

원시불교 교육의 방법론적 이념으로서의 점교성(漸敎性)에 대한 연구

최 봉 수
(동국대 불교문화연구원)

《요 약》

이 연구는 원시 불교의 교육학적 방법론에 주목하여 그 속에 내재된 주요 원칙을 찾으려 한다. 주로 원시 불교의 원전 자료인 팔리 오니카야(Pali-Pañca-Nikaya)에 입각하여, 교육 방법론적인 분위기를 지닌 경설들을 살펴보면서 그 원칙에 접근한다. 그리하여 점교성(漸敎性)이라는 개념을 얻게 되는데, 이 연구는 이것을 원시 불교 교육의 방법론적 이념으로 주장하려 한다. 이를 위해 종교 사상의 범주와 종교 실천의 영역과 종교체험의 경지에 있어서도 점진적 성격이 지켜지는가를 살피게 된다. 그리고 그런 과정을 통해 고타마 붓다는 점진적 교육을 실천함으로써 제자들로 하여금 완성된 지식에 이르게 하였음을 밝히게 된다. 따라서 점교성을 불교 교육의 방법론적 이념으로서 상기시키려 하는 것이 이 연구이다.

I. 연구의 목적

붓다(Buddha)는 스스로를 천신과 인간의 스승(天人師, <Pa> sattha devamanuss-anam)이라고 불렀다. 붓다는 중생들이 지닌 궁극적 문제를 해결해 주기 위해 절대적 권능을 사용한 것이 아니라 종교적 교사로서 종교교육을 베풀었던 것이다.

따라서 붓다의 말씀이 기록된 경전은 붓다의 종교교육에 관한 기록이라고 볼 수 있다. 그러한 붓다의 경전에는 수행 능력을 점진적으로 성숙시키는 방법을 뜻하는 방편(upāya)이라는 용어가 빈번히 사용되거나, 이는 붓다가 종교교육에 있어 특히 방법론을 중요시했음을 보여준다. 즉 불교교육의 결과에 대한 언표는 몇 가지 술어로서간

단히 제시하면서도 교육과정상의 방법에 대해서는 아주 자세한 가르침을 베풀고 있는 것이다.

그런데 교육의 방법론을 정립하는데 있어 붓다에게는 한가지 대원칙이 있었던 것으로 보인다. 그것은 점교성으로서, 이해하고 실천하기 쉬운 가르침으로부터 보다 어려운 가르침으로 차례 차례 그 가르침들을 전개시키는 것을 의미한다.

이러한 점교성에 주목하면서 이 글은 원시 불교 경전들을 살펴려고 한다. 그리하여 원시불교 교육의 방법론에 관한 한가지 이념을 도출하면서 불교의 종교교육학 정립에 일조하고자 한다.

II. 점교성의 선언

과거 일곱 붓다 중 첫 번째인 비파씨(Vipassin) 붓다는 깨달음을 얻은 뒤 왕자 칸다와 함께 최선임 바라문의 아들 티싸에게 최초로 법을 설했다. 이 때 “비파씨 붓다는 그들에게 점진적으로 설하였다.(anupubbim katham kathesi) 곧 보시와 계율과 천상에 대해 설하였고, 여러 애욕에는 곤란함과 허영과 때가 있음을 그리고 벗어남에는 공덕이 있음을 드러내었다. 붓다는 그들의 마음이 때가 되고 부드러워지고 깨끗해졌음을 알았을 때 여러 붓다가 칭찬하며 설하였던 법을 드러내었다. 곧 괴로움, 집기, 멸함, 길이 그것이다. 그러자 마치 검은 때가 빠진 하얀 천이 곧바로 색을 받아들이듯이 그들은 그 자리에서 먼지와 얼룩이 사라진 법의 눈을 일으켰다. 곧 ‘집기한 법은 어느 것이나 멸하는 법이다.’라고 (알아내었던 것이다)”.(D.N.II, N.D.P.: 33-34; P.T.S.: 41)

그런데 과거 일곱 붓다 중 마지막인 고타마(Gotama) 붓다도 깨달음을 얻은 뒤 초기에, 야사(Yasa)라는 젊은이에게 그리고 그의 아버지 셋티(Setthi) 등에게 역시 점진적으로 설하였다. 즉 “붓다는 야사라는 젊은이가 가까이 앉았을 때 그에게 차례로 설하였으니 보시와 계율과 천상에 대해 설하였고 내지 야사는 ‘집기한 법은 어느 것이나 멸하는 법이다’ 라는 법의 눈을 일으켰던 것이다.” (Vinaya Piṭaka. Mahāvagga, N.D.P.: 17; P.T.S.: 20)

따라서 고타마붓다 뿐만 아니라 모든 붓다는 가르칠 때 “점진적으로 가르친다는 것”을 암시 받을 수 있다.

그러면 이러한 점진적인 가르침을 구체적으로 선언하고 있는 경우를 살펴보자. 한 때 붓다는 사뭇티시의 동원(東園)에 위치한 녹자모강당(鹿子母講堂)에서 지냈다. 그

곳에서 가나카목갈라나(Gaṇakamoggalana)라는 바라문과 다음과 같은 대화를 나누었다.

바라문이 물었다. “...고타마 님이시여, 우리 算術師들이 산술사의 생활을 하는 데에는 점진적인 학습(anupubba-sikha)과 점진적인 실천(anupubba-kiriya)과 점진적인 방법(anupubba-paṭipada)이 필요하니 곧 수를 셈하는데 있어서 그러합니다. 고타마님이시여, 우리들은 제자를 얻은 뒤 처음에는 이렇게 수를 세게 합니다. 즉 ‘하나, 하나인 것. 둘, 둘인 것. 셋, 셋인 것. 넷, 넷인 것. 다섯, 다섯인 것. 여섯, 여섯인 것. 일곱, 일곱인 것. 여덟, 여덟인 것. 아홉, 아홉인 것. 열, 열인 것.’ 등으로요. 고타마님이시여 우리는 이런 식으로 백도 세게 하고 그 이상도 셈하게 합니다. 그런데 고타마님이시여, 당신의 법과 율(dhamma-vinaya)에서도 이처럼 점진적인 학습과 점진적인 실천과 점진적인 방법을 설정할 수 있습니까.”

“바라문이여, 나의 법과 율에서도 점진적인 학습과 점진적인 실천과 점진적인 방법을 설정할 수 있다. 비유하면, 바라문이여, 능숙한 말 조련사가 자질이 좋고 혈통이 좋은 말을 얻어 처음에는 재갈을 무는 것에 익숙하도록 시키고 이어서 더 이상의 동작을 하도록 시키는 것처럼, 바라문이여, 여래도 조련시켜야 할 장부를 얻어서 처음에는 이렇게 인도한다. ①곧 ‘비구여 너는 와서 계율을 지니어라. 그리고 파티목카(patimokkha) 계본으로 스스로를 보호하며 머물러라. 그리고 다닐 만한 경계에서만 다니어라. 그리고 조그만 허물에서도 두려움을 보아라. 그리고 여러 가지 학처(sikkhāpada)를 받아 지니도록 하라’ 라고 인도한다.”

