



## 자장의 신라오대산 개건(開建)에 대한 타당성 검토(Ⅰ)

### - 민지의 「제일조사전기」(第一祖師傳記)를 중심으로

A Review on Feasibility of Jajang's Establishment of Shilla Odaesan: Based on Minji's "Jeil Josa Jeongi" (I)

---

저자 (Authors)            영중섭  
                                 Youm, Jung-Seop

출처 (Source)            [종교문화연구](#) , (26), 2016.6, 133-163 (31 pages)  
                                 [Journal of Religion and Culture](#) , (26), 2016.6, 133-163 (31 pages)

발행처 (Publisher)        [한신대학교 종교와문화연구소\(구 한신인문학연구소\)](#)  
                                 Center for Religious and Cultural Studies

URL                        <http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE07405226>

APA Style                영중섭 (2016). 자장의 신라오대산 개건(開建)에 대한 타당성 검토(Ⅰ). [종교문화연구](#), (26), 133-163.

이용정보 (Accessed)        삼성현역사문화관  
                                 183.106.106.\*\*\*  
                                 2021/10/17 13:35 (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.

【연구논문】

# 자장의 신라오대산 개건(開建)에 대한 타당성 검토 ( I )

— 민지의 「제일조사전기」(第一祖師傳記)를 중심으로 —

염 중 섭\*

## 국문초록

본고는 자장의 오대산 개건과 관련된 명주행의 타당성을, 민지의 『오대산사적기』 「제일조사전기」를 통해서 검토한 것이다. 자장의 명주행은 중국오대산에서 친견한 문수보살의 지시에 의해서 비롯된 신라오대산의 개건을 목적으로 한다. 이 연대와 관련해서 현재까지는, 자장이 당에서 귀국하는 선덕왕대인 643년이라는 설이 일반적이었다. 그러나 본고에서는 자장의 선덕왕대 행적을 면밀히 검토하고 여기에 민지의 「제일조사전기」를 통한 연구접근으로, 이 시기가 선덕왕대가 아닌 진덕왕대라는 점을 새롭게 밝혔다. 또 ‘자장의 명주행이 과연 사실이나’에 대한 학계의 비판을 재비판하고, 이의 타당성을 검토하였다. 본고에서는 자장의 명주행 시기를 새롭게 재정리함으로써, 이것이 과도기적인 측면을 내포하는 진덕왕대의 자장몰락과 문수신앙을 통한 재기의 움직임이라는 해법을 제시했다. 그리고 이와 함께 신라오대산신앙이, 중국오대산의 신앙구조와는 다른 별도의 독립성을 확보한다는 사실에 대해서도 밝혀 보았다. 이런 점에서 본다면, 자장의 명주행과 오대산 개건은 사실에 기초한 기록이라고 보는 것이 더 타당하다고 판단된다.

**핵심어:** 오대산, 명주, 선덕왕, 진덕왕, 「제일조사전기」, 문수신앙

© 『종교문화연구』, 제26호, 2016년 6월, pp. 133-163

\* 중앙승가대 조교수. kumarajiva@hanmail.net

## I. 들어가며

자장이 삼국시대를 대표하는 가장 중요한 승려라는 점은, 자장에 대한 연구가 필요한 동시에 관련 자료가 적다는 것을 의미한다. 그럼에도 자장에 대한 중요도는 선행연구가 70여 종에 이르게 하고 있다.<sup>1)</sup>

자장에 대한 1차 자료는, 도선의 『속고승전』 권24 「자장전」을 필두로 하는 중국자료와, 일연의 『삼국유사』 속 「자장정유」를 중심으로 하는 일연의 문헌군이 대표적이다.<sup>2)</sup> 먼저 「자장전」은 자장과 직접 교류했던 도선이, 자장 생존시 작성한 기록이라는 점에서<sup>3)</sup> 큰 의미를 가진다. 또 중국불교에서는 상대적으로 자장에 대한 관심이 적었기 때문에, 중국불교의 자장에 대한 관련기록들은 도선의 관점으로 통일된 상태에서 재정리되는 정도에서만 그치고 있다. 일연의 기록들은 도선의 관점과는, 다른 자장에 대한 국내자료를 포함하고 있다는 점에서 차이가 있다. 즉 국내자료에 대한 종합적인 대표성을 확보하고 있는 것이다.

도선과 일연의 기록에서 보이는 가장 큰 차이는, 자장을 ‘계율중심의 국가불교적인 관점으로 이해할 것이냐’와 ‘실천적인 계율과 신앙적인 문수(신앙)로 나누어 볼 것이냐’이다. 이로 인해, 도선의 기록에는 오대산 문수신앙에 대한 내용이 존재하지 않는다. 이에 비해서 일연의 기록에는 오대산 문수신앙 부분이 오히려 더 핵심적인 측면이 되고 있

- 
- 1) 70여 종의 선행연구는 크게 4가지로 구분된다. ① 生涯와 관련된 것, 약 24종. ② 戒律과 관련된 것, 약 7종. ③ 文殊信仰과 五臺山 관련연구, 약 23종. ④ 기타연구, 18종. 廉仲燮, 『慈藏의 傳記資料 研究』(博士學位論文, 東國大學校 歷史教育學科, 2015), pp. 2-4.
  - 2) 1차 자료 중 중요한 것으로는, 중국자료가 7종 국내자료가 15종이 존재한다. 위의 글, pp. 9-10.
  - 3) 南東信, “慈藏의 佛教思想과 佛教治國策”, 『韓國史研究』 76(1992), p. 4, 22; 南武熙, “『三國遺事』에 반영된 고려 국내 유통 「慈藏傳」의 복원과 그 의미”, 『韓國學論叢』 34(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』 19(2009), p. 49; 金相鉉은 道宣의 「慈藏傳」이 자장 생존시의 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: 佛敎學論叢』[天台佛敎文化研究院, 1999], p. 1750).

다. 즉 두 자료 사이에는 오대산 문수신앙에 대한 문제가 존재하는 것이다.

도선과 일연의 서로 다른 두 관점의 존재는, 양자의 해결책이 복잡한 문제를 내포한다는 것을 의미한다. 이 때문에 자장과 관련된 선행 연구에서, 생애에 대한 논고가 가장 많은 수를 차지하게 되는 것이다. 그런데 이러한 문제해결과 관련해서, 주목할 수 있는 문헌이 고려후기의 대표적인 문신인 민지(1248 ~ 1326)가 1307년에 작성한 『오대산사적기』 「제일조사전기」이다.

「제일조사전기」는 몽고의 침입 이후 사세가 기운 월정사를 이일(而一)이 중건하고, 그때까지 전해지던 여러 고기(古記)와 향언(鄉言)의 문헌들을 한문으로 바꿔줄 것을 요청받는 과정에서,<sup>4)</sup> 민지가 찬술한 『오대산사적기』의 일부이다. 민지는 이 작업을 통해서 당시에 전해지던 자장과 관련된 많은 자료들을 열람하고, 이러한 과정에서 중국자료와 국내자료 사이의 문제점들을 파악하게 된다. 그리고는 이를 해소하기 위한 일연의 타당하고 합리적인 노력들을 전개한다. 그러므로 「제일조사전기」는 자장의 생애와 관련된 여러 문제들을 해결하는 중요한 열쇠의 역할을 하는 측면이 존재하게 된다.<sup>5)</sup>

본고는 「제일조사전기」를 통해서, 자장 생애의 문제점 중 ‘명주행의 시기와 타당성’에 대해서 고찰해 보고자 한 것이다. 자장의 명주행에 부분은 「자장전」에는 일체 언급이 없기 때문에, 이것이 후대 신라오대산불교의 성세 등으로 인한 윤색으로 보는 견해가 존재한다.<sup>6)</sup> 그러나 자장의 신라오대산 개창과 적멸보궁 및 입적과 납골(納骨)까지 기록하고 있는 내용들을, 모두 후대의 왜곡과 허구로만 보기에는 분명 석연치 않은 측면이 있다. 특히 신라오대산의 개창이 중국 산서성 오대산

4) 『五臺山事蹟記』, 「閔漬跋文」.

5) 閔漬의 기록에서 확인되는 자장에 대한 후대의 관점 부분에 대해서는, 廉仲燮의 “慈藏의 傳記資料 研究”를 參照하라.

6) 辛鍾遠, “慈藏의 佛敎思想에 대한 考察”, 『韓國史研究』 39 (1982), p. 12; 金福順, “新羅下代 華嚴의 1例: 五臺山事蹟을 中心으로”, 『史叢』 33 (1988), p. 12.

의 문수친견에서 비롯되며, 또한 여기에서 황룡사구층목탑·태화사·통도사·오대산 중대보궁의 보궁신앙이 정립된다는<sup>7)</sup> 점에서 더욱 그렇다. 그러므로 이 부분에 대한 일연기록의 타당성 검토와 당위성에 대한 고찰은, 자장에 대한 보다 진일보한 관점확립에 있어서 충분한 연구의 의의를 확보한다고 하겠다.

## II. 자장 명주행의 시기 문제 모색

### 1. 명주행에 대한 시기 분석

자장의 입당연도는 「자장전」·「찰주본기」·「제일조사전기」에 기록된 638년 설<sup>8)</sup>과 「자장정율」 등 『삼국유사』 기록들과 「신라본기5」의 636년 설<sup>9)</sup>의 두 가지가 있다.<sup>10)</sup> 그러나 자장의 귀국과 관련해서는 643년으로 동일하게 나타난다. 그럼에도 자장의 귀국 후 행보와 관련해서는, 이질적인 기록이 존재하므로 주의가 요구된다. 이의 해당부분을 제시해 보면 다음과 같다.

① 「자장전」: 정관 17(643)년에 본국(신라)에서 돌려보내 주기를 요청하였다. (회의를) 열어 조칙으로 허락했다. 이로 인하여 자장이 황궁에

- 
- 7) 『三國遺事』 3, 「皇龍寺九層塔」(T.49, 991a); 『三國遺事』 3, 「前後所將舍利」(T.49, 993a·b); 『三國遺事』 4, 「慈藏定律」(T.49, 1006a); 『五臺山事蹟記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」; 廉仲燮, “『五臺山事蹟記』 「第一祖師傳記」의 수정인식 고찰: 閔漬의 五臺山佛敎 인식”, 『國學研究』 18 (2011), pp. 261-262.
  - 8) 『續高僧傳』 24, 「唐新羅國大僧統釋慈藏傳」(T.50, 639b); 「皇龍寺刹柱本紀」; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」.
  - 9) 「慈藏定律」(T.49, 1005a·b); 『三國遺事』 3, 「臺山五萬眞身」(T.49, 998b); 「皇龍寺九層塔」(T.49, 990c); 『三國史記』 5, 「新羅本紀 5」.
  - 10) 638년 설이 타당하다는 것은 다음과 같은 연구를 통해서 정리된 바 있다. 廉仲燮, “慈藏의 五臺山 開創과 中臺 寂滅寶宮”, 『韓國佛敎學』 66 (2013), pp. 13-21; 廉仲燮, “慈藏의 入唐目的과 年度에 대한 타당성 검토: 閔漬의 「第一祖師傳記」를 중심으로”, 『史學研究』 118 (2015), pp. 104-110.

