



『오대산사적기五臺山事跡記』 「제1조사전기第1祖師傳記」의 수정인식 고찰

- 민지閱瀆의 오대산불교 인식

A Consideration on Corrective Recognition of Jeil Josa Jeongi in Odaesan Yujeoggi
- Minji's Recognition on Odaesan Buddhism

**저자
(Authors)** 영중섭
 Youm Jung-seop

**출처
(Source)** [국학연구 18](#), 2011.6, 231-270 (40 pages)
 [KOREAN STUDIES 18](#), 2011.6, 231-270 (40 pages)

**발행처
(Publisher)** [한국국학진흥원](#)
 Korea Studies Adancement Center

URL <http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE01660715>

APA Style 영중섭 (2011). 『오대산사적기五臺山事跡記』 「제1조사전기第1祖師傳記」의 수정인식 고찰. 국학연구, 18, 231-270.

**이용정보
(Accessed)** 삼성현역사문화관
 183.106.106.***
 2021/09/29 10:37 (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.

『오대산사적기五臺山事跡記』 「제1조사전기第1祖師傳記」의 수정인식 고찰

— 민지閔漬의 오대산불교 인식

염 중 섭*

1. 머리말
2. 중국오대산과 관련된 수정인식
3. 한국오대산과 관련된 수정인식
4. 맺음말

요 약 문

「제1조사전기」는 오대산과 월정사의 개창자인 자장慈藏과 관련된 고려시대 민지閔漬의 기록이다. 민지는 오대산불교의 관점에서 자장에 대한 당시의 여러 자료들을 집취하여 재편집하는 모습을 보이고 있다.

먼저 중국오대산과 관련해서 민지는, 자장이 입당入唐 직후 오대산을 참배했다는 당시 고려의 일반론을 취하지 않고 그 시점을 뒤로 늦추고 있다. 이러한 수정인식을 통해서 우리는 민지가 『오대산사적』을 집필하면서도 종교적으로 유리한 입장보다는 합리적인 관점을 우선적으로 취하고 있다는 것을 인지해 보게 된다.

* 廉仲燮, 동국대학교

다음으로 자장의 문수보살 친견 장소로 등장하는 북대北臺와 태화지太和池의 두 가지설과 관련하여 민지는 이를 하나로 연결해서 수용하려는 수정인식을 나타내 보인다. 이는 서로 다른 두 전승에 의한 오대산불교의 당위성 문제를 극복하려는 관점으로 이해된다. 그리고 이와 같은 양상은 다음 항에서 살펴지는 태화지 용의 무게비중 확대와 직결되게 된다.

한국오대산과 관련해서 민지는 자장이 명주溟洲의 오대산五臺山을 찾은 것이 귀국직후가 아니라, 경주慶州에서의 일들이 마무리된 이후로 기록하고 있다. 이는 이치적인 이해가 보다 높게 확보된다는 점에서, 민지 수정인식의 타당성을 인정케 한다.

다음으로 오대산불교와 월정사의 시원과 관련되는 부분은 「제1조사전기」에 있어서 가장 중요한 부분이다. 그러므로 민지는 자장을 오대산불교와 월정사 개산조로서 보다 합당한 위상을 부여하기 위한 수정인식을 전개하게 된다. 그러나 그럼에도 불구하고 이 부분과 관련해서 민지는 보다 효율적인 해법의 도출에는 실패하고 있다. 이는 민지가 합리적인 관점을 우선적으로 취하는 학문적인 입각점을 수립하고 있었기 때문으로 이해된다.

현재 고려시대의 오대산불교를 이해할 수 있는 자료가 지극히 제한적이라는 점은 이러한 연구의 당위성이 되기에 충분하다. 또한 이를 통해서 자장과 관련된 보다 진일보된 견해를 확보할 수 있게 된다는 점 역시 본고를 통한 큰 수확이라고 하겠다.

주제어

: 『오대산사적기』, 한국오대산, 중국오대산, 문수文殊, 태화지, 월정사, 민지, 사리舍利, 『삼국유사』, 자장

1. 머리말

『오대산사적기』의 「봉안사리개건사암 제1조사전기奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記(이후 「제1조사전기」)는 민지(1248~1326)의 1307년 발문跋文이 붙어 있는 오

1) 『五臺山專跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」. “大德十一年二月日宣授朝列大夫翰林直

대산불교와 관련된 고려시대의 몇 안되는 귀중한 자료이다. 자장²⁾과 같은 경우는 불교사상적인 측면에서는 원효나 의상에 미칠 수 없는 인물이지만 『삼국유사』에서의 등장비율은 오히려 이들을 크게 능기한다. 거기에 자장과 같은 경우는 종교와 관련된 매우 신비적인 삶을 살다간 독특한 인물이다. 이로 인하여 자장에 대한 연구는 매우 활발한 동시에 또한 필연적인 한계를 내포하게 된다.³⁾

「제1조사전기」는 오대산과 월정사의 개창자인 자장과 관련된 기록이다. 그러므로 이를 통해서 우리는 1차적으로 자장과 관련된 또 다른 관점의 연구접근을 확보해 볼 수가 있다. 또한 2차적으로는 오대산불교의 당위성에 관해서도 시사받아 보게 된다.

실제로 「제1조사전기」에는 자장의 이름이 ‘선종^{善宗}’이라는 「황룡사찰주본기」⁴⁾와 일치되는 내용도 있고 자장이 ‘무림공^{武林公}의 제2자리는 내용도 있어 주목된다.⁵⁾ 자장의 누이가 누나였는지, 동생이었는지와 관련해서는 뚜렷한 기록이 없어 문제가 되어 왔다.⁶⁾ 그런데 이를 통해서 자장과 조카인 명랑의 관계가 보다 분명해지게

學士巨靖大夫咨議都僉議司事延英殿大司學提修史判文翰署事閱漬記.”

- 2) 慈藏의 생몰연대는 정확하지 않다. 그런데 이와 관련하여 南武熙는 『續高僧傳』 「慈藏傳」의 “過年小學을 出家年으로 잡고, 『法苑珠林』 「釋慈藏」의 “卒於永徽年中”을 入滅年으로 잡아, 자장의 생몰년을 576~655년으로 확정하고 있어 주목된다(『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』 19(2009), 33~49쪽). 이는 자장이 80여 년을 살았다(今者不死. 八十餘矣)는 『續高僧傳』과 『法苑珠林』 기록을 전제로 한 것이다. 南武熙, 「慈藏의生涯 복원」, 『韓國學論叢』 32(2009), 186쪽.
- 3) 慈藏과 관련된 선행연구와 관련해서는 金福順의 「慈藏의生涯와 律師로서의位相」, 『大覺思想』 10(2007), 9~10쪽 등을 參照하라.
- 4) 「皇龍寺刹柱本紀」. “昔有善宗即眞骨貴人也.”
- 5) 『五臺山事跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」. “小名善宗新羅武林公之第二子.”
- 6) 明朗의 귀국연대인 선덕왕 4년이 자장의 유학연대인 선덕왕 5년 보다 빠름으로 인하여 이는 기록의 오류라는 지적(高羽晉, 『新羅密敎의思想內容과展開樣相』, 『韓國密敎思想研究』(서울: 東國大學校出版部, 1986), 151쪽; 辛鍾遠, 「慈藏과 중고시대 사회의 사상적 과제」, 『新羅初期佛敎史研究』(서울: 民族社, 1992), 254~255쪽; 辛鍾遠, 『三國遺事』 善德王知幾三事條의 몇 가지 문제, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 17(1996), 56쪽)과 명랑의 모친이 자장의 누나이고 자장은 蘇判 茂林의 늦가식으로 명랑이 더 연장자였을 것(張志勳, 「慈藏과 芬皇寺」, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 20(1999), 57쪽)이라는 서로 다른 주장이 제기되고 있다.

되는 것이다. 이는 「제1조사전기」가 자료로서 충분한 가치를 가진다는 것을 의미한다. 이 외에도 신라에서 수행 중 자장에게 계책을 주는 존재가 인도 영취산(靈鷲山)에서 온 2범승(梵僧)이라는 부분. 또 선덕(여)왕(사실은 眞平王)이 자장의 재상 품수 거절에 분노하다가 결국 용인하게 되는 것이 자장의 25세 때라고 되어 있는 내용 등은 다른 자료들에서는 보이지 않는 독특한 부분으로 주의가 요구된다.⁷⁾ 이러한 부분들은 자장에 대해서 보다 풍부한 내용을 전해주는 「제1조사전기」의 가치적인 부분이라고 하겠다.

그러나 「제1조사전기」는 자장에 관한 내용을 다루고는 있지만, 그것이 곧 목적이 되는 것은 아니다. 즉, 「제1조사전기」는 오대산불교의 당위성을 수립하는 과정에서 자장을 언급하고 있을 뿐이다. 그러므로 「제1조사전기」의 핵심은 자장 자체가 아니라, 오대산불교의 전체에 있다고 하겠다. 이는 「제1조사전기」의 전칭(全稱)인 「봉안사리개건사암제1조사전기」라는 명칭을 통해서 단적인 인식이 가능하다.

민지와 같은 경우는 오대산불교의 관점에서 자장에 대한 당시의 여러 자료들을 집취하여 재편집하는 모습을 보인다.⁸⁾ 이는 몽고의 전란으로 월정사가 어려움을 겪다가 가람을 일신한 뒤, 기록에 대한 정리의 차원에서 신라의 향언(鄉言)으로 된 기록을 한문화하는 작업에서 제기된 것이다. 이러한 과정에서 민지는 다양한 전승과 재편집에 따른 취사선택의 입장에 놓이게 된다. 즉, 민지의 수정인식은 민지의 개인적인 관점이라기보다는 선행자료들을 재정리하는 입장에서의 타당성에 입각한 측면인 것이다.

민지와 같은 경우는 신이사관(神異史觀)의 역사서술을 하고 있고,⁹⁾ 불교와 관련해

7) 『五臺山事跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」. “忽二梵僧來授五戒曰 吾等爲卿授戒來從靈鷲 … 是王壯其岳立之志許焉 師時年二十五也.”

8) 『五臺山事跡記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟의 閱讀跋文部分」. “自經兵火以來國步多艱 供養屢絕 寺亦頽圯已甚 沙門而一見之慨然發嘆既已 殫力修葺來謂余曰 是山之名 聞於天下 而所有古稽皆羅代鄉言 非四方君子所可通見 雖欲使人人能究是山寺之靈異 豈可得乎 若他日或有天使 到山而求觀古記 則其將何以示之哉 願以文易其卿言 使諸觀者 明知大聖靈奇之跡 如日月皎然耳 予聞其言 以爲然 雖自知爲文不能副其意 亦重違其請而筆削云爾.”

서도 영이신앙(靈異信仰)의 관점을 취하고 있다.¹⁰⁾ 이는 민지가 김부식과는 다른 입각점의 일연과 같은 방식을 취하고 있다는 것을 의미한다. 그러나 민지는 친불교적인 유학자라는 점에서 일연과는 또 다른 관점을 취한다고 볼 수 있다. 이는 본 「제1조사전기」의 기록에서 영이의 관점을 취하면서도 전승기록들이 상충될 때는 보다 합리적인 선택을 하는 것을 통해서 단적인 파악이 가능하다. 즉, 영이를 버리지 않으나, 그 속에는 합리를 지향하는 가치가 내포되어 있는 것이다. 지금까지 민지의 서술 태도에 대한 연구들은 신이사관과 영이신앙의 관점에서만 다루어졌다. 그러나 이는 본 논의를 통해서 제고되어야 할 것으로 사료된다.

본고는 현존하는 자장자료들과 민지의 기록을 대비하여 그 가치를 검토하고, 이러한 수정인식의 내포의미를 고찰해 보고자 한 것이다. 이러한 과정을 통해서 우리는 ‘민지 서술의 타당성과 합리성’, 그리고 ‘오대산적인 문제의식’에 대해서 보다 명확한 이해에 도달해 보게 된다.

현재 고려시대의 오대산불교를 이해할 수 있는 자료가 지극히 제한적이라는 점은 이러한 연구의 당위성이 되기에 충분하다. 또한 이를 통해서 자장과 관련된 보다 진일보된 견해를 확보할 수 있게 된다는 점 역시 본고를 통한 큰 수확이라고 하겠다.

9) 이러한 관점의 선행연구들을 정리해 보면 다음과 같다. 閔賢九, 「閔漬와 李齊賢」, 『斗溪李丙巽博士九旬紀念韓國私學論叢』(서울: 知識産業社, 1987); 許興植, 「閔漬의 詩文과 歷史」, 『教育研究誌』 30(1988); 邊東明, 「鄕阿臣과 閔漬의 史書編纂活動과 그 傾向」, 『歷史學報』 130(1991); 閔賢九, 「閔漬」, 『韓國史 市民講座』 19(서울: 一潮閣, 1996); 金相鉉, 「閔漬의 本朝編年綱目」, 『韓國史』 21(1996).

