

新羅五臺山の 정립에 있어서 文殊信仰과 華嚴

엄중섭(자현)*

• 목 차 •

- I . 序論
- II . 자장의 문수친견과 신라오대산 개찰
 - 1. 자장과 관련된 현존하는 문헌군과 문제점
 - 2. 중국오대산 문수친견의 타당성
 - 3. 자장의 溟州 行과 신라오대산의 시작
- III . 보천과 효명의 오대산 정립과 문수 및 화엄
 - 1. 보천과 효명의 종교체험과 五臺五萬眞身信仰
 - 2. 신라오대산 신앙의 특징으로서의 문수와 화엄
- IV . 結論

* 중앙승가대학교 불교학부 교수.

© 『淨土學研究』 제29집, 2018년 6월, pp.315-348.

한글요약

신라오대산은 중국오대산의 영향으로 완성된 한국불교에서 가장 이른 시기에 확립되는 聖山이다. 그러나 開創者로 평가되는 慈藏의 행적은 신라오대산을 완전히 시작했다기보다는 제한적인 시원자의 역할만을 하고 있을 뿐이다. 이 때문에 신라오대산의 완성과 정립에는 이후에 寶川과 孝明이라는 인물이 비중 있게 등장하게 된다.

본고는 신라오대산의 확립과 관련해서 자장과 보친·효명의 역할을 중심으로, 신라오대산만의 특징에 대해 검토해본 것이다.

먼저 자장과 관련해서는 현존하는 자료가 제한적이기는 하지만, 중국오대산의 文殊親見 가능성이 타당하다는 점을 제시했다. 그리고 異見이 있는 자장이 중국오대산을 참배하는 시기와 문수를 친견하는 장소 및 신라오대산의 개창 시기에 대해서도 문헌에 기초한 정리를 진행하였다. 다음으로 보친과 효명의 종교체험 검토를 통해서, 이들이 겪는 두 가지 종교체험이 각기 나름의 독립성을 유지했을 개연성을 제시해 보았다.

그리고 중국오대산과는 다른 특징이 신라오대산에서 확인된다는 점과 관련해, 이것이 문수와 화엄의 이중구조에 따른 것임을 분명히 하였다. 화엄의 강조로 인하여 신라오대산은 원융과 통합적인 배경을 확립하며, 이는 당시에 유행하던 溟州佛敎의 모든 양상들이 종합될 수 있도록 한다. 즉 신라오대산은 중국오대산의 영향에서 비롯되었지만, 신라불교만의 독자적인 특징으로 완성되는 것이다.

주제어

慈藏, 寶川, 孝明, 中國五臺山, 聖德王, 上元寺, 文殊菩薩.

I. 序論

신라오대산의 신앙구조는 중국오대산의 영향에 의해서 삼국시대 말 자장이 개창하고, 이후 통일신라의 보천과 효명에 의해 확립된다. 즉 7C 중반에서 8C 중엽에 걸친 약 100여년의 기간을 거쳐 신라오대산의 구조가 완성되는 것이다.

신라오대산에는 중국오대산의 영향이 존재하지만, 중국오대산과는 다른 특수한 형태의 신앙구조가 확인되고 있어 주목된다. 중국오대산은 전체가 문수 중심에서 화엄이 보조적인 역할만을 하고 있다면, 신라오대산은 문수와 화엄의 이중구조적인 측면이 존재하기 때문이다. 이는 신라오대산에 대한 중국오대산의 영향이 종속적이지 않고 제한적이라는 것을 의미한다. 본고는 이와 같은 신라오대산의 특수성에 초점을 맞추고, 자장과 보천·효명의 내용에 대한 측면을 검토해 보고자 한 것이다.

먼저 자장과 관련해서, 현존하는 자장관련 자료는 크게 중국문헌과 국내문헌의 두 그룹으로 분류된다. 그런데 여기에는 기록상에 출입이 존재하고 있어 명확한 판단에 어려움이 존재한다. 그러므로 본고에서는 본격적인 논의에 앞서 이 문제를 정리하고, 자장의 중국오대산 문수친견과 신라오대산 개창의 당위성을 검토해 보고자 하였다.

이와 같은 검토를 통해서, 자장의 중국오대산 문수친견에 대한 부정적인 측면보다는 타당성이 더 크다는 점을 확인하게 된다. 또 이러한 과정에서 자장의 중국오대산 참배가 入唐한 직후의 사건이 아니라, 장안의 행적 뒤라는 것을 분명히 하였다. 이외에도 중국오대산의 문수친견 장소는 太華池가 아닌 北臺라는 점 및 자장이 신라오대산을 참배하는 시기가 만년이라는 점을 국내문헌의 대비를 통해서 명확하게 정리해 보았다.

다음으로는 자장의 신라오대산 개창과 관련된 측면으로 넘어가, 그 시기는 귀국 직후가 아닌 만년이라는 점. 그리고 자장은 신라오대산의 개창자로 인식되지만, 실제로는 문수친견에 실패하면서 신라오대산의 완전한 개창이 아닌 시원적인 역할만 하고 있을 뿐임을 분명히 했다. 이는 이후 신라오대산의 확립에 寶川과 孝明의 역할이 중요하게 된다는 점. 또 신라하대에 신라오대산이 발전하게 되면서, 자장이 개창자로서 보다 강력하게 요청받게 되는 이유로 작용한다.

신라오대산이 五萬眞身체계로 확립되는 것은 보천과 효명의 특수한 종교체험에서 기인한다. 그러므로 본고에서는 이 부분을 『삼국유사』의 오대산관련 기록들을 중심으로 해서, 민지의 『五臺山事蹟記』속 「淨神太子孝明太子傳記」를 통해 보충·정리하였다. 그리고 보천이 제시하는 최종적인 오대산신앙구조의 특징에는 문수와 더불어 화엄이 전체를 일관하는 중요한 역할을 한다는 점을 분명히 했다. 이는 중국오대산과 변별되는 신라오대산만의 특징인 동시에, 신라오대산이 대승불교의 다양한 불보살들을 융합하고 이와 더불어 대승경전과 밀교의 다라니까지도 아우를 수 있는 한 배경이 된다. 이런 점에서 신라오대산은 자장과 보천·효명에 의해서, 문수와 화엄의 이중구조를 통해 완성되는 신라적인 聖山이라고는 점을 판단해 볼 수가 있게 된다.

II. 자장의 문수친견과 신라오대산 개창

1. 자장과 관련된 현존하는 문헌군과 문제점

자장은 圓光과 더불어 삼국시대의 신라를 대표하는 고승으로, 한국

불교사에서 최고층에 속하는 인물이다. 이는 자장에 대한 관련 자료가 제한적일 수밖에 없다는 것을 의미한다.

현존하는 자장에 대한 자료는 道宣의 『慈藏傳』을 필두로 하는 중국 문헌군과, 一然와 閔漬의 자장전기를 대표로 하는 국내문헌군의 두 가지가 존재한다. 이를 간략히 제시해 보면 다음과 같다.¹⁾

NO	자장관련 중국문헌군	자장관련 국내문헌군
1	『續高僧傳』 卷24, 「唐新羅國大僧統釋慈藏傳」-645~650년	『三國遺事』 卷4, 「慈藏定律」
2	『續高僧傳』 卷15, 「唐京師普光寺釋法常傳」-645~650년	『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記(甲·乙本)」, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記(丙·丁本)」-1307년
3	『法苑珠林』64, 「唐沙門釋慈藏」-655년 以後	『三國遺事』 卷3, 「皇龍寺九層塔」
4	「五臺山讚」-最古層 資料는 9C	『三國遺事』 卷3, 「臺山五萬眞身」
5	〈五臺山圖〉 -약 947~951년	『三國遺事』 卷3, 「皇龍寺丈六」
6	『歷代編年釋氏通鑑』 卷7, 〈釋慈藏〉	『三國遺事』 卷3, 「臺山月精寺五類聖衆」
7	『品高僧摘要』 卷3, 「慈藏傳」	『三國遺事』 卷3, 「前後所將舍利」
8		〈皇龍寺刹柱本記〉 -873년
9		『三國史記』 卷5, 「新羅本紀5」
10		『東師列傳』 卷1, 「慈藏傳」
11		『通度寺誌』, 「通度寺舍利袈裟事蹟略錄」
12		『通度寺誌』, 「通度寺創祖慈藏行蹟」
13		『通度寺誌』, 「慈藏律師行蹟」
14		『江原道旌善郡太白山淨巖寺事蹟』 -1778년
15		『頭陀山三和寺事蹟』, 「慈藏祖師傳記」

1) 康仲燮, 『2. 研究의 範圍와 敘述方向』, 「慈藏의 傳記資料 研究」, 서울: 東國大 博士學位論文, 2015, pp.9-10.

도선은 자장과 직접 교류한 인물인 동시에 도선의 「자장전」은 자장의 생존시에 작성되었을 것으로 추정되는 문헌이다.²⁾ 그러나 「자장전」은 자장에게 들은 내용을 도선이 기술한 것이 아니라, 신라에서 전해진 모종의 자장전기에 기초하여 도선이 재구성한 문헌이다. 이는 「자장전」이 자장 당대에 작성된 문건임에도 2차 문헌이라는 점을 분명히 한다. 물론 그 중에는 자장의 중국 終南山 행적에서처럼,³⁾ 도선이 보다 직접적으로 정보취합에 유리한 입장을 가진 부분도 존재한다. 그러나 자장의 入唐이 6년(638~643)에 불과하다는 점은,⁴⁾ 자장전기에 있어서 신라적인 측면이 보다 타당하며 도선에 의한 것은 2차 자료일 수밖에 없다는 점을 분명히 한다.

一然(1206~1289)과 閔漬(1248~1326)는 1세대 정도의 차이만을 가지는 인물이다. 이런 점에서 이들에 의한 자장에 대한 기록은 신라하대의 변형과 고려의 인식이 가미된 측면이라는 점을 완전히 배제할 수 없다.⁵⁾ 즉 자장에 대한 가장 근본적인 1차 자료가 신라에 있었던 것은 사실이지만, 일연과 민지의 기록이 반드시 이것을 유지하는 것은 아니라는 말이다. 이는 도선의 「자장전」이 내포하는 2차 자료라는 문제점과 더불어, 일연과 민지의 자장 기록 역시 2차 자료로서의 문제점을 내포한다는 것을 의미한다.

