

금강산통일미학을 위하여 1

사진가 이시우

신라시대 금강산미학의 탄생

1. 금강산의 탄생
2. 국가불교
3. 산천만다라

진표

- 왕건
- 금강산만다라
4. 불교를 통한 금강산미학비판

신라시대 금강산미학의 탄생

1. 금강산의 탄생

삼국사기 제사조에는 선덕왕4년(783)에 사직단을 세우고 명산대천에 제사지내는 예전(禮典)을 만들었다고 하였다.¹⁾ 제사에는 대사와 중사와 소사가 있었는데 이중 소사는 가장 작은 규모의 제사였으며 24개의 소사지 중 하나로 고성군의 상악(霜岳)이 등장한다. 즉 고성군 상악산은 수성군 설악산등과 더불어 통일신라 이전부터 국가의 공식명칭이었던 것이다. 이러한 상악산의 이름은 향후 금강산으로 변경되게 된다. 이 명칭의 변경에는 인도와 중국을 아우르는 세계 불교문명의 신라식 수렴과 신라불교문명의 세계적 발산이라는 사상투쟁이 수반되었다.

60권 화엄경에는 담무갈(曇無竭)보살이 바다한가운데에 상주한다는 지달(枳怛)이란 명칭이 등장한다. 80권 화엄경²⁾의 제보살주처품(諸菩薩住處品)32권에는 보살들이 머문다는 23곳의 산

1) 『三國史記』卷32, 雜志, 祭祀. “至第三十七代宣德王 立社稷壇 又見於祀典 皆[祭]境內山川 而不及天地者”; 小祀(小祀):<霜岳>[高城郡], <雪岳>[遼城郡], <花岳>[斤平郡], <鉗岳>[七重城], <負兒岳>[北漢山州], <月奈岳>[月奈郡], <武珍岳>[武珍州], <西多山>[伯海郡 難知可縣], <月兄山>[奈吐郡 沙熱伊縣(沙動伊島)], <道西城>[萬弩郡], <冬老岳>[進禮郡 丹川縣], <竹旨>[及伐山郡], <熊只>[屈自郡 熊只縣], <岳髮>[一云<髮岳>, 于珍也郡], <于火>[生西良郡 于大縣(于火縣)], <三岐>[大城郡], <弁黃>[牟梁], <高墟>[沙梁], <嘉阿岳>[三年山郡], <波只谷原岳>[阿支縣], <非藥岳>[退火郡], <加林城>[加林縣, 一本有<靈岳山><虞風山>, 無<加林城>], <加良岳>[菁州], <西述>[牟梁]; 安鼎福, 『東史綱目』 第五上, 宣德王 癸亥四年春正月; 이상균, 「金剛山名의 역사적 淵源과 의미」, 『남명학연구』, (2017.9), p.294

2) 『화엄경』은 기원 후 「십지품」 「입법계품」 같은 단품경이 우전국(현재의 신장 위구르지역)에 전래되었고, 우전국에서는 그것들을 조합하고 보완하여 60권 『화엄경』과 80권 『화엄경』으로 편성하였다. 불타발타라(佛馱跋陀羅.359~429)가 421년 번역한 60권 『화엄경』이 불완전한 것이라고 생각하던 당나라의 측천무후는 692년에 우전국에 사신을 보내어 범본 80권 『화엄경』을 수입하였고 직접 역출에도 관여하였다. 당시 우전국의 왕은 33대 위지경(尉遲瓊.691년 즉위)이었다. 무측천의 사신들은 마침내 695년에 경과 실차난타를 앞세워 장안으로 돌아왔다. 경은 곧 황제의 절대적인 지지로 역경이 시작되었다. 671년에 광주를 통해 천축에 가서 공부한 후, 수많은 경전을 가지고 온 의정도 이해에 실차난타

이름 가운데 여섯 번째로 동해의 금강산(金剛山)이 등장한다. 바다가운데의 금강산에 법기보살(法起菩薩)이 상주하며 설법한다고 하니 지달은 곧 금강산이고, 담무갈보살은 곧 법기보살이다.³⁾ 담무갈은 범어이고 그것을 의역한 것이 법기이다.⁴⁾ 다만 담무갈보살은 만이천 권속을, 법기보살은 천이백 권속을 거느린다는 점이 차이가 있을 뿐이다. 그러나 신역 화엄경의 어디에도 금강산이 바다가운데 있다고 했을 뿐 신라로 특정하지는 않았다. 금강산을 신라로 특정한 것은 징관(澄觀)이다. 현수의 화엄종통을 이은 징관은 당 덕종 정원(貞元)3년(787)에 지

와 더불어 역경장에 투입되었으며, 현수대사 법장도 한문으로 옮겨 쓰는 일을 맡았다. 마침내 699년에 완역, 출간되었다. 이와 별도로 신라의 천축구법승 원표도 80권 『화엄경』을 다른 경로로 입수하여 한역하였으며, (계미향, 「천축구법승(天竺求法僧)의 행적(行蹟)과 사상 연구-7~8세기 혜륜(慧輪)·원표(元表)·혜초(慧超)를 중심으로-」, 『한국불교학』75권, (2015), pp.204-205참조) 695년 원측도 당나라에서 화엄경한역을 마친 것으로 되어있다.(한국정신문화연구원, 『한국민족문화대백과사전』26권, p.72) 우리나라 화엄계는 의상의 영향력이 컸던 탓인지, 삼국시대 이래 조선 중기에 이르기까지 60권 화엄을 중심으로 공부했다. 화엄사 석경 역시 60권 화엄이다. 기록으로 보이는 80권 화엄의 초전은 승전이 당 유학에서 귀국할 때, 법장이 의상에게 전하는 선물의 한 가지로 들고 들어온 것이었다. 국보제196호인 『新羅白紙墨書大方廣佛華嚴經』(호암미술관 소장)은 황룡사의 연기법사가 부친과 중생의 성불을 위해 754년 8월 1일에 사경을 시작하여 755년 2월 14일에 완성했다고 한다. 80권 화엄관련 유물로 현존 최고의 것이며, 또한 사경제작법과 그에 따른 의식절차가 상세히 기록되어 있다. 의천이 징관(청량)을 화엄의 정통으로 숭상하고 징관의 화엄경소(華嚴經疏)를 송의 승려에게 선물하고 봉선사 익승에게 화엄대경청량대소를 주어 유통하게한 것은 고려에서 신역 화엄경, 즉 80권 화엄경이 고려초기에 널리 읽혔음을 말해준다.(『大覺國師文集』권1, 『新集圓宗文類序』권11, 「與大宋善聰法師狀」권19, 詩言志; 김창현, 「고려시대 금강산과 그 불교신앙」, 『지역과 역사』제31호, (2012.10), p.208인용). 그러나 실제 한반도에서 80권 화엄이 전면적으로 유통되기 시작한 것은 17세기 말 부터였다. 호남지방의 대표적 학승 백암 성총이 1692년에 선암사 창파각에서 화엄대회를 열어 화엄을 널리 흥양하면서 한국화엄학계는 비로소 80권 화엄경을 소의경전으로 삼게 되었던 것이다.(계미향, 위 글, pp.198-199 참조)

- 3) 四大海中有菩薩住處 名栴怛 過去諸菩薩常於中住 彼現有菩薩 名曇無竭 有萬二千菩薩眷屬 常爲說法 (60권 화엄경 菩薩住處品) : 海中有處 名金剛山 從昔已來 諸菩薩衆 於中止住 現有菩薩 名曰法起 與其眷屬 諸菩薩衆 千二百人 俱常在 其中 而演說法 (80권 화엄경 諸菩薩住處品)
- 4) 담무갈(曇無竭)보살은 산스크리트어로 Dharmodgata Bodhisattva로 法盛·法勇·法上·法起 등으로 의역한다. 8천계승계통과 2만5천계승계통 반야경의 맨마지막 장에 상제보살(Sadāprarudita Bodhisattva, 常悲, 普慈보살이라고도 함)의 이야기가 있다. 이것은 『대반야경』에서 제1회의 마지막으로 옮겨져 있는데 이것은 설화가 없는 반야경 안에서 주목되는 사실이다. 그는 옛날에 온 마음(一心)으로 반야바라밀을 추구하고 있었다. 공중에서 '동쪽으로 가서 찾아라. 그러면 그 가르침을 얻게 될 것이다'라는 소리가 들렸다. 그대로 가 보았지만 아무것도 없었다. 그는 번민하여 울부짖으며 더욱더 강렬하게 추구하자 공중에서 부처님의 모습이 보이며 '멀리 동쪽에 향성(香城, Gandhavati)이라는 도성이 있다. 거기는 일곱가지 보물로 장식되어 있고 황금으로 뒤덮여 있고 보배로운 나무가 늘어서 있고 연못에는 연꽃이 활짝 피어 있고, 사람들에게 번민이 없는 곳이다. 이 도성 중앙에 담무갈 보살의 낙원이 있다. 거기에서 보살은 많은 여자관리들과 함께 즐기면서 반야바라밀의 가르침을 설하고 있다. 그러니 너는 그곳을 찾아 가거라'라고 가르쳤다. 상제는 담무갈보살을 생각하며 그때마다 삼매에 들면 부처님을 그를 몹시 칭찬하고 돌연 모습을 감춘다. 그는 삼매에서 나와 '부처님은 어디로 떠나가셨을 것이다'라고 번민하며 점점 절망하는 마음을 다시 가다듬고 반드시 담무갈보살을 만나겠다고 결심한다. 그래서 어디가서 자기 몸의 일부를 팔아 이 보살에게 공양할 돈을 마련코자 하였다. 그것을 본 장자의 딸이 감격하여 수많은 선물을 지참하고 마차 5백대와 시녀 5백명을 거느리고 와서 상제와 함께 동쪽으로 가게 된다. 마침내 그들은 향성에 도달하여 보살에게 공양하고 반야바라밀의 가르침을 받을 수 있었다. 이 이야기에서 주목되는 점은 상제보살은 어떤 부처님의 전신으로 간주되고 있지 않다는 것이다. 보살이라는 것은 현재하는 부처님의 인격내용을 설명하기 위해 설정된 것이다. 그러므로 보살과 붓다의 관념은 분리되지 않는 관계에 있다고 할 수 있다. 그런데 상제보살은 부처님으로부터 독립된 인격 보살이다. 그는 현재에도 대뇌음불(大雷音佛)아래서 보살로서 수행하고 있다고 설해진다. 또한 그가 추구하는 이상으로서 국토의 교주도 담무갈이라는 보살이지 붓다는 아니었다. 붓다의 모습이 사라질 때 상제보살의 한탄은 붓다승배, 말하자면 불승(佛乘, Buddhayāna)에 의존하는 실천으로부터 독립해 보살의 주체적 실천의 길(菩薩乘)을 확립하려는 초기대승의 엄격한 입장을 상징하고 있는 것으로 생각된다.(시즈타니 마사오, 스구로 신죠, 문율식 역, [대승불교3권 초기대승경전], (행복한 세상, 2013), p.42-43)

