

의 불명함은 璧玉玳瑁의 賦을 消蕩케 하여 지이다。敢히 苦言으로!

流通分에 들어서 나는 내 自身이 戒에 對한 率直한 告白을 與주려는 것이 言論을 爲하야, 뜻을 盡케 한 것임을 表白하  
고 지하며 또한 願하였습이다。

그러하오나 諸佛 諸法 諸佛을 瞻見하는 直覺性이 至鈍한 乎로서는 投寫(描寫) 畫法을 理解 못하고 修養 못한 다  
맛 觀察한 藝術家가 自興에 못이거지 描寫한 作品이 그 藝術家 自身이 觀賞한 것과는 全然히 風致를 異한 作品인 것과  
것사와 (端正한 眞을 보고 그린 作品이 그 柱棟其他 構造의 不調和로서 畫中家屋이 엇비척이 어물어질 것 같으며, 또는  
判然히 다른 眞이 되며서 元來說明을 不要로 寫繪畫의 藝術의 性質이 不調和는 一々의 說明을 要할 것 처럼) 尺을 度려 寫되  
이 는바 이 眞을 告白함이다。 그러하오나 予는 予 自身의 信念 生涯에서 投寫된 眞을 보면 粗雜한 風景이나 다 日新又日  
新으로 佛戒內에서 遊戲할 것 임을 誠視하며, 持犯如何間에 一佛名, 一法句, 一法偈의 見聞相通한 것이며 또 眞이 惡  
行惡友의 道境 教示로 바든 一動機가 金剛不壞의 戒體가 되어 悔이나 지 悔이나 질 못 할 根이 된 것이며 또한 佛陀의 게서도  
佛身 元來 無背相, 十方來衆皆 對面으로 게 실 것 임으로 엇지 못 하시고 予 輩 愚生을 廣大한 慈光속 에 안어 주실 것을 敬信  
하이다。 그러하오나 吾人은 愚鈍의 極이라도 威踏 虛虛頂顛, 行拜 童子 足下의 生活이 所願임이다。 上求菩提, 下濟衆苦  
和南 諸佛 [終]

〔2〕三月東京惠日山止觀道場에서

# 唯法的立場에서 본 我的省察 (序稿)

許 永 鎬

Cogito ergo sum

미카 에르무그 그의 「方法敘說」(discours De la methode)에서 모든 것을 다 삼에 나라는 幻想과 가처 아무 眞  
理도 가진 것이 아니라 는 것으로 假想한 結果 그러나 이 「나」가 모든 것을 虛偽라고 생각하는 동안 이리케 생  
각하는 「나」그것은 아무래도 疑心할 수가 없다 하였다。 그래서 「나는 생각한다. 니까 나는 있다」(Je pense  
donc Je suis) 라는 것을 確固하고 明確한 것으로 엇더한 懷疑論者라고도 또 엇더한 煩瑣辯論한 想定으로서라도 이  
것은 動搖의 疑心할 수 없는 것이라 하였다。

「나는 있다」 모든 것을 다 疑心하더라도 疑心하는 그 「나」의 存在는 疑心할 수 없다。 生覺하는 그 「나」의  
存在는 疑心할 수 없다。 그런 疑心의 Cogito ergo sum 이다 하겠다。

이리케 나는 있는 것이 確實한 것이냐? 내가 生覺하는 것이 아니라 내가 生覺하리라는 先入見이 있는 眞은  
에 生覺하는 그 主體를 나라고 한 것이 아니라?抑 나라는 主體가 있느냐? 生覺하는 것이냐? 生覺한다는 것을  
잡아서 보니 나라는 主體가 있는 것으로 推想假定한 것이 아니라? 卽내가 生覺하니 生覺는 그나 가 있는 것  
이 아니라 生覺하니 그것을 나라고 稱呼한 것이 아니라? 나로 말하랴면 對象化되지 않는 「나」를 對象化시켜서  
「나」라고 妄執한 偏見이 아니라? 내가 生覺한다고 무엇이 證明하며 審判하느냐? 必竟 나라는 그 自身이  
亦是 證明하고 審判하는 것이 아니라?