들어가니, 납의 1령과 여러 가지의 비단 500단을 하사했다. 또한 동궁도 200단을 하사하였다. [...] 자장은 본조(신라)에 불경과 불상 조각이 아직 온전하지 못하므로, 대장경 1부와 제묘상(諸妙像) 및 번(幡)·화개(花蓋) (등) 모든 복리가 되는 것들을 구하여 본국으로 돌아왔다. 고향 땅에 도달하니, 경국(傾國)으로 내영(來迎)하였다. 일대의 불법이 이로 부터 흥하게 되었다. 선덕왕은 대국도 경앙하는 자장으로 하여금 정교를 홍지(弘持)하게 하였다. (그러나) 강리(綱理)가 아닌 것을 숙청할 수 없으므로, 이에 칙명으로 자장을 대국통으로 삼아 왕분사에 주석하도록 하였다.<sup>11)</sup>

② 「자장정율」: 정관 17년 계묘에 본국의 선덕왕이 표를 올려 돌려보내 줄 것을 청하였다. 조칙으로 허락하고, (자장을) 황궁으로 들어오게 하여 비단(가사) 1령과 여러 가지의 비단 500단을 하사했다. 동궁 또한 200단을 하사하였다. 또 (이외에도) 예물로 준 것이 허다했다. 자장은 본조에 불경과 불상이 충족되지 못했으므로, 장경 1부와 제당번(諸幡幢)·화개 (등) 복리되는 것들을 구해서 모두 실어 가지고 왔다. (자장이 본국에) 이르니, 거국적으로 환영(欣迎)했다. (선덕왕이) 칙명으로 분향사(唐傳作王芬)에 주석하도록 하고, 물자와 섬기는 이들이 매우 많고 풍요롭게 하였다.<sup>12)</sup>

③ 「황룡사구층탑」: 정관 17년 계묘의 16일에, 당제(唐帝)가 하사한 불경·불상·가사·폐백을 가지고 환국하였다.<sup>13)</sup>

11) 「唐新羅國大僧統釋慈藏傳」(T.50, 639b·c): “貞觀十七年。本國請還。啟勅蒙許。引藏入宮。賜納一領雜綵五百段。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。) 藏以本朝經像彫落未全。遂得藏經一部并諸妙像幡花蓋具堪為福利者。齋還本國。既達鄉壤。傾國來迎。一代佛法於斯興顯。王以藏景仰大國。弘持正教。非夫綱理。無以肅清乃勅藏為大國統。(住王芬寺。)”

12) 「慈藏定律」(T.49, 1005b): “貞觀十七年癸卯。本國善德王上表乞還。詔許引入宮。賜絹一領。雜綵五百端。東宮亦賜二百端。又多禮貺。藏以本朝經像未充。乞齋藏經一部。泊諸幡幢花蓋。堪為福利者皆載之。既至。泊舉國欣迎。命住芬皇寺(唐傳作王芬)給侍稠渥一夏。”

13) 「皇龍寺九層塔」(T.49, 990c): “貞觀十七年癸卯十六日。將唐帝所賜經像袈裟幣帛而還國。”

- ④ 「전후소장사리」: 선덕왕대 정관 17년 계묘에 자장법사가 (당에서) 가져 온 것은 불두골·불아·불사리 100립·불소착의 비라금점가사1령이다.<sup>14)</sup>
- ⑤ 「신라본기5」: 선덕왕 12(643)년 3월, 입당구법고승 자장이 돌아왔다.<sup>15)</sup>
- ⑥ 「찰주본기」: 선덕왕 12년 계묘세에 본국으로 돌아오하고자 하였다.<sup>16)</sup>

위의 모든 인용문은 자장의 귀국 연도가 선덕왕 12년(정관 17)인 643년이라는 점을 분명히 하고 있다. ①과 ②는 자장의 귀국이 본국의 요청 때문으로 적고 있으며, 특히 ②는 선덕왕이 표를 올린 것으로까지 되어 있어 좀 더 간절하다는 것을 읽어볼 수 있다. 본국의 요청에 의해서 자장이 귀국하게 되었다는 것은, ①·②의 말미에서 자장이 도착하자 국가적으로 환영했다는 내용과 연관되어 이해된다. 그러므로 자장의 귀국에는, 국가적인 요청이 있었다고 보아도 큰 무리는 없겠다.

또 ③·④·⑤·⑥에는 귀국과 관련된 구체적인 상황은 나타나지 않지만, 여기에는 달과 날이 나오는 부분이 있어 주목된다. 「신라본기5」에서는 자장의 귀국이 3월이라고 되어 있고, 또 「황룡사구층탑」에는 16일이라는 부분이 있다. 즉 자장의 신라 귀국은 643년 3월 16일인 셈이다.

그런데 「대산오만진신」에는 이상의 흐름과는 이질적인 다음과 같은 기록이 있어 주목된다.

「대산오만진신」: 법사는 정관 17(643)년 이 (오대)산에 이르러 (문수)진신을 보고자 하였으나, 3일 (동안이나 날씨가) 음침해서 결과를 얻지 못하고 돌아갔다.<sup>17)</sup>

---

14) 「前後所將舍利」(T.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。”  
 15) 「新羅本紀 5」: “十二年: 三月。入唐求法高僧慈藏還。”  
 16) 「皇龍寺刹柱本紀」: “王之十二年癸卯歲。欲歸本國。”

이 기록에 따르면, 자장이 귀국 직후에 바로 오대산을 찾은 것이 된다. 이로 인하여 월정사의 창건연대를 643년으로 보는 것이 현재 정설로 되어 있다.<sup>18)</sup> 그러나 앞선 인용문에서 본국의 요청과 황제의 조칙을 받고 귀국한 자장이, 귀국길에 명주를 향했을 개연성은 없다. 또 자장이 643년 3월 16일에 귀국해서 국가적인 환대를 받고, 선덕왕의 창건 사찰인 분황사에 주석하던 상황에서, 당시 9월 위기설이<sup>19)</sup> 나돌고 있는 경주를 떠나 오대산을 찾았다는 것도 납득하기 어렵다.<sup>20)</sup> 그러므로 643년에 오대산을 찾았다는 것은, 후대에 오대산의 관점에서 윤색된 기록으로 보는 것이 타당하다.

물론 이듬해인 644년을 생각해 보는 것도 가능하다. 즉 「대산오만진신」의 기록에서와 같이 643년 말에 오대산행을 결심해서, 실제로는 644년에 이루어졌다는 가설이 가능한 것이다. 그러나 여기에는 자장이 귀국한 뒤, 경주에서 자신의 위치를 안정하는데 나름의 시간이 필요했을 것이라는 점을 고려할 필요가 있다. 또 644년은 645년 초부터 시작되는 황룡사구층목탑의 건립을 조정에서 관철시키는 해이다.<sup>21)</sup> 황룡사구층목탑은 건립과 관련된 이적(異蹟)이 기술되어 있고,<sup>22)</sup> 건립 후에는 신라3보가 되는<sup>23)</sup> 거대한 규모의 국책사업이다. 또 당시 신라는 백제

17) 「臺山五萬眞身」(T.49, 998c): “師以貞觀十七年來到此山。欲觀真身三日。晦陰不果而還。”

18) 韓國佛敎研究院, 『月精寺[附]上院寺』(一志社, 1995), p. 19; 月精寺 編, 『五臺山: 月精寺·上院寺』(月精寺, 연대미상), p. 18; 한상길, 『月精寺』(大韓佛敎振興院, 2009), p. 16; 金相鉉은 “三國遺事 慈藏 기록의 검토”(p. 766)에서 이에 대한 의문을 제기하고 있다.

19) 「新羅本紀 5」: “秋九月。遣使大唐上言。高句麗百濟侵凌臣國。累遭攻襲數十城。兩國連兵。期之必取。將以今茲九月大舉。臣國社稷。必不獲全。謹遣陪臣歸命大國。願乞偏師。以存救援。”

20) 辛鍾遠, “慈藏의 佛敎思想에 대한 재검토”, p. 17; 金福順, “新羅 五臺山事跡의 形成”, 『江原佛敎史 研究』(小花, 1996), p. 14.

21) 皇龍寺九層木塔의 建立年代와 관련해서는 ‘2. 「第一祖師傳記」를 통한 시기 검토」項에서 자세하게 검토된다.

22) 「皇龍寺九層塔」(T.49, 990c-991a).

23) 『三國遺事』 1, 「天賜玉帶」(T.49, 968b); 「皇龍寺九層塔」(T.49, 991a); 南東

와 고구려의 침범으로 인한 전쟁과정 속에서 재정이 충분하지 않았을 것이다. 이런 상황에서 이와 같은 거국적인 국책사업을 관철시킨다는 것은, 선덕왕의 지원이 있다고 하더라도 오랜 기간을 당에서 체류했던 자장으로서는 상당한 시간투자가 요구되는 일이었을 것이다. 특히 이 건담이 귀국한 자장으로서의 자신의 입지와 위치를 분명하게 확보할 수 있는 일이라는 점에서 더욱 그렇다. 그러므로 전후 상황 등을 고려해 보았을 때, 644년 역시 자장이 경주를 떠나서 명주행을 감행하기에는 어려운 측면이 존재한다.

## 2. 「제일조사전기」를 통한 시기 검토

그렇다면 자장은 언제 명주의 오대산을 찾게 되는 것일까? 이 문제를 해결해주는 것이 바로 민지의 「제일조사전기」이다. 이의 해당 부분을 제시해 보면 다음과 같다.

