

화엄불교의 번뇌론

본각(진영유)

[국문 초록]

화엄 번뇌론의 특징은 화엄의 보살도가 중도(中道)와 반어법에 의해서 탐진치 등 일체 번뇌가 도리어 보살행의 도구가 된다고 한다. 왜냐하면 보살이 번뇌문을 통로로 삼아서 도리어 중생을 교화하기 때문이다. 곧 보살행을 일으키는 서원의 원동력을 중생의 번뇌와 고통에 두고 있다는 것이다. 화엄교학에서는 먼저 『구사론』과 유식학에서 주장한 번뇌의 교의를 그대로 받아서 서술함과 동시에 소승과 시교, 종교에서의 번뇌관을 밝히고, 이어서 화엄 원교(圓敎)의 번뇌관으로서 '번뇌즉보리'와 '일단일체단'의 단혹론을 주장한다. 세친(世親)이 번뇌를 끊는 데에 초중후(初中後)가 없는 것이 등잔의 불꽃이 초중후가 없는 것과 같다고 말한 것을 예로 들고 있다. 결론적으로 중생에게 고통을 수반하는 번뇌병은 신심과 보리심으로 치유할 수 있는 것이고, 보살도에서 바라보면 보살이 서원을 세우는 계기가 되는 것이 중생의 번뇌이다. 그리고 궁극적으로는 중도실상(中道實相)에서 바라보면 원응무애하고 본래청정하다. 따라서 절대적인 깨끗함도 절대적인 더러움도 없는 공성(空性)을 깨달음으로서 '번뇌즉보리'에 나아가고 '구래부동불(舊來不動佛)'을 깨닫게 된다고 보는 것이 화엄의 번뇌론이다.

주제어: 화엄, 번뇌론, 번뇌즉보리

1. 불교의 번뇌에 대한 정의

탐진치 삼독은 번뇌의 뿌리로서 중생을 미망(迷妄)의 길로 이끌어 가는 근원이다. 따라서 불교는 여래의 지혜를 얻기 위하여 중생의 번뇌를 어떻게 떨쳐 버리고 해탈열반을 얻을 것인가가 최고의 목표인 가르침이다. 지혜를 얻기 위해서는 먼저 번뇌를 끊음이 급선무인 것이다. 기독교가 객관적인 신에 대한 죄의식에서 자신을 돌아보는 것이라면, 불교는 주관적인 번뇌의 자각에서 출발한다. 그리고 이것은 전적으로 타의적이 아닌 자의적인 해결을 요구하며 불교만큼 번뇌에 대하여 분석적이고 체계화한 종교는 없을 것이라고 보고 있다.¹⁾ 자의적인 자각에 의해서 번뇌를 끊고 지혜를 얻기 위해서는 ‘번뇌란 무엇인가’를 추구해 보는 것이 필요하다. 그리고 그 번뇌의 소멸에 대해서 불교는 많은 가르침을 남겼다. 근본불교의 뒤를 이어 『구사론』을 기본으로 하는 부파불교의 교의 추구에 있어서 중심 문제 가운데 하나가 역시 번뇌의 문제다. 그리고 유식학을 거치면서 생사윤회의 근본 원인과 식의 전변에 있어서 밀접한 관계를 가진 것이 또한 번뇌의 문제였다.

번뇌(kleśa)는 여러 가지 다른 이름으로 부른다. 수면(隨眠), 혹(惑), 결(結), 사(使), 박(縛), 전(纏), 루(漏) 등이다. 그리고 번뇌의 뜻은 번요뇌란(煩擾惱亂)을 줄인 말로서 마음을 번잡스럽게 하고 어지럽게 만드는 요인을 의미한다. 또한 어원에서는 더러움, 곧 청정에 반대되는 의미가 있다.²⁾ 따라서 번뇌의 속성은 어리석음과 혼탁함이다. 이는 악은 아니지만 악을 불러오는 요인이 될 수 있다. 때문에 항상 선심(善心)을 침해하며, 의식의 전 영역에 침투해 있다고 한다. 그러므로 중생

1) 佐佐木現順, 「原始佛教における煩惱論」(『煩惱の研究』 수록, 東京: shimizu-kobundo, 1975, pp.73-74)

2) 智冠 편저, 『가산불교대사람』 제8권, 2005, p.954 참고.

생존의 근본이 된다고 하는 것이다. 중생의 행위인 업에는 반드시 원인이 있고, 번뇌는 연(緣)이 되어서 괴로움의 결과를 받는다.³⁾

『성유식론』에서는 유정(有情)이 생사윤회를 벗어나지 못하는 근본 요인을 아치, 아견, 아만, 아애의 4종 근본번뇌에 두고 있다.⁴⁾ 곧 모든 번뇌는 아집에 뿌리를 두고 있으며 생사의 고통을 일으키는 원인이 됨을 밝히는 대목이다. 이러한 번뇌는 중생의 생존, 곧 윤회를 이어가게 하는 근본이 된다고 보고 10종의 이유를 들고 있다.⁵⁾ 그런가 하면 유식학에서의 번뇌론은 번뇌장·소지장의 이장(二障)⁶⁾으로 나누고 있다. 번뇌장은 변계소집의 살가야견⁷⁾이 으뜸이 되는 것으로 유정의 심을 어지럽게 하여 실아(實我)에 대한 집착으로 열반을 장애하는 요인이라고 한다. 이를 총체적으로 번뇌장이라고 하였다. 이 번뇌장은 다른 이름으로 혹장(惑障)이라고 하며 탐진 등의 미혹으로 성품을 삼고, 때에 따라 현행하고 몸과 마음을 뇌란시키기 때문에 번뇌라고 이름한다는 것이다.⁸⁾ 이 번뇌장에 대하여 소지장은 역시 변계소집이 실법(實

3) 金子大榮, 『佛敎の諸問題』(東京: 岩波書店, 1938, p.256)

4) 『成唯識論』 “其四者何 謂我癡我見并我慢我愛 是名四種 我癡者謂無明 愚於我相迷無我理 故名我癡 我見者謂我執 於非我法妄計爲我 故名我見 我慢者謂倨傲 恃所執我令心高據 故名我慢 我愛者謂我貪 於所執我深生耽着 故名我愛...此四常起擾濁內心 令外轉識恒成雜染 有情由此生死輪廻 不能出離故名煩惱”(『大正藏』 제31권, 22상-중)

5) 일단 번뇌가 일어나면 떨쳐버리기 어렵고, 상속해서 이어지고, 자신의 행위를 통하여 증식시켜 가며, 근본번뇌에 따라 지말번뇌(隨煩惱)를 일으키며, 업을 일으켜서 미래의 악업을 부르며, 번뇌는 또 다른 번뇌를 일으키는 원인이 되며, 대상을 올바르게 인식하지 못하여 지혜를 잃게 되며, 染汚識을 상속시키며, 善法에서 물러나게 되며, 악업에 얽어 매이는 결박의 의미 등이 있다. (宇井伯壽, 『佛敎汎論』, 東京: 岩波書店, 1976, p.187)

6) 『成唯識論』 “煩惱障者 謂執遍計所執實我 薩迦耶見而爲上首百二十八根本煩惱及彼等流諸隨煩惱 此皆擾惱有情身心 能障涅槃名煩惱障 所知障者 謂執遍計所執實法 薩迦耶見而爲上首見疑無明愛恚慢等 覆所知境無顛倒性 能障菩提名所知障”(『大正藏』 제31권, 48하)

7) 살가야견은 我와 我所에 대한 집착을 말한다.

