

# 「慈藏定律」에서 확인되는 慈藏의 최후기록에 대한 분석

염 중 섭

(중앙승가대학교 교수)

## I. 序論

## II. 자장의 태백산 행과 석남원 개창

1. 「자장정율」의 태백산 행에 대한 검토
2. 「자장정율」의 石南院 개창 기록 검토

## III. 자장의 문수친견 실패와 입적기록

1. 「자장정율」의 문수친견 실패 기록 검토
2. 「자장정율」의 입적기록과 의미 검토

## IV. 結論

## &lt;국문 요약&gt;

자장은 계율을 통해서 신라불교의 기틀을 확립하고, 문수신앙과 숭례 숭배라는 획이 굽은 행보들을 보인다. 이는 자장이 『삼국유사』를 통틀어 가장 많이 언급되는 고승이 되는 이유가 된다. 그러나 자장이 한국불교사 안에서 최고층에 속한다는 점. 그리고 자장과 관련된 자료들 중 중국문헌과 국내문헌 간에는 관점 차이가 크기 때문에 통일된 인식을 갖기에는 어려움이 존재한다.

본고는 국내자료에만 수록되어 있는 자장의 만년 태백산 행에서부터 石南院의 입적 부분을 분석한 것이다. 이를 통해서 새로운 두 가지 사실을 확인할 수 있었다.

첫째는 자장 溟州 행의 종교적인 목적인 문수친견에 다층의 혼란스러운 문제점이 존재한다는 점. 이는 자장이 경주에서 김춘추계에 밀려나 명주를 찾아 반전의 기회를 마련하려고 했다는 점에 대한 한 타당성을 부여한다. 그러나 자장은 결국 실패하게 된다.

이는 둘째 석남원에서의 비극적인 최후와 화장 후 納骨되는 내용으로 연결된다. 이 기록은 고승의 입적기록으로는 매우 이례적이다. 그러므로 이의 원자료는 자장이 재평가되는 신라하대 이전의 기록에 따른 것이라는 판단을 가능케 한다. 또 납골에 대한 측면은 자장의 석남원 입적의 사실성을 변증해주는 유적이 된다.

결론적으로 자장의 최후기록은 다소 혼란스럽지만, 이 문건에 대한 면밀한 분석을 통해 자장의 석남원 입적이 사실에 기초한 기록임을 알 수 있다.

주제어: 文殊, 太白山, 石南院, 松汀, 一然, 閔漬, 溟州, 金春秋, 五臺山, 淨巖寺.

## I. 序論

자장(594-599~653-655)은<sup>1)</sup> 圓光(555~638)과 더불어 삼국시대 신라를 대표하는 고승이다. 특히 자장의 승단정비를 기반으로 이후 원효와 의상 같은 통일기의 고승들이 출현한다는 점에서, 자장은 원광과 비교될 수 없는 중요한 의미를 확보한다. 실제로 자장은 『삼국유사』 전체를 통틀어서 총11편에 걸쳐 등장하고 있는데,<sup>2)</sup> 이는 원효나 의상보다 많다. 즉 『삼국유사』 전체에서 가장 등장 빈도수가 높은 고승이 바로 자장인 것이다. 이 때문에 자장과 관련된 자료는 극히 제한적임에도 불구하고, 1편의 박사논문과 90여종에 달하는 다수의 연구논문들이 발표되어 있다.<sup>3)</sup>

1) 廉仲燮, 「慈藏의 生沒年代에 대한 종합적 검토」, 『東아시아佛敎文化』 제29호 (2017), 375쪽.

2) 핵심자료 6편: 「慈藏定律」·「皇龍寺九層塔」·「臺山五萬眞身」·「皇龍寺丈六」·「前後所將舍利」·「臺山月精寺五類聖衆」. 비핵심자료 5편: 「眞德王」·「太宗春秋公」·「朗智乘雲 普賢樹」·「迦葉佛宴坐石」·「東京興輪寺金堂十聖」.

3) 70여종은 廉仲燮의 <2. 研究의 範圍와 敘述方向>, 「慈藏의 傳記資料 研究」, (서울: 東國大 博士學位論文, 2015), 9-10쪽을 參照하라. 여기에 다음의 자료를 추가해서 이해하면 된다.

김용덕, 「文殊菩薩 信仰과 靈驗說話의 전승양상」, 『韓國民俗學』 제54권(2011); 김승호, 「唐 五臺山 說話의 新羅의 受容과 變移」, 『語文研究』 제71권(2012); 旌善郡 編, 『水瑪瑙塔의 특징과 그 가치』, (春川: 산책, 2012); 旌善郡 編, 『淨巖寺 水瑪瑙塔 綜合整備計劃 報告書』, (旌善: 旌善郡, 2013); 旌善郡 編, 『淨巖寺의 역사적 가치와 水瑪瑙塔의 위상』, (旌善: 旌善郡, 2014); 양숙현, 「新羅 慈藏의 戒律활동과 전법」, 『東아시아佛敎文化』 제20권(2014); 석길암, 「羅末麗初 五臺山 佛敎圈의 재형성 과정과 배경」, 『韓國思想史學』 제46집(2014); 郭磊, 「新羅 中古期 五臺山文殊信仰 受容說의 재검토-慈藏의 唐 五臺山 參拜를 중심으로」, 『東國史學』 제59집(2015); 박광연, 「韓國 五臺山信仰 관련 자료의 재검토-『三國遺事』 기록의 비판적 해석」, 『史學研究』 제118호(2015); 鄭柄三, 「기록과 유물로 본 淨巖寺의 창건과 전승」, 『史學研究』 제118호(2015); 郭磊, 「新羅 五臺山文殊信仰 研究」, (서울: 東國大 博士學位論文, 2016); 旌善郡 編, 『淨巖寺 水瑪瑙塔의 문화재적 가치와 위상』, (旌善: 旌善郡, 2016); 廉仲燮, 「眞興王의 皇龍寺 造成에 관한 불교적 의미의 재검토」, 『東아시아佛敎文化』, 제30호(2017); 廉仲燮, 「淨巖寺의 신앙구조 변화와 水瑪瑙

그러나 자장이 한국불교사의 최고층에 속하는 인물이라는 점은 현존하는 자료에 한계가 존재할 수밖에 없다는 것을 의미한다. 특히 자장과 관련된 국내자료와 중국자료 간의 이견으로 인하여,<sup>4)</sup> 자장에 대한 판단은 쉽게 정리되지 못하는 문제점을 내포하고 있다.<sup>5)</sup>

본고는 이와 같은 이견들을 분석하고 이의 타당성을 변증하려는 것이 아니다. 본고에서는 국내의 「자장전」을 대표하는 『삼국유사』 「자장정율」의 말미에 수록되어 있는 자장의 최후 입적기록에 대한 부분을 분석해 보고자 한 것이다. 즉 「자장정율」의 최후기록만을 다루어 보고자 한다는 말이다. 그러므로 여기에서는 소논문의 연구특성을 고려하여, 이를 제외한 다른 부분들에 대한 측면은 판단을 중지해 논점을 끊고 가고자 한다.

자장의 업적은 크게 두 가지로 정리될 수 있다. 첫째는 계율의 확립과 이를 통한 신라불교의 僧團整備이다.<sup>6)</sup> 둘째는 중국오대산과 관련된 문

탑의 건립시점 검토, 『國學研究』 제32집(2017) ; 廉仲燮, 「慈藏의 淨巖寺 창건과 水瑪瑙塔에 대한 검토」, 『史學研究』 제125호(2017).

- 4) 慈藏에 대한 中國資料와 國內資料 22종에 대해서는 廉仲燮의 「慈藏의 淨巖寺 창건과 水瑪瑙塔에 대한 검토」, 『史學研究』 제125호(2017), 133-134쪽을 參照하라.
- 5) 中國資料에는 慈藏의 中國五臺山에 따른 文殊親見과 新羅 歸國 후의 東北方行에 대한 언급이 없다. 이로 인하여 慈藏에 대한 대다수의 연구는 慈藏의 東北方行을 긍정하는 관점을 취하지만, 이를 부정하는 소수의 연구도 제기되어 있는 상태이다. 부정적인 연구를 제시해 보면 다음과 같다.  
辛鍾遠, 「慈藏의 佛敎思想에 대한 재검토」, 『韓國史研究』 제39호(1982), 12쪽 ; 金福順, 「新羅下代 華嚴의 1例-五臺山事蹟을 中心으로」, 『史叢』 제33집(1988), 12쪽 ; 南東信, 「慈藏의 佛敎思想과 佛敎治國策」, 『韓國史研究』 제76호(1992), 22쪽 ; 南武熙, 「『續高僧傳』 「慈藏傳」과 『三國遺事』 「慈藏定律」의 원전 내용 비교」, 『文學/史學/哲學』 제19호(2009), 39-40쪽 ; 郭磊, 「新羅 中古期 五臺山 文殊信仰 受容說의 재검토」, 『東國史學』 제59권(2015), 329-347쪽 ; 郭磊, 「新羅 五臺山 文殊信仰 研究」, (서울: 東國大 博士學位論文, 2016), 56-69쪽.
- 6) 慈藏의 國家佛敎 및 僧團整備와 관련된 先行研究는 南東信, 「慈藏의 佛敎思想과 佛敎治國策」, 『韓國史研究』 제76호(1992) ; 金英美, 「慈藏의 佛國土思想」, 『韓國史 市民講座(제10집)』, (서울: 一潮閣, 1992) 등 총10종이 있다.  
廉仲燮, 「慈藏의 國家佛敎에 대한 검토-僧團整備 및 皇龍寺九層木塔과 戒壇 建立을 중심으로」, 『新羅文化』 제47집(2016), 80쪽.

