

『능엄경』과 유불회통*

- 조선 초-중기 유불지식인의 인식을 중심으로 -

박정원

이화여자대학교 한국문화연구원 연구교수

pjjwpark@naver.com

- I. 시작하는 말
- II. 조선 초-중기 유불지식인의 『능엄경』에 대한 인식
- III. 『능엄경』에서의 심의 존재론적 해명
- IV. 유불회통의 내용과 계환 주석의 역할
- V. 맺는 말

요약문

이 연구의 목적은 『능엄경』이 조선 초-중기 유불지식인들 모두에게 널리 읽히고 중시되었던 현상을 주목하고 그것을 유불회통의 핵심 내용과 관련지어 철학적으로 이해하는 데에 있다. 이와 관련하여 2가지 의문이 제기된다. 첫째, 유교인들이 『능엄경』을 통해 어떤 내용을 수용하였으며 그 내용이 불교비판이라는 당시의 통념과는 어떻게 구분되는가? 둘째, 이 시기의 유불회통의 내용과 관련하여 계환의 『능엄경』 주석이 어떤 역할을 하고 있는가?

조선 초-중기 유교지식인들은 『능엄경』을 ‘신앙’으로 수용한 것 이상으로 학문적 탐구의 대상으로 삼고 있다. 그들은 『능엄경』을 주로 『주역』이나 『중용』과 비교하여 분석하고 있는데 불교인들도 유교의 심성 논의의 핵심 내용을 『능엄경』의 관점에 비추어 이해하고 있다. 『능엄경』에서 묘정명심은 생멸심을 일으키는 근원이

* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2020S1A5B5 A16082330).

되는 불생불멸의 깨달음의 성품, 즉 아뢰야식 내지 진여심이다. 이 심은 인간과 세계를 만들어내는 우주심이어서 존재하지 않는 곳이 없지만 이 각성의 총체를 깨닫지 못하기 때문에 ‘두 가지 장애’에 얽매이게 된다. 그러므로 『능엄경』에서 강조하는 공부의 묘정명심을 시작부터 끝까지 ‘동일한 내용’으로 삼아 장애를 풀어나가는 ‘법공’의 과정이다.

조선 초-중기 유교인들은 성과 정을 총괄하는 심인 ‘심통성정’ 논의를 전개하면서 심이 만물의 형성을 가능하게 하는 근본적인 지위를 갖는다고 보았다. 그들은 우주 만물의 생성의 근원인 태극의 지위, 그리고 공부의 출발과 궁극 표준이 되는 심의 지각활동인 ‘미발지각’의 존재를 통찰한다. 이러한 유교인들의 심성 논의의 심화는 그들로 하여금 ‘작용시성’의 불교는 경계하면서도 『능엄경』의 묘정명심은 수용하고 회통하게 했다. 이 과정에서 계환의 주석에 담긴 ‘유식·여래장’적 관점은 두 가지 장애를 번뇌장과 소지장으로 구체화하고, 장애를 풀어나가는 공부 과정을 유교의 미발함양 공부와 회통할 수 있게 하는 역할을 하였다.

주제어

능엄경, 윤회회통, 묘정명심, 두 가지 장애, 법공, 심통성정, 미발함양

I. 시작하는 말

이 연구의 목적은 대승불교 여래장계 경전인 『능엄경』¹⁾이 조선 초-중기 유불지식인들 모두에게 널리 읽히고 중시되었던 현상을 주목하고 그것을 윤회회통의 핵심 내용과 관련지어 철학적으로 이해하는 데에 있다. 조선 초-중기는 통치이념인 유교가 전면에서 부각되면서 불교에 대한 비판이 사회정치적 측면 뿐 아니라 사상 및 이론적 측면에서도 광범위하게 일어났던 시기였다. 그러

1) 『능엄경』은 『대불정여래밀인수증요의제보살만행수능엄경(大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經, *Shurangama Sutra*)』의 약어로 이하에서는 약어로 표기한다. 『능엄경』은 산스크리트 원본은 전해지지 않고 705년 발랄밀제가 중국에 들여와 한역하였다. 원본이 전해지지 않아 위경이라는 문제제기도 있으나 이는 중국 교관 관점에 따른 것이라는 반론도 있다. 『능엄경』은 신라 말기 당나라 유학 승려에 의해 전해진 것으로 추정되며(곽동화·강순에 2008, 257), 고려와 조선의 한국 불교계와 유학자들에게 널리 읽혔다. 능엄경은 조선 후기 이력과정에서 4교과(『금강경』, 『원각경』, 『대승기신론』, 『능엄경』)의 하나로 중시되었다.

나 『능엄경』은 공식적 국가 출판물로서 한문 뿐 아니라 한글 언해본으로 간행된 첫 번째 도서였을 만큼 왕족과 유학자들에게도 널리 읽히고 수용되었다. 『능엄경』이 억불승유 시기의 조선 유불지식인들에 애독되었던 이유는 무엇일까? 『능엄경』의 어떤 내용이 당시의 성리학자들에게 공감을 불러일으켰던 것일까? 이 연구에서는 이와 관련된 여러 의문들을 두 가지 질문으로 압축하고 해명을 시도해보고자 한다.

첫째로, 신앙으로 불교를 수용하거나 사회정치적 맥락에서 불교를 통제하고 배척하는 것이 아니라 학문과 철학의 차원에서 대승불교 정신과 조선성리학의 심론이 내적으로 회통된다는 것을 그들이 발견했는가? 조선 건국기를 지나면서 유교 이데올로기와 의례가 사회문화적으로 강조되기 시작하면서 불교에 대한 편협나 반대가 널리 퍼져갔던 만큼, 이 질문은 성리학자들의 불교인식의 양면성과 함께 다뤄져야 할 필요가 있다. 즉, 이 시기의 조선 성리학자들은 불교의 어떤 점을 거부하였으며 불교의 어떤 점을 수용하였는가? 그리고 그 내용이 『능엄경』의 내용과 어떤 방식으로 관련되고 있는가가 밝혀져야 한다.

둘째로, 『능엄경』의 여러 주석본 중에서 송나라 온릉계환(溫陵戒環, ?-1127)의 『능엄경요해(楞嚴經要解)』가 유독 조선성리학자들에게 널리 읽힌 이유가 무엇인가? 계환해 능엄경은 세조가 설립한 국가 공식 출판기관인 간경도감에서 간행된 한문본 및 한글 언해본으로 간행되어 보급되었는데 계환해 능엄경의 폭넓은 애독 현상을 주목하고 있는 조명제는 계환의 주석이 “주역을 원용하 주석함으로써 성리학과의 상호연관성을 보여주고...대단히 선적(禪的)인 경향²⁾을 보여준다고 말한다. 주성옥도 “『계환해』의 출현 이후 선종 계열의 능엄경 주소가 다수 찬술되어 널리 유통되었다³⁾”고 지적한다. 하지만 조선 초-중기의 성리학자들이 선적인 경향 모두를 수용한 것은 아니며, 주역과의 관련성도 근원이 되는 심에 대한 논의를 전제로 해야 한다. 연구자는 계환해 능

2) 조명제 1988, 138.

3) 주성옥(명법) 2014, 63.

엄경에 들어 있는 ‘유식-여래장’적 관점에 주목하고자 한다. 이와 함께 주희성리학의 심론이 이 시기에 집중적으로 탐구되면서 심에 관한 성리학자들의 철학적 담론 수준이 대승불교 유식-여래장 사상 자체에 대한 이해가 높아진 것에 초점을 맞추고자 한다.

