

『종밀소』 「교소피기」에 나타난 법장의 단절과 계승: 대승시교를 중심으로*

한민수(서담)

(동국대학교 한국불교인문학과 강사)

국문 초록

본 연구는 종밀(宗密, 780-841)의 『대승기신론소(大乘起信論疏)』(이하 『종밀소』)가 법장의 『대승기신론의기(大乘起信論義記)』(이하 『법장소』)를 어떻게 수용하고 있는지 검토하는 것을 목적으로 한다. 『종밀소』는 『법장소』를 대체로 원용하면서도 특히 현답에서만큼은 2/3가량을 삭제한 것으로 알려져 있다. 그 편찬 과정에서 법장의 다른 저술인 『십이문론종치의기(十二門論宗致義記)』(이하 『종치의기』)가 참고되었을 가능성은 없는지 검토하도록 한다.

두 저술 간의 문헌학적 검토는 선행연구에서 다루어진 바가 있다. 하지만 현답 가운데 「교소피기(教所被機)」 부분은 크게 주목받지 못했다. ‘일체 중생이 『대승기신론』(이하 『기신론』)의 가르침 대상임’을 공통적으로 보이기 때문에, 종밀이 『법장소』의 결론만 취사했다고 해도 무리가 아니다.

하지만 두 문헌을 비교해 보면, 『종밀소』가 『법장소』의 긴 해설을 차치한 뒤 『기신론』의 ‘위욕령중생(爲欲令衆生)’에 대한 설명을 가져왔음을 확인할 수 있다. 그리고 오종성(五種性)에 관한 입장도 덧붙인다. 그런데 이러한 논의는 법장의 『종치의기』에도 유사하게 나온다. 『종치의기』는 끝부분에서 ‘시교(始教)와 종교(終教)에 모

* 본 논문은 2025년 8월 3일 南充市 圭峰禪院에서 개최된 「巴蜀禪宗與佛教中國化 圭峰宗密祖師誕辰1245周年紀念暨學術研討會」에서 발표한 내용을 수정·보완한 것임.

두 통한다리는 말을 하는데, 종밀이 이것을 참고했다면 「교소피기」에서 종교와 함께 시교도 강조한 셈이 된다.

종밀은 823년 『원각경대소(圓覺經大疏)』를 완성한다. 그 과정에서 ‘여러 장소(章疏)를 참고했다’고 밝힌다. 특히 1,190자 정도의 『종치의기』 설명을 대거 원용한다. 그렇다면 『종밀소』가 821-823년 사이에 편찬되었다고 할 때, 『종치의기』를 반영해 『종밀소』 「교소피기」의 논의가 작성되었을 여지가 있다.

결국 『종밀소』는 기존 『법장소』의 서술을 삭제하면서[단절], 동시에 『법장소』의 다른 부분과 『종치의기』를 활용해[계승] 자신의 입장을 표명했다고 생각된다. 이를 통해 자신의 제교융합적 입장을 보이려고 했다고 본다.

주제어 : 법장, 종밀, 대승기신론, 십이문론종치의기, 대승시교, 교소피기

I. 문제의 소재

동아시아 불교 교학에서 『대승기신론(大乘起信論)』(이하 『기신론』)의 위치는 중요하다. 『기신론』의 연구사만 따로 논의될 정도로 여러 사람에 의해 본 논서의 주석이 이루어졌기 때문이다.¹⁾ 특히 『기신론』이 여래장 사상을 대변하는 논서로 자리매김하게 된 데에는 원효(元曉, 617-686)와 법장(法藏, 643-712), 그리고 종밀(宗密, 780-841)의 공이 크다고 할 수 있다. 특이하게도 이들은 이전의 저술을 많이 원용하면서도 어떤 부분에서는 자신의 문장으로 고치거나 혹은 다른 인물의 저술을 가져오기도 한다. 이러한 점들로 인해 후대 연구자들에 의해 비판을 받기도 하지만, 여전히 그들의 『기신론』 주석서는 많은 영향을 끼치고 있다.

이미 잘 알려진 것처럼 법장은 원효의 『기신론소(起信論疏)』(이하 『원효소』)를 참고하

1) 먼저 『기신론』의 성립과 전파 과정에서 찬술된 여러 주석서의 사상적 특징을 자세히 밝힌 것으로 모치즈 키 신코(1922)(1938)가 있다. 여기에 더해 최근 연구 성과를 반영한 책으로 장원량(2020)이 있다. 그리고 동아시아 전반에 걸쳐 『기신론』이 어떻게 수용되고 전개되었는지를 강연한 원고로 이시이 코세이(2021)도 있다. 동아시아 국가들 가운데 한국의 사례만을 대상으로 정리한 것은 고영섭(2019)이 있으며, 근현대 일본의 사례를 중심으로 다룬 강연문은 이시이 코세이(2013)가 있다. 望月信亨 1922; 望月信亨 1938; 張文良 2020; 石井公成 2021; 고영섭 2019; 石井公成 2013.

여 자신만의 소(疏)를 남겼다.²⁾ 이것을 다시 종밀에 이르러 손보게 되는데, 그는 서두에서 '서태원사(西太原寺) 사문 법장이 서술한 그것을 초당(草堂) 사문 종밀이 기록하되 과(科)를 따라 기신론(論) 본문(文) 아래에 주(註)한다'라고 밝히고 있다. 이에 대해 자선(子璿, 965-1038)도 『기신론소필삭기(起信論疏筆削記)』(이하 『필삭기』)에서 '기신론(論)과 법장소(疏) 두 책이 따로 유통(別行)되어 학자들이 함께 열람할 수 없었다. 그래서 기신론(論) 아래에 소(疏)를 두고[有] 본론 위에 과(科)를 두니, 글의 뜻이 소연(昭然)해지고 장단(章段)도 갖추어졌다.'라고 평가한다. 그로 인해 후대 사람들은 종밀의 『대승기신론소(大乘起信論疏)』(이하 『종밀소』)가 『법장소』를 요약한 것으로서 '별본(別本)'이라고 간주하기에 이른다.³⁾ 이러한 『종밀소』는 한국과 일본에까지 전해지고,⁴⁾ 『법장소』를 대체하기까지 한다.⁵⁾

하지만 에도(江戸)시대 호탄(鳳潭, 1654-1738)이 도다이지(東大寺)에서 『법장소』 사본(寫本)을 접하게 되고,⁶⁾ 이것에 기반해 5권본 『기신론의기회본(起信論義記會本)』을 출간하게 된다. 거기에 더해 1701년 『기신론의기환호록(起信論義記幻虎錄)』(이하 『환호록』)을 개판(改版)해 『종밀소』와 『필삭기』에 의거한 해석이 문제가 있음을 지적하면서, 이후 일본 내에서는 『기신론』 연구의 전환점을 맞이하게 된다.⁷⁾ 즉, 『종밀소』가 아닌 『법장소』를 중심으로 한 논의가 이루어지게 된 것이다.⁸⁾ 이러한 흐름으로 인해 『법장소』와 『종

2) 법장의 소(疏)는 보통 3권본 『대승기신론의기(大乘起信論義記)』(이하 『법장소』)로 알려져 있지만, 초기에는 2권으로 구성되어 있었고 제목 역시 '기신론소(起信論疏)'였다고 여겨진다. 김천학·이케다 마사노리(池田將則) 2017, 151-57.

3) 望月信亨 1922, 262.

4) 한국과 일본에 전해진 『종밀소』의 현황은 김천학(2014)이 상세히 다룬다. 김천학 2014, 65-70.

5) 『법장소』는 단독으로 유통되다가 『종밀소』의 등장으로 공존하게 되고, 이후 송(宋)대에는 『종밀소』를 『법장소』로 오인하기도 한다고 밝힌다. '현수(賢首)가 이르길'이라고 하며 문장을 인용하는데, 그것이 『법장소』보다 『종밀소』에 더 가깝기 때문이다. 명(明)대 이후 문헌에서 이러한 경향이 더 자주 발견되므로, 『법장소』가 사라지고 『종밀소』가 대체하게 되었을 것이라고 본다. 김지연 2021, 64-84.

6) 장원량(2018)은 '호탄이 히에이산(比叡山)에서 천태의 교리와 관법을 배우고, 도다이지에서 화엄종의 경론(經論)을 배운다. 그는 데즈겐(鉄眼, 1630-1682)의 유언에 따라 화엄 교학의 부흥을 뜻으로 삼게 되는데, 데즈겐의 입적 시기를 고려할 때 도다이지에서 『법장소』 사본을 구한 때는 1682년 이전일 것으로 추정된다.'고 한다. 張文良 2018, 48-49.

7) 小島岱山 1900, 640.

8) 유키 레이몬(1964)에 따르면, 『환호록』이 출간된 뒤 정토종 서산(西山)과 겐에(顯慧)는 『기신론의기환호록 변위(起信論義記幻虎錄辨偽)』를 써서 호탄을 비판한다고 한다. 겐에는 호탄이 종밀과 자선을 비판하면서도 그들의 글을 해석에 가져와 활용하는 것이 모순이라고 지적한다. 하지만 호탄이 비판하고자 한 점은 종밀과 자선의 모든 것이 아니라, 종교(終敎)에 해당하는 『기신론』을 『종밀소』나 『필삭기』에서 원교(圓敎)로 취급한 것이라고 밝힌다. '호탄이 모아 교정함(鳳潭輯訂)'이라고 한 점에서도 이것을 유추할 수 있다고 말한다.