「제일조사전기」: 정관 17(643)년 계묘에 돌아왔다. (이에) 선덕왕이 대국통에 봉하고 아울러 분황사에 주석하도록 명하였다. 정관 19(645)년 태화지 용의 말대로 황룡사구층탑을 건립했다. (그리고) 저 오대의 범승(梵僧)이 준 사리를 탑의 심주(心柱)에 봉안했다. (이로) 인하여 황룡사에 주석하였다. [...] 운운. 후에 명주(지금의 강릉이다)의 오대산에 가서, 지로봉에 올라 불뇌(佛腦)와 정골을 봉안했다. (그리고는) 가라허에 비를 세웠다. [...] (원효가 찬술한 『전』에 나와 있다.)<sup>24)</sup>

일설에 의하면, 조사가 환국하여, 범승(문수의 화신임)이 준 불의(佛衣)·불발·보리·뇌골(腦骨) 등을 황룡사에 봉안하고 이에 그 절에 머물러

---

信, “앞의 글”, pp. 30-33; 金相鉉, “新羅 三寶의 成立과 그 意味”, 『東國史學』 14 (1980), pp. 53-66.

24) 李彙晉이 1752년에 기록한 「月精寺重建事蹟碑」(朝鮮總督府 編, 『朝鮮金石總覽 下』(京城: 朝鮮總督府, 大正8年, p. 1170)에 의하면, 月精寺의 創建이 善德王 14년인 645년으로 되어 있다. 이는 『五臺山事蹟記』의 영향에 따른 것으로 판단된다.

공양하였다. (그러다) 문수를 친견코자 하여, (문수를) 찾아 명주의 오대산으로 갔다. 지금의 월정사지에 이르러, 임시로 풀암자를 세워 3일에 이르도록 머물렀다. (이러한 내용은 『대산본전기』에 나와 있다.)<sup>25)</sup>

「제일조사전기」를 보면 자장의 귀국과 귀국 후 분황사 주석이 기록되어 있는데, 이는 「자장전」이나 「자장정율」과 일치한다. 그런데 그 다음기록으로, 자장은 황룡사구층목탑의 건립과 중국오대산에서 문수보살에게 받은 사리봉안 및 황룡사 주석기록을 적고 있다. 즉 「대산오만진신」에서 귀국한 해에 바로 명주의 오대산으로 갔다는 기록과는 다른 내용을 서술하고 있는 것이다. 그런데 일연의 「황룡사구층목탑」에는, 자장이 귀국과 관련해서 황룡사구층목탑의 건립을 주상에게 아뢰었다는 내용이 있다.<sup>26)</sup> 이렇게 놓고 본다면, 일연도 「대산오만진신」과는 다른 기록을 검토했다는 것을 알 수 있다. 다만 오대산과 황룡사라는 각기 다른 불교배경에 따른 기록을 효율적으로 정리할 수 없었고, 또 일연으로서도 이를 각론으로 다룰 수 있었기 때문에 이 문제를 해결할 필연성도 약했다. 그렇기 때문에 일연은 양자의 충돌을 크게 고민하지 않았던 것 같다. 그러나 민지는 하나의 통일성을 갖추어야 할 필연성에 직면하게 되고, 결국 ‘황룡사 → 오대산’의 구조가 더 타당하다는 결론에 도달한 것 같다.

민지는 황룡사의 건립과 주석 이후에야, 오대산 중대인 지로봉을 찾아 불뇌와 정골을 봉안한 것으로 기록하고 있다. 또 「일운(一云)」이라고 하여, 황룡사에 오대산에서 모셔온 불사리와 성물을 봉안하고 주석한 이후에, 명주의 오대산으로 간 것이라고 말하고 있다.

황룡사구층목탑의 건립과 관련해서는, 「신라본기5」에 “선덕왕 14 (645)년 3월, 황룡사탑 조성을 (시작)하였는데, 이는 자장의 청을 따른

25) 「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。(上出臺山本傳記).”

26) 「皇龍寺九層塔」(T.49, 990c): “貞觀十七年癸卯十六日。將唐帝所賜經像袈裟幣帛而還國。以建塔之事聞於上。”

것이다”라고 되어 있다.<sup>27)</sup> 이 「신라본기 5」의 645년은 민지의 건탑 연대와 동일하다. 그러나 「찰주본기」에 따르면, “선덕왕 14년 을사년(645)에 처음으로 건립하기 시작하여, 4월 乙丑에 찰주를 세우고 명년에 일을 마쳤다”라고 되어 있다.<sup>28)</sup> 이는 645년 4월에 공사가 시작되어 완공은 646년에 이루어졌다는 점을 분명히 해준다. 「신라본기5」의 황룡사구층목탑 기록을 보면, “창조(創造)”라고 되어 있어 이때 탑이 완성된 것이라는 인식을 준다. 즉 김부식과 민지 당시의 자료들에는, 황룡사구층목탑의 완성연도가 645년으로 기록되어 있었을 것이라는 점을 짐작해 볼 수가 있는 것이다.<sup>29)</sup> 그러나 현재는 「찰주본기」를 통해서, 이것이 단지 시작연도이며 완공은 646년이라는 점이 분명해졌다.

그런데 선덕왕의 재위는 16년인 647년까지이다. 그런데 647년 정월에, 전해인 646년 11월 상대등이 된 비담이 염종과 함께 반란을 일으키게 된다.<sup>30)</sup> 이로 인해서 결국 반란의 진압과정에서 선덕왕은 8일 만에 석연치 않은 최후를 맞게 된다.<sup>31)</sup> 즉 647년은 자장의 명주행이 불가능한, 수도가 혼란한 상황이었던 것이다. 그렇다면 선덕왕 재위기간 중 황룡사구층목탑의 건립 이후 명주행이 가능한 기간은, 유일하게 황룡사구층목탑이 완공된 뒤인 646년의 잔여기간뿐이라는 결론이 성립한다.

그러나 37보 3척이나<sup>32)</sup> 되는 황룡사구층목탑이 1년 만에 완공된다

27) 「新羅本紀 5」: “十四年: 三月. 創造皇龍寺塔. 從慈藏之請也.”

28) 「皇龍寺刹柱本紀」: “其十四年歲次乙巳. 始構建四月乙丑立刹柱明年乃畢功.”

29) 아마도 刹柱가 세워지는 것이 후에 神聖化될 정도의 大役事였으므로, 이를 기점으로 하는 年代가 일반화되는 것이 아닌가 한다.

30) 「新羅本紀 5」: “十四年: 冬十一月. 拜伊滄毗曇爲上大等. / 十六年: 春正月. 毗曇廉宗等. 謂女主不能善理. 因謀叛舉兵. 不克. 八日. 王薨.”

31) 이에 대해서는 善德王이 毗曇·廉宗의 亂에 의해 희생되었다는 주장(山尾幸久 著, 『古代の日朝關係』, 東京: 塙書房, 1989, p. 392-400)과 亂의 과정에서 自然死한 것(朱甫墩, “毘曇의 亂과 善德王代 정치운영”, 『李基白先生古稀記念 韓國史學論叢』, 一朝閣, 1994, pp. 212-213)이라는 두 가지의 주장이 있다.

32) 「皇龍寺刹柱本紀」: “鐵盤已上. 高[七][步]. 已下高卅步三尺.”; 「皇龍寺九層塔」(T.49, 991a): “其塔刹柱記云. 鐵盤已上高四十二尺. 已下一百八十三

는 것은 납득하기 쉽지 않다. 황룡사구층목탑의 건축은 당시의 신라건축기술만으로는 한계가 있어서, 백제의 장인 아비(지)가 특별초빙 되었을 정도이다.<sup>33)</sup> 또 목탑의 핵심이 되는 찰주를 세우는 것은, 황룡사 금당에서 나온 노승과 장사에 의한 것이라는 전설이 깃들 정도로 당시로서는 대단히 어려운 일이었다.<sup>34)</sup> 이런 점을 감안한다면, 만 1년은 더 걸렸을 것으로 판단된다.

황룡사구층목탑은 645년 4월에 찰주가 세워졌다고 하였으니, 본격적인 공사는 645년 초부터 이루어졌다고 할 수 있다. 목탑의 구조상 찰주와 4천주가 먼저 세워진 이후 9층의 누각건축과 내부단장이 이루어지게 된다.<sup>35)</sup> 그러므로 제아무리 최단기간으로 잡는다고 해도 646년 중후반이 되어야 완공된다는 판단이 가능하다. 이렇다면 646년에서 남은 기간은 불과 6개월도 채 되지 않는다. 또 이 기간은 황룡사구층목탑의 낙성식과 관련된 이후의 뒤처리가 있었을 때이므로, 자리를 비우기가 쉽지 않은 상황이다. 그러므로 이때 정확한 위치도 모르는 명주의 오대산을 찾으러 떠난다는 것은 상식적으로 납득하기 어렵다.

또 646년은 자장이 선덕왕대에 유일하게 통도사를 창건할 수 있는 기간이기도 하다. 주지하다시피 통도사는 자장의 국가불교적인 체계 확립을 위한 사찰이며, 이를 통해서 승단의 정비는 물론 왕권강화를 지원할 수 있는 측면이 존재한다.<sup>36)</sup> 그러므로 통도사의 건립연대는 선

尺.”

33) 『皇龍寺九層塔』(T.49, 990c).

34) 『皇龍寺九層塔』(T.49, 990c-991a).

35) 임대성, “下仰 構造로 된 5층 木塔 再現: 木工事を 중심으로”, 『電算構造工學』 19-4 (2006), pp. 23-24; 황세옥, “古代 石塔의 형태유형별로 고찰한 古代 木塔의 특징에 관한 연구: 백제계 석탑을 중심으로”, 『韓國建築歷史學會 學術發表大會論文集』(2013), pp. 59-64; 권중남·이상해, “文獻記錄을 통하여 본 皇龍寺 木塔의 結構 및 意匠에 관한 再考察”, 『建築歷史研究』 6-3 (1997), pp. 14-20.

36) 廉仲燮, “慈藏 戒律思想의 韓國佛敎的인 특징”, 『韓國佛敎學』 65 (2013), pp. 275-279; 김경집, “慈藏과 金剛戒壇”, 『東아시아佛敎文化』 2 (2008), pp. 146-147.

덕왕 재위시기로 보는 것이 타당하다. 그렇기 때문에 이 기간 외에는 달리 통도사의 창건연대를 추정할 수 없다. 이로 인하여 646년이 통도사 창건연대라는 것이 현재 일반적이다.<sup>37)</sup>

그런데 이렇게 되면, 명주의 오대산 개건은 선덕왕 때가 아니라는 결론이 도출된다. 통도사는 경주와 양산이라는 비교적 가까운 거리에 위치하기 때문에 짧은 기간에도 창건의 개연성이 존재한다. 물론 오늘날의 석조계단과 같은 거대한 부분은 공사기간이 오래 걸리는 작업이니, 창건 당시에는 목조계단이나 훨씬 소박한 석조계단에 목조가 결합된 양식이었을 것이다.

