

통일신라시대 화엄계 불상의 도상과 교의적 해석

서지민*

- I. 머리말
- II. 통일신라시대 화엄계 불상의 도상형식
- III. 통일신라시대 화엄계 불상 도상별 의의와 교의적 해석
- IV. 맺음말

I. 머리말

통일신라시대의 불교는 이전보다 더욱 심화된 교학체계를 갖추었으므로 독자적인 사상과 신앙을 성립, 발전시켜갔다. 당시의 불교교학 중에서도 가장 주요한 흐름을 형성했던 것은 화엄이다. 화엄이 통일신라시대 불교를 관통하는 핵심적인 교학으로 자리매김하도록 기틀을 갖추고 체계를 정립하여 宗派가 성립되는데 기여한 인물은 義湘(625~702)이다. 의상은 유학을 통해 익힌 唐代 화엄을 신라에 그대로 이식하지 않고 나름의 사상을 傳敎함으로써 통일신라시대 화엄이 독자적으로 발전할 수 있는 발판을 마련하였던 것이다. 따라서 화엄신앙에 따라 조성된 불상에 대해 규명하는 것은 같은 불교문화권의 주변국가들과 차별되는 교학체계를 완성하면서 그를 토대로 발전했던 통일신라시대 불교조각사의 위상과 의의를 구체적으로 이해할 수 있는 주요한 방법이라고 사료된다.

* 문화재청

통일신라시대에는 佛馱跋陀羅가 義熙14년(418)에 漢譯한 60권본 『華嚴經』(이하 『60화엄경』), 實叉難陀가 證聖元年(695)부터 4년에 걸쳐 한역한 80권본 『華嚴經』(이하 『80화엄경』), 그리고 이상의 완역본 외에 「入法界品」만 떼어낸 別行經으로 般若가 貞元14년(798)에 한역한 40권본 『華嚴經』을 비롯한 『화엄경』계통의 경전과 각종 주석서들이 유통되었다.¹ 이에 따라 『화엄경』의 經主이자 主佛인 法身, 즉 화엄법신불상을 다양한 형식으로 조성하고 예경했을 것으로 여겨지지만, 현재 그 실체를 구체적으로 파악하지 못하고 있다.

통일신라시대에 조성된 화엄법신불상에 대해서 파악하고자 할 때, 일차적인 연구자료는 당시 화엄종 사찰의 중심불전에 주존으로 봉안된 예들일 것이다. 그렇지만 불국사나 해인사 등 대표적인 화엄종 사찰에 전하는 불상 중에서 통일신라시대에 조성된 예라 하더라도, 존명은 무엇인지, 원래 어떤 불전에 봉안되었는지, 다른 불·보살상과 어떤 조합을 이루었는지 알 수 있는 경우는 흔치 않다. 이와 같이 사찰의 종파, 존명, 봉안처, 도상체계를 분명하게 알 수 없기 때문에 화엄법신불상인지의 여부를 타진하기 어렵다는 문제가 있다. 또 화엄법신불을 표현한 대표적인 불상형식인 지권인 불상이라고 할지라도, 보림사 철조비로자나불상과 같이 화엄종 사찰이 아니라 선종사찰에 봉안된 예도 있으므로 화엄법신불상이 화엄종 사찰에서만 국한되어 신앙되었다고 판단할 수도 없다. 즉 통일신라시대에는 각 종파들이 교리적인 연계를 시도하면서 각자의 사상체계를 보완, 발전시켜나가면서 불상의 도상도 공유했던 것으로 여겨지므로 소속사찰의 종파에만 근거하여 불상의 존명이나 성격을 단정하는 것도 무리가 따른다. 따라서 이 논문에서는 종파를 초월하여 신앙된 화엄법신불상, 즉 『화엄경』의 주불로써 화엄종 사찰뿐만 아니라 선종 등 다른 종파에서도 주존으로 신앙된 여러 형식의 화엄법신불상을 포괄하는 개념으로, 이들을 ‘華嚴系 佛像’으로 규정하고 그 도상과 신앙에 대하여 논의하고자 한다.

화엄이 불교계의 주축으로 자리매김했던 통일신라시대 불교사에 비추어볼 때 자연히 화엄계 불상도 많이 조성되었을 것이다. 하지만 이상과 같은 연구자료의 제약과 한계 때문인지 그 동안 화엄계 불상에 대한 고찰은 주요작품 위주로 이루어졌다. 그 대표적인 예인 석굴암은 법화, 밀교, 유가 등과의 관련성이 지적되기도 하였으나 대체로 화엄사상에 근거하여 조성된 불상군으로

¹ 통일신라시대 화엄불교사 전반에 대해서는 주로 다음의 연구서를 참고하였다. 金苡石, 『華嚴學概論』(法輪社, 1973), pp. 17-32; 金福順, 『新羅華嚴宗研究』(民族社, 1990), pp. 11-187; 金相鉉, 『新羅華嚴思想史研究』(民族社, 1991), pp. 13-294; 鄭炳三, 『의상 화엄사상 연구』(서울대학교출판부, 1988), pp. 25-243; 金杜珍, 『新羅華嚴思想史研究』(서울대학교출판부, 2002), pp. 1-323; 특히 『화엄경』 및 각종 주석서들의 전래와 유통에 대해서는 李智冠, 「韓國佛教에 있어 《華嚴經》의 위치」, 『韓國華嚴思想史研究-佛敎史學會 編』(民族社, 1988), pp. 297-340; 章輝玉, 「三國時代의 《華嚴經》전래시기와 《法藏和尚傳》에 대한 재고찰」, 『韓國佛敎學』14 (1989), pp. 173-175.

거론되면서 괄목할만한 연구업적이 축적되었다.² 석남사 석조비로자나불상도 『80화엄경』의 법신을 형상화한 것이라는 사실이 주목되면서, 여래형 지권인 비로자나불상 도상의 성립과 관련하여 심도깊은 논쟁이 이어졌다.³ 이러한 선학들의 훌륭한 업적을 통해서 주요 화엄계 불상에 대한 다양한 정보를 얻을 수 있다. 하지만 주요작품에 대한 연구성과 만으로 통일신라시대 화엄계 불상의 전반적인 양상이나 전개, 신앙의 추이 등을 거시적으로 파악하기는 어렵다.⁴

필자는 이러한 문제의식을 갖고 통일신라시대 화엄계 불상이라는 매우 방대한 연구주제의 외연을 좁히면서 보다 명료하게 논의하기 위해서는 화엄계 불상에 대한 심층적인 각론에 들어가

-
- 2 석굴암 조영과 관련하여 華嚴思想 이외에도 法華思想, 瑜伽思想 등이 거론되고 있는데, 대표적인 연구성과 전반에 대해서는 朴贊興, 「石窟庵에 대한 研究史 검토」, 『石窟庵의 新研究-新羅文化祭學術發表會論文集 第21輯』(2000), pp. 199-234. 한편 석굴암 조영에 화엄사상이 영향을 끼쳤을 것이라는 대표적인 견해는 다음과 같다. 金相鉉, 「石佛寺 및 佛國寺의 研究-그 創建과 思想的 背景」, 『佛敎研究』2 (1986), pp. 25-51; 同著, 「石佛寺 및 佛國寺에 表出된 華嚴世界觀」, 『佛敎研究』2 (1986), pp. 187-218; Lokesh Chandra, 「入法界品(華嚴經)과 石窟庵」, 『慶州史學』4 (1985), pp. 106-116; 章輝玉, 「石窟庵 建立과 如來不思議境界經」, 『石窟庵研究會誌』1 (1991), pp. 11-22; 崔鉛植, 「表訓의 一乘世界論과 佛國寺·石窟庵」, 『佛敎學報』70 (2015), pp. 97-116. 그리고 석굴암 불상군을 화엄사상과 관련하여 해석하는 대표적인 논고는 金理那, 「石窟庵 佛像群의 名稱과 樣式에 관하여」, 『精神文化研究』15卷 3號, 通卷 48號 (1992), pp. 5-8; 姜友邦, 「石窟庵 佛敎彫刻의 圖像의 考察」, 『美術資料』56 (1995), pp. 4-47; 裴珍達, 「石佛寺 圖像考-華嚴佛身觀의 新羅의 解釋」, 『美術史研究』22 (2008), pp. 57-68.
- 3 통일신라시대 비로자나불상에 대한 본격적인 연구는 문명대에 의해서 이루어졌다. 文明大, 「8.9세기의 金剛界 마하비로자나불상」, 『考古美術』9-6 (1968) (『제1-100호 合집』下, pp. 415-417에 재수록); 同著, 「新羅下代 毘盧舍那佛像彫刻의 研究」1/續, 『美術資料』21/22 (1977/1978), pp. 16-40/ pp. 29-37. 문명대는 석남사 비로자나불상 발견이후 여래형 지권인 비로자나불상은 중기밀교를 융합하는 교학체계를 갖추었던 澄觀의 화엄사상을 볼 때 唐에서 성립되었을 것이라는 견해를 제시하였다. 同著, 「智拳印 毘盧遮那佛의 成立問題와 石南巖寺 毘盧遮那佛像의 研究」, 『佛敎美術』11 (1992), pp. 55-89; 同著, 「毘盧遮那佛의 造形과 그 佛身觀의 研究」, 『李基白先生古稀記念韓國史學論叢上』(一潮閣, 1994), pp. 480-501. 반면에 여래형 지권인 비로자나불상의 도상이 신라에서 독자적으로 성립하였을 것이라는 견해는 姜友邦, 「韓國 毘盧遮那佛像의 成立과 展開」, 『美術資料』44 (1989), pp. 1-66; 拙稿, 「統一新羅時代 毘盧遮那佛像 圖像 研究-광배와 대좌에 보이는 中期密敎 要素를 중심으로」, 『美術史學研究』252 (2006), pp. 45-75; 同著, 「羅末麗初 毘盧遮那佛像 諸 形式에 관한 考察-《80華嚴經》佛身觀에 의한 獨自의인 尊像 具現의 觀點으로」, 『佛敎美術史學』10 (2010), pp. 51-87. 그리고 통일신라시대 여래형 지권인 도상의 원류가 되는 인도와 중국의 예들을 찾아서 비교, 고찰하는 등 보다 확장된 시각으로 교섭문제에 대해서 접근한 논고로 金理那·李淑姬, 「統一新羅時代 智拳印 毘盧舍那佛像 研究의 爭點과 問題」, 『美術史論壇』7 (1998), pp. 227-261; 朴亨國, 「ヴェイローケヤナ佛の圖像學的研究」(法藏館, 2000), pp. 99-363; 李淑姬, 「統一新羅時代 密敎系 佛敎彫刻 研究」(學研文化社, 2009), pp. 131-225.
- 4 통일신라시대 화엄계 미술을 개관하고 있는 대표적인 선행연구는 다음과 같다. 文明大, 「韓國 華嚴宗美術의 展開」, 『韓國華嚴思想研究』(1982), pp. 323-332; 同著, 「韓國華嚴宗美術論」, 『韓國의 佛像彫刻2-統一新羅佛敎彫刻史 研究(上)』(藝叢, 2003), pp. 157-165; 姜友邦, 「韓國의 華嚴美術論」, 『伽山學報』4 (1995), pp. 92-149; 한편 석굴암 본존불상을 비롯하여 龍門石窟 擂鼓臺 南洞, 東大寺 노사나불상 등 동아시아 삼국의 화엄계 불상에 대해 고찰한 연구서로 裴珍達, 『蓮華藏世界の 圖像學』(一志社, 2009), pp. 7-193.

기에 앞서 ‘통일신라시대에는 어떠한 도상형식의 화엄계 불상이 조성되었으며, 각 도상들은 어떠한 성격을 갖고 있는가’라는 기초적인 문제부터 파악해 볼 필요가 있다고 판단하게 되었다. 이에 본고에서는 조성경위를 밝히고 있는 사료를 분석해볼 때 화엄종 사찰의 주존으로 신앙되었다고 추정되는 예나 조상기에서 화엄법신불을 가리키는 ‘노사나불’이나 ‘비로자나불’이라는 존명을 밝히고 있는 예, 즉 화엄법신불상이 명확하다고 판단되는 예들을 중심으로 통일신라시대 화엄계 불상의 도상형식을 구분한 다음, 각 형식의 불상들을 화엄교의적인 관점으로 해석하고 불교사적인 맥락 속에서 파악함으로써, 통일신라시대 화엄계 불상의 추이를 살펴보고자 한다. 이러한 새로운 관점의 논의를 통해서 통일신라시대 화엄계 불상을 거시적으로 조망하면서, 한편으로는 그 독자성과 국제성에 대해서도 구체적으로 이해할 수 있을 것이다.

Ⅱ. 통일신라시대 화엄계 불상의 도상형식

통일신라시대에 조성된 불상 중에서 관련자료를 고증해 볼 때 화엄종 사찰의 중심불전에서 주존으로 신앙되었다고 추정되는 부석사 무량수전 소조불좌상, 석굴암 본존불상 그리고 조상기에 ‘노사나불’ 내지는 ‘비로자나불’이라는 존명을 밝히고 있어서 화엄법신불임을 알 수 있는 석남사 석조비로자나불상, 보림사 철조비로자나불상, 삼화사 철조노사나불상을 도상형식별로 구분해보면, 축지인, 지권인, 시무외·여원인으로 나뉜다.⁵

1. 축지인 불상

1) 부석사 무량수전 소조불좌상

통일신라시대에 조성된 축지인 불상 중에서 화엄계로 비정할 수 있는 예는 부석사 무량수

⁵ 한편 이 장에서 살펴보려는 불상 이외에도 화엄종 사찰에서 신앙되었으면서 지권인 불상 예인 불국사 금동비로자나불상이나 해인사 목조비로자나불상 등도 논의의 대상에 포함되어야 마땅할 것이다. 하지만 현재 이들 불상들은 원래 불안처를 파악할 수 없기 때문에 중심불전에 봉안된 주존불상으로 비정할 수 없을 뿐만 아니라 다른 불상과 조합되어 독특한 도상체계를 갖추었을 가능성이 크므로 별도의 고찰이 필요하다고 생각된다. 따라서 이 장에서는 별도의 심층적인 고찰이 필요한 예들을 제외하고 통일신라시대 화엄계 불상 도상형식을 파악할 수 있는 분명한 예들을 중심으로 논의하고자 한다. 불국사 금동비로자나불상과 해인사 목조비로자나불상에 대한 필자의 견해는 拙稿, 『통일신라시대 화엄계 불상 연구』, 충북대학교대학원 박사학위논문(2016), pp.167-172, pp.183-195.

전 소조불좌상과 석굴암 본존불상이다. 부석사는 의상이 676년에 창건한 신라 화엄종의 근본도량이다. 부석사가 창건되었다는 것은 의상이 智儼(602~668)의 문하에서 수학한 唐代 화엄교학을 수용하는데 그치지 않고 실천적인 성격이 강조된 특유의 화엄사상을 바탕으로 문도들을 양성할 수 있는 기반을 갖추었음을 의미한다. 즉 『60화엄경』에 근거하는 화엄사상이 나름의 교학적인 체계를 갖추고 그를 바탕으로 신앙활동을 하는 華嚴宗이 성립했음을 말해준다.

