

# 唐 五臺山 설화의 新羅的 수용과 변이

김 승 호\*

## <차례>

1. 머리말
2. 唐 오대산 설화의 형성
3. 新羅 五臺山 설화의 성립과 특성
4. 맺음말

## <국문초록>

신라가 곧 佛國土라는 인식이 자리 잡기까지는 설화의 힘이 크게 작용했다고 보아야 할 것이다. 신라의 산마다 佛菩薩이 주관하는 곳임을 증거해주는 설화 가운데서도 오대산화 설화는 여러 점에서 주목의 대상이 된다. 어떤 설화보다 각 편이 풍성하게 전하고 있어 靈山설화의 발생, 전파의 궤적을 살피는 데는 긴요한 대상이 된다는 것이다.

신라 五臺山 설화는 중국 淸涼山 설화와 여러 점에서 유사성을 보인다. 이는 유학승을 비롯한 신라인의 중국진출과 함께 외래 설화가 유입되면서 나타난 현상이라 보아야 할 것이다. 중국의 청량산(오대산) 설화에는 한결같이 문수친건을 발원하는 주인공이 등장하여 오대산 각처를 섭렵하게 되는데 수월하게 문수친전에 이르는 경우는 없다. 즉 문수를 만났으나 我相에 사로잡힌 나머지 상대가 누구인줄 모르다가 뒤늦게 조력자를 만나 자신의 우매함을 절감하는 식의 내용을 동반하는 바, 이는 唐 청량산설화와 신라 오대산설화에서 발견되는 내용적 공통점으로 신라설화의 발원지점이 唐임을 보여주고 있다.

그러나 본고는 신라 내에 오대산 설화가 전승되면서 나름의 특성을 구비한 설화로 탈바꿈하게 되었다는 점도 아울러 살폈다. 무엇보다 여러 인물의 영험담을 소개하고 있는 중국과 달리 신라에서는 慈藏의 체험중심으로 설화를 전개시키되 그의 영험성을 통해 오대산을 성소화시키려는 경향이 뚜렷하다는 것이다. 그 외 불보살이 상주했던 전대 불지처였음을 매우 강조할 뿐만 아니라 護國佛敎 사상의 맹아지로 오대산이 지닌 의미를 복합적으로 끌어낸다는 점도 신라 오대산 설화의 특성으로 지적할 수 있었다.

주제어: 淸涼山, 오대산, 자장, 불국토화, 불교 靈山설화, 문수보살, 호국불교사상

\* 동국대학교 국어교육과 교수

## 1. 머리말

신라 이래 전승된 설화들을 보면 산악은 더 이상 山神만이 관장하는 영역으로 머물러 있지 않게 된다. 불교의 전래와 함께 산악의 주재자가 토속 신에서 불보살로 神格의 변화가 이루어지게 되었으며 각처의 산에 불보살이 머문다는 막연한 믿음에서 한 걸음 나아가 불보살과의 조우했던 체험담이 널리 전파되는 시기를 맞게 된다. 그런데 그같은 靈山설화가 신라에서 자생한 것이라 하기는 어렵겠는데 인도 혹은 중국 등의 영향 아래서 출현한 설화라는 생각을 외면하기가 어렵다. 즉 불교적 영험성을 간직하고 있는 초기의 명산 설화들일수록 중국설화와 유사성이 많은 것으로 보아 애초 신라 내에서 자생적으로 발화한 것이라기보다는 외래적 영향 하에 생겨난 것으로 판단하는 것이 옳다고 보는 것이다.

특히 『三國遺事』 소개 五臺山 설화의 내용, 형식, 모티브 등을 살펴보면 唐나라 설화의 유입 흔적이 역력하다. 하지만 중국설화를 바탕으로 두고 창작 전파된 설화일지라도 신라의 토착성이 별도로 구비되어 있다는 점은 분명히 환기할 필요가 있으며 이에 대한 별도의 논의가 필요한 시점이다. 본고는 兩國間 설화의 유사점을 우선 파악하되 오대산설화를 중심으로 신라 내 영산설화의 특성을 밝히는데 비중을 두어 논의할 생각이다. 여러 명산설화 중에도 五臺山설화를 대상으로 한 것은 초기 불교영산 설화의 제 각편을 풍성하게 구비하고 있다는 점 때문인데 오대산설화의 성립배경, 이면의 사상, 전승집단, 후대적 의미 등을 유추해 보는 데 이보다 더 적절한 대상도 달리 없다고 본다.

## 2. 唐 오대산 설화의 형성

淸涼山, 혹은 五臺山이 어느 지역 어느 산을 일컫는지에 대해서는 논란들이 많았다.<sup>1)</sup> 숫타니파타를 비롯해 경전에 등장하는 文殊 住處로서의 淸涼山<sup>2)</sup>을

히말라야의 한 盆地를 칭한다고 보는 것이 인도 쪽의 시각이었던 반면 중국에서는 東晉 이래 자국의 산으로 착색하는 것은 물론 방위관념과 결부시켜 오대산에 신앙적 의미를 부여하였으며 특히 魏, 隋, 唐 시기를 거치면서부터는 중국의 불국토설을 추동하는 靈域으로 이해가 된다.<sup>3)</sup> 다소 막연하게 칭해지던 淸涼山은 후대에 오면 法藏(643~712)의 설명과 같이 꽤 구체적 지역 정보를 포함함으로써 언제라도 수소무해서 찾아갈 현실적 공간으로 자리 잡는다.<sup>4)</sup>

어떻게 말하든 唐이전에 벌써 경전 속의 淸涼山과 중국 山西省의 淸涼山(五臺山)을 동일시하는 시각이 널리 퍼져 있었음은 틀림이 없는 것 같다. 한테 명시적 진술만으로 중국 청량산이 聖境으로서의 영험성을 체득시키는 데 한계가 있었다. 오히려 중국 오대산이 영험한 터로서 신성성을 간직하기위해서는 그곳을 성소화하는 설화적 담론, 다시 말해 불보살이 상주하는 곳임을 증거해주는 사람들의 구체적인 신비체험담이 절실하다는 점을 간과하게 된다. 隋唐 이래 설화 담당층은 이를 직시하면서 청량산을 중심공간으로 하는 다양한 설화를 창작, 전파시켰다고 해야 할 것이다.<sup>5)</sup>

唐시대 청량산 관련 설화들에서 드러나는 공통점은 佛菩薩 중에서도 유독 文殊菩薩을 신격으로 등장시킨다는 점이다. “문수보살은 文殊師利, 滿殊尸利

라고도 하며 범어로는 草夏라 한다. 이것은 妙德을 말함이니, 또한 妙吉祥이라고도 하는데 萬德이 둥글고 밝으니 모두 근원을 꿰뚫고 있어 妙德이라 칭하는 것이다. 태어날 때부터 十澄을 가지고 있으며, 보고 듣는 것이 이익됨이 있으니 妙吉祥이라 칭해지기도 했다.”<sup>6)</sup> 『文殊般若泥洹經』에서는 문수의 상호에 대해 “문수는 32相에다 80種好를 갖추고 있으니 상호는 부처님과 같다.”고 했으며 사리불은 문수의 德相에 대해 다음과 같이 밝혔다. “선남자여, 문수사리 동자는 그 행동이 넓고 크며, 그 원은 가이 없으며 출생일체가 보살의 공덕에서 그침이 없다. 선남자여, 문수사리는 늘 무량계 부처의 어머니이며 항상 무량보살의 스승으로 일체 중생을 교화시키기 때문에 普門十方世界等이라 칭한다.”<sup>7)</sup> 문수는 시방세계의 일체 중생을 교화하기 위해 나타나 무량백겁세계에 이르도록 비가 내리듯 공양을 전함으로써 그 悲願이 미치지 않은 법이 없었다고 했다.

