

# 인도불교의 성지순례 시작과 성지의 의미

자현스님(염중섭)\*

- I. 서론
- II. 붓다의 생애를 이해하는 3가지 관점
- III. 『遊行經』의 四大聖地와 根本八塔의 기록
- IV. 성지의 확대와 『八大靈塔名號經』의 支提
- V. 아소카왕의 성지순례와 현장의 구법
- VI. 결론

## ■ 한글요약

불교의 성지순례는 붓다의 열반과 관련된 8종의 문헌에서 확인되며, 그 성립 시기는 아소카왕 이전으로 소급된다. 성지순례는 불교의 종교화가 상당히 이른 시기에 이루어지기 시작했음을 의미한다. 그러나 이와 같은 측면을 붓다 당시로까지 소급할 수 있는지는 의문의 여지가 있다.

붓다의 생애와 관련된 사대 성지에서 시작된 성지순례는, 이후 붓다의 중요한 신통과 관련된 네 곳이 추가되면서 팔대 성지로 확대된다. 이러한 팔대 성지의 골격은 아소카왕 이전에 확립되는 것으로 보이는데, 이는 아소카왕의 순례와 관련된 아소카 석주가 팔대 성지의 일부에서도 확인되는 것을 통해서 인지해 볼 수 있다.

인도불교에서 성지순례가 강조되는 것은 아소카왕이 붓다의 사리탑을

---

\* 중앙승가대학교

열어서 인도 전역에 많은 사리탑을 조성하는 것과 관련된다. 이와 같은 佛  
舍利의 분화는 붓다가 직접 교화했던 지역에 위치한 동방교단의 권위를  
약화시키는 결과를 초래하기 때문이다. 바로 이와 같은 문제를 극복하고,  
동방교단의 권위 우위를 유지할 수 있도록 하는 측면이 성지순례이다. 또  
‘불사리의 분화’와 ‘체계적인 성지순례’의 두 가지가 모두 아소카왕과 관  
련된다는 점에서, 양자는 상호 연결성 속에서 검토되는 것이 타당하다고  
판단된다.

주제어 ● 四大 聖地, 八大 聖地, 아소카왕, 『八大靈塔名號經』, 玄奘

## I. 서론

인도불교의 성지순례는 붓다의 열반과 관련된 8종의 문헌에서 확인되  
는 사대 성지에서 시작된다. 사대 성지는 붓다의 생애와 관련된 핵심인 탄  
생·성도·첫 설법·열반의 장소를 의미한다. 이는 불교적으로 기념비적  
인 聖所에 다름 아니다. 여기에 인도 전통의 신통 개념이 더해져 붓다의 최  
고 신통의 성지 네 곳이 더해진 것이 바로 팔대 성지이다.

팔대 성지의 확대는 『팔대영탑명호경』 등을 통해서 확인해 볼 수 있다.  
팔대 성지에서 추가되는 네 곳은 각각 ‘사위성-천불화현 / 상카시아-도리  
천 하강 / 왕사성-파승가의 극복과 醉象調伏 / 바이샬리-壽行 포기’이다.  
사대 성지가 팔대 성지로 확대되는 것은, 붓다가 주로 활동한 불교중국 지  
역에서 4진법이 사용되기 때문이다.

팔대 영탑이란, 팔대 성지에 건립된 영탑 즉 기념탑인 지제(차이티야)  
의 의미이다. 인도불교 안에서 팔대 성지를 순례한 가장 주목할 인물은 단

연『잡아함경』 권23 등에서 순례 기록이 살피지는 아소카왕이다. 특히 아소카왕은 성지 및 붓다의 기념 장소에 아소카 석주를 세워, 순례가 사실임을 명확하게 변증하고 있다.

아소카왕이 사대 성지가 아닌 팔대 성지 혹은 그 이상을 순례하고 있다는 것은, 아소카왕 당시에 이미 불교 안에서 성지순례 문화가 활성화되어 있었다는 점, 또 팔대 성지의 성립이 아소카왕 이전으로 소급될 수 있다는 것을 의미한다. 그런데 흥미로운 것은 아소카왕과 관련해서는 소위 8만4천의 分塔으로 전해지는 分舍利의 전승도 존재한다는 점이다.

주지하다시피, 사리탑은 수투파이며 기념탑은 차이티야이다. 그런데 아소카왕은 분사리를 통한 8만4천탑의 건립을 통해, 1차 결집에서 우위를 점하지만 당위성이 부족한 서방교단에 사리탑을 통한 당위성을 부여해준다. 그런데 흥미롭게도 동방교단과 관련해서는 성지순례를 통한 당위성을 확립해주는 모습을 보이는 것이다. 즉 8만4천탑의 건립과 성지순례는 각각 서방교단과 동방교단의 당위성을 북돋아 주는 측면이라고 하겠다. 이는 아소카왕의 불교 정책에 대한 한 단서를 제공해 준다는 점에서 주목된다.

아소카왕의 분사리는 동방교단의 당위성을 약화시키는 결과를 초래한다. 이와 같은 문제 속에서 동방교단은 기존에 존재하던 성지순례의 개념을 강조했으며, 아소카왕 역시 이를 지지한 것으로 이해된다. 이는 아소카왕의 종교적인 신념과 정책적인 판단이 함께 작용한 결과였다고 하겠다. 이렇게 해서 완성되는 것이 바로 불교중국 지역의 팔대 성지순례 구조의 확립으로 이해된다.

아소카왕의 성지순례 모범은 이후 인도불교에서 성지순례 문화가 정착되는 계기로 작동하였을 것으로 판단된다. 이와 같은 정립은 후일 중국불교의 확대와 더불어, 동아시아 승려들의 인도 구법과 함께 성지순례가 용이하도록 하는 한 배경으로 작용하게 한다.

## II. 붓다의 생애를 이해하는 3가지 관점

붓다 당시 기존의 바라문교는 새롭게 변화하는 인도의 사회와 문화를 계몽하고 이끌어 나가는데 한계상을 보이고 있었다. 이렇게 해서 대두하는 것이 슈라마나 즉 사문이다. 붓다 역시 사문의 범주 속에서, 변화의 요청에 따른 새로운 시대정신을 천명한다. 이로 인해 붓다에 대한 당시의 칭호 중 하나가 ‘대사문’이다. 그러나 붓다는 단순한 사문의 고행과 요소론의 관점을 넘어, 중도주의와 연기법을 천명한다. 이 지점이 불교의 종교적 시작이라고 할 수 있다.

그러나 당시 불교는 수행문화적인 요소가 강했고, 이로 인해 종교적인 측면과 교조에 대한 숭배는 상대적으로 제한적일 수밖에 없었다. 이는 붓다의 생애가 초기부터 간취되어 정리되지 못하고, 불멸 후 100여년 정도부터 집취되는 결과를 초래하게 된다. 이는 오늘날까지 佛傳이 혼란을 겪고 있는 가장 핵심적인 이유이기도 하다.

붓다 당시 제자들은 붓다의 생애보다는 자신들의 깨침, 즉 아라한과 증득에 보다 집중했다. 또 불교는 시작부터 완전성으로 존재하는 유신론적인 종교의 신과는 달리, 인간으로 태어나서 수행을 통한 초극으로 붓다라는 완전성을 성취하는 방식을 천명한다. 이와 같은 불교적인 관점은, 탄생에 대한 의미 부여에 비해 성도나 열반이 보다 이른 시기에 주목받는 이유가 된다.

특히 붓다의 제자들은 자신들의 아라한과 증득에 관심이 있었으므로, 붓다의 생애에 있어서도 성도와 열반에 보다 주목한 것은 필연적이다. 이렇게 해서 붓다의 생애를 보는 관점은 ‘성도 중심’과 ‘열반 중심’이 먼저 확립되고, 이후에 불교가 종교화되면서 나타나는 ‘탄생 중심’이 대두하게 된다. 즉 오늘날과 같이 탄생을 시작으로 붓다의 생애를 열반에 이르도록 일관하는 것은 후대에 완성된 다양한 직접의 결과물인 셈이다.

붓다의 생애와 관련해서 가장 이른 시기에 정립되는 것은 성도 중심이라고 판단된다. 이와 같은 추론이 가능한 것은 열반 중심의 기록은 필연적으로 붓다의 최후 만년 및 열반 이전에는 성립할 수 없기 때문이다. 그러나 출가 수행자의 입장에서 자신의 깨침에 집중하기 위해서, 또는 자신의 깨달음의 증득과 관련해서 붓다의 성도에 관심을 기울이는 것은 당연한 사 고의 궤적이라고 할 수 있다.