10) 이에 관해서는 이창국의 「元간첩기 閔漬의 現實認識 — 佛敎記錄을 中心으로」, 『民族文化論叢』 24(2001)을 통해서 확인해 볼 수 있다.

2. 중국오대산과 관련된 수정인식

1) 중국오대산의 참배시기

자장의 중국 입당과 관련하여서는 선덕(여)왕 5년(정관 10)인 636년 설과, 7년(정관 12)인 638년 설의 두 가지가 있다. 이 중 전자는 『삼국사기』 권5의 「신라본기」¹¹⁾와, 이의 영향 하에 있는 『삼국유사』 권3의 「대산오만진신」¹²⁾·「황룡사9층탑 皇龍寺九層塔」¹³⁾과 권4의 「자장정율 慈藏定律」¹⁴⁾ 그리고 『동사열전 東師列傳』 권1¹⁵⁾을 통해서 확인해 볼 수가 있다. 후자와 같은 경우는 『속고승전 續高僧傳』 권24¹⁶⁾와 이를 따르는 『법원주략 法苑珠林』 권64¹⁷⁾ 「황룡사찰주본기」¹⁸⁾ 『역대편년석씨통감 歷代編年釋氏通鑑』 권7¹⁹⁾ 『품고승적요 品高僧摘要』 권3²⁰⁾ 등이 여기에 해당한다. 이를 통해서 우리는 자장의 입당연도와 관련하여, 김부식의 『삼국사기』와 도선 道宣의 『속고승전』이라는 두 기록의 차이에 따른 문제를 확인해 볼 수가 있다.

그런데 일연과 같은 경우는 이 중 636년 설을 취하며, 그 이유가 『삼국본사 三國本史』와 『본전 本傳(慈藏傳)』에 의한 것이라고 「대산오만진신」조와 「황룡사구층탑」조에서 밝히고 있다. 김부식 역시 『본전』과 같이 당시에 유통되던 자료들에 근거하여 636년 설을 취하고 있는 것으로 보인다. 그런데 도선설과 같은 경우는 자장에

11) 『三國史記』 5, 「新羅本紀」 5. “善德王-05年: <慈藏>法師入<唐>求法.”

12) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <臺山五萬眞身>(『大正藏』 49, 998b). “以善德王代貞觀十年丙申(唐僧傳云十二年今從三國本史)入唐.”

13) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <皇龍寺九層塔>(『大正藏』 49, 990c). “新羅第二十七善德王即位五年. 貞觀十年丙申. 慈藏法師西學. 乃於五臺感文殊授法(詳見本傳).”

14) 『三國遺事』 4, 「義解第五」 <慈藏定律>(『大正藏』 49, 1005a). “以仁平三年丙申歲(即貞觀十年也)受敕.”

15) 『東師列傳』 1(『韓佛全』 10, 997a). “唐太宗貞觀十年 新羅善德王三年丙申入唐.”

16) 『續高僧傳』 24, 「唐新羅國大僧統釋慈藏傳」, (『大正藏』 50, 639b). “西觀大化. 以貞觀十二年.”

17) 『法苑珠林』 64, 「唐沙門釋慈藏」(『大正藏』 53, 779c). “至貞觀十二年來至唐國.”

18) 「皇龍寺刹柱本紀」. “大王即位七年大唐貞觀十二年我國仁平五年戊戌歲隨我使神通入於西國.”

19) 『歷代編年釋氏通鑑』, 「癸卯(十七)」(『大正藏』 76, 82c). “正觀十二年至京.”

20) 『品高僧摘要』, 「慈藏傳」(『大正藏』 87, 329a). “西觀大化. 以貞觀十二年.”

대한 당대의 기록이라는 점²¹⁾ 그리고 그것이 638년으로 되어 있어 주목된다. 즉, 자장의 입당연도와 관련하여 자장 당대의 자료인 도선의 설이 더욱더 타당성이 큰 것이다.

그런데 김부식과 일연은 공히 이를 열람하였음에도 불구하고 636년 설을 취하고 있다. 이는 636년 설과 관련하여 국내에 민연된 강한 영향력이 있는 설이 존재한다는 것을 의미한다.

중국자료와 같은 경우는 도선의 설에 전적으로 의지하고 있다. 그러나 우리나라는 636년 설이 일반적이면서도 「황룡사칠주본기」에서와 같은 통일되지 않은 양상이 나타나고 있다. 즉, 636년 설은 우리나라의 찬승이고 638년 설은 도선의 설이므로, 이 중 어떤 관점을 수용하고 있느냐에 따라서 그 영향관계를 파악해 볼 수가 있는 것이다.

그런데 민지와 같은 경우는 「제1조사전기」에서 638년 설을 취하고 있다.²²⁾ 즉, 민지는 이 부분에 있어서는 도선의 설을 수용하고 있는 것이다. 자장의 입당시기와 관련된 두 설 중 어떤 것이 맞는지는 오늘날 명확한 검증이 불가능하다.²³⁾ 다만 민지가 도선의 설을 취하고 있는 것을 통해서, 우리는 민지의 관점이 국내의 자료에만 의존하지 않고 타당성에 입각한 종합적인 측면을 지향했다는 것을 파악해 볼 수가

21) 辛鐘遠, 「慈藏의 佛敎思想에 대한 再檢討 — 初期戒律의 意義」, 『韓國史研究』 39(1982), 4쪽; 남동신, 「慈藏의 佛敎思想과 佛敎治國策」, 『韓國史研究』 76(1992), 4쪽.

22) 『五臺山事跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」. “善德王卽位七年戊戌西浮大洋命寄刺木心懸寶洲入於六(入)唐.”

23) 慈藏에 관한 1차 자료는 당연히 자장 당대의 자료인 道宣의 「慈藏傳」이다. 그러나 金富軾이나 一然이 이러한 기록을 열람했음에도 불구하고 이와는 다른 기록을 취하고 있다는 것은, 당시에 道宣의 주장을 부정할만한 나름의 타당한 자료가 존재했다는 것을 의미한다. 그러므로 이러한 문제를 오늘날의 입장에서 정확하게 단정지어 말한다는 것은 곤란하지 않은가 한다. 사신을 대동하고 갔다는 기록을 통해서 자장의 입당시기에 관해서 변증받아 볼 개연성도 있지만 『三國史記』, 『舊唐書』, 『新唐書』에는 635~638년 사이에 사신을 파견한 기록이 전혀 없어 도움이 되지 않는다. 사신 파견 기록이 없는 것과 관련해서 金英美는 『三國史記』에 실려 있는 宣德王元年·2년·11년의 기록도 중국 史書에서는 나타나지 않고 있다는 점을 들어, 쌍방 史書의 동시 누락으로 보고 있다 「慈藏의 佛敎土思想」, 『韓國史 市民講座』 10(서울: 一潮閣, 1992), 5쪽).

있는 것이다.

본고에서 자장의 입당시기 문제가 부각되는 것은 자장이 입당하자마자 중국오대산을 참배했다는 연계되는 기록 때문이다. 이는 자장의 입당 목적이 중국오대산의 참배라는 것을 의미하게 된다. 그런데 도선의 「자장전」과 이의 영향을 받고 있는 중국기록들에는, 중국오대산의 참배내용 없이 장안에서의 수학만이 적시되어 있을 뿐이다.²⁴⁾ 즉, 중국오대산의 참배와 같은 경우는 입당 연도보다도 더 큰 편차의 문제를 내포하고 있는 것이다.

자장의 입당과 연관된 오대산관련 기록들을 정리해 보면 다음과 같다.

「자장정율」

- 인평仁平 3년(병신, 636)에 칙명을 받아 문인門人 승실僧實 등 10여명과 더불어 서쪽 당나라로 들어갔다. 청량산靑涼山을 참배하니, 문수대성曼殊大聖의 소상塑相이 있었다.²⁵⁾

「대산오만진신」

- 처음에 법사가 중국오대산의 문수진신文殊眞身을 친견코자 한 것은 선덕왕대인 정관 10년(병신, 636)의 입당 때이다.²⁶⁾

「황룡사구층탑」

- 신라 제27대 선덕왕 즉위 5년인 정관 10년(병신년)에, 자장법사가 서쪽으로 유학하였다. 이에 오대산에서 문수에게 법을 받는 감응이 있었다.²⁷⁾

「황룡사장육」

24) 『續高僧傳』 24, 「唐新羅國大僧統釋慈藏傳」(『大正藏』 50, 639b); 『法苑珠林』 64, 「唐沙門釋慈藏」(『大正藏』 53, 779c) 等 參照.

25) 『三國遺事』 4, 「義解第五」 <慈藏定律>(『大正藏』 49, 1005a-b). “以仁平三年丙申歲(即貞觀十年也)受敕. 與門人僧實等十餘輩西入唐. 謁靑涼山. 山有曼殊大聖塑相.”

26) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <臺山五萬眞身>(『大正藏』 49, 998b). “初法師欲見中國五臺山文殊眞身. 以善德王代貞觀十年丙申(唐僧傳云十二年今從三國本史)入唐.”

27) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <皇龍寺九層塔>(『大正藏』 49, 990c). “新羅第二十七善德王即位五年. 貞觀十年丙申. 慈藏法師西學. 乃於五臺感文殊授法(詳見本傳).”

- 뒤에 대덕 자장이 서쪽으로 유학하여 오대산에 이르렀다. 문수가 현신現身으로 감응하여 구결口訣을 주며 부촉했다.²⁸⁾

이상의 기록들은 자장의 입당 목적이 중국오대산의 문수보살을 친견하기 위한 것으로 생각될 수 있다. 그러나 이러한 기록은 다음의 3가지 이유에 의해서 이론의 여지를 과생한다. 첫째, 자장이 입당 당시 63~67세 무렵의 연만한 나이로²⁹⁾ 「자장 정율조」의 기록처럼 왕명을 획득하고 제자들을 대동하고 같다는 점. 둘째, 「황룡사찰 주본기」에는 사신과 함께 간 것으로 기록되어 있다는 점³⁰⁾ 셋째, 선덕왕 당시 고구려와의 관계나 사신과 동행했다는 기록을 반영해 볼 경우 배를 타고 갔을 것이라는 점이 바로 그것이다.³¹⁾ 이상의 세 가지 이유에 의거해 본다면, 자장은 당의 수도인 장안으로 먼저 갔을 개연성이 더 크다.

또한 이는 다음의 세 가지 이유를 통해서도 간접적인 타당성을 확보받아 볼 수가 있다. 첫째, 자장이 본래 계율과 관련된 인물이고, 장안에서도 계율과 관련된 일화들을 남기고 있다는 점. 둘째, 당시 장안은 당의 수도로서 선진불교와 문화의 핵심지라는 점. 셋째, 중국오대산의 완비는 자장보다 늦은, 밀교의 불공不空(705~774)³²⁾과 화엄종의 청량징관淸涼淨觀(738~839)³³⁾에 의한 것으로, 자장시대에는 오대산의 비중이 상대적으로 낮았다는 점이 바로 그것이다. 이러한 이유들은 자장이 장안을 먼저

28) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <皇龍寺丈六> (『大正藏』 49, 990b). “後大德慈藏西學到五臺山, 感文殊現身, 授訣仍囑.”

29) 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』 19(2009), 39-51~52쪽; 南武熙, 「慈藏의 生涯」 복원, 『韓國學論叢』 32(2009), 177쪽.

30) 「皇龍寺刹柱本紀」. “戊戌歲隨我使神通入於西國.”

31) 『五臺山車跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」. “西乎大洋命寄刹木心懸寶洲入於六(入)唐.”

32) 朴魯俊 「唐代 五臺山信仰과 不空三藏」, 『關東史學』 3(1988), 27~34쪽; 朴魯俊 「唐代 五臺山信仰과 澄觀」, 『關東史學』 3(1988), 109~111쪽.

33) 朴魯俊 「五臺山信仰의 起源研究 — 羅 唐 五臺山信仰의 比較論的 考察」, 『嶺東文化』 2(1986), 61~67쪽; 朴魯俊 「唐代 五臺山信仰과 澄觀」, 『關東史學』 3(1988), 111~117쪽; 盧在性(慧南), 「澄觀의 五臺山 信仰」, 『中央僧伽大學論文集』 8(1999), 7~17쪽; 申동하, 「新羅 五臺山信仰의 구조」, 『人文科學研究』 3(1997), 21~23쪽.

방문했을 것이라는 데 더욱더 높은 타당성을 확보해 준다.

그런데도 『삼국유사』의 자장관련 기록들은 공히 자장이 중국오대산의 문수보살을 친견하기 위해서 입당한 것처럼 기록하고 있는 것이다. 즉, 기록과 논리가 상호 모순관계를 파생하고 있다는 말이다.