밀소』를 비교한 많은 연구가 발표되었다. 모치즈키 신코(1922)는 앞서 언급한 호탄과 후자쿠(普寂, 1707-1781)의 글을 소개하며 『종밀소』가 『법장소』뿐만 아니라 『원효소』도 의거하고 있음을 밝힌다. 특히 현담(懸談) 부분에서 『법장소』 글을 많이 수정하고 있으며, 약 2/3가량을 삭제한다⁹⁾고 말한다. 그리고 『법장소』에서 언급한 사종판(四宗判)에 더해 오종판(五宗判)을 제시하고 있으며, 법(法)의 생기본말(生起本末)에 따른 오중차제(五重次第)를 설하기도 한다고 서술한다.¹⁰⁾

요시즈 요시히데(1982)는 현담 중 「제2제장소섭(諸藏所攝)」, 「제3현교분제(顯教分齊)」, 「제4교소피기(教所被機)」, 「제6소전종취(所詮宗趣)」에서 두 문헌 간의 차이가 보이나, 「제장소섭」과 「교소피기」는 종밀이 『법장소』의 결론 부분만을 취사한 것에 불과하다고 평가한다. 반면 『법장소』의 「현교분제」에는 사종판이 나오는데 종밀은 여기에 제5원용구덕종(圓融具德宗)을 더해 「소전종취」로 옮긴다. 그리고 『법장소』에 없는 오교판(五教判)을 「현교분제」에 추가한다고 말한다. 또한 일심(一心)·이문(二門)·이의(二義)·삼세(三細)·육추(六麤)라는 오중본말(五重本末)을 서술하는 것도 하나의 특징이라고 한다.¹¹⁾

한편 호탄이 종밀과 자신 등을 비판하게 된 배경에는 송(宋)대 지례(知禮, 960-1028)와 천태(天台) 산가파(山家派)에서 화엄을 원교가 아닌 종교에 해당한다고 본 것이 있다고 한다. 호탄은 천태에서 화엄의 진여수연(眞如隨緣)설을 종교(終教)에 해당하는 별교(別教)의 수연(隨緣)에 불과하다고 비난한다라고 지적하며, 그 원인을 제공한 것이 원교와 종교의 관계를 서술한 『종밀소』라고 본 것이라 밝힌다. 나아가 호탄은 지례와 천태 산가파에서 일심(一心)의 리(理)를 원교(사사무에)라고 논한 징관(澄觀, 738-839)과 종밀을 앞세우는 만큼, 이들의 화엄 교학을 버리고 법장의 입장으로 돌아가야 한다고 보았을 것이라고 한다. 結城令聞 1964, 552-60; 小島岱山 1990, 641-46.

9) CBETA(Chinese Buddhist Electronic Text Association) CBReader 2016에서 제공하는 『법장소』와 『종밀소』 현담 부분(『법장소』는 부진심요확(夫眞心寥廓)에서 수문해석(隨文解釋) 앞까지, 『종밀소』는 부진심요확(夫眞心寥廓)에서 귀명(歸命) 전까지)을 5-gram으로 분절한 뒤 동일한 글자만 확인하면, 『종밀소』의 2,765자 가운데 1,105자가 동일한 것으로 나타난다. 약 39.96%에 해당하는 수치이다. 다만, N-gram을 활용하는 것은 전자 불전을 기계적으로 분석하는 것이기 때문에, 절대적인 수치라고 단언할 수는 없다.

10) 望月信亨 1922, 263-65.

11) 요시즈 요시히데(1982)는 ① 종밀까지의 오교판 전승 과정과 ② 오중본말의 유래, 그리고 ③ 오종판의 형성 배경에 대해 상세히 논한다. 요점만 간단히 정리하면, 다음과 같다. ① 정법사 혜원(慧苑, 673?-743?)이 천태의 장통별원(藏通別圓) 화법사교(化法四教)에 돈교(頓教)를 더한 것이 오교판이라고 한 이후, 징관은 이를 수용하면서도 사종법계(四種法界)설을 강조하여 오교판이 다소 가볍게 취급된다. 하지만 종밀은 오교의 가치를 인식하고 자신의 입장을 원돈실교(圓頓實教)라 칭하기 위해 오교판을 높이 평가하게 된다고 본다. ② 징관은 『행원품소(行願品疏)』 가운데 제5변수증천심(辨修證淺深)에서 남북돈점(南北頓漸)을 총괄하고 화엄의 입장에서 선종의 한계를 규정하려 하는데, 그 과정에서 역으로 선종의 영향을 받게 된다. 총해만유(總該萬有)의 일심으로 법계(法界)를 해석하기도 하고, 사법계설의 근거 중 하나로 유심현(唯心現)을 제시하기도 하기 때문이다. 법계관 근거에 일심을 두는 징관과 달리, 종밀은 일심을 전면에서 세우고 일체

장원량(2016)(2020)은 『종밀소』에서 『기신론』이 종교에 해당하면서 돈교도 겸한다라는 말에 주목한다. 『기신론』과 돈교를 명확히 관련짓는 것은 법장이나 징관에게서 나타나지 않는데, 종밀은 징관이 말한 ‘축기돈(逐機頓)’을 재해석해 여래장 계통의 경전이 여기에 해당한다고 본다고 한다. 이로써 『기신론』도 돈교에 해당한다고 보게 되었을 것이라 주장한다. 다만, 이러한 입장이 『법장소』의 견해와 완전히 다르다고 볼 수는 없는데, 『기신론』의 ‘리언진여(離言眞如)’를 볼 때 오히려 법장의 설명을 명확히 한 것일 수도 있다고 평가한다.¹²⁾

김천학(2014)(2015)(2018b)은 『종밀소』에서 『원효소』를 참고한 12군데를 밝히며, 특히 권상과 권중본에서 인용이 집중되고 있음을 지적한다. 또한 원효의 일심과 신해(神解) 설명을 가져와 자신의 입장을 풍부하게 하고 있다고 본다.¹³⁾

이상의 선행연구를 정리하면, 『종밀소』가 『법장소』의 설명을 따르면서도¹⁴⁾ 현담부에서 수정을 가한 곳이 있으며, 본문 중에도 자신의 입장을 뒷받침하기 위해 『원효소』를 인용하기도 했다고 할 수 있다. 그렇다면 ‘종밀이 기존 『법장소』의 입장을 달리하면서, 오히려 법장의 다른 저술을 활용해 자신의 주장을 뒷받침하려 한 시도는 없었을까?’라는 의문이 제기된다. (문제 1)

여기에 더해 종밀이 이해한 유식·법상교학에 대한 논고가 있다. 종밀은 법상종과

법을 총섭한다고 본다. 이러한 일심관은 『기신론』 교리에 근거하고 있는데, 증생심을 일심으로 파악하고 화엄의 일진법계(一眞法界)와 동일하다고 봄으로써 일심·이문을 원용한 오중본말이 형성되었을 것이라 한다. ③ 종밀은 징관의 십종판(十宗判)을 따르되 제7삼성공유종(三性空有宗, 법상종)·제8진공절상종(眞空絕相宗, 무상종)·제9공유무애종(空有無礙宗, 범성종)의 관계를 고려하면, 법장의 오교관이 소시돈종원(小始頓終圓)이 될 수 있어 채택하지 않는다고 한다. 법장의 사종(四宗)에 원교와 같은 원용구덕종을 더하고, 여래장 연기종에 종교와 돈교가 포함되어 있다고 보아 오종(五宗)을 완성했을 것이라고 주장한다. 吉津宜英 1982, 289-93.

12) 장원량 2016, 148-53; 張文良 2020, 128-30, 293.

13) 김천학 2014, 82-85; 김천학 2015, 47-57; 김천학 2018b, 96-105.

14) 김천학(2018a)에 따르면, 『법장소』에서 언급하는 초기(初機)라는 용어와 「능전교체(能詮教體)」의 설명을 볼 때, 화엄과 『기신론』을 구분하면서도 어느 정도의 동질성을 염두에 두는 동교일승(同教一乘)적 양상이 보인다고 한다. 김지연(2024)은 법장의 『화엄경담현기(華嚴經探玄記)』(이하 『담현기』)에 36회 인용된 『기신론』을 분석하고, 그 중 발심(發心)에 관해 『기신론』을 19회 가져온다고 밝힌다. 이 가운데 신성취발심은 11회, 해행발심은 6회, 증발심은 2회로 나타나는데, 『기신론』의 신성취발심과 『화엄경』의 발심을 동일하게 보고 있어 주목된다고 한다. 그렇다면 법장이 『기신론』을 종교에 배대했지만, 동교일승 혹은 별교일승으로 인식했을 가능성도 있다고 본다. 하야카와 미치오(2000)도 해석분(解釋分) 이하에서 전개되는 법장의 진여(眞如) 해석을 보면, 부동적정(不動寂靜)의 절대적 진리 영역을 나타내고 있는데, 이것을 감안하면 화엄 교학 내부에서 『기신론』의 지위가 상승하게 된 것도 어쩌면 『법장소』 자체의 설명 때문일 수 있음을 지적한다. 김천학 2018a, 91-99; Kim, Jiyun 2024, 2-19; 早川道雄 2000, 220-21.

상종·법성종을 구분해서 유식 교학을 파상종보다 하위 단계인 법상종으로 규정한다. 즉, 다소 불완전한 교설로 평가한 뒤, 이것이 여래장으로 수렴된다고 보는 것이 핵심이다.¹⁵⁾

사실 이러한 유식 교학과 여래장 사상 간의 관계는 법장의 다른 저술인 『입능가심현의(入楞伽心玄義)』(이하 『현의』)에서도 논의되고 있다.¹⁶⁾ 다만, 종밀이 『종밀소』를 편찬할 때 『현의』를 직접 참고했는지 불분명하고, 특히 종밀이 제시한 오교판 가운데 시교(始教) 문제를 다룬 예가 많지 않아, 의미 있는 연구라 판단된다.