붓다의 생애와 관련된 성도 중심의 기술을 가장 단적으로 드러내는 문헌은 『빨리울』의 「mahāvagga」이다.<sup>1)</sup> 「마하박가」는 붓다의 행적을 성도에서부터 기록하는 방식을 취하고 있기 때문이다. 이는 붓다라는 완전한 覺 者의 특성이 성도와 함께 부가되는 것이라는 점에서 타당성을 확보한다. 주지하다시피, 불전에서는 성도 이전의 싯다르타를 지칭하는 표현으로 보살, 즉 석가보살이라는 표현이 사용된다.<sup>2)</sup>

보살의 표현은 성도 및 그 이후와 관련된 붓다와 대비되는 명칭이다. 즉 싯다르타에게는 성도 이전의 불완전한 상태에서의 완전성을 추구해 가는 단계로서의 보살과, 성도 이후의 완전성에 따른 삶으로서의 붓다라는 이중구조가 존재하는 것이다. 이런 점에서 ‘성도=붓다’라는 관점에서, 성도에 집중하고 여기에서부터 붓다의 생애를 주목하고 있는 「마하박가」의 서술방식과 태도는 나름의 타당성과 정합성을 확보한다고 하겠다.

그러나 문제는 인도의 이원론적인 배경 속에서는, 육체가 존재하는 깨달음은 완전할 수 없다는 인식이 존재한다는 점이다. 이 때문에 35세의 부다가야 보리수 하의 성도를 有餘涅槃이라는 제한적인 열반으로 규정하고, 80세 쿠시나가르의 열반을 無餘涅槃 즉 완전한 열반으로 규정하는 측

1) 『Vinaya-piṭaka』, 「mahāvagga」, 1-44; 최봉수 譯(1998), 40-122.

『中本起經』(T4, 147c) 등도 成道에서부터 시작되는 모습을 보인다. 이는 成道 중심의 佛傳도 존재한다는 것을 의미하는 것으로, 이와 같은 관점이 후대까지도 유전했다는 것을 알게 한다.

2) 『大唐西域記』(T51, 901a); 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』(T50, 235a), 等.

면이 촉발한다.

이는 초기불교부터 존재하던 관점으로, 이로 인해 열반을 중심으로 붓다를 이해하는 방식이 확립하게 된다. 이것이 붓다의 열반 전 3개월부터의 여정을 그리는 『長阿含經』 『遊行經』이나 『般泥洹經』 등의 8종 문헌이다.<sup>3)</sup> 실제로 이 8종의 열반 문헌군은 붓다의 생애와 관련해서 가장 치밀하게 잘 남아 있는 부분이다. 이는 이에 대한 관심이 초기불교부터 상당히 지대했다는 것을 알게 한다. 특히 오늘날까지 佛紀의 산출 기준을 붓다의 열반을 중심으로 하고 있다는 점에서, 유여열반에 대한 무여열반의 인도적인 타당성과 우위를 인지해 볼 수 있다.

붓다의 생애 중심에서 ‘成道 중심’과 ‘涅槃 중심’의 두 가지 이해 방식은 후대에는 유여열반과 무여열반으로 정리되었지만, 처음에는 서로 다른 관점에 따라 받아들여지고 전지되었을 개연성도 있다. 이는 일부 부파에서 붓다의 열반을 假現說과 같은 관점에서 이해하고 있는 점을 통해서도 일정부분 인지해 보는 것이 가능하다.<sup>4)</sup>

성도 중심의 기록 역시 성립연대가 매우 이르다. 만일 그렇지 않다면, 「마하바가」 등에 붓다의 우파카(upaka)에 대한 전도 실패와 같은 내용이 윤색되지 않고 잔존하고 있을 수 없다.<sup>5)</sup> 여기에는 고층의 확실한 자료가 정리된 것이 선행하고 있었기 때문에, 후일의 수정에 어려움이 있었다는 판단을 가능하기 때문이다.

성도 중심 기록은 열반 중심에 비해 다양한 전승을 확보하고 있지 않다.

3) 8종의 열반 문헌은 팔리본·산스크리트본·티벳본과 漢譯 5종이다. 漢譯 5종은 『長阿含經』 1~4, 『遊行經』(T1, 11a-30b)·『般泥洹經』 1~2, (T1, 176a-191a)·『佛般泥洹經』 1~2, (T1, 160b-175c)·『大般涅槃經』 1~3, (T1, 191b-207c)·『根本說一切有部毘奈耶雜事』 35~38, (T24, 382b-402a)이다.

4) 安良圭(2009), 29, “大衆部系에서는 佛을 이상화하여 여래의 實身을 공간적으로 모든 곳에 편만하고 시간적으로 무량의 수명을 지니고 있는 것으로 보고 있다. 이러한 實佛에 비하여 80세에 입멸한 붓다는 중생교화를 위하여 隨機應現한 假佛이라고 보는 것이다.”

5) 『Vinaya-piṭaka』, 『mahāvagga』, 8.

이는 두 기록이 정리되어 경쟁하는 직후부터 열반 중심에 보다 큰 무게가 쏠렸다는 것을 의미한다. 그러나 열반 중심은 성립 시차에 있어서 필연적으로 성도 중심에 영향을 받을 수밖에 없다.

붓다의 열반과 관련해서 가장 중요한 사건인 춘다의 공양을 수자타에 비견하는 것이나, 붓다가 금빛으로 빛나는 것 등은 성도와 관련된 사건에 영향을 받고 있다는 점을 분명히 해주고 있다.<sup>6)</sup> 어떤 의미에서는 수자타가 붓다의 성도와 관련해서 구체화되며 부각되는 이유 중 하나가 역으로 춘다 때문이라는 관점도 일정부분 가능하다. 왜냐하면 춘다 공양에 내포된 문제점은 불교의 종교적인 입장에서는 어떻게든 방어 논리를 전개할 필연성이 있었고, 여기에서 가장 유효한 것은 붓다의 언설로 춘다를 수자타와 비견하는 것이기 때문이다.<sup>7)</sup>

성립 시기상 후발일 수밖에 없는 열반 중심이 성도 중심을 능가하게 되는 것은, 인도문화적인 이원론적 가치 속에서 현실적으로는 붓다가 겪게 되는 여러 장애에 대한 대안으로 열반이 제시될 수 있기 때문이다. 즉 인도 문화의 이원론적인 특수성과 성도 이후의 현실적인 문제점이 반영되어, 열반을 중심으로 하는 이해가 보다 폭넓은 보편성을 확보하게 된다는 말이다.

마지막으로 붓다의 생애를 탄생에서부터 서술하는 방식은, 후대 불교가 종교구조를 완비한 후 교조의 생애에 대한 집중이 높아진 결과이다. 즉 이는 유여열반이나 무여열반과 같은 열반이라는 깨달음의 관점과는 논리적 층위가 다른 탄생을 기준으로 하는 구조인 셈이다. 탄생은 생물적인 존재의 시작이라는 점에서, 깨달음의 시작이라는 관점과는 이해의 접근 방식이 완전히 다르다. 이와 같은 관점을 견지하는 문헌은, 율장에서는 『사

6) 安良圭는 ‘正覺과 관련된 사건’과 ‘涅槃과 관련된 사건’의 유사성을 도표를 통해 정리해 놓고 있어 이해에 도움이 된다.

安良圭(2009), 165-168.

7) 같은 책.

분율』 권31과<sup>8)</sup> 『오분율』 권159) 등을 통해서 살펴보는 것이 가능하다.<sup>10)</sup>

붓다는 유신론에서 주장하는 신과는 논리적 층위가 다른 인간에서 시작된다. 즉 克己를 통해 붓다를 성취함으로써 범부와 차이가 발생하는 것이지, 본질적으로는 보통 인간과 차이가 존재하지 않는 것이다.

그러나 범인이 범접할 수 없는 붓다의 위대성은, 역으로 탄생이나 本生과 관련된 비범성의 측면을 강하게 요청하게 된다. 이것이 바로 3大阿僧祇劫 547生の 菩薩道에 대한 기술이나,<sup>11)</sup> 이러한 본생의 항목적 분류인 『六度集經』 등이다.<sup>12)</sup>

또 붓다가 탄생 전에 도솔천의 護明菩薩로 존재하다가 부모를 간택해서 잉태되었다는 내용 등도 이와 같은 인식의 연장선상에 존재한다. 그리고 이는 룸비니에서의 마야부인에 의한 右脇 탄생과, 탄생 직후 天地를 가리키며 卽行七步를 행하면서<sup>13)</sup> ‘天上天下 唯我爲尊’의 <誕生偈>를 읊는 것 등으로 연결된다.<sup>14)</sup> 즉 탄생 중심의 불전 구조는 붓다를 탄생 이전에 이미 완성이 예비된 존재로 끌어 올려, 탄생에서부터 신성한 차이를 부여

8) 『四分律』(T22, 779a-779b).

9) 『五分律』(T22, 101a-110c).

10) 『四分律』과 『五分律』과 같은 경우는 탄생에서 열반까지 다루는 불전과 달리, 탄생에서 사리불·목건련의 귀의까지를 다루고 있다. 이는 「mahāvagga」와 같은 측면에서 조금 더 앞쪽이 부가된 경우로 판단된다.

