먼저 그 實際적인 苦行法을 버린 理由를 생각해 보면, 만약 身界에 苦行을 가함으로 精神의 自由를 얻을 수 있는 것이라면 肉體가 毀滅되는 것이 가장 捷徑이 아니겠는가, 즉 死後가 아니고서는 完全한 精神의 自由를 얻지 못할 것이라는 理論이 옳기 이것을 버리지 않을 수 없을 것이다.

그리고 修行主義를 버린 理由도 其中에 있을 때는 精神의 自由를 얻지만은 出好만 하면 修養하지 않았던 本來와 같게 되니 이 方法도 戒律 完全한 精神적 自由를 얻자면 肉身을

뜻으로 해탈하는 還後가 아니고서는 안 될 것이다.

以下 本論에서 漸次 밝히 질 것이더니와 그 당시 流行되던 이 二大思想을 석가가 능히 버렸다는 것은 이미 재고시킬 수 있는 獨特한 自家의 思想이 있었음을 論證하는 것이다.

그렇지 않고야 어찌 釈迦가 一丈 出世한 後 凡 一千三百餘年 向、在來의 모든 思想의 大勢를 누르고 知日昇天의 氣勢로 그 處因의 發展 維持될 수 있었으랴 종래의 二大思想에 對立된 釈迦의 獨特한 사상은 以下 本論에서 밝히기로 하고, 以上 本論에만 依り 보아도 印度의 古代思想은 佛敎思想을 一系로 하여 모두 三三 期流가 있다는 것을 알 수 있을 것이다.

本 論

第一章 釋迦의 成道

苦行林에서 苦行이 眞正한 修持의 道가 아님을 깨달은 석가는 尼連憍河에 내려와 水浴을 하고 交感 厭盡 하여 尸子 屍符의 나무가지를 쪼아 잡고 올라와서는 坐臥하다 버렸다.

때 마침 그 近處에 살고 있는 如女 頹蘭陀 (Suyata) 의 誠懇어린 乳糜의 供養을 받고 漸次 體格을 恢復하였다. 그 後 다시 河를 건너 加補城 부근 고요한 摩竭(摩竭) (Pippala) 樹下에 이르러 舍衛城을 지키고, 그 위에 吉祥草 (Kusa) 를 깔고 龍然, 結跏趺坐하여 宣講해 말하되

「我道不成 이면 要終不起 하리라」

하고 그 후 果然 오랜 時日을 지나지 않고서 豁然 大悟하였으니 이것을 일러 正覺을 얻었다. 혹은 成道 하리나라고 하느것으로 摩竭城은 그 後부터는 菩提樹 (Bodhi-druma) 라고 世人이 부르게 되었다

그때 釈迦의 모습은 三十五歲라고 한다. 이때 부터 그는 又有 釈迦이면서 又有은 아가었다. 즉 佛陀、覺者在기 때
문이다.

戒道 後 이 世에서 누구를 먼저 齋度할 것인가 하는 것
을 생각했을때 그것은 누구보다도 먼저 齋度할 사람은 兩婆蹉
등 스승이라고 하였다. 이 뜻으로 보아서도 修持主我를 버렸
었지만 그것을 主我로 하는 태도만을 버렸지 그 修持의 方法
에는 變換을 입었었던 것을 알 수 있다.

즉 師의 恩을 報答하는 意味에서 그들을 最初로 齋費보지
하였던 것이다. 그러나 世에 들어 살펴 보니 그들은 아마
이 世의 사람들이 아니었다.

그 다음으로 恩德가 至重한 사람을 찾았을때, 그것은 六
年 修行기간에 持鉢의 役을 兼해서 同修同行하던 憍陳如 등
五又이 생각 ^侍났다. 世에 들어 살펴 보니 그들은 西方、波
粳槃斯 (Bārāṃsī) 鹿野苑 (Mṛgadāvā) 에 있는 것을
알았다. 그리고는 그곳을 向해 前進하는 途中이었다. 和論가
隨의 一又인 優婆伽 (upaka) 라는 사람을 만났던바 그로
부터 묻는 말이

~ 46 ~

「벗이며, 그대의 諸根은 澄淨하여 皮膚의 빛이 淸淨潔白
하도다. 그대는 어떤 사람에게 依하여 出生하였으며,
그대의 스승은 누구인가. 또 그대는 어떤 사람의 法을
좋아 하는가.」

라고 하였다. 이에 답하는 佛의 말에

「나는 一切의 勝者이다. 一切의 智者다. 一切의 法에 染
着하지 않는다. 一切를 버리고 離欲에서 解脫 하였다.

스스로 證知 하였거든 어떤 사람에게 (佛로) 指示 하였지요,

나에게는 ~~佛~~ 佛이 없고. 나와 같은 者가 없다.

又 天界에서 나와 처절한 사람은 없다.

나는 實로 世界에 있어서 尊貴者 (阿耨天) 이다.

나는 衆上の 佛이다. 唯一한 等正覺者이다.

나는 淸淨하여서 涅槃을 證得했다.

法輪을 굴리기 위하여 迦尸咍國의 首都에 가서

盲闇의 이 世에서 不死의 鼓를 울리리라.

(佛이 佛이요, 벗이며 實로 그대가 스스로 말 하는바와 같은데,

그대는 絕對 勝者일 兩值가 있다.)

참으로 菩提에 到達한 者는 모두 나와 같은 勝者가 되나

나라.

나는 모든 惡法을 치 이었다.

(優婆塞여, 그러므로 나는 勝者로다.

(V. 1, P. 8. M. 1, P. 191, L. P. 93)

라고 하였다. 覺者로서의 自信이 없으면 절대로 이와같은 말이 나오지 못한다. 親是長者가 어느 親日의 傭에 갔다가 그 집에 佛陀와 그 弟子들을 招請하여 伏養을 응리켰다는 말中 특히 佛陀라는 말에 驚嘆 感激하여 一夜를 뜬 눈으로 새우고 그 親日 佛陀를 親見한 후 一生 絶特의 信者가 되었다는 事實을 보거나, 印度史上 釈迦 이전에 많은 偉大 聖者가 있었던 것도 事實이지만 아마 成道하여 覺者가 되었다는 사람은 한 사람도 없었던 것 같다.

佛陀나 梵書上에는 偉大名(學者、宗教家 등)이 붙어 나오지 않으니 謬也라고 하고, 眞義書上에는 偉大한 二大 哲學家인 ~~Uddalaka~~ Uddalaka 와 Yajñavalkya도 그들이 悟道하였다는 事實은 아직 되었다. 이러한 見地에서 佛陀는 丁文的 人物이면 서도 丁文를 초월하고 있는 것이다. 佛教라는 敬名의 始原도 무엇도 아예 있는 것이요, 釈迦의 思想이 印度思想의 第三 階

~ 48 ~

流로 저립되게 필단관 理由도 이에 있다. 實로 奇哉라 正覺
이라. 快哉라 成道여! 라 感嘆하지 않을 수 없는 일이다.

그러면 이 成道의 正覺이니 하는 것은 果然 어떠한 것인가? 原始經典이나 大乘經典에 依하여 보아도 이 뜻을 一掃
明確하게 밝혀 놓은 곳이 없다. 그렇다고 해서 이에 闕한
說明이 없는 것도 아니다. 시제 原始聖典에 依하여 보면 成道
라 들어간 心理 展開를 밝히는 것만도 다음과 같은 종류가
있다.

1. 四節에 依하여 成道 하였다는 것. (四節律 卷 32)

2. 四種, 三昧에 依하였다는 것. (

(中部經, 菩提王子經, M. 卷 32, 상가라구주 시 卷 3)

3. 四念處에 依하여 成道하였다는 것. (相應部 第 47, 31)

4. 三種의 受, 受의 集, 集의 引導하는 道, 受의 苦, 受의 壞에 인도하는 道, 受의 味, 受의 患, 受의 出難 등 八種에 依하였다는 것. (相應部 36, 24)

5. 五蘊의 ---에 味, 患, 出難를 求할 것을 行하여
이러 達해서 五蘊의 味, 患, 出難를 如實知하였는故

로 知見이 생겼다는 것, (相應部經 22, 26 ~ 27).

6. 信·精進·念·戒·慧 등 五根의 梟·次·味·患·出難을 如實知함에 依했다는 것, (相應部經 28, 21)

7. 欲·精進·心·慧의 四禪의 一一에 대해서, 「이것은 欲三昧精勤行具足神足이다. 이것을 修하라. 이것을 修해 버렸다.」 라고 三觀함에 依하여 成道했다는 것, (相應部經 51 ~ 9)

8. 帶陀의 말로 正覺以前, 苦인 老死出難의 因으로 生 → 歎明에, 歎明 一行一 識 등 이와같이 順頌함에 依해서 成道했다는 것, (相應部 12, 10, 同 65).

9. 求에 非聖求와 聖求가 있는데, 聖求는 스스로 生天轉王 憂懃法에서 患됨을 알다 不生不老 不死 般憂 無職 無上安穩의 涅槃을 求하는 것이다.

나는 正覺以前 이런 것을 求했기 때문에 成道했다는 것, (中部經 24. 聖求經, 中阿毘摩經)

10. 四禪, 四戒色 等 九次 證往 是을 順逆 出入함에 依하여 成道했다는 것, (增支部 9, 41)

이와 같이 釈迦成道の 過程을 表現하는 것이 釋迦本論에서 果

然 서는 說이 그 眞實을 示하는 것인지 冥然한 말이 否다.
過程을 表現하는 것이 如何하였던 我道의 內容에 있어서의 何
등의 變動도 없는 것이 否나 다음에는 我道의 內容、正覺한
覺의 內容이 眞然 서며한 것이었는지 가장 緊要한 問題이다.

「我今已獲此法 此法甚深 難知
難解 永寂 休息 微妙 最上 賢聖
所知 非愚者 所習 於緣起法에
甚深 難解 也。」

獲有甚深難解處 則諸惡愛益의
涅槃은 見處亦難見故로 我今故說
法也 餘又不知也 則於我 唐疲苦
勞耳 也」 (四念處卷 32).

이것은 我道의 內容을 佛氏 自身이 말하는 것으로 積極的 意
義와 消극적 意의 兩面을 말 하는 것이다. 불 주 있다.
緣起法이 甚深 難解하다는 것은 我道內容의 積極적 面을 가
리키는 것이요, 또 諸惡愛益의 涅槃이라는 것은 我道內容의
消極的인 一面이다.

「緣起法者 = 非我所依也 亦非余人依
 이라. 然亦 彼如來出世 及未出世
 法界常住라. 如來 = 自覺此法 故
 等正覺라 爲諸法住라 分~~辨~~演說如
 前 宛顯 亦 하나라」 (雜阿卷 12)

라고 된것이 주緣起法이라든 眞理를 깨달아서 等正道를 얻었
 다는 證文이다. 그 다음에

「涅槃者 貪欲永盡 愚癡永盡,
 一切諸煩惱永盡, 是名涅槃。」
 (雜阿卷 18)

이라고 있는 것은 戒道の 消極的 內容의 意義라고 할 수 있
 다. 戒道の 內容을 解脫, 涅槃이라고도 하는 이 解脫의
 內容을 가르켜 經에서 가끔 心解脫과 慧~~離~~로써 表現하여 있
 다.

「心善解脫 慧善解脫 純一清白
 名爲上士」 (雜阿卷 15. 389 經)

上士라고 함은 覺者를 意味하는 것이요, 또

「若一切漏盡, 疲滿心解脫, 慧解脫

見法自知作證 我生已盡

梵行已立 所作已作 自知不受後有

(雜阿 卷 15, 393 經)

라고 한 中 我生已盡 以下の 文句는 阿含經上 修道의 意를 表現하는 句는 一般적으로 알려져 있다 (長部經 8. Mahāli 1-5, Uṭṭiv 82 에 同義의 文이 있다).

이에 心解脫이라 함은 前述한 欲惡受盡의 涅槃 즉 消極的 感證에 해당하는 것이고, 또 慧解脫이라 함은 見法自知作證이라 한 中 上述한 緣起法을 自覺하였다는 적두위 의의에 해당하는 것이다. 佛世 大乘公敵에서 煩惱障을 斷絶하고서 餘만을 증득한다는 것은 이 心解脫에, 또 所知障을 끊고서 菩提를 證得한다는 것은 이 慧解脫에 各기 해당하는 것이다.

心解脫이란 感情的인 모든 煩惱를 끊고서 一心의 自由를 얻었다는 것이고, 慧解脫이란 모든 知的인 煩惱를 끊고서 真理를 如實知한다는 意味이다.

「難貪故者心解脫，難受明者慧解脫」

(雜阿 26, 410 經)

이라고 한 것은 그 조식이 ~~다~~다.

이것이

以上 考察하여 온 바에 依하여 알 수 있는 바와 같이 道를 이루었다는 것은 客觀的인 存在인 어떤 真理를 얻었다는 것이 아니라 主觀的으로 自己의 一心을 밝혀 自心의 本質을 드러 보았다는 것으로, 印度 在來人들의 真理觀에 있어서는 客觀世界 真理를 찾던 것이 一般 常例이었음에 대하여 我佛의 이와 같은 真理觀은 印度 精神界에 copernicus 的 新展開라고 하려 알 수 있다.

「道在爾」(真理는 가까운데 있다)는格言과 같이 我佛에 依하면 부처 及 佛의 大真理는 참으로 멀리 있는 것이 아니라 近く 吾佛의 一心이 곧 그것이라는 것이다.

異地 衆教 教團들의 自己修養의 極致說은 거의가 모두 神의 存在를 얻었다고 함과는 全然 反對다 즉 客觀的인 어떤 真理의 存在도, 信仰對象으로서의 神의 存在도 모두 否定하고 真理와 神을 찾는 自己 自心의 本質을 本來面目 그대로 揭露한 것이 我佛 成道의 道의 內容이다.

真理도 自己 自心이요, 神도 自己의 自心이다. 自己가 自己 以外의 그 무엇에 隸屬되어 있는 것이 아니라 宇宙 万物이 모두 自己 一心의 反映이라는 真理가 곧 석가가 얻은

道の 内容으로서

「心 ~~持~~ 世 間 ~~去~~ 心 拘 引 世 間
其 心 應 一 註 能 制 御 世 間」

(雅阿 卷 36, 中阿 卷 45, 相應部 1, 10-29)

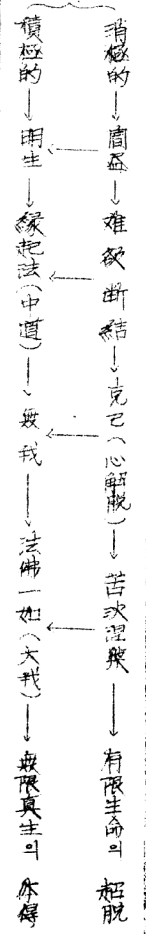
이라고 한 것이 이 意味를 말하는 것이다.
P 3 (한글대성명)

우리 又生, 아니 一切衆生은 누구나 다 이와같은 마음을 갖되지만 이 마음이 초가 되기 못하고 恒常 對象의 世界에 隸屬 支配되는 理由는 空虛한 心中의 모든 愛欲이 떨어져 있기 때문이다. 그러므로 我如가 樹下에서 內觀 自省한 工夫은 이 愛欲을 克服하는데 있었다.

愛欲을 克服함에 의하여 一心의 解脫을 얻고 解脫을 얻으므로 一切가 갖한 縛을 끊게 된 것이다. 이와같이 自心이 淸淨하여 짐에 따라서 明이 생하고 明이 생하므로 因明이 緣起의 理法을 알게 되어 小我의 非異在(非我)를 깨닫게 되며, 따라서 非離의 理(法)와 能證의 人(佛)이 둘이 아니다 (不二)라 하는 것, 즉 理智 冥合하게 되는 것이다.

이와같은 意味를 筆蹟은 일찌기 拙著 「佛敎學概論」 10 頁에 다음과 같이 四行한 바 있다.

(正覺의 法)



眞理 佛得을 妨害하는 敵은 決코
 별리 있는 것이 아니라 가장 가까운 自
 리의 一心中에 있는 것이다. 이 一心
 을 한번 잘 못 쓰면 無限한 輪廻를
 受^受 물이 되어 永遠한 苦痛을 받든 것
 이요, 이 原因을 잘 알아 이것을 克
 服하면 光明의 佛世界가 展開되는 것이
 다. 我加之 이른바 試道場에

「生死有無量
 往來無端緒
 求於屋舍者
 教受胞胎
 又觀此屋 更不違舍
 眾棧已壞 台廊摧折
 心已難行 中向已改」

(法句經 老耄品, 出曜經 心意品,
 增一阿含經 卷 11)

P196

라고 하였고 南岳 「本生經」 佛位에 五

上階과 同一의 意味를 말하되

「菩薩은 一切智를 얻고서 囑하여 말하기를
 犀鬚의 工巧을 찾았으나 그러나 그를 發見치 못했다.
 芻生에 輪廻界를 奔走하면서 헛되이 生死苦만을 받았다.
 犀工이다, 너는 이제 發見되었다, 다시는 짐을 짊어보지 마라
 너의 楠材는 모두 破壞되고 棟梁은 釘물거 쪼갬다.
 次에 다른 마음은 緣缺의 缺盈에 이르렀다.」

라고 「心已進行」 「次에 다른 마음은 緣缺의 缺盈에 이르렀다」라 한 것이 心解脫의 悟境이었다.

戒道の 內容이 心解脫과 慧開發이라 한다 두가지인 것처럼 생각되는지 모르나 眞實은 하나인 것이다. 다만 戒道の 心理的 過程을 이 두 段階로 나눌 때 不圓滿 것이라 할 수 있는 것이다. 이 첫째 段階가 즉 緣缺次階의 心開發인 것으로 이것을 후반 즉 次階라 하는 理由도 이에 있다. 中阿含經 卷 56. 憍薄婆에 석가가 出家하여 修道· 戒道하기까지의 과정을 다음과 같이 말하고 있다.

「我時에 年少童으로 請淨青髮하여
 盛年 卽 二十九라. 爾時에 極多樂戲

莊飾遊行科。我於爾時에 父母啼哭註
 詣親不幾也 我剃除鬚髮註 著袈裟
 衣註 至信捨家無家學道註 護身
 命請淨註 護口意命請淨註 我誠
 就此戒身已註 欲求我病無上安穩註
 無老無死無愁憂感無穢汚無上安穩
 涅槃故로 更往河中央伽藍所 ---
 二弘又下애 各各無所有慶是斗 非惡
 非非惡慶好을 欲었으나 尚足을 얻지 못하여
 山 悅樹下에 나아가 我病無上安穩涅槃
 을 求커서 이것을 얻고, 我老無死無憂
 無穢汚無上安穩涅槃을 求하여, 勿得 此
 을 얻어 生知 生見커서 生已盡, 禿行 已訖,
 所依 已辭, 不更受有 하였다」(P. 457).

라고 하였다. 아마 이것이 戒道の 初階階說에서 가장 높되
 한 表現일 것이다. 元來 석가 出家의 目的이 無病 無老 無
 死 無愁 無憂 즉 無苦安穩에 있었던 만큼, 이 安穩의 敵敵
 을 장애하는 敵은 外部에 있었던 것이 아니라 煩惱를 根本으로

삼은 모든 煩惱(煩惱)이었다. 그러므로 主觀的인 이 受欲心만을 克服(降魔)하면 그 心境은 涅槃(Nirāna) 즉 吹簫, 吹度 丹最이 되는 것으로 이것이 곧 成道의 內容 本然의 自体(消極的) 그대로다.

그 다음 禪心(禪心)이라는 것은 이 心(心)을 떠나서 따로 있는 것이 아니라 心(心)에 알아 나는 價值性 적극적 活動性을 가르치는 것이니 이것을 비유로써 表現한다면 虛空中天에 떠 있는 黑雲이 一~~幕~~ 清風에 依하여 快晴해지면 万古不改하는 日月의 光明이 빛나는 것이나 또 大丹鏡上에 映映해 있는 塵埃를 사람의 힘으로 一時에 拂拭하여 버리면 森眾萬像이 現하기도 안 나타나는 것이 故는 것 처럼 煩惱의 障礙이 消滅된 心境上(心(心)에 달상)에 万象을 비추는 智慧性이 自然으로 나타 나는 것이다.

第二章 佛陀教說의 中心問題

佛陀가 成道한 것이 三十五歲 그 후 八十八세 때까지 四十五年間的 教化는 世界 四聖中에서도 가장 오랜 동안이었다.

그 教化라는 것은 人路의 教化, 威感教化, 相通感服, 說法 教化 등 여러가지 ^가있었던 것은 그를 낱 우리가 原始典籍를 읽 어 보셔도 잘 알 수 있는 바이나, 그 중에서도 가장 많은 것이 說法教化이다. 原始典籍에 佛尼의 說法을 八万四千法門 이라 表現하여 있는 바와 같이 많은 說法을 하여 있다.

그러면 이 說法상에 나타 난 中心 문제가 果然 무엇일까? 그것을 文체로 말 할 때, 佛尼의 宇宙觀이나 人生觀, 內 理 解、 現象、 理論、 實踐 등 說이라 하겠지만 그러나 그것이 그다지 今段이 되어 体系와 조직을 갖추어 있는 것이 ~~만약~~ ^{아니다} 석가를 단순히 一哲學者나 思想家로만 본다면 이 실이 딱 선 설명 것이다.

그러나 前章에서도 이미 考察한 바와 같이 그는 人生苦의 解脫者인 衆生界로서 自身이 體得한 그 知識을 有識、 典籍 千差万別의 相對者들에게 說示한 것이므로 秩序整然한 조직 体系가 될 수 없었을 것이다.

그 衆生의 教化方法이란 一言도 使用키 않고서도 할 수 있다면 그러한 方法도 使用하였기 때문이다. 그러므로 ~~哲學的~~ 의 眼目을 갖은 現代人으로서 佛尼의 說法을 볼 때는 그 中

어떤 說이 世界觀을 말하는 것인지 人生觀을 말 하는 것인지,
또는 全動物觀을 解하는 것인지, 或은 哲學的 問題를 排非 하는
가 하고 보면 他面 深奧難解한 철학의 問題를 論하여 있기도
하다.

이와같이 佛陀의 說은 그 問題의 中心이 明確치 못하므
로 여기서선 먼저 그것을 明確히 해 두어야 其他 여러가지
문제의 緣由 및 그 敎鞭도 알게 되는 것이다. 西洋哲學者들
이 佛陀는 哲學的 思想을 물리쳤다고 主張한다.

「人類의 정신적 지도자 중에서 佛陀와 같이 모든 哲學的
思想을 全然 물리 친 사람은 드물다.」

(Beckh ; Buddhism)

「原理的 形而上學的으로 立場을 取하는 것은 한 體系의 數
條件에서 -- -- 佛陀는 모든 形而上學的의 問題를 根本的
으로 물리쳤다. -- -- 그러므로 佛陀는 體系家는 아니다.」

(H. Aldenberg ; Buddha)

등이 그 예이다. 그들이 이러한 說을 主張하게 되는 근거는
기독교 「新約經」의 說이 있는 것이다. 그 要旨을 말하면,

「마른가 보다 여 민야 사람이 世界는 常住하는가 非住하는가

에 처하여 世尊이 자기에게 說明해 주지 않는 限, 그는 佛敎修行에 들어 갈 수 없다고 固執한다고 改稱하자, 그런데 如來가 그런 문제에 回答을 하여 주지 않는다고 하면, 그 사람은 佛敎修行에 들어 가지 않는 故로 輪廻를 번번이 나지도 못하고 따라서 生死의 苦惱를 뒤를이 하고 있을 것이다.

그것은 마치 毒箭에 맞은 사람이, 그 사람의 親友、親戚이 걱정하여 醫師를 불러다가 그 毒箭을 뽑고자 하나, 그 사람은 말하기를 "내가 다음 문제를 해결하기까지는 이 毒箭을 뽑아서는 안 된다. 즉 이 화살을 쓴 사람은 四姓中 어느 種族인가? 그의 姓名은? 그의 키는? 그의 皮膚色은? 그는 何人? 그는 都何人? 矢筈은 무엇으로 만들었는가? 등등의 事蹟을 모두 알 때까지는 이 화살을 뽑아서는 안 된다."고 固執한다면, 그는 그러한 동안 毒으로 因해 죽고 말 것이다.

마치 이와같이 "마름가 분다여, 만약 사람이 世界를 常任하는가, 離去하는가 하는 등의 문제에 대하여 世尊이 解答을 해 주지 않는 동안 自己는 佛敎의 修行에 專心으로 들어 가지 않겠다."

~ 12 ~

라고 宣敎한다면, 如來는 그러한 문제는 解說하지 않을
것이므로 그사상은 救濟되지 못하고 죽고 말 것이다。」

(南任獻 中節丞 812, 佛陀를 가조 南任守 卷 10,
中阿含 箭箭로 등)

라고 한 것과 같다. 佛陀가 世界의 常、無常 문제라던가,
身命의 同異문제, 如來의 終、不終 문제등에 대하여는 具體
說明을 한 것은 事實이다. 그러나 그것은 그 때와 그 相
對者에 달아 달랐던 것이다.

특히 이러한 문제의 討論적인 태도를 피한 理由의 하나는
長阿含 「使動經」 六十二問의 方向類가 모두 이러한 문제이다.
즉 이런 문제는 너무나 時代的、流行的인 討論類였음에 있
지 않던가.

이 외에 다른 문제에 對한 哲學的 認識의 態度가 얼마나
지 달아나 있으므로 佛陀의 思想이 哲學的인 것이 아니고는 또
선위 論斷치 못할 것이다. 「箭箭經」에서 이런 方向에 答하지
않는 理由로서는

「이것은 義相應이 아니고, 法相應이 아니며, 慧行의 本이
아니요, 慧에 나아가는 것이 아니며, 覺에 나아가는 것
이 아니고, 涅槃에 나아가는 것이 아니기 때문。」

이라는 것이다. 말하자면 그러한 流行的이요, 一般 形式的인 傾向, 암들이 문제를 삼는 것이나, 또든 한편, 당신의 해설을 들어 보자는 그러한 것은 義相應도 法 즉 真理에 相應하는 것이 아니므로, 智도 覺도 얻을 수 없는 데다가 이 때문에 答할 必要가 없다는 것이다.

義, 智 등이 보다 哲學的 真理를 가리키는 것이 아니고 무엇이며, 智, 覺이라는 것이 真理에 대한 主觀的 眞正한 인식을 말 하는 것이 아니고 무엇인가, 그리고 이하에 밝혀지는 바와 같이 佛陀는 다만 해탈 열반에 대한 美實踐의 言說만이 있는 것이 아니고, 그 分析的이고 또 批判的인 哲學的 태도에 哲學的인 문제가 주로 되어 있다.

佛陀 一代의 敎說 內容을 보면 實로 複雜多岐한 문제가 많이 있다. 其中 어느것이 根本的이요 中心的인 것인지, 또는 人生문제를 論하는가 하고 보면 모든 동물을 말하고 있고 동물을 말 하는가 하고 보면 宇宙 全體를 論하고 있어 實로 그 갈피를 잡기 어렵다.

이 實을 극히 간단히 要約코 말 한다면, 佛陀敎說中 모든 문제의 中心은 人生에 있다고 될 수 있다. 元來 釈迦

出家의 動機는 우리 人生에게 부여된 人生의 現實苦에 있었던 것인 만큼 執着에게는 이 보다 더 緊切한 문제가 없었던 것이다.

이 人生苦를 解脫한 契機로서 箭筈초에 말하는 바와 같은 迷感한 凡夫들이 같은 世界의 情、痕、痛, 人의 生命異同 등의 愚向을 들을 때 어찌 그 愚向에 전할 생각이 있었겠는가. 모든 非而上學的 問題를 論하고자 하는 그 自体가 아직 迷感한 一切 凡夫인데, 어찌 自身의 習力은 誰아리지 않고 분개 넘치는 問題를 論하고자 한단 말인가?

그러므로 動物(一切衆生)을 論해도 그것은 人生을 대표한 動物論이요, 宇宙를 說해도 그것은 人生을 떠나지 아니한 宇宙論이다. 卽 人生 自体의 動的인 面이 現象界를 展開(緣起)하여 人類의 모든 現實問題를 論하는 것이요, 人生 自体의 靜的인 面이 그 本質(眞如)를 保有하고 있는 境界를 心證體連한 것이 佛陀 正覺의 內容이기 때문에 佛陀 敎說의 모든 問題중에서는 人生問題가 그 中心을 이루고 있는 것이다.

第三章 正法爲主義

釈迦가 道를 이루었다 또는 正覺을 하였다고 하는 道는 무엇이며 覺의 內容은 무엇인가, 그것을 抽象的으로 表現한 말이 즉 法이라든가 正法이라 하는 것이다. 法의 具體的인 內容에 對해서 以下의 章을 바꾸어 考索하겠거니와 釈迦牟尼佛이 이 法이라든 것을 認다와 重視하였던가 하는 것을 먼저 一考키로 하겠다.

이에 말하는 法이란 現成語로 말하여 眞理라는 意이다. 佛陀 즉 覺者의 義는 이 眞理를 覺하였다는 의미에서 正法名詞이다. 大毘婆(南法華 11, 274) 傷歌婆초에 依하면

「어떤 沙門 婆塞門은 法에 依하여 現法에서 通智(辨究竟)에 달하여 慧行의 基本을 自認하였나니 예하면 三明 婆塞門이 그들이다.

그 다음에 어떤 沙門 婆塞門은 소위 信에만 依하여 現法에서 通智(辨究竟)에 달하여 慧行의 基本을 自認하였나니 예하면 理勝家 尺蠖象 같은 者들이다.

그 다음에 어떤 沙門 婆塞門은 前代 未覺의 法에 스스로

법을 알아 現法에서 通智圓滿究竟에 달하여 修行의 基本을 自
 認한 者は 내가(我尊) 그다. 이 理法에 依하여 이것을 알
 기의 證을 四門 善美門의 前代 承阿의 法에서 스스로 法을
 알아 現法에서 通智圓滿究竟에 달하여 修行의 基本을 自認한
 者は 내가 곧 그다.」

라고 하여 그 證據로서 出家로 부터 二說을 「訪問 後 菩提
 樹下에서 四辯 三明에 依하여 現道의 妙音을 說하여 現道의 內
 容이 法의 緣起를 말하고 있다. 佛陀는 自己自身이 法의
 踐履者로 自廢할 뿐 아니라 그 弟子들도 佛陀를 볼때 法이
 自體로 보고 있었다.

「法友이 이 世尊은 알아서 아시며, 보아서 보시며, 眼
 이요, 智, 法이요, 贊기며, 語者, 說者, 利益을
 갖어 오시고 甘露味를 베푸시는 法主 如來이다.」

(南優 卷 15, 相立部經 卷 154)

「世尊爲法主, 爲尊爲覆」 (雜阿 卷 1)

「世尊爲法本, 世尊爲法主, 法由世尊

(中阿 卷 9)

등이라고 한 것이 그것이다

그러나 佛陀 自身은 法佛一如의 思想에 依하지 않고 法을
넘은 것으로서 恒常 恭敬心을 일으키고 法에 任함으로써 安樂
心을 갖기며 또한 稽顙禮를 갖게 되었다. 雜阿含經 卷 41

「一時에 佛이 往 講 毘 舍 聚 落 尼 連 禪 珂 側
苦 提 樹 下 時 以 佛 未 又 時 以
爾 時 世 尊 獨 靜 思 惟 作 是 念 諸
不 恭 敬 者 則 爲 大 苦 衆 有 次 序
하고 衆 他 自 在 可 畏 懼 者 則 於 大 義 有 所 越 退
有 所 恭 敬 有 次 序 有 他 自 在 者
則 得 安 樂 住」

라고 하였다. 즉 이 세상에 믿음의 끈이 끊어지면 사람의 생명의
줄기를 잃어 버리거나 不幸한 生活을 할 것이며 또 大義에 어긋
나는 生活을 할 것인가. 사람은 반드시 믿음의 대상이 있어야
한다는 것을 提唱하여 佛은 後 佛陀 自身의 所信을 말하
되

「唯 有 正 法 是 我 自 覺 我 三 藐 三
佛 陀 者 我 當 於 彼 恭 敬 辰 重 奉 事」

依養 하여 依彼 而住 故라. 所以者何라

過去 如來 應 等 正 覺 正 依 於 正 法 에

恭敬 尊重 奉 事 供 養 하여 依彼 而住 故라

諸 當 來 世 如 來 應 等 正 覺 正 依 於 正 法 에

恭敬 尊重 奉 事 供 養 하여 依彼 而住 故라

라고 스스로 이와같이 생각하자 그때 娑婆世界主 大梵天主이

世尊이 생각한 것을 알고는 佛前에 來아 나서 以上과 같은

세간의 생각을 讚嘆하였다. 그리고서는 다음과 같은 偈로

讚頌을 表白하였다.

「 過 去 等 正 覺	及 未 來 諸 佛
現 在 佛 世 尊	能 除 衆 生 憂
一 切 恭 敬 法	依 正 法 而 住
如 是 恭 敬 者	是 則 諸 佛 法 』

(相部 南經 卷 12, 238)

釈迦牟尼는 現道 乎 즉 覺者가 된 후에도 真理에 對하여

는 이와같이 敬虔한 精神으로 지냈다는 것이 佛敎의 基本

의 脚地를 보이는 것이라 할 수 있다. 이것은 佛陀 自身 뿐

아니라 그 弟子들에게도 恒常 그와 같이 敬虔하였던 모양이다

佛陀가 入滅之際에 그 最後로 遺誡를 한 말에도

「諸比丘여 自己를 誑(~~欺~~ 島, 燈의 意)로 하고
自己를 所依로 하여 瞋을 所依로 말라.

法을 誑으로 하고 法을 所依로 하여 瞋을 所依로 하
여 住하지 말라. 」

(南岳 卷 11, 相應部 卷 3, 11, 雜阿 卷 2, 長阿 遊行經 등)

라고 하여 있다. 이것은 自燈明, 自依依, 法燈明, 法依依 라
는 것으로 佛弟子向에 着名한 句로 되어 있는 바와 같이 이
佛敎는 眞理를 主로 하는 團體이다. 佛陀는 眞理를 體得하여
이것을 信託의 對象으로 하고 또 이것을 一切 衆生에게 信行
토록 敬尊하였던 것이다. 增支部 四果 第三 優轉比螺岳에

「過去의 正覺者, 未來의 諸佛, 今世의 正覺者,

衆生의 瞋을 憂鬱을 受하는 사람은, 모두 正法을 敬
敬하여 住하였고, 이제도 住하며, 또 未來도 住하리
라. 이것은 諸佛에 있어 法으로서 그러 하다.

그런 故로 自己의 利를 翫하고 偉大를 希望하는 者는
佛陀의 가르침을 思念하여 正法을 尊重하라 」

라고 하였으니 이것은 佛敎가 正法을 主로 하는 宗敎임

을 明證한 것이다.

第四章 緣起說

一、法의 意義

釈迦는 成道 後에도 恒常 正法을 尊重兼敬하고 이에 依하여 住하였다고 하나 正法을 覺得하여 그 正法을 信奉하는 것이 그 後世의 生活의 根柢인 것이다는 것을 알 수 있다.

그런면 그 正法이라 하는 法의 內容은 果然 무엇인가 이에 먼저 一考할 必要가 있다. 法의 意義에 對한 後世 阿毘達磨 學者들의 意見은 別府類로 하고 巴利 原典 註釋者들의 見解에만 依하여도

1. 德 (Guna) ; 을 따른 善의 行履
2. 敎說 (Desana) ; 佛說의 敎法
3. 聖典 (Pariyatti) ; 敎法을 綜合한 九分敎
4. 理體、本體、無生命者 (nisatta, nisattanijjivata)

身體의 外에 있는 有形 無形의 一切의 것.

(例로 든것은 蘊、四念處法에 對한 觀法、諸法은 惡를 先으로 한다는 法句經 初句의 法의 해석 등)

등이라고 하나 이것도 祇是 後世人의 해석으로서 釈迦가 말하는 법을 明確히 지적한 것이라고는 할 수 없다. (印度哲學研究 第2, 132) 그러므로 原始聖典에 依하여 이것을 본다면,

1. 天正法者는 自欲至典敎訓 難諸結縛諸蓋病 이라. (僧一阿 第一 五岳)
2. 云何比丘意知法 이라면 謂比丘, 知正經, 歌詠 說說, 偈他, 因緣, 揆數, 本起, 此說, 生處, 成報, 未曾法, 及說見義 이 是謂比丘意知法 이라. (中阿含 第一 善法經)
3. 諸賢 이 世尊 이 承如是說 이시니 若見緣起 이라면 便見法 이고 若見法 이라면 便見緣起 이라. (中阿含經 中) 愛彌希經)

라고 하였다. 1은 欲至典敎訓의 選擇을 正法이라 한 것이고, 2, 3은 所謂 十部經의 聖典을 正法이라 한 것이며, 3은 緣起가 即 法이라는 것을 看取할 수 있다. 後世 原始聖典 註釋者들의 見解가 이러한 根據에 依한 것임을 알 수 있다. 그러나 釈迦가 信奉의 대상으로 하였던 正法은 緣起法이었던 것이다.

~*~

二. 緣起의 重要性

上述에서 이미 언급된 바와 같이 緣起는 成道한 佛의 內
容의 一端으로 緣起法을 들었었다. 그런데 文獻에 依해서
成道 後에 緣起의 理를 思慮하였다고도 되어 있으니 즉

「그때에 佛世尊은 비로서 觀智覺을 成就하고서 優轉頻螺村
无患羅呵波에 있는 菩提樹下에 있었다.

때에 世尊은 보리수하에서 一次 結伽陁索 한저 七日間 파
탈의 衆을 받아 가면서 있었다. 세존은 그 밤 初夜에
緣起를 順逆으로 생각하였나니 --- 때에 세존은 그 밤
中夜에 --- 때에 세존은 그 밤 後夜에 緣起를 順逆
으로 생각하였다」 (大毘 舍論 第一)

라고 한것이 그것이다. 次歌 五分律 卷十五에도 同一한 意
뜻으로 되어 있다. 그러나 雜阿含經 卷十二에는

「我憶忖 藉帝 未成正覺 唯一靜處
專精禪思 依是意 何法有故 老死有
何法緣 故老死有. 即正思惟. 生如與
與商等. 生有故 老死有. 云云」

이라 있는 것과 僧-阿耨 鞞 三-， 兩段 相立部宗 義二。(13)
同 (151) 등에도 同一한 表現으로 되어 있다. 즉

「그때에 世尊은 이렇게 말씀 하셨다.

“比丘들이여 옛적에 내가 아직 正覺을 얻지 못한 뒤일 때에
이런 생각을 하였다. 이 세상은 燄로 苦惱에 빠졌다. 생
극서는 죽어 붕하고, 죽어서는 또 再生한다. 그러나 이
走死의 苦의 出難를 알지 못하고서 어떻게 하여 燄로 이
走死의 苦의 出難를 알려 지느냐.” 라고.

比丘들이여 때에 내가 이런 생각을 하였다. 무엇이 있는
故로 識이 있고, 무엇이 갖하는 故로 識의 갖이 있느냐.

比丘들이여 그대에 나는 正思惟에 依하여 慧에 依한 悟得이
生하였다. “名色이 故로 識이 故고, 名色의 갖에
依하여 識의 갖이 있다.” 라고.

比丘들이여 때에 나는 이런 생각을 하였다.

“나에 依하여 이 道는 苦集에 達하였다. 즉 名色의 갖에
依하여 識의 갖이 있고 --- 이와같은 것은 이것이 全
苦蘊의 갖이다.”

라고 하였다. 이 經文은 緣起의 內容을 풀이 해서 詳說한

것으로 緣起의 道理를 覺得하였다든 것임에는 틀림이 없다. 成道 後에 構想된 것이었던, 이 緣起에 依해서 成道하였던 석가에 있어 緣起가 重要한 것임은 틀림 없다. 緣起의 理致가 難見 難解인 것이라는 意味는 上述에서도 若干 밝혀진 바이지만 다음의 같은 經文이 있다.

「나에 依해서 證得된 이 법은 甚深하여 難見 難悟하고 寂靜 微妙해서 思忖의 領域을 초월한 것이며 深妙하여 賢者만이 알 것이요 --- 阿耨耶(欲)를 풀려 하고, 阿賴耶를 기뻐하며, 阿賴耶에 뛰 노는 사람들에게 依해서 이 理致는 도기 어려우니라. 이 理致라는 것은 즉 이 緣에 依한다는 것, 즉 緣起니라.」

(南佐 相應部經 1 234)

라고 한 것이 있고, 또

「阿耨 --- 世尊, 我今內居此處, 宴坐思惟, 心依見念, 此緣起甚奇極甚深, 明亦甚深。然我親見, 至淺至深。世尊告曰, 阿耨, 汝莫依見念, 此緣起至淺至深。所以者何, 此緣起極甚深,

明亦甚深。阿難。於此緣起。不知如真。不見如實。不覺不達故。令彼象生。如織機相續。如蘊蔓草多有調亂。忽之墮商。從此世至彼世。從彼世至此世。往來不能過出過生无。阿難。是故知此緣起極甚深。明亦甚深。」(中阿 第 24)

이 라고 하여緣起의 重要性을 極口 稱頌하여 있다. 이緣起의 道理은 오직 석가만이 離得한 特有 独占物이 아니라 覺悟尸佛등 過去의 六佛까지도 이緣起를 證悟하여 正覺을 얻었다고 (雜阿含 卷 15 初) 하여 이緣起의 不變性을 강조하여 있다.

三、緣起의 定義와 그 意義

먼저緣起라는 것은 어떠한 理致인가. 原始經典에 依하여緣起에 대한 定義가 내려져 있다. 즉

「爾時世尊。告諸比丘。我今當說緣起法。法說義說。諦聽善思。」

~ 76 ~

當慈母說、云何緣起法說、
謂此有故彼有、此起故彼起。」

(雜阿卷 12, 298 經)

라고 된 것이니, 또

「云何比丘知因緣、世尊答曰、
阿耨、若有比丘、見因緣及從因緣起、
知如真、因此有彼、歟此無彼、
此生彼生、此次彼次。」 (中阿卷 40.)

이라고 된 것은 中 「此有故彼有、此起故彼起」 라고
된 것이 즉 緣起의 法則이다. 南經에서도,

「比丘들이여 그러면 聖弟子는 緣起를 듣고 잘 思念하라,
이렇게 이것이 있는 故로 이것이 있고, 이것이 생하는
故로 이것이 생하며, 이것이 없는 故로 이것이 없고,
이것이 낫하든 故로 이것이 낫하나니라 -」

(相應部經 2, 簡法卷 12, 95)

(Imasmim sati idam hoti,
imasā uppāda idam uppajjati,
imasamim asati idam na hoti,

imassa niradha idam nirujjhati.)

라고 있는바 이것은 中阿含經의 文과 附屬하는 것이다.
 이 疑義中 「此有故 彼有」라는 前句와 「此起故 彼起」라
 는 後句와의 意味는 그 焦點이 다른 것이라고 보지 않으면 안
 된다. 前句가 相異하다는 意味를 數蘊한 것이 즉 中阿含의
 後 二句로서 「殺此殺彼」의 句는 「此有故 彼有」의 句를,
 「此次故 彼次」의 句는 「此起故 彼彼」의 句를 各々
 數蘊한 것이기 때문이다.

그 다음에 緣起 (*pratitya-samutpāda, paṭicca-samuppāma*)의 意義에 대한 考察을 하기로 하자.
 以上과 같은 疑義만으러서는 아직 緣起의 意義가 明確하지 않
 다. 原始經典上에도 이기 대하여서는 여러가지 支敎의 關係에
 依하여 形式的인 說明은 하고 있으나 이와같이 疑義된 緣起의
 意義는 이러한 것이라고 하는 明確한 說明은 되어 있지 않
 다.

「爾時世尊、告諸比丘、我今當說因緣法及緣生法。之何爲因緣法、
 謂此有彼有。」(雜阿卷 12, 296)

이러한가 또는 前記한 中阿含 卷 47. 30界聖文에 從因緣起
라고 있고, 또

「比丘들이여 緣起란 무엇인가.

比丘들이여, 생을 緣하여 老死가 있다.

如來가 出世하나 出世치 않으나 이것은 固定된 것,

값으로서 定해지고, 값으로서 確立된 것, 즉 相依性이다.

(相起部聖 2. 南法 卷 13. 26)

라고 한 것 등의 經文에 依하여 緣起의 意義가 若干 나타나 있
기 3 하다. 그러나 法相宗典상의 이와 같은 表現안으로든 아직
도 不分明하다. 그러므로 後世 論師들도 이 뜻을 尤감스럽게
여겼는지.

「緣起者 是何義耶 아.

答. 待緣하여 起改名緣起니라.

待何等緣고 謂因緣等 이니라.

有依是說하여 謂別別物은 別別緣이 相合하여
起 하나니라.」 (大毘婆沙論 卷 23).

라고 하여 緣起의 意義를 일층 더 明確히 表現하여 있다.

이것은 同時에 經典상의 形式的 說明인 무슨 文를 緣하여 무

은 支가 있다는 意味도 이에 限하여 明白하여졌다. 즉 緣起
라는 것은 因緣生起 라는 意味로써 모든 것은 서로 서로 因
이 되고 緣이 되어 生起한다는 ^뜻 것이다.

여기서 다시 나아가 緣起의 定義에 대한 意味를 再吟味하
라기르 하자. 「此有故彼有」라는 의미는 「이것이 있다면
저것이 있어야 하고, 또 그와 同時에 저것이 있다면 이것이
있어야 한다」는 彼此의 存否에 必獲條件이 된다는 意味이다.
名色과 識이 相依相立하는 것을 말하는 聖文에,

「然 彼 名 色 之 緣 識 生 起 而 令 復 言 名
色이 緣 識 合은 此 義 云 何 云.

寫 者 摩 訶 拘 孫 兜 言 云 何. 令 當 說 譬
라 云 汝 智 者 云 因 譬 得 解 云 何.

譬如 三 蘆 立 於 陸 地 上 展 數 相 依 云 何
而 得 豎 立 云 何 若 去 其 一 云 何 二 亦 不 立
云 何 云 何 識 緣 名 色 之 亦 復 如 是 云 何
展 數 相 依 云 何 而 得 豎 立 云 何 云 何」

(雜阿含 12, 288 經).

라고 있느바와 같이 모든것은 한가지_是 現立相存하는 것이

아리고, 甲이 丙 ~~을~~ 乙 丙 丁 등은 緣 즉 條件이 되며,
 또 乙이 丙이 될때에는 甲 丙 丁 등은 緣이 되어 存在한다는
 것이다. 이러한 意味에서 볼때 「此有故彼有」라는 意味가
 비로서 틀어 난다.

前句는 그렇다 하지만 後句의 「此起故彼起」라는 意義
 는 무엇인가? 이 後句의 義도 前句와 同一한 것으로 보
 아 보되라지 않는 學者가 많은 것 같으나, 그러나 만약 同
 一한 意義를 갖는 句라 한다면 어찌하여 그것을 뒤물이 한단
 말이며, 또 後句의 數語句에 「此次彼次」이라 하여 「生」
 의 意義를 說明하였으며, 또 前句의 主概念이 「有와 興」인
 데 대하여 後句에서는 그와는 달리 「生과 次」로서 그 主概念
 으로 삼고 있겠는가.

이로서 미루어 보다면 存나 歟나 하는 것은 모든 存在의
 空間的 相依相因性을 지적하는 것인 동시에, 생이나 죽이나
 하는 것은 모든 存在의 時間的 相依相因性을 말하는 것이라
 보아야 할 것이다. 즉 「此有故此有」의 句義는 現象界 모든
 存在의 空間的 同時的 相依相因性을 밝히는 것이고, 「此起故
 彼起」의 句義는 시간적으로 異時性起 하는 相依相因性을 밝

되는 것이라 보아야 할 것이다.

原始 經典上에 五 汗까지 不分明한 處가 甚다. 此를 指稱
한다면 教團의 體道의 內容으로서 至重한 處인 此의 緣起라
는 眞理. 原起가 이것이 現象界에 屬하는 것인가, 그렇지
않으면 眞理 本體界에 屬하는 것인가, 하는 實을 弄錯하고
明白하게 表現하지 못한 處이다. 勿論 阿含經上에 此를 弄
은 聖文도 甚지 많다. 卽

「之何爲第一義空經,

諸比丘、眼生時歟有來處、 次時歟
有去處、 如是眼不與而生、 生已盡次
有業報而歟作者、 此陰次已、 異陰
相續、 除俗教法、 月鼻舌身意、 亦如
異說、 除俗教法、 俗教法者、
謂此有故彼有、 此起故彼起 云云」

(雜阿 卷 13. 335 經)

라고 한 것이든지, 卽

「世尊告曰、 彼云何爲名第一最空之
法、 若眼起時則起、 亦不見來處、

~ 82 ~

次時期次，亦不見次廢、
 除佞号法因緣法、之何佞号因緣、
 所謂是有則有，此生則生。」
 (僧一何論卷 30、1 經)。

이라고 있는바, 이에 해당하는 高法의 相應部조과 增支部조
 에는 不幸하게도 없다.

以上の 両部는 모두 空理를 말하는 것으로 眼識이 일어
 날 때에도 所從來廢가 없고 또 眼識이 없어 질 때에도 그 次
 廢가 된다는 것, 즉 去來가 모두 空하나 그러나 俗敎法이나
 佞号法만은 空한 例에서 除外된다는 것으로, 그 所謂 俗敎法
 佞号法이 무엇이냐하면 緣起法이라는 것이다.

그러면 俗敎法이나 佞号法이니 하는 것은 衆然 무릇인가,
 그 意味는 이에 밝히려 있지 않아 若干 애매하다. 즉 이러
 한 것이 原始經典의 不分明한 뜻이다. 後世 禪師들^도 이러한
 문제를 明確히 하고자 노력하였던 것이니 「品類足論」 卷六
 에

「緣起法之何오, 謂有爲法也,
 非緣起法之何오, 謂我爲法이다」

라고 判別하여 있음에 依하여 緣教法이니 假名法이니 하는 無語의 義를 미루어 보면 그 意義가 明確히 들어 난다. 緣教라 함은 眞諦에 대한 緣諦의 義, 假名도 虛妄의 義이니 緣諦와 同一한 意味다.

緣起의 理法이 緣起가 覺得한 眞理라 하면 一般적인 생각으로는 어떠 固執不變하는 絕對적인 存在로 인정될 것이다. 그러나 그것은 이와 佛性진리와 같이 緣起法이 아니고 有爲造作者는 그 失望을 달 할년지도 모른다. 왜냐하면 석가가 깨 因緣 生起의 有爲法인 것이다. 이러한 解說은 듣는 사람中, 或 같은 內容이 겨우 有爲 現象界 起次의 原理뿐이라하여 그 眞理의 內容이 너무나 淺近하지 않느냐고 생각 되기 때문이다. 그러나 우리에게 알려질 바의 직접 대상으로서는 이 有爲 現象界임에도 不拘하고 우리 心은 이것을 올바르게 알기 못하는 것으로서 이것이 즉 迷感한 凡夫의 一般相이다.

그리고 석가가 現象界 現象의 原理인 緣起의 理法를 깨닫고 보니 이 原理에 따르면 不動 絕對의 原理가 따로 없다는 것도 알았다는 것이다. 無爲法이 有爲法이니 하는 뜻으로 보아서 有爲界에 그러한 眞理의 세계가 있는 것처럼 들릴런지도 모르나 그러나 그것은 그렇지 않다. 여기에서

밝혀지는 바와 같이 因緣 生起의 因果의 束縛을 벗어난다면
그때가 곧 無爲界인 것이요, 그 밖에 어떤 真理의 세계가
別存하는 것은 아니다. 經에

「若見緣起 則便見法 若見法 則便見緣起 則」

라든가, 또

「緣生을 보는 者은 法을 보고, 法을 보는 者은 緣生을
보나니라.」 (南法 中部 尼鞞耶 人 339)

(Paticcasamuppadam passanti so
dhammam passati yo dhammam
passati so paticcasamuppadam.)

등이라 한 것이 즉 이 應承를 말하는 것이다.

法이라 함은 真理라 하는 것으로 緣起자에 따로 真理가
없다는 것이다. 元來 執如 出家의 등기가 이 무덤 人生에
어떠한 不動不變 絕持天次の 真理가 있으리라 하여 이것을 찾
기 위한 것이 아니라, 그의 생의 環境에 時々刻々으로 逼迫
하고 있는 四苦 八苦 내지 一切 苦痛의 離脱에 있었던 것이
므로 그 現實的인 苦痛을 超脫하게 되면 그에게는 그 보다
더 큰 真理는 感受를 것이다.

上述한 中阿含經 卷 24 의 經文에 「衆生은 이 緣起의 理教를 不知如實하고 不見如實하며 不覺不達하는 故로 衆生은 顛倒가 相續하고 輪轉~~業~~苦~~道~~ 같이 調亂, 喧沸하다 이 世상으로 부터 저 세상에, 또 저 세상으로 부터 이 세상에 往來하며 서 能히 生死의 苦務를 出離하지 못하는 것이다. 그러므로 緣起라는 理는 至極히 甚深한 것이요, 이 理를 알았다는 理도 亦한 至極히 甚深한 것이다.」 라고 하여 있는 바와 같이 그에게서 이 緣起라는 眞理外에 다른 眞理는 無었던 것이다.

四、緣起理의 表現方式인 支數.

上述한 것에서 이미 言及한 바와같이 教如는 緣起의 理를 깨달은 것이 즉 成道의 道의 內容이라는 文獻도 있고, 또 이와 反對로 成道한 後에 緣起의 理를 憶悉 즉 構想하였다고도 있어 어느것이 眞인지를 辨別키 難이우나 아마 추상컨대 이러한 것이 아닐까.

教如가 心中의 모든 煩惱와 尙殘한 結果, 次惡慶~~益~~하여 心解脫을 얻자 그의 一心의 大円鏡에는 人生界 現象苦, 現象의

原理인 相依相俟, 互相依存 (空間的), 前後相屬, 繼起相生 (時間的)의 緣起의 理가 自然으로 나타났던 것이 아닐까.

그렇다면 이것이 即 緣起의 定義에 날아간 此有故彼有, 此起故彼起의 第一次의인 緣起의 意義일 것이다. 따라서 이것이 곧 緣起의 理를 믿음으로 인해서 成道했다는 意味일 것이다. 그 다음에 相依相屬性의 原理는 알았으나, 그러면 이 原理를 具體적으로 表現하자면 어떻게 해야 할 것인가.

이것은 그 第二次의인 문제로 되지 않을 수 없다. 釈迦의 悟道後 第二次의인 이러한 문제가 있었다는 것을 증명하는 것이 즉 悟道後 緣起 憶念說이 있게 된 理由인 듯 하다. 虛舟의 소식을 「大品」 受戒篇 第一에 依된 본다면

「世尊은 菩提樹下에서 처음 正覺을 成就한 後, 보리수下에서 七日間을 結伽陔坐한지 허탈의 樂을 받고 있었다.

그때 世尊은 그 初夜에 緣起의 理를 順次로 인 逆次로 憶念하 보았다. 즉 數明의 緣으로 부터 行, 行으로 부터 識, 識의 緣으로 부터 名色, 名色의 緣으로 부터 六塵, 六塵의 緣으로 부터 觸, 觸의 緣으로 부터 受, 受의 緣으로 부터 受, 受의 緣으로 부터 取, 取의 緣으로 부터

有. 有의 緣으로 부터 生. 生의 緣으로 부터 老死, 憂
 悲苦衰絶望이 생하고, 이와같이 하여 苦蘊 總體의 生起가
 있는 것이다. 그런데 難破의 道에 依하여 般若이 完滿되
 옳하므로 부터 行이 次하고, 行이 次하므로 부터 識이 次
 하여, - - - - 이와같이 하여 이 苦蘊 總體의 次盡이 있
 는 것이다. 라고 이와같이 世尊은 그 中夜에도 그 緣起를
 順逆으로 憶念하고, 그 後夜分에도 憶念하였다.」

(文獻 五分律 卷 15, 月 1.)

라고 있다. 敎迦 成道後 七日內의 憶念이라는 것은 주로 緣
 起理의 具體的 表現方式이 憶念이었다.

그 다음은 菩提樹下를 떠나서 阿蘭若處樹下로 옮겨 가서
 그때 부터 이 世界 衆生의 散化가 시작되었다. 즉 第二七日
 中에는 慢心의 한 獲聚門을, 第三七日에는 又隣陀竜王을,
 第四七日中에는 帝梨臨多과 跋耨迦 등 二高叉을, 이와같이 散化
 가 漸次 拔大되다 갔던 것이다. 이러한 成道後 敎迦 結證
 의 過程을 보아도 菩提樹下 初七日中 緣起의 憶念이라는 事
 實은 이때에 비드러 이 緣起의 理를 구상해 낸 것이 다리고,
 成道時에 이미 覺得한 原理를 具體的으로 自己自身이 觀察하기

爲하여 또는 發生 變化를 爲한 表現方式를 憶念 精想하는 期間이라 보아 難妨할 것이 아닌가.

그 다음 本向顯인 緣起理의 表現方式인 支教에 대하여 考索하기로 하였다. 이게 이에 引用한 南佐의 大品에도 緣起理의 具體的 表現으로 總體상 十二支의 教로써 되어 있지만은, 이것을 만약 次說 聖律에 依하여 본다면 緣起라하면 대개 十二支로 統一 尙存되어 있는 것 처럼 一般 常識化되어 있다. 아나 緣起라고는 그 熟語조차도 잘 몰으므로 十二因緣說로 멀리 알려져 있다. 그러나 만약 南佐 聖職에 依하여 본다면 十二因緣이라 十二緣起라 하는 十二의 梵語를 부린 熟語는 찾아볼리아 찾아 볼 수 없는 語句인 것이다. 그리고 次說조이라 해도 이러한 熟語가 있기는 하나 이 名稱만으로 統一되어 있는 것은 결코 아닌것을 잊어서는 안된다. 이 支教類에 關하여 조사한 결과를 본다면 文畧 다음과 같다.

十一支說; 行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死、(雜阿含 卷 14、 同 15)

十支說; 識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死、(中阿含 卷 24、 雜阿 卷 12.)

九支說; 名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、

老死 (雜阿 卷 12).

八支說 ; 六入、触、受、愛、取、有、生、老死、

(雜阿 卷 15.)

七支說 ; 触、受、愛、取、有、生、老死、(雜阿 卷 12)

六支說 ; 受、愛着(愛)、取、有、生、老死、

(雜阿 卷 3)

五支說 ; 愛、取、有、生、老死、(雜阿 卷 2, 同 15).

이와 같은 세는 무엇을 意味하느냐.

緣起說에 있어서는 그 支數의 多少가 그다지 重要한 것이 아니라는 것을 말하느 것으로 이것은 南北 兩派의 諸種 文獻이 이것을 증명하는 바이다.

緣起의 意義에 此有故彼有, 此起故彼起 라고 있는바와 같이 연기설의 焦點은 現象界 諸法의 相展相換, 相因相生性에 있는 것이므로 그 支數의 多少에는 그다지 緊은 意義가 없는 것이다. 支數란 緣起의 理를 알기 위한 表現方式에 不遜한 것이요, 緣起의 理를 아는 사람에게는 아무런 必要도 없는 施設이다. 但 聖典上에 緣起의 意義를 具體的으로 表現함에 당하여서는 無明 등 十二支가 必要하다고 생각되었던 關係上 十二의

異教를 排斥하게 되었으나 그러나 十二支로 概括하는 것이라는 意味는 아니라는 見地에서, 또는 緣起의 原義에 注重하는 意圖에서 南岳에서는 實지로는 十二支를 들면서 十二緣起라 呼稱하지 않았고, 北岳에서는 異教어로 十二緣起라고 指稱하게 되었다는 點이 別다.

五. 十二緣起의 意義

(Dvādaśāṅga - pratitya - samutipāda)

그러면 十二緣起 各支의 意義가 如何한가를 考察할 段階가 되었다. 이에 대한 解說書은 여러가지가 있으나 이에서는 北岳으로서는 雜阿含經 卷 12, 298 조과 增一阿含經 卷 46, 5 조과 南岳으로서는 相續部조 2 (2) 등의 經을 緣合하여 보기로 하였다. 이에 나타나는 해설도 緣指佛敎思想으로서는 지나친 部敎的 色彩가 甚지 않으므로 批判的으로 보아야 할 것이다.

석가 緣起觀의 本質은 自己의 現象문제로 주어진 苦痛의 原因을 考察하는데 있었던 만큼 人間 現象의 最大 痛苦인 老死에 그 觀察의 焦點이 먼저 設되었을 것이다. 그러므로 老死로부터 考察키로 하자.

1. 老死 (Jarāmaraṇa) ;

衆生の 老衰、朽敗、白髮、皴皮、壽命의 頹敗、諸根의 衰敝 등을 老라 하고, 壞壞의 段、次、破壞、遺骸의 放棄 등을 死라고 한다. 衆生에게는 이와같은 現象이 있으므로 憂、悲、苦、惱 등이 따르게 되므로 이 苦痛을 超越하고자 하는 發求心이 熱火와 같이, 이 老死의 原因인 生을 찾게 되었다는 것이다.

2. 生 (Jāti) ;

衆生の 出生, 諸蘊의 顯現, 諸處의 獲得, ... 등을 生이라 한다. 즉 이 世상에 生命體를 받아 탄생하였다는 意味로서 老死의 現象은 生이라는 事實이 있는 위에 나타나는 事實이다. 그러면 衆生은 어찌하여 이 世상에 生하지 않으면 안 되었던가 그 原因이 즉 有라는 것이다.

3. 有 (bhava) ;

三有이니, 欲有、色有、衆色有 등을 有라고 한다. 이는 三有은 三界을 意味하는 것으로 生은 이 三界中 어디인가 出生하게 된다는 것이다. 그러면 이 三界은 무엇에 依해서 있게

되었는가, 그것은 取라든 것이다.

4. 取 (upādāna) :

이것에는 四取가 있는 것으로서, 欲取、見取、戒禁取、我語取 등이다. 欲取은 五欲境에 대한 取着、見取은 그릇된 思想、學說 등에 固執하는 것, 戒禁取은 그릇된 戒律, 즉 直德行을 淸淨 眞實한 것이라 執着하는 것, 我語取은 我와 我相등이 있다고 執着하는 것 등으로 取라든 것은 그릇된 見解나 方法에 執하여 自心에 欲望을 가지고 取着하는 것이다. 그러면 그릇된 自心の 이과같은 取着은 두것을 緣으로 하는 것이야, 그것은 愛라고 한다.

5. 愛 (Janhā) :

六愛가 있으니 色愛、声愛、香愛、味愛、觸愛、法愛가 그것이다. 이 六愛란 色등 六境에 대한 愛 즉 渴愛이다. 그런데 이 愛를 欲、色、聲色의 三愛라든 說도 있고(雜阿含), 欲、有、無有의 三愛說도 있다(增一阿含). 前說은 三界中 何界에가에 대한 愛요, 後說의 欲愛라 함은 五欲의 滿足을 믿고자 하는 愛요, 有愛라함은 有見、常見을 품고

이것을 實現코자 하는 熱望을 말하고, 般若라 함은 般若 漸
 見을 가지고 이것을 實現코자 하는 熱望이다. 그러면 이 受
 는 무엇을 條件으로 일어나게 되는 것인가, 그것은 受라고
 한다.

6. 受 (Vedanā) :

六受身이 있으니 眼觸所生의 受, 耳觸所生의 受, 鼻觸所
 生의 受, 舌觸所生의 受, 身觸所生의 受, 意觸所生의 受,
 등이 그것이다. 이 六觸은 六根이 六境을 接觸할 때에 생하
 는 感覺으로 부러 일어나지는 快不快의 감정을 말하는 것이다.
 이 受는 무엇을 條件으로 하여 일어나는 것인가, 그것은
 觸이라 한다.

7. 觸 (Phassa) :

이것에도 六觸身(身은 群, 團을 意味한다)이 있으니,
 眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸 등이 그것이다.
 觸이라 함은 感覺作用이다. 그러면 이와같은 感覺作用은
 무엇을 條件으로 하고 일어나는 것인가, 그것은 六入이다.

8. 六處 (Saḍḍāyatana) :

根處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處 등이다. 이것은 六入이라고도 하고 六根이라고 하는 것으로, 根은 感覺機關, 入·處라는 對象을 受入할 處所라는 意味이다. 그러면 이 六處는 무엇을 條件으로 하고 있는 것일까 그것은 名色이라는 것이다.

9. 名色 (nāma-rūpa) :

이것은 名과 色으로서, 名은 受, 想, 思, 觸, 作意 등이요, 色은 四大種 및 四大種 所造의 色등을 말하는 것이다. 雜阿含經에는 四境色陰 즉 受, 想, 行, 識이라고도 있다. 要컨대 名이란 精神的인 本質, 色은 物質的인 形体로서, 이 物心을 合한 有情의 自体를 가리키는 것이다. 그러면 이 名色은 무엇을 根據로 하고 있는 것일까, 그것은 識이라는 것이다.

10. 識 (viññāna) :

六識身으로서 眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識, 意識 등이 그것이다. 識은 3개의 義, 즉 認識하는 作用을 말한다. 그러면 識은 무엇을 緣으로 하여서 있는 것일까, 그것은 行

이다.

11. 行 (Sankhāra) :

三行이 있으니 身行、口行、心行 등이다. 行이라 하는 意味를 後世 論部에서는 造作、造作、遷流 등의 義로 해석하고 있으나 여기서는 그와 같은 지나친 해석은 不當할 것이고, 行이라 하면 이것은 原始佛敎에서도 使用하고 있는 三業과 通하는 것이 아닐까 한다. 그러면 이 行은 무엇을 緣으로 하여 있게 되는 것일까, 그것이 즉 無明이라 한다.

12. 無明 (Avijjā) :

苦에 대한 無知, 苦의 因에 대한 無知, 苦의 緣에 대한 無知, 苦의 因과 緣에 대한 無知. 이러한 無知 등을 말한다. 그런데 雜阿含經에서는 이 無明은 不知前際, 不知後際, 不知內外, 不知業, 不知報, 不知佛法僧, 不知四諦, 不知因, 不知因所起, 不知善不善, 有罪과 無罪, 瞿不瞿과 劣勝과 染汚과 清淨과 分別 緣起 등을 모두 不知하며, 六塵、六入、六處 등을 如實히 覺知하지 못하는 癡闇、無明、大冥 등이라고 하고 있다. 이로써 미루어 본다면

無明이라는 것은 요컨대 知的 盲點을 意味하는 것이다. 十二
緣起의 範圍은 이 無明으로써 極限으로 하고 있다. 이 十二
支의 連關關係를

「彼之何名爲因緣之法、所謂無明緣行、行緣識、
識緣名色、名色緣六入、六入緣更樂(觸)、
更樂緣痛(受)、痛緣愛、愛緣受(取)、受緣有、
有緣生、生緣老死、死緣憂悲苦惱、不可枚計、
如是成此五陰之身。(增一阿含經 卷 46、第五經)

라고 하여 人生의 現存在의 狀態、實態 그대로를 論하여
있다. 그런데 위 經文은 계속하여

「其有衆生、不解十二因緣法、流轉生死、
無有出期、皆悉迷惑、不識行本、
於今世至後世、從後世至今世、永在五陰之中、
求出甚難、我初成佛道、思惟十二因緣、
斷伏魔官屈、以除愚暗而得慧明、諸商永除、
煩惱垢。」

라고 하여 있는 것을 보면 이 十二因緣의 表現은 一切衆生
各自의 現實的 根源은 無明에 있는 것으로; 그 總知의 析致

로 인하여 發生의 生의 現象이 展開되었다는 것이다. 그러나 만약 이러한 뜻에서 본다면 緣起의 全體的인 意義는 아득하지만은 十二因緣의 表觀의 概念은 後世 이것을 時間的 意義로 해석하게 되었던 것이 옳은 理由 說은 일은 아닐 것이다.

그리고 十二因緣觀에 있어 觀如가 順觀하였다든 意味는 無明緣行、行緣識 --- 老死에 이르는 觀察이나, 또는 老死에서 生에、生에서 有에 溯及한다 無明에 이르는 觀察法을 말하는 것이요, 그 다음 逆觀하였다든 意味는 그 緣起의 終點에서 生死苦의 總根源인 無明을 除去할때, 즉 無明次剛行次、行次剛識次、내지 老死次에 이르는 觀察法을 가리키는 것으로 이때가 즉 得慧明生、諸苦永滅가 된다는 것이다.

六. 特殊支中心의 緣起說

緣起의 原意로 보아서 各支가 必要或이 諸法의 相依相後、相關相生性 만을 表示하는 것이지만은 이것을 具體的으로 表示하려고 하다 보니 여러가지 相異한 支數의 表現方式이 생겼다는 것은 이미 上述한 바와 같거니와, 그 諸種의 相異한

~98~

支教의 形式中 특히 어떤 一支를 초로 하여 그로부터 다른
支가 相依相次한다는 式의 說이 있는 것이 注目된다. 이에
그 몇 가지를 예로 들어 보자.

< 無明緣起說 ;

이것은 上述한 十二緣起說이 文體로 그것이다. 卽 十二緣
起說일 때는 언제든지 無明이 그 樞樞으로 되어 있다. 이제
그 例를 들어 본다면 中阿含로 卷2 (1) 에

「我本爲汝說因緣起及因緣起所主法。若有此則
有殺。若無此則無殺。若生此則生僕。
若次此則次殺。緣無明行。緣行識。... 緣生
老死。... 若無明次則行次。... 生次則老死
次。」

이라고 있는 것이 그것이고, 또 南佐 相應部卷2 (1) 등 기
타에 右와 同一한 文이 多數이다. 이 緣起說의 各支의 根本
은 無明에 있는 것으로 만약 無明만 斷次해 버리면 現象으로
서 우리 衆生의 緣起는 自然으로 斷絶된다는 것이다.

南佐 月部卷2. 行果 274 에

「生과 死의 輪廻를 자주 자주(輪廻하여) 가는 사람은 그 報(緣)은 報明에 있다. 대저 報明은 이것이 大癡다. 그에 反하여 이 오래된 輪廻가 있다. 明(智慧)에 이른 모든 有情은 再有에 들어 가는 일이 없나니라.」

라고 한 것도, 十二緣起를 말 한 것은 아니지만 緣生의 輪廻 緣生 즉 緣起를 말 하는 것으로 이것도 報明緣起說이다.

2. 貪瞋緣起說 ;

貪瞋라 함은 愛를 말하는 것으로서 이것은 渴愛라고도 한다. 前述한 報明緣起說이 知的 煩惱인 癡明을 動力으로 하는 것임에 대하여 이것은 情的 煩惱인 愛貪心을 根原으로 하여 緣起한다는 것이다. 그 예조를 든다면 雜阿含經十二

「取法味着, 願念心縛, 愛欲增長, 彼愛有故 取有, 愛故緣取, 取緣有, 有緣生, 生緣老死, 憂悲苦恼, 如是如是純大苦聚集.」

이다 있고, 또 商估으로는 相應部經 2(126) 계도 이와 同一 經 經이 있다. 그리고 小部經 2, 281 계는

「渴愛를 번으로 하는 사람은 長時에 輪廻하면서 이 狀態로

부터 다른 狀態에로 轉化하여 枯槁함이 設다. 渴饑는 苦
의 發生(의 緣)이다. 이것은 過慮이라고 알아서 渴饑를
다이고 取가 없으며, 念이 없이 比丘는 普行하라」

라고 한것은 貪饑緣起를 直說한 것이다. 貪饑란 盲目的인 欲
望이다 마치 渴症을 느끼는 者가 오직 淸涼水를 求하^서 ~~알지~~ 않는
것과 같이 모든것에 대하여 불필 같은 貪愛한다는 것은 自身
도 抑해^어 못^는 情的 欲望이다. 이러한 欲望으로 부터
一切의 現象은 現象된다는 것이 이 貪欲緣起說 즉 取一取一
有一生一无死, 이와같이 緣起한다는 것이다.

저 慧明은 知的으로 盲目이었던, 이 貪饑가 情的인 盲目
이든 다 같이 盲目的인 動力이기는 하나 慧明緣起는 그다지
적극적이 아니다. 그러나 이 貪饑緣起는 보다 더 적극적이라
할 수 있다. 즉 一切衆生 各自의 強烈한 貪求饑着欲에 依하
여 一切의 現象은 緣起된다는 것이다. 換言하면 無限한 生命
發展의 本原力이 貪饑라는 것으로서 이것이 現象界 一切万有의
根本 動力이 된다는 것이다.

3. 濟戲緣起說;

이것은 十二支中에 慧明과 行과 二支를 除去하고 識支를

究竟으로 齊限하여 그로부터 緣起한다는 識이다. 이제 二 經
聖을 찾아 본다면 雜阿含經에

「生有故老死有, 生緣故老死有, 如是有、取、
愛、受、觸、六入處、名色、何法有故名色
有, 何法緣故名色有, 我作是思惟時,
背載而還不能過彼, 謂緣識名色、緣名色
六入處、--- 緣生老病死憂悲惱苦, 如是
如是純大苦聚集。」

이다 하고, 增阿含經 卷3, 71 에

「此識最為衆首 令又致此生老病死。」

라고 있으며, 또 南法相應部經 2(151) 에도

「이 識은 이로부터 退去하여 名色을 넘어서 나아 감이
없다.」

라고 하고 또 南法 長部經 大本經 1, (359) 에는

「現矣昔인 先死로 부터 漸次 그 原因을 追窮하여, 으디어
識에 이르러서 이 識은 名色으로 부터 돌아가고, 벌써
그 以上을 나아가지 않는다.」

라고 있는 것등이 그것이다. 以上 考察하여 온 般明緣起說이나 自覺緣起說이나 모두 心向中心 · 發生中心說이지만은 齊識緣起說도 亦是 發生의 心識을 極限으로 하고 發生界가 轉向의 事이라 할 것이다.

서 般明이나 自覺같은 것은 根本 範圍를로서 無限히 發展하고자 하는 動力을 갖은 것이므로 緣起가 可能한 것이지만 이 識은 그러한 性質의 것이 아니라 發生의 主體적인 性質의 것으로 緣起의 能動力은 缺는 것이다. 그렇다고 해서 印度 正統思想에서 말하는 Atman 이나 하버 般我를 主張하는 佛弟의 處地로는 그것도 아니어야 된다. 이 齊識說은 佛弟 生死의 根源을 主體의으로 尋求하여 들어 가다가 보니 識 以上の 主體가 缺있으므로 識까지를 齊限으로 한것 같다.

4. 識托胎說 ;

以上에서 考察하여 온 支敎에 於하여 表現되는 般明緣起說이나 齊識緣起說 또는 自覺緣起說은 元來一切諸法의 一般적인 相依相關性을 表現하고자 하는 것이었겠지만 그 字體가 發生의 緣起를 中心으로한 關係上 發生의 生命의 轉換를 생각케 하는 뜻이 濃厚하다.

彼等 輪環緣起의 受를 根本으로 하고 본다면, 緣以觸의
 受·觸 등은 어떤 位置에 놓여야 할 것이며, 齊識說의 受는
 根本으로 한다면 그 受의 行과 受明은 어떻게 되는가 正取
 法을 주르러는 與明緣起說의 受明 以觸은 어떻게 되는 것인가
 라는 등 이러한 생각들이 결국 校世 論冊으로 하여금 十二因
 緣說을 時間的 過程으로 表示하는 法으로 보게 되었던 것이
 아닐까.

그리고 南北兩法上에 齊識說의 識을 中心으로, 이 識의
 受生의 生命을 따질 때, 母胎에 依託하여 名色을 緣而한 識
 託胎說이 있다. 이에 그 몇가지의 例證을 들어 본다면,
 中阿含 卷三, 度經 第三에

「以六界合故, 便生母胎. 因六處便有六處.
 因六處便有更乘, 衆(觸)因更乘便有覺(受).」

라고 있고, 또 增支部 卷一, 三集(288)에도

「六界에 依하여 > 胎함이 있고, > 胎함에 依하여 名色이
 있고, 名色の 緣으로 六處가 있고, 六處의 緣으로
 觸이 있으며, 觸의 緣으로 受가 있다.」

라고 하여 있으며, 또 中阿含 卷 24, 大因經에

阿難。若識不入母胎者。有名色成此身耶。

答曰。不也。

阿難。若幼童男童童女識。初斷壞不有者。名色取增長耶。

答曰。不也。

阿難。是故 虛知。是名色因。名色習。名色本。名色緣者。謂此識也。

亦以有問。緣識故則有名色。

阿難。若有向者。識有緣耶。

當如是答。識亦有緣。

若有向者。識有向緣。

當如是答。緣名色也。」

라고 하였다. 이 의미의 經說은 長阿含經 卷十 大緣聖品五

「若識不入母胎者。有名色不。」

라고 하였다. 이 阿含經 卷 124. 大因聖品

「若識不入母胎者。有名色成此身耶。」

라고 하였. 雜阿含經 卷 372 聖四

「識食者。能招未來有。令相續生。有有故。」

有六入廢、六入廢緣觸、觸緣有暖、暖緣取、取緣有、有緣生、生緣老病死 --- 이

라고 있는 것도 同類의 正文이다.

그러고 高僧에서는 長部經 2 (13) 등에 長阿含經과 同一한 文이 있다. 或者는 이와같은 正文은 後世의 思想이 添入된 것이라고 (原始佛敎實踐哲學 324, 以下), 또 하나 南北兩 派에 이미 이와같은 一致說이 있는 以上 一向히 그렇게만 偏 斷키도 困難하다.

이러한 正文들이 後世 論師들에게 輪迴發生、三世兩重因果의 關係를 表示하는 것이 즉 十二因緣의 關係라고 보이게 되 었던 것이 아닐까. 예를 든다면 長阿含經 卷 54 茶毘經에

「父母和合俱起養心，其母胎時胡適，建連縛(畜養，이기는 識) 正觀在前 등 三尊和合에 依하여 受胎 → 出生 → 成長 → 色境에 對하여, 六入에 依하여 境에 觸해서 樂故를 일으켜, 如實을 알지 못하여 受 → 取 → 有 → 生 → 老死로 展轉된다.」

라고 하여 있는바 法蘊足論 卷 11 緣起品 (大正藏 26, 507F) 에 이 조를 緣起經이라 하고 引用하되,

「이 中 達達縛를 "最後心意識"이라 斷定하되 이 識이 母胎에 托生한다」

라고 하여 있다. 이와같이 以上 諸宗文들이 後世 論師들의 十二因緣 三世 兩重觀에 근거가 된 것임에 틀림이 없을 것이다. 卽 發智論 卷1에

「明・行은 過去 二因, 識・名色・六入・觸・受는 現在 五果, 愛・取・有는 現在 三因, 生・老死는 未來 二果」

라고 본것이 三世 兩重의 十二因緣觀으로서 그 後의 "大毘婆沙論", 卷13, "俱舍論", 卷九, "顯正論", 卷14 등 有部系의 모든 論部는 此說을 取하고 있다.

以上 考察하든 은 바를 總括하든 一覽한다면, 原始佛敎 緣起觀의 大體의 인 特色은 同時並存的 즉 論理的 相依相肉性을 表現한 것이라 할 수 있으나, 後世 論師들은 異時 對比的 즉 時間的 相依相肉性의 四式이라 보는 것인바, 現代 一部 學者들은 後世 論師들의 見解로서 時間的 緣起觀은 緣起의 元義에 背馳되든 것이라 한다. 當然 非難을 加하고 있으나 그러나 以上 考察한바와 같이 論師들이 어찌 曲解한 말을

任意로 論할 수 있으리요, 뿐만 아니라 上述에서 이미 論한
 句의 義에 對한 定義에 「此有故彼有」는 同時 並
 存의 關係性을 表現한 것이요, 또 「此无故彼无」는 異時
 並存的 關係性을 表現한 것이므로 後世 論師들은 주로 이 後
 句의 意義를 闡明한 것이라 볼 수 있다.

後世의 論師들은 緣起의 元義를 물었던 것 처럼 階級論
 에서 그들이 취한 그것을 물았으리요, 文選卷四論 卷 23,
 其 爲始로 하여 假舍論 卷九 등에 緣起에 四種이 있다고
 하니,

1. 刹那緣起 ; 同一刹那에 十二支의 因果가 具備되어 있다.
2. 連續緣起 ; 十二支가 顛倒로 次第 連續된다는 것.
3. 分位緣起 ; 三世에 亘리는 分位關係로써 十二支를 配當하
 는 것.
4. 遠統緣起 ; 時를 隔하여 遠統的으로 因果關係를 이루는
 것.

등을 意味하는 것이다. 이 四種 緣起說中 前二는 此有故彼有
 에 屬하는 說이요, 後二句는 此无故彼无에 屬하는 說이라 볼
 수 있다.

後世의 論師들도 이와같이 緣起의 意義에 대한 充分한 理解를 이미 가지고 있었으나 그러나 論師들은 佛敎 生命觀의 總論의 要請과 또 시대적인 어떠한 要請에 依하여 주로 時間的 意義美 表面化 하였던 것이 아닌가 한다.

第五章 三法印說

緣起의 原理는 救尊悟道의 內容으로서 救尊의 具餘의 敎說은 모두 이 原理에 직접·간접 근거 할뿐만 아니라 後世에 發達한 大乘佛敎의 敎理도 大體의으로 이 原理의 發展인 것이 다. 原始佛敎敎說의 一種인 三法印說도 이 緣起의 理에 立脚한 것으로 이것은 救尊이 宇宙人으로서 대하여 내린 三種의 如實한 斷案인 동시에 救尊思想의 要綱이기도 하다.

즉 緣起는 救尊悟道의 內容입기 대하여 三法印說은 救尊思想의 對外的 三大要綱이라 할 수 있다. 그런데 原始聖典을 보면 이것이 처음부터 法印이라 하여 크게 들어나 있지는 않지만 차츰 法印으로 指目되어 後世에 이르러 注目되었다. 즉 佛敎는 大智度論 卷 32 에서

「佛說三法爲法印，謂一切有爲法無常印，
一切無我印，涅槃寂靜印，」

라고 하였고, 또 中國의 普光은 俱舍論光記 卷一 四

「緣放雖多，略有三種，謂三法印，
一諸行無常，二諸法無我，三涅槃寂靜，
此印諸法故，名法印，若闕此印即是佛經，
若違此印即非佛說。」

이라고 까지 말하였다. 天合은 大乘에서는 三法印을 說하
고 大乘에서는 諸法無相의 一印을 說하는 것이라 하여 이
法印으로써 大乘의 別을 두었던 만큼 이 法印說을 重視
하고 있다.

그러나 原始經典에서도 이에 類한 여러가지의 類型이 있어
왔지 않다. 이제 그 類型의 例를 들어 본다면 다음과 같다.

1. 無常、苦、無我의 三相說 ;

原始經典上에 가장 많이 볼 수 있는 類型이 이 型일 것
이다. 가장 原始的인 聖中の 하나인 法句聖 277~279 에서,

「一切의 事象은 無常하다고 智에 依어 觀察할 때 苦를 遠在

한다. 이것이淨에 이르는 길이라.

一切의 事象은 苦다라고 實히 依하여 觀察때 苦를 遠難한

다. 이것이淨에 이르는 길이라.

一切의 事象은 我我라고 智에 依하여 觀察때 苦를 厭難한

다. 이것이淨에 이르는 길이라.」

라고 하여 있는데, 이 글은 長老揚 476~478 에는 同一하게 4번나 있다. 뿐만 아니라 大涅槃戒篇 第一에 依하면 牧師이 戒道後 鹿野苑에서 五比丘를 請한 最初의 說法으로, 五比丘들이 苦行을 버린 次如가 여러 戒道를 하였으리요 하고 疑心하였음에 대하여, 非苦非樂의 行인 入正道를 說하였고, 그 다음 第二次로 五比丘에게 對한 說法이 四番이 있고, 第三次의 說法이 我我 我常, 苦의 說法이었다. 즉

「我是 我我 나라. 만약 이 苦이 我라면 病에 빠지는 일이 없을 것이다. 또 苦에서 “我的 苦은 이와같이 되라, 나의 苦은 이와 같이 되지 말라.” 라고 할 수 있을 것이다. (그러나) 苦은 我我인 것은 苦은 病에 빠지고, 또 苦에서 “나의 苦은 이와같이 되라. 나의 苦은 이와같이 되지 말라.” 라고 하지 못하나라.

受는 癡我나라, ... , 想은 癡我나라, ... ,
 行은 癡我나라, ... , 識은 癡我나라, ... ,
 " 나의 識은 이와같이 되라, 나의 識은 이와같이 되기
 갈리. 라고 하지 못하나라.

色은 癡我하는 것인가 색은 癡我한 것인가. 癡我합니다.
 世尊이시여, 그러면 癡我한 것은 그것이 苦인가 樂인가
 痛입니다. 世尊이시여, 」

라고 한 것이 그것이다. 五雜阿含經 卷八 9經에

「色 癡我, 癡我即苦, 苦即非我, 非我者, 非我所,
 如是觀者, 名真真正觀,
 如是受想行識 癡我, 癡我即苦, 苦即非我,
 非我者, 非我所, 如是觀者, 名真真觀。」

라고 있으며 相應部經三(南傳 卷十三, 二九 以下)에도,

「若比丘, 過去未來의 色은 癡我하다. 苦를 現任의 (色)
 일기부나, 諸比丘, 多聞의 聖弟子는 이와같이 觀하여
 過去의 色을 不顧하고 未來의 色을 不悅하여, 現任色의
 厭離, 難脫, 欲盡에 向하나라.

受는 癡我하다, ... 乃至 想은 癡我하다, ... 乃至 過去

~112~

未來의 行은 無常하다. --- 乃至 過去未來의 識은 無常
하다 乃至 ---

諸比丘여 過去未來의 色은 苦다. 苦를며 現在의 (色) 일
기부나. 諸比丘여 多聞聖弟子는 이와같이 觀하여 過去의
色을 不顧하고 未來의 色을 不悅하며 現在色의 厭難·難
礙·沈沒에 向하나니라.

受는 苦다. --- 乃至 --- 想은 苦다. --- 乃至 行은
苦다. --- 乃至 --- 過去未來의 色은 苦다. --- 乃至 ---

諸比丘여 過去未來의 色은 無我이다. 苦를며 現在의 (色),
일기부나. 諸比丘여 多聞聖弟子는 이와같이 觀하여 過去의
色을 不顧하고 未來의 色을 不悅하며 現在色의 厭難·難
礙·沈沒에 向하나니라.

受는 無我다 --- 乃至 --- 想은 無我다 --- 乃至 ---
行은 無我다. --- 乃至 --- 過去未來의 識은 無我이다.
--- 乃至 ---

라고 있는 것등이 無常·無我·苦등 三相의 例文들이다.
이러한 經文內容의 被對는 以下에 다루기로 하고 色·受·想·
行·識 五蘊 즉 現象界 一切諸法은 無常하고 無我한 것으로
이러한 行住에 대한 吾人의 執着心을 가진다는 것은 그것이

즉 拈菟 이라는 것, 換言하면 이 三相은 現象的 存在에 대한 如實之見에서 내러지는 真理의 斷果이라는 것이다. 이러한 意味를 僧支部經一 (南後 472) 에

「比丘象이든 如來가 出世하나 或은 不出世나, 彼界、法性性. 諸受界性은 決코 住하는 것으로 一切行은 無常하다, --- 一切行은 苦다, --- 一切法은 無我이다. 如來는 이것을 現等覺하고 現觀한다. 現等覺한 後, 現觀한 後, 一切行은 無常하고, 一切行은 苦며 一切法은 無我라고 說하고 說하고 施設하고 建요 하며 열어서 分別하여 나다 가 나니라.」

라고 하여 緣起의 理와 實 같은 眞理임을 主張하여 있다.

2. 無常、苦、無我、空의 四相說 ;

增-阿含經 卷三十, 十卷에 於하면 다음과 같은 緣起이 있다. 즉 我尊 最初의 弟子인 五比丘中의 一人인 馬勝 (阿說示 Asaji) 이 毘舍衛 城中에 乞食을 함에 薩迦尼乾子를 만났던바 그가 馬勝에게 問기를 그대의 佛은 어떤 教授로 서 그대들을 教授하여 주고 하였다. 馬勝이 答하여,

「色者無常，無常者即是苦，苦者即是無我，
 無我者即是空也。空者彼非我有，我非彼有，
 如是者智人之所境也。痛想行識亦無常，
 此五盛陰無常者，即是苦，苦者即是無我，
 無我者即是空，空者彼非我有，我非彼有，
 爾故^知者，我師說誠其義如是。」
 (雜阿含五，二十經五頁)

라고 하였다고 한다. 그 다음 5增-兩合至 卷 35. 四經
 에도 이러한 談話가 있다. 즉 家^의 比^의 들이 北方^의 教化^를
 뜻하고 그 處^에 歸^하다 世尊^께 人事^를 드려야 할지라도, 세존은
 舍利弗^{에게}도 人事^하고 가라고 하였는지라 舍利弗^{에게} 갔다.
 舍利弗^이 라는 말이 만약 北方^에 간다면 北方^의 人民^{들이} 그
 대를에게, 그대들의 師^의 教訓^이 무엇 이냐고 묻는다면 그대들
 은 무엇이라 답하였는가. 라고 묻자 그 家^의 比^의 들은,

「色者無常，其無常者即是苦也。
 苦者無我，無我者空，以空無我，彼空，
 如是智者之所境也。痛想行識亦復無常，苦、
 空、無我，--- 此五盛陰皆空皆苦，內緣合

會旨故於磨次、不又得往、八種之道 (八正道)
將從有七、(七覺支)、我而所說、正謂此耳。」

라고 말하고, "만약 舍利나 寒門이나 又民등이 와서 묻는 책
가 있다면 우리는 이르서 쫓아냈으라," 라고 쫓아내 舍利弗의
同意를 얻었다고 한다. 그런데 上述한 法句초 三相又에 해당
하는 出曜초 별十三, 道品十三에는

「一切行無常, 一切法行苦, 一切行無我。」

로 되어 있다. 그리고 三相說과 다른 뜻은 一切行空이 더
있는데 있다. 現象的 모든 存在가 無常한 것이라면 그것은
當然히 無我인 것이요, 또 無常하고 無我한 것이라면 그것은
그 어떠한 不要席往의 实体가 없는 까닭인 것이리라. 그렇다면
一切皆空이란 것도 當然한 論理的 必然인 것이며, 이와같이
無常한 存在에 대해서 席往을 願하고 또 实体的인 어떠한 实体
를 欲求하며, 또한 것에 대해서 更存의 欲望을 갖는 것이
吾人 凡夫들의 迷惛心의 執着이므로 이것이 그 뜻대로 되
지 않는 것이 明若現火인 事實이므로 이제 나타 나는 것은
吾人の 苦痛狀에 있다는 것이 이 四相說의 斷除闕缺인 것이다
雜阿含經卷、百九經에

「亦有諸色，若過去，若未來，若現在，若內若外，若麤若細，若好若醜，若遠若近，一向積聚，例如鼻觸，一切無常，一切苦，一切空，一切非我，不應接受攝受保持，及想行識亦復如是，不應接受攝受保持。」

(S. 13. 2, *pakkhanani*)
pakkharani

라II. 23 24 25 全經 卷八、一九六至 (S. 35. 23~50) 中

「一切無常，云何一切。謂眼無常，若色眼識眼觸，眼觸因緣生受。若苦若樂不苦不樂，彼亦無常，如身耳鼻舌身意識，若法意識意觸，意觸因緣生受。若苦若樂不苦不樂，彼亦無常。--- 如說一切無常，如是一切苦，一切空，一切非我，如上廣說。」

등이라고 하며 있다.

3. 四法本末說;

僧一阿含 卷十八、八至에 象하면, 四法本末說이 있다
等. 「今有四法本末、我(佛)躬自知之, 而作證於

四部之渡天上人中，云何緣四，一者一切諸行皆是悉無常，我令自知，於四部之渡天上人中，而作證。二者一切諸行苦，三者一切諸行與我，四者涅槃休息，我令知之，於四部之渡，於天上人中，而作證，是謂比丘四法之本。」 (A. I. V. 185. Samanasacca).

라고 하여 佛陀는 이 四法의 理를 깨달아서 이것을 比丘들에게 四法本 곧 佛陀의 宇宙人主觀이므로 이것을 法의 本이요, 本로 알라고 明言하였던 것이다. 그런데 素宗 卷 23, 四法本은

「四法志가 一處에 뚫어 서로 死를 免하고자 하여
 第一法志는 窟中에 飛法하였으나 드디어 窟中에 命終하였고,
 第二法志는 大海水底에 들어 갔으나 드디어 水底에서,
 第三法志는 猴窟山腹中에 들어 갔으나 드디어 그 中에서,
 第四法志는 地의 金剛聚에 들어 갔으나 드디어 거기서,
 各各 命終하였는지라 佛陀가 이것을 觀하시고 “非處非處中, 非入石山向, 設有地方所, 脫止不受死.” 라는 偈를 說하였다. 그리고서는 五百大比丘衆에게 說하신 法門으로서

「欲得免死者，當思惟四法本，云何為四，
 一切行盡常，是謂初法本，當念修行。
 一切行苦，是為第二法本，當共思惟。
 一切法無我，此第三法本，當共思惟。
 汝等為涅槃，是謂第四法本，當共思惟。
 如是諸比丘，當共思惟，此四法本，所以然者，
 使脫生老病死愁憂苦惱，此是苦之元本。」

이러 함이 있다. 즉 이 四法本을 알지 못하고 이대로 行하
 지 못하는 것이 苦의 根本이 되는 것이므로 이 理敎를 如
 實히 思惟하여 如實智眼을 얻어 死苦를 免하리니 應切한 敎訓
 이시다. 그리고 또 全經 卷 三 三經 (D. 13. Mahāka-
 rinibbāna, IV-V).

「佛陀께서 毘舍難城에서 遊化하신 이 城을 떠나서 이 城을
 돌아 보시며 하시는 말씀이 이 後로는 毘舍難城도 다시
 보지 못할 것이요 또 다시 돌아가지도 못하리리다. 라고
 告白을 하시자 城中の 人民들은 佛陀의 入涅槃이 不速함을
 깨닫고 世間의 光明을 잃게 되었다고 悲嘆하였다. 그때
 佛陀께서 그들을 慰拔하신 말씀에 “나에게 四事의 理敎가

있으므로 이에 依하여 證을 얻어 卍部說을 가르쳐 온 것이 있으니 그것이 卍 一切行無常, 一切行苦, 一切行無我, 涅槃爲寂靜 등이다. 如來는 不^覺하여 마땅히 眞^實을 取하리니 너희들은 마땅히 卍法元本을 알아서 널리 一切破生^生 從^從 起^起 故^故 說^說하라.」

으로

라고 卍 佛經의 最後 遺言의 一種으로 남기었다. 이로써 보면 이 卍法本說이 얼마나 重要하게 다루어져 있는가 하는 것을 알 수 있다. 그리고 此說의 特異點은 前述한 諸類型에 比하여 涅槃休息이 들어 있는데 있다.

