
동아시아의 ‘王即佛’ 전통과 미륵불 궁예

박 광 연

(동국대 HK연구교수)

머리말

I. 중국의 ‘왕즉불’ 관념의 전개

1. 남북조시대의 왕권과 불교
2. 무척천시대의 왕권과 불교

II. 후고구려(태봉) 왕 궁예와 미륵불

1. 미륵불 표방의 시대적 배경
2. 미륵불 궁예에 대한 재해석

맺음말

- 이 논문은 2011년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임. (NRF-2011-361-A00008)
- 투고일: 2012. 5. 20. ● 심사일: 2012. 5. 22. ● 게재확정일: 2012. 6. 10.

요약

後高句麗(901~918)의 왕 弓裔가 彌勒佛을 표방하게 된 배경으로 선행 연구에서는 신라 하대의 일반민들 사이에 眞表에 의해 보급된 미륵하생신앙이 말법 의식과 더불어 널리 유포되어 있었다는 점을 강조하여 왔는데, 이 글에서는 그 배경을 몇 가지 추가하였다.

첫째, 9세기 후반 신라 왕실의 미륵신앙이다. 景文王의 누이인 단의장옹주가 선종 승려를 미륵불로 높였는데, 여기에는 왕을 轉輪聖王에 비견하고자 하는 의도가 있었던 것 같다. 둘째, 9세기 후반 선종 승려들의 미륵신앙이다. 신라의 선종에는, 唐의 선종과 달리, 迦葉이 鷄足山에서 미륵의 하생을 기다린다는 傳衣說에 근거한 미륵신앙이 있었다. 궁예의 미륵불 표방에 선종 승려들이 적극 협조하였을 가능성이 있다. 셋째, 황제이면서 진륜성왕이자 미륵불을 자처하였던 武則天이 또 하나의 배경이다. 궁예는, 『大雲經』, 『寶雨經』 등 僞徑을 적극 활용하여 권력을 확보하였던 武則天처럼, 스스로 20여 권의 經을 지었다.

궁예가 미륵불을 표방한 것은 9세기 후반 신라 왕실 및 승려들의 미륵신앙 맥락과 동아시아 ‘王卽佛’ 전통 속에서 이해할 수 있다. 미륵불임을 자처하였던 시기가 10년이 채 되지 않는 짧은 기간이지만, ‘왕즉불’의 전통이 재현되었다는 것이 흥미롭다.

주제어 : 王卽佛, 轉輪聖王, 彌勒佛, 彌勒下生, 花郎, 弓裔, 禪宗, 景文王, 武則天

머리말

인도에서 승가는 정치권력과 일정한 거리를 유지하였고, 왕들도 승가를 외호할 뿐 자신의 권력 밑에 두려 하지 않았다. 불교는 중앙아시아를 거쳐 동아시아로 전파되면서 그 토양에 맞는 모습으로 변모해갔다. 인도나 서역의 승려들이 동아시아로 왔을 당시, 강력한 왕권 및 통치 체제의 수립을 추구하는 국가들이 많았다. 아시아대륙은 3세기의 위 촉 오 삼국 시대, 서진시대(265~316)를 지나 4~5세기에 오호십육국(316~439)과 동진(317~420)으로 분열되면서 쟁란이 계속되었다. 이러한 상황에서 집권자의 협조 없이는 교화 활동을 펼치기 어렵다고 판단한 불교인들은 왕의 기호에 맞는 이야기나 행동으로 환심을 샀고, 왕은 불교를 통해 그 자신의 권위를 높이고자 하였다. 이러한 경향을 대표하는 용어가 ‘왕즉불王卽佛’ ‘황제즉여래皇帝卽如來’라고 할 수 있으니, 승려들은 황제가 바로 부처라고 칭송하였다.¹⁾

신라에 불교가 전래되던 때의 상황도 비슷하였다. 6세기 국가 체제를 정비해나가던 신라는 왕이 앞장서서 불교를 믿고 따를 것을 종용하였다. 법흥왕은 토착신앙에 기반하여 권위를 내세우던 다른 부족을 누를 수 있는 방안으로 불교를 선택하였고, 이후 중고기 왕실은 ‘왕이 전륜성왕이다’, ‘왕족이 석가족이다’는 관념을 만들어내며 왕권의 신성성을 강화하였다. 삼국 통일 이후에도 왕실은 줄곧 불교에 우호적인 태도를 보였고, 이는 14세기 고려가 멸할 때까지 변함이 없었다.

한국사에서 국가 통치에 불교를 이용한 대표적인 인물은, 스스로 미륵불이라고 일컬었던 후고구려(태봉)의 왕 궁예이다. 때문에 궁예의 불교

1) 鈴木啓造, 1962, 「皇帝卽菩薩と皇帝卽如來について」, 『佛敎史學』 10-1.

정책에 대해서는 많은 연구가 있다. 『삼국사기』, 『삼국유사』 및 『고려사』의 기록에 근거하여 신라말 고려초의 시대 상황 속에서 궁예의 위치를 파악하면서²⁾ 그의 미륵신앙을 강조하였고³⁾ 토착신앙적 성격을 강조하기도 하였다.⁴⁾ 신자료의 발굴 및 기존 자료의 새로운 해석을 통해 궁예 불교의 새로운 측면을 규명하기도 하였는데, 치성광불신앙⁵⁾이나 화엄에 대한 이해,⁶⁾ 선종에 대한 입장⁷⁾도 밝혀졌다.

-
- 2) 김두진, 1981, 「고려초 범상종과 그 사상」, 『한우근박사정년기념사학논총』, 지식산업사.
신호철, 1982, 「궁예의 정치적 성격 - 특히 불교와의 관계를 중심으로」, 『한국학보』 29.
이정신, 1984, 「궁예정권의 성립과 변천」, 『남사정제각박사고회기념 동양학논총』, 고려원.
이재범, 1988, 「궁예정권의 정치적 성격에 관한 고찰」, 『溪村閔丙河教授停年紀念史學論叢』, 刊行委員會.
추만호, 1994, 「신라말 사상계의 동향」, 『신라말 고려초의 정치·사회변동』, 신서원.
문경혜, 1999, 「궁예정권과 불교」, 동국대 석사학위논문.
이경복, 2003, 「궁예와 사굴산문」, 『백산학보』 66.
조범환, 2008, 「태봉의 종교와 사상」, 『궁예의 나라 태봉 그 역사와 문화』, 일조각.
- 3) 손영익, 1961, 「신라(궁예)의 불교사상 연구」, 동국대 석사학위논문.
이영자, 1987, 「羅末·後三國 미륵신앙의 성격」, 『한국미륵사상연구』, 동국대출판부.
김상현, 1988, 「한국의 미륵신앙」, 『미륵사상과 민중사상』, 한진출판사.
김상룡, 1988, 「한국 미륵신앙의 기원과 성립전개」, 『미륵사상과 민중사상』, 한진출판사.
김혜완, 1992, 「신라 하대의 미륵신앙」, 『成大史林』 8.
김두진, 1992, 「궁예의 미륵세계」, 『한국사시민강좌』 10.
김남윤, 1993, 「신라 미륵신앙의 전개와 특성」, 『역사연구』 2.
양경숙, 1993, 「궁예와 그의 미륵불 사상」, 『북악사론』 3.
조인성, 1996, 「미륵신앙과 신라사회 - 진표의 미륵신앙과 신라말 농민봉기와의 관련성을 중심으로」, 『진단학보』 82.
조인성, 2002, 「궁예 - 미륵불을 자처한 전제군주」, 『한국사시민강좌』 31, 일조각.
김두진, 2007, 「궁예의 미륵관심법사상과 그 의미」, 『한국학논총』 29.
- 4) 김두진, 2008, 「궁예의 토착 불교사상」, 『한국학논총』 30.
5) 최성은, 2002, 「나말려초 중부지역 석불조각에 대한 고찰 - 궁예 태봉(901~918)지역 미술에 대한 시고」, 『역사와 현실』 44.
6) 최연식, 2004, 「『健拏標訶一乘修行者秘密義記』와 羅末麗初 華嚴學의 일동향」, 『한국사연구』 126.

기존 논문은 궁예의 미륵신앙에 대한 연구가 압도적인데, 대부분 진표(또는 범상종)의 미륵신앙과 연결시키고 있다. 경덕왕대에 활동한 진표의 영향으로 명주(강원도)의 일반민 사이에 미륵신앙이 확산되어 있었고 궁예도 그 영향을 받았다는 것이다. 하지만 신라하대에 진표가 내세운 미륵신앙이 확산되어 있었다는 것은 사료로 증명하기 어려운 측면이 있고, 이미 비판이 제기된 바와 같이 궁예와 진표의 미륵신앙 성격이 일치하지 않는 측면도 있다.⁸⁾ 삼매 수행을 통해 미륵보살을 친견한 진표와 자신이 미륵불이라고 주장한 궁예는 다르다는 것이다. 그러므로 본고에서는 궁예가 미륵불을 표방하게 된 보다 직접적인 배경을 찾아보고자 한다. 동아시아의 역사 속에서 스스로 하생한 미륵불이라고 주장한 사례가 많고, 특히 궁예와 마찬가지로 국왕이면서 미륵불이라고 자처한 사례도 있다. 그러므로 동아시아의 ‘왕즉불’ 전통 속에서 궁예의 불교를 이해해보고자 한다. 그리고 궁예가 성장한 9세기 후반의 신라의 분위기 속에서 궁예가 미륵불을 자처하게 된 원인을 찾아보고자 한다. 이를 통해 궁예의 의식과 행동을 역사적 맥락 속에서 이해할 수 있게 되리라 생각한다.

I. 중국의 ‘왕즉불’ 관념의 전개

1. 남북조시대의 왕권과 불교

7) 최연식, 2011, 「康津 無爲寺 先覺大師碑를 통해 본 弓裔 행적의 재검토」, 『목간과 문자』 7.

8) 궁예의 불교를 다룬 많은 논문 가운데 그의 미륵 인식이 진표의 미륵신앙과 성격이 다르다고 주장한 글은 다음과 같다. 이영자, 1987, 앞의 논문; 김상현, 1988, 앞의 논문; 문경혜, 1999, 앞의 논문.

