

元曉系 華嚴宗 本尊佛 問題와 三和寺 鐵盧舍那佛像의 研究

文明大*

- I. 머리말
- II. 銘文을 통해 본 三和寺 鐵盧舍那佛像의 造成背景
- III. 三和寺 鐵盧舍那佛像의 圖像의 特徵
- IV. 三和寺 鐵盧舍那佛像의 樣式과 編年
- V. 元曉系 華嚴宗 本尊佛 問題와 三和寺 鐵盧舍那佛像의 意義
- VI. 맺음말

I. 머리말

동해시 소재 三和寺의 鐵佛坐像은 건장한 장신형에 단아한 얼굴 등 양식적으로 통일신라 하대 불상양식을 잇는 대표적인 후삼국말 내지 고려 초기의 불상양식을 잘 알려주고 있어서 매우 중요시되고 있다¹. 뿐만 아니라 불상을 복원하는 과정에서 등에 장문의 명문이 발견되어 이 불상이 화엄종 사원의 불상으로 봉안되었고, 大崇福寺와 華嚴大德 決言과 관련 있는 원효계 화엄종의 본존일 가능성이 있기 때문에 크게 중시되어야 할 것이다. 명문의 분

* 동국대학교 교수



도1 삼화사 전경

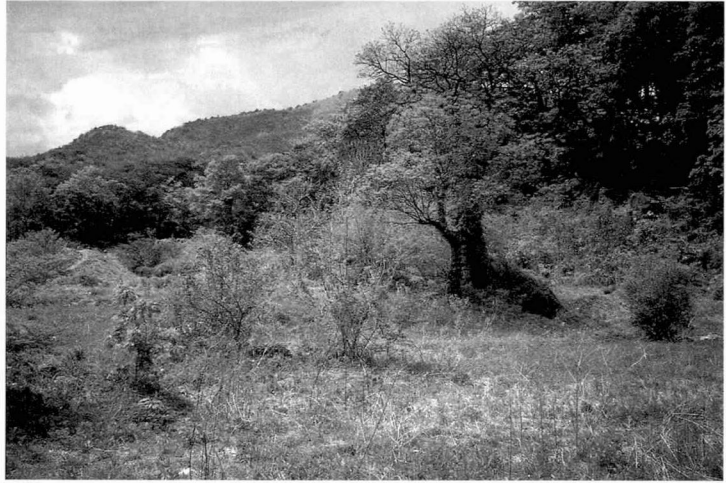
석에 대해서는 세 가지 논의가 있지만 아직도 해석상 많은 문제를 안고 있어서 보다 정확한 판독과 깊이 있는 해석이 필요할 것 같다.

그러나 불상에 대한 본격적인 논의는 아직 이루어지지 않고 있어서 이에 대한 다각도의 분석이 필요하다고 생각된다. 이 철불좌상은 양식상 광주 철불상과 傳 보원사지 철불상을 원조로 하고, 傳 적조사지 철불상, 포천 철불상, 만기사 철불상 등과 친연성이 강한 철불상으로 신라 말 고려 초기의 불상 연구에 매우 귀중한 자료가 되고 있다. 특히 등에 새겨진 조성명문에 의하여 이 철불이 시무외·여원인의 노사나불이 분명하며 당시 화엄종 본존불의 성격을 알 수 있는 귀중한 불상으로 판단된다.

따라서 三和寺 鐵佛像에 대해서 첫째, 명문을 통해서 조성배경을 살펴보고, 둘째, 불상의 도상적 특징을 논의하며, 셋째, 이 불상의 양식적 편년을 밝히고 끝으로 元曉系 華嚴宗 本尊問題와 이 불상의 의의에 대해서 살펴보고자 하는 바이다.

II. 銘文을 통해 본 三和寺 鐵盧舍那佛像의 造成背景

옛 삼화사지에 있던 철불상을 현재의 삼화사로 옮겨 상에 맞는 감실을 지어 봉안했던 것을 보물 지정과정 중 법당을 크게 중수하면서 불상도 함께 중수하여 법당 본존으로 봉안

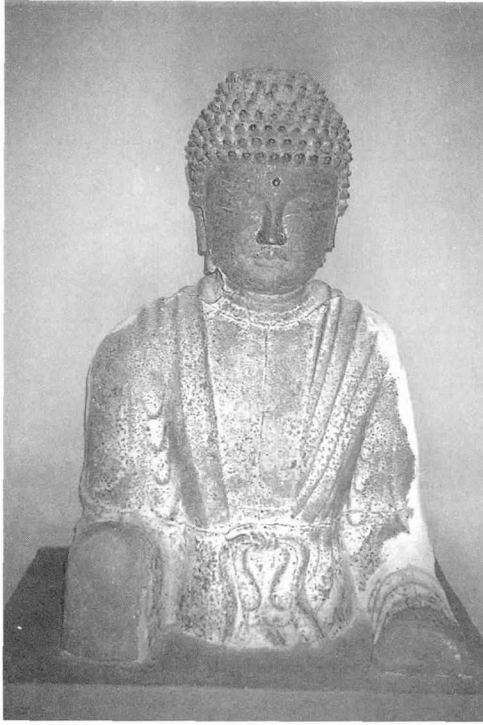


도2 원 삼화사지

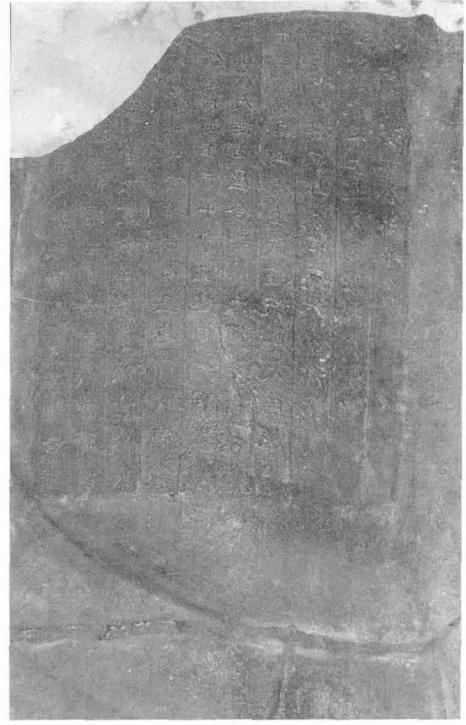
한 것이다도 2,3. 이 과정에서 불상 등에 긴 명문이 있는 것이 확인되었다도 4, 삽도 1. 이 명문은 특이하게도 뒤짚어(轉到) 쓴, 이른바 거울 명문이다. 전도된 글씨는 일상(世俗)에서 벗어난 일탈성을 상징하는 것으로 알려져 있어서 의미가 깊은 것으로 짐작된다. 왜 이런 전도된 명문을 남겼을까 우선 명문부터 알아보기로 하겠다.¹

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
①	□	□	□	□	□	□	國	人	云	疎	勒	又	青	丘	時	云	新
②	□	□	□	□	(釋)	迦	佛	末	法	三	百	余	年	成	佛	時	國
③	□	□	□	□	三(王)	須(願)	由	決	盡	教	華	嚴	業	決	言	太	大
④	德	成	白	伯	士	釋	氏	乘	炬	發	心	且	越	釋	氏	聽	默
⑤	(釋)	氏	僧	道	利	等	上	首	十	方	且	越	同	心	同	願	虛
⑥	舍	那	佛	成	大	志	由	盧	舍	那	佛	大	惠	力	由	故	當
⑦	來	下	生	彌	勒	尊	此	處	華	嚴	經	說	此	大	因	緣	由

¹ 철불상 명문에 대해서는 다음 글에서 논의하고 있는데 관독은 이를 바탕으로 했으며 해석은 마찬가지로이지만 필자의 견해를 많이 제시하고자 했다. 黃壽永, 「삼화사철불명문에 대한 국어학적 고찰」, 『한국문화유산의 위상제고』(동해문화원, 1997.6), pp. 19-24; 朴盛鍾, 「삼화사철불 명문에 대한 국어학적 고찰」, 『한국문화유산의 위상제고』(동해문화원, 1997.6), pp. 57-73; 金昌鎬·韓基汶, 「東海市 三和寺 鐵佛銘文의 재검토」, 『강좌 미술사』 12(1993.3), pp. 181-194.



도 3 삼화사 철노사나불좌상, 높이 101cm



도 4 銘文倒書銘

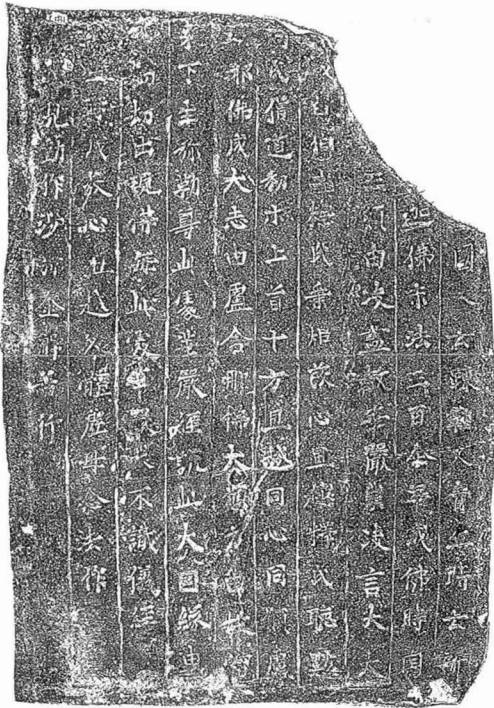
- ⑧ □ □ 劫 出 現 佛 每 此 處 華 嚴 大 不 識 儀 經
 ⑨ □ 一 時 成 發 心 且 越 父 體 虛 母 念 法 作
 ⑩ □ □ 見 勤 作 沙 彌 金 解 善 行

오른쪽의 명문은 불상 뒷면에 얹은 부조로 새겨진 것인데 전도된 글씨여서 얼른 그 뜻을 파악하기 어렵다. 이를 탁본해서 뒤집어보면 삽도 1의 명문처럼 바르게 읽을 수 있다. 여기에 대해서는 몇 차례 논의된 적이 있지만 내용과 의미부터 살펴보도록 하겠다.