수신앙 및 사리송배이다.<sup>7)</sup> 이 중 문수신앙은 신라오대산의 개창으로 연결되며, 사리송배는 현재까지 유지되는 통도사·오대산 중대·정암사 등의 보궁으로 유전되고 있다.<sup>8)</sup>

또 자장은 활동지역 역시 두 곳으로 분리되는 특징을 가진다. 첫째는 계율의 확립과 승단정비 그리고 사리송배의 제1거점 지역인 경주와 울산·양산 등의 수도권이다. 이곳의 중심거점은 국찰인 황룡사와 자장에 의해서 창건되는 太和寺·통도사를 필두로 하는 元寧寺와 鴨遊寺 등이다. 둘째는 문수신앙 및 사리송배와 관련되는 溟州의 오대산과 石南院(淨巖寺)·水多寺 등이다.<sup>9)</sup> 특히 이 중 정암사는 본고에서 다루게 되는 자장의 최후 입적지가 되는 곳으로 자장은 이곳에서 다비 후 靈骨이 石穴에 奉安되는 것으로 나타난다. 이는 현존하는 문헌 중 고승의 가장 빠른 다비와 영골 봉안 즉 일종의 부도와 관련된 기록이라는 점에서 주목된다.

자장의 최후행적에 대한 내용은 중국자료에는 전하는 것이 없다.<sup>10)</sup> 그러므로 이는 국내자료 안에서의 제한적인 문제이므로 중국자료와 충

- 
- 7) 慈藏의 五臺山 文殊信仰과 관련된 先行研究는 총25종 정도가 있다.  
廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 研究」, (서울: 東國大 博士學位論文, 2015), 3쪽 ;  
廉仲燮, 「慈藏의 中國五臺山行에서 살펴지는 文殊의 가르침 검토」, 『佛教學報』 제76집(2016), 167-168쪽.
  - 8) 南武熙, 「慈藏과 韓國佛敎의 寶宮信仰」, 『韓國佛敎學』 제66호(2013), 56쪽 ;  
장미란, 「韓國 舍利信仰의 전래와 성격」, 『韓國佛敎學』 제66호(2013), 87쪽 ;  
張成在, 「寂滅寶宮의 변천과 사상—然을 통해 본 5大寶宮에 대한 정합적 이해」, 『韓國佛敎學』 제66호(2013), 121-147쪽 ; 『江原道旌善郡太白山淨巖寺事蹟』, “師以梵僧之說。龍王之囑。具聞善德王。王欣然。入內殿與群僚禮拜供養拜師爲國統一如。師奏建皇龍寺九級塔而藏舍利。次豎月精十三層塔而藏舍利。因開中臺而安佛巖。次朶大和寺藏舍利。次啓太白山三葛盤地而建寶塔。藏舍利佛指節齒牙佛掌珠念珠貝葉經。又入獅子山石塔而藏舍利。後建通度戒壇亦藏舍利佛頂骨袈裟。其餘名勝大地建塔鎮脉三韓爲一。”
  - 9) 南武熙, 「慈藏과 韓國佛敎의 寶宮信仰」, 『韓國佛敎學』 제66호(2013), 56쪽.
  - 10) 中國資料 중 慈藏의 최후와 관련해서는 道世의 “微疾로 永徽年間に 死亡했다”는 것 외에는 없다.  
『法苑珠林』 64, 「感應緣-唐沙門釋慈藏」(『大正藏』 53, 779c), “因遭微疾卒於永徽年中。”

돌하는 부분은 발생하지 않는다. 자장의 최후기록에 대한 국내자료로 「자장정율」의 마지막 부분과, 2014년에 새로운 자료가 발견되면서 부각된 閔漬의 『五臺山事蹟記』 속 자장전기(1307년),<sup>11)</sup> 그리고 조선후기의 자료인 『淨巖寺事蹟(翠巖性愚 撰, 1778年)』 속의 정암사 창건 및 자장의 최후와 관련된 기록을 들 수 있다.<sup>12)</sup> 즉 一然(1206~1289)과 閔漬(1248~1326)라는 1세대 밖에 차이하지 않는 두 인물에 의한 각각의 기록과, 비록 후대이기는 하지만 자장의 개창 및 입적지인 정암사에 대한 자료가 현존하는 것이다.

이 중 민지의 자장전기는 몽고의 전란이후 복구된 오대산 월정사의 요청으로 鄉言으로 된 관련 자료들을 일괄 제공받아 작성된 것으로,<sup>13)</sup> 각 대목마다에 별도의 출전을 명기하고 있어 주목된다.<sup>14)</sup> 이는 일연의 「자장정율」에 구체적인 출전이 명시되어 있지 않은 것과 대비해 볼 때 중요성을 인정받을 수 있는 측면이다. 특히 일연과 민지는 동시대에 각기 다른 자장전기를 찬술하고 있기 때문에, 당시까지 유전되던 공통의 자료를 보았을 개연성이 크다는 점에서 더욱 그렇다.

그러나 자장의 정암사행과 입적기록에 대해서는 두 자료 간에 큰 차

- 
- 11) 韓國木簡學會 編, 「『五臺山事蹟』의 甲·乙·丙·丁本」, 『韓國木簡學會 하계워크샵 資料集』, (平昌: 五臺山 月精寺, 2014), 93-157쪽; 廉仲燮, 「五臺山事蹟記의 版本과 閔漬의 慈藏傳記 자료 검토-새로 발견된 閔漬의 慈藏傳記 자료를 중심으로」, 『佛敎學研究』 제46호(2016), 122-144쪽.
  - 12) 『淨巖寺事蹟』은 『淨巖寺事蹟篇』이라는 木版本 안에 존재하며, 全稱은 『江原道旌善郡太白山淨巖寺事蹟』이다. 旌善郡 編, 「江原道旌善郡太白山淨巖寺事蹟」, 『水瑪瑙塔의 특징과 그 가치』, (春川: 산책, 2012), 155-158쪽.
  - 13) 『五臺山事蹟記』, 「乙本の 閔漬跋文」; 「丁本の 閔漬跋文」, “皆羅代鄉言。…願以文易其鄉(鄉)의 誤言。”; 廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 研究」, (서울: 東國大 博士學位論文, 2015), 29쪽.
  - 14) 廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 研究」, (서울: 東國大 博士學位論文, 2015), 93쪽, “閔漬는 『三國史』를 제외하고도, 『本傳』·『傳』·『記』·『臺山本記』·『臺山本傳記』·『臺山本傳記』의 5가지 자료를 총 6번에 걸쳐 인용하고 있다(『本傳』→『臺山本記』→『記』→『臺山本傳記』→『傳』→『臺山本傳記』).

이가 존재하지 않으며, 이 부분에서만은 민지 역시 출전을 명기하지 않고 있다. 이는 자장의 최후와 관련된 기록이 하나의 단일한 자료 밖에 없었을 개인성을 환기시킨다. 또 그 자료는 사건과 장소의 특성상 정암사와 관련된 것일 개연성이 크다. 이런 점에서 본다면, 비록 후대의 자료이기는 하지만 『정암사사적』 역시 참고자료로서의 가치는 충분히 인정받을 수 있다고 판단된다.

그러므로 본고는 가장 연대가 올라가는 자료인 「자장정율」을 기본으로 민지의 자장전기와 『정암사사적』를 통해서 자장의 최후 행적 및 입적에 대해서 검토해 보고자 한다. 이는 삼국시대 신라의 가장 중요한 고승인 자장에 대한 보다 높은 입각점을 제공한다는 점에서 중요한 연구의의를 확보한다.

## II. 자장의 태백산 행과 石南院 개창

### 1. 「자장정율」의 태백산 행에 대한 검토

자장의 최후 입적은 정암사 즉 석남원에서 이루어진다. 이에 앞서 「자장정율」은 자장의 만년 행적을 경주에서 명주로 옮겨와 수다사를 창건한 것에서 시작하고 있다. 이의 해당 부분을 제시해보면 다음과 같다.

「慈藏定律」: 暮년에 경주에서 물러나 江陵郡(지금의 冥州이다)으로 옮겨와 水多寺를 창건하고 거처하였다. 그러다가 꿈에 眞僧이 나타났는데, 형상이 (중국오대산) 北臺에서 본 바와 같았다. (그 승려가 자장에게) 와서 말하기를, “明日에 大松汀에서 그대를 보겠다.”라고 하였다. (자장이) 깜짝 놀라서 깨어나 아침 일찍 松汀으로 가니, 과연 文殊가 감응해 와 있었다. (자장이) 法要를 여쭙니, 이에 대답하기를 “太伯의 葛蟠地에서 다시 만나자.”라고 하고는, 사라져 드러나지 않았다(松汀은 지금까지도 荊刺이 자라지 못하고, 또 鷹鷂의 類가 (감히) 깃들지 못한다고 한다).<sup>15)</sup>

15) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(『大正藏』 49, 1005c), “暮年謝辭京輦於江

자장이 만년에 거처를 명주로 옮기는 이유에 대해서 「자장정율」은 이렇다할 내용을 적시하지 않고 있다. 그러나 자장의 명주행을 긍정하는 선행연구에 따르면,毗曇과 廉宗의 亂을<sup>16)</sup> 제압하면서 국정을 장악한 ‘김춘추-김유신’세력에 밀려난 자장이 재기를 도모하는 과정에서 이루어진 것으로 이해되곤 한다.<sup>17)</sup> 즉 자장은 선덕왕과 관련된 구세력으로 진덕왕의 옹립과정에서는 살아남지만, 그 후로 김유신-김춘추세력에 밀려 위치에 변화가 발생하게 되고 이를 극복하려는 과정 중에 명주행을 감행하게 된다는 것이다.<sup>18)</sup> 그러나 이의 타당성을 검토하는 것은 본고의 주제가 아니므로 이 문제에 대해서는 이를 언급하는 정도에서 그치고, 자장의 최후 행적에 대한 분석이라는 본래 목적에 충실하고자 한다.