이를 위해서는 먼저 『능엄경』에 나타난 유식-여래장 사상의 핵심 내용은 무엇이며 그 내용이 계환해 능엄경에 어떻게 풀이되어 있는지 확인해야 한다. 그 래야 조선의 유학자들이 불교와 회통할 수 있었던 핵심 내용을 드러낼 수 있기 때문이다. 『능엄경』을 통한 유불회통의 내용을 밝히는 데에 계환의 능엄경 해석의 관점이 모종의 역할을 하고 있는 게 분명하다.

사실 위의 두 가지 질문은 서로 관련되어 있다. 노골적인 억불의 시기에서도 유교인과 불교인이 서로의 경전에서 탐구하고 발견한 내용이 서로 회통하는 지점이 있다는 것을 그들이 직접 발견하고 있을까? 만약 그들이 『능엄경』 본문과 주석의 내용을 주목하고 자신의 공부 및 수행과정과 회통된다는 것을 깨달을 수 있었던 역량은 가능했다면 그것은 외부적 요인이 아니라 조선 초-중기 성리학의 심론(心論) 자체의 내적인 발전에 따른 필연적인 현상이라고 보아야 한다.

다시 말하여, 조선 초-중기 성리학의 심론 자체의 심화 발전과정에서 심의 존재론적 위상이 변화하였고 그러한 변화가 유불회통의 핵심 내용이 되었으며 그러한 회통 정신이 『능엄경』에 대한 애독과 수용이라는 현상으로 드러난 것이다.⁴⁾ 그리고 그들이 특히 계환의 해석에 주목하게 된 것도 계환의 해석에서 그들 자신의 심론과 회통되는 점을 여실히 발견할 수 있었기 때문일 것이다. 또한 『능엄경』에는 유교인들의 관심사인 심의 존재론적 위상에 이어 구체적인 공부과정의 의미가 풍성하게 들어 있는데 이것은 유교의 심론의 변화와 함께 대두된 미발함양(未發涵養) 공부와 관련된 난점을 해소할 수 있는 내용들

4) 권근은 심체가 인의예지신의 성을 갖추고 온갖 리를 갖추고 있는 것으로 보았으며, 이황은 심체가 태극의 지위를 갖는다는 것을 강조하였다. 이들의 심체 논의는 모두 불교의 일심 논의와 상통한다.

이 많았다.

이하에서는 먼저 조선 초-중기 유불지식인들에게 널리 읽히고 출판된 『능엄경』애독 현상을 전반적으로 개괄하고(2장), 『능엄경』에서 집중적으로 다루고 있는 심을 존재론적으로 해명을 시도해본다(3장). 그리고 유불회통을 조선 중기 유불지식인⁵⁾에 초점을 맞추어 그 내용이 무엇인가를 밝히고 『능엄경』에 대한 계환의 관점이 유불회통과 관련하여 어떠한 역할을 하고 있는지 살펴보고 도록 하겠다(4장).

II. 조선 초-중기 유불지식인의 『능엄경』애독현상

『능엄경』이 불교인들 뿐 아니라 유학자들에게도 널리 애독되고 있는 것은 이미 고려 말부터 나타난 현상이었다. 『능엄경』은 신라시대에 전래되어 고려 중기 의천(義天, 1055-1101), 이자현(李資玄, 1061-1125), 탄연(坦然, 1070-1159) 등에 의해 여러 주석서들도 소개되었다.⁶⁾ 고려 유학자 이규보(李奎報, 1168-1241)의 『능엄경』애독을 ‘능엄경 신앙’으로 규정한 정제규는 『능엄경』이 “고려 중기 이래 이미 보편화되어 유교의 지식층에게 일반적으로 인식되어 있었다.”⁷⁾고 말한다. 조명제도 고려 말 유학자들 사이에 유행하던 간화선 열풍과 『능엄경』애독 현상을 계환 주석본의 수용 및 계환해 보완본의 출현 등과 함께 논하면서 『능엄경』이 “(중국) 당시 불교계뿐만 아니라 송대 거의 모든 성리학자들이 애독하였고, 성리학을 이해하는 데 많은 영향을 주었다.”⁸⁾는 점에 주목한다. 그는 중국과 마찬가지로 한국의 유학자들의 경우에도 『능엄경』이 선

5) 이 연구에서는 주로 조선 중기 불교인 대지와 유교인 김창협 의 논의를 집중적으로 살펴보고자 한다. 조선 후기에 이르면 『능엄경』에 관한 탈성리학자 정약용의 문제제기와 그에 의한 유교인들의 능엄경 인식의 유불회통의 측면보다는 유교와 불교의 차이를 부각하는 근거로 논하게 된다. 이 점에 관해서는 별도의 후속 연구가 필요하다.

6) 광동화·강순애 2008, 257-261.

7) 정제규 1996, 204.

8) 조명제 1988, 129.

(禪) 사상을 수용하는 데에 중요한 역할을 한 경전으로 보고 있다.

조선 초-중기 불교인들 역시 불교 억제의 사회 분위기에서도 기화(己和, 1376-1433)나 『유석질의론』의 저자⁹⁾, 휴정(休靜, 1520-1604)이나 대지(大智, 생몰미상) 등은 『능엄경』을 핵심 경전으로 학습하고 가르쳤으며 세종의 아들 효령대군과 세조는 계환해 능엄경을 신미·김수온 형제 등과 함께 국립 출판기관인 간경도감에서 첫 번째로 한문본과 한글언해본을 간행하였다.

그러나 유독 계환해 능엄경이 조선의 유불지식인에게 널리 환영받은 것이나, 조선 건국기 정도전과 같은 성리학 이데올로그들이 선(禪) 불교의 ‘작용시성(作用是性) 논리를 비판한 것’¹⁰⁾ 등을 염두에 두면, 중국과는 달리 한국의 유학자들과 불교인들 사이에는 서로 공유하고 있는 철학적인 사유가 존재한다고 볼 여지가 있다. 그렇다면 능엄경과 계환의 주석에 들어 있는 관점이 조선 유학자들의 말과 글, 심성 논의와 관련하여 어떻게 다뤄지고 있는지 구체적으로 확인해볼 필요가 있다. 또한 같은 시기 조선의 불교인들이 유교의 심성 논의를 어떻게 이해하고 있는가에 대해서도 살펴보아야 한다.

조선 초-중기 불교인들이 유교인들의 불교 편취에 맞서 이론적으로 유교와 불교의 철학적 기반을 논할 때 동등한 차원에서 다루던 유교 경전은 『주역』과 『중용』이다. 그들은 『주역』에서의 무극 및 태극과 음양오행의 관계, 적연부동(寂然不動)과 감이수통(感而遂通)의 관계 혹은 『중용』에서의 미발(未發)과 이발(已發), 중(中)과 화(和)의 관계를 이해할 때, 능엄경의 반연심(攀緣心)과 원정명심(元淨明心)의 관계, 성각필명(性覺必明)의 ‘성각’과 망위명각(妄爲明覺)의 ‘명각’의 개념과 관련지어 논하고 있다.¹¹⁾

9) 『유석질의론』의 저자와 저술 시기는 기화 혹은 세종대로 추정되며, 그 내용은 불교와 유교의 철학적 토대가 일치한다는 것을 분석하고 있는데 특히 이 저술의 관점은 유불회통을 논하는 불교인과 유학자들에게 중요하게 언급된다.

10) 정도전을 포함하여 적지 않은 유교인들은 선불교의 ‘작용시성’ 논리가 심의 현상적 작용 일체를 긍정하는 것으로 간주하면서 선악의 구분도 무시한다고 비판하였다. 이것은 그들 성리학의 사고 방식에 따라 심보다 성을 더 근본적인 지위에 놓고 파악하려는 ‘성체심용(性體心用)’ 논리에 따른 비판이었다. 하지만 성체심용 논리는 이후 심성 논의의 심화과정에서 변화를 겪게 되고 심에 대한 성리학자들의 생각도 달라지게 된다.

