



한국불교 聖山인식의 시원과 전개

- 五臺山·金剛山·寶盖山을 중심으로

Origin and Development of Korean Buddhist Recognition on Holy Mountains – focusing on Odaesan, Geumgangsán and Gogaesan –

| | |
|--------------------|--|
| 저자 (Authors) | 염중섭 Youm, Jung-Seop |
| 출처 (Source) | 사학연구 , (126), 2017.6, 81-118 (38 pages) Sahak Yonku : The Review of Korean History , (126), 2017.6, 81-118 (38 pages) |
| 발행처 (Publisher) | 한국사학회 The Historical Society Of Korea |
| URL | http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE07191616 |
| APA Style | 염중섭 (2017). 한국불교 聖山인식의 시원과 전개. 사학연구, (126), 81-118. |
| 이용정보 (Accessed) | 삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/10/19 10:16 (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.

한국불교 聖山인식의 시원과 전개

- 五臺山 · 金剛山 · 寶蓋山을 중심으로 -

염 중 섭

(중앙승가대학교)

머리말 - 불교의 성산인식과 산악승배

I. 신라오대산의 開創과 성산인식

1. 「菩薩住處品」의 淸涼山과 중국오대산의 결합
2. 慈藏의 입당과 오대산 개창
3. 寶川과 孝明의 신앙 확대와 성산의 확립

II. 성산의 인접지역 확대로서의 金剛山과 寶蓋山

1. 금강산의 시작과 문수보살의 역할
2. 보개산의 시작과 閔漬의 기록

맺음말 - 한국불교의 성산인식과 의미

● 투고일: 2017. 4. 25. ● 심사일: 2017. 5. 23. ● 게재확정일: 2017. 5. 31.

요약

산이 하늘과 연결되는 통로라거나 신의 거주처라는 관념은 전 세계적으로 확인되는 인류의 공통된 양상이다. 이 중에서도 대표적인 산을 聖山으로 인식하여 종교의식을 올리는 산악숭배의 전통 역시 오랜 기원을 가지고 있다. 특히 한국은 지형적으로 산지가 70프로를 차지하는 산악 국가이다. 이렇다보니 일찍부터 三山·五嶽에 제례를 올리는 것과 같은 산악숭배의 전통이 확립하게 된다.

대승불교에서도 산악숭배 양상은 존재하지만, 인도는 평야국가이기 때문에 그 비중은 제한적이었다. 그러던 것이 동아시아로 오면서 보살신앙이 산악숭배 전통과 결합하는 과정에서 불교적인 성산구조로 발전하게 된다. 성산은 ‘聖地’가 특정하고 제한된 지역만을 지칭하는 것과 달리, 산 전체를 묶어서 신성화하는 성지 개념 중에서 가장 광범위하고 특수한 영역을 갖추고 있다.

본고는 한국불교에서 확인되는 세 성산에 관해서 검토해 본 것이다. 세 성산은 삼국시대의 慈藏에 의해서 개창되는 오대산과 원간섭기 초에 완성되는 금강산, 그리고 고려 말에 성산화가 추진되다가 미처 완성을 보지 못하고 끝나버린 보개산이다. 이 세 성산은 대승보살과 관련해서 각각 오대산-文殊菩薩, 금강산-曇無竭菩薩, 보개산-地藏菩薩의 신앙형태를 갖추고 있다. 이와 같은 세 성산의 기원과 전개과정을 검토해 봄으로써, 당시의 시대적인 요청구조 속에 반응하는 한국불교의 성산적인 측면에 관해서 보다 명확한 인식에 도달하게 된다.

주제어 : 文殊, 曇無竭, 地藏, 閔漬, 『楡岾寺事蹟記』, 『寶蓋山石臺記』, 慈藏

머리말 - 불교의 성산인식과 산악숭배

산에 대한 신성한 가치부여는 전 세계의 모든 문화권에서 확인되는 공통된 측면 중 하나이다. 이것은 각 문화권의 신화 속에 존재하는 宇宙論(세계관)에서는 宇宙山の 형태로 나타나며, 이 우주산은 전우주의 중심에 있는 배꼽과 같은 軸山이 된다. 이와 같은 양상은 희랍의 올림포스산이나 중국의 崑崙山 및 泰山 그리고 단군신화에서 환웅이 하강하는 太白山을 통해서도 인지해 볼 수 있다.¹⁾ 인도신화에서는 이와 같은 역할을 하는 것이 須彌山이다.²⁾ 이들 관념속의 우주산은 신들의 거주처와 지상과 천상을 연결하는 軸의 역할을 한다는 공통점을 확보한다. 또 이와 동시에 인간들의 俗된 영역과는 분절된 聖域 즉 聖山の 위상을 확보하게 된다. 즉 성산의 관념은 우주론 속에 존재하는 우주산을 기원으로 하고 있는 것이다.

인도불교는 불교의 발생이전부터 배경문화로 자리 잡고 있던 수미산 우주론을 수용하고, 이를 바탕으로 하는 세계관을 구성한다. 물론 발전과정에서 수미산설에 대한 불교적인 변형이 존재하는 것은 필연적이다.³⁾ 이는 불교가 신 중심 구조가 아닌 진리의 체득자인 붓다를 중심으로 하기 때문에, 신 중심 구조에 대한 수정은 불가피하기 때문이다.

또 수미산설은 대승불교가 흥기하는 기원전후가 되면, 인도문화 안에

-
- 1) 廉仲燮, 2007, 「Kailas山의 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學研究』 17, 318~319쪽.
 - 2) 定方晟, 昭和54, 『須彌山と極樂-佛敎の宇宙觀』, 東京: 講談社, pp.12~17; ひろさちや, 1990, 『佛敎の世界觀-地獄と極樂』, 東京: 鈴木出版株式會社, pp.190~195; 김진열, 1990, 「輪廻說 再考III-윤회설의 기원과 그 토대」, 『東國思想』 23, 192~193쪽.
 - 3) 멀치아 엘리야데, 이동하 譯, 1997, 『聖과 俗-종교의 본질』, 학민사, 33~34쪽.

서 대대적인 개편상황에 직면한다. 이것은 隊商무역과 인간지성의 발달로 인하여 세계관에 대한 변화가 대두하였기 때문이다. 이로 인하여 과거에는 지옥이 수미산 바깥쪽의 두 겹으로 된 鐵圍山 사이에 위치하던 것에서,4) 이 시기가 되면 더 이상의 설득력을 갖지 못하는 상황이 되어 결국 땅속으로 이동하게 된다.5) 즉 수평적인 지옥에서 수직적인 지옥으로의 변모양상이 나타나게 되는 것이다. 이는 불교에서도 『樓炭經』 계통의 문헌과 『大毘婆沙論』 계통의 문헌군에서 확인되는 세계관 서술의 차이를 통해서 인지해 볼 수가 있다.6)

또 같은 시기에 벌어지는 대승불교 흥기는 인도의 우주론에서 다양한 聖地관념을 전개하게 된다. 이는 수평적인 다양한 세계 속에 다수의 불·보살들이 존재한다는 타방불과 타방보살에 따른 관점 때문이다. 이러한 세계관의 변화와 대승불교의 요구는 결국 불교우주론에 대승불교식의 특징이 반영되는 대승불교의 우주론을 형성하게 한다. 이렇게 해서 제기되는 것이 바로 대승불교의 불과 보살들이 거주하는 住處로서의 성지인식이다. 이 중 보살들에 대한 부분을 가장 잘 정리하고 있는 문헌이 바로 『華嚴經』 「菩薩住處品」이다.7)

-
- 4) 『大樓炭經』 2, 「泥梨品第四(之一)」(T1, 283b); 『起世經』 2, 「地獄品第四(之一)」(T1, 320b-c); 『起世因本經』 2, 「地獄品第四上」(T1, 375c); 『長阿含經』 19, 「第四分世記經地獄品第四」(T1, 121b-c).
 - 5) 『阿毘達磨俱舍論』 11, 「分別世品第三之四」(T29, 58a-b); 『阿毘達磨順正理論』 31, 「辯緣起品第三之十一」(T29, 516a-b); 『阿毘達磨藏顯宗論』 16, 「辯緣起品第四之五」(T29, 851a).
 - 6) 『樓炭經』 系統의 文獻群은 『世記經』(『長阿含經』의 第4分, 卷17-22) · 『大樓炭經』 · 『起世經』 · 『起世因本經』이며, 『大毘婆沙論』 系統의 文獻群은 『大毘婆沙論』 · 『俱舍論』 · 『順正理論』 · 『藏顯宗論』 · 『俱舍論記』 등을 가리킨다.
廉仲燮, 2009, 「『樓炭經』 계통과 『大毘婆沙論』 계통의 須彌山 宇宙論 차이 고찰」, 『哲學論叢』 56, 227~230쪽.
 - 7) 『大方廣佛華嚴經』 29, 「菩薩住處品第二十七」(T9, 589c-590a); 『大方廣佛華嚴經』 45, 「諸菩薩住處品第三十二」(T10, 241b-c).

「보살주처품」이란, 말 그대로 보살이 거주하는 장소인 ‘주처’에 대한 것이다. 「보살주처품」에는 다양한 보살들이 머물고 있는 장소와 권속들에 대한 내용이 수록되어 있다. 여기에는 60권 『화엄경』을 기준으로 총 23곳(80권본에서는 22곳)이 등장하는데, 이 중 10곳이 산으로 등장한다. 여기에 枳恒 즉 80권본의 금강산까지 더하면, 절반가량인 총 11곳이 산을 주처로 하게 된다. 이를 간략히 제시해보면 다음과 같다.

- ① 仙人起山-金剛勝보살 · ② 勝樓閣山-法慧 · ③ 金剛焰山-無畏師子行 · ④ 香聚山-香象 · ⑤ 清涼山-文殊 · ⑥ 樹提光明山-賢首 · ⑦ 香風山-香光明 · ⑧ 枳恒(금강산)-曇無竭 · ⑨ 那羅延山-보살불명 · ⑩ 牛頭山-보살불명 · ⑪ 鬱提尸山-보살불명⁸⁾

여기에 빠져 있는 보타락가산-관세음보살과 같은 측면까지 고려한다면, 『화엄경』에는 산악숭배와 연관된 많은 성산인식이 존재한다는 것을 알 수 있다. 주지하다시피 『화엄경』은 이후 중국불교에서 화엄종으로 거듭나면서, 동아시아의 고·중세 인식에 막대한 영향력을 행사한다. 이 과정에서 동아시아의 전통적인 산악숭배문화는 불교적인 색깔을 입게 된다. 실제로 앞으로 논의될 중국과 신라의 오대산 그리고 고려의 금강산 역시 이와 같은 측면에서 완성되는 것이다.