인용문을 보면, 자장은 명주의 수다사에 머물다가 중국오대산의 북대에서 친견한 문수의 화신인 승려가 꿈에 나타난 것을 계기로 대송정으로 가게 된다. 그리고 이곳에서 문수를 친견하고 태백산 갈반지에서의 재회를 기약하기에 이른다. 「자장정율」의 이 부분과 관련해서 민지의

陵郡(今冥州也)創水多寺居焉。復夢眞僧狀北臺所見。來告曰。明日見汝於大松汀。驚悸而起。早行而松汀。果感文殊來格。諮詢法要。乃曰。重期於太伯葛蟠地。遂隱不現(松汀至今不生荊刺。亦不棲鷹鷂之類云)。”

- 16) 朱甫暉, 「毗曇의 亂과 善德王代 정치운영」, 『李基白先生古稀記念 韓國史學論叢上』, (서울: 一朝閣, 1994), 212-213쪽 ; 丁仲煥, 「毗曇-廉宗亂의 原因考」, 『東亞論叢』 제14집(1977), 10-17쪽.
- 17) 南東信, <3. 金春秋系의 擡頭와 慈藏의 沒落>, 「慈藏의 佛教思想과 佛教治國策」, 『韓國史研究』 제76호(1992), 37-43쪽 ; 李龍寬, <2. 金春秋系와의 對立과 慈藏의 沒落>, 「善德女王代 慈藏의 政治的 活動」, 『嶺東文化』 제6집(1995), 36-42쪽.
- 18) 「慈藏定律」이나 道宣의 『續高僧傳』 등의 僧史 類에는, 慈藏의 眞德王代 行적으로 唐의 年號 및 服制 사용 주장이 기록되어 있다. 그러나 『三國史記』와 같은 正史 類에는 이것이 邯峽許와 金春秋에 의한 것으로 되어 있어 차이가 존재한다. 年號와 服制문제는 眞德王代 慈藏의 유일한 행적이라는 점에서, 이에 대한 기록의 차이는 이 시기 慈藏의 位置변화에 대한 방증자료로 이해될 수 있다.
- 廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 研究」, (서울: 東國大 博士學位論文, 2015), 367-368쪽.

자장전기는 다음과 같이 언급하고 있다.

「開創祖師傳記」·「第一祖師傳記」: 文殊를 친견코자 하여, (문수를) 찾아 溟州의 五臺山으로 갔다. … 云云 … 후에 大松 아래(지금의 寒松汀이 그곳이다)에서 한 居士가 홀연히 나타나 조사와 더불어 淸談하고는 良久하고 나서 말하였다. “(葛蟠處에서 보자는) 昔日의 약속을 卿은 認識 하십니까?” 말을 마치고는, 곧 사라졌다. 祖師가 이에 自責하여 말하였다. “居士는 昔日 五臺山에서 나타난 바의 梵僧의 化現이구나” (하고는) 허공을 향하여 頂禮하고 곧 太白의 靄은 葛蟠處로 향하였다.<sup>19)</sup>

민지의 자장전기는 자장의 최후 행적을 신라오대산 개창과 연관시켜 진행하고 있다. 이는 「자장정율」이 명주의 수다사에서 시작하는 것과는 다른 양상이다. 「자장정율」이 수록되어 있는 『삼국유사』는 자장의 신라오대산 개창을 자장이 귀국하는 직후에 이루어진 사건으로 기술하고 있다.<sup>20)</sup> 이에 반해서 민지의 자장전기는 자장의 신라오대산 개창이 경주를 떠난 만년의 일로 기록한다.<sup>21)</sup> 이와 같은 두 자료의 신라오대산 개창과

19) 『五臺山事跡記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “爲欲面見文殊。尋往溟州五臺山。… 云云 … 後於大松下今寒松汀是也。一云居士忽現。與師淸談。良久而謂曰。昔日之約。卿識之乎。言已卽滅。師於是自責曰。居士是昔日五臺山所現梵僧化現耳。向空頂禮。卽向太白山。” ; 「泰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。… 云云 … 後於大松下今寒松汀是也。一居士忽現。與師淸談。良久而謂曰。昔日之約。卿識之乎。言已卽滅。師於是自責曰。居士是昔日五臺山所現梵僧化現耳。向空頂禮。卽向太白。尋葛蟠處。”

20) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』 49, 998c), “師以貞觀十七年來到此山。欲覩眞身三日。晦陰不果而還。”

『三國遺事』는 여러 문헌들을 취합한 것이다 보니, 「臺山月精寺五類聖衆」 같은 경우는 慈藏의 五臺山 開創을 晩年으로 보는 것 같은 관점을 제시하고 있어 주목된다. 이는 五臺山의 開創 이후에 곧장 淨岩寺에 대한 언급이 연결되는 것을 통해서 추정 가능하다. 즉 같은 『三國遺事』 안에서 기록의 관점에 따른 차이가 존재하는 것이다.

같은 책, 「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。”

21) 『五臺山事跡記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “以貞觀十七年癸卯而還。善德

관련된 시점 차이로 인해서, 자장의 최후 행적의 시발점에 차이가 존재하는 것이다. 그러나 수다사나 신라오대산 모두 현재의 평창에 속하는 인접한 지역이라는 점에서는 큰 차이가 없다. 즉 두 자료 모두 자장이 입적과 관련해서 명주에 온 것이 아니라, 미리 명주에 와 있다가 태백산행을 감행하는 것으로 되어 있다는 점에서는 공통되는 모습을 보이고 있는 것이다.

또 「자장정율」은 꿈속에서 문수의 인도로 자장이 송정에 이르러 문수를 再見하는 것으로 되어 있는 반면, 민지의 자장전기에서는 자장이 송정에 갔다가 우연히 문수의 화신을 친견하는 것으로 되어 있어 차이가 확인된다. 실제로 「자장정율」에서 자장은 상대가 문수임을 인지하고 있었기 때문에 법요를 묻고 있는 반면, 민지의 자장전기에서는 상대의 정체를 알지 못하는 상황에서 자연스러운 청담이 오간 것으로만 되어 있다. 즉 두 기록 사이에는 송정을 인식함에 있어서 미묘한 위상 차이가 존재하는 것이다.

실제로 「자장정율」에서는 문수가 출현한 송정을 가시덤불이 자라지 못하고 새가 깃들지 못한다고 부기함으로써 이곳이 불교성지임을 분명히 하고 있다.<sup>22)</sup> 그러나 그럼에도 이곳이 어떤 곳인지에 대한 구체적인 언급은 적시되어 있지 않다. 이 때문에 金福順은 송정이 문수보살의 출

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。後往江陵郡(今溟州也)創月精寺。(已上出元曉所撰傳)。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。到今月精寺地。假立草庵。留至三日。…(已上出臺山本傳記)；「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」。

- 22) 寶宮과 같은 聖地 위를 새가 날지 못한다는 기록은 五臺山이나 通度寺와 관련된 기록에서 어렵지 않게 확인된다.

『新增東國輿地勝覽』44, 「江原道-江陵大都護府-佛宇」, “月精寺: 在五臺山。鄭樞詩。慈藏古寺文殊在。塔上千年鳥不飛。金殿閣扉香篆冷。殘僧乞米向何歸。”；『容齋集』, “寶地千年勝。潛通一徑幽。居僧輕歲月。過客惜淹留。飛鳥避靈塔。神龍藏古湫。五臺知不隔。他日得重遊。”；韓國佛敎研究院 編, 『通度寺』, (서울: 一志社, 1999), 43쪽.

현성지라는 점에서 오대산과 연결시켜 이해하는 모습을 보이기도 한다.<sup>23)</sup> 그러나 오대산에는 소나무가 살지 않는다는 전설이 있을 정도로<sup>24)</sup> 서식환경상 소나무가 귀하다. 이는 오대산이 송정이 아닐 개연성을 환기시켜준다.

그런데 민지의 자장전기에서는 일연과 달리 송정에 대한 뚜렷한 성지 인식은 존재하지 않지만, 송정이 곧 한송정이라는 注文을 남기고 있어 주목된다. 寒松汀은 강릉의 寒松寺로 추정되는데, 이는 한송이라는 명칭과 강릉의 대표 수종이 소나무라는 점. 그리고 현재의 한송사지 인근에 강릉남대천이 흐르고 있다는 점 및 한송사의 이칭이 文殊寺라는 점<sup>25)</sup> 등을 통해서 그 정합성을 인지 받아 볼 수 있다.

