

봉암의 대승교학

이덕진*

• 목 차 •

- I. 들어가는 말
- II. 전통 대승교학의 수용과 독창적 견치
 - 1. 마음과 법계
 - 2. 무명과 윤회
 - 3. 혜학과 열반
- III. 나가는 말

* 전 창원문성대학교 교수.

© 『大覺思想』 제30집 (2018년 12월), pp.103-136.

한글요약

봉암(峰庵)에 의하면 일체의 모든 것은 ‘마음의 드러남’이며, 세계의 모든 것은 마음이 주(主)가 되어 나타난 그림자이다. 우리 모두가 청정심(淸淨心)을 가지고 있지만, 일체법을 밝게 알지 못하는 것은 모두 ‘무명(無明)’ 때문이다. 본성의 각(覺)은 본래 명(明)을 갖추고 있다[性覺心明]. 그런데 우리가 부질없이 명(明)을 보탠[妄爲明覺] 결과 무명이 생기고 우주와 세계가 생성된다. 이때 무명이라는 바탕에 탐애하는 마음이 작용하는 것이 업의 근본이다.

이러한 문제를 해결하기 위해서는 혜학(慧學)을 선수(先須)로 해야 한다. 이때 혜학 즉 관선(觀禪)은 반근관(反根觀)을 해야 마땅하다. 이 중에서 봉암은 관세음보살의 이근(耳根)을 돌이켜 관(觀)을 하는 이근원통(耳根圓通) ‘반문관(反聞觀)’을 추천한다. 봉암은 이근원통 반문관으로 닦으면 열반(涅槃)을 얻게 된다고 설파하고 있다.

주제어

일진법계(一眞法界), 반근관(反根觀), 이근원통(耳根圓通), 무명, 윤회, 혜학, 열반

I. 들어가는 말

봉암(峰庵) 변월주(邊月周, 1909~1975)는 해인사에 주석하면서 수행과 교화활동을 폈다. 그러다가 1955년 이후 해인사에서 설립한 해인대학(海印大學)에서 교수로 재직하면서 후학을 양성하였다. 우여곡절 끝에 학교를 사직하고 진해 대광사(大光寺)에 주석하다가 1975년 입적하였다.¹⁾

이 글은 봉암의 대승교학 사상을 주제로 한다. 하지만 현재 남아있는 자료가 거의 없는데다가 남아 있는 자료가 있다고 하여도 계통을 세워서 학술적으로 논구하기에는 부족한 실정이다. 연구자는 우선 구할 수 있는 모든 자료를 구해서 모두 되풀이하여 꼼꼼하게 읽었다. 그리고 그 중에서 특히 「輪廻와 解脫」, 「涅槃의 實相」 그리고 「馬鳴의 思想」 세편의 논문에 주목하였다. 이 글들을 반복해서 정독한 다음, 「윤회와 해탈」, 「열반의 실상」이 논지의 일관성이라는 면에서 서로 연결된다고 생각하였다. 그래서 이 두 논문을 중심으로 봉암의 대승교학을 논구하기로 작정하였다.²⁾

<I. 들어가는 말>은 서론이다. 이어지는 글인 <II. 전통 대승교학의 수공과 독창적 견치>는 본론이다. II-1절은 「마음과 법계」라는 소제목을 가진다. 봉암은 마음에서 우주가 발생한다고 설파한다. ‘이 세상의 모든 것이 마음의 작용에 지나지 않는다.’라는 그의 ‘하나의 진실한 법계[一眞法界]’ 주장에 대하여 일진법계의 내용과, 그런 주장을 펴는 이유가 무엇이고 겨냥하는 바가 무엇인지에 대해서 논구할 예정이다.

II-2절은 「무명과 윤회」라는 소제목을 가진다. 우리 모두가 청정심(淸淨

1) 해인대학은 이후 마산대학으로 교명을 변경하였다. 현재의 교명은 경남대학교이다. 자세한 내용은 다음 글을 참고. 이수창(마성), 「봉암 변월주의 생애와 사상」, 『大覺思想』 22, 대각사상연구원, 2014. pp.125-139. 변월주의 경우 개명을 전후하여 이름이 주(周)로도 주(舟)로도 표시된다. 여기서는 개명이후의 이름인 邊月周로 표기함을 원칙으로 하였다.

2) 150매 전후의 양을 가진 단편논문이라 주제가 옆으로 퍼지는 것이 염려되었다. 그래서 아쉽지만 『마명의 사상』에 대한 연구는 다음을 기약하기로 하였다.

心)이자 청정지혜(淸淨智慧)를 가지고 있는데 왜 ‘느닷없이’ 무명(無明)이 나타난 것인지, ‘무명의 정체’와 ‘무명이 생기는 이유’ 그리고 그로 말미암은 업장과 윤회에 대한 봉암의 입론을 논의할 예정이다. 그리고 이 문제를 해결하기 위한 봉암의 대안은 무엇인지에 대해서도 알아볼 것이다.

II-3절은 ‘혜학과 열반’이라는 소제목을 가진다. 이 절에서는 우선 전통적인 계정혜(戒定慧) 삼학(三學)이 아닌 혜학(慧學)을 선수(先須)로 하는 봉암의 독창적인 견치를 살펴보려한다. 다시 말해서 정혜(正慧)로 열반을 제대로 찾고, 그 다음에 방편으로서 계와 정을 닦으면, 정계(正戒), 정정(正定)이 된다고 주장하는 봉암의 입장을 추적할 예정이다. 다음으로 관선(觀禪) 수행의 방법으로 ‘이근원통(耳根圓通) 반문관(反聞觀)’을 특별하게 강조하는 이유에 대해서도 봉암의 견치를 알아보려한다. 마지막으로 ‘반문문성(返聞聞性)’의 구체적 수행과정을 ‘초정절(初程節)’, ‘제이정절(第二程節)’, ‘열반(涅槃)’의 3가지로 주각(註脚)을 붙여 단계를 나누어 설명하는 이유에 대해서도 그 특이함에 대하여 논구할 예정이다.

<III. 나가는 말>은 결론이다.

II. 전통 대승교학의 수용과 독창적 견치

1. 마음과 법계

봉암에 의하면 중생과 부처는 윤회를 끊는 곳이 다르다. 깨달아서[覺] 해탈하면 부처이고, 얽혀 깨닫지 못해[不覺] 해탈하지 못하면 중생이다.³⁾ 그렇기 때문에 봉암은 모든 것은 마음의 문제로 귀결된다고 여긴다. 다

3) 봉암의 글은 국한문혼용투의 에스런 글이다. 읽으면서 글쓴이의 진의가 무엇인가? 때때로 고민되는 부분이 없지는 않았다. 그렇지만 가능하면 원문 그대로를 인용하는 것을 원칙으로 하였다. 邊月周, 「輪迴와 解脫」, 『馬大學報』3호, 1969년 5월, p.37.

음을 보자.

화엄경(華嚴經)에서 법계(法界)를 밝힌 것은 일체중생의 몸과 마음의 본체와 천지 삼라만상의 진과(眞果)를 설명하였다. 이 법계는 본래부터 가장 영특하여서 맑고 온전히 확 사무쳤으며 넓고 커서 한량이 없으며 비고 고요하여 오직 일진(一眞)의 경계일 뿐이다.⁴⁾

위에서 화엄을 봉암이 예를 들어서 말한 ‘하나의 진실한 법계[一眞法界]’는 부처와 중생의 본원청정심(本源淸淨心)이자 청정지혜(淸淨智慧)이다.⁵⁾ 그것을 봉암은 “이 경계[마음]야 말로 안(內)이 없는 땅에서 그 형상은 찾아 볼 수 없어도 대천세계에 삼라(森羅)하였고 변제(邊際)가 없이 넓지마는 한 개 털(毛)에 만유(萬有)를 포용하는 묘리”라고 한다.⁶⁾

이 말은 우리의 본원청정심(本源淸淨心)이, 형상이 없으면서도 뻑뻑이 펼쳐져 있어 우주 어느 곳이나 존재하고, 너무 넓어 테두리마저 없지만 한 올의 가을짐승털력[秋毫]이나 깨어진 기왓장 같은 미진(微塵) 안에도 있다는 것이다. 즉 “하나는 곧 전체이고, 전체는 곧 하나”⁷⁾이기 때문에, 우리의 마음은 빗장이 없어 삼천대천세계 어느 곳에도 있고 어느 곳으로도 열려 있다. 다음을 보자.

저 허공이 대각(大覺) 가운데에서 생겨나는 것이 마치 바다에서 한개 물거품이 핀 것만 하다.⁸⁾

4) 위의 논문, p.37.

5) 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔卷』(大正藏35, p.179c), “今淸淨智, 卽一眞法界. 淸淨智卽本來智性.”

6) 봉암의 진술은 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔卷』(大正藏35, p.2c), “謂一眞法界, 本無內外. 不屬一多.”와 함의가 같다. 자세한 것은 다음 논문을 참고. <邊月周, 『輪迴와 解脫』, p.37.>

7) 『華嚴一乘教義分齊章』(大正藏45, p.504b.), “一者 一中多, 多中一. 二者 一卽多, 多卽一.”

8) 邊月周, 『輪迴와 解脫』, p.38.

위에서 봉암이 인용한 『능엄경』 원문은 아래와 같다.⁹⁾

허공이 대각(大覺) 중에서 생겨남이 마치 바다에서 하나의 물거품이 일어나는 듯하니, 유루(有漏)의 작은 티끌 같이 많은 국토는 모두 허공을 의지하여 생겨나는 것이네. 물거품이 없어지면 허공도 본래 없거늘 하물며 다시 삼유(三有)가 있겠습니까?¹⁰⁾

대각의 바다는 본래 공(空)·유(有)가 없다. 그런데 바람이 부니 허공(虛空)이라는 하나의 물거품이 생겼다. 그 보잘 것 없는 허공을 의지하여 우주 속에 존재하는 온갖 사물과 현상[諸有]이 생겼다. 봉암은 범부가 분별심[허공]을 제 마음으로 오인하고 친착함으로써, 자기의 본연청정심[바다]인 진심(眞心, 大覺)을 외면하고 잃어버렸다고 여긴다.¹¹⁾ 그 결과 영통(靈通)의 묘한 마음을 보지 못할 뿐 아니라, 욕계(欲界), 색계(色界) 그리고 무색계(無色界)의 삼유(三有, 三界)가 없는데, 분별심이 생긴 중생들은 오히려 몸 가운데에 제 마음이 있다고 고집한다.¹²⁾ 다음을 보자.