현재 남아 있는 명문은 10행 17자인데 이 가운데 20여 자는 파손되었거나 마멸로 잘 파악할 수 없다. 그러나 전체적인 의미는 파악할 수 있다.

1행: 國人云疎勒又靑丘時云新

17자 중 11자만 남아 있어서 전체적인 의미는 분명히 알 수 없다. 國人 앞의 6자를 알 수 없는데 “어떤 나라 사람(國人)은 이르기를 소록인이라 했는데 靑丘 즉, 우리나라에 있을 때



삼도1 삼화사 철노사나불좌상의 명문, 탁본

이르기를 新…… 무엇이랴”는 뜻이다.

소륵은 중국쪽 서역인 카쉬가르(Kashkar)로서 서역 36국 가운데 대국에 속했다. 혜초스님과 현장, 삼장도 이곳을 거쳐 인도로, 또는 중국으로 오간 교통의 요지이다. 소륵은 사투리이고, 카쉬(法沙國=Kashkar)라 부른다고 현장법사는 말하고 있다. 그는 “가람은 수백 군데에 승도는 1만여 명, 모두 소승의 설일체유부를 학습하고 있다”고 하면서 불교를 깊이 신앙한다고 말하면서도 성질이 난폭하고 거짓이 많으며 예절도 모자라고 학예도 평범하다고 낮게 평가하고 있다.² 이 나라에서 피해를 본 것이 아닌가 생각된다. ‘疎’자는 ‘疏’자가 보편적이거나 ‘疎’자도 통용될 수 있다고 생각된다.

이 내용은 “소륵의 스님이 우리나라에 있을 때”라는 뜻으로 해석하는 것이

올바르지 않을까 한다. 이 사찰을 창건한 어떤 有緣의 고승이 소륵 출신 승려와 어떤 연관이 있지 않을까. 新□□는 신라를 지칭하는 것인지도 모르겠다.

2행: (釋) 迦佛末法三百余年成佛時國

앞의 네 자는 전혀 알 수 없고 다섯 번째 글자는 釋자가 될 것이다. 이른바 釋迦佛이 되기 때문이다. 대승불교에서는 불교사의 변천을 法의 성쇠로 판단한다. 법이 바르게 펼쳐지던(교법, 수행, 증과가 완전함) 시대를 正法時代, 法이 형식화된 이른바 형상을 위주로 한 像法時代(증과 외에 교법수행이 남은 시대), 그리고 法이 타락한 시대인 末法時代(교법, 수행, 증과가 모두 없는 시대)로 분류하고 있다. 연대에 대해서는 경마다 설이 구구하여 일정치 않으나 正法 500년, 상법 1,000년, 말법 1만년이라는 說이 가장 보편적이며, 그의 정법 천년·

² 玄奘, 權德周 역, 『大唐西域記』(일월서각, 1983.5), p. 353; 慧立·彥棕, 金知見 역, 『玄奘三藏』(同和文化社, 1981.6), p. 187.

상법 500년說, 정법 천년·상법 천년說 등 네 설이 있다.

北方佛教의 불탄 기원은 B.C. 1027년, 적멸은 B.C. 947년이니 정법 500년과 상법 천년, 말법 300년을 합친 1,800년 전후로 A.D. 953년경이 된다. 300여 년이라 했으므로 몇 십년 정도는 감안해야 할 것이므로 953년 전후 2-30년 안쪽 어느 해인가成佛한 때로 해석해야 할 것이다. 즉 “석가불 말법시대 300여 년이 되는 953년 전후 2-30년 안쪽 어느 해인가 성불한 때”로 해석해야 할 것이다.

3행: 三(王)須(願)由決盡教華嚴業決言太大

三須 또는 王願으로 읽힐 수 있는데 좀더 생각해야 할 것이다. 決盡은 승려의 이름일 수도 있고 決盡教를 합해서 ‘모두 완전히 가르치신 바’로 해석할 수도 있다. 華嚴宗 決言太大는 4행의 (德)자와 합쳐 화엄종 決言太大德으로 판단되고 있다. 決言은 崇福寺碑에 의하면 승복사에서 861년에 5일간 왕명에 의해 화엄경을 강경했던 신라 화엄종의 유명한 승려이다.³ 또한 884년에는 故終南山 儼和尚報恩社會를 화엄승 賢俊과 함께 주도하기도 했다. 861년에 大德 칭호를 받았기 때문에 4-50대의 장년은 되었을 것이므로 23년 후인 884년에는 벌써 70여 세는 넘었을 가능성이 많으므로 900여 년 이전에 열반한 것으로 추정할 수 있을 것이다.

여기서 보면 “잠시 (왕이 發願한) 화엄종 決言大德에게 모두 가르치신 바에 유래한다”고 해석할 수 있을 것이다.

4행: 德成白伯士釋氏乘炬發心旦越釋氏聽默

白伯士⁴는 伯士를 得出로 읽기도 하지만 불상조성가인 伯士가 분명하다. 白伯士는 용례를 알 수 없으나 大伯士와 마찬가지로 쓰인 것이 아닌가 한다.⁵

旦越是 시주자인데 불교의 고유한 말이다. 이렇게 되면 “불상을 조성한 白伯士 釋乘炬와 발심한 시주인 釋聽默”으로 해석할 수 있다. 釋氏는 스님들은 석가불의 제자여서 釋□□라 했는데 여기서는 ‘釋’ 밑에 ‘氏’를 붙이고 있는 것이 특징이다.

5행: (釋)氏僧道利(初)等上首十方旦越同心同願盧

氏 앞은 불분명하지만 釋 앞줄의 釋氏와 마찬가지로 釋氏로 보는 것이 합리적이라

³ 決言에 대해서는 뒤에서 논의하겠지만 신라 말의 화엄종 고승으로 대덕을 거쳐 국사로 임명되었던 것으로 추정된다.

⁴ 朴盛鍾 교수는 白伯士를 지명으로 보고 있는데(앞의 논문, p. 67) 伯士는 지명, 釋氏乘炬와 釋氏聽默은 僧名이 아니라 동사로 보고 있다.

⁵ 伯士에 대한 논의는 많이 있지만 필자의 견해는 뒤에서 밝히고자 한다.

하겠다.⁶ 僧道利는 리가 初인지 불분명하지만 일단 釋僧道利로 읽겠다.

앞줄의 두 스님과 함께 “釋道利 등이 우두머리(上首)가 되고 수많은 시주자들이 한마음으로 함께 소원하여 盧 ……”로 해석된다.

6행: 舍那佛成大志由盧舍那佛大惠力由故當

여기서 盧舍那佛은 60화엄경의 主佛격인데 신역 화엄경인 80화엄경에서는 노사나불을 毘盧遮那佛로 번역하였으므로 이후 이 명칭을 사용했으나 우리나라 금석문에서는 盧舍那로 계속 사용하는 경우가 많은 편이다. 60화엄경을 의식해서인지 관습적으로 동일하다는 생각 때문에 계속 사용했는지 불분명하다.

이 행은 앞줄의 盧와 합쳐 “盧舍那佛이 大志를 이루었는데 盧舍那佛의 큰 원력으로 말미암아 그 까닭으로 당 ……”이라고 해석할 수 있다.

7행: 來下生彌勒尊此處華嚴經說此大因緣由

이 행에서는 下生하는 미륵존 외에는 특별한 해석이 필요 없는 편이어서 바로 해석할 수 있을 것이다. 앞의 由故當을 합쳐 “당래 下生하는 미륵세존이 이곳에서 화엄경을 설한 까닭으로 이 큰 인연으로”라고 해석할 수 있다.

8행: (一) 切劫出現佛每此處華嚴大不識儀經

앞 첫 자와 둘째 자는 불확실한데, 둘째 자는 切로 읽을 수 있어서 앞 자가 一자가 아닐까 한다. 華嚴大不識儀經은 경전목록에는 없다. 華嚴不思議佛境界分⁷과 華嚴大不思議論이 이와 비슷하나 같은 것인지는 알 수 없다.

이 행을 합하면 다음과 같다. “어느 겁에나 출현하는 부처님은 매번 이곳에서 화엄대불식의경을 설했다”로 번역할 수 있다.

9행: 一時成發心且越父體虛母念法作

父 다음 體虛와 母 다음 念法은 父와 母의 이름을 일컫는 것 같다. 이를 해석하면 “한번에 발심한 보시자 父 體虛와 母 念法⁸이 □□을 作했다”가 될 것이다.