ㄱ. 三法印說 ;

雜阿含經 卷十, 262 經에 依하면

「佛陀가 般死^死한 時^時에 未^未久^久 하였을 때, 長老^{長老} 阿^阿難^難이 廣^廣々^々에서 諸比丘^{諸比丘}에게 請^請向^向하기를 “그대들은 마땅히 나를 聽^聽하여 教授^{教授}하고 나를 爲^爲하여 法^法을 說^說해서 나로 하여금 法^法을 알고 法^法을 보게 하라. 그리하면 나는 마땅히 如^如法^法히 알고 如^如法^法히 覺^覺하리라.” 라고 하였다. 그때 諸比丘^{諸比丘}들은 阿^阿難^難에게 말하되 “色^色無常^{無常}, 受^受無常^{無常}, 行^行無常^{無常}, 識^識無常^{無常}, 一切^{一切}行^行無常^{無常}, 一切^{一切}法^法無常^{無常}, 涅槃^{涅槃}爲^爲寂^寂靜^靜 이니라.” 라고

~ 100 ~

말함의 關係는 " 나는 이미 알았노라 " 라고 답하였다.

라고 하여 있다. 相應部 3, (208) 에도 同一한 經說이 있다. 그러나 이에서는 아직 三法印 (Jai dharmā lakṣaṇa) 이라고 命名되어 있지는 않다. 아니 原始宗典인 四阿含이나, 五部 尼柁耶上에는 아무데도 三法印의 字어는 아무데도 나타나지 않고 있다. 그런데 有部 毘奈耶 卷九에 依하면

「世尊即身說三句法。苦言覺首。諸行皆無常。諸法悉般我。寂靜即涅槃。是名三法印。」

이라고 하여 비로써 法印의 句가 나왔다. 그 以後로는 佛法의 要諦라는 意味를 表現할때 法印이라는 句를 常用하게 된 것이다. 前述한 四法說에 比하면 이는 諸行苦가 省略된데 그 相違함이 있을 뿐이다.

以上 考察하여 온바를 通觀한다면, 三相이나 四相, 四法本末, 三法印등에 贯通되는 것은 諸行無常, 諸法無我的 二이요, 一切皆苦와 涅槃寂靜의 二의 出發에 依하여 차이가 생기는데 不通하다.

無常, 無我, 皆苦의 理는 五比丘에 대한 第二次的 說法時 부터 나타났던 것으로, 色, 受, 想, 行, 識 五蘊에 依하여

疲倦하다, 苦다, 疲倦하다 라고 正智로서 如實見하면 自然으로 그
에 대한 堅信心이 생기고, 障礙한 결과로서는 難故하다 難脫
하게 되어서 「我已解脫」이라는 智가 생해서 我已生已盡、覺
行已立이라는 自信을 얻게 되었다고 하니 이에 涅槃寂靜의 事
實도 이미 나타났던 것이다. 그러면 事實로는 五比丘에 대
한 最初 說法時에 이미 四法이 갖추어져 있었던 것이다.

그 다음에 一切皆苦라는 智가 出沒하게 되는 理由는, 疲
倦、疲倦는 客觀的 諸法에 대한 事實 그대로의 斷果이지만,
一切皆苦는 이와같은 疲倦、疲倦에 背馳되는 常住、有我에 대
한 欲望에서 내려지는 主觀的 斷果이다. 그러므로 이 主觀的인
斷果을 고려해 놓지 않고 다만 客觀的인 存在를 存在의 事實
그대로 두고 본다면 一切皆苦는 必要가 없는 斷果인 것이다.
그러므로 이것은 卽非 妙法이다.

그리고 涅槃寂靜이 卽非였을 때의 경우를 생각해 본다면, 疲
倦하고 迷惘한 凡夫時의 境地에서 轉대는 現象的 存在는 疲
倦하고 疲倦하다는 斷果이 내려질 것이고, 또 이에 대한
希望을 잃은 心情을 表現한 것이 一切皆苦라는 斷果으로서,
이 涅槃寂靜의 境地까지는 아직 遙遠한 것이다. 그러므로 이

~122~

때에는 아직 涅槃城의 斷果이 나타 나지 못한다. 이와같이 보아 오만 이상과 같은 여러가지 佛陀의 宇宙、人生觀의 法印思想은 그前 迂曲^迂의 経路^曲는 있었으나 결국에는 三法印思想으로 花展^通 要約된 宗旨을 看取할 수 있다.

그러면 三法印思想이 어떠한 것인가, 이게 綜合敎으로 考察하기로 하자. 무엇이 無常하고 또 無我하다는 것인가. 그것은 現象界의 諸法 즉 모든 存在의 眞相에 대한 如實智見에서 내려진 斷果^諸이다. 原始敎에서는 現象界 諸法을 物心 兩面에 걸쳐 그 要素的 見地에서 이것을 五陰(五蘊), 十二處, 十八界 등으로 分類하는 것이 그 席例로 되어 있다. 그리하여 諸法이라 할 것을 一般的으로 이러한 麁語로 대 싸우고, 이것의 眞相(表面的)과 眞往(內面的)을 批辨한 것이 所謂 無常이나 無我이나 하는 斷果인 것이다. 이제 먼저 講行無常印 (Anityāh sarva saṃskārah - lakṣaṇa)에 대한 經說의 例를 들어 보자면,

一、 五陰無常說 ;

雜阿含經 卷一、一五에

「當觀色無常，如是觀者，則爲正觀，正觀者

則生厭難，厭難者喜貪，難喜貪者，說心解脫。如是觀者則為正觀。」

이라고 한것은 現象界 모든 存在의 代名詞인 五陰을 다 各々 觀察하다고 보는 것이 五陰에 대한 如實智見 즉 正觀이라는 것이다. 그 다음에 雜阿含 卷一, 二二經에,

「當觀知諸所有色，若過去，若未來，若現在，若內若外，若麤若細，若好若醜，若遠若近，被一切悉皆觀察，正觀觀察已，色愛即除，色愛除已，心善解脫，如是觀受想行識，若過去——被一切悉皆觀察。」

이라 하든나 이것은 과거의 五陰이나 未來、현재의 五陰이나 表現된, 또 內在時인 五陰이나 龐大한 또 微細한 五陰등은 那 時間的으로 모두 다 觀察하다는 것이다.

(二) 六度觀察說 ;

雜阿含經 卷八, 一八八經에

「當正觀察眼無常，如是觀者，具名正見，正觀放生厭，生厭故難喜難貪，難喜貪故，

~122~

我觀心正解脫，如是耳鼻舌身意，——。」

라고 함것은 眼耳鼻舌身意 즉 六根을 現象界 代表的 存在인
나 배우고 이것을 無常觀의 對象으로 觀한 例의 證說이다.
그리고 雜阿含經 卷八 二〇八 에

「過去未來眼耳鼻， 況觀在眼， 多聞聖弟子，
如是觀者， 不顧過去眼， 不欣未來眼，
於觀在眼， 歡不樂， 唯敏向觀， 耳鼻舌身意
亦復如是。」

라 함것은 過去의 六塵과 未來·現在 등의 六塵 즉 이것은
時間的으로도 모두 無常하다는 ことを 말하는 것이다. 다음에는
隨法無我經 (nirātmanāḥ sarva dharmāḥ lakṣaṇa) 에
關한 例文을 찾아 보기로 하자.

(一) 五陰無我說 ;

雜阿含經 卷二 三三經에

「色非是我， 若色是我者， 不應於色病苦生，
亦不應於色欲令如是 不令如是， 以色是我故，
於色有病有苦生， 亦得於色欲令如是 不令如是，

受想行識亦復如我。」

라고 하였다. 즉 이에 無我라 하는 것은 現象界 諸法의 無
實體性을 가르치는 것으로, 又向上으로 보면 又向의 無實體性
것을 말한다. 만약 又向 各自上에 가면 實體的인 我가 있다
면 病을 앓은 理도 苦痛이 있을 理도 또는 受과 같아 되사
않는 일도 없을 것이라는 것이다. 즉 色等の 五^大要素의 集
合體일 뿐 아무런 實體가 없으므로 모든 不自由가 있다는 것
이다. 다음에 雜阿含 卷一, 二二三經에,

「受眼^受、當觀、若所有諸色、若過去、若未
來、若現在、若內若外、若麤若細、若好
若醜、若遠若近、彼一切悉皆非我、不異我、
不相在、如是平等慧正觀。如是受想行識」^{一一}

이라고 있는 것은 我의 時間的 無實體性을 밝힌 것이다.

(二) 大廣無我說 ;

雜阿含經 卷八, 二〇二經에

「於眼正觀無我、若色眼識眼觸、眼觸因緣生受、

~126~

若苦若樂，不苦不樂，彼亦正觀我，
 如尋乃至，意觸因緣生畏，若苦若樂不苦不樂，
 彼亦正觀我。」

라고 하였다. 象生이라는 것은 특별 六處로써 그 存在性을
 代表시킬 수 있는 것인바, 이 六處가 합해서 비로써 象生이
 存在할 수 있는 것이요, 이것이 難說하면 空虛한 것이며,
 六處의 和라도 모두 假異體한 것이다. 그러므로 이 六處로
 부터 發生하는 여러가지의 作用 즉 색에 대해서 眼觸이 일어
 난다든가, 眼觸이라는 感覺作用이 일어 난다든가, 또 이 眼
 觸을 因緣으로 하여 일어나는 受(感情) 즉 苦、樂、不苦、不
 樂 등도 모두 假異體한 것이라는 것이다. 그 다음에 雜用合攝
 卷八, 一九八至에

「寒暖寒，眼若過去若未來若現在，若內若外，
 若處若紳，若好若醜，若遠若近，彼一切
 非我，非異我，不相在，如異知，耳鼻舌
 身意，亦復如是。---」

라고 한 것은 六處의 時間的 假異體性을 論明한 例文이다.
 끝으로 原始聖典에 나타난 綜合的인 假我說은 有名한

頌又 이 있으니 이것은 雜阿含經 卷 45, 1202 조에

「汝謂有象生、此則慈魔見、唯有匹陸駝、
異異象生者、如和合象村、世名之爲象、
諸陸因緣合、假名爲象生、」

(別取 雜阿含 卷十二, 二一八조, 5. 5. 10)

라는 것이 있다.

그 다음에는 聖樂寂靜印 (Sāntam nirvānam la-
kṣaṇa) 에 대해서는 다음의 別章에서 考證하였기에 여기서는
詳細한 考證은 省略하고 다만 以上 二法印의 關係를 論~~하~~^{해야 할}
한 均衡上 간단히 그 要義만을 말 한다면 雜阿含經 卷 18,
490 조에

「謂涅槃者、之何爲涅槃、舍利弗言、
~~舍利弗言~~ 涅槃者、貪欲永盡、瞋恚永盡、
愚癡永盡、一切諸煩惱永盡、是名涅槃。」

이라 있고, 四 相應部經三 (南法十五, 三八九) 에도,

「友舍利弗이여, 涅槃、涅槃이라 하는데, 友여 무엇이
涅槃인가, 友여 무엇 貪欲의 壞次, 瞋恚의 壞次, 愚
癡의 壞次, 이것을 일러서 涅槃이라 하나니라。」

라던가, 또는 相應部 卷一, (南法 十二, 三六六)에

「世尊은 말씀하셨다. 涅槃은 모든 縛으로 부터 解脫이다.」

라고 한 것등이 그것으로 볼때 禪又 心中에 일어나는 모든 煩惱 妄想이 滅盡한 心境, 그것은 마치 暴風一過後의 寂靜과 같은 意味에서 涅槃寂靜이라고 한 것이며 이것은 禪又 主觀心의 不動安靜狀態를 形容한 말이다.

그러면 다음에는 三法印의 互相聯關關係를 考察키로 하자. 諸行無常이라 함은 現象界 諸法의 時間的 存在의 眞相을 말하는 것이며, 諸法無我는 現象界 諸法의 空間的 存在의 眞態를 道破한 것이다. 現象界 諸法이 存在하는데는 時間과 空間의 二種 形式에 依하는 것으로서, 時間이라든 形式에 依하여서든 모든 現象은 時々刻々으로 變化遷流하면서 存在하는 것이요, 한가지도 常住不變하는 것은 없다는 것이 般若의 意義이다. 諸行의 行의 意義 부터가 遷流의 義, 또는 緣作의 義등인바 爲作이라 함은 因緣所依, 因緣所生이라든 意味로서 이 因緣所生의 義는 因、緣、果의 關係에 있는 것이므로 遷流하는 것이다.

釈尊과 거의 同時代의 희랍 哲學者 Herakleitos 도

「萬物은 다르다.」 「萬物은 永遠에 사는 火이다.」

라고 하였다 한다. 火를 이라든가 火라는 것은 萬物의 不斷한 運動性을 象徵한 것이다. 真理는 永遠에 다를 擇가 없다.

그러나 저는 이것을 다만 形而上學的 真理라고만 보았음에 대하여 統攝은 이것을 客觀的 真理로 보는데만 그치지 않고, 一步 더 나아가서 吾人 凡夫가 諸法에 대해서 常住의 著着心을 갖는 것을 警覺시켜서, 人生苦의 解脱에 까지 引導하였다. 즉 客觀的 真理를 如實正觀함으로 因해서 正智를 얻게 하는데 行波席說의 重點的 意義가 있었던 것이다.

그 다음 諸法與我라 함은 現象界 모든 存在의 空間性을 말하는 것으로 諸法이라는 法은 現象界 모든 存在를 가르치는 것이다. 諸法의 行이나 여기서 말하는 法은 모두 同一한 境界이다. 現象界 諸法_{行이} 別々 寂滅하라는 것을 인정한다면 諸法의 寂滅 즉 寂滅體란 것은 自然히 展開되는 論理的 關係이다. 즉 現象界 諸法이 因緣所生, 變化夢遷, 進退發展하는 것이라면 그것은 벌써 그 諸法의 寂滅體性을 意味하는 것이기 때문이다.

現象界 萬物이란 모두 五障이 因緣에 依하여 集合된 것이

된 것이므로 그 因緣의 勢力이 다 할때는 難散되고 다른 것이므로 그 가운데는 아무런 實體도 없는 것이다. 또 이것은 또저로 無實體의 諸法을 無常하다고도 할 수 있는 것이다. 이와같이 諸行無常이라 함은 現象界 諸法의 時間的 眞實相에 대한 敍述이요, 또 諸法無我라 함은 諸法의 空間的 實態에 대한 敍述인 것으로, 이것은 教尊의 諸法觀으로서 틀림이 없는 眞理라는 意味에서 印字를 붙이게 된 것이다.

그러면 涅槃寂靜印은 前述한 二印과 어떠한 關係가 있는 것인가. 前二印이 現象界 즉 有意界觀이므로 이것은 自然 本體界 즉 寂靜界觀에 適當된다. 人生이 迷惘한 苦痛의 生活을 하게 되는 所以는 現象의 實相, 實態를 바로 보지 못하는데 있는 것이다. 그러므로 諸行無常, 諸法無我的 理를 如實히 正觀하는 者는 반드시 厭離心을 생하고 厭離心은 喜貪이 다하며 喜貪이 다하는 者는 드디어 心解脫을 얻는다 등, 無常說, 無我說의 終에는 이와같이 實踐的 敍說이 반드시 따르는 것으로 되어 있다.

그러므로 教尊 敍說의 眞意는 現象界의 形而上學的인 理致를 論하는데 있는 것이 아니라, 一切法空으로 하여금 現象界의

迷惑으로 부러 現象界諸法에 인도하는데 있었던 것이다.

5. 三法印과 緣起說 ;

그러면 다음으로 생각할 문제는 現象界諸法은 어떠한 時間的으로 無常하게 存在하고 또 空間的으로는 無實體 즉 無我하게 存在하는 것인가 하는 것이다.

만약 執尊이 이 現象界에 대한 口頭的인 空理을 濟驗이라든가 어떠한 直感으로 그러한 判斷을 내리게 되었다면 그것은 만일 獨斷에 不遇할 것이다. 그러나 執尊이 여러 階梯의 過程을 地할 수 있으리요. 眞理는 公道일 것으로 이 公道를 覺得한 結果 이 公道에 依한 斷案일 것이니 그것이 즉 저름 아닌 緣起의 原理인 것이다. 다시 말하면 現象界 諸法이 何向的으로 常住不變하지 못하고, 空間的으로 어떠한 實體性도 갖지 못한다는 理由는 緣起의 理致에 依하는 것임에 있다는 것이다. 이제 그 證文을 들어 보면 雜阿含經 卷一, 第十二經에

「佛告諸比丘、色無常、若因若緣、生諸色者、彼亦無常。無常因無常緣、生諸色、云何有常。受想行識無常、若因若緣、生諸識者、彼亦

無常。 無常因無常緣而生諸識。 之何有常。
 如異比丘。 色無常。 受想行識無常。 無常者
 則異苦。 苦者則非我。 非我者則非我所。
 如是現者。 名真異觀。」

이라고 된 것이 그것이다. 그리고 南伝. 相違部卷三 (三六) 에도

「諸比丘여, 色은 無常하다. 色을 生起시키는 因도 緣도
 無常하다. 諸比丘여 無常한 因과 緣에 依하여 生起한 色
 이 何지 常任할 수 있으리요, 受-----, 想-----,
 行-----, 識-----.
 諸比丘여 色은 非我, 色을 緣起시키는 因도 緣도 無我다
 諸比丘여 我我한 因과 緣에 依하여 生起한 色이 何지 有
 我할 수 있으리요, 受-----, 想-----, 行-----,
 識-----」

라고 된 것도 同一한 證文이다.

色, 受, 想, 行, 識의 五蘊이라는 것은 現象界의 一切諸法을
 가른다는 것으로서, 이와같은 諸法은 因緣所生法, 因緣生起의
 것이므로 無常하다는 것이며, 又 無常한 因 무상한 緣, 다
 시: 말하자면 因緣 그 自体가 無常한 것으로, 이러한 無常

한 因緣에 依하여 緣起한 諸法이 어찌 常住性이 있을 수 있겠느냐 하는 것이다. 이러한 理由에 依하여 一切諸法은 空한 故로 또한 無我하다는 것이다.

이와같이 現象界 諸法이라는 것은 元來 無常한 存身因緣·緣起의 原理에 依하여 現象된 것이므로 시간적으로도 無常하게 存在하고 空間적으로도 無常한 處를 存在하는 것이다.

一切諸法이 相依相統하면서 存在하는 實態나 또는 現象되는 過程을 表示하는 것이 無明緣行, 行緣識...乃至 生緣老死에 또는 老死에서 生에, 生에서 有에, ... 내지 無明에서 行에 及하여 觀察의 方式이 所謂 順觀의 十二因緣用候요, 이와 反対點 現象界가 次하는 過程을 表示하는 것이 無明次故行次, 行次故識次, 내지 生次故老死次이라는 觀察의 方式이 所謂 逆觀의 十二緣起이다. 그러므로 三法印을 이 順觀과 逆觀으로써 配對하면, 順觀은 諸行無常印과 諸法無我印의 原理요, 逆觀은 涅槃寂靜印의 過程을 表示하는 것이다.

第六章 八正道說과 中道思想

佛敎의 全思想의 特徵을 一言으로서 簡單히 表現한다면 그
것은 中道思想이라고 할 수 있다. 그러면 특징적인 이 思想
이 果然 原始佛敎時代부터 있었던 것인가, 없었던 것인가,
이 思想의 起源이 原始佛敎時代에 이미 있었다는 것보다는 原
始佛敎의 思想의 특징이 이 中道思想에 있다는 것이 可하다.
즉 佛陀 以前 在來의 思想은 이미 上述에서 言及된바와 같이
正統派는 극단적인 唯理思想이었음에 대하여 一般社會의 思想潮
流은 또 극단적인 唯物思想이었다. 이에 대하여 敎尊의 思
想이 部派佛敎시대와 大乘佛敎시대에 있어서의 甚히 消却된 形
태를 계승된 것이다. 그러다가 龍樹、般若、世親시대를 거쳐
서 中道佛敎에 이르기 까지 實로 大乘佛敎를 一貫하는 思想
이라 할 수 있다.

그러면 原始佛敎의 中道思想은 果然 如何한 것이었는가,
이 問題에 關한 原始佛敎上の 文獻을 찾아 본다면 대개 二種
으로 나타나 있다. 즉 其一은 實踐行으로서의 中道行이요,
其二은 思想的 理論으로서 中道說이다.

一. 實踐的中道思想;

이제 먼저 實踐行法으로서의 中道行에 關하여 考察키로 하자. 이에 關한 文獻은 初學法論을 爲始하여 모든 佛敎的 文獻上에 依하여 지고 있는바, 有御毘奈耶 雜事 卷 39, 四分律 卷二, 五分律 卷十五 등이 그것이다. 五分律에 依하면

「佛復告曰. 世有二邊 不親近.

一者貪著五欲. 說故無過.

二者邪見苦形 無有道跡. 捨此二邊 使得中道. 生眼. 智. 明. 覺. 向於泥洹. 何謂中道. 所謂入正. 正見. 正思. 正語. 正業. 正命. 正方便. 正念. 正定. 是爲中道.」

(中阿含經 卷 56 三 同一文)

라고 있는 것이라 한다. 또 南傳律. 大品. 長戒 經 第一에

「그대 世尊은 五比丘에게 "할삼 하시기를,

比丘들이여. 이러한 兩極端은 比丘인 者의 避할 바이다.

무엇을 兩極端이라 하는가. 一.

一. 醉欲上에 欲樂耽着하는 것. 이것은 極方野鄙하여 凡夫

의 이요 聖者의 이 아니며 非戒를 갖어 오는 것이리라.

二、自己의 苦難에 救中하는 것. 이것은 苦痛으로서 聖者
 救이 아니고, 非難을 갖어오는 것 이리라.

比丘들이여, 如來는 이러한 兩極端에 依하지 않고 中道를
 證知하였다. 이것이 眼이요 智며 寂靜、了知、正覺、
 涅槃에 이름을 도입하는 것이다.

比丘들이여, 무엇을 지 如來가 證知하고 眼이요 智며 寂
 靜、了知、正覺、涅槃에 이름을 도입하는 中道라 하는가.
 이것을 賢聖八種의 道라 하거나 그것은 卽 正見、正思惟、
 ... 正念이나 涅槃에 이름을 도입하는 中道라 하나니라.」
 (相應部卷六、三三九 에도 同又)

라고 있는 것등이 그것이다. 大端 등에 依하면 五比丘에 대한
 이 中道行說은 成道後 初最의 說法이라는 것으로 大端의 慈
 慧 같은 佛陀 特有의 行法이다. 이미 上述에서 言及 된바와
 같이 이 兩極端의 行法이란 苦行과 樂行法으로서 教尊은 이
 兩途를 버리고 非苦非樂의 中道行을 한 結果 正覺을 얻었다는
 것이다.

佛陀께서 五比丘에 대한 最初의 說法으로 특히 이 中道行
 을 說하게 된 理由는 五比丘가 教尊이 成道하시기 前에 前까

지 六度(六)이나 苦行(苦行)을 함께 했던 道父(道父)였던 그들이 佛陀와 相別(相別)하게 된 까닭은 教尊(教尊)이 苦行(苦行)을 버렸다는 뜻에 있었다.

即 自己(自己)만을 表(表)는 苦行(苦行)으로서의 道(道)를 얻을 수가 없었고 非苦非樂(非苦非樂)의 中道行(中道行)에 依(依)하여 비로서 成道(成道)하게 되었다는 經(經)을 밝히기 爲(爲)해서도 이 配法(配法)이 먼저 必要(必要)하였던 것이다. 왜 그러나 하면 그들이 教尊(教尊)과 相別(相別)한지 얼마 안되는 동안에 教尊(教尊)이 成道(成道)를 하였다는 것을 그들이 크게 疑斷(疑斷)하였던 까닭이다.

그러므로 그들도 教尊(教尊)에 負着(負着)하는 做劣野鄙(做劣野鄙) 凡夫的(凡夫的)인 非道行(非道行)은 버리고 버렸지만은 自己(自己) 身心(身心)만을 소중히 하는 非聖者(非聖者)의 道(道)로, 非道行(非道行)인 苦行(苦行)을 버리고 中道行(中道行)을 修(修)하면 나와같이 迷(迷)히 道(道)를 取(取)하리라는 것 教訓(教訓)으로서 이 中道行(中道行)의 教法(教法)을 하게 되었던 것이다. 그리고 그 成道(成道)의 捷徑(捷徑)인 中道(中道)라는 것은 다름 아닌 八正道(八正道)이라는 것이었다. 그런데 增支部(增支部) 卷一(卷一), (290)에 依(依)하여 보면

「比丘(比丘)여, 此(此) 道(道)는 三(三)種(種)의 道(道)다. 무엇을 三(三)種(種)이라 하는가. 深因道(深因道)와 剷苦道(剷苦道)와 中道(中道)니라.」

라고 하여 있으나, 이 중에 深因道(深因道)라 함은 諸教(諸教)에 負着(負着)하는

四兼行을 말하는 것이요, 刺苦道라 함은 種々の 兼行을 말하는 것으로서 이것은 所謂 兩極論의 二道行이다.

그리고 中道는 教尊 特有的 行인바 이에 그 內容을 四正勤、四禪定、五根、五力、七覺支、八正道라 하여 後世 所謂 三十七助道品 이라든 修道法中, 四念處만이 缺如인 것으로 表現되어 있어 中道の 內容이 單絶치 않게 되어 있다. 그리고 上조주에는 三種道中 前二道を 버리고 中道만을 取하라는 敍序는 있다. 그러나 그것은 勿論 前二道는 二道行이므로 當然히 버려야 할 것이요, 中道는 佛陀의 修道方法이므로 取해야 할 것이다.

그러나 原始聖典의 一般 文獻上으로 보자면 原始佛敎의 實踐道法이라 하면 거의 모두 八正道로 되어 있다. 그런데 原始聖典상에 이 八正道를 独立的으로 논하는 文獻과 四部 中道論의 實踐行으로 隸屬시켜 表現한 것과의 二種이 있는바, 이 後者의 表現法은 아마도 後에 된 일이라고 보아야 할 것이다. 그 理由는 八正道說은 五比丘에 의한 最初의 說法이었음에 대하여 四部의 說法은 그 第二次의 것이었기 때문이다. 原始聖典상에 八正道에 대하여 다음과 같은 여러가지의 문제가 있다.

ㄷ. 八正道의 功能 ;

教導은 八聖道를 自己 혼자만이 實踐道가 아니라 이것은
古仙又道, 古仙又이라고 主張하여曰,

「令我如鼠, 獨古仙又道, 古仙又道, 古仙又跡,
古仙又去處, 我得隨去, 謂入聖道, ---
我從教道, 見老病疑, --- 我於此法自知
自覺 咸等正覺」 (雜阿 卷一二, 二八五經)

이라 하여 此道의 權威를 顯揚하여 있다. 그뿐 아니라, 이
無爲法을 眞을 眞跡이라고도 한다 즉

「此何無爲法, 謂貪欲永盡, 瞋恚愚癡永盡,
一切煩惱永盡, 是眞無爲法, 云何無爲道跡,
謂入聖道分 --- 是名無爲道跡」

(雜阿 卷 三一, 八九〇經)

이라 한것이 그것이요 그 외에 甘露法(雜阿 卷二八, 七五三經)
出苦趣涅槃道(雜阿 卷五, 一三二九), 斷畏法(雜阿 卷二八, 七
五八經), 등 기타 여러가지로 그 功能을 讚揚하여 있다.

그러면 八正道의 各支의 內容이 무엇인가 하는 것을 考察하
 겠는바, 五比丘에 대한 最初 說法時에도 中道라하고 正見등
 八支만을 列举하여 있을 뿐 그 內容에 대한 詳說은 없다.
 이에 대한 해석은 가마 後世에 加해진 것이라 보는 것이 可
 할 것이나 그 理由는 이에 대한 해석이 일치치 않기 때문이
 다. 그러므로 이개시는 그 根本으로 그 異類의 해석 本文
 몇가지를 採擇한 後 그 原始的이고 綜合的인 意義를 考證키로
 하자.

(2) 第一類의 八正道說 ;

이述에서 言及된바와 같이 八正道說은 独立的으로 表現된
 것파 四部中 道說의 內容으로 八正道를 든 것파의 二種이 있
 는바. 이 後者에 屬하는 八正道說이 原始聖典上 가장 많이
 나타 나 있으므로 이것을 第一類의 해석설로 이에 紹介하는바
 이다. 中部聖典, 部分別卷 (353)에 다음과 같이 八正道를
 해석하여 있다.

正見 ; 苦의 智, 苦集의 智, 苦次의 智, 苦次道의 智,
 正思惟 ; 出離의 思惟, 戒慧의 思惟, 不瞋의 思惟.

正語 ; 難虛辭語, 難毀問語, 難絕惡語, 難雜穢語

正業 ; 難殺生, 難偷盜, 難邪行,

正命 ; 邪命을 버리고 正命에 依하여 生活을 영위하는 것.

正精進 ; 未起의 諸惡, 不善法의 不起를 위하여 敬을 생하고,

精進, 精勤, 策勵, 熱心하는 것, 已起의 諸惡, 不

善法을 捨하기 위하여 敬을 생하고 --- 熱心하는 것

已起의 諸善法의 持統, 不雜亂, 增長, 廣大, 增

修, 尸羅를 嚴하여 敬을 생하고 --- 熱心하는 것

正念 ; 身에 隨觀하여 住하기를 熱心하면 正知가 있고, 念

이 있어 世間의 貪婬을 調伏한다. 諸受에게도 ---

心에서요 --- 階法에서요 --- 貪婬을 各

各 調伏한다.

正定 ; 階敬을 더하고 諸惡, 不善法을 離하여 有尋, 有伺

로서, 難로 부터 생하는 喜와 樂이 있는 初禪에

住한다. 尋과 伺의 止息으로 初心이 定母라게 되어

一心觀世으로 觀尋, 觀伺, 定으로 부터 생하는 喜

와 樂이 있는 第二禪을 具足하여 住하며, 難喜하고

捨가 되어 正念正心에 住하여 一身에 「賢聖이 이른

바 捨로서 正念의 有는 樂에 住하리라」 라고 한

樂을 厭反하는 第三禪을 具足하여 住하고, 捨樂捨苦, 欲悅次憂하고 不苦不樂의 捨念清淨이 된 第四禪을 具足하여 住하는 것.

(3) 第二類의 八正道 :

이것은 八支聖道를 徹正的으로 說하는 것으로서 (雜阿 卷二八에 收錄되어 있는 自 第 742, 至 756 의 四十八支는 全部 入聖道說의 獨立經) 八支中에서 二種을 各々 中心으로 하고 볼 수 있는 것이니 其一은 最後의 正定을 中心으로 하고 正見 以下의 七支는 正定을 成就시키기 爲한 方便이고 資助에 不過하는 것이다 보는 것이다. 또 其二은 最初의 正見을 先導으로 하여 以下의 七支가 次第로 圓어 나가는 것이라 보는 것이다. 卽 中部聖四、一一七 大 四十八 (以下) 및 中阿含聖 卷 四八、第一八九 聖道聖 등이 그 例 聖이다. 여기서 前聖의 文을 抄하기로 하자.

「諸比丘여 汝等에게, 聖正定의 方便과 及 資助와 함께, 함을 說하리라.

諸比丘여, 어떤것이 方便과 資助와 함께 하는 聖正定인가 이문. 正見, 正思惟, 正語, 正業, 正命, 正精進,

正念, 이러한 七支에 依하여 저 心-境性이 資助되는 것,
이것을 聖正覺의 方便과 함께 하는 것이라고 일컫고, 資助와 함께 하는 것이라고 이름 하나니라.

(雜阿 卷八, 七五四經 또 此과 同說)

正見) 그러나 諸比丘여, 正見은 先行하는 것이니라.

어떤 것이 正見은 先行하는 것인가, ~~非見을~~ 邪見을 邪見

으로 了知하고, 非見을 正見으로 了知하는 것이니라.

어떤 것이 邪見인가, 婬施, 殺供養, 殺犧牲, 모든 瞋惡

行의 業의 原因 異熟이 있고, 殺此世, 殺他世, 婬身,

殺父, 모든 化生の 有情도 있고, 世상의 모든 沙門 婆

塞門의 正法, 正行으로서 此世 他世를 스스로 通達 證知하

마치고 宣說함이 없다고, 諸比丘여 이것이 邪見이니라.

어떤 것이 正見인가, 正見을 나는 二種으로 말 하리라.

諸比丘여 正見의 有滿로서의 福分이 있고, 依果를 갖어오

는 것이니라, 諸比丘여 正見의 聖, 無漏, 出世로서의

道支가 하나니라. (中阿含 聖道經에 正見을 二分하여 있지

않다).

어떤 것이 正見의 有滿로서의 福分이 있고, 依果를 갖

이 모든 것인가. 有施、有供養、有犧牲, 모든 善德行의 業의 果인 異熟이 있고, 有此世、有他世、有母、有父, 모든 化生の 有情이 있고, 世上에 沙門, 婆塞門의 正聖, 正行으로서 此世와 他世를 스스로 通達 證知하여 다하고 宣說이 있다고. 諸比丘여 이것은 正見의 有敬로써 福分이 있고, 依果를 갖기 모든 것이니라.

그러면 어떤것이 正見의 聖、寂靜、出世로서의 道支인가. 諸比丘여 聖心、寂靜心、聖道를 成就한 者의 聖道를 修習한 結果로서의 慧、慧根、慧力、拔法覺支、正道、道支, 이 리한 것은 正見의 聖、寂靜、出世로서의 道支인 것이니라.

사람이 邪見을 듣기 위하여 正見을 逮得키 위하여 精進하는 그에게는 저 정신이 있나니라. 저는 念이 있어서 邪見을 끊고, 念이 있어서 正見을 眞正하리 住하나니 저에게는 저 正念이 있나니라. 이와같이 서에게는 이러한 三法이 正見에 隨從하고 隨隨하니 이른 正見、正精進、正念이니라.

正思惟 ; 어떤것이 正見이 先行하는 것인가.

邪思惟를 邪思惟로 了知하고, 正思惟를 正思惟로 了知하는 것은 것이니라.

邪思惟 : 欲思惟, 瞋思惟, 昏思惟 등이니라.

어떤것이 正思惟인가. 이것도 二種이 있으나 正思惟의 轉
滿으로서의 福分이 있고, 依報를 갖어 오는 것이 二種.
正思惟의 聖, 寂滅, 出世로서의 道支인 것이 되나니라.
正思惟의 有礙로서의 --- 出難思惟, 難瞋思惟, 難言 등,
正思惟의 聖, 寂滅, 出世로서의 --- 聖心, 寂滅心, 聖道를
成就한 者의 聖道를 修習한 結果로서의 思次, 尋求, 思惟
細察註, 心の 專精, 語行.

저는 邪思惟를 갖기 爲하다 --- 三法이 있어, 正思惟에
隨從, 隨轉 --- .

正語 ; 어떤것이 正見이 先行하는 지인가. 邪語를 邪語로 了
知하고, 正語를 正語로 了知하는 것이니라.

邪語 : 虛誑語, 難問語, 麤惡語, 雜穢語, 등.

正語 ; { 有礙 → 虛誑語遠難, 難問語遠難,
 麤惡語遠難, 雜穢語遠難.
 聖, 寂滅, 出世道支 → 聖心, 寂滅心, 聖道를
 成就한 者의 聖道를 修習한 結果로서의
 四種語 思行의 不乘, 難乘, 別難乘, 遠難
 三法이 있어 正語에 隨從, 隨轉.

正業 ; 어떤것이 正見이 先行하는 것이냐.

邪業을 邪業으로 了知하고, 正業을 正業으로 了知하는 것이니라.

邪業 ; 殺生, 不手取, 婬欲.

正業 ; } 有漏 → 殺生遠難, 不手取遠難, 婬欲遠難.
聖, 婬濁, 出世道支 → 聖心, 婬濁心, 聖道를 成就한 者의 聖道를 修習한 結果로 して의 三種身 惡行의 不來, 難來, 別難來, 遠難.

正命 ; 어떤것이 正見이 先行하는 것이냐. 邪命을 邪命으로 了知하고, 正命을 正命으로 了知하는 것이니라.

邪命 ; 欺騙, 誑說, 白相, 騙詐, 利를 熱求 등.

正命 ; } 有漏 → 邪命을 끊고 正命으로 營命하는 것.
聖, 婬濁, 出世道支 → 聖心, 婬濁心, 聖道를 成就한 者의 聖道를 修習한 結果로 して의 邪命의 不來, 難來, 別難來, 遠難.

三法이 되어서 正命이 隨從, 隨起.

이라고 하였고, 正精進과 正念과 正戒의 해설은 此宗에 있음.

4. 八支聖道の 辨別關係 ;

이상에 百卅餘의 二種の 八聖道에 대한 解説의 類別은 그 極端的으로 相異한 例文을 比較하기 爲하여 이의 利用함에 不 過한 것이요 그 외에도 部分的으로 相違하는 것이 頗多하다.

第一類의 聖典에 正見의 內容을 苦. 集. 滅. 道의 四諦에 대한 智라 하였으니 이것은 佛陀가 成道後 그 初期에 說法한 順序에 맞지 않는 說이다. 즉 五比丘에 대한 最初의 說法이 八正道이었고 그 다음 얼마 後인가에 說한 것이 四諦法이라는 것으로 보이는 것인데, 이것을 後說한 四諦에 對照시킨다는 것은 말이 되겠는가.

그다음 第二類의 聖文에 同一한 正見의 內容을 解釋하여 有漏의 與類의 二種으로 分하다 그 有漏의 正見의 內容을 「一 有施, 有犧牲, 善惡業의 異熟果, 有此世, 有他世, 有母, 有父, 化生有情이 있고, 또 沙門, 婆塞門(真人)이 善處에 往來해서 此世 他世를 스스로 通達 證智해서 宣說한다」는 것을 아는 것이라고 解釋한 것은 佛陀의 原始思想과는 相違의

는 것으로 이것은 도리하여 그 당시 流行하던 外道들의 思想인 것이다.

그리고 戒蘊의 正見에 대하여 慧、慧根、慧力、扶法說文、正見、道支라 하는 것은 무엇을 말하는 것인가.

이것은 아마 五根(信、精進、念、定、慧)과 五力(信、精進、念、定、慧)과 七覺支(念、扶法、進、喜、輕安、定、捨)와 八聖道說 등 중에서 拔萃하여 온 것이라 보지 않을 수 없을 것이다.

그렇다면 五根、五力 등 이러한 實踐行目은 八聖道 보다 조금 後期에 나타 나는 行目인 것 같다. 결국 이러한 것을 모아서 三十七 菩提分法이라 後世에 부르게 되는 것인바, 天歌 四阿含上에 나타 나는 行目으로서 八聖道가 주로 되어 있고, 三十七 菩提分法 즉 七科의 行目は 그다지 분명할 수 없는 것이다. 이러한 뜻에서 본다면 戒蘊의 正見說 같은 것은 後世의 綜合說임에 틀림이 없다.

佛陀를 ~~佛陀~~ ^{가 되고} 그 重大한 中道行으로서의 八正道요, 또 五比丘 등 그 初期의 弟子들이 阿黎天道를 速成케한 그 至重한 實踐行法인 八聖道の 意義가 어찌면 이와 같어도 区々한가.

八正道說에 대한 考察치 많은 것은 다만 이것뿐이 아니다. 그 正見, 正思惟 등은 다 各々 独立的인 實踐要目인가. 또 그렇지 않으면 그 八項目이 有機的인 關連性을 갖는 것인가. 이 문제에 대해서도 原始聖典에 論理的인 一層한 해명이 없다. 雜阿含經 卷二八, 第七四八至에

「如日出前相。謂明相助光。如是比丘正見皆逐。究竟苦邊。前相者。所謂正見。彼正見者。能起正志。一一正定。起是正受故。聖弟子。心善解脫貪欲、瞋恚、愚癡。」

라고 있는 本文은 八支의 關連關係를 說破한 것이라 할 수 있을 것이다. 즉 一切法의 根界를 次第하기 위해서는 日出의 그 曙光을 前相으로 하드시 正見을 前相으로 해야 한다는 것이다. 그렇게 하면 其餘의 七支는 次第로 連起하는 것이라 한다. 그러나 이것은 어디까지나 譬喻耳. 各支의 內容上, 正見으로 부터 반드시 正思惟가, 正思惟로 부터 正語가 次第相生한다는 必然的인 理論은 未明한 그대로 남아 있다. 이에 비하면 雜阿含經 卷二八, 第七四九至에

「無明爲前相故。生諸惡不善法。時隨生無慚

無愧、無慚、無愧生已、隨生邪見、邪見生已、
 能起邪志、--- 邪見。若起明為前相、主隨
 善法、時慚愧隨生、慚愧生已、能生正見、
 正見生已、起正志 --- 正見、次第而起。」

라고 한 것은 그 聯貫性이 若干 明白하지는 않
 람은 그 見의 如何에 따라서 作惡도 하고 作善도 하는 것이
 므로 만약 心中에 明이 生한다면 그것이 前導가 되어 慚愧心
 이 隨生하고 慚愧心이 生하면 따라서 正見、正志 등이 次第
 生起하게 된다는 것이다. 그러나 이에서도 依然히 正見、正志
 들 各支의 內容이 밝혀지지 않고 있으므로, 그 論理的 聯貫
 性은 들어나지 않고 있다. 이러한 諸宗들이 八支의 聯貫性을
 밝히고자 하는 처입은 事實이나 依然히 明白하지 못하다.
 緣에 따라서는 이러한 것도 오히려 있다. 즉

「若正見清淨鮮白 則 衆諸過患하고, 難諸煩惱
 却未起能起 하나 乃至正見도 亦如是說。
 (雜阿含卷二十八, 第七六六至)

이라 한 것은 도리어 八支가 各々 独立的인 것을 말하는 證
 文이라 볼 수 있다.

이와같이 原始經典에 八支의 聯貫性에 關한 明白한 해석은 없다. 그러나 佛經에서 無意味한 八支를 擧げ 하였을 理도 없을 뿐 아니라 또 그 直弟子들이 無意味(八支各別로 別다면 勿論 最遠 簡明한 實踐要目들이지만) 한 이 八支의 敎示에 依하여 速捷한 阿耨祇道를 成就 하였을 理 勿疑하다.

上述한 第二類조의 해석 같은 것은 그 聯貫性을 論明하기 爲 勿論한 노력을 하였던 處이다. 즉 正見을 速得하기 爲 하였다는 精進이 必要하고, 또 正見을 正念 하여야 하는 것으로서의 正見에는 正精進과 正念이 隨從、隨轉하는 三法展轉의 關係가 있다고 하고 其他 正思惟、正語、正業、正命 등도 모두 그러하다는 것이다. 만약 此說의 主張대로 한다면 八支中 正見등 六支가 主이고 正精進과 正念은 다만 六支를 成就시키는 方便이나 資助에는 되지 않는 處이다. 그리고 全體의 一貫性을 보이기 爲해서는 各支가 일어나는 데는 모두 正見이 先行이 된다고 表現하여 있다. 만약 此說대로 한다면 이것은 精進과 正念의 補助的인 것을 除外한 六支說이 될 것이다.

愚見으로서는 이 八正道說은 반드시 立體的 聯貫性을 失한 것이라고 보아야 한다는 생각이다.

왜냐하면 그 教義는 八正道說이 하나도 例가 없이 正見, 正思惟의 次에 順이 바뀐다거나, 教의 加減이 있거나 하는 일이 없이 언제나 그 順序와 그 敎호로 나타나 있다는 것이 그것을 증명하는 것이기 때문이다.

즉 正見 다음에 正思惟 ----- 正定 등의 次序를 行하지 않으면 안될 必然的 關係 關係性이 있으므로, 이와같은 八正道說이 있게 된 것이라 생각된다.

(5) 八支聖道の 有機的意義 ;

八支聖道の 最初에 正見이 놓여 있고 最後에 正定이 놓인 것은 이 二支에 특수한 意義가 있는 것 같다. 즉 正見에서 出發하여 最後로 正定에 依하여 이 正見을 成就하는 것이거나, 不然이면 正定에서 出發하여 最後로 正見을 證得하는 것일 것이므로 正見은 目的的인 項目이요, 正定은 手段方法的인 項目이다. 이와같이 目的과 手段이 最初와 最後에 놓여져 있으므로 그 中間의 六項目은 自然히 兩項目을 連結 짓는 有機的 役割을 하지 않을 수 없을 것이다.

그러므로 經中에도 上기한 第二類의 經文같은 것은 正定을 中心으로 한 七正說도 成코할 수 있고, 正見을 中心으로 한

其他 七正說도 成立할 수 있다는 것이었다. 그러나 此正의 說은 中間 六正의 必然的 關係性이 밝혀지지 않는 것이 그 缺點이었다. 이에 다시 正見, 正念, 各支中의 다른 例文을 찾아 보거든 라가, 雜阿含經 卷二十八, 第七五四至七六一

「舍利弗이 白佛言 諸世尊이시여 世謂賢聖等
 三昧根本象眞은 云何爲賢聖等三昧根本象眞이
 佛告舍利弗 諸七正隨分은 爲賢聖等三
 昧 諸眞은 爲根本 諸象眞이라.
 何等眞七고 謂正見, 正念, 正語, 正業, 正命,
 正方便, 正念이라.
 舍利弗아 於此七道分에 爲基業已 하더 得一
 眞心이라.」

라고 하더 眞은 中等三昧라 함은 正定을 말하는 것으로서, 이 正定의 根本이 되며 象眞가 되는 것이 즉 七正이라든 것이다. 이 七道分이 資助가 되어서 眞心이 一이 된다 함은 心一境性, 卽 正定이 成就된다는 것이다. 다시 말하자면 正見은 七支는 正定을 成就시킬 根本行(根本)이요, 또 資助, 方便의 項目들이라든 것으로 이것 없이는 正定을 成就할 수 없대는 것이다.

그러나 이것은 正定中心、正定成就를 目的으로 하는 八正道說이다. 雜阿含經 二八, 第七五。조에

「若諸善法生，一切皆明爲根本，明集、明生、明起、於善不善法，如異知者，非或單、親近不親近，卑法勝法，穢淨白淨法，有分別無分別，緣起非緣起，悉如異知，如異知者，是則正見，正見者，能起正志——正定，正定起已，聖弟子得正解脫，發慧，發慧解脫已，是聖弟子，得正智見。」

라고 있는데 이것은 明을 根本으로 하면 모든 것을 如異知라고 如異知한다는 것은 이것이 곧 正見이라는 것으로서 이와 같이 正見하는 者，正志以下 正定까지를 次第로 能起한다는 것이니，이제는 正見의 優越性이 明確히 들어가 그以下 七正支를 引起한다고 한다.

이와같이 보아 온 바에 依하면 其他 六正의 意義는 아직 밝혀 지지는 않았지만 正定 中心說이나 正見 中心說은 다 各各 其他 七支와의 有機的 關連性의 강조가 上述한 諸經文보다는 훨씬 明確한 바가 있음을 看取할 수 있다.

又上の二種 正文에 依하여 八支正道에 有機的 關聯性이 있다는 증거를 얻었으니 正文에만 너무 依恃치 않고 自由스러운 立場이라기 보다는 自然스러운 境地에서 綜合的으로 八支의 意義와 그 關聯性을 찾아 보기로 하자.

八正道라는 熟語의 原語는 梵語로 *Āryāstāngika-marga* 요, 巴利語로는 *Āriya-attāhangika-magga* 로서 直訳한다면 다 같이 聖八支道이나 八聖道라 번역될 것이요, 八正道라고는 되어 있지 않다. 그러나 八支에는 모두 *Sam-*
magga (梵), *saṃmā* (巴) 가 冠首되어 있으니 八正道라 하는 것이 當然하다. 이 八支를 모두 正이라 冠할 한 뜻에 中道의 由이라든 義가 있는 것이다.

正이라 함은 正道, 真正, 正常, 등의 義일 것으로 正道는 어느 한 方便 工夫러지지 않는다든 意味일 것이요, 真正은 眞理는 眞^{으로}이요 正이라야 할 것이며, 그와같은 眞理라면 正常적인 것일 것으로 이것을 中道라 稱하는 의의가 이에 있을 것이다. 이것이 實踐行法이라는 하나, 그 實踐을 하는 데는 中道的인 理論의 근거가 없이 다만 盲目的으로 實踐하는 것이 아닐 것이다. 그러므로 이 中에는 具體的인 설명은 없다 할

지라는 이미 그 冥踐의 ~~冥踐~~ 근거로서의 理論이 되지 않을 것이다. 그러면 各支의 意義는 어떠한 것인가.

一. 正見 (Samyag-dṛṣṭi, Sammā - diṭṭhi)

辰拾聖典上에서 結、果、次、第의 四諦에 대한 知解라 하나 思想의 內容으로는 그것이 顛倒하나, 尸史的 事實으로서 그것은 그렇게 될 수 있다. 즉 八正道는 五比丘에 대한 最初의 說法이었음에 대하여, 四諦說은 그 後의 것이기 때문이다.

一步를 讓하여 八正道의 說法을 할때 이미 教導의 心中에 四諦의 結構이 構想되어 있으므로 四諦의 理를 知解하는 것이 正見이라 稱述하시도 顛倒하지 않느냐고 할런지 몰으나, 이 八正道說은 四諦의 說法을 하기 前에 이미 五比丘를 心服시켜 이것을 冥踐케 하였던 것이다. 그러므로 正見說을 들던 그들에게 四諦의 理를 充分히 理解치 않고서는 心服되었을 理가 없었을 것이며 또 이미 四諦說을 알았다면 그 後 그들에게 다시 새삼스레 四諦의 說法을 할 理가 勿缺하지 않는가.

思想의 內容으로서의 正見이 四諦에 對한 知라고도 보아도 顛倒하다는 意味는 以下에 論明되는 바와 같이 四諦說은 教導 說의 範圍인 同時에 大乘佛敎 敎理의 中心문제도 모두 이

의 發展 아닌 것이 옳기 때문으로, 中道로서의 八正道의 最初에 이 正見이 놓여 있다는 것은 그 내용이 일정하고 明確하게 闡發되어 있는 것은 없다 할지라도 八項中 가장 重要한 것인만큼 틀림 없는 것이다.

여기서 이것을 重要視하지 않으면 안되느냐 하면 最終項에 正見이 놓여 있기 때문이다. 正見은 뚜렷한 것을 成就시키는 手段方眼에 不通한 것이요, 그 目的을 達成한 者에게는 其實 行任의 意義가 없는 것이다. 그렇다면 그 目的하는 바는 正見에 있다고 보아야 한다. 즉 正見의 成就를 爲한 正見인 것이다. 그러면 正見의 內容은 果然 무엇인가.

(雜阿含經 卷二八, 第七五〇經에)

「當正觀衆眼癡席、如是觀看、是名正見、
正觀故生厭、生厭故難喜難貪、難喜貪故
我說心正解脫、如是耳鼻舌身意、難喜貪、
難喜貪故、比丘、我說心正解脫。」

이라 있는 바 이것은 六處의 癡席을 說하는 것으로서 其他經에서 一般的으로 五塵、十二處 등의 癡席、苦、癡我를 說하는 同一한 類型의 說法인 것이다. 즉 眼耳는 六處의 癡席한

것을 親하는 것을 正見이라 한다는 것이다. 外에 依하여 大
 處가 歎常한 것을 親하는 것을 見한다 하면 그에 따라서 苦
 임을 見하고 또 救我임을 見하게 되는 것이며 이렇게 되면
 드디어는 六處에 대한 厭惡心을 생하게 되고 厭惡하는 故로
 喜貪을 離하고 喜貪을 離하는 故로 心解脫을 얻게 되니 이 心
 解脫의 정지는 즉 涅槃寂靜인 것으로서, 正見이라 하면 그
 內容은 즉 三法印의 冥相을 알았다는 것이요, 또 三法印을
 알았다는 것은 三法印의 原理인 緣起의 理를 알았다는 것을
 意味하는 것이다. 相應部卷二, 二四四

「如解脫이 世間에 對하여 正見, 正見이라 하나 正見이란
 무엇인가.

이 世間에는 흔히 有와 無의 二(極端)에 依止하고,
 正慧에 依하여 如實히 世間の 集을 親하는 者에게는 이 世
 間에 親하는 것이 正이다. 또 正慧에 依하여 如實히 世間
 의 苦를 親하는 者에게는 이 世間에 有하는 것도 正이다.
 이 世間은 흔히 方便을 取著하고 計畵하여 計因이 되나,
 聖弟子는 이 心의 依處에 取著하고 計使가 되어 「나의
 我다」 라고 計因이 되지 않고 不着, 不住하여, 苦가
 生하면 生한다고 보고, 苦가 變하면 變한다고 보아 不惑

不疑하여, 他에依리 옳고 그에게는 법가 생하나니, 이와 같은 것을 正見이라 한다.

有의 極端에 기우러 지거나, 無의 극단에 기우러 지는 것은 中道의 理數를 모르는 까닭이니 그 中道라는 것은 緣起라고 하여 결국 緣起를 아는 것이 正見이라 論하여 있다.」(雜阿 卷十三, 第三〇一經)

라고 하여 있고, 上의한 바 있는 雜阿含經 卷二八, 第七五〇經에도 邪見과 正見을 광범에 당하여

「一切皆以 毘明爲根本, 毘明集, 毘明生, 毘明起, 所以者何, 毘明者 樂知, 於善不善法, 不如樂知, 有罪與罪, 下法上法, 染污不染污, 分別不分別, 緣起非緣起, 不如樂知, 不如樂知故, 起於邪見. ---
若諸善法生, 一切皆明爲根本, 明集, 明生, 明起, 於善不善法, 如樂知者, 罪與罪, 親近不親近, 卑法勝法, 穢汚白淨, 有分別與分別, 緣起非緣起, 悉如樂知, 如樂知者, 是則正見.」

라고 하든 있는 바와 같이 만약 撥明으로써 根本으로 삼게 되면 善法, 不善法과 乃至 緣起의 理등을 如實知하지 못하든 邪見이 生하는 것이고, 만약 이와 對峙로 明을 根本으로 하게 된다면 그 明으로 因해서 善, 不善法을 如實知하고 善, 不善法을 如實知하는 者는 罪, 過罪와 乃至 緣起 非緣起의 理를 모두 如實知하게 되나서 이것이 즉 正見이라는 것이다.

經文이라 해도 이와 같은 正文에 依해서 본다면 正見의 意義가 매우 自然스럽다. 즉 모든 事實을 事實 그대로 如實正見한다는 것. 그 중에서 특히 緣起와 非緣起를 正見한다는 것은 佛性悟道의 內容을 지적한 것이고, 모든 存在를 無常하고 無我한 것으로 본 것은 執尊의 現象界觀이며, 이와 같은 無常觀을 함으로 因해서 三디야 心解脫을 얻는다는 것은 涅槃寂靜으로서, 要컨대 이 三法印觀은 執尊의 全宇宙 人主觀인 것이다. 이와같이 보는 것이 自然스러운 正見觀일 것이고, 또 이와 같은 思想의 內容은 執尊의 重要한 思想이 이에 全部 나타 난 법이다. 이러한 思想의 內容을 內含한 것이 즉 正見이다. 見이라 함은 見解, 즉 思想을 意朱하는 것으로서 中正的 思想, 真正한 思想, 非常한 思想, 要約해서 말하면 中道思想이 즉 正見인 것이다.

이렇게 봄으로 因해서 八項目中 이 正見이 第一光顯의 位
 置하게 된 意義도 틀어 나게 되는 것이다. 즉 正見은 教團
 의 中道思想의 指目이요 그 以下의 七項은 이 根本思想에 立
 脚하여 이것을 實踐해 나아 가는 要目이라 할 수 있는 것들
 이다. 八正道가 아무리 좋은 實踐行目이라 할지라도 만약 思
 想的 原理에 立脚함이 없다면 그것은 뿌리 沒은 草木과 같고
 盲目으로 干運行을 企圖하는 것과 같다. 智目과 行目이 各
 各에서 비로서 強梁, 菩提地에 이를 수 있는 것이 아니
 가.

二. 正思惟 (Samyak-samkalpa, Samāṇā-samkappa)

字義와 같이 思慮觀察라는 意味에 더 지나치는 해서는 精
 必尊가 없을 것이다. 문제는 그러면 무엇을 思惟하란 말인가
 하는데 있는 것임과 그것은 思惟의 先行的 存在인 正見이
 이미 提示되어 있다. 만약 그렇지 않고 大正鏡 四十卷에서
 提示되어 있는 바와 같이 思惟의 対象을 出群, 殺賊, 殺害
 등이라 한다면 正見과 正思惟의 關係가 全然 沒어지게 된다.

참치이 갖는 思惟의 범위는 매우 広範하다. 그러므로 여
 러한 것등을 대상으로 是觀할지나 그러나 何事이면 이것을 觀

惟하는 것이 正이 되었는가, 그러므로 正見以下の 正의 意義
 는 正見의 正을 實踐의 各境에 徃及하는 것이라고 보아야 할
 것이다. 즉 佛陀의 中道思想을 思惟하라는 것이 正思惟의 意
 義인 것이다. 雜阿含經 卷八 第一八九至九〇

「於眼當正思惟， 觀察眼常， 前以若何，
 於眼正思惟， 觀察眼常故， 於眼貪放斷，
 貪放斷故， 我說心正解脫， 耳當若身意，
 正思惟觀察故， 貪放斷， 貪放斷故， 我說
 心正解脫。」

이라고 있는 바 이것을 살펴보면 正見의 內容과 꼭 같은 것이
 아닌가, 그리고 相應部卷二 (六以下) 에 依하면

「무엇이 있는 故로 老死가 있고, 무엇이 緣하여 老死가
 있는가」라고, 毘婆尸는 慧에 依하여 解가 생하였다,
 “생이 있는 故로다. 라고.

“무엇이 있는 故로 생이 있는가” 라고, 尸는 正思惟와
 慧에 依하여 解가 생하였다. “有가 있는 故로 老이 있
 다. 라고. ---

“무엇이 있는 故로 行이 있는가,, 라고, 보살은 正思惟
 와 慧에 依하여 解가 생하였다. “慧이 있는 故로 行

이 있고, 數明을 緣으로 하여 行이 있다...」

(雜阿含 十三, 二八五經)

라고 正思惟와 慧로써 緣起의 理를 思惟하였다는 것은 前에 論及한 正見의 해석과 같다.

이러한 데서 보아도 正思惟의 思惟하는 內容은 正見임을 알 수 있다. 이러한 關係에서 우리는 그 有機的 關係性을 發現할 수 없는 것이다.

三. 正語 (Samyag-vāc, samma-vācā)

이것을 해석함에 당하여 虛誕, 難問語, 僞惡語, 雜穢語 등을 遠離하는 것이라고 하나 이것도 이렇게 해석하여서는 前의 正見과 正思惟와의 有機的인 連繫이 斷絶된다. 그리고 이와 같은 소극적 德目을 囿守하는 것이 正語로서의 무슨 그다지 큰 德義가 있는 것이겠는가. 그러므로 이 正語도 前의 正思惟를 보다 더 實踐적으로 옮겨진 것이라 보아야 한다.

四. 正業 (Samyag-kammānta, samma-kamma)

이것을 해석하여 殺生, 不與取, 婬欲의 遠離라 하였으나 이 해석 亦은 正語의 그것과 同一한 欠實이 있다.

그러므로 이것도 正思惟의 異體이라 보아야 그 有機的 意義가 나타 난다.

以上 正思惟와 正語와 正業 등 三支는 校比에 必然的인 關係가 있는 것이다. 이것은 佛의 말이지만 中阿含經 卷 二七에 業을 論하여, 思業과 思已業의 二種으로 分하여 있는바, 이에 思業이라 하는 것은 正思惟의 思惟作用을 말하는 것이고, 思已業이라 하는 것은 一段 心中에서 思惟 思案한 것을 外部에 表現하는 것이니 그것을 表現하려는 言語와 身體로써 하는 것이다. 이 關係를 알고서 이제 이 正思惟와 正語, 正業의 順序를 보면 이것은 三者에 必然的 關係性을 인정한 위에 세워진 次序라 할 수 있다. 즉 正見을 正思惟(意業)한 것을 序次적으로 外部에 表現함에 따라서 言語上(語業)과 業上(身體上)에 表現 實際한다는 것이라고 보면 以上 四正의 必然的 關係 關係性이 明白히 들어 난다.

五. 正命 (Samyag-jīva, samma-jīva)

生活 또는 生活法을 말하는 것인바 前의 諸의 戒에서 依하면 邪命인 欺誑 誑說, 占相, 騙詐, 求利 등의 生活法을 버리고 正命으로서 生活을 영위하는 것이라 하였다.

그러나 이러한 生活法이 어찌 修道又에게만 限한 條件이 아니요, 이러한 것이 正命의 意義라 한다면 前說한 諸支와 무는 聯帶性이 있단 말인가. 그러므로 前支와 連絡이 맞는 것이랴야 그것이 正命의 義이다.

正命이라 함은 正見에 立脚한 正慧性을 正語의 正業에 冥踐하는 全體의 生活태도라 보는 것이 可할 것이다. 즉 佛陀의 正見을 身·口·意 三業에 全的으로 冥踐하는 生活를 하는 것이 正命이라 본다면 以上 五支의 關係는 그 사이에 一體도 不隔할 緊密한 聯帶性이 出現되는 것이다. 正修行의 具現은 一段 이 正命에 이르러서 完結이 되는 셈이다.

六. 正精進 (Samyag-vyāyāma, samma-vyāyāma)

中部經 勸分經에서 四正勤이라 해석하여 있으나 이것도 매우 不自然한 해석이다. 四正勤 같은 行法은 佛의 後반에 說하여 진듯한 것인데 五比丘에 대한 最初의 說法으로서도 너무나 지극히 세밀한 해석인 것 같다. 그러므로 文字 그대로 精進· 노력, 또는 노력發進의 意로 보는 것이 自然스러울 듯 하다.

~166~

그러한 무엇을 정진 노력을 뜻인가, 그것은 正命을 進改를 위하여 놓다 했으니 亦非 正命을 위한 정진 노력이 아니니 이는 안된다. 正見의 眞理를 目的으로 하는 正命的 生活를 얻기 하는 것이므로 이것은 특별한 정진 노력이 必要한 것이다.

七. 正念 (Samyag-samt, samma-sati)

이것을 해석하는 勸分別초에 身、受、心、法의 所謂 四念處로써 하고 있으나 이것도 또한 지나친 해석이다. 四念處의 行法은 原始聖典上 重要한 修行 要目을 빈번히 勸勉된 行法이기는 하나 對比로써 대한 說法으로서의 너무 이른다.

念이라 함은 不忘之義라 校世에도 해석하는 바와 같이 念 念不忘、專念集註 등의 義로 보는 것이 自然스럽다. 그러면 무엇을 念念不忘 한다 말인가, 그것은 正見 眞理의 精進의 意味를 專念하는 것이라 보여 말할 것이다. 專念하는 作業은 正思에서도 勿論하였지만 그것은 正語、正業、正命、正精進 등 外部에 表現하였으므로 다시 한번 內心에 이것을 再收하여 그 根本과 目的을 專念不忘하는 것이 正念이 이 位置에 차지하게 될 理由가 아님이 생각된다.

八. 正定 (samjok-samādhi, samma-samādhi)

定은 心一境性 즉 마음이 一境에 集注하게 하는 것. 경
신공법의 방법을 말하는 것으로서 이것을 해석하는 조의 說도
一定치 않다. 上의 한 部分別로 예는 四禪을 들고 있고, 雜阿
含經 卷二八, 第七八五 조에

世俗的正定 (世俗有漏有取, 趣向善趣, 若心住不乱不動, 攝受寂
止, 三昧一心) 과

出世向正定 (出世向無漏無取, 正當善趣向捨受, 謂聖弟子苦々思惟
寂滅道道思惟, 無漏思惟, 相忍心法住不乱不動, 假
受寂止, 三昧一心) 과의

二種이 있다 하고 또 小經 第七八四 조에 正定을

「謂住心不乱, 堅固攝持, 寂止三昧。」

등이라 하여 거의 同一한 意味를 말하고 있다. 四禪의 禪法
法은 教導이 成道之前 二心에게서 이미 修習한 바 있는 것일
뿐 아니라 五比丘도 이 禪法法을 이미 알고 있었을 것으로
그들에게 이것을 說하였다 할지라도 廢理는 아닐 것이다.

그러나 어떤 禪法法이던 寂止三昧, 心一境性이 되는 處에서는
모두 同一한 것이다.

~68~

이제 八正道の 最終에 正見을 드는 理由는 最初의 正見을 具現하는데 있는 것이다. 正見을 正見대로 이해하지 못하는 原因은 各自 一心中의 번뇌의 作用에 있는 것이나 이 煩惱의 作用만 除去되면 正見은 自然으로 具現되는 것이다. 이러한 意味를

「正見起已, 聖弟子, 得心正解脫貪患癡,
貪患癡解脫已, 得正智見。」

(雜阿 卷二八, 七五〇 聖)

이라 하여 있다. 以上과 같이 考察하여 오면 八支의 關係關係는 順次的으로 自然스러운 次第의 關係에 있는 것임을 看取할 수 있다.

끝으로 以上을 總括 一考를 功제는 敬尊께서 五比丘에게 대하여 昔行을 인 그들로 하여금 그 戒相相應하고 尊劣下賤한 昔行을 버리게 하고 또 이와 對照인 安樂行도 眞法이 아니라는 것을 강조하면서 自己의 獨特한 修行法으로는 非昔非來의 中道行이라 하여 그들에게 方說하신 것이 즉 이 八正道行이라 한다. 그렇다고 해서 이 八正道說이 단순한 行法이라고만 보아서는 안된다.

非苦非樂의 中道라 하나 苦樂의 中間이나 中庸으로 알려진
 모르나 그런 意味의 中이 아니다. 狀尊에서 苦行을 버렸다는
 것은 一般 修行團의 修道人들의 修行法을 버렸다는 것인바
 이것은 그 行法만 버린 것이 아니라 그들의 宇宙 人生의 哲學
 的 論理인 續聚說까지도 함께 버렸다는 것이다.

그리고 樂行을 버렸다는 것은 印度 正統系 修道人들의 修行法
 을 버렸다는 것으로 이것도 다만 그 行法만을 버렸다는 것이
 아니라 그들의 學說인 轉變說까지를 버렸다는 것이다.

狀尊은 이와같은 在來의 二種思想 學說을 버리고 自身 特
 有的 思想을 樹立하였으니 그것이 즉 成道에서 얻은 中道の
 原理인 것이고, 모든 弟子로 하여금 이 中道の 原理를 獲得
 케 하든 즉 八正道로서 이러한 意味에서 이것을 非苦非樂의
 中道行이라 하는 것이다.

그러므로 이 八正道를 단순한 修行法으로만 보아서는 안된
 다. 즉 八正道由 最初의 正見은 狀尊의 中道思想이라고 보아
 야 할 것은 여비 上座의 論証에서 밝혀진 바이다. 佛敎를
 求하는 者에게는 이 正見이 그 最初의 同時에 最終인 것이다.
 正見이라 함은 中正한 思想, 真正한 見解, 正當的인 原理,

라는 意味를 갖긴 것으로서 그 以下의 七支의 行法이라는 것은 要컨대 이 中道思想을 實踐하는 行目에 不過한 것이다. 그러므로 正見 以下의 思惟는 이 中道를 思惟하는 것이므로 故로 正思惟요, 中道를 말하는 것이 正語, 中道를 行하는 것이 正業, 中道的으로 生活하는 것이 正命, 中道를 具觀하고자 노력하고자 하는 것이 正精進, 中道를 念及不忘하는 것이 正念, 中道思想을 直接 體得하는 方法이 正禪인 것이다. 正思惟 以下 七支의 正은 莫不 正見에 統一되는 正이요, 正見의 正은 그 以下의 七支에 連長되는 正인 것이다.

二. 理論的 中道說

八正道說은 中道思想을 實踐하는 行法 爲主의 中道說이 있으므로 中道思想 즉 正見의 內容이 어떠한 것이라고 表面化 되어 있지는 않았다. 그러면 思想的 理論으로서의 中道說은 果然 어떠한 것인가. 이에서는 中道思想의 內容을 考察키로 하자 原始聖典上에는 이것에 關한 敎說은 여러가지 문제를 中心으로 展開되어 있다. 그러므로 이에서는 먼저 그 敎說의 例文을 먼저 찾아 보기로 하자.

(一) 經典上的類文

1) 唯有此二邊의 中道說;

雜阿含經 卷十, 二六二至 (全經 卷十二, 三〇一至) 中

「世又顛倒, 依於二邊, 若有若無, 世又取諸境界, 心便許著。迦旃延, 若不受不取不住不許於我, 比苦生時生, 次時次。

迦旃延, 於此不癡不惑, 不由於他而能自知, 得名正見, 如來所說, 所以有阿。

迦旃延, 如真正觀, 世向鼻着, 則不生世間眼見, 如真正觀, 世向次, 則不生世間

有見。迦旃延, 如來准於二邊, 說於中道,

所謂此有故彼有, 此生故彼生, 謂緣取明有行, 乃至生老病死憂悲惱苦集, 所謂此取故

彼取, 此滅故彼滅, 謂取明滅則行滅, 乃至生老病死憂悲惱苦滅。」

라고 하는 것이 그것이다. 五 이에 該當하는 南經 相應部經

三, (一一) 에도

「迦旃延 이어 "一切은 有다, 라고 하는 것은 이것은 一辺

이니라. "一切는 衆다," 라고 하는 것은 이것은 第二의 邊이다. 迦旃延이여 如來는 이 二邊을 버리고서, 中에 依하여 法을 說하나니 (이른) 般若에 依하여 行이 있고 ---- 云云」 이라 있는 것과, 또 相應部卷二(二四) 에도 이와 同一한 經文이 있다. 이 經文의 意味는 世又이 흔히 有見의 一邊을 闡發하거나 不然이면 그와 正對의 衆見의 一邊에 기우러 서서 彼此에 서로 自見 他非의 謬論을 展開하고 있어 그것은 有와 衆의 根本인 中道를 모른 執執에 不過하다는 것이다.

(2) 難身命一異의 中道說;

雜阿含經 卷十二, 二九七 조에

「若有問言, 彼誰老死, 老死屈誰.
 彼則答言, 我則老死, 令老死屈誰.
 老死是我, 所言命即是身(-), 或言命異身異
 (-異), 此則一義, 而說有種々, 若見言
 命即是身, 彼梵行所趣有, 若復見言命異
 身異, 梵行善, 所趣有, 於此二邊,
 心前不隨, 正向中道, 賢聖出世, 如美不

顛倒正見, 謂緣生老死、如是生者取侵受
觸六入處名色識行、緣取明故有行云云 이

이라고 있는 것이다. 이것은 當時 哲學的 重要な 問題의 論
으로서 身과 命이 一人가 異인가 하는 것이 論議가
되어 있었던 모양이다. 即身 即命의 一見說가 있음에 대하여
身과 命은 다른 것이라고 固執하는 異見家가 있었다.

그러나 이 兩家는 모두 自說撞着에 빠진 것을 모르고
있었다. 왜냐하면 이러한 主張을 하는 사람들은 단순한
理論만을 주장하는 것이 아니라 이러한 理論下에서 實踐을 하
고 있으니 그것을 이에 踐行者라 하였다. 즉 만약 「身即命」
이라는 說을 承認한다면 그들이 實踐行을 할 必要가 없다.
왜냐하면 身은 死와 同時에 沒어지고 마는 것이므로 命도 따
라서 沒어 질 것이니 무엇이 초가 되어 來世를 내다 보는
實踐踐行을 한다 말인가. 그리고 또 만약 「身異命異」이라는
說을 承認한다면 踐行을 하는 것은 身인데 이 身이 死하면
다른 命이 이것을 어찌 承승할단 말인가. 그러나 이러한
兩極端的 見解는 中道의 理를 모르는 데서 나오는 固執들에
不過하다는 것이다.

3) 難斷常의 中道說 :

雜阿含經 卷十二, 三〇〇 조의 어떤 婆蹉門이 와서 묻되
 「自來自覺」라는 것이입니까, 하니 佛陀는 數記答를 하였다.
 그 婆蹉門은 그러면 「他作他覺」하는 것이라 함니까, 하니
 이에 대해서도 數記答를 하였다. 婆蹉門은 다시 묻거늘 이
 두가지의 물음에 대하여 모두 數記라 하니 그 理由가 무엇임
 니까, 라고 하니 佛陀는 그 理由에 대하여

「自來自覺 이라 하면 則 墮常見 하고,
 他作他覺 이라 하면 則 墮斷見 하나니라, 義說法說.
 難此二邊 하고, 廢於中道而說法 하나니,
 亦謂此有故彼有 하고 此施故彼施 하나니,
 緣取明行. 云々。」

이라 하는 것과, 또 雜阿含經 卷三四, 九六一 조에,

「婆蹉種出家者가 佛陀에게 “緣有我 耶” 닌까, 하고 물었으나
 佛陀는 默然 不答 하였다. 이따같이 하거늘 再參하였으나
 모두 答을 하지 않았다. 阿難이 그 不答의 理由를 물으
 니 佛陀가 答하시거늘 “내가 만약 有我라 한다면 그는
 有我의 邪見만을 더 할 것이고, 또 無我라 한다면

그는 먼저의 疑惑에 疑惑만 더 해 줄 뿐이다.

만약 먼저와 같이 有我라 한다면 이것은 常見이요, 이게
또 無我라 한다면 이것은 斷見이다. 如來는 唯於二邊하고
屬於中說法라나 이것이 所謂 是事有故 是事有也, 是事起
故 是事生이니 所謂 經典明如來行, 云云」

이라고 답하여 있다. 相應部소 卷五, (一三二) 에도 이 說法
이 있다. 相應部소 卷二, (一一四) 에는 順世教의 婆塞門에
대한 說法中에

- 「一切가 有라 함은 이것은 第一의 世尙의 領域이다.
- 一切가 無라 함은 이것은 第二의 世尙의 領域이다.
- 一切가 一이라 함은 이것은 第三의 世尙의 領域이다.
- 一切가 異라 함은 이것은 第四의 世尙의 領域이다.」

라고 有與二邊의 見과 一異二邊의 見이 있음을 列举한 校
如來는 이와 같은 兩極部를 이고서 中에 依하여 說를 說
한다. 하면서 「때때에 依하여 行이 있고 行에 依하여 識
이 있으며 . . . 이와 같은 것이 全皆蘊集이다.」 라고
한 樣도 있다.

(二) 中道說의 意義

1. 印度 往來의 本体界觀

以上에 보이는 有邊二邊說이나 一異二邊說、漸席二邊說 등은 모두 印度 그 당시 思想界에 論說되던 宇宙나 各 bodies의 本体 變體에 關한 문제들이었다. 즉 우주의 本体는 有인가 無인가 和合의 變體인 我는 常往하는 것인가 斷滅하는 것인가, 和合의 主體인 身과 命中, 身은 形狀적인 것이요, 命은 壽命으로서 보이지 않는 것이나 이것이 있으므로 해서 形狀이 있으므로 해서 壽命도 있을 수 있는 것이므로, 이 兩者의 關係를 說明하고자 하는 것이 즉 身命一異의 문제인 것이다.

이以外에도 世間의 常·無常의 問題, 世間의 有邊·無邊의 問題 등 여러가지로 各自의 見解를 闡發하고 있었던 모양이다. 教尊以前 往來의 本体界觀에 대한 思想의 種類를 概觀한다면 大略 다음과 같은 것이 있다.

가. 一元論 ;

印度 正統思想界의 聖典인 梨俱吠陀 末期에 일어나는 思想으로서 여러가지의 唯一絕對의 原理가 提出되었으니 그것은 브흐마, 造一切者, 祈禱主, 原人 등이었다.

이러한 原理은 그 名이 相異하나 그 體는 어느 것이던지 그것이 초가 되며 唯一한 것으로서 이로부터 宇宙 萬物이 展開되었다는 說이었다.

이 思想이 그 第二期의 文獻인 梵書에 와서는 初·中·後三期에 걸쳐서 生·梵·我로 本體의 原理로 發展하였고 그 다음 그 第三期 奧義書에 이르면 造化統一되어 宇宙人生 全體의 根本原理인 梵으로 定해졌다. 宇宙의 모든 現象은 이 唯一의 根本原理로 부터 展開된 것인바 그 各相體의 核心은 梵의 分身인 我라 한다. 이 我는 梵의 分此이므로 二而一, 梵我一如의 一元인 것이다.

(4) 二元論

이 思想의 根源은 이미 奧義書에 그 說이 듣고 있었다. 즉 Kathiska-upanishad 에 「諸根 以上에 境이 있고 境 以上에 意, 意 以上에 覺, 覺 以上에 大我, 大我 以上에 非變異, 非變異 以上에 神我가 있다.」 라던가 Jaittiriya-upanishad 에 「神我 → 非變異 → 大我 → 覺 → 意 → 境 이 次第로 展開한다.」 고 하는데 이것은 神我를 根本原理로 하는

一元論이기는 하나 그後 數論學派 (Sāṅkhya) 가 A는 이것
 을 整理하여 精神的 原理인 神我 (purusa)와 物質的 原理인
 自性 (prakṛti) 과의 二元을 세우고, 自性으로 부터 大(覺)
 → 我覺이 展開되고 이 我覺으로 부터 有情의 諸種 器官인
 五知根, 五作根, 心根 등의 十一根이 展開하여 有情體를 構成
 하고, 또 我覺으로 부터 五唯 → 五大가 展開되어 有情體를
 構成하는 것이라 하나니 이것을 일러 二元 二十五諦라고 한다
 yoga 學派도 大体로 이 學說에 따르고 있다.

다: 三元論 ;

上述에서 이미 말한 바와 같이 印度 正統思想은 以外
 의 一般 社會 思想界의 思想으로서 그 代表的인 人物을 든다
 면 所謂 大師外道라는 사람들과 이들의 大師들은 唯物論的
 思想家이었다. 예를 들면

Ajīta는 宇宙와 人生은 地水火風의 四大物質的 元素가 集合하
 기 생겨난 것이요, 이것이 離散하며 없어지는 것이
 다. 그러나 이 四大元素만은 不變不滅하는 것이라고
 한다.

Pakudha 같은 사람은 物質的 元素인 四大外에 精神的 元素

로서의 靈魂과 精神狀態로서의 苦와 樂의 異在을 인정하여 이것을 不變不滅하는 七身 즉 七要素라 한다.

Makkhali 는 以上 七要素外에 또 生·死·得·失의 四實體의 異在을 주장하였다. 又生이 이 世上에서 死하여 저 世로에 生한다거나, 또 財産 名譽 같은 것을 得한다거나 또 失한다는 것은 이와 같은 生·死·得·失의 實體가 있어서 그러한 現象이 나타난다고 보았다.

Nigantha 의 敎說을 말드는 耆那教에서는 靈魂、物質、空、間、法(運動의 原理)、非法(靜止의 原理) 등의 五種原理를 세운다.

以上 一元·二元 등 諸種說이 있으나 이것은 모두 그와같은 宇宙的 또는 口體的인 本体·實體가 있어서 그로 부터 現象界가 展開되는 것이라고 보는 實에서 共通된 本体來觀인 것이다. 즉 그와같은 本体·實體는 不變不滅하는 것이라 圖解하였던 것이다.

我尊은 이와같은 從來 諸種의 本体觀에 대하여 反對하려고 한데서 나온 것은 아니나 斷果를 해 놓고 보자 正對峙가 되셨

으니 그것이 즉 諸法無我說이었다. 곧 저들이 인정하였던 諸法에 한 가지도 존재하는 實體가 없다는 것이 諸法無我說의 意義이다.

(2) 印度在來의 現象界觀

그 다음에는 執尊 以前의 現象界觀에 대한 것을 一考키로 하자. 元來 本體界觀과 現象界觀은 別體시켜 생각할 수 없는 문제이다. 그러므로 本體가 動하여 現象界가 展開된다고 본 것이 印度 古代의 現象界起乘觀이다.

「네 이제 繁殖하리라, 나의 數가 많아 지리라,
스스로 熱을 일으켜 그 熱에 依하여 이 世界를 만들었다
이에 依하여 天·空·地 三界은 이루어 졌다.」

(Aitareya - Brāhmana)

라고 본 것들이 그 예다. 그러나 그 後 이와같은 善學的 原理觀은 神格化하여 神의 創造說로 變遷하고, 이와 反對되는 여러가지의 現象界觀이 發生하였다.

이에 因한 神格 所依의 說만 보아도 三種의 現象界觀이 있다. 즉 一切는 宿命的 業力에 依하여 左右되는 것이라는

宿作論(前依因論)과, 一切은 最高實在神의 意思에 依하여 創造支配되는 것이라고 하는 尊祐論과, 一切은 一定한 法則에 依하는 것이 아니고 우연적으로 발생하는 것이라고 하는 歎因歎緣論등이 그것으로 이것은 中阿含經 卷三. 僧支那聖一. 二八〇以下 三集. 第六十一卷에 依하는 바이다. 이제 그 思想的 內容을 略述하면 다음과 같다.

(가) 尊祐論 : (Issaranimmāna - hetu)

「諸比丘여 一類의 沙門 婆塞門은 이와같이 說하고 이와같이 본다. 모두 이 士夫人은 或은 樂, 或은 苦, 或은 非苦非樂을 領受하는 바, 이 一切의 因은 尊祐의 化作이다」라고 하였는데, 尊祐란 神을 意味하는 것으로서, 이것은 自在, 化作出說이라고도 한다. 이것은 正統派인 婆塞門敎의 思想으로서 앞에서 말한바와 같이 本體 그 自体가 最高絶對의 神이므로 이 神의 自由 意思에 依하여 現象界를 展開, 持續 또 遷次시키는 것이라고 한다. 따라서 人間의 幸, 不幸등 모든 일은 그 最高神의 自由 意思에 依하여 支配되는 것이라고 한다. 그러므로 이에선 人間의 自由 意思가 인정되지 않는다. 人間의 運命이 變리고 안 變리는 것은 오로지 神意에 달려

있다. 그러므로 우리 人間은 名譽의 幸福을 얻기 위하여 그 最高神을 절대 신앙하기 않으면 안되다는 疾散의 絶對性을 主張을 根據가 서게 되는 것이다.

(4) 宿命論 ; (Kube-hata-hata).

「諸比丘여, 一類의 沙門, 婆塞門은 이와같이 說하고,

사과같이 본다. 모두 이 士夫들은 或은 乘, 或은 苦,

或은 非苦非乘을 領受하는 바, 이 一切의 因은 宿世 作

한다.」

라고 하였다. 이것은 宿命論 宿命論이라 하는 것으로서 亦是 正統思想 이기는 하지만 前의 神意論의 不合理에 自覺하여 人生 各自 遵命의 責任을 人生 各自가 背야 한다는 見地에서 自業自得說을 主張한 眞義는 당시 哲人들의 現象界觀인 것이다. 즉 人生이 다만 神意에 依해서 左右될 뿐이요, 自由意思가 容許되지 않는다면 우리 人生은 永遠한 神의 奴隸로서 疾散의 修養도 道德의 行意도 人間의 모든 生의 功력은 不必要하게 되는 것이므로, 이에 人間の 生에 自覺하여 人間の 幸·不幸은 人間 各自의 노력 如何에 따라서 그 將來가 決定되는 것이다. 즉 人生의 幸·不幸은 宿世의 作業力에 依하여 받은 結果라는

라고 보는 것이다. 此說의 欠點은 이미 過去의 業力에 依해서 決定된 우리 人身의 現象이므로 이것은 不可避의 運命이라고 볼 수 있는 것이다. Pakudha 나 nigantaha 등도 이러한 現象界를 看做했던 사람들이다.

(다) 偶然論 (Ahetu-apaccaya) ;

「諸比丘, 一類의 沙門, 婆塞士는 이와같이 說하고, 이와같이 본다. 모든 이 人夫夫人은 或은 樂, 或은 苦, 或은 非苦非樂을 領受하는 바, 이 一切는 無因期緣으로부터 되는 것이다」

라고 하였다. 常識的 見地에서 보아도 現象界 모든 存在는 何인 因이 되고 緣이 되고 하다 緣起律 있는 法(果)이라고 보는 것이 옳다 하겠는데 그 당시 印度 一般 社會에 극단적인 唯物主義者들은 이 因果道理를 輕視하였다.

人向의 運命이라 人向의 意思대로만 되는 것도 아니고 또 一定한 法則이 있는 것도 아니다. 善行만을 하는 사람이 貧病 등 모든 不幸한 生活를 하는 사람이 있는가 하면 惡行만 하는 사람으로서도 致福・健康하여 幸福을 누르는 경우도 있다

그러나 善因善果나 惡因惡果라 하는 것은 空理空論에 不遇한 것이다. 그리고 最高의 意志가 우리 人生을 지배 한다는 것도 眞理 근거 있는 말이다. 現象界 諸般 事象은 모두 突發的인 우연에 依해 展前됨에 不遇하다. 그러므로 人間은 우연한 好機를 만나면 그 機를 捕捉하여 幸福을 享受하여야 한다는 것이다. 이러한 思想은 確實히 在宋의 形式的인 既成 道徳說과 宗教 등에 대한 交換的 思想이 있음에 틀림 없다. 당시 唯物主義者로 알려진 *Ajita나 pūrāna* 내지 曠世 外道라고 指目되는 사람들은 모두 이러한 現象界觀을 가지고 있었다.

敎尊은 이와같은 三種外道의 現象界觀에 대하여 어떻게 보고 있었는가. 즉 三種의 思想등을 疑認하였는가 不然이면 否認하였던가. 敎尊은 이에 대하여 人生의 現實에 立脚하여 저들의 思想을 批判하였다.

먼저 宿命的 思想에 대하여서는 만약 人生 現實의 一切인 이 前世 作業의 結果로서 今生에 爲서는 어떻게 할 도리가 없는 것이라고 판단한다.

「前世에 因을 作하였는 故로 마땅히 報生 할 것이요, 不占物을 取할 것이요, 非梵行을 行할 것이요,

妄語、難聞語、鹿野語、雅穢語를 할 것이요, 貪欲者가 될 것이요, 瞋恚者가 될 것이요, 邪見者가 될지니라. 또 前世의 所依를 堅實한 것이라 執着하는 사람들에게는 "이것을 작할 것이다. 이것은 작하지 못할 것이다. 하는 破望도 없고, 또 精進도 없을 것이며, 또 "이와같이 할 것파. 혹은 이것을 하지 못할 것이다." 라는 것이 확실히 알지 못할때, 失念하여 所護가 없이住하는 사람들이 自欺 沙門이라 하는 것은 理由 없는 일이다."

라고 그들을 批判 折伏 하셨다.

그 다음 第二의 尊祐論者의 思想에 대해서는 만약 人生의 모든 苦、樂등 現實의 原因이 오로지 神의 意思에 달려 있는 것이라면, 그 결과로서 侵奪한 우리 人生으로서도 何等의 自由가 없는 것이다. 만약 人生을 自然的인 現實生活에 放任하여 둔다면, 그것은 前說한바와 같은 殺生、偷盜、非梵行、惡口、貪欲行、瞋恚行、邪見行을 할것이 一般의 일 것이니, 이것은 神意에 依한 行이라 보아야 되고, 따라서 우리 人生의 自由意志에 依하여 現實을 打倒할 機會라는 것은 全缺하게 될 것이므로 손쉬운 와서 宗敎의 修養이나 道德的行이니 하는

것은 全然 無意味한 일이 되고 만다는 것으로, 이것이 第二 尊祐思想에 대한 批判인 同時에 折伏이다.

그 다음 第三의 因果緣論의 思想에 대해서는 만약 人生의 現象인 善·業·非善·非業을 全然 因果緣한 偶然的인 現象이라 한다면 우리 人生은 이 現生에서 어떠한 不道德的인 行爲를 할지라도 그것은 아무런 責任이 없게 될 것이다. 그러나 우리가 과거에는 그 因果緣이 있었는가 없었는가를 잠시 論외로 한다 할지라도 만약 그러한 不道德行을 한다면 現世의 人生 現象은 반드시 그 責任을 묻게 되어 있으니, 벌써 因果緣說은 事實에 맞지 않는 理論이라는 것이 이 思想에 대한 教尊의 批判인 同時에 折伏이다.

그러면 以上과 같은 諸種의 現象界觀에 대하여 教尊은 如何한 見地에서 이와 같은 批判과 折伏을 하였던 것일까. 이것도 現象界觀을 交涉하기 위해서 내려진 斷案은 아니지만 教尊 特有的인 現象界觀으로서 諸行無常이라는 것이 그것이다.

以上 考察하여 은바에 依하면 教尊 以前 印度 在來의 本體界觀이나 現象界觀은 모두 다 彼此에 對立되는 互對적인 相對思想이었다.

이러한 思想界의 思想 潮流에 대하여 我尊의 思想的 特色의 模範은 諸法無我와 諸行無常에 있었던 것이다. 前項에 리用한 諸種의 中道에 關한 說法의 例를 引다면 한가지도 그 例가 없이 모두 다 兩極端을 避하고 中道에 依해서 說한 中道를 緣起의 理로서 代表하고 있음을 볼 수 있다. 諸法無我이니 諸行無常이니 하는 思想이 緣起의 理에 入脚한 斷果이라는 것도 이미 밝혀진 바이지만 이제 이에 依하여 結論한다면 我尊의 中道思想이라는 것은 緣起의 理가 즉 그것이라는 것이 명백히 되었다.

(三) 緣起即中道の意義

우리는 以上の 考證로서 緣起가 即 中道라는 結論을 얻었다. 그러면 그 다음으로 생각할 문제는 緣起가 곧 中道라는 意味가 무엇인가, 即 中道の 內容으로서 緣起의 意義를 檢討할 단계에 이르렀다.

緣起의 意義에 關한 考證은 이미 上述에서 累累히 言及된 바와같이 現象界 諸法은 空間的으로 相依相後의 關係에 있는것

으로 그 中에 어떤 固定不變한 主体가 在는 것이요, 또 時間的으로 보아도 相因相生의 關係에 있는 것이라 이 中에서 또 亦是 어떤 主体를 찾아 볼 수 在는 것이다. 말하자면 諸法은 全體的인 關係에서 存立할 수 在는 것이요 그 中 어떤 本体、實體的인 特權의 存在는 在는 것, 만일 特權이 在한다면 諸法中 어느 한가지를 주로 하고 볼때 其他 多數의 諸法은 伴이 되는 것이요, 또 다른 어떤 한가지를 주로 할 때 먼저 주가 되었던 것은 다시 伴이 되는, 이와같은 主伴의 關係에서 成立되는 特權일 뿐인 것으로 全存全在의 關係인 것이다.

中道라 하면 다른 듣기에 彼도 此와의 中間을 取하는 中庸이라 생각될는지 몰으나 그런 것이 아니다. 그러면 彼도 此도 아닌 第三者를 생각할는지 모르나 그런 것도 아니다. 주 空間的으로 互相兼攝한 聯關關係下에서 存立하는 것이 現象界 諸法인 同時에 時間的으로도 亦是 兼攝한 相依相因下에서 無限하게 發展하는 것이 現象界 諸法의 實態인 것으로 이것을 緣起라고 한다. 現象界 諸法은 空間的으로 보나 時間적으로 보나 이와같이 秩序整然한 聯關 關係上에 存立하는 것이므로 그 諸法은 独立的하면서도 全一的인 諸法인 것이다.

우리가 諸法의 本體를 一이다 異이다 라고 본다던가. 또 그 本體는 常住한다 寂靜한다 라고 보는 것은 우리의 迷情에서 내려지는 그릇된 判斷에 不過하는 것이요, 宇宙 人生의 奧祖는 非一非異, 不常不斷하다고 說하는 것이 中道說의 同時에 諸法이 이와같이 되는 原理가 즉 다음 아신 緣起라는 것이다. 別說 雜阿含經 卷十 第一九五經에

「若說有我 하면. 卽墮常見 하고, 若說無我 하면 卽墮斷見 하나니 如來說法은 捨難二邊 說中道 하나니라. 以此諸法壞故로 不常 이요, 統故로 不斷 하나, 不斷不常 이니 因定有因 故로 因定有果 故로 彼別得生 하나, 若因不生 하면 則彼不生 하나. 果故로 因於彼明 하나 則有行生 하나, 因行故有識 --- 因生故 有老死 憂 患 苦 惱 敗 苦 聚 集 因 이니라」

라고 있는 것이 緣起 卽 中道の 意가 잘 表現되어 있다. 原始는 아니지만 佛經의 緣起中의 一經인 「過去現在未來經」 卷四에도 이와 거의 同一한 中道の 해석이 있다 즉

「但以 情 塵 識 (根 境 識) 合. 於 境 生 染 (取 明),
塵

業想(行)滋繁, 以是緣故(識以下)馳流生死,
備受苦報, 苦於境界業, 息其業想, 則得
解脫, ---- 此情、塵、識 不常不斷, 何以故,
合故不斷, 離故不常, 譬如緣於地水,
因彼種子而生芽葉, 種子既謝, 不得名常,
生芽葉故, 不得名斷, 難於斷常故, 名中道。」

라고 있는 것이 그것이다. 緣起說이 表面化되어 있다는 점으
나 이것은 類毘婆沙宗에 대한 生死苦邊에 乘取라는 過程을 말
하는 文段으로 一般的이라면 後世에 成立된 經典에서 依例로
十二因緣으로 說明될 處이다. 그러므로 此文中 「於境界生業」
은 取明이라 볼 수 있고, 「業想滋繁」이라는 業想은 行
으로 볼 수 있으며 「以是緣故」 以下の 文은 識 以下の
諸支가 展開되는 因像라 볼 수 있다 充分한 根據가 된다. 故
使緣起라는 意義가 있는 文이라 할지라도 不常 不斷의 中道
의 意義만은 充分히 表現되어 있다고 볼 수 있다.

이제 前宗의 說에 ~~據~~ 依하여 中道의 意義를 본다면,
만약 有我라 주장한다면 그것은 常宗의 偏見에 떨어질 것이요
그와 勿차로 無我라고 說한다 해도 波羅 斷決의 偏見에 떨어

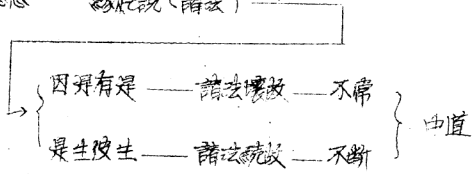
질 것이다. 그러므로 如來는 이 兩極端의인 偏見을 避해서 中道의 原理上에 不常不斷의 我說을 主張한다는 것이다. 여차서 不常不斷이나 하면 諸法은 因緣所生인 것이므로 變化破壞된 것이다. 그런故로 그것은 不常이다. 그리고 이것은 變化破壞된다 할지라도 또 因緣에 依해서 다시 소하여 相續하게 되는 것이므로 그것은 不斷이다.

種子が 芽葉을 生하는 過程을 볼때 芽葉이 生하였다 하면 이미 種子는 沒이진 것이므로 이것은 不常이다. 그러나 芽葉은 芽葉을 生하는 것이 根本目的이므로 芽葉이 生하였으나 種子의 斷이라고 할 수 없는 것이다. 種謝(不常), 芽生(不斷), 種謝芽生의 過程을 뒤끝이 하는 것이 衆生의 當體한 發展인 것과 같이 諸法도 不常不斷한 形態로 無限한 緣起를 한다는 것이 즉 中道의 意義다.

