

# 政治와 祥瑞, 그리고 復古: 南朝 阿育王像의 形式과 性格

蘇鉉淑\*

- I. 머리말
- II. 南北朝時代 阿育王像의 形式
- III. 南朝 阿育王像의 出現時期와 性格
- IV. 阿育王像 信仰의 擴大와 阿育王像의 擴散
- V. 復古 形式에 內在된 政治性
- VI. 맺음말

## I. 머리말

아육왕상은 일반적으로 인도의 아육왕이 만든 조상으로 알려지고 있는데, 남북조시대에 서 당대까지 瑞像으로 숭배되었다. 그리하여 아육왕상에 대한 고사와 영험이 다수 집록되어 현존하고 있다. 또한 四川省 成都에서는 ‘(아)육왕상’이라는 명문을 가진 두 건의 6세기 조상이 출토되어 실제 조성되었던 것을 확인할 수 있으며, 이로 인해 남북조시대 아육왕상의 구체적인 조형도 알 수 있게 되었다.

---

\* 원광대 역사교육과 초빙교수



도 1 梁 太淸5년(551) '아육왕상', 성도시 박물관고연구 소 소장(『世界美術大全集-東洋編 第3卷 三國·南北朝』, 東京: 小學館, 1999, 도248)



도 2 北周 宇文超의 '아육왕상', 성 도 만불사지 출토, 사천박물관 소장(필자 촬영)

성도 출토 아육왕상은 1995년 西安路에서 출토한 梁 太淸5년(551) 조상(도1)과 1882년 萬佛寺址에서 출토한 北周 保定 연간의 宇文超 조상이 있는데(도2)<sup>1)</sup>, 우문초 조상은 형태가 태칭 5년 불상과 동일하여 남조 아육왕상을 범본으로 해 만들어졌음을 알 수 있다. 두 상 이외에도

<sup>1)</sup> 태칭5년 조상의 뒷면 대좌 부분에 “太淸五年九月三十日佛弟子杜僧逸爲亡兒李佛施敬造育王像(중략)”이라는 명문이 있어 아육왕상임을 알 수 있다. 『文物』보고서에서는 이 명문의 조성자를 ‘杜僧逸’로 보았으나(成都市文物考古工作隊·成都市文物考古研究所, 『成都市西南路南朝石刻造像清理簡報』, 『文物』1998年 第11期, pp. 7-8과 도 11·14), 함께 실린 명문의 탁본을 살펴보면 ‘杜’보다 ‘杜’에 가깝다. 한편 우문초가 제작한 아육왕상은 상 뒤에 “□州總官柱國趙國公招敬造阿育王像一軀”라는 명문이 새겨져 있다(袁曙光, 『四川省博物館藏萬佛寺石刻造像整理簡報』, 『文物』2001年 第10期, pp. 21-23과 도2), 『周書』에 의하면 趙國公은 북주 문제의 13자 가운데 하나인 趙僭王 宇文招로서, 보정2년(562) 익주총관이 되었다(『周書』권5, 『武帝紀 上』, p. 67). 그러므로 이 상은 그가 익주총관으로 재직하던 보정2년에서 5년 사이(562-565)에 제작되었음을 알 수 있다.

<sup>2)</sup> 만불사지 출토 아육왕상의 현황에 대해서는 袁曙光(2001), 앞의 논문, p. 38의 <附表> 참조.

<sup>3)</sup> 成都市文物考古研究所에 소장된 두상은 얼굴 부분이 훼손되었으나, 두발 표현이 태칭5년 불상과 동일하여 아육왕상으로 조성되었음을 알 수 있다. 이 두부는 정식으로 보고된 적이 없지만, 필자는 2010년 1월 當연구소의 협조로 상을 관찰할 기회가 있었다. 당시 도움을 주신 雷玉華연구원에게 감사드린다.

만불사지에서는 두부가 없는 동일한 형식의 입상이 4건 발견되었는데, 남조시기 제작으로 추정하고 있다. 이밖에 태청5년 頭像과 동일한 형식의 두상이 만불사지에서 2건 발견되었고,<sup>2</sup> 성도시 文物考古研究所에도 1건 주장되어 역시 아육왕상으로 조성되었음을 알 수 있다.<sup>3</sup>

이처럼 6세기 중기에 다수의 아육왕상이 제작되었는데, 흥미롭게도 모두 공통된 조형적 특징을 가지고 있다. 즉 통견의 대의는 발목을 드러낸 채 아주 짧게 입고 상체와 하체에 각각 U자형 의문을 묘사했으며, 콧수염이 있다. 또한 두부와 육계의 나발 표현이 동시대 불상과 달리 각각 다른 모습으로 표현되었다. 그런데 이와 유사한 형태의 불상은 현재까지 다른 지역에서 발견되지 않았다. 때문에 아육왕상의 연원과 전파에 대해 다양한 견해들이 제시되었다. 특히 성도에서는 아육왕상 이외에도 인도양식을 가진 6세기 상들이 다수 발견되어 그 연원과 전파에 대해 많은 논의가 진행되었는데, 아육왕상의 연원과 전파 또한 이런 연장선상에서 논의되었다.<sup>4</sup>

성도를 중심으로 하는 사천지역 출토 조상은 대략 그 양식을 중국양식과 인도양식으로 이분할 수 있다. 인도양식의 연원으로는 마투라양식, 간다라양식, 혹은 굽타양식 등 다양한 견해가 제시되었으며,<sup>5</sup> 그 전파 경로에 대해서는 크게 두 가지로 나뉜다. 宿白을 비롯한 중국의 대다수 학자와 일본의 吉村脩는 남조 도성 建康양식의 성도 전래설을, 山名伸生 등은 서역→吐谷渾→성도→건강으로 이어지는 전래설을 주장하였다.<sup>6</sup> 전자는 성도를 중심으로 하는 사천지

<sup>4</sup> '주1'에서 소개한 논문 이외에 아육왕상 관련 연구와 성도 출토 남조 조상에 대한 보고서 및 연구 글은 다음과 같다. 馮漢驥, 「成都万佛寺石刻造像」, 『文物參考資料』, 1954년 第9期; 金理那, 「皇龍寺の丈六尊像과 新羅의 阿育王像系 佛像」, 『震檀學報』, 46·47(1979), 이 글은 『韓國古代佛教彫刻史研究』, 서울: 一潮閣, 1989, pp. 61-84에 재수록; 金理那, 「阿育王 造像 傳説과 敦煌壁畫」, 『蕉雨黃壽永博士古稀紀念 美術史學論叢』(通文館, 1988); 山名伸生, 「吐谷渾と成都の佛像」, 『佛教藝術』, 218(1995); 雷玉華, 「成都發現南朝佛教造像」, 『文物天地』, 1997년 第2期; 吉村脩, 「成都萬佛寺址出土佛像と建康佛教—梁中大通元年銘のインド式佛像について」, 『佛教藝術』, 240(1998); 鄭禮京, 「過渡期の中國佛像にみられる模倣様式と變形様式」, 『佛教藝術』, 247(1999); 李裕群, 「試論成都地區出土的南朝佛教石造像」, 『文物』, 2000년 第2期; 張肖馬·雷玉華, 「成都市商業街南朝石刻造像」, 『文物』, 2001년 第10期; 八木春生, 「中國成都地方の佛教造像について—520~540年代の作例を中心として」, 『佛教藝術』, 260(2002); 金子典正, 「中國四川省出土阿育王像に関する調査研究—阿育王像説話の成立と南北朝時代の造像を中心に—」, 『鹿島美術財團年報』, 20別冊(2002); 문명대, 「간다라 阿育王造像式 佛像의 交流 研究—Jaulian 사원지 불상과 四川阿育王造像佛像을 중심으로」, 『講座美術史』, 25(2005); 雷玉華·李裕群·羅進勇, 「四川汶川出土的南朝佛教石造像」, 『文物』, 2007년 第6期; 王劍平·雷玉華, 「阿育王像의 初步考察」, 『西南民族大學學報(人文社科版)』, 2007년 第9期; 奈良美術研究所 編, 『佛教美術からみた四川流域』(東京: 雄山閣, 2007); 金理那, 「中國 四川省 成都 出토 梁代 碑像側面의 神將像 고찰」, 『미술사연구』, 22(2008).

<sup>5</sup> 小泉惠英, 「南北朝時代の佛教美術」, 『中國國寶展』(東京國立博物館, 2000), pp. 281-284.

<sup>6</sup> 山名伸生, 앞의 논문.

역 불상양식을 남조 중앙양식인 건강양식의 주변양식으로 보고자 하는 것이며, 후자는 사천지방 미술의 독자성을 강조한 견해라 할 수 있다. 이와 같은 논의는 당시 도성인 건강, 즉 현재의 南京지역에서 발견된 남조 조상이 극소수에 불과하여 건강양식의 구체적 모습을 확인할 수 없어 발생한 것이다.

아육왕상의 연원과 조상의 전파 또한 상술한 논쟁과 관련되어 있다. 아육왕상은 의문의 특성상 인도 굽타시대 마투라불상과 비슷한 점도 있으나<sup>7</sup> 후술하듯이 전체적으로 간다라조각과의 유사성이 농후하다. 그리하여 小泉惠英과 문명대 등은 아육왕상이 서역루트를 통해 사천에 유입된 것으로 추정하였다.<sup>8</sup> 반면 상의 연원을 건강에서 구한 견해도 제시되었다. 宿白은 태청5년명 조상이 제작되던 당시의 益州[사천]자사 武陵王 蕭紀가 양 武帝의 第8子인 점, 그리고 무제가 長干寺 아육왕상 등을 중시한 점 등으로 미뤄 사천 아육왕상의 연원이 건강에 있다고 보았다.<sup>9</sup> 반면 李裕群은 성도 아육왕상의 범본이 扶南에서 건강에 들어왔으며, 이것이 다시 성도로 전래되었을 것으로 추정하였다.<sup>10</sup>

한편 일본의 金子典正은 아육왕상 설화가 劉宋 元嘉 연간(424-453)을 그다지 내려가지 않은 시기 중국에서 만들어졌다고 보고, 성도 아육왕상이 4세기 오호십육국시대 간다라풍의 고식 불상을 가탁해 만들어졌을 것으로 추정했다.<sup>11</sup> 중국의 王劍平과 雷玉華 역시 불상의 연원을 간다라양식의 중국 4세기 불상에서 찾았다.<sup>12</sup> 필자도 이와 같은 주장에 기본적으로 동의하나, 두 논문에서는 6세기 아육왕상이 왜 4세기풍으로 만들어졌는지 그 이유를 언급하지 않아 진전된 논의가 필요하다.

아육왕상에 보이는 이국적 조형의 연원과 그 출현 배경은 단순히 새로운 양식의 유입과 유행이라는 관점으로는 해결하기 어려운 측면을 가지고 있다. 다시 말해 아육왕상이 중국, 특히 남조에서 가지는 특수한 의미를 이해하지 않고는 왜 4세기 복고 형식으로 제작되었는지 해명되지 않는다. 그러므로 본고는 먼저 성도 출토 남조 아육왕상이 복고 형식으로 조형되었음을

7 金理那, 「皇龍寺의 丈六尊像과 新羅의 阿育王像系 佛像」, 『韓國古代佛教彫刻史研究』(서울: 一潮閣, 1989), p. 72; 鄭禮京, 「北嚮堂山石窟における裸體形菩薩像の源流について」, 『研究紀要』(京都: 京都大, 1993), pp. 41-66. 한편 山名伸生은 앞의 논문(pp. 33-34)에서 保定 연간 제작된 아육왕상에 대해 프리굽타의 마투라 불상 및 후기 간다라불상과의 관련성을 언급하였다.

8 小泉惠英, 앞의 논문, p. 284; 문명대, 앞의 논문, p. 11-29.

9 宿白, 「5·6世紀, 北中國における人物造形上の變化と諸問題」, 『中國國寶展』(東京國立博物館, 2000), p. 262와 注55.

10 李裕群, 앞의 논문, p. 70.

11 金子典正, 앞의 논문, pp. 363-369.

12 王劍平·雷玉華, 앞의 논문, pp. 65-69.