왜 生覺하는 것이 아니라? 나라는 主體가 生覺하리라 生覺하니 生覺하는 것이 아니라! 生覺한다  
면 生覺하는 것이 아니라? 내가 生覺한다고 突飛한 論理를 連絡시키느냐? 卽 내가 生覺한다고. 그래도

나는 一般으로 「나」하는 그나에는 外까지의나를 舍우고있다고 본다. 첫째는 一般의 常識的이라고 生覺하는 「나」로서 肉體와 精神으로 된 말하면 精神物理的 「나」이다 (이속에는 肉體가 참이다)는 唯物論的의 것으로 包含되있다. 精神을 包含한 肉體가 「나」로서 肉體를 舍워냈어 있는 空間的客觀으로부터 區分되는 「나」이다 即 骨格 筋肉 神經系統 腦 臟腑 등을 가진 肉體를 界限해서 「나」라고 하는 그 「나」이다. 그럼으로 頭髮 爪牙 外지도 다 나의게 屬한部分이다. 即 一般모든가 「나」의 肉體를 「나」의 肉體로부터 區分判別할 수가 있다고 生覺하는 그것이다.

「나」의 感覺의 「나」의 感覺으로부터 區分할 수가 있다. 「나」의 意欲의 「나」의 意欲과 다른것을 經驗하다. 우리 「나」를 舍워나차고의는 모든 外界客觀으로부터 「나」의 獨立를 感覺한다. 意識한다는 그것이다. 唯物論에서 「나」의 存在는 「나」를 가른것이다. 即 感覺의 存在로서의 「나」이다.

그러나 이 生物學的 「나」를 나라고 하기에는 切한境遇가 限 限만 있다. 即 感覺上으로는 缺損된 「나」이지 마는 決코 「缺損된 나」라고 우리는 斷言할 수가 없다. 말의 하나라고 그 만 「나」의게 缺損이 생겼다고는 볼 수 없다. 그 만 「나」의 實質의 缺損이 없다고는 볼 수가 없다. 客觀에 對한 主觀으로서의 「나」의 存在에 不具를 認定할 수는 없다. 우리는 種々 나의 肉體가 「나」의 肉體를 體驗한다. 肉體의 存在가 「나」의 存在에 아무 相關 있는 것을 겪는다. 우리가 무엇을 想像할 때에 는 思索할 때에 의 身體가 「나」안인것을 느낀다고 한다. 이러한 것으로 身體外지도 客觀으로 보는 「나」가 말하는 物에서 보는 「나」이다. 即 肉體와 精神을 단 離와 精神만으로 「나」라고 보는 「나」이다. 感覺的인 皮膚 筋肉 血液 頭髮 爪牙 臟腑 등을 그릴것을 모다 客觀의 存在로서 「안인 나」로 보고 感覺 表象 知覺 思想 感情 意志를 가진 그非感覺的精神 또는 意識만을 「나」라고 보는 것이다. 即 意識과 意識作用과 그 意識內容만을 「나」라고 보는 것이다.

그러나 이 「나」를 더 反省함으로써 말미암아 그속에서 아즉 「나」안인 「안인 나」가 들어서는 것을 覺낼 수가 있다고 한다. 即 「나」를 더 分析함으로써 말미암아 「나」와 「안인 나」即 主觀과 客觀의 對立을 覺케 한다. 即 意識속에도 主意識과 客意識을 區別한다. 그속에서 心과 心所의 對立의 있는것을 본다. 知覺 感情 意欲 思想이라고 부르는 것 외에 그 知覺 그 感情 그 意欲 思想을 다시 覺知하고 情感하고 意欲하고 反省하는 「무엇이 儼然히 存在하는것을 體驗할 수가 있다고 한다. 即 意識內容外에 그 內容을 意識하는作用이 있는것을 體驗한다 한다. 이것을 物에서 보는 「나」라고 한다. 이것을 「나」라고 하는 것이 아니라 그르다 하는 것은 다음에서 말하기로 하고 一般적으로 보더라도 哲學上으로 「나」라고 보나 「나」라고 고쳐서 두고 싶다.

그러면 우리는 「나」라는 것이 그 反省하는 點을 따라 外까지의 「나」가 있는것을 보았다. 그런데 나는 便利上의 利上 物의 「나」를 物理上 나라고 하고 物를 精神上 나라고 하고 物를 認識上 나라고 부르고 싶다. 便利上의 나가 그렇게 부르는 것이 妥當하냐? 아나 하냐 하는 것은 別問題이다.

三

「나」라고 하는 것이 個別體에 의해서 外까지가 잇을래야 한다. 「나」는 하나뿐인 것이다. 그러면 왜 外까지의 「나」가 잇스며 또 「나」가 하나뿐이라면 그 外까지 「나」가운데 어느 「나」가 「본 나」이냐? 하는 것이 問題될 것이다.