그렇지만 대증을 인도하여 문수보살의 존재적 의미 안으로 끌여가기 위해서는 위와 같은 개념화를 넘어 그 존재감을 실감케 하면서 증득의 세계로 견인하는 이야기가 필요하다. 일상인들의 체험적 범위 안에서 이야기되는 서사를 통해 문수의 聖智를 체득하고 그 존재적 의미를 헤아릴 수 있게 해주는 쪽으로 설화가 창작된 것은 그 때문일 터인데 한편으로는 오대산의 영역적 의미를 확고히 다지는데도 이바지 하였다.

靈山설화에서 문수보살이 빈번히 등장하기는 하지만 때에 따라 제 佛菩薩이 두루 섞여 등장하고 있는 경우도 흔한데 觀音, 地藏 신앙을 전파하는 설화라면 당연히 관음, 지장 등이 주동인물로 나서게 될 것이다. 그런데 오대산 설화에서는 어쨌든 불보살중 문수보살만이 취택된다.

청량산 순례에 참여하는 이들은 문수친견을 평생의 소망으로 삼았는데 역사 현실적으로 보아 文殊參禮의 열기는 隋唐시대부터 조성되었던 것 같다.<sup>8)</sup> 가령

1) 중국에서는 淸涼山과 五臺山을 거의 혼용해 쓰는 편인데 비해 우리의 경우는 五臺山을 淸涼山으로 부르지는 않는다. 따라서 본고에서는 중국 오대산을 지칭하고자 하는 경우에는 주로 淸涼山으로 쓸 것이다.  
 2) “문수보살이 계신 곳은 동북방에 있는 청량산이며, 진단국에 있는 나라연산이다. 문수보살은 이 산에 일만의 보살을 거느리고 계시며, 항상 법을 설한다.”〈華嚴住處品〉 “동방에 보살이 머무는 곳이 있는데 이름이 청량산이다. 과거 여러 보살들이 늘 거기에 머물렀고 그곳에 나타난 보살의 이름이 문수사리이니 항상 일만 보살을 거느리고 항상 설법하신다.”〈大方廣佛華嚴經 菩薩主處品〉  
 3) 정병조, 『문수보살의 연구』, 한국불교연구원, 1988, 145면.  
 4) 운허·용하, 『불교사전』, 동국역경원, 1961, 231면. “청량산은 현재 중국 산서성에 있는 오대산이고, 진단은 지나국이라고도 하는데 한나라를 말하고, 나라연산은 건로산 혹은 중국 청주 지방 경계에 있는 용로산이다.”  
 5) 본고에서 거론하는 중국 오대산 설화는 대체로 明의 鎮澄이 撰한 『淸涼山志』(江蘇廣陵古籍刻印社)와 『淸涼山新志』(杜潔祥 主編, 丹青圖書公司印行, 1985)를 텍스트로 삼는다.

6) 운허·용하, 상계서, 231면.  
 7) 華嚴入法界品. “善男子 文殊師利童子 其行廣大 其願無邊 出生一切菩薩功德 無有休息 善男子 文殊師利 常爲無量諸佛之母 常爲無量菩薩之師 教化成就一切衆生 名稱普聞十方世界等”  
 8) 『淸涼山志』(明 鎮澄撰, 中國佛志叢刊9, 江蘇廣陵古籍刻印社)와 『淸涼山新志』(杜潔

『清凉寺志』소제 三沙彌見聖, 聖水靈藥, 明勸遇聖, 西來化僧, 道明入聖域, 解脫和尙見聖, 波利入金剛窟<sup>9)</sup> 등을 비롯하여 많은 각편들은 문수친견의 발원자들이 도처에 존재하였음을 보여준다. 그 가운데는 西來化僧이나 波利入金剛窟에서 보는 것처럼 天竺에서까지 文殊 住處인 청량산을 찾아온 異域의 순례인들도 눈에 띈다. 하지만 清凉山에 들어선 것이 곧 문수친견을 보장해주는 것은 아니었다. 그 누구도 쉽사리 문수 친견의 願을 달성하지 못하게 된다. 그것은 그들이 지나치게 자기 상념대로 문수의 像을 고정시키고 있었기 때문이었다.

『文殊師利盤泥洹經』은 문수보살에 대해 “이 보살은 首楞嚴三昧力에 머물고 있으므로 시방세계에 혹은 처음 탄생을 드러내기도 하고 혹은 滅度를 보여 중생을 이롭게 하기도 하므로 게로 말하되, 문수대보살은 대비의 원을 바라지 않으며 몸을 바꾸어 異道가 되기도 하며 혹은 冠을 쓰거나 혹은 몸을 드러내거나 혹은 어린 아이들 무리에 섞여 동네에서 놀거나 혹은 가난한 이가 되거나 혹은 쇠약한 얼굴의 병든 노인이 되고 춤고 배고파 여러 곳을 들러 구걸을 하니 사람들로 하여금 시혜를 촉발시켜 일체의 願을 채워주기도 한다.”<sup>10)</sup>고 밝혀놓았다. 한마디로 문수는 자재한 변신의 소유자라는 것이다.

五萬 보살을 거느린 문수보살이 청량산에 머물며 어깨에 밝은 빛을 비추니 그것을 보면 죄가 소멸된다고 하지만 문수보살은 위에서 거론한 것처럼 다양한 모습으로 몸을 바꿈으로써, 그 眞身을 쉽게 간파할 수 없게 만든다. 정작 문수를 보고서도 그런 줄을 모르는 일이 발생하는 것은 물론이며 누군가의 조언이나 극적 사건전개가 없었다면 끝내 상대가 누구인지를 간파하지

祥주편,丹青圖書公司印行,1985)는 중국 청량산을 住處로 하여 문수의 친견설화의 면모를 살펴보는데 적절한 자료를 제공해주고 있다. 清凉山志에서는 내용적 편차에 의거하여 五峰靈蹟, 伽藍勝概, 高僧懿行, 菩薩玄應, 帝王崇建, 名公外護, 異衆感通 등 8개의 편목으로 나누어 정리해 놓고 있으며 高僧懿行 條만 하더라도 摩捺法蘭, 窺基, 道宣, 清凉, 仰山, 法空, 趙州, 光嶼, 孚上, 降龍, 成覺, 紫柏 등 문수 친견체험의 고승 63인을 등장시켜 그들의 행각과 懿行을 전하고 있다.

9) 鎮澄편, 상계서, 175-202면.  
10) 鎮澄편, 상계서, 50면. “菩薩 住楞嚴三昧力故 於十方界 或現初生 或現滅度 饒益衆生 故有偈云 文殊大菩薩 不捨大悲願 變身為異道 或冠或露體 或處小兒叢 遊戲於聚落 或作貧窮人 衰容爲老病 及現飢寒苦 巡訪而求乞 令人發一施 與滿一切願”

못하고 말았을 것이다. 여기서는 明勸遇聖 이야기<sup>11)</sup>를 예로 들어본다.

1. 高齊의 승 明勸은 경주사람으로 청량산이 文殊 주처임을 전해듣고 그 산에 들어가 사방을 헤매며 문수친견에 안간힘을 다한다.
2. 우연히 산중에서 이승을 만나 도반으로 지내기로 약속한다.
3. 東臺의 오두막집에서 만난 몇 명의 누추한 스님에게 오만함을 보이고 날이 저물자 숙소로 돌아온다.
4. 도반 승이 밤중에 병으로 신음하더니 아침에는 악취가 심해져 명옥은 그의 곁에 갈 수가 없었다.
5. 명옥은 병든 도반이 시키는 대로 그를 남겨두고 문수를 친견하기 위해 혼자 길을 나선다.
6. 명옥이 길을 나서자마자 굉음이 들려 뒤를 돌아다보니 오두막집과 도반 승이 흔적없이 사라지고 없었다.
7. 뒤늦게야 동행했던 이승이 문수보살의 현상이었음을 깨닫고 깊이 참회한다.