살펴보고, 이어 복고 형식으로 제작된 배경을 아육왕상이 남조에서 갖는 특수한 성격, 즉 '정치적 상서'라는 관점에서 살펴보고자 한다.

## II. 南北朝時代 阿育王像의 形式

성도 출토 아육왕상은 모두 통견 대의를 입은 입상으로 서, 옷주름 등에서 굽타시대 마투라 불상과의 유사성도 일부 보이거나 콧수염, 두 종류의 형태로 표현된 두발과 육계, 번파식의문 등 전체적으로 간다라 조각과의 유사성이 매우 강하다(도3). 그러나 독특한 형태의 두발 표현법, 상체와 하체에 나눠 표현된 U자형 주름, 콧구멍에서 나오는 수염 등은 간다라 불상과도 다르며, 중국의 5-6세기 불상과도 다르다.

먼저 두부를 살펴보면(도4), 이목구비가 깊고 뚜렷하며 귀가 작고 콧수염이 있어 간다라 영향을 농후하게 보여준다. 머리와 육계는 각각 달리 표현했는데, 이런 이중 표현법 자체는 간다라 불상의 특징이다(도5). 그러나 성도 아육왕상처럼 말린 머리카락 표현이 없는 두부와 고사리무늬처럼 굽직하게 말아 올린 육계의 조합은 현재 간다라나 중국에서 찾아볼 수 없다. 눈은 크게 치켜떴으며 살짝 올려 미소를 띤 입 위로 콧



도3 간다라 불상, 2-3세기, 파키스탄 페샤와르 박물관 소장 (『世界美術大全集-東洋編 第15卷 中央アジア』, 東京: 小學館, 1999, 도118)



도4 아육왕상 두부, 성도 만불사지 출토, 사천박물관 소장(필자 촬영)



도5 간다라 여래좌상 두부, 東京 松岡미술관 소장(『ガンダーラの彫像』, 東京: 根津美術館, 2000, 도29)



도6 불두, 3-5세기, 호탄 출토(『世界美術大全集-東洋編 第15卷 中央アジア』, 도240)



도7 여래좌상 두부, 4세기, 傳 하북성 石家莊 출토, 하버드대 새클러미술관 소장(『世界美術大全集-東洋編 第3卷 三國·南北朝』, 東京: 小學館, 1999, p. 330의 도261).



도8 아육왕상 두부의 측면, 성도 만불사지 출토, 사천박물관 소장(필자 촬영)

수염을 매우 두텁게 표현하였다. 콧수염은 인중의 양쪽에서 八字로 표현하지 않고 콧구멍으로부터 나오는데, 이는 서역의 초기 불상(도6), 혹은 서역미술의 영향을 강하게 받은 중국 오호십육국시대 불상에서 나타나는 특징이다(도7). 귀밑머리는 귀 앞에서 살짝 구부렸는데 나발 표현을 하지 않고 밋밋하게 처리해 동시대 불상

들과 매우 다른 느낌을 준다(도8).

가사는 통견으로 입었으며, 옷주름은 U자형으로 내려온다. 그런데 이 U자형 주름은 당대 불상(도9)에서 흔히 보이는 U자형과 다르다. 즉 아육왕상의 옷주름은 목에 걸려진 대의 자락의 중앙에서 4-5줄의 U자형이 동심원을 이루며 내려오다가 복부에서 일단 멈춘다. 그리고 복부 중앙에서 다시 작은 U자형 주름으로 시작해 무릎 아래까지 동심원을 이루며 내려오고 있다. 다시 말해 중층의 U자형 의문 구조를 보여주고 있다.

손은 결실되었으나 파손된 흔적으로 미루어 오른손은 위로 올리고 왼손은 옷자락을 잡았을 가능성이 크다. 가사와 치마는 매우 짧게 입어 발목이 높이 드러났는데, 흥미롭게도 현존하는 아육왕상은 모두 복숭아뼈가 튀어나와 있다. 이처럼 치마를 짧게 입고 복숭아뼈를 강조하는 것은 주로 서역의 영향이 강한 오호십육국시대 불상에서 찾아볼 수 있다.

이와 같은 아육왕상의 전반적인 특징은 이미 지적된 것처럼 현존하는 중국의 4세기 금동불과 유사하다. 현재 일본 京都 국립박물관에 소장된 높이 15.8cm의 소금동불은 오호십육국시대로 편년하고 있는데(도10), 두 종류의 형태로 표현



도9 여래 입상, 당(8세기 전기), 용문석굴 봉선사동 북벽(필자 촬영)



도 10 금동불, 오호십육국시대, 京都 국립박물관 소장(村田靖子, 『小金銅佛の魅力-中國·韓半島·日本』, 東京: 里文出版, 2004, p. 10의 도2)



도 11 아육왕상 측면, 성도 만불사지 출토, 사천박물관 소장(필자 촬영)



도 12 梁 太清5년(551) '육왕상' 뒷면, 성도시 문물고고연구소 소장(『文物』1998년 제11期, 彩色挿頁 2)

된 두발과 육계, 콧수염, 상술한 2층의 U자형 주름 구조를 가진 통견 대의, 발목을 드러낸 짧은 대의와 치마, 그리고 왼팔 아래에 걸려 내려오는 직선 주름 등이 6세기 성도 아육왕상과 아주 유사하여 성도 아육왕상이 4세기 불상들을 모본으로 하여 만들어졌을 가능성을 강하게 보여 준다.

그러나 6세기 아육왕상에서 볼 수 있는 머리카락 표현이 없는 나발과 고사리무늬 같은 육계가 조합된 독특한 형식의 이중 두발 표현, 의문에서 강조된 직선적 표현, 그리고 여타 불상에서는 보기 드문 귀밑머리의 형태 등은 4세기 고식 불상에는 없는 것이다. 게다가 측면에서 보면 새로운 인도양식의 유입을 반영한 인체 표현이 엿보이는데(도11), 이와 같은 것들은 당시 남조인

<sup>13</sup> 岡田健은 '아육왕상을 비롯한 성도 출토 석상군에 대한 연구는 전혀 새로운 인도양식의 유입으로부터 설명되어서는 안 되며, 실제로는 긴 세월 속에서 전래된 여러 모티프가 사람들 의식 안에 있다가 새롭게 중국적인 인도 이미지를 형성한 것'이라는 주목할 만한 견해를 제시한 바 있다. 『南北朝後期佛教美術の諸相』, 『世界美術大全集-東洋編 第3卷』(東京: 小學館, 1999), pp. 320-321.

들이 인식하고 있던 인도 이미지가 새롭게 부가된 것으로 생각된다.<sup>13</sup> 그리고 광배 뒤의 산수와 공양자상(도12), 대좌의 형태 등은 6세기에 유행하는 새로운 중국적 요소이다.<sup>14</sup> 다시 말해 성도 출토 아육왕상은 4세기 불상의 조형적 특징을 의식하며 복고풍으로 제작하면서도 새로운 요소를 삽입해 아육왕상에 특별한 이미지를 부여해주고 있다. 그렇다면 왜 아육왕상이 4세기의 복고 형식을 주요 이념으로 하면서 새로운 요소들이 가미되어 특별하게 제작되었는지 그 배경을 살펴볼 필요가 있다.

### III. 南朝 阿育王像의 出現時期와 性格

필자는 일찍이 『集神州三寶感通錄』등 당대 문헌 뿐 아니라 대략 이천 건에 이르는 남북조시대 발원문과 조상기를 분석한 바 있다. 이를 통해 남북조시대 아육왕상 송배가 西魏가 성도와 江陵을 점령하는 553년과 554년 이전의 북조에는 없는, 남조만의 고유한 신앙임을 지적하였다.<sup>15</sup> 기존 연구와 겹치는 부분이 있지만 성도 아육왕상의 조형적 특징을 해명하기 위해, 본고의 논리 전개에 필요한 범위 안에서 남조 아육왕상의 특수성에 대해 약술하기로 한다.

남북조시대 중국에서 인도 전래 서상으로 널리 알려진 것은 우전왕상과 아육왕상이다. ‘인도 최초의 불상’, 그리고 ‘중국에 처음으로 전래된 불상’으로 전승되는 우전왕상은 우전왕이 석가모니 재세 당시 만든 眞容像으로서, 『大方便佛報恩經』 권3, 『增一阿含經』 권28, 『觀佛三昧海經』 권6 등에 기록이 있다. 나아가 6세기 초 양의 寶唱 등이 편찬한 『經律異相』과 僧祐의 『釋迦譜』에도 대표적인 불교 서상으로 집록되었다.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> 양 무제가 오현과 장간사 아육왕상 광배를 새로 만들거나 새 요소를 첨가한 것처럼 아육왕상의 광배와 대좌는 종종 새롭게 만들어졌다. 이와 관련해 언급해 둘 점은 도10 금동불의 대좌이다. 이 상은 대좌의 양식이 불상 양식과 시기적으로 달라 진품이 아닐 수 있다는 주장도 제기되나, 여러 문헌의 아육왕상 사례에서 보듯 대좌는 후대에 다시 제작되기도 했다. 때문에 이 상을 4세기 작으로 보는 데 문제가 없는 듯하다.

<sup>15</sup> 蘇鉉淑, 「中國 魏晉南北朝時代 ‘瑞像’ 송배와 그 地域性」, 『中國史研究』 55(2008, 8), pp. 15-49; 소현숙, 「위진남북조시대 阿育王像 전승과 송배」, 『불교미술사학』 11집(2011, 3), pp. 7-40.

<sup>16</sup> 우전왕상에 대한 한역불전의 기록과 중국인의 서상 집록에 대해서는 蘇鉉淑, 앞의 논문(2008), pp. 18-32.

<sup>17</sup> 『阿育王傳』 권7, 『雜阿含經』 권3 등에는 ‘阿育王像’의 명칭이 등장하는데, 이는 아육왕이 조성한 불상이 아니라 아육왕의 형상을 본떠 만든 조상을 의미한다. 蘇鉉淑, 앞의 논문(2011), pp. 9-12.

<sup>18</sup> 『大正新修大藏經』 53冊, No. 2121, pp. 29下-30下(이하 『大正新修大藏經』은 T로 표기하며 ‘冊’은 생략한다); T50, No. 2040, pp. 66下-68上; T55, No. 2145, p. 90中.

반면 아육왕의 불상 조성은 한역불전에 거의 언급되지 않았으며, 『阿育王傳』, 『阿育王太子壤目因緣經』, 『阿育王經』 등 아육왕의 행적을 묘사한 경전에서도 찾아볼 수 없다.<sup>17</sup> 또 『경률이상』, 『석가보』 및 『出三藏記集』 등 양대 문헌에서도 아육왕상은 서상으로 기록되지 않았다.<sup>18</sup>

그럼에도 불구하고 남조에서는 아육왕, 혹은 그의 넷째 딸이나 여러 딸들이 만든 상이 아육왕상으로 전승되었고,<sup>19</sup> 상의 존명도 매우 다양해 가섭불, 유위불, 석가모니불, 문수보살상 등이 아육왕상으로 불려졌다. 이는 경전적 근거가 없었기 때문에 나타난 현상으로서, 아육왕상 설화가 남조 각지에서 별개로 성립되어 신앙되었음을 뜻한다. 그렇다면 아육왕상 설화는 언제 성립되었으며, 남조인들은 아육왕상을 어떻게 인식하고 있었을까.<sup>20</sup>

아육왕의 불상 제작을 비중 있게 언급한 최초의 기록은 5세기 초에 출현한다. 413-416년 동진에서 저술된 法顯의 인도 여행기 『法顯傳』에는 ‘僧迦施國의 삼도보계처에 아육왕이 정사를 세우고 가운데 계단에 장육의 입상을 만들었다’고 적고 있다.<sup>21</sup> 또한 유송에서 시중을 역임한 殷晉安(380-440)<sup>22</sup> 역시 〈文殊像讚并序〉에서 아육왕이 聖像을 이룩한 사실을 찬미하고 있어,<sup>23</sup> 적어도 5세기 초 남조 승려와 지식인 사이에서 아육왕의 조상이 사실로서 인식되었음을 알 수 있다.

