

善德王의 轉輪聖王적인 측면 고찰

A Consideration on Queen Seondeok's Cakra-vartī-rājan Aspect

저자 (Authors)	廉仲燮 Youm, Jung-Seop
출처 (Source)	사학연구 , (93), 2009.03, 1-48 (48 pages) Sahak Yonku : The Review of Korean History , (93), 2009.03, 1-48 (48 pages)
발행처 (Publisher)	한국사학회 The Historical Society Of Korea
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE02413082
APA Style	廉仲燮 (2009). 善德王의 轉輪聖王적인 측면 고찰. 사학연구, (93), 1-48.
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/08/25 13:24 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

善德王의 轉輪聖王적인 측면 고찰

廉仲燮*

머리말

- I. 善德王에 대한 관점 차이
 - 1. 金富軾의 부정적인 관점
 - 2. 一然의 轉輪聖王적인 관점
- II. 轉輪聖王과 善德王
 - 1. 轉輪聖王의 특징과 선덕왕
 - 2. 전륜성왕의 輪寶성취와 선덕왕
- III. 皇龍寺와 九層木塔
 - 1. 九皇과 皇龍寺
 - 2. 九層木塔과 輪寶

맺음말

요약

善德王은 한국사상 최초의 여성군주인 동시에 金富軾과 一然의 관점이 극단적으로 상반되어 나타나는 인물이라는 점에서 주의가 요구된다.

김부식은 남성중심적인 유교의 관점에서 선덕왕과 그녀의 치세 자체를 부정의 대상으로 보고 있다. 그러나 일연과 같은 경우에는 선덕왕을 신이함과 연관된 매우 비범한 군주로 기록하고 있으며, 더 나아가 불교의

* 동국대학교
투고일 2009.2.20
심사일 2009.3.2
심사완료일 2009.3.13

이상군주인 轉輪聖王과 연관될 수 있는 관점에서 이해하고 있어 주목된다. 동일 인물에 대한 이와 같은 상반된 인식은 판단자의 인식배경과 결코 무관하지 않을 것이다.

본고는 이 중 일연의 선덕왕 인식을 토대로 선덕왕의 이해에 있어서 전륜성왕적인 측면이 존재한다는 점에 대해서 규명해 보고자 한 것이다.

이를 위해서 본고에서는 먼저 제 I 장에서 김부식과 일연의 선덕왕에 대한 인식을 정리하고, 일연의 관점에는 선덕왕을 전륜성왕으로 파악할 수 있는 측면이 존재함에 대해서 고찰해 보았다. 그러한 다음으로는 제 II 장을 통해서 불교전적 안의 전륜성왕에 대한 기록을 정리하고 이를 선덕왕에 대한 내용과 상호 연관시켜 봄으로 인하여 선덕왕이 전륜성왕이라는 인식을 보다 심화시켜 보았다. 그리고 끝으로 제 III 장에서는 선덕왕의 전륜성왕적인 측면이 眞興王과의 연장선상에 있으며, 皇龍寺九層木塔이 전륜성왕의 상징인 輪寶로 해석될 수 있음에 대해서 살펴보았다.

이와 같은 고찰의 결과 우리는 신이함이 강하게 나타나 있는 선덕왕에 대한 일연의 기록이 불교적인 관점에서 전체적으로 전륜성왕을 상징하고 있다는 점을 파악해 볼 수가 있게 된다.

불교의 이상군주인 전륜성왕과 관련하여 진흥왕을 통한 접근은 일찍부터 주목되어 학위논문들을 포함하는 여러 연구 성과가 존재한다. 그러나 선덕왕과 관련해서는 전륜성왕적인 측면이 전혀 주목되지 못하였다. 이는 선덕왕에 대한 일연의 기록들이 신비적인 상징성으로 점철되어 있어서 이의 파악에 어려움이 있었기 때문이다. 그러므로 불교적인 전적들과 관련하여 선덕왕을 전륜성왕의 가치선상에서 파악해 보고자 하는 본고는 충분한 타당성을 확보할 수가 있게 된다고 하겠다.

주제어 : 善德王, 眞興王, 轉輪聖王, 輪寶, 皇龍寺, 皇龍寺九層木塔,
金富軾, 一然, 『三國遺事』

머리말

善德王은 한국사상 최초의 여성군주인 동시에 金富軾과 一然의 관점이 극단적으로 상반되어 나타나는 인물이라는 점에서 주의가 요구된다.

김부식은 남성중심적인 유교의 관점에서 선덕왕과 그녀의 치세 자체를 부정의 대상으로 보고 있다. 그러나 일연과 같은 경우에는 선덕왕을 신이함과 연관된 매우 비범한 군주로 기록하고 있으며, 더 나아가 불교의 이상군주인 轉輪聖王과 연관될 수 있는 관점에서 이해하고 있어 주목된다. 동일 인물에 대한 이와 같은 상반된 인식은 판단자의 인식배경과 결코 무관하지 않을 것이다.

본고는 이 중 일연의 선덕왕 인식을 토대로 선덕왕의 이해에 있어서 전륜성왕적인 측면이 존재한다는 점에 대해서 규명해 보고자 한 것이다.

이러한 문제접근을 위해서 먼저 제Ⅱ장에서는 김부식과 일연의 관점 차이를 고찰하고, 이를 통해서 일연의 인식에는 전륜성왕과 연관될 수 있는 부분이 존재한다는 점을 제시해 보고자 하였다. 그러나 일연의 관점은 선덕왕을 곧장 전륜성왕으로 연결 짓는 뚜렷한 양상은 아니다.

그러므로 제Ⅲ장에서는 불교전적에 묘사되어 있는 전륜성왕의 특징과 전륜성왕이 전륜성왕일 수 있게 되는 輪寶의 성취에 관한 측면들을 정리하고, 이를 선덕왕과 관련된 내용들과 상호 연관시켜 보았다. 왜냐하면, 이와 같은 과정을 거쳐야만 우리는 일연의 관점에 내포된 선덕왕의 전륜성왕에 대한 인식을 보다 효율적으로 확보해 볼 수가 있기 때문이다.

이와 같은 과정을 통해서 정리된 선덕왕에 대한 일연의 인식을 토대로 선덕왕이 진흥왕의 전륜성왕적인 측면을 이용하고 있으며, 황룡사구

층목탑에는 전륜성왕의 윤보적인 개연성이 존재하는 점에 대해서 고찰해 보고자 하였다. 그리고 이러한 고찰의 과정에서 선덕왕이 불교를 통해서 치세의 안정을 꾀하고 있었다는 점을 우리는 확인해 볼 수가 있게 된다.

불교의 이상군주인 전륜성왕과 관련하여 진흥왕을 통한 접근은 일찍 부터 주목되어 학위논문들을 포함하는 여러 연구 성과가 존재한다.¹⁾ 그러나 선덕왕과 관련해서는 전륜성왕적인 측면이 전혀 주목되지 못하였다. 이는 선덕왕에 대한 일연의 기록들이 신비적인 상징성으로 점철되어 있어서 이의 파악에 어려움이 있었기 때문이다. 그러므로 불교적인 전적 들과 연관하여 선덕왕을 전륜성왕의 가치선상에서 파악해 보고자 하는 본고는 충분한 타당성을 확보할 수가 있게 된다고 하겠다.

I. 善德王에 대한 관점 차이

1. 金富軾의 부정적인 관점

김부식의 선덕왕에 대한 관점은 김부식이 司馬遷의 『史記』 형식을 빌어서²⁾ 선덕왕에 대한 기록의 말미에서 논평하는 것을 통해 분명하게 인식된다.

-
- 1) 이선영, 2006, 「眞興王의 轉輪聖王 理念과 受容과 實現」, 木浦: 木浦大 碩士學位論文; 金燦東, 2001, 「印度 Aśoka王과 新羅 眞興王의 統治理念에 나타난 佛教 福祉思想」, 서울: 東國大 碩士學位論文; 梁正錫, 2001, 「新羅 中古期 皇龍寺의 造營과 意味」, 서울: 高麗大 博士學位論文, 58 ~ 68쪽, 판카즈 모한, 2004, 「6세기 신라에서의 왕권과 불교 간의 관계」, 『佛敎學研究』 제9호, 342~347 等.
 - 2) 金富軾 著, 이재호 譯, 1997, 「解題」, 『三國史記1』, 서울: 숲, 10~11쪽.

논하여 말한다. 臣이 들건대, 옛적에 女媧氏가 있었으나 이는 천자가 아니라 伏羲를 도와 9주를 다스렸을 뿐이었다. 呂雉와 武嬰 같은 경우에 이르러도 어리고 약한 군주를 도와서 조정에 임하여 정사에 관여한 것이므로 史書에서는 공공연히 왕이라 칭함을 얻지 못하고, 다만 高皇后呂氏와 則天皇后武氏라고 기록하였다. 하늘을 기준으로 말한다면 양은 강하고 음은 부드러운 것이며, 사람을 기준으로 말한다면 남자는 존귀하고 여자는 비천한 것이다. (그런데) 어찌 늙은 여자가 규방에서 나와 국가의 정사를 단안하는 것을 허용할 수 있겠는가? 신라는 여자를 일으켜 세워서 왕위에 처하게 하였으니, 진실로 난세의 일이다. 나라가 망하지 않은 것이 다행이다. 『書』에 이르기를, “牝鷄之晨”이라 하였고, 『易』에는 이르기를, “羸豕孚蹢躅”이라 하였으니, 이것을 어찌 경계삼지 않을 수가 있겠는가?)

이와 같은 김부식의 선덕왕에 대한 인식을 전체적으로 정리해 보면, 한마디로 망국의 전조요 도저히 있을 수 없는 일이며, 있어서도 안 되는 일이라는 것이다.

구체적으로는 『周易』 「繫辭上傳」의 “天尊地卑”⁴⁾를 변형시킨 “男尊女卑”와 중국 역사상 최초로 여자로서 聖神皇帝(慈氏[彌勒]越古金輪聖神皇帝)가 되는 則天武后에 대한 역사적인 왜곡⁵⁾을 통해서 단적으로 파악될 수가 있다. 즉, 김부식은 여성에 대한 철저한 부정적 시각을 가지고 있으

3) 『三國史記』, 「新羅本紀第五<善德王>」, “論曰: 臣聞之, 古有<女媧>氏, 非正是天子, 佐<伏羲>理<九州>耳, 至若<呂雉>・<武嬰>, 值幼弱之主, 臨朝稱制, 史書不得公然稱王, 但書<高皇后呂氏>・<則天皇后武氏>者. 以天言之, 則陽剛而陰柔, 以人言之, 則男尊而女卑. 豈可許媼媪出閨房, 斷國家之政事乎? <新羅>扶起女子, 處之王位, 誠亂世之事. 國之不亡, 幸也. 『書』云: “牝鷄之晨.” 『易』 □{云}: □□□{羸豕孚}蹢躅.” 其可不爲之戒哉?”

4) 『周易』, 「繫辭上傳」, “天尊地卑, 乾坤定矣.”

5) 趙文潤・王雙懷 著, 김택중・안명자・김문 譯, 2004, 『武則天評傳』, 서울: 책과 함께, 320~341쪽; 토오도오 교순・시오이리 료오토 著, 차차석 譯, 1992, 『中國佛敎史』, 서울: 대원정사, 263쪽; K. S. 케네쓰 첸 著, 박해당 譯, 1991, 『中國佛敎上』, 서울: 民族社, 240~241쪽.

며, 이는 嫡長子相續制에 의한 가부장적인 유교문화⁶⁾를 기반으로 하고 있는 것이라고 하겠다. 이와 같은 측면은 또한 그가 인용하고 있는 유교 전적을 통해서도 단적이고 명확하게 드러나고 있다.

김부식이 선덕왕에 대한 평가에서 먼저 인용되고 있는 구절은 『書經』의 「牧誓」제2에 나오는 “古人之 말에 ‘암탉은 새벽에 울지 말아야 하니, 암탉이 새벽에 울면 집안이 蕭索해진다’하였다. 이제 商王 受가 부인의 말을 따라, 혼란함으로서 … 云云 …”⁷⁾하는 것으로 이는 文王이 商왕조의 紂가 妲己의 말만을 믿어 천하가 혼란하게 된 바의 죄상을 폭로하는 내용이다.⁸⁾ 여기에서 선덕왕은 상왕조를 문란케하여 멸망에 이르도록 하는 달기에 비유되고 있는 것이다.

그리고 다음 구절인 “羸豕孚蹢躅”은 『周易』의 제44괘인 天風姤卦(≡)의 初六爻에 나오는 말로 “과리한 돼지의 蹢躅(날뼉)이 성급하다”⁹⁾라는 것이다. 그러나 이는 조금 난해한 측면이 있다. 『주역』은 본래 점서에서 출발한 것이기 때문에 모호한 측면이 다수 내재한다. 그러므로 이에 관한 주석이 적지 않은데, 김부식의 시대에 있어서 그 중에서 가장 대표적이라고 할 수 있는 것으로는 王弼의 『周易王弼註』와 程伊川의 『伊川易傳』을 들 수가 있다.

“羸豕孚蹢躅”에 관한 왕필의 해석 핵심은 ‘不貞한 陰’에 있다고 할 수 있고,¹⁰⁾ 정이천의 핵심은 ‘소인이 군자를 해치려고 한다’는 것에 있으

6) 李宗桂 著, 李宰碩 譯, 1993, 「中國文化概論」, 서울: 東文選, 54쪽.

7) 「尚書」, 「牧誓第四」, “王曰, 古人有言曰, 牝雞無晨, 牝雞之晨, 惟家之索. 今商王受, 惟婦言是用, (昏棄厥肆祀弗答, 昏棄厥遺王父母弟不迪, 乃惟四方之多罪逋逃, 是崇是長, 是信是使, 是以爲大夫卿士, 俾暴虐于百姓, 以茲充于商邑. 今予發, 惟恭行天之罰.)”

8) 成百曉 譯, 2004, 「書經集傳下」, 서울: 傳統文化研究會, 34~35쪽 ; 李家源 譯, 1986, 「書經」, 서울: 弘新文化社, 333쪽.

9) 「周易」, <天風姤卦第四十四>, “初六, 繫于金柅, 貞吉, 有攸往, 見凶, 羸豕孚蹢躅.”

10) 王弼 著, 「周易王弼註」, “羸豕 謂牝豕也 羸強而牝弱 故謂之羸豕也 孚 猶務躁也 夫陰質而躁恣者 羸豕特甚焉 言以不貞之陰 失其所牽 其爲淫醜 若羸豕之孚 務蹢

니,¹¹⁾ 양자의 의미를 합하면 ‘不貞한 陰인 소인이 군자를 해치는 것’ 정도라고 할 수가 있겠다. 그리고 여기에 『書經』의 「牧誓」에 관한 측면까지 연결시키게 되면, ‘여인이 세상을 혼란케 하는데, 이는 不貞한 陰인 소인이 군자를 해치기 때문’이라는 의미가 된다. 바로 이와 같은 관점이 김부식이 선덕왕의 치세에 관하여 논평하고 있는 핵심인 것이며, 이는 김부식의 선덕왕에 대한 인식인 여태후와 측천무후의 비관적인 견해와 상통하는 바라고 하겠다.

