

# 선사상에서 지각의 위상에 대한 예비적 연구\*

## — 『능엄경』의 見聞覺知와 識心の 함의

마해륜  
울산대학교  
6paramita@daum.net

- |                           |                   |
|---------------------------|-------------------|
| I. 선사상에서 『능엄경』의 위치        | IV. 진심의 환원불가능성    |
| II. 경험적 의식의 중층적 지위        | V. 선사상에서 견문각지의 함의 |
| III. 분별성(分別性)과 분별영사(分別影事) | VI. 맺는말           |

### 요약문

『능엄경』은 선종의 초기부터 선의 핵심적 가치를 담보하는 것으로 알려진 문헌이지만 양자의 사상적 관계는 명확하게 규명되지 않았다. 이러한 상황에는 『능엄경』의 특수한 심성설이 놓여 있다. 특히 견문각지는 『능엄경』에서 진망을 구분하는 맥락에서 이해되어 왔는데, 이것은 진심과 망심 모두와 일정한 영역을 공유하되 그것들 자체는 아니다. 이러한 구조를 이해하지 않으면 견문각지는 단순한 감각 지각이나 실체적인 본래성으로 오인될 수 있는 소지가 있다.

『능엄경』에서 마음은 크게 식/견문각지/진심의 세 가지 층위로 구분된다. 식은 행위에 의해 구성된 의식작용 전체를 지시한다. 이 마음은 대상을 반연함으로써 발생하는

\* 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.(NRF-2018 S1A5B5A01037335)

마음이고, 견문각지 안에서 특정한 지점을 중심으로 주인공을 만들고, 그것을 통해서 자아와 세계를 조작하고 구성한다. 식과 견문각지는 영역을 공유하므로 미세하게 관찰하지 않으면 분리하기 어렵다. 견문각지는 식의 작용과 독립된 감각기관이다. 견문각지의 본질은 대상에 따라 변화하지 않으며, 특정한 지점으로 환원되지 않는다. 그러나 견문각지 자체가 본심은 아니다. 이것은 아직 번뇌가 완전하게 소진되지 않은 상태에서 그것이 소진되면 그대로 진실한 본심이 되므로 완전히 허망한 것이 아니다. 진심은 어떠한 지점으로도 환원되지 않으며, 환원할 수 없다.

선사상에서 견문각지에 대한 담론은 이러한 세 가지 층위의 중간 지대에 있는 견문각지의 미묘한 위치를 고려함으로써 더욱 풍부하게 이해될 수 있을 것이다. 당송대 선사들에게 보이는 견문각지에 대한 중시와 경계의 이중적 태도 역시 견문각지의 이러한 중간적 지위를 통해서 더욱 명확하게 이해할 수 있다.

#### 주제어

능엄경(楞嚴經), 견문각지(見聞覺知), 식심(識心), 견성(見性), 작용즉성(作用卽性), 소소영영(昭昭靈靈), 지각

## I. 선사상에서 『능엄경』의 위치

『능엄경』<sup>1)</sup>은 예로부터 동아시아 불교, 특히 선종에서 중요한 비중을 차지한다. 동아시아 찬술로 추정되는<sup>2)</sup> 이 경전은 『육조단경』을 비판하기 위해 『보림전』을 창작한 홍주종이 사상적 근거로 삼았고<sup>3)</sup> 남양혜충(南陽慧忠)이 비판했던 남방종지(南方宗旨)의 실질적인 내용을 담은 것으로 알려졌다. 『능엄경』의 이근원통(耳根圓通)은 설봉의존 문하의 선풍을 대표하고,<sup>4)</sup> 고려말 거사 이자현(李資玄)이 『설봉어록』을 통해 『능엄경』을 소재로 깨우친 사실은 간화선

1) 온전한 이름은 『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』이고, 본문에서 『능엄경』으로 약칭한다.

2) 常盤大定, 『續支那佛教の研究』(東京: 春秋社, 1941), pp.1-24; 望月信亨, 『佛教經典成立史論』(京都: 法藏館, 1946), pp.493-508; 崔法慧, 『楞嚴經의 成立過程과 傳譯의 資料에 관한 考察』, 『佛教學報』 34(서울: 東國大學校 佛教文化研究院, 1997), pp.201-224.

3) 柳田聖山, 『語錄の歴史-禪文獻の成立史的研究』(京都: 花園大學 禪文化研究所, 1985), p.401.

4) 鈴木哲雄, 『唐五代禪宗史』(東京: 山喜房佛書林, 1997), pp.482-501.

에도 관련된다.<sup>5)</sup> 대혜종고(大慧宗杲)가 강조했던 오매일여(寤寐一如)와 지눌과 종밀이 강조한 돈오점수(頓悟漸修)의 개념 역시 이 경전과 무관하지 않다. 또한 현사사비(玄沙師備)가 임제종의 작용 중시를 비판했던 사상적 근거를 『능엄경』으로 보는 연구도 있다.<sup>6)</sup>

그러나 이 경전을 통해서 선의 심성설(心性說)에 구체적으로 접근하려는 연구는 많지 않다.<sup>7)</sup> 일부 선행연구는 작용즉성설이 『능엄경』에 근거하고 있는지의 문제에 대해 명확한 판단을 유보하고 있다.<sup>8)</sup> 남종선의 원형을 보여주는 『역대법보기 歷代法寶記』에서 『능엄경』은 『대불정경 大佛頂經』이라는 이름으로 자주 인용되었고 보당무주(保唐無住)에 비판적이었던 규봉종밀(圭峰宗密)이 무주의 자연주의에 대항하기 위해 『원각경』을 선양했던 정황에서 남종선과 『능엄경』의 밀접한 관계가 추정되기도 한다.<sup>9)</sup> 그러나, 다른 맥락에서는 오히려 현사사비가 임제의현의 소소영영(昭昭靈靈)을 비판하기 위해 『능엄경』의 교설을 근거로 삼는다는 관점도 제기되고 있어서 작용설과 『능엄경』의 관계는 분명하게 해명되지 않았다고 할 수 있다.

선사상과 관련될 때 특히 주목되는 것은 작용 비판이 『능엄경』의 교설에 근거했다는 가설이다.<sup>10)</sup> 이 주장은 단지 소소영영을 둘러싼 논란에 그치지 않고 『능엄경』을 기준으로 마조계와 석두계의 선법을 구분하는 결과를 낳는다. 이

- 
- 5) 신규탁, 「李資玄의 선사상」, 『동양철학연구』 39(서울: 동양철학연구회, 2004), pp.211-235.
  - 6) 小川隆, 「唐代禪宗の思想-石頭系の禪-」, 『東洋文化』 83(東京: 東京大學 東洋文化研究所), 2003, pp.99-126; 土屋太祐, 「玄沙師備の昭昭靈靈批判再考」, 『東洋文化研究所紀要』 154(東京: 東京大學 東洋文化研究所, 2008), pp.33-69; 정영식, 「禪宗史에 있어서 昭昭靈靈 批判의 전개」, 『佛敎研究』 41(서울: 한국불교연구원, 2014), pp.149-173.
  - 7) 선사상과 『능엄경』의 관계를 다룬 선행 연구들은 다음과 같다. 魯權用, 「楞嚴經의 禪思想 연구」, 『韓國佛敎學』 18(서울: 한국불교학회, 1993), p.91-117; 趙明濟, 「14세기 高麗思想界의 楞嚴經 盛行과 그 思想的 性格」, 『伽山學報』 5(서울: 가산불교문화연구원 가산학회, 1996), pp.9-33; 박영희, 「禪宗에서의 『楞嚴經』의 사상적 위치」, 『韓國禪學』 11(서울: 한국선학회, 2005), pp.43-85.
  - 8) 石井修道, 「袁州楊岐山をめぐる南宗禪動向」, 『印度學佛敎學研究』 38-2(東京: 印度學佛敎學會, 1990), pp.198-204; 石井修道, 「南宗禪頓悟思想の展開」, 『白蓮佛敎論集』 3, (경남: 백련불교재단, 1993), p.466. 이시이 슈도(石井 修道)는 『능엄경』 1권이 작용즉성설의 근거가 되었다는 기존의 주장을 철회한다. 그는 『능엄경』과 작용즉성설은 사실상 관계가 없으며 오히려 작용즉성설이 종밀에 의해 왜곡된 것으로 의심하는 입장으로 견해를 수정하였다.
  - 9) 石井修道, 앞의 논문, p.466.
  - 10) 土屋太祐, 앞의 논문, pp.52-59 참조.

러한 구도에서 『능엄경』의 심성설은 과연 홍주종의 작용즉성설을 지지하는 근거가 되는지, 아니면 이에 대한 비판의 근거로 활용되는지 매우 모호하다.<sup>11)</sup>

『능엄경』이 일반적인 여래장계 경전과 어떤 차이를 갖고 있으며, 그것이 선 사상에 수용될 때 작용과 본체 중 어떠한 개념으로 채택된 것인지 명확하게 해명되지 않았기 때문에 선사상 안에서 이 경전과 작용설의 관계 역시 불분명하다. 따라서 양자의 관계를 더 상세하게 검토할 필요가 있다. 이것은 단지 『능엄경』의 교설을 파악하는 데 그치지 않고 이후의 선사상을 고찰하기 위한 전제 조건이기도 하다.