한국은 산지가 절대다수를 포함하는 지형적인 특성상 불교가 들어 오기 이전에 강력한 산악숭배 전통을 확립하고 있었다. 이것은 신라의 三山 · 五嶽숭배 등을 통해서 확인해 볼 수가 있다.⁹⁾ 실제로 신라의 불교

8) 80卷本: ① 仙人山-金剛勝 · ② 勝峰山-法慧 · ③ 金剛焰山-精進無畏行 · ④ 香積山-香象 · ⑤ 清涼山-文殊 · ⑥ 金剛山-法起 · ⑦ 支提山-天冠 · ⑧ 光明山-賢勝 · ⑨ 香風山-香光 · ⑩ 牛頭山-보살불명

9) 김영수, 2001, 「三山 · 五嶽과 名山大川 崇拜의 淵源 研究」, 『人文科學』 31, 379~390쪽; 최광식, 2002, 「新羅 國家祭祀의 체계와 성격」, 『韓國史研究』 118, 115~128쪽;尹善泰, 2002, 「新羅 中代の 成典寺院과 國家儀禮-大 · 中 · 小祀의 祭場과 관련하여」, 『新

전개 과정에는 『삼국유사』의 「仙桃聖母隨喜佛事」와 같은 산신의 불교 귀의라는 측면이 존재한다.¹⁰⁾ 이외에도 「皇龍寺九層塔」에는 문수보살이 “(신라는) 山川이 崎嶇한 까닭에 人性이 麤悖하니 邪見을 많이 믿는다. 그러므로 때에 따라서 간혹 天神의 禍가 내린다. 그러나 多聞比丘가 國中에 있으므로, 이에 君臣이 安泰하고 萬庶가 和平하다”라는 내용이 있다.¹¹⁾ 이는 신라전통의 산악숭배적인 측면을 불교가 극복하고 있는 상황을 잘 나타내준다. 특히 이 구절은 한국불교 최초의 성산인 신라오대산을 개작하는 慈藏과 관련된 부분에 등장하고 있다는 점에서 더욱 주목된다.

한국의 불교성산은 자장에 의한 신라오대산의 개창과 원간섭기에 확립되는 금강산 그리고 성립시기가 불분명한 보개산의 세 곳이 존재한다.¹²⁾ 이 산들은 각각 문수보살과 담무갈보살 그리고 지장보살과 관련된 성산이다. 본고의 이하에서는 이들 세 성산의 성립배경과 확립을 고찰해 보고 이를 통한 불교의 성산인식에 대해서 검토해 보고자 한다.

羅文化』 23, 105~117쪽.

- 10) 『三國遺事』 5, 「神呪第六-仙桃聖母隨喜佛事」(T49, 1011c-1012a).
- 11) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-皇龍寺九層塔」(T49, 990c), “(文殊又云。汝國王是天竺刹利種。王預受佛記。故別有因緣。不同東夷共工之族。) 然以山川崎嶇故。人性麤悖。多信邪見。而時或天神降禍。然有多聞比丘在於國中。是以君臣安泰。萬庶和平矣。(言已不現。)”
- 12) 「菩薩住處品」에 입각한 菩薩住處의 聖山으로는 이외에도 全南 長興의 支提山 天冠寺가 있다. 이는 1659년 편찬된 『支提山事蹟』을 통해서 확인해 보는 것이 가능하다. 그러나 朝鮮後期の 寺誌들은 신뢰도를 담보하기 어렵다. 그러므로 本稿에서는 聖山의 기준을 高麗時代까지의 자료에 등장하는 신뢰도가 높은 인물에 의한 기록으로 제한하여 그 영향관계를 검토해 보려고 한다. 참고로 閔漬의 세 聖山에 대한 기록은 각각 『楡岾寺事蹟記』-1297년 11월, 『五臺山事蹟記』-1307년 2월, 「寶蓋山石臺記」-1307년 8월에 작성된 것이다.

I. 신라오대산의 開創과 성산인식

1. 「菩薩住處品」의 淸涼山과 중국오대산의 결합

중국오대산은 본래 신선사상과 결합되어 있었던 신령한 산이다.¹³⁾ 이러한 오대산이 불교와 결합되는 것은, 위진남북조시대 선비족의 北魏(386~534)가 오대산 인근인 平城(현 大同)을 수도로 정하면서부터이다. 북위 제6대 황제인 獻文帝(在位 465~471) 拓跋弘은 오대산에 사찰을 건립하는 등 오대산과 불교의 연결고리를 강화한다.¹⁴⁾ 이 시기 酈道元(466?~527)은 그의 『水經注』에서 ‘오대산 문수보살이 毒龍을 진압했다’는 기록을 남기고 있다.¹⁵⁾ 즉 오대산과 문수보살의 연결이 목도되는 것이다. 또 북위의 菩提流志가 번역한 『文殊師利寶藏陀羅尼經』에는, ‘東北方の大振那國에 五頂山이 있고 그곳에 문수동자가 거주한다’는 내용이 있다.¹⁶⁾ 즉 오대산과 문수보살의 연결 관계가 구체화되면서, 점점 오대산이 문수보살의 주처로서 부각되는 모습이 확인되는 것이다.

북위가 분열된 뒤 東魏(534~550)를 거친 北齊(550~577)시대에는, 오대산과 관련해서 황제의 第三子가 문수보살을 친견하기 위해 燒身供養을

-
- 13) 『古淸涼傳』 1, 「立名標化一」(T51, 1093a), “仙經云。五臺山。名爲紫府。常有紫氣。仙人居之。”
- 14) 『集神州三寶感通錄』 2, 「俗州五臺山太孚聖寺」(T52, 424c); 『古淸涼傳』 1, 「古今勝跡三」(T51, 1094a); 『佛祖統紀』 43, 「太宗」(T49, 397c), “東南有大孚寺。魏文帝造。”
- 15) 現行 『水經注』에는 이 내용이 없다. 그러나 『太平御覽』 권45의 『水經注』를 인용한 기록을 통해서 확인해 볼 수 있다.
『太平御覽』 45, 「地部十五臺山」, “水經注曰。五臺山。… 仙經雲。此山名爲紫府。仙人居之。其九台之山。冬夏常冰雪。不可居。卽文殊師利常鎮毒龍之所。”
- 16) 『佛說文殊師利寶藏陀羅尼經』 全1卷, (T20, 789a), “我滅度後於此瞻部洲東北方。有國名大振那。其國中間有山號爲五頂。文殊師利童子遊行居住。”; 『文殊師利寶藏陀羅尼經』 全1卷, (T20, 798a); 『廣淸涼傳』 1, 「菩薩何時至此山中三」(T51, 1103b-c).

하고 이를 기념하는 王子燒身塔이 건립된다. 또 이때 왕자가 대동하고 온 劉謙之는 문수보살을 친견한 뒤 600권에 달하는 방대한 양의 『華嚴論』을 찬술한다.¹⁷⁾ 그리고 이 무렵 오대산에서는 『화엄경』 轉誦이 행해졌다는 기록도 있다.¹⁸⁾ 즉 오대산이 문수보살과 결합되는 것을 넘어서 『화엄경』 과도 연결되고 있는 것이다.

그러나 오대산이 「보살주처품」의 청량산으로 확정되면서, 본격적으로 발전하는 것은 역시 唐나라에 들어와서이다. 즉 당에 들어와서 오대산이 청량산으로 확정되고 문수신앙의 本山이 되는 것이다.¹⁹⁾

실제로 자장과 종남산에서 교류한 南山律宗의 창시자 道宣의 『集神州三寶感通錄』 「岱州五臺山太孚聖寺」와²⁰⁾ 「唐岱州五臺山像變聲現緣四十九」²¹⁾ 그리고 『續高僧傳』의 「釋明隱傳」을 보면, 이와 같은 양상을 확인해 볼 수가 있다.²²⁾ 자장은 이러한 배경 속에서 入唐유학하게 된다. 그리고 도선과 교류하는 과정과 이에 따른 영향으로, 오대산을 참배하고 문수보살을 친견하기에 이른다.²³⁾

2. 慈藏의 입당과 오대산 개창

자장의 입당연도와 관련해서는 관련문헌에 따라서 636년 설과 638년 설의 두 가지가 존재한다. 먼저 638년 설을 기록하고 있는 문헌은 도선의

17) 『續高僧傳』 25, 「感通篇中-代州五臺山釋明隱傳」(T50, 665a-b).

18) 『古清涼傳』 1, 「古今勝跡三」(T51, 1094c), “轉誦華嚴經。”

19) 廉仲燮, 2016, 「慈藏과 華嚴의 관련성 고찰」, 『韓國佛敎學』 77, 265쪽; 廉仲燮, 2016, 「자장의 신라오대산 開建에 대한 타당성 검토 I」, 『宗教文化研究』 26, 154쪽.

20) 『集神州三寶感通錄』 3, 「岱州五臺山太孚聖寺」(T52, 424c-425a).

21) 『集神州三寶感通錄』 2, 「唐岱州五臺山像變聲現緣四十九」(T52, 422c-423a).

22) 『續高僧傳』 25, 「感通篇中-代州五臺山釋明隱傳」(T50, 665a-b).

23) 廉仲燮, 2016, 「慈藏과 華嚴의 관련성 고찰」, 『韓國佛敎學』 77, 266~270쪽.

『續高僧傳』 「慈藏傳」과 872년이라는 절대연대를 가지고 있는 〈皇龍寺(九層木塔)刹柱本紀〉 그리고 閔漬가 1307년에 작성한 『五臺山事蹟記』 속의 「開創祖師傳記」와 「第一祖師傳記」가 있다.²⁴⁾ 이에 반해서 636년 설을 주장하는 문헌은 『삼국유사』의 「慈藏定律」·「臺山五萬眞身」·「皇龍寺九層塔」 그리고 『三國史記』 「新羅本紀5」의 기록이 존재한다.²⁵⁾ 이 중 638년 설이 바른 것이며, 636년 설은 자장의 입당과 관련해서 장안 이전에 중국오대산행을 넣는 과정에서 왜곡된 주장이라는 것이 선행연구들을 통해서 밝혀진 바 있다.²⁶⁾

자장의 입당목적과 관련해서, 『삼국유사』의 「慈藏定律」·「臺山五萬眞身」·「皇龍寺九層塔」·「皇龍寺丈六」에는 중국오대산의 문수보살을 친견하기 위함이라고 기록되어 있다.²⁷⁾ 그러나 자장이 선덕(여)왕에게 고하고 사신과 함께 갔다는 내용이 「자장정율」과 「慈藏傳」 그리고 〈皇龍寺刹柱本紀〉에 기록되어 있다는 점,²⁸⁾ 또 자장은 배를 타고 간 기록이 있는데,²⁹⁾ 이럴 경우에도 장안에 앞서 산서성 오대산을 먼저 간다는 것은 어렵다는 점. 그리고 『法苑珠林』의 「釋慈藏」에는 자장이 장안으로 갔다

24) 『續高僧傳』 24, 「唐新羅國大僧統釋慈藏傳」(T50, 639b); 〈皇龍寺刹柱本紀〉; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」·「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」.

25) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(T49, 1005a-b); 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(T49, 998b); 『三國遺事』 3, 「塔像第四-皇龍寺九層塔」(T49, 990c); 『三國史記』 5, 「新羅本紀5」.

26) 廉仲燮, 2015, 「慈藏의 入唐目的과 年度에 대한 타당성 검토」, 『史學研究』 118, 104~114쪽; 廉仲燮, 2013, 「慈藏의 五臺山 開創과 中臺 寂滅寶宮」, 『韓國佛敎學』 66, 13~21쪽.

27) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(T49, 1005a-b); 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(T49, 998b); 『三國遺事』 3, 「塔像第四-皇龍寺九層塔」(T49, 990c); 『三國遺事』 3, 「塔像第四-皇龍寺丈六」(T49, 990b).

28) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(T49, 1005b); 『續高僧傳』 24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 639b); 〈皇龍寺刹柱本紀〉.

29) 『續高僧傳』 15, 「義解篇十一-東京師普光寺釋法常傳」(T50, 541a); 『五臺山事蹟記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」; 『新增東國輿地勝覽』 22, 「慶尙道-蔚山郡-樓亭」.

는 내용이 기록되어 있다는 점.³⁰⁾ 또 민지의 「開創祖師傳記」와 「第一祖師傳記」에는 장의 오대산행이 장안 이후로 등장한다는 점에서, 자장의 오대산행은 장안 이후의 행적으로 보는 것이 타당하다.³¹⁾

자장은 장안에 도착한 뒤 당태종의 환대 속에서 勝光別院에 주석하게 된다.³²⁾ 그리고 이 무렵 존경하던 空觀寺의 法常을 만나 가르침을 받는다.³³⁾ 그 뒤 639~641년까지는 장안 남쪽의 종남산 雲際寺 동쪽에서 홀로 수행·정진한다.³⁴⁾ 이후 642년에 이르러 비로소 산서의 오대산을 참배하게 된다.³⁵⁾ 자장의 오대산에서의 행적을 간략하게 정리하면 다음과 같다.

자장은 먼저 오대산의 東臺에 올라가 30일 동안 一坐한 채 일어나지 않고 정진한다. 이때 문득 잠깐의 꿈결에 한 승려가 나타나 “불법을 깨닫고자 한다면 마땅히 北臺에서 문수를 面見토록 하라”는 계시를 받게 된다.³⁶⁾ 그래서 북대로 옮겨 가 제석천이 조성했다는 文殊塑像 앞에서 풀자리를 만들고 다시금 10일간을 정진한다. 그러자 이번에는 문수상이 꿈에 나타나 자장의 정수리를 만지면서 『화엄경』에 나오는 四句偈를 일러준다.³⁷⁾ 그러고는 날이 밝은 뒤 한 禪僧을 만나 가르침을 받고, 석가모니

30) 『法苑珠林』 64, 「感應緣-唐沙門釋慈藏」(T53, 779c).

31) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “慈藏入唐遊歷名山周尋聖跡。至貞觀十六年往五臺山。… (已上出元曉所撰本傳)”; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, “周遊寰宇歷參知識。然後始入五臺。… (上出元曉所撰本傳)。”

32) 『續高僧傳』 24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 639b); 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(T49, 1005b).

33) 『續高僧傳』 15, 「義解篇十一-東京師普光寺釋法常傳」(T50, 541a).

34) 『續高僧傳』 24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 639b).

35) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “慈藏入唐遊歷名山周尋聖跡。至貞觀十六年往五臺山。”; 廉仲燮, 2015, 「慈藏的 傳記資料 研究」, 東國大 博士學位論文, 257쪽.

36) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “至貞觀十六年往五臺山。東臺一坐不起者三旬。夢見一僧來謂。曰欲悟佛法者。宜於北臺。”… (已上出元曉所撰本傳)。”

37) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(T49, 1005b); 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺

의 사리와 가사 등의 성물들을 전해 받는다. 그런 다음과 신라로 돌아가 신라오대산을 찾을 것을 지시받게 된다. 이 대목이야말로 한국불교 최초의 聖山이 시작되는 이유가 되는 부분이다. 이런 점에서 해당부분을 제시해 보면 다음과 같다.

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

「開創祖師傳記」·「第一祖師傳記」: “卿의 本國 (중) 溟洲 땅에도 또한 五埵山이 있는데, (그곳은) 1萬 文殊의 眞身이 常住하는 場所입니다. 卿이 本國으로 돌아가거든 가히 가서 친히 참배토록 하십시오.” (이상은 『臺山本記』에 나와 있다.)³⁹⁾

자장은 이후 장안에서 신라의 귀국요청에 받게 된다. 이로 인하여 당 태종의 귀국과 관련된 조칙이 내려지고⁴⁰⁾ 마침내 643년 3월 16일에 河曲縣 絲浦로 귀국한다.⁴¹⁾ 「臺山五萬眞身」에는 자장이 귀국한 바로 이 해에

開創祖師傳記」·「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」.

- 38) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(T49, 998b-c), “又曰。汝本國良方溟州界有五臺山。一萬文殊常住在彼。汝往見之。言已不現。”
- 39) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」·「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, “又曰。卿之本國溟州之地。亦有五埵山。一萬文殊常住(眞身)之所也。卿還本國可往親參。(已上出臺山本記)。”
- 40) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(T49, 1005b), “貞觀十七年癸卯。本國善德王上表乞還。”; 『續高僧傳』 24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 639c), “本國請還。啓勅蒙許。”
- 41) 慈藏이 643년에 歸國했다는 것은 모든 慈藏關聯 資料가 일치한다. 그러나 3월이라는 것은 「新羅本紀5」에만 수록되어 있으며, 16일이라는 점은 「皇龍寺九層塔」에만 기록되어 있다. 즉 이러한 자료들을 종합한 결과가 643년 3월 16일인 것이다. 『三國史記』 5, 「新羅本紀5」; 『三國遺事』 3, 「塔像第四-皇龍寺九層塔」(T49, 990c); 『新增東國輿地勝覽』 22, 「慶尙道-蔚山郡-樓亭」, “太和樓: 金克己 詩序-昔慈藏國師

오대산을 참배한 것으로 기록되어 있다.⁴²⁾ 이로 인하여 월정사와 관련된 현대의 문헌들은 월정사의 창건연대를 643년으로 보고 있다.⁴³⁾ 그러나 자장의 귀국과 관련해서 당시 신라의 국가적인 요청과 황제의 조칙에 대한 언급이 나온다는 점. 또 자장의 귀국에 선덕왕에 의한 국가적인 환대가 기록되어 있다는 점.⁴⁴⁾ 그리고 자장의 귀국 길이 黨(党)項城이 아닌 사포 즉 현재의 울산이었다는 점에서, 이러한 기록이 사실일 가능성은 거의 희박하다.

실제로 자장의 신라오대산행과 관련된 선행연구들 역시 이 시기를 자장의 만년인 진덕(여)왕 때로 보고 있다.⁴⁵⁾ 이와 같은 판단이 가능한 것은 「개창조사전기」와 「제일조사전기」에, 자장의 오대산행이 황룡사구층목탑의 건립과 황룡사에서 주석 이후라고 언급되어 있다는 점. 또 자장의 만년과 石南院(현 정암사)에서의 입적기록을 보면, 이것이 자장의 최후 만년에 해당하는 사건이기 때문이다. 주지하다시피 황룡사구층목탑의 건립연대는 착공이 645년이고 완공은 이듬해인 646년이다.⁴⁶⁾ 또 자장과 관련된 경주에서의 가장 늦은 기록은 649년(진덕왕 3)에 자장이 당의 服制를 도입하도록 주청했다는 것과 650년(진덕왕 4)에 당의 年號를 사용하도록 주청했다는 것이 있다.⁴⁷⁾ 그러므로 자장의 신라오대산 開創은 그 이후

新羅人也。…十七年東還泊于絲浦之地。因卜此地立此寺焉。”

42) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬真身」(T49, 998c), “師以貞觀十七年來到此山。”

43) 韓國佛教研究院, 1995, 『月精寺[附]上院寺』, 一志社, 19쪽; 月精寺編, 未詳, 『五臺山-月精寺·上院寺』, 月精寺, 18쪽; 한상길, 2009, 『月精寺』, 大韓佛教振興院, 16쪽.

44) 『續高僧傳』 24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 639c); 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(T49, 1005b).

45) 廉仲燮, 2016, 「자장의 신라오대산 開建에 대한 타당성 검토 I」, 『宗教文化研究』 26, 159쪽; 廉仲燮, 2016, 「慈藏의 東北方行과 入寂 기록 분석」, 『新羅文化』 48, 114·121쪽.

46) 〈皇龍寺刹柱本記〉, “其十四年歲次乙巳。始構建四月[?]立刹柱明年乃畢功。”

47) 『續高僧傳』 24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 639c); 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(T49, 1005c); 『三國遺事』 1, 「紀異卷第一-太宗春秋公」(T49, 971c); 『三國史記』 5, 「新羅本紀5」.

에 발생한 것으로 추정해 보는 것이 타당하다.

그러나 자장은 오대산에 와서 문수보살을 친견하기 위해서, 3일간과 7일간의 두 차례에 걸친 노력을 하지만 중국오대산에서와는 달리 모두 실패하고 만다.⁴⁸⁾ 이 문제를 해소하기 위한 후대의 측면이 「제일조사전기」의 “五臺山에 가서, 地爐峰에 올라 佛腦와 頂骨을 봉안했다. (그리고는) 伽羅墟에 비를 세웠다”라는 구절이 아닌가 판단된다.⁴⁹⁾ 이는 같은 『오대산사적기』 중 古本으로 민지의 찬술로 유력시되는 「개창조사전기」에서는⁵⁰⁾ 이 부분이 확인되지 않는 것을 통해서 변증 받아 볼 수 있다. 즉 이 기록은 후대의 삽입이 유력시 되는 구절인 것이다.⁵¹⁾ 이는 자장이 오대산을 참배하고 성산화의 기틀을 다지기는 했지만, 이것을 완성하지는 못했다는 것을 의미한다. 이렇게 해서 신라오대산의 성산화는 이후 寶川과 孝明에 의한 역할을 요청받게 된다.