기원을 전후한 시기에 파미르 고원을 넘어 중국에 전래된 불교가 西晉시대(265~300)에 급격히 발전하였는데, 중앙아시아 불교 국가들과의 긴밀한 교류가 직접적인 영향을 미쳤다. 둔황 등 중앙아시아 지역으로부터 새롭게 승려와 문헌들이 들어오면서 西晉의 황족인 司馬씨를 비롯한 지배층이 불교를 수용하였고, 後趙의 지배자 石勒(재위 319~333)의 궁정에도 불교가 수용되었다.⁹⁾

석륵은 서역에서 온 佛圖澄을 하늘이 보내준 神人이라 생각하고 그의 영험력을 이용하여 화북 일대를 지배하고자 하였다.¹⁰⁾ 불도정은 전투 및 승리를 예언한다거나 질병을 치유하는 등의 방법으로 석륵과 그의 후계자 石虎로부터 신임을 얻었다. 그는 왕을 佛法의 실현자로 여겨 중대한 일에 자문을 아끼지 않았고, 불교를 治國의 근본이라고 역설함으로써 國治와 불교의 상부상조를 주장하였다.¹¹⁾ 이를 통해 불교 교세의 확장에 성공하였고, 道安·竺法汰 등 이후 시대를 이끌어갈 제자들을 배출하였다.¹²⁾ 이를 계기로 북중국에는 비중국계 왕조의 지배자들로부터 긴밀한 후원과 동시에 통제를 받는 형태의 불교가 시작되었다.¹³⁾

16국의 하나인 大夏의 창시자 赫連勃勃(381~425)은 407년부터 19년 동안 통치하면서 불교를 옹호하였는데, 여기서 나아가 스스로 부처와 같이 공경받고자 하였다.

A. 『선협기』에서 다음과 같이 말하였다. “불불로(赫連발발)가 기주 경내를 점령하자 도속이 모두 살육당하였다. 흉악하고 사나우며 죽이기를 싫어하지 않아 關中에 죽은 자가 절반이 넘었다. 부녀자 어린이들의 시체를 쌓

9) 에릭 쥐르허 저, 최연식 역, 2010, 『불교의 중국 정복』, 도서출판CIR, 97~98쪽.

10) 이영석, 2010, 『南北朝佛敎史』, 혜안, 30쪽.

11) 위의 책, 42쪽.

12) 『高僧傳』 卷9 (『大正藏』 50, 385b25~c4)

13) 에릭 쥐르허 저, 최연식 역, 2010, 앞의 책, 97~98쪽.

은 것이 산을 이루었다. 헤치는 마음을 쫓는 것을 쾌락으로 여겼다. 그러면서 스스로 말하기를 ‘불불(나)이 사람 가운데 부처이니 예배를 받아야 한다.’라고 하고, 곧장 불상을 그려서 등 위에 걸게 하였다. 편전에 앉아서 옹호하거나 반대하는 국내의 승려들에게 상에 예배하게 하고는 나에게 예배하는 것이라고 하였다.(하략)”¹⁴⁾

혁련발발은 ‘불상에 예배하는 것이 나에게 예배하는 것이다’라고 하면서 그 자신이 부처와 동일한 위상에 있고자 하였다. 왕이 곧 부처라고 하는 ‘왕즉불’ 인식의 맹아가 5세기 초반에 싹트고 있었음을 알 수 있다. 이러한 모습은 東晉(317~420)의 황제들이 철학적인 관심에서 불교를 공부하고, 승려들을 스승으로 섬긴 것과는 다른 모습이었다.

남북조시대에도 불교 교단은 집권자의 옹호 속에 교세를 확장시켜 나갔다. 남조의 경우, 宋의 孝武帝가 458년 승려들을 권력으로 장악하고자 계율을 지키지 않는 승려의 환속을 명하고 왕에게 예경할 것을 요구한 적이 있으나 제대로 시행되지 않았다.¹⁵⁾ 그렇지만 남조의 승려들도 황제의 권위를 인정하고 황제를 높이는 취지에서 ‘菩薩’ ‘如來’라는 칭호를 사용하였다. 양 무제를 皇帝菩薩이라 칭하였을 뿐만 아니라, “평등한 지혜로 如來의 사랑(慈)을 실천하여 중생을 제도하시기 바랍니다.” “동태사에 가서 크게 법륜을 굴리신다.” “천자가 (중략) 여래의 옷을 입고 사자의 자리에 올랐다” 등과 같이 황제를 如來에 비유하여 표현하기도 하였다.¹⁶⁾

북조의 경우, 불교 교단이 국가 권력에 강하게 종속되어 있었고 부처의 권위를 빌어 집권자의 위상을 높이는 경우가 빈번하였다. 北魏의 道武

14) 『辯正論』 卷7 (『大正藏』 52, p.540a9~11), “赫連兕頽 被像衣而震死 (宣驗記云 佛佛虜破冀州境內 道俗咸被殲戮 兕虐暴亂殘殺無厭 爰及關中死者過半 婦女嬰稚積骸成山 縱其害心以爲快樂 仍自言曰 佛佛是人中之佛 堪受禮拜 便畫作佛像 背上佩之 當殿而坐 令國內沙門向背禮像 卽爲拜我)”

15) 鎌田茂雄 저, 장휘옥 역, 1996, 『중국불교사 3 - 南北朝의 佛敎(上)』, 장승, 120~126쪽.

16) 鈴木啓造, 1962, 앞의 논문, p.3.

帝(재위 386~409)는 黃老를 좋아하였지만, 398년 平城으로 천도하면서 불교의 신이력에 매력을 느껴 불교가 믿고 의지할 만한 것임을 공포하였다. 여기에는 승려 法果의 노력이 있었다. 道人統이 된 법과는 ‘황제가 바로 현재의 여래(當今如來)이므로 승려들이 항상 절을 해야 한다.’ ‘황제에게 절하는 것이 부처에게 예배하는 것이다.’¹⁷⁾라며 황제의 권위를 종교적 권위와 일체화시켰다. 이는 황제가 부처라고 명확하게 지칭한 최초의 사례이다. 이후 북위의 불교는 강한 황제권에 더욱 종속되었고, 그 결과 446년 폐불도 겪었다. 452년 文成帝가 즉위하면서 다시 불교를 부흥시켰는데, 문성제는 즉위하면서 자신의 몸과 같이 석상을 만들라고 명령하였다.¹⁸⁾ 이때부터 북위의 ‘왕즉불’ 관념은 불상을 통해 구현되었다. 454년에는 평성의 五級大寺 안에 태조 이하 五帝를 위해 오제의 모습을 본딴 석상을 만들게 하였다.¹⁹⁾ 460년부터 조성된 운강석굴에도 그대로 반영되어 현재 ‘曇曜5굴’이라 불리는 운강 16~20굴은 북위의 5황제인 文成帝, 景穆帝, 太武帝, 明元帝, 道武帝의 화신이라고 한다.²⁰⁾ 가운데 18굴은 우주론적 석가불²¹⁾(또는 비로자나불²²⁾), 옆의 17굴은 미륵보살, 19굴은 하생한 미륵불이라고 한다.²³⁾

북위의 ‘왕즉불’ 전통은 北周에도 이어졌다. 567년 衛元嵩은 武帝(재위 559~578)에게 불교 사원의 건립을 금지하고 대신 무제를 여래로 모시는 平延大寺를 세울 것을 요청하였다.²⁴⁾ 무제는 廢佛을 단행하면서 ‘帝王

17) 『魏書』 志10 卷114, 釋老志10 第20 釋(p.3031), “初 法果每言 太祖明叡好道 卽是當今如來 沙門宜應盡禮 遂常致拜 謂人曰 能鴻道者人主也 我非拜天子 乃是禮佛耳”

18) 『魏書』 志10 卷114, 釋老志10, 第20, 釋(p.3036), “是年 詔有司爲石像 令如帝身 旣成 顏上足下 各有黑石 冥同帝體 上下黑子 論者以爲純誠所感”

19) 문무왕, 2007, 「운강석굴 조영의 지배 이데올로기적 성격」, 『불교평론』 30.

20) 고혜련, 2011, 『미륵과 도솔천의 도상학』, 일조각, 56쪽.

21) 宮治昭, 1992, 『涅槃と彌勒の圖像學』, 東京: 吉川弘文館, 393쪽.

22) 고혜련, 2011, 앞의 책, 61쪽.

23) 宮治昭, 1992, 앞의 책, 392~393쪽. 16굴과 20굴은 아미타불로 보는 견해가 있는데, 명확하진 않다고 한다.

이 여래이고 王公이 보살²⁵⁾이므로 장육상이나 보살상은 폐기해도 좋다고 하였다. 復佛을 추진한 宣帝는 그를 찾아온 法藏에게 ‘菩薩衣冠’을 하사하였는데, 이 또한 선제 스스로 부처와 동일한 지위에 있다고 인식하였음을 보여준다.²⁶⁾

隋代에도 여전히 불교 교단은 국가 권력에 종속되어 있었고, 604년 천태사의 승려 智越이 수 문제를 ‘皇帝菩薩’이라며 칭송한 사례도 확인된다.²⁷⁾ 그런데 수대, 당대에는 북조와는 다른 양상이 나타나는데, 수 양제와 당 태종이 스스로를 菩薩戒弟子라고 말하고 있다.

B-1. (大業)3年(607) 정월 28일에 황제가 齋를 베풀고 疏를 갖추어 皇帝 菩薩戒弟子라 칭하면서 三寶에 널리 이뢰었다. “삼가 率土 안에 수승한 인연을 세우고자 승려를 청해 7일간 행도하고 승려 1천 명에게 도첩을 주었습니다. 이 공덕을 중생에게 보급하여 죄를 청정하게 하고 함께 보리에 이르고자 합니다.”²⁸⁾

B-2. 정관 15년(641) 5월 14일 태종 문제가 몸소 弘福寺에 갔다. (중략) 손수 원문願文을 지었다. “皇帝菩薩戒弟子가 머리를 조아려 시방의 여러 불보살, 聖僧, 天龍, 大衆에게 귀의합니다.”²⁹⁾

-
- 24) 鎌田茂雄, 1996, 앞의 책, 438쪽; 『廣弘明集』 卷7 (『大正藏』 52, 132a16~26)
 25) 『廣弘明集』 卷10 (『大正藏』 52, 155a5~10), “帝曰 卿言業不乖理 凡有入聖之期 性非業外 道有通凡之趣 此則道無不在凡聖該通 是則教無孔釋虛崇 如是之言 形通道俗 徒加剃剪之飾 是知帝王即是如來 宜停丈六 王公即是菩薩 省事文殊”
 26) 鈴木啓造는 무제와 선제 두 사례를 황제가 스스로 여래와 동일시한 것은 아니라고 보고 있다. 鈴木啓造, 1962, 앞의 논문, 5~6쪽.
 27) 『國清百錄』 卷3 (『大正藏』 46, 814c27~815a5), “天台寺沙門智越一衆啓 竊聞 金輪紺寶 奕世相傳 重離少陽時垂御辨 伏惟 皇帝菩薩聖業 平成纂臨洪祚四海 萬邦道俗稱幸 越等不任喜踊之至 謹遣僧使智瓌奉啓以聞 謹啓 仁壽四年十一年三日 括州臨海縣天台寺僧智越等啓”
 28) 『釋氏稽古略』 卷2 (『大正藏』 49, 811a14~18), “(大業)三年(607)正月二十八日 帝設齋具疏 稱皇帝菩薩戒弟子 廣白三寶 謹於率土之內 建立勝緣 請僧七日行道 度僧一千人 以此功德 普爲衆生 清淨罪垢 同至菩提(辯正錄)”
 29) 『集古今佛道論衡』 卷3 (『大正藏』 52, 385c13~21), “貞觀十五年五月十四日 太宗文

수 양제는 607년에 스스로 皇帝菩薩戒弟子라 하였고, 당 태종은 太穆皇后를 추신하는 원문에서 자신을 皇帝菩薩戒弟子라고 하였다. 보살계란 이타행을 강조하고 외적 형식보다 내적 동기와 정신을 강조하는 대승계를 가리키는데, 경전에 나오는 10善戒나 淨戒가 대표적이라고 할 수 있다.³⁰⁾ 황제가 보살계를 받은 사례는 남조에서부터 확인되는데, 宋의 明帝(재위 465~471),³¹⁾ 梁의 武帝(재위 502~549)³²⁾ 등이다. 그러므로 隋와 唐의 황제들은 남조의 전통을 따랐다고 볼 수 있다.³³⁾ 황제가 보살계를 받은 제자임을 자처하였다는 사실은 황제가 더 이상 부처와 같은 위상을 지닌 존재가 아니라 부처의 말씀을 따르는 제자라고 선언한 것이므로, ‘왕즉불’ 전통의 단절을 의미한다고도 볼 수 있다.