“...그리고 여래는 더 이상의 것으로 그를 인도한다. ②곧 ‘비구여, 너는 와서 여러 감각(indriya)에서 그 문을 잘 지켜라’ ...”

“...다시 여래는 더 이상의 것으로 그를 인도한다. ③비구여 너는 와서 음식물에서 그 양(matta)을 잘 알도록 하라. 음식을 먹는 근본적인 이유를 생각하며 먹도록 하라’ ...”

“...다시 여래는 더 이상의 것으로 그를 인도한다. ④곧 ‘비구여 너는 와서 각성 상태(jāgariya)를 유지하며 지내거라’ ...”

“...다시 여래는 더 이상의 것으로 그를 인도한다. ⑤곧 ‘비구여 너는 와서 정념정지(sati-sampajañña)를 갖추도록 하라’ ...”

“...다시 여래는 더 이상의 것으로 그를 인도한다. ⑥곧 ‘비구여 너는 와서 공한처(arañña) 등에서 혼자 앉고 눕도록 하라’ ... 그러면 그는 결식한 후 가부좌로 앉은 뒤 몸을 곧게 세우고 前面에(parimukham) 정념(sati)을 확립시킨다. ⑦그리고 세간에

서의 욕심(abhijjha)을 버리어 욕심이 제거된 마음으로 지내면서 욕심에서 마음(citta)을 정화한다. 그리고 분노(byāpāda-padosa)… 둔함과 잠(thīna-middha)… 흥분과 우쭐댐(uddhacca-kukkucca)… 의혹(vicikicchā)을 버리어 의혹이 제거된 마음으로 지내면서 의혹에서 마음을 정화한다.”

“…그런 뒤 그는 ⑧초선(paṭhama-jhāna)… ⑨제이선…⑩제삼선…⑪제사선을 구축하여 지낸다.”

“바라문이여, 유학(sekkha)이며 아직 뜻을 이루지 못했지만, 더 이상 없는 수행(yoga)에 의한 안식함을 획득하며 지내는 여러 비구가 있으니, 그들을 위해서는 나는 이상과 같은 모습의 교육을 베풀다(anusasanin).” (M.N.Ⅲ, N.D.P.: 61-64; P.T.S.Ⅱ: 1-4)

꽤 장황한 인용이었지만 여기에 인용된 붓다의 말씀을 통하여, 점진적인 가르침이라는 표현이 점진적인 학습 점진적인 실천 그리고 점진적인 방법이라는 표현으로 분화됨을 볼 수 있다. 나아가 그 점진적인 가르침의 구체적 내용이 열 한가지로 차례차례 제시됨도 볼 수 있는 것이다. 따라서 붓다는 교육 방법의 한 원칙으로 점교성을 선언하고 있다고 말해도 좋을 것이다.

Ⅲ. 완성된 지식의 성격과 범문

붓다는 왜 점진적으로 가르치려고 하셨을까. 우리는 그 해답을 교육을 통해 얻으려고 하는 완성된 지식(añña, ajña)의 성격을 살피면서 찾을 수 있다. 한 때 붓다는 키타기리(Kiṭṭagiri)라는 카시(kasi)국의 한 시읍에서 이렇게 설하였다.

“비구들이여, 단번에(adikena) 완성된 지식을 획득할 수(añña-arādhana) 있다고 나는 결코 주장하지 않는다. 그리고 비구들이여 점진적인 학습과 점진적인 실천과 점진적인 방법에 의해 완성된 지식은 획득되는 것이다.” (M.N.Ⅱ, N.D.P.: 170; P.T.S.Ⅰ: 479-480)

또는 붓다는 한 때 베란자(Veranja)의 날레루푸치만다물라(Nalerupucimandamula)에서 지내시면서 파하라다(Paharada)라는 아수라(asura)의 왕에게 이렇게 설하였다.

“파하라다야, 나의 법과 율에는 여덟 가지 회유하고 일찌기 없었던 특징들이 있으니, 비구들은 이 특징들을 보고서 나의 법과 율을 매우 즐거워한다. (그 중 첫 번째 특징은 무엇인가.) 파하라다야, 대혜는 점진적으로 기울고(anupubba-ninna) 점진적으

로 비스듬해지고(anupubba-pona) 점진적으로 깊어지니(anupubba-pabbhāra), 결코 쭉 곧은 절벽(처럼 깊어지는 것)은 아니다.(na āyatakeneva papāto) 마치 그와 같이 파하라다야, 나의 법과 율에는 점진적인 학습과 점진적인 실천과 점진적인 방법이 있을 뿐이지, 완성된 지식을 하나의 延長線에서 꿰뚫는 일은 결코 없다.(na āyatakeneva aññāpāvedho) 파하라다야, 이것이 나의 율이 지니는 희유하고 일찌기 없었던 첫 번째 특징이다.” (A.N.III, N.D.P.: 309; P.T.S.IV: 200-201)

이상의 두 가지 경설에서 우리는 완성된 지식의 성격을 정리할 수 있다. 곧 완성된 지식이란 단 한가지(adika)의 학습 또는 실천 또는 방법의 연장선상에서(āyatakena) 꿰뚫어지거나(pativedha) 획득되는 것(ārādhana)이 결코 아니라는 것이다. 그래서 그것은 차원을 달리하며 점진적으로 심화되는 학습과 실천과 방법들을 통해서 꿰뚫어지고 획득되는 것이다.

그러면 차원을 달리하며 점진적으로 심화된다는 것은 구체적으로 어떻게 깊어지는 것인가. 증지니카야 제 4권(N.D.P.)에는 원시 불교의 주요한 특징이 점진적인 전개임을 보여 주는 경설이 많이 있는데, 그 경설을 음미하다 보면 위의 의문에 대한 도움을 얻을 수 있다. 그 중 한가지 예를 살펴보자.

한 때 아난다(Ānada)장로는 코삼비(Kosambi)시의 고시타(Ghosita)승원(ārāma)에서 지냈는데 그에게 우다인(Udayin)장로가 찾아와 물었다. “벗이여, 점진적인 멸진(anupubba-nirodha), 점진적인 멸진이라고들 말합니다. 벗이여, 어느 정도에서(Kittavata) 붓다께서는 점진적인 멸진을 설하신 것입니까.” 이에 대해 아난다 장로는 답하였다.

“벗이여, 지금 한 비구가 애욕(Kama)에서 벗어나 ...초선(pathama jhāna)을 구축하여 지냅니다. 벗이여, 이 정도에서 붓다께서는 점진적인 멸진을 설하신 것이니 그것은 법문(pariyaya)에 입각한 것입니다.

다시 벗이여, 비구가 사색과 사려를 고요하게 하여 ... 제이선을 구축하여 지냅니다. 벗이여, 이 정도에서 붓다께서는 점진적인 멸진을 설하신 것이니 그것은 법문에 입각한 것입니다.

다시 벗이여, ... 제삼선 ... 제사선 ... 공무변처(akāsaññāyatana) ... 식무변처(viññāṇañña-āyatana) ... 무소유처(akiñcaññāyatana) ... 비상비비상처(nevasaññānāsaññāyatana)를 구축하여 지냅니다. 벗이여, 이 정도에서 붓다께서는 점진적인 멸진을 설하신 것이니 그것은 법문에 입각한 것입니다.