明勸은 청량산 속에 들어와 자신과 같이 문수친견을 바라는 異僧을 만나 道伴으로 지내기로 약속한다. 산중을 헤매던 두 사람은 어느 폐 오두막에 모여 있는 몇 명의 승들을 보게 된다. 한결같이 지저분하기 짝이 없는 차림을 하고 있는 그들을 명옥은 오만불손하게 대했다. 그리고 돌아와 암자에서 동행승과 잠을 자는데 동행승이 신음소리를 터뜨리며 악취를 뿜어대는 바람에 근접하기조차 힘들었다. 이에 명옥은 그와의 순례행각을 홀로 문수 친견의 길을 떠나게 된다. 하지만 곧이어 암자와 이승이 홀연히 사라진 것을 지켜보면서 이승이 곧 문수의 化身이었음을 간파하게 되며 그제야 자신의 무지한 分別眼을 닦으며 깊은 참회에 빠져든다. 문수와의 조우담은 인간의 분별심 곧 自他, 貧富, 美醜 따위의 이분법에 익숙해져 眞容을 바로 보지 못하는 중생의 한계를 선연히 비추어 주고 있다.

오로지 문수친견의 생각에만 빠져있던 순례자가 앞에 나타난 노인, 동자, 빈녀, 걸인 등을 홀대하거나 지나쳐 버리는 상황제시는 청량산 설화에서 상투적일 정도로 흔한 것이다. 다음 소개하는 貧女乞食<sup>12)</sup>도 그런 예에 포함된다.

11) 鎮澄편, 상계서, 203면.

1. 元魏 시대 영취사에서 無遮大會를 여는 중에 어떤 貧女가 두 아이와 강아지 한 마리를 데리고 나타났다.
2. 여인은 시주 돈을 대신하여 머리를 잘라 바치더니 공양간에 나타나 바쁘다며 밥 주기를 채근했다.
3. 공양주가 세 사람이 먹을 정도로 충분히 밥을 주었는데도, 여인은 강아지에게도 먹일 밥을 달라고 떼를 썼다.
4. 여기다 더해 임신한 몸이니 뱃속에 든 아이의 몫을 더 달라고 하자, 승이 여인의 지나친 식탐을 질책했다.
5. 貧女가 웃으며 허공으로 날아오르며 개를 남겨주고는 스스로는 문수보살로, 개는 사자로, 아이들은 두 동자로 변하더니 홀연히 사라졌다.

무차대회가 남녀노소·귀천·상하의 구별 없이 범문을 듣고 잔치를 베푸는 자리이므로 빈자들은 이런 곳을 일부러라도 수소문할 것이다. 위 이야기에 등장하는 여인은 남루한 차림에다 두 아이와 강아지마저 데리고 있었으니 寺側에서 허기를 달래주어야 대상이 아닐 수 없다. 그런데 강아지와 뱃속에 든 아이의 몫까지 달라는 지경에 이르자 공양간의 僧도 화를 낼 수밖에 없게 된다. 하지만 이야기 말미에 이르면 극적 반전이 이루어지면서 바로 오만불손하게 굴었던 빈녀가 바로 문수였음이 밝혀진다.<sup>13)</sup> 이야기에 숨은 주제는 문수가 등천하면서 전하는 偈로 한결 분명해진다. “十地와 같은 마음을 지니고 또한 불, 물, 바람같이 분별이 없으니 필경은 허공과 같네.”<sup>14)</sup> 貧女에서 원래의 보살로 돌아가면서 전해주는 偈는 문수의 자재한 변재에 가려 보이지 않는 眞容에의 직시, 다시 말해 인간이라면 누구나 갖게 마련인 分別心을 떨쳐 버리고 진체를 가려내는 안목을 띄우라는 질책과 다를 것이 없다.

12) 鎮澄편, 상계서, 177-178면.

13) 貧女乞食은 慈藏正律 조에 보이는 자장의 임종시 일화와 여러 면에서 상통한다. 상기 중국설화는 貧女가 강아지와 아이를 데리고 무차대회에 와서 밥을 얻어먹은 뒤 자신은 문수보살, 개는 사자, 두 아이는 童子로 몸을 바꾸어 등천한다는 내용을 포함하고 있다. 자장정률에서는 삼태기에 죽은 강아지를 담아 메고 온 한 거사가 淨巖寺에 머물고 있던 자장을 만나러 왔으나 시종에게 쫓겨난 후 偈를 전하며 천상으로 비등했다는 내용이다. 주목할 것은 전자와 흡사하게 후자에서 거사는 문수보살로, 강아지는 문수가 정좌하는 사자보좌로 바뀌고는 偈를 준 다음 등천한다는 점이다. 이는 양 설화가 동일 유형에 속한다는 점을 보여준다.

14) 鎮澄 편, 상계서, 178면. “空中偈曰 持心如大地 亦水火風 無二無分別 究竟如虛空”

중국 내에서 전파된 문수현응담들 간에 내용적 편폭이 있기는 하지만 서사적 흐름은 ‘순례자의 문수친견 갈망 → 청량산중의 巡禮행각 → 변신한 문수와의 조우 → 순례자의 외면 → 조력자를 통한 실상 파악’ 라는 서사적 흐름을 대체로 유지하면서 진행된다. 문수친견만 발원했지 아직 見性的 경지에 오르지 못한 사람들, 그리고 그들의 무지와 무명을 타파하기 위한 각성적 조력자를 배치함으로써 최종적으로는 문수보살의 가르침이 무엇인지를 간파할 수 있게끔 구조화된 전개라 할 수 있다.

중국전승의 문수설화들은 시대를 넘어 인간의 고식적 안목과 함께 분별력을 상실한 중생의 어리석음을 문제 삼고 있는데, 문수의 진면목을 드러낸 이후에도 偈頌을 개입시켜 앞서 일화의 진정한 뜻을 명시적으로 밝힌다. 여기서 계승은 傳문학의 필수요소에 속하는 評決과 같은 기능을 담당한다고 보아 무리가 없다. 이처럼 중국에서 퍼진 청량산 설화들은 다양하게 현응하여 문수를 보지 못하는 인간의 몽매함을 드러내는 동시에 중생으로 하여금 淸淨心을 회복시켜 주기위해 발분하는 문수의 자비심에 초점이 두어지고 있다.

### 3. 新羅 五臺山 설화의 성립과 특성

#### 3.1. 중국 淸凉山 설화의 신라 유입

『三國遺事』소제 臺山五萬眞身, 溟州 五臺山 寶毗徒太子傳記, 臺山月精寺 五類聖衆 등은 공통적으로 신라 내에서 오대산의 성소화가 어떻게 진행되었는지 증거해 주는 不二의 자료에 속한다. 그런데 이들 설화의 발화 시점이 언제이며 순수하게 신라 내에서 자생한 설화로 인정할 수 있는지 등등 갖가지 의문이 제기될 수 있다. 이런 의문을 풀기위해서는 앞에서 제기한 중국설화와의 관련성을 타진해보지 않을 수 없을 것 같다.

본격적 논의가 없이도 신라 오대산 설화가 성립하기까지 직간접적으로 중국설화의 영향이 있었다고 말할 수 있다. 단적으로 오대산설화에 나타나는

못, 사찰의 이름만 보아도 그렇다. 중국 청량산에는 眞容院<sup>15)</sup>과 太華池<sup>16)</sup>가 있는 반면 명주 오대산에는 眞如院과 大和池라는 사찰과 연못이 있는데 우연의 일치라 하기 어려운 作名이다. 중국 설화의 유입과 더불어 신라 쪽에서 唐名을 수용한 데서 야기된 현상이 아닐지 모르겠다. 이외 서사구조, 내용적 측면에서 신라 설화가 중국설화의 영향에서 자유롭지 못했을 것이란 추측을 앞서 해볼 수가 있는 것이다.