자장의 일생에 있어서 종교적으로 중요한 측면은 ‘실천과 관련된 계율’과 ‘신앙과 관련된 문수’이다. 이 중 『삼국유사』는 문수와 관련된 신앙부분을 보다 강조하고 있는 것이다. 이는 우리나라의 자장에 대한 후대의 인식이 반영된 결과가 아닌가 한다.³⁴⁾

이를 시사받아 볼 수 있는 자료가 바로 「전후소장사리조前後所將舍利 조」이다. 여기에서 도선道宣(596~667)은 한 참 선배임에도 불구하고, 의상(625~702)의 화엄종에 크게 미치지 못하고 오히려 탄복하고 있다.³⁵⁾ 그러나 남산화엄종南山華嚴宗이 당의 지배이데올로기가 되는 것은 현수법장賢首法藏에 의한 것이라는 점.³⁶⁾ 지엄智嚴(602~668)과 도선이 비슷한 연배의 동시대인이었다는 점을 고려한다면, 이를 현실로 받아들이기에는 다소 석연치 않은 점이 있다. 그러므로 이는 통일신라와 고려의 불교적인 인식에서, 율종은 화엄종과 비교될 수 없다는 후대의 관점에 의한 변형인식을 포함하고 있는 것이 아닌가 한다. 그리고 그러한 과정에서 자장은 계율보다도 화엄과 관련된 문수적인 관점에서 파악되고 있는 것으로 사료된다.

이와 같은 관점은 또한, 고려시대 한국오대산의 약진을 통해서도 시사받아 볼 수가 있다. 『삼국유사』에는 오대산불교와 관련된 항목이 「대산오만진신」·「명주(고하서부야)오대산보길도태자전기」·「대산월정사오류성중」·「오대산문수사석탑기」의 총 4편에 걸쳐 존재하고 있다. 이는 신라의 국찰인 황룡사가 「황룡사장유」·「황룡사

34) 『三國遺事』에는 高麗時代의 인식이 반영되어 있으므로 이를 감안한 재해석이 요청된다는 주장이 남동신(『三國遺事』의 史書로서의 특징, 『佛敎學研究』 16(2007), 67쪽)에 의해 제기된 바 있다.

35) 『三國遺事』 3, 「塔像第四 — 前後所將舍利」(『大正藏』 49, 993c). “於是律師旣相公有神衛, 乃服其道勝.”

36) K. S. 케네스 쉐(박해당 옮김), 『中國佛敎下』(서울: 民族社, 1994), 345쪽; 呂澂(覺紹 옮김), 『中國佛敎學 講義』(서울: 民族社, 1992), 289~290쪽.

구충탑·「황룡시중 분황사약사 봉덕사중」·「가섭불연좌석」의 4편이라는 점을 고려해 볼 때, 당시 오대산불교의 성세 영향이 반영된 것이라고 하겠다.

계율에 대한 위상저하와 오대산불교의 약진은, 자장을 중국오대산의 화엄문수신앙과 보다 밀접하게 연결시킬 개연성을 과생한다. 이로 인하여 자장의 입당 목적은 중국오대산의 화엄문수 참배라는 관점으로 변모된 것이 아닌가 사료된다. 즉, 자장이 계율과 관련해서 장안에서 수학한 후, 당나라의 불적들을 순례하는 과정에서 오대산에 이르러 문수를 친견한 것이 후대의 관점에 의해서 역으로 전도된 인식으로 변모된 것이다.

그런데 「제1조사전기」에는 다음과 같은 기록이 있어 주목된다.

선덕왕 즉위 7년 무술(638)에 서쪽 대양大洋에 떠서 명수를 위태로운 목선에 의탁했다. (그러나) 마음은 보주寶洲만을 생각하며 당唐에 들어갔다. 두루 천자의 영토를 다니며, 선지식들을 참례하였다. (그러한) 연후에 비로소 오대五臺에 들어갔다. ...
- 원효, 『본전本傳』³⁷⁾

민지가 인용하고 있는 원효가 찬술한 『본전』이 무엇을 말하는 것인지는 불분명하다. 그러나 이 기록은 자장의 입당과 중국오대산의 참배와 관련하여, 가장 논리적인 타당성이 높은 내용으로 되어 있어 주의가 요구된다. 즉, 다른 『삼국유사』의 자장관련 기록이나 도선의 오대산 참배를 배제하고 있는 한계적인 기록과는 달리, 양자가 논리적인 관점에서 잘 조화되어 나타나 있는 것이다. 이것이 민지가 원효의 『본전』이라는 보다 고층의 자료에 입각한 것인지, 아니면 자신이 논리적인 관점에서 재구성한 것인지는 불분명하다. 다만 이러한 관점은, 민지가 『삼국유사』나 도선의 「자장전」을 보았다는 점을 전제로 했을 때, 분명 보다 진실보한 측면을 제시하고 있는 것임에 틀림없다. 즉, 그것이 고인식古認識을 반영한 것인지는 불분명하지만,

37) 『五臺山事跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」. “乃善德王卽位七年戊酉浮大洋命寄刹木心懸寶洲入於六唐 周遊寶宇歷參知識 然後始入五臺…(上出元曉所撰本傳).”

논리적인 관점과 연관된 『삼국유사』나 도선의 「자장전」에 대한 수정인식인 것은 분명한 것이다. 특히 이러한 수정인식이 『오대산사적』이라는 오대산불교에 유리한 입장을 기술하는 내용에서 발견되고 있다는 점에서 더욱 그렇다. 오대산불교의 입장에서는 자장이 문수를 친견하기 위한 목적에서 중국오대산을 참례코자 입당하였다는 것이 보다 유리한 시각을 파생한다. 그런데도 민지는 이를 편찬하는 과정에서 논리에 입각한 관점을 취하여, 『삼국유사』나 도선 「자장전」의 문제를 극복하는 수정인식을 도출하고 있는 것이다.

2) 문수보살의 친견장소

자장이 중국오대산에서 문수보살을 친견했다는 장소는 크게 「자장정율」조의 북대설^{北臺說}과 「대산오만진신」조의 태화지설^{太和地說}로 대별되고 있어 판단이 용이하지 않다. 이의 해당 기록들을 적시해 보면 다음과 같다.

「자장정율」

－ (오대)산에 문수대성^{曼殊大聖}의 소상^{塑相}이 있었는데, 저 나라에서 서로 전해오는 말로는 ‘제석천이 장공^{匠工}을 데려와서 조각한 것’이라 하였다. 자장이 소상^{塑像} 앞에서 기도하니 그윽한 감응이 있어, 꿈에 소상이 정수리를 만지며[마정수기^{摩頂授記}를 의미함]³⁸ 범게^{梵偈}를 주었다. (그것이 범어^{梵語}여서) 깨어서도 해석할 수 없었다. 이렇게 날이 새었는데, 어떤 이승^{異僧}이 와서 해석해 주었다. (그리고는) 또 말하기를, “비록 만 가지 가르침을 배워도 이 개승에 미치지 못한다.”라고 하고는, 가사와 사리 등을 부촉하고는 사라졌다. 자장은 이미 성도기^{聖道記}를 읽은 것을 알고는 이에 북대 아래의 대화지에 이르렀다.³⁹⁾

38) 이를 密敎의 灌頂去와 연관시켜 이해하는 견해도 있다. 張志勳 「慈藏과 芬皇寺, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 20(1999), 55~56쪽.

39) 『三國遺事』 4, 「義解第五」 <慈藏定律> (『大正藏』 49, 1005b). “山有曼殊大聖塑相. 彼國相傳云. 帝釋天將工來彫也. 藏於像前禱所冥感. 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(藏公初誓之. 故唐僧傳不載)藏知已蒙聖苑. 乃下北臺. 抵大和池.”

「대산오만진신」

- (자장이) 처음에 중국 태화지 변의 석문수石文殊가 있는 (곳에) 이르러, 정성스럽게 7일을 기도하였다. (그랬더니) 홀연히 꿈에 대성大聖이 4구계를 주었다. 깨어서도 기억할 수는 있었으나, 모두 범여여서 망연하여 이해할 수 없었다. 다음날 통틀 무렵(旦)에 한 승려가 있는데, 붉은 비단에 금점金點이 있는 가사 1령頌 불발佛鉢 1구, 불두골佛頭骨 1편을 가지고는 법사의 겉으로 왔다.40)

이를 정리해 보면, 「자장정율」조의 ‘북대와 태화지의 이증구조’와 「대산오만진신」조의 ‘태화지에 의한 단일구조’의 두 가지에 의한 차이라는 점을 인지해 볼 수 있다. 자장에게 있어서 문수가 신앙적으로 막대한 비중을 차지하고 있다는 점을 고려한다면, 자장이 문수를 친견한 장소문제는 그리 간단한 것이 아니다.

더구나 「황룡사구층탑」조에는 “(자)장은 이것이 대성大聖의 변화임을 알고는 읍혈泣血을 하면서 물러갔다. 중국 태화지변을 경유하는데, 홀연히 신인神인이 출연하여 물었다.”41)라고 하여 이증구조설을 지지하는 듯한 언급이 나타나 보인다. 그런데 자장과 같은 경우는 귀국하여서는 태화지에서의 깊은 감응과 관련된 태화사太和時를 창건하고, 그 탑에 문수에게서 받은 진신시리를 봉안하고 있다. 이는 「황룡사구층탑」42)조와 「전후소장사리」43)조를 통해서 확인된다. 즉, 자장은 ‘태화’라는 명칭에 상당한 애착을 보이고 있는 것이다. 그러므로 이를 통해서 우리는 단일구조설에 관해서도 시사받아 볼 수가 있게 된다.

40) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <臺山五萬眞身> (『大正藏』 49, 998b). “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。”

41) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <皇龍寺九層塔> (『大正藏』 49, 990c). “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。”

42) 같은 책(『大正藏』 49, 991a), “慈藏以五臺所授舍利百粒分安於柱中。并通度寺戒壇。及大和寺塔。”

43) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <前後所將舍利> (『大正藏』 49, 993a-b). “善德王代真觀十七年癸卯。慈藏法師所將佛頭骨佛牙佛舍利百粒。佛所著緋羅金點袈裟一領。其舍利分爲三。一分在皇龍塔。一分在大和塔。一分并袈裟在通度寺戒壇。其餘未詳所在。”

자정의 문수친견이 지극히 개인적인 종교적인 체험과 관련된다는 점에서, 이러한 두 설 중 어느 것을 확정한다는 것은 불가능하다. 그러나 그럼에도 불구하고 이러한 두 전승에 대한 관점의 정리 역시 한국오대산의 입장에서는 필연적이라고 할 수가 있다. 왜냐하면, 한국오대산의 내원(來源)이 문수화엄 신앙에서 시작되고 있다는 점에서, 이러한 두 전승에 대한 정리는 결코 좌시될 수 없는 부분이기 때문이다. 이와 관련된 『오대산사적』의 민지에 의한 정리 부분을 살펴보면 다음과 같다.

오대산 북대에 제석천이 문수상을 세운 곳 앞에서 풀을 깔아 자리를 만들고, 정진하기를 10일을 하였다. (그러자) 꿈에 문수상이 나타나 정수리를 만지면서 범어로 된 개송을 주었다. ... 범승(梵僧)이 그것을 해석해 주었다. ... 또 비라금점가사(緋羅金點袈裟) 1령·백옥팔우(白玉鉢盂) 1좌·주패금엽(珠貝金葉經) 5첩·전신사리(全身舍利) 100매·불정골(佛頂骨)·불지절골(佛指節骨) 등을 주면서 말했다. “이것들은 본사석가(本師釋迦)의 신물(信物)이니, 가히 삼가서 호지 하십시오” 또 말하였다. “경의 본국(에 있는) 황룡사는 세존과 가섭이 안좌(晏座) 설법한 땅입니다. 임지(林池)에 좌대석(座臺石)이 지금도 남아 있는데, 경은 그것을 알고 있습니까? 부처님께서 기별한 바와 같이 곧 마땅히 조탑(造塔) 입상(立像)의 인연이 있습니다.” ... 운운

- 원효, 『본전본傳』

또 말하였다. “경의 본국 (중) 명주 땅에도 또한 오대산이 있어 (그곳은) 1만문수의 진신이 상주하는 장소입니다. 경이 본국으로 돌아가거든 가히 가서 친히 참배토록 하십시오.”

- 『대산본기』

“뒤에 마땅히 경을 태백산 갈반지처(葛蟻之處)에서 볼 것입니다.” 말을 마치자 범승은 사라졌는데, (이는) 곧 문수의 화신이었다. 추모함을 그칠 수 없어 이에 태화지로 갔다. 지변(池邊)에 정사와 석탑이 있었는데, 지룡(池龍)이 창건한 것이다. 조사가 탑 앞에 앉아 있으니, 어떤 노인이 못⁴⁴⁾으로부터 솟아나와 말했다. “도인은 어떠한 일을 구하는 것입니까?” 조사가 말했다. “보리를 구할 뿐입니다.” ...

- 원효, 『기記』⁴⁵⁾

44) 原文은 ‘地’로 되어 있으나, 전후관계상 이는 ‘池’字의 誤記로 판단된다.