9) 이 경문은 문수보살이 부처님의 질문에 계승으로 대답하는 형식을 가지고 있다.

10) 『大佛頂首楞嚴經』(大正藏19, p.130a), “空生大覺中, 如海一漚發, 有漏微塵國, 皆從空所生. 漚滅本空無, 況復諸三有.”

11) 황벽 회운(黃檗希運, ?~850)은 “부처와 중생은 일심에 있어 아무런 차이가 없다. 마치 허공이 섞이거나 무너지지 않는 것과 같으며, 태양이 떠오르면 천하는 구석구석까지 밝아지지만 허공은 밝아지지 않는다. 해가 저문 뒤에도 천하는 구석구석까지 어두워지나 허공이 어두워진 예는 없다. 밝고 어두움은 교차되면서 바뀌지만 허공의 본성은 확연하여 변화가 없는 것과 같다.”[『傳心法要』](大正藏48, p.380a), “佛與衆生, 一心無異. 猶如虛空, 無雜無壞, 如大日輪, 照四天下, 日昇之時, 明徧天下虛空, 不曾明. 日沒之時, 明徧天下, 虛空不曾暗. 明暗之境, 自相凌奪, 虛空之性, 廓然不變.”]고 한다. 다시 말해서 마음은 마치 허공과 같아서 없는 곳이 없으나, 생멸(生滅)·유무(有無)·형색(形色)을 벗어나 있으므로 무엇이라고 헤아려 보거나 말로 나타낼 수는 없다. 또 허공과 같은 마음은 유일(唯一)한 진법계(眞法界)이다. 이 말은 어리석음으로 인하여 허공이 있게 되고 허공을 의지하여 세계가 성립한다는 『능엄경』과는 그 함의가 다르다. 그런데 자세하게 읽어보면 결국 허공을 마음과 동일한 맥락에서 무형으로 보느냐, 아니면 마음이 만들어낸 것으로서 유형으로 보느냐의 차이이다. 허공을 어디에 놓느냐하는 차이이므로 크게 패념할 필요는 없다고 사려 된다.

12) 邊月周, 「輪迴와 解脫」, p.38.

여기까지 매각하여서 지독하게 미(迷)해 버렸음으로 우주가 마음 가운데서 발생한 줄이야 꿈에도 알 수 없게 되었다.¹³⁾

봉암은 우주는 마음[識] 가운데에서 발생한다고 한다. 여기에서 봉암이 함의하는 바, ‘이 세상의 모든 것이 마음의 작용에 지나지 않는 다.’라는 것은, 일체의 모든 것은 ‘마음의 드러남’이라는 뜻이 된다. 따라서 세계의 모든 것은 마음이 주(主)가 되어 나타난 그림자[從]에 지나지 않으며, 마음은 만법의 주인이자 선악제법의 창조자가 된다. 우리는 여기서 봉암 사유체계의 깊은 곳에 유식(唯識)에 대한 깊은 선이해가 있다는 사실을 감지할 수 있다.¹⁴⁾ 다음을 보자.

자기에게 무한한 위신력이 있어도 이것을 챙겨 쓸 줄 모르고 무가보를 지니고도 이 보배를 풀어쓰지 못하기 때문에 헐벗고 굶주린 거지와 같이 고궁(孤窮)한 생계를 영위하는 것이 불쌍한 중생인 것이다.¹⁵⁾

인용문에서 언급된 ‘궁자(窮子) 비유’는 『법화경(法華經)』, 「신해품(信解品)」에 있는 내용이다. 봉암은 집을 나와 헤매는 궁핍한 아들[窮子]의 예를 들어 불성(佛性)을 잃어버린 중생들이 삼계를 윤회하고 있음을 보여 주고 있다.¹⁶⁾ 여기서 봉암은 궁자와 같은 불쌍한 중생이 삼계육도를 벗어나지 못하고 개미가 쳇바퀴를 돌듯이 하기 때문에, 그 모습이 우물의 정륜(井輪)과 같아서 윤회(輪廻)가 끝날 때가 없다고 설파한다.

13) 위의 논문, p.38.

14) 유식사상에 관한 자세한 내용은 다음 책을 참고. 다케무라 마키오 지음, 정승석 옮김, 『유식의 구조』, 서울: 민족사, 1995, pp.25-54.

15) 邊月周, 「輪廻와 解脫」, p.38.

16) 법화경에는 유명한 7가지의 비유가 있다. 그 중 ‘궁자 비유’는 「신해품」 제3에 나온다. 낮은 수준에서부터 수행을 쌓아가면서 지견(知見)이 열려 마침내 부처님의 온전한 지혜와 덕을 모두 이어받아 마침내 성불한다는 비유이다. 자세한 내용은 『大乘妙法蓮華經』(大正藏9)을 보라.

기특하다. 내가 이제 널리 일체중생을 관하니 일체중생이 다 같이 여래와 똑같은 지혜와 덕상을 갖추지 아니 함이 없건마는 다못 망상과 집착하는 마음 때문에 이것을 증득하지 못하는 구나.¹⁷⁾

그래서 붓다가 정각을 이룬 다음에 탄식하고는 7일을 사유하고 제 27일에 화엄경을 설하였다고 한다.¹⁸⁾ 봉암이 인용한 『화엄경』 「여래출현품」의 원문은 다음과 같다.

이 때 여래께서 장애가 없이 청정한 지혜의 눈으로 법계의 모든 중생을 두루 관찰하고 이렇게 말씀하셨습니다. ‘이상하고 이상하다. 모든 중생들이 여래의 지혜를 구족하고 있으면서도 어째서 어리석고 미혹하여 알지도 못하고 보지도 못하는가. 내가 마땅히 성인의 도로 가르쳐서 망상과 집착을 영원히 여의고 자기의 몸속에서 여래의 광대한 지혜가 부처와 같아서 다름이 없음을 보게 하리라.’고 하느니라. 그리고 곧 저 중생들에게 가르쳐서 성인의 도를 익히고 닦게 하여 망상을 여의게 하여 여래의 무량한 지혜를 증득하여 일체중생을 이익 되고 안락 되게 하리라.¹⁹⁾

봉암은 붓다가 이에 49년 동안 감로의 불법의 단비를 뿌려서 일체중생이 자기 안에 있는 여래의 광대무변한 지혜를 발굴하고 법계의 이치를 증득하게 하였다고 진술한다. 붓다의 49년 설법설은 대승의 독자적인 이론으로, 이른바 『능가경』에서 “나는 최정각을 이룬 그날 밤부터 열반에 이르기까지 49년 간 한자도 설하지 않았다.”는 ‘여래(如來)의 불설일자(不說一字)’나,²⁰⁾ ‘천태의 오시팔교(五時八教)’ 등으로 대표된다.

17) 邊月周, 「輪迴와 解脫」, p.38.

18) 위의 논문, p.38.

19) 『大方廣佛華嚴經』(大正藏10, p.272c), “爾時如來, 以無障礙, 清淨智眼. 普觀法界一切衆生而作是言. 奇哉奇哉. 此諸衆生, 云何具有如來智慧, 愚癡迷惑, 不知不見. 我當教以聖道, 令其永離, 妄想執著, 自於身中, 得見如來廣大智慧, 與佛無異. 卽教彼衆生, 修習聖道, 令離妄想, 離妄想已, 證得如來無量智慧, 利益安樂一切.”

20) 『大乘入楞伽經』(大正藏16, p.608b), “如世尊說. 我於某夜成最正覺. 乃至某夜當入涅槃. 於其中間不說一字.”

봉암은 마음[청정심, 청정지] 가운데에서 우주가 발생한다고 주장한다. 그런데 불쌍한 중생이 그것을 알지 못하여 삼계육도를 벗어나지 못하고 윤회한다. 이때 일체중생이 자기 안에 있는 여래의 광대무변한 지혜를 발굴하고 법계의 이치를 증득하려면 일진법계(一眞法界)인 마음의 청정함을 증득하여야 한다. 봉암은 일진법계(一眞法界)인 마음의 청정함에 대하여 그 정당성을 논증하기 위하여 유식(唯識), 『화엄경』, 『법화경』, 『능엄경』 그리고 『능가경』에 있는 경문까지 가져온다. 더하여 붓다의 49년 설법설 등을 강조하는 등, 봉암의 대승교학에 대한 내공이 만만치 않음을 알 수 있다.

2. 무명과 윤회

우리 모두가 청정심(淸淨心)이자 청정지혜(淸淨智慧)를 가지고 있지만, 일체법(一切法)을 밝게 알지 못하는 것은 모두 ‘무명(無明)’ 때문이다. 우선 ‘무명의 정체’를 밝혀보자.

어떤 것을 무명이라고 하시고, 가로대 일체 중생이 무시(無始)로 쫓아옴 으로부터 가지가지로 전도(轉倒)하여 어긋난 것이 비유컨대 처음 길의 나그네가 방향을 미(迷)하여서 동서남북을 바꾸어 인증(認證)하는 것과 같다. 법에 맞추어서 예를 들면 망령이 되어 4대 색신(色身)을 인증하여 자기의 몸을 삼고 또 색진(色塵)을 보는 안식(眼識)과 소리를 듣는 이식(耳識) 등 말하자면 여섯 가지 경계를 반영하는 연영(緣影)으로 자기의 마음 체를 삼는 것이 비유컨대 저 안질이 있는 병자의 눈으로 공중에서 꽃 모양을 보는 것과 같고 또 하늘의 본달 곁에 제 2의 달을 보는 것과 같다. 허공 가운데에는 실로 꽃과 둘째 달이 있을 리가 만무한데 꽃과 둘째 달이 있다고 보는 것은 눈병 있는 사람의 허망한 집착이 아닐 수 없다. 그 허망한 집착으로 말미암아서 오직 이 허공의 성질을 몰랐을 뿐만 아니라 또한 다시 저 참꽃이 나는 곳까지도 미혹해 버린 결과가 되는 것이다. 이와 같이 허망한 몸과 마음을 자기 것인 양 인증함으

로 인하여 또한 허망하게 나고 죽음을 벗어나지 못하고 굴러 윤회함이 있나니 그런고로 무명이라 이름 한다.²¹⁾

봉암이 무명에 대해서 진술한 글은 『원각경』에서 가져온 것이다.