11) 이에 대한 포괄적 논의에 대해서는 박정원 2021, 93-148 참조

같은 시기의 유교인들에게서도 『능엄경』을 학습했던 모습이 발견된다.¹²⁾ 세종대부터 세조대에 이르기까지 관료로 활약했던 유학자 김수온(金守溫, 1410-1481)이 『능엄경』이 『중용』보다 낫다고 말한 내용이 조선왕조 공식 기록물에 실려 있는데 이것은 유학자로서 쉽게 할 수 있는 말이 아니기에 그가 학문적으로 능엄경과 중용의 내용을 상당 수준에까지 비교하여 탐구했음을 짐작할 수 있다. 17세기 조선 성리학자 김창협(金昌協, 1651-1708)이나 김만중(金萬重, 1637-1692)은 저서에서 『능엄경』에 대한 관심을 적고 있는데 이들의 글에서 공통적으로 발견되는 것은 심에 대한 관심, 정확히 말하면 심의 ‘존재론적 위상’에 대한 관심이었다. 김창협은 “『능엄경』의 묻고 답하는 과정은 아이들이 숨기고 감추는 숨바꼭질 놀이와 같다.”¹³⁾고 말한다. 또한 김만중은 송나라 유학자들 사이에서 논쟁의 계기가 된 범조우 딸의 “마음은 출입하지 않는다”라는 말을 『능엄경』의 칠처정심 내용과 관련짓고 있다.¹⁴⁾ ‘안과 밖이 없는 마음’과 ‘외물에 휘둘러 잃어버린 마음과 되찾아 회복되는 마음’의 구체적인 의미를 두고 철학적 논쟁을 하던 유학자들에게 심에 대한 존재론적 위상을 다루는 『능엄경』이 중요한 경전으로 취급되고 있음을 짐작할 수 있다.

유교 경전 『주역』이나 『중용』에 대한 성리학자들의 탐구도 역시 그 핵심은 심의 존재론적 위상에 대한 것이었다. 그들이 태극(太極)이나 무극(無極), 천명(天命)이나 성(性) 등의 의미를 논할 때, 그 내용은 만물의 이치나 하늘의 명령이 인간과 세계 안에 본래 갖추어져 있는 하나의 동일한 존재를 가리키고 그 존재가 심과 무관한 것이 아니라는 데에 초점이 맞춰져 있었다. 심은 성을 미분적 혼연일체로 갖추고 있는 존재이며 그로부터 만물과 만사가 펼쳐지게 하기도 하는 한편 그렇게 펼쳐진 일체의 존재들을 미분적 차원으로 다시 수렴되도록 하는 존재이다. 바로 이 점을 이론적으로 논증하려던 것이 성리학자들의 ‘중화(中和)’ 논변이다. 그렇기에 조선 초-중기 유학자들은 심의 존재론적

12) 김수온-신미 형제와 같이 불교를 독실히 믿은 집안 출신이나 김창협-김창흡 형제와 같이 불교 친화적인 유학자뿐 아니라 김만중과 허균 등에게도 『능엄경』을 읽고 토론하는 모습이 발견된다.

13) 『農巖集』 권32. 68하. “楞嚴經問答, 大抵類小兒迷藏之戲.”

14) 『西浦漫筆』, “范女心無出入之說, 卽楞嚴心不在內, 亦不在外之意”, 박정원 2021, 201에서 재인용.

위상에 대한 탐구의 과정에서 『능엄경』을 중요한 경전으로 간주하고 읽었던 것이다.

심은 각 개인의 뇌 혹은 신체 속에 갖추어진 영혼으로서 만물과 접하여 수동적 혹은 능동적으로 작용하는 개개인의 인지 활동과 감정 활동의 주체에 그칠 뿐인가? 아니면 심은 만물과 만사, 인간과 세계 일체를 생성해내는 존재적 근원이자 바탕인 것인가? 주와 객, 인간과 세계, 만물로 나뉘지기 이전에 그 모든 것을 하나의 미분적 존재로 갖추고 있는 그런 심이 과연 존재하는가? 만약 그런 심이 존재한다면 우리는 왜 즉각적으로 그러한 심의 존재를 알아차리지 못하는가? 공부나 수양, 수행의 궁극적 목적은 무엇인가? 이런 질문들은 불교인 뿐만 아니라 조선 유학자들에게도 중요한 문제였기 때문에 이들이 『능엄경』을 애독한 이유는 이 경전에서 그들 자신의 질문들에 대한 해명의 실마리들을 풍성하게 발견할 수 있었기 때문이었을 것이다. 그리고 그것이야말로 그들 성리학과 불교가 서로 회통할 수 있는 내용이 되었다고 볼 수 있다. 그러므로 유불회통의 내용을 밝히기 위해서는 『능엄경』에서 심의 존재론적 위상이 어떻게 다뤄지고 있는가를 살펴봐야 한다.

III. 『능엄경』에서의 심의 존재론적 해명

『능엄경』 첫 부분은 붓다의 제자 아난이 ‘평등한 자비를 행하려 미천한 곳이라도 마다하지 않겠다.’¹⁵⁾는 마음으로 마등가족 여인의 집을 방문했다가 곤경에 처하는 장면으로 시작된다. 붓다는 아난을 즉시 탈출시키는데, 『능엄경』의 이 서두는 『능엄경』의 전체 요지를 상징적으로 암시한다. 붓다는 아난이 ‘불교이론과 지식 면에서는 탁월하지만 대승법의 실상을 통달하거나 사마타의 관조능력, 정력(定力)에 있어서는 부족하다’고 말한다. 아난의 일화에 이어 『능엄경』은 칠처징심(七處徵心)으로 명명되는, 마음의 존재론적 문답을 시

15) 『楞嚴經要解』 686下. “方行等慈, 不擇微賤.”

작한다. 『능엄경』의 요지는 궁극적으로 “상주진심의 성정명체를 아는 것”¹⁶⁾에 있지만 그 마음의 존재를 논증하는 방식은 매우 파라독스적으로 표현되어 있다.

칠처정심 논의는 흔히 우리가 마음이 존재하는 곳이라고 생각하는 7가지 내용을 차례차례로 논박해가는 논의이다. 마음은 각 개인의 ①‘몸 안에 있는 것’도 아니며 ②‘몸 밖에 있는 것’도 아니다. 마음은 ③‘눈 바로 뒤쪽에 있는 것’도 아니며 ④‘몸 바깥과 몸 안의 경계에 있는 것’도 아니다. 마음은 ⑤‘인연화합으로 생겨나는 것’도 아니며 ⑥‘안과 밖의 중간에 있는 것’도 아니고 ⑦‘자연적으로 존재하고 있는 것’도 아니다.¹⁷⁾ 그렇다면 마음은 어디에 있는 것인가? 어떻게 존재하고 있는가? 『능엄경』의 붓다는 두 가지 근본을 모르기 때문에 경계에 휘둘리고 위험에 빠지게 된다고 말한다. 두 가지 근본은 연기에 의해 생겨난 마음인 반연심과 본래적 밝고 맑은 마음인 본명청정심에 관한 것이다.

첫째는…생사의 근본이다…반연심을 자성으로 삼기 때문이다. 둘째는…원청 정체이다. 지금 너의 식정의 원명이 무수한 인연들을 내었는데 무수한 인연들로 인해 진성을 잃어버린다. 모든 중생들이 이 본래적 밝음을 잃어버리고 종일 사용하면서도 깨닫지 못하고 그릇된 미혹으로 빠진다.¹⁸⁾

『능엄경』의 핵심은 바로 이렇게 구분되는 두 가지 마음의 위상과 상호관계에 있다. 일상적으로 우리는 반연심이 유일하게 존재하는 마음이라고 간주하

16) 『楞嚴經要解』 688下. “知常住真心性淨明體.”