2. 무척천시대의 왕권과 불교

끊어졌던 ‘왕즉불’ 전통이 다시 부활한 것은 武則天(재위 685~705)에 의해서였다. 무척천은 637년(정관 11) 14세 때 才人の 신분으로 궁중에 들어가 655년에 고종의 황후로 책봉되었다. 이후 병약한 고종을 대신하여 국정을 이끌다가 690년 9월에 나라 이름을 周로 바꾸고 황제에 올랐다. 705년 정월 제상 張柬之의 쿠데타로 물러날 때까지 15년간, 여성으로서

帝躬幸弘福寺 於時僧衆並出虞候遠關 勅召大德五人 在寺內堂中坐訖 具敘立寺所由 意存太穆皇后 哀淚橫流僧並垂泣 乃手製願文曰 皇帝菩薩戒弟子稽首和南十方諸佛 菩薩聖僧天龍大眾; 『佛祖統紀』卷39(『大正藏』49, p.365b28~c7), “十六年 上幸弘福寺爲穆太后追福 自製疏稱皇帝菩薩戒弟子”

30) 최원식, 1999, 『新羅菩薩戒思想史研究』, 민족사, 21쪽.

31) 船山徹, 1995, 「六朝時代における菩薩戒の受容過程 - 劉宋・南朝期を中心に」, 『東方學報』 67, 80쪽.

32) 신종원, 1992, 「6세기 신라불교의 남조적 성격」, 『新羅初期佛敎史研究』, 민족사, 199쪽.

33) 남동신, 2005, 「나말여초 국왕과 불교의 관계」, 『역사와 현실』 56, 87쪽.

황제의 자리를 유지하기 위해 무척천은 讖緯, 도교, 불교 등 동원 가능한 방법은 모두 사용하였다.³⁴⁾ 그 가운데 하나가 ‘하생한 미륵불’이라고 자처한 것이었다.

무척천이 불교를 어떻게 황권에 활용하였는지는 尊號의 변화를 보면 알 수 있다. 690년 즉위 후 9월에 존호를 聖神皇帝라고 하였다. 693년 9월에 金輪성신황제로, 694년 5월에 越古금륜성신황제로 바꾸었고, 695년에는 1월에 慈氏월고금륜황제로 바꾸어 몇 달간 사용하다가 그해 9월에 天冊금륜성신황제로 바꾸었다.³⁵⁾

무척천이 혁명을 감행하기 2달 앞서 승려 10명이 『大雲經』을 僞撰하여 올리면서 ‘神皇’이 命을 받은 일을 말하였다. 이 『대운경』을 천하에 반포하고, 諸州에 大雲寺를 두게 하였다.³⁶⁾ ‘聖神皇帝’라는 존호가 ‘神皇’에서 왔음을 알 수 있다. 이 승려 10명 가운데는 薛懷義와 洛陽大德이었던 法明이 포함되어 있었다.³⁷⁾ 불교의 이데올로기화 작업이 당시 불교계의 협조 속에서 이루어졌던 것이다. 『대운경』에는 淨光天女가 미래세에 여신으로 罔부제 중의 국토에서 왕이 된다는 내용이 나온다.³⁸⁾ 돈황본으

34) 오상훈, 1994, 「唐 前期 道教 전개의 한 측면 - 道教系 讖類의 전승과 『大雲經疏』의 성립」, 『역사와 세계』 18; 배진달, 2003, 「武周期の 符命과 佛教 美術」, 『美術史學報』 20.

35) 『舊唐書』 卷6, 本紀 第6, 則天皇后

36) 『舊唐書』 卷6, 本紀 第6, 則天皇后, “秋七月 殺豫章王廩 遷其父舒王元名於和州 有沙門十人僞撰大雲經 表上之 盛言神皇受命之事 制頒於天下 令諸州各置大雲寺 總度僧千人”

37) 『舊唐書』 列傳 第133, 外戚, “懷義與法明等造大雲經 陳符命言 則天是彌勒下生 作閻浮提主 唐氏合微 故則天革命稱周 懷義與法明等九人並封縣公 賜物有差 皆賜紫袿娑 銀龜袋 其僞大雲經頒於天下 寺各藏一本 令升高座講說”

38) 『大方等無想經』 卷6, 增長健度 (『大正藏』 12, 1107a6~b11), “世尊 惟願如來 爲諸衆生 說是天女未來之事 善男子 汝今諦聽 我當說之 以方便故 我涅槃已七百年後 是南天竺 有一小國 名曰無明 (중략) 爾時 諸臣卽奉此女 以繼王嗣 女既承正 威伏天下 閻浮提中所有國土 悉來承奉 無拒違者 女王自在 摧伏邪見 爲欲供養佛舍利故” 『大雲經』은 『大方等無想大雲經』의 약칭으로 『大方等無想經』이라고도 한다.

로 현존하는 『大雲經神皇授記義疏』(S.6502, 이하 『대운경소』)에는 정광천녀가 불멸 후 1,700년의 시점에 여인의 몸으로 중국에 군림한다고 하여 무츠헌천이 정광천녀의 후신임을 명확히 하였다. 이 『대운경소』가 『구당서』에서 말한 690년에 진상한 『대운경』과 동일한 것인지는 알 수 없지만, 『대운경소』에서는 「證明因緣讖疏」에 의거하여 神皇, 즉 무츠헌천이 미륵이라고까지 말하고 있다고 한다.³⁹⁾ 『대운경』에는 부처의 열반 후 700년이라고 되어 있는데, 『대운경소』에서는 불멸 후 1,700년이라고 하여 당시의 시간관을 반영하고 있다.

무츠헌천은 693년 9월에 ‘金輪’이라는 존호를 더하였다. 금륜은 불교 경전에 나오는 전륜성왕으로, 전륜성왕은 영토를 정복하는 방법에 따라 金輪, 銀輪, 銅輪, 鐵輪으로 구분된다. 무츠헌천이 전륜성왕임을 표방한다는 것인데, 이때에는 『寶雨經』이 이론적 배경이 되었다.⁴⁰⁾ 불교에서는 여인의 몸에 다섯 가지 장애(五障)가 있어 전륜성왕이 되지 못하고 제석이 되지 못하고 대범천왕이 되지 못하고 아비발치(不退轉)보살이 되지 못하고 여래가 되지 못한다고 하였다.⁴¹⁾ 그런데 693년 達摩流支가 낙양 佛授記寺에서 다시 번역하여 무츠헌천에게 바친 『보우경』에는 여인이 이 가운데 2位 즉 아비발치보살위와 전륜성왕위에 해당할 수 있다고 말하고 있다.⁴²⁾

39) 滋野井恬, 1973, 「敦煌本『大雲經疏』の研究」, 『印度學佛教學研究』 21-2, 836~837쪽. 주장의 근거는 다음 구절이다. ‘按彌勒者神皇應也 彌勒者梵語也 此讖云慈氏 按維摩經云 慈悲必爲女 神皇當應其義合矣’

40) 滋野井恬, 1971, 「寶雨經をめぐる若干の考察」, 『印度學佛教學研究』 20-1, 44~51쪽.

41) 김영미, 2010, 「高麗後期 女性の 變成男子說」, 『梨花史學研究』 40.

42) 『佛說寶雨經』 卷1 (『大正藏』 16, 284b13~c8), “爾時東方有一天子名日月光 (중략) 天子 以是緣故 我涅槃後 最後時分 第四五百年中 法欲滅時 汝於此瞻部洲東北方摩訶支那國 位居阿鞞跋致 實是菩薩 故現女身 爲自在主 (중략) 天子 然汝於五位之中 當得二位 所謂阿鞞跋致及輪王位 天子 此爲最初瑞相 汝於是時受王位已 彼國土中有山涌出五色雲現 當彼之時 於此伽耶山北亦有山現 天子 汝復有無量百千異瑞 我今略說 而彼國土安隱豐樂 人民熾盛 甚可愛樂 汝應正念施諸無畏 天子 汝於彼時住壽無量 後當往詣觀世音天宮 供養承事慈氏菩薩 乃至慈氏成佛之時 復當與汝授阿耨

이 『보우경』의 번역에 薛懷義가 참여하였고,⁴³⁾ 증의에는 圓測도 참여하였다.⁴⁴⁾ 한편 무축천이 미륵불을 표방한 시기가 즉위 초부터인지,⁴⁵⁾ 존호에 ‘慈氏’를 더한 695년 1월부터인지⁴⁶⁾는 논란이 있지만, 무축천이 미륵불을 표방한 것은 분명하다. 더욱이 전륜성왕이면서 동시에 미륵불이었다.