은 『대방광불화엄경소(大方廣佛華嚴經疏)』권47에서 금강산에 이런 주석을 달고 있다.

“동해의 동쪽 가까이에 산이 있는데 이름을 금강이라고 한다. 비록 전체가 금은 아니지만 위 아래 사방 둘레 내지 산간에 흐르는 물속 모래 속에 모두 금이 있으므로 멀리서 바라보고는 곧 전체가 금이라고 말한다. 또 해동인(海東人)이 예부터 전하기를 이 산에서 가끔 성인이 출현한다고 한다.”⁵⁾

징관이 금강산과 해동인을 연결시킴으로써 비로소 신라의 금강산이 법기보살의 상주처로 특정되었다. 징관의 이 주석서가 신라에 전해진 것은 799년의 일이다.⁶⁾ 따라서 신라의 금강산이란 이름이 불교문명권에서 공인된 것을 확인한 것은 799년 이후라고 할 수 있다.

그렇다면 신라에 와본 적도 없는 징관이 무슨 연유로 금강을 신라의 산으로 특정할 수 있었을까? 최완수는 의상대사가 상악산을 금강산으로 확정하는데 현수대사의 동의를 구했을 가능성을 주장한다.⁷⁾ 중국의 법장과 한국의 의상은 화엄 제2조 지엄(智儼, 602~668)에게 화엄학을 배운 뛰어난 두 제자이다. 의상(義湘, 625~702)은 661년부터 670년까지 9년 동안 당에 유학한 해동 화엄종의 초조이다. 법장은 중국 화엄종의 제3조이며 이 종파의 교리를 집대성하였다. 최치원에 의해 기록된 의상에게 보낸 법장의 편지에서 의상에 대한 지극한 존경과 애뜻함을 읽을 수 있다. 697~700년경의 일로 추정되는 의상에게 보낸 법장의 서한과 함께 법장은 의상에게 60화엄의 주석서인 『화엄경탐현기(華嚴經探玄記)』2권을 미완인 채로 보내어 검토해줄 것을 바랐다. 『화엄경탐현기』는 정교한 주석으로 중국 화엄교학의 정수를 보여주는 문헌으로 여겨지고 있다.⁸⁾ 이같은 소통과정에서 의상이 상악산을 금강산으로 비정하고 현수법장에게 동의를 구했고 징관에게 전수되었을 수 있다. 그러나 삼국유사의 이어지는 기록에는 이와 관련, 의상이 법장에게 답장을 보낸 기록은 없다.⁹⁾ 한편 실차난타와 별개로 80권 화엄경을 번역했던 신라승 원표는 정작 신라 귀국 후 금강산신앙이 아니라 장흥에 천관보살의 상주처를 정하고 천관산신앙에 매진한다. 천관보살신앙은 이미 중국 복건성 천관산에서 그가 일으킨 신앙이었으므로 신라만의 것은 아니었다. 또한 또 한명의 신역화엄경 번역자인 원측 역시 신라인이었지만 그 역시 금강산을 신라로 특정하진 않았다. 따라서 징관이 법기보살의 상주처로 해동 금강산을 특정하기까지의 과정은 연구과제로 남는다. 금강산이 자생적 작명이 아닌 국제불교 문명권으로부터 공인된 명칭이란 점, 국제적 공인을 받은 산으로서는 오대산, 낙가산, 천관산 등이 있지만 이들 명칭은 이미 인도와 중국에서도 공통으로 사용되는 이름인데 비해서 금강산은 오직 한반도에서만 사용되는 이름이란 점에서 큰 차이가 있다.

5) 최완수, 『겸재를 따라가는 금강산 여행』, (서울: 대원사, 1999), p. iii

6) 『三國遺事』卷4, 「勝詮髑髏」, 大正藏49, p.1009a “後分華嚴經觀師義疏, 言還流演. 時當貞元己卯.”

7) 최완수, 『겸재를 따라가는 금강산 여행』, (서울: 대원사, 1999), p. iii

8) 승전은 법장이 의상에게 보내는 서간과 법장의 저술을 가져온 화엄승이다. 법장이 따로 봉한 서간에는 다음과 같은 내용이 있다. “『탐현기(探玄記)』20권, 그 중 두 권은 미완성이고, 『교분기(教分記)』3권, 『형의장(玄義章)』등 잡의 1권, 『화엄범어(華嚴梵語)』1권, 『기신소(起信疏)』2권, 『십이문소(十二門疏)』1권, 『법계무차별논소(法界無差別論疏)』1권을 모두 승전법사(勝詮法師)가 초사(抄寫)하여 돌아갈 것입니다. 지난 번 신라 스님 효충(孝忠)이 금 9푼을 전해주면서 상인(上人)이 부친 것이라고 하니, 비록 서신은 받지 못했지만 감사하기 그지없습니다. 지금 서국(西國)의 군지관(軍持灌-중이 가지고 다니는 물병과 대야로 밀교식 관정을 위한 법구로 추정된다-필자주)하나를 보내어 적은 정성을 표하오니 살펴 받아주시기 원하며, 삼가 아뢰옵니다.”(『삼국유사』 권4 義解, 제5 勝詮髑髏).

9) “의상은 법장의 이 글을 대하자 마치 지엄의 가르침을 친히 듣는 것 같았다. 수십일 동안을 탐구 검토하여 제자들에게 주었으며 이 글을 널리 연술시켰다.”(『삼국유사』 권4 義解, 제5 勝詮髑髏).

2. 국가불교

의상이 당나라의 신라침략정보를 입수하고 급히 신라로 귀국하며 정치군사적 준비와 함께 사상적 동원체계의 준비에 들어간다. 보편철학으로서의 불교를 국가불교라는 특수철학으로 재구성하는 것이 이들의 임무였다. 원광법사의 세속오계 중 살생유택은 불살생을 전제하나 경우에 따라 살생을 택하도록 한다. 원효도 자비살생을 말한다. 그러나 언제 어떤 경우에 어떤 인연 하에서 살생할 것인가에 대해서는 정밀한 방법론이 없다. 불살생과 자비살생은 분명 모순이며 군대와 화랑에게 칼을 들어 전쟁을 독려해야하는 정부와, 정부에 이데올로기를 제공해야하는 국가불교로서는 현실적 도전이지 않을 수 없었다. 의상은 밀교승 명랑과 함께 사천왕사의 건립을 주도하고 부석사를 세우며 의상불교의 걸작인 『화엄일승법계도』가 발표된다. 화엄의 “일즉다 다즉일(一則多 多則一)” 즉 “하나는 전체이며 전체는 하나이다”는 백성을 왕이나 황제 중심으로 통일시키고자 할 때 가장 중요한 이데올로기가 되는 사상이었다. 그러나 국가의 위난 앞에서 더 구체적으로 응답한 사상은 밀교였다. 7세기 후반의 국가불교 활동을 주도한 것은 밀교승려들이었다. 밀교는 병치료를 중심으로 한 현실적 재난구제의 기능으로 인해 불교의 초기수용이래 전통신앙의 기능을 대신하여 불교가 정착하는데 중요한 역할을 하였다. 이 시기에 가장 대표적인 밀교 승려인 명랑(明朗)은 당의 침공을 맞아 문두루비밀법을 시행했고 결과적으로 당군이 물러났으며, 새로 창건한 사천왕사에 도량을 개설하여 당의 침공에 지속적으로 대비하였다. 이 설화적 사실은 명랑이 『관정경灌頂經』¹⁰⁾7권 「복마봉인대신주경伏魔封印大神呪經」에 의거하여 위급한 액난을 만나면 오방신(五方神)을 만들어 문두루법 곧 신인법(神印法)을 행한다는 비밀법으로 국가적 위난을 해소하고, 금광명경(金光明經)의 사천왕 호국사상과 대승유가행이 결합한 밀교행법을 실천하였음을 말한다.¹¹⁾