역사적으로 불교 이외의 사상계에서도 『능엄경』의 다층적인 교설 때문에 상반되는 입장을 가진 측에서 공히 이 경전을 자신들의 근거로 이용했던 전례가 있다. 대표적으로 성리학의 불교 비판 담론에서 그러한 양상이 드러나고 있다. 남송대 주희(朱熹)는 불교가 마음의 작용을 본성으로 잘못 인식했다고 비판했다. 그는 불교가 이(理)와 기(氣)의 범주를 혼동했다고 주장하였는데, 불교가 심(心)이라는 작용을 본체로서의 성(性)으로 오인함으로써 당위의 근거를 상실하고 현상을 그대로 인정하는 오류를 범했다고 지적한다.<sup>12)</sup> 이 때 주희는 남종선의 작용즉성설이 근거하는 경전으로 『능엄경』을 지목한다.<sup>13)</sup>

11) 현사의 임제 비판은 석두계가 작용즉성설을 비판하면서 발생한 홍주종의 분파라는 주장을 전제하는 경향이 있다. 석두계의 범백에 속하는 설봉과 현사가 작용즉성설 비판을 계승했다고 봄으로써 현사가 임제를 비판하는 배경을 설명한 것이다. 이것은 여러 단계의 가정들로 구성된 결론이므로 재검토될 필요가 있다. 마조 문하에서도 작용에 대한 비판적인 동향이 있었고, 현사와 마조는 동시에 비교하기에는 시대적 격차가 너무 멀다. 또한 임제의현에게 보이는 특질을 단순히 작용즉성설의 반복으로 규정할 수 있는지에 대해서도 재고할 필요가 있다. 황벽희운과 임제의현에게 공통적으로 작용에 대한 강조 뿐 아니라 심성의 본래성도 강조하는 경향이 있기 때문이다.

12) 한정길, 『朱子の 佛敎批判: ‘作用是性’說과 ‘識心’說에 대한 비판을 중심으로』, 『東方學志』 116(서울: 연세대학교 국학연구원, 2002), pp.10-18. 불교를 제외한 동아시아 심성론의 무의식적 전제는 존재의 보편적 원리를 추구한다는 점이다. 남북조시대의 불성설을 정리한 길장의 『대승현론』에서는 당시 여러 불교 학파들이 불성(佛性)을 리(理), 심(心), 신체(身體)의 세 가지 범주로 환원시켜 설명하고 있음을 비판적으로 기술했다. 불교에서 불성 담론이나 마음의 이론은 세계와 자아를 존재론적으로 설명하기 위해 고안된 것이 아니다. 오히려 개념적 사유 자체가 번뇌의 근본 구조 안에서 발생하는 것으로 보고 비판적으로 접근한다. 따라서 천리(天理)에 대한 파악을 중시하는 주자 성리학과 불교는 보편적 원리에 대해 근본적인 태도의 차이가 있다.

13) 주희(朱熹, 1130-1200)의 불교 비판에 인용된 『능엄경』 해석은 매우 제한적이다. 선종 안에서도 단일 입장으로 환원되지 않았던 관점들 중 한 가지를 임의로 선택하여 불교 또는 선종 전체의 입장으로 일반화 하고 있다. 작용설은 선종 또는 불교 전체를 대표하는 교설이 아닐뿐더러 선종 안

다른 한편, 조선 후기 주자학의 해체과정에 나타난 성리학 비판의 담론에서 『능엄경』은 성리학이 암암리에 수용한 불교적 심성설을 대표하는 문헌으로 제시된다. 주희의 성리학은 심성의 본래성을 인정하는데 정약용은 이것이 불성의 내재를 긍정하는 불교의 영향 때문이라고 비판했다. 이때 다산은 성리학과 불교의 유사성을 증명하기 위해 『능엄경』을 근거로 삼는다.<sup>14)</sup>

『능엄경』은 주자가 불교를 비판할 때는 작용설의 근거가 되었다가, 다산이 주자를 비판할 때는 본래성을 지지하는 경전으로 인용된다. 주자와 다산은 각각 작용설과 본체설을 비판하면서 그들의 비판 대상이 근거하는 문헌으로 동일하게 『능엄경』을 상정하고 있었다는 점에 주목할 필요가 있다. 이러한 양상은 불교 내부에서 『능엄경』이 홍주종의 작용즉성설의 근거가 되었고, 동시에 작용즉성설을 비판하기 위한 현사사비의 사상적 근거로 활용되었다는 모순된 주장들과 유사하다.

무엇 때문에 동일한 경전에 대해 이와 같은 상반된 해석이 발생했을까? 우선 이 경전의 중층적 구조를 주목하지 않을 수 없다. 『능엄경』은 서로 상반된 교설이 하나의 텍스트로 통합되어 있는 특징이 있다. 이러한 중층적 구조가 기존 연구에 보이는 해석의 난맥상을 초래하는 이유 중 하나로 보인다. 특히 감각 지각에 대한 해석이 서로 모호하거나 모순되어 보이는 부분이 있는데 이것에 대한 검토가 필요하다. 대상을 갖는 경험 의식인 식심(識心)은 진정한 마음이 아니라 허망한 것으로 부정되지만, 견문각지(見聞覺知)는 진실한 것으로 설명된다. 이것은 마음을 몇 가지 층위로 구분하는 『능엄경』의 심성설에서 혼란을 초래하는 부분이다. 이에 대해 구체적인 설명과 논증이 필요하다.

---

에서도 이에 비판적인 운동이 역사적으로 반복되었다. 또한 주희가 규봉 종밀(780-841)처럼 홍주종을 비판하였다고 보기에는 시대적 격차가 너무 크다. 따라서 그의 비판은 특정시대 특정학파의 주장을 일반화하여 불교 전체를 전략적으로 비판한 것으로 보아야 한다.

14) 박찬영, 「주희의 철학과 불교의 관계에 대한 정약용의 비판」, 『東洋哲學』 31(서울: 한국동양철학회, 2009), pp.83-86.

## II. 경험적 의식의 중층적 지위

### 1. 식심(識心)과 진심(眞心)

『능엄경』은 칠처징심(七處徵心)을 통해 인식 주체 내부와 외부를 비롯하여 어느 곳에서도 식심(識心)<sup>15)</sup>이 발생하는 근원적 장소(locus)를 찾을 수 없음을 논증한다.<sup>16)</sup> 식심은 대상을 갖는 경험적 의식이다. 칠처징심의 취지가 우리의 경험적 의식이 환원될만한 장소를 확증할 수 없음을 논증하는 것이라면, 이것은 작용의 배후에 별도의 본성을 상정하지 않는 작용즉성설과 모순되지 않는다.<sup>17)</sup>

그러나 칠처징심의 취지는 식심의 실재성을 증명하는 것이 아니라 오히려 그것을 부정하려는 데 있다. 식심은 본래 자체의 근원이 없고, 대상에 따라 발생하며, 따라서 실재가 아님을 증명하려는 것이다. 이 논증을 통해 식심(識心)이 환원되는 장소를 인정하지 않지만, 식심 역시 부정하므로 작용 자체를 인정하지 않는다고 할 수 있다. 따라서 칠처징심은 작용즉성설을 부정하는 논거로 이해되기도 한다.<sup>18)</sup> 그러나 경전의 다른 부분까지 참조한다면 식심과 작용이 동일한 것을 지시하는지 분명하지 않다는 것이 문제다. 특히 이 경전에서 자주 언급되는 견문각지와 식심의 차이가 무엇인지가 관건이다.

먼저 식심이 본래적인 것이 아님을 논증하는 부분을 살펴볼 필요가 있다.

---

15) 『능엄경』에서 식심(識心)은 감각적 인식을 지시한다. 이 개념은 1권 전체에서도 동일한 단어로 쓰이지 않고 문장과 문단에 따라 각료능지지심(覺了能知之心), 각료지견지심(覺了知見之心), 능지지심(能知之心), 명료심(明了心) 등으로 혼용되고 있으나 모두 감각적 인식을 지시하는 것으로 보인다. 이것은 대상에 의해 변하는 인식이라는 점에서 만연심(攀緣心)과 같다.

16) 칠처징심에 대한 설명은 주성옥, 『『능엄경』에 나타난 마음의 논증 분석』(『불교학연구』 13, 2006, pp.97-128) 참조.

17) 작용즉성은 두 가지 관점으로 해석될 수 있다. 첫째, 언어/생각/몸짓은 주체의 고유한 본질로 환원된다는 해석이다. 주체의 고유한 본질을 근거로 정신과 신체의 작용이 일어난다고 보는 것이다. 이러한 논의는 여래장계 경론이나 기신론에 근거하는 것처럼 보이지만 사실 그러한 경론에서 가장 경계했던 환원주의를 벗어나지 못하고 있다. 둘째, 언어/생각/몸짓과 같은 작용 이외에 달리 환원될 수 있는 고유한 본질[性] 자체가 따로 존재하지 않는다는 해석이다. 두 번째 해석이 『능엄경』의 관점과 가깝다. 두 번째 해석 역시 결론을 도출하는 과정에서 첫 번째 해석을 한정적으로 허용하고 최종적으로 그것까지 부정함으로써 환원주의는 결국 인정되지 않는다.

18) 石井修道, 앞의 논문, p.469 참조.