그러므로 이와 같은 김부식의 선덕왕에 대한 인식을 고찰해 볼 때, 김부식은 유교적인 남성주의의 시각에서 여성치세의 시원이 되는 선덕왕을 대단히 치욕적으로 생각하고 있는 것이라고 하겠다.

이상과 같은 김부식의 선덕왕에 대한 평가와 연관하여 생각해 볼 수 있는 것으로 우리는 당나라에서 보내온 모란의 그림과 씨만 보고서 선덕이 향기 없는 모란을 예견하는 내용에 관해 살펴 볼 수가 있다.¹²⁾ 이 사건은 『삼국사기』와 『삼국유사』에 공히 수록되어 있는 내용인데,¹³⁾ 이를 기록하고 있는 관점에는 상호 적지 않은 차이가 존재하고 있어 주목된다.

먼저 김부식은 이 사건이 眞平王 재위시절의 일로서, 즉 선덕왕이 공주인 德曼 때의 사건으로 기록하고 있다. 이럴 경우 이 사건은 왕위계승자인 덕만의 비범성에 대한 상징성만을 확보하게 된다.¹⁴⁾ 그러나 일연과

躅也”

- 11) 程頤 著, 「伊川易傳」, “羸豕孚蹢躅 聖人重爲之戒 言陰躁甚微 不可忽也 豕 陰躁之物 故以爲況 羸弱之豕 雖未能強猛 然 其中心 在乎蹢躅 躅躅 跳躅也 陰微而在下 可謂羸矣 然 其中心 常在乎消陽也 君子小人 異道 小人 雖微弱之時 未嘗无害君子之心 防於微則无能爲矣”
- 12) 辛鐘遠, 1996, 「三國遺事」 善德王知幾三事條의 몇 가지 문제, 「新羅文化祭學術發表論文集」 제17호, 38~42쪽.
- 13) 이 외에도 徐居正 等 編의 「三國史節要」 권8, 貞觀 6년 조에도 수록되어 있다.
- 14) 「三國史記」, 「新羅本紀第五<善德王>」, “前王時, 得自<唐>來牡丹花圖并花子, 以示<德曼>. <德曼>曰: [此□□□□{花雖絕艷}, □□□□{必是無香}氣.] 王笑曰: [爾何以□□{知之}?] □□{對曰}: [□□□□□{圖花無蜂蝶}, □□{故知}之. 大抵女

같은 경우는 <善德王知幾三事> 중 第1事로 이 일을 언급하면서 선덕왕의 치세에 당시 배우자가 없었던 선덕왕을 당태종이 조롱하기 위해서 벌인 의도적인 사건으로 기록하고 있다.¹⁵⁾ 그러나 이러한 당태종의 시도는 결국 선덕왕의 예지에 의해서 쉽게 간파된다는 것이 이 사건의 결론이자 핵심이 된다.¹⁶⁾ 즉, 일연과 같은 경우는 선덕왕에게 당태종을 능가할 수 있는 탁월한 지건을 부여하고 있는 것이다.

이와 같은 유사한 내용에 대한 상징성의 큰 편차는 우리로 하여금 김부식과 일연의 선덕왕에 대한 서로 다른 인식차이를 분명하게 드러내 준다고 하겠다. 즉, 이와 같은 동일 사건에 대한 내용적인 차이는 두 사람의 관점적인 측면과 직결되어 이해될 수가 있는 것이다.

2. 一然의 轉輪聖王적인 관점

당태종은 중국역사상 신화적인 색채의 군주를 제외하고는 최고의 치적이라는 ‘貞觀의 治’¹⁷⁾를 이룬 군주이다. 이러한 당태종의 조롱을 선덕왕이 손쉽게 간파한다는 것은 선덕왕이 당태종보다도 오히려 한 수 위에 있는 인물이라는 인식을 깔고 있다고도 할 수가 있다. 그러나 그럼에도

有國色，□□□{男隨之}，□□□□{花有香氣}，□□□□{蜂蝶隨之}故也，此花絕艷，而圖畫又無蜂蝶，是必無香花] 種植之，果如所言。其先識如此。”；辛鐘遠，1996，「『三國遺事』善德王知幾三事條의 몇 가지 문제」，『新羅文化祭學術發表論文集』제17호，39~40쪽.

- 15) 『三國史節要』，『殊異傳』에는 “황제가 이것을 보낸 것은 여자가 왕이 되었다고 해서 그렇게 한 것이며, 또한 숨긴 뜻이 있을 것이다”라고 되어 있다.
- 16) 『三國遺事』，『紀異卷第一<善德王知幾三事>』，“<唐><太宗>送畫牡丹三色紅紫白，以其實三升，王見畫花曰：「此花定無香。」仍命種於庭，待其開落，果如其言。…當時，群臣啓於王曰：「何知花蛙二事之然乎?」王曰：「畫花而無蝶，知其無香。斯乃<唐>帝欺寡人之無耦也。”
- 17) 吳兢 著，金宗鎬 譯，1986，『唐太宗-貞觀政要』，서울：自由文庫，5쪽.

불구하고 선덕왕은 당태종에 비해서 여건상 약자일 수밖에 없다. 즉, 개인적인 비범성은 당태종의 의도를 쉽게 간파할 정도로 탁월한 면이 있지만, 당시의 정세는 결코 선덕왕이 당태종과 대등한 관계를 구축할 수 있는 상황이 아니었다고 하겠다.

이에 대한 단적인 측면으로 우리는 선덕왕 12년에 당에 군사를 요청 하러 사신을 보내자,¹⁸⁾ 당태종이 “너희 나라는 부인을 군주로 삼아 이웃 나라의 업신여김이 되니, (이는) 군주를 잃고 도적을 끌어들이는 것으로 어느 해고 편안하게 휴식할 수가 없다. (그러므로) 내가 한 종친을 보내어 너희 나라의 군주를 만들어 주고자 한다”¹⁹⁾라고 했다는 『삼국사기』의 기록을 통해 살펴 볼 수가 있다. 이는 당과 신라의 우열관계를 단적으로 나타내 주는 바라고 하겠다.

김부식에게 있어서 이러한 선덕왕의 존재는 부정의 대상일 뿐인데, 반하여 일연과 같은 경우는 선덕왕이 왕권이 약한 군주라는 것을 인정하면서도 이것이 佛力을 통해서 극복될 수 있음을 기록하고 있어 주목된다.

<皇龍寺九層塔>조에는 선덕왕 5년(636)의 일로 慈藏에 관한 내용이 등장하고 있다. 그런데 그 중에 五臺山 太和池 神人(龍)의 말로서 “지금 너희 나라는 여인을 왕으로 삼아 덕은 있지만 위엄이 없다. 그러므로 이웃나라가 이를 도모하니, 의당 속히 본국으로 돌아가도록 하라”²⁰⁾라고 언급되어 있다. 이는 단순히 前說에 입각한 기술일 수도 있으나, 일연의 인식을 반영하는 것이라고도 할 수가 있는 부분이다. 그러나 일연의 인식은 비단 여기에서 그치지 않는다. 곧이어 “(그대[자장]가) 본국으로 돌아가

18) 이는 선덕왕 11년 백제에 의해 40여성과 大耶城을 함락당한 다급한 상황에서 처해진 행동이었다.

19) 「三國史記」, 「新羅本紀第五<善德王>」, “爾國以婦人爲主, 爲隣國輕侮, 失主延寇, 靡歲休寧. 我遣一宗支(枝), 與(以)爲爾國主.”

20) 「三國遺事」, 「塔像第四<皇龍寺九層塔>」, “神人云: 「今汝國以女爲王, 有德而無威, 故隣國謀之. 宜速歸本國.」”

황룡사 안에 구층탑을 건립하면, 이웃 나라가 항복하고 九韓이 조공을 올 것이니, 왕의 福이 길이 평안할 것이다”²¹⁾라고 하여²²⁾ 선덕왕이 여왕이기 때문에 제기되는 왕권의 문제가 佛力에 의한 극복 대상에 다름 아니라는 것을 분명히 하고 있다.

또한 일연은 安弘의 『東都成立記』를 인용하여²³⁾ “신라 제27대에 여왕이 군주가 되니, 비록 道는 있으나 위엄이 없어 구한이 침노하였다. 만약 용궁 남쪽의 황룡사에 9층탑을 건립하면 이웃나라의 재앙을 가히 진압할 수 있다. 제1층은 일본, 제2층은 중화, 제3층은 오·월, 제4층은 탁라, 제5층은 응유, 제6층은 말갈, 제7층은 거란, 제8층은 여적, 제9층은 예맥을 (상징한다)”²⁴⁾라고 기록하고 있다. 이는 일연의 선덕왕에 대한 인식을 여실히 드러내 주는 부분이라고 할 수가 있다. 즉, 앞서와 같이 선덕왕의 왕권이 여자이기 때문에 약한 측면을 내포하게 되지만 이는 불력에 의한 황룡사구층목탑의 건립을 통하여 해소될 수 있는 성질의 지극히 제한적인 것일 뿐이라는 것이다. 그리고 이는 단순히 극복되는 것이 아니라 승화될 수 있음을 기록하고 있다. 즉, 여성에게서 오는 ‘柔’의 이미지는

-
- 21) 「三國遺事」, 「塔像第四<皇龍寺九層塔>», “歸本國成九層塔於寺中, 隣國降伏, 九<韓>來貢, 王祚永安矣.”
- 22) <皇龍寺九層塔刹柱本記>와 「寺中記」에는 終南山의 圓香禪師에게 들은 것으로 되어 있으며(黃壽永 編, 1976, 「新羅金石遺文」, 서울: 一志社, 159쪽; 金相鉉, 1980, 「新羅三寶의 成立과 그 意味」, 「東國史學」 제14호, 60-61), 양자의 관계성에 대해서는 李仁哲의 언급(1999, 「芬皇寺 創建의 政治·經濟의 背景」, 「新羅文化祭學術發表會論文集」 제20호, 17쪽)이 있다.
- 23) 안홍설의 타당성 문제에 관해서는 辛鐘遠(1996, 「「三國遺事」 善德王知幾三事條의 몇 가지 문제」, 「新羅文化祭學術發表會論文集」 제17호, 60-62쪽)과 李仁哲(1999, 「芬皇寺 創建의 政治·經濟의 背景」, 「新羅文化祭學術發表會論文集」 제20호, 16-17쪽)의 설이 참고 될 수 있다.
- 24) 「三國遺事」, 「塔像第四<皇龍寺九層塔>», “又海東名賢<安弘>撰《東都成立記》云: 「<新羅>第二十七代, 女王爲主, 雖有道無威, 九<韓>侵勞, 若龍宮南<皇龍寺>建九層塔, 則隣國之災可鎮, 第一層<日本>, 第二層<中華>, 第三層<吳越>, 第四層<托羅>, 第五層<鷹遊>, 第六層<靺鞨>, 第七層<丹國>, 第八層<女狄>, 第九層<穢貳>.”

불력을 만났을 때 단순히 극복되는 정도가 아니라 비약적인 상승으로 변모되어지게 된다는 점을 강조하고 있는 것이다.

일연의 선덕왕에 대한 인식에서 우리는 柔가 德과 상응하는 가치라는 것을 확인해 볼 수가 있다. 이는 선덕왕의 諱가 德曼이며, 시호를 善德이라 한 것과도 무관하지 않을 것이다.²⁵⁾ 선덕왕에게 있어서 언급되는 이와 같은 德의 측면은 황룡사구층목탑과 연관되어 그 의도가 분명히 드러난다. 즉, 안홍의 『동도성립기』를 인용하는 면에서 보면 당시의 세계관에 있어서 생각해 볼 때, 세계정복과 같은 패권주의의 인상을 줄 수도 있지만, 일연이 신인의 말을 인용하고 있는 부분에서 “이웃 나라가 항복하고 구한이 조공을 올 것”이라고 한 측면은 분명 선덕왕의 德과 황룡사구층목탑에 의한 불력의 승화로 인하여 이웃나라가 귀순한다는 의미에 다름 아니라고 하겠다.

일연은 승려, 그것도 普覺(國師)이라는 시호가 추증되는 특수신분의 소유자로서,²⁶⁾ 의당 그 사유체계에 불교적인 종교성이 모종의 영향력을 행사할 수밖에 없는 인물이다. 물론 우리나라가 중국문화권에 배속된다는 점을 고려한다면 일연의 사고방식에는 은연중 중국식의 왕도정치, 즉 德治의 경향성이 내재되는 것도 피할 수 없는 측면이 있다. 그러나 불교의 현세적인 가치관은 분명 중국 先秦의 孔·孟으로 대변되는 왕도정치적인 부분과는 상당한 차이를 내포하는 부분이다. 그러므로 일연의 관점에 대한 해법은 불교 내부에서 구해져야 보다 타당한 것이 아닌가 한다.

불교적인 전통에서 덕치의 군왕으로 상정할 수 있는 존재는 轉輪聖王

25) 「三國遺事」, 「紀異卷第一<善德王知幾三事>」, “第二十七<德曼>(一作万), 諡<善德女大王>” ; 「三國史記」, 「新羅本紀第五<善德王>」, “<善德王>立. 諱<德曼>” · “王薨. 諡曰<善德>”

26) 고운기 著, 1997, 「一然」, 서울: 한길사, 219~220쪽.

(cakra-varti-rājan)이다.²⁷⁾ 전륜성왕은 불법을 받들어 믿는 덕치의 군주로, 덕의 상징인 輪寶를 앞세우고 무력을 사용하지 않고 천하를 귀속 받아 다스린다는 불교의 이상적인 군주이다.²⁸⁾ 일연이 선덕왕에게 귀결시켜 주고자 한 불교적인 부분도 바로 이와 같은 전륜성왕의 측면으로 사료된다. 이러한 일연의 의도가 분명하게 드러나고 있는 부분으로는 <선덕왕지기삼사> 중 제3사를 들 수가 있다.²⁹⁾

<선덕왕지기삼사>의 제3사는 『삼국사기』에는 기술되어 있지 않은 사항인데, 이는 불교색이 너무 강할뿐더러 자칫 공자가 기피한 怪力亂神³⁰⁾에 속할 수 있는 부분이기 때문에 유교적인 가치관을 소유하고 있는 김부식의 관점에서는 배제하는 것이 옳다고 보았던 것이 아닌가 사료된다. 그러나 시기적으로 일연은 『삼국유사』(忠烈王 때)의 저술에 앞서 정사인 『삼국사기』(仁宗 때)를 참조하였을 것임에도 불구하고 제3사를 부각시키고 있는데, 이는 그가 김부식과는 차이가 있는 불교적인 입장에서 서 있었기 때문이라고 하겠다.

제3사 중 선덕왕이 자신을 忉利天에 장사 지내달라고 하는 대목은³¹⁾ 선덕왕에 대한 일연의 인식을 이해하는데 있어서 매우 중요한 자료가 된다. 왜냐하면, 『增壹阿含經』 권33의 「等法品第三十九-八」에는 “전륜성왕

27) 우마 차크라바르틴 著, 박제선 譯, 2004, 『古代印度社會와 初期佛敎』, 서울: 民族社, 224쪽.