그러나 명주는 거리가 멀다. 또 자장이 찾아야 하는 오대산은, 당시로서는 특정하게 어디라고 정해진 산이 아니다. 즉 자장 입장에서는 명주지역에서 찾아야 하는 막연한 산일뿐이라는 말이다. 이 역시 자장의 명주행이 선덕왕 때가 아니라는 판단을 가능하게 한다. 이렇게 놓고 본다면, 자장의 오대산 개창 연대는 지금까지의 인식과는 달리 진덕왕대일 개연성이 있다. 실제로 「자장정율」에는 자장이 만년에 경주를 떠나 강릉군(명주)에 살았다고 되어 있으니, 이 기록을 상호 연관된 측면으로 이해해 볼 수도 있지 않은가 한다.<sup>38)</sup> 그러나 또 이렇게 되면 진덕왕의 즉위 초에는 왕권과 관련된 안정기간이 존재하게 되고, 여기에 진덕왕 3년인 649년에는 자장이 중국의 복제를 수용하도록 하고, 이듬해인 650년에는 당의 연호를 사용하도록 하였다고 되어 있으니,<sup>39)</sup>

37) 韓國佛敎研究院, 『通度寺』(一志社, 1999), p. 18.

38) 「慈藏定律」(T.49, 1005c): 「暮年謝辭京輦於江陵郡(今冥州也)創水多寺居焉。」 이와 관련된 자세한 내용은, 필자의 「慈藏의 新羅五臺山 開建에 대한 타당성 검토(II)」에서 본격적으로 다루게 된다.

39) 「唐新羅國大僧統釋慈藏傳」, (T.50, 639c): “又以習俗服章中華有革。藏惟歸崇正朔義豈貳心。以事商量舉國咸遂。通改邊服一准唐儀。所以每年朝集位在上蕃。任官遊踐並同華夏。據事以量通古難例。”; 「慈藏定律」(T.49, 1005c): “嘗以邦國服章不同諸夏。舉議於朝。簽允曰臧。乃以真德王三年己酉。始服中朝衣冠。明年庚戌又奉正朔。始行永徽號。自後每有朝覲。列在上蕃。藏之功也。”; 閔漬는 『五臺山事蹟記』 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」에서 『新羅本紀』를 인용해, 中國 年號의 사용이 眞德王 5년(651)이라고 하

자장의 명주행은 그 이후가 되는 것이 이치적으로 타당하다고 판단된다.

민지는 오대산 측의 요청으로, 향언의 자료들을 토대로 『오대산사적기』를 한문으로 재편하고 있다. 또 이 기록에는 당시 향언이 많이 있었다고 되어 있으므로,<sup>40)</sup> 오대산과 관련된 가장 많은 자료를 보았을 것으로 추정해 볼 수 있다. 일연이 당시의 한국불교 전체를 범주로 삼고 있다면, 민지는 오대산 측에 의해서 오대산과 관련된 부분만을 검토대상으로 했다는 점에서 민지가 더 많은 자료를 꼼꼼하게 열람했을 개연성은 충분하다. 즉 민지 역시 일연이 본 「대산오만진신」의 원형자료를 보았을 것이라는 말이다. 그럼에도 민지는 오대산 측에 유리한 개건 연대를 643년으로 하는 모습을 보이지 않는다. 이는 민지가 검토한 당시 열람한 여러 자료들의 보편적인 합리성이, 황룡사구층목탑의 건립 이후에 자장이 오대산에 온 것을 나타내고 있었기 때문으로 판단된다. 즉 오대산 측의 의뢰에 의해서 오대산에 유리한 관점을 정리해야 하는 민지의 입장에서 불리한 면으로 기술하고 있다는 점은, 이것이 훨씬 높은 타당성을 담보하고 있었기 때문이라는 말이다.

민지의 관점을 따르다면, 자장의 명주행과 오대산 개건은 최소 선덕왕대에는 불가능하게 된다. 민지도 역시 이와 같은 인식에 도달했기 때문인지, 자장의 오대산 개건에 대한 정확한 연대를 기록하고 있지 않다. 이는 민지가 자장의 입당연대나 귀국연대를 정확하게 기록하고 있는 것과는 분명히 다른 서술 태도라는 점에서 주의가 요구된다. 즉 민지 역시 문제점을 인식하고 있었고, 오대산 개건이 선덕왕 때가 아니라는 주장의 위험성과 관련해서 뚜렷한 연대제시를 하지 않고 있다는 판단도 가능하다는 말이다.

여 1년의 차이가 존재한다(新羅本記云自法興王己未私号至眞德王五年始行中國年号).

40) 「閔漬跋文」.

### Ⅲ. 자장의 명주행에 대한 타당성

#### 1. 명주행의 배경이해와 문수신앙

자장의 신라오대산 개건이 경주와 먼 명주에서 이루어지고 있다는 점에서, 이를 부정하는 관점들이 제기되기도 하였다.<sup>41)</sup> 즉 신라하대의 오대산불교의 성세와 함께 오대산 측 관점에서 윤색된 것이라는 주장이다. 그러나 주지하다시피, 명주의 자장관련 내용은 단순히 오대산에서 그치는 것이 아니라 수타사·정암사 등 그 연고가 광범위하면서도 다양하다. 특히 여기에는 현실적인 측면이 존재하지 않는다면 감히 주장하기 어려운, 자장의 최후 입적과 납골을 모신 내용을 대담하게 주장하고 있다는 점에서<sup>42)</sup> 특별한 주의가 요구된다.

단편적인 종교체험이라면 얼마든지 윤색 가능하지만, 고승의 입적과 화장 및 일종의 부도라고 할 수 있는 납골에 해당하는 측면은 단순주장만으로 윤색하기에는 불가능하기 때문이다. 또 일연이 이를 기정사실화하고 있다는 것은, 당시에 자장의 입적과 관련해서 경주 등 다른 지역에서 제기되는 문제가 전혀 없었다는 것을 의미한다. 이런 점에서 자장의 명주행은 충분한 검토의 타당성을 확보한다고 하겠다.

물론 경주와 명주라는, 삼국시대 신라 안에서 가장 먼 거리에 위치한 자장의 두 영향권을 이해한다는 것은 쉬운 일이 아니다. 그러나 이러한 구조가 만들어지는 데는, 반드시 그에 맞는 필연성이 존재하게 마련이다.

---

41) 南武熙, 『『續高僧傳』 「慈藏傳」과 『三國遺事』 「慈藏定律」의 원전 내용 비교』(pp. 39-40)에서 慈藏은 五臺山에 가지 않았다고 주장한다. 또 南東信은 “慈藏의 佛敎思想과 佛敎治國策”(p. 22)에서, 慈藏이 開拓한 溟州의 文殊信仰이 新羅下代에 들어온 密敎와 결합된 中國五臺山信仰과 結合되면서, 慈藏이 中國五臺山을 참배한 것으로까지 潤色되었다는 의견을 제시하고 있다. 그리고 辛鍾遠(“慈藏의 佛敎思想에 대한 재검토”, p. 12)과 金福順(“新羅下代 華嚴의 1例-五臺山事蹟을 中心으로”, p. 12)은 慈藏과 五臺山과의 관계가 후대의 華嚴家에 의해 潤色된 것으로 판단했다.

42) 『慈藏定律』(T.49, 1005c): “遂殞 而卒。荼毘安骨於石穴中。”

자장의 명주행과 관련해서 「대산오만진신」과 「제일조사전기」는, 자장이 중국 산서성 오대산에서 문수보살을 친견할 때 신라의 명주에도 오대산이 있으니 이를 찾아서 친견하라는 문수의 지시가 있었다는 내용을 기록하고 있다. 이의 해당 내용을 적시해 보면 다음과 같다.

「대산오만진신」: (문수의 화신인 노승이 부처님의) 가사 등을 주면서 부탁하여 말하였다. “이는 본사석가존의 도구이니, 당신이 잘 호지하십시오.” 또 말하였다. “당신 본국[신라]의 간방(良方:동북방)에 (속하는) 명주 경계에 오대산이 있는데, 1만 문수가 항상 저 곳에 살고 있으니, 당신은 가서 1만 문수를 친견하십시오.” 말을 마치자 보이지 않았다.<sup>43)</sup>

「제일조사전기」: (문수보살이) 또 말하기를, “경의 본국, 명주 지역에도 또한 오대산이 있으니, (이곳은) 1만 문수가 상주하는 진신의 장소입니다. 경이 본국으로 돌아가면 가서 친히 참배하십시오. (이상은 『대산본기』에 나온다)<sup>44)</sup>

여기에 등장하는 1만 문수는, 『화엄경』 「보살주처품」의 청량산에 문수보살이 머물면서 1만 보살권속들에게 항상 설법한다는<sup>45)</sup> 내용이 변형된 것이다. 자장의 일생에 있어서 중요한 부분은 ‘실천적인 계율’과 ‘불교신앙적인 문수’이다.<sup>46)</sup> 즉 계율과 문수신앙이 핵심이 되는 것이다. 그리고 이 중 중국오대산의 문수친견 결과가 바로 신라오대산의 개창으로 연결된다고 하겠다.

43) 「臺山五萬眞身」(T.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。”

44) 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」: “又曰卿之本國溟洲之地。亦有五坵山。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).”

45) 『大方廣佛華嚴經』 29, 「菩薩住處品第二十七」(T.9, 590a); 『大方廣佛華嚴經』 45, 「諸菩薩住處品第三十二」(T.10, 241b).

46) 廉仲燮, “慈藏 戒律思想의 한국불교적인 특징”, 『韓國佛敎學』 65 (2013), pp. 261-266; 廉仲燮, “慈藏의 五臺山 開創과 中臺 寂滅寶宮”, 『韓國佛敎學』 66 (2013), pp. 10-18.

## 2. 자장의 명주행에 대한 비판적 관점

도선의 「자장전」에는 중국오대산의 문수친견에 대한 기록이 전혀 없는데, 일연은 그 이유를 「자장정율」에서 ‘자장이 숨기고 말하지 않았기 때문’이라고 기록하고 있다.<sup>47)</sup> 현대의 자장에 대한 연구는 이에 대해서 의심하는 것은 있어도 이를 전면적으로 부정하는 것은 없다.<sup>48)</sup>

그런데 명주행을 통한 신라오대산의 개창과 관련해서는 부정하는 견해들이 다수 존재한다. 이를 정리해보면, 대략 다음의 4가지로 요약해볼 수 있다.