호국불교는 신라만의 독창적사상은 아니었다. 인도불교이후 불교를 수입한 나라들에서는 공통적으로 호국불교가 주도했다. 중국의 남북조시대인 북조에서는 왕즉불(王卽佛), 즉 ‘왕이 곧 부처다’라는 신앙으로 왕권을 강화하였는데 이에따라 호국불교가 발전하게 되었다. 신라에서 호국불교를 처음 펼친 혜량(惠亮)은 북조의 불교가 직접영향을 미친 고구려의 승려였으며 호국불교를 본격적으로 발전시킨 원광(圓光) 역시 북조의 불교문화권에서 유학하였다.¹²⁾

당 현종(712~756재위)이 개원 2년(714) 정월에 3,000여 명의 승려를 환속과 사원금지령을 내리고, 7월에는 관료와 불교, 도교인들의 교제 및 속식 금지, 일반인들의 불상주조와 사경금지 및 판매금지 등을 내리는 등 불교교단에 대해 많은 통제를 가했음에도 불구하고 716년 밀교승 선무외가 입당하자 그의 활동을 지원하였고, 선무외의 제자 일행(一行)을 중임하는 등 새롭게 전래된 밀교에 대해 호의를 보였다. 강력하게 국가종교화를 의도했던 현종이 밀교를 국가종교로서 후원하였다.¹³⁾

10) 관정이란 정수리에 물을 붙는 의식이다. 원래 인도에서 국왕이 즉위할 때 四大海의 물을 길어다 제왕의 머리에 부음으로써 四海장악을 의미한 의식이였다. 그런데 대승불교, 특히 밀교에서 여래의 五髻를 상징하는 다섯 병의 물을 이용해 비밀법문의 印可傳授, 師資面授, 밀교의 傳燈을 계승하는 중요한 의식이 되었다. (박광연, 「진표(眞表)의 점찰법회(占察法會)와 밀교(密敎)수용」, 『한국사상사학』26권, (2006), p.20)

11) 정병삼, 「7세기 후반 신라불교의 사상적 경향」, 『불교학연구』제9호, (2004.12), p.163

12) 김상태, 「7세기 호국호법삼부경에 의한 신라호국가람과 동아시아불교건축비교-2탑식가람의 전개를 중심으로」, 『동북아문화연구』제13집 (2007.10), p.125

13) 滋野井恬, 『唐代佛敎史論』, (平樂寺書店, 1973), pp.10-11

사회경제적 지위 향상에 따라 의식이 성장하던 통일기 신라 일반민들은 보살사상에 입각한 보살계와¹⁴⁾ 위와 같은 불성론 수용으로 인간의 본질적 평등성을 주장하는 인간관에 관심을 갖게 되었다. 업설과 윤회사상이 아직 현실의 신분차별을 완고하게 지지하고 있었지만 불교 교리의 이해에 따른 평등관의 수용은 새로운 의식의 변화였고, 이는 불교계 전반의 사회적 분위기에 영향을 주었다.

모든 중생이 불성을 갖고 있으므로 누구나 성불할 수 있다는 생각은 7세기 후반 불교계의 주류를 이루었던 것으로 생각된다. 열반경과 대승기신론을 바탕으로 이를 주장한 원효를 비롯하여, 중국 법상종과 달리 일천제의 성불을 주장한 신라 유식사상가들과 모든 사람에게 성불 가능성을 개방한 대부분의 정토사상가들에게서도 이를 볼 수 있다. 이는 백제와 고구려의 유민을 통합하여 동족의식을 강조하고 전국을 일원적으로 편제하여 지방민에게 주어지던 차별을 해소하고자 시행되었던 중대 위민정책과도 깊은 연관이 있다. 모든 사람에게 성불을 개방한 불성론의 진전은 8세기 이후 전개된 불성을 자각하는 선종의 수용과 즉신성불을 강조하는 후기밀교의 수용과도 상통하는 것으로서, 이들 새로운 사상수용의 사상적 기반이 될 수 있었다.¹⁵⁾

호국불교는 호법불교와 세계불교로 즉 특수사상에서 보편사상으로 발전될 것을 요구받았다. 이는 대체로 호국에서 호법으로의 이행과정이었다. 호국경전의 성립은 시대가 흐를수록 강화되는 왕권과 왕권에 의한 불교의 자유를 억압하려는 시도에 대한 대응 또는 방편으로 볼 수 있다. 좋은 예로 『인왕경』의 마지막 8. 「촉루품(觸累品)」은 그러한 사정을 잘 대변해주고 있다. 무대는 당시 열여섯 왕들이 붓다로부터 ‘미래의 세상 일을 말씀하심을 듣고 눈물 흘리며 슬피 울었다’는 것으로 ‘호국을 위한 호법’의 당위성을 효과적이고 극적으로 장식하고 있다.¹⁶⁾ 호국의 논리는 종교적·윤리적 가르침으로써 왕권에 대한 견제장치임이 시사되어 있다. 즉 인도를 비롯하여 불교권 국가들의 역사에서 보여주었던 것처럼 왕권의 폭압에 대해 무기력할 수밖에 없었던 교단이 취한 불교보호 장치인 것이다. 이처럼 호국경전의 성립은 불교탄압과 박해에 대한 고도의 ‘종교 실용주의’적인 처방 차원으로도 볼 수 있다. 따라서 목적은 호법의 수단으로 호국이지, 호국 그 자체에 목적이 있는 것이 아니다.¹⁷⁾ 호국에서 호법으로의 이행과정에서 명랑의 밀교는 한계를 드러낸다. 이는 같은 밀교승인 혜공과의 관계에서 비교된다.

명랑은 금강사를 세우면서 혜공(惠空)과 관계를 맺었다. 금강사는 신인종(神印宗)에 속한 사찰이었을 것이다. 혜공은 당시 대중불교를 이끌던 승려로서 정토신앙과 연관된 그의 신이함은 기층민을 포섭하기 위한 것이었다. 기층민과 친근했던 혜공의 행적은 진골출신인 명랑과 거리가 있지만, 사상적인 측면에서는 서로 상치되지 않았을 것이다. 처음 혜공이 낙성회에 참여하지 않았다가 명랑의 밀교주술에 감응한 후에 참여하는 모습은 사상적인 측면에서 서로 대립되지 않았음을 보여주는 것이라 생각된다. 다만 혜공의 신이한 신앙은 정토신앙을 바탕으로 했으나, 명랑은 정토신앙을 포용하지 못했던 것으로 생각된다. 명랑의 문두루법은 호국신앙이 강조되면서 일반 민과 거리를 보여주기 때문이다.¹⁸⁾ 명랑 이후 신인종을 이끌었던 안혜(安惠)와 낭융(郎融)에 대한 행적이 소략하게 전해지고 있는 것은 신라중대 불교계의 주도세력으로 부상하지 못했음을 의미하는 것으로 보인다. 이점은 명랑과 동시대에 활동한 의상의 화엄종이

14) 정병삼, 「7세기 후반 신라불교의 사상적 경향」, 『불교학연구』제9호, (2004.12), p.164

15) 정병삼, 「7세기 후반 신라불교의 사상적 경향」, 『불교학연구』제9호, (2004.12), p.165

16) 한글대장경 『守護國界主陀羅尼經外』, (서울: 동국역경원, 2009), pp.530-532.; 조준호, 「경전상에 나타난 호국불교의 검토」, 『대각사상』제17집, (2012.06), p.34

17) 조준호, 「경전상에 나타난 호국불교의 검토」, 『대각사상』제17집, (2012.06), p.35

18) 김연민, 「新羅 文武王代 明朗의 密敎思想과 의미」, 『한국학논총』제30집, (2008), p.34

신라불교계를 주도해나간 것과 대비를 이룬다. 신라중대에는 아미타 정토신앙이 크게 유행했는데, 명랑은 이것을 포용하지 못하고 호국신앙을 강조하는데 그쳤다.¹⁹⁾ 그렇기 때문에 명랑 이후의 신인종은 강하게 전승되지 못하였고, 신라말 고려 초의 변혁기에 들어서야 다시 호국신앙을 강조되면서 왕건과 연결될 수 있었다.²⁰⁾ 호국에서 호법, 특수종교에서 보편종교로의 이행과정에서 두가지 사례가 주목된다.

첫째로는 중국 화엄종의 3조인 법장과 해동화엄의 초조인 의상간 편지를 통한 사상교류이다. 현수법사 법장은 호국불사를 일으켜 축천무후의 지원을 받아 화엄을 중국불교의 주류로 만든 인물이었다.²¹⁾ 그리고 의상은 당의 대신라전쟁 정보를 입수하고 바로 귀국하여 호국불교를 일으켰던 대표적 호국불교승려이다. 그러나 나·당전쟁후 30여년간 나·당관계의 소강상태 속에서도 둘 사이에는 정중하고 진지한 사상교류가 유지되었으며 화엄사상을 전파하는 데 긴밀히 협력하였다. 이는 호국과 호법, 특수와 보편, 국가와 국제가 상호 이행, 융합하는 과정을 보여준다.