양 천감 연간(502-519) 慧皎가 편찬한 『高僧傳』에서는 4곳의 아육왕상을 기록하고 있다. 吳郡松江의 惟衛佛과 迦葉佛 석상, 도성의 長干寺像, 曇翼이 모신 형주 長沙寺像, 慧遠이 廬山에 봉안한 文殊像 등으로 모두 남조의 상이다.<sup>24</sup> 상의 발견 시기는 오군 석상이 서진 建興 원년(313), 장간사상은 晉 咸和 연간(326-334), 형주 장사사상은 동진 太元 19년(394)으로 기록했

<sup>19</sup> “爾後百有餘年，阿育王遣使淨海，壞摧諸塔，分取舍利，還值風潮，頗有遺落，故今海族之中，時或遇者。是後八萬四千，因之而起。育王諸女，亦次發淨心，並鑄石鎔金，圖寫神狀，至能淨江泛海，影化東川。” 湯用彤 校注，『高僧傳』 卷13，『興福·論』(北京：中華書局，1992)，p. 495.

<sup>20</sup> 아육왕상 설화의 성립 시기와 상의 존명에 대해서는 소현숙, 앞의 논문(2011)을 참조.

<sup>21</sup> T51, No. 2085, p. 859下. 법현은 399년 長安을 출발하여 인도를 여행한 후 師子國(실론섬)을 출발, 인도양을 횡단해 廣州로 귀국하던 중 412년 폭풍을 만나 靑州지역에 표착했다. 이후 413년 동진 건업에 와서 여행기를 썼으며, 416년 道人 즉 승려들을 위해 다시 구체적으로 강술한 것이 현존하는 『法顯傳』이다. 長澤和俊 譯注，『法顯傳·宋雲行記』(東京：平凡社，1971)，pp. 216-217.

<sup>22</sup> 자는 景仁, 이름은 鐵로서 晉安府 長史掾을 지내 殷晉安으로 불린 것으로 추정되는데(〔清〕嚴可均輯，『全宋文』 卷29, 北京：商務印書館，1999, p. 282), 사도 王謐의 사위였다. 그의 전기는 『宋書』 卷63에 전한다(北京：中華書局，pp. 1680-1684. 이후 본문에서 인용하는 중국 正史는 北京：中華書局 印行本이므로 일일이 밝히지 않는다).

<sup>23</sup> 『廣弘明集』 卷15, T52, No. 2103, pp. 198下-199中.

<sup>24</sup> 오군 석상과 장사사 아육왕상은 卷13 『慧遠傳』에, 여산의 상은 卷6 『慧遠傳』에, 그리고 형주 장사사상은 卷5 『曇翼傳』에 언급되어 있다.

다. 여산의 문수상은 출현 당시 陶侃(259-334)이 武昌 寒溪寺에 봉안했다고 했는데, 그의 활동 시기로 미루어 4세기 전반의 출현 고사를 가지고 있다. 장사사상을 제외하면 대략 4세기 전반 출현으로 되어 있으나 동진 전기에 불교 조상활동이 크게 활발하지 않았던 것으로 미루어 후대의 부회일 가능성이 크다. 그러나 4세기 후반에 활동한 해원과 담익 등 고승들의 이름이 구체적으로 거론된 점, 상술한 네 지역이 동진 불교의 4대 중심지이며 특히 여산의 경우 해원 입적 이후 5세기 초에 이르러 불교 중심지로서 기능을 급격히 상실하는 점 등으로 미루어,<sup>25</sup> 적어도 아육왕상 전승 고사가 4세기 후반에는 성립했을 것으로 생각된다. 아육왕상의 출현 시기는 성도 아육왕상이 왜 4세기 형식으로 만들어졌는지에 대한 하나의 답을 제시하고 있다.

북조에서 아육왕은 탐과 관련해 언급될 뿐, 서위의 성도 점령 이전까지 아육왕상에 대한 기록이나 실물은 현재 없다.<sup>26</sup> 반면 남조에서는 유송(421-479) 王延秀의 『感應傳』에 장간사와 여산의 상이, 남제 王琰의 『冥祥記』에는 오군 석상이 아육왕상으로 기록되어 있다.<sup>27</sup> 게다가 남제 文宣王 蕭子良(460-494)의 『續略淨住子淨行法門』에도 '아육왕이 만든 무량의 諸佛을 敬禮'한다는 기록이 있어<sup>28</sup> 북조와 달리 남조에서는 아육왕상 신앙이 널리 존재했음을 알 수 있다. 그렇다면 경전적 근거가 없는 아육왕상이 왜 남조에서 신앙되고 숭배되었던 것일까.

도선이 『집신주삼보감통록』에서 집록한 중국 서상은 인도 전래 상과 중국에서 조성한 상으로 이분되는데, 도선은 후자보다 전자를 더욱 비중 있게 서술했다. 불교 서상이 정통적 지위를 갖기 위한 가장 중요한 조건은 불교 본고장 인도와 관련되어야 하기 때문이다. 전래 불상 중에서 최고의 정통성을 가진 것은 상술한 우전왕상이다. 남북조시대 사람들은 남조 북조 할 것 없이 모두 '우전왕상이 최초로 전래된 중국 땅은 洛陽'이라고 인식하고 있었다. 그러므로 낙양이 있던 북조에서는 자연스레 최고의 인도 서상이 전래된 땅이라는, 일종의 정통의식이 존재했을 것이다.

반면 남조에는 우전왕상의 전래 고사가 근본적으로 존재하지 않았다. 북방 유목민족에 밀려 비록 남하했지만 남조인들은 중원 문화의 정통이 자신에게 있다고 자부하고 있었는데 불

<sup>25</sup> 大川富士夫의 『高僧傳』연구에 의하면 동진시기 여산을 중심으로 한 江州지역의 고승 분포는 全 남조의 13.4%로서 형주지역과 거의 비슷했으나, 유송에 들어와 3.0%로 대폭 떨어진다. 『劉宋時代の江南佛教』, 『立正史學』21·22合併號(1958), p. 87의 표2.

<sup>26</sup> 소현숙, 앞의 논문(2011), pp. 12-25.

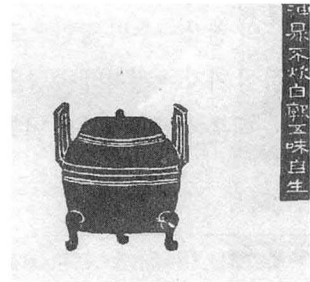
<sup>27</sup> 『感應傳』과 『冥祥記』는 현재 일실되었으나 각각 『辯正論』권6(T52, No. 2110, p. 530中)과 『法苑珠林』권86『懺悔篇』(T53, No. 2122, p. 920上)에 인용되어 있다.

<sup>28</sup> 『廣弘明集』권27, T52, No. 2103, p. 318中下.

교 조상에서만은 그렇지 않았던 것이다. 때문에 우전왕상을 대체할 새로운 서상을 모색했을 것이다. 일찍이 많은 선학이 지적한 것처럼, 4세기 전반 아육왕 관련 경전의 번역으로 그가 세운 팔만사천 석가모니 사리탑 가운데 일부가 중국에도 분포한다는 전승이 유포되면서 아육왕의 조상이라는 데 생각이 미쳤고, 그 결과 자연스레 아육왕상 또한 아육왕탑과 마찬가지로 불교적 祥瑞로 인식하기 시작했을 것으로 추정된다.

우전왕상은 중국 전래 과정이 명확하지만, 아육왕상은 애초 ‘역사적’ 전승 고사가 존재하지 않았으므로 출현 과정에서 신이를 동반한다. 아육왕탑과 아육왕상은 불교적 聖物로서, 중국의 전통적 관념인 상서의 범주에 속한다. 남북조시대 조상기를 살펴보면 북조에서 서상이나 사리탑 등의 불교적 상서는 하늘에서 날아오거나 혹은 땅에서 솟아나는 것으로 표현한다. 반면 양의 혜교가 ‘아육왕탑상이 강에 떠오르고 바다를 떠올 수 있음에 이르러 부처의 그림자와 교화가 동쪽에 이르렀다’고 한 것처럼,<sup>29</sup> 남조의 많은 지식인들은 상서의 출현 과정에서 ‘물에 떠온다’는 인식을 강하게 표출하고 있다.<sup>30</sup> 상술한 네 곳의 아육왕상은 모두 물길을 따라 남조에 출현하였다. 이는 북조에 가로막혀 육로를 통한 대외교류가 거의 차단된 반면 해상 교류가 빈번했던 남조의 정치적, 지리적 형세와 유관하다.

남조의 아육왕상은 인도에서 전래되었다는 전승을 가진 서상답게 신이한 행적을 다수 보여준다. 그런데 이국의 상서였음에도 불구하고 아육왕상이 보여준 神異는 중국의 전통적 상서와 공통되는 특징을 가지고 있다. 巫鴻(Wu Hung)은 중국 고래의 정치적 권위의 상징물로서 夏禹氏가 만든 神鼎(도13)을 들고, 신정이 ‘神物’로서 기능할 수 있었던 세 가지 전제를 제시하고 있다. 즉 신정이 각 지역에서 조공으로 바친 銅을 사용해 만든 점, 그리고 왕조의 성쇠에 따라 夏→殷→周로 이동하며 정권의 정통성을 드러내는 점, 마지막으로 의식을 가지고 스스로 이동하는 ‘自己移動’과 스스로 길흉을 알아내는 ‘인지능력’이 있다는 점이다.<sup>31</sup>



도 13 神鼎, 武梁祠屋頂畫像(巫鴻, 『武梁祠』, 北京: 三聯書店, 2006, p. 256의 도89)

<sup>29</sup> 주19 참조.

<sup>30</sup> 남조의 상서 출현 과정의 특징 및 이와 대비되는 북조의 상서 출현에 대한 차이는 蘇茲淑, 앞의 논문(2008), pp. 41-45를 참조.

<sup>31</sup> 巫鴻, 『神話傳說所反映的三種典型中國藝術傳統』, 巫鴻 著, 梅枚·肖鐵·施杰 等譯, 『時空中的美術—巫鴻中國美術史文編二集』(北京: 三聯書店, 2009), pp. 209-211(Wu Hung, “Ideas of Art and Artists in Myth and Legend Visual Culture”, 본에서 열린 *Art in China: Collections and Concepts* 학술회의 강연문, 2003).

불교 전래 이후 중국에는 전통적 상서와는 다른 성격의 새로운 신물이 등장하는데, 서상과 사리 등으로 대표되는 불교적 상서이다. 특히 5세기 말부터 국가의 흥기를 불교와 관련시키는 사상이 출현함으로써,<sup>32</sup> 황제 권력이 불교를 통치강화에 적극적으로 이용하는데, 이로 인해 불교 서상은 국가적 상서로 기능하게 된다. 그런데 불교 서상은 전통적 신물인 신정과 달리 불교의 본고장인 인도에서 전래된 것이어야 한다. 상술한 아육왕상은 모두 이 조건을 충족하고 있다. 나아가 모두 의식이 있는 존재로 자기 이동과 길흉을 예시하는 인지 능력이 있으며, 출현 과정 또한 모두 신이하다. 그러나 신정의 가장 중요한 특징인, 왕조의 흥망성쇠에 따라 이동하며 정권의 정통성을 보여주는 서상은 남북조를 통틀어 장간사상이 유일하다.

혜교의 『고승전』에 의하면 장간사상은 원래 서역 승려들이 인도에서 가져온 것으로서, 북쪽의 혼란을 피하기 위해 鄴에 묻어두었던 것인데 물길을 따라 동진의 도성 건강에 출현했다.<sup>33</sup> 이에 대해 巫鴻은 ‘혜교의 관점은 중국 불교의 중심이 북쪽에서 남쪽으로 이동했음을 보여주는 정치적 태도에서 비롯된 것’이라고 했는데,<sup>34</sup> 아육왕상의 정치성에 주목한 타견이라 하겠다. 물론 고사 자체는 사실이 아닐 수 있지만, 불교 서상이 북조의 정치 중심지에서 남쪽 도성에 이르렀다는 6세기 남조인의 인식을 잘 보여주는 것은 확실하다. 때문에 장간사상은 “(동)진에서 陳에 이르기까지 5대에 걸쳐 왕과 신하들의 경례를 받았으며” 수 문제의 중국 통일 이후에는 長安 大興城에 맞아져 공봉되었다.<sup>35</sup> 다시 말해, 장간사상은 정치권력의 흥망과 함께 북조의 업→남조의 건강→수의 장안으로 이동하고 있는 것이다. 그러므로 장간사상이야말로 중국 최고의 신물이 가지는 정치적 속성을 가장 잘 구현한 서상이었다고 할 수 있다.<sup>36</sup>

때문에 장간사상은 남조의 서상답게 국가 대사와 관련된 신이를 다수 보여주며, 황제 권

<sup>32</sup> 橫超慧日, 『中國佛教の研究』(京都: 法藏館, 1958), pp. 343-346.

