

중국에서 법장 『기신론소』의 유통에 대해서

The Study on the Distribution of Fazang's Qixinlun shu in China

저자 (Authors)	김지연 Kim, Ji-Yun
출처 (Source)	불교학보 94 , 2021.3, 61-88 (28 pages) BUL GYO HAK BO 94 , 2021.3, 61-88 (28 pages)
발행처 (Publisher)	동국대학교 불교문화연구원 Institute for Buddhist Culture
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE10542690
APA Style	김지연 (2021). 중국에서 법장 『기신론소』의 유통에 대해서. 불교학보, 94, 61-88.
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/06/06 13:19 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

중국에서 법장『기신론소』의 유통에 대해서*

김지연

동국대학교 HK연구교수

- I. 시작하는 말
- II. 『법장소』 단독의 시대
- III. 『법장소』와 『종밀소』의 공존시대
 - 1. 『중경록』에서의 『법장소』
 - 2. 『법장소』와 『종밀소』의 동시성
 - 3. ‘기신론소’의 정체: 『종밀소』
 - 4. 『법장소』로 오인된 『종밀소』
- IV. 『법장소』가 『종밀소』로 대체된 시대
- V. 매듭짓는 말

* 이 논문은 2011년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음.
(NRF-2011-361-A00008)

<한글요약>

『대승기신론(大乘起信論)』의 주석서 가운데 가장 많이 인용된 문헌은 『대승기신론의기』로 잘 알려진 법장(法藏)의 『기신론소(起信論疏)』(이하 『법장소』)이다. 『법장소』의 영향으로 인해 법장 이후의 주석가들은 그와 동일한 관점으로 『대승기신론』을 이해했다고 할 수 있다. 하지만 분명하게 말한다면, 어느 시점부터는 『법장소』를 주석한 종밀(宗密)의 『기신론소(起信論疏)』(이하 『종밀소』)를 통해 『대승기신론』을 해석했다고 볼 수 있다.

이와 같은 『법장소』의 유통을 조금 더 명확하게 밝히기 위해, 본고에서는 『법장소』와 관련된 용어들을 검색하여 『법장소』를 인용한 경우, ‘起信論疏’의 인용문이 『종밀소』의 문장인 경우, ‘賢首’ 등으로 분명하게 『법장소』를 지시하지만 『종밀소』를 인용한 경우로 정리하였다. 이들을 다시 시대별로 『법장소』만 존재하던 시대, 『법장소』와 『종밀소』가 공존하던 시대, 『법장소』가 사라진 시대로 분류하였다. 이를 통해 『법장소』가 언제까지 유통되었는지, 시대별로 사람들의 『법장소』에 대한 인식이 어떻게 변화했는지를 고찰하였다.

『법장소』는 시대상으로는 원대까지 존재했던 것으로 보이고, 명대부터는 『법장소』가 인용된 흔적은 보이지 않는다. 물론 명·청대에 『법장소』의 문장을 인용하는 용례도 나타나지만, 이 경우는 『종밀소』의 문장과 동일하여 『법장소』의 존재를 증명하기 어렵다. 청대에 『법장소』가 부재한 사실은 양문회가 난조분유를 통해서 중국에서 산실된 불서들을 유입할 때 『법장소』가 포함되어 있었다는 사실에서도 확인된다.

인용하는 형식을 보면, 『법장소』와 『종밀소』를 지시하는 용어에는 동일하게 ‘起信論疏’나 ‘賢首’가 포함되어 있다. ‘起信論疏’로 『종밀소』의 문장을 제시하는 경우는 인용자가 이 문헌을 『법장소』와 『종밀소』 중 어느 것으로 인식하고 본 것인지 불분명하다. 그러나 ‘賢首’ 등으로 분명하게 『법장소』임을 나타내었는데 그 문장이 『종밀소』인 경우는 『종밀소』가 『법장소』로 오인되어 유통되었음을 보여준다. 특히 『법장소』가 사라진 명·청대에서는 이런 용례가 더 많이 확인되어 『법장소』의 자리를 『종밀소』가 대체하는 현상이 더욱 두드러졌음을 확인할 수 있다.

주제어 : 법장(法藏), 『기신론소(起信論疏)』, 종밀(宗密), 원효(元曉), 중국 유통, 양문회(楊文會), 인용문헌

I. 시작하는 말

『대승기신론(大乘起信論)』이하『기신론』은 찬술시기, 찬술지역, 찬자와 관련된 많은 논란이 있음에도 불구하고, 저술된 이후부터 지속적으로 중국·한국·일본의 불교에서 천태·화엄·선 등의 종파를 불문하고 많은 영향을 주었다. 이『기신론』에 대한 연구의 중심에는 『대승기신론의기(大乘起信論義記)』로 잘 알려진 법장(法藏, 643-712)의『기신론소(起信論疏)』이하『법장소』¹⁾가 놓여있다. 『법장소』는 684년에서 687년 사이에 저술되었을 것으로 추정되며²⁾, 혜원(慧遠, 523-592)의『대승기신론의소(大乘起信論義疏)』와 원효(元曉, 617-686)의『기신론소』이하『원효소』와 함께 『기신론』의 삼소(三疏)로 대표된다. 후대의『기신론』주석서 가운데『법장소』는 가장 많이 선호되면서 널리 유통되었는데, 화엄종의 법계연기사상과『법장소』에 담긴 진여연기사상의 밀접한 관계성에서 그 이유를 찾을 수 있을 것이다.³⁾ 또한 원효의『기신론』주석을 이용하면서도 전혀 다른 입장에서『법장소』를 저술하고,『기신론』은 여래장연기종의 입장이라고 규정하기 때문일 것이다.⁴⁾ 이와 같은『법장소』의 영향으로 인해, 법장 이후의 대부분의 주석가들이 사실상 법장의 시각에서『기신론』을 이해하였다고 해도 과언은 아니다.

그러나 조금 더 분명하게 말한다면 어느 시점부터는 종밀(宗密, 780-841)이 받아들인『법장소』를 통해『기신론』해석이 이루어졌다고 보아야 할 것이다. 종밀도『기신론소』이하『종

1) 『佛書解說大辭典』에서는『법장소』를 부르는 여러 제명을 함께 제시하는데, ‘起信論義記’·‘大乘起信論疏’·‘起信論疏’·‘起信義記’·‘賢首疏’·‘大乘起信論註疏’이다[佛書解說大辭典編纂會編, 『佛書解說大辭典』7(東京: 民族社佛典刊行會, 1981), p.286]. 중국에서 ‘의기’로『법장소』를 지칭하는 경우는 普寂(651-739)의『華嚴五教章衍祕鈔』(『大正藏』73, 691下)와 그 이후 楊文會(1837-1911)의『楊仁山居士遺書』(『大藏經補編』28, 617中)에 이르러서야 보이기 시작한다. 즉, ‘의기’가 붙은 명칭은 7-8세기에 사용되었지만 자취를 감추었다가 19세기 이후에 다시 등장한 것이 된다. 일본에서는 7-8세기에 이어 12-13세기에도 ‘소’와 ‘의기’를 혼용한 것으로 보인다. [일본의 경우에 대한 자세한 내용은 김천학, 이케다 마사노리, 『행우서옥본 대승기신론소』와 법장 대승기신론 의기』, 금강대학교 불교문화연구소 편, 『돈황사본 대승기신론소』 연구』(서울: 씨아이알, 2017), pp.153-154 참조.] 이와 같이 본래 명칭이 ‘起信論疏’인 것과 ‘義記’보다 사용기간 및 빈도수가 높은 것에 근거하여 본고에서는『법장소』라고 약칭하기로 한다.

2) 김천학, 『법장과 종밀의『기신론소』의 유전과 사상적 상위』, 『보조사상』51(서울: 보조사상연구원, 2018), pp.87-88 참조.

저술 시기 외에도 권수의 문제가 있는데, 『법장소』는 최초에는 2권이지만 시간이 흐르면서 3권이냐 5권 내지 7권으로 분권되었다. 자세한 내용은 김천학, 이케다 마사노리, 앞의 논문, pp.152-157 참조.

3) 佛書解說大辭典編纂會編, 위의 책, p.286.

4) 石井公成, 최연식, 『근대 아시아 여러 나라에 있어서『대승기신론』 연구의 동향』, 『불교학리뷰』1(논산: 금강대학교 불교문화연구원, 2006), p.165.

밀소』를 저술했는데, 『법장소』와 많은 부분에서 일치하지만 서로 다른 부분도 상당히 나타난다. 『법장소』와 『종밀소』의 상위를 드러내어, 그것이 『원효소』에 기인한다는 것과 『대승기신론소필삭기(大乘起信論疏筆削記)』와 그 주석서들이 『종밀소』를 인용한다는 사실이 밝혀졌다.⁵⁾ 이와 같이 두 문헌의 상위에 대한 논의가 진행되었지만, 중국에서 『법장소』와 『종밀소』가 어떤 형태로 인용이 되었는지, 시대별로 인용경향의 특징은 무엇인지, 무엇보다도 『법장소』는 어떻게 유통되고 있었는지에 대한 논의는 더 진행되어야 할 필요가 있다.

그러므로 본고에서는 『법장소』와 관련된 용어⁶⁾들을 검색하여 어떤 문헌에 인용되었는지를 확인하려고 한다. 검색결과에는 『법장소』를 인용한 경우, ‘起信[論]疏’의 인용문이 『종밀소』의 문장인 경우, ‘賢首’ 등으로 분명하게 『법장소』를 지시하지만 『종밀소』를 인용한 경우로 정리해보려고 한다. 그리고 다시 『법장소』만 존재하던 시대[Ⅱ장], 『법장소』와 『종밀소』가 공존하던 시대[Ⅲ장], 『법장소』가 사라진 시대[Ⅳ장]로 분류하려고 한다. 이를 통해 중국에서 『법장소』가 어떻게 유통되었는지, 시대별로 사람들의 『법장소』에 대한 인식이 어떠한지를 고찰해보려고 한다.