이 문제를 좀 더 확장하면, 다음과 같은 3가지 문제가 제기된다. 첫째, 주지하듯 『종밀소』는 『기신론』이 소승교부터 돈교까지, 즉 오교 가운데 전사교(前四教)를 섭수하고 있다고 보는데,¹⁷⁾ 이것은 법장의 입장을 계승한 것일까? 왜곡한 것일까? 라는 점이다. (문제 2) 둘째, 종밀이 무슨 근거로 혹은 어떤 배경에서 『기신론』에 시교가 포함된다고 본 것일까? 라는 점이다. (문제 3) 셋째, 『종밀소』의 「교소피기」가 『법장소』를 원용한 것이지만 문장을 수정한 부분도 보이는데, 여기에 숨은 의도가 있는 것은 아닐까? 라는 점이다. (문제 4)

본고에서는 『법장소』와 『종밀소』의 「교소피기」를 중심으로 살펴보고, 종밀이 문장을 수정하게 된 배경에 법장의 『십이문론종치의기(十二門論宗致義記)』(이하 『종치의기』)가 있을 수 있음을 논하고자 한다. 특히 『종치의기』의 「교소피기」에서 법장은 ‘시교와 종교에 통한다’라는 말을 하는데,¹⁸⁾ 종밀이 이러한 논의에 주목했을 가능성이 있다고 보고자 한다.

II. 『종밀소』에 나타난 오교판과 『기신론』의 위치

이미 많은 연구에서 다룬 바 있지만, 본고에서 시교 문제를 논하고자 하는 만큼 『종밀소』의 오교판에 관해 간단히 살펴볼 필요가 있다. 앞서 언급한 것처럼 종밀의 오교판은 현담 중 「제3현교의분제(顯教義分齊)」에서 상세히 논해진다. 먼저 대략적인

15) 조윤호 2017, 154-57, 168-72.

16) 法藏, 『入楞伽心玄義』, (T. 39, 426c10-15): 二就心識者, 初宗但說六識, 二無相宗明六識空, 更無別立. 法相宗立八識, 然皆生滅不同真性. 四實相宗明前八識, 皆是如來藏隨緣所成, 亦生滅亦不生滅, 性相交徹, 鎔融無礙, 各如本部經論所明.

17) 宗密, 『大乘起信論疏』 卷1, (L. 141, 86a8-9): 若將此論與五教互相攝者, 五唯後三攝此, 此唯攝五前四.

18) 法藏, 『十二門論宗致義記』 卷上, (T. 42, 214a7-8): 此論宗意, 通前二說, 準可知耳.

내용을 소개하면 아래와 같다.

세 번째, 「현교의분제」에 2가지가 [있다]. 첫째는 교(教)가 설명하는 법(詮法)의 통국(通局)에 따라 분제를 나타냄이니, 말하자면 [다음과 같다]. 뜻으로 교(教)를 나누면 교(教)의 종류에 5가지가 있다. 첫째는 소승교이다. …중략… [둘째는] 대승시교이니, 또한 분교(分教)라고도 이른다. [이 가운데] 단지 제법(諸法)이 모두 공(空)함을 설하고, 대승의 법리(法理)를 다하지 못하기 때문에 ‘시(始)’라고 이른다. [그리고] 단지 일체 법상(法相)만을 설하고, 성불하지 못함이 있기 때문에 ‘분(分)’이라고 이른다. 셋째는 종교이니, 또한 실교(實教)라고도 이른다. …중략… 넷째는 돈교이다. …중략… 다섯째는 원교이다. …중략… 만약 오교 가운데 이 『기신론』(論)의 분제를 나타내자면, 오직 종교만이 정당하나, 돈교도 겸한다고 [할 수 있다]. 만약 이 논서와 오교를 서로 섭(攝)해보면, 오교 [가운데 종교·돈교·원교인] 후삼교(後三)만이 이 『기신론』을 섭수하고, 이 『기신론』은 오교 [중] 전사교(前四)만을 섭수한다.

둘째는 법(法)이 생기(生起)하는 본말(本末)에 따라 분제를 나타냄이니, 말하자면 [다음과 같다]. 이 논서가 설명하는 바인 염법(染法)에 의거하면, 본(本)에서 말(末)을 일으킴에 대략 오중(五重)이 있다. …중략… 오중이란 [다음과 같다]. 첫째, 오직 일심만을 본원(本源)으로 삼는 [것이니], 바로 『화엄경』의 일진법계(一眞法界)이다. …중략… 둘째, 일심에 의지해 이문(二門)을 여니, 첫 번째는 심진여문으로 곧 돈교의 분제이다. 시교 가운데 공(空)의 뜻도 이 문을 은밀히 설한다. 두 번째는 심생멸문으로 말하자면 [다음과 같다]. 여래장에 의지해 생멸심이 생기니, 이른바 불생불멸(不生不滅)과 생멸(生滅)이 화합하여 같지도 [—] 다르지도 않은 [것을] 아리아식(阿梨耶識)이라고 이른다. 곧 종교의 분제이다. 시교의 상종(相宗)에서는 붓다께서 여래장으로 아뢰야를 삼는다고 설한 [것에 대해] 알지 못하기 때문에, 저 [시교의] 분제는 아니다. 셋째, 뒤의 심생멸문에 의거해 이의(二義)를 밝히니, 첫 번째는 각의(覺義)이고 …중략… 두 번째는 불각의(不覺義)이다. …중략… 넷째, 뒤의 불각의에 의거해 삼세(三細)를 일으키니, 첫 번째는 업상(뢰야의 자체분)이고 두 번째는 전상(견분)이며 세 번째는 현상(상분)이다. 즉, 유식종은 이 업상을 중시함으로써 [齊] 제법이 생기하는 근본으로 삼는다. 저 유식종[宗]에서는 아직 이 [삼세(三細)]와 진여가 모두 일심을 근원으로 삼는다는 [것을] 분명히 하지 못하기 때문에, 진여가 무지(無知)·무각(無覺)·응연(凝然)·불변(不變)이라고 설하고, 수연(隨緣)을 인정하지 않으며, 단지 팔식(八識) 생멸만을 말할 뿐이다. 설령 4가지 지혜를 전성(轉成)할지라도, [이] 역시 오직 유위(有爲)일 뿐 리(理)에 즉(卽)할 수 없기에, 전법(詮法)의 분제가 단지 업식과 다르지

않다[齊].¹⁹⁾

이미 잘 알려진 것처럼 『종밀소』는 『기신론』이 소승교부터 돈교까지 섭수하고 있음을 밝히고 있다. 여기에 더해 『기신론』이 곧 원교에 해당한다고 할 수는 없지만, ‘원교는 『기신론』을 섭수한다’고 말하는 것이 특징이다. 이뿐만 아니라 『기신론』에서 말하는 일심이 『화엄경』의 일진법계와 다르지 않음²⁰⁾을 역설하고 있는데, 이러한 입장이 나오게 된 것은 징관의 영향 때문임이 논의되었다.

나아가 위의 인용문을 보면, 시교와 관련한 3가지 점을 주목할 수 있다. ① 시교는 공(空)과 법상(法相)이라는 2가지 교리를 모두 설하는 단계라고 본다는 것이다. ② 시교의 근기는 여래장연기의 ‘불변-수연’ 이치를 알지 못해, 팔식(八識)의 생멸만을 설한다는 것이다. 이 논의는 오중본말 가운데 심생멸문과 삼세에서 상세히 논해지기 때문에, 종밀에게 있어 시교는 곧 유식 교학(혹은 유식종)과 밀접하게 연관되어 이해되었음을 의미한다. ③ 시교와 함께 거론되는 용어 중에 ‘법상·상종(相宗)’이라는 말이 있고, ‘성불하지 못함이 있다’라는 설명도 보인다는 것이다. 이는 달리 말해 시교에 법상종(法相宗)이 포함되며, ‘오성각별설(五性各別說)’의 오중성(五種性)과도 관련된 논의임을 암시한다. 실제로 823년에 완성된 종밀의 또 다른 저서 『원각경대소(圓覺經大疏)』(이하 『대소』)²¹⁾에서도 법상종과 법성종의 차이를 10가지로 구분하며, 특히 ‘일승(一乘)과 삼승(三乘)’ 문

19) 宗密, 『大乘起信論疏』 卷1, (L. 141, 85b8-86b15): 三顯教義分齊二, 一約教詮法通局顯分齊, 謂以義分教教類有五. 一小乘教. …중략… 大乘始教, 亦名分教. 於中但說諸法皆空, 未盡大乘法理, 故名爲始. 但說一切法相, 有不成佛, 故名爲分. 三終教, 亦名實教. …중략… 四頓教. …중략… 五圓教. …중략… 若於五中顯此論之分齊, 正唯終教, 亦兼於頓. 若將此論與五教互相攝者, 五唯後三攝此, 此唯攝五前四. 二約法生起本末顯分齊, 謂依此論所詮染法, 從本起末, 畧有五重. …중략… 五重者, 初唯一心爲本源, 即華嚴經一真法界. …중략… 二依一心開二門, 一者心真如門, 即頓教分齊也. 始教中空義, 亦是密說此門. 二者心生滅門, 謂依如來藏有生滅心, 所謂不生不滅與生滅和合, 非一非異, 名爲阿梨耶識. 即終教分齊也. 以始教相宗, 不知佛說如來藏以爲阿梨耶, 故非彼分. 三依後門明二義, 一者覺義, …중략… 二者不覺義. …중략… 四依後義生三細, 一業相(賴耶自體分), 二轉相(見分), 三現相(相分). 即唯識宗齊此業相, 以爲諸法生起之本. 以彼宗未明此等與真如同以一心爲源故, 說真如無知無覺凝然不變, 不許隨緣, 但說八識生滅. 縱轉成四智, 亦唯是有爲, 不得即理, 故詮法分齊, 唯齊業識.