28) 『雜阿含經』 27, 「轉輪王經」(『大正藏』 2, 194a~195a); 「中阿含經」 14, 「中阿含王相應品大天奈林經第三(第二小土城誦)」(『大正藏』 1, 511a~515b); 「中阿含經」 15, 「中阿含王相應品轉輪王經第六(第二小土城誦)」(『大正藏』 1, 520b~525a); 「長阿含經」 18, 「第四分世記經轉輪聖王品第三」(『大正藏』 1, 119b~121b); 우마 차크라바르틴 著, 박제선 譯, 2004, 『古代印度社會와 初期佛敎』, 서울: 民族社, 226~234쪽; 中村元 著, 釋悟震 譯, 1999, 『宗敎와 社會倫理-古代 宗敎와 社會 理想』, 서울: 經書院, 379~383쪽.

29) 廉仲燮, 2008, 「<善德王知幾三事> 중 제3事 고찰」, 『史學研究』 제90호, 49~90쪽.

30) 「論語」, 「述而第七」.

31) 「三國遺事」, 「紀異卷第一<善德王知幾三事>」, “王無恙時, 謂羣臣曰: 「朕死於某年某月日, 葬我於<忉利天>中。」”

은 명을 마친 후에 33천(도리천)에 태어나 1,000년 수명을 받게 된다”³²⁾고 되어 있기 때문이다. 또한 인도신화와 불교적인 우주관에서 도리천은 須彌山의 山頂으로 범속한 인간들의 접근이 허용되지 않는 신들의 땅인데,³³⁾ 이러한 신성한 경계에 도달할 수 있는 인간은 인간의 능력을 초월하는 인간으로 초기경전에 의거해 보면, 사후 塔을 세워서 공양해야 할 존승의 대상인 네 종류의 인격밖에 없다. 그 첫째는 붓다이고, 둘째는 신통을 성취한 緣覺과 辟支佛이며, 셋째는 4雙 8輩의 聖位에 올라 신통을 구족한 聲聞弟子이고, 넷째는 轉輪聖王이다.³⁴⁾ 이외에 후대의 대승불교에 오게 되면, 여기에 大乘菩薩들이 첨가된다. 이 중 수행자가 아닌 세속인은 전륜성왕뿐이다. 이를 통해서 우리는 선덕왕에 대한 전륜성왕의 인식을 파악해 볼 수 있게 되는 것이다.

또한 전륜성왕의 특징은 왕이므로 당연히 인도의 카스트·바르나제도에 있어서는 당연히 kṣatriy에 해당해야 한다. 그런데 『삼국유사』의 <皇龍寺九層塔>조에서는 문수보살이 慈藏에게 “너희 국왕은 天竺 刹利(刹帝利 : kṣatriy)種王의 왕으로서 이미 붓다의 授記를 받았으므로 남다른 인연이 있어 東夷·共工의 족과는 같지 않다”³⁵⁾라고 언급하고 있다. 이는 선덕왕 5년(636)의 일이므로 <황룡사구층탑>조의 자장을 통해서 드러날 수

32) 『增壹阿含經』 33, 『等法品第三十九-八』(『大正藏』 2, 733a), “世尊告曰。轉輪聖王命終之後生三十三天。受命千歲。”

33) 불교의 우주론과 수미산에 관해서는 다음과 같은 논문을 참조하라. 김진열, 1990, 「輪廻說 再考Ⅲ-윤회설의 기원과 그 토대」, 『東國思想』 제23집, 191~196쪽; 廉仲燮, 2007, 「Kailas山의 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學研究』 제17호, 318~324쪽; 廉仲燮, 2008, 「佛敎宇宙論과 寺院構造의 관계성 고찰」, 『建築歷史研究』 제56호, 66~71쪽.

34) 이와 같은 네 종류의 인간형은 인간을 초극한 인간으로 ①覺·②神通·③法王(여기에서의 ‘法’은 ‘법의 통치’라는 의미임)이라는 세 계통으로의 구분이 가능하다. 『大般涅槃經』 中, 「七寶塔品第十一」(『大正藏』 1, 200a·b).

35) 『三國遺事』, 「塔像第四<皇龍寺九層塔>」, “<文殊>又云:「汝國王是<天竺><刹利種王>, 預受佛記, 故別有因緣, 不同<東夷>·<共工>之族.”

있는 당시의 군주는 당연히 선덕왕이다. 그러므로 여기에서 “너의 국왕”이란 곧 선덕왕을 지칭하는 것이라고 할 수가 있게 된다. 즉, 선덕왕은 전륜성왕의 기본 전제인 찰제리의 종성을 확보하고 있는 것이다.

실제로 선덕왕에 대한 일연의 정리인 知幾三事에는 당태종의 의도를 간파하는 제1사와 군사를 신묘하게 활용하는 제2사, 그리고 死後의 일까지도 분별할 수 있는 제3사가 종합적으로 집약된 것이다. 지기삼사가 선덕왕에 대한 일연의 정리라는 점을 고려해 볼 때, 일연이 선덕왕을 전륜성왕의 관점에서 이해하고 있다는 것은 앞의 내용들과 연하여 충분한 합리성을 확보할 수 있는 측면이라고 하겠다.

물론 선덕왕을 전륜성왕으로 이해하기에는 선덕왕이 여성이라는 치명적인 문제점이 있다. 왜냐하면, 女人五障說에는 여성은 梵天·帝釋天·魔王·轉輪聖王·붓다가 될 수 없다고 되어 있기 때문이다.³⁶⁾ 그러나 이와 같은 여인오장설에 내재하는 남녀의 차별적인 인식은 붓다의 種姓과 성별에 있어서의 무차별적인 관점과는 분명 차이가 있는 것으로³⁷⁾ 여기에는 金口直說에 대한 논란의 여지가 있어 단정하기 어려운 면이 있다.³⁸⁾

또한 대승불교의 초기 『法華經』 등에서 이미 變性成佛과 같은 측면이 나타나고 있어³⁹⁾ 대승에 오게 되면 자체적인 극복양상이 존재하고 있음을 확인해 볼 수가 있으며, 신라적으로는 眞德王의 이름이 勝曼이라는

36) 『中阿含經』 28, 『林品瞿曇彌經第十(第二小土城誦)』(『大正藏』 1, 607b); 『妙法蓮華經』 4, 『提婆達多品第十二』(『大正藏』 9, 35c) 等 參照.

37) 『雜阿含經』 42, 『一一四六』(『大正藏』 2, 304b~305b); 李昌淑, 1993, 『印度佛教의 女性成佛思想에 대한 研究』, 서울: 東國大 博士學位論文, 27~33쪽; 全海住, 1986, 『比丘尼教團의 成立에 대한 考察-比丘尼八敬法을 中心으로』, 『韓國佛敎學』 제11집, 212~318쪽; 서영애 著, 2006, 『佛敎의 女性觀』, 서울: 佛敎時代社, 156~164쪽.

38) 海住 著, 1996, 『佛敎의 女性觀』, 『佛敎敎理講座』, 서울: 佛光出版部, 220쪽.

39) 『妙法蓮華經』 4, 『提婆達多品第十二』(『大正藏』 9, 35c); 『正法華經』 6, 『七寶塔品第十一』(『大正藏』 9, 106a); 『添品妙法蓮華經』 4, 『見寶塔品第十一』(『大正藏』 9, 170a).

것⁴⁰⁾을 통해서 『勝鬘經』의 수용과 이를 통한 여성의 장애극복 당위성이 존재했을 개연성도 확보해 볼 수가 있게 된다.⁴¹⁾ 이 외에도 선덕왕과 같은 경우에는 제1사에는 향기 없는 모란을 통해서 당태종에 의한 비여성적인 측면이 지적되고 있으며,⁴²⁾ 또 『삼국사기』에는 聖祖皇姑⁴³⁾라는 神女적인 양태가 나타나고 있다.⁴⁴⁾ 이와 같은 측면은 선덕왕이 여성이면서도 ‘性’을 초월할 수 있는 측면을 의미하는 것으로도 해석해 볼 수가 있는 여지가 된다. 즉, 이는 대승보살들에게서 나타나는 超性的 의미로도 이해될 수 있는 측면이 존재하고 있다는 말이다.

이를 통해서 우리는 여인오장설에 의한 ‘선덕왕=전륜성왕’의 인식 부정이 여인오장설의 부정확성과 대승불교의 자기극복으로 인하여 그 타당성이 약화될 수 있음에 대해서 확인해 볼 수가 있게 된다. 그러므로 선덕왕을 전륜성왕으로 인식하는 측면은 선덕왕이 비록 여성이라 하더라도 충분한 개연성이 확보될 수 있는 논리라고 할 수가 있는 것이다.

40) 『三國遺事』, 「王曆第一」.

41) 『勝鬘師子吼一乘大方便廣經』 全1卷, (『大正藏』 12, 217a~233b).

42) 『三國遺事』, 「紀異卷第一<善德王知幾三事>」, “王曰:「畫花而無蝶, 知其無香. 斯乃<唐>帝欺寡人之無耦也.”

43) 『三國史記』, 「新羅本紀第五<善德王>」, “上號<聖祖皇姑>.”

44) 이는 聖祖皇姑에 대한 일반적인 인식으로 井上秀雄(1978, 『古代朝鮮史序設: 王者と宗教』, 東京: 寧樂社, pp.40~41 · 姜英卿(1990, 『新羅 善德王의 [知幾三事]에 대한 一考察』, 『원우문총』 제8호, 7~8쪽) 등의 설을 참조할 수 있다. 그러나 辛鍾遠(1996, 『「三國遺事」 善德王知幾三事條의 몇 가지 문제』, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 제17집, 45쪽)은 이에 대하여 혈통의 관점에서 해석하여 견해를 달리하는 면을 보이고 있다.

II. 轉輪聖王과 善德王

1. 轉輪聖王의 특징과 선덕왕

불교에 있어서의 군주관은 종족론에 의거한 태생적인 측면에 기인하는 것이 아니라 사회적인 계약에 입각한 군주의 수립이라는 특성을 가지고 있다. 즉, 사회의 공동 구성원들이 필요에 의해서 군주를 수립하고, 이러한 군주에게 공동체의 관리를 주관하는 권한을 위임하는 방식에서 군주가 존재하게 되는 것이다. 이와 같은 방식의 군주 수립에 관한 내용을 우리는 이 세상의 순환론적인 발생과 인류의 형성에 대해 다루고 있는 『大樓炭經』 권6의 「天地成品」, 『起世經』 권9~10의 「最勝品」, 『起世因本經』 권9~10의 「最勝品」, 『長阿含經』 권22 『世記經』 내의 「世本緣品」, 『俱舍論』 권12의 「分別世品第三之五」 등을 통해서 확인해 볼 수가 있다.⁴⁵⁾

불교의 사회적 계약에 의한 군주의 수립 관점은 군주가 민중을 지배하고 다스리는 대상이 아니라 교화하고 이끌어가는 존재가 되어야 한다는 점을 내포하게 된다. 바로 이와 같은 관점의 연장선상에서 완성된 군주의 상으로 등장하게 되는 것이 바로 다름 아닌 전륜성왕인 것이다.

우리는 앞서 전륜성왕이 建塔의 주체로서 붓다와 성문 및 연각과 더불어 등장하고 있는 것을 확인한 바 있다. 이는 전륜성왕이 출세간의 覺者와 더불어 세간의 한 축을 담당하는 위대한 인격이라는 점을 시사하는

45) 『大樓炭經』 6, 「天地成品第十三」(『大正藏』 1, 305b~309c); 『起世經』 9~10, 「世經最勝品第十二之一 ~ 最勝品第十二之餘」(『大正藏』 1, 358a~365a); 『起世因本經』 9~10, 「起世經最勝品第十二上 ~ 最勝品下」(『大正藏』 1, 413a~420a); 『長阿含經』 22, 「第四分世記經世本緣品第十二」(『大正藏』 1, 415a~419c); 『阿毘達磨俱舍論』 12, 「分別世品第三之五」(『大正藏』 29, 62a~67b).

바라고 하겠다. 또한 여인오장설에 있어서 전륜성왕이 등장하는 것 역시 ‘세간(轉輪聖王)과 출세간(붓다)’, 그리고 ‘神(帝釋天·梵天)과 魔(魔王)’라는 이중구조 속에서 전륜성왕이 당당히 한 축으로 자리매김하고 있다는 것을 인식해 볼 수가 있다.

이와 같은 전륜성왕에 대한 적지 않은 무게비중은 불교가 단순히 출세간적인 가치만으로 일통하려는 양상을 전지하는 종교가 아닌 세간과 출세간에 고른 무게비중을 부여하여 양자의 화해와 평등을 통한 妙諦적인 가치를 지향하고 있다는 것을 나타내 주는 것이라고 하겠다.⁴⁶⁾ 그러므로 출세간의 붓다에게도 전륜성왕에게서 나타나는 輪寶와 상응할 수 있는 法輪의 가치가 존재하는 것이며,⁴⁷⁾ 전륜성왕에게 있어서도 ‘법의 통치’와 같은 측면이 존재하게 되는 것이다.⁴⁸⁾ 즉 붓다와 전륜성왕은 출세간과 세간으로서 서로 대립하는 것이 아니라 相依相成적인 구조를 획득하고 있다고 하겠다. 물론 이러한 양자 중에서 보다 바람직한 주체는 붓다에 다름 아니다. 그러므로 불교의 여러 경전들에서는 전륜성왕의 위대성과 더불어 무상함이 강조되며, 전륜성왕의 출가에 대한 내용들이 다수 수록되어 있는 것이다.

전륜성왕에 관해 언급되어 있는 경전들은 현재 4阿含을 비롯하여 다수가 전해지고 있다. 그러나 그 대부분은 전륜성왕을 비유하는 것으로

46) 이는 彌勒의 出世는 轉輪聖王을 전제로 하고 있는 것 등을 통해서 단적인 인식이 가능하다.

『佛說彌勒下生成佛經』全1卷, (『大正藏』 14, 424a·b).

47) 廉仲燮, 2005, 「붓다 탄생의 예언에 관한 고찰-漢譯佛傳을 중심으로」, 『佛敎學研究』 제12호, 507-512쪽.

48) 『中阿含經』 15, 「(七〇)王相應品轉輪王經第六(第二小土城誦)」, (『大正藏』 1, 521a); 『增壹阿含經』 8, 「安般品之二·六」, (『大正藏』 2, 583b).

이와 같은 양상은 불교도들에게 전륜성왕으로 인식되는 아소카왕에게서 발견되는 양상이다.

에띠엔 라모트 著, 浩眞 譯, 2006, 『印度佛敎史1』, 서울: 時空社, 447-457쪽; 츠카모토 게이쇼 著, 浩眞·淨修 譯, 2008, 『아쇼카왕 碑文』, 서울: 佛敎時代社, 124쪽.

전륜성왕의 성취와 관련된 자세한 상황이 언급되어 있는 전적은 『雜阿含經』 권27의 「七二一(轉輪王經1)」·「七二二(轉輪王經2)」, 『中阿含經』 권11의 「(六〇)相應品四洲經」·권14의 「(六七)王相應品大天奈林經」·권15의 「(七〇)王相應品轉輪王經」, 『長阿含經』 권18 『世記經』 내의 「轉輪聖王品」, 『增壹阿含經』 권8의 「安般品之二(六)」·권33의 「等法品第三十九(八)」 및 『大樓炭經』 권1~2의 「轉輪王品」, 『起世經』 권2의 「轉輪聖王品」, 『起世因本經』 권2의 「轉輪王品」, 『俱舍論』 권12의 「分別世品第三之五」 등으로 제한된다고 하겠다.⁴⁹⁾

이와 같은 전적들의 내용적인 고찰을 통해서 전륜성왕의 특징을 정리해 보면 다음과 같다.

