

상가와 왕권의 상호작용에 관한 연구*

—전 근대 동남아 상좌부 불교국가를 중심으로

윤세원
인천대학교

- I. 머리말
- II. 상좌부 불교의 전래와 아쇼카왕
- III. 통치자와 국가에 관한 불교적 관점
- IV. 상가와 왕권의 관계
- V. 맺는말

* 본 연구는 인천대학교(구인천전문대) 교내연구비 지원에 의해 수행되었음.

요약문

상좌부 불교는 역사상에서 정치권력과 독특한 관계구조를 정립하였고, 이 구조 속에서 왕권과 불교의 관계는 결국 왕과 상가의 관계였다. 그래서 상좌부 불교지역의 왕권에 대한 이해는 상가와 불교에 대한 이해를 전제로 한다.

이에 대한 기존 연구들은 ‘양자관계는 불교적인 세계관에 따른 정치, 종교질서에 기인하는 것으로서 왕권은 불교의 주요교리인 공덕과 업에 의해 정당화 되었으며, 왕들에게 승가의 후원은 주요 임무’가 되었고, 이러한 관계를 통하여 ‘왕은 권력의 정당성을 부여받고, 상가는 물질적인 후원을 얻는다’는 논리가 중심을 이루고 있다. 이러한 주장은 불교의 세계관, 정치에 대한 관점 그리고 상가의 사회적 역할 등에 관한 유기적 검토가 부족한 결론으로 생각된다.

상좌부 불교국가에서 형성된 상가와 왕권의 관계는 불교적 가치의 실현 혹은 법의 공유라는 내적 유대가 없이는 불가능한 일이다. 때문에 이 양자 간의 현실적 관계가 아무리 거래의 모양새를 취하더라도, 그 근저에는 결코 거래로는 설명될 수 없는 공동 가치실현이라

는 명분이 있음을 간과해서는 안 된다. 좋은 통치의 길을 안내하는 상가의 노력을 국가권력의 상가 후원에 대한 반대급부라는 교환의 논리로 보는 견해는 과도한 단순화이다.

주제어

상좌부 불교(Theravāda Buddhism), 전륜성왕(Cakkavattin), 아쇼카(Aśoka), 불교국가(Buddhist State), 불교정치체제(Buddhist Political Polity), 상가(Saṅgha)

I. 머리말

상좌부 불교는 다양한 불교전통 중에서 스리랑카와 동남아지역 즉, 미얀마·타이·라오스·캄보디아와 베트남 남부 일부에서 신행되고 있는 불교이다. 동남아 지역에는 전법과정과 전통의 맥락이 다른 두 종류의 불교가 신행되고 있는데, 그 하나가 빠알리어(Pali) 경전을 사용하는 스리랑카계 상좌부 불교이다.

‘상좌부’라는 말은 이 부파의 성전(聖典)어인 빠알리어 ‘Thera’와 ‘vada’의 합성어인 ‘테라와다(Theravāda)’의 한역이다. ‘상좌’란 ‘테라(Thera)’의 한역으로 출가자들로만 이루어진 불교교단의 ‘장로(長老)’를 의미하지만, 이는 단지 승랍이 높거나 연장자를 뜻하는 것이 아니라 상가 내에서 ‘선임의 역할’을 맡고 있거나 혹은 ‘수승한 지혜’를 가진 비구들을 지칭하는 말이다.¹⁾ ‘와다(vāda)’란 ‘언어·언설·

논(論)’을 의미하므로 Theravada란 ‘장로들을 통해 면면히 이어져온 붓다의 전통적 교설’²⁾를 말한다. 이 부파는 불멸 약 100년 후에 일어난 최초의 교단분열 때 성립된 불교사에서 가장 오랜 역사를 가진 부파이다.

오늘날까지 전승되고 있는 상좌부 불교의 동남아 전래는 11세기 중반 미얀마인의 통일국가를 건설한 아노야타왕(Anawrahta, 1044~1077) 때의 일이었다. 미얀마에 도입된 이 불교는 미얀마 역사에서 종교적 영역을 뛰어넘는 영향력을 행사해 오고 있는데, 그 원인은 ‘국가와 불교 혹은 국왕과 상가 사이에 분리 불가능한 관계를 형성한 불교국가라는 아주 독특한 통치체제’³⁾를 구축한 것에서 찾을 수 있다. 이러한 종교와 정치의 융합체제는 이웃 상좌부 국가들에게도 영향을 주었다.

불교의 사회적 역할은 상가(saṅgha) 매개로 이루어진다. 상가는 수행공동체로서 律藏을 운영원리와 구성원의 행위준거로 삼는다. 수행자 개인의 행위와 상가의 존재양식은 특정 시공간 속에서 불교 자체의 모습이 된다. 때문에 왕권과 불교의 관계는 결국은 왕과 상가의 관계로 귀착될 수밖에 없다. 이러한 사실은 상좌부 불교지역의 전통적인 왕권을 이해하기 위해서는 상가에 대한 이해의 선행이 필요하고, 상가에 대한 이해는 불교에 대한 이해를 전제로 할 때 가능

(서울; 한국불교학회, 2009), p. 209

2) 이시이 요네오(石井米雄)편, 『동남아시아의 불교수용과 전개』, 박 경준역, (서울: 불교시대사, 2001). p. 17; T. W. Rhys Davids와 William Stede가 편찬한 PTS. Pali-English Dictionary(1959)에서는 ‘장로들의 교리(the doctrine of the Theras)’, ‘원형의 불교 교리(the original Buddhist doctrine)’라고 설명하고 있다.

3) 박 경준 역, (2001), p. 22

1) 정 준영, 「테라와다(Theravada, 上座部) 불교의 발생과 흐름」, 『韓國佛敎學』, 제55집,

한 일임을 알게 해준다.

상좌부 불교권에서 형성된 이 독특한 종교와 정치의 융합현상은 대단히 흥미로운 연구대상이지만, 두 측면을 통합적으로 접근한 선행연구는 아직 흔치 않은 편이다. 불교학계에서는 주로 상좌부 불교의 역사, 교리, 수행, 계율 및 상가에 대한 연구가 중심을 이루어왔다.⁴⁾ 이 부분에서 이루어진 연구들은 불교학적 성취도에 비하여 연구의 성격상 사회현상을 포괄하는 연구가 되기에는 일정한 한계를 가질 수밖에 없다. 다른 한편으로는 태국의 자연환경, 언어, 역사, 경제, 정치의 연구를 목적으로 1987년에 창립된 한국태국학회와 동남아 지역연구를 전공한 정치학자들과 동남아 각국의 어학을 전공한 학자들을 주축으로 1991년에 창립된 한국동남아학회가 이 부분의 연구를 추동해 왔지만,⁵⁾ 이 학회에서 이루어진 업적들에는 불교에

관한 이해가 충분치 못한 경우가 많다.

위 두 연구 경향과 조금 다른 측면에서 본 연구에 참고가 되는 선행연구⁶⁾로는 아쇼카왕에 관한 연구⁷⁾와 불교의 정치적 입장에 관한 연구들이 다수가 있다.

태국학이나 지역학적 관점에서 이루어진 연구의 공통적인 논지는 왕권과 상가의 '양자관계는 불교적인 세계관에 따른 정치, 종교 질서에 기인하는 것으로서 왕권은 불교의 주요교리인 공덕(功德)과 업(業)에 의해 정당화 되었고, 전통적으로 승가의 후원은 왕들의 주요 임무가 되었다'⁸⁾는 논지가 주축을 이루고 있다. 이러한 관계를 통하여 '왕은 권력의 정당성을 부여받고, 상가는 물질적인 후원을 얻었다'⁹⁾고 규정하고 있다. 그러나 이러한 논리전개과정에서 불교적 세

4) 岩本裕, 『동남아불교사 -상좌부 불교의 전개와 현황-』, 흥 사성 역, (서울: 반야샘, 1987); 김 열린 편저, 『위빠짜나』, (서울: 불광출판사, 1993); 一申(안 병희), 「스리랑카 승가의 교학체계와 수행체계 조사연구」, 『세계 승가공동체의 교학체계와 수행체계』, (서울: 대한불교 종계종 교육원/(사)가산불교문화연구원, 1997); 正圓(김재성), 「태국과 미얀마 불교의 교학체계와 수행체계」, 『세계 승가공동체의 교학체계와 수행체계』, (서울: 대한불교 종계종 교육원/(사)가산불교문화연구원, 1997); 박경준 (2001); 마성, 「동남아 상좌불교의 역사와 현황」, 『불교평론』 제9권 4호(2007); 김 영애, 「생활종교로서의 동남아불교」, 『불교평론』 제9권 4호(2007); 정 준영(2009) 등이 이 범주의 선행연구들이다.