한송사지는 현재 강릉시 남항진동에 위치한다. 그렇다면 문수는 강릉에서 다음의 상견장소로 태백산의 갈반지(처)를 지시하고 있는 것이 된다. 현재 정암사가 위치한 곳은 태백시 인근으로 강릉에서 서남쪽으로 상당히 멀리 떨어져 있는 곳이다. 이러한 자장의 행로에 오대산과 수다사가 포함되는 평창까지 포함시킨다면, 자장은 문수의 인도로 넓은 명주지역을 남하면서 이동하는 것이 된다. 이는 자장이 문수라는 신앙의 구심점을 통해서 경주로의 복귀를 위한 명주지역의 세력규합을 노력했을 개연성을 환기시킨다는 점에서 주목된다.

## 2. 「자장정율」의 석남원 개창 기록 검토

「자장정율」에 따르면, 자장은 문수의 지시에 입각해서 태백산으로 가 갈반지를 찾게 된다. 그리고는 이무기가 나무아래에 서린 것을 보고는 그곳을 갈반지로 비정하고, 석남원 즉 후일의 정암사를 개창하게 된다. 이에 대한 「자장정율」의 내용을 적시해 보면 다음과 같다.

23) 金福順 著, 「新羅 五臺山事跡의 形成」, 『江原佛敎史 研究』, (서울: 小花, 1996), 15쪽.

24) 姦玄 著, 『五臺山을 가다』, (서울: 曹溪宗出版社, 2016), 59쪽.

25) 권보경, 「高麗前期 江陵一帶 石造菩薩像 연구」, 『史林』 제25권(2006), 114쪽.

「慈藏定律」: 慈藏이 太伯山에 가서 (갈반지)를 찾았는데, 거대한 이무기가 나무 아래에 꼬리를 틀고 서려 있는 것을 보았다. (이에) 侍者에게 이르러 말하기를, “여기가 이른 바의 葛蟠地이다.”라고 하였다. (이로써) 石南院(지금의 淨岩寺이다)을 창건하고, 聖人이 내려오기를 기다렸다.<sup>26)</sup>

인용문을 보면, 갈반지의 의미가 칙의 넉쿨적 속성을 이무기가 서린 모습과 연결시켜 해석하는 것으로 결론이 나고 있음을 알 수 있다. 또 시자의 존재에 대한 기록은 당시 자장이 혼자가 아니었음을 알게 해준다. 이외에도 자장은 갈반지에 석남원을 개창하고 문수친견을 예비하는데, 이는 당시 자장에게 다수의 지지자가 존재했다는 것으로 이해될 수 있는 대목이다.

이 부분에 대한 민지의 자장전기 기록을 보면 다음과 같다.

「開創祖師傳記」·「第一祖師傳記」: (자장은 태백산에서) 큰 이무기가 서리어 큰 나무 아래에 있는 것을 보고는 시자에게 말했다. “이곳이 文殊가 깨우쳐 준 바의 땅이다” (하고는) 곧 受戒하여 이무기를 산 아래로 옮기고는<sup>27)</sup> (그곳에) 절을 창건하고 ‘薩那라 하였다. (지금의 정암사가 그곳이다). 그 절(정암사)로부터 남쪽으로 가 약 1천보쯤에 神仙洞이 있다. (그곳에) 또 蘭若를 창건하고는 上薩那라 하였다. 두 사찰을 왕래하며 文殊를 기다렸다.<sup>28)</sup>

26) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(『大正藏』 49, 1005c), “藏往太伯山尋之。見巨蟒蟠結樹下。謂侍者曰。此所謂葛蟠地。乃創石南院(今淨岩寺)以候聖降。”

27) 이는 受戒하여 業身を 벗도록 배려하였다는 의미로 판단된다.

28) 『五臺山事跡記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “爲欲面見文殊。尋往溟州五臺山。… 云云 … 後於大松下今寒松汀是也。一云居士忽現。與師清談。良久而謂曰。昔日之約。卿識之乎。言已卽滅。師於是自責曰。居士是昔日五臺山所現梵僧化現耳。向空頂禮。卽向太伯山。尋葛蟠處。見大蟒蟠在大樹下。謂侍者曰。此文殊所諭之地也。卽受戒移蟒於山下。創院曰薩那。今淨岩寺是也。從此院而南去一千許步。有神仙洞。又 蘭若曰上薩那。往來兩寺以待文殊。”; 「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。… 云云 … 後於大松下今寒松汀是也。一居士忽現。與師清談。良久而謂曰。昔日之約。卿識之乎。言已卽滅。師於是自責曰。居士是昔日五臺山所現梵僧化現耳。向空頂禮。卽向太白。尋葛蟠處。見大蟒蟠在大樹下。謂侍者曰。此文殊所諭之地。卽受戒移蟒於山下。創院曰薩那(今淨岩寺是也)。從此院而南去一千許步。有神

「자장정율」과 민지의 자장전기 간의 차이는 크게 두 가지이다. 첫째는 사찰의 명칭이 ‘석남원’과 ‘살라’로 서로 다르게 되어있다는 점. 둘째는 민지는 자장이 개창한 사찰이 한 곳이 아니라, 살라와 상살라의 두 곳이라고 적시하고 있다는 점이다.

여기에서 살라가 무슨 의미인지는 불분명하다.<sup>29)</sup> 그러나 살라가 곧 석남원이며 이곳이 후일의 정암사로 명칭이 변모되었다는 점만은 분명하다. 즉 ‘석남원 → 정암사와 ‘살라 → 정암사’의 두 가지 전승이 확인되며, 일연과 민지 당시에는 공통적으로 정암사로 불린 것을 알 수가 있는 것이다. 이는 석남원과 살라는 모두 정암사의 고칭이라는 점을 분명히 해준다.

필자의 판단으로는, 살라는 당시까지 전해지던 鄉言으로 정암사를 지칭하던 표현이 한자로 옮겨지는 과정에서 ‘보살의 나라’ 즉 성지라는 의미로도 이해될 수 있는 살라가 된 것이 아닌가 한다. 즉 현대 중국에서 외래어의 음을 음역하는 방식의 하나인 音意兼譯인 셈이다. 민지의 『오대산사적기』 「跋文」에 따르면, 민지에게 사적기 찬술이 의뢰되는 이유는 몽고의 전란 뒤 사세의 변화라는 측면이 1차적이지만, 그와 함께 향언의 한문으로의 변화라는 필연성도 확인된다.<sup>30)</sup> 이런 점에서 살라는 석남원의 향언식 표현으로 보는 것이 타당하지 않은가 한다.

석남원은 바위의 남쪽에 위치한 사찰이라는 의미이다. 이는 정암사의 정암과 의미적으로 통할 수 있는 측면이라는 점에서 주목된다. 즉 두 가지 명칭 모두 어떤 특수한 바위와 연관되어 있는 것이다. 현재 정암사의 사역에서 확인되는 바위는 보물 제810호인 水瑪瑙塔이 위치하고 있는 언덕 쪽의 바위지대 뿐이다.<sup>31)</sup> 즉 정암사는 민간신앙인 바위숭배와 관련

---

仙洞。又創蘭若曰上薩那。往來兩寺以待文殊。”

29) 廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 研究」, (서울: 東國大 博士學位論文, 2015), 442-443쪽.

30) 『五臺山事蹟記』, 「乙本の 閱瀆跋文」; 「丁本の 閱瀆跋文」, “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。旣已殫力修葺。… 皆羅代鄉言。… 願以文易其鄉(鄉)의 誤言。使諸觀者明知大聖靈異之跡。如日月皎然耳。”

31) 廉仲燮, 「淨巖寺의 신앙구조 변화와 水瑪瑙塔의 건립시점 검토」, 『國學研究』

된 곳에 개창된 사찰인 것이다.

다음으로 민지의 자장전기에서 확인되는 살라와 상살라의 관계는 『정암사사적』를 통해서 판단해 보는 것이 가능하다. 이의 해당 내용을 적시해 보면 다음과 같다.

(자장이) 이 산에 들어가 이무기가 나무 아래에 서려 있자 이무기에게 說戒해서 산 아래로 옮긴 뒤에 이로 인하여 下薩那를 창건하였다. 지금의 정암사가 그곳이다. (또 여기로부터) 남쪽으로 10리에 (다시금) 上薩那를 창건했다. 지금의 祖殿이 그곳이다. (자장은) 上·下(薩那)를 왕래하면서 문수를 기다렸다.<sup>32)</sup>

이를 통해서 본다면 살라와 상살라는, 사실은 정암사와 조전(조전암)이며 이를 하살라와 상살라로 칭했다는 것을 알 수 있다. 여기에서 조전은 자장의 입적 후에 건립되는 祖師殿이다.<sup>33)</sup> 이런 점에서 이를 자장이 개창했다고 보는 것에는 무리가 있다. 그러므로 이 부분에서는 석남원의 개창만을 기록하고 있는 「자장정율」이 보다 정확한 기록이라고 하겠다. 그리고 이를 통해서, 민지의 자장전기는 이후 확대되는 석남원의 내용까지도 포함하고 있다는 것을 알 수 있다.

### III. 자장의 문수친견 실패와 입적기록

#### 1. 「자장정율」의 문수친견 실패 기록 검토

자장의 석남원 개창기록과 관련해서 주목할 만한 특징은 이곳이 문수친견을 위해서 개척된 공간임에도 불구하고 자장이 문수친견에 실패

제32집(2017), 8-9쪽.