이를 살펴보면, 민지는 1차적으로 원효 찬술의 『본진』과 『기』, 그리고 이외는 다른 자료인 『대산본기』를 취합하고 있다. 그리고 그 과정에서 북대와 태화지의 이분적인 측면을 공히 수용하면서 하나로 연결시키려는 노력을 하고 있다. 이는 두 가지를 통해서 살펴진다. 첫째, 태화지에서의 7일 기도로 나와 있는 부분이 북대와 관련하여 10일로 증광되어 나타나고 있다는 점. 둘째, 문수에 대한 추모함을 그칠 수 없어 태화지로 갔다는 것이 바로 그것이다. 특히 둘째와 같은 경우는 문수에 대한 추모와 태화지의 연결관계가 특별하게 나타나 보이는 것이 없어 상당히 어색하다.

중국오대산의 북대는 해발 3,058m로 오대 중 가장 높다. 태화지는 이러한 북대와 해발 2,895m의 중대 사이에 위치해 있는 산상 연못으로 양자 사이에는 상당한 거리가 있다.⁴⁶⁾ 그런데 이를 단지 다른 연고가 없이 추모의 정 때문에 갔다는 것은 논리적인 설득력이 떨어진다. 즉, 민지의 연결노력은 자연스럽지 못한 상태에서, 필연성에 의해 시도되고 있는 정도인 것이다.

우리는 민지의 기술을 통해서, 두 가지 설에 대한 종합지향의 수정을 통한 해법제시를 시도하고 있는 것을 확인해 볼 수가 있다. 그러나 이는 분명 주체적인 문제해결의 노력을 보이고는 있지만, 효율적인 완성에는 실패하고 있다. 이러한 실패는 서로 다른 두 종류에 따른 자료의 입장차를 매워 줄 제3의 타당한 자료가 존재하지 않았기 때문으로 사료된다.

45) 『五臺山事跡記』, 『泰安舍利開建寺庵第一祖師傳記』, “於北拾帝釋所立文殊像前藉岬爲座精修一句 夢見文殊像摩頂授梵語偈曰 … 梵僧譯之曰 … 又以紺羅金點袈裟一領白玉鉢盂一座珠貝金業經五點全身舍利百枚佛頂骨佛指節骨等授之曰 并是本師釋迦信物可慎護之 又曰 卿之本國皇龍寺者世尊與迦葉晏座說法之地 林池座石尚在卿知之乎 如佛所記則當有造塔立像之因 云 (上出元曉所撰本傳) 又曰 卿之本國異洲之地亦有五臺山一萬文殊常住眞身之所也 卿還本國可往親參 (已上出臺山本記) 後當見卿於太白山葛蟻之處 言訖而滅梵僧即文殊化身也 追慕不已乃往太和池 池邊有精舍石瑜池龍之所創也 師坐塔前有老人從地而出曰 道人求何事乎 師曰 求菩提耳 … (出元曉所撰記).”

46) 崔正森 主編, 『五臺山 六十六寺』(太原: 山西科學技術出版社, 2004), 76~78쪽.

문수의 친견장소와 관련된 문제는 일견 중요하지 않다는 판단을 가져 올 수도 있다. 그러나 친견의 장소문제가 곧 다음 장에서의 태화지 용의 무계비중과 직결된다는 점에서, 이는 자장의 중국오대산 참배와 관련해서 매우 중요한 측면을 차지한다고 하겠다.

3) 태화지 용에 대한 인식

자장의 오대산 종교체험과 관련해서 문수의 친견과 더불어 중요한 것은 태화지 용에 관한 측면이다. 이와 관련된 내용을 기록하고 있는 것은 「황룡사구층탑」조와 「대산오만진신」조이다. 이를 차례로 적시하고 분석해 보면 다음과 같다.

「황룡사구층탑」

(자장이) 중국 태화지변을 경유하는데, 홀연히 어떤 신인神人이 출현하여 물었다. “어찌 이곳까지 온 것입니까?” 자장이 대답하여 말했다. “보리를 구하기 때문입니다.” 신인이 예배하고 또 물었다. “당신의 나라에는 어떤 어려움이 있습니까?” 자장이 말했다. “우리나라는 북으로는 말갈과 연해 있고 남으로는 왜인과 접해 있는데다가, 러·제의 2국이 계속해서 침범하여, (이렇게) 주변국들이 종횡으로 침탈하니 이것이 백성들의 근심이 되고 있습니다.” 신인이 이르렀다. “당신의 나라는 여인으로 왕을 삼았으므로, 덕은 있으나 위엄이 없으므로 주변나라들이 (자꾸만) 도모하는 것입니다. 마땅히 속히 본국을 돌아가십시오.” 자장이 물었다. “귀향해서 장차 어찌하여야 이익 됨이 있겠습니까?” 신인이 말했다. “황룡사의 호법룡은 나의 장자입니다. 범왕梵王의 명을 받아 (황룡사에) 가서 그 절을 보호하고 있으니, 본국으로 돌아가 사寺 중에 9층탑을 이룩하면, 주변국들이 항복하고 9한이 조공을 오게 되어 보위가 길이 평안할 것입니다. 건탑建塔한 후에는 팔관회를 베풀고 죄인들을 사면하면 외적이 능히 해를 입히지 못할 것입니다. (이 외에) 다시금 나(태화지의 용임)를 위하여, 경기의 남쪽 언덕에 한 정려精廬를 비정해 (승려들로) 하여금 나의 복을 빌어주면 나 또한 그 덕을 보답할 것이다.” 말을 마치고는 드디어 옥을 받들어 헌상하고는 홀연히 사라져 보이지 않았다(『사중기寺中記』에는 이르기를, “중남산 원향선사圓香禪師의 처處에서 건탑建塔의 인유因由를 받았다.”고 한다).⁴⁷⁾

여기에서 살펴지는 태화지 용의 역할은 다음의 3가지이다. 첫째, 신라의 어려움

이 여성군왕 때문이라고 문제의 원인을 밝혀줌. 둘째, 여성군왕의 악점을 자신의 아들이 호법용으로 있는 황룡사에 9층탑을 건립하여 해소할 수 있다는 해법을 제시함. 셋째, 자신을 위한 사찰을 건립해 주면 은혜를 갚겠다고 함. 그런데 이 중 건립과 관련해서는 증남산의 원향선사와도 관련된다⁴⁸고 되어 있고, 셋째와 같은 경우는 태화지 용의 이익과 관련된 부분이니 중요도가 떨어진다. 그러면 태화지 용의 실질적인 역할은 선덕왕의 여성으로서의 한계에 대한 지적 뿐이다. 그런데 이와 관련해서는 『삼국사기』 권5의 「신라본기」 제5<선덕왕-12년>에 이와 유사한 내용이 당태종의 지적으로 등장하고 있어 주목된다.⁴⁹ 이렇게 될 경우 태화지 용만의 특수한 측면은 이렇다 할 것이 없게 된다. 즉, 태화지 용의 역할은 극히 제한적일 뿐인 것이다.

「대산오만진신」

(법사는) 두루 영적靈迹을 찾아보고, 장차 동쪽으로 돌아가려고 하는데, 태화지의 용이 현신現身하여 재를 청하여, 7日 동안 공양하였다. 이에 (용이 법사에게) 고하여 말하였다. “옛적 계승을 전해[해석]주었던 노승이 진문수眞文殊입니다.” 또 (자신을 위하여) 창사입탑創寺立塔해 주기를 정성스럽게 부탁했다.⁵⁰)

47) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <皇龍寺九層塔> (『大正藏』 49, 990c), “經由中國太和池邊, 忽有神人出問, 胡爲至此, 藏答曰, 求菩提故, 神人禮拜, 又問, 汝國有何留難, 藏曰, 我國北連遼韓, 南接倭人, 麗濟二國, 迭犯封疆, 隣寇縱橫, 是爲民梗, 神人云, 今汝國以女爲王, 有德而無威, 故隣國謀之, 宜速歸本國, 藏曰, 歸國將何爲利益乎, 神曰, 皇龍寺護法龍, 是吾長子, 受梵王之命, 來護是寺, 歸本國成九層塔於寺中, 隣國降伏, 九韓來貢, 王祚永安矣, 建塔之後設八關會, 赦罪人, 則外賊不能爲害, 更爲我於京畿南岸置一精廬, 共資予福, 予亦報之德矣, 言已遂奉王而獻之, 忽隱不現 (寺中記云, 於終南山圓香禪師處, 受建塔因由).”

48) 「皇龍寺刹柱本紀」, “王之十二年癸卯歲欲歸本國頂辭南山圓香禪師禪師謂曰吾以觀心觀公之國皇龍寺建九層窠塔波.”

49) 『三國史記』 5, 「新羅本紀」 第五<善德王-12年>, “爾國以婦人爲主, 爲隣國輕侮, 失主延寇, 靡歲休寧, 我遣一宗支(枝), 與(以)爲爾國主; 廉仲憂, 「善德王의 轉輪聖王적인 측면 고찰」, 『史學研究』 93(2009), 9쪽.

50) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <臺山五萬眞身> (『大正藏』 49, 998c), “遍尋靈迹, 將欲東還太和池龍現身請齋供養七日, 乃告云, 昔之傳偈老僧是真文殊也, 亦有叮囑創寺立塔之事.”

「대산오만진신」조와 같은 경우는 태화지 용에게 자장이 재를 지내 준 보답으로 문수의 정체를 가리켜 주는 것으로 되어 있다. 그리고 자신을 위한 사찰의 건립을 요청하는 것은 동일하다. 이 부분과 관련하여 태화지 용 정도가 문수의 진신을 알아 보고 고지할 정도의 능력이 되는지는 다소 미심적이다. 왜냐하면 불교에 있어서 용은 축생의 제한된 업신業身일 뿐인데,⁵¹⁾ 보살의 응化身應化身⁵²⁾을 간파한다는 것이 교리적으로 문제가 있기 때문이다. 그러나 『삼국유사』의 기술형태상 이러한 문제에 대한 명확한 구분은 불가능하다. 그러므로 일단 이 문제는 차치해 둘 수 밖에 없다. 다만 우리는 이를 통해서 태화지 용의 무게비중 확대에 대한 인식을 확보해 볼 수가 있을 뿐이다. 즉, 「황룡사구층탑」조에서의 태화지 용의 역할에 비해서 「대산오만진신」조에서의 태화지 용의 무게비중이 증대하고 있는 것이다.

이러한 차이의 존재는 근원적으로는 문수의 친견장소와 관련된 복대와 태화지의 두 가지 설과 관련이 있는 것으로 사료된다. 즉, 복대설을 수용할 경우 태화지 용의 가치는 줄어들게 되는 반면, 태화지설을 수용할 경우에는 태화지 용의 무게비중이

51) 이는 다음과 같은 자료들을 통해서 단적인 확인이 가능한데, 불교를 타고 우리나라에까지 영향을 미치고 있다는 것을 알 수 있어 주목된다. 『佛說海龍王經』 2, 「授決品第九」(『大正藏』 15, 143a). “佛告龍王。其於佛法出家奉律行戒不具。現成成就違戒犯行。不捨直見不墮地獄。如斯之類壽終已後皆生龍中。…我般泥洹後多有惡比丘惡優婆塞。違失禁戒當生龍中。或墮地獄”；『大唐西域記』 2, 「那伽羅曷國」(『大正藏』 51, 878c~879a). “昔如來在世之時。此龍為牧牛之士供王乳酪。進奉失宜既獲譴責。心懷怨恨。即以金錢買華供養受記塔堵波。願為惡龍破國害王。即趣石壁投身而死。遂居此窟為大龍王。便欲出穴成本惡願。適起此心。如來已鑒惡此國人為龍所害。運神通力自中印度至。龍見如來毒心遂止。受不殺戒”；『大唐西域記』 3, 「烏仗那國」(『大正藏』 51, 882b-c). “此龍者迦葉波佛時。生在人趣。名曰旃祇。深習兒術。禁禦惡龍。不令暴雨。國人賴之以穡餘糧。居人眾庶感恩懷德。家稅斗穀以饋遺焉。既積歲時或有連霖。旃祇含怒願為毒龍。暴行風雨損傷苗稼。命終之後為此池龍。泉流白水損傷地利。釋迦如來大悲御世。惡此國人獨遭斯難降神至此欲化暴龍。執金剛神杖擊山崖。龍王震懼乃出歸依。聞佛說法心淨信悟”；『大唐西域記』 3, 「烏仗那國」(『大正藏』 51, 883c). “龍王心欣人趣情重聖族。遂從女請。乃出池而謝釋種曰。不遣非類降尊就卑。願臨我室致供齋供”；『三國遺事』 2, 「紀異」<文虎王法敏>(『大正藏』 49, 972c). “王平時常謂智義法師曰。朕身後願為護國大龍。崇奉佛法。守護邦家。法師曰。龍為畜報向。王曰。我朕世間榮華久矣。若龜報為畜。則雅合朕懷矣。”

52) 眞身이라고 되어 있지만 本身으로 나타나고 있는 것이 아니므로 應化身으로 파악하는 것이 보다 합당하다.