11) 菩薩道の 수행 기간이 3大阿僧祇劫이라는 것은 『增壹阿含經』 등의 이른 시기의 전적에서부터 발견된다(『阿毘曇毘婆沙論』[T28, 246a]). 3大阿僧祇劫說이 547生이라는 것은 남방의 『Khuddaka-Nikāya』가 547생으로 되어 있기 때문이다(譯經委員會 譯[1988], 8-13).

12) 『六度集經』(T3, 1a-52a)는 붓다의 본생담들의 비유기적인 연결 관계를 6개의 항목으로 분류하고 있는데, 이는 6波羅蜜의 발생과 직결되는 가치다.

13) 『佛說普曜經』(T3, 494a); 『佛本行經』(T4, 59a); 『修行本起經』(T3, 463c); 『過去現在因果經』(T3, 425a); 『佛說太子瑞應本起經』(T2, 473c); 『雜阿含經』(T2, 166c); 『異出菩薩本起經』(T3, 618a); 『中阿含經』(T1, 470b); 『佛本行集經』(T3, 687b); 『佛說象許摩訶帝經』(T3, 939b); 『方廣大莊嚴經』(T3, 553a·b).

14) <誕生偈>는 전적에 따른 다양한 편차가 존재한다. 아래 논문에서 經典과 律藏의 <誕生偈>를 표를 통해서 정리해 놓고 있어 쉬운 판단이 가능하다.

廉仲燮(2010b), 416-425쪽.



하는 모습을 보이는 것이다.

붓다의 위대성을 탄생이나 또는 전생으로 소급하는 것은, 불교의 인과론적인 논리구조로 볼 때 타당성을 확보한다. 그러나 이는 동시에 붓다가 선천적인 계급차별을 부정하고 후천적인 노력으로만 모든 인간을 판단해야 한다고 주장한 것과는 위배된다. 즉 여기에는 딜레마적인 측면이 존재하는 것이다.

본생담 등도 중요하지만 붓다의 교시적인 의미와 위대성을 고려한다면, 탄생 중심의 구조는 불교가 종교화되면서 붓다가 단순히 수행자의 표상이라는 관점을 넘어 신앙대상이 된 이후에 정리된 측면이라고 보는 이해가 타당하다. 즉 이는 佛陀觀이나 佛身觀의 발달 및 佛傳의 전체적인 완성이라는 후대적인 부분과 무관하지 않은 것이다. 그러므로 탄생 중심의 이해는 첫째의 성도 중심이나 둘째의 열반 중심에 비해, 후대의 관점에 따른 측면이라고 할 수가 있겠다.

### Ⅲ. 「遊行經」의 四大聖地와 根本八塔의 기록

불교의 성지와 성지순례에 대한 언급은 열반 중심 문헌에 기록되어 있다. 왜냐하면 불교의 성지와 성지순례는 유형적인 붓다를 대신하는 상징으로써 대두되는 가치이기 때문이다.

열반 문헌에서 붓다의 열반 이후 의지처를 묻는 아난에게, 붓다는 성지를 제시하고 있다. 이는 성지가 불멸 후 붓다를 상기하는 의미적인 장소 상징이 된다는 점을 분명히 해준다. 이와 유사한 측면으로, 붓다는 불탑의 건립 위치를 변화한 네거리의 한복판으로 지시하는 모습을 보이고 있어 주목된다.<sup>15)</sup> 그런데 이때도 붓다는 이렇게 되어야만 보다 많은 사람이 불탑

15) 『長阿含經』(T1, 20a·b), “訖收舍利, 於四衢道起立塔廟, 表刹懸繪, 使國行人皆

을 보면서 붓다와 불교를 환기할 수 있다는 점을 이유로 제시하고 있다. 즉 불탑의 건립 위치와 성지는 상호 유사한 가치적 상징과 의미를 내포하고 있는 것이다.

열반 문헌 중 성지를 언급하는 가장 대표적인 『長阿含經』 권4 『遊行經』의 해당 내용을 제시해 보면 다음과 같다.

그때 阿難이 偏露右肩하고 右膝著地한 뒤 붓다께 사뢰었다. “世尊이시여! 지금까지는 四方의 沙門으로 출가한 지 오래되어 지혜가 많고 經律에 明解하며, 德이 맑고 行이 높은 이들이 世尊을 찾아와 毘었으므로 저도 이로 인해 嵬고 문안하며 禮敬할 수 있었습니다. (그러나) 붓다의 滅度 後에는 저들은 다시 오지 않아 서로 볼 일이 없을 것이니, 마땅히 어떻게 하면 좋겠는지요?”

붓다께서 阿難에게 말씀하셨다. “너는 근심하지 마라. 諸族姓子에게는 항상 四念이 있다. 어떠한 것이 넷인가?

첫째는 佛生處를 생각하여, 歡喜로서 보고자 하며 憶念해서 잊지 않고 戀慕心을 내는 것이다. 둘째는 佛初得道處를 생각하여, 歡喜로서 보고자 하며 憶念해서 잊지 않고 戀慕心을 내는 것이다. 셋째는 佛轉法輪處를 생각하여, 歡喜로서 보고자 하며 憶念해서 잊지 않고 戀慕心을 내는 것이다. 넷째는 佛般泥洹處를 생각하여, 歡喜로서 보고자 하며 憶念해서 잊지 않고 戀慕心을 내는 것이다.

阿難아! 내가 般泥洹 後에 ‘族姓男女가 佛生時의 功德은 이와 같았고, 佛得道時의 神力은 이와 같았으며, 轉法輪時의 중생을 제도함은 이와 같았고, 臨滅度時에 遺法은 이와 같았다.’고 생각하면서, 각기 그 장소에 나아가 諸塔寺에 遊行禮敬하면 죽은 뒤에 모두 生天할 것이다. 다만 得道者는 (이미 과보를 넘어섰으므로) 제외하니라.”<sup>16)</sup>

見法王塔, 思慕正化, 多所饒益. … 云云”; 『長阿含經』(T1, 28b); 『般泥洹經』(T1, 186c); 『佛般泥洹經』(T1, 169b).

16) 『長阿含經』(T1, 26a), “佛告阿難. 汝勿憂也. 諸族姓子常有四念. 何等四. 一曰念佛生處. 歡喜欲見. 憶念不忘. 生戀慕心. 二曰念佛初得道處. 歡喜欲見. 憶念不忘. 生戀慕心. 三曰念佛轉法輪處. 歡喜欲見. 憶念不忘. 生戀慕心. 四曰念佛般

인용문을 보면, 아난은 붓다에게 열반 후에는 붓다를 구심점으로 하는 불교승단의 연결고리가 느슨해질 수 있다는 점을 묻고 있다. 불교승단은 안거를 마친 후에는 붓다를 찾아뵙고 문안과 일종의 점검을 받는 것이 일반적이었으며, 이는 불교승단이 하나의 교단체계를 유지할 수 있는 핵심으로 작용했다. 즉 아난은 붓다 열반 후의 교단과 관련해서 묻고 있는 것이다. 그런데 붓다는 조금 층위가 다른 답변을 하고 있다.

붓다는 불멸 후 과위를 증득하지 못한 승려와 신도들이 사대 성지를 참배하며, 붓다를 생각하면 사후 生天하게 될 것을 말하고 있다. 이것이 신도를 대상으로 하는 답변이라는 점은 맨 마지막의 “除得道者”라는 언급을 통해서 분명해진다. 여기에서 득도자는 수다원·사다함·아나함·아라한을 의미하기 때문이다. 이들은 과보의 결정성이 존재하기 때문에 굳이 성지순례를 통한 생천의 필요가 존재하지 않는다.

열반 문헌에서 아난은 불멸 후 불교승단의 운영과 관련된 질문들을 다수하고 있다. 이는 자등명 법등명과 관련된 부분과<sup>17)</sup> 붓다의 장례와 建塔 등에 대한 측면에서 살펴진다.<sup>18)</sup> 그런데 이 부분에서는 특히나 질문과 대답의 불일치 정도가 심하다. 이는 이 기록이 후대에 삽입되었을 개연성을 환기한다. 이는 마지막 쪽에 있는 “遊行禮敬諸塔寺已”라는 구절을 통해서도 인지해 볼 수가 있다. 주지하다시피, 사대 성지 중 한 곳인 쿠시나가는 붓다의 열반과 함께 비로소 성지가 되는 곳이다. 그러므로 쿠시나가

---

泥洹處。歡喜欲見。憶念不忘。生戀慕心。阿難。我般泥洹後。族姓男女念佛生時。功德如是。佛得道時。神力如是。轉法輪時。度人如是。臨滅度時。遺法如是。各詣其處。遊行禮敬諸塔寺已。死皆生天。除得道者。”

17) 『長阿含經』(T1, 15b), “當自熾燃。熾燃於法。勿他熾燃。當自歸依。歸依於法。勿他歸依。”; 『Dīgha Nikāya』Ⅱ, 100; 『Dīgha Nikāya』Ⅲ, 58, 77, “atta-dīpā (bhikkave) viharatha atta-saraṇā anañña-saraṇā, dhamma-dīpā dhamma-saraṇā anañña-saraṇā”; 이수창[摩聖](2003), 157-182.