부석사 무량수전 소조불좌상은 근엄한 인상, 긴장하면서도 균형잡힌 불신의 표현, 다소 도식적으로 처리된 옷주름 표현 등의 양식적인 특징을 볼 때, 통일신라시대 불상 양식을 계승하는 고려전기의 불상으로 추정되고 있다.⁶ 그렇지만 다음 《眞融國師碑》(1053년경)의 내용을 볼 때 무량수전의 소조불좌상은 의상이 부석사를 창건할 때 조성했던 주존불상을 원형으로 제작되었다고 판단되므로 신라 화엄종 주존불상을 대변하는 화엄계 불상이라 할 수 있다.

“이 절은 의상조사께서 西華에 유학하여 華嚴의 法炷를 智儼에게 전해 받고 귀국하여 창건한 사찰이다. 像殿 안에는 오직 阿彌陀佛像만 봉안하고 左右 補處보살이 없으며 佛殿 앞에는 影塔도 세우지 않았다. 제자가 그 이유에 대해서 물으니 義湘스님이 “法師이신 지엄스님이 말씀하시기를 ‘一乘 阿彌陀佛은 열반에 들지 않고 十方淨土를 體로 하므로 生滅하는 相이 없기 때문이다. 그러므로 『華嚴經』의 『入法界品』에 이르기를 아미타불과 관음보살이 灌頂하여 授記를 받아 법계에 가득 차는 것을 본대라고 말씀하셨다. 補處란 빈 것을 보충해 주는 것이다. 부처는 열반에 들지 않아 비는 때가 없다. 그러므로 補處보살이 없고 影塔을 세우지 않은 것이니 이것은 一乘의 깊은 뜻이다”라고 대답하였다. 지엄사는 이를 의상조사에게 전했고 의상조사는 이를 법손에게 전해서 원융국사에게까지 이르게 되었다”⁷

이 인용구를 통해서 파악되는 바는 11세기 전반 부석사를 중건할 때 의상의 화엄교의를 그대로 따르기 위해서 보처를 두지 않는 등 주존불상의 원형을 유지하고자 했다는 사실이다. 즉 창건기 부석사의 주존불상은 의상의 화엄교의를 대변할 뿐만 아니라 근본도량의 주존이라는 상징

⁶ 黃壽永, 「浮石寺 塑造阿彌陀如來像」, 『佛教美術』3 (1977), p. 9.

⁷ “是寺者 義相師 遊方西華 傳炷智儼 後還而所創也 像殿內唯造 阿彌陀佛像 無補處 亦不立影塔 弟子問之 相師曰 師智儼云 一乘阿彌陀 無入涅槃 以十方淨土爲體 無生滅相 故華嚴經入法界品云 或見阿彌陀 觀世音菩薩 灌頂受記者 充滿諸法界 補處補闕也 佛不涅槃 無有闕時 故□□補處 不立影塔 此一乘深旨也 儼師以此傳相師 相師傳法嗣 暨于國師” 원문과 해석은 李智冠 編, 『校勘譯註 歷代高僧碑文Ⅱ-高麗篇』(伽山佛教文化研究院, 1995), pp. 262-297; 鄭炳三, 앞의 책, pp. 224-225.

성을 갖고 있기 때문에 후대에도 원형 그대로 보존하면서 존승하고자 했던 것이다. 그래서 고려전기에 주존불상을 새로 조성했지만, 창건기 부석사 주존불상의 도상을 그대로 따랐다고 생각된다.

2) 석굴암 본존불상

석굴암 본존불상을 화엄계 불상으로 추정하는 근거는 『三國遺事』에서 인용한 『鄉傳』에서 표훈과 신림이 석굴암에 주석했다고 하는데, 이들이 모두 의상계 화엄종 승려이기 때문이다.⁸ 표훈은 의상에게 『法界圖記』를 직접 배운 바 있다고 한다.⁹ 또 석굴암을 조영하는데 중요한 역할을 했던 김대성이 표훈에게 화엄의 세 가지 삼매에 대해서 자문을 구했다는 사실을 볼 때,¹⁰ 표훈은 석굴암을 조영하는데 주요한 역할을 했을 것으로 생각된다. 신림은 의상의 직계제자인 상원에게 화엄을 수학한 바 있고,¹¹ 균여는 그를 ‘浮石嫡孫’으로 표현하고 있다.¹² 이와 같이 의상계 화엄종 승려임이 분명한 표훈과 신림이 석굴암을 조영을 주도했다는 사실에 비추어 볼 때, 석굴암은 의상계 화엄종 사찰일 가능성이 크다고 생각된다.

한편 최치원(857~?)은 「大華嚴宗佛國寺阿彌陀佛像讚(并)序」와 「大華嚴宗佛國寺毘盧遮那文殊普賢像讚(并)序」의 표제에서 불국사가 화엄종 사찰임을 밝히고 있으며, 「대화엄종불국사아미타불화상찬(병)서」중 다음의 偈頌에는 불국사의 성격도 언급하고 있다.

8 “乃爲現生二親 創佛國寺 爲前世爺孃創石佛寺 請神琳 表訓二聖師各住焉 茂張像設 且酬鞠養之勞 (中略) 『鄉傳』 所載如上 而寺中有記云” 『三國遺事』 卷5, 「大城孝二世父母」條.

9 “표훈, 진정 등 10여 대덕이 (의상)화상이 계신 곳에서 이 印(법계도기)를 배울 때, 이렇게 물었다. 움직이지 않는 내 몸이 곧 법신 자체라고 하신 뜻을 어떻게 알 수 있습니까? 이에 화상은 곧 諸緣根本我 一切法源心 語言大要宗 眞實善知識 이라는 四句偈로 답했다(表訓眞定等 十餘德 從和尙所學此印時 問云 不動吾身卽是法身自體之義 云何得見 於是和尙卽以四句偈子而答之云 諸緣根本我 一切法源心 語言大要宗 眞實善知識) 『法界圖記叢髓錄』 (『大正新修大藏經』 卷45, p. 721 上. 원문과 해석은 海住 譯, 『法界圖記叢髓錄-한글본 韓國佛教全書, 高麗6』 (東國大學校出版部, 2014), pp. 97-98).

10 “옛말에 이렇게 전해온다. 表訓大德이 皇福寺에 있을 때, 大正角干이 표훈대덕의 房에 나아가 아뢰기를, 請컨대 三本定을 배우고자 한다고 하였다. 이에 표훈대덕은 大衆을 방밖으로 나가도록 명했다. 모든 사람들이 밖으로 나갔는데 續論스님은 문을 나가 창가에서 엿들었다. 그 때에 표훈대덕이 말씀하기를 一時佛이란 佛華嚴定의 經文이고, 始成正覺은 海印定의 經文이며, 坐師子座라는 것은 師子奮迅定의 經文이라고 말씀하셨다(問此三本定經文云何 答古言 表訓大德在皇福寺時 大正角干 進於訓德房中自言 請學三本定焉 於是訓德 教令大衆 並出房外 餘人 並出去 而續論師 出戶立窓邊而傾耳 時訓德言一時佛者 佛華嚴定經文也 始成正覺者 海印定經文也 坐師子座者 師子奮迅定經文也) 『十句章圓通記』 (『韓國佛教全書』 卷4, p. 63. 원문과 해석은 金相鉉, 앞의 책, p. 206).

11 “월유사 법회에서 신림 대덕이 말씀하셨다. 옛적에 상원스님이 진정스님에게 물었다(月瑜寺神琳德云 昔相元師問眞定師云) 『法界圖記叢髓錄』 (『大正新修大藏經』 卷45, p. 722 上. 원문과 해석은 海住 譯, 앞의 책, p. 108).

12 “新羅僧法融 受業於浮石嫡孫神琳和尙” 『十句章圓通記』 後誌 (『韓國佛教全書』 卷4, p. 81 上).

“동해라 동산에 아름다운 절이 있으니, 華嚴佛國이라 이름하였네. 主人 宗奭이 친히 세우니 標題(절 이름)의 네 마디에 깊은 뜻 숨었네. 화엄을 주시하며 蓮藏을 우러르고, 불국에 달리는 마음 安養에 관심을 두네. 魔山의 독한 기운 소멸하고자 끝내 고해의 거친 파도 잠잠케 하였네”¹³

이 계송은 불국사의 정식명칭이 ‘華嚴佛國’이며, 그 이름은 불국사가 화엄불국토를 표현한 사찰이라는 의미임을 말해준다. 한편 불국사가 곧 화엄불국토를 상징한다는 것은 앞서 언급했던 김대성이 표훈에게 화엄의 요체인 三本定을 배웠다는 사실과도 상통한다. 즉 ‘화엄불국’이란 『화엄경』에 도해되어있는 佛國土로써 三昧의 경지를 통해서 나타난다. 따라서 삼본정과 불국사라는 이름은 불가분의 관계이다. 이러한 자료들을 근거로 김대성과 최치원이 활동했던 8세기 중반부터 9세기 후반의 불국사는 의상계 화엄종 사찰로 조영되었을 것으로 추정되고 있다.¹⁴ 그렇다면 불국사와 함께 조영된 석굴암 역시 의상계 화엄종 사찰로 볼 수 있겠다.

2. 지권인 불상

1) 석남사 석조비로자나불상

통일신라시대에 조성된 지권인 불상 중에서 존명을 볼 때 화엄계로 파악되는 예는 석남사 비로자나불상과 보림사 비로자나불상이다. 석남사 비로자나불상은 永泰2年(766)銘《蠟石製壺》표면에 적힌 조상기를 통해 불상의 존명과 성격을 파악할 수 있다.

“永泰2年 丙午 7月2日에 法勝과 法緣 두 스님이 함께 (檀越인 豆溫哀郎의) 遺志를 받들고 돌아가신 豆溫哀郎의 원을 위하여 石毘盧遮那佛을 조성하여 無垢淨光陀羅尼經과 함께 石南寺에 있는 觀音巖에 둔다. 願請하는 것은 豆溫哀郎의 神靈이시나 두 스님들이나 혹은 (불상을) 본 者

¹³ “東海東山有佳寺 華嚴佛國爲名字 主人宗奭親修置 標題四語有深意 華嚴萬日瞻蓮藏 佛國馳心係安養 欲使魔山平 毒嶂 終令苦海無驚浪” 원문과 해석은 崔英成 譯, 『譯註 崔致遠全集2-孤雲文集』(亞細亞文化社, 1999), pp. 209-210.

¹⁴ 金相鉉, 앞의 책, pp. 201-218; 崔鉛植, 앞의 논문, pp. 109-114. 한편 高麗 顯宗15年(1024)에 작성된 『佛國寺無垢淨光塔重修記』에는 불국사를 瑜伽業으로 기록하고 있어서 法相宗 사찰로 추정되고 있다. 그런데 고려초기 불국사에는 화엄종 승려인 元景王師 樂塵(1045~1114)이 主席한 바 있으며, 중수기에 ‘瑜伽業’이라고 기록된 것은 고려후기에 이전의 중수기를 다시 필사하여 탑 속에 매납하면서 13세기 후반 이후 법상종 사찰로 조영되던 당시 불국사의 상황을 반영하여 중수기를 윤색하였을 가능성도 제기된 바 있다(南東信, 『佛國寺 無垢淨光塔 重修記와 多寶塔』, 韓國歷史研究會, 2007년 5월 웹진). 그러므로 불국사는 창건 이후 華嚴宗 사찰로 造營되었지만 고려초기에 법상종 사찰로 소속이 바뀌었을 가능성도 배제할 수 없다고 생각된다.

나 (불상을) 향해서 頂禮한 者나 멀리서 (불상에 대해서 소문을) 들은 者나 (이를 듣고) 따라서 기뻐한 者나 (불상의) 그림자 가운데를 지나간 중생들이나 바람이 불어 (불상을) 지나간 바람이 스친 모든 곳의 一切 衆生들이나, 이러한 一切 모두가 三惡道の 惡業이 없어져서 스스로가 비로자나불인 것으로 깨닫고 세상을 떠나기를 誓願하나이다. [밑면] 안의 것에 관한 것이다. 이것은 (豆溫哀郎의) 은혜가 평등하고 영원한 성질 등 두 가지를 가지고 있는데 반하여 藥이란 病魔를 되돌려 이를 쫓아내는 것이다”¹⁵

이 조상기에는 ‘毘盧遮那佛’이라는 지권인 불상의 존명을 밝히고 있다. ‘비로자나불’이라는 音寫는 實叉難陀가 『80화엄경』을 漢譯하면서 사용한 법신의 존명이다. 그러므로 이 지권인 불상은 『80화엄경』의 주존을 형상화한 것임을 알 수 있다. 그리고 모든 중생이 時·空間을 초월하여 어떠한 차별이나 장애없이 평등하게 佛法을 깨닫기를 誓願한다는 불상의 조성목적도 成佛을 추구하는 화엄법신불의 본질적인 의미나 성격과 일맥상통한다.

2) 보림사 철조비로자나(노사나)불상

보림사 비로자나(노사나)불상의 왼쪽 팔뚝에 새겨진 조상기에는 존명에 대한 언급은 없다. 그렇지만 보림사를 선종사찰로 再創建했던 普照禪師의 《彰聖塔碑》(884)에는 “宣帝14年(860)2월에 副守 金彦卿이 일찍이 제자의 예를 표하며 선사의 문하에 들어갔는데, 淸俸을 덜고 개인의 재산을 내어 철 2500근을 사서 노사나불 1구를 주조하여 선사가 거처하는 절을 장엄했다라고 밝히고 있어 이 불상이 노사나불임을 알 수 있다.”¹⁶

그리고 《창성탑비》중에 “중생이 노사나불이 되고 노사나불이 중생이므로 미혹될 것이 없는데, 그 미혹함을 아는 사람은 우리 선사뿐이다”라고 서술하고 있는데,¹⁷ 이 대목을 통해서 선종사

¹⁵ “永泰二年丙午七月二日 釋法勝法緣二僧并 內奉過去爲飛賜豆溫哀郎願爲石毘盧遮那佛 成內無垢淨光陀羅尼并石南巖觀音巖中在內如願請內者豆溫愛郎靈神賜那二僧等那 若見內人那向爾頂禮爲那 遙聞內那隨喜爲內那影中逕類那吹爾逕風 逕所方處一切衆生那一切 皆三惡道業滅爾自毘盧遮那等覺去法世爲爾 誓內之 (底部) 內物是在之 此者恩等恒性爲 二個反 藥者還病口爲遂” 원문과 해석은 朴敬源·丁元卿, 『永泰二年銘蠟石製壺』, 『年報』6 (1983), pp. 51-52; 朴敬源, 『永泰二年銘 石造毘盧遮那佛坐像』, 『考古美術』168 (1985), pp. 1-21; 南豐鉉, 『永泰二年銘 石造毘盧遮那佛 造像記의 吏讀文 考察』, 『新羅文化』5 (1988), pp. 5-25.