17) 『능엄경』에서는 마음의 소재를 7가지로 분류해서 부정했는데 이 문답의 논리를 연구한 주성옥(명법)은 “사실상 마음의 처소는 4가지뿐이다. ①몸의 안 ②몸의 바깥 ③근 속과 중간 ④일정한 처소가 없다는 것이며 마지막은 처소가 없다는 것이다”(주성옥(명법) 2006, 120)라고 말한다. 이것은 눈 뒤쪽도 몸의 안에 속하고 안과 밖의 중간은 몸 안과 밖의 중간과 같다고 보기 때문이다. 자연적 존재도 안과 밖 어느 처소에 존재할 것이다. 내용적으로 볼 때 타당하다고 본다. 그러나 본문에서 인연화합적 존재와 자연적 존재를 대비해서 말할 때의 수사적 의미가 새로운 면이 있다.

18) 『楞嚴經要解』 696上下. “一者…生死根本…攀緣心爲自性者. 二者…元清淨體. 則汝今者識精明能生諸緣緣所遺者. 由諸衆生遺此本明, 雖終日行, 而不自覺, 枉入諸趣.”

며 그것에 가려져 은폐되어 있는 원정명심의 존재는 좀처럼 깨닫지 못한다. 그러나 반연심을 만들어내는 것, 온갖 인연들에 의해 생사의 모든 경계들을 만들어내는 것은 바로 이 원정명심이다.

『능엄경』에서는 반연심이나 견문각지심에 휘둘리는 상태를 “두 가지 장애에 얽매이게 된 상태”¹⁹⁾라고 말한다. 그런데 『능엄경』이 사용하는 ‘장애’라는 용어에 주목할 필요가 있다. 계환은 “두 가지 장애는 번뇌장과 소지장이다”²⁰⁾라고 해석한다. 번뇌장과 소지장은 유식불교의 용어이다. 유식불교에 의하면 번뇌장은 자아가 공이라는 것, 즉 아공(我空)을 깨닫지 못하기에 온갖 번뇌에 사로잡히고 얽매이는 장애를 가리킨다. 또한 소지장은 법이 공하다는 것, 즉 법공(法空)을 깨닫지 못하기에 온갖 법의 허상들에 집착하고 휘둘리는 장애를 가리킨다.²¹⁾

그런데 두 가지 장애를 말하는 『능엄경』의 설명방식에 주목할 필요가 있다. 『능엄경』은 장애가 있기 때문에 상주명심, 진성, 여래장심을 깨닫지 못한다고 서술하지 않는다. 그와는 반대이다. 상주명심, 진성, 여래장심의 존재를 깨닫지 못하고 있기에 계속 장애에 얽매이게 된다는 것이다. 아난이 겪은 곤경도 이러한 맥락에서 이해할 수 있으며 칠처징심 논의도 바로 이러한 마음의 존재를 온전히 깨닫기 위한 방편이라고 볼 수 있다.

『능엄경』은 진성과 우주심의 깨어있는 활동을 한시도 멈추지 않는 ‘견의 성품(見見之見)’, 혹은 성각(性覺)으로 부른다. 견의 성품 혹은 성각은 ‘특정한 주객분별의 마음(是見)’과 현상들을 가능하게 하는 주객불이와 주객포괄적 심이다. 계환은 이러한 견의 성품이나 진성, 성각이 바로 불생불멸의 자성 여래장

19) 『楞嚴經要解』 699上. “二障所纏.”

20) 『楞嚴經要解』 699上. “二障卽煩惱所知也.”

21) 유식불교에서 두 가지 장애인 번뇌장과 소지장은 아집과 법집의 원인이 된다. 『成唯識論』에서는 “제7식(말나식)과 상응하는 무명은 시작이 없이 항상 작용하여 진여를 반연하는 무분별지혜를 장애한다.”(『成唯識論』(T31, 5:25a23), “第七識相應無明, 無始恒行障眞義智.”)고 말한다. 그리하여 “거듭 무분별지혜를 닦아 익혀서 두 가지 장애의 추종을 끊어…번뇌장을 전의하여 대보리를 얻고 소지장을 전의하여 궁극의 깨달음을 증득한다.”(『成唯識論』(T31, 9:51a6-8), “由數修習無分別智, 斷本識中二障龜重…轉煩惱得大涅槃, 轉所知障證無上覺.”)고 말한다. 『楞嚴經』은 두 가지 장애 중에서 주로 법공, 즉 소지장의 문제를 논하는 경전이라고 본다.

심이라고 말한다. 즉 “보는 활동이 대상에 집착하지 않는다면 그대로 진성”²²⁾인 것이다.

『능엄경』은 인연심, 견문각지심, 반연심과 떨어져 있지 않으면서 일체의 마음과 세계의 온갖 존재들을 생성해내는 심이 있다는 것, 그리고 그러한 심에서 현상이 만들어지는 과정을 “성각필명(性覺必明), 망위명각(妄爲明覺)”²³⁾의 관계로 설명한다. 필명의 성각의 존재를 모르고 그 각을 밝히려는 허망한 활동이 곧 이 세상의 존재과정이라는 것이다. 『능엄경』에서는 제자 문수의 입을 통해 이 과정을 거대한 바다와 그로부터 생겨나는 물방울과의 관계로 말한다.

바다 같은 각성은 맑고 원만한데 그 원만하고 맑은 각성은 가장 신묘하다. 뛰어난 밝음이 비추어 경계(所)를 만들어내고, 경계가 세워짐에 따라 비추는 성품 자체는 가려진다. 어리석은 미혹으로 인해 허공이 있게 되고, 허공에 의지하여 세계가 세워진다. 생각들이 나뉘어 국토가 이루어지고, 지각활동으로 중생이 된다. 허공이 대각 가운데에서 생겨나는 것이 마치 바다에서 하나의 물방울이 일어나는 것과 같다.²⁴⁾

각성의 총체로서의 성각은 이미 그 자체로 맑고 원만한 바다와 같다. 그 각성의 뛰어난 신묘함과 밝음이 경계를 만들어내는데 그렇게 경계를 만들어내는 것은 ‘밝음을 보려는 명각’, 즉 ‘(무명의) 업에 의해 나타나는 것’²⁵⁾이다. 『능엄경』은 우리가 일상적으로 인간과 세상, 자아와 세계로 알고 있는 것이 사실은 각성의 바다에서 피어나는 물방울들과 같다고 말한다. 물방울은 바다가 만들어내는 것이기에 바다가 아닌 것도 아니지만, 물방울의 생멸은 바다와 같은 게 아니기에 바다와 똑같다고 할 수도 없다. 인간과 세계, 모든 현상적 존재는 상주명심, 묘정명심에 의해 가설적으로 만들어지는 것이며 그런 면에서 가설

22) 『楞嚴經要解』 709上. “見既非物卽眞汝性.”

23) 『楞嚴經要解』 752上, “性覺必明, 妄爲明覺.”

24) 『楞嚴經要解』 800下. “覺海性澄圓, 圓澄覺元妙, 元明照生所, 所立照性亡. 迷妄有虛空, 依空立世界. 想澄成國土, 知覺乃衆生. 空生大覺中, 如海一漚發.”

25) 『楞嚴經要解』 744下, “循業發現.”

적 존재이다. 그에 비하여 참으로 존재하는 것은 바다, 즉 성각(性覺)이다.