증대되게 되는 것이다.

태화지 용에 대한 인식이 자장의 문수친견 장소와 직결된 것이라는 점은 『오대산사적』의 수정인식과 관련해서도 영향관계가 성립될 수 밖에 없다. 왜냐하면, 민지와 같은 경우는 앞서도 검토한 바와 같이 이러한 두 가지 설을 연결시키려는 노력을 하고 있기 때문이다.

민지는 이와 관련해서 원효가 찬술했다는 『기』와 『대산본전기』라는 두 가지의 기록에 의지하여, 조금 다른 관점의 두 설을 기록하고 있다. 이를 적시하고 분석해 보면 다음과 같다.

① (태화)지변에 정사와 석굴이 있었는데, 지룡池龍이 창건한 것이다. ... 노인이 곧 지용이었는데, 문득 일어나 작례作禮하고 조사에게 나라의 탑에 관하여 물었다. 또 말하였다. “황룡사의 호법은 나의 장자인데, 범왕의 명령을 받고 그 절에 가서 보호하고 있습니다. 경이 본국으로 돌아가 만약 그 절에 9층탑을 건립하면, 국가의 태평은 여기에 (있다고) 하겠습니까.” (그리고는) 주옥珠玉 등의 보물을 바치니, (이를 가지고) 돌아왔다.

- 원효 『기』53)

이 기록은 「황룡사구층탑」조와 상당히 유사하다. 다만 여기에서 태화지 용은 태화지 주변의 정사와 건립의 주체가 될 정도로 영험하고 위신력이 있는 존재로 부각되어 있다.⁵⁴⁾ 이로 인하여 자신을 위해서 사찰을 건립해 줄 것을 청하고 있지도 않은 것으로 보인다.

53) 『五臺山事跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」. “池邊有精舍石塔池龍之所創也. 師坐塔前有老人從地而出曰. 道人求何事乎. 師曰. 求菩提耳. 老人卽池龍也便起作禮問畬國師云. 又曰. 皇龍寺護法是吾長者受梵王之命往護其寺. 卿還本國若於是寺立九層塔國之太平在於此也. 奉獻珠玉等寶而還入(出元曉所撰記).”

54) 『集神州三寶感通錄』中, 「唐岱州五臺山像變警現緣四十九」(『大正藏』52, 422c). “唐龍朔元年. …頂有大池名太華泉. 又有小泉迭相延屬. 夾泉有二浮圖. 中有文殊師利像.”; 『法苑珠林』14, 「敬佛篇第六之二觀佛部感應緣之餘」 <唐代州五臺山像變現出警緣>(『大正藏』53, 393a).

② 일설에 의하면, [이 지룡이 나와서 말했다. “개송을 해석해 준 범승(梵僧)이 진문수(眞文殊)입니다. 이제 나에게 공양거리를 주어 해상의 동경을 향하여 갔었습니다. 원컨대 조사도 또한 나에게 7일 동안 공양을 받으십시오. 조사가 이에 청을 좇아서 공양을 받은 연후에 환국했다]고도 한다.

- 『대산본전기』⁵⁵⁾

『오대산사적』에서 앞의 구절에 연이어 등장하고 있는 이 내용은 「대산오만진신」 조와 상호 유사함을 확인해 볼 수 있다. 즉, 태화지의 용과 관련해서도 두 가지의 전승이 존재하고 있으며, 민지는 이러한 두 설을 공히 기록하고 있는 것이다. 그런데 민지와 같은 경우는 이 중 전자에 무게비중을 두고 있다. 이는 민지가 「황룡사구층탑 조와 케를 같이하는 문헌자료를 보다 신뢰했음을 의미한다.

그런데 ②에는 ‘해상의 동경’이라는 내용이 나타나 있어 주목된다. 이는 경주를 의미하는 것으로 사료되는데, 이렇게 될 경우 태화지 용의 장자 뿐만 아니라, 태화지 용과 같은 경우도 신라와 인연이 있는 것이 된다. 즉, 이를 통해서 황룡사의 건립을 말하기에 더욱더 유기적인 관계가 형성되는 것이다.

황룡사의 건립과 같은 경우는 태화지 용의 무게비중과 관련해서 중요한 부분이 된다. 그런데 태화지 용이 경주를 왕래할 정도라면, 이의 타당성에 무게를 실어주는 것이 된다. 즉, 건립과 관련해서 원향선사 보다도 태화지 용의 무게비중이 증대되고 있는 것이다.

또한 ②에서는 태화지 용과 자장의 관계에 있어서 자장의 위치가 상대적으로 부각되고 있다. 이는 7일 동안의 공양주체가 상호 뒤바뀌고 있는 것을 통해서 명백하게 드러난다. 이러한 인식의 변화가 민지가 열람한 원전에 의한 것인지는 분명치 않다. 다만 「제1조사전기」의 변화가 너무 크다는 점에서, 이는 오대산의 「제1조사전

55) 『五臺山事跡記』, 『奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記』, “一云是池龍出而言曰. 解偈梵僧眞文殊也. 今授我供向海上東京而往. 願師亦受我七日供養. 師於是從請受供然後還國(出臺山本傳記).”

기를 쓰는 민지의 관점에 의한 자의적인 개변이 아닌가 한다. 실제로 「제1조사전기」에는 민지의 개변으로 생각되는 부분이 다수 더 있다. 예컨대, 「가섭불연좌석」⁵⁶⁾ 조와 유사한 내용을 다루면서, 민지는 이를 “황룡시는 세존과 가섭이 안좌설법한 땅입니다.”⁵⁷⁾라고 기록한 것이 여기에 해당한다. 이는 가섭불(梵, Kāśyapa Buddha)과 마가가섭(梵 Maha-kāśyapa)을 혼동한 것으로, 불교에 대한 전문지식의 부재에 기인한 개변에 해당한다.

민지와 같은 경우는 태화지 용과 자장과의 관계를 보다 강조하면서 자장을 부각시키고 있다. 그리고 이러한 과정에서 태화지 용의 무계비중 역시 증대시킨다. 이는 두 가지의 각기 다른 전승의 유기적인 결합구조 형성에 있어서, 태화지 용의 특수한 역할이 요청되기 때문으로 이해된다. 이러한 관점에서 민지는 황룡시의 건탑과 관련해서 원향선사설을 배제시키고, 태화지 용의 개연성을 증대시키고 있다. 즉, 민지라는 정리자의 입장에서 자장의 중국오대산과 관련된 두 가지의 각기 다른 기록은 통합의 필연성이 있었으며, 이러한 과정에서 태화지 용에 대한 무계비중은 자연스럽게 증대될 수 밖에는 없었던 것이다.

3. 한국오대산과 관련된 수정인식

1) 한국오대산의 당위성과 찾은 시기

자장이 귀국하여 오대산을 찾게 되는 것은 중국오대산에서 친견한 문수가 신라의 동북방 명주에도 중국오대산에 상응하는 문수주처(文殊住處)가 존재한다며, 그의 친견을 증용했기 때문이다. 이는 「대산오만진신」조를 통해서 확인해 볼 수 있는데, 해당 내용을 적시해 보면 다음과 같다.

56) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <迦葉佛安坐石> (『大正藏』 49, 999a·b).

57) 『五臺山事跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」. “皇龍寺者世尊與迦葉晏座說法之地.”

(문수보살이) 가사 등을 주면서 부탁하여 말하였다. “이는 본사석가존本師釋迦尊의 도구道具이니, 당신이 잘 호지하십시오.” 또 말하였다. “당신 본국[신라의] 긴방長丘동 북방에 (숙하는) 명주 경계에 오대산이 있는데, 1만문수가 항상 저 곳에 살고 있으니, 당신은 가서 1만문수를 친견하십시오.” 말을 마치자 보이지 않았다.⁵⁸⁾

이는 두 가지로 요약해 볼 수 있다. 첫째, 문수에 의해서 한국오대산이 비정되고 있는 한국오대산의 당위성에 관한 부분. 둘째, 한국오대산에서의 재차 친견과 관련된 것이 바로 그것이다. 그런데 이 중 두 번째의 측면은 지켜지지 않고 있어 주목된다. 이와 관련된 부분은 「대산오만진신」조와 「대산월정사오류성중」조를 통해서도 확인해 볼 수가 있는데, 이를 적시해 보면 다음과 같다.

법사는 정관 17년(643) 이 산강원도 오대산에 이르러 (문수)진신을 보고자 하였으나, 3일 (동안이나 날씨가) 음침해서 결과를 얻지 못하고 돌아갔다. 돌아와 원녕사元寧寺에 머물렀는데, 이에 문수가 나타나서 말하기를, “갈반처葛蟠處로 가라.” 하였으니, 지금의 정암사淨巖寺가 이곳이다.⁵⁹⁾

사중에 전해지는 『고기』를 살펴보면, 다음과 같다.

자장법사가 처음에 오대산에 이르러 문수진신을 보고자 하여, 산기슭에 모옥茅屋을 맺고 머물렀다. (그러나) 7일이 되도록 친견하지 못하니, 묘법산妙梵山에 이르러 정암사를 창건했다.⁶⁰⁾

58) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <臺山五萬眞身> (『大正藏』 49, 998c). “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. 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.”

59) 같은 책(『大正藏』 49, 998c). “師以貞觀十七年來到此山. 欲睹眞身三日. 晦暈不果而還. 復住元寧寺. 乃見文殊. 云至葛蟠處. 今淨岳寺是(亦載別傳).”

60) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <臺山月精寺五類聖衆> (『大正藏』 49, 1000a). “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.”

두 기록은 3일과 7일의 차이를 나타내고 있기는 하지만, 문수를 친견하지 못하고 있다는 점에서는 일치한다. 더욱이 특기할만한 것은 같은 「대산오만진신」조 안에서 조차 지어상이의 모순이 발생하고 있다는 점이다. 즉, 문수에 의해서 친견이 종용되는 동시에, 실제로는 친견의 기록이 없는 것이다. 이는 자칫 문수가 자장에게 했던 말들에 대한 신뢰성 자체를 의심케 할 수도 있다는 점에서 커다란 문제를 내포하게 된다. 즉, 한국오대산의 당위성 자체에도 문제가 초래될 수 있다는 말이다.

이러한 문제의식을 보완하기 위해서 민지는 다음과 같은 다소 완화된 내용을 기록하고 있어 주목된다.

(문수보살이) 또 말하기를, “경의 본국, 명주 지역에도 또한 오대산이 있으니, (이곳도) 1만문수가 상주하는 진신의 장소입니다. 경이 본국으로 돌아가면 가서 친히 참배하십시오(이상은 『대산본기』에 나온다). 뒤에 마땅히 경을 태백산의 갈반지처葛蟠之處에서 다시 보게 될 것입니다.”라고 하였다. ...

- 원효, 『기記』⁶¹⁾

이 기록은 전체적으로는 「대산오만진신」조와 유사하다. 그러나 자세히 보면, 두 가지가 다르다는 점을 알 수 있다. 첫째, 한국오대산에서의 친견에 관한 부분이 참배로 대체되고 있다는 점. 둘째, 실질적인 친견이 오대산이 아닌 태백산의 갈반지로 되어 있다는 점이 바로 그것이다. 친견이 문수를 보는 것이라면, 참배는 자장이 찾아보기만 하면 된다는 점에서 차이가 크다.

오대산에서의 문수친견은 한국오대산의 입장에서는 이곳이 성지라는 당위성을 확립 받아 볼 수 있는 매우 중요한 부분이다. 그럼에도 불구하고 「대산오만진신」조에서 조차 친견하지 못했다고 기록하고 있는 것은, 이러한 전승이 보다 사실적인

61) 『五臺山事跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」. “又曰卿之本國溟洲之地亦有五塔山一萬文殊常住眞身之所也卿還本國可往親參(已上出臺山本記)後當見卿於太白山葛蟠之處.”

고전이라는 것을 의미한다고 해석해 볼 수가 있다. 그러므로 민지의 기록은 오대산적인 관점에서 내용을 수정해 문제를 제거하려는 목적의 의도적인 기술이라고 하겠다. 즉, 민지는 이 문제가 내포하고 있는 부분을 정확하게 인지하고서, 이를 수정하려는 시도를 개진하고 있는 것이다.

그리고 이의 대안으로서 제시되고 있는 것이 바로 갈반지에서 문수친견이다. 이 부분은 「자장정율」조에서도 살펴지는 부분이지만⁶²⁾ 엄밀하게 말한다면 오대산에서의 친견이라는 부분과는 차이가 있다. 즉, 같은 명주에서의 일이라고 해도 쉽게 대체될 수 있는 성질은 아니라는 말이다. 그런데 민지는 이를 끌어내 연결하는 방식으로, 오대산에서 문수를 친견하지 못한 부분에 대한 정당성을 형성하고 있는 것이다.