10행: 見勤作沙彌金解善行

見勤作은 “견근이 지었다”도 될 수 있지만 “보고 삼가 지었다”가 더 타당하다. 뒤의 해석을 따를 경우 “사미 김해가 착한 일을 보고 삼가 했다”로, 또는 “□□을 보고 삼가 지은 것

⁶ 김창호·한기문 교수는 釋氏로 보고 있다. 앞의 논문(1993.3), p. 186 참조.

⁷ 大正新修大藏經刊行會, 『新修大藏經目錄』(厚德社, 1969.9).

⁸ 體虛와 念法을 부모로 보지 않고 형용사로 보기도 한다. 朴盛種, 앞의 논문, p. 70.

은 사미 김해의 선행이다”로 해석할 수도 있을 것이다.

이상을 총체적으로 해석하면 다음과 같다.

1. □□나라 사람이 이르기를 소륵인이라 했는데 신라에 있을 때 이르기를 新□□
2. 석가불 말법 300여 년이 되는 953년 전후 2, 30년 안쪽 어느 해인가 성불한 때
3. □□ 세 찰나 동안 (왕이 발원한) …… 화엄종 決言大德이 모두 가르치신 바에 유래한다.
4. 불상을 조성한 대박사 釋乘炬와 발심한 시주인 釋聽默
5. 釋僧道利 등이 上首가 되고 시방의 많은 시주들이 한마음으로 함께 발원해서
6. 盧舍那佛의 큰 뜻을 이루었다. 노사나불의 큰 원력으로 말미암은 까닭에
7. 다음에 마땅히 도래하는 미륵세존이 하생하여 이곳에서 화엄경을 강설했다. 이 큰 인연으로
8. 모든 겁에 출현하는 부처님마다 매번 이곳에서 화엄대부식의경을 강설할 것이다.
9. 일시에 발심한 시주자 父 체허, 母 엄법이 □□를 지었다.
10. 한번에 이를 본 사미 김해가 선행을 삼가 지었다.

이 조성발원문에서 우리는 몇 가지 문제를 밝힐 수 있다. 첫째, 불상의 명칭, 둘째, 종파와 신앙문제, 셋째, 소륵인 문제, 넷째, 작가와 발원자, 다섯째, 편년과 시대적 배경, 여섯째, 전도된 거울명문 문제 등이다.

첫째, 불상의 명칭이 분명히 밝혀진 점이다. 수많은 시주자들이 노사나불을 조성했고 노사나불의 대원력으로 미륵존이 이곳에서 화엄경을 설했다는 점에서 주인공인 불상은 노사나불이 확실하다.⁹

뿐만 아니라 화엄경을 설했다는 사실과 화엄종의 대덕인 決言이 관계된 점 등으로 보아서도 노사나불로 확정지을 수 있는 것이다. 앞서서도 말했다시피 晉譯華嚴經(418년 불타발타라 역)인 60화엄경의 주불인 Virocana를 漢文으로 음역하여 盧舍那라 했으며 新譯華嚴經(699, 실차난타 역) 즉 80화엄경에서는 毘盧遮那로 음역했다. 60화엄경의 노사나불은 범망

⁹ 寶林寺의 盧舍那佛은 智拳印 毘盧遮那인데 비하여 이 三和寺 盧舍那佛은 시무외·여원인을 짓고 있어서 다른 성격을 가지고 있다고 하겠다.

경의 노사나불에서 가장 완성된다고 말해지고 있다시피 노사나불은 60화엄경에 의한 노사나불과 80화엄경에 의한 비로자나불을 노사나불로 관습적으로 쓴 경우들이 있다. 의상계 화엄종에서는 초기에는 주존불이 아미타불이었으나 노사나불도 신앙의 대상으로 삼았는데 8세기 때부터 신화엄경의 비로자나불인 佛形智拳印毘盧遮那를 주존으로 봉안한 것으로 생각된다.¹⁰

그러나 원효계 화엄종의 주존불도 앞으로 좀더 밝혀져야겠지만 아미타불과 노사나불이었을 것으로 추정된다. 의상계 화엄종과 같은 불형 지권인 비로자나불 형식은 아니었을 것이다. 아마도 삼국시대에 노사나불을 수용하던 당시의 시무와·여원인의 노사나불이었을 가능성이 다분히 있다고 생각된다. 이 점에 대해서는 다음 장에서 다시 상세히 논의하고자 한다.

둘째, 宗派 문제이다. 뒷장에서 상세히 논의하겠지만 이 三和寺는 불상명문에서도 분명히 밝혀져 있다시피 노사나불을 봉안한 화엄종 사찰이 거의 확실한 것 같다. 華嚴宗 決言大德이 교화한 것에 연유해서 노사나불을 조성했다는 명문의 내용으로 보아 9세기 중엽경의 신라 화엄종 大德스님과 연관된 화엄종 사찰이 분명한 것이다. 신라 화엄종 가운데 원효계 화엄종인지 의상계 화엄종인지에 대해서는 뒷장에서 밝히고자 하지만 원효계 화엄종 사찰로 생각되는 경주 崇福寺와 관계 있는 決言大德이 삼화사와 관련이 있기 때문에 원효계 화엄종 사찰일 가능성이 다분히 있다고 생각된다.

셋째, 疎勒人 문제이다. 명문 첫줄에 “□□國人云疎勒又”이라는 내용으로 보아 어떤 사람(스님)이 무슨 나라 사람인데 소륙인이라 말한다는 것이다. 아마도 어떤 高僧을 설명하는 말로 이해한다면 □□국인이라는 것은 慧超스님이 疎勒을 외국인들은 伽師祇離國¹¹이라 한다는 언급이나 佉沙國(疎勒이라고도 하는데 성의 칭호이며…… 疎勒도 사투리임)¹²이라 한 예로 보아 □□국은 佉沙國으로 비정할 가능성도 있을 것이다. 현장법사가 귀국할 때 호탄에 머물면서 인더스 강물에 빠뜨린 경전을 쿠차와 카슈가르에서 보충했다고 하는 것을 보면 카슈가르는 호탄 못지 않게 화엄경 등 경전류도 많았고 불교도 성행했던 것이 분명하다.

『동국여지승람』에서 세 신인이 두타산에 왔다는 내용과 같은 세 신인이 서역에서 왔다는 전설이 어느 정도 사실이라면 서역은 바로 소륙일 가능성이 있다고 할 수 있다.

¹⁰ 文明大, 「毘盧遮那佛의 造形과 그 佛身觀의 연구」, 『李基白先生古稀記念 韓國史學論叢』(1994), pp. 476-502.

¹¹ 慧超, 李錫浩 역, 『往五天竺國傳』(乙酉文化社, 1970.8), p. 69.

¹² 慧立·彥棕, 『大唐大慈恩寺 三藏法師傳』(김지건 역, 『玄藏三藏』(1981.6), p. 187).

네째, 작가와 발원자 문제이다. 成白伯士 釋氏乘炬라는 내용은 철노사나불을 조성한 작가는 釋乘炬라는 것이다. 白을 “큰”이라고 할 수 있다면 “조성한 대 박사는”이라 할 수 있을 것이다. 伯士가 나오는 명문은 꽤 많이 있다. 먼저 大伯士는 禪房寺 塔誌石, 貞元15年銘 龍鳳寺磨崖佛 등이 있고 伯士는 寶林寺塔 등 여러 예가 있다. 그런데 禪林院鐘銘文처럼 在伯士도 있는데 여기서는 白伯士이다. 伯士는 관직인 博士와 동등하게 존칭한 匠人으로 이해하면 무난할 것으로 생각되고 있다.¹³ 따라서 삼화사 불상을 조성한 작가는 白博士인 釋乘炬이다. 伯(博)士는 선림원종 명문의 在伯(博)士와 같은 글자인지 白과 在가 다른 뜻인지는 좀더 탁본과 다른 예들을 자세히 검토한 후 밝혀질 수 있다고 생각된다.¹⁴

조성 발원자들은 시방단월 즉, 수많은 시주자들이지만 대표적인 (上首) 발원자는 白伯士인 釋乘炬를 포함한 釋聽默, 釋僧道利이다. 이들 세 스님은 三和寺의 주지 등 직책 있는 스님들로 생각되는데 모두 화엄종 승려일 것이다. 이와 함께 父·母도 발원 시주자인데 누구의 父母인지 명확하지 않지만 사미 金解와 관련될 가능성이 짙은 것 같다. 父母와 金解가 作한 것이 무엇인지는 10행의 두 글자가 빠져 알 수 없다.

다섯째, 노사나불의 편년과 시대적 배경 문제이다. 삼화사 창건에 대해서 가장 정확한 기록은 『東國輿地勝覽』이라 하겠다. 삼척도호부 佛宇 三和寺 편에 다음과 같은 기록이 있다.