그렇다고 하더라도 중국문헌과 국내문헌의 두 자료가 일치점을 보

-
- 2) 南東信, 「慈藏의 佛教思想과 佛教治國策」, 『韓國史研究』 제76호, 韓國史研究會, 1992, p.4; 南武熙, 「『三國遺事』에 반영된 고려 국내 유통 「慈藏傳」의 복원과 그 의미」, 『韓國學論叢』 제34호, 國民大學校 韓國學研究所, 2010, p.531.; 南武熙, 「『續高僧傳』 「慈藏傳」과 『三國遺事』 「慈藏定律」의 원전 내용 비교」, 『文學/史學/哲學』 제19호, 韓國佛教史研究所, 2009, p.49.
- 3) 『續高僧傳』 24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(大正藏50, 639, 中); 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 1005, 中); 『法苑珠林』 64, 「感應緣-唐沙門釋慈藏」(大正藏53, 779, 下)
- 4) 廉仲燮, 「慈藏의 生沒年代에 대한 종합적 검토」, 『東아시아佛教文化』 제29호, 東아시아佛教文化學會, 2017, p.370.
- 5) 廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 研究」, 서울: 東國大 博士學位論文, 2015, pp.27-33.

인다면, 이는 크게 문제될 것이 없다. 그런데 두 문헌군은 자장의 ‘중국오대산 문수친견’과 ‘晩年の 溟州 行’에 있어서 異見을 보이고 있어 문제가 된다. 그럼에도 다행인 것은 두 문헌군이 서로 다른 내용을 기록하고 있는 것이 아니라, 한쪽에는 기록이 있는 반면 다른 한쪽에는 관련 내용이 없다는 점이다. 좀 더 정확하게 말하면, 국내문헌에는 자장의 중국오대산 행과 문수친견 그리고 만년의 명주 행에 대한 기록이 있는 반면 중국문헌에는 이 내용이 존재하지 않는 것이다.

이 중 자장의 중국오대산 행과 관련해서 일연의 자장전기에 해당하는 「자장정율」은, 자장이 이 사실을 당나라에서는 숨기고 말하지 않았기 때문이라고 적고 있다.⁶⁾ 즉 두 문헌군의 차이에 따른 문제점을 국내문헌 역시 일찍부터 인식하고 있었던 것이다. 그러나 이러한 간략한 방어기록만으로 자장의 중국오대산 행과 문수친견의 문제가 모두 해소되기에는 석연찮은 측면이 존재한다. 이 때문에 중국문헌을 신뢰하여 이것이 신라하대에 종교적인 필연성에 의해서 추가된 것이라는 연구도 존재하게 된다.⁷⁾

다음으로 자장의 만년 명주행과 관련해서, 도선의 「자장전」에는 이에 대한 내용이 일체 없다.⁸⁾ 道世의 「釋慈藏」에는 자장이 微疾로 永

6) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 1005,中), “藏公初匿之。故唐僧傳不載。”

7) 金福順, 「新羅下代 華嚴의 1例-五臺山事蹟을 中心으로」, 『史叢』 제33집, 高麗大學校 歷史研究所, 1988, p.12.; 金福順, 「新羅 五臺山事蹟의 形成」, 『江原佛教史 研究』, 서울: 小花, 1996, pp.194-199.

8) 이에 대해서는 道宣의 「慈藏傳」이 慈藏의 生存時에 작성된 것이기 때문이라는 견해가 있다.

南東信, 「慈藏의 佛教思想과 佛教治國策」, 제76호, 韓國史研究會, 1992, p.4.; 南武熙, 「『三國遺事』에 반영된 고려 국내 유통 「慈藏傳」의 복원과정 그 의미」, 『韓國學論叢』 제34호, 國民大學校 韓國學研究所, 2010, p.531.; 南武熙, 「『續高僧傳』 「慈藏傳」과 『三國遺事』 「慈藏定律」의 원전 내용 비교」, 『文學/史學/哲學』 제19호, 韓國佛教史研究所, 2009, p.49.

金相鉉은 道宣의 「慈藏傳」이 자장 생존 시의 기록이 아니라고 보았다(「三國遺事 慈藏 기록의 검토」, 『天台宗 田雲德 總務院長 華甲紀念-佛教學論叢』, 丹陽郡: 天台佛教文化研究院, 1999, p.1750.)

徽년간에 사망했다는 기록이 있지만⁹⁾ 이 역시 극히 제한적일 뿐이다. 즉 중국문헌에는 자장의 만년 행적에 대해서는 이렇다할 기록이 존재하지 않는 것이다. 이런 점에서 본다면, 국내문헌에 자장의 만년 명주 행에 대한 기록이 있다고 하더라도 1차적으로는 크게 문제될 것은 없다. 왜냐하면 중국문헌은 자장의 만년에 대해서는 이렇다할 내용을 남기고 있지 않기 때문이다.

그런데 문제는 자장의 만년 명주 행이 중국오대산 문수보살의 중용에 의해서 비롯된 것이며,¹⁰⁾ 문수보살의 친견을 위해서 노력하다가 입적하게 된다는 점이다.¹¹⁾ 즉 자장의 만년 명주 행은 중국오대산 문수친견이 배경으로 작용하고 있는 것이다. 이는 두 문헌군에 따른 두 가지의 차이점이 사실은 하나로 연결되어 있다는 것을 의미한다. 그러므로 이 문제는 앞선 자장의 중국오대산행과 문수친견의 문제를 해결하면 만년의 문제 역시 상당부분 해소될 수 있게 된다. 그러나 자장과 관련된 새로운 자료가 발견되지 않는 상황에서 현존하는 자료만으로는 이 문제를 완전히 해결할 수 없다. 그렇지만 자장과 관련된 현존문헌들에는 자장이 중국오대산 행에 대한 단서들이 일부 남아 있어 주목된다. 즉 완전한 해결은 불가능하지만 중국오대산 행의 가능성만은 충분히 살피지는 것이다.

이를 정리해 보면 총 4가지로 다음과 같다.

첫째, 자장이 창건하여 佛舍利를 모신 河曲縣(현 울산)의 태화사가 중국오대산 태화지의 용과 관련된 원찰이라는 점. 이는 사찰의 창건 연기와 더불어¹²⁾ 龍淵의 존재,¹³⁾ 그리고 ‘태화’라는 불교에서 사용되

9) 『法苑珠林』 64, 「感應緣-唐沙門釋慈藏」(大正藏53, 779,中), “因邁微疾卒於永徽年中。”

10) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 998,下); 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」

11) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 1005,下); 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」

12) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 998,下), “太和池龍現

지 않는 특이한 사찰의 명칭을 통해서 변증될 수 있다.¹⁴⁾

둘째, 嶺陽(현 언양) 鴨遊寺의 압유가 자장이 중국오대산에서 가져 온 오리목침에서 연유한다는 점.¹⁵⁾ 이 역시 태화사에서처럼 사찰연기와 특이한 명칭을 통해서 변증가능하다.

셋째, 자장이 봉안하는 佛舍利와 聖物의 출처가 중국오대산 문수보살이라는 점.¹⁶⁾ 한국불교는 전래초기에 거대한 탑을 중심으로 하고 있으므로¹⁷⁾ 자장 이전에도 사리는 전래되어 있었다.¹⁸⁾ 그러나 자장에 의해서 불사리신앙이 일신되고 이를 통해 오늘날까지 유전되는 寶宮信仰이 확립된다. 그런데 이 불사리를 자장에게 전해주는 대상이 바로 문수보살이다. 또 후대에 다시 제작되기는 하지만¹⁹⁾ 통도사에 전

身請齋供養七日。乃告云。昔之傳偈老僧是真文殊也。亦有叮囑創寺立塔之事。”；「皇龍寺九層塔」(大正藏49, 990,下), “更爲我於京畿南岸置一精廬。共資予福。予亦報之德矣。”；『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “一云是池龍出而言曰。解偈梵僧眞文殊也。今授(受의 誤로 판단됨)我供而去向海上東京而往。願師亦受我七日供養。師於是從請受。然後還國(已上出臺山本傳記)。”；「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」

- 13) 『三國遺事』 5, 「避隱第八-朗智乘雲 普賢樹」(大正藏49, 1015,中), “山之東有大和江。乃爲中國大和池龍植福所創。故云龍淵。”；『新增東國輿地勝覽』 22, 「慶尙道-蔚山郡-樓亭」, “太和樓: 權近 記-新羅之時始置寺。于此崖之上曰大和。西南起樓下臨淵水。”
- 14) 廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 研究」, 서울: 東國大 博士學位論文, 2015, pp.192-195.
- 15) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 1006,上), “又嶺陽縣(今彥陽)有鴨遊寺。枕鴨嘗於此現異。故名之。”
- 16) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 998,中·下), “將緋羅金點袈裟一領。佛鉢一具。佛頭骨一片到于師邊。… 仍以所將袈裟等付而囑云。此是本師釋迦尊之道具也。汝善護持。”；『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “又以緋羅金點袈裟一領。白玉鉢盂一座。珠貝金葉經五貼。全身舍利百枚。佛頂骨。並佛指節骨等授之曰。並是本師釋迦信物。可慎護之。… (已上出元曉所撰記)。… 奉獻珠玉等寶而還入。(已上出元曉所撰記)。”；「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」
- 17) 朱南哲, 『韓國建築史』, 서울: 高麗大出版部, 2006, p.71.
- 18) 南武熙, 「慈藏과 韓國佛敎의 寶宮信仰」, 『韓國佛敎學』 제66호, 韓國佛敎學會, 2013, pp.52-59.
- 19) 廉仲燮, 「한국 전통가사 天王紋貼의 발생과 내포의미」, 『溫知論叢』 제31

해지는 석가모니불의 가사 역시 출처가 문수보살이다.²⁰⁾ 이는 자장의 문수친견에 대한 실질적인 유물이라는 점에서 주목되는 측면이 된다.