다시 벗이여, 비구가 모든 경우에서(sabbaso) 비상비비상처를 극복하여 상수멸정

(sañña-vedayita-nirodha)을 구축하여 지내고, 아울러 반야(pañña, prajña)로서 哲見하여 모든 번뇌(āsava)가 완전히 소멸하게 됩니다. 벗이여, 이 정도에서 붓다께서는 점진적인 멸진을 설하신 것이니 이것은 최상의 법문(nippariyaya)에 입각한 것입니다.”(A.N.IV, N.D.P.: 90; P.T.S.: 456)

여기서 우리는 점진적인 전개가 “法門”에 주로 입각한 것임을 알 수 있다. 그런데 원시 불교에서 법문은 두 가지 주의할 점을 지닌다. 하나는 법문이란 어떤 여러 법들의 집합이란 것이며 또 하나는 법문들 상호간에는 難易度の 차이가 존재한다는 점이다. 이러한 요점들은 법문의 원어인 Dhamma-Pariyaya라는 말의 글자 해석에서 얻을 수 있다. pariyaya는 pari-āya의 구조로서 일반적인 인도 사상에서는 “周期, 한 시기의 終結, 계절의 변화, 주기적인 되풀이, 반복, 정기적인 연속, 차례”(S.D.: 157b) 등의 뜻으로 쓰인 말이다. 즉 시간적인 의미를 지닌 말인데 이 말이 불교의 가르침에 적용되면 우선 주기라는 뜻에서 법의 무리라는 의미를 얻을 수 있다. 즉 각각의 시간대가 무리 지어 한 주기를 이루듯이 각각의 법들이 무리 지은 것이 한 법문임을 쉽게 유추할 수 있는 것이다. 또한 주기는 새로운 주기를 전제한 표현이다. 따라서 법문 또한 새로운 법들로 구성된 새로운 법문을 전제해야 할 것이다. 그러면 서로 다른 법문 사이에 어떤 관계가 있는가를 자연스럽게 묻게 되거니와, 이런 물음에 대해서도 주기적인 변화, 정기적인 연속, 차례와 같은 기본 의미는 많은 암시를 준다. 곧 두 법문 상호간의 관계가 정기적이며 주기적이면서도 차례를 지키는 것임을 일단 느낄 수 있는 것이다. 여기에 “붓다의 법과 율은 점점 깊어진다”는 취지의 선언에서 “깊어진다”는 표현에 주목할 필요가 있다. 왜냐하면 “깊어진다”는 말은 “어려워진다”는 말과 통하기 때문이다.

한 때 붓다는 캄마사담마(Kammāsadamma)라는 쿠루(kuru)국의 한 시읍에서 지내셨다. 그곳에서 붓다는 아난다(Ānanda)장로의 한가지 오해를 시정하였다. 먼저 아난다 장로가 여쭙었다. “붓다시여, 緣起의 法은 깊은 것이며(gambhīra) 깊은 곳에서 빛난다고 하지만 저에게는 아주 눈 앞의 것처럼 보입니다.”

“아난다야, 그런 말 하지 말라. 아난다야, 그런 말 하지 말라. 아난다야, 이 緣起의 법은 깊은 것이고 깊은 곳에서 빛난다. 아난다야, 사람들은 이 法을 깨닫지 못하고(an-anubodha) 꿰뚫지 못하기(a-paṭivedha) 때문에 엉킨 실타래 같이, 종기로 뒤덮힌 듯이, 문자 풀이나 바바자 풀이 꼬인 것 같이 苦處, 惡趣, 墮處에로의 윤회를 벗어나지 못하는 것이니라.”(D.N.II, N.D.P.: 44; P.T.S.: 55)

여기에서 “눈앞의 것처럼 보인다”는 표현이 깨닫고 꿰뚫기 “쉽다”라는 뜻이고 “깊

다”라는 표현은 그러는 것이 “어렵다”라는 뜻임은 두말할 필요가 없을 것이다. 따라서 法門들 상호간에 지켜지는 차례는 쉽고 어려움의 정도 차이를 전제한 차례라고 진술하는 데에는 큰 무리는 없을 것이다. 그리고 불교 교육의 점진적인 전개는 결국 난이도에 입각하여 법문들이 차례로 전개되는 것에서 마무리될 것임도 예상할 수 있다. 그것은 개개의 법보다는 법문이 더 큰 범주의 것이기 때문이다.

그런데 어쩌면 법문은 법을 지배하는 것인 줄 모른다. 이것이 사실이라면 원시불교의 연구 방향은 지금까지의 法 위주의 연구에서 法門 위주의 연구로 전환할 필요를 느껴야 한다. 아울러 원시불교 교육도 법문의 의미를 더욱 부각해야 하는 것이다. 그런 의미에서 다음은 주목된다.

한 때 붓다는 사밧티(Savatthi)시의 제타(Jeta) 숲에 위치한 아나타핀디카(Anathapindika) 장자가 바친 승원에서 지내셨다. 그 때 우다인(Udayin) 장로와 판차캉가(Pañcakanṅga) 거사는 受(vedana)의 종류가 몇 개인가에 대해서 다투었다. “거사여, 受에는 세 가지가 있다고 붓다께서는 설하셨으니 곧 즐거운 느낌, 괴로운 느낌, 즐겁지도 괴롭지도 않은 느낌이다. 거사여, 이러한 세 가지 受를 붓다께서는 설하셨나니 라”라고 우다인 장로가 말하자, 판차캉가 거사는 “우다인 님이시여, 붓다께서는 세 가지 受를 설하지 않았습니다. 붓다께서는 두 가지 受가 있다고 설하셨으니 곧 즐거운 느낌과 괴로운 느낌입니다. 어른이시여, 즐겁지도 괴롭지도 않은 느낌은 미묘하고 적정한 즐거움에 들어간다고 붓다께서는 설하셨습니다”라고 답하며 서로 논쟁하였다.

이에 대해 붓다는 다음과 같이 설하셨다. “우다인의 좋은 (法)門(pariyaya)을 판차캉가가 기뻐하지 않았고 판차캉가의 좋은 (法)門을 우다인이 기뻐하지 않았구나. 나는 어떤 (法)門에 입각해 두 가지 受를 설하고 또 어떤 (法)門에 입각해 세 가지 受를 설하고 … 다섯 가지 受 … 여섯 가지 受 … 18가지 受 … 36가지 受 … 또 어떤 (法)門에 입각하여 108가지 受를 설한다. 이와 같이 나의 法이란 門에 입각해 설해진 것이다. 門에 입각해 설해진 나의 法은 상호간에도 잘 설해진 것이니라.”(M.N.II, N.D.P.: 72-73; P.T.S. I: 396-398)

이외에도 상웅니카야에서는 두 곳에서 그런 취지를 설한다. 곧 “이와 같이 이 다섯 根(indriya)은 다섯이었다가 셋이 되기도 하고 셋이었다가 다섯이 되기도 하니 (法)門에 입각한 것이다”(S.N.IV, N.D.P.: 184; P.T.S.V: 211) “어떤 (法)門이 있으니 그 門에 입각하여 有學비구는 有學地에 서서 나는 有學이다라고 알아내고, 無學비구는 無學地에 서서 나는 無學이다라고 알아낸다.”(S.N.IV, N.D.P.: 199; P.T.S.V: 229)

여기에서 法을 이해하는 데는 法門을 전제하지 않을 수 없음이 밝혀지고, 따라서 法

門은 法을 지배하는 것이라고 표현해도 좋은 것이다. 그러므로 難易度에 입각해 차례를 지키며 전개되는 法門들에서, 우리는 붓다의 法과 律이 점진적으로 심화되는 학습과 실천과 방법을 지닌 것이라는 진술을 더욱 깊이 이해하게 되는 것이다.