첫째, 당대 최고의 고승인 자장이 경주를 떠나지 않았을 것이라는 점.

둘째, 당시 명주가 신라의 최북단 변방으로 위험한 곳이기 때문에, 자장이 명주에까지 갈 이유가 없다는 점.

셋째, 자장 당시는 당이 건국되고 얼마 지나지 않은 시기이므로, 중국오대산도 아직 완비되지 않은 상황인데 어떻게 신라오대산이 개창될 수 있느냐는 점.

넷째, 신라오대산신앙의 특징인 오대에 각각 다른 불보살신앙형태가 보이는 것은, 신라하대에 도입된 밀교의 영향을 받은 중국오대산 문화에 따른 것이라는 점.

이 중 첫째와 둘째는 자장의 명주행에 대한 비판적인 견해로 묶어질 수 있는 부분이다.<sup>49)</sup> 그리고 셋째와 넷째는 신라오대산의 개창과 관련된 것으로, 이 역시 하나의 범주에 배속된다.<sup>50)</sup> 즉 세부적으로는

47) 「慈藏定律」(T.49, 1005b), “藏公初匿之。故唐僧傳不載。”

48) 南東信, 앞의 글, p. 11-22.

49) 南武熙, “慈藏의生涯 복원”, 『韓國學論叢』 32 (2009), p. 184; 南武熙, “『續高僧傳』 「慈藏傳」과 『三國遺事』 「慈藏定律」의 원전 내용 비교”, pp. 48-49; 그런데 南武熙는 “『三國遺事』에 반영된 고려 국내 유통 「慈藏傳」의 복원과 그 의미”, p. 543에서는 慈藏의 溟洲行과 관련하여 “전부 부정할 필요가 있을까라는 점에는 의문이 든다”고 하여 종래와는 다른 관점을 견지하기도 한다.

50) 金福順, “新羅 五臺山事跡의 形成”, pp. 30-34 ; 金福順, “新羅下代 華嚴

4가지이지만 실재하는 문제의식은 두 가지인 것이다. 실제로 비판적인 관점의 연구들을 보면 첫째와 둘째가 함께 언급되며, 셋째와 넷째 역시 같이 다루어지는 모습을 볼 수 있다. 그리고 이러한 4가지를 종합 정리하면, 신라오대산의 개창은 사실 신라하대에 밀교의 영향을 받아 재정비된 중국오대산 문화의 전파에 따른 것이며, 이의 윤색 과정에서 자장으로까지 소급된 것이라는 주장이라고 할 수가 있다.

### 3. 명주행에 대한 비판의 문제점

자장의 명주행에 대한 비판은 일견 타당한 측면이 있다. 그러나 그와 반대되는 관점은 고려하지 않고 있다는 점에서는 이 역시 분명한 한계를 내포하고 있다고 판단된다. 비판에 대한 문제점을 각각 지적해 보면 다음과 같다.

첫째, 자장이 선덕왕 때 최고의 예우를 받는 승려로 불교계를 주도했던 것은 분명하다. 그러나 선덕왕이 비담과 염종의 난과 관련해 사망하면서, 자장의 종교를 통한 왕권강화 노력은 큰 타격을 입게 된다. 이는 과도기 군주이기는 하지만, 진덕왕대의 자장 행보에는 선덕왕 때 처럼, 황룡사구층목탑의 건립이나 통도사를 통한 승단정비와 같은 불교적인 측면들이 전혀 나타나지 않는다는 점을 통해서 방증 받아 볼 수가 있다.

김춘추와 관련해서는 태종이라는 시호의 사용과 춘추라는 공자의 저술명과 같은 이름을 통해서, 중고시대 불교적인 명칭의 사용과 달리 유교적인 약진을 판단해볼 수 있다.<sup>51)</sup> 실제로 자장의 진덕왕 때 행적은, 중국식의 복제수용과 연호사용이라는<sup>52)</sup> 유교와도 통할 수 있는 중국문화적인 것뿐이다.<sup>53)</sup> 이는 자장이 승려라는 점에서, 자장의 위치와

의 1例: 五臺山事蹟을 中心으로”, p. 12; 辛鍾遠, “慈藏의 佛教思想에 대한 재검토”, p. 12.

51) 南東信, 앞의 글, pp. 37-40.

52) 南武熙, “慈藏의 生涯 복원”, pp. 182-185.

53) 실제로 『三國史記』 「新羅本紀 5」에는, 服制는 金春秋와 年號사용은 邯峽

역할변화를 판단해 볼 수 있는 부분이다.

실제로 자장의 조카인 명랑은 입당유학을 하였음에도 불구하고 바로 대두되지 못하고, 문무왕대 당의 신라침공이라는 비상시의 특수한 상황 속에서 표면화되는 모습을 보이고 있다.<sup>54)</sup> 이는 자장과 자장계가 신라상대에서 중대로 변화하는 격변기에 효율적으로 대처하지 못하고 몰락했을 개연성을 환기시킨다. 그런데 이와 관련해서 생각될 수 있는 부분이 바로 자장의 명주행을 통한 문수친견 노력과 이의 실패이다.

자장의 명주행에서 가장 주목할 만한 부분은, 자장이 많은 노력을 경주했음에도 불구하고 문수친견에 실패한 뒤 석남원(淨岩寺·薩那庵)에서<sup>55)</sup> 비극적인 최후를 맞는다라는 것이다.<sup>56)</sup> 고승에 대한 전기에서 이와

---

許와 관련된 것으로 기록되어 있어 주목된다. 그러나 邯帙許의 記事는 眞德王 2년으로 되어 있어 慈藏의 眞德王 4년과는 2년의 차이가 있다. 그런데 閔漬는 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」에서 『新羅本紀』를 인용해, 中國의 年號사용이 眞德王 5년이라고 하고 있으니, 이는 慈藏의 建議 年度와 가깝다. 이런 점에서 年號사용은 慈藏의 建議에 의한 것으로 판단하는 것이 더 타당하지 않은가 한다. 또 「慈藏定律」과 「新羅本紀 5」의 내용 차이로 인하여, 이를 慈藏과 金春秋가 대립했고 이것이 慈藏 沒落의 한 원인이라는 주장도 존재한다(南東信, 앞의 글, 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』 6 [1995], pp. 38-40).

- 54) 明朗의 귀국은 善德王 4년인 635년인데도 불구하고 그가 두각을 나타내는 것은 668년 唐高宗이 薛邦에게 50만 대군을 이끌고 신라를 치게 하였을 때이다(『三國遺事』 2, 「文虎王法敏」, T.49, 972a ; 廉仲燮, “善德王知幾三事” 중 第3事 고찰, 『史學研究』 90 [2008], p. 81). 明朗의 연대와 관련해서는 明朗의 귀국연대인 善德王 4년이 慈藏의 유학연대인 5년 보다 빠름으로 인하여 이것이 기록의 오류라는 지적(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』 [東國大出版部, 1986], p. 151; 辛鍾遠, “慈藏과 中古時代 社會의 사상적 과제”, 『新羅初期佛敎史研究』 [民族社, 1992], pp. 254-255; 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], p. 56)과 明朗의 모친이 慈藏의 누나이고, 慈藏은 蘇判 茂林의 늦자식으로 明朗이 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], p. 57)이라는 서로 다른 주장이 제기되고 있다.

- 55) 「慈藏定律」(T.49, 1005c), “石南院(今淨岩寺)”: 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, “薩那(今淨岩寺是也)”.

같은 참담한 최후를 전하는 것은 자장이 유일하다. 이는 이 기록의 사실일 개연성에 대한 한 방증이 될 수 있다는 점에서 주목된다.

자장은 중국오대산의 문수친건을 통해서 불사리와 붓다의 가사를 입수하게 되고,<sup>57)</sup> 이후 황룡사구층목탑과 태화사 그리고 통도사 계단을 창건하여 이들 성물을 봉안한다.<sup>58)</sup> 즉 자장의 귀국 후 역동적인 행보에는, 중국오대산 문수친건과 관련된 부분이 크게 작용하고 있는 것이다.

상대에서 중대로 전환하는 과도기 상황에서, 위상에 타격을 입은 자장이 재기를 위해 자신의 신앙중심인 문수를 다시 찾고자 했다는 설정은, 자장이 종교인이라는 점에서 크게 이상하지 않다. 이는 어떤 의미에서는 자신의 과거 중 가장 중요한 순간으로의 회귀를 통한 돌파구 모색이라는 방어기제에 따른 해법이다. 그러나 자장은 결국 이것을 실패하고, 비운의 죽음을 맞이하는 것으로 끝나고 만다. 즉 자장의 새로운 전환모색은 실패로 끝나고 마는 것이다. 이렇게 놓고 본다면, 자장이 경주를 떠나게 되는 것은 자장의 의지이기는 하지만, 실제로는 자장이 처했던 당시의 환경적인 압박이 작용한 결과라고도 할 수가 있다. 즉 경주를 떠나고 싶었다기 보다는, 경주를 떠나지 않을 수 없는 상황에서의 국면전환을 위해 문수보살의 주처인 동북방의 명주를 찾게 되었다는 말이다.

또 만일 자장의 최후가 경주나 황룡사와 같은 곳이었다면, 황룡사의 『(황룡사)사중기』와 『(황룡사구층목탑)찰주기』를 열람하고 있는 일연이 정암사의 비극적인 입적만을 기록했을 리가 없다.<sup>59)</sup> 그러므로 자장의

56) 金杜珍, “慈藏의 文殊信仰과 戒律”, 『韓國學論叢』 12 (1990), pp. 25-26; 「慈藏定律」(T.49, 1005c); 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」.

57) 「慈藏定律」(T.49, 1005b); 「臺山五萬真身」(T.49, 998b); 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」.

58) 「皇龍寺九層塔」(T.49, 991a); 「前後所將舍利」(T.49, 993a-b).

59) 南武熙는 “慈藏의 生涯 복원”(p. 184)과 “『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], p. 49)에서 慈藏의 入寂이 皇龍寺에서 이루어졌다고 보는 것이 타당하다고 적고 있다. 그러나 『三國遺事』 卷3 塔像第四에는 皇龍寺와 관련된 項目이 「皇龍

입적은 일연의 기록처럼 명주가 타당하고, 이는 위기의식 속에서 국면 전환을 위해 노력하다가 실패한 비극적인 결과라고 판단해 볼 수가 있다고 하겠다.