무축천이 다른 부처가 아닌 미륵불을 표방한 데에는 隋代에 빈번하게 언급되던 미륵하생신앙의 영향이 있었다. 남북조시대의 사람들은 미륵보살의 힘을 빌어 하늘나라에 다시 태어나고자 하는 生天 기원을 담고 미륵상을 만들었다. 생천에의 기원은 용화삼회에서 설법을 듣고 싶다는 학생 원망으로 표현되기도 하였다. 미륵상생과 미륵하생은 하나의 카테고리 속에서 인식되었다.⁴⁷⁾ 그런데 미륵하생신앙이 『열반경』,⁴⁸⁾ 도교의 ‘眞君出世’ 또는 ‘李弘’ 신앙,⁴⁹⁾ 末法 인식과 결합되면서 구세주 미래불의 출현을 기대하는 형태로 변모하였다. 북위 말 범경이 일으킨 大乘의 난이 대표적이다. 그는 불멸 후 정법이 쇠퇴하여 악한 비구가 득세하고 있는데,

多羅三藐三菩提記”

- 43) 배진달, 2003, 앞의 논문. 돈황본 『불설보우경』 권제7(S.2278)에 ‘대백마사 대덕 사문 懷義가 監譯하고 남인도 사문 보리유지가 범본을 宣釋하였다’는 구절이 있다.
- 44) 조경철, 2013, 「원측의 승의제에 대한 이해와 동아시아 여왕시대의 성불론」, 『원측 『해심밀경소』의 승의제상품 연구』, 한국학중앙연구원출판부, 168쪽.
- 45) 滋野井恬은 690년에 위찬한 『대운경』이 돈황본 『대운경소』와 동일한 것으로 보고, 『대운경소』에 근거하여 무축천을 미륵에 비견한 것이 황제 즉위 초반부터라고 한다. 오상훈은 『자치통감』 축천무후 천수 원년(690) 기사에 ‘동위국사 승려 범명 등이 『대운경』 4권을 편찬해서 바쳤는데, 태후는 미륵불로 이 세상에 나온 것이다’라는 구절에 의거하여 무축천이 즉위와 동시에 미륵불이자 전륜성왕을 표방하였다고 한다(오상훈, 1994, 앞의 논문, 79~81쪽).
- 46) 조성우, 2012, 「무축천(武則天) 신성화와 미륵신앙(彌勒信仰)」, 『서울대학교 역사연구소 제5차 국제학술대회 자료집』12, 3쪽. 설회이에 의해 자씨라는 존호가 붙었기 때문에, 설회이가 숙청된 뒤에 바로 존호에서 자씨를 삭제하였다고 한다.
- 47) 강희정, 2006, 『관음과 미륵의 도상학』, 학연문화사, 206~213쪽.
- 48) 미이시 겐키치 지음, 최진규 옮김, 1993, 『중국의 천년왕국』, 고려원, 119~129쪽.
- 49) 오상훈, 1994, 앞의 논문, 72~75쪽.

새로운 이상세계의 주인인 新佛(미륵불)이 출현하여 舊魔(악한 비구)를 없애줄 것이라고 하였다.⁵⁰⁾ 수 開皇 연간(581~600)에 막대한 양의 위경이 압수되어 소각되었는데, 대부분이 말법과 미륵하생에 관한 것이었다고 한다. 唐代 들어 651년 장안 만년현에서 일어난 白衣女子 劉凝靜의 반란도 미륵의 하생을 주장하는 세력들이 불교에 가탁하여 신도를 모은 것이었다. 이와 같이 상법 내지 말법 시기에 미륵불이 출세한다는 신앙이 널리 유포되고 있었고, 이러한 분위기를 무축천과 그의 세력들이 황제권의 신성화에 활용한 것이다.⁵¹⁾

II. 후고구려(태봉) 왕 공예와 미륵불

1. 미륵불 표방의 시대적 배경

한국의 역사에서 국왕을 부처에 비견한 사례는 공예가 유일하다. 신라 중고기 왕실에 ‘왕즉불’의 북방불교적 성격이 있다는 주장이 있지만,⁵²⁾ 왕실의 혈통이 석가족과 같다는 것이 왕이 부처와 같다는 의미는

50) 미이시 젠키치 지음, 1993, 앞의 책, 128~129쪽.

51) 조성우, 2012, 앞의 논문, 4~5쪽; 오상훈, 1994, 앞의 논문, 72쪽.

52) 김철준, 1952, 『新羅上代社會의 Dual Organization(下)』, 『歷史學報』 2, 91~92쪽. 신종원은 “김철준이 신라 중고를 불교왕명시대라 하여 ‘왕즉불’의 북방불교적 성격을 논하였다”고 하였다(신종원, 1992, 『신라초기불교사연구』, 민족사, 199쪽, 각주86). 김철준이 신라 중고를 ‘왕즉불’로 설명한 것으로 이해되는 표현이다. 그런데 김철준의 논문에서는 “우리는 ‘왕즉불’의 북방불교를 고구려를 통해서 받은 신라가 중고기에 있어서는 왕명을 전부 불교에서 취하였을 뿐만 아니라, 진평왕과 그 왕비의 명은 석가의 부모명을 취하였음을 본다”라고 하여 ‘왕즉불’의 북방불교를 수용하여 불교식 왕명을 사용하였다고 하였을 뿐, 신라 중고기에 ‘왕즉불’에 해당 하는 구체적 사례가 있다고는 말하지 않았다.

아니므로 ‘왕즉불’이라고 말하기는 어렵다고 한다.⁵³⁾ 중대에 가서는 전륜성왕이나 석가족 인식도 찾아볼 수 없고, 경덕왕의 경우 보살계를 받았다(는 기록⁵⁴⁾도 있는 것으로 보아 불교의 정치이데올로기적 역할은 축소하였던 것 같다. 그렇다면 궁예가 미륵불을 자처한 것이 신라의 상황과는 무관하게 독단적으로 행해진 것일까. 그 배경을 추적해보도록 하겠다.

궁예(?~918)는 신라 왕실 출신이라고 한다. 현안왕(재위 857~861) 아들인지⁵⁵⁾ 경문왕(재위 861~875) 아들인지 낙향한 진골귀족인지⁵⁶⁾ 다양한 이견이 있지만, 경문왕 아들이라는 견해가 다수이다.⁵⁷⁾ 10여 세에 世達寺에서 출가하였고, 법호는 善宗이다. 891년에 竹州의 箕萱를 찾아가 부하가 되었고, 892년에는 北原 梁吉의 부하가 되었다. 894년에 溟州에서 병력을 모아 세력을 확장하였다. 그리하여 溟西 지역의 세력가들이 스스로 귀부하였는데, 896년에는 松嶽의 龍建도 귀부하였다. 896년에 처음으로 철원에 도읍하여 독립하였고, 898년 7월에는 도읍을 송악으로 옮기고 30여 성을 차지하였다. 901년에 드디어 국호를 高麗라 하고 王을 칭하였다. 904년에는 국호를 摩震, 연호를 武泰라고 하였다. 905년 철원으로 다시 천도하였고, 909년 이후 남부 지역을 공략하여 지배권을 장악하였다. 이 자신감으로⁵⁸⁾ 궁예는 911년 국호를 泰封으로 바꾸고, 연호는 水德萬歲라고 하였다.⁵⁹⁾ 궁예가 미륵불이라고 자칭한 것은 그 이후의 일이었다.

53) 남동신, 2005, 앞의 논문, 85쪽. 궁예가 한국사에서 ‘왕즉불’의 유일한 사례임을 분명히 하고 있다.

54) 최원식, 1999, 앞의 책, 56쪽. 한편 국왕이 보살계를 받은 것은 삼국시대부터라는 견해도 있지만(신종원, 남동신), 분명하게 국왕이 보살계를 받았다는 기록은 경덕왕뿐이다. 그런데 『삼국유사』 「진표전간」에서 진표가 경주에 갔는지 여부에 대해서는 검토가 필요한 부분이라 이 기록 또한 확실한 자료는 아니다. 신라 국왕의 보살계 수계에 대해서는 재고가 필요하다.

55) 정청주, 1986, 「弓裔와 豪族勢力」, 『전북사학』 10, 2~7쪽.

56) 조인성, 2008, 『태봉의 궁예정권』, 푸른역사, 39쪽.

57) 신호철, 1982, 앞의 논문, 33~36쪽; 이정신, 1984, 앞의 논문, 40~41쪽 등

58) 『삼국사기』에서는 궁예가 “강성해졌다고 자궁하였다(以强盛自矜)”고 말하고 있다.

궁예가 독립을 시도하여 도움을 정하던 초창기부터가 아니라 최전성기라고 할 수 있는 시기에 미륵불이라고 선언한 것이다. 그런데 궁예는 여러 부처 가운데 왜 미륵불을 선택하였을까.

궁예가 성장한 9세기 후반의 국왕과 미륵불의 관계를 보여주는 기사가 있다.

C. 함통 5년(864) 겨울 端儀長翁主가 미망인이었는데, (도헌에게) 當來佛이라 칭하며 귀의하였다. 대사를 공경하여 下生이라 이르고 上供을 후히 하였으며, 邑司의 영유인 賢溪山 安樂寺가 산수의 아름다움을 많이 가지고 있다 하여 猿鶴의 주인이 되어 달라고 칭하였다.⁶⁰⁾

864년(경문왕 4)에 경문왕의 누이인 단의장옹주가 도헌을 하생한 當來佛 즉 미륵불이라 칭하며 귀의하였다. 이는 우선 신라 하대에 선종 승려를 부처로까지 추앙하던 분위기가 있었음을 말해준다.⁶¹⁾ 그런데 다른 사례와 달리 여기서는 ‘당래불’이라고 구체적으로 존명을 제시하고 있다는 점이 다르다. 선종 승려를 왕실에서 미륵불의 하생으로 인식한 것은 유례를 찾아보기 힘든 특이한 사례인데, 이를 ‘왕실의 미륵신앙’, ‘선종의 미륵신앙’이라는 두 가지 측면에서 살펴보겠다.

864년에 단의장옹주가 도헌을 안락사 주지로 모신 것은 경문왕의 뜻을 대변한 일이었던 것 같다. 훗날 단의장옹주가 秀澈和尚을 초청하여 심원사에 머물도록 부탁하였는데, 이는 정강왕의 명령에 의한 것이었던 데에서 알 수 있다.⁶²⁾ 그러므로 단의장옹주가 도헌을 당래불이라고 존송한

59) 이재범, 2007, 『後三國時代 弓裔政權 研究』, 혜안, 217~220쪽 연표 참조.

60) 「鳳巖寺智證大師碑」, “咸通五年冬 端儀長翁主未亡人 爲稱當來佛是歸 敬謂下生 厚資上供 以邑司所領賢溪山安樂寺 富有泉石之美 請爲猿鶴主人”

61) 남동신, 2005, 앞의 논문, 89쪽. 무염이나 심희는 ‘한 부처님의 출세’라고 여겨졌고, 태조는 경보를 부처 받드는 예의로 대우하였다.

62) 「實相寺秀澈和尚碑」, “特敕勅端儀長翁主 深源山寺請居禪師 廣濟迷津”

것은 경문왕의 인식이라고도 볼 수 있다. 경문왕대 왕실이 승려를 미륵불이라고 존승한 배경에는 경문왕이 화랑 출신이고, 경문왕 즉위 이후 정치 사회에 가장 큰 영향력을 미친 집단이 화랑세력이었던⁶³⁾ 상황이 있다고 생각한다.