18) 『長阿含經』(T1, 20a·b), “訖收舍利, 於四衢道起立塔廟, 表刹懸繪, 使國行人皆見法王塔, 思慕正化, 多所饒益. … 云云”; 『長阿含經』(T1, 28b); 『般泥洹經』(T1, 186c); 『佛般泥洹經』(T1, 169b).

르의 탑사는 붓다의 열반 이전에 전제되는 것이 불가능하다. “제탑사” 중 탑이라는 측면에도 문제가 제기될 수 있는 측면이 존재한다. 그러나 불교에는 붓다 재세시부터 提謂·波利나<sup>19)</sup> 瞿婆離에 의한 爪髮塔의 기록이 있다.<sup>20)</sup> 또 사대 성지에 존재하는 탑이란, 사리탑(수투파)보다는 기념탑(支提[caitya])의 요소가 더 강하다. 그러므로 이를 반드시 사리탑으로 보아 문제를 제기하기에는 어려움이 있다.

그렇지만 쿠시나가르가 성지가 되는 것은 붓다의 열반 이전에는 불가능하다. 그러므로 사대 성지의 순례를 언급한 기록 전체, 또는 최소한 제탑사의 예경에 따른 생천의 기록만큼은 후대에 추가된 것이 분명하다. 실제로 「유행경」의 말미에는 열반 후 사리 수습에 의한 근본팔탑과 병탑 및 회탑의 열 곳의 탑에 대한 내용이 수록되어 있다.<sup>21)</sup> 또 여기에는 붓다 생시의 조발탑에 대한 부분도 존재한다.<sup>22)</sup> 그러나 생시의 조발탑과 다비 후의 십탑은 논리적 층위가 다르며, 십탑은 다비 전에는 존재할 수도 예측되기도 어려운 상황이다. 그러므로 이 역시 후대에 정리의 필연성에 의해 삽입된 기록임을 알 수 있다. 즉 「유행경」에는 ‘장소에 따른 성지’와 ‘불탑이라는 불사리에 따른 추모의 성소’라는 이중구조가 존재하는 것이다.

성지는 장소 자체에 의미가 있기 때문에 이동이 불가능하다. 그런데 불탑은 사리에 의해 의미가 존재하는 부분이므로 이동이나 변화가 가능하다. 여기에서 주목되는 측면이 바로 아소카왕에 의한 分舍利와 소위 8만 4천탑의 건립이다.<sup>23)</sup> 아소카왕의 분사리는 불교의 외연을 전인도로 확대

19) 「大唐西域記」(T51, 872c-873a); 「大唐大慈恩寺三藏法師傳」(T50, 228a-228b).

20) 「四分律」(T22, 957b), “時有王子瞿婆離將軍。欲往西方有所征討。來索世尊髮。諸比丘白佛。佛言聽與。彼得已不知云何安處。佛言。聽安金塔中若銀塔若寶塔若雜寶塔繒綵若鉢肆毖嵐婆衣頭頭羅衣裏。不知云何持。佛言。聽象馬車乘若輦若頭上若肩上擔。時王子持世尊髮去所往征討得勝。時彼王子還國為世尊起髮塔。此是世尊在世時塔。”

21) 「長阿含經」(T1, 28b), “當於爾時, 如來舍利起於八塔, 第九瓶塔, 第十炭塔, 第十一生時髮塔。”

22) 같은 책.

한다는 긍정적인 측면이 있다. 그러나 이는 그와 동시에 근본팔탐이 위치한 佛敎中國 지역의<sup>24)</sup> 불사리적인 특수성이 사라진다는 것을 의미한다.

여기에서 주목되는 것이 불멸 후 100년에 벌어지는 상좌부와 대중부로의 근본분열이다. 여기에서 동방교단의 불교중국 지역은 전파된 상좌부의 서방교단에 밀리는 모습을 보인다.<sup>25)</sup> 즉 근본분열은 당연히 불교중국에 존재해야 할 불교적인 당위성과 권위가 서방으로 넘어가는 양상을 초래하게 되는 것이다. 이와 연계해서 이해할 수 있는 측면이 바로 아소카왕의 분사리이다. 이는 동방교단의 당위성을 무너트리는 동시에, 서방교단 역시 후발에 따르는 문제를 해소할 수 있는 측면이 되기 때문이다.<sup>26)</sup>

바로 여기에서 주목될 수 있는 것이, 불교중국 지역의 사대 성지와 같은 장소적인 성지의 강조가 아닌가 한다.<sup>27)</sup> 즉 불사리는 분사리에 의해 불교 중국의 특징적인 우월성이 사라질 수 있지만, 장소적인 신성성은 어떤 방식으로든 바꿀 수 없는 불교중국만의 특수성이기 때문이다. 바로 이와 같은 성지라는 장소적인 신성성 강조에서 주목되는 문헌이 바로 『八大靈塔名號經』이다. 이 경전에는 붓다의 생애에서 가장 중요한 사대 성지와, 붓다의 최대 신통이 발현된 네 곳에 위치한 거대한 기념탑에 대한 내용을 수록하고 있다. 즉 이것이 현대까지 유전되는 팔대 성지라고 하겠다.

물론 불교중국의 성지순례 강조가 아소카왕의 분사리에 대항하기 위해서 동방교단에 새롭게 시작한 것은 아니다. 이는 아소카왕 자체도 『阿育王經』이나 『阿育王傳』 등에서, 우파국다(Upagupta)의 인도로 성지순례를 감행하는 모습을 보이고 있기 때문이다.<sup>28)</sup> 이와 관련된 유적이 아소카 석

23) 『雜阿含經』(T2, 164c); 『雜阿含經』(T2, 181b); 『阿育王經』(T50, 147c); 『阿育王傳』(T50, 110b).

24) 에띠엔 라모프, 浩眞 譯(2006), 40.

25) 히라카와 아키라, 이호근 譯(1994), 109; 『五分律』(T22, 193a); 『大唐西域記』(T51, 909b).

26) 廉仲燮(2010a), 51.

27) 『長阿含經』(T1, 26a).

주임은 주지의 사실이다. 이런 점에서 본다면, 아소카왕의 분사리가 동방 교단을 자극해 이전에 뚜렷하지 않던 성지적인 측면을 강조하게 한 것이 아니라, 성지에 대한 기존의 부분들이 분사리를 통해 더욱 강화된 것이라는 판단이 합리적이다. 즉 분사리를 통해 동방교단의 신성한 한 특징이 사라지게 됨으로써, 또 다른 한 축인 성지가 보다 강조될 수 있었다는 말이다. 그리고 이의 연장선상에, 신통과 관련된 네 성지가 추가되어 팔대 성지로의 완성이 이루어진다고 하겠다.

#### IV. 성지의 확대와 『八大靈塔名號經』의 支提

법현이 번역한 『팔대영탑명호경』에는 ① 탄생-룸비니·② 성도-부다가야·③ 설법-사르나트·④ 열반-쿠시나가르의 사대 성지 외에, 붓다의 최고 신통이 발휘된 성지 네 곳이 추가되어 총 여덟 가지로 정리되어 있다. 사대 성지가 팔대 성지로 확장되는 것은 인도의 불교중국 지역에서 고대에 4진법을 사용했기 때문이다. 실제로 붓다의 일대기는 4와 그 배수로 점철되어 있는 것이 확인된다. 이는 붓다가 4男 8子 중 8자의 첫째로 4월 8일에 32상 80중호를 가지고 태어나서, 4성제·8정도·12연기를 중심으로 한 12부경을 16대국을 다니시며 80세까지 8만 4천 법장으로 설하신다는 것 등을 통해서 확인해 볼 수 있다.<sup>29)</sup> 즉 사대 성지가 팔대 성지로 확대되는 것 역시 4진법 체계에 따른 확대인 것이다.

붓다의 사대 성지가 생애 중 중요한 의미를 가지는 곳이라면, 네 곳이 추가되는 팔대 성지는 붓다의 최고 신통이 전개된 장소이다.<sup>30)</sup> 즉 신통이 핵

28) 『雜阿含經』(T2, 166b-167c); 『阿育王經』(T50, 137a-138a); 『阿育王傳』(T50, 103a-105a).

29) 廉仲燮(2009), 235-244.

30) 이거룡(2003), 301.