<sup>33</sup> 『高僧傳』권13, 「慧達傳」, T50, No. 2059, p. 409下.

<sup>34</sup> 巫鴻, 「再論劉薩訶—聖僧의 創造與瑞像의 發生」, 巫鴻 著, 鄭岩·王睿 編, 『禮儀中的美術—巫鴻中國古代美術史文編』(下)(北京: 三聯書店, 2005), p. 435(Wu Hung, “Rethinking Liu Sahe: The Creation of a Buddhist Saint and the Invention of a ‘Miraculous Image’”, *Orientalisms* vol. 27, no. 10, November, 1996). 巫鴻은 이 상이 ‘서진의 수도 업에서 동진의 수도 건강으로 옮겨왔다고 했는데, 엄밀히 말해 서진의 수도는 낙양이다. 그러나 4세기 전기와 중기에 낙양 일대를 다스리던 것은 後趙 정권이었으며 후조의 도성이 鄴이었다는 점을 고려하면, 불교의 서상이 북쪽의 정치 중심지에서 남조의 도성에 이르렀다고 해석해도 무리는 없다.

<sup>35</sup> 『集神州三寶感通錄』, T52, No. 2106, p. 414中下.

<sup>36</sup> 반면 장사사상은 수 문제의 봉안 기사가 없어 지역적 서상에 불과했음을 알 수 있는데, 『集神州三寶感通錄』에서도 이 상이 후량 멸망 이후 지역적 서상으로 기능하고 있음을 전하고 있다(T52, No. 2106, p. 416上中). 한편 道宣은 『廣弘明集』권15에서 “自晉宋齊梁陳隋唐七代, 無不入內供養, 光瑞如別. 今在京師大興善寺, 摸寫殷矣”라 하여 당대에도 장간사상이 궁중에서 봉양되었음을 알려주고 있다. T52, No. 2103, p. 202上.

력과 밀착하였다.<sup>37</sup> 그러나 아육왕상이 처음부터 정치적 상서로 숭배되었던 것은 아니며, 그 과정은 점진적이었을 것이다. 네 곳의 아육왕상 출현에 유명한 고승이나 해당 지역의 지식인 佛子들이 개입하고 있고, 아육왕상 출현 지역이 동진시대 4대 불교 중심지인 점으로 미루어 초기 아육왕상은 지역적 서상으로 기능했던 것으로 추정된다. 그런데 황제권력이 불교를 통치 강화에 적극적으로 이용하면서 황제가 거주하는 도성 장간사 아육왕상이 국가적 상서로 승격되었다. 이 과정에는 장간사상이 북조의 정치 중심지인 업에서 이동해왔다는 전승을 가진 점, 또한 장간사에 아육왕이 세운 탑이 있던 사실도 큰 역할을 했을 것이다.

장간사상이 국가적 서상으로 인식된 시기는 명확치 않다. 그러나 현존 기록으로 미루어 적어도 6세기 초에는 남조의 국가적 서상으로서 지위가 확고해진다. 南齊에서 양 초에 걸쳐 활동한 沈約이 〈透育王像并上錢燭等啓〉를 남기고 있는데, 제목으로 미루어 황제가 아육왕상을 궁정에서 공양한 후 원래의 사찰로 돌려보내면서 돈과 초 등을 하사했음을 알 수 있다.<sup>38</sup> 심약은 천감12년(513) 73세로 사망했으므로 이 고사는 천감12년 이전의 어느 때를 묘사한 것이다. 황제가 공양했으므로 남조에서 가장 중요한 아육왕상이 틀림없는데, 심약은 상이 봉안된 사찰을 언급하지 않았다. 그러나 승우의 『출삼장기집』을 통해 그 단서를 찾을 수 있다.

천감 연간 저술된 『출삼장기집』 권12 「法苑雜緣原始集目錄序」의 ‘雜圖像集’조에는 남조의 대표적 불교조상 26구가 언급되었다.<sup>39</sup> 승우는 여기서 첫 번째로 ‘장간사 아육왕금상’을 들고 있으며, 다른 지역의 아육왕상은 이에 언급조차 하지 않았다.<sup>40</sup> 승우가 「法苑雜緣原始集目錄序」란 항목을 마련한 것은 불교계의 전승이나 여러 일상적 행사 및 습속들의 기원, 즉 근본을 탐색[原始]하여 이것으로써 당시의 사실을 논증하기 위한 것이었다.<sup>41</sup> 그러므로 남조의 주요 조상을 서술하면서 제일 먼저 장간사상을 꼽은 것은 그가 이 상을 남조의 가장 근원적 상으로 인

<sup>37</sup> 나라에 가뭄이 들거나 상이 얼굴을 돌리는 등 상서롭지 못한 일이 발생할 경우, 장간사 아육왕상은 황제의 가마를 타고 궁 안의 태극전에 들어갔으며, 황제는 이 상을 모셔놓고 예참을 하거나 재를 베풀었다. 『集神州三寶感通錄』, T52, No. 2106, p. 414下.

<sup>38</sup> “竊以無名無色，理絕應感，不身即身，猶觀願力，惟願登明道成，長爲八喜之侶，菩提無上，永膺千子之蹤”(『唐』歐陽詢撰，『藝文類聚』 권77, 「內典下·寺碑」, 上海: 上海古籍出版社, 1999년 新2版, p. 1324). 현존하는 啓의 내용은 매우 짧고 추상적이어서 구체적인 정보를 제공하지는 않는다.

<sup>39</sup> 『출삼장기집』은 남제 말에서 천감 연간에 걸쳐 저술한 것으로 추정하고 있는데, ‘권12’에서는 양의 受命 사실을 언급하고 있고 또 양 무제가 만든 광택사 무량수상이 안에 집록되어 천감 연간의 기록임을 알 수 있다.

<sup>40</sup> T55, No. 2145, pp. 92下-93上.

<sup>41</sup> 興膳宏, 「文心雕龍と出三藏記集-その秘められた交渉をめぐって-」, 福永光司編, 『中國中世の宗教と文化』(京都: 京都大人文科學研究所, 1982), pp. 213-214.

식하고 있음을 의미한다. 이는 승우 한 개인의 관점이기보다는 남조인들의 전반적 관념을 반영한 것이라 할 수 있다. 때문에 심약의 틈에서 황제가 공봉한 아육왕상도 장간사상이 확실하며, 심약이 무제에게 중용되었던 것으로 미뤄 그 시간도 대략 천감 초년으로 추정된다.

#### IV. 阿育王像 信仰의 擴大와 阿育王像의 擴散

양 무제 이전 장간사상 이외의 남조 아육왕상 가운데 황제에게 공봉되었다는 기록을 가진 상은 현재 없다. 반면 이들이 지역 서상으로서 숭배된 흔적은 꽤 많다. 혜달이 아육왕탑상을 예배한 목적은 자신의 죄를 씻고 복업을 쌓기 위해서였는데,<sup>42</sup> 양의 황태자 蕭綱이 쓴 <오군 석상비문>에도 유사한 내용이 있어 남조에서는 아육왕탑상을 예배하면 온갖 재액을 멀하고 지옥에 떨어지지 않는다는 신앙이 널리 퍼져 있었음을 알 수 있다. 때문에 장간사상은 이미 유송 때 수십 구가 모사되어 유통되었으며,<sup>43</sup> 형주 장사사상 또한 명성이 높아 양의 鄱陽王 蕭恢가 수차례 형주에서 공봉하였다.<sup>44</sup> 또한 오군에서는 두 석상 가운데 하나인 위유불과 동일한 존명의 상이 만들어지기도 했다.<sup>45</sup> 이처럼 지역적 서상으로 신앙되던 각지의 아육왕상은 아육왕탑과 함께 중대통 연간부터 무제에 의해 중시된다(표 1).

<sup>42</sup> 『高僧傳』권13, 「慧達傳」, T50, No. 2059, p. 409中.

<sup>43</sup> 『辯正論』, T52, No. 2110, p. 530中; 『集神州三寶感通錄』, T52, No. 2106, p. 414中. 法琳은 유송 때 저작인 『感應傳』을 인용하여 당시 이 상을 모사하고자 하는 사람이 매우 많았고 결국 모사되어 유통되었음을 기록하고 있는 반면, 도선은 관련 고사의 출전은 밝히지 않았다.

<sup>44</sup> 『集神州三寶感通錄』, T52, No. 2106, p. 414中 및 p. 415下. 蕭恢는 양 무제의 동생으로서 천감 원년(502) 鄱陽王에 봉해졌다. 이후 益州刺史(514-518)와 荊州刺史를 역임했는데, 荊州刺史로 재직하던 보통7년(526) 9월 荊州에서 사망한다(『南史』권52, 「梁宗室下」, p. 1295). 그러므로 그가 형주 장사사상을 예배한 시기는 사망하기 전 형주자사로 재임하던 시절일 것이다.

<sup>45</sup> 절강 회계현 妙相寺에는 “齊永明六年(488)太歲戊辰, 於吳郡陽城造維衛佛尊”의 명문 탁본이 남아 있다. 『北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編 2冊』(鄭州: 中州古籍出版社, 1989), p. 154.

<sup>46</sup> “中大通四年歲在壬子, 臨汝靈侯奉敕敬造銅光二枚, 其一高九尺, 其一高八尺五寸.”( [清]嚴可均輯, 『全梁文』(上) 卷14, 北京: 商務印書館, 1999, p. 153). 臨汝侯 蕭淵猷는 양 文帝의 큰 아들, 즉 무제의 형인 長沙宣武王 懿의 아들로서, 吳興郡守와 益州刺史를 지냈는데 중대통5년(533) 8월에 죽었다(『梁書』권3, 「武帝紀下」, p. 78). 蕭綱은 비문에서 蕭淵猷를 ‘臨汝侯’가 아닌 ‘臨汝靈侯’라 지칭하고 있는데, 靈은 그의 시호이다(『南史』권51, p. 1270). 그러므로 <오군석상비문>은 蕭淵猷 사망 이후에 지어졌을 것이다. 비문에서 소강은 두 상을 아육왕상으로 분명하게 적시하지 않았는데, 6세기 전반을 기점으로 두 상이 아육왕상으로 크게 숭배된 흔적은 점점 사라진다(소현숙, 앞의 논문, 2011, pp. 14-

표 1 무제의 아육왕탑像 관련 불사

시기	내용	출전
중대통4년(532)	오군 두 석상의 광배를 새로 제작케 함	소강, <오군석상비문>
중대통4년(532)	형주 장사사상을 도성에 맞아 동태사에 봉안함.	『집신주삼보감통록』中
대동2년(536)	회계 무현의 아육왕탑을 개조하고 사리를 궁중에 맞아 예배한 후 돌려 보냄.	『양서』 권54, pp. 791-793
대동3년(537)	- 8월, 장간사 아육왕탑 수리하고 사리를 꺼냄. - 8월27일, 장간사에 다시 가서 사리에 예배하고 무애대회를 열었으며, 이후 사면, 그리고 사리 하나를 궁중에서 공양. - 9월5일, 장간사에서 또 무애대회를 열고 장간사에 1천만 전을 시주. 그리고 황태자 등 종실과 신하들을 보내 사리 봉영케 함. 이때 이를 지켜본 사람이 백 수십만 명에 이름.	
대동3년 추정	장간사 옆 수백家の택지를 사역으로 넓히라 명하고 여러 당과 전각 및 서상[아육왕상] 주위의 回閣 등을 건립케 함.	
대동4년(538)	9월15일, 다시 장간사에서 무애대회를 열고 두 기의 탑을 세움. 탑찰 의례 당시 왕후비 등 많은 사람들이 진보를 보시.	
대동11년(545)	11월2일, 고조가 장간사에서 반야경 강경.	
*장간사 아육왕상의 광배에 7명의 기악천과 두 보살을 덧붙임		『집신주삼보감통록』中