넷째, 돈황석굴 제61굴의 〈五臺山圖〉에 新羅王塔이 표기되어 있고,²¹⁾ 또 돈황 문헌인 〈五臺山讚〉에는 중국오대산을 찾아가는 新羅王子에 대한 기록이 살피진다는 점.²²⁾ 자장은 신라의 왕이나 왕자가 아니지만, 도선의 「法常傳」 기록과²³⁾ 자장이 유학한 중남산에는 오늘날까지도 新羅王子臺가 남아 있어²⁴⁾ 자장을 신라왕자로 인식했던 측면이 존재한다. 이로 인하여 이 역시도 자장에 대한 내용으로 받아들여지는 연구가 일반적이다.²⁵⁾

이상과 같은 4가지의 실질적인 측면에 입각해 볼 때, 자장관련 기록에 남아 있는 내용을 중국문헌에서 확인되지 않는다는 이유만으로 부정할 필요는 없다고 생각된다. 특히 자료가 부족한 고대사의 특징상 남은 문헌들의 완전한 정합성을 요구하는 것은 역시 문제가 있다.

집, 溫知學會, 2012, p.415.

- 20) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 998, 中·下); 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」
- 21) 敦煌研究院 主編, 趙聲良 本卷主編, 『敦煌石窟全集18-山水畫卷』, 香港: 商務印書館, 2002, p.951.; 孫修身 編, 『敦煌石窟全集12-佛教東傳故事畫卷』, 香港: 商務印書館, 1999, pp.202-207.
- 22) 신동하, 「新羅王子 慈藏論의 檢討」, 『佛敎學研究』 제43호, 佛敎學研究會, 2015, p.72.; 廉仲燮, 「慈藏과 華嚴의 관련성 고찰-中國五臺山 文殊親見의 타당성을 중심으로」, 『韓國佛敎學』 제77호, 韓國佛敎學會, 2016, p.280.
- 23) 『續高僧傳』 15, 「義解篇十一-唐京師普光寺釋法常傳」(大正藏50, 541, 上), “新羅王子金慈藏。”
- 24) 변인석, 「『續高僧傳』 釋慈藏傳中の ‘東懸頸之上’의 歷史地理的 考察」, 『大覺思想』 제2집, 『大覺思想』, 1999, pp.220-222.
- 25) 신동하, 「新羅王子 慈藏論의 檢討」, 『佛敎學研究』 제43호, 佛敎學研究會, 2015, pp.68-71·pp.77-88.; 鄭柄三, 「I. 淨巖寺 創建과 慈藏의 行蹟」, 「記錄과 遺物로 본 淨巖寺의 創建과 傳承」, 『史學研究』 제118호, 韓國史學會, 2015, pp.134-135.; 廉仲燮, 「慈藏과 華嚴의 관련성 고찰-中國五臺山 文殊親見의 타당성을 중심으로」, 『韓國佛敎學』 제77호, 韓國佛敎學會, 2016, pp.280-282.

그러므로 이 정도의 내용적인 일치라면 가능성은 충분하다고 판단된다.

또 자장의 문수친견에 내포하는 신이성은 도선·일연·민지의 자장전기에서 공통으로 확인되는 다른 신이적인 측면과도 일관성이 확보된다. 이런 점에서 본고에서는 신라오대산의 정립과 관련해서 자장의 중국오대산 문수친견의 내용을 기록에 입각해서 보다 면밀하게 재검토해 보고자 한다.

2. 중국오대산 문수친견의 타당성

자장의 중국오대산 문수친견과 관련해서는 국내문헌군 안에도 두 가지의 이질성이 존재한다. 첫째는 자장이 중국오대산을 참배한 시기인데, 이는 ‘입당 직후’와 ‘장안을 거친 이후’의 두 가지가 확인된다. 둘째는 자장이 문수를 친견하는 장소로, 여기에는 ‘북대’와 ‘태화지’의 두 가지 기록이 살펴진다.

먼저 첫 번째 문제의 입당 직후설은 일연의 자장관련 내용에서 일관되게 살펴지는 부분으로 「慈藏定律」·「皇龍寺九層塔」·「臺山五萬眞身」에 기록되어 있다.²⁶⁾ 그러나 자장의 입당은 義湘(義相·義想)에서처럼 종교적인 열망에 따른 개인적인 것이 아니라, 勅命과 관련되어 사신과 함께 간 것이다.²⁷⁾ 이는 이후 자장이 당황실의 존숭을 받고²⁸⁾ 김춘추의 등장 이전 대당외교의 구심점 역할을 했을 것으로 추정되는

26) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 100, 5上·中); 『三國遺事』 3, 「塔像第四-皇龍寺九層塔」(大正藏49, 990, 下); 「臺山五萬眞身」(大正藏49, 998, 中)

27) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 1005, 上·中), “以仁平三年丙申歲(卽貞觀十年也)受敕。與門人僧實等十餘輩西入唐。謁清涼山。山有曼殊大聖塑相。”; 〈皇龍寺刹柱本記〉, “戊戌歲隨我使神通入於西國。”

28) 『續高僧傳』 24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(大正藏50, 639, 中); 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 1005, 中); 『法苑珠林』 64, 「感應緣-唐沙門釋慈藏」(大正藏53, 779, 下)

상황을²⁹⁾ 통해서도 인지해 볼 수 있다.

이런 점에서 자장이 입당 직후 중국오대산에 먼저 갔다는 기록은 종교적인 관점에서 후대에 도치된 것이라는 인식이 타당하다. 특히 자장관련 문헌인 민지의 「開創祖師傳記」와 「第一祖師傳記」에는 자장이 입당 직후에 중국오대산에 간 것이 아니라, 장안을 거쳐서 간 것을 기록하고 있다는 점 역시 주목된다.³⁰⁾ 그러므로 자장의 오대산행은 장안을 거친 이후로 보는 것이 타당하며, 종교적인 관점에서의 강조를 위해 후대에 도치된 것으로 판단된다.

두 번째 문제인 자장의 문수친견 장소로서의 북대와 태화지의 충돌은 『삼국유사』 안의 「자장정유」(북대)과³¹⁾ 「대산오만진신」(태화지)³²⁾ 사이에서 살펴지는 부분이다. 즉 이는 『삼국유사』 안에서의 문제이며, 『삼국유사』가 자장과 관련된 다양한 문헌들을 집취하는 과정에서 앞선 기록들을 통일시키지 않고 수록했기 때문에 발생한 문제로 판단

29) 金相鉉, 「第1部-II. 慈藏의 政治外交의 役割」, 『新羅의 思想과 文化』, 서울: 一志社, 1999, pp.37-45.; 南東信, 〈3. 金春秋系의 擡頭와 慈藏의 沒落〉, 「慈藏의 佛教思想과 佛教治國策」, 『韓國史研究』 제76호, 韓國史研究會, 1992, pp.37-43.; 李龍寬, 〈2. 金春秋系와의 對立과 慈藏의 沒落〉, 「善德女王代 慈藏의 政治的 活動」, 『嶺東文化』 제6집, 1995, pp.36-42.

30) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “新羅第二十七善德王七年。唐貞觀十二年戊戌爲求法而入唐。三國史善德王五年。慈藏入唐遊歷名山周尋聖跡。至貞觀十六年往五臺山。… (已上出坫山本記)。”; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, “祖師曰彼岸不遙何必懷土。乃善德王卽位七年戊戌。西浮大洋。命寄剝木。心懸寶洲入於大唐。周遊寰宇歷叅知識。然後始入五臺。… (已上出坫山本記)。”

31) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 1005,中), “山有曼殊大聖塑相。彼國相傳云。帝釋天將工來彫也。藏於像前禱祈冥感。夢像摩頂授梵偈。覺而未解。及旦有異僧來釋云(已出皇龍塔篇)又曰。雖學萬教。未有過此文。以袈裟舍利等付之而滅(藏公初匿之。故唐僧傳不載)藏已知蒙聖祐。乃下北臺。抵大和池”

32) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 998,中), “初至中國大和池邊石文殊處。虔祈七日。忽夢大聖授四句偈。覺而記憶。然皆梵語。罔然不解。明旦忽有一僧。將緋羅金點袈裟一領。佛鉢一具。佛頭骨一片至于師邊。”

된다. 그러나 민지의 자장전기에 북대라고 되어 있다는 점과³³⁾ 『삼국유사』의 「皇龍寺九層塔」에도 북대라는 언급은 분명하지 않지만 문수친견 이후에 자장이 태화지로 가는 것으로 기록되어 있어 주목된다.³⁴⁾ 이는 자장의 문수친견 장소가 태화지가 아닌 북대일 개연성을 변증하기 때문이다.

그렇다면 태화지설은 어떻게 대두하게 된 것일까? 태화지는 중국 오대산의 북대와 중대 사이에 위치한 산상연못으로 『古淸涼傳』 등에서 매우 신령하게 평가되는 곳이다.³⁵⁾ 이는 자장을 통해서 신라에도 이식된다. 그 결과가 河曲縣 즉 현재의 울산에 창건되는 태화사와 龍淵의 존재, 그리고 황룡사의 호법룡이 태화지 용의 長子라는 설화이다.³⁶⁾ 후대에 이런 측면들이 약진하는 과정에서 자장의 문수친견 장소로 태화지가 대두하고, 이와 같은 전승기록이 『삼국유사』에도 일부 수록된 것이 아닌가 한다.