3. 寶川과 孝明의 신앙 확대와 성산의 확립

신라하대의 보천과 효명은 경주의 왕위 계승과정에서 밀려난 왕자들이 멀리 오대산에 와서 은거·수도하게 된다. 이 과정에서 이들은 오대산의 오대에서 5만 불·보살들의 顯現을 목도하고, 후일의 眞如院 자리에서 문수보살이 36가지로 變現하는 異蹟을 경험하게 된다. 이러한 내용은

48) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(T49, 998c); 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(T49, 1000a); 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」·「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」.

49) 『五臺山事蹟記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, “後往溟州(今江陵也)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)。… (上出臺山本傳記)。”

50) 廉仲燮, 2016, 「五臺山事蹟記의 版本과 閱讀의 慈藏傳記 자료 검토」, 『佛敎學研究』 46, 122~141쪽.

51) 같은 論文, 135~136쪽.

『삼국유사』의 「臺山五萬眞身」과 「臺山月精寺五類聖衆」 그리고 『월정사 사적기』의 「淨神⁵²⁾太子孝明太子傳記」를 통해서 확인해 볼 수가 있다.

이 중 오대산의 성산화와 관련된 것은 5만 불·보살들의 顯現인데, 이에 대한 내용을 적시해 보면 다음과 같다.

東臺에서 阿閼如來를 上首로 一萬 觀世音菩薩의 眞身이 常住하는 것을 보았다. 南臺에 올라 八大菩薩을 상수로 一萬 地藏菩薩의 眞身이 常住하는 것을 보았다. 西臺에 올라 無量壽如來를 상수로 一萬 大勢至菩薩의 眞身이 常住하는 것을 보았다. 北臺에 이르러 釋迦如來를 상수로 一萬 彌勒菩薩의 眞身과 五百 大阿羅漢의 眞身이 常住하는 것을 보았다. 中臺에 이르러 毘盧遮那如來를 상수로 一萬 文殊菩薩의 眞身이 常住하는 것을 보았다.⁵³⁾

여기에서 북대의 미륵과 500나한신앙은 후대에는 미륵이 사라지고 500나한신앙만 유지되는 것으로 판단된다. 이는 「淨神太子孝明太子傳記」의 이 부분이 「臺山五萬眞身」에는 500대 아라한으로만 되어 있는 것을 통해서 판단해 볼 수가 있다.⁵⁴⁾ 오대산의 신앙구조는 5만 불·보살의 眞身常住이다.⁵⁵⁾ 이런 점에서 500나한만으로는 숫자적인 이질감이 크다. 즉 1만의 미륵이 제외되면 5臺-5萬이라는 측면이 붕괴되는 것이다. 그러

52) 여기에서의 ‘淨神太子’는 『三國遺事』에서는 寶川 혹은 寶叱徒로 나타난다. 그리고 淨神은 寶川과 孝明 두 王子의 父王名으로 되어 있어 차이가 있다. 그러나 「淨神太子孝明太子傳記」에는 淨神의 兒名이 寶叱徒라고 되어 있다(寶叱徒淨神太子兒名).

53) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」, “東臺而見阿閼如來爲首。一萬觀世音菩薩。眞身常住。登南臺則見八大菩薩爲首。一萬地藏菩薩。眞身常住。登西臺則見無量壽如來爲首。一萬大勢至菩薩。眞身常住。至北臺而見釋迦如來爲首。一萬彌勒菩薩眞身。五百大阿羅漢。眞身常住。到中臺則見毘盧遮那如來爲首。一萬文殊菩薩。眞身常住。”; 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(T49, 999a).

54) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(T49, 999a), “北臺象王山釋迦如來爲首五百大阿羅漢。”

55) 같은 책, “如是五萬眞身一一瞻禮。”

므로 이는 고려후기에 강세를 보이는 500나한 신앙에 의해서,⁵⁶⁾ 신라하대의 5만 진신신앙이 모종의 변화를 겪게 되는 측면이 아닌가 한다.

5만 진신신앙은 중앙인 중대의 비로자나불과 1만 문수를 중심으로 하는 대승불교의 다양성을 통합하는 복합적인 성산구조이다. 이는 중국오대산의 오대가 문수신앙으로 단일화되어 있는 것과는 다른 신라오대산만의 신앙적인 특수성이라고 하겠다. 물론 이렇게 되면, 문수보살이 신라오대산신앙의 중심인가에 대한 疑論이 제기될 수도 있다. 그러나 「보살주처품」에는 문수가 1만의 권속들을 거느리고 항상 설법한다는 대목이 있다. 이 때문에 중국오대산의 문수는 자장에게 신라에서 1만 문수가 상주하는 오대산을 찾으라고 하는 것이다. 즉 5만 진신신앙의 핵심인 각 臺마다 1만이라는 숫자의 배경에는 「보살주처품」에 입각한 문수보살의 측면이 존재하는 것이다. 또 문수와 관련해서는 이외에도 중대의 진여원에 의한 36변현이 더 존재한다. 이는 신라오대산이 자장이래의 문수신앙구조에서, 대승불교의 다양한 신앙들을 통합하고 있다는 것을 의미한다.

보천과 효명의 오대산 수행은 이후 효명이 경주로 돌아가 (성덕)왕이 되면서 보천만 남게 된다. 효명은 자신의 즉위가 오대산의 가피에 따른 것으로 판단하여, 705년(성덕왕 4) 오대산에 행차하여 후대의 상원사인 진여원을 개창한다.⁵⁷⁾ 이후 홀로 남은 보천은 수행을 거듭해서 하늘을 날아다니는 등 신묘한 경지에 이르게 된다. 그리고 자신의 종교체험에 입각해서, 신라오대산을 5만 진신이 상주하는 성산으로 확립하는 다음과 같은 유훈을 남긴다. 이 부분은 조금 긴 듯하지만, 오대산의 5만 진신신앙을 이해하는데 반드시 필요하므로 제시해보면 다음과 같다.

56) 신광희, 2012, 「高麗時代 羅漢圖의 특성」, 『美術史學研究』 275 · 276, 6쪽.

57) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(T49, 999a), “以神龍元年(乃唐中宗復位之年聖德卽位四年也)乙巳三月初四日始改創眞如院.”; 『三國遺事』 3, 「塔像第四-溟州(古河西府也)五臺山寶叱徒太子傳記」(T49, 1000a); 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」.

靑在인 東臺의 北角下와 北臺의 南麓之末에는 마땅히 觀音房을 두어, 圓像의 觀音을 봉안하고는 푸른 바탕 위에 一萬觀音像을 그려, 福田 五員으로 하여금 낮에는 8卷 『金光明經』, 『仁王般若經』·『千手呪』를 읽고, 밤에는 觀音禮懺를 염하며, 이름을 圓通社라 칭하라.

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

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

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

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

寶川庵을 改創하여 華藏寺로 하고 圓像의 毗盧遮那三尊과 『大藏經』을 봉안하고, 福田 五員으로 하여금 길이 대장경을 열람하고 밤에는 華嚴神衆을 염하며, 매년 100일간 華嚴會를 베풀고 이름을 法輪社라 칭하라. 이 華藏寺를 五臺社의 本寺로 삼아 堅固히 護持하고, 淨行福田에게 명하여 길이 향화를 받들게 하라. 그러면 國王은 千秋하고 人民은 安泰하며, 文武는 和平하고, 百穀은 豊穰하리라.

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

이상의 三十七員의 齋料와 衣費는 河西府 내의 道內 8州의 稅로써, 四

事供養의 재원이 되도록 충당하라. 代代君王이 잊지 않고 遵行하면 다행이 겠다.”⁵⁸⁾

「대산오만진신」의 내용은 「정신태자효명태자전기」와 대동소이하다. 그런데 「정신태자효명태자전기」에는 이러한 신앙구조의 확립자가 보천이 아닌 성덕왕으로 되어 있어 주목된다.⁵⁹⁾ 이와 같은 신앙구조는 두 사람의 종교체험에 의한 것이며, 또 효명은 오대산에 거둥해서 진여원을 창건한다. 이런 점에서 5만 진신신앙구조의 주창자는 보천이고, 이를 후원하는 인물은 효명으로 보는 것이 타당하지 않은가 한다. 왜냐하면 이렇게 이해할 경우에 두 기록은 모두 나름의 정합성을 확보하게 되기 때문이다. 실제로 「대산오만진신」의 보천 기록에도, ‘河西府의 세금으로 5만 진신신앙구조가 유지되도록 하는 부분’이 확인된다. 이런 점에서 이와 같은 절충적인 관점은 충분히 타당하다고 판단된다. 이로 인하여 자장에 문수성산으로 개창된 오대산은 보천과 효명에 의해서 문수를 중심으로 하는

58) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(T49, 999b-c), “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。福田五員畫讀八卷金經仁王般若千手呪。夜念觀音禮懺。稱名圓通社。赤任南臺。南面置地藏房。安圓像地藏及赤地畫八大菩薩爲首一萬地藏像。福田五員畫讀地藏經金剛般若。夜□祭禮懺。稱金剛社。曰方西臺。南面置彌陀房。安圓像無量壽及白地畫無量壽如來爲首一萬大勢至。福田五員畫讀八卷法華。夜念彌陀禮懺。稱水精社。黑地北臺。南面置羅漢堂。安圓像釋迦及黑地畫釋迦如來爲首五百羅漢。福田五員畫讀佛報恩經涅槃經。夜念涅槃禮懺。稱白蓮社。黃處中臺。直□院中安泥像文殊不動。後壁安黃地畫毘盧遮那爲首三十六化形。福田五員畫讀華嚴經六百般若。夜念文殊禮懺。稱華嚴社。寶川庵改創華藏寺。安圓像毘盧遮那三尊及大藏經。福田五員長門藏經。夜念華嚴神衆。每年設華嚴會一百日。稱名法輪社。以此華藏寺爲五臺社之本寺。堅固護持。命淨行福田鎮長香火。則國王千秋。人民安泰。文虎和平。百穀豐穰矣。又加排下院文殊岬寺爲社之都會。福田七員晝夜常行華嚴神衆禮懺。上件三十七員齋料衣費。以河西府道內八州之稅充爲四事之資。代代君王不忘遵行幸矣。”; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」.

59) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」, “聖德王又於東臺北角下創觀音房。… 云云”

5만 진신신앙으로 확대·완성된다. 그리고 「정신태자효명태자전기」에는 보천이 문수보살에게 摩頂수기를 받는 것으로 기록되어 있다.⁶⁰⁾ 즉 자장에게서 시작된 문수성산은 보천에 의해서 완성되는 것이다.

오대산은 한국불교사에 처음 등장하는 불교적인 성산이다. 또 이와 같은 성산인식이 다음에 살펴볼 인근의 금강산의 성산화에 영향을 구조 있다는 점에서, 오대산은 한국불교의 성산관점에 있어 매우 특수하고 중요한 측면을 차지한다고 하겠다.