5) 이 계통에서 이루어진 연구로는 김 영애, 「泰國의 政治文化序說」, 『한국태국학회논총』 제2호(서울: 한국태국학회, 1989); 김 홍구, 「입헌군주제하에서의 태국국왕의 카리스마(charisma)와 정치적 역할: 푸미폰 국왕을 중심으로」, 『한국태국학회논총』 제7호, (서울: 한국태국학회, 1998); 김 홍구, 「태국불교와 정치적 정통성」, 『동남아연구』 4호, (서울: 한국동남아학회, 1996); 김 홍구, 「라오스의 승가(sangha)와 국가권력」, 『동남아시아 연구』 제6호, (서울: 동남아학회, 1998); 조 홍국, 『태국, 불교와 국왕의 나라』, (서울: 소나무, 2007); 조 홍국, 「동남아 소승불교국가들에서의 왕권과 종교와의 관계 - 태국을 중심으로」, 『아시아사상의 종교와 국가권력의 관계』 학술대회발표논문집21집, (서울: 동양사학회, 2002); 조 홍국, 「절대군주와 타이 사회: 1932년 이전 태국 국왕의 정

치·문화적 위상과 역할에 대한 역사적 고찰」, 『국제지역연구』 제7권, (서울: 국제지역학회, 2003); 김 성원, 「미얀마 국가권력과 승가」, 『동남아시아연구』, 15(2), (서울: 한국동남아학회, 2005); 장 준영, 「불교적 상징과 미얀마 정치 -근대정치사를 중심으로」, 『불교평론』 제9권 4호, (2007) 등을 들 수 있다.

6) 윤 호진, 「Asoka王과 佛教」, 『佛敎思想論叢』, (鏡海法印申正午博士華甲紀念會, 1991); 徐丙錄, 「아쇼카(Asoka, 阿育)왕의 福祉思想 研究 -금석문을 중심으로-」, 東國大學校 博士學位論文, (서울: 동국대, 2005); 츠카모토 게이쇼, 『아쇼카왕 비문碑文』, 호진·정수역(서울: 불교시대사, 2008); 이 거룡, 『전륜성왕 아쇼카』, (안성: 도서출판 도피안사, 2009)

7) 윤 세원, 「붓다의 정치사상에 관한 연구- 초기경전을 중심으로」, 중앙대학교대학원 박사학위 청구논문(서울: 중앙대, 1986); Piyasena Dissanayake, 『불교의 정치철학』, 정승석역, (서울: 대원정사, 1987); 박 경준, 「轉輪聖王에 관한 몇 가지 문제」, 『동국논총』 제35집, 인문사회과학편(서울: 동국대, 1996); 윤 세원, 「원형적 관점에서 본 불교의 정치적 이상과 교육의 역할」, 『한국종교교육학회지』 제15권, (서울: 한국종교교육학회, 2002); 윤 세원, 「전륜성왕의 정치사상적 의미에 관한 연구-통치자질이라는 관점을 중심으로」, 『불교학연구』 제14호, (서울: 불교학연구회, 2006); 윤 세원, 「전륜성왕의 개념형성과 수용과정에 관한 연구」, 『東洋社會思想』 제17집, 東洋社會思想學會: 2008)

8) 김 홍구, (1998), 「라오스의 승가(sangha)와 국가권력」, 『동남아시아 연구』 제6호, (서울: 동남아학회), p. 50

9) 김 홍구, 「라오스의 불교와 정치」, 『동남아의 종교와 사회』, 김영수역(서울: 오름,

계관이나 불교적 질서가 무엇인가에 대한 논의가 부족하고, 또 공덕과 업 사상이 불교교리에서 어떤 의미를 갖는지에 대한 검토도 미진한 편이다.

본고는 상좌부 불교의 상가와 왕권이 밀접한 관계를 맺을 수 있게 불교와 정치를 연결시킨 역사적 과정과 불교의 내재적 원리를 탐색하는 시도이다. 이를 위하여 먼저 II.에서 상좌부 불교의 개념과 전래과정에서 형성된 특성 그리고 왕권과의 관계를 맺은 단초인 아쇼카(Aśoka)왕의 역할 등을 살펴보고, III.에서는 통치자와 국가를 보는 불교의 근본적인 관점을 검토한다. 그리고 IV.에서는 II과 III에서 살펴본 내용을 토대로 동남아 불교국가들에서 펼쳐진 왕권과 상가 사이에 이루진 상호작용의 논리적 맥락을 살펴보고자 한다.

II. 상좌부 불교의 전래와 아쇼카왕

스리랑카에 불교가 전래된 것은 붓다 입멸 후 약 200년 정도의 세월이 흐른 B.C. 3세기경 Maurya 왕조의 제3대 왕인 아쇼카왕 때였다. 그는 불교에 귀의한 후 정말 그러한 통치가 가능했는지 의문이 제기될 정도로 생명을 존중하고 백성들의 삶을 보살피는 통치를 하였고, 불교의 전파에도 매우 열성적이었다.¹⁰⁾ 아쇼카왕이 스리랑카

로 포교사를 파견하면서 스리랑카 왕에게 보냈다는 서신의 내용은 이러한 모습의 일단을 보여주고 있다.

“나는 불, 법, 승에 귀의를 했습니다. 나는 석자(釋子)들의 종교에서 재가 제자라고 선언했습니다. 사람들 가운데 가장 훌륭한 사람인 당신도 불교신앙으로 당신의 정신을 편안하게 하고 3보에 귀의 하도록 하십시오.”¹¹⁾

그는 남전에서는 장자로, 북전에서는 동생으로 알려진 고승 마힌다(Mahinda) 장로와 4인의 비구를 포교사로 스리랑카에 파견했다.¹²⁾ 그들은 스리랑카 왕을 불교에 귀의시키면서 불교를 크게 발전시킬 수 있는 토대를 구축했다. 당시 스리랑카의 국왕 데와남피아 텃사(Devānampiyā Tissa)는 아누라다푸라(Anuradhapura)에 후일 상좌부 불교의 본사가 된 대사(大寺, Mahavihara)를 세우고 상가를 건립함으로써 스리랑카가 테라와다 불교의 중심지로 발전하는 계기를 만들었다.¹³⁾

아쇼카왕은 독실한 불교신자로서 교단의 후원과 불교의 세계화에 크게 공헌한 인물로 불교사 곳곳에 그의 업적이 언급되고 있다. 그리고 인도사 전반에서 그가 제왕으로서 차지하는 위상과 불교교단에 대한 후원자로서의 역할은 시간이 경과하면서 전 불교 문화권에서 불교와 왕권의 관계에 관한 전설을 확대 재생산해내는 원천이 되

2001) p. 123

10) 그의 통치내용은 구전이나 설화 혹은 사후 타인의 기록이 아니고, 그 당시에 본인이 직접 세운 비문에서 확인된다. 그의 비문에 관한 자세한 내용은 호진·정수역, (2008)을 참조.

11) 『島王統史』, (『南傳 大藏經』 제60권 p. 72)

12) 남·북전에 차이가 있는 이유에 대해서는 이 거룡 (2009), pp. 256-259 참조.

13) 마성 (2007), p. 18; 정 준영 (2009), p. 219

었다.¹⁴⁾ 이는 부파나 지역에 관계없이 거의 공통적으로 나타나는 현상으로 그 이면에는 아쇼카왕과의 인연설화를 만들어 해당국가의 불교나 부파의 위상을 높이고, 왕권의 정통성을 강화하려는 의도가 깔려있는 것이었다. ‘스리랑카에의 불교전래, 불교의 전인도화, 불교 세계화의 기점’¹⁵⁾역할에 대한 아쇼카왕의 공헌은 이후 불교사에서 불교와 왕권 혹은 상가와 국왕과의 관계를 보여주는 상징으로 작용하게 된다.

여러 나라에 수용된 상좌부 불교의 공통적인 특징은 첫째, 상가와 왕권이 매우 밀접하다는 점이다. 이는 스리랑카 불교의 초전에서부터 아쇼카왕과 스리랑카 왕이 중요한 역할을 하였고, 후대 불교권의 거의 모든 왕들이 아쇼카왕을 자신의 역할모델로 생각했던 사실과 깊은 관련이 있다.¹⁶⁾ 도덕적 권위를 갖춘 상가의 바른 인도로 전륜성왕이 되고 싶은 왕들의 희망과 불교적 이상실현에 적극적인 후원자를 필요로 하는 상가의 현실적 요구는 양자 관계를 이어주는 고리였다.