둘째로는 소위 위경의 편찬이다. 7세기 중엽 신라불교의 사상적 지향을 보여주는 한 산물이 『금강삼매경(金剛三昧經)』과 『석마하연론(釋摩訶衍論)』의 편찬이다. 경과 율은 부처님의 말씀에 대해서만 붙일 수 있다. 경에 대한 이론과 해석에 대해서는 론과 소라고 할 수 있을 뿐이다. 『금강삼매경』은 대안(大安)을 비롯한 대중교화에 뜻을 둔 일군의 승려로 추정되는 이들이 당대 교학을 종합하여 반야공관사상을 주장하는 경전을 만들어낸 것이다.²²⁾ 그리고 거의 시차를 두지 않고 원효는 이에 대한 주석서 『금강삼매경론』을 저술하였다. 원효는 경 자체가 강조하는 공사상에 충실하지 않고 이를 유식사상과 대비시켜 기신론의 일심사상을 토대로 화회하고자 하였다. 제 교학의 융화에 관심을 가졌던 신라교학의 성과가 원효의 관점을 통해 금강삼매경론으로 새롭게 형성된 것이다. 위경(僞經)²³⁾의 생성은 당시 불교계가 자신들의 사상적 과제

19) 신라 통일 이후 唐 정토교의 영향으로 아미타신앙이 확산되면서 염불을 통한 정토왕생에 대한 인식이 확산되었다. 경덕왕 무렵의 정토신앙은 미타정토신앙과 미륵정토신앙이 결합된 형태로 나타났고, 亡父, 亡母의 정토왕생을 위해 불상을 조성한다거나, 정토왕생을 비는 제를 올리거나 하는 형태로 전개되고 있었다.(박광연, 「진표(眞表)의 점찰법회(占察法會)와 밀교(密敎)수용」, 『한국사상사학』26권, (2006), p.26)

20) 김연민, 「新羅 文武王代 明朗의 密敎思想과 의미」, 『한국학논총』제30집, (2008), p.35

21) 중국 화엄의 3조 법장은 697년에 십일면관음을 주존으로 하여 거란을 물리치는 목적의 호국법사(護國法事)를 열었다. 수일 후 거란군이 물러나자 축천무후는 관음의 신변(神變)을 크게 기뻐하여 연호를 신공원년(神功元年)으로 바꾸었다. 11면관음의 호국기능 의궤를 이용한 것이다. 비로자나를 주존으로 삼지 않고 십일면관음을 주존으로 한 그것은 화엄의 관법과 밀교의 의궤가 결합한 화엄밀법(華嚴密法)의 성격이다. 법장은 수공(垂拱)3년(687)에도 서명사(西明寺)에 단을 세우고 비(雨)를 기원하여 감응을 일으킨 바 있다. 법장은 축천무후의 후원 아래 화엄을 중국 불교의 주류로 확립하였다.(이경화, 「석굴암 십일면관음의 교학적 해석」, 『불교미술사학』제17집, (2014.03), p.82)

22) 南東信, 「新羅 中代佛敎의 成立에 관한 研究」, 『韓國文化』제21호, (서울: 서울대한국문화연구소, 1998), pp.125-129; 起信論을 바탕으로 一心과 眞如門 및 生滅門 이문의 긴밀한 작용과 體, 相, 用 삼대의 작용을 분석한 원효의 一心思想은 신라 불교사상의 정화였다. 일심 곧 중생의 마음에 주목한 원효는 서로 대립관계에 있는 중관과 유식이 중생의 마음을 대상으로 삼아 괴로움으로부터 벗어나게 한다는데 목적을 두고 있다는 공통점에서 출발하여 起信論이 一心 二門 三大의 사상으로 역동적으로 전개된다고 해석한 것이다. 원효의 사상은 이후 신라교학에 지대한 영향을 미쳤을 뿐만 아니라 법장 등 중국에도 영향을 주었으며 일본의 교학에도 지속적으로 영향을 미쳤다. 7세기 말 이후 신라 교학의 굳건한 한 틀을 원효사상은 이룩해 놓았던 것이다. (정병삼, 「7세기 후반 신라불교의 사상적 경향」, 『불교학연구』제9호, (2004.12), p.166)

23) 위경에 대한 표현엔 이론이 있을 수도 있다. 현재 조계종의 종헌은 소이경전으로 금강경과 전등법어를 지정하고 있는데 대표적인 전등법어가 육조단경이다. 혜능의 어록을 수록한 경인데 이는 부처님의 말씀이 아님에도 경으로 불린다. 육조혜능이 구족계를 받은 해가 676년, 나당전쟁에서 당이 패배한 해이고 그때로부터 육조의 본격적인 활동이 시작되었으므로 이는 신라불교전성기와 겹친다. 경의 발

를 새로운 형식의 경전으로 담아낼 만큼 역량이 충분했음을 의미한다. 금강삼매경은 여래장사상, 일승사상, 섭론학 등을 적극적으로 수용하여 종합한 내용을 담고 있다.

8세기로 추정되는 『석마하연론』의 편찬은 또 다른 관점에서 신라불교의 사상적 지향을 살펴볼 수 있다. 석마하연론의 주된 지향은 논쟁의 바탕이 되고 있는 여러 경론의 이설은 모두 근기에 따른 것으로 보고, 이들이 결코 모순되지 않고 모두 평등한 가치를 가치를 강조함으로써 설을 회통하고자 한 것이었다. 그리고 여기에는 원효가 강조했던 금강삼매경과 금강삼매경론의 사상적 경향이 짙게 배어 있고, 의상계통의 화엄서인 화엄경문답의 영향도 강하게 들어 있는 것으로 평가된다. 근본사상은 의상계 화엄에 의지하면서도 원효의 회통방법을 계승하여 독자적 의론을 전개한 것이다. 한편 석마하연론은 기신론의 인식론을 화엄철학의 바탕에서 재조명하고 설명과정에 신격적 존재를 도입하고 후반부를 거의 주문으로 채우는 등 밀교적 성격을 띠고 있어 기신론 사상의 전통과 화엄과 밀교가 접합하는 새로운 불교사조의 맥락을 이해하는데 큰 역할을 했다고 한다.²⁴⁾

석마하연론에서 보는 화엄과 밀교의 연계 그리고 화엄사찰에서 신앙주불의 문제는 장차 후기 밀교의 수용에 따라 비로자나불이 교학적 근거를 마련하는 전망도 내보였다. 이처럼 7세기 후반에 다채롭게 전개된 사상과 신앙의 역동적인 신라불교는 의례와 실천신앙의 확보로 전 사회계층이 공유하는 체계를 갖추게 됨으로써 신라불교사상과 종단의 형성을 이룩하였고, 신앙대상이 일반민에게²⁵⁾ 확대되며 지역적으로 왕경 중심에서 지방사회로 확산되어 이후 8세기 신라불교의 성행을 선도하는 근간을 확립하였다.²⁶⁾

3. 산천만다라²⁷⁾

부처님을 모신 법당을 중심으로 한 청정만다라에서 어떤 부처와 보살을 모시는가가 핵심이다. 국론을 통일시키기 위한 불교의식은 장기적으로는 왕실의 불사로 이어지고 사찰건립은 가람배치와 관련된 새로운 사상을 요구받는다. 신라에서 집중적으로 출현한 쌍탑양식 가람은 신라 가람만다라의 특징을 보여준다. 가람만다라가 수도인 경주의 평지를 중심으로 했다면, 산천만다라는 지방의 산지로 중심이 이동한다. 이는 필수적으로 불교가 고유의 산천신앙과 만나는 과정이 된다. 전시의 호국불교에서 전후의 호법불교로의 중심이동도 이루어진다. 이는 위기시의 사상결집에서 평화시의 사상통일로 더 많은 다양성을 통합하는 과정이기도 하다. 획일적 집중에서 다양성의 통일로의 이행은 적국이었던 중국의 것조차 열심히 배워오는 과정과 신라만의 것을 창조하는 과정으로 다시 이행된다. 오대산만다라가 중국의 것을 배워오는 과정이었다면 금강산만다라²⁸⁾는 신라의 것으로 창조하는 과정이었다. 당나라에 대한 승리를 토대로 고

화자가 부처가 아니어도 그 정신을 정확히 계승한 것이라면 경칭에 대한 사용여부는 재고될 필요가 있을 것이다.