선남자야. 무엇을 무명이라 하는가? 일체 중생이 시작이 없는 옛날부터 여러 가지 진도된 생각을 하는 것이, 마치 어리석은 사람이 사방을 바꾸어서 생각하듯, 망령되게 사대를 자기 몸으로 잘못 알고, 육진 경계에 반연한 그림자를 자기 마음으로 잘못 알고 있는 것이다. 비유하건대, 저 병든 눈이 허공의 꽃과 제이의 달을 보는 것과 같다. 선남자야. 허공에는 실로 꽃이 없는데 병자가 허망하게 집착하니, 이 망령된 집착으로 말미암아 허공의 자성에 혼미할 뿐 아니라, 또한 실제의 꽃이 피는 곳도 혼미한 것이다. 이리하여 허망하게 생사 윤회가 있으므로 무명이라고 부른다.²²⁾

봉암에 의하면, 무명(無明)은 어떤 상대자가 있어서 넣어준 것이 아니다. 그렇다고 해서 자신이 만들어낸 것도 아니다. 무엇인지 모르게 무망(無望)간에 갑자기 잘못된 생각이 일어나는 것이니, 마치 처음 길의 나그네가 홀연히 혼미(昏迷)하여 남쪽을 착각하여 북쪽이라 하고, 동쪽을 미혹(迷惑)하여 서쪽이라고 하는 것과 같다. 비유한다면 눈병이 있는 사람이 허공의 꽃[空花]을 보는 것이나, 또 하늘의 본달 곁에 환(幻)인 제 2의 달을 보는 것과도 같다. 그렇기 때문에 이 무명이 한번 발동하면 이로부터 천태만상의 가지 가지 전도(顛倒)가 벌어지게 되니, 사대(四大)를 자기 몸으로 잘못 알고, 육진(六塵) 경계(境界)에 반연(攀緣)한 그림자를 자기 마음으로 잘못 알게 된다. 그 결과 우리는 전도몽상(顛倒夢想)에 빠

21) 邊月周, 「輪廻와 解脫」, p.39.

22) 『大方廣圓覺修多羅了義經』(大正藏17, p.913,b), “云何無明, 善男子. 一切衆生, 從無始來, 種種顛倒, 猶如迷人, 四方易處, 妄認四大, 爲自身相, 六塵緣影, 爲自心相. 譬彼病目, 見空中花, 及第二月. 善男子. 空實無花, 病者妄執, 由妄執故, 非唯惑此虛空自性, 亦復迷彼實花生處. 由此妄有輪轉生死, 故名無明.”

저 허망한 몸과 마음을 자기 것인 양 인증함으로 인하여 필경토록 허망하게 될 수밖에 없다.²³⁾

결국 “법을 투철히 볼 줄 아는 지혜, 눈과 망상심이 끊어진 밝은 지혜”가 결여된 것이 무명의 정체가 된다. 우리는 그 실체가 없는 ‘무명’으로 말미암아 일진법계를 등지고 윤회의 과보를 받는다.²⁴⁾ 이제 무명이 생기게 된 이유를 보자.

- ① 법계를 사무쳐 통달하지 못함으로써 마음이 상응하지 못하여 홀연히 한 생각[念]이 일어날 새 무명이라 이름 한다.²⁵⁾
- ② 하나의 법계임을 알지 못하기 때문에 마음이 상응하지 아니하여 홀연히 망념이 일어나는 것을 무명이라 한다.²⁶⁾

①은 봉암의 해석이고, ②는 『대승기신론』 원문이다. 여기서 하나의 법계[一法界]란 앞에서 이미 언급한 ‘하나의 진실한 법계[一眞法界]’를 말한다. 다시 말해서 진여의 바다인 진심(眞心, 淸淨心, 淸淨智)이다. 만약 법계를 요달(了達)했다면 진심과 상응했을 터인데 그렇게 하지 못하고 중생의 청정한 마음에, 시작도 없고 예고도 없이 갑자기, ‘최초의 무명’이 일어난다.²⁷⁾ 미망에 사로잡힌 마음인 이 근본무명(根本無明)은 이후 일체 대상에 대한 모든 차별과 번뇌와 망상과 업의 우두머리이자 단초가 된다.²⁸⁾ 다음을 보자.

- ① 일체 염법(染法, 흐려지는 일)의 원인을 무명이라 한다.²⁹⁾

23) 邊月周, 「輪廻와 解脫」, p.39.

24) 신규탁, 「봉암(峰庵) 변월주(邊月周)의 불교 사상」, 『大覺思想』 26, 대각사상연구원, 2016, p.47.

25) 邊月周, 「輪廻와 解脫」, p.39.

26) 『大乘起信論』1권(大正藏32, p.577c), “以不達一法界故, 心不相應, 忽然念起, 名爲無明.”

27) 홀연(忽然)은 최초의 시작으로 유시(有始)의 의미를 가지고 있다.

28) 월운, 『대승기신론강화』, 불천, 1993, p.116.

② 무명이 능히 일체의 염법을 내니, 일체의 염법은 모두 불각의 상이기 때문이다.³⁰⁾

①은 봉암의 해석이고, ②는 『대승기신론』 원문이다. 여기서 일체염법은 삼세육추(三細六麤)의 제상(諸相)이다. 3가지의 세상(細相)과 6가지의 추상(麤相)이라는 모든 염법(染法)은 근본무명 때문에 진여를 바르게 알지 못함으로서 생긴 것이다.³¹⁾ 다음을 보자.

① 진여법(眞如法)을 의지함으로서 그런고로 무명이 있다.³²⁾

② 진여의 법을 의지하는 까닭에 무명이 있다.³³⁾

①은 봉암의 해석이고, ②는 『대승기신론』 원문이다. 불각(不覺, 무명)이란 각(覺, 진여)을 여실하게 모르는 것일 뿐이니, 미혹(迷惑)이 무명[不覺]이지 무명이 따로 있는 것이 아니다. 즉 무명은 일진법계를 참으로 알지 못하여 망념이 있게 된 것을 말한다. 무명은 바탕이 없어 홀로 존재하지 못하므로 반드시 진여에 의해서만 존재하게 된다. 이것은 방향을 잃은 사람이 방향에만 의지하기 때문에 길을 잃게 되었으나 만약 방향에 의존하는 마음을 떠난다면 길 잃을 것이 없게 되는 것과 같다.³⁴⁾ 다시 말해서 무명은 본각(本覺)인 진여(眞如)에 의해서 생긴 것이므로 자상(自相)이 없다. 그래서 진여를 벗어날 수가 없다. 그래서 진여법을 의지함으로써 무명이 있다고 말하는 것이다.³⁵⁾ 이 언명은 역설적으로 무명의 마음을 여윈다면 진여라고 할 만한 것도 없으며, 진여가 없이는 무명을 멸할

29) 邊月周, 「輪廻와 解脫」, p.39.

30) 『大乘起信論』1권(p.577a), “無明 能生一切染法. 以一切染法, 皆是不覺相故.”

31) 위의 책, p.86.

32) 邊月周, 「輪廻와 解脫」, p.39.

33) 『大乘起信論』1권(p.578a), “以依眞如法故, 有於無明.”

34) 위의 책, p.577a “所言不覺義者, 謂不如實知眞如法一故, 不覺心起, 而有其念, 念無自相, 不離本覺, 猶如迷人, 依方故迷, 若離於方, 則無有迷.”

35) 월운, 『대승기신론강화』, pp.84-86.

수도 없다는 함의를 가진다.

이것을 봉암은 “요컨대 일체유정의 정보(正報)와 일체세계인 의보(依報)가 서로 교철융통(交徹融通)하는 법계성품을 통달하지 못하여 마음이 허망한 곳으로 딴 곳으로 달리기 때문에 그때에 문득 한 생각이 일어난 것을 무명이라고 한다.”고 무명이 생기게 된 연유를 논구한다.³⁶⁾ 다음을 보자.

- ① 부루나가 부처님께 물어 말하되 『세간에 일체 근(根)과 진(塵)이며 음(陰), 처(處), 계(界) 등이 다 여래장인지라, 청정하여 본연(本然)한 것 일진대 이를 어떻게 해서 하다면 문득 산하대지와 모든 유위(有爲)의 상(相)이 생기며 차례대로 천류(遷流)하면서 마치면 다시 시작되나이까?』³⁷⁾
- ② 세존이시어! 만약 다시 세간의 모든 근(根) 진(入) 음(陰) 처(處) 계(界)³⁸⁾ 등이 다 여래장이어서 청정하고 본연하다면 어찌하여 홀연히 산과 강 그리고 땅덩어리의 모든 물질[有爲相]들이 생겨나서 차례로 변천하여 흘러서 마쳤다가는 다시 시작하곤 하는 것입니까?³⁹⁾

①은 봉암의 해석이고, ②는 『능엄경』원문이다. 여기서 부루나의 질문은 청정하다면 응당 가지 가지의 유위상(有爲相)이 없어야 하고, 본연(本然)이라면 응당 천류(遷流)가 없어야 하지 않느냐 하는 것이다. 결국 이 우주가 생겨난 근원과 그것이 변화소멸하면서 생성을 계속하는 이유를 묻고 있다.⁴⁰⁾ 여래의 대답을 봉암은 다음과 같이 설명한다.

- ① 한 진리 자체가 아직 사용(使用)을 일으키려고 간섭하지 아니 한 것

36) 邊月周, 「輪廻와 解脫」, p.39.

37) 위의 논문, p.40.

38) 근은 육근(六根), 진은 육입(六入), 음은 오음(五陰), 처는 십이처(十二處) 계는 십팔계(十八界)이다.

39) 『大佛頂首楞嚴經』(p.119c), “世尊若復世間, 一切根塵陰處界等, 皆如來藏, 清淨本然, 云何忽生山河大地, 諸有爲相, 次第遷流終而復始.”

40) 一歸 譯註, 『首楞嚴經』, 서울: 샘이 깊은 물, 2007, p.271.