심인 것이다. 이는 인도가 이원론적인 문화배경 속에서, 신통을 깨달은 사람의 필수 덕목을 이해하고 있는 인식이 존재하기 때문이다. 즉 신통이 곧 깨달음을 변증하는 것은 아니지만, 깨달은 존재는 무조건 신통을 구비해야 하는 것이다. 이는 아라한이 갖추고 있는 18신통을 통해서도 단적인 인식이 가능하다. 또 이러한 인도의 신통 긍정은 일원론적인 배경의 중국불교가 신통을 부정하는 것과는 완전히 다른 측면이라고 하겠다.<sup>31)</sup>

『팔대영탑명호경』에서 언급되는 거대한 영탑이 조성된 성지를 순서대로 나열해보면 다음과 같다.

- ① 迦毘羅城龍彌爾園是佛生處 : 룸비니-탄생
- ② 摩伽陀國泥連河邊菩提樹下佛證道果處 : 부다가야-성도
- ③ 迦尸國波羅奈城轉大法輪處 : 사르나트-초전법륜
- ④ 舍衛國祇陀園現大神通處 : 사위성-천불화현
- ⑤ 曲女城從忉利天下降處 : 상카시아-도리천 하강
- ⑥ 王舍城聲聞分別佛為化度處 : 왕사성-파승가의 극복과 醉象調伏
- ⑦ 廣嚴城靈塔思念壽量處 : 바이살리-壽行 포기
- ⑧ 拘尸那城娑羅林內大雙樹間入涅槃處 : 쿠시나가르-열반<sup>32)</sup>

『팔대영탑명호경』에서 언급되는 거대한 영탑이 건립되어 있던 팔대 성지는 오늘날까지 인도불교의 팔대 성지로 유전되고 있다. 사대 성지 이외에 추가되는 네 곳은 ④ 사위성의 千佛化現址, ⑤ 상카시아(Saṅkāśya)의 도리천 하강, ⑥ 왕사성의 파승가 극복과 취상조복, ⑦ 바이살리의 壽行(āyu-saṃkhāram) 포기이다.

31) 神通의 有無에 대한 인식은 二元論적 세계관과 一元論적 세계관의 차이에 따른 차이이다.

廉仲燮(2013), 56-61.

32) 『佛說八大靈塔名號經』(T32, 773a·b).

『팔대영탑명호경』에서는 붓다 생애의 사대 성지를 앞쪽의 ①~④로 배치하고, 신통과 관련된 사대 성지를 ⑤~⑧로 배치하지 않고 ④~⑦로 배치하고 있다. 이는 생애와 신통을 범주로 나누지 않고, 연대적인 관점에서 팔대 성지를 순서로 정리했기 때문이다. 즉 범주적인 차등이 아니라, 상호 대등한 관계에서 시간적인 나열방식을 취하고 있는 것이다.

네 곳의 신통과 관련된 성지 중 ④ 사위성의 천불화현과 ⑤ 상카시아의 도리천 하강 장소는 발굴을 통한 결과로 현재에도 명확히 확인된다. 그러나 ⑥ 왕사성의 파승가극복 및 취상조복과 ⑦ 바이샬리의 壽行 포기 장소는 뚜렷하지가 않다.

『팔대영탑명호경』에는 팔대 성지 모두에 거대한 기념 영탑이 건립되어 있었음이 확인된다. 그러나 현재로서는 ⑥과 ⑦의 장소가 불분명한 것이다. 그런데 ⑥같은 경우는 단순히 취상조복만을 말하는 것이 아니라, 제바달다의 파승사 전체를 의미하고 있어 장소로서의 특징이 취약할 수 있는 측면이 존재한다. 물론 이 사건에서의 가장 위대한 신통은 취상조복이며, 영탑은 이와 관련해서 건립되었을 개연성이 크다는 점은 분명하다.

먼저 유적을 통해서 영탑의 장소가 분명한 ④ 천불화현과 ⑤ 도리천 하강에 대해서 언급해 보겠다. 이 두 가지는 신통은 서로 분절된 장소에서 발생하는 것이 맞지만, 사건적으로는 서로 연결되어 있다. ④의 천불화현 장소는 붓다가 도리천으로 올라간 昇天地이며, ⑤는 도리천에서 지상에 이르는 계단을 이용한 下降地이기 때문이다.<sup>33)</sup> 이 사건은 성도 후 7년 뒤에 발생한 것으로 추정된다.<sup>34)</sup>

④ 천불화현은 지역의 명칭을 차용해서 ‘사위성의 神變’이라고도 하며, 이는 붓다의 신통 중 최고의 신통이므로 ‘大神變’이라고도 칭한다.<sup>35)</sup> ④

33) 『增壹阿含經』(T2, 707a-708a); 廉仲燮(2008), 149-157.

34) 붓다의 忉利天 爲母說法을 성도 후 7년으로 비정하는 것은 『僧伽羅刹所集經』 卷下的 安居에 관한 기록에 의한 것이다.

『僧伽羅刹所集經』(T4, 114b), “第七於三十三天.”



천불화현은 붓다의 최고 신통이기 때문에 후일 간다라미술 등에서도 중요하게 다루어지는 모습을 보인다.

④ 천불화현은 『사분율』 권51이나 『毘奈耶雜事』 권26 등에서 그 내용이 확인된다.<sup>36)</sup> 이의 내용을 간략하게 정리해서 제시해 보면 다음과 같다.

사위성의 외도들이 파사닉왕에게 붓다와 신통으로 겨룰 수 있도록 요청한다. 이를 들은 붓다는 망고나무 밑에서 대결할 것을 선언하게 된다. 외도들은 붓다가 망고나무를 이용해 신통을 나타낼 것을 우려해서 주변의 망고나무를 베어버린다. 그러나 붓다는 당일에 망고를 가지고 가서 이를 드시고 그 씨를 심어 즉시에 무성한 나무가 되도록 한다.

이후 ‘허공으로 솟구쳐 올라 몸에서 물과 불을 쏟아내는(雙神變)’ 등 아라한의 18신통을 나타낸다. 이외에 다양한 화신불을 나뉜다. 이렇게 외도를 조복한 이후 도리천의 마야부인에게 설법하기 위해 하늘로 승천한다. 이로써 불교의 명성이 사위성을 진동하게 된다.

천불화현이 내용은 사위성에 기존부터 존재하던 외도의 보수세력들이 불교의 정착을 방해하다가 붓다의 신통으로 조복된다는 의미이다.

다음으로 ⑤ 도리천 하강은 마야부인이 붓다를 출산한 후 7일 만에 임종해 도리천에 태어나는 것과 관련된다.<sup>37)</sup> 이로 인해 마야부인은 생모임에도 붓다의 감화를 전혀 입지 못했다. 이를 극복하는 것이 붓다의 도리천 승천과 어머니를 위한 爲母說法이다.

도리천 위모설법에 관한 내용은 『증일아함경』 권28과<sup>38)</sup> 『잡아함경』 권

35) 李柱亨(1993), 152-172 ; 中村元, 金知見 譯(1990), 224.

36) 李柱亨(1993), 152-172.

37) 『佛說太子瑞應本起經』(T3, 479a), “適生七日。其母命終。以懷天人師功福大故。上生忉利。封受自然。菩薩本知母人之德不堪受其禮故。因其將終。而從之生。” ; 『佛本行集經』(T3, 701a·b).

38) 『增壹阿含經』(T2, 707a-708a), “爾時。臨七日頭。釋提桓因告自在天子曰。汝今從須彌山頂至僧迦尸池水作三道路。觀如來不用神足至閻浮地。自在天子報曰。此事甚佳。正爾時辦。爾時。自在天子卽化作三道金·銀·水精。是時。金道當在中央。俠水精道側·銀道側。化作金樹。… 爾時。世尊說此偈已。便詣中道。是時。梵

19,39) 그리고 『鞞婆沙論』 권940) 등 다수의 경론에서 폭넓게 살펴진다. 이를 간략히 요약·정리해 보면 다음과 같다.

사위성의 大神變 직후 도리천으로 승천한 붓다는, 마야부인을 위해 3개월 동안 도리천증을 위한 善法講堂(善法堂)에서 설법하게 된다. 그리고 마지막 7일을 남겨둔 시점에 제석천에게 신통을 사용하지 않고 지상으로의 하강하겠다는 의도를 피력한다. 이로 인하여 도리천에서 지상인 상카시아에 이르는 세 갈래의 보배계단, 즉 3道路가 제석천의 주도로 化作된다. 이 3도로로, 붓다를 가운데로 해서 좌우의 帝釋과 梵天이 붓다를 모시고 내려온다.

물론 상카시아의 3도로에 대한 가장 중요한 자료인 『증일아함경』 권28의 해당 기록 전후에는 불상의 탄생과 같은 후대에 추가된 것이 확실한 측면도 존재한다.<sup>41)</sup> 이는 이 기록의 연대적인 신뢰성에 의문을 제기할 수 있는 부분이 된다.