Ⅱ. 『법장소』 단독의 시대

『법장소』가 등장한 이후로 『기신론』 주석서 가운데 종파의 경계를 초월하여 가장 많이 읽힌 것은 단연 『법장소』일 것이다. 물론 『종밀소』가 저술된 이후의 『법장소』의 유통에 대해서는 여러 가지 사항들이 고려되어야 하지만, 그 이전에는 『법장소』 본래의 형태 그대로가 읽혔다. 『법장소』가 인용된 예로는 당나라 일행(一行, 683-727)의 『대일경소지심초(大日經疏指心鈔)』를 들 수 있다.

又法藏釋云經云如來藏者不在阿梨耶中是故七識有生有滅如來藏者不生不滅解云此中唯生滅是七識唯不生滅是如來藏二義既分遂使梨耶無別自躰故云不在中此[糸*ㄱ]不一義說非

- 5) 김천학(2018), 앞의 논문, pp.82-104; 김천학, 이케다 마사노리, 앞의 논문, pp.150-175; 김혜원, 『筆削記』와 이후 『기신론』 주석서의 『종밀소』 수용-『기신론』 「입의분」에 대한 『필삭기』·『사기 I』·『사기 II』의 해석을 중심으로, 『불교철학』 6(서울: 동국대 세불연, 2020), pp.143-166 등 참조.
- 6) ‘大乘起信論疏’, ‘起信論疏’, ‘起信疏’, ‘法藏疏’, ‘賢首疏’, ‘藏疏’, ‘康藏’, ‘康藏法師’, ‘法藏[云/曰]’, ‘法藏法師’, ‘法藏師[云/曰]’, ‘法藏釋’, ‘藏法師’, ‘藏公’, ‘賢首法師’, ‘賢首[云/曰]’, ‘賢首師[云/曰]’ 등의 단어를 검색하여, 인용된 문헌을 『법장소』와 비교하였다. 다만 본고의 연구 범위가 중국이므로 중국 문헌으로 한정하였다.

謂不和合何以故此中如來藏不生滅即七識之不生滅故與自生滅不一也七識生滅即如來藏不生滅故與自不生滅亦不一也(文)此[糸*ㄱ]終教作此釋坎仍引證(矣).⁷⁾

이 부분은 『법장소』(『大正藏』 44, 255 上)에 해당하는데, 『대일경소지심초』는 유일하게 『법장소』를 ‘法藏釋’으로 제시한다. 또한 법장 만년 이후에 저술되었을 것으로 추정되는 『석마하연론(釋摩訶衍論)』에서도 『법장소』를 참고한다. 이 논에서 『능가경(楞伽經)』의 설을 언급할 때, 『능가아발다라보경(楞伽阿跋多羅寶經)』의 두 문장을 하나의 문장으로 조합하는데 그 문장이 『법장소』와 동일한 것으로부터 확인할 수 있다.⁸⁾ 8세기 담광(曇曠)이 저술한 『대승기신론광석(大乘起信論廣釋)』과 『대승기신론약술(大乘起信論略述)』도 『법장소』의 영향을 받았을 것으로 보인다. 담광은 『기신론』을 ‘論’으로 자신의 해석을 ‘釋曰’과 ‘述曰’로 나타내지만, 인용에 대해 ‘起信論疏’나 ‘賢首’와 같은 별도의 언급은 없다. 『종밀소』는 『법장소』에 주를 더하는 형식으로 서술되었는데, 대체로 『법장소』를 충실히 절약하지만 『원효소』의 내용을 인용명 없이 제시한다.⁹⁾ 『종밀소』 외의 다른 종밀의 문헌에서 『법장소』에 대한 표현을 확인해보면, 『원각경약소초(圓覺經略疏鈔)』나 『원각경대소석의초(圓覺經大疏釋義鈔)』 등에서는 징관(澄觀, 738-839)처럼 ‘藏和上起信論疏’라고 하거나 ‘起信論疏’라고 한다.¹⁰⁾

징관은 자신의 서술에서 법장의 문헌을 여러 차례 인용하는데, 『대방광불화엄경수소연의초(大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔)』[이하 『연의초』]에서는 『법장소』를 ‘起信疏’, ‘賢首疏’, ‘賢首起信論疏’¹¹⁾, ‘藏和尚起信疏’¹²⁾와 같은 지시어로 나타낸다.

起信疏云 此中唯生滅是七識 唯不生滅是如來藏 二義既分 遂使梨耶無別自體故云不在中 此約不二義非約不和合也 何以故 此中如來藏不生滅 即七識生滅之不生滅故 與自生滅不一也

7) 『大日經疏指心鈔』(『國圖善本』 18, 456 上-中).

8) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』 32, 603 下; 608 中), “楞伽契經中作如是說 如來藏者 爲善不善因受苦樂與因俱若生若滅 猶如伎兒故.”

『楞伽阿跋多羅寶經』(『大正藏』 16, 510 中), “佛告大慧 如來之藏 是善不善因 能遍興造一切趣生 譬如伎兒.”; (『大正藏』 16, 512 中), “大慧 如來藏者 受苦樂與因俱 若生若滅.”

『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 251 下), “又云如來藏者 爲善不善因受苦樂 與因俱若生若滅 猶如伎兒.”

9) 김천학(2018), 앞의 논문, p.89.

10) 『圓覺經略疏鈔』(『卍續藏』 9, 887 下); 『圓覺經大疏釋義鈔』(『卍續藏』 9, 616 中).

11) 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(『大正藏』 36, 52 下).

12) 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(『大正藏』 36, 53 中-下); 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 242 下).

七識生滅即如來藏 不生滅之生滅故 與自不生滅不一也.¹³⁾

賢首疏云 一心者 即如來藏心 含於二義 一約體絕諸相即真如門 二隨緣起滅即生滅門.¹⁴⁾

인용하는 형식은 첫 번째와 같이 『법장소』를 그대로 가져오기도 하고, 두 번째처럼 법장의 해설을 요약하거나 징관 자신의 이해로 재구성하기도 한다. 단, ‘賢首疏’라고 한 경우는 『법장소』만을 지칭하는 것이 아니라서 주의할 필요가 있다.¹⁵⁾ 『법장소』와 관련하여 징관의 저술은 후대에도 영향을 준다. 『연의초』에서는 『법장소』와 원효의 저술을 구분하기 위해 ‘起信疏’ 앞에 ‘曉公’을 붙여 나타내는데, 『종경록(宗鏡錄)』에 그대로 반영되어 있다.¹⁶⁾ 또한 징관의 『대방광불화엄경소(大方廣佛華嚴經疏)』의 문장 “雖空空絕跡 而義天之星象燦然 湛湛亡言 而教海之波爛浩濶.”¹⁷⁾을 송(宋) 주기(周琪)의 『원각경협송집해강의(圓覺經夾頌集解講義)』¹⁸⁾와 행정(行霆)의 『원각경유해(圓覺經類解)』¹⁹⁾에서는 ‘賢首云’으로 인용한다. 이것은 시간이 경과할수록 후대의 사람들이 법장의 저술을 인용한 문헌을 참고하면서 그 출처에 대해 혼동을 일으키고 있음을 보여준다.

Ⅲ. 『법장소』와 『종밀소』의 공존시대

1. 『종경록』에서의 『법장소』

오대십국(五代十國)에서 송나라 시대에 활동한 영명연수(永明延壽, 904-975)가 집성한 『종경록』은 100권이라는 방대한 분량 안에 다양한 문헌을 흡수한다. 그 안에는 『대승기신론』

13) 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(『大正藏』 36, 594 上); 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 255 上).

다른 예로는 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(『大正藏』 36, 529 上); 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 255 下)가 있다.

14) 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(『大正藏』 36, 94 下); 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 中-下), “初中言一心者 謂一如來藏心 含於二義 一約體絕諸相 即真如門也 謂非染非淨 非生非滅 不動不轉 平等一味 性無差別 眾生即涅槃 不待滅也 凡夫彌勒同一際也 二隨緣起滅義 即生滅門也.”

15) 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(『大正藏』 36, 699 上; 956 下) 등.

16) 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(『大正藏』 36, 7 下); 『宗鏡錄』(『大正藏』 48, 535 中); 『起信論疏』(『大正藏』 44, 202 上).

17) 『大方廣佛華嚴經疏』(『大正藏』 35, 503 上).

18) 『圓覺經夾頌集解講義』(『卍續藏』 10, 241 下).

19) 『圓覺經類解』(『卍續藏』 10, 170 上).

과 관련된 문헌도 상당수 포함되어 있는데, 『법장소』에 대한 언급을 살펴보면 다음과 같다. [필자가 임의로 동일한 부분은 ‘_’로 표시하고, 비교 대상 중 한 곳에만 있는 부분은 ‘_’로 나타내었다. 단, 『법장소』와 『종밀소』만 동일한 경우는 별도로 표시하지 않았다. 아래에서도 동일하다.]

<표1>

『宗鏡錄』	『法藏疏』	『宗密疏』
<p>又起信論疏云……言離念者 <u>離於妄念顯無不覺也</u> <u>等虛空等者 非唯無不覺之闡 乃有大智慧光明義等故也 虛空有二義 以況於本覺 一周遍義 謂橫遍三際 豎通凡聖 故云無所不遍也</u> <u>二無差別義 謂在纏出障 性恒無二 故法界一相也</u> <u>欲明覺義出纏相顯 故云即是如來 平等法身</u> <u>既法身之覺 理非新成 故云依此法 身說名本覺……皆此義也²⁰⁾</u></p>	<p>初中言離念者 <u>離於妄念顯無不覺也</u> <u>等虛空等者 非唯無不覺之闡 乃有大智慧光明義等故也 虛空有二義 以況於本覺 一周遍義 謂橫遍三際 豎通凡聖 故云無所不遍也</u> <u>二無差別義 謂在纏出障性恒無二 故云法界一相也</u> <u>欲明覺義 出纏相顯 故云即是如來 平等法身</u> <u>既是法身之覺 理非新成 故云依此 法身說名本覺……皆此義也²¹⁾</u></p>	<p>離念 (離於妄念顯無不覺) 離念相者等虛空界 (非唯無不覺之闡 乃有大智慧光明義等故也 虛空有二義 以況於本覺) 無所不遍 (一周遍義謂橫遍三際豎通凡聖故) 法界一相 (二無差別義謂在纏出障 性恒無二故) 即是如來平等法身 (欲明覺義出纏 相顯故) 依此法身說名本覺 (既是法身之覺 理非新成故云本也……皆此義也²²⁾)</p>

『종경록』에서는 『법장소』로부터 가져온 부분을 ‘起信論疏云’으로 시작한다. 그 형식을 살펴보면, 『종경록』에서는 해설을 먼저 제시한 후 ‘故云’이라고 하면서 해당 부분이 설명하는 ‘無所不遍’이나 ‘法界一相’과 같은 『기신론』 문구를 제시한다. 이것은 『법장소』의 문장을 그대로 따른 것으로, 『기신론』의 문구를 앞에 놓고 해설하는 문장을 뒤에 배치한 『종밀소』와는 같지 않다.