문수보살의 顯應과 함께 오대산의 靈山설화가 신라에 유입된 시기는 대체로 자장이 唐 유학을 마치고 돌아온 때로 유추해보는 것이 무난하다고 하겠다. 왜냐하면 『삼국유사』에 “산중의 古傳에 의하면 이 산을 진성 문수보살이 거주한 곳이라고 한 것은 자장법사로부터 시작되었다고 한다.”<sup>17)</sup>라는 기록이 보이기 때문인데 그 이전까지는 오대산이 문수의 주처로 인식되지 않았다고 보아도 좋을 것이다. 자장은 唐에 들어가 그곳의 불교 문물과 승단의 체계를 수입했으며 한 편으로는 唐內 널리 퍼져있던 오대산 문수보살 설화를 이식시킨 장본인이었음이 드러난다. 자장을 비롯한 일행은 앞서 청량산 설화를 접하는데 그치지 않고 인물과 배경 정도만 번개시켜 신라 오대산 설화로 탈바꿈 시켜 나갔다고 보면 될 것이다. 『三國遺事』소제 臺山五萬眞身, 臺山月精寺五類聖衆, 그리고 閔漬의 「五臺山月精寺事蹟記」 등은 중국청량산설화의 신라적 전개라 말해도 좋을 터인데 물론 신라 설화 나름의 토착성을 구비한 결과물임이 분명하다. 그러나 조선시대에 들면서부터는 전대와 같은 오대산 설화의 전승력을 확인할 수 없으며 통시적 논의를 펼칠만한 각 편을 구하기도 어렵게 된 것이 전승사적 실상이다.

15) 杜潔祥 편, 상계서, 230면. “송나라 지도 연간에 眞容院의 僧 道海가 百僧會를 만들어 화엄경을 강독하였다.(宋至道間 眞容院僧道海者 結百僧會 誦華嚴經)”

16) 명주 오대산설화에서 영이적 현장으로 곧잘 거론되는 大和池가 중국 청량산의 太華池를 차용한 作名일 수 있다는 생각을 해본다. 중국 추종의 작명 방식은 설화수용과 더불어 오대산의 성역화 작업의 측면에서 이해가 가능하다.

杜潔祥 편, 상계서, 132면. “오대산의 서북쪽에 위치하고 있으며 사람들과다 못의 깊이를 제 각각 말한다. 못에 임하여 얼굴을 비추어 보면 한 터럭도 구분할 수 있을 정도이다.(在臺山西北隅 其水隨人所見 深川不一 臨池顧影 可辨毫髮)”

17) 『三國遺事』卷第3, 臺山五萬眞身, “按山中古傳 此山之署名 眞聖住處者 始慈藏法師”

臺山五萬眞身은 자장이 문수보살 친견의 열망으로 가득 차 있다가 누구보다 앞서 중국 청량산을 찾아 들어갔다는 사실을 분명히 해놓고 있다. 그런데 이후 소개되는 자장의 자취는 중국 청량산을 무대로 한 異僧, 高僧들의 神秘體驗과 대체로 부합된다. 가령 중국내 자장의 행적담을 보면 문수 친견에 대한 發願, 오대산 入山, 異僧, 童子, 老僧 등과의 遭遇, 文殊의 看過, 偈頌에 의한 覺醒, 성찰과 참회 등 계기적 흐름 속에서 진행된다. 단락에서 드러나듯 자장은 청량산의 太華池 곁에서 7일을 기도한 연후에 보살이 나타나는 꿈을 얻게 된다. 몽중의 문수 응현이야말로 지혜를 얻고 無明을 떨쳐버리고자 이역에서 찾아온 자장에게 베푸는 시혜라고 해도 좋을 듯하다. 몽중에서 얻은 偈頌이 난해하여 쉽사리 풀지 못하는 지경에 빠지기도 하나 이 역시 조력자의 도움으로 극복할 수가 있게 된다.<sup>18)</sup>

중국 설화를 통해 사증들이 청량산을 찾아든 까닭이 문수보살을 친견하고 성불의 요체를 전해 받고자 하는데 있었음을 앞서 확인했다. 하지만 간절한 원에도 불구하고 문수의 친견에는 번번히 실패하는 것으로 그려지고 있었다. 문수의 자재한 변신 능력 곧 노인, 이승, 동자, 아녀자, 거지 등으로 몸을 바꾸어 나타남으로써 순례자가 眞容임을 놓치고 전해주는 偈조차 쉽게 풀어내지 못하는 상황에 빠진다. 이런 내용전개는 新羅 오대산 설화에 와서도 달라지지 않는다.<sup>19)</sup>

청량산 설화들은 간절한 소망을 지닌 채 청량산을 찾아서 산중을 헤매는 불자들의 자취를 보여주는 하지만, 왜 그렇게 尋佛에 열정을 바치는지에 대한 해석은 즉각 내놓지 않고 있다. 어떻게 보든 尋佛이 기이한 행적으로 치부될 수는 없다. 설화의 담당자는 중생들이 지니고 있는 無明과 分別心을 어

18) 『三國遺事』, 상계서. “初至中國太和池邊石文殊處 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 到于師邊 問何以無聊 師答以夢所受四句偈 梵音不解爲辭 僧譯之云”

19) 『三國遺事』卷第3, 洛山二大聖, 觀音正趣 조에서 보면 元曉와 義湘은 관음보살을 친견하기 위해 선후 경쟁을 벌이는 구조를 짜여있음을 알게 된다. 원효/의상의 경쟁담으로 이해할 만한 이 설화에서도 특히 문수보살이 개천에서 개짐을 빨고 있던 여인 혹은 논에서 벼를 베고 있던 여인으로 응현하고 있었으나 원효가 이를 제대로 간파하지 못하고 배회하는 장면은 중국 오대산설화에서 흔히 나타나는 문수 친견실패담의 신라적 변이형으로 이해해도 무리가 없겠다.

편 식으로든지 떨쳐버려야 한다는 開導의 목적을 앞세운 전개에 속한다. 부처전건의 열정에도 불구하고 주인공들은 진신을 보고도 알지 못하다가 조력자를 만나고 나서야 그 자신이 얼마나 我相에 사로잡혀 있었는지를 체감하게 되는 것으로 전개되고 있으니 순례자들의 체험은 단순히 호기심의 차원에 머물지 않는다. 문수와 더불어 나타나는 異人은 보다 구체적인 방법, 곧 偈頌을 전해주거나 해석해 주는 것으로 불보살의 가르침 속으로 주인공을 인도하기도 한다. 자장이 청량산 太華池 못가에서 기도를 한 끝에 범어로 된 계송을 꿈 속에서 얻었다는 체험이 바로 이 경우에 속한다. 자장이 얻은 偈의 내용은 일체 법의 깨우침 혹은 자성은 무소유라고 하는 설법을 담고 있다. 이외에 법성을 알아야 한다. 혹은 盧舍那佛을 마침내 친견할 것이라는 네 가지 정도로 偈의 내용이 요약된다.<sup>20)</sup> 경우에 따라서는 天聲 등이 偈를 대신하기도 하는데 이 역시 무명에 덮인 주인공을 참회에 이르도록 해주다는 점에서는 偈의 기능과 다를 바 없다. 이렇게 볼 때 중국 청량산 설화는 구조, 내용면에서 신라 오대산 설화가 성립되는데 있어 담론적 전거, 혹은 근원설화로서 의미를 부여해도 무방하다고 하겠다.