그러나 『잡아함경』 권23에 상카시아에 대한 아소카왕의 순례 기록이 있으며,<sup>42)</sup> 법현이나 현장의 기록에도 아소카 석주에 관한 내용이 등장한다.<sup>43)</sup> 즉 최소한 상카시아의 전승이 아소카왕 이전으로는 소급할 수 있는 판단이 가능한 것이다. 실제로 이는 1876년 알렉산더 킨닝햄 Alexander Cunningham에 의한 발굴로 아소카 석주가 입증되기도 하였다.<sup>44)</sup>

天在如來右處銀道側。釋提桓因在水精道側。及諸天人在虛空中散華燒香。作倡伎樂。娛樂如來。… 爾時。世尊將數萬天人從須彌山頂來。至池水側。”

39) 『雜阿含經』(T2, 134a).

40) 『鞞婆沙論』(T28, 481c).

41) 다카다 오사무, 이숙희 譯(1994), 12-13; 최완수(2002), 35-36.

42) 『雜阿含經』(T2, 167b).

43) 『高僧法顯傳』(T51, 859c), “精舍後立石柱,高二十肘。上作師子。柱內四邊有佛像。內外映徹淨若琉璃。”; 『大唐西域記』(T51, 893b), “傍有石柱,高七十餘尺。無憂王所建。色紺光潤質堅密理。上作師子蹲踞向階。雕鏤奇形周其方面。隨人罪福影現柱中。”

44) 킨닝햄에 의해 발굴된 석주는 頭部가 코끼리로 되어 있는 것이다. 그러나 법현과 현장이 기록하고 있는 것은 頭部가 獅子이며, 이에 관한 『鞞婆沙論』 권9의 기록 역

⑥의 왕사성 파승가와 醉象調伏은, 붓다의 72세 때에 발생한 사촌 동생인 제바달다의 반역과 이의 봉합. 그리고 이 과정에서 발생한 제바달다가 아사세왕의 술취한 코끼리를 이용해 붓다를 시해하려고 기도했던 사건을 의미한다.

제바달다의 파승가는 붓다 재세시에 발생한 유일한 破法輪僧으로 이는 破僧事라는 범주로 정리된다.<sup>45)</sup> 이 사건은 중요도 때문에 다수의 율장을 비롯한 다양한 문헌들에 수록되어 있다. 예컨대 『사분율』 권4,<sup>46)</sup> 『오분율』 권3,<sup>47)</sup> 『빨리율(Vinaya)』 cullavagga,<sup>48)</sup> 『毘尼母經』 권4,<sup>49)</sup> 『破僧事』 권16~17,<sup>50)</sup> 권18-19,<sup>51)</sup> 권20,<sup>52)</sup> 『十誦律』 권36,<sup>53)</sup> 『鼻奈耶』 권5,<sup>54)</sup> 『增壹阿含經』 권47,<sup>55)</sup> 『僧伽羅刹所集經』 권下,<sup>56)</sup> 『佛所行讚』 권4<sup>57)</sup> 등에서 찾아볼 수가 있다. 이 중 가장 자세한 것은 파승사만을 주제로 정리한 문헌인 『파승사』이다. 그러나 『파승사』는 후대의 문헌이므로 중요도가 높은 南北傳의 『사분율』과 『빨리율(Vinaya)』의 내용을 간략히 정리해서 제시해 보면 다음과 같다.

---

시 사자로 되어 있어 양자가 동일한 유적을 지칭하는 것인지에 관해서는 의문이 제기될 수 있다.

正覺(2002), 79; 『鞞婆沙論』(T28, 482a), “彼處有師子幢.”

- 45) 『根本說一切有部毘奈耶破僧事』(T24, 99a-206c).
- 46) 『四分律』(T22, 592b-593a).
- 47) 『五分律』(T22, 19a-20a).
- 48) 『Vinaya-pitaka』, 『cullavagga』, 7破僧健度, 189-196.
- 49) 『毘尼母經』(T24, 823c).
- 50) 『根本說一切有部毘奈耶破僧事』(T24, 184c-190b).
- 51) 같은 책, (T24, 192a-198a).
- 52) 같은 책, (T24, 201b·c).
- 53) 『十誦律』(T23, 259a-262c).
- 54) 『鼻奈耶』(T24, 869b-872b).
- 55) 『增壹阿含經』(T2, 802a-803c).
- 56) 『僧伽羅刹所集經』(T4, 135c-136c).
- 57) 『佛所行讚』(T4, 40c-41a).

『사분율』 권4: ① 제바달다가 아사세태자에게 함께 부왕인 빈비사라왕과 붓다를 해치고, 新王과 新佛이 되자고 부추김 → \*아사세가 부왕을 죽이는 것에 대해서는 언급은 없음 ② 아사세태자의 도움으로 붓다를 시해하려는 암살자를 파견했지만 실패함 → ③ 제바달다가 耨闍崛山에서 큰 돌을 들어 붓다에게 던지자, 파편에 의해 붓다의 발가락이 상처를 입게 됨 → ④ 붓다의 신변을 염려한 비구들이 호위하러 하자, 붓다는 필요 없다고 하심.<sup>58)</sup>

『빨리올(Vinaya)』 cullavagga: ① 제바달다가 아사세태자에게 함께 부왕인 빈비사라왕과 붓다를 해치고, 新王과 新佛이 되자고 부추김 → \*아사세는 부왕을 죽이는 것에 실패함. 그러나 왕은 아사세에게 양위함 → ② 아사세태자의 도움으로 붓다를 시해하려는 암살자를 파견했지만 실패함 → ③ 제바달다가 耨闍崛山에서 큰 돌을 들어 붓다에게 던지자, 파편에 의해 붓다의 발가락이 상처를 입게 됨 → ④ 붓다의 신변을 염려한 비구들이 호위하러 하자, 붓다는 필요 없다고 하심 → ⑤ 제바달다가 nālagiri 코끼리를 술 취하게 해서 붓다를 밟아 죽이려 했으나 실패함.<sup>59)</sup>

⑥ 왕사성의 파승가와 취상조복은 하나로 연결된 사건이다. 즉 취상조복은 파승사안에 존재하는 제바달다의 붓다 시해 시도 중 가장 크고 위협적이었던 것이라고 하겠다. 이런 점에서 『팔대영탑명호경』의 ⑥은 양자를 아우르는 의미라고 할 수 있다.

⑥에서 가장 중요한 동시에 붓다에 의해 대중들이 지켜보는 앞에서 해소되는 것이 바로 취상조복이다. 고대 인도의 전쟁에는 술취한 코끼리를 이용해 상대 진영에 돌진해서 공격하는 전술이 있었다. 제바달다는 이와 같은 방식을 이용해 붓다를 시해하려고 한 것이다.

그러나 붓다는 코끼리가 달려오자 오른손을 들어 올려 이를 제지한다. 이때 코끼리는 홀연히 각성하며 무릎을 꿇었다고 한다. 이와 관련해서 운색된 기록에는 오른손에서 사자가 나타나도록 했다는 것도 있다. 이 장면

58) 『四分律』(T22, 592b-593a).

59) 『Vinaya-pitaka』, 『cullavagga』, 『破僧健度』, 189-196.

으로 인해 오른손을 들고 있는 붓다의 手印을 施無畏印이라고 한다.<sup>60)</sup>

『팔대영탑명호경』에서 말하는 왕서성의 영탑이 건립된 곳은 바로 취상 조복의 장소로 판단된다. 왜냐하면 파승사는 왕사성과 영축산 등지에서 광범위하게 벌어진 사건이므로, 특정 장소에 기념탑을 세우기 위해서는 이 중 가장 중요한 사건이 벌어진 장소라는 추정이 가능하기 때문이다. 그러나 현재 이 영탑의 유적은 확인되지 않고 있다. 이로 인해 현대의 성지순례에서는 왕사성과 관련해, 영축산과 빔비사라왕의 왕궁으로 추정되는 곳 등을 참배하는 것으로 대체되는 상황이다.

⑦ 바이살리(광엄성)의 壽行 포기는 붓다가 열반에 들 것을 천명하는 사건으로, 깨달은 이는 수명을 좌지우지할 수 있어야 한다는 측면에서 위대한 신통으로 인지된다. 이 장소는 8종의 열반 문헌에 따르면, 붓다께서 바이살리에서 마지막 안거를 마치신 뒤 아난에게 앞으로 3개월 뒤에 열반 하시겠다고 고지하시는 장소이다. 붓다는 이때 깨달은 사람은 스스로의 의지에 의해 1겁이라도 살 수 있다는 말을 세 차례 하신다.<sup>61)</sup> 그러나 수다 원으로 魔에 사로잡혀 있던 아난은 붓다의 말을 알아듣지 못했다. 이로 인해 결국 붓다는 3개월 후에 열반에 들겠다는 선언을 하게 된다.<sup>62)</sup> 이것이 바로 수행, 즉 목숨의 연장에 대한 포기라고 한다.