II. 성산의 인접지역 확대로서의 金剛山과 寶盖山

1. 금강산의 시작과 문수보살의 역할

금강산은 담무갈보살의 성산으로 명칭의 유래는 오대산에서와 마찬가지로 「보살주처품」에 따른 것이다. 금강산이 한국불교사에서 차지하는 위상은 매우 높다. 원간섭기에 인도승려인 指空은 晉宗(秦定帝)의 御香使가 되어 금강산을 참배한다.⁶¹⁾ 금강산에 향을 올리는 기록은 1356년에도 확인된다.⁶²⁾ 이외에도 在元 고려인 환관으로 막강한 권세를 떨친 姜金剛이⁶³⁾ 1346년 황제의 명에 의해, 금강산에 종을 주조한 기록도 있다.⁶⁴⁾ 이

60) 같은 책, “忽一日文殊大聖以水灌頂得道果。”

61) 達牧 撰, 「六種佛書後誌」, “親對日角。敷揚正法。仍請往觀金剛山。因受御香東行。”; 『牧隱文庫』 14, 「碑銘-西天提納薄陀尊者淨屠銘 并序」; 許興植, 1991, 「指空의 遊歷과 定着」, 『伽山學報』 1, 92쪽; 廉仲燮, 2014, 「指空의 戒律意識과 無生戒에 대한 고찰」, 『韓國佛敎學』 71, 261쪽.

62) 『牧隱文庫』 18, 「碑銘-有元高麗國忠勤節義贊化功臣重大匡瑞寧君諡文僖柳公墓誌銘 并序」, “歲丙申姜資正金剛降香金剛山。”; 『東文選』 127, 「墓誌-有元高麗國忠勤節義贊化功臣重大匡瑞寧君諡文僖柳公墓誌銘 并序」.

는 원간섭기에 원나라 황실의 금강산에 대한 존숭이 지속적으로 이루어 졌다는 것을 의미한다. 또 조선의 개국 초인 1396년에는 權近이 명나라 황제를 친견하게 되는데, 이때 명 태종이 낸 20개의 試題 속에는 ‘금강산’도 들어 있었다.⁶⁵⁾ 즉 금강산은 국내를 넘어서 중국에까지도 명성을 떨친 한국불교를 대표하는 최고의 성산인 셈이다. 실제로 금강산에는 楡岾寺·長安寺·表訓寺·神溪寺로 대표되는 4대 사찰과 소위 八藍九庵子로⁶⁶⁾ 일컬어지는 많은 사찰들이 존재하고 있었다.

이런 점 때문에 금강산-담무갈보살의 신앙구조 확립이 이르다는 판단을 하기 쉽다. 그러나 1991년 허홍식은 금강산에 불교가 들어간 것은 오래지만, 금강산-담무갈신앙이 확립되는 것은 원간섭기라는 점을 제시하게 된다. 또 이렇게 되는 이유가 唐과 元이라는 세계제국의 東端에 위치한 불교성지라는 인식과 연관된다는 점을 언급하였다.⁶⁷⁾ 이러한 관점은 이후 김탁(1993)과⁶⁸⁾ 김창현(2012)에⁶⁹⁾ 의해서 계승되면서 보다 명확해진다. 염중섭은 이와 같은 선행연구들을 바탕으로, 금강산이라는 山名과 금강산-담무갈신앙의 성립이 원간섭기 초기라는 점을 분명히 하였다.⁷⁰⁾

금강산의 신앙 중심에 존재하는 담무갈보살은 般若部에 등장하는 대

- 63) 송정숙·정영식, 2011, 『『人天眼目』의 편찬·수용과 판본비교』, 『書誌學研究』 50, 547~549쪽.
- 64) 『東國輿地勝覽』 4, 「開城府上-佛宇」, “李穀新鐘銘: 至正六年春, 資政院使姜公金剛, 左藏庫副使辛侯裔, 奉天子之命以金幣來, 鑄鐘于金剛山.”; 『新增東國輿地勝覽』 4, 「開城府上-佛宇」; 〈開京演福寺鐘銘〉.
- 65) 『東國輿地勝覽』 47, 「江原道-淮陽都護府-山川」; 『新增東國輿地勝覽』 47, 「江原道-淮陽都護府-山川」; 『陽村集』 17, 「序類-送懶庵上人遊金剛山詩序」.
- 66) 《旌善아리랑》, “江原道 金剛山 一萬二千峰 八藍九庵子”
- 67) 許興植, 1991, 「指空의 遊歷과 定着」, 『伽山學報』 1, 92쪽.
- 68) 金鐸, 1993, 「金剛山の 由來와 그 宗教的 意味」, 『東洋古典研究』 1, 219~233쪽.
- 69) 金昌현, 2012, 「高麗時代 金剛山과 그 佛敎信仰」, 『地域과 歷史』 31, 201~211쪽.
- 70) 廉仲燮, 2016, 「魯英 筆 高麗 太祖 曇無竭菩薩 禮拜圖의 타당성 검토」, 『國學研究』 30, 556~580쪽.

표적인 보살이기는 하지만, 세계불교사를 통틀어도 담무갈이 독립신앙을 형성하는 경우는 존재하지 않는다. 그럼에도 금강산-담무갈신앙이 형성되는 이유는, 중국불교에 오대산-문수·아미산-보현·보타산과 낙가산-관세음·구화산-지장에서처럼 대승불교의 유력한 보살에 대한 성산인식이 완비되어 있었기 때문이다. 즉 후발의 입장에서는 자장의 신라오대산 개창에서처럼 신앙구조를 이식해 오는 것이 아니고서는 유력한 보살을 선택할 수 없다는 말이다. 이것이 통일신라 이래의 반야부 유행과 더불어 원간섭기에 금강산-담무갈신앙을 완성하는 한 이유가 된다.

현존하는 금강산과 관련된 가장 이른 시기의 문헌이자 유력한 자료는 1297년 閔漬에 의해서 작성된 『金剛山楡岾寺事蹟記』이다. 여기에는 금강산-담무갈신앙이 「보살주처품」에 의한 것임을 분명히 하고 있다. 실제로 민지는 「보살주처품」에 의거해서 금강산이 海中의 섬이라는 무리한 주장까지 전개하고 있을 정도이다. 이에 따르면 금강산이 海中일 수 있는 이유가 「백두산의 맥이 바다로 들어와 맺힌 것이 삼한이기 때문」이라고 한다.⁷¹⁾ 그러나 이러한 주장은 타당성이 약하기 때문에 이후 崔濯와 河崙 등에 의해서 비판받게 된다.⁷²⁾ 그러나 이를 통해서 민지가 「보살주처품」에 입각해서 주장을 하고 있다는 점만은 분명하게 인지해 볼 수 있다.⁷³⁾

그런데 민지는 금강산 및 유점사의 시작과 관련해서, 인접한 성산인 오대산의 영향을 인지해 볼 수 있도록 하는 두 가지 내용을 기록하고 있

71) 振興會資料, 1916, 「史傳: 金剛山楡岾寺事蹟記-楡岾寺寄本」, 『佛敎振興會月報』 1-7, 42쪽, “經云海中者。可以理知耳。何也。山本出於白頭山。白頭山者。在肅愼舊界女眞之地。其山一脈。來入海中。初莖微細。若菘藤。盤結而成三韓之地故。非獨天竺爲然耳。中夏諸國。亦指我邦以爲海中。則亦無疑矣。”

72) 『東國輿地勝覽』 47, 「江原道-淮陽都護府-山川」; 『新增東國輿地勝覽』 47, 「江原道-淮陽都護府-山川」, 崔濯와 河崙의 記錄 參照.

73) 振興會資料, 1916, 「史傳: 金剛山楡岾寺事蹟記-楡岾寺寄本」, 『佛敎振興會月報』 1-7, 44쪽, “噫。是山。本爲大聖曇無竭眞身住處。名載大經。實天下之名山也。”

어 주목된다. 이는 기록 순서상 첫째가 義湘과 관련된 측면이며, 둘째는 유점사의 개창에 대한 부분이다. 먼저 첫째의 의상과 관련된 내용을 살펴보면 다음과 같다.

新羅 (때의 기록인) 『古記』에 이르기를, “義湘法師가 처음에는 五臺山에 들어갔다가 다음에 이 산에 들어왔다. (이때) 曇無竭菩薩이 現身하여 告하여 말하였다. ‘五臺山은 有行有數人이 出世할 땅이지만, 이 산은 無行無數人이 出世할 땅이다.’⁷⁴⁾

이 기록에 의하면 의상은 오대산을 경유해 금강산에 간 것으로 되어 있다. 또 금강산에서 담무갈을 親見하게 되고, 이때 오대산은 ‘수행하는 제한된 사람들을 위한 성지인데 반해서 금강산은 수행이 없어도 모두다 聖果를 증득할 수 있는 곳’이라는 말을 듣게 된다. 이는 오대산보다 금강산이 더 수승하다는 의미이다. 실제로 민지는 금강산 사찰의 무지한 노비들조차 坐脫入亡하고 있다고 하여 이를 “目前之驗”이라고 기록하고 있다.⁷⁵⁾

이와 같은 전승 때문인지, 고려 후기의 崔瀼는 “한 번 이 산을 보면, 죽어서 惡道에 떨어지지 않는다”는 말이 있다는 기록을 남기고 있다.⁷⁶⁾ 이는 권근이 “금강산에 3번 오르면 三惡道를 면하게 된다”는 기록과 일맥상통한다.⁷⁷⁾ 이외에도 권근은 “내가 일찍이 듣기를, ‘天下의 사람들이

74) 같은 책, 42쪽, “新羅古記云. 義湘法師. 初入五臺山. 次入是山. 曇無竭菩薩. 現身而告曰. 五臺山有行有數人出世之地. 此山無行無數人出世之地也.”

75) 같은 책, “果今山下. 有正陽長淵兩寺之臧獲. 與夫近地黔蒼. 不論老少男女勤怠賢愚. 臨終卒皆蕭然坐脫. 豈非目前之驗也.”

76) 『東國輿地勝覽』 47, 「江原道-淮陽都護府-山川」, <崔瀼-送僧禪智遊金剛山序>, “一觀是山, 死不墮惡塗.”; 『新增東國輿地勝覽』 47, 「江原道-淮陽都護府-山川」.

77) 振興會資料, 1916, 「史傳: 金剛山楡岾寺事蹟記-楡岾寺寄本」, 『佛教振興會月報』 1-7, 44쪽, “三登此山免三塗.”