무제는 중대통4년(532) 오군 석상의 광배를 새로 제작했다. 당시 吳興군수로 재직하던 조카 蕭淵猷에게 각각 높이 9척과 8척 5촌의 광배를 만들게 했는데, 당시 황태자였던 소강이 <吳郡石像碑文>에서 이 사실을 자세히 적고 있다.<sup>46</sup> 또한 이 해에는 형주 장사사상을 도성 건간에 맞아 同泰寺에 봉안했다. 당시 무제는 도성에서 18리 떨어진 곳까지 나가 친히 상을 맞았는데, 궁중에 봉안하고 경례한 다음 국가대사 동태사에 안치했다고 한다.<sup>47</sup>

대동2년(536), 3년, 4년에는 회계 무현과 장간사 아육왕탑에 대한 대대적 수리와 불사를 행하고 있다. 특히 장간사에서 행한 불사에는 도성의 백 수십만 명이 지켜봤다고 하는 사리 봉영 의식, 무애대회, 강경 등이 행해졌으며, 나아가 大赦라는 정치적 통치행위가 이뤄졌다. 한편 무

16). 무제가 장간사와 장사사 아육왕상, 무현 및 장간사의 아육왕탑 사리 등은 몸소 궁중에 맞아 봉안하고 있는 반면, 오군의 석상만은 그런 기록이 없어 두 석상이 다른 지역의 아육왕탑상보다 덜 중시되었던 것으로 보인다.

47 『集神州三寶感通錄』, T52, No. 2106, pp. 415中-416上. 흥미로운 점은 아육왕탑상에 대한 무제의 집중적인 불사가 532년부터 이루어지는 점이다. 531년 황태자였던 昭明太子 蕭統이 죽은 후 황태자위를 계승한 것은 태자 소통의 아들이 아니라 무제의 제3자인 蕭綱이었다. 이는 유가의 전통적인 祖宗의 질서를 무너뜨리는 것으로 받아들여져 많은 논란이 있었는데, 무제로서는 이에 대한 반발을 무마시킬 필요가 있었을 것이다. 532년부터 시작된 아육왕탑상에 대한 대대적인 불사는 이런 시대 분위기와 무관치 않아 보인다.

제는 대동 연간 장간사 옆 수백家の 택지를 사역으로 넓히라 명하고 칙명으로 여러 당과 전각 및 서상, 즉 아육왕상 주위의 回閣 등을 건립케 했다고 하는데, 당시 장간사의 장엄을 책임진 것은 양의 최고 화가 張僧繇였다.<sup>48</sup> 한편 『집신주삼보감통록』에는 무제가 장간사 아육왕상의 광배에 7명의 기악천과 두 보살을 덧붙였다고 기록하고 있는데, 그 시기는 무제의 아육왕탑상 신앙이 집중되는 대동 연간으로 추정된다. 흥미로운 점은 무제 이외에 양의 2·3대 황제가 되는 蕭綱과 蕭繹 모두 아육왕탑상과 관련된 글을 남기고 있어 530년대부터 아육왕탑상 신앙이 황실에 의해 주도적으로 진행되었음을 알 수 있다(표 2).

무제의 장간사 무애대회와 사리봉영 의식을 본 사람이 백 수십만 명에 이르렀다는 기록에서 보듯, 무제의 아육왕탑상 숭배는 남조에서 아육왕탑상 신앙의 확대를 불러왔다. 성도에서

표 2 梁 황제들의 아육왕塔像 관련 문장

작자	문장명	시기	출전
무제 蕭衍	〈出古育王塔下佛舍利詔〉	538년	『廣弘明集』권15, T52, No. 2103, p. 203下
蕭綱 (당시 황태자 /2대 황제)	〈吳郡石像碑文〉	533년 이후	『全梁文』권14/『藝文類聚』권77,「內典下·寺碑」
	〈奉阿育王寺錢啓〉	538년 추정	『廣弘明集』권16, T52, No. 2103, p. 209上
蕭繹 (형주자사 /3대 황제)	〈荊州長沙寺阿育王像碑文〉	552-554년 추정 <sup>49</sup>	『全梁文』권18/『藝文類聚』권76,「內典上·內典」

<sup>48</sup> 옛 탑의 사리를 연 이후 이와 같은 칙명이 내려진 것으로 미루어 그 연대는 대동3년으로 추정된다.

<sup>49</sup> 소역의 〈荊州長沙寺阿育王像碑文〉은 형주에 봉안된 장사사상의 모습을 묘사하고 있다. 장사사상은 532년부터 도성에 있었으나 侯景의 난이 평정된 大寶3년(552) 장사사 승려들의 주도로 다시 강릉으로 돌아와 장사사에 봉안되었다. 당시 형주자사였던 무제의 第7子 蕭繹은 바로 그 해 11월 12일 3대 황제인 元帝로 강릉에서 즉위한다. 때문에 장사사상의 형주 귀환도 소역에 의해 주도되었을 가능성이 크다. 소역은 두 번 형주자사를 역임하는데 그 시기는 526-539년이며, 두 번째는 547년에서 552년 원제로 즉위하기 이전까지이다(吳光興, 『蕭綱蕭繹年譜』, 北京: 社會科學文獻出版社, 2006, p. 20). 그러나 소역은 554년 양이 멸망할 때까지 건강으로 돌아가지 않고 강릉에 그대로 머물렀다. 그러므로 소역이 이 글을 지은 것은 대략 첫 번째 형주자사로 있던 기간과 이후 547-554년의 두 시기일 것이다. 그러나 무제의 아육왕상 신앙이 고조기에 이른 것이 532년 이후인 점, 그리고 532년부터 장사사상이 도성 건강에 있던 점 등으로 미루어 이 비문이 제작된 것은 상이 강릉으로 돌아온 552년 이후로 추정된다. 한편 소역은 承聖3년(554) 11월 14일 서위가 강릉을 침공하여 12월 2일 강릉이 함락되기까지 보름 남짓 동안 궁을 나와 祇洹寺, 天居寺, 장사사 등을 오가며 거처하는데, 특히 장사사에는 두 번이나 행차하였다(『資治通鑑』권165, 『梁紀2』, 北京: 中華書局, p. 5119). 그의 장사사 거주는 아육왕상과 관련 있을 가능성이 크다.

다수의 아육왕상이 만들어진 것은 바로 그 영향이라 하겠다.<sup>50</sup> 애초 아육왕상 출현 고사가 없던 성도에서 동일한 형식의 아육왕상이 다수 조성된 것은 이 상이 외부에서 유입되었음을 의미한다.<sup>51</sup> 인도 및 서역은 물론 북조에도 아육왕상 신앙이 존재하지 않았던 점을 고려할 때, 성도 아육왕상의 출현은 인도로부터의 유입이 아닌 남조 내의 전파에 의한 것으로 봐야 한다. 그 연원은 이미 많은 선학들이 지적했듯이 무제에 의해 아육왕상탑 신앙이 흥성하고 있던 건강일 것이다.

성도, 즉 익주지역은 양에 이르러 번성기를 맞는다. 諷訪義純의 연구에 의해 자세히 밝혀졌듯이 무제는 경제적, 군사적 요충지로서 익주를 매우 중시하여 제1대를 제외한 모든 익주자사에 자신의 조카 및 아들을 임명했다. 이후 익주는 미증유의 경제적 군사적 발전을 이룩하는데, 익주지사들이 건강의 고승들을 대동하고 성도에 부임함으로써 성도에도 건강불교가 강하게 이식되기 시작했다.<sup>52</sup> 특히 무제가 가장 총애했던 아들 蕭紀가 익주자사로 있던 시기(537-553)에 불교문화가 절정을 이루었다. 소기는 임지에 부임하기 전, 무제의 尊崇을 받았던 法聰으로부터 三歸依를 받아 정식으로 불제자가 된다.<sup>53</sup> 삼귀의를 받았다는 것은 불법승의 3보에 귀의하여 정식으로 보살계 제자가 되었음을 의미한다. 양 무제 또한 천감18년(519) 스스로 보살계를 받고, 나아가 소명태자가 죽은 후 셋째 아들 소강이 황태자가 되는 531년 그에게도 보살계를 받게 하는데, 통치권자가 보살계 제자가 된다는 것은 종교적 의미 외에 정치적 상징성을 내포하고 있다. 다시 말해 모든 사람을 구제하고자 하는 대비심을 가지고 통치행위를 하겠다는, 즉 대승에 의해 통치되는 불교적 이상세계를 이룩하겠다는 정치적 염원이 담겨 있다.<sup>54</sup>

50 아육왕상 신앙의 유행도 역시 6세기 전기부터 출현하는데, 특히 양 무제의 통치행위를 모방한 北齊 文宣帝 이후 북조에서도 크게 유행했다. 이에 대해서는 蘇鉉淑, 「東魏北齊寶塔紋研究」, 『藝術史研究』第8輯(廣州: 中山大學出版社, 2006, 12), pp. 323-363; 「北響堂石窟 北洞의 轉輪聖王 상징」, 『美術史學研究』255(2007, 9), pp. 167-196을 참조.

51 이와 유사한 현상은 북조의 아육왕상 출현 과정에서도 볼 수 있다. 북조의 아육왕상은 553년과 554년 성도와 강릉 점령 이후 비로소 출현하고 있다. 성도에서 발견된 북주 우문초 조상이 그러하며 『集神州三寶感通錄』에 기록된 宜州의 大像 역시 북주 건덕3년(574)에야 출현한다(T52, No. 2106, p. 420下). 서위는 강릉 점령 이후 양의 寶器를 몰수하고 강릉의 道俗 10만 명을 포로로 장안에 끌고 갔다(『周書』권13, 「列傳 5」, pp. 202-203; 『周書』권5, 「武帝紀 上」, p. 67). 또한 강릉 점령 당시 익주의 대덕 50여명이 경전과 불상 등을 가지고 장안의 僧實에게 갔는데(『續高僧傳』권 16, 「僧實傳」T50, No. 2060, p. 558上), 이런 과정을 거쳐 성도와 강릉의 아육왕상 신앙이 북조에도 전래되었을 것이다.

52 諷訪義純, 「梁武帝의 蜀地經略と佛敎」, 『中國南朝佛敎史の研究』(京都: 法藏館, 1997), pp. 202-228.

53 諷訪義純, 앞의 책, p. 215.

54 보살계의 정치적 의미에 대해서는 古正美, 「從天王傳統到佛王傳統-中國中世佛敎治國意識型態研究」(臺北: 商周出版, 2003), pp. 167-168; 蘇鉉淑, 「梁武帝의 佛敎政策」, 『韓國古代史探究』2(韓國古代史探究學會, 2009, 8), pp. 138-146을 참조.

때문에 소기는 건강의 명승인 慧韶를 대동하고 익주에 와 존상을 제작하는 등 익주 불교의 진흥을 꾀하는데,<sup>55</sup> 그의 부임 시기가 건강에서 아육왕탑상 신앙이 고조기에 이르렀던 대동 3년이란 점을 상기할 때, 익주의 최고 통치자로서 국가적 서상인 장간사상의 범본을 가지고 왔을 가능성이 크다.<sup>56</sup>

성도와 건강은 지리적으로 멀리 떨어져 있음에도 불구하고 5세기 중기 이후 승려들의 이동에서 보듯 건강으로부터의 영향이 결정적이었다.<sup>57</sup> 불교 미술문화의 이식도 예외가 아니었음이 확실한데, 장간사의 장엄을 담당했던 장승요가 태정 초년(547) 무제의 칙명을 받고 소기의 초상화를 그리기 위해 성도에 간 사실로도 이를 확인할 수 있다.<sup>58</sup>

그럼에도 불구하고 현재 건강[남경] 출토품이 매우 적어 두 지역의 교류 상황을 명확히 밝히기는 어렵다. 그러나 6세기 성도 출토품과 유사한 미술 형식이 양과 매우 밀접한 관계를 유지했던 백제, 백제 불교문화의 영향을 강하게 받은 일본의 6-7세기 작품에서 공통적으로 출현하고 있어 시사하는 바 크다.<sup>59</sup> 즉 두 손을 위 아래로 모아 보주 등의 물건을 쥐고 있는 이른바 ‘봉보주형 보살상’,<sup>60</sup> 중대통 원년(529)명 상에 보이는 남인도 양식의 착의법을 한 불상들,<sup>61</sup> 북조에서는 유행하지 않았던 卍頂에 여러 개의 찰을 병렬시킨 단층탑 형태, 광배 위 천인이 든 깃털형 지물, 그리고 북조와 달리 일정한 규칙을 보여주는 광배 위 천인의 배치 등 다수에 이르고 있

55 『續高僧傳』권6, 『慧韶傳』, T50, No. 2060, pp. 470下-471中.