이처럼 점진적으로 가르치는 것과 法門에 입각해 가르치는 것은 밀접한 관계를 지닌다. 그리하여 붓다는 이미 두 가지를 불교 교육의 필수 조건으로 설하였다. 곧 한때 붓다는 코삼비(Kosambi)의 고시타(Ghosita) 정원에서 지내셨다. 그 곳에서 붓다는 아난다 장로에게 설하셨다.

“아난다야, 남에게 法을 가르친다는 것은 쉽지 않다(na sukaram). 아난다야, 남에게 법을 가르치는 자는 다섯 가지 요건을 안으로 확립한 뒤 남에게 법을 가르쳐야 한다.(devatabba) 어떤 것이 다섯인가? ① ‘점진적으로 설해야겠다’(anupubbim katham kathessāmi)라고 하며 남에게 법을 가르쳐야 한다. ② ‘(法)門을 철견한 뒤 설해야겠다’(pariyāyadassāvi katham kathessāmi)라고 하며 남에게 법을 가르쳐야 한다. ③ ‘동정심(anuddayata)에 입각하여 설해야겠다’라고 하며 남에게 법을 가르쳐야 한다. ④ ‘재물을 탐내어 설하지는 않겠다’라고 하며 남에게 법을 가르쳐야 한다. ⑤ ‘자신과 남을 해치지 않으며(attanam ca param ca anupahacca)설해야겠다’라고 하며 남에게 법을 가르쳐야 한다.”(A.N.II, N.D.P.: 434; P.T.S.III: 184)

이러한 다섯 가지 요건 중에서 불교 교육의 방법론으로서 보다 의미 있는 것은 역시 첫째와 둘째의 두 가지임은 당연한 것이다.

완성된 지식의 성격이 이미 또 한가지 방법 또는 실천 또는 학습의 연장선상에서 획득되는 것이 아니므로, 불교 교육은 점진적으로 베풀어져야 하고 아울러 法門에 입각해서 제공되어야 함을 정리할 수 있을 것이다.

IV. 종교사상[解]에서의 점교성

불교 교육에 있어 점교성이 중요한 원칙으로 여겨졌다면 실제 붓다의 교설들에는 그 점교적 성격이 내재되어 있어야 한다. 따라서 본 항목부터는 붓다의 구체적인 교설에 내재된 점교성을 살피려 한다. 흔히 붓다의 교설은 종교신앙(信, saddha)에 속하는 것과 종교사상(解, pariñña)에 속하는 것과 종교실천(行, bhavana)에 속하는 것과 종교체험(證, sacchikarāṇa)에 속하는 것으로 나눌 수 있다. 이 중에서 필자는 종교사상과 종교실천과 종교체험에 속하는 교설들에 내재된 점교성을 살필 것이다.

원시불교에서 종교사상을 대표하는 것은 緣起說(Paṭicca-sam-uppāda-vāda)이다. 그런데 이 교설은 철저히 순서에 입각한 점진적인 발생과 소멸을 강조하고 있다.

우루벨라(Uruvela)의 네란자라(Nerañjara) 강가에서 처음으로 원만한 깨달음을 얻으신 붓다는 (Paṭhama-abhi-sam-buddho) 보리수 아래서 7일간 다리를 풀지 않고 앉은 채 해탈의 즐거움을 누리다 7일째 밤에 그 삼매에서 일어나 緣起를 順·逆으로 (anuloma-paṭiloma) 훌륭하게 사유하셨다. 곧 “이것이 있을 때 저것이 있고 이것이 생하므로 저것이 생한다. 이것이 없을 때 저것이 없고 이것이 멸하므로 저것이 멸한다.(imasmiñ sati idaṃ hoti, imassuppāda idaṃ uppajjati, imasmiñ asati idaṃ na hoti, imassa nirodha idaṃ nirujjhati) 즉 無明이란 緣으로부터(avijjā-paccayā) 여러 行(samkharā)이 있고 여러 行의 緣으로부터 識(viññāna)이 있고 식의 연으로 부터 名色(nāma-rūpa)이 있고 명색의 연으로 부터 六處(saḷ-āyatana)가 있고 육처의 연으로 부터 觸(phassa)이 있고 觸의 緣으로부터 受(vedanā)가 있고 受의 緣으로부터 愛(taṇhā)가 있고 愛의 緣으로부터 取(upādāna)가 있고 取의 緣으로부터 有(bhava)가 있고 有의 緣으로부터 生(jati)이 있고 生의 緣으로부터 늙음·죽음·슬픔·눈물·괴로움·근심·갈등이 함께 존재한다. 이와같이 완전한 괴로움의 蘊(dukkha-kkhandha)이 集起한다(samudayo hoti).

無明에 대하여 남음 없이 탐착을 떠나 (無明이) 멸하므로(nirodhā) 여러 行이 멸한다. 내지 生이 멸하므로 늙음·죽음·슬픔·눈물·괴로움·근심·갈등이 멸한다. 이와 같이 완전한 괴로움의 蘊이 멸하는 것이다.”(Kh.N. I, N.D.P.: 64-65; P.T.S.II: 2-3)

이러한 緣起의 가르침에 대해 순서에 입각한 점진적인 발생 또는 소멸의 성격을 인정하지 않는 견해가 많다(宇井百壽, II: 297-298; 和什哲郎: 175; 安井廣度: 208). 그러나 다음의 몇 가지 측면을 살핀다면 그 성격을 부정할 수는 없을 것이다.

우선 “생하므로”(uppāda), “멸하므로”(nirodhā), “緣으로부터”(paccaya) 등의 표현은 문법적으로 모두 奪格(Ablative)을 취하고 있다. 그런데 “탈격은 일차적으로 어떤 사건이 진행되어 나오는 출발점이나 근원을 표현한다.”(S.G.: 190) 여기서 출발점 또는 근원은 다른 것에 대해 순서상 앞서므로 연기설에서 순서 또는 차례가 지켜짐은 당연한 것이 된다.