자장은 중국오대산의 북대에서 문수보살을 친견하고, 불교 및 신라와 관련된 가르침과 불사리, 가사 등의 聖物을 받게 된다.³⁷⁾ 그리고

-
- 33) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “(至貞觀十六年往五臺山)。東臺一坐不起者三句。夢見一僧來謂曰。欲悟佛法者。宜於北臺面見文殊。師於是往尋北臺。果有文殊像帝釋所立也。師就像前。藉草爲坐。精修一句。夢見是文殊像摩頂。授梵語偈曰。鉢羅佉遮那。嚩哩吒伽那。曩伽休哈喃。哆哩盧舍那。師受偈而覺終夜誦之。明旦忽有梵僧來。謂曰。昨夜有何事乎。師曰。文殊像授梵語偈。不解其義。甚恨之。梵僧譯之曰。了知一切法。自性無所有。如是解法性。卽見盧舍那。因謂曰。欲求佛法無過此偈。又以緋羅金點袈裟一領。白玉鉢盂一座。珠貝金葉經五貼。全身舍利百枚。佛頂骨。並佛指節骨等授之曰。並是本師釋迦信物。可慎護之。… (已上出元曉所撰記)。”; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」
- 34) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-皇龍寺九層塔」(大正藏49, 990, 下), “乃於五臺感文殊授法(詳見本傳)。… 云云 … 藏知是大聖變化。泣血而退。經由中國太和池邊。忽有神人出問。”
- 35) 『古淸涼傳』 1, 「封域里數二」(大正藏51, 1093, 中·下); 廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 研究」, 서울: 東國大 博士學位論文, 2015, pp.307-308.
- 36) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-皇龍寺九層塔」(大正藏49, 990, 下), “神曰。皇龍寺護法龍。是吾長子。受梵王之命。來護是寺。”
- 37) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 1005, 中-1006, 上); 『三國遺

마지막으로 귀국 후에 신라오대산을 찾을 것을 당부 받는다. 이의 해당내용을 제시해보면 다음과 같다.

「臺山五萬眞身」: (문수의 화신인 승려가) 또다시 말하기를, “당신 本國[신라]의 良方[동북방]에 (속하는) 溟州 경계에 五臺山이 있는데, 1萬 文殊가 항상 저 곳에 살고 있으니, 당신은 가서 1萬 文殊를 친견하십시오.”라고 하였다. (그러고는) 말을 마치자 사라졌다.³⁸⁾

「開創祖師傳記」·「第一祖師傳記」: (문수의 화신인 梵僧이) 또 말하였다. “卿의 本國 (중) 溟洲 땅에도 또한 五埵山이 있는데, (그곳은) 1萬 文殊의 眞身이 常住하는 場所입니다. 卿이 本國으로 돌아가거든 가히 가서 친히 참배토록 하십시오.”라고 하였다.³⁹⁾

중국오대산의 문수친견 과정에서 신라에도 중국오대산과 기운이 통하는 문수의 진신상주처가 존재한다는 것이 자장이 후일 명주로 와서 신라오대산을 개착하는 이유인 것이다. 이는 신라오대산의 당위성을 중국오대산에서 찾으려는 종교적인 권위확보의 한 측면으로 이해된다.

3. 자장의 溟州 行과 신라오대산의 시작

事』3, 「塔像第四-皇龍寺九層塔」(大正藏49, 991,上); 「臺山五萬眞身」(大正藏49, 998,中·下); 「前後所將舍利」(大正藏49, 993,上·中); 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」

38) 같은 책, 「臺山五萬眞身」(大正藏49, 998,下), “又曰。汝本國良方溟州界有五臺山。一萬文殊常住在彼。汝往見之。言已不現。”

39) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “又曰。卿之本國溟州之地。亦有五埵山。一萬文殊常住之所也。卿還本國可往親祭。”; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」

자장의 명주 행은 「臺山五萬眞身」에 따르면, 정관 17년인 643년에 이루어진다. 여러 기록들을 종합해보면, 자장은 643년 3월 16일에 현재의 울산으로 귀국한다.⁴⁰⁾ 이 말은 자장이 귀국 직후에 명주를 찾아서 오대산을 개창한 것이 된다.

그러나 자장의 귀국은 본국인 신라의 요청에 의해서 이루어진다.⁴¹⁾ 이는 입당 시에 칙명에 의했다는 것과 일치되는 측면이다. 이런 점에서 자장이 귀국 직후에 명주로 가서 신라오대산을 개창했다는 것은, 신라오대산의 당위성을 높이려는 일부 오대산 측의 주장이었을 개연성이 크다.

이와 같은 판단이 가능한 이유는 이 기록이 신라오대산과 관련된 「臺山五萬眞身」에 수록되어 있다는 점. 같은 오대산관련 기록인 민지의 『五臺山事蹟記』 안의 자장전기에는 자장이 귀국 후 황룡사에 주석한 이후 명주 행을 감행한 것으로 나타난다는 점. 또 「臺山月精寺五類聖衆」에는 신라오대산의 개창 시기가 분명하게 명시되어 있지 않지만, 이후에 곧바로 자장의 최후 입적과 관련된 정암사 창건으로 연결된다. 즉 신라오대산과 관련된 기록 안에서도 643년설은 일치를 보지 못하고 있는 것이다. 이는 자장의 명주 행과 오대산 개창 역시 귀국 직후가 아닌 만년에 이루어진 일임을 분명히 해준다.

이와 같은 측면을 바탕으로, 자장의 신라오대산 개창에 대한 문건

40) 慈藏이 643년에 歸國했다는 것은 『三國史記』 등 모든 慈藏關聯 資料에서 일치된다. 그러나 그때가 3월이라는 것은 「新羅本紀5」에서만 확인되며, 16일이었다는 것은 「皇龍寺九層塔」에만 수록되어 있다. 즉 이와 같은 자료들을 종합한 결과가 바로 643년 3월 16일인 것이다.

『三國史記』, 5, 「新羅本紀5」, “善德王-十二年: 三月. 入唐求法高僧慈藏還.”; 『三國遺事』, 3, 「塔像第四-皇龍寺九層塔」(大正藏49, 990, 下), “貞觀十七年癸卯十六日. 將唐帝所賜經像袈裟幣帛而還國.”

41) 『續高僧傳』, 24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(大正藏50, 639, 中), “貞觀十七年. 本國請還. 啓勅蒙許.”; 『三國遺事』, 4, 「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 1005, 中), “貞觀十七年癸卯. 本國善德王上表乞還. 詔許引入宮.”

을 적시해 보면 다음과 같다.

「臺山五萬眞身」: 법사는 貞觀 17(643)년 이 (오대)산에 이르러 (文殊)眞身을 보고자 하였으나, 3일 (동안이나 날씨가) 음침해서 결과를 얻지 못하고 돌아갔다. 돌아와 元寧寺에 머물렀는데, 이에 문수가 나타나서 말하기를, “葛蟠處로 가라.” 하였으니, 지금의 淨巖寺가 그곳이다.⁴²⁾

「臺山月精寺五類聖衆」: 寺中에 전해지는 『古記』를 살펴보면, 다음과 같다. 慈藏法師가 처음에 五臺山에 이르러 文殊眞身을 보고자 하여, 산기슭에 茅屋을 맺고 머물렀다. (그러나) 7일이 되도록 친견하지 못하니, 妙梵山에 이르러 淨岩寺를 창건했다.⁴³⁾

「開創祖師傳記」·「第一祖師傳記」: 일설에 의하면, 祖師가 還國하여, 梵僧[문수의 화신임]⁴⁴⁾이 준 佛衣·佛鉢·菩提·腦骨 등을 皇龍寺에 봉안하고 이에 그 절에 머물러 공양하였다. (그러다가 자장은) 文殊를 친견코자 하여, (문수를) 찾아 명주의 오대산으로 갔다. 지금의 월정사지에 이르러, 임시로 풀암자(草庵)를 세워 3일에 이르도록 머물렀다. 이때 그 산이 陰沈하여 열리지 않으니, 그 형상을 살필 수 없어 물러났다. 뒤에 또다시 가서 8尺房을 세우고 무릇 7일을 머물렀다. … 云云 (이상은 『臺山本傳記』에 나와 있다.)⁴⁵⁾

42) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 99,8下), “師以貞觀十七年來到此山。欲睹眞身三日。晦陰不果而還。復住元寧寺。乃見文殊。云至葛蟠處。今淨岳寺是(亦載別傳)。”

43) 같은 책, 「臺山月精寺五類聖衆」(大正藏49, 1000,上), “按寺中所傳古記云。慈藏法師初至五臺。欲睹眞身。於山麓結茅而住。七日不見。而到妙梵山創淨岩寺。”

44) 「臺山五萬眞身」에서는 “老僧”, 「慈藏定律」에는 “異僧”으로 되어 있다.

45) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “一云師既還國。以梵僧所授佛衣佛鉢菩提腦骨等。入安皇龍寺。爲欲面見文殊。尋往溟州五臺山。到今月精寺地。假立草庵。留至三日。于時是山陰沉不開。未審其形而去。後又復來創八尺房而住者凡七日。云云。(已上出臺山本傳記)。”; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, “一云師既還國。以梵僧所授佛衣佛鉢菩提腦骨等。入安皇龍寺。爲欲面見文殊。尋往溟州五臺山。到今月精寺地。假立草庵。留至

이 기록에 따르면, 자장은 오대산에서 문수를 친견하기 위해 각각 3일과 7일에 걸친 두 차례의 노력을 전개하고 있음을 알 수 있다. 이것이 본래는 단일한 사건이었던 것이 기술하는 방식에 의해서 3일과 7일의 두 가지로 분기된 것인지, 아니면 처음부터 두 차례에 걸친 노력이 존재했던 것인지는 분명치 않다. 그러나 민지의 자장전기는 이러한 두 가지가 별도로 존재하는 것은 타당하지 않다고 판단하여, 이를 연결된 하나의 사건으로 단일화시키는 모습을 보이고 있어 주목된다. 이런 점에서 본다면, 하나의 사건에 대한 두 가지의 전승이 있었고 후대에는 이의 취사선택이 불가능했기 때문에 민지와 같은 방식이 취해지는 것이 아닌가 한다.