그[금강산을] 와서 봄을 원하지 않는 이가 없었다. (그러나) 그렇지 못하는 것을 嘆莫하여 그 그림을 걸어 놓고 예배하는 자가 있었다'하니, 그 嚮慕의 간절함이 이와 같았다"라고 적고 있다.⁷⁸⁾ 이와 같은 언급은 금강산의 성산적인 특징인 “無行無數人”의 측면이 발현된 측면으로 이해된다.

그러나 한 번 더 생각해 보면, 자장에 의해서 신라오대산이 개창되었다고는 하지만 이것은 말 그대로 위치 지어진 것에 불과하다. 자장의 신라오대산 관련 기록에는 이때 자장이 본격적인 사찰을 창건했다거나 하는 기록은 없다.⁷⁹⁾ 이런 점에서 자장과 불과 1세대 정도 밖에 차이가 나지 않는 의상이 오대산을 참배했다는 것은 현실적으로 불가능하다. 또 여기에 앞서도 언급한 바와 같이 금상산-담무갈신앙의 성립자체가 원간섭기 초기라는 점에서, 의상의 담무갈 친견 역시 타당성이 결여된다. 게다가 담무갈이 직접 문수성산인 오대산을 폄하한다는 것 역시 같은 대승불교의 신앙구조 안에서 정상적이라고 할 수 있는 부분은 아니다. 이런 점에서 본다면, 이 기록은 사실이라기보다는 선행한 인접지역인 오대산의 영향에 의한 금강산의 정립. 그리고 오대산을 능가하는 금강산의 약진을 상징하는 불교적인 관점에서 내포하고 있는 측면이라고 판단된다.

다음으로 검토할 부분은 유점사의 개창과 관련된 연기실화이다. 이에 대한 내용은 민지의 문건 자체가 『유점사사적기』라는 점에서 상당히 길

78) 『東國輿地勝覽』 47, 「江原道-淮陽都護府-山川」, “權近-予有時嘗聞, ‘天下之人, 無不願其來觀. 而嘆莫之得至有, 垂其圖而禮之者矣, 其嚮慕之勤如此.’”; 『新增東國輿地勝覽』 47, 「江原道-淮陽都護府-山川」; 『陽村集』 17, 「序類-送懶庵上人遊金剛山詩序」.

79) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(T49, 998c), “師以貞觀十七年來到此山. 欲睹眞身三日. 晦陰不果而還. 復住元寧寺. 乃見文殊. 云至葛蟠處. 今淨岳寺是(亦載別傳).”; 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(T49, 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.”; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」·「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」.

고 복잡하다. 그러므로 이를 요약하면, 붓다의 입멸 후 유족을 받은 문수보살은 붓다를 뵈지 못한 3억 가구를 독려해 불상 53구와 종을 조성해서 인연 있는 국토에 당기를 바라며 바다에 띄워 보낸다. 그러면서 문수보살 역시 이곳에 가서 교화할 것을 서원한다. 이 배는 월지국을 거쳐 A.D. 4년에 동해의 금강산에 당도하게 된다. 이곳에서 문수보살의 인도로 불상이 모셔진 곳에, 신라의 제2대 왕인 남해왕(재위 4~24)이 찾아와 참배하고 창건한 사찰이 바로 유점사라고 한다.

1871년에 懶隱保郁이 찬술한 「楡岾寺續事蹟記」는 민지의 기록을 재 정리하는 모습을 보인다. 이에 따르면 53불은 문수보살이 B.C. 949에 주조하여 바다에 띄웠고, 953년 동안 바다를 떠다니다가 A.D. 4년에 금강산에 도착한다. 그렇기 때문에 優填王의 전단향불상을 제외하고는 짝할 불상이 없으며, 중국의 불교전래인 후한의 영평 11년인 A.D. 68년보다 65년을 앞서게 된다고 기록하고 있다.⁸⁰⁾

「유점사사적기」가 중점을 두고 있는 부분은 문수보살에 의한 최초의 불상이 해로를 통해서 금강산에 도착해 창건된 사찰이 유점사라는 점. 그리고 이 과정에서 중국보다도 불교의 전래가 오히려 빠르게 된다는 주장이다. 신라 남해왕보다 조금 늦은 가야의 김수로왕(재위 42~199)과 관련해, 許黃玉에 의한 불교의 남해전래설이 있다는 점에서 이를 완전히 허구로만 치부할 수는 없다. 그러나 연기설화의 전반적인 구성방식이 황룡사장육존상의 연기설화와⁸¹⁾ 매우 흡사하다는 점만은 부정하기 어렵다.

80) 崔瀼의 기록에는 永平 11년이 아니라 永平 8년으로 되어 있어 차이가 있다. 崔瀼은 당시 金剛山 普德庵의 승려가 쓴 「金剛山記」를 본 것이라고 하였으니, 金剛山 안에 서도 전승에 따른 차이가 존재했던 것으로 판단된다.

『東國輿地勝覽』 47, 「江原道-淮陽都護府-山川」; 『新增東國輿地勝覽』 47, 「江原道-淮陽都護府-山川」.

81) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-皇龍寺丈六」(T49, 990a-c).

皇龍寺丈六尊像과 관련해서는 이것이 阿育王이 조성하려던 것이 아니라, 阿育王像系 佛像이라는 견해가 일찍부터 제기된 바 있다.

다만 황룡사장육존상이 인도불교의 최대군주이자 불교의 이상적인 군주의 모델인 아소카왕인데 반해서, 이 설화에서는 문수보살이 그 역할을 한다는 점이 다를 뿐이다.

황룡사와 관련해서 아소카왕은 진흥왕과 연결되는 轉輪聖王적인 측면이 확보된다.⁸²⁾ 그러나 유점사 연기설화에서 중요한 의미를 확보하는 문수의 등장은 연결성이 모호하다. 왜냐하면 금강산은 문수보살이 아닌 담무갈보살의 성산이기 때문이다. 특히 이 설화의 앞에 전술한 담무갈보살의 오대산에 대한 비판기록이 존재한다는 점에서 더욱 그렇다. 그러므로 유점사의 연기설화에 등장하는 문수보살은 인접지역에 위치한 성산인 오대산의 영향에 따른 것이라고 이해하는 것이 타당하다고 판단된다. 즉 선행한 오대산-문수신앙이 후행하는 금강산-담무갈신앙의 확립에 영향을 주었고, 이 기록은 이와 같은 사실을 반영하고 있다는 말이다. 그렇지 않다면 금강산에서 가장 유서 깊고 중요한 사찰인 유점사의 창건과 관련된 연기설화에서, 문수보살이 핵심으로 등장하는 측면을 이해하기는 어렵게 된다.

오대산과 금강산은 인접한 지역에 위치하고 있다. 이런 상황에서 선행한 오대산-문수성산의 구조가 후행하는 금강산-담무갈성산의 구조에 영향을 주는 것은 당연한 동시에 필연적이다. 그렇기 때문에 금강산이 활성화되는 후대의 입장에서는 역으로 오대산의 영향에 의한 그림자를 떨

金理那, 1989, 「皇龍寺의 丈六尊像과 新羅의 阿育王象系 佛像」, 『韓國古代佛教彫刻史研究』, 一潮閣, 61~64·67쪽(金理那, 1979, 「皇龍寺의 丈六尊像과 新羅의 阿育王象系 佛像」, 『震檀學報』 46·47); 趙由典, 1989, 「新羅 皇龍寺伽藍에 관한 연구」, 東亞大 博士學位論文, 90쪽; 南東信, 2001, 「新羅 中古期 佛教治國策과 皇龍寺」, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 22, 14~16쪽; 蘇鉉淑, 2012, 「新羅 皇龍寺 丈六像의 淵源과 性格」, 『先史와 古代』 37, 10~13쪽.

82) 梁正錫, 2001, 「新羅 中古期 皇龍寺의 造營과 意味」, 高麗大 博士學位論文, 58~68쪽(梁正錫, 2004, 『皇龍寺의 造營과 王權』, 서경문화사, 2004로 出版됨); 판카즈 모한, 2004, 「6세기 신라에서의 왕권과 불교 간의 관계」, 『佛敎學研究』 9, 342~347쪽.

쳐내야 할 필연성이 존재하게 된다. 바로 이 부분이 전술한 의상에게 나타나는 담무갈보살에 의한, 오대산과 금강산의 비교와 금강산에 대한 우위를 주장이 아닌가 판단된다. 즉 유점사 및 금강산과 관련된 문수와 의상의 역할은 각각 오대산의 영향과 이의 극복이라는 관점을 내포하고 있는 것이다.

2. 보개산의 시작과 閱瀆의 기록

보개산이 지장보살의 성산이라는 것은 민지가 1307년 8월에 작성한 「寶蓋山石臺記」를 통해서 확인해 볼 수 있다. 민지는 1307년 2월에 『오대산사적기』를 완성한다는 점을 고려한다면, 두 기록 간에는 단지 7개월의 차이가 존재할 뿐이다. 또 앞서 검토한 『유점사사적기』를 1297년 11월에 찬술했으니, 민지는 한국불교 안에서 성산이라고 평가되는 세 곳에 대한 기록을 모두 남기고 있다는 점에서 주목된다.

「유점사사적기」의 말미에 의하면, 민지는 몽고전란 과정에서 병화를 입어 산중의 오래된 기록들이 消散되는 것을 계기로 이 글을 쓴 것으로 되어 있다. 이는 몽고전란 이후 병화를 입은 유점사가 1284년부터 1294년에 걸쳐 50여 칸이 복구되고, 최종적으로 기록의 정리요구에 직면한 결과이다.⁸³⁾

「유점사사적기」가 완성되는 1297년은 고려의 제23대 고종이 원과 강화하는 1259년과 40여년의 차이가 있다. 그러나 무신정권이 붕괴되면서 고려의 개경환도가 실질적으로 이루어지는 것은 이보다 늦은 1270년(원종 11)년이다. 또 삼별초 항쟁이 종료되는 것은 1273년이 된다. 이렇게

83) 振興會資料, 1916, 「史傳: 金剛山楡岾寺事蹟記-楡岾寺寄本」, 『佛教振興會月報』 1-7, 44쪽, “五十餘間。以至元甲申而經始。至甲午而畢功越乙未夏。”

놓고 본다면, 유점사의 복구는 상당히 빠르게 진행되었다는 것을 알 수 있다.

실제로 같은 금강산 사찰인 「장안사사적기」 역시 민지에 의해서 작성 되는데, 그 연도는 1305년 9월이다. 이는 같은 금강산 사찰 안에서도 유점사의 복구가 더 빠르다는 것을 알게 해준다. 이것은 사찰의 중요도에 따른 재원마련의 용이와 관련된 것으로 이해된다.