수행 포기 장소는 8종의 열반 문헌을 통해서 보면, 多子塔 인근으로 확인된다.<sup>63)</sup> 그러나 이 역시 오늘날 정확한 판단이 불가능한 상태이다. 이로 인해 현대의 성지순례에서는 수행 포기 장소 대신 바이살리에서, 아난의 반신탓이 위치한 大林重閣講堂址를 참배하는 것으로 대체된다. 대림중각강당지는 猿猴奉蜜 즉 원숭이 왕이 붓다께 꿀을 따서 바친 곳으로도 유명하다. 그러나 대림중각강당지가 중요하기는 하지만, 그럼에도 수행 포

60) 『法句譬喻經』(T4, 596a).

61) 安良圭(2009), 73-78.

62) 같은 책.

63) 『大唐西域記』(T51, 908c-909a).

기 장소와는 차이가 있다.

## V. 아소카왕의 성지순례와 현장의 구법

인도불교사에서 가장 체계적인 성지순례를 한 인물은 전인도를 최초로 통일한 아소카왕이다. 아소카왕은 앞서 언급한 바와 같이, 분사리를 통해 8만 4천탑을 조성하며 불교를 전인도로 확대한 군주이다. 이 사건은 불교의 확대라는 의미도 있지만, 불교교단 안에서 본다면 불교중국 지역에 자리잡고 있는 동방교단에 대한 후발의 서방교단에 권위를 부여해주는 측면으로 이해될 수도 있다.

그런데 분사리탑의 건립과 함께 아소카왕에게는 성지순례라는 부분이 존재하고 있어 주목된다. 왜냐하면 이는 역으로 동방교단의 정통성을 인정해주는 측면이 되기 때문이다. 아소카왕의 성지순례는 『잡아함경』 권23의 「604. 아육왕경」과<sup>64)</sup> 『아육왕경』 권2,<sup>65)</sup> 『아육왕전』 권1~2의<sup>66)</sup> 문헌 등을 통해서 확인해 볼 수가 있다. 이에 따르면 아소카왕은 우바국다의 인도로 불적을 순례한다. 이 중 가장 중요하다고 할 수 있는 「604. 아육왕경」의 순례 순서를 간략히 제시해 보면 다음과 같다.

룸비니 → 가비라 왕성 → 출가처 → 6년 고행처 → 유유죽 공양처 → 부다  
가야 → 사천왕 봉발처 → 사르나트 → 우루빈라가섭 교화처 → 빈비사라왕  
교화처 → 대신번처(大神力種種變化: 천불화현으로 추정됨) → 상카시아 →  
쿠시나가르<sup>67)</sup>

64) 『雜阿含經』(T2, 166b-167c).

65) 『阿育王經』(T50, 137a-138a).

66) 『阿育王傳』(T50, 103a-105a).

67) 『雜阿含經』(T2, 166b-167c).

「604. 아육왕경」의 순례 순서를 보면, 순례가 탄생에서 시작되어 열반으로 마무리되는 것으로 생애 순서와 일치함을 알 수 있다. 이는 인도 불적의 배치 구조로 볼 때, 사실이라기보다는 후에 불전에 맞춰 재조정되었을 개연성이 크다는 점을 환기한다. 또 상카시아 이후 곧장 쿠시나가르로 마무리되는 방식은, 성도 이후 초반까지를 주로 다루고 있다는 구조임을 드러내고 있다. 이는 『불본행집경』 등의 불전이 취하고 있는 방식과 정확하게 일치된다. 즉 양자 간에는 모종의 영향 관계가 존재하는 것이다.

아소카 석주의 존재는 아소카왕에 의한 성지순례의 타당성을 변증한다. 이런 점에서 아소카왕의 성지순례가 후대에 윤색되었다고는 생각되지 않는다. 그러나 앞서 지적한 바와 같이, 「604. 아육왕경」에서 살펴지는, 생애의 순서에 따른 순례는 매우 불합리하고 인위적임을 알 수 있다. 물론 이런 순서적인 순례가 전혀 불가능한 것은 아니다. 그러나 이는 성지의 동선상으로 볼 때, 매우 불합리한 구조임에 분명하다. 실제로 이로 인해 오늘날도 이와 같은 순례 코스는 전혀 채택되는 경우가 없다.

그런데 교통이 불편했던 아소카왕 시절에, 그것도 제국의 군주가 이런 방식의 순례를 한다는 것은 타당하지 않다. 이런 점에서 「604. 아육왕경」 등의 순례 기록은 불전의 성립에 의한 영향 하에 재조정된 것이라는 판단이 가능하다. 즉 아소카왕의 성지순례 행위가 먼저 있었고 불전이 나중에 정립되는 것이지만, 이러한 후대의 불전이 아소카왕의 성지순례 기록에 영향을 미쳐 기록이 붓다의 생애 순서로 재정리되었다는 말이다.

아소카왕의 성지순례가 「604. 아육왕경」 등의 기록에 뚜렷하게 존재한다는 것은, 인도불교 안에도 다양한 성지순례가 존재했다는 것을 추론케 한다. 실제로 오늘날까지 잔존하는 티베트불교의 성지순례 전통 등을 보면, 불교가 종교화되면서 인도불교의 성지순례가 활성화되었음을 짐작해 보는 것은 그리 어렵지 않다.

그러나 1203년 비크라마실라사원(Vikramaśīla, 超戒寺)의 파괴를 끝으

로 인도불교가 종언을 고한다는 점을 생각해 보면,<sup>68)</sup> 이와 관련된 기록들을 접하기가 어려운 것은 어찌 보면 당연한 결과라고 하겠다. 또 인도는 무더운 아열대기후로 인해 문서가 보존되기 어려운 환경이라는 점에서 더욱 그렇다. 그러나 마가다 출신의 승려인 指空(1300~1361)이 인도불교의 최후 잔존기인 14C에 인도와 스리랑카 등을 유력하고 있다는 점에서,<sup>69)</sup> 이와 같은 순례 문화가 인도불교의 최후까지 잔존했음을 추론해 보는 것은 그리 어렵지 않다.

현존하는 인도의 성지순례와 관련된 기록은 오히려 중국불교 안에 더 많이 남아 있다. 이는 중국의 기록을 중시하는 문화 배경과, 죽음을 불사하고 인도까지 구법 여행을 간 부분에 대한 기록의 필연성이 더 크게 작용했기 때문이다.

동아시아에서 서역과 인도로 떠난 구법승은 2~8C에 걸쳐 총 131명이 확인되며, 이 중 한반도 출신도 11명이 존재한다.<sup>70)</sup> 기록에서 살펴지는 가장 이른 시기의 인물은 『道行(小品)般若經』을 입수하기 위해 260년 서역으로 떠난 朱士行(203~282)이다.<sup>71)</sup> 그러나 주사행은 호탄(우전)에서 목적을 달성하고 구법을 마무리하기 때문에, 인도까지 간 구법승이라고까지는 할 수 없다. 또 주사행의 목적은 성지순례가 아닌 구법이었다. 이런 점에서, 본 논문의 주제와는 논리적 층위가 다른 인물이라고 하겠다.

중국에서 인도로 구법 겸 성지순례를 단행한 가장 중요한 인물은 법현과 현장 그리고 의정이다. 먼저 法顯(337?~422?) 399년 60여세의 고령으로 西域南路를 거쳐 인도로 가서, 총 15년간 30개국을 순례한다. 그리고 스리랑카를 거쳐 414년 해로를 통해 중국 광둥성 광주로 귀국했다. 즉 육

68) 호사카 슌지, 김호성 譯(2008), 57-60 ; 奈良康明, 鄭淸泳 譯(1994), 313~324쪽 ; 平川彰(2006), 405.

69) 〈楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑(1378)〉 ; 茲玄(2017), 24-25.

70) 茲玄(2018), 232.

71) 『高僧傳』(T50, 346b·c).



로로 가서 해로로 귀국한 것이다. 귀국 후에도 법현은 『摩訶僧祇律』을 필두로 하는 다수의 번역에 참여하며, 또 주도했다. 기행문으로는 흔히 『佛國記』로 알려져 있는 『高僧法顯傳』 전1권이 있다.<sup>72)</sup>

다음으로 玄奘(602?~664)은 당태종의 貞觀 3년인 629년에 天山南路를 통한 인도행을 감행해서, 총 16년간 110개국을 답사하고 28국에 대한 정보를 듣고 서역남로를 통해 645년 귀국한다. 현장은 귀국 후 당과 중국 불교에 엄청난 영향을 미치게 되는데, 慈恩宗 즉 瑜伽法相宗을 창종하고 75부 1,338권을 번역했다. 이를 구마라집의 구역에 대비해서 신역이라고 한다.

현장의 기행문으로는 자서전에 해당하는 속칭 『慈恩傳』 즉 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 전10권과, 당태종의 요청에 의해서 국정보고서와 같은 성격으로 찬술되는 『大唐西域記』 전12권 등이 있다.<sup>73)</sup> 『대당서역기』는 마르코 폴로의 『동방견문록』과 이븐 바투타의 『여행기』와 더불어 세계 3대 기행문에 꼽히고 있다. 이외에도 『대당서역기』는 신라 慧超의 『往五天竺國傳』과 일본 圓仁의 『入唐求法巡禮行記』와 함께 동아시아 3대 기행문으로 평가되기도 한다.

