

한국오대산 五萬眞身信仰의 특징과 北臺信仰의 변화

염중섭(자현)

중앙승가대학교 불교학부 교수

kumarajiva@hanmail.net

- I. 서론
- II. 오만진신신앙의 구조와 특징
- III. 민지와 일연의 기록 차이에 대한 검토
- IV. 미륵신앙에서 나한신앙으로의 변화
- V. 결론

요약문

신라오대산은 선덕여왕 때 자장에 의해서, 중국 산서성 오대산의 문수신앙이 이식된 것이다. 그러나 신라오대산은 통일신라에 이르면 보전과 효명에 의해서 문수를 중심으로 하는 오만진신신앙으로 변모한다. 이는 중국오대산과는 다른 신라불교만의 특징이자, 당시에 유행하던 대승불교의 보살신앙을 통합하고 있다는 점에서 주목된다.

본고는 지금까지 제대로 검토되지 못했던 오만진신신앙에 대해서 검토해본 것이다. 오만진신 구조와 관련해서는 민지의 『오대산사적기』와 일연의 『삼국유사』 속 기록이 전해지는데, 양자 사이에는 일부 상이점이 존재한다.

지금까지 오만진신신앙에 대해서는 일연의 기록을 중심으로 하고 민지의 것을 보충적으로 사용했다. 그러나 본고에서는 민지의 기록에 보다 집중해서, 일연의 오만진신 구조 기록의 문제점을 지적하고, 이의 변화 양상과 타당성을 정리해 보고자 하였다.

이를 통해서 알 수 있는 것은 오대산의 동대에서 확인되는 관음신앙의 배경에 아축불과 역사여래도 존재한다는 점, 그리고 북대의 오백나한신앙이 사실은 미륵신앙에서

변모한 것이라는 점이다.

이 중 본고에서 증시한 부분은 북대의 신앙변화이다. 이는 북대 신앙의 중심이 오백나한이 될 경우에, 오만진신에서 5만이라는 숫자적인 정합성이 무너지며 오대가 모두 보살신앙 중심인 것과 배치(背馳)하기 때문이다. 이 문제를 해소하는 것이 민지의 기록에서 확인되는 미륵신앙의 모습이며, 이를 통해서 통일신라의 미륵신앙 요소가 고려시대에 오백나한으로 변모된 정황을 판단해 볼 수 있게 된다.

이상의 오대산신앙의 변화양상을 통해서, 신앙구조 원형에 대한 보다 정확한 이해에 도달하게 된다.

주제어

『五臺山事蹟記』, 彌勒信仰, 羅漢信仰, 寶川, 孝明, 聖德王, 閔漬

I. 서론

한국오대산은 자장에 의해서 문수신앙의 성산(聖山)으로 개칭된다.¹⁾ 그러나 신라하대에 이르면, 오대산은 보천과 효명에 의해 문수를 중심으로 하는 오만진신신앙으로 변모한다.

본고는 오만진신신앙의 특징을 정리하고, 이 중 북대에서 살펴지는 미륵에서 나한신앙으로의 변화에 초점을 맞춘 것이다. 오만진신 구조를 전하는 문헌은 민지(閔漬, 1248~1326)가 1307년에 찬술한 『오대산사적기』²⁾ 속 「오대산성적병신라정신태자효명태자전기(五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記)」와 일연(1206~1289)의 『삼국유사』 「탑상」 편 말미에 수록되어 있는 「대산오만진신(臺山五萬眞身)」과 「명주오대산보질도태자전기(溟州五臺山寶叱徒太子傳記)」가 존재한다.

민지와 일연은 같거나 유사한 원자료를 보았을 것으로 추정된다. 이는 두 사

1) 慈藏의 新羅五臺山 開創에 관해서는 廉仲燮의 「慈藏의 傳記資料 研究」(서울: 東國大 博士學位論文, 2015) 등의 先行研究를 參照하라.

2) 『五臺山事蹟記』, 「閔漬跋文」, “大德十一年二月日.”

람이 1세대 정도밖에 차이하지 않는 인물이라는 점, 또 현존하는 민지와 일연의 기술 내용이 높은 유사도를 확보하는 것을 통해서 인지해 볼 수 있다. 즉 오대산의 개창과 관련해서, 현재 원형자료에 대한 민지와 일연이라는 두 편집자에 따른 기록이 전해지고 있는 것이다.

불교사와 관련해서는 민지보다는 연대가 빠른 일연의 기록에 의지하는 것이 일반적이다. 그러나 민지의 사적기 찬술은 해당 사찰의 자료 제공과 이를 정리하는 방식으로 진행됐다.³⁾ 또 민지는 사적기를 찬술할 때, 제공받은 선행 자료의 인용을 꼼꼼하게 기록하고 있어 주목된다.⁴⁾ 이는 원자료가 사라진 상태에서 자료의 편집을 파악해 볼 수 있게 해주기 때문이다.

이런 점에서 고대불교사 전체를 정리해야 했던 일연에 비해, 민지는 보다 집중적인 면모를 보이고 있다. 특히 민지가 불교적인 유학자라는 점은 관련 전적을 함부로 손댈 수 없으면서도 역사적인 통일성을 기하려는 모습을 보이게 한다. 이로 인해 출전을 명확하게 기록하고 상충되는 부분을 정리하려는 모습을 보이고 있는데, 이러한 민지의 서술형태와 이에 따른 타당성은 이미 선행연구에서 검토된 바 있다. 이런 점에서 민지의 『오대산사적기』는 오히려 일연의 기록보다 보다 높은 타당성을 확보하는 측면이 존재한다.

본고는 지금까지는 잘 검토되지 않았던 민지의 기록을 부각해서 일연과의 차이점을 정리하고, 이를 통해서 오대산 북대 신앙의 변모에 초점을 맞추어본 것이다. 이를 위해서 먼저 두 기록에서 공통적으로 확인되는 오대산 오만진신 신앙의 특징을 정리한다. 그리고 그 안에서 두 기록의 차이를 통한 관점 및 내용변화에 대해서 검토하였다. 이를 통해서 일연기록의 문제점과 오만진신 신앙의 변모양상을 확인해 볼 수 있게 된다.

3) 같은 책, “亦重違其請。而筆削云爾。”; 韓國學文獻研究所 編, 『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』(서울: 亞世亞文化社, 1977), p.326, “寫成一軸。先使人囑予以筆削。”

4) 廉仲燮, 『慈藏의 傳記資料 研究』(서울: 東國大 博士學位論文, 2015), pp.24-25.

II. 오만진신신앙의 구조와 특징

신라오대산 신앙의 가장 큰 특징은 신라하대의 대승불교를 아우르는 오만진신신앙이다. 이는 전체가 문수신앙으로 단일화되어 있는 중국오대산과 변별되는 신라오대산만의 특징이기도 하다. 즉 ‘오대산=문수신앙’의 구조는 중국적인 기원을 가진 것이지만, 신라에 정착하는 과정에서 신라식의 변형이 발생하는 것이다.

오만진신신앙의 완성자는 신라하대 제33대 성덕왕(聖德王, 재위 702~737)으로 비정되는 효명과 그의 이복형 보천이다. 보천과 효명은 경주에서 神文王의 후계 다툼 과정에서 밀려나 강릉을 거쳐 오대산으로 은거한다.⁵⁾ 이때 이들은 각기 푸른 연꽃이 피어난 곳에 보천암과 효명암을 짓고 수행을 하게 되는데, 이 과정에서 두 가지의 특이한 종교체험을 하게 된다.

첫째는 중대에 위치한 지금의 진여원터(현 상원사)에서, 문수보살이 새벽인(寅, 3~5)시에 출현하여 36가지의 모습으로 변신하는 이적(異蹟)이다. 이 사건으로 인하여 효명은 제33대 성덕왕으로 즉위한 4년 뒤인 705년 음력 3월 4일이나 3월 8일(혹 3월 8일, 8월 3일)에⁶⁾ 오대산으로 돌아와 진여원을 창건하게 된다.⁷⁾

‘寺’는 국가에서 인정받은 격이 높은 사찰을 의미하므로⁸⁾ 산을 대표하는寺

5) 『三國遺事』卷3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』49, pp.998下-999中), “淨神大王太子寶川孝明二昆弟到河西府世獻角干之家留一宿。翌日過大嶺。各嶺千徒到省烏坪。遊覽累日。忽一夕昆弟二人密約方外之志。不令人知。逃隱入五臺山。”; 「塔像第四-溟州(古河西府也)五臺山寶叱徒太子傳記」(『大正藏』49, pp.999下-1000上), “新羅淨神太子寶叱徒。與弟孝明太子。到河西府世獻角干家一宿。翌日踰大嶺。各領一千人到省烏坪。累日遊觀。太和元年八月五日。兄弟同隱入五臺山。”

6) 聖德王之眞如院 開創 年代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」의 甲本에는 “三月初八日”로 되어 있고, 丙本에는 “八月初三日”로 되어 있어 차이가 있다.
甲本: “以唐神龍元年乙巳三月初八日。王親率軍民而到山。始開眞如院造安泥像文殊。”; 丙本: “以唐神龍元年乙巳八月初三日。王親率軍民而到山。始開眞如院造安泥像文殊。”

7) 『三國遺事』卷3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』49, p.998下), “神龍元年開土立寺。則神龍乃聖德王即位四年乙巳也。”, (999上), “以神龍元年(乃唐中宗復位之年聖德即位四年也)乙巳三月初四日始改創眞如院。大王親率百寮到山。營構殿堂。并塑泥像文殊大聖安于堂中。”; 「塔像第四-溟州(古河西府也)五臺山寶叱徒太子傳記」(『大正藏』49, p.1000上), “神龍元年三月八日。始開眞如院(云云)”

8) 張彥遠, 宋崇식 譯, 『歷代名畫記』上(서울: 時空社, 2008), p.234의 脚註5.

가 존재하면 그 나머지는 부속되는 ‘庵’이 되는 것이 일반적이다.⁹⁾ 그러나 오대산에는 월정사와 상원사의 두 수가 존재한다. 상원사보다 월정사가 더 규모가 크며, 오대산을 통괄 및 대표하는 사찰임에도 산 내에 다시금 상원사가 존재하는 것이다. 이런 모순된 이중구조는 월정사에 앞서 상원사가 성덕왕에 의해서 창건되기 때문이다. 즉 창건순서가 ‘상원사 → 월정사’이므로 한 산 안에 두 곳의 대표사찰이 존재하는 양상이 발생한 것이다.