첫째, 전륜성왕은 사회의 완성이 성숙된 상태에서 나타나게 된다.⁵⁰⁾

둘째, 전륜성왕은 찰제리 종족 안에서만 나타나게 된다.⁵¹⁾

셋째, 전륜성왕은 왕의 修德을 통해서 성취되고 혈연으로 계승되지는 않는다.⁵²⁾

-
- 49) 『雜阿含經』 27, 「七二一·七二二」(『大正藏』 2, 194a~195a); 『中阿含經』 11, 「(六〇)王相應品四洲經第三(初一日誦)」(『大正藏』 1, 494b~496a); 『中阿含經』 14, 「(六七)王相應品大天奈林經第三(第二小土城誦)」(『大正藏』 1, 511c~515b); 『中阿含經』 15, 「(七〇)王相應品轉輪王經第六(第二小土城誦)」(『大正藏』 1, 520b~525a); 『長阿含經』 18, 「第四分世記經轉輪聖王品第三」(『大正藏』 1, 119b~121b); 『增壹阿含經』 8, 「安般品之二·六」(『大正藏』 2, 583b~584c); 『增壹阿含經』 33, 「等法品第三十九·八」(『大正藏』 2, 731b~733b); 『大樓炭經』 1~2, 「轉輪王品第三之一~轉輪王品第三(之二)」(『大正藏』 1, 281a~283b); 『起世經』 2, 「轉輪聖王品第三」(『大正藏』 1, 317a~320b); 『起世因本經』 2, 「轉輪王品第三」(『大正藏』 1, 372b~375c); 『阿毘達磨俱舍論』 12, 「分別世品第三之五」(『大正藏』 29, 62a~67b).
- 50) 『阿毘達磨俱舍論』 12, 「分別世品第三之五」(『大正藏』 29, 64b), “從此洲人壽無量歲。乃至八萬歲有轉輪王生。滅八萬時。有情富樂壽量損減。衆惡漸盛。非大人器故無輪王。”
- 51) 『雜阿含經』 27, 「七二二」(『大正藏』 2, 194a), “刹利灌頂聖王。月十五日。沐浴清淨。受持齋戒。於樓閣上。大臣圍遶。有金輪寶從東方出。”; 『阿毘達磨俱舍論』 12, 「分別世品第三之五」(『大正藏』 29, 64c).
- 52) 『中阿含經』 15, 「(七〇)王相應品轉輪王經第六(第二小土城誦)」(『大正藏』 1, 520c),

넷째, 전륜성왕은 千輻日輪의 윤보를 위시로 하는 7보의 성취와 소멸(전륜성왕에게 문제가 없어도 만년이 되면 쇠상으로 윤보가 사라지게 된다고 함)을 통해서 그 위치가 유지된다.⁵³⁾

다섯째, 전륜성왕은 德의 상징인 윤보를 앞세우고, 4大州(東勝身州·南瞻部州·西牛貨州·北俱盧州)⁵⁴⁾를 귀속시키며 최후로는 忉利天에 올라가서 帝釋天과 半分座하기에 이른다.⁵⁵⁾

먼저 첫째의 경우는 사회적인 발전에 있어서의 완성을 기반으로 하고 있는 현세적인 이상관이 반영되어 있다고 할 수가 있다. 그리고 이는 곧 다섯째의 4대주의 통일과 地居世主人 제석천과 대등한 위치를 확보하게 되는 측면과 직결된다고 하겠다. 이와 같은 부분들을 선덕왕과 연결시켜 이해하게 되면, 선덕왕에 대한 치세를 김부식과 같이 망국적인 작태로 볼 것이냐, 혹은 일연에서와 같이 불력에 의지하는 바의 재도약의 계기로 이해하느냐의 차이로 분기된다. 실제로 일연은 <선덕왕지기삼사>의 第3事를 통해서 신라의 삼국통일과 당이라는 외세의 극복을 선덕왕의 도리천 예연과 연결시켜서 이해하는 모습을 보이고 있다.⁵⁶⁾ 일연의 기술과 같이

“汝不從父得此天輪。”

- 53) 위의 책, 520b·c, “於是。堅念王而於後時。天輪寶移。忽離本處。有人見之。詣堅念王白曰。天王。當知天輪寶移離於本處。堅念王聞已。告曰。太子。我天輪寶移離於本處。太子。我自曾從古人聞之。若轉輪王天輪寶移離本處者。彼王必不久住。命不久存。”
- 54) 權五民 譯, 2002, 『阿毘達磨俱舍論2』, 서울: 東國譯經院, 510-512쪽.
- 55) 『中阿含經』 11, 『(六〇)王相應品四洲經第三(初一日誦)』(『大正藏』 1, 495b), “阿難。彼頂生王即到三十三天。彼頂生王到三十三天已。即入法堂。於是。天帝釋便與頂生王半座令坐。彼頂生王即坐天帝釋半座。於是。頂生王及天帝釋都無差別。光光無異。色色無異。形形無異。威儀禮節及其衣服亦無有異。唯眼眇異。”; 『增壹阿含經』 8, 『安般品之二·六』(『大正藏』 2, 584b), “爾時。阿難。頂生聖王即共釋提桓因一處坐。二人共坐。不可分別。顏貌舉動。言語聲響。一而不異。”
- 56) 『三國遺事』, 『紀異卷第一<善德王知幾三事>』, “三, 王無恙時, 謂羣臣曰: 『朕死於某年某月日, 葬我於<忉利天>中。』 羣臣罔知其處, 奏云何所, 王曰: 『<狼山>南也。』 至其月日王果崩, 羣臣葬於<狼山>之陽。後十餘年<文虎大王>創<四天王寺>於王墳之

선덕왕의 치세를 신라의 삼국통일과 연결시키게 된다면, 이는 선덕왕을 전륜성왕의 가치로 이해하는 측면에 있어서 정합성을 확보할 수 있는 바가 된다고 하겠다.

둘째의 전륜성왕이 찰제리 종족이어야 한다는 것은 전륜성왕이 ‘왕중의 왕’이라는 측면을 확보하고 있기 때문이다. 즉, 불교적인 발생론에 있어서 군주는 사회적인 계약에 의해서 성립되지만, 사회의 완성적인 가치로서 등장하는 전륜성왕은 계급적인 차별을 전제로 하고 있기 때문에 반드시 찰제리 종족이어야 하는 것이다. 이 부분을 선덕왕과 연결시켜 이해해 보면, 선덕왕이 찰제리 종성이라는 것은 전술한 것과 같이 오대산의 문수보살에 의해 확보되고 있다고 하겠다.

셋째의 전륜성왕의 성취는 수덕에 의한 것으로 혈연에 의한 것이 아니라 하는 것은 붓다가 수행을 통해서 정각을 성취하는 것과 같은 불교의 후천적인 노력을 강조하는 측면과 연장선상에서 이해될 수 있는 부분이다. 전륜성왕이 혈연에 의해서 성취되는 것이 아니라 수덕을 통한 王道의 완성에 의해서 후천적으로 획득되는 지위라는 것은 전륜성왕도 임종에 즈음해서는 7보가 쇠퇴하여 사라지게 되고 태자에게 계승되지 않는 것을 통해서 확인해 볼 수가 있다. 이와 같은 내용을 우리는 『중아함경』 권15의 「(七〇)王相應品轉輪王經」에서 堅念轉輪聖王의 7보 쇠퇴와 태자인 頂生王의 새로운 전륜성왕의 성취⁵⁷⁾ 등을 통해서 확인해 볼 수가 있다. 이 부분을 선덕왕과 관련시켜 이해해 보면, 일연의 기록과 관련되어 나타나 는 선덕왕의 덕성적인 측면을 통해서 파악되어 질 수가 있다고 하겠다.

넷째의 수덕의 상징으로서의 7보 성취와 이러한 7보의 존속기간에 입각한 전륜성왕의 지위 유지는 天人의 五衰相⁵⁸⁾과 같이 결국 덕에 의한

下, 《佛經》云, <四天王天>之上有<忉利天>, 乃知大王之靈聖也.” ; 廉仲燮, 2008, 「<善德王知幾三事> 중 第3事 고찰」, 『史學研究』 제90호, 59-76쪽.
57) 『中阿含經』 15, 「(七〇)王相應品轉輪王經第六(第二小土城誦)」(『大正藏』 1, 520c).

성취 역시도 항상하지 못함을 의미하는 불교적인 관점과 인도전통의 遊
 行期적인 문화⁵⁹⁾와 연관되어 있는 것으로 사료된다. 즉, 이는 덕에 의한
 성취와 福盡墮落의 무상에 대한 내용으로 전륜성왕 역시 안주하지 못하
 고 출가 수행해야 하는 양상을 초래하게 된다. 이와 같은 측면은 『중아함
 경』 권15의 「(七〇)王相應品轉輪王經」에서 堅念轉輪聖王이 7보가 쇠퇴
 하는 것에 직면해서 출가 수행자가 되는 것을 통해서 단적인 확인이 가능
 하다고 하겠다.⁶⁰⁾

이 부분에 대한 선덕왕과의 연결 이해는 선덕왕이 직접적으로 출가
 수행자가 되지는 않지만, 전륜성왕적인 가치와 관련해서는 황룡사구층목
 탑의 건립과 芬皇寺와 영묘사(靈廟寺·靈妙寺)의 창건이라는 前佛時代 7
 處伽藍地에 입각한 大作佛事를 하고 있다는 점.⁶¹⁾ 그리고 <선덕왕지기삼

58) 『阿毘達磨大毘婆沙論』 70, 「結蘊第二中有情納息第三之八」(『大正藏』 27, 645a · b), “謂諸天中將命終位先有二種五衰相現。一小二大。云何名爲小五衰相。一者諸天往來轉動從嚴身具出五樂聲。善奏樂人所不能及。將命終位此聲不起。有說。復出不如意聲。二者諸天身光赫奕晝夜恒照身無有影。將命終時身光微昧。有說。全滅身影便現。三者諸天膚體細滑入香池浴纔出水時。水不著身如蓮花葉。將命終位水便著身。四者諸天種種境界悉皆殊妙漂脫諸根。如旋火輪不得暫住。將命終位專著一境經於多時不能捨離。五者諸天身力强盛眼嘗不瞬。將命終時身力虛劣眼便數瞬。云何名爲大五衰相。一者衣服先淨今穢。二者花冠先盛今萎。三者兩腋忽然流汗。四者身體欬生臭氣。五者不樂安住本座。前五衰相現已猶可轉。後五衰相現已不可轉。”

59) 문을식 著, 2001, 『인도의 思想과 文化』, 서울: 如來, 333~334쪽.; 자닌 오브와예 著, 임정재 譯, 2004, 『古代 印度의 日常生活』, 서울: 우물이 있는 집, 209~259쪽.

60) 『中阿含經』 15, 「(七〇)王相應品轉輪王經第六(第二小土城誦)」(『大正藏』 1, 520c), “太子。汝後若見天輪寶移離本處者。汝亦當復以此國政授汝太子。善教勅之。授太子國已。汝亦當復剃除鬚髮。著袈裟衣。至信。捨家。無家。學道於是。堅念王授太子國。善教勅已。便剃除鬚髮。著袈裟衣。至信。捨家。無家。學道。時。堅念王出家學道七日之後。彼天輪寶即沒不現。失天輪已。”

61) 李仁哲은 「三國史記」와 「三國遺事」를 근거로 法興王代에서부터 眞德王代까지의 창건 사찰을 정리하고 있는데(1999, 「芬皇寺 創建의 政治·經濟의 背景」, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 제20호, 3쪽), 여기에는 총 45곳의 사찰이 발견되며 이중 선덕왕대에 창건된 사찰은 절반이 넘는 24곳에 달하고 있다.

사>에서와 같이 신이한 비범성을 소유하고 있다는 점, 및 聖祖皇姑라는 무교적인 성녀의 측면을 확보하고 있었다는 점을 통해서 나름대로 변증될 여지가 있다고 하겠다.

다섯째의 윤보를 앞세운 천하의 통일과 신적인 권능까지 소유하는 부분은 인간사회의 완성과 인간의 완성이 地居世主인 제석천과 필적할 정도의 권능을 확보하게 된다는 인본주의적인 불교관을 잘 나타내 주는 바라고 하겠다. 이를 선덕왕과 연관하여 이해해 본다면, 황룡사구층목탑의 건립과 이를 통한 세계제패의 발원 이후 결국 삼국은 통일되어 통일신라라는 새로운 전환기를 맞이하게 되고, 다시금 당의 외세를 자주적으로 물리치게 된다는 점에서 의미적인 유사성을 확보해 볼 수가 있게 된다.

물론 이상의 전륜성왕의 특징을 정리하고 있는 측면들이 선덕왕과 연관해서 정확하게 일치되어 나타나는 것은 아니다. 그러나 전륜성왕이 불교적인 이상적인 군주관에 의한 것으로 다분히 신화적인 요소를 내포하고 있다는 점을 고려한다면 양자의 유사성은 결코 적은 것이 아니라고 할 수가 있다. 실제로 인도에 있어서 전륜성왕의 한 모델이 되고 있는 아소카(Aśoka)왕⁶²⁾과 같은 경우도 불교적인 전승의 전륜성왕과 완전히 일치되거나 하지는 않는다는 점을 고려한다면, 전륜성왕과 선덕왕의 유사성은 결코 적은 것이 아니라고 하겠다.

물론 이와 같은 유사성의 확보는 일연의 선덕왕에 대한 관점을 통해서만 확인될 수 있는 부분이다. 그러므로 우리는 이를 통해서 다시 한 번 더 일연의 인식에는 선덕왕을 전륜성왕으로 이해하는 측면이 내재하고 있다는 것을 확인해 볼 수가 있게 된다.

62) 『雜阿含經』 23, 『六〇四(阿育王經)』 (『大正藏』 2, 162a), “於我滅度百年之後。此童子於巴連弗邑統領一方。爲轉輪王。”

2. 전륜성왕의 輪寶성취와 선덕왕

전륜성왕이 일반적이 왕을 넘어서 전륜성왕이 될 수가 있는 것은 수덕을 통한 윤보의 성취에 있다. 즉, 윤보의 성취를 통해서 凡王은 왕 중의 왕인 전륜성왕으로 거듭나게 되는 것이다. 그러므로 윤보의 성취에 관한 측면은 전륜성왕의 이해에 있어서 매우 중요한 의미를 차지한다고 하겠다.

윤보는 곧 千輻日輪의 형상으로 수덕한 찰제리왕이 齋戒하고 보름날 正殿에 오르면 동방의 허공에서 오는 것으로 되어 있다. 윤보의 성취방법과 이의 성취양상은 『중아함경』 권15의 「(七〇)王相應品轉輪王經」에서 건넌전륜성왕이 출가한 후 頂生太子에게 전륜성왕의 성취에 대해서 설명하는 과정에서 잘 나타나 있다.