『능엄경』 권1에서는 대상에 의해 일어나는 경험적 인식인 식심과 근본적으로 다른 본래적 밝음인 묘명진심(妙明真心)을 인정하고 이것을 지혜와 열반의 근본으로 제시한다. 경험적 의식과 본래적 의식의 관계는 다음과 같이 설명된다.

“두 가지 근본이란 무엇인가? 아난아! 첫째는 무시이래로 생사의 근본이다. 그대가 지금 중생들과 함께 반연심을 자성으로 여기는 것이다. 둘째는 무시이래로 보리와 열반의 청정한 바탕이다. 지금 그대의 식정원명(識精元明)은 온갖 대상을 일으킬 수 있지만 그렇게 생겨난 대상에 의해 잃게 되었다. 모든 중생이 이러한 본래의 광명을 잃었기 때문에 비록 중일 행하더라도 스스로 깨닫지 못하고 육도에 윤회한다.”<sup>19)</sup>

생사와 열반의 근본은 이질적인 것으로 구분된다. ‘생사의 근본’은 인식 대상을 조건으로 일어난 경험적인 의식인 반연심(攀緣心)을 자기의 고유한 성품[自性]으로 여기는 것이다. 반면 ‘보리와 열반의 바탕[菩提涅槃清淨體]’은 식정원명(識精元明)이고, 이것이 모든 대상과 대상에 대한 의식을 산출한다. 여기에서 중요한 변환이 설명된다. 중생의 식정원명은 일체의 대상과 그 대상에 의존하는 의식을 일으키지만, 이 과정에서 생긴 의식을 자기로 착각함으로써 본래적 광명[元明]을 잃고, 이로 인해 생사윤회를 벗어나지 못한다는 것이다.

요컨대 『능엄경』은 두 가지 마음을 상정하고 있다. ‘비추는 마음’과 ‘비추어지는 마음’이다. ‘비추는 마음’은 결코 대상화되지 않으면서 모든 대상을 비추는 마음이고, ‘비추어지는 마음’이란 대상에 대한 분별을 통해 일어나는 경험적 마음이다. 보리와 열반의 근본인 식정원명은 대상에 의존하는 인식을 산출하는 근원적인 밝음이고 언제나 대상화되지 않는 ‘비추는 마음’이다. 반면, 반연심은 경험적 의식으로서 ‘비추어지는 마음’이다.

청정한 바탕인 ‘비추는 마음’은 경험적 의식인 ‘비추어지는 마음’에 의해 가

19) 『楞嚴經』 卷1(大正藏19, p.108下), “云何二種? 阿難! 一者, 無始生死根本, 則汝今者, 與諸眾生, 用攀緣心, 為自性者。二者, 無始菩提涅槃清淨體, 則汝今者, 識精元明, 能生諸緣。緣所遺者, 由諸眾生遺此本明, 雖終日行, 而不自覺, 枉入諸趣。”

려진다. 때문에 중생은 ‘비추어지는 마음’인 경험적 인식을 ‘비추는 마음’인 식정원명으로 착각하게 되는데 이것이 생사윤회의 근본 원인이 된다는 것이다. 『능엄경』은 여기에서 대상을 갖는 경험적 의식은 진실로 인정하지 않지만, ‘비추는 마음’은 보리와 열반의 바탕으로서 인정한다.

이러한 구분은 대상에 의해 일어나는 지각 작용은 부정하지만 대상화되지 않는 ‘비추는 마음’은 인정하는 셈이다. 그러나 반연심이나 식심은 단지 그것이 감각기관을 통해 성립한 경험이기 때문에 부정되는 것은 아니다. 감각기관의 본질은 여래장과 동일하다. 감각기관은 식심과 본질적으로 다르다고 설명된다.

## 2. 견문각지와 여래장

『능엄경』 1권은 칠처징심(七處徵心)과 이종근본(二種根本)을 통해 경험적 의식의 진실성을 부정하는 것처럼 보인다. 식심(識心)이나 반연심(攀緣心), 또는 각료능지지심(覺了能知之心) 등으로 상이하게 표현되고 있지만 이 개념들은 모두 대상을 갖는 경험적 의식을 지시한다. 그러나 이 경전의 다른 곳에서는 감각 경험의 본질이 여래장과 다름없다고 설명된다. 이때는 식심이나 반연심이 아니라 견문각지(見聞覺知)라고 표현된다. 감각기관을 통해 지각되는 의식이라는 점에서 견문각지는 반연심과 유사한 것처럼 보인다. 그러나 견문각지와 반연심을 가르는 근본적인 차이가 『능엄경』 전체에서 감각 지각의 위상을 결정한다. 견문각지는 다음과 같이 설명된다.

만약 보고 듣고 아는[見聞知] 성품이 완전하고 두루 존재하며 본래 흔들림이 없다면, 끝없고 흔들림 없는 허공과 그 동요, 그리고 지수화풍을 모두 육대성진의 원용이라 하는데 이것들이 모두 여래장이고 본래 생멸이 없음을 알아야 한다. 아난아, 그대의 성품이 미혹에 빠져서 그대의 견문각지가 본래 여래장임을 깨닫지 못하니 그대는 이러한 견문각지가 생기는지 소멸하는지, 같은지 다른지, 생멸을 떠나는지, 같은지 다른지 관찰해야 한다. 그대는 일찍이 여래장 속 성견각명(性見覺明)과 각정명견



(覺精明見)이 청정한 본래 그대로 법계에 두루 있으며, 중생의 마음이 헤아리는 바를 따른다는 것을 알지 못했다. 마치 견근(見根)의 견(見) 하나가 법계에 두루 있는 것처럼, 듣고 냄새 맡고 맛보고 감촉하고 알아차리는 수승한 공덕이 형형하게 법계 전체에 두루 있고 십계를 가득 채웠으니 어찌 독립된 장소가 있겠는가?<sup>20)</sup>

견문각지의 성품은 완전하고 모든 곳에 존재하며, 불생불멸하는 여래장이다. 견문각지는 여섯 가지 감각기관[六根]이고, 이것들은 모두 알아차림[覺]을 본질로 한다. 명대(明代)의 진감(眞鑑)은 견은 안(眼), 문은 이(耳), 지는 의(意)에 대응하고, 원문에서 생략된 각(覺)은 비(鼻)·설(舌)·신(身)에 해당한다고 주석했다.<sup>21)</sup> 왕안석(王安石) 역시 견문각지를 여섯 가지 감각기관으로 풀이했다.<sup>22)</sup>

또한 견문각지의 성품은 여래장이고 이것은 생멸을 떠났다고 하였는데 여기에서 생멸을 떠났다는 의미는 대상에 따라 변화하지 않는다는 뜻이다. 이것은 법계의 바탕으로서 중생의 분별을 따라 일어난다는 것이다. 견문각지와 여래장의 공통분모인 알아차림은 감각기관의 수승한 공덕으로서 법계 전체에 가득하고 이것과 독립된 공간은 존재할 수 없다.

『능엄경』에서 알아차림이라는 견문각지의 성품은 여래장 속의 성견각명(性見覺明)과 각정명견(覺精明見)으로 설명하였는데, 이 둘은 안근(眼根)의 본질과 작용을 함의한다. 이에 대한 『능엄경정맥소』의 해석은 다음과 같다.

성견각명이란 성품[性] 안에서의 봄[見]으로서 알아차림[覺]에서의 밝음[明]이고, 각정명견이란 참된 알아차림[覺]의 핵심[精]으로서 성명(性明)의 견(見)이다. 성견과 명견은 성품으로서의 색이고 진실한 색이니 성품

20) 『楞嚴經』卷3(大正藏19, p.118下), “若見聞知性圓周遍, 本不動搖, 當知, 無邊不動虛空, 并其動搖, 地水火風, 均名六大性真圓融, 皆如來藏本無生滅。阿難, 汝性沈淪, 不悟汝之見聞覺知本如來藏。汝當觀此見聞覺知, 為生為滅, 為同為異, 為非生滅, 為非同異。汝曾不知如來藏中, 性見覺明覺精明見, 清淨本然周遍法界, 隨眾生心應所知量。如一見根見周法界, 聽嗅嘗觸覺觸覺知, 妙德瑩然遍周法界, 圓滿十虛寧有方所。”

21) 『楞嚴經正脈疏』卷3(卍續藏18, p.476中), “此總該六根。覺兼鼻舌身, 而不言者略也。”

22) 『楞嚴經集註』卷3(卍續藏17, p.173中), “荊公云。六根皆受性於覺, 故於見言性見覺明覺精明見。耳聽, 鼻嗅, 舌嘗, 身觸, 及意知根, 亦與見同, 皆受覺性。”

으로 작용[大]을 융섭한다는 말이다. 각명과 각정은 진공과 성공이니 성품의 바탕이라는 뜻을 곧장 가리킨 것이다. 이것을 합하여 말함은 성견상즉(性見相卽)을 벗어나지 않는다. 이것이 여래장 속 미발(未發)의 참된 바탕이니 각명으로써 무명이 될 수 없고, 청정 또한 같지 않다. 이렇게 말해야 한다. 완전하게 보는 동시에 알아차린다면 감각기관이 번뇌에 매인 범부의 견이 아니다. 완전하게 알아차리는 동시에 본다면 이승의 공적한 알아차림이 아니다. 그러므로 청정이라고 한다.<sup>23)</sup>

여기에서 성견각명과 각정명견은 견(見)의 성품과 작용을 함께 지목한 용어로 풀이된다. 성품의 바탕에서 보는 것이 성견(性見)이고, 성품의 밝음에서 보는 것이 명견(明見)이다. 각명과 각정은 진공(眞空)과 성공(性空)으로서 성품의 바탕이라는 취지를 바로 지시한 것이다. 이것들을 함께 부르는 것은 곧 성(性)과 견(見)의 상즉(相卽)을 말한 것이다. 이것은 바탕과 작용을 체용관계 안에서 구분한 후에 다시 통일하는 것으로 해석하지 않고, 바탕 그대로 작용과 다름이 없는 즉체즉용(卽體卽用)의 논리로 이해한 것이다.