둘째는 오대의 각 봉우리에서 오만진신이 출현한 이적이다. 이는 민지의 『오대산사적기』 속 「오대산성적병신라정신태자¹⁰⁾효명태자전기」와 일연의 「대산오만진신」 및 「명주오대산보질도태자전기」를 통해서 확인된다. 이 중 구체적인 양상은 「태자전기」와 「오만진신」에 기록되어 있다. 이를 살펴보면, 이 역시 두 가지 층위로 되어있는 모습이 확인된다.

하나는 ‘보천과 효명에 의한 오대에서의 오만진신 체험’으로 이는 두 문헌이 공통된다. 둘은 하나에 근거해서 후에 오대산에 다수의 사찰이 창건되며 구체적인 신앙형태가 완비되는 내용이다. 그런데 이 둘 부분의 주체가 「정신태자효명태자전기」에는 성덕왕으로 되어 있는 반면,¹¹⁾ 「오만진신」에는 효명이 성덕왕이 된 후 홀로 남아 수행을 하던 보천의 유훈에 의해 정비되는 것으로 되어 있어 차이가 있다.¹²⁾ 즉 효명 즉 ‘성덕왕을 중심으로 보는 구조’와 오대산에서 일생을 마치는 ‘보천을 중심으로 보는 방식’의 두 가지가 대립하고 있는 것이다.

9) 廉仲燮, 「五臺山史庫의 立地와 四溟堂」, 『東國史學』 제57집(서울: 東國大學校 東國歷史文化研究所, 2014), p.10.

10) 여기에서의 淨神은 寶叱徒 즉 寶川과 같은 인물로 이해된다. 이는 「寶叱徒太子傳記」에서도 유사한 관점이 확인된다. 그러나 「五萬眞身」에는 淨神이 寶川과 孝明의 아버지 즉 神文王으로 되어있어 名稱에 따른 혼란이 존재한다. 즉 「五臺山事蹟記」·「寶叱徒太子傳記」와 「五萬眞身」의 기록에 차이가 존재하는 것이다.

『三國遺事』卷3, 「塔像第四-溟州(古河西府也)五臺山寶叱徒太子傳記」(『大正藏』49, p.999下), “新羅淨神太子寶叱徒。與弟孝明太子。”; 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』49, p.998下), “淨神大王太子寶川孝明二昆弟(按國史。新羅無淨神寶川孝明三父子明文。”

11) 『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…”

12) 『三國遺事』卷3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』49, p.999中), “川將圓寂之日。留記後來山中所行輔益邦家之事云。”

이 부분은 원문이 상당하기 때문에 지면상 생략하고, 이를 간략히 도시화하면 다음과 같다.

「태자전기」

<p>서대: 長嶺 본존: 무량수여래 1만 대세지보살</p>	<p>북대: 象王峰 본존: 석가여래 1만 미륵보살</p>	<p>동대: 滿月臺 본존: 아록여래 1만 관세음보살</p>
	<p>중앙: 地爐峰 본존: 비로자나불 1만 문수보살</p>	
	<p>남대: 麒麟峰 본존: 8대 보살 1만 지장보살</p>	

	<p>北臺-黑: 釋迦如來-<u>一萬彌勒菩薩</u>·<u>五百羅漢</u> (白蓮社) 晝: 『(大方便)佛綰恩經』·『涅槃經』 夜: 涅槃禮懺</p>	
<p>西臺-白: 無量壽如來-一萬大勢至(水精社) 晝: 『法華經』 夜: 彌陀禮懺</p>	<p>中央-黃: 毗盧遮那-文殊三十六化形(華嚴社) 晝: 『華嚴經』·『般若經』 夜: 文殊禮懺</p>	<p>東臺-靑: 一萬觀世音(圓通社) 晝: 『金光明經』· 『仁王般若經』·『大悲心呪』 夜: 觀音禮懺</p>
	<p>南臺-赤: 8大菩薩-一萬地藏(金剛社) 晝: 『地藏經』·『金剛般若經』 夜: 占察禮懺</p>	
	<p>5寺의 本寺 毗盧遮那三尊-華嚴寺(舊寶川庵) 晝: 『大藏經』 夜: 神衆</p>	
	<p>6寺의 都會 下院-文殊岬寺</p>	

「오만진신」

	북대: 象王山 본존: 석가여래 5백 아라한	
서대: 長嶺山 본존: 무량수여래 1만 대세지보살	중앙: 風爐山 본존: 비로자나불 1만 문수보살	동대: 滿月山 본존: 없음 1만 관세음보살
	남대: 麒麟山 본존: 8대 보살 1만 지장보살	

北臺-黑: 釋迦如來-五百羅漢(白蓮社) 晝: 『(大方便)佛報恩經』·『涅槃經』 夜: 涅槃禮懺		
西臺-白: 無量壽如來-一萬大勢至(水精社) 晝: 『法華經』 夜: 彌陀禮懺	中央-黃: 毗盧遮那-文殊三十六化形(華嚴社) 晝: 『華嚴經』·『般若經』 夜: 文殊禮懺	東臺-靑: 一萬觀世音(圓通社) 晝: 『金光明經』· 『仁王般若經』·『千手呪』 夜: 觀音禮懺
南臺-赤: 8大菩薩-一萬地藏(金剛社) 晝: 『地藏經』·『金剛般若經』 夜: 占察禮懺		
5寺의 本寺 毗盧遮那三尊-華藏寺(舊 寶川庵) 晝: 『大藏經』 夜: 華嚴神衆		
6寺의 都會 下院-文殊岬寺 晝·夜: 華嚴神衆禮懺		

오대오만진신신앙의 특징은 신라하대까지 유행하는 대승불교의 중요 신앙 대상이 중앙의 문수신앙을 중심으로 총 망라된다는 점이다. 이는 중국오대산이 문수신앙만을 중심으로 일관된 것과는 다른 신라오대산 불교만의 통합적인 모습이라는 점에서 주목된다.

일부의 연구자들은 오만진신의 구조를 중국오대산의 밀교화에 따른 금강계만다라의 영향으로 이해하기도 한다.¹³⁾ 그러나 신라오대산의 오만진신 구

조는 문헌에서처럼 두 왕자의 종교체험이 선행하고, 이에 입각하여 제기된 것이다. 즉 단순히 사상구조의 통합과 같은 측면에서 제기되는 문제가 아니라는 말이다. 그러므로 이와 같은 주장은 1차 자료의 엄밀한 분석과 타당성이 제고된 이후에나 가능하지, 처음부터 밀교에 따른 영향으로 판단하는 것은 문제가 있다고 판단된다.

일반적으로 한국불교의 특징으로 꼽는 것이 통불교와 호국불교다. 이런 점에서 신라오대산의 제신앙의 통합적 구조는 통불교의 모습이 가장 먼저 구체적으로 드러난 양상이다. 또 이런 오만진신의 구조가 진호국가(鎭護國家)를 위해서 설치된 것이라는 점은 통불교와 동시에 호국불교적인 양상이라고 하겠다. 실제로 동대와 관련해서는 독송 경전으로 『금광명경』과 『인왕반야경』이 등장하며, 서대의 독송 경전에는 『법화경』이 확인된다. 그런데 이들 3경전은 진호국가와 관련된 핵심경전이라고 해서 한 데 묶어 호국삼부경이라고 한다. 이런 점에서도 호국불교적인 면모를 한 번 더 확인해 볼 수가 있는 것이다. 즉 한국불교사에서 최초로 확인되는 호국불교적인 통불교의 모습이 오대오만진신신앙 구조에서 확인되는 것이다.

오만진신신앙에서 거론되는 신앙의 주된 대상은 상징적인 주존(主尊, 本尊) 보다는 오만으로 상징되는 보살이다. 이는 오만진신이라는 명칭을 통해서도 자못 분명해진다. 또 민지와 일연의 신라오대산 관련 기록에는 「신효거사친견오류성사적(信孝居士親見五類聖事蹟)」과 「대산월정사오류성중(臺山月精寺五類聖衆)」이 존재한다. 그런데 여기에서 등장하는 오류성(五類聖) 역시 불(佛)이 아닌 오만진신의 상징적인 변형일 뿐이다.¹⁴⁾ 즉 불보다는 보살신앙이 중심인 셈이다. 신앙구조가 이렇게 전개되는 이유는 중국오대산이 문수성산(文殊聖

13) 朴魯俊, 「五臺山信仰의 起源研究-羅·唐 五臺山信仰의 比較論的 考察」, 『嶺東文化』 제2호(江陵: 關東大學校 嶺東文化研究所, 1986), pp.61-67; 신동하, 「新羅 五臺山信仰의 구조」, 『人文科學研究』 제3호(서울: 同德女子大學校 人文科學研究所, 1997), pp.12-23; 郭磊, 「新羅 五臺山文殊信仰研究」(서울: 東國大學 學位論文, 2016), pp.125-189.

14) 『三國遺事』 卷3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』49, p.1000上), “土與五比丘別。後方知是五類聖眾化身也。”; 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」, “五僧既去始認五類大聖之化身也。五大聖者北臺釋迦 東臺觀音 中臺文殊 西臺大勢至 南臺地藏 是也。”

山)으로 보살신앙을 견지하는 것과 연관해서 이해될 수 있다. 즉 문수가 정점이 되는 오대산구조에서, 그보다 위계가 높은 불이 신앙 중심이 되는 것은 위계에 따른 문제를 초래한다. 그러므로 모셔지는 불은 다분히 상징적일 수밖에 없으며, 실질은 보살이 되는 것이다.

또 대승불교에서 중생의 직접적인 구제자는 불보다도 보살의 역할이 크다. 실제로 중국불교의 4대 영장(靈場) 역시 ‘문수-오대산/보현-아미산/관세음-보타락가산/지장-구화산’처럼, 보살 중심으로 되어 있다. 물론 이런 4대 영장의 확립은 신라하대보다 빠르지 않다. 그러므로 4대 영장은 동아시아 대승불교의 보살 중심구조를 이해할 수는 있지만, 이것이 곧 신라오대산의 정립에 영향을 미쳤다는 의미는 아니다.