24) 정병삼, 「7세기 후반 신라불교의 사상적 경향」, 『불교학연구』제9호, (2004.12), p.170

25) 정병삼, 「7세기 후반 신라불교의 사상적 경향」, 『불교학연구』제9호, (2004.12), p.172

26) 정병삼, 「7세기 후반 신라불교의 사상적 경향」, 『불교학연구』제9호, (2004.12), p.173

27) 만다라는 聖과 俗이 교차되는 場으로서의 의미를 지닌다. 이 場에는 수행자의 공덕력과 여래의 가치력과 법계력이라는 三力이 교차되는 곳으로서 수행자의 몸으로써 직접 진리를 체현하는 구조를 지니고 있다. 수행의 중심을 신체에 두는 三密, 그리고 加持라는 합일의 개념과 場으로서의 법계가 만다라를 형성하는 바탕이 되면서 만다라를 통하여 삼매에 이른다. 만다라라는 場을 통해 수행자는 자심이 본래 보리 그 자체로서 本來法身임을 자각하라는 것이다.(김영덕, 「만다라에서 장(場)의 개념과 그 전개」, 『한국불교학』74권, (2015.6), p.57)

양된 자주성은 당을 철저히 배우고 그를 통해 당을 넘어서며 심지어 주도하려는 경향을 확산 시켰다. 중국의 오대산신앙이 성립되는 과정을 보면 대중적 인지도와 선호도가 형성되고, 경전상의 근거와 논리체계가 마련되며, 전쟁등 정치적 배경이 작동하고 최종적으로는 국가권력의 결단과 지원에 의해 성립됨을 알 수 있다.

이는 신라의 오대산신앙이 만들어지는 과정 역시 크게 다르지 않았다. 자장율사가 문수보살의 친견에는 실패했지만 문수보살의 상주처로 오대산이 대중에게 인식되기 시작한다. 그 뒤, 오대산에서 생활하며 오대산만다라의 기초를 닦은 보천과 효명 형제 중, 효명이 성덕왕으로 추대된다. 그리고 성덕왕이 된 효명은 705년 진여월 창립을 시작으로 오대산에 5방·5불 구조의 신앙체계가 갖추기 시작하고, 경덕왕대 다시 본사와 하원이 추가되면서 오대산신앙이 완결된 체계를 갖추게 된다.²⁹⁾ 이에 비해 원표의 천관산신앙은 국가권력의 결단과 지원에 이르지 못해 실패한 사례에 해당한다. 원표는 자신이 구해 온 범본 경전을 지고 복건성 천관산으로 가서 널리 화엄을 펼쳐 이 절은 오늘날까지 그 지역 화엄학의 중심지 역할을 하고 있다.³⁰⁾ 그 후 원표는 755년에 신라로 돌아와 천관보살신앙을 전파한다.³¹⁾ 원표의 천관산신앙은 학문적 깊이가, 논리적 체계를 갖추었을 것이며, 오대산과 달리 본인이 중국 천관산신앙의 저작권자였다. 그럼에도 천관산은 신라당대는 물론 그 후의 역사에서도 큰 관심을 끌지 못했다. 오대산신앙이 성덕왕과 연결되면서 발전했던 것과 대조를 이룬다.

금강산 역시 이러한 과정이 필요했다. 의상에 의해 화엄경에 의한 금강산의 불교문명권내 공인이 이루어졌다 해도 대중적 인지도, 논리체계의 완성, 그리고 최종적으로는 국가권력의 선택이 요구된다고 할 수 있다. 이 과정에서 주목할 사람이 진표율사와 태조 왕건이다.

진표

진표는 유학승이 아님에도 중국에까지 이름을 날린 스님이다.³²⁾ 진표는 출가 승려들에게 『공양차제법』에 근거하여 더욱 절제된 수행을 요구하였다. 이처럼 진표가 수행을 강조한 것은 분명 안일해지던 당시 불교계에 대한 비판의식에서 비롯되었을 것이다. 통일 이후 신라불교계

28) 오대산만다라는 학계에서 공인된 개념이지만 금강산만다라는 필자의 개념이다. 금강산만다라만의 독창성을 해명하는 작업은 다음과제로 한다.

29) 박미선, 「신라 오대산신앙(五臺山信仰)의 성립시기」, 『한국사상사학』28권, (2007), p.153참조

30) 계미향, 「천축구법승(天竺求法僧)의 행적(行蹟)과 사상 연구-7~8세기 혜륜(慧輪)·원표(元表)·혜초(慧超)를 중심으로-」, 『한국불교학』75권, (2015), p.204-205

31) 「보림사 사적기」 참조. 그러나 원표의 화엄은 천관보살신앙을 기본으로 하고 있으므로 그의 흔적은 가지산이 아닌 천관산에서 찾아야 한다고 생각한다. 천관산과 그 주변의 대덕면, 삼산리 등의 지명과, 천관사·지제사·탑산사와 같은 천관산의 사찰들은 평생을 천관보살사상을 신앙하며 살아온 원표와 연관 짓지 않을 수 없다.

32) 『宋高僧傳』 「唐百濟國金山寺眞表」(이하 「백제진표」) 등에 진표의 전기가 전하고 있다. 찬녕贊寧(930~1001)이 저술한 『송고승전』 「백제진표」의 기록이 시기가 가장 빠르다. 그 뒤 『三國遺事』 「眞表傳簡」, 같은 책 「關東楓岳鉢淵藪石記」(이하 「발연수석기」) 두 기사가 전한다. 「백제진표」는 후백제를 통해 오월국에 전해진 진표이야기를 찬녕이 전해 듣고 『송고승전』에 삽입한 것으로 짐작된다. 贊寧은 오월吳越에서 태어나 성장하였고, 영명연수永明延壽와 함께 오월불교계의 거두다. 그는 978년 오월이 송에 투항한 후, 송 태종의 칙명으로 『송고승전』을 찬술하게 되었다. 그는 항주로 돌아와 편찬에 착수하여 988년 이를 완성했다(『十國春秋』권89. 吳越13, 僧贊寧). 그가 직접 경험하였거나 가까이서 보고 들은 고승들의 사적에 관한 내용을 스스로의 판단에 따라 전기를 남겼는데, 실천적 수행인 두타행(頭陀行)을 실천한 이들에 대한 전기가 두드러진다(조영록, 「구화산 지장신앙과 오월수부 항주 10세기江浙海地域의 한중 불교교류의 실상」, 『동국사학』33, (1999), p.145). 찬녕이 활동했던 오월과 가장 교류가 활발했던 국가가 후백제임은 이미 주지하는 바다. 그러므로 찬녕은 후백제와의 교류 속에서 오월에 전해진 진표이야기를 전해 들었을 것이고 두타행을 실천한 진표에게 관심을 가지고 그의 전기를 『송고승전』에 입전한 것이라 생각한다.

는 보다 많은 이들에게 불법을 전하기 위해 불교에 쉽게 다가갈 수 있는 방법을 강조하였다. 한편으로는 승려들이 왕권을 합리화하고 국왕통치를 정당화하는 데 앞장서면서 권력에 편승하는 측면이 강하였다. 점차 사회가 안정되고, 불교도의 숫자가 증가하면서 승려들은 안일함에 빠지게 되었을 것이다. 이는 신문왕대 경흥이 말을 타고 대궐에 들어가려다가 문수보살의 화신에게 꾸짖음을 당했다는 이야기가 잘 말해준다. 진표가 수행을 중시한 것은 지계持戒를 강조한 것과 맥락을 같이 하는데, 이는 당시 승려교단이나 일반민들에게 보다 철저히 불교 규범을 지켜나갈 것을 요구한 것이라 할 수 있다.³³⁾ 진표는 이와 더불어 새로운 불교세력으로서 민중을 발견한다. 이 과정에서 진표는 금강산과 연관된다. 이미 신계사, 표훈사, 정양사 등이 건립되었지만 진표의 발연사 건립은 왕실의 이해관계가 아니라 민중의 이해관계가 투영되었다는 점에서 달랐다.

“진표일행이 명주해변을 돌아 천천히 가는데, 물고기며 자라 등이 바다에서 나와 울사의 앞으로 오더니 몸을 맞대어 육지처럼 만드니, 울사는 그들을 밟고 바다에 들어가서 계법을 염송하고 되돌아왔다. 고성군에 이르러 금강산으로 들어가서 비로소 발연사를 세우고 점찰법회를 열었다. 그 곳에 거주한지 7년 만에 이 곳 명주지방에는 큰 흉년이 들어 사람들이 굶주렸다. 울사는 이들을 위해서 계법을 설하니 사람들이 받들어 지켜 3보에 공경을 다했다. 이때 갑자기 고성바닷가에 무수한 물고기들이 죽어서 밀려왔다. 이것을 팔아다 사람들은 먹을 것을 마련하여 죽음을 면할 수 있었다.”³⁴⁾