20) 小林実玄 1965, 226-28; 小林実玄 1968, 286-87; 小林実玄 1969, 338; 馬淵昌也 2009, 48-60; 胡建明 2012, 279-80.

21) 종밀이 823년 『대소』를 완성하기에 앞서 수정 보완의 시기를 거치는데, 이때 장소와 시점을 두고 기록마다 차이를 보인다. 하지만 중남산 초당사에 은거한 후 3년간 대장경을 열람하며 지식을 쌓고 『원각경』 연구에 착수한 것은 분명해 보인다. 한편 조운호(1994)는 종밀이 821년부터 초당사에 은거하는데, 『종밀소』에서 ‘초당사문종밀’이라고 밝히기 때문에, 이 책이 821년 이후에 쓰여졌을 것으로 본다. 또한 『종밀소』에서 『원각경』을 언급하지 않으므로, 『대소』보다 이전에 편집되었을 것이라고 한다. 즉, 『종밀소』는 821-

제, 그리고 ‘일성(一性)과 오성(五性)’ 문제를 중요하게 다룬다.²²⁾ 하지만 이러한 중요도에 비해 『종밀소』 「현교의분제」에서는 오종성 문제가 간략하게 언급되고 있다. 종밀은 해당 논의를 「교소피기」에서 다루기 위해 여기서는 심식설을 중심으로 논의했을 수 있다고 판단된다.

III. 『법장소』와 『종밀소』간의 「교소피기」 비교

1. 『법장소』의 서술과 『종밀소』의 개변

‘교소피기’란 말 그대로 가르침을 받는 근기를 의미한다. 법장이 저술한 많은 저서 속 현답에서 거론되는 대표적인 항목 중 하나이다. 주로 ‘일성’과 ‘오성’, 다시 말해 ‘일체개성설’과 ‘오성각별설’에 관해 논하기 때문에, 앞서 말한 교판 문제와도 관련이 깊다.

『법장소』는 CBETA 2016 버전을 기준으로 볼 때 현답부가 총 7,645자로 구성되어 있다. 이 중 「제4교소피기」는 1,606자로 약 21.01%의 분량을 차지한다. 사종관에 관해 논하는 「제3현교분제」와 함께 대략 48.04%를 이루기 때문에, 결코 적지 않은 분량이라 할 수 있다. 특히 『법장소』 「교소피기」에는 이승회심(二乘廻心)에 대한 논의가 전개되는데, 이 부분을 상세히 서술하고 있는 것으로 보아 당시 법장은 ‘일승과 삼승’ 문제에 많은 관심을 갖고 있었던 것으로 생각된다.²³⁾ 하지만 종밀은 『법장소』의 많은 서술을 차치하고 125자로 약술한다. ‘대승기신론’이라는 제목을 논하기 이전까지 2,049자를 썼음을 감안하면, 약 6.1%에 불과한 분량이므로, 『법장소』의 논의를 상당 부분 덜어냈음을 시사한다. 여기에 더해 『법장소』에 없는 문장이 추가되어 있는데, 이를 면밀히 고찰하고자 본문을 인용해 비교하도록 한다.

823년 사이에 만들어졌을 것으로 추정한다. 鎌田茂雄 1975, 64-68; 曹潤鎬 1994, 235-37.

22) 宗密, 『大方廣圓覺經大疏』 券上, (X, 9, 329b13-330a2): 今將法性, 對二宗料揀, 即為二門。一對法相, 二對破相。初中二, 先辨異, 後會通。辨異者, 謂性相二宗, 有多差別。今隨類束, 略敘十條。一一乘三乘別。二一性五性別。三唯心真妄別。四真如隨緣凝然別。五三性空有即離別。六生佛不增不減別。七二諦空有即離別。八四相一時前後別。九能所斷證即離別。十佛身有為無為別。初二相對釋, 後八相躡釋。且初二義者, 由性有五不同, 故令乘有三一權實。如法相宗意, 以一乘為權三乘為實故。…중략… 若法性宗意, 則以三乘是權一乘為實。…중략… (初二義竟).

23) 한민수(서답) 2023, 42-45.

[A-1] 넷째, '가르침을 받는 근기'에 2가지가 있다고 설한다. 첫 번째는 ㉠ 권교(權敎)에 의거함이니, ㉠ 5가지 성품 중 보살종성(菩薩種性)과 부정종성[不定性]만이 이 [가르침의 대상]이다. 나머지 3부류인 [성문종성(聲聞種性)·연각종성(緣覺種性)·무종성(無種性)]은 이 [가르침의 대상]이 아닌데, [가르침을 받아들일 만한] 근기[分]가 아니기 때문이다. [이는 『유가론』 등의 설과 같다. 두 번째는 ㉡ 실교(實敎)에 의거함이니, ㉡ 일체 중생이 모두 이 [가르침의 대상]이다. 모든 [중생이] 보리(菩提)를 얻지 못할 수 없기 때문이다. …중략… ㉢ 그러므로 일체 중생은 모두 이 [가르침의 대상]이고, 나머지 경론(經論)들도 모두 이 해석에 준한다.²⁴⁾

[A-2] 넷째, 가르침을 받는 근기에 대해 밝힌다. ㉢ 일체 중생에게 모두 불성이 있어서 이 가르침을 받는 [근기] 아님이 없다. [이것은] ㉠ 법상종이 오직 보살종성과 부정종성만을 대상[被]으로 [하는 것과] 같지 않다. 하지만 ㉠ 일체 중생은 [정정취·부정취·사정취라는] 삼취(三聚)로 통섭할 수 있다[統收]. 이 『기신론』은 오직 부정취만이 직접적인[正] 대상[爲]이 [된다]. 그러므로 ㉠ 아래의 『기신론』 글에서는 “아직 정정취에 들어가지 못한 중생들에 의하기 때문에, ‘수행’과 ‘신심’에 대해 설한다.”라고 말한다. [이것은] 사정취도 함께[兼] 멀리서[遠] 인연을 짓도록 [하기 위함]이고, 정정취도 함께[兼] 묘행(妙行)을 증진시키게 하기 위함이다. 이 의례(義例)에 준하면, ㉢ 오종성 가운데 보살종성과 부정종성만이 직접적인[正] [가르침] 대상이 되어[被] 신심을 닦게 되고, 나머지 성문종성·연각종성·무종성[性]은 간접적인[兼] 대상이 되어[爲] 멀리서 인연을 짓게 된다. 또한 ㉠『인연분』에서 [가르침을] 받는 대상에 대해 따로 밝히는데, [그 설명] [文]에 이르러 구분할 [것이다].²⁵⁾

이상의 [A-1]은 『법장소』 「교소피기」의 일부분이고, [A-2]는 『종밀소』 「교소피기」를 모두 번역한 것이다. 법장은 권교와 실교의 두 측면으로 구분한 뒤, ㉢에서 말하는 것처럼 모든 중생이 『기신론』 가르침의 대상이라고 보고 있다. 즉, 법장은 『기신론』이 실교의 가르침에 해당한다고 본 셈이다. 표현의 차이는 있지만, 종밀은 ㉠와 ㉢에서 보듯 『법장소』의

24) 法藏, 『大乘起信論義記』 卷上, (T. 44, 243c9-244c22): 第四教所被機, 說有二重. 一約權敎, 即五種性中, 菩薩種性及不定性, 是此所為. 餘三非此, 以無分故. 如瑜伽等說. 二約實敎, 一切眾生皆此所為. 以無不皆當得菩提故. …중략… 是故一切眾生皆此所為, 餘經論皆准此釋.

25) 宗密, 『大乘起信論疏』 卷1, (L. 141, 87a7-14): 四明教所被機. 一切眾生皆有佛性, 無非所被. 不同法相宗唯被菩薩性及不定性. 然一切眾生三聚統[收]. 此論正唯為不定聚. 故下文云, 依未入正定聚眾生故, 說脩行信心. 兼為邪定, 作遠因緣, 兼為正定, 令增妙行. 準此義例, 則五性中, 正被菩薩性及不定性, 令脩信心, 兼為餘性, 作遠因緣. 又因緣分中, 別明所被, 至文當辨. * []는 『속장경』에서 벽자(僻字)로 표기하고 있다. 본고에서는 이체자 중 가장 유사한 글자로 대체하고자 한다.

견해를 거스르지 않고 있다.

그런데 『종밀소』는 ‘하지만[然]’이라는 접속사 이후로 『법장소』에 보이지 않는 설명을 이어간다. 주된 내용은 정정취·사정취·부정취의 삼취(三聚) 중생을 중심으로 파악하면, 『기신론』은 부정취 중생을 주된 대상으로 한다는 것이다. 그렇다고 정정취와 사정취 중생을 차치하는 것이 아니라, 간접 대상에 해당한다고 덧붙여 말한다. 그리고 이를 오종성에 대입하면 『기신론』은 보살종성과 부정종성을 직접적인 대상으로 하고, 나머지 세 종성은 간접적인 대상이 된다고 설명한다. 이러한 ㉔와 같은 결론을 내리기 위해 종밀은 ㉕의 설명을 추가한 셈인데, 이것은 모두 『기신론』의 ‘중생들로 하여금 …하게 하기 위함이다[爲欲令衆生]’를 설명한 『법장소』문장을 가져온 것이다.²⁶⁾

요시즈(1982)의 주장처럼 결론적으로 보면 『종밀소』에서도 말하고자 하는 바는 삼취에 무관하게 모든 중생이 『기신론』 가르침의 대상이 된다는 것이다.²⁷⁾ 하지만 『법장소』와 동일한 결론을 제시하려 한 것이라면, 굳이 장황하게 ‘위욕령중생(爲欲令衆生)’에 대한 법장의 해설을 가져올 필요가 있었을까? 법장의 다른 문헌을 참고하는 과정에서 자신의 의도에 맞게 일부러 이 문장을 가져온 것은 아닐까? 라는 의문이 제기된다. 절을 옮겨 『종밀소』에서 언급한 ‘부정취 중생’에 관해 좀 더 살펴볼 필요가 있을 것이다.