¹⁶ “宣帝十四年 仲春 副守金彦卿 夙陳弟子之禮 爲入室之賓 咸淸俸出私財 市鐵二千五百斤 鑄盧舍那佛一軀” 원문과 해석은 金南允, 『寶林寺 普照禪師塔碑』, 『譯註 韓國古代金石文』3 (1992), pp. 47-61; 李智冠 編, 『長興 寶林寺 普照禪師 彰聖塔碑文』, 『校勘譯註 歷代高僧碑文』1 新羅篇 (1994), pp. 96-114.

¹⁷ “其於衆生爲舍那 舍那爲衆生 衆生不知在舍那法界之中 縱橫造業 舍那亦不知衆生在苞含之內 湛然常寂豈非迷耶” 金南允, 위의 글, pp. 47-61; 李智冠 編, 위의 글, pp. 96-114.

찰에서 왜 화엄법신불인 노사나불을 신앙했는지 그 까닭을 알 수 있다. 이 대목은 노사나불은 수행을 통해 부처가 된 報身이므로, 중생도 자신이 부처라는 마음속에 내재된 본심을 깨달으면 곧바로 부처가 된다는 卽心是佛이나 見性成佛의 개념이 노사나불로 구현될 수 있다는 교의를 설명하는 것이다.¹⁸ 따라서 이런 교의적인 개념을 보면, 보림사 비로자나(노사나)불상은 비록 선종 사찰의 주존으로 신앙되었지만 화엄계 불상으로 볼 수 있다.

3. 시무외·여원인 불상

1) 삼화사 철조노사나불상

삼화사 노사나불상의 조상기는 등에 새겨져있는데, 떨어져나간 부분도 있고 또 글자가 뭉개진 부분도 있어서 완전하게 판독, 해석하기 어려운 대목도 있다. 그래서 연구자마다 조상기의 판독과 해석에 대한 견해가 조금씩 다르기도 하나 대체적인 내용은 다음과 같다.

“미국인이 이르기를 疎勒 또는 靑丘라고 하고 지금은 신이라고 한다. … 석가불의 말법 300여년에 불상을 조성하였다. 이때에 國…왕이 발원하여 決盡을 經由하여 화엄업의 결연대대덕에게 지시한 것이다. 조성하신 伯士는 釋氏인 乘炬이다. 發心한 檀越은 釋氏인 聽默과 同氏僧인 道初 등을 上首로 하여 十方檀越들이 同心同願으로 盧舍那佛을 조성하였다. 大志는 노사나불의 大願力에 말미암아 由故로 當來下生할 彌勒世尊께서 이곳에서 화엄경을 설하고 이 큰 인연으로 劫劫에 출현하시는 부처님마다 이곳에서 華嚴大佛識儀經을 (說)하는 것이다. 함께 造成하기를 發心한 단월은 父 體虛와 母 念法이다. 作…見 삼가 지은 沙彌는 金解 先行이다”¹⁹

¹⁸ 鄭性本, 『新羅禪宗의 研究』(民族社, 1994), pp. 283-288.

¹⁹ 삼화사 철조노사나불상의 조상기는 대체적으로 다음과 같이 판독, 해석한다. ‘○○○○○○國人云疎勒又靑丘時云新 ○○○○(釋)迦佛末法三百余年成佛時問 ○○○○王願由決盡教華嚴業決言大大 (德)成?白伯士釋氏乘炬發心且越釋氏聽默 可氏僧道利木上首十方且越同心同願盧 舍那佛成大志由盧舍那佛大願力由故當 來下生彌勒尊此處華嚴經說此大因緣由 ○劫劫出現佛每此處華嚴大不識儀經 ○○○○心且越父體虛母念法作 ○○見勤作沙彌金解先行’ 이 조상기의 판독은 金裕範, 『東海市 三和寺 鐵佛의 吏讀文』, 『吏讀研究』 31 (2013), pp. 105-124. 해석은 南豐鉉, 『吏讀研究』(大學社, 2000), pp. 415-421을 주로 참조하였다. 이 외에도 黃壽永, 『三和寺의 新羅鐵佛坐像의 背刻銘記』, 『文化史學』 8 (1997), pp. 17-23; 金昌鎬·韓基汶, 『東海市 三和寺 鐵佛 銘文의 재검토』, 『講座美術史』 12 (1999), pp. 183-193; 金相鉉, 『三和寺鐵佛과 華嚴業 決言大大德』, 『文化史學』 11.12.13 (1999), pp. 436-447; 文明大, 『元曉系 華嚴宗 本尊佛 問題와 三和寺 鐵盧舍那佛像의 研究』, 『美術史學研究』 236 (2002), pp. 69-96; 張日圭, 『三和寺 鐵造盧舍那佛像의 成立과 그 意味』, 『異斯夫와 東海』 9 (2015), pp. 135-157 등의 논문에서도 조상기의 판독과 해석을 비롯하여 불상의 양식특징이나 편년문제 등에 대해서 논의하였다.

이 조상기에는 조성한 불상이 『60화엄경』의 법신인 노사나불이라는 사실뿐만 아니라, 불상의 조성을 주관한 인물이 화엄업 즉 화엄종 승려인 결언이라고 밝히고 있다. 또 불상을 조성한 목적은 미륵이 『화엄대불식의경』을 강설하여 중생을 제도해 주기를 서원하기 위함이라고 밝히고 있다. 이와 같이 조상기 중에는 불상이 봉안된 사찰의 명칭이나, 사찰의 종파에 대한 구체적인 언급은 없다. 하지만 불상의 존명이나 불상조성을 주관했던 인물의 소속 그리고 불상의 조성목적 이 모두 화엄과 관련되어있다. 그러므로 삼화사 노사나불상도 화엄종 사찰에 봉안되었던 화엄법신불로서 화엄계 불상으로 판단된다.²⁰

IV. 통일신라시대 화엄계 불상 도상별 의의와 교의적 해석

이상 축지인, 지권인, 시무외·여원인 3가지 도상형식으로 분류한 화엄계 불상 예들을 화엄 교의적 관점으로 해석해보고자 한다. 특히 불상을 조성할 때는 佛身論이 중요한 지침으로 작용했을 것으로 여겨지는데, 앞에서 살펴본 화엄계 불상들도 화엄불신론에 입각하여 새로운 관점으로 이해해 볼 필요가 있다고 생각된다. 법신이란 부처의 본질인 깨달음이 구체화된 이상적인 불신이다. 그런데 『화엄경』에는 법신의 형태에 대한 구체적인 묘사없이 불가사의한 존재로만 설명될 뿐이다. 이러한 추상적인 언급을 바탕으로 법신을 형상화할 수는 없으므로 불상을 조성할 때는 부처의 본질을 찾고자 하는 불신론에 근거하였을 것으로 생각된다. 따라서 통일신라시대 불교계에서 통용되고 있던 화엄불신론에 입각한 해석을 바탕으로 각 도상이 의미하는 바가 무엇인지 파악하고자 한다. 아울러 각 도상의 화엄계 불상들이 어떠한 불교사적인 배경과 추이 속에서 전개되는지도 살펴보고자 한다.

1. 통일신라시대 화엄계 축지인 불상

《원융국사비》에 따르면 부석사 무량수전 소조불좌상의 존명은 아미타불이다. 또 이 불상은 석가모니의 성도를 상징하는 축지인을 결하고 있다. 그래서 화엄종 근본도량에서 주존으로 신앙되었지만, 무량수전 소조불좌상은 『60화엄경』의 법신인 노사나불과는 무관하다고 오인하기

²⁰ 삼화사 철조노사나불상은 원래 三身으로 조성되었을 가능성도 있다고 생각된다. 이에 대해서는 拙稿, 『三和寺 鐵造盧舍那佛像의 圖像的 意義와 造成背景에 관한 考察』, 『新羅文化』49 (2017), pp. 76-83.

쉽다(도 1). 그러나 앞서 인용한 《원융국사비》의 내용 중에 의상에게 제자가 협시보살 없이 아미타불만을 주 존으로 봉안한 이유를 묻자, 의상은 “『화엄경』 「입법계품」에서는 아미타불과 관음보살이 관정하여 수기를 받아 법계에 가득 차는 것을 본다”라고 대답했다고 한다. 이 대목을 보면 무량수전 소조불좌상은 극락정토를 주재하는 일반적인 아미타불이 아니라 『화엄경』 「입법계품」에 나타나는 존격, 즉 노사나불이기 때문에 華嚴一乘의 깊은 종지를 나타낼 수 있다고 이해된다.²¹



도 1 부석사 무량수전 소조불좌상, 고려전기, 경북 영주시 부석면 복지리(필자 촬영)

또 《원융국사비》중에 말년에 부석사로 돌아온 원융국사가 華嚴淨土의 사상을 주창하여 本師이신 석가모니불을 아미타불에게 嬾對하였으니 영취산으로 七寶淨土를 삼아 항상 안주하시는 보신불로 여겼더라는 대목을 통해서, 그는 석가모니불과 아미타불을 不二의 성격을 갖고 있다고 여기고 있음을 알 수 있다.²² 이런 사실을 볼 때, 무량수전 소조불좌상은 아미타불로 통칭되고 있지만 석가모니불의 성격도 갖고 있으며 그래서 축지인의 결한 모습으로 표현될 수 있는 것이다. 결국 의상의 화엄불신론에 입각해보면, 무량수전 소조불좌상은 중생을 교화하기 위하여 실천적인 성격이 강조되었기 때문에, 아미타불로 일컬어지지만 석가모니불의 성격도 갖고 있으며 동시에 모든 부처의 본질이 발현된 노사나불이기도 하다. 즉 무량수전 소조불좌상은 하나의 불신 안에 아미타불, 석가모니불, 노사나불의 성격이 모두 원용된 화엄일승의 존격인 것이다.²³

부석사가 창건되는 7세기 후반 무렵, 唐나라에서도 축지인의 아미타불상이 조성되었다. 垂

21 아미타불이 곧 노사나불이고, 노사나불이 곧 아미타불이라는 개념은 여러 佛世界의 壽命을 비교하는 내용으로 구성되는 『60화엄경』 「壽命品」이나 그 내용에 착안하여 ‘정토의 최초인 연화장세계의 노사나와 최후인 극락세계의 아미타는 서로 相入相即의 관계이며, 아미타는 因分の 可設이고 노사나는 果分인 不可設이므로 노사나가 중생의 見聞處에 나올 수 없다’라는 견해를 밝힌 지엄의 화엄불신론에도 나타난다. 高翊晉, 『韓國古代佛敎思想史』(東國大學校出版部, 1989), pp. 309-310.

22 “國師寶 黃屋而瞻赫赫眞龍之遊出紅麋而摩蒼蒼爲逸鶴之舉屆浮石寺嬾 本師釋伽以靈鷲山爲七寶淨土常安住也” 《圓融國師碑》. 이 인용구는 本師인 석가세존께서 靈鷲山을 七寶淨土로 삼아 항상 그곳에서 안주한다는 교의적인 개념에 비추어 부석사에 아미타불을 봉안하였다는 의미이다. 李智冠編, 앞의 글, p. 292 및 각주 262.

23 拙稿, 『浮石寺 無量壽殿 塑造佛坐像 研究 - 특히 신라 화엄종 주존불상 도상의 화엄교의적 성격과 관련하여』, 『역사와 담론』 81(2017), pp. 149-198.



도 2 <阿彌陀三尊佛碑像>의 주존불상, 新龍元年(705), 洛陽博物館 소장(東京國立博物館, 『宮廷の榮華-唐の女帝・則天武后とその時代展』, 도 14)

拱2年(686)에 제작된 敦煌 莫高窟 제335굴의 《아미타 정도변상도》의 주존불상이나 新龍元年(705)에 제작된 불비상의 주존이 그러한 대표적인 예이다(도 2). 하지만 唐代 축지인 아미타불상들의 조상기를 살펴보면 화엄종 사찰에 봉안되거나 화엄일승의 존격으로 판단되는 예는 없다.²⁴ 그렇다면 무량수전 소조불좌상과 같은 축지인 도상의 화엄법신불을 주존으로 신앙하는 것은 신라 화엄종에서 자체적으로 이루어지지 않았을까 생각된다.

석굴암 본존불상도 화엄계 축지인 불상이므로 화엄일승의 존격으로 추정된다. 석굴암 본존불상에 대해서는 이미 선학들이 다양한 논지를 펼치면서 석가모니불, 아미타불, 비로자나불 등으로 해석하는 견해가 제시하였다.²⁵ 하지만 의상의 화엄불신론에 입각

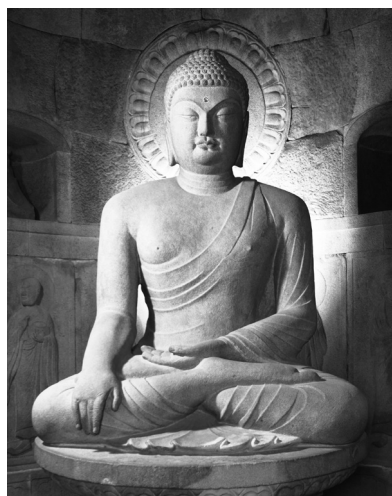
해보면, 석굴암 본존불상은 하나의 특정한 존격이기 보다는 모두를 아우르는 존격이라 여겨진다.

널리 알려진 바와 같이 석굴암 본존불상은 인도 보드가야 마하보리사의 금강좌진용상과 佛身 각 부분의 크기가 같을 뿐만 아니라 手印이나 坐向까지 일치한다고 밝혀졌다.²⁶ 이는 석굴암 본존불상은 成道한 석가모니불의 상징성을 갖고 있음을 말해준다(도 3). 그러나 이 외에도 석굴암 본존불상의 협시로 여겨지는 문수보살상과 보현보살상, 그리고 본존불상과 同格으로 여겨지는 11면관음보살상 간의 도상체계를 화엄불신론의 관점으로 살펴봄으로써 석굴암 불상군의 도상을 새롭게 이해해볼 수 있다.

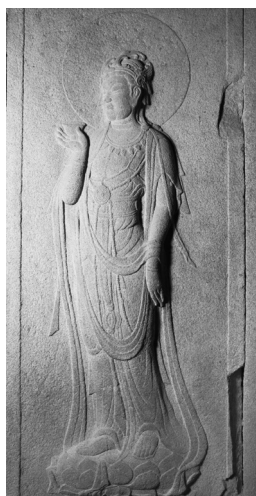
²⁴ 둔황 막고굴 제335굴의 《아미타정도변상도》의 조상기는 다음과 같다. “垂拱二年五月十七日淨信優婆夷高奉爲亡夫男女兒在眷屬等普爲法界含生敬造阿彌陀二菩薩兼阿難口口像一鋪妙口眞容相好具足册(中略)” 江蘇美術出版社, 『敦煌石窟藝術 莫高窟 第335窟』(江蘇美術出版社, 1996), p. 32; 新龍元年(705)에 제작된 삼존불비상의 조상기는 다음과 같다. “淸信弟子骨二郎敬造阿彌陀像觀音大世志菩薩多心經一卷又造七佛上爲皇帝合家大小及六親眷屬口口神龍元年十二月廿三日敬造” 東京國立博物館, 『宮廷の榮華-唐の女帝・則天武后とその時代展』(東京國立博物館, 1998), pp. 38-39. 한편 근래에 龍門石窟의 전체적인 조사가 이루어지면서 축지인을 결한 아미타불상 52구가 새롭게 알려졌다. 하지만 이 불상들의 조상기를 보면, 대개 극락정도에 왕생하고자 하는 목적을 갖고 있으므로 화엄법신불로 보기 어렵다. 久野美樹, 『唐代龍門石窟의 觸地印阿彌陀像研究』, 『鹿島美術研究』20(2003)(久野美樹, 『唐代龍門石窟の研究-造形の思想的背景について』(中央公論美術出版, 2011), pp. 309-347에 재수록).