換言하면 諸法의 實相은 實有·實無가 아니라, 生次는 滅이요, 斷次·常住하는 것이 아니라 無限한 進化를 하는 것이다. 有邊外 一翼을 止揚하고 보다 高次的인 統一全一體로 進解되는 것을 즉 中道라 하는 것이다.

釈尊의 이와같은 思想的 背景은 印度 往來 思想으로 極부러 좋은 對照를 이루고 있다.

1. 正統系의 思想 — 軋支說(育茂) — 常見
2. 一般社會의 思想 — 積聚說(衆我) — 漸見
3. 狹邊世尊의 思想 — 緣起說(諸法) —



우리는 以上の 論述로서 今존의 獨特한 中道說을 實踐行으로서의 中道說과 思想的 理論으로서의 中道說로 分하여 考察하여 왔다. 그러나 그 實踐行으로서의 中道行이라는 것은 其 共同한 思想的 理論으로서 中道行에 不過한 것이다. 왜냐하면 實踐行으로서의 中道行인 所謂 八正道는 그 基本이 最初의 正見에 있기 때문이다. 즉 正見의 內容을 파헤쳐 본다면 그 것은 다름 아닌 思想的 理論을 內藏하고 있는 것이기 때문이다. 正見 以下の 七正은 曁컨데 이 正見을 承認하고자 하는 實踐 要目에 不過한 것이다.

後世에 發達된 諸佛의 座下中の 中道思想이나, 天台의 円融三諦의 思想이나, 唯藏宗의 三種自性과 三般若思想, 및 華嚴宗의 法界緣起緣起思想 등이 모두 三手 이 教主 教尊의 原始

中道思想의 發展 아닌 것이 因다.

第七章 四諦論

一. 原始經典上의 四聖諦의 位置

佛陀의 法說을 言録한 諸種의 文獻에 照한다면 佛陀成道後 五比丘에 對한 第二次의 說法이 즉 四聖諦의 說法이었던 것으로 되어 있을 뿐 아니라, 그 以後 入次時까지 數回에 對한 根柢에 對해서든지 그 具體的인 說法이라 하면 恒常히 四聖諦의 說法을 하였던 것이다.

가장 未熟한 根柢에 對하여서는 이 四聖諦의 理를 이해시키기 爲한 前方便、즉 序論的인 說法으로, 印度 그 당시 一般的인 道德、理想的인 思想이었던 輪、戒論、生苦論等에 對한 說法을 하였다. 그러한 後 相對的인 心情이 變遷하여졌음을 알았으면 반드시 自己의 解說인 四聖諦의 說法을 하였던 것이다. 만약 이러한 事實에 立脚하여 본다면 後世의 大乘經典上에서 諦、緣、度의 法門이 次第와 같이 聲、緣、并三乘의 敎理라 斷言한 것은 옳고 그대로 믿을 수 있는 말이다.

~196~

四聖諦 (Catvārya - ārya - satyāni) 의 說法이 五比丘에 대한 第二次的인 說法이 있다는 說을 이제 大品受戒篇 第一에 限하여 본다면, 佛陀께서 中道行인 八正道의 說法을 마치신 後 곧 이어서 이 四聖諦의 說法을 하여 五比丘中의 一人인 憍陳如로 하여금, 速墜、難垢하고 「進의 法은 모두 다 次의 法」 이라는 法眼의 淸淨함을 얻게 하였다. 佛陀는 이에 이르러 慰嘆의 말씀을 하시되

「함으로 憍陳如是 了知하였다. 이르 因하여 具壽인 憍陳如에게 阿若憍陳如의 名이 있다.」

라고 하였다. 阿若憍陳如 (Ajñāta - kaundīnya) 라 함은 了知者, 了本際, 解本際의 義이다.

그 다음 또 이 說法을 ^受 들이 하여 나머지 四比丘中, 婆伽婆 (vāsapa) 와 跋提耶 (Bhadrika) 二人으로 하여금 速墜、難垢하고 「集의 法은 모두 次의 法」 이라는 法眼이 淸淨함을 얻게 하였다. 그리고 第三次로 또 이 法으로 써 跋示、誡說하여 나머지의 二人인 摩訶那摩 (mahānāman) 와 阿說示 (Asira - jī) 로 하여금 速墜、難垢하고 「進의 法은 모두 次의 法」 이라는 法眼이 淸淨함을 얻게 하였다.

이와같이 三次에 걸쳐서 그들의 出家한 願에 따라 「比丘
여 오라, 나는 잘 說明되었다, 잘 苦勞를 다하기 위하여
修行을 닦으라」 라고 許하시니 이것이 이 具壽의 受戒이었다
는 것이다.

그리고 그 다음에는 第三次의 說法으로 色、受、想、行、識
一에 대하여 殺我、與常、苦인 理致를 說하시니 그들로 하여
금 一心에 執取함이 없이 諸漏로 부러 버릴하게 하여, 이
반상에 처음으로 大阿寒만이 있게 하였다고 하였다.

그런데 이 四聖諦의 早期說을 그대로 認定할 수 있을 것
인가. 없는 것인가, 이것은 조금 더 생각해 볼 문제인 것이
다. 왜냐하면 以下에서 論明하였는바와 같이, 最初의 說法인
八正道說이 이 四諦中の 道諦下에 隸屬되어 있을 뿐 아니라,
以上에서 이미 論明한 十二因緣과 三法印思想등이 모두 이 四
諦下에 隸屬될 性質이기 때문이다. 말하자면 以上の 諸教理를
總網絜한 것이 四諦說이기 때문이다. 이것을 執尊 早期의
說法이라 보기에선 너무나 불巧한 說教錄이기 때문이다.

四諦說은 原始弘法 全教理의 網格으로서 ~~佛敎의 五藏~~ 뒤
져서 佛陀 說의 全部를 總網絜하기 위하여 構想된 精及
巧

~ 196 ~

다한 藏綱이라 보는 것이 自然스러울 것이며, 後世 大乘弘教의 複雜한 教理도 그 根源은 모두 이 四聖諦에 있는 것임을 잊어서는 안된다.

二, 四聖諦는 佛陀悟道の 過程인가?

文獻에 따라서는 教尊께서 四聖諦에 依하여 悟道を 하셨다는 說이 있다. 五分律 卷十五에

「我如實知是三轉十二行法輪，得成最上正覺。」

이라 있고, 四分律 卷三二에도

「若我不修此四聖諦三轉十二行，如實而不知者，我今不成最上正真道，然我於四聖諦三轉十二行，如實而知，我今成最上正真道，而成衆生。」

라고 하셨으며, 또 大品, 度戒篇 第一에도

「比丘들이여, 이러한 四種의 聖諦에서, 이와같이 내가 三轉十二行의 如實智見이 證得하다 김으로 부터,

비슈들이여, 나는 人·天·魔·梵(界)을 합한 世界과

沙門, 婆塞門, 人·天等 合한 衆會中에서 衆上의 正覺

을 증득하셨다고 自說하시라, 나는 智와 見을 얻었다.

~193~

我의 心解脱은 必然이다. 이것은 最後의 道이다. 이제
나에게는 再生이 없다.」

라고 하였다. 이상은 모두 釋文이다. 그러나 經으로서 雜
阿含經 卷十五 四〇二주에

「一時佛往波寒捺國仙人住處鹿野苑中。
爾時世尊。告諸比丘。於四聖諦。平等正覺。
名爲如來應等正覺。」

이라고 있다. 鹿野苑의 說法이니 그 對告衆의 比丘란 五比丘
인것이 明白한 것으로, 四諦의 理를 다 平等하게 正覺
한 것을 如來의 覺의 內容이라 한 것이다.

이와같이 보아 오면 經、律上 當然히 四聖諦에 依하여 佛
道하였다는 것으로 되어 있으나 上述에서 論證한 四諦 早期說
에 대한 疑問과 어떻게 解決해야 할 것인가가 그 문제이다.
그것은 이렇게 해석할 수 있지 않을까 한다. 즉 만약 四諦
後期 構想說을 인정한다면 이 四諦說中에는 이미 緣起의 原理
나 이 原理上에서 斷壞된 三法印思想 및 八正道說등이 모두
闡發되어 있으니 四聖諦의 理를 알면 그것이 곧 正覺을 이루
게 되는 것이라고 하여도 無妨하지 않는가 하는 것이다.

三、 四聖諦 讚嘆

原柏聖典上에 緣起論을 讚嘆한 文도 많이 發見할 事 有시
 만은 ~~한 가지~~ 그 以上으로 極口 찬탄한 教理로써 이 四聖
 諦에 關한 것이 有을 事이다. 이제 그 몇가지의 例를 든다
 면 다음과 같다.

1. 四聖諦는 世向의 光明, ;

雜阿含經 卷十五, 第三九五조에 依하면, 만약 日月이 世
 向에 出現하지 않는다면 一切夢星도 世向에 出現하지 不어 晝
 夜, 半月, 一月, 時節, 歲數, 劫數, 須臾 등의 区分도 故이
 世向이 恒常 空寂하다 經大阿闍梨만이 계속하리라, 이와같이 만
 약 如來가 世向에 出現하지 不어 四聖諦를 說하지 不었다면 世向은
 盲冥하다 明照함이 故이 長夜의 經大阿闍梨만이 계속할 事이다.
 그러나 如來가 世向에 出現하여 四聖諦를 說하였으므로 世向이
 다시는 盲冥치 不고 長夜에 經一智가 明照하고 有다고 言여
 有다.

2. 四聖諦는 象跡, ;

中阿含經 卷七, 第三十經 (中阿含經 一, 三二九) 에서는,
 만약 戒量권 善法이 있다면 그 一切의 善法은 모두 四聖諦의
 所獲이다. 四聖諦中에 來入하리니 (그 理由는) 四諦는 一切
 善法中에 가장 第一이 되기 때문이다. 所以가 무엇이나 하면
 一切의 善法을 (모두) 獲質하는 까닭이다. 그것은 마치 모든
 諸類의 足跡中에서는 象의 足跡이 第一이 되나니 所以가 무엇
 이나 하면 그 象跡은 가장 廣大한 까닭이다. 이와같이 戒量
 善法인 저 一切의 法은 모두 四聖諦 所獲이라 四聖諦中에 來
 入한다. 그러므로 四聖諦는 一切 善法中에 가장 第一이 되나
 니라. 라고 하여 있다.

(3) 四聖諦는 醫師의 四種 醫術.

雜阿含經 卷七, 第三十經 (中阿含經 一, 三二九) 에서는,
 四種의 醫方을 가르키야 大醫王이라 할 수 있는 것이나, 그
 四法이란 一은 善知病이요, 二는 善知病源이요, 三은 善知
 病對首요, 四은 善知若病已當來更不發動하는 것 등이다.

어떤 것을 善知病이라 하는가. 善醫는 여러가지 病의 狀態를
 正確히 診斷해서 무슨 病이라는 것을 알아 내야 한다는 것이
 다. 어떤 것을 病源을 잘 아는 것이라 하는가. 良醫는 그

病이 風氣, 癱瘓, 痰喘, 冷, 痿痺 등 무치므로 因해서 發
病된 症因가를 잘 알아 내어야 한다는 것이다.

어떤것을 病의 對治法을 잘 안다는 良醫는 여러가지
의 病狀을 잘 알아서 藥劑를 할 病因가, 吐, 下, 瀉, 熏, 汗
할 것 등의 病狀에 따라 適當한 治療를 하는 것이다.

어떤것이 良醫가 病을 잘 治療해서 다시 再發하지 않게 하는
것인가. 良醫는 여러가지의 病을 根本적으로 治療해서 그 後
다시는 再發치 않게 하는 것을 말한다.

如來가 醫王이 되어 四德을 成就해서 衆生의 病을 治療함도
또한 이와같으니라. 어떤것을 四德이라 하는가. 四聖諦를 如
實知하는 것이니라. 저 世間의 良醫는 生의 根本對治法을 如
實知하지 못하는 바라 老, 病, 死, 憂悲苦惱의 根本對治法을 如
實知하지 못한다. 그러나 如來는 大醫王이 되어 生의 根本對
治法을 如實知하고 老, 病, 死, 憂悲苦惱의 根本의 對治法을 如
實知한다. 그러므로 大醫王이라 하나니라. 라고 하여 있다.

(4) 四聖諦는 眞理 :

이 四聖諦가 眞理라는 意味를 강조하여 있다.

中阿含經 卷七, 第三一, 分別聖諦經에서, 이 四聖諦는 過

去、現在、未來 何世든지 不變하는 眞理性을

「眞諦不虛， 不難於如， 亦非顛倒， 眞諦審
矣， 合如是諦， 聖所見， 聖了知， 聖所見，
聖了了， 聖所得， 聖所等正覺。」

등이라고 하며 있다. 우리 衆生은 이와같은 眞理를 알지 못
하므로 因해서 生死苦海에 輪廻함을免치 못하는 것이다. 雜
阿含經 卷十五, 第四・三經에,

「我與汝等， 於四聖諦， 寂知寂見， 寂隨順覺，
寂隨順度者， 应当長夜駁馳生死， 一一以我
及汝， 於此四聖諦， 順如順入， 斷諸有流，
盡諸生死， 不復後有。」(雜阿含經卷十六、三五四)

라고 한 것이라던가 또 增一阿含經 卷十七, 第一經에

「今有四諦法， 如冥而不知， 輪駁生死中，
終不有四解脫， 如今有四諦， 以覺以曉了，
以斷生死根， 更亦不復有。」

라고 하고, 또 經集(南經二四, 二七二)에는

「苦를 知解함이 없고, 또 苦의 究生을 (알지 못하며),
또 苦가 널리 남김 없이, 絶我하는 바를 알지 못하고,

또 밖의 세계에 이르는, 저 道를 알지 못하는 파의
사람 사람은 心解脫이 없고, 또 慧解脫이 없다.

그들은 (苦) 際를 다하지 못하다, 그들은 넷로 생과老
에 이르나니라. 1

라고 하여, 四聖諦의 眞理를 알지 못하여 生死苦海에 輪廻
轉生하게 된다는 敎說은 諸宗에 共通되는 바이다.

佛陀께서 四十九年間 散說하신 目的은 오로지 一切衆生으로
하여금 生死苦를 解脫케 하는데 있었던 것이다. 그러므로 佛
陀는 다른 모든 문제의 闡說을 除却하고 오직 後半生 동안 언
제 거역할 根柢를 대하던지 이 四聖諦의 說法만을 하였던 것
이다. 이제 中兩舍宗 卷 六에 依하여 此節의 稍息을 본다
면 다음과 같다.

即 佛陀 當時 衆教授 哲學者間에 流行되던 思惟의 對象,
및 論說의 主體는, 世間이 常住하는 것인가, 變遷한 것인가,
世間은 有邊한 것인가, 無邊한 것인가, 命이 即身인가, 命
과 身은 相異한 것인가, 如來의 壽命은 有終인가, 無終인가
하는 등의 諸問題이었던 모양이다. 이러한 문제에 대하여 外
道나 佛弟子들이 가끔 佛陀께 向答을 인표자 하였다. 그러나
~~그러나~~ 佛陀께서는 언제나 이러한 문제에 대하여는 變遷함을

하시고 檀席 四諦의 說法만을 하셨다고 한다.

왜 그랬느냐 하면 그러한 문제들은 義相應이 아니고, 法相應이 아니고, 梵行의 本이 아니고, 함께 나아 가고 覺에 나아 가며 涅槃에 나아가는 길이 아함에 옳아, 如聖諦는 義相應. 乃至 涅槃에 나아가는 길인 故로, 이것만을 說하는 것이니, 四諦이하의 문제를 說하는 것은 마치 毒箭에 傷處를 얻은 者가 그 毒箭을 拔取하여 버릴 생각은 하지 않고, 그 毒箭의 由來와 毒의 性을 그리고 그 毒의 內容을 모두 안 뒤에 拔取해 버리겠다 하는 愚者와 같다고 論斷하여 있다.

四. 原始佛敎의 苦觀

四聖諦中에서도 苦聖諦 (Dukkha - ārya - satyaṇi) 가 가장 그 中心點인 同時에 그 中心이 되어 있다. 그것을 說明하는 것이 苦聖諦, 苦集聖諦, 苦滅聖諦, 苦滅道聖諦라고 이름하여 있는 것이다. 즉 第二諦以下도 모두 이 苦라는 문제를 中心으로 하여 그 存在의 意義를 찾는 것이기 때문이다.

그러므로 이에 특히 苦樂은 事實에 대한 原始公衆의 觀察을 먼저 一考할 必要가 있다. 原始公衆의 苦觀이라 하면 一般적으로 四苦 八苦 乃至 一切皆苦라고 하는 것으로 알려져 있으나 原始經典에 依하면 이 苦觀에도 보다 原始的인 型과 점차 그 內容이 添加되어 드디어 一切皆苦說까지 發展한 과정의 足跡이 보인다.

釈尊께서 元來 出家한 證자가 어떤 哲學的 元理나 信의 대상인 어떤 神을 求하는데 있었던 것이 아니라, 釈尊 自身의 人生으로서 現實苦를 超越하고자 하는 오직 그 目的한 一念에 있었던 것이다. 그러면 釈尊 苦觀의 焦點은 人生의 무엇에 있었던가.

11. 老病死의 苦觀 ;

雜阿含經 卷二十八, 第七六。至에

「世有三法, 不可喜, 不可愛, 不可念,
何等爲三, 謂老病死, 此三法, 不可喜,
不可愛, 不可念, 世間若被此三法, 不可喜,
不可愛, 不可念者, 彼有如來應等正覺出於
世間, 世間亦不知有如來說法教誡教授.

以世間有此三法不可喜不可愛不可念故，如來
 應等正覺出於世間、世間如有如來說法般若
 授。」(雜阿含卷一四，三四六至，舍舍卷四八，一二四
 〇至，別雜卷四，六七至 등에도 同文)

라고 諸經中에 變策司. 說하여 있는데, 執尊은 아니라 又生은
 누구나 볼 것 없이 이 老病死의 것이 骨髓에 사무키는 것
 같 은 苦痛이었을 것이다. 人間 世상에 만다 이와 같은 큰
 大 苦痛이 없었던날 執尊이 出家해서 等正覺을 이룰 理도 없
 고 따라서 執尊이 家生을 總하여 說法, 般若, 教授한 일도 없
 었을 것이라는 것이다. 又生의 老病死을 中心으로 한 다음과
 같은 注文도 있다. 즉 增一阿含經 卷十八, 第六至에

「後有四法 卽 世間人民의 所不愛敬이라.
 云何 後四乎. 比丘 痛知 하라.
 少壯之年에 若時老病 이라면 世人所不喜요.
 若疾病者나 後更得病 하면 世人亦不喜며.
 若有得壽命 이라도 後便命終하면 世人亦不喜요.
 恩後得集 하라. 後復別難 하면 是世人所不喜며.
 是謂比丘 有此四法 하라 與世 迴觀 하라니라.

諸天世人及 乃至輟輪聖王과 諸佛世尊도
大有此法이라.

라고 하며 있고, 全聖 卷二六, 第六聖에는

「世間五事은 最不可得이라 云何爲五乎.

應衰之物은 欲使不衰者* 此不可得이요.

秋盈之物은 欲使不盈者* 此不可得이요.

失老之法은 欲使不老者* 此不可得이요.

失病之法은 欲使不病者* 此不可得이요.

失死之法은 欲使不死者* 此不可得이라.

是謂比丘有此五事最不可得이라다.

若如來出世나 若如來不出이라

此法界恒住如故이라 而不朽敗이라.

라고 하였으며, 이 兩聖에는 老, 病, 死, 應變別淮의 四大事矣

이라. 衰亡之物, 秋盈之法, 老, 病, 死의 五大事矣 이 人生의

最大 苦痛事라고는 明言하지는 않았다. 그러나 人間 現象中

最大의 事實은 什 아무도 免할 수 없는 것이라고 밝힌 것이다

(2) 三受苦觀 ;

雜阿含經 卷十七, 第四十四經에, 兩難이 생각하기를 世
 尊에서 樂·苦·不苦不樂의 三受를 說하시고 또 이 모든 것은
 모두 變하고 變하였는데 그것은 무슨 意味인가 하는 疑心이
 나서 世尊의 處所에 나아가 그 意味를 물었다.

「佛告阿難, 我以一切行無常故, 一切行變易
 法故, 說諸所有受, 悉皆是苦。」

라고 答하셨다고 한다. 즉 卽 相應部至 卷四, (三三六)에,

「比丘, 나는 三種受를 說하였다. (그것은) 樂受, 苦受,
 非苦非樂受이다. 나는 이 三種受를 說하였다. 나는 (또)
 무릇, 어떠한 受도 그것은 皆에서 한다.」

라 하였다. 受라고 하는 것은 感覺으로 부러 받는 感情으로
 서, 樂受는 快感, 苦受는 不快感, 不苦不樂受는 快도不快
 도 아닌 捨다 心境등을 말하는 것이다.

이와같은 感情을 捨라고 말하는 意味는 무엇인가 하면,
 이러한 感情이 一切行. 즉 모든 感覺世界로 부러 感受하는
 것인바, 그 感覺世界 自体가 變常한 것이요, 變易하는 存在
 인 故로 이로부터 感受하는 感情이 어찌 常住하는 것이겠으며,
 變異하는 것일 수 있겠는가, 據言하시면 變常, 變易의 一切

~ 208 ~

行에 대하여 吾人의 主觀이 歸往、變受하기를 欲求하나 그것이
그 欲求대로 되지 않는故로 이에 苦痛을 느낀다는 것이다.

(3). 五陰의 苦觀 :

雜阿含經 卷六, 第一一三經에, 外道들이 佛弟子인 毘陀에
서 물기를 그어는 어재서 沙門 窟屢所에서 出家하여 梵行을
修하는나고 물었더니, 毘陀 答曰.

「我爲斷苦故로 於世尊所에, 出家修梵行 하되,
復向, 汝爲斷何等苦故로 於沙門窟屢所에 出家
修梵行고, 毘陀 答言 하되, 吾斷色苦故로 於
世尊所에 出家修梵行 하며 斷受想行識苦故로
於世尊所에 出家修梵行 하노라 하니 時諸外道 出
家하되, 前尊者 毘陀 所說 하되 心不喜 ~~하~~ 從
生起 하되 呵罵而去 하니라.」

이와같이 自道로 부러 도우을 당한 毘陀는 自己의 所說이 世
尊을 踐踏한 것이 아닌가. 또는 自道의 趣向 語彙에 墮陷한
것이 아닌가 하여 世尊께 찾아가서 그 事由를 밝히셨던 바,
세존께서 말씀하시기를,

「汝說吳說 이요, 不說如來 卬, 如說說 이요,
 如法說 이며 法次法說 이르다,
 卬以有同 오하면 寒陀야, 色은 苦니라,
 爲斷彼苦故로 出家修梵行 하도, 反想行識은
 苦나 爲斷彼苦故로 出家修梵行 이니라.」

라고 하였다고 한다. 또 相應部 三. (三〇九) 에도,

「世尊 이시여 (世尊께서) 苦, 痛 라 하시니
 그러면 世尊이시여 어떤 것이 苦입니까.
 寒陀야 色은 苦라 하시니라, 痛도 苦요,
 想과 行도 苦며, 識도 苦이니라.」

라고 있는 것들은 五陰 그 自体가 苦 痛라는 것이다. 물론
 五陰이란 發生의 構成要素인 것으로 이 五陰이 苦라는 것은
 發生 그 自体가 苦라든 것을 意味라든 것이다.

以上과 같이 보아오면 教尊의 初段階的인 苦觀은 두가보다
 人生 現實上의 最大한 苦로 느껴진것은 老, 病, 死이었던 것이
 다. 이 老, 病, 死에서 一步 더 前이 反省한데서 내려진 것
 이 三受의 苦觀이 아닐까. 아마도 老나 病이 있다 하더라도
 이에 대한 感受가 없으면 苦라고 느낄 것이 없기 때문이다.

~210~

그리고 이에서 또 한번 더 적용한다면 老、病、死가 있다
거나, 이에 대하여 苦感을 느끼게 되는 根本原因은 人生이라는
存在가 있기 때문이니 이 人生이라는 存在 아니 一切衆生이라
는 共通의 存在는 즉 다음 아닌 五陰으로써 이러한 意味에
서 五陰 苦觀說이 나오게 될 것을 것이다.

《 三 苦 觀 》

이상의 諸苦觀이나 또는 四苦 八苦說에 부수한 苦說로 三
苦說이 있다. 즉 相應部五 (三九八) 에

「舍利弗아, 苦·苦라 하여 무엇이 苦인가. 이러한 三種은
苦니라. (그것은) 苦苦性, 行苦性, 壞苦性이니라.」

라 하였고, 相應部五, (三九八) 에는

「諸比丘여, 三苦가 있다. 무엇을 三苦라 하는가,
苦苦, 行苦, 壞苦니라. 比丘여 이것을 三苦라 하니니라.
諸比丘여, 이 三苦를 證知, --- 遍知 --- 遍極, ---
斷絶하기 爲하여 --- 乃至 --- 이 八支聖道를 修習할지
니라.」

이것이 經가, 또 長阿含經 卷八에

「復有三苦 하나 謂行苦, 苦苦, 變易苦니라.」

라고 된 것등이다. 이에 대한 原始聖典土의 解釋은 알 수
 없으나, 後世의 해석에 依하면, 모든 有漏의 行은 그 所應
 과 같이 이 三種苦의 性과 合하는 故로 이는 모두 苦諦라는
 것으로, 苦苦라 함은 모든 非可意의 有漏行法(寒熱, 飢渴
 등의 苦緣에 依하는 苦)은 그 本가 苦로서 곧 身心을 遍惱
 하는 것을 말하는 것이고, 壞苦라 함은 모든 可意의 有漏行法
 (自己가 變着하는 物件이 破壞할 時에 느끼는 苦惱)은 그
 生할 時에는 樂을 느끼나 破壞될때에는 身心을 遍惱하는 것을
 말 하며, 行苦라 함은 可意, 非可意를 除外한 그 未來의
 有漏行法(行은 遷流 變化의 義, 世上의 無常車變으로 부러
 받는 苦惱)은 緣起所造로써 生次遷流를 未見하는 故로 聖者
 가 이것을 現見하고 身心에 遍惱를 生하는 것을 말하는 것
 이라 한다. (俱舍論 卷二二說의 取意)

그러나 三苦說은 有漏現象界 諸法에 대한 三種의 主觀的 感情
 에서 判斷된 一種 特殊型의 苦觀인 것이다.

五. 苦觀은 主觀的인 것

上述한 三法印段에서도 이미 言及된 바와 같이 詳細한 論

理論的說明은 없었으나 諸行이 無常한 故로 一切가 皆苦라는 事實的인 關係로 諸行 疾速, 一切皆苦를 說하여 있는 것이 原始聖典上의 常例的인 敍說이었으나, 그러나 이러한 式의 說明으로서는 그 肉體性이 明確치 않다

即 現象界 諸法은 모두 時空制에 隨로 變化變遷, 進退移轉한다는 事實과 그 一切諸法이 모두 皆痛이라는 事實이 어떻게 結合이 된단 말인가 하는 것이다.

이 두가지 事實을 連結시키는데는 補助的인 說明이 參加되어야 한다. 즉 諸行이 無常한 것은 千變萬化的인 客觀的 事實이다. 그럼에도 不均하고 우리 人生은 다 各各 獨自의 主觀的 感情으로서 그 無常한 客觀性을 中止하고 常住하기를 원하는 希冀的 欲求心을 일으키게 되는 것이다. 그러나 이 世上의 公道인 이 客觀的 事實이 各人의 欲求心을 充足시켜 줄 理가 万無 하나다. 그렇지만 우리 人生의 感情은 그 欲求가 뜻대로 成就되지 않는다 해서 이에 드디어 渴望, 悲憤, 憂愁 苦惱에 빠지게 되는 것이다. 因緣所生, 有爲現象의 一部分인 우리 人生도 公道에 따라 千萬번 老病死를 轉輪이 한다 할지라도 虛心坦懷하게 迎受해 내린다면 거기에는 무슨 苦痛을 느낄 것인가. 無常한 山草木은 歲々年年 凋落을 轉輪이 하고 있

지만 그들에게는 **痛**보다는 **判斷**이 어려서 있지 않다. 그러나 이것은 다만 우리의 **主觀的** 감정에서 내려지는 **判斷** 외에 아무것도 아닌 것이다. **中阿含經 卷二五 第一〇〇 苦陰經**에

「如是觀法苦陰，內發緣欲，以欲爲本。」

라고 한 것이라던가. **雜阿含經 卷四五 第一一九八經**에,

「欲苦可怖畏，欲能生憂惱，欲能生百苦。
欲是象苦本。」

라고 한 것이라던가. 또 **雜阿含經 卷三九 第一〇九九經**에

「凡生諸苦惱，皆由於愛欲，知也皆劍刺。
何人乘於欲。」

이라 한 것과, **相應部經 一 (四四) 經**에

「슬픔은 **欲**으로 부러 난다. **苦**도 **欲**으로 부러 난다.
欲을 **制禦**하면 슬픔을 제어하고, 슬픔을 **制禦**하면 **苦**를
제어 하나니라。」

라고 한 것 등이 있다. 위의 二經은 특히 **苦痛**이 **發生**하지 않는 **方法**까지를 말하여 있지 않은가. 또 **雜阿含經 卷十二 第二九一經**에,

「若諸沙門及 婆塞門이 於世間所念諸正之色에
 作常想、恒想、安穩想、無病想、我想、我所想
 而見 하나 則於此色에 受增長 하고 受增長 已
 하여는 憶取提 (upadhini = 取)가 增長 하며,
 憶取提가 增長 已 하여는 苦增長, 苦增長 已 하여는
 則解脫生老病死得悲惱苦 하나니라.」

라고 하며, 世間人이 色法에 依한 常想、恒想、安穩想、無病
 想、我想、我所想 등 모든 主觀的 欲望으로 因해서 드디어 受着
 心이 增長하고, 受着心에서 取着心이 增長하며 이 取着心으로 부
 터 결국은 苦感이 增長한다는 것을 說하여 있다.

六、原始經典上의 四聖諦說

그러면 이로부터서는 原始聖典에 나타난 四聖諦說은 實然 여
 려한 것인가를 考察키로 하자. 原始聖典上에도 다만 四聖諦의 各
 名目만을 擧げた 것과 四諦 各諦의 內容을 擧げた 것과, 또 各
 諦를 詳細히 解説한 것과의 三種의 說이 있다. 이제 첫째의
 說을 論외로 하고, 第二, 第三의 說에 依하여 그 內容을 考察

키로 하겠다. 먼저 第二型の 예를 본다면 大品 受戒篇 第一
에 成道後, 五比丘에 대한 第二次の 說法으로서의 四聖諦에

「凡 이것은 苦聖諦다. 生도 苦, 老도 苦, 病도 死도
苦, 不受者會苦, 愛者難別苦, 所求不得苦, 怨言並取
陰苦니라.

凡 比丘들이여, 이것은 苦集聖諦다. 再生을 齊來하고,
悅喜貪欲과 함께 하여 이땅, 저곳에서 喜樂하는 渴愛,
그것은 즉 欲愛, 有愛, 更有愛가 그것이니라.

凡 比丘들이여, 이것은 苦滅聖諦다. 難破의 道에 依
하여 이 渴愛가 苦惱의 根을 拔하는 것, 그 恬澹,
解脫, 難着이 그것이니라.

凡 比丘들이여, 이것은 苦次에 達하는 道聖諦다. 이것을
賢聖八正道라 한다. 그것은 즉 正見, ... 正定이니라,
(相應部卷 六, 三三九에도 同文)

라고 있는 것이 그것이다. 次說으로서의 上事實에 해당하는
安世高의 說인 「佛說轉法輪經」에

「何謂爲苦, 謂生(苦), 老苦, 病苦, 憂悲惱苦,
怨憎會苦, 所愛別苦, 求不得苦, 要從五陰

受盛爲苦。何謂苦習，謂從受故，而今復有
 衆性，不難在在貪意，欲受、色受、不色之
 受。是習爲苦，何謂苦盡，謂覺從受，
 復有所乘，慳念不侵，不念嫉殺毀性，悟之
 般若禪，如是爲習盡，何謂苦習盡欲受道，
 謂受行八直道，正見——正定，是爲苦習盡
 受道真諦也。」

(雜阿含經 卷十四、三四四至、增一阿含經 卷十七、第
 一經等， 모두 大体로 同一趣旨)

以上과 같은 諸經은 大体로 이와같이 四諦의 內容을 밝힐
 뿐 그 以上の 說明은 없다. 그러나 受受 苦諦라 하더라도
 所謂 八苦를 列擧하여 있는바 生苦는 어떠한 것이며, 老苦는
 어떠한 것을 意味하는 것이냐 하는 것을 알고자 하면 이것만
 으로서는 不充分하다.

그런데 이에 대한 詳細한 해석을 관 조이란 그리 본지
 않다. 卽 四聖諦의 해석의경 으로서는 南及中 中部經四(三四九)
 에 聖諦分別經이 있고, 이에 해당하는 中阿含經 卷七에 分別
 聖諦經과 後世高 談인 佛說 四諦經이 있다.

또 南岳藏主 長部卷二, 大念處 조등이 있는바, 南岳 諸主의 해석은 모두 不充分하다. 그러므로 아예 이것을 中阿含 分別聖諦조에 依하여 그 상대적 해석을 덧붙이기로 하였다.

다른 經典의 說과 같이 본조에서도 苦聖諦를 生苦, 老苦, 病苦, 死苦, 怨憎會苦, 愛別離苦, 所求不得苦, 略五陰盛苦 등 八苦를 開擧한 後 이 八苦의 一々に 대한 해석을 하여 있다.

그리고 그 다음 次第로 集, 次, 道 三諦를 해석하여 있다.

먼저 苦聖諦의 生苦를 說함에 당하여 生의 意義와 生苦의 意義과를 区分하여 論하고 있다 즉

生의 意義 → 生者 謂彼衆生 彼之衆生種類,
生別生 成別成 突起五陰, 已得命根, 異名爲生。

生苦의 意義 → 生苦者 謂生苦時,
身受苦受, 遍受, 覺, 遍覺。
心受苦受, 遍受, 覺, 遍覺。
身心受苦受, " " " .
身熱受, " " " .
心熱受, " " " .
身心熱受, " " " .

身壯熱煩惱憂厭受 遍受 覺 遍覺。

心壯熱煩惱憂厭受 " " "。

身心壯熱煩惱憂厭受 " " "。

諸賢 說生苦者 因此故說。

이러 하여 있다. 이 해석을 遍受와 覺과 遍覺이라는 意味가
不分明하다. 婆訶데 생苦的 苦는 苦는 生苦대 (母也高故에
는 「人令身苦」라 하고, 法蘊尼論에 「有情生時」라 있
다.) 身에 苦受를 受하고, 心에 苦受를 受하여 身心이 함
께 苦受를 受한다는 證인바 그 身、心、身心 各F에 遍受、
覺、遍覺이라는 것이 무엇인가.

이제 母世高 歌의 「能說四諦者」에 依하여 이가 該當하는
文章을 본다면 “從受(觸)復受、從痛(受)復痛, 이라
고 한다. 이대로 본다면 “觸으로 조차 다시 触이 있고,
受로 조차 다시 受가 있다. 三 意味로써, 또는 又生의 苦
痛을 느끼게 되는 것은 觸覺의 作用과 그로부터 일어나는
受 즉 苦感、樂感등이 있음에 依하는 意味 矣. 後世 論部
의 해석이지만은 法蘊尼論 卷六 (大正 二六, 四八〇, 上) 에
이와 同一한 文意가 있는바, 上又段에 해당하는 文章에

「有情生時、領納俱受種々身苦事故、領納俱受種々心苦事故、領納俱受種々身心苦事故、領納俱受種々身心燒然事故、諸生皆苦。」

1. 「하야」와 「하야」에 「하야」는 「하야」인 4. 意義는 明確하야 인다.
2. 다음 「老苦」에 「하야」하야도 「老斗」老苦의 意義를 各說하야 以
4. 乎

「老者，謂於家生，杖々象三種類、杖後老耄、頭白、遺落、臨吐日裏、身曲脚戾、本重氣上、拄杖而行、肥縮皮絞、皺如麻子、諸根敗熟、顏色醜惡、異名曰老。」

「老苦者，謂發生時、身受苦受、——身心壯烈煩惱憂戚受、適受、覺、遍覺、諸賢說老苦者、因此故說。」

2. 「하야고」, 그 다음 「病苦」도 「病斗」種類斗 「病苦」의 意義를 各說하야 以다. 乎

「病者，謂頭痛、眼痛、耳痛、鼻痛、面痛、唇痛、齒痛、舌痛、齶痛、咽痛、鼠喘、咳嗽、

喝喉、脾癰、癩癧、癩、經道成膿壯熱、
粘痛、痔瘡下痢、若有如是此衆種、病、
從更衆觸生、欠難心、立在身中、是名
緣病。

病苦者、謂發生病時、身受苦受——同上、
說病苦者、因此改說。」

라고 하여도, 그 다음에 死苦도 死의 意義와 死苦의 意義를
區別하여 辨하여 있다.

「死者、謂枝葉生、彼之衆生種類、命終與時、
死畏散次、壽盡破壞、命根內盡、
是名爲死。

死苦者、謂衆生死時、身受苦受——說死苦者、
因此改說。」

이라고 하여 있다. 그 다음에 怨憎會苦에도 怨憎者가 會合하
는 內容과 怨憎會苦의 意義를 別說하여 있다.

「怨憎會者、謂衆生、實有內六處、不愛眼耳鼻
舌身惡處、彼同會一、有捉扣習、共合
爲苦。如是外處、更樂覺想思議、承復

如是。眾生實有六界、不壞地界水火風空識界、彼同會一、有損和習、共合爲苦、是名怨憎會。

怨憎會苦者、謂眾生怨憎會時、身受苦受、---
說怨會苦者、因此故說。」

라고 하였다. 그 다음에 愛別難苦에 愛別難의 苦受와 愛別難苦의 意義를 別說에서 說다.

「愛別難者、謂眾生、實有六處、愛眼耳鼻舌身意處、彼界分散不與相應、別難不愛、不損不習、不和合爲苦、如是外處、眼樂覺想思愛、亦復如是。眾生實有六界、地水火風空識界、彼界分散不與相應別難不愛、不損不習、不和合爲苦、是名愛別難。

愛別難苦者、謂眾生別難時、身受苦受、--- 說愛別難苦者、因此故說。」

라고 하였다. 그 다음 所求不得苦에 대하여는 다음과 같이 說다 있다.

「折求不得苦者、謂家生也。生活은 不在生法이 아닐、
 欲得令我而不生者也。此與不可以欲而得이요, 老法、死
 法、愁憂感法도 不在憂感法이 아닐 欲得令我而不生者也
 此與不可以欲而得이요, 老法、死法、愁憂感法도 不在憂感法
 이 아닐 欲得令我而不憂感者也 此亦不可以欲而得이 아니라,
 家生與生苦而不可樂不可愛念者也 彼作是念호되 若我生苦而
 不可樂不可愛念者라 欲得是令可愛念이도 此亦不可以欲而
 得이요。 家生與生樂而可愛念이 아니라, 彼作是念호되
 若我生樂可愛念者라 欲得是令常恒久住不變易法이도 此亦不
 可以欲而得이 아니라,
 家生與生思想而不可樂不可愛念이도 總作是念호되 若我生
 思想而不可樂不可愛念者라 欲得是令可愛念이도 此不可以
 欲而得이요, 家生與生思想而可愛念이도, 彼作是念호되
 若我生思想可愛念者라 欲得是令常恒久住不變易法이도 此亦
 不可以欲而得이 아니라, 說折求不得苦者、內此故說이라。」

라고 하였다. 그 다음에 ≡ 五盛陰苦를 다음과 같이 해석하여
 하였다.

「五盛陰苦者、謂色盛陰、 覺想行識盛陰、 說者五盛陰苦者

因此故說。」

라고 하여 있다. 以上 苦聖諦의 結論으로 이와같은 人間苦는 過去時、現在時、未來時를 莫論하고 언제나 眞諦不虛하고 不難於如의 것이며, 必非顛倒요, 眞諦體異하디 合如是諦며 聖所見, 聖所知, 聖所見, 聖所了, 聖所得, 聖所正覺의 것이므로 이것을 苦聖諦라 既한나고 하여 있다.

以上 八苦說을 總括一觀한다면 生老病死의 四苦는 一和又의 身體上 苦를 지적한 것이며, 怨憎會、愛別離、所求不得의 三苦는 精神上의 고통을 말 하는 것이며, 最後의 五陰盛苦는 身心全體가 都是 苦痛임을 말 하는 것이다.

이에 비하여 前三苦說을 一觀한다면 苦痛은 그 苦緣이 外界로 부터 사람에게 逼하여 올때에 느끼는 苦요, 行苦는 遷流無常한 現象界를 바라 볼적에 느끼는 苦요, 또 壞苦는 自己 所有物을 覆着하_는 것이 破壞傷失될 때에 느끼는 苦이다. 그러므로 이것은 一般的으로 自己自身에 대한 苦觀이 아니라, 自己以外의 客觀界에 대한 苦觀으로서, 八苦觀에 비하면 훨씬 廣범위한 苦觀이다. 그러므로 後世 論部시대 苦觀說이라면 未來、大乘을 莫論하고 이 三苦說이 主로 論說의 재물이 되었다

그 다음에 耑聖諦에 대해서 다음과 같이 해석하여 있다.

「苦習聖諦，謂 衆生에 實有愛內六處 卽 眼耳鼻舌身意處 卽다.

於中에 有愛有瞋有癡有着着等 是名爲習 이니라.

多聞聖弟子가 知我如是知此法을 如是見. 如是了. 如是觀
如是覺 卽은 是謂 愛習苦習聖諦 이니라.

如是我知之 卽고, 之何知耶 아, 若有愛妻子 奴婢 給使 眷
屬 田地 屋宅 店肆 出息財物, 爲所作業, 有愛有瞋有癡
有着着等 是名爲習 이니라. 彼知此愛習苦習聖諦 卽다

如是我外處更樂覺想思度 亦復如是니라. 衆生實有愛內六界 卽
地界水火風空識界니라. 於中에 若有愛有瞋有癡有着着等
是名爲習 이니라.」

다음 次聖諦에 대해서 다음과 같이 해석하여 있다.

「愛次苦次聖諦，謂 衆生에 實有愛內六處 卽은 眼耳鼻舌身意處니라.

彼若解脫 卽은 不樂不着 卽고 斷捨吐盡盡欲 止沒着等

是名苦次 이니라. 多聞聖弟子가 知我如是知此法 卽은

如是見 如是了 如是觀 如是覺 卽은 是謂 愛次苦次聖諦 이니라.

彼知是愛次苦次聖諦 卽다 如是我外處更樂覺想思度 亦復
如是니라. 衆生實有愛內六界 卽은 地界水火風空識界니라.

彼若解脫하여 不來不着 許고 斷捨止盡無欲次止投者 許고
 是名苦次 이니라. 羅前聖弟子가 和我如是如此法 許고 和我
 如是如此法 許고 如是見 如是心 如是觀 如是覺 許고 是謂
 受苦次聖說 이라.」

正見 하되다.

「苦次道聖說， 謂正見 --- 正定。

正見， 謂聖弟子、 念苦是苦時、 觀是苦、 次是次、 念道是
 道時、 或觀本所作、 或學念諸行、 或見諸行發處
 或見理樂止息、 或觀若念沒善心解脫時、 於中 於、
 痛損、 欲損損法、 觀、 道觀、 觀衆明達、 是名正見。

正志， 謂聖弟子、 --- 善心解脫時、 於中心無遍伺、 隨處伺、
 可念則念、 可望則望、 是名正志。

正語， 謂聖弟子、 --- 善心解脫時、 於中 殊口四妙行、 諸
 口惡行、 遠離除斷、 不行不作、 不合不會、 是名正
 語。

正業， 謂聖弟子、 --- 善心解脫時、 於中 除身三妙行、 諸
 身惡行、 遠離除斷、 不行不作、 不合不會、 是名正
 業。

正命, 謂聖弟子, --- 善心解脫時, 於中非求理求, 不以尋欲既
善說, 了修進之波斯, 唯說和命語, 但以法求取, 不以
非法, 亦以法求義理達, 不以非法, 是名正命。

正方便, 謂聖弟子, --- 善心解脫時, 於中若有精進方便, 勤
精勤求, 有力趣向尋, 善不捨, 永不衰退, 正以慧心,
是名正方便。

正念, 謂聖弟子, --- 善心解脫時, 於中若心順念, 有不向念,
念斷念憶, 復憶念心之不忘, 心之亦在, 是名正念。

正定, 謂聖弟子, --- 善心解脫時, 於中若心住, 離住順住,
又亂又散, 報止正定, 是名正定。

이라고 하여 있다.

道說의 內悉을 入正道라 하는 것은 四諦說이든 거의 一
體적인 예이니 이 一例로만 보아도 四諦說은 其他教理를 포함
한 敎說임을 짐작 할 수 있게 된다.

此宗의 八正道해석에 있어 正見의 內悉을 苦集次道의 四諦
라고 한 것은 事實上으로는 勿論 잘못이 아니지만 秋尊 初期
說法의 丁史의 事件으로 보아서는 많지 않은 일이다 그러나

이에서는 다른 조에서 보지 못할 特別가 있으나 그것은 正見의 內容인 四聖諦의 理가 正覺에 까지 貫一되어 있는 事實이다. 正志, 正語, 正業, 正命, 乃至 正度해야 할 中道의 理가 무엇이냐 하면 그것은 正見의 內容인 四諦라고 하며 貫一성이 있는 것으로 해서 한 處에 本宗의 八正道觀法에 대한 專斷이 있는 것이다.

七, 四聖諦의 綜合的意義

上述에서 이미 言及된바와 같이 四聖諦의 說法이 互比互依가 되는 第二次的인 說法 즉 그의같은 早期的인 解釋인가 하느냐에 대해서는 異論의 餘地가 없지 않으나 그러나 어쨌든 이 敎說이 執尊의 全敎說을 網羅한 지인만은 틀림없는 事實이다.

그러면 이 敎說이 어떠한 有機的인 關係를 갖이고 있는 것인가. 다시 말하자면 四聖諦는 다 各各 獨立된 眞理, 즉 眞諦로서 不虛한 것이요, 如게 不雜하는 것이며, 眞諦로서 鑿然한 것이요, 如게 合하는 諦라는 것이다. 이와같은 意味에서 본다면 四聖諦間에는 아무런 連絡한 內涵가 있는 것 같다

『事異上 原柏聖典』에 이 문제에 대한 說이 좋지 않다. 그러나 四聖說이 原若以敬 全思想의 四大類인 以上 彼此가 全然 異說인 事實도 있을 것이다. 그러므로 이에서는 四 動向의 相異關係와 其他 諸教理와의 關係 關係 문제를 綜合的으로 考察코자 하는 바이다. 먼저 四動向의 互相 關係가 있는 것이 說하여 있는 經文의 例를 보면 雜阿含經 卷十五, 第三八二經에

「爾時世尊、告諸比丘、有四聖諦、----
 若比丘、於苦聖諦、當知當解、於集聖諦、
 當知當斷、於苦次聖諦、當知當證、於
 苦次道次聖諦、當知當修。」

라고 하고, 『相應部』 第十卷下 (362)에

「그때 世尊이 諸比丘에게, 告하시며, 四聖諦가 四나니라. ---
 諸比丘여 苦聖諦는 當知當解의야 할 것이요, 苦集聖
 諦는 當知當斷의야 할 것이며, 苦次聖諦는 當知
 當證의야 할 것이요, 苦次道次聖諦는 當知當修의야
 當知當修의야 하나니라.」

라고 되어 있다. 만약 이러한 經說에 依하면 아직 그 絕對

不可分の 關係性은 말하지 않으나 그 向에 一連의 關係가 있는 것 같다. 이 關係性을 明確히 하기 위하여 佛陀의 自身을 大醫王에, 四診의 設法을 四種의 醫方에 譬喻한 것이 上述에서 이미 引證한바 있는 雜用 卷十五, 第三八九조의 說에서 此說은 別設 雜用合 卷十三, 第二五四조에 同一趣旨의 說이 있다. 즉 四種 醫方이라는 것은

1. 善知病 (苦聖諦, 如冥知)
2. 善知病源 (苦具聖諦 如冥知)
3. 善知病對治 (苦次聖諦 如冥知)
4. 善知病豫已, 當來更不動發. (苦乘聖諦 如冥知)

로서, 病을 善知한다는 것은 病狀을 바로 診斷한다는 것이고, 病源을 善知한다는 것은 그 病의 原因을 究明한다는 것이며, 病의 對治를 善知한다는 것은 그 病狀, 病因에 適當한 治療法을 得서 治療할 줄 안다는 것이다. 이와같이 一段 治療해 마친 後에는 두번 다시 發動하지 못하게 한다는 것이 第四의 當來更不動發이다.

世俗의 醫師도 이와같은 四種의 醫方으로서 사람의 病은 治療하지만 家老의 生老病死의 根本的인 對治法은 如冥知하지 못한다고 한다. 즉 別設 雜用合 卷十三 (大正二, 462, F)에

「觸苦比丘，生老病死憂悲苦惱，如此毒箭，
非是世間醫師能知，生苦因緣及能斷生故，
亦不知老病死憂悲苦惱因緣及能斷除。」

唯有如來至真等正覺殿上良醫，知生苦因緣
及以斷苦，乃至知老病死憂悲苦惱，知其因
緣及以斷除，是以如來善能拔除四種毒箭，
故得稱爲殿上良醫。」

라고 있는 것이 그것이다. 그에 의해서 能知는 오직 身上
의 病만을 치료하는 것이 아니라 老病死 등 諸의 根本까지를
老脫하기 自己야 알코 眞正한 良醫인 文師王이라는 것이다.

이와같은 良醫의 四種毒箭이 醫論에 의해서 四部의 有枝的
的斷除가 어느정도 명료하여진 點이 있다. 就中 특히 殘本文中
에 「知老病死憂悲苦惱，知其因緣及以斷除。」라고 있는
것이 의해서 四部의 不可分의 關係性이 露出되어 있음을 辨見
할 수 있다. 즉 老病死의 苦惱를 안다함은 苦聖諦를 안다
는 것이요, 그 因緣을 안다는 것은 諸의 原因인 集聖諦를 안다
는 意味며, 또 斷除를 안다 함은 次聖諦를 안다는 의미이다.
要言하면 集諦에 의해서 苦諦가 있고, 集諦를 斷除한 것이

次說로써, 次을 하자면 道說은 自然으로 다르게 되는 것이니 이 雜時論 조문에 해당하는 南位守의 注文은 充見할 수 있다. 여기서 이 두갈이도 用處한 論證을 하게 되으나 하면 後世人들의 해석으로서 이 四說의 辨別性에 대하여 苦集二說은 一雙의 果因關係요, 또 次道二說도 一雙의 果因關係라고 突異의 原因인 것 처럼 거기들을 하고 있으나 以上 考證하여 은 바와 같이 原始經典上에는 이 뜻이 明確히 되어 있지 않다.

그러면 四聖說은 二雙의 因果라고 보게 된 것은 阿毘達磨의 時, 그것은 後世 論部 時代부터인 것이다. 그 原因을 찾아 본다면 大毘婆沙論 卷七八(大正 二七, 四〇四, 下)에서 脇尊者의 說에

「修現行者, 知五取蘊은 如病如癰如前等已라고 次求其因하여 知是集說하여, 次求其處하여 知是次說하고 後求對若하여 知是道說이라.」

라고 하여 있다. 그것은 마치 跛弱한 病者가 苦病에 못이겨서 그 病處를 생각하 내고 (以上 苦集의 果因 關係), 그 다음 인제나 이 病이 除去될 것인가를 생각한 後에 어떠한

~232~
菓를, 服用할 지언부를 일게 된다 (次道の 采因閑深) 즉
이러한 關係로 먼저 菓를 觀하고 最後에 道를 觀觀하는 것과
같다는 것이다.

이러한 思想이 阿毘曇心論 卷四 (大正二八, 889, 中) 와
阿毘曇心論 卷五 (同上, 889, 上) 에서는 苦集二諦는
有禰의 果와 因이요, 次道二諦는 毘曇의 果와 因의 關係라고
公言하게 되었다. 此說을 계승한 것이 世親의 俱舍論 卷四
(大正藏二九, 一一四, 上) 의 所說이다. 此論 卷一에 依하면
「說一切法、略有二種、謂有禰和無」라고 하고,
苦集二諦는 有禰法이요, 次道二諦는 無禰法이라고. 이미 判斷하
여 있으니 卽 前二諦와 後二諦가 別異하다는 것을 알 수 있
다.

그리고 이 四諦를 苦·集·次·道의 順序로 配列하는 것은
如何한 이유에 依하는 것인가, 그것은 觀觀의 先後 次第에
依하는 것이라고 한다. (四諦何緣如是次第、隨觀觀位
先後而說) 그러면 觀觀이라 하는 것은 무엇을 意味라든가
苦·集·次·道의 順序는 因果의 順이 依하는 것이 아니고,
果因의 順序인바, 그 이유는 又向을 現實上으로 觀察한다면
又向의 現實인 苦는 우리 觀法의 實際的인 所 對象이라는 意

이다. 그리고 이 고타觀으로 부터 그 原因인 集을 觀의 대상
으로 한다는 것이다. 그 다음 고타因을 觀하는 目的은 고타果
있는 것이다. 그러므로 그 다음은 次를 觀하게 되고, 次를
인자면 次第로 修道를 해야 하는 것이다. 그러므로 道師가
最後가 된다는 것이다. 이와같은 의미를 俱舍論 卷二에

「說四師에 隨瑜伽師現觀位中先後次第 하나
何緣現觀次第必然고 加行位中 如是現改何
何緣加行에 必如是觀고 謂若有法時 是隨
着處라. 能作道師 하나 爲求脫因 하나 此
法理應最初觀察 하나라. 故云 修行者 加行
位中 最初에 觀苦 하나 苦即苦師 하나라.
次後觀苦以離爲因고 云 便觀苦因 하나 因
即集師 하나. 次復觀以離爲次고 云 便觀苦
次 하나 次即次師 하나. 後觀苦次以離爲道고
云 便觀改道 하나 道即道師 하나. 如見
病已 하나 次尋病因 하나 統思疲盡 하나 後
求良藥 하나라.」

라고 하여 있다. 俱舍論에서 이와같은 四師觀을 세우게 된

根據는 亦은 實中, 原治宗에 있는 大醫宗의 四德說에 두고 있다. 그 原治宗이란 多음을 詳할 處도 없이 이미 上의 卷阿 卷十五, 第三八九조이다. (此宗의 異說으로 佛 施護說의 運輸宗 一卷도 있다.) 俱舍의 이와같은 四德說은 豫賢의 顯正論 卷二九, (大正 27, 512, 7) 개서도 그대로 是認 되었다.

原治宗以上에서 四師配제에 대한 明證란 說明은 없지만은 校世 論師들의 見解가 原治宗에 그 根據가 全然 있는 것이 아님은 以上 論證에 依하여 알 수 있다.

이제 이 四師說을 一括하다 總視한다면 執尊 自身으로 보나 또 一般 人生으로 볼적에 무엇이 우리 人生에게 주어진 苦란 큰 문제이겠는가, 그것은 우리 人生의 現實的인 苦痛인 것이다. 校世 論師들이 (특히 脇尊者는) 逼迫 苦之相이란 말을 기다릴 處 없이 人生의 現實에는 四苦 八苦가 身上 時々 刻々으로 逼迫하고 있는 것이 幸일 수 없는 事實이다. 그러나 우리 迷惑한 凡夫로서는 이것이 當面한 一大阿難가 아 될 수 없다. 즉 이 苦를 지적할 것이 다름 아닌 苦師라는 것이다. (四師는 四德의 真理라는 意味이나, 이것은 특히 聖師라는 意味에 대한 大毘沙論 卷七八 에는 「聖者成就 故

名聖訓」라고 한다. 混合論 卷二二에 「
 是聖者訓 故得聖名
 「何義 聖中說 聖訓、
 是故 聖中、 但名聖訓、
 非之聖訓、 顯別是故」

***)

라고 그러나 우리 人生으로서 미땅히 알아야 할 일은 이 함라
 는 現象相이다. 이것을 如實知하여야 한다. 이와같은 如實相
 을 如實知하고 나면 그 다음에 알아 일어나는 疑問은 무엇으
 로 부러 이와같은 又尙함이 그사 외 ~~있음이~~ ~~있는 것이~~
 自然 하게 될것으로 그 함의 根據로 나타 나는 것이 즉 衆
 論인 것이다. 함이 있게된 근사로 據不된 것이 즉 故、 敘、
 論等이다. 이러한 것은 吾人의 정신적 悲愍用으로서 辨證
 煩惱인 것이다. 吾人의 現象함의 근거는 創造神에 있는 것도
 아니고, 自己 以外의 어떤 原理에 있는 것이 아니라 自己
 心上的 容座인 煩惱妄想에 있다는 것이다.

以上 苦集 二諦로써 보면 又尙의 現象相은 完全히 隱蔽되
 었다. 즉 如實知하게 된 것이다. 그러면 又生은 豈차 어쩔
 게 해야 할 것인가, 즉 又尙으로서의 苦集 二諦가 등장해야
 한다. 우리 又生은 吾人의 現存在의 狀態만으로서는 도저히 관

~ 277 ~

죽하지 못하는 것이 참인의 본능이다. 참인은 艱苦受難을 참
내하고 있다. 教主 教尊도自己出家의 目的이 艱苦受難의
理想에 있다. 教尊의 目的은 곧 一切衆生의 目的이
다. 이에 第三師의 涅槃·즉 次師가 우리 人生들의 眞正의
目標로 提揚하게 되는 것이다.

次師라 하는 것은 nirvāṇa, 즉 次度, 涅槃 등의 義이
다. 그러면 무엇을 次度라 하는가.

人生苦의 根據는 兼師인 참인의 主觀的 妄想心에 있으나, 이
人生苦를 없게하면 그 근거인 妄想心을 除去하는 수 밖에
없다. 道理가 없을 것이다. 그러므로 이 妄想心을 次度시키는
것이 次度의 意味요, 또 煩惱 妄想心의 動요로 因하여 人生
의 艱苦苦가 있게 되었던 이 妄想心이 次度되면 心中에 아무
런 動요가 없게되니 그 一心은 自然으로 涅槃하게 되는 것이
다. 人生苦를 招來할 煩惱의 作用이 止息되니 그에 따라 疾
苦安穩하게 될 것은 自然之理이다.

참인 一心中의 煩惱를 없앤다는 것은 아직 一種의 理論에
저하지 않는다. 그러면 어떻게 하여야 이것을 次度시킬 수 있
겠는가. 이에 實踐 문제가 대두하게 되나, 이것이 즉 道

論가 要諦되는 理由이다. 人生은 各自 一心中의 煩惱 妄想
을 克服시키기 爲하디 無限한 노력을 하여야 하는 것이다.
즉 人生의 眞主 目的의 艱苦安穩의 狀況을 目的으로 하되 이
에 이르기 爲하디 無限한 精進을 하는 것이 다음 아난 道諦
로서 이것이 修道二諦의 不可分の 關係인 것이다. 經에서 說
하는 當知當證하는 것이요 道諦는 當知當修하는 것이다 한 것이
이 意味를 말하는 것이다.

이상의 四諦의 關係를 要約한다면, 苦諦란 人生의 現實을
제요, 集諦는 現實문제의 근거를 말하는 것이며, 滅諦는 人
生의 理想境을 말하는 것이요, 道諦는 그 理想境에 도달하는
方法 등으로서 四諦는 이와같이 有機的 關係를 가지고 있는 것
임을 澈見해야 한다.

上 다음에는 四聖諦說과 其他 教理와의 關係에 대하여 一
考하기로 하자. 우리는 上述에서 이 四聖諦說을 原始佛敎 全
教理의 綱領이라 하였다. 그것은 어떠한 근거에서 그렇게 말
한 것인가.

上述한 教理中, 先대로 緣起說과의 關係를 보기로 하자.
四諦와 緣起說을 聯帶시켜 說한 宗의 例가 그다지 많지는 않

~ 288 ~

이나 다음과 같은 聖說들이 있다. 즉 情文部卷(288)에

「比丘象이여, 무엇이 苦集聖諦인가,

婬明의緣으로 부터 行이 있고, 行의緣으로 부터 識이 있으며, 識의緣으로 부터 名色이 있고, 名色の緣으로 부터 六處가 있고, 六處의緣으로 부터 觸이 있고, 觸의緣으로 부터 受가 있고, 受의緣으로 부터 愛가 있고, 愛의緣으로 부터 取가 있고, 取의緣으로 부터 有가 있고, 有의緣으로 부터 生이 있고, 生의緣으로 부터 老死가 있고, 老死의緣으로 부터 憂悲苦惱가 生한다. 이와같이 하여 이 純苦蘊의 集이 있으니, 比丘象이여 이것을 苦集聖諦라 說하나니라.

比丘象이여 무엇을 苦次聖諦라 하느냐,

그러면 婬明의 婬余, 難愛次로 부터 行의 次이 있고, 行의 次로 부터 識의 次이 있으며, ... 生의 次로 부터 老死의 次이 있고, 老死의 次로 부터 憂悲苦惱가 次한다. 이와같이 하여 이 純苦蘊의 次이 있으니라. 比丘象이여 이것을 苦次聖諦라 說하나니라.」

라고 있고, 正 相應部卷二, (20) 에도,

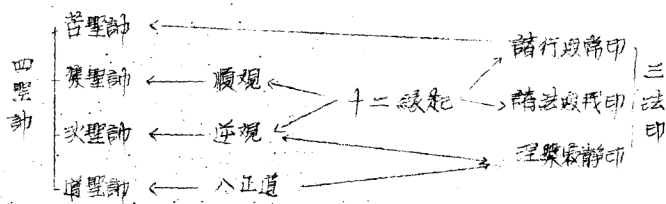
「比喩를 이더 燈明을 蠟으로 하여 行이 있고, 行을 蠟으로 하여 燄이 있으며 --- 이와같은 것이 舍苦蘊의 燄이니까 生을 蠟으로 하므로 死하여 老死의 生起가 있다. 生이 蠟하므로 死하여 老死의 燄이 있나니라.」

라고 하는 것등은 十二緣起에 대한 所謂 順觀의 原理를 集部의 內容으로 하고, 또 그 逆觀의 原理가 곧 改諦인 것을 밝힌 것이다.

그 다음 八正道와 四諦와의 關係를 본다면, 直諦의 內容으로 八正道만을 列挙하여 있는 것은 四聖諦의 一般的인 形態인 것이나 다시 數言할 必要가 없는 密接한 關係인 것이다.

그 다음에 三法印說과 四諦說과의 關係를 본다면 三法印說은 元來 十二緣起의 順觀上에서 成된 實相을 諸行寂靜(時靜으로)이라 判斷하고, 또 諸法寂滅(空間的으로)라고 斷定한 것임에 대하여 十二緣起를 逆觀한 結果로서 境地를 寂靜寂靜이라 斷定한 것이다. 그런데 十二緣起의 順觀原理에 立脚해 있는 것이 苦諦요, 또 그 順觀의 原理인 것이 즉 集諦며, 또 그 逆觀의 結果가 즉 改諦인 만큼 四諦와 三法印은

同一한 대상에 대한 觀察과 同一한 內容을 相異한 機語로써 表現하여 互에 不圖한 것이다. 이제 以上 前述의 內容을 圖示하면 다음과 같다.



八 四聖諦 三教十二行相

原始聖典에 依하면 教尊은 四聖諦를 三教十二行相으로 因詩다. 如來知見이 淸淨하다하여서 人·天·梵·魔의 世界外 沙門 婆 塞門中에서 내가 無上正覺을 얻었다고 自稱하게 되었다고 한다. 즉 雜阿含經 卷十五, 第三七九經, 增一阿含經 卷十四, 第五 經, 四分律 卷三二, 大品 第 反戾篇등에 모두 그렇게 되어 있다. 이제 相應部經 六 (三七一) 에 依하여 그 說相을 示하면 다음과 같다.

『 諸比丘여, 苦諦라 함은 이것이다. 』 라고 (天相經).

일찌기, 아직 듣지 못한 곳에서, 나는 眼生, 智生,
慧生, 明生, 光明이 생겼다.

諸比丘여 "마땅히 이 법論은 遍知해야 할 것이다." (勸
相驗) 라고, 일찌기 아직 듣지 못한 곳에서 -----
"이미 遍知하였다." (證相驗) 라고, 일찌기 아직 듣지
못한 곳에서 ----- .

10. 諸比丘여 "苦集聖諦라 함은 이것이니라." (示) 라고, 일
찌기 ----- . 諸比丘여, "마땅히 이 苦集聖諦는 斷絶하
야 할 것이다." (勸) 라고, 일찌기 ----- . "이미 斷
絶하였다." (證) 라고, 일찌기 ----- .

11. 諸比丘여 "苦滅聖諦라 함은 이것이다." (示) 라고, 일
찌기 ----- . 諸比丘여 "마땅히 이 苦滅聖諦는 現證하
야 할 것이다." (勸) 라고, 일찌기, ----- . "이미 現
證하였다." (證) 라고, 일찌기 ----- .

12. 諸比丘여, "順苦次道聖諦라 함은 이것이다." (示) 라고,
일찌기 ----- . 諸比丘여, "마땅히 이 順苦次道聖諦
는 修習해야 할 것이다." (勸) 라고, 일찌기 ----- .
"이미 修習하였다." 라고 (證), 일찌기 ----- .

라고 한 것이 그것이다. 이것을 또 五分律 卷十五에 依하여 본다면 보다 더 簡淨明瞭하게 表現되어 있다.

1. 是苦聖諦니라. 是苦聖諦는 應知하라. 是苦聖諦를 已知하다. 我先未前에 眼生·智生·明生·覺生·通生·慧生 하나라.

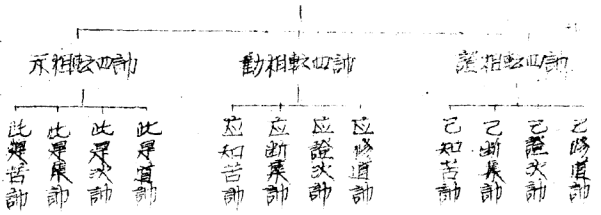
2. 是苦集聖諦니라. 是苦集聖諦는 應斷하라. 是苦集聖諦를 已斷이로다. 我先未前에 眼生乃至 慧生 하나라.

3. 是苦滅聖諦니라. 是苦滅聖諦는 應證하라. 是苦滅聖諦를 已證이로다. 我先未前에 眼生乃至 慧生 하나라.

4. 是苦修道聖諦니라. 是苦修道聖諦는 應修하라. 是苦修道聖諦를 已證이로다. 我先未前에 眼生乃至 慧生 하나라.

라고. 이것을 取要 四示하면 아래와 같다.

三 頌 十二 行 相



初教에 있어서 " 이것은 苦諦이다. " 이것은 集諦이다. " 이
 것은 次諦다. " 이것은 道諦다. "라 하는 것은 四諦의 理를 四
 諦 그대로 如實^{如實}히라고 提承하는 것이요, 第二轉에 있어 苦
 諦는 마땅히 ^如알거나 할 것이요, " 集諦는 마땅히 斷絶하여야
 할 것이며, " 次諦는 마땅히 證得하여 풀 것이요, " 道諦는
 마땅히 踐어야 할 것이다. " 라고 勸發하는 體來이다. 第三轉
 에 있어서 " 苦諦를 이미 알았다. " 集諦는 이미 斷絶하였다.
 " 次諦는 이미 證得하였다. " 道諦는 이미 踐어졌다. " 라고
 한 것은 應知、應斷、應證、應揚의 勸發에 의하여 四諦의 理를
 完全 成辦하였음을 意味하는 것이다. 이러한 意味에서 第一轉
 을 不相教, 第二轉을 勸相教, 第三轉을 證相教이라 하는 것
 이다.

그런데 執尊 自身이 이 三轉十二行을 함에 의하여 正覺을
 얻었다 하는 것은 그 意味가 이 三轉說에 符응치 않는 것
 같다. 즉 講說가 執尊에게 이 四諦를 提承하고 또 勸發하였
 단 말인가 執尊이 四諦의 觀察에 依하여 正覺을 얻었다고
 하면 그것은 오직 已知智, 已斷集, 已證次, 已修道的 證
 得이 있을 뿐이 아니겠는가. 그러나 이 四聖諦說은 執尊의
 모든 思想을 全部 包括하여 이것으로써 모든 사람을 說承^{說承}故尊

타기 爲하여 後에 조직된 것이므로, 언제 어떠한 사람을 처
하든지 恒常 이 教誨로써, 提提하고, 勸勉하여, 證得케 하
였던 것이 아닐까 생각된다.

第八章 諸法論

西洋哲學에서나 原始宗教에서든 思惟, 思索하는 것이 그 特
징이 되어 있다. 教尊은 自己 自身의 聖驗을 말씀하시되,

「世尊告諸比丘 有比丘者 云何得二力
所謂忍力, 思惟力 이라라. 設吾人此二力者 則
終不成就上正眞等正覺 하리며, 又人此二力者 則
終不來侵留毘盧大并苦行 이요, 亦復不能
降伏魔怨 하여 成就上正眞之道 하리라. --- .

是故諸比丘 當求方便 修此二力 忍力 思惟力 하
使成須陀洹道, 斯陀含道, 阿那含道, 阿羅
漢 하라. 於無余涅槃界에 而報涅槃 하리라.」

(增一阿含 卷七, 第八至)

라고 勸說하였다. 그러면 이의같이 忍性할지 그 忍性의 대상은 果然 무엇인가.

釈尊 自身の 當面문제로서는 勿論 自己 自身の 調樂苦이었다. 그러나 그 自身上의 苦痛이라는 것은 단순히 자신에게서만 일어나는 것이 아니라, 그 주위환경으로 부터 일어나는 것도 많다. 그러므로 그 忍性의 대상은 自身과 및 그 주위환경에 있을 것이다.

西洋哲學에서는 哲學的忍性과 그 대상들 가르켜 主觀과 客觀이라고 한다. 主觀은 忍性者 自身이고, 客觀이라 함은 忍性의 대상중의 対象을 말하는 것이다. 仁敎에서도 後世가 되면 主觀을 能觀·能取라 하고 客觀을 所觀·所取라고도 한다.

그러나 原始仁敎시대에 있어서 이 術語가 흔하게 쓰이지 않았을 뿐 아니라 忍性의 對象을 들로 나누지 않은 것이 보통이다. 그러나 들로 갈라 보는 해가 全變한 것도 勿論 아니다. 名과 色의 分類은 興義書시대부터 있던 것으로 이것이 佛敎에 그대로 전해서 있고, 또 色과 心이라는 分類도 있다.

그러나 原始仁敎시대의 一般的인 忍性對象의 名目은 主觀을 不分하는 諸法이니 諸行이니 一切니 하는 것이 그것이다. 즉

諸行無常이라 할때의 諸行이나, 諸法無我라 할때의 諸法, 一切皆空라 할때의 一切등이 모두 그 例인 것이다. 이러한 術語中에는 主觀體와 客觀界의 모든 存在가 包含되어 있는 것이다.

이러한 哲學이 建立되지 않은 原始宗教시대에서는 이 宇宙에 森々々々되어 있는 그 모든 存在를 一言으로써 무엇이냐 總稱하였으면 족을가 하는 것은 작은 문제가 아니었을 것으로, 教尊은 그것을 諸行, 諸法, 一切등이라는 代名詞로써 全括하였다. 哲學的 見地에서 할때 教尊의 이와같은 名詞보다는 正確히 主觀, 客觀이라는 用語가 妥當하지 않은가 하는 생각도 있을는지 몰으나, 教尊은 諸法등 全代名詞 안에 들어가지 않으면 色(客)이나 心(主)이나 識(心)이나 境(客)이니 하여 또 主客을 갈라 놓고 있다.

그리고 教尊 諸法觀의 또 한가지 특징은: 主觀이라 客觀이라 할때에는 이 兩者가 어디까지나 對立적인 存在이지만은, 教尊의 諸行, 諸法이라 할때의 그 內容은 主客이 混融一體가 되어 있다. 물론 그 細部的인 觀察에 들어가서는 主客을 嚴格히 區別하여 論하는 경우도 있다. 그러나 이 諸法이나 諸行이니 할때의 경우에 있어서는 主客을 따로 따로 區別하

지 않고 混融하다 論하고 있는 것이 그 情況인 되어 있다.
즉 어떻게 보면 主觀本體를 論하는 것 같고, 어떻게 보면 客
觀界를 論하는 것 처럼 보인다.

그러면 어찌서 이 뜻이 이와같이 不分明한가. 그것은 彼
世 大乘佛敎시대가 이르면 明確히 되는 바이지만 主觀을 떠난
客觀界가 따로 獨立한 것은 것이 아닌 동시에, 또 吾人 凡
夫들의 見地로서는 客觀界가 아니고서는 主觀本體의 存在를 알수
없는 것이기 때문에 이 뜻이 恒常 混融되어 있다. 즉 大乘
敎의 見地에서 表明하자면 客觀界란 要컨대 唯心所造、唯識所變
이라던차 心外 境界이라 하면 될 것이다. 그러나 原始公認시대에
있어서는 이것이 그렇게 強力히 表現되지 못하고, 主觀의 즉
客觀界라는 見地에서 主觀의 內容과 客觀의 內容이 混融되어
있는 것이다.

· 教尊께서 使用하신 諸行이니 諸法、또는 一切法 라는 것
은 모두 同一한 內容의 異名이다.

諸行 (sarva-samskara) 의 行은 造作、造成의 義, 즉
因緣의 理에 依하여 造作 緣起된 存在, 또는 遷流의 義,
因緣所生의 存在이므로 그것은 시간적으로 보아 質定不變하는

것이 아니고 時々刻々으로 遷流하는 存在라는 意味로써 Nagarjuna가 말한 "萬物은 流轉한다, 라고 한 것과 同一한 것이다.

그 다음 諸法 (sarva-dharma) 이라 함은 諸法가 假이 單純히 法이라 할 때는 眞理나 法則 教誡 등의 意味이지만 諸法가 冠首는 諸法이면 그것은 現象界의 모든 存在를 의미하는 것이다.

또 一切 (sarva) 라 함은 現象界의 모든 존재를 의미하는 것이다. 그러므로 以上은 모두 同一한 術語로서 原始聖典 위에 그 各術語의 內容을 들고 있는 것을 보면 또한 모두 同一하다. 그러면 原始聖典 위에는 諸法의 具體的 內容이 대략 어떻게 보이고 있었는가. 그것은 다음과 같은 여러가지의 諸法說을 볼 수 있다.

一. 五陰을 諸行, 諸法의 內容으로 하는 說

(1) 五陰即諸行毘婆沙說 : 이 예는 前述한 雜阿含經 卷一, 第一至에, 諸比丘는 마땅히 老을 毘婆沙한 것이라 觀하고 度, 想行, 識도 毘婆沙한 것이라 觀하라는 것이다. 왜냐하면 이와같이

觀하는 것이 곧 正觀하는 것이 되고, 正觀하면 공에 대하여 厭難心을 생기고, 厭難心을 생기면 喜貪心이 없으며, 喜貪心이 없는 省은 心解脫을 얻으며, 心解脫을 얻은 省은 곧 自証法에 되는 까닭이라는 것이다.

(2) 五陰即諸法非我說 ; 雜阿含經 卷一, 九空等外에

「공은 無常하다. 無常한 것은 즉 苦다. 苦인 것은 즉 非我이다. 非我者는 非我所지라.
如是觀者는 名眞實正觀이요, 如是正觀行識도 無常하다. 無常한 것은 即苦다. 苦는 非我요, 非我者는 亦非我所지니 如是觀者는 名眞實觀이거라.」

라고 한 것은 一般의으로 나타나는 類型이다. 空經 卷三, 第七空經에

「有五陰陰法 何等爲五. 色陰受想行識 五陰이거라. 汝等比丘는 當觀察色하리라. 觀察色已하리고 見有我異我相在不야. 諸比丘 白佛言하리되 不也니다. 世尊이시라, 解苦比丘하리시라 善哉善哉라 色은 無我요. 無我者는 則無常이며, 無常者는 則是苦요, 若苦者는 一切는 非我요 不異我며 不相在니다.

當依是觀하라 長想行識도 亦復如是라고, 多前
 聖弟子는 於此五受陰에 觀察非我非我所하며,
 如是觀察은 하면 於世間에 都我所取요, 我
 所取着은 則我所着이며, 我所着着은 自覺涅槃
 이니라.」

라고 한것은 前조보다도, 五陰이 卽 諸法이요 諸法은 我所하
 다는 意味가 더욱 잘 表現되어 있는 例제이다. 또 同卷五,
 第一〇九조에,

「所有諸色의 若過去若未來若現在나 若內外나
 若細若麤나 若好若醜나 若遠若近한 一向
 積聚를 依如是觀하되 一切我所, 一切苦, 一
 切空, 一切非我라하되 不應受衆擗受依持하되,
 長想行識도 亦復如是하며 不應受衆擗長保
 持하되.」

라고 있음에 依하되서는 五陰의 時間 空間에 걸쳐 我所本
 持함을 乘現한 것인 동시에 이러한 五陰은 이것이 곧 諸法을
 意味하는 것으로 이것을 一切我所, 一切非我등이라고도 說한
 例가 되는 것이다. 조에서는 諸行, 諸法이라고 할것을 一切

라고도 表現하고 있는 것이 보통이다. 雜阿含經 卷八、一九
六經에도

「一切無常、一切苦、一切非我、」

라 表現되어 있고, 또 增一阿含經 卷十八、第八經에도

「一切行悉皆無常、一切諸行苦、一切諸行是我、」

라고 一切의 諸行을 總攝하여서 들고 있다.

(2) 五陰은 時間空間으로 無常한 것 ;

이 例證도 이미 上述에서 사용된 바이다. 즉 雜阿含經
卷一、第二二經에

「劫波耶, 마땅히 諸所有色의 若過去、若未來、若
現在、若內若外、若麁若細、若好若醜、
若速若近한 지 一切는 悉皆無常한 것이라고 說
知라라, 無常하다는 것을 現하고 나면 色에 對한 著心
이 除去될 것이고, 色邊가 除去되면 心善解脫할 것이다.
이와같이 受想行識도 現하여 心善解脫하라.」

라는 것이다. 여기에 과거, 현재, 미래라 하는 것은 五陰 存
在의 時間性을 말하는 것이고, 또 內外라는 것은 五陰의 內

任性、鹿野、好睡、遠在 이라 같은 五陰의 空間性을 말 하는 것으로서 五陰은 이러한 어느 處으로 보아도 모두 娑麻라 하는 것이다. 즉 諸行·諸法 이라 할 것을 이기는 五陰으로써 그 內容으로 하는 例證으로서 이러한 것은 原始經典上 到處에서 볼수 있는 例證이다.

그러면 그 다음으로 문제가 되는 것은 色·受·想·行·識 五陰의 意義는 果然 如何한 것이기인 이것으로써 諸法으로 하는 것인가 하는 것이다. 原始經典에 依해 본다면 五陰의 內에서 內하여는 여러가지의 類型이 있으나 이에는 그 相異한 三種의 解教宗을 그 例로 들기로 하였다. 雜阿含經 卷三 第六一經에

「有 五受陰 云々 何等 緣 五受」

謂 色 受 陰 及 受 想 行 識 受 陰 也 云々 之 何 色 受 陰 也 云々 前 有 色 也 云々 彼 一 切 四 大 及 四 大 所 造 色 等 是 名 色 受 陰 也 云々 復 次 彼 色 是 娑 麻 苦 變 易 之 法 也 云々 若 彼 色 受 陰 也 永 斷 無 來 云々 究 竟 捨 難 故 云々 難 故 最 次 云々 余 色 受 陰 也 更 不 相 就 云 云 不 起 不 出 云々 是 名 爲 妙 也 是 名 寂 靜 也 云々

是名捨塵也，一切有乘受益 하나 彼彼次益涅
 槃也라. 云何受受陰也, 謂大受身也 何等
 爲大也, 謂眼觸生受也, 耳鼻舌身意觸生受也
 是名受受陰也라.

復次彼受受陰、彼諸苦變易之法 이요, 乃至次益
 涅槃 이라. 云何想受陰也, 謂大想身也 何
 等爲大也, 謂眼觸生想 이요 乃至意觸生想 이라
 是名想受陰 이라.

復次----- 云何識受陰也, 謂大識身也
 何等爲大也, 謂眼識身 이요 乃至意識身 이라
 是名識受陰 이라.

復次彼識受陰은 是無常故變易之法 이요, 乃至
 次益涅槃 이라.」

(雜阿含經 卷二, 四一至, 및 五八至, 中部經三(三七
 二) 또 大月从異의 語也이다.)

라고 있는 것이 그 第一의 類型이다. 즉 色陰이라 하는 것
 은 地水火風 四大原素과 및 그 四大原素로써 이루어진 色을
 色陰이라 하는 것이다. 그리고 受·想·行의 三陰은 眼觸 乃

至 意識 등 大識으로 부터 생하는 것이요, 識陰은 眼分, 耳分, 鼻分, 乃至 意識 등 大識이라는 것이다.

그 다음 雜阿含經 卷二, 第四穴 至에는, 그 第二의 類
型이 說해려 있으니 즉

「若同觸可分은 是名色受陰이니라. 指所觸相
若手若石若杖若刀若冷若暖若渴若飢若蚊若
諸毒虫風板觸을 是名觸因니 是故로 觸是色
受陰이니라.

復以此色受陰의 或痛苦變易으로 諸覺相은
是受受陰이니 何所覺고하면 覺苦覺樂覺不苦
不樂이니 是故로 名覺相을 是受受陰이니라.

復以此受受陰의 是或痛苦變易으로 諸相하는
것이 是想受陰이니 何所想고하면 少想多想或
量想과 都與所有에 作與所有想하니 是故로
名想受陰이니라.

復次 - - - - - 爲作想은 是行受陰이니 何
所爲作고하면 於色에 爲作고 於受想行識에
爲作하니 是故로 爲作相이 是名行受陰이니라.

復次 --- , 別知相은 是識受陰이나 向所識
 고하면 識은 라고 識聲香味觸法 하나니 是故로
 名識受사라。」

라고 한것이 그것이다. 此조의 해석에 의하면 色은 可離二分
 性的 적인 동시에 또 所離性的 적인 即物質은 可離 分析
 수 있는 것이요 障障되는 性質의 것이 라는 의미이다.

覺라 함은 覺受、覺發、不苦不樂發 등 모든 感覺作用으로
 부터 覺受라는 覺情을 말하는 것이다. 想이라 함은 少想 多
 想을 모든 想念의 作用을 의미한다. 行이라 함은 緣作用으로써
 그 性能으로 한다는 것이니 즉 色、受、想、行、識으로 하여금
 다 각각 色、受、想、行、식이 되게 하는 것을 行이라 한다는
 것이다. 그 다음 識이라 하는 것은 別知相으로써 그 性으로
 한다는 것이다. 즉 色、聲、香、味、觸 관등의 境界를 眼、耳
 등 六識이 分別히 認知하는 作用을 識이라고 한다는 것이다.

그 다음 第三의 類型으로서는 다음과 같은 것이 있다.
 즉 相應部第三 (一四〇) 에 의하여 取應한다면,

「色은 惱壞性的 것으로 寒熱飢渴 등에 惱亂되고 破壞되
 는 것을 色壞이라 한다는 것이다. 그 다음 覺은 領受로

로써 그 성으로 하는 것으로서 樂, 苦, 不苦不樂을 類度하는 것이 想의 意義라는 것이다. 想이라 함은 解了로써 그 성으로 하는 것으로서 青黃赤白등을 各々 解了하는 것이 想의 意義라 한다. 行이라 함은 有爲法으로 現行시키는 것을 그 성으로 한다는 것으로 주 본의 色性을 有爲로 現行시키고 乃至 識의 識性을 有爲로 現行시키는 등이 行의 意義라 한다. 그 다음 識이라 함은 了知로써 그 성으로 하는 것으로서, 醋苦, 辛, 甘, 苾, 不苾, 鹹, 不鹹 등을 各別히 了知 즉 인식하는 것을 意味한다.」

라고 하였다. 以上 三種의 五陰法을 比較하면 色陰의 해석이 相異할 뿐이고, 其外 四陰의 해석은 異同의 差가 있으나 大体로 大同小異하다고 볼 수 있다.

二、 六入處 即 一切說

眼耳 등 六入으로서 一切의 內容으로 하는 至說도 있으나 즉 雜阿含經 卷八, 第一五六至七

「一切은 娑席 이니라, 玄何一切은, 謂取 娑席 이나

若色眼識眼觸과 眼觸因緣生受의 若苦若樂
若不苦不樂은 彼杖觸席 이거라.」

(全上, 第一九五至五 同文)

라고 있는 것이 그것이다. 六入處라고 하면 一般적으로는
六의 感覺機關인 六根을 말하는 것으로 吾人主觀本의 감각기관
으로서 모든 存在의 代名詞로 하고 있는 것이 明白하다. 上
述에서 原始公放에서는 主觀과 客觀을 區別하지 않고 諸法을
表現하고 있다는 것이 이러한 例를 말하는 것이다.

三. 六境 卽 一切說

六處로서 一切라 하는 同準의 說로 六處의 相對인 六境으
로서 一切라는 明言은 設으나 六境에 無常·苦·無我·無我所라
現하라는 說이 있다. 즉 相應部卷 四, (四) 에

「比丘들아, 色은 無常하다. 모든 無常한 것은 苦니라,
모든 苦인 것은 無我다. 모든 無我인 것은 “我의 所
有가 아니요, 이는 我가 아니며, 이는 나의 我가 아니
다.” 라고.

이와같이 正智慧으로써 如實히 이것을 觀察할지니라.

聲----- 香----- 味----- 觸----- 法은 恒常하다. 모든 恒常한 것은 苦다.」

라고 함것이 그것이다. 六境은 外境인 客觀界의 代名詞로서 佛學的으로 생각한다면 이것을 我執라 인정하는 것은 當면하지 않는 我執 생각한다는 것은 語不成說일 것이다. 그런故로 이 에 말하는 六境은 單純한 客觀界의 代名詞으로써의 六境이나 諸法、諸行、一切등과 同一한 廣義의 六境인 것이다.

四、十二處 即 一切說

十二處라 함은 六內入處와 六外入處 즉 六根과 六境을 合한 것을 이르는 것으로서 이것을 一切라고 한다 즉 雜阿含經 卷十三 第三一九至에

「所謂一切者三 云何名一切요, 佛告婆蹉門迦외 一切者三 謂十二入處나. 眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法을 是名一切니라.」
(相應部經 卷四, (二二六) 에도 同文이 있다.)

라고 있는 것이 그것이다. 以上 諸說中 諸法의 內容說 즉 諸法의 具體的인 分類法으로서 이 十二處說이 가장 普遍妥當性이 있는 說이라 할 수 있을 것이다. 五陰說 같은 것은 色聲은 主客에 걸치는 것이요, 受 四陰은 心理作用과 心體를 말하는 것이므로 主客이 證據되기는 하였으나 그러나 主觀體에 屬한 分類이었고, 六根과 六境은 主觀·客觀의 中心體를 各各 主觀한 分類이었으나 이제 이 十二處는 主觀과 客觀界를 等分한 分類이므로 가장 妥當性 있는 諸法의 分類이라 할 수 있다. 그러면 六內入處는 어떠한 意義를 가진 것이며 또 六外入處는 어떠한 것인가. 이제 諸佛 經典의 意義를 찾아 보기로 하자. 雜阿含經 卷 十三, 第三二二經에 다음과 같이 해석하여 있다.

「眼是內入處也 四大所造淨色이라 不可見有對
 나라. 耳鼻舌身內入處也 俱如是說이니라. ---
 意內入處者 若心意識은 非色이라. 不可見
 無對也. 是名意內入處也. ---
 色外入處 若色四大造라 可見有對也 是名色
 是外入處也. --- 之何聲是外入處也고,

것으로서 不可見相對의 存在이다. 그 다음 融入 外處는 四大과 四大所造의 것으로서 不可見이나 相對的 存在라는 것이며, 法外入處는 以上 十一入處에 攝入되지 않는 其他의 法이다. 그것은 不可見相對的 存在라는 것이다.

五. 十八界 即 一切諸

十二處上有 六識을 加하여 十八界 즉 一切諸이 있다. 中阿含經 卷 47, 五界經 第十也.

「若有比丘 忍 十八界 者 知 如 眞 者. 眼界 色界 眼識、耳界 聲界 耳識界, 鼻界 香界 鼻識界, 舌界 味界 舌識界, 身界 觸界 身識界, 意界 法界 意識界나 阿難이 忍此 十八界 者 知 如 眞 也라.」

라고 있는 것과 五蘊阿含經 卷 17, 四五三經也,

「緣種之界 者 生種之觸 이요, 緣種之觸 者 生種之受也, 緣種之受 者 生種之愛 이다. 之何種之界요, 謂 十八界나 謂 眼界 色界 眼識界나

乃至惡界法界意識界等 是名種々界也。」

라고 있으며; 又 雜阿含經 卷十三, 第三二一 至에는

「所謂一切法은 之間總一切法 이니라. 佛告尊卑門
하사되 眼及色과 眼識 眼觸과 眼觸因緣生受
의 若苦若樂不苦不樂과 耳鼻舌身意法과 意識
意觸과 意觸生受의 若苦若樂又苦不樂을 是
名總一切法 이니라.」

라고 있을 뿐이요 모두 十八界에 對한 例證은 없다. 그러나 十
八界의 意識가 何處라는 것은 上述한 十二處의 意識과 五陰中의
意識의 對比에 依하여 大識의 意識도 能히 알 수 있다.

이 十八界의 分類說은 十二處說보다도 더 具體的이다. 十二處
說中 六外入處가 主觀體를 代表하든 것이기든 하나 이것은 오히려
肉體에 屬하든 抄襲的인 것이므로 이는 客觀界에 屬할 性質의 것
이요 眞正한 主觀體는 되지 못한다. 그러므로 六外入處가 物質인
것과 같이 六內入處도 오히려 物質的인 것에 不過하다. 그렇다면
十二處의 分類은 客觀的인 要素만을 要約한 것이요 眞正한 主觀體
는 이에 攝入되지 못한 셈이다.

민약 認識論的 見地에서 본다면 이것은 遐邇來한 分類일뿐
 만 아니라 大乘佛敎의 了法唯識은 그만 두었더라도 心經法本說
 의 原始佛敎思想的 見地에서도 있을 수 없지 分類이다. 그러
 한 이 十八界說은 이에 眞正한 主觀인 六識界를 加한 것이다.
 十二因을 十二處로써 하는 것이 즉 眼、耳 등 六識界인 것이다.
 이러한 意味에서 볼때 이 十八界說이야말로 가장 보편적인 諸
 法、諸行、一切 등의 具體的인 分類法이라 할 수 있는 것이다

六. 六界說

諸法을 要約한 것으로 六界說이 있다. 此說은 深密佛敎시
 대에 있어서의 그다지 明白하게는 論說되지 않았으나 後世 日
 本 眞言宗에서 宇宙又生靈의 基本原理로 되어 있다. 이에
 原始聖典에 나타나지는 六界說을 살펴보기로 하자. 中阿含經 卷
 四七, 多界經 第十

「復次阿難 아 見六界하고 知如眞實 하라. 地界
 水界 火界 風界 空界 識界 이라.」

라고 한것은 六界를 六界로 如實知하라는 敎訓에 不過하다.

그러나 中阿含經 卷三, 廣聖 第三에 云하면

「云何六界法호 我所自知自覺을 緣汝說 하리라.
 謂地界水界火界空界識界를 是謂六界法 이니라. ---
 以六界合故, 便生母胎 호고 因六界 하미
 便有六處 하미 因六處 하미 便有更樂 하미 因更
 樂 하미 便有覺 이니라 比丘여 若有覺者면 便
 知真如真 호고 知苦習 하미 知苦次 하미 知苦次
 道如真 이니라.」

라고 한다. 만약 此經說에 依한다면, 界라 함은 眞實을 意
 味하는 것이므로 이 眞實의인 六種의 要素가 集會하면 母胎中
 에 生수가 있다 하니 이것은 發生體구성의 요소를 의미하는
 것이다. 그리하여 母胎中에 生하면 이 六界로 因해서 眼·耳
 등 六의入處가 생기고 이 六處로 因해서 更樂(觸)이 있을
 수 있고 更樂을 因해서 覺(受)이 있으며, 이 覺로 因해서
 苦·集·次·道의 四諦 理를 알게 된다는 것이다. 그러니 이
 에 나타난 六界說은 단순한 發生體구성의 要素說로만 되어
 있다. 그런데 六界의 解釋經이 있다 즉 中阿含經 卷四二,
 第一六二 分別六界經과, 中部經 四(三三六 以下) 界分別經 등

이 그것이다. 이에서 그 後者에 依하여 그 要旨을 보거르
하자.

「그러면 어떤것이 地界인가, 地界는 內인 것과 外인 것이
있다. 어떤것이 內의 地界인가, 內의 何々인 堅固하고 粗麁
하여 煖受될 수 있는 것. 例하면 髮, 毛, 爪, 齒, 皮, 肉
筋, 骨, 髓, 腎, 臟, 心臟, 肝臟, 橫膈膜, 脾臟, 肺
臟, 大腸, 小腸, 胃, 大便 같은 것이다. 或 其他의
모든 內의 何々인 堅固하고 粗麁하여 煖受될 수 있는 것.
이러한 것이 內의 地界이다. 그리고 또 무엇 內의 地界의
것과 몇 모든 外의 地界인 것, 이러한 것이 地界이다. ---

그러면 어떤것이 水界인가, 水界는 內인 것도 있고, 外
인 것도 있다. 그러면 어떤것이 內의 水界인가, 內의 何々
인 水, 水의 類로서 煖受될 수 있는 것. 例하면 膽汁, 唾
膿汁, 血液, 汗, 脂, 痰, 滑, 唾, 涕, 關節, 滑液,
小便 같은 것이다. 或은 其他 모든 內의 何々인 水, 水의
類로서 煖受될만한 것이다. 그리고 또 무엇 內의 水界인 것
과 몇 外의 水界인 것, 이와같은 것이 곧 水界이다. ---

그러면 어떤것이 火界인가, 火界는 內인 것도 있고, 外

~2/11~

인것도 있다. --- 內의 和氣인 火, 火의 類로서 變換될
것, 例하면 消化하게하고, 消化를시키는 것이다. --- 그리
고 또 무릇 火界인것, 몇 種의 火界인것, 이와같은 것이
모든 火界다. ---

그러면 어떤것이 風界인가, 風界는 內인 것도 있고 外인
것도 있다. 例하면 上行의 風, 下行의 風, 腹中風, 陰處
風, 各肢體를 流通하는 風, 入息, 出息, 같은 것이다. ---

그러면 어떤것이 空界인가, 空界는 內인 것도 있고, 外
인 것도 있다. --- 例하면 耳孔, 鼻孔, 口腔, 또 이와
같이 하여 먹고 마시고 씹고 맛본 것을 생기는 道(食道)
또 이렇게 하여, 먹고 마시고 씹고 맛본것이 消化하는 胃
(胃腸界), 또 이와같이 하여 먹고 마시고 된것이 下部로
排出하는 胃(肛門) 같은 것이다. ---

때에 다시 識이 있다. (이것은) 淸淨覺白하다. 그 識
에 의해서든 무엇이든지 알수 있다. "樂하다, 라고 알고,
"苦다." 라고 알고 "不苦不樂이다, 라고 안다. "나는 樂受를
受한다. 라고 알고, 樂受는 受하고 "그것은 止息하였다, 라고
안다. "나는 苦受를 受한다." 라고 알고, 苦受는 受하고
"그것은 止息하였다, 라고 안다. 不苦不樂受는 受하였다.