8) 원효, 『二障義』 “煩惱障亦名惑障 … 煩惱障者 貪瞋等惑煩勞爲性 適起現行惱亂身心

法)에 대한 집착으로 의심, 무명, 악견, 고만(高慢) 등이 보리를 장애하는 요인이 됨을 말한다. 아(我)에 대한 집착으로 열반을 얻지 못하고 법에 대한 집착으로 보리를 성취하지 못하는 요인을 번뇌와 소지 이장으로 밝히고 있다. 유식학에서의 이 이장은 그대로 화엄교학에도 이어져 왔다. 이렇게 이어져온 번뇌의 문제를 이제는 화엄학에서의 번뇌란 무엇인가를 추구해 보는 것이 본 논문의 목적이다.

『화엄경』에서의 번뇌는 중생을 괴롭히는 병(病)이며 독(毒)으로 표현하고 있다. 그러므로 이 번뇌의 병과 독에 의해서 중생은 항상 괴로움을 받게 된다. 이를 없애기 위해서는 여래의 지혜와 자비가 필수적임은 말할 것도 없다. 특히 「십지품」에서는 12연기를 번뇌도(煩惱道)와 업도(業道)와 고도(苦道)로 나누어서 설명한다.⁹⁾ 이는 곧 중생은 번뇌로서 업을 짓고 업에 의해서 고를 받는 삼도의 관계를 알 수 있다. 또한 「입법계품」 미륵보살의 법문에서는 이 번뇌를 없애는 방법으로 보리심을 설하고 있다. 보리심은 맑은 물, 좋은 약, 선견약왕, 용의 구슬, 날카로운 창, 잘 드는 칼, 연금술의 약 등과 같아서 번뇌의 더러움을 씻어내고, 번뇌병을 고치며, 번뇌의 독기를 해독하며, 번뇌의 갑옷을 뚫고, 번뇌의 머리를 통째로 끊어버린다고 밝히고 있다.¹⁰⁾

화엄불교에서의 번뇌는 근본불교에서와 같이 탐진치의 근본이며 12연기의 고리사슬로서 중생을 끝없이 미망에 떨어지게 하는 원인으로 보는 데에는 기본적으로 동일한 견해이다.

故名煩惱”(『한국불교전서』 제1책, 동국대학교출판부, 1979, p.789하)

9) 『화엄경』(『大正藏』 제10권, 194중)

10) 『화엄경』(『大正藏』 제10권, 430중)

2. 『화엄경』에서의 번뇌 개념

『화엄경』의 중심 사상은 여래의 정각과 보살의 원행이 여러 각도에 서 어우러져서 중생을 구제하는 길을 제시하는 보살도를 설하고 있는 것이다. 그리고 여래와 보살의 끝없는 본원력과 행원력은 일체 중생을 깨달음의 경지에 오르게 하는 것이 근본 목적이 된다. 결국 제일 중요한 대상은 중생이 여래의 성품을 회복하는 것이라고 말할 수 있다. 그러나 중생 세계를 바라보면 가장 처절한 모습으로 표현되는 것이 생로병사 우비고뇌이다. 중생은 이로 인하여 괴로움을 받게 되며, 이 고통을 쉬게 하는 것은 오직 여래의 지혜 광명임을 『화엄경』의 첫 시작에서 밝히고 있다.¹¹⁾ 그리고 이 생로병사 우비고뇌는 곧 중생 번뇌의 실질적인 내용인 것이다. 그리고 여래는 지혜와 자비로서 이를 소멸시키려고 서원한다.

「세계성취품」에서는 세계성취의 10종 원인 중에 일체중생행업(一切衆生行業)도 하나의 원인이 된다. 중생의 행업이란 결국 중생 번뇌가 끝없이 이동쳐서 혼탁함을 일으키는 모습이다. 이 번뇌의 요동에 의해서 업을 짓고 세계를 조성해 가고 있다.¹²⁾ 이러한 중생의 번뇌를 독기에 오염된 번뇌환(煩惱患)이라고 해서 반드시 고쳐야 할 병으로 간주한다.

「보살문명품」에서는 목수(目首)보살은 여래의 복전(福田)이 곧 번뇌환을 고치는 아갈타약이 된다고 설한다.¹³⁾

11) 『화엄경』 “生老病死憂悲苦 逼迫世間無暫歇 大師哀愍誓悉除 無盡慧光能覺了”(『大正藏』 제10권, 9상)

12) 『화엄경』 “何者爲十 所謂如來神力故 法應如是故 一切衆生行業故...衆生煩惱所搖濁 分別欲樂非一相 隨心造業不思議 一切刹海斯成立”(상동, 35상-중)

13) 『화엄경』 “如阿耨陀藥 能了一切毒 佛福田如是 滅除煩惱患”(상동, 67하) 곧 최상의 해독제가 모든 독기를 없애듯이 여래의 복전이 일체 중생의 번뇌 독기를 제멸시킨다는 뜻이다.

「정행품」에서는 출가자의 서원행 중에 삭발을 할 때에는 일체 중생이 함께 모든 번뇌를 다 여의어서 궁극적으로 적멸의 경지를 얻기를 원하고 결식에 나아가서 공양을 얻지 못했을 때에는 도리어 일체 중생이 함께 마음이 청정하여 모든 번뇌가 다 공하여지기를 서원하라고 한다.¹⁴⁾ 번뇌는 곧 적멸과 청정의 반대 개념으로 이를 떨쳐버림으로서 서원행을 성취하게 된다. 그런가 하면 「현수품」에서는 믿음에 의하여 6근이 맑아지며, 번뇌의 근본을 없애버리게 된다고 하여, 신심을 찬탄하는 가운데 번뇌의 소멸을 설하고 있다.¹⁵⁾

「초발심공덕품」에서는 보살이 처음 발심하는 근본 동기는 한량없는 세계에 있는 모든 중생들이 가지가지의 번뇌 속에서 어리석은 삶을 살아가고 있는 모습 때문이라고 한다. 그리고 그 번뇌의 명칭을 살펴보면 경번뇌·중번뇌, 면번뇌·기번뇌, 무명번뇌·애상응번뇌, 탐분번뇌·진분번뇌·치분번뇌·등분번뇌, 아번뇌·아소번뇌·아만번뇌, 근본번뇌·수번뇌, 개번뇌·장번뇌 등을 다 알고 소멸시키기 위하여 아뇩다라삼박삼보리심을 발한다고 한다.¹⁶⁾ 보살이 초발심을 하는 이유 중에 하나로 중생의 천차만별한 번뇌의 업힘을 보고 그들의 번뇌를 다 끊어주려는 대자비 구호심(救護心)을 발하는 것이 곧 초발심이라는 의미이다. 그러므로 보살의 발심은 중생의 업번뇌를 여의게 하고 일체 여래께 공양을 올리며, 그로 인하여 업혹(業惑)을 이미 여의게 되면 업혹의 이어짐(相續)도 자연히 끊어져서 삼세에 해탈을 얻게 된다고 경문은 설한다.¹⁷⁾ 번뇌의 명칭에서 알 수 있듯이 가벼운 번뇌와 무거운

14) 『화엄경』 “剃除鬚髮 當願衆生 永離煩惱 究竟寂滅 … 若見空鉢 當願衆生 其心清淨 空無煩惱”(상동, 70상-71하)

15) 『화엄경』 “信能諸根淨明利 信力堅固無能壞 信能永滅煩惱本 信能專向佛功德”(상동, 72중)

16) 『화엄경』 “輕煩惱重煩惱 眠煩惱起煩惱 無明煩惱愛相應煩惱 貪分煩惱瞋分煩惱癡分煩惱等分煩惱 我煩惱我所煩惱我慢煩惱 根本煩惱隨煩惱 蓋煩惱障煩惱”(상동, 91상)

번뇌, 침잠의 번뇌와 들뜸의 번뇌, 애욕과 상응하는 번뇌 탐진치 삼독의 번뇌, 아(我)에 대한 집착에서 오는 번뇌와 모든 장애를 일으키는 번뇌 등 번뇌의 속성을 알 수 있는 대목이다. 이 번뇌는 결국 중생업을 만들고 미혹을 만드는 근본이 될 뿐만 아니라 끝없는 이어짐, 곧 윤회의 상속을 이끈다. 그러므로 번뇌의 이어짐을 지혜로서 끊어버리는 바로 그 순간, 삼세를 통관(洞觀)하고 해탈을 얻게 되는 것이다.