그리고 長尼柯耶의 大原因經(Mahā-nidāna-Sutta)을 보면 붓다가 아난다 장로에게 이렇게 설하신다. “觸이라는 緣으로부터(phassa-paccaya) 受(vedanā)가 있다라고 나는 설하였다. 그런데 아난다야, 참으로 ‘觸이라는 緣으로부터 受가 있다’라고 그런 방식으로 파악해야 한다. 실로 아난다야, 觸이 모든 방식에 있어서 그리고 모든 경우에

있어서 모든 (觸)이 어느 것에도 또한 어느 곳에도 결코 존재하지 않는다면, 곧 眼觸(cakkhu-samphassa), 耳觸(sota-samphassa), 鼻觸(ghana-samphassa), 舌觸(jivha-samphassa), 身觸(kāya-samphassa), 意觸(mano-samphassa) 등의 모든 觸이 없다면 그리고 觸이 멸한다면 受라는 것이 설정될 수 있겠는가?” “붓다시여, 그럴 수는 없습니다.”(D.N.Ⅱ, N.D.P.: 49; P.T.S.: 62)

이 대화에서 觸은 受의 절대적인 전제임을 알 수 있다. 그런데 전제는 말 그대로 선행하는 것이므로 觸은 受에 선행하고 受는 觸 다음에 성립하는 것이다. 따라서 觸과 受의 예를 통해서 緣起說에는 차례 또는 순서의 성격이 엄격히 지켜짐을 역시 주장할 수 있는 것이다.

그럼에도 불구하고 이미 붓다의 시대부터 緣起의 순서가 뒤바뀔 수 있는 것 아닌가 하는 의문은 줄기차게 제시되었던 것 같다. 그리하여 사뻏티 시에서 붓다는 이렇게 설하였다.

“비구들이여, 여러 종류의 界(dhatu)를 연하여 여러 종류의 觸(phassa)이 생하고 여러 종류의 觸을 연하여 여러 종류의 受(vedana)가 생한다. 비구들이여, 여러 종류의 界는 어떤 것인가. 眼界 내지 意界이니, 비구들이여, 이것을 여러 종류의 界라고 한다. ……”(S.N.Ⅱ, P.T.S.: 141)

여기서 觸과 受에 주목하면 이것은 연기설에서 “觸이란 緣으로부터 受가 있다.”에 해당한다. 이것에 반해 거꾸로 “受를 緣하여 觸이 생한다.”라고 할 수 있지 않느냐는 것이다. 이에 대해 역시 사뻏티 시에서 붓다는 이렇게 설하였다.

“비구들이여, 여러 종류의 界를 연하여 여러 종류의 觸이 생하고 여러 종류의 觸을 緣하여 여러 종류의 受가 생하는 것이다. 결코 여러 종류의 受를 연하여 여러 종류의 觸이 생하는 것은 아니며 여러 종류의 觸을 緣하여 여러 종류의 界가 생하는 것도 아닌 것이다. … 비구들이여, 眼界를 연하여 眼觸이 생하고 眼觸을 연하여 眼觸所生의 受(cakkhu-samphassa-jātika vedana)가 생하는 것이지, 결코 안촉소생의 受를 연하여 안촉이 생하는 것은 아니며 안촉을 연하여 안계가 생하는 것도 아닌 것이다. …”(S.N.Ⅱ, P.T.S.: 142-143)

즉 “觸 - 受”의 순서는 엄격히 지켜지니 그 逆順은 불가능한 것임을 명시하고 있는 셈이다. 그리고 이러한 형태의 가르침은 그 뒤에도(S.N.Ⅱ, P.T.S.: 145, 148) 두 번이나 더 나타난다. 따라서 붓다는 緣起의 발생에 있어 그 순서 또는 차례(次第)는 필연적임을 강조하고 있다고 재차 말해도 좋을 것이다.

나아가 붓다는 연기의 발생 또는 소멸에 있어 앞뒤의 순서가 엄격함을 “이답-파차

야타”(idap-paccayata)라는 말로 표현하였다. 이 말의 해석은 분분하였는데 많은 학자들이 “相依性”이라고 이해하는 말이기도 하다. 그리하여 일본에서 발간된 日譯 南傳大藏經 제13권(p.36) 등을 보면 역시 “相依性”이라고 번역되어 있다. 그런데 相依性은 서로 의존하고 있는 것이므로 둘 사이의 先後 순서를 논하기 어렵다. 따라서 이 말에서 순서나 차례가 있음을 주장할 수는 없을 것이다.

그러나 이 말을 相依性으로 보는 것은 오해이다. 붓다는 설하셨다.

“이러한 緣으로부터(idap-paccaya) 老死가 있다라고 (말할 수 있는가)라는 질문을 받으면, 아난다야, (있다)라고 답해야 한다. 어떠한 緣으로부터(kim-paccaya) 老死가 (있느냐)라고 말한다면 生이라는 緣으로부터(jati-paccaya) 老死가 (있다)라고 말해야 한다.”(D.N. II, N.D.P.: 44; P.T.S.: 55)

이답-파차야타(idap-paccayata)에서 추상명사를 만드는 접미사인 타(ta)가 생략된 형태인 이답-파차야(idap-paccaya)라는 말이 위의 경문에 쓰여졌다. 그런데 이 경우의 대명사 이답(idap < idam >)은 늘 시간적으로 선행하는 것을 지칭하는 것이 일반적이다.

한 때 붓다는 사뱃티 시 근교에 있는 제타바나 승원에서 지내셨다. 이른 아침 사뱃티 시로 들어 가는 길에 꾀타파다(Photthapada)라는 방랑종교인을 잠시 방문하여 그와 함께 “생각(sañña)의 발생과 소멸”에 대해서 대화를 나누셨다. 그때 이렇게 설하셨다.

“想이 먼저 生하고 뒤에 智가 있다(sañña-pathamam upajjati pacchā ñānam). 想의 生으로부터 다시 智의 生이 있는 것이다(sañña-uppadā ca pana ñānuppadō hoti). 그는 이와 같이 알아낸다. 실로 이러한 緣으로부터(idap-paccaya) 나의 智는 生했다라고”(D.N. I, N.D.P.: 115; P.T.S.: 185)

여기서 이답(idap < idam >)은 결국 想에 해당하거나 想이 먼저 生하고 智는 뒤에 생함을 분명히 하여, 이 대명사로 지칭되는 法들에는 선후의 시간적 순서가 필연적임을 볼 수 있는 것이다. 그런데 연기설의 12가지 법들은 앞서 보았듯이 無明에서 老死에 이르기까지 그 설해진 순서대로 모두 이답-파차야(idap-paccaya)의 이답(idap)으로 지칭된다(D.N. II, N.D.P.: 44-45; P.T.S.: 55-56). 따라서 이 말은 연기의 발생 및 소멸에 있어 앞뒤의 순서가 실재함을 표현한 귀중한 術語인 것이다. 이러한 이답-파차야타(idap-paccayata)에 대해 붓다는 보편타당한 진리의 위상을 부여하며 극찬하셨다.

“緣起(paticca-sam-uppada)란 무엇인가? 生에 연하여 老死가 있다. 如來가 세상에 출현하던 출현하지 않던 관계없이 이 진리(dhatu)는 머물고 있으니 法으로서 머물고

있는 것이며(dhamma-tthitata) 法으로서 결정된 것이다(dhammaniyamata). 곧 그것은 이답-파차야타(idap-paccayata)이다. 여래는 단지 이것을 깨닫고 알뿐이니, 이것을 깨닫고 알아서 가르치고 가르키고 선양하고 설명하고 드러내고 분석하고 밝히는 것이다. 그러기에 '너희들도 보라'라고 말하는 것이다."(S.N.II, N.D.P.: 26; P.T.S.: 25)

이처럼 원시불교 종교사상의 궁극적 결론이라 할 수 있는 연기설에는 선후의 순서가 철저히 지켜짐을 알 수 있으니, 이것이 바로 종교사상 속에 내재된 점교성의 한 모습이라고 정리하고자 한다.