32) 『江原道旌善郡太白山淨巖寺事蹟』, “入此山。蟒盤樹下。說戒移蟒於山下。因建下薩那。今淨嵐是也。南去十里建上薩那。今祖殿是也。來往上下以待文殊。”

33) 旌善郡 編, 「江原道旌善郡太白山淨巖寺事蹟」, 『水瑪瑙塔의 특징과 그 가치』, (春川: 산책, 2012), 157-158쪽; 같은 책, 「國譯旌善叢瑣錄(江原道旌善郡日錄)」, 180쪽; 같은 책, 「太白山葛來寺虔誠日錄」, 194쪽; 廉仲燮, 「淨巖寺의 신앙구조 변화와 水瑪瑙塔의 건립시점 검토」, 『國學研究』 제32집(2017), 18쪽.

패한다는 점이다. 이에 대한 「자장정율」의 해당기록을 제시해보면 다음과 같다.

「慈藏定律」: (어느 날) 어떤 老居士가 纏縷한 方袍(方衣 즉 袈裟임)를 (垂하 고서), 첩으로 된 삼태기에 죽은 강아지를 담아가지고 와서는 시자에게 이르러 말하기를, “자장을 보러왔다.”라고 하였다. (자장의) 門人이 말하기를, “(스승을) 받들어 모시면서부터 나의 스승님 諱를 함부로 부르는 이를 보지 못하였는데, 너는 어떤 사람이기에 이러한 狂言을 하는가?” 하였다. (이에) 居士가 말하기를, “다만 너의 스승에게 告하여라.”라고 하였다. 마침내 (문인이) 들어가서 고하니, 자장이 깨닫지 못하고 말하기를 “심각한 狂者인가 보다.” 하였다. 門人이 나와서 그를 쫓으니, 居士가 말하기를 “돌아가리라, 돌아가리라. 我相이 있는 자가 어떻게 나를 볼 수 있겠는가?”라고 하며, 이에 삼태기를 뒤집어서 터니 (죽은) 개(새끼)가 변화하여 師子寶座가 되었다. (그러자 그) 자리에 올라가 放光하며 떠나갔다.<sup>34)</sup>

인용문을 보면, 찢어진 가사를 착용한 채 노거사로 변신한 문수를 자장과 시자가 내치고, 문수는 자장이 아상이 높다는 비판과 함께 본신을 나투며 빛과 더불어 사라진다는 정도이다. 이 부분은 민지의 자장전기 역시 문장이 조금 다를 뿐 동일한 내용을 기술하고 있다. 이를 적시해보면 다음과 같다.

「開創祖師傳記」·「第一祖師傳記」: (자장은 薩那와 上薩那의) 두 사찰을 왕래 하며 文殊를 기다렸다. 하루는 어떤 非僧·非俗의 老居士가 破袈裟를 착용하고, 어떤 翫童굴로 된 삼태기에 죽은 개를 담아 가지고서 시자에게 말하였다. “慈藏和尚을 보고자 하여 왔다.” 시자가 그가 조사의 諱를 直稱하는 것에 노하여 석장으로 쫓으니, 거사가 말하기를, “너의 스승에게 告한 연후에 가겠다.”라고 하였다. 시자가 들어가 조사에게 고하니, 조사가 말하기를, “狂悖人인데 어찌 그

34) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(『大正藏』 49, 1005c), “粵有老居士。方袍纏縷。荷葛篋。盛死狗兒來。謂侍者曰。欲見慈藏來爾。門者曰。自奉山箒未見忤犯吾師諱者。汝何人斯爾狂言乎。居士曰。但告汝師。遂入告。藏不之覺曰。殆狂者耶。門人出話逐之。居士曰。歸歟歸歟。有我相者焉得見我。乃倒篋拂之。狗變爲師子寶座。陞坐放光而去。”

를 물리치지 않았느냐.” 하였다. 시자가 나와서 말하며 쫓으니, 거사가 말하기를 “돌아가리라, 돌아가리라. 我相이 있는 자가 어찌 나를 볼 수 있겠는가?”라고 하고는, 이에 칩덩굴로 된 삼태기를 뒤집으니 죽은 개가 (곧) 獅子座로 변하였다. 그 좌대에 올라 대광명을 놓으며 허공을 타고 갔다.<sup>35)</sup>

자장은 율사로서 이름이 높지만 신앙적으로는 문수신앙을 견지한 인물이다. 특히 자장이 중국오대산에서 문수를 친견하고 받은 佛舍利는<sup>36)</sup> 신라불교에 불사리신앙을 확립하는 배경이 된다. 실제로 자장이 머물렀거나 창건한 중요거점들에는 모두 문수에게 받은 불사리를 모신 기록과 전승이 있다. 이는 경주 및 수도권의 황룡사·태화사·통도사와 명주 지역의 오대산 중대·정암사 등에서 확인된다.<sup>37)</sup>

그런데 자장의 문수신앙은 자장이 경주와 수도권에 주석할 때에는 크게 두드러진 측면이 없다가, 명주 지역과 관련해서는 중심으로 부각하는 모습을 보이고 있어 주목된다. 이를 『삼국유사』와 민지의 자장전기는, 중국오대산의 문수보살이 신라의 동북방에도 중국오대산과 통하는 문수보살의 상주처가 있으니 그곳을 찾으라는 내용으로 해소하고 있다.<sup>38)</sup> 즉 자장의 동북방행 자체에는 문수성지의 모색이라는 측면이 배경

35) 『五臺山事跡記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “往來兩寺以待文殊。一日有非僧非俗老居士着破袈裟。荷葛篋盛死狗。謂侍者曰。欲見慈藏和尚而來耳。侍者怒其直稱師諱。以杖逐之。居士曰。告於汝師然後去矣。侍者入告。師曰。狂悖人也。胡不黜之。侍者出言而逐之。居士曰。歸歟歸歟。有我相者。焉得見我。於是倒葛篋死狗化為獅子座。登其座放大光明。乘空而去。”; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」.

36) 『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。”; 「臺山五萬眞身」(998b-c), “將緋羅金點袈裟一領。佛鉢一具。佛頭骨一片到于師邊。… 仍以所將袈裟等付而囑云。此是本師釋迦尊之道具也。汝善護持。”; 「前後所將舍利」(993a-b), “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。”; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “又以緋羅金點袈裟一領。白玉鉢盂一座。珠貝金葉經五貼。全身舍利百枚。佛頂骨。並佛指節骨等授之曰。並是本師釋迦信物。可慎護之。”; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」.

37) 法興寺는 『淨巖寺事蹟』에 慈藏이 舍리를 모신 곳으로 되어 있지만(又入獅子山石塔而藏舍利), 法興寺가 어떻게 寶宮이 되는지는 불분명하다.

으로 존재하고 있는 것이다. 그런데 「자장정율」과 민지의 자장전기에서, 문수와 관련해 공통으로 확인되는 오대산·송정·석남원은 각각 다른 특징을 보이고 있어 주목된다.

오대산은 문수성지로 비정되어 오늘에까지 이르고 있지만, 「자장정율」과 민지의 자장전기에는 공통으로 자장이 이곳에서 자연적인 장애로 인해 문수친견에 실패한 것으로 기록하고 있을 뿐이다.<sup>39)</sup> 즉 신라오대산은 자장이 문수를 친견한 장소가 아닌 것이다. 다음으로 송정은 앞서 검토한 바와 같이 문수를 친견한 장소이다. 그리고 석남원은 위의 인용문에서처럼, 문수가 출현하기는 하지만 자장의 문수친견은 실패로 끝나고 만다. 즉 자장의 명주 문수친견 노력에는 다음과 같은 3가지의 서로 다른 양상이 존재하는 셈이다.

NO	명주의 문수친견 시도 장소	문수친견의 성공과 실패	실패의 원인
1	신라오대산	실패	자연적인 장애
2	송정	성공	
3	석남원(정암사)	실패	자장의 我相

이를 살펴보면, 자장이 명주에서 실제로 문수를 친견한 곳은 송정뿐이라는 것을 알 수 있다. 또 처음의 실패는 자연이 문제지만, 마지막에

38) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』 49, 998c), “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。”; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “又曰。卿之本國溟州之地。亦有五台山。一萬文殊常住之所也。卿還本國可往親參。(已上出臺山本記)。”; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」

39) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』 49, 998c), “師以貞觀十七年來到此山。欲睹眞身三日。晦陰不果而還。”; 「臺山月精寺五類聖衆」(1000a), “慈藏法師初至五臺。欲睹眞身。於山麓結茅而住。七日不見。”; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “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。于時是山陰沉不開。未審其形而去。後又復來創八尺房而住者凡七日。云云。(已上出臺山本傳記)。”; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」.

는 자장 자신이 문제라는 차이점도 파악된다. 이외에도 자장이 중국오대산에서 만나게 된 문수는 승려였다면, 송정에서의 문수는 「자장정율」에서는 승려 그리고 민지의 자장전기에는 거사로 되어 있어 차이가 있다. 그런데 석남원에서는 공히 낡은 가사를 차용한 노거사로 나타난다. 이는 문수의 등장이 승려에서 점차 거사로 바뀌고 있음을 알게 한다. 또 이러한 문수의 변화는 자장이 문수를 인지하지 못하게 되는 한 원인이 된다. 이를 통해서 같은 명주에서의 문수와 관련된 측면에는 여러 가지의 층위와 양상들이 존재한다는 것을 알 수 있다. 이는 이들 내용들이 본래 단일했던 것이 아니라, 신라오대산·송정·석남원과 관련해서 각기 다르게 전승되던 것이 후대에 통합된 것일 개연성을 환기시킨다.