다시 「십행품」의 보살은 제6 선현행(善現行)을 실천하는 대목에서 모든 중생은 감감한 어둠 속에서 생사의 험로를 헤매면서 번뇌에 속박되어 있는 모습이 마치 중병환자와 같이 고통을 받고 자신의 힘으로는 탐욕의 지옥을 벗어나지 못하는 것을 보고서 보살이 이 중생을 제도하지 않고서는 먼저 이놈보리를 성취할 수 없다는 서원을 설한다.¹⁸⁾ 보살은 여래의 심심법에 해탈을 얻었는데 중생은 반대로 번뇌의 속박 속에 생사의 험로를 헤매면서 지옥으로 표현되는 그 속박을 결코 자력으로 벗어날 수 없는 것을 보고 보살은 깨달음을 뒤로 미루더라도 먼저 고통 받는 중생을 제도하겠다는 서원이 제6 선현행의 핵심이다. 보살의 서원을 이끌어내는 원동력이 곧 중생의 탐욕번뇌임을 알 수 있다.

「십지품」에서는 십이연기 중에 무명과 애(愛)와 취(取)가 상속하는 것은 번뇌도(煩惱道)이며, 행(行)과 유(有)가 상속하는 것은 업도(業道)이며, 그 외에 식과 명색과 육입과 촉과 수와 생과 노사(老死)의 상속은 고도(苦道)가 된다고 한다.¹⁹⁾ 또한 이 십이유지를 삼고(三苦)에 대응한다. 행고(行苦)와 고고(苦苦)와 괴고(壞苦)이다. 곧 번뇌는 끝없

17) 『화엄경』 “發心能離業煩惱 供養一切諸如來 業惑既離相續斷 普於三世得解脫”(상동, 94중)

18) 『화엄경』(상동, 105중-하)

19) 『화엄경』 “佛子 此中無明愛取不斷 是煩惱道 行有不斷 是業道 餘分不斷 是苦道 前後際分別滅三道斷 如是三道離我我所但有生滅猶如束蘆 … 次十二有支 名爲三苦 此中無明行 乃至六處是行苦 觸受是苦苦 餘是壞苦”(상동, 194중)

이 괴로움을 동반하는 원인이 되고 있음을 알 수 있다. 더 나아가서 제 7원행지에 들어가기 위해서는 10종 방편혜(方便慧)를 닦아야 하는데 그 방편혜 중에 다섯 번째에 보살은 모든 번뇌의 불꽃이 필경에 적멸인 것을 알지만은 때로는 도리어 일체 중생을 위하여 탐진치의 번뇌를 일으키기도 하고 소멸시키기도 한다는 경문이 있다.²⁰⁾ 탐진치가 중생의 편에서는 반드시 끊어야 할 고통의 원인이지만 중생을 위한 보살의 입장에서는 도리어 중생을 위하여 탐진치를 일으키기도 하고 소멸시키기도 한다는 것이다. 중생을 동사섭(同事攝)으로 이끌려고 하는 보살의 서원이 강조되는 부분이다. 따라서 보살이 이 제7지에 머물 때에는 번뇌가 있다고도 번뇌가 없다고도 말할 수 없다고 한다. 그 까닭은 일체의 번뇌는 현행(現行)하지 않지만 여래의 지혜를 구하는 면에서는 번뇌가 없는 것이고 마음이 아직 원만하지 못한 면에서는 번뇌가 없다고도 말할 수 없다는 것이다.²¹⁾

다시 「이세간품」에서는 2천의 행문 중에 보살의 10종심과 10종 갑옷을 입음과 10종의 보살 도구(器仗)에서 번뇌에 대한 중요한 의미를 볼 수 있다. 보살은 이치에 맞게 잘 마음을 씌우므로 모든 번뇌를 제멸할 수 있고, 지혜의 갑옷과 지혜의 도구를 갖추어 가질 때 또한 모든 번뇌를 소멸시킬 수 있다는 경문²²⁾에서 지혜와 번뇌는 불가분의 관계에 있음을 보게 된다. 심지어 더 나아가서는 탐진치 등 일체 번뇌가 도리어 보살의 도구가 된다고 한다. 왜냐하면 번뇌문을 가지고 도리어

20) 『화엄경』 “欲入第七遠行地 當修十種方便慧...雖畢竟寂滅諸煩惱焰 而能爲一切衆生起滅貪瞋癡煩惱焰”(상동, 196상)

21) 『화엄경』 “佛子 此第七地菩薩 盡超過多貪等諸煩惱衆住此地 不名有煩惱者 不名無煩惱者何以故 一切煩惱不現行故 不名有者求如來智 心未滿故不名無者”(상동, 197상)

22) 『화엄경』 “菩薩有十種心 … 如理行心除滅一切諸煩惱故 … 菩薩有十種被甲...被智慧甲滅一切衆生煩惱闇故 … 菩薩有十種器仗 … 智慧是菩薩器仗 消滅一切煩惱故”(상동, 302중)

중생을 교화하며, 생사가 곧 보살의 도구가 된다는 것은 보살이 생사의 고통에 허덕이는 중생을 보고 보살행을 버리지 않고 중생을 교화할 마음을 일으키기 때문이라는 것이다.²³⁾ 중생의 번뇌와 고통이 있기 때문에 보살은 보살행을 버리지 않고 서원을 세운다는 의미가 된다. 그리고 「입법계품」의 구호일체중생야신 법문에 등장하는 선복(善伏) 태자의 이야기에서도 지혜와 번뇌는 서로 대응되며, 이 번뇌에 의해서 항상 고통이 따르고 있음을 설하고 있다.²⁴⁾

끝으로 「입법계품」에서의 번뇌를 살펴보고자 한다. 먼저 여성 선지식의 한 명인 휴사우바이의 법문이다. 휴사우바이는 선재동자를 향하여 발보리심 법문을 설한다. 보살은 불가설 무량 중생을 위하여 보리심을 발한 것이지 한 중생이나 한 국토 내지는 한 중생의 번뇌 습기만을 구제하기 위해서 보리심을 발한 것이 아니라고 전제한다. 곧 무량한 중생의 번뇌를 소멸시키고 교화조복하기 위해서 보리심을 발한다는 법문을 설한다.²⁵⁾ 이는 앞에 「초발심공덕품」과 같은 맥락의 경문이며, 미륵보살의 보리심 법문과도 이어진다. 이제 「입법계품」의 마지막 미륵보살의 법문을 살펴보자.

보리심은 맑은 물과 같아서 번뇌의 더러움을 말끔히 씻어낸다.
 보리심은 마치 약왕(良藥)과 같아서 능히 일체 번뇌병을 다스린다.
 보리심은 선견약왕(善見藥王)과 같아서 능히 일체 번뇌병을 파괴한다.
 보리심은 용의 구슬과 같아서 능히 일체 번뇌의 독기를 소멸시킨다.
 보리심은 날카로운 창과 같아서 능히 일체 번뇌의 갑옷을 뚫어버린다.
 보리심은 예리한 칼날과 같아서 능히 일체의 번뇌의 목을 끊어버린다.