2. 『기신론』의 부정취 중생에 대한 법장의 태도

‘부정취’란 말 그대로 삼정취 가운데 정(正)과 사(邪) 어디에도 ‘정해지지 않은 부류’를 뜻한다. 삼취와 관련해서는 『기신론』 본문에서도 여러 차례 언급되는데, 부정취에 대한 이해를 돕고자 『법장소』해설을 일부 가져와 보면 아래와 같다.

[B-1] 여기서 ‘신근(信根)’이란 신만(信滿)에 이르러 십주[住]에 들어가 [더 이상] 물러나지 않는 근(根)을 이루는 [것을] 말한다.²⁸⁾

[B-2] 지금 이 『기신론』 글에서 [삼정취(三定聚)를] 바로 밝히면, [다음과 같다]. 십주(十住) 이상의 보살들이 결정(決定)되어 물러나지 않는[不退] [것을] ‘정정취(正定聚)’라고 이른다. 아직 십신(十信)에 들지 않고 인과(因果)를 믿지 않는 [것을] ‘사정취(邪定聚)’라고 이른다.

26) 法藏, 『大乘起信論義記』 卷上, (T. 44, 248a24-28): 初中所爲眾生雖多, 三聚統收. 準下文, 正唯爲不定聚眾生故. 下云, 爲未入正定眾生修行信心等. 兼爲邪定, 作遠因緣, 兼爲正定, 具增妙行. 別舉下文因緣分中六位眾生, 至彼當辨.

27) 吉津宜英 1982, 797.

28) 法藏, 『大乘起信論義記』 卷上, (T. 44, 248c6-7): 此中信根者, 謂信滿入住, 成根不退.

이 두 [정정취(正定聚)와 사정취(邪定聚)] 중간에서 십신위(十信位)의 사람은 대과(大果)를 구하고자 하나, 마음이 아직 결[정](決定)되지 않아, 나아가기[進]도 하고 물러나기[退]도 한다. …중략… [이를] ‘부정취(不定聚)’라고 이른다. 지금은 이 [부정취(不定聚)] 중생[人]에 의해 그 수행(修行)함을 밝히는 [것이다].²⁹⁾

[B-1]은 『기신론』의 ‘법(法)이 있어 마하연(摩訶衍)의 신근을 일으킬 수 있다’라는 문장³⁰⁾ 중 ‘신근’에 대한 법장의 풀이이다. 그리고 [B-2]는 『기신론』의 3종 발심 중 ‘신성취발심(信成就發心)을 부정취 중생이 의지한다’라는 글귀³¹⁾를 풀이한 것이다. 여기서 [B-2]의 삼정취 구분은 『원효소』를 대체로 원용한 듯 보이는데,³²⁾ 눈여겨 볼 점은 수행(修行) 계위(階位)와 함께 논한다는 것이다. ‘정정취’는 십주에 들어가 더 이상 물러남이 없는[不退] 중생을 가리키고, ‘사정취’는 십신에 들지 못하며 인과도 믿지 않는 부류를 나타낸다고 말한다. 마지막 ‘부정취’는 십신위에서 보리(菩提)를 구하고자 하나, 아직 진퇴(進退)가 있는 중생을 뜻한다고 법장은 서술한다. 이러한 설명은 [B-1]의 내용과도 다르지 않아 보인다. 『기신론』의 목적이 아직 정정취에 들지 못한 자를 불도(佛道) 즉 불퇴위(不退位)에 들도록 하는 것이고, 그 때문에 근본진여(根本眞如)와 삼보(三寶)에 대한 믿음이 실효되는 것이라고 하는 다케무라 마키오(1985)의 설명에 근거하면,³³⁾ [A-2]에서 인용한 『종밀소』의 말[㉔]도 무리가 없어 보인다.

이와 함께 『법장소』는 「수행신심분」을 설명하면서 ‘부정취 중생’에 다시 두 부류가 있고, 각각의 근기에 따라 『기신론』에서 주목해야 하는 부분이 다름을 설하고 있다.³⁴⁾ 그 내용을 간략히 표로 정리하면 아래와 같다.

29) 法藏, 『大乘起信論義記』 券下末, (T. 44, 278b1-6): 今此文中, 直明菩薩十住已上, 決定不退, 名正定聚. 未入十信, 不信因果, 名邪定聚. 此二中間, 十信位人, 欲求大果, 而心未決, 或進或退. …중략… 名不定聚. 今依此人, 明其修行也.

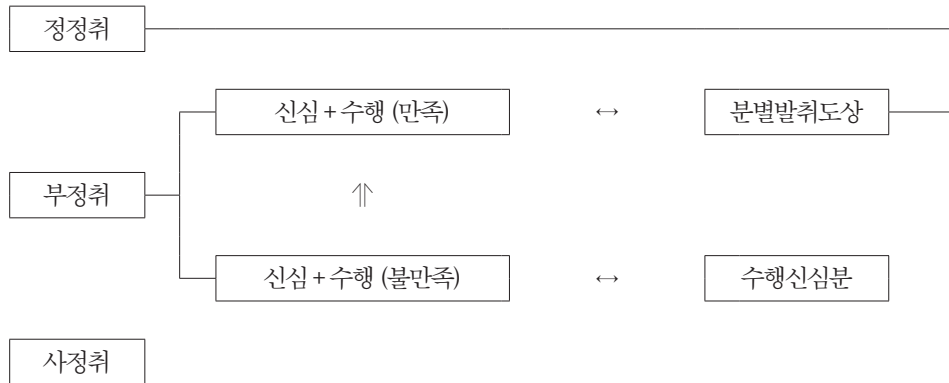
30) 『大乘起信論』, (T. 32, 575b18): 論曰, 有法能起摩訶衍信根.

31) 『大乘起信論』, (T. 32, 580b18-20): 信成就發心者, 依何等人. 修何等行. 得信成就堪能發心. 所謂依不定聚眾生.

32) 元曉, 『起信論疏』 券下, (T. 44, 219c16-20): 今此文中, 直明菩薩十解以上, 決定不退, 名正定聚. 未入十信, 不信因果, 名邪定聚. 此二中間, 趣道之人, 發心欲求無上菩提, 而心未決, 或進或退, 是謂十信, 名不定聚. 今依此人, 明所修行也.

33) 竹村牧男 1985, 31, 57.

34) 法藏, 『大乘起信論義記』 券下末, (T. 44, 281c22-27): 初中言依未入正定聚人修行信心者, 不定聚人有二. 一者修行滿足. 為說發趣道相, 令入正定. 是前勝人也. 二者修行未滿. 是前劣人. 即是此文所為. 以四信五行, 令其修行, 使信成滿. 信成滿已, 還依發趣, 入正定也.



간단히 말해, 부정취 증생에 두 부류가 있는데, 신심과 수행이 충족되지 않은 열등한 이들은 「수행신심분」의 사신(四信)과 오행(五行)을 닦아 수승해지도록 해야 한다고 말한다. 나아가 이것이 수승해진 자들은 발취도상(發趣道相)의 설명을 따라 정정취에 들 수 있다고도 설한다. 이처럼 법장은 『기신론』의 여러 논의 가운데 「수행신심분」의 교설을 십신위가 신행해야 할 것으로 보고 상세히 논한다. 이러한 경향은 [A-2]의 마지막 ㉔문장에서 밝힌 「인연분」에서도 다루어지고 있다.³⁵⁾

따라서 법장은 『기신론』에서 가리키는 ‘부정취’를 십신위에 해당한다고 보고, 「수행신심분」을 신행해야 할 주요 근거라고 본 것이다. 그런데 문제는 ‘십신위가 과연 교판 상 종교에서 설해지는 근거인가?’라는 점이다. 왜냐하면 법장은 『탐현기』에서 “이 십신법은 시교에서 그 자체로 지위가 된다. 하지만 종교를 따르면 이 십신은 단지 십주위의 방편일 뿐 그 자체로 별도의 지위는 없다.”라고 밝히기 때문이다.³⁶⁾ 이 말대로라면 『기신론』은 시교에 해당하는 교설이 되므로, 종교를 대변하는 논서가 아닌 셈이 되어버린다.

그러나 법장은 『탐현기』에서 『기신론』의 「수행신심분」과 사신·오행도 종교에 해당하는 교설로 보고 있다.³⁷⁾ 또한 ‘양(梁)대 『섭론(攝論)』 등에서 십지(十地) 이전에 네 가지

35) 『기신론』 「인연분」에서는 본 논서가 출현하게 된 연유를 8가지로 구분해 설명하고 있다. 법장은 여기서 제 1인연은 총론이고, 제2-제8인연은 별론이라고 규정한다. 그리고 제2인연은 십주·십회향의 삼현위에 해당하는 가르침이라고 보며, 제3인연부터 제7인연까지를 십신을 위한 가르침이라고 말한다. 다케무라 마키오 (1985)는 이 내용을 표로 도식화하는데, 참고가 된다. 竹村牧男 1985, 80.

36) 法藏, 『華嚴經探玄記』 卷4, (T. 35, 175c24-176a7): 四定位者, 此十信法, 於始教中, 自是位. …중략… 若約終教, 此信但是十住位之方便, 自無別位.

37) 法藏, 『華嚴經探玄記』 卷4, (T. 35, 175c17-176b5): 三發心者, …중략… 終教如起信論修行信心分(云云). …중략… 五行相者, 若始教行信等十心行(云云). 若依終教如起信論中四種信心五門修行等(云云).