경문왕은 18세에 國仙이 되었고, 경문왕의 아들인 현강왕의 딸은 화랑 孝宗과 혼인하였다. 경문왕과 그 자녀들이 재위하던 860년대 이후 신라 사회에는 이전 시기와 사상적 측면에서 많은 변화가 나타나는데, 한마디로 표현하자면 삼국 통일 이전 중고 시기와 유사성이 많아졌다.⁶⁴⁾ 경문왕家와 중고 시기의 연결고리는, 대표적으로 ‘황룡사’에서 찾을 수 있다. 『삼국사기』에 나오는 황룡사 기록을 검토하면, 645년 황룡사탑 창건 이후, 황룡사의 천재지변에 대한 기사만 나오다가 866년(경문왕 6)에서 890년(진성여왕 4) 사이에 집중적으로 왕이 황룡사에 행차하여 잔치를 베풀거나(866년), 연등을 구경한다거나(890년), 황룡사에서 백고좌회를 여는(876년, 886년, 887년) 기사가 나오고 있다. 신라 하대 僧政을 황룡사 승려들이 주관한 것도 이러한 상황과 무관하지 않을 것이다. 이러한 변화를 고유신앙적 정신기반에 둔 퇴행적이고 비현실적인 모습이라고 평가하기도 하는데,⁶⁵⁾ 오히려 화랑으로 상징되는 신라 사회의 전통에 대한 자각과 그로 인한 자긍심의 표출이라고 볼 수도 있지 않을까 한다. 최치원이 화랑 鸞郎의 비문에서 “나라에 玄妙한 道가 있는데, 風流라고 한다. 가르침의 근원에 대해서는 仙史에 자세하게 갖추어져 있는데, 실로 三教를 포함하고 못 백성들과 接하여 교화한다.”라고 당당하게 밝히고 있는데,⁶⁶⁾ 이는 최치원이 활동한 현강왕~진성여왕 시기의 왕실 분위기였다고 생

63) 전기웅, 2010, 『新羅의 멸망과 景文王家』, 해안, 57쪽.

64) 전기웅은 王京 중심의 소신라주의, 황룡사의 看燈 百座講會, 『三代目』의 편찬, ‘骨法’ 등 왕실의 신성한 혈통의 강조와 女王의 즉위 등을 꼽고 있다. 위의 책, 57쪽.

65) 위의 책, 57쪽.

66) 『三國史記』 卷4, 新羅本紀 第4, 眞興王 37年

각한다.

신라 중고 시기에 국왕은 전륜성왕, 화랑은 미륵보살의 화신이라고 여겨졌다. 전륜성왕이 통치하면서 이상적인 세계를 구현하였기 때문에 미륵보살이 하생하였고, 미륵보살이 신라 땅에 하생하여 화랑으로 받들어졌다는 것이다. 진평왕대 낭도였던 眞慈師가 만난 소년이 바로 彌勒仙花인 未尸郎이었고,⁶⁷⁾ 김유신이 이끈 낭도들을 龍華香徒라고 하였다.⁶⁸⁾ 이러한 전통은 중대에도 이어졌다. 경덕왕의 부탁으로 승려 월명이 兜率歌를 지어 읊자 얼마 지나지 않아 두 해가 함께 출현한 괴변이 사라졌는데, 도술가에서는 도술천에 계신 ‘彌勒座主(彌勒大僊)를 이 땅에 모신다’고 하여 미륵의 하생을 노래하고 있다.⁶⁹⁾ 경덕왕이 말년(765년 3월)에 만난 승려 충담도 彌勒世尊을 모셨는데, 충담은 화랑 耆婆郎을 찬양한 향가 찬기과랑가를 지은 것으로 유명하다.⁷⁰⁾ 이처럼 신라 사회에서는 ‘국왕-승려-화랑-미륵’이 밀접하게 연결되어 인식되어왔다. 경문왕대 왕실이 도현을 하생한 미륵불이라고 존중한 사실도 이와 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 도현을 하생한 미륵불에 견준 것은 한편으로는 국왕(경문왕)이 전륜성왕처럼 통치를 잘하고 있음을 가지적으로 보여주하고자 한 의도도 내재되어 있었던 것 같다.⁷¹⁾

통일신라의 왕들에게 중고 때처럼 전륜성왕 관념이 있었는지는 분명하지 않다. 다만 경문왕 전전대의 왕인 문성왕(재위 839~857)에게서 다음과 같은 인식을 엿볼 수 있다.

67) 『三國遺事』 卷3, 塔像, 彌勒仙花未尸郎眞慈師

68) 『三國史記』 卷41, 列傳 第1, 金庾信(上)

69) 『三國遺事』 卷5, 感通, 月明師 兜率歌

70) 『三國遺事』 卷2, 紀異, 景德王·忠談師·表訓大德

71) 중고기와 달리 화랑이 미륵이 아니고 승려가 미륵으로 된 것은 아마도 국왕이 화랑 출신이기 때문이었을 것이다.

D. 국왕이 겁이 지나도록 쫓을 닦아 자리가 人天에서 으뜸이며 (중략) 다시 바라건대 국왕께서는 영원히 人天의 주인이며 과보가 다하는 날을 만나 粟散(王)의 이름을 버리고 無上의 자리와 같아지십시오.⁷²⁾

문성왕 17년(855) 창림사에 왕이 직접 발원하여 세운 무구정광탑의 塔誌로, 翰林郎이자 秋城郡太守인 金立之가 국왕의 명을 받아 찬술하였다. 창림사 무구정광은 현실에서의 국왕 지위에 대한 합리화와 죽은 사람들에 대한 극락 왕생을 기원하기 위한 목적에서 건립되었다.⁷³⁾ ‘과보가 다하는 날을 만나 粟散의 이름을 버린다’라는 표현에서, 속산이란 속산왕을 가리킨다. 속산왕이란 여러 경전에 이름이 등장하는데, 전륜성왕 아래 단계의 존재이다.⁷⁴⁾ 『증일아함경』에서는 속산왕이 동방의 왕으로서 전륜성왕을 맞이하여 이 땅에서 교화해 줄 것을 청하고 있다.⁷⁵⁾ 또 『인왕경』에서는 상품의 십선을 닦은 자는 善鐵輪王이 되어 천하를 교화하고, 중품과 하품의 십선을 닦은 자는 善粟散王이 되어 小國을 다스린다고 하고,⁷⁶⁾ 『보살영락본업경』에서는 상품이 철륜왕, 중품이 속산왕, 하품이 人中王이라고 한다.⁷⁷⁾ 그러므로 문성왕을 현재 동방의 소국, 즉 신라를 다스리

72) 『昌林寺無垢淨塔誌』, “伏以國王 曆劫修善 位冠人天 (중략) 復願國王永主人天 會其報盡之日 捨粟散之名 齊於無上之位”

73) 金英美, 1994, 『新羅佛敎思想史研究』, 民族社, 177쪽.

74) 慧遠, 『無量壽經義疏』 卷2(『大正藏』 37, 106c1~4), “校中有五 一將貧人比粟散王 二將粟散王比轉輪王 三將輪王比忉利王 四將忉利王比他化王 五將他化自在天王比無量壽一切天人 畢竟不及”

75) 『增壹阿含經』 卷33, 等法品 39 (『大正藏』 2, 732a6~17), “若輪寶住時 是時轉輪聖王所將之衆 亦在中住 是時東方粟散王及人民之類 遙見王來皆悉起迎 又以金鉢盛碎銀 銀鉢盛碎金 奉上轉輪聖王 而白王言 ‘善來聖王 今此方域人民熾盛快樂不可稱計 唯願大王當於中治化’ 是時轉輪聖王告彼民曰 ‘汝等當以法治化 莫以非法 亦莫殺生 竊盜姪泆 愼莫非法治化’ 是時輪寶復移至南方西方北方普綏化人民 還來至王治處 去地七刀而住 如是比丘 轉輪聖王成就此輪寶也”

76) 『佛說仁王般若波羅蜜經』 卷1, 菩薩教化品(『大正藏』 8, 827b14~15), “十善菩薩發大心 長別三界苦輪海 中下品善粟散王 上品十善鐵輪王”

77) 『菩薩瓔珞本業經』 卷2, 釋義品(『大正藏』 24, 1017a19~22), “是人復行十善 若一劫

는 속산왕에 비정하였음을 알 수 있다.⁷⁸⁾ 신라의 왕을 속산왕이라고 하여 전륜성왕보다는 낮은 위치로 보면서도, 한편으로는善을 닦아 위치가 인간세계와 천인세계에서 으뜸이라고 하여 그 위상을 높이고 있다. 문성왕, 현안왕을 이어 즉위한 경문왕은 이러한 인식을 계승, 진전시켜 불교적 세계관에서 인간으로서의 최고의 지위인 전륜성왕에 비견하였던 것이라 생각한다. 문성왕이나 경문왕이 불교의 권위를 빌어 왕권을 합리화하고자 한 것은 당시 혼란한 사회 상황에 부응하여 퍼져 나가던 불교의 시간관, 즉 말법 인식에 대한 대응책이었을 수도 있겠다. 말법의 시대를 전륜성왕이 통치하여 다시 평화로운 세상이 되고 미륵불도 출현할 것이라는 새로운 희망, 기대감을 창출하고자 한 것이 아닌가 한다.

그런데 인용문 C에서는 중고기의 화랑처럼 ‘하생한 미륵보살’이나 도술가에 나오는 ‘도술천에 계신 미륵보살’이 아니라 이 땅에 하생하여 출가 수행을 통해 깨달음을 이룬 ‘미륵불’이라고 하였다. 여기에는 미륵보살의 하생에서 한걸음 나아가 깨달은 존재임을 부각시키려는 의도가 있는 듯한데, 이는 도헌이 선종 승려라는 사실과 무관하지 않을 것이다. 당의 회창 폐불 이후 대거 귀국한 신라 선종 승려들의 비문에 미륵 관련 표현이 많이 등장한다. 迦葉이 석가여래의 승가리(옷)를 갖고 鷄足山에서 미륵의 하생을 기다린다는 傳衣說에 근거하여 승려를 가섭에 비유하거나 승려가 머무는 사원을 계족산에 비유하는 등의 사례를 빈번하게 볼 수 있다.⁷⁹⁾ 이는 당의 선종과는 다른 신라 선종의 특징으로, 당 南宗禪 선사들의 비문에서는 가섭이 석가여래의 법안을 부촉받은 西天 1조로 등장할

二劫三劫修十信 受六天果報 上善有三品 上品鐵輪王化一天下 中品粟散王 下品人中王 具足一切煩惱”

78) 『佛本行集經』에서는 마가다국의 빽비사라왕을 속산왕이라고 하고 있다. 『佛本行集經』 卷44(『大正藏』 3, 857a18~19), 布施竹園品, “爾時 彼處摩伽陀國 有粟散王 其王名曰頻頭娑羅”

79) 김혜완, 2007, 「나말려초 선사비문에 나타난 迦葉비유」, 『한국사상사학』 29, 158쪽.

뿐이라고 한다.⁸⁰⁾ 신라 하대 선종 승려들이 신라 사회에 널리 퍼져 있던 미륵신앙 때문에 가섭을 매개로 미륵의 하생을 이야기한 것인지, 선사들이 미륵의 하생을 이야기하면서 신라 사회에 미륵하생신앙이 다시금 강조되게 된 것인지 선후 관계는 분명하지 않다. 하지만 “계족산 아래에서 미륵을 기다리니 장차 동쪽 鷄林에 나타나소서”⁸¹⁾라는 표현처럼 미륵이 신라 땅에 하생할 것이라는 인식을 강하게 표출하고 있다. 이 「성주사낭 해화상비」나 도현을 당래불이라 높이고 그가 있던 곳을 계족산이라 표현한 「봉암사지증대사비」는 모두 진성여왕 때 최치원이 찬술하였다는 점에서 9세기 후반 경문왕家の 분위기를 이해할 수 있다.