“그것은 止息하였다.” 라고 한다.」

라고 하였다. 이와같은 大界의 해석인바, 이것도 成住壞空의 四相을 構成한 要素가 大界라 보고 四相을 中心으로한 解說이기는 하나, 그러나 地·水·火·風·空 五界는 發生 四相의 構成要素인 內의 五界外에 반드시 外界의 五界가 있다는 것을 明言하지 않은 實에 諸法의 代名詞로서의 意義가 있는 것이다.

前述한 五陰說과 비교할때, 五陰說에서는 外部의 要素를 다만 色受陰 하나로만 보았음에 대하여 이 大界說에서는 色受陰에 해당하는 것을 地水火風의 四界로 분하고, 또 저에서 四界色陰, 즉 정신을 三作用과 一主體的인 識으로 분할것을 이에서는 다만 識의 一界로 본것이 對照的인 동시에, 空界를 增說한 것이 또 그 두점이다.

七. 有爲法과 般爲法說

以上에서 考察한 諸種の 諸法說, 즉 諸法의 分類은 感覺世界, 즉 現象界에 限한 諸法觀이었다. 그런데 原始聖典上에는

~ 288 ~

前述한 차이 또 假象界에 대요되는 本體的인 世界가 있음을 인정하여 있으니 前着을 有爲界, 有爲法이라 하고, 後着은 이것을 無爲界, 無爲法이라 한다. 먼저 宗說을 보려면 中阿含經 卷四二, 第一六二조에

「若有爲着은 則是無常 이요 若無常着은 則是苦也니라.」

라고 有爲만을 말하여 놓은 것이 있다. 有爲라 하면 Samskṛta 의 決語로서 總依를 有하는 行住하는 의미이다. 따라서 無爲 (asamskṛta) 은 有爲의 反對義인 것으로 多言을 不要한다. 그런데 有爲와 無爲의 具體的인 對照를 말한 것에 다음과 같은 二種說이 있다. 雜阿含經 卷十二, 第二九三조에

「若有爲無爲 하나, 有爲着은 若生若住, 若異若次 이요. 無爲着은 不生不住不異不次 이니라.」

라고 실은 것이 그 第一種이요, 增一阿含經 卷十二, 供養品 第二 = 第五조에

「此三有爲有爲相 하나 之何爲三고, 知前從起知, 知當遠變 하나 知當次盛 이니라. 彼云何從起오, 所

所謂生이라 長大成五陰形하다 得在特入이 是
 謂所從起니라. 彼不同惡次益也 所謂死이 命
 過又在段常하다 諸陰이 散壞하고 寐族이 別
 唯하다 命根斷絶을 是謂爲次益이니라. 彼之何
 變易고 處落髮白하고 氣力爲益하다. 且遂衰
 殺하다 身體解散을 是謂爲變易法 가니라.

라고 하다 있는 것이 그 第二種의 說인바, 前聖說은 生住異
 次의 所謂 四相을 가루어 가지고 있는 것이 有爲法이요, 이
 四相의 事實이 있는 것이 有爲라는 것이다.

그런데 後聖의 說은 生·異·次의 三相을 가른 것이 有爲
 라고만 말하고 有爲라는 말이 있는 것이 相異한바이다. 그
 러나 有爲는 언제든지 有爲의 反対의 것이므로 說明이 되어도
 그 意義는 有明한 것이다. 그리고 또 한가지 相異한 點은
 前聖의 四相說은 一切 有爲法의 一般的인 意義로 論하고 있음
 에 ~~비하여~~ 비하여 後聖의 三相說은 一期生의 一期段常의 意義
 로 본바 있다.

만약 四相의 意義를 본다면, 生相은 有爲의 諸法으로 하여
 지금 未來로 무리 現在에 生起하게 하는 것이요, 住相이라

~ 270 ~

법은 生起된 諸法을 現在에 止住하게 하는 것이요, 異相은 現在에 止住하는 諸法이 점차 衰異하게 하는 것이요, 次相이 라는 것은 現在에서 衰異한 諸法이 過去에로 懷次시키는 것 을 의미하는 것이다. 僧一宗이 三相說로 되어 있는 이유에 대하여 後世 俱舍論 卷五에는 住와 異를 融合하여 一로 論했 으므로, 그 이유는 住는 有情이 變着할바의 處가 되는 故로 이것을 厭捨하게 하기 爲해서 異와 融合한 것이라 해석하고 있다.

以上 要컨데 有性法이라 함은 因果의 道理에 依하여 急作 된 諸法은 四相의 過程에 依해서 變化生起하는 存在라든 意味 로써 이와같은 存在라면 그것은 現象界의 諸法이 아닐수 없 는 것이다. 그리고 假緣法이라하면 有爲法과 全然 反對性인 不生, 不住, 不異, 不次이라하니 이것은 自然 本體的이고 本體的인 것이라 보지 않을 수 없는 것이다. 그런데 雜阿含經 卷三, 第八九〇. 經에서는

「大何 假緣法고 謂 貪 欲 永 盡, 瞋 恚 愚 癡 永 盡,
一切 煩惱 永 盡, 是 假 緣 法。」

이라고 한것 처럼 經에 云하시든 主觀的 意義로 解釋한 例가 없지도 않나.

그러나 有爲, 無爲의 一般의 意義로서는 客觀世界, 或는 그
 데로의 狀態를 二種으로 分類하되 現象界는 因緣所生有爲造作의
 世界이므로 이를 有爲의 世界, 또는 有爲法이라 名하고 이와
 反對로 因緣即因果의 法則에 支配되지 않는 世界을 無爲世界
 또는 無爲法이라 名한, 말하자면 哲學的 諸法의 分類法이라
 할 수 있다.

八. 有漏法과 無漏法說

有爲, 無爲의 分類法이 客觀的인 哲學的 分類法인에 對하
 여 有漏와 無漏의 分類法은 主觀的인 宗教的 分類法이라 할 수
 있다.

有漏라 함은 saṃsāra의 俗語로서, 漏는 漏世의 義, 즉
 煩惱의 義이다. 煩惱가 大根竹을 通하여 漏世된다는 의미이니
 一心이 이와같이 煩惱에 支配됨에 따라 人生 自體과 그 주위
 環境인 宇宙는 不充分한 現象, 즉 諸法을 局限한다는 것이
 有漏의 意義이다.

無漏 (anāsrava) 라 함은 有漏와 全然 反對되니 人生
 四 宇宙를 가르치는 것이다.

그러면 有漏와 全然 反対되는 無漏도 人生과 宇宙가 언제
 시 現時的인 人生과 宇宙로 現象된 것일까. 그것은 主觀的
 心理作用인 有漏로 因해서 展露되었던 것이다. 이제 此有의
 消息을 聖說에 依하여 찾아보기로 하자. 雜阿含經 卷二. 第
 五六經에,

「我今當說有漏無漏法 하리라.

若色有漏면 是取라 彼色은 能生 浸患나라.

如是受想行識도 有漏면 是取라 彼識은
 能生 浸患나 是名有漏法 이니라.

之何無漏法고. 諸所 有색에 無漏면 非受도
 彼色若過去未來現在에도 彼色은 不生 浸患

니라. 如是受想行識 無漏도 無漏면 非受나
 彼識은 若過去未來現在에도 不生 浸患나 是

名無漏法 이니라.」

라고 한것이 그것이다. 卽 色法에 대하여 一心이 漏하면 그
 것은 벌써 그 色法에 取着하는 것이되는지라. 그 色法은 能
 히 一心으로 하여금 浸着과 浸患를 내게 한다. 이와같이 受
 想行識에도 一心이 漏_池하면 取着하고, 또 浸患心을 생하게
 된다. 故로 이것을 有漏法이라 名한다는 것이다.

그런데 般若法이란 이와 다르로 색은 五陰에 대하여 一
 이 攝世함이 있으므로 色이 色고 色이 色이므로 따라서 貪
 心이 생하지 않는 本然의 天真一心 그대로 있게 되는 故로
 이것을 일러서 般若法이라 한다는 것이다. 雜阿含經 卷四二.
 第一一七六조에, 世尊이 大目犍連에 命하사 諸比丘를 憶하
 法을 代說하라 하였던바, 目犍連은 源과 般若法을 說하
 다. 卽

「云何般若法고, 愚癡愚阿凡夫가 眼見色고 卽
 卽, 於可念色에 而起衆着하며, 不可念色
 에는 而起憎惡하며 不住身念處 하되 於心 解
 脫慧解脫에 般若智分 하고 而起種種不善法
 하되 不執受次 하고 不執受永並 하되 耳鼻舌
 身總五 亦復如是니라. --- 我從世尊 하되
 親受於此諸有漏法 하였으니 其名有漏法至 이니라.
 云何般若法至고, 多聞聖弟子가 眼見色고 卽
 於可念色에 不起衆着하되 不可念色에는 不
 起憎惡하되 繫念而住하되 般若心解脫慧解
 脫하되 如眞如於彼. 하되卽 起惡不善法을

我從世尊하여 耳鼻舌身意도 亦復如是니라.
我從世尊하여 面度此法 하였나니 是名無漏法
조 이니라.」

라고 한 것이다. 그것이다. 그 內容은 前聖說과 同一 教旨이나
이에 經目되는 것은 世尊의 說法中 「有漏法聖」과 「無漏法聖」
이 있다는 事實이다. 實踐을 爲主로 하는 佛敎로서의 佛敎가
이러한 문제를 일파나 重視하였는가 하는 것을 여기서도 窺아
볼 수 있는 것이다.

佛敎의 人生觀 宇宙觀的 見地에서 말하면, 宇宙와 人生이
무엇을 原因으로 어떻게 展開되는 것이냐 하면 그것은 一切衆
生 各自의 一心의 漏, 즉 煩惱가 六根門으로 漏泄되어 業力
을 作하고, 이 業力이 因이 되어 宇宙와 人生이 展開되는
것이라 보는 것이다. 그러므로 展開되는 宇宙와 人生을 有漏
界、衆生界라 名하게 되는 것이다. 이와같이 一次 現象된
有漏로서의 人生은 他律的이고 不自由한 存在라 이 現實에 決
코 만족할 수 없는 것이다. 그러므로 衆生의 人生本然의 狀
態로 還源하기를 欲求하는 것이 人生의 佛敎心인 것이다.

그러면 어떻게 하면 衆生이 還源할 수 있을까.

이제는 深廣的實踐이 必要한 것으로서, 그 實踐方法은 오직 有漏心을 根本塵刹하는 것 외에 別道理外 無다. 이것이 즉

「謂有漏盡 云何名爲有漏盡,

舍利弗! 有漏者三有漏也. 謂欲有漏也 有有漏也 癡明有漏也 此三有也 欲盡癡盡 漏盡을 名有漏盡 이니라.」

(雜阿含經 卷十八, 四九〇 經)

이라고 하여 有漏盡을 主張한 것이다. 즉 雜阿含經 卷三一, 八六五經에

「已破有心解脫, 有有漏心解脫, 癡明漏心解脫, 解脫智見.」

이라하여 三漏心解脫을 의지한 理由가 있은 것이다. (欲有漏은 欲界의 煩惱, 有有漏은 色界와 欲色界의 煩惱, 癡明有漏과 같은 三界의 癡煩惱를 各各 의지하는 것이다.) 즉 增一阿含 卷四二, 第九經에서

「其有修行十想 (白骨想, 青瘀想, 脹脹想, 食不消想, 血想, 噉想, 有障致痛想, 食養想, 死想, 一切世間不可樂想) 者, 便盡有漏하고

獲通作證 하여 漸至涅槃。」

이라 한것이 라던가. 또

「如來三 有漏盡 하고 成無漏 하여 心解脫 하고
智慧解脫 하여 生死已盡 하고 梵行已到 하였다。」

라고 한것은 곧 有漏가 盡無漏함이 依하여 無漏界에 遷渡한다는 것을 말하는 것이다.

以上 考察하여 온 諸法說中, 後世 論部까지 重視된 것은 五陰說과 十二處說, 十八界說, 有爲과 無爲法說, 有漏과 無漏法說등 이며, 經中에서도 五陰, 十二處, 十八界說은 三科分類法이라 하여 大乘佛敎의 五陰七十五法說 構想에 큰 영향을 주었으며, 또 특히 有爲, 無爲法說과 有漏, 無漏法說은 大乘이 常用하고 있는 諸法觀이다.

第九章 諸法皆空論

中國佛敎 又來로 하는 말에 「空者=大乘佛敎之初入門」이라고 하고 있어 空思想은 大乘佛敎만의 특징인 것 처럼 一般에게 理解되고 있다. 만약 이 말에 依하면, 空思想은 다만 大乘佛敎 特有의 思想이고 小乘佛敎에는 沒= 思想 이라는 뜻이나 하물며 原始佛敎이리요, 또 小乘佛敎에 空思想이 있다 하더라도 그것은 다만 我徒의 誤한 주장하는 것이요 아직 法徒의 理를 모른다고 하는 것이 一般의 定評이다.

그러나 그것은 說一切有部의 學說에만 依함에는 通하는 理論이지만 그것이 반드시 全小乘佛敎에 共通되는 사상도 아닐것이요, 또 原始佛敎思想이 반드시 그러하였다고는 斷言할 수 없을 것이다. 全小乘佛敎思想을 言及할 階梯가 아니므로 이에 서는 다만 原始佛敎시대에 果然 그러한 空思想이 있었든가, 없었든가, 하는 것이 이제의 中心向題이다.

本論에 들어가기 前에 간단히 言及한다면 空思想은 반드시 大乘佛敎의 初入門만도 아니요 我徒이나 法徒의 誤한 論하는 것은 小乘이나 大乘만의 特徵이 아니라 原始佛敎시대에도 이미

~ 272 ~

있었던 思想으로서 말 하자면 全佛敎에 共通되는 基本的인 理論인 同時에 또 實踐思想의 一部이기도 한 것이다. 但 德世
에 이르러서 尤를 大乘佛敎에만 結속시키게 된 이유는 특히 大
乘佛敎의 思想을 이해하고자 한다면 그 이해의 준비로 空觀故
인 思想의 過程을 밟지 않는다면 大乘佛敎의 眞正한 이해를
얻지 못한다는데 있을 것이다. 그리고 또 小乘佛敎에서는 法
空의 理를 論하지 않고 다만 我空만을 주장하게 되었는데 그
것은 當時의 시대사조 影響된바가 있어 그렇게 되었을 것이
다.

그러면 原始佛敎시대의 空思想이란 어떠한 것인가.

原始聖典에 依하여 考察하여 보면, 佛敎는 原始、小乘、大
乘을 莫論하고 그 사상내용에 있어서는 반드시 哲學的 理論과
宗教的 實踐觀이 兼備되어 있다. 특히 이 空思想같은 것은
原始佛敎 教理中의 一部分에 不過하지만 이는 理論的인 空
說과 實踐的인 空觀이 가추어져 있다. 그러므로 이것을 이
두 部內으로 分하여 考察기로 하겠다.

一、理論的 空說

上卷에서도 이미 함포한 바와같이 獲尊께서 說하시든 中心문제든 언제든 恒常 그것은 人生 이었지만은 그 說法의 表揚方式에 있어서든 특히 人生만을 表揚에 내 세우지 않고 衆生、一切衆生등에 人生을 包含시켜서 說하시고 또 發生이라고 해도 發生만을 表揚에 내 세우는 것이 아니라 諸行이니 諸法이라 하여 이 中의 發生문제도 含攝하는 것이 그 席에 있다. 僧正部 七(一〇三)에 結社居士가 外道들에게 대하여 佛敎의 敎理를 宣示함에 밝아서 말하기를

「大德이다, 모든 所生, 有爲, 所思, 緣起所生은 無常한 것이다. 無常한 것은 苦다, 苦인 것은 我所가 아니며, 이 我所가 아니며, 이 自己의 我所가 아니다. 大德이다, 이것이 如의 體이다.」

라고도 있는 것 처럼 모든 所生, 有爲, 所思, 緣起所生, 등이라고 하니 문제의 中心을 이와같이 抱括적으로 하였던 것은 佛世의 吾人이 原始聖典을 읽어서 곧 看取되는 바로서 오직 結社居士에게만 그렇게 보였던 것이 아니다.

그러므로 後世의 称谓 又空, 法空이나 하는 문제도 그다지 分明히 区分되어 表明되지 않아서, 이것이 又空의 說法인지 또는 法空의 說法인지를 判斷키 困難하다. 문제의 內容으로서 는 後世에 말하는바와같이 又空의 義와 法空의 義가 中心이 되어 있다는 것이 事實이다.

그러나 이제 여기서 는 論述의 便宜上 잠시 又空과 法空에 分하여 考察하기로 하자. 왜냐하면 又이란 主觀의 문제요, 法이란 大體로 客觀의 문제로서 又空이라 하면 主觀이 空하다는 것이요, 또 法空이라 하면 客觀이 空하다는 것으로 이 主觀과 客觀이 모두 空하다 하면 空思想의 범위가 시에 모두 包含되기 때문이다.

1. 我空說 ;

我空이라 함은 又空이라고도 하고 生空이라고도 하고, 我無我, 我生無我의 義를 말하는 것이다. 雜阿含經 卷四五, 第一一〇二品에 尸毘比丘가 魔波旬에 대한 說法에 다음과 같은 것이 있다. 魔波旬이 尸毘比丘에게 대하여

「我生云何生, 誰爲作者, 我生何處起, 去復

至何所。」

라고 물었다. 이에 대한 比丘尼의 答에

「汝謂有衆生，此則惡魔見，唯有空陰聚，
無是衆生者。如和合衆村，世名之爲車，
諸陰因緣合，假名爲衆生。」

이라는 句가 있는데, 如斯한 文章은 阿含聖典上에서도 稀
貴한 文章으로서, 衆生辨現, 空, 我空의 義를 道破한
것이다. 즉 衆生이란 그 實體가 있는 것이 아니고 世間의
衆材가 集合_의된 車가 成立되듯이, 諸陰 즉 五陰이 因緣_和합
으로 因緣_의 衆生이 假立되는 것이라는 것이다. 이것을 五陰
和合, 因緣_{所成}의 衆生이라 한다.

佛能은 元來 又生空의 허탈이 그 修道의 目的이요, 또 따
라서 一切 衆生들도 그 各自의 痛苦를 허탈하도록 實踐의 因
散導를 하는 것이 그 散化의 目的이므로 我空의 理도 恒
常 實踐적으로 起도하는 것이 聖典上의 一般의 說法의 形式
이었다. 이제 그 몇가지의 例證을 든다면, 雜阿含經 卷五,
第一〇三經에

「世尊所說，有五度陰，何等爲五？色陰

想行識受陰 이라. 彼差摩는 能少觀察此五受陰의 非我와 非我所耶 아.

差摩比丘言 하되 我於彼五受陰에 能觀察非我와 非我所 하도다.」

라고 하여 있다. 이것은 弟子를 向에 行하진 문답이나, 우리에 이에 依하여 弟子를 向에 一般的으로 我空^{我觀}의 實踐되던 좋은 例로 볼수 있는 것이다. 事實 佛陀께서 이바같이 教導하셨던 것이다. 즉 雜阿含經 卷一. 第九 조에,

「世尊告諸比丘 하사되 色은 無常 이요, 無常은 卽苦며, 苦卽非我요, 非我者은 亦非我所 이라.

如是觀者를 名眞實正觀 이라.

如是受想行識도 無常 이요, 無常卽苦며,

苦卽非我요, 非我者은 亦非我所 이라. 如是觀

者를 名眞實觀 이라.」

라고 한것은 阿含經典에 引되 볼 수 있는 形式인 것이다.

그러나 以上 阿含說中 前說과 後說은 그 趣旨가 相異하다.

즉 前說의 취지는 大概 一般인들이 五陰諸成體에 대해 我와 我所의 執着을 가리나 그러나 그것은 我를 뿐이요 我所는

없다는 것이다. 그런데 後者의 趣旨은 色、受、想、行、識 五
 인도의 自体부터가 經常、苦、非我、非我所 라는 것이다. 다
 시 말 하자면 五陰 그 自体가 또한 것이라는 것이다. 五陰
 後和合上 에 나타난 我가 또한다는 것과 五陰 그 自体가 곧
 또한다는 것은 그 意味가 매우 다르다. 즉 前者는 我의
 義요, 後者는 空의 義인 것으로 原始經典上의 說法은 大概
 이와같은 形式으로 되어 있다는 것이 분명하다.

(2) 法空說 ;

이제 법이라 함은 現象界 諸法의 어떠한 實體性을 의미하
 는 것으로, 그러한 實體性은 없다는 것이 즉 法空의 義다.
 現象界 諸法의 어떤 實體性이라는 것 (假令 五陰 所成의 衆
 生) 은 또한다 하지만 그 衆生 構成의 要素인 五陰은 어떠한
 性質을 갖은 것인가. 이제서는 이 五陰 亦非 또한다는 것
 으로 이러한 것을 法空이라 한다. 이제 이러한 意味의 類說
 을 찾아 보기로 하자.

(가) 五陰皆空說 ; 增一阿含經 卷三五, 四空에

「色者 經常 이요 其 經常者는 卽是 苦也며 苦苦

苦者三 媿我요 媿我者三 空이며, 又空媿我三 彼空이니 如是智者之所觀也니라. 痛想行識도 亦媿媿痛·苦·空·媿我며 眞實空者三 彼媿我空이니 如是三 智者之所覓也니라. 此五盛陰三 皆空皆寂이니 因緣合은라 皆故於磨次하여 不得久住니라.

라고 있는데 吾人은 이 空文에 五陰의 性을 判斷함에 當하여 媿痛, 苦, 媿我, 空 이라는 結果가 知워져 있음을 볼 수 있다. 五陰을 苦라함은 主觀的인 感情的 判斷이지만 其他의 三은 客觀的인 事實 그대로의 判斷으로서 그것은 또 論理的인 關係다. 즉 媿痛하다면 그것은 벌써 媿我라는 의미와 空이라 三 意義가 內含되어 있는 것이요, 또 그와 反對로 空이라 하도 그 中에 三 媿痛가 媿我의 義가 含有되어 있는 것이다.

그러면 五陰은 저지서 이와같이 空한 것일까. 그 또한 理由가 무엇인가. 雜阿含 卷二, 第五一三에.

「守尊이 告諸比丘 하사되 我令羸汝하여 說壞不壞汝하리니 諦聽善思 하라. 當爲汝說 하리라. 諸比丘어 色界壞法이요, 彼名次이 理樂이니

是不壞法 이니라. 受想行識은 是壞法 이요, 使
識次이 涅槃 이나 是不壞法 이니라.」

라고 하여 五陰을 壞法 즉 破壞되는 性質의 存在라고 하였으
며, 또 小宗, 卷二, 第四九聖에

「世尊告尊者阿難曰, 若信心長者長者子가 來向
汝言하되 於何等法에 知其生次고 汝當云
何答乎아.

阿難自佛言하되, 世尊이시며 --- 我當答言하오리
니, 知色是生次法 이요, 知受想行識是生次法
이거다. 世尊이시며, --- 我當如是答이거다.

佛告阿難하되 善哉善哉라 應如是答이니라.

所以者何오하면 色是生次法 이요 受想行識도
是生次法이니 知色是生次法者를 名爲知은이
요. 知受想行識是生次法者를 名爲知識 이니라.」

라고 하여 五陰을 生次法인 것으로 아는 것이 五陰을 正解하
는 것이라고 하여 있다. 以上과 같은 兩聖說에 依하면 五陰
이라는 것은 결국 破壞되는 存在에 不通하는 것이요 또 생하
여 次하는 存在라는 것이니 이것이 즉 五陰의 原理를 말한것

~ 제 ~

이라 보지 않을 수 없다.

(나) 六根皆塵說 ;

憎一阿含宗 卷三三 第九宗에 依하면 滋味는 佛陀의 說
話的인 說法이 있다. 佛陀께서 改更捺 鹿野園에 세실때 五
百比丘에게 말씀 하시되

「比丘는 煩惱想을 思惟할 것이며, 이것을 広布해야 한다.
煩惱想을 思惟함으로써 微侵、色侵、婬色侵를 便斷 하
고 憍慢、癡朋을 斷斷하게 되나니라.」

라고 前提하시고 그 例로서 다음과 같은 譬喩의 談話를 하되
다.

「過去 久遠世에 瞿曇이라는 辟支佛이 있었으니 그의 面貌
는 端正하고 桃花色과 같으며 視聽이 審神하고 입에서는
優鉢香이 뿜기며 몸에는 栴檀香 냄새가 났다.

그는 乞食을 하기 위하여 어느 大長者家의 門前에 默然히
섰다. 이때에 부부의 딸이 그를 一見하고 문득 敬心이
일어나, 그에게 가까이 가서 작은 말이 나는 계류 女
이지만 家産이 無量한지라 尊貴이 되기를 容易치 않으니

나와 함께 사는 것이 어떠한가 詰하였다. 그때 善目이
 묻되, 大殊는 나의 가는 곳에 梁着하였는가, 長者가
 答하되, 나는 그곳의 眼에 梁着하고 口中의 優鉢華香,
 몸의 栴檀香 등에 梁着하였노라, 하였다. 그때 善目 辟支
 佛은 右手로 眼珠를 빼 내어 掌中에 놓고 가로되, 梁着
 하느니나의 眼은 이것을 이름 붙인다. 大殊여 그곳에 梁着한
 眼에 무엇을 貪할 것이 있겠는가」

라고 한 後 다음과 같은 說法을 하여 身懷命終後 梵天에
 豫生케 하였다는 것이다.

「當觀眼 眼하라 此眼은 非我요, 我亦非我有此
 眼非我造요, 亦非我有是라 乃從我有中而
 生하고, 已有便有壞敗하여 亦非往世今世後世
 라 皆由合會因緣이니 所謂合會因緣者는 「緣
 是有是, 此起則起, 此敗則敗, 此次則次」
 이니라. 眼耳鼻舌身意도 亦復如是라 皆悉空
 寂이니라.」

라고 한 것이 곧 六根의 皆空을 說한 예이다.

(다) 十八界皆空說 ; 相應部聖四 (八七) 에

「阿難이 世尊에게 묻되, 大德이시여, “空世間, 空世間, 하시니 무슨 意來에서 空世間이라 하시나잇가,

阿難아, 我에서 또는 我所에서 空하다. 緣故로 世間空이라 하나니라.

阿難이 묻되, 무엇이 我에서 또는 我所에서 空하나잇가.

阿難아, 眼은 我에서, 또는 我所에서 空하니라. 色은

我에서, 또는 我所에서 空하니라. 眼識은 我에서, 또는

我所에서 空하니라. 眼觸은 我에서 또는 我所에서 空하

니라. 耳는 ---- . 鼻는 ---- . 舌는 ---- .

身은 ---- . 意는 ---- .

무릇 意觸을 緣으로 하여 생키는 受의, 또는 樂인것, 或

은 苦인것, 或은 非苦非樂인것, 그것도 또한 我에서, 또

는 我所에서 空하니라. 」

라고 답변 적이 있다. 이 聖說을 보면 世間이라는 것을 我

에서 보되, 我의 內容을 眼등 六根과 色聲등 六境과 眼識등

十八界의 陶像에서 보았으나, 要컨대 크다고 볼수 있는 世間

도 空하고 我과 我所도 空하며, 主觀體에 屬하는 六根, 空

向界의 穴機, 認識主體의 穴識 등이 모두 空하다는 것이다.
 그러나 이것도 主觀界와 客觀界를 深馳하여 空한 것이라 說한
 것이다. 그러므로 上조는 空조으로 命名되어 있다.

라) 世間即空說 ; 相經部聖四(八五)에 「世間空」
 의 文으로 空하는 것에

「그러나 一比喩는 世尊이 계시는 곳에 가서, ---
 大德이시여 "世間、世間" 이라 하니 무슨 意味에나 世間
 이라 하시나잇까,
 比喩여, 破壞된다. 그러므로 世間이라 하나니라.
 무엇이 또 破壞되나잇까,
 比喩등이더, 眼은 破壞한다. 色은 破壞한다. 眼識은 破
 壞한다. 眼觸은 破壞한다. 耳는 --- . 鼻는 --- .
 舌은 --- . 身은 --- . 意觸을 緣으로 하여 空하
 는 뜻의 或은 乘인것. 或은 空인것. 或은 非昔非乘인것
 그것도 破壞 하나니라.
 比喩여 破壞된다. 그러므로 世間이라 하나니라.」

라고 하여 있다. 上위한 聖說과 그 內容은 꼭 같은 것이다.

但 前宗은 空世間의 意義를 밝히는 것이 그 目的이 되었음에 대하여 後宗은 世間の 意義를 밝히는 데 그 意義가 있다. 즉 世間이란 어떠한 것인가, 그것은 破壞되는 것이 즉 世間이라는 意義라는 것이다.

그 世間の 具體的 內容을 들어 論한 것이 즉 眼根 등 主體의 感覺機關과, 色境 등 客觀界와 認識主의 眼識 등으로 이루어진 것은 모두 破壞되고 머는 것이라고 한 것이다. 이에 말하는 破壞의 意義란 다음아닌 因의 것으로 世間은 즉 空하는 意味인 것이다.

(3) 諸法皆空의 原理

그 다음으로 생각하여야 할 문제는 以上에 考察하여 온바와 같이 一切諸法이 모두 空한 것이 事實이라 한다면 그 空한 이유가 무엇인가, 즉 一切諸行이 無常하고 一切諸法이 無我며 따라서 一切가 皆空이라 한다면 그 皆空의 이유가 없지 않을 것이다.

그 次 段階의 이유라 할만한 것은, 一切諸法은 無自性한 것이요, 無自性하므로 따라서 無自性體란 것이기 때문이라 할 수 있다. 一切諸法이 이미 無自性體라 하는 것이라 하면 그것

은 토하다는 것을 意味하는 것이다.

그러면 一切諸法은 어찌서 이와같이 歟自性하고 歟異性한
存在인가 하는 것이 그 다음의 문제인바, 教尊은 이에 대하
여, 一切諸法은 因緣生起하는 것, 즉 緣起法이기 때문이라
하였다. 이와같은 原理에 대해서는 오대에서 이미 若干言
及한바 있었지만 이제 여기서 더 詳細히 論述키로 하였다.
雜阿含經 卷十二, 第二九七至

「所謂大空法者 諦聽善思 當爲汝說
하리라. 云何爲大空法乎, 所謂此有故彼有
此起故彼起 謂緣起明하여 行이요, 緣行하여
識이며, 乃至純大苦聚集이니라. -----
若比丘, 無明難欲即半命^明하도, 彼彼明^明하여
則行^明하여 乃至純大苦聚^明이니 異名大空法者
이니라.」

라고 있는 바와같이 大空의 理由、原理로 들고 있는 것이
緣起의 理由로 되어 있다. 一切諸法은 緣起의 原理에 依하여
生하는 것이므로 空한 것이라는 의미를 보다 具體적으로 說可
조에 또 다음과 같은 조문이 있다. 增一阿含經 卷三, 第

~22~

七卷中、

「世尊告白、彼云何爲名第一最空之法也、

若眼起時則起受也 亦不見來處也 次時則次
 이受也 亦不見次處也 除受等法因緣法이니라
 云何受等因緣也、所謂是有則有也、此生則生
 이니 眼明緣行、行緣識----、死緣憂愁
 苦惱等 不可揀許니라、如是苦陰成此四緣이
 다、眼是則受也、此次則次이니 眼明次則行
 次---- 死次則愁憂苦惱皆悉次盡하니 除
 受等之法이니라、耳鼻舌身意也 亦復如是許어
 起時則起受也 亦不知來也 次時則次이受也
 亦不知次處也 除受等之法이니라、----
 是謂比丘、此名第一最空之法이니라。」

라고 한 것이 있고 또 雜阿含經 卷十三、第三三五經에 또 同
 一의 意味의 說法이 있다. 云

「云何第一最空經也、 諸比丘也 眼生時也 眼有
 來處하고 次時眼有去處也 如是眼不與而生
 하고 生已次盡하야 有業報而眼作者도 此

陰次已可知 異陰相統이나 條俗教法 이나라. 耳
 鼻舌身意도 亦復如是說 이로의 條俗教法 이나라.
 俗教法者는 謂此有故彼有요 此起故彼起나 如
 夜明因行, 行緣諸, 広說乃至의 大苦聚集施
 나라. 又復此般故彼般也. 此改故彼改이나 興
 興改故行改, 行改故興改. 如是反說 乃至의
 大苦數次 이나라. 比丘乎 是名第一義空法至 이
 나라.」

라고 했던 것이 그것이다. 原始聖典上 一切諸法의 具體的 例
 로써 五蘊을 든 것이 一般的이나 此는 六根을 들고 있다.

以上에 考證한 바와같이 그것은 五陰이던 六根이던 또는
 十二處 十八界등 무엇이라도 相因하다. 다만 此의 有取은바
 는 一切諸法이 生할때나 次을때를 眞論하고 그 所從處와 所
 從處가 따로 있는 것이 아니고 오로지 因緣의 道理에 依하
 는 것이라고는 뜻이요, 此와같이 一切諸法은 四緣所生의 것이므로
 그것은 모두 空하다고 하는 뜻이 一切諸法의 論據인 것이
 다.

如斯한 至說에 依하여 보면, 空이라 함은 곧 緣起의 理
 를 일컫는 것이요, 또 緣起라 하면 그것은 곧 空을 의미하

는 것임을 알 수 있다. 이 緣起 空의 惡義는 後世 諸師
의 依하여 더욱 闡揚되었다.

二. 實踐的 經觀

現象界 一切諸法이 因緣所生의 存在라 實體的으로 明白性은
것이므로 悉皆空寂이라 하는 理論은 勿論 그러할 處에 理論을
은 空의 事實으로 그러할 것이다. 그러나 그것은 어디까지나
哲學的인 原理論에서 이해할 수 있는 일이고, 一般常識적으로
는 容易하게 首肯되지 않는 일이다. 그러므로 佛弟子中에서도
一切諸法의 이론에 讚意를 表하지 못한 사람들이 있었던 것이
나. 그 예로

『楞光 阿陀가 諸比丘에게 諸法을 佛陀 散說의 妙旨를 說
하여 달라 하였던바, 一切行無常, 一切法無我, 涅槃寂滅
등의 法을 諸比丘가 說하여 주었다. 阿陀는 그 說法을
聽聞하고, 나는 이미 그 意를 알았노라. 그러나 나는
듣기를 기뻐하지 않는 것이 있으니 그것은 "一切諸法이
空寂하다면 度盡難缺의 涅槃도 不可得이니, 此中에 어떤
게 我가 있더냐. 如是知하였다 如是見하였다 하여 이것을

見法이라 칭한다. 라는가, 라고 하여 一切諸行寂滅說을 疑心하였다. 阿陀는 그 疑心을 阿難尊者에게 가서 물었단말, 阿難은 佛에서 摩訶迦旃延에게 敎說하시는 것을 親聞한 것이 라하며 다시 말이 「世人은 顛倒하다 依於二邊 若有若無 하여 世人이 取諸擔栗하여 心便許着하여 迦旃延아 若不受不取不住不計於我 하면 此若生時非 生하고 以時에 欲하나니라. 迦旃延아 於此 不疑不覺 하고 不由於他 而能自知 하면 是名正見이라 --- 如來는 離於二邊하여 說中道하니 所謂此有故彼有. 此生故彼生云云, 의 說法은 듣고 阿陀는 疑心을 起成하여 疑所畏를 起했다. (雜阿含 卷十, 第二六二經 取意)

라고 되어 있는 것을 보아 一切諸行寂滅說을 疑心하였던 것은 事實인것 같다.

原敎로서의 佛敎에 있어서 一切皆空說의 意義는 理論的인것보다도, 그이러 實踐的인 實제 그 第一義的 意義가 있다고 보아야 할 것이다. 왜냐하면 佛敎는 元來普字의 真理를 執三戒보다도 原敎의으로 人間의 現實苦의 문제를 해결코자 하는데 그 根本 目的이 있기 때문이다.

그러면 人間 現象의 根源은 어디에 있는 것인가,
그것은 又 何이 모든 現象界를 如實히 하지 못하므로 因하여 人
들은 모든 苦痛은 가지게 되는 것이다. 즉 無常한 諸法에
하여 常恒의 執을, 空의 諸法에 대하여 樂의 執을, 無常
體의 諸法에 대하여 有常의 執을 일으켜, 이로 말미암아
人生苦를 招來하는 것이다.

이와같은 不如實知見에 대하여 아무리 佛尼의 眞實하신 無
常、苦、無我、空의 教訓이 있지만은, 이것을 哲學的 教
訓 그대로 理解하는 것 만으로선 도저히 吾人의 苦痛은 해결
되지 않는 것이다. 이에는 無常、苦、無我、空의 實踐을
行하는 道理밖에는 他道가 없다. 無常이나 無我니 하는 그 現
象의 惡義는 보지 않는 것으로 空觀을 實踐하는 것이 人生
해결의 가장 捷徑이었던 것이다. 즉 一切 諸法도 또한 것이
고 我와 我非도 또한 것이다 라고, 原始聖典上 一切 諸法의
無常、苦、無我를 說하는 조이나 또는 空을 說하는 조이고
이와같은 道理를 如實知見 如實正觀하여 諸法에 대한 厭離心을
일으켜 그 厭離心으로 부러 執을 일으키고 實踐적으로 動說
하지 않는 조이라고는 거의 없다 하여도, 謬言이 아닐 것이다
다시 말하면 無常、苦、空등을 說하는 諸조의 究竟의 趣

법은 空을 說하는 것 보다는 空觀을 하라는데 法은 法이다.
주 雜阿含 卷一 第十二至十四

「色無常、及想行識無常、無常者則異苦、苦者則非我、非我者即非我所、如是觀者、名真實現、聖弟子、如是觀者、於色解脫、於及想行識解脫云々」

이러한 것들이 그 예로서 空의 長短의 相違는 있을지언정 이
제 이러한 趣旨로 되어 있는 것이 一般적인 說相이다.

3. 三三昧說 ;

實踐的 空觀은 漸次 修行 要目化 되어 空 (śūnyatā),
數想 (animitta), 數觀 (apeṇahita) 의 三三昧 (Jhāna-samādhanāḥ) 說로 나타났다. 長阿含卷九
卷十, 增一阿含 卷十六, 十至, 增支部卷() 등에 보이
는 바 이제 增一阿含의 條를 본다면,

「彼云何名爲空三昧오 所謂空者은 觀一切諸
法皆悉空虛니 是謂名爲空三昧니라. 彼云何
名爲數想三昧오, 所謂數相者은 於一切諸法의

~ 290 ~

都無想念 이요 亦不可見을 見謂名爲無想 三昧
이라. 云何名爲無願 三昧고乎 所謂無願者
是 一切諸法에 亦不願求를 見謂名爲無願 三
昧이라. 如是比丘, 有不得此 三三昧면 又
在生死하여 不能自覺寤이라.」

라고 있는 것이 그것이다. 이 三三昧中에서도 空三昧가 가장
基本的인 것이므로서 가장 重要な 것이다. 그러므로 이것을 초
三昧라고도 한다. 그 理由를 增一阿含經 卷中, 第六로
依해서 본다면

「若得無空 三昧하면 亦無所願하여 更得無願 三
昧요 以得無願 三昧로 亦不求死此生彼 故
都無想念 이니 時修行者가 復有無想 三昧하여
可得誤乘 이니라. ---- 如空 三昧者는 是諸 三
昧에 最爲第一 三昧니 王 三昧者는 空 三昧가
是也니라.」

라고 하더 있다. 즉 空三昧만 成就하면 無願三昧도 自然히
成就되고, 또 이와같이 無願三昧가 이루어지면 故로 想念이
都無하여 지니 自然으로 無想三昧의 樂을 받게 된다. 그러므로

로 모든 三昧中에서 이 空三昧가 王三昧라는 것이다.

(2) 空三昧實踐者의 例 ;

상위한 智一所습에 依하면 그때 舍利弗이 佛陀의 慶祈에 參訪하였던바, 佛陀께서는 舍利弗에게 물으시기를

“너는 이제 諸根이 淸淨하고, 顏貌가 與人으로 有異하니
너는 이제 무슨 三昧에 들어 있었는가?”

라고 하였다. 舍利弗이 答하기를

“恒遊 空三昧 나라.”

라고 하였다. 佛陀는,

“善哉, 善哉라 舍利弗아 乃能遊於空三昧 나라
所以者何오라면 諸虛空三昧者는 最爲第一
라. 具有比立하여 遊虛空三昧 하면 計知吾
我不壽命하고 亦不見有象生다라 亦復不見諸
行本末하고, 已不見하니 亦不造行本也. 已親
行하니 更不受有하고 已親受有하니 不復受
苦衆之報 나라.”

라고 하여 空三昧의 功徳을 찬양하여 있다.

그 다음 空三昧 行着으로 가장 著名한 佛弟子로는 解空第一
인 舍利弗가 있다. 增一阿含經 卷三, 第八조에

「但樂空是 阿耨多羅三藐三菩提 所謂須菩提比丘是
也 志在空寂 微妙難業 亦是須菩提比丘也。」
라고 한 것이 그의 平素 修行을 말한 것이다. 그는 自己의
所解와 所行만이 그러하였을 뿐 아니라 他에 대한 說法도
本은 空思想으로서 하였던 모양이다. 이제 그 예를 찾아 본
다면 教提桓因에 대한 說法의 一節이

「如來, 教提桓因이여 一切所有는 皆故矣 空
라야 毀我 毀人 하고 毀壽 毀命 라야 毀士 毀夫
하고 毀物 毀像 라야 毀男 毀女 니라.」

(增一阿 卷六, 第六조)

라고 하였다. 또 佛死에서 四部의 懈怠心이 있는 것을 보시
고 渴仰心을 일으키게 하기 위하여 三十三天上 불칸강당에
올라가서 佛母 摩耶를 禮하여 天上 說法을 하고 계신적이 있었
다. 이때 優填王과 波斯匿王이 各各 佛像을 造成하였고 四部
衆의 渴仰의 勸請으로 目連이 教尊의 法座 遷故를 懇願하여
爲하여 三十三天에 올라가 遷故를 仰請하여 드디어 七日後

還來世向을 許하였다. 七日이 지난후 突然 教尊은 還來世
 는지라 五王國王을 爲始한 四部大衆이 도다 佛陀의 處가이 다
 아가 見佛 前法하였다. 이때 須菩提은 王舍城 耆闍崛山中
 一山側에서 交臂을 짓고 있던바라 그도 또한 如來를 向觀 礼拜
 하고자 起坐하여 右脅을 세 밀자 문두 이런 생각이 났다는
 것이다.

「此如來形何者오 是世尊은 是眼耳鼻舌身意
 乎아, 在見壽殺是地水火風種種乎아, 一切諸法은
 皆悉空寂이라. 佛道虛來이아 如世尊所說傷
 言이아라. 若欲礼以者斗 及諸殺勝者은인 陰
 持入諸種을 皆悉燒燬情하라. 曩昔過去佛此
 及以佛來者斗 如今現在佛도 此皆悉燒燬하라.
 若欲礼佛者斗 過去及當來斗 說於現在中에
 當觀於空法하고 若欲礼佛者斗 過去及當來
 斗 現在及諸法을 當許於我我하라. 』 라고.
 此中我我壽命我入我造作하고 亦我形色有戲
 有獲者하며, 諸法皆悉空寂이어늘 何者是殺
 리고, 我尊我主하아 我令致命眞法之聚하리라.」

라고 하고 願菩提는 드디어 오랜만에 善法에 遷改하신 如來를
 爲후지 않고 앉아 있던 자리에 들어가 衣裳의 裁縫을 계속하
 셨다 하니 그의 行處에 얼마나 철저 하였던가 하는 것을 보
 이 준다.

(3) 空觀의 實踐法 :

위의 空三昧같은 것은 修行者의 程度가 조금 高級에 屬하
 는 것으로 一般 修行者에게는 若干 莫效한 感이 있는 修行法이
 다. 그러므로 이것은 보다 具體的이요 또 普滿的인 空觀의
 實踐法이 必要한 것인바 이의 적절한 方法은 設치된다. 이제
 그 戒宗을 찾아 볼다면, 中阿含宗 卷四九 에 小空宗과 大空
 宗이라는 것이 있고 中部 花柯耶 四(一一九 以下)에도 이
 와 同 阿含의 小空宗, 大空宗이 있다. 이제 먼저 小空宗
 의 趣旨를 要約히 보면,

「阿含이 佛陀가 묻기를 내가 믿제기 佛陀로 부터 들은 바
 에 依하오면 佛陀께서는 空行을 多行하신다 하사느니라.
 이것이 아직까지도 善莫입니다. 佛陀께서는 答하시기를,
 나는 그때부터 이제까지, 空觀을 行하노라. 하신 後
 그 空觀의 여러가지 莫例를 撰承하시고 있다. 그때 除하

그 있던 곳이 鹿子母 講堂이던지라.

一에 鹿子母 講堂의 空觀을 提斥하였다. 즉 이 강당에는
 象이나 馬, 牛, 羊, 豺, 獒, 穀米, 奴婢는 設은 것이다.
 그러나 不空한 것이 있으니 그것은 오직 比丘衆뿐이다 하
 고 하였다. 그리고 또 空觀을 하고자 하는 者는 ~~衆~~ 衆을
 莫念할 것이요, 人想을 莫念할 것이며, 마땅히 第二로
 一假事想을 생각하라. 즉 緣緣에 不空한 것으로 아무것도
 없다고 생각하는 것이다. 이 假事想을 成就한 후에는,
 第三으로 地想을 생각하라는 것이다. 즉 地의 高下등을
 생각하지 말고 다만 地의 平坦한 것만을 생각하라는 것이
 다. 이것이 成就되면 第四段階로 假單空處想을 생각라고,
 第五로 假盡識處想을, 第六으로 假所有處想, 第七에 假想
 心空을 계로 漸次 空觀을 追進하리 드디어 假想心空도 버리
 고서 現前에서 깨달아서, 肉身만을 담길뿐으로, 이른바
 寂攝, 有攝, 寂明攝을 보해서 假想心空을 얻으라.

라는 것이 大師宗의 要旨이다.

그 다음에 大師宗의 要旨을 본다면, 內空, 外空, 內外
 空, 不震動을 次第로 觀하라고 하는데 있다. 즉 比丘로써

空을 행하고자 하는 着은 마땅히 心을 保持하여 一定에 住止시켜 空을 행하라는 것이 空觀樂이다. 이와같이 空을 행하여서도 오히려 그 다음에 變動하여 精證함을 얻지 못하거든, 그는 마땅히 外空을 행하라는 것이다. 이와같이 外空을 행하여도 그 마음이 變動하여 精證함을 얻지 못하거든, 그는 마땅히 内外空을 행하라는 것이다. 内外空을 행하여서도 오히려 그 다음에 變動하여 精證함을 얻지 못할 때는 그는 마땅히 不動을 생각하라는 것이다. 이와같이 하여 그 處에서 翻轉하고 修習하면 그는 心이 轉運하여 지고 樂快 柔和하여 遠難을 즐거워 하고 (樂), 遠難을 즐거워 하 마지않아 空, 外空, 内外空도 成就하여 果實을 얻게 된다는 것이다.

又上과 같은 空觀의 階階 實踐法은 初學者에 있어서의 매우 必要한 方法이다. 그러므로 如斯한 行空法을 행하는 宗을 특히 小空宗, 大空宗이라는 名稱으로 区分하는 것이라 생각된다.

第十章 心識說

原始佛敎敎理中 가장 그 基本이 되고 또 中心이 되는 敎理의 一種으로 重現하지 않을 수 없는 것은 心識 所繫를 뜻이다. 더우기 後世 大乘佛敎 諸宗에 共通되는 思想으로 唯心思想이 있어서라.

敎主 寂迦牟尼가 道를 깨달았다함은 마음이 깨달은 것이요 또 그 道라는 것은 事實 客觀적인 어떤것을 얻은 것이 아니라 自己의 本質인 一心의 德力을 究見하였다는 것에 不過한 것이다. 즉 前述한 第一章 改道의 過程에서 이미 言及한 바와 같이 原始宗典上에 悟道의 過程을 表現한 여러가지의 文獻도 佛敎의 心理나 智에 關涉되어 있지 않은 것이 없습니가 推하여서도 알 수 있다. 後世 大乘佛敎 敎理中 唯心의 敎理가 諸宗에 一貫하고 있는 것은 勿論이지만 原始佛敎시대에도 唯心說을 크게 標榜하고 있지는 않으나 佛의 一心에 라는 것을 重現하였던 것만은 틀림 없는 事實이다.

一. 心爲法體說 ;

이에 一心을 重現한 例文을 들어 보기로 하자.

法句經 雙要品

「心爲法本，心尊心使，中心念惡，
 即言即行，罪苦自追，車轍於轍，
 心爲法本，心尊心使，中心念善，
 即言即行，福業自追，如影隨形。」

라고 하여 있고, 增一所含卷 五(文二, 八二七) 에도 同題의
 句가 있다. 南伝 Dhammapada 에도

「諸法은 慧에 支配되고 慧를 주로 하여 慧에 依하여
 成호난다. 사람이 만약 穢意로써 或은 말하고 或은
 行하면, 必가 그 말음은 車가 그 轍을 踏는 것과
 같으니라.

諸法은 慧에 支配되고 慧를 주로 하여 慧에 依하여
 成호난다. 사람이 만약 淨慧로써 或은 말하고 或은
 行하면, 必이 그 말음은 그림자가 形影에 影과 같
 으니라.」

라고 하여 있고, 雜兩含卷 三(文二, 二二四, 上) 에,

「心持世間 善法，心拘引世間，其心爲一法，
 能制衆世間。」

라고 하여 있고, 또 相應部卷一(五天)에

「世間은 마음에 依하여 起轉되고, 마음에 依하여 熾盛한다. 마음의 一法은 모든 것을 從屬시킨다。」

이상과 같은 一心爲主說은 다만 教訓警句의 旨에 不過한 것이
고, 經世에 보이는 三界唯心 萬法唯識說과 같은 強力한 主張
은 아직 表現되어 있지 않았다. 그러나 一心을 一切 諸法의
根本이라 할가 一心이 諸法을 모두 從屬시키는 것이라는 의미
는 이에서 一步만 더 나아가면 一心이 즉 一切 諸法을 作한
다고 볼 수 있게 될 것이다. 佛般涅槃經 卷上(六一, 一八一, 上)에

「當捨心、心當隨人、又莫隨心、心有誤人、
心殺身、心取芥子、心取天、心取人、
心取畜生虫蟻鳥獸、心取地獄、心取餓鬼、
依形害者、皆心所爲。」

라고 한 것이다. 佛般涅槃經 卷上(六一, 一八一, 上)에

「勿隨心行、心之行無不爲、得道者滅心也、
心依天、心作人、心依鬼神畜生地獄、皆心
所爲也、從心行得起諸法。」

~ 208 ~

등이라고 있는 것은 거의 心緣法의 義를 보다 더 具體的으로 表現한 文으로서, 阿含經中の 一節은 아니지만, 그에 屈할 所일 뿐 아니라 總觀으로서는 上 心本說로 더부러 그다지 들리는 바가 없다. 雜阿含經 卷十 (大二. 六九. 下) 에

「諸比丘、善思惟觀察於心、所以者何、
長夜心爲貪故使染、瞋恚愚癡故使染、比丘
心惱故發生惱、心淨故發生淨、---
譬如畫師畫師弟子、善治業地、眞受彩色、
隨意而取種之像類。」

라고 한 것은 (相應部經 三. 二三七 에도 同義의 文이 있다.)
바로 華嚴經 夜摩天帝品. 唯心揚이

「心如工畫師、取種種五陰、一切世間中、
無物而不造」

라고 있는 文의 影響한 文이 있지 않는가. 上의 文 바와같이
中阿含經 卷二七 에

「云何如來、謂有二業、慮已思業。」

이라 있고, 增支部經의 文에도

「比喩也이다. 나는 思를 業이라 한다. 즉 思慮하다, 身에 依하고, 語에 依하여 意에 依해서 業을 依한다.」
(佛敎 教理之 研究 196.)

등이라고 있음에 依해서 본다면 一切衆生이 業을 依한다는 것은 要컨대 心中에 먼저 思慮해서 依하는 것이므로 作業主는 衆生인 同時에 一心이며 一心中에서도 그 心의 作用의 資賦 變을 緣因가 그 心을 알 수 있다.

二. 心 意 識 同 依 說 :

楞伽經에서 一心을 表現함에 當해서 一定하지 않았다. 或有時에는 心이라 表現하여 있고 쓰면 意, 又 或은 識이라고도 表現되어 있으며, 또 어떤 때에는 心意識 三語를 並用하여 一心을 表現하고 있기도 하다. (雜阿含 卷二. 大輿下, 八上. 雜阿含 卷一. 大輿下, 八一下 등)

心은 citta, 意는 manas, 識은 vijñāna로서 그 原語부터가 相異하다. 그러나 이것이 同一한 意味로 使用되어 있는 것은 後世 阿毘達磨上에서 三者 名異本同, 或은 名異本殊 등의 說을 거쳐서 唯識家에 이르러 이 三者로서 八識을 區

해하는 標準으로 한 것과는 對照이 된다.

原始宗教에서 心의 정신을 表現하는 一般的인 術語는 心이다. 그러나 이 心의 具體的인 實現에 있어서는 恒常 識으로서 存在 했다. 心의 특징은 무엇보다도 知識한다는 데 있는 것이요, 이 知識한다는 것은 眼根을 通하여, 耳根, 鼻根, 舌根, 身根, 意根 등을 各々 通해서, 色, 聲, 香, 味, 觸 등의 境界를 知識하는 것이므로 이것을 六識이라 稱한다.

三、心所說의 根源:

授世 阿毘達磨佛敎에 이르러 心識說이 매우 充實하여 특히 六識心에 隨起하는 心理作用의 所謂 心所有法說이라는 것이 복잡하게 充實을 하고 있다.

原始宗教에서는 이 心所에 關한 問題는 어떻게 되어 있는가. 이에 대한 一考를 한다면 五藏說中에 色은 除外한 受, 想, 行, 識의 四藏은 心을 分析한 것으로 一般적으로 해석되어 오는데, 이에 대해서는 疑點이 없지 않다. (原始宗教實踐哲學 2/3 以下) 그러나 이 四者中, 識은 一心의 主體라 볼 수 있다.

~ 3/1 ~

이 心의 作用을 段世에 이르러서는 心所라 命名하게 되었으나 이때에는 아직 心所라는 속어는 使用되지 않았었다. 이 心의 作用에 對해서 沒·想·行 以外에도 行論 攝攝라 하는 것으로 여러가지가 있다. 四阿含, 五尼柯耶에 걸쳐서 나타나 있는 몇가지의 例를 列挙하여 보자.

1. 三攝 : 欲攝, 有攝, 取明攝, (長阿 卷八)
2. 三求 : 欲求, 有求, 覺行求, (長部 卷三, 二九五)
3. 四取 : 欲取, 見取, 戒禁取, 我語取 (長部 卷三, 309)
4. 四縛 : 貪欲身縛, 瞋恚身縛, 戒身縛, 我見身縛, (長阿 卷八,)
5. 四界前 : 欲界前, 有〃〃, 見〃〃, 取明〃〃, (雜阿 卷八)
6. 五下分結 : 身見, 疑, 戒取見, 欲貪, 瞋, (增支部 卷六, 一八二,)
7. 五上分結 : 色貪, 婬色貪, 慢, 掉舉, 取明, (增支部 卷六, 一八二)
8. 五蓋 : 貪欲, 瞋恚, 睡眠, 掉悔, 疑, (增一阿 卷三 卷二四),
9. 七結 : 慢, 有貪, 瞋恚, 慢, 見, 疑, 取明, (增支部 卷四, 二四, 增一阿 卷三四)

~2/2~

10. 九結; 慶, 志, 慢, 照時, 見, 他取, 疑, 嫉, 慳,
(雜阿含卷一八)

11. 十大穢心; 欲貪, 邪貪, 瞋, 恚, 恨, 驕, 恚,
嫉, 慳, 諂媚, 誑, 頑迷, 性急, 愛,
團慢, 憍, 迷迷, (中部經一, 五五)

12. 十一一穢; 邪見, 非法故, 惡貪, 邪法, 貪, 志,
瞋, 調恚, 疑, 瞋, 瞋, 瞋, 瞋, 瞋, 瞋, 瞋,
性, 嫉, 欺詐, 諂媚, 欺慳, 瞋慳, 慢,
大慢, 慢傲, 放逸 (中阿含卷二三)

13. 二十一結; 瞋, 志, 瞋, 瞋, 瞋, 瞋, 瞋, 瞋,
嫉, 憎, 瞋, 瞋, 瞋, 瞋, 瞋, 瞋,
諂, 憍, 慢, 妬, 增上慢, 貪,
(增一阿含卷六)

後世에 論하든 心所說이라든 것은 要컨대 이에 列擧된 모든 作用을 정리코자 한것이 不過한 것으로 이것은 大觀, 大煩, 恚, 八煩惱, 또는 根本惑, 隨惑等이라고 命名되든 不淨한 心理作用만을 지칭한 것이다. 그러므로 여기서는 이것을 表現함에 當하여 癡, 結, 蓋, 穢 등으로 類聚한 것이다.

四. 心性의 淨不淨問題 ;

前段의 考察에 依하면 心理作用中 不正, 不淨한 點만이 原始上에 나타나 있는 것을 그대로 이에 지적하여 둔 것인바, 그러면 이러한 作用들은 一心上에 일어나는 一時的인 現象인가 不然이면 一心의 本性이 그러해서 그러한 것인가. 즉 後世의 表揚語로 말한다면 心性이 先天的으로 不淨해서 그러한 것인가. 그렇지 않으면 心性은 本來 精淨한 것인데 後天的으로 그와 같은 不淨의 心理作用이 일어나는 所謂 惑塵煩惱라든 것인가.

이 問題에 對해서 原始宗典上에 明確한 敎說의 判斷이 없다. 그러나 心性本淨에 關한 敎說이 全然 缺는 것은 아니다. 增支部 一, 一四偈 및 一五偈에

9. 比丘衆이여, 此心은 極히 不淨하다. 그리고 그것은 客塵의 隨煩惱가 雜染되어 있다.
10. 比丘衆이여, 此心은 極히 不淨하다. 그리고 그것은 客塵의 隨煩惱로 부터 起할하였다.
11. 比丘衆이여, 此心은 極히 不淨하다. 그리고 그것은 客塵의 隨煩惱로 부터 雜染되었다. 戒明의 眞生은 이

를 如實히 알지 못한다. 故로 堯陶의 眞生은 마음을 뒤
지 않는다고 나는 말한다.

2. 此心發이다. 此心은 극히 光淨하다. 故로 그것은 啓
塵의 隨類故로 부러 깨달아졌다. 有階의 聖弟子는 마음을
뉘는다고 나는 말 한다. 1

라고 되어 있다. 이에 依하면 堯生의 一心은 그 本性面과
啓塵性의 兩面이 있다. 즉 先天 本有의 本心 後天의인 習
性과의 兩面이다. 그 本性은 光明 淸淨한 것이나 그 習性은
本性을 雜染 즉 汚들여서 더럽힌다는 것이다. 堯生은 누구나
다 같이 光明 淸淨한 本性을 가꾸어 가지고 있음에도 不拘하
고 그것을 알지 못한다. 알지 못하는 故로 따라서 '自心'을
修淨함을 모른다는 것으로 佛經說法의 理由도 여기에 있다.
즉 堯生의 本性心은 啓塵故인 類故에 一時的으로 雜染되어 있
는 것이므로 修淨만 한다면 그 類故로 부러 깨달을 수 있
다. 그러므로 佛經의 說法을 들은 聖弟子는 類故 雜染의 깨
달을 目的으로 修心의 工夫를 해야 한다는 것이다. 卽 雜阿
含經 卷 四七 (大正藏 二, 三四一, 中)에

「如鍤金香, 積聚沙土置於槽中, 然後以水灌之,

鹿土煇凶 剛石堅塊、隨水而去、猶有鹿沙
 纏結、復以水灌、鹿沙隨水流出、然後生
 並、猶意細沙黑土之纏結、復以水灌、細
 沙土隨水流出、然後真金純淨痕雜-----
 如是淨心、進向比丘、鹿煇凶纏、惹不善
 業 諸惡邪見斷斷空、如牧生金酒去脚
 石堅塊。」

라고 한 것이 있다. 此도 後天의 煇凶 除去의 修養 過
 程을 말한 것이므로, 發生의 一心을 亂金에 비유한 것이 그
 着脚矣이다. 本來 光明이 雜心하고 淸淨 痕垢한 亂金이므로
 그것이 실사 黑沙泥土中에 埋沒되어 있다 할지라도 그 本性은
 決코 變하지는 것이 아니다.

發生의 一心의 本性도 先天故으로 淸淨無垢한 것이므로 그
 것이 一時 昏塵 煩惱에 染污 되어 있다 할지라도 決코 그 本性은
 變하지 않는다는 것이다. 그러므로 黑沙泥土에 묻힌 亂金을
 가려 버리는 煇凶에 雜染되어 있는 淨心도 그 煇凶의 諸惡을
 斷斷하면 된다는 것이다. 또 相應部 52, 8 에도

「이렇게 그 사람의 心은 먼저 이루어진 그대로의 戒惡다.

그러므로 如眞히 進行한다。」

(根本心教 二八 의 지적)

다음 文이 있는바, 이 中에 「心은 먼저 이루어진 그대로의 狀態」라 함은 그 後文에 *tathā cittama* 이라 있으니 이것은 즉 「眞如心」이다. 만약 此文으로써 본다면 後世에 盛行된 「大乘起信論」의 心眞如說의 根據는 이미 이미 있었던 것이다 할 수 있다. 佛陀께서 入滅時에 이르러 弟子들에게 最後의 遺言을 남기신 말씀에

「比丘들이여, 自己를 燈불로 하여 皈依處로 하고,
法을 燈불로 하여 皈依處로 할 것이요, 吾을 燈불로 하여
도 皈依處로 하지 말지니라。」

(長部五, 一〇〇, 雜阿含五 卷二四 ; 大正二, 一七七
中, 등)

라고 하셨다 한다. 自己를 燈불로 하여 하셨으니 自己란 무엇을 意味하는 것인가. 生老病死 四苦에 耽着하는 身心의 全體를 自己라 할 것인가. 不然이면 無常, 無我의 虛假體를 自己라 하는 것인가. 假我에 覺醒하라는 것이 佛陀 一生 說法의 要旨이 아닌가. 그렇다면 그것은 黑沙死土中에서도 오히려 光明 輝及한 秘金의 秘脈과도 같이 菩提煩惱의 妄想心中에

서도 오히려 長光明을 釋放하고 있는 教主 各自의 本性의 眞如心을 가르키는 것이 아니고 무엇이겠는가.

五. 一心의 能動性:

楞嚴全卷上에도 教訓的인 心爲法本說 以外에 理論的 教理上 에도 心識의 教理가 매우 重要한 位置에 놓여 있다. 이제 그 해를 들어 본다면,

먼저 五蘊中에 色蘊 ~~이 아닌 다른 것의 本體~~ 色蘊 ~~이 아닌 다른 것의 本體~~ 까지 가 모두 心識에 內涵된 것이 아닌가. 五蘊說의 根本 趣旨은 '元來一切諸法의 根本을 밝히는 것이 아니고 一切 諸法의 空間的 存在로서의 本體를 代表하는 것인 만큼, 특히 受、想、行、識을 重視한다'라든가. 또 이 五蘊中에서도 識은 만을 보다 더 重視한 點은 있다. 그러나 色에 대하여 心識에 內涵된 部分을 상세히 分析하여 있다는 點을 注目해야 할바가 아니겠는가.

그 다음에는 十二緣起說中에 識과 名色의 關係에 있어서 識의 存在 意義가 甚深한 것을 들 수가 있다. 이 內題에 內涵된 社達 學者 Max wellher는 원저자 「十二緣起는 觀念論의 軌向」이라 보았는바 특히 그 근거를 名色과 識과의

因縁에서 보았다. 즉 名色이란 함은 感覺的으로 知覺할 수
있든 世界. 「現象界 存在의 全体」이며, 또 名色이 識에
依한다 함은 現象界가 意識에 內在하는 것, 意識의 所産이라
고 하는 것이다. 라고 보았다 (原始佛敎 英譯佛學 267頁)

그리고 1 數年後 日本의 松本文三郎氏가 또한 이와 類
似的 見解를 發表하였다. 氏의 說에 依하면

「識이라는 것은 心의 作用이요, 名色이란 現象界다.

現象世界의 現前覺知가 없으면 識만의 獨立이란 不可能하다.
識이 없이는 現象界란 있을 수 없다. 識과 名色이 相依
한다는 것은 이것을 말하는 것이다.

思想概念이 없이는 直觀이 없고, 直觀이 없이는 概念
思想은 있을 수 없다는 것을 意味하고 있다. 그러면 上
卷의 佛學에서 인식은 直觀에서 비롯한다. 그러나 概念
의 形式을 ~~가지~~ ^{발리}지 않고서는 인식은 成立되지 않는다는
것과 全然 同一한 結果에 달하는 것이다. 明白히 이것은
認識論上の 唯心論이다.」

(明岩 44 年刊, 宗敎과 學術 46 頁)

以上 佛學의 意見에 依하면 十二緣起中 識과 名色과의

論說에 依하여 佛敎 原始佛敎시대 에 이미 唯心論이 成立되어
있었다는 것을 論明하였다. 그러나 如斯한 學者들의 意見은
반드시 辨說의 必要를 알아야 한다. 이제 雜阿含經 卷一二
(大、二、八〇、中)에 依하여 본다면

「何法有故老死有、何法緣故老死有、
即正思惟、生如實趣向等、生有故
老死有、-----、何法有故名色有、
何法緣故名色有、即正思惟、如實
趣向等生、識有故名色有、識緣故
名色有、我亦尋思惟時、齊識而遷
不能過彼。」

라고 하였는데 所謂 齊識緣起說이 이미 唯識緣起說의 意
味가 아니고 무엇이라. 「十二緣分、是皆依心」 이라는
意味도 이에 充分히 나타나 있다. 亦見、同上經 卷十二
(全上、八一上)에、舍利弗向、拘絺羅答에 다음과 같은
것이 있다.

「老死가 있는가, 있다. 이 老死는 自作인가 他作인가, 自
他作인가, 非自非他의 因緣作인가, 그렇지이 아니라 老死

은 보편 緣起는 故로 신다니라. ---

이와같이 有情依處受胎入如 名色은 自來인가, 他來

인가, 自他來인가, 非自非他來인가, 各은 그렇지

않다. 그러나 저 名色은 識을 緣하여 보한다.

그러면 저 識은 自來인가, --- 非自非他來인가, 그렇지

않다. 그러나 저 識은 名色을 緣하여 보한다.

관하는 名色이 識을 緣하여 보한다고 하니, 이제는 다

시 名色을 緣하여 識한다고 하니 그 意味는 무엇인가.

그것은 잘 하지만 마치 三蘊을 土地에 세운것과 같아서

展轉 相依하여 成立할 수 있는 것으로 만약 一을 버린

다면 三도 不立하고 一도 不立하고 三도 不立하면 其

一도 또한 不立하니 識과 名色과의 關係도 또한 이와

같이서 展轉 相依하여 成立할 수 있는 것이니라.」

라고 說한 後, 行과 觀에 까지는 辨發하지 않고 宗을 마

치고 있다. 그 上述에서 紹介된 學解에 依해 본다면 識을

緣하여 名色이 生起된다는 것은 一心으로 부러 觀發界가 생

겼다는 意味요, 또 識이 名色을 緣한다는 것은 (識依名色

亦復如是) 觀發界 對象을 대상으로 하고 인식한다는 것으로

이 以上 推察할 必要가 없다는 것이다.

이와 같은 論據만으로서도 廣合無礙시대에 있어서도 아직
 唯心이라고 하는 ~~是~~ 明言의 識지는 물론이요 吾人의 心識
 으로 하여 一切諸法의 總持는 覺識가 充分히 表現되어 있
 는 實수 있다. 吾人은 또 一切의 事를 들어 보되자 經의
 長部全 (一, 二一五) 에

「識은 不可見 數量한 것으로써 一切에 通通하였다.
 이에 水, 火, 地, 風은 確立함이 없다. 이에 長, 短,
 細, 麤, 淨, 不淨도 또한 그렇다. 이에 名과 色과에
 는 皆爾 故이 示改한다. 識이 改함에 依하여 이에 (一
 切는) 示改한다.」

라고 한 것은 識에 依하여 一切가 現象하여 轉改한다는 意味
 이다. 그리고 聖果 一一四에 依하면

「一切는 識에 依하여 立한다.」

라 된가 또 長部全 一 에

「그 識은 不可見이다. 無限한 모든 것에 대한 光이다.
 이에 地水火風은 不立한다. 長, 短, 麤, 細, 淨, 穢도
 不立한다. 識의 改에 依하여 이것들도 改한다.」
 (長明舎 卷十 堅因茶에도 同文)

라고 하는 것들은 大乘佛敎에서 말하고 있는 「三昧唯心所造說」과 무엇이 다른 말인가. 以上 論述하다 은 다음과 같이 原始經典上에도 心爲法本, 一切唯心造의 思想이 充分히 基礎^이가 되어 있음을 알 수 있다. 그러나 이 思想이 原始佛敎시대에서부터 아직 業動化되지 않고 있었던 것은 事實이다.

第十一章 認識論

一、認識說로서의 佛敎

原始佛敎에서도 一心을 論說의 本로 하고 이로부터 一切의 現象이 緣起되는 것이라고 보느니만치 이미 認識論이 있어야 할 것은 當然한 일일 것이다. 亦 短刀直入敎으로 말한다면 佛敎는 覺의 敎요, 佛陀는 覺者이며, 覺은 知識의 完成인 만큼, 全佛敎의 理論이 모두 認識論의 部分이 아닌 것이 可다.

이와같이 廣範한 問題이면서도 其他 모든 敎理가 그러한것

과 같이 보았을 때 이 認識 問題도 그다지 組織的인 說明은 얻어
 볼수 없다. 그러나 이것은 現代에 發達된 認識學說의 見地에
 서 하는 말이고 2500 年前의 인식론으로서 相當한 組織
 적인 論說이었음을 알아야 한다.

이제 여기서 原始佛敎의 認識에 對한 敎理를 정리하려 보
 자면 大體로 凡夫의 見地에서 보는 認識說나 聖者的 認識說
 과의 二種으로 나누어 考察하는 것이 便利할 것이다. 前者의
 認識說이라 함은 如覺의 認識論이요, 後者の 認識說은 證悟的
 인식, 般若的 인식설이다.

二. 如覺的 認識說

먼저 如覺的 認識說에 對한 理論을 보기로 하자. 認識이
 라 하는 것은 인식주인 主體와 인식될 대상인 客體과의 二種
 이 서로 對照하여야 할 것은 勿論을 不要한다. 認識이라 함
 은 一般 認識論上에서 이것을 意識이라 한다. 그런데 佛敎
 에서는 意識도 認識主의 一部分이라고는 보나 그러나 그 全部
 라고는 보지 않는다. 認識主의 全體名으로서는 心이라고 하는
 것이 보통이다.

이 마음을 수족 등이라고 하고 단 識이라고도 한다. 이것은
근본이 하나 같아도 바가지지만 그러나 그 수족 등으로는 심
이라고 한다.

그러면 심의 內證이 무엇인가. 이것도 上述한바와 같이
一心의 奧體와 다 심의 作用 등으로 二場이 있다. 一心의
奧體라 함은 眼、耳、鼻、舌、身、意 등 六識이 그것이다.
그런데 原始佛敎에서는 이 一心의 体인 六識이 證하기 難해이
는 이것을 充効시킬 根이 있어야 한다고 한다. 根은 즉 根
隨作用을 일으킬 機關으로서 이에 眼根、耳根、鼻根、舌
根、身根、意根 등 六根을 말 한다. 이 根 (Indriya)
이라는 것은 外部에 表示되는 眼耳 등, 現世에 말하는 諸
扶塵根을 말하는 것이 아니라, 그 內面에 著在하는 作用, 즉
勝義根을 意味하는 것이다. 雜阿含經 卷十三 (大二, 九一, F
에.

「云何是內入處、佛告彼比丘、眼是
內入處、四大所造淨色、不可見有
對、耳鼻舌身內入處、亦如是說、
一一云何意是內入處、佛告比丘、

意內入廣者、若心意識非色、不可見無對、是名意入眼。」

라고 하였는데 이 중에 眼·耳·鼻·舌·身은 四大에 依하여 造作된 것이나 그러나 그것은 內眼으로써 可視할 수 없는 有對 즉 能히 他物을 障礙할 수 있는 根이 있다. 그리고 意根은 色法이 아닌 故로 不可見이요, 또 비해서 無對이기는 하나 그 根은 있다고 한다. 즉 이 根이 있어서 다 各各 그 識으로서의 作用을 發動시키는 것이나 이것은 要컨대 모두 다 肉體的인 感覺機關이다.

이와같은 六種의 感覺機關을 通해서 內部에 潛在하는 一心이 外部에 向하여 또 內部에 向해서 識의 作用을 行한다는 것이다. 六識中 眼·耳·鼻·舌·身의 五識은 外部의 대상에 대하여 識의 作用을 일으키는 것이고, 意識은 內部의 대상에 대하여 그 識의 作用을 일으킨다.

즉 一心의 存在는 이 眼耳鼻等 六根을 通해서 일어나는 六識의 作用에 依해서 이것을 推知할 수 있는 것인바, 그러면 그 心의 存在는 이것을 그 本作用의 元狀에 依하여 一이라 할 것인가, 不然이면 그 作用에 六種이 있음에 依하여 六이

라 할 것인가 라는 것도 이미 문제가 되어야 할 것이다.
그러나 原始佛敎에 있어서는 아직 心體의 一變에 대해서는 문
제가 되지 않았었다.

一心이 變動시키는 報이 이미 大體에 있어서 다 各各 相
異한 識의 作用을 이루키는 것이라면 이미 따라 心體도 各各
히 문제가 되어야 할 것이다. 그런데 大根 문제가 있어서도
佛弟子向에 進步的인 階梯이 내려졌다. 『阿含宗 卷五八(大
一, 七九一, 中)』에 舍利子向, 拘絺黎向에 交換된 向答에

「復向曰, 賢者拘絺黎, 有五根異行,
異境界, 各各度境界, 誰爲依依耶,
境界, 誰爲依依耶.

尊者大拘絺黎答曰, 五根異行境界, 各各自
度境界, 眼耳鼻舌身根, 此五根異
行異境界, 各各自度自境界, 意爲依
依度境界, 意爲依依。」

라고 있으며, 『中部經二, 一六二』에,

「尊者, 此等五根은 異境界가 異行界가 있어서 相
異의 行界나 境界를 領受함이 因다. 于 眼根, 耳根,

鼻根、舌根、身根이다.

尊者여, 此等 異境界가 있고, 異行界가 있어서 相조의 行界, 境界를 領受하지 않는 五根에 무슨 依가 있고 또 무엇이 此等の 行界, 境界를 領受하느냐 - - - .

尊者여, 此等 異境界가 있고 異行界를 가지고 相조의 行界, 境界를 領受하지 않는 五根의 依는 意다. 意는 此等の 行界, 境界를 領受한다.」

라고 하는 것도 同一한 意味로야. 眼耳를 前五根은 다 各 各 그 獨特한 對象이 있어서, 그 대상만을 인식하지만 이 五根 各自의 對象 全體를 對象으로 하며, 또 五根의 所依가 무엇이냐 하면 그것은 意라는 것이다. 이에 依하면 六根中에 는 意根이 主로, 六根中에서는 意識이 主가 되며 따라서 眼等의 前五識은 從屬的인 存在가 되는 법이다.

그 다음에 문제가 되는 것은, 그러면 六識이 認識作用을 하는데는 무엇이 그 對象이 되는 것인가, 즉 인식의 對象論이 문제가 된다. 中部卷一, 四三〇에

「比喩들이다, 무엇이든지 그 緣에 依하여 識이 생하고, 그에 依하여 名하나니 眼은 緣하고서 색에서 識이 생하면
으로

이러한 이라 名하도, 耳를 緣으로 하고서 聲에서 識이 생략하면
耳識이라 名하며 ----- . 意를 緣으로 하고서 法에서 識
이 생략하면 意識이라 名한다.

此五를 이며, 무엇이든지 그 緣에 依해서 붙어라면 그에 依
한다 (무슨 붙이라고) 名하는 것과 같아 薪에 依해서
라든 불은 薪火라 名하고, 木에 依해서 라든 불은 木火라

라 하리라. (中阿含經 卷五四, 六一, 七六七, 上 殿)

라고 있음에 依하다, 語又是 大觀名의 意義를 알 수 있다.
공시에 그 大觀의 인식대상도 알 수 있다. 즉 眼 - 色,
鼻 - 香, 舌 - 味, 身 - 觸, 意 - 法
중의 것을, 大觀을 六入入處라 說함에 차하다. 大觀은 六
入入處라고도 稱한다.

雜阿含經 卷一三 (六一, 九一, F)에 依하다, 大觀의 本
質을 본다면 色은 四大所造의 것으로서 可見有對의 存在요
聲, 香, 味도 亦是 四大所造色으로서 不可見有對의 것이며,
觸은 四大及 四大所造色으로서 不可見有對의 것이요, 그 다음
에 法은 「法外入 處有, 十一入所不攝, 不可見對
對, 是名法外入處」라고 있는 바와 같이 眼耳鼻等 六

內入則의 前五外入則을 除外한 其他의 모든 法을 法이라든 名目下에 總攝하여 있다. 이에 말하든 六內入處와 六外入處는 所謂 十二則라 하든 것이요, 또 十二則은 所謂 一切라 하든 것으로 (雜阿含 卷十三, 大, 九一, 一切者十二處處、眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、法觸、及名一切) 有形無形物을 總攝하고 一切의 境界은 모두 識의 知覺的 對象이 된다는 것이다.

以上の 所說을 綜合하여 본다면 認識主는 六識이요, 其의 對象은 六境이며 六識으로 하여금 六境을 인식케 하는 動力的 機關은 六根이라든 것이다. 그러므로 이 根境識 三者다 어느 한가지 만이라도 缺하게 되면 인식의 作用은 成되지 않는다 고 보는 것이 곧 廣衍弘散의 知覺的 인식론인 것이다.

中部經一 (三三八) 기

「諸賢이여 內로 眼(根)이 破壞되지 않을지라도, 外로 色(境)이 視野에 이르지 않고, 또 그에 대한 集注(識)이 없으면 그러한 限, 그에 대한 識分(인식)이 나타나지 않는다.

諸賢이여, 內로 眼이 破壞되지 않고, 또 外의 色이 視

野에 이르지라도, 그에 대한 照應(識)가 없으면, 그러한 限, 그에 대한 識分은 나타나지 않는다.

諸賢이다. 허로 眼이 破壞되지 않고 자로 색이 現野에 이르며, 그리고 그에 대한 注意가 있을 때에는 그에 대한 識分이 나타 난다.」

라고 하여 있는 것과, 이에 相當하는 中阿含經 卷七(大正二, 四六七, 上)에

「諸賢, 若內眼處壞者, 外色便不爲
光明所照, 而便有念, 眼識得生。」

등이라 한 것은 眼識, 三有中 어느 한가지 만이라도 欠해서
는 안된다는 것을 말한 것이다. 그리고 또 中에

「眼(根)과 색에 依하여 眼識이 生起하며, 三會合은
(眼) 觸이다. --- 意(根)과 청에 依하여 意識이
生起하며, 三會合은 (意) 觸이다.」

(相應部經 四, 五三)

라든가, 또 次說經의 雜阿含經 卷十三, 大正二, 八七, 下)
에도

「眼色緣生眼識, 三會和合觸, 耳聲吉身觸

緣生身識、 三事和合觸」

이러한 것은 大根、大境、大識을 具體的으로 들어서 이
 三事 和合하다. 비로서 觸 즉 감각적인 認識작용이 成立된다
 는 것으로, 이와같은 定識은 原始全體上에 往々히 볼 수 있는
 것이다.

이와같이 原始佛敎의 知識的 인식설은 무엇보다도 먼저 根
 境 識 三者在 和合한 位에서 비로서 成立되는 것이라 한다.
 그리고 또 한가지 注目할 點은 大識의 인식작용中에서도 眼耳
 等 前五識은 그 對象이 各各 局限되어 但 各自의 對象만
 을 인식한다. 그런데 第六識은 前五識의 所依伴가 되는 同
 時에, 前五識의 對象인 色、聲、香、味、觸의 五境까지도 모두
 그 對象으로 하여 인식작용을 한다는 事矣이다. 즉 第六意識
 의 인식 能力은 前五識의 그것보다가 훨씬 구월성이 있다고
 인정하는 것이다.

이것을 만약 Kant가 말하는 理性의 屈性인 直觀과 悟
 性에 比較하면, 前五識은 直觀的인 인식작용을 하는 것이고,
 第六意識은 悟性的인 인식작용 (思惟作用)을 하는 것이라고 할
 수 있다.

外部의 対象을 直觀 直覺하는 그것만으로서 아직 佛敎
 上의 知識이 되지 못한다. 이 直觀에 依하여 얻어진 자료
 들 佛敎의 思惟作用에 依하여 統合 정리된 後라야 비로소 佛
 敎가 있는 佛 知識을 구성하게 되는 것이다. 이제 이 佛
 敎의 第六意識의 關係도 이와같은 것이다.

주 前五識이 各各 眼이 色을 見하였다. 耳가 聲을 聞하
 였다 하는 것등은 直觀으로서, 如何한 色을 보았는지 또 어
 떠한 聲을 聞하였는지를 아직 佛敎를 가진 具體的인식이 나
 타나지 못하고 있다. 見한 色은 青色, 또는 白色이었는데,
 그것에 대해서 證分했다거나, 또는 離染滅을 얻었다거나 하는
 判斷은 第六意識의 思惟作用을 거쳐서 얻어지는 것이다.

三、 證悟的 認識說

佛敎에서 말하는 眞正한 意味의 認識說은 知覺的인식을
 말하는 것이 아니라 證悟的인 인식을 가르치는 것이다. 佛
 敎의 目的으로는 이것을 인식이라 稱하지 않고 智나 慧나 明이니
 혹은 智慧등이라 稱한다.

그리고 이러한 것을 일컫는 形式을 證이나 悟나 覺이라고 하여 이것을 知라고는 稱하지 않는다. 一般的인 認識論에서 인식을 知의 意味로 보고 있는 것이 常例이겠지만, 佛敎에서는 知나 識이나 知는 知, 不正知, 不覺知라 하여 이것을 排斥한다.

一般的인 認識論에 있어서도 인식이라 하면 그 究竟的인 意義는 勿論 普通 妥當性의 判斷을 意味하는 것이겠지만 佛敎의 證悟의 인식이라 하는 것은 對象의 一般性, 普通妥當性, 不變性을 宛見하는 것을 意味한다. 그리고 一般 認識論에서 稱하는 普遍的 眞理라는 것은 要컨대 그것은 理論的으로 그러한 것이 있으리라 推定 推斷하는 것에 不過하지만, 佛敎의 證悟의 인식론은 實踐에 依하여 證得한 것 즉 心證體達한 眞證的인 識이다. 覺知하는 것이 一般哲學이라 한다면 佛敎는 證智의 哲學이요 證理의 哲學이다. 眞理를 證得치 못하고 正智를 心證하지 못하면 그것은 아직 佛陀 즉 覺者가 아니다.

그러므로 이와같이 眞理를 증득하고 正智를 心證한다는 것은 理論이 아니고 實踐의 結論인 지라 實踐이 없는 者에게 言語로써는 아무리 해도 이해가 되지 않는 것이다. 그러므로 이 證悟의 인식은 論說의 것이 아니라 行함에 依해서 알면인 것

이다. 그러면 이제 佛陀가 證悟한 實相에 依하여 그 몇가지의 法을 들어 보도록 하자.

佛陀께서 成道하신 後, 이 세상 사람을 爲하사 아직 苦樂門을 열지 않으셨을때, 橋陳如등 五比丘를 爲하여 初轉法輪을 하시므로 鹿野苑을 向해 나가시던中, 獲尼라는 한 아인을 만났다. 그는 佛陀의 威風이 當라고 聖靈의 淸亮이 서리어 있음에 感服하여 自己도 모르는 사이에 當신은 何處까지 이릅니다카 하고 물었을때에, 佛陀는 에게게 대해서

「我最上最勝、不着一切法、諸受無解脫、自覺離執師、無等無有勝、自覺最上覺」 (中阿含經 卷 五六、六一、七七七 中)

이라 한것은, 無而獨悟의 自信을 按撫한 佛陀 初覺의 大言이다. 無上覺을 自覺하였다는 것은 絶對的이고 普遍的인 認識力을 證했다는 것이다.

그러면 그 認識의 對象은 果然 무엇이었던가.

그것은 宇宙 人生의 裡面에 潛藏하는 真理이었다니 이것을 佛陀는 法(Dharma)이라 하였다. 이 法이야말로 我佛께서 인식하고자 하는 對象이었다.

이에 一言 辨明해 두어야 할 것이 있다. 一部 西洋學說들이 中部卷二(二二二) 摩訶迦及至四, 長部卷一(二五五) 布陀婆樓等에 世界의 庸·淑庸, 世界의 凶·疑凶, 冥即冥 冥身各異, 如來死後의 有疑等, 卒形而上學的인 문제를 佛陀에서 排斥하려 했음을 보고 佛陀는 哲學的 忠實을 避諱했다고 한다. (榮裕公教의 實踐哲學, 133). 만약 如斯한 態度는 眞實한 佛陀의 철미적인 인식설도 따라서 이것을 인정 할 수 ~~있~~을 것이다. 佛陀에서 그러한 문제의 論說를 피하진 않았을 一考한다면

「佛로 그것은 利權을 不賣하는 것이요, 그것은 禿行의 기 초가 되는 것이 아니며, 厭·難·難故·及도, 寂靜, 智通, 正境, 深察을 資助하는 것이 아닌 까닭이다.」

라고 하는데 있었다. 만약 이 文章만으로서만 본다면, 佛陀에서는 理論的인 哲學的 諸문제는 回避하고 오직 實踐的인 문제만을 取扱하였던 것으로, 佛敎家로서의 佛陀의 특징이 確如한 것 같기도 하다.

그러나 上述에서도 이미 言及한바와 같이 四部, 十二因緣 三輪印等 其他 諸문제나에 얼마든지 形而上學的인 理論이 充溢

하고 있는 必然한 事實을 어떻게 할 것인가, 그리고 摩訶迦
이소의 異說인 長阿含經 卷六十、箭喻經 (大、八〇五、中)에
는 哲學的 思想을 피한 上記의 理由以外에

「此非我相應、非法相應」

이라 하고, 또 天說 布吒婆樓經 (長阿含經 卷一七、大、一一
一、上)에도

「此不與我合、不與法合。」

이러는 이유가 첨가되어 있는 것을 지적하라. 즉 外道人들이
그러한 形而上學的 문제를 提說 論難하는 것을 真正한 意味의
形而上學的 문제 즉 我에 相應하고 理에 合하는 문제가 되지
않으므로 이것을 피했다는 것이다. 그리고 또 長阿含經 卷
一二、(大、七六、上) 請等經에, 亦是 이와 같은 문제를
避한 理를

「如此語者、佛所不許、所以者何、
此語見中各有結使、我以理推、
諸沙門婆塞門中、我與我等者、
呪敎出過、此語邪見但有言身、
不中共論。」

이라고 되어 있다. 上조에 讚揚하는 長壽寺三, (一七六)에도

「나는 그것을 不許한다. 왜냐하면, 대개 同體다. 冥想을
것은 어떤 發生이 있을지라도 同體다. 나는, 誓가
나의 같은 道를 보지 못한다. 하물며 나 보다고 同體
者이라. 그리고 法만이 이게 대적하여서 勝한 者이다.」

라고 있지 않은가. 즉 佛陀가 哲學문제들 回避한 理由는 그
문제를 提起하는 相對者가 모두 論議의 相對가 되지 아니 하
므로 口南乳臭之輩라 하여 相對하지 않았기 때문이라는 것이다.

이와같이 考察하여 보면 佛陀에서 世界문제, 靈魂문제,
如來의 天授 有政문제 등에 內關 哲學성 문제를 같이 思想의 對
象으로 하였지만, 또 이 문제를 많이 다루었던 것 같아도
들릴지도 모르나, 그러나 그 뜻은 現在하는 原始佛敎의 文獻
上에는 이에 同한 記事가 그리 많지 못하다.

佛陀의 思想범위는 勿論, 手屈, 人生에 있었던 것은 事實
이나 客觀的인 宇宙문제보다도 出處物道의 目的이 元來 人生諸
의 考察에 있었던 만큼, 그 宇宙觀도 要件地 客觀的인 人生
문제를 中心으로 한 宇宙觀이었던 것이다. 佛陀의 이와같은 理
念은 西洋文化史上的 Renaissance 의 특징이 人間變化에 對

었다면, 이에 比喩한 뜻이 있는 것이다. 그리고 佛陀가 最高總對、普遍的인 認識의 對象、주 法을 어디에 求求하였던 가. 佛陀께서는 그것을 自身の 內眞인 一心上에 求求하였던 것이다. 佛陀의 이와같은 思想의 태도는 實로 印度思想史上에 있어서 哥白尼의 說와 같은 變遷이었던 것이다.

그러면 佛陀께서는 法을 어떻게 보았던가. 佛陀는 實로 眞理爲主、주 正法中心主義이었다. 種阿含全 卷四四 (大二、三二二上)에

「唯有正法、令我自覺、咸三藐三菩提、佛陀者、我當於彼恭敬尊重奉事供養、依他而住、所以者何、過去如來亦等正覺、亦於正法恭敬尊重奉事供養、依彼而住。」

라고 하여 三世 諸佛이 모두 正法을 恭敬하고, 또 그에 依하여 住할 것을 論하여 있다. 佛陀라 함은 이 正法을 證悟한 것을 말 하는 것이므로 이 正法을 떠나서는 그 意義가 없는 것이다. 正法이 주 佛陀요 佛陀가 주 正法이다. 이것을 주 又法一如라 하는 것으로 佛陀께서는 이와같은 意味를

相應部三、(一九〇)에

「법을 보는 者, 나(佛)를 보며, 나를 보는 者 법을 보나니라. 跋迦利여, 법을 보면 나를 보는 것이요, 나를 보면 법을 보는 것이니라.」

(增-阿含部 卷二十、大ニ、六五ニ.)

라고 하였다. 또 長部三、(一〇一)에

「법은 人類에 있어서 最上の 것이다. 이 世上에 있어서도 또는 來世上에 있어서도,」

라고 하여, 眞理가 人類世界의 根本인 동시에, 이 眞理와 我是은 不二-體임을 論하여 있다. 그러므로 佛陀는 自己와 같이 正法을 恭敬하고 依任하셨을 뿐만 아니라, 入滅時에 그 直弟子들에 대한 遺言에도

「阿難아, 莫로 이제라도, 또는 나의 死後에라도 自己를 燈明으로 하고, 自己를 所依로 볼 것이요, 남을 所依로 하지 말지니라. 법을 燈明으로 하고, 법을 所依로 할 것이요, 남을 所依로 하지 말지니라.」

(相應部三、六八)

라고 하였다 한다. 법은 莫로 人類의 根本인 동시에 燈明인

전이다. 法은 다만 宇宙의 根本을 뿐 아니라 現象界인 宇宙의 根本이기도 할 것이다. 雜阿含經 三六、(大二、二六四、中)에

「法은 繫縛世間하고, 法은 建立世間」

이라고 있는바와 같이 이 宇宙 및 宇宙間의 万物은 法에 依하여 現象되지 않는 것이 없다.

證悟의 認識對象으로서의 法을 第一義的인 것과 第二義的인 것으로 분류하여 考察하는 것이 便利할 것이다.

그 第一義的인 法이라 함은 上述에서 이미 언급된바와 같이 世間 直前 教邊 悲愍의 焦冥이 그 自身의 内心에 集中되었던 結果 드디어 그 自心의 眞面目이 體得되었으니, 이 宇宙 万法의 總根源인 眞理 즉 法이란 다른것이 아니라 自己 一心의 一面性인 安心이 곧 그것임을 아는 同時에 또 그 安心의 本質인 本有淸淨性의 一面도 알게 되었다. 이 兩面性을 가진 一心法이 즉 教邊 證悟의 対象이었던 것이다.

그 다음 第二義的 法이라 하는 것은 그 第一義的 證悟로부터 發生教化를 爲하여 嚴肅한 教法으로서의 法인바, 그것은 緣起나 三法印이니 曲曲히 하는 것등의 誨法이 즉 그것이다.

이와같은 법은 如來가 出世하나 不出世하나 法性으로서 變法으로서, 法住法界, 精住不改 라는 것이라 如來는 다만 이 법들을 法爾證悟 하여 一切衆生을 導키다의 方便을 發說할 뿐이라니 하였나.

그 다음에 생각할 문제는 이와같은 眞理를 證悟覺得 하기만 어떻게 해야 할 것인가. 이에 論하시느 正見, 正思惟, 正觀 如實知, 如實見, 如實知見, 眞實觀, 眞實正觀 등의 方法으로 써 하라고 한다. 이에 그 몇가지의 예를 들어 본다면, 먼저 中部에 論하시느 雜阿含經 卷十(四) (文二, 九九, 上) 에

「於法不實知, 法集, 法次, 法次道跡, 不如實知, 彼非沙門, 沙門數----- 若諸沙門婆塞門, 於法如實知法集, 法次, 法次道跡, 如實知, 彼沙門婆塞門, 沙門之沙門數, 婆塞門之婆塞門數。」

라고 한 것이 그것이고, 또 緣起說에 論하시느 相應部 卷二 (二四) 에

「如禪如阿, 正覺에 依하여 如實히 世間에 衆生을 度하

하는 쪽에게는, 이 세상에 無라 하는 것이 없다,
 邊有은 아, 正惡에 의해서 如實히 세상의 것을 觀하는 쪽
 에게는 이 세상에 有라 하는 것이 없다, - - - - -
 邊有은 아, 「一切은 有다」라 하는 것은 이것은 一極端
 이다, 「一切은 無다」라 하는 것도, 이것은 一極端이
 다. 邊有은 아, 如來는 이러한 兩極端을 더하고 中
 도에 立하여 法을 說한다.