三和寺, 두타산에 있다. 息影庵의 기문에 산은 군의 서북 30리에 있다…… 신라 말에 세 사람의 神人이 있었는데 각자가 거느린 무리가 많았다. 여기에 모여 더불어 의논했는데 옛날 제후가 회맹하던 것과 같았다. 오랜 뒤에 헤어져 갔으므로 지방사람들은 그 봉우리를 三公이라 불렀다. 뒷날 사굴산의 品日祖師가 이곳에 와서 절을 세우고 삼공이라는 현판을 걸었다. 그후 태조께서 임금이 되자 이 절에 조칙을 내려 절 이름을 文案에 기록하고 후사에 전하게 하시니 이상한 일이었다. 대개 신민이 그 자리를 일러주었다. 조사가 그 터에 절을 지어 상서를 기록하였으며 神聖王께서 삼국을 통일하였으며 그 영험이 현저하였으므로 이 사실을 이용하여 절 이름을 三和寺라 하였다.

¹³ 필자는 大伯士에 대해서는 다음 글에서 비교적 자세히 논의한 바 있으므로 자세한 논의는 생략하고자 한다. 文明大, 「洪城 龍鳳寺의 貞元十五年銘 및 上峰磨崖佛立像에 대한 연구」, 『三佛金元龍教授停年退任紀念論叢』Ⅱ(一志社, 1987.8), pp. 189-190.

¹⁴ 在는 左인지도 모르고, 본 사찰에 在住하고 있는 기술직 승려라는 뜻일 수도 있어서 다른 예의 출현이 있어야 할 것이다.

이런 내용이어서 삼화사의 유래를 식영암의 글을 인용하여 자세히 설명하고 있다. 이 글의 요점은 신라 말에 品日(=梵日)조사가 터를 닦았고 고려 태조가 정식으로 삼화사를 개창했다는 내용이다. 이른바 “梵日開基 太祖開創”한 셈이다. 범일(810-894)이 개기한 것은 아마도 후고구려 궁예가 이 지역을 평정한 894년 이후였을 것이다.¹⁵ 그러나 왕건이 후고구려를 없애고 고려를 건국한 918년 이후에 왕건의 특명으로 삼화사를 창건한 것으로 믿어진다. 이전의 사찰을 추인했다고도 볼 수 있지만¹⁶ 이 경우는 추인보다 새롭게 중창했다고 보는 것이 옳바르지 않을까. 아마도 범일국사와 김주원 세력을 배경으로 한 궁예의 세력을 새로운 화엄종사상으로 포용하려고 했던 것 같다.¹⁷ 따라서 삼화사는 궁예를 몰아낸 918년 이후 그리 멀지 않은 시대인 936년 이전에 중창되었을 것으로 추정되는 것이다. 삼화사의 중창은 아마도 고려 태조의 이 지역 정책과 상당한 관련이 있다고 생각된다.

여섯째, 轉倒된 거울명문의 문제이다. 사실 글자가 뒤집혀진 예는 우리나라의 경우 희귀한 편이다. 界線을 분명히 새긴 점이나 정교한 글씨체 등 여러 가지 점으로 보아 전도 명문은 실수나 인쇄용으로 된 것이 아니라 그 이상의 깊은 의미를 가지고 의도적으로 거꾸로 새긴 것으로 보아야 할 것이다.

중국에서는 이런 글자를 倒書 또는 反左書라 부르고 있다.¹⁸ 이 도서의 역사는 오래지만 양무제의 아버지 文帝묘 석철에 새겨진 명문이나 肅景王(523년 사망) 무덤의 石闕에 새긴 명문이 이른 예로 주목되고 있다.¹⁹ 도서는 산 자의 글이 아니고 죽은 자의 글로서 저승의 불가사의함을 나타내는 것으로 이해되고 있는데 이른바 저승의 관점에서 쓰여진 글씨라 할 수 있다는 것이다. 이런 도서의 전통은 유구한 편이다. 가령 원시시대 예술품 가운데 가면을 새긴 옥 목걸이(B.C. 3000년기 卍山 22호묘 출토)는 아래위가 바뀌어진 것으로 쳐다보는 관자의 관점에서 새긴 것이 아니라 걸고 있는 주인공이 볼 수 있도록 만든 것으로 이해되고 있다.²⁰

이처럼 倒書 즉 거울글은 반대되는 개념, 즉 생사에서는 죽음, 이승과 저승에서는 저승, 세속과 해탈(진리)에서는 해탈, 즉 진리의 관점에서 불교, 즉 불상의 명문에서는 예배자가

15 『三國史記』 권11, 新羅本紀, 眞聖王 8年 10月條.

16 김창호·한기문, 앞의 논문, pp. 181-194.

17 金杜珍, 「新羅下代 四幅山門의 形成과 思想」, 『省谷論叢』 17(1986).

18 우홍, 김병준 역, 『중국고대의 미술과 건축』 515(대우학술총서, 2001.5), p. 613.

19 우홍, 김병준 역, 위의 책, p. 615.

20 우홍, 위의 책, p. 101.

아닌 부처님 자신의 관점을 표현한 것으로 이해할 수 있다. 즉 내면의 세계 곧 진리의 세계를 나타낸 신비의 거울명문으로서 불가사의한 주술(다라니서)적 성격을 지닌다고도 볼 수 있지 않을까 한다. 따라서 노사나불의 명문은 노사나불의 진리를 상징하고 있는 다라니적 성격을 가지고 있다고 보아야 할 것이다. 그러므로 이 노사나불상의 전도 명문은 한국미술사에서 매우 귀중한 자료일뿐더러 그 의의는 자못 크다고 할 수 있다.

III. 三和寺 鐵盧舍那佛像의 圖像의 特徵

이 철노사나불상은 좌불인데 두 무릎 등 앉아 있는 하체의 앞부분과 두 손 그리고 왼쪽 어깨에서 팔에 이르는 부분이 파손되었으나 머리와 얼굴, 무릎 이상 上體 前面과 뒷면 하체 하단부까지 남아 있어서 坐佛의 높이까지 알 수 있는 상태이다^{도 5-9, 삽도 2-9}.

肉髻의 경계선이 불분명하여 신라 하대 불상의 특징을 이고 있으며, 螺髮은 촘촘하고 얼굴에 비해 비교적 큰 편이면서 거의 그대로 완존하고 있는 편이다. 머리 정상부의 나발이 깨어졌고 中央髻珠를 후보하면서 나발을 제거하여 계주를 만들었지만 이 불상에는 원래 중앙계주가 없었던 것 같다. 이런 머리 형태는 최근 조사된 도봉사 철불좌상과 거의 흡사한 특징을 보여주는데²¹ 장곡사 철약사불과 철비로자나불의 머리 형태와 비슷한 편이다.

얼굴은 둥근 편인데 다소 부피감이 있어서 비교적 부드러운 표정이다^{도 10}. 이마는 좁고 중심에 큼직한 白毫孔이 있으나 현재 작은 백호로 치장하고 있어서 원형태는 메워져 있다.²² 코는 약간 짧은 듯하지만 아담하며 입도 작고 예쁜 형태이고 눈도 가늘고 긴 편이어서 미소 띤 아름다운 불상 얼굴을 나타내고 있다. 이런 얼굴은 코를 제외하면 광주 철불이나 광주 교리 마애약사불 얼굴이 있지만 기본적으로 전 적조사지 철불 얼굴과 도봉사 철불 얼굴과 근사한 형태로 보아야 할 것이다.

완전하게 남아 있는 頭部에 비해 신체는 상당히 파괴된 셈이다. 첫째, 양쪽 어깨선을 따라 깨어져 前後面이 양분된 셈이고, 둘째, 왼팔목이 떨어졌으며, 셋째, 두 손도 결실되었다.

²¹ 이 삼화사 철불상은 모든 점에서 서울 도봉산 도봉사 철불좌상과 연관이 있다고 생각된다.

²² 새로 복원하면서 원모습이 많이 훼손되고 있는데 앞으로 재복원이 요망된다. 복원된 직후에 지정신청했으므로 지정문제로 논란이 무척 심했다.



도 5 삼화사 철노사나불좌상 복원과정(1)



도 6 삼화사 철노사나불좌상 복원과정(2)



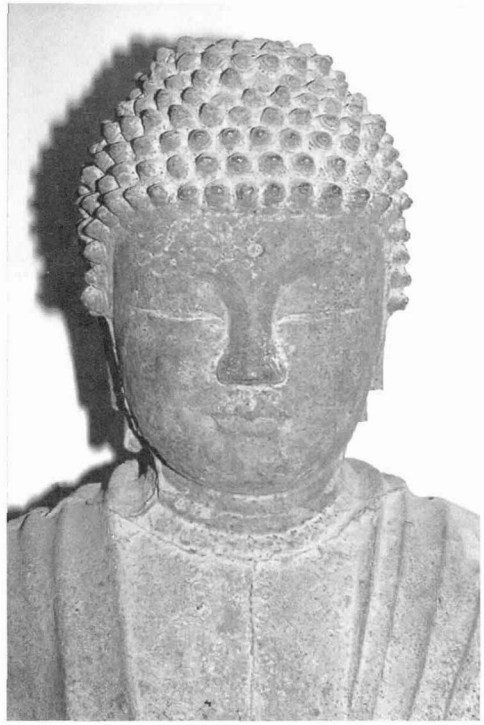
도 7 삼화사 철노사나불좌상 복원과정(우측면)



도 8 삼화사 철노사나불좌상 복원과정(뒷면)



도9 삼화사 철노사나불좌상 뒷면상태



도10 삼화사 철노사나불좌상 얼굴

넷째, 앞면 하체가 전면적으로 결실되었다. 다섯째, 뒷면은 목 아래 어깨 중앙선까지 깨어졌는데 왼쪽 어깨 등이 삼각형으로 깨어져 결실되었고 하체 왼쪽은 일부 결실되었다. 여섯째, 그러나 하체는 오른쪽 상단부분이 끝부분까지 남아 있어서 전체 크기와 높이는 알 수 있어서 다행스럽다. 이처럼 상단부분이 깨어지고 결실되었지만 중요 부분은 잘 남아 있는 편이어서 전체 불상의 형식은 거의 알 수 있는 셈이다.