그런데 주목되는 것은, 자장의 신라오대산 개창에서 자장은 문수를 친견하지 못하고 있다는 점이다. 이는 인용문 속에서 보이는 3일이나 7일간 머문 것이 전부라는 의미가 된다. 즉 자장은 신라오대산의 구체적인 개창자라기 보다는 시원을 여는 인물정도로만 존재하는 것이다. 이는 신라오대산이 중국오대산과 연관된 문수성산임에도 불구하고, 중국오대산과는 다른 五臺五萬眞身信仰으로 전개될 수 있는 한 개연성이 된다. 즉 신라오대산은 중국오대산의 영향에 의해서 개창된 것은 맞지만, 그 영향력은 제한적이었기 때문에 이후 독자적인 신앙 형태를 확립할 수 있게 된다는 말이다.

III. 보천과 효명의 오대산 정립과 문수 및 화엄

1. 보천과 효명의 종교체험과 五臺五萬眞身信仰

三日。于時是山陰沉不開。未審其形而去。後又復來創八尺房而住者凡七日。云云。(上出臺山本傳記)。”

신라오대산을 개창하는 것은 자장이지만, 이후 오대산의 구조와 신앙체계를 확립하는 것은 신라의 왕자인 보천과 효명이다. 이 중 효명이 이후 통일신라 최고의 군주인 제33대 聖德王(재위 702~737)이라는 것이⁴⁶⁾ 일연 이후의 일반적인 설이므로 보천과 효명은 모두 신문왕의 아들로 이해될 수 있다.

보천과 효명의 오대산 은거와 오대오만진신신앙의 확립은 「臺山五萬眞身」과 「寶叱徒太子傳記」 그리고 『오대산사적』의 민지 찬술인 「淨神太子孝明太子傳記」를 통해서 확인해 볼 수 있다.⁴⁷⁾ 이들 세 가지 문헌은 대동소이한데, 「정신태자효명태자전기」는 「대산오만진신」과 「보질도태자전기」를 합해 놓은 구성방식을 취하고 있다. 이는 본래는 『삼국유사』에서처럼, 「대산오만진신」과 「보질도태자전기」의 두 가지 형태가 고본이었던 것을, 민지가 사적기 찬술과정에서 단일 문헌으로 재조정된 것으로 판단된다.

기록에 따르면, 보천과 효명은 왕위 계승과정에서 밀려나 명주로 와서 省烏坪을 거쳐 오대산으로 은거한다. 이후 두 형제는 각각 중대의 남쪽과⁴⁸⁾ 북대의 남쪽에서 푸른 연꽃이 핀 이적을 목도하고 각자 암자를 짓고 수도하게 된다.⁴⁹⁾ 그러다가 신이한 두 가지의 종교체험

46) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 998, 下), “淨神大王太子寶川孝明二昆弟(按國史。新羅無淨神寶川孝明三父子明文。然此記下文云。神龍元年開土立寺。則神龍乃聖德王卽位四年乙巳也。王名興光。本名隆基。神文之第二子也。聖德之兄孝照名理恭。一作洪。亦神文之子。)”

47) 寶叱徒는 寶川의 鄉言으로 추정된다. 그런데 閔漬는 寶川을 淨神으로 기록하고, 寶叱徒를 淨神의 兒名이라고 註釋처리하고 있어 주목된다(「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」, 「寶叱徒淨神太子兒名」).

48) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-溟州五臺山寶叱徒太子傳記」(大正藏49, 999, 下), “兄太子見中臺南下眞如院[土*基]下山末青蓮開.”; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」, “中臺南麓眞如院地東南畔見青蓮開。”

49) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 998, 下), “二太子到山中。青蓮忽開地上。兄太子結庵而止住。是日寶川庵向東。北行六百餘步。北臺南麓亦有青蓮開處。弟太子孝明又結庵而止。各勸修業.”; 「溟州五臺山寶叱徒太子傳記」(大正藏49, 999, 下), “兄太子見中臺南下眞如院[土*基]下山末青蓮開。其地結草菴而居。弟孝明見北臺南山末青蓮開。亦結草菴而居.”;

을 하기에 이른다. 첫째는 후일 상원사가 되는 眞如院에서 문수보살이 36가지로 變現하는 것이며, 둘째는 오대산의 오대에서 오만불보살의 진신이 출현하는 현상을 목도하게 되는 것이다.

먼저 첫째의 진여원 문수보살의 36가지 변현에 대한 기록을 적시해 보면 다음과 같다.

「臺山五萬眞身」: 매일 아침 寅(4~5)時에 文殊大聖이 眞如院(지금의 上院)에 이르러, 三十六種의 형태로 變現하였다. 1或時는 佛面形으로 나타나고, 2或은 寶珠形을 짓고, 3或은 佛眼形을 짓고, 4或은 佛手形을 짓고, 5或은 寶塔形을 짓고, 6或은 萬佛頭形이고, 7或은 萬燈形을 짓고, 8或은 金橋形을 짓고, 9或은 金鼓形을 짓고, 10或은 金鐘形을 짓고, 11或은 神通形을 짓고, 12或은 金樓形을 짓고, 13或은 金輪形을 짓고, 14或은 金剛杵形을 짓고, 15或은 金甕形을 짓고, 16或은 金鈿形을 짓고, 17或 五色光明形이고, 18或 五色圓光形이고, 19或 吉祥草形이고, 20或 青蓮花形이고, 21或은 金田形을 짓고, 22或은 銀田形을 짓고, 23或은 佛足形을 짓고, 24或은 雷電形을 짓고, 25或은 (如)來湧出形이고, 26或은 地神湧出形이고, 27或은 金鳳形을 짓고, 28或은 金鳥形을 짓고, 29或은 馬產師子形이고, 30或은 雞產鳳形이고, 31或은 青龍形을 짓고, 32或은 白象形을 짓고, 33或은 鵲鳥形을 짓고, 34或은 牛產師子形이고, 35或은 遊猪形을 짓고, 36或은 青蛇形을 지었다.⁵⁰⁾

『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」, “淨神太子到中臺南麓眞如院地。東南畔見青蓮開卽於其地結艸庵而居。孝明太子自眞如院東北去六百餘步。北臺南山下見青蓮而開亦結草庵而居。”

- 50) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 999,上), “每日寅朝。文殊大聖到眞如院今上院。變現三十六種形。或時現佛面形。或作寶珠形。或作佛眼形。或作佛手形。或作寶塔形。或萬佛頭形。或作萬燈形。或作金橋形。或作金鼓形。或作金鐘形。或作神通形。或作金樓形。或作金輪形。或作金剛杵形。或作金甕形。或作金鈿形。或五色光明形。或五色圓光形。或吉祥草形。或青蓮花形。或作金田形。或作銀田形。或作佛足形。或作雷電形。或來湧出形。或地神湧出形。或作金鳳形。或作金鳥形。或馬產師子形。或雞產鳳形。或作青龍形。或作白象形。或作鵲鳥形。或牛產師子形。

여기에서의 인시란 새벽예불에 대한 측면으로 이해된다. 즉 이는 새벽예불의 시점과 관련해서 진여원에서 문수보살이 출현해 36가지의 변화를 나타내보였다는 의미이다. 여기에서의 36종의 변현이 무엇을 의미하는 것인지는 명확하지 않다. 그러나 이를 통해서 상원사가 위치한 중대 쪽이 문수보살의 성지임을 인지해 보는 것은 그리 어렵지 않다. 즉 자장이래의 ‘오대산-문수성산’이라는 측면이 보천과 효명의 종교체험을 통해서도 유전되고 있는 것이다.

다음 둘째의 오대오만불보살의 顯現에 대한 내용을 적시해 보면 다음과 같다.

「臺山五萬眞身」：하루는 함께 (산 중턱에) 올라가 五峰에 차례로 瞻禮하였다. (이때) 東臺 滿月山에는 一萬觀音眞身이 현현해 있고, 南臺 麒麟山에는 八大菩薩을 상수로 一萬地藏이, 西臺 長嶺山에는 無量壽如來가 상수가 되어 一萬大勢至가, 北臺 象王山에는 釋迦如來가 상수가 되어 五百大阿羅漢이, 中臺 風廬山 亦名 地廬山에는 毗盧遮那가 상수가 되어 一萬文殊가 나타나 있었다. 이와 같은 五萬眞身에 일일이 瞻禮하였다.⁵¹⁾

或作遊猪形。或作青蛇形。”

- 51) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 999,上), “一日同上五峰瞻禮。次東臺滿月山。有一萬觀音眞身。現在南臺麒麟山。八大菩薩爲首一萬地藏。西臺長嶺山無量壽如來爲首一萬大勢至。北臺象王山釋迦如來爲首五百大阿羅漢。中臺風廬山亦名地廬山。毘盧遮那爲首一萬文殊。如是五萬眞身一一瞻禮。”; 「溟州五臺山寶叱徒太子傳記」(大正藏49, 999,下), “五臺進敬禮拜。青在東臺滿月形山。觀音眞身一萬常住。南臺麒麟山。八大菩薩爲首。一萬地藏菩薩常住。白方西臺長嶺山。無量壽如來爲首。一萬大勢至菩薩常住。黑掌北臺相王山。釋迦如來爲首。五百大阿羅漢常住。黃處中臺風廬山。亦名地廬山。毘盧遮那爲首。一萬文殊常住。”; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」, “兄弟二人一心敬禮。往東臺而見阿閼如來爲首一萬觀世音菩薩眞身常住。登南臺則見八大菩薩爲首一萬地藏菩薩眞身常住。登西臺則見無量壽如來爲首一萬大勢至菩薩眞身常住。至北臺而見釋迦如來爲首一萬彌勒菩薩眞身五百大阿羅漢眞身常住。到中臺則見毘盧遮那如來爲首一萬文殊菩薩眞身常住。”

이를 통해서보면, 동대-1만 관세음보살 / 남대-1만 지장보살과 8대 보살 / 서대 1만 대세지보살과 아미타불 / 북대 오백나한과 석가모니 불 / 중대 1만 문수보살과 비로자나불의 구조가 존재함을 알 수 있다. 그런데 이 기록은 「오대오만진신」에 수록되어 있음에도, 실제로는 북대가 오백나한 뿐이므로 오만진신이 될 수 없는 문제점이 존재한다.