둘째는 당시 명주가 신라의 최북단 전방으로 위험한 곳이기 때문에, 자장이 곧 명주에까지 갔겠느냐는 것인데, 여기에는 정반대로 바로 그렇기 때문에 갈 수 있다는 주장도 성립한다. 선덕왕은 여성이라는 한계를 성골이라는 혈통의 신성성과,<sup>60)</sup> 성조황고(聖祖皇姑)나<sup>61)</sup> 첨성대 축조와 같은<sup>62)</sup> 신라의 전통신앙을 이용한 종교정책으로 극복하려고 하는 모습을 보인다.<sup>63)</sup> 바로 이와 같은 연장선상에 위치하는 불교계의 인물이 바로 자장이다. 만일 당시 삼국이 각축을 벌이던 전쟁 상황이 아니었다면, 이와 같은 선덕왕의 방식은 주요했을 것이다. 그러나 계속 되는 전쟁과정에서 여성군주의 권위는 종교적인 측면만으로 극복하기에는 한계가 있었다.

실제로 선덕왕에게는 「선덕왕지기삼사」와 같은 탁월한 영민함과 초월적인 예지능력이 있었던 것으로 묘사된다.<sup>64)</sup> 이는 선덕왕의 종교정책이 신비화되면서 나타나는 결과로 판단된다.<sup>65)</sup> 그러나 현실적인 전

---

寺丈六」·「皇龍寺九層塔」·「皇龍寺鐘 芬皇寺藥師 奉德寺鍾」·「迦葉佛宴坐石」의 4편이나 있다. 그럼에도 불구하고 慈藏의 入寂記錄을 淨岩寺와 연관시키고 있는 것은, 一然 당시에 다른 異論의 여지가 없었다는 것을 의미한다.

60) 전미희, “新羅의 聖骨과 眞骨: 그 實體와 王統의 骨轉換의 意味”, 『韓國史研究』 102 (1998), pp. 127-130.

61) 「新羅本紀 5」, “上號聖祖皇姑.”; 聖祖皇姑에 대한 일반적인 인식으로는, 井上秀雄(『古代朝鮮史序說: 王者と宗教』[東京: 寧樂社, 1978, pp. 40-41] 및 姜英卿(“新羅 善德王의 [知幾三事]에 대한 一考察”, 『院友論叢』 8 [1990], pp. 7-8) 등의 설을 참조할 수 있다. 그러나 辛鍾遠(“『三國遺事』 善德王知幾三事條의 몇 가지 문제”, p. 45)은 이에 대하여 혈통의 관점에서 해석하여 견해를 달리하는 면을 보이고 있다.

62) 강재철, 「V. 說話 末尾의 ‘瞻星臺’와 天機」, “善德王知幾三事’條 說話의 연구”, 『東洋學』 21 (1991), pp. 90-94.

63) 廉仲燮, “善德王의 轉輪聖王적인 측면 고찰”, 『史學研究』 93 (2009), pp. 14-15 ; 廉仲燮, “慈藏 戒律思想의 한국불교적인 특징”, pp. 270-271.

64) 『三國遺事』 1, 「善德王知幾三事」(T.49, 968b-c).

쟁 상황에서 종교정책은 당연히 한계가 존재할 수밖에 없다. 여기에 당태종이 선덕왕을 인정하지 않는 부분이 결합되면서<sup>66)</sup> 결국 선덕왕은 무너지게 되는데, 이는 곧 자장의 몰락이기도 했다. 즉 당시의 자장으로는 자신의 위치를 유지하기 위해서, 불교를 통한 종교정책이 현실적으로도 필요하다는 것을 증명할 필연성이 존재했던 것이다. 또 여기에는 진덕왕대에 김춘추계와의 충돌에 의해 중앙에서 밀려난 측면도 존재한다.<sup>67)</sup> 이를 해소하기 위한 한 방법으로 채택되는 것이 바로 서북쪽의 명주행이 아닌가 한다. 즉 삼국통일 직전 동북방의 혼란을 자장이 종교적인 방법으로 안정시킨다면,<sup>68)</sup> 이는 자장이 자신의 효용성을 현실에서 증명하면서 상황을 반전할 수 있는 발판이 된다는 말이다.

또 이와 같은 둘째의 필연성은, 첫째의 문수신앙적인 부분과 연결되는 측면이기도 하다. 즉 자장에게는 내적인 문수신앙과 외적인 현실적인 측면이 복합적으로 작용할 수 있으며, 이의 해소가능성을 명주에서 찾으려고 했다는 판단이 가능하다는 말이다.

셋째의 자장 시기에는 중국오대산이 아직 활성화되지 않았다는 비판에 대해서는, 이것이 밀교나 남산 화엄종과 관련된 이해일 뿐이라는 점에서 한계를 지적해 볼 수 있다.

오대산이 문수신앙과 결합되는 것은 북위시대부터 살펴진다.<sup>69)</sup> 이와

65) 姜英卿, 앞의 글, pp. 3-10; 강재철, 앞의 글, pp. 73-89; 辛鐘遠, “『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論文集』 17호 (1996), pp. 38-64; 廉仲燮, “『善德王知幾三事』 중 第3事 고찰”, pp. 52-84.

66) 『新羅本紀 5』: “秋九月。爾國以婦人爲主。爲隣國輕侮。失主延寇。靡歲休寧。我遣一宗枝。以爲爾國主。而自不可獨王。當遣兵營護。待爾國安。任爾自守。此爲三策。爾宜思之。將從何事。使人但唯而無對。”

67) 南東信, 앞의 글, pp. 37-43; 李龍寬, 앞의 글, pp. 38-40.

68) 金福順, “新羅 五臺山事跡의 形成”, pp. 16-17; 李龍寬, 앞의 글, pp. 32-33; 南武熙, “慈藏과 韓國佛敎의 寶宮信仰”, 『韓國佛敎學』 66 (2013), pp. 59-61.

69) 金相範, “唐代 五臺山 文殊聖地와 國家權力”, 『東洋史學研究』 119 (2012), p. 56.

같은 사실은 보리유지의 『문수사리보장다라니경』에, 동북방의 대진나국에 오정산(五頂山)이 있고 그곳에 문수동자가 거주한다는 기록을 통해서 확인해 볼 수 있다.<sup>70)</sup> 이는 또 역도원의 『수경주』에 오대산의 문수보살이 독룡을 진압한다는 기록을 통해서도 일정부분 확인된다.<sup>71)</sup> 이러한 전통은, 북조시대 오대산에서 『화엄경』 전송(轉誦)이 행해진 기록을 통해서 유전되는 모습을 보인다.<sup>72)</sup> 즉 오대산이 문수신앙과 결합되는 것은, 당이 아니라 그 이전이라는 말이다. 다만 오대산이 청량산으로 확정되면서 발전하는 것은 唐에 들어서면서이며, 이때부터 오대산은 문수신앙의 본산 역할을 하게 된다. 또 이와 같은 측면은, 도선의 『집신주삼보감통록』 권2·3에 이미 오대산이 청량산이며 문수성지라는 기록을 통해서 확인해 볼 수 있다.<sup>73)</sup> 그러므로 「자장정율」에서 말해지는, 자장이 오대산에서 문수를 친견하고 화엄사상을 현창했다는 구조는,<sup>74)</sup> 당시로서 충분히 가능하다고 하겠다.<sup>75)</sup>

또 자장의 오대산행보다 조금 늦기는 하지만, 『송고승전』 권2에는 계빈국의 불타파리가 중국오대산의 문수에 대한 명성을 듣고 676년 입당하여 오대산에서 문수의 화신인 노인을 만났다는 내용이 있다.<sup>76)</sup> 이 기록은 자장의 오대산행과 불과 한 세대 정도 밖에 차이가 나지 않는다. 그럼에도 오대산 문수신앙이 계빈국까지 전해질 정도이니, 자장

70) 『佛說文殊師利寶藏陀羅尼經』全1卷, (T.20, 789a): “我滅度後於此瞻部洲東北方。有國名大振那。其國中。間有山號為五頂。文殊師利童子遊行居住。”; 『文殊師利寶藏陀羅尼經』全1卷, (T.20, 798a).

71) 현행 『水經注』에는 이 내용이 없다. 그러나 『太平御覽』 권45에 『水經注』를 인용하고 있는 기록이 남아 있다. 『太平御覽』 45, 「地部十: 五臺山」, “水經注曰。五臺山。[...] 即文殊師利常鎮毒龍之所。”; 朴魯俊, “韓·中·日 五臺山信仰의 전개과정”, 『嶺東文化』 6 (1995), p. 127.

72) 『古清涼傳』 上, 「古今勝跡三」(T.51, 1094c), “轉誦華嚴經。”

73) 『集神州三寶感通錄』 中, 「唐岱州五臺山像變聲現緣四十九」(T.52, 422c-423a); 『集神州三寶感通錄』 下, 「岱州五臺山太孚聖寺」(T.52, 424c)

74) 「慈藏定律」(T.49, 1005b-c).

75) 朴魯俊, “韓·中·日 五臺山信仰의 전개과정”, pp. 126-128.

76) 『宋高僧傳』 2, 「唐五臺山佛陀波利傳(順貞)」(T.50, 717c-718a); 圓仁, 『圓仁의 入唐求法巡禮行記』, 김문경 譯 (中心, 1999), p. 295.

역시 오대산의 명성을 듣고 참배하려 했다는 가정은 충분히 가능하다.

이외에도 신라 제35대 경덕왕(재위 742~765) 때의 승려 진표의 스승인, 금산사의 순제(順濟, 혹 崇濟)를 주목할 필요가 있다.<sup>77)</sup> 순제 역시 중국오대산과 관련된 문수친견 기록이 살피지기 때문이다. 이에 따르면, “나는 일찍이 입당하여 선도삼장에게 수업한 연후 오대산에 들어가서 문수보살의 현신에 5계를 받는 감응을 얻었다”라고 되어 있다.<sup>78)</sup> 순제가 진표의 스승이라는 점을 감안한다면, 순제는 8C초의 인물이라고 하겠다.

또 비슷한 시기 일본의 제45대 성무천황(재위 729~749)은 보위에 오르기 전 꿈에 오대산의 문수보살을 친견하게 되는데, 이로 인하여 724년 문수의 화신으로 평가되는 행기(行基, 668~749)에 의지하여 고지현 고지시에 오대산이 개창되기에 이른다.<sup>79)</sup> 이렇게 놓고 본다면 자장과 약 80여년의 시차는 있지만, 오대산 문수친견과 관련된 특정한 흐름이 동아시아에 존재했다는 것을 인지해 볼 수가 있다.