또한 『종경록』에서 『기신론』의 각체(覺體)를 설명하는 가운데 여실공경(如實空鏡)에 대해²³⁾ 『법장소』에만 있는 “今此約遍計所執實性 無可現也 問 所現似法 豈不由彼執實有耶 答 雖由執實有 然似恒非實 如影由質 影恒非質 鏡中現影 不現質 不現質故 故云空鏡 能現影故 是因熏也.”²⁴⁾를 인용한다. 이를 통해서 『종경록』은 『법장소』만을 참고로 하고 있음을

20) 『宗鏡錄』(『大正藏』48, 447上).

21) 『大乘起信論義記』(『大正藏』44, 256中).

22) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』141, 101上).

23) 『宗鏡錄』(『大正藏』48, 472上-中); 『大乘起信論義記』(『大正藏』44, 261上-中); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』141, 106中).

24) 『宗鏡錄』(『大正藏』48, 570中); 『大乘起信論義記』(『大正藏』44, 261中).

확인할 수 있다. 『법장소』와는 동일하지만 『종밀소』와는 차이 나는 경우는 『종경록』의 다른 부분에서도 확인할 수 있다.²⁵⁾ 『종경록』에서는 『법장소』를 ‘起信[論]疏[釋]’으로 인용하는데, 이것이 『원효소』를 지칭하기도 한다는 점은 주의해야 한다.

<표2>

『宗鏡錄』	『法藏疏』	『元曉疏』
<p>起信疏云 <u>豁然大悟 覺了自心 本無所轉 今無所靜 本來平等</u></p> <p>種種夢念 動其心源</p> <p>覺心初起者 是明所覺相 心初起者 依無明有生相之心體令動念 今乃證知 離本覺無不覺 即動念是靜心 故言覺心初起 如迷東為西 悟時乃知西即是東 心無初相者 本由不覺有心生起 今既覺故 心無所起 故言無初相 今究竟位 動念都盡 唯一心在 故言無初相²⁶⁾</p>	<p>種種夢念 動其心源²⁷⁾</p> <p>覺心初起者 舉所觀境 心初起者 明根本無明依覺故迷 動彼靜心令起微念 今乃覺知離本覺無不覺 即動心本來寂 猶如迷方謂東為西 悟時即西是東 更無西相 故云心無初相也 前三位中 雖各有所覺 以其動念未盡故 但言念無住相等 今此究竟位中 動念都盡唯一心在 故云心無初相也²⁸⁾</p>	<p>豁然大悟 覺了自心 本無所動 今無所靜 本來平等²⁹⁾</p> <p>種種夢念 動其心源³⁰⁾</p> <p>覺心初起者 是明所覺相 心初起者 依無明有生相 相心體令動念 今乃證知離本覺無不覺 即動念是靜心 故言覺心初起 如迷方時謂東為西 悟時乃知西即是東 當知此中覺義亦爾也 心無初相者 是明覺利益 本由不覺 有心元起 今既覺故 心無所起 故言心無初相 前三位中雖有所離 而其動念猶起未盡 故言念無住相等 今究竟位 動念都盡 唯一心在 故言心無初相也³¹⁾</p>

위의 <표2>에서 확인할 수 있듯이, 『종경록』에서 ‘起信疏云’이히는 『원효소』의 글을 편집한 것이다. 물론 『법장소』에도 유사한 문장이 보이지만 『종경록』은 『원효소』에 더 가깝고, 특히 『법장소』에는 없는 “豁然大悟 覺了自心 本無所轉 今無所靜 本來平等”이 『종경록』에 포

25) 『宗鏡錄』(『大正藏』48, 951下); 『大乘起信論義記』(『大正藏』44, 240下); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』141, 84中). 이 부분에서는 약간의 글자 차이만 있다.

『宗鏡錄』(『大正藏』48, 570中); 『大乘起信論義記』(『大正藏』44, 250中); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』141, 93上). 이 부분에서는 『종경록』은 『법장소』와 동일하게 ‘舍’와 ‘其二種門’이라고 쓰지만 『종밀소』는 그것을 ‘具’와 ‘二門’으로 나타낸다.

26) 『宗鏡錄』(『大正藏』48, 491下-上).

27) 『大乘起信論義記』(『大正藏』44, 257下).

28) 『大乘起信論義記』(『大正藏』44, 258下).

29) 『起信論疏』(『大正藏』44, 209下).

30) 『起信論疏』(『大正藏』44, 209下).

31) 『起信論疏』(『大正藏』44, 210中).

함되어 있다. 『종경록』의 다른 부분에서도 『원효소』에만 있는 문장³²⁾을 ‘起信疏云’으로 인용한 예를 볼 수 있다.³³⁾ 물론 『종경록』에서 “曉公起信論疏序云”³⁴⁾이라고 하여 『원효소』를 『법장소』와 구별하는 경우도 보이지만, 앞에서 말했듯이 이것은 『종경록』의 형식이라기 보다는 징관의 『연의초』의 문장을 재인용한 것으로 보인다.

『종경록』에서의 『법장소』 인용 경향은 후대의 문헌에도 영향을 준다. 청(淸)대 윤진(胤禛)의 『어록종경대강(御錄宗鏡大綱)』에서는 ‘起信論疏云’³⁵⁾과 ‘起信疏云’³⁶⁾이라고 하면서 『법장소』의 내용을 제시한다. 그런데 이 문헌은 『종경록』의 주석서로 이 부분은 윤진이 직접 『법장소』를 본 것이 아니라 『종경록』으로부터 『법장소』의 문장을 가져와 재인용한 것으로 판단된다. ‘起信疏云’ 부분은 『법장소』와 동일하지만, ‘起信論疏云’ 부분은 『법장소』와 『종경록』 사이에 글자의 차이가 있는데 『어록종경대강』은 『종경록』과 동일하기 때문이다.

2. 『법장소』와 『종밀소』의 동시성

『종경록』에서처럼 『법장소』만 인용된 경우도 있지만, 『법장소』와 『종밀소』가 함께 활용되고 있던 사례도 확인된다. 송나라보다 북쪽에 위치한 요(遼)나라의 황제 도종(道宗, 1055-1101)은 불교에 많은 관심을 드러내었는데, 특히 『기신론』의 주석인 『석마하연론』을 중시하였다. 그래서 수진(守鑣)과 법오(法悟)의 『석마하연론』 주석서와 함께 의무려산(醫巫閭山) 승선사(崇仙寺) 지복(志福)의 『석마하연론통현초(釋摩訶衍論通玄鈔)』(이하 『통현초』로 약칭)의 저술을 후원하였다.³⁷⁾ 『통현초』에서는 법장의 문헌을 ‘賢首[疏]云’으로 서술한다.

賢首云此論有三分謂序正流通釋有三門一約論主二約論法三約益生此各有三初中三者論首三頌歸敬請加即是論主起行所依二從論曰下為物宣說正成論主法施之行三末後一頌結說迴向即是隨行所起大願是故三分但成論主光顯佛日法施群生之行願也二約法三者初因緣分是法起所因則為序分二立義分下正顯所說則為正宗三勸修利益分歎法勝能則為流通由此三分

32) 『起信論疏』(『大正藏』 44, 220上-中).

33) 『宗鏡錄』(『大正藏』 48, 683中).

34) 각주16 참조.

35) 『御錄宗鏡大綱』(『乾隆藏』 164, 112上); 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 250中); 『宗鏡錄』(『大正藏』 48, 570中).

36) 『御錄宗鏡大綱』(『乾隆藏』 164, 122中-上); 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 274下); 『宗鏡錄』(『大正藏』 48, 599上).

37) 후지와라 타카토, 『거란불교사연구』, 김영미 外 역(서울: 씨아이알, 2020), p.148 참조.

令法無失久住不墜三約益生三者一因緣分舉法為機二立義分下正授解行三勸修分舉益勸修令佛種不斷是故三分方成眾生入法之行上三門中前一別辨後二合釋是故五分皆是正宗以俱是論主正所作故³⁸⁾

『통현초』는 『법장소』와 글자의 출입에서 차이가 약간 보이지만 거의 같고, 이 문장은 종밀이 『법장소』를 편집하면서 제외시킨 문장으로 『종밀소』에는 없다. 이를 통해 『통현초』가 『법장소』를 직접 인용했음이 입증되고, 『통현초』가 저술될 11세기 후반까지 『법장소』가 존재했음이 확인된다. 하지만 『통현초』에서는 아래의 <표3>과 같이 ‘賢首疏’라는 제명으로 『법장소』와 『종밀소』의 문장이 조합된 경우도 나타난다. [①, ② 등의 숫자는 저자가 임의로 부여한 것으로 이하에서도 동일하다.]