그러나 이것을 論理하자면 認識主觀의 本質 能力 限界며 對象을 檢討批判하지 않을 수 없으나 略하고 이 論을 이 어기면서 考察하라 한다.

一般으로 언젠지 認識이라고 生覺할 때 外지 主觀과 客觀을 豫想안 할 수 없다고 하는 豫想의 主觀과 客觀의 對立을 前提하는 동안 外지 認識은 二元的 立脚點을 取하지 않을 수 없다. 그러나 이 二元的이라 는 말의 皮만 質問을 抱容하고 있다고 生覺한다. 二元的인 主觀과 客觀의 外에서 一元的인 認識을 成立시키기가 可能하냐? 하는 것이 무엇보다도 重要한 疑問이다. 여기서 不可知論 物自體說의 생기고 認識構成說 先驗的直觀形式說의 생기는 것이다.

物理上나를 나라고 보는 것을 唯物論的立場이라 하고 精神上나를 나라고 보는 것을 唯心論的立場이라 하고 認識主觀을 나라고 보는 것을 認識論的立場이라 한다. 또 이 認識上나를 心理的나와 論理的나로 區分하자 마는 여러 變態의 思考가 있다면 그 思考의 滿足追求로부터 생긴 空間의 空位에 對面 即 限定된 空間 안의 空位만 그 客觀性을 保持할 수 있는 數學公理의 形式을 모든 事物에 妥當하게 充足하는 變態 思索者의 스스로 把握하지 못하면서 發明하면 形式我인 彼은이다. 그레도 칸트에 잇서서는 그 形我나 다 Johanson, 로스의 나와 內容을 豫想하고 잇섯나 그 所謂 칸트學派의 潮流에 잇서는 例하면 파울·나틀프 (Paul Natrup) 하인리히·외케펠트 (H. Hecker) 등 一 論理我로서 그 術語만 所有하게 되어서 彼은이다. 그레도 로스 모리스 認識上나라고 할 때에는 認識論上 心理的나를 가르킨 것으로 보아 주기가 바르다.

然후 認識上나라는 것이 把握되느냐? 는 것으로부터 檢討하고 잇는다. 「生覺하는 나」는 있다. 모든 것을 거듯이 리하테레도 生覺하는 나 있는 것이다. 모든 것을 疑心하리래도 生覺하는 나 는 疑心할 수가 없다. 그레도 生覺하는 나 는 있다. 이것의 空位에 對面한 것은 主理派의 鼻祖인 데카르트와 코카르트의 Cogito ergo sum (I think then I am) 말은 演譯한 것이다. 그레도 彼은에 이것을 認識上나라고 부르기는 哲學史를 無視한 나 의 論斷일지 모른다. 그것의 認識論的인 것은 近世哲學의 안으로 들어오기는 嚴格한 意味에서 政治學者며 經濟學者의 면서 또 英吉利의 認識論的인 經驗哲學의 祖宗·록스로부터 시작된 彼은이다. 록스의 悟性論은 데카르트의 方法論보다는 五十四年의 나 뒤 에 나온 彼은이다. 그러나 칸트에 이르러서 그의 認識主觀은 록스나 헤이켈레이나 휴모이나 데카르트의 「나」의 概念과 그리다름이 없었고 나라고 보리래도 틀이지 아니하는 彼은의 가장 哲學者 사이에 有名해진 이 提議提示하 리래도 관찰음으로서다.

그레도 「生覺하는 나」는 있다 하니 生覺하는 것을 떠나서 나는 잇습수 없다 는 것을 가지고 잇는다. 그리고 生覺하는 것이 生覺해지는 것을 떠나서 生覺할 수는 없다. 即우엇을 生覺하는 自身의 거나 또는 다른 것이 거나 生覺해지는 것이