「유점사사적기」가 작성되는 1297년에서 「보개산석대기」가 찬술되는 1307년까지의 민지에 의한 중요 사찰의 事蹟 찬술을 통해서, 몽고전란 이후에 복구되는 고려 사찰들의 모습을 인지해 볼 수 있다. 민지는 事蹟의 찬술과 관련해서 해당 사찰의 자료제공에 기초하여 작업을 진행하였다. 이것은 「長安寺事蹟記」와 『오대산사적기』의 민지 「跋文」을 통해서 확인된다. 여기에는 喪亂과정에서 山中古蹟들이 훼손되는 부분과 이 때문에 복구 후에 장안사와 월정사에서 각각 관련자료 一軸을 베껴 보내는 내용. 또 이를 바탕으로 민지가 筆削했다는 기록이 수록되어 있기 때문이다.⁸⁴⁾ 이와 같은 사찰에서 자료를 제공한 양상은 『유점사사적기』나 「보개산석대기」에서도 확인된다.⁸⁵⁾

몽고전란 이후 복구라는 고려의 시대상황 속에서, 민지는 다수의 事蹟을 찬술하게 된다. 이 과정에서 우연 찬케도 민지는 한국불교의 성산과 관련된 세 곳의 사적을 모두 쓰는 일이 발생하는 것이다. 그러나 「보개산석대기」를 면밀하게 검토해보면, 보개산-지장신앙의 위상은 오대산-문수나 금강산-담무갈에 비할 바는 아니라는 것을 알 수 있다.

84) 韓國學文獻研究所 編, 1977, 「楓嶽山長安寺事蹟記-跋文」, 『乾鳳寺本末事蹟·楡岾寺本末寺誌』, 亞世亞文化社, 326쪽, “云云 … 寫成一軸。先使人囑予以筆削。”; 『五臺山事蹟記』, 「閔漬跋文」, “云云 … 亦重違其請。而筆削云爾。”

85) 「寶蓋山石臺記」, “(中)悅師方重剝是庵之日。壁上所塗之半幅紙。古記與順碩等。瓶是蘭若始末具得。並採古無所傳之說。及凡所見聞之事。請余記之余信其請。而以病筆。摠其大概而記其始末云爾。”

실제로 「보개산석대기」에 따르면, 보개산의 지장신앙은 李順碩과 동료 1인에 의해서 성덕왕 19년인 720년에 시작된 것으로 되어 있다. 이는 효명의 상원사 창건인 705년과 큰 차이가 없다. 그런데도 보개산에 있는 사암은 크게 이렇다할 것이 없다. 이는 보개산의 성산화가 완성되지 않았을 개연성을 환기시킨다.

「보개산석대기」에 언급되어 있는 보개산의 성산적인 특징은 다음의 두 가지이다. 이를 언급된 순서 대로 제시해보면 다음과 같다.

옛적의 楓嶽道人인 長老 文日은 세간에 見性得道者로 칭해졌다. (문일이) 일찍이 門徒들에게 말하였다. “내가 일찍이 上國[중국]에 있을 때에 廬山 景福寺의 長老가 나에게 말하여 이르기를, ‘너희 나라에는 三山이 있는데 이 三山에 거주하는 이는 영원히 三惡途에 떨어지지 않는다. 三山이란 寶蓋·楓岳·五臺가 이것이다’라고 하였다.”⁸⁶⁾

寶蓋[山]의全體는 地藏菩薩 眞身이 常住說法하는 곳이다.⁸⁷⁾

인용문 중 전자의 삼악도에 떨어지지 않는 성산의 특징은 앞서 살펴본 금강산에서 확인되는 부분이다. 또 후자의 진신상주설은 오대산에서 주장되는 측면이다. 특히 삼산이 보개·풍악·오대라고 언급되어 있는 것은 금강산과 오대산의 성산적인 특징에, 보개산이 첨가되면서 성산화되고 있다는 판단을 가능하게 한다. 또 ‘不墮三惡途’라는 주장이 금강산에서 시작되었지만 이것이 점차 외연을 확대하고 있다는 점. 그리고 三惡道에 대비되는 三聖山의 구조가 확립되고 있다는 것을 시사받아 볼 수가 있다.

86) 같은 記文, “昔楓嶽道人長老文日。世所稱見性得道者也。嘗與門徒曰。我曾在上國時。廬山景福寺長老謂余曰。汝國有三山住此三山者。永不墮三惡途。三山者寶蓋楓岳五臺是也。”

87) 같은 記文, “寶蓋之全體。乃地藏眞身常住說法之處也。”

물론 ‘不墮三惡途’와 관련해서는 민지가 『오대산사적기』와 『유점사사적기』 그리고 「장안사사적기」의 찬술자이기도 하다는 점에서, 민지의 인식이 투영되었을 개연성도 존재한다. 그러나 민지는 『오대산사적기』와 「장안사사적기」의 「발문」에서 적시하는 것처럼, 기존자료를 筆削하는 방식으로 사적기를 찬술하고 있을 뿐이다. 실제로 『오대산사적기』에서는 자신이 인용하고 있는 문헌의 출전까지도 기록하고 있는 모습을 보이고 있을 정도이다.⁸⁸⁾ 이와 같은 기존자료를 集聚하는 민지의 사적 찬술관점은 「보개산석대기」에서도 확인된다. 그러므로 ‘不墮三惡途’ 주장을 민지의 관점이 투영된 서술로 보기에는 무리가 있다.

보개산은 「보살주처품」 등에 등장하는 산이 아니다. 또 지장보살과 관련된 대표적인 경전인 地藏三部經 즉 『地藏菩薩本願經』·『地藏十輪經』·『占察善惡業報經』에는 지장보살을 특정한 산과 연관시킬 수 있는 대목이 존재하지 않는다. 또 보개산-지장신앙의 구조에는 중국 구화산-지장신앙과 연결되는 부분도 없다. 즉 여기에도 한국불교적인 지장신앙이라는 측면이 존재하는 것이다.

이에 반해서 지장신앙은 유점사의 확립에 기여하는 眞表律師에게서 일부 확인된다.⁸⁹⁾ 또 오대산의 5만 진신신앙 속에도 남대와 관련해서 1만의 지장보살이 등장하고 있다. 이런 점에서 지장보살과 관련된 성지가 신라하대에 보개산에 만들어지기 시작했고, 이것이 점차 성산으로 확대되는 것은 오대산과 금강산의 영향에 의한 것이 아닌가하는 판단도 가능하다. 그러나 민지 때까지도 이러한 성산화는 완결된 상황이 아닌 것으로 이해되는데, 이는 이러한 성산화가 금강산보다도 늦은 것으로 추정되기 때문이다. 실제로 고려 말에 이르면 지장신앙이 유행하면서 아미타삼존

88) 廉仲燮, 2015, 「慈藏의 傳記資料 研究」, 東國大 博士學位論文, 93쪽.

89) 『三國遺事』 4, 「義解第五-眞表傳簡」(T49, 1007b-c), “二七日終。見地藏菩薩。現受淨戒。”

도에 대세지보살 대신에 지장보살이 등장하는 경우가 발생한다.⁹⁰⁾ 이는 관세음보살과 지장보살이 병립하는 觀音地藏竝立圖를 통해서도 확인해 볼 수가 있다.⁹¹⁾ 이와 같은 시대배경 속에서 금강산 이후 보개산의 지장보살 성산화가 진행되었지만, 완성되지 못하고 결국 조선의 개국을 맞게 된 것으로 판단된다. 즉 보개산-지장신앙은 오대산-문수신앙이나 금강산-담무갈신앙과는 달리 완결되지 못한 채, 성산화의 과도기적인 변화과정을 나타내고 있을 뿐이다. 이런 점에서 보개산은 오대산이나 금강산과는 조금 다른 관점의 중간자적인 성산으로 인식하는 것이 보다 타당하다고 하겠다.

맺음말 - 한국불교의 성산인식과 의미

높은 산을 신령하게 여기는 원시신앙은 세계의 모든 문화권에서 확인되는 공통점 중 하나이다. 여기에 한국은 70프로에 달하는 산지 점유율과 태백산맥 등을 통한 산의 연결구조 확보로 인하여 호랑이와 표범을 비롯한 맹수들의 피해가 다수 발생했다. 이는 일찍부터 三山·五嶽과 같은 산악숭배문화가 존재할 수 있는 배경이 된다.

불교는 전통문화를 존중하면서 전파된 지역에 뿌리를 내리는 방식을 사용한다. 여기에 인도불교에서부터 존재하는 성산인식과 대승불교 속에 존재하는 보살 간의 결합구조는 한국에 성산이라는 관점이 만들어지기에 유리하게 작용한다. 실제로 중국불교의 성산은 오대산·아미산·보타산

90) 菊竹淳一·鄭于澤 外 編, 1996, 『高麗時代의 佛畫(圖版篇)』, 時空社, 98~99쪽.

91) 같은 책, 252~253쪽.

과 낙가산·구화산의 총 네 곳 뿐이다. 이렇게 놓고 본다면, 한국불교에서 확인되는 세 곳의 성산은 국토의 크기차이에 비례한다면 상당히 높은 숫자라고 할 수 있다. 이러한 결과가 가능한 것은 선행문화와 관련된 한국불교적인 측면과 결코 무관하지 않을 것으로 판단된다.

또 한국불교의 성산인식에는 중국불교의 성산인식과는 다른 특징적인 측면들이 존재한다. 이를 한국불교 성산만의 고유한 특징으로 판단해 보는 것은 어렵지 않다. 좀 더 구체적으로 살펴보면, 먼저 신라오대산은 중국오대산에서 비롯되었음에도 신라화되면서 문수보살을 중심으로 대승불교의 신앙체계 전체를 아우르는 모습을 보이고 있다. 이는 중국오대산에서는 확인되지 않은 성산인식의 다양화이다. 대승불교신앙의 전체를 아우르는 대통합적인 구조는 한국인의 심성구조 속에 존재하는 원용한 측면이 발현된 것이라는 점에서 주목된다. 왜냐하면 이와 같은 측면은 한국불교의 특징으로 대변되는 통불교적인 관점과 무관하지 않다고 판단되기 때문이다.

다음으로 금강산은 인접한 오대산의 영향에 의해서 담무갈보살에 대한 신앙구조를 확립하는 모습을 보인다. 이것은 한국불교의 성산인식이라는 전통의 계승과 확대라는 의미를 내포한다. 특히 담무갈이 반야부에 등장하는 보살이기는 하지만, 독립신앙으로서의 위치가 존재하지 않고 있었다는 점에서 금강산·담무갈신앙은 매우 특징적이다. 즉 이것은 기존에 없는 보살신앙의 새로운 확립이 한국불교의 안에서 이루어진 사례인 것이다. 이것은 원간섭기라는 중국 한족과 고려인의 신분적인 역전현상이⁹²⁾ 빚어낸 중국불교를 넘어서는 고려불교의 자신감 표현으로 이해된다. 특히 이것이 중국보다도 불교전래가 빠르다는 전승을 가진 유점사를 중심으로 이루어졌다는 점에서 더욱 그렇다. 즉 금강산·담무갈신앙을 통

92) 愛宕松男, 昭和18, 『元朝の對漢人政策』, 京都: 東亞研究所, pp.98~104; 오타기 마쓰오, 윤은숙·임대희 譯, 2013, 『大元帝國』, 혜안, 201~210쪽.