을 「성각(性覺)」이라 하는데 이 성각은 고요히 비추는 기운이 있으므로 묘하게 밝다[妙明]고 표현한다. 마치 구슬의 광명과 같다. 또 천진하여 자연스럽게 본래부터 모든 것이 구비되어 있음으로 새로 닦고 끊는 것을 논할 수 없는 것을 「본각(本覺)」이라 한다. 이 본각은 앞의 성각과 반대로 비추어 고요한 기운이 있으므로 밝게 묘[明妙]한 것이다.⁴¹⁾

② 부처님이 말씀하셨다. “부루나야 네가 말한 것과 같이 청정하고 본연한데 어찌하여 홀연히 산하대지가 생겼겠느냐? 그대는 내가 늘 ‘성각(性覺)이 묘명(妙明)하고 본각(本覺)이 명묘(明妙)하다’고 하는 말을 듣지 못했느냐?”⁴²⁾

①은 봉암의 해석이고, ②는 『능엄경』원문이다. ②에서 성각묘명(性覺妙明), 본각명묘(本覺明妙)라고 한 것은 만법에 있어서 체용(體用)이 다를 수 있는 것이다. 능히 일체의 성품이 되는 것이 성각이다. 다시 말해서 우리 각 사람이 본래 갖추고 있는 불성이 성각이다. 체(體)인 성각의 묘(妙)가 명(明)인 용(用)으로써 현현(顯現)되는 것이므로 체에서 나와 만법을 드러내는 것이다. 묘(妙)는 적(寂)이요 명(明)은 조(照)이니, 즉 ‘고요한 가운데 항상 비추는 것[寂而常照]’이다.⁴³⁾ 성(性)의 근본이 되는 것은 본각이다. 사람이면 누구나 본래 갖추고 있는 이성(理性)이라고 할 수도 있다. 명묘(明妙)란 명(明)은 조(照)이고 묘(妙)는 적(寂)이요니, 즉 ‘비추는 가운데 항상 고요한[照而常寂]’ 것이다. 본각의 명(明)은 묘(妙)에 감추어진 것이기에 용(用)으로부터 돌이켜서 일진(一眞)에 명합(冥合)하게 되는 것이다. 따라서 체(體)와 용(用)이 서로 여의지 않은 가운데 두 가지 깨달음이 서로를 도와 진리를 드러내고 있다.⁴⁴⁾

봉암은 ①에서, “이 성각과 본각은 묘하게 밝고, 밝고 묘한 관계로 서

41) 邊月周, 「輪廻와 解脫」, p.40.

42) 『大佛頂首楞嚴經』(p.120a), “佛言 富樓那. 如汝所說, 清淨本然, 云何忽生, 山河大地. 汝常不聞, 如來宣說, 性覺妙明, 本覺明妙.”

43) 적이상조(寂而常照)는 공적영지(空寂靈知)를 말함에 다름이 아니다.

44) 一歸 譯註, 『首楞嚴經』, pp.274-275.

로 서로 융통함을 영현(影現)하는 것인데 사용(事用)과 심용(心用)의 근본이 된다. 이 각의 밝은 기운이 본체 그대로 여연(如然)히 있으면 밝고 밝지 아니함에 상관없이 비추기 마련이다. 말하자면 모를 것 없이 다 잘 알고 있는 것이다.”고 논구한다. 대승교학, 특히 『능엄경』에 대한 안목이 대단함을 느낄 수 있다.⁴⁵⁾ 다음을 보자.

- ① 그럼에도 불구하고 그 각이 다시 밝은 작용을 하여야 착각이 되는 양으로 각을 밝히려는 마음이 일어날 때에 본연의 그 밝은 기운은 일시에 쌍실(雙失)하게 된다.⁴⁶⁾
- ② 성각(性覺)은 반드시 밝음[必明]이건만 부질없이 밝힐 각[覺]을 삼은 것이다.⁴⁷⁾

①은 봉암의 해석이고, ②는 『능엄경』 원문이다. ②에서 말하는 바는 다음과 같다. 본성의 각(覺)에는 반드시 본래 명(明)을 갖추고 있으니 성각 필명(性覺心明)이다. 그런데 우리가 까닭 없이 각(覺)에 명(明)을 보태면서 망위명각(妄爲明覺)이 된다. 다시 말해서 각은 원래 밝으니 밝힐 대상이 아니다. 그런데 성각(性覺)이, 밝은 제 성질 때문에 일으킨, 제 자신을 ‘밝혀보자는 생각은 본명(本明)한 자리에서 무단히 주객을 분립하니, 주객이 상대하여 분별이 벌어지면서, 부질없이 허망한 생각을 일으킨다는 것이다.⁴⁸⁾ 예를 든다면 눈은 보는 것이 본성인데 무엇이든지 잘 보이니까 제 눈으로 제 눈을 보려고 시도한다는 말과 같다.⁴⁹⁾

봉암은 인용문 ①을 다음과 같이 설명한다. “이렇게 되면 각의 체 밖에 밝음을 더하려는 것은 곧 본체에 있는 것이 아니기 때문에 본명(本明)이 없어지므로 엉뚱한 생멸(生滅)이 생기게 된다. …… 이로부터 온전히 참

45) 邊月周, 「輪廻와 解脫」, p.40.

46) 위의 논문, p.40.

47) 『大佛頂首楞嚴經』(p.120a), “性覺心明, 妄爲明覺.”

48) 一歸 譯註, 『首楞嚴經』, p.277.

49) 황정원, 『우리말 능엄경』, 은주사, 2015, p.198.

된 성품을 잃고 무명에 떨어진다.…… 이 명각[妄爲明覺]이야말로 문득 세계와 중생과 모든 업과의 근저가 되는 것이다.”⁵⁰⁾

『능엄경』의 경문을 빌려 붕암이 설파하듯이, 이것이 바로 무명이 생기는 이유이며, 우주와 세계가 생성되는 최초의 과정이고, 사람이 생기는 시초이자 모든 허망의 근본이 된다. 이 어리석은 것은 두 개의 공능을 가지는데, 하나는 능히 진각(眞覺)의 자체를 숨겨서 중생으로 하여금 미혹되게 하고, 다른 하나는 중생과 우주만유를 발생하게 하는 작용을 제능사로 하는 것이다.⁵¹⁾ 다음을 보자.

붕암에 의하면 명각이란 망(妄)이 성립될 때 각(覺)을 밝힌다는 그 자체에 능소(能所)가 분립된다. 즉 ‘각을’이라는 소(所)와 ‘밝힌다’는 능(能)이 섰으므로 일체망의 근본인 업상(業相)이 섰고 소망(所妄)인 업상이 생김으로 ‘밝힌다’는 이체(理體)가 융통성이 없게 된다. 즉 육근이 육진경계만을 각각 상대하는 견문각지로 쪼개져서 감지하게 된다. …… 경에 이른바 「원이일정명(元以一精明), 분성육화합(分成六和合)」이라⁵²⁾, 원래는 한 정명이었는데 나뉘어서 여섯 군데로 화합되었다는 말이 바로 이 뜻이다. 이와 같이 하여 근과 진이 성취되면 또 무명의 작용 때문에 무엇이 생기려는 형조(形兆)가 나타나게 되니 소위 중음신(中陰身)이라는 것이다. 이 중음신의 작용으로 중생세계가 성취된다. …… 중음신이 정(情)·상(想)·합(合)·리(離) 네 가지 마음의 감소(感召)에 의하여 사생(四生)으로 응하여 이 세상에 출생하니 윤회가 끝이 없이 반복된다.⁵³⁾

붕암에 의하면 자기의 육체와 생명에 대한 탐욕으로 인하여 업이 생긴

50) 邊月周, 「輪廻와 解脫」, p.40.

51) 위의 논문, p.41.

52) 여기서 말하는 경은 『능엄경』이다. 육근 또한 이와 같아서 원래는 하나의 정명(淨明)한 것에서 이것이 나뉘어 여섯 가지 화합을 이루었으니 하나가 회복되면 여섯 가지 작용이 다 이루어지지 않더라도 티끌과 때가 곧 바로 소멸하여 원만하여 밝고 깨끗하고 묘[圓明淨妙]한 성품을 이루게 된다. [『大佛頂首楞嚴經』(p.131b), “六根亦如是, 元依一精明, 分成六和合. 一處成休復, 六用皆不成. 塵垢應念銷, 成圓明淨妙.”]

53) 邊月周, 「輪廻와 解脫」, pp.41-43.

다. 즉 무명의 바탕에 탐애하는 마음이 작용하는 것이 업의 근본이다. 이때 모든 중생이 살(殺)·도(盜)·음(淫)의 세 가지 탐욕심이 근본이 되어 업을 짓고, 업을 지으면 할 수 없이 받고 그 받은 과보에서 다시 또 업을 지음으로 영구히 상속하게 된다. 이때 욕탐의 밑바닥에서는 항상 무명이 도사리고 있어서 기관을 조종한다.⁵⁴⁾

주지하듯이 의도를 가진 모든 행동은 반드시 미래에 선악의 결과를 가져온다고 하는 불교적 인과응보가 업(業)이다. 악한 행위는 업보(業報)가 되어 윤회의 고리에서 인간을 벗어나지 못하게 하며, 인간은 전생에서 지은 죄에 따라 내생이 결정되는데 이것이 곧 인과응보의 논리이다. 다음을 보자.

- ① 자업(自業)은 자득(自得)이라, 제가 지은 업은 제가 받으며, 인과응보의 법칙에 따라 지은 업에 따라 상응한 과보를 받는다.⁵⁵⁾
- ② 업과 과보는 있지만, 그러나 그것을 지은 자는 없다. 이 쌓임[존재, 蘊]이 멀하고 나면 다른 쌓임이 상속한다.⁵⁶⁾

①은 봉암의 말이고, ②는 『잡아함경』에 있는 붓다의 언설이다. ①에서 봉암은 ‘자업자득(自業自得)’과 ‘자작자수(自作自受)’를 설파한다. 자기가 지은 업[別業]은 자기가 받으며, 인과응보의 법칙에 따라 지은 업에 따라 상응한 과보를 받는다는 주장이다. 이 말은 봉암이 이 생(生)에서 저 생(生)을 연결하는 인격적 동일성을 가진 형이상학적인 존재[自我, Ātman]를 전제한다는 뜻이 된다. 이것은 하나의 임시적인 집합체[無我]에 불과한 존재인 인간이 죽어 사라질 때 ‘누가’, ‘무엇이’, ‘어떻게’ 이생에서 다음 생으로 윤회전생(輪廻轉生)하게 되는 것인가? 하는 자성(自性) 혹은 주체(主體)의 문제와 깊게 관련될 수밖에 없다.⁵⁷⁾

54) 邊月周, 「輪廻와 解脫」, pp.43-52.

55) 위의 논문, p.48.