²⁵ 석굴암 본존불상 존명에 대한 연구사는 金理那, 앞의 논문, pp. 5-8; 朴贊興, 앞의 논문, pp. 211-217.

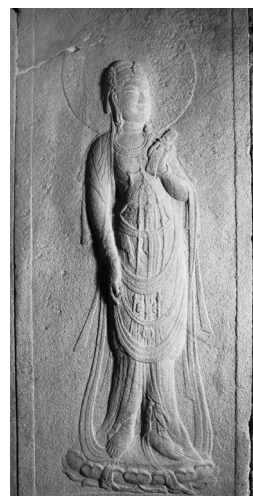
²⁶ 姜友邦, 『石窟庵 本尊의 圖像小考』, 『美術資料』35(1984), p. 55.



도 3 석굴암 본존불상, 8세기 중반, 경북 경주시 진현동(불교문화재연구소 제공)



도 4 석굴암 보현보살상, 8세기 중반, 경북 경주시 진현동(불교문화재연구소 제공)



도 5 석굴암 문수보살상, 8세기 중반, 경북 경주시 진현동(불교문화재연구소 제공)

석굴암 본존불상의 협시로 볼 수 있는 것은鉢(또는 蓋)을 쥐고 있는 보살상과 經卷을 들고 있는 보살상이다. 이 두 보살상은 圖像이 이례적이라서 존명을 판단하기 어렵다. 하지만 경권은 문수보살의 지혜를 상징하며, 발은 보현보살의 원만한 실천을 상징한다고 추정되고 있다(도 4, 5).²⁷ 그렇다면 석굴암 본존불상은 우협시인 문수와 좌협시인 보현으로 구성되는 三尊으로 볼 수 있다. 화엄교의적으로 보면 이런 삼존의 주존은 비로자나불이다. 『화엄경』에서 문수보살과 보현보살은 經主인 비로자나불을 대신하여 說法하는 說主이다. 뿐만 아니라 『화엄경』의 내용을 설명 하는데 있어서 문수보살의 지혜와 보현보살의 실천은 매우 중요한 역할을 한다. 특히 그 역할이 두드러지는 『화엄경』「입법계품」을 보면, 문수보살은 善財童子가 가장 먼저 만난 보살로써 선재동자가 53명의 善知識을 親見하도록 이끌면서 認可를 한다. 그리고 보현보살은 선재동자가 가장 마지막에 만나는 보살인데, 法界를 보임으로써 선재동자의 물음에 답한다. 즉 문수보살의 지혜(般若)가 아니면 보현보살의 깨달음의 세계(法界)에 들어갈 수 없기 때문에 선재동자는 처음에 문수

²⁷ 韓國佛敎研究院, 『石窟庵』(一志社, 1974), pp. 50-52; 金理那, 앞의 논문, p. 11; 朴亨國, 「新羅石窟庵諸佛像에 관한佛敎圖像學的考察」, 『新羅文化祭學術論文集21-石窟庵의新研究』(2000), pp. 70-73. 반면 經卷을 쥐는 보살을 보현, 鉢(蓋)을 든 보살을 문수로 보는 견해는 黃壽永, 『石窟庵-敎養韓國文化史 1』(悅話堂, 1989), p. 52; 文明大, 「石窟庵佛像彫刻의研究」, 東國大學校大學院 博士學位論文(1987), p. 37; 姜友邦, 「石窟庵佛敎彫刻의圖像的考察」, 『美術資料』56(1995), pp. 17-20.

보살을 찾고 法界에 들지 않으면 지혜를 顯現할 수 없기 때문에 마지막에 보현보살을 찾는 것이다. 그러한 과정을 통해서 선재동자가 깨달음의 세계를 이해하게 된다.²⁸ 그러므로 석굴암 본존불상을 이러한 화엄교의적인 관점으로 해석하자면, 『화엄경』에 나타나는 깨달음의 세계를 설명하며 보살도를 실천하여 중생을 구제하는 핵심적인 매개체인 문수보살과 보현보살과 함께 삼존을 이루는 법신 비로자나불이라고 할 수 있다.

이런 화엄교의적인 관점의 삼존에 대한 개념은 의상의 화엄불신론에도 나타난다. 『화엄경』에는 중생구제를 위해 菩薩道の 실천을 강조하고 있다. 대표적인 것이 보현보살의 行願이다. 그런데 의상의 보현행원을 말해주는 「一乘發願文」중에 주목되는 내용이 있다.²⁹ 「일승발원문」의 주요 내용은 보현행원을 실천하여 蓮華藏世界の 비로자나불을 친견하고 성불하는 것이다. 그런데 그 목적을 이루기 위해서 선재동자의 發心和 문수보살의 知慧, 관음보살의 慈悲, 보현보살의 行願으로 비로자나불의 깨달음을 성취하고 중생을 구제하겠노라 서원하는 대목이 있다.³⁰ 즉 의상의 화엄불신론이 드러나는 「一乘發願文」에는 成佛하기 위해서는 菩薩道を 실천해야 하며, 그러한 방법으로 문수보살의 지혜와 보현보살의 실천을 거론하고 있는 것이다. 이와 같이 「일승발원문」에 나타나는 비로자나불과 문수보살, 보현보살 간의 교의적인 관계를 석굴암 본존불상과 문수보살상, 보현보살상 간의 도상체계와 관련지어보면, 석굴암 본존불상은 『화엄경』의 法身 비로자나불의 성격을 갖고 있다고 해석할 수 있다.

석굴암 본존불상은 바로 뒤편에 배치된 11면관음보살상과 한 쌍을 이루기도 한다. 다른 群像들에 비해 11면관음보살상은 高浮彫이며 正面觀을 취하고 있다(도 6). 또 예배자의 시선으로 볼 때 11면관음보살상은 본존불상과 완전히 포개져서 합치되는 것처럼 보인다. 이러한 배치구조를 볼 때 11면관음보살상은 다른 군상보다 중요한 의미를 갖고 있는 존격이라고 생각된다.³¹ 일반

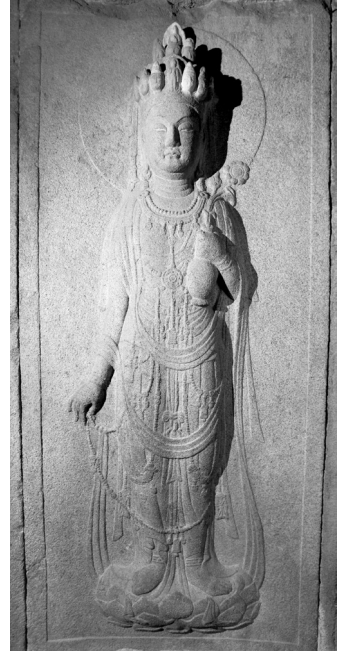
²⁸ 문수와 보현을 통해서 『화엄경』에 나타나는 깨달음의 세계를 이해할 수 있다는 내용은 法藏이 『화엄경탐헛기』에서 「입법계품」의 上首菩薩로 보현과 문수를 꼽으면서 그들을 통해 『화엄경』의 法界를 살펴볼 수 있다고 해석하는 데서 비롯되었다고 할 수 있다. “此五十五會二主統收 初文殊至後文殊 是文殊位屬般若門 後普賢一位屬法界門 非般若無以入法界 是故善財創見於文殊 非入法界無以顯般若 是故善財終見於普賢 是故二人寄二位以明入法界 又前文殊即法界甚深義 後普賢顯法界廣大義 是故二門相影具德 問前中亦有功德雲等餘善知識 何故乃云總是文殊答皆是文殊攝化德故 悉從文殊智慧大海所出世故” 『探玄記』(『大正新修大藏經』卷35, p. 451上). 이에 대해서는 長谷岡一也, 鄭舜日 譯, 「善財童子의 編曆」 「入法界品」의 思想, 『華嚴思想—講座大乘佛教 3』(1988), pp. 138-166; 海住(全好蓮), 『華嚴經』의 善財童子 순례, 『佛敎學研究』7(2003), pp. 415-432.

²⁹ 「一乘發願文」은 高麗 忠定王2年(1350)에 필사된 《紺紙金尼華嚴寫經》의 말미에 수록되어 전한다. 그 동안 一部分이 알려졌으나, 근래에 그 全文이 알려졌다. 張忠植, 「義相의 著述—一乘發願文」, 『佛敎學報』37(2000), pp. 210-216.

³⁰ “惟願世生生處 不墮三途八難中 願同善財發大心 願比文殊甚深智 願得觀音大慈悲 願修普賢廣大行 願證舍那大覺果(中略)” 원문과 해석은 張忠植, 위의 논문, p. 210.

적인 관음보살은 아미타불의 협사이지만, 의상의 화염불신론적인 관점으로 보면 독립된 존격으로 신앙되었을 가능성이 크다. 의상의 「白花道場發願文」의 主體인 관음보살은 화염의 善知識이면서 동시에 수행자를 淨土로 求道하는 역할도 겸하고 있어서 阿彌陀佛의 성격도 갖고 있다. 물론 「백화도량발원문」의 관음보살은 “水月莊嚴의 相好이며, 머리에 化佛을 모시고 있으며,千개의 눈과 손으로 大慈大悲한 능력을 갖고 있다”라고 언급되어 있어서 11면관음보살이 아닌 천수천안관음의 모습으로 표현되었다.³² 하지만 11면의 얼굴이나 千手千眼의 도상은 모두 중생을 구제하여 華嚴佛國土에 왕생시키고자 여러 형상으로 應身한 모습을 상징한다는 점은 공통적이다.

한편 석굴암의 11면관음보살상은 『陀羅尼集經』권4에 수록된 「十一面觀世音神呪經」에 묘사된 11면관음보살상 도상과 유사해서 흔히 초기밀교 계통으로 분류되고 있다. 하지만 이 도상은 석굴암이 조성되는 8세기 중반에 신라 화엄종에서 변용되었을 가능성이 크다. 『三國遺事』卷4 「慈藏定律」條 중 자장의 탄생설화에 등장하는 관음이 11면관음보살이 아닌가하는 견해가 제시된 바 있다.³³ 뿐만 아니라 唐代 法藏(643-712)도 11면관음도량을 개설하여 거란을 물리쳤다고 한다.³⁴ 그리고 법장의 『探玄記』에는 光明山에서 관음이 『十一面觀音經』을 설했다는 구절을 보더라도, 8세기 중반 신라에서는 화엄 선지식인 관음보살을 11면관음보살상 도상으로 나타낼 수 있는 여건을 갖추



도 6 석굴암 11면관음보살상. 8세기 중반, 경북 경주시 진현동(불교문화재연구소 제공)

31 석굴암 11면관음보살상을 독립된 존격으로 보는 견해는 姜友邦, 앞의 논문(1995), pp. 27-30; 姜三慧, 「吐含山石窟의 11面觀音菩薩像 研究」, 『吐含山石窟佛像』(2011), pp. 82-93.

32 “(中略) 所有本師 水月莊嚴 無盡相好 (中略) 以爲本師 如彼菩薩 頂戴彌陀 (中略) 十願六向 千手千眼 大慈大悲 (中略)” 이상 「白花道場發願文」의 원문과 해석, 내용에 대해서는 全好蓮(海住), 「白花道場發願文」의 願에 대한 고찰, 『淨土學研究』10 (2007), pp. 111-138; 鄭炳三, 「全文『白花道場發願文略解』와 體元의 觀音信仰」, 『佛敎研究』34 (2011), p. 91.

33 姜三慧, 앞의 논문, p. 97.

34 “光明山者 彼山樹花 常有光明 表大悲光明普門示現 此山在南印度南邊 天竺本名多羅山 此無正翻 以義譯之名 小樹蔓莊嚴山 又十一面經 在此山說 觀世音者 有名光世音 有名觀自在” 『探玄記』(『大正新修大藏經』卷35, p. 471 中) 鄭炳三, 앞의 책, p. 204의 각주 209에서 재인용.

었다고 여겨진다.³⁵ 따라서 석굴암의 11면관음보살상을 의상의 화엄불신론이 드러나는 「백화도량 발원문」에 나타나는 관음의 성격과 관련하여 해석해보면, 석굴암 본존불상은 11면관음보살상과 同格으로 一體를 이루는 아미타불로 볼 수 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 석굴암 본존불상도 부석사 무량수전 소조불좌상과 마찬가지로 신라 의상계 화엄종 특유의 화엄법신불 존격을 갖고 있다고 볼 수 있다. 다만 부석사 소조불좌상은 중생제도를 목적으로 응화함으로써 화엄법신불의 활동성을 강조하고 있는 行境에 중점을 두고 있는 반면, 석굴암 본존불상은 行境의 개념과 더불어 지혜를 통해 만물의 상관관계를 깨우쳐 화엄법신불의 尊格을 이해함으로써 그 보편성을 강조하는 解境의 개념도 함께 강조했다는 차이가 있다고 하겠다. 즉 석굴암 본존불상이 11면관음보살상과 한 쌍을 이루면서 아미타불의 실질적인 신앙을 나타내는 것은 行境의 개념을 표현한 것이며, 문수·보현보살과 함께 三尊을 이루어서 법신의 근본적인 尊格을 드러내는 것은 解境의 개념을 표현하는 것이라 할 수 있겠다. 이와 같이 화엄법신불이 갖추고 있는 行境과 解境의 존격을 佛身 안에 원용하고 있는 것은 석굴암 조영을 주도했던 표훈이나 신림이 의상의 화엄불신론을 계승, 발전시켜서 불상군의 배치체계에 적용시켰기 때문이 아닐까 추측된다.

통일신라시대 불교계에서 주축을 이루었던 종파는 화엄종이며, 그 중에서도 가장 대세를 형성했던 계파는 의상계이다. 의상계 화엄종에서는 소의경전인 『60화엄경』의 법신 노사나불을 부석사 무량수전 소조불좌상이나 석굴암 본존불상과 같이 축지인을 결한 석가모니불 도상을 채용하여 표현했다는 사실은 시사하는 바가 크다. 통일신라시대에는 여러 도상형식의 불상이 조성되었지만, 그 중에서도 가장 널리 조성된 것은 축지인 불상이다. 이렇게 축지인 불상이 유행하게 된 배경에는 의상계 화엄종의 융성도 한 몫을 차지할 것이라고 생각된다. 즉 통일신라대에 조성된 모든 축지인 불상을 화엄계로 단정할 수는 없겠지만, 그 중 일부는 의상계 화엄종 사찰에서 신앙된 예도 있다고 여겨지기 때문이다.