<표3>

『通玄鈔』	『法藏疏』	『宗密疏』
<p>賢首疏云①今此論中約外人轉計故有此諸句不同彼也 (由後二句前後故爾)</p> <p>言非有相者 明真離妄有也 惑者云既其非有即應是無故論釋云非無相也</p> <p>惑者聞上非有非無則謂雙非是真如法故論釋云我非汝謂有說非有非謂法體是非有非汝謂無說非無非謂法體是非無②故又非却雙非也³⁹⁾</p>	<p>說①今此論中約外人轉計故有此諸句不同彼也 當知真如自性非有相非無相非非有相非非無相非有無俱相 言非有相者 明真離妄有也 惑者云 既其非有 即應是無 釋云 我非汝妄有故說非有 非說是無 如何執無 故云非無也 惑者聞上非有 又聞非無 別謂雙非是真如法 釋云 我非汝謂有說非有非謂法體是非有 非汝謂無 說非無非謂法體是非無 如何復執非有非無 故云非非有非非無也⁴⁰⁾</p>	<p>當知真如自性非有相 (明真離妄有也) 非無相 (惑者云既其非有即應是無故釋云非無也) 非非有相非非無相 (惑者聞上非有非無則謂雙非是真如法釋云我非汝謂有說非有非謂法體是非有非汝謂無說非無非謂法體是非無②故又非却雙非也) 非有無俱相⁴¹⁾</p>

『통현초』·『법장소』·『종밀소』의 문장을 비교해보면, 거의 동일하지만 크게는 두 부분에서 차이를 발견할 수 있다. ① “今此論中約外人轉計故有此諸句不同彼也”는 『법장소』에는 있지만 『종밀소』에는 없는 문장이다. ② “故又非却雙非也”는 『법장소』에는 없지만 『종밀소』

38) 『釋摩訶衍論通玄鈔』(『卍續藏』 46, 113下-114上); 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 246中).

39) 『釋摩訶衍論通玄鈔』(『卍續藏』 46, 129上).

40) 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 253下-254上).

41) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 97上).

에는 있는 문장이다. ①과 ②는 『통현초』가 분명하게 『법장소』와 『종밀소』를 모두 참고로 했음을 보여주는 근거가 된다.

이어지는 원(元)대에도 보서(普瑞)의 『화엄현담회현기(華嚴懸談會玄記)』에서 『법장소』의 흔적이 발견된다. 그는 『법장소』의 문장⁴²⁾을 그대로 쓰기 보다는 자신의 이해에서 내용을 정리하여 “問何故古起信疏尅性門各詮一學兼正門依雜集論第十一經詮三學律詮戒定論詮慧耶 答乃古疏傳寫誤耳 以論唯詮慧何有兼正義耶 應以今疏為證.”⁴³⁾이라고 서술한 것으로 보인다. 이 부분은 『법장소』의 존재 여부를 밝히는 근거로 불확실해 보이지만, ‘各詮一學’은 오직 『법장소』에만 있는 어구이므로 원대까지 유통되었음을 분명하게 보여준다.

『화엄현담회현기』에서는 ‘起信論疏’라고 하면서 『종밀소』의 문장을 제시하기도 한다. 이것은 ‘鈔’로 구분된 단락에 포함되어 있는데, ‘鈔’의 내용을 검색해보면 정관의 『연의초』와 일치한다. 따라서 아래의 『화엄현담회현기』 문장은 보서가 『기신론』의 주석서 문장을 사용해서 『연의초』의 ‘顯能歸相者’ 구문을 해석한 것이다.

<표4>

『華嚴懸談會玄記』	『宗密疏』	『元曉疏』
鈔顯能歸相者起信疏云 歸者是依投趣向義命者 總御諸根一身之要人之	歸命(顯能歸至誠) 歸者是依投趣向義命者 總御諸根一身之要人之	趣向義是歸義 命謂命根 總御諸根一身之要 唯命為主 萬生
所重莫不為先舉此無二之命以奉 無上之尊	所毀莫不為先舉此無二之命以奉 無上之尊	所重 莫是為先 舉此無二之命 以奉 無上之尊 表信心極 故言歸命
又歸者是還源義 眾生六根從一心起而背自源馳趣 六塵今舉命根總攝六情還歸一心 一心即一體三寶也 ⁴⁴⁾	又歸者是還源義 眾生六根從一心起而背自源馳趣 六塵今舉命根總攝六情還歸一心 一心即一體三寶 ⁴⁵⁾	又復歸命者還源義 所以者 眾生六根 從一心起 而背自原 馳散 六塵 今舉命根總攝六情 還歸其本一 心之原 故曰歸命 所歸一心 即是三 寶故也 ⁴⁶⁾

『화엄현담회현기』에서 ‘起信疏云’ 이하는 『법장소』에는 없고 『종밀소』에는 있는 부분이

42) 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 241下), “問若此三藏於彼三學各詮一學 何故雜集論第十一云 復次開示三學立素恒藍 開示戒定名毘奈耶 開示慧學名阿毘達磨 答若依剋性門 如前各詮一 若依兼正門 則如集論說 以經寬故具三 律次具二 論狹唯一 亦是本末門 謂經是本 餘二次第末也.”

43) 『華嚴懸談會玄記』(『卍續藏』 8, 205中-下).

44) 『華嚴懸談會玄記』(『卍續藏』 8, 140上).

45) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 89上).

46) 『起信論疏』(『大正藏』 44, 203中).

다. 특히 『종밀소』의 문장은 『원효소』를 인용한 것으로, 『법장소』를 주석하면서 『원효소』의 내용을 첨가하는 『종밀소』의 특징적인 서술방식을 드러낸다. 이를 통해 보서는 『법장소』와 더불어 『종밀소』도 참고로 했음을 확인할 수 있다. 그러나 보서가 『종밀소』를 본 것인지 아니면 『법장소』로 알려진 『종밀소』를 본 것인지는 불분명하다. 다만 『화엄현담회현기』에서 『법장소』를 인용하는 부분은 ‘古起信疏’, 『종밀소』는 ‘起信論疏’로 적어 두 문헌을 구분하여 나타내려고 한 의도가 있었을 것으로 추정된다. 앞에 ‘起信疏’ 앞에 ‘古’를 붙이는 것은 『화엄현담회현기』에만 보이기 때문이며, 만약 그렇다면 원나라에서는 『법장소』와 『종밀소』가 각각의 정체성 그대로 유통되고 있었다고 할 수 있다.

3. ‘기신론소’의 정체: 『종밀소』

‘起信論疏’가 『법장소』가 아닌 『종밀소』를 지시하는 경우는 두 문헌의 표제가 ‘起信論疏’로 동일함에 기인한 것이라고 추정해 볼 수 있다. 그래서 인용자가 종밀의 저술을 인지하고 ‘起信論疏’로 표시했을 수도 있고, 법장의 권위에 의하여 당연히 법장의 것이라고 여겨 『종밀소』인 ‘起信論疏’가 법장의 저술로 사용되었을 가능성도 있다. 전자는 『종밀소』를 주석의 대상으로 한 송나라 자선의 『대승기신론소필삭기』를 예로 들 수 있다. 『대승기신론소필삭기』는 ‘疏〇〇等者’로 『종밀소』 구절의 위치를 언급하고 그에 해당하는 주석을 서술하는 형식으로 되어 있다.⁴⁷⁾ 후자는 뒤에 서술될 4절의 ‘법장소’로 오인된 『종밀소』가 해당될 것이다. ‘起信論疏’라고 하며 『종밀소』를 인용한 경우에는 『종밀소』가 어떻게 인식되고 있었는지 알기 어렵기 때문에 해당하는 사례만을 제시하기로 한다. 우선 송대를 살펴보면 관부(觀復)의 『유교경론기(遺教經論記)』에서 ‘起信疏云’이라고 하며 인용한다.

<표5>

『遺教經論記』	『法藏疏』	『宗密疏』
起信疏云 歸者是依投趣向義 命者總御諸根 一身之要 人之所貴 莫不為先 舉此無二之命 以奉無上之尊 又歸者是還源義 眾生六根 從一心起而背自源 馳趣六塵 今舉命根 總攝六情 還歸一心 一心即一體三寶也 ⁴⁸⁾	歸命 前中歸者是趣向義 命謂己身性命 生靈所重 莫此為先 此明論主得不壞信 盡己所重之命 歸向三寶 請加制述 故云歸命 二歸是敬順義 命謂諸佛教命 此明論主敬奉如來教命傳法利生 故云歸命 ⁴⁹⁾	歸命 (顯能歸至誠歸者是依投趣向義 命者總御諸根 一身之要 人之所毀 莫不為先 舉此無二之命 以奉無上之尊 又歸者是還源義 眾生六根 從一心起而背自源 馳趣六塵 今舉命根 總攝六情 還歸一心 一心即一體三寶 ⁵⁰⁾

47) 김혜원, 「長水子璿의 『大乘起信論疏筆削記』 연구」(서울; 동국대학교 박사학위논문, 2018), p.37 참조.

『유교경론기』에서는 『법장소』의 단어 일부가 『유교경론기』에 보이지만, 『법장소』와 다른 『종밀소』의 ‘歸命’ 해석이 그대로 『유교경론기』에 인용되어 있다. 이를 통해서 『유교경론기』의 ‘起信疏’ 문장이 『종밀소』로부터 원용된 것임을 확인할 수 있다. 앞에서 『종밀소』가 『법장소』와 함께 유통되고 있었음을 보인 『통현초』와 동일한 황제 도종의 치하에서 1077년(太康 3)에 저술된 각원(覺苑)의 『대일경의석연밀초(大日經義釋演密鈔)』에서도 ‘起信疏’를 언급한다.