오만진신에 등장하는 보살은 ‘동-관세음/남-지장/서-대세지/북-미륵(혹 나한)/중앙-문수’이다. 대승불교에서 신앙의 대상이 되는 보살은 크게 두 종류이다. 첫째는 현재까지 모든 불교의식에서 언급되는 4대 보살이다. 4대 보살이란, 석가모니불과 비로자나불의 협시인 문수와 보현, 그리고 삶과 사후세계의 구제자로 단독신앙의 요소를 강한 관세음과 지장이다. 둘째는 단독신앙의 범주로 규정되는 관세음·지장과 미륵보살이다. 이 중 미륵은 인도불교에서 가장 먼저 성립되는 신앙대상인 동시에 유가행파(瑜伽行派)의 시원자이기도 하다. 이렇게 놓고 본다면, 신라오대산의 오만진신신앙에서는 보현이 대세지로 대체되는 것 정도로 해서, 핵심보살들이 모두 등장한다는 것을 알 수 있다.

오만진신구조에서 보현이 독립신앙의 영역을 확보하지 못하는 것 역시 두 가지로 추론해 볼 수 있다. 첫째는 통일 이후인 신라하대라는 아미타신앙의 유행 시기와 맞물려 아미타불의 독립적인 위상을 부여할 필연성이다. 오만진신의 구조에서 보살이 중심이라는 점은 앞서 언급한 바 있다. 그럼에도 아미타불만은 당시의 강력한 신앙지와 필연성에 의해서 도저히 무시될 수 없었다. 바로 이와 같은 상황이 서대에 아미타불과 연관된 대세지의 단독신앙 구조를 확립했다는 판단이다.

대세지의 지혜라는 상징은 문수와 겹치는데, 이는 독립신앙으로 발전하는

문수와 달리 대세지가 독립신앙의 위상을 정립하지 못하는 가장 큰 이유가 된다. 즉 먼저 성립해서 일반화되어 있던 문수와의 내부경쟁에서 밀렸다는 말이다. 이런 점에서 본다면, 대세지의 독립신앙적 위상 부여는 매우 이례적이다. 그러므로 여기에는 서방 즉 서대라는 특수성에 따른 아미타불과 연관된 측면이 작용했다고 생각해 볼 수 있는 것이다.

둘째는 보현보살의 독립신앙으로서의 불투명성이다. 보현보살은 중국 아미산-보현도량의 존재처럼, 독립신앙의 위상을 확보하기도 한다. 그러나 보현의 독립신앙으로서의 위상은 관세음·지장·미륵·문수에 비해서 상대적으로 선명하지 못하다. 즉 제한적인 모습을 보인다는 말이다. 이런 보살신앙은 절강성 지제산의 천관(天冠)보살이나¹⁵⁾ 강원도 금강산의 법기(法起, 曇無竭)보살이 더 있다.¹⁶⁾ 이들 보살은 독립신앙으로 발전하는 과정에서 더 이상 확대되지 못하고 정체되는 모습을 보인다. 즉 완전히 독립신앙의 위상을 가지지는 못하는 것인데, 이런 보살들과 독립신앙으로 완성되는 관세음·지장·미륵·문수와의 중간자적인 위치에 있는 존재가 바로 보현보살이다. 즉 독립신앙으로서는 다소 불투명하다는 말이다. 이 때문에 오대산이라는 다섯 보살신앙의 숫자 제한이 있는 상황에서 보현은 누락되는 것이 아닌가 한다.

사실 관세음이 동(東)으로 분화하지 않고 아미타불과 함께 서(西)로 합해지면, 보현이 동대라는 독립성을 확보할 수도 있다. 그러나 관세음은 서방극락정토 아미타불의 좌협시인 동시에, 남섬부주 남인도 보타낙가산에 주처를 가지는 이중성을 가지는 보살이다. 이는 관세음이 본래 바다와 관련된 독립신앙이었다가 후에 극락정토신앙 구조 속에 편입되기 때문에 발생하는 문제이다. 실제로 관세음은 <수월관음도>나 <관음·지장병존도(觀音·地藏並存圖)>¹⁷⁾ 등을

15) 崔成烈, 「天冠寺와 天冠菩薩 信仰」, 『天冠寺의 歷史와 性格』(長興: 長興郡, 2013), pp.37-39; 袁冰凌, 『支提山華嚴寺誌』(福建: 福建人民出版社, 2013), pp.1-49.

16) 廉仲燮, 「한국불교 聖山인식의 시원과 전개-五臺山·金剛山·寶蓋山을 중심으로」, 『史學研究』 제126호(서울: 韓國史學會, 2017), pp.100-102; 廉仲燮, 「魯英筆 高麗太祖 曇無竭菩薩 禮拜圖의 타당성 검토」, 『國學研究』 제30집(安東: 韓國國學振興院, 2016), pp.564-580.

17) 黃金順, 「觀音·地藏菩薩像의 來世救濟 信仰」, 『美術史研究』 제19호(서울: 美術史研究會, 2005), pp.60-81; 김이름, 「觀音·地藏竝立 圖像의 淵源과 唐·宋代의 觀音·地藏竝立像」, 『講座美術史』 제45호

통해서도 강한 독립성을 보이는 모습이 목도된다. 이런 관세음의 강한 독립성과 신앙적인 열기 때문에 관세음은 아미타와 융합되지 않고 동으로 분리되며, 이 과정에서 보현의 독립 위치가 사라지게 된 것으로 판단된다.

다음으로 검토될 수 있는 특징은 오방이라는 방위와 오만진신의 연결 타당성이다. 이는 상당히 복잡한 양상을 띠고 있는데, 이를 타당성이 높은 순서로 검토해보면 다음과 같다.

먼저 중앙에 문수가 배치되는 것은 오대산의 신앙구조라는 점에서 타당하다. 또 중앙에는 본존으로 비로자나불이 살피지는데, 이 역시 자장이 중국오대산 북대에서 비로자나불(60권 본에서는 노사나불)과 관련된 『화엄경』의 계승을 듣고 문수를 친견한다는 점에서¹⁸⁾ 충분히 가능한 구조이다.

서방의 대세지보살은 서방극락의 교주인 아미타불을 본존으로 해서 등장한다는 점, 또 대세지가 아미타불의 협시 외에는 달리 독립적으로 등장하는 경우가 없다는 점에서, 서방의 대세지와 아미타불의 배치 역시 타당하다.

남방에 지장을 배치하는 것은, 지장이 남방화주(南方化主) 즉 남방의 교화자라는 측면이 존재하기 때문으로 판단된다. 지장신앙의 대표 경전은 당나라 초기까지는 『지장보살십륜경』이며 그 이후에는 『지장보살본원경』이다.¹⁹⁾ 그런데 이러한 지장관련 경전 들에는 모두 지장이 남쪽에서 온다거나,²⁰⁾ 남방유리세계(南方流離世界)에 거처한다는 내용이 수록되어 있다.²¹⁾ 이런 점 때문에 지

(서울: 佛教美術史學會, 2015), pp.308-328.

- 18) 『三國遺事』 卷3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』49, pp.998中·下), “問何以無聊。師答以夢所受四句偈。梵音不解為辭。僧譯之云。呵囉婆佐曩。是曰了知一切法。達[口*(上/示)*聿]陟法野。云自性無所有。曩伽吧伽曩。云如是解法性。達[口*(上/示)*聿]盧舍那。云即見盧舍那。”; 『五臺山事跡記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」·「泰安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, “明早忽有梵僧來謂, 曰昨夜有何事乎, 師曰文殊像授梵語偈, 不解其義, 甚恨之, 梵僧譯之, 曰了知一切法, 自性無所有, 如是解法性, 即見盧舍那。”
- 19) 廉仲燮, 『『地藏經』의 중국 유행시기와 인도문화권 찬술의 타당성 검토』, 『東아시아佛敎文化』 제37호(釜山: 東아시아佛敎文化學會, 2019), pp.167-169.
- 20) 『大方廣十輪經』 卷1, 「序品第一」(『大正藏』13, p.682上), “佛復讚歎地藏菩薩言。汝從南方來。”; 『大乘大集地藏十輪經』 卷1, 「序品第一」(『大正藏』13, p.722中), “世尊說是地藏菩薩諸功德已。爾時。地藏菩薩摩訶薩。與八十百千那由多頻跋羅菩薩。以神通力。現聲聞像。從南方來。至佛前住。”; 『佛說地藏菩薩陀羅尼經』 全1卷, (『大正藏』20, p.656中), “佛復讚嘆地藏菩薩言。汝從南方來。”
- 21) 『佛說地藏菩薩經』 全1卷, (『大正藏』85, p.1455中), “爾時地藏菩薩住在南方琉璃世界。以淨天眼觀地獄之中受苦眾生。鐵碓搗鐵磨磨鐵犁耕鐵鋸解。鑊湯沸沸猛火旦天。飢則吞熱鐵丸。渴飲銅汁。受諸苦惱無

장을 남방에 배치한 것으로 판단된다.

또 지장과 관련해서는 확인되는 주존이 없는데, 이는 지장보살의 독립성이 워낙 강해서 다른 불과의 연결성이 어렵기 때문이다. 그러나 그럼에도 사방불 구조에서, 남방과 관련해서 언제나 등장하는 보생여래(寶生如來, 혹은 寶勝)가 등장하지 않고, 팔대보살을 배치한 것은 이해하기 쉽지 않다. 밀교에서는 지장이 보생여래의 화신으로 이해되는 경우도 있다는 점에서 더욱 그렇다.²²⁾ 팔대보살의 등장은 주존이 불이 되는 다른 오대와는 완전히 다른 이질적인 내용임은 누구나 인지해 볼 수 있다.