라고 있으며, 또 五蘊의 無常, 苦, 非我의 인식에 대해서
 雜阿含 卷一 (大二, 二, 上) 에

「諸比丘, 色無常, 無常即苦, 苦即非我,
 非我者成非我所, 如是觀者, 名真真正觀,
 如是廣修行識無常 - - - - -」

이라고 한 것들이 그것이다.

此外의 其他 諸向題를 牽論함에 있어서도 반드시 真真正
 正로써 如實 觀察하라는 것이니 그 如實이라 함은 「事物
 그대로」 「事物의 真相 그대로」 라는 意味로, 또 觀察이라던
 가 正觀이라 함은 認識이라는 意味인 것이다. 이와같은 意味
 의 認識이란 知覺의으로 되는 것이 결코 아니다. 즉 睿智

로써 認識하는 것, 證悟的 認識의 意義로서, 이것은 聖者로서 能히 可能한 일이다.

그러한 一般 凡夫에게는 아무런 意義도 없는 것이 아니라 하는 疑向이 있으나, 그것은 그렇지 않다. 佛敎는 一切衆生의 殊特을 들한 宗敎인 만큼, 이 證悟的 인식은 人生으로써의 幸福의 인식인 것이다. 人生은 殊次 반드시 證悟의 境地에 이르러야 할 것이고, 이 境地에 이르는 것은 一翫一에 되는 것은 아니다. 적어도 衆生과 같이 六道間의 輪廻이 必要한 것이다. 이와같이 하여 正見되고 證悟된 眞理는 普遍的이요, 必然的이며 不壞의 것이다. 이것이 즉 宇宙人生, 色心一切 諸法의 東面에 貫流하는 緣起의 理라는 것이며 또 四諦의 理, 三寶의 理라는 것이다.

이와같은 眞理는 佛陀의 出現가 있으나 없으나, 또는 人生이 이 眞理를 證悟하나 不證하나, 그것과는 相關無의. 法界 常住, 法性常住의 것이기는 하다. 그러나 眞理는 이것을 證悟하는 佛陀를 기다려서 비로서 나타나게 되는 것으로, 佛弟子들이 佛陀를 가르쳐 法主, 法持, 法奉등이라 하는 處分도 佛로 이에 있는 것이다

이와같은 證悟的인 인식은 다만 佛陀 一人만이 所有한 것이 아니고 一切衆生이 모두 認得할 可能性이 있는 것이므로 佛陀께서도 心 卽身의 變化를 하였던 것이고, 또 이에서 이것을 證悟說로 나를 意義도 있는 것이다. 말하자면 佛敎는 이와같은 證悟的인 絶對 普遍的인 識을 가르키는 認識敎라고도 할 수 있는 것이다.

그리고 이와같은 證悟的인 認識은 見前覺知하는 眼身等 前五識으로서도 할 수 있는 것이다. 그러면 무엇이 認식으로가 되어서 그와 같은 認識作用을 할 수 있는 것인가. 後世 大乘佛敎에 이르던 이 뜻이 勿論 明確히 되지만은 그러나 原始佛敎에서는 다만 汎々하게 心으로만 되어 있을 뿐이다.

第十二章 佛性思想

佛說과 菩提心을 考察한 다음에 반드시 一考의 必要를 認
 제는 淨妙佛性이 眞의 佛性思想이다. 佛敎는 元來 단心단 菩提
 이 아니고 菩提인 眞理. 客觀的인 眞理의 문제보다도 主觀
 體인 自我의 限定的 不滅을 如何하는 것이 가장 緊要한 問題
 이다. 우리가 佛敎를 信奉하는 目的이 무엇이냐 하면 그것은
 理論的인 眞理를 求하는데 있는 것이 아니라 現實的인 人間
 自我上의 모든 苦痛을 如何하고자 하는데 있는 것으로 이 眞
 은 敎主 佛陀부리가 그러하셨던 것이다.

「我求無病無上安穩涅槃、便得無病
 無上安穩涅槃、求取老無死無愁憂
 無取無死無上安穩涅槃、便得無老
 無無愁憂無取無死無上安穩涅槃」

(中阿含經 卷 五下、大一、七七七上)

이라고 한 것이 즉 既道後 教學의 懷旧이다. 그 直弟子들의
 所求所望도 勿論 그러하셨을 것이다. 그리고 이와같은 境地에
 이르는 것을 佛陀가 覺悟라고 한다.

佛氏의 佛敎從來 佛敎를 信奉하는 究竟의 目的도 결국은 佛陀가 되는 것인라. 이제 우리가 생각할 문제는 우리도 佛陀와 같이 果然 佛陀가 될 수 있는 것인가 없는 것인가. 우리의 佛敎를 篤信한다 할지라도 만약 佛陀가 될 수 없다. 그것은 實證의 事인 것이다. 그러나 佛陀에서 이미 一切 變遷의 法의 虛說을 盡布 敎示하신 以上, 그 眞實性을 證明할 수 있다. 그 眞實性이냐 하는 것은 眞이 眞의 眞이 眞으로 되지 못하는 것과 같이 變遷들도 佛陀가 될 本性을 本質하여 있지 不可得한 일인라. 이것을 일러서 佛性이라 한다.

그러나 이 佛性 문제가 佛敎 敎理學 歷史上에 表面化되어서 敎의 眞實性이 된 것은 매우 後世에 屬하는 일이었지만은 原始 佛敎시 에는 이 문제가 어떻게 되어 있는가. 이에 미리 알아 두어야 할 必要가 있다.

만약 佛敎의 敎理를 三次로 본다면 宗觀 문제 즉 又의 문제가 그 하나요, 그 다음에는 密觀의 問題 즉 法의 眞實性이다. 이제 이 佛性의 문제는 다음 아인 又의 문제로써 佛敎 新上으로 받아오 重大한 문제의 하나인 것이다.

結論的으로 미리 一言한다면 原始佛敎時代에 있어서의 이 문제가 아직 表面化되어 있지는 못하였다. 그러나 佛敎敎理上 가장 重要한 문제인만큼 여기서 이 思想의 淵源을 찾아 두지 않을 수 없다.

一. 佛性 廬有의 始認說

佛經上 佛性은 善人 凡夫의 同一한 性質이었으나, 大智度論의 修行에 依하여 Anuttaradamyak-sambodhi 最上至眞等正覺 (增一卷 一四, 大二, 六一, 中), 또는 最上正覺 (中阿卷 五八, 六一, 七七七上) 을 얻으므로 해서 비로써 又向이면서 또 又向 以上の 佛性이 되었단 것이다.

그러면 이 最上至眞等正覺의 性質은 又向 佛性이 先天的으로 本有하고 있던 것을 후생의 修行에 依하여 佛性이 된 것인가, 不然하면 後天的인 修行에만 依하여 비로써 最上至眞等正覺을 얻은 것인가 하는 것은 다시 생각해 보아야 할 문제이다. 즉 佛性은 先天本有의 것인가, 後天始有의 것인가 하는 문제인바다. 그러나 이 문제는 原始佛敎에 있어서의 아직 明確히 되어 있지 않다.

그렇지 않은 垢穢 凡夫라면 又而 教地가 이미 肺陸수 地로
 가도 善人도 佛地가 될 수 있다는 것은 論理적으로 보아 참
 옳은 理論인 것이다. 이와같은 理地에서 原始經典에 남아
 있는 이미 佛의 理論의 根據를 推尋하다 보므로 하자.

佛地에 已로하신 것 스스로 생각하기를, 내가 覺得한 佛
 次 微妙難解 難見之法을 실사 世人을 불려서 說한다 할지라
 또 이것을 理解가 못하리라. 그러나 차라리 說法을 始休하지
 않으리라 하고 생각하였다. 그결집에 佛地에 이것을 宗措할
 수려서 佛前에 나타나 說法을 勸請하였었다. 相應部卷一 (二
 經)에

「여기 世尊은 梵天의 勸請을 받음과 同時에 波生을 憐愍心
 에서 佛眼으로써 世間을 널리 봐라 보셨다.

波生의 眼에 거두움이 많은 者, 거두움이 적은 者, 利
 根者, 鈍根者, 善相者, 惡相者, 易教者, 難教者, 그
 中의 어떤者는 來世의 罪에 恐怖를 느끼고 있는 者도 보
 았다. 譬喻하면 青蓮花, 黃蓮華, 白蓮花의 蓮池에, 어
 떤 青蓮花, 黃蓮花, 白蓮花는 水中에 생하다 水中에서
 자라고, 水上에 나오지 아니하며, 水中에 잠겨서 자라야

어떤 蓮花는 겨우 水面에 가지 나와 있으며, 어떤 蓮花
 은 水上에 나와서 들이 찢지 않고 서 있는 것과 같다.
 이와같이 世尊은 佛眼의 佛眼의 佛眼을 바라 보셨다. ---
 보시고서는 梵天 사관파라미에게 獨坐하 答하셨습니다.

그들에게 甘露의 門을 열었다.

키를 갖인 사람 사람은

(他에) 信을 더이라.

梵天아, 나는 佛眼의 佛眼이 있어서

사람 사람에게

佛眼의 佛眼을 說하지 않았노라.」

라고 하겠다고 한다. 增一阿含經 卷九 (文二, 五九三, 上)
 五勞律 卷五 (大二, 一〇三, 上) 등에도 阿丈이 있다. 五
 分律 卷三 (大二, 七五八下) 에도

「以佛眼觀天下、眼不入眼乘涅槃界
 而眼涅槃、況復眼故眼眼眼眼。」

라고 있다. 이와같은 文眼에 佛眼이 있다면 佛眼이 佛眼을
 佛眼하신 것은 一切發生이 佛眼의 佛眼을 佛眼한 佛眼이
 있다는 것을 佛眼에서 佛眼된 것이다.

만약 淺道受 最初 說法 現現時의 말이 오직 甚深 微妙 難 解之法의 境界 境界 境界로만 나아 가었다면 佛法은 기리거리 이
 世上에 顯布되지 못하였을 것이다. 그러나 佛의 勸請에 依
 하여, 아미 教化의 天德慈心에 依하여 一切衆生의 根機를
 普現한 結果, 教化의 可能性이 發見되었으므로 教化說法을 本
 心하였던 것이다. 그 教化의 可能性이란 一切衆生도 自己와 同
 一한 如上如等의 覺을 얻을 佛性이 다하고 不二의 眞理가, 그
 根機는 여러가지로 不同한 差別이 있으나 그러나 總括하여 본
 다면 모두 다 佛性을 本眞하고 있으므로 佛에서 說法을 시작
 하였던 것이다.

二、佛性 遍有의 實例

衆生의 根機에 利鈍의 差가 있을지라도 모두 다 同一한 佛
 性을 갖었다고 보았던 몇가지의 實例를 들어 보기로 하자.
 佛陀 當時 惡友의 代表者로서 提婆達多와 犍槌摩訶를 들
 수가 있다. 이와같은 惡友들을 佛陀가 어떻게 대하였던가.

中阿含經 卷二七 (六一、六〇〇 下)에

「於時世尊西顧告曰、阿難、提婆達多、及放

逸教、隨極苦難、必至感如、生地獄中、

注正一劫不可教濟」(增支部聖典, 一六二에도 同文)

라고 說明을 授하였다. 그리고 如漸漸 說明을 授하는 이유를 말하며, 그 緣起는 白淨法이라고는 一毛許 간음도 設은 戒律이라고 하였다. 이것을 犯하건대 大深淵에 陷入한 者를 戒律가 難易하고, 이것을 隨隨히 犯해서 救濟가 難 主교자 示教의 功多을 隨히 犯함이니 一毛許 犯치도 示教에 功授되지 않는 故에 惡心이라. 惡心이 功 授 功이 救濟하지 못하는 故에 惡心이라고 하였다.

이와같이 보면 提婆達多의 罪惡은 罪惡할 수 없다고 한 것 같이 보일지 모르나, 文中에 放縱한다는 이유로 隨隨한다 하였고, 또 一劫間이라는 期限의 放縱은 實에 着眼해나 된다. 그리고 또 殺也 惡惡로 提婆達多에게 犯하되, 功授 天王來가 되리라는 記勸을 받게 될 것이다.

그 다음에 善惡隨心의 例를 들어 본다면, 그는 元來 한 진한 一乘道의 青年으로서 邪師의 그릇된 지도에 依하여 邪道에 빠져 드디어 殺人의 大惡인이 되고 말았다. 增一阿含 卷三一 (文二, 七一九, 中) 와 雜阿含經 卷三八 (文二,

(二〇〇, 下); 中郎聖 三 (一三〇) 등에 及하면, 이와같은
 一大 惡人을 教化해서 드디어 兩果天果를 증득하게 하였다고
 한다.

또 佛陀의 直弟子中에 阿那藍持이다 하면 記憶力 故로 略
 記惡藏하기로 隋代 第一人이다. 菩提場 品梁抄卷 一六에 依
 하면, 그의 親兄 摩訶藍持이 그에게 一伽陀를 授하여 暗誦
 케 하였으나, 四日月이 경과 하여도 오히려 暗誦치 못하였다.
 그 兄도 不得하여 精舍에서 逐出하였었다. 이것을 보신 佛
 陀께서는, 그에게 모든 比丘들의 신발을 貸하고 阿舍의 法
 을 주었다. 그는 佛命대로 하여 가던中, 그 意味가 蒙障을
 除去하려는데 妙音을 알고 忽然 大悟해서 兩果天果를 증득하였
 다고 한다. 增一阿含經 卷 十一 (大, 六〇-中)에도 阿那藍의
 文이 있다.

四阿含經에서 찾아 볼 수 있는 한가지 事實이 있으니
 그것은 下賤한 除糞業에 從事하는 尼提라고 하는 卑劣心의 所
 有가 되었다. 求道心을 일으킨만한 向上進修의 意欲이라고
 三 秋毫도 없게 着이었다. 佛陀께서 이와같은 惡劣人을 教化
 지도하여 兩果天果를 증득케 하였다는 法說이 覺慧經 卷 六 (大
 四 三九七上)에 記載되어 있다. 이 法說은 出曜經 卷

一丸(大四、七一〇、上)에는 그 主人公이 尼提로 되어 있지 않고 彌陀尊으로 되어 있으며, 南法華向至經에도 이 法說이 記載되어 있는 것으로 보아 一般에게 周知되어 있던 事實인 것 같다. 이經은 大慈父과 下賤 卑劣者들이 佛陀의 敎尊에 隨하여 聖業을 興유한 實例들이었다.

三、女性에도 佛性을 認定

佛敎聖典上에 女性의 位置는 그다지 優越性이 인정되어 있지 않다. 佛陀께서 女性을 惡人이라고 가치는 斷言하지 않으셨지만 女性이 敎團의 一員이 되는데는 몹시 싫어 하셨다. 惡人에 대해서도 도리어 佛陀가 自進하여 入用시켜 敎化하셨지만 女性의 入團은 극히 거절하셨다. 만약 女性을 敎團에 入團시킨다면 그것은 마치 稻田이나 麥田에 穢草가 자라거나 마침내 그 田畠이 破壞되는 것과 같이 敎團도 반드시 久住할 수 없을 것이라고 하셨으며, 또 敎團에서는 女의 出家를 許諾한 관계로 僧侶의 梵行이 久住하지 못하고, 또 千年間 正法이 維持될 것이 五百年間으로 戡入되었다고 하셨다. (中阿含經 卷八、六一、六〇五下) (僧支部經 五、二〇一)

惡人보다 女人의 入團을 忌恨하였던 理由가 突然 무엇이 되었
런가.

阿難은 佛尼 榮育의 恩惠가 至重한 摩訶波沙文異 夫人을 入
團시키므로 작부적인 노적을 하였던 것이다. 阿難은 佛尼에게서
女性の 入團을 忌恨하는 이유에 관하여 다음과 같이 물었다.
즉 中阿含經 卷 二入(文一六。五中)에

「世尊、女人可得第四沙門果耶、

因此故女人得於此正法律中、

至信捨家無家娘道耶、

世尊告曰、止止阿難汝莫作深念、」

이라 하여 阿難의 向應에 正答을 避하였다. 그런데 增
支部經 五、一九八 에는

「때가 具壽 阿難은 世尊에 사루어 말하되、

大德이시더 女人이 만약 如來所說의 法과 律에、

出家하여 預流果、一來果、不還果、阿羅漢果를 現證

할 수 있나이다、

阿難이더 女人이 만약 如來所說의 法과 律에 出家하면

四果를 現證할 수 있으리다、」

라고 答하였다. 律藏 四,三八〇에도 右와 同慈의 文이 있는
 것은 女性修道만 하면 悟道證果의 可能性이 있다는 것을 證
 明하신 증거이다. 이로서 본다면 佛陀께서 女性의 入道를
 거부하신 이유는 다른 곳에 있는 것이요 悟道の 可能性이
 있다는 것은 전제로 아니었던 것을 알 수 있다.

四. 四姓平等의 原理는 그 本性에,

善惡門故의 教理로서는 嚴格한 四姓差別主義 이었으나 佛
 陀는 이에 대하여 四姓의 平等을 주장하여 대항하였다. 四姓
 平等의 이유는 다만 同一한 人類라는 同情感이나 또는 博愛、
 慈悲의 觀念에서만 주장하는 一時的 善惡적감정에 있는 것이
 아니라, 法이라는 原理에 立脚한 主張이었던 것이다. 增一阿
 含經 卷二一 (大正. 六五八下)에

「爾時四大河(恒伽、新頭、婆叉、私陀)
 入海已、 咸復本名号、 但名爲海、
 此亦如是、 有 四姓、 之例爲四、 刹利、
 尊勝門、 長者、 居士難、 亦如來所創

陳鬚髮、着三法衣出家學道、癡癡
 本性、但言沙門執地種子、所以然者
 如來象者、其猶大海、四節其如
 四大河、除去結使、入於癡畏涅槃
 是故諸比丘、諸有四姓剃除鬚髮、
 以管思思、出家學者、彼當改求名
 亭、自執執地子。」

라고 한 것은 自의 本性에 立物하여 自己가 覺得한 眞理로서
 彼等の 後天的인 凡天性(結使)을 除去하여 眞理의 證覺海에
 同入케 하였다는 것이다. 당시에 무려 婆塞門徒性은 自己를
 種族이 先天的으로 干亂한 족류인자 처럼 誇張하였던바 佛陀
 는 이에 대하여 原理由서 그 干亂함을 打破하였다. 卽部三
 起世因本經(九七以下)에

「저 婆塞門 種族들이 自執、 婆塞門徒은 最上의 種族이요,
 他는 劣等 種族이다. 婆塞門만이 皮肌가 白色이요, 他는
 黑色이며, 婆塞門만이 순수하고, 他는 그렇지 않다.
 婆塞門만이 梵天의 眞正한 子로서, 그의 口中으로 부터
 生하였다. 梵天으로 부터 生하고 梵天에 依하여 造依되

것이며, 梵天의 相統人이다。」

라고 誇張한다. 그러나 佛陀는 이에 대하여 婆塞門의 女도 其美 經水가 있고 雄振하며, 子女을 生産하면서 이러한 말을 한다는 것은 虛言 疑義란 것이라 佛言하신 極, 四姓中, 刹帝利族도, 혹은 十惡業을 行하는 者가 있을 것이며, 또 婆塞門族中에서도 如斯한 者가 있을 것이다. 또 그리고 이와 또 처로 刹帝利族도 十善을 行할 者가 있을 것이며, 또 婆塞門族으로서도 十善을 行할 者가 있을 것이다. 그러므로 行어서서 四姓을 區別할 수 없을 것이다.

四姓中 何族을 莫論하고, 比高가 되고 阿寒天이 되어서 諸君을 改惡한 者, 梵行已立者, 所作已禪者, 聖德을 具備한 者, 再生이 疑한 位를 正得한 者, 有의 束縛을 벗어난 者, 完全智를 얻은 者, 解脫者가 되고자 하는 그러한 자랄야 말로 此等 四姓中의 最上有라고 稱하게 된다. 그에 依하는 故로 또 非該이 아닌 故로.

왜그러나하면 「婆塞門에, 法은 人類에 있어서 最上의 位이기 때문이다. 이 세상에서도 또는 他處에서도」 라고 論하여 道德的으로 宗教的으로 實行이 있고, 그의 實踐者 卽

全智者在 最上又 이 된다는 것을 論하여 있다. 長阿含經 卷六 (六一. 三文中) 에도 同意의 文이 있다.

그리고 中部經三 (一一一以下) 에도 戒律, 四姓平等의 理를 論하여 있는데 그 要旨을 본다면, 이것은 大迦葉延과 摩訶塞王과의 사이에 交論된 것으로서, 노이 迦葉延의 問에 對시, "저 婆塞門들이 自執 말하기를, 婆塞門은 最高의 種族이요, 他는 卑劣하며 婆塞門만이 白色이요, 他는 黑色云云이라 하는데, 尊者는 이에 對하여 이것을 어떻게 보느냐, 고 물었다. 尊者는 이에 對하여, 그것은 世間 差別의 一種 緣說, 不過한 理이라고 斷言한 後 그 이유를 다음의 같이 말하였다. 즉

「汝令 刹帝利族이라 할지라도 財寶와 才力과 金銀이 많아선 富貴가 된다. 있다면 그 刹帝利族에 對하여, 婆塞門, 毘舍, 首陀塞 등은 모두 그 刹帝利族에 對하여, 먼저 일어나고, 後에 자며, 自退하며 衆의 用務에 노력하고, 衆의 마음에 좋은 일을 行하며, 그에게 愛語로써 阿諛하리라.」

라고 말 함에: 노도 이 말에 讚同하였다. 그리 轉 後,

血統論은

「大王이다. 卿은 이것을 어떻게 생각하는가,
만약 그렇다면 이들 血統은 平等한 것인가,
혹은 그렇지 않은 것인가?」

라고 물으나, 王은

「尊貴 血統論이다, 實로 그렇다면, 이들 血統은 平等함
니다. 이에는 何種의 差別도 인정할 수 없나니다.」

라고 답하였다. 雜阿含經卷二〇, (大正, 一四二上 以下) 에
도 阿惠의 文이 있다.

이와같은 王文에 依해서 볼때, 이면에도 벌써 婆塞門단이
만드시 주上 神聖한 種族이 아니라 財富가 도리히 社會的으
로 우월하였던 實情을 엿볼 수 있는 동시에 血統論이 만드
시 先天的으로 決定된 階級가 아니라 婆塞門文化에 支配된
어는 一般 慈問의 單俗한 一種 習慣的 思想이었던 것을
알 수 있으며, 또 佛陀가 出世하여 血統平等의 이치를 原
理에 依하여 論說하였음에 대하여는 設使 婆塞門族이라 할지라
도 이에 抗辯할 말이 없었던 것을 看取할 수 있다. 雜阿含
經卷四四 (大正, 三二〇, 下) 에도, 어떤 婆塞門이 有德한

婆塞門이란 扶養하기 위하여 有德한 婆塞門을 찾고 있는 것을
보고 世尊에게서 그를 誹謗하신 말씀에,

「汝莫向所生， 但當向所行， 刻木爲
鑽燧， 爪能生於火， 下賤種姓中，
主堅用羊尾。」

라고 하여 婆塞門 至上의 觀念을 打破하였다. 佛陀는 이와같이
四姓의 階級이라는 것은 原理에 根據하고 道德的 行爲과
智慧의 有無에 依하여 論할 것이요, 決코 愚昧한 世人들의
老聞 偏信을 固執할 것이 아니라고 主張하셨던 것이다. 以上
과 같이 四姓의 階級은 種族的으로 구별이 있고 社會적으로
差別이 있다는 俗信的 觀念과 社會制度를 打破하셨던 것이다.

五. 實際修道上으로 본 種姓差別觀

前述한 諸師의 論說으로 보면, 愚人, 愚人, 女性, 劣
等人을 莫論하고 그 人間性이라는 天壤으로 보아서 모두 平
等한 지이라 하나 이것이 즉 佛性에 該當하는 것이다.

그러나 佛陀의 教化지도에 依하여 凡人이 般若智慧 現證涅槃을

目的으로 하고 樂地로 修行함에 있어서는 修行上 勤怠의 別과 階級上 遲速의 差가 있을 것은 當然한 일이다.

一 加斯한 意味에서 佛陀에 있어 又 佛性의 利鈍의 別을 인정하고 所謂 性差別이 있음을 說하여 있다. 이제 그 例文을 들어 보자면 十誦律 卷三六 (大二, 二六三 上)에

「佛知 眾生 深信 深敬、 隨其所應 說法、 是 象中、 有 人 得 跋 提 者、 頂 法 者、 順 道 忍 法 者、 三 毒 薄 者、 難 敬 者、 世 間 第一 法 者、 有 得 須 陀 洹 果、 斯 陀 含 果、 阿 那 含 果 者、 有 種 聲 聞 乘 因 緣 者、 有 種 辟 支 佛 乘 因 緣 者、 有 種 佛 乘 因 緣 者、 如 是 利 益 無 量 家 生。」

이리 하고, 正 增-阿含經 卷四五 (大二, 七九二 中)에

「如來 聖 象 可 敬 可 貴、 是 世 間 最 尊、 今 此 象 中 四 向 四 得 及 聲 聞 乘、 辟 支 佛 乘、 佛 乘、 其 有 善 男 子 善 女 人、 敬 三 乘 之 道 者、 隨 從 象 中 采 之、 情 以 然 者、 三 乘 之 道、 皆 出 淨 象。」

이라고 있는 것등이 그것이다. 이와같은 三乘의 區別이 後世 大乘公教에 이르러 三乘眞實、一乘方便이라 主張하는 派도 있고, 이와 反對로 一乘眞實、三乘方便이라 闡發하는 派가 있어 佛性論上 簡略의 美를 다루었던 것이다. 後世에 이와 같은 論爭이 점점하게 된것은 다 爲各 大乘宗長에게 그 論說를 가지고 있다.

그러나 지금 上조문에는 四向^乘의 三乘의 區別은 있다고 하였으나 아직 그것이 圓融의으로 四果의 又은 四果邊을 증득하고 他果를 증득치 못한다고 論說되어 있는 것은 아니다. 換言하면 異地 修行途上에 있는 種々の 差別을 인정한 것이라고 볼 수 있는 것이다.

그런데 이에 한번 疑心할 수 있는 것은 佛性說에 아직 그다지 嚴行하지 않았던 原始公教시대에 있어서 이와같이 差別을 인정할 그 文獻 自体가 或은 後世에 輸入된 것이나 아닐까 하는 것이다. 그러나 僧一阿舍에는 上丈外에도 下丈에 三乘이라는 文句가 나타나 있다. 즉

同卷一五、(大ニ、五七〇、中)에 「三乘之道」

同卷二、(大ニ、五五四、下)

同卷一五、(大一、六二二、下)

同卷 一六 (大二, 六二五 下) 에는 「三乘行」

同卷 一八 (大二, 六三九 下) 에는 「三乘」

同卷 二〇 (大二, 六五三 上) 에는 「四果、釋丈佛、佛乘」

同卷 三八 (大二, 七五五, 上) 에는 「三乘」

同卷 四一 (大二, 七七三, 上) 에는 「三乘之行」「三乘之空」

同卷 四四 (大二, 七八八 下) 에는 「三乘之教」

등이라 되어,

이와같이 同謂 增一阿含 全조에 걸쳐서 의정되며 이는 說
이므로, 이것이 一時의 錯誤로 因하여 雜入 參雜된 思想이라
고 보기는 너무나 過大한 補正이다. 故하여 疑心을 짓는다.
우 卍阿含中 에서는 增一阿含은 大波部 所收의 本으로서, 本
後世에 成立된 것이므로 本中에 直하여 改竄輸入된 것이 恐
이 있으리라고,

그러나 三乘說은 說使 增一阿含은 本이 아니다. 然지라도 本
에 上리한 十隨桂의 又卍 雜阿含全 卷四六 (大二, 三三五 下)
에 「如來及 緣覺、佛聲聞弟子」 라고 있고, 此의
別說인 雜阿含全 卷三 (大二, 三九二 中) 에는 「諸佛與
緣覺、并及 聲聞」 이라고. 是는 것들은 本에 如何한
것인가.

그런故로 原始公教시대에 벌써 이와같은 特別思想이 이미 있었
 던 것이라 보아도 그다지 큰 不自然은 없을 것 같다. 그리고
 이 이와같은 根柢의 差別은 後天的인 修行途上에 있는 것이요
 결코 先天的으로 簡殊不變하는 差別이라고는 보지 않을 것이
 다. 그러한 증거로 一乘說을 들 수가 있다. 雜阿含經 卷四四
 (大二 三二二上)에

「爾時世尊、住靜思惟非是念、有一
 乘道能靜眾生、度諸憂悲及諸苦惱、
 得真如法、謂四念處、何等爲四、
 身觀念處、受、心、法觀念處、」

라고 있으며, 이에 該當하는 相應部五 (三九三)에

「梵天에도 이 一乘道가 있다. 能히 眾生으로 하여금
 清淨케 하고, 愁悲를 초월하며 苦惱를 改하고, 正理를
 證得하며, 涅槃을 證證케 하나니, 이른 바 四念處니라.」

라고 있다. 또 雜阿含經 卷二〇 (大二 一四三中)에도

「佛世尊、如來應等正覺、所知所見、
 一乘道法、異於勝處、說一乘道、」

眞如法、何等緣六、念如來-----念正法、
 -----念僧法-----念戒德、-----念施法-----
 念天德、云云。」

이라고 있다. 이에 해당하는 檀支部經四(四攝)이 一乘道라고는 되어 있지 않다. 그리고 또 雜阿含經卷二(大二、一四七上)에도

「欲捨斷行成就如意足、精進足、心慧
 思惟足等、所謂四如意足」

을 一乘道라 하다. 이 道가 諸苦相을 斷絶하고 憂愁를 斷絶한다고 說하여 있다. 그런데 이에 해당 하는 相應部經卷二(二二) 要契門에는 一乘道로 되어 있지 않다.

이와 志樂하여 은바와 같이 南北兩派이 반드시 一致되수 있지 않아서 이것을 簡單히 斷絶할 수는 없으나 그러나 殊히 간단한 意味에서 이렇게 볼수 있지 않은가. 즉 四念處라는 一乘法으로써 또는 大法、四如意足과 같은 것등의 一乘法으로써 能히 一切發生을 難苦得樂 調融眞如게 하리라하면 의마가 아닐까 한다. 그리고 以上の 文中에 一切發生이 何根緣은 能히 救濟할 수 있고 또 어떤 根緣은 能히 教化할 수

있다든 取捨 簡扼의 意味는 少毫도 表現되어 있지 않으니 如斯한 意味로 보아서 後世 文獻에서 말하는 一切 衆生 獲救 不捨의 정신이 缺다고도 할 수 없는 것이다.

以上과 같이 考察하여 으바에 依하면 原始敎의 文獻에 依하는限 佛性이라는 속어나 또는 佛性의 定義에 對한 敎說은 이것을 얻어 볼수가 없다. 그러나 佛性의 內容에 該當하는 如上한 諸語가 있어서 이것이 점차 後世의 佛性說을 展開시킨 것이라 볼수 있는 것이다.

第十三章 世界論과 發生說

佛敎의 世界論과 發生說은 体系的인 것이 故로 다만 各宗 典上에 短片的으로 散見될 뿐이다. 그런데 이러한 短片的인 說을 綜合하노라고 할 것이기는 모르겠으나 比較的 이 두가지 문제를 한곳에 모아서 說하여 있는 것이 있으니 그것은 長阿含宗 卷十八로 부터 阿毘曇經 卷二十二에 이르는 世紀宗 五卷이 그것이다. 그리고 이 조의 異說으로 생각되는

西 昔 毘立夫波矩說의 大禰成宗 六卷,
 隋 南那崛多說의 起世宗 十卷,
 隋 達磨笈多說의 起世因事宗 十卷, 등이
 있으나, 그 內容은 大體로 同다 一致되고 있다.

이제 長阿含 世紀宗의 內容을 分다면,

- 南孚提岳 第一, 薩單曰岳 第二, 鞞輪聖王岳 第三,
- 地獄岳 第四, 耽島岳 第五, 阿樓倫岳 第六,
- 四天王岳 第七, 切利天岳 第八, 三災岳 第九,
- 战用岳 第十, 三中劫岳 第十一, 世本緣岳 第十二, 등
 十二岳으로써 구성되어 있다.

佛敎의 世界論은 대개 物器로 구성된 世界와 象生 즉 有情으로 구성된 世界와의 二種이 있다고 說한다. 物器란 物質의 要素만으로써 구성된 客觀世界 즉 象生의 生活舞臺로서 依據處를 말하는 것이요, 象生世界라 함은 象生의 종류가 無數이고 그 種類에 따라 各各 그 獨有的인 世界를 形成한다는 것이다.

一. 器世界論

器世界 (Bhājna loka) 는 大世界와 小世界의 區別이 있다. 小世界라 함은 우리 人類가 生活하고 있는 世界를 意味하고, 大世界라 하는 것은 無數한 小世界를 包含 世界를 말한다.

먼저 이 大世界에 對한 說을 分다면, (南壽提州岳 第一) 一月月이 四天下를 同行하여 光明이 照하는바와 같은 이와같은 千世界가 있고, 千世界中에는 千日月과 千須彌山王과 四千天下, 四千海水와 四十大海와 四千龍과 四十大龍과 四千金翅鳥와 四十大金翅鳥와 四千慈童과 四十大慈童와 四千王과 四十大王과 七千大樹와 八千大死狸와 千千大山과 千阿寒王과 千四天主과 千初利天和 千南勝天

과 千兜率天과 千化自在天과 千他化自在天과 千梵天이 있으며
 이것을 大千世界라 한다. 一大千世界와 같은 그러한 千의 世界
 이것을 中千世界라 하고, 一中千世界와 같은 그러한 千世界 이
 것을 三千大千世界라 한다. 이와같은 世界가 阿迦或婆伽나 波
 主이 居하는 바를 一佛刹이라 名한다. -----

四天王 所居의 宮殿에三 七重宝城, 欄楯七重, 寒網七重,
 行樹七重, 諸宝鈴이 있고 乃至 衆教 衆鳥가 相和而鳴하
 띠, 須彌山頂에三 三十三天이 있으나 宝城, 欄楯, 行樹등이
 모두 七重이고 衆鳥가 和應한다. 三十三天을 지나기 由旬一倍
 해서 娑摩天帝, 거기서 由旬一倍해서 兜率天帝, 거기서 由旬
 一倍해서 化自在天帝, 거기서 由旬一倍해서 他化自在天帝,
 거기서 由旬一倍해서 梵加理天帝이다. 그리고 他化自在天帝
 과 梵加理天帝의 中間에 摩天帝이 있으나, 從廣이 六千由旬,
 宮殿이 七重, 欄楯, 寒網, 行樹가 모두 七重이고. 乃至 衆
 教 衆鳥가 相和而應 한다.

梵加理天帝, 光音天, 瞿曇天, 衆樂天, 衆想天, 衆持
 天, 衆教天, 善見天, 大善見天, 色究竟天, 空無智天, 識
 無智天, 衆所有智天, 有想衆想智天이 次第로 向上해서 由旬
 一倍씩을 지나가서 非身体的으로 位置하고 있다 한다. 그리고

齊此名愛生迦陔愛生世界, 一切衆生, 生無病死致墜受有齊此不過
라고 하였다. 以上으로써 본다면 大世界란 스무大千世界를 말
하는 것이요, 그 중에 一世界란 須彌山을 中心으로 그 山頂
에 毗天王, 四天王 등 諸天이 莊嚴함으로 稱次하여 구성되어
있다는 것이다.

그 다음에 小世界에 관한 說을 본다면 역시 離諸提伽 (Jambudvīpa) 밖에,

「須彌山北에 天下가 있으니 鬱單曰 (Uttarakuru) 이라 名한다. 그 土는 正方으로서 從廣이 一萬由旬으로서 四面도 또한 方形으로서 其의 地形을 像하였다.

須彌山東에 天下가 있으니 弗于逮 (pūrva-nidheha) 라고 名한다. 그 土는 正圓으로서 從廣이 九由旬이다. 四面도 또한 圓으로서 其의 地形을 像하였다.

須彌山西에 天下가 있으니 俱耶尼 (śodānīya) 라고 名한다. 그 土의 形은 半月과 같으며, 從廣이 八千由旬이다. 四面도 또한 그러하니 이 地의 形을 像하였다.

須彌山南에 天下가 있으니 離諸提伽라 名한다. 그 土는 南陔北 廣하고 從廣이 七千由旬이다. 四面도 또한 그러하니 이 地의

形을 倣하였다.]

라고 있는 것이 그것이며, 이것이 곧 四洲라는 것이다.
이 四洲中에서 現在 우리 人類가 살고 있는 곳은 南齊提提洲
인 것이다. 南齊提提라 함은 此洲에 大襟王이 있는바 圃가
七由旬, 高가 百由旬, 四葉四布까지 五十由旬이나 되므로 이
로써 此洲의 名으로 한 것이다.

壽單曰에 依하여 此 四洲中에서 壽單曰洲가 가장 殊勝한
理想國으로 되어 있다. 그 國土의 莊嚴相이 殊勝함은 聖說과
같거나와, 十福을 行하여 身壞命終後 壽單曰에 生하여
壽命이 千歲가 되며, 사람이 沙門, 婆塞門에게 布施를 하
고, 貧窮者, 乞人, 瘡病者, 困苦者에게 布施하되 그
衣服, 飲食, 乘輿, 花鬘, 塗香, 休擔, 房舍를 給
주하며, 또 塔廟을 建立하고 燈燭으로써 供養하면, 그 사
람은 身壞命終後 壽單曰에 生하여 壽命千歲가 不增不减
한다.

여기서 壽單曰이라 說하느냐하면, 勝하기 때문이다. 此土
의 人民은 十福을 不度하나 奉勳이 自然히 十福에 合하므로
身壞命終하면 天의 福에 生한다. 이런故로 저의 人을 殊하

이 鷲軍曰이라 한다. 鷲軍曰이라 하는 義는 三天下에 있어서
그가 最上戰勝한 故로 鷲軍曰이라 名한다는 것이다.

上 又 아래쪽에 지옥이 있다고 한다. 즉 地獄區 第四에
依하면,

「이 四天下에 八千의 天下가 있다. 그 외를 圍繞하고 있
다. 다시 大瑤水가 있어 八千의 天下를 四面圍繞하고 있다.
다시 大金剛山이 있어 大瑤水를 둘러 있다. 金剛山 아래 다
시 第二의 大金剛山이 있다. 二山의 中間은 空^空이다.
日月神天이 大城方이 있으나 光明으로서 光明 照及하지
~~못~~ 못하나니 저에는 八大地獄이 있으며 그 一 地獄이
는 (各各) 十六水地獄이 있다.

- 第一地獄을 憊이라 名하고 第二를 黑繩이라 名하며
- 第三을 推壓이라 名하고 第四를 叫喚이라 名하며
- 第五를 大叫喚이라 名하고 第六을 燒炙라 名하며
- 第七을 大燒炙라 名하고 第八을 殿間이라 名한다.

라고 하여 있고, 이 八大地에 隨는 罪業은 如下하다고
한다. 즉

「身爲不善業、口意成不善、

斯 墮 惡 地 獄	怖 懼 衣 毛 豎。
惡 意 向 父 母	佛 及 諸 聖 尊。
則 墮 惡 繩 獄	苦 痛 不 可 稱。
但 造 三 惡 業	不 修 三 善 行。
墮 推 壓 地 獄	苦 痛 不 可 稱。
瞋 恚 誑 妄 言	殺 生 血 污 手。
造 諸 雜 惡 行	墮 叫 喚 地 獄。
帝 尊 燒 火 行	燒 火 諸 衆 生。
墮 燒 火 地 獄	長 夜 受 燒 苦。
捨 於 善 果 業	善 果 消 滅 道。
惡 友 醉 惡 行	墮 火 燒 火 獄。
爲 極 重 罪 行	以 生 惡 趣 衆。
墮 殿 間 地 獄	受 罪 不 可 稱。」

이라고 하여 있다. 그리고 이것과 같은 세계는 그 《持持攝說》
에 壞、空、滅、住 四劫의 圖程을 經한다고 한다. 즉 三災
而 第九에

「四事가 있으니 長久劫量無限 하여 可計 日月數로써 推計하
지 못함지니라. 어떤것은 四라. 하나는가.

一은 世間이 變가 無常하다 이 世가 變할때, 그 中向은 長久不變無限이라 하되 日月歲數로써 執計치 못함지니라.

二는 이 世間이 變치 않고서 中向은 空寂하다 世間이 變이 無又無變함은 하되 日月歲數로써 執計치 못함지니라.

三은 天地가 初生하다 이루어지마자 불때, 그 中向은 變又하다 하되 日月歲數로써 執計치 못함지니라.

四는 天地가 이미 이루어져 久住不變함은 하되 日月歲數로써 執計치 못함지니라.」

하고 단것이 그것이다. 그리고 이 세계에는 火災·水災·風災 등 三災가 있다고 한다. 但 이 三災는 限限이 있는 것으로서, 火災는 光音天까지 있고, 水災는 通淨天까지 있으며, 風災는 衆天까지 밖에 없다고 한다.

二、有情世界論

印度 往來의 器世界論으로서 天·空·地의 三界說이 있다. 이 三界說은 天界·空界·地界로서 이 分類는 神의 馬所를 中心으로 한 것이었다. 그러나 이 三界說이 權說이며

에 이르러 그 내용이 變轉의 人間中心 乃至 天人中心의 三界說로 되었으니 그것이 즉 다음에인 欲界·色界·無色界의 三界說인 것이다.

이제 그 內容을 본다면 從來의 天·地·人 三界은 이미 欲界에 모두 包含되고, 그 위에 또 立體的으로 色界와 無色界가 더 附加되어 있다. 이제 이 長阿含經은 三界에 附屬 詳說은 없으나, 初利天品 第八에 다음과 같은 分類가 있다.

「欲界의 發生에, 十二種이 있다. 何等을 十二라 言三가. 一은 地獄, 二는 畜生, 三은 餓鬼, 四는 人, 五는 阿須倫, 六은 四天王, 七은 初利天, 八은 焰摩天, 九는 兜率天, 十은 化自在天, 十一은 他化自在天, 十二는 摩訶天 이니라.

色界의 發生에 二十二種이 있다. 一은 梵身天, 二는 梵輔天, 三은 梵衆天, 四는 大梵天, 五는 光天, 六은 小光天, 七은 無量光天, 八은 光音天, 九는 淨天, 十은 小淨天, 十一은 無量淨天, 十二는 遍淨天, 十三은 尸羅淨天, 十四는 小尸羅淨天, 十五는 無量尸羅淨天, 十六은 尸羅淨天, 十七는 無量淨天, 十八은 無量淨天. 十

九는 殺熱天, 二十은 善見天, 二十一은 大善見天, 二十二
는 阿迦尼吒天 이니라.

般色界의 衆生에는 四種이 있다. 어떤것은 四이라 하는가.
一은 空智天, 二는 識智天, 三은 衆所智天, 四는
有想衆想智天 이니라。」

라고 되어 있다. 以上과 같은 欲界, 色界, 無色界라 하는
分類은 六處로서 分類이지만, 欲界 十二種의 衆生, 色界
二十四種의 衆生, 無色界 四種의 衆生 등은 모두 有情世間으로
서의 世界分類인 것이다. 이러한 것이 九지가 되어 後世에는
世間이라 하면 依體히 表世間과 有情世間の 二種으로 보는 것이
로 되었다.

切利天에 依하여 有情의 肉身 說을 본다면, 먼저 四洲
人들의 身長과 衣長에 肉하다.

南浮提人の 身長은 三肘半, 衣長은 七肘, 廣은 三肘半,
瞿耶耶, 弗于逮人の 身長은 三肘半, 衣長은 七肘, 廣은
三肘半,

鞞達白人の 身長은 七肘, 衣長은 十四肘, 廣은 七肘,
衣量은 一兩,

阿須倫의 身長은 一由旬, 衣長은 二由旬, 廣은 一由旬,

衣重은 大鉢。

四天王身長 半由旬, 衣長 一由旬, 廣 半由旬, 衣重 半兩。

忉利天身長 一由旬, 衣長 二由旬, 廣 一由旬, 衣重 鉢。

乃至 他化自在天의 身長은 十六由旬, 衣長 三十二由旬,

廣 十六由旬, 衣重은 半鉢」

등이라 하여 있고, 그 다음 壽命에 대하여는

「阿耨提人の 壽命은 百歲, 拘耶尼人은 二百歲, 弗于逮人

은 三百歲, 萬壽天은 千歲, 乃至 四天王은 五百歲,

自上 漸增하여 有想天은 八万四千劫」

이라 한다. 그 다음 食物에 대하여는

「一切衆生은 四食으로써 住하나니, 구릿을 四라 하는가,

搏、細嚼食이 第一이요, 觸食을 第二로 하며, 念食

을 第三으로 하고, 識食을 第四로 한다.

저 衆生의 所食은 不同하나,

阿耨提人은 種々の 飯炒麵 菓肉을 搏食으로 하고,

衣服 洗浴을 細嚼食으로 한다.

拘耶尼, 弗于逮人도 또한 種々の 飯炒麵 菓肉을 食

으로 하며 이것으로써 搏食으로 하고 衣服洗浴을 細嚼食으로

로 한다.

鷓鴣曰又은 오직 自然의 糶米로 하니 그 天味가 具足한 것으로서 搏食으로 하고, 衣服洗滌을 細嚼食으로 한다.

曲天主 以上の 諸天은 淨搏食을 食하여 그것을 搏食으로 하고, 洗滌衣服을 細嚼食으로 한다.

그리고 自上的 諸天은 極天喜樂으로써 食으로 한다.」

라고 하여 있다. 그리고 生活方法 및 生活狀態에 關係하여서

「鷓鴣提又은 金銀場 珠寶藏 常奴僕으로써 治生 販賣 作什 스스로 生活하고, 婚姻 往來 男娶 女嫁하여 男女又을 하여 身身相觸 하므로써 陰陽을 이룬다.

拘耶尼人은 牛羊珠寶로써 市場하여 生活하고 婚姻 男娶 女嫁하여 身身相觸 하므로써 陰陽을 이룬다.

弗于逮人은 穀帛珠璣로써 市場하여 自給하고, 婚姻 男娶 女嫁하여 身身相觸 하므로써 陰陽을 이룬다.

鷓鴣曰又은 市場함이 없어도 治生 自若하며 婚姻 男娶 女嫁함이 있어 身身相觸 하므로써 陰陽을 이룬다.

曲天主 初那天 乃至 他化自在天까지도 또한 婚姻 男娶 女嫁하여 身身相觸 하더 元로써 陰陽을 이룬다.

自上の 諸天은 男女가 없다. 娑摩天은 相近하므로써 陰陽을 이루고, 兜率天은 攀^攀하므로써, 化自在天은 觀視^{觀視}하므로써, 他化自在天은 觀視^{觀視}하므로써, 各各 陰陽을 이룬다. 自上の 諸天에는 輪迴가 없다.」

라고 하여 있다. 그 다음에 衆生이 諸有情界에 受生하는 이유에 대해서는 다음과 같이 말하고 있다.

「만약 衆生이 있어서 身行惡, 口言惡, 意念惡 하면 身壞命終 후에 識이 改하여 无業의 初識이 生할 것이며, 識으로 부터 名色이 있고 名色으로 부터 六入이 있다. 어떤 衆生은 身行惡, 口言惡, 意念惡 하면 身壞命終 후에 畜生中에 墮할 것이다.

어떤 衆生은 身行惡, 口言惡, 意念惡 하면 身壞命終 후에 餓鬼中에 墮할 것이다.

어떤 衆生은 身行善, 口言善, 意念善 하면 身壞命終 후에 人中에 生함을 얻으리라.

어떤 衆生은 身行善, 口言善, 意念善 하면 身壞命終 후에 四天王天에 生할 것이다.」

라고 하여 惡行을 하면 三惡道에 受生하고, 善行을 하면 人

道 以上 諸天中에 受生한다는 것이다.

그 다음에 四洲의 各自에 특징이 있는데,

拘那人的 余則에 殊勝한 三種事가 있으니, 多牛、多羊、多珠土이고 弗于逮의 三事가 있으니, 其土極廣、其土極大、其土極妙인 毘卑曰의 三事은 衆所聚處、趣有我所、壽茂于截 등 이라
는 것이다. 이에 비하여

阿耨提의 三種殊勝事은, 一、勇猛強記하여 能造業行하는 것、
二、勇猛強記하여 勤修梵行하는 것이며, 三은 勇猛強記하여
佛出其土하는 것등이라 한다.

이와같은 三事은 切利、胎膺、兜率、化自在、他化自在
등보다도 殊勝하다고 한다. 諸天이 阿耨提에 殊勝한 것이든
長壽、端正、多樂 등 三事가 있다. 그러나 이와같은 有情生
界土 便利한 條件으로서는 도리어 墮落을 할지언정 向上의 業
界土 是지 못한다. 이러한 뜻으로 考察할때 阿耨提의 能造
業行하고 勤修梵行하여 佛出其土한다는 것은 도리어 業부리
를 幸福하게 할 條件이라는 것이다.

第十四章 業說과 輪廻轉生說

一. 緣起說上の 業의 位置

우리는 以上の 諸章에서 全體的인 存在로서는 器世間과 有情世間을 考察하였고, 또 그 兩世間性의 冥應은제인 諸行緣席論과 또 兩世間의 冥相은제인 諸法緣性論,乃至 諸法의 分類說 등 現象界 諸法에 對한 諸問題를 比較的 詳細히 考察하여 왔다. 그리고 이와같은 諸法이 現象하는 데는 緣起의 原理에 依하는 것임도 論證하였다.

그러면 그 다음으로 문제가 될것은 現象界 諸法이 緣起하는 것에는 어떠한 原動力에 依하는 것인가.

緣起하는다는 勿論 그 緣起의 因이 있고 그 因은 또 緣에 依해서 緣起하는 것이라 하는 것이 緣起論의 趣旨이었지만, 그러나 緣起의 最初의 原因이 果然 무엇이었던가 하는 문제는 아직 그다지 詳히 被討되지 않았다.

緣起의 最初의 原因에 對해서는 緣起論說에서 이미 言及되었던바와 같이 冥明緣起說, 齋識緣起說, 貪愛緣起說, 등과 같이 冥明, 識, 貪愛가 各各 그 原因이라고 하였던바,

~ 72 ~

그러나 이러한 것들이 最初의 原因이기는 하였지만 어떻게 能動的으로 現象界 諸法을 緣起하였는가 하는 것은 아직 그 論明이 없었다.

이제 이 三種說을 比較하여 본다면, 그 名目은 나폴지만 정 그 根據은 모두 同一한 發生의 一心에 있는 것이다. 즉 毘明은 吾人 一心上의 知的 煩惱를 말하는 것이고, 貪愛는 情的 煩惱며, 識은 一心의 主體를 가리키는 것이다.

現象界 緣起의 最初原因으로서 緣起할 能力의 有無를 따져 본다면, 三者中 識은 一心의 主體이므로 毘明과 貪愛의 依據는 필지연정 緣起할 능력은 없을 것 같다. 이에 비하여 毘明은 盲目的 動力을 갖는 것이고, 貪愛는 情的인 毘明故이므로 亦是 能動力을 갖었다고 볼수 있다. 특히 貪愛緣起說을 主體論 宗說의 一例를 들어 본다면, 中部卷一(四五三), 中所含卷 五四(六一, 七六七下)에

「諸比丘, 此等 四食(段、触、意思、識)은 무엇의 因由로 하고, 무엇을 因緣으로 하며, 무엇을 主體으로 하고, 무엇을 根據으로 할 것인가.

曰 此等 四食은 渴愛를 因由로 하고, 渴愛를 因緣으로

하며, 渴愛를 生蘊으로 하고, 渴愛를 根業으로 한다.」
 라고 한것은 渴愛心이 積極的으로 動함에 依하여 緣起하게 된
 다는 것을 말한 것이다.

그러나 이 조文中에 依하는 限 渴愛는 曲食이라는 現象의
 根源은 될지언정 이것이 直接 曲食을 生하는 것은 아니다.
 그러므로 毘婆沙論中에도 毘婆沙를 最初의 根源으로 하고 그
 第二段階에 行이 있다고 하였다. 이 行이란 身.口.意 三行
 이라고 써서 되고 있으며, 이 行으로 부터 비로서 識이라는
 現象로 展開된다고 하지 않는가 그러나 이 毘婆沙論에도
 第二段階의 이 그 무엇이 있어야 할 것이다. 雜阿含經 卷一三
 (文二: 八、中)에

「諸業後毘婆沙 因積他世陰」

이라는 句가 있다. 즉 여기에 諸業이라는 說이 나왔다. 諸
 業은 業과 毘婆沙로 因해서 他世陰을 積한다고 하였다. 業과
 毘婆沙는 緣起의 第一原因이기는하나 業이 모여서 他世陰 즉 諸
 人의 後生身을 緣起할 수 있는 것이다.

業은 緣起의 順序로서는 第二次的이기는 하지만 그러나 이
 것이 모여서 緣起가 되지 않는 것이다. 毘婆沙나 渴愛등의

~324~

煩惱는 아직 心中에 潛在하는 動力은 表面에 나타나지 않은
세력이다. 이에 비하여 業은 實히 報明의 潛在故 動力을 表
面化한 現勢力이다. 그러므로 現象界 諸法을 直接的으로 緣起
시키는 것은 이 業力인 것이다.

前述에서도 이미 論明된바와같이 一切諸法의 代名詞가 五陰
을 五蘊으로서, 報明이나 業가 因이 되어 業力이 크므로, 이
業力이 五蘊을 結合시켜서 現世로 부터 他世로 進展한다는
것이 위 經文의 意義인 것이다. 雜阿含經 卷四九(大二, 三
五八, 下)에

「車從諸業起 心戲 軛 夾 車
隨因 而 趣 至 心 壞 車 則 亡」

이라 하여 있고, 別說 雜阿含經 卷一四(大二, 四七五 上)
에도

「從業 出生 車 心 轉 趣 運 去
去 至 因 盡 處 因 盡 則 改 懷」

라고 있는데 이것도 諸業으로 부터 諸法이 緣起되는 것을 말
하는 것으로서, 準히 하는 것은 五蘊의 結合體에 屬한 것이
요. 이 五蘊은 實히 業에 緣하여 結合되며, 또 結合된 五

蘊은 心識에 依해서 運轉된다는 것이다.

二 業思想의 由來

業思想은 元來 執尊 以前시대부터 있었던 思想으로서 執尊
의 독특한 思想이 아니다. 즉 Bahad-Aranjak-upa-
nisad 卷三 第二 章 第十三 節에

「向, 奈攸水也이다, 이 사람이 죽으면 그 言語는 火에 들어
가고, 鬚은 風에 들어 가며, 眼은 太陽에 들어가고,
眼은 月에 들어 가며, 耳은 方聲에 들어가고, 身體는
地에 들어 가며, 我(靈)은 虛空에 들어가고, 毛은
草葉에 들어 가며, 鬚은 樹木에 들어가고, 그리고 血
液과 精液은 水에 들어 간대며, 그 사람은 何處에 있
는가.

答, 나의 사랑하는 「리다바-가」의 아들이다. 나의 손을
잡아라. 우리 두 사람만이 이에 대하여 알바가 있으리
라. 이것은 두 사람 사이에 있어서도 公卿이 못할 운
제로다.

그리고 두사람은 그 자리를 떠나서 이것을 討論하였다.
 兩人이 對談할 때는 佛로 兼辨이었다. 그리고 兩人이 對談
 한바도 또한 佛로 兼辨이었다. 사람은 福業에 依하여 福
 人이 될 것이요, 惡業에 依하여 惡人이 될 것이다.」

라고 하고, 또 阿毘 達磨 毘婆沙 第四卷 第九節 에도

「그 善行과 같이, 그 行錢과 같이, 그와같이, 사람은
 생멸할지나, 善行者는 福人이 될 것이요, 惡行者는 惡人
 이 될 것이며, 福業에 依하여 福人이 될 것이요, 罪業에
 依하여 罪人이 될 것이다.」

「그리고 此人은 또 말 하되 "又我은 소위 業效而成이다,,
 라고, 그렇다 사람은 業效의 芽와같이 그 意志를 形成
 하며, 그리고 그 意志의 向하는 바와 같이 그 行爲를
 實現하며, 그 行爲를 날아 넘어 떨어 그에 相反한 果를
 거두나니라.」

라고 있는 것이 그것이다. 佛도 從來의 이와같은 業思想의
 영향을 받아서, 이 思想을 보다 더욱 倫理化 하고 哲學化
 하여 드디어 宇宙又生觀의 基本 覺醒化 하였던 것이다. 佛
 은 자기만이 業思想家이었던 것이 아니라 過去未來三世 諸

佛이 모두 業論者이고, 또 業論者일 것이라고 하였다. 增
文部正 (四七三) 에

「비유하자면, 모든 過去世의 應供正覺者인 世尊은 모두 業
論者, 業業論者, 精進者이었다. 모든 未來의 應供正覺者가 될
世尊은 ^業 모두 業論者, 業業論者, 精進者이었다. 現世의
應供正覺者도 業論者, 業業論者, 精進者이다.」

라고 있음에 의해서 이 業思想이 佛敎에 와서 얼마나 有力하
였는가 하는 것을 알 수 있다.

三. 佛陀의 業說

業에 관한 佛陀의 說은 어떠한가.

業에 의해서 緣起되는 現象界 諸法은 主觀界와 客觀界로 兩分
하며, 業의 作者는 一切衆生이라고 한다. 中阿含經 卷四
(大·七〇六中) 에

「波土因自行業, 因業得報, 緣業依
業業報, 衆生隨其所下, 與妙不妙」

~ 磁 ~

라고 있으며, 이에 해당되는 中論卷四(二七五)에

「諸有情은 學童이다 各自의 業이 有한 業의 相續者이다. 業을 胎藏으로 하고 業에 束縛되며 業을 所依로 한다. 業이 諸有情을 分別하여 優劣의 性이 있게 한다.」

라고 있는 것등은 一切衆生 各自의 當體는 各自 所依의 業力에 依하여 招來된 것이라는 의미이다. 그리고 小部經(聖集)二, (二四四)에

「業에 依하여 世間은 있으며, 業에 依하여 사람 사슴은 있다. 有情이 業에 밟아짐은 마치 쥐는 수레가 수레 바퀴에 밟아 짐과 같으리라.」

라고 있는 것은 一切衆生 有身 뿐만이 아니라 衆生이 依據하는 塵現世界 까지도 衆生所造의 業力에 依하여 展轉된다는 것이다. 이렇게 보아 오면, 一切 諸法이 緣起하는데는 業力이 얼마나 淸한가 하는 것을 알 수 있다.

그러면 이 業力을 發動시키는 根本原因은 또 무엇일까. 이 문제는 上述에서 이미 言及된바가 있는 點 같이 煩惱이다. 이에 內觀 聖文을 한가지 引用하여 보기로 하자. 中阿含經

卷三、業相應品 (大、中三八中) 中

「伽藍、當知諸業有三因習本有。

之間長三、伽藍、諸貪足諸業因習本有。伽藍、患及癡是諸業因習本有。

伽藍、貪者為貪所覆心歎厭死、或殺生、或不與取、或行邪淫、或知己妄言、或復飲酒。伽藍、患者為

患所覆心歎厭死、或殺生、-----。

伽藍、癡者為癡所覆心歎厭死、或殺生、-----。」

이라고 하니 이것이 그치이다. 別家 雜阿含經 卷十一 (大二, 四四九上) 에도,

「能起貪故顯患患癡、當為如是三毒纏縛、不得遠離、能生迷昏、能生結使、不得解脫。」

이라고 하여 諸業의 根本原理인 貪瞋癡를 三毒이라고 까지 命名하게 된 것이다.

佛入 心中에 모든 煩惱가 있는 中에서도 이 貪·瞋·癡의 三毒가 우리의 本心을 毒毒함이 가장 큰 毒이라는 意味에서 이것을 三毒이라 부르게 되었고, 또 後世에는 이것을 根本 煩惱라고까지 보게 되었다. 大毘婆沙 卷下 (大·二〇五中) 에는

「三毒熾然火，恒燒諸眾生」

이라 하였으며, 正增一所卷八 (大二·五八四下) 에도

「若又有貪欲瞋恚癡不益、於善斷有改、猶如月向盈。

若又有貪欲瞋恚癡亦益、於善斷有增、猶如月盛滿。」

등이라고 한것은 모두 貪·瞋·癡의 毒毒함이 重大함을 말한 것이다. 즉 이와같은 三毒心에 依해서 惡生의 諸業이 發動하게 되는 것이다. 그리고 一次 發動한 業은 반드시 그에 相當한 結果를 招來하기까지는 改고 改하지 않는 것이라 한다. 四分律 卷五一 (大二·九五〇下) 에

「隨其所造業、罪福有果報、惡業墮地獄、善業生天上、高行生善道、

得無漏涅槃。」

이라 된가, 空十兩律卷三六(大ニニ、二六〇上)에

「非空非海中 非入山石間
非天上地中 得免宿惡殃」

등이라고 한것이 모두 業因業果의 必然性을 강조한 것이다.

四. 業의 体性과 그 種類

以上の 考察로써 一切 諸法의 緣起가 業의 重大性은 明白히 되었다고 생각된다. 그러면 이 業이라는 것은 果然 어떠한 形態를 하고 있는 것이냐, 즉 業의 異態、体性은 如何한 것이며 또 그 種類에는 어떠한 것이 있는가.

먼저 業의 体性에 關한 說을 보기로 하자, 中阿含經 卷二七(大ニ、二六〇上)에

「云何知業、謂有二業、思己、思業、是謂知業。」

云何知業所內生、謂受業(酬)也、

內史樂則使有業、是謂知業所內生。
 云何知業有報、謂或有業黑、有黑
 報。或有業白、有白報、或有業黑
 白、黑白報、或有業不黑不白、無
 報業之區、是謂知業有報。」

라고 있으나, 이 文中에 悲業과 惡業이라 한 것이 業의
 체를 말한 것이다. 業은 吾人의 一心이 悲惟다든 그 自体
 的인 事實과 이미 悲惟해 마친 어떤 概念的인 것을 外部에
 表現하는 등 二種으로서, 이 二業은 모두 吾人의 心的 悲惟
 를 거치지 않고서 나타나지 못하는 것이다. 後世 宗師에
 業의 체를 悲의 心所라 한 까닭도 바로 이에 있는 것이다.

그 다음에 黑業、白業등이라 한 것은 業의 性質을 말
 한 것으로서 黑業은 悲業이요, 白業이란 善業이며, 黑白業은
 善悲業、不黑不白業은 不善不悲業을 各各 의미하는 것이다.

그 다음에 業의 種類에 對해서 中阿含經 卷三三 (大
 六二八中) 등 其他 諸經에 身、口、意 三業으로 辨別한
 것과, 또 中阿含經 卷四 (大、四四〇上) 에 十種 不
 善業과 十種 善業등을 論하여 있다.

三業과 十業은 要件의 互異의 差가 있을 뿐이요, 其의는 同一한 內容인 것이다. 이제 十種 惡業의 例를 본다면, 中 阿含經 卷三(大一, 四三七 中)에

身三(殺生、不與取、邪淫)

口四(妄語、兩說、雜言、綺語)

意三(貪、恚、邪見)

으로 示하여 身口意와 같이 十種의 善業과 十種의 惡業을 行하는 主体는 身口意의 三者인 것이다. 즉 이 三者가 善을 行하면 十善이 되는 것이요, 또 만약 惡을 行하게 되면 그때는 十惡이 되는 것이다.

그런데 身口意 三行이라 하지만 이 三者中에는 輕重과 本末이 있다고 보았다. 前述에서 惡業과 思已業이 모두 吾人의 一心에 根源하고 있다고 한 것에 依해서도 알 수 있는 바와 같이 三業中에서는 意業이 보다 더 重하다고 보았다. 특히 그 一例를 들어 본다면 다음과 같다. 中 阿含經 卷五(大二, 八二七 中)에 波斯匿王과 佛陀와의 사이의 問答에

「王自佛言。此三行中。何者最重。身行耶。

~班~

口行耶。意行耶。佛告王曰。此三行中。
意行最重。口行身行蓋不足言。

王自佛言。彼何內設故說恣意最爲第一。

佛告王曰。夫人所行。先意恣然後。口充。
口已充。便身行殺盜淫。苦根不足亦成
輪結。正使彼人命終身根舌根在。大王。
彼人何以故。身口不有所及耶。

王自佛言。彼人以意根。故致斯受耳。

佛告王曰。當以此方便知意根最爲重。

余二者輕。爾時世尊便說斯偈。

心爲法身。	心尊心使。	心之恣恣。
即行即施。	於彼受苦。	輪轉于轉。
心爲法本。	心尊心使。	中心念善。
即行即爲。	受其善報。	如影隨形。

이라고 해서이 그것이다.

五、業說과 我說

以上과 같은 業說은 世阿含, 五鹿野를 통하여 諸經中에
 가 들켜 볼수 있는 普遍的인 思想이다. 그러나 여기서 킁가
 지 論明하려야 할 문제가 있으니 그것은 原始佛敎의 業說이
 그와 같이 普遍的이지만 이 思想은 一見 其他의 敎理와 予曾
 相及되는 듯한 點이 있는 것이다.

주 前述에서 이미 언급한바와 같이 이 思想은 典義書시대
 부터 이미 있었던 사상이므로, 그 곳에서는 有我主義였으므로
 그 我가 業을 作하고 또 一次 作한 業은 我가 그것을 持統
 하는 것이다 볼수 있었다. 즉 實事 現象的인 肉體我는
 執한다 할지라도, 靈魂이랄가 精神的인 我라 할 그러한 不改
 의 自我가 있음을 인정하여 마치 靈魂과 같은 不改의 自
 我가 있음을 인정하여, 마치 靈魂과 같은 不改의 自我가 業
 이라는 火業의 親爲力에 依하여 一定한 處에 送致되며, 또
 그로 부터 새로운 또 다른 火業의 힘에 依하여 또 다른 處
 으로 送致된다는 것이 自我의 輪廻思想이었다. 其時 佛經도
 從來의 如斯한 思想을 承승하여 業思想과 輪廻思想은 一

~ 37 ~

그러나 仁는 저들의 自我歸任思想과는 反對로 歟我를 주장하였다. 業의 思想이나 因果論은 自我歸任의 理論에서 派生된 教義的思想이다. 그러므로 佛敎의 歟我說로서는 業을 依한다는 것은 無意味하고 또 輪廻한다는 것도 成立되지 않는 理論이다. 如斯한 문제를 西洋學者中 어떤 學者는 仁敎의 根本 教理와 論理가 離却되지 않는 附加된 思想으로 보고 있다. 바와 같이 一見해서 서로 相反對된 것 같은 思想이다.

그러나 佛敎는 歟我的 理論 위에 業을 論하고 또 輪廻의 因果가 있는 宗旨을 主張한다. 그러나 이와같은 문제에 對하여 論理的으로 論議하려 있는 聖典은 없다. 이제 短論敎으로나마 그 論據가 될 文獻을 탐색하려 보기로 하자. 앞에서 이미 引用한 雜阿含經 卷十三의

「諸業受報明、因積他世陰」

이라 한 것은, 因果 歟我로서, 業을 作하고, 그러하여 또 來世의 五陰을 受한다는 意味를 表現한 것이다. 諸業은 受、受明 등의 煩惱로 因하여 能히 他世의 五陰을 受한다는 것이니 여기서 歸任的인 我의 存在가 인정되어 있지 않다. 歟我로서도 能히 業을 作하여 此世도 부터 他世에 輪廻할 수

있다는 證文을 들 수 있다. 즉 雜明論卷 一三 (文二, 九二, 下) 第一黃帝에게

「有業報而無作者, 此陰坎已, 良陰相疏」
이라고 한 것이 그것이다. 이에 談當자는 南岳으로서 「
清淨道論」三, 三一三에, 諸古의 言이라고 한 것은 후에

「業의 作者가 없지, 또 冥熟의 負者도 없지 다만 법만
이 轉轉하니 이것이 正見이 나라. 이와같이 業과 冥熟이
因이 되어 轉轉함은 種子와 樹 등의 사이와 같아서 前後는
認識되지 않으며 未來의 因果도 轉轉키 없음이 옳다.」

라고 있다. 그러면 어찌서 作者 즉 常住的인 我가 없어도
能히 業을 행하더 業報인 五陰이 있을 수 있는가.

前述에서 이미 明白히 된바와 같이 我의 變相은 五陰의
集合體에 不離한 것으로 이 因緣所成인 五陰의 我를 만약
解體한다면 거기에는 이렇다할 我가 없는 것이다. 그러나 아
직 이 五陰이 解體되지 않는 假我로서의 我가 오히려 남아
있을 때에는 假相, 假 등의 煩惱가 原因이 되어 業을 業體하
며, 이 業의 發作이 있음에 따라서 그 다음 이 五陰이 또
集合하게 되는 것이다.

즉 다시 말하면 五陰이 材料因이 되고 煩惱가 動力因이 되며, 業이 動力緣이 되어서 曾是不變의 我體가 없어도 等緣業相統、輪廻轉生을 하게 된다는 것이다. 이와같이 心과 境의 關係에 依하여 業相統、輪廻轉生이 連續進展하는 것이므로 실사 常住의 我體가 없다 할지라도 業說과 輪廻說의 成立에는 何等의 支障이 없는 것이요, 또 이 業相統과 輪廻는 결국 緣起의 道理에 依하여 있는 것이다.

相應章 二 (九五) 에

「比丘들이다, 이 身體은 造作의 것이 아니며, 또 養父의 것도 아니다. 比丘들이다, 이것은 先業에 依하여 造作된 것, 先業에 依하여 生략된 것, 先業에 依하여 同受된 것이라고 말지니라.

비유들이다, 그런故로 聖弟子는 緣起를 듣고서 잘 思慮하라. 이렇게 此有故 彼有, 此生故 彼生, 此歿故 彼歿, 此文故 彼次 -----」

이라 하는 것과 또 同上 (一一一) 에, 佛毛의 一毫芥門파의 阿答에,

「瞿曇이다, 誰가 作하여 誰가 受하는가 如何.

變異行이다. 他가 依하다 他가 度한다는 것은 第二의 極端이다. 變異行이다 이러한 兩極端을 더이므로 如來은 中에 依하다 法을 說한다. 無所에 依하다 行이 있고, 行에 依하다 識이 있으며 -- --, 이와같은 것은 이 法體의 具이니라.

라고 있는 것등이 모두 이 緣起의 道理에 依하다 業說과 輪廻說이 成되는데 것이 아니고 무릇이랴.

毘我說과 業說, 輪廻說은 서로 矛盾의는 것처럼 보이는데도 緣起의 道理에 依하다 본다면 아무런 矛盾도 없이 調和되는 것이다. 즉 佛陀의 業說은 毘我의 業說이요, 또 緣起說上의 業論인 것이 동래의 業說에 대한 등김의 것이다.

六. 業思想과 宿命論

原始佛教 業思想의 고찰을 끝내면서 다시 一考해야 할 문제가 있으니, 그것은 만약 業因, 業果의 必然性을 인정한다면 公教의 業論은 결국 宿命論에 떨어질 것이 아난과 같은 疑念이 없지 않다. 그러므로 이 문제에 대한 公教의 見解를

밝혀야 할 것이다.

이 業說을 皮相的으로만 一見해서 善因善果, 惡因惡果
다 說하므로 宿命論的인 것 처럼 보일 것이다. 그러나 業도
緣起의 道理에 依하는 것이므로 宿命的인 것은 아니다.

相應部 卷二(五四)에

「業論者로서 音樂은 自依이라 說하는 沙門 婆塞門이 있고,
또 業論者로서 音樂은 他이라 " " " 있으며,
또 " " 自作도 他作도 아니고 無因生이라고
說하는 沙門 婆塞門이 있는바, 世尊은 이 문제에 대하
여 어떻게 說天하는가,」라 하고 尊者 浮彌가 舍利弗에게
물었다. 舍利弗은 이에 대하여 答하기를 "世尊의 音樂은
緣生이다,"라 말씀 하셨다. "무엇에 依해서나," "解에
依해서."」

라고 하였으며 이에 說當하는 雜阿含經 卷十四(大二, 九三
下)에도

「世尊說音樂緣起生」

이라고 하여 一致를 보이고 있다.

苦樂이라 하는 것은 業因에 依한 業果이기는 하지만 그것은 因果律의 것이므로, 客觀的으로 實體性이 있는 것이 아니라 主觀的인 偏執에 不屬한 것이다. 즉 苦樂의 業果은 緣起性의 것임을 깨닫고 보면 苦를 苦로 느껴 줄지 아니할 것이며 또 樂을 樂이라 느껴 覺着하지도 않게 되는 것이다. 이렇게 되고 보면 業에 구애되어 樂樂의 正正行이 挫折되는 일은 없게 된다. 增支部卷一(二八)에

「比丘들이여, 一類의 沙門 婆塞門이 있어, 이와같이 說하고 이와같이 본다.

모든 士夫人은 戒은 樂, 戒은 苦, 戒은 非苦非樂을 領受하는바, 이 一切의 戒은 前世에 依한 것이라고, --- 나는 戒의 功에 이르러서 이와같이 說하리라.

異時에, 彼等は 樂으로 이와같이 說하고 이와같이 보는데 모든 士夫人은 戒은 苦, 戒은 樂, 戒은 非苦非樂을 領受하는바 이 一切의 戒은 前世에 依한 것이라고.

반야 저가 나의 이 말씀에 대하여 그렇다고 答한다면, 다른 저들에게서 이와같이 說하리라.

樂然 그렇다면 異時에 前世에 戒을 依하여서는 故로

마땅히 殺生할지니라. 前世에 戒를 持하였는
故로 마땅히 邪見을 가 될지니라.

비유를하여, 또 前世의 戒를 堅持하고 殺生하는 사람
사람에게는, 이것을 하라. 戒은 이것을 하지말지니라.

라고 말 할 殺도 없고 또 戒도 없을 것이다.」

라고 한것은 神意論、慈然論、宿命論有등의 宿命觀을 論破한
것이다. 佛陀는 業因、業果의 理를 인정하면서도 勸善 微
慈하여 向上의 一畵를 열어 주었던 것이다.

別家 雜阿含經 卷七 (大二、四二五中)에

「是故 深自悔責、如理 慈業、以 懺悔
故 皆 除 疑 悔、增進 善業、更不 殺生
偷盜 邪淫 及 妄語 等、悔責 先造、後
更 不作、種種 慈業、以 是 之 故、心
得 滿足、而 獲 解脫。」

이라고 한 것이나, 또 業報差別經 (大一、八九三下)
에도

「若 又 造 重罪、作 已 深 自 責、懺 悔 更
不 造、能 拔 根本業。」

등이라고 한 것은 모두 이 意味를 띠는 것이다.

實踐論篇

第一章 道徳論

前論篇에 考察한 諸章의 向類는 모두 原始公教의 理論的이며 哲學的 處理들이었다. 我如에 對는 이러한 理論的 諸向類를 論究하는 것으로서 能事로 삼고, 一生檢終하는 것이 그 目的이 아니라, 無苦安穩의 涅槃 境界를 얻는 것이 目的이었고 이것이 즉 修行의 宗敎이었던 것이다.

但, 無苦安穩의 涅槃 境界에 이르는 데는 宇宙人生의 現象과 그 真相에 대한 如實知見과 正智見이 없으면 안됨다는 見地에서 前篇과 같은 理論의 解明이 必要하다는 의미에서 上述의 諸章이 있었던 것이다.

그러면 모든 眾生이나 一切衆生의 究竟目的인 無苦安穩 涅槃 境界에 이르는 데는 어떻게 해야 할 것인가. 그것은 오직 正確하고 正確한 實踐道가 있을 뿐인 것이다. 그러므로 理論篇 다음에 이 實踐論이 있게 된 것이다.

우리 인생이 누구나 할 것 없이 모두다 그究竟의 目標인 涅槃의 境界에 이룬다는 것은, 人性과 그 實質、生活環境 등 여러가지 조건에 따라 同一하거나 그다지 容易한 것은 아니다. 그러므로 敬尊께서는 모든 인생이나 一切衆生을 모두 그 目的地에 인도하시려고 하신 것이 그 大慈悲의 發露이겠지만 千差万別の 衆生根性에 맞추어 점차 인도 하시는 方法을 取하셨던 것이니, 이제 開始 단계에 이르러 그것을 알아 본다면 大体로 三段의 過程이 있었다음을 알 수 있다. 즉

一般人으로서의 下等 動物과는 달리 道德的 行爲를 하라는 것이 그 第一段階의 實踐行이요, 第二段階로는 佛教 信者는 一般的인 道德行을 하는 외에 또 佛敎的인 德行을 하라는 것이며, 第三段階로는 佛敎의 目的을 專一的으로 신속히 달성하고자 하여 自己自身의 生活과 모든 欲求心을 超克抑壓하는 複雜한 戒律을 지키는 道를 닦아 道人으로서의 德을 쌓는 出家人의 道德行을 하라는 것이다.

一般적으로 말하고 있는 道德과 佛敎는 그 出發과 目的이 반드시 一致되는 것은 아니다. 즉 道德이라 하면 어느 정도 自己 自身의 善惡、欲求心 등을 막고 나서 他人에 損害를 끼치지 않는 行을 뜻하고, 또 佛敎는 現在의 自己를 無視하고

그 이상의境地에 자신을 리고 하고자 하는 것이라 할수 있다. 道德이나 宗教가 다 같이 現在의 자신을 뒤 누르고 觀視한다
는 뜻은 共通된다. 그러나 道德行이라는 것도 그 根本的인 意
義는 人 자신이 스스로로서의 存身태로의 行을 하여 그 本然의
德을 발휘하는데 있는 것이라 보고, 또 宗教도 사람이 現在
의 不完全 不美한 자세를 全然 무시하고 그 이상의 어떠한
高次的인 境地를 希求하는 것이라 한다면, 그것은 그 高次的
境地의 確實性을 信賴하고서 하는 行인 것이므로, 이러한 뜻
에서 본다면 도덕과 종교는 同一한 것을 것이다.

그러나 現在 一般 人士들에게 이해되고 있는 도덕은 종교
보다는 淺近한 것, 다시 말 하자면 도덕은 人類로서의 行이
요, 人向과 人向과의 사이에 行하다지는 人倫 關係라 보여지
고 있고, 또 종교라 하면 人向과 現在人向 以上の 그 어떤
境地와의 關係라고 알려져 있다.

만약 이러한 區別에서 본다면 道德이 宗教에로 關係를 前
段階的 위치에 있는 것만은 틀림 없다. 그러면 以下에 一般
人의 道德行에 關係한 것과 佛教 信者의 道德行, 出家者들의
道德行에 대하여 敎育은 어떻게 말씀하셨는가를 順次的로 考索
하기로 하자.

一、 一般道德說

一般道德이라 함은 사람이면 누구나 다 같이 지키고 행해야 할 德目 德行인 것을 의미한다. 그러면 又生으로서 반드시 行하여야 하고 또 行해서 얻을 일이란 무엇인가.

三世諸佛通誠戒에

「諸惡莫作 衆善奉行 自淨其意 是諸佛教。」

라는偈가 있다. 이것은 佛敎인이 지키고 또 行해야 할 道德의 要目을 撰取한 것이 동시에 또 佛敎 修道の 要目도 指擧한 것이다.

그리고 佛敎의 道德이란 반드시 佛敎人만이 行할 것이요 一般人은 行하지 않아도 좋다는 것이 아니라 一般人을 상대로 하는 것이 佛敎인 것이다. 그러므로 諸惡을 莫作하라는 戒止의 戒와 衆善을 奉行하라는 勸發의 戒는 又生의 共通의 佛敎의 道德訓인 것이다.

그러면 又生의 普遍的인 心理와 行總上으로 본다면 惡을 行하기가 容易하고 善은 行하기가 어려운 것 같다. 그렇다면

~404~

又이 다 같이 行하기 쉬운 일을 行하는 것이 옳이요 道
德이겠거늘 어찌서 行하기 어렵고 싫은 일을 도리려 옳아
하도 道德이라 하는가.

原始佛敎에서 아직 이 뜻은 明確히 言明하여 있지는 않지
만 그러나 원시불교의 底意로는 人의 本心은 그 自性이 옳
(善善한 것) 한 것이라고 보고 있다. 그러므로 人이 옳行
을 하는 것이 그 本心의 行이요 또 自然스러운 일이라 볼
다. 사람이 옳을 行하고서는 즐거워 하고, 惡行을 하고서는
後悔하는 것은 곧 人性의 옳을 증명하는 것이 아니고 무릇이
겠는가. 그러나 人이 止惡修善을 한다는 것은 人類 本性
의 行을 하는 것이므로 이것은 人의 大道요 公道인 것이다.
주 佛敎에서는 이와같은 人性의 原理에 立脚하여 止惡修善의
道德을 주장하는 것이라 하겠다.

그러나 現存社會에서의 人의 現狀을 一觀한다면 그 本心本
性은 隱蔽忘却 되고 도리려 難少한 感覺世界의 모든 誘惑으로
말미암아 後天的인 風俗心의 支配를 받아서 그때 그때의 難
難한 行爲行動을 하게 되나니 이것이 주 대개의 惡行인 것
이다. 人類의 이러한 不仕한 行爲로 말미암아 나아가서는 人

人類 各自의 本性을 忘却할 뿐 아니라, 對人類의 및 社會 國家의 질서를 紊亂, 破壞케 되는 것이므로 사람으로서의 光 顧者나 聖人是 이것을 傍觀할 수가 없어 道德的 戒諭를 하게 되는 것이니, 이것이 곧 衆生의 道德說이 있게 된 이유인 것이다. 석군은 愚昧한 우리 人類를 道德적으로 誘導하기 위하여 다음과 같은 몇가지의 條件을 들었다.

(1) 勸善懲惡 ;

佛敎에서 諸惡을 莫作하고 衆善을 奉行하라는 그 根本 이치는 물론 인류의 本性을 捨擯하라는 데 있지 않지만 無如 蒙昧한 사람들에게는 勸善 懲惡의 功利的 이치로써 하라는 意味가 가장 많이 강조 되었다. 즉 善因善果, 惡因惡果의 因果관계에 依하여, 그 原因을 짓는 것은 그 結果도 그 自身이 반드시 밟아야 하는 것이므로 惡을 行하더라도 안되는 것이요 善을 行해야 된다는 것이다.

- 남에게 福을 주는 사람은 人天에서 長壽者로 생하고,
- 남에게 妙法을 주는 사람은 人天에서 率福者로 생하고,
- 남에게 힘을 주는 사람은 人天에서 有力者로 생하고,

남에게 智慧를 주는 사람은 又天에서 智慧를 받는 사람이 된다.」 (A. III, P 42)

라고 한것이구나 또는

「由 ~~殺~~ 生 報 故 殺 生 壽 短 短
 由 不 與 取 故 殺 生 生 便 貧 賤
 由 淫 欲 報 故 殺 生 內 不 貞 良
 由 妄 語 故 殺 生 口 竟 醜 弊 致 不 鮮 潔
 由 綺 語 故 致 土 地 不 平 整
 由 尚 說 報 故 土 地 生 荆 棘
 由 惡 口 報 故 語 有 若 干 種
 由 嫉 妬 故 以 致 穀 不 豐 熟
 由 恚 害 報 告 多 諸 穢 惡 之 物
 由 邪 見 報 故 自 然 生 八 大 地 獄」
 (增一, 四三, 一五, 增一, 四四, 一五 등)

라고 한것등의 因果應報, 道德說을 가장 많이 찾아볼 수 있다.

(正) 一切 殺 生 時 一 族 主 義

만약三世因果의 관회에 의해서 본다면 一切衆生은 서로 서로 有縁의 關係에 있을 것이므로 남을 남으로 볼수 없을 것이다. 즉 無限한 生死輪廻의 現象에서 본다면 一切衆生은 서로 父母妻子, 親戚의 類에 있었던 것일 것이다.

「마땅히 이런 생각을 할지니라.

이와같은 一切衆生은 過去世時에,

반드시 나의 父母, 兄弟, 妻子, 親戚, 師友, 知識이 있었다. 라고。」 (S. 11. 雜阿含 卷三曲、九曲。至)

이라고 권해서 그것을 말한 것이다.

善惡行이 서로 相互關係에서 이루어지는 又緣關係의 만큼 一切衆生이 모두 前世의 父母兄弟, 知交親戚이었다는 것을 생각한다면 어찌 남에게 고통을 끼치는 行爲를 할 수 있으리요.

(3). <雜平等主義>

秋尊은 印度社會에 있어 그 牢固한 階級制度를 廢絶하고 四姓平等主義를 實踐하여 佛敎의 團을 구성하였다. 그러나 나의 人權이 重要한 만큼 남의 人權도 重視해야 할것은 당연한 일이다. 내 人格을 惡하여 自己本性대로 正當한 行爲를

해야 한다면, 남의 人格을 위해서도 자기에게 대하는 것 과
同一한 대우를 해 주어야 한다.

「다음에 依하여 모든 方便을 해 말지라도,

마침내 自己보다 더 사랑 할 것이 맞다는 일은 없으리라
이와같이 남에게 있어서도, 또한 自己를 唯一히 사랑 할
것이라.

그런故로 自己를 사랑하는 者は 남을 痛하지 말라.」

(相應部 卷一、三〇)

라고 할 것이 곧 그 意味를 말한 것이리라.

④. 同情主義 :

己所不欲을 勿施於人 하는 것과 같이, 己所欲事은 施
於人 하는 것이 當然한 것이 있으므로 自己를 사랑하는 만큼
人向의 同情으로도 남을 사랑해야 할 것이다.

殺聲은 왜 人向이 殺生과 偷盜, 邪淫, 妄語, 惡口,
綺語, 兩舌 등을 피하지 않으면 안되는가 하는 이유에 대하
여 다음과 같이 말하고 있다.

「聖君子인 君子는 이렇게 생각하지 않으면 안된다.

나는 살고자 하고 不死하고자 하며, 幸福코자 하고 福을
避하고자 한다.

이 살고자 하고 不死하고자 하며, 幸福코자 하고, 福을
避하고자 하는 나의 生命을 캐트리는 것 같은 것은 이것
이 나의 사랑하고 기뻐 할 바인것인가.

그러나 내가 만약 나처럼 살고자 하고 不死하고자 하며,
幸福코자 하고, 福을 避하고자 하는 남의 生命을 캐트린
다면 남도 또한 그것을 사랑하지 않고 기뻐하지 않을 것
은 勿論이 아니겠는가.

무릇 自己가 不遂, 不快, 甚 하는 것은 남도 또한 不
遂, 不快 하는 것이다. 그러나 나는 어찌 이 나의 不
遂, 不快 하는 것으로써 남을 繫縛할 수 있느냐.

이와같이 생각함^서에 依하여 스스로 救生을 더이고, 남도
不救生을 갖이게 하며, 항상 不救生^한 我를 企望한다.」

(以下, 偷盜, 邪淫, 交語, 惡口, 綺語, 兩舌 등도
同又 임) (雜明論 卷三七, 文二, 二七三, 中)

教育은 以上과 같은 諸條件으로써 諸惡의 行爲를 막는 동시에

諸佛의 勸行을 勸獎하셨던 것이다.

그러면 菩이란 무엇이고 慧이란 어떤 것인가.
 이에 대한 敬尊 自身の 定義는 原始宗律上에 있어서 알 수 없
 으나, 만약 後世 論部시대 에 이르러 論師들의 定義를 찾아
 본다면,

「若法巧便所持，能招凌果，性安穩
 故名菩。若法非巧便所持，能招
 不凌果，性不安穩故名不菩。」

(文選婆沙論 卷五一，大二七，二六三上)

등이라고 한 것이 그 意義가 아닐까. 즉 菩慧 그 自体의 本
 性은 결과에 나타나는 性質인 것이므로 아마 이렇게 밝히는 表
 現할 수 있는 것이다.

5) 具體的善惡說

그 다음에 생각할 문제는, 그러면 善惡이라 하면 그 具
 體的인 것은 무엇인가.

이것은 一般的으로 알려져 있는바와 같이 十善行과 十惡行說이

그 具體的인 것으로, 殺生、偷盜、和淫 (身體上的行)
 惡語、惡口、綺語、兩舌 (口行)、貪欲、瞋恚、愚癡
 (意行) 등 十種行을 하는 것은 十惡이 되는 것이고, 이 十
 種을 不行하는 것이 곧 十善으로 되는 것이다.

二. 家庭道德說

佛敎라 하면 世人은 흔히 家庭과 社會國家와 등지는 것을
 가르치는 것이고 이것을 實踐修行하는 것이 道人으로서의 行敎
 의 行인것 처럼 생각하고 있으나, 原始、根本佛敎에서는 缺
 少 그런 行만을 가르치고 있지 않다. 하물며 大乘佛敎에 있
 어서이라, 佛敎는 家庭員 各自는 相互相에 親愛、尊敬 할
 줄 알고 뜻을 같이 하고 同一한 信仰下에서 各自의 義務를
 다 할것을 가르치고 있다. 이에 相關 자료로서 有名한 것이
 長阿含 卷十一 (大、七二、中, 長部經 第三三、) 善生經,
 中阿含 卷 三三 (大、二二、上)、
 別敎 尸迦婆越 尺才禮經 (Sīgālovāda) 등이다.
 이제 이에 依하여 各員向에 지켜야 할 條目을 들어보기로 하자

(巴制文에 依하다)

(1) 親과 子와의 向 :

子로서 父母에 대한 德目.

1. 그 財産을 維持할 것, 2. 그 家業을 承繼할 것.
3. 그 家風을 確立할 것, 4. 子職을 盡할 것.
5. 祖先을 爲한 追善 供養할 것.

그 다음 父母가 子에 대한 德目.

1. 子의 善을 獎할 것, 2. 福에 任하게 할 것.
3. 學業을 營게 할 것, 4. 美婦를 娶하게 할 것.
5. 適時에 家政을 讓與할 것.

(2) 師弟 向 :

弟子가 師에 대한 德目.

1. 師의 앞에서는 반드시 起立할 것, 2. 進侍할 것.
3. 師說을 듣고자 할 것, 3. 師를 尊重할 것.
5. 敎誨한 것을 모두 懷持할 것.

그 다음 師로서 弟子에 대하여

1. 弟子를 能히 調御 할 것,
2. 自己가 懺持한 바를 잘 懺持하게 할 것,
3. 들은 바의 學問은 모두 남김 없이 알라 할 것,
4. 善文을 지시하여 줄 것,
5. 어디서던지 보도록 할 것,

(3) 夫婦向 :

夫가 婦에 대한 德目.

1. 婦를 恭敬할 것, 2. 輕視하지 말 것,
3. 貞操를 지킬 것, 4. 家內의 金物을 맡길 것,
5. 衣服과 裝具를 줄 것,

그 다음 婦로서 지킬 德目.

1. 일에 秩序가 있을 것, 2. 夫를 잘 섬길 것,
3. 貞操를 지킬 것, 4. 家財를 守護 할 것,
5. 무슨 일이던지 精勵하여 怠惰키 말 것,

(4) 朋友向 :

한 사람으로서 友人을 대할 德目.

3. 주는 것 만을 받을 것, 4. 잘 일 할 것,
5. 主人을 敬揚 할 것 등,

(1) 出家者와 信者의 德目

- 出家, 善男子는 大德으로써 出家人을 대할 것,
1. 그의 德을 막을 것, 2. 불에 屈하게 할 것,
 3. 善心으로 그를 사랑할 것,
 4. 저가 알지 못하는 것을 들려 줄 것,
 5. 이미 들은 것을 淸淨하게 할 것,
 6. 天道를 開示 할 것, 등

그 다음 이에 대할 信者의 德目,

1. 몸에 德을 行할 것, 2. 口에 德을 行할 것
3. 心에 德을 行할 것, 4. 저에게 대하여 閉口치 말 것
5. 飲食을 布施 할 것, 등

이상은 佛로 緣起한 家庭首의 德目이라 할 수 있다. 모든 사람들이 各各 그 家庭에서 다 各各 이것을 實踐만 한다면 이는 家庭이 皆 和睦하리 云는 家庭이 있으리요.
 가.

三 社會道德

社會道德이라 하면 前項에서 論述한 道德論과 朋友向의 도덕실과 出度者와 信者向의 도덕실등도 其實 此項에 들어 가야 할 項目이었으나, 그러나 그것은 大體로 보아 佛은 특수한 조직 내에 다루어려 있는 關係上 不得已 家庭 道德 項에서 論述한 것이었다.

이제 社會라 하면 家庭보다는 廣범위한 對人關係로서 이 諸人이 서로 서로 相對接觸하여 가는데는 어떻게 해야 할 것인가.

佛은 이 반드시 行해야 할 和義도덕은 다음이 家庭도덕이다. 家庭에서 一步 더 나아가 對人關係가 이 社會도덕이다.

佛은 和義의 社會的으로 서로 서로 접촉하여 가는 도덕문제에 關하여서는 撰事(Saṅgahaiṭṭha)라 할 것을 가르치고 있다. 이 撰事의 具體的인 것이 所謂 四撰事、四撰法이라는 것이다.

撰事라 함은 善을 等撰、近撰、近持하여 서로 親對하게 하는 것으로 布施(dāna)、 愛語(Ṭhānāyaṇīya) 利行(

Atthacarūya), 同事 (samanattatā) 등이다. 檀支部조
五 (九四) 에서, 世尊이 물으시기를

「대령여, 너의 大衆은 많다. 너는 너의 大衆을 어떻게
攝하는가.

大德이시여, 세존께서는 四攝事를 說하셨나이다. 나는 이
에 의하여 이 大衆을 攝하나이다.

大德이시여, 나는 만약, 이 사람은 布施로써 攝하리라고
알면 곧 布施로써 攝하나이다. - - - - - 나는 만약
이 사람은 同事로써 攝할 것이라 알면, 곧 同事로써 攝
하나이다.

善哉 善哉라 대령여, 이것은 大衆을 攝하는 要諦니라.

過去世, 未來世, 現在世에, 大衆을 攝하는 사람은 모두
決定코 이 四攝事로써 大衆을 攝하_나니라.」

라고 하고, 또 同조에

「諸比丘여, 무엇을 能攝力으로 하는가.

諸比丘여, 四攝事가 있으니, 布施, 愛語, 利行, 同事.
니라.

諸布施中 最勝한 것은 悭施니라.

諸要語中 最勝란 것은, 希求라니 願聽라니 者에게 法을 說라니 것이니라.

諸修行中 最勝란 것은, 不信者로 하여금 信을 成就케 하
기 爲라니 勸導라니 入하게 하고 住하게 하며, 破戒者로
하여금 戒를 成就케 하기 爲라니 --- , 慳貪者로 하
여금 乘捨를 成就케 하기 爲라니 --- , 劣慧者로 하
여금 慧를 성취케 하기 爲라니 --- .

諸同事中 最勝란 것은 預流者의 預流者에서의 同事, 一來
者에게 一來者에서의 同事, 不還者의 不還者에서의 同事,
阿羅漢의 阿羅漢에서의 同事이니라.