<표6>

『大日經義釋演密鈔』	『法藏疏』	『宗密疏』
<p>起信疏曰 <u>一無常觀</u> 修習觀者當觀一切世間有為之法 無得久停須臾變壞</p> <p><u>二苦觀觀</u> 一切有漏逼迫心行念念生滅以是 故苦</p> <p><u>三無我觀</u> 應觀過去所念諸法恍惚如夢(無體 難追)應觀現在所念諸法猶如電光 (剎那不住)應觀未來所念諸法猶如 於雲歛爾而起(本無積聚但緣集故 有不從十方來)</p> <p><u>四不淨觀</u> 應觀世間一切有身悉皆不淨種種 穢污無一可樂⁵¹⁾</p>	<p>修習觀者當觀一切世間有為之法 無得久停須臾變壞</p> <p>一切心行念念生滅以是故苦</p> <p>應觀過去所念諸法恍惚如夢應觀 現在所念諸法猶如電光應觀未來 所念諸法猶如於雲歛爾而起 初無 常觀 二一切心行下明苦觀 三應觀 下明無我觀 於中過去無體難追 現 在剎那不住 當來本無積聚 但緣集 歛有 不從十方來故也</p> <p>應觀世間一切有身悉皆不淨種種 穢污無一可樂⁵²⁾</p>	<p><u>一無常觀</u> 修習觀者當觀一切世間有為之法 (揔標四觀所觀也) 無得久停須臾 變壞</p> <p><u>(二苦觀)</u> 一切心行念念生滅以是故苦</p> <p><u>(三無我觀)</u> 應觀過去所念諸法恍惚如夢(無體 難追) 應觀現在所念諸法猶如電光 (剎那不住) 應觀未來所念諸法猶如 於雲歛爾而起 (本無積聚但緣集歛 有不從十方來)</p> <p><u>四不淨觀</u> 應觀世間一切有身悉皆不淨種種 穢汗無一可樂⁵³⁾</p>

『법장소』에서 ‘관(觀)’을 설명하는 부분 중 세 번째 단락의 “初無常觀 二一切心行下明苦觀 三應觀下明無我觀”을 『종밀소』에서는 “一無常觀……二苦觀……三無我觀”으로 나누어 각각에 해당되는 내용의 주제어로 제시하고 “四不淨觀”을 더한다. 이러한 『종밀소』의 서

48) 『遺教經論記』(『卍續藏』 53, 631上).
 49) 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 246下-上).
 50) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 89上).
 51) 『大日經義釋演密鈔』(『卍續藏』 23, 565中).
 52) 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 285下).
 53) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 142中).

술형식은 그대로 『대일경의석연밀초』에 반영되고, 『법장소』에 없는 『종밀소』의 어구 ‘無體難追’와 ‘刹那不住’도 포함되어 있다. 이와 같은 사실에 근거하면 『대일경의석연밀초』의 ‘起信疏曰’은 『종밀소』의 내용이다.

원대에 저술된 문헌 중에서는 전겸익(錢謙益, 1582-1664)의 『능엄경소해몽초(楞嚴經疏解蒙鈔)』가 주목된다. 여기에서는 ‘起信疏’, ‘起信論疏’, ‘賢首’, ‘賢首起信疏’의 네 가지가 등장한다. 첫 번째는 ‘起信疏’의 경우로, “(起信疏云)於中或唯名句文 謂能詮諸法 自性差別 二所依故 或唯聲音 離聲無別名等 攝假從實故 或假實雙取四俱為體 又徧於六塵 一切所知境界 總有生解之義 悉為教體.”⁵⁴⁾는 『법장소』에 없는 『종밀소』의 문장이다.⁵⁵⁾ 두 번째는 법장의 저술임을 명시하는 ‘賢首’가 드러나는 ‘賢首云’과 ‘賢首起信疏’로, “本末五重 (賢首云)所詮染法 從本起末 略有五重 以對諸宗 顯其分齊.”⁵⁶⁾도 『법장소』에는 없는 문장이다. 이 두 문장은 『능엄경소해몽초』가 『종밀소』를 본 것임을 입증해준다.⁵⁷⁾

그런데 『능엄경소해몽초』에서는 주목해야 하는 또 다른 문장인 “依起信論疏所說 十信凡夫覺滅相 三賢覺異相 十地覺住相 位滿覺生相.”⁵⁸⁾이 등장한다. ‘依起信論疏所說’ 이하의 문장은 네 가지 상[四相]에 대한 『기신론』 주석서의 내용을 제시한 것이지만, 이 문장은 『법장소』와 『종밀소』에는 없다. 오히려 종밀의 『대방광원각수다라요의경약소(大方廣圓覺修多羅了義經略疏)』의 “說十信凡夫覺滅相 三賢覺異相 十地覺住相 位滿覺生相.”⁵⁹⁾과 일치하는데, 이것은 종밀의 다른 저술도 ‘起信論疏’로 혼동한 예이다.

4. 『법장소』로 오인된 『종밀소』

‘기신론소’라고 하여 『기신론』 주석서라는 사실만을 명시한 것과는 다르게 ‘賢首’라는 단어로 자신이 인용한 문헌의 정체성을 『법장소』로 분명하게 밝히는 경우가 있다. 그러나 『법

54) 『楞嚴經疏解蒙鈔』(『卍續藏』 13, 518中); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 87上-中).

55) 또 다른 예로는 『楞嚴經疏解蒙鈔』(『卍續藏』 13, 562下-563上); 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 249下-250上); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 92上-中)가 있는데, 이 부분에서는 네 글자[出·音·差·是]가 차이난다.

56) 『楞嚴經疏解蒙鈔』(『卍續藏』 13, 517下); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 86上), “所詮染法從本起末 略有五重以對諸宗顯其分齊.”

57) ‘賢首起信疏’의 경우는 『法藏疏』와 『宗密疏』 문장이 동일하지만 『楞嚴經疏解蒙鈔』와는 다르므로 논의대상에서 제외한다. 『楞嚴經疏解蒙鈔』(『卍續藏』 13, 518下); 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 245上); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 87中).

58) 『楞嚴經疏解蒙鈔』(『卍續藏』 13, 646下).

59) 『大方廣圓覺修多羅了義經略疏』(『大正藏』 39, 573下).

장소』가 아닌 『종밀소』에만 있는 문장이거나, 『법장소』와 『종밀소』에 모두 있는 문장이지만 『종밀소』와 유사도가 더 높은 문장이 인용되기도 한다.

<표7>

『華嚴妄盡還源觀疏鈔補解』	『法藏疏』	『宗密疏』
圓宗者起信疏明大小乘宗途有五	現今東流一切經論 通大小乘 宗途有四	初總辨諸宗一切經論通大小乘宗途有五
一隨相法執宗	一隨相法執宗 即小乘諸部是也	一隨相法執宗即小乘諸師依阿含等經所立以造諸部小乘等論
二真空無相宗	二真空無相宗 即般若等經 中觀等論所說是也	二真空無相宗即龍樹提婆依般若等經所立以造中觀等論
三唯識法相宗	三唯識法相宗 即解深密等經 瑜伽等論所說是也	三唯識法相宗即無著天親依解深密等經所立以造唯識等論
四如來藏緣起宗	四如來藏緣起宗 即楞伽密嚴等經起信實性等論所說是也 ⁶¹⁾	四如來藏緣起宗即馬鳴慧依楞伽等經所立以造起信等論
五圓融具德宗故 賢首云圓宗主件具足重重無盡即大經也 ⁶⁰⁾		五圓融具德宗謂事事無礙主件具足重重無盡即華嚴經今此論宗當其第四門 ⁶²⁾

송나라 정원(淨源, 1011-1088)이 저술한 『화엄망진환원관소초보해(華嚴妄盡還源觀疏鈔補解)』에서는 대승과 소승의 종(宗)을 다섯 가지로 분류하는 ‘起信疏’를 인용하여 ‘원종(圓宗)’을 해석한다. 대승과 소승의 종에 대한 이해를 보면 『법장소』에서는 네 가지가 있다고 한다. 이와는 다르게 『종밀소』에서는 다섯 번째로 원융구덕종(圓融具德宗)을 추가하는데, 『화엄망진환원관소초보해』에서 언급한 다섯 가지와 동일하다. 따라서 『화엄망진환원관소초보해』의 ‘起信疏’ 이하는 『종밀소』의 문장임을 알 수 있다. 그리고 이어지는 ‘賢首云’도 『법장소』에 없는 『종밀소』의 문장인데, 이 부분은 법장의 말임을 분명히 밝히고 있으므로 『화엄망진환원관소초보해』는 『법장소』를 『종밀소』로 오인한 경우에 해당된다. 동일한 경향은 송나라 보관(普觀)의 『석마하연론기(釋摩訶衍論記)』⁶³⁾와 『대승법계무차별론소영요초(大乘法界無差別論疏頌要鈔)』에서도 확인된다.

60) 『華嚴妄盡還源觀疏鈔補解』(『卍續藏』 58, 171上).

61) 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 243中).

62) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 87中-88上).

63) 『釋摩訶衍論記』(『卍續藏』 46, 65上); 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 258中); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 103中). 『法藏疏』의 ‘方便滿足’을 ‘滿足方便’으로 바꾼 『宗密疏』와 동일하게 『釋摩訶衍論記』는 ‘滿足方便’을 사용한다.

『大乘法界無差別論疏領要鈔』: 起信疏云論者①建立決了可軌文言判說甚深法相道理依決判義名之為論.⁶⁴⁾

『宗密疏』: 又華嚴云信為道源功德母等論者①建立決了可軌文言判說甚深法相道理依決判義名之為論又②論者集法議論也謂假立賓主往復徵折論量正理故名為論.⁶⁵⁾

『元曉疏』: 所言論者 ①建立決了可軌文言 判說甚深法相道理 依決判義 名之為論.⁶⁶⁾

『法藏疏』: ②論者是集議論也 謂假立賓主 往復折徵論量正理 故名為論.⁶⁷⁾

『注肇論疏』: 論者賢首云 ①建立決了可軌文言 判說甚深法相道理 依決判義名之為論 又云②論者 集法議論也 謂假立賓主 往復徵折 論量正理 故造論者.⁶⁸⁾

『대승법계무차별론소영요초』의 문장은 『법장소』에는 없는 『원효소』의 문장으로, 보관이 본 ‘起信疏’는 『원효소』라고 할 수 있지만 이 문헌에서는 ‘元曉’에 대한 언급이 보이지 않는다. 또한 다른 부분에 있는 ‘起信疏’에서도 『원효소』에는 없고 『법장소』에서만 서술되는 무명의 두 가지 의(義)인 ‘무체즉공의(無體即空義)’와 ‘유용성사의(有用成事義)’⁶⁹⁾를 제시한다. 양립할 수 없는 『원효소』[①]와 『법장소』만의 용어는 모두 『종밀소』에 담겨있으므로 보관이 참고한 ‘起信疏’는 『종밀소』에 인용된 『원효소』의 문장이라고 볼 수 있다. 따라서 『석마하연론기』에서 ‘현수소’[각주63]라고 한 것도 『종밀소』가 된다.