### 3.2 新羅 五臺山 설화의 成立과 특성

#### 3.2.1. 慈藏중심의 이야기 전개

자장은 아직 초보적 신앙 형태를 벗어나지 못하던 신라에 한 단계 높은 신앙 기풍을 진작시키기 위해 唐 유학을 결행했으며 귀국 후에는 승단의 체제 정비와 사찰 건립에 공력을 다 한 승려였다. 그의 전기 역시 唐의 승단을 견문하고 불교문물을 이식하기 위해 열정을 바친 자취가 투영되고 있는데 『續高僧傳』이 당 체류 시에는 治病 등 대중 구원적 자취에 집중적인 관심을 보이는 인물로 형상화되고 있다면 『三國遺事』에서는 문수친견담의 체험뿐만

아니라 月精寺, 通度寺, 水多寺 淨巖寺를 세워 각처에 신앙적 교두보를 확보해나갔던 창주로 형상화되고 있다고 하겠다.<sup>21)</sup>

그런데 자장이 중국 청량산 그리고 명주의 오대산에서 거둬 문수를 친견했다는 傳言만큼 그의 威儀를 증거해주는 이야기는 달리 없다. 불보살과 조우하는 능력자로서 그의 명성은 뒷날 創主로서 그 명성을 높이는 근거로 작용했음에 틀림이 없다. 당시 사람들은 절을 세울 때마다 감흥이 일어날 것이라는 자장의 장담을 전적으로 신뢰했을 뿐만 아니라 사찰 건립에 적극적으로 참여했다는 점을 통해 자장의 당대적 위상을窺어볼 수가 있다.<sup>22)</sup>

『삼국유사』에 소개된 오대산설화는 慈藏 등에 의해 중국 淸涼山 설화가 신라 땅에 유입된 이후에 성립되었을 것이란 추론을 앞서 제기한 바 있다. 중세 동아시아 문화의 중심에서 있던 당의 불교문화는 주변국으로 퍼져나갔을 것이며 그 안에는 불교담론의 외연적 파급현상도 나타나게 되었다고 본다. 신라불교 설화에서 발견되는 唐 설화적 요소는 바로 그런 측면에서 이해할 수 있는 것이다. 수당시기를 거치며 중국에서는 다양한 문수 친견담이 전승되었다. 이들 문수를 뵈고자하는 고승이나 대중들이 청량산에 들어와 겪었던 갖가지 신기한 일화들은 시대와 지역을 넘어 폭넓게 전승되고 기록으로도 남았다. 신라에 영향을 끼친 설화들은 주로 魏, 隋, 唐 시기에 전파된 것들이라고 하겠는데 내용이나 서사 구성면에서의 유사성을 쉽사리 지적할 수 있다.

그런데 유사성 못지않게 차이점도 발견된다. 우선 신라 오대산 설화에서는 자장에 대한 의존성이 매우 강하게 나타난다고 할 수 있다. 『三國遺事』소재 오대산 설화를 보면 자장을 빼고는 오대산 이야기가 성립되지 않을 정도이다. 자장의 인물기능을 앞세워 오대산의 영역적 의미를 지닐 수 있게 되며 명주 近域의 사찰도 그의 신통력으로 말미암아 지어졌다는 점을 분명히 밝히고 있다. 마치 다른 불교 인물들은 의도적으로 배제한 채 그만을 創主로 앞세우고 있다는 생각이 들 정도이다. 자장을 오대산 설화의 주동인물로 삼은 설화

20) 『三國遺事』卷第3, 臺山五萬眞身. “師答以夢所受四句偈 梵音不解爲辭僧譯之云 阿囉婆佐囊 是日了知一切法 達囉多法野 云自性無所有 囊伽泗伽囊 云如是解法性 達囉盧舍那 云即見盧舍那”

21) 김승호, 「조선후기사찰문헌설화연구-淨巖寺연기설화를중심으로」, 『동악어문학』37집, 동악어문학회, 2001, 159-162면.

22) 道宣, 『續高僧傳』卷24, 唐新羅國大僧統釋慈藏.

담당층으로는 자장과 함께 중국에 들어갔던 승려 혹은 수행 인물들을 먼저 지목할 수 있을 듯하다. 『續高僧傳』에 따르면 入唐時 자장의 곁에는 僧寶를 비롯하여 십여 명의 수행원들이 동행한 것으로 되어있다.<sup>23)</sup> 자장을 포함한 이들은 唐 체류중에 淸涼山을 주 무대로 한 문수현응담을 어렵잖게 접했을 것이다. 이후 이들의 귀국이후 청량산설화는 신라에 널리 알려지게 되었을 것이고 마침 명주 오대산을 聖境化하려는 담당층에 의해 이른바 淸涼山설화를 전거로 한 오대산 설화가 창작되기에 이르렀을 것이다.

慈藏의 행적을 전하는 대표적 중세자료는 중국에서 나온 道宣의 『續高僧傳』과 一然의 『三國遺事』를 들 수 있다. 『續高僧傳』이 사실적 시각으로 신이성을 가능한 배제하고자 하는 입장을 견지하는데 반해 『三國遺事』에서는 초월적 시각으로 채색된 설화일지라도 적극적으로 수용하기를 마다하지 않았다. 뿐만 아니라 『속고승전』에서는 당에 머물 때를 중심으로 신변을 건조하게 기록한 반면에, 『삼국유사』에서는 서사성이 강한 일화들을 폭 넓게 수용하여 자장의 활약상을 다방면으로 제시한다. 자장의 중국내 행적을 살피기위해서는 도선의 『續高僧傳』을 참조하면 될 터이나 신라 내 오대산설화의 전과 양상이라든가 靈境 순례자로서의 자취는 오히려 『三國遺事』를 통해서만 확인이 가능하다. 臺山五萬眞身와 臺山月精寺五類聖衆 條는 문수친견을 적극 체록함으로써 唐 청량산 설화와의 동이점을 살펴보는데 긴요한 대상이 된다.

『三國遺事』에 따르면 자장이 청량산에 든 까닭은 그곳이 문수의 주처라는 전언을 직접 확인해보기 위함이었다. 어찌됐든 동쪽 邊方에서 찾아든 자장에게 청량산은 여러 가지로 시혜를 베푸는 공간으로 바뀐다. 그곳에 머무는 동안 夢中에서 네 구절로 된 偈頌을 얻을 수 있었던 것이나 낮선 僧으로부터 가사, 바리때, 부처의 머리뼈 등을 전해 받을 수 있었던 것도 청량산의 영험함 때문에 가능한 일이었다고 해도 무리가 아니다. 그러나 夢中에서 가사 등 여러 물건을 전해준 異僧으로부터 자장은 충격적인 말을 전해 듣게 되는데 그는 “그대 나라의 동북방 명주 경계에 오대산이 있는데, 일만의 문수보살이

23) 道宣, 상계서, 卷24, 唐新羅國大僧統釋慈藏 “以貞觀十二年 將領門人僧寶等十有餘人 東辭至京”

언제나 거주하고 있으니 당신이 가서 뵈도록 하시오.”라고 했던 것이다.<sup>24)</sup> 청량산 太華池 가에서 얻었던 이 계시는 알고 보면 동방 신라 땅에 중국의 청량산과 방불한 또 다른 산이 존재한다는 점을 증거해주는 것이었다.

唐 淸涼山에서 문수를 친견하고 귀국한 이후 자장은 명주 오대산에 들어와 중국에서와 똑같이 문수를 친견함으로써 그는 당과 신라 두 곳에서 문수보살을 친견한 특별한 인물로 남게 되었다. 설화는 자장이야말로 중국 청량산이 누리고 있는 聖境의 의미를 신라에 이식한 장본인이자 아직 오대산의 불교적 의미를 깨우치지 못한 신라인들에게 그 본의의 확인시킨 선지자임을 뚜렷하게 밝히고 있다.

### 3.2.2. 佛國土사상의 적극적 주입

불교전래 이전부터 신라에 山岳, 山神설화가 폭넓게 자리 잡고 있었음은 충분히 예견되는 일이다.<sup>25)</sup> 그런데 시간이 지나면서 산신이 주재하던 산이 불보살이 주재하는 산으로 바뀌게 된다. 오대산은 그 대표적 사례이다. 오대산이 문수보살의 주처임을 분명히 하는 설화는 중국설화의 영향으로 급조되어 나타난 것이라고 보아야 될 것이다. 다시 말해 불교의 전래, 그리고 중국과의 교류가 활발해지면서 일부 사람들이 해외에서 접한 이야기가 변이되어 짧은 기간에 널리 파급된 것으로 유추가 가능하다. 이는 신라인들의 강렬한 불국토 관념이 있었기에 가능했던 일이다. 세부적으로는 五臺山이 문수보살의 주처로, 洛山이 관음보살의 주처로 관념되는 등 이른바 前世 佛地處로의 설화적 대응이 이루어진 것이다. 오대산 설화는 거사로 현응한 문수가 자장을 찾는 本地垂迹의 형상화가 내용의 핵심이 된다.<sup>26)</sup> 자장이 我相에 사로잡

24) 『三國遺事』卷第3, 臺山五萬眞身. “又曰 汝本國良方溟洲界有五臺山 一萬文殊常住在彼 汝住見之 言已不現”

25) 홍윤식, 『한국의 가람』, 민족사, 1997, 17면.