이제 지금까지 살펴본 9세기 후반 신라 왕실 및 선종의 미륵신앙에 대한 이해를 바탕으로 인용문 C에 대해 다시 생각해보도록 하겠다. 경문왕대 왕실이 도현을 當來佛이라고 칭하며 귀의한 것은 경문왕대 이후 사상계의 변화를 단적으로 보여주는 일이었다. 경문왕은 官名을 漢式으로 바꾸는 등의 한화정책을 추진하면서도⁸²⁾ 화랑으로 상징되는 전통을 회복하고자 하였고 불교 또한 왕권 강화에 적극 활용하였다.⁸³⁾ 황룡사탑 복원, 동화사 탑과 비로자나불상, 개선사 석등, 축서사 비로자나불상, 보림사 탑 등 많은 佛事가 행해져 불교미술의 중흥기라고도 평가할 수 있을 정도이다.⁸⁴⁾ 경문왕은 어떤 하나의 사상이나 이념에 매이지 않고 동원 가능한 모든 방법을 활용하여 신라 왕실과 사회의 안정을 이루고자 노력하였는데, 거기에는 신라 문화에 대한 강한 자부심이 근간을 이루고 있었고, 말법 인식이 퍼져가던 혼란한 사회 분위기를 수습하고자 하는 의도가 있

80) 위의 논문, 151~152쪽.

81) 「聖住寺朗慧和尚碑」, “鷄峯待彌勒 將在東鷄林”

82) 전덕재, 2011, 「신라 경문왕, 현강왕대 漢化政策의 추진과 그 한계」, 『동양학』 50.

83) 조범환, 1999, 「신라 하대 경문왕의 불교정책」, 『신라문화』 16, 19~24쪽

84) 임영애, 2011, 「신라하대 왕릉 조각의 완성, 원성왕릉 조각의 제작시기 재검토」, 『불교미술사학』 14, 23~24쪽.

었다고 생각한다. 중고기 왕실에서 모색되었던 미륵이 이 땅에 하생한다는 인식을 다시 시도하였고, 이것이 새롭게 수용되던 선종과 결합하면서 선종 승려를 미륵불에 비견하는 모습으로 발전하게 되었다. 경문왕대 왕실의 도현에 대한 태도는 단순히 신앙심의 발로가 아니라 다양한 정치적 계산이 내재되어 있었던 것이다.

2. 미륵불 궁예에 대한 재해석

궁예는 경주를 滅都라고 부르며 신라에서 온 자들을 모두 죽여버리는 등 신라에 대한 강한 적개심을 표출하였다. 하지만 강하게 거부하면 할수록 아버지가 신라의 왕이라는 사실은 그의 뇌리를 떠나지 못하였을 것이다. 경문왕과 그의 자녀들이 집정한 시기에 성장한 궁예는 경문왕의 정책에 직·간접적인 영향을 받았을 것이다. 우선 주목되는 점은 궁예가 미륵불이라고 자칭한 시기가 그가 최전성기를 이룩한 때라는 점이다. 『삼국사기』 열전의 궁예전은 시간의 흐름대로 서술하고 있다.

E. 朱梁 乾化 원년 신미(911)에 聖冊을 고쳐 水德萬歲 원년으로 하고, 국호를 고쳐 태봉이라고 하였다. 태조(왕건)에게 군사를 거느리고 錦城 등을 치도록 하고, 금성을 나주로 하였다. 궁을 논하여 태조를 대아찬 장군으로 삼았다. 선종이 미륵불을 자칭하였다.⁸⁵⁾

궁예는 911년 국호를 태봉으로, 태봉이 영원하기를 바라는 마음에서 연호를 水德萬歲라고 바꾸고 912년 남부 지역 공략을 성공한 이후 미륵불을 자칭하였다. 당시 궁예는 후삼국 전체의 2/3에 해당하는 영토를 차

85) 『三國史記』 卷50, 列傳10, 弓裔

지하였다고 한다. 경문왕이 전륜성왕처럼 잘 통치하고 있다는 자긍심에서 도현을 미륵불이라고 칭하였던 것처럼, 궁예는 자신이 이룩한 성과에 강한 자부심을 느꼈고 이러한 인식이 미륵불의 하생으로까지 발전하였을 가능성이 있다. 미륵불 표방 이전, 집권 초기의 궁예를 전륜성왕에 비견하는 견해도 있다. 군사들과 고락을 함께 한 자애로운 지도자로서의 모습이 전륜성왕의 모범을 따르고자 한 公平無私한 王者의 모습이었고 이 때문에 대중이 그를 따랐다는 것이다.⁸⁶⁾ 만약 이러한 해석이 맞다면, 스스로 전륜성왕으로 인식하고 있었기 때문에 미륵의 하생까지 기획하게 되었고, 정치적 성공을 이루자 이를 가시화한 것일 수도 있겠다. 충분히 가능성이 있는 해석이지만, 궁예를 전륜성왕에 비견할 만한 직접적인 근거가 없기 때문에 확신할 수는 없다.

한편 궁예의 미륵불 표방의 배경으로 신라 하대의 말법 의식을 강조하고 있다. 지금까지의 논리는, 일반민들이 말법 의식 때문에 미륵 하생을 염원하고 있었고 민심에 부합하고자 노력하였던 궁예가 이러한 일반민들의 심리를 정치적으로 활용하여 하생한 미륵불이라고 자처하였다는 것이다.⁸⁷⁾ 신라 하대에 불교인들 사이에 말법 의식이 있었던 것은 분명하다. 844년(문성왕 6)에 만든 「홍법사염거화상탑」에는 석가 열반 후 1804년, 858년(헌안왕 3)에 만든 「보림사비로자나불상」에는 석가 열반 후 1808년, 865년(경문왕 5)에 만든 「도피안사비로자나불상」에는 석가 열반 후 1808년이라고 하여 정법 500년, 상법 1천년, 말법 1만년의 시간관을 따르고 있

86) 이영자, 1987, 앞의 논문, 134~135쪽.

87) 조인성, 2007, 앞의 책, 239쪽, “궁예가 자립할 수 있었던 곳은 명주였다. 명주 일대의 불만 농민들에 대한 진표의 영향력은 컸을 것이다. 궁예가 명주 일대의 주민들을 포섭하여 자립할 수 있었던 것은 그들에게 진표 이래 그들이 대망하고 있었던 용화세계의 실현을 내세움으로써 엮던 것으로 여겨지는 것이다. 그리고 명주를 떠나 철원으로 진출한 후 그 일대의 불만농민들을 끌어들이 수 있었던 것도 마찬가지였던 것으로 생각되는 것이다.”

다.⁸⁸⁾ 9세기 전반까지의 금석문에는 보이지 않던 석가 열반을 기준으로 한 시간관이 나타나고 있는 것이다. 앞서 살펴보았듯이, 동아시아 역사 속에서 미륵하생신앙은 말법 의식과 함께 표출되어왔다. 그런데 궁예의 미륵불 표방의 원인이 전적으로 명주 지역 일반민의 말법 의식에 의거한 미륵하생신앙에 있었는지는 의심스럽다.

무엇보다 궁예가 활동한 명주 지역 일반민들의 말법 의식이나 미륵하생신앙이 무엇인지 실체가 불분명하다. 진표가 명주 지역을 교화하였고 그의 영향으로 미륵하생신앙이 유행하게 되었다고 하는데⁸⁹⁾, 여기에는 다시 생각해보아야 할 점이 많다. 진표가 정말 명주 지역까지 갔는지, 명주 지역에서 진표계의 활동이 있었는지, 진표의 미륵신앙에 하생신앙의 성격이 있는지⁹⁰⁾ 등의 의문을 제기할 수 있다. 진표 관련 기록 가운데 명주에서의 활동이 나오는 것은 1199년 발연사 주지였던 瑩峯이 쓴 「關東楓岳鉢淵藪眞表律師眞身骨藏立石碑銘」(『삼국유사』의 「關東楓岳鉢淵藪石記」는 이를 발췌한 것이다)이 가장 빠른 시기의 것이고, 그 이후에 정리된 『삼국유사』 「진표전간」에 간략히 언급되어 있다. 『宋高僧傳』 「唐百濟國金山寺眞表」에는 진표의 금산사에서의 활동만 나오고, 진표 제자가 활동한 지역으로는 『삼국유사』에 俗離山(吉祥寺),⁹¹⁾ 公山(桐華寺)⁹²⁾만 등장할 뿐이다. 고려시대에 진표계를 포섭하던 瑜伽業의 慧德王師 韶顯(1038~1096)은 금산사에 주석하였고 금산사에서 입적하였으며,⁹³⁾ 제자

88) 김영미, 1994, 「신라 하대사회와 말법사상」, 앞의 책, 252~267쪽.

89) 조인성, 2007, 앞의 책, 49~53쪽. 조인성은 궁예를 반신라적 이상국가의 건설을 꿈꾸던 진표와, 진표계 범상중에 매력에 느껴 미륵불을 표방하였다고 박사논문(1991)에서부터 주장하였다. 궁예의 미륵신앙에 대한 해석은 대부분 이 견해와 유사하다.

90) 진표가 개인적으로는 미륵상생신앙을 추구하였으나 일반민들에게는 이상세계의 실현을 강조하는 미륵하생신앙의 요소를 더욱 강조하였다는 견해도 있다. 김혜완, 1992, 앞의 논문, 13쪽.

91) 『三國遺事』 卷5, 義解, 眞表傳簡

92) 『三國遺事』 卷5, 義解, 心地繼祖

導生僧統은 금산사와 속리사의 주지를 겸임하였을 뿐⁹⁴⁾ 명주에서의 활동은 보이지 않는다. 1199년의 비명 찬술에 정치적 목적이 내재되어 있었음을 감안하면,⁹⁵⁾ 이 기록을 그대로 믿을 수 없다. 그렇다고 신라 하대에 명주지역에 미륵하생신앙이 전혀 없었다는 것은 아니다. 분명 이 지역에 말법 의식이나 미륵하생에 대한 인식도 있었지만, 이것이 당시 일반민의 강렬한 염원이었고, 이 때문에 궁예가 미륵불을 표방하였다고 말하기에는 근거가 부족하다.⁹⁶⁾

다음은 9세기 후반 명주 지역의 말법 의식과 미륵하생신앙을 명확하게 보여주는 기록이다.

F. 석가불의 말법 3백여 년에 불상을 만들었다. 당시 국 (결락) 왕은 원하는 것으로 말미암아 결단하여 다하도록 교하셨고, 화엄업 泐言 태대(덕)은 (결락) 曰의 伯土가 되었다. (중략) 노사나불의 대원력에 말미암은 것이다. 그러므로 당래에 하생하는 미륵존이 이곳에서 화엄경을 설하는 것은 이러한 큰 인연으로 말미암는 것이다.⁹⁷⁾

현재 강원도 동해시의 삼화사에 있는 노사나불의 등판에 새겨진 명문이다. 이 불상의 조상연대는 860년대로 추정되는데,⁹⁸⁾ 이 불상은 왕의 명령에 의해 조성되었다고 한다.⁹⁹⁾ 그러므로 여기에 나타나는 미륵하생신

93) 박광연, 2009, 「고려전기 유가업의 『법화경』 전통 계승과 그 의미」, 『역사와현실』 71, 77~79쪽.