두 번째의 특징은 어떤 형태의 불교보다도 초기불교의 전승을 많이 함장하고 있다는 점이다. 이는 각 부파 사이에서 이루어지는 불교내의 정통성 경쟁에서 상좌부 불교가 가장 유리한 위치를 점하고 있었다는 의미를 갖는다. 때문에 후대로 내려올수록 상좌부에 대한 다른 부파의 견제가 심해지면서 소승불교라고 폄하하게까지 된 것이다. 이러한 정황들이 필자에게는 상좌부에 비해 다른 부파들이 스

스로 정통성의 취약성을 느끼고 있었던 증거라고 생각된다.

세 번째 특징은 빠알리어 삼장을 공유한다는 점이다. 국적이나 소속 상가에 관계없이 상좌부 승려들은 이 성전어가 부처님이 직접 사용했던 언어, 즉 마가다어(빠알리어)라고 하는 전승에 한 점의 의혹도 제기하지 않는다.¹⁷⁾ 특히 경장과 율장은 불멸 직후 이루어진 제 1차 결집에서 성립된 것을 싱할리어로 기록해 전승해오다 붓다고사가 마가다어로 다시 기록한 것이라고 믿는다.¹⁸⁾ 그래서 테라와다 불교를 신봉하는 각국들의 언어가 달라도 각국의 상가 사이에 담마에 관한 의사소통에는 큰 지장이 없다. ‘붓다의 가르침을 담고 있는 경(經, sutta), 율(律, Vinaya), 논(論, abhidhamma)의 빠알리 삼장을 믿고 의지하면서 지키고 유지해 나가는 것이 테라와다 불교 신행의 핵심’¹⁹⁾이라고 할 수 있다.

빠알리 삼장 중에서 석존의 교법을 전하는 경장은 오부(五部, Pañca-nikaya)이고, 이에 상응하는 한역경전이 아함경(阿含經)이다. 아함경은 장(長)아함경, 중(中)아함경, 잡(雜)아함경, 증일(增一)아함경 등을 통칭하는 명칭이다.²⁰⁾ 아함경에 오부(五部)의 소부경전

14) 우리나라의 경우, 삼국유사에 보이는 고구려의 ‘요동 육왕담’ 기사나 백제의 ‘법왕금살’ 기사, 신라의 ‘장육존상’ 기사 등이 이러한 맥락으로 이해되는 부분이다.

15) 이 거룡 (2009), p. 4

16) 아쇼카 이후 거의 천년의 시간이 흐른 후인 고구려, 신라, 백제의 불불 군주들도 동일한 한 패턴을 보여주고 있다. 더 자세한 내용은 윤 세원, (2008) 참조,

17) 一中, (1997), p. 21; 이러한 주장은 필자도 현지에서의 단기 출가 기간 동안 여러 장로들의 설법과 질문을 통하여 확인한 사실임.

18) 범라 역, 『위순디막가』 1, (서울: 화은각, 2000), p. 61

19) 정 준영, (2009), pp. 216~217

20) 오부(五部, Pañca-nikaya)와 아함경의 구성과 배열은 다음과 같이 이루어져 있다.

5부		4아함	
경의 명칭	경의 수	경의 명칭	경의 수
장부(長部)경전(Dīgha-nikāya)	34경	장이함경	30경
중부(中部)경전(Majjhima-nikāya)	152경	중이함경	224경
상응부(相應部)경전(Samyutta-nikāya)	56상응 7762경	잡아함경	1362경
증지부(增支部)경전(Aṅguttara-nikāya)	11집 9557경	증일이함경	472경
소부(小部)경전(Khuddaka-nikāya)	15부		

(小部經典)에 상응하는 집록이 없다는 사실을 제외하면, 이 두 경전군은 내용면에서도 큰 차이가 없어 별개의 경전이 아니라고 본다.²¹⁾ 또 소부경전에 수록된 단위 경 중의 몇 종류는 한역장경에도 독립된 경으로 포함되어 있다.²²⁾ 단지 한역에서는 그것들이 일정한 형식 아래 하나의 경전으로 정리된 것이 없다는 점이 다르다.

그러나 초기경전 혹은 근본경전이라고 불리는 이 경전군들은 불교전통 내에서 극단적으로 상반된 평가를 받고 있다. 상좌부에서는 ‘붓다의 직설’로 받아들이는 반면에, 대승불교에서는 ‘수준 낮은 소승 경전’으로 폄하한다. 대승불교에서의 이러한 폄하는 ‘천태대사(天台大師) 지의(智顛)의 오시교판(五時教判)²³⁾이 큰 영향을 미쳤다. 그리고 다른 한편에서는 이 경전들이 부파불교에 의해 전승되면서 부가, 증대된 것이기 때문에, 붓다의 가르침을 그대로 전하는 것으로 보기에 어렵다고 보기도 한다. 물론 일정 부분 부파불교의 영향에 의한 부가와 증대는 있었을 것이다. 그러나 지금까지 전해지고 있는 아함경과 니까야는 서로 다른 부파에서 전승된 것이지만,²⁴⁾ 그 내용을 정밀하게 비교해 보면 크게 차이가 나지 않는다.²⁵⁾ 따라서 ‘근본경전이라고 일컫는 이 경전군들을 부파불교에 의해 변질된 것으로 보거나 소승경전으로 부르는 것은 옳지 않다’²⁶⁾고 볼 수 있다.

21) 增谷文雄, 『阿含經典』第1卷, (東京: 筑摩書房, 1983), pp. 25~26

22) 대표적인 예로 Suttanipāda와 Dhammapāda(법구경)을 들 수 있을 것이다.

23) 增谷文雄 (1983) 第1卷, p. 6

24) 팔리의 〈5부〉는 상좌부의 전승이고, 한역의 잡아함경은 설일체유부(說一切有部)의 것으로 추정되며, 증일아함경은 대중부(大衆部) 계통의 것으로 추정된다.

25) 增谷文雄 (1983) 第1卷의 pp.31~42의 『相應部經典』과 『雜阿含經』 부분을 참조.

26) 이 중표, 「왜 초기불교에 주목해야 하는가」, 『불교평론』 제5권 1호, (서울: 불교평론, 2003년 봄호), p. 21

동남아 지역은 여러 부파의 불교는 물론 힌두교까지 중첩적으로 전래되어 유포·신앙되었던 지역이다. 이 지역에 최초로 불교가 전래되었던 시기를 붓다의 생존 당시까지 소급하는 주장도 있지만,²⁷⁾ 이는 신빙성이 낮은 주장이다. 불교가 최초로 동남아에 전래된 것은 스리랑카의 전래와 비슷한 시기이었을 것으로 추정된다. 스리랑카의 동남아시아 지역에 대한 기록으로 가장 유명한 것이 아쇼카왕의 후원으로 빠탈리пут트라(Pataliputra)에서 이루어진 제3차 결집 이후 목갈리뿔따 띠사(Moggaliputta Tissa) 장로의 지휘 하에서 외국으로 포교사를 파견한 내용에 대한 기록이다. 스리랑카의 역사서에는 ‘5명이 한 팀을 이룬 5팀의 포교사단이 해외로 파견되었다’²⁸⁾는 이 기록 전해지고 있다.

이 기록에 의하면, 맛즈한띠까(Majjhantika) 장로는 까슈미르와 간다라에, 맛즈히마(Majjhima) 장로는 히말라야에, 마하담파라키따(Mahā dhammarakkhita)는 마하라슈뜨라에, 그리고 소나(Sona)와 웃따라(Uttara)는 수완나부미(Suvannabhūmi)에, 아쇼카의 아들 마힌다(Mahinda)는 스리랑카로 파견되었다고 전한다.²⁹⁾ 수완나부미가 지금의 어디인지 정확한 위치는 알 수 없지만, ‘황금의 땅’이라고 번역되는 이 지역은 버마 남쪽 해안지대를 끼고 있던 국가였을 것으로

27) 김 영애, (1997), 「상좌부 불교와 동남아 사회」, 『동남아의 사회와 문화』, 김 민정 외, (서울: 오름), p. 165

28) 이 기록에 몇 가지 의문점이 제기되기도 하고, 복전이나 다른 전승에는 전혀 전해지지 않는 기사라는 점에서 이설이 있다. 그리고 아쇼카왕과 목갈리뿔따 띠사 장로 사이의 역할이 혼동되어 있다는 지적도 있다. 호진 (1991), pp. 521-525 참조.

29) 『島王統史』, (『南傳 大藏經』 제60권, pp. 58-59)

추정된다.³⁰⁾ 아쇼카왕은 불교에 귀의한 후 백성들에게 불교를 신봉하게 하면서 포교사들을 해외로도 파견하였다. 왕은 포교사를 인근 지역은 물론 이집트까지도 파견하였다.³¹⁾ 그러나 이 때 전래된 불교는 이 지역에서 전승되지 못하였다.