26) 장덕순, 『한국수필문학사』, 새문사, 1984, 32면.

신라인들의 불국토 사상이 설화나 불승들의 일화 속에서만 강조되는 것은 아니다. 예로 신라 말 崔致遠이 撰한 ‘新羅伽倻山海印寺結界場記’의 한 대목을 보자. “大經에 이르기를 ‘세상에서나 세상에서 나간 뒤에 라도 모든 善根은 모두 가장 좋은 곳

혀 眞體를 간과하고 만다는 내용적 전개는 그대로 낙산시대성 관음정취 조의 심불담에서도 수용이 되는데 이 경우에는 元曉가 慈藏과 흡사한 면모를 드러내는 것이다. 이런 점으로 미루어 佛國土, 本地垂迹 사고를 기저에 둔 설화는 자장시대에 발원하여 후대까지 적지 않은 영향을 미쳤다고 보아야 할 것이다. 그런데 신라 오대산 설화에서 보다 강조되는 것을 꼽는다면 아무래도 불국토 사상이라고 본다.

물론 중국도 오대산에 대해 사상적 의미를 부여한 것이 사실이다. 오대산(청량산)의 지형적 특성을 두고 동·서·남·북 네 봉우리가 가운데 산에서 발원하여 한 산으로 연결되어 있으며 마치 용이 노니는 것과 같으면서 五臺로 작명했을 뿐만 아니라<sup>27)</sup> 다음과 같은 공간적 의미를 부여하는데 적극성을 보였던 것이다.

“오대는 또한 오봉이라고 한다. 대란 높이 평평한 장소를 말하고 봉은 높이 치솟은 것을 말한다. 다섯 봉우리인 까닭에 관국사가 말하길 ‘우리 大聖을 드러낸 것이니 원만한 것이오, 오안이 맑은 것이오, 오부의 진실한 비밀을 모은 것이며, 오음의 근본이 모여 있는 다섯 상투처럼 나누어져 있으며, 오승의 요체를 움직이며, 오탁의 재화를 맑게 하는 것이다.’라 했다.”<sup>28)</sup>

한데 이것조차도 이미 화엄경에서 명시해놓은 청량산의 靈境的 의미, 즉 菩薩衆이 그곳에 머물며 법을 설하고 있다는<sup>29)</sup> 설명의 상세화로 보아야 할 것이

인 尸羅의 땅에 의지하라’ 라고 하였다. 나라의 명칭을 尸羅라 한 것은 실로 波羅提가 법을 일으킨 곳이며 산을 가야라 한 것은 釋迦文의 도를 이룬 곳과 같다.”

27) 鎮澄편, 상계서, 39면. “其東西南北四臺 皆自中臺發脈 一山連屬 勢若遊龍”  
 28) 鎮澄편, 상계서, 34면. “五峰靈蹟 “五臺 亦曰五峰 臺言高平 峰言聳峭 所以有五者 觀國師云 表我大聖 五智已圓 五眼已淨 總五部之眞秘 洞五陰之性源 故首戴五佛之冠 頂分五方之髻 運五乘之要 清五濁之災矣”  
 29) 鎮澄편, 상계서, 15면. “화엄경에 말하되 ‘동북방에 한곳이 있으니 청량산이라 이라하며 예부터 제 보살들이 머물고 있다. 현재 보살은 문수사리라 불리며 그 권속과 더불어 일만 보살이 그곳에 머물며 법을 설한다.’ 했다.(大華嚴經云 東北方有處 名清涼山 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 常住其中而演說法)”

다. 중국인들이 청량산을 바라보는 것처럼 신라인들도 溟洲 오대산의 다섯 봉우리에 불보살적 의미를 결들이고자하는 의도를 분명히 드러낸 것은 사실이다. 다만 중국에 비해 지형을 대상으로 한 의미부여보다는 佛菩薩이나 聖衆들과 연관시켜 터가 지닌 佛緣性을 드러내는데 한층 역점을 두고 있는 것으로 보인다.

慈藏 이외에 명주 五臺山을 성소화하는 데 핵심적 기능을 감당하는 인물로 보천과 효명 두 태자를 거론하지 않을 수 없다. 두 사람은 적지 않은 군사를 거느리고 하서부와 대령부근으로 내려왔다가 은밀히 무리에서 빠져나와 오대산에 몸을 감추게 된다. 평소부터 世事에 대한 염증을 느끼던 터였으므로 오대산에 의지하여 평생을 수도에 전념하기로 의기가 투합한 것이었다. 전후 사정으로 보아 入山 전에 이들은 오대산이 성역임을 인식하고 있었다고 보아야 할 듯하다. 『三國遺事』에서는 다음과 같이 오대산의 지형적 특성과 함께 각처에 머물고 있는 불보살을 설명해 놓고 있다.

“청색방인 동대의 반월형산에는 문수보살이 진신 일만이 늘 계시고, 남대의 기린산에는 오대보살을 수의로 일만 지장보살이 계시고, 백색방인 서대 장령산에는 무량수 여래를 수의로 한 일만 대세지보살이 늘 계시고, 흑색방인 북대 상황산에는 석가여래를 수의로 한 오백 대 아라한이 늘 계시고, 황색방인 중대 풍로산 또는 지로산에는 비로나자불을 수의로 한 일만 문수보살이 늘 계시다. 진여원에는 문수보살이 날마다 이른 아침에 삼십육 형상을 변하여 나타났다.”<sup>30)</sup>

중국 설화에서는 청량산을 문수보살의 住處로 인식시키기 위해 흔히 發心이 깊은 사중들의 순례행각과 그 과정에서의 이적 체험을 증언하고 있다면, 신라 오대산 설화에서는 五臺가 갖는 공간적 의미를 여러 불보살들과 관련지어서 단순히 전통적인 風水설화가 아닌, 聖地 연혁적 차원, 혹은 불국토화의 차원으로 이야기를 확장시키게 된다. 이는 주로 문수보살과의 親緣性을

30) 『三國遺事』卷第3, 溟洲五臺山 寶叱徒太子傳記. “靑在東臺滿月形山 觀音眞身一萬常住 赤任南臺麒麟山 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 黑掌比(地北)臺相王山 釋迦如來爲首 五百大阿羅漢常住 黃處中臺風爐山 亦名地爐山 毗盧遮那爲首 一萬文殊常住 眞如院地 文殊大聖 每日寅朝化現三十六形 見臺山五萬眞身傳”

따지던 중국 설화와 대비되는 점이 아닐 수 없는데 궁극적으로는 오대산 전역을 佛緣地로 소원시키고자하는 신라인들의 의식을 투영하고 있는 것으로 여겨진다. 문수보살이외에 관음보살, 지장보살, 대세지보살 등 숭한 불보살을 거론한 것은 다양한 불보살신앙이 신라에 자리잡고 있었음을 확인해주는 것이기도 하다. 하지만 오대산은 문수보살과의 친연성을 떠나서는 생각할 수 없는 공간으로 관념화되기에 이른다. 어느 곳보다 오대산은 문수의 顯應處로 확정되고 있음을 여러 각 편들이 한결같이 보여주고 있는 것이다. 훗날 상원사가 되는 眞如院에서는 이른 아침마다 다양한 모습으로 化應한 문수보살이 목격되었다고 한다.