諸比丘어, 이것을 名하여 能攝力이라 하나니라.」

라고 있으며, 中阿含 卷三三, 善生經, 其他 到處에 說하러
있는 教說이다. 上經又中에서는 四攝事의 具體的인 內容은 詳
說되어 있지 않다. 後代 諸師에서는 그 各攝法의 內容을 상
세히 들고 있으니, 例하면 集異門經論 卷九 (文二天, 四二
下)에

布施는 飲食, 湯藥, 衣服, 花鬘, 塗香, 散香, 房舍, 卧
具, 燈燭 등이라 하였고,

受語는 可喜語、可味味、舒顏顏、平視語、遠難攀躐
語、含笑前行語、先言慶慰語、可受語、
善來語、 등

利行은 諸有情、或遭重病、或遭厄難 하여 困苦難救에
便到其前 하여 起慈愍心 하여 以身語業으로 方便
供持 하고 方便救濟 하는 것 등

同事는 於斷生命深厭難者에 爲善助伴 하여 令難斷生命 하고
若於邪行深厭難者에 爲善助伴 하여 令難破邪行 하고
若於邪語深厭難者에 爲善助伴 하여 令難廢邪語 하고
若於飲酒深厭難者에 爲善助伴 하여 令難飲酒

하는 것 등이라 하여 있다. 이 四攝法은 要件에 依로든 一家
庭으로 부터 大로든 社會, 국가 乃至 世界에 對하는 利又攝
化의 좋은 方法이라 아니 할 수 없다.

四攝法은 모든 사람이 서로 對할지니 直接的으로 攝化教導
하고 融和하는 方法이오지만은 이 밖에 間接的으로 남에게 便
宜를 주고, 특히 旅行에 便宜를 도모해 주라는 教訓도 있
다. 雜阿含經 卷三六 (大、二六、中) 에

「種植園菓改 林樹蔭清涼。
 橋船以濟度 造作橋德舍。
 塔井伏渴之 客舍給行旅。
 如此之功德 日夜常增長。
 如法戒具足 緣斯得生天。」

(長阿含卷二、遊行經、六一、一四、中에도)

同意文이 있음)

이라고 하였다. 즉 植樹를 해서 清涼蔭을 만들어 주고, 河川에 架橋나 造船을 해서 行步人들의 便利를 도모할 것이며, 客舍를 建造하고, 井水를 파서 渴者에게 飲料水를 供給하는 것들은 旅行者를 위한 善業의 몇가지다.

이러한 事實들은 당시 印度社會의 民情을 말하여 주는 好資料이기도 하지만 열대지역인 印度에 清涼 地帶가 없었던 것이나 道路 中間에 橋船이 없었던 것은 萬人에게 如于한 不便이 아니었을 것이며, 또 旅行者크기도 客舍가 없었던 것이나 또 泉水가 없는 것은 큰 苦痛이었을 것이다. 上文의 末頌으로 보아서 이러한 功德을 지어서 生天하는 것을 目的으로 하라는 勸說로 되어 있으나, 그러나 그 勸說의 真意는 모든

사람이 不便과 苦痛을 느끼고 있는 것에 대하여 施設을 하여
서로 도우라는데 있는 것이다.

四. 道德的 政治說

政治라는 것은 人倫關係를 잘 調和하고 社會國家의 安寧을
서로 保持하며, 國民의 幸福과 國家의 威信을 中차에 宣揚하
는 것을 그 任務로 하는 것이라 할 수 있다. 이와같은
任務가 正確히 遂行되게 하는 데는 그 基本土臺인 道德사상이
確固하지 않고서는 안된다.

다시 말하라면 道德思想에 입각한 政治가 아니고서는 민중
이나 權勢者들의 一時的 惡感나 怨毒에 不遇할 것이다.
佛陀께서 具體的인 실재적 정치철을 남겨 놓은 것은 없다.
그러나 佛陀도 다른 意味에서의 一政治家이었던 것은 틀림 없
다. 佛陀도 佛道로만 나아 갔다면 勿論 一國의 王者로서 世
俗的인 政治家가 될 運命을 절거지고 出生하였었다.

그러나 그는 그러한 佛道를 버리고 出世前의 修道인이 되
었고 또 成道後 主 聖人이 되어서는 보다 더 広범위한 의미
에서 世界的인 政治家가 되었던 셈이었으니 그것은 그가 凡人

의 似幸福의 길과 國家的 榮華의 道를 遊覽함으로서 그 後半生의 事業으로 하였던 것이 이것을 증명하는 것이다.

秋尊에서 世俗的 政治에 直接 參與하지는 않았다 그러나 그 당시 各國의 王族들이 自國統治上 難題제나 또는 他國과의 外交문제상 難解的의 事件에 卷入되었을때는 가끔 召喚에게 와서 恣向한 意見이 있었던 모양으로 秋尊은 그때 마다 名譽를 주어 各國向의 긴장상태를 완화된 일도 非一非再 하였던 것 같다. 이제 그 몇가지의 實例를 들어 본다면,

摩訶陀國과 拘薩羅國向에 戰爭이 일어나 드디어 摩訶陀國의 大敗로 그 王 阿闍世가 相好國王 波斯匿에 포로가 되었을때 秋尊의 仲裁로 放還을 하게 된 것이라한다. (雜阿含 卷四六, 大二, 三三八, 下) 一三三七至,

또 波斯匿王 後繼者인 毘流離王이 佛尼의 故國인 迦毘黎國을 侵攻하였을때, 阿陀는 親히 그 侵攻의 進路로 一古樹下에 나아가 앉아서 그 進攻軍을 回軍시킨 일 등이 있었다. (增一阿含 卷二六, 大二, 六九〇上, 二至)

그리고 또 跋耆種 (Vajji)의 나라를 摩訶陀王 阿闍世가 交代하고자 하는 意思를 일찍부터 갖았으나 그 實行에 阻

서 그의 大臣인 兩耆로 하여금 敎尊에게 나아가 그 旨를 물어 오게 하였다. 이때 佛徒는 阿難에게 跋耆國에서는 다음과 같은 七種事가 行해 지고 있는가를 묻는 것을 물으셨다.

- 1) 屢々로 集會를 하고 있는가. (敎々招集會講設正事)
 - 2) 和合의 정신으로써 묻어 和合으로 國事를 叡論하고 있는가. (君臣和順、上下相敬)
 - 3) 仁統의 綱法을 지키고 律法이 新規法을 만들지 않는가 (奉法曉忌、不違禮度)
 - 4) 나라의 耆老를 尊榮하여 그의 意見을 들는가. (尊事父母、敬順師長)
 - 5) 喪塚의 婦女子는 貞操를 지키고 있는가. (黽行正直、潔淨無穢、至於戲笑、言不及邪)
 - 6) 그 나라에 있는 鬼神을 尊榮하는가. (恭於泉廟、致敬於鬼神)
 - 7) 阿耨天을 如法히 恭敬하고 이것을 보호하는가. (泉事沙門、敬持戒者)
- (長壽聖、大板理兼聖、長阿含聖、遊行聖 二四 (卷一、一一、) 中阿含 卷三三、內勢聖尊)

라고 들었을때, 阿難은 --히 이것이 行해지고 있다고 생각
 했다. 서로는 만약 그렇다면 비록 아두리 又愛이 많고 善國
 이라 할지라도 이러한 나라는 비록 侵犯치 못할 것이나라는
 結論을 내리었다. 이러한 善은 들은 兩善은 此旨를 阿闍世의
 게 上申하였던바 阿闍世도 執尊의 의사대로 戰爭의 決意를
 포기 하였다고 한다.

이와같은 執尊의 投割은 당시 各再商의 堅張상태를 緩和하
 는데 직접적으로 큰 힘이 있던 事例인 것이다. 뿐만 아니라
 上擧한 七種條는 波耆國에서 行해진 異地의 事矣이었다면 그
 것은 즉 波耆國의 政治도덕이었다는 것이요, 만약 그렇지 않고
 서로에서 阿闍世王의 戰爭意思를 포기 시키기 爲한 臨機應說
 이었다면 이것이 즉 執尊의 政治思想이었다는 것이다.

第五條에서 掃女子의 復嫁가 絶黎奴祐해야 한다는 것은 後
 庭도덕의 基本을 말하는 것이요, 第六條의 宗廟를 尊榮해야
 한다는 것은 租稅 社稷을 崇敬하는 것으로 이것은 國家 民族
 의 統統과 民心의 統一을 期하는 도덕사상이며, 第七條의 阿
 卷沃가 如法尊敬과 그 보호하려는 것은 社會도덕을 말하는 것
 이다.

그리고 一三條는 모두 直接的 政治를 하는 政治道의
 道로 以上 七條는 總體에 道德的 政治道의 範圍이라 할 수
 있다. 그리고 諸條中 第二條의 政次를 본다면 君臣和順
 이라 하였으니 君主政本인 것 처럼 되어 있다. 그러나 原始
 佛敎의 因果起現에 依해 본다면 (長阿含卷 二二) 君主는
 政治의 便宜上 彼에 民選으로 推戴한 것으로 되어 있으니 上
 擧한 諸條에 依해서도 알 수 있는바와 같이 실지로는 民主主
 義인 것이다.

政治의 總責任者를 王 (rāja) 라고 하는데, 이는 그
 最初에 있어서 民選으로 推戴 되었고, 또 王후가 王者노릇을
 못 할 때는 그 王位를 잃은 것이라 하니 또 再民選되는 것도
 事實이다. 그러므로 一次 王位에 오른 者는 그 王의 總
 責任이 重한 일로 되어 있다. 僧一所論卷 四二 (大二,
 七七八, 上) 에 王후의 十總說이 있다.

- (1). 清廉寬容 할 것.
- (2). 群臣의 諫을 能受 할 것.
- (3). 民에게 租稅를 輕히 하고, 賦役과 刑罰을 輕히 할 것.
- (4). 租稅는 반드시 法에 依해 徵收 할 것.

- (5) 閭門을 바르게 할 것.
- (6) 訟로 다음을 버지럽히지 말 것.
- (7) 讒讒 讒笑 讒笑을 避하여 威嚴을 갖을 것.
- (8) 裁制은 반드시 法槌에 依하여, 그 자에게 私曲이 없을 것.
- (9) 群臣과 和睦하여 그들과 競爭하지 말 것.
- (10) 恒常 身體의 건강에 留意할 것.

이와같은 王者의 十德說로 이루어 본다면 政治가 잘 되고 못되는 것은 오로지 王者의 首班인 王德의 有無에 둔것 같다. 臣下가 王에 대하여 어떠한 忠義를 지키려던가 또 百姓이 忠誠을 다하려든 등의 說은 있고 오로지 王이 治者로서의 德을 맺을 것을 論한 것을 본다면 그 당시 王者들이 橫暴을 行한 例가 많지 않았던가 하는 疑心이 난다.

그리고 또 한편으로는 一般 百姓을 대하여는 政治를 論할 機會가 없었고 各官의 宗들만을 만나서 政治를 論하게 되었던 表章은 自然 王德을 論하게 되었던 것이 아닌가 하고 생각된다. 如何한 政治의 體制는 王制이었지만 事實은 民主까지는 안가고 民衆을 爲한 群臣會議의 政治이었다.

我朝 以前부터 그 당시까지 各國 一般政治界를 總始하여
 佛敎界까지도 또한 理想的 政體制度가 希望 希求 되고 있었던
 것이 있었으니 그것은 즉 車輪聖王制度이었다. 이 理想은
 群雄割據 하여 大凡 各國을 並立하고, 行로 虎視眈々 他
 國의 虛만을 노리고 있었던지라 今의 富強國이 來日의 安全
 을 期할 수 있었고 其他 中及 貧弱國들의 再運은 어찌
 믿을 수 있었겠는가.

그러므로 諸君나 被治民을 莫論하고 列強의 群立보다는 天
 下가 統一이 되어 경쟁이 없는 泰平國家의 建設이 希望되었을
 것이며, 그렇게 되자면 自然 偉大한 賢君明主가 出現하지 않
 고서는 不可能한 일이니 이것이 즉 다음이던 車輪聖王인 것이
 다. 車輪이라 함은 車輪이 輕하다는 陸地의 限界가 無三것
 으로 만약 聖君賢主만 나라 안다면 車輪과 같이 天下를 統一
 하여 一團으로 만들 수가 있다는 것이다. 長陽春聖 卷十八
 車輪聖王圖에 依하면,

「車輪聖王은 七宝를 成就하여 四神德이 있다. 七宝라 함은
 一은 金輪宝, 二은 白象宝, 三은 紺馬宝, 四은 神
 珠宝, 五은 主女宝, 六은 居士宝, 七은 聖兵宝 이다.

金輪聖王이라 함은 聖輪聖王이 五時時, 高橋에 오
 르며, 天의 金輪聖王이 忽然히 王前에 나타나 東호를 向하
 여 戰한다. 王은 이에 血兵을 이끌고 그 뒤를 따라 가
 네 東方의 諸小國은 모두 倂伐하여 吞인 그 ~~國土를 바친~~
 다. 다음에 南方 西方 北方을 감에 輪이 ~~國土를 바친~~
 그 諸國王은 各各 國土를 바치고 ~~國土를 바친~~
 다음에 따라

라고 한 것이 聖輪聖王 卍天下統一하는 異能을 말한 것이다.
 그러한 賢君聖主를 聖輪聖王이라 名하는 이우도 異로 이 金輪
 聖王이 戰하여 卍天下를 統一한다는 데 있는 것이다.

長阿含 卷十五 兜率樹頭經 (大, 26, F), 中阿含 卷
 四一, 梵摩經 (大, 685) 등에 依하면, 聖輪聖王은 三十二
 相을 成就 異足한 眷가 되는 것으로서, 이러한 사상은 반드시
 이 二處에 있게 되리나 在處하면 반드시 聖輪聖王이 될 것
 이요, 또 만약 出家하면 반드시 等正覺을 成就한다고 되어
 있다.

佛法에 依하면 悉達太子의 生後에 阿私陀仙人에게 觀相에
 하였던바, 太子의 몸에는 三十二相이 갖추어져 있으므로 在處
 한다면 반드시 聖輪聖王이 되겠으나, 그러나 반드시 出家를

하여 正覺者가 될것이라고 豫言을 하였다고 한다. 雜阿含 卷
三七 (大正, 194, 上) 에

「轉輪聖王 出世時に 七宝가 있어 世向에 現한다. --
이와같이 如來의 出世에도 또한 七宝分の 宝가 있어 現
한다.」

라고 하였으나와 같이 여기는 出世向의 轉輪聖王이 되었다. 佛
改變의 世向의 轉輪聖王은 阿育王이 그이었다고 할 수 있을
것이다.

그러나 世向의 轉輪聖王이 治世를 하리라는 勿論 그의 德
의 七宝 成就의 힘으로 하는 것이겠지만 그러나 이러한 것들
은 모두 物質的으로서 이것만으로 善治가 되는 것은 아니다.
그것보다도 正法으로써 治世를 하는 것이라는 것을 잊어서는
안 된다.

「너는 正法을 依하여 法을 運轉 여기고, 法을 恭敬
하여, 法을 생각하고 法을 尊崇하며, 法을 稱讚하고,
法體, 法體를 辨別하여 法에 依하여,

婬女, 內官, 軍叉, 利帝利, 墜寒門, 居士, 枿, 市,
動門, 墜寒門, 으로 부터 乃至 鳥獸에 이르기까지 이것을

보도하라.」

(長部經 二六、cakkavatti, 長阿含卷六、六一、39.F)

라고 한 것이다. 또 卍은 卍字下를 평정한 敎 그 法승이 오
도지 五戒가 그 基礎가 되어 있다. 즉 軍輪王이 四國王들에게
게 訓示한 바는

「不殺하라, 勿盜하라, 不姦淫하라, 不飲酒하라,
不飲酒하라.」

는 것들이었다. 특히 痛決한 罪은 大王이 卍字를 頂부하여
가서 途中에 四圍의 王들이 歡迎禮를 열거자 했을 때 大王
은 이것을 물리쳐 말하되

「그만 두라, 諸賢이며, 그대들은 살을 飢饉하고자 하거던
다만 나쁘히 正法으로써 다스려라, 偏黨하지 말라,
再四에 非難이 行하지지 않게 할지니라.」

(長阿含 卷六, 輪王修行經, 六一, 卍〇.上)

라고 까지 하셨다고 있다. 以後 治世, 正法 治世 라는 것은
佛敎 政治道의 缺則이로거 後世 大乘佛敎 諸聖典上에도 이
思想이 그대로 계승되어 있다. 그러면 그 다음 생각할 문제
는 正法이 무엇이나 하는 것인바, 이에 대한 明言은 缺이나

~434~

그것은 佛法 이라야 할 것은 當然한 사실 것이다.

五、道德行의 基礎로서의 經濟說

俗談에도 衣食反而如私慾 이라는 말이 있는데 이와 같이 人間的 모든 生活의 基礎가 되는 것은 경제이다. 아무리 도덕 생활을 하고 自己의생각인 宗教生活를 提倡하고자 할지라도 그 生活의 最底的인 경제문제가 해결되지 않으면서 도저히 그 生活의 目的을 成就할 수 없을 것이다. 아무리 超越을 주장하는 佛敎라 할지라도 修道人으로서의 生活의 必要를 갖지 말라는 것이 最底의 衣食住에 必要하는 경제까지를 設想하려는 것은 옳고 사된 것이다.

原始佛敎의 經濟觀은 出世的(比丘, 比丘尼) 經濟觀과, 世間的(一般人) 經濟觀과의 二種으로 分하여 볼 수가 있다. 이러한 문제에 對해서 別著 「佛敎倫理學」 에 이미 論한 바가 있으므로 여기서 그 詳論을 避한다.

但 一般人의 經濟觀은 이제 이에서 一般人의 道德思想의 基礎로서 論하는 것인만큼 그 要旨만이라도 論하며지 않을 수 없다. 佛敎가 元來 經濟學者가 아니었으므로 經濟문제 全般에

대한 生産說은 없다. 그러나 各口又非 대한 經濟에 對하여 短片的으로 說한 것이 있으므로 다음과 같이 考하여 보기로 하자.

1. 生産生産에 對한 思想:

生産이라는 것은 自然生의 物質이 아니라 人向의 노력에 依해서 생기는 結晶이다. 그러나 노력만 勤다고 해서도 生하는 것이 아니라, 그 生産에는 正當한 方法이 必要한 것이다. 「始學工巧業、方便某財物」이라던가 「種々工巧業處、以自營生」、다시말하자면 「먼저 技術을 배워서 後에 財物을 求하라」(A, IV.) 라는 것이 敬尊의 生産生産에 對한 基本的 金言이다.

雜阿含 卷四、八一經(大=二三上)에, 壽南迦라는 婆塞門의 少年이 佛陀에게, 俗人이 在居하여 어떠한 方法으로 現世에서 安樂을 얻을 수 있읍니까 하고 물었다. 佛陀는 이에 대하여 四種의 方法으로서 可能함을 答覆하였다. 그 四種은 方便具足、守護具足、善知識具足、正命具足이다. 方便具足이란 種々の 工巧業으로서 스스로 營生하는 것이니 種商賈、王事、書疏、算、販 등 各工巧業處에서 精勤修田

行하는 것은 말하는 것이요, 守護具足이란 所有의 載數과 方便으로써 얻은 바를 잘 守護하여 盜、賊、水、火劫難에 漂沒되지 않게 하는 것이며, 善知識具足이란 落度하지 않고 放逸치 않으며 虛妄치 않고, 凶賊치 않는 이러한 知식을 能히 禪安하다, 衆生의 憂苦는 不生케 하며, 己生의 憂苦는 能히 周覽하고, 衆生의 喜樂은 能히 速生케 하며, 己生의 喜樂은 이것을 보도해서 不生케 하는 것등이다. 다음 正命具足이라 함은 所有의 錢財를 支出할때 量에 맞추어, 잘 보도하되 多入少出도 안되고 多出少入도 안되는 것으로, 마치 教釋者와 같이 적거던 더하고 많거던 적하여야 한다. 이와같이 財物을 浬量하여 等入等出 주 收支物衡을 取해야 한다. 만약 사람이 錢財가 있어 널리 散用하여 이로써 生活한다면 그것은 마치 優曇鉢華의 種子가 敗는 것과 같아서 惡緣資故이 그 後를 不觀하는 것이 되는 것이요. 또 만약 사람이 財物을 浬량하 각이면서도 능히 그것을 養用하지 못한다면 남이 말하기를 이 惡緣又是 飢死胎와 같다고 하나니라. 그러나 所有의 錢財를 능히 스스로 浬量하여 等入等出하는 것을 正命具足이라 한다는 것이다.

또 雜用舍 浬出入、一二八三조 (大二、三五三上) 계도.

「始學工巧業 方便集財物 得彼財物已
當依作四分。」

이러 한바 그 해설의 句에, 一分은 自食用 즉 生活費에
使用하고, 二分은 營生業, 즉 生産과 進利의 資本으로 할 것
이며, 剩一分은 藏蓄하였다가 食之者 救濟費에 充當되라고 하여
있다. 그 生業이라는 內容을 田獵, 行商賈, 牧牛羊, 邸舍,
居舍, 床褥等 諸種을 製作하여 利를 求하라고 하여 있다.

이상의 說로써 미루어 본다면 사람은 먼저 技術을 習得하
여 金錢을 取得하고 그것을 資本으로 하여 모든 生産業을 장
영해 殖利를 하라는 것이다. 그리하여 모든 財産은 杖支 坊
術을 더하여 적당히 그것을 流通시켜 娼賈의 廢業 弊果 되지 말
고 또 殺死狗의 隨名도 듣지 말라는데 佛陀 荼落觀의 妙
法가 있다. 또 南位 長部等五에 依하면,

「國王이 人民의 惡行을 고치기 爲해서 罰金을 課課 放逐
하며, 投獄, 死刑 등을 執行하는 것은 도리혀 惡行을
止息시키는 方便이 되지 못한다. 아무리 嚴酷한 刑罰을
加한다 할지라도 그것은 罪家가 어지러워질 뿐이다.

오직 한가지 이 惡行을 止息시키는 方便은 營業과 牧畜에

從事하는 者에게는 種子와 食物을 供給하고, 商業者에게는 資本을 주며, 官吏에게는 食物과 給料을 줄 것이다.

이렇게 하면 人民은 모두 各各 그 일에 熱中하며 국가에 何지러운 일이 없을 것이며, 그 결과 國은 收入이 증가하고 人民은 飢餓하며, 몸 안에 兇獸이 뛰놀게 할 것이요, 밖으로 戶戶를 닫지 않게 하리라.」

각고 하더 있는바, 이것은 國家가 국민이 崇拜하는 모든 生産部門에 대하여 그 生産을 增加시키는 方法으로 融資金을 放出해서 國民生産을 장려하면 그것이 마침내 국가경제가 豊富하게 된다는 것이다.

이와같은 政策은 自由經濟國家에 있어서 가장 적절한 方法으로 發達된 現代各國에서도 또는 封建國은 國家에서도 아직 오히려 行해지지 못하고 있는 것을 三千年前^인 古代에 있어서 이미 敍述하고 있다.

(2) 消費生活에 대한 敍說;

消費生活과 같은 既得의 財産을 消費하는데도 濫用을 禁하고 반드시 消費할 곳에만 소비하며 그 基本의 錢財를 損失치

말라든 것이다. 長阿含 卷十一, 中阿含 卷三三 등 불생조에
依하면 財產의 濫用을 警誡하는 條目으로

- 飲酒에 빠지는 것, 夜遊 하는 것,
 - 伎樂에 빠지는 것, 賭博에 빠지는 것
 - 慈交와 交交하는 것, 怠惰에 빠지는 것,
- 등 六四條를 들고 있다.

또 南伝 增支部經四 에는

- 慈交와 交交하는 것, 婦女에 빠지는 것,
- 飲酒에 빠지는 것, 賭博에 빠지는 것,

등 四四條를 들고 있다. 前經에서는 그 六條를 六撥財業이
라 하였다. 그러므로 이러한 不道禁行을 버림으로써 所有的
財產을 보호하라는 것이다.

그 다음에 雜阿含 卷四, 九三經 (六二, 二四下) 에, 長
身婆塞門이 그 時代 婆塞門教의 因襲에 依해서 文辭를 而推考
하고자 하는데, 그것은 施主가 依福하기 爲한 善行이나 其奧는
依罪하는 것이라 하신 後 그에 代身하여 三火를 奮勵 供養하
여 그 災業을 奉施하고자 하였는바 그 三火라 함은 根本火
居家火, 福田火 등이다.

根本火 : 사람이 方便으로 得財하되 手足으로 勤苦하여 如該히 얻은 것으로서, 父母를 供養하여 安樂을 얻게 하는 것이다. 이것을 根本이라 하는 것은, 사람은 父母로 부터 生리었으니 根本이 되는 故로 手足을 勤苦하고 奉事 供養하며 安樂을 누리도록 해야 한다는 것이다.

居家火 : 수시로 養育하고 배움되 安樂으로써 하는 것이다. 사람이 方便으로 得財하되 手足으로 勤苦하여 如該히 얻은바로그 妻子와 昆親、養臣、僕使、傭客에게 수시로 給與하여 恭敬施與하는 것을 말한다. 이것을 居家라 하는 이유는 사람은 家庭에 處하여 同苦同樂 所依事에 모두 順從하는 까닭이다. 그러므로 수시로 供給하고 安樂을 施與해야 한다.

田火 : 수시로 恭敬하고 尊重 供養하며 그에 安樂을 배움어야 하나니, 사람이 方便으로 得財하되 手足으로 勤苦하여 如該히 얻은바로그 모든 功行과 婆寒行을 奉事 供養할지니, 貧、賤、癡를 등히 調伏한 이 외같은 惡行、婆寒行은 福田을 建立하여 樂向 增進한 樂分

衆報로 衆衆에 告天한다. 由來라 함은 이유는 世상의 福田이 되는 까닭이다.

이 叢說에 依하면, 사람은 누구나 生業에 從事하지만 且 生業에 從事만 하면 得財는 하는 것인바, 得財를 하는 데는 반드시 人々 各自의 手足을 勤苦하는 如法得財 즉 正當한 方法으로써 해야 한다는 것이며, 이렇게 해서 얻은 財貨는 自己 和又한을 爲해서 積蓄하는 것이 아니라 倫理、道德的으로 正當하고 節儉하게 소비하는 것이 社會의 意義를 發揮하는 것이라는 의미이다. 소비에 過度한 절약이 있으면 守銭奴가 되기 쉽고 또 過度하면 利己主義者가 되기 쉬운 것이다. 그러데 이러한 過誤를 모두 막고 勤苦得財해서 正當한 일배 正當하게 使用하라는 뜻에 積蓄聖訓의 意義가 있는 것이다.

六、七衆의 道德說

이상은 人々으로서도 누구나가 모두 行하여 道德行을 말한 것이었다. 그러나 이제 七衆이라 함은 阿羅漢, 구비나, 사미, 사미니, 式叉摩那, 比丘, 比丘尼, 등 衆을 말하는

것으로 이들은 教諭의 直接、間接弟子 즉 佛敎徒로서, 一和又 向으로서의 道德行을 띠는 외에 또 佛敎徒로서 履行할 得 得 수한 多岐의 德目이 賦課되고 있다.

이; 七衆中 優婆塞、優婆塞나 또 沙彌、沙彌尼、式叉 摩那、比丘、比丘尼 등 五種의 各別한 德目이 있으니 그것이 즉 佛敎의 田畵의 戒律이요 그리고 그 具體的 德目이 五、八、 十、六 具戒 라는 것이다. 原始敎에서 佛敎는 吾人의 반드 시 배워야 할 哲學의 対象이라 하였고 그 學을 具體的으로 分類하는 말에 戒、定、慧 三學이라는 말이 있는데, 이 戒는 三學中의 一種인 戒學으로 되어 있을 만큼 重要한 敎學의 一種이기도 하다.

11. 在家信者의 德目 ;

(가) 五戒行

在家信者라 함은 優婆塞 (upāsaka, 淸信士)、優婆塞 (upāsika, 淸信女)를 가리키는 것으로, 이들이 지킬 德 目은 雜阿含 卷 三三 (大 = 一三六、中, 九二至) 등 諸經이

依하면

「殺生 하지 말라.

不異物を 取라지 말라.

邪淫을 하지라.

妄語를 하지라.

醉語를 하지라.」

등 所謂 五戒行을 들고 있다. 그러면 이러한 行이 出世 道德行이 된다고. 中阿含 卷三十, 假使星조에 이 五種の 이유에 대하여 다음과 같이 말하여 있다.

不殺生 ; 白衣聖弟子가 難殺 斷殺하기 爲하디 刀杖을 棄捨하는 處는 有憐、有愧、有慈悲心 해서 一切를 競避 하되 乃至 掘虫에 이르기 까지 殺生心을 淨脱하고 此行을 善護한다.

不邪淫 ; 難邪淫、斷邪淫하기 爲하디 白衣聖弟子는, 或은 父 所護에, 或은 母所護에, 或은 兄弟所護에, 或은 姊妹所護에, 或은 婦文母所護에, 或은 親戚功호에, 或은 同姓호호에, 或은 他婦女가 難避惡嫌가 爲하거 나 또는 負債主가 있어 牽繫親에 이르러 犯하자 不

은 이와같은 女父에서 邪心을 淨除하고 此行을 善護한다.

不安語 ; 難安語, 漸安語 라고서 眞師를 받들고 眞師에 乘하여, 眞師에 任하여 移動치 않으면 一切를 信할 수 있고, 世間을 不欺하며서 저는 妄言心을 淨除하고 此行을 善護한다.

不敬酒 ; 白衣聖弟子는 難酒, 漸酒하고, 저는 敬酒心을 淨除하고 此行을 善護한다.

이 五戒의 行하는 理를 분다면 이것은 단순히 教主가 課하는 것이라 하여 盲目的으로 行하는 것이 아니고, 又倫도류 行을 하기 위한 德行인 것임을 알 수 있다.

(4) 八 齋 戒 .

이것은 前五戒 위에 難眠坐高広严懸杖座, 難塗飾香鬘, 難舞歌觀聽 등 三業을 加한 것으로, 中阿含卷 五五, 持齋經 (大· 100. 上) 에 (이것을 八閉齋戒 라고 함)

「 어떤 것을 八支齋라 하는가.

多聞聖弟子가 만약 持齋時에 이런 思惟를 한다.
 兩寒天을 形壽가 다 끝내까지, 殺生, 不與取, 非梵行,
 妄語, 酒放逸, 高广大床, 華鬘瓔珞塗香脂粉歌舞唱
 伎及住觀聽, 非時食을 難斷한다. 나도 또한 이러
 한 八支를 兩寒天과 等同하게 하여 다룬이 되었으리라고,
 이런故로 齋라고 說한다.)

라고 하여 있다.

在家信者로서 前五戒은 平素에도 恒常하는 것이지만 특히
 一箇月中 白月の 八, 十四, 十五와, 黑月の 二, 三, 二九, 三十日
 을 六齋日로 持하여 (以上은 十誦律 卷五七의 說이나, 四分
 律五八에서, 一, 十, 十五, 十六, 二九, 三十日로 되어 있고
 또 其他에도 異說이 있다.) 이날의 一日一夜만은 兩寒天
 이 行하는 것 보다 專行的인 八支戒를 지켜 보겠다는 것이다.

②. 沙彌와 沙彌尼의 德目

沙彌^尼 부러 出家者를 인바, 이 出家者의 戒律이란 在家者
 에 비하여 漸次 부잡하여 진다. 그 이외 인즉 在家人은 還入
 俗居하여 生活하므로 一般的인 一般人, 一沙彌의 德目만 지키면

~ 44 ~

되지만, 出家人は 一庵에 數百 數千名의 사람들이 同居하게
 되니 對他的關係에 雜雜한 문제가 있을 것은 당연한 일이다.
 하물며 四姓階級制度가 井然한 印度社會에서 佛陀는 이 재도를
 擬視하고 水滸一味의 敎團을 주장하기는 하였지만 그러나 그
 敎團員의 相互的關係가 그리 平滑平和하고 一途之下에 順從하면
 하였을 理가 없다.

그러므로 그 많은 敎團員들을 지도는 應하였는데는 彼此의
 德性을 制御하고 一定한 公道를 만들 必要가 있었으니 그것이
 즉 戒律이라는 것이다. 즉 이것이 즉 戒律의 도덕이었던 것이
 다. 그러나 戒律이라는 것은 戒律에서 各自의 干渉으로 出
 出된 것이 아니라 敎團員들의 地行한 일이 社會적으로 物敎를
 일으켰으므로 敎主 戒律은 不得已해서 그 各條 戒律의 大部分
 을 制定하였던 것이다.

그러나 이제 沙彌가 지킬 戒律은 반드시 그러한 것이 아
 니고 一般人으로서 行해야 할 一般信來의 德目에 幾何條가
 添加되었음에 不遜한 것이다.

沙彌라 함은 原語로 Śrāmaṇeraka, Śrāmaṇera 라
 하는바 그 意味는 勤勞(勤加勞勵의 義)男, 愆愆(愆愆
 行愆의 義)勞之少者라는데 있는 것으로 七歲以上, 二十歲

具足戒을 받을 때 까지의 男人僧의 普通 稱子이다. 그리고 女
人僧은 沙彌尼 (Sāmaṇerika) 라 한다. 이들이 지켜야 할
戒目은 十戒라는 것이다. 沙彌十戒法并威儀에

「我某甲은 和上某甲에 覆하더 弗히 따라 出後하서, 俗服을
버리고 袈裟를 著하되다.

- 形壽가 다할때까지 殺生을 하지 않고 沙彌戒를 갖되리라.
- “ “ 盜賊錢을 취지 않고 “ “
- “ “ 淫하지 않고 “ “
- “ “ 妄語를 하지 않고 “ “
- “ “ 飲酒를 하지 않고 “ “
- “ “ 香華鬘을 不着하고 鬘을 不塗하되니,
“ “
- “ “ 歌舞倡伎 하지 않으며, 歌舞 雜戲도 하
지 않고, “ “
- “ “ 高广大床에 앉지 않고, “ “
- “ “ 非時食을 하지 않고, “ “
- “ “ 生像金銀衣物을 捉持하지 않고 “ “

라고 관건이 沙彌十戒이다.

~ 422 ~

그 다음 十善尼難戒文中

「구戒가 있다.

一에 形壽가 다하기까지 殺生을 하지 말고 남도 殺生을 하지 말라.

二에 形壽가 다하기까지 盜賊질을 말고 남도 도둑질을 하지 못하게 하라.

三에 " " 淫하지 말고 남도 淫하게 하지 말라.

四에 " " 婬하지 말고 남도 婬하게 " "

五에 " " 妄語를 하지 말고 남도 妄語를 못하게 하라.

六에 " " 歌舞를 하지 말고 남도 歌舞를 하게 하지 말라.

七에 " " 香塗脂粉을 着하지 말고 남도 着하게 하지 말라.

八에 " " 高好坐具의 床 위에 눕지 말고, 남도 好床을 만들어 눕게 하지 말라.

九에 " " 飲酒하지 말고 남도 飲酒하지 않게 하라.

十에 " " 日中을 지나서 다시 食하지 말고,

「남도 좋하게 하라.」

라고 한것은 沙彌尼의 十戒이다.

(3) 式叉摩那의 大學法 ;

沙彌尼가 十八歲가 되어 向後 二年中 前學前持할 大學法이 있으니 이것이 完全히 成就되면 滿二十歲에 비로서 比丘尼의 具足戒를 받게 되느니라. 이 二年間의 名을 式叉摩那 (Siksamana) 라고 한다. 이것을 번역하디 學法女, 正學女, 學戒女라고 한다. 그 期間을 二年으로 하는 이유는 孕婦의 有胎를 驗檢하기 爲한 것이라고 한다. 그러면 大學法이란 무엇인가.

1. 梁牙心의 男子와 相融하면 戒를 欠하니, 다시 戒를 주어야 한다.
2. 만우 五錢을 偷하면 戒를 欠하시, 다시 戒를 주어야 한다.
3. 畜生의 命을 斷하면 戒를 欠하니, 다시 " "
4. 만우 塚中에서 故意로 安眠을 하면 戒를 欠하니, 다시 戒를 주어야 한다.

~450~

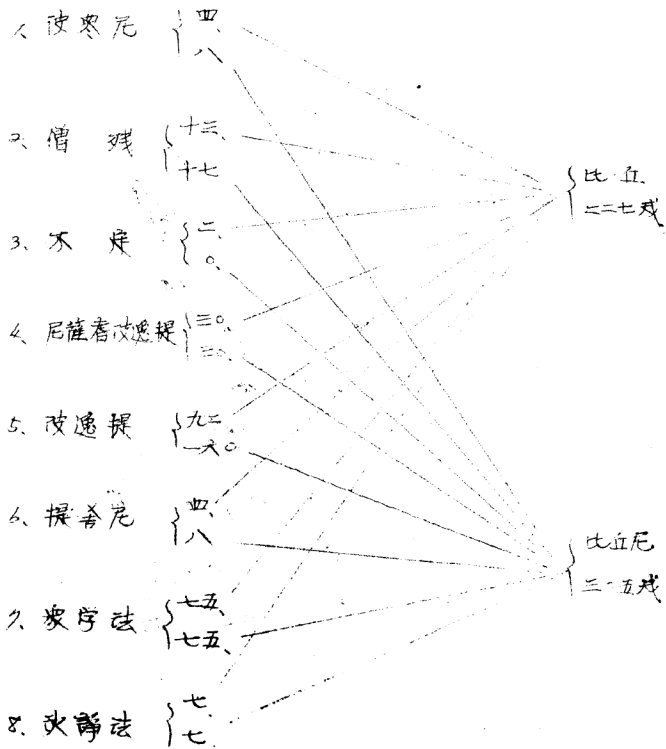
5. 만약 非時食을 하면 戒를 欠하나 다시 戒를 주어야 한다.
6. 만약 教誨를 하면 戒를 欠하나 다시 戒를 주어야 한다. 라고 한것이 大乘法이다.

《1》 比丘 및 比丘尼의 戒法 ;

佛敎의 戒律中 가장 복잡한것이 比丘와 比丘尼의 戒法이다. 常用語로 比丘는 二百五十戒요, 比丘尼는 五百戒라 하는 것이 그것이다. 그러나 그것은 南法和 北法에 따라 相異한 것이 있을뿐 아니라, 또 北法은 五勞, 四勞, 十誦, 僧祇, 有部 등 階層의 律本이 있고 이들은 모두 多少의 畵改이 있게 되어 一定치 않다.

이제 南北 兩法의 大體的 差異를 본다면, 南法은 比丘 二百二十七戒, 比丘尼 三百五戒說임에 비하여, 北法의 各律에 比丘戒는 大體로 많고 比丘尼戒는 五勞律이 二六二, 僧祇는 二七七戒로서 적게 나타나 있다. 過去 中國이나 우리나라에서 流行된 律은 주로 四勞律이었다. 그러므로 이제 그 內容의 大體를 알기 위하여 四勞律戒本()을 이에 번

덕하여 보든 것이 좋겠으나 (比丘 250, 比丘尼 363), 그러나
 나 現在 戒律圖으로 알려져 있는 것은 南方 諸國이므로 이쪽
 서는 南岳의 律을 알아 보기로 하자. 우선 이 南岳 衆教의
 差를 綱宗寺 後 여기서는 比丘戒만 提示하여 보기로 하였다.



(가) 波寒夷罪 (Parajika) ;

邪淫、偷盜、殺生、不證하고서도 證하였다고 詐稱 하는 것 등 四罪로서, 이것을 波寒夷라 하는 意味는 버림을 받는다. 즉 이것을 四檀越~~法~~法、四業法 등이라고 한다. 一旦 이 四罪中의 一이라도 犯한 者는 住할 수 없어 排棄된다는 것이다. 이제 이 條文을 본다면,

1. 어떠한比丘라도 比丘의 修行과 生活의 法則을 깎아고서 是 修行을 버리지 않고, 生活의 法則을 지키는데 힘입어 邪言을 宣稱하지 않고서 不淨을 犯하거나, 乃至 畜生과 서로 犯한다면 波寒夷罪로서 住할 罪이다.
2. 어떠한比丘라도 村、林中에서 不與의 物을 取하는 것은 모든 사람이 盜賊이라 한다. 王者가 盜賊을 잡아서 너는 盜賊이다. 어리석다 라고 꾸짖거나 죽이거나 捕縛하거나 殺逐하는 것같은 것은 行함을 波寒夷罪로서, 住할 罪이다.
3. 어떠한比丘라도 알면서 사람의 生命을 빼앗고, 暗殺者를 求하여 死를 讚美하여 自殺을 勸하되, 너는 이러한 極惡한 生活을 해서 是 무지를 犯했는가. 죽는 便이

남은 것이 라는 생각으로 결구려 戒條도 한 가지가 남
 戒를 勸함은 改惡去罪로 定住치 못할 죄다.

4. 어떠한比丘라도 戒條로 離知함이 없이 自己는 善父의 法
 充足한 聖智眼을 얻었다고, 나는 이렇게 알았다. 이렇게
 보았다고, 남에게 음한다. 그 후 남으로 부터 勸向을
 받고, 또는 勸向을 받지 않았는데도, 自己가 犯한 罪로
 부터 精進하여 지고자 하여, 벗이여 나는 알지 못하고서
 알았다 하고, 보지 못함도 보았다고 말하였다. 戒條한
 죄를 말하였다고 말 한다. 이것도 增上慢이라면 물론
 그러나 이것은 改惡去罪로 定住치 못할 罪이다.

4). 僧殘 (Sanghādisesa) :

改惡去罪 다음 가는 重罪로서, 이 罪은 처음 (ādi) 의
 僧伽作法 (罪을 定하여 戒條를 주는) 에 依해서 別住戒에 處
 하고, 그 다음 殘 (seṣa) 의 僧伽作法 (摩那憍作法과 復
 舊作法) 에 依해서, 次後摩那憍戒를 받고, 後에 罪로 부터
 벗이 나서 僧伽에 復位하는 後인故로 이것을 僧殘罪라 한다.
 이에 十三種이 있어 前四改惡去罪와 함께 이것을 偷蘭迦 (Pa-

~45~

-ullaccarya) 즉 重罪라 한다. 그리고 다음의 罪은 모두 突吉罪(Dukkata) 즉 小罪라고 한다. 그러면 僧殘罪十三이란 무엇인가.

1. 意思로써 脫檢하는 것은 僧殘이다. 但 睡眠中에서 된 것은 除却된다.
2. 比丘로서 欲情에 못이겨 좋지 못한 마음에서 掃又의 몸에 触하고 손을 잡으며 머리털을 잡고, 其他 身體의 部位에 触하는 것은 僧殘이다.
3. 比丘로서 欲情에 못이겨서 좋지 못한 마음에서 마치 畜은 男子가 畜은 女子를 弄調의 말로써 말 걸듯이 猥惡한 말로 부르는 것은 僧殘이다.
4. 比丘로서 欲情에 못이겨서 좋지 못한 마음으로 掃又의 窟에서 自己가 取受하는 給使의 德量으로써 取受하는 것은 毘舍의 第一이라고 말하는 것은 僧殘이다.
5. 比丘로서 男子의 생각을 女子에게 說하고, 女子의 마음을 男子에게 通하여 夫婦가 되게 하거나, 私通하게 하거나 不時一時의 交會를 하게 하는 것은 僧殘이다.
6. 比丘가 金이 묻은 材料로 他又을 모으므로 하지 않고,

자리를 위한 小屋을 만들때는 一定한 量에 依하여 次第
 양이면 안된다. 그 量이라 함은 量이 九二辨揀手,
 九이 內規 七揀手다. 그리고 그 尺을 比丘들에게 보이
 기 爲해 示釋해야 한다.

比丘들은 危險이 있고 또 주위에 空地가 있는 곳을 보
 아야 한다. 그런데 比丘가 危險이 있고 또 空地가 없
 는 곳에, 똥은 材木으로 小屋을 짓고서 比丘들을 인도
 하여 그곳을 보이지 않는다면 僧殘이다.

2. 比丘로서 自己와 他人과의 共同의 큰 精舍를 세울 경우
 에는 比丘들을 인도하여 그 곳을 보이고, 比丘들은 危
 險이 없고 空地가 있는 곳을 지시해야 한다.

그런데 比丘가 거름이 있고 空地가 없는 곳에 큰 精舍
 를 짓고서, 比丘들을 인도하여 그곳을 보이지 않는다면
 僧殘이다.

3. 比丘로서 만약 恣心에서 ... 이렇게 하면 반드시 梵行
 으로 부러져서 佛을 볼수 없다고, 無畏根은 波寒寒法으
 로 다른 比丘를 陷井에 빠트린다. 그 後 苦으로 부러
 賣向되고, 또 賣向되지 않고서, 그 일이 無根이었다고
 罪를 告白함은 僧殘이다.

9. 比喩로서, 譬와 喩에서 이렇게 한다면 반드시 龍行으로 부터 떠나게 할수가 있다고 全然 破棄하고 뒤칠도 아니고 大端치도 않는 것은 改寒弗寒으로 다른 比喩를 簡略에 제트리고, 그 後 答으로 부러 贊同되고 또는 實附되지 않고서도, 그 일이 類例로서 全然 別은 일이 큰일이 가진것을 明白하는 것은 簡殘이다.
10. 比喩로서 和合을 破하고자 하고, 破和合에 이른 原因을 正執하고 있을때에는 다른 比喩들은 그에게 이렇게 말 해야 한다.
- 「大德이여 和合의 僧加를 破코라 말라,
破和合의 原因을 執코라 말라,
大德이여 僧加와 和合하라. 僧加는 和合하여 辯論이
있어 權 方便下에 安住하는 것이 故로」 라고.
- 比喩들로 부터 이와같이 듣고 으러 執한다면, 比喩들은 그것을 翻應시키기 위하여 세번까지 破해야 한다. 세번 破해서 翻應하면 좋으나 그렇지 않는다면 簡殘이다.
11. 一人二人三人의 比喩가 一人의 比喩에 組가 되고 後이 되어서 辯護하여 이렇게 말 한다.

「大德이여, 이 비요에게는 아무것도 말하지 말라. 그는 如然히 말하고 律과 같이 말한다. 이 비요가 이렇다고 생각하고서 말하는 것은 우리들이 바라는 바요, 지가 말하는 것은 우리가 忍可하든바이다.」
라고. 비요들은 그를 비요에게 이렇게 말해야 한다.

「大德들이여, 그렇게 말하지 말라. 이 비요는 如然히 말하지 않고 律과 같이 말하고 있지 않다. 大德들도 僧伽가 被하는 것을 기뻐해서든 안된다. 僧伽와 和合하라. 僧伽는 和合하여 諍論이 없이 한 权威下에 安住하는 故로.」 라고.

그들 비요는 비요들로 부터 이렇게 듣고서 오히려 歡다면, 그것을 翻意시키기 위해 세번 諫하라. 세번 諫해서 翻意하면 좋고, 그렇지 않다면 僧殘이다.

12. 비요로서 慈莊인지라 弘敷해온 學徒 네 개라. 비요들이 如然히 말하는 것을 좋아 하지 않고, 자기에게 말하지 오지 않도록 하되.

「大德들이여, 菩提를 모다 나에게 말하지 말라. 나도 大德들에게 말 하지 않으리라.」

라고. 그 비유들은 그 비유에게 다음과 같이 말해야 한다.

「大德이여 사람들이 자기에게 말하지 않고, 또 나도 사람들에게 말하지 않게 해서 안 된다. 사람들도 如來의 나에게 말 하고, 나도 如來의 사람들에게 말 하게 하라.

佛陀의 僧伽는 이와같이 서로 서로의 訶語와 서로 서로의 扶助에 依하여 增長하는 것이기 때문이다.」

그 비유가 만약 이와같이 비유들로 부터 듣고서도 오히려 報라고 있다면, 비유들은 그것을 翻意시키지 못하면 誨해야 한다. 세번 誨해서 翻意하면 좋고, 번의 치 않으면 僧伽이다.

13. 비유들로서 村이나 町 부근에 住하며, 在家의 家庭에 息가 될 惡行을 하고 있어, 그것이 보이고 들려서 在家의 家廟에도 어지러워서 가는 일이 보이고 들리면, 비유들은 그들에게 이렇게 말 해야 한다.

「大德이여, 그대는 在家의 家庭에 息가 되는 惡行을 하고 있다. 그리하여 그것이 見前되어 그 在家의

家庭이 어지러워져 가는 일이 見聞되고 있다.

大德이며 이것으로 부터 떠나는 것이 좋다.

오랫동안 이곳에 住했던 셈이다.」

라고. 이렇게 比丘들로 부터 말을 듣고서

「그 比丘가, 比丘들은 貪瞋癡에 사로 잡히고, 功포에 사로잡혀 있다. 같은 罪로 戒는 放逐되고 戒는 放逐되지 않는다.」

라고 말한다면 比丘들은 다시 이렇게 말 해야 한다.

「大德이며 그렇게 말 해서든 안된다.

比丘들은 貪瞋癡에 사로 잡히고 功포에 사로 잡혀 있지 않다. 같은 罪로 戒는 放逐되고 戒는 放逐하지 않는다라는 일은 하지 않고 있다.

大德이며. 그때는 在家의 家庭에 불가 되는 惡行을 하고 있다. 그러하니 그것이 見聞되어 그들의 불행이 어지러워져 가고 있는 것이 見聞되고 있다.

그때는 그곳으로 부터 떠나는 것이 좋다. 오랫동안 여기에 住했던 셈이다.」

라고. 比丘들도 부터 이런 말을 듣고서도 노히려 執하고 있다면, 比丘들은 그것을 변의시키지 귀하여 깨반

~ don

誹해야 한다. 1번 誹해서 滿意 하면 좋으나 2번의지 않으면 僧殘이다.

다) 不淨 (Aniyata)

不淨이라 하는 것은, 掃又과 汚穢에, 他로 부러 疑心을 받을 所行이 있을때, 그 所疑가 誹查될 必要가 있는故로 不淨이라 한다. 이때에 二種이 있으므로 二不淨이라 하고 誹查의 結果, 罪가 들어 가면 그 罪狀에 따라 刑罰을 받는다.

1. 比丘로서 어떤 掃又과 함께 숨어서 惡說 하거나 좋은 뜻에 얹어 있는 것을 信用說인 覆改表가 発見하여 改惡表罪나 僧殘罪나 改惡罪 등의 三罪中의 하나로 提議된다고 하자. 이때 그比丘가 그것을 否認한다면 그 三罪의 하나로 廢罰해야 한다. 또는 그 信用說인 覆改表가 提議한 罪로 廢罰되어야 한다. 이것이 不淨罪이다.
2. 또 그것이 隱匿한 뜻이 아니고 惡說이 不淨한 뜻이라 할지라도, 提議한 말을 할 수 있는 뜻에 比丘가 掃又과 두사람만이 얹어 있는 것을 信用說인 覆改表가 発見

하고, 僧殘罪나 改過提罪나 이 두가지중의 하나로 提濟한다 하자, 이때 그比丘가 그것을 改認한다면 그二罪中의 하나로 處罰되어야 한다. 또는 그 信用及는 變改素가 提斷된 罪로 處罰해야 한다. 이것이 又犯罪이다. (比丘尼戒에는 이 二又犯이 없다.)

(라) 尼薩耆改過提 (Nissaggiya-pācittiya) :

衣服, 坐具, 鉢 등 모든 所有物을 僧尼重 以上으로 所有하거나 또는 不如法한 태도가 있을 경우, 그 物은 改改되고 스스로 僧伽앞에서 懺悔해야 하는 罪다. 이것에는 三十罪가 있으니, 尼薩耆는 改改의 義, 改過提는 懺悔의 義이다. 又改에 改過提를 墮라 改하고 墮敎의 罪인 故로 墮라고 한다. 그러나 그것은 지나친 말이다.

- 1. 衣服의 件이 아니고, 또 比丘가 迦希那衣를 버린 後, 十日間 舍衣를 갖질수 없으나 그것을 超越하면 尼薩耆改過提罪이다.
- 2. 衣服의 件이 아니고, 또 比丘가 迦希那衣를 버린 後, 僧伽의 許可없이 一夜라도 三衣의 擘이 없으면 尼薩耆

改選提罪이다.

3. 衣服의 紗이 마치고, 또 比丘가 迦希那衣를 버린 後, 比丘에게 다시 支持의 衣供養이 있다 하자, 그때 하고자 한다면 받아들여도 좋으나 받거든 곧 말러야(裁斷) 한다. 그러나 그때 4 衣服을 받으기에 不足하거든, 그것을 보충할 余望이 있을 때에는 一日月內 그대로 保存해도 좋다. 一日月 以上을 保存하면 실사 補充할 余望이 있을 때라도 尼薩耆改選提罪이다.
4. 比丘가 親戚이 아닌 比丘尼로 부터 汗 옷을 洗濯、染色해 온다면 尼薩耆改選提罪이다.
5. 比丘가 親戚이 아닌 比丘尼로 부터 衣服을 얻는 것은 (交換의 경우는 別문제이지만) 尼薩耆改選提罪이다.
1. 比丘로서, 親戚이 아닌 家主、또는 婆婦에게, 正當한 때 以外에 衣服의 供養을 비는(乞) 것은 尼薩耆改選提罪이다. 이에 正當한 때란 衣服을 奪取 당했을 때나, 衣服이 헤어졌을 때를 말 한다.
2. 親戚이 아닌 家主、또는 婆婦가 踏은 衣服中에서 거리거리하고 勸할 경우, 內衣 一枚、外衣 一枚의 糞을 초

과치 딸요 받아야 한다. 그 이것을 받으면 尼薩耨迦
提罪이다.

- 8. 비요에 대하여 親戚이 아닌 家主 또는 家婦가 轉賣의 衣服을 살 代價를 준비하여 이 돈으로 轉賣의 衣服을 사서 이러 이러한 비요에게 그 衣服을 얹히며자 한다. 그때 만약 그 비요가 아직 提供되기 이전에 그 집에 가서 衣服에 대한 慮見을 말하되

「衣服을 사서 할 경우에는 이러 이러한 衣服을 사 주시면 좋겠소...」

라고, 좋은 것을 바래서 이렇게 말하는 것은 尼薩耨迦 提罪이다.

- 9. 一 비요에 처해서, 親戚이 아닌 二人의 家主, 또는 家婦가 따로 따로 轉賣의 衣服을 살 代價를 준비하여, 두 리는 이 代價으로 轉賣의 衣服을 사서 이러 이러한 비요에게 그 衣服을 얹히며자 한다. 그때 만약 그 비요가 아직 提供하기 전 그 家主를 집에 이르러 衣服에 대해 哀辭하되,

「家主들이여, 그대들이 준비한 衣服의 代價로 돈을

~ 44 ~

하나로 하여 이러 이러한 衣服을 사서 나에게 업혀
주시면 좋겠노라。」

라고, 좋은 것을 얻기 위해서 이렇게 말하는 것은 旣
推者改運提筆이다.

10. 一比丘에 대하여, 王이나, 王臣, 改惡門, 塚主 등이
使喚을 사켜서 衣服의 代柙를 보내면서

「이 代柙로 衣服을 사서 이러 이러한 比丘에게 衣服
을 업혀 주시요.」

라고, 그 使喚이 比丘에게 가서

「大德、尊者를 뵈어서 이 衣服을 가지고 왔읍니다.
이 衣服을 받아 주시요.」

어와관이 들을때 그 比丘는 그 使喚에게 이렇게 말 해
야 한다.

「벗이여, 나는 代柙를 받을 수 脫노라.
衣服을 받는다든 것은 좋은 것이지만,」

이라고, 그 使喚이 比丘에게 이렇게 말 한다.

「大德、尊者에게는 尊者를 돌 봐 줄 사람이 생김지아」
라고, 比丘등이다. 이때 그 比丘는, 寺男이나 優婆塞등

「벗이다. 이 사람이 나를 돌봐야 할 사람이다.」
라고. 衣冠을 한다.

저 使喚은 그 돌봐줄 사람과 衣冠을 하고서, 그 비교
의 뜻에 가서 이렇게 말 하라.

「大德、尊君가 衣冠을 돌봐 줄 사람과 衣冠하였습니
다. 後에 그 돌봐줄 사람에게 가 주시요. 그 사람
이 尊君에게 衣服을 입혀 줄 것입니다.」 라고.

비교틀이다. 그래서 그 비교는 그 돌봐줄 사람에게 가
서 두번 세번까지

「벗이다, 나는 衣服이 必要하다.」

라고 懇請하여 懇求하도록 해야 한다. 두번 세번 정교
하여 懇求하도록하여 衣服을 얻는데 成功하면 좋다. 成功
하지 못한 때에는 6번, 7번, 여섯번 그 일에 대하
여 가서 懇求해야 한다. 6번, 7번, 여섯번 그 일에
대하여 가서 懇求하여 衣服을 얻기에 成功하면 좋고, 成
功하지 못할 경우 그 이상 힘을 써서 衣服을 얻는 것
은 尼薩耨波羅提罪이다. (第一節 衣部 聖)

1. 비교로서 絹이 아닌 數物을 만드는 것은 尼薩耨波羅提罪이다.

12. 比丘로서 羴羊의 純黑毛로 敷物을 만들 것을 尼薩耨波逸提罪이다.
13. 比丘는 새 敷物을 만들 때는 二部分에 羴羊의 純黑毛, 第三의 部分이 白色毛, 第四部分의 褐色毛를 사용한다. 比丘로서 二部分의 羴羊의 純黑毛, 第三部分의 白色毛, 第四部分의 褐色毛를 使用치 않고서 敷物을 만든다면 尼薩耨波逸提罪이다.
14. 比丘가 새 敷物을 만들 경우에는 大比丘 使用해야 한다. 大比丘中에 그 敷物을 버리거나 또는 버리지 않고서 새 敷物을 갖이는 것은 僧伽의 許可가 있을 경우에는 드르거거와 (그렇지 않으면) 尼薩耨波逸提罪이다.
15. 比丘로서, 坐用의 敷物을 만들 경우에는 그 敷物을 隨하게 크기 커다려 古敷物의 緣으로 꾸러 佛揲手만치 取하여 使用해야 한다. 古敷物의 緣으로 꾸러 佛揲手만치 取하지 않고서 새 敷物을 만들면 尼薩耨波逸提罪이다.
16. 旅行途中, 羴羊毛을 얻을 경우 만약 갖고 싶으면 받기도 좋다. 그 경우 運物이 없으면 比丘는 自身이 三由旬까지는 운반해도 좋으나, 그 이상 갖이고 가면 尼薩耨波逸提罪이다.

- 17. 比呂로서, 鞆^{カウ}이 아닌 比呂^{ヒロ}에게 鞆^{カウ}을 세탁, 洗濯시키는데 것은 尼薩耨改逆提罪^{ニサトウカイヤクテイサイ}이다.
- 18. 比呂로서, 金銀^{キンギン}을 받거나 또는 받게 하거나 또는 金銀^{キンギン}을 病^{ヤメ}환에 課^カ할 때는 것을 許^{ヨク}하는데 것은 尼薩耨改逆提罪^{ニサトウカイヤクテイサイ}이다.
- 19. 比呂로서, 鐵^{テツ}이 使用^{シヨウ}되는 여러가지 商業^{ショウギョウ}에 鐵^{テツ}이 用^{ヨウ}되는 것은 尼薩耨改逆提罪^{ニサトウカイヤクテイサイ}이다.
- 20. 比呂로서, 賣買^{バイバイ}에 用^{ヨウ}되는 것은 尼薩耨改逆提罪^{ニサトウカイヤクテイサイ}이다.
(第^ニ 第^ニ 鞆^{カウ}部^ブ 聖^{セイ}).
- 21. 十日^{ジュウニチ}向^{ムカヒ}, 糸^{イト}의 絲^{イト}을 갖기도 좋으나, 十日^{ジュウニチ}을 지나면 尼薩耨改逆提罪^{ニサトウカイヤクテイサイ}이다.
- 22. 五口^{ゴク}所^{ショ}以下^{イカニ}의 傷^{ヤメ}處^{トコロ}가 있는 金^{カネ}銀^{ギン}로 新^{シン}銀^{ギン}과 交換^{カウカン}하는 尼薩耨改逆提罪^{ニサトウカイヤクテイサイ}이다.
- 23. 病^{ヤメ}比呂^{ヒロ}가 使用^{シヨウ}하는 菜^{サイ}, 즉 生^{シヨウ}蘇^ソ, 酪^{カク}, 油^유, 鹽^염, 糖^탕 蜜^{みつ}을 만드는데 七日^{シチニチ}向^{ムカヒ} 저장해도 좋으나, 七日^{シチニチ}向^{ム카ヒ}을 지나면 尼薩耨改逆提罪^{ニサトウカイヤクテイサイ}이다.
- 24. 兩^{リウ}時^ジ의 冪^ヒ이 一月^{イツゲツ}이 있을때, 比呂^{ヒロ}는 兩^{リウ}時^ジ衣^イ를 준비하여 半^{ハン}冪^ヒ이 되었을때에 만들어 입어도 좋으나, 만약 兩^{リウ}時^ジ의 冪^ヒ이 오히려 一月^{イツゲツ} 이상 있을때에 兩^{리우}時^지衣^이를 준비하여 半^한冪^히前^전에 만들어 입는 것은 尼薩耨改逆提罪^{ニサトウカイヤクテイサイ}이다.

25. 비요로서, 自己가 다른 비요에게 衣服을 주고, 後에 怒어온 일이 있어서 그 衣服을 빼앗거나 또는 盜으로 하여금 빼앗게 하는 것은 尼薩耨波逸提罪이다.
26. 비요로서, 白裘를 청구하여 기계에 옷을 짜이는 것은 尼薩耨波逸提罪이다.
27. 一비요에 대하여 親戚이 아닌 家로 또는 家婦가 기계에 옷을 짜일 경우, 그 비요가 아직 提提 받기 前에 穢穢 處에 가서 옷감에 대해 訶論하되
 「 벗이여 이 옷은 나를 褻褻 짜는 것인바, 잘고 넓게 짜서 주며, 또 잘 꾸민다고 미끄럽게 짜서 주라. 그리하면 나도 무지인가를 答禮를 하리라. 」
 라고. 이와같이 하여 그 비요는 舞中の 物件을 무엇이 라도 준다면 이것은 尼薩耨波逸提罪이다.
28. 夏다가 三月 滿日 前 十日 (十日 未滿 夏三月) 에 비요가 急한 特別施衣을 받는다 하자, 그 경우에는 急한 特別施衣 알고서 받아야 한다. 받아서 衣時가 마칠 때까지 가지는 것은 좋으나 그 이상 저장하면 尼薩耨波逸提罪이다. 時衣라 함은 옷이 자리잡히는 때까지의 사이

를 말함.

29. 잦다. 月轉日의 日에 兩時가 마치고서 比丘가 危險이 있고 몸모가 있을듯한 森林의 住處에 住할 때에는 希望한다면 三衣中, 一衣를 村中象에 잡혀 두어도 좋다. 그리고 만약 必要가 있을 경우에는 大月前 그 곳으로 부터 떨어져 있어도 좋다. 그것을 지나면 승가의 許可가 없는 尼薩耆波逸提罪이다.
30. 比丘로서, 알면서 僧伽에 向하는 所得을 自己의 것으로 하는 것은 尼薩耆波逸提罪이다.

(마) 波逸提 (pacittiya)

受胎、毀譽、故意投虫、婦女와 相媒 하여 同行하거나 同宿하는 등 第九十二 罪로서 僧伽의 앞에서 撒梅할 罪인 故로 波逸罪이라 한다. 罪體는 前의 尼薩耆波逸提와 같다. 但 前者는 財物에 關한 것이 故로 財物을 設法 當한 위에 四又 僧伽의 앞에서 犯하고, 後者는 教着心、瞋恨心 등의 妄心에 關한 것이 故로 別家 三人의 衆中에서 犯할 뿐이다.

1. 알곡시 妾語를 함은 改選提.
2. 더러우 言語를 使用 함은 改選提.
3. 비요를 駁論 함은 改選提.
4. 비요로서 아직 具足錢을 받지 않은 者에게 尙尙의 語를 하게 함은 改選提.
5. 비요로서 아직 具足錢을 받지 않은 者와 二三日 以上 同宿 함은 改選提이다.
6. 비요로서 婦父와 同宿 함은 改選提이다.
7. 비요로서, 分別 있을 并令의 男子가 母이 婦父에게 五 天陪 以上 改을 말함은 改選提이다.
8. 비요로서, 아직 具足錢을 받지 않은 者에게 婦父의 改을 說 함은 실사 그것이 眞實한 것이라 할지라도 그것은 改選提이다.
9. 비요로서, 아직 具足錢을 받지 않은 者에게 重大한 罪를 犯한 者의 罪을 말함은 改選提.
10. 비요로서 大地를 파괴 또 炸기 하는 것은 改選提이다.

11. 植物을 불타는 것은 被燒提、
12. 通辭를 써서 彼를 忖測케 하는 것은 被處提、
13. 相對者를 怒하게 하거나, 中絶中斷 간소리 하는 것은 被處提、
14. 比丘로서 僧伽의 床、椅子、席、座褥을 中路地에 臥케 하고, 出地할때에 그것을 걷지 않고 또는 걷지 않지도 않고, 아무말 하지 않고 가는 것은 被處提、
15. 比丘로서 僧伽에 臥하는 住屋에 卧床을 만들고 또 만들게 하여 그 곳을 떠날때에 卧床을 지우지 않고 또는 지우게 하지 않고서 아무 말 없이 가는 것은 被處提、
16. 比丘로서 僧伽에 臥하는 住屋에, 坐褥을 光着 比丘의 坐褥을 占領하고, 그를 장악하면 그가, 거리라고 하는 目的으로 卧床을 만드는 것은 被處提、
17. 比丘로서 다른 比丘에 대해 怒하여 그를 逐出하거나 또는 逐出케 하는 것은 被處提、
18. 比丘로서 僧伽에 臥하는 住屋의 上構에 다리를 뻗어 있는 床이나 椅子에 踏踏 앉거나 踏는 것은 被處提、

交換은 別문제이다.

26. 比丘가 親戚이 아닌 比丘尼에게 옷을 짓게 하는 것은 波逸提이다.
27. 比丘가 比丘尼와 約束하고 함께 村中에 가지 가는 것은 正當한 때를 除키하고는 波逸提이다. 正當한 때라 함은 途中이 危險하여 무거운 물이 있고, 杖棒을 휴대하여야 할 必要가 있을 때다.
28. 比丘가 比丘尼와 約束하고, 한 배(船)에 타고 波舟에 전달 目的外에 들음에 上下함은 波逸提이다.
29. 比丘로서, 阿蘭地, 比丘尼의 用處으로 얻은 飲食을 먹는 것은 波逸提이다. 但, 在家人이 처음부터 그러한 생각이 있었던 것은 除키 한다.
30. 比丘로서, 比丘尼와 단 두 사람이 應處處에 자리를 設키는 것은 波逸提이다.

第二節 比丘 教誨部 終.

31. 痼疾의 公使의 休息期에서 一食만을 取하여야 한다. 이것을 超過하면 波逸提이다.
32. 여러 比丘가 함께 一處에 가서 食을 얻어 食함은, 正當한 때를 除키하고서는 波逸提이다. 正當한 때라

함은, 穢이 流行할 때, 衣服의 施與가 있을 때,
衣를 짓고 있을 때, 旅行途中에 있을 때, 배에 타고
있을 때, 비요가 매우 많이 묻어 있을 때, 乞丐에게
一般의 施食이 行해 지고 있을 때 등이다.

33. 代身하여 食을 取함은 正當한 때를 陳사하고는 改選提
이다. 正當한 때라 함은 穢이 流行할 때, 衣를 施與
할 때, 衣를 짓고 있을 때 등이다.

34. 비요가 어떤 집에 가서, 떡 또는 菓孑를 必要한 만큼
取하라고 하였을 경우, 비요는 必要하다면 鉢로 들뜨
는 찌까지를 받을 수 있다. 그 菓孑를 받는 것은 改
選提이다.

35. 비요로서 먹기를 마친 後, 다시 먹도록 勸함을 받았을
경우, 殘食의 作法을 하지 않고 堅食, 軟食 어떤 것을
먹어도 改選提이다.

36. 비요로서 이미 먹기를 마친 비요에게 殘食이 아닌 食,
堅食, 軟食을 먹도록 勸하되 " 비요여 取해 먹으라,
라고 하여 故意로 그 欲望을 일으키려고 생각하고 勸
한다. 이런 경우 만약 비요가 먹는다면 改選提이다.

37. 비요로서 非時에 堅食, 軟食을 먹으면 改選提이다.

38. 比丘로서 齋戒하여 (一食을 經過한) 堅食、軟食을 먹으면 改邊提이다.

39. 比丘로서 蒺이 아질때 自己의 私用으로 麩食 例하면 羊酥、酪、油、蜜、糖蜜、菓、肉、乳、藏乳를 먹어 (는) 시 먹는다면 改邊提이다.

40. 比丘로서 주지 않는 食物을 口에 넣으면 改邊提이다. 水와 洗口水는 除한다.

第四部 食部 終。

41. 比丘로서 만약 손으로 裸着나 遊行者、女遊行者에게 食을 주면 改邊提이다.

42. 比丘로서 다른 比丘에게 이와같이 말을 건다.
"오라 벗이여, 村、町에 乞行 하러 가자."
이러하여 간 處에 그에게 食을 받게 하지 않은 中에, 그를 가게 한다.

"가라 벗이여, 너와 함께 말하고 앉어 있는 處는 前快 하러 가다. 혼자 말하고 혼자 앉아 있는 處이 不快 하다. 라고.

이런 理由로써 --- 가게 하는 處는 改邊提이다.

- 43. 比丘로서 大掃が 糞掃를 타고 있는 짐에 들어 가서
앉는 것은 改邊提이다.
- 44. 比丘로서 屏州에 남 몰래 掃又과 앉는 것은 改邊提이다.
- 45. 比丘로서 掃又과 함께 남 몰래 다만 들이 앉는 것은
改邊提이다.
- 46. 比丘로서 招待되거나 또는 糞掃의 請을 받고서도 그것을
그 곳에 있는 比丘들에게 숨기지 않고서, 養前、養後로
他處에 乞行을 하는 것은 改邊提이다.
- 47. 疾病의 比丘는 四日月前, 必要物의 招待를 받을 수 있
다. 만약 계속되는 招待이거나 求又의 招待가 아니면,
이 이상 더 긴 招待를 받는 것은 改邊提이다.
- 48. 比丘로서 戰場에 나아가는 軍隊를 보러 가는 것은 정당
한 이유가 없는 限 改邊提이다.
- 49. 比丘는 如何한 理由가 있다 할지라도, 軍隊에 가거던
二夜 乃至 三夜에 限하여 머물 것이요 그 이상은 改邊
提이다.
- 50. 比丘로서 二夜、三夜를 軍隊와 함께 머물며, 行庭、
障列、行列、隨兵을 보러 가는 것은 改邊提이다.

51. 飲酒는 改述提.

52. 手指로서 입을 지르는 것은 改述提이다.

53. 水中에서 遊戲를 타는 것은 改述提이다.

54. (諫함을 듣고도) 이에 注意를 하지 않는 것은 改述提이다.

55. 比喩로서 比喩를 恐怖케 하는 것은 改述提이다.

56. 般病한 比喩로서 正當한 말 없이 몸을 따뜻하게 하기 위해서 불을 태우고, 또는 태우게 하는 것은 改述提이다.

57. 比喩로서 正當한 때 이외, 半月 以後에 沐浴은 改述提이다. 이게 正當한 때라 함은 日晝가 계속되는 二日月半, 주 日晝의 間의 一月半, 兩時의 第一月이요, 寒暄時、飛流行時、일을 할 때、旅行時、風雨時 등 여섯이 正當한 때이다.

58. 比喩가 正當한 衣服을 얻었을 때는 그 곳을 醜하게 하는 세가지 法이 있는 中 어떤 것으로서 醜하게 하여야 한다. 즉 푸르게 하면가 泥色으로 하면가 黑色으로 하여야 한다. 이 세가지의 醜하게 하는 어느것을 쓰지 않고 衣服을 服用하면 改述提이다.

57. 比丘가 比丘 또는 比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼에 게 옷을 주면서 그 옷을 袈裟를 얻지 않고서 着用하는 것은 改逸提이다.

60. 比丘로서 다른 比丘의 鉢、衣、尼師壇、鉢入、帶를 일사 자간으로 감추거나 감추게 하는 것은 改逸提이다.

第六節 飲酒部

61. 比丘로서 故意로 生物의 生命을 取함은 改逸提이다.

62. 比丘로서 알면서 虫이 있는 물을 먹는 것은 改逸提이다.

63. 比丘로서 알면서, 이미 如法히 解해진 事件을 다시 (倍加)의 羯磨에 걸고자 하는 것은 改逸提이다.

64. 比丘로서 알면서 比丘가 犯한 重罪를 隱屏하는 것은 改逸提이다.

65. 比丘로서 알면서 滿二十歲에 達하지 못한 사람을 授戒하게 하면, 그 授戒은 無効요, 이것을 도운 比丘들은 非難 받을만 하고, 授戒하게 한 比丘는 改逸提이다.

66. 比丘로서 그것인줄 알면서 盜賊隊와 謀하여 同道를 감은 일사 다음의 杖까지라도 改逸提이다.

67. 比丘로서 婦又과 함께 謀하여 同道를 감은 일사 다음의 杖까지라도 改逸提이다.

68. 比丘가 이렇게 말한다.

“ 내가 世尊이 說하신 法을 了解함에 依하면, 世尊에게 障礙의 法이라 하는 것은 그것을 実行해 본 사람에게만 장애의 法이라 할 것이 없다. 라고.

이때 比丘들은 그 比丘에게 이와같이 말 해야 한다.

“ 丈穂이여, 이렇게 말 하지 말라. 世尊을 非難케 하는 안 된다. 世尊은 그와같이 말씀하지 않기 때문이다. 벗어서 世尊은 여러가지의 方便으로써 障礙의 法은 장애라고 말씀하시고, 그것을 実行해 본 사람에게 있어서도 장애의 法이라고 말씀하셨다. ” 라고.

그 比丘가 比丘들로 부터 이렇게 말 함을 듣고서도, 앞서와 같이 固執한다면, 比丘들은 그 比丘에게 그것을 고치도록 善변까지 諫해야 한다. 그래서 고치면 좋고, 고치지 않으면 改惡提이다.

69. 比丘로서 알면서, 上述한 意見을 가지고 아직 如法히 取捨하지 않고 그 意見을 버리지 아니한 比丘의 共食, 共住, 共住함은 改惡提이다.

70. 沙彌가 또 이렇게 말한다.

“ 내가 世尊이 說하신 法을 了解함에 依하면, 世尊의

~ ~ ~

障礙說이라 하는 것은, 그것을 実行해 본 사람에게서 장애의 고통이 되지 않는다. 라고.

이때 비유들은 그 沙彌에게 이렇게 말 해야 한다.

" 벗, 沙彌여, 이렇게 말 하시는 안 됩니다. 世尊을 非難해서 안 됩니다. 世尊은 그렇게 말하시지 않기 때문 이다. 世尊은 여러가지 方便으로써 障礙說은 장애라고 말씀 하시고, 그것을 実行해 본 사람도 장애범이라고 말 하셨습니다. 라고.

그 沙彌가 비유에게 이렇게 말 하고, 前과 같이 辯論하고 있으면, 그 沙彌는 비유들로 부터 이런 말을 들어야 한다.

" 沙彌여, 손일부터 너는 世尊을 罵라 틀러서는 안 됩니다. 二尊은 비유와 同慶에 取할 수 있다는 沙彌의 特權은 너에게 없다. 가거라, 떠나라. " 라고.

비유로서 알면서 이 擧된 沙彌를 跋扈라고 支持하며 共食, 共住, 共臥함을 後邊提이다.

第七節 有生捨命終

凡 비유로서 다른 비유로 부터 如法이 諫함을 받을 때,

이와같이 말 한다.

" 변이며, 나는 賢明한 다른 持律 比丘에게 贊向 하지 않은 동안, 이 學徒를 學修하지 않으리라, 라고.

이것은 改過提이다.

72. 比丘로서, 改過提木叉가 誦出 될 때에, 이와 같이 말 한다.

" 이와같이 悉細한 學徒를 誦出 하시는 무엇을 할 것인가. 惡來과 煩惱한 것과 混亂과를 일으킬 뿐이다, 라고.

이와 같이 學徒를 毀는(毀) 것은 改過提이다.

73. 比丘로서, 半月마다 改過提木叉를 誦出 할 때, 이와 같이 말 한다.

" 변이며, 나는 이번 처음으로, 이 많은 불로 緣에 依하여 석하고, 조계 은습되어 있으며, 半月마다 誦出 되는 것이라는 것을 알았다, 라고.

이 경우 다른 比丘들은 그 比丘에 대하여

" 이 比丘는 두번 세번 혹은 그 이상 改過提木叉가 誦出 되는 席上에 있었다, 라고 한다. 이 比丘는

無智하므로, 如法히 廣理된 罪를 犯하고 있다.

또, 다음과 같이 그 惡業을 告知해야 한다.

“벗이여, 그대는 改惡提又 誦經의 席上에 臥坐하였으
면서 잘 注意치 않고 思慮하지 않았음은 그대의 大罪의
損失이다.” 라고.

이것은 그 惡業에서 改惡提이다.

ㄷ. 比丘가 다른 比丘에게 怒하여 打撃을 포함은 改惡提이다.

ㄸ. 比丘가 다른 比丘에게 怒해서 손을 들어치고자 함은 改
惡提이다.

ㄹ. 比丘가 無根한 妄의 僧殘罪로서 다른 比丘에게 言語를
설고 괴롭히는 것은 改惡提이다.

ㄺ. 比丘가 改惡로 다른 比丘를 잡지라도 不安하게 하여 주
리라고 하거나, 後悔의 생각을 일으키게 함은, 만약
그것을 爲한 것 뿐이요 다른 이유가 없다면 改惡提이다.

ㄻ. 比丘가 比丘들의 不和를 招來하고, 자음을 일으키며 辯
論을 하고 있는 것은 (如意에서) 저들이 말 하는 것
을 들어 꾸리라고 들으면서 저 있는 것은, 만약 그것
을 위한 것 뿐이요 다른 이유가 없다면 改惡提이다.

ㄼ. 比丘가 如法한 僧加作法에 合意하면서, 後에 異改를 말

하는 것은 改選提이다.

80. 비요로서, 僧伽가 (意見을 徹하고자 全体에) 實向을 하고 있을 때, 合意를 타지 않고 座를 떠 남은 改選提이다.

81. 비요로서, 和合僧伽에서, 夜를 주면서, 夜에 다음과 같이 증언 거린다.

"이 비요는 親함에 따라 僧伽物을 取用한다." 라고. 이것은 改選提이다.

82. 비요로서, 僧伽의 所得이 될 것을 알면서 다른 사람에게 불러 주는 것은 改選提이다.

第八節 如法部終

83. 비요로서, 王이 아직 가리 않고, 王이 아직 남지기 전에, 刹刹撞灌頂王의 宮室의 門지방(戩)을, 타 리 通告함이 없이 남음은 改選提이다.

84. 비요로서, 林中 또는 塚中 以外에서, 寶石 또는 寶石과 同等한 것을 取하거나 또는 取하게 하는 것은 改選提이다.

85. 비요로서, 그 곳에 있는 비요에게 탐하지 않고, 또.

非時에 刺으로 들어 가는 것은, 特別한 이수가 있으면 改邊提이다.

86. 比丘로서, 骨、象牙, 牛角으로 만든 針筒을 갖릴 때는 깨뜨리지 않으면 안 되나니 이것은 改邊提이다.

87. 比丘로서, 침대, 또는 椅子를 만들 때는 말의 口木을 除하지 않고, 髀의 指長에 依하여 八指의 高로 만들어야 한다. 이것을 넘으면 改邊提이다.

88. 比丘로서, 침대 또는 椅子를 만들어서, 그 가운데 綿을 넣으면 改邊提이다.

89. 比丘로서, 坐蓐를 만들 때는 量에 따라 만들어야 한다. 그 量이라 함은 袷의 袷手로 二袷手, 幅이 一袷手半, 四辺이 一袷手이다. 이것을 넘으면 改邊提이다.

90. 比丘가 覆簾衣를 만들 경우 量에 따라 만들어야 한다. 量이라 함은 袷의 袷手로 四袷手, 幅이 二袷手이다. 이것을 넘으면 改邊提이다.

91. 比丘가 臥衣를 만들 경우 量에 따라야 한다. 量이라 함은 袷의 袷手로 二袷手, 幅이 二袷手半, 이것을 넘으면 改邊提이다.

2. 比丘가 鉢의 衣와 같은 量, 또는 그 이상의 衣를 만들면 改造提이다. 이에 鉢의 衣量이라 함은 乞梨가 鉢의 掬手로 九掬手, 幅이 丈掬手이다.

第九節 室部終

(바) (舍提)尼 :

親戚이 아닌 比丘尼로 부터 食을 받는 등, 四種의 不相應事로서, 他에 告白할 罪인 故로 改宗提舍尼 (Patidasa-viya; 告白 할 丈) 라고 하는 바, 이것을 略하여 提舍尼라 한다. 아무라도 一寺의 比丘前에서, 告白 悔過 하는 法이다.

人 比丘로서, 親戚 아닌 比丘가 在家의 집에 가서 얻은 堅食、軟食을 손으로 받아서 嚼食 하면 그것을 告白해야 한다.

“ 벗이여, 나는 非難 받을 不相應事, 告白해야 할 業을 犯했다. ” 라고. 그것을 이에 告白합니다, 라고.

2. 比丘가 在家에 招待되어 食事を 함에, 比丘尼가 그곳에 있어서 “ 이 사람에게는 菜과를 주라, 이 사람에게는 白飯을 주라. ” 라고 命令하며 서서 있다고 하니,

~456~

이 경우 比喩들은 그 比喩死를

"姊여, 比喩들이 飮事를 하는 동안은 靛을 떠나라,
라고 하지 않으면 안 된다. 만약 이와 같이

"姊여, 比喩들이 飮事를 하는 동안 靛을 떠나라."
라고 할 생각이 그 중의 한 사람의 比喩도 없다면,
그들 全體의 比喩는 그것을 告白해야 한다.

"姊여, 우리들은 非難 받을 不相應한, 告白할 罪를
犯하였다. 그것을 이제 告白합니다." 라고.

3. 比喩로서, 學稼로 受戒된 僧 앞애 招待도 받지 않고
또 病도 없이 가서, 堅食、軟食을 손으로 받아서
飮食하면 그것을 告白해야 한다.

"姊여, 나는 非難받을 不相應한, 告白할 罪를 犯하
였다. 그것을 이제 告白합니다." 라고.

(學稼라고 함은 信이 두텁고, 歸가 작은 在家信者의
家이다.)

4. 危險이 많은, 무서운 곳으로 指目되어 있는 森林에 住
居하고 있는 比喩가, 그 위험한 일을 앞서 (~~杖~~ 杖에
가) 말 하지 않고, 精舍中에서 손으로 堅食、軟食을

받아서 補養하면 그것을 告白해야 한다.

'벗이여, 나는 非難하는 不相應된, 告白할 事를 犯하였다. 그것을 이에 告白합니다. 라고.

(가) 叅学法 (Sekkhiya-dhamma) ;

食事라는 法, 在象 白衣의 像에 가가히 카시 住하는 法意法, 說法時의 注意 規條 등이다. 四勿律, 五勿律 등은 上 教가 百이므로 이것을 百叅學이라고 한다. 이 注意 規條并 違背할 때는 突吉眾 (惡作)를 犯한다고 하며 이것을 故意로 犯할 때에는 上首 比丘에게 對해서 悔過해야 하고, (對首懺) 알지 못하고 犯했을 때는 祇單_나로 悔心을 責하여 悔過해야 한다. (責心懺)

1. 「下着衣를 몸에 잘 감을지라.」 라고 學守하라. (臍와 兩膝을 잘 덮을 지.)
2. 「身體 주위에 옷을 잘 덮을 지라.」 라고 學守하라.
3. 「僧伽戒를 잘 입고 남의 집에 잘지니라.」 라고 學守하라.
4. 「 " " 남의 집에 앉으라.」 라고 學守하라.

- 6. 「^身根은 잘 ^換靜하여 남의 집에 가라」라고 學守 하라.
- 7. 「^身根(感官)을 ^心靜하여 남^간에게 ^坐앉으라」라고 學守 하라.
- 8. 「^眼을 ^坐쉬하여 남의 집에 ^坐갈지라」라고 學守 하라.
- 8. 「 " " " " 앉으라」라고 學守 하라.
- 9. 「^衣를 ^{不得}떨러이지 말고 (不得 跣行) 남의 집에 가라」
라고 學守 하라.
- 10. 「^衣를 ^{不得}떨러이지 말고 남의 집에 ^坐앉으라」라고 學守 하라.

第一節 終

- 11. 「^高聲으로 웃지 말고 남의 집에 ~~가라~~^{가라}」라고 學守 하라.
- 12. 「 " " " " 앉으라」라고 學守 하라.
- 13. 「^聲리를 낮추고 ^靜묘하게 남의 집에 가라」라고 學守 하라.
- 14. 「 " " " " 앉으라」라고 學守 하라.
- 15. 「^身體를 흔들지 말고 남의 집에 가라」라고 學守 하라.
- 16. 「 " " " " 가서 앉으라」라고 學守 하라.
- 17. 「^口를 흔들지 말고 남의 집에 가라」라고 學守 하라.
- 18. 「 " " " " 앉으라」라고 學守 하라.
- 19. 「^手를 흔들지 말고 남의 집에 가라」라고 學守 하라.
- 20. 「 " " " " 앉으라」라고 學守 하라.

第二節 終

- 21 「팔에 손을 대지 말고 남의 집에 가라」라고 훈수,
 22 「 " " " " " " 앉으라」라고 훈수,
 23 「머리를 사매기 말고 남의 집에 가라」라고 훈수,
 24 「 " " " " " " 앉으라」라고 훈수,
 25 「무릅을 꿇지 말고 남의 집에 가라」라고 훈수,
 26 「꾸부라지 말고 (반듯하게) 남의 집에 가라」라고 훈수,
 27 「恭遜하게 飪食을 받으라」라고 훈수하라,
 28 「錫孟에 注意하여 飪食을 받으라」라고 훈수하라.
 29 「棠이 正量인 飪食을 받으라」라고 훈수하라.
 棠은 自敵의 四舍之一이 正量이다.
 30 「錫孟 한 그릇까지 飪食을 받으라」라고 훈수하라.

第三節 終

- 31 「敬虔하게 飪를 먹으라」 훈수하라.
 32 「錫孟에 注意하여 飪食을 먹으라」라고 훈수하라.
 33 「집으로 부터 집에 빈(은) 飪을 받으라」라고 훈수,
 34 「棠의 量만큼 좋은 飪食을 먹으라」라고 훈수하라.
 35 「(自己의 좋은 尺을 挾하여 取하기 爲해서) 위로 부터 돌려서 밀지 말라」라고 훈수하라

36. 「맛 있게 먹으리라는 생각에서 카이나, 菜를 白飯에 (合) 하여서 食事까지 말라」 라고 學守하라.
37. 「病이 아니고서 自己를 爲하여 特別히 카이나 菜나 白飯을 別지 말라」 라고 學守하라.
38. 「嫉妬라는 마음으로 他人의 壽를 別지 말라」 라고 學守하라.
39. 「너무 큰 團食을 만들어서 먹지 말라」 라고 學守하라.
40. 「등글게 한 입 만치 크게 만들어서 먹으라」 라고 學守하라.

第四節 終

41. 「團食이 입 갖 까지 갈때 까지 입을 別리지 마라」라고 學守하라.
42. 「食事を 할때, 손 全體를 口中에 넣지 말라」라고 學守.
43. 「食物을 口中에 넣은 채 말 하지 말라」라고 學守하라.
44. 「食物을 呑어 嚥리면서 먹지 말라」라고 學守하라.
45. 「밥을 씹으며 입을 우물 우물 하면서 먹지 말라」라고
46. 「물을 불누 하게 하고서 먹지 말라」라고 學守.
47. 「손을 振動하면서 먹지 말라」라고 學守하라.
48. 「뱀 말을 흘으면서 먹지 말라」 學守하라.

- 49. 「혀를 내는 것이 없이 먹으라」 라고 學守 하라.
- 50. 「쭈걱 쭈걱 찹즙을 내지 말고 먹으라」 라고 學守 하라.
第五節 終
- 51. 「후후 후후 하는 소리를 내지 말고 먹으라」 라고 學守 하라.
- 52. 「손가락을 활으면서 먹지 말라」 라고 學守 하라.
- 53. 「혀를 활으면서 먹지 말라」 라고 學守 하라.
- 54. 「입술을 활으면서 먹지 말라」 라고 學守 하라.
- 55. 「食物이 붙은 손가락으로 水盥을 만지지 말라」 라고 學守 하라.
- 56. 「뺨살이 붙은 齒을 씻은 물을 접대에서 버리지 말라」 라고 學守 하라.
- 57. 「손에 兩傘을 갖인 사람에게, 그가 病이 아니면 나는 齒을 說하지 않는다」 라고 學守 하라.
- 58. 「손에 杖지를 갖인 사람에게, 그가 病이 아니면 나는 齒을 說하지 않는다」 라고 學守 하라.
- 59. 「손에 劍을 갖인 사람에게, 그가 病이 아니면 나는 齒을 說하지 않는다」 라고 學守 하라.
- 60. 「손에 武器를 갖인 사람에게, 그가 病이 아니면 나는 齒을 說하지 않는다」 라고 學守 하라.

61. 「나락신을 신은 함에게, 그가 病이 아니면 說하지 않는다」 라고 學守 하라.
62. 「가죽신을 신은 者에게, 그가 病이 아니면 說하지 않는다」 라고 學守 하라.
63. 「乘物을 앉은 者에게, 그가 病이 아니면 說하지 않는다」 라고 學守 하라.
64. 「누어 있는 者에게, 그가 病이 아니면 說하지 않는다」 라고 學守 하라.
65. 「꾸부리고 있는 者에게, 그가 病이 아니면 說하지 않는다」 라고 學守 하라.
66. 「頭巾으로 머리를 싸고 있는 者에게, 그가 病이 아니면 說하지 않는다」 라고 學守 하라.
67. 「옷으로 머리를 싸고 있는 者에게, 그가 病이 아니면 說하지 않는다」 라고 學守 하라.
68. 「自己가 大地에 앉아 있을 때 塵에 앉은 者에게, 그가 病이 아니면 說하지 않는다」 라고 學守 하라.
69. 「自己가 下塵에 있을 때 高塵에 있는 者에게 그가 病이 아니면 說하지 않는다」 라고 學守 하라.
70. 「自己가 서서 있을 때 앉어 있는 者에게, 그가 病이

- 「그런 말을 說하지 說하고」 學守하라.
- ㄷ 「自らが 뒤에서 걸어 가고 있을때, 自らの 앞에 걸어
가고 있는 者에게 그가 病이 아니면 法을 說하지 說
다」 라고 學守하라.
- ㄹ 「自らが 길가를 걸어가고 있을 때, 路의 한 部分에
걸어 가고 있는 者에게, 그가 病이 아니면 法을 說
하지 說는다」 라고 學守하라.
- ㄴ 「病이 아니면 선케르 文入便을 하지 說는다」 라고 學守
- ㄹ 「病이 아니면 草上에 文入便을 하지 說는다」 라고 學守
- ㄷ 「病이 아니면 水中에 文入便을 하지 說는다」 라고 學守

(아) 誡 辭 法 ;

(Adhikarana - samathadhammā)

- 僧伽中에 諍辭이 일고자 할때경우에, 또는 일어 섰을 정
우, 그 諍辭을 鎮靜시키는 것으로서 僧伽의 諍辭은
- 一、 諍相의 是非를 論說함으로서 일어 나든 言辭、
 - 二、 比丘가 犯한 罪를 求覓하는 覓辭、
 - 三、 답이 行한 僧伽如法의 如法、不如法의 論說를 하는 등、

四種이 있다. 이 詩法을 改하는 法規로서 七戒詩法을 作한다.
그러므로 改詩法은 戒法의 範圍이 아니다. 그러나 詩法이
될 때 效를 得을 경우, 그 上首格은 이 七種法의 一에 依하여 그
詩法을 續序시키지 못하면 突言取罪가 起므로 이에 列擧하는
것이다. 만약 故意로 非化하는 者는 對首格, 故意가 아닐
때는 責心機를 한다.

1. 現前毘那耶、

2. 憶念毘那耶、

3. 不迷亂毘那耶、

4. 告白毘那耶、

5. 受教決

6. 須臾한 사람을 廢理하는 作法

7. 佛로 說은 것 같이 事件 漸次의 作法이 行한지야 한다、

第二章 修道方法論

房始佛敎의 修道方法에 대한 思想은 果然 어떠한가?
이 문제를 考察하기 앞서 먼저 一考해야 할 문제는 修道의
焦點이 무엇이었던가 하는 것이다. 修道의 最後 究竟 目的은
勿論 殿上正等正覺을 얻는데 있는 것이지만, 그러나 이것이
容易하게 달성되지 아니 하는데 修道의 方法에 관한 여러가지
說이 있고, 또 修道를 하는데는 먼저 ~~무엇을~~ 그 무엇을 대
상으로 할 것인가 하는 것이 修道上 重要한 問題인 것이다.

그 修道의 對象이 修道人의 一心이어야 할 것도 當然하다.
그러나 이 修道人 一心의 무엇이 수도의 대상이 되어야 하겠
는가. 波生의 一心에 대하여, 그 마음의 本性이 淸淨한 것
인가 또는 穢惡한 것인가. 하는 문제에 關해서는 上述한 心
識論에서 이미 論及한 바가 있었거니와 이제 이에서도 이것
이 문제가 될 것이다.

관약 心性이 淸淨한 것이라면 現在 穢惡하여 있는 波生
心은 어찌된 일이며, 또 穢惡한 것이 波生心 本然의 狀態라
한다면 修道의 可能性이 되지 않겠는가. 하는 등이 문제거리
다.

雜阿含經卷十에 「心凶故衆生凶, 心淨故衆生淨」

이라 있는 것은 心清淨、心不淨、 어느 便으로도 解釈
될수 있는 從春不直란 宗義이다. 그러나 清文部卷一(14~15)
에

「이 心은 秘히 光淨하다. 그러나 그것은 畧의 隨煩惱에
雜染되었다.

이 心은 극히 光淨하다. 그러나 그것은 畧의 隨煩惱로
부터 解脫하였다.

이 心은 극히 光淨하다. 그러나 그것은 畧의 隨煩惱에
雜染되었다. 衆前の 異生은 이것을 如實히 알지 못한다
그런 故로 衆前の 異生은 마음을 뒤지 않는다고 나는
말 한다.