또 여기에서 언급되는 팔대보살이 어떤 분들을 지칭하는지도 불분명하다. 팔대보살과 관련해서 영향력이 컸던 경전은 『팔대보살만다라경(八大菩薩曼荼羅經)』이나 『불설대승팔대만다라경(佛說大乘八大曼拏羅經)』 그리고 『칠불팔보살소설대다라니신주경(七佛八菩薩所說大陀羅尼神呪經)』이다.²³⁾ 이 중 『팔대보살만다라경』과 『불설대승팔대만다라경』에는 ①성관자재(聖觀自在)·②자씨(慈氏)·③허공장(虛空藏)·④보현(普賢)·⑤금강수(金剛手)·⑥문수실리(曼殊室利[哩])·⑦제개장(除蓋障)·⑧지장(地藏)이 등장하며,²⁴⁾ 『칠불팔보살소설대다라니신주경』에는 ①문수사리(文殊師利)·②허공장(虛空藏)·③관세음(觀世音)·④구탈(救脫)·⑤발타화(跋陀和)·⑥대세지(大勢至)·⑦득대세(得大勢)·⑧견용(堅勇)이 살피진다.²⁵⁾ 그런데 전자에는 지장이 팔대보살 안에 등장하는 노골적인 문제가 존재하며, 후자를 보더라도 오대의 다른 대에 배치된 문수·관세음·대세지가 등장하는 것을 알 수 있다. 즉 중복의 문제가 살피지는 것이다. 이

有休息。地藏菩薩不忍見之。即從南方來到地獄中。與閻羅王共同一處別床而座。”

- 22) 신동하, 「新羅 五臺山信仰의 구조」, 『人文科學研究』 제3호(서울: 同德女子大學校 人文科學研究所, 1997), p.17.
- 23) 최몽룡, 『한국미술의 자생성』(서울: 한길아트, 1999), p.42; 長部和雄, 『唐代密教史雜考』(神戸: 神戸商科學術研究會, 1971), pp.134-135.
- 24) 『八大菩薩曼荼羅經』全1卷, (『大正藏』20, p.675中·下); 『佛說大乘八大曼拏羅經』全1卷, (『大正藏』20, p.676中·下); 『佛說八大菩薩經』全1卷, (『大正藏』14, p.751下), “妙吉祥菩薩摩訶薩。聖觀自在菩薩摩訶薩。慈氏菩薩摩訶薩。虛空藏菩薩摩訶薩。普賢菩薩摩訶薩。金剛手菩薩摩訶薩。除蓋障菩薩摩訶薩。地藏菩薩摩訶薩。”
- 25) 『七佛八菩薩所說大陀羅尼神呪經卷第一』全1卷, (『大正藏』21, pp.538中-540下).

런 점에서 남대의 주존으로 팔대보살이 등장하는 부분에는, 일관성과 중복의 문제가 노출된다는 점에서 논란의 소지가 존재한다.

북방의 일만보살은 미륵이며, 또 여기에는 오백나한도 존재한다. 북대와 관련된 미륵과 오백나한의 문제는 다음 장에서 보다 구체적으로 다루어볼 것이므로 여기에서는 주존인 석가모니에 대해서만 언급해보고자 한다. 사방불 구조에서 확인되는 북방은 금강계(金剛界)에 입각한 불공성취불(不空成就佛)이 가장 대표적이다. 때에 따라서는 불공성취를 대신해 『금광명경』 권1 등에 입각한 미묘성불(微妙聲佛)이나²⁶⁾ 『법화경』의 동북방 관점에 따라 석가모니가 등장하는 경우도 존재한다.²⁷⁾ 또 밀교에서는 불공성취와 석가모니를 동일시하는 관점도 존재한다.²⁸⁾ 즉 석가모니의 타당성도 존재하는 것이다. 그러므로 ‘북방-석가모니’ 역시 큰 문제는 없다.

끝으로 동방의 관세음보살인데, 이 부분은 상당히 혼란스럽다. 관세음이 동방이 되는 것은 서방극락에서 봤을 때, 관세음의 주처인 보타낙가산이 남섬부주에 속하는 남인도에 위치하기 때문이다.²⁹⁾ 서방극락의 위치는 남섬부주에서 서쪽으로 10만억 국토 떨어진 곳에 위치한 세계이다.³⁰⁾ 이런 점에서 본다면, 보타낙가산은 극락의 관점에서는 동방이 된다. 즉 관세음이 왜 하필 동방이 되어야 하는지에 대한 타당성이 확보되는 것이다.

그러나 동대는 관세음이 중심 보살이다 보니, 서방에 아미타불이 있는 관계로 동방의 주존 문제가 불투명하게 된다. 이 때문에 「태자전기」에는 아촉여래로 등장하는 반면, 「오만진신」에서는 주존이 언급되지 않고 있는 차이를 보이

26) 『金光明經』 卷1. 「壽量品第二」(『大正藏』16, pp.335下-336上), “於蓮華上有四如來：東方阿閼如來、南方寶相如來、西方無量壽佛、北方微妙聲佛。”

27) 『妙法蓮華經』 卷3, 「化城喻品第七」(『大正藏』9, p.25下), “東北方佛, 名壞一切世間怖畏, 第十六我釋迦牟尼佛於娑婆國土成阿耨多羅三藐三菩提。”; 『添品妙法蓮華經』 卷3, 「化城喻品第七」(『大正藏』9, p.160上).

28) 洪潤植, 「新羅 華嚴思想의 社會的 展開과 曼荼羅」, 『(千寬宇先生還曆紀念) 韓國史學論叢』(서울: 正音文化社, 1985), pp.295-297.

29) 『大唐西域記』 卷10, (『大正藏』51, p.932上), “秣刺耶山東有布呬洛迦山。山徑危險巖谷敝傾。山頂有池。其水澄鏡流出大河。周流繞山二十匝入南海。池側有石天宮。觀自在菩薩往來遊舍。”

30) 『佛說阿彌陀經』 全1卷, (『大正藏』12, p.346下), “從是西方過十萬億佛土。”; 『無量壽經』 卷上, (『大正藏』12, p.270上), “去此十萬億刹。”; 『佛說觀無量壽佛經』 全1卷, (『大正藏』12, p.341下).

게 된다. 이러한 문제에 대해서는 역시 다음 항에서 보다 구체적으로 다루어 보고자 한다.

이상의 각 보살들이 오대산의 각 대에 배속되는 구조를 통해서 보면, 대승의 대표적인 보살신앙을 통합하려는 모습을 보인다는 점과 나름의 타당성에 입각하여 오대오만진신의 구조가 정립되어 있다는 것을 알 수 있다. 오대오만진신 구조는 보천과 효명의 종교체험과 이에 입각한 진호국가를 위해 오대산에 배치된 통불교적인 배치이다. 이런 점에서 오대오만진신 구조를 타당성만으로 변증하는 것은 본말이 전도된 접근일 수도 있다. 그러나 오대오만진신 구조에 나름의 타당성을 도출한다는 것은, 신라오대산신앙을 파악하고 이해하는데 있어서 매우 중요한 측면이 된다는 점 역시 분명하다.

III. 민지와 일연의 기록 차이에 대한 검토

민지의 「태자전기」와 일연의 「오만진신」에서 확인되는 오대오만진신 구조의 차이는 총 6가지인데, 이 중 특히 중요한 것은 2가지이다. 이를 표를 통해서 간략히 제시해 보면 다음과 같다.

중요도	위치	「太子傳記」	「五萬真身」
덜 중요한 것	① 中臺	地爐峰	風爐山
	② 寶川庵	華嚴寺 神衆	華藏寺 華嚴神衆
	③ 東臺	「大悲心呪」	「千手呪」
	④ 文殊岬寺	해당 항목 없음	華嚴神衆禮懺
중요한 것	① 北臺	彌勒菩薩 一萬彌勒菩薩과 五百羅漢	五百羅漢 五百羅漢
	② 東臺	阿閼如來	해당 항목 없음

먼저 덜 중요한 것 세간 가지 중 ❶ 지로봉과 풍로산의 차이에서, 봉(峰)과 산(山)은 오대산 안에 위치한 봉우리를 봉으로 볼 것이냐 독립된 산으로 볼 것이냐에 따른 관점 차이일 뿐이다. 그러므로 이는 큰 문제는 아니다. 이 부분에서의 핵심적인 차이는 지로와 풍로라는 명칭인데, 의미적으로만 본다면 대동소이하다.

로(爐)란 화로이다. 오대산 중대의 생김새가 전체적으로 화로와 같다는 의미이다. 이 중 지로라는 명칭은 이와 같은 형상에 따른 것이다. 또 풍로란, 화로에 바람이 들어가는 내용을 상징하는 명칭으로 화로가 크게 일어난다는 작용을 나타낸다.

화로는 난방이나 간이 취사용으로도 사용하지만, 동아시아의 선(仙)사상과 관련해서는 외단(外丹)의 연단(鍊丹)을 위한 도구로도 사용된다. 실제로 조선을 대표하는 신선인 『해동전도록(海東傳道錄)』의 저자인 상당(上黨) 한무외(韓無畏, 1517~1610)는 오대산을 연단을 위한 최고의 복지로 꼽고 있는데,³¹⁾ 역시 이와 같은 중대의 산형(山形)과 연관해서 이해될 수 있는 부분이다.

❷의 화엄사와 화장사 역시 의미적으로는 큰 차이가 없다. 오대산 문수신앙의 특징은 문수만의 단독적인 신앙이 아니라, 화엄과 연관된 문수화엄신앙이라는 점이 지적된 바 있다.³²⁾ 이런 점에서 오대오사(五臺五社)의 본사(本寺)로서 보천암을 화엄사로 변경한다는 것은 충분한 설득력과 타당성을 검비한다.

『화엄경』에서 말하는 비로자나불의 이상세계는 연화장세계이다. 이를 화장세계로도 축약해서 부르는데, 화장사의 화장이란 이런 화장세계의 의미로 이해해 볼 수 있다. 즉 화엄사가 경전의 명칭을 취한 것이라면, 화장사는 세계의 명칭을 차용하고 있는 것이다. 이런 점에서 양자가 의미하는 차이는 대동소이하다는 판단이 가능하다.

또 화엄사와 화장사에서는 낮에 대장경을 윤독한 것으로 되어 있다. 이런 점

31) 李重煥, 『擇里志』, 「卜居總論-江原道」, “上黨韓無畏得道尸解而稱修丹福地以此山爲第一”

32) 廉仲燮, 「五臺山 文殊華嚴 신앙의 특수성 고찰」, 『韓國佛敎學』 제63호(서울: 韓國佛敎學會, 2012), 12-34; 廉仲燮, 「新羅五臺山の 정립에 있어서 文殊信仰과 華嚴」, 『淨土學研究』 제29집(서울: 韓國淨土學會, 2018), pp.318-343.