그러나 민지의 「정신태자효명태자전기」에는 북대와 관련해서 1만 미륵보살과 오백나한이 동시에 등장하고 있어 주목된다.⁵²⁾ 이렇게 될 경우에는 오만진신의 구조가 완성되기 때문이다. 이런 점에서 본다면, 민지가 「정신태자효명태자전기」를 찬술하면서 살핀 문헌이 고본이며, 일연이 「대산오만진신」의 찬술에서 참고한 문헌은 1만 미륵과 오백나한의 신앙형태에서 오백나한으로 재편된 이후의 새로운 기록일 수 있어 주목된다.

실제로 『오대산사적기』의 민지 「跋文」을 보면, 당시 사적기의 찬술에는 鄉言으로 전래되던 고문헌들에 대한 한문화라는 요구도 존재했음을 알 수 있다.⁵³⁾ 또 『오대산사적기(1307)』보다 2년 앞서 찬술된 같은 민지의 『楓嶽山長安寺事蹟記(1305)』의 「발문」을 보면, 사찰 측에서 관련기록들을 일괄 필사해서 민지에게 전해주며 사적기 찬술을 의뢰했다는 내용이 확인된다.⁵⁴⁾ 두 사적기가 모두 민지의 찬술이라는 점에서, 비록 시차는 존재하지만 『오대산사적기』의 방식은 인접한 『금강산사적기』의 찬술과 무관할 수 없다. 그러므로 『오대산사적기』 역시 유사한 방식으로 진행되었을 개연성이 크며, 이 과정에서 민지는 오래되고 다양한 자료들을 보았을 가능성은 크다. 즉 민지의 「정

52) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」, “至北臺而見釋迦如來爲首一萬彌勒菩薩眞身五百大阿羅漢眞身常住。”

53) 같은 책, 「閔漬跋文」, “皆羅代鄉言。… 願以文易其鄉(鄉의 誤)言。”

54) 韓國學文獻研究所 編, 「楓嶽山長安寺事蹟記-跋文」, 『乾鳳寺本末事蹟·楡岾寺本末寺誌』, 서울: 亞世亞文化社, 1977, p.326.

신대자효명태자전기』는 「대산오만진신」에는 기록되어 있지 않은 오대산신앙의 변화문제를 인지해 볼 수 있도록 해주는 중요한 자료인 셈이다.

보천과 효명의 오대산 종교체험은 신라오대산의 신앙구조를 확립하는 배경이 된다. 실제로 오대산은 이후 ‘진여원’과 ‘오대오만진신신앙’의 두 가지 양태를 견지하게 되는데, 이는 보천과 효명의 두 가지 종교체험에 따른 측면이 구조화된 것이라고 하겠다.

2. 신라오대산 신앙의 특징으로서의 문수와 화엄

보천과 효명의 오대산 종교체험은 진여원의 문수 36변현과 오대에서의 오만진신 출현이라는 두 가지이다. 이 두 가지는 상호 인접한 위치에 따른 혼재 속에서도 나름의 독립성을 유지하는 듯한 모습을 보이고 있어 주목된다.

그럼에도 두 신앙체계는 모두 문수와 화엄을 중심으로 하고 있는 통일성을 보이고 있다. 이러한 문수와 화엄의 이중적인 측면은 중국 오대산이 문수신앙 쪽으로 집중되어 있는 것과 대비되는 신라오대산의 대표적인 특징이다. 또 이는 신라오대산이 오만진신상주라는 대승 불교의 모든 불보살의 신앙체계를 아우를 수 있는 배경으로 작용하게 된다.

「대산오만진신」에 따르면, 후일 성덕왕이 되는 효명은 즉위한지 4년이 되는 神龍 원년(705) 3월(혹 8월)⁵⁵⁾ 4일에 친히 거둥하여 진여원을 개창하는 것으로 되어 있다. 이때 효명은 진여원에 문수보살 소상을 본존으로 모시고, 선지식 靈卞 등 5인에게 『화엄경』을 전독하고 華嚴社를 조직토록 했다고 한다.⁵⁶⁾ 즉 진여원은 개창에서부터 문수와

55) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」, “乙本-三月初三日。”; “丁本-八月初三日。”

56) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 999, 上), “神龍元年(乃

화엄의 연결구조 속에 존재하는 것이다.

효명의 진여원 개창과 달리 「대산오만진신」에서 보전은 오대오만진신신앙을 구체화하는 것으로 등장한다. 즉 보전이 입적에 즈음해서 진호국가를 위해 제시한 것이 바로 오대오만진신신앙의 구조라는 것이다.⁵⁷⁾ 그러나 「정신태자효명태자전기」에는 이 역시 성덕왕에 의한 것으로 기록되어 있어 차이가 있다.⁵⁸⁾ 그렇지만 「정신태자효명태자전기」도 성덕왕의 진여원 창건기록 이후에 「대산오만진신」에서와 마찬가지로 오대산에 혼자 남은 보전의 수도에 대한 내용이 언급되고 있다는 점. 또 오대오만진신신앙 구조에 앞서 간략하게 성덕왕이 했다는 내용이 언벨런스하게 수록되어 있다는 점에서, 이는 석연치 않은 서술구조를 보이고 있다. 그러므로 본래는 보전이 제시한 것이 성덕왕의 내용과 혼재되는 과정에서 성덕왕으로 옮겨진 것이 아닌가 판단된다. 일반적으로 사찰 사적기의 경우에 국왕과 혼재되는 경우에는 사격을 높이기 위해 국왕 쪽의 행위로 기록되는 것이 일반적이기 때문이다. 이런 점에서 볼 때, 두 사람의 오대산 종교체험은 ‘효명-진여원’과 ‘보천-오대오만진신신앙’으로 대별된다는 판단도 일정부분 가능하다고 하겠다.

이상과 같은 배경이해를 바탕으로 「대산오만진신」에 수록되어 있는 보전의 유훈 내용을 제시해 보면 다음과 같다.

① 靑在인 東臺의 北角下와 北臺의 南麓之末에는 마땅히 觀音房을 두어, 圓像⁵⁹⁾의 觀音을 봉안하고는 푸른 바탕 위에 一萬觀音像을 그

唐中宗復位之年聖德卽位四年也)乙巳三月初四日始改創眞如院。大王親率百寮到山。營構殿堂。并塑泥像文殊大聖安于堂中。以知識靈卞等五員長轉華嚴經。仍結爲華嚴社。”

57) 같은 책, (999中), “文殊或灌水寶川頂。爲授成道記。川將圓寂之日。留記後來山中所行輔益邦家之事云。”

58) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」, “文殊大聖以水灌頂得道果。聖德王又。”

59) 圓像을 圓滿像으로 해석하는 경우도 있다(姜仁求 外 譯, 『譯註 三國遺事

려, 福田 五員으로 하여금 낮에는 8卷 『金光明經』, 『仁王般若經』⁶⁰⁾·「千手呪」를 읽고, 밤에는 觀音禮懺를 염하며, 이름을 圓通社라 칭하라.

② 赤任인 南臺의 南面에는 地藏房을 두어, 圓像의 地藏을 봉안하고는 붉은 바탕 위에 8大菩薩을 상수로 하는 一萬地藏像을 그려, 福田 五員으로 하여금 낮에는 『地藏經』, 『金剛般若經』을 독송하고, 밤에는 占察禮懺를 하며, 金剛社라 칭하라.

③ 白方인 西臺의 南面에는 彌陀房을 두어, 圓像의 無量壽를 봉안하고는 백색 바탕위에 無量壽如來를 상수로 하는 一萬大勢至를 그려, 福田 五員으로 하여금 낮에는 8卷 『法華經』을 독송하고, 밤에는 彌陀禮懺를 염하며, 水精社라 칭하라.

④ 黑地인 北臺의 南面에는 羅漢堂을 두어, 圓像의 釋迦를 봉안하고는 검은 바탕 위에 釋迦如來를 상수로 하는 五百羅漢을 그려, 福田 五員으로 하여금 낮에는 『大方便佛報恩經』, 『涅槃經』을 독송하고, 밤에는 涅槃禮懺를 염하며, 白蓮社라 칭하라.

⑤ 黃處인 中臺의 眞如院에는 中央에 泥像의 文殊不動을 봉안하라. (그리고) 後壁에는 황색 바탕 위에 毗盧遮那를 상수로 하는 三十六化形을 그려서 봉안하고, 福田 五員으로 하여금 낮에는 『華嚴經』, 六百卷 『般若經』을 독송하고, 밤에는 文殊禮懺를 염하며, 華嚴社라 칭하라.

⑥ 寶川庵을 改創하여 華藏寺로 하고 圓像의 毗盧遮那三尊과 『大藏經』을 봉안하고, 福田 五員으로 하여금 길이 대장경을 열람하고 밤에는 華嚴神衆을 염하며, 매년 100일간 華嚴會를 베풀고 이름을 法輪社라 칭하라. 이 華藏寺를 五臺社의 本寺로 삼아 堅固히 護持하고, 淨行福田에게 명하여 길이 향화를 받들게 하라. 그러면 國王은 千秋

Ⅲ』, 서울: 以會文化社, 2003, p.290의 脚註75). 그러나 사원구조의 일반론으로 볼 때, 여기에서는 丸彫의 의미로 파악하는 것이 옳다.

60) “仁王般若”는 崔南善本」등(姜仁求 外 譯, 『譯註 三國遺事Ⅲ』, 서울: 以會文化社, 2003, p.290)에서는 이를 『仁王經』과 『般若經』으로 해석하고 있다. 그러나 이후 中臺와 관련해서 『般若經』이 등장하고 있으므로 이는 『金光明經』·『法華經』과 연하여 『仁王般若經』으로 이해하는 것이 타당하다.

하고 人民은 安泰하며, 文武는 和平하고, 百穀은 豐穰하리라.

⑦ 또 下院에 文殊岬寺를 (따로) 더 배치하여 (모든) 社의 都會를 삼아, 福田 七員으로 晝夜로 항상 華嚴神衆禮懺을 행하게 하라.