『대승법계무차별론소영요초』와 동일한 문장은 송나라 준식(遵式, 964-1032)의 『주조론소(注肇論疏)』에서도 인용된다. 원효의 문장[①]에 더하여 『법장소』의 문장[②]도 함께 인용되어 있는데 『종밀소』와 일치한다. 더욱이 『법장소』의 ‘折徵’을 『종밀소』에서는 ‘徵折’로 표기하는데 이 차이가 그대로 『주조론소』에서 ‘徵折’로 나타난다. 이와 같이 준식은 『종밀소』를 ‘賢首云’이라고 했음을 볼 수 있는데, 이 사실은 아래의 <표8>을 통해서 더욱 확실해진다.

64) 『大乘法界無差別論疏領要鈔』(『卍續藏』46, 698下).

65) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』141, 88中).

66) 『起信論疏』(『大正藏』44, 203中).

67) 『大乘起信論義記』(『大正藏』44, 245下).

68) 『注肇論疏』(『卍續藏』54, 142上-中).

69) 『大乘法界無差別論疏領要鈔』(『卍續藏』46, 710下).

<표8>

『注肇論疏』	『法藏疏』	『宗密疏』
若賢首起信疏云 <u>法性者明真體普徧之義</u>		上句釋體大 <u>法性者明此真體普徧之義</u>
通與一切法為性 即顯真如徧於染淨 通情非情 ⁷⁰⁾	乃通與一切法為性 即顯真如徧於染淨通情非情 ⁷¹⁾	非有與前佛寶為體亦 乃通與一切法為性即顯真如徧於染淨通情非情深廣之義故 ⁷²⁾

이 부분에서도 『주조론소』는 ‘起信疏’ 앞에 ‘賢首’를 붙여 자신이 제시한 『기신론』 주석서가 『법장소』임을 드러낸다. 그러나 두 번째 문장은 『법장소』에도 있지만 첫 번째 “法性者明真體普徧之義”는 『법장소』에는 없는 『종밀소』의 문장이다. 그러므로 『주조론소』에서 준식이 본 ‘賢首’의 문헌은 『종밀소』임을 알 수 있다. 지금까지 검토한 『화엄망진환원관소초보해』·『석마하연론기』·『주조론소』에서는 인용하는 문장의 출처에 ‘賢首’를 붙여 『법장소』를 인용한다고 밝히지만 그 문장은 『종밀소』의 것이었다. 이를 통해 송대부터 『종밀소』가 『법장소』로 오인된 채로 유통되었음을 확인할 수 있다.

IV. 『법장소』가 『종밀소』로 대체된 시대

명대 이후로는 『법장소』의 흔적이 매우 희미해져 버린다. 물론 『법장소』를 인용한 문헌이 존재하지만 인용된 부분이 『종밀소』의 문장과도 일치하여 『법장소』의 유통을 입증하는 근거가 되기에는 부족하다. 이와 같은 이유로 명·청대에 저술된 문헌에서는 ‘起信論疏’가 『종밀소』인 경우와 법장의 저술이라고 했지만 『종밀소』인 두 가지 경우만이 분명하다. 첫 번째, 『종밀소』가 ‘起信論疏’로 제시된 경우로는 명나라 진계(真界)의 『인명입정리론해(因明入正理論解)』를 들 수 있다.

『因明入正理論解』: 起信疏云 真智徧知心真如門 俗智徧知心生滅門 緣起差別 即自開悟也.⁷³⁾

70) 『注肇論疏』(『卍續藏』 54, 143上-中).

71) 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 247下).

72) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 89中-90上).

73) 『因明入正理論解』(『卍續藏』 53, 916中).

『宗密疏』: 徧知有二一真智徧知心真如門恒沙功德二俗智徧知心生滅門緣起差別理量齊鑒無倒徧知色無礙自在者如華嚴說乃有多種.⁷⁴⁾

법장과 종밀의 문장과 『인명입정리론해』에 제시된 부분은 일치하지 않는다. 하지만 진계는 『법장소』에는 사용되지 않은 ‘真智徧知’나 ‘俗智徧知’와 같은 『종밀소』의 용어들을 차용하고 있어, 『인명입정리론해』가 『종밀소』의 내용을 정리하여 ‘起信疏’라고 제시한 것으로 볼 수 있다. 『종밀소』를 참고하여 ‘起信疏’로 나타내는 경향은 일여(一如) 등이 편집한 『대명삼장법수(大明三藏法數)』⁷⁵⁾와 청대 성권(性權)의 『사교의주회보보광기(四教儀註彙補輔宏記)』⁷⁶⁾에서도 이어진다. 이 문헌에서 ‘起信疏’ 이하의 문장은 『종밀소』⁷⁷⁾를 그대로 인용한 것은 아니지만, 『종밀소』의 내용에 자신의 해석을 첨가한 것으로 보인다. 게다가 『사교의주회보보광기』의 ‘約境’은 『법장소』에서는 사용되지 않는 용어이므로, 성권이 본 ‘起信疏’는 『종밀소』일 것으로 추정된다.

두 번째, 『종밀소』가 ‘법장소’로 유통되어 법장의 저술로 인식된 경우이다. 석벽사 전오(傳奧)가 『대승기신론수소기(大乘起信論隨疏記)』를 지은 이후 그의 4세 손인 장수 자선은 『대승기신론소필삭기』 20권(혹은 6권)을 지어 주소를 해석한다. 이후 『종밀소』를 지칭하는 ‘주소’를 ‘장소’라고 잘못 부르게 되었다.⁷⁸⁾ 실제로 송의 인악(仁岳)이 『수능엄경집해훈문기』(『卍續藏』11, 732上)에서 ‘藏疏’라는 인용 형식으로 『종밀소』를 인용하는 예가 확인된다.⁷⁹⁾ 이와 같은 사실에 근거한다면 어느 순간부터 『종밀소』가 법장의 저술로 인식되어 『법장소』의 자리를 대신하게 되었음을 알 수 있다.

송나라의 가도(可度)가 해설하고 명나라의 정밀(正謚)이 정리한 『십불이문지요초상해(十不二門指要鈔詳解)』에서도 ‘藏疏’가 포함된 ‘藏師起信論疏’⁸⁰⁾와 ‘賢首藏法師起信論疏’⁸¹⁾로 『법장소』를 인용한다. 전자는 『법장소』와 『종밀소』 간에 차이가 거의 없어서 『법장

74) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』141, 89中).

75) 『大明三藏法數』(『永樂北藏』181, 462中); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』141, 94中).

76) 『四教儀註彙補輔宏記』(『卍續藏』57, 855中-下), “又起信疏亦有三釋一約境…”

77) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』141, 88中-上). 이 문장은 뒤에서 언급될 『起信論疏記會閱』(『卍續藏』57, 570中)에도 인용된다.

78) 佛教大系刊行會 編纂, 『佛教大系』(東京: 佛教大系刊行會, 1920), p.47.

79) 김천학, 『종밀의 『대승기신론소』와 원효』, 『불교학보』 69(서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2014) p.82.

80) 『十不二門指要鈔詳解』(『卍續藏』56, 468中); 『大乘起信論義記』(『大正藏』44, 251中-下); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』141, 94中).

81) 『十不二門指要鈔詳解』(『卍續藏』56, 471中); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』141, 85中-86上).

소』를 참조했을 가능성이 있다. 하지만 후자는 『법장소』에는 없는 문장이기 때문에 『십불이문지요초상해』에서 말하는 법장의 ‘起信論疏’는 『종밀소』가 될 것이다. 명나라의 홍연(弘演)이 저술한 『능엄묘지(楞嚴妙指)』에서도 ‘賢首大師起信疏’⁸²⁾라고 하지만 실제로는 『법장소』가 아닌 『종밀소』이다. 특히 홍연은 종밀이 보완한 내용만을 연결해서 인용하는 특징을 보인다. 또한 명나라 진감(真鑑)의 『능엄경정맥소현시(楞嚴經正脉疏懸示)』는 『법장소』의 내용을 ‘賢首云’이라고 하면서 소개하지만, 『법장소』의 “離名字相 離心緣相 畢竟平等 無有變易 不可破壞”를 “乃至”로 생략한 『종밀소』와 동일하다.⁸³⁾

이와 같이 『종밀소』가 『법장소』로 잘못 인식되는 경우에서 시선을 끄는 것은 명대와 청대에 저술된 『기신론』 주석서이다. 우선 명대의 주석서로는 정원(正遠)의 『기신론첩요(起信論捷要)』와 덕청(德淸, 1546-1623)이 찬략한 『대승기신론소략(大乘起信論疏略)』 등이 있다. 아래에 제시되는 문장들은 정원과 덕청이 동일한 『법장소』와 『종밀소』를 인용한 부분이다.

<표9>

『法藏疏』	『宗密疏』
是二種門皆各總攝一切法 言各攝一切法者 上立義分中直云攝今釋中云各攝者	是二種門皆各總攝一切法 (上立義分中直云攝今釋中云各攝者
以真如門是染淨通相通相之外無別染淨故得總攝 如微塵是瓦器通相 通相之外無別瓦器瓦器皆為微塵 所攝 真如門者 當知亦爾 準以可知 ⁸⁴⁾	以真如門是染淨通相通相之外無別染淨故得總攝 ②一切諸法生滅門者別顯染淨染淨之法無所不該故 亦總攝一切諸法通別雖殊齊無所 ⁸⁵⁾

『大乘起信論疏略』

上立義分中直云攝今釋中云各總攝者①以一心含通別二門故今分通別又各攝故以真如門是染淨通相通相之外無別染淨故得總攝②一切諸法生滅門者別顯染淨染淨之法無所不該故亦總攝一切諸法通別雖殊齊無所.⁸⁶⁾

82) 『楞嚴妙指』(『國圖善本』 16, 488中-489上); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, p.141上-中).

83) 『楞嚴經正脉疏懸示』(『卍續藏』 12, 182中); 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 245上); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 87中).

84) 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 251下).

85) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 94中).

86) 『大乘起信論疏略』(『卍續藏』 45, 448上).