이 心은 秘히 光淨하다. 그러나 그것은 畧의 隨煩惱로
부터 解脫하였다. 有前の 聖弟子는 如實히 이것을 안다.
그런 故로 有前の 聖弟子는 마음을 뒤는 다고 나는 말
한다.」

라고 하여 心性이 本來 清淨한 것임을 論하여 있다. 그러나
其他 諸教 宗義에 依하면 心中에는 多數의 煩惱가 있다고

華 되어 있다. 노려져 어떤 것이 眞說인가. 二心의 深淵으로
上에 淨心의 道를 誤함에 當하여

「구대 穢를 除去하라」(中部卷一, 55)

「二十一穢를 捨難하라」(中阿含經 卷二三, 文2, 545, 上)

「금이 鉄、銅、錫、鉛、銀 등 五種의 隨煩惱에 雜染될
때에는, 금은 柔軟하지 못하고 淸淨하지 못하여 금의 本性
을 發揮하지 못하는 것과 같이, 몸의 一心에도 貪、
瞋、慢、掉悔、疑 등 五種의 隨煩惱가 있으나 만약
이 隨煩惱에 染著될 때에는, 마음이 柔軟하지 못하고 隨
任하지 못하여 淸淨하지 못하고 바르게 覺을 얻어서 辯慧를
다 하지 못한다.」(相應部卷五, 二八五)

「鑄金者가 沙金을 놓아서 塵垢를 버려 除去하고, 정각
細垢를 除去한 校 純金을 얻어서, 다시 爐中에 넣
어 煅解하면 微細한 塵垢까지도 完全히 除去되는 것
과 같이, 一心을 淸淨히 하고자 하는 비유는 塵煩惱를
先除하고 疑、患、慢을 次除하여 一心을 淸淨하게 하
되 오히려 生金에 金色과 相似한 塵垢까지도 除去하는 것과
같이 하라.」(雜阿含經 卷四七, 文2, 341. 增支部卷一,

라고 한 것등이 있으나, 이러한 諸說은 모두 心性本淨을 論證한 것이 아닐까, 吾人의 一心이 本來 穢惡한 것이라 한다면 이러한 煩惱를 除去할 수 있는 일이기 때문이다.

그리고 다음으로 문제가 될 것은, 만약 一心의 本性이 本來 清淨한 것이라 한다면 어찌서 諸種의 煩惱가 이것을 染汚하게 되었는가 하는 것이다. 그런데 이 疑問에 대해서는 原始聖典上에 何等의 明確한 答覆이 없다.

이상의 論證과 같이 煩惱는 先天 本有의 것이 아니라, 後天 客塵的 存在인 것으로 되어 있다. 그렇다면 吾人의 一心은 그 本性이 本來 清淨한 것임이 틀림 없다. 그러므로 그 後天的인 客塵 煩惱만 除去하면 그 本性은 發揮되어 無上 正等正覺을 얻게 되는 것으로, 이에 즉 修道의 根據가 있는 것이다.

그러나 이 心性 문제에 關하여서는 이와 反対로 생각할 수도 있다. 즉 이상의 諸文獻으로 보아서 心性本淨의 근거가 그다지 명확치 못하므로 차라리 心性은 本來 不淨한 것이나 이것을 修養力에 依하여 점차 淨化하고 純化하므로써 正覺을 얻는 것이라고 보아도 修養의 근거가 되지 않는 것은 아

니다. 그러나 그러한 僧丈師宗의 證文이나 또 後世 禪達佛敎
 등의 說에 依하여 본다면 心性本淨說이 佛敎의 元義라고 보는
 것이 미할 것이다.

그런데 敎主 獲尊 修道의 動機가 般若正覺을 얻는데 있
 다거나 또는 一心을 밝히는데 있었다는 것, 보더라도 人生으로서
 毎日 毎日 時々刻々 逼迫하여 오는 人生苦를 解脫하고자 하
 데 있었던 것이다. 즉 人生苦를 解脫하고자 하니 自然, 一心
 을 밝히려 되고, 一心을 밝히고 보니 그에 딸아 般若正覺은
 自然으로 證得하게 되었던 것이다.

이제 修道向題를 考察함에 당하여서는, 修道에 依하여 退
 陷될 對象이 明白히 되어야 함으로 修道의 最初動機가 되었던
 苦의 문제에 대하여 먼저 一考하기로 하자.

原始聖典에 나타 나는 苦說의 類은 生, 老, 病, 死의
 四苦에 求不得苦, 愛別難苦, 怨憎會苦, 五陰盛苦 등을
 加하여 이것을 人生八苦라고 하였다. 그러나 이것은 人生 生
 活中에서 가장 큰 苦痛의 事實단을 列擧한 것에 次擧한 것이
 이므로, 人生 生活 全體를 論하여 본다면 何가지도 苦痛 아닌 것
 이 없다. 이와같은 見地에서 一切苦痛이라고 본 것이 佛敎의

人生 苦觀이다. 그러나 이제 이에서는 이 苦의 內容을 一一히 檢討할 必要는 없고 다만 어찌서 人生이 苦인가 그 苦의 根源을 探察하고자 하는 바이다.

一言而蔽之한다면 一切皆苦라 하는 것은 心情의 所有者인 人生 各自의 主觀的 判斷에 依하여 出來된 人生觀의 一種 結果이다.

보라! 다 같이 草을 亨有하되 저 植物이 그 草은 苦라 보든가, 또 저 蟲은 人生과 같이 生老病死의 心情은 갖었으나 意志가 없으므로 그 草을 苦라고 느낄 줄 모르는 것을.

人生의 一切가 모두 다 苦라고 느껴진다는 것은, 人生이라 해서 모두 느끼게 되는 것은 결코 아니다. 人生을 眞摯하게 또 如實하게 觀察 思索하는 사람만이 이렇게 느낄 수 있는 것이다. 醒生夢死 하는 사람이야 生死의 意義조차 생각할 줄 모르거던, 어찌 人生이 苦인 줄 意識할 수 있으리오.

그러면 人生의 一切가 皆苦라는 意識은 무엇으로 부터 오려는가. 亦에 依하면, 人生이 苦의 意識을 갖이게 되는 것은 人生의 心中에, 人生 自体에 대한 覺着心이 있는 까닭이

요, 또 이 愛着心이 있는 所以는 法에 대한 欲心이 있는
 까닭이다 한다. 이제 그 一二의 例文을 들어 본다면, 雜阿
 含經 卷三二(大正 24 下)에 鬱鞠聚落主와 佛陀와의 問
 答이 있는바, 그 中 佛陀가

「若愛生所有苦生，彼一切皆以欲為本，欲生、
 欲果、欲起、欲因、欲緣而苦生」

이라고 먼저 그에게 提示하였다. 그는 이 意味가 간단하냐
 물으셨다 하므로 다시 詳說하기를

「만약 어떤 衆生이 捕縛을 당하고 被打하며 責罵를 듣고
 殺害를 당할재, 그는 憂悲惱苦心을 起하였느냐 不起하였는
 나?」

라고 물으니, 聚落主는 答하되 그것은 一向히 어떻다고 答할
 수 없다고 하면서 이와같이 答하였다.

(1) 만약 自身에 대하여 有欲 有貪 有愛 有念하여 相習
 近着하면, 그가 그와같이 遭難할때, 곧 憂悲惱苦
 心을 생할 것이고,

(2) 또 만약 그가 欲 貪 愛 念 相習近이 없는 時라면, 설
 사 그와같이 遭難한다 할지라도 어찌 憂悲惱苦心을

生하릿가。」

하고答하였다. 이게 대하여, 佛은 果然 그렇다. 護國의
意를 表하여曰.

「是故當知, 衆生種々皆生, 彼一切皆以欲
爲本, 欲生欲習, 欲起欲因欲緣, 而生衆
生苦, -----

若都無愛念者, 則無憂苦塵勞即說爲言,
若無世間愛念者, 則無憂苦塵勞憂,
一切憂苦皆滅盡, 猶如蓮花不着水。」

(別歌雜阿含經, 卷七, 大正, 422; 下句同意又有)

也, 雜阿含經 卷三九 (大正, 289 中) 에도.

「凡生諸苦惱, 皆由於愛欲, 知世皆剎剎,
何又乘於欲, -----

巨積真金聚, 猶如摩山王, 一人受用者,
惡道不知足, 是故黠慧者, 當陽平等觀。」

이라고 있으며, 相應部經一, (197) 에도.

「五은 眞益을 二倍로 할지라도 一人의 欲望을 滿足시키

지 못한다. 이와같이 알고 사람들은 修行 하라.

苦痛과 그 原因을 보는 사람은 어찌 憂愁에 기울리지랴.

依를 世의 結構으로 알고서 사람들은 그것을 허탈 하도다.
배우라」

라고 있으며 또 雜阿含經 卷四八(大正 35c 中) 에는

「欲生諸煩惱， 欲緣生苦本， 調伏煩惱者，
波苦則調伏， 調伏波苦者， 煩惱亦調伏」

(相應部卷十，三一頁에도 同文이 有)

이라고 있으며 法句經 第 216 句에도

「貪欲生憂， 貪欲生畏， 無所貪欲，
何憂何畏」

라고 있다.

이와같이 吾人 이 生에 대한 發着心으로 求려 生은 欲心
이 根本이 되어 苦感을 誘發하게 되는 것이다. 勿論 우리의
欲望대로 世上事과 모두 이루어 진다면 이 世上을 樂觀할 수
도 있겠지만 限量 없는 우리의 欲心을 滿足시킬 수는 도저히
없는 것이다. 吾 有限한 生에 대하여 無限의 生命을 欲求하
고 時々 刻々으로 憂鬱하는 人生에 대하여 痛楚를 求하며，

名譽、地位、財産 등 吾人の 欲求는 實로 그 數를 알 수 있다. 이와같은 欲求階級이 뜻과 같이 이루어 지지 않음에 이는 이러한 事實에 대하여 一히 苦感을 招來하게 되는 것으로 如斯한 意味에서 欲은 苦의 根本이라고 하게 된 것이다.

一、基本的 修道法으로서의 禪觀

以上の 結果에 依하여 알 수 있는바와 같이 修道의 直接的인 目的은 무지보다도 苦次에 있는 것이요, 이 人主當面의 苦를 欲하자면 苦感의 根本인 貪執心을 除去해야 할 것은 自然의 順序이다. 그러면 그 欲求 苦次의 修道方法은 果然 무엇인가.

이 方法은 이미 上述한바 있는 八正道도 그 하나이지만 이 외에도 實로 多種多樣의 方法이 있어 어떤것이 果然 正된 方法인지 分隔키 어려운 程度이다. 만약 佛經의 反記的 敎說에 依하면 佛經은 坐禪을 總함에 依하여 成道했다고는 것이다. 그 例文을 들어 본다면 中阿含經 卷五十六 寒摩經 (大八 1111上)

에

「我 往 象 頭 山 南 嶺 轉 寒 覺 志 村、 名 曰 斯 那、

於彼中，地至可愛樂，山嶽鬱茂，花連障河，
 清流匯岸。我見彼已，便作是念，-----
 我今寧可於此中學，即便持草往詣覓樹，
 到已松下敷氍毹，結跏趺坐，屢不鮮坐，
 至得漏盡，我便不鮮坐，至得漏盡。」

이라고 있는 것이 그것이다. 여기서 아직 禪定 또는 坐禪
 이라고는 明言되어 있지 않으나 結跏趺坐한 것이 즉 坐禪의
 形式이다.

이 禪定法은 佛經의 修道法에도 恒常 吳修하되라고 되어서
 弟子들도 이 方法으로 吳修하되던 것이다. (雜阿含卷四五,
 大正, 326, 中 에는 一比丘尼가, 別說雜阿含卷六, 大正,
 415 에는 摩訶迦葉이.) 그러므로 이 坐禪法은 我道의 前後
 와 이 弟子들 向에도 共通되던 吳修修道의 方法이었다.

그러나 坐禪方法의 內容이 어떠한지는 全然 詳說되어
 있는 것이 없다. 原始佛敎시대 의 吳修修道法으로서 이 坐禪法
 이 가장 普遍的인 것이었던 것만은 틀림 없는 사실이지만,
 又 其吳 그 內容은 空曠한 것이었다. 후 後世에는 禪定、靜
 慮、心一境性 등이라고 定號하여 一心을 寂靜히 하고 精神을

~506~

어떤 一境에 集中統一하는 것이라고 하는 意味가 明確히 되지만 이 때에는 아직 이 뜻이 明確히 되지 않았다. 佛陀께서 때로 坐禪을 하셨다고 弟子들도 坐禪을 行하셨다고 하였을 뿐이요, 坐禪은 如何한 方法으로 하셨고 마음은 어떻게 하였는지 하는 것에 대하여는 何等의 해설이 없다.

혹은 이 原始聖典을 읽을 때 그 教義는 實踐修道法의 相互間의 關係를 如何히 보아야 할 것인가,

즉 그 諸種의 方法은 互相 有機的 連絡關係에 있다고 보는 것이 可할 것인가, 不然이면 全然 無關係의 多數 獨立의 方法이라고 볼 것인가, 이두도 이것이 어떻다고 述斷하는 어려운 문제를 設이다.

우리는 이 문제를 이렇게 생각한다. 즉 坐禪의 方法이 普遍的 修道法임에도 不拘하고 그 內容이 空虛하다는 것은 其 實 空虛한 것이 아니라, 그 內容을 說明하고 그 具體的인 實踐方法이 곧 다음이던 諸種의 修道方法이라고.

이러한 釋은 實踐修道法의 本體이요 根本이며, 其他 諸種의 方法은 枝葉的이기는 하나 그러나 具體的인 實際方法이라 할 수 있다.

다시 말하면 禪觀의 具體的 方法이 其 其他 諸種의 方法이 數
 된 것이다. 가령 그 예를 들어 본다면 坐禪을 論하는데 있어
 서 먼저 그 身體의 健康을 圖謀하는 동시에 精神을 統一하여
 하는 것이므로 阿那婆那 (Ānāpāna : 數息觀) 를 指示하였
 는 것이다. 그리고 또 發善心의 利益을 爲해서도 欲愛가 修
 行人의 自心을 떠나서 眼前 相對物에 着目하는 것이 아닌 以
 上 自己의 自心을 觀察야 할 것이니, 自心을 觀察하는데도 다
 만 如何히 觀察하는 效果가 故으므로 具體的인 不淨을 搜求하
 는 것이며, 또 禪觀을 論하면 自然 모든 煩惱가 斷滅되고 一
 切 事物에 對한 智見이 生할 것인마 이의 具體的인 方法은
 八正道 같은 것이 示된 것이므로 具體的인 方法이 自然 考案되
 었을 것이다. 그러면 禪觀 以外에 如何한 修道方法이 有하는
 가.

二. 不淨觀

發心의 實踐的으로서도 무엇보다도 不淨觀이 가장 直接的인
 方法이었을 것이다. 이제 그 體조를 한 가지 引用해 본다면
 中阿含經 卷二四 (六一, 523, 中) 에

「比丘者，此身隨住隨其好惡，伏臘至足，
 觀見種種不淨充滿，我此身中有髮鬣凡齒、
 鹿姆薄膚皮肉筋骨、心腎肝肺大腸小腸、
 脾胃搏囊、腦及腦根、痰可涕唾、膿血肪
 體、涎膽小便，猶如燕窩若干種子，有目
 之士悉見分明，謂稻粟種種菓菁芥子，一
 如是比丘，觀內身如身、觀外身如身，立志
 在身，有知有見有明有達，是謂比丘觀身
 如身」

이라고 있던 것이 그것이다. 五中阿含卷二十 (六一, 55b, 上)
 에도 外와 같은 觀法이 있던 後

「如是比丘，隨其身行，便知上如真、彼如
 是在遠難法住，無放逸、修行精勤、斷心
 懈怠而得定心，得定心已則知上如真」

이라고 하여 있는데 依하여 이 不淨觀의 發決의 方法인 동시에
 淨觀의 具體的인 方法의 一類이었던 것을 알 수 있다.

우리의 藏心의 根源은 이 肉身に 있는 것으로 만약 이
 吾人의 欲
 肉身在 이와같이 不淨한 處를 觀한다면 自然히 肉體에 대한

愛着心이 되는 질 것이며, 愛着心이 되어야만 따라 이 心體를 護持하고자 하는 欲心도 消滅된다는 것이 이 不淨觀의 要諦이다.

그러나 이 不淨觀은 行著向에 敲磬이 생겨서 佛은 깨서는 드디어 이 觀法을 禁止하고 그 代身 安那般那念法을 教授하였다. 즉 이 몸이 不淨한 것이라 하면 不淨觀을 速히 成就하기 爲해서 이 몸을 速히 버림과 같지 못하다는 見地에서 그 당시의 弟子들은 自投하는 者가 많았다 한다. (五方律 卷一, 大二三, 7. 上)

僧祇律 卷四(大二三, 254. 中), 十誦律 卷二(大二三, 8. 上) 등에도 比丘가 自投하는 것을 戒律上 偷取遮罪를 犯하는 것이라 하여 禁止하였다. 雜阿含 卷二九(大二, 607. 上)에 依하면 鹿林梵志子가 自投를 願하는 比丘 六千人을 殺害한 일까지도 있었다고 한다. 그리하여 不淨觀을 禁止하고 安那般那念法을 修習하라고 하여 되었다.

三. 四 禪 說

吾人の 欲心을 改盡하고 一心이 純化 向上하는 過程을

밝히는 觀法에 所謂 四禪이 있다. 그런데 이것은 所謂 四禪
 은산이라는 것과 함께 佛陀가 悟道하기 전에 修道의 지도를
 해 주신 阿若憍沙彌와 憍曇摩子的 二弟子에게 修行하던 方法
 으로서 이러한 方法 으로서는 最善安穩의 道를 얻지 못할 것이
 라 하여 그대에 이미 버렸던 方法이다. (過去現在因果卷三)

그럼에도 不拘하고 其實은 그 後 六拜 修行의 結果 成道
 時에 이 四禪의 階級을 거처서 禪智、生死智、漏盡智、
 의 所謂 三明을 얻어 成道하였다. 하였고 (俱舍論 卷四 黃
 蘆園全, 大, 679, 下) 增一阿含 卷 三, 大, 671, 下.
 僧祇律 卷三一, 大二, 781, 上)

또 入涅槃時에도 佛陀의 心神이 四禪과 四婁色處의 階級을
 順次로, 初禪에 初入하여 이 初禪에서 起하여 다시 二禪,
 三禪, 四禪에 漸入하고, 이 四禪으로 부터 起하여, 空觀處、
 識觀處、 般所有處、 非想非非想處에 漸入하였으며
 이로부터 起하여, 다시 初禪까지 漸下入했다가 初禪에
 서 起하여 第四禪에 漸上入하여 이로부터 出하여서 般涅槃
 하였다고 한다. (俱舍論 卷四, 遊行全, 大, 26, 中.)

佛陀가 이와같이 이 四禪을 修하였다를 뿐만 아니라 一般

弟子들에게도 이 方法을 勸修하였던 것이다. 이제 그 一例를 들어 본다면 中阿含 卷一 (文一, 222, 中)에

「發次聖弟子, 難欲難患不善之法、有覺有觀、
難生喜樂、得初禪成就遊。-----
難於喜樂, 捨滅求遊、正念正智而身覺樂、
謂聖所說、聖所捨念、樂住、空、得第三禪
成就遊、-----
樂次、苦次、喜憂本已次、不苦不樂捨念
清淨、得第四禪成就遊。」

라고 하는 것이 그것으로서(中阿含 卷四三, 文一, 200, 下. 雜
阿含 卷十七, 文二, 123, 中. 長阿含 卷八, 叢集聖 文一,
50, 下 등에도), 卒 一心上에 欲을 遠難하고 점차 一心이
此上向上하여 가는 段階를 밝힌 것이다. 簡證의 例文을 본
다면 長部經 三(301)에

「이제 比喩가 있거나 欲을 難하고 諸不善法을 難하며,
壽이 있고 伺가 있다. 難로 무려 생하는 喜와 樂이 있
는 初靜慮를 成就하여 往한다.
壽과 伺를 次하고 內心을 靜根케 하여 心一境相을 얻어서

~22~

喜이 되고 伺가 되이 定으로 부터 초한 喜와 樂이 되고
第二靜慮를 成就하여 住한다.

喜를 難하고 捨가 되이서 住하며, 正念正知가 되이서
身에 依하여 樂을 覺受하며, 諸聖者가 捨로서 正念의 樂
住라 稱하는 第三靜慮를 成就하여 住한다.

樂을 斷하고 苦를 斷하며,乃至 먼저 厭한 喜와 樂을
改하고 哀苦親樂、捨念淸淨한 第四靜慮를 成就하여 住
한다. ↓

라고 있는바 이것은 대제로 改說 聖說과 同一한 것으로 (相
應部至四, 三六四, 增支部至四, 三六五에도 同說),

初禪은 難生喜樂의 心境,

第二禪은 定生喜樂의 心境,

第三禪은 難喜妙樂의 心境,

第四禪은 捨念淸淨등의 心境.

음을 말하는 것이다. 주

初禪은 欲과 不善法을 難하였으나 오히려 覺(喜), 觀(伺)
의 分別이 있다. 그러나 欲과 不善法이 있는 것이
비하면 喜受와 樂受가 있는 心悅의 境이다.

第二禪은 覺觀의 分別도 없고 內心이 오히려 寂靜하여 純然한

禪悅境에 들어가서 이 뜻으로 부러 喜受와 樂受를 느끼는 心境이다.

第三禪은 喜受의 心도 難하고 捨, 즉 心境이 平等하여 오직 身에 樂受를 느낄 뿐이다.

第四禪에서는 苦, 樂受를 都泯하고 喜와 憂를 汰한 捨念, 즉 煩動함이 없는 平等 清淨의 心境을 말 하는 것이다.

여러가지 禪觀法中에서 이 四禪觀이 가장 조직적이고 体系的인 것으로서 一心의 純化而上하는 階段을 밝히는 것은 이제 지남이 없다. 그러므로 成道前에 一段 버렸던 方疏임에도 불구하고 成道時에도 依然 採用하였던 것으로 되어 있고 또 弟子들에게도 一般적으로 이 方疏를 勸勉하였던 것 같다.

四. 四 般 色 定

四禪에 이어서 紹介되어야 할 禪觀說은 四般色定說이다. 왜냐하면 第四禪에서 다시 進修하여야 할 修定의 順序가 이 四般色定으로 되어 있는 까닭이다. 즉 相應部卷四, 三五〇에 四禪을 說한 後, 阿難에게 대하여 第四禪으로써 最極의 喜樂으로 알아서는 안 된다.

~54~

何故나 되면 이 衆보다 一層 더 殊勝하고 微妙한 他의 衆이
있으니 그것은 즉 이 四殿色處 이라고 하여 있기 때문이다.

「이에 比丘가 있어서 모든 色想을 超過하고 瞋恚想을
伏殺하여 種種의 想을 하지 않으므로써 "虛空은 超越하
다." 라고 空超越處에 速達하여 住한다. ---

이에 比丘가 있어서, 모든 空超越處를 超過하여 "識은
超越하다." 라고 識超越處에 速達하여 住한다. -----

이에 比丘가 있어서, 모든 識超越處를 超過하여 "無所有
處다." 라고, 無所有處에 速達하여 住한다. -----

이에 比丘가 있어서, 모든 無所有處를 超過하여 非想
非非想處에 速達하여 住한다. -----」

라고 있으며, 또 楞嚴經에 依하면 中阿含 卷四三 惡行經 (大
正一, 七〇一. 上) 에

「復次比丘、度一切色想、次有對想、不念若
干想、度量空、是度量空遊遊成就。-----

復次比丘、度度量空處、度量識、是度量識
處成就遊。-----

復次比丘、度度量識處、無所有、是無所有

度成就遊。-----

復次比丘，度般所有處想，非有想非無想，

是非有想非無想如成就遊。-----」

라고 있다. 즉 空般處라 함은 對象이 될 一切의 色想을 遠離하고 般處한 空間(般對)를 對象으로 하여 이기一心을 專注凝觀하는 것을 의미하는 것이요, 識般處라 함은 空般處處觀이 오히려 虛空이라는 對象이 있으므로 이것을 遠離하고 ~~觀~~ 主觀인 識이 般處함을 觀하는 것이다. 그리고 無所有處라 함은 識般處處의 觀이 오히려 識이라는 所有感이 있는 故로, 이 所有感의 遇患을 遠離하고 般所有라 觀하는 것이다. 非有想 非無想이라 함은 識般處와 같은 鹿想이 없으므로 非有想이요, 또 般所有處와 같이 全然 無想은 아니므로 非無想이다. 즉 이處는 鹿想이 없으므로 非有想인 동시에 細想은 오히려 있는 故로 非無想이라 하는 것으로 先覺 微細의 觀法을 말한 것이다.

그런데 上記한 相應部소 四와 中阿含卷四二, 雜阿含卷一七 등에는 이 四處色處外에 또 想度處가 있다고 한다. 즉 一切의 非有想非無想處處를 度하여 想度處이 있는바, 이處

은 저 階位 中에서 最勝一、最大最勝最妙 한 것이라고 한 것이
이 그것이다.

想受改定이라 함은 一名 改定戒이라고도 하는 것으로 이것은
모든 感覺的作用과 思惟分別의 作用이 改定해서 戒心、戒
意識狀態에 이른것을 意味한다. 만약 이러한 狀態가 있다면
그것은 현시 이 身이 都改할 때가 아닐까, 이 疑問에 대
한 答에는 雜阿含 卷二一(六二、一五〇, 中)에

「壽煖及意識，捨身時俱捨，使身乘厥向，
戒心如床石，
候向尊者，若死若入改定，正與存差別不，
答捨於壽煖，隨根悉壞，身命分難，是名
爲死。

改定是者，身口意行改，不捨壽命，不難於
煖，隨根不壞，身命相屈，此則命終入改正
與差別之相。」

(中阿 卷五八, 六一, 七八九, 上. 中阿經二, 一八四五 同說)

라고 하여 相違夾은 明白히 해 있다. 즉 精神的 作用은 모
두 完全히 停止되어 있으나 身本上에 아직 壽命、煖氣、識

佛은改하지 않고 있다는 것이 相受改受와 死와의 相契實이다.
 그리고 이 受는 外道の 妄想受에 對抗하여 創始된 佛敎特有的
 受으로서 後世에는 四禪、四觀色을 八等至라 稱하고, 이에
 이 受를 加하여 九次第受이라 하게 되었다.

五、安那般那念法

上述한 바와 같이 諸種文獻에 不淨觀의 次第로 부터
 그 대신에 安那般那念 卽 數息觀을 敍示하였다고 하는데, 其
 實인즉 禪定實踐에 당해서는 이 數息觀이 가장 기초적인 初
 步가 아닌가 생각된다.

왜냐하면 數息觀을 하는 것은 身體를 動搖치 않고 坐禪을
 하는데 있어서 運動이 不足함으로 衛生上으로도 必要할 것이
 요. 또 禪定이 原始佛敎에서는 아직 確固한 意義가 없었으나
 그러나 散亂된 一心을 統一하고자 하는 것이 그 目的이었을
 것만은 틀림 없을 것이므로, 散亂하기 쉬운 一心을 統一하는
 것은 어디까지나 一心을 一處에 集中시킬 標的이 있어야 할 것
 이다. 이 一心 極注의 標的을 修行者의 入息 出息(呼吸)에
 對한 것이 다름 아닌 安那般那念이었다.

雜阿含卷 二九(大正二, 一〇七, 上) 에 云하되,

佛陀는 二月間, 二月月間이나 連統적으로 坐禪을 行하되던바,
(相應部聖文, 二〇一 卷은 三月月間이라고) 此月間은 食事 奉供
하는 一比丘外에는 諸比丘의 往來을 一切 尸棄 許치고, 五布
薩 (upavasathia) 時에만은 諸比丘를 내키되다고 하며,

이때의 坐禪이 謂는 阿那般那念으로서 坐禪思惟하되다고 한다.

이것을 修하기 爲해서는 먼저 林中이나 雨房、樹下 등 地
에 들어가 가며, 혹은 空曠地에서 端身正坐、繫念在前하고서,
世間の 負擔을 끊고 欲을 離하여 淸淨히 하며, 瞋恚、睡眠
掉、悔、疑를 끊고, 諸疑惑을 度하며, 諸善法에 一心의
決定을 얻어, 五蓋煩惱가 心에서 慧力을 羸劣케 하고 障礙
分이 되어서 涅槃에 나가지 못하게 함을 遠難은 後, 出息、
入息등에 繫念 하라든 것이다.

增一阿含卷八(大正二, 五八二, 上) 에 云하되 그 弟子들이
이 觀法을 究終한 時를 본다면, 二月間 來營比丘가 佛陀가
이 觀法을 講되던바 佛陀께서 다음과 같은 答를 하되다,

「若有比丘, 衆於寂靜無人之处, 便正身正意、
結伽趺坐、 無他異念、 繫念鼻頭、 出息長、

知息長、入息長、亦知息長、出息短亦知息短、入息短、亦知入息短、出息冷亦知息冷、出息暖亦知息暖、入息暖亦知入息暖、並觀自体入息出息、皆悉知之。

有時有息亦復知有、又時無息亦復知無、若息從心出亦復知從心出、若息從心入亦復知從心入、如是於學、能修行安般者、則無愁憂惱又想。」

이라고 하였다. 이 답을 들은 尊者는 곧 물러가서 이러한 方法으로써 觀한 결과, 發心으로 부터 四禪한 후, 初二三四禪을 成就하여 宿命、天眼、漏盡을 亦謂 三明通을 얻어서 生死已盡, 梵行已立, 所作已辦, 更不受後受有다. 阿耨多羅三藐三菩提를 증득하였다고 하였다. 이에 依해서도 알 수 있는 바와 같이 이 安那般那念法은 其他 禪觀의 基礎的 觀法인 것이다.

六. 四 般 量 心

禪觀이나 其他 諸種の 實踐修行을 하기 위하여 基本的 用

心之道를 廣示한 것이, 慈、悲、喜、捨의 四無量心觀이 있다.
 南伝으로서 增支部卷三(三-三)、長部卷二(一-四), 阿含三
 (三〇三) 등에, 出家修道人으로서 마땅히 行해야 할 四無量이라
 하여 있고, 正 次說으로서 增一阿含 卷二(大正二, 六五八
 下), 阿含 卷一六(大正二, 六二九, 下), 長阿含卷八(大正
 一, 五〇, 下), 中阿含卷二(大正一, 五六三, 中) 에 나타나
 있거나 이제 校看에 依하여 그 內容을 본다면,

「阿難、我本爲汝說四無量、比丘者、心与慈俱
 遍滿一方成就遊、如二三四方四維上下普目
 一切、心与慈俱 毘結毘怨 毘恚 毘諍、極廣
 甚大無量善修、遍滿一切世間成就遊、
 如是悲喜心与捨俱、毘結毘怨 毘恚 毘諍、
 極廣甚大無量善修、遍滿一切世間成就遊。」

라고 관점이 그것이다. 만약 出家한 諸比丘들이 이 四無量心
 觀을 修하면 그 큰 功德를 얻고, 得力得業하여 身心이
 熾然하지 않을 것이며 終身도록 梵行을 修하게 되리라고 하
 여 있다.

이 四無量心은 按世 大乘聖論上에도 說하여 있는 것으로

(米什歐의 摩訶般若波羅蜜經卷、大正八、五三一 等), 長故로서
 은 우리 必要한 基本的 用心之道라 할 수 있다. 즉 悲愍重
 이라 함은 最重한 衆生을 対象으로 하여 그들로 하여금 苦樂
 을 단게 하고자 생각 하는 것이요, 悲愍重이라 함은 最重한
 衆生으로 하여금 苦痛을 더이게 하고자 하는 생각이며, 이와
 같이 모든 衆生으로 하여금 難苦得來게 하면 이 어찌 快事가
 아니라 하고 생각 하는 것이 喜愍重이다. 捨難重이라 함은 最
 重한 衆生은 平等하여 怨親이 된 것이라고 생각 하는 것을
 말 한다.

七. 三昧說

前述한 救息觀이 順調롭게 進修되면 그것이 三昧(Samadhi) 즉 正定、等持라 하는 것으로 心이 一境에 專注되어
 不動하게 되는 것이다. 이 三昧에 轉하여는 空中에 여러가지
 로 觀하여 있다. 相應部經 (八四) 에 依하면 最善하게 達하는
 道로서

有尋有伺三昧、 無尋有伺三昧、 無尋無伺三昧、
 捨三昧、 疑相三昧、 疑願三昧

~52~

등 六種 三昧外 있다고 하였으며, 正 雜兩舍 卷 二一 (大=, 一四九, 下) 에는

毘量三昧, 毘想三昧, 毘所存心三昧,
空三昧

등 四種 三昧을 說하여 있고, 其他 一般으로 是, 毘想, 毘願의 三三昧說이 있다. 이에 그 一例을 든다면

「之何爲三, 空三昧, 毘願三昧, 毘想三昧.

彼之何名爲空三昧, 所謂空者, 觀一切諸法皆悉空虛, 是名爲空三昧.

彼之何名爲毘想三昧, 所謂毘想着, 於一切諸法, 都毘想念, 成不可見, 是名爲毘想三昧.

之何名爲毘願三昧, 所謂毘願者, 於一切諸法亦不願求, 是名爲毘願三昧.

如是比丘有不得此三三昧, 又在生死, 不能自覺寤.」

라고 한것이 그것이다.

만약 增一阿舍 卷 四一 (大=, 七七三 中) 에 展하면 三三昧

중에서 空三昧가 가장 基礎的인 것이라고 論하여 있다. 즉

「比喩 比喩가 있어, 空三昧에서 我와 又과 壽命이 없다 하
하고, 또한 衆生이 有함을 不見하며, 또 諸行의 本末을
不見하고 行을 不造하며, 이미 行이 無하면, 다시 後
有를 又受하고, 이미 後有를 復受하지 않으면 따라서 普
衆의 報를 後受치 않게 되는 것이다.

衆生이 生死가 飛騰하여 解脫境에 이르지 못하는 所由은
이 空三昧를 不修하는데 있는 것이다. 그러므로 이 空三
昧만 修得한다면 所願이 成은 것이며, 이 所願이 成으면
즉 衆願三昧를 얻게 될 것이요, 이 衆願三昧를 얻으므로
서, 이미 生하고 死비 生하기를 求하는 想念도 斷斷하리
며, 이와같이 想念이 成으므로 衆想三昧를 얻어 嫉嫌 瞞
을 얻게 되리라. 즉 諸法은 觀察하여 空三昧를 얻으면
아무 다라삼약삼보리를 便得 하리라.」

라고 하였으며, 이와같은 故로 空三昧는 諸三昧中에 最第一三
昧요, 王三昧라고 하였다.

八, 八解脫說

長阿含 卷十 (大正一, 六二 中), 阿含八 (大正一, 五二 中)
等 其他의 所謂 八解脫說이 있다. 여기서는 中阿含 卷二四 (大正一, 五八二 上) 斗 增支部 卷五 (二四八) 등에 依하여 보기도 하자.

1. 色, 觀色 (有色으로서 離色을 觀한다).
2. 內對色想外觀色 (內는 色想이 故에 外로 離色을 觀)
3. 淨解脫身作證成就遊 (「淨하다」고 勝解 한다)
4. 度一切色想, 改有對想, 不念若干想, 觀量空處, 是觀量空處成就遊 (一切의 色想을 超越하여 有對想을 改하여 淨之想을 思惟하여 證하고 「空은 觀邊이다」 라고 하는 空觀邊에 入하여 具足하여 住한다.)
5. 度一切觀量空處, 觀量識處, 是觀量識處成就遊 (一切의 空觀邊處를 超越하여 「識은 觀邊이다」 라고 하는 識觀邊處에 入하여 具足하여 住한다.)
6. 度一切觀識處, 觀所有處, 是觀所有處成就遊. (一切의 識觀邊處를 超越하여 「少所有은 觀하다」

4-2

- 라고 하는 毘所_有處에 入_知시 冥_足하여 住_{한다}.)
- 久 度一切毘所_有處、非_有想非_毘處、是_非有_想非_毘想_處成就_遊、(一切의 毘所_有處를 초월하여 非_想非_毘想_處에 入_知시 冥_足하여 住_{한다})
- 又 度一切非_有想非_毘想_處想、知_欲解_脫身_依證_就遊、及_慧觀_隨攝_盡知(一切의 非_想非_毘想_處를 초월하여 想_受欲_에 入_知시 冥_足하여 住_{한다}.)

라고 있는 것들이 入_{解脫}說이다. 즉 一의 二는 厭_息를 생하는 又_淨을 觀_察하는 뜻에서 同一_{하다}, 內_心이 貪_에 대한 有_處가 相_異한데 그 差_가 있다. 三은 覆_着을 생하는 淨_色을 現_{하여} 그 貪_을 除_{하고}자 하는 것이다. 그 다음 四에서 七까지는 四_處色_處를 말하는 것이고, 八은 欲_盡處_를 말하는 것이다. 이것은 要_한데 入_權의 權_定이다.

九、入勝處說

長_部經_二(八〇), 中_部經_三(一六), 中_{阿含}卷_五九(大_正一, 七九九下), 長_{阿含}卷_九(大_正一, 五五下) 등에 入_勝處_說이 있는바, 이것은 中_{阿含}과 長_部經_등에 依_{하여} 考_察키로 하자.

1. 內有色想、外觀色、少善色惡色、彼色除已、
如除已見作如是想、

(或者三 內心에 色想을 품고, 有限한 好惡의 外部의 色
을 見하고서, 그것을 勝知하고 勝見하였다고 如實의 想
을 일는다.)

2. 內外色想、外觀色、幾量善色惡色、彼色除
已、如除已見作如是想、

(或者三 內心에 色想을 품고, 無限한 好惡의 外部의 色
을 見하고, 그것을 - - - - - .)

3. 內無色想、外觀色、少善色惡色、彼色除已、
如除已見作如是想、

(或者三 內心에 無色想을 품고, 有限한 好惡의 外部의
色을 見하고서, 그것을 - - - - - .)

4. 內無色想、外觀色、幾量善色惡色、彼色除
已、如除已見作如是想、

(或者三 內心에 無色想을 품고 無限한 好惡의 外部의
色을 見하고서, 그것을 - - - - - .)

5. 內無色想、外觀色、青、青色、青見、青光、

猶如青水華，----- 彼色除已 -----。

(或者三 内心에 靑色想을 품고, 靑란, 靑色, 外觀이 靑하며, 光彩가 靑란 外部의 色을 見하고, 그것을 ----.)

6. 內靑色想, 外觀色, 黃, 黃色, 黃見, 黃光, 猶如
頻頭駸寒黃華, ----- 彼色除已 -----。

(或者三 内心에 靑色想을 품고, 黃, 黃色, 外觀이 黃란, 光彩가 黃란, 外部의 色을 見하고, 그것을 ----.)

7. 內赤色想, 外觀色, 赤, 赤色, 赤見, 赤光,
猶如加尾駸寒華, ----- 彼色除已 -----。

(或者三 内心에 赤色想을 품고 赤, 赤色, 外觀이 赤하며, 光彩가 赤란 外部의 色을 見하고, 그것을 ----.)

8. 內白色想, 外觀色, 白, 白色, 白見, 白光, 猶如
太白, 白色白見白光, ----- 彼色除已 -----。

(或者三 内心에 白色想을 품고, 白, 白色, 外觀이 白하며, 光彩가 白란 外部의 色을 見하고서, 그것을 ----.)

第一은 內의 色想이 아직 捨難치 못하든 故로 이것을 捨難하거 緣하여 勝解에 依해서 外部의 色은 好, 色은 惡의 少分の 色境을 緣하여 勝知見을 起해서, 그 色을 勝伏하여

缺食을 断壞하고 조결함을 말 한다.

第二은 前觀에 이어서 外部의 境界를 緣하여 그 色을 勝伏함을 말 한다.

第三은 內의 色想이 이미 捨難되었으므로, 이것을 除去하기 쉬운 것은 아니다. 外部의 少分の 境을 緣하여 그 色을 勝伏함을 말 한다.

第四은 外部의 色境을 緣하여 이것을 勝伏함을 말 한다.

第五, 第六, 第七, 第八 등은 外部의 青, 黄, 赤, 白의 四色을 各別觀하여 이것을 勝伏하여서 다음 各缺食을 对治함을 말 한다.

以上은 要컨대 觀行者가 外部의 色境을 觀하여 그 所緣과 또는 煩惱를 勝伏하여 缺食을 对治하는 것을 勝處라 名하고 그 境에 八種이 있는 故로 八勝處라 하는 것이다.

十. 十一劫廢說

이것은 十遍廢라고도 하는 것으로, 長部經 三(三四九),

同經(三七九), 增支部經 六(二八九), 中部經 三(一八)

中阿含 卷 五九(大正一, 八〇〇中), 同經 卷 二十(大正一, 八〇七下)

上) 등에 依하는 說로서, 前조에는

不淨想, 死想, 食厭忌想, 一切世間不樂想,
無常想, 無常者苦想, 苦者非我相, 斷想,
唯愛想, 改想

이라 있고, 後조에는

白骨想, 青瘀想, 凝脹想, 食不消想, 血想,
噉想, 有常無常想, 食食想, 死想, 一切
世間不可樂想

이라고 되어 兩조이 一致하지 않는다. 增-阿舍에 依하면,
十想을 度하면 有數가 便盛하고 通을 得어 作證하여 總
에 漸至하리라고 되어 있다.

이제는 長部조에 依하여, 그 意義를 畧述키로 하자.

1. 不淨想) 禪者의 身體를 所觀의 対象으로 하여, 身內에는
三十六物, 身外는 九孔이 있어 惡露가 常流하는 것
이라 不淨한 것으로 觀察하는 것이요
2. 死想) 死의 相을 所觀의 境으로 하는 것.
3. 食厭忌想) 世間의 모든 食物은 모두 不淨한 因緣으로 부

타 생할 것이므로 이것을 不淨한 것이라 觀하는 것

4. 一切世間不樂想 ; 一切世間에 다 오직 過惡이 있을 뿐이요,

依樂할 것이 없다고 觀하는 것.

5. 無常想 ; 一切 有爲法은 모두 新々生滅하는 것이므로 無常

變遷하는 것이라고 觀하는 것

6. 無常者苦想 ; 一切 有爲法은 無常한 것으로서, 항상 四苦

八苦와 습하는 것이라고 觀하는 것.

7. 皆空非我相 ; 一切 諸法은 皆로서 不自在한 것이라고 觀하는

것.

8. 斷想 ; 涅槃은 煩惱를 離하여 清淨한 것이므로 結使를

盡斷하고 이것을 증득할 것이라고 觀하는 것.

9. 離染想 ; 涅槃은 生死를 離한 清淨한 것으로서, 生死의

業을 離離하고서, 이것을 증득할 것이라고 觀하는 것.

10. 改想 ; 涅槃은 結使와 生死가 다 하여 清淨한 것이므로

結使와 生死의 業을 永盡하고서, 이것을 증득할 것

이라고 觀察하는 것

등은 各各 意味하는 것이다.

十二. 三十七助道品說

以上에 紹介한 것 이외에도 難欲緣心·斷惡修善·如來知見 등의 實踐修道法등 여러가지가 있으나 --의 詳說하기에는 너무나 장황하므로 간단히 그 名目만을 列挙한다면,

止觀 : 長阿含卷九 (大正一, 五七下), 增一阿含卷十一 (大正二, 六〇中), 中阿含卷十五 (大正一, 五九下)

三寶 : 雜阿含卷二五 (大正二, 二五四下)

三學 : 雜阿含卷三十, (大正二, 二一三下)

四不壞淨 : 雜阿含卷三十, (大正二, 二一三下)

(於佛不壞淨, 於法不壞淨, 於僧不壞淨,
於聖戒不壞淨)

六根攝受 : 雜阿含卷四三 (大正二, 三一一中)

六念 : (佛, 法, 僧, 戒, 施, 天事)

雜阿含卷三三 (大正二, 二三八中)

十戒 : 雜阿含卷三四 (大正二, 二四六中)

등등의 法이 있다. 그러나 以上 諸法의 修行法은 모두 特殊한 것이요, 모든 弟子들에게 普遍的으로 勸說한 것은 아니다

그러면 普遍的인 修行法은 무엇이었던가?

그것은 所謂 三十七助道品說이라든 것이다. 增一阿舍至 卷三, (大正二, 五六二中)에 依하면

「若有一人出現於世。 便有三十七品出現於世。 云何三十七品道。 所謂 四意止、 四意斷、 四神足、 五根、 五力、 七覺支、 八真行。 便出於世。 云何謂一人。 所謂 舍并阿竭阿悉呵三耶三仏、 是故諸比丘。 當承事於佛。 承當作是學。」

이라고 하며, 一佛陀가 出世하면 반드시 이 三十七品法을 說하든 것으로 되어 있다. 그리고 佛陀가 入涅槃時에 臨하여 모든 弟子들에게 남긴 遺言에

「我以此法。 自身作證成最正覺。 謂 四悉處、 四意斷、 四神足、 五根、 五力、 七覺意、 賢聖八道。 汝等宜當於此法中。 和同敬順、 勿生諍訟、 同一敬愛、 同一承乳。 於我法中。 宜勤修學。」

(長阿舍 遊行經, 大正一, 一六下). 同經 卷十二. (大正一, 七四上). 中部經三, 三一—, 長部經二, 九四 등에는 同說)

~ 534 ~

라고 하여 있다. 또 雜阿含卷三(大正二, 一四上)에는

「어떤 比丘가 생각하기를, 어떤 如, 어떤 見으로써,
阿漢의 斷惑을 獲得 하리요 함에,
獲得 阿漢의 法으로 四念處、四正勤、四如意足、五
根、五力、七覺分、八聖道分을 기비 해 있으니
이것으로써 諸陰을 隨善 觀察하라.」

라고 하여 있으며, 또 長部卷三(一三四)에는, 舍利弗
이 佛死에게 사뢰어

「三十七品의 法을 諸善法이라 하고, 比丘들은 이 諸善法이
서 有礙를 斷盡 하고, 阿漢을 얻으며, 心解脫 慧解脫하여
기비 現前의 諸法에서 이와 같이 自覺에 勝智를 成就 하고
究竟하며 安住 하나니 다, 世尊 이시여, 이야말로 諸善法中의
最上한 것입니다.」

라고 하여 이것을 찬양 하고 있다. 이로써 본다면 이 三十七
品の 法이 그 당시 弟子自覺 一般적으로 實踐되었던 修行法이
있음을 알 수 있다.

그러면 七科 三十七品法의 內容은 當然 如何한가?

山、四念處

雜阿含經 卷二十四 (大正二, 一三九下) 卅

「何等爲四念處、內身身觀念處、精勤方便、
 正念正知、調伏世間貪憂、如是非身內外身、
 內受外受、內外受、內心外心、內外心、
 內法外法、內外法觀念處、精勤方便、正念正
 知、如是調伏世間貪憂、」

라고 되어 있다. 즉 身念處, 受念處, 心念處, 法念處 등
 이 四念處로 되어 있다. 이것은 世間の 貪憂를 除하는 것이 그 目的
 이다.

가. 身念處 ; 行者는 身에 대하여 淨想을 갖거나 身은
 元來 不淨한 것이므로 內로 外로 身體에 대하여
 不淨한 것이라고 周遍觀察하는 것이 身念處觀이다.

나. 受念處 ; 樂이라고 貪着하나 이것은 元來 苦라고 觀察하는
 것이다.

다. 心念處 ; 心은 元來 歎息한 것임에도 不拘하고 肯定性인
 것이라고 貪着하므로 이것을 歎息한 것이라고 觀察
 는 것을 말 한다.

가. 法念處 : 法은 元來 假我한 것임에도 不拘하고 有我性인
 것이라고 貪愛하므로 이것은 假我한 것이라고 觀
 하는 것이다.

이와같이 身·受·心·法의 四法은 吾人 凡夫의 貪愛하
 는 대상이 되므로 이 四法의 實相을 如實히 觀察하여 世所에
 대한 貪愛憂戚心을 除去 斷盡 する는 것이다.

(2) 四正斷

이것은 四意斷、四正勤 등이라고도 하는 것으로, 이제 雜
 阿含卷三一(大正二, 二二一中)에 依하여 取意 略述키로 하
 겠다. 四正斷이라 함은 斷々、律儀斷、隨護斷、修斷 등
 이다.

가. 斷々 : 行着가 만약 已起한 惡不善法이 있거든 이것을 斷
 재하기 爲해서 緣行敬을 生하고, 方便 精勤하여
 心을 攝受하고 노력하는 것.

또 만약 未起한 惡不善法에 대해서도 될 수 있는
 대로 이것을 起하도록 노력의 發心을 起하라는 것.

또 만약 已生의 善法이 있거든 이것이 增進하도록

修習할 決心을 起하라는 것. 등이 第一의 斷之의 意義이다.

나. 律儀斷 : 行着가 만약 眼根으로써 色을 보게 되거든 이것을 懸密調伏하여 攝護하며, 또 耳、鼻、舌、身、意 등의 根이 各各 그 所緣의 境을 對할 때에 亦은 그렇게 하라는 것이다.

다. 隨護斷 : 比丘가 眞度三昧相을 攝守 護持 하라는 것이다. 즉 青瘀相、脹相、膿相、壞相食、沃淨相 등을 降攝하여 이것이 遷改치 않게 하라는 것이다.

라. 修斷 : 四念處 등 같은 觀法을 修하는 것을 말한다.

(3) 四 意 足

이것은 四神足이라고 한다. 이게 雜阿含經 卷二一(大正三·四七中)에 依해 본다면

「破疑斷行成就、如是足、精進足、-----
心足-----, 思惟足-----, 」

등이 그것이다. 즉 正文에

「如是聖弟子、修破疑斷行成就 如是足、

依難依畏欲、依出要 依改、向於捨、乃至斷
慢、愛斷已、彼欲亦息」

이러고 하였으며, 또 精進是、心是、慧惟是를 修하여도 成
是 그러하다는 것이다. 즉 欲是를 修하여 欲이 息하는 것과
같이 精進이 息하고, 心이 息하면, 慧惟가 息한다는 것이다.

(4) 五 根

雜阿含經 二六 (大正二, 一八二中) 에 依하면 五根이란 信
根、精進根、念根、戒根、慧根 등으로

가. 信根 : 佛、法、僧、聖戒 등 所謂 四不壞淨에 대하여
清淨한 信心을 일으켜서, 그 根本이 堅固하여
其外의 沙門、婆塞門이나 諸天魔와 魔 및 그
世間法에 阻壞되지 않는 心.

나. 精進根 : 四正斷 하는 것을 말함.

다. 念根 : 四念處觀을 하는 것.

라. 戒根 : 四禪觀을 하는 것.

마. 慧根 : 四無所 如實히 認知하는 것, 등을 말한다.

(5) 五力

雜阿含卷二六(文正二, 一八五下)에 依하면, 信力、精進力、念力、定力、慧力 등이 五力이라 한다. 그 各力의 內容은 前述한 五根과 同一하다.

五根과 五力은 그 內容이 同一함에도 不拘하고 如何한 因에서 이것을 別立하였는지, 原始聖典에 依하는 限은 그 因을 알 수 없다. (大毘婆沙論 卷一四一에 依하여 보면 五根과 五力이 各別한 因에 對하여

- 一、能生善法故名根、能破惡法故名力
 - 二、不可傾動 名根、能摧伏他名力
 - 三、勢用增上義是根、又可屈伏義是力
- 등의 三義로써 兩者의 區別을 論하여 矣다.)

(6) 七覺分

雜阿含卷二六(文正二, 一九〇中)에 依하면, 念覺支、擇法覺支、精進覺支、禪覺支、喜覺支、定覺支、捨覺支 등이 七覺支라고 하였다. 이것을 覺支、覺分등이라 呼하는 所以는 이 七法이 菩提의 階에 據進하여

如實히 覺는 助成하는 支分이라는 意味에서 라고 한다.

가. 念覺支 : 念은 心의 明記性 즉 憶持不忘하는 것이고,

나. 擇法 : 諸法을 簡擇分別하는 智慧를 의미한다.

다. 精進 : 勵意不息하는 勤의 作用이요.

라. 禪覺支 : 禪라 하는 것은 輕安이라고 하는 것으로 身
心의 輕安한 것.

마. 喜覺支 : 法을 修하여, 眞實한 法喜에 耽하는 것.

바. 定覺支 : 定은 心이 一境에 安住하여 不散함을 말함.

사. 捨覺支 : 捨는 一心이 平等하여 警覺함이 없이 寂靜에 任
하는 것.

이와 같은 七種の 精神상태는 各各 覺에 接近하는 支
分이라 한다.

(7). 入正道

이 入正道까지를 합하여 七科 三十七助道品이라 稱하는 바
이 入正道에 歸하여서는 上述에서 이미 考案되었으므로 再論할
必要가 없다.

但 이에 添加해야 할 것은 三十七助道品이라 하여 七科

를 同一道로 인정하는 것 같이 되어 있으나, 그러나 其 뜻은 八正道說이 가장 重要視되었던 事實도 이미 上述에서 論證한 바 이었다. 이의 七科說中에서만 그러한 것 뿐 아니라 以上에 紹介된 諸種의 實踐法中에서도 그러하였던 것이다.

八正道說은 原始的 實踐 修行法으로서 佛陀께서 鹿野苑에서 五比丘에 대한 最初의 說法이었음에 依해서도 알 수 있다. 그러나 그 後 敎法은 弟子가 생기고 또 年代가 經過됨에 따라 여러가지의 修行法이 漸次 증가하게 되었으니, 그 이유는 弟子들의 根性이 不同하였음에 依해서 온 것이다. 그리고 後世에 考察된 修行法일 수록 그것이 前者보다 具體的 이요 복잡하게 되었다. 그러므로 後世가 되면 八正道說은 自然 等閑視 되고 드러러 其他의 修行法說이 一般에게 더 널리 알려지게 되었던 것이다.

~ 22 ~

第三章 涅槃解脱論

前章에서 方便과 修行 苦行의 目的은 어디에 있었는가?
그것은 多言을 要할 것도 없이 悟道成佛에 있는 것이요, 經
戒師의 內容은 涅槃 解脱이다.

道를 깨달았다는 것은 客觀적으로 存住하는 어떤 것을 獲
得했다든 것이 아니고, 經 戒師이라 해도 客觀적인 그 무저
를 取得하여 佛陀가 되었다는 것이 아니라, 行者 自己自心의
一轉廻에 依하여 自心中에 自然으로 얻어지는 것이니, 이 自
心의 轉廻라는 것이 즉 涅槃이다. 그러므로 이제 修道論의
다음에 이 涅槃이 어떤 것인가를 考察할 順序이다.

그런데 이 涅槃에 대해서는 만약 大乘以敎에 依한다면 多
種 多樣의 意義가 있다고 한다. (文般涅槃經 卷三二, 大乘
義章 卷十八의 涅槃義 五行分別 第一我名段 등)

그리고 原始以敎의 文獻에 依하여 보더라도 文獻的 表現方法으
로는 決코 간단하지 않다. 그러나 그 意義는 各種 文獻이
대개 共通되는 것이라 보아도 될 것이다.

一、涅槃의 原始的 意義

먼저 涅槃의 意義는, 梵語로 *nir-vāna*, 巴利語로는 *nibbāna* 라 하는 것으로, 漢土에서 泥洹, 泥洹, 涅槃, 那, 涅槃 등으로 音譯 하여 있는데, *nir* 은 接頭語, *vāna* 는 「吹晴」의 義로서 接頭語를 強하게 하는 것이다. 그리고 또 한가지의 意義는 *nir* 이 否定의 뜻 즉 不, 滅의 義인, *vāna* 는 歿의 義이다. 그러므로 無歿이 涅槃의 義이다.

吹晴은 무릇을 吹晴한다 말인가, 그것은 煩惱를 吹消하라는 것일 것이므로 결국 滅歿의 義와 同一한 義本 된다. 즉 吾人의 一心中에 있는 破心, 貪欲을 없애는 道中 涅槃이요, 이것이 곧 成道의 內容이며, 또 人格적으로 불매 成佛인 것이다. 그럼에도 不拘하고 原始聖典에서도 或有時에는 이 涅槃을 肉身의 死歿이라는 義로 해석한 것이 있다. (雜阿含卷三八, 大正二, 二八〇 中 에는 尊者 陀驪摩寒子가 佛前에서 死亡하기를 願하며 身心俱亡에 들어 간 것을 涅槃이라 하였고, 또 長阿含 遊行經 大正二, 二六 下 에는 佛陀가 死亡한 것을 涅槃이라 稱하며 있다) 그러므로 後世에는 주로 死亡

의義로 해석되고 있는 傾向이 있다. 그러나 死次이 缺코
涅槃의 原義가 아닌 것은 我論은 原始空論이 이것을 증명하는
바 이다. 中阿含 卷五六(大正一, 七七七下)에

「我求般病般上安穩涅槃、便得般病般上安穩涅
槃、求般老般死般愁憂感般癡汚般上安穩涅
槃、便得般老般死般愁憂感般癡汚般上安穩涅
槃、生知生見、長道品法、生已盡、慧行已
立、所作已辦、更不復有、知如真。」

이라고 있지 않은가. 涅槃이란 死次의 義가 아니라 도리리
般病、般老、般憂、般癡汚、般死란 것이 般上安穩의 涅
槃이라고 하였다.

般病乃至 般死까지 하면 이제 해야 할 것인가?

그것은 주 吾人 各自의 心中에 있는 貪執心을 버려야 한다.
주 般死의 境地가 涅槃이다. 이제 이와 같은 意味의 正文을
찾아 보면 다음과 같다.

斷愛喜長樂、貪欲等諸惑、拔愛取根本、
正向於寂處 (雜阿含卷十三、大正一 一五八中)
貪欲永盡、瞋恚永盡、癡癡永盡、

一切諸煩惱永盡，是名涅槃。(雜阿含卷八，大正二，一〇二中)

貪欲及瞋恚、癡癡得難欲、焉盛阿寒改、正智心解脫、(雜阿含卷二二，大正二，一五七上)

欲能縛世間、謂伏欲解脫、斷除殘欲者、說名得涅槃。(雜阿含卷三六，大正二，二六四中)

이라고 하는 것이 그것이다. 欲心은 생의 根本 動力이다. 이 欲을 善治하여 瞋恚心、癡癡心、乃至 一切의 煩惱를 遠難하고 純淨無垢한 本然의 心境으로 還元된 것을 究竟涅槃이라 命名한 것이다. 雜阿含卷二六 (大正二, 一八九下) 에

「爾時世尊告諸比丘、有五障五蓋煩惱於心、能羸智慧、障蔽之分、非明非正覺、不救 救涅槃。」

이라고 하는바와 같이, 吾人의 涅槃을 達지 못하는 이유는 貪、欲、瞋、睡眠、掉悔、疑 등 五蓋乃至 一切煩惱가 吾人 本然의 清淨心을 覆하고 또 蓋하여, 마음으로 하여금 簡昧하게 하고 智慧를 羸劣하게 하는데 있는 것이다. 그러므로 曠盛 改欲만 되면 따라서 知的 根本 煩惱의 最明도 改可

~ 26 ~

의 지는 것이니, 別談 雜阿含 卷十二 (大正二, 四五四中)

佛 類舍衛曇跋比丘尼의 偈로 偈하는 것이

「我斷思度已、毋破我子想、端坐林樹間、
寂然寂熱惱、斷除一切愛、次除我明腐
速得於涅槃、安住與彌法。」

이라고 있는 것과 同 雜阿含經 卷三五 (大正二, 二五八上)

佛說의 偈에

「捨食暖清淨、現前觀察法、我說智解脫、
次除我明腐。」

등이라고 있는 것이 그 意味로, 同 廢盡破次하면 一切苦도

隨次하는 것이니 雜阿含 卷二二 (大正二, 一六一上)의 佛說偈
에

「於彼破我破、解脫一切苦、如是於苦出、
如是苦解脫。」

이라고 있는 것이 그것이다. 이와같이 涅槃이라는 것은 自己
自心中에서 日夜로 起하는 破과 變를 改하는 것이요, 이 破
廢가 改함에 따라서 一切의 漏가 改盡하며, 漏가 다 空에
이러면 無明이 空되고, 衆明이 改함에 따라 一切의 苦가 改하

는 것이니, 이와같은 意味에서 涅槃의 境을 樂苦安穩이라고
한 것이다.

그러면 吾人の 欲望、貪愛라는 것은 무엇이 대하여 起す
는 것인가?

그것은 一切의 存在에 대하여 起す는 것이니, 그 存在에 대
한 代表的인요 典型的인 것은 總제나 五蘊說로 되어 있는 것
이 經說의 席例이다. 이제 그 一例를 든다면 雜阿含 卷三、
(大正二、一五下)에

「若比丘、不樂於色、心得解脫、如是受想行
識不樂、心得解脫不滅不生、平等捨住、正念
正智、彼比丘如是知、如是見者 - - - -
前後俱見永盡寂滅、寂所對着、寂所對着者、
於諸世有部寂所取、寂所取着、取寂所求、
寂所求着、自覺涅槃、我生已盡 - - - - 」。」

이라고 있는 것이 그것이다. 즉 모든 存在에 대하여 愛染心
을 起す는 故로 心에 解脫을 얻지 못한다.

만약 모든 存在에 대하여 樂著하는 貪欲心이 起하면
所取心이 起는 것이요, 所取心이 起하면 所求가 起는 것이요,

所求'가 있는 心境에達하고 보면, 이때는 벌써 涅槃境에達한 것으로 行着으로서의 修行은 已釋되었고 不自由한 凡夫로서의 生涯는 此生에서 이미 끝났을 뿐 아니라 來生에도 再受치 않는다는 것이다.

二. 涅槃體得者로서의 阿羅漢

上述한 바와 같은 涅槃을 體得한 者, 즉 身心의 一氣 寂滅을 얻은 者를 阿羅漢 (Arhan, or Arhant) 이라 稱한다. 原始至上 到處에

「我生已盡, 梵行已立, 所作已辦, 不受後有」라 있는 것은 이 阿羅漢의 境地를 말한 것이다. 後世 大乘弘敎에 이르면 이 阿羅漢은 二乘의 聖果라고 하여 佛陀와 區別하는 것이 常例이다. 그러나 原始弘敎時代에 있어서의 決코 그러한 區別은 없었다.

原始佛敎에서는 아직 阿羅漢의 名義에 대한 해석이 없으므로 그 名義는 仔細히 알 수 없으나, 上述한 바와 같은 涅槃의 心境에 登극하여 一心에 傾動함이 없는 聖者를 阿羅漢이라고 하였으며, 佛陀 自身도 一阿羅漢이라 自稱하였던 것은 佛

것이 事實입니까 라고 물었을때, 佛陀는

「我今實得阿耨多羅三藐三菩提」

라고 답하였다고 되어 있다. 주이 이와 같은 疑向을 갖게 된
것은 당시 一類遊者, 京散象로서 또 耆宿들이 富蘭地萊 등
所謂 大師 外道들도 오히려 阿耨多羅三藐三菩提를 얻었다고 하
지 못하였는데, 世尊은 幼少年少하고 出家한지도不久한데
何處에 가서 이것을 얻었느냐고 하는데 있었다.

佛陀는 이에 대하여 世尊에 비유 四種의 작은 차이가 있으
며, 이것은 取司 輕視치 못할지나, 荊荆王子의 幼少年少한
것과, 童子의 幼少年少한 것과, 小火와 比丘의 年少한 者등
이라고 생각된다. 이 最上正等正覺을 얻은 것을 佛陀라 하는
바 이 佛陀도 阿耨多와 함께 十号中の 하나이다.

但 雜阿含經 卷三 (大正二, 一九中) 에 依하면 如來와
阿耨沃이 相異하다는 것을 阿答에 依하여 分別하여 있다. 즉

「比丘於色厭、難破、滅、不乾、解脫、是名如來
應等正覺、如是受想行識厭、-----」

比丘亦於色厭、難破、滅、名阿耨沃慧解脫、
如是受想行識厭、難破、滅、名阿耨沃慧解脫。」

이라고 있는 것이 그것이다. 즉 이 經文만으 보아서도 如來와 阿耨沃과 的 相違異는 不起와 解脫의 有無에 있는 것 같다. 그런데 그 經文에 兩者의 差別異를 놓았는바, 佛院에 대해다, 如來는 未曾聞의 法을 能히 自覺하고 最上菩提에 通達하여 未來世에 善斷을 自覺하기 爲하여 四念處를 所謂 三十七品을 說하나니 이것이 즉 如來應等正覺이라 하였고 其下의 說明은

「未得而得，未利而利，知道分別道，說道通
道，獲能成就諸聲聞，教授教誡，如是說
正覺依衆普法，是名如來阿耨沃差別。」

이라고 하여 如來와 阿耨沃이 相異하다는 것을 論하여 있다. 그런데 이에 適當하는 相應部經 三 (一〇三) 에, 等正覺者에는 如來와 阿耨沃이 아니라 如來와 比丘로 되어 있다. 즉

「諸比丘여, 이에 如來應供正覺者와 慧解脫한 比丘와 무슨 差別, 무슨 特相, 무슨 殊가 있는가? ...」

諸比丘여, 如來應供正覺은 未起의 道를 起하여 하고 未生의 道를 生하게 하여, 未說의 道를 說... 道를 知하고, 道를 覺하여, 道를 悟한다.

諸比丘여, 이제 諸弟子는 道에 隨從하여 成就 한다.

諸比丘여, 이것이 如來應供正等覺者와 慧解脱 論

比丘와의 差別이요, 特相이며 殊異한 것이니라.」

라고 있다. 이와 같은 南北 兩派의 相異는 果然 어느 것이
정당한 것인지 辨別이 어렵다. 南派에 比丘라 하나 其異
比丘가 慧解脱을 하면 그것은 벌써 阿羅漢인 것이므로, 이
때의 比丘는 곧 阿羅漢을 가르치는 것이라 보아 最好하다.

何如는 改談 原始經典中에, 右文과 같이 如來와 阿羅漢의
差別을 論한 소은 主義의 不注意인 탓인지 모르나 거의 옳다
하여도 말할 것이다. 만약 이 斷言이 틀림 없는 것이라면
原始經典 大體의 說에 依하여 兩者는 異差別한 것이라 볼 수
있다. 經藏 三(一五) 에, 佛陀가 成道後 鹿野苑에 向하여
가던 途中, 邪命外道 優婆塞에 대한 對話中,

「나는 世間の 應供(阿羅漢)이다. 나는 殿上師이다.

(Ahami Arakā loka, ahami satthā mittāro)

나는 唯一의 正等覺이다. 나는 寂靜하여 涅槃이다.

(Eko, mhi sammasambuddho sītthhūto,
nibbūto)」

라고 하다. 阿寒沃과 正等覺을 並稱하며 二者에 依해서도 알기
있지 않은가. 이와 같이 阿寒沃이 즉 等正覺者로서 이것은
때전대 涅槃을 證得한 聖者를 가리키는 것이다.

三. 涅槃證得의 位階

上述한 바와 같은 涅槃을 證得하여 가는데는, 이것을 一
時에 頓證하는 것인가 不然이면 漸修分證하여 가는 것인가?
만약 이것을 佛陀의 反記의 文獻에 依하여 본다면 一時에 頓
證하는 것 처럼 되었으나, 오직 佛陀의 局限을 넘고 修道者
一般의 見地에서 본다면 漸修頓證하는 것으로 되어 있으며 그
것이 즉 四向四果(四双八輩說)인 것이다. 四双八輩라 함
은 增一阿含 卷 四十(大正二, 七六四 F)에

「有八種之人、流轉生死、不在生死、云何爲
八、趣須陀洹、得須陀洹、趣斯陀含、得斯
陀含、趣阿那含、得阿那含、趣阿寒沃、得
阿寒沃、是謂比丘有八人、流轉生死、不在
生死。」

라고 한 것을, 增支部卷六(三一)에도 同一한 文이 있는지

등이 그것이다. 이것은 八種の 사람이 階次 되어 있다는 것이 아니라, 一人의 修行이 漸次 向上 進趣하는 過程을 八段階로 구분한 것인바, 四向은 四界에 趣向하는 出脫的 段階를 말 하는 것이므로 眞實은 四界의 四階에 不過한 것이다. 조계 따 라서 佛陀도 이 四階를 거쳐서 阿耨沃 주 如來가 되었다고 說해려 있다. 즉 增支部卷一(三二)에

「比丘象이여, 一人이 出現하면, 大眼이 出現하고 大光이 出現하며, 大明이 出現하고, 六趣上이 出現하여 四趣界를 證하고, 多界에 通達하며 種種의 界에 通達하고 明과 解脫의 衆를 證하며, 預流界를 證하고 一衆界를 證하며, 不還界를 證하고 阿耨沃界를 證하나니 (그) 一人이라 하는 것은 누구인가, 如來應供 正自覺者니라 .」

라고 한 것이 그것이다. 이것을 만약 原恰的 見地에서 본다면 阿耨沃이 되는데는 이와 같은 前三階를 거치지 않고서는 안된다는 것은 너무나 形式的이고 技巧에 지나친 듯한 感이 없지 않다. 그러나 檢出 모든 弟子들의 實際 修證上에 있어서는 按此向에 等此가 있었을 것은 事實이었을 것으로, 이러한 對에 當하여 비로서 이와 같은 四界思想이 發生하였던 것이 아니었는가 懸料된다.

그러면 四度의 內容은 如何인가.

이제 中阿含 卷一, 永壽宗 (大正一, 四二四中) 등에 依하면,
須陀洹 ; 身見、戒取、疑의 三結을 斷盡한 聖者다. 이와같은 聖者는 決定된 正覺에 나아가는 것인바 極長壽는 天上과 又阿과 七區、往來 便生한 後 正覺을 얻었다고 한다.

斯陀含 ; 身見등의 三結은 便盡하고 慳、恚、癡 등이 희박하여 저서 天上과 又阿에 一往來의 更生으로 正覺을 얻었다고 한다.

阿那含 ; 貪、瞋、身見、戒取、疑의 五下分結을 斷盡하고 彼阿에 更生하여 不退法을 얻어서 此世에 不退果라고 하는바. 이와 같은 層次에서 이 果를 不退果라고 稱한다.

그런데 이 不退果에 또 五種의 區別이 있다. 雜阿含 卷三十 (大正二, 二二〇上) 에

「若不解脫 (阿那含이 안되면) 而以波法、毘舍法、念法、樂法、取中般涅槃。若不爾者、取生般涅槃。若不爾者、取有行般涅槃。若不爾者、取無行般涅槃。」

取般行般涅槃。若不屬者、取上流般涅槃。
若不屬者、彼以欲法念法樂法、生自性光音
天-----、生燄量光天-----、生少光天云々。」

이라고 있으며, 또 相應部聖大(一五)에도

「諸比丘, 이 五根(信等根)이 滿足하다 千萬하면 阿尼
天天이다. 이것보다가 較弱하면 中般涅槃者다. 이것보다 較
弱하면 損善般(主般)涅槃者다. 이것보다 較弱하면 現行般
涅槃者다. 이것보다 較弱하면 有行般涅槃者다. 이것보다
較弱하면 上流가 되어 色究竟天에 이른다. 이것보다 較弱
하면 一來者다. 이것보다 較弱하면 損流者이다.」

라고 있는 것등이 그것이다. 原始聖典에 依하는 限, 이 五種의
意義는 明確하지 못하다. 만약 後世의 解釈에 依한다면
中般은 欲界에서 死하여 色界의 中有에서 般涅槃하는 것.
主般은 色界에 生하여 마친 後 不久하여 般涅槃하는 것.
有行般은 色界에 生하여 長時의 修行이 있는 後 般涅槃하는 것.
現行般은 色界에 生하여 기리 修行을 하지 않고 오대된 處에
般涅槃하는 것.
上流는 流가 行의 義로서 色界에 生한 後, 上方에 轉生하

이, 極多者은 十尺生, 極少者은 二生을 經하여 般理
樂하든 것 등이 라고 한다.

阿寒天 ; 欲盡心解脫、有礙、或明滿心解脫、解脫已便知
解脫、生已盡、梵行已立、前床已釋、不更受有、
知如真 하든 것이라 한다.

이의 같은 四度說은 康始 雜論에 거의 同說로 되어 있
다 (雜阿含 卷 二九, 大正二 二〇五 下, 十誦律 卷 三四, 大正
二二, 二四二 中 등).

이제 拘耐士는 商巴로 大略로 同一하다. 여기에서 長部 卷 一
(二二三), 增支部 卷 四 (二四六), 相邊部 卷 六 (三二八) 등의
經하든 바에 依하여 그 說을 擧說한다. 단, 經의 文은

預流果 ; 身見、戒取、疑의 三結을 斷滅하고 不墮惡趣者가
되어 必定로 證悟의 境에 入아 가는 者.

一來果 ; 三結을 斷滅하고 貪欲、瞋恚、愚癡가 稀薄하게 되
어, 一次만이 世界에 還來하여 輪廻의 緣을 하는
者.

不還果 ; 五下三結을 斷滅하고서 化生者가 되어서 저 世界에서
入涅槃하고 이 世界에는 다시 不還하든 者.

阿耨天, 諸佛가 已過하여 般若의 心이 解脫, 慧解脫을 現身
에 實證하고 實現하여 住하는 境界이라고 한다.

이와 같이 涅槃을 證得 하는 데는 四聲教를 거쳐서 漸次漸證
한다는 것이 南北 古法에 共通되는 一般의 思想이다.

四. 二種涅槃說

後世 小乘以般의 學院에 依하여 涅槃은 有來와 無來의
二種이 있다고 한다.

有來라 함은 阿耨天이 南喬, 諸佛은 永住되셨으나 前業所感인
壽命이 磨滅하여 大羅所造의 色이 相續하여 來斷되고, 또 五
根身에 依하는 心이 相續하여 處하는 등의 來有가 있는 것을
말 한다. 그다음

無來라 함은 有來와는 正及對로 壽命이 斷絶되어 色과 心이
차라 相續할 依處가 全然 沒어진 것을 의미 하는 것이다.

그러나 原始以般時代에 있어서 衆然 이와같은 意味의 涅槃
思想이 있었을 것인가, 沒었을 것인가, 이제 그 真相을 考
察코려 하겠다.

만약 从業从觀의 二種 涅槃을 서로 比較하여 본다면 有來依 보
다 無來依가 더 殊勝한 것이고, 完全한 것이다 할 수 있다.
주 諸漏盡 아무리 永盡한 阿耨多이라 할지라도 煩惱未斷時의
근심이 猶存하여서는 아직 完全한 涅槃을 얻은 것이 못되
기 때문이다.

만약 이와 같이 본다면 般主 執尊도 入改以前에는 不完全
한 有來依 涅槃밖에 얻지 못하였었고, 入改함으로써 비로써
完全한 無來依 涅槃을 얻었다는 결론이 내려지게 되는 것만바,
이러한 判斷이 當然 事實일까?

執尊은 元來 可度 正來의 苦行主義者와 修定主義者 등이 完全한
解脫을 死後에 求하였음에 대하여, 生前에 涅槃을 얻고자 노력
한 결과, 現世에 涅槃을 얻은 것으로서 自己의 功業으로 自
證하였던 것이다. 雜阿含卷三九(大正二, 二八九上)에

「彼自復阿、之何捨非時衆就現在衆、

比丘答言、如世尊說、他世衆少味、多苦少
利多患、

世尊說、現世衆有、難請熾然、不得時節
能來自通達、於此觀察緣自覺知、緣自覺知、

改本門、是名現世衆。」

이라고 했느냐와 같이 我等은 現世의 衆 즉 現世의 涅槃을
얻어서 이치를 그 學子들에게 勸勉한 것이요, 決코 他世 즉
來世의 涅槃을 求하러던 것도 아니며, 또 求하러 勸한 것도
아니었다. 이제 佛陀 成道時의 歡喜 自說한 感應談을 본다면

「나의 解脫은 不動이다. 이것이 最後의 生이다. 이제
다시 存在가 없다.」(中部經一、聖求經 三〇〇)

이라 전가 쓰,

「나는 一切의 勝者로서 一切 知者다. 一切諸法에 變遷되
는 일이 없다. 一切를 버리고 涅槃가 다하여 解脫하였다.
스스로 證知하였으니 누구를 (師라) 稱하리요」
(律藏 第三, 一五)

이라 전가, 쓰

「恭敬 嚮 意 解脫. 有 嚮 意 解脫. 戒 明 意 解脫.
已 解脫. 得 解脫 智. 我 生 已 盡. ... 更 不 後
復 有.」(四分律 卷 三一, 大正 二二, 七八一. 下)

등이라고 하여 있다. 이러한 言句의 上디가 死後에 가서 免

수한 趣余涅槃을 얻는다든 의미가 있어 셋이, 兼尊은 자기만이 涅槃을 現世得한 것이 아니라 모든 弟子들도 現世에 이 단을 짓을 勸하였었다. 雜阿含經 卷三八 (大正二, 二七六上) 에

「諸比丘，當知此普生普男子，有二慶端尸，
一者 剃除鬚髮， 着袈裟衣， 正信非家，
出家學道。

二者 甚諸有焉 趣滅心解脫、 慧解脫、 現法
自知自證， 我生已盡 --- 自知不受後。」

라고 하고, 相部經二 (四一) 에도 阿含의 經說이 있다. 또
9에 類似的 聖說으로 从部經一 (三二七) 一如是語 聖에

「比丘家이며, 聖弟子가 諸禪을 다 하여 趣滅의 心解脫과
慧解脫을 現法에서 능히 自證하고 通達하여 住할때 ---」

이라고 있는 것들이 그것이다. 元來 阿寒天 證得의 涅槃이라
하는 것은 來世에 證得할 것이 아니다. 만약 來世得이라 한
다면 現世에 阿寒天衆을 증득한다는 것은 趣滅이란 말이 아닌
가, 行者가 諸禪을 不起하고 一心에 難破 解脫을 얻으면
이것을 阿寒天이라 명하는 것으로 이따한 阿寒天은

「諸漏已盡，所作已作，難請重擔，速得已利，
五諸有結，正智心善解脫」

(雜阿含卷 二六，一八二 中)

이라고 있는 것등이 涅槃을 증득한 阿罗汉을 定義한 佛例로서
涅槃에 元來 有來依가 無來依가 라는 差別이 있음을 可證한다.

이와 같이 元來 涅槃은 하나임에도 不物하고 後世에, 二
種의 差別이 있는 것으로 보게된 이유는 무엇일까?

이제 이 문제에 대하여 一考하기로 하자. 만약 現存 沃談
諸經始至劫中에 有來依와 無來依의 二種 涅槃을 並奉하다 有
大證을 찾아 본다면, 그것은 增-阿含 卷七과 本事經 卷三
일 것이다. 增-阿含 (大正二, 五七九 上) 에 依하면

· 「爾時世尊告諸比丘、有此二法涅槃界、

之何爲二、有來涅槃界 無來涅槃界。

彼之何名爲 有來涅槃界、於是比丘 改五下分結、
即彼取涅槃、不復來此世、是謂名爲 有來涅槃
界。

彼之何名爲 無來涅槃界、如是比丘、蓋有漏或
無漏、慈解脫、智慧解脫、自身作證而自遊

戲、生死已盡、一一更不復有、如果知之、
是謂最後身涅槃界。

此二涅槃界、當求了度、至最後涅槃界。」

라고 하는 것이 그것이고, 『本事經 (大正一七, 六七八中)』
에는

「攝盡心解脫、任持最後身、名有身涅槃、
諸行猶相續、諸所度皆改、寂靜永無味、
名最後涅槃界、眾戲論皆息。」

이라고 하는 것이 그것이다. 『本事經』에 해당문이라고 하는
南岳의 如是語經 (从部經一, 二八六) 에는 大体로 同一한
意味가 說하여 있다. 즉

「比丘波 이어 有身涅槃界라 함은 두번인가.

比丘波 이어 이에 應供인 (阿耨沃)比丘는 禪가 已盡하고
(梵行)에 住하며, 所依事를 已離하고, 重擔을 捨하며,
自裁를 證하고, 有結을 盡하며, 正智가 依하여 解脫코되다.
저의 五根은 安立하며 그기 傷하는 일이 없는 故로, 喜
와 悲喜와를 證悟하고 聲과 音을 感覺한다. 저는 眞·履
廢를 汰한 者다. 그것을 比丘波 이어 有身涅槃界라 說하여時.

~ 54 ~

그러면 比丘家이며 毘舍梨樹果란 무엇인가,
比丘家이며 이에 應供인 比丘는 禪가 已發하고, (修行)에
住하며, 非依事를 已離하고, 聖道를 培하여 自義를 證하
고 福結을 發하며, 正智에 依하여 解脫하였다.
比丘家이며 이에 그 一切의 智覺한 것을 不善하는 者는
淸求하며 지리니, 그를 比丘家이며 毘舍梨樹果라 說하노라.
라고 있다. 增一阿含經의 文으로 보아서는 毘舍梨樹이 死後에
증득하는 것으로는 되어 있지 않다.

二種の 涅槃向에 差別이 있는 것은 分明하다. 즉 有餘涅槃
은 五下分結을 改한 後, 彼界에서 般涅槃하며 此界에 還來
하지 않는 것을 말하는 것이요, 또 無餘涅槃은 此世에서 五
下分結만 아니라 一切 有漏를 全改하고 意解脫、慧解脫하
여 後有를 莫不受하는 것을 意味하는 것으로서, 前者는 所謂
阿那含界에 後者는 阿寒天界에 各各 該當하는 것이다.

增一阿含의 二種 涅槃思想이 展開되기까지는 그 前段階의
思想이, 原始至典으로 最古部類에 屬하는 < 集經 > (八部聖三,
一三一)에 있었다. 즉 鵬看舍라는 比丘가 世尊에 대하여,
그의 和尚인 尼拘盧陀劫後의 死에 對한 質向에,

「그의 涅槃을 目的으로 하는 修行을 劫波那는 行하다.
 그의 修行은 空虛까지 達하는가, 그는 解脫者(無學)과
 같이 般涅槃 하였는가, 또는 (有學)과 같이 有餘이었는
 가, 그것을 우리는 묻는다.」

라고 했는데, 이 文中에 般涅槃이라 한 것은 그의 死를 意味
 한 것이 아님은 明白하다. 즉 「解脫者와 같이 般涅槃 하였는
 가」라고 한 것은 無餘涅槃으로, 또 「有餘이었는가」라고
 한 것은, 이것을 有餘涅槃으로 各各 別라 하면 볼 수 있는 것이
 다. 또 그리고 至集(从部至二, 二七二)에

「이는 瞋다, 이는 瞋의 集이다」라고 瞋은 一隨觀이다.

「이는 瞋의 因이다, 이는 瞋의 因에 至하는 道다」라
 瞋은 第二의 隨觀이다.

諸比丘여, 이와 같이 바르게 二를 隨觀하고 不放逸하게
 熱心히 스스로 精勤하여서 住하는 比丘는 (一) 現世에 完全
 한 智(阿寒沃), (二) 또는 殘餘의 煩惱가 있을 때에는
 (現世에) 不還의 二果中 隨一의 果가 斷持된다.」

라고 했는데, 「現世에 完全智」라 하는 것은 無餘依, 「殘
 餘의 煩惱가 있을 때에는 不還」이라고 하는 것은 有餘依라

교 명을 볼 수도 있는 것이다. 그러나 增-阿含의 文이나, 聖衆의 二文은 모두 이것을 有餘依 涅槃이라 보는 것 보다는 阿那含果를 말한 것이라 보는 것이라 보는 것이 正當하다.

增-阿含의 文과 聖衆의 第二文은 阿那含를 말 하는 것임 에 틀림이 없다. 但 聖衆의 第一의 文中, 「有餘이 있네가, 라고 하는 有는 色身의 有가 아니라, 聖衆의 第二 文과 같 이 煩惱의 殘狀로 본다면 다시 異說을 插入할 餘地도 없는 것이다. 如來經 (小部經一, 二八七 ~ 二八九) 에도 三十四에 이르러

「現法에서 的 智(阿那含果), 或은 (煩惱)의 有餘가 있으면 不還果이다」

라고 있는바 이 말이 經典上 一般的 說로서는 阿那含의 果인 涅槃에 有餘依와 無餘依와의 二種이 있는 것이 아니라, 有餘依涅槃은 不還果를 의미하는 것이요, 또 無餘依涅槃은 阿那含의 果를 가르키는 것으로 되어 있다.

만약 그렇다면 本事經의 文과 如來經의 文에 阿那含果로서 二種의 涅槃을 인정한 것은 어떻게 할 것인가.

勿論 이것은 會通하기 어려운 문제이다. 後世 小乘勝義시대에

이러시든 이 本事조 등의 說이 근거가 되어 이것이 权威 있는 學說로 되어 있다. 그러나 戒律 및 그 弟子를 前證의 涅槃으로서든 작고 그대로 承認될 수 없는 思想이다.

만약 戒律涅槃을 死後에 具證하는 것이라 한다면 佛陀의 戒道는 完全한 것이 아니었다고 볼수 없는 것인바, 이렇게 된다면 戒道以前에 所述々伽藍摩의 齋多來摩 등의 思想과 修行法을 조키하였던 意義가 없어질 뿐 아니라, 또 現法涅槃, 現證涅槃이라는 佛陀의 新撰說로 오여지게 될 것이다. 그러므로 本事조의 說은 특수한 時說이요, 後世 小乘佛說에서는 이 특수성을 계승한 것으로 보지 않으면 안 될 것이며, 따라서 이것은 涅槃의 原義가 아니라고 보아야 할 것이다.

不還果位의 五種 涅槃을 인정하는 것과 같이 預流、一來에도 三結을 斷盡한 이상, 어느 정도의 涅槃을 說한 것이냐 하는 것이 可하며, 阿羅漢이 증득한 涅槃에 비하여, 前三位 前證의 涅槃은 보다 不完全한 것으로 보는 것은 自然스러운 見解일 것이다. 즉

前三位前證의 涅槃은 煩惱의 殘余가 있으므로 이것이 즉 有餘依涅槃이요, 第四阿羅漢所證의 涅槃은 諸漏가 已盡하였으므로 이것이 즉 無餘依涅槃이라 보는 것은 自然스러운 解

教은 것이다.

以上은 要컨대 原始至教上의 一般的 論說에 依하여 不遷果-
가 有餘涅槃이고, 阿耨沃果가 無餘依 涅槃이라고 보는 것이
正當한 것으로서, 이것을 만약 阿耨沃果中の, 死前을 有餘依
涅槃이라 보고 또 死後를 無餘依涅槃이라고 보는 것은 涅槃의
原義를 傷失하는 것이라고 보아야 한다.

第四章 菩薩論

綾注 大乘佛敎 教理中 重要な 宗派의 하나는 菩薩思想이다 大乘思想과 小乘思想과의 分岐點은 卽ち 聲聞과 緣覺의 二乘思想인가 菩薩思想인가 卽ち 있다고 볼 수 있다. 中國 古代 先賢들이 依하면 聲聞과 緣覺은 二乘이라 하여 이것을 自利行만을 行하는 範圍 自度의 根柢라 함에 대하여 보살은 自利와 同時에 利他行을 行하는 故로 이것을 大乘의 根柢라고 하였었다. 이와 같은 說이 果然 妥当한 것인가 이인가 하는 것은 以下에 論하겠거니와, 篇先 省略하는 바이다 所謂 大乘經典이라 稱하는 諸經典의 內容을 一觀한다면 그것은 모두 菩薩이 主役의 人物이 되어 있고 따라서 그 諸佛들의 所持한 思想으로 充實되어 있다.

從來 一般적으로 小乘經典이라 하는 것과 大乘經典이라 하는 經典과의 一大 差違 卽ち 識別의 標準點은 보살자상의 有缺에 있는 것이라 하여도 通稱이 아닐만큼 所謂 大乘經典에는 佛思想으로써 骨子가 되어 있고 着色되어 있다.

그러면 原始佛敎 文献에는 이 菩薩思想이 果然 如何히 取扱되어 있는가.

먼저 南北 兩位文獻上으로 본다면, 北位의 文獻인 四阿舍
 中 增一阿舍조를 除하고는 其他 三阿舍에는 菩薩說이 希缺하
 다. 이 菩薩說도 菩薩이라든 語句와 菩薩思想의 內容과의 二
 種으로 分하여 보는 것이 便利하다. 즉 文獻에 따라서는 보
 살이라든 語句만 있고 그 思想의 內容이 없는 것이 있는 가
 다탈다.

그리고 菩薩이라 하는 것은 어떠한 類를 가리키는 것이냐
 하면 그것은 대개 二種으로 나타나 있으나, 其一은 跋迦牟尼
 佛의 過去四行時의 名을 菩薩이라 稱한 것이요, 其二은 嚩來
 牟尼 出現할 跋耨佛을 보살이라 稱하는 것 등이다.

長阿含卷六(大正一, 四一 下) 卽 또 長部五三(九三) 등에
 入聲 八萬歲時의 嚩來牟尼 跋耨이라는 十号其尺의 如來가
 出現하리라 하였을 뿐 菩薩이라는 語句는 缺으나 如來가 되기
 前에는 반드시 菩薩行을 하는 것이 必然的 過程인 故로 이것을
 跋耨菩薩이라 보아도 可할 것이며, 또 其他 文獻에도 跋耨菩
 薩이라 되어 있으니 그렇게 보는 것이 當然하다. 이제 增一
 阿舍조에 나타나 있는 보살설을 본다면 菩薩이라든 語句만이
 나타나 있는 것이 頗多하다. 그 例를 들어 본다면
 同經 卷十一(大正二, 五九九 上)에 「菩薩所行法」.

同上 (大正二, 六〇〇上) 에 「彌勒菩薩」

同卷 十四 (大正二, 六一六) 에 「菩薩」

同卷 二十七 (大正二, 六九九上) 에 「菩薩愿」

同上 (大正二, 七〇三中) 에 「菩薩心」

同卷 三十一 (大正二, 七一八上) 에 「菩薩」

同卷 三十二 (大正二, 七二三上) 에 「菩薩」

同卷 三十四 (大正二, 七三九下) 에 「菩薩行」

同上 (大正二, 七五四中) 에 「彌勒菩薩」 등이라 있고,

此外,

五分律 卷 十四 (大正二二, 一〇一) 에 「菩薩」

同卷 二 (大正二二, 一三中) 에 「我行菩薩」

僧祇律 卷 五 (大正二二, 二六三中) 에 「所謂如來爲菩薩時」

同卷 七 (大正二二, 二八四下) 에 「佛菩薩時」

四分律 卷 三一 (大正二二, 七八五下) 에 「彌勒菩薩」

十誦律 卷 四八 (大正二三, 三五二下) 에 「菩薩侍緣」

등이라고도 있다. 그런데 이러한 諸文獻에는 別로 菩薩思想의 內容이 없고 다만 敬尊 未成道時의 行符로서 의 名號이 하나면 行符로서 의 利物의 名號으로 되어 있을 뿐이다. 如 僧-阿含 卷 四四 (大正二, 七八七下) 에는 장래에 利物이 出現하여

正覺、是故戒勤、若菩薩摩訶薩欲施之時、
當發此誓願、具足諸行」

이라고 하여 있다. 이제 그 뜻을 본다면 六波羅蜜中에서도
六波羅蜜行을 가장 重要視한 것으로, 이것을 行하는 目的은
及齊發生이 있는 것이며, 及齊發生한다는 것은 般若差別平等心에서
하라는 것이고, 또 이와같은 行의 緣故 究竟 意義는 最上
正眞之道를 얻게 하는데 있는 것이며, 이 行을 하는 主役
人物은 菩薩이 最上佛라는 것으로, 만약 이와같은 根本 趣
旨에서 六波羅蜜行을 본다면 其餘의 五波羅蜜行은 自然히 具
足되 된다는 것이다.

이와 같은 菩薩思想은 後世 大乘聖典에서 說하는 菩提思想
을 거의 肉直하는 것이라 볼수 있다. 이와 같이 觀察하여
올려, 또 다시 考察스러운 것은 四阿含中 其他 三阿含에는
菩薩이라는 語句조차도 없는데 오직 增-阿含에만 이와 같은
思想이 나타나 있는 것은 增-阿含이 原始時敎文獻으로 볼
수 있는 後世依이 아닌가 하는 것이다.

만약 이것을 北區의 文獻으로 보아서는 그러할듯도한 의
의이다. 그러나 크러한 이것은 南區文獻에 이 菩提思想이 來
源 어떻게 取扱되어 있는지 考察하지 않고서는, 아직 무어

라 斷果할 수 있는 단계이다. 南經의 菩薩思想의 文獻으로서
 은 주로 北經에 있는 所謂 及部 尼柯耶中에 있으며, 其中
 에서도 주로 本生話 (jātaka) 와 行藏 (Cāriya-pitaka)
 와 佛種姓宗 (Buddha-ransa) 와 因緣說話 (nidāna-kathā)
 등 四種書에 菩薩思想이 나타나 있다.

一. 本生話 中의 菩薩說

위의 四種中에서도 最古部에 屬하는 것이 本生話다. 本生
 話라 함은 釈尊의 過去因行時의 修行談을 說하는 것이다. 이
 데 해당되는 것이 北經에도 全載한 것은 아니다. 즉 文正辨
 緣大藏宗 本藏部에 들어 있는 「六度集經」을 爲始한 諸宗이
 그것이라 그렇다 해서 그 全部가 一致하는 것은 勿論 아니다.

이제 本生話의 內容을 簡單히 紹介한다면 現存하는 本生話
 은 五百四十七篇으로서 南藏으로서의 自 二十八卷 至 三十九卷
 에 收錄되어 있는바 各本生話의 表現하고자 하는 趣旨은 大抵
 仔細하다.

주 衆尊은 前生에 王子, 婆塞門, 仙人, 龍, 猴, 兎 등
 모든 動物의 品으로 受生하여 이와 같은 모든 동물中에서도
 되

~ 576 ~

最上층으로서 그들을指導하여 善法을 行하게 하는 中, 그들에게 布施、持戒、忍辱、精進 등의 行으로서 功徳을 보이면서 難行、苦行을 거듭하여 積善을 하였다.

이와 같은 積善行을 하는 最後의 目的은 무엇이었는가. 그것은 언제까지 恒常 殊上道를 일고사 하는데 있었다. 이것이 즉 救尊 內行位菩薩로서의 行이요 또 轉薩로서의 目的이었다.

二. 行藏의 菩薩說

本生記中에 나타나 菩薩思想은 各種의 本生說中에 布施、持戒 등의 思想이 散見되어 있기는 하나, 그러나 그것이 아직 組織化되어 있지 못하다. 이에 맞추어 이 行藏(南佐小部 第十九)에 와서는 菩薩의 修行要目으로서 諸種 波來處를 세우고 이 七波來處에 配對하여 三十五種의 本生記를 選取하여 와 있다. 이와 같은 뜻으로 볼때, 이 行藏의 成立은 本生記의 後半 屬하는 것임을 분명히 짐작 할 수 있다.

그 七種의 波來處이라 하는 것은 布施、持戒、出離、眞實 決定、慇懃、捨 등이다. 이제 行藏의 內容에 依하여 본다면,

行藏은 施政要略篇、戒政要略篇、出難政要略篇 등의 三篇으로
 分하여져 있는데, 第一篇에는 抑弛에 관한 十種의 本生話 要
 旨가 韻文으로 論述되어 있고, 第二篇에는 持戒에 관한 十種
 本生話의 要旨가 韻文으로써 簡單히 論述되어 있으며, 또 第
 三篇에는 十五種의 本生話의 要旨가 亦是 韻文으로써 論述되어
 있는데 그 初五種은 出難에 관한 것이고, 第六은 戒律에 관
 한 本生話며, 第七으로부터 第十二에 이르는 六種은 眞實에 관
 한 本生話요, 第十三、第十四의 二種은 惡惡에 관한 것, 第
 十五는 捨에 관한 것이다.