이상의 三十七員의 齋料와 衣費는 河西府 내의 道內 8州의 稅로써, 四事供養의 재원이 되도록 충당하라. 代代君王이 잊지 않고 遵行하던 다행이겠다.”⁶¹⁾

이 인용문에는 앞서 북대와 관련해서 언급한 1만 미륵에 대한 부분이 생략되어 있는데, 이는 같은 「대산오만진신」 안에서의 일관성이 확인되는 측면이다. 그러므로 이 부분은 「정신대자효명태자전기」를 통해서 보충해 볼 필요가 있다.⁶²⁾ 이외의 다른 부분들은 대동소이한 정도이다.

인용문을 보면, 진여원은 ⑤의 중대에 포함되어 있음을 알 수 있다. 즉 보천이 입적시에 제시한 오대오만진신신앙의 구조 속에는 진여원 역시 포함되고 있는 것이다. 진여원이 성덕왕 4년에 개창된 것이라는

61) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 999, 中·下), “青在東臺。北角下北臺南麓之末。宜置觀音房。安圓像觀音及青地畫一萬觀音像。福田五員晝讀八卷金經仁王般若千手呪。夜念觀音禮懺。稱名圓通社。赤任南臺。南面置地藏房。安圓像地藏及赤地畫八大菩薩爲首一萬地藏像。福田五員晝讀地藏經金剛般若。夜□察禮懺。稱金剛社。曰方西臺。南面置彌陀房。安圓像無量壽及白地畫無量壽如來爲首一萬大勢至。福田五員晝讀八卷法華。夜念彌陀禮懺。稱水精社。黑地北臺。南面置羅漢堂。安圓像釋迦及黑地畫釋迦如來爲首五百羅漢。福田五員晝讀佛報恩經涅槃經。夜念涅槃禮懺。稱白蓮社。黃處中臺。直□院中安泥像文殊不動。後壁安黃地畫毘盧遮那爲首三十六化形。福田五員晝讀華嚴經六百般若。夜念文殊禮懺。稱華嚴社。寶川庵改創華嚴寺。安圓像毘盧遮那三尊及大藏經。福田五員長門藏經。夜念華嚴神衆。每年設華嚴會一百日。稱名法輪社。以此華藏寺爲五臺社之本寺。堅固護持。命淨行福田鎮長香火。則國王千秋。人民安泰。文虎和平。百穀豐穰矣。又加排下院文殊岬寺爲社之都會。福田七員晝夜常行華嚴神衆禮懺。上件三十七員齋料衣費。以河西府道內八州之稅充爲四事之資。代代君王不忘遵行幸矣。”

62) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」, “北臺南面創羅漢房內安圓像釋迦。又以黑地畫成釋迦如來爲首一萬彌勒菩薩五百大羅漢。”

점에서, 보천에 의한 7寺 구조의 신앙체계는 진여원의 개창에 선행할 수 없다. 즉 보천에 의한 오대오만진신신앙은 후대에 효명의 진여원마저 포함하는 보다 광범위한 관점에서 이루어진 것임을 알 수 있는 것이다.

또 ⑦에는 하원이 언급되어 있는데, 이는 이에 상응하는 상원의 존재를 추정해 보게 한다. 즉 진여원은 개창으로부터 멀지 않은 시기에 상원이라는 별칭으로 불렸고, 이는 오대에 위치한 각각의 房들에 대한 중대로서의 대표라는 의미 정도로 이해된다.

이외에 ⑥에는 오대와는 다른 보천암이 개변된 화장사가 언급되어 있다. 이는 보천이 중대 남쪽에서 푸른 연꽃이 핀 곳에 세운 암자이다. 보천암이 오대사의 본사가 된다는 것은 이와 같은 오대오만진신의 신앙구조가 보천과 관련된다는 점을 재차 확인케 해준다.

마지막으로 ⑦에서 살펴지는 문수갑사는 하원으로서 오대산의 사암 전체를 관리하는 구조라는 점에서, 오대산의 현행구조로 볼 때 월정사로 이해된다. 즉 오대오만진신 구조는 五臺房의 중심에 상원으로서의 진여원이 존재하고 이의 총괄자로 보천암이 위치하며, 마지막으로 오대산 사암의 전체 총괄자로서 하원이 위치하는 삼중구조로 되어 있는 것이다.

또 이와 같은 삼중구조에서 파악되는 핵심이 중대의 문수를 모신 곳에서 『화엄경』이 독송되었으며, 보천암이 화장사로 개칭되어 화엄성중과 화엄회가 개설되었다는 점. 그리고 하원의 문수갑사에서는 화엄신중예참이 행해졌다는 점이 주목된다. 왜냐하면 화장사가 비로자나불의 세계인 蓮華藏世界를 상징한다고 했을 때, ‘중대 진여원-화장사-문수갑사’가 모두 화엄과 관련된 일관성을 견지하고 있기 때문이다. 즉 신라오대산 문수신앙의 근간에는 화엄이 존재하고 있는 것이다.

주지하다시피, 문수보살이 중국오대산을 주처로 하게 되는 것은 『

화엄경』 「菩薩住處品」에 문수의 주처로 언급되어 있는 淸涼山을⁶³⁾ 중국에서 오대산으로 비정했기 때문이다.⁶⁴⁾ 이는 동아시아에 있어서 문수와 화엄이 상호 연결되어 이해되고 있다는 점을 분명히 한다.

또 자장은 문수신앙자인 동시에 신라에 화엄을 전래한 인물이기도 하다. 이는 자장의 중국오대산 문수친견과 관련해서 최고의 계승으로 『화엄경』 「須彌頂上偈讚品第十四」에 수록된 것이 제시되고 있다는 점.⁶⁵⁾ 또 경주의 元寧寺 낙성식에서 자장이 『화엄경』의 별칭인 雜花⁶⁶⁾ 1만 계송을 설했다는 기록이 있기 때문이다.⁶⁷⁾ 이 때문에 자장과 화엄의 관계를 정리한 연구와⁶⁸⁾ 자장을 해동화엄의 初祖로 보는 논문이 발표되기도 하였다.⁶⁹⁾ 즉 자장에게는 문수보살과 더불어 화엄 역시 중요한 측면으로 존재하는 것이다.

-
- 63) 『大方廣佛華嚴經』29, 「菩薩住處品第二十七」(大正藏9, 590上), “東北方有菩薩住處。名淸涼山。過去諸菩薩常於中住。彼現有菩薩。名文殊師利。有一萬菩薩眷屬。常爲說法。”; 『大方廣佛華嚴經』45, 「諸菩薩住處品第三十二」(大正藏10, 241中), “東北方有處。名淸涼山。從昔已來。諸菩薩衆。於中止住。現有菩薩。名文殊師利。與其眷屬。諸菩薩衆。一萬人俱。常在其中。而演說法。”
- 64) 南東信, 「慈藏의 佛教思想과 佛教治國策」, 『韓國史研究』 제76호(韓國史研究會, 1992), p.21.; 廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 研究」, (서울: 東國大 博士學位論文, 2015), pp.185-189.
- 65) 『大方廣佛華嚴經』16, 「須彌頂上偈讚品第十四」(大正藏10, 82上), “了知一切法。自性無所有。如是解法性。則見盧舍那。”; 『大方廣佛華嚴經』7, 「菩薩雲集妙勝殿上說偈品第十」(大正藏9, 442下), “分別一切法。皆悉無眞實。如是解諸法。則見盧舍那。”
- 66) 『華嚴經探玄記』15, 「如來相海品第二十九」(大正藏35, 397中), “如雜花經中爲普賢賢首等說。解云雜花卽花嚴異名。”; 『花嚴經文義綱目』全1卷, (大正藏35, 494上).
- 67) 『三國遺事』4, 「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 1005下), “又改營生緣里第元寧寺。設落成會。講雜花萬偈。感五十二女。現身證聽。使門人植樹如其數。以旌厥異。因號知識樹。”
- 68) 廉仲燮, 「慈藏과 華嚴의 관련성 고찰-中國五臺山 文殊親見의 타당성을 중심으로」, 『韓國佛敎學』 제77호(韓國佛敎學會, 2016), pp.259-284.
- 69) 李杏九(道業), 「韓國 華嚴의 初祖考-慈藏法師의 華嚴思想」, 『東國論集』 제13집, 東國大學校, 1994, pp.3-26.

신라오대산 신앙의 정립에 있어서 문수와 화엄의 이중구조가 목도 된다는 점은 매우 중요하다. 왜냐하면 이는 왜 ‘자장이 신라오대산에 잠시 머문 것에 불과한데도 신라오대산의 개창자가 될 수 있는지’와 ‘자장이 신라오대산의 개창자로 요청되는 이유’를 동시에 설명해주기 때문이다. 즉 자장에게서 확인되는 문수와 화엄의 양자적인 측면은, 이후 신라오대산 오만진신신앙의 가장 명확한 배경이 되는 것이다.

또 이와 같은 자장의 문수와 화엄의 이중구조는 오대오만진신신앙의 정립에서 제불보살의 다양성이 확보되는데 있어서도 중요한 배경 역할을 하게 된다. 신라오대산의 신앙구조는 오대가 문수신앙으로만 통일되어 있는 중국오대산과는 다른 신라만의 특징이다. 이와 관련해서 화엄의 원융적인 측면이 주목될 수 있다. 물론 중국오대산에도 화엄적인 측면은 존재한다. 그러나 중국오대산의 화엄은 문수를 중심으로 하는 신앙구조 속에 존재하는 화엄적인 것으로 이는 보조적인 측면이 된다. 그러나 신라오대산은 화엄의 비중이 확대되면서 문수와 화엄의 이중구조와 같은 양상으로 발전하는 것이다. 이로 인하여 신라오대산은 신라하대를 대표하는 제불보살 및 경전들의 다양성을 포괄하는 융·복합적인 구조를 완성하게 된다.