『起信論捷要』

以真如門是染淨通相通相之外無別染淨故得總攝②一切諸法生滅門者別顯染淨染淨之法無所不該故亦總攝一切諸法一切法者即十八界法也.⁸⁷⁾

『대승기신론소략』과 『기신론첩요』는 모두 ‘故得總攝’ 뒤에 『법장소』에는 없는 ②문장을 포함하고 있어 『종밀소』를 참조했음을 보여준다. 특히 『대승기신론소략』은 ‘西京太原寺沙門法藏造疏 明南嶽沙門德清纂略’이라고 하며 『법장소』의 찬락임을 밝힌다는 사실에 의하면, 실제로 그는 『법장소』로 오인되서 유통되던 『종밀소』를 보고 저술한 것이 된다. 하지만 김천학이 밝힌 것⁸⁸⁾과 같이 『대승기신론소략』이 법장과 종밀의 문헌을 함께 참고하면서 『종밀소』를 활용하여 『법장소』를 축약했을 가능성도 있다. 이 외에도 『대승기신론소략』에서 『종밀소』의 문장은 여러 차례 인용된다.

『大乘起信論疏略』: ①然此二門舉體通融體相莫二②此無二處諸法中實不同虛空性自神解故云一心.⁸⁹⁾

『元曉疏』: 謂染淨諸法其性無二 真妄二門不得有異 故名為一 ②此無二處 諸法中實 不同虛空 性自神解 故名為心.⁹⁰⁾

『法藏疏』: ①然此二門 舉體通融 際限不分 體相莫二 難以名目 故曰一心有二門等也.⁹¹⁾

『宗密疏』: ①然此二門舉體通融際限不分體相莫二②此無二處諸法中實不同虛空性自神解故云一心.⁹²⁾

『대승기신론소략』의 문장에서 ‘際限不分’을 제외하고는 『종밀소』와 같고, ①은 『법장소』의 문장이고 ②는 『원효소』의 문장이다. 그런데 ①과 ②는 『종밀소』에 모두 포함되어 있고, 특히 『대승기신론소략』의 문장 마지막에 있는 ‘故云一心’은 『종밀소』에만 있는 어구이다. 즉, 『법장소』와 『원효소』의 해설을 융합한 『종밀소』를 『대승기신론소략』에서 인용한 것이다.⁹³⁾

87) 『起信論捷要』(『卍續藏』 45, 371中).

88) 김천학, 「종밀에 미친 원효의 사상적 영향」, 『불교학보』 70(서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2015), p.47; p.53.

89) 『大乘起信論疏略』(『卍續藏』 45, 448上).

90) 『起信論疏』(『大正藏』 44, 206下-207上).

91) 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 251下).

92) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 94中).

93) 이것은 『大乘起信論疏略』(『卍續藏』 45, 455中-下); 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 262中); 『大

청대의 『기신론』 주석서로는 속법(續法)의 『기신론소기회열(起信論疏記會閱)』이 있다. 각권 서두에는 “唐西京太原沙門法藏述疏”라고 밝혀 『법장소』가 주석의 대상임을 명시하고 본문에서도 ‘疏’로 구분하여 서술한다. 그리고 속법은 『기신론소기회열』의 문장을 활용하여 자신이 저술한 다른 문헌에서도 『법장소』의 문장을 인용한다.

<표10>

『觀自在菩薩如意心陀羅尼經略疏』	『起信論疏記會閱』	『宗密疏』
二菩薩 賢首疏云 菩提薩埵 此翻覺有情 有三義	言菩薩者 具云菩提薩埵 此云覺有情 亦有三釋	馬鳴言菩薩者具云菩提薩埵此云覺有情亦有三釋
一約境 所求所度 求是佛佛即覺道也 度是生生即有情也	一約境 所求所度	一約境所求所度
二約心有覺悟之智 餘情慮之識也	二約心有覺悟之智 餘情慮之識	二約心有覺悟之智餘情慮之識
三約能所 所求是佛智 佛智即覺果也 ⁹⁴⁾	三約能所 所求能求 三皆如次配覺及有情 ⁹⁵⁾	三約能所所求能求 三皆如次配覺及有情 ⁹⁶⁾

속법은 『관자재보살여의심다라니경약소(觀自在菩薩如意心陀羅尼經略疏)』에서 ‘賢首疏云’이라고 하지만 『종밀소』와 일치한다. 이와 유사한 문장은 『기신론소기회열』의 ‘소’ 부분에서도 보이므로 속법이 편찬할 때 법장의 ‘疏’로 알고 사용한 것이 사실은 『종밀소』였음을 확인할 수 있다. 이것은 『종밀소』를 주석한 『대승기신론소필삭기』의 영향이라고 할 수 있다. 한편, 『관자재보살여의심다라니경약소』와 『기신론소기회열』은 저자가 동일함에도 불구하고 약간의 차이가 있는데, 속법이 『종밀소』에 의거하여 『기신론소기회열』을 만든 후 해당 부분의 글자를 약간 변경하거나 내용을 추가하여 『관자재보살여의심다라니경약소』를 서술한 것으로 추정된다. 또 다른 속법의 저술인 『팔대인각경소(八大人覺經疏)』에서도 ‘賢首疏云’이 나타난다.⁹⁷⁾ 여기에서도 『법장소』에는 없는 『종밀소』의 ‘覺法樂無上’과 ‘寂靜’이 서술되고, 이 부분도 『기신론소기회열』의 ‘疏’에 있다.⁹⁸⁾ 두 문헌에서 밝힌 ‘賢首疏云’의 인용 경향을 보다 명확하게 파악하기 위해서는 『기신론소기회열』의 문장을 검토할 필요가 있다.

乘起信論疏(『乾隆藏』141, 108上)에서도 확인할 수 있다.

94) 『觀自在菩薩如意心陀羅尼經略疏』(『卍續藏』23, 784下).

95) 『起信論疏記會閱』(『卍續藏』45, 570中).

96) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』141, 88中).

97) 『八大人覺經疏』(『卍續藏』37, 744中); 『大乘起信論義記』(『大正藏』44, 249上); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』141, 91上).

98) 『起信論疏記會閱』(『卍續藏』45, 722中; 580下).

<표11>

『起信論疏記會閱』	『法藏疏』	『宗密疏』
【疏】又一切下 釋後因 謂以性淨故 雖現染法 非染所污 非直現染之時 非染所染 亦乃由現染故 反顯本淨 如鏡明淨 能現穢物 穢物現時 反顯鏡淨 豈此穢物能汙鏡耶 若不現染 則無以顯其不染也	能染者 以性淨故 雖現染法 非染所污 非直現染之時 非染所染 亦乃由現染故 反顯本淨 如鏡明淨 能現穢物 穢物現時 反顯鏡淨 豈此穢物能汙鏡耶 若不現染 則無以顯其不染也	所不能染 (以性淨故 雖現染法 非染所汙 非直現染之時 非染所染 亦乃由現染故 反顯本淨 如鏡明淨 能現穢物 穢物現時 反顯鏡淨 豈此穢物能汙鏡耶 若不現染 則無以顯其不染)
是故現染 釋成不染義 智體不動者 …… ⁹⁹⁾	智體不動者 …… ¹⁰⁰⁾	是故現染釋成不染義) 智體不動 …… ¹⁰¹⁾

『기신론소기회열』에서 “以性淨故……則無以顯其不染”의 문장은 『법장소』와 『종밀소』가 일치한다. 그런데 『법장소』에는 없고 『종밀소』에만 있는 “是故現染釋成不染義”가 『기신론소기회열』의 문장에 들어가 있다.¹⁰²⁾ 또 다른 예로 『기신론소기회열』의 문장 “疏①又依雜集論 由與七種大性相應 故名大乘 ②一境 二行 三智 四精進 五方便善巧 六證得 七業”¹⁰³⁾을 들 수 있다.¹⁰⁴⁾ 이 가운데 ①은 『법장소』와 『종밀소』 양쪽에 모두 있는 부분이지만 ②는 『법장소』에서 일곱 가지 대성을 자세하게 설명하는 부분을 『종밀소』가 각 항목의 핵심단어만 추려서 정리한 것이다. 이와 같이 속법은 자신의 저술에서 ‘賢首疏云’이라고 하면서 『기신론소기회열』의 문장을 인용하고, 『기신론소기회열』에서는 『법장소』에는 없는 『종밀소』의 문장이 들어있으므로, 그는 『법장소』로 유통되던 『종밀소』를 보았음을 확인할 수 있다.

명·청대에 『법장소』가 사라지고 그 자리를 『종밀소』가 대체하는 현상은 그 시대에 조성된 대장경 조성에도 반영된 것으로 보인다. 명대에 조성된 영락북장(永樂北藏, No.1720), 가흥장(嘉興藏, No.1618), 청대의 건륭장(乾隆藏, No.1600)에는 ‘大乘起信論疏 唐法藏述’로 『법장소』가 입장되어 있다.¹⁰⁵⁾ 하지만 이들 대장경에 입장된 것은 『법장소』가 아닌 『종밀소』로, 당시에 ‘법장소’로 유통되고 있던 것이 『종밀소』였음을 말해준다.

99) 『起信論疏記會閱』(『卍續藏』 45, 628中).

100) 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 261下).

101) 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 107上).

102) 이 문장은 송대 師會와 善熹의 공저인 『華嚴一乘教義分齊章復古記』에서도 인용된다.(『卍續藏』 58, 375上).

103) 『起信論疏記會閱』(『卍續藏』 45, 569中).

104) 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, 245中-下); 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』 141, 88中).

105) 漢文大藏經各藏細目, http://jinglu.cbeta.org/cgi-bin/jl_detail.pl?lang=&sid=zromv.

V. 매듭짓는 말

『법장소』와 관련된 문제를 다루는 일은 『기신론』을 포함한 동아시아 불교의 연구에서 매우 중요하다고 생각된다. 특히 중국 불교의 사상사적 맥락에서 종파의 흥망성쇠가 변화하면서 『기신론』에 대한 관심은 지속되었고, 그 중심에 『법장소』가 있기 때문이다. 본고에서는 『법장소』와 『종밀소』의 상위에 의거하여, 『법장소』를 인용한 문헌들을 검토하고 그 인용문이 『법장소』와 『종밀소』 중 어느 문장인지를 확인하였다.