56 북조 유혜달의 潘禾縣 서상을 수 대업 5년 양제가 모사케 하고, 이후 상이 널리 유포되었던 데서 보듯 통치자에 의한 서상의 유포는 드문 일이 아니었다. 『續高僧傳』권25, 『慧達傳』, T50, No. 2060, p. 645上.

57 金子典正, 「六朝時代の四川佛敎美術試論—僧傳史料を機軸として」, 奈良美術研究所 編, 『佛敎美術からみた四川流域』(東京: 雄山閣, 2007), pp. 122-138.

58 『南史』권53, 『梁武帝諸子傳』, p. 1332. 장승요는 천감 연간 ‘武陵王國侍郎’을 역임하여 무릉왕 蕭紀가 익주자사로 부임하기 전부터 그와 매우 밀접한 관계를 유지하고 있었는데([唐]張彦遠 撰·谷口鐵雄 編, 『校本 歷代名畫記』권 7, 東京: 中央公論出版, 1981, p. 92), 익주 法聚寺에 지장보살상을 그리기도 했다(『法苑珠林』권14, 『敬佛篇·感應緣』, T53, No. 2121, p. 392下).

59 건강과 성도의 미술교류에 대해서는 李裕群, 앞의 논문을 참조.

60 金理那, 「三國時代の捧持寶珠形菩薩立像 研究—百濟와 日本의 像을 중심으로」, 『韓國古代佛敎彫刻史研究』(一潮閣, 1989), pp. 85-143.

61 金春實, 「三國時代 如來立像 樣式の展開—6세기 말~7세기 초를 중심으로—」, 『美術資料』55(1995, 6), pp. 19-23. 연구에 의하면 성도 만불사지 출토 중대통 원년(529)명 불상은 인도식의 통견 대의를 입고 있는데, 이와 같은 착의법이 부여 가담리 출토 여래입상 뿐 아니라 백제로부터의 전래 고사를 가진 범룡사현납보물 143호 금동 삼존상의 본존에서도 동일하게 출현하고 있다.

62 세 장엄의장의 특징과 동아시아 삼국의 공통적 조형에 대해서는 蘇鉉淑, 「法隆寺 獻納寶物 甲寅銘金銅光背 研究—장엄의장을 통한 연원과 제작국 고증」, 『韓國古代史研究』54(2009, 6), pp. 504-549; 「古代東亞諸國單層方塔研究—兼探6~7世紀中韓日文化交流」, 『文物』2010年 第11期, pp. 71-80을 참조.

다.<sup>62</sup> 게다가 하남성 남부 鄧縣의 남조계 무덤 출토 화상전의 기악인 지물과 배치 등이 앞서 언급한 성도 조상, 백제의 甲寅銘 王延孫광배나 백제계 유민의 작품인 충남 연기군 출토 癸酉銘 불비상 등과 거의 유사하다.<sup>63</sup> 당시 백제와 성도의 직접 교류를 상정하기 힘든 만큼 동일한 형식의 미술문화가 광범위하게 분포하고 있다는 것은 이런 문화의 근원지로서 건강의 존재를 상정하지 않을 수 없다. 즉 건강에서 등현과 성도로, 한편 바다를 건너 백제와 일본 등으로 전해졌다고 봐야 한다. 때문에 원래 아육왕상 전승이 없었던 성도에 새로이 출현한 아육왕상은 건강으로부터 전파 이외에 다른 가능성을 상정하기 어렵다.

## V. 復古形式에 內在된 政治性

성도 아육왕상이 4세기 조상 형식과 유사한 것은 일단 남조에서 아육왕상 전승 고사가 출현하는 시점이 4세기라는 것과 관련이 있다. 장간사상이 4세기 전반 북쪽에서 떠내려 왔다는 전승이 있었으므로, 도선이 말한 ‘西域古制’의 장간사상은 서역불상의 영향을 강하게 받은 4세기 불상형식을 가지고 있었음이 당연하다 하겠다. 그러나 장간사상이 서진에서 연면히 이어온 불교의 연속성을 보여주는 남조의 서상이었던 점을 상기할 때, 6세기에도 여전히 4세기 형식, 즉 복고풍으로 조성된 데는 또 다른 의도가 개입되어 있다고 봐야 한다.

중국 미술사에서 복고적, 혹은 倣古的 경향은 이미 上古시기부터 지속적으로 나타나는 특징적 현상이다.<sup>64</sup> 복고의 가장 중요한 특징은 정치, 사회, 그리고 예술 목적에 대한 강한 자아

<sup>63</sup> 주62 참조, 『隋書』권13, 『音樂志』(p. 305)에 의하면 양 무제는 佛法을 서술한 10편의 음악을 만들고 이를 ‘正樂’이라 불렀다. 양에는 또한 童子伎 등의 法樂과 童子倚歌 범패 등이 있었는데 무차대회에서 행해졌다. 무제는 대형 무차대회를 동태사와 장간사 등에서 자주 열었는데, 이때 법악에 의한 가무가 행해진 것이다. 성도 출토 조상 광배의 기악천과 鄧縣墓 악무대는 지물의 구성이 같은 뿐 아니라 일정한 순서에 의한 배치를 보여주는데, 이는 북조와는 전혀 다른 특징이다. 이와 같은 공통성이 남조 미술에서 출현하는 것은 당시 도성의 무차대회 등에서 행해지던 악무가 불교미술 및 喪葬미술 속에 편입된 것과 관련 있을 것으로 추정된다. 때문에 사천 출토 조상에는 악무와 관련된 도상이 다수 출현하는데, 남조의 악무 의례와 미술문화의 관계에 대해서는 별고를 통해 밝히고자 한다.

<sup>64</sup> 중국 미술의 復古 경향과 관련된 논의는 巫鴻, 『中國藝術和視覺文化中的“復古”模式』, 巫鴻 著, 梅枚·肖鐵·施杰 等譯, 『時空中的美術—巫鴻中國美術史文編二集』(北京: 三聯書店, 2009, pp. 3-30. 이 글은 Wu Hung, “Patterns of Fu gu (Returning to the Ancient) in Chinese Art and Visual Culture”, Wu Hung, ed., *Reinventing the Past: Archaism and Antiquarianism in Chinese Art and Visual Culture*, Chicago: Paragon Books에 게재됨); 李零, 『鏢古鑄今—考古發現和復古藝術』(北京: 三聯書店, 2007); 閻步克, 『服周之冕—「周禮」六冕禮制的興衰變異』(北京: 中華書局, 2009) 등을 참조했다.

<sup>65</sup> 巫鴻, 위의 논문(2009), p. 16.

의식을 반영하는 점이다.<sup>65</sup> 특히 왕조의 통치자에게 복고는 개인의 취미가 아니라 사회적이고 정치적인 것이다. 新을 건립한 王莽의 복고적 개혁들, 북제 초대 황제 文宣帝(550-559 재위) 능묘로 추정되는 河北省 臨漳縣 灣漳大墓에서 발견된 동주시대 청동기 형식으로 만들어진 도제 明器 등은 단순한 방고적 취향이 아니라 자신이 개창한 왕조를 고대문화의 연장선상에 놓고자 하는 정치적 행위이다.<sup>66</sup> 중국에서 정통을 드러내는 것은 ‘고법의 실행’, 즉 托古, 復古 혹은 倣古에 있기 때문이다.

복고의 정치성은 특히 이민족 왕조나 각 왕조가 분립하는 시대에 더욱 강조되었다. 이미 많은 선학이 지적한 것처럼 남북조시대와 같은 胡漢분립의 시대에 남북의 각 쪽은 복고를 통해 문화 정통성을 차지하려는 현상이 있었다.<sup>67</sup> 정통성과 관련한 복고는 古制를 기반으로 예악 제도를 다시 정비하는, 이른바 ‘托古改制’로 표현된다. 양 무제는 한 왕조의 창업자로서 ‘天監의 治로 평가받는 왕권 강화정책들을 성공적으로 수행했는데<sup>68</sup> 역시 이즈음 『周禮』에 근거한 服制 개혁에서 보듯 복고에 입각한 예악제도의 정비를 실행한다.<sup>69</sup> 그리하여 동위의 실질적 통치자 高歡이 “강동에 蕭衍[무제]이라는 노인이 있는데, 의관예악에 매우 힘써 중원 사대부들이 正朔[정통성]이 그곳에 있다고 여겨 仰慕한다”고 말할 정도였다.<sup>70</sup>

‘천감의 치’와 복고적 제도 개혁을 통해 양의 초대 황제로서 내정에서의 우위는 물론, 북조의와의 관계에서도 정통적 지위를 확립한 무제는 천감 이후 불교와 관련된 통치를 적극적으로 펼친다. 527년 國家大寺 同泰寺를 완성, 본격적으로 전륜성왕으로서 스스로를 대내외적으로 이미지화하는 작업에 집중하기 시작한다. ‘同泰’는 원래 ‘交泰’와 같은 말로 크게 하나 된다

<sup>65</sup> 1983년 臨漳縣에서 발굴된 灣漳大墓에서 20개의 鼎, 33개의 鍾, 21개의 磬 등 東周시대 청동기 형식을 가진 도제 명기들이 발견되었다. 巫鴻, 위의 논문(2009), p. 11.

<sup>67</sup> 閻步克, 「宗經, 復古與尊君, 實用(中) - 『周禮』六冕制度的興衰變異」, 『北京大學學報(哲學社會科學版)』, 第43卷 第1期(2006, 1), p. 103.

<sup>68</sup> 山崎宏, 『支那中世佛教の展開』(東京: 清水書店, 1942), pp. 229-230; 趙以武, 『梁武帝及其時代』(南京: 鳳凰出版社, 2006), pp. 62-91.

<sup>69</sup> 무제는 천감7년(508) 大裘冕을 사용하여 昊天上帝, 五帝, 明堂 등의 제사에서 입었는데, 이는 『周禮』에 근거한 것이었다. 閻步克, 앞의 논문, p. 95.

<sup>70</sup> “江東復有一吳兒老翁蕭衍者, 專事衣冠禮樂, 中原士大夫望之以爲正朔所在”(『北齊書』권24, 『杜弼傳』, p. 347) 고환이 이렇게 말한 시기는 대략 원상에서 흥화 연간, 즉 538-542년으로 추정된다. 한편 훗날 북주의 주례에 입각한 예제 개혁은 ‘복고를 통한 關中 본위를 제창한 것인데, 북주의 樂制 역시 양의 제도를 토대로 한 것이었다. 度邊信一郎의 연구에 의하면 북주가 악제를 정비할 수 있었던 것은 554년 강릉 점령 이후 양의 악기를 입수한 후에야 비로소 가능했다. 『北朝樂制史の研究 - 『魏書』樂志を中心にして -』(平成16年度-平成19年度 科學研究費補助金 基盤研究C 研究成果報告書, 2008, 2), p. 15.