23) 『화엄경』 “略說貪瞋癡等一切煩惱是菩薩器仗 以煩惱門度衆生故 生死是菩薩器仗 不斷菩薩行教化衆生故”(상동, 302하)

24) 『화엄경』 “失智慧光樂着三有 斷諸福德滅諸智慧 種種煩惱濁亂其心 住苦牢獄入魔罣網 生老病死憂悲惱害 如是諸苦常所逼迫”(상동, 399중)

25) 『화엄경』(상동, 344하)

보리심은 연금약(鍊金藥)과 같아서 능히 일체 번뇌의 더러운 때를 다스린다.²⁶⁾

인용문은 보리심이 곧 모든 형태의 번뇌를 다 없애버린다는 비유이다. 그리고 마침내 등불하나가 백년 천년 이어져온 어두움을 일시에 밝혀버리듯이 보살의 보리심 등불이 중생의 마음 가운데 들어가서 백천 억년 이어져온 번뇌의 어두움을 일시에 소멸시켜 버린다는 경문에서 보살의 보리심과 중생의 번뇌업장과와 불일불이의 경지를 깨닫게 한다.²⁷⁾ 보살의 보리심 등불에 의해서 무량겁으로 이어져온 번뇌의 업장이 일시에 소멸되는 광경을 눈앞에 상상할 수 있다. 이는 곧 번뇌즉보리(煩惱卽菩提)의 경지이며 원융삼세를 논하는 화엄의 교의와 이어지게 된다.

3. 화엄교학에서의 번뇌 문제

1) 지엄의 번뇌론

『화엄경』을 근거로 하여 펼쳐진 화엄교학에서 번뇌론을 살펴보고자 한다. 우선 중국과 신라의 학승에 의해서 전개된 화엄번뇌론의 일부분을 검토해 보자. 먼저 지엄의 문헌을 살펴보면, 『화엄오십요문답』과 『화엄경공목장』에서 『성유식론』의 번뇌론을 기본으로 하고 있음을 볼 수 있다. 『화엄오십요문답』에 보면 제36 「심수급심소유법의」²⁸⁾는 1차

26) 『화엄경』(상동, 429중-430중에서 정리)

27) 『화엄경』 “善男子 譬如一燈入於闇室 百千年闇悉能破盡 菩薩摩訶薩菩提心燈 亦復如是 入於衆生心室之內 百千萬億不可說劫 諸業煩惱種種闇障 悉能除盡”(상동, 432하)

28) 『화엄오십요문답』에서 대번뇌에 10, 수번뇌에 20종류를 들고 있다.(『大正藏』 제45

적으로 『구사론』²⁹⁾과 『성유식론』의 「심소광현」 중의 번뇌심소³⁰⁾를 그대로 서술하고 있다.

그리고 2차적으로 지엄은 『화엄경공목장』에서 그의 번뇌론을 상세히 전개한다. 먼저 지엄이 정의 하는 번뇌란, 사람들 사이에 탐욕이 증대되고 싸움과 혼란, 망어 등으로 사법(邪法)을 섭수(攝受)하는 현상이 오락약세의 번뇌탁이라고 본다.³¹⁾ 또한 번뇌의 속성은 잡염(雜染)으로, 애(愛), 견(見), 만(慢), 무명(無明) 등이 항상 마음을 더럽혀서 색계와 무색계까지 이어지는 것으로 청정의 반대개념이다.³²⁾ 그리고 외도 범부가 선정을 얻으면 아만에 더럽혀지고, 성문이 선정을 얻으면 아집과 법집에 더럽혀지고, 초교(初敎)의 출세심에서는 번뇌 등에 더럽혀지고, 종교(終敎)는 삼번뇌 등 습기에 더럽혀지며, 돈교 방편승과 구경 일승은 청정하여 더럽혀짐이 없다고 말한다.³³⁾ 여기에서는 각각 교의의 높이에 따라서 아만, 아집법집, 번뇌, 습기 등의 잡염의 명칭 중의 하나로 번뇌를 거명하고 있다.

지엄은 다시 크게 번뇌를 나누면 2문으로 나누어서 이소승문(異小乘門)과 동소승문(同小乘門)으로 구분한다. 동소승문에서는 결(結), 박(縛), 사(使), 구(垢), 전(纏)의 5의가 대혹(大惑)이 되고, 9결(結), 4박(縛), 7사(使) 등 196사, 6구(垢), 10전(纏) 등이 소승문에서 말하는 번

권, 524하) 이는 지엄의 『화엄경공목장』(『大正藏』 제45권, 569중-571상)

29) 『구사론』(『大正藏』 제29권, 109중-110하)

번뇌론에서 근본번뇌=本惑, 지말번뇌=隨惑으로 나누고 있다. 『俱舍論』에서 心所 중에 번뇌는 대번뇌지법의 6, 대불선지법의 2, 소번뇌지법의 10, 不定地法の 惡作, 睡眠, 貪, 瞋, 慢, 疑, 大地法 중에 慧의 心所 一分이라고 밝히고 있다.(河村孝照, 『俱舍概說』, 東京: 山喜房, 2003, p.103)

30) 『성유식론』(『大正藏』 제31권, 31중-33하) ; 『유식삼십송』(『大正藏』 제31권, 60중-하)

31) 『화엄경공목장』(상동, 551상)

32) 상동, 555하.

33) “又外凡夫得定 我慢等所染 聲聞定 我習法執等所染 初敎出世心 煩惱等所染 終敎三煩惱等習氣所染 頓敎方便乘及究竟一乘 清淨無染”(상동, 566하)

뇌의 총칭이다.³⁴⁾ 그리고 별도로 29문의 번뇌문을 다시 나열하고 있다.³⁵⁾ 뿐만 아니라 지엄은 더 나아가서 이 번뇌잡염에 대하여 번뇌현행과 번뇌연과 번뇌수면과 번뇌소연경과 번뇌추중에 각각 20종의 현상이 있다고 하여 전체 100가지의 번뇌 현상을 거론한다.³⁶⁾

다음에 이소승문 번뇌에 2종을 나누고 첫째 10종류의 무명과 22종류의 무명이 소승과 다른 번뇌문으로 초교(初敎)의 직진문중에 나타나며, 다음은 종교(終敎)에서 말하는 16번뇌문으로, 번뇌장과 지장(智障), 흑지(惑智) 2장과 피육심(皮肉心) 3장과 4장, 6폐장, 8망상, 9번뇌, 5주지혹, 13번뇌 등으로 법계 중에 일체시에 일체 번뇌가 일어난다고 말한다.³⁷⁾ 그리고 이러한 번뇌는 초교와 종교와 숙교(熟敎)와 일승교와 별교(別敎)로 나누어서 번뇌의 현상과 일어나는 차제 등을 설하고 있다. 별교의 경우 낱낱의 번뇌가 무량하여 「보현행품」에서 한 번 진심을 일으키면 백만 가지 장애문이 동시에 일어난다고 하는 경문으로 번뇌가 일어나는 현상을 설명하고 있다. 지엄의 화염번뇌론은 구사와 유식의 번뇌론을 근본으로 하면서 번뇌의 일어나는 현상을 5교에 상응시켜서 밝히려고 한 것이 특징이다.

지엄은 번뇌를 끊는 단후에 대해서 앞의 이소승문에 나타나는 32종류의 번뇌는 십지종심(十地終心)에서 일시에 끊는다고 한다.³⁸⁾ 지엄은 또한 「수명품내명왕생의」에서는 왕생하는 곳에는 서방과 미륵처가 있는데, 번뇌를 끊고자 하면 서방에 인생(引生)하고, 번뇌를 끊지 않으면 미륵불전에 인생한다고 한다. 그 이유는 서방은 다른 경계임으로

34) 상동, 569중-570상.

35) 상동, 570상-하.

36) “又此煩惱雜染 若現行若緣若隨眠若所緣境若麤重 當知各有二十種相 煩惱現行有二十種者”(상동, 570하)

37) 상동, 571하.