우선 당대의 문헌과 요의 『석마하연론통현초』 및 원의 『화엄현담회현기』에서는 『법장소』에만 있는 부분을 인용한다. 『화엄현담회현기』와 같이 ‘古’를 활용하여 『법장소』와 『종밀소』를 구분하려고 한 경우도 확인된다. 다음으로, 『유교경론기』[宋], 『대일경의석연밀초』[遼], 『능엄경소해몽초』[元], 『인명입정리론해』[明], 『사교의주회보보광기』[淸]에서처럼 ‘起信論疏’의 문장은 『종밀소』에 해당한다. 그런데 이 경우는 단순하게 인용문 앞의 지시어로는 인용된 문장의 출처를 구분할 수 없다. 바꾸어 말하면, 『법장소』는 그 정체성이 강한 반면에 『종밀소』는 『법장소』와 구분이 모호해지면서 정체성을 상실하게 되었다고도 볼 수 있을 것이다. 『종밀소』의 정체성을 드러내는 ‘宗密疏’, ‘宗密起信論疏’, ‘圭峰起信論疏’, ‘宗密註[注]疏’, ‘起信論註[注]疏’와 같은 단어를 사용한 문헌이 확인되지 않는 것은 이러한 사실을 보여주는 하나의 근거가 될 것이다. 마지막으로 『화엄망진환원관소보초해』, 『석마하연론기』, 『주조론소』[宋], 『십불이문지요초상해』, 『기신론첩요』, 『기신론소략』, 『능엄묘지』, 『능엄경정맥소현시』[明], 『기신론소기회열』과 그것을 인용한 속법의 저술[淸]에서는 ‘賢首’ 등으로 분명하게 자신이 본 것이 『법장소』임을 밝히지만 실제로는 『종밀소』의 문장이다.

정리해보면, 『법장소』는 시대상으로 원대까지 존재했던 것으로 보인다. 물론 명·청대에 『법장소』의 문장을 인용하는 용례도 나타나지만, 이 경우는 『종밀소』의 문장과 동일하여 『법장소』의 존재를 증명할 수는 없다. 『종밀소』가 저술된 이후에는 두 문헌이 함께 유통되었는데, ‘起信論疏’ 또는 ‘賢首’가 포함되어 ‘법장소’를 지시하는 용어로 인용되었다. 다만 『법장소』와 『종밀소』가 공존하던 명대 이전보다 그 이후에는 ‘起信論疏’로 『종밀소』를 인용하는 예가 적어지고, ‘賢首’ 등으로 ‘법장소’를 나타내면서 『종밀소』를 인용하는 사례가 더 많이 발견된다. 이것은 『법장소』가 사라지고 『종밀소』가 ‘법장소’의 자리를 대체하는 현상을 보이는 것이라고 할 수 있다.

청대에 『법장소』가 부재했다는 사실은 청나라 말기의 불교 부흥의 주역인 양문회를 통해서도 확인된다. 그는 영국에서 만난 난조분유(南條文雄)와의 교류를 통해 중국에서 산실된 불서들을 일본으로부터 유입하는 과정에서 1892년 9월에 『법장소』를 입수하였다.¹⁰⁶⁾ 이것

은 양문회의 시대 이전에는 이미 『법장소』가 존재하지 않았음을 보여준다. 이와 같이 ‘법장소’가 자취를 감추고 그 대신 『종밀소』가 유통된 이유는 여러 가지 사항들을 검토할 필요성을 제기한다. 하지만 본고에서 검토한 내용만으로는 그 이유까지 밝히기는 어렵기 때문에 이 문제에 대해서는 다음 연구를 기약하기로 한다.

106) 陳繼東, 『清末仏教の研究-楊文會を中心として』(東京: 山喜房仏書林, 2003), p.149; p.156. 「南條文雄等已寄贈清國目錄續編」의 「丙字單」 118종 중 ‘九四, 起信論義記三 法藏’.

〈참고문헌〉

1. 1차 문헌

- 『觀自在菩薩如意心陀羅尼經略疏』(『卍續藏』23)
 『起信論疏』(『大正藏』44)
 『起信論疏記會閱』(『卍續藏』45)
 『起信論捷要』(『卍續藏』45)
 『楞嚴經疏解蒙鈔』(『卍續藏』13)
 『楞嚴妙指』(『國圖善本』16)
 『大明三藏法數』(『永樂北藏』181)
 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(『大正藏』36)
 『大方廣佛華嚴經疏』(『大正藏』35)
 『大方廣圓覺修多羅了義經略疏』(『大正藏』39)
 『大乘起信論疏』(『乾隆藏』141)
 『大乘起信論疏略』(『卍續藏』45)
 『大乘起信論義記』(『大正藏』44)
 『大乘法界無差別論疏領要鈔』(『卍續藏』46)
 『大日經疏指心鈔』(『國圖善本』18)
 『大日經義釋演密鈔』(『卍續藏』23)
 『四教儀註彙補輔宏記』(『卍續藏』57)
 『釋摩訶衍論通玄鈔』(『卍續藏』46)
 『十不二門指要鈔詳解』(『卍續藏』56)
 『楊仁山居士遺書』(『大藏經補編』28)
 『御錄宗鏡大綱』(『乾隆藏』164)
 『遺教經論記』(『卍續藏』53)
 『圓覺經大疏釋義鈔』(『卍續藏』9)
 『圓覺經略疏鈔』(『卍續藏』9)
 『圓覺經類解』(『卍續藏』10)
 『圓覺經夾頌集解講義』(『卍續藏』10)
 『因明入正理論解』(『卍續藏』53)

- 『宗鏡錄』(『大正藏』48)
『注肇論疏』(『卍續藏』54)
『八大人覺經疏』(『卍續藏』37)
『華嚴妄盡還源觀疏鈔補解』(『卍續藏』58)
『華嚴五教章衍祕鈔』(『大正藏』73)
『華嚴一乘教義分齊章復古記』(『卍續藏』58)
『華嚴懸談會玄記』(『卍續藏』8)

2. 2차 문헌

후지와라 타카토, 『거란불교사연구』, 김영미 外 역, 서울: 씨아이알, 2020.

佛敎大系刊行會 編纂, 『佛敎大系』, 東京: 佛敎大系刊行會, 1920.

佛書解說大辭典編纂會 編, 『佛書解說大辭典』7, 東京: 民族社佛典刊行會, 1981.

陳繼東, 『清末仏敎の研究-楊文会を中心として』, 東京: 山喜房仏書林, 2003.

김혜원, 「長水子璿의 『大乘起信論疏筆削記』 연구」, 박사학위논문, 동국대학교 대학원, 2018.

_____, 「『筆削記』와 이후 『기신론』 주석서의 『종밀소』 수용-『기신론』 「입의분」에 대한 『필삭기』·『사기 I』·『사기 II』의 해석을 중심으로」, 『불교철학』6, 서울: 동국대 세불연, 2020, pp.143-166.

김천학, 이케다 마사노리, 「행우서옥본 『대승기신론소』와 법장 『대승기신론의기』, 『돈황사본 『대승기신론소』 연구』, 서울: 씨아이알, 2017.

_____, 「법장과 종밀의 『기신론소』의 유전과 사상적 상위」, 『보조사상』51, 서울: 보조사상연구원, 2018, pp.82-104.

_____, 「종밀에 미친 원효의 사상적 영향」, 『불교학보』70, 서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2015, pp.41-62.

_____, 「종밀의 『대승기신론소』와 원효」, 『불교학보』69, 서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2014, pp.61-90.

石井公成, 최연식, 「근대 아시아 여러 나라에 있어서 『대승기신론』 연구의 동향」, 『불교학리뷰』1, 논산: 금강대학교 불교문화연구원, 2006, pp.161-180.

漢文大藏經各藏細目, http://jinglu.cbeta.org/cgi-bin/jl_detail.pl?lang=&sid=zromv.

<Abstract>

The Study on the Distribution of Fazang's *Qixinlun shu* in China

Kim, Ji-Yun

Among the commentary on the *Awakening of Mahayana Faith* 大乘起信論, the *Qixinlun shu* (another title is the *Dasheng qixinlun yiji* 大乘起信論義記, abbreviated “*Fazangshu*”) of Fazang 法藏 is the most cited document in later studies. Due to the influence of the *Fazangshu*, the subsequent analysts can understand the book from the same perspective as his interpretation. However, from some point on, the *Fazangshu* analysis was based on the understanding of Zongmi 宗密.

Based on the differences between the *Fazangshu* and Zongmi's *Dasheng qixinlunshu* 大乘起信論疏 (abbreviated *Zongmishu*), this study examines the process of distribution of the *Fazangshu* in China. By searching for terms related to the *Fazangshu* and checking the literature quoted, this research divides the results into three sections: the quotation of the *Fazangshu*, the quotation of the *Zongmishu* including the word “qixinlunshu”, and the quotation of the *Zongmishu* misrepresented as the *Fazangshu*. The results are also classified by age, including: the time when only the *Fazangshu* existed, the time the *Fazangshu* and the *Zongmishu* coexisted, and the time when the *Fazangshu* had disappeared.

The *Fazangshu* appears to have been extant in the Yuan Dynasty, but it cannot be found in the Ming Dynasty. The fact, the *Fazangshu* was included when Yang Wenhui took the books from Japan that had been scattered and lost in China, shows that it was absent during the Qing Dynasty. There are two types of quotation: those starting with the word “qixinlunshu” 起信[論]疏, and words that expresses Fazang as “Xianshou” 賢首. However, the sentence is quoted from the *Zongmishu*, although it is said that this is Fazang's word. This indicates that the *Zongmishu* was incorrectly used as the *Fazangshu*.

• **Keywords**

Fazang 法藏, the *Qixinlun shu* 起信論疏, Zongmi 宗密, Wonhyo 元曉, the distribution in China, Yang Wenhui 楊文會, the quoted literature

논문접수일: 2021년 1월 14일, 심사완료일: 2021년 3월 7일,
게재확정일: 2021년 3월 12일.