상체는 긴 장신형이지만 정면에서 보면 통견 착의 아래의 가슴은 양감을 표현하지 않아 당시 우견편단상에 나타나던 사실적인 가슴은 표현되지 않은 것처럼 보인다. 그러나 측면에서 보면 가슴이 볼록하게 나오고 허리가 들어가고 배가 나오며 어깨와 팔이 둥근 등 양감 있는 형태를 보여주고 있다. 이런 특징은 기본적으로 통견한 중심사 철비로자나불의 형태와 어느 정도 상통하지만 이보다 장곡사 철약사불 상체 계통으로 보아 좋을 것이다.²³ 뒷면의 어깨와 등에도 둥근 양감이 있는데 이런 양감은 8세기 불상들과는 다른 편이다. 오른팔은 위로 올리고 왼팔이 무릎 위로 올린 상태로 보아 施無畏·與願印의 수인으로 생각된다. 大衣



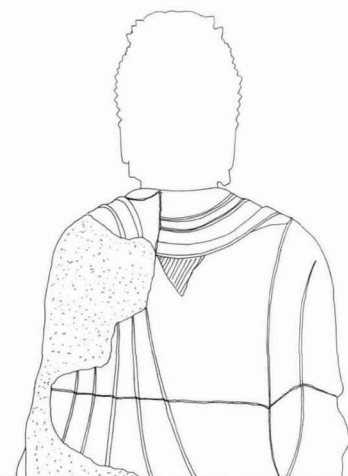
삽도 2 복원전 삼화사
철노사나불좌상 실측도면(정면)



삽도 3 복원전 삼화사
철노사나불좌상 실측도면
(좌측면)



삽도 4 복원전 삼화사
철노사나불좌상 실측도면
(우측면)



삽도 5 복원전 삼화사
철노사나불좌상 실측도면
(뒷면)



삽도 6 복원후 삼화사
철노사나불좌상 실측도면(정면)



삽도 7 복원후 삼화사
철노사나불좌상 실측도면
(좌측면)



삽도 8 복원후 삼화사
철노사나불좌상 실측도면
(우측면)



삽도 9 복원후 삼화사
철노사나불좌상 실측도면
(뒷면)

²³ 이인영, 「高麗時代 鐵佛像의 考察」, 『美術史學報』 제2집(미술사학연구회, 1989.10), pp. 51-98.



도 11 삼화사
철노사나불좌상 부분

는 通肩衣로 착의했는데 가슴의 U자형 의습선은 아래로 내려갈수록 점점 좁아지다가 내의 오리매듭과 겹치게 되며 그 좌우로 통견의 옷주름선이 표현되고 있다. 이들 의습선에 나타나는 몇 가지 특징은 모두 나말여초에 보이는 것이다.²⁴

첫째, 왼쪽 어깨에는 4가닥의 주름이 있는 삼각형의 넓은 옷자락이 걸쳐져 있는데, 이런 특징은 불국사 금동불 등 9세기 불상에서 보이다가, 신라 말 고려 초의 우견편단착의 불상 어깨에 주로 나타나고 있는데 광주교리 마애불, 포천 철불상, 만기사 철불, 원주 철불상 등에 나타나며, 통견의는 증심사 철불처럼 왼쪽 어깨에만 나타나다가 고려 중엽부터 대원사 철불, 국립중앙박물관의 대원사형 철불 등에 나타나고 있다.²⁵

셋째, 승각기를 맨 띠와 띠매듭이 대의 밖으로 뚜렷이 보이고 있는데 중간의 매듭이 3개이고 이 좌우로 두 가닥의 나비매듭 띠와 짧고 긴 두 가닥의 자락이 표현되고 있다도 11. 이런 매듭은 신라 말인 867년 축서사 석불상에 기인하는 특징이지만 나말여초에 독특하게 나타난다고 하겠다. 최근 발견된 도봉산 도봉사 철불좌상의 것도 이와 흡사한 것으로²⁶ 띠자락은 짧지만 매듭형태가 동일한 것이어서 주목되고 있다. 뒷면의 착의에서는 오른쪽 어깨의

23 이인영, 「高麗時代 鐵佛像의 考察」, 『美術史學報』 제2집(미술사학연구회, 1989.10), pp. 51-98.

24 최성은, 『철불』(대원사, 1995.12), 참조.

25 최성은, 「광주철불좌상에 대한 고찰」, 『불교미술연구』 2(1995).

26 도봉산 도봉사 철불상은 필자가 조사하여 서울시 유형문화재로 2002년에 지정한 바 있다.

옷은 안쪽 上衣로 생각되며 활처럼 휘어져 내렸다가 오른쪽 팔로 넘어가 오른팔에 걸쳐지고 있어서 2중 착의법을 표현하고 있는 것으로 생각된다.

이 철불에서 가장 중요한 포인트는 오른쪽 등 上衣에 거꾸로 새긴 銘文이다⁹. 이 명문은 三和寺 鐵盧舍那佛像의 단서이기 때문이다. 이에 대한 철저한 해석이야말로 신라 불교의 여러 문제를 해결할 수 있는 열쇠가 될 것이다.

IV. 三和寺 鐵盧舍那佛像의 樣式과 編年

지금까지 圖像 特徵을 살펴보면서 대략적인 編年은 밝혀졌지만 여기서는 좀더 구체적으로 국내 및 외국 불상과의 비교를 통하여 이 불상의 양식편년을 알아보려 한다.

첫째, 형태적인 면이다. 이 철불상은 앞에서 보았다시피 건장한 장신의 체구에 보다 작은 둥글고 부드러운 얼굴의 형태인데 축석사 석비로자나불상 등 9세기 후반 이래의 특징으로서, 특히 나말여초에 성행한 형태라 할 수 있다. 광주 철불좌상, 傳 寂照寺址 철불좌상, 포천 철불좌상, 만기사 철불좌상 등 많은 예가 있는데 937년(淸泰 4)명 了悟선사 順之의 碑陰記가 발견된 전 적조사지의 철불좌상이 대표적인 예이다. 둥글고 부드러운 얼굴에 뺨을 팽창시키면서 가는 눈 작은 코와 입의 표현으로 만만한 미소를 띠고 있어서 국립중앙박물관의 철불두와 흔히 비교되고 있는데,²⁷ 삼화사 철불 얼굴과 거의 일치한다.²⁸ 또한 좁은 이마와 큰 白毫孔, 음각의 눈썹선, 하트모양의 입술, 촘촘한 나발 등도 서로 일치하는 특징이다. 이와 더불어 전 적조사지 철불은 높고 큼직한 무릎, 가슴이 들어 난 長身, 우견편단의 물결주름과 왼쪽 어깨에 삼각형으로 접힌 독특한 가사자락, 겨드랑이에 연속적으로 새긴 타원형(U)무늬와 팔꿈치의 타원형무늬, 무릎의 수직적 의습선 등도 눈에 띄는 형태적 특징인데, 이 가운데 우견편단의 착의법과 결실된 무릎만 제외하면 삼화사 철불의 특징과 일치한다고 판단할 수 있다. 傳 적조사지와 함께 942년경으로 추정되는 萬奇寺 鐵佛坐像이 앞서 언급한 여러 특징에서 이들과 서로 일치하고 있어서 937년 내지 942년을 전후해서 이런 양식이 유

²⁷ 필자는 「高麗前期佛教彫刻史論」에서 이 시기의 불상 특징을 전체적으로 조망한 바 있다.

²⁸ 최성은, 「羅末麗初 抱川出土 鐵佛坐像 研究」, 『美術資料』 61호(1998), pp. 1-20.



도 12 복원 후의 삼화사 철노사나불좌상

행했다고 생각된다.

삼화사 철불도 12은 우견편단의 착의법 때문에 이들과 약간 다를 것 같지만 오른쪽 어깨만 벗기면 거의 일치한다고 볼 수 있다. 물론 삼화사 철불상의 연원은 9세기의 불국사 금동불, 한천사 철불, 영천 선원동 철불 등으로 이어지지만 궁극적으로 광주 철불과 전 보원사지 철불, 특히 후자에 가장 근접한다고 생각된다. 물론 왼쪽 어깨의 삼각형 大衣 접힘이나 간결한 처리 등에서 보다 이른 것이어서 삼화사 불상 등은 傳 보원사지 불상에서 약간 진전된 것으로 생각되며 2-30년의 시간차는 인정할 수 있다. 아마도 삼화사 철불은 강릉시립박물관에 이전된 無盡寺址 탑 부조

상 등이 지역 불교 조각의 전통도 계승하고 있다고 볼 수 있는데 무진사탑 부조상의 장신형 체구, 부드러운 얼굴의 만만한 미소, 어깨의 옷접힘 등은 서로간의 유대를 인정할 수 있기 때문이다.