38) “由此二門煩惱遍在十地 不論使習麤細不同 當知 卽順十地終心頓斷惑義”(상동, 571하)

만드시 번뇌를 끊어야 가서 태어나고, 미륵처는 같은 경계임으로 번뇌를 끊지 않아도 왕생이 가능한 것으로 업이 성취되면 왕생한다고 한다.³⁹⁾

2) 법장의 번뇌론

법장의 대표적 저서인 『화엄일승교의분제장』(이하 『화엄오교장』)에서는 일승설로서 십신만심(十信滿心)을 얻은 뒤에는 곧바로 일승과 삼승을 초과하며, 범부가 초발심시에 곧 이승을 초과한다는 등의 설을 인용한다.⁴⁰⁾ 또한 종교에 의하면 십지 전에는 번뇌가 남아 있어서 분단신(分段身)을 받지만 십지 초지에서 일체 번뇌종자를 끊어 버리고 변역신(變易身)을 받게 된다고 한다. 법장은 분단생사와 변역생사의 문제와 함께 번뇌장과 소지장의 단멸은 일승과 삼승의 경우가 다르며, 오교의 차별이 있음을 설명하고 있다.⁴¹⁾ 그리고 지상보살이 만약에 번뇌를 다 끊어 버렸다면 어떻게 번뇌중생과 대비로 동사섭을 할 수 있는가의 문제에 대해서 십지 전이나 시교(始敎)의 경우에는 원력과 지력이 하열하여 문제가 있지만, 종교의 십지 상에서는 원력과 지력이 수승하기 때문에 자유롭게 중생과 동사섭을 닦을 수가 있다고 한다.⁴²⁾ 또한 원교에 의하면 오히려 변역신을 설하지 않고 도리어 분단신을 설하여 육안으로 확연히 보게 하는 것이 선재동자가 선지식을 참배하는 행위와 같은 것이라고 예를 말한다. 그 이유는 세계성(世界性)으로 신

39) 『화엄경공목장』 “往生有二處 一是西方二生彌勒處 若欲斷煩惱者引生西方 不斷煩惱者引生彌勒佛前 何以故 西方是異界故 須伏斷惑 彌勒處是同界故 不假斷惑 業成卽往生”(상동, 576하)

40) 『화엄오교장』(『大正藏』 제45권, 491하)

41) 『화엄오교장』(『大正藏』 제45권, 491상-하)

42) 상동, 492상.

분(身分)을 삼기 때문에 생사의 거칠고 미세한 모양을 굳이 나누지 않는다는 것이다. 따라서 십신의 만심 이후에 일체를 이룬다고 설명한다.⁴³⁾ 법장은 『인왕경』을 인용해서 십지 중 앞의 3지에는 삼계의 색번뇌(色煩惱)를 끊고, 4·5·6지에서는 삼계의 심번뇌(心煩惱)를 끊으며, 7·8·9지에서는 삼계의 색습번뇌(色習煩惱)를 끊고, 제10지와 불지(佛地)에서 삼계의 심습번뇌(心習煩惱)를 끊는다고 한다.⁴⁴⁾ 그리고 원교에 의하면 일체 번뇌를 그 체성을 논하지 않고 그 작용이 심심하고 광대함을 말할 뿐이다. 소장법(所障法)이나 능장혹(能障惑)이 일즉 일체이므로 법계의 분상에서 바라보면 모든 것이 일즉 일체이고 번뇌를 끊는 것도 일단 일체단이 원교의 경지라고 한다. 그것은 「보현행품」에서 일장 일체장과 같은 경우라고 예시하고 있다.⁴⁵⁾ 번뇌를 끊는 분제에 대해서 『화엄경』을 의지하면 약증(約證), 약위(約位), 약행(約行), 약실(約實)의 4종으로 나눌 수 있다고 한다.⁴⁶⁾ 좀 더 밝히면, 약증은 십지에서의 단증(斷證)으로서 진실 무루의 지체로 진여를 직관하는 깨달음에 의해서 번뇌를 끊는 경지를 말하며, 약위는 삼현위에서 번뇌의 단제를 말하는 것이다. 그리고 약행은 십신종심(十信終心)에서의 번뇌를 끊는 것이고, 마지막 약실은 화엄교학의 주장으로 번뇌를 가히 끊을 것이 없다고 보는 경지로서, 본래 청정하다고 보는 화엄의 설이다. 이를 증도진실문(證道眞實門)이라고 한다.⁴⁷⁾

43) “若依圓教 不說變易 但分段身至於十地離垢定前 以至彼位得普見肉眼故知是分段也”(상동, 492중)

44) 상동, 495상.

45) “若依圓教 一切煩惱不可說其體性 但約其用即甚深廣大 以所障法一即一切 具足主伴等故 彼能障惑亦如是也 是故不分使習種現 但如法界一得一切得故 是故煩惱亦一斷一切斷也 故普賢品明一障一切障 小相品明一斷一切斷者是此義也”(상동, 495하-496상)

46) “又此斷惑分齊 準上下經 文有四種 一約證謂十地中斷 二約位謂十住已去斷 三約行謂十信終心斷 四約實謂無可斷 以本來清淨故 廣如經說”(상동, 496상)

47) 湯次了榮, 『華嚴大系』(京都: 生田書店, 1923, p.560)

3) 의상의 번뇌론

신라의 의상은 『화엄일승법계도』의 마지막 부분에서 자신의 문헌에 때(年月)를 표시한 것은 일체법이 연을 의지해서 생겨났음을 밝히기 위함이라고 한다. 그리고 그러면 이 연(緣)은 무엇에 의해서 나타난 것일까라는 질문에 전도심(顛倒心)을 쫓아서 온 것이라고 답한다. 그리고 다시 전도심은 어디에서 온 것일까에 대하여 무시무명에서 온 것이고 여여에서 온 것이며, 여여는 각자의 법성에서 온 것이라고 한다. 이 법성의 모양은 무분별로서 모양을 삼음으로 이런 까닭에 일체가 심상(尋常)하여 중도에 있기 때문에 법성원융무이상으로 시작하여 구래부동명위불⁴⁸⁾로 마쳤다고 부언하고 있다. 여기에서 전도는 곧 무명 번뇌의 별명인데⁴⁹⁾ 이 번뇌가 곧 법성원융으로서 두 모양이 없고 예부터 동요됨이 없는 부처라고 결론을 내리고 있는 것이다. 의상에 있어서의 번뇌, 곧 전도심인 무시무명은 여여와 법성으로 이어지는 전환을 보게 된다. 이는 법성의 원융성과 모든 것이 본래불이라는 『화엄일승법계도』의 사상을 그대로 나타내고 있는 것이다. 이는 또한 『화엄경』에서의 중생의 번뇌가 보살 행원력의 원동력이 되는 것과도 상응하며, 더 나아가서는 번뇌즉보리라는 불이의 이론과 만나게 된다.