2. 통일신라시대 화엄계 지권인 불상

8세기 중반 무렵 신라에 『80화엄경』이 전래되면서 화엄교학에도 변화가 생긴다. 그러나 『80화엄경』에도 법신을 형상화할 수 있는 구체적인 내용이 없기 때문에, 신라에서는 새로운 『80화엄

³⁵ “神功元年(697) 契丹拒命(中略)建立十一面道場置光音像行道” 원문과 해석은 崔英成 譯, 앞의 책, pp.340-341, p. 393; 許亨旭, 「石窟庵 梵天·帝釋天像 圖像의 기원과 성립」, 『美術史學研究』246-247(2005), p. 35의 각주 75.

경』의 법신을 中期密敎 금강계 대일여래가 결하는 智拳印을 채용하여 비로자나불을 형상화하였다. 하지만 통일신라시대의 지권인 비로자나불상은 주변국가의 금강계 대일여래상처럼 장신구를 착용하고 있는 보살형이 아니라 불신을 장엄하지 않은 일반적인 불상과 같은 여래형이 대부분이다. 이러한 도상적 특징이 주목되면서 여래형 지권인 비로자나불상 도상이 신라에서 창안된 것인지, 아니면 당에서 전래된 것인지에 대한 논의가 여러 연구자들에 의해 다양한 측면에서 이루어졌다.³⁶

이 문제에 대해서 논의할 때 빼놓을 수 없는 연구 자료는 『80화엄경』사경 표지화인 《大方廣佛華嚴經變相圖》(755)이다. 통일신라시대 지권인 비로자나불상의 始原作인 《대방광불화엄경변상도》의 주존은 보살형으로 추정되고 있다(도 7). 그런데 근래에 조사, 연구된 바에 따르면, 唐代 『80화엄경』의 법신을 표현한 《華嚴七處九會圖》의 비로자나불상은 설법인을 하고 있다고 한다.³⁷ 盛唐期 작품으로 알려진 돈황 막고굴 제 44굴의 《화엄칠처구회도》를 비롯하여 宋代 淳化年間(990~994)에 杭州 龍興寺에서 간행된 《화엄칠처구회도》나 기메박물관에 소장된 五代의 《화엄칠처구회도》에 나타나는 비로자나불상은 세부적인 형태는 다소 차이가 있지만 모두 설법인을 결하고 있다(도 8). 이렇게 신라와 唐의 비로자나불상 도상이 다르다는 점을 볼 때, 통일신라시대에는 자체적으로 금강계 대일여래의 수인을 채용하여 『80화엄경』의 법신을 형상화했을



도 7 <대방광불화엄경변상도>, 天寶14년(755),
Leeum미술관 소장(문화재청 제공)



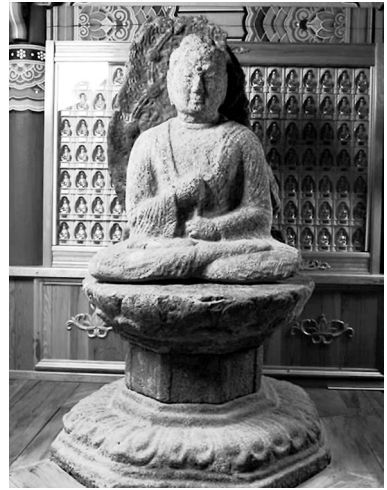
도 8 <華嚴七處九會圖>의 주존 비로자나불상,
淳化年間(990-994), 臺灣 故宮博物院
소장(國立故宮博物院, 『宋版圖書特展』,
도 23)

³⁶ 여래형 지권인 비로자나불상의 도상성립에 대한 연구성과는 본고의 각주3에서 제시.

³⁷ 敦煌文物研究所, 『中國石窟敦煌莫高窟-附篇敦煌莫高窟內容叢錄』(文物出版社, 1982), p. 324의 표 참조; 김선희, 『敦煌莫高窟의 《華嚴經》七處九會圖에 대한 考察』, 『講座美術史』45(2015), pp. 279-301.

가능성이 크다고 생각된다.

永泰2년(766)에 조성된 석남사 비로자나불상의 도상을 살펴보면, 신라에서 『80화엄경』의 법신 도상을 창안했을 가능성이 더욱 커진다. 앞서 살펴본 바와 같이, 석남사 비로자나불상은 조상기에 ‘비로자나불’이라는 존명을 밝히고 있으므로 『80화엄경』의 법신을 형상화한 것임이 분명하다. 하지만 석남사 비로자나불상은 지권인을 결하고 있다는 점 외에 증기밀교 경전에서 금강계 대일여래의 도상으로 언급하고 있는 바를 따르지 않고 있다. 즉 五佛이 표현된 寶冠을 쓰거나 영락 등의 장신구로 장엄하지도 않았고, 대좌에도 사자가 표현되지 않았다(도 9).³⁸



도 9 석남사 석조비로자나불상, 永泰2년(766), 경남 산청군 삼장면(문화재청 제공)

또 석남사 비로자나불상은 거의 같은 시기에 조성되었다고 추정되는 주변국가의 금강계 대일여래상과 수인의 형태도 차이가 있다. 지권인을 결하는 방법을 상세하게 서술하고 있는 『諸佛說境界攝眞實經』의 언급과 같이 오른손과 왼손이 붙어있지 않고 왼손 검지 한 마디만을 오른손에 쥐고 있는 형태는 석남사 비로자나불상을 비롯한 불국사 비로자나불상, 영남대학교박물관 소장 선각비로자나불상 등 통일신라시대의 여래형 지권인 비로자나불상에서만 나타난다(도 10).³⁹ 그렇다면 여래형 지권인 비로자나불상 도상은 인

³⁸ 『金剛頂經』의 의궤집인 『金剛頂瑜伽中略出念誦經』에는 다음과 같이 서술하고 있어서 금강계 대일여래는 지권인을 결하면서 보살과 같은 형상을 하고 있는 여래임을 알 수 있다. “왼손의 둘째손가락을 오른손으로 잡아야 한다. 이것을 菩提最上契(智拳印의 別稱)라고 한다. 능히 佛菩提를 수여한다. 이 大印을 결하고 나서 마땅히 毘盧遮那尊者를 觀해야 한다. 단의 중앙에 앉고 결가부좌한다. 색은 白鵝와 같고 형태는 맑은 달과 같다. 머리에 보관을 쓰고 머리털을 늘어뜨리며 繪綵輕妙(가벼운 비단의 일종)한 天衣를 허리에 두르고 소매를 끌어서 옷웃으로 삼는다(次後結諸印並准此以止羽金剛指以觀羽手應執之此名菩提最上契能授與佛菩提結此大印已應當想毘盧遮那尊首坐於壇中央結加趺坐有大威德色如白鵝形如淨月一切相好皆悉圓滿頭具寶冠垂髮以繪綵輕妙天衣繞腰披綉而爲上服)”(『大正新修大藏經』卷18, p. 242中. 해석은 『大日經·金剛頂經外-한글대장경133』(東國譯經院, 1994), pp. 450-451) 또 8세기 전반에 金剛智가 漢譯한 『金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』중에 “大日如來는 보배누각 가운데의 사자좌 위에 있는 맑은 보름달 가운데에 뛰어난 흰 연꽃을 나타낸다. 밤(輪)자문을 관하라. 큰 광명을 내어서 법계를 널리 비춰라. 비로자나 세계가 된다. 몸빛은 마치 보름달과 같다. 머리에는 오여래의 관을 쓰고 비단모자, 천의, 영락을 드리워 몸을 장엄한다(想七寶珍妙樓閣天如意寶以爲莊飾花雲香海妓樂歌讚於寶樓中師子座上淨滿月中現妙白蓮花觀輪字門放大光明普照法界爲毘盧遮那如來身色如滿月首戴五如來冠垂紗蔽天衣瓔珞嚴身)”(『大正新修大藏經』卷18, p. 329下. 해석은 앞의 책, p. 739)라고 서술하고 있어서 금강계 대일여래는 머리에 五佛이 표현된 보관을 쓰고 사자로 된 대좌 위에 앉은 모습을 알 수 있다.



도 10 불국사 금동비로자나불상, 8세기 후반,
경북 경주시 진현동(문화재청 제공)



도 11 보림사 철조비로자나불상, 大中2년(859),
전남 장흥군 유치면(필자 촬영)

도나 중국에서 전래된 금강계 대일여래상을 모본으로 제작했던 것이 아니라 신라에서 증기밀교 경전에서 언급한 내용을 취사선택하여 창안하지 않았을까 여겨진다.

현재는 지권인을 결하고 있어서 비로자나불상으로 불리지만, 보림사 비로자나불상은 보조 선사의 《창성탑비》중에 언급된 바와 같이 ‘노사나불’로 조성되었다(도 11). 이런 사실에 비추어볼 때, 신라시대에는 『60화엄경』의 주존인 노사나불과 『80화엄경』의 주존인 비로자나불을 도상적으로 구분하지 않았다고 추측된다. 따라서 현재 모든 지권인 불상을 비로자나불상으로 판단하고

³⁹ 唐代 般若가 漢譯한 『佛說境界攝眞實經』에는 다음과 같이 智拳印의 형태가 매우 구체적으로 묘사되어있다. “즉 좌우의 엄지를 각각 좌우의 손바닥 안에 넣은 다음 나머지 네 손가락을 굽혀 주먹을 쥘다. 이것이 堅牢金剛拳印이다. 다음으로 왼손 등을 밖으로 향하게 한 후 엄지를 곧게 세운다. 다른 오른쪽 끝 손가락으로 왼손 엄지의 첫째마디를 잡는다. 오른손 엄지를 중지의 첫째 마디에 올려놓고 가슴 앞에 모은다. 이것을 菩提引導第一智印이라 하며, 能滅無明黑闇印이라고도 한다(밑줄은 필자)” (『大正新修大藏經』 卷18, p.275下). 한편 지권인이 인도 간다라 불상의 설법인과 형태가 유사하다는 지적은 일찍부터 제기된 바 있다. 佐和隆研, 「大日如來像の展開」, 『佛教藝術』 73 (1969), p. 9 (佐和隆研, 『密教美術を讀む』 (法藏館, 1984), p.115에 재수록); John Huntington, “The Iconography and Iconology of Maitreya Images in Gandhara,” *Journal of Central Asia* 7.1 (1984), pp. 155-157. 그러나 지권인과 설법인의 형태나 양자 간의 시기적인 차이를 볼 때, 우리나라를 비롯한 중국, 일본 등지의 지권인 도상이 인도의 간다라 불상의 설법인과 직접 연관된다고 보기는 어렵다고 생각된다. 이와 관련하여 Ernest Dale Saunders, *Mudrā: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture* (New York: Pantheon Books, 1960), p. 103 (李柱亨, 「인도 초기 불상의 형상과 그 의미 시고」, 『미술사와 시각문화』 12 (2013), pp. 204-206에서 재인용). 한편 석남사 비로자나불상의 수인 형태가 증기밀교 경전 내용을 충실히 따르고 있다는 사실은 문명대도 지적한 바 있다. 文明大, 『統一新羅佛像彫刻과 唐佛像彫刻과의 관계』, 『統一新羅美術의 對外交渉』 (藝耕, 2001), p. 65.

있지만, 보림사 비로자나불상의 사례를 볼 때 그 존명을 비정하는 것은 신중한 논의가 필요하다고 생각된다.

지권인 불상은 8세기 중반 처음 출현했을 때에는 그리 널리 조성되지 않았지만, 9세기 중반 이후부터 전국적으로 확산된다. 특히 신라시대에는 獨尊뿐만 아니라 三尊이나 三身 등 다양한 조상형식을 이루는 등 본격적으로 유행한다.⁴⁰ 그러나 지권인 불상 중 화엄종 사찰의 중심불전에 주존으로 봉안되었을 것으로 비정되는 예는 없다. 석남사 비로자나불상의 원 봉안처는 '石南巖 藪觀音巖'이므로, 이 불상은 원래 佛殿이 아니라 기도처로 생각되는 숲 속 바위에 안치되었던 것이다.⁴¹ 또 보림사 비로자나불상은 화엄종 사찰이 아닌 선종 사찰에 주존으로 봉안되었다. 이 외에도 화엄종 사찰인 불국사나 해인사에도 통일신라시대의 지권인 불상이 전하고 있지만, 불상 크기와 중심불전 규모의 상관관계 등을 통해 짐작해보건대 중심불전에 주존으로 봉안되지는 않았던 것으로 여겨진다.

지권인 불상이 화엄종 사찰의 중심불전에 주존으로 봉안되었는가에 관한 문제는 신라시대의 대표적인 화엄종 사찰로 거론되는 소위 '華嚴十刹'에 대한 검토를 통해 파악되어야 마땅할 것이다.⁴² 하지만 화엄십찰에 관한 자료는 매우 부족하며 그 면모를 파악할 수 있는 발굴조사도 거의 이루어지지 않아서 중심불전에 봉안된 주존불상을 구체적으로 파악하기는 어렵다. 다만 『梵魚寺古蹟』에 따르면, 범어사에는 중심불전이 아니라 부속불전인 비로전에 비로자나삼존불상을 봉안하였다고 한다.⁴³ 물론 『범어사고적』에 전하는 범어사 창건연기의 내용은 윤색되었을 가능성이 크지만, 신라시대에 유행한 화엄신중신앙과 관련되는 내용을 바탕으로 하고 있어서, 실제상황을 어느 정도는 반영하고 있다고 사료된다.⁴⁴ 특히 불상에 대한 언급은 매우 구체적이어서 완전히 허구만은 아니라고 판단되므로, 신라시대 화엄종 사찰의 중심불전에 봉안된 주존불상을 파

40 拙稿, 앞의 논문(2010), pp.53-83.

41 朴敬源·丁元卿, 앞의 논문, pp. 51-52; 김성주·박용식, 『永泰2年銘 石毘盧遮那佛 造像記에 대하여』, 『배달말』 56 (2015), pp. 2-26.

42 華嚴十刹은 신라시대의 대표적인 화엄종 사찰이라 할 수 있다. 『三國遺事』권4 『義湘傳教』條에는 浮石寺, 毘摩羅寺, 海印寺, 玉泉寺, 梵魚寺, 華嚴寺를, 『法藏和尚傳』에는 美理寺, 華嚴寺, 浮石寺, 海印寺, 普光寺, 普願寺, 岬寺, 華山寺, 梵語寺, 玉泉寺, 國神寺, 靑潭寺를 화엄십찰로 거론하고 있다. 화엄십찰에 대해서는 金福順, 『崔致遠의 <法藏和尚傳>檢討』, 『韓國史研究』 57 (1983), p. 10.

43 『梵魚寺古蹟』에는 범어사의 중심불전은 미륵전인데, 주존으로 높이가 3장인 석가여래상이 봉안되었다고 밝히고 있다. 『범어사고적』의 내용은 정무몽, 『金井과 梵魚寺 관련 설화 연구』, 『東洋漢文學研究』 26 (2008), pp. 379-380.