94) 「金山寺慧德王師碑」, “俗離寺主兼住金山寺僧統導生僧統窺”

95) 김남운, 1997, 「진표의 전기자료 검토」, 『국사관논총』 78, 4쪽.

96) 조인성도 진표 입적 후 영향력이 유지되었고 말세에 미륵 하생을 기대하는 하층농민이 적지 않았을 것이라고 추측하면서도 이에 대한 구체적인 자료는 찾기 어렵다고 말하고 있다(조인성, 2007, 앞의 책, 166쪽).

97) 「三和寺盧舍那佛造像記」. 광승훈, 2002, 『통일신라시대의 정치변동과 불교』, 국학자료원, 232~233쪽 번역 참조.

98) 정영호, 1997, 「삼화사 철불과 삼층석탑의 불교미술사적 조명」, 『문화사학』 8.

99) 김상현, 1999, 「삼화사철불과 화엄업 결연태대덕」, 『문화사학』 11·12·13, 438쪽.

양이 일반민의 것이라고 말하기는 어렵다.

근거가 부족한 명주 지역의 진표계 범상종보다, 궁예가 미륵불을 표방하기에 앞서 선종 승려들을 데려온 사실에 주목할 필요가 있을 것 같다. 『삼국사기』에 911년 국호와 연호를 고친 후 왕건에게 금성(나주)을 치도록 하였다고 나와 있다. 그런데 최근 연구에 의하면 912년 8월에 궁예가 직접 군대를 인솔하여 남쪽으로 출정하였는데, 『삼국사기』 등에는 왕건의 업적으로만 묘사하고 있다고 한다.¹⁰⁰⁾ 만약 위 기사의 금성 공격이 왕건이 아닌 궁예에 의한 것이었다면 궁예가 미륵불을 자칭한 것은 912년 8월 이후가 되고, 궁예의 親征과 별도로 그 이전에 왕건이 나주를 공격하였다면 궁예가 미륵불을 자칭한 것은 기존의 견해대로 911년 이후였을 것이다. 이 연구에 의하면, 궁예가 친정을 잦을 때 당에 유학 다녀와서 무주 근처 지역에 머물고 있던 先覺大師 迥微(864~917), 法鏡大師 慶猷(871~921)가 궁예를 따라 태봉으로 왔고, 궁예는 형미가 왕건과 뜻을 같이 하기 이전까지 극진히 대우하였고, 경유는 그의 말년까지도 존숭하였다고 한다. 궁예는 선종과 배치하였던 것이 아니며, 그가 미륵불을 자칭한 것도 불교계의 수용 또는 협조 하에 행해졌다는 것이다.¹⁰¹⁾ 앞서 살펴본 신라 하대 선종 승려들의 미륵신앙을 감안하면, 궁예의 선종 승려에 대한 태도를 이해할 수 있을 것 같다.

813년(헌덕왕 5)에 건립된 神行禪師(704~779)의 비에서 이미 단속사를 “계족산 석실에서 가섭이 범의를 간직한 채 미륵보살을 기다린다고 하였으니 어찌 여기가 그곳이 아니겠는가”라고 표현하였고, 선사를 가섭, 선사가 머물던 곳을 계족산으로 인식하는 현상은 시간이 흐를수록 강화되었다. 신라 하대 선종 승려들의 미륵하생신앙은 어느 개인이나 山門의

100) 최연식, 2011, 앞의 논문, 213~215쪽. 「無爲寺先覺大師碑」, 「五龍寺法鏡大師碑」를 새롭게 판단한 결과이다.

101) 위의 논문, 215~217쪽. 한편 사굴산문 승려로 추정되는 허월이 궁예를 뒷받침하였다고 보는 견해도 있다.

신앙 행위가 아니라 전체적인 경향이었던 것 같다. 그러므로 궁예는 어쩌면 의도적으로 선종 승려를 모셔왔을 것이다. 일찍이 출가한 경험이 있는 궁예는 선종에서 미륵의 하생을 강조하고, 신라 왕실에서 선종 승려를 존경하여 하생한 미륵불에 비견하였던 사실을 알았을 것이다. 때문에 궁예는 미륵불이라고 자처하기 위한 이데올로그 작업에 선종 승려들이 필요하였던 것이 아닌가 한다.

그런데 아무리 미륵하생신앙이 성행하였고 선종 승려 등 불교계가 뒷받침해준다고 하더라도 ‘미륵불이 곧 하생한다’는 것과 ‘현재의 왕이 하생한 미륵불이다’라는 것은 엄연히 다르다. 궁예가 강한 자신감에서 스스로 미륵불이라고 자부할 수는 있었겠지만, 이를 현실적으로 구현하고 사람들의 동의를 얻기 위해서는 대다수가 수긍할 수 있는 논리가 필요하였을 것이다. 이런 상황에서 도움이 되는 것이 先例이다. 이웃한 나라에서 국왕이면서 미륵불임을 자처한 이가 있었으니, 바로 무척천이다. 궁예가 무척천을 알았고, 그녀를 모방하였다는 직접적인 기록은 없다. 하지만 미륵불임을 선언한 이후의 궁예의 행동에서 무척천과의 유사점을 찾을 수 있으니, 바로 僞經의 찬술이다.

G. 善宗은 스스로 미륵불이라 일컬었다. 머리에 금색 幘을 두르고 몸에 方袍를 입고서 첫째 아들을 청광보살이라 하고 막내 아들을 신광보살이라 하였다. 외출할 때는 항상 흰 말을 탔는데 비단으로 말의 꼬리를 장식하였고, 어린 아이들에게 번개와 향화를 들고 앞에서 이끌게 하였다. 또 비구 2백 여 명에게 범패를 불며 뒤에서 따르게 하였다. 또 스스로 경전 20여 권을 지었는데, 그 말이 요망하고 모두 정상적인 법도에서 벗어난 일이었다.¹⁰²⁾

102) 『三國史記』卷50, 列傳10, 弓裔, “善宗自稱彌勒佛 頭戴金幘 身被方袍 以長子爲青光菩薩 季子爲神光菩薩 出則常騎白馬 以綵飾其鬃尾 使童男童女 奉幡蓋香花前導 又命比丘二百餘人 梵唄隨後 又自述經二十餘卷 其言妖妄 皆不經之事”

무촉천이 황제로 즉위하고 전륜성왕을 표방하고 나아가 미륵불로 자처할 때마다 목적에 맞게 찬술된 위경이 행위의 정당성을 부여해주었다. 690년 설희의 등의 승려들이 『대운경』을 위찬하여 바침으로써 황제 즉위의 정당성을 확보하였고, 『보우경』을 통해 전륜성왕임을 자처할 수 있게 되었다. 현존하는 『대운경소』(S.6502)를 보면, 『대운경』 위찬 때 ‘李氏當王’과 같은 도교신앙과 관련된 讖類도 많이 활용되었고, 『보우경』에는 남북조시대 이래 일반민 신앙으로 전래되어 오던 月光童子신앙이 반영되었다.¹⁰³⁾ 보현보살과 미륵불이 주요 등장인물인 『普賢菩薩說證明經』도 무촉천 정권의 합리화에 활용된 위경이다.¹⁰⁴⁾ 무촉천과 마찬가지로, 궁예도 위경을 찬술하였다. 스스로 經 20여 권을 지었다고 하는데, 구체적으로 어떠한 경을 찬술하였는지, 정말 혼자서 한 것인지 불교계가 협조하였는지 알 수 있는 것이 하나도 없다. 그렇지만 분명 궁예의 불교 이해를 바탕으로 10세기 초의 일반민들에게 호소력을 가진 내용을 담았을 것이다. 궁예의 토착적 불교신앙으로 평가되는 ‘鎮星(5성 가운데 木星)신앙과 결합된 熾盛光如來’¹⁰⁵⁾에 대한 내용이나 靑光菩薩과 神光菩薩에 대한 내용, 彌勒觀心法¹⁰⁶⁾에 대한 내용 등이 언급되었을 것이고, 무엇보다 하생한 미륵불이 계신 세상에 대한 묘사가 가장 많았을 것이다. 치성광여래와 오성은 당말에 유행한 밀교적 성격의 신앙 대상으로, 태봉의 불교에 북방 불교의 밀교적 성격이 있었음을 보여준다고 한다.¹⁰⁷⁾ 이는 후고구려 성립 이후 평양 지역에서 찬술된 『健拏標訶一乘修行者秘密義記』에 의상 화엄 교학이나 기신론 사상뿐만 아니라 북중국 지역에서 성행하던 신비적이고

103) 오상훈, 1994, 앞의 논문, 75~79쪽.

104) 高婉瑜, 2004, 「試論『普賢菩薩說證明經』與武周政權的關係」, 『高雄師大學報』 16, 293~308쪽.

105) 김두진, 2008, 앞의 논문, 196쪽.

106) 『高麗史』 卷1, 世家 卷第一, 太祖, “我得彌勒觀心法 能知婦人陰私”.

107) 최성은, 2002, 앞의 논문, 39~41쪽.

주술적 성격의 토착신앙이나 밀교의 용어가 나타나¹⁰⁸⁾ 것과 맥락을 같이 한다. 무축천 때 만들어진 위경에 도교신앙, 도참신앙이 결합되어 있듯이, 궁예 때 만들어진 위경에는 당시 유행하던 밀교적 성격이나 토착신앙적 성격이 결합되어 나타났으리라 생각한다.

맺음말

동아시아에서 불교는 최고 집권자의 정치적 권위를 종교적으로 옹호해주는 방법으로 생존과 세력 확장을 꾀하였는데, 북위 등의 국가들에서 나타난 ‘왕즉불’ 관념이 대표적인 모습이다. 이를 불교의 세속화라고 평가할 수도 있지만, 종교 권력이 국왕 권력 아래에 있었던 동아시아에서는 자연스러운 모습으로 이해할 수도 있다. 후고구려의 왕 궁예는 동아시아 ‘왕즉불’의 전통 속에서 설명할 수 있는 인물이다. 미륵불임을 자처하였던 시기가 10년이 채 되지 않는 짧은 기간이고 실패한 실험¹⁰⁹⁾으로 끝나긴 하였지만, ‘왕즉불’의 전통이 재현되었다는 것만으로도 흥미롭다.

궁예가 미륵불을 표방하게 된 배경으로 신라 하대의 일반민(특히 명주 지역)들 사이에 진표에 의해 보급된 미륵하생신앙이 말법 의식과 더불어 널리 유포되어 있었다는 점을 강조하여 왔는데, 본문에서는 그 배경을 몇 가지 더하여 보았다.