그렇기에 『능엄경』에서 원정명심은 세계를 대상으로 인식하는 마음이나 어느 시공간에 제한되어 있는 마음이 아니라 인간과 세계를 만들어내는 심, 우주심이다. 이 우주심은 일체의 시공간을 포괄하는 마음이다. 이 마음은 법계 구석구석 어디에도 존재하지 않는 곳이 없다. 이 마음은 세계 창조의 첫 순간에 영향을 미치고 사라지는 그런 최초의 동력이 아니라 법계와 인간의 일상적 마음활동과 함께 항상적으로 활동하고 있다. 『능엄경』에서는 이것을 ‘시견(是見)’과 ‘견견지견(見見之見)’의 관계로 설명한다. 시견은 주객분별적 차원에서 의 견문각지심이고 ‘견견지견’은 견을 보는 견, 각성의 총체, 도안(道眼), 정명심이다.²⁶⁾

시견을 넘어 도안의 존재, 견문각지심을 넘어 정명심의 존재를 깨닫는 일이 왜 중요할까? 허상에 휘둘려 번뇌와 어리석음의 장애에서 속박되어 있는 것을 깨닫게 되면 더 이상 장애에 휘둘리지 않게 된다. 『능엄경』이 가리키는 장애는 이 마음이 존재한다는 것을 깨닫지 못하기에 현상에 얽매이게 되는 상태, 즉 일체의 법이 모두 업에 따라 나타난 것이고 “견문각지심으로 분별하고 헤아리는 것”²⁷⁾임을 모르는 것이지만, 도미노의 은유에서 연상할 수 있듯이, 참된 근원적 존재를 깨닫고 나면 자아와 세계에 대한 여실한 모습으로 다시 펼쳐지게 된다.

그런데 『능엄경』서두에 아난을 통해 제기된 사마타, 즉 정력(定力)의 부족은 무엇인가를 ‘획득해서’ 채우는 것이 아니라 ‘가리고 있는 것을 없애서’ 회복하는 것이다. 그래서 『능엄경』이 강조하는 공부는 ‘새롭게 쌓아가는’ 공부라 아니라 ‘분별을 그쳐 그것에 얽매이지 않는’ 공부다.

26) 계환은 이 부분을 주석하면서 각의 성품을 견체로, 시견을 ‘경계를 견문각지하는 것’으로 구분하여 장애와 장애가 아닌 것으로 나누어 풀이한다. 『楞嚴經要解』 719下-720上. “覺可見之境皆爲害病, 而此覺性非墮昏中…見(體)非是見也.”

27) 『楞嚴經要解』 747下. “識心, 分別計度.”

너가 오직 세간, 업과, 중생 이 세 가지 상속을 따르고 분별하는 것을 그치면 세 가지 연(緣)이 끊어지기 때문에 세 가지 인(因)도 생기지 아니하여 곧 너의 마음속에 연야달다와 같은 미친 성품이 스스로 사라질 것이다. 스스로 사라지면...승정명심은 본래 법계에 두루하여 남으로부터 획득되는 것이 아니다.²⁸⁾

상속을 따르고 분별하는 것을 그친다는 것은 법계의 공성, 즉 법공(法空)을 깨달아 분별 너머 정명심, 즉 무분별심의 존재를 아는 것이다. 무분별심의 존재를 알게 되면 분별상속이라는 업의 생성과 소멸 과정을 통찰하게 되고 그에 휘둘리지 않게 된다.²⁹⁾ 『능엄경』은 이것을 ‘인지(因地)와 과지(果地)의 관계’³⁰⁾를 통해 압축적으로 제시한다. 수행의 출발점이라고 하여 끝과 다른 것이 아니다. 처음과 끝이 모두 법공과 무분별심의 존재를 아는 것으로 일관된다. 그래서 『능엄경』에서는 인지, 즉 출발점이 과지, 즉 종착점과 같은가 다른가를 살피라고 말한다. 인지와 과지가 서로 괴리되는 사태는 위험하기 때문이다.³¹⁾

『능엄경』에서 강조하는, ‘본래 존재하고 있다’는 무분별심은, 물건 등의 연장적 실체처럼, 이 세상 어딘가에 미리 특 던져져 있는 것이 아니라. 업으로 인한 장애를 걷어내고 법공의 수행과정 속에서 깨달아가는 일체의 과정 속에 존재하는 것이다. 특히 『능엄경』 후반부에 나오는 ‘선경계(善境界)’ 논의는 법공과 무분별심의 수증(修證) 과정에서 초래될 수 있는 문제를 계속 경고한다.³²⁾

28) 『楞嚴經要解』 760上下. “汝但不隨分別世間業果衆生三鐘相續, 三緣斷故三因不生, 則汝心中演若達多狂性自歇. 歇即…勝淨明心, 本周法界, 不從人得.”

29) 『楞嚴經要解』 739下. “7대가 그러하니, 만 가지 법이 다 그와 같아서 우리의 의보(器世間)와 정보(根身)도 원래 근신이 아니며, 또한 기세간도 아니다. 모두 다 업을 따르는 현상이니, 생각은 진실하고 원융하여 본래 생멸이 없다(七大既爾, 萬法皆然, 凡我依正, 先非根身, 亦非器界. 皆即循業之相, 性眞圓融, 初無生滅).”

30) 『능엄경』에서는 이 과정을 하나의 근(根)을 골라 집착에서 벗어나 생멸의 없는 성품을 얻어 본래의 참된 상태로 돌아갈 것을 말하고 있다. 하나의 근을 고르되 밝은 불생불멸의 견의 성품이 그 근에 휘둘리거나 집착하지 않고 다만 근에 ‘의탁’하여 밝음이 드러나게 하라고 말한다. 의탁하는 근과 그로 인해 드러나는 밝은 성품이 서로 묘용의 관계가 되도록 하라고 말한다.

31) 『楞嚴經要解』 764下. “因地發心, 與果地覺, 爲同爲異.”

32) 선경계는 법공의 다른 모습이며 이 둘은 항상 함께하는 것이다. 『능엄경』에서는 수증의 여러 단계들과 과정에서 만나게 되는 능력들에 대해 “잠시 이와 같을 뿐, 성인이 된 것은 아니니, 성인이 되었다는 생각을 하지 아니하면 선경계라 하겠지만 만약 성인이 되었다는 견해를 짓는다면 곧 수많은

법공과 선경계, 무분별심은 언제나 함께하는 것이고 출발점부터 매 과정 속에서 궁극점이 확인되는 것이다. 그러므로 『능엄경』에서 승정명심의 존재와 그를 깨닫는 수증의 과정은 모두 그 자체로 파라독스적 성격을 품게 된다.

IV. 유희회통의 내용과 계환 주석의 역할

조선 초·중기 유학자들이 『능엄경』을 애독한 것은 『능엄경』의 내용에서 심에 대한 그들의 학문적인 문제의식과 회통되는 지점을 발견했기 때문이다. 그들의 학문적 문제의식은 두 가지로 압축된다. 첫째로, 심의 존재론적 위상의 변화이다. 조선 성리학자들은 성즉리 사상에 의해 심이 성에 비하여 한 단계 낮은 현상적 차원의 활동이라는 주희의 초기 견해인 ‘성체심용(性體心用)’의 관점을 수용했다가 변화하게 된다. 심은 현상적 차원의 마음작용을 넘어선 것이다. 조선 초기 권근과 이황, 그리고 중기 송시열과 김창협 등은 심이 형이상학적 차원, 즉 본체적 위상을 갖는다고 보았다.³³⁾ 특히 김창협은 심이 이 두 차원에 걸쳐 관통하고 통괄한다는 주희의 후기 견해인 ‘심통성정(心統性情)’의 관점을 주목하고 ‘미발지각(未發知覺)’의 존재를 재확인한다. 이제 심은 천지를 낳고 천지를 기르는 근원적 존재이면서 일체의 현상적 활동의 표준으로 작용하는 심으로 간주된다.