매일 새벽마다 문수대성이 진여원, 즉 지금의 상원에 이르러 36가지 형상으로 변하여 나타났다. 어떤 때는 부처의 얼굴 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 보배 구슬 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 부처의 눈 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 부처의 손 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 보탑 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 만 가지 부처 머리 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 만 가지 등 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 금 다리 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 금 북 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 금 종 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 신통 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 금 누각 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 금 바퀴모양을 하기도 하고, 어떤 때는 金剛으로 된 방앗공이 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 금 향아리 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 금비녀 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 다섯 가지 색이 밝게 빛나는 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 다섯 가지 색이 둥글게 빛나는 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 吉祥草 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 푸른 연꽃 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 절 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 불각 도량 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 부처의 발 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 번개 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 석가가 솟아 나오는 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 땅 귀신이 솟아 나오는 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 金鳳凰 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 금까마귀 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 말이 사자를 낳은 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 닭이 봉황을 낳은 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 푸른 용 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 흰 꼬끼리 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 까치 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 소가 낳은 사자 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 노는 돼지 모양을 하기도 하고, 어떤 때는 푸른 뱀 모양을 하기도 하였다. 31)

거시적 안목을 동원하여 오대산을 불보살의 住處로 占定하는 경우는 말할 것도 없고 위와 같이 불보살이 다양하게 몸을 변재하여 그 威儀를 드러내는 곳이 다름 아닌 眞如院이라는 천명도 특정 산을 영험한 터로 확정짓고자 하는 의도에서 비롯된 것이다. 중국도 오대산을 문수의 현응과 영적이 가득서린 곳으로 상념했던 것은 틀림없지만 신라만큼 오대산이 불보살의 주처임을 반복해 강조하지는 않았다. 寺衆들의 개인적 체험을 총체화하기보다 주로 자장을 통해 오대산의 聖境化를 추동해나가고 있는 것이나 오대산이 단순한 길지로 그치지 않고 前代 佛土의 진양지임을 드러내기 위해 갖가지 예화를 집중적으로 주입하는 것도 신라 오대산 설화유형의 특성으로 이해된다.

### 3.2.3. 호국 성지로의 點定

오대산이 불교 영지임을 밝혀주는 인물로 우리는 자장과 더불어 寶川, 孝明 두 왕자를 더 보태야 될 것 같다. 臺山五萬眞身 條는 보천이 속세에서의 영화스런 삶을 포기하고 입산한 후 치열한 수행력으로 득도의 경지를 터득하고 갖가지 신이한 행동을 보임으로써 불교영웅의 반열에 올라섰음을 전하고 있다. 전체 이야기를 따라다gå보면 한 범부에 지나지 않던 인물이 끝내 견성의 경지에 올라섰음을 알리는 일대기임이 드러난다. 그럼에도 서두에서는 個我的 성불인가 아니면 위정자로서의 사명완수인가 라는 만만찮은 명제를 전제하고 있어 듣는 이를 당황스럽게 한다.

보천이 왕자의 지위를 벗어버리고 입산수도의 길을 자청한 일은 훗날 왕으로서 국가 인민을 통솔해야할 사명감을 팽개치는 무모한 결단이었다는 비판을 불러올 염려도 적지 않다. 그러나 그를 나라의 은공을 저버리고 개인적

31) 『三國遺事』 卷第3, 臺山五萬眞身. “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 或作金鍾形 或作神通形 或作金樓形 或作金輪形 或作金剛柝(杵)形 或作金瓿形 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 或如來湧出形 或地神湧出形 或作金鳳形 或作金鳥形 或馬產獅子形 或鷄產鳳形 或作青龍形 或地白象形 或作鵲鳥形 或牛產師子形 或作遊猪形 或作青蛇形”

성불에 모든 것을 쏟아 붓는 자기중심적 인물로 단정지을 수는 없다. 동분서주하며 민중의 교화에 힘쓰는 것은 물론 聖窟에서 구족계 받기를 바라며 2000년이나 기다리던 신에게 계를 내린 것으로 보면 그의 소망은 신라의 불국토화에 있었다고 보는 것이 마땅하다. 더구나 그가 후세에 남긴 遺訓기록은 그가 얼마나 護國정신에 투철했는지 선명하게 각인시키는 징표가 된다.

애초 보천과 효명은 천 여명의 무리를 끌고 명주 근처로 유람에 나섰다. 수행을 작심하고 돌연히 입산한 터였다. 뒤따르던 부하들이 두 왕자의 수색을 포기하고 서울로 돌아가자 이들은 각각 푸른 연꽃이 피어오르는 장소에 암자를 짓고 부지런히 수행공덕을 쌓아나가는 중에 갖가지 형상을 지어 나타나는 문수보살과 대면하게 된다. 그 뒤 정신왕의 아우가 왕과 자리다툼을 벌이다 축출되는 바람에 孝明은 서울로 돌아갈 수밖에 없게 된다. 홀로 남은 보천은 頭陀行을 일념으로 생각하고 신령스러운 물을 마신 덕에 천상으로 비등하는 神異行을 보이기도 하고, 굴 속에 사는 신들에게 보살계를 주기도 한다. 보천이 오십여 년에 걸친 수행을 끝낼 즈음에는 보리천의 신, 정거천의 무리들, 사십 명의 성인이 그의 곁에 모여들어 불법을 듣고자 했다. 혹은 천상에 머무는 천인들이 오대산으로 내려와 법문을 듣거나 보천을 護衛하기도 했다. 榮華를 極한 출신임에도 보천은 끊임없이 수행공덕을 쌓은 끝에 덕에 성불의 세계에 들어설 수 있었다. 문수보살에게서 成道記荊을 받은 것이야말로 성불했음을 알리는 징표라 하겠는데 보천은 자신만의 해탈을 궁극의 목표로 삼았던 인물이 아니었던 셈이다. 세상을 떠나기 전에 남긴 유훈에는 아래와 같이 佛事功德의 행사를 통해 호국을 기원하라는 간절한 권고가 들어있었다.

이 산은 곧 백두산의 큰 줄기로 각 대는 진신이 상주하는 곳인, 푸른색은 동쪽 대의 북쪽 모퉁이 아래와 북쪽 대의 남쪽 기슭 끝이므로 마땅히 관음방을 설치하여 원상관음과 푸른 바탕에 1만 관음상을 그려 모시고 북전승 5명이 낮에는 8권의 금강과 인왕반야, 천수주를 읽고, 밤에는 관음경 예참을 외우게 하여 이곳을 원통사라 부르도록 하라. 붉은색은 남쪽 대의 남쪽에 있으니 지장방을 두어 원상 지장과 붉은 바탕에 8대 보살을 우두머리로 하여 1만 지장보살을 그려 모시고 북전승 5명을 두어 낮에는 지장경과 금강반야를 읽고 밤에는 점찰

경 예참을 외우게 하여 금강사라 부르라. 흰색은 서쪽 대 남쪽에 있으니, 미타방을 두고 원상 무량수불과 흰 바탕에 그린 무량수여래를 우두머리로 한 1만 대세지보살을 모시고, 북전승 5인을 두어 낮에는 8권 법화를 읽고 밤에는 미타불 예참을 외우게 하여 수정사라 일컬어라. 검은색은 북대 남쪽에 있으니, 나한당을 설치하여 원상 석가불과 검은 바탕에 석가여래를 우두머리로 하여 500나한을 그려 모시고 북전승 5명을 두어 낮에는 불보은경과 열반경을 읽고 밤에는 열반경 예참을 외우게 하여 백련사라 일컬어라. 누런색은 중앙 대 진여원에 있으니 중앙에는 진흙으로 만든 문수보살의 부동상을 모시고, 뒷벽에는 누런 바탕에 비로자나불을 우두머리로 하여 36화형을 그려 모시고, 북전승 5인을 두어 낮에는 화엄경과 육백반야경을 읽고 밤에는 문수 예참을 외우게 하여 화엄사라 일컬어라. 보천암은 화장사로 고쳐 세워 원상 비로자나 삼존과 [대장경]을 모시고, 북전승 5인을 두어 낮에는 문장경을 읽고 밤에는 화엄신중을 외우게 하여 매년 100일 동안 화엄회를 설치하여 법륜사라 불러라. 이렇게 하여 화장사를 오대산의 절로 삼아 튼튼하게 지키고, 정행북전에게 명하여 길이 향화를 받들게 하면, 국왕이 천추를 누리고 백성들이 평안하고 태평하여, 문무가 모두 화평하고 온갖 곡식이 풍년들게 될 것이다. 또 하원에 문수갑사를 배치하여 모임의 도회를 삼고, 북전승 7인을 두고 밤낮으로 언제나 화엄신중 예참을 시행하게 하라. 하서부 도내 8주의 세금으로 위의 37인의 재의 비용, 옷의 비용, 공양하는 데 필요한 네 가지 물건의 비용을 충당하라. 군왕이 대대로 이것을 잊지 말고 받들어 행한다면 다행한 일이겠다. 32)