다음으로 이와 연결되는 내용으로 「대산오만진신」조에는 “법사는 정관 17년(643) 이 산강원도 오대산에 이르렀다.”하여 자장이 오대산을 찾은 것이 귀국 직후라고 적시하고 있다. 그러나 자장이 입당시에 사신과 같이 동행했다는 기록이 있는 것처럼, 「자장정율」조에 의하면 올 때에는 선덕왕의 요청에 의해서 귀국⁶³⁾하는 것으로 되어 있다는 점에서 이 역시 이론의 여지가 있다.

자장의 귀국시에 선덕왕의 요청이 있었는지는 다소불분명하다고 전제한다 하더라도, 귀국하자마자 명주의 오대산으로 향했다는 것은 납득하기 어렵다. 자장이 당시 재상을 품수 받을 정도의 최고신분에 속하는 인물이라는 점⁶⁴⁾은 자장이 사신과 동행했다는 점에 무게를 실어준다. 또한 당태종의 환대와, 귀국과 관련하여서는 황제 및 태자에게까지 존중을 받았다는 것⁶⁵⁾은 자장이 신라를 대표할만한 인물이

62) 『三國遺事』 4, 「義解第五」 <慈藏定律> (『大正藏』 49, 1005c).

63) 같은 책(『大正藏』 49, 1005b). “貞觀十七年癸卯. 本國善德王上表乞還.”

64) 같은 책(『大正藏』 49, 1005a). “適台輔有闕. 門閭當議. 累徵不赴.”; 『續高僧傳』 24, 「唐新羅國大僧統釋慈藏傳」(『大正藏』 50, 639b). “物望所歸. 位當宰相. 頻徵不就.”; 『五臺山事跡記』, 「奉安舍利建寺庵第一祖師傳記」. “善德王聞師魁傑欲拜相國.”

65) 『三國遺事』 4, 「義解第五」 <慈藏定律> (『大正藏』 49, 1005b). “詔留孖入宮. 賜絹一領. 雜綵五百端. 東宮亦賜二百端.”; 『續高僧傳』 24, 「唐新羅國大僧統釋慈藏傳」(『大正藏』 50, 639b.c).

었다는 점을 의미한다. 그리고 이러한 연결선상에서 우리는 선덕왕의 귀국요청에 관해서도 이해해 볼 수가 있다.

그런데 귀국과 함께 곧장 오대산으로 갔다는 것은, 이치적인 관점에서 이해하기에 무리가 있다. 즉, 자장은 선덕왕의 요청에 의해서 귀국하지는 않았다고 치더라도, 오대산을 먼저 간다는 것은 논리적으로 납득되기 어렵다는 말이다. 물론 자장이 경주에 먼저 들렀다가 오대산을 찾았다는 견해도 수립될 수 있다. 그러나 귀국 당시 자장의 연만한 나이나,⁶⁶⁾ 선덕왕 시기 동북방이 안정되지 못하고 혼란스러웠다는 점을 고려한다면,⁶⁷⁾ 이는 납득되기 어렵다. 그러므로 이 부분은 제고되어야 할 문제점을 내포하고 있다고 하겠다.⁶⁸⁾

실제로 김복순이나 신종원 및 남무희와 같은 경우는 자장이 명주지역을 찾았다는 측면 전체를 후대의 왜곡된 인식으로까지 볼 정도이다.⁶⁹⁾ 이와 같은 논리가 있을 정도의 상황에서, 귀국 직후에 가장 먼저 찾은 곳이 오대산이라고 하는 것은 분명 지나친 감이 없지 않다. 이러한 문제와 관련해서 우리는 민지의 인식을 주목해

“貞觀十七年，本國請還，啟勅蒙許，引藏入宮，賜納一領，緋絲五百段，東宮賜二百段，仍於弘福寺為國設大齋，大德法集，并度八人，又勅太常九部供養，藏以本朝經像凋落不全，遂得藏經一部，并諸妙像幡花蓋具堪為福利者，齋還本國。”

- 66) 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』 19(2009), 46-52쪽; 南武熙, 「慈藏의 生涯 복원」, 『韓國學論叢』 32(2009), 178-181쪽.
- 67) 金福順, 「新羅 五臺山寺跡의 形成」, 『江原佛敎史 研究』(서울: 소화, 1996) 參照; 박미선, 「新羅 五臺山信仰의 成立時期」, 『韓國思想史學』 28(2007), 148쪽.
- 68) 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—佛敎學論叢』(丹陽郡: 天台佛敎文化研究院, 1999), 759-760쪽.
- 69) 金福順은 慈藏 晩年の 溟洲行이 圓仁의 『入唐求法巡禮行記』 卷3, 840년 7월 2일자의 기록과 유사하다는 점을 들어 이를 後代의 竄入으로 보았으며(『新羅 五臺山寺跡의 形成』, 『江原佛敎史 研究』(서울: 소화, 1996), 18-19쪽), 辛鍾遠(『慈藏의 佛敎思想에 對한 재검토』, 『新羅初期佛敎史 研究』(서울: 民族社, 1992), 255쪽)과 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』 19(2009), 48쪽) 역시 『續高僧傳』에 언급되지 않고 있다는 점을 들어 이의 사실성을 부정하고 있다. 그런데 南武熙와 같은 경우는 「三國遺事」에 반영된 고려 국내 유통 「慈藏傳」의 복원과 그 의미, 『韓國學論叢』 34(2010), 543쪽에서는 慈藏의 溟洲行과 관련하여 “전부 부정할 필요가 있을 것이라는 점에는 의문이 든다.”고 하여 다른 관점을 견지하기도 하여 주목된다.

보게 된다. 왜냐하면 민지와 같은 경우는 경주에 먼저 갔다가 오대산을 찾은 것으로 기록하고 있기 때문이다. 이의 해당 부분을 적시해 보면 다음과 같다.

정관 17년(643) 계묘에 돌아왔다. (이에) 선덕왕이 대국통에 봉하고 아울러 분황사에 주석케 하였다. 정관 19(645)년 태화지 용의 밑대로 황룡사구층탑을 건립했다. (그리고) 저 오대의 범승이 준 바의 사리를 탑의 심주(柱)에 봉안했다. (이로) 인하여 황룡사에 주석하였다. ... 운운/ 후에 명주(지금의 강릉이다)의 오대산에 갔다. ...

- 원효 『전傳』⁷⁰⁾

일설에 의하면 [조사가 곧 환국하여, 범승이 준 바의 불의佛衣·불발佛鉢·보리⁷¹⁾·뇌골腦骨 등을 황룡사에 봉안하고 이에 그 절에 머물러 공양하였다. (그러다) 문수를 천견코자 하여, (문수를) 찾아 명주의 오대산으로 갔다. ...

- 『대산본전기』⁷²⁾

민지는 자장이 귀국 후에 분황사와 황룡사에 주석하고, 그 뒤에 오대산을 찾은 것으로 기록하고 있다. 이럴 경우 자장의 나이가 너무 많아지는 문제가 있기는 하지만, 이치적으로는 이것이 더 타당성이 높다. 즉, 민지는 여러 자료들을 검토하면서 문제를 인식하고 다시금 수정에 의한 해법을 제시하고 있는 것이다. 더구나 이러한 기록을 「제1조사전기」에 수록하고 있다는 점에서 우리는 그의 고민을 느낄 수 있다.

70) 『五臺山事跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, “以貞觀十七年癸卯而還 善德王封爲大國統合住芬皇寺。貞觀十九年太和池龍之言立皇龍寺九層塔。以彼五臺梵僧所授舍利安于塔之心柱。因住皇龍寺。云云。後往溟州(今江陵也)五臺山... (出元曉所撰傳).”

71)菩提는 무엇을 말하는 것인지 불분명하다. 이를菩提樹로 보기에는 오대산이 너무 좁기 때문에 가능성이 없다. 전후의 내용을 통해서 살펴보면, 자장이 태화지의 용에게菩提(bodhi; 覺)를 구하기 위해서 왔다는 대목이 있다. 만일 여기의菩提가 그菩提를 의미하는 것이라면, 찬술자인閔漬의 불교이해에 심각한 문제를 확인해 볼 수 있어 주목된다.

72) 『五臺山事跡記』, 「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仍留其寺而供養 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。于時是山陰沈不開未審其形而去。後又復來創八尺房而住者凡七日。云云(上出臺山本傳記).”

왜냐하면 오대산을 찾은 시기를 경주에 비해서 늦추는 것은 오대산불교의 입장에서는 결코 바람직한 일이 아니기 때문이다. 즉, 이치적인 측면과 신앙적인 부분의 선택에 있어서 민지는 결국 이치적인 면을 선택하고 있는 것이다.

자장이 오대산을 찾은 시기와 관련해서 우리가 생각해 볼 수 있는 것은, 자장의 입당 목적을 중국오대산의 문수천전이라고 적고 있는 기술이다. 이와 연관시켜 이해해 본다면, 자장은 입당과 귀국 후 공히 오대산의 문수와 관련된 행동을 하고 있는 것이 된다. 이는 종교적인 관점에서 강한 부절符節의 일치치를 보인다고 할 수 있다. 그러나 바로 그렇기 때문에 「1. 중국오대산의 참배시기」 항에서도 검토한 바와 같이, 이 부분은 사실이라기보다는 신앙적인 관점에서 이해되어야 하지 않겠는가 한다. 즉, 후대의 문수화엄 신앙의 약진과 고려시대 오대산불교의 강세가 이와 같은 신앙적인 왜곡을 파생하고 있는 것이다.

자장은 본질적으로는 문수화엄보다는 계율과 관련된 인물이다. 이는 자장이 살던 당시에는 계율의 필연성이 컸던 이유이기도 하다. 그러나 시대가 바뀌면서 계율의 일반화는 화엄의 세계관적인 인식에 비교될 수 없게 된다. 이로 인하여 자장은 문수화엄적 가치에서 재규정을 겪게 된다고 하겠다. 그리고 이러한 재규정의 중심에는 오대산불교의 영향이 존재한다고 하겠다.

『삼국유사』에 남아 있는 4편의 오대산관련 항목들은 당시 오대산불교의 성세 영향이 반영된 것이라고 하겠다. 또한 월정사에는 오늘날까지도 고려시대를 대표하는 월정사8각9층석탑이 존재하고 있다. 이는 고려조의 월정사를 중심으로 하는 오대산불교의 성세를 방증해 주는 유물이다. 즉, 『삼국유사』의 오대산관련 항목과 월정사8각9층석탑을 통해서 우리는 고려시대 오대산불교의 강세를 추정해 볼 수 있고, 이와 관련하여 자장에 대한 인식의 재정립에 관해 추론해 볼 수가 있게 된다. 다시 말해서 자장의 입당과 귀국 직후 공히 오대산을 방문했다는 기록은, 후대 오대산불교의 영향에 의한 종교적인 관점의 왜곡이며, 이를 민지는 『오대산사적』을 기술하면서도 이치적인 관점에서 과감하게 수정하고 있는 것이다.

2) 월정사의 시원과 문제의식

자장의 ‘한국오대산 개산과 ‘월정사의 창건’과 관련하여, 자장이 문수를 친견하지 못했다는 기록은 심각한 문제점이 아닐 수 없다. 게다가 자장이 문수를 친견하기 위해서 머문 기간이 각각 3일과 7일에 불과하고, 또한 머물렀다는 것이 겨우 임시적인 모옥에 불과하다는 것 역시 문제가 아닐 수 없다. 앞서도 인용한 바 있지만 대조의 편의를 위해서 해당부분만을 다시 인용해 보면 다음과 같다.

(자장이 문수)진신을 보고자 하였으나, 3일 (동안이나 날씨가) 음침해서 결과를 얻지 못하고 돌아갔다.⁷³⁾

(자장이) 산기슭에 모옥을 맺고 머물렀다. (그러나) 7일이 되도록 친견하지 못하였다.⁷⁴⁾

이러한 두 가지 문제는 관점에 따라서 자장을 오대산의 개산조나, 월정사의 개창자로 볼 수 있으나,의 문제를 내포하게 된다. 그러므로 이에 대한 수정인식이 나타나게 되는 것은 자극히 당연하다고 할 수가 있다. 『오대산사적』의 해당부분을 적시해 보면 다음과 같다.

(자장은) 문수를 친견코자 하여, (문수를) 찾아 명주의 오대산으로 갔다. 지금의 월정 사지에 이르러, 임시로 풀암자(草庵)를 세워 3일에 이르도록 머물렀다. 이때 그 산이 음침하여 열리지 않으니, 그 형상을 살필 수 없어 물러났다. 뒤에 또다시 가서 8척방을 세우고 무릇 7일을 머물렀다. … 운운.

73) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <臺山五萬眞身>(『大正藏』 49, 998c). “欲睹眞身三日, 晦陰不果而還”

74) 『三國遺事』 3, 「塔像第四」 <臺山月精寺五類聖衆>(『大正藏』 49, 1000a). “欲睹眞身. 於山麓結茅而住. 七日不見.”