둘째로, 공부 과정으로서 심성함양의 내용과 방법의 변화이다. 심통성정과 미발지각의 존재를 염두에 둘 때, 유교의 공부는 ‘현상적으로 드러난 마음의 기미를 삼가고 살펴 경계하는’ 이발찰식(已發察識) 공부 보다 ‘드러나지 않은 마음의 본체와 합일하기 위해 수렴하고 보존하는’ 미발함양(未發涵養) 공부를

은 사악한 것들의 유혹을 받게 될 것이다.(『楞嚴經要解』 870下. “暫得如是, 非爲聖證, 不作聖心, 名善境界, 若作聖解, 卽受群邪.”)라고 거듭 경고한다.

33) 권근과 이황이 심의 형이상학적·초월적 지위를 가리키는 심체를 인의예지신의 오상을 갖춘 것이나 태극과 관련지어 논하고 있다면 송시열은 심체를 미발 및 허령의 개념과 관련지어 논하고 있다. 송시열에게 심은 허적함과 신령함의 결합이기에 미발 역시 적연함과 신령함을 모두 품고 있는 개념이다.

중시하게 된다.

특히 조선 유교인 김창협(金昌協)이 심에 대해 논하고 있는 내용을 같은 시기 조선 불교인 대지(大智)의 저서와 비교해 살펴보면, 그들의 심성 논의가 존재론적 위상과 그 내용이 같아서 회통 지점이 발견된다. 그들은 모두 심을 현상초월적 우주심이고 만물과 만사를 만들어내는 존재론적 일자(一者)로 보고 있다. 먼저, 성리학자 김창협이 심에 대해 어떻게 말하고 있는지 살펴보겠다. 그는 다음과 같이 말한다.

심인 허령지각은 동(動)과 정(靜)에 모두 통하고 체와 용을 겸하고 있다…(나는) 주희가 반검지에게 대답한 편지에서 “성(性)은 리(理)일 뿐이고 정(情)은 그로부터 유출되어 운용되는 것이며, 심인 지각(知覺)은 이 리를 갖추고 이 정으로 이행하는 것이다…”라고 말한 것을 보게 되었다. 이 말은 심과 성의 변별에 관해 지극히 정밀하여…거의 그의 최종적인 견해로 보인다.³⁴⁾

김창협에 의하면 심은 지각, 즉 허령지각이다. 허령지각은 현상으로 드러나는 마음(정)과 현상으로 드러나지 않은 초월적 덕의 총체로서의 (성) 모두에 통하면서 이 두 차원을 통괄하고 마음에 갖추어져 있는 리가 현상적 모습으로 드러나도록 주재한다. 김창협은 주희의 반검지에게 보낸 편지 내용에 동의하면서, 허령지각이 드러나지 않은 차원에서도 미발지각으로 활동하면서 본래적 밝음과 광명, 온갖 덕을 갖추고 있는 초월적 미발의 심체로서의 위상을 갖는다. 김창협은 미발의 심체가 그 자체로 본래 갖고 있는 밝고 온전한 심이며 미발함양 공부는 새로운 것을 획득하는 공부라 아니라 하는 것을 강조한다.

사람의 마음은 지극히 신령하고 밝기 때문에 하나의 념이 싹트기 전인 미발에서도 지각은 밝다…마음속이 지극히 텅 비고 고요하여 귀신도 그 운

34) 『農巖集』 권19. 99上. “心之虛靈知覺，貫動靜而兼體用”， 권14. 2上, “及見朱夫子答潘謙之書，有曰性只是理，情是流出運用處，心之知覺，即所以具此理而行此情者也。此說於心性之辨，極其精微…殆是晚年定論。”

곽을 엿볼 수 없는 것이 곧 고요하여 미발한 체로서 이른바 천하의 큰 근본이다…미발일 때의 (심)의 본체가 곧 치우치지도 기울지도 않은 중(中)이니…미발의 때에는 하나의 성이 혼연하니…혼연한 가운데에 빛나는 것이 존재하여 텅 비고 고요하면서도 만상이 갖추어져 있다…성을 안정시킨 사람은 밝은 지혜와 참된 덕이 모두 지극하여 망념(妄念)과 망견(妄見)이 용납될 곳이 없다. 그래서 보내거나 맞이함도 없고 안과 밖도 없는 것이다.³⁵⁾

김창협에 의하면 감각과 인식, 그리고 감정의 작용이 없는 미발에서도 지각은 밝다. 이것이 미발지각이다. 미발지각은 우주 만물의 이치를 모두 갖추고 있는 심의 본래적 모습이다. 미발지각의 존재를 깨닫기 위해서는 망념과 망견을 그치거나 쉬게 하는 미발합양 공부가 필요하다. 특히 김창협이 망념과 망견으로 지적한 내용들은 『능엄경』의 망위명각, 즉 소지장(법에 대한 장애)과 회통한다. 망(妄)이나 장애(障礙)는 모두 현상이 연기적이며 생멸적인 존재성을 갖는 것인데도 불생불멸의 밝은 심의 존재를 모르고 현상에 집착하고 휘둘리는 상태를 의미한다. 김창협과 동일한 시대를 살았던 조선 불교인 대지는 자신의 저서인 『운봉선사심성론』에서 다음과 같이 말한다.

(유교 경전 『중용』에서는) “도가 인간을 멀리하는 게 아니라, 인간이 스스로 멀리한다”고 말했다. 이 내용은 우리 불교의 가르침과 온전히 같다…(불교 논서) 『유석질의론』에서 “역(易)이라는 것은 연기(緣起)이니 성각(性覺)에서 근원하는 것이다”라고 말한 내용은 바로 명각(明覺)을 말한 것이다…칠대(七大)는 모두 식(아뢰야식)을 원인으로 변화(식소변)하는 것이기 때문에…식은 성각에서 발생한 망(妄)의 작용으로 명각이 된 것이다.³⁶⁾

35) 『農巖集』 권15. 31上下, 권19 86下, 권15 32上, 권32 59下—60上, “人心至靈, 故雖一念未萌, 而知覺惘然…方寸之間, 至虛至靜, 雖鬼神, 莫能窺其際, 此即寂然未發之體, 而所謂天下之大本者也…只未發時體段, 便是不偏不倚之中…未發之時, 一性渾然…渾然之中, 燦然者存, 沖漠無朕而萬象具焉…定性者, 明誠兩至, 而妄念妄見, 無所容焉. 故無將迎無內外.”

36) 『雲峯禪師心性論』, 이종수 옮김. 2011. 동국대학교출판부 49, 69-70. “夫子云, 道不遠人, 人自遠矣. 正同我迦文之教義也…易也者緣起. 原乎性覺之中(云云), 正謂明覺也…七大皆因識變故…識則性覺之中, 妄爲明覺者也.” 대지가 말한 성각과 명각, 식의 관한 내용은 『능엄경』 계환 주석의 내용과 일치한다. 『楞嚴經要解』 739上下. “七大皆因識變故…識則性覺之中, 妄爲明覺者也.”