에서, 화장사의 장(藏)이 대장경이라는 추론도 가능하다. 즉 화엄경을 필두로 하는 대장경을 독송하는 장소라는 의미로도 이해될 수가 있는 것이다. 그러나 이 역시도 화엄을 중심으로 하는 일체의 원용적인 측면이라는 점에서 전반적인 의미가 바뀌는 것은 아니다.

②에는 또 신중과 화엄신중의 차이도 존재한다. 그러나 동아시아불교에서 말하는 신중이란, 신중단의 신중에서 확인되는 것처럼 『화엄경』 「세주묘엄품」에 등장하는 39위(位)의 화엄성중을 기본으로 한다.³³⁾ 물론 『석문의범』에서는 39위에 토속적인 전통신 65위를 더해서 104위를 제시한다.³⁴⁾ 그러나 그 근본은 화엄의 39위이다. 이 때문에 제대성중(諸大聖衆)이나 옹호성중(擁護聖衆)이라는 호법선신을 지칭하는 용어를 화엄성중으로 대체하기도 한다. 즉 ‘제대성중=옹호성중=화엄성중’은 대등 관계의 유사어인 것이다. 이런 점에서 본다면, 신중이라는 축약식 표현과 화엄성중이라는 구체적인 명칭에는 단어 차이가 있지만 같은 의미로 보아도 문제는 없다.

③의 「대비심주」와 「천수주」 역시 「천수천안관자재보살광대원만무애대비심대다라니」의 약칭으로 같은 것을 지칭하는 다른 축약일 뿐이다. 즉 긴 제목의 다라니를 축약해 부르는 과정에서, 대비심이라는 관세음보살의 속성을 중심으로 할 것이냐와 천수천안이라는 형태(질료)적인 특징을 중심으로 할 것이냐의 차이만 존재하는 것이다. 그러므로 이 역시 큰 차이라고 할 수는 없다.

④의 화엄신중에참 부분 역시 ③의 연장선상에서 이해될 수 있는 부분이다. 오대오만진신의 사찰 구조와 관련된 오대사(五臺社)에는 각기 다른 예참(禮懺)이 등장한다. 그런데 현재의 월정사에 해당하는 민지의 문수갑사 부분에는 이 내용이 없다. 물론 화엄사(화장사)에도 예참에 대한 부분이 없지만, 화엄사와 문수갑사는 서로 호응하는 총괄사찰이라는 점에 주목할 필요가 있다. 이런 점에서 이 부분에서는 「오류성중」의 기록이 더 타당하다고 판단된다. 즉 승려가 아니었던 민지로서는 이런 사찰 안의 신행과 관련해서 치밀하지 못했고, 이 때

33) 39위의 聖衆은 「華嚴經略纂偈」 속에 간략히 정리되어 있다.

34) 安震湖編, 「釋門儀範」(서울:法輪社, 檀紀4294), pp.59-68.

문에 기록이 누락된 것이라는 관점이 성립하는 것이다.

다음으로는 중요한 것 2가지에 대해서 검토해보자. 먼저 ①북대의 신앙대상으로서 1만 미륵과 오백나한의 차이이다. 오만진신이라는 명칭을 본다면 1만 미륵 대신 오백나한이 되면, 총 오만이 아닌 40,500밖에 되지 않는 근본적인 문제가 발생한다. 특히 「태자전기」에는 1만 미륵과 오백나한이 함께 등장하고 있다는 점에서, 북대가 1만 미륵에서 오백나한으로 중심신앙에 변화가 있었음을 짐작케 한다. 즉 「태자전기」가 양자적인 과도기의 모습을 보이고 있다면, 「오만진신」은 변화 이후에 초점을 맞추고 있는 셈이다. 이러한 북대의 신앙변화에 대해서는 다음 장에서 좀 더 면밀한 검토를 진행해 보고자 하므로, 여기에서는 이의 핵심을 언급하는 정도에서 일단 차치하고자 한다.

②는 동대의 본존인 아촉여래의 등장 유무이다. 대승불교에서 동방은 서방의 극락과 더불어 중요한 이상세계가 존재하는 방위이다. 대표적인 것이 동방 만월세계(滿月世界)의 약사유리광여래와 아비라제세계(阿比羅提世界)의 아촉불(阿闍佛)이다.

극락으로 대표되는 서방세계가 인도인들의 이상이 되는 것은 아리안족의 민족이동과 관련된다. 아리안족은 코카서스산맥 쪽에서 오하(五河)유역을 통해 인도로 들어오게 되는데, 이로 인해 서방에 대한 숭배가 존재하는 것이다. 또 서방은 해가 지는 곳이기 때문에 사후 및 부활과 연관되어 이해되기도 한다. 실제로 붓다의 열반 방향은 머리를 북쪽으로 해서 오른쪽으로 누웠으므로 얼굴이 향한 곳은 서쪽이다. 즉 서방과 관련해서 입적하는 모습이 확인되는 것이다.

동아시아는 일조량이 부족하기 때문에 양명한 남방(南方)에 대한 숭배구조가 존재한다. 이는 주(周)나라의 천자(天子)가 남향해서 정사를 펼쳤다는 군인 남면지술(君人南面之術)과,³⁵⁾ 이러한 군주가 정무를 보는 정전(正殿) 명칭이 밝

35) 班固 編, 『漢書』30, 「藝文志(諸子略序)」, “君人南面之術: 1. 人君, 君主也。 2. 君人, 治理人民。 南面, 帝王之位南向, 故稱君王為南面。”; 리찌허우, 정병석 譯, 『中國古代思想史論』(서울: 한길사, 2005), pp.192-205.

은 집의 의미인 명당(明堂)인 것을 통해서 기원을 찾을 수 있다.³⁶⁾ 그러나 무더운 인도는 기후 때문에 남향을 선호하지 않는다. 대신 농사와 관련해서 동향에 대한 숭배구조가 확인된다. 이는 붓다의 출가가 동쪽이며,³⁷⁾ 부다가야의 성도(聖道) 역시 동쪽이라는 점을 통해서 판단해 볼 수 있다. 실제로 동아시아의 사원 입구가 남향인 것과 달리, 인도나 인도문화권의 사찰은 동향을 정문으로 하는 차이가 확인되는 모습을 보인다.³⁸⁾

대승불교 안에서 동방에 대한 선호가 있는 상황에서 관세음보살이 동대의 신앙중심으로 확정되자, 약사여래와 아촉불을 어떻게 비정할 것이냐라는 문제가 새롭게 대두한 것으로 보인다. 특히 아촉불은 독립신앙적으로는 이렇다할 것이 없고 사방불 구조와 같은 종합적인 관점에서만 등장하지만, 약사여래는 신라하대에 막대한 영향력을 행사했던 신앙대상이었다는 점에서 더욱 그렇다.³⁹⁾ 오늘날은 약사여래라고 하면 질병의 치료에 해당하는 붓다로만 이해하지만, 과거에는 모든 재앙과 복록(福祿)의 증장 역시 약사여래의 영역에 속해 있었다. 즉 치료의 범위가 단순한 질병뿐만 아니라 정신 및 삶과 관련된 모든 곳에 걸쳐 있었던 것이다. 이는 현대와 같은 개념 분리가 명료하게 이루어지지 않았던 고대의 관점에 따른 것으로 관세음보살 신앙 등에서도 확인되는 공통양상이다.

신라하대에 약사신앙이 크게 유행했음에도, 오만진신의 구조에 약사여래가 보이지 않는다는 점은 상당히 이채롭다. 물론 여기에는 동쪽으로 옮겨온 관세음과 오만진신을 일관하는 보살 중심신앙의 영향이 존재한다는 것은 재론의 여지가 없다.

그런데 좀 더 면밀히 고찰해보면, 동대와 관련해서 만월봉(滿月峰)과 만월산

36) 리저허우, 정병석 譯, 『中國古代思想史論』(서울: 한길사, 2005), p.84의 각주85; 金一權, 「唐宋代的 明堂儀禮 變遷과 그 天文宇宙論의 運用」, 『宗教와 文化』, 제6집(서울: 서울大學校 宗教問題研究所, 2000), pp.209-210..

37) 安良圭, 『붓다의 入滅에 관한 研究』(서울: 民族社, 2009), p.166.

38) 『大唐西域記』 卷1, (『大正藏』51, p.869中·下), “三主之俗東方爲上。其居室則東闢其戶。旦日則東向以拜。人主之地南面爲尊。”

39) 정병삼, 『新羅 藥師信仰의 성격』, 『佛敎研究』 제39호(서울: 韓國佛敎研究院, 2013), pp.67-73.

(滿月山)이라는 명칭이 살피지는 것을 확인해 볼 수 있다. 이는 동방 만월세계라는 약사여래의 세계에 대한 인식이 존재하는 부분이라는 점에서 주목된다. 즉 이는 동대 신앙에는 관세음과 더불어 약사도 일정 부분 존재하는 것이다.

그런데 특이한 것은 그럼에도 본존으로 등장하는 것은 약사여래가 아니라 아촉여래라는 점이다. 아촉은 여래(如來)보다는 불(佛)이 보다 일반적인 표현이다. 붓다의 명칭과 관련해서는 여래라고 하는 경우와 불이라고 하는 경우의 두 가지가 있는데, 이의 구분은 관습적이지만 뚜렷한 기준에 따른 명료성은 확인되지 않는다. 그런데 여기에서 아촉은 불이 아닌 여래도 칭해지는 것이다. 일반적으로 약사는 불이 아닌 여래로 불린다. 이런 점에서 본다면, 아촉여래라는 표현은 아촉불과 약사여래의 혼재된 명칭이라는 판단도 일정 부분 가능하다는 점에서 주목된다.

아촉불(Akṣobhya-buddha)은 『아촉불국경(阿閼佛國經)』에 등장하는 붓다로 동방의 정토인 아비라제(阿比羅提, Abhirati)세계의 주관자이다. 아촉은 번역하면 부동(不動)의 의미인데, 마음의 동요를 없애고 분노를 가라앉힌다는 뜻이다.