인용문에서 확인되는 신라하대의 오대산 신앙형태를 보면, 동-관세음 / 남-지장 / 서-대세지와 아미타불 / 북-미륵과 오백나한 및 석가모니불 / 중앙-문수와 비로자나불로서, 대승불교의 신앙대상들이 고르게 편재되어 있는 것을 알 수 있다. 여기에는 약사여래가 확인되지 않는데, 이는 오대오만신앙의 핵심이 불보다는 보살에 초점이 맞추어져 있기 때문이 아닌가 한다. 만일 이를 해소하고자 한다면, 독립되어 있는 동-관세음을 서의 아미타 구조 속에 대세지 대신 편입시키고, 동을 일광보살과 약사여래로 또는 약왕보살과 약사여래로 재편하면 된다. 그럼에도 이와 같은 구조가 살피지지 않는 것은, 당시 명주 지역의 대승불교에서 약사신앙이 차지하는 위상이 제한적이었기 때문

이 아닌가 추정된다.

또 여기에서 언급되는 경전은 『화엄경』과 『대반야경』을 필두로, 『열반경』과 『법화경』 그리고 『금광명경』과 『금강반야경』 등 다양한 대승경전과 밀교의 진언 류까지를 포괄하고 있다. 이와 같은 한 공간 안에 존재하는 다중의 복합성은 동아시아불교를 넘어서 세계불교 역사에서도 찾아보기 어려운 신라오대산만의 특수성이라고 하겠다. 이러한 대승불교의 전체를 아우르는 원융적인 측면 역시 화엄의 비중 확대에 따른 신라오대산이 중국오대산과 다른 결을 만들어내는 특징이라고 하겠다. 즉 신라오대산은 중국오대산의 영향에 의해서 개창되었지만, 화엄의 비중이 확대되면서 중국오대산과는 다른 신라오대산만의 원융적인 신앙구조를 확립하게 된 것이다. 이런 점에서 신라오대산의 신앙형태는 단순한 문수신앙을 넘어서 문수·화엄신앙의 성격으로 승화되었다고 하겠다.

IV. 結論

이상을 통해서 신라오대산의 정립과 관련된 자장과 보천·효명, 그리고 문수와 화엄의 이중구조에 대해서 검토해 보았다.

먼저 자장과 관련해서, 자장에게는 중국문헌군과 국내문헌군 사이에 기록상의 출입이 존재하지만, 그럼에도 자장의 중국오대산 문수친견의 타당성이 변증될 수 있다는 점을 분명히 하였다. 또 이와 연관해서 자장이 중국오대산을 참배하는 것은 입당 직후가 아닌 장안을 거친 이후라는 점. 그리고 자장이 문수보살을 친견하는 장소는 태화지가 아닌 북대라는 점 및 자장의 신라오대산 참배가 만년에 이루어진 사건임을 명확히 했다.

그리고 자장의 신라오대산 개창은 중국오대산의 문수친견 과정에서 문수보살의 권유에 따른 것이지만, 아이러니하게도 자장은 신라오대산의 개창과정에서 문수를 친견하지 못하는 내용을 부각했다. 이는 자장이 신라오대산의 개창자라기보다는 시원적인 인물 정도로만 이해될 수 있는 측면이 된다. 이는 이후에, 왜 신라오대산 전승에서 보천과 효명이 중요할 수밖에 없는지에 대한 한 이유를 제공해준다.

다음으로 보천과 효명에 의한 오대오만진신신앙과 구조의 확립은 진여원과 오대에서의 두 가지 종교체험에 입각한 것이다. 본고에서는 이 중 진여원이 후일 성덕왕이 되는 효명과 관련되며, 오대오만진신의 신앙체계는 보천에 의한 것이라는 점을 구분해 보았다. 이는 같은 오대오만진신신앙 구조 안에서 두 가지의 이중구조에 대한 가능성을 제시한다는 점에서 주목해 볼 수 있다.

또 보천과 효명에 의해서 확립되는 신라오대산 구조에는 문수와 더불어 화엄에 대한 측면이 큰 비중을 차지하고 있다는 점을 명확히 했다. 이는 신라오대산이 대승불교의 다양한 불보살과 경전 및 밀교의 다라니까지도 아우르는 융합적인 통합의 특색을 발현하는 배경으로 작용하기 때문이다. 또 이 부분은 중국오대산과는 다른 신라오대산만의 특징이 되는 측면이기도 하다.

화엄은 의상에 앞서 자장에게서도 목도되는데, 이는 보천과 효명이 자장과 연결선상에 존재할 수 있는 부분인 동시에, 신라오대산만의 특징이 자장으로까지 소급될 수 있는 측면이 된다. 신라오대산에서 확인되는 문수와 화엄의 이중구조와 융합적인 구조는 중국오대산과 변별되는 신라오대산만의 특징이라는 점에서, 이는 신라인의 주체적인 사고가 잘 발현된 靑出於藍靑於藍의 측면이라고 하겠다.

참고문헌

- 『大方廣佛華嚴經』, 大正藏9
『大方廣佛華嚴經』, 大正藏10
『華嚴經探玄記』, 大正藏35
『花嚴經文義綱目』, 大正藏35
『三國遺事』, 大正藏49
『續高僧傳』, 大正藏50
『古清涼傳』, 大正藏51
『法苑珠林』, 大正藏53
『三國史記』
『新增東國輿地勝覽』
『五臺山事蹟記』
姜仁求 外 譯, 『譯註 三國遺事Ⅲ』, 서울: 以會文化社, 2003.
韓國學文獻研究所 編, 『乾鳳寺本末事蹟·楡岾寺本末寺誌』, 서울: 亞世亞文化社, 1977.
金福順, 『江原佛教史 研究』, 서울: 小花, 1996.
金相鉉, 『新羅의 思想과 文化』, 서울: 一志社, 1999.
朱南哲, 『韓國建築史』, 서울: 高麗大出版部, 2006.
敦煌研究院 主編, 趙聲良 本卷主編, 『敦煌石窟全集18-山水畫卷』, 香港: 商務印書館, 2002.
孫修身 編, 『敦煌石窟全集12-佛教東傳故事畫卷』, 香港: 商務印書館, 1999.
廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 研究」, 서울: 東國大 博士學位論文, 2015.
金福順, 「新羅下代 華嚴의 1例-五臺山事蹟을 中心으로」, 『史叢』 제33집, 高麗大學校 歷史研究所, 1988.
金相鉉, 「三國遺事 慈藏 기록의 검토」, 『天台宗 田雲德 總務院長 華甲紀念-佛教學論叢』, 丹陽郡: 天台佛教文化研究院, 1999.
南東信, 「慈藏의 佛教思想과 佛教治國策」, 『韓國史研究』 제76호, 韓國史研究會, 1992.
南武熙, 「『三國遺事』에 반영된 고려 국내 유통 「慈藏傳」의 복원과 그 의미」, 『韓國學論叢』 제34호, 國民大學校 韓國學研究所, 2010.

- _____, 『續高僧傳』 「慈藏傳」과 『三國遺事』 「慈藏定律」의 원전 내용 비교, 『文學/史學/哲學』 제19호, 韓國佛敎史研究所, 2009.
- _____, 『慈藏과 韓國佛敎의 寶宮信仰』, 『韓國佛敎學』 제66호, 韓國佛敎學會, 2013.
- 변인석, 『續高僧傳』 釋慈藏傳中の ‘東懸顛之上’의 歷史地理的 考察, 『大覺思想』 제2집, 大覺思想研究院, 1999.
- 신동하, 『新羅王子 慈藏論의 檢討』, 『佛敎學研究』 제43호, 佛敎學研究會, 2015.
- 廉仲燮, 『慈藏과 華嚴의 관련성 고찰-中國五臺山 文殊親見의 타당성을 중심으로』, 『韓國佛敎學』 제77호, 韓國佛敎學會, 2016.
- _____, 『慈藏의 生沒年代에 대한 종합적 검토』, 『東아시아佛敎文化』 제29호, 東아시아佛敎文化學會, 2017.
- _____, 『한국 전통가사 天王紋貼의 발생과 내포의미』, 『溫知論叢』 제31집, 溫知學會, 2012.
- 李杏九(道業), 『韓國 華嚴의 初祖考-慈藏法師의 華嚴思想』, 『東國論集』 제13집, 東國大學校, 1994.
- 鄭柄三, 『記錄과 遺物로 본 淨巖寺의 創建과 傳承』, 『史學研究』 제118호, 韓國史學會, 2015.

Abstract

Mañjuśri Faith and Avatamska in Establishment of Silla Odaesan

Youm, Jung-seop(Ven. Ja-hyun)
(Professor, Dept. of Buddhist Studies, Joongang Sangha Univ.)

Silla Odaesan is a sacred mountain which was established in the earliest period of Korean Buddhism completed by the influence of Odae Mountain in China. However, Jajang, who was regarded as its founder, worked just as the partial initiator rather than the full - scale originator of Silla Odaesan. For this reason, in the completion and establishment of Silla Odaesan, the later characters of Bocheon(寶川) and Hyomyeong(孝明) became very important.

This paper examines the peculiar characteristics of the Silla Odaesan, focusing on the roles of Jajang, Bocheon and Hyomyeong in establishment of Silla Odaesan.

First, it was suggested that the possibility of Jajang's personal meeting with Mañjuśri in China's Mt. Odae was valid, although the existing data on Jajang are limited. And, in the controversial time and place that Jajang made pilgrimage to Chinese Odaesan and met Mañjuśri, some arrangement was made based on the literature. Second, through the review of the religious experience of Bocheon and Hyomyeong, it was suggested that their two religious experiences might be independent from each other to some degree.

And, in regards to the fact that Silla Odaesan had different features

from Chinese Odaesan, it was clarified that this was due to the dual structure of Mañjuśri and Avatamska. In emphasis of Avatamska, Silla Odaesan established a unified background with Wonyung(圓融) so as to make it possible to synthesize all aspects of Myeongju Buddhism(溟州佛教) that was popular at the time. In other words, Silla Odaesan was originated under the influence of Mt. Odaesan in China, but it was completed with its unique characteristics of Silla Buddhism.

Key words

Jajang, Bocheon, Hyomyeong, Chinese Odaesan, King Seongdeog, Sangwonsa, Mañjuśri bodhi-sattva.

논문투고일 : '18. 3. 20. 심사완료일 : '18. 5. 30. 게재확정일 : '18. 5. 30.