상좌부 불교가 어떤 지역에 전래되었다는 표현은 그 지역에 상가가 건립되었음을 의미한다. 율장에 명시된 절차에 따라 수행자 집단으로서의 상가건립이 불교전래의 상좌부식 표현이다. 스리랑카의 기록에 5명의 비구가 한 팀을 이루었다는 것이 바로 이와 관련이 있는 내용이다. 새로운 비구의 탄생은 수계갈마가 가능한 현전승가가 성립되어야 하고, 수계갈마가 가능한 현전승가를 구성하는 최소한의 비구 숫자가 5명이다.³²⁾ 새로운 비구가 탄생하지 못하면 상가의 존속이 불가능해지기 때문에 이는 대단히 중요한 일이 아닐 수 없다. 붓다의 가르침을 수행하고 실천하며 그것을 후대로 전승시킬 사명감을 가진 주체로서의 청정한 상가의 건립 여부가 바로 상좌부식 불교전래이기 때문에 어디에서든 수계갈마가 가능한 숫자의 비구를 한 팀으로 한 것이다. 상좌부 불교도들에게 상가는 붓다의 가르침을 상속시켜주는 스승의 집단이요, 인간이 할 수 있는 가장 신성하고 이상적인 공동생활을 하는 표본이다. 때문에 평신도들은 상가와 그

구성원들에게 최고의 도덕적 권위를 부여하고 경의를 표한다. 붓다의 가르침은 오랜 세월 동안 여러 지역으로 퍼져 나갔고, 사상적으로도 다양한 전개를 보였다. 이러한 전래과정들은 개인의 문제가 아니라 집단, 즉 상가를 단위로 한 것이기 때문에 특정시기 특정지역에서 나타나는 상가의 존재방식은 그 당시 그 장소에서 불교의 모습이 된다.

III. 통치자와 국가에 관한 불교적 관점

언제 어느 나라에서나 백성들은 좋은 통치자의 출현을 고대한다. 불교도들 역시 마찬가지였다. 때문에 불교는 정치에 관한 가르침이 아니지만, 그 속에 정치에 관한 가르침이 내재되어 있지 않을 수 없다.

빠알리 경전에는 통치자의 성격에 관하여 상반되는 내용의 두 경이 있다. 그 하나는 계약설적인 관점에서 공화제라는 정치제도와 선출되는 통치자의 출현과정을 상세하게 설명하는 경전이고,³³⁾ 다른 하나는 군주제의 입장에서 이상적인 통치자상을 묘사하는 경전이다.³⁴⁾ 불교에서 보는 국가 혹은 통치권의 기원은 인간의 타락에 의해 ‘공존

30) 최 병욱, (2006), 『동남아시아사: 전통시대』, (서울: 대한교과서, 2006), p. 41
 31) 아쇼카왕이 파견한 법대관이 포교사인지 외교사절인지 혹은 한 사건의 두 가지 기록인지 다른 사항에 대한 다른 기록인지 등의 문제가 제기되는 부분이다. 윤호진, (1991), pp. 521-525 참조.
 32) 『律藏』, (『南傳 大藏經』 제3권), p. 556; 佐藤密雄, 『律藏』, 崔法慧역(서울: 東國譯經院, 1994), p. 27. 정상적인 수계식인 경우에는 三師七證, 즉 10인의 비구가 있어야 하지만 비구가 적은 邊地로 지정된 지방에서만은 5인 비구도 좋다고 되어있다.

33) DN iii, (Aggañña Suttanta), pp.77~94; 각목역, 『세기경(世紀經)』, (『디가니까야』 3), (서울: 초기불전연구원, 2005), pp. 153-182. 이 경에서는 최소로 출현한 통치자의 명칭을 Mahāsammata라고 했고, 이를 한문 역어로는 衆集置(대중이 모여서 지위를 배풀은 자), 大平等, 大同意 등으로 의역했는데, 통치자에 대한 불교적 관점이 잘 표현된 역어라고 할 수 있다.(이하 Nikaya의 쪽수는 PTS본으로 표시함).
 34) DN iii, (Cakkavatti-Sihanāda Suttanta), pp. 137~167; 각목역, 『전륜성왕사자후경』, (『디가니까야』 3), (서울: 초기불전연구원, 2005), pp. 119-150

이 불가능한 상황에서 공존이 가능한 상태로 전환을 위하여 공공의 힘을 행사하기 위한 수단³⁵⁾으로 설명하고 있고, 공존의 목표는 정신적 성숙과 도덕적인 생활이 가능한 사회의 건설로 규정하고 있다.

계약설적인 관점에서 공화제적인 통치자의 출현을 설명하고, 그 역할과 성격을 규정한 불교도들은 공화제의 몰락이라는 시대의 흐름 앞에서 기존의 입장을 고수만 하고 있을 수 없는 사회적 압박에 직면했을 것으로 생각된다. 새로운 대안이 필요한 상황에서 교단과 불교도들은 불교가 추구하는 핵심적인 가치들과 내재적 일관성이 유지되는 통치논리와 통치자상을 모색하게 되었고, 이 과정에서 부상한 아이디어가 바로 인도 고래의 이상적 군주상인 전륜성왕이라고 할 수 있다. 불교 고유의 개념은 아니지만, 이 개념은 불교전통 속에서 대단히 중요한 위치를 점하게 된다.

전륜성왕의 불교적 수용은 만인 평등의 불교적 인간관과 일치되는 논리적 근거를 확보하기가 쉽지 않은 일이기 때문에 경전적 전거를 절실히 필요로 했을 것이다. 이 문제의 해결을 위해 정각을 이룬 붓다들과 전륜왕들이 육체적으로 동일한 32상을 가진다는 인도의 오래된 신앙이 동원된 것으로 생각된다. 갓 태어난 고오타마의 관상을 보고 ‘뒷날 전륜성왕이 되거나 붓다가 될 것’이라는 관상가의 예언도 이러한 맥락에서 이해되어질 수 있다.³⁶⁾

전륜성왕 개념은 이렇게 세계관이 다른 불교와 바라문교라는 두

종교의 이상적인 통치자상이 되었고, 세속을 지배하는 군주임에도 불구하고 초기불교 이래 붓다와 많은 공통성을 가진 인물로 묘사되었다. 이 개념은 사전적으로 “세계적 통치자에 대한 고대 인도의 개념”이고, “다르마를 실천하는 왕, 다르마의 바퀴를 구르는 왕, 혹은 통치영역이 전 세계에 이르는 정의로운 왕” 등으로 해석되며, 불교에서는 “법륜을 굴리는 붓다의 세속적 카운터파트너³⁷⁾”로 정의된다.

이러한 연유로 전륜성왕에 대한 기사는 사료비판의 입장을 견지하면서 접근해야 불교에서 의미 부여한 전륜성왕, 즉 불교적 가치와 내적 일관성을 갖는 불교적 전륜성왕의 개념이 도출될 수 있다고 할 수 있다. 불교적 전륜성왕은 도덕의 수호자 역할을 가장 잘 수행할 수 있는 능력을 가진 통치자로 개념화 된다.³⁸⁾ 때문에 전륜성왕이라는 용어에는 이상적인 통치자질의 전형이라는 불교적 의미와 지상에서 가장 강력한 권력을 소유한 우주적 군주라는 바라문교적인 의미가 혼재해 있다. 다시 말하면, 이 개념이 불교에 수용되면서 기존의 무소불위의 권력을 가진 군림하는 왕에서 스스로 법과 일치되는 생활을 영위하는 모범을 보이고, 왕국 내의 백성과 신하들 그리고 왕국 주위의 속국들, 수도하는 자들, 심지어 동물의 생활에서도 법이 실현되도록 올바른 통치를 하는 왕이라는 개념이 추가 되어졌다.³⁹⁾

원론적인 입장에서는 추가된 부분이 불교적으로 더 중요한 관점이지만, 현실에서는 전자의 개념이 더 강조되었다. 불교도인 왕들도

35) 각주 34)와 동일 경전. 그리고 이 경의 정치학적 의미 분석은 윤 세원(1986); 정 승석 역(1987) 등을 참조.

36) 32상의 목록은 DN ii, pp.14-16; 각목역, 『디가니까야』 2, pp. 58-60; DN iii, pp. 137-167; 각목역, 『디가니까야』 3, pp. 260-307 참조.