아촉불은 호국경전으로 영향을 크게 미치는 『금광명경』에서는 사방불 중 동방불로 나타나며,⁴⁰⁾ 『법화경』 「화성유품」에는 동방 환희국(歡喜國)에 머무는 것으로 되어 있다.⁴¹⁾ 또 아촉불은 밀교에서도 중요한 역할을 담당하는데, 금강지역의 『금강정유가중략출염송경(金剛頂瑜伽中略出念誦經)』에서는 금강계 오불 중 동방의 붓다라는 위상을 확보하고 있다.⁴²⁾ 즉 등장 배경에는 차이가 있지만, 모두 동방과 관련해서 나타나는 공통점을 보이고 있는 것이다.

『태자전기』에 아촉불이 아촉여래로 등장하는 것은 동대의 독송 경전에 『금광명경』이 존재한다는 점에서 『금광명경』에 입각한 것이라는 판단이 가능하

40) 『金光明經』卷1, 「序品第一」(『大正藏』16, p.335中), “常為四方。四佛世尊。之所護持。東方阿閼。南方寶相。西無量壽。北微妙聲。”; 『合部金光明經』卷1, 「序品第一」(『大正藏』16, p.359下); 『金光明最勝王經』卷1, 「序品第一」(『大正藏』16, p.404上). “并四方四佛。威神共加護。東方阿閼尊。南方寶相佛。西方無量壽。北方天鼓音。”

41) 『妙法蓮華經』卷3, 「化城喻品第七」(『大正藏』9, p.25中), “其二沙彌東方作佛。一名阿閼在歡喜國。二名須彌頂。”; 『添品妙法蓮華經』卷3, 「化城喻品第七」(『大正藏』9, p.160上).

42) 『金剛頂瑜伽中略出念誦經』卷1, (『大正藏』18, p.227下), “於其東方如上所說象座。想阿閼鞞佛而坐其上。”

다. 특히 오대산오만진신 구조 속에서 호국삼부경이 모두 등장한다는 점에서 동대의 본존으로 아촉불이 등장하게 되는 것은 충분한 타당성을 확보한다. 즉 동대와 관련해서는 아촉과 약사라는 이중구조가 존재했고, 호국적인 관점에서 아촉이 보다 중요한 위치를 차지했던 것이라는 추론이 가능한 것이다. 이는 동대 주불로써 아촉이 처음부터 관세음과 함께 존재했을 개연성을 환기한다. 또 밀교 경전인 『일체불섭상응대교왕경성관자재보살염송의궤(一切佛攝相應大教王經聖觀自在菩薩念誦儀軌)』에는 관자재보살의 정상보관(頂上寶冠)의 화불이 아미타가 아닌 아촉불로 명시되어 있다.⁴³⁾ 즉 일부에서는 관세음과 아촉불의 연관관계도 존재했던 것이다. 이런 점들을 종합해 본다면, 이 부분에서는 「태자전기」가 「오만진신」보다 높은 타당성을 확보한다고 하겠다. 이런 점에서 본다면, 이 부분에서는 「태자전기」가 「오만진신」보다 높은 타당성을 확보한다고 하겠다.

IV. 미륵신앙에서 나한신앙으로의 변화

「태자전기」와 「오만진신」의 기록 차이와 오만진신의 ‘오만’과 「오류성사적」과 「오류성중」에서 확인되는 ‘오류’는 오백나한이 북대신앙의 원형이 될 수 없다는 점을 분명히 해준다. 즉 오백나한은 오만이라는 숫자에도 부합되지 않으며, 오류라는 다섯 종류의 범주에도 속하기 어려운 것이다. 여기에 오백나한은 인물들의 정체가 명확하게 밝혀지지 않은 상징적인 제자군에 지나지 않는다는 점에서 더욱 그렇다.

미륵은 인도불교에서 가장 이른 시기에 성립되는 미래불이자 보살이다. 또 인도 대승불교 중 중관파와 더불어 2대 주류를 형성하는 유가행파 즉 유식학파의 개조인 동시에 신앙대상이 되는 분이다. 이 유식학파가 동아시아에 영향

43) 『佛說一切佛攝相應大教王經聖觀自在菩薩念誦儀軌』全1卷, (『大正藏』20, p.66中), “於華中心畫觀自在菩薩。身赤色三面六臂。頂戴寶冠內有阿閼佛。”

을 미치는 것은 먼저 구유식의 진제에 의해서이다. 그러나 동아시아불교를 강타하는 것은 현장의 신유식이 당나라 불교의 주류가 되면서이다.

현장의 인도구법은 붓다의 성적(聖蹟)으로는 천계도수(天梯道樹)의 참배에 있었고,⁴⁴⁾ 학문적으로는 『유가사지론』 100권을 수학하는 것이었다.⁴⁵⁾ 실제로 현장은 나란다에서 실라바드라[戒賢]에게 호법계(護法系)의 유식학을 수학한 후 당으로 귀국한다. 현장이 동아시아에 끼친 영향은 실로 막대했다. 당은 개국초부터 유지하던 도교를 불교에 우선시하는 도선불후(道先佛後, 道先僧後)를⁴⁶⁾ 재고하게 되고,⁴⁷⁾ 현장이 당태종의 요청에 의해 제출한 『대당서역기』는 당의 세계제국화에 중요한 초석이 된다.

당시 최고의 세계인이었던 현장이 던진 충격으로 인해 신라의 원효와 의상 및 원측이 현장의 제자가 되기 위해서 입당을 시도한다. 이 중 원효는 무덤 사건을 겪으면서 되돌아오고, 의상은 장안으로 갔으나 종남산 지상사의 지엄 문하로 가게 된다. 결국 원측만 현장의 제자가 되어 서명사파(西明寺派)를 개창하지만, 이들이 경도되었다는 점만으로도 현장의 위상과 영향을 짐작해 보는 것은 그리 어렵지 않다.

또한 미륵신앙은 유가법상종(瑜伽法相宗)과는 별개로 그 속에 내포된 메시아사상과 미륵 출현시의 군주가 전륜성왕이라는 측면 때문에 삼국시대 때부터 크게 유행했다. 이는 신라의 진흥왕과 백제의 성왕(聖王)이 전륜성왕을 표방했으며,⁴⁸⁾ 선덕여왕에게도 전륜성왕을 추구한 모습이 확인된다. 즉 미륵신

44) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 卷1, 「起載誕於猴氏終西屈于高昌」(『大正藏』50, p.226上), “天梯道樹之鄉, 瞻禮非晚。”

45) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 卷5, 「起尼乾占歸國終至帝城之西漕」(『大正藏』50, p.246中), “但玄奘來意者, 為求大法, 廣利群生。自到已來, 蒙師為說《瑜伽師地論》, 決諸疑網, 禮見聖跡, 及聞諸部甚深之旨, 私心慰慶, 誠不虛行。”

46) K. S. 케네쓰 쉐, 박혜당 譯, 『中國佛敎上』(서울: 民族社, 1991), pp.216-238; 구보 노리파다, 崔俊植 譯, 『道敎史』(서울: 분도출판사, 2000), pp.220-228; 토오도오 교순·시오이리 료오도, 차차석 譯, 『中國佛敎史』(서울: 대원정사, 1992), pp.235-256.

47) 샐리 하비 리긴스, 신소연·김민구 譯, 『玄奘法師』(서울: 민음社, 2010), pp.270-271; 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 卷6, 「起十九年春正月入西京終二十二年夏六月謝御製經序并答」(『大正藏』50, p.270上-下).

48) 梁正錫, 「新羅 中古期 皇龍寺의 造營과 意味」(서울: 高麗大 博士學位論文, 2001), pp.58-68; 윤세원, 「轉輪聖王의 개념형성과 수용과정에 관한 연구」, 『東洋社會思想』 제17집(서울: 東洋社會思想學會,

양은 삼국시대부터 크게 유행했던 대표적인 한국불교의 신앙형태인 것이다.

여기에 현장의 교학적인 유가법상종이 가미되고 또 밀교와도 접목되면서 미륵신앙은 큰 성세를 보이게 된다. 유가법상종이 밀교와 관련된다는 점은 『삼국유사』 「문호(무)왕법민」에서 명랑이 서해로 침공하는 당나라군을 격퇴하기 위해 사천왕사에서 문두루비밀법(文豆婁秘密法)을 시행할 때 유가명승(瑜伽名僧) 12명과 함께 했다는 기록을 통해서 확인해 볼 수가 있다.⁴⁹⁾

현장 이후 유가법상종 즉 자은종(慈恩宗)은 신라와 고려를 넘어 조선 초까지 화엄종과 더불어 한국불교를 대표하는 최고의 교종으로 유전된다.⁵⁰⁾ 그런데 신라하대의 보천과 효명 때에 신라오대산의 신앙구조가 완비됨에도 불구하고 「오만진신」에는 미륵이 빠져 있는 것이다. 이는 오만진신의 신앙구조가 통불교와 호국불교를 지양한 대승불교신앙의 종합이라는 점에서 이해될 수 없는 부분이다. 이런 점에서 민지의 「태자전기」 기록은 이런 문제점을 해결하는 실마리를 제공해 준다는 점에서 매우 중요한 의의를 확보한다.

그런데 북대의 기록과 관련해서 주목되는 것은 독송되는 경전이 유가의 『해심밀경』이나 『유가사지론』을 필두로 하는 유가의 오대논서가 아닌 『대방편』불보은경과 『열반경』이라는 점이다. 즉 유가법상종의 관점에서 미륵신앙이 북대에 수용된 것이 아니라, 삼국시대 이래의 미륵삼부경에 따른 미륵신앙적인 요소에 의해서 미륵신앙이 정립된 것이라는 말이다. 그런데 흥미로운 것은 미륵삼부경인 『미륵상생경』·『미륵하생경』·『미륵성불경』 중 단 하나도 등장하지 않는다는 점이다. 실제로 『(대방편)불보은경』은 붓다와 부모님의 은혜를 갚는 길로서의 출가와 수행을 역설하는 경전이며, 『열반경』은 중국 육조시대 때 유행한 대승의 『대반열반경』으로 불성을 통한 본체론을 강조하는 경전이다.⁵¹⁾ 또 이들 경전은 미륵보다는 석가모니와 연결점이 강력하다. 이런 점

2008), pp.190-196.