석남원에서 자장이 문수를 친견하지 못하고 실패한 기록이 무엇을 의미하는 것인지는 명료하지 않다. 내용만으로도 본다면, 자장이 입당과 중국오대산에서 문수를 친견코자 할 때에는 하심 했었는데, 말년에 이르러서는 아상 즉 아만이 있었기 때문에 문수가 떠나는 것으로 생각해 볼 수 있다. 그러나 아상을 我慢貢高와 같은 식으로 이해하는 것은 동아시아불교의 번역과정에서 파생한 오류일 뿐이다. 인도불교에서의 아상이란, 아트만(ātman)의 의미로 무아(an-ātman)에 반대되는 실체를 나타내는 의미이다. 이는 『금강경』의 四相批判 등에서도 확인되는 내용이다.<sup>40)</sup> 그런데 문수는 인도불교의 보살임에도 불구하고, 아상이라는 표현을 인도불교의 개념이 아닌 동아시아의 번역오류에 따른 관점에서 사용하고 있다. 이는 이 기록이 강력한 상징적인 재해석을 요청받게 된다는 것을 의미한다.

자장의 명주 행은 신앙적으로는 문수의 친견을 목적으로 하지만, 현실적으로는 김춘추와 김유신 세력에 밀린 상황에서의 위치회복 노력에 따른 것이다. 이런 점에서 자장의 문수친견 실패는 자장의 명주에서의 불교를 통한 세력규합이 실패했다는 것을 의미한다. 그리고 이는 자장

40) 金容沃 著, 『金剛經講解』, (서울: 통나무, 1999), 181-183쪽.

의 아만 즉 자기중심적인 강조에 따른 것이라고 추론해 볼 수 있다.

석남원에서 자장의 문수친견 실패는 결국 자장의 비극적인 입적으로 끝나게 된다. 이는 동시에 자장이라는 고승이 신라중대의 변화 과정에서 몰락하게 되었다는 것을 의미한다.

## 2. 「자장정율」의 입적기록과 의미 검토

석남원에서의 문수친견 실패는 자장의 비극적인 최후로 마무리된다. 자장이 삼국시대 신라불교를 대표하는 고승이었다는 점을 고려한다면, 자장에게서처럼 비극적인 최후를 적나라하게 기록하는 경우는 매우 이례적이다. 이는 자장이 신라중대에 몰락하는 과정에서 자장에게 불리하게 기록된 내용들이 재정리되지 못한 채 후대로 유전되었기 때문으로 추정된다. 자장의 최후입적과 관련된 「자장정율」 속의 기록은 다음과 같다.

「慈藏定律」: 자장이 이것을 듣고는, 마야호로 威儀를 갖추고 (방광한) 빛을 찾아서 南嶺으로 황급히 올라갔다. (그러나) 이미 杳然하여 미칠 수 없게 되니, 마침내 몸이 떨어져서 죽었다(殞身). (이에) 荼毘하여 뼈를 돌구멍(石穴) 가운데 안치하였다.<sup>41)</sup>

인용문을 보면, 자장은 황급히 떠나는 문수를 쫓아가다가 미칠 수 없게 되자 운신하고 만다. 여기에서의 운신을 어떻게 이해해야 할지에 대해서는 이견이 존재할 수 있다. 그러나 다음에 제시할 민지의 자장전기를 고려해 볼 때, 높은 곳에서 투신한 것으로 이해해도 큰 문제는 없다.

또 자장은 운신해서 입적한 후 다비되어 영골을 석혈에 안치한다. 이는 고승의 다비에 대한 한국불교사 최초의 기록이다. 자장보다 조금 이른 원광이 매장되었다는 점을 고려한다면,<sup>42)</sup> 자장이 다비되었다는 것은

41) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(『大正藏』 49, 1005c), “藏聞之。方具威儀。尋光而趨登南嶺。已杳然不及。遂殞身而卒。荼毘安骨於石穴中。”

그리 일반적인 상황은 아니다.<sup>43)</sup> 필자는 자장이 다비되는 이유가 운신과 관련된다고 판단한다. 즉 운신과정에서 자장의 法軀가 크게 훼손되었고, 이 때문에 정상적인 장례절차를 진행하기 어려워 다비된 것이라고 판단하는 것이다. 만일 그렇지 않다면 자장이 규모 있는 사찰도 아닌 석남원에서 다비되어 영골이 석혈에 모셔지는 구조를 이해하기가 쉽지 않기 때문이다.

당시 석남원은 자장에 의해서 문수친견을 목적으로 새롭게 개창된 사찰이다. 이런 점에서 선덕왕대 大國統(大僧統)인<sup>44)</sup> 자장의 다비처가 되기에는 부족함이 있다. 더구나 다비는 자장이 이곳에서 입적했기 때문에 법구를 이운하는 것이 어려우므로 부득이 했다고 하더라도, 납골까지 석남원에서 이루어진다는 것은 납득하기 쉽지 않다. 자장의 신라불교 안에서의 위치가 정상적이었다면, 황룡사나 태화사 또는 통도사나 원녕사 같은 곳에 봉안되는 것이 보다 타당하기 때문이다. 만일 그렇지 않다면 여러 곳으로 나뉘어 모셔지는 것도 가능하다. 그런데 자장의 영골을 모신 장소는 일연과 민지의 시대까지 석남원 외에는 달리 전해지는 곳이 존재하지 않았던 듯하다. 이는 자장의 비극적인 입적기록과 함께 자장의 석남원 입적에 사실성을 높여주는 측면이 된다.

만일 자장의 입적이 너무 충격적인 것이 아니었다면, 운신과 같은 비극적인 기록을 고승의 최후와 관련해서 굳이 남겼을 가능성은 없다. 특

42) 『續高僧傳』 13, 「義解篇九-唐新羅國皇隆寺釋圓光傳五(圓安)」(『大正藏』 50, 524a), “乃私瘞於墳側。”; 『三國遺事』 4, 「義解第五-圓光西學」(『大正藏』 49, 1002a), “乃私瘞於墳側。”

43) 高麗 初에도 高僧의 火葬은 일반적인 것만은 아니었는데, 이는 浮圖 밑에서 道誥이나 眞空 등의 석관이 출토된 것을 통해서 알 수 있다. 지중학, 「道誥의 浮圖 塔에 담긴 裨補思想」, 『韓國佛敎學』 제62권(2012), 184-199쪽; 최인선, 「光陽 玉龍寺 先覺國師 道誥의 浮屠殿址와 石棺」, 『文化史學』 제6-7권(1997), 375-381쪽; 엄기표, 「原州 興法寺址 石造美術의 특징과 의의」, 『人文科學研究』 제46집(2015), 204-215쪽.

44) 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(『大正藏』 49, 1005b), “(至藏更置大國統一人。蓋非常職也亦猶夫禮郎爲大角干。金庾信大(太의 誤)大角干。)”

히 정암사라는 자장 창건 사찰에 의한 종교기록이라는 점에서 더욱 그렇다. 문도들이 기록하는 종교기록은 설령 문제가 있는 부분이라 하더라도 미화되는 것이 일반적이기 때문이다.

또 자장의 영골 봉안에 대한 측면은 자장의 입적과 관련해서 석남원에 실질적인 증거가 존재한다는 것을 의미한다. 그러므로 이 부분은 자장의 명주 행을 부정하는 연구에 대한 가장 확실한 반증이 된다고 하겠다.

민지의 자장전기는 「자장정율」과 대동소이한 내용으로 되어 있는데, 이의 해당부분을 적시해 보면 다음과 같다.

「開創祖師傳記」·「第一祖師傳記」: 시자가 들어가 조사에게 고하니, 法服을 갖추고서 그 광명을 바라보다가 허공으로 뛰어올라 南嶺에 捨身함에 이르렀다. 이에 그 장소에서 茶毘하여, 뼈를 돌구멍에 안치하였다.<sup>45)</sup>

「자장정율」과 민지의 자장전기를 대조해보면, 석남원의 개창 이후부터는 같은 내용을 조금 달리 기록하는 정도의 차이만을 보이고 있음을 알 수 있다. 이는 일연과 민지가 자장의 다른 전기자료와 달리 최후기록에 있어서는 단일한 기록을 보았을 개연성을 환기시킨다. 필자는 이 원자료의 출처가 당시의 정암사거나 또는 정암사와 밀접하게 관련된 것으로 추정한다. 왜냐하면 이와 같은 기록의 보전 주체는 정암사를 제외하고는 딱히 상정될 수 있는 대상이 존재하지 않기 때문이다.

인용문에는 자장이 다비 이후 석혈에 안치되었다고 되어 있다. 석혈이라는 것은 부도와는 다르다. 부도가 고승의 영골을 모시기 위한 불교식의 추모 조형물이라면, 석혈은 바위에 존재하는 공간이라는 의미일 뿐이기 때문이다. 실제로 한국불교에서 부도가 유행하는 것은 조사를 붓다처럼 대하는<sup>46)</sup> 선종이 유행하는 신라하대에 와서이다. 또 부도라는

45) 『五臺山事跡記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “侍者入告。師具法服望見其光。登空而到南嶺捨身。仍茶毘於其處。安骨于石窟(穴)의 誤焉。” ; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」.