37) Encyclopaedia Britannica, vol. II (1973-1974), pp. 445-446

38) 위에서 언급한 정치적인 가르침을 담고 있는 경들은 하나 같이 ‘인간의 도덕적 타락’을 정부나 통치자가 필요한 이유로 지적하고 있고, 이들의 가장 중요한 임무 역시 도덕적 타락을 막는 것이라고 가르치고 있다.

39) 김영수 외 (2001) p.32

이러한 정복자의 개념을 소유하게 됨으로써, 영토확장 등 대외 정복 사업을 추진하는데 정당성을 인정받을 수 있는 논리적 근거를 확보할 수 있는 현실적인 이점 때문에 전자의 개념이 더 강조했을 것으로 추론할 수 있다. 그리고 이러한 상황에 대한 정교한 정당화 작업이 후대의 불교학자들에 의하여 진행되었다.⁴⁰⁾

이러한 맥락에서 아쇼카왕의 출현은 불교전통 속에 전륜성왕이라는 아이디어를 강화하는 계기로 작용하였고, 이후 불교도들이 출현을 고대하던 좋은 통치자의 전형은 전륜성왕으로 상징되었다. 다양한 불교사 속의 아쇼카왕에 관한 기록들은 그가 전륜성왕 개념과 아이디어의 역할모델이었음을 보여 준다.⁴¹⁾ 아쇼카왕은 국적·민족·종교·종성 여부를 불문하고 이 세상의 어떠한 인간도 어떠한 시대에나 지켜야 하는 영원한 理法이 존재한다는 것을 확신하였고, 이 이법을 다르마(dharma)⁴²⁾라고 했다. 그는 다르마를 매개로 순행과 각문의 새김 그리고 법대관의 파견 등 대중들과의 소통구조를 만들었다. 다르마를 기준으로 통치한 아쇼카왕에 대하여 후대 연구자들은 그를 “마르쿠스·아우렐리우스(Marcus-Aurelius), 콘스탄티누스

(Contantinus), 샤를르마뉴(Charlemagne) 등과 동급의 인물로, 왕관을 쓴 성자⁴³⁾의 반열에 올려놓았다. 그러나 아쇼카의 경우에는 ‘국교(國敎)도, 종교 박해도, 전쟁도 없다는 사실을 상기하면, 이러한 비교는 처음부터 잘못된 것⁴⁴⁾’이라고 할 수 있다.

전륜성왕을 설명하는 내용 속에는 사실과 상징들이 섞여 있고, 불교적 가치나 규범들과 정합성을 이루는 것들이 있는가 하면, 불교적 가치와 논리적 일관성을 발견하기에는 문제가 있는 내용들도 혼재되어 있는데,⁴⁵⁾ 그 이유는 이미 언급된 것처럼 세계관이 다른 두 종교의 이상적인 군주상이 혼재되어 있기 때문이라고 할 수 있다. 전륜성왕 개념의 불교내 정착으로 초기불교의 교리에서 나타나는 민주주의적 요소는 불교권에서 오랜 세월 침묵하게 되는 결과를 가져왔다고 할 수 있다.

하지만 초기경전들에서 전하는 전륜성왕을 면밀히 검토해 보면, 그것은 다스리는 영토의 크기에 의하여 얻어지는 명칭도, 뛰어난 정복자에게 붙여진 이름도, 신비한 주술적 능력을 발휘할 수 있는 기제들을 소유한 왕도 아니었다. 그것은 자신이 다스리는 국토를 오르지 법의 실천 및 법의 현실화를 통하여 도덕적인 사회로 전환시킬 수 있

40) 이러한 정당화 작업의 대표적인 예가 기원 4-5세기에 인도에서 활동한 저명한 논사인 世親(Vasubandhu)의 아비다르마구사론(Abhidarmakosa)에 보이는 금륜(金輪)·은륜(銀輪)·동륜(銅輪)·철륜(鐵輪) 왕이라는 서열화 된 전륜성왕 개념이라고 할 수 있다. (권오민역주, 『아비다르마구사론』 2권 제12, 서울: 동국역경원, pp. 566-567)

41) 윤세원, (2008), pp. 187-196

42) 徐丙鎮 (2005), p. 21. 아쇼카 다르마의 성격규정은 학자에 따라 차이 있지만, 비문에 기록된 내용은 ‘부모에 대한 효양, 친척 간에 화목, 종교가나 수행자에 대한 존경과 공양, 생명을 죽이지 않고 보호함, 외로운 노인과 어린 자녀에 대한 보호, 노예에 대한 올바른 대우’ 등으로 요약된다. 이 내용들은 거의 불교도의 계가윤리 범주에 속하는 자비의 실천 덕목이기 때문에 불교도들은 적극적으로 불교의 가르침으로 해석하고 수용하는 입장을 취했다.

43) Jules Bloch, 「아쇼카 비문」, 『아쇼카왕 비문』, 츠카모토 게이쇼, 호진·정수역, (2008), p. 284. 또한 영국의 역사학자 H. G. Wells는 ‘세계사 연표에 나타나는 수만 명에 이르는 각양각색의 이름으로 불려진 帝王들 가운데 Asoka 왕의 이름만이 거의 유일하게 성스러운 빛을 발하고 있다’고 그를 평가하고 있다(北川三郎 譯, 昭和2, 第五册: p. 645). 또한 Arnold Toynbee는 그를 ‘왕의 모습을 한 철학자’(1973, A Study of History, Vol.1, London: Oxford Uni. Press, pp. 242-259)로 보았다.

44) 호진·정수역 (2008), p. 284

45) 윤 세원, (2008), p. 176

고, 그렇게 하려고 최선을 다하는 통치자를 지칭하는 개념이었다.⁴⁶⁾ 이렇게 이해할 때 붓다의 기본적인 가르침 전륜성왕 개념과 괴리도 좁혀질 수 있을 것으로 사료된다.

IV. 상가와 왕권의 관계

특정한 정치구조는 특정지역의 정치문화를 반영하는 정치문화의 산물이지만, 일단 형성된 정치구조는 정치문화의 변화를 추동하는 원인이 되기도 한다.⁴⁷⁾ 이러한 명제는 상좌부 불교국가의 상가와 통치자 사이에 정립되어야 할 당위적 관계와 현실적 상호작용의 괴리를 설명함에도 적용될 수 있을 것이다.

상가는 그 존재방식에 있어서 재가사회와 결코 혼동될 수 없는 경계를 가지고 있다. 승속을 분명하게 구분하는 이 전통은 상좌부 불교가 특히 엄격하다. 재가사회는 상가가 수행공동체로서의 존립이 가능하도록 기반을 제공하고, 상가는 도덕적 모범을 보이는 삶과 수행의 결과를 사회로 환원한다. 이것이 붓다로부터 전승되어 온 상가와 재가의 사이의 교환구조이다. 상가는 재가와는 달리 계율에 의한 생활을 하고, 재가사회는 이러한 상가의 질서를 성스러운 것으로 보고 높은 가치를 부여한다. 이렇게 상가와 재가사회는 같은 시·공간 속에서 동일한 가치를 공유하지만, 그것을 추구하는 방식이 완전히

다른 사회이다.

경계가 분명한 두 집단 사이의 소통은 진출입이 자유로운 상가의 구조와 붓다에 의해 설해진 **법을 공유함**에 의해서 이루어진다. 특히 상좌부의 개방적인 상가구조는 모든 재가자들이 잠재적으로 상가의 구성원이 될 수 있는 가능성을 열어 놓고 있고, 역으로 모든 상가 구성원들이 환계를 통하여 언제든지 재가자로 돌아갈 수 있는 길을 열어 놓고 있다. 재가사회와 상가는 존립기반이 다르지만, 재가자와 승려 개개인의 소속이 고정되어 있는 것은 아니다. 남자들에게만 허용되는 일이지는 하지만, 비교적 자유로운 수계와 환계의 제도화는 전체 사회 구성원들을 두 사회의 잠재적 구성원이 되게 한다. 이것이 상좌부 불교에서 상가와 재가리는 이질적인 두 사회 사이의 소통구조이며, 법의 공유를 가능케 해 주는 통로라고 할 수 있다.