이런 형태적 특징은 양감에서도 나타나고 있다. 얼굴의 부드러운 부피감은 8세기 신라의 세련된 양감과 다르지만 이 불상은 당시 철불들의 만만한 미소 먼 모습과 유사하게 보이도록 하는 부피감이랄 수 있다. 이런 양감은 8세기 불상의 세련된 양감과 뚜렷이 구별된다. 도피안사 비로자나철불이나 축서사 비로자나석불, 동화사 비로자나석불 등을 계승한 광주 철불이나 전 보원사지 철불좌상과 연계되고 좀더 진전되면 나아가 전 적조사지 철불상이나 포천 철불상, 만기사 철불 등으로 변하는데,²⁹ 광주 철불이나 전 보원사지 철불은 둥글면서도 뺨에 도톰한 살이 없으나 전 적조사지 철불상 등은 좀더 계란형으로 변하면서 뺨이 도톰하여 좀더 양감이 두드러지고 있어서 더 진전된 것을 알 수 있다^{도 13-17}.

삼화사 철불은 아직까지 계란형으로 변하지 않고 둥글면서도 뺨에 양감이 나타날 듯 말듯

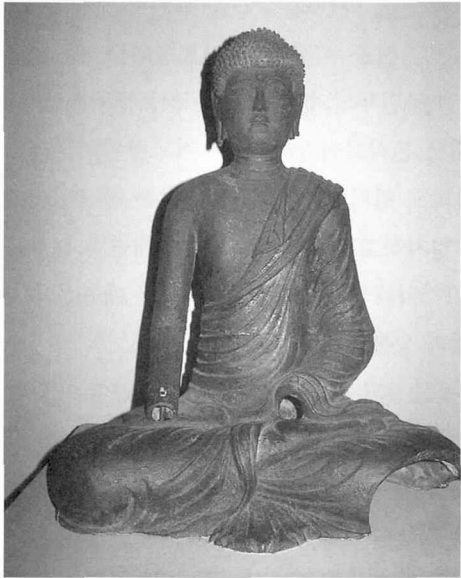
²⁹ 전 적조사지 철불상, 포천 철불, 만기사 철불 등은 얼굴이 좀더 긴 것이 다른 편이다.



도 13 전 보원사지 철불좌상



도 14 도봉산 도봉사 철불좌상



도 15 국립중앙박물관 소장 포천 철불좌상



도 16 만기사 철불좌상



도 17 전 적조사지 철불좌상, 개성박물관

하여 이들 두 양식 불상들의 중간에 위치한다고 보여진다. 가슴이나 허리의 양감은 젓가슴이 팽창되고 허리가 잘쭈ken 광주 철불이나 전 보원사지 철불의 팽만된 양감에서 변한 젓가슴이 약간 나오면서 허리가 더 잘쭈ken 전 적조사지 불상 등의 양감에 좀더 근접된 것으로 생각된다. 이렇게 보면 광주 철불 등의 양식보다는 傳 적조사지 철불 등의 양식에 좀더 가까운 것 같다.

뿐만 아니라 선의 면에서도 양식 편년을 잘 알아볼 수 있다. 이 철불의 의문선은 아래가 넓고 끝이 가는 선으로 이루어진 것이 주류인데 이런 선들도 약간의 강약을 주면서 구불구불한 선을 이루거나 겨드랑이나 팔, 매듭

등은 물결주름무늬(波狀紋)를 나타내고 있다. 이런 물결무늬의 원조는 불국사 금동불상에서 유래하지만,³⁰ 광주 철불과 전 보원사지 철불상에서 본격화되었다. 팔과 겨드랑이의 물결무늬는 광주 철불과 전 보원사지 철불상에 잘 표현되고 있지만, 연속U형 무늬는 전 적조사지 철불과 포천 철불상 및 만기사 철불의 것과 거의 일치하고 있다. 승각기의 띠매듭과 긴 띠자락은 축서사 비로자나 불상에서 나타나지만 각 2가닥씩 4가닥의 띠자락과 네 매듭은 보다 진전된 것으로 최근 조사된 도봉사 철불좌상의 것과 상통하므로 주목된다.

이상에서 살펴본 것처럼 900년 전후의 광주 철불상과 전 보원사지 철불상 양식과 937년경의 전 적조사지 철불상 내지 942년경의 만기사 철불좌상 등의 양식 사이 특히 전 적조사지 철불상에 가까운 기간에 조성되었다고 추정된다. 이렇게 보면 935년경에 가까운 후삼국 기간인 고려 태조 말년에 삼화사 철불이 조성되었을 가능성이 농후한 것이다.

³⁰ 문명대, 「佛國寺 金銅如來坐像 二軀와 造像撰文의 研究」, 『美術資料』 19(1976.12), pp. 1-16.

V. 元曉系 華嚴宗 本尊佛 問題와 三和寺 鐵盧舍那佛像의 意義

신라의 화엄종을 元曉系와 義湘系로 나누고 있는 것은 잘 알려진 사실이다. 원효계를 고려시대에 추종했을 것이라는 견해도 있지만 가장 많은 저술을 남긴 원효에게 제자가 한 둘이 아니었을 것이고, 그의 학설을 애호하는 승속이 없었으리 만무하기 때문에 이들이 하나의 세를 이룰 때 元曉系 宗派가 자연스럽게 성립되었을 것은 순리가 아닐까 한다. 특히 敎判論을 주장하여 宗派 佛敎思想을 우리나라에서 최초로 정립한 그의 사상을 따르는 승속들이 하나의 종파를 이루었을 것은 당연하다. 원효는 대승기신론적 화엄사상을 주축으로 한 화엄사상을 기본으로 한 종파로 알려져 있다.

원효의 후계자는 정확히 알려져 있지 않다. 그러나 신라 서울을 중심으로 한 중앙에서 활약한 기신론적 화엄사상가들이 원효의 후계자들이라 생각되고 있다.³¹ 그 대표적인 고승은 明晶, 表員, 見登,³² 法海, 緣起, 審祥 등인데,³³ 이들은 7·8세기에 원효의 화엄종을 널리 전파했던 것으로 믿어진다.³⁴ 이들 元曉派는 皇龍寺系 또는 芬皇寺系라고도 하는데 현재는 동일하게 쓰고 있지만 황룡사는 국가적 종찰로서 한 종파에만 속하지 않았다고 보면 芬皇寺系라 부르는 것이 합당할 것이다.

어떤 학자는 원효가 분황사에 있었다는 사실이 허위이고 분황사와 관련이 전혀 없다고 단언하기도 하지만 『三國遺事』의 「元曉不羈條」의 기록을 뚜렷한 근거 없이 고려시대에 꾸며낸 허구로 단정한다는 것은 지나친 추정이 아닐까. 「원효불기조」에서는 다음과 같이 원효와 분황사의 관계가 분명히 묘사되어 있다.

원효는 일찍이 분황사에 살면서 「華嚴經疏」를 지었는데 제4권 十廻向品에 이르러 마침내 붓을 그쳤다. 그가 세상을 떠나자 아들 충이 유해를 부수어 塑像으로 眞容을 만들어 분황사에 모시고 공경하고 사모하여 終天의 뜻을 표했다. 설총이 곁에서 예배하자 소상이 갑자기 돌아보았는데(像忽廻顧) 지금까지도 돌아다 본 그대로 있다.

³¹ 고익진, 『한국고대불교사상사』(동국대출판부, 1989.10).

³² 김상현 교수는 非義湘系로 明晶, 表員, 見登을 들고 있다. 金相鉉, 「新羅華嚴學의 系譜와 그 活動」, 『新羅文化』 1집(1984), pp. 71-73.

³³ 고익진 교수는 이외에 法海, 緣起, 種山, 審祥, 大沔 등을 들고 있다(고익진, 위의 책, p. 363).

³⁴ 김천 葛項寺의 승전이 元曉系에 속할 가능성도 고려해 볼 일이다.

여기서 보다시피 분황사에서 「華嚴經疏」를 지었고 원효의 眞容塑像도 분황사에 봉안했다는 내용이다. 高山寺의 서당화상비문에 원효와 분황사의 관계 내용이 없기 때문에 이상의 내용도 믿을 수 없다는 것은 논리의 비약이 아닐 수 없다.³⁵ 서당화상비는 상당부분 결락되었는데 이 부분도 결락된 것으로 보이며, 원효상 봉안 등에 대해서도 원효 당시의 기록이 없고, 단지 고려 때 일연 찬의 『삼국유사』에만 있다 해서 신빙할 수 없다면 『삼국유사』나 『삼국사기』 등은 사료의 가치가 전혀 없는 허구로 밖에 해석할 수 없다는 논리이기 때문이다. 고려 때 편찬된 것이라도 그 이전의 사료를 바탕으로 구성하기 때문에 문제될 것이 없으며, 「원효불기조」도 唐僧傳의 내용 외에 한 두 가지의 특이한 鄉傳의 내용만³⁶ 추가했다고 한 것으로 보아 거의 믿을 수 있는 내용으로 생각된다. 일연은 鄉傳과 寺傳이 서로 어긋나거나 애매한 경우 두 견해를 그대로 전제했을 뿐이다. 따라서 「화엄경소」를 분황사에서 지었다는 것은 다른 이견이 없었다는 것을 말해주므로 사실로 인정해야 할 것이다. 원효가 많은 저술을 지었던 절들은 전국적으로 여러 사찰이었을 것이다. 그 예로 울산 반구대에 있는 磻高寺에서 『初章觀文』과 『安身事心論』 등 두 저서를 지었다는 것은 분명히 알려져 있으므로³⁷ 이 내용은 異事가 아니므로 믿어도 좋을 것이다.³⁸ 이 두 저서를 완성한 후 사문했던 朗智스님에게 바치게 한 文善은 磻高寺에 같이 있었던 원효의 제자로 생각되므로 거의 확실한 원효계 고승으로 생각된다.