첫째, 9세기 후반 신라 왕실의 미륵신앙이다. 861년 화랑 출신 경문왕이 즉위하면서 화랑 세력이 정치 사회에 큰 영향력을 미쳤고, 사상적으로

108) 최연식, 2004, 앞의 논문, 69~72쪽.

109) 남동신의 평가이다. 남동신, 2005, 앞의 논문, 86쪽.

삼국통일 이전 중고 시기의 전통을 회복하였다. 경문왕의 누이 단의장옹주가 지증대사 도헌을 하생한 미륵불에 비견하였는데, 이는 중고 시기처럼 왕을 전륜성왕에 비견하고자 하는 의도가 내재되어 있었던 것 같다. 궁예는 경문왕의 아들일 가능성도 있고, 경문왕과 그의 자녀들이 집정한 시기에 성장하였기 때문에 신라 왕실의 미륵신앙에 대해 알고 있었고 영향을 받았으리라 생각한다. 궁예가 미륵불을 표방한 시기가 그가 정치적으로 최전성기를 이루었을 때라는 점에서, 미륵불로 자처한 것은 국왕으로서의 강한 자신감의 표출이었다고 생각한다.

둘째, 9세기 후반 본격적인 활동을 전개한 선종 승려들의 미륵신앙이다. 신라 선종 승려들의 비문에는 唐과 달리, 가섭이 석가여래의 승가리(옷)를 갖고 계족산에서 미륵의 하생을 기다린다는 傳衣說에 근거하여 승려를 가섭에 비유하거나 승려가 머무는 사원을 계족산에 비유하는 사례가 빈번하게 나온다. 궁예는 선종 승려들에 대해 우호적인 태도를 보였다. 911년 국호를 태봉으로, 연호를 수덕만세로 바꾼 이후에 미륵불임을 표방하였는데, 이때 선종 승려 형미와 경유를 남쪽 지역에서 직접 초청하여 왔다는 사실은 시사하는 바가 크다. 궁예의 미륵불 표방은 당시 불교계의 협조 속에 이루어졌고, 이때 미륵의 하생을 강조하던 선종 승려들이 적극 협조하였을 가능성이 있다.

셋째, 황제이면서 전륜성왕이자 미륵불을 자처하였던 무축천이 또 하나의 배경이다. 궁예가 사람들로부터 미륵불로 추앙받기 위해서는, 이를 구체적으로 구현할 논거가 필요하였을 것이다. 이때 무축천은 좋은 본보기가 되었을 것이다. 무축천은 정치적으로 중요한 변수가 있을 때마다 僞經을 적극 활용하였다. 승려들이 『대운경』을 위찬하여 바침으로써 황제 즉위의 정당성을 확보하였고, 『보우경』을 근거로 전륜성왕임을 자처하였고, 『대운경소』나 『보현보살증명경』에는 미륵이 강조되어 있다. 무축천과 마찬가지로 궁예도 위경을 찬술하였다. 『삼국사기』에는 그가 스스로

20여 권의 경을 지었다고 한다. 궁예가 찬술한 위경이 현존하지는 않지만, 당시 일반민이나 지배층에게 호소력을 지닌 내용이었을 것이다.

이상과 같이 궁예가 미륵불을 표방한 것은 9세기 후반 신라 왕실 및 승려들의 미륵신앙 맥락과 동아시아 ‘왕즉불’ 전통 속에서 이해할 수 있다. 궁예 이후, 궁예처럼 극단적으로 불교의 권위를 빌어 왕권의 위상을 높이고자 하는 모습은 더 이상 나타나지 않지만,¹¹⁰⁾ 고려시대에도 불교는 국가 운영에 중요한 역할을 수행하였다. 불교가 왕실을 외호하고 국가를 번영하게 한다는 관념이 뿌리 깊게 작용하면서 왕실의 숭불 현상은 쉽게 사라지지 않았다. 궁예의 불교 이해가 고려 사회에 미친 영향에 대해서는 앞으로 더 깊이 생각해보도록 하겠다.

110) 남동신, 2005, 앞의 논문, 87쪽. 궁예 이후 고려의 태조는 스스로 보살계제자임을 표방하였고, 이후 고려 왕들은 보살계를 받는 것이 상례화되었다고 한다.

참고문헌

1. 사료

『三國史記』, 『三國遺事』, 『高麗史』

『魏書』, 『舊唐書』

『增壹阿含經』, 『佛說仁王般若波羅蜜經』, 『菩薩瓔珞本業經』, 『佛本行集經』

『高僧傳』, 『辯正論』, 『廣弘明集』, 『國清百祿』, 『集古金佛道論衡』, 『佛祖統紀』

한국금석문종합영상시스템(http://gsm.nricp.go.kr/_third/user/main.jsp)

한국사데이터베이스(<http://db.history.go.kr/>)

2. 논저

강희정, 2006, 『관음과 미륵의 도상학』, 학연문화사

고혜련, 2011, 『미륵과 도솔천의 도상학』, 일조각

宮治昭, 1992, 『涅槃と彌勒の圖像學』, 吉川弘文館

김남윤, 1993, 「신라 미륵신앙의 전개와 특성」, 『역사연구』 2

김두진, 1981, 「고려초 범상종파 그 사상」, 『한우근박사정년기념사학논총』,
지식산업사

김두진, 2007, 「궁예의 미륵관심범사상과 그 의미」, 『한국학논총』 29

김두진, 2008, 「궁예의 토착 불교사상」, 『한국학논총』 30

김영미, 1994, 『新羅佛敎思想史研究』, 민족사

김영미, 2010, 「高麗後期 女性의 變成男子說」, 『梨花史學研究』 40

김혜완, 2007, 「나말려초 선사비문에 나타난 迦葉비유」, 『한국사상사학』 29

남동신, 2005, 「나말여초 국왕과 불교의 관계」, 『역사와 현실』 56

鈴木啓造, 1962, 「皇帝卽菩薩と皇帝卽如來について」, 『佛敎史學』 10-1

박광연, 2009, 「고려전기 유가업의 『법화경』 전통 계승과 그 의미」, 『역사와 현실』 71

- 배진달, 2003, 「武周期の 符命과 佛教 美術」, 『美術史學報』 20
- 신호철, 1982, 「공예의 정치적 성격 - 특히 불교와의 관계를 중심으로」, 『한국학보』 29
- 양경숙, 1993, 「공예와 그의 미륵불 사상」, 『북악사론』 3
- 에릭 쥐르히 저, 최연식 역, 2010, 『불교의 중국 정복』, 도서출판CIR
- 오상훈, 1994, 「唐 前期 道教 전개의 한 측면 - 道教系 識類의 전승과 『大雲經疏』의 성립」, 『역사와 세계』 18
- 이영석, 2010, 『南北朝佛敎史』, 혜안
- 이영자, 1987, 「羅末·後三國 미륵신앙의 성격」, 『한국미륵사상연구』, 동국대출판부
- 이재범, 2007, 『後三國時代 弓裔政權 研究』, 혜안
- 滋野井恬, 1971, 「寶雨經をめぐる若干の考察」, 『印度學佛敎學研究』 20-1
- 滋野井恬, 1973, 「敦煌本『大雲經疏』の研究」, 『印度學佛敎學研究』 21-2
- 전기웅, 2010, 『新羅의 멸망과 景文王家』, 혜안
- 조범환, 2008, 「태봉의 종교와 사상」, 『공예의 나라 태봉 그 역사와 문화』, 일조각
- 조성우, 2012, 「무추천(武則天) 신성화와 미륵신앙(彌勒信仰)」, 『서울대학교 역사연구소 제5차 국제학술대회 자료집』
- 조인성, 1996, 「미륵신앙과 신라사회 - 진표의 미륵신앙과 신라말 농민봉기와의 관련성을 중심으로」, 『진단학보』 82
- 조인성, 2007, 『태봉의 공예정권』, 푸른역사
- 최성은, 2002, 「나말려초 중부지역 석불조각에 대한 고찰 - 공예 태봉(901~918)지역 미술에 대한 시고」, 『역사와 현실』 44
- 최연식, 2004, 「『健孳標訶一乘修行者秘密義記』와 羅末麗初 華嚴學의 일동향」, 『한국사연구』 126
- 최연식, 2011, 「康津 無爲寺 先覺大師碑를 통해 본 弓裔 행적의 재검토」, 『목간과 문자』 7

Abstract

The “King is Buddha” Tradition in East Asia and King Gungye(弓裔), the Maitreya Buddha

Park, Kwang-youn

In previous research, the belief in Maitreya’s future descent into this world was a teaching disseminated by Jinpyo(眞表) in the later Silla(新羅) era, along with the Buddhist doctrine of the “Age of Degenerate Dharma.” This was the background for King Gung-ye’s(ruled in Later Goguryeo 後高句麗 from 901~918) claim to be the incarnation of Maitreya Buddha. (This was very confusing) In this paper, I have added more background.

Firstly, the Maitreya faith of the later Silla’s royal family in the 9th century is another background I would like to add. In the reign of King Gyeongmun(景文王 r.861~875), once a member of Silla’s Hwarang(花郞 Youthful Warriors), all Seon monks were revered as Maitreya Buddhas. The belief in the coming of Maitreya was propagated so that people would view the king as a “wheel-turning sage king(轉輪聖王 Skt. cakravartin)”.

Secondly, Seon monks of the later Silla period believed in the coming of Maitreya. Unlike the Seon(禪 Ch. Chan) Buddhism of Tang(唐 China), in Silla, Seon monks who believed in Maitreya also believed that Kāśyapa(迦葉) was waiting for Maitreya to descend on Mt. Kukkuṭapāda(鷄足山 in Magadhā 摩揭陀). There is also the possibility that Seon monks who anticipated the coming of Maitreya actively propagated the belief that King Gung-ye was the Maitreya Buddha.

Thirdly, Zetian Wuhou(武則天 624 - 705, a Tang 唐 empress), who claimed to be a Cakravartin(wheel-turning sage king) and Maitreya Buddha, is more evidence of the East Asian belief that kings are Buddhas. Like Zetian Wuhou, who ascended to the throne citing spurious scriptures such as the Mahāmegha-sūtra(大雲經) and the Ratnamegha-sūtra(寶雨經), King Gung-ye himself wrote more than 20 volumes of such scriptures

Through these cases, we can better understand King Gung-ye’s claim to be Maitreya Buddha as a manifestation of the East Asian belief in the “King is Buddha”, as well as the belief in the coming of Maitreya held by monks and the royal family in 9th century Silla. Even though King Gung-ye’s claim to be Maitreya lasted less than 10 years, it is an interesting case of the existence of the “King is Buddha” tradition on the Korean Peninsula.

Keywords : King is Buddha(王卽佛), wheel-turning sage king(轉輪聖王 Skt. cakravartin), Maitreya, Gungye(弓裔), Jinpyo (眞表), Hwarang(花郎 Youthful Warriors), Zetian Wuhou(武則天), Maitreya’s future descent