상가공동체와 그 구성원들의 실제적인 생활양식은 열반(Nibbāna)의 성취에 전념하도록 되어 있지만, 그러한 생활양식의 유지에 재가사회의 지속적인 지원과 외호가 있어야 가능한 일이다. 때문에 상가 구성원들의 일상적인 존재는 평신도들의 삶의 조건인 정치·사회적인 조건들과 무관할 수 없다. 출가한 승려는 엄격하고 명예롭게 준수해야 할 계율에 따라서 수행에 전념하고, 세속적인 욕망을 삼가 하는 생활을 해야 한다. 하지만 세속에 대한 정신적 도덕적 복지를 증진시키고, 통치자에게 법을 가르치는 일을 외면할 수는 없는 것이 현실이다. 승려의 이러한 역할은 통치자의 통치행위가 자비와 평화, 도덕적 발전과 정신적 복지를 구현하는 일이 되도록 하는 것이다. 그러나 개인 승려들의 생활이나 일과는 '수행자로서의 할 일을 중요시할 뿐 상급자'나 국왕에게 복종을 맹세하는 따위의 충성서약 같은

46) 붓다는 전륜성왕이 누구냐는 질문에 “그것은 곧 법”이라고 대답한다. AN iii, p.115; 대립역, 『양국따라니까야』 3, (서울: 초기불전연구원, 2007), pp. 299-300 참조.

47) 김 영애, (1989), p. 86

것은 없다. 따라서 상가와 왕권이 어떤 종류의 관계가 설정되더라도 ‘승려들은 국가조직의 유기체적 요소가 아니라 개인적이며 독립된 개체로서의 위치에 있다.’⁴⁸⁾ 때문에 상가의 사회적 역할이 결코 두 사회의 경계를 훼손하는 것은 아니라고 할 수 있다.

상가에 대한 제가사회의 높은 가치부여는 상좌부 불교의 전개과정에서 확립된 것이고, 그 핵심적인 자원은 차원 높은 도덕적인 생활과 자비실천이었다. 자비의 실천은 상가의 사회적 역할인데, 특히 교육적 역할이 두드러졌다. 상가의 교육적 역할은 상가의 사회적 위상과 대중에 대한 영향력 행사의 중요한 근간이었다. 전 근대 동남아 국가에서 행정당국의 힘은 왕도(王都) 벗어나면 별로 효과적이지 못했지만, 상가는 국가의 구석구석까지 교육을 실시하는 주체였다. ‘19세기 초 한 영국인 관찰자의 의하면, 당시 미얀마 사람들의 문자해독율이 영국인보다 높은 것으로 조사되었다’⁴⁹⁾고 한다. 이는 정신적 계몽 뿐 만 아니라 문자 교육에 있어서도 승가의 역할이 어느 정도였는지를 짐작케 해 주는 내용이라고 할 수 있다.

좋은 지배에 대한 바람은 어느 시대나 사회적 의제로서의 가능성을 내포하고 있는 것이다. 오늘날의 ‘좋은 지배구조 혹은 좋은 정치제도란 민주주의 혹은 민주적 지배구조’이겠지만, 역사의 각 단계마다 그에 걸 맞는 좋은 지배에 대한 담론이 있었을 것이다. 전륜성왕 사상은 민주적이라고는 할 수 없지만, 기원전이라는 역사발전 단계의 불교적 전통에서는 분명히 **좋은 지배에 대한 표현**이었다.

상가와 왕권의 특수한 관계는 어느 한쪽의 일방적인 희망에 의해서 이루어진 것이 아니라 상호작용의 결과였다. 어느 시대에서나 권력은 종교가 갖는 도덕적 권위를 권력의 효율화 혹은 정당화에 동원하고 싶은 유혹을 받게 되고, 종교 역시 그들의 가치를 더욱 효과적으로 실현하고 전파할 수 있도록 사회를 조직하고 싶은 유혹을 받게 된다.⁵⁰⁾ 왕권의 입장에서 이러한 결합은 좋은 통치를 위한 한 가지 대안이겠지만, 종교는 권력을 정당화 하는 기제로 전략하게 된다. 이는 근대국가의 이데올로기 역할과 같은 것이다.

한편 종교의 입장에서 보면, 국가가 주도하는 ‘종교의 제도화를 통해 더욱 용이하게 사회의 보편적인 이념이 되고, 그러한 이념으로서의 위치를 유지하면서 국가 권력의 물질적 후원을 기대’⁵¹⁾할 수 있는 일이었다. 물론 불교의 경우, 교단의 존재이유가 물질적 풍요나 세속적인 영화를 누리는 것과는 거리가 먼 가치 실현체일지라도, 현실적으로는 뿌리치기 어려운 유혹이었음은 부인하기 어려울 것이다.

이러한 현상에 대한 표피적인 관찰은 ‘국가권력이 승가를 후원함으로써 반대급부로 권력의 정당성을 부여 받는 것’⁵²⁾으로 규정한다. 그러나 국가권력이 정당성 확보를 위하여 승가를 후원하는 것은 필요조건이지 결코 충분조건은 아니다. 이 양자의 현실적 관계가 아무리 거래의 모양새를 취하더라도 그 본질은 **공유하는 가치의 실현**이라는 결코 거래로는 설명될 수 없는 명분이 있다는 사실을 간과해서는 안 된다.

48) 김 성원 (2005), p. 52

49) 김 성원, (2005), p. 55

50) 윤 세원, (2002), p. 58

51) 조 흥국, (2002), p. 50

52) 김 흥구, (2007), p. 77

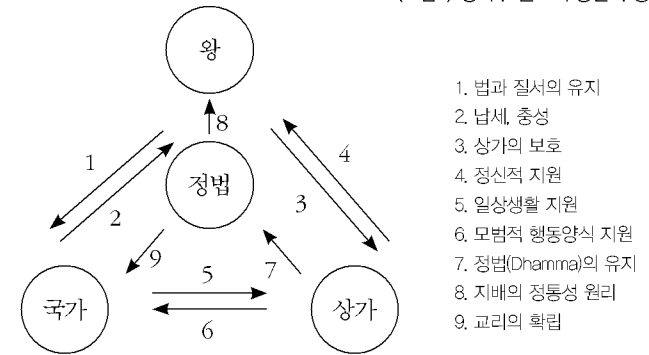
다시 말하면, 상가가 국가권력과 지속적으로 관계를 유지한 상좌 부불교 전통 속에는 국가권력에 정당성을 부여하는 정치적 효용성이 있었다. 그러나 좀 깊이 들여다보면 불교를 후원하는 권력이라고 해서 상가가 무조건 지지한 것은 아니었다는 점이 강조되어야 할 것이다.⁵³⁾ 그리고 후원은 물질적인 것만으로 한정되는 것은 아니다. 가장 중요한 후원은 “법(dhamma)”⁵⁴⁾이 실현될 수 있는 여건을 조성해 주는 일이라고 할 수 있다. 이는 왕권이 상가로부터 정당성을 인정받기 위해서는 법을 준수하는 정의로운 권력이 되려는 상당한 노력이 필요함을 의미하는 것이다. 상가가 지지해야만 할 명분이나 당위성이 있는 권력되어야 한다는 것이다. 그리고 이 당위성은 권력이 정의 실천을 통하여 스스로 만들어야 하는 것이다.

동남아의 전통적인 불교국가에서 국가권력의 핵심을 이루었던 왕권은 이렇게 법에 의해 정당화되는 것이었다. 그리고 붓다로부터 전해진 이 법을 온전히 전수해 오고, 해석 혹은 적용하는 주체는 상가였다. 또한 법의 온전한 전승은 상가의 청정성에 의해서 보장되는 것이기 때문에 왕권은 청정한 상가의 보존과 발전을 위하여 상가를 후원하고 정화하는데 노력을 기울였다. 그리고 상가의 청정성 여부는 율장에 의하여 판별되는 것이었다. ‘정부라는 제도를 인간 타락시대에

필요한 불행⁵⁵⁾으로 보고, 국가의 존재이유가 타락의 종식과 도덕적 질서가 회복된 사회의 건설로 보는 불교적 관점에서 도덕적 삶의 표상인 상가를 후원하고, 정화하기 위한 통치자의 노력은 자신의 존재이유와 일치되는 매우 중요한 의미를 갖는 통치행위가 아닐 수 없다.

따라서 불교정치체제는 왕이 상가를 후원하고 상가는 법을 준수하며, 왕권의 정당성 여부는 법이라는 기준에 의해서 부여되는 삼각 관계를 이룬다. 국왕이 법을 준수한다 함은 권력의 남용이나 사적(私的)인 사용을 금하는 것을 의미한다. 상가가 통치자를 지지한다면, 백성들의 입장에서 그것은 가장 도덕적이고 존경받는 집단이 권력이 정당하게 사용되고 있음 보증해 주는 의미를 갖는 것이 된다. 이러한 구조는 다음과 같은 도식으로 설명할 수 있다. 정법을 중심으로 왕, 상가, 국민(개인)이라는 3요소가 조화를 이루는 <그림1>과 같은 구조를 유지하는 것이다.⁵⁶⁾

<그림1> 상좌부 불교적 왕권의 정체성 이념



53) 가장 좋은 예가 태국의 튄부리 왕조 탁신왕(Taksin, 1767~1782)과 상가와의 관계가 될 것이다.