56) 『雜阿含經』13, 大正藏2, p.92c, “有業報而無作者。此陰滅已, 異陰相續。”

57) 문제가 하나 더 있다. 업에는 개별적인 것[別業]과 공동체의 업[共業]이 있다. 개

다른 시각으로 보자. ②에서 붓다는 윤회를 위해서 한 생에서 다른 생으로 영혼과 같은 어떤 것이 반드시 옮겨가야 할 이유는 없다고 본다. 윤회란 고정 불변하는 어떤 주체가 있어서 한 생에서 다른 생으로 옮겨가는 것이 아니라, 존재 그 자체가 변화하면서 ‘상속(相續)’한다. 그것은 비유하면 우유와 같다. 붓다에 의하면, 우유는 변하여 낙(酪)이 되고, 낙은 생소(生酥)가 되며, 생소는 숙소(熟酥)가 되고, 숙소는 제호(醍醐)가 된다.⁵⁸⁾ 우유에서 제호까지 변하지 않고 계속되는 것은 아무 것도 없다. 우유 전체가 변해서 낙, 생소, 숙소, 제호 전체가 된다. 즉 한 존재가 다른 존재로 윤회할 때 존재 전체가 변해서 다른 존재로 된다. 그리고 이와 같은 변화를 가능하게 하는 것은 업이다. 우유와 낙, 생소, 숙소, 제호는 ‘동일하지는 않지만, 그러나 다른 것도 아니다.’ 우유가 질이 좋지 않다면 낙도 그럴 것이다. 생소, 숙소, 제호도 마찬가지이다. 다시 말해서 생과 사의 문제는 ‘전 존재적 변화의 연속’이다. 그렇기 때문에 불변의 존재자[有我, 自性, 主體]가 있어서 윤회를 관장하거나 혹은 불변의 존재자가 윤회하는 것은 아니다. 즉 다시 태어나는 자는 죽은 자와 다르다. 그러나 그는 죽은 자로부터 나온다. 그러므로 그는 죽은 자가 지은 업의 과보에서 벗어날 수 없다. 하지만 그는 죽은 자는 아니다.⁵⁹⁾ 그래서 붓다는, “업과 과보는 있지만, 그러나 그것을 지은 자는 없다.”고 설파한 것이다. 즉 자성(自性)은 부정되어진다. 붓다의 언설에 견주어본다면 봉암의

별적인 경우에는 윤회를 통해 개인적인 행위의 결과를 그 자신이 받는 것이고, 공동체의 경우에는 일정한 단위의 공동체가 특정한 업을 함께 받게 되는 것을 말한다. 별업(別業)이 공업(共業)으로, 공업이 별업으로 연결되어 사회업(社會業)의 공존공영으로 인한 윤회진생의 순환은 끊임없이 계속된다. 따라서 불교에서는 사회와 개인이 결코 무관한 관계가 아님을 업을 통하여 인식시키고, 이와 같이 업을 파악하는 것이 깨달음의 첫 걸음이 됨을 강조하였다. 업은 일상생활의 굴레로서 회전하고 있다. 봉암이 여기에서 말하는 업은 별업(別業)이다. 따라서 공업(共業)에 대한 이해가 결여되어 있음을 지적하지 않을 수 없다.

58) 『長阿含經』17, 大正藏1, p.112b, “譬如牛乳。乳變爲酪, 酪爲生酥, 生酥爲熟酥, 熟酥爲醍醐。”

59) 윤호진, 「佛敎의 죽음 이해」, 『신학과 사상』 21, 카톨릭대학 출판부, 1997, pp.23-25.

주장은 교리상 문제가 될 수도 있다.

이 문제와 관련하여 연구자는 봉암의 견치를 다음과 같이 이해할 수도 있다고 생각한다. 초기불교에서는 연기[무아, 무자성]를 말한다. 그런데 대승불교 시대가 되면 붓다의 연기설을 절대적인 진리로 수용하면서도 불성(佛性, 如來藏)으로서의 자성(自性)을 주장하기 시작한다. 이때 자성은 ‘그 무엇’에 대하여 안다는 지적 파악능력이 아니라 깨달았건 미혹되어 있건 모든 마음에 본래 있는[本覺的] 성품[知]이다.⁶⁰⁾ 이렇게 이해할 경우 자성은 연기와 별도로 있는, 즉 대상의 유무에 관계없이 우리 자신에 항상 내재하는 근원적 빛이 된다. 다시 말해서 대승교학에서 자성이 존재한다는 논리와 붓다의 연기설은 상충하지 않는다. 더하여 ‘자업자득(自業自得)’과 ‘자작자수(自作自受)’의 논리도 중생교화의 방편설로서 작용한다. 이렇게 생각하더라도 봉암의 견치가 과연 중생교화로서의 방편설인가 하는 의문은 여전히 남게 된다.

봉암은 ‘무명의 정체’와 ‘무명이 생기는 이유’ 그리고 우주와 세계가 생성되는 최초의 과정과 중생이 생기는 연유와 그로 말미암은 모든 업장에 대해서, 『원각경(圓覺經)』, 『대승기신론(大乘起信論)』 그리고 『능엄경(楞嚴經)』, 『열반경(涅槃經)』 등 다양한 대승경전을 가져와서 논구의 증거로 삼는다. 특히 『능엄경』으로부터 많은 영향을 받았고, 그의 논지 대부분이 『능엄경』의 영향 아래 있음을 파악할 수 있었다.⁶¹⁾

60) ‘자성(自性)의 공적영지(空寂靈知)’ 혹은 ‘지(知)’의 사상은 이통현(李通玄, 646~740, 635~730), 하택신회(荷澤神會, 684~758)와 규봉종밀(圭峯宗密, 780~841) 그리고 고려의 보조지눌(普照知訥, 1158~1210)등을 포함하여 대승의 사상가나 수행자 공히 주장한다. 자세한 것은 다음 책을 참고.[이덕진, 「고려 선불교의 성립과 전개」, 『한국의 철학사상』, 예문서원, 2001. p.208.]

61) 『마태학보』3호에 실린 「윤회와 해탈」은 봉암의 불교사상을 이해하는데 아주 중요한 글이다. 그런데 아쉽게도 현재 1장 ‘윤회론’만 남아있고 2장 ‘해탈론’이 없다. 윤회론은 ‘무명론’, ‘중생론’, ‘업감론’으로 구성되어 있으며, 해탈론은 ‘선취론’, ‘천도론’, ‘이승론’, ‘보살론’, ‘불타론’으로 서술할 예정이었던 것 같다. 난감한 상황이었지만 다행히도 「열반의 실상」이라는 논문이 『불교계』에 발표된 것을 찾았다. 따라서 ‘해탈’에 대한 봉암의 견치는 「涅槃의 實相」을 통해서 논구하려 한다.

3. 혜학과 열반

봉암은 열반의 경지에 이르면 현세의 모든 망상분별(妄想分別)이 꿈을 깨듯이 끊기기 때문에 고뇌가 없어 항상 즐겁고 범계에 가득 찬 ‘진아(眞我)’가 되며 출몰하여도 물들지 않고 청정하며 세락으로 표현할 수 없는 우아한 생을 누린다고 설파한다.⁶²⁾ 다음을 보자.

상좌부(上座部)에서는 몸을 깡그리 회단(灰斷)하고 지혜(智慧)도 멸(滅)하여 완공고적(頑空枯寂)한 경계(境界)에 들어가는 것을 열반이라 한다. 이와 같이 색신(色身)도 회진(灰盡)하고 사제리(四諦理)를 각오(覺悟)한 지혜도 적연(寂然)한 것이 흡사 촛불이 다 타서 꺼진 것과 같다고 보는 반면에, 대중부(大眾部)에서는 미묘(微妙)하고 부사의(不思議)한 공덕(功德)이 있어서 영적(靈的)인 활동(活動)이 있다고 본다 하니, 이것도 역시 (亦是) 「중생수류각득해(衆生隨類各得解)」의 일단(一端)에서 나온 것이다. 위와 같이 소승교내(小乘教內)에서 서로 다를 뿐 아니라 대승(大乘)에서도 달리 본다. 열반(涅槃)의 행상(行相)을 상도(常途)에 사종(四種)으로 분류(分類)하는 데 일(一)은 본래자성청정열반(本來自性淸淨涅槃)이(二)는 유여의열반(有餘依涅槃), 삼(三)은 무여의열반(無餘依涅槃), 사(四)는 무주처열반(無住處涅槃)이다.⁶³⁾

인용문에서 보듯이 봉암은 열반에 대한 다양한 견해를 소개한다. 그런 다음 봉암은 불조(佛祖)께서 중황무진 팔만사천의 문호가 있음을 설하였으므로 새삼스럽게 굳더더기를 붙일 필요가 없지만, 현대의 이 복잡한 사회에서 중생들이 보다 알기 쉽게 접근하도록 하기 위하여 현대판 열반(現代版 涅槃)을 제창(提唱)한다.⁶⁴⁾ 다음을 보자.

62) 邊月周, 「涅槃의 實相」, 『불교계』 10호, 1968년 4월, p.14.

63) 위의 논문, p.14.

64) 위의 논문, p.14.

첫째 선교(禪敎)를 막론(莫論)하고 삼학(三學)을 실수과(實修科)로 드는데 혜학(慧學)을 선수(先須)로 하고 싶다. 현대(現代)에 계정이학(戒定二學)의 완수(完遂)는 거의 불가능한 것이다. 그러나 이것을 존중(尊重)할 지언정 도외시(度外視)하는 것은 아니다. 고대불교(古代佛敎)의 수행방법(修行方法)과 순서(順序)를 잠깐(暫間) 전환(轉換)하는데 다못 혜학(慧學)을 십분심조(十分探照)하여 열반로(涅槃路)를 잡는다는 것이다.⁶⁵⁾

위의 인용문에서 보듯이 봉암은 전통적인 열반에 대해서 소개한 다음, 선교를 막론하고 계정혜(戒定慧) 삼학을 실수과로 들지만, 자신은 혜학(慧學)을 선수(先須)로 하고 싶으면서, 독창적인 현대판 열반을 제창한다.

무론(無論) 삼자(三者)가 정족(鼎足)의 세(勢)로 꺾일불가(闕一不可) 계(戒)는 정(定)의 방편행(方便行)이오 정(定)은 혜(慧)의 도화선(導火線)이라고 보아서 정지견(正知見)의 혜(慧)를 먼저 다룬다.

조사(祖師)의 말씀에도, “마음이 평등(平等)하면 어찌 괴롭게 지계(持戒)하라. 또는 심지(心地)에 그른 것 없으면 자성계(自性戒) 마음 땅에 산란이 없으면 자성정(自性定)”⁶⁶⁾이라는 언명은 정혜(正慧)가 아니면 그

65) 위의 논문, p.15.