부친인 건넌왕선인(건넌전륜성왕의 출가 후 칭호임)이 다시금 아들에게 고하여 말하였다. “너는 마땅히 법을 관찰하는 것을 법답게 하고, 법을 행하는 것을 법답게 하라. (그리하여) 응당 태자·후비·채녀들과 및 제신화와 백성·사문·범지 내지 곤충에 이르기까지 법계를 받들어 봉행하라. 매달 8일·14일·15일에 보시를 닦아 모든 궁핍한 사문·범지·가난한 자·고독한 자·멀리서 온 걸인들에게 음식·의복·수레·꽃 목걸이·산화·바르는 향·집·침구·담요·모자·급사·밝은 등을 베풀어 주어라. 만일 너의 나라 안에 존엄하고 덕망이 있는 사문과 범지가 있으면, 너는 마땅히 때에 따라 저곳에 이르러 법을 묻고 법을 받되, ‘제존이시여, 어떠한 것이 선법이며 어떠한 것이 불선법이고, 제한된다고이 죄가 되며 어떠한 것이 복이 되고, 어떠한 것이 묘가 되며 어떠한 것이 묘가 아니고, 어떠한 것이 흑이 되며 어떠한 것이 백이 되고, 흑·백의 법은 무엇을 좇아서 생하는 것입니까? (또) 어떠한 것이 현세의 율바름이며 어떠한 것이 후세의 율바름이고, 어찌하여야 선을 받고 악을 받지 않는 것’인지를 (문

고는), 저들에게 들은 것을 좇아서 설한 바와 같이 행하라. 만일 너의 나라 중에 빈궁한 자가 있거든, 마땅히 재물을 내어서 그를 넉넉하게 구출해 주라. 천왕이여, 이것을 (전륜성왕을) 상속하는 법이라고 이르나니, 너는 마땅히 잘 배울지니라. 네가 잘 배워서 마치고 난 뒤의 15일에 해탈을 쫓는 것을 설할 때, 목욕계게하고 정전에 오르면 저 신성한 윤보는 반드시 동방에서 올 것이다. 윤보에는 천폭이 있어 일체가 구축되어 있는데, 청정하고 자연하여 사람이 만든 것이 아니며, (그) 빛깔은 화염과 같아서 광명이 찬란하다.”⁶³⁾

이상의 기록을 통해서 우리는 윤보의 성취가 수덕의 결과에 의한 신령한 감응의 결과라는 것을 알게 된다. 그리고 이러한 윤보의 출현 이후에 7보 중 남은 象寶·馬寶·珠寶·女寶·居士寶(又稱主藏寶)·主兵臣寶(將軍)를 획득하게 된다. 윤보 이하의 6보의 출현에 관해서는 『雜阿含經』 권27의 「七二二(轉輪王經2)」과 『長阿含經』 권18의 「轉輪聖王品」 등에서 잘 드러나고 있는데,⁶⁴⁾ 이러한 6보들도 공히 수덕에 의한 상응의 결과물이지 인위적인 산물은 아니라는 공통된 특징을 가지고 있다. 즉, 윤보를 위시로 하는 7보들은 모두 수덕의 상응물인 동시에 상징물인 것이

63) 「中阿含經」 15, 「(七〇)王相應品轉輪王經第六(第二小土城誦)」(「大正藏」 1, 521a), “父堅念王仙人復告子曰。汝當觀法如法。行法如法。當爲太子。后妃。嫁女及諸臣民。沙門。梵志乃至蟲蠹奉持法齋。月八日。十四日。十五日修行布施。施諸窮乏沙門。梵志。貧窮。孤獨。遠來乞者。以飲食。衣被。車乘。華鬘。散華。塗香。屋舍。床褥。毳[毯-炎+數]。綈絁。給使。明燈。若汝國中有上尊。名德。沙門。梵志者。汝當隨時往詣彼所。問法受法。諸尊。何者善法。何者不善法。何者爲罪。何者爲福。何者爲妙。何者非妙。何者爲黑。何者爲白。黑白之法從何而生。何者現世義。何者後世義。云何作行受善不受惡。從彼聞已。行如所說。若汝國中有貧窮者。當出財物。以給恤之。天王。是謂相繼之法。汝當善學。汝善學已。於十五日說從解脫時。沐浴澡洗。昇正殿已。彼天輪寶必從東方來。輪有千輻。一切具足。清淨自然。非人所造。色如火焰。光明昱爍。”

64) 『雜阿含經』 27, 「七二二」(「大正藏」 2, 194a-195a); 『長阿含經』 18, 「第四分世記經轉輪聖王品第三」(「大正藏」 1, 119b~121b).

다.

전륜성왕은 7보의 성취이후 전륜성왕의 앞 허공에서 자전하는 윤보를 앞세우고 사해를 동·남·서·북의 순서로 주유하게 되는데, 이르는 곳마다 족족 그 덕에 의해서 지역의 왕과 인민들은 스스로 귀순하여 오게 된다. 이로써 4대주는 통일되고, 전륜성왕은 이러한 인간계의 태평성세를 바탕으로 마침내 수미산에 올라가 도리천에서 지거세주인 제석천과 반분 좌하기에까지 이르게 된다.

이와 같은 전륜성왕의 윤보획득 경향은 붓다의 범륜성취와도 유사한 관점에서 파악될 수 있다. 물론 붓다의 상호와 관련된 32상에는 붓다의 발바닥에 있다는 천폭일륜에 대한 것이 있다.⁶⁵⁾ 그러나 천폭일륜을 태생적으로 가지고 있었다는 것은 후천적인 노력의 결과에 의한 성취를 중시하는 불교적인 관점⁶⁶⁾과는 일치되는 것이 아니다. 그러므로 이는 후대의 佛足跡에 대한 숭배에 의해서 파생한 것으로 종교적인 관점에 입각한 것

65) 32상의 성립은 인도의 상법과 관련된 것으로 그 중 일부는 연원이 오래일 수 있지만, 32상이 완성되어 정립되는 것은 불상의 탄생 이후라고 할 수가 있다. 이는 불상의 표현 기법 중 일부가 32상에 수용되어 있는 것을 통해서 확인가능하다(최완수 著, 2002, 『한국불상의 원류를 찾아서1』, 서울: 대원사, 34-65쪽). 32상 중에는 발바닥의 윤상에 관한 것이 있다(『中阿含經』 11, 『大正藏』 1, 493c, “大人足下生輪。輪有千輻。”; 『衆許摩訶帝經』 3, 『大正藏』 3, 940b, “一太子足下有千輻輪紋轂輻輞三悉皆圓滿.”). 이는 80종호에서 나타나고 있는 손바닥의 손금에 대한 언급(『方廣大莊嚴經』 3, 『大正藏』 3, 557b, “四者手文潤澤。五者手文理深。六者手文分明顯著。七者手文端細.”)이나, 金剛文에 대한 측면(『佛本行集經』 9, 『大正藏』 3, 696a, “兩手掌內。有金剛文.”)과는 다른 것이다. 그러나 마투라 불상에서는 초기부터 손바닥에도 손금이 아닌 윤상이 표현되고(다카다 오사무 著, 이숙희 譯, 1994, 『佛像의 誕生』, 서울: 예경, 186쪽), 이것이 32상에 수용되면서 발바닥과 손바닥에 공히 윤상이 있는 것으로 수정되는 양태가 나타난다(『普曜經』 2, 『大正藏』 3, 496a, “手足輪千輻理.”; 『方廣大莊嚴經』 3, 『大正藏』 3, 557b, “三十一手掌中各有輪相轂輞圓備。千輻具足光明照耀.”).

66) 『Sutta-nipāta』, 『7. vasala-sutta』, “136 · 142. na jaccā vasalo hoti najaccā hoti brāhmaṇo kammanā vasalo hoti kammanā hoti brāhmaṇo”; 『Dhamma-pada』, <第26章 婆羅門 : 393>; 『雜阿含經』 42, “一一四六”(『大正藏』 2, 304b-305b).

이라고 하겠다.

붓다와 관련된 ‘輪’의 성취는 전통적으로 鹿野苑의 初轉法輪과 연관되어 이해되어 왔다. 초전법륜이란 붓다가 正覺을 성취한 이후 5비구를 상대로 법륜을 전개하여 최초로 수행자를 교화한 것을 의미한다.⁶⁷⁾ 이는 불교가 自覺에서 覺他로 전개되는 전환을 의미하는 것으로 불교가 교단화되어 발전하게 되는 분기적인 측면이 된다.

초전법륜은 법륜을 처음으로 굴렀다는 것이 아니라, 전륜성왕의 윤보와 같이 법륜이 허공에서 자전하게 되었다는 것이다.⁶⁸⁾ 이는 종교지역이었던 녹야원의 상징성과 더불어 모든 종교의 攝受를 의미한다고 하겠다. 즉, 붓다는 정각의 성취를 통해서 법륜을 획득하게 되고, 이것이 초전법륜을 통해 법륜이 자전하게 되면서 모든 종교를 불법이라는 진리의 위덕으로 섭수해 들이게 되는 것이다.⁶⁹⁾ 또한 붓다는 정각의 성취와 더불어 人·天師가 되는데, 이는 신들마저도 섭수의 대상이 됨을 의미한다. 즉, 전륜성왕이 인간계의 인도자이자 ‘王 中 王’이라면, 붓다는 삼계의 인도자이자 ‘聖 中 聖’이 되는 것이다.

이상의 전륜성왕과 붓다의 윤보와 법륜의 성취구조는 ‘수덕’과 ‘수행’에 의한 후천적인 결과에 의한 성취, ‘4대주의 통일’과 ‘正見의 통일’이라는 점에서 양자가 동일구조를 확보하고 있음을 파악해 볼 수가 있다. 이는 전륜성왕이라는 인도의 이상적인 군주상이 붓다의 생애에 의한 영향 속에서 불교적으로 재정립되어 불교의 이상적인 군주상이 되었기 때문으로 사료된다. 즉, 양자는 필연적으로 동일구조를 보일 수밖에 없는 것이다.

67) 渡邊照宏 著, 2005, 『新釋尊伝』, 東京: ちくま學藝文庫, pp.215~231.

68) 『增壹阿含經』 33, 『等法品第三十九-八』(『大正藏』 2, 731c~732a), “是時。轉輪王以右手執輪寶。而作是說。汝今以法迴轉。莫以非法。是時。輪寶自然迴轉。又在空中住。”

69) 渡邊照宏 著, 2005, 『新釋尊伝』, 東京: ちくま學藝文庫, p.220.

그러나 그럼에도 양자에서 가장 큰 차이가 발생하는 부분은 전륜성왕의 윤보는 유형적인데 반하여 붓다의 법륜은 무형적이라는 것이다. 이와 같은 문제점을 극복하기 위해서 파생하는 측면 중 하나가 바로 위에서 언급한 붓다의 발바닥에 있다는 천폭일륜에 관한 것이다. 즉, 붓다에게는 표면적으로는 드러나지 않지만, 숨겨진 輪이 있다는 것이다. 이는 윤보와 법륜의 유형과 무형의 차이점에 대해서 불교도들이 문제의식을 가지고 있었다는 점을 인식할 수 있게 해 준다는 점에서 시사하는 바가 적지 않다.

그러나 전륜성왕에게 유형의 윤보가 존재한다는 것은 다분히 종교적이고 상징적인 측면이라고 할 수가 있다. 그러므로 여기에서 중요한 것은 ①‘군주의 수덕’과 이를 통한 ②‘하늘의 인정’, 그리고 그 결과로서의 ③‘대주의 통일’에 있다고 해야 할 것이다. 실제로 흔히 불교에서 현실적인 전륜성왕으로 인정되고 있는 아소카왕과 같은 경우도 유형적인 윤보의 성취는 없고, ①‘법의 통치’⁷⁰⁾와 ②‘붓다의 수기’⁷¹⁾ 그리고 ③‘인도대륙의 통일’⁷²⁾이라는 부분만이 존재하고 있을 뿐이다.

그러므로 이러한 전륜성왕의 기준을 선덕왕에게 대입해 보면, 우리는 선덕왕의 ①‘덕에 대한 기록’과 ②‘신인(龍)과 보살(文殊)의 계시’, 그리고 선덕왕 이후이기는 하지만 ③‘삼국통일’을 들 수가 있겠다. 물론 선덕왕의 덕에 대한 기록이 주관적이고 일방적일 수 있으며, 신인과 보살의 계시 역시 종교적인 특수성에 의한 것일 수 있고, 삼국통일은 선덕왕과 무관한 것일 수도 있다는 비판이 제기될 수가 있다. 그러나 우리는 여기에서 선덕왕의 전륜성왕적인 인식은 역사인식이 아닌 종교인식이라는 특수

70) 平川彰 著, 2006, 『인도佛敎史上』, 東京: 春秋社, pp.133~136.

71) 『雜阿含經』 23, 『六〇四(阿育王經)』, 『大正藏』 2, 162a, “阿難當知。於我滅度百年之後。此童子於巴連弗邑統領一方。爲轉輪王。姓孔雀。名阿育。正法治化。又復廣布我舍利。當造八萬四千法王之塔。安樂無量衆生。” 等.

72) 에더엔 라모프 著, 浩眞 譯, 2006, 『印度佛敎史1』, 서울: 時空社, 443~444쪽.

성이 내포되어 있다는 점에 주의할 필요가 있다. 즉, 이는 사실을 반영하고 있는 종교인식이며, 그렇기 때문에 종교적인 상징성을 내포하게 된다는 말이다. 이는 이와 같은 기록이 주관적이며, 역사적인 사실과는 정확하게 일치되지 않는다고 하더라도 그것이 큰 문제가 될 수는 없다는 것을 의미한다.

그리고 이러한 선덕왕의 전륜성왕적인 인식에 있어서 핵심이 되는 것으로 우리는 황룡사구층목탑을 들 수가 있다. 이는 당시 신라의 세계관에서 볼 때, 세계제패를 불력에 의해 발원하고 있는 유물로 선덕왕이 전륜성왕의 가치를 획득할 수 있는 중요한 측면이 된다. 또한 신인의 계시역시 이의 건립과 연관되어 나타나고 있다는 점에서 깊은 주의가 요구된다고 하겠다.

Ⅲ. 皇龍寺와 九層木塔

1. 九皇과 皇龍寺

황룡사는 현재의 九黃洞(舊:九黃里·九黃龍里)에 진흥왕에 의해서 창건된 신라의 대표적인 국찰로 新羅三寶⁷³⁾ 중 2가지가 있었다는 중요한 사찰이다. ‘九皇’은 왕실과 관련된 사찰들이 밀집되어 있던 지역이다. 신라의 대국찰인 皇龍寺와 의상의 출가사찰인 皇福寺, 그리고 선덕왕이 창건한 芬皇寺가 이와 같은 왕실사찰에 해당한다고 하겠다.

구황이라는 지명은 전해지는 말에 의하면 진흥왕이 대궐을 지을 때,

73) 金相鉉, 1980, 「新羅 三寶의 成立과 그 意味」, 『東國史學』 제14집, 53~66쪽.