54) dhamma라는 말은 그 함의가 너무 광범위하고 용도가 다양해서 그 성격을 구체적으로 한정하기는 매우 난해한 일이다. 그러나 통치자가 지켜야 할 것과 관련된 법으로 여러 경에서 반복적으로 강조되는 것은 五戒, 八戒, 7불퇴법, 국왕의 10선덕 등을 제시할 수 있다.

55) 정 승석역, 1987, p. 155

56) 박장식, (2001), 「현대 미얀마의 종교적 갈등: 그 원인과 배경」, 『동남아의 종교와 사회』, 김 영수 외(서울: 오름), pp.97-98

그리고 이러한 현상은 상좌부 불교 국가들의 대동소이한 모습이었다. 미얀마의 경우를 보면, 아노야타의 치세 이후 불교에 대한 특별한 믿음이 왕의 기능으로 인식되었다. 당시의 불교는 비교대상이 없는 가장 고도의 선진사상이면서 신문명이었고, 개명의 상징이었다. 그리고 불교를 믿는다는 사실은 그 자체가 우상과 미신으로부터 벗어나는 일이기 때문에 통치자질을 향상시키는 일 그 자체였다.

태국의 상가와 국왕 사이의 관계는 입헌군주국이 된 오늘날까지 불교정치체제의 모델로 평가된다. 태국의 정치체제에서 왕들은 국민의 이익과 행복을 위하여 정의롭게 통치하는 것이 가장 중요한 통치덕목이라고 생각했으며, 이러한 덕목들은 오늘날 '민주주의의 정의와 자유의 가치와 일맥상통'⁵⁷⁾하는 것이라고 보기도 한다.

태국의 이러한 정치·종교적 전통은 수코타이왕국의 람캄행(Ramkhamhaeng; 1279~1298)왕에 의해 상좌부 불교가 수용되면서 형성되기 시작하였다. 이 때 수용된 불교적 왕권은 현 짝크리 왕조에까지 연결되고 있고, 태국에 국왕이 존재하고 태국이 불교국가로 존재하는 한 이 구조는 계속될 것으로 예측된다. 실제로 입헌군주국이 된 오늘날 태국국왕의 법적 지위는 상징적인 존재에 불과 하지만, 아직도 권력 정당성의 원천이고 국민적 일체감의 상징이며 민족주의의 정신적 지주 역할을 하고 있다. 이러한 태국국왕의 입지는 제한된 권력으로라도 불교적 이상을 실현하려고 노력하는 그의 행보에 대한 상가의 지지 정도와 깊은 관련이 있는 것으로 평가된다.⁵⁸⁾

57) 김홍구, 1998, 「입헌군주제하에서의 태국국왕의 카리스마(charisma)와 정치적 역할: 푸미폰 국왕을 중심으로」, 『한국태국학회논총』 제7호, p. 158
58) 김영애 (1989) p.88

태국의 이러한 정치문화 형성은 역대 왕들이 단순히 권력 유지 수단으로 불교를 이용한 것이 아니라, 불교적 가치들이 그들의 내면적 신념으로 승화된 것이었음을 라마 6세 와치라웃(Wachirawut: 1910~1925)왕의 다음과 같은 증언에서도 알 수 있다.

“도덕적 행위에는 유행이 없다. 국내외를 불문하고 사람들이 타인에게 의존하여 생존하는 한 정직, 신뢰, 명예로운 행위 등은 항상 고결한 것이다. 이러한 이유로 태국인은 불교의 오랜 가르침을 확고히 신봉해야 한다. 국제 사회의 존경을 얻을 수 있고 진실한 문명에 이를 수 있는 길은 법의 길이다.”⁵⁹⁾

국민과 불교도라는 말이 등식으로 통용되는 태국에서 불교가 정치체제의 정통성을 확보하기 위하여 동원되는 가장 중요한 수단이 되어 온 것은 자연스러운 일이었다. 그러나 중요한 점은 상가가 모든 권력을 지지하는 것이 아니라, 권력행사가 불교적 가치를 실현하거나 하려고 노력한다고 인정될 때 지지를 보내는 것이다. 국가권력이 물질적으로 상가를 후원하는 것은 도덕적인 국가의 건설이라는 불교국가의 국가목표 달성을 위해 선택되는 방법이기 때문에 권력의 정당성을 부여받기 위한 교환물이나 반대급부가 아니라 오히려 부차적인 일이라고 할 수 있다.

결국 상가가 국왕의 스승과 복전의 역할을 하면서 추구한 ‘국가는

59) Ishii Yoneo, 1986, *Sangha, State and Society: Thai Buddhism in History*, Honolulu: The Uni. of Hawaii Press, p.163, 김홍구 (1996) pp.75~76. 재인용

한없는 자비심을 가진 도덕적 지배자⁶⁰⁾의 통치하에서 빈곤과 권력의 횡포가 없고, 오계가 잘 준수되는 도덕적인 국가였다. 그리고 실제로 지상에서 이러한 나라를 건설하기 위한 노력이 있었음은 아쇼카 왕의 비문을 통해서 알 수 있다.⁶¹⁾

V. 맺는 말

지금까지 검토해 바에 의하면, 경전과 상가의 관계는 내용과 형식의 관계로서 삼장의 내용인 법은 승가에 의하여 실천·전승되기 때문에 상좌부 불교의 생명은 청정한 상가의 건재를 통한 빠알리어 삼장의 전승이라는 사실을 알 수 있다.

이러한 논리적 연결은 II에서 검토해 본 것처럼 불교적 가치를 소중히 여기고 신봉하는 사람들에게 상가는 소중한 보배가 된다. 불교사에서 불교적 가치 실현에 가장 적극적으로었던 왕이 바로 아쇼카였다. 그의 고귀한 통치행위와 전법열정은 하나의 역사적 전범이 되었고, 또한 상가와 정치권력의 관계가 동일한 가치에 대한 믿음의 공유에서 출발하는 전통이 형성되는 계기였다. 이러한 연유로 아쇼카 왕의 봉불활동은 불교와 왕권의 관계에 관한 전설을 생산해내는 원

천이 되었고, 그는 전륜성왕으로 묘사되면서 봉불 제왕들의 역할모델로 위치 지워졌다.

III에서는 이렇게 자리매김한 아쇼카왕의 전설이 전륜성왕의 개념과 아이디어를 진화시키는 원천임을 살펴보았다. 전륜성왕 개념이 불교 전통으로 자리 잡는 과정에는 공화제의 몰락이라는 당시의 정치현실이 반영된 것이고, 이 과정에서 불교에 수용된 전륜성왕 개념은 무소불위의 권력을 도덕적인 권력으로 전환시킨 것이었다.

초기경전 혹은 빠알리 삼장의 검토를 통하여 만나게 되는 불교적 전륜성왕은 다스리는 영토의 크기에 의하여 얻어지는 명칭도, 뛰어난 정복자에게 붙여진 이름도, 신비한 주술적 능력을 가진 기체들을 소유한 왕도 아니다. 그것은 자신이 다스리는 국토를 오르지 법의 실천을 통하여 도덕적인 사회로 전환시킬 수 있는 힘을 소유하고 있고, 그렇게 하려고 최선의 노력을 다하는 통치자를 지칭하는 개념이었다. 그리고 이후 이 개념은 모든 봉불군주들의 지향점이 되었음을 III에서 확인 할 수 있었다.

IV에서는 상가와 전륜성왕을 지향하는 왕권의 상호작용을 검토해 보았다. 전륜성왕은 기원전이라는 역사발전 단계의 불교적 전통 속에서는 좋은 지배에 대한 한 표현임이 분명했다. 그러나 후자는 전륜성왕을 지향하는 통치자와 좋은 통치의 길을 안내하는 상가의 노력을 국가권력이 상가를 후원함으로써 반대급부로 권력의 정당성을 부여 받는 교환으로 과도하게 단순화 해 버리는 주장도 있다. 이러한 주장은 이 양자의 현실적 관계가 아무리 거래의 모양새를 취하더라도, 그 근저에는 결코 거래로는 설명될 수 없는 공동 가치실현이라는 명분이 있다는 사실을 간과한 것이라고 할 수 있다.