견문각지의 성(性)은 바로 알아차림[覺]의 작용이다. 견문각지의 성이라고 하면 견문각지의 작용과 그것을 현현하는 내적인 본질이 독립적으로 존재하는 것처럼 해석될 수 있다. 그러나 『능엄경』에서 여래장과 동일한 것으로 설하고 있는 견문각지의 성이란 바로 알아차림이라는 작용 자체이고, 이것은 바탕으로서 성과 상즉하고 있다.

견문각지에 대한 이러한 이해는 견(見)과 각(覺)의 범주를 재구성한다. 감각기관 안에서 봄과 알아차림이 온전하면 범부의 봄이 아니고, 알아차림과 봄이 온전하면 이승(二乘)의 알아차림이 아니다. 이것은 식(識)에 물든 범부의 견(見)과 공적한 경계에 떨어진 이승의 각(覺)을 떠나 견의 작용과 각의 성품이 완전하게 실현된 경지를 말한 것이다.

23) 『楞嚴經正脈疏』 卷3(卍續藏18, p.477上), “性見覺明者, 言性中之見, 卽覺上之明也. 覺精明見者, 言真覺之精, 卽性明之見也. 性見明見, 猶言性色真色. 以性融大之辭. 覺明覺精, 猶言真空性空, 直目性體之意. 合而言之, 不過性見相卽而已. 此如來藏中未發真體, 不可以覺明為無明, 清淨亦稍不同. 當云. 全見而覺, 非凡夫根結之見. 全覺而見, 非二乘冥寂之覺. 故曰清淨也.”

견문각지는 대상 경계에 따라 일어나는 반연심이나 식심(識心)과 동일하지 않지만, 그러한 경험적 인식과 전혀 다른 영역에서 실현되는 것은 아니다. 그렇다면 견문각지와 식심의 근본적인 차이는 무엇인가? 감각 경험을 조작하는 식(識)이 문제가 된다. 식심은 식에 의해 작위(作爲)된 대상을 반연하기 때문에 견문각지 자체와 다르다. 식심은 이미 실재하는 외부대상을 단순하게 비추는 것이 아니라 우리의 행업(行業)에 의해 혼습된 식(識)을 함장하고 미세하게 상속하는 허망하게 조작된 감각 경험이기 때문이다.

### III. 분별성(分別性)과 분별영사(分別影事)

견문각지가 문제가 아니라 견문각지가 작동할 때 함께 일어나는 식(識)이 문제다. 우리의 감각 경험은 대상을 식별하고 판단하는 주체의 작용에 의해서 일어난다. 감각 경험을 분별하는 주체의 본질은 감각기관이나 경험 자체가 아니라 모든 순간 그것을 주재한다고 암암리에 전제되는 주체성이다. 이것을 『능엄경』에서는 분별의 자성[分別性]이라고 이름 붙여서 그것이 우리의 진실한 마음인지 아니면 실재하지 않는 망상인지 논증한다. 이것은 분별의 주체의 자리에 진실한 마음이 아니라 식의 자기중심성이 있음을 제시한다.

만약 그대가(대상에) 집착하여 분별하고 사유할 때 밝히고 아는 성품을 마음이라고 여긴다면 이 마음은 일체의 색·소리·맛·촉감 등의 경계와 작용을 떠나서 별도로 온전한 성품이 있어야 한다. 예컨대 지금 그대가 나의 법을 들으면 이것은 소리로 인하여 분별이 생긴 것이다. ❶ 설령 모든 견문각지를 없애고 안으로 어두운 경계를 고수하더라도 법진(法塵)을 분별하는 그림자[分別影事]일 뿐이다. 그대가 주장하는 것이 마음이 아니라고 내가 말한다고 해서 그렇게 여기지는 말고 다만 그대가 마음으로 미세하게 헤아려보라. ❷ 만약 경계를 떠나서 별도로 분별의 자성[分別性]이 있다면 그것이 바로 진실한 그대의 마음이다. ❸ 만약 분별의 자성

[分別性]이 대상을 떠나서 별도로 바탕이 있지 않다면, 이것은(분별성) 경계를 분별하는 그림자[識의 작용]일 뿐이다. 대상이 상주하지 않고 변화하여 사라질 때 이 마음은 거북이 털이나 토끼 뿔과 같이 허망하다. 그렇게 되면(경계를 떠나 분별의 자성이 별도로 존재하지 않을 경우 대상이 사라질 때 분별의 자성 역시 사라져서) 그대의 법신은 (대상과) 똑같이 단멸할 텐데 무생법인을 닦아서 증득하는 이는 누구인가?<sup>24)</sup>

위에 제시된 내용의 요점은 대상에 의존하는 인식, 즉 분별영사(分別影事)와 대상에서 독립하여 존재해야 할 것으로 추론되는 분별의 자성[分別性]을 구분하여 분별의 자성이 존재할 수 없음을 보여주려는 것이다. 여기에서 경험적 의식을 지시하는 분별영사는 ‘비추어지는 마음’이고 분별은 ‘비추는 마음’이다. 그리고 분별의 자성이란 ‘비추는 마음’의 실제적 본질이라고 할 수 있다. 이는 논의를 결국 ‘비추어지는 마음’보다 진실한 것인 ‘비추는 마음’에 과연 독립적이고 실제적인 본질이 있는지를 묻고 있는 문제라고 할 수 있다.

이를 위해 두 가지 조건을 가정하고 모든 경우에 분별의 자성이 성립할 수 없음을 논증하고 있다. 첫 번째 조건은 ‘인식대상을 없애버린다고 해도 분별의 자성을 찾을 수 없음’을 말한다. 견문각지의 대상을 없앤 경우에도 여전히 ‘없음’이라는 관념을 의식의 대상으로 반연하는 셈이고, 그것은 여전히 대상을 갖는 의식일 뿐 분별의 자성은 아니라는 것이다. 두 번째 조건은, ‘만약 대상을 떠나서 분별의 자성이 있다면 이것은 진실한 마음이다’는 것이다. 그러나 그러한 경우 역시 가능하지 않으므로 대상을 떠나 독립하는 분별의 자성은 성립할 수 없게 된다. 먼저 경전의 ❶ 부분에 대해 주석서의 해석을 참고할 필요가 있다.

[경] 설령 모든 견문각지를 없애고 안으로 어두운 경계를 고수하더라도

24) 『楞嚴經』卷1(大正藏19, p.109上), “若汝執格分別覺觀, 所了知性必為心者, 此心即應離諸一切色香味觸諸塵事業, 別有全性. 如汝今者承聽我法, 此則因聲而有分別. 縱滅一切見聞覺知, 內守幽閑, 猶為法塵分別影事. 我非勅汝執為非心, 但汝於心微細揣摩. 若離前塵, 有分別性, 即真汝心. 若分別性, 離塵無體, 斯則前塵分別影事. 塵非常住, 若變滅時, 此心則同龜毛兔角, 則汝法身同於斷滅, 其誰修證無生法忍?”

의식의 대상인 法塵을 분별하는 의식일 뿐이다 : [주] 다섯 가지 인식 대상을 상대하지 않으니 명료함이 작용하지 않는다. 이미 바깥 경계를 끊었으므로 ‘안으로 어둠을 고수한다’고 하였다. 바로 이 때 분별(작용)이 없는 것은 아니다. 만약 이렇게 안으로 분별하는 마음[分別心]을 온전한 자성[全性]이라고 한다면 이것은 이치에 맞지 않는다. 그리고 이것은 전적으로 제6식(분별영사)에서 일어난 경계이고 완전한 자성도 아니라는 것을 모르는 것이다. 이는 의식이 독산위에서 다른 대상을 비량하여 독영경을 취한 것이고 다섯 가지 감각기관이 취한 경계처럼 뚜렷하지 않다. 그러므로 ‘설령 견문각지를 없앤다고 할지라도’라고 한 것이다.<sup>25)</sup>

『수능엄의소주경』은 ‘분별하는 의식(意識)을 온전한 자성(全性)으로 여기는 것은 이치에 맞지 않으며 분별영사는 제육식(第六識)에서 일어나는 경계로서 독산위(獨散位)에서 다른 대상을 비량(比量)하여 독영경(獨影境)을 취한 것’이라고 풀이한다. 이미 일어난 의식을 근거로 추론하여 의근(意根)으로 다시 의식의 대상을 취한 것이라는 뜻이다. 의식은 다섯 가지 경계에 반연하는 전오식(前五識)을 모두 없애더라도 여전히 작동하는데 그것은 다섯 가지 감각기관의 대상이 없더라도 제육식(第六識)인 의식이 ‘없음’이라는 법경(法境)을 대상으로 삼아 여전히 작동하고 있기 때문이다.