9마리의 용이 승천했다는 데서 유래했다고도 하지만(九黃龍里) 이는 불명확한 전설이다. 왜냐하면, 『삼국유사』의 「塔像篇」에 “(진흥왕이) 장차 紫宮을 용궁의 남쪽에 건축하려는데, 黃龍이 그 땅에서 나타났다”⁷⁴⁾라는 구절과 五臺山 太和池 神人의 말에 “황룡사의 호법용은 나의 長子이다⁷⁵⁾”라는 구절이 있을 뿐, 9마리 황룡에 대한 내용은 『삼국유사』와 『삼국사기』를 통틀어 존재하지 않기 때문이다. 아마도 후일 九黃이라는 지명이 皇龍寺(黃龍寺)⁷⁶⁾의 창건설화와 연관되면서 이와 같은 이야기가 유전된 것이 아닌가 사료된다.

구황의 ‘九’는 『周易』의 數 관념에 있어서는 陽을 나타내는 양의 極數로서 九가 세 번 겹친 것은 八卦(乾·兌·離·震·巽·坎·艮·坤)에서 乾卦가 되며, 이러한 건괘가 다시금 重卦되어지게 되면 곧 64괘의 첫 괘인 重天乾卦가 된다. 다음으로 ‘黃’은 木·火·土·金·水의 五行의 관념에서 土德에 해당하며, 토는 방위로는 중앙에 상당한다.⁷⁷⁾ 그러므로 이러한 ‘九’와 ‘黃’의 의미를 더하게 되면 이는 곧 중천건괘의 중앙을 상징한다고 할 수가 있다.

중천건괘의 중앙으로는 九二爻의 “見龍在田 利見大人”과 九五爻의 “飛龍在天 利見大人”을 상정해 볼 수 있는데,⁷⁸⁾ 九五爻는 전통적으로 中正으로 해석되어지고 있기 때문에 이를 따라서 생각해 볼 때, ‘九黃’은 중천건괘의 九五爻를 가리키는 것으로 이해하는 것이 보다 바람직하다고 하겠다.⁷⁹⁾

74) 「三國遺事」, 「塔像第四<皇龍寺丈六>」, “將築紫宮於龍宮南, 有黃龍現其地”

75) 「三國遺事」, 「塔像第四<皇龍寺九層塔>」, “神曰: 「<皇龍寺>護法龍, 是吾長子.”

76) ‘黃’과 ‘皇’은 그 뜻이 서로 통하는 것으로 되어 있다.

成百曉 譯, 2003, 「詩經集傳上」, 서울: 傳統文化研究會, 338~339쪽.

77) 梁啓超·馮友蘭 外 著, 김홍경 譯, 1993, 「陰陽五行說의 研究」, 서울: 신지서원, 42쪽.

78) 「周易」, <重天乾卦第一>.

79) 「三國遺事」에는 유일하게 眞興王의 즉위와만 관련하여 9·5효에 관한 기록이 등

『주역』의 64卦 384爻 중 중천건괘의 九五爻는 가장 으뜸이 된다. 그러므로 중천건괘의 九五爻는 한마디로 성인의 位이며, 곧 황제의 자리라고 할 수가 있다. 요즘의 사고방식에서는 성인과 황제는 별개의 다른 인격체라고도 하겠으나, 祭政一致적인 관점을 가지는 중국에서는 고래로부터 ‘聖人=君主’라는 공식이 일반화되어 內聖外王의 聖君개념이 일찍부터 완성되어져 있었다.⁸⁰⁾ 그러므로 이와 같은 중천건괘의 九五爻를 ‘九黃’과 연결시키게 되면 구황이라는 지명부터 성군과 연관되는 바라고 하겠다. 즉, 구황의 명칭은 곧 그 자체로 內聖外王의 聖君을 상징한다고 할 수가 있는 것이다.

중국에서 ‘皇’자는 三皇·五帝 중 三皇을 지칭할 때, 쓰인 것으로 곧 성군을 나타내는 글자 중에서도 최상급이 된다. 三皇·五帝에 관해서는 여러 이설들이 분분하나,⁸¹⁾ 이중 삼황에 대한 것은 天皇氏·地皇氏·泰皇(人皇)氏의 三皇說⁸²⁾과 伏羲氏·神農氏·燧人氏의 설 그리고 伏羲氏·神農氏·祝融氏의 설 등이 있다.⁸³⁾ 그러나 이러한 두 가지 설의 모두가 그 등장인물들이 중국문명의 태두를 이루는 사람들이라는 데는 전혀 異論이 있을 수 없다. 즉, ‘皇’자는 중국문화의 개창자에게 붙는 최고급의 존칭인 것이다. 이는 ‘帝’의 용례에 있어 흔히 五帝가 黃帝 軒轅氏와 顓頊 高陽氏, 그리고 帝嚳 高辛氏와 帝堯 陶唐氏, 끝으로 帝舜 有虞氏나,⁸⁴⁾ 包

장하고 있어 주목된다.

『三國遺事』, 『興法第三<原宗興法(距訥祇>世一百餘年) 厭讎滅身>』, “<眞興>乃繼德重聖, 承衰職處九五”

80) 馮友蘭 著, 鄭仁在 譯, 2004, 『中國哲學史』, 서울: 螢雪出版社, 26~27쪽; 馮友蘭 著, 곽신환 譯, 1993, 『中國哲學의 精神[新原道]』, 서울: 瑞光社, 13~15쪽; 李宗桂 著, 李宰碩 譯, 1993, 『中國文化概論』, 서울: 東文選, 125~137쪽.

81) 班古 著, 辛正根 譯, 2005, 『白虎通義』, 서울: 소명출판, 70~72쪽; 李春植 著, 1997, 『中國 古代史의 展開』, 서울: 신서원, 27~29쪽.

82) 司馬遷 著, 『史記』, 『秦始皇本紀第六』, “古有天皇, 有地皇, 有泰皇, 泰皇最貴.” ; 曾先之 著, 編輯部 譯, 1988, 『十八史略』, 서울: 自由文庫, 19~20쪽.

83) 班古 著, 辛正根 譯, 2005, 『白虎通義』, 서울: 소명출판, 70~71쪽.

犧·神農·黃帝·堯·舜을⁸⁵⁾ 들에도 불구하고 ‘皇’의 용례가 ‘帝’ 용례의 상위에 있다는 것을 통해서 보다 분명해진다. 중국을 최초로 통일하는 진시황이 三皇·五帝를 축약하여 황제라는 칭호를 만들 때⁸⁶⁾ 皇을 帝의 앞에 둔 것도 이와 같은 측면에 의한 것이다. 그런데 경주의 한복판인 구황지역에 이러한 ‘皇’자를 쓰는 사찰이 셋이나 밀집되어 있으니, 곧 이 지역이 중천건괘의 九五爻 位를 의미하고 있는 것이라고 하겠으며, 그 중앙의 핵심은 단연 皇龍寺라고 할 것이다. 이는 용의 전통적인 상징성과 더불어 의심의 여지가 있을 수 없다고 하겠다. 즉, 구황과 그 핵심이 되는 황룡사에는 세상의 중심, 혹은 가장 신성한 장소라는 의미가 깃들여 있는 것이다. 이는 전륜성왕의 존재적인 배경이 되기에 충분한 측면이 된다고 하겠다.

황룡사의 창건은 法興王의 조카(姪子, <法興王>弟葛文王<立宗>之子)인 眞興王에 의한 것으로 이들은 공히 만년에는 출가하여 승려가 되는 친불교적인 임금이다.⁸⁷⁾ 또한 진흥왕은 신라 최초로 전륜성왕과 관련된 측면이 확인되는 왕이기도 하다.⁸⁸⁾

진흥왕을 전륜성왕과 연관지어 이해해 볼 수 있는 부분은 총 다섯 가지 정도이다.

첫째, 왕궁을 건립하기 위한 공사에서 황룡이 나타난 사건. 이는 황룡이 황제의 덕을 상징한다는 점에서 진흥왕의 ‘德’과 ‘세상을 통치할 수 있는

84) 『史記』, 『五帝本紀第一』.

85) 金景芳·呂紹綱 著, 한국철학사상연구회 기철학분과 譯, 1993, 『易의 哲學-周易繫辭傳』, 서울: 예문지, 160~163쪽.

86) 『史記』, 『秦始皇本紀第六』, “王曰: “去‘泰’, 著‘皇’, 采上古‘帝’位號, 號曰‘皇帝’.”

87) 『三國遺事』, 『興法第三<原宗興法(距<訥祇>世一百餘年) 厭讎滅身>』; 『三國史記』, 『新羅本紀第四<眞興王>』.

88) 이선영, 2006, 『眞興王의 轉輪聖王 理念과 受容과 實現』, 木浦: 木浦大 碩士學位論文, 9~33쪽; 金燦東, 2001, 『印度 Aśoka王과 新羅 眞興王의 統治理念에 나타난 佛教 福祉思想』, 서울: 東國大 碩士學位論文, 40~45쪽.

왕'이라는 것을 동시에 의미한다고 할 수가 있다.

둘째, 아소카왕이 실패한 丈六尊像을 단번에 주도하는 것.⁸⁹⁾ 불교에 있어서 아소카왕은 이상적인 군주로 역사적인 전륜성왕으로까지 인식되는 인물이다. 그런데 진홍왕은 이러한 아소카왕이 실패한 불교적인 일을 단번에 성취할 정도로 불교와 강한 친연성을 확보하고 있는 것이다.⁹⁰⁾ 이는 아소카왕의 태자가 아소카의 부연에 있어서의 한계를 지적하는 것⁹¹⁾과는 크게 대조적인 측면이라고 하겠다.

셋째, 진홍왕의 태자는 銅輪이며, 眞智王은 金輪이라는 점.⁹²⁾ 동륜은 전륜성왕이 4대주를 다스리는 것에 비해서 하나의 州만을 다스린다는 미흡한 전륜성왕을 의미하며, 금륜은 4대주를 모두 다스릴 수 있는 전륜성왕이다.⁹³⁾ 그러므로 이 부분은 진홍왕이 스스로를 전륜성왕과 연관시켜서 이해하고 있었을 개연성을 표면화 해주는 측면이라고 하겠다. 즉, 진홍왕의 아들 명칭이 각각 동륜과 금륜이라는 의미는 이들의 부왕인 진홍왕 역시 전륜성왕의 의미를 상징하고 있는 것이라고 하겠다.

넷째, 진홍왕 만년의 출가와 전륜성왕과의 관계.⁹⁴⁾ 인도의 전륜성왕 기

89) 『三國遺事』, 「塔像第四<皇龍寺丈六>」, “鑄成丈六尊像, 一鼓而就”

90) 金相鉉, 1980, 「新羅 三寶의 成立과 그 意味」, 『東國史學』 제14집, 55~57쪽.

91) 『三國遺事』, 「塔像第四<皇龍寺丈六>」, “時王之太子獨不預斯事, 王使詰之, 太子奏云: 「獨力非功, 曾知不就。」”

92) 銅輪은 진홍왕 27년 태자가 되었으나 33년 사망한다. 그로 인하여 둘째인 金輪(眞智王)이 보위에 오르게 된다. 舍輪은 불교적인 전륜성왕에서는 나타나지 않는 명칭이며, ‘舍’와 ‘金’은 자형이 유사하므로 사륜은 금륜에 대한 오기가 아닌가 사료된다.

『三國史記』, 「新羅本紀第四<眞興王>」; 『三國遺事』, 「王歷第一」, “第二十五眞智王 名舍輪, 一作金輪.”

93) 『阿毘達磨俱舍論』 12, 「分別世品第三之五」(『大正藏』 29, 64b·c), “此王由輪旋轉應導威伏一切名轉輪王。施設足中說有四種。金銀銅鐵輪應別故。如其次第勝上中下。逆次能王領一二三四洲。謂鐵輪王王一洲界。銅輪王二。銀輪王三。若金輪王四洲界。”; 『大唐西域記』 1, (『大正藏』 51, 869c), “金輪王乃化被四天下。銀輪王則政隔北拘盧。銅輪王。除北拘盧及西瞿陀尼。鐵輪王則唯瞻部洲。”

이상의 기준에 의하면 아소카왕은 전체 세계의 1/4만을 지배(中村元 著, 釋悟震 譯, 1999, 『宗教와 社會倫理-古代 宗教와 社會 理想』, 서울: 經書院, 259~260쪽)했기 때문에 鐵輪 轉輪聖王이 된다고 할 수가 있다.

록들에서는 흔히 윤보가 사라진 뒤에 출가하는 양태가 나타나 보인다. 이를 통해서 우리는 진흥왕 역시 이를 의도적으로 모사한 것이 아닌가 하는 추론을 확립해 볼 수가 있게 된다. 물론 법흥왕 역시 만년에 출가하는 양상을 보인다. 그러나 진흥왕은 금륜에게 왕위를 계승하게 하고 출가한다는 점에서 인도 전륜성왕의 행동방식과 보다 높은 유사도를 보이고 있다고 하겠다. 실제로 재위시절의 정복전쟁과 만년의 출가라는 극단적인 이질성은 일반적인 관점에서는 납득에 어려움이 있다. 그러나 전륜성왕과 관련된 기록에는 이와 같은 양상이 하나의 관점에서 상징적으로 인식될 수가 있는 측면이 존재한다. 그러므로 우리는 양자의 영향관계를 인식해 볼 수가 있게 되는 것이다.

다섯째, 興輪寺의 사명을 부여함에 있어서의 ‘輪’의 존재. 흥륜사는 법흥왕이 天鏡林에 시작한 것(14년 始, 22년 再開)을 진흥왕이 재위 5년에 완성한 사찰이다.⁹⁴⁾ 그런데 여기에서의 흥륜이란, 법륜과 윤보를 일으켜 전개한다는 의미에 다름 아니다.⁹⁵⁾ 그러므로 이 부분은 진흥왕의 윤보와 관련되어 이해될 수 있는 부분이라고 하겠다. 즉, 진흥왕에 있어서의 상징적인 윤보는 흥륜사의 輪으로 이해될 수가 있는 것이다.

여섯째, 진흥왕의 정복군주적인 속성. 진흥왕에게 강한 정복군주적인 측면이 존재한다는 것은 주지의 사실이다. 그리고 이는 곧장 전륜성왕의 4대주 통일이라는 관점과 연관되어서 이해될 수 있는 부분이라고 하겠다.

이상을 통해서 우리는 진흥왕이 불교의 전륜성왕 사상을 이용하여 이를 통한 삶의 모식을 전개했다는 것을 인식해 볼 수가 있다. 이는 이후

94) 資料調査室 編, 1987, 『韓國學基礎資料選集-古代篇』, 城南: 韓國精神文化研究院, 574쪽, “晩年に 出家修道한 것 등은 眞興王이 轉輪聖王 사상의 실천자였음을 보여 준다.”
 95) 『三國遺事』, 『興法第三<原宗興法(距<訥祇>世一百餘年) 厭羈滅身>』, “因賜額<大王興輪寺>”; 『三國史記』, 『新羅本紀第四<眞興王>』, “五年, 春二月, <興輪寺>成.”
 96) 洪潤植은 興輪寺의 ‘輪’을 전륜으로 이해한 반면(1988, 『韓國佛教史의 研究』, 서울: 敎文社, 17쪽), 판카즈 모한은 법륜으로 이해하고 있다(2004, 『6세기 신라에서의 왕권과 불교 간의 관계』, 『佛敎學研究』 제9호, 342쪽).

전륜성왕의 측면이 신라 왕실에 큰 영향을 발휘하면서 임금의 이상적인 형태를 제시했을 개연성을 확보하게 해주는 부분이 된다는 점에서 주의가 요구된다.