49) 『三國遺事』 卷2, 「紀異第一(文虎王法獻)」(『大正藏』49, p.972中), “乃以彩帛營寺。草構五方神像。以瑜珈明僧十二員。”

50) 『世宗實錄』 卷24, 〈世宗 6年(1424) 4月 5日〉, “(華嚴) [華嚴]、慈恩、中神、始興四宗, 合爲教宗.”

51) K. S. 케네스 쉐, 박혜당 역, 『中國佛敎上』(서울: 民族社, 1991), p.145.

에서 본다면, 북대는 보살신앙에서는 미륵을 표방했지만 그럼에도 교조인 석가모니를 중심으로 하는 이중구조가 존재했을 가능성이 추정된다. 이런 석가모니적인 요소가 후일 나한신앙의 유행과 더불어 미륵 대신에 나한신앙을 중심으로 북대를 변화시키게 되는 것이 아닌가 한다.

북대의 신앙변화가 언제 이루어진 것인지는 알 수 없다. 한국불교의 나한신앙 기록로 가장 오래된 것은 『삼국유사』 「전후소장사리」 등에 기록되어 있는 고려 태조 6년(923)에 중국 오대십국의 후량(後涼)에 사신으로 갔던 윤질(尹質)이 오백나한상을 가지고 와서 해주 북송산 신광사에 봉안하였다는 내용이다.⁵²⁾ 신광사는 나한신앙의 대표적 사찰로 문종 7년(1053) 그리고 숙종 7년(1102)에 나한재가 베풀어지기도 한다.⁵³⁾ 또 신광사는 후일 원나라 순제(順帝, 晉宗, 泰定帝)가 되는 황자(皇子)가 흑산도로 귀향 오는 상황에서, 오백나한에게 기도한 후 유배에서 풀려나 1341년 순제의 원찰로 지정되며 대대적인 중창된다.⁵⁴⁾ 이로 인해 고려 말에는 나한신앙이 크게 유행한다.

북대의 신앙변화는 일연의 연대를 고려해 봤을 때, 신광사의 원찰 지정보다 최소한 1세기 이상 앞서는 사건이다. 이런 점에서 신광사의 나한재 기록과 같이 고려불교 안에서의 나한신앙 유행의 연장선상에서 북대의 신앙 중심 역시 바뀐 것으로 판단해 보는 것이 타당하다.

미륵신앙은 크게 ‘보살신앙’과 ‘불신앙’의 두 가지로 나누어진다. 미륵보살신앙은 도술정도의 추구와 연관된 사후세계적인 요소가 강하다. 즉 미륵이 현재 머물고 있는 도솔천에 태어나 미륵이 성불할 때 함께 내려와 깨달음을 성취하겠다는 것이다. 이와 같은 측면은 현장의 입적기록 등에서 확인해 볼 수 있

52) 『三國遺事』卷3, 「塔像第四-前後所將舍利」(『大正藏』49, p.993中), “後唐同光元年癸未。本朝太祖即位六年。入朝使尹質所將五百羅漢像。今在北崇山神光寺。”; 『高麗史』1, 「世家1」, 〈太祖 6(923)年 6月 10日〉, “夏六月 癸未 福府卿尹質使梁, 還獻五百羅漢畫像, 命置于海州嵩山寺。”

53) 『高麗史』7, 「世家7」, 〈文宗 6(1053)年 9月 25日〉, “辛卯 次北嵩山神光寺, 設羅漢齋, 宴諸王宰樞侍臣.”; 『高麗史』11, 「世家1」, 〈肅宗 7(1102)年 10月 29日〉, “庚辰 王次北崇山神護寺, 設五百羅漢齋.”

54) 『元史』38, 「本紀」, 〈順帝〉; 『高麗史』36, 「世家36」, 〈忠惠王元(1330)年 7月 8日〉; 柳善慶撰, 〈海州神光寺事跡碑〉; 장동익 編, 〈危素 撰-高麗海州神光寺碑〉, 『元代麗史資料集錄』(서울: 서울대 出版部, 1997), pp.99-100; 장동익·권영배, 「危素의 神光·普光寺碑文에 대한 검토」, 『慶北大學教 論文集』 제 51권(大邱: 慶北大學校 大學院, 1991), p.284.

다.⁵⁵⁾ 이런 점에서 본다면, 미륵보살신앙은 다분히 내세신앙적인 성격을 띠고 할 수 있다. 이와 달리 미륵불신앙은 미륵이 붓다로서 성도하며 지상에 이상세계를 건설한다는 것으로 다분히 미래적이다. 여기에 미륵불이라는 신앙 설정은 오만보살이 보살신앙 중심이라는 점 및 본존이 석가모니라는 점과 충돌한다. 즉 북대의 미륵신앙은 미륵보살에 입각한 도솔정토신앙에 제한된 것이라는 말이다.

이에 반해서 오백나한신앙은 십육나한신앙과⁵⁶⁾ 더불어 뛰어난 신통의 구제라는 관점에서 현세신앙이다. 나한신앙의 핵심은 영원히 열반하지 않으며 불법을 수호하고 중생의 바람을 이루어준다는 것이다. 이런 점에서 미륵보살신앙이 오백나한신앙으로 변모했다는 것은 내세신앙에서 현세신앙으로의 변화를 의미한다고 해석될 수 있다.

오대오만진신구조에서 내세신앙과 관련해서는 서대에 아미타불을 주존으로 하는 대세지신앙이 존재하고 있다. 그러므로 이와 연관해서 생각해보면, 북대의 미륵보살은 내세신앙의 측면에서 서대의 아미타와 대세지신앙에 밀려나게 되고, 이로 인해서 북대의 신앙구조가 석가모니를 중심으로 하는 오백나한신앙으로 재편되는 것이라는 판단이 가능하다. 즉 북대의 신앙변화에는 내세에서 현세로의 변화가 존재하는 셈이다.

물론 그렇다고 하더라도 조선 초까지 유가법상종이 강력한 힘을 떨치고 있었다는 점에서, 북대의 미륵신앙적인 요소가 완전히 사라졌다고는 생각되지 않는다. 실제로 『오대산사적기』 중 후대에 추가된 「산중산기(山中散記)」에는 여말의 나옹이 북대의 도솔암(兜率庵)을 중건했다는 내용이 수록되어 있어 주목된다.⁵⁷⁾ 주지하다시피, 도솔암의 도솔은 일생보처보살(一生補處菩薩)의 주

55) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』卷10, 「起顯慶三年正月隨車駕自洛還西京至麟德元年二月玉華宮捨化」(『大正藏』50, p.277中), “法師顧視合掌良久。遂以右手而自支頭。次以左手申左脾上。舒足重疊右脇而臥。迄至命終竟不迴轉。不飲不食至五日夜半。弟子光等問。和上決定得生彌勒內院不。法師報云。得生。言訖喘息漸微。”; 셸리 하비 리킨스, 신소연·김민구 譯, 『玄奘法師』(서울: 민음사, 2010), p.278.

56) 中國佛敎는 16羅漢에 『大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記』의 찬자인 慶友와 역자인 玄奘을 포함해서 18羅漢으로 확대한다. 이후 慶友와 玄奘은 伏龍羅漢과 伏虎羅漢으로 대체된다(바이화원, 배진달 譯, 『中國寺院文化紀行』, 서울: 예경, 2001, pp.93-97). 그러나 韓國佛敎에는 16羅漢 구조만 존재할 뿐이다.

처인 도솔천을 가리킨다. 즉 도솔천 내원궁(內院宮)의 상징인 셈이다. 이런 점에서 본다면, 북대의 신앙은 「오만진신」에서처럼, 미륵에서 오백나한으로 완전히 바뀐 것이 아니라, 「태자전기」의 기록과 같이 오백나한으로 중심이 이동했지만 미륵 역시 잔존하는 구조로 변모하였다고 보는 것이 타당하다. 즉 동대에 ‘관세음-아촉-만월’이라는 각기 다른 요소들이 혼재하면서 유전되는 것과 유사한 형태가 북대에도 존재했을 것이라는 말이다. 실제로 오대산 북대는 오늘날까지 상두암과 더불어 미륵암이 병칭되고 있다. 이는 이와 같은 추론에 타당성을 부여하는 측면이라고 하겠다.

V. 결론

이상을 통해서 신라하대 오대산의 오만진신신앙의 특징과 북대신앙의 변화 양상에 관해 검토해 보았다.

이를 위해서 먼저 제Ⅱ장에서는 민지와 일연의 기록에서 살피지는 오만진신신앙의 구조를 정리하고 이의 특징에 대해서 파악해 보았다. 이를 바탕으로 제Ⅲ장에서는 민지와 일연의 기록 차이로서 덜 중요한 것 4가지와 중요한 것 2가지를 도출했다. 그리고 이의 의미에 대해서 전체적인 모색을 개진했다.

이를 통해서 알 수 있는 것은 두 가지 기록이 대동소이하지만, 북대 및 동대와 관련해서는 상이점이 존재한다는 것이다. 이 중 동대와 관련해서는 약사여래와 아촉불적인 요소가 관세음과 함께 잔존하고 있다는 것을 알게 된다. 이는 오만진신신앙이 보살신앙으로 통일되어 있는 특징 속에서, 동방을 대표하는 약사여래와 아촉불에 대한 측면이 존재했음을 알게 한다. 이는 관음신앙으로 동방이 대변되는 문제를 해소해 준다는 점에서 진일보된 결과라고 할 수 있다. 즉 일연의 기록에서는 잘 드러나지 않는 아촉불에 대한 내용이 민지의 기록에서 확인됨으로 인하여, 오만진신신앙의 구조 이해를 보다 심도 있게 접근해 보

57) 「五臺山事蹟記」, 「山中散記」, “國初懶翁和尚住錫之際。北臺之兜率菴。東臺之觀音菴。重建修補以爲寶坊。”

는 것이 가능해진 것이다.