V. 종교실천(行)에서의 점교성

원시불교 경전에 담겨 있는 붓다의 말씀 중 가장 많은 양을 차지하는 것은 종교실천에 관한 것이다. 그리고 그것 속에도 점교성이 철저히 내재되어 있다. 이 항목에서는 그 중 대표적인 것 몇 가지를 살피면서 종교실천에서의 점교성을 부각하고자 한다.

붓다가 라자가하(Rajagaha)시의 깃자쿠타(Gijjhakūṭa) 언덕에서 밧지(Vajji)국의 흘룽한점 7가지를 설하면서 시작하는 대반열반경(大般涅槃經, Mahāparinibbāna-sutta)에는 다양한 가르침이 배풀어진다. 그런데 이 경은 붓다의 열반에 즈음한 사건들을 기록하고 있는 최종적인 경이므로 여기에 설해진 가르침의 위상은 결정적인 중요성을 지닌다 할 것이다.

이처럼 중요한 가르침들 중에, 한 가르침은 무려 일곱 차례나 되풀이 되고 있어 주목하지 않을 수 없다. 곧 반다가마라는 곳에서 붓다는 제자들을 불러 말씀하셨다.

“ ① 제자들아, 네가지 법을 깨닫지 못하고 꿰뚫지 못한 까닭에 나와 너희들은 이토록 긴 세월 동안 流轉하고 輪廻한 것이다. 어떤 것이 넷인가. 제자들아, 거룩한 계율(sīla)을 깨닫지 못하고 꿰뚫지 못한 까닭에 나와 너희들은 이토록 긴 세월 동안 유전하고 윤회한 것이다. 그리고 거룩한 三昧(samādhi)… 거룩한 지혜(paṇṇa)… 거룩한 解脫(vimutti)을 깨닫지 못하고 꿰뚫지 못한 까닭에 나와 너희들은 이토록 긴 세월 동안 유전하고 윤회한 것이다.

제자들아, 나는 그러한 거룩한 계율을 깨달았고 꿰뚫었다. 그리고 거룩한 三昧… 거룩한 지혜… 거룩한 해탈을 깨달았고 꿰뚫었다. (그리하여) 존재에의 (맹목적인) 갈애

가 끊어졌고 존재로 이끄는 것이 다하였다. 따라서 이제 다시 (받아야 하는) 존재는 없다.

② 계율은 이러하고 삼매는 이러하고 지혜는 이러하다. 계율을 완전히 닦은 자는 큰 결과와 큰 공덕을 지닌 삼매를 얻게 된다. 삼매를 완전히 닦은 자는 큰 결과와 큰 공덕을 지닌 지혜를 얻게 된다. 지혜를 완전히 닦은 마음은 역류(逆流)하는 번뇌로부터 올바르게 해탈한다. 곧 애욕의 역류함, 존재의 역류함, 無明의 역류함으로부터.”(D.N.II, P.T.S.: 122-123)

이 가르침은 계율 삼매 지혜로 구성된 이른 바 三學의 가르침이다. 이 三學에 엄격한 차례가 있음을 위의 후반부 문장(②)은 언표하고 있거니와 바로 이 부분이 이곳 외에도 모두 여섯 차례 더 나타나고 있는 것이다. 원시불교의 종교실천에 관해서 붓다는 마지막으로 계율→삼매→지혜로의 순서에 입각한 수행을 설하면서 마무리짓고 있음을 알 수 있다.

그런데 이와 정확히 같은 형식 속에서 설해진 또 다른 종교 실천의 체계가 있어 주목된다. 곧 사뱃티 시의 동원(Pubbārāma) 녹자모강당에서 붓다는 비구들에게 설하였다.

“비구들이여, 安般念(anāpānassati)을 닦고 많이 익히면 큰 결과와 큰 공덕을 얻게 된다. 비구들이여, 안반념을 닦고 많이 익히면 四念處(cattāro satipaṭṭhāna)를 충족하게 된다. 그리고 사념처를 닦고 많이 익히면 七覺支(satta-bojjhaṅga)를 충족하게 된다. 그리고 칠각지를 닦고 많이 익히면 明(vijjā)과 해탈(vimutti)을 충족하게 된다.”(M.N.III, N.D.P.: 144; P.T.S.II: 82)

즉 여기에는 安般念→四念處→七覺支(→明,解脫)로 그 차례와 순서가 명언되면서 한 줄기 종교실천의 과정이 제시되어 있는 것이다. 이 가르침을 좀더 자세히 살펴보면, 예를 들어 四念處→七覺支로의 점진적 전개를 좀더 부각하면 다음과 같다.

“비구들이여, 어떻게 사념처를 닦고 많이 익히면 七覺支를 충족하게 되는 것인가. 비구들이여 몸(kāya)에서 몸을 관찰하며 열심히 正念正知로 노력하여 세상에 대해 탐욕과 분노를 제거하였을 때 그에게 그때 妄失되지 않은(asammutṭha) 念이 확립된다.

비구들이여, 그 비구에게 妄失되지 않은 念이 확립되었을 때 그때 그에게①念覺支가 發動한다(araddha)

비구들이여, 그렇게 念을 갖추어 지낼때 法에 대해 지혜로 분석하고 분별하고 사유하게 되니, 비구들이여, ... 그때 그 비구에게는 ②擇法覺支(dhamma-vicaya-sambojjaṅga)가 발동한 것이다.

비구들이여, 法에 대해 지혜를 분석하고 분별하고 사유하는 그 비구에게는 노력하고 정진함이 있지 느슨함은 없으니 그때 그에게는 ③정진(viriya) 각지가 발동한 것이다...

비구들이여, 노력하고 정진하는 그 비구에게는 脫俗적인(nirāmisā) 기쁨(ṭṭi)이 일어나니 그때 그 비구에게는 ④喜覺支(ṭṭisambojjhaṅga)가 발동한 것이다.

비구들이여, 마음으로 기뻐하는 그 비구에게는 몸도 편안해지고 마음도 편안해지니(passambhati) 그 때 그 비구에게는 ⑤輕安(passaddhi)覺支가 발동한 것이다.

비구들이여, 몸이 편안하고 즐거운 그 비구에게는 마음이 三昧에 들게 되니 그때 그 비구에게는 ⑥三昧(samādhi)覺支가 발동한 것이다.

비구들이여, 그 비구는 그렇게 삼매에 든 마음(tathāsamāhita-citta)을 홀로하고도 담담하게 살피보니 그때 그 비구에게는 ⑦捨(upekṣā)覺支가 발동한 것이다. ... ” (M.N.Ⅲ, N.D.P.: 147-149; P.T.S.Ⅱ: 85-86)

즉 “사념처→칠각지”의 내부에도 “妄失되지 않은 念→①염각지→②택법각지→③정진각지→④희각지→⑤경안각지→⑥삼매각지→⑦사각지”로의 점진적인 전개가 엄격함을 보게 되는 것이다.