44 화엄신중신앙에 대해서는 南東信, 『羅末麗初 華嚴宗團의 대응과 <華嚴神衆經>의 성립』, 『外大史學』 5 (1993), pp. 143-174.

악하는데 참고된다. 이와 같이 화엄십찰의 하나인 범어사에서 비로자나삼존불상을 부속불전에 봉안하였다는 사실을 보더라도 신라하대에 지권인 불상이 유행했지만 화엄종 사찰의 중심불전에 주존으로 봉안되지는 않았던 것 같다.

이러한 사례에 비추어 볼 때, 통일신라시대 화엄종 중에서 『80화엄경』을 소의경전으로 하면서 지권인 비로자나불상을 주존으로 신앙했던 계파는 존재하지 않았을 가능성이 크다. 8세기 중반 신라에는 이미 『80화엄경』이 전래되었고 화엄종도 융성했다.⁴⁵ 하지만 지권인 불상의 조성이 활발하지 않을뿐더러 사찰의 중심불전에 주존으로 봉안할 정도로 규모가 큰 예가 없는 반면 선종이 흥기하면서 불교계의 주도권이 새롭게 바뀌는 9세기 이후가 되어서야 지권인 불상이 전국적으로 유행하며 보림사 철조비로자나불상과 같은 대형의 불상이 조성되는 현상도 이러한 추정을 뒷받침한다고 하겠다.

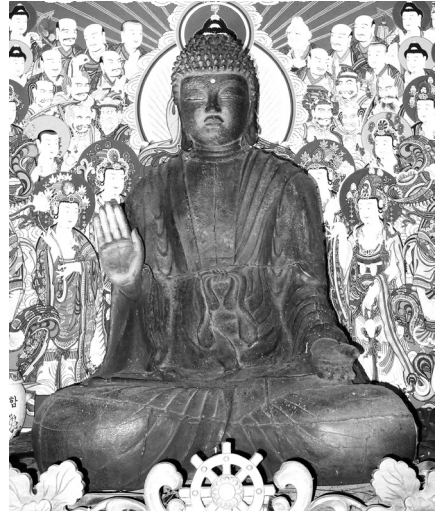
바꾸어 말하면, 8세기 중반에 『80화엄경』이 전래되고 그에 맞는 교의체계가 형성되면서 새로운 화엄법신불로 지권인의 비로자나불상이 조성되었지만, 신라 화엄종에서 자리매김하고 있던 『60화엄경』에 근거하는 기존의 화엄법신불상을 주존으로 신앙하는 경향이 지속되었다고 이해된다. 신라하대에 활동했던 최치원은 『唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳』에서 “華嚴이 우리나라에서 빛나게 된 것은 대개 法藏의 힘이다. 해가 뜨고 달이 달리는 것이 모두 東方에 있으며, 頓敎와 漸敎 둘 다 원만하고 文(文持, 法藏)과 義(義持, 義相)가 함께 아름다웠다”라며 신라하대 화엄교학은 『60화엄경』을 소의경전으로 했던 법장과 의상의 업적을 바탕으로 융성할 수 있었다고 평가한다.⁴⁶ 이러한 사실을 보더라도 신라하대에는 『80화엄경』에 근거한 교학은 『60화엄경』의 교의체계를 보완하는 정도에 머물렀을 뿐으로, 전통적인 주존불상의 도상을 바꿀 정도의 파급력을 갖고 있지는 않았다고 생각된다.

⁴⁵ 『80華嚴經』은 699년에 完譯되고 곧바로 신라로 유입되었다고 추정된다. 均如의 『釋華嚴旨歸章圓通鈔』에는 義湘의 제자로 8세기 전반에 활동했던 悟眞이 了源에게 『80화엄경』의 品數에 관해 질문하는 내용이 있다(『釋華嚴旨歸章圓通鈔』卷上(『韓國佛敎全書』卷4, p. 120上). 또 745년에는 緣起가 『80화엄경』을 寫經하였다. 그리고 8세기 중반에 활동했다고 추정되는 表員은 『80화엄경』에 대한 주석서인 『華嚴經文義要決問答』을 저술하였다. 『華嚴經文義要決問答』의 내용 중에는 8세기 초반 唐나라에서 활동했던 慧苑이 저술한 『80화엄경』에 관한 주석서인 『判定記』를 인용하고 있다. 그리고 『判定記』는 일본에 736년에 전래되었다고 한다(坂本幸男, 『華嚴敎學の研究』(平樂寺書店, 1956), p. 20). 당시 신라가 奈良時代 화엄에 커다란 영향을 끼쳤음을 감안해보면, 신라는 그보다 먼저 『80화엄경』이 유입되었을 것이다.

⁴⁶ “雜華盛耀蟠桃 蓋亦藏之力爾 日出月走俱在於東 頓漸兩圓 文義雙美” 원문과 해석은 崔英成 譯, 앞의 책, pp. 408-409.

3. 통일신라시대 화엄계 시무외·여원인 불상

시무외·여원인을 결했다고 추정되는 삼화사 노사나불상도 『60화엄경』의 법신으로 파악되기 때문에 통일신라시대 화엄계 불상을 고찰하는데 있어서 매우 중요하다. 삼화사 철조노사나불상은 ‘말법 300여년에 불상을 조성했다’라는 조상기의 내용이나 불상의 양식적인 특징을 볼 때, 9세기 후반에 조성되었다고 추정된다(도 12). 하지만 신라에서는 그 이전부터 『60화엄경』의 법신 노사나불을 시무외·여원인을 결한 모습으로 형상화했다고 생각된다. 중국 唐代의 龍門石窟 대노사나상감 주존 불상이 上元2년(675)에 조성되었으며, 일본 奈良시대의 東大寺 노사나불상은 天平21년(749)에 조성되었음을 감안하면, 이들 주변국가들과 같은 불교 문화를 공유했던 신라에서도 일찍부터 시무외·여원인 노사나불상이 조성되었을 것으로 여겨진다(도 13, 13-1, 14). 더구나 龍門石窟 대노사나상감의 노사나불상이 조성되는데 주도적인 역



도 12 삼화사 철조노사나불상, 9세기 후반, 강원도 동해시 삼화동(필자 촬영)



도 13 龍門石窟 大盧舍那像龕, 노사나불상, 上元2년(675), 중국 허난성 낙양시(필자 촬영)

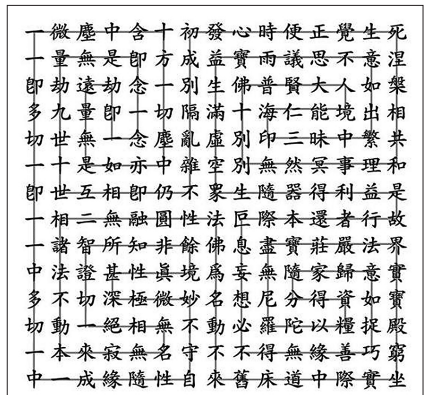
도 13-1 龍門石窟 大盧舍那像龕 노사나불상 대좌의 화불(文物出版社, 『中國石窟 龍門石窟』2, 도 114)

할을 한 法藏의 화엄사상이 7세기 후반에 신라로 전해졌던 사실이나,⁴⁷ 東大寺 盧舍那佛像이 조성될 때 審祥을 비롯한 신라출신 내지는 한반도에서 이주한 僧侶, 後援者, 匠人들의 사상적, 경제적, 기술적인 지원이 주요한 역할을 했다는 점을 볼 때,⁴⁸ 늦어도 8세기 전반에는 신라에서도 시무외·여원인의 노사나불상을 제작되지 않았을까 생각된다.

이러한 추정을 증명할 수 있는 신라의 시무외·여원인 노사나불상에 대해서는 지금까지 알려진 바 없다. 그런데 의상이 668년에 저술한 『일승법계도』에 관한 주석들을 집성한 『법계도기총수록』에는 의상의 제자들이 언급한 『일승법계도』의 상징적인 의미 중에 시무외·여원인 노사나불상의 도상과 관련지어 볼 수 있는 내용이 있어서 주목된다. 즉 神琳은 『일승법계도』를 “法界의 法의 본 자리는 바로 나의 五尺의 몸이다. 이 뜻을 드러내고자 法界 전체가 한 몸임을 나타내는 像을 그렸다. 그래서 이를 圖라고 하는 것이다”라고 풀이하였다.⁴⁹ 法融도 “圖는 곧 像이다. 만약 코끼리가 어떻게 생겼는지를 모르는 사람을 위해 코끼리의 모양을 그려 보여 주듯이 行者가 자신의 몸과 마음이 법계의 부처임을 모르지 때문에 법계의 부처 형상을 그림으로 그려



도 14 東大寺 大佛殿 노사나불상, 752년 완성, 일본 나라현 나라시(週刊朝日百科, 『國寶の美』11, p. 21)



도 15 <一乘法界圖>, 668년 創作(金鉉斗, 『화엄일승법계도 근본진리 해설』, p. 57)

47 法藏과 義湘은 智儼門下에서 同門修學한 사이로 『唐法藏致新羅義湘書』라는 書信을 통해 학문적인 교류관계를 유지했다는 사실은 유명하다. 「당법장치신라의상서」의 전래시점이나 내용에 대해서는 金相鉉, 「《三國遺事》義湘關係 記錄의 檢討」, 『史學志』28(1995), pp. 78-79; 金任仲, 「唐法藏致新羅義湘書에 대해서」, 『淵民學志』19(2013), pp. 223-265.

48 金英愛, 「8세기 統一新羅 彫刻과 天平 彫刻의 관계」, 『美術史學研究』236(2002), pp. 24-34.

49 “神琳之意 則一乘法界者 法界之法是所訂 今日我心是能訂 即此能所不可得處是一 能修之人行位名乘 如是不動之軌則分齊成 故云法界也 法界法之本位 是吾五尺身 欲示此義 畫作全法界一身之像故云圖也” 『法界圖記叢隨錄』(『大正新修大藏經』卷45, p. 716下. 원문과 해석은 李箕永 編, 『韓國의 佛敎思想』(三星出版社, 1990), p. 315; 海住驛, 앞의 책, p. 41)

서 가르쳐 주는 것이다”라고 설명한다.⁵⁰ 이 설명에 따르면 『일승법계도』는 법계의 부처, 곧 노사나불상과 같은 개념을 갖고 있음을 알 수 있다(도 15).

이어서 이들은 『일승법계도』의 개념에 대해서 “한 모공 안에서 두루 十方世界를 보니, 그 세계는 아름답게 장엄되어 있고, 무수한 佛·菩薩이 모여 있다. 그리고 하나하나의 모공 안에는 億이나 되는 세계가 있고, 불가사의한 갖가지 모양으로 장엄되었어도 일찍이 없었던 정도로 짝 차 있다. 그 일체 세계 국토와 모든 佛이 내 몸 안에 계시되 조금도 걸리는 바가 없으니, 내가 일체의 모공 중에서 佛境界를 나타냄을 관찰하였다”라고 설명한다.⁵¹ 이러한 도상개념은 광배와 대좌에 석가모니불을 나타내는 化佛을 무수하게 표현함으로써 法身과 化身이 하나의 존재라는 화엄법신불을 상징적으로 표현하고 있는 龍門石窟 대노사나상감 노사나불상이나 東大寺 노사나불상의 도상과 일맥상통한다.⁵² 더구나 의상의 제자들은 『일승법계도』를 대신해서 그것을 像으로도 표현했다고 한다. 이들의 서술을 종합해 볼 때, 신라에서는 늦어도 8세기 전반에는 龍門石窟 대노사나상감 노사나불상이나 東大寺 노사나불상과 마찬가지로 시무외·여원인을 결합해서 광배와 대좌에 화불이 표현된 노사나불상이 조성되었을 가능성이 크다고 생각된다.

실제로 국립중앙박물관 소장의 금동불입상은 삼화사 노사나불상보다 앞서 제작된 시무외·여원인 노사나불상으로



도 16 금동불입상, 8세기, 국립중앙박물관 소장(國立中央博物館, 『영원한 생명의 울림 - 통일신라 조각』, 도 127)

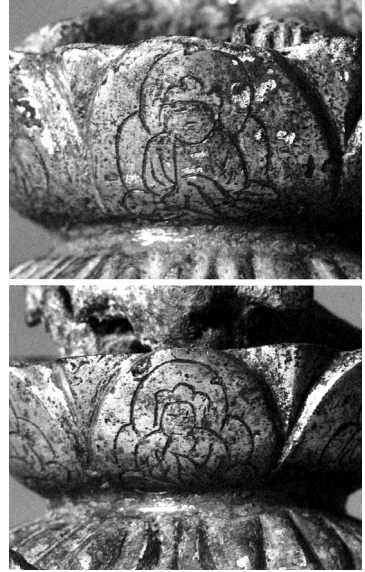
⁵⁰ “圖者 像也 如爲不知象人 畫作象像而示之如是行者不知自之身心是法界佛 故畫作法界佛像而指示也” 『法界圖記叢隨錄』(『大正新修大藏經』卷45, pp.716下-717上. 원문과 해석은 李箕永 編, 위의 책, p.318; 海住驛, 위의 책, p.49)

⁵¹ “於一毛孔中 普見十方刹 彼刹妙莊嚴諸佛菩薩會 ——毛孔中 億刹不思議 種種相莊嚴 未曾有迫隘 一切刹土及諸佛 在我身內無所礙 我於一切毛孔中 現佛境界諦觀察” 『法界圖記叢隨錄』(『大正新修大藏經』卷45, p.730中. 원문과 해석은 李箕永 編, 위의 책, p.357; 海住驛, 위의 책, p.207).

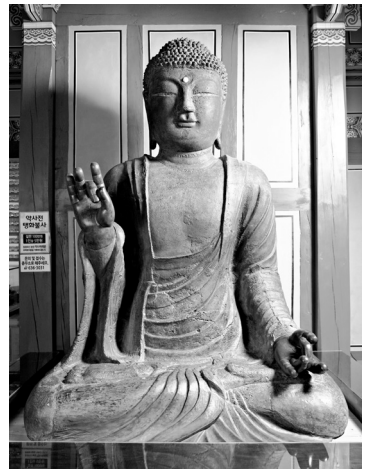
⁵² 龍門石窟 대노사나상감 노사나불상과 東大寺 노사나불상 도상의 공통점은 광배와 대좌에 化佛이 표현되었다는 것이다. 그러한 도상요소는 『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品』에서 典據를 찾을 수 있는데, 이는 주존인 노사나불과 대좌의 연판에 새겨진 무수한 석가모니불을 하나의 도상체계 안에 표현함으로써 法身과 化身이 결국은 하나의 존재라는 개념을 상징적으로 표현한 것이다. 水野清一·長廣敏雄, 『龍門石窟の研究』(座右實刊行會, 1941), pp.71-77; 吉村恰, 『東大寺大佛の佛身論 - 蓮華藏莊嚴世界海の構造について』, 『佛敎藝術』246(1999), pp.41-68.