신라 하대의 원효계 화엄종파 승려들은 꽤 많았을 것으로 생각되지만 이 역시 정확히 밝힐 수 없다. 원성왕 때 왕궁에서 50일간 화엄경을 강론한 황룡사 화엄종 智海³⁹나 均諒 등이 원효계일 가능성이 많다. 그러나 원효계로 추정할 수 있는 高僧으로 이 철불 銘文에 등장하고 있는 決言이 가장 주목되어야 할 것이다. 決言은 浮石寺 圓融國師碑에 언급되고 있어

³⁵ 南東信 교수는 원효와 분황사의 관계도 전혀 무시하고 분황사와 원효계 화엄종 관계도 신라시대에는 전혀 없는, 고려시대 대각국사의 영향이었다고 보고 있다. 南東信, 「元曉와 芬皇寺 關係의 史的推移」, 『芬皇寺의 諸照明』 신라문화재 학술발표회 논집 20(1999.8), pp. 77-112.

³⁶ 『三國遺事』 元曉不羈條에는 鄉傳의 이상한 일을 적었다면서 요석공주와의 로맨스와 파계 후 卜姓居士로 자처하면서 박을 두드리면서 대중 교화에 나섰다라는 내용을 소개하고 있다. 異事は 사실 자체에서 기이한 것으로 그 대로는 믿을 수 없지만 그 속에 담긴 의미는 진실을 상징하는 것이 대부분이므로 역사적 진실을 암시한다고 하겠다.

³⁷ 文明大, 「川前里 書石의 岩壁彫刻」, 『盤龜臺』(동국대출판부, 1984.7), p. 146.

³⁸ 『三國遺事』 義湘傳教條에는 崔致遠이 지은 義湘本傳과 元曉大師 行狀이 있었다고 했으므로 唐僧傳과 鄉傳, 寺傳과 함께 이 行狀도 참고했을 것이므로 『三國遺事』의 원효 기록은 비교적 정확했다고 생각된다.

³⁹ 金福順, 「新羅下代 華嚴의 盛行」, 『新羅華嚴宗研究』(민족사, 1990.6), p. 83.

서 의상계 원응국사의 스승으로 보기도 하지만 몇 가지 사실에서 元曉系일 가능성이 더 짙다고 생각된다.

첫째, 華嚴大德 決言은 大崇福寺碑에 승복사(鶴寺)에서 5일간 화엄경을 강경했다고 언급한 점이다. 景文王이 선대의 명복을 빌고, 승복사의 중창을 기원하고자 연 대법회를 華嚴宗의 大德인 決言이 주관하게 한 것은 이 승복사가 일찍부터 화엄종찰임을 잘 말해주는 것이다. 화엄종 가운데 어느 종파와 관련이 있는 사찰일까. 이 점은 같은 승복사의 비에 다음과 같이 서술되어 있다.

분황사 승려 崇昌을 청하여 절을 중수하고자 하는 뜻을 부처님께 아뢰고 다시 金純行을 보내어 祖業을 융성하게 하는 정성으로 宗朝에 고하였다.

이에 종실의 세 선량인 端元, 疏榮, 裕榮과 佛門의 두 호걸인 賢諒, 神解 및 贊導僧인 崇昌에 명하여 그 일을 감독하게 하였다.

여기서 보면 종실의 3명과 불교계의 현량, 신해 그리고 찬도승인 승창들이 감독자인데 실제 주관자는 승창으로 생각되며, 현량 신해 등도 화엄종 승려일 가능성이 많을 것이다.

승복사 중창을 발의하고 감독한 崇昌은 분황사 승려로서 승복사 중창불사의 실질적인 주관자였다고 생각되므로 승복사는 분황사와 같은 종파 소속이었을 가능성이 짙다. 분황사는 앞서서도 말했다시피 원효가 「화엄경소」를 저술하면서 주석했던 사찰이었고, 원효의 사후에는 원효의 소상을 봉안하고 있던 사원으로서 신라 중대 이후에는 화엄종이 주관하였을 가능성이 있는 국찰인 황룡사와는 달리 실질적인 원효의 화엄종 主寺刹이었을 가능성이 짙다고 생각된다. 아마도 원효의 화엄종파 주사원이 된 것은 늦어도 경덕왕 전후였을 것으로 생각된다. 원효계 화엄종 종찰격인 분황사에서 파견되어 승복사 중창불사를 주관한 승창은 원효계 화엄종파에서 상당한 지위에 있었다고 생각된다. 贊導僧이 어떤 역할을 담당했던 직책인지는 잘 모르지만, 불사 등의 업무를 앞에서 이끌고 인도했던 직책이 아닐까. 그러므로 승창이 중창불사를 주관한 원효계 화엄종 소속의 승복사에서 5일간 화엄경을 강경했던 華嚴大德 決言은 원효계 화엄종파의 祖師내지 지도자로 추정하는 것이 합리적이 아닐까.

둘째, 부석사 圓應國寺碑(1054년)에 나오는 薛羅國師 決言이 만약 승복사비에 나오는 신라 화엄대덕 決言이라면 원응국사보다 1세기 이전의 화엄종 승려였을 것이다. 따라서 861년에 승복사에서 설법한 결언은 大德 지위에 있었으므로 적어도 4-5대 정도는 되었을 것이며 900년 이전에 입적했다고 보아야 할 것이다. 즉 결언과 원응국사의 입적 연대차를 따진다

면 150년의 격차가 벌어지고 있는 것이다. 그러면 원응국사비문에 나오는 決言에 대해서 알아보기로 하자.

어느 날 首座가 꿈에 법나를 불고 바라를 치면서 薛羅國師인 決言을 맞이하여 예배하고 난 후 자세히 보니 바로 우리 圓應國師(964-953)이더라.⁴⁰

원응의 스승인 廣法首座가 꿈에 본 옛 신라의 국사(決言)가 그의 제자인 원응국사로 바뀌었다는 내용인데 꿈에 본 결언과 어떤 연관성이 있는지 구체적인 얘기는 없다. 연대상으로 보아 원응의 스승인 廣法首座도 決言과 직접적인 師弟關係는 아니었다고 보여지므로 決言이 부석사계 화엄종 승려였다고 단정할 수는 없지 않나 한다. 앞으로 이 점은 좀더 밝혀야 할 것이지만 원응국사와 직접적인 관련이 없다는 것은 사실이 아닐까 한다.

이런 원효계 화엄종 사찰들의 本尊佛은 어떤 佛像이었을까. 전통적인 시무외·여원인의 盧舍那佛이었을까 아니면 智拳印 毘盧遮那佛이었을까. 또는 초기 화엄종의 主佛이었던 阿彌陀佛이었을까.

元曉나 義湘 때는 두 파 모두 阿彌陀佛이 주존불이었을 것으로 생각된다.⁴¹ 원효나 의상은 모두 아미타불을 통해서 화엄사상을 진파했다고 알려져 있다. 그러나 8세기 중엽부터 화엄종파에서는 새로운 경향이 나타난다. 80화엄경이 번역되어 크게 유통되면서 의상계 화엄종에서는 지권인 비로자나불이 주존불로 등장되다가 점차 정착되었다고 생각된다. 그러나 원효계에서는 어떤 불상이 주존불로 정착했는지는 불명확하다. 그러나 이를 알 수 있는 자료가 三和寺 鐵佛銘文에 있다. 명문 3행에 “화엄종 결언이 다 가르친 바에 의하여”라는 내용에서 이 삼화사가 화엄종 사원이라는 사실이 분명하며 決言은 승복사에서 화엄경을 강경한 華嚴大德으로 원효계로 분류하는 것이 더 타당하기 때문에 決言 계통으로 생각되는 三和寺는 원효계 화엄종 소속 사원이었을 가능성이 짙다고 하겠다. 그런데 5, 6, 7행에 보면 盧舍那佛을 조성했으므로 下生미륵존이 이곳에서 華嚴經을 설했다는 내용이 보인다.⁴² 60화엄경의

⁴⁰ 李智冠 역주, 「順興 浮石寺 圓應國師碑文」, 『歷代高僧碑文』 高麗篇 2(伽山佛敎文化研究院, 1995.7), p. 280. 특히 薛羅國師의 薛羅가 新羅인지 불명확한데 만약 서역의 나라를 나타낸 것이라면 이것은 중요한 과제로 등장할 것이다.

⁴¹ 文明大, 「景德王代의 阿彌陀 造像問題」, 『李弘植博士 回甲記念韓國史學論叢』(新丘文化社, 1969).

⁴² 60화엄 32에 미륵하생과 노사나불에 대해서 언급한 내용과 연관성이 있지 않나 생각된다.