그리고 계율→삼매→지혜(→해탈)의 가르침과 안반념→사념처→칠각지(→明과 해탈)의 가르침을 종합시킨 듯이 보이는 또 한가지 종교실천에 관한 가르침이 있다. 이 가르침은 실천 방법에 있어 점진적이고 차례에 입각한 전개가 필연적임을 대단히 강조하고 있어 살피려 한다. 곧 사뱃티 시의 제타바나 승원에서 붓다는 비구들에게 설하였다.

“비구들이여, ①계율을 지니고 계율을 완성한 자는 의도적으로 ‘나는 후회하지 않는 상태에 들어야겠다’라고 다짐하지 않는다. 비구들이여, ...그가 ②후회하지 않는 상태에 드는 것은 法性(dhammata)인 것이다. 다시 후회하지 않는 자는 의도적으로 ‘나는 회열을 일으켜야겠다’라고 다짐하지 않는다. 비구들이여, ...그가 ③회열(pamojja)을 일으키는 것은 法性인 것이다. 다시 회열하는 자가 ④기쁨(ṭṭi)을 일으키는 것은 의도적인 것이 아니라 法性이다. 다시 기뻐하는 자가 몸이 ⑤편안해지는 것(passambhati)은 의도적인 것이 아니라 法性이다. 다시 몸이 편안한 자가 ⑥즐거움을 느끼는 것은 의도적인 것이 아니라 法性이다. 다시 즐거운 자가 마음이 ⑦三昧에 든다는 것은 의도적인 것이 아니라 法性이다. 다시 삼매에 든 자가 ⑧如實知見(yathabhūtamjanāti passati)하는 것은 의도적인 것이 아니라 法性이다. 다시 여실지견하는 자가 ⑨厭離(nibbindati)하는 것은 ... 다시 염리한 자가 ⑩離貪(virajjati) 하는 것은..... 다시 이탐

한 자가 ①解脫知見(vimutti-ñāṇa-dassana)을 證得하는 것은 의도적인 것이 아니라 法性인 것이다.”(A.N.IV, N.D.P.: 358-359; P.T.S.V: 312-313)

여기에서 法性(dhammata)으로 선언한 것을 볼 때 ① 계율에서 ① 해탈지건의 증득에 이르는 점진적인 과정은 결코 왜곡되거나 뒤섞이어서는 안된다는 뜻을 얻을 수 있고 아울러 모든 수행자는 결정코 그 과정을 건게 됨을 결론지은 것이라 할 수 있다.

따라서 원시불교의 종교실천은 그 과정이 반드시 점진적인 전개를 보인다고 말할 수 있고 달리 표현하여, 종교실천에서도 점교성은 깊이 내재되어 있다고 주장할 수 있을 것이다.

VI. 종교체험(證)에서의 점교성

종교실천을 통해 번뇌의 소멸을 경험하게 되거나 이것이 원시불교에서의 종교체험이다.

그러면 이 종교체험은 순서를 지켜가며 점진적으로 이루어 지는가 아니면 실천이 모두 끝날 때 한꺼번에 이루어지는가

이 물음과 관련하여, 붓다는 한 때 제타바나 승원에 계실 때 이른 아침 사뵈티시로 들어가다 만난 꾀타파다에게 다음과 같이 설하였다.

“꾀타파다여, …제1선(pathama jhāna)을 구족하여 지내는 자에게 이전의(पुरिमा) 欲想(kāma-sañña)이 소멸한다(nirujjhati). …다시 제2선을 구족하여 지내는 자에게는 이전의 떠남에서 생기는(vivekaja) 喜樂(प्ति-sukha)이라는 미세하고 진실된 想(sukhuma-sacca-sañña)이 소멸한다. …다시 제3선을 구족하여 지내는 자에게는 이전의 三昧(samādhi)에서 생기는 喜樂이라는 미세하고 진실된 想이 소멸한다. …다시 제4선을 구족하여 지내는 자에게는 이전의 捨樂(upekha-sukha)이라는 미세하고 진실된 想이 소멸한다. …다시 空無邊處를 구족하여 지내는 자에게는 이전의 色想(rūpa-sañña)이 소멸한다. …다시 識無邊處를 구족하여 지내는 자에게는 이전의 空無邊處라는 미세하고 진실한 想이 소멸한다. …다시 無所有處를 구족하여 지내는 자에게는 이전의 識無邊處라는 미세하고 진실한 想이 소멸한다. ……

꾀타파다여, 그 자는 지금 자신의 想을 지니고 있는 것이니 이 경지에서 저 경지로(tato amutra) 또 그 경지에서 다음 경지로 순서를 지켜가며 점진적으로(anupubbena) 최상의 想을 경험하여 가고 있는 것이다. 그리고 최상의 想에 머무른 뒤 생각한다.

‘내가 사유한다면(cetayamana) 그것은 열등한 것이요, 내가 사유하지 않는다면 그것이 더 뛰어난 것(seyya)이다. 그리고 만약 내가 사유하고(ceteti)造作한다(abhisankharoti)면, 나의 이 想(=無所有處라는 미세하고 진실한 想)은 멸할 것이고 다른 거친 想(olarika-sañña)들이 일어날 것이다. 그러므로 나는 사유하지 않고 조작하지 말아야겠다’라고. 그리하여 그는 사유하지 않고 조작하지 않는다. 사유하지 않고 조작하지 않는 그에게는 그 想조차 소멸하고 다른 거친 想들도 일어나지 않는다. 그는 비로소 소멸을 경험하는 것이니, 쫓타파다야, 이와 같이 하여 순서를 지키며 점진적으로 想이 소멸한 경지에 正念으로 들어가는 것이다.”(anupubba-ābhisañña-nirodha-sampajāna-samāpatti hoti)(D.N. I, N.D.P.: 152-154; P.T.S.: 181~184)

여기서는 想의 소멸을 주제로 삼아 번뇌의 소멸을 제시하는데 그 소멸의 과정이 점진적임을 붓다는 분명히 주장하고 있다.

나아가 붓다는 최종적인 소멸의 경지를 보다 자세히 설하면서 그 역시 순서가 지켜짐을 드러내었다.

“①비구여, 나는 순서를 지키며 점진적으로(anupubbena) 여러 行(sāṅkhara)이 소멸한다고 설한다. 곧 제1선을 구축한 자에게는 말(vaca)이 소멸하고 제2선을 구축한 자에게는 尋詞(vitakka-vicāra)가 멸하고 제3선을 구축한 자에게는 喜(pīti)가 멸하고 제4선을 구축한 자에게는 出入息(assāsa-passāsa)이 멸하고 공무변처를 구축한 자에게는 色想이 소멸하고…공무변처의 想…식무변처의 想이 소멸한다. ②非想非非想處를 구축한 자에게는 무소유처의 想이 멸하고 想受滅(saññavedayita-nirodha)를 구축한 자에게는 想과 受가 소멸하고, 번뇌(asava)가 다한 비구에게는 탐착(rāga)과 진에(dosa)와 치암(moha)이 소멸한다.”(S.N.IV, P.T.S.: 217)

즉 여기에서는 行의 소멸을 주제로 삼고 있는데, 앞의 인용문과 달리 無所有處의 想이 소멸하는 것에 이어 想과 受의 소멸 및 탐진치의 소멸이 역시 차례로 이루어짐(②부분)을 밝히고 있는 것이다. 그리고 이중 想·受의 소멸과 貪·瞋·痴의 소멸에는 그 내부에 더 자세한 점진적 소멸의 과정이 들어 있어 주목된다. 한때 法樂(Dhammadinnā) 비구니는 여신자 비사카(Visakha)에게 설하였다.