위(位)가 있다고 설한 것과 달리, 『본업경』이나 『인왕경』 등에서는 초주 이전 십심(十心)만을 말하거나 삼현십성(三賢十聖)에 대해서만 논하기 때문에, 종교에서는 십신을 지위로 설하지 않는다.'라고 보고 있다.³⁸⁾ 이러한 견해는 『화엄일승교의분제장(華嚴一乘教義分齊章)』(이하 『교분기』) 중 「제9소전차별장(所詮差別章)」 「제3행위차별(行位差別)」에서도 나타나므로,³⁹⁾ 십신에 대한 그의 일관된 입장이었을 것이라 추측할 수 있다. 이러한 관점에서 『기신론』을 살펴보면, 본 논서 내에 '십신위와 같은 표현이 전혀 보이지 않는다는 사실을 알 수 있다. 그렇다면 법장은 『기신론』에서 부정취를 위해 「수행신심분」을 설한 것은 맞지만, 이는 정정취에 들기 위한 방편행에 해당한다고 간주했고, 이러한 이유로 『기신론』은 시교가 아닌 종교에 해당한다고 보았을 것이라 할 수 있다.

3. 『종밀소』의 『종치의기』 원용

이상으로 밝힌 것처럼 법장은 『기신론』에서의 부정취를 언급해 십신과 연관지어 이해하면서도, 『기신론』은 시교가 아닌 종교를 대변하는 논서로 일관되게 보고 있다. 하지만 『기신론』에 전사교(前四教)가 포함되어 있다고 본 종밀의 시각에서는 『법장소』의 서술이 수정될 필요가 있다고 생각하지 않았을까? 특히 그의 다른 저술인 『원각경대소석의초(圓覺經大疏釋義鈔)』(이하 『석의초』)에서 '대승시교는 공종(空宗)과 상종(相宗)을 갖추고 있고, 종교 역시 성종(性宗)과 상종(相宗)의 뜻을 갖추고 있으며, 돈교는 파상종(破相宗)이 된다.'라고 하는 것처럼,⁴⁰⁾ 종밀은 『기신론』에 종교적인 교의뿐만 아니라 법상종의 논의도 함께 드러나 있음을 강조하고 싶었을지도 모른다.

이전 장에서 언급한 것처럼 종밀은 시교와 종교의 주요 구분점을 '일승과 삼승', 그리고 '일성과 오성' 문제라고 본다. 다만, 『종밀소』 「현교의분제」에서는 후자의 논점을 간략하게만 언급하고 있어, 이것을 오히려 「교소피기」에서 집중적으로 다루고자 한 것이 아닌가 생각된다. 그런데 법장의 『종치의기』 「교소피기」에서도 『종밀소』와 유사한 논의가

38) 法藏, 『華嚴經探玄記』 卷4, (T. 35, 175c24-176b3): 四定位者, 此十信法, 於始教中, 自是位. 如梁攝論云, 如須陀桓道前四位, 謂燻等, 菩薩地前四位亦如是. 謂十信十解十行十迴向. …중략… 若約終教, 此信但是十住位之方便, 自無別位. 故本業經云, 未上住前有此十心名字, …중략… 故知無位但是方便行也. …중략… 又仁王但言, 三賢十聖, 不言四也. …중략… 答爲始教, 機羸智淺, 行位不分, 影似小乘教故說四位. 終教, 機細智深, 剋實分異故也.

39) 法藏, 『華嚴一乘教義分齊章』 卷2, (T. 45, 489a20-b1): 若依終教, …중략… 又於地前但有三賢, 以信但是行非是位故, 未得不退故. 本業經云, 未上住前有此十心, 不云位也. …중략… 在此修行經十千劫, 入十住位, 方得不退故.

40) 宗密, 『圓覺經大疏釋義鈔』 卷3, (X. 9, 530a16-18): 大乘始教, 便具空宗相宗, 終教亦自具性相兩義, 頓教以顯

전개되어 주목된다. 법장의 설명을 인용해 보면 다음과 같다.

넷째, 교소피기는 [다음과 같다]. 대승 가운데 저절로 두 교(教)로 나뉜다. 만약 대승시교에 의거하면, 일체 중생은 오성으로 차별되는데, [이] 가운데 보살종성과 부정종성만이 이 [가르침의] 대상[爲]이 된다. 나머지 [성문종성·연각종성·무종성은] 직접적인[正] 대상은 아니고, 간접적인[兼] 대상으로 어긋남이 없다. 이 『십이문론』의 종(宗)은 모든 반야(般若)와 같이 이승(二乘)과 인천(人天)에까지 두루[兼] 이익되게 하기 때문이다. 만약 대승종교에 의거하면, 일체 중생은 모두 이 [가르침의] 대상[爲]이 된다. 가까이로는 오성에 비록 차별이 있다고 설하지만, 멀리로는 모두 보리를 얻을 수 있을 [것이라고] 논하기 때문이다. …중략… 그러므로 앞의 시교에 의거하면 오성이 같지 않음을 따라 삼승 차별을 설하지만, 이 종교에 의거하면 모두 불성이 있음을 따라 부처가 될 수 있을 [것이다]. 따라서 이 [종교에] 의지해 ‘오직 일승뿐[唯一乘]’이라고 설한다. 이 논서의 종의(宗意)는 앞의 2가지 설에 통하니, 준하여 알 수 있을 [것이다].⁴¹⁾

법장은 여기서 대승에 두 가르침이 있음을 시사한 뒤, 대승시교와 종교의 측면에 입각해 서술한다. 여기서 눈여겨 볼 점은 크게 2가지인데, 하나는 시교의 서술 가운데 보살종성과 부정종성이 정위(正爲)에 해당하고, 나머지 삼종성은 겸위(兼爲)로 분류한다는 것이다. 그리고 다른 하나는 『십이문론』의 종의가 시교와 종교에 모두 통한다고 보는 것이다. 그런데 전자와 같은 논의는 『종밀소』 「교소피기」에도 유사하게 나타나고 있다. 특히 [A-2]의 ㉔부분을 주목할 필요가 있다. 앞서 언급한 것처럼 ㉔는 『법장소』 「교소피기」에 없는 설명으로 ‘위욕령중생(爲欲令衆生)’ 해설에서 끌어온 것이다. 여기서 법장은 『기신론』이 부정취(십신위)를 주된 대상으로 하고 있다고 말하는데, 이것은 시교와 종교 간의 문제와도 관련된다는 사실을 이미 논하였다. 종밀은 『법장소』의 이 설명을 의도적으로 끌어와서 논지를 전개한 셈인데, 종밀 자신의 견해를 밝힌 ㉔부분의 논지는 결국 『중치의기』에 입각해서 볼 때 대승시교의 측면과 다르지 않은 것이 된다. 그렇다면 『종밀소』는 「교소피기」에서 『기신론』이 시교와 종교를 모두 아우르는 입장을 나

性卽爲破相。

41) 法藏, 『十二門論宗致義記』 卷上, (T. 42, 213c24-214a8): 第四教所被機者, 於大乘中, 自分兩教。若依大乘始教, 一切衆生五性差別, 於中但是菩薩種性及不定性, 是此所爲。餘非正爲, 兼爲無違。以此論宗同諸般若, 兼益二乘及人天故。若依大乘終教, 則一切衆生皆此所爲。以近說五性雖有差別, 遠論皆當得菩提故。…중략… 是故依前始教, 約五性不同, 說三乘差別, 依此終教, 約並有佛性, 悉當得佛。是故依此, 說唯一乘。此論宗意, 通前二說, 準可知耳。

타낸 것이라 해석할 수 있다. 이러한 풀이는 곧 『중치의기』의 ‘이 논서의 종의는 앞의 2 가지 설에 통한다’라는 말과 상통한다.

이로써 『종밀소』 편찬 때 『법장소』 설명을 수정하면서 오히려 『중치의기』를 참고했을 가능성이 제기된다. 그런데 823년에 완성한 『대소』 중 「제3권실대변(權實對辨)」에서 『중치의기』 설명을 대거 원용한 사례가 보인다. 다음으로 소종(所宗)의 공(空)과 유(有)의 뜻을 회통함[後會所宗空有義者]부터 ‘화회되지 않음이 없다[無不和會耳]’까지가 그것이다.⁴²⁾ CBETA 2016 버전 상으로는 1,190자에 해당하는 적지 않은 분량이며, 「권실대변」 전체(5,985자) 중 약 19.88%를 차지한다.⁴³⁾ 이것은 『중치의기』의 「제6소전종취」 일부를 가져온 것으로써,⁴⁴⁾ 『선원제전집도서(禪源諸詮集都序)』에서도 거론하는 것으로 보아 종밀에게 중요한 논의였을 것이라 추측된다.⁴⁵⁾

여기에 더해 『석의초』에서는 ‘장경(長慶) 원년(821) 정월, 자신이 종남산 초당사로 가게 되었고, 이듬해(822) 이미 써둔 과문(科文)과 2권 찬요(纂要) 그리고 수십 부의 경론(經論) 및 제가(諸家)의 장소(章疏)들을 모아 공부하여 소(疏)를 지었다.’라고 밝히고 있다. 또 ‘장경 3년(823)에 이르러 집필을 마쳤다고도 서술한다.’⁴⁶⁾ 이 말에 따르면 종밀이 『대소』를 완성하는 과정에서 여러 다른 저술을 참고했다는 사실을 알 수 있다. 비록 『종밀소』가 『대소』보다 먼저 편찬되었다고 하더라도, 821-823년 사이 초당사에서 작성되었음을 감안하면,⁴⁷⁾ 법장의 『중치의기』를 참고했을 여지도 충분하다고 판단된다.

42) 宗密, 『大方廣圓覺經大疏』 卷上, (X. 9, 328b13-329b4).