마지막으로 제IV장에서는 북대의 신앙변화에 초점을 맞추어, 미륵에서 오백나한으로의 변화와 의미에 대해서 검토해 보았다. 오만진신의 구조에서 오백나한은 숫자적으로도 일치되지 않는 측면이 있다. 또 오만진신의 신앙구조가 전체적으로 보살신앙으로 일관되어 있다는 점에서 더욱 그렇다. 이런 점에서 민지의 기록은 오만진신신앙의 원형을 알 수 있게 해준다는 점에서 중요한 의미를 가진다.

오대산은 한국불교 최초로 산 전체가 성산이 되는 중요한 신앙 중심이다. 또 오만진신 구조는 중국의 오대산과는 다른 한국오대산만의 특징이다. 그럼에도 연구의 부족으로 인해 오만진신신앙의 특징이 제대로 검토되지 못했다는 것은 문제가 아닐 수 없다. 이런 상황에서 민지의 기록에 입각해서 북대신앙의 변화가 구체화되는 것은 한국오대산 연구에 있어서 중요한 의의를 확보한다고 판단된다.

참고문헌

1. 원전자료

- 『金剛頂瑜伽中略出念誦經』, 『大正藏』18.
- 『金光明經』, 『大正藏』16.
- 『金光明最勝王經』, 『大正藏』16.
- 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』, 『大正藏』50.
- 『大唐西域記』, 『大正藏』51.
- 『大方廣十輪經』, 『大正藏』13.
- 『大乘大集地藏十輪經』, 『大正藏』13.
- 『妙法蓮華經』, 『大正藏』9.
- 『無量壽經』, 『大正藏』12.
- 『佛說觀無量壽佛經』, 『大正藏』12.
- 『佛說大乘八大曼拏羅經』, 『大正藏』20.
- 『佛說阿彌陀經』, 『大正藏』12.
- 『佛說一切佛攝相應大教王經聖觀自在菩薩念誦儀軌』, 『大正藏』20.
- 『佛說地藏菩薩經』, 『大正藏』85.
- 『佛說地藏菩薩陀羅尼經』, 『大正藏』20.
- 『三國遺事』, 『大正藏』49.
- 『添品妙法蓮華經』, 『大正藏』9.
- 『七佛八菩薩所說大陀羅尼神呪經卷第一』, 『大正藏』21.
- 『八大菩薩曼荼羅經』, 『大正藏』20.
- 『合部金光明經』, 『大正藏』16.

- 『高麗史』.
- 『世宗實錄』.
- 『五臺山事蹟記』.
- 『元史』.

- 『擇里志』.
- 『漢書』.
- 柳善慶 撰, 〈海州神光寺事跡碑〉.
- 장동익 編, 〈危素 撰-高麗海州神光寺碑〉, 『元代麗史資料集錄』, 서울: 서울대 出版部, 1997.
- 安震湖 編, 『釋門儀範』, 서울:法輪社, 檀紀4294.
- 韓國學文獻研究所 編, 「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』, 서울: 亞世亞文化社, 1977.
- 張彥遠, 『歷代名畫記 上』, 조송식 譯, 서울: 時空社, 2008.

2. 2차자료

<단행본류>

- 최몽룡, 『한국미술의 자생성』, 서울: 한길아트, 1999.
- 구보 노리마다, 『道教史』, 崔俊植 譯, 서울: 분도출판사, 2000.
- 리저허우, 『中國古代思想史論』, 정병석 譯, 서울: 한길사, 2005.
- 바이화원, 『中國寺院 文化紀行』, 배진달 譯, 서울: 예경, 2001.
- 샬리 하비 리킨스, 『玄奘法師』, 신소연·김민구 譯, 서울: 민음사, 2010.
- K. S. 케네스 첸, 『中國佛教 上』, 박해당 譯, 서울: 민족사, 1991.
- 토오도오 교순·시오이리 료오도, 『中國佛教史』, 차차석 譯, 서울: 대원정사, 1992.
- 袁冰凌, 『支提山華嚴寺誌』, 福建: 福建人民出版社, 2013.
- 長部和雄, 『唐代密教史雜考』, 神戸: 神戸商科大学學術研究會, 1971.

<논문류>

- 郭磊, 「新羅 五臺山文殊信仰 研究」, 서울: 東國大 博士學位論文, 2016.

- 梁正錫, 「新羅 中古期 皇龍寺의 造營과 意味」, 서울: 高麗大 博士學位論文, 2001.
- 廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 研究」, 서울: 東國大 博士學位論文, 2015.
- 安良圭, 『붓다의 入滅에 관한 研究』, 서울: 民族社, 2009.
- 崔成烈, 「天冠寺와 天冠菩薩 信仰」, 『天冠寺의 歷史와 性格』, 長興: 長興郡, 2013.
- 洪潤植, 「新羅 華嚴思想의 社會的 展開와 曼荼羅」, 『(千寬宇先生還曆紀念) 韓國史學論叢』, 서울: 正音文化社, 1985.
- 김아름, 「觀音·地藏竝立 圖像의 淵源과 唐·宋代의 觀音·地藏竝立像」, 『講座美術史』 제45호, 서울: 佛教美術史學會, 2015, pp.307-333.
- 金一權, 「唐宋代의 明堂儀禮 變遷과 그 天文宇宙論的 運用」, 『宗教와 文化』, 제6집, 서울: 서울大學校 宗教問題研究所, 2000. pp.209-244.
- 朴魯俊, 「五臺山信仰의 起源研究-羅·唐 五臺山信仰의 比較論的 考察」, 『嶺東文化』 제2호, 江陵: 關東大學校 嶺東文化研究所, 1986, pp.51-69.
- 신동하, 「新羅 五臺山信仰의 구조」, 『人文學研究』 제3호, 서울: 同德女子大學校 人文科學研究所, 1997, pp.1-28.
- 廉仲燮, 「魯英 筆 高麗 太祖 曇無竭菩薩 禮拜圖의 타당성 검토」, 『國學研究』 제30집, 安東: 韓國國學振興院, 2016, pp.553-598.
- _____, 「新羅五臺山の 정립에 있어서 文殊信仰과 華嚴」, 『淨土學研究』 제29집, 서울: 韓國淨土學會, 2018, pp.315-348.
- _____, 「五臺山 文殊華嚴 신앙의 특수성 고찰」, 『韓國佛敎學』 제63호, 서울: 韓國佛敎學會, 2012, pp.7-40.
- _____, 「五臺山史庫의 立地와 四溟堂」, 『東國史學』 제57집, 서울: 東國大學校 東國歷史文化研究所, 2014, pp.1-42.
- _____, 「『地藏經』의 중국 유행시기와 인도문화권 찬술의 타당성 검토」, 『東아시아佛敎文化』 제37호, 釜山: 東아시아佛敎文化學會, 2019, pp.165-189.
- _____, 「한국불교 聖山인식의 시원과 전개-五臺山·金剛山·寶蓋山을 중심으로」, 『史學研究』 제126호, 서울: 韓國史學會, 2017, pp.81-118.
- 윤세원, 「轉輪聖王의 개념형성과 수용과정에 관한 연구」, 『東洋社會思想』 제17집, 서울: 東洋社會思想學會, 2008, pp.173-202.

- 장동익·권영배, 「危素의 神光·普光寺碑文에 대한 검토」, 『慶北大學教 論文集』 제51권, 大邱: 慶北大學校 大學院, 1991, pp.281-288..
- 정병삼, 「新羅 藥師信仰의 성격」, 『佛敎研究』 제39호, 서울: 韓國佛敎研究院, 2013, pp.57-88.
- 黃金順, 「觀音·地藏菩薩像의 來世救濟 信仰」, 『美術史研究』 제19호, 서울: 美術史研究會, 2005, pp.59-86.

Characteristics of Korean Odaesan Omanjinsin(Fifty-Thousand True Body) Faith and the Changes in the Bukdae Faith

Youm, Jung-seop (Ven. Ja-hyun)

Professor

Dept. of Buddhist Studies, Joongang Sangha Univ.

Silla Odaesan (新羅 五臺山) was the mountain where the Manjusri Faith of Chinese Odaesan (五台山, Wutai Mountain) in Shanxi Province was implanted by Jajang (慈藏, 生594-599~沒653-655) during the reign of Queen Seondeok from Silla Kingdom. However, during the Unified Silla, Odaesan was transformed into the place for the Omanjinsin Faith (五萬眞身信仰, Fifty-thousand True Body Faith, faith in the manifestation of fifty-thousand bodhisattva and arhats), with Manjusri as a main figure, by Bocheon (寶川) and Hyomyeong (孝明).

This paper examines the Fifty-thousand True Body Faith that has not been properly examined until now, based on the two records for the religious structure of the Faith: Minji (閔漬)'s *Odaesan Sajeokgi* (五臺山事蹟記) and Ilyeon (一然)'s *Samguk Yusa* (三國遺事, *Memorabilia of the Three Kingdoms*). However, there are some differences between the two.

So far, as for the Fifty-thousand True Body Faith, Ilyeon's record has been mainly studied and Minji's was used just to supplement it. However, this paper will focus more on Minji's record, pointing out the problems in the Ilyeon's and also will summarize the phase of change and its validity.

After this, it turned out that there exist Akṣobhya-buddha (阿閼佛) and Bhaiṣajyaguru-tathāgata (藥師如來) in the background of the Avalokiteshvara Faith,

which is found in Dongdae (東臺, East Dae) of Odaesan, and that the Five Hundred Arhat Faith (五百羅漢信仰) of Bukdae (北臺, North Dae) was actually transformed from Maitreya Faith (彌勒信仰).

The most important part of this paper is the faith change in Bukdae. The problem is that the numerical coherence with the Fifty-thousand True Body is broken when the five hundred Arhats become the center of the Bukdae Faith, and it is also not coherent with the fact that all the five Daes centered on the Bodhisattva Faith. This problem can be solved through the Maitreya Faith found in Minji's records and, through this, we can judge the situation in which the elements of Maitreya Faith of Unified Shilla were transformed into Five Hundred Arhat Faith of the Goryeo Period.

Keywords

Odaesan Sajeokgi, Maitreya faith, Arhat Faith, Bocheon, Hyomyeong, King Seongdeok, Minji

2020년 01월 03일 투고
2020년 03월 15일 심사완료
2020년 03월 16일 게재확정