“벗 비사카여, 想受滅을 갖춘 비구에게는 처음에(paṭhamam) 語行(vācī-sāṅkhāra)이 소멸하고 그 뒤에(tato) 身行(kāya-sāṅkhāra)이 소멸하고 그 뒤에(tato) 心行(citta-sāṅkhāra)이 소멸한다.”

즉 상수멸의 경지에 들어갈 때 소멸하는 번뇌의 순서를 정확히 명시하고 있어 주목되는 것이다. 이와 유사하게 치암의 소멸에 있어서도 그 자세한 과정이 점진적으로

전개된다. 곧 여기서의 치암의 소멸은 無明(avijja)의 소멸과 같은 경지인데 그 무명의 소멸 이후의 과정이 다음과 같이 설해졌다.

“비구들이여, 비구에게 無明이 버려지고 明(vijja)이 생한 뒤에(yato), 그는 無明에서 벗어나고(viraga) 明을 일으킨 까닭에 결코 欲取(kāma-upādāna)를 취하지 않고, 見取(ditṭha-upādāna)를 취하지 않고, 戒禁取(sīlabbata-upādāna)를 취하지 않고, 我取(atta-vāda-upādāna)를 취하지 않는다. 취하지 않으므로 떨지 않고(na paritassati), 떨지 않으므로 스스로 반열반한다(paccattam parinibbayati). 곧 그는 ‘나의 생은 다하고 梵行은 완성했고 실천할 바는 끝났고 더 이상 이런 상태는 없다’라고 알아내는 것이다.”(M.N. I, N.D.P.: 95; P.T.S.: 67)

즉 치암의 소멸로부터 반열반에 이르기까지 다시 차례대로 전개되고 있음을 볼 수 있다. 원시불교 경전은 이러한 반열반에 이르러서야 비로서 완성(pariyosāna)을 선언한다. 곧 승수마라 산(Sumsumāragīra)에서 붓다는 마하목갈라나 장로에게 설하셨다.

“목갈라나여, … 取하지 않으므로 떨지 않고 떨지 않으므로 스스로 반열반 한다. 곧 그는 ‘나의 생은 다하고 …’라고 알아낸다. 목갈라나여, 실로 이 정도에서 한 마디로 비구는 갈애를 다하여 해탈한 자(taṇha-saṅkhaya-vimutta)가 되고, 궁극적으로 결된 자(accanta-niṭṭha)가 되고, 궁극적으로 修行에 의해 안온하게 된 자(accanta-yoga-kkhemina)가 되고, 궁극적인 梵行을 갖춘 자(accanta-pariyosāna)가 되고 그리고 천신과 인간중에 最勝者(settṭha)가 되는 것이다.”(A.N. III, N.D.P.: 221; P.T.S. IV: 88)

즉 전체적으로 애욕(kāma)의 소멸에서 반열반에 이르기까지 종교체험의 경지도 점점 깊어져 가고 있음을 볼 수 있다. 그리고 위의 인용문에는 “궁극적인(accanta) 완성”이라는 표현이 있는데 이 말 역시 순서에 입각한 “점진적인 과정”이 전제되었음을 암시하고 있다. 따라서 종교체험의 세계에서도 점진적인 성격이 엄격하게 지켜지고 있다고 결론지을 수 있을 것이다.

VII. 맺는말

불교교육을 통해 우리는 완성된 지식도 얻으려 한다. 그 지식의 성격이 점진적으로 꿰뚫어지고 획득되는 것이니 그것은 원시불교의 종교체험의 경지가 점점 깊어져 간다는 것과 같은 의미이다. 이처럼 체험에 이르게 하는 종교 실천의 가르침도 점진적인 성격을 띠지 않을 수 없었고 아울러 그 실천에 대한 이론적 근거인 종교사상도 점진

적인 순서를 지키며 제시될 수밖에 없었던 것이다.

역으로 붓다에게 교육받는 불제자들은 점진적으로 전개되는 종교사상을 명확히 이해하고 그를 바탕으로 점진적으로 전개되는 실천 방법을 철저히 따르다 보면 이를 통해 점진적으로 깊어지는 종교체험을 얻게 되는 것이다.

그리하여 그러한 종교체험의 끝에 이르면 그를 “천신과 인간중의 최승자”(settho dev-amanussānaṃ)라고 부르거니와 그것은 다름아닌 “천신과 인간들의 스승”(sattha devamanussānaṃ)이라는 의미이기도 하다. 결국 天人師이신 붓다는 붓다의 교육을 받는 제자들을 역시 天人師로 만드려 하시거니와 그 방법은 바로 점진적인 교육인 것이다. 따라서 원시불교 교육의 방법론에 있어 가장 중요한 한 원칙으로서의 점교성은 반드시 기억되어야 할 것이다.

<참 고 문 헌>

* 올장과 경장은 주로 인도 비하르주정부(Bihararajalkiya)의 팔리 경전 출판 협회(Palipakāsanamaṇḍala)에서 펴낸 “N.D.P.”판 (Nalanda - Devanāgarī - Pāi - Granthamālā) 경전들을 사용했음. 단 독자의 편의를 위해 팔리성전협회本 “P.T.S.”의 해당 페이지를 밝혔음.

1. 律藏(Vinaya piṭaka)

- 1) Mahāvagga (全一卷)
- 2) Cullavagga (全一卷)
- 3) Pacttiya(全一卷)
- 4) Pārājika(全一卷)
- 5) Parivāra(全一卷)

2. 經藏(Sutta-piṭaka)

- 1) Dīgha-nikāya(全三卷) [D.N.]
- 2) Majjhima-nikāya(全三卷) [M.N.]
- 3) Saṃyutta-nikāya(全四卷) [S.N.]
- 4) Aṅguttara-nikāya(全四卷) [A.N.]

5) Khuddaka-nikāya[Kh.N.] 중의 Udāna

3. 사전류

1) Macdonell, A. A.(1965). *Sanskrit dictionary*. London Oxford Univ. Press [S.D.].

2) Davids, Rhys and Stede(1966). *Pali-English dictionary*. Pali Text Society.

4. 문법서류

1) Macdonell, A. A.(1927). *A sanskrit grammar for students*. Oxford Univ. Press [S.G.].

2) 최봉수(1994). 불교원전언어연구. 경기 이천: 불교원전번역연구소.

5. 일반저서

1) 宇井百壽(1930). 印度哲學研究Ⅱ. 甲子社.

2) 和什哲郎(1973). 原始佛教の 實踐哲學. 東京: 岩波書店.

3) 安井廣度(1932). 阿含經講義. 東京: 東方書院.