- 『대산본전기』⁷⁵⁾

민지의 수정인식은 두 가지로 살펴진다. 첫째, 문수를 친견하기 위한 3일과 7일의 두 가지설을 하나로 붙여 두 차례에 걸친 것으로 바꾸고 있다는 점. 둘째, 모옥하나만 등장하던 것을 이에 상응하는 가치로서의 초암과 8척방으로 증광하여 정식 건물화하고 있다는 점이 바로 그것이다. 즉, 두 가지의 다른 전승에 따른 혼란과 비정식 건물이라는 문제점을 하나로 연결시키고 정식 건물로 변화시켜, 자장에게 월정사의 실질적인 개창자의 역할을 부여하고 있는 것이다.

「대산월정사오류성중」조의 모옥으로는 월정사의 위치를 자장이 비정한 것으로 볼 수 있느냐의 문제가 파생할 수 있다. 그로 인하여 「대산오만진신」조와 「대산월정사오류성중」조에서는 그 자리에 후일 범일^{梵日}의 문인인 두타승 신의^{信義}와 수다사^{水多寺}의 장로 유연^{有緣}⁷⁶⁾ 및 신호거사^{信孝居士}⁷⁷⁾와 같은 이들이 와서 살았다고 하고 있는 것이다. 즉, 자장과 같은 경우는 오대산과 월정사의 시원적인 역할만을 하고 있을 뿐이다.

또한 이와 관련해서는 자장이 임시로 며칠 머물던 모옥의 위치를 약 200여년 뒤의 후인이 다시금 찾아서 머물렀을 수 있었을까 하는 문제도 제기될 수 있다. 이는 이치적인 관점에서 분명 납득하기 용이한 측면이 아니다.

이러한 문제들을 해결하기 위해서 민지는 오대산 및 월정사와 자장의 인연을 두

75) 『五臺山事跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」. “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. 于時是山陰沈不開未審其形而去. 後又復來創八尺房而住者凡七日. 云云. (上出臺山本傳記).”

76) 『三國遺事』3, 「塔像第四」 <臺山五萬眞身> (『大正藏』49, 998c). “後有頭陀信義. 乃梵日之門人也. 來尋藏師息息之地. 創庵而居. 信義既卒. 庵亦久廢. 有水多寺長老. 有緣重創而居. 今月精寺是也.”

77) 『三國遺事』3, 「塔像第四」 <臺山月精寺五類聖眾> (『大正藏』49, 1000a). “此月精寺慈藏初結茅. 次信孝居士來住. 次梵日門人信義頭陀來. 創庵而住. 後有水多寺長老有緣來住. 而漸成大寺.”

번으로 연결시켜 강조하고, 임시건물이 아닌 정식건물의 존재를 기록하고 있는 것이다. 아무래도 임시건물이 아닌 정식건물이 있었다면, 200여년이 흘렀다고 하더라도 그 자리를 다시금 확보할 개연성이 상대적으로 크기 때문이다. 물론 이렇게 수정했다고 하더라도 8일 정도 머물다갈 정도의 건물지에 200여 년 후에 다시금 찾아드는 것은 그리 상식적인 관점은 되지 않는다. 그러나 민지는 수정인식을 통해서, 우리는 그가 오대산불교의 정통성과 자장의 월정사 시장자로서의 위상을 확고히 하려고 했다는 것은 분명하게 인지해 볼 수가 있다.

오대산 및 월정사와 관련된 자장의 위치가 불분명하다는 점은 중대의 적멸보궁과 관련해서도 문제를 파생하게 된다. 『삼국유사』의 자장관련 기록에서 자장이 중국오대산에서 모셔온 사리를 봉안한 안장처로 나오는 곳은 황룡사9층목탑과 통도사 금강계단, 그리고 태화사탑이 언급될 뿐이다. 이의 해당 내용을 적시해 보면 다음과 같다.

「황룡사구층탑」

- 자장은 오대산에서 받은 바의 사리 백립(100과)을 (황룡사9층목)탑의 기둥(주심초석과 상륜부를 의미함)과 어울려 통도사의 (금강)계단 및 대화사탑에 나누어 봉안하였다.⁷⁸⁾

「전후소장사리」

- 선덕왕 대인 정관 17년 계묘(643)에 자장법사가 모셔온 것은 불두골불이(佛牙)불사리 100립과 불소착(佛所著)의 비라금점(緋羅金點) 가사1령이다. 그 사리는 셋이 되도록 나누었는데, 1분은 황룡사탑에 있고 1분은 대화탑에 있으며, 1분과 함께 가사는 통도사의 (금강)계단에 있다. 그 나머지는 소재를 알 수 없다.⁷⁹⁾

78) 『三國遺事』3, 「塔像第四」 <皇龍寺九層塔> (『大正藏』49, 991a). “慈藏以五臺所授舍利百粒分安於柱中. 并通度寺戒壇. 及大和寺塔.”

79) 『三國遺事』3, 「塔像第四」 <前後所將舍利> (『大正藏』49, 993a-b). “善德王代貞觀十七年癸卯. 慈藏法師所將佛頭骨佛牙佛舍利百粒. 佛所著緋羅金點袈裟一領. 其舍利分爲三. 一分在皇龍塔. 一分在大和塔. 一分并袈裟在通度寺戒壇. 其餘未詳所在.”

「자장정유」

- 자장의 도구道具와 포부·말褙과 태화지의 용이 현상한 바의 목압침木鴨枕⁸⁰)과 석존의 유의由衣(由衣는 田衣의 誤로 方衣를 의미함) 등은 모두 함께 통도사에 있다.⁸¹⁾

자장의 오대산행과 관련된 기록에서 중대에 사리를 모셨을 개연성과 관련해 눈에 띄는 기록은 전무하다. 중대 적멸보궁의 타당성 주장은 민지에게 있어서는 필연성이 되기에 충분하다. 또한 민지의 기록은 현존하는 자료 가운데 오대산 중대가 적멸보궁이라는 가장 오래된 측면이기도 하다.

『오대산사적』의 해당부분을 적시해 보면 다음과 같다.

오대산에 가서, 지로봉에 올라 불뇌와 정골을 봉안했다. (그리고는) 가라허伽羅墟에 비를 세웠다(비는 숨어서 나타나 있지 않다). 그 사적을 기록하고 (이로) 인하여 월정사를 세우고 13층탑을 건립하여 사리 37매를 탑심에 봉안했다. (지금 전하기를, 우바국다[優婆掬多]의 사리탑이라는 것은 그릇된 것이다.

- 원효, 『전傳』

일설에 의하면, [조사가 곧 환국하여, 범승이 준 바의 불의佛衣·불발佛鉢·보리·뇌골 등을 황룡사에 봉안하고 이에 그 절에 머물러 공양하였다. (그러다) 문수를 친견코자 하여, (문수를) 찾아 명주의 오대산으로 갔다. ...

- 『대산본전기』⁸²⁾

80) 『三國遺事』 4, 「義解第五」 <慈藏定律> (『大正藏』 49, 1006a). “又鴨腸縣(今彥陽)有鴨遊寺. 枕鴨嘗於此現異. 故名之”

81) 같은 책, “藏之道具布褙. 并太和龍所獻木鴨枕. 與釋尊由衣等. 合在通度寺.”

82) 『五臺山事跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」. “五臺山登地爐峰奉安佛腦及頂骨. 立碑於伽羅墟(碑則隱而不現). 以紀其蹟因創月精寺建十三層塔奉安舍利三十七枚於塔心(今傳優婆掬多之舍利塔者誤也. 出元曉所撰傳). 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仍留其寺而供養. 爲欲面見文殊尋往溟州五臺山… (上出臺山本傳記).”

이러한 기록을 통해서 민지가 주장하고자 하는 것은 중대인 지로봉에 불뇌와 정골을 봉안했다는 내용이다. 즉, 자장이 문수에게서 전해 받은 사리의 핵심이 오대산의 중대에 있다는 주장인 것이다. 그러나 이와 유사한 주장은 황룡사나 통도사에서도 발견되는 것을 우리는 확인해 볼 수가 있다.⁸³⁾ 이렇게 놓고 본다면, 이것은 자장과 연결되어 있던 사찰들 중에서 보다 두각을 나타내려는 한 방법이었던 추정이 가능하게 된다.

불뇌와 정골이라는 의미는 고대에 사리의 수장공간 중 하나가 불상의 육계였기 때문에 파생한 명칭이지, 그것이 실질적인 불뇌와 정골을 의미하는 것은 아니다.⁸⁴⁾ 즉, 이는 불사리가 봉안되어 있던 장소와 관련된 측면이 일반화되면서 파생한 명칭이라는 말이다. 그러던 것이 후대에는 불상에서의 사리 봉안장소가 배로 옮겨지면서 복잡문화로 자리잡게 된다.⁸⁵⁾ 이는 인도와 서역의 머리를 중시하는 문화가 중국문화의 배 중심 문화로 변모되면서 나타나는 양상이다.⁸⁶⁾ 그러므로 불뇌와 정골이라는 의미는 본래 사리의 봉안처와 관련된 명칭에서 출발하여, 후대에는 최상의 사리라는 뜻으로 의미적인 변화를 겪게 된다고 하겠다.

자장이 문수에게서 받은 사리도 종교적인 신성성을 배제하고 이치적인 관점에서만 접근한다면, 불상의 육계에서 적출된 사리와 일반적으로 유통되던 사리의 두 가지로 구분해 볼 수가 있다. 또한 부처님의 가사라는 것도 고대로부터 불상에 가사를 입혔었고, 이를 계절이나 필요한 조건에 따라서 같이입혔다는 점을 고려한다면,⁸⁷⁾ 이때 파생되는 가사라고 할 수가 있다.⁸⁸⁾ 사실 종교의 상징적인 의미로만

83) 『五臺山事跡記』, 『奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記』. “梵僧所授佛衣佛鉢菩提腦骨等入安皇龍寺.”; 韓國佛敎研究院 著, 『通度寺舍利袈裟事蹟略錄』, 『通度寺』(서울: 一志社, 1999), 32~33쪽.

84) 廉仲燮, 「鬘珠에 관한 사상적 관점에서의 재조명」, 『宗敎研究』 61(2010), 202~208쪽; 이주형, 「간다라 불상과 사리 봉안」, 『中央아시아研究』 9(2004), 139~143쪽.

85) 廉仲燮, 「鬘珠에 관한 사상적 관점에서의 재조명」, 『宗敎研究』 61(2010), 207쪽.

86) 같은 논문.

본다면, 불상에서 나온 사리나 불상에 입혔던 가사가 붓다의 사리나 가사가 아닌 것만도 아니다. 그러나 이러한 문제를 너무 깊이 추구하는 것은 종교의 특성을 인식하지 않는 것이며, 또한 본고와도 큰 관련이 없다고 할 수 있으므로 이에 대한 부분은 이 정도에서 지양해 들이고자 한다.

자장의 사리는 관련문헌을 근거로 분명 ‘정골관련 사리’는 특수사리와 ‘일반사리’는 두 종류로 구분된다. 민지는 이 중 특수사리가 오대산 중대에 봉안되었다고 주장하는 것이다. 그리고 민지의 기록에 따르면, 이러한 사리안장과 관련된 내용의 비석도 존재하고 있었던 것으로 보인다. 물론 이러한 비석을 자장이 세운 것은 아니며, 이는 후인이 당위성 확립을 위해서 제작한 것으로 사료된다.

민지의 중대 적멸보궁 강조는 그러나 그 자신도 대단히 혼란스러워 하고 있었던 것 같다. 이는 황룡사에 불너를 모셨다는 기록을 병기하고 있는 것을 통해서 분명해진다.

13층탑 운운하는 대목은 월정사8각9층석탑의 기단부⁸⁹⁾를 잘 못 층수로 계산하는 과정에서 파생된 오류로 이해된다. 또한 그 내용 역시도 자장 당대의 일로 보고서 기록하고 있다기보다는 후대의 사리탑과 관련된 내용을 병기해서 기록하고 있

87) 한국불교에서는 현재 불상에 가사를 입히는 전통은 사라지고 없다. 그러나 불상에 표현된 가사가 전통가사색인 붉은 색이 아니라, 황금색으로 개금되어 있다는 것은 그것이 가사이기도 하지만, 동시에 황금색의 佛身을 표현하고 있기 때문이다. 즉, 본래는 같이입히게 제작되는 과정에서 알몸을 그대로 노출시킬 수 없기 때문에 불상 자체에 가사를 상징적으로 표현하고 금색으로 한 것인데, 후일 사원경계가 열악해져서 같이입힐 천이 부족해지는 과정에서 이 부분이 오히려 일반화하게 된 것이다.