32) 『三國遺事』卷第3, 臺山五萬眞身. “此山乃白頭山之大脈 各臺眞身常住之地 靑在東臺北角下 北臺南麓之末 宜置觀音房 安圓像觀音 及靑地畫一萬觀音像 福田五員 書讀八卷金經 仁王 般若 千手呪 夜念觀音禮懺 稱名圓通社 亦在南臺南面 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 書讀地藏經 金剛般若 夜念占察禮懺 稱金剛社 曰(白)方西臺南面 置彌陀房 安圓像無量壽 反(及)白地畫無量壽如來爲首 一萬大勢至 福田五員 書讀八卷法華 夜念彌陀禮懺 稱水精社 黑地(掌)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 書讀佛報恩經涅槃經 夜念涅槃禮懺 稱白蓮社 黃處中臺 直(眞)如院 中安泥像文殊不動 後壁安黃地畫毗盧遮那爲首 三十六化形 福田五員 書讀華嚴經六百般若 夜念文殊禮懺 稱華嚴社 寶川庵改創華藏寺 安圓像毗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(武)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”

五臺에서의 參禮에 필요한 지시 사항들을 총망라하고 있다고 해도 어색하지 않을 정도이다. 후인들이 소홀히 할지도 모른다는 우려 때문인 듯 佛菩薩의 명단, 所依 경전, 사찰, 명칭 등에 이르기까지 오대산의 신앙 儀禮에 관한 모든 것을 챙겨 놓았다. 오대산 신앙을 어떻게 실천해 나갈지 고민할 필요가 없게 한 것이다. 이같이 보천이 당부한 이면에는 靈山인 오대산에서의 불사 거행이야말로 신라에 補益을 가져다 줄 불가결의 과업이란 확신이 깔려있다. 보천이 왕자지위를 버리고 무작정 오대산으로 들어왔을지언정 그 결정이 곧 자신, 대중, 후손을 위한 일과 무관치 않았음을 분명히 인식시켜준다. 보천을 통해 오대산은 護國 發願의 기도처로 명성을 한층 드높이게 되었으며 문수주처란 사중의 관념에서 한 걸음 나아가 護國 발원의 진앙지로서 오대가지닌 또 다른 의미를 확장시킬 수 있었다.

#### 4. 맺음말

經典속의 淸涼山은 인도의 지형과 풍토를 전제로 한 공간이었으나 중국에서는 자국 공간으로 확신하고 성소화를 지향하는 갖가지 설화를 폭넓게 전승시켰다. 唐의 난만한 불교문화를 이식하는데 열의를 보인 신라는 청량산 설화와 방불한 이야기를 통해 명주 오대산이 문수의 주처라는 관념이 자리잡도록 했다. 중국이 다양한 인물들의 증언을 바탕으로 靈山化를 지향했던 반면 신라에서는 자장의 인물기능을 앞세워 문수 주처임을 확신시키는 것으로 오대산의 영험성을 확보해나갔다. 아울러 오대산이 前代 佛地處임을 거듭 강조하고 있는데 당에서 문수를 친견한 자장이 귀국 후 오대산에서 다시 문수를 친견하는 것으로 그려 오대산도 청량산 못지않은 불교성지임을 확신시켜 나갔다. 신라인들은 나름의 설화 창조를 통해 오대산이 문수의 住處일 뿐만 아니라 本地垂迹의 공간, 나아가 호국불교 정신이 발원한 공간임을 전승시킨 것으로 나타난다. 오대산 聖地설화는 자장 시대 이후 신라 각처의 명산을 성소화하는 데 있어 서사적 전범 역할을 수행했다고도 하겠다. 즉 洛山二大聖

觀音正趣에서는 尋佛者가 원효로, 심불의 대상이 관음보살로 바뀌지만 서사 전개는 축은 자장의 문수 친견설화와 방불하게 나타나고 있어 오대산 설화의 후대적 영향력을 배제할 수 없게 하는 것이다. 오대산 설화에서 발원한 文殊 親見 모티브는 삼국시대 이후의 神格 遭遇談에도 폭넓게 수용되었다고 보는데 후대적 변이형에 대해서는 별도의 논의가 필요하다고 본다.

#### ○ 참고문헌

一然, 『三國遺事』.  
 道宣, 『續高僧傳』.  
 崔致遠, 『新羅伽伽山海印寺結界場記』.  
 閔漬, 『五臺山事蹟記跋』.  
 『中國佛寺志叢刊』9, 淸涼山志(明, 鎮澄撰, 江蘇廣陵古籍刻印社).  
 『中國佛寺志』30, 淸涼山新志(杜潔祥撰, 丹青圖書公司印行, 1985).  
 『五臺山佛教故事』(王化倫撰, 北京 종교문화출판사, 2000).  
 『中國佛教名山勝地寺志』(林繼中撰, 臺北 佛光山宗務委員會, 1997).  
 한국불교연구원편, 『월정사』, 일지사, 1977.  
 운허·용하, 『불교사전』, 동국역경원, 1961.  
 장덕순, 『한국수필문학사』, 새문사, 1984.  
 정병조, 『문수보살의 연구』, 한국불교연구원, 1988.  
 홍윤식, 『한국의 가람』, 민족사, 1997.  
 김승호, 「조선후기 사찰문헌 설화연구-淨巖寺연기설화를 중심으로」, 『동악어문론집』 37집, 동악어문학회, 2001.

□ 이 논문은 2012년 1월 30일 접수되고  
 2012년 3월 5일 심사완료되었고  
 2012년 3월 5일 게재가 확정되었음.

*Abstract*

## The Origination and Development of Shilla Dynasty's Odaesan Tale

Seung-ho, Kim

It is convincing to say that the power of traditional folk tale worked significantly to the extent that there was an established awareness about Shilla as a Buddhist country in Korean history. Among all traditional folk tales to evidence that every mountain of Shilla is a place under the influence of Buddha-Bodhisattva, "the Odaesan Tale" becomes a focus of attentions in many aspects, because it delivers more abundant content in each piece than any other folk tale, so that it becomes a critical reference to find out the origination and propagation path of Vulture Peak Tale (靈山說話).

Shilla's Odaesan Tale is similar to China's Qingliangshan (清涼山) Tale in many aspects. This similarity is a phenomenon as foreign folk tales were introduced to Shilla in parallel with the entry of Shilla's people (including monks) into China. China's Qingliangshan (Odaesan) Tale is consistently characterized by appearance of a hero who make a vow to meet Manjusuri (文殊菩薩: Bodhisattva of Wisdom). Here, the hero scoured for Manjusuri across every site around Mt. Odaesan, but it was not easy for him to meet Manjusuri. At the very least, he really met with Manjusuri, but was so obsessed with egoism (我相) that he could not be aware of Manjusuri at first glance. Later, he met an assistant and ended

up with keenly feeling his ignorance. Moreover, Mountain Odaesan Tale is similar to China's Qingliangshan Tale in narrative form.

It is concluded that the origination of Odaesan Tale was so much influenced by China's Qingliangshan Tale, but it is not justifiable to overlook that the former contains elements of Shilla. Contrary to China's Qingliangshan Tale that introduces many characters' stories about spiritual efficacy, Shilla's Odaesan Tale is characterized by narrative development primarily based on Jajang (慈藏) as the center of spiritual efficacy, and the latter emphasizes that Odaesan was a historic place connected with Buddha Bodhisattva in past. And it is noteworthy that the latter re-amplifies the implications of Odaesan as an ideological epicenter of Buddhism for national protection.

Key Words : China's Qingliangshan, Shilla's Odaesan, Jajang, Buddhist national assimilation, Vulture Peak Tale, Manjusuri (Bodhisattva of Wisdom), ideology of Buddhism for national protection