불교인 대지는 유교 경전인 『중용』과 『주역』의 ‘도’와 ‘역’의 개념을 각각 『능엄경』의 ‘성각’과 ‘명각’의 개념에 비추어 설명하는데 이것은 조선 초기 불교 논서인 『유석질의론』의 견해를 이어받은 것이다. ‘성각필명, 망위명각’은 『능엄경』의 원정명심에서 법계가 만들어지는 과정을 요약하는 구문이며 이 과정은 또한 아뢰야식에 무명의 업에 의해 주객이분의 식소변이 일어나는 과정으로 해석된다. 대지는 “심성은 물뜸이 없어 본래 원만히 성취된 것이니 다만 허망한 인연을 떠난다면 곧 여여불이다”³⁷⁾라고 말하는데, 그가 사용하는 ‘심성’이라는 명칭과 내용은 유교와 불교의 회통을 잘 드러내고 있다. 이와 같이 불교인 대지가 심에 대해 통찰한 내용에는 유교인 김창협이 심에 대해 통찰한 내용과 상통한다.

그런데 『능엄경』을 중심으로 유교와 불교가 심에 대한 이해와 공부의 의미를 회통하게 된 데에는 특히 계환 주석본이 일정한 역할을 하였다고 본다. 즉, 계환의 견해에 들어 있는 대승불교, 특히 ‘유식·여래장 관점’이 유교인들의 심성 논쟁의 흐름과 맞물리면서 심에 대한 회통을 가능하게 했다고 볼 수 있다. 계환의 ‘유식·여래장 관점’은 다음과 같이 요약된다.

탁염을 버리고 묘명을 드러내고자 하는 것이 『능엄경』이 쓰인 이유이다…두 가지 장애는 즉 번뇌장과 소지장이다. 소지장은 바른 지견을 장애하고 번뇌장은 무수한 생사를 장애하여 허망에 얽매이게 한다. 만약 고요하고 항상한 것을 통달하면 번뇌가 일어나지 않게 되고, 생사가 바뀌지 않아 허망에 얽히는 것이 스스로 풀릴 것이다. 도안(道眼)은 진견(眞見)이니 묘명심에서 나온 것이다…망정을 버리면 망경은 저절로 없어져서 진심진견(眞心眞見)이 저절로 드러날 것이다.³⁸⁾

계환의 관점은 아공뿐 아니라 범공을 강조하고, 다문뿐 아니라 사마타의 정

37) 『雲峯禪師心性論』 125. “心性無染，本來圓成，但離妄緣，卽如如佛。”

38) 『楞嚴經要解』 688下, 699上, 695下, “棄濁染，發妙明，正此經緣起…二障卽煩惱所知也。所知礙正知見。煩惱續諸生死，而爲妄纏。若知寂常，則煩惱不起，生死莫變，而妄纏自釋矣。道眼卽眞見也。由妙明心而發…妄情既遣，妄境自無，而眞心眞見可明矣。”

력을 강조한다. 또한 유식불교의 용어인 번뇌장과 소지장을 말하고 있으며 망견과 망정을 걷어내면 본래적 각성의 성품인 묘명정심, 원명정심이 드러날 것이라고 말한다. 계환의 관점은 선(禪)을 말하되, 작용시성(作用是性) 보다는 성각(性覺)의 심을 강조하며, 공(空)을 말하되, 선경계와 법공을 동시에 말하는 『능엄경』의 내용을 온전히 부각시킨다. 바로 이 지점에서 유교인들의 천지지심과 태극, 본연지성으로서의 심의 이해, 성과 정을 총괄하는 심의 이해, 미발에서도 밝은 지각활동을 하며 만사에 적절하게 대응하는 심의 이해와 회통될 수 있었다고 본다.

또한 공부의 의미에 대해서도 계환의 주석이 조선의 유학자들에게 널리 수용되고 애독될 수 있었던 것은 『능엄경』의 공부가 정(定)과 혜(慧) 모두 중시하는 공부임을 강조함으로써 당시 유학자들이 경(敬) 공부와 관련한 내용과 회통되는 점을 명료하게 해주었기 때문이다. 근본 마음의 존재와 그와 합일하는 미발함양 공부는 적적(寂寂)과 성성(惺惺)이 동시에 견지되어야 한다는 것을 유학자들은 『능엄경』을 통해 재확인하게 된다. 『능엄경』의 표현대로 공부는 “(심의) 밝음이 근을 따라가는 것이 아니라 밝음이 근을 의탁하여 스스로를 드러내기 때문에 서로 서로 묘용이 된다.”³⁹⁾는 것을 깨닫는 과정이다. 이 공부를 통해서만 ‘경계에 휘둘리는 것이 아니라 경계를 부리는 것’이 가능하다.

V. 맺는 말

이 글의 목적은 『능엄경』이 오랜 세월 동안 우리 한국인들에게 어떤 의미를 갖고 있었는가를 조선 초·중기 유불지식인들의 유불회통이라는 작은 실마리를 통해 살펴보는 것이었다. 본 연구에서는 특히 『능엄경』의 존재론과 공부론을 ‘유식-여래장’의 관점에 주목해보았다. ‘유식-여래장’의 관점은 『능엄경』을 조선의 성리학자들이 모두 읽었던 이유도, 계환의 주석이 유독 조선에서 널리

39) 『楞嚴經要解』 771上, “不明循根, 寄根明發. 由是六根互相爲用.”

리 수용된 이유도 짐작할 수 있게 해준다.⁴⁰⁾

물론 조선 초기 유교 이데올로그 정도전은 불교의 심을 유교의 성과 대비시키면서 심보다 성을 더 높게 평가하는 ‘성체심용’ 관점을 갖고 있었다. 심은 그 자체로는 선악이나 진리성을 담보하지 못하는 현상적 마음활동에 그친다는 것이다. 하지만 같은 시기 유학자 권근으로부터 이황, 그리고 김창협에 이르기까지 심 자체에 선악과 진리성을 담보하는 존재론적 궁극적 실재가 내재해 있다는 견해도 꾸준히 지속되어 왔다. 이들 유교인에게 심은 천지지심과 인심 모두를 포괄하고 있다. 『주역』의 태극무극의 개념을 품고 있는 것이 바로 심이며 이러한 심은 그 자체로 우주만물의 존재론적 근거가 되는 것이다.

그렇기 때문에 이들 유교인들에게 『능엄경』의 심 개념과 우주만물의 생성 과정에 대한 내용은 그들 자신의 심성 논의와 ‘존재론적 회통’의 길을 열어주었다. 권근이 말한 도심, 이황이 말한 본연지성과 태극으로서의 천지지심, 김창협의 미발지각은 모두 『능엄경』에서 말한 모정명심, 진성, 여래장심과 같은 개념이라는 것을 그들은 이미 알고 있었다. 이것은 조선의 불교인들에게도 알려진 사실이다. 『유석질의론』의 저자는 유교 『주역』에서 말하는 태극무극 개념을 대승불교의 원각이나 여래장심, 진여심과 관련짓고 있으며 불교인 대지는 『능엄경』에 나오는 성각과 명각의 관계를 『주역』의 무극과 태극의 관계에 배대하며 유교의 태극무극 논쟁에 대한 불교적 해법을 제시하기도 한다. 각자의 심이면서 우주를 생성해내는 우주심이 바로 유불지식인들이 『능엄경』을 통해 회통한 심이다.

유교인 김창협은 본래적으로 깨어 있는 마음을 가리키는 미발지각의 활동

40) 하지만 조선 후기에 이르면, 정약용과 같은 유교인은 스스로 성리학적 사고방식에서 탈피하고자 했다. 그는 성리학, 특히 주희성리학은 불교의 사유와 유사하다고 보고 이러한 경향을 본래의 유교 정신으로부터 벗어난 것이라고 적극 비판하였다. 정약용이 비판의 논거로 든 책이 바로 『능엄경』이다. 그는 성리학에서의 기질지성과 본연지성의 구분이 『능엄경』의 사고에서 나온 것이며 본연지성이 없는 이전의 유학, 사서가 아닌 육경의 유학으로 회귀할 것을 주장한다. 그러나 주희 역시 불교 비판에 적극적이었고 선불교 중에서도 특히 홍주종의 작용시성 논리는 경계하였다. 조선 건국기의 유교인들이 주희의 불교 비판 논리를 계승하였다는 것은 잘 알려진 사실이다. 하지만 주희는 『능엄경』을 애독하였고 홍주종은 경계하였지만 하택종은 높게 평가하고 있다.