지금까지 학계에서는 眞平王과 관련하여 석가모니불과 제석천 신앙과의 연관성에 대해서 제시함으로써 전륜성왕 사상의 변화를 시사한 바 있다.⁹⁷⁾ 그러나 인본주의적인 관점을 견지하는 불교에서는 神인 제석천이 인간인 전륜성왕에 비해서 반드시 우월한 위치를 점하는 것은 아니다. 즉, 불교에서는 수승한 덕에 힘입고 있는 전륜성왕 역시 제석천에 뒤지는 위치가 아닌 것이다. 이는 여인오장설이나 전륜성왕이 수미산정에 올라가서 제석천과 반분좌를 한다는 내용 및 전륜성왕의 출가와 이를 통한 최후로서의 붓다 성취,⁹⁸⁾ 그리고 붓다에게는 탄생·초전법륜·장례에 있어서 공히 전륜성왕의 가치가 내재한다⁹⁹⁾는 측면들을 통해서 단적인 확인이 가능하다고 하겠다.

그러므로 진평왕대에 두드러지고 있는 석가모니와 제석천 관련사항들은 석가모니불과의 친연성을 통한 덕의 강조¹⁰⁰⁾로 제석천과 상응할 수 있는 측면에서의 전륜성왕적인 가치를 진일보시킨 것으로도 해석해 볼 수가 있는 것이다. 즉, 제석천을 신앙한 것이 아니라 제석천과 상응하는 관점에서의 이해가 가능하다는 말이다. 이는 진흥왕대의 전륜성왕적 가치가 진평왕대에 변화하는 것이 아니라, 관점을 달리하여 유전되고 있으며 이러한 측면이 선덕왕대에까지 영향을 줄 수 있다는 것을 의미한다.

-
- 97) 金杜珍, 1988, 「新羅 眞平王代の 釋迦佛信仰」, 『韓國學論叢』 제10집, 16~24쪽 ; 안지원, 1997, 「新羅 眞平王代 帝釋信仰과 王權」, 『歷史教育』 제63집, 77~94쪽.
98) 우리는 불경에 기록되어 있는 대표적인 전륜성왕들인 頂生王이나 大善見王 등 다수의 전륜성왕들이 석가모니불의 본생이라는 점에 주목할 필요가 있다.
99) 廉仲燮, 2005, 「붓다 탄생의 예언에 관한 고찰 - 漢譯佛傳을 중심으로」, 『佛敎學研究』 제12호, 419~517쪽.
100) 김덕원, 1992, 「新羅 眞平王代の 政治改革 小考」, 『明知史論』 제4집, 35쪽 ; 金杜珍, 1988, 「新羅 眞平王代の 釋迦佛信仰」, 『韓國學論叢』 제10집, 33~34쪽.

진흥왕 이후 진평왕은 하늘로부터 玉帶를 하사받고 있고, 이러한 신이함은 선덕왕대까지 두드러진 양상으로 나타나고 있다. 그리고 이러한 결과가 바로 신라의 三寶로 일컬어지는 丈六尊像과 天賜玉帶, 그리고 九層木塔이라고 할 것이다. 이러한 삼보는 공히 神·佛과 연관된 신이함 속에서 제작, 혹은 하사받은 물건이다. 그런데 구층목탑은 앞의 두 보물에 비해서 상대적으로 신이함은 적다. 장육존상이 붓다와 관련된 인도라는 장소와 아소카왕과 연관된 질료적인 신이함을 확보하고 있고,¹⁰¹⁾ 천사옥대가 하늘이라는 장소와 그러한 장소에 입각한 질료적인 신이함을 간직하고 있다면,¹⁰²⁾ 구층목탑은 장소적으로는 인접한 중국의 五臺山이며, 질료적으로는 전혀 신이함이 존재하지 않는다.¹⁰³⁾ 즉, 앞의 두 보물이 불가사의의 대상이라면, 구층목탑은 인간의 위대한 기념비적 역작의 속성이 강한 것이다. 물론 구층목탑의 제작 동기에는 분명 신이함이 수반되어 있다. 그러나 이는 앞의 두 보물의 신비에 비할 바가 아니다. 그런데도 불구하고 구층목탑이 萬波息笛과 같은 신이한 유물¹⁰⁴⁾을 물리치고 신라의 삼보가 된다는 것은 그 속에 강한 상징성과 관련된 내포의미가 존재하고 있기 때문이 아닌가 한다. 그리고 이는 구층목탑의 건립 군주인 선덕왕과 직결되는 것으로 이해된다.

101) 「三國遺事」, 「塔像第四<皇龍寺丈六>」.

102) 「三國遺事」, 「紀異卷第一<天賜玉帶>」, “卽位元年, 有天使降於殿庭, 謂王曰: 「上皇命我傳賜玉帶, 王親奉跪受.」 然後其使上天. 凡郊廟大祀皆服之.” ; 金宗瑞·鄭麟趾 外編, 「高麗史」 2, “(世家2-太祖2) (丁酉) 二十年夏五月癸丑金傳獻鑄金安玉排方腰帶長十圍六十二鈞. 新羅寶藏殆四百年世傳聖帝帶. 王受之命元尹弋萱藏于物藏. 初新羅使金律來王問曰: “聞新羅有三大寶丈六金像九層塔并聖帝帶也三寶未亡國亦未亡. 塔像猶存不知聖帶今猶在耶.” 律對曰: “臣未嘗聞聖帶也.” 王笑曰: “卿爲貴臣何不知國之大寶.” 律慚還告其王. 王問群臣無能知者時有皇龍寺僧年過九十者曰: “予聞聖帶是真平大王所服歷代傳之藏在南庫.” 王遂開庫風雨暴作白晝晦冥不得見. 乃擇日齋祭然後見之. 國人以眞平王是聖骨之王稱曰聖帝帶.”

103) 「三國遺事」, 「塔像第四<皇龍寺九層塔>」.

104) 「三國遺事」, 「紀異卷第二<萬波息笛>」.

2. 九層木塔과 輪寶

구층목탑은 황룡사 건축의 大尾를 장식하는 불사이다. 그러나 황룡사 건축의도의 처음에는 존재하지 않았던 거대한 탑의 첨가는 황룡사가 장육존상 중심에서 장육존상과 구층목탑이라는 이중중심구조로 변모하였음을 의미한다고 하겠다. 이는 이러한 양자가 공히 신라삼보가 된다는 것을 통해서 분명해진다.

선덕왕의 이와 같은 대작불사는 선덕왕이 진흥왕을 단순히 계승하는 것이 아니라, 이를 능가하려는 양상을 보이고 있다는 것을 의미한다. 이는 선덕왕 4년에 건립되는 영묘사에 良志가 제작한 장육존상이 존재했다는 것을 통해서 인식 가능한 면이 있다.¹⁰⁵⁾ 또한 진흥왕이 황룡사 창건과 관련하여 황룡과 아소카왕과 연결되어 있다면, 선덕왕은 황룡의 부친이 되는 태화지의 용과 석가모니 붓다의 左脇侍 보살인 문수와 연관되어 있다. 이는 양자의 위계상 선덕왕이 진흥왕에 비해서 보다 높은 위치를 점하고 있다는 것을 나타내 준다.

그리고 이와 관련하여 진흥왕이 신라 주변의 영토확장에서 그치는 반면, 선덕왕은 구층목탑을 통해서 세계제패를 발원하고 있는 것이다. 물론 선덕왕의 영토확장과 관련된 실질적인 업적은 진흥왕에 크게 미치지 못한다. 아니 선덕왕은 642년 大耶城을 비롯한 40여 성을 백제에 상실하는 등 도리어 국토의 많은 부분을 침탈당하여 빼앗기고 있었다.¹⁰⁶⁾ 그러나 그럼에도 그 뜻만큼은 진흥왕이 미칠 수 있는 바가 아니다. 물론 이는 선덕왕이 현실적인 취약성을 종교를 통해서 극복하고자 하는 측면에서 연

105) 「三國遺事」, 「義解第五<良志使錫>」, “<靈廟>丈六三尊”

106) 崔昌大, 1982, 「善德·眞德女王과 그 時代」, 「釜山工業專門大學 研究論文集」 제 23집, 133쪽 ; 丁仲煥, 1977, 「毗曇·廉宗亂의 原因考」, 「東亞論叢」 제14집, 13~14쪽.

유한다고도 할 수가 있다. 그러나 그렇다고 하더라도 그 이상만큼은 진흥왕을 크게 능가한다고 할 것이다.

바로 이 부분에서 생각될 수 있는 측면이 구층목탑의 윤보적인 관점이다. 진흥왕은 아소카왕을 능가하는 佛緣으로 아소카왕이 실패한 장육존상을 단번에 성취하는 모습을 보인다. 그리고 아소카왕에서는 나타나고 있지 않은 윤보적인 측면을 흥륜사라는 유형적인 가치를 통해서 일정 부분 이상 상징화시키고 있다. 이는 아소카왕에 대한 진흥왕의 우월한 측면이라고 하겠다. 물론 이 역시도 진흥왕의 주관적인 것으로 실질적으로 진흥왕은 佛緣이나 영토확장에 있어서 아소카왕과 비교될 수 있는 인물이 아니다. 다만 진흥왕은 이와 같이 불교를 이용하여 신라인의 자부심을 고취시키고 국론결집을 성취하여, 이를 통해서 그 이전시기에는 보이지 않던 강한 신라를 만들어 내고 있는 것이다.

이와 같은 양상은 선덕왕에게서도 그대로 인식될 수 있는 모식이다. 불교의 현실적인 이상군주인 아소카왕이 진흥왕에 의해서 극복되었다면, 이러한 진흥왕을 다시금 극복하고 있는 것이 선덕왕인 것이다. 즉, 선덕왕은 진흥왕에 의해서 성공적으로 선행된 불교를 이용한 국론결집과 이를 통한 국란극복을 재천명하고 있는 것이다.

당시 신라의 문제점은 선덕왕이 여성이라는 측면에서 파생하는 덕은 있으나 군사적인 능력이 약하다는 것이다.¹⁰⁷⁾ 그러나 이는 선덕왕의 입장에서 극복하기가 용이한 부분이 아니다. 실제로 <선덕왕지기삼사>의 제2사에는 다분히 신비적인 요소에 입각한 선덕왕의 군사사용이 나타나고 있다. 이는 여성으로 인한 군사적인 취약성을 신이함을 통해서 극복해보려는 측면이라고 하겠다.¹⁰⁸⁾ 또한 <구층목탑조>에는 선덕왕대의 혼란

107) 李仁哲, 1999, 「芬皇寺 創建의 政治·經濟의 背景」, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 제20호, 12쪽.

108) 위의 논문, 12~13쪽.

이 선덕왕에게서 기인하는 것이 아니라 산천의 험함 등에 의한 필연적인 것이라는 문수의 언급이 있다.¹⁰⁹⁾ 이는 현실적인 난맥상을 불교라는 종교를 통해서 합리화해 보려는 측면으로 이해된다.

그리고 이와 같은 연장선상에 황룡사구층목탑의 건립도 존재한다고 하겠다. 즉, 구층목탑을 건립한다는 것은 당시의 선덕왕으로서는 최선의 선택이었다고 할 수가 있는 것이다. 그리고 이러한 과정에서 신라인들의 자부심 고취와 국론결집을 위해서 진행되는 것이 9층의 모든 층에 주변국의 제패라는 원대하고 강력한 의미를 부여하는 것이라고 하겠다. 즉, 현실적으로 극복하기 어려운 과제를 종교적으로 극복하려는 노력을 보이고 있는 것이다. 이는 고려조의 초조·재조대장경 간행이나, 조선조에 있어서 양란 이후 禮學이 대두가 되어 사상적인 관점에서의 극복을 시도하는 것¹¹⁰⁾과 일맥상통하는 가치라고 하겠다.

‘불탑의 건립’과 이를 통한 ‘주변국의 병합’은 모순성이 내포될 수 있는 부분이다. 왜냐하면, 불탑은 자비와 탈속을 상징한다고 할 수 있는 반면, 주변국의 병합은 전쟁이 수반되는 현실적인 문제이기 때문이다. 그러나 여기에 전륜성왕의 가치를 대입하게 되면 이러한 양자는 상호 무리 없이 연결될 수가 있게 된다. 실제로 구층목탑을 세우게 되면 이웃나라가 항복하고 구한이 조공을 오게 된다는 것은 이러한 구층목탑을 통한 세계 제패가 무력을 사용한 것이 아닌 덕에 의한 가치라는 것을 의미한다. 즉, 전륜성왕이 4대주를 주유하게 될 때, 윤보가 허공에서 앞서게 됨으로 인하여 이르는 곳마다 모든 국가와 민족들이 귀순해 오듯이, 구층목탑을 건립하게 되면 신라의 주변국가들은 모두가 조공을 바치며 신라를 섬기게

109) 「三國遺事」, 「塔像第四<皇龍寺九層塔>」, “<文殊>又云:「汝國王是<天竺><刹利種王>, 預受佛記, 故別有因緣, 不同<東夷>·<共工>之族. 然以山川崎嶇, 故人性驕悖, 多信邪見, 而時或天神降禍, 然有多聞比丘, 在於國中, 是以君臣安泰, 萬庶和平矣.」”

110) 崔英成 著, 1997, 「韓國儒學思想史」, 서울: 亞細亞文化社, 1997, 139~141쪽.

된다는 것이다. 이러한 측면은 우리로 하여금 구층목탑을 윤보적인 관점에서 이해할 수 있는 개연성을 제공해 준다. 물론 구층목탑의 건립이후 현실은 毗曇과 廉宗의 난과 이 난의 과정 중에서 선덕왕의 돌연한 죽음 뿐이다.¹¹¹⁾ 그러나 우리의 입각점은 사건의 현실적인 측면에 있는 것이 아니라, 일연의 관점에 의한 선덕왕에 대한 종교적 인식에 있다고 하겠다. 그러므로 구층목탑의 세계제패 발원과 비담과 염종의 난 과정에서의 선덕왕의 죽음은 서로 논리적인 층차를 달리하고 있다고 할 수가 있는 것이다. 이는 제3사에서 선덕왕이 자신의 죽음을 예언하고 도리천을 장지로 정하는 것을 통해서도 분명하게 인식될 수 있는 바라고 하겠다.

선덕왕과 관련된 내용 검토에서 구층목탑이 윤보적인 성향을 내포하고 있기는 하지만, 불교전통의 어디에서도 탑이 윤보가 되는 경우는 없다. 그러나 윤보는 실재하는 어떤 존재물이 아닌 덕의 상징이라는 점을 감안한다면, 윤보는 그 어떤 것도 될 수가 있는 것이 아닌가 한다. 실제로 진흥왕에 있어서 윤보적인 가치는 흥륜사이며, 이는 아소카왕에게서는 발견되지 않는 부분이다. 이와 같은 측면은 선덕왕에 있어서 구층목탑도 윤보가 될 수 있는 개연성이 된다고 하겠다.

아소카왕에게서 윤보적인 가치는 법에 의한 통치라는 무형적인 것이었다. 그러나 이를 극복한 진흥왕에 오게 되면 이는 보다 진실보하여 유형적인 양상이 되며, 이것이 다시금 선덕왕이 이르게 되면 구층목탑과 같은 보다 구체적이고 목적이 분명한 산물의 양태를 파생하고 있다고 하겠다.