경험적 의식작용인 분별영사(分別影事)는 ‘비추어지는 마음’이다. 이것은 ‘비추는 마음’의 실제적 본질(分別性)과 구분된다. “눈앞의 경계를 떠나서 비추는 마음의 실제적 본질이 있다면 그것이 바로 진실한 그대의 마음이다”라는 ②의 경설은 두 가지로 해석될 수 있는 함의를 가졌다. 비추는 마음의 실제적 본질을 전제할 경우 이것은 ‘비추어지는 마음’인 경험적 의식에서 독립된 ‘비추는 마음’의 실제적 본질을 인정하는 결과가 된다. 그러나 이것은 대상을 떠나 존재하는 분별하는 자성을 인정하지 않는 결론으로 유도하기 위한 논리라

25) 『首楞嚴義疏注經』卷1(大正藏39, p.839下), “縱滅一切見聞覺知, 內守幽閑, 猶為法塵分別影事. 五境不對, 明了不行, 既絕外緣, 故云內守幽閑也. 當爾之時, 不無分別. 若便將此內分別心為全性者, 此亦非理. 而不知此全由第六法塵影像事境所發, 亦非全性, 乃是意識在獨散位, 比量別緣, 取獨影境, 非是明了同五所取. 故云縱滅見聞覺知也.”

고 볼 수 있다. 대상에서 독립한 분별의 자성이 존재한다면 그것이 그대의 진심(眞心)이라고 인정하겠지만 그런 경우는 불가능하므로 ‘비추는 마음’의 자성은 성립할 수 없다는 함의로 해석할 수 있다.

③의 구절은 다시 ②의 가정을 부정할 경우 초래되는 논리적 궁지에 대해 말한다. 만약 대상을 떠나서 독립된 ‘비추는 마음’의 실체적 본질을 얻을 수 없다면 그것은 변화하는 대상에 있을 것이다. 그러나 수행과 증득의 주체로 삼을 만한 것이 대상의 변화에 따라 단멸(斷滅)한다면 수행과 증득은 자기동일성을 보증 받을 수 없으므로 무의미한 것이 된다. 구절 ③에 대한 주석서의 해석을 참고할 필요가 있다.

[경] 만약 분별의 자성이 대상을 떠나서 별도로 본체가 있지 않다면, 분별의 자성이란 대상을 분별하는 그림자일 뿐이다 : [주] 만약 대상을 떠나서 분별(의 자성)이 없다면 분별(의 자성)이 뚜렷한 망상임을 드러내기에 충분하다. (분별의) 자성이란 본래 있지 않고 대상에 속한 셈이다. 그러므로 분별의 그림자라고 할 수 있다.<sup>26)</sup>

『수능엄의소주경』은 ③을 분별(分別) 자체가 망상임을 드러내기 위한 것으로 해석하고 있다. 변화하는 대상에서 분별의 자성을 얻을 수도 없고, 또한 마찬가지로 대상을 떠나서 독립적으로 존재하는 분별의 자성 역시 성립할 수 없다는 것이다. 분별 자체는 대상에 속한 것이고, 그것의 자성은 모든 경우에 불가득(不可得)이다. 대상을 분별하는 의식은 실체적 토대가 없으므로 분별의 자성은 실재하지 않는다. 우리가 분별의 자성으로 여기는 것은 진실한 마음이 아니라 연기적으로 구성된 의식일 뿐이다. 예컨대 개별적인 소리와 같은 감각 대상과 독립적으로 존재하는 분별의 자성(自性)은 없다. 소리 자체가 분별하는 마음의 작용이고, 이것 이외에 독립적으로 존재하는 인식의 본질적 근거는 없

26) 『首楞嚴義疏注經』卷1(大正藏39, p.840上), “若分別性離塵無體, 斯則前塵分別影事. 若離前塵, 無此分別, 足顯分別宛是妄想. 自性本無, 屬於前塵. 故可名為分別影事. 如下文云. 若真汝心, 則無所去. 云何離聲無分別性, 斯則豈唯聲分別心, 分別我容, 離諸色相無分別性.”

음을 말한다.

그러나 이것은 분별대상이 항상 중립적인 순수성을 담보한다는 의미는 아니다. 우리의 감각기관에 반연하는 분별의 대상은 심층적인 의식의 조작을 떠나서 성립하지 않는다. 분별의 대상은 단지 전오식과 의식의 대상에 그치지 않고 제8식의 대상까지 확장될 수 있다. ㉒의 경문에서 전진(前塵)에 대한 해석에 따라 분별성의 의미가 달라진다. 『능엄경전』은 다음과 같이 주석한다.

[경] 만약 전진을 떠나 분별의 자성이 있다면 진실한 마음이다. [풀이] 그로 하여금 여덟 가지 식이 반연한 망심을 떠나게만 할 뿐이다. 안식이 반연하는 색진에서 제8식이 반연하는 신체와 기세간 등에 이르기까지 모든 것은 대상에 따라 일어난 허망한 법이다. 단지 대상을 떠나서 불가사의하게 비추고 혼습하지 않는 성품이 있어서 대상 경계를 따라 사라지지 않고 엄연하게 홀로 존재한다면 바로 그대의 진실한 마음이다. 아래의 경문에서 ‘현전의 경계와 비슷하다’고 하였다. 만약 경계를 떠난다면 불가사의하게 비추면서 혼습하지 않는 자성은 없다. 이것은 망심이고 진심이 아니다.<sup>27)</sup>

제8식이 반연하는 경계는 중생의 신체와 기세간이다. 이것은 주관과 객관 세계 전체를 지시한다. 따라서 중생의 감각기관과 감각기관이 반연하는 모든 대상들은 제8식의 대상으로 해석할 수 있다. 이렇게 되면, 분별의 자성이란 제8식일 뿐이다. 그것은 마치 부동(不動)인 것처럼 보이지만 여전히 미세하게 상속하며 변이한다.<sup>28)</sup> 범부가 분별의 자성이라고 오인하는 것은 여덟 가지 식(識) 전체, 또는 제8식일 뿐이다.

27) 『楞嚴經箋』(卍續藏88, p.901中), “若離前塵, 有分別性, 即真汝心. 箋云. 教佗但離却八識緣塵妄心. 眼識綠色塵, 乃至第八緣根身器界等. 此皆是前塵虛妄之法. 但離却前塵, 有一分靈鑒不熏之性, 不隨前境落謝, 儼爾獨存, 即真汝心. 下文云. 似現前境. 若離却前塵, 無此靈鑒不熏之性, 此則妄心, 非真心也.”

28) 『首楞嚴義疏注經』卷1(大正藏39, p.839下), “若離前塵, 有分別性, 即真汝心. 若汝研窮此分別體, 離六塵外實有性者, 我即容許是汝真心. 世人只知, 卽心是佛, 曾不子細度量. 此心剎那變異, 猶如猿猴害馬, 紛然亂想, 無暫停時.”

<경>‘분별의 자성이 대상을 떠나면 바탕이 없다’ <풀이> 만약 분별의 자성이 앞의 8식을 떠난다면 바탕이 없다.<sup>29)</sup>

이것은 제8아뢰야식 뿐 아니라 전오식(前五識)을 포함한 여덟 가지 식 전체를 분별의 자성으로 오인하는 분별영사(分別影事)로 해석한 것이다. 따라서 분별의 자성이라고 오인되는 전진분별영사(前塵分別影事)는 전진·분별·영·사로 구분되고 각각 전오식과 제6식·제7식·제8식을 가리키는 것으로 해석된다.<sup>30)</sup> 『능엄경전』은 바로 앞의 인용문에서는 전진(前塵)을 전팔식(前八識)으로 풀이하였고 위의 풀이에서는 전오식으로 다르게 풀이하고 있으나 기본적으로 안식에서부터 제8식에 이르는 모든 식(識)이 반영하는 대상경계로 풀이함으로써 식(識)을 분별의 자성으로 삼을 만한 가능성을 모두 차단하고 있다.

#### IV. 진심의 환원불가능성

분별성과 분별영사를 분리하는 앞의 논증은 대상을 떠나 독립적으로 존재하는 분별의 자성이 존재하지 않음을 증명하기 위한 것이 아니다. 분별의 자성이 존재하지 않는다고 확정하면 진실한 마음은 ‘없음’[無]이라는 또 다른 분별영사로 귀속시키는 셈이다. 반면 인식 대상과 독립한 분별의 자성이 없다고 해도 ‘있음’[有]이라는 관념의 그림자로 돌아갈 뿐이고, 앞의 번거로운 논증 역시 무의미하다.

그렇다면 이 논증의 문제의식은 무엇인가? 여기에 『능엄경』의 독특한 면모가 드러난다. 이 논증의 목적은 분별의 자성을 특정한 개념이나 장소로 환원하려는 모든 시도를 좌절시키는 데 있다. 어떠한 지점으로든 ‘환원될 수 없음’[不

29) 『楞嚴經箋』(已續藏88, p.901中), “若分別性離塵, 無體。箋云。若分別性離却前八識, 即無體也。” 해당부분의 경문을 끊어 읽는 방식은 다른 주석서와 다소 차이가 있으나 전체적인 취지는 차이가 없다.