명주는 강릉일대의 강원도 지방이다. 김주원세력의 본거지이며 후에 이들과 손잡은 궁예가 태봉국 건설을 위해 철원으로 서진하는 출발지이다. 진표의 주요 활동지역은 금강산 일대, 속리산 일대, 명주일대이다. 모두 왕도인 경주와 거리가 먼 변방지역이었다. 명주 등 지방사회는 당과의 교류 속에 다변화해가던 불교문화에 대한 정보가 부족할 수밖에 없었다.³⁵⁾ 진표는 명주에서 그 지방 사람들과 삶의 애환을 같이 나누면서 점차 지도자로서 위치를 확고히 해 나갔다. 더욱이 진표의 교화활동은 어별(魚鱸), 해족(海族)이라 표현되는 데까지 미쳤다. 어별, 해족이란 명주바닷가 지역에서 고기잡이로 생계를 유지하는 민들을 상징한다 볼 수 있는데, 진표의 교화가 하층민들에게까지 미쳤음을 보여준다. 『송고승전』에서는 백정에 해당하는 본도가(本屠家)의 여인에게도 평등하게 대하고 있음을 강조하고 있다. 진표의 이러한 행동 때문에 시간이 지날수록 지방사회에서 계를 구하고 참회하는 자들이 매우 많아질 수 있었다. 이 때문에 진표가 반신라적 저항세력의 중심으로 비추어질 수 있었다. 「백제진표」 기록에 비중을 둔 연구에서는 진표를 반신라적 이상국가의 건설을 꿈꾼 인물이라고 보았으며³⁶⁾ 후삼국시대 건흥과 궁예가 진표를 계승했다고 보았다.³⁷⁾ 또한 「발연수석기」에 근거해서는 진표를 법상종의 개창조로 보았다.³⁸⁾ 저항세력의 지도자일 가능성에 대한 반대견해로 「진표전간」의 진표가 경덕왕

33) 박광연, 「진표(眞表)의 점찰법회(占察法會)와 밀교(密敎)수용」, 『한국사상사학』26권, (2006), p.26

34) 『三國遺事』 「관동풍악발연수석기關東楓岳鉢淵藪石記」

35) 박광연, 「진표(眞表)의 점찰법회(占察法會)와 밀교(密敎)수용」, 『한국사상사학』26권, (2006), p.25

36) 이기백, 「진표의 미륵신앙」, 『신라불교사연구』, (일조각, 1986); 조용헌, 「진표율사 미륵사상의 특징」, 『한국사상사학』6, (1994); 윤여성, 「신라 진표와 진표계 불교연구」, (원광대박사논문, 1998). 반면 김상현은 진표에게 반신라적 의도가 없었다고 반론하였다(김상현, 「진표의 미륵신앙」, 『신라의 사상과 문화』, (일지사, 1999)

37) 조인성, 「미륵신앙과 신라사회」, 『진단학보』82, (1996); 박광연, 「진표(眞表)의 점찰법회(占察法會)와 밀교(密敎)수용」, 『한국사상사학』26권, (2006), p.5

38) 김영수, 「오교양종에 대하여」, 『진단학보』8, (1937); 문명대, 「신라 법상종의 성립과 그 미술」, 『역사

의 보살계사가 되었다는 기록을 무시할 수가 없다. 경덕왕이 진표를 부른 것은 명주지역에서의 진표의 명성에 힘입어 왕의 지방통치력을 확대하고자 하는 의도가 있었을 수 있다.³⁹⁾ 그러나 이 자체가 역설적으로 진표의 세력화를 신경 쓸 수밖에 없었던 경주권력의 염려를 반영하고 있다고 할 수도 있다.

분명한 것은 진표가 상층민, 하층민을 막론하고 8세기 많은 신라인들을 교화시켰고 그들의 귀의를 받았다는 사실이다. 진표가 후백제 견훤에 의해 부활될 수 있었던 것도 진표에 대한 민중들의 지지가 있었기 때문이며,⁴⁰⁾ 고려시대 법상종이 진표를 앞에 내세운 것도 진표의 세례를 받은 이들이 강한 생명력을 지니고 이어져 내려왔기 때문이다.⁴¹⁾ 진표의 금강산은 산천만다라의 조건인 대중적 인지도를 높이고 논리를 체계화하는 데는 일정 기여했겠지만 국가권력의 결단과 지원을 이끌어내지는 못했다. 신라왕실과 소원하거나 대립할 수밖에 없는 세력의 특성상 신라왕실로부터의 결단과 지원을 끌어내기란 당연히 어려웠을 것이다. 우리 역사 최초의 민중국가라고 할 수 있었던 태봉국의 단명도 이를 불가능하게 했다. 이는 새로운 세력에 의한 국가가 건립됨으로써 가능해진다. 고려이다.

왕건

동국여지승람의 회양·정양사조(東國輿地勝覽 淮陽·正陽寺條)에 다음과 같은 건설이 기록되어 있다.

“세상에서 말하기를 고려 태조가 금강산에 올랐을 때 「담무갈(曇無竭)」이 돌 위에 몸을 나타내어 광채를 비추거늘(放光) 태조가 신하들을 거느리고 정례(頂禮)한 뒤에 이어 정양사를 창건했다. 그러므로 절 뒤 언덕을 「방광대(放光台)」라 하고, 절 앞 고개를 배점(拜帖)이라 하며 또한 진혈대(眞歇臺)도 있다.”

배점은 고려 태조 때문에 생겨난 이름은 아니고, 누구나 이 고개에 오르면 금강산을 바라보면서 절하게 된 데서 유래한 이름임에는 틀림없을 것 같다. 그러나 이 고개가 고려 태조와 깊은 관계가 있었다는 것은 인정해야 되지 않을까. 그것은 방광대가 앞에서 인용한 전설에서 크게 부각되는데 방광대에 「담무갈」 즉 법기(法起)보살이 태조앞에 현신하여 방광했기 때문에 그 언덕을 방광대라 했다는 말은 어느 정도 그럴듯한 전설이기 때문이다. 만약 고려 태조가 금강산에 올랐다면 이 배점에 쉬면서 금강산의 전경을 조망했을 것이고, 그러한 광경을 보다 신비화시키기 위해서 담무갈의 현신을 전설화시켰을 것이다. 고려 태조가 실제로 금강산을 유람했는지는 확실히 알 수 없지만 그의 근거지가 개성지방이고 강원도와 경기도를 근거해서 활약하다가 마침내 고려를 건국하였기 때문에 적어도 왕이 되기 이전 젊은 시절이거나 태봉의 장군으로 있으면서 한 번 정도는 금강산을 올랐을 가능성이 있을 법하다. 만약 태조가 금강산에 올랐다면 고려의 건국과 깊은 관련이 있었을 법하다. 실제로 고려 태초가 금강산에 오른 적이

학보』 62.63, (1974); 김남윤, 「신라중대 법상종의 성립과 그 신앙」, 『한국사론』11, (1984); 김남윤, 『신라법상종연구』, (서울대박사학위논문 1995); 조용현, 「진표율사 미륵사상의 특징」, 『한국사상사학』 6, (1994); 김상현, 「진표의 미륵신앙」, 『신라의 사상과 문화』, (일지사, 1999)

39) 박광연, 「진표(眞表)의 점찰법회(占察法會)와 밀교(密敎)수용」, 『한국사상사학』26권, (2006), p.26

40) 견훤은 후백제를 건국하는 과정에서 농민층의 지지가 필요하였고 이를 위해 금강산을 중심으로 대중교화를 전개했던 진표를 특히 부각시켰다(김수태, 「견훤정권과 불교」 『후백제와 견훤』, (서경문화사, 2000), pp.57~58참조)

41) 박광연, 「진표(眞表)의 점찰법회(占察法會)와 밀교(密敎)수용」, 『한국사상사학』26권, (2006), p.27

전혀 없었다면 어느 땐가 앞과 같은 전설이 꾸며졌을 것이고, 그것이 점차 태조의 건국설화와 관련되면서 실제로 그러했던 것처럼 믿어졌을 것이다.⁴²⁾ 노영(魯英)의 아미타구존도(阿彌陀九尊圖) 뒷면 불화에는 금강산을 배경으로 담무갈보살을 향해 절하는 인물의 상단에 ‘太祖’라는 글자가 선명히 적혀 있다. 이것을 봐서 이 그림의 소재는 태조의 담무갈보살친견설화임이 분명해 보인다. 또한 금강산이 회화사에 처음 등장하는 그림이기도 하다. 따라서 이후 금강산 표현의 원형이 되었다.

고려초 현종대에 작성된 것으로 추정되는 발연수진표비명에 담무갈과 기달이, 명종 때 김예경의 시에 담무갈이 언급되었다. 이로 볼 때 금강산은 담무갈 보살의 주처인 기달산으로 적어도 무인정권 초기에 인식되었고 태조 왕건이 담무갈을 친견했다는 이야기가 고려 초에 비롯되었다면 고려초기에 이미 금강산으로 인식되었을 가능성이 크다. 왜냐하면 고려인들에게 60권 화엄경(舊譯)과 80권 화엄경(新譯)이 고려초기부터 잘 알려져 있었기 때문이다. 하지만 무인정권 기까지는 풍악과 개골산이 산명으로 주로 사용되었다.⁴³⁾

금강산만다라

신라와 고려를 거치며 금강산의 불교신앙은 법화 천태계와 화엄 보현계 및 정토 염불계와 선법 참선계통에 밀교 및 오대산 신앙이 결합된 모든 불교신앙의 집중처였다고 할 수 있을 것이다.⁴⁴⁾ 고려의 평장사(平章事), 민지(閔漬, 1248~1326)는 그가 편찬한 『금강산유점사사적기』에 흥미로운 기사를 실고 있다.⁴⁵⁾

“신라의 옛 기록에 의하면 의상법사께서 처음 오대산에 드셨다가 금강산에 드시자 담무갈보살이 현신하여 법사께 ‘오대산은 수행이 있는 사람들만 세간의 티끌을 벗어날 수 있는 땅이지만 이 산은 수행이 없는 무수한 사람들도 세간의 티끌을 벗어날 수 있는 땅이다’라고 이르셨다”

이는 출세간의 수행자뿐 아니라 중생에게 이미 불성이 있다는 여래장사상이 금강산만다라에 투영되었음을 의미하는 설화로 보인다. 그에 걸맞게 금강산만다라는 불교뿐만 아니라 도교나 무속까지도 포용하는 양상을 보인다. 최남선은 「풍악유기楓岳遊記」에서 도교적 신령스러움의 근원처가 되는 ‘영원동(靈源洞)’이 불교의 명부신앙처로 변화된 정황을 묘사하고 있다. 금강산을 하나의 가람배치와 비교하며 따라가 보자.