구층목탑이 윤보인지에 대한 분명한 언급은 존재하지 않는다. 그러나

111) 이에 대해서는 선덕왕이 毗曇·廉宗의 난에 의해 희생되었다는 주장(山尾幸久著, 『古代の日朝關係』, 東京: 塙書房, 1989, p.392·400)과 난의 과정에서 자연사한 것(주보돈, 『비담의 난과 선덕왕대 정치운영』, 『이기백선생고회기념 韓國史學論叢上』, 서울: 一朝閣, 1994, 212~213쪽)이라는 두 가지의 주장이 있다.

구층목탑이 선덕왕이 덕만 있는 유약한 여성적인 부분에 대한 신인의 계시에 입각한 극복수단으로 제시된 것이고, 이를 통해서 우리 역사에서는 전무후무한 세계제패가 발원되고 있다는 점은 이의 윤보적인 타당성이 능히 확보될 수가 있는 부분이라고 하겠다. 즉, 구층목탑이 윤보라는 언급은 존재하지 않지만, 구층목탑의 건립과 관련된 전후의 내용에서 우리는 윤보의 상징성을 읽어 볼 수가 있는 것이다. 그리고 이는 선덕왕의 전륜성왕적인 측면과 구층목탑이 신라의 삼보가 된다는 점과 더하여져 전체적으로 符節이 합치되는 바라고 하겠다.

맺음말

이상을 통해서 우리는 선덕왕에게서 전륜성왕의 군주적인 상징성이 존재한다는 점에 대해서 확인해 볼 수가 있었다.

이를 위해서 본고에서는 먼저 제 I 장에서 김부식과 일연의 선덕왕에 대한 인식을 정리하고, 일연의 관점에는 선덕왕을 전륜성왕으로 파악할 수 있는 측면이 존재함에 대해서 고찰해 보았다. 선덕왕을 전륜성왕으로 파악해 볼 수 있는 일연의 인식 중 대표적인 것으로는 선덕왕 사후 도리천이 장지가 되고 있다는 것과 선덕왕이 인도의 *kṣatriy* 종성이라는 것이다. 이러한 두 가지를 통해서 우리는 선덕왕을 전륜성왕으로 파악해 볼 수 있는 충분한 입각점을 확보해 보게 된다.

다음으로는 제 II 장을 통해서 불교전적 안의 전륜성왕에 대한 기록을 정리하고 이를 선덕왕에 대한 내용과 상호 연관시켜 봄으로써 인하여 선덕왕이 전륜성왕이라는 인식을 보다 심화시켜 보았다. 이는 전륜성왕의 다

섯 가지 특징과 윤보와 관련된 세 가지 측면이 선덕왕에 대한 기록들과 연결될 수 있다는 점에서 타당성이 확보된다고 하겠다.

끝으로 제Ⅲ장에서는 선덕왕의 전륜성왕적인 측면이 진흥왕과의 연장선상에 있으며, 황룡사구층목탑이 전륜성왕의 상징인 윤보로 해석될 수 있음에 대해서 살펴보았다. 이는 선덕왕의 전륜성왕적인 측면이 진흥왕의 종교를 통한 국론결집과 연장선상에 있는 것으로 선덕왕 치세의 안정과 밀접한 상관관계를 확보하고 있다는 점을 확인해 볼 수가 있는 부분이다. 그리고 이를 통해서 황룡사구층목탑의 건립 의미에 윤보적인 가치가 내재한다는 점에 대해서도 파악해 보게 된다.

이와 같은 고찰의 결과 우리는 신이함이 강하게 나타나 있는 선덕왕에 대한 일연의 기록이 불교적인 관점에서 전체적으로 전륜성왕을 상징하고 있다는 점을 파악해 볼 수가 있게 된다. 또한 본고의 정리를 통해서 우리는 진흥왕에서 비롯된 전륜성왕의 관점이 선덕왕 때까지 연결되고 있었다는 것을 확인해 볼 수가 있고, 황룡사구층목탑의 이해에 윤보적인 관점이 제기될 수 있으며, 불교에 있어서의 여성군주에 대한 긍정적인 인식을 확인해 볼 수가 있게 된다고 하겠다.

참고문헌

- 法顯 譯, 『大般涅槃經』, 『大正藏』 1.
闍那崛多 等譯, 『起世經』, 『大正藏』 1.
法立·法炬 譯, 『大樓炭經』, 『大正藏』 1.
達摩笈多 譯, 『起世因本經』, 『大正藏』 1.
瞿曇僧伽提婆 譯, 『中阿含經』, 『大正藏』 1.
佛陀耶舍·竺佛念 譯, 『長阿含經』, 『大正藏』 1.
求那跋陀羅 譯, 『雜阿含經』, 『大正藏』 2.
瞿曇僧伽提婆 譯, 『增壹阿含經』, 『大正藏』 2.
竺法護 譯, 『佛說普曜經』, 『大正藏』 3.
闍那崛多 譯, 『佛本行集經』, 『大正藏』 3.
法賢 譯, 『佛說衆許摩訶帝經』, 『大正藏』 3.
地婆訶羅 譯, 『方廣大莊嚴經』, 『大正藏』 3.
竺法護 譯, 『正法華經』, 『大正藏』 9.
鳩摩羅什 譯, 『妙法蓮華經』, 『大正藏』 9.
闍那崛多·達摩笈多 共譯, 『添品妙法蓮華經』, 『大正藏』 9.
求那跋陀羅 譯, 『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』, 『大正藏』 12.
鳩摩羅什 譯, 『佛說彌勒下生成佛經』, 『大正藏』 14.
五百大阿羅漢 等造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨大毘婆沙論』, 『大正藏』 27.
世親 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨俱舍論』, 『大正藏』 29.
玄奘 著, 辯機 撰, 『大唐西域記』, 『大正藏』 51.

『Dhamma-pada』.

『Sutta-nipāta』.

『論語』.

『尙書』.

『周易』.

金富軾 撰, 『三國史記』.

金宗瑞·鄭麟趾 外 編, 『高麗史』.

司馬遷 著, 『史記』.

徐居正 等 編, 『三國史節要』.

王弼 著, 『周易王弼註』.

一然 撰, 『三國遺事』.

程頤 著, 『伊川易傳』.

權五民 譯, 2002, 『阿毘達磨俱舍論2』, 서울: 東國譯經院.

金富軾 著, 이재호 譯, 1997, 『三國史記1』, 서울: 숲.

班古 著, 辛正根 譯, 2005, 『白虎通義』, 서울: 소명출판.

成百曉 譯, 2004, 『書經集傳下』, 서울: 傳統文化硏究會.

成百曉 譯, 2003, 『詩經集傳上』, 서울: 傳統文化硏究會.

吳兢 著, 金宗鎬 譯, 1986, 『唐太宗·貞觀政要』, 서울: 自由文庫.

李家源 譯, 1986, 『書經』, 서울: 弘新文化社.

曾先之 著, 編輯部 譯, 1988, 『十八史略』, 서울: 自由文庫.

黃壽永 編, 1976, 『新羅金石遺文』, 서울: 一志社.

고운기 著, 1997, 『一然』, 서울: 한길사.

문을식 著, 2001, 『인도의 思想과 文化』, 서울: 如來.

서영애 著, 2006, 『佛敎의 女性觀』, 서울: 佛敎時代社.

李春植 著, 1997, 『中國 古代史의 展開』, 서울: 신서원.

資料調査室 編, 1987, 『韓國學基礎資料選集-古代篇』, 城南: 韓國精神文化
研究院.

崔英成 著, 1997, 『韓國儒學思想史』, 서울: 亞細亞文化社.

최완수 著, 2002, 『한국불상의 원류를 찾아서1』, 서울: 대원사.

海住 著, 1996, 『佛敎敎理講座』, 서울: 佛光出版部.

洪潤植, 1988, 『韓國佛敎史의 研究』, 서울: 敎文社.

金景芳·呂紹綱 著, 한국철학사상연구회 기철학분과 譯, 1993, 『易의 哲
學-周易繫辭傳』, 서울: 예문지.

다카다 오사무 著, 이숙희 譯, 1994, 『佛像의 誕生』, 서울: 예경.

梁啓超·馮友蘭 外 著, 김홍경 譯, 1993, 『陰陽五行說의 研究』, 서울: 신
지서원.

에띠엔 라모뜨 著, 浩眞 譯, 2006, 『印度佛敎史1』, 서울: 時空社.

우마 차크라바르틴 著, 박제선 譯, 2004, 『古代印度社會와 初期佛敎』, 서
울: 民族社.

李宗桂 著, 李宰碩 譯, 1993, 『中國文化概論』, 서울: 東文選.

자닌 오브와예 著, 임정재 譯, 2004, 『古代 印度의 日常生活』, 서울: 우물
이 있는 집.

趙文潤·王雙懷 著, 김택중·안명자·김문 譯, 『武則天評傳』, 서울: 책
과 함께, 2004.

中村元 著, 釋悟震 譯, 1999, 『宗教와 社會倫理-古代 宗教와 社會 理想』,
서울: 經書院.

츠카모토 게이쇼 著, 浩眞·淨修 譯, 2008, 『아쇼까왕 碑文』, 서울:佛敎時
代社.

馮友蘭 著, 곽신환 譯, 1993, 『中國 哲學의 精神[新原道]』, 서울: 瑞光社.

馮友蘭 著, 鄭仁在 譯, 2004, 『中國哲學史』, 서울: 螢雪出版社.

- K. S. 케네쓰 첸 著, 박해당 譯, 1991, 『中國佛敎上』, 서울: 民族社.
- 토오도오 교순·시오이리 료오토 著, 차차석 譯, 1992, 『中國佛敎史』, 서울: 대원정사.
- 渡邊照宏 著, 2005, 『新釋尊伝』, 東京: ちくま學藝文庫.
- 山尾幸久 著, 1989, 『古代の日朝關係』, 東京: 塙書房.
- 井上秀雄, 1978, 『古代朝鮮史序設: 王者と宗敎』, 東京: 寧樂社.
- 平川彰 著, 2006, 『インド佛敎史上』, 東京: 春秋社.
- 주보돈, 1994, 「비담의 난과 선덕왕대 정치운영」, 『이기백선생고회기념 韓國史學論叢上』, 서울: 一朝閣.
- 金燦東, 2001, 「印度 Aśoka王과 新羅 眞興王의 統治理念에 나타난 佛敎 福祉思想」, 서울: 東國大 碩士學位論文.
- 梁正錫, 2001, 「新羅 中古期 皇龍寺의 造營과 意味」, 서울: 高麗大 博士學位論文.
- 이선영, 2006, 「眞興王의 轉輪聖王 理念과 受容과 實現」, 木浦: 木浦大 碩士學位論文.
- 李昌淑, 1993, 「印度佛敎의 女性成佛思想에 대한 研究」, 서울: 東國大 博士學位論文.
- 姜英卿, 1990, 「新羅 善德王의 [知幾三事]에 대한 一考察」, 『원우론총』 제8호.
- 김덕원, 1992, 「新羅 眞平王代의 政治改革 小考」, 『明知史論』 제4집.
- 金杜珍, 1988, 「新羅 眞平王代의 釋迦佛信仰」, 『韓國學論叢』 제10집.
- 金相鉉, 1980, 「新羅 三寶의 成立과 그 意味」, 『東國史學』 제14집.

- 김진열, 1990, 「輪廻說 再考Ⅲ-윤회설의 기원과 그 토대」, 『東國思想』 제 23집.
- 辛鐘遠, 1996, 「『三國遺事』 善德王知幾三事條의 몇 가지 문제」, 『新羅文化祭學術發表論文集』 제17호.
- 안지원, 1997, 「新羅 眞平王代 帝釋信仰과 王權」, 『歷史教育』 제63집.
- 廉仲燮, 2008, 「佛敎宇宙論과 寺院構造의 관계성 고찰」, 『建築歷史研究』 제56호.
- 廉仲燮, 2005, 「붓다 탄생의 예언에 관한 고찰 - 漢譯佛傳을 중심으로」, 『佛敎學研究』 제12호.
- 廉仲燮, 2008, 「<善德王知幾三事>중 第3事 고찰」, 『史學研究』 제90호.
- 廉仲燮, 2007, 「Kailas山의 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學研究』 제17호.
- 李仁哲, 1999, 「芬皇寺 創建의 政治·經濟的 背景」, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 제20호.
- 全海住, 1986, 「比丘尼敎團의 成立에 대한 考察-比丘尼八敬法을 中心으로」, 『韓國佛敎學』 제11집.
- 丁仲煥, 1977, 「毗曇·廉宗亂의 原因考」, 『東亞論叢』 제14집.
- 崔昌大, 1982, 「善德·眞德女王과 그 時代」, 『釜山工業專門大學 研究論文集』 제23집.
- 관카즈 모한, 2004, 「6세기 신라에서의 왕권과 불교 간의 관계」, 『佛敎學研究』 제9호.

Abstract

A Consideration on Queen Seondeok's Cakra-varti-rājan Aspect

Youm, Jung-Seop

Queen Seondeok is a noteworthy person in that she was the first female monarch in the Korean history and the evaluation on her was radically opposite between Busik Kim and Ilyeon.

Busik Kim saw Queen Seondeok and her ruling negatively in the male-centered and Confucian view point. On the other hand, Ilyeon recorded that Queen Seondeok was a very extraordinary monarch with marvelous characters. Furthermore, interestingly enough, he understood her in relation with the Buddhist ideal monarch Cakra-varti-rājan. These opposite recognitions on the same person are closely related with the recognition background of the historians.

In this paper, on the basis of this Ilyeon's recognition, it is investigated how Queen Seondeok can be understood in the aspect of Cakra-varti-rājan.

For this, in chapter II of this paper, the recognitions of Busik Kim and Ilyeon are reviewed first, and then it was searched in what aspect Ilyeon could understand Queen Seondeok as Cakra-varti-rājan. In chapter III, the records on Cakra-varti-rājan in the Buddhist documents were arranged and then their interrelation with the record of Queen Seondeok was sought to deepen the recognition of Queen Seondeok as Cakra-varti-rājan. Finally, in chapter IV, it

was searched how Queen Seondeok's Cakra-varti-rājan aspect lies on the extension with King Jinheung, and how the Nine-story Wooden Pagoda of Hwangnyong Temple can be interpreted as cakra-ratna the symbol of Cakra-varti-rājan.

As a result of this consideration, we can find out that Ilyeon's record on Queen Seondeok with strong marvelous features is symbolizing Cakra-varti-rājan in general.

The approach to King Jinheung in the light of Buddhist ideal monarch Cakra-varti-rājan has been made from early in diverse researches including the degree dissertations. But, the Cakra-varti-rājan aspect has never been noticed in relation with Queen Seondeok. It was because Ilyeon's record on Queen Seondeok was filled with such a mysterious symbolism that it was hard to understand its meaning. Therefore, this paper can be said to have sufficient adequacy in that it tries to understand Queen Seondeok on the value line of Cakra-varti-rājan.

Key Words : Queen Seondeok, King Jinheung, cakra-varti-rājan, cakra-ratna, Hwangnyong Temple, Nine-story Wooden Pagoda of Hwangnyong Temple, Busik Kim, Ilyeon, 『Samguk Yusa』