48) 『화엄일승법계도』 “又問從緣何處來 答從顛倒心中來 顛倒心從何處來 從無始無明來 無始無明從何處來 從如如來 如如在何處 如如在自法性 法性以何爲相 以無分別爲相 是故一切尋常在中道 無非無分別 以此義故文首詩 法性圓融無二相 乃至舊來不動名爲佛”(『大正藏』 제45권, 716상)

49) 원효는 『二障義』에서 번뇌를 倒本倒體倒等流의 三倒로 밝히고 倒本은 無明이라고 한다.(상동, p.798중)

4. 번뇌즉보리의 문제

1) 화엄 상즉의 토대

지금까지 살펴본 바에 의하면 번뇌를 소멸하고 열반을 증득하며, 번뇌의 식을 굴러버리고 지혜를 얻는 것(轉識得智)이 근본불교 이래의 핵심이 되는 불교수행론이었다. 곧 중생성을 버리고 여래의 성품을 획득하는 것이다. 이것은 번뇌와 지혜, 생사와 열반, 중생과 여래라고 하는 대립 개념으로 보는 번뇌론이다. 이러한 번뇌는 근본불교의 3법인인 제행무상과 제법무아의 이법(理法)에 대하여 자각함이 없는 데서 오는 오류이며, 지혜란 바로 이러한 바른 인식, 곧 깨달음에 나아간 상태이다. 그리하여 초기불교 내지는 부파불교의 교의에 의하면 아라한의 열반은 궁극적으로 무여열반에 도달하는 것이며, 회신멸지(灰身滅智)에 이르러서 번뇌를 소멸하고 열반을 증득한 경지라고 한다.⁵⁰⁾

초기불교의 이러한 이원론적인 번뇌론에 대하여 대승불교의 번뇌론은 ‘번뇌가 곧 보리’(煩惱卽菩提)라고 하는 번뇌에 대한 새로운 차원을 열어 보인다. 먼저 지적하고 있는 바와 같이⁵¹⁾ 대승논서의 대표라고 할 수 있는 『중론』에서 실상의 경지에서 보면 생사를 떠나서 별도로 열반이 없다고 하여 ‘생사즉열반’을 중도의로서 설하고 있다.⁵²⁾ 이는 다시 대승불교의 공성(空性)의 견해를 경계하는 것으로 번뇌를 끊어서 없애고 나서 열반을 증득하는 것이 아니라는 말로서 많은 대승 경론에서 그 예를 들고 있다.⁵³⁾

50) 安井廣濟, 『大乘佛教における煩惱論』(『煩惱の研究』, 東京: 清水弘文堂, 1975, p.175)

51) 상동, p.179.

52) 『중론』 “不離於生死 而別有涅槃 實相義如是 云何有分別 … 涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別”(『大正藏』 제30권, 21하, 36상)

이제 화엄교학에 나아가서 번뇌와 열반의 상즉의 관계를 살펴보기로 하자. 화엄교학의 특징은 모든 이원론적 대립 현상을 일원론적으로 통합하려는 데에 있다. 이러한 화엄의 특성을 화엄의 중도, 내지는 화엄의 반어법(反語法)적 중도 표현이라고 발표한 바가 있다.⁵⁴⁾ 다시 살펴보면 「십지품」 제6 현전지에 들어가기 위해서는 십평등법을 닦으라고 한다. 곧, 일체법의 무상(無相), 무체(無體), 무생(無生), 무멸(無滅), 무희론(無戲論), 유무불이(有無不二) 등이다.⁵⁵⁾ 이들 경문 중, 유무불이 등은 바로 『중론』의 팔부중도(八不中道)의 논의와 같음을 볼 수 있다. 이는 화엄의 원융무애인 불이(不二)의 의미를 갖게 되며, 다시 중도의 의미와도 상통한다. 특히 ‘평등’이라는 용어를 사용하여 ‘중도의’를 나타내고 있다고 말할 수 있다. 또한 화엄의 중도는 보살행을 반어법으로 표현하여 중도의를 나타내고 있다. 예를 들면 ‘일체가 공무(空無)임을 알면서도 중생구제의 자비행을 버리지 않는다.’는 등의 표현이 역시 중도적 실천을 나타내고 있음을 알 수 있다.

제6지의 보살행을 완성한 다음에는 다시 제7지에 오르게 되는데, 그 때에 보살은 아래 열 가지의 양변에 치우침이 없는 행을 실천하게 된다. 화엄의 중도는 반어법적인 표현을 사용하여 양변에 치우침이 없는 보살의 중도실천을 강조하고 있다. 인용해 보면 다음과 같다.

보살은 비록 잘 공무상무원의 삼매를 닦지만 도리어 자비로 중생을 버리지 아니하며, 비록 모든 부처님의 평등법을 얻으나 도리어 항상 부처님께 공양하기를 좋아하며, 비록 공지(空智)를 관하는 문에 들어가지만

53) 安井廣濟는 위의 논문에서 『보적경』, 『입능가경』, 『유마경』 등의 공성의 견해를 경계하는 예문을 들고 있다. 따라서 번뇌는 비어 없애는 것(空無)이 아니라 중도의 견지에서 생사와 열반이 둘이 아님을 깨닫는 데에 중점을 두고 있다.(p.180-184)

54) 陳永裕, 「華嚴經に見られる中道の論理」에서 재인용.(『印度學佛敎學研究』 제59권 제2호, 2011, p.1056)

55) 『화엄경』(『大正藏』 제10권, 193하)

도리어 부지런히 복덕을 모으며, 비록 멀리 삼계를 여의지만 도리어 삼계를 장엄하며, 비록 필경에 모든 번뇌의 불꽃이 적멸하지만 도리어 능히 일체 중생을 위하여 탐진치의 번뇌의 불꽃을 일으키고 멸하며, 비록 모든 법이 환과 같고 꿈과 같고 그림자와 같고 메아리와 같고 불꽃과 같고 변화되는 것과 같고 물속의 달그림자와 같고 거울가운데의 모습처럼 자성이 둘이 없음을 알지만 도리어 마음을 따라서 업을 지음이 한량 없이 차별하며, 비록 일체 국토가 허공과 같은 줄 알지만 도리어 능히 청정묘행으로 불토를 장엄하며, 비록 제불의 법신이 본래로 무신임을 알지만 도리어 상호로 그 몸을 장엄하며, 비록 제불의 음성이 성품이 공하고 적멸하여 언설에 의함이 아닌 줄 알지만 도리어 능히 일체 중생을 따라서 종종으로 차별한 일체의 음성을 내며, 비록 제불을 따라서 삼세가 오직 이 일념임을 요지했지만 도리어 중생의 마음속의 분별을 따라서 종종의 모양이나 시간과 겁수로서 모든 행을 실천하나니 이것이 보살의 10종 방편혜로 수승행을 일으킴이다.⁵⁶⁾

위의 인용문은 비록 철저히 삼공삼매(三空三昧)의 경지를 체득했지만, 도리어 중생을 위하여 자비를 실천하는 유위행(有爲行)을 버리지 않는다는 것을 시작으로, 모든 대립을 극복하는 것이 곧 보살행임을 밝히고 있다. 모든 부처님의 음성이 공적인 줄 알지만 도리어 중생을 위하여 종종으로 차별한 음성을 낸다는 것은 또한 『중론』의 이제중도(二諦中道)의 사상과 흡사하다.

다시 「이세간품」에서는 보살이 열반의 경지는 일체의 희론이나 분별을 떠나 있는 줄 알지만 도리어 중생을 위하여 끊임없이 묘행(妙行)을 닦으며, 일체 중생이 공하며 무소유임을 알지만 업과(業果)를 무너뜨리지 않으며, 비록 여래의 일체지지(一切智地)에 들어가 있지만 도리어 보살행을 결코 버리지 않고 중생을 조복시켜서 교화한다고 한

56) 『화엄경』(『大正藏』 제10권, 196상)

다.⁵⁷⁾ 이는 무위의 경지를 알면서도 중생을 위하여 유위의 행을 버리지 않음이 진정한 보살도임을 나타내고 있다. 보살은 여래의 무상대평등심(無上大平等心)을 얻기 위하여 10종 평등심을 갖추어야 한다는 경문이 이어지고 있다.⁵⁸⁾ 또한 10종의 경계무애용(境界無碍用)에서도 양변에 치우치지 않음을 무애의 작용으로 나타내고 있다.⁵⁹⁾ 이어지는 10종 불업(佛業)의 제10 불업에서도 본래공적을 알면서도 복덕과 지혜를 다함없이 닦는다는 등의 경문은 바로 중도의 논리가 전개되고 있음을 알 수 있다.⁶⁰⁾