43) 해당 부분은 조운호(2017)도 다루고 있다. 용수(龍樹)는 공(空)을, 무착(無着)은 유(有)를 주장하는 것으로 보이나, 그 의미는 ‘진공(眞空)과 환유(幻有)’로, 각각 ‘유를 부정하지 않는 공’과 ‘공을 부정하지 않는 유’를 설한 것이라고 한다. 청변(淸辨)과 호법(護法)도 상대를 비판하는 것처럼 보이지만, 청변 등이 비판한 것은 정유(定有)이지 환유가 아니고, 호법 등이 비판한 것도 단무(斷無)이지 진공이 아니라고 말한다. 그러므로 이들의 논파를 통해 오히려 진공과 환유의 뜻이 더 명확해지고 서로 완성시키는 결과를 낳는다고 설명한다. 조운호 2017, 152-53.

44) 法藏, 『十二門論宗致義記』 卷上, (T. 42, 217c17-218c11): 第四會異說者, …중략… 諸詮無不和會耳.

45) 宗密, 『禪源諸詮集都序』 卷上2, (T. 48, 404b4-20): 眞空者是不違有之空也. …중략… 卽於諸法無不和會耳.

46) 宗密, 『圓覺經大疏釋義鈔』 卷1, (X. 9, 478b7-10): 至長慶元年正月, 又退在南山草堂寺, 絕跡息緣, 養神鍊智. 至二年春, 遂取先所製科文及兩卷纂要, 兼集數十部經論數部諸家章疏, 課虛扣寂, 率愚爲疏. 至三年夏終, 方遂終畢.

47) 조운호 2003, 288-89.

IV. 종밀의 오교관에서 『기신론』의 의의

이상으로 『법장소』와 『종밀소』 「교소피기」 간의 서술 차이를 살펴보고, 종밀이 글을 수정한 의도에 대해 유추해 보았다. 종밀은 「현교의분제」에서 『기신론』이 종교에 해당한다라고 밝히고 있다. 이는 법장의 일반적인 입장과 크게 다르지 않다. 「교소피기」 역시 ‘모든 중생이 『기신론』 가르침의 대상’이라고 보는 점에서 두 저술의 요지는 서로 통한다고 할 수 있다. 하지만 종밀은 『기신론』이 ‘돈교도 겸한다’라고 말하고 있으며, 「교소피기」에서 『법장소』의 다른 부분을 가져와 논의를 진행한다. 이러한 모습은 『법장소』에서 보이지 않는 것으로, 종밀의 사상이 반영된 것이라 보아도 좋을 것이다. 필자의 소견으로는 『종밀소』 「교소피기」에 나타난 내용이 법장의 『총치의기』와 유사하다고 생각되며, 오히려 ‘대승시교’의 입장을 부각하고 있다고 판단된다. 종밀이 『법장소』의 ‘위욕령중생(爲欲令衆生)’에 대한 설명을 끌어온 것도 『기신론』의 주요 대상이 부정취(십신위)임을 강조하여 시교의 입장도 반영되었음을 말하고자 한 것이 아니었을까 한다. 즉, 「현교의분제」에서 다루지 않은 ‘일성과 오성’의 문제를 「교소피기」에서 상세히 논하면서, 동시에 『기신론』이 시교를 포함하고 있음을 나타내고자 했다고 본다. 이러한 입장은 『기신론』에 전사교(前四教)가 섭수되어 있다고 한 『종밀소』의 견해와 어긋나지 않는다.

종밀이 어떤 의도로 오교관을 체계화한 것인지는 부족한 필자의 견해로 논하기 어렵다. 다만, 『기신론』과 『원각경』을 중심으로 오교관을 세워서 제교(諸教)를 섭수한다는 입장을 나타내고자 한 것은 아니었는지 추측할 뿐이다. 종밀의 교관과 사상적 특징에 대해 논한 많은 연구가 있는데,⁴⁸⁾ 대체로 ‘일심-원각묘심-일진법계의 체’를 동치시켜 제교의 중심에 둬으로써, 소승교부터 돈교까지 섭수함과 동시에 원교까지 넘어갈 수 있는 체계를 구상했을 것으로 보고 있다. 그리고 그것을 잘 나타내고 있는 불서(佛書)가 『기신론』과 『원각경』이라고 간주했다고 한다.

『화엄경』이 아닌 두 불서가 중시된 것은 실수(實修)의 측면을 강조하는 종밀의 태도와도 관련된다고 본다. 『화엄경』이 최고의 경전인 점은 부정할 수 없지만, 분량이 많고 실제로 근기에 따라 깨닫는 것[對機悟入]은 또 다른 문제이기 때문에, 오히려

48) 小林實玄 1965, 226-28; 小林實玄 1968, 287-88; 小林實玄 1969, 338; 조운호 2007, 86, 94-96; 橋行信 2007, 121-22; 胡建明 2012, 287; 施凱華 2019, 239-40.

『기신론』과 『원각경』을 중요하게 여겼을 것이라고 말한다.⁴⁹⁾ 이뿐만 아니라 『원각경』의 원각묘심, 『기신론』의 일심, 『화엄경』의 일진법계는 만법(萬法)의 체성(體性)으로 공통적인 면도 있지만, 『화엄경』은 제불의 경계를 드러낸 것인데 반해, 『원각경』은 일진법계와 일다무애(一多無碍) 정도만을 다루므로, 온전히 동등하다고 본 것은 아니라는 설명도 있다.⁵⁰⁾ 또한 종밀이 활동하던 당시 불교계는 국가의 보호를 받지 못하고 내부적으로도 대립이 격화되던 때였다. 선불교의 영향이 커짐에 따라, 화엄 교학을 회복하고 불교계를 통합시킬 수 있는 방법을 찾고자 했는데, 그것이 선교일치와 제교융합으로 나타났다는 평가도 있다.⁵¹⁾

대체로 종밀이 교판과 종판을 통해 교학을 체계화하고, 여래장 사상을 표명하는 『기신론』과 『원각경』을 중심으로 여타의 교리를 섭수하려 했다는 점은 일치한다. 그리고 화엄과 여래장 사상 간에 분명 간격도 존재하지만, 종밀이 강조한 불서를 통해 화엄의 지위까지 도달할 수 있다는 견해를 정립하려 했다는 주장도 주목된다. 이러한 관점에 의거할 때, 앞서 필자가 말한 ‘시교와 종교의 관계’도 종밀에게 있어 중요한 문제였을 것이라 짐작된다. 따라서 『법장소』 「교소피기」에서 일체개성설을 따라 종교를 부각한 것과 달리, 종밀은 『법장소』의 다른 부분을 인용하고 ‘시교와 종교가 통한다’라는 『종치의기』의 견해를 빌려와 자신의 입장을 드러내고자 했던 것이 아닌가 생각된다.

V. 나가며

본고는 『법장소』 「교소피기」와 『종밀소』 「교소피기」 간의 서술을 비교한 뒤, 종밀이 어떤 배경에서 문장을 수정한 것인지 논하고자 하였다. 논의를 통해 필자가 밝히고자 한 비는 다음과 같다.

1. 『법장소』와 『종밀소』 「교소피기」는 모두 ‘일체 중생이 『기신론』 가르침의 대상임’을 전제로 하고 있다. 하지만 종밀은 서술 과정에서 『법장소』의 장황한 논의를 삭제하고, 오히려 『기신론』의 ‘위욕령중생(爲欲令衆生)’에 대한 『법장소』 설명을 가져온다.
2. 『법장소』는 ‘위욕령중생’ 해설뿐만 아니라 「수행신심분」 등에서 ‘부정취 중생’이

49) 馬淵昌也 2009, 57-60; 遠藤純一郎 2013, 57-70.

50) 장원량 2016, 153-59; 張文良 2020, 131-34.

51) 기무라 기요타카 지음·정병삼 옮김 2005, 249-53.

『기신론』의 직접적인 대상이고, ‘정정취와 사정취’는 간접적 대상임을 밝힌다. 여기서 부정취는 계위 상 ‘십신위’에 해당하며, 사신과 오행을 통해 신행을 증장시켜 이후 정정취에 들 수 있다고 본다.

3. 하지만 법장은 『탐현기』에서 사신과 오행, 「수행신심분」이 모두 종교에 해당하는 교설임을 분명히 한다. 십신에서 행하는 것은 정정취에 들기 위한 방편행에 불과하다고 보고, 종교에 해당하는 불서들은 십신이라는 별도의 계위가 아닌 ‘십심(+心)’으로 언급한다고 말한다. 또한 삼현(三賢)만을 지칭하기도 한다고 서술한다. 이러한 관점에서 볼 때, 『기신론』 또한 십신을 언급하지 않기 때문에, 법장은 『기신론』을 종교에 해당한다고 본 듯하다. 이 같은 견해는 『교분기』에서도 보이므로, 그의 일생에 걸친 일관된 입장이었을 것으로 판단된다.
4. 반면 종밀은 『법장소』의 해설을 가져온 뒤, ‘이 뜻에 준하면, 오종성 가운데 보살종성과 부정종성만이 직접적인 가르침 대상이 되어 신심을 닦고, 나머지 성문종성·연각종성·무종성은 간접적인 대상이 되어 인연을 짓는다.’라는 자신의 입장을 덧붙인다. 그런데 이러한 설명은 법장의 다른 저서인 『중치의기』에 유사하게 나온다. 특히 이 책에서는 이와 같은 입장이 대승종교가 아닌 시교에 해당한다고 보고 있다. 그리고 문단 말미에 『십이문론』은 시교와 종교 모두에 통한다라는 언급도 한다. 그렇다면 종밀은 「교소피기」에서 종교와 더불어 시교의 입장을 강조한 것이 되고, 그 논의를 뒷받침하기 위해 『법장소』의 다른 부분을 의도적으로 가져온 셈이다. 이를 통해 『기신론』 안에 시교와 종교의 뜻이 모두 담겨 있음’을 나타내고자 했다고 풀이할 수 있다. 이는 결국 『기신론』이 전사교(前四教)를 섭수하고 있다라는 자신의 교판관과도 일맥상통한다.
5. 종밀은 823년 「대소」를 완성하는데, 이 책의 「권실대변」에서 1,190자에 달하는 『중치의기』 부분을 원용하고 있다. 『석의초』에서 그는 자신의 저술을 재수(再修)할 때 ‘제가(諸家) 장소(章疏)들을 참고했음’을 밝히고 있는데, 「권실대변」을 보면 법장의 『중치의기』도 탐독했을 것으로 보인다. 그런데 『종밀소』가 초당사 시절, 즉 821-823년 편찬되었다는 견해가 있으므로, 『종밀소』의 현담을 작성하는 과정에서 『중치의기』 입장을 반영했을 가능성이 있다.
6. 결국 종밀은 「교소피기」에서 기존 『법장소』의 서술을 배제하면서[단절], 동시에 『법장소』의 다른 부분과 『중치의기』를 활용해 자신의 입장을 표명한 셈이다[계승]. 여기서 『기신론』이 종교에 해당하지만, 시교의 가르침도 갖추고 있음’을 나타냄으로써, 제교융합적 성격을 드러내고자 한 것이 아닌가 생각된다.