잇을 生覺하는 것이지 그런 것을 떠나서 生覺할 수는 없다. 即 生覺하는 나 는 生覺하는 나 의 모든 內容을 떠나서 生覺하는 나를 把握할 수 없다 는 것이다. 그러면 「生覺하는 나」만 잇는 것이 아니라 同時에 同一한 權利로 生覺해지는데 없어도 잇을 것이다. 그러면 「生覺해지는데 없을 떠나서 「生覺하는 나」만 잇는 것이 아니라 誤見일 것이 아니라! 그리고 生覺하는 나 가 生覺해지는데 없을 떠나서 잇습수 없다면 生覺하는 나와 生覺해지는데 없을 서로 어긋수 없는 相緣關係를 가지고 잇스며 同時에 그들을 각々 抽象해서 能所 또는 主客으로 잘 나는 것이 어느 程度까지나 正當하다고 주장할 수 잇느냐? 生覺하는 나에 잇서서 「生覺하는 나」를 把握할 수 잇느냐 사느냐 (生覺하는 나) 에 잇서서 「나는」을 떠나서 나를 把握할 수 잇느냐? 感覺하는 나 感情하는 나 思惟하는 나 意欲하는 나에 잇서서 모든 나 의 內容을 떠나서 나를 把握할 수 잇느냐?

認識論上 論理的立場은 可能하다고 주장하리래 생각한다. 그 모든 것을 通해서 나라는 것은 잇다고. 感覺하는 情慾하는 思惟하는 意欲하는 「을」을 떠나서 나를 認識할 수 잇다고. 그러면 그나 感覺하는 感情하는 思惟하는 意欲하는 나 는 안일 것이다. 그러면 그나 意欲하는 나에 잇서서 先驗形式으로서의 나 이라고 할 것이다. 先驗形式으로서의 나와 內容은 엇더한 것이냐? 이 의答은 나를 幾何學의 三角形이나 圓으로 만드는데 以外에 아무 解答도 가 커다 주지 않는다. 칸트는 空間 (Raum) 안의 것은 一切의 것인 하나도 없다고 生覺할 수는 잇지 마는 全然히 空間이 없 다고 生覺할 수가 없다고 하고는 空間은 經驗의 이 아니고 先驗的純粹直觀이라 하였다. 무스無邪氣論法이냐? 一切의 것인 없스면 空間의 表象되지도 안코 또 先驗直觀形式도 될 수 없는 것이다. 칸트의 a priori (先天的) Transcendental (先驗的) 이라는 말은 知識의 普通妥當性을 確立하려고 考出해낸 말이다. 그러면 一切의 것이 없스면 어느 것이 客觀性을 妥當하게 妥當한 것이냐? 經驗을 떠나서 先驗은 없다. 先驗의 經驗을 可能케 만 한 것이 아니라. 經驗의 先驗을 可能케도 한다. 그레도 感覺하는 意欲하는 나를 떠나서 나만을 抽象할 수 잇다고 生覺하는 것은 틀린 見解이다. 또 抽象해지고 生覺하리래도 抽象되지 않는다. 그러면 認識上나라는 것이 必竟 成立할 수 잇는 것이냐? 너무 簡略한 叙述이나 그 속에 서 볼 수 잇을 것이 라고 生覺한

다. 空虛한概念 抽象된名目에서만 그認識上나를 차출수가 있지 나로서나를 그認識上나 속에서 찾는 것이 못  
것을 말할수 없다. 生覺한다는 生覺하는것 生覺해지는 그속에 있는것이 지 生覺해지는것을捨象한 生覺한다는  
것을 말할수 없는 때문이다. 그런데본래 佛敎의立場은 認識論的立場이 아니다.