내금강 입구 장안사에서 오른쪽 계곡으로 들어선 지역이 도가적 이름인 원동이다. 그런데도 이 계곡의 막다른 곳에 위치한 주산은 지장봉(地藏峰)이고, 영원암(靈源菴)이란 암자가 들어서 있다. 그 오른쪽 옆 봉우리가 시왕봉(十王峯)이다. 영원동 계곡에 우뚝 선 바위가 명경대(明鏡臺)이고, 아래로는 황천강(黃泉江)이 흐른다. 지장봉에 들어서면 입구가 곧 지옥문이다. 이들 주변에는 또 판관봉, 사자봉(使者峯), 죄인봉 등이 있다. 모두 명부신앙과 관련된 명칭이다. 명부는 지하세계이고 인간이 죽으면 누구나 거쳐가는 곳으로, 생전의 죄과를 따지고 그에 따라 상벌을 내리는 보살계이다. 명부의 주인 부처는 지장보살이고, 지장을 보좌해서 죄업을 재판

42) 문명대, 「노영필 아미타구존도 뒷면 불화의 재검토-고려 태조의 금강산배점 담무갈(법기)보살 예배도」, 『고문화』제18집, (1980), pp.3-4

43) 김창현, 「고려시대 금강산과 그 불교신앙」, 『지역과 역사』제31호, (2012.10), p.208

44) 고영섭, 「금강산의 불교신앙과 수행전통, 표훈사, 유점사, 신계사, 건봉사를 중심으로」, 『普照思想』第34輯, (2010), p.308

45) 「[일지 스님의 감춰진 불교이야기]33. 금강산과 법기보살신앙」, 『현대불교신문』(2002.07.31.) <http://www.hyunbulnews.com/news/articleView.html?idxno=122670>

하는 판관이 시왕이다. 그리고 시왕 중 5위의 염라청 염라대왕 앞에 비치되어 인간의 삶을 비쳐보는 거울, 업경(業鏡)이 명경대이다. 이처럼 영원동은 일반사찰로 치자면 명부전에 해당된다. 이곳을 거쳐 사악한 마음을 씻고 금강산을 참배하도록, 명부세계가 내금강입구를 차지해 있다. 금강산을 다녀오면 지옥에 떨어지지 않는다는 말은 바로 이 영원동에서 나온 것이 기복적인 신앙과 불교의 습합을 보여준다. 금강산은 『화엄경』의 주존인 비로자나불의 이름을 따라 비로봉을 주산으로 삼는다. 비로자나불은 진리 혹은 우주 그 자체를 부처의 몸으로 의인화한 법신불(法身佛)이자, 부처의 지혜가 모든 곳을 비친다는 의미로 태양을 뜻하며 ‘대일여래(大日如來)’로 번역된다. 인간으로 태어난 석가모니는 곧 그 비로자나불의 화신이다. 그런 탓에 화엄의 세계 금강산에서 가장 높고 우뚝한 봉우리를 ‘비로봉’이라 부른다. 비로자나불은 것처럼 형이상학적인 존재인 탓에 직접 중생에게 설법하지 않는 ‘침묵의 부처’로 일컬어지며, 그에 따라 모셔진 법당 이름이 ‘대적광전(大寂光殿)’이다. 비로자나불상은 대체로 음양합일을 상징하는 지권인을 한다. 금강산의 실질적인 주인으로 동해의 법기보살, 즉 불법을 일으킨다는 담무갈보살은 중향성에 머무는데, 비로봉을 내금강 쪽에서 병풍처럼 감싸는 봉우리들의 이름이 중향성이다. 그 보호 아래 있는 형국의 만폭동 계곡에는 담무갈보살의 이름을 딴 법기봉이 위치하고, 중향성과 비로봉에 향을 올리는 듯한 대향로봉과 소향로봉이 이어진다. 장안사를 지나 솟은 봉우리는 ‘석가봉’이니 절로 치면 대웅전이 된다. 석가모니를 보필하는 사자좌의 문수보살은 만폭동 계곡의 사자봉과 화개동의 묘길상(妙吉祥)이 그 역할을 맡는다. 금강산에서 가장 큰 가람이었고, 금강산 사암을 관할하는 총 지휘소격이던 유점사는 미륵봉 아래 위치한다. 외금강 지역은 신선처인 집선봉, 옥류동과 구룡폭 계곡의 중심에도 석가모니를 지칭하는 ‘세존봉’이 들어서 있다. 그리고 만물상 계곡 만상계의 좌우에는 관음연봉과 세지봉이 있다. 관음과 세지는 아미타불을 보좌하는 보살들이다. 그렇게 보면 만물상은 아미타가 거처하는 극락정토이다. 이곳에 들어서는 계곡의 사잇길도 극락고개라고 불린다. 이 고개는 온정령으로 이어지는데, 심하게 꾸불꾸불하고 가파른 경사지는 극락세계에 오르는 길이라 할 만하다. 이외에도 외금강 지역에는 세지봉 아래 문수봉이, 온정리 수정봉 밖으로는 천불산(千佛山)이 있다. 해금강에도 바위의 형상에 따라 칠성암(七星岩)이나 천불암(千佛岩), 칠보대(七宝臺) 등의 지명이 있다. 모두 화엄의 세계를 담으려는 의도에서 붙여진 이름들이자, 금강가람의 위상을 여실히 드러낸다.⁴⁶⁾

4. 불교를 통한 불교비판

추사 김정희는 금강산이란 이름 자체의 이데올로기성을 깨닫고 고증을 통하여 상악산이란 이름을 찾아낸다. 그리고 금강이 아닌 원래이름인 상악으로 바꿔 불러야한다고 비판한다. 그러나 이는 올바른 이데올로기비판이 아니다. 금강을 상악이라 한들 상악이란 이름의 이데올로기가 생기지 않는가? 이데올로기 자체를 숭상하는 태도처럼 무시하는 태도도 이데올로기적이다. 이데올로기를 사용하면서도 그 구조의 통찰을 통해 이데올로기에 균열을 내는 것이 이데올로기비판이다. 이데올로기가 결코 완전하지 않음을 폭로하는 것이다. 정도전의 『불씨잡변』처럼 유교의 입장에서 불교를 비판하는 것도 방법이다. 그러나 결국 불씨잡변은 유교로 불교비판하기가 아니라 대승불교로 소승불교비판하기였다. 불교로 불교를 비판하는 것이 가장 강력하다. 금강이란 이름자체가 이미 세계문명의 수입이다. 금강산은 익숙해졌지만 금강반야바라밀산이

46) 이태호, 「금강산의 고려시대 불교유적」, 『미술사와 문화유산』1, (2012), pp.168-170

라고 하면 이 이름이 얼마나 어렵고 난해한 이름인지 단번에 드러난다. 이름을 사용하되 이름에 얽매이지 않기 위해서는 이름에 대한 통찰을 통해, 이름이 결코 완전한 것이 아님을 폭로해야 한다. 『금강경』에 수보리가 부처님께 경전이름을 무엇이라고 할지 묻자 ‘금강반야바라밀(金剛般若波羅密)’이라고 답한다. 금강의 본래 명칭은 금강반야바라밀로 범어로는 바즈라-프라즈나-파라미타(Vájra-prajñā-pāramitā)이다.

바즈라(Vájra)는 다이아몬드와 벼락이란 의미가 있는데 금강석이 보물로서 보편화된 것은 19세기 중엽이므로 경전이 해석될 당시에 금강을 보석으로 해석할 수 없었다.⁴⁷⁾ 따라서 금강산은 다이아몬드산이 아니라 벼락산이라는 뜻으로 바뀌어야 한다. 존재가 실체로서 인식되는 무명을 벼락치듯 깨뜨리고 단박에 깨닫는 돈오이다. 이 점에서 금강산을 금과 관련하여 해설하고 있는 징관의 설명은 명백히 오류이다.⁴⁸⁾

프라즈나(prajñā)는 지혜인데 지식이 아니라 모든 법의 자성이 공(空)함을 보고 그 실상을 통찰하는 지혜, 통찰지를 가리킨다. 일체의 분별을 떠난 것이므로 무분별지라고도 해석된다.⁴⁹⁾ 『금강경』에서는 지혜를 성취하는 것이 무척 중요한 일이지만 지혜를 얻되 그 지혜를 얻었다는 것마저 놓아버리라고 한다.⁵⁰⁾ 최봉수는 무한부정이 반야에 의해 계속되지만 놀랍게도 반야부경전들은 무한부정의 진행에 어떤 목적이 있음을 보여주고 있다고 한다.⁵¹⁾

파라미타(pāramitā)는 최상의 상태란 뜻과 도피안, 즉 피안의 언덕으로 건너간다는 뜻, 마음으로 돌아선다는 뜻이 있다. 반야바라밀을 최상의 지혜라고 해석하면 지혜자체를 실체화하기에 통찰지를 성취하되 그 조차 놓아버리라는 가르침에 어긋난다. 청담에 의하면 바라밀을 “저 언덕에 건너갔다”고 해석해서는 안되며 “마음으로 돌아선 것”이라 해야 한다.⁵²⁾ ‘마음으로 돌아서는 것’은 전도된 마음들이 잘못된 것임을 깨달아 돌아서는 것을 말한다. 옛날이야기를 하나 소개하고자 한다.