이와 같은 측면들이 중요한 것은, 오대산이 정비되는 것으로 알려진 밀교의 불공금강(705~774)이나 화엄종의 청량징관(738~839)에 비해서, 이들의 오대산 문수친견에 대한 내용이 빠르기 때문이다. 물론 성무천황은 꿈에 오대산의 문수보살을 친견한 것이므로 이는 현실적인 것은 아니다. 그러나 당시에 이미 오대산의 문수신앙이 상당한 명성을 떨치고 있지 않았다면, 일본에까지 전해져 꿈을 꿀 일도 없었을 것이다. 이는 불공과 징관 이전에도 중국오대산이 문수신앙과 관련된 확고한 명성을 확보하고 있었다는 것을 의미한다. 그러므로 불공과 징관에 의해서 오대산의 신앙체계가 완비되기 전에, 자장이 오대산을 목적으로 참배하고 문수를 친견할 수 없다는 주장은 성립하지 않는다.

77) 『三國遺事』 4, 「真表傳簡」(T.49, 1007b); 「關東楓岳鉢淵蘂石記」(T.49, 1008a).

78) 『三國遺事』 4, 「真表傳簡」(T.49, 1007b): “吾曾入唐受業於善道三藏。然後入五臺。感文殊菩薩現受五戒。”

79) 朴魯俊, “羅·日 五臺山信仰의 比較 研究: 變容과 習습을 中心으로”, 『嶺東文化』 4 (1992), pp. 57-59; 최복희(오인), “교키와 日本의 五臺山文殊信仰”, 『日本佛敎史研究』 5 (2011), pp. 28-31.

넷째의 신라오대산신앙의 특징이 신라하대에 도입된 밀교의 영향을 받은 중국오대산 문화라는 견해는 분명 나름대로의 일리가 있다. 그러나 이 주장에는 또한 동시에 두 가지의 치명적인 문제점이 존재한다.

하나는 밀교가 단순히 현교를 융합한 것이 아니라는 점이다. 중국오대산과 관련된 밀교의 핵심인물은 스리랑카 출신의 불공인데, 이는 금강지의 제자로 금강계만다라의 전수자이다.<sup>80)</sup> 그런데 이 금강계구조에는 신라하대 보천의 오대산신앙구조에서 발견되는 5방을 동대·관세음·남대·지장·서대·대세지·북대·미륵(혹 아라한)<sup>81)</sup>·중대·문수와 같은 방식으로 이해하는 관점은 존재하지 않는다.<sup>82)</sup> 즉 신라오대산의 문수를 중심으로 하는 현교의 신앙체계는, 불공의 금강계와는 전혀 다른 신앙체계라는 말이다. 물론 신라오대산의 신앙구조에도 「수구다라니」와 같은 밀교적인 요소들이 존재한다.<sup>83)</sup> 그러나 그 중심은 현교의 복합구조이지 밀교가 아니다. 즉 밀교의 영향을 받은 것은 맞지만, 그것이 곧 밀교는 아니라는 말이다.

또 중국오대산에는 신라오대산에서 살피지는 현교의 복합적인 신앙구조는 존재하지 않는다는 점 역시 주목할 필요가 있다. 중국오대산은

80) 黃有福·陳景富, 『韓-中 佛教文化交流史』, 權五哲 譯 (까치, 1995), p. 205.

81) 「臺山五萬眞身」에는 500大羅漢으로만 되어 있는 반면, 「淨神太子孝明太子傳記」에는 1만 彌勒과 500大羅漢으로 되어 있어 차이가 있다. 北臺 庵子의 명칭과 관련 자료들을 면밀히 종합해 볼 때, 후자가 더 타당한 것으로 판단된다.

82) 신동하는 “新羅 五臺山信仰의 구조”, p. 16에서 寶川에 의한 新羅五臺山의 信仰構造가 金剛界曼荼羅와 유사하는 주장을 전개하면서도, “新羅 五臺山 信仰의 五方 佛菩薩 體系를 密敎의 金剛界曼荼羅의 體系와 비교해 볼 때, 西方-無量壽佛과 中央-毘盧遮那佛은 一致하고, 나머지는 차이를 나타낼 수 있다.”라고 하여, 양자는 유사성보다도 차이가 더 크다는 점을 인정하고 있다; 또 金永材는 新羅下代の 五臺山信仰構造를 密敎의 兩部曼荼羅와는 다른 華嚴曼荼羅로 규정하고 있는데, 이 역시 일리는 있지만 완전히 동의하기에는 어려움이 있다(“華嚴密敎의 元型으로서의 五臺山曼荼羅”, 『韓國佛敎學』 25 [1999], pp. 611-623).

83) 「臺山五萬眞身」(T.49, 999b): 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」; 박미선, “新羅 五臺山信仰의 成立時期”, 『韓國思想史學』 28 (2007), pp. 149-151.

오대 전체가 문수신앙으로 일관되어 있다.<sup>84)</sup> 이는 중국오대산이 『화엄경』 「보살주처품」의 청량산이라는 의미에 충실하다는 것을 의미한다. 이에 비해서 신라오대산은 문수를 중심으로 하는 현교의 신앙복합체적인 구조를 보이고 있다. 즉 중국오대산의 밀교적인 영향을 신라오대산이 받았다면, 당연히 양자의 연결 관계가 존재해야 하지만 이것을 확인할 수가 없다는 말이다. 특히 신라오대산신앙은 중대의 문수를 말하는 부분에서 초차도, 문수 단독신앙이 아니라 비로자불을 함께 말하고 있다. 즉 문수의 독립신앙적인 측면이 상대적으로 약한 것이다. 이는 중국오대산이 문수만으로 통일되어 있는 것과는 전혀 다른 양상이다. 그러므로 중국오대산과 신라오대산의 신앙체계는 서로 다른 별개의 모습을 띠고 있다는 관점이 보다 더 타당하다. 그렇기 때문에 밀교적인 중국오대산의 영향이라는 주장보다는, 오히려 자장의 문수신앙을 바탕으로 신라하대의 보천에 의해서 당시의 불교와 사회적인 요구가 반영된 종합신앙이라는 관점이 보다 더 설득력이 있다고 하겠다.

그리고 자장의 문수신앙이 보천에 의해서 종합신앙으로 변모할 수 있는 측면에는, 반드시 자장의 화엄사상적인 부분이 고려되어야만 한다. 자장은 남산 화엄종의 의상계와는 다른 별도의 화엄을 전지한 인물이다.<sup>85)</sup> 즉 화엄종(業)이라는 종파적인 측면과는 다른 화엄사상가인 것이다. 자장과 화엄의 관계는 중국오대산의 문수친견과 귀국 후 행보에서 확인되는데, 이로 인하여 자장이 한국화엄의 초조라는 설까지 제기된 바 있다.<sup>86)</sup> 물론 자장의 화엄사상은 화엄종(업)과는 달리 체계적인 측면에서 교리적으로 발달하지 못한 일종의 자생화엄과 같은 측면

84) 五臺山の 五臺에 文殊菩薩이 모셔져 있었다는 것은 圓仁의 『入唐求法巡禮行記』의 840년 기록(圓仁, 『入唐求法巡禮行記』, 申福龍 譯, [精神世界社, 1991], pp. 182-198)에서 확인된다.

85) 廉仲燮, “慈藏과 華嚴의 관련성 고찰: 中國五臺山 文殊親見의 타당성을 중심으로”, 『2015韓國佛敎學會 秋季學術大會 資料集: 華嚴의 思想和 實踐』 (韓國佛敎學會, 2015), pp. 215-239.

86) 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』 13 (1994), pp. 3-26.

이다.<sup>87)</sup> 그러나 이와 같은 비체계성이 오히려 화엄사상의 원융한 유연성이 더 쉽게 발현될 수 있는 개연성이 된다는 점에 주목할 필요가 있다. 즉 자장의 문수신앙을 중심으로 하는 화엄사상이, 오히려 신라하대에 보천에 의해서 현교가 종합될 수 있는 바탕이 된다는 말이다. 이런 점에서 본다면, 밀교적으로 변모한 중국오대산의 영향이라기보다는, 신라오대산은 나름의 특수성이라는 관점에서 보는 것이 더 타당한 해석이라고 판단된다.

#### IV. 결론

이상을 통해서 자장의 명주행 시기와 그 타당성에 관해서, 민지의 『오대산사적기』 「제일조사전기」를 통한 모색을 시도해 보았다.

자장의 명주행은 ‘신라오대산의 개건’과 ‘정암사에서의 문수친견 실패에 따른 입적’이라는, 자장의 생애에 있어서 커다란 두 가지 사건과 연관된다. 그러나 최고위의 승려인 자장이 신라의 수도가 경주인 상황에서, 동북방의 최전방이자 당시 혼란했던 명주행을 감행했다는 것은 분명 석연치 않은 측면이 존재한다. 그렇기 때문에 자장의 명주행에 대해서는, 후대의 윤색이라는 부정적인 연구들도 존재하게 된다.

본고는 먼저 자장의 명주행시기로 언급되는, ‘대산오만진신’의 643년’과 ‘자장정율’의 만년’이라는 두 가지 설의 타당성을 자장의 귀국 후 행적에 맞추어 검토해 보았다. 그 결과 자장은 선덕왕대에는 명주행을 감행할 수 있는 시기가 존재하지 않다는 것을 알 수가 있었다.

그런데 「제일조사전기」를 보면, 자장의 명주행을 황룡사구층목탑의 건립과 황룡사의 주석 이후라고 기록하고 있다. 이와 관련해 민지는 구체적인 연도를 적시하지는 않았지만, 결국 그의 기록대로라면 선덕왕대의 명주행은 불가능하게 된다. 즉 자장의 귀국 후 행적과 민지의

---

87) 蔡尙植, “新羅史에 있어서 皇龍寺의 位相과 그 推移”, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 22 (2001), p. 190; 鄭柄朝, “慈藏의 文殊信行 研究”, 『佛敎研究』 22 (2005), pp. 29-30.

기록이 합치하는 것이다. 이를 통해서 자장의 오대산 개건은, 현재 정설화되어 있는 643년이나 선덕왕대라는 것과는 달리 진덕왕대가 되어야 한다는 점을 분명히 하였다. 또 이는 「자장정유」에서 자장이 만년에 명주행을 감행했다는 기록과 상통한다. 즉 자장의 오대산 개건과 관련된 「대산오만진신」의 643년 설은, 후대에 오대산불교의 입장에서 운색한 것임을 판단해 볼 수가 있는 것이다.