다음에 唯心論的立場에서 精神을 찾아서나라고 하는것을 省察해보라 고한다. 아즉하지 人類思想의歷史는 오  
래라면 오래지마는 精神이라는것이 決定的定義를나를사람도입고 學說도입다. 肉體로하여공 功의개하고  
官官으로하여공 感覺케하고 悟性으로하여공 思惟케한다는 感覺作用 思惟作用 意志活動을 精神이라하고  
그것을 나라고하느냐? 산사람에서 肉體를減해버리면 答나오는것이 精神이고 그것이 主宰되는나이나,  
그것이 마음이나? 그것의 사람의木體이나, 그것의 靈魂이나? 그러면靈魂의 모양이 엇더한것을 가지고  
있다고말하자는가 나는 웃고싶다. 안이 靈魂은 非物質이니 物體가가지고있는 그러한空間上屬性的인  
말하자는가, 그러면 靈魂은 形狀을가지고있지만안인것인가? 靈魂이 形狀을가지지아니하더라도하면 어  
는것이든곳에서를勿論하고 靈魂을 본사람은입술것이다. 그러면 그靈魂이라는것은 사람의推論에서生킨空虛한  
논의의안이나? 아니다 산사람과 죽은사람을 對比식하여무엇 있다고는하지않을것이다. 그것이아니한것은  
부엌에있는나? 그것만을생각하여 비록 보지는못하였으나나 靈魂의 있다고는할수가없다고 抗議할것이다.  
그리하면 거위의 骸骨처럼 그骸骨진것과 骸骨지아니한거룩과는 다른나 거룩에도 靈魂이있었다고 보겠는  
나? 아니면比喩는맞지않는다. 그러면 산사람과죽은사람사이의다름것을알고 靈魂의存在를 推論한다면 아이가胎  
中에서 생길때에 靈魂이 外界에서 아이의體肉으로 들어간다는말도 肯定하여안한것이안인가? 그러면 靈魂  
의모양은 아iman하거나 아이보다적거나할것이안인가? 그래서 아이가 콧물따라 靈魂도 커질것이안인가?  
그리고 사람의肉體가 죽음을따라 靈魂도 죽을것이안인가? 아니다 靈魂은 物質과달라 그住所를따라 쪼  
이지기도하고 쪼이지기도하지마는 죽는것은아니다, 肉體가 죽는것은 恰似히 機械를 오래쓰면 쪼어지듯이  
쪼어지는것으로 그렇다고 그機械쓰는사람도 그機械와함께 쪼어지지는않는다.

간것에 지나를안는다. 그러면 다리를비였고 팔을비였는데 왜 사람은 죽지안느냐? 그런데 목숨만가나  
心臟을 쪼으면 죽는것은 왜 그리하느냐? 아니 물에빠져서 왜 죽느냐! 自殺할때에는 靈魂제가 떠나  
가라고 쇠었다면 理論은 서지마는 각종의 사람을 물에 담이 떨어트려 죽일때는 왜 죽느냐! 이러케  
말해가면 언제 맞지질지 모른다. 要約해서 精神上나라는것에만 대해서 結論하라한다. 靈魂이있다하더라도  
肉體를떠난靈魂을찾아서 사람의나라고는할수없다. 그럼으로 사랑에잇서서 肉體를떠난精神이라는것은 表象할  
수가없다. 精神이 참나이고 肉體를거주나이라하면 거주나, 肉體를%난 참나인精神이 있을수잇서아한것이다  
아니 그것이 또 있다고하더라도 그것은 쪼어도사람은 안일것이다. 이것보다도 直接體験에잇서서 肉體를  
捨象한나를 經驗한것이잇느냐? 하는것이 直接할것이다. 나라는것을肉體我 精神我로나호아 精神我만을 나  
라고하는것은 있을수없는말이다. 더구나 肉體를가르켜 나아니라고보는것이아 너무나獨斷論이다. 나를쪼우는  
것이 움직이것은그만두고 그나를 肉體我 精神我로區分할뿐만아니라 精神만을 我라고보는것은 名色을  
名色(精神 物質을抽象하지안는것)으로보는 佛陀의見地에서는 許諾하지안는것이다. 그럼으로 唯心論的立場  
은 佛敎의立場이아니다. 精神을떠나 사랑의업고 肉體를떠나 사랑의업고 서로 精神을떠나 肉體가업고 肉  
體를떠나 精神이업다고보는것이根本佛敎의見地이다. 이리하여도不拘하고 佛陀의法을 唯心論的으로 解釋하라  
하고 處理하라하면서 躊躇하는것이업는 所謂現代의佛敎學者의態度는 반듯이 反省할餘地가아다고 나는 生  
覺한다. 그러한立場을取할동안은다시波羅門敎的抽象的理論으로 逆轉하지안으리라 知음나는 말할수없다. 三  
界唯心萬法唯識이라는말이 佛陀金口의直說인지 또는 佛陀의法을 가장正法으로支護持한佛弟子의말인지 아즉  
그原義를 찾지못하였으나 그러하면 唯心論的으로 解釋되여나려오든 이말은 唯心論的으로 次코 使用한말  
이아니될것으로 믿는다.

다음에 唯物論的立場에서 나라고主張하는物理上나라는것은 얼마나 옳은말인가를보고지한다. 그런데 요사  
의 辯證法的唯物論도 唯物論인것만은 唯物論的立場에서 서는것이아니는 辯證法的이라는形容詞를 가진것만

같은 것도 그만큼 獨特한解釋을 가져서 西洋哲學上 思索의 總和라 하더라도 過言이 안 될 만하게 唯法的立場에 깃가온 것인데 여기서 말할 때에는 들지 않는 것으로 보아 주기를 바란다.