46) 禪宗史에서 가장 먼저 붓다로 평가되는 祖師는 惠能이다. 『南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經』 全

명칭도 ‘조사=붓다’라는 관념에서 붓다의 음사 중 하나인 부도가 사용되고 있는 것이다.<sup>47)</sup> 이런 점에서 본다면, 자장이 비극적인 최후를 맞았다는 상황과 한국불교의 부도건립 시점에서 볼 때, 자장의 영골이 부도에 모셔졌다는 것은 일관성이 부족한 기록이 된다. 이는 반대로 자장 영골의 석혈 봉안 구조가 논리적인 정합성을 확보하고 있다는 것을 의미한다. 이런 점에서 이 기록의 사실적인 측면에 대한 인식은 재고될 수 있다고 판단된다.

또 석혈과 관련해서는, 민지의 자장전기에 언급되어 있는 ‘신선동’을 주목할 필요가 있다. 왜냐하면 석혈은 전통신앙과 관련된 신선동의 인근에 위치하고 있는 신령한 바위신앙과 관련되어 있다는 추정이 가능하기 때문이다. 실제로 석남원이나 정암사라는 명칭 역시 불교 이전부터 이 지역에 존재하던 전통적인 바위숭배와 관련될 개연성이 크다. 이런 점에서 석혈의 안장구조 역시 나름의 일관된 구조를 확립하는 것으로 이해될 수 있다.

석혈이라는 특수성상 이를 곧장 부도로 보는 것은 쉽지 않다. 그러나 자장에 대한 내용이 고승의 다비와 영골 봉안에 대한 최초의 기록이라는 점에서, 이를 한국부도의 시원적인 측면으로 이해하는 것에는 큰 무리가 없어 보인다.

자장의 최후기록과 관련해서 『정암사사적』은 「자장정율」이나 민지의 자장전기와는 달리, 자장의 입적을 종교적으로 승화하여 윤색된 기록을 전하고 있어 주목된다.

(자장이 문수보살을 뒤 쫓고자 하였으나) 미치지 못하자,捨身하고 (영혼만 따라) 가면서 (시자에게) 말했다. “내 肉身을 室 中에 두면 3個月이 지나면 되돌

1卷, (『大正藏』 48, 342a), “善哉大悟, 昔所未聞, 嶺南有福, 生佛在此, 誰能得智.” ; 駒澤大學禪宗史研究會 編, 『慧能研究: 慧能の傳記と資料に關する基礎的研究』, (東京: 大修館書店, 1979), p. 332.

47) 이런 점에서 본다면, 최근 들어와서 부도의 명칭을 僧塔으로 개변하려는 움직임은 재고될 필연성이 있다.

아 올 것이다. 어떤 外道가 와서 화장하려고 하거든 우리 편이 아니니 (무시하고) 기다리거라.” 1달이 채 지나지 않아서 어떤 승려가 (와서 시자를) 크게 책망하며 화장하였다. 3개월 뒤에 허공에서 말소리가 나기를, “몸을 의탁할 곳이 없으니 (이제) 어찌하겠는가! (대신) 나의 遺骨을 崑穴에 안장해 둔 뒤, 參見者가 손으로 만지면 (그들) 모두가 願往生하게 되리라.”라고 하였다. 이제 (자장)母子 (를 모신) 祖殿의 남쪽 바위가 때때로 放光하곤 한다.<sup>48)</sup>

이 기록을 보면, 자장의 사신과 다비 및 석혈 안장의 구조는 동일함을 알 수 있다. 다만 다른 것은 자장의 비극적인 최후가 문수에게 버림받은 결과에서 끝나는 것이 아니라, 문수를 영혼으로 친견한 이후 외도의 개입에 의해서 완료된다는 점이다. 이는 자장이 문수에게 버림받고 입적하는 상황에 대한 정암사 측의 종교적인 윤색기록이라고 판단된다.

정암사는 자장의 조전과 납골사찰이라는 측면을 바탕으로 후대까지 율학을 연구하는 사찰이었다는 것이 발굴조사를 통해서 드러난 바 있다.<sup>49)</sup> 이런 점에서 볼 때, 자장이 문수에게 버림받고 비극적인 최후를 맞는다는 것은 정암사의 입장에서는 인정하기 싫은 측면이 된다. 이 때문에 이 부분을 외도와 연결시켜 수정하는 것으로 이해된다. 이와 관련해서, 여기에 등장해 자장을 완전한 죽음에 이르도록 하는 외도를 명주에서의 자장에 대한 반대세력으로 이해할 수 있는 측면도 존재한다.<sup>50)</sup> 그러나 『정암사사적』의 내용은 구조상으로 볼 때, 일연과 민지의 기록보다 후대의 변형으로 추정된다. 왜냐하면 일연과 민지가 이와 같은 구

48) 『江原道旌善郡太白山淨巖寺事蹟』, “不及舍(捨의 誤)身而去曰。我身在室中三月則遠來矣。應有外道來欲燒之。不徒留待。未過一月。有僧大責燒之。三月後空請曰。無身可托(託의 誤)已矣。奈何。吾之遺骨藏置崑穴俾後。參見手學者。同願往生故。今母子祖殿南崑而時或(或)放光也。”

49) 鄭柄三, 「기록과 유물로 본 淨巖寺의 창건과 전승」, 『史學研究』 제118호(2015), 127-136쪽; 박동호, 「旌善 淨巖寺 發掘調査 成果」, 『旌善 淨巖寺 發掘調査에 따른 學術大會-淨巖寺의 역사적 가치와 水瑪瑙塔의 위상』, (旌善: 旌善郡, 2014), 29-30쪽; 廉仲燮, 「慈藏의 淨巖寺 창건과 水瑪瑙塔에 대한 검토」, 『史學研究』 제125호(2017), 151쪽.

50) 金杜珍, 「慈藏의 文殊信仰과 戒律」, 『韓國學論叢』 제12권(1990), 26쪽.

조의 자료를 목도했다면, 자장의 위상을 고려했을 때 이 부분을 적시하는 것이 보다 타당하기 때문이다. 즉 일연과 민지가 열람한 자료는 신라 중대에 확립된 자장에 대한 인식을 담고 있는 문서이며, 『정암사사적』은 일연과 민지의 자료와 같은 변형된 문헌을 재변형시킨 것이라는 말이다. 그러므로 『정암사사적』에서 확인되는 외도의 존재를 자장이 죽음에 이르도록 한 세력으로 판단하는 것은 전후의 사건이 도치된 인식이라고 판단된다.

인용문을 보면, 자장은 외도에 의해서 마지막 최후를 맞게 되지만 이를 수용하고 자신의 영골을 만지는 이들을 (정토)왕생하게 해주는 종교적인 가피를 주는 것으로 마무리된다. 이는 자장의 입적이 어쩔 수 없는 것이었지만, 이것은 비극이 아닌 완성된 가치임을 주장하는 측면으로 이해된다. 즉 자장의 비극적인 입적은 후대 정암사 측의 문제인식과 필요에 의해서 수정되며, 이 과정에서 정암사를 위한 자장의 영골송배가 강조되고 있는 것이다. 정암사의 이익과 관련된 측면의 노출은 이것이 정암사 측에 의해서 수정된 기록이라는 점을 보다 분명히 해준다.

끝으로 인용문의 맨 마지막에는 자장의 영골을 모신 석혈이 조전의 남쪽 바위라는 점이 언급되어 있다. 이 때문에 『정암사사적』에는 석혈 보다는 암혈이라는 표현을 사용하는 것으로 판단된다. 이 부분은 「자장 정율」이나 민지의 자장전기에서는 분명하게 적시되어 있지 않은 석혈에 대한 인식을 보충해 주는 기록이라는 점에서 주목된다.

또 여기에는 자장과 함께 자장의 모친에 대한 언급도 확인된다. 그러나 자장은 양친을 여의고 출가한다는 점에서,<sup>51)</sup> 이는 정암사만의 자장과 관련된 특수한 신앙형태일 뿐 사실은 아니다.

51) 『續高僧傳』 24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(『大正藏』 50, 639a), “會二親俱喪。轉厭世華。深體無常終歸空寂。”; 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(『大正藏』 49, 1005a), “早喪二親。轉厭塵譁。捐妻息。”; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “少喪父母觀體無常。三年喪畢往入名山。”; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, “弱喪雙親。盡禮居憂。於是喪期已滿。棲身高岑以求其志。”

#### IV. 結論

이상을 통해서 「자장정율」을 중심으로 한, 자장의 태백산 행에서부터 입적에 이르는 최후기록들을 검토해 보았다. 자장의 명주 행은 만년에 경주에서 밀려나 새로운 변화를 모색하는 과정에서 이루어진다. 그러나 현재 잔존하는 자료들은 매우 혼란스러운 기록으로 점철되어 있을 뿐이다. 이는 크게 두 가지로 정리해 볼 수 있다. 첫째는 자장의 문수친견 부분이며, 둘째는 자장의 비극적인 최후이다.