는 뜻을 담고 있는데, 남조 문인 江淹(?-505)의 ‘華夷同泰’라는 표현에서 보듯<sup>71</sup> 남조와 북조가 크게 하나 되는 거대한 이상을 품은 이름이었다. 우리는 동태사란 이름에서 남조의 통치자를 넘어선, 통일된 중국의 최고 통치자를 지향하는 무제의 강한 의지를 엿볼 수 있는데 무제 또한 동태사를 ‘四衆雲合 華夷畢集’하는 공간으로 자부하고 있었다.<sup>72</sup> 때문에 동태사는 단순히 양의 사부대중인 道俗이 同泰하는 공간에 그치지 않고 ‘華夷가 同泰하는 세계의 불국토’로서 설계되고 운용되었다.<sup>73</sup> 그리하여 당시 많은 기록들이 무제를 ‘세계의 통치자’인 전륜성왕에 비기고 있다.<sup>74</sup>

무제의 아육왕탑상 신앙도 바로 이 연장선상에 놓여 있다. 무제의 아육왕탑상에 대한 성대한 불사는 아육왕의 성격과 밀접한 관련이 있다. 아육왕은 인도를 통일하고 불법을 수호한 법왕으로서, 석가모니에게 염부제 통치의 부촉을 받은 전륜성왕이었다. 무제가 일찍부터 불법에 의해 다스려지는 정도를 꿈꾸며 아육왕을 모방한 통치행위를 많이 했음은 주지의 사실이다. 천감 연간 아육왕 관련 경전의 번역,<sup>75</sup> 동태사 완성과 함께 시작된 아육왕의 布施를 모방한 대대적 財施와 法施[講經], 530년대부터 시작된 아육왕탑상 관련 불사 등은 모두 무제를 아육왕과 직접적으로 연결시키며 그를 전륜성왕으로서 드러내주고 있다. 閻步克이 지적한 것처럼 성왕으로 추앙받는 옛 제왕의 행적을 다시 재현함으로써 황제 자신을 과거의 성왕과 연결시키는 태도는 중국에서 빈번하게 행해진 탁고개제의 이념과 기본적으로 동일하다.<sup>76</sup>

양의 해교는 ‘한대 중국에 전래된 우전왕상이 이미 사라지고 존재하지 않는다’고 했는데,<sup>77</sup>

71 [清]嚴可均輯, 『全梁文』권35, 江淹의 〈大赦詔〉(北京: 商務印書館, 1999), p. 374. 동태사의 상징성, 그리고 정치적 의미 등에 대해서는 蘇鉉淑, 『梁武帝와 同泰寺』, 『佛教學報』54(2010, 2), pp. 153-186 참조.

72 『廣弘明集』권19, 양 무제의 〈御講金字摩訶般若波羅蜜經序〉, T52, No. 2103, p. 239下.

73 동태사에서 빈번하게 행해진 대형 무차대회와 강경에 남조의 수만 道俗이 함께 모이는 것은 물론 저 멀리 페르시아 사신까지 참석하고, 나아가 북조를 비롯한 각국의 사신과 북조에서 귀화한 자까지 모두 참여해 대성황을 이루었던 것을 찬미하는 글이 지어졌던 사실에서 이런 의도를 확인할 수 있다. 『魏書』권36, 『李順附李司軌傳』, p. 849; 『廣弘明集』권19, T52, No. 2103, pp. 236中-238上.

74 蘇鉉淑, 앞의 논문(2009, 8), pp. 158-159; 蘇鉉淑, 앞의 논문(2010), p. 178.

75 천감 연간 서진의 安法欽이 역출한 『阿育王傳』을 다시 번역케 했다. 또한 천감11(512)년에는 扶南國 출신 僧伽婆羅에게 『阿育王經』을 번역케 했는데, 揚都 壽光殿에서 이루어진 첫 번역일에 무제 스스로 筆受하였다. 『歷代三寶紀』권11, T49, No. 2034, p. 98中下.

76 閻步克은 이를 ‘周的 복식을 입는 것’ 즉 ‘服周之冕’이라는 구체적 사례를 통해 설명하고 있다. 즉 황제가 周的 冕服을 입는 것은 바로 황제 자신이 황금사회인 周와 연결되어 있음을 의미하며, 나아가 이런 고례의 부흥을 통해 이상 사회가 도래한다는 관념을 보여준다는 것이다. 閻步克, 앞의 책, pp. 20-23.

77 “愔又於西域得畫釋迦佛像, 是優田王旃檀像師第四作也. 既至雒陽, 明帝即令畫工圖寫, 置清涼臺中及顯節陵上, 舊像今不復存焉.” 湯用彤 校注, 『高僧傳』권1, 『竺法蘭傳』, p. 3.

이는 다름 아닌 북조에는 이미 정통적 불교 서상이 사라졌음을 선언한 것이다.<sup>78</sup> 반면 남조에는 서진에서부터 연면히 이어지는 불법의 정통성을 가진 서상이 존재하고 있다는 우월감의 표현이기도 하다. 상술했듯이 이 서상은 바로 장간사의 아육왕상이다. 그러므로 ‘연속성에 의한 정통성의 유지’라는 중국의 전통적 관념이야말로 아육왕상이 새로운 형식이 아닌 복고 형식으로 만들어지고, 또 그렇게 만들어져야만 했던 가장 큰 이유라 하겠다. 다시 말해 아육왕상의 복고 형식이야말로 남조 불교의 정통성을 드러내는 표지이며, 나아가 중원 통일을 지향하는 무제의 정치적 야망을 잘 표현한 방법이라 할 수 있다.

마지막으로 지적하고 싶은 것은, 앞서 언급했듯이 성도 아육왕상이 4세기 복고 형식으로 제작되면서도 새로운 형식들이 추가되었다는 점이다. 다시 말해 성도 아육왕상은 4세기 형식을 그대로 베낀 것이 아니라, 복고라는 틀을 유지하면서도 새로운 모티프를 삽입하고 있다. 즉 創新을 시도하고 있는 것이다. ‘복고와 창신’은 중국 왕조의 타고개제 이념의 저변에 자리 잡은 커다란 두 흐름이다. 즉 복고란 古制의 완전한 모방이 아니라 언제나 새로운 현실에 맞는 변형을 수반하는데, 이와 같은 특징이 불교 서상 아육왕상에서도 보이는 점은 매우 흥미롭다.

## VI. 맺음말

지금까지 성도 출토 남조 아육왕상이 4세기의 형식, 즉 복고풍으로 만들어진 점에 주목하고, 그 이유를 상의 출현 시기 및 아육왕상이 남조에서 가지는 특수한 성격과 관련해 살펴보았다. 그리하여 남조의 아육왕상은 4세기 초 북방 유목민족의 침입을 피해 남하한 남조 정권의 정통성을 드러내는 기념물로 인식되었기 때문에 4세기 형식, 즉 복고풍으로 조형될 수밖에 없음을 분석했다.

<sup>78</sup> 남조와 달리 북조에서는 불교적 서상을 정치적 상서로 이용한 흔적이 그리 많지 않다. 우전왕상 또한 특별하게 황제 권력에 의해 이용된 경우가 없다. 물론 북조인들은 우전왕상의 존재와 이상이 한대 낙양에 전래된 것에 대해서는 잘 알고 있었다. 그리하여 불교 조상을 만드는 자신들의 행위를 곧잘 우전왕의 석가모니상 제작에 비유했다. 그럼에도 불구하고 우전왕상 명문 조상이 현재까지 발견되지 않았으며, 한대 전래되었다고 하는 우전왕상에 대한 숭배 등도 출현하지 않는다(蘇鉉淑, 앞의 논문, 2008, pp. 23-42). 한편 이와 관련해 附記해두고 싶은 것은 필자가 2008년 논문에서 북조의 우전왕상 제작 사례로 든 북위 태화연간 〈韓叟雲 등 조상기〉이다. 이 조상기는 원래 당대 용문석굴 老龍洞 위쪽 바위에 만들어진 우전왕상의 명문이다(676龕). 그러나 서체가 북위 석각체여서 필자가 인용한 두 책에서 모두 북위 조상으로 잘못 수록했다. 인용 문헌의 오류를 필자 또한 그대로 인용하는 착오를 범했으나, 논문의 전체 논지에는 영향을 미치지 않는다는 점을 밝혀둔다.

서위가 익주와 형주 지역을 점령한 이후, 북조에서도 마침내 아육왕상 신앙이 유포되어 익주 총관 우문초가 성도에서 아육왕상을 제작하였다. 그리고 隋 통일 이후 남조 양도의 장간사상은 수의 도성에 맞아져 문체에 의해 공양되었다. 전 왕조의 신성한 기물을 새 왕조가 거두어 들여 계승하는 행위는 중국의 왕조 교체법인 禪讓 이념의 반영인데, 북조와 수의 아육왕상 제작 및 숭배는 바로 이런 전통적 관념이 불교 방면에도 그대로 적용된 것이라 할 수 있다. 그러나 남조의 정치적 서상인 아육왕상은 중국에서 통일 왕조가 성립되면 그 기능을 상실할 수밖에 없게 된다. 다시 말해 통일 초기에는 일종의 지역적 통합의 상징물로서 정치적 의미를 갖지만 일정한 기간이 경과하면 정치적 의미를 상실하게 되는 것이다. 중국에서 7세기 이후 더 이상 성도 아육왕상과 동일한 불상이 제작되지 않고, 나아가 아육왕상 신앙 자체가 점점 쇠퇴하는 것도 이와 유관하다고 하겠다. 이와 같은 양대 이후 전개된 아육왕상 신앙과 조상의 변화 양상, 그리고 남조 아육왕상과 신라 황룡사 아육왕상의 관계에 대해서는 이후의 과제로 삼고자 한다.

\*주제어(key words)\_南朝(Southern Dynasties), 阿育王像(Ashokan Statue), 復古(*Fugu*, Returning to the Ancients), 政治(Politics), 祥瑞(*Xiangrui*, Auspicious Sign)

■ 투고일 2011년 5월 21일 | 심사개시일 2011년 6월 23일 | 심사완료일 2011년 7월 2일 ■

## 참고문헌

### 1. 사서, 문집, 불전류

- 『魏書』, 『梁書』, 『南史』, 『北齊書』, 『周書』, 『隋書』.  
[唐]張彥遠撰, 谷口鐵雄編, 『校本 歷代名畫記』, 東京: 中央公論出版, 1981.  
[唐]歐陽詢撰, 『藝文類聚』, 上海: 上海古籍出版社, 1999년 新2版.  
[清]嚴可均輯, 『全梁文』上·下, 北京: 商務印書館, 1999.  
[清]嚴可均輯, 『全齊文·全陳文』, 北京: 商務印書館, 1999.  
『北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編 2冊』, 鄭州: 中州古籍出版社, 1989.  
『歷代三寶紀』 T49, No. 2034.  
『阿育王傳』, T50, No. 2042.  
『阿育王經』, T50, No. 2043.  
『高僧傳』, T50, No. 2059: 湯用彤 校注, 『高僧傳』, 北京: 中華書局, 1992.  
『續高僧傳』, T50, No. 2060.  
『高僧法顯傳』, T51, No. 2085.  
『弘明集』, T52, No. 2102.  
『廣弘明集』, T52, No. 2103.  
『集神州三寶感通錄』, T52, No. 2106.  
『辯正論』 T52, No. 2110.  
『經律異相』, T53, No. 2121.  
『法苑珠林』, T53, No. 2122: 周叔迦·蘇晋仁 校注, 『法苑珠林校注』, 北京: 中華書局, 2003.  
『出三藏記集』, T55, No. 2145.

### 2. 단행본

- 奈良美術研究所編, 『佛教美術からみた四川流域』, 東京: 雄山閣, 2007.  
山崎宏, 『支那中世佛教の展開』, 東京: 清水書店, 1942.  
閻步克, 『服周之冕—『周禮』六冕禮制的興衰變異』, 北京: 中華書局, 2009.