30) 『楞嚴經箋』(已續藏88, p.901中), “斯則前塵分別影事。後指現妄心。箋云。便斷云。此則前五塵, 分別是第六識, 羶生分別, 影是第七, 執八見分為我, 親為影像。事是第八, 成業果事。此妄心非真心也。”



還] 자체가 바로 진실한 마음이다.

만약 그대의 진실한 마음이라면 갈 곳이 없을 텐데 어떻게 소리를 떠나서 분별의 자성이 없겠는가? 이것이 오직 소리를 분별하는 마음뿐이겠는가? 나의 얼굴을 분별하는 것도 갖가지 물질적 특성을 떠나면 분별의 자성이 없다. ... 온갖 법의 대상을 떠나 분별의 자성이 없다. 그대의 심성은 각각 돌아갈 곳이 있으니 무엇을 주인으로 삼을 것인가? ... 그대는 자세히 들어라. 이제 그대에게 환원되지 않는 자리를 보여줄 것이다. ... 그대가 여덟 가지를 보는 견의 정명성은 누구에게 돌아가게 하려는가? 왜 그러한가? 만약 밝음에 돌아간다면 밝지 않을 때 다시 어둠을 보지 않을 것이다. 비록 명암 등의 갖가지 차별이 있지만 견은 차별이 없다. 환원시킬 수 있는 것들은 자연히 그대가 아니지만 환원시킬 수 없음이 그대가 아니라면 누구인가? 그렇다면 그대의 마음은 본래 모명정이지만 그대가 스스로 미혹되어 근본을 잃고 윤회하며 생사의 바다에서 항상 떠돌아다닌 셈이다.<sup>31)</sup>

진실한 마음은 어떠한 근원적으로 장소로 환원되지 않는다. 경전에서는 그러한 가능성을 여덟 가지로 상정하여 견성이 환원되지 않음을 논증하였다. 견성이 환원될 곳이 없다는 것은 그것을 산출한 근원적인 원인을 확정할 수 없고 특정한 지점으로 귀속시켜 그것을 주재자로 삼지 않음을 말한다.

이것은 1권에서 “보리와 열반의 청정한 바탕”인 식정원명이 대상과 대상에 관련된 의식을 만들지만 스스로 결코 대상화되지 않는다고 했던 것과 같다. 이것은 다른 모든 의식작용을 비추되 스스로는 특정한 지점으로 대상화하여 비추어지지 않는 ‘비추는 마음’이다. 진심과 견문각지, 그리고 의식작용이라는 세 가지 마음은 첫 번째 달, 두 번째 달, 세 번째 달에 비유된다.

31) 『楞嚴經』卷2(大正藏19, p.111上), “若真汝心, 則無所去, 云何離聲, 無分別性? 斯則豈唯聲分別心, 分別我容, 離諸色相, 無分別性. ... 離諸法緣, 無分別性, 則汝心性, 各有所還. 云何為主? ... 汝見八種, 見精明性, 當欲誰還? 何以故? 若還於明, 則不明時, 無復見暗. 雖明暗等種種差別, 見無差別. 諸可還者, 自然非汝, 不汝還者, 非汝而誰? 則知汝心, 本妙明淨, 汝自迷悶, 喪本受輪, 於生死中, 常被漂溺.”

그대가 나를 보는 것은 견정명원이다. 이 견(정명원)은 비록 묘정명심은 아니지만 두 번째 달과 같고, 달그림자는 아니다.<sup>32)</sup>

여기에서 첫 번째 달인 묘정명심은 진심이고, 견정명원은 견성(見性)과 다르다. 견정명원은 진심은 아니지만 진심과 바탕이 다르지 않고 다만 무명번뇌를 갖고 있다는 차이가 있을 뿐이다. 반면 세 번째 달그림자는 물속에 비친 달로서 진심과 전혀 다른 허망한 마음이니 이것이 대상을 반영하는 마음이고 앞에서 말한 분별영사이다.

견문각지는 마치 눈을 눌러 두 번째 달이 있는 것처럼 착각한 것일 뿐 달 자체가 없는 것은 아니다. 따라서 무명을 없애기만 하면 바로 진심과 같다. 그러나 달그림자인 식심이나 반영심은 진심과 다른 바탕이다. 그러므로 견정명원은 두 번째 달이기는 하지만, 달그림자와는 전혀 다르다고 한 것이다.<sup>33)</sup> 이렇게 세 가지 마음이 구분된다.

대상을 반영하여 발생하는 마음은 견문각지에서 나타나지만 견문각지와 같지 않다. 견문각지 역시 그대로 진실한 마음은 아니다. 무명번뇌가 소진되지 않았기 때문이다. 다만 견문각지에서 무명이 사라지면 그대로 진실한 마음과 같다. 진실한 마음은 따로 환원될 수 있는 지점이 없다. 그러나 중생은 미세하게 상속하는 여덟 가지 식(識)을 자신의 진실한 마음으로 착각한다. 이러한 전도망상은 견문각지라는 여섯 가지 감각기관에 들러붙어 주인공 행세를 하는데, 이러한 착각을 없애기 위해 견문각지[六根]에서 식(識)을 분리하는 것이 육근원통(六根圓通)이다.

32) 『楞嚴經』卷2(大正藏19, p.111上), “且汝見我見精明元, 此見雖非妙精明心, 如第二月非是月影.”

33) 『楞嚴經正脈疏』卷2(卍續藏18, p.379上), “경전의 뜻은 첫 번째 달로 순수한 진심을 비유하고, 두 번째 달로 견정명원을 비유하며, 세 번째 달로 대상의 분별을 비유한 것이다. 여기에서 ‘견정이 두 번째 달’이라고 한 것은 그것이 비록 진심은 아니지만 실로 진심과 바탕이 다르지 않음을 밝힌 것이다. 무명을 띠고 있는 것일 뿐 이것을 없애면 진심과 같다. … 달 그림자가 아니라고 한 것은 대상을 반영하는 마음과 같지 않음을 밝힌 것이다. 대상의 그림자는 물 속의 달과 같다. 그것과 진짜 달은 위아래가 현격하여 허망과 진실이 전혀 맞지 않는다. 意以第一月, 喻純真之心, 第二月喻見精明元, 第三月喻緣塵分別. 今言見精如第二月者, 明其雖非即真, 而實與真心非有異體, 但帶無明, 除之即真. … 非是月影者, 明其非同緣塵之心. 但是前塵之影, 乃如水中月. 其與真月, 上下懸隔, 虛實不倫矣.”

그대의 육근이 호용하여 개합하지 않으면 이 망상은 사라질 날이 없다.  
 그러므로 지금 그대의 견문각지 안에서 누적된 습기는 안으로 고요해지  
 면 상이 없고 근원이 허망하니 다섯째 전도되고 미세한 정상이다.<sup>34)</sup>

육근이 상호작용하여 영역의 구분이 없어지고 하나로 통합되지 않으면 식  
 음(識陰)에 의한 망상은 그치지 않는다. 감각기관의 본질은 본래 원통(圓通)하  
 여 하나이지만 이것을 여섯 가지 영역으로 구분하는 것은 식(識)의 작용이다.  
 견문각지는 본래 한 생각도 일어나지 않은 청정한 바탕인데 신체와 정신의 자  
 기동일성을 유지시키는 미세한 식의 작용을 통해 견문각지 안에 번뇌 망상이  
 누적된다. 견문각지는 식(識)과 분리됨으로써 청정하게 된다.<sup>35)</sup> 이것이 육근  
 원통의 이론적 근거이다. 감각기관이 식의 조작과 지배에서 벗어남으로써 근  
 원이 없는 망상이 소진된다. 이렇게 되어 청정한 견문각지의 활발한 작용만이  
 존재하는 것이 진심이다.

## V. 선사상에서 견문각지의 함의

『능엄경』은 대상에 의존하는 마음에 본질적인 고유성이 있다는 견해를 부  
 정한다. 그러나 그것은 대상에서 독립한 근원적 마음의 지위를 확보하기 위한  
 것이 아니라 환원될 수 있는 근원적인 장소 자체를 부정하기 위한 논리라고 볼  
 수 있다. 인식대상이 있든 없든 모든 주관의 중심으로 환원되는 마음은 분별하  
 는 의식[分別影事]일 뿐이고, 그것에서 독립된 분별의 자성[分別性], 즉 ‘비추는

34) 『楞嚴經』 卷10(大正藏19, p.155上), “非汝六根互用開合, 此之妄想無時得滅. 故汝現在見聞覺知中申習幾, 則滲了內罔象虛元, 第五顛倒微細精想.”

35) 『楞嚴經正脈疏』 卷10(卍續藏18, p.889中), “현재의 견문각지라고 함은 아난의 현전 육근의 성품이고 한 생각도 일어나지 않은 바탕이다. 부처께서 앞서 열 차례에 걸쳐 부동하고 불멸하는 식정명원을 펼쳐 보이신 것과 같다. 중환습기란 사물을 보면 잊지 않고 찰나마다 혼습을 받는 것이다. … 세미란 미세한 아뢰야식이고, 정상이란 식정원명이다. 現在見聞覺知者, 即就阿難現前六根中性一念不生之體. 如佛前十番開顯不動不滅等識精明元也. 而言中申習幾者, 即觀物不忘念念受熏也. … 細微者, 陀那細識也. 精想者, 識精明元也.”