60) 정 승석역, 1987, p. 18

61) 14장마에법칙의 제2장에는 “영토 도처에 천에회견왕은 두 종류의 병원, 사람을 위한 병원과 동물을 위한 병원을 세웠다. 또 사람에게 효용이 있고, 동물에게 효용이 있는 약초는, 그것이 없었던 곳에는 도처 수입해서 재배하게 했다. 나무뿌리와 열매도, 그것이 없었던 곳에는 도처에 수입해서 재배하게 했다. 도로에는 사람과 동물이 사용할 우물을 파고, 나무를 심게 했다”고 새겨져 있다. (호진·정수역, 2008, p. 37 참조)

불교정치체제에서 국왕이 법을 준수한다 함은 공공제인 통치권력을 비 통치영역이나 반통치적 용도로 사용하지 않고, 남용하지 않는 것을 말한다. 그러나 정치적 현실은 항상 이중적이다. 불전에서 제시하고 군주들이 추구한 이상적인 군주상이 현실에서 완전히 실현되기는 그렇게 만만한 일이 아니다. 정치적 의도나 손익의 문제는 항상 현실의 베일 뒤에 숨겨지고, 적절한 변명의 논리와 명분으로 분장된 현실이 나타난다. 이 과정에서 정치엘리트들은 권력의 획득과 획득한 권력의 정통성을 확보하기 위한 전략의 하나로 자국의 역사 속에서 전수된 상징체계에 새로운 각색과 의미부여를 함으로써 자신의 정치자원으로 활용하는 경우가 허다하다. 이 점은 상좌부 불교 국가의 역사에서도 불교의 정치적 이상이 수사학적 기능 이상을 수행하지 못한 경우가 없었다고 할 수는 없을 것이다.

상좌부 불교국가에서 형성된 상가와 왕권의 관계는 불교적 가치의 실현이라는 내적 유대가 없이는 불가능한 일이었다. 왜냐하면 양측이 서로가 서로에게 후원자와 통제자라는 이중적 역할을 하는 관계이기 때문이다. 실제로 불교는 동남아 지역에서 왕권에 정당성을 제공하는 이념적 기재이면서 동시에 비록 간접적인 방법으로 일지라도 왕권에 대한 강력한 견제자의 역할을 수행해 왔음을 간과해서는 안 될 것이다.

참고문헌

- Digha-Nikāya, vol., II,III, ed., T. W. Rhys Davids(London : PTS,1977)
- Anguttara-Nikāya, vol.,III, trans., E. M. Hare,(London : PTS, 1973).
- 律藏, 南傳大藏經 제3권.
- 島王統史, 南傳大藏經 제60권.
- 각목역(2005), 『디가 니까야』 2,3, 초기불전연구원.
- 대림스님역(2007), 『앙굿따라 니까야』 3, 초기불전연구원.
- 범라역(2000), 『위순디막가』 1, 서울, 화은각.
- 권오민역주(2007), 『아비달마구사론』 2, 서울: 동국역경원.
- Encyclopaedia Britanica, vol. II(1973-1974),
- PTS, PED, ed., T. W. Rhys Davids and William Stede(London: Luzac & company, LDT., 1959)
- Suksamran, Somboon, 1977, *Political Buddhism in Southeast Asia*, London: Billing & Sons Ltd., Gulidford.
- Toynbee, Arnold. 1973. *A Study of History*, Vol.1, Oxford University Press.
- 北川三郎 譯. H. G. Wells, 1927. 『The Outline of History』, (New York:1949), 『ウエルズ世界文化史大系』, 第五冊. 東京: 綜合自然史學研究會.
- 増谷文雄(1983), 『阿含經典』第1卷, 東京; 筑摩書房.
- 김민정외(1997), 『동남아의 사회와 문화』, 서울, 오름
- 김성원(2005), 「미얀마 국가권력과 승가」, 『동남아시아연구』, 15(2)
- 김영수외(2001), 『동남아의 종교와 사회』, 서울: 오름.
- 김영애(1989), 「泰國의 政治文化序說」, 『한국태국학회논총』 제2호.
- 김홍구, 1996 「태국불교와 정치적 정통성」, 『동남아연구』 4호, 한국동남아

학회.

, 1998a 「라오스의 승가(sangha)와 국가권력」, 『동남아시아 연구』 제6호.

, 1998b 「입헌군주제하에서의 태국국왕의 카리스마(charisma)와 정치적 역할: 푸미폰 국왕을 중심으로」, 『한국태국학회논총』 제7호.

· 마성(2007) 「동남아 상좌불교의 역사와 현황」, 『불교평론』 제9권 4호.

· 박경준역(2001) 『동남아시아의 불교수용과 전개』, 석정미웅편, 서울: 불교시대사.

· 徐丙鎮(2005), 「아쇼카(Asoka, 阿育)王의 福祉思想 研究 - 금석문을 중심으로-」, 東國大學校 博士學位論文.

윤세원, 1986 「붓다의 정치사상에 관한 연구- 초기경전을 중심으로」, 중앙대학교대학원 박사학위 청구논문.

, 2002 「원형적 관점에서 본 불교의 정치적 이상과 교육의 역할」, 『한국종교교육학회지』 제15권, 한국종교교육학회.

, 2006 「전륜성왕의 정치사상적 의미에 관한 연구- 통치자질이라는 관점을 중심으로」, 『불교학연구』 제14호, 불교학연구회.

, 2008 「전륜성왕의 개념형성과 수용과정에 관한 연구」, 『東洋社會思想』 제17집, 東洋社會思想學會.

윤호진, 1991 「Asoka王과 佛教」, 『佛敎思想論叢』, 鏡海法印 申正午博士華甲紀念會.

, 2006 『인도불교사 1』, 에피엔 라모뜨서울: 시공사

, 2008 『아쇼카왕 비문碑文』, 츠카모도 게이쇼, 서울: 불교시대사.

· 이거룡(2009), 『전륜성왕 아쇼카』, 도서출판 도피안사.

· 이증표(2003), 「왜 초기불교에 주목해야 하는가」, 『불교평론』 제5권 1호,

· 장준영(2007), 「불교적 상징과 미얀마 정치 - 근대정치사를 중심으로」, 『불교평론』 제9권 4호.

· 정승석역(1987), 『불교의 정치철학』, Piyasena Dissanayake, 서울: 대원정사.

· 정준영(2009), 「테라와다(Theravada, 上座部) 불교의 발생과 흐름」, 『韓國佛敎學』, 제55집, 한국불교학회.

· 조흥국, 2007 『태국, 불교와 국왕의 나라』, 서울: 소나무

, 2002 「동남아 소승불교국가들에서의 왕권과 종교와의 관계 - 태국을 중심으로」, 『아시아사상의 종교와 국가권력의 관계』 학술대회발표논문집21집, 동양사학회.

, 2003 「절대군주와 타이 사회: 1932년 이전 태국 국왕의 정치·문화적 위상과 역할에 대한 역사적 고찰」, 『국제지역연구』 제7권

· 崔法慧역(1994), 『律藏』, 佐藤密雄, 東國譯經院

· 최병욱(2006), 『동남아시아사: 전통시대』, (서울: 대한교과서).

The Relations between State and Saṅgha in Countries based on Theravāda Buddhism

Youn, Sae-weon
Incheon University

Theravāda Buddhism established a special relation between state power and Buddhist fraternity in Southeast-Asian countries. In fact, the relations between royal authority and Buddhism resulted in the mixture of regal power and Saṅgha in reality. Therefore, the understanding of traditional royal authority requires an understanding of Saṅgha. And the understanding of Saṅgha requires an understanding of Buddhism.

The main argument in the studies of the relations between Buddhism and politics in southeast-Asian countries before the modern era is that “the relations between royal authority and Buddhism were determined by politics and religious order based on Buddhist view of the world; therefore, royal authority was justified by merit and kamma as the essence of Buddhist doctrine, and the main duty of Buddhists was to support the kings.” This means that through those relations, the kings could justify their power, and Saṅgha could receive material

benefits. However, this argument does not seriously consider the Buddhist view of the world and order; moreover, it lacks a discussion illustrating the thought of merit and kamma in Buddhist doctrine. In that sense, this argument has a limit in understanding the Buddhist view of the world, Buddhist understanding of politics, and the social role of Saṅgha.

This study is, therefore, focused on overcoming limits of the existing studies and providing a certain logical basis in understanding the relations between regal power and Saṅgha. In doing so, I will first discuss the concept of Theravāda Buddhism, its transmission process, and the role of king Aśoka, which is the key to understanding the relations of regal power and regional power, in Chapter 2. The Buddhist view of the ruler and the state will be explained in Chapter 3. In Chapter 4, I will finally illustrate the mutual relations between regal power and Saṅgha in southeast-Asian countries based on Theravāda Buddhism.

Key Word

Theravāda Buddhism, Aśoka, Buddhist State, Buddhist Political Polity, Saṅgha, Cakkavattin.

✎ 투고일자 2010.3.17 | 심사일자 2010.4.10 | 게재확정일자 2010.4.14