吳光興,『蕭綱蕭繹年譜』,北京:社會科學文獻出版社,2006。  
長澤和俊譯注,『法顯傳·宋雲行記』,東京:平凡社,1971。  
趙以武,『梁武帝及其時代』,南京:鳳凰出版社,2006。  
諏訪義純,『中國南朝佛教史の研究』,京都:法藏館,1997。  
橫超慧日,『中國佛教の研究』,京都:法藏館,1958。

### 3. 논문

金理那,「皇龍寺의 丈六尊像과 新羅의 阿育王像系 佛像」,『震檀學報』46·47, 1979(『韓國古代佛教彫刻史研究』, 서울: 一潮閣, 1989, pp. 61-84 재수록).  
\_\_\_\_\_,「阿育王 造像 傳說과 敦煌壁畫」,『蕉雨黃壽永博士古稀紀念 美術史學論叢』, 서울: 通文館, 1988.  
\_\_\_\_\_,「三國時代의 捧持寶珠形菩薩立像 研究-百濟와 日本의 像을 중심으로」,『韓國古代佛教彫刻史研究』, 서울: 一潮閣, 1989.  
\_\_\_\_\_,「中國 四川省 成都 出土 梁代 碑像側面의 神將像 고찰」,『미술사연구』22, 2008.  
金子典正,「中國四川省出土阿育王像に關する調査研究-阿育王像說話の成立と南北朝時代の造像を中心に-」,『鹿島美術財團年報』20別冊, 2002.  
\_\_\_\_\_,「六朝時代の四川佛教美術試論-僧傳史料を機軸として」,奈良美術研究所 編,『佛教美術からみた四川流域』,東京: 雄山閣, 2007.  
金春實,「三國時代 如來立像 樣式의 展開-6세기 말~7세기 초를 중심으로-」,『美術資料』55, 1995.  
吉村怜,「成都萬佛寺址出土佛像と建康佛教-梁中大通元年銘のインド式佛像について」,『佛教藝術』240, 1998.  
雷玉華,「成都發現南朝佛教造像」,『文物天地』1997年 第2期。  
雷玉華·李裕群·羅進勇,「四川汶川出土的南朝佛教石造像」,『文物』2007年 第6期。  
大川富士夫,「劉宋時代の江南佛教」,『立正史學』21·22合併號, 1958。  
巫鴻,「再論劉薩訶-聖僧的創造與瑞像的發生」,巫鴻 著,鄭岩·王睿 編,『禮儀中的美術-巫鴻中國古代美術史文編』(下),北京: 三聯書店, 2005。  
\_\_\_\_\_,「神話傳說所反映的三種典型中國藝術傳統」,巫鴻 著,梅枚·肖鐵·施杰 等譯,『時空中的美術-巫鴻中國美術史文編二集』,北京: 三聯書店, 2009。  
\_\_\_\_\_,「中國藝術和視覺文化中的“復古”模式」,巫鴻 著,梅枚·肖鐵·施杰 等譯,『時空中的美術-巫鴻中國美術史文編二集』,北京: 三聯書店, 2009。  
문명대,「간다라 阿育王造像式 佛像의 交流 研究-Jaulian 사원지 불상과 四川阿育王造像佛像을 중심으로」,『講座美術史』25, 2005。

- 山名伸生, 「吐谷渾と成都の佛像」, 『佛教藝術』218, 1995.
- 成都市文物考古工作隊·成都市文物考古研究所, 「成都市西安南路南朝石刻造像清理簡報」, 『文物』1998年第11期.
- 小泉惠英, 「南北朝時代の佛教美術」, 『中國國寶展』, 東京國立博物館, 2000.
- 蘇鉉淑, 「中國 魏晉南北朝時代 '瑞像' 승배와 그 地域性」, 『中國史研究』55, 2008.
- \_\_\_\_\_, 「法隆寺 獻納寶物 甲寅銘金銅光背 研究—장엄의장을 통한 연원과 제작국 고증」, 『韓國古代史研究』54, 2009.
- \_\_\_\_\_, 「梁 武帝의 佛教政策」, 『韓國古代史探究』2, 2009.
- \_\_\_\_\_, 「梁 武帝와 同泰寺」, 『佛教學報』54, 2010.
- \_\_\_\_\_, 「古代東亞諸國單層方塔研究—兼探6~7世紀中韓日文化交流」, 『文物』2010年第11期.
- \_\_\_\_\_, 「위진남북조시대 阿育王像 전승과 승배」, 『불교미술사학』11집, 2011.
- 宿白, 「5·6世紀, 北中國における人物造形上の變化と諸問題」, 『中國國寶展』, 東京國立博物館, 2000.
- 閻步克, 「宗經, 復古與尊君, 實用(中)—「周禮」六冕制度的興衰變異」, 『北京大學學報(哲學社會科學版)』第43卷 第1期, 2006.
- 王劍平·雷玉華, 「阿育王像의 初步考察」, 『西南民族大學學報(人文社科版)』2007年第9期.
- 袁曙光, 「四川省博物館藏萬佛寺石刻造像整理簡報」, 『文物』2001年第10期.
- 李裕群, 「試論成都地區出土的南朝佛教石造像」, 『文物』2000年第2期.
- 張肖馬·雷玉華, 「成都市商業街南朝石刻造像」, 『文物』2001年第10期.
- 鄭禮京, 「過渡期の中國佛像にみられる模倣樣式と變形樣式」, 『佛教藝術』247, 1999.
- 八木春生, 「中國成都地方の佛教造像について—520~540年代の作例を中心として」, 『佛教藝術』260, 2002.
- 馮漢驥, 「成都萬佛寺石刻造像」, 『文物參考資料』1954年第9期.
- 興膳宏, 「文心雕龍と出三藏記集—その秘められた交渉をめぐって—」, 福永光司編, 『中國中世の宗教と文化』, 京都: 京都大人文科學研究所, 1982.

## 국문초록

이 논문은 중국 南朝 阿育王像의 造形에 나타나는 공통적 특징을 살펴보고, 그와 같은 형식이 나타나는 배경을 분석한 글이다.

아육왕상은 일반적으로 인도의 아육왕이 만든 조상으로 알려졌는데, 남북조시대에서 당대까지 중국의 瑞像으로 숭배되었다. 그리하여 아육왕상에 대한 고사와 영험이 다수 집록되어 현존하며, 또한 四川省 成都에서는 ‘(아)육왕상’ 명문을 가진 두 건의 6세기 조상이 출토되었다. 게다가 이와 동일한 형식의 동시기 입상과 頭像도 다수 출토되었다.

흥미롭게도 이런 아육왕상은 공통된 조형적 특징을 갖고 있다. 즉 通肩 대의는 발목을 드러낸 채 아주 짧게 입고 상체와 하체에 각각 U자형 옷주름을 묘사했다. 그리고 콧수염이 있으며 두발과 육계는 두 가지 형식으로 표현되었다. 이런 특징은 4세기 오호십육국시대 불상과 통하는 것이다. 다시 말해 성도 아육왕상은 4세기의 復古風으로 제작된 불상이라 할 수 있다. 그런데 북고풍의 출현은 아육왕상이 남조에서 갖는 특수한 성격과 관련이 있다.

아육왕상은 優填王像을 비롯한 인도 瑞像들과 달리 경전적 근거가 없고 현재까지 인도나 서역의 발견 사례가 없다. 게다가 6세기 중엽 西魏가 成都와 江陵을 점령하기 이전의 북조에서도 아육왕상 신앙과 造像 사례가 없다. 다시 말해 아육왕상은 남조에서 창안된 도상이며, 6세기 중기까지 남조인만의 신앙 대상이었다.

남조의 아육왕상은 유목민족이 건립한 북조 왕조들에 대해 남조 불교의 우월적 지위와 정통성을 드러내주는 정치적 祥瑞였다. 특히 建康의 長干寺에 봉안된 아육왕상은 4세기 전반 북쪽의 정치 중심지에서 남조 都城으로 이동해온 전승 고사를 가지고 있어 남조 정권과 남조 불교의 정통성을 드러내주는 기념물로 인식되었다. 중국에서는 5세기 말부터 국가의 흥기를 불교와 관련시키는 사상이 출현하는데 이를 가장 잘 활용한 황제는 梁武帝였다. 무제는 자신의 통치와 남조 불교의 정통성을 드러내주는 아육왕탑과 아육왕상을 적극적으로 이용, 이들에 대해 대대적인 佛事를 한다. 이로 인해 아육왕상 신앙은 四川까지 확대된다. 때문에 성도에서 제작된 아육왕상은 양의 정치적 상서였던 장간사 아육왕상을 토대로 만들어진 것으로 추정된다.

결론적으로, 장간사 아육왕상은 불법이 西쪽으로부터 남조로 연면히 이어져왔음을 보여주는 정치적 상서, 즉 남조 불교의 정통성을 드러내는 표지였다. 그러므로 ‘연속성에 의한 정통성의 유지’라는 중국의 전통적 관념의 작용에 의해 6세기 성도 아육왕상은 4세기 형식, 즉 북고풍으로 제작될 수밖에 없었던 것이다.

## Abstract

# Politics, Auspicious Signs, and Fugu (復古): The Style and Characteristics of Southern-Dynasties Ashokan Statues

**So Hyunsook**

This paper examines characteristics that are common to Ashokan statues from the Southern Dynasties of China and discusses the background to the development of such stylistic characteristics.

Ashokan statues are said to have been made by King Ashoka of India (ca. 304-232 BCE). These statues were worshipped in China as auspicious figures(瑞像), over a long period, from the Northern and Southern Dynasties period to the Tang Dynasty. Many compilations of Ashokan statue-related ancient legends and stories of their supernatural power have survived in China, to this day. In recent years, two sculptures dating from the 6<sup>th</sup> century, bearing the inscription “King (A)shoka Statue,” have been discovered in Chengdu(成都) in Sichuan(四川) Province. Standing statues and statue heads in an identical style, dating from the same period, have been also discovered in large numbers, in Chengdu.

Interestingly, these Ashokan statues are very similar to each other in appearance. The robe covering both shoulders is quite short, baring the ankles, and garment folds, present in the upper and lower bodies, are in the shape of the letter U. All of them have a moustache, but their hair vary somewhat, as there are two different styles. Similar characteristics are, in fact, seen in Five Barbarians and Sixteen States-period Buddhist sculptures from the 4<sup>th</sup> century. In other words, Ashokan statues could have been a *fugu* (returning to the ancients)-style Buddhist sculptures created in the 4<sup>th</sup> century. Meanwhile, the emergence of such *fugu* style

has to do with the auspicious sign(祥瑞) Ashokan statues took on in the Southern Dynasties.

Unlike statues of King Udayana and other auspicious figures of Indian origin, Ashokan statues have no basis in Buddhist scriptures, and have never been discovered in India or in Central Asia. Also, up until the mid-6<sup>th</sup> century and before the Western Wei conquered Chengdu and Jiangling(江陵), Ashokan statues were neither made nor worshipped in the Northern Dynasties. The iconography of Ashokan statues was, therefore, created in the Southern Dynasties. As a matter of fact, these statues were only worshipped in the Southern Dynasties until the mid-6<sup>th</sup> century.

Ashokan statues of Southern Dynasties were in their nature close to a political sign serving to showcase the Southern Buddhist Dynasties' legitimacy and superiority to the Northern Dynasties which were dynasties founded by nomadic peoples from the north. The Ashokan statue housed in the Changgan Temple(長干寺) in Jiankang(建康), for example, was brought from the political center in the north, when the Southern Dynasties moved down southward. For this reason, this statue was considered a memorabilia of the Southern Dynasties and the token of their Buddhist orthodoxy. Starting in the late 5th century, the fortunes of a state were increasingly linked, in China, to Buddhism. Emperor Wu(武帝) of the Liang dynasty was arguably the ruler who most effectively exploited this association for his political gains. Emperor Wu actively used Ashokan pagodas and statues as symbols of legitimacy of his rule and orthodoxy of Southern Dynasties Buddhism, holding massive-scale Buddhist rites. It is thanks to this that the Ashokan statue cult eventually spread all the way to Sichuan. Ashokan statues made in Chengdu, therefore, appear to have been modeled on the Ashokan statue housed in the Changgan Temple.

In conclusion, the Ashokan statue of the Changgan Temple was a marker evidencing that the religious tradition of Buddhism continued from the Western Jin to the Southern Dynasties without interruption, serving important political purposes. Continuity, in the traditional Chinese belief system, equaled legitimacy and orthodoxy, and this was the reason why 6<sup>th</sup>-century Ashokan statues of Chengdu had to be made in a *fugu* style, following the style of the 4<sup>th</sup> century.