이러한 중도적 논리는 「입법계품」에서도 찾아볼 수 있다. 선재동자는 구바녀선지식(瞿波女善知識)을 참배하고 질문한 내용도 중도의 논리로서 이해할 수 있다.⁶¹⁾ 또한 선재동자가 미륵보살의 비로자나장엄장대루각 앞에서 이 대루각은 일체법의 무생을 깨닫고서도 무생의 법성에 머물러 있지 않는 자의 주처⁶²⁾라는 등의 이 대루각에 머무는 이의 증득한 경지를 역시 중도의 논리로서 설하고 있다.⁶³⁾ 「입법계품」의

57) 『화엄경』(『大正藏』 제10권, 279상-중)

58) 상동(『大正藏』 제10권, 283중)

59) 상동. “有十種境界無礙用 何等爲十 所謂在法界境界 而不捨衆生境界無礙用 在佛境界 而不捨魔境界無礙用 在涅槃境界 而不捨生死境界無礙用 人一切智境界 而不斷菩薩種性境界無礙用 住寂靜境界 而不散亂境界無礙用 住無去無來 無戲論無相狀 無體性無言說 如虛空境界 而不捨一切衆生戲論境界無礙用”(『大正藏』 제10권, 294중)

60) 상동. “不斷修行菩薩行故 菩薩摩訶薩 了達自身及以衆生 本來寂滅不驚不怖 而勤修福智 無有厭足 雖知一切法無有造作 而亦不捨諸法自相 雖於諸境界 永離貪欲 而常樂瞻奉諸佛色身 雖知不由他悟入於法 而種種方便 心一切智 雖知諸國土皆如虛空 而常樂莊嚴一切佛刹 雖恆觀察無人無我 而教化衆生”(『大正藏』 제10권, 308중)

61) 『화엄경』 “云何於生死中 而不爲生死過患所染 了法自性 而不住聲聞辟支佛地 具足佛法 而修菩薩行 住菩薩地 而入佛境界 超過世間 而於世受生 成就法身 而示現無邊種種色身 證無相法 而爲衆生示現諸相 知法無說 而廣爲衆生演說諸法 知衆生空 而恆不捨化衆生事 雖知諸佛不生不滅 而勤供養 無有退轉 雖知諸法無業無報 而修諸善行 恆不止息”(『大正藏』 제10권, 406하)

62) 상동(『大正藏』 제10권, 423하)

63) 상동(『大正藏』 제10권, 438상)

무진등(無盡燈)의 비유는 한 등불이 무량한 등불이 되고, 일순간에 백 년, 천 년 동안 이어져온 어두움을 일시에 밝히는 이치를 말하고 있다. 이 경문은 보리심의 등불이 공간과 시간에 걸림 없이 불이와 무주를 나타내고 있는 것으로 해석 가능하다.⁶⁴⁾ 이와 같이 『화엄경』에는 보살도의 중요한 행법으로서 불이의 중도적인 논리가 많은 곳에서 발견되고 있음을 살필 수 있다.

이상의 논리는 바로 화엄의 무애, 불이, 원융 등의 사상과 접목될 수 있는 기반이 되는 것이다. 그리하여 화엄의 주된 표현으로 삼세원융, 주반무애, 상즉상입, 유무불이, 일다상용 등을 들 수 있다. 이는 곧 번뇌와 열반이 둘이 아니라고 하는 상즉(相卽)의 토대가 되었던 것이다.

2) 화엄 상즉의 결과

다음은 화엄에서의 상즉의 이론에 힘입어서 번뇌를 소멸하는 단혹(斷惑)의 문제도 상즉과 원융으로 해석하고 있다. 혹은 번뇌의 다른 이름으로 단혹이란, 곧 번뇌를 끊고 보리를 증득하는 것으로 미혹번뇌를 단제(斷除)한다는 의미이다. 초기·부파불교에서 당연히 끊어 버려야 할 무명 번뇌를 중도의 논리에 입각하여 번뇌즉보리(煩惱卽菩提)라고 주장해온 것이 화엄불교의 번뇌론이다. 그 결과 이 무명번뇌를 단멸함에 있어서도 소승이나 삼승의 단혹론과는 다르다고 설한다. 앞에 「입법계품」 미륵보살의 법문에서는 번뇌를 제거하는 데에는 보살의 보리심이야말로 제일의 명약이 된다고 하여 보리심을 발하는 것이 무엇보다

64) 상동. “譬如一燈然百千燈 其本一燈無減無盡 菩薩摩訶薩菩提心燈 亦復如是 普然三世諸佛智燈 而其心燈無減無盡 善男子 譬如一燈入於闇室 百千年間悉能破盡 菩薩摩訶薩菩提心燈亦復如是普然三世諸佛智燈 而其心燈無減無盡”(『大正藏』 제10권, 432하)

다 중요함을 설하는 경문을 인용해 두었다. 이러한 보살의 보리심을 포함해서 번뇌를 단멸하기 위해서는 번뇌를 바라보는 화엄의 자세가 다를 것을 보게 된다.

『화엄경』 「여래수호광명공덕품」에서 천자가 천상의 향운(香雲)으로 비로자나불께 공양할 때, 만약 중생이 그 향기에 쫓이면 몸이 안락하기가 4선의 경지에 있는 것과 같으며, 뿐만 아니라 중생은 안과 밖으로 각각 5백 가지 번뇌가 있고, 탐행(貪行)이 많으면 2만1천 번뇌, 진행(瞋行)이 많으면 2만1천 번뇌, 치행(癡行)이 많으면 2만1천 번뇌, 등분행(等分行)이 많으면 2만1천 번뇌 등 8만4천 번뇌가 있지만 천상의 향기를 맡는 순간에 번뇌가 다 허망인줄을 깨닫게 된다⁶⁵⁾고 하는 경문도 화엄적인 번뇌 단멸론의 범주에 든다. 번뇌의 뿌리를 허망한 공성으로 보는 자세이다.

『화엄경』 「십지품」을 주석한 세친의 『십지경론』에서 자성이 항상 적멸한 것은 번뇌를 여윈 것을 말하며, 또한 여였다고 말하는 것은 더러움이 먼저 있던 것을 뒤에 여윈 것을 말하는 것이 아니라고 설한다.⁶⁶⁾ 이는 화엄 원교의 단혹의 예로서 거론되어지고 있다.⁶⁷⁾ 화엄의 단멸론은 번뇌의 실체를 인정하거나 어느 일정한 때에 번뇌를 끊고 보리를 얻는다고 하는 등의 의도적인 행위를 인정하지 않는다. 본래성의 청정을 깨닫는 순간에 바로 자성청정이 드러난다는 주장이다. 이를 화엄교학에서는 번뇌즉보리라고 하여 화엄에서의 번뇌의 단멸로서 강조하고 있다.

그리고 천차만별한 중생의 번뇌를 끊는 차제에 대해서 앞에 밝힌 바와 같이 범장은 『화엄오교장』 단혹분제에서 일체의 번뇌는 그 체성을

65) 『화엄경』(『大正藏』 제10권, 257상)

66) 세친, 『십지경론』 “自性常寂滅者 自性離煩惱故 非先有染後時離故”(『大正藏』 제26권, 132하-133상)

67) 龜谷聖謨, 『華嚴聖典研究』下(寶文館, 1925, p.523)

설할 수 없고 오직 그 작용이 심심광대하다고 전제한다. 따라서 번뇌에 의해서 장애되는 바의 법(所障의 諸法)인 곧 법계의 제법은 하나가 곧 일체로서 주반(主伴)이 구족하다고 한다. 이에 대하여 능히 장애하는 능장의 혹(能障의 惑)인 번뇌도 법계의 제법에 따라서 광대무변한 것이 된다.⁶⁸⁾ 따라서 법계의 법은 하나를 얻으면 일체를 얻게 되는 것과 같이 번뇌를 끊는 것도 하나를 끊으면 동시에 일체를 끊게 된다고 보는 것이다.