생각된다(도 16, 16-1). 이 불상은 광배가 결실되었으나 대좌는 완전한데, 대좌 상대 전면에는 鬘光과 身光이 있고 양 손을 대의 속에 감추고 있는 형상의 化佛이 새겨져 있다. 시무외·여원인의 금동불입상은 통일신라시대에 많이 조성되었기 때문에 특별할 바 없지만, 대좌에 화불을 표현한 경우는 매우 드문데 이는 단순한 장엄요소가 아니라 특정한 존상임을 드러내기 위한 표식으로 생각된다. 즉 시무외·여원인을 결하고 있으며 대좌에 화불이 새겨진 도상특징을 볼 때, 이 금동불입상은 龍門石窟 대노사나상감 노사나불상이나 東大寺 노사나불상과 같은 도상의 노사나불상으로 추정된다. 한편 이 금동불입상은 머리와 육체가 뚜렷하게 구분되며, 얼굴 표정은 경직되지 않고 비교적 부드럽고 몸매도 드러난다. 또 손목 아래로 늘어진 대의의 끝자락과 균의 끝 부분이 뾰족하지 않고, 대의의 옷주름이 입체적으로 층단을 이루면서 늘어뜨려졌다. 이런 불신의 양식특징이나 장식적이지 않고 비교적 단순하게 처리된 대좌를 볼 때 이 금동불입상은 8세기에 제작되었을 것으로 추정된다.

또 최근 『實相寺事蹟』에 실상사의 주존을 노사나불상이라고 밝히고 있다는 사실을 근거로 實相寺 철조불좌상을 9세기 중반에 조성된 시무외·여원인의 노사나불상으로 파악하는 견해가 제기되었다(도 17).⁵³ 이런 견해를 보완해서 실상사 철조불좌상은 원래 시무외·여원인을 결했지만, 고려후기 이전에 사찰이 중건되는 과정에서 손이 지금과 같이 中品中生印 형태로 바뀌었고, 16세기 이후에 중심불전에서 약사전으로 옮겨졌을 것이라는 좀 더 구체적인 견해도 제시되었다⁵⁴. 그리고 9세기 중반에 활동했던



도 16-1 금동불입상 대좌의 화불(國立中央博物館, 『영원한 생명의 울림 - 통일신라 조각』, 도 127)



도 17 실상사 철조불좌상, 9세기 중반, 전북 남원시 산내면 입석리(필자 촬영)

53 강건우, 『實相寺 鐵佛 研究』, 『佛敎美術史學』 15 (2013), pp. 71-100.

54 崔聖銀, 『新羅下代 實相寺 鐵造如來坐像에 대한 考察』, 『韓國史學報』 54 (2014), pp. 172-180.

金立之가 찬한 《聖住寺碑》에 기록을 통해 성주사 중심불전의 주존불상도 시무외·여원인을 결했던 것으로 추정되고 있는데,⁵⁵ 이 철조불상도 노사나불상일 가능성이 크다.

이상의 문헌자료와 불상 예를 종합해볼 때, 통일신라시대에는 『60화엄경』의 법신을 주변 국가들과 차별되는 축지인 불상으로 형상화하기도 했지만, 다른 한편으로는 주변 국가들과 마찬가지로 시무외·여원인 불상으로 나타내기도 했다고 파악된다. 이 시무외·여원인 노사나불상은 의상계 화엄종이 아닌 非의상계 화엄종에서 주존으로 신앙했지 않았을까 생각된다. 왜냐하면 龍門石窟 大盧舍那像龕 노사나불상의 조성을 주관하면서 사상적인 배경을 제공했던 인물은 법장이다. 그런데 東大寺 노사나불상의 조성에 기여했던 심상도 법장의 화엄사상을 계승했다고 알려져 있다.⁵⁶ 앞서 살펴본 바와 같이 신라에도 법장의 화엄사상이 적극 수용되었다. 이러한 사실을 볼 때, 시무외·여원인의 노사나불상은 의상의 화엄불신론을 따르는 의상계 화엄종이 아니라 법장과 같은 唐代 화엄사상가의 화엄불신론을 수용하여 교의체계를 구축했던 비의상계 화엄종 사찰에서 주존으로 신앙하지 않았을까 생각된다. 이와 같이 축지인과 시무외·여원인, 두 가지 도상형식의 신라 화엄종 주존불상이 통일신라시대에 조성되었다는 사실을 통해서 통일신라시대 불교조각사의 독자성과 국제성을 확인할 수 있다는 의의가 있다.

IV. 맺음말

이상으로 통일신라시대에 조성된 화엄계 불상을 축지인, 지권인, 시무외·여원인의 3가지 형식으로 분류하고, 각 도상형식의 불상을 『화엄경』의 법신불을 형상화하는데 중요한 지침으로 작용했을 화엄불신론을 중심으로 화엄교의적인 관점으로 해석하고, 이를 불교사적인 맥락과 추이 속에서 이해하고자 하였다. 그 주요 내용을 정리하면 다음과 같다.

먼저 신라 화엄종의 주축을 이루었던 의상계에서는 『60화엄경』을 바탕으로 의상의 화엄불

⁵⁵ 《聖住寺碑》중에 성주사 중심불전의 주존에 대한 언급은 다음과 같다. “丈六世尊像을 받들어 주조하였다. …… 단정 근엄한 모습이 빼어나고 …… 감색의 실과 같은 머리카락을 드리우고 붉은 손바닥을 내밀어 상서로운 印을 결한 손은 …… 금색으로 도금되어 보좌에 앉아 빛을 더하고 있다(奉鐵丈六世尊像 …… 端嚴睟容岐疑青 …… 盤紺絲之髮紅掌展瑞印之手 …… 文紫磨金色臨寶座以益光玉)”(원문과 해석은 梁承律, 『金立之의 《聖住寺碑》』, 『古代研究』 6 (1998), pp. 85-86) 한편 이 대목과 성주사 인근에서 채록된 村老의 傳言, 그리고 국립부여박물관에 소장된 철불 殘片의 조사내용을 종합적으로 고려할 때, 성주사의 중심불전에는 시무외·여원인의 철조불상을 주존으로 봉안했다고 추정하는 논고는 金春實, 『聖住寺의 鐵佛』, 『考古美術史論』 6 (1999), pp. 92-109.

⁵⁶ 배진달, 앞의 책, pp. 17-21, 155-159.

신문에 입각하여 주존불상을 형상화했다고 추정된다. 의상계 화엄종에서는 석가모니불을 통해서 화엄법신불을 구현하고자 했기 때문에 축지인 도상으로 화엄법신불을 형상화하였다. 이런 축지인 도상은 석가모니불과 노사나불, 아미타불을 하나의 불신에 원융하고 있는 華嚴一乘의 존격으로 이해된다. 화엄일승의 축지인 불상을 주존으로 신앙한 것은 같은 불교문화권의 주변국가와는 차별되는 신라 의상계 화엄종의 독자적인 경향으로 추정된다. 한편 통일신라시대에 축지인 불상이 유행한 이유가 바로 의상계 화엄종의 성행과 밀접한 관련이 있을 것으로 여겨진다. 현존하는 모든 통일신라시대의 축지인 불상을 화엄계로 비정할 수는 없지만, 그 중 상당수는 의상계 화엄종에서 주존으로 신앙되었을 가능성이 크다고 생각한다.

다음으로 삼화사 노사나불상을 통해서 신라 화엄종의 계파 중에는 시무외·여원인의 노사나불상을 주존으로 신앙했던 非의상계도 존재했음을 알 수 있다. 시무외·여원인의 노사나불상은 중국의 唐代 龍門石窟 대노사나상감이나 일본의 奈良시대 東大寺 대불전에도 주존으로 신앙되었음을 볼 때, 이 도상은 신라뿐만 아니라 주변국가들도 공유했던 『60화엄경』의 화엄법신불상으로 판단된다. 한편 『법계도기총수록』에서 의상의 제자들이 언급한 법계상에 대한 설명이나 국립중앙박물관 소장의 시무외·여원인 금동불입상, 실상사 철조불좌상, 기록으로만 전하는 성주사 중심불전의 주존인 철조불좌상도 시무외·여원인 노사나불상으로 추정되므로, 이 도상은 8세기 전반부터 9세기 후반 이후까지 꾸준히 조성되었음을 알 수 있다. 이런 시무외·여원인 노사나불상을 통해서 통일신라시대 화엄계 불상의 국제적인 면모를 살펴볼 수 있다.

그리고 지권인 불상은 8세기 중반부터 나타나지만, 초기에는 그리 많이 조성되지 않다가 9세기 중반 이후부터 널리 유행하며 조상형식도 다양해지는 등 신라하대를 대표하는 불상형식으로 자리매김한다. 그런데 지권인 불상 중에는 화엄종 사찰의 중심불전에서 주존으로 신앙되었다고 단정할 수 있는 예는 없다. 이러한 사실에 비추어보면, 『80화엄경』을 소의경전으로 하면서 지권인의 비로자나불상을 주존으로 신앙하는 신라 화엄종의 계파는 성립하지 않았던 것 같다. 이는 곧 신라 화엄종에서는 『60화엄경』을 소의경전으로 축지인과 시무외·여원인의 노사나불상을 화엄법신불로 신앙하는 전통성이 매우 강했음을 반증하는 것이라고 생각된다.

*주제어(key words)_화엄불신론(View of Hwaem Buddhakāya), 축지인(Bhumisparsa-Mudra), 지권인(Bodhyangi Mudra), 시무외·여원인(Abhaya and Varada-Mudra), 석가모니불상(Shakyamuni Buddha images), 아미타불상(Amitabha Buddha images), 노사나불상(Locana Buddha images), 비로자나불상(Vairocana Buddha images), 화엄일승(One Vehicle Thoughts of Hwaem), 화엄종(Hwaem School).

참고문헌

1. 사료

- 『金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』
『金剛頂瑜伽中略出念誦經』
『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品』
『梵魚寺古蹟』
『法界圖記叢隨錄』
『法界圖記叢隨錄』
『佛說境界攝真實經』
『三國遺事』
『釋華嚴旨歸章圓通鈔』
『十句章圓通記』
『探玄記』

2. 한국어 문헌

- 강건우, 「實相寺 鐵佛 研究」, 『佛敎美術史學』 15, 2013.
- 姜三慧, 「吐含山石窟의 11面觀音菩薩像 研究」, 『吐含山石窟佛像』, 韓國美術史研究所, 2011.
- 姜友邦, 「石窟庵 本尊의 圖像小考」, 『美術資料』 35, 1984.
- _____, 「石窟庵 佛敎彫刻의 圖像的 考察」, 『美術資料』 56, 1995.
- _____, 「韓國 毘盧遮那佛像의 成立과 展開」, 『美術資料』 44, 1989.
- _____, 「韓國의 華嚴美術論」, 『伽山學報』 4, 1995.
- 高翊晉, 『韓國古代佛敎思想史』, 東國大學校出版部, 1989.
- 國立故宮博物院, 『宋版圖書特展』, 國立故宮博物院, 2010.
- 國立中央博物館, 『영원한 생명의 울림 - 통일신라 조각』, 그래픽네트, 2008.
- 金南允, 「寶林寺 普照禪師碑塔碑」, 『譯註 韓國古代金石文』 3, 1992.
- 金杜珍, 『新羅華嚴思想史研究』, 서울대학교출판부, 2002.
- 金理那, 「石窟庵 佛像群의 名稱과 樣式에 關하여」, 『精神文化研究』 15卷 3號, 通卷 48號, 1992.
- 金理那·李淑姬, 「統一新羅時代 智拳印 毘盧舍那佛像 研究의 爭點과 問題」, 『美術史論壇』 7, 1998.
- 金福順, 「崔致遠의〈法藏和尚傳〉檢討」, 『韓國史研究』 57, 1983.
- _____, 『新羅華嚴宗研究』, 民族社, 1990.

- 金相鉉, 『三國遺事』義相關係記錄의 檢討, 『史學志』28, 1995.
- _____, 『三和寺鐵佛과 華嚴業 決言大大德』, 『文化史學』11.12.13, 1999.
- _____, 『石佛寺 및 佛國寺에 表出된 華嚴世界觀』, 『新羅華嚴思想史研究』, 民族社, 1991.
- _____, 『石佛寺 및 佛國寺의 研究 -그 創建과 思想的 背景』, 『佛教研究』2, 1986.
- _____, 『新羅華嚴思想史研究』, 民族社, 1991.
- 金英愛, 『8세기 統一新羅 彫刻과 天平 彫刻의 관계』, 『美術史學研究』236, 2002.
- 金任仲, 『唐法藏致新羅義湘書에 대해서』, 『淵民學志』19, 2013.
- 金仍石, 『華嚴學概論』, 法輪社, 1973.
- 金春實, 『聖住寺의 鐵佛』, 『考古美術史論』6, 1999.
- 김선희, 『敦煌 莫高窟의《華嚴經》七處九會圖에 대한 考察』, 『講座美術史』45, 2015.
- 김성주·박용식, 『永泰2年銘 石毘盧遮那佛 造像記에 대하여』, 『배달말』56, 2015.
- 金裕範, 『東海市 三和寺 鐵佛의 史讀文』, 『史讀研究』31, 2013.
- 金昌鎬·韓基汶, 『東海市 三和寺 鐵佛 銘文의 재검토』, 『講座美術史』12, 1999.
- 南東信, 『羅末麗初 華嚴宗團의 대응과《華嚴神衆經》의 성립』, 『外大史學』5, 1993.
- _____, 『佛國寺 無垢淨光塔 重修記와 多寶塔』, 韓國歷史研究會, 2007년 5월 웹진.
- 南豐鉉, 『永泰二年銘 石造毘盧遮那佛 造像記의 史讀文 考察』, 『新羅文化』5, 1988.
- _____, 『史讀研究』, 太學社, 2000.
- Lokesh Chandra, 『入法界品(華嚴經)과 石窟庵』, 『慶州史學』4, 1985.
- 李柱亨, 『인도 초기 불상의 형상과 그 의미 시고』, 『미술사와 시각문화』12, 2013.
- 文明大, 『8.9세기의 金剛界 마하비로자나불상』, 『考古美術』9-6, 1968.
- _____, 『新羅下代 毘盧舍那佛像彫刻의 研究』1/續, 『美術資料』21/22, 1977/1978.
- _____, 『韓國 華嚴宗美術의 展開』, 『韓國華嚴思想研究』, 東國大學校出版部, 1982.
- _____, 『石窟庵 佛像彫刻의 研究』, 東國大學校大學院 博士學位論文, 1987.
- _____, 『智拳印 毘盧遮那佛의 成立問題와 石南巖寺 毘盧遮那佛像의 研究』, 『佛教美術』11, 1992.
- _____, 『毘盧遮那佛의 造形과 그 佛身觀의 研究』, 『李基白先生古稀記念韓國史學論叢』上, 一潮閣, 1994.
- _____, 『統一新羅佛像彫刻과 唐佛像彫刻과의 關係』, 『統一新羅 美術의 對外交渉』, 藝耕, 2001.
- _____, 『元曉系 華嚴宗 本尊佛 問題와 三和寺 鐵盧舍那佛像의 研究』, 『美術史學研究』236, 2002.
- 朴敬源, 『永泰二年銘 石造毘盧遮那佛坐像』, 『考古美術』168, 1985.
- 朴敬源·丁元卿, 『永泰二年銘蠟石製壺』, 『年報』6, 1983.
- 朴贊興, 『石窟庵에 대한 研究史 검토』, 『石窟庵의 新研究 -新羅文化祭學術發表會論文集 第21輯』, 2000.
- 朴亨國, 『新羅 石窟庵 諸佛像에 관한 佛教圖像學의 考察』, 『新羅文化祭學術論文集 21 -石窟庵의 新研究』, 2000.
- 裴珍達, 『石佛寺 圖像考 -華嚴佛身觀의 新羅의 解釋』, 『美術史研究』22, 2008.
- _____, 『蓮華藏世界의 圖像學』, 一志社, 2009.