다음으로는 자장의 명주행이, 자장의 중심신앙인 문수와 관련된다는 점 및 그 문제점으로 제기되는 4가지에 대한 재비판을 시도해 보았다. 이러한 재비판을 통해서, 자장의 명주행은 선덕왕의 비극적인 최후와 권력의 과도기 상황에서 몰락하게 되는 자장의 재기노력이, 그의 문수신앙과 결부되어 표면화되는 것임을 분명히 하였다. 이는 민지와 일연의 관점이 자장의 명주행을 비판하는 논리에 비해서 보다 높은 정합성을 확보한다는 것을 의미한다.

또 신라오대산이 밀교적인 영향을 입은 성당(盛唐) 이후의 중국오대산 신앙체계에 따른 것이라는 주장에 대해서도, 중국오대산과 신라오대산의 신앙적인 차이와 신라오대산의 현교적인 측면을 들어서 이와 같은 주장의 불합리성을 논증하였다. 그리고 이와 아울러 자장이 유학하던 시기에, 이미 중국오대산은 문수성지로서 나름의 입지를 구축하고 있었다는 점에 대해서도 분명히 하였다. 즉 민지와 일연이 기록하고 있는, 자장의 신라오대산 개건과 이에 바탕을 둔 보천의 현교융합적인 신앙형태가 충분한 타당성을 확보하고 있다는 말이다. 이는 비판적인 연구의 한계가 세밀한 접근을 통해서, 보다 명확한 측면을 확보하게 되었다는 것을 의미한다.

자장에 대한 연구는 자료의 제한적인 부분에 의해서, 필연적으로 한계를 내포할 수밖에 없다. 그러나 「제일조사전기」를 통한 보다 타당한 해법도출은, 자장의 생애와 관련된 의문점들에 대한 보다 진일보한 시각을 제공해준다는 점에서, 충분한 연구의의를 확보한다고 하겠다.

투고일 2015. 9. 1. 심사종료일 12. 30. 게재확정일 12. 30.

## 참고문헌

---

『古清涼傳』, T.51.

『大方廣佛華嚴經』, T.10.

『大方廣佛華嚴經』, T.9.

『文殊師利寶藏陀羅尼經』, T.20.

『佛說文殊師利寶藏陀羅尼經』, T.20.

『三國遺事』, T.49.

『續高僧傳』, T.50.

『集神州三寶感通錄』, T.52.

『三國史記』.

『五臺山事蹟記』.

『太平御覽』.

『皇龍寺刹柱本紀』.

圓仁, 『圓仁의 入唐求法巡禮行記』, 김문경 譯, 中心, 1999.

——, 『入唐求法巡禮行記』, 申福龍 譯, 精神世界社, 1991.

朝鮮總督府 編, 『朝鮮金石總覽 下』, 京城: 朝鮮總督府, 大正8年.

月精寺 編, 『五臺山: 月精寺·上院寺』, 月精寺, 연대미상.

韓國佛教研究院, 『月精寺[附 上院寺』, 一志社, 1995.

——, 『通度寺』, 一志社, 1999.

한상길, 『月精寺』, 大韓佛教振興院, 2009.

姜英卿, “新羅 善德王의 「知幾三事」에 대한 一考察”, 『院友論叢』 8, 1990.

강재철, “善德王知幾三事’條 說話의 연구”, 『東洋學』 21, 1991.

高翔晋, “新羅密敎의 思想內容과 展開樣相”, 『韓國密敎思想研究』, 東國大學 校出版部, 1986.

권중남·이상혜, “文獻記錄을 통하여 본 皇龍寺 木塔의 結構 및 意匠에 관한 再考察”, 『建築歷史研究』 6-3, 1997.

金福順, “新羅 五臺山事跡의 形成”, 『江原佛教史 研究』, 小花, 1996.

金相範, “唐代 五臺山 文殊聖地와 國家權力”, 『東洋史學研究』 119, 2012.

- 金相鉉, “新羅 三寶의 成立과 그 意味”, 『東國史學』 14, 1980.
- 김경집, “慈藏과 金剛戒壇”, 『東아시아佛敎文化』 2, 2008.
- 金杜珍, “慈藏의 文殊信仰과 戒律”, 『韓國學論叢』 12, 1990.
- 金福順, “新羅下代 華嚴의 1例: 五臺山事蹟을 中心으로”, 『史叢』 33, 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-佛敎學論叢』, 丹陽郡: 天台佛敎文化研究院, 1999.
- 金永材, “華嚴密敎의 元型으로서의 五臺山 曼荼羅”, 『韓國佛敎學』 25, 1999.
- 南東信, “慈藏의 佛敎思想과 佛敎治國策”, 『韓國史研究』 76, 1992.
- 南武熙, “『續高僧傳』 「慈藏傳」과 『三國遺事』 「慈藏定律」의 원전 內容 比較”, 『文學/史學/哲學』 19, 2009.
- , “慈藏의 生涯 복원”, 『韓國學論叢』 32, 2009.
- , “『三國遺事』에 반영된 고려 국내 유통 「慈藏傳」의 복원과 그 의미”, 『韓國學論叢』 34, 2010.
- , “慈藏과 韓國佛敎의 寶宮信仰”, 『韓國佛敎學』 66, 2013.
- 朴魯俊, “羅·日 五臺山信仰의 比較 研究: 變容과 習俗을 中心으로”, 『嶺東文化』 4, 1992.
- , “韓·中·日 五臺山信仰의 전개과정”, 『嶺東文化』 6, 1995.
- 박미선, “新羅 五臺山信仰의 成立時期”, 『韓國思想史學』 28, 2007.
- 신동하, “新羅 五臺山信仰의 구조”, 『人文科學研究』 3, 1997.
- 辛鍾遠, “慈藏의 佛敎思想에 대한 재검토”, 『韓國史研究』 39, 1982.
- , “慈藏과 中古時代 사회의 사상적 과제”, 『新羅初期佛敎史研究』, 民族社, 1992.
- , “『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.
- 廉仲燮, “善德王의 轉輪聖王적인 측면 고찰”, 『史學研究』 93, 2009.
- , “『善德王知幾三事』 중 第3事 고찰”, 『史學研究』 90, 2008.
- , “『五臺山事蹟記』 「第一祖師傳記」의 수정인식 고찰: 閔漬의 五臺山佛敎 인식”, 『國學研究』 18, 2011.
- , “慈藏 戒律思想의 韓國佛敎의 인 특징”, 『韓國佛敎學』 65, 2013.
- , “慈藏의 五臺山 開創과 中臺 寂滅寶宮”, 『韓國佛敎學』 66, 2013.
- , “慈藏의 入唐目的과 年度에 대한 타당성 검토: 閔漬의 「第一祖師傳記」를 중심으로”, 『史學研究』 118, 2015.
- , “慈藏과 華嚴의 관련성 고찰: 中國五臺山 文殊親見의 타당성을 중심으로”, 『2015韓國佛敎學會 秋季學術大會 資料集: 華嚴의 思想과 實踐』, 韓國佛敎學會, 2015.

- , 『慈藏의 傳記資料 研究』, 博士學位論文, 東國大學校 歷史教育學科, 2015.
- 李龍寬, “善德女王代 慈藏의 政治의 活動”, 『嶺東文化』 6, 1995.
- 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』 13, 1994.
- 임대성, “下仰 構造로 된 5층 木塔 再現: 木工事를 중심으로”, 『電算構造工學』 19-4, 2006.
- 張志勳, “慈藏과 芬皇寺”, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 20 (1999).
- 전미희, “新羅의 聖骨과 眞骨-그 實體와 王統의 骨轉換의 意味”, 『韓國史研究』 102, 1998.
- 鄭柄朝, “慈藏의 文殊信行 研究”, 『佛教研究』 22, 2005.
- 朱甫暉, “毘曇의 亂과 善德王代 정치운영”, 『李基白先生古稀記念 韓國史學論叢上』, 一朝閣, 1994.
- 蔡尙植, “新羅史에 있어서 皇龍寺의 位相과 그 推移”, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 22, 2001.
- 최복희(오인), “교키와 日本의 五臺山文殊信仰”, 『日本佛教史研究』 5, 2011.
- 황세옥, “古代 石塔의 형태유형별로 고찰한 古代 木塔의 특징에 관한 연구: 백제계 석탑을 중심으로”, 『韓國建築歷史學會 學術發表大會論文集』, 2013.
- 黃有福·陳景富, 『韓-中 佛教文化交流史』, 權五哲 譯, 까치, 1995.
- 山尾幸久 著, 『古代の日朝關係』, 東京: 塙書房, 1989.
- 井上秀雄 著, 『古代朝鮮史序設: 王者と宗教』, 東京: 寧樂社, 1978.

## Abstract

---

### A Review on Feasibility of Jajang's Establishment of Shilla Odaesan: Based on Minji's "Jeil Josa Jeongi" (I)

Youm, Jung-Seop\*

This paper is to review the feasibility of Jajang's journey to Myeongju (溟州) in relation with his establishment of Odaesan on the basis of Minji (閔漬)'s "Jeil Josa Jeongi" in *Odaesan Sajeoggi*. Jajang went to Myeongju to open the Shilla Odaesan by the order of Mañjuśri Bodhisattva whom he personally met in Chinese Odaesan. The date was generally believed to be AD 643 under the reign of Queen Seondeog when Jajang came back to his home country from Tang(唐). But, based on the close study about Jajang's activities during Seondeog's age and the research on Minji's "Jeil Josa Jeongi", this paper newly showed that the time belonged to the age of Queen Jindeog(眞德) rather than that of Seondeog. In addition, this paper rebutted the criticism of many scholars who have questioned about 'Did Jajang really go to Myeongju?', reviewing its feasibility. By reassigning the date of Jajang's journey to Myeongju, this paper presented a solution that it was Jajang's movement for restoration through Mañjuśri faith after his downfall during Jindeog's reign. Furthermore, it also shows the fact that Shilla Odaesan faith keeps some peculiar characters different from the faith structure of Chinese Odaesan. In these respects, it seems better to think that Jajang's journey to Myeongju and his establishment of Odaesan were true.

**Key words:** Odaesan, Myeongju, Queen Seondeog, Queen Jindeog, "Jeil Josa Jeongi", Mañjuśri faith

---

\* Assistant Professor, Jung-Ang Saṅgha University