이와 같이 本書는 雜然한 本生話를 七政要略이라는 修行要
 目에 依하여 整理統合한 形式을 取하고 있어 菩薩思想이 發達
 하여 온 形跡을 보이고 있다.

三. 佛種姓經의 菩薩

諸種政要略에 依하여 菩薩行을 修하는 것은 그 指導者인
 佛陀가 在하는 修할 수 있는 것이다. 그러므로 救尊이 去世
 모든 本生時에 菩薩行을 修하는데는 반드시 諸公의 지도를 받
 았다. 만약 北史에 云한다면 救迦牟尼以 以前에 過去久及이

있었다고(長阿含 卷一, 增一阿含 卷四五, 雜阿含 卷三四 등) 하지만, 商估에 따르면 二十四의 佛尊은 이 二十四佛의 次序에 次第로 지도를 받아서 十波羅蜜을 行한 結果 第二十五로 되었다고 한다. 즉 이와 같은 諸佛의 行藏을 기록한 것이 「佛種姓經」인 것이다. 이 經中에는 「本生話」와 「行藏」이 다 같이 引用되어 있으며, 이 二書를 토대로 하여 本書가 成立되었다는 것은 疑心할 여지가 없다.

이제 그 內容을 본다면 本經은 二十八品으로써 構成되었다. 그 第二品으로 부터 第六品何에는 二十五의 行跡이 記載되어 있는바, 第二十五佛인 跋迦牟尼佛은 第一佛인 燃燈佛(Dipaṅkara) 때에는 善慧(Sumedha) 行着로서, 第二佛인 憍陳如佛(Kondaṇḍa) 때에는 毘提眷(Vijitavi) 行着로서, 第三佛인 吉祥佛(Mongala) 때에는 善慶(Sumanda) 行着로서, 이와 같이 過去 二十四品下에서 十波羅蜜을 修하는 中 難行 苦行을 거듭한 結果, 그 諸佛로 부터 當來世에 반드시 佛陀가 되리라는 記號를 받았다는 것이다.

이여 말하든 十波羅蜜이라 함은, 布施, 持戒, 出離, 智悲, 精進, 堪忍, 真實, 決疑, 慈, 捨 등으로, 이

根本的名目이 列举되어 있는 것은 第一燃燈佛의 跡下이다. 이와 같이 菩薩의 修行要目이라 하면 十改惡惡로 確定되고, 이와 같은 改惡修行을 修하는 目的은 佛陀가 되는데 이하는 것이 本조에 나타 난 菩薩思想의 要諦이다.

四. 因緣談의 菩薩說

南文獻으로서 以上の三種 以外에는 諸本主語의 譯語에 收載되어 있는 「因緣談」(八部宗 第二十八)인바, 此書의 成고는 前三書가 成되던 後에 된것임은 本書中에 佛種姓주의 前說이 引用되어 있음에 依하여 알 수 있다.

이제 本書의 內容을 본다면, 처음에 敬啟序가 있고, 그 다음에는 遠因緣談、不遠因緣談、近因緣談 등 三篇으로 成되던 것으로 過去로 부러의 敬尊의 法記가 기록되어 있다. 第一編은 「佛種姓」의 過去 二十四佛을 主體로 하여 敬尊이 修行한 것을 記述하고 있다. 즉 敬尊이 前生에 長者의 子 菩提로 受生하여 그 家財를 全部 他人에게 施與하고 雪山에 들어 가서 修行한 결과, 燃燈佛로 부러 四阿羅漢을 遇한 後 覺靈(Gotama) 이라는 佛陀가 되리라는 託言을 받는다.

그 校로 드 二十三帙에 於て 伏藏하고, 第二十四 迦葉佛이 出世하였을 때에는 Vessantara 라는 隱者가 되어, 難行 苦行을 한 後 命終하여 兜率天에 往生하였다는데 其의 旨를 記釋하여 있다.

그 다음 第二編에 是 兜率天으로 부터 迦毘曇鐵城에 誕出하고 阿私陀仙의 豫言으로 부터, 出城後, 苦樂兩行을 經하여 菩提樹下에서 降魔成道한데까지 기록되어 있으며, 또 第三編에 是 七七日 思惟行으로 부터 給與汝長者가 憍園精舍의 建立까지를 기록하여 있다.

이 三編中 특히 第一篇에 是 過去二十四帙下에서 各各 十 波羅密을 行하였다고 있다. 이에서 十波羅密을 行하였느냐 하면, 佛慧가 생각하기를

「이 世界에서 并行을 完全히 行해서 菩提를 成就케 하여 佛陀가 될 基本이 되는 法은 오직 이것 뿐이다. 十理의 波羅密狀에 是 있다.」

라고, 즉 이러한 信心下에서 佛陀가 되기 위하여 菩薩行인 十波羅密을 行하였다는 것이다.

以上이 南北 兩派의 文獻上 나타난 菩薩思想의 大畧이다. 以上の 志業로써 南北兩派의 菩薩思想의 內容을 比較한다면,

北伝에서는 後世의 大乘聖典에는 十波羅密思想이 나타나 있지만 原始聖典上에는 그것도 極少部分에 六波羅密說로 나타나 있음에 비하여, 南伝에는 十波羅密說로 되어 있는것이 彼此에 相異한 바요, 또 北伝에서는 菩薩의 修行要目이라는 藏乘宗의 十波羅密修行을 列擧하여 있는 것이 아니라 다만 亂々히 雜하여 列擧한 것이요, 아직 固執的 要目으로 되어 있지 않고, 또 普遍的으로 強調되어 있지도 않다.

이에 비하여 南伝에서는 十波羅密이 菩薩修行의 要目으로 固執的이요, 또 그것을 강조하여 있다. 즉 菩薩이라면 依例히 十波羅密修行을 行하는 것으로 規定되어 있다.

만약 이와 같은 相違點에서 兩伝의 波羅密思想이 發展하여 온 過程을 比較하여 본다면, 北伝中에서 初期의 大乘聖典인 龍溪의 般若波羅密經上에서 六波羅密思想이 나타나 있음에 비하여, 그 後에 成立된 것으로 推定되는 諸大乘聖典上에서는 十波羅密思想이 나타나 있는 것으로 보아 北伝은 六波羅密思想에서 먼저 發生한 것이요, 南伝의 十波羅密思想은 後世에 充達한 것이 아니라, 또 보다 더 最限度으로 생각한다면 北伝의 六波羅密思想은 後世의 思想이던 것이 增-阿含宗에 由來한 波羅密에 依하여 輸入된 것이요, 따라서 南伝의 十波羅密思想도 亦

是 後世에 發生한 思想이 아닌가 하는 疑心도 없지 않다.

그러나 그것은 그렇지 않은 뜻이 있는 것을 잊어서는 안 된다. 실사 一步 讓하여 增一所藏卷 十九에 있는 六度略說은 이것이 原始佛敎의 菩薩思想으로서는 너무 時期尚早라 하여 이것을 否認한다 할지라도 菩薩의 修行要目으로서 錢筒錄의 改寒寒行이 行하여졌을 것은 當然한 일이었을 것이다.

諸放寒卷에서도 菩薩行으로서 가장 難行의 條目이요, 難行의 條目이므로 따라서 菩薩行으로서는 가장 重要한 것이 될 難要한 行目은, 六放寒卷에서나 十放寒卷에서나 언제까지 그 第一條로 되어 있는 布施放寒卷이다.

菩薩이라는 것은 後世의 辨論에 限한다면 그 目的이 自利行과 利他行을 하는데 있다고 한다. 그러나 眞實인즉 自利는 不說하고서라도 먼저 利他行을 하는데 있다고 강조되어 있다.
願

반약 이와 같은 見地에서 六放寒卷과 十放寒卷의 內容을 檢討해 본다면, 六放寒卷에서는 利他行에 해당하는 것이 布施와 忍辱의 二行 뿐이요, 十放寒卷에서는 布施、堪忍、慈愍의 三行 뿐이다. 그리고 그 나머지는 모두 自利行에 屬하는 것이다. 이와 같은 思想中에서 自利行에 屬하는 諸放寒卷思想은, 실사 後世에 發生한 思想으로 인정한다 할지라도 利他行

에 屈하는 思想中 특히 布施思想과 같은 것은 菩薩의 原始思想으로서 이것을 인정하지 않을 수가 없을 것이다.

何故나 하면 원사 本生話나 行藏 등 諸書에 依하지 않는다 할지라도, 이 布施思想은 四阿含、五尼柯耶上 到處에 闡發되어 있는 思想인 까닭이다. 歌尊의 一生은 布施의 一生이라 보아도 可하다. 出家時에 王位와 國土를 버린것은 財施요, 成道後 四十五年向의 說法은 法施다. 즉 成道後의 半生은 이 法施外에 아무것도 없다. 成道後의 生活도 如斯하였거늘 可하며 그 最上大道를 얻기 위한 因行時에 있어서 布施行을 하지 않았으리요.

단약 過去因行의 本生談의 成立을 인정한다면, 菩薩의 이 布施思想은 절대로 否認하지 못할 思想이다. 즉 本生談의 主要話題가 이 布施行으로 되어 있기 때문이다. 菩薩이 積功累德、 많은 菩提種子를 심는 因行으로서 이 布施行이 가장 適切한 善行이기도 하다. 自利에 屈하는 持戒나 禪進 등의 善行도 善行이지만 이러한 諸行보다도 對他的으로 無我無我が 되어 오로지 利他行을 하는 것은 그 善行의 要目으로서 무엇보다도 布施行이 가장 必要하다. 後世에 發生한 初期 大乘經典의 大般若波羅蜜經 같은 經에서는 般若波羅蜜行이 菩提觀되어 成지

만 原始的 菩薩行으로서의 利他行인 이 布施行이 무엇보다도 重要な 것이다.

以上과 같이 만약 菩薩의 初步的 修行要目인 布施行이 原始經典에 나타나 있는 것이 당연하다고 인정된다면, 그에 따라서 忍辱行이 있어야 할 것도 自然 인정될 것이다.

왜냐하면 布施行을 行하려면 物變의으로 정신적으로 큰 苦難 犧牲을 요하며, 이 犧牲을 하려면 莫大한 忍辱行이 必要하기 때문이다.

그리고 이와 같이 積功累德의 利他的 善行을 하는 目的은 無上大道를 成就하는데 있다 그러므로 이 目的을 成就하기 위해서 自利行으로 持戒、精進、禪定 등의 行이 統行되어야 할 것은 당연한 일이다. 그러므로 이러한 自利行은 布施行과 함께 原始經典상에 필히 나타나 있는 것이다.

만약 이와 같이 考察하여 본다면 실사 原始經典상에 六度 十波羅蜜 등이 修行要目으로 擧目化되지는 않았다 할지라도 그 思想만은 充分히 있었던 것은 알 수 있을 것이다. 그러므로 菩薩思想으로서의 六度 十度의 諸說이 原始經典상에 나타나 있고 있지 않은 것은 그다지 肉心의 愚昧으로 극히 옳어도 못할 것이다.

그리고 北江의 文獻에 限, 并思想이 公然하게 나타나지는 것은 大乘敎의 聖인인 原始宗典에는 이 思想이 稀薄한 것은 事實이므로 만약 이 事實에 依하여 并思想은 後世에 發達한 大乘敎의 敎理인 原始敎時代에는 아직 없었던 思想이라 한다면 이것은 一方面的인 것이요 普遍적인 判斷은 아니다.

왜냐하면 現存되는 南北宗에는 北江의 所謂 大乘宗敎에 對응하는 文獻은 尙缺하고, 다만 原始的인 文獻과 大乘敎의 宗敎의 文獻은 全缺하고, 이 中에서도 原始敎에 南宗 文獻上에 이르기 十度思想이 發見되어 있는 것을 여지 無다. 그런대로 이와 같이 南北 兩文獻를 綜合하여 본다면 并思想이 반드시 後世에 發達한 新思想이라고만 볼수 있는 것은, 必亦 自明의 事實이다.

이제 結論적으로 一言할 것은 原始宗典에 나타난 并思想과 後世에 發達한 大乘宗典에 나타난 并思想과의 사이에는 크게 相異한 處가 있는 것을 알아야 한다. 그러면 그것은 어떤 것인가.

原始文獻에서는 并이라 하면 彌勒并의 名在가 인정된 異端를 除外하고서는 全部가 積華 成道以前의 因行時의 名 주 華 阿有로 되어 있다. 이제 비하여 大乘宗에서는 無教은 并

을 인정하는 一般名으로 되어 있다. 따라서 原怡仁藏에서는 修行이라 하면 戒律修行이라 하는 특수한 修行要目이 있지만은 大乘聖典의 그것은 諸宗의 普通的 修行要目이었다. 아니 戒이라 하는 것은 어떤 특수 聖旨만을 가르키는 것이 아니고, 凡刹라 할지라도 諸佛聖賢을 修行기만 하면 그가 곧 戒이라 하는 것이다.

그리고 原怡仁藏에서는 이 戒思想이 적극적으로 강조되어 있지 않지만은, 大乘聖典에서는 이 戒思想이 諸聖典 說의 主眼가 되어 적극적으로 강조되어 있을뿐 아니라 表現적으로도 一般化되어 있다. 즉 佛說을 믿는 四部大衆뿐만 아니라 一切衆生으로 하여금 모두 修行을 修하여 戒이 되게 하고자 하는데 大乘聖典 사이에는 이와 같은 相應가 생기게 되었는가. 그 이유는 이하에 漸次 明白히 되겠지만은 이것은 思想發展의 自然的인 순서라 할 수 있는 것이다.

第五章 佛 陀 論

以上 簡草에서 實踐修道思想이 如何한가를 考察하였고, 그 다음 그 修道의 결과로 얻어지는 涅槃 解脱의 境이 어떠한가를 고찰하였다. 그리고 涅槃을 증득한 層次 즉 聖者인바 이 聖者은 後世의 말로 表現한다면 声聞、緣覺의 二乘과 并 들이 아니 또 佛陀인 것이다. 声聞、緣覺의 二乘은 聖者에 兩乘次를 말하는 것이고, 佛은 後世 大乘公教에서 말하는 意味의 一般的인 佛思想은 아직 없었다 할지라도 그 基底的인 思想만은 이미 原始公教時代(後期이지만)에도 있었다는 것을 論證하였다. 그 다음 最後로 남은 것은 佛陀論이다.

佛陀論은 公教公理의 諸般問題中에서도 가장 中樞적인 문제이다. 즉 其他의 諸般問題는 佛陀가 있으므로 해서 派生된 문제로, 만약 佛陀가 없다면 佛教 그 自体도 成立되지 않았을 것이다. 眞理가 아무리 法爾自然하게 自存한다 할지라도 이것을 心證法達한 佛陀가 없다면 그 眞理의 極値는 發揮되지 못하였을 것이다. 그러므로 佛教公理上에서 이 佛陀論은 原始公教時代 즉 初學이 悟道한 事實에서부터 佛陀

뒤에 後世大乘佛敎時代까지 一貫하여 重要한 문제로 發展하여
왔던 것이다.

그러나 이 문제^에에 대해서는 앞에서 이미 考察한 涅槃 證得
후로서의 阿寒天과 阿耨羅 問題이었으므로 이미 끝마친 論議된
범이다. 즉 爰處, 彼處의 涅槃 證得을 阿寒天이라고 稱하고
또는 等正覺者라고도 名하게 된 것이므로 阿寒天外에 佛陀가
더로 있는 것이다. 그러나 이것은 가장 原始的인 佛陀思想이
었다. 爰處 彼處한 意味로 보아서 敬尊이나 그 弟子들을
莫論하고 모두 同一하다고 보았던 것이다. 解脫의 心境에 다
를바가 없고 悟得의 眞理에 들어 있을 理 있다. 敬尊이 諸
煩惱의 束縛으로 부터 해탈하여 緣起의 眞理를 心證體達한 것
과 같이 그 弟子들도 斷煩惱, 證緣起하였었다.

이러한 의미에서 敬尊이 阿寒天, 즉 一切世間의 飡養에
應분 資格이 있는 應供者인 것과 같이 그 모든 弟子들도 또
한 應供者이었다는 것이 覺悟에 대한 初期의 思想이었던 것이
다. 이와 같이 가장 原始的인 佛陀의 思想으로서 그 弟子
들로 부터 相異한바가 없었지만은 그러나 그 다음의 段階에
이르러서는 先覺者과 後覺者, 師와 弟子 사이에 差別을 두는
생각이 생겼다. 이제 그 差別이 생기게된 心證的 過程과

및 그 差別點은 以下에 考察키로 하였다.

一、歷史的佛陀文 :

原伯亞典에만 依히 보아도 이미 上述에 考察한바와 같이 北狄에 通志는 佛說이 있고, 南狄에 25佛說이 있어 教史以外에도 多數의 佛陀가 있었던 것으로 되어 있다. 그러나 其處의 佛陀와 같은 諸佛說은 모두 教尊에 依하여 비로서 公稱된 것으로 佛陀라 하며 그것은 教史牟尼佛이 그 根本本이다.

그러면 教史는 어떠한 佛陀인가.

그것은 初階 史의 人生의 事實을 갖은 覺有인 것이다. 즉 尊으로 부터 二千五百多年前에 中印度 迦毘羅國 淨飯王의 太子로 出生하여 二十九에 出家辭親 三十五에 成道、그後 四十五年前、說法教化한 後、八十에 入滅한 教史로 부터 佛陀라는 尊호가 생기고 佛敎가 시작 되었으며, 그에 依하여 諸佛思想이 發生한 것이다.

이와 같은 一代의 史의 事實 가운데서도 가장 重要한 것이 成道라는 事實이다. 즉 成道에 依하여 佛陀가 된 것이므로 이 事實이 佛陀思想史에 核心이 되는 것이다. 이제 이에 教尊의 一代史를 論하는 것은 本階의 趣旨가 아니므로 省略키로 하고

教尊이 四苦 八苦의 人生苦를 遭難하고자 六年向斗 惡戰
苦肉 끝에 드디어 이 人生苦를 超탈한 것이 史的 事實인 것
만을 명백히 하여 두면 充分하다.

이 修道의 後가 즉 佛陀인마 이때의 教尊의 名號이 즉
一切의 勝者、一切의 智者、衆上師、阿耨沃、等正覺者이었
던 것은 教尊自身이 言明한바이었다. (律藏 第三、文品)
그리고 이때의 教尊은 喬陳如등 如此로 더부러 六阿耨沃
中의 一阿耨沃이었던 것도 教尊自身이 言明한바로서, 다
시 말하자면 弟子들의 阿耨沃과 師의 阿耨沃 사이에 이렇
다를 差別이 아직 인정되지 않았던 것이 史的 事實으로서의 佛
陀이었다.

其他의 阿耨沃이 乞食을 하며 教尊도 乞食을 하였으며,
모든 弟子들中에서도 가장 優弟子이었던 舍利弗과 目犍連등
이 壽命이 다하여 涅槃한 것과 같이 (雜阿含卷 二五、六正
二、一七七上) 教尊도 亦是 六十에 入次하였다. 비록 아
무리 屢經 破敗하고 真理를 心證 體達한 阿耨沃이다 할지라
도 過去의 業力에 依하여 屢報한 그 內身안은 改하지 않
을 수 있었던 것이다.

이와 같이 初期의 佛陀思想은 특히 佛陀自身으로서

師資向에 聖者로서의 資裕 에는 이렇다 할 差別이 있다고 보았던 것이다. 그러나 그 弟子들은 師에 대한 尊敬心으로나 또는 時日에 至通함에 따라 師의 阿耨天의 教尊을 一層尊貴하게 瞻仰하고 또 그 德을 많이 具有한 聖人으로 보므로 하였던 것은 가장 自然스러운 心情이요 態度이었던 것이다. 그리고 阿耨天이 아직 되지 못한 其餘多數 弟子들의 心情은 더욱이 그러하였던 것이다. 至聖은 대개 佛德을 中心으로 하는 記載인 肉體도 있을지 모르나 弟子들의 德을 表現하는 것보다도 佛德을 主로 崇拜하고 雄大하게 表現하여 있다. 相應部卷一(七九) 에

「世上一에는 四種의 光이 있고, 이에 第五의 光은 있다.
 낮에는 太陽이 빛나고, 밤에는 달이 떠난다.
 때에 불은 낮과 밤에 이모 저모를 비춘다.
 正覺者는 最勝의 불이요 이것은 衆生의 光明이다.」

이에 該當하는 雜阿含卷 四九(正二, 三六〇中) 에는

「有三種光明、能照耀世間、晝以日爲照
 月以照其夜 燈火晝夜照 照枝之色像
 上下及諸方 衆生悉蒙照 又天光明中
 佛光爲上。」

이라 있으며, 또 相應部卷一(一一三)에도

「主舍城의 모든 산 가운데는 尾布岑山이 最勝이라 한다.
 雪山에서는 白山이 最勝하고, 鹿野를 가는 途中에서는
 大陽이 最勝하며, 바다는 水中의 最勝이요,
 달은 星宿中에서 最勝, 天界를 포함한 世界中에서는
 佛陀가 第一이라 한다.」

라고 있는 것들은 모두 佛德의 最勝함을 表現한 것이다. 이러한 것
 은 모두 佛陀의 德을 讚嘆한 것이지만 他人이 佛陀의 德을 물
 음에 대하여는, 佛陀自身이 自己의 德을 讚嘆한 것이 雜阿含四
 (大正二, 二八上)에

「過去世、如是見未來、成見現在世、一切行起改、
 明智所了知、所應勝已勝、應漸悉已斷、
 是故名爲佛.」

이라 있고 또 阿含(同上.中)에

「人喪非人尊	悉由煩惱生	如是煩惱盡
一切我已捨	已破已磨滅	如芥菜剎生
雖生於水中	而未曾著水	我雖生世間

不爲世間着 難垢不傾動

已拔諸劇刺 究竟生死際 故名爲佛陀。」

라고 있으며, 또 增支部卷二(卷二) 에도

「此는 滿가 秋丘하고 그 結縛도 解脫하여 빛같이 無明과 白蓮의 花에 凋落지 않는 것과 같이 世間에 凋落지 않는다. 波羅門이다. 그런 故로 가는 覺有라 한다.」

等이라고 하여 있다.

이와 같이 佛陀는 世間の 光明이요, 三世事를 通見하며 白蓮과 같이 世間に 凋落하지 않는 것이 佛德이라 보았던 것이 당시 弟子들과 信者들의 心情이요 感懷이었던 것이다. 이와 같은 推仰 尊敬心은 드디어 佛陀를 十尊具足尊로 看做하게 되었다. 十尊은 즉 佛陀의 種々相을 表現한 것이다. 長部卷一, 阿摩藍果 (一三一) 에 說한바에 依하면 佛伽藍界婆羅門이 말하기를

「이 尊嚴한 聖賢에는 이와 같은 아름다운 名聲이 높았다. 이같이 世尊은 應供、等正覺、阿打辰、善逝、世間解、無上師、調御丈夫、天人師、佛陀、世尊이라고. 그는 天界、魔界、梵天界를 含攝한 이 世界 沙門、婆羅門、天人衆의 尊을 独自로 證悟하여 觀察하는바、

그것은 初品、中品、終品 三品、又義가 具備한 說
하여、完全成史의 純淨한 梵行을 밝힌다。」

라고 하였고 하였고, 또 雜阿含卷二十(大正二、一四一下)에

「어떤 梵志가 摩訶迦旃延에게 문기를 貪取繫著과 見解
繫著을 能히 너인 자가 있느냐. 함에 대하여,
我大師如來、應供、等正覺、兩行足、善逝、世向解、
最上士、兩御丈夫、天人師、佛、世尊이 이것을 여이
었다」

라고 하였었다. 이러한 것으로서 推見한다면, 佛陀의 名聲은 外
에 巨하여 十方具足者로 알려려서 一般에게 尊敬을 받았던 것을
알 수 있다.

그리고 이 十方具足은 오직 他人만이 佛陀를 그렇게 불뿐 아니
라 佛陀自身 亦是 그렇게 自處하였던 모양 같다. 相應部卷一
(三八四)에、佛陀가 自說하기를

「만약 比丘들이 森林에 가거나, 或은 樹下、空塵등에 갔을
때에, 恐怖心이 나서 毛髮이 豎立하고 戰慄되거던,
十方具足한 佛陀를 憶念 하라.」

라고 하였다. 增一阿含卷十四(大正二、六一五、上)에도 同一한 說
이 있다.

그리하여 佛陀라 하면 十尊具足者로 되어 있는 것이 原始聖典上의 一般的傾向이 되었다.

그러면 十尊 各尊의 意義는 무엇인가?

이에 대한 해석은 筆音의 不注意한 所致인지 아직 原始聖典上에 그 例文을 發見하지 못하였다. 그러므로 여기서는 原始的 意義는 召示할 수 있으나 그러나 그 意義를 밝히지 않고서는 佛陀의 意義를 명목히 할 수 있으므로 여기는 後世의 一般的 解釋에 依한다. 그 意義를 略述하기로 하였다.

(1) 如來 ; Tathāgata의 漢語로서 또는 如來、如解、如說 등이라고도 번역한다. 즉 如는 眞如、或은 法의 義로서 如로부터 來한 것이 如來, 如로부터 去한 것이 如去, 다지 말하면 眞理 그대로 오고 眞理 그대로 가는 것이 佛陀라는 것이다.

(2) 應供 ; Arhat의 漢語로서, 法의 供養에 應할 資格과 力이 갖추어져 있는 聖人이라는 의미다. 이것을 또 說職不生、眞人、至眞、應眞 등이라고도 義說한다. 즉 一切煩惱의 賊을 殺害하고 (殺賊義) 後有을 不度하는 故로 (不生義) 天人の 供養에 應할 資格이 있다는 것이다.

~58~

(3) 正遍知 ; *Samyak-sambuddha* 의 訳語로서 또
는 正遍覺、等正覺、正遍知一切法이라고도 訳한다. 즉 知
苦를 如苦之相하고, 知集를 如集之相하며, 知改를 如改之
相하고, 知道를 如道之相하며, 이와같이 一切法을 悉皆了智
하다 明通하지 않음이 없음을 意味하는 것이다.

(4) 明行足 ; *Vidya-carana-sampanna* 의 訳
語로서 또 明善行、明行成、明行丹滿 등이라고도 訳한다. 즉
天眼、宿命、漏盡의 三明通과 身口의 行業이 丹滿是足하여 欠
如함이 없음을 말한다.

(5) 善逝 ; *Sugata* 의 訳語로서 好去、好說、善解 등이
라고도 訳한다. 즉 種々の 三昧와 衆量の 大智慧中에 去함을
말한다.

(6) 世間解 ; *Loka-vid* 의 訳語로서 또는 知世向이라고
도 訳한다. 즉 衆生과 非衆生の 二種世向을 知하고 또 世向
및 世向의 因과 世向의 改, 및 世向을 出할 道를 知하는 것
을 말한다.

(7) 無上士 ; *Anuttara* 의 訳語로서 佛은 涅槃法을

自知하고 地에 從하여 不阿하는 故로 涅槃의 諸法中에서 最上한 것과 같이 佛도 衆生에서 最上人이라는 의미다.

(8) 調御丈夫 : *Parusa damya sarāthi*의 訳語로서, 道婆御, 調御士 등이라고도 訳한다. 佛은 大慈大智의 所有者인 故로, 때로는 柔軟語, 或은 善語, 又 或은 善語 등 種々の 方便으로써 丈夫를 調御하여 道에 들어가게 하는 것을 말한다.

(9) 天父師 : *Sasta-deva-manusyānām*의 訳語로서 또는 天父敎師라고도 訳한다. 즉 應作不應作, 是善是不善을 示導하고, 衆에 隨하여 行하여 道法을 不捨하고서 煩惱 解脫의 報를 得게 하는 것을 말한다.

(10) 佛 : *Buddha*의 音訳으로서 覺者, 智者, 覺人 등이라고도 訳한다. 즉 自覺覺地 覺行圓滿하여, 三世一功 諸法을 知見하여 覺知了了 하는 것을 말한다.

世尊 : *Bhagavata or Lokanatha*의 訳語로서, 衆祐, 有大功德, 破淨地 등이라고도 訳한다. 즉 衆德을 具足하고 있는 故로 世上에 尊重難敬 되는 것을 意味하는 것으로서, 世尊

~~한~~가지를 습득한 十一호가 되지만 그러나 十호가 하는 것이 보통이다.

이상과 같은 十호는 佛陀의 威德에 感銘하여 존경한 尊敬名
이었는데, 弟子들은 이것만으로서 그 威德의 心相을 表現하기
에 오히려 不足하였다. 그래서 佛陀의 肉體上이나 精神上에
世人보다도 더 뛰어난 어떤 德相이 있는가 하여 이것을 갖기
시작하였다. 그 結果 弟子의 兩派天들과 相異한 特殊相을
그 肉體上에 인증하게 되었으니 그것이 이른바 三十二相、八十
隨形好라든 것이다.

먼저 三十二相이라 하는 것은 이것이 尊貴한 德相이기는
하지만 佛陀만이 具足한 것은 아니었다. 즉 世尊의 輟輪聖王
도 가진 것이며, 또 佛陀에서만 論하는 것이 아니라 外道에서
도 인정하는 것이었다.

즉 前에 司兩派파 세는 長部 阿摩耨초에 依하면,
佛門의 希伽羅學派가 그의 弟子인 阿摩耨에 대하여, 自己들
의 釋典(三吠陀 등)에도 三十二大人相의 論이 있는데, 이와같은
相을 具備한 者는 두가지의 路中 반드시 그 한가지의 路
를 取하리니. 一은 輟輪聖王의 路이고, 二는 出沒하여 諸正
覺者의 路이다. 라고 하였다.

그리고 佛陀가 만약 卍相과 같이 十号足한 等覺者라고 하면 果然 우리의 神效에 말한바와 같은 三十二相이 足成 되어 있는가 네가 직접 가서 誦經하여 오라고 命하였던바, 그는 그 命令대로 佛所에 나아가서, 佛陀를 親見하는 중에 三十二相만을 親見하고, 다만 陰馬藏相과 広長舌相만을 親見치 못하여 이 二相은 欠如되었는가 하고 疑心하고 있었다.

이것을 미리 아신 佛陀는 神通力으로써 陰馬藏相이 보이게 하고, 또 広長舌相마저 보이게 하여 그의 疑心을 풀여 주었다고 하였다. 長阿含卷十三 阿摩藍至 (大正一, 八二上) 에도 同一한 談話가 記載되어 있고, 또 中部卷一 (一七八) 梵摩至에도 梵摩至來門과 그의 弟子 優婆塞와의 問에 上 空院과 同一한 問答를 論하여 있으며 이에 三十二相의 名目을 列擧하는 것은 有誤키로 하였다. (그 名目은 中阿含 三十二相至, 長阿含大衆緣至, 中阿含 梵摩至, 長部卷一 (三八〇) 등에 說해 있다)

또 增一阿含 卷十四 (大正二, 六一五下) 에 據하면 佛陀는 三十二相, 八十種好로써 그 몸을 莊嚴하시니, 마치 須彌山이 諸山頂에 起出한 것과 같고 佛은 日月과 같고, 또 須彌山의 光明에 遮眼함과 같다고 하여 있고

五 摩訶僧祇律 卷二 (大正二, 二六六上) 에 佛陀를 正覺、
最勝、一切智身、一切見、無餘智見、眾所宗、金身、
圓光、三十二相、八十種好 라고 하여 있으며,

十誦律 卷十四 (大正二三, 九九中) 에도
佛有如靈念及智慧、解脫智見、大慈大悲、有一切智、三十
二相、八十種好、身真金色、頂有丹光、有梵音聲、視之
寂寂 등이라 있고, 또 雜阿含卷二三 (大正二, 一六六下) 에도
三十二相、八十種好 등이라 있는바와 같이, 佛陀는 剎那로
의 總目으로써 三十二相과 또 八十種好가 있다고 하였다.

그러나 菴樹의 大智度論 卷二六 (大正二五, 二五五下)
에 「如汝前信 八十種好 而三藏中無」라고 지적하여
原始聖典中에는 具體的인 八十種好說은 없다. 이 說은
後世에 成立된 듯하다. (그러면 自然으로 增一阿含조증의
說은 그 成立의 新古를 疑心치 않을 수 없을 것이다.)

그러므로 八十種好說의 考察은 이에 省釋키로 하겠거니
와 柯如를 佛陀는 그 弟子인 阿若波多羅는 달러서 이와
같은 殊妙의 相을 具備하였다고 보는 것이 佛陀가 生身
하였던 末期 이거나 또는 佛次後 不久 해서 일어났던 佛陀
相이 아니었던가 생각 된다.

그리고 또 한가지 佛의 阿寒天과 弟子 阿寒天을 表現하는데 相異한 重要事實은 敬尊을 佛陀라고 불렀으나 弟子의 阿寒天들은 佛陀라 불리는 일이 全缺한 것이다. 즉 佛陀 自身으로서의 弟子 阿寒天과 함께 自身도 阿寒天이라고 하였지만은 佛陀의 팔로서나 弟子들의 팔로서 弟子들을 佛陀라고 稱한 것은 單한 곳도 없다.

二. 佛陀의 理想化

佛陀는 그 教化線이 擴張되고 歲月의 流轉함에 따라 점점 그 威德이 顯揚되고 그 尊嚴性이 높아졌다. 그 初期에 있어서는 佛의 阿寒天과 弟子의 阿寒天向에 그 大차 큰 差異가 顯現 것이 年月이 至通한 후로 兩者間의 差別은 인정하게 되었다. 즉 如來의 十号思想이 發生하고, 如來의 肉本上에 三十二相 및 八十種好가 具有하였다고 認定한 것은 이것이 모다 그 差別의 標準이 되었다.

그리고 이와 같은 殊勝의 相을 肉本上에 具備한다는 것은 實로 稀貴 難有한 事로서, 이렇게 되기 爲기로서는 前生부터 많은 積功累德이 在하는 有할 수 있는 일이라는 見地에서, 그

原因을 又遠한 過去에 求하지 않았는가 생각된다. 가령 一회를 쓴다면 敎尊이 學生中에서도 羅 穴年向의 修行에 依하여 悟道成仏하였다는 것도 佛陀以外の 可謂 眞實한 修行者들이 一生에 擧하여 難行苦行을 계속하여도 으러 悟道한 者가 有했던 당시의 印度에 있어서, 一般人士 에게는 그다지 信受의 信用되지 어려웠던 것은, 저 有名한 給孤獨長者가 아직 佛陀의 信者가 되기 前에, 王舍城 某長者의 家에 갔다가 佛陀가 이 世상에 有한다는 말을 듣고서 驚異한 事矣과, 또 前의 雜阿含經 卷四六 에 有하는 波斯匿王과 佛陀와의 問答에 依하여서도 알 수 있다. 즉 給孤獨長者의 例를 四分律 卷五。(文正二, 九三八中)에 依하여 쓴다면

「彼沙門瞿曇有如是大名狀、 号曰如來、 衆所尊、 等正覺、 明行足、 善逝、 世間解、 最上士、 調御丈夫、 天又師、 佛世尊。

給孤獨長者向言、 審是佛耶、 答言審是佛、 再三向、 依再三答審是佛、 時給孤獨舍、 再三向已、 向言、 佛在何處、 我今欲往、 向說之云。」

이라고 하였는데, 十号是佛의 佛陀라는 말을 듣고 그 뒤따라

驚嘆하였던 것인가 하는 것을 짐작할 수 있다. (雜阿含經
二二. 大正二, 一五七 中 에도 同說)

또 後者의 例에 있어서도 佛陀 당시의 屍骸象、苦學者로
서 老大象이었던 大師外道들만은 熟知하던 波斯王으로서도 敬
尊의 成佛을 凝心 한 것은 옳고 疑理가 아니었을 것이다. 당
시 思想界의 元老이었던 大師들도 오히려 悟道를 못하였거늘
어찌 하물며 年少하고 또 修道가 淺近한 敬尊에 있어서 이라
하고 생각하였을 것은 그럴듯한 일이었다.

이와같이 悟道成道도 短時에는 完수 成은 것이고, 殊妙
之相인 三十二相、八十種好를 具備 하는 것도 보통의 福德으
로서는 具備할 수 없다는 見地에서 그 遠因을 又遠한 過去
에 求하고자 한 것이 所謂 本生談의 發生이 아닌가 생각되
다. 주 敬尊의 成道는 今生에 와서 비로서 六年이라는 短
時日의 修行에 依하여 비로서 얻어진 것이 아니라 적어도 五
百余生 以前부터 (南般 本生談은 五百四十七篇) 世生으로
屢上正覺을 目的하고 大度万行을 거듭한 결과 今生에 이르러
겨우 正覺을 얻게 된 것이라고 하는 것이 本生談의 總論的인
趣旨이다.

· 北史 大毘婆沙論 卷十六 (大正三七. 七九 中)에 依하면 本生
 部가 七千七百篇이 있었다고 云하느니라와 같이 될수 있는데도
 教尊 悟道의 根源을 別리보느 것이 그 威德과 尊嚴性을 高玄
 疎遠하게 하는 方便일 것이다.

教尊의 悟道와 佛身上의 모든 德相은 이와 같은 寫生에
 由한 修行과 積功累德의 結果이라고 보는 것은 變遷에 尸史의
 人物로서의 公配를 理想化하는 것이다. 즉 教尊을 다만 尸史
 的으로만 보아서는 아무의 하여도 威德과 尊嚴性이 不足하므로
 그것을 廣大、深奧하게 理想化할 必要가 있었다.

이와 같이 考察하여 온 結果에 依하면 佛陀를 超人向의
 로 理想化하는데는, 內로는 弟子의 阿寒天과 佛의 阿寒天과의
 差別을 인정하기 難하여, 또 外로는 모든 外道에 대하여 佛
 陀의 威德과 尊嚴性을 降伏하기 難하여라는 등 二種의 理由가
 있다고 볼수 있다.

즉 內로 佛의 阿寒天과 弟子가 다 같이 阿寒天으로서,
 어찌서 그 弟子의 阿寒天은 千佛의 積功을 듣지 못하요, 또
 三十二相을 具備하지 못하였는가, 또 外로 佛陀의 悟道成仁은
 突코 卒년에 乃至 卅六年前 修行의 結果로 얻어진 것이 아니
 다. 하는 등의 理由를 밝히기 爲해서 尸史的인 佛陀를 보다

더 理想化를 必要가 있었고, 그 理想化의 方法으로선 本生談의 創設이 가장 적절하였던 것이다.

그리고 이와 같은 理想化의 方式은 佛陀를 過去에 向하여 理想化한 것이고, 現在과 또 未來에 向한 理想化는 아니었다. 즉 佛陀의 理想化는 過去에 向하여 過去에 屬한 難行 苦行과 體地業德이 있었던 것을 인정하는 동시에 現在에는 佛陀가 比較를 受하여 故로, 또 未來에 向해서도 永遠不滅하는 것이라 보아야 하였던 것이다.

그러면 佛陀의 現在의 理想化는 무엇이었던가?

佛陀의 內容, 佛陀의 價值는 消極的인 면과 積極的인 면의 二面으로 觀察할 수 있는 것이니, 그 消極的인 면이라 하는 것은 凡夫時에는 心猿意馬, 一切煩惱의 命에 取使되던 羸屢이 修行力에 依해서 屢益故次하여 心不橫動의 涅槃을 증득한 것을 말함이고, 또 積極的이라 함은 寂明盛明生, 簡益光生이라 하는바와 같이 消極的인 屢益故次한 後의 一心上에는 眼生 照生의 慧解脫을 얻어서 緣起의 理法을 능히 照見할 수 있는 것을 意味한다.

그러면 이와 같은 覺의 內容은 師의 阿耨多이나 弟子의 阿耨多이 다 같이 證得한 것으로, 師資間에 何等 相異한

바가 없다. 但 相異한바가 있다면 先覺者와 後覺者의 別, 教導와 被教導의 異가 있을 뿐인 것이다. 相應部經三(一〇二)

에

「諸比丘여, 如來 應供 正等覺者는 色을 厭患、難缺、改惡하여 取하지 法음에 依해서 解脫하여 正等覺者가 된다.

諸比丘여, 慧解脫한 比丘도 또한 色을 厭患、難缺、改惡하여 取하지 法음에 依해서 解脫하여 慧解脫者가 되나니라 ---- . (受、想、行、識에 대해서도 同一한)

諸比丘여, 이에 如來應供、正等覺者와 慧解脫한 比丘와 어떠한 差別, 어떤 特, 어떤 特異가 있는가.

諸比丘여, 如來 應供 正等覺者는, 耨耨의 道를 起하고 耨耨의 道를 生하고, 耨耨의 道를 說하고, 道를 知하고 道를 覺하며, 道를 悟한다.

諸比丘여, 이것이 如來、應供、正等覺者와 慧解脫한 比丘와의 差別이요, 特相이며 殊異이다.」

라고 있다. 이에 該當하는 雜阿含卷三(丈正二, 一九中)에는 慧解脫이 比丘에 해당하는 句를 阿耨天이라 說하여 있은바와 같이 慧解脫者가 즉 阿耨天이다. 즉 이 조의 慧는 色等の

五陰에 대하여 厭患 難破 改惡하여 解脫을 얻는 뜻에 있어서
 는 如來의 해탈이나 比丘 중 弟子로서의 阿羅漢이 다 같은 것
 이다. 但 二者가 相異한 뜻은 如來는 未起道를 令起하고, 衆
 生道를 令生하며, 未說道를 說하는 것이요, 모든 弟子는 이
 道에 隨從, 隨順하는 것, 즉 다시 말하자면 師와 徒가 다른
 데 있다는 것이다.

但, 中阿含經 卷二九, 諸經宗(大正一, 六一〇, 中)에 三
 明度의 比丘, 俱解脫의 比丘, 慧解脫의 比丘등이라 하여 比
 丘가 證悟한 內證에 等差가 있음을 論하여 있고, 또 이에
 해당하는 相應部(三三〇)에 三明의 比丘, 大通의 比丘, 慧
 解脫의 比丘등이라고 區別하여 있다. 만약 枝世의 해탈에 依
 하여, 아직 改惡定을 未得한 者를 慧解脫이라 名하나니, 이것
 은 다만 慧力에 依하여 煩惱障에 對한을 얻는 慧故라고 한다
 (俱舍論 卷二五). 즉 改惡定을 얻은 者가 慧와 慧의 力에
 依해서, 煩惱, 戒禁의 二障을 破壞하는 것을 俱解脫의 阿羅
 漢이라 稱하고, 이에 대하여 오직 慧力에만 依해서 煩惱障만
 을 破壞하는 者를 慧解脫의 阿羅漢이라고 稱한다. 그러나 이
 것은 阿羅漢內에 있어서의 區別이요 弟子와 師와의 區別은 아
 나다.

元來 原始的 見地에서 出되던 佛의 같은 凶惡이 있을 理
 無다. 佛藏·支那등에 表現되어 있는바와 같이 師家가 다 같
 이 同一한 阿耨多羅三三藐三菩提로 不拘하고 佛陀를
 禮敬하는 見地에서 後에는 敬尊을 阿耨多羅三三藐三菩提만으
 로서 그 威德을 顯揚함이 不足하다 하여 佛陀는 十力具足의
 世尊·佛陀라 불리게 되고, 또 이것만으로는 未^冷하다.
 佛陀를 如來 特有的 十力·四無所畏·三念住·大慈 등의 威
 德이 具足된 大聖으로 보게 되었다.

이와 같이 된 後로는 敬尊과 弟子 사이에 큰 距離가 생
 겨 그 代名詞로 弟子와 佛이 달라지게 되었으니, 阿耨多
 羅三三藐三菩提에 專用되게 되고, 佛에게는 오직 佛陀라고만 局限
 되었다. 그러면 十力·四無所畏란 무엇인가?

먼저 十力 (Dasa-balam) 에 관한 宗說을 찾아 보기
 로 하자. 天說으로서 雜阿含經 二六 (大正二, 一八六下), 增
 一阿含經 卷四二 (大正二, 七七六中) 등이 그 文獻이요, 南傳
 으로서는 中部經 一(一一三)에 說려져 있다. 이에 그 後者
 의 宗說을 披抄하기로 하였다.

舍那弗이다. 如來에는 이러한 如來의 十力이 있으나, 그
 힘을 具足한 如來는 牛王의 지위를 얻어 衆中에서 佛子라고서

梵輪을 輟한다. 그 十(力)이란 무엇인가?

- (1) 이에 如來는 道理를 道理라 하고 非理를 非理로써 如來히
아나니, 舍罪非이다. 如來가 道理를 道理로 하고 非理를
非理로 如來히 아는 것은 이것이 如來의 如來力이다. 그
뒤에 依해서 如來는 牛馬의 地位를 얻어서 家中에서 獅子
吼로써 梵輪을 輟한다. (沃說은 廢非廢智)
- (2) 如來는 過去, 未來, 現在에 얻은 諸業의 報를 그 이유, 그
原因을 如來히 아나니 ----- 이것은 如來의 如來力이다
----- (沃說은 業果總智力)
- (3) 如來는 一切處에 이르는 道를 如來히 아나니 ----- 이것은
如來의 如來力이다. (遍施行智力)
- (4) 如來는 非一界, 種々界, 世間을 如來히 아나니 ----- 이
것은 如來의 如來力이다. (種々界智力)
- (5) 如來는 有情의 種々の 意業을 如來히 아나니 ----- 이것
은 如來의 如來力이다. (種々勝解智力)
- (6) 如來는 他의 有情, 他의 又向의 根의 上下를 如來히 아
나니 ----- 이것은 如來의 如來力이다. (根上下智力)
- (7) 如來는 靜慮, 解脫, 三昧, 正度의 雜業, 清淨, 超出
을 如來히 아나니 ----- 이것은 如來의 如來力이다. (靜慮

(詳說等持等至智力)

(8) 如來는 種々の 宿命을 憶念한다. 즉 一生 --- 十生, 百千
 生을, 또 種々の 成劫, 種々の 壞劫, 種々の 成壞劫을,
 그 곳에서 나는 이 같은 名, 이 같은 姓, 이 같은 種
 族, 이 같은 食, 이 같은 苦來의 度, 이 같이 命終
 하였다. --- 如來가 이 같이 種々の 宿命을 憶念하
 는 것은 이것은 如來의 如來力이다. (宿住隨念智力)

(9) 如來는 淸淨하여 超人的인 天眼으로써 有情의 生死를 보고,
 卑賤과 高貴와 美, 醜, 幸福, 不幸한 것을 다 各各 그 業
 에 따라서 아나니 --- 이것이 如來의 如來力이다.
 (死生智力)

(10) 如來는 漏가 다한 寂滅로서, 心解脫, 慧解脫을 現法에서
 自達 自證 成就하였나니 --- 이것은 如來의 如來力이다.
 (漏盡智力)

이러한 것이 如來의 十力이다. 그것을 具足하든 如來는
 牛王의 地位를 얻어 象中에서 獅子吼로서 梵輪을 轉하나
 다.

라고 있는 것이 그것이다. 雜阿含經, 十力說의 正文에는

「如此十力. 唯如來成就. 是名如來與聲聞種々

差別。」

이라고 하여 師資間 實力의 차이를 명쾌히 하였다.

위의 十力中에서 後三種은 大通中の 後三種에 해당하든 것으로 이른바 三昧通이라 하는 것이므로 특히 如來力の 특수한 것이라고만도 할 수 없는 것이요, 특수한 것은 도리어 初의 七種이라 할 수 있는바이다. 그러나 如來의 力을 論할때도 있는데, 그때에는 十力中の 第一, 二, 七, 八, 九, 十을 算하고, 第三, 四, 五, 六은 省略되어 있다. (增支部卷四, 一~二) 그런故로 其實은 이 十力이 如來 特有의 威德이라는 것은 그다지 權威 있는 思想이라고 보기도 어려운 것이다.

그 다음에 四無所畏 (catvāri - vaisāradyaṃ) 에 對해서 增-阿含卷十九 (大正二, 六四五中), 同卷四 (大正二, 七七六下), 中部卷一 (一一二) 등에 依하여 示說되어 있다. 이제 그 要旨를 拔萃하여 보면 다음과 같다.

舍無所畏이다, 如來에는 이러한 四無所畏가 있다. 四無所畏를 具足한 如來는 牛도의 地位를 얻어 獅子吼로써 梵輪을 轉한다. 四라 함은 무위인가.

小. 「그대는 自證 正等覺이라 하나 아직 이 諸法을 正覺하지 못하였다. 라고. 이에 대하다 功門 或은 要忍力 或은

~ 62 ~

天 或은 魔, 或은 梵天, 或은 世間의 如何한 사람이라
도, 相응한 이치를 가주어, 이와 같이 나를 誦經한다
할지라도 나는 根據가 있음을 보지 못한다. 이 근거를
보지 못하므로, 나는 安靜에 住하고 無怖에 住하고,
無所畏에 있어 住한다. (天說, 平等覺無畏)

(2) 「그대는 自然 漏盡에達하였다고 하나 아직 이 諸漏를 漸
盡하지 못하였다.」 라고, 이에 대하여 사문, 바라문, ---
無所畏에 있어 住한다. (漏永盡無畏)

(3) 「그대가 障礙故이라고 說하는 것은 반드시 모두 이것을 行
하는 者에게 障礙가 되지 않는다.」 라고, 이에 대하여
사문, 바라문 --- 無所畏에 住한다. (說障故無畏)

(4) 「그대가 누구를 爲하여 法을 說한다 할지라도, 그 法은
이것을 行하는 者로 하여금 苦를 次益하는데 正導하지 못
한다.」 라고, 이에 대하여 사문 혹은 바라문은 ---
無所畏에 있어 住한다. (說正道無畏)

舍利弗이며, 이러한 四가 如來의 無所畏다. 이러한 無所
畏를 具足하는 如來은 牛乳의 滋味를 얻어 腹中에서 師子
吼로써 梵輪을 轉한다.

라고 있는 것이 그것이다.

이 四種 無畏는 要컨대 佛陀가 스스로 自覺관 覺의 自信과 說法의 自信과의 極을 말하는 것으로 이와 같은 自信은 당연히 있어야 할 것이다.

이상과 같은 十力과 四無所畏는 佛陀가 반드시 具足하는 應이라 보았던 모양으로 相應部卷二(三九) 에는

「比丘등이여, 如來는 十力を 具足하고 四無所畏를 具足하며 牛王의 位를 알리고 象中에 있어, 師子吼로서 梵輪을 轉한다.」

라고. 十力·四無所畏를 並稱하여 있다.

그 다음에 三念住에 附屬되는 中阿含經卷四二, (大正一, 六九三 下) 와, 中部經四(三〇四)에 說하여 있되나, 但 前經에는 <三念住> 라고 있으나 意味는 三念住와 同一하다. 이 제는 前經에 依하여 三念住(Trīṇi-smṛtyā-yaśthānāni)의 意義를 보기로 하자.

「若如來善弟子說法、憐愍慰傷、求義及饒益、求安穩快樂、發慈悲心、是為饒益、是為快樂、是為饒益樂。若彼弟子而不恭敬亦不順行、不立於智、其心不趣向該說法、不受正法、違世尊教、不能擇度者、世尊不以此要滅

也。但世尊捨疾所爲、常念常智、是爲第一意止。(於恭敬聽前者、住平等心)。

復如來爲弟子說法---- 若彼弟子、恭敬順行而立於智、其心故趣向法次法、受持正法、不違世尊教、能得疾者、世尊不以此爲歡喜也。但世尊、捨疾所爲、常念常智、是爲第二意止(於不恭敬聽前者、住平等心)

復次如來爲弟子說法---- 或有弟子而不恭敬、或不順行不立於智、其心不趣向法次法、不受正法、違世尊教、不能得疾者、或有弟子恭敬順行、而立於智、其心故趣向法次法、受持正法、不違世尊教、能得疾者、世尊不以此爲憂戚、亦不歡喜。但世尊、捨疾所爲、常念常智、是第三意止(於恭敬聽前與不恭敬者住平等心)。」

이라고 있는 것이 그것이다. 즉

第一意止는 佛尼의 教導에 그 弟子들이 잘 順從할지라도 佛尼는 그로 因해 나름이 동요되어 歡喜하는 일이 없이 그 마음이 捨疾所爲 즉 平等하여 동요되지 않는다는 것이요,

第二念住는 前着과 反對로, 그 散亂하는 業(業) ; 心(心) 不(不) 隨(隨) 轉(轉) 한다 할지라도 그것으로 인해서 憂(憂) 戚(戚) 하는 일이 없이 그 마음이 捨(捨) 戒(戒) 精(精) 進(進) 주 무(無) 等(等) 하여 동(動) 요(要) 하지 않(不) 는(는) 다(다) 는(는) 것이다.

第三念住는 前 두 境(境) 주 弟(弟) 子(子) 들(들) 이(이) 순(順) 종(宗) 하(하) 거(거) 나(나) 不(不) 順(順) 從(從) 하(하) 거(거) 나(나) 胸(胸) 에(에) 그(그) 려(려) 한(한) 일(일) 로(로) 해(해) 서(서) 마(마) 음(음) 이(이) 동(動) 요(要) 하지 않(不) 고(고) 平(平) 等(等) 心(心) 에(에) 住(住) 한(한) 다(다) 는(는) 것이다.

이상과 같은 十(十) 沙(沙) 四(四) 不(不) 護(護), 三(三) 無(無) 難(難) 說(說) 에(에) 또(또) 如(如) 來(來) 의(의) 威(威) 德(德) 을(을) 찬(贊) 양(揚) 하(하) 는(는) 것(것) 에(에) 四(四) 不(不) 護(護), 三(三) 無(無) 難(難) 說(說) 이(이) 있다. 增(增) 支(支) 部(部) 經(經) 四(四) (三三二) 에(에) 依(依) 거(거) 면(면) 如(如) 來(來) 의(의) 身(身) 行(行) 清(清) 淨(淨), 語(語) 行(行) 清(清) 淨(淨), 意(意) 行(行) 清(清) 淨(淨), 邪(邪) 命(命) 者(者) 等(等) 을(을) 四(四) 不(不) 護(護) 라(라) 하(하) 는(는) 것(것) 으(으) 로(로), 이(이) 것(것) 을(을) 不(不) 護(護) 라(라) 하(하) 는(는) 이(이) 까(까) 지(지) 如(如) 來(來) 가(가) 이(이) 四(四) 不(不) 護(護) 를(를) 함(함) 에(에) 他(他) 인(인) 이(이) 알(알) 아(아) 두(두) 려(려) 지(지) 하여 戒(戒) 護(護) 관(관) 心(心) 身(身) 惡(惡) 行(行), 語(語) 惡(惡) 行(行), 意(意) 惡(惡) 行(行), 邪(邪) 命(命) 등(等) 이(이) 없(없) 다(다) 는(는) 데(데) 있다.

그 다음에 三(三) 不(不) 難(難) (Anuparajja) 이(이) 라(라) 함(함) 은(은), 역시 增(增) 支(支) 部(部) 經(經) 에서(서) 說(說) 하(하) 는(는) 것(것) 으(으) 로(로)

- 一、「如來는 善(善) 說(說) 者(者) 다(다)」라 하는데 대하여 사(四) 天(天) 魔(魔), 瓦(瓦) 刺(刺) 天(天), 天(天) 魔(魔) 梵(梵) 天(天), 어떤 사람이라도 勝(勝) 理(理) 를(를) 가(加) 주(주) 어(어) 「仁(仁) 者(者) 의(의) 說(說) 은(은) 善(善) 說(說) 者(者) 이(이) 아(아) 니(니) 다(다)」라고 非(非) 難(難) 할(할) 지(지) 라(라) 도(도) 如(如) 來(來) 는(는) 이(이) 까(까) 대(대) 하여 戒(戒) 所(所) 畏(畏) 를(를) 얻(얻) 어(어) 安(安) 穩(穩) 에(에) 住(住) 한(한) 다(다) 라(라) 며(며),
- 二、「如來의 諸(諸) 善(善) 剛(剛) 이(이) 諸(諸) 漏(漏) 를(를) 다(다) 하(하) 며(며) 痴(痴) 心(心) 解(解) 脫(脫) 慧(慧) 解(解) 脫(脫) 등(等)

觀法에서 自覺自證해서 住하도록, 如來에 依하여 諸声聞의 經教에 이르는 道가 顯示되었다.」 이에 대하여 沙門 ---
 어떠한 사람이라도 操徑를 가루어서 「능후의 諸声聞이 諸
 經를 다하여 --- 自覺自證해서 住하도록 如來에 依하여
 諸声聞의 經教에 이르는 道가 顯示되어 있지 않다」 라고
 非難한다 할지라도 如來은 이에 대하여 疑懼를 믿어 있
 는 故로 安穩에 住한다는 것이요,

- 三 「如來의 教百声聞波會는 諸經를 다하고 無漏의 心解脫、慈
 解脫을 觀法에서 自覺自證해서 住하는 것이 아니다」 라고
 非難한다 할지라도 如來은 이에 대하여 疑懼를 믿었으
 므로 安穩에 住한다는 것이다.

以上 紹介된 사에도 佛陀의 戒德을 表現하는 여러가지의
 要目이 있을 것이다. 그러나 一般적인 大尊嚴신은 이와 같은 것들
 이다. 그리고 이 中에서도 後世 佛敎徒들에게 중요시되어 가
 장 거망하게 된 것은 十力、四無所畏、三念住 등이다. 그리고
 그들은 이 밖에 大德을 加하여 十八不共의 佛德이라고 하여
 其他의 阿羅漢이 미치지 못하는 佛陀 特有의 戒德으로 보게
 되었으니, 後世에 이르면 佛陀의 戒德이라 하면 依해서 이 十
 八不共를 들게 되었다.

原始聖典上에 特히 大慈가 佛陀만이 獨有한 威嚴이라고 말한 典據는 이에 들수 없으나 佛陀가 成道後 說法을 踰躋하고 있을적에 梵天이 나타나서 說法을 勸請하였다하되 그 勸請의 다음에 世尊은 梵天의 意願를 알고 또 發生에 대한 慈(Karunā)에 依하여 佛眼으로써 世尊을 普觀한 後 甘露의 門을 열었다고 (相宗部 卷二(二三五) 經과 같이 佛陀의 說法은 實로 大慈心에서 시작된 것이며, 佛陀의 一大救化는 오로지 이것이 大慈心에서 나온 所行이라 할수 있다. 그러므로 大慈가 特有의 德이라고 지적해 있는 뜻은 없다 할지라도 이것을 佛德의 一種으로 들었다고는 것은 조금도 무리가 아니다. 增一所含 卷三二(大正二, 七二五 下)에

「如來有大慈悲、愍念發生、遍觀一切、衆生
皆使令得度、不捨一切發生如母愛子。」

라고 있는 것을 原始하여 原始聖典 諸處에 如斯한 慈愍의 文句는 實로 頗多하게 나타나 있다.

原始聖典上에서는 아직 이 四願 十八種을 합하여 十八不共의 佛法이라고 한 뜻은 없으나 佛前 十力、四無所畏、三念住가 다 名승 如來의 威德으로 一板에게 알려졌던 것만은 틀림없

는 뜻이요, 또 出拔者와 在寂人을 冥論하고 解淨子가 된
 사람으로서의 이와같은 佛德을 인정하고자 한것이 그 震心에서
 일어나 心淸일 것이다. 그런故로 後世에 이르러서도 특히 이
 四頂을 합하여 十八不共法으로 學究하게 되었던 것이다.

그러면 이 四頂을 합하여 十八不共法으로 定한 것은 何時
 頃부터일까. 龍樹의 大智度論 卷 二六 (大正二五、二五五中)에

「向曰若爾者、迦旃延尼子、何以言十次 四頂
 所畏、大慈、三不共意止(三念住)、名爲十八不
 共法、若前說(般若聖教說) 十八不共法是真義
 者、迦旃延尼子、何以故如是說。」

答曰、以是故名迦旃延尼子、若教子則不作是
 說、教子說者是真不共法。」

이라고 하여 있는데, 우리는 이 向答에 依하여 大乘과 大乘
 의 十八不共法이 相異한 것을 알수 있는 동시에 또 大乘聖典
 前說 以前의 十八不共法說이 언제까지 成立되었던가 하는 것도
 짐작할 수 있다. 즉 十力등 十八不共法說은 龍智論의 著者인
 迦旃延尼子시대까지는 이미 成立되어 있었음을 알 수 있다.
 說一切有部의 學說은 龍智論으로 부러 定說을 얻은 것이요, 有
 部乘에서 依陀의 戒德이라하면 반듯이 十八不共法을 드는 것이

그 席例로 되었다.

三、佛陀의 一般化

以上에 考察하여 온 佛와 같이 歷史的인 佛陀를 理想化함에 따라서 佛陀는 점차로 또 一般化하게 되었다. 즉 佛陀는 그 肉體上에 三十二相、八十種好를 具備하고, 또 精神上으로도 十八不共法을 具有한 것이다 하면 이것은 반드시 歷史時人物으로서의 佛陀가 아니라 史的인 抽象的 佛陀가 되는 동시에 또 이와 같은 佛陀는 오직 佛陀 一佛에 그치는 것이 아니고 救濟한 佛陀의 存在도 인정할 수 있는 것이다. 佛陀는 佛陀의 史的性을 表現하는 그 初級階的 標本이 즉 本生宗인 바, 만약 이에 依한다면 佛尊의 出世는 業感宗이라는 것보다도 大慈願宗의 意味가 深하게 表現되어 있다.

이와 같은 思想이 後世 大乘宗派로 發展하여, 大乘宗派의 佛陀라 하면 大慈願宗인 것이 보편으로 되어 있지만 만약 史的으로 考察한다면 도저히 있을 수 없는 思想이다. 그러나 佛陀를 理想化함에 따라서 史的性을 具備하고, 그 內容이 抽象化하게 되거나 그 結果로서는 이른바 法身思想까지도 胚胎하게 되었다.

初論 文獻上으로 自地가 大體 佛身思想으로 말하면, 그 起源은 佛次後 六百年頃에 出世하였다고 하는 龍樹에 있는 것이지만은 後世에 말하는 佛身思想이라고 하는 아직 指稱할 수 없을지라도, 原始仏敎의 佛陀觀이 점차 理想化된 結果, 佛陀의 內容이 抽象化되고 또 따라서 佛陀라는 개념이 一般化하게 되었다는 것이다. 이니 文獻에 따라서는 明確한 佛身說이 原始聖典에도 나타나 있다. 雜阿含卷 二二(大正二, 一六八中)에

「如來之佛身、法性身清淨。」

이라 있고, 또 增一阿含卷 二(大正二, 五五四上)에

「如來佛身、金剛所成、十力具足、四無所畏在教
勸建。」

이라 있으며, 또 阿含卷 三六(大正二, 七五一上)에도

「如來身者 金剛之教」

라고 있는 것들이 그것이다. 즉 佛陀라 하면 다만 五蘊所成인 有爲主體의 肉身의 所有者에 그치는 것이 아니라, 그 肉體를 떠나서 또는 肉體에 即해서 金剛不壞의 무엇이 있다고 보는 것이 이와 같은 말로 表現된 것일 것이다. 이게 長阿含卷四 遊行至(大正一, 二七中)에 依하여 佛陀入夾 당시의

그 直弟子들의 心情을 본다면

「佛被涅槃已，時諸比丘悲慟殞絕自投於地，
宛轉号咷不能自勝，獻歎而言、如來改度何
其駛哉、世尊改度何其疾哉、大法滲透何其
速哉、群生長衰世向眼吹、譬如大樹根拔
枝條摧折、又如斲蛇宛轉迴遑、莫知所攀、
時諸比丘咸復如是。」(長部卷二、一四七에도 同說)

각고 臥三바와 같이, 敬尊은 그 直弟子들에게는 突로 大改王
이었고 世尊의 眼目으로 推仰되었던 것이다. 그렇던 佛陀가
드디어 一期에 入滅하게 되니 그들의 痛哭은 突로 上空에 表
現되어 臥三바와 같은 것이었을 것이다.

그러나 그들은 다만 落淚하고 悲慟하는 것만으로 그치지
않았다. 佛陀께서 臨終時에 그弟子들에게 對하여

「내가 改度한 後에 改轉을 覆護한 者가 없고,
所持를 잃었다고 생각지 말라.
내가 說하고 내가 嚴厲한 法과 律은, 나의 死後에
改轉의 所가 될지니라.」

라고 遺言한바도 있었던 것과 같이 佛陀가 在世時에 說하신

法과 律에, 그 佛敎의 対象을 求하였던 것이다. 增一阿含經
一 序品 (大正二、五四九下) 에

「我而出世壽極短、肉體雖逝法身住、
當令法本不斷絕。」

이라고 하였으며, 또 同經 卷四四 (大正二、七八七中) 에, 我佛이
阿難에게 하신 말씀에

「汝令阿難、如來弟子慧少、莫依慢觀、東方
弟子無教德干、南方弟子無教德干、
我故阿難、當建此意、我教迦文佛壽命極長、
所以然者、肉身雖取滅、度法身存在、此是
其義、當念奉行。」

이라고도 있는바와 같이, 佛敎의 肉身은 實事 隨行現濟의 原
理에 依하여 비록 改하였다 할지라도, 그 法身만은 殘存하여
永遠不滅하리라고 생각하였을 것은 그 弟子들의 當然한 心情이
있을 것으로, 그 法身을 求할 處는 佛敎의 遺教과 같이 佛
經敎의 法과 律이었던 것이다.

그러면 原始佛敎에서 法身の 意義는 果然 如何하였던가?
佛敎 즉 Buddha는 覺者로 번역되는 말인바, 覺한 사람

이라 하면 그 佛覺은 무엇이었던가, 그것은 法(Dharma) 이었다. 그러면 覺者를 覺者되게 하는 것은 이 法으로써 佛 覺에 있어서 이 法의 比重은 무엇보다도 가장 큰 것이다.

이 法의 의미에 대한 고찰은 이미 上述에서 充分히 하였으므로 이어서는 의문이 남기로 하거니와, 何如던 又佛 聖人 覺者로 된 것은 이 法을 覺함으로써 이루어진 것이다. 雜阿含 卷四四 (大正二, 三二二上) 에

「唯有正法、令我自觉、我三藐三佛陀者、
我庸於彼恭敬尊重奉事供養、依彼而住、
所以者何、過去未來如來等正覺-----
諸當來如來等正覺、亦於正法恭敬尊重奉
事供養、依彼而住。」(相應部卷一、三三九阿說)

이라 있는 것과, 또 相應部卷三 (一九) 에, 佛陀에서 取病 中에 있는 假如果 比重을 귀문하셨을때, 그 비구가 佛陀에게, 오셨동안 世尊께 禮拜코자 하였으나 病으로 인해서 가 되옵자 못하셨다고 하자 이에 대하여 하신 말씀에

「佛로 法을 보는 者는 사를 보고, 나(佛)를 보는 者는 法을 보나이다。」

~62~

(Yo kho dhammam passati so mam
passati, yo mam passati so dhammam
passati)

라고 하고, 空 如是語空 (八部經一, 三四三)에도

「저 비유는 같을 본다, 같을 보느 주는 나를 보느 까닭
이다.」

(Dhammam hi so bhikkhu passati,
dhammam passati mam passati)

라고 있으며, 空 增一阿含卷二十 (大正二, 六五二下)에도

「如來恭敬汝故具有供養汝者、則恭敬我、
已其觀汝者、則觀我、已有法則有錢」

주 三藐三佛陀를 成就하였다는 것은 正法을 覺得하였다는 것이
요, 이 正法이 成佛에 하였으므로 그 正法에 依하여 佛陀는
往來하는 것이니 만약 正法이 없다면 佛陀의 內容도 없게 되
는 것이다. 前조의 文에 依하면 正法은 恭敬을 받을 대상이 되
고 佛陀는 오히려 恭敬하는 사람이 되는 것이다. 其處는 法
과 人은 一如로 된 것이 주 佛陀로서 後至文의 의미는 이것을
말한 것이다. 長部經三(一〇三)에

「法은 人類界의 最上인 것이다, 此世에しろ도 他世에しろ도」

라고 있는 바와 같이 法은 實로 覆被十方、豎遍三昧하는 絕對眞인 것으로 이게 合一한 것이 즉 佛陀다.

그러므로 聖典에 佛弟子들이 佛陀를 차림어, 恒常 法本 法依、法主로 보았다고 하여 있다. 弟子들이 만우 法을 알 고자 한다면, 이 法本、法主인 佛陀에 依止하지 않으면 안된 다. 그런데도 佛陀에 依止한다는 것은 其外 法에 依止하는 것으로 佛陀가 隨處에서 그 弟子들에게 대하여

「住於自洲、住於自依、住於法洲、
住於法依。」

(龍阿含卷二五、大正二、一七七上、相應部卷三、六六、

長阿含卷二、遊行經、大正二、一五中、등에도 同說)

라고 한 것이 즉 이른바 自極明、自依依。 法極明、法依依. 라는 意味도 이에 있는 것이다.

이에 法이라 하는 것은 啓觀적으로 볼때는 宇宙萬物에 一貫하는 理法이고, 또 主觀으로 볼때는 人格적인 佛陀로써 이 法과 人은 一體不離의 界限이 있는 것이다. 그러므로 佛 弟子들이 만우 法을 알고자 할경면 반드시 佛陀에 依止~~佛~~

같은 것이 그 順序이니 그것은 佛陀가 주셨던 가르침이다.
相印部全四 (一五四) 에

「法文들이여, 이 世尊은 알고서 알며, 보고서 보시는 眼
이며, 智요, 法이요, 慧이다. 諸者요, 說者며, 利益
을 嚮來하고, 甘露珠를 베풀어 주는 法主如來이다.」

라고 한 것도 이러한 意味에서 한 말이다.

이와 같이 考察하다 으면 佛陀는 법을 떠나서는 따로 있
는 것이 아닌 法即佛인 故로, 後世에 말하는 法身思想의
根據는 이에 充分히 서 있다고 보아야 할 것이다. 아나 佛陀만
이 법이 아니라 이 법을 추구하기 爲하여 佛陀에게 皈依하는
그弟子를 까지도 법이어야 할 것이다. 長部全三 (一〇三) 에

「我等은 世尊의 眞正한 法이다. 그의 口로 부터 生하였고,
法으로 부터 生하였으며, 법에 依하여 造作되고, 법의
校證者이다. 그것은 무슨 然故인가, 阿訶나 하면,
覺應比하여, 此等은 如來에 相印한 名으로서, 法身이라고
도, 覺身이라고도 하는 가르침이다.」

라고 한 것은 그弟子들의 이러한 信念을 充實시킨 것이다.

以上 要컨대 佛陀라 하면 又向歌如가 人生苦의 解説을 얻기
 爲하여 六度向 苦行 끝에 覺得한 것을 가르치신 것이었
 으나, 이에 대한 그 弟子들의 發心이 漸高하여감에 따라서
 理想化하여지게 되었으니, 그 肉身上에 三十二相과 八十種好
 相을 具足하셨다고 하였으나, 이것은 人生으로서의 거의 모든
 수 具足하신 것은 오직 輿輪聖王과 佛陀가 볼 眷屬이 이것을
 具足한다는 事實으로써 알 수 있는 일이고, 또 이 以上 精
 神上에 十力, 四無所畏, 三念住 등을 具足하신다는 것은 凡人 凡
 夫로서는 오직 그렇게 信할뿐이요, 知見으로써는 그 所以를
 能히 이해치 못할 정도의 理想化였다.

그러면 이와 같이 理想化된 佛陀의 內容인 核心과 主體는
 衆然 두었는가? 특히 이와 같은 幾向은 佛陀가 入次교포자
 하셨을때, 또는 入次敎의 弟子들에 依하여 提提되었으리라 생
 각되는데 이 幾向은 드디어 法佛一如의 思想을 誘導하게 되었다.
 그리고 이 思想은 다시 나아가 佛陀는 오직 肉身을 가른 敎
 外에만 制限된 것이 아니고, 宇宙의 眞理 즉 法 그 自然本
 體인 佛陀는 普遍的이고 一般적인 法陀思想으로 展開되었으니
 이것이 즉 法身思想이라 하면 法身思想이라 할 수 있는 것이다.

~ 68 ~

만약 授受의 佛陀觀과 같이 본다면 佛陀의 精神上 體相인 十力、四無所畏、大慈、三念住 등 所請 十八不共法은 이것을 法身이라고도 볼수 있는 것이다. (大毘婆沙論卷十七、阿含一九)

그러나 原始仏敎에서 이러한 意味의 法身說도 있을 수 있는 思想이기도 하나 아직 없고, 다만 佛陀 生存時에는 그 偉德이 懋々하다 又天喜롭게 그 覺化力이 미치지 않은바가 있던 大聖이 너무나 虛寂하게 入滅함에 대하여 그 弟子들의 佛陀에 대한 信心에서, 말하자면 그들의 慰安感을 얻기 위하여 肉身이 次後하는 中에서도 그러려 하지 않는 佛陀를 求할 것이 覺의 內容으로서의 法을 佛陀로 본 것이 이제 이에 말하는 法身思想으로 나타난 것이다. 增一阿含卷三(大正二, 七九中)에도

「阿那律曰、如來身者、眞法又身。」

이라고도 하여 있는바와 같이 그 直弟子들은 敎尊을 父母한 그의 肉身에 即해서 次의 眞法之身을 보려고 하였던 것이 原始佛敎의 佛身觀이었다.

四. 三世諸佛說

佛陀의 概念이 一般化됨에 따라서 佛陀는 오직 一佛뿐이라
는 思想은 自然 設히지게 되고 多佛思想으로 廢用되었다. 그
러나 多佛思想이라 한다해서 敬尊과 同時同土內에 多佛이 存在
한다는 것은 옳고 아니다. 後世 大乘佛敎에 이르러 一世界,
一佛說로 되어 있는 것이 正則인바, 이 思想은 原始小敎시대
부터 있었던 것이나 이것은 弘法의 威德上 一世界內에 多佛이
並存할 수는 없는 것이다.

神主 이라 함은, 一般宗教學的 述語를 빌려서 말한다면 神主
主義인바, 佛敎에서 이것을 神이라 稱하지 않고 佛이라 呼
하는 것이다. 즉 敬尊 一佛主義가 아니고 神主主義인 것이
佛敎의 正統思想으로 一般化하게 되었다. 그 이유는 前篇에서
도 이미 말한 바와 같이 많은 覺한 收拾者를 佛陀라 稱하며,
이 覺을 覺得하는 것은 오직 敬尊 一人에 限한 것이 아니고
널리 人類全般, 局限해서 그 數도 가능한 일인 故로
이 覺을 覺得하지만 하면 모두 佛陀가 되는 것이나, 이와
같은 理論으로 나아가면 多佛인 것이 當然한 일이다.

그러면 敬尊이 現佛한 後 如何한 佛陀가 있는가?

그것은 如來 沒있다. 만부 阿彌陀 이라는 뜻으로 본다면 그
 弟子中에도 無數의 阿彌陀들이 있었으니 教尊과 同等한 자적자
 들이 如來 同存하였던 셈이다. 以上에서 志察하여 온바와 같
 이 모든 阿彌陀中에서도 教尊만을 超阿彌陀的으로 推仰하여 온
 阿彌陀 歲月이 경과할 수록 教尊은 阿彌陀으로 부르지 않고
 佛陀로만 呼稱하게 되었던 것이다. 다시 말하면 佛陀는 教尊
 唯一의 佛로 되었던 것이다.

이 教尊唯一佛의 思想은 드디어 西化되어 어떤 時期을 制
 限한 一世界 一佛思想으로 되어 있다. 이제 그 例를 들어
 본다면 長部經二(二三七) 大施尊經에, 教尊桓因이 三十三天에
 서 거기에 參集한 諸天子들에게 如來의 如來한 稱讚, 또는
 八趣苦樂을 說하였더라. 그中 어떤 天子는 말하기를 만약
 이와 같은 如來가 同時에 四叉만 出世한다면, 또 어떤 天子
 는 三叉만 出世한다면, 또 어떤 天子는 二叉만 出世한다면,
 又天의 安樂을 爲하여 一層 그 效果가 볼것인데 하고 慨嘆한
 것에 대하여 教尊桓因은 同一世界에 同時 二佛이 並出할 이유
 가 있다고 答하여 있다. 그리고 改訂 增一阿含 卷三三(大正
 二、七二三中)에

「世尊二佛又乎... 一箇世界中、總無二導師、

「... 一佛境界之二尊号。」

라 하고, 또 中阿含卷四七(大正一, 七二三下)에도

「若世中、有二輪轉王並治者、終成異處、...」

若世中、有二如來者、終成異處。」

라고 있는 것들이 그것으로서, 이와 같은 思想이 原始佛教에 나타나 一般의 思想이다.

이상과 같다면 原始佛教의 佛陀思想이 多佛思想이라 하는 것은 虛名規實이 아닌가 하는 疑向이 있을 것이다. 그중에서 이미 말하는 一世界 또는 一佛境界라 하는 것은 全世界를 意味하는 것이 아니라 佛의 存在를 인정하는 동시에 多數世界의 存在도 인정하는 것이다.

그러면 一佛世界의 범위는 如何한가?

增支部經一(三七一)과, 雜阿含卷十六(大正二, 一一一下)에
依하여 본다면, 一月一月이 運行하여 諸佛을 照輝하는 것이
一世界인바, 이와 같은 世界의 一佛을 合한 것을 一大千이라
稱하고, 이 一佛의 大千世界를 다시 一佛을 合한 것을 中千
世界라 稱하며, 또 이 中千世界의 一佛을 合한 것을 三千大千
世界라 ~~稱~~ 稱한다고 하였으니, 一佛陀는 이 三千大千世

界에 君臨하며 그 光明은 이 三千大千世界를 照輝하고, 그 音聲도 遍滿 이 三千大千世界에 周遍한다고 하였다. 즉 이와 같은 一佛世界에 든 오직 一佛만이 出現하며 教化를 한다는 것이니, 만약 多佛의 存在를 인정한다면 以上과 같은 三千大千世界가 無數하게 存在하는 법이다.

그러므로 原始公教의 冥思想은 大體로 時間的 諸佛說과 空間的 冥說로 分하여 볼 수 있다. 前者는 三世諸佛說이요 또 後者는 現在를 中心으로 하고 보는 他方佛思想이다.

먼저 時間的 諸佛說의 三世諸佛說을 본다면, 過去佛說에 있어, 南岳은 二十四佛說, 北岳은 七佛로 되어 있다. 二十四佛은 佛姓姓宗(小部宗 一九、二〇七)에 있는 것으로서 劫初 牟尼佛 以前에

- | | |
|--------------------|-----------------------|
| 1. Dipaṅkara (燃燈) | 2. Kondañña (憍陳如) |
| 3. Maṅgala (吉祥) | 4. Sumana (善惠) |
| 5. Revata (諸曲) | 6. Sobhita (升照) |
| 7. Anomadassa (高見) | 8. Paduma (蓮華) |
| 9. Nārada (大善) | 10. Padumottora (蓮華上) |
| 11. Sumedha (善慧) | 12. Sujāta (善生) |

13. pigadassi (喜見) 14. Atthadassi (義見)
 15. Dhammadassi (法見) 16. Siddhattha (義成就)
 17. Tissa (底沙)
 18. phussa (精砂)
 19. Vipassi (毘婆尸)
 20. Sekki (尸棄)
 21. Vessabhu (毘舍浮)
 22. Kakhusadha (俱留孫)
 23. Korāgamaṇa (拘那含牟尼)
 24. Kassapa (迦葉)

등 諸佛을 말하는 것이다. 그런데 佛經卷三二七, 諸佛品(同上三五七)에는 Dipankara 佛 이전에 또 Tanhankara (作意)佛과 medhankara (作慧)佛과 Saranankara (作寂)佛등 三佛이 있다고 하는데, 이 三佛은 不可劫의 劫前に 出世하였는데, 燃燈佛도 同劫出世한 것이다. 第一燃燈佛은 부처 第九大善佛까지의 九佛의 出世는 모두 不可劫劫前の 出世요, 第十佛은 十萬劫前, 第十一, 十二兩佛은 三萬劫前, 第十三, 十四, 十五佛은 八千劫前, 第十六義成公은 九十四劫前, 第十七, 十八佛은 九十二劫前, 第十九佛은 九十一劫前, 第二十, 二十一佛은 三十一劫前에 各各 出世하였으므로, 第二十二, 二十三, 二十四佛등은 다 같이 賢劫中에 出世하였다고 하여 있다.

그런데 >上 二十七佛中 前三佛은 歌迦佛에 記號를 授與하지 않았으므로 그 系譜의 敎에 當지 않고 二十四佛은 모두 授記를 하였으므로 佛尼의 系譜上에 오르게 된 것이다. 그리고 歌尊이 第二十五佛으로서, 南區에는 尊인데 二十五佛說、二十八佛說이 있다.

그 다음에 七佛說은 長阿含經 大本經. 雜阿含經 卷十五. 增一阿含經 四五 등에 在한다.

第一은 毘婆尸佛으로서 過去 九十一劫前 出世요,

第二은 尸棄. 第三은 毘舍婆佛인바 이 二佛은 三十一劫前 出世며,

第四은 拘樓孫佛. 第五은 拘那含佛. 第六은 迦葉佛인바, 이 三佛은 다 같이 賢劫中 出世라고 하여 있으며,

第七은 現世의 敎主인 歌迦牟尼佛로 되어 있다.

北區에도 過去 六佛外에 宝藏如來와 定光如來의 存在가 인정되어 있다. 즉 增一阿含 卷十一(大正二, 五九七下)에 記하면, 無量劫時에 定光如來가 出世하였으나 그때 起術覺志라는 緣道青年이 있어서 이 定光如來에게 香華를 供養하고자 五百兩金으로써 香華를 求하였었다. 그러나 매마름 國王의 命으로 香華의 賣買를 禁하는 날이 있느니라 城內에서 이것을 求코자

문헌 超射梵志云 개우 困感하여 城外에 나갔는데 善味라는 婆
 塞門女가 五枝筆을 갖고 가느니라 五百兩과 交易하기를 請하
 였다. 그러나 그 女는 그 말에는 不應하고 來世에 가서 夫
 婦가 되기를 約束한다면 이 꽃을 賣與하겠노라라고 하니니라
 그云 不得已하여 그 女의 請으로 그 五枝筆을 買得하니, 度
 光如來에게 供養한 後 그 如來로 부터 來世에 반드시 我邊牟
 尼佛이 되리라고 記別을 授受하였다고 하니 이다.

또 增一阿含卷十三 (大正二, 六〇九中) 에는 度光如來(度
 光)가 地持라 하는 王을 그 文로, 日月光이라든 이를 그
 母로 하여 二十九에 出家, 即日 初夜에 成佛하였다고 因緣說
 이 이하고 있다.

그 다음에 宝藏如來에 附하여는 增一阿含卷三八(大正二, 七
 五七上)에, 過去世時에 宝珠王의 后世阿에 十号具足의 宝藏
 如來至真等正覺이 이었다. 이 佛尼의 會下에 큰 長老比丘가
 이었다면 年老衰長하니 如來한 修行을 하지 못하겠으므로 燈火
 麻油등을 城中에 求하여 每日 宝藏如來에게 供養한 結果, 宝
 藏如來로 부터 來世 毘叔阿僧祇劫에 반드시 燈亮如來至真等正覺
 이 되리라는 記別을 授受하였다고 하니 이고, 또 長老比丘가
 麻油燈火를 每日같이 施與한 王女 於一 千餘... 來世에 記別

을 請하셔으나, 여기에 記號를 授할 佛은 將來 救數阿僧祇劫
에 出世하는 佛이나, 그때 그 佛은 부처 記號를 맡으라고
하였다 한다.

그리고, 그 授 救數劫을 경과하여 彌頭摩國 授改延那王 治
世에 燈光如來가 出世하셨는다. 그때 救數이라 불리는 큰
梵志가 있어 이 燈光如來에게 五華를 供養하고 願望을 地上에
散布하여 장래의 授次를 청하였다. 그 佛은 將來에 救世又如
來至真等正覺을 降成 하리다 하고 授記하였다 한다.

이에 말하는 燈光이라 함은 Dipamkara의 談話로서
定光、鬘光、昔光 등으로도 번역된다. 이 談話의 宗旨은 救
世의 授記佛은 定光이요, 또 燈光佛의 授記공은 王子如來라는
데 있다.

以上 考索 句바를 綜合하여 보면 南北 兩派 二二것을 莫論
하고 그 過玄 諸佛의 授記는 一定한 典型으로, 現世의 救世
文佛과 모두 거의 같다. 즉 그 種族 入胎、出胎、修行、普
渡 樹下 成道、入滅 등의 次第가 諸佛向에 大体로 同一하다.
이것은 무엇을 意味하는 것인가. 過玄佛의 思想이란 要컨대
現在의 救世文佛을 基點 模型으로 해서 그 行在를 乘出한 것
임을 暗示하는 것이 아닌가 생각된다

그 다음 觀在从의 思想을 본다면, 그것은 語言을 轉譯치
도 從이 觀在从佛이 主가 되어 있으나, 이 觀在从佛思想
에서 派生된 從인 從佛思想이 있다. 僧支部卷一(一一九)
에:

「比丘教이든 이들 二人은 覺者다. 두 구를 二人이라 하는
가. 如來·正覺. 正覺者와 覺者니라.
比丘教이다, 이들 二人은 覺者니라.」

라고 있는 것을 보면 現在佛은 이 二人佛이 同等인 것 같다.
그러나 覺者는 觀在佛에서 派生된 것이라 보아야 한다. 元來
이 從佛 (pacceka-buddha) 은 獨覺, 緣覺, 因緣
覺者라 번역한다.

그리고 또 이에 從 毘舍鞠論 (Khadgavishānakalpa) 와
部行 (varga-cārinī) 의 二種이 있다. 그 起源은 確定
치 못하다. 그러나 佛敎의 起源이라 볼만한 것에 大正第一集
第三學角卷 (八部卷二, 一四) 에 聖者가 辨有說 諸處에 머무는
論하는 佛敎의 緣에 「聖者와 같이 마땅히 몸코 遊行하라.」
라고 한 것이 있다.

또 그리고 佛敎의 根乘으로 볼만한 것에 僧一何舍卷三
(大正二, 七二三上), 中部卷四, 法華卷 (六六) 등에,

仙人山에 五百辟支佛이 居住하였던바, 그것은 祇迦牟尼佛이
 아직 兜率天에서 飛入宮中에 下降入胎하고자 할때의 일이었
 다. 淨居天이 世向에 普物하기를 却後二截에 如來가 世向에
 出現할 것이니 마땅히 淨土를 淸淨하게 하라 하고 하였다.
 이 말을 들은 五百辟支佛들은 虛空에 올라

「諸佛來出時、此處賢聖居、自悟辟支佛、
 恆居此山中、此名仙人山、辟支佛所居、
 以人及衆天、終度空界時、」
 缺

라 說하고 燒身取證獲하였다. 그 證獲한 이차三佛世界에
 衆二佛이네 있다고 하여 있다. 이와같이 五百辟支佛이 同一處
 에 部를 이루어 同居하였다는 뜻에 있지 않을까 생각된다.

沒世에 이르면 阿寒次 등 四采證得을 聲聞乘, 이 緣覺
 緣覺, 菩薩을 菩薩乘이라 하여 이차三乘이라 하느니라. 南
 此에三乘이라는 熟語조차도 있다. 그러나 此處에三增一阿
 含卷四五(大正二, 七九二中)에 聲聞乘、辟支佛乘、佛乘을
 三乘이라 稱하네 있고, 同卷十五(大正二, 五七〇中)에
 「三乘之道」라 하였고, 別教義阿含卷三(大正二, 三九二中)
 내도 三乘이라고는 있으나 「諸佛與緣覺、菩薩及聲聞」이라

하여 四乘을 並擧한 後、그 몸이 모두 無痛함을 論하여 「捨
捨衆痛身、阿泥釁凡夫」라 하여 있다. (雜阿含 卷 四六、大正二、

三三五 下) 三 = 如來、緣覺 二乘 등으로 되어 있다. ~~舍身~~
三乘이라 하는 語句가 있으나、如來、緣覺、聲聞을 並擧한
그 ~~舍身~~를 論하여 있는 것은 있다.

이와 같이 救度佛과 함께 聲聞、緣覺、菩薩 등을 並擧하여
있지만은、그러나 이것은 이러한 諸聖에 모두 平等하다는 意
味를 表現하는 것이 아니고、결국은 佛位가 最高임을 나타 내
는 것이 目的이므로 現在 此界에서 救度佛이 있을 뿐이다.
中部至 弘吞至 등에 五百 辟支佛이 모두 燒身 取涅槃한 아유훈
此界에 二佛以上이 並存할 수 있었다는 데 있었다는 것도 이것
을 의미한 것이다.

(或者는 緣覺 즉 辟支佛은 現在한 佛이 아니라、救度이
殘遺하신 後 三七日間 說法를 하지 않고 있었던 期間을 지나
서 말한 것이 아리까. 그 이유는 緣覺은 說法하지 않는 佛
도 되어 있기 때문이다. 라고 — 守井氏 印度哲學研究 卷二 原始
佛敎의 佛現))

이 娑婆世界에 救度佛이 있지만은 現在 卽 ~~娑婆中~~
他方世界에 他方이 있는가 하는가、 ~~賢劫中~~

大乘聖典에 依하여十方世界에 다 존재 그 세계의 最尊인 佛敎은 諸佛이 있다고 하나 原始敎의 地方佛敎은 여러 분가, 이 문권에 佛敎의 大體로 四阿含聖典에 對한 諸佛敎의 地方佛敎이 設된 것으로 되어 있다. 그렇지만 但 例외의 하나로 增一阿含聖典 卷 二九 (大正三, 六一〇 上) 에는 東方 七恒河沙佛土를 지나 가서 奇光如來至真等正覺이 있다고 하는 것이 있을 뿐이다.

그 다음에는 未來佛思想에 對한 考察을 하기로 하자. 佛敎 第一佛로서 一般的으로 알려져 있는 것은 彌勒佛이라고 것이 大乘諸聖의 一致하는 바이다. 現在 즉 敎迦佛이 出世 하신 後 現在까지 勿論이요 未來 五十七億 六千萬年이 經過 하도록까지의 變遷世界의 敎主는 敎迦佛인 것이다. 그러나 그 以後 이 세계의 最尊가 되실 佛陀는 彌勒으로 되어 있다.

前章에서도 이미 考察한바와 같이 現存하는 阿含에 依하여 限 彌勒은 佛尊 直弟子의 一人으로서 佛尊보다 먼저 入次、 兜率天宮에 住居하여 當來世 自己의 時代를 待期하고 있다는 것으로 되어 있다. 彌勒에 對한 文獻은 여러가지 있다. 이제 그에 對한 具體的 說話의 所在을 지적한다면 長阿含聖典 卷 六 (大正一, 三九 上 二二下)、 增一阿含聖典 卷 四四 (七八七下)、 中阿含聖典 卷 十三 說本聖 (大正一, 五〇九 下) 등이다.

먼저 增一宗의 說意를 要約한다면,

耨耨人 壽八万四千歲時에 讓位 (Sari-kala) 聖輪聖王이 出現하여 七宗을 具足하고 正法으로써 教化하여 國土豐樂、人民慈盛을 짓는다. 때에 王의 大臣이 修梵摩라는 者가 있고, 그의 夫人은 梵摩越이라 할 것이다. 彌勒菩薩은 兜率天에서 그 父母가 不老不尠한 者를 瓊索老妪하여 神을 梵摩越의 胎卵에 내리서 右陽으로 부터 生하여 그 身은 金色일 것이다, 三十二相 八十瓊好가 具足하며, 鷲마안가서 出沒하여 王의 居城인 鷄頭城에서 그다지 멀지 않은 龍華樹下에서 成道하여 摩竭國 毘提村中의 山에 가서 阿闍維羅으로 부터 執摩野의 僧伽梨를 穿어 입고, 三會의 說法을 하러니 初會에 九十六德、二會에 九十四德、三會에 九十二德을 各各 化度하고, 住世 八万四千世한 後 三다사 解理樂하리라고 說하 있다. 彌勒下生宗 (大正十四、四二一 以下), 彌勒大成化宗 (大正十四、四二八 以下), 彌勒來降宗 (大正十四、四三四 以下) 등도 거의 同一한 說이다.

그 다음 中兩舍至說 說本宗에는 彌勒授記宗 說하 있다.

佛은 彌勒가 改易奈國 毘提國中에 住하었다. 其二會 諸比丘들이 中舍後 阿闍維羅은 스사로 過去의 本緣을 說하미 彌가 宿世에 釋文師에게 一鉢의 食을 求 請하던 因緣으로 三世에 惡處

에 不隨하였고, 이제도 또한 出家하여 正解脫을 얻었음을 말하고 있을때에, 佛은 蒸餾로 부터 일어 나서 比丘衆의 앞에 와서, 汝等은 阿耨律로 부터 過量의 水糧을 들었으므로, 나는 이제 未衆의 일을 말하리라 하시고, 未衆久裏人壽八殲時 法法較輪聖王이 出世하여 七寶를 成就하고 千子가 具足하여 法으로써 敎諭하여 人民에게 安樂을 얻게 하고, 大金埴를 세워 沙門과 貧窮人에게 布施한後 出家하여 修道하되라고 說하였다. 또 跋耨이라名할 如來가 동시에 出現하여 이제 내가 한 것파 같이 梵行을 成就하고, 無量 百千의 比丘衆이 있리라. 그런데 그 衆中에 있던 阿耨(Ajita)은 생에서 일어나 佛에 向하여 스스로 壞法較輪聖王이 되기를 志願하였다. 또 함께 衆中에 있던 跋耨은 스스로 저 跋耨如來가 되기를 志願하였다. 그에게 佛은 所事명을 咐하시고 跋耨을 稱讚하시면서, 當來世에 成佛하되라는 記別을 授하시고 또 金樓城 戒衣를 取하여 跋耨에게 授與하여 이것을 佛經衆에게 施하게 하였다. 한다.

大毘婆沙論 卷一七八(大正二七八九四中)에는 이 正文을 引載하되 阿氏云은 世間較輪聖王의 位를 求하되는 故로 佛은 그를 咐하셨고, 慧氏는 出世間較輪王의 位를 求하되는 故로

이것을 揀護하였다고 하여 있다. 또 阿氏는 自利樂을 求하였다기에 呵하시고 慈氏는 利衆樂을 求하였으므로 讚하였다고 하여 있다.

이상과 같은 彌勒佛이 當來變世界의 教主가 되리라는 彌勒未來思想은 實지기 印度에서 부터 일어나 佛敎界의 一般常識으로 되어 있었던뿐 아니라, 信仰界에서도 一部人心을 支配하여 오고 있다.

그러면 彌勒佛 以後의 未來佛思想은 어떠한가.
이 문제에 阿耨多羅三藐三菩提는 極限되어 있다. 阿耨多羅三藐三菩提는 一門이 있으나 그것은 增一阿含 卷四五 (大正二, 七九一)로서 이에 依하면 彌勒 다음에 師子應如來 → 及乘順佛 → 光焰佛 → 兜率佛 → 空老佛 등의 次第로 出現하리라고 說하여 있다.