5. 화엄 번뇌론에 대한 결론

이상과 같이 살펴본 바에 의하여 몇 가지를 정리하고자 한다.

첫째, 『화엄경』에서의 번뇌는 고통을 수반하는 병으로 보고 있다. 중생은 번뇌의 병을 앓고 괴로워하고 있음으로 믿음과 발보리심에 의해서 이 병은 고칠 수 있는 것이다.

둘째, 화엄의 보살도는 중도와 반어법에 의해서 탐진치 등 일체 번뇌가 도리어 보살행의 도구가 된다고 한다. 왜냐하면 번뇌문을 가지고 도리어 중생을 교화하며, 생사가 곧 보살의 도구가 되는 것은 보살행을 버리지 않고 중생을 교화할 마음을 일으키기 때문이다. 곧 보살행을 일으키는 서원의 원동력을 중생의 번뇌와 고통에 두고 있는 것이다.

셋째, 화엄교학에서는 먼저 구사·유식의 번뇌 교의를 그대로 서술하여 받아들임과 동시에 5교의 번뇌관을 밝히고, 이어서 원교의 번뇌관으로서 ‘번뇌즉보리’와 ‘일단일체단’의 단혹론을 주장하고 있다. 세친이 번뇌를 끊는 데에 초중후(初中後)가 없는 것이 등잔의 불꽃이 초중후가 없는 것과 같다고 말한 것⁶⁹⁾을 예로 들고 있다. 결론적으로 중

68) 법장, 『화엄오교장』(『大正藏』 제45권, 495하), 주45) 참고; 湯次了榮, 『華嚴五教章講義』, 百華苑, 1975, p.412

생에게 고통을 수반하는 번뇌병은 신심과 보리심으로 치유할 수 있는 것이고, 보살도에서 바라보면 보살이 서원을 세우는 계기가 되는 것이 중생의 번뇌이다. 그리고 궁극적으로는 중도실상에서 바라보면 원음 무애하고 본래청정하다. 따라서 절대적인 깨끗함도 절대적인 더러움도 없는 공성(空性)을 깨달음으로서 번뇌즉보리에 나아가고 구래부동불(舊來不動佛)을 깨닫게 된다고 보는 것이 화엄의 번뇌론이다.

이러한 화엄의 번뇌론에 대하여 번뇌가 치성한 중생 편에서 바라보면 조금도 도움이 되지 못한다는 비판이 따른다. 이 비판에 대하여 여래장 사상과 마찬가지로 여래의 교법에 대한 믿음이 요구되는 부분이다. 번뇌가 심중한 중생이 언제까지나 자각하지 못하고 번뇌 속에서 헤어나지 못한다면 제불의 출세도 아무런 의미가 없게 된다. 그러나 번뇌에 덮여 있는 자신이 바로 여래의 종성과 다르지 않다고 믿는 순간에 중생은 방향을 바꾸어 깨달음의 길에 들어서게 되는 것이다. 이것이 곧 발보리심이라고 해석할 수 있다. 따라서 『화엄경』에서는 발보리심에 의해서 번뇌의 병은 치유된다고 설한다. 그리고 그 치유의 결과는 일체가 공성에 바탕을 두고 있기 때문에 번뇌즉보리이며, 체성이 동일하다고 보기 때문에 하나를 끊으면 일체가 동시에 끊어진다고 주장하고 있는 것이다.

69) 세친 상동(133상-중).

참고문헌

원전 및 사전

- 『화엄경』(『大正藏』 제10권)
『십지경론』(『大正藏』 제26권)
『구사론』(『大正藏』 제29권)
『중론』(『大正藏』 제30권)
『유식삼십송』(『大正藏』 제31권)
『성유식론』(『大正藏』 제31권)
『화엄오십요문답』(『大正藏』 제45권)
『화엄경공목장』(『大正藏』 제45권)
『화엄일승법계도』(『大正藏』 제45권)
『화엄오교장』(『大正藏』 제45권)
원효, 『二障義』(『한국불교전서』 제1책, 동국대학교출판부, 1979)
지관 편저, 『가산불교대사람』 제8권, 2005.

단행본 및 논문

- 龜谷聖馨, 『華嚴聖典研究』下, 寶文館, 1925.
金子大榮, 『佛教の諸問題』, 岩波書店, 1938.
湯次了榮, 『華嚴五教章講義』, 百華苑, 1975.
宇井伯壽, 『佛教汎論』, 岩波書店, 1976.
佐佐木現順, 「原始佛教における煩惱論」, 『煩惱の研究』, shimizukobundo, 1975.
安井廣濟, 「大乘佛教における煩惱論」, 『煩惱の研究』, 清水弘文堂, 1975.
河村孝照, 『俱舍概説』, 山喜房, 2003.
陳永裕, 「華嚴經に見られる中道の論理」, 『印度學佛教學研究』 제59권 제2호, 2011.

[Abstract]

Theory of Defilements in the Huaweom Buddhism

Ven. Bon-gak(Jin, Young-you)

In *Avatamsaka Sutra*, defilement is regarded as an illness of sentient beings that is accompanied by suffering. Led by the illness of defilement, sentient beings generate three poisons (or the three unwholesome roots, which are referred to as ignorance, attachment, and aversion), and are bound by an outcome of ultimately living painful lives. Since human beings have innate Buddhahood, it is said that the belief that one can become Buddha by ridding oneself of defilement as well as by the demonstration of Bodhicitta can cure the illness of defilement.

A characteristic of the defilement theory of *Avatamsaka Sutra* is that the irony of the bodhisattva path and the middle way results in all defilement, including the three poisons, serving as practices tools of Bodhisattva. This is because Bodhisattva enlightens sentient beings by using the defilement door as a path. In other words, sentient beings' defilement and suffering are the driving forces of a vow that triggers the practices of Bodhisattva.

In Hwaecom Scripture studies, the defilement-related teachings of the Abhidharma Storehouse Treatise and Yogacara are embraced. They also reveal the view towards defilement in the five doctrinal teachings, and claim this view towards defilement in the ultimate teachings of *Avatamsaka Sutra* is Beonnoi Jeuk Bori (the defilement itself is bodhi or enlightenment) and Ildan Ilche Dan's (when one illusion is severed, all are severed) danhok theory (the methodology of stopping defilement). It takes the example

where Vasubandhu said that having no beginning, middle, and end in doing away with defilement is like having no beginning, middle, and end in an oil lamp's flame. In conclusion, the illness of defilement that accompanies the suffering of sentient beings can be healed through a believing mind as well as through Bodhicitta. From the perspective of the bodhisattva path, the defilement of sentient beings is what led to the creation of a Bodhisattva vow. Ultimately, from the perspective of the Middle Way of Reality, it is Weonyung Muae (complete unobstructed inter-penetration of things) and Bollae Cheongieong (originally pure). As such, the realization of sunyata (the nature of the Void), where there is no absolute cleanness or absolute filthiness, leads to the realization of Beonnoi Jeuk Bori (the defilement itself is bodhi or enlightenment) and Guraebudongbul (the original nature of Buddha).

Key Words: Hwaecom, defilement, Beonnoi Jeuk Bori (the defilement itself is bodhi or enlightenment)

본각(진영유)은 일본 고마자와대학교 대학원에서 박사학위를 취득하였으며, 현재 중앙승가대학교 불교학과 교수이다. 저서로는 『華嚴觀法の基礎的研究』(1995)가 있으며, 논문으로는 「澄觀の華嚴觀法に關する文獻の考察」(1997), 「華嚴敎學의 法界義의 고찰」(1999), 「相卽論의 思想史的一考察」(2000), 「『華嚴經』의 放光의 解釋と李通玄의 特徵」(2009), 「『華嚴經』의 세계성취와 Stephen Hawking의 宇宙論」(2011) 등이 있다.