66) 보조지눌은 『수심결』에서, “心地가 어지럽지 않음이 자성의 정의고,心地가 어리석지 않음이 자성의 혜.”라고 말한다.(『修心訣』, 『普照全書』, 普照思想研究院, 1989, p.39. “心地無亂自性定, 心地無癡自性慧.”). 또 육조혜능도 자성의 정과 계에 대해서 언급한 적이 있다. 曹溪스님이 말하였다. “나는 일체의 법이 자성을 떠나지 않는다고 말한다. 體를 떠나 法을 말하면 네 性品에 迷惑한 것이다. 내 마음자리에 그름이 없는 것이 자성의 계이고, 마음자리에 어리석음이 없는 것이 자성의 혜이며, 마음자리에 어지러움이 없는 것이 자성의 정의니, 道를 배우는 사람은 뜻을 내기를, 먼저 定에 들어간 이후에 혜를 낸다거나, 먼저 혜에 들어간 이후에 定을 낸다고 말하지 말라. 만일 이와 같은 견해를 가지면 곧 法에 두 가지 相이 있게 된다.”(『法集別行錄節要并私記』, 『普照全書』, p.121. “曹溪云「吾說一切法, 不離自性, 離體說法, 迷却汝性, 吾心地無非自性戒, 心地無癡自性慧, 心地無亂自性定, 學道之人作意, 莫言先定發慧, 先慧發定, 作此見者, 法有二相.」”) 그렇지만 지눌은 선교상자(禪敎相資)의 정혜쌍수를 그 지도이념으로 하여 그릇된 폐단을 없애 올바른 깨달음을 얻도록 하였으며, 이것을 성적등지문(惺寂等持門)이라 표현하였다. 혜능 역시 마찬가지로이다. 봉암의 인용은 자의적인 것으로서 지눌과 혜능의 본의와는 약간 차이가 있다.

비오(秘奧)를 음미(吟味)하기 어려운 것이다.⁶⁷⁾

봉암은 ‘혜(慧)’의 도화선이 ‘정(定)’이고, ‘정’을 얻기 위한 ‘방편행’으로 ‘계(戒)’가 필요하다고 주장한다.⁶⁸⁾ 봉암에 의하면 열반에 이르기 위한 가장 중요한 수행방법은 ‘혜’이다. 그리고 이 ‘혜’라는 목적지에 도달하기 위해서는 ‘정’이라는 중간 기착지로서의 ‘방편’이 필요하고, ‘정’을 이루기 위해서는 ‘계’라는 ‘방편’이 필요하다는 것이다. 다시 말해서 계와 정은, 차례(次第)는 다르지만, ‘혜’로 가기위한 ‘방편’이다. 다음을 보자.

정혜(正慧)로 목적(目的)의 열반(涅槃)을 바르게 곧게 찾고 닦음으로서 계정(戒定)도 정(正)으로 될지언정, 정혜(正慧)가 없고 계(戒)를 선수(先修)하면 방편(方便)을 목적(目的)으로 오인(誤認)하여 열반(涅槃)을 우회(迂廻)할 수도 있지 않다고 보증(保證)하지 못할 것이다.⁶⁹⁾

계(戒)는 심신을 조정하는 것이다. 계에 의해 몸과 마음이 조정되면 다음에는 마음을 통일하는 정(定)이 생긴다. 정에 의해 도리를 명석하게 분별 판단하는 마음의 작용인 혜(慧)가 얻어지고 혜가 활용되는 것이라고 보는 것이 일반적이고도 전통적인 계·정·혜 삼학의 이론이다.

그런데 봉암은 다른 수행방법을 제창한다. 먼저 정혜(正慧)로 열반을 제대로 찾고, 그 다음에 방편으로서 계와 정을 닦으면, 정계(正戒), 정정(正定)이 된다고 주장한다. 그렇게 하지 않고 계(戒)를 먼저 닦으면 수단과 목적이 전도되어 열반으로 가는 길을 우회한다는 것이다. 대단히 독창적인 견해라고 할 수 있다. 다음을 보자.

혜(慧)라는 것은 다음과 같다. 만일 간화선(看話禪)에 득력(得力)한 영리한(靈利漢)에게는 납월선자(臘月扇子)가 되겠지마는 그 이외(以外)는 관

67) 邊月周, 「涅槃의 實相」, p.15.

68) 여기서 도화선은 방편행과 같은 의미이다.

69) 邊月周, 「涅槃의 實相」, p.15.

선(觀禪)을 하는데 그중에서도 반근관(反根觀)을 한다는 것이다. 이 관(觀)은 타(他)의 각급선(各級禪)이나 각종관(各種觀)에 비교하여 비력(費力)이 적을 뿐만 아니라 누진(累進)의 복리수익(複利收益)을 얻음으로 열반항(涅槃港)의 누각(樓閣)이 매양 보이는 것 같다.⁷⁰⁾

봉암에 의하면, 간화선을 공부하는 상근기에게는 혜(慧)는 한 겨울의 부채처럼 무용지물이겠지만, 중·하근기에게는 혜(慧)가 필요하다. 혜학 즉 관선(觀禪)은 반근관(反根觀)을 해야 마땅하다. 왜냐하면 ‘반근관’은 다른 ‘선관(禪觀)’과 비교할 때, 힘은 적게 들지만, 복리의 방식으로 수익을 얻을 수 있기 때문에, 열반항(涅槃港)의 누각(樓閣)이 항상 보이는 것과 같은 효과가 있기 때문이다.

여기에서 언급된 봉암의 반근관은 ‘근을 돌이켜 관을 하는’ 것인데, 다시 말해서 안근(眼根)·이근(耳根)·비근(鼻根)·설근(舌根)·신근(身根)·의근(意根)의 6근(六根)을 관찰하는 관(觀)이다. 이 중에서 봉암은 관세음보살의 이근(耳根)을 돌이켜 관(觀)을 하는 이근원통(耳根圓通) ‘반문관(反聞觀)’을 추천한다.⁷¹⁾ 봉암은 이근원통 반문관으로 닦아서 이번 생에 적멸(寂滅)이 현전(現前)함을 얻으면 무주처열반(無住處涅槃)을 얻게 된다고 설파하고 있다.⁷²⁾ 다음을 보자.

① 그 관법은 원통회상(圓通會上)에서 관음(觀音) 자신(自身)이 친(親)히 설명(說明)하셨지마는 그 대요(大要)를 말하면 유정(有情)이 다 같이 소

70) 위의 논문, p.15.

71) 봉암이 35성중(聖中)에서 관세음보살의 이근원통(耳根圓通)을 문수보살이 대지안(大智眼)으로 선정하여 극구 찬양 운운(위의 논문, p.15.) 한 내용은 『능엄경』에 있다. 즉 여래께서 문수사리법왕자에게 대보살들과 아라한이 피력한 스물다섯가지 수행 중에서 어느 방편을 취해야만 위없는 무상도를 쉽게 성취할 수 있느냐고 물었을 때, 문수보살은 관세음보살의 이근원통(耳根圓通)이 제일이라고 대답한다. [『大佛頂首楞嚴經』(pp.130c-131b), “欲取三摩提, 實以聞中入, 離苦得解脫, 良哉觀世音. … 方便易成就, 堪以教阿難 及末劫沈淪, 但以此根修, 圓通超餘者. 眞實心如是.”]

72) 邊月周, 「涅槃의 實相」, p.15.

리를 듣는 성품이 있다. 소리의 진동(振動)이나 소리의 절멸(絶滅)인 정(靜)을 문성(聞性)으로 인지(認知)함으로 문성(聞性)은 생멸동정(生滅動靜)에 무관하다. 이러한 견지(見地)에서 듣는 성(性)을 반문(反聞)하는 정진(精進)을 지속(持續)하면 그대로 삼마지(三摩地)에 들어서 능문(能聞)과 소문(所聞)이 다 한다. 이 초정절(初程節)에서 이미 육식(六識)의 연영(緣影)에 기만되지 않음을 다짐하고 정로(正路)에 분발(奮發)할 의욕(意欲)이 솟구친다. 위의 이문(二聞)이다. 끊어진 경계(境界)에도 만족(滿足)이 아니고 정채(精彩)를 붙이면 그런 줄 아는 놈과 그렇듯이 알 것도 녹아 빠진다. 이 제이정절(第二程節)에서 다시 더 정진(精進)하면 그 녹아빠진 공(空)과 공(空)한 것 없이 멸(滅)하여 생(生)과 멸(滅)이 벌써 멸함으로 적멸(寂滅)이 현전(現前)한다하니 열반(涅槃)이 아니고 무엇이랴.⁷³⁾

② 이때에 관세음보살이 자리에서 일어나 부처님의 발에 절하고 사퇴였다. “세존이시여, 저는 생각해 보니 헤아릴 수 없는 항하사겁 전에 어떤 부처님께서 세상에 출현하셨으니 이름은 관세음이었다.⁷⁴⁾ 저는 그 부처님께에서 보리심을 내었는데, 부처님께서는 저에게 ‘문사수(聞思修)로부터 삼마지(三摩地)에 들어가라’고 가르치셨습니다. 처음에는 소리를 듣는 청각현상에서, 문성(聞性)에 입류하여 들리는 소리를 잊었습니다. 망소(亡所)와 입류(入流)가 고요해지니 동(動)과 정(靜) 두 가지 모습이 전혀 생각지 않게 되었습니다. 이와 같이 점차 증진하여 능문(能聞)과 소문(所聞)이 없어지고, 들음[聞]이 없어진 것에도 머물지 않으니 능각(能覺)과 소각(所覺)이 모두 공(空)하고, 공한 각(覺)이 아주 원만하여서, 능공(能空)과 소공(所空)이 없어져, 생멸이 이미 다 멸하니 적멸이 눈앞에 나타났습니다.⁷⁵⁾

73) 위의 논문, pp.15-16.

74) 관세음보살이 스승으로 삼은 부처님의 이름이 또한 관세음이라고 한 것은 인과(因果)가 상부(相符)하고 고금(古今)이 일도(一道)임을 밝힌 것이다. 一歸 譯註, 『首楞嚴經』, p.395.

75) 『大佛頂首楞嚴經』(p.128b), “爾時 觀世音菩薩, 卽從座起, 頂禮佛足, 而白佛言. 世尊憶念, 我昔無數恒河沙劫, 於時有佛出現於世, 名觀世音. 我於彼佛, 發菩提心, 彼佛教我, 從聞思修入三摩地. 初於聞中入流亡所, 所入既寂, 動靜二相了然不生, 如是漸增, 聞所聞盡, 盡聞不住, 覺所覺空. 空覺極圓, 空所空滅, 生滅既滅寂滅現前.”