以上에 精神만을 잡아서 나라고 하든 것을 反駁한同一한理由로 肉體만을 나라고 하는 것이 可치안라고 하는 것을 말한 수 있다. 唯心論的立場에서나 唯物論的立場에서나 必竟보면 갖은 말을 하나는 唯心을 重視하고 하나는 唯物을 重視한다는 것일이다. 그러나 어느 것을 重視하는 그 만큼 多를 하나는 從屬的 追加的存在로 나타나보 일 것은事實이다. 그럼으로 唯物論에서는 精神은 物質의 顯現이라 한다. 그러나 이렇게 抽象하는 것이 不可能한 것을 말하였으니 그意味에서 이物理上(唯物上) 나라는 것은 穩當하고 背中한 見解가 아니다.

여기서나를 物質과 精神을 아울러 함께 나라고 보면서(그러나 亦是 精神은 物質의 그림자로 본다)도(그러나 變化의過程에서)도 限定된我를 제외(나)보라고 하는 것이 辯證法的 唯物論의 「나」에 대한 見解이다. 즉 모든 物質은 變化의過程에서 있는데 그 變化의過程에서 나타나서 物質作用이 精神이다. 그러나 사람이란 것도 나라는 것도 그 變遷의過程에 있는 肉體와 그作用을 總稱하는 것으로 본다.

나는 刻々으로 變化한다. 그러면 나라고 하는 것이 어대서 어대서 지인데 그어대서 그어대까지 가는데 동안은 物質적으로 變化한다. 차라서 精神으로도 變化한다. 必竟 말하면 이러한意味에서 보는 것이다. 즉 나는 瞬間으로부터 다음 瞬間까지가 나인데 그나는 刻々으로 變化의過程을 밟는 단말이다. 辯證法的 唯物論이라 하니 대단히 어렵게 들리지 마는 가장 常識的 解釋이다. 萬人이 肯定할만한 素質을 가지고 있다.

自然科學의 結論으로 나온 것이지만 사람의 把握에 의해서는 佛敎의 立場과 다름이 있다. 그러나 이러한 立場을 가지고 있으면서 生活的 道德的으로 觀察하게 될 때에는 亦是 나를 建立하고 나의 實在을 主張하려 한다면 모든 것이 變化의過程 即 無常의 모양 속에 있는데 어느 것이 나이나 變化의過程을 變化의過程 그대로 보지 않고 限定된 變化의過程을 抽象하는 해본에 「나」가 建立되는 것이다. 그럼으로 佛敎는 辯證法的 唯物論의 立場은 아니다.

四、

그러면 佛敎의 立場은 무엇이냐?

나는 이것을 唯法的立場이라 한다. 모든 것을 그如實相의法에서 觀察하는 해본에 無常無我的 모양에서 보는 해본에 唯法的立場이라 한다.

모든 것을 捨象하고 抽象해서 보지 아니하고 모든 相緣關係 속에서 把握하는 것을 가르친 것이다. 唯心만을 抽象하기를 許諾치 않는다. 唯物만을 抽象하기를 許諾치 않는다. 또 心物兩者를 止揚시켜서 心物二元으로 보는 것을 許諾치 않는다. 그一如에서 보는 것이 唯法的立場이다. 그럼으로 말해서 主觀의 客觀을 認識한다고 보지 않는다. 客觀이 主觀의 認識된다고 보지 않는다. 즉 내가 무엇을 認識한다는 것을 許諾치 않는다. 무엇이 나의 認識된다는 것을 許諾치 않는다. 換言하면 내가 있고 冊床이 있든 뒤에 冊床이라는 認識의 생기는 것이 아니라 冊床이라는 經驗이 있든 뒤에 我智의으로 分析하니 내가 있게 되는 것이고 冊床이라는 客觀의 抽象되는 것이란 것을 말하는 것이다. 그럴 해본에 主觀이 있고 客觀이 있든 뒤에 認識이나 經驗이 있다고 주장하는 것을 衆生顛倒見이라 그釋尊은 말씀하였다. 그리고 그렇게 主客으로 分析하는 것을 抽象하는 것을 즉 그렇게 하는 것으로 올라고 주장하는 것을 許諾치 아니하였다.

限定된紙數로 이만한敘述로서 쓰치고마는 것을 성스럽게 생각한다.

二九五六、三、二二、

東京豐川町에서