성을 거울에 사물이 비추는 것으로 비유하는데, 이러한 비유는 『능엄경』에서 색, 심, 제연과 심소사, 제소연법 등과 같은, 몸과 마음이 모두 묘명정심 가운데 있는 것이라는 점을 계환 스님이 “거울의 영상 전체가 거울인 것과 같이 전체가 그대로 진심이다”⁴¹⁾라고 해석한 것과 다르지 않다.

『능엄경』의 내용은 유교인들에게 심의 존재론적 위상에 대한 회통을 하는 것에 그치지 않았다. 유교인 김창협은 미발공부의 의미를 탐구하면서, 미발지각 자체의 활동성을 머리로 헤아리는 것이 아니라 전 존재적으로 감지하는 것, 즉 계신공구(戒愼恐懼)를 견지하는 것이라고 말한다. 미발함양 공부가 완성된 성인(聖人)이 만사에 대처하는 모습은 범공과 선경계를 통해 수행자가 만사에 대처하는 모습과 다르지 않다. 그들 모두 적적성성(寂寂惺惺)하며, 정(定)과 혜(慧)를 동시에 견지하고 있는 자들이다. 그래서 김창협은 동생 김창흡은 사찰에서 유교인과 불교인이 서로의 경전을 바꿔 읽고, 함께 밤을 지새우며 토론하고 명상을 하는 모습을 다음과 같이 철학시로 그려낸다.

(사찰의) 방을 나누어 담연하게 서로 나란히 앉아
 묵묵하게 (간화선) 참구를 하고 있다.
 유교인이나 불교인이나 그 형상이 함께 어우러져
 각각의 모습이 없어지니 밝고 원만한 둥근 달이 떠올라
 두 사람의 옷깃과 가슴에 젖어든다.
 불교 승려는 남화경(장자)으로, 유교 선비는 화엄경으로,
 서로 공부를 바꾸어 아침과 저녁에 글 읽고 토론한다.⁴²⁾

41) 『楞嚴經要解』 705下, “唯心所現, 如鏡中像全體是鏡, 然則汝今幻妄身心, 皆是妙明心鏡所現.”

42) 『三淵集』 권11. 「贈致雄上人」, “分其丈室, 淡對默參, 形迹既泯, 圓月雙襟. 釋則南華, 士也華嚴, 互換功課, 晨夕喃喃.”

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

『楞嚴經要解』續藏經 17. 中國: 新文豐出版公司.

『成唯識論』 T31.

『農巖集』韓國文集叢刊 161-162.

『三淵集』韓國文集叢刊 476-478.

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

Ilgwi* (일귀) tr. 2008. 『首楞嚴經』 [*Śūrangama sutra*], Seoul: 샘이깊은물(Samigipeunmul*).

Daeh* (대지). LEE, Jongsu (이중수) tr. 2011. 『雲峯禪師心性論』 [*Unbongseonsa sim seong non**], Seoul: 동국대학교출판부(Dongkuk University Press).

PARK, Jeongwon (박정원). 2021. 『조선 초·중기 불교와 유교의 심성론과 상호인식 연구』 [*A Study of Universal Mind Theory and Mutual Cognition between Buddhists and Confucianists in early-middle Joseon dynasty*], Seoul: 역락(Yoenglak).

KWAK, Dongwha, KANG, SoonAe (곽동화, 강순애). 2008. 「능엄경 판본에 관한 서지적 연구」 [“A Bibliographic Study on the Printed Books of *Śūrangam-sutra*”], 『서지학 연구』 (*Journal of studies in Bibliography*), vol. 39, 255-290.

CHO, MeongJe (조명제). 1988. 「고려 후기 계환해 능엄경의 성행과 사상사적 의의」 [“(A) Study on the proliferation of Gyehwan hae *Neungeomgyeong* and its historical nature of thought in the latter period of Goryeo dynasty, in relation to the accepting foundation of Sung confucianism in the end of Koryo period”], 『부산 사학』 (*Historical review of Pusan National University*), vol. 12, 125-167.

CHU, SongOk (ven. Myeongbeop) (주성옥). 2006. 「능엄경에 나타난 마음의 논증 분석」 [“An Analysis of The Existence of Mind in *Śūrangama-sutra*”], 『불교학 연구』 (*Korean Journal of Buddhist Studies*), vol. 13, 97-129.

_____. 2014. 「능엄경 주소(주소)를 통해 본 과문의 특징-『계환해』와 『정맥소』를 중심으로」 [“The Methodological Characteristics of Gwamun in Commentaries on the *Śūrangama Sutra*: Commentary of *Jiexuan* and *Zhengmai Commentary*”],

- 『불교학 연구』 (*Korean Journal of Buddhist Studies*), vol. 41, 57-80.
- JEONG, Jegyu (정제규). 1996. 「이규보의 불교이해와 『수능엄경』 신앙」 [“LI, gyubo’s Buddhism Cognition and Faith of *Shurangama-Sutra*”], 『동양고전연구』 (*The study of the Eastern Classic*), vol. 7, 181-213.

The *Śūraṅgama-sūtra* (楞嚴經) and the Korean Convergencial Universal Mind Theory

PARK, Jeongwon
Research Professor
Korea Culture Research Institute, Ewha Womans University

The purpose of this study is to understand the philosophical implications of the fact that many Confucianists had read and studied the *Śūraṅgama-sūtra* (楞嚴經) during the early-middle Joseon dynasty for the view of the Korean Convergencial Universal One Mind Theory between Buddhism and Neo-Confucianism. I will mainly discuss two questions. Firstly, which points in the text's teachings do Confucianists agree with and why? Secondly, what role did Gyewhan's commentary play along the way?

Joseon Buddhist priests and Confucianist scholars approached the Sutra not only through naive faith, but also as a philosophical academic text. The *Śūraṅgama-sūtra* helped opponents understand each other's texts. The Concept of "spiritually pure bright mind" (妙淨明心) in the Sutra is truly the ultimate reality, which can generate all kinds of universal things. However, we cannot easily perceive this mind's existence, so we usually have two obstructions—both affective and cognitive. Therefore the discipline of the *Śūraṅgama-sūtra* is untying those obstructions to the light of the real mind.

Numerous Confucianists developed arguments based on the Sutra's teachings to clarify or develop their own Universal Mind Theory during the early-middle Joseon dynasty, despite the national policy of suppressing Buddhism. They recognized mind as the ultimate entity (太極, *taegeuk*) or the transcendental leading spiritual activity (未發知覺, *mibaljigak*). Although the Confucianists criticized some assertions

of Zen Buddhism, they basically accepted the Sutra's ontology and discipline. Furthermore, Gyewhan's commentary helped Buddhist priests and Confucian scholars to understand the meaning of an obstruction to arising caused by misassumptions regarding the nature of reality.

Keywords

The *Śūraṅgama-sūtra*, Korean Convergencial Mind Theory, Spiritually-Pure-Bright-Mind(妙淨明心), Two obstructions(二障), Unreality of dharmas(法空), *Simtongseongjeong*(心統性情), *Mibalhamyang*(未發涵養)

2023년 02월 07일 투고

2023년 03월 07일 심사완료

2023년 03월 11일 게재확정