해서 중국불교를 넘어서는 고려불교의 당찬 기백을 읽어 볼 수가 있는 것이다.

끝으로 보개산-지장신앙은 오대산과 금강산의 영향에 따른 후발의 성산인식이 정립되는 모습을 보이고 있다는 점에서 주목된다. 특히 중국불교에 구화산-지장신앙의 구조가 존재함에도 불구하고 보개산과 관련해서는 이와 같은 연결의식이 전혀 존재하지 않는다. 이는 고려불교의 자신감 속에서 한국불교만의 독자적인 지장신앙구조를 확립했다는 것을 의미한다. 이점이야말로 보개산-지장신앙이 가지는 가장 분명한 특징이 된다. 즉 신라오대산이 중국적인 영향에 의해서 개창되어 변모된 것과는 달리, 보개산은 철저하게 한국적인 전개과정을 보이고 있는 것이다. 이는 중국불교와 연관되어 시작된 한국불교의 성산인식이 중국적인 영향을 탈피해서 완전히 한국화되었다는 것을 의미한다.

이렇게 놓고 본다면, 한국불교의 성산인식과 확대에는 나름의 한국불교적인 특징이 잘 녹아 있다는 것을 알 수 있다. 이는 한국인의 민족적인 특징과 아울러 불교가 전래하기 이전부터 존재하고 있었던, 산악숭배의 요소가 나름대로 작용한 결과로 판단된다.

현대에 들어와 한국불교의 세 성산은 한국전쟁 과정에서 극심한 파괴와 이후에도 막대한 후유증을 겪게 된다. 오대산은 1.4후퇴 과정에서 아군들에 의해 상원사를 제외한 모든 사암이 전소된다. 또 금강산은 유점사를 비롯하여 대다수의 사암이 파괴되어 일부가 최근에 들어와 복구되고 있는 실정이다. 그리고 보개산 역시 많은 훼손을 입고 점차 회복되고 있다. 세 성산이 모두 군사분계선 쪽에 위치하면서 전쟁의 참화를 피할 수 없었기 때문이다.

그러나 한국사회가 선진화되면서 산이 주는 치유와 휴식 및 생명의 이미지는 크게 성장하고 있다. 이런 점에서 일반 산보다 탁월한 종교와

전통문화적인 가치를 내포하고 있는 성산의 가치는 크게 주목되지 않을 수 없다. 이런 점에서 전통적인 산악숭배신앙을 넘어 한국불교가 완성해 낸 성산의 가치는 현대사회에서 충분한 역할을 하는 매우 소중한 자연과 인문학적 유산이라고 하겠다. 이런 점에서 한국불교의 성산에 대한 연구는 역사적인 필연성을 넘어 시대적인 높은 당위성을 확보한다.

참고문헌

- 『起世經』, T1.
『長阿含經』, T1.
『大樓炭經』, T1.
『起世因本經』, T1.
『大方廣佛華嚴經』, T9.
『大方廣佛華嚴經』, T10.
『文殊師利寶藏陀羅尼經』, T20.
『佛說文殊師利寶藏陀羅尼經』, T20.
『阿毘達磨俱舍論』, T29.
『阿毘達磨順正理論』, T29.
『阿毘達磨藏顯宗論』, T29.
『三國遺事』, T49.
『佛祖統紀』, T49.
『續高僧傳』, T50.
『古清涼傳』, T51.
『廣清涼傳』, T51.
『集神州三寶感通錄』, T52.
『法苑珠林』, T53.
- 達牧 撰, 「六種佛書後誌」.
「寶蓋山石臺記」.
〈皇龍寺刹柱本紀〉.
- 『東國輿地勝覽』.

사학연구 제126호(2017. 6)

『東文選』.

『牧隱文庫』.

『三國史記』.

『新增東國輿地勝覽』.

『陽村集』.

『五臺山事蹟記』.

『太平御覽』.

振興會資料, 1916, 「史傳: 金剛山楡岾寺事蹟記-楡岾寺寄本」, 『佛教振興會月報』 1-7.

韓國學文獻研究所 編, 1977, 『乾鳳寺本末事蹟·楡岾寺本末寺誌』, 亞世亞文化社.

菊竹淳一·鄭于澤 外 編, 1996, 『高麗時代의 佛畫(圖版篇)』, 時空社.

金理那, 1989, 『韓國古代佛教彫刻史研究』, 一潮閣.

梁正錫, 2004, 『皇龍寺의 造營과 王權』, 서경문화사, 2004.

月精寺 編, 未詳, 『五臺山-月精寺·上院寺』, 月精寺.

韓國佛教研究院, 1995, 『月精寺[附]上院寺』, 一志社.

한상길, 2009, 『月精寺』, 大韓佛教振興院.

멀치아 엘리야데, 이동하 譯, 1997, 『聖과 俗-종교의 본질』, 학민사.

오타기 마쓰오, 윤은숙·임대희 譯, 2013, 『大元帝國』, 혜안.

ひろさちや, 1990, 『佛教の世界觀-地獄と極樂』, 東京: 鈴木出版株式會社.

愛宕松男, 昭和18, 『元朝の對漢人政策』, 京都: 東亞研究所.

定方晟, 昭和54, 『須彌山と極樂-佛教の宇宙觀』, 東京: 講談社.

- 梁正錫, 2001, 「新羅 中古期 皇龍寺의 造營과 意味」, 高麗大 博士學位論文.
- 廉仲燮, 2015, 「慈藏의 傳記資料 研究」, 東國大 博士學位論文.
- 趙由典, 1987, 「新羅 皇龍寺伽藍에 관한 연구」, 東亞大 博士學位論文.
- 金理那, 1979, 「皇龍寺의 丈六尊像과 新羅의 阿育王象系 佛像」, 『震檀學報』 46·47.
- 김영수, 2001, 「三山·五嶽과 名山大川 崇拜의 淵源 研究」, 『人文科學』 31.
- 김진열, 1990, 「輪廻說 再考Ⅲ-윤희설의 기원과 그 토대」, 『東國思想』 23.
- 김창현, 2012, 「高麗時代 金剛山과 그 佛教信仰」, 『地域과 歷史』 31.
- 金鐸, 1993, 「金剛山の 由來와 그 宗教的 意味」, 『東洋古典研究』 1.
- 南東信, 2001, 「新羅 中古期 佛教治國策과 皇龍寺」, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 22.
- 蘇鉉淑, 2012, 「新羅 皇龍寺 丈六像의 淵源과 性格」, 『先史와 古代』 37.
- 송정숙·정영식, 2011, 「『人天眼目』의 편찬·수용과 판본비교」, 『書誌學研究』 50.
- 신광희, 2012, 「高麗時代 羅漢圖의 특성」, 『美術史學研究』 275·276.
- 廉仲燮, 2016, 「魯英 筆 高麗 太祖 曇無竭菩薩 禮拜圖의 타당성 검토」, 『國學研究』 30.
- _____, 2009, 「『樓炭經』 계통과 『大毘婆沙論』 계통의 須彌山 宇宙論 차이 고찰」, 『哲學論叢』 56.
- _____, 2016, 「慈藏과 華嚴의 관련성 고찰」, 『韓國佛教學』 77.
- _____, 2016, 「慈藏의 東北方行과 入寂 기록 분석」, 『新羅文化』 48.
- _____, 2016, 「자장의 신라오대산 開建에 대한 타당성 검토 I」, 『宗教文化研究』 26.
- _____, 2013, 「慈藏의 五臺山 開創과 中臺 寂滅寶宮」, 『韓國佛教學』 66.
- _____, 2016, 「五臺山事蹟記의 版本과 閱讀의 慈藏傳記 자료 검토」, 『佛敎學研究』 46.

- _____, 2015, 「慈藏의 入唐目的과 年度에 대한 타당성 검토」, 『史學研究』 118.
- _____, 2014, 「指空의 戒律意識과 無生成에 대한 고찰」, 『韓國佛敎學』 71.
- _____, 2007, 「Kailas山의 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學研究』 17.
- 尹善泰, 2002, 「新羅 中代의 成典寺院과 國家儀禮-大·中·小祀의 祭場과 관련하여」, 『新羅文化』 23.
- 최광식, 2002, 「新羅 國家祭祀의 체계와 성격」, 『韓國史研究』 118.
- 판카즈 모한, 2004, 「6세기 신라에서의 왕권과 불교 간의 관계」, 『佛敎學研究』 9.
- 許興植, 1991, 「指空의 遊歷과 定着」, 『伽山學報』 1.

Abstract

Origin and Development of Korean Buddhist Recognition on Holy Mountains

- focusing on Odaesan, Geumgangsan and Gogaesan -

Youm, Jung-Seop

There have been common recognitions in the world that the mountains are the channel to the heavens or the residence of gods. Among the mountains, some were considered so holy that people used to worship them. This tradition of mountain worship also has a long history. Korea is a mountainous country where the mountains cover about 70% of its territory. Therefore, the tradition of mountain worships for Three Mountains and Five Peaks(三山·五嶽) was settled from long ago.

Even in Mahayanist Buddhism, there were the mountain worship. But, as India was a plain country, such worship was very limited. As the Buddhism came to the East Asia, the bodhi-sattva faith was combined with the tradition of mountain worship to create the Buddhist holy-mountain structure. While the 'holy place' designates some limited and specific area, the holy mountain covers the whole mountain. Therefore, it is the most extensive and peculiar among the holy land concepts.

This paper deals with the three holy mountains in Korean Buddhism. These three holy mountains are: Odaesan that was opened by Jajang(慈藏) in Three Kingdom Age, Geumgangsan which was completed in the early days of Yuan intervention period, and Bogaesan which was promoted as a

holy mountain in the later days of Goryeo but finished incompletely. These three holy mountains are connected to Mahayanist bodhi-sattvas: Odaesan - Mañjuśrī, Geumgangsan - Dharmodgata and Bogaesan - Kṣitigarbha. By reviewing the origin and development of the three holy mountains, we could reach the clearer recognition on the holy mountain concept of Korean Buddhism in response of the contemporary structural request.

Keywords : Mañjuśrī, Dharmodgata, Kṣitigarbha, Minji, 『Record on Yujeomsa Construction』, 『Record on Construction of Bogaesan Seokdae』, Jajang