쥐아버지에게 아주 잘난 딸쥐가 있었는데 쥐아버는 이 딸쥐를 빛을 피해 구멍에나 사는 같은 쥐에게 시집보내기가 싫어 세상에서 가장 강한 사위를 찾아 나선다. 처음 해를 찾아간다. 해는 말한다. “잘 찾아왔다. 내가 비추는 빛으로 세상만물이 자라니 내가 가장 강하다. 그런데 단 한가지 경우, 구름이 나를 가리면 나는 힘을 못쓴다.” 그래서 쥐아버는 두 번째로 구름을 찾아갔다. 구름은 말한다. “잘 찾아왔다. 나는 아무리 강한 햇빛도 가릴 수 있다. 그런데 단 한가지 경우, 바람이 불면 나는 힘을 못쓴다.” 그래서 쥐아버는 세 번째로 바람을 찾아갔다. 바람은 말한다. “잘 찾아왔다. 어떤 구름도 나는 날려버릴 수 있다. 그런데 단 한가지 경우, 돌부처에겐 아무리 강한 바람을 불어도 내 힘이 안먹힌다.” 그래서 네 번째로 돌부처를 찾아갔다. 돌부처는 말한다. “잘 찾아왔다. 어떤 바람도 나를 날려버릴 순 없다. 그런데 단 한가지 경우, 쥐들이 내 발밑에 흙을 파서 구멍을 내면 나는 기울어 쓰러진다.” 그래서 결국 쥐아버는 집으로 돌아와 쥐 중에서 사위를 뽑아 딸과 결혼시켰다.

47) 김용옥, 『도올 김용옥의 금강경 강해』, (통나무, 1999), pp.73-77참조; 이언의, 『『금강반야바라밀경』의 경명에 대한 소고』, 『유학연구』제32집, (2015.05), p.405

48) 최완수, 『경재를 따라가는 금강산 여행』, (서울: 대원사, 1999), p.iii

49) 교양교재편찬위원회, 『불교학개론』, (서울: 동국대학교출판부, 1999), p.111; 이언의, 『『금강반야바라밀경』의 경명에 대한 소고』, 『유학연구』제32집, (2015.05), p.404

50) 이언의, 『『금강반야바라밀경』의 경명에 대한 소고』, 『유학연구』제32집, (2015.05), p.418

51) 최봉수, 『근본불교의 가르침』, (경기도: 불교원전번역연구소, 1998), pp.223-225참조 ; 이언의, 『『금강반야바라밀경』의 경명에 대한 소고』, 『유학연구』제32집, (2015.05), p.419

52) 청담, 『해설 반야심경』, (서울: 보성문화사, 1991), pp. 120-122참조; 이언의, 『『금강반야바라밀경』의 경명에 대한 소고』, 『유학연구』제32집, (2015.05), p.421

이 이야기는 쥐가 여러 경험을 거친 끝에 결국 자신이 가장 강한자임을 깨닫는다는 교훈을 담고 있다. 여기서 출발점의 쥐와 도착점의 쥐는 같은 쥐이면서 전혀 다른 쥐이다. 처음으로의 복귀이지만 복귀를 통해 새로운 나를 발견한다. 그렇다면 그 처음은 무엇인가? 처음의 나란 실체는 과연 있었던 것인가? 나란 실체가 없음이 공이다. 공이란 무엇인가? 나와 세계의 사이이다. 사이는 나와 세계가 겹친 채로 있는 것이 실상임을 의미한다. 세계없이 나없고 나없이 세계없다. 쥐와 해와 구름과 바람과 석상은 관계의 연쇄에 의해 겹쳐있다. 관계가 바뀌면 더 바뀐다. 해-구름-바람의 순서가 해-바람-구름으로 바뀌면 이 이야기는 중단된다. 해와 구름은 인과관계가 성립되지만 해와 바람은 무관심한 관계이다. 해나 구름이란 존재가 중요한 것이 아니라 관계 맺는 순서가 중요한 것이다. 관계의 순서가 존재의 속성을 규정한다. 존재는 없고 매개만 있다. 매개는 업보이다.⁵³⁾ 감각과 사유 모두 매개이다. 이들 매개는 관계를 떠나 일어나지 않는데 감각하는 존재, 사유하는 존재가 따로 있다고 생각하는 순간 작자가 만들어진다. 그리고 업보에 의해 실체가 존재하는 것처럼 착각된다. 그래서 나는 나로서 따로 있고 세계는 세계로서 따로 있는 것처럼 분리된다. 그러나 나는 없다. 출발점의 쥐와 도착점의 쥐는 전혀 다른 쥐이다. 쥐라는 하나의 실체가 있다면 어떻게 출발점과 도착점의 쥐가 달라질 수 있겠는가? 따라서 관계를 떠나 독존하는 존재는 없다. 이것이 분별심의 근원이다.

대승불교와 밀교는 체(體)와 상(狀)과 용(用)이 하나임을 이해시키기 위해 많은 방편을 사용한다. 금칠을 한 불상 어디에 불법이 있겠는가? 그러나 불상을 통해 불법을 깨달을 수 있다. 그 말은 불상이 아닌 톱막대기를 통해서도 불법을 깨달을 수 있고, 절이 아닌 저자거리에서도 불법은 깨달을 수 있음을 의미한다. 그래서 금강산도 부처님이다. 비로봉의 비로자나불이 수많은 불보살들로 화현하는 드라마를 금강산을 통해 깨닫고 영감을 얻는다면 금강산은 부처다. 그러나 금강산은 부처가 아니다. 불법을 보지 않고 불상에 집착하는 순간 불상은 부처가 아닌 돌덩어리이다. 불법을 보지 않고 금강산에 집착하는 순간 금강산은 부처가 아닌 돌덩어리이다.

금강의 가르침은 다음과 같이 말한다. 한량없고 헤아릴 수 없고 끝이 없는 중생들을 제도하겠다는 서원을 갖고 실천하라. 그러나 단 한 명도 구제한 바가 없다고 생각하라.⁵⁴⁾

53) 空(suññatā)은 비어있다. 크다(廓)는 뜻으로 번역되었다. 이증표는 ‘업보는 있고 작자는 없다’(『잡아함경』335, 第一義空經)는 의미로 해석한다. “『雜阿含經』卷13(『大正藏』2, 92c). “眼生時無有來處 滅時無有去處 如是眼不實而生 生已盡滅 有業報而無作者”(이증표, 『근본불교에서 일체(一切; sabba)의 의미』, 『한국교수불자연합학회지』18권1호, (2012), p.105)

54) 부처님께서 수보리에게 말씀하셨다. “모든 보살마하살은 마땅히 이와 같이 그 마음을 실천해야 한다. 있는 바 모든 중생의 종류, 즉 알(卵)에서 생겨나는 것이거나, 태(胎)에서 생겨나는 것이거나, 습기(濕氣)로 태어나는 것이거나, 화(化)하여 태어나는 것이거나, 형태가 있는 것이거나 형태가 없는 것이거나, 생각이 있는 것이거나, 없는 것이거나, 생각이 있는 것도 아니며 없는 것도 아닌 것들을 내가 모두 남김 없는 열반(無餘涅槃)에 들게 하여 제도하리라고 생각해야 한다. 이와 같이 한량없고 헤아릴 수 없고 끝이 없는 중생들을 제도하였으나 실제로는 그 어느 중생도 멸도(滅度)를 얻은 바가 없다. 왜냐하면 수보리여, 만약 보살이 아상(我相)·인상(人相)·중생상(衆生相)·수자상(壽者相)이 있으면 곧 보살이 아니기 때문이다.”(大乘正宗分, ‘佛告須菩提諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心所有一切衆生之類若卵生若胎生若濕生若 化生若有色若無色若有想若無想若非有想非無想我 皆令入無餘涅槃而滅度之如是滅度無量無數無邊衆生實無衆生得滅 度者何以故須菩提若菩薩有我相人相衆生相壽者相則非菩薩’) 우리가 실체라고 생각하는 오온(五蘊)이 인연화합에 의하여 이루어져 공하므로 실상이 아님을 알아 실체라고 생각했던 전도된 생각을 돌이켰을 때 마음에 걸림이 없고 두려움이 없이 자유자재로 살 수 있다는 것이다. (이언의, 『금강반야바라밀경』의 경명에 대한 소고, 『유학연구』제32집, (2015.05), p.422)