자장이 만년에 명주 행을 감행하는 종교적인 이유는 문수를 친견하기 위함이다. 그런데도 중요한 오대산과 석남원에서는 문수친견에 실패하며, 비교적 덜 중요한 송정에서만 문수를 친견하고 있다. 자장은 신앙적으로는 문수와 관련해서 부각되는 인물이다. 이런 점에서 자장의 문수친견과 관련된 혼란스러운 기록은, 자장의 최후가 매우 복잡한 상황과 상징으로 점철되어 있다는 점을 환기시킨다.

실제로 자장은 석남원에서 문수친견에 실패한 후 운신이라는 극단적인 방법으로 입적한다. 이는 석남원에 이르는 과정에서의 혼란스러움이 최후로 종지부를 찍는 대목이다. 그런데 이 비극적인 기록은 이것이 혼란스럽지만 그럼에도 그 배경이 사실에 기초하고 있다는 점을 시사해준다. 왜냐하면 이와 같은 내용은 석남원이나 자장문도로서는 날조할 수 있는 성격의 내용이 아니기 때문이다. 그러므로 이는 자장이 몰락하는 신라중대의 의식이 반영된 고층의 사실적인 측면이 유전한 것으로 판단해 볼 수 있다.

일부의 연구자들은 자장의 명주 행 자체를 신라하대 명주 지역 화엄가들의 요청에 의해 부가된 것으로 판단한다. 그러나 자장의 운신 이후 다비와 납골기록은 구체적인 동시에 실질적인 유적을 동반하고 있다는 점에서 주목된다. 특히 일연과 민지는 자장의 석남원 외 다른 납골 장소나 무덤에 대한 언급을 일체하고 있지 않다. 이는 일연과 민지 때까지

자장의 낱골 장소는 정암사 한 곳 뿐이었다는 것을 의미한다. 이런 점에서 자장의 입적과 관련된 비극적인 기록은 자장의 만년 명주 행에 대한 내용이 모종의 사실을 바탕으로 하고 있다는 점을 인지케 해준다.

자장은 신라하대에 들어와서 재평가되는 인물이다. 이것이 가능한 이유는 두 가지 때문이다. 첫째는 자장과 경쟁관계에 있던 김춘추계가 안정화되면서 더 이상 자장에 대한 견제를 할 필요가 없어졌다는 점. 둘째는 자장이 계율을 통한 승단정비와 문수신앙 및 사리송배를 통해서 다양한 비조격 측면들을 확보하고 있었다는 점 때문이다.

이러한 두 가지 이유에 의해서 신라하대 자장에 대한 재평가가 이루어지게 되는데, 이 과정에서 문수신앙과 관련해 중심이 되는 지역이 바로 명주이다. 명주불교는 지역적인 특수성에 입각해서 경주불교에 필적하는 나름의 불교권을 시도했고, 이 과정에서 자장이 비조격 고승으로 요청되었을 수도 있다. 그러나 자장이 명주와 전혀 관련이 없는 인물이었다면, 명주불교가 자장을 끌어들이는 것은 쉽지 않다. 이런 점에서 명주불교에 왜 하필 자장이 요청되는지에 대해서도 판단해 보아야 한다. 즉 명주와 자장의 연결고리가 전혀 없었다면 이것 역시 성립 가능할 수 없었을 것이라는 말이다. 이런 점에서도 경주를 등지고 명주에서 입적한 자장의 기록은 나름의 사실성을 내포한다고 하겠다.

---

\* 논문투고일: 2018.12.31 / 심사개시일: 2019.01.11 / 게재확정일: 2019.01.24

<참고문헌>

- 『南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經』(『大正藏』 48)
- 『三國遺事』(『大正藏』 49)
- 『續高僧傳』(『大正藏』 50)
- 『法苑珠林』(『大正藏』 53)
- 『江原道旌善郡太白山淨巖寺事蹟』.
- 『新增東國輿地勝覽』.
- 『五臺山事跡記』.
- 『容齋集』.
- 金福順 著, 『江原佛教史 研究』, 서울: 小花, 1996.
- 金容沃 著, 『金剛經講解』, 서울: 통나무, 1999.
- 玆玄 著, 『五臺山을 가다』, 서울: 曹溪宗出版社, 2016.
- 韓國佛敎研究院 編, 『通度寺』, 서울: 一志社, 1999.
- 駒澤大學禪宗史研究會 編, 『慧能研究: 慧能の傳記と資料に關する基礎的研究』, 東京: 大修館書店, 1979.
- 박동호, 「旌善 淨巖寺 發掘調査 成果」, 『旌善 淨巖寺 發掘調査에 따른 學術大會-淨巖寺의 역사적 가치와 水瑪瑙塔의 위상』, 旌善: 旌善郡, 2014.
- 旌善郡 編, 「江原道旌善郡太白山淨巖寺事蹟」, 『水瑪瑙塔의 특징과 그 가치』, 春川: 산책, 2012.
- 朱甫噉, 「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』, 서울: 一朝閣, 1994.
- 韓國木簡學會 編, 「『五臺山事蹟』의 甲·乙·丙·丁本」, 『韓國木簡學會 하계워크샵 資料集』, 平昌: 五臺山 月精寺, 2014.
- 권보경, 「高麗前期 江陵一帶 石造菩薩像 연구」, 『史林』 제25권(2006).
- 金杜珍, 「慈藏의 文殊信仰과 戒律」, 『韓國學論叢』 제12권(1990).
- 南東信, 「慈藏의 佛敎思想과 佛敎治國策」, 『韓國史研究』 제76호(1992).
- 南武熙, 「慈藏과 韓國佛敎의 寶宮信仰」, 『韓國佛敎學』 제66호(2013).

- 엄기표, 「原州 興法寺址 石造美術의 특징과 의의」, 『人文科學研究』 제46집 (2015).
- 廉仲燮, 「五臺山事蹟記의 版本과 閱漬의 慈藏傳記 자료 검토-새로 발견된 閱漬의 慈藏傳記 자료를 중심으로」, 『佛敎學研究』 제46호(2016).
- 廉仲燮, 「慈藏의 國家佛敎에 대한 검토-僧團整備 및 皇龍寺九層木塔과 戒壇 建立을 중심으로」, 『新羅文化』 제47집(2016).
- 廉仲燮, 「慈藏의 生沒年代에 대한 종합적 검토」, 『東아시아佛敎文化』 제29호(2017).
- 廉仲燮, 「慈藏의 淨巖寺 창건과 水瑪瑙塔에 대한 검토」, 『史學研究』 제125호(2017).
- 廉仲燮, 「慈藏의 中國五臺山行에서 살펴지는 文殊의 가르침 검토」, 『佛敎學報』 제76집(2016).
- 廉仲燮, 「淨巖寺의 신앙구조 변화와 水瑪瑙塔의 건립시점 검토」, 『國學研究』 제32집(2017).
- 李龍寬, 「善德女王代 慈藏의 政治的 活動」, 『嶺東文化』 제6집(1995).
- 장미란, 「韓國 舍利信仰의 전래와 성격」, 『韓國佛敎學』 제66호(2013).
- 張成在, 「寂滅寶宮의 변천과 사상—然을 통해 본 5大寶宮에 대한 정합적 이해」, 『韓國佛敎學』 제66호(2013).
- 鄭柄三, 「기록과 유물로 본 淨巖寺의 창건과 전승」, 『史學研究』 제118호(2015).
- 丁仲煥, 「毗曇·廉宗亂의 原因考」, 『東亞論叢』 제14집(1977).
- 지종학, 「道詵의 浮圖 塔에 담긴 裨補思想」, 『韓國佛敎學』 제62권(2012).
- 최인선, 「光陽 玉龍寺 先覺國師 道詵의 浮屠殿址와 石棺」, 『文化史學』 제6·7권(1997).

## Abstract

*An Analysis of Jajang's Final Record confirmed in 「Jajang Jeongryul  
(慈藏定律)」* / Youm, Jung-Seop

Jajang who established the foundations of Silla Buddhism through the Gyeul(Law and Discipline) showed significant achievements in śāra faith and Mañjuśrī worship. This is the reason why Jajang became the most frequently mentioned monk in "Samguk Yusa". However, the fact that Jajang belongs to the highest class in Korean Buddhist history. And there are difficulties in unified understanding about him because he belongs to the highest layer in Korean Buddhist history and there are some perceptual differences between Chinese and Korean documents among the materials related to Jajang.

This paper makes an analysis of Jajang's later part from his entrance into Mt. Taebaeg to his death at Seognamwon(石南院) which is recorded only in Korean materials. Through this, we can find two new facts.

The first is that there are several confusing problems in Jajang's personal meeting with Mañjuśrī, which was the religion intention of his trip to Myeongju (溟州). This gives a plausibility that Jajang was pushed away from Gyeongju by the group of Kim Chunchu and so he went to Myeongju to find an opportunity of reversal. But Jajang could not succeed at all.

This second is related with his tragic death at Seognamwon and the enshrinement of his ashes after cremation. This record is very unusual for the death record of a renowned monk. Therefore, we can well infer that this record was originated from the material written before the later days of Silla when Jajang was re-evaluated. Also, the enshrinement of his ashes at Seognamwon vindicates the truthfulness of the record about Jajang. Through this, though the final record about Jajang gets somewhat confusing, its close analysis can give us the assurance that this is a fact-based record.

Key words: Mañjuśrī, Mt. Taebaeg, Seognamwon, Songjeong, Ilyeon, Minji, Myeongju, Kim Chunchu, Mt. Odae, Jeongamsa.