88) 현재 통도사에 전해지고 있는 붓다의 가사(安明淑, 「袈裟의 衍義에 관한 研究」(서울: 東國大學學位論文, 1989), 65쪽; 李順德, 「韓國袈裟에 대한 研究」(慶山: 嶺南大學學位論文, 1995), 90쪽)는 인도의 더운 기후와는 무관한 중국의 추운기후와 관련된 두꺼운 비단 재질의 가사이다. 이는 이 가사가 붓다의 가사가 아닐 뿐만 아니라, 인도불교와 직접적으로 관련 있는 가사도 아니라는 점을 분명히 해준다.

89) 월정사8각9층석탑은 이중기단을 갖추고 있는데, 그 하부가 현재 땅 속에 50cm정도 파묻혀 있다. 여기에 동북아의 탑은 수평적으로는 偶數이고, 수직적으로는 奇數로 만들어진다. 그러므로 이를 문외한이, 탑의 층수인 홀수를 기준으로 이해할 경우 13층으로 오해할 개연성이 존재하게 된다.

는 것으로 보인다. 그러므로 이를 착오로까지 보기는 어렵다. 왜냐하면, 민지 역시 자장이 월정사를 처음으로 개창했다고 기록하고 있으므로, 그 바로 다음에 자장을 월정사탑과 연결시켰다고 보기는 어렵기 때문이다.

그러나 황룡사에 불너를 모셨다는 기록을 병기한 것은 민지 역시 무언가 석연치 않음을 표명한 것으로 이해된다. 즉, 민지는 오대산 적멸보궁과 관련된 수정인식을 통해 그 타당성을 변증하고 있지만, 그럼에도 여러 전승에 따른 혼란을 통체적으로 극복하지는 못하고 있는 것이다.

4. 맺음말

이상을 통해서 『오대산사적기』의 「제1조사전기」를 통해서 확인되는 민지의 오대산 관련자료들의 취사선택에 따른 수정인식에 관해서 고찰해 보았다. 본문에서 검토한 내용들에 관해서 종합적으로 정리해 보면 다음과 같다.

먼저 중국오대산과 관련해서 민지는 자장이 입당 연도를 도선의 638년설을 취하고 있다. 또한 입당 직후 오대산을 참배했다는 당시 고려의 일반론을 취하지 않고 이를 뒤로 늦추고 있다. 이러한 두 가지의 수정인식을 통해서 우리는 민지가 『오대산사적』을 집필하면서도 종교적으로 유리한 입장보다는 합리적인 관점을 우선적으로 취하고 있다는 것을 인지해 보게 된다.

다음으로 자장의 문수보살 친견 장소로 등장하는 북대와 태화지의 두 가지설과 관련하여 민지는 이를 하나로 연결해서 수용하려는 수정인식을 나타내 보인다. 이는 서로 다른 두 전승에 의한 오대산불교의 당위성 문제를 극복하려는 관점으로 이해된다. 그리고 이와 같은 양상은 다음 항에서 살펴지는 태화지 용의 무계비중 확대와 연관되어 이해될 수 있다.

한국오대산과 관련해서 민지는 자장이 명주의 오대산을 찾은 것이 귀국직후가 아니라, 경주에서의 일들이 마무리된 이후로 기록하고 있다. 이는 이치적인 이해가 보다 높게 확보된다는 점에서, 민지 수정인식의 타당성을 인정케 한다. 또한 이

부분은 자장의 입당목적과 직결되어서는 종교적인 상징성의 관점에서 파악되는 것이 보다 올바른 관점이라고 하겠다.

다음으로 오대산불교와 월정사의 시원과 관련되는 부분은 「제1조사전기」에 있어서 가장 중요한 부분이다. 이는 「봉안사리개건사암제1조사전기」라는 전칭을 통해서 분명해진다. 그러므로 민지는 자장을 오대산불교와 월정사 개산조로서 보다 합당한 위상을 부여하기 위한 수정인식을 전개하게 된다. 그러나 그럼에도 불구하고 이 부분과 관련해서 민지는 보다 효율적인 해법의 도출에는 실패하고 있다. 이는 오대산 중대의 사리봉안과 관련해서도 확인되는 문제이다.

중대의 적멸보궁과 관련된 부분은 오대산불교와 관련해서 가장 중요한 측면 중 하나이다. 이는 「봉안사리개건사암」이라는 명칭을 통해서 단적인 확인이 가능하다. 그럼에도 민지는 이에 대한 단정적인 기술을 피하고 있는 것이다. 이러한 민지의 기술은 그가 합리적인 관점을 우선적으로 취하는 학문적인 입각점을 수립하고 있었기 때문으로 이해된다. 즉, 완전히 새로운 부분을 창조해서 연결시키는 것이 아니라, 당시의 선행 자료들만을 통한 논리만을 전개하다 보니 효율적인 완성에는 실패하고 있는 것이다. 그러나 이를 통해서 우리는 민지의 기술태도와 선행 자료의 충돌 양상에 대해서 보다 분명한 인식에 도달해 볼 수 있게 된다.

민지의 합리성에 기초한 서술태도는 비록 그 안에 수정인식이 내포되어 있기는 해도, 고려시대의 오대산불교를 이해할 수 있는 정초가 된다는 점에서 충분한 의의를 가진다. 그리고 이와 더불어 자장에 대해서도 보다 풍부한 입각점이 수립될 수 있다는 것은 본고와 관련된 또 하나의 중요한 의의라고 하겠다.

- | | |
|----------------------------|--------------------------------|
| • 2011. 05. 11 : 논문투고 | • 2011. 06. 10 ~ 06. 17 : 심사 |
| • 2011. 06. 20 : 수정완료 후 제출 | • 2011. 06. 21 : 편집위원회에서 게재 결정 |

참고문헌

1. 자료

- 金富軾 編, 『三國史記』.
道 宣 撰, 『集神州三寶感通錄』, 『大正藏』 52
閔 漬 撰, 『五臺山事跡記』.
梵海覺岸 著, 『東師列傳』, 『韓佛全』 10
本覺 編集, 『歷代編年釋氏通鑑』, 『大正藏』 76
徐昌治 編輯, 『品高僧摘要』, 『大正藏』 87
釋道宣 撰, 『續高僧傳』, 『大正藏』 50
釋道世 撰, 『法苑珠林』, 『大正藏』 53
姚克一 奉教書, 「皇龍寺刹柱本紀」
圓 仁 著, 『入唐求法巡禮行記』
一 然 撰, 『三國遺事』, 『大正藏』 49
竺法護 譯, 『佛說海龍王經』, 『大正藏』 15
玄奘 述辯機 撰, 『大唐西域記』, 『大正藏』 51

2. 논문 및 저서

- K. S. 케네쓰 첸(박해당 옮김), 『中國佛教下』(서울: 民族社, 1994)
高翊晉, 「新羅密敎의 思想內容과 展開樣相」, 『韓國密敎思想研究』(서울: 東國大學校出版部, 1986)
金福順, 「新羅 五臺山事跡의 形成」, 『江原佛敎史 研究』(서울: 소화, 1996)
_____, 「慈藏의 生涯와 律師로서의 位相」, 『大覺思想』 10(2007)
金相鉉, 「閔漬의 本朝編年綱目」, 『韓國史』 21(1996)
_____, 「三國遺事 慈藏 기록의 검토」, 『天台宗 田雲德 總務院長 華甲紀念—佛敎學論叢』(丹陽郡: 天台佛敎文化研究院, 1999)

- 金英美, 「慈藏의 佛國土思想」, 『韓國史 市民講座』 10(서울: 一潮閣, 1992)
- 남동신, 「慈藏의 佛敎思想과 佛敎治國策」, 『韓國史研究』 76(1992)
- _____, 「『三國遺事』의 史書로서의 특징」, 『佛敎學研究』 16(2007)
- 南武熙, 「三國遺事に 반영된 고려 국내 유통 「慈藏傳」의 복원과 그 의미」, 『韓國學論叢』 34(2010)
- _____, 「慈藏의 生涯 복원」, 『韓國學論叢』 32(2009)
- _____, 「『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』 19(2009)
- 盧在性(慧南), 「澄觀의 五臺山 信仰」, 『中央增伽大學論文集』 8(1999)
- 閔賢九, 「閔漬」, 『韓國史 市民講座』 19(서울: 一潮閣, 1996)
- _____, 「閔漬와 李齊賢」, 『斗溪李丙燾博士九旬紀念韓國私學論叢』(서울: 知識産業社, 1987)
- 朴魯俊, 「唐代 五臺山信仰과 不空三藏」, 『關東史學』 3(1988)
- _____, 「唐代 五臺山信仰과 澄觀」, 『關東史學』 3(1988)
- _____, 「唐代 五臺山信仰의 移植 研究」, 『嶺東文化』 4(1992)
- _____, 「五臺山信仰의 起源研究—羅唐 五臺山信仰의 比較論的 考察」, 『嶺東文化』 2(1986)
- 박미선, 「新羅 五臺山信仰의 成立時期」, 『韓國思想史學』 28(2007)
- 邊東明, 「鄭可臣과 閔漬의 史書編纂活動과 그 傾向」, 『歷史學報』 130(1991)
- 신동하, 「新羅 五臺山信仰의 구조」, 『人文科學研究』 3(1997)
- 辛鍾遠, 「慈藏과 중고시대 사회의 사상적 과제」, 『新羅初期佛敎史研究』(서울: 民族社, 1992)
- _____, 「慈藏의 佛敎思想에 대한 재검토」, 『新羅初期佛敎史研究』(서울: 民族社, 1992)
- _____, 「慈藏의 佛敎思想에 대한 再檢討—初期戒律의 意義」, 『韓國史研究』 39(1982)
- _____, 「『三國遺事』 善德王知幾三事條의 몇 가지 문제」, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 17(1996)

- 安明淑, 「袈裟의 衍義에 관한 研究」(서울: 東國大 博士學位論文, 1989)
- 呂澂(覺昭 옮김), 『中國佛敎學 講義』(서울: 民族社, 1992)
- 廉仲燮, 「髻珠에 관한 사상적 觀點에서의 재조명」, 『宗敎研究』 61(2010)
- _____, 「善德王의 轉輪聖王적인 측면 고찰」, 『史學研究』 93(2009)
- 圓仁(申福龍 옮김), 『入唐求法巡禮行記』(서울: 精神世界社, 1991)
- 李順德, 「韓國袈裟에 대한 研究」(慶山: 嶺南大 博士學位論文, 1995)
- 이주형, 「간다라 불상과 사리 봉안」, 『中央아시아研究』 9(2004)
- 이창국, 「元간섭기 閔漬의 現實認識-佛敎記錄을 中心으로」, 『民族文化論叢』 24(2001)
- 張志勳, 「慈藏과 芬皇寺」, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 20(1999)
- 崔正森 主編, 『五臺山 六十六寺』(太原: 山西科學技術出版社, 2004)
- 韓國佛敎研究院 著, 『通度寺』(서울: 一志社, 1999)
- 許興植, 「閔漬의 詩文과 歷史」, 『敎育研究誌』 30(1988)

A Consideration on Corrective Recognition of *Jeil Josa Jeongi* in *Odaesan Yujeoggi*

— Minji's Recognition on Odaesan Buddhism

Youm, Jung-seop
(instructor, Dongguk Univ.)

Jeil Josa Jeongi(First Biography of Father Monk) is a document written by Minji in Goryeo Dynasty about Jajang who established Odaesan and Waljeongsa. Minji collected and re-edited the contemporary materials about Jajang in the viewpoint of Odaesan Buddhism.

In relation with Chinese Odaesan, Minji did not accept Goryeo's general theory that Jajang visited Odaesan right after his entrance to Tang but postponed the temporal point. With this corrective recognition, we can see that Minji primarily took a reasonable view point rather than religiously advantageous view point when he wrote *Odaesan Sajeog*.

Next, in relation with two theories of Bukdae and Taehwaji that were known as Jajang's visit place for Mañjuśrī, Minji showed another corrective recognition by connecting two places into one. It is understood as an effort to overcome the validity problem of Odaesan Buddhism by two different traditions. This aspect is directly connected with the gravity expansion of Taehwaji dragon which will be mentioned in next chapter.

In relation with Korean Odaesan, Minji wrote that Jajang went to Odaesan in Myeongju not right after returning to his home land but after finishing the affairs in Gyeongju. As it is more reasonable, Minji's corrective recognition can have greater validity.

Next, the part related with the Odaesan Buddhism and the origin of Waljeongsa is the most important one in *Jeil Josa Jeongi*. In here, Minji expresses a corrective recognition to endow Jajang a more appropriate status as the original father who opened Odaesan Buddhism and Waljeongsa. In spite of it, Minji failed in drawing out more effective solution in relation with this part. It seems because Minji had established the academic standpoint to take the reasonable view point in priority.

In that the materials to understand Odaesan Buddhism of Goryeo Dynasty are very limited now, this study can have full appropriateness. If we can take a step forward in understanding Jajang, it would also be a great achievement of this study.

Key word

: *Odaesan Yujeoggi*, Korean Odaesan, Chinese Odaesan, Mañjuśri, Taehwaji, Waljeongsa, Minji, śarīra, *Samgukyusa*, Jajang