주존인 盧舍那佛과 彌勒佛과의 밀접한 관계를 잘 상징하고 있다고 하겠다. 盧舍那佛과 彌勒佛의 관계를 알려주는 중국의 예는 則天武后의 불교사상에서 잘 드러나고 있다.⁴³ 武后는 화장료를 시납하여 675년에 洛陽의 龍門石窟에 盧舍那大佛을 조성하여⁴⁴ 노사나불이 이 불상 세계의 중심이 되듯이 당나라가 世界의 중심이 되었다는 것을 과시하고자 記念碑로 조성한 것이다.⁴⁵ 이와 함께 690년에 낙양 天堂에 100尺의 乾漆彌勒大佛을 조성했고, 돈황석굴 북대 굴에도 33m의 미륵대불을 조성했는가 하면 말년에는 금동미륵대불을 낙양에 세우고자 했는데 이는 大雲經의 사상에 의하여 武后即彌勒이라는 사실을 강조하므로써 '皇帝即佛'의 정당성을 내세우고자 했기 때문이다. 이처럼 노사나불과 미륵불은 세계의 중심과 미래 성불로 이를 계승하려던 의지를 확립하고자 의도한 것으로 생각된다.

그런데 삼화사에서 鐵盧舍那佛을 조성하므로써 미륵이 下生하여 화엄을 설법했다고 강조하는 것은 고려 태조가 삼화사를 개창하고 노사나불을 조성한 점에서 고려 태조의 후삼국 통일과 태조의 전륜성왕적 위업을 이 철노사나불의 조성에 밀접하게 관련시켰을 가능성을 암시했다고 생각된다. 이것은 축전무후가 노사나불과 미륵불의 조성에 적극적이었던 사실과도 친연성이 짙다고 할 수 있을 것이다.

삼화사의 鐵盧舍那佛은 智拳印을 한 보림사 노사나불과는 달리 施無畏·與願印을 하고 있다. 9세기 당시 의상계·화엄종과 이의 영향을 받은 선종계 사찰에서 지권인 비로자나불을 주존불로 봉안한 일반적인 경향과는 다른 것이다. 시무외·여원인의 삼화사 철노사나불상은 의상계 화엄종 사원의 주존불이라 볼 가능성은 희박하며 따라서 앞에서도 지적했듯이 의상계가 아닌 元曉系 화엄종 사원일 가능성이 높은 것이다. 삼화사가 만약 원효계 화엄종 사원이라면 시무외·여원인의 노사나불이 원효계 화엄종 사원의 주존불이 될 가능성이 농후하다고 판단된다.

그렇다면 885년경에 조성된 大崇福寺 盧舍那佛도 시무외·여원인의 노사나불 형식이었다고 볼 수 있을 것이다. 재료도 어쩌면 鐵 아니면 銅 등 두 가지 가운데 하나로 생각되지만 三和寺와 일치할 가능성도 배제할 수 없다. 앞으로 좀더 밝혀져야 하겠지만 決言 大德과

⁴³ 彌勒下生思想과 盧舍那佛思想은 전륜성왕이 세속의 중심이 되는 것과 동일한 것으로 이해되었던 것으로 생각된다. 氣賀澤保規, 『則天武后』(白帝社, 1995.2), pp. 242-259; 賴富本宏, 『密教佛の研究』(法藏館, 1990), pp. 61-62; 스탠리 바인스타인(Stanly Weinstein), 위진수당학회 역, 「당대불교종파 형성과정에서의 황실후원」, 『唐代史의 조명』(도서출판 아르케, 1999.11), pp. 356-415.

⁴⁴ 水野清一·長廣敏雄, 『龍門石窟の研究』(東方文化研究所, 1941.6).

⁴⁵ 宮治昭, 「巨大佛の系譜: 彌勒信仰と盧舍那佛」, 『東大寺のすべて』(2002.4), pp. 22-26.

관련 깊은 두 절은 서로 밀접한 관계에 있었다고 보여지므로 三和寺 鐵盧舍那佛은 崇福寺 盧舍那佛의 도상형식을 충실히 계승한 것으로 볼 수 있지 않을까 한다. 이렇게 보면 삼화사 철노사나불은 원효계 화엄종 사원의 본존불 문제와 나아가 송복사 노사나불의 도상형식을 알 수 있는 유일한 예로 큰 의의가 높다고 생각된다. 앞으로 좀더 구체적인 사료에 의하여 이 점이 밝힐 수 있기를 바라마지 않는다.

VI. 맺음말

지금까지 강원도 동해시 삼화사에 봉안되어 있는 三和寺 鐵佛像에 대해서 여러 면으로 논의한 결과 몇 가지 중요한 사실을 밝힐 수 있었다.

첫째, 명문을 통해서 三和寺의 主尊佛이 施無畏·與願印의 盧舍那佛이고 따라서 삼화사는 화엄종 사찰이며, 서역 카슈가르와 관련 있는 인물이 관여했다고 추정된다는 점을 밝혔다. 이 삼화사 철불조성 작가는 白伯士 釋僧炬이며, 釋聽默, 釋僧道利가 上首 발원자이고, 父 체허와 母 念作, 沙彌, 金解 등도 관여하고 있는 점이다. 또한 이 삼화사의 창건은 太祖의 대 嶺東政策의 일환으로 태조의 적극적인 후원에 의하여 개창되었으며, 전도된 거울명문은 노사나불 자신의 진리의 표출이자 상징으로 생각되어야 한다는 것이다.

둘째, 삼화사 철노사나불은 상당히 파괴되었지만, 얼굴이나 상체는 원형을 그대로 유지하고 있는데 전체적으로 전 적조사지 철불상 계통과 통견착의의 장곡사 철약사불 계통과 친연성이 있는 긴장한 장신형에 단아한 두부 형태를 보여주는 철불상으로 대표적인 작품이다.

셋째, 따라서 이 철불상은 937년경의 傳 적조사지 철불상과 942년경의 만기사 철불상보다는 진전되지 않으면서 900년경의 광주 철불상과 전 보원사지 철불상 이후인 930년경 전후에 조성된 철노사나불상으로 편년할 수 있다.

끝으로 이 삼화사 철불상은 시무외·여원인의 盧舍那佛로서 崇福寺 등 元曉系 華嚴宗 本尊佛 형식을 알 수 있는 매우 귀중한 자료로 크게 중시되어야 할 것이다. 따라서 삼화사 철노사나불은 신라 불교조각사나 신라 불교사 연구에 매우 의의 있는 불상으로 판단된다.

* 주제어: 삼화사, 철불, 원효계 화엄종, 노사나불

The Problem of the Main Statue of the Avatamska Order of Wonhyo (元曉) Lineage and a Study on the Iron Virocana Buddha Statue of Samhwasa (三和寺) Temple

Moon Myung-dae

Studies were made in various aspects on the Iron Virocana Buddha Statue enshrined in Samhwasa (三和寺) Temple in Donghae (東海市), Gangwon province. As a result, a number of important facts were retrieved as follows.

First, through the inscription, it was revealed that the main statue of Samhwasa Temple is the Virocana Buddha with the abhaya-dana-mudra. Thus, Samhwasa Temple is presumed to be the Buddhist Sect Temple of Avatamska order. Also, a figure related to Kashkar of the Central Asia is presumed to have been involved in the introduction of this Buddhist sect. The iron Buddha statue of Samhwasa temple was made by Baek-baek-sa (白伯士) Seok-seung-geo (釋僧炬), while Seok-cheong-muk (釋聽默) and Seok-seung-do-ri (釋僧道利) were the sponsors, and Che-heo (體虛), father, Yeom-jak (念作), mother, sa-mi (沙彌), and Geum-hae (金解) were also involved in the production. Also, Samhwasa Temple was established with the active sponsorship of King Taejo (太祖), founder of Goryeo as part of his policy toward the eastern area. The letters on the mirror are inscribed in reverse, and it would be proper to consider it expresses the truth or symbol of Virocana Buddha.

Second, even though the iron Virocana Buddha statue of Samhwasa Temple has been considerably damaged, the face and the upper part of the body maintain the original state.

And it shows close relations with the iron Buddha statue known to have come from Jeokjosa (寂照寺) temple site and the iron Bhaisajyaguru Buddha from Janggoksa (長谷寺) temple. It's one of the representative examples of the type of iron Buddha statue with sturdy and tall body and elegant looking face.

Third, this iron Buddha statue, therefore, can be defined as an iron Virocana Buddha statue presumed to have been established around 930 A.D. Stylistically, it can be located before the iron Buddha statue known to have come from Jeokjosa (寂照寺) Temple dated around 937 A.D. and iron Buddha statue from Mangisa (萬奇寺) Temple dated 942, and after the iron Buddha statue in Gwangju and the iron Buddha statue presumed to have come from Bowonsa (普願寺) Temple site dated around 900 A.D.

Lastly, the iron Buddha statue of Samhwasa Temple is the Virocana Buddha with the abhaya-dana mudra. It must be focused as an important and precious material which shows what the stylistic characteristics of the main statue of the Buddhist Sect of Avatamska order of Wonhyo lineage are like. The iron Virocana Buddha statue is judged as important work in the study of the history of Buddhist sculpture and the religion of Silla.