마음'의 실체적 본질은 어떠한 경우에도 환원되거나 대상화될 수 없다. 그러므로 분별은 망상이고 대상을 떠난 분별의 독립적 지위도 인정되지 않는다. 견문각지를 떠난 진심은 없다. 『종경록』에 기록된 마조도일의 언구는 『능엄경』에서 견문각지를 설명하는 내용과 거의 일치한다.

지금 견문각지는 본래 그대의 본성이고 본심이라고도 한다. 또한 이 마음을 떠나서 별도로 부처가 있지 않다. 이 마음은 본래 있고, 지금도 있으니 조작에 의지하지 않고, 본래 청정하고 지금도 청정하니 닦음을 기다리지 않는다. 자성 그대로 열반이고, 자성 그대로 청정하며, 자성 그대로 해탈이고, 자성 그대로 번뇌를 떠났기 때문이다. 바로 그대의 심성이 본래 부처이니 달리 부처를 구할 필요가 없다. 그대 자신이 금강정이니 달리 생각하고 마음을 모아 삼매에 집착할 필요가 없다. 설사 생각을 모으고 마음을 거둘 수 있어도 궁극적인 것인 것도 아니다.<sup>36)</sup>

견문각지가 본성이라고 할 때 본성은 중생을 존재론적으로 근거지우는 형이상학적 원리가 아니다. 본성은 마음/신체/물질 등 어떠한 인식대상으로도 환원될 수 없고, 감각 지각 안에서 실현되고 확인될 뿐이다. “자성열반”, “자성해탈”, “자성청정”에서 ‘자성’ 역시 존재론적 근거가 아니라 식 작용에 의해 작위적으로 구성되지 않고 현전하는 지각의 순수성이다. 식으로 환원되지 않는 견문각지의 지각기능이 진심으로 가는 길이라는 것을 말한 것이다. 따라서 본체와 작용의 이분법적 구도 안에서 감각 지각과 여래장을 등치시키는 구조를 통해 본래적인 마음과 마음의 작용을 이해한다면 환원되지 않는 진심의 함의를 파악하기 어렵다.

그대들의 견문각지의 성품은 태허와 수명이 같으니 생하지도 않고 멸하

36) 『宗鏡錄』卷14(大正藏48, p.492上), “今見聞覺知, 元是汝本性, 亦名本心. 更不離此心, 別有佛. 此心本有今有, 不假造作. 本淨今淨, 不待瑩拭. 自性涅槃, 自性清淨, 自性解脫, 自性離故. 是汝心性, 本自是佛, 不用別求佛. 汝自是金剛定, 不用更作意凝心取定. 縱使凝心斂念作得, 亦非究竟.”

지도 않는다. 일체 경계가 본래 공적하여 얻을 수 있는 법이 하나도 없다. 미혹한 이는 깨닫지 못하여 경계에 미혹되고, 한 번 경계에 미혹되면 끝 없이 유전한다. 그대들은 알아야 한다. 심성은 본래 스스로 가진 것이고 조작에 말미암지 않으니 마치 금강을 파괴할 수 없는 것과 같다.<sup>37)</sup>

견문각지가 시공간처럼 설명되는 것 역시 형이상학적 원리가 아니라 중심성의 탈피를 함의한다. 견문각지의 본질은 특정한 지점으로 환원되지 않으므로 그것은 우리의 표상 공간 어디에도 존재할 수 있다. 이것은 여래장이 형이상학적 원리의 보편성이 아니라 그러한 보편적 중심 원리를 부정하는 무아(無我)로 설명되는 것과 같다. 견문각지의 성품은 특정한 중심이 없으므로 모든 곳에 있다. 황벽은 『전심법요』에서 “영각성(靈覺性)이 불생불멸하다”고 하였는데<sup>38)</sup> 그것 역시 실체성이 아니라 탈중심성을 말하는 것이다. 그러나 견문각지 자체는 진심도 아니고, 진실한 자기도 아니다.

오직 견문각지의 자리에서 본심을 알 수 있지만 본심은 견문각지에 속하지 않고, 견문각지를 떠나지도 않는다. 다만 견문각지에서 견해를 일으키지 말고, 견문각지에서 생각을 하지도 말며, 견문각지를 떠나 마음을 찾지도 말고, 견문각지를 버리고 법을 취하지도 말라. (그렇게 할 수 있다면 견문각지와 본심은) 같지도 않고 다르지도 않으며, 머물지도 않고 집착하지도 않으며, 종횡으로 자유로워 도량 아닌 곳이 없다.<sup>39)</sup>

37) 『景德傳燈錄』 「汾州無業傳」 卷8(大正藏51, p.257中), “汝等見聞覺知之性, 與太虛同壽, 不生不滅. 一切境界, 本自空寂, 無一法可得. 迷者不了即為境惑, 一為境惑, 流轉不窮. 汝等當知, 心性本自有之, 非因造作, 猶如金剛不可破壞. 一切諸法, 如影如響, 無有實者. 故經云. ‘唯此有一事實, 餘二即非真’ 常了一切空, 無一物當情. 是諸佛用心處, 汝等勤而行之.”

38) 『傳心法要』(大正藏48, p.381上), “此靈覺性, 無始已來, 與虛空同壽. 未曾生未曾滅, 未曾有未曾無, 未曾穢未曾淨, 未曾喧未曾寂, 未曾少未曾老, 無方所無內外, 無數量無形相, 無色像無音聲 … 중략 … 諸佛菩薩與一切蠢動含靈, 同此大涅槃性.”

39) 『傳心法要』(大正藏48, p.380中), “但於見聞覺知處認本心, 然本心不屬見聞覺知, 亦不離見聞覺知. 但莫於見聞覺知上起見解, 亦莫於見聞覺知上動念, 亦莫離見聞覺知覓心, 亦莫捨見聞覺知取法, 不即不離, 不住不著, 縱橫自在, 無非道場.”

견문각지는 분별영사와 같은 달그림자는 아니지만 두 번째 달의 한계를 벗어나지 못한다. 견문각지가 그대로 진실한 마음은 아니다. 대상을 반연하는 마음이 물에 비친 달그림자라면, 견문각지는 진실한 마음인 달을 보지 않는 것은 아니지만 눈을 눌러서 보이는 두 번째 달이다. 그러나 눈을 누르는 무명에서 벗어나기만 하면 견문각지 그대로가 진실한 마음이다. 진실한 마음과 견문각지는 바탕이 같지만, 견문각지 위에서 진망의 견해를 만들고 진실한 마음을 찾으려는 분별을 일으키며 그것에 집착함으로써 오히려 진실한 마음과 멀어진다. 견문각지 위에서 그러한 조작을 멈추면 그것 그대로 자기의 본심이다.

견문각지는 모두 경계에서 견해를 만드는 것이니 잠시 중하근기에게 설할 수 있지만 직접 증득하고자 한다면 이러한 견해를 짓지 말아야 한다. 경계에 있는 법은 모두 사라지는 자리가 있으니 있음이라는 자리[有地]에서 사라진다. 다만, 일체 법에 대해 있다거나 없다는 견해를 만들지 않으면 그것이 바로 법을 보는 것이다.<sup>40)</sup>

견문각지와 진실한 마음은 다르되 그것이 실현되는 공간은 동일하다. 결정적인 차이는 견문각지의 경계에 나타나는 모든 법(法)을 관념화하고 특정할 입장을 만든다면 분별영사이고 망심이 된다. 모든 견해 중 가장 근본적인 것은 견문각지의 경계가 “실재 한다”라는 관념의 토대이다. 견문각지의 경계에서 “있다”라거나 “없다”고 조작하지 않으면 일체 모든 대상[法]이 진실[法]이 된다. 여기에서는 법이 마음이고 마음이 법이 되어 진실한 마음과 견문각지의 경계가 다름이 없다. 이렇게 되면 견문각지의 마음 밖에 달리 진실한 법이 없다. 견문각지의 마음의 경계에서 진실을 찾으려고 조작하지 않는다면 경계를 마주한 마음이 진실한 마음이고 본래의 법이다.<sup>41)</sup>

40) 『傳心法要』(大正藏48, p.381中), “見聞覺知, 皆是境上作解, 暫為中下根人說即得. 若欲親證, 皆不可作, 如此見解. 盡是境法有沒處, 沒於有地. 但於一切法不作有無見, 即見法也.”

41) 『傳心法要』(大正藏48, 380下), “世人聞道, 諸佛皆傳心法心, 將謂心上別有一法可證可取, 遂將心覓法, 不知心即是法法即是心. 不可將心更求於心, 歷千萬劫終無得日, 不如當下無心, 便是本法.”