- 徐志敏, 「統一新羅時代 毘盧遮那佛像 圖像 研究 - 광배와 대좌에 보이는 中期密敎 要素를 중심으로, 『美術史學研究』252, 2006.
- _____, 「羅末麗初 毘盧遮那佛像 諸 形式에 관한 考察 -《80華嚴經》佛身觀에 의한 獨自의인 尊像 具現의 觀點으로, 『佛敎美術史學』10, 2010.
- _____, 「통일신라시대 화엄계 불상 연구, 충북대학교대학원 박사학위논문, 2016.
- _____, 「浮石寺 無量壽殿 塑造佛坐像 研究 - 특히 신라 화엄종 주존불상 도상의 화엄교의적 성격과 관련하여, 『역사와 담론』81, 2017.
- _____, 「三和寺 鐵造盧舍那佛像의 圖像的 意義와 造成背景에 관한 考察, 『新羅文化』49, 2017.
- 梁承律, 「金立之의〈聖住寺碑〉, 『古代研究』6, 1998.
- 李箕永 編, 『韓國의 佛敎思想』, 三星出版社, 1990.
- 李淑姬, 『統一新羅時代 密敎系 佛敎彫刻 研究』, 學研文化社, 2009.
- 李智冠 編, 『校勘譯註 歷代高僧碑文Ⅱ - 高麗篇』, 伽山佛敎文化研究院, 1995.
- _____, 「韓國佛敎에 있어《華嚴經》의 위치, 『韓國華嚴思想史研究-佛敎史學會 編』, 民族社, 1988.
- 長谷岡一也, 鄭舜日 譯, 「善財童子의 編曆 - 「入法界品」의 思想, 『華嚴思想 - 講座大乘佛敎3』, 經書院, 1988.
- 張日圭, 「三和寺 鐵造盧舍那佛像의 成立과 그 意味, 『異斯夫와 東海』9, 2015.
- 張忠植, 「義相의 著述 - 一乘發願文, 『佛敎學報』37, 2000.
- 章輝玉, 「三國時代의《華嚴經》전래시기와《法藏和尚傳》에 대한 재고찰, 『韓國佛敎學』14, 1989.
- _____, 「石窟庵 建立과 如來不思議境界經, 『石窟庵研究會誌』1, 1991.
- 정무룡, 「金井과 梵魚寺 관련 설화 연구, 『東洋漢文學研究』26, 2008.
- 鄭丙三, 「全文《白花道場發願文略解》와 體元의 觀音信仰, 『佛敎研究』34, 2011.
- _____, 「의상 화엄사상 연구, 서울대학교출판부, 1988.
- 鄭性本, 『新羅禪宗의 研究』, 民族社, 1994.
- 崔聖銀, 「新羅下代 實相寺 鐵造如來坐像에 대한 考察, 『韓國史學報』54, 2014.
- 崔鉛植, 「表訓의 - 一乘世界論과 佛國寺·石窟庵, 『佛敎學報』70, 2015.
- 崔英成 譯, 「譯註 崔致遠全集 2 - 孤雲文集』, 亞細亞文化社, 1999.
- 海 住, 「《白花道場發願文》의 願에 대한 고찰, 『淨土學研究』10, 2007.
- _____, 「《華嚴經》의 善財童子 순례, 『佛敎學研究』7, 2003.
- 海住 譯, 「法界圖記叢隨錄 - 한글本 韓國佛敎全書, 高麗 6』, 東國大學校出版部, 2014.
- 許亨旭, 「石窟庵 梵天·帝釋天像 圖像의 기원과 성립, 『美術史學研究』246·247, 2005.
- 黃壽永 編著·安章憲 寫真, 『石窟庵』, 藝耕, 1989.
- _____, 「浮石寺 塑造阿彌陀如來像, 『佛敎美術』3, 1977.
- _____, 「三和寺의 新羅鐵佛坐像의 背刻銘記, 『文化史學』8, 1997.
- _____, 「石窟庵 - 敎養韓國文化史1』, 悅話堂, 1989.

3. 동양어 문헌

- 江蘇美術出版社, 『敦煌石窟藝術 莫高窟 第335窟』, 江蘇美術出版社, 1996.
- 久野美樹, 「唐代龍門石窟的觸地印阿彌陀像研究」, 『鹿島美術研究』20, 2003.
- 久野美樹, 「唐代龍門石窟の研究—造形の思想的背景について」, 中央公論美術出版, 2011.
- 吉村怜, 「東大寺大佛の佛身論—蓮華藏莊嚴世界海の構造について」, 『佛教藝術』246, 1999.
- 敦煌文物研究所, 『中國石窟敦煌莫高窟—附篇敦煌莫高窟內容叢錄』, 文物出版社, 1982.
- 東京國立博物館, 『宮廷の榮華—唐の女帝・則天武后とその時代展』, 東京國立博物館, 1998.
- 文物出版社, 『中國石窟 龍門石窟』2, 文物出版社, 1992.
- 水野清一・長廣敏雄, 『龍門石窟の研究』, 座右寶刊行會, 1941.
- 佐和隆研, 「大日如來像の展開」, 『佛教藝術』73, 1969.
- 佐和隆研, 『密教美術を読む』, 法藏館, 1984.
- 坂本幸男, 『華嚴教學の研究』, 平樂寺書店, 1956.

4. 서양어 문헌

- Saunders, Ernest Dale. *Mudrā; A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*, New York: Pantheon Books, 1960.
- Huntington, John. "The Iconography and Iconology of Maitreya Images in Gandhara," *Journal of Central Asia* 7.1, 1984.

국문초록

통일신라시대의 화엄계 불상은 축지인, 지권인, 시무외·여원인의 도상 형식으로 구분된다. 먼저 화엄계 축지인 불상으로는 부석사 무량수전 소조불좌상과 석굴암 본존불상이 있다. 부석사 무량수전 소조불좌상은 고려 전기에 제작되었지만 의상이 부석사를 창건할 당시 제작한 주존을 模本으로 조성되었으며, 석굴암 본존불상은 의상계 화엄종 승려인 표훈과 신림이 조영을 주도하였다고 추정된다. 이들을 볼 때 통일신라시대 불교계의 주축이던 의상계 화엄종에서는 축지인 불상을 주존으로 신앙하였다고 판단된다. 의상의 화엄불신론에 입각해볼 때 축지인 도상은 『60화엄경』의 법신, 즉 석가모니불뿐만 아니라 아미타불, 노사나불을 한 몸 안에 아우르고 있는 華嚴一乘의 존격을 나타내고 있다고 이해된다. 한편 통일신라시대에는 축지인 불상이 널리 유행하는데, 의상계 화엄종의 융성이 그 유행의 배경 중에 하나로 작용하였을 것으로 생각된다.

다음 화엄계 지권인 불상 예로는 석남사 비로자나불상과 보림사 비로자나불상이 있다. 석남사 비로자나불상의 조상기에 존명을 밝히고 있어서 『80화엄경』의 법신임을 알 수 있다. 반면 보림사 비로자나불상도 지권인을 결하고 있지만 조상기에는 『60화엄경』의 법신인 노사나불로 명기되어있다. 이를 볼 때, 통일신라시대에는 노사나불이나 비로자나불의 도상적인 구분이 분명하지 않고 단지 화엄법신불의 도상으로 이해했다고 여겨진다. 한편 지권인 불상은 8세기 중반에 처음 출현하지만 9세기 중반부터 유행한다. 그런데 8세기 중반에 이미 법신 비로자나불의 개념을 제시하는 『80화엄경』이 전래되었고 화엄종도 융성했던 반면 9세기 중반에는 선종이 전래되는 등 불교계의 주도세력이 변화하였다. 따라서 지권인 불상의 유행시점을 불교사적으로 파악해보면, 『80화엄경』을 소의경전으로 하면서 지권인 불상을 주존으로 신앙했던 화엄종 계파는 존재하지 않았다고 이해된다. 즉 통일신라시대에는 『60화엄경』에 근거하는 화엄사상적 전통이 고수되었던 것으로 판단된다.

그리고 화엄계 시무외·여원인 불상으로는 삼화사 철조노사나불상이 있다. 시무외·여원인 노사나불상은 주변국가에서도 조성되었는데, 唐代 龍門石窟 奉先寺洞의 주존이나 奈良시대 東大寺 大佛殿의 주존도 같은 도상이다. 따라서 시무외·여원인 노사나불상 도상은 동아시아 불교문화권에서 공유되었다고 추정된다. 한편 의상의 제자들이 설명하는 『일승법계도』의 상징성에 대한 내용이나 국립중앙박물관 소장 시무외·여원인 금동불입상의 도상특징이 시무외·여원인 노사나불상의 도상적인 전거와 일맥상통하며, 실사사 철조불좌상과 『성주사비』에 전하는 성주사의 주존도 시무외·여원인 노사나불상으로 추정된다. 따라서 시무외·여원인 노사나불상은 신라에서 늦어도 8세기 전반부터 조성되었을 것으로 추정되며, 9세기 후반의 삼화사 철조노사나불상은 그러한 계통에 속한다고 파악된다.

이상의 고찰을 통해 통일신라시대 불교조각사의 국제성과 독자성을 구체적으로 이해할 수 있다.

Abstract

Iconography and Doctrinal Interpretation of Hwaeom Buddha Images in the Unified Silla Period

Seo Ji Min*

In terms of iconography, Buddhist images of the Hwaeom school produced in the Unified Silla period can be categorized by one of the following: Buddha with bhumisparśa mudra, Buddha with bodhyāngi mudra, or Buddha with abhaya and varada mudra.

Two representative statues depicting Buddha with bhumisparśa mudra are *Seated Buddha* in the Muryangsu-jeon at the Buseoksa Temple and *Seated Buddha* in the Seokguram. Even though the former statue was made in the early Goryeo period, it actually represents the Hwaeom Buddha image of the Unified Silla because it was modeled after a principal image, which was erected by Uisang(義湘, 625~702) to be placed in a main temple of the Hwaeom school. The production of the central statue of Seokguram might have been inspired by Pyohun and Sillim, monks from the Hwaeom school of the Uisang lineage, as they provided the doctrinal concept for the statue. As seen from this case, I believe that the Hwaeom school of the Uisang lineage, which was the most influential during the Unified Silla period, likely made the Buddha with bhumisparśa mudra the principal statue. The bhumisparśa mudra originally symbolizes the enlightenment of Śakyamuni. However, based on Uisang's view of Hwaeom buddhakāya, this iconography should be considered "dharmakāya" of *Avatamsaka*

* Cultural Heritage Administration

Sutra in sixty rolls. This means that it represents not only Śakyamuni but also Amitabha and Vairocana through one body, which becomes “One Vehicle Thought of Hwaeom.” I would also argue that the popularity of the Buddha statue with the bhumisparsa mudra during the Unified Silla was due to the success of the Hwaeom school of Uisang lineage. Therefore, it is highly possible that some Buddha statues with the bhumisparsa mudra from this period were worshipped in the Hwaeom school as a main image.

Next, two examples of a Buddha statue with bodhyangi mudra are the stone-carved Vairocana statue from the Seoknamsa Temple and the iron Vairocana statue from the Borimsa Temple. The written record of the Seoknamsa statue identifies the name of the Buddha, which corresponds to the dharmakāya Buddha from *Avatamsaka Sutra* in eighty rolls. However, even though the hand gesture of the Borimsa is the same as that of the Seoknamsa, the record found from the statue identifies it as “Locana Buddha,” which is the dharmakāya of *Avatamsaka Sutra* in sixty rolls. From these examples, one can conclude that during the Unified Silla period, there was no clear iconographic differentiation between Locana and Vairocana Buddha. Instead, this gesture might have been understood generally as an iconography for the dharmakāya Buddha of the Hwaeom school. The Buddha statue with bodhyangi mudra first appeared in the middle eighth century and it had become popular in the middle ninth century. However, *Avatamsaka Sutra* in eighty rolls, which suggests the concept of dharmakāya Vairocana, had already been introduced in the middle eighth century, and the Hwaeom school enjoyed its popularity. However, in the middle of the ninth century, as Chan Buddhism was introduced, the major leading group in the Buddhist world changed. Therefore, judging from the historical perspective on the production period of the Buddha statue with bodhyangi mudra, I believe that the Hwaeom school, both based on *Avatamsaka Sutra* in eighty rolls and worshipped primarily the Buddha statue with the bodhyangi mudra did not exist. This also leads me to argue that in the Unified Silla period, the traditional Hwaeom thought based on the *Avatamsaka Sutra* in sixty rolls prevailed.

Lastly, an example of a Hwaeom Buddha statue with abhaya and varada mudra is the iron Locana statue from the Samhwasa Temple. This type of statue was produced in neighboring countries: the carved Vairocana Buddha statue from the Fengxiansi Temple, Longmen Caves, during the Tang period or the Great Buddha (*Daibutsu*) of the Tōdai-ji, during the Nara

period. As seen from these examples, the iconography of the statue with the abhaya and varada mudra was presumably predominant in the East Asian Buddhist world. Both what disciples of Uisang described as the symbolism of *the Seal-Diagram Symbolizing the Dharma Realm as the One Vehicle* (一乘法界圖) in *Comprehensive Record on the Seal-Diagram Symbolizing the Dharma Realm* (法界圖記叢髓錄) and the iconography of the gilt bronze standing Buddha statue with abhaya and varada mudra from the National Museum of Korea correspond to its scriptural description. Moreover, the iron seated Buddha from the Silsangsa Temple and another iron seated Buddha image from the Seongjusa Temple, as described in “The Stele of Seongjusa Temple,” can be possibly identified as Locana Buddha with abhaya and varada mudra. Therefore, Vairocana Buddha statues with abhaya and varada mudra should have been produced from in the late seventh century. The iron Locana Buddha statue from Samhwasa Temple in the late ninth century could also belong to this tradition.

In conclusion, during the Unified Silla period, it was a conspicuous phenomenon to make a Buddha statue related to the Hwaeom school, which was differentiated from other neighboring countries, by establishing a peculiar view of Hwaeom buddhakāya. Moreover, they promptly received new Buddhist doctrine and then interpreted it their own way so that they could create the principal statue for worship. By analyzing these types of the Hwaeom Buddha statues, we are able to understand individuality and internationality of Buddhist sculptures in the Unified Silla period.