①은 봉암의 글이고, ②는 『능엄경』에 있는 관세음보살의 이근원통(耳根圓通)에 대한 언설이다.

『능엄경』에서 언급한 문사수(聞思修)는 삼혜(三慧)이다. 문사수를 이근(耳根) 공부에 맞추어 해석하면 법을 듣고 귀에 사무침이 문혜(聞慧)요 그 이치를 깊이 사유하여 마음에 사무침이 사혜(思慧)요 이를 익혀서 다스리는 수행이 수혜(修慧)가 된다.⁷⁶⁾

이근원통 공부는 먼저 소리를 알아듣는 문정(聞精)과 들리는 소리인 성진(聲塵)이 모두 문성(聞性)에서 비롯된 것임을 아는 것에서 시작한다. 여기서 이근은 문성을 지칭한다. 따라서 이 공부는 소리를 들을 줄 아는 놈인 문성과 실제로 소리를 알아듣는 놈인 문정을 분명하게 구분한다.⁷⁷⁾ 경문에서 말하는 입류(入流)는 문성에서 공부가 시작된다는 것이고, 망소(亡所)는 문정과 성진을 모두 잊는다는 말이다. 망소하면서 입류하면 동정(動靜)이 없어지면서 고요해진다. 이렇게 차츰 정진하면 문정인 능문(能聞)과 성진인 소문(所聞)이 없어진다. 문정과 성진은 마음의 본용이니 문성에 들어가면 저절로 없어질 수밖에 없다. 문(聞)이 없어진 것도 머물지 않고 더 나아가면 능(能)과 소(所)라는 주체와 객체가 빈 것을 알면 능각(能覺)과 소각(所覺)이 모두 공(空)하고, 이어서 능공(能空)과 소공(所空)이 없어지니, 무명의 원인인 주객(主客)이 사라진다. 주객이 사라지면 생멸이 없으니 적멸(寂滅)이 눈앞에 나타나게 된다.⁷⁸⁾

76) 一歸 譯註, 『首楞嚴經』, p.396.

77) 초기경전을 보면 붓다는 주로 사념처를 통하여 제자들에게 삼마지(三摩地) 공부를 지도한다. 그런데 『능엄경』의 원통(圓通)공부는 십팔계와 칠대(七大)를 각각 공부의 대상으로 삼는 25가지 공부방법을 설명하고 있다. 25가지 원통공부는 사념처 공부나 전통적인 37도품(道品)에 나오는 공부와 일치하지 않는다. 『능엄경』에서 육진·육근·육식·칠대를 기준으로 삼마지를 얻는 공부를 새롭게 제시한 것이다. 예컨대 부정관(不淨觀)은 육진 중에서 색진(色塵), 수식관(數息觀)은 비근(鼻根), 염불 공부는 육근을 모두 이용하는 공부에 그리고 간화선은 의근(意根)과 법진(法塵)을 검용하는 공부 방법에 해당된다. 자세한 것은 다음 책을 참고. 황정원, 『우리말 능엄경』, p.265.

78) 황정원, 『우리말 능엄경』, pp.292-294.

봉암의 진술은 『능엄경』의, ‘능문(能聞)과 소문(所聞)이 모두 없어지고’, 까지는 그 뜻과 논리가 전개되는 과정이 별로 다를 바가 없다. 그런데 그 다음 이어지는 글에서 ‘반문문성’의 구체적 수행과정을 ‘초정절(初程節)’, ‘제이정절(第二程節)’, ‘열반(涅槃)’의 3가지로 주각(註脚)을 붙여 단계를 나누어 설명하고 있는 점이, 가지고 있는 함의는 경문과 다를 바 없지만, 특이하다.

봉암의 말을 들어보자. 우선 초정절은 육식에 반연된 그림자에 기만되지 않을 것을 다짐하는 단계이다. 즉 능문(能聞)과 소문(所聞)에 다시는 속지 않을 각오를 단단히 하면서 정로(正路)로 나아갈 의욕이 솟구치는 과정이다. 다음 제이정절은 끊어진 경계에도 만족하지 마다하고 정채(精彩)를 붙이면 그런 줄 아는 놈과 그렇듯이 알 것도 녹아 빠지는 단계이다. 다시 말해서 능(能) 소(所)라는 주체와 객체가 공한 것을 아는 과정이 된다. 마지막으로 제이정절에서 더욱 정진하면 열반은 그 녹아빠진 공(空)과 공(空)한 것 없이 멀하여 생(生)과 멸(滅)이 벌써 멸(滅)함으로 적멸이 현전한다. 다시 말해서 능각(能覺)과 소각(所覺)이 공(空)하니, 공한 각(覺)이 아주 원만하여져서, 마침내는 능공(能空)과 소공(所空)이 없어져, 생멸이 이미 다 멀하니 적멸이 눈앞에 나타나니 열반이 현전하는 것이다. 다음을 보자.

① 이리하여 두 가지 수승(殊勝)을 얻게 되는 대, 일(一)은 상(上)으로 모든 부처님의 각심(覺心)에 합하여 불(佛)의 자력(慈力)과 같고 이(二)는 상(上)으로 일체중생의 본심에 합하여 모든 중생과 같이 비앙(悲仰)하여진다.⁷⁹⁾

② 홀연히 세간과 출세간을 초월하니, 시방이 뚜렷이 밝아지면서 두 가지 수승함을 얻었나이다. 하나는 위로 시방의 모든 부처님의 본묘각심(本妙覺心)과 합하여져서 불여래와 더불어 자력이 동일한 것이요, 들은 아래로 시방의 일체 육도중생과 합하여지면서 중생과 더불어 비앙(悲仰)

79) 邊月周, 「涅槃의 實相」, p.16.

이 같아졌습니다.⁸⁰⁾

①은 봉암의 글이고, ②는 관세음보살이 부처님에게 이근원통의 경계를 토로하는 『능엄경』의 경문이다. 적멸이 현전할 때 홀연히 세간과 출세간을 초월하고 두 가지 부처님의 경계를 얻게 된다. 하나는 부처님의 본묘각심(本妙覺心)과 합하여져서 자(慈)의 묘력이 동일하게 되고, 다른 하나는 아래로 육도중생의 마음과 합하여지면서 중생과 더불어 슬픔과 갈망함[悲仰]이 같아진다.

이 상동하합(上同下合)은 이승(二乘)의 엿볼 수 없는 과증(果證)인 동시에 제사열반(第四涅槃)의 묘경(妙境)에서 비구(悲救)하시는 관음대성(觀音大聖)의 위용(偉容)을 경찬(慶讚)하지 않을 수 없다. 우리는 이 법난(法難)의 시국(時局)에 반문(反聞)의 자세로 극복하여 제이제삼(第二第三)의 관음보살(觀音菩薩)이 배출(輩出)하고 다 같이 무주처열반(無住處涅槃)에서 한산습득(寒山拾得)이 만나서 서로 웃는 소식(消息)으로 나아가기를 심절(深切)히 바란다.⁸¹⁾

봉암은 설파한다. 이근원통(耳根圓通)을 통하여 얻게 되는 자비(慈悲)의 상동하합(上同下合)은 이승인 성문·연각은 엿볼 수 없는 경계이자, 제 4 무주처열반의 묘경(妙境)에서 나오는 것이다. 따라서 가볍게 생각하지 말고 무겁게 받아 들여서, ‘반문문성(返聞聞性)’의 수행방법을 통하여 제이제삼의 관음보살이 나타나고 모든 중생이 무주처열반(無住處涅槃)에서 문수보살과 보현보살이 만나서 서로 웃는 소식(消息)을 듣게 되기를 마음 깊이 바란다.⁸²⁾

80) 『大佛頂首楞嚴經』(p.128b), “忽然超越世出世間, 十方圓明獲二殊勝, 一者上合十方諸佛, 本妙覺心, 與佛如來同一慈力, 二者下合十方一切六道衆生, 與諸衆生同一悲仰.”

81) 邊月周, 「涅槃의 實相」, p.16.

82) 한산(寒山)과 습득(拾得)은 중국 당(唐)나라 천태산(天台山) 국청사(國淸寺)의 괴승 풍간(豐干)의 제자로 전해 온다. 풍간·한산·습득은 자유분방하고 광적인 기행(奇行)의 무위도인(無爲道人)이었다. 세 사람을 삼은사(三隱士), 세 사람의 시

봉암은 혜학(慧學)을 선수(先須)로 하는 독창적인 현대판 열반을 주장한다. 봉암은 ‘혜(慧)’의 도화선이 ‘정(定)’이고, ‘정’을 얻기 위한 ‘방편행’으로 ‘계(戒)’가 필요하다고 주장한다. 그에 의하면 열반에 이르기 위한 가장 중요한 수행방법은 ‘혜’이다. 다시 말해서 먼저 정혜(正慧)로 열반을 제대로 찾고, 그 다음에 방편으로서 계와 정을 닦으면, 정계(正戒), 정정(正定)이 된다고 주장한다. 그렇게 하지 않고 계(戒)를 먼저 닦으면 수단과 목적이 전도되어 열반으로 가는 길을 우회한다는 것이다. 대단히 독창적인 견해라고 할 수 있다.

이때 혜학 즉 관선(觀禪)은 반근관(反根觀)을 해야 마땅하다. 여기에서 언급된 봉암의 반근관은 ‘육근(六根)을 돌이켜 관을 하는’ 것이다. 이 중에서 봉암은 관세음보살의 이근원통(耳根圓通) ‘반문관(反聞觀)’을 추천한다. 봉암에 의하면 이 방법은 무주처열반(無住處涅槃)을 얻는 가장 좋은 방법이다. 봉암은 이때 ‘반문문성(返聞聞性)’의 구체적 수행과정을 ‘초정절(初程節)’, ‘제이정절(第二程節)’, ‘열반(涅槃)’의 3가지로 주각(註脚)을 붙여 단계를 나누어 설명한다. 이러한 수행법을 통하여 적멸이 현전할 때 홀연히 세간과 출세간을 초월하고 두 가지 부처님의 경계를 얻게 된다. 하나는 부처님의 본묘각심(本妙覺心)과 합하여져서 자(慈)의 묘력이 동일하게 되고, 다른 하나는 아래로 육도중생의 마음과 합하여지면서 중생과 더불어 슬픔과 갈망함(悲仰)이 같아진다.