## VI. 맺는말

『능엄경』은 오온·십이입·십팔계 전체를 여래장과 동일한 것으로 설명한다. 이것은 다른 여래장계 경전에서 여래장이 해탈의 가능성이자 미혹의 원인으로 제시되었던 맥락과 다르지 않다. 중생은 인식능력 때문에 미혹되고, 동시에 바로 그 인식능력 때문에 해탈할 수 있다. 따라서 어떠한 의식 상태를 여래장이나 불성으로 등치시키는 것이 그것의 진실을 보장할 수 없다. 망상도 여래장이고, 진심도 여래장이기 때문이다. 이러한 점에서 선사상에서 진심과 망심을 여래장으로 환원시켜 모두 진심으로 해석하는 접근은 문제의 핵심을 모호하게 한다. 기존의 작용증성에 대한 답론이 여래장과 감각지각의 관계에 천착함으로써 이러한 환원주의가 가능했다.

견문각지는 선사상에서 널리 활용되는 개념이지만 그 함의에 주목하지 않고 단순하게 보고 듣고 알아차리고 안다는 의미로 해석하여 단순한 감각작용 또는 의식작용으로 이해했던 것이 일반적이었다. 전통적으로 견문각지는 『능엄경』에서 진망을 구분하는 맥락에서 이해되어 왔는데, 진심과 망심 모두와 일정한 영역을 공유하되 그것들 자체는 아니다. 이러한 구조를 이해하지 않으면 단순한 감각 지각이나 실제적인 본래성으로 오인될 수 있는 소지가 있다.

『능엄경』은 견문각지와 식심(識心)의 구별을 중시한다. 여기에서 견문각지는 의식에 의해 조작된 감각 경험과 구분되며, 그러한 조작으로부터 벗어난 감각기관 자체이다. 식(識)의 지배를 떠난 견문각지는 청정하다. 견문각지의 성은 어느 곳으로도 환원될 수 없다. 그러나 견문각지 자체가 진심은 아니다. 식심이 견문각지에서 활동하지만 양자는 식(識)과 감각기관(根)으로 구분되며, 장소를 공유할 뿐, 동일한 것이 아니다. 마찬가지로 식의 지배에서 벗어난 청정한 견문각지가 그대로 진심은 아니다. 진심은 견문각지의 영역에 있지만 견문각지에 속하지도 않고 그것을 떠나지도 않는다. 견문각지와 본심 역시 감각지각의 영역에서 일어나지만 동일한 것은 아니다.

요약하자면 『능엄경』에서 마음은 크게 식/견문각지/진심의 세 가지 층위로

구분된다. 식은 행업에 의해 구성된 의식작용 전체를 지시한다. 이 마음은 대상을 반영함으로써 발생하는 마음이고, 견문각지 안에서 특정한 지점을 중심으로 주인공을 만들고, 그것을 통해서 자아와 세계를 조작하고 구성한다. 식과 견문각지는 영역을 공유하므로 미세하게 관찰하지 않으면 분리하기 어렵다. 견문각지는 식의 작용과 독립된 감각기관이다. 견문각지의 본질은 대상에 따라 변화하지 않으며, 특정한 지점으로 환원되지 않는다. 그러나 견문각지 자체가 본심은 아니다. 이것은 아직 번뇌가 완전하게 소진되지 않은 상태에서 두 번째 달에 비유된다. 첫 번째 달이 본심이라면, 두 번째 달인 견문각지는 아직 번뇌의 장애가 있을 뿐, 그것이 소진되면 그대로 진실한 본심이 되므로 완전히 허망한 것이 아니다. 진심은 어떠한 지점으로도 환원되지 않으며, 환원할 수 없다.

선사상에서 마음에 대한 담론은 이러한 세 가지 층위의 중간 지대에 있는 견문각지의 미묘한 위치를 고려함으로써 더욱 풍부하게 이해될 수 있을 것이다. 마조계열 선사들에게 보이는 견문각지의 중시와 경계에 대한 이중적 태도 역시 견문각지의 이러한 중간적 지위를 이해함으로써 분명하게 연구될 수 있다. 임제의현과 현사사비의 선에서 견문각지를 둘러싼 일련의 논쟁적인 담론 역시 이러한 맥락에서 조망할 수 있을 것이다. 선사상의 구체적인 담론에 대한 본격적인 연구가 필요하다. 이것은 향후의 연구 과제로 남겨둔다.



---

## 참고문헌

---

### 1. 원전류

- 『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』(大正藏19).
- 『首楞嚴義疏注經』(大正藏39).
- 『楞嚴經集註』(卍續藏17).
- 『楞嚴經正脈疏』(卍續藏18).
- 『楞嚴經箋』(卍續藏88).
- 『傳心法要』(大正藏48).
- 『玄沙廣錄』(卍續藏126).
- 『景德傳燈錄』(大正藏51).
- 『宗鏡錄』(大正藏48).

### 2. 2차 문헌

#### 단행본

- 常盤大定, 續支那佛教の研究, 東京: 春秋社, 1941.
- 望月信亨, 佛教經典成立史論, 京都: 法藏館, 1978.
- 柳田聖山, 語錄の歴史-禪文獻の成立史的研究, 京都: 花園大學 禪文化研究所, 1985.
- 鈴木哲雄, 唐五代禪宗史, 東京: 山喜房佛書林, 1997.

#### 논문

- 노권용, 「楞嚴經의 禪思想 연구」, 『韓國佛敎學』 18, 서울: 한국불교학회, 1993, pp.91-117.
- 박영희, 「禪宗에서의 『楞嚴經』의 사상적 위치」, 『韓國禪學』 11, 서울: 韓國禪學會, 2005, pp.43-85.
- 박찬영, 「주희의 철학과 불교의 관계에 대한 정약용의 비판」, 『東洋哲學』 31, 서울: 한국 동양철학회, 2009, pp.63-93.
- 조명제, 「14세기 高麗思想界의 楞嚴經 성행과 그 思想的 性格」, 『伽山學報』 5, 서울: 가산불교문화연구원 가산학회, 1996, pp.9-33.

- 신규탁, 「李資玄의 선사상」, 『동양철학연구』 39, 서울: 동양철학연구회, 2004, pp.211-235.
- 정영식, 「禪宗史에 있어서 昭昭靈靈 批判의 전개」, 『佛敎研究』 41, 서울: 한국불교연구원, 2014, pp.149-173.
- 주성옥, 「『능엄경』에 나타난 마음의 논증 분석」, 『불교학연구』 13, 2006, 서울: 불교학연구회, pp.97-128.
- 최법혜, 「楞嚴經의 成立過程과 傳譯의 資料에 관한 考察」, 『佛敎學報』 34, 서울: 東國大學校 佛敎文化研究院, 1997, pp.201-224.
- 한정길, 「朱子の 佛敎批判:作用是性'說과'識心'說에 대한 비판을 중심으로」, 『東方學志』 116, 서울: 연세대학교 국학연구원, 2002, pp.1-35.
- 石井修道, 「南宗禪頓悟思想の展開」, 『白蓮佛敎論集』, 慶南: 白蓮佛敎財團, 1993, pp. 375-475.
- \_\_\_\_\_, 「袁州楊岐山をめぐる南宗禪動向」, 『印度學佛敎學研究』 38-2, 東京: 印度學佛敎學會, 1990, pp.198-204.
- \_\_\_\_\_, 「南陽慧忠の南方宗旨の批判について」, 『中國の歴史と文化: 鎌田茂雄博士 還曆記念論集』, 東京: 大藏出版, 1988, pp.315-344.
- 小川隆, 「唐代禪宗の思想-石頭系の禪-」, 『東洋文化』 83, 東京: 東京大學 東洋文化研究所, 2003, pp.99-126.
- 土屋太祐, 「玄沙師備の昭昭靈靈批判再考」, 『東洋文化研究所紀要』 154, 東京: 東京大學 東洋文化研究所, 2008, pp.33-69.

Preliminary Research for the Status of Perception  
in Zen Buddhism  
- Implications of ‘Seeing Hearing Feeling Knowing’  
and Vijñāna in Leng Yan Jing (Śūraṅgama Sūtra)

Ma, Hae-ryoon  
Researcher  
Ulsan University

*Leng Yan Jing* has been known as a invaluable sutra throughout the history of Zen Buddhism, but its philosophical implications have not been clearly identified. According to the sutra, mind is divided into three layers: vijñāna / ‘Seeing Hearing Feeling Knowing’ / Illuminating Mind. The vijñāna refers to the consciousness established by karma. It is the mind created by the object, which creates the subject at a certain point in the sensory perception, and then manipulates and constructs the self and the world. Since the vijñāna and ‘Seeing Hearing Feeling Knowing’ share its territory, it is difficult to separate them. The ‘Seeing Hearing Feeling Knowing’ means six kinds of sensory organ independent of the function of the vijñāna. The nature of the ‘Seeing Hearing Feeling Knowing’ does not change with its object, nor is it reduced to a particular ‘locus.’ It is, however, not ‘Illuminating Mind.’ This is not entirely false, because it is the state that affliction(klesha) has not yet been completely extinguished, and when affliction is exhausted, this is real and true as it is. ‘Illuminating Mind’ is not returned to any point and cannot be reduced. The discourse on nature and function in Zen Buddhism can be further understood by studying the

relationship of the mind on these three levels.

#### Keywords

*Leng Yan Jing (Śūraṅgama Sūtra)*, 'Seeing Hearing Feeling Knowing', vijñāna, Nature of Seeing, Buddha-Nature, Illuminating Mind, Perception

2019년 02월 07일 투고

2019년 03월 08일 심사완료

2019년 03월 20일 게재확정