1. 1차자료

- 『起信論疏』(T44)
『大方廣圓覺經大疏』(X9)
『大乘起信論』(T32)
『大乘起信論疏』(L141)
『禪源諸詮集都序』(T48)
『十二門論宗致義記』(T42)
『圓覺經大疏釋義鈔』(X9)
『入楞伽心玄義』(T39)
『華嚴經探玄記』(T35)
『華嚴一乘教義分齊章』(T45)

2. 2차자료

한국 자료

- 고영섭. 2019. 「한국 기신학(起信學) 연구의 지형과 내용」 『불교학보』 86: 9-38.
기무라 기요타카 지음, 정병삼 옮김. 2005. 『중국화엄사상사』 서울: 민족사.
김지연. 2021. 「중국에서 범장『기신론소』의 유통에 대해서」 『불교학보』 94: 61-88.
김천학. 2014. 「종밀의『대승기신론소』와 원효」 『불교학보』 69: 61-90.
_____. 2015. 「종밀에 미친 원효의 사상적 영향:『대승기신론소』를 중심으로」 『불교학보』 70: 41-62.
_____. 이케다 마사노리(池田將則). 2017. 「행우서옥본『대승기신론소』와 범장『대승기신론의기』」 『돈황사본『대승기신론소』연구』 금강대학교 불교문화연구소 편. 서울: 씨아이알: 150-175.
_____. 2018a. 「法藏과 宗密『起信論疏』의 流傳과 思想的 相違」 『보조사상』 51: 79-110.
_____. 2018b. 「원효와 종밀의 사상적 동이: 종밀의 원효문헌 인용을 중심으로」 『불교 철학』 3: 93-127.
장원량. 2016. 「종밀(宗密)의『대승기신론(大乘起信論)』관: 종밀의 교판설을 중심으로」 『동아시아 불교에 서 대승기신론관』 름민대학 불교와종교학이론연구소·도요대학 동양학연구소·금강대학교 불교문화연구소 공편. 서울: 여래: 139-163.

- 조윤희, 2003. 『동아시아 불교와 화엄사상』 서울: 초롱출판사.
- _____. 2007. 「종밀의 『원각경』 해석에 보이는 제 사상의 수용」 『범한철학』 45: 77-98.
- _____. 2017. 「유식·법상교학에 대한 종밀의 이해」 『보조사상』 48: 145-175.
- 한민수(서담), 2023. 『法藏『大乘起信論疏』의 연구와 역주: 刊經都監本을 중심으로』 서울: 동국대학교
한문불전번역학과 박사학위논문.

중문 자료

- 施凱華, 2019. 「華嚴宗密《起信論疏注》於「圓覺真心」之詮釋進路」 『2017 華嚴專宗國際學術研討會論文
集』 臺北: 財團法人臺北市華嚴蓮社: 221-257.
- 張文良, 2020. 『《大乘起信論》思想史研究』 北京: 中國社會科學出版社.

일문 자료

- 石井公成, 2013. 「近代日本における『大乘起信論』の受容」 『2012年度 第10回 全体研究会 プロシ
ディングス』 龍谷大學 アジア仏教文化研究センタ: 75-109.
- _____. 2021. 「東アジア諸國における『大乘起信論』の受容と展開」 『衆會』 26: 392-465.
- 遠藤純一郎, 2013. 「宗密の法界緣起說」 『蓮花寺佛教研究所紀要』 6: 55-73.
- 鎌田茂雄, 1975. 『宗密教學の思想史的研究』 東京: 東京大學出版會.
- 小島岱山, 1990. 『『大乘起信論』と鳳潭』 『如來藏と大乘起信論』 平川彰 編, 東京: 春秋社: 639-661.
- 小林實玄, 1965. 『起信論』解釋の變遷』 『印度學佛教學研究』 26: 225-228.
- _____. 1968. 「宗密の綜合教學の論成について」 『印度學佛教學研究』 32: 286-290.
- _____. 1969. 「宗密の圓覺の教學について」 『印度學佛教學研究』 34: 337-340.
- 竹村牧男, 1985. 『大乘起信論讀釋』 東京: 山喜房仏書林.
- 橘行信, 2007. 「宗密における『大乘起信論』觀」 『龍谷大學大學院文學研究科紀要』 29: 110-123.
- 早川道雄, 2000. 「宗密『大乘起信論疏』の諸問題」 『宗教研究』 323: 220-221.
- 馬淵昌也, 2009. 「宗密思想における華嚴教學の危機」 『禪學研究』 87: 47-71.
- 望月信亨, 1922. 『大乘起信論之研究』 東京: 金尾文淵堂.
- _____. 1938. 『講述大乘起信論』 東京: 富山房.
- 結城令聞, 1964. 「華嚴鳳潭の研究」 『干潟博士古稀記念論文集』 干潟博士古稀記念會 編, 福岡:
干潟博士古稀記念會: 549-560.
- 吉津宜英, 1982. 「宗密の『大乘起信論疏』について」 『印度學佛教學研究』 60: 289-293.
- 胡建明, 2012. 『圭峯宗密思想の綜合的研究』 東京: 春秋社.
- 曹潤鎬, 1994. 「宗密『大乘起信論疏』の成立について」 『印度學佛教學研究』 86: 235-237.

張文良. 2018. 「鳳潭の『大乘起信論義記幻虎録』について」『インド哲學仏教學研究』26: 47-55.

영문 자료

Kim, Jiyun. 2024. "Fazang's Perspective on the Arousal of the Thought of Enlightenment 發心: An Examination Through the *Awakening of Faith in Mahāyāna* 大乘起信論 as Cited in the *Huayanjing Tanxuanji* 華嚴經探玄記." *Religions* 15 (11): 1357.

Discontinuity and Continuity in Referencing Fazang in Zongmi's *Commentary on the Awakening of Faith in the Mahāyāna*: Focusing on the Mahāyāna Initial Teaching

Han, Min Su (Ven. Seo-dam)

(Lecturer, Department of Korean Buddhist Humanities, Dongguk University)

This study aims to examine how Zongmi (宗密, 780-841), in his *Commentary on the Awakening of Faith in the Mahāyāna* (hereafter *Zongmishu*), appropriated the writing of Fazang in his *Commentary on the Awakening of Faith in the Mahāyāna* (hereafter *Fazangshu*). While *Zongmishu* closely follows the text and content of *Fazangshu*, Zongmi deleted approximately two-thirds of the explanatory commentary (懸談). This study investigates whether Fazang's other work, *Shiermenlun-Zongzhiyiji* (hereafter *Zongzhiyiji*), might have been consulted during the compilation process.

When comparing the “Those Who Receive the Teaching” (教所被機) sections of the two texts, it can be confirmed that Zongmi set aside the lengthy explanations in *Fazangshu* and incorporated explanations of “It is in order to cause sentient beings to …” (爲欲令衆生) from the *Awakening of Faith in the Mahāyāna*. He also added his own position regarding the five spiritual lineages (五種性). Such discussions appear similarly in Fazang's *Zongzhiyiji*. The *Zongzhiyiji* concludes by stating that it “encompasses both the Initial Teaching (始教) and the Final Teaching (終教).” If Zongmi referred to this, it would mean that in “Those Who Receive the

Teaching,” he emphasized not only the Final Teaching but also the Initial Teaching.

Zongmi completed his *Great Commentary on the Perfect Enlightenment Sutra* in 823. During this process, he acknowledged that he “consulted various commentaries (章疏).” In particular, he extensively quoted approximately 1,190 characters from the *Zongzhiyiji*. Given that *Zongmishu* was compiled between 821-823, there is a possibility that the discussion in “Those Who Receive the Teaching” was composed with reference to the *Zongzhiyiji*.

Ultimately, it would seem that Zongmi deleted the existing descriptions in *Fazangshu* [discontinuity] while simultaneously utilizing other parts of *Fazangshu* and the *Zongzhiyiji* [continuity] to express his own position. Through this approach, he appears to have sought to demonstrate his syncretic doctrinal stance.

Keyword : Fazang, Zongmi, Awakening of Faith in the Mahāyāna, Shiermenlun-Zongzhiyiji, Mahāyāna Initial Teaching, Those Who Receive the Teaching

2025년	8월 28일	투고
2025년	9월 29일	심사완료
2025년	10월 2일	게재확정