III. 나가는 말

지금까지 논구한 것을 소략하게 정리함으로써 나가는 말에 대하고자 한다.

를 삼은시(三隱詩)라 일컬으며, 셋을 함께 등장시킨 그림의 예도 있다. 그리고 한산은 문수보살(文殊菩薩)의 변신으로, 습득은 보현보살(普賢菩薩)의化身(化身)으로 거론되기도 한다.

첫째, 봉암은 마음[청정심, 청정지] 가운데에서 우주가 발생한다고 주장한다. 그렇기 때문에 일체의 모든 것은 ‘마음의 드리남’이며, 세계의 모든 것은 마음이 주(主)가 되어 나타난 그림자[從]이다. 그런데 불쌍한 중생이 그것을 알지 못하여 삼계육도를 벗어나지 못하고 윤회하는 것이 마치 우물의 정륜(井輪)과 같다. 일체중생이 자기 안에 있는 여래의 광대무변한 지혜를 발굴하고 법계의 이치를 증득하려면 일진법계(一眞法界)인 마음의 청정함을 증득하여야 한다. 봉암은 이러한 자기의 주장을 대승의 유식(唯識), 『화엄경』, 『법화경』, 『능엄경』 그리고 『능가경』에 있는 경문을 통해서 논증한다.

둘째, 우리 모두가 청정심(淸淨心)이자 청정지혜(淸淨智慧)를 가지고 있지만, 일체법(一切法)을 밝게 알지 못하는 것은 모두 ‘무명(無明)’ 때문이다. 본성의 각(覺)은 본래 명(明)을 갖추고 있다[性覺心明]. 그런데 우리가 부질없이 명(明)을 보탠다[妄爲明覺]. 예를 든다면 눈은 보는 것이 본성인데 무엇이든지 잘 보이니까 제 눈으로 제 눈을 보려고 시도하는 것과 같다. 이것이 무명이 생기는 이유이며, 우주와 세계가 생성되는 최초의 과정이고, 사람이 생기는 시초이자 모든 허망의 근본이 된다. 이때 무명이라는 바탕에 탐애하는 마음이 작용하는 것이 업의 근본이다. 탐욕심이 근본이 되어 업을 짓고, 업을 지으면 할 수 없이 받고 그 받은 과보에서 다시 또 업을 지음으로 영구히 상속하게 된다. 이때 욕탐의 밑바닥에서는 항상 무명이 도사리고 있어서 기관을 조종한다. 즉 ‘자업자득(自業自得)’과 ‘자작자수(自作自受)’이다.

봉암은 ‘무명의 정체’와 ‘무명이 생기는 이유’ 그리고 우주와 세계가 생성되는 최초의 과정과 중생이 생기는 연유와 그로 말미암은 모든 업장에 대해서, 『원각경(圓覺經)』, 『대승기신론(大乘起信論)』 그리고 『능엄경(楞嚴經)』, 『열반경(涅槃經)』 등 다양한 대승경전을 가져와서 논구의 증거로 삼는다. 특히 『능엄경』으로부터 많은 영향을 받았고, 그의 논지 대부분이 『능엄경』의 영향 아래 있다.

셋째, 봉암은 선교를 막론하고 계정혜(戒定慧) 삼학을 실수과로 들지만, 자신은 혜학(慧學)을 선수(先須)로 하고 싶다면, 독창적인 현대판 열반을 제창한다. 봉암은 ‘혜(慧)’의 도화선이 ‘정(定)’이고, ‘정’을 얻기 위한 ‘방편행’으로 ‘계(戒)’가 필요하다고 주장한다. 그에 의하면 열반에 이르기 위한 가장 중요한 수행방법은 ‘혜’이다. 다시 말해서 먼저 정혜(正慧)로 열반을 제대로 찾고, 그 다음에 방편으로서 계와 정을 닦으면, 정계(正戒), 정정(正定)이 된다고 주장한다. 그렇게 하지 않고 계(戒)를 먼저 닦으면 수단과 목적이 전도되어 열반으로 가는 길을 우회한다는 것이다. 대단히 독창적인 견해라고 할 수 있다.

넷째, 간화선을 공부하는 상근기에게는 혜(慧)는 무용지물이겠지만, 중·하근기에게는 혜(慧)가 필요하다. 이때 혜학 즉 관선(觀禪)은 반근관(反根觀)을 해야 마땅하다. 여기에서 언급된 봉암의 반근관은 ‘근을 돌이켜 관을 하는’ 것인데, 다시 말해서 안근(眼根)·이근(耳根)·비근(鼻根)·설근(舌根)·신근(身根)·의근(意根)의 6근(六根)을 관찰하는 관(觀)이다. 이 중에서 봉암은 관세음보살의 이근(耳根)을 돌이켜 관(觀)을 하는 이근원통(耳根圓通) ‘반문관(反聞觀)’을 추천한다. 봉암은 이근원통 반문관으로 닦아서 이번 생에 적멸(寂滅)이 현전(現前)함을 얻으면 무주처열반(無住處涅槃)을 얻게 된다고 설파하고 있다.

다섯째, 봉암은 ‘반문문성(返聞聞性)’의 구체적 수행과정을 ‘초정절(初程節)’, ‘제이정절(第二程節)’, ‘열반(涅槃)’의 3가지로 주각(註脚)을 붙여 단계를 나누어 설명하고 있는 점이 특이하다. 우선 초정절은 육식에 반연된 그림자에 기만되지 않을 것을 다짐하는 단계이다. 다음 제이정절은 끊어진 경계에도 만족하지 마다하고 정채(精彩)를 붙이면 그런 줄 아는 놈과 그렇듯이 알 것도 녹아 빠지는 단계이다. 마지막으로 제이정절에서 더욱 정진하면 열반은 그 녹아빠진 공(空)과 공(空)한 것 없이 멀하여 생(生)과 멀(滅)이 벌써 멀(滅)함으로 적멸이 눈앞에 나타나니 열반이 현전한다. 이러한 수행법을 통하여 적멸이 현전할 때 홀연히 세간과 출세간

을 초월하고 두 가지 부처님의 경계를 얻게 된다. 하나는 부처님의 본묘 각심(本妙覺心)과 합하여져서 자(慈)의 묘력이 동일하게 되고, 다른 하나는 아래로 육도중생의 마음과 합하여지면서 중생과 더불어 슬픔과 갈망함[悲仰]이 같아진다.

참고문헌

『長阿含經』17(大正藏1), 東京: 大正新修大藏經刊行會, 昭和 3

『雜阿含經』13(大正藏2)

『大乘妙法蓮華經』(大正藏9)

『大方廣佛華嚴經』(大正藏10)

『大乘入楞伽經』(大正藏16)

『大方廣圓覺修多羅了義經』(大正藏17)

『大佛頂首楞嚴經』(大正藏19)

『大乘起信論』1권(大正藏32)

『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔卷』(大正藏35)

『華嚴一乘教義分齊章』(大正藏45)

『傳心法要』(大正藏48)

『修心訣』, 『普照全書』, 普照思想研究院, 1989.

『法集別行錄節要并私記』, 『普照全書』.

邊月周, 「輪迴와 解脫」, 『馬大學報』 3호, 1969. 5.

_____, 「涅槃의 實相」, 『불교계』 10호, 1968. 4.

_____, 『금강반야바라밀다경』 강의본, 마산대학, 1962.

_____, 「내부충실과 사회봉사로」, 『불교』 5호, 1970. 10.

_____, 「마명의 사상」, 『불교계』 22호, 1969. 5.

一歸 譯註, 『首楞嚴經』, 샘이 깊은 물, 2007.

다케무라 마키오 지음, 정승석 옮김, 『유식의 구조』, 민족사, 1995.

월운, 『대승기신론강화』, 불천, 1993.

은정희, 『대승기신론 강의』, 예문서원, 2008.

황정원, 『우리말 능엄경』, 은주사, 2015.

이수창, 「봉암 변월주의 생애와 사상」, 『大覺思想』 22, 대각사상연구원, 2014.

_____, 「봉암의 태고종조론에 대하여」, 『대각사상』 26, 대각사상연구원, 2016.

김광식, 「화과원과 백용성, 수법제자의 재인식」, 『대각사상』 26, 대각사상연구원, 2016.

- 김순석, 「봉암 변월주의 생애와 활동」, 『대각사상』 26, 대각사상연구원, 2016.
- 김호귀, 「용성과 봉암의 『금강경』 번역에 대한 비교고찰」, 『대각사상』 26, 대각사상연구원, 2016.
- 신규택, 「봉암(峰庵) 변월주(邊月周)의 불교 사상」, 『대각사상』 26, 대각사상연구원, 2016.
- 한상길, 「유물로 보는 봉암 월주의 생애」, 『대각사상』 26, 대각사상연구원, 2016.
- 이덕진, 「고려 선불교의 성립과 전개」, 『한국의 철학사상』, 예문서원, 2001.
- 윤희진, 「불교의 죽음 이해」, 『신학과 사상』 21, 카톨릭대학 출판부, 1997.

Abstract

Mahayana Teaching and Learning (大乘敎學) of Bong-am

Lee, Duck-jin

(former Changwon Munsung University)

According to Bongam(峰庵), all things are ‘display of mind’, and all earthly matters are the shadow appearing with the mind as its master. We all have the pure mind, but ‘discordance (or avidyā)’ is attributable for not knowing the well of all existing phenomenon. Gak(覺) of intrinsic nature is originally equipped with Myeong(明). However, as a result of us adding Myeong(明) for no reasonable cause, we have discordance and the universe and world are generated. At this time, the mind of greed(abhijjā) on the basis of discordance is the foundation of karma.

In order to resolve such an issue, Hyehak(慧學) has to be taken as a prerequisite. At this time, Hyehak, namely, Gwanseon(meditation by observation), is obviously reasonable with the Bangeungwan(反根觀). From the foregoing, Bongam recommends enlightening on true intrinsic nature by listening in ‘Banmungwan(反聞觀)’ that observes by causing the ear root of Buddhist Goddess of Mercy. Bongam preaches that nirvana is attainable when meditated in enlightening on true intrinsic nature by listening, Banmungwan.

Key words

One true dharma realm(一眞法界), Bangeungwan(反根觀), enlightening on true intrinsic nature by listening(耳根圓通), discordance, nirvana, transmigration(samsāra), Hyehak(慧學).