마지막 義淨(635~713)은 671년 광동성 광주에서 해상 실크로드로 인도행을 감행해 24년간 유력하다가 695년 다시금 광주로 귀국한다. 즉 바닷길로 갔다가 바닷길로 돌아온 것이다. 이는 현장이 왕복 모두 육상 실크로드를 이용한 것과 대비된다. 의정은 귀국 후 장안과 낙양에서 총 56부 230권을 번역하는데, 이 중 有部律이 157권을 차지한다. 즉 有部の 현양자인 셈이다.

또 기행문으로 『南海寄歸內法傳』 전4권과 『大唐西域求法高僧傳』 전2권을 찬술했는데, 이는 당시 인도의 상황 및 구법승들의 내용을 알 수 있는

72) 『高僧法顯傳』(T51, 857a-866b).

73) 『大唐西域記』(T51, 867b-947b).

귀중한 자료이다. 특히 『서역구법고승전』에는 총 61명의 구법승들이 수록되어 있는데, 이 중 한반도 승려도 9명이나 된다.<sup>74)</sup>

이외에 한반도인으로는 『왕오천축국전』의 찬술자인 혜초(704~787)가 유명하다. 혜초는 723년 스승인 금강지의 권유로 해상 실크로드로 출발해서, 인도를 경유해 727년 파미르고원을 넘어龜茲에 이르고 이후 728년 장안에 도착한다.<sup>75)</sup>

이상과 같은 구법승 중 가장 중요한 인물은 단연 현장이다. 현장의 인도 행은 크게 두 가지 목적 속에서 이루어진다. 첫째는 교학적인 『瑜伽師地論』의 수학이다.<sup>76)</sup> 실제로 현장은 인도의 나란타사에서 戒賢(Sīlabhadra) 正法藏에게서 『유가사지론』을 수학하며,<sup>77)</sup> 당으로 귀국한 후에는 이를 총 100권으로 번역하게 된다. 둘째는 天梯道樹이다.<sup>78)</sup> 이는 팔대 성지 중 현장이 가장 선호한 2곳의 명칭으로 천제도수 중 앞의 ‘천제’는 상카시아의 도리천에서의 하강 계단을 의미하며, ‘도수’는 붓다의 깨달음과 관련된 금강보좌의 보리수를 뜻한다. 즉 현장에게 있어서 최고의 팔대 성지는 첫째가 상카시아의 계단이며, 둘째가 부다가야의 보리수였던 것이다.

부다가야는 붓다의 성도라는 의미가 명확한 유적이므로 차치하고, 상카시아에 대한 『대당서역기』 권4의 내용을 적시해 보면 다음과 같다.<sup>79)</sup>

伽藍의 커다란 담장 안에는 三寶階가 있다. (이는) 남북으로 펼쳐져 동쪽으로 내려가게 되어 있다. … 3개월이 지난 후에 장차 下降하려 하시니, 天帝

74) 『大唐西域求法高僧傳』(T51, 1a·b).

75) 『遊方記抄』(T51, 709a·b).

76) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』(T50, 226a), “乃誓遊西方以問所惑, 并取《十七地論》以釋眾疑, 即今之《瑜伽師地論》也.”; 『大唐故三藏玄奘法師行狀』(T50, 214b).

77) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』(T50, 236c-237a).

78) 같은 책, (T50, 226a), “天梯道樹之鄉.”

79) 玄奘의 기록은 『大唐西域記』와 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』에 공히 나타나 보인다. 내용은 대동소이하며 『大唐西域記』의 내용이 더 자세하다.

같은 책, (T50, 233a·b).

釋이神力으로寶階를 건립하여 지상까지 늘여트렸는데, 중간의 계단은 황금이고 좌측은 수정, 우측은 백은이었다. 아래께서 善法堂에서 일어나서諸天衆을 거느리고 중간계단을 밟고 내려오셨다. (이때) 大梵天王은 흰拂子를 잡고서 은 계단을 밟고서 우측에서 모셨으며, 天帝釋은 寶蓋를 잡고서 수정 계단을 밟으며 좌측에서 모셨다. (이때) 天衆은 허공에 꽃을 뿌리면서 (그) 덕을 기렸다. 수백 년 전까지만 해도 계단이 남아 있었으나, 지금에 이르러서는 함몰되어 남아 있지 않다. 여러 나라의 君王들이 (계단을) 보지 못하는 것을 悲憤히 여겨 (계단을) 벽돌과 돌로 쌓고 珍寶로 장식하였다. 그러한 연고로 현재의 (계단으로 된) 기단은 옛날의 寶階를 본뜬 것일 뿐이다. 그 높이는 70여척이며, 위에는 精舍를 세웠고, 중간에는 石佛像이 있으며, 좌우의 계단에는 제석과 범천의 상이 있다. (이 역시) 처음의 것을 본떠서 하강의 모습으로 되어 있다.<sup>80)</sup>

상카시아에 대해서는 법현이나<sup>81)</sup> 혜초의 기록을 통해서도 확인해 볼 수가 있다.<sup>82)</sup> 이들의 기록을 보면, 상카시아의 3도로가 경전상의 기록에만 존재하는 상징적인 측면이 아니며, 여기에는 실재를 반영하는 유적이 존재하고 있었음을 알 수 있다.

그러나 상카시아는 현장 당시에도 훼손이 심하여 자세한 파악이 어려운 상황이었다. 그렇지만 현장보다 약 200여년 앞선 법현은 상카시아와 관련해서 7개의 계단에 관해 언급하고 있다. 그러나 법현이 도착했을 당시 이미 3보도의 유적을 기단으로 정사가 세워져 있었다는 기록도 있다.<sup>83)</sup> 이는 사찰의 건립과 관련해서 유적의 파괴가 가속화되었을 개연성

80) 『大唐西域記』(T51, 893a·b), “伽藍大垣內有三寶階。南北列東面下。… 過三月已將欲下降。天帝釋乃縱神力建立寶階。中階黃金。左水精。右白銀。如來起善法堂。從諸天衆履中階而下。大梵王執白拂履銀階而右侍。天帝釋持寶蓋蹈水精階而左侍。天衆凌虛散華讚德。數百年前猶有階級。逮至今時陷沒已盡。諸國君王悲憤不遇。疊以磚石飾以珍寶。於其故基擬昔寶階。其高七十餘尺。上起精舍。中有石佛像。而左右之階有釋梵之像形。擬厥初猶爲下勢。”

81) 『高僧法顯傳』(T51, 859c).

82) 『往五天竺國傳』(T51, 976a).

을 환기한다.

상카시아의 천상과 지상을 연결하는 계단은, 불교를 넘어 인류의 종교사 전체에서도 매우 특이한 위치를 점하는 전승이다. 이런 점 때문에 현장도 도수, 즉 부다가야의 보리수보다도 상카시아의 계단을 더 궁금해했던 것이 아닌가 한다.

현장의 인도행은 『유가사지론』과 천제도수라는 학문과 성지순례의 두 가지 목적으로 이루어져 있다. 이것이야말로 진정한 구법의 길이라고 하겠다. 모든 성지순례에는 필연적으로 내용적인 의미가 담길 수밖에 없다. 이런 점에서 성지순례에는 붓다의 생애와 기본적인 교학이 필수적이다. 또 현대의 고령화사회에서는 교학적인 수학보다는 실천적인 성지순례가 건강이나 의미부여 및 접근에서 보다 유리한 입각점을 형성하고 있다. 이런 점에서 인도불교의 성지순례의 전통을 오늘날 다시금 환기되는 것이 매우 타당하다고 판단된다.

## VI. 결론

이상을 통해서 인도불교의 성지순례 시작 및 성지의 의미에 관해서 검토해 보았다.

먼저 제Ⅱ장에서는 붓다의 생애와 관련해서 이를 이해하는 3가지 관점이 인도불교 안에 존재하고 있었고, 이 중 열반 중심의 구조 속에 성지순례에 대한 논의가 보인다는 점을 드러냈다. 열반 중심 문헌에서 소위 사대 성지로 알려진 성지순례에 대한 의미가 강조되는 것은, 붓다의 열반 이후의 추모와 관련된 측면에서이다. 그러나 붓다의 성격이나 가르침의 특성상,

83) 『高僧法顯傳』(T51, 859c), “佛既下三階俱沒于地。餘有七級而現。後阿育王欲知其根際。遣人掘看。下至黃泉根猶不盡。王益敬信。即於階上起精舍。當中階作文六立像。”

자신의 생애와 관련된 네 곳의 순례를 강조하는 것은 타당하지 않으며, 이는 후대 동방교단의 입장에 따른 정통성 주장의 측면이 인입된 것으로 판단된다. 그리고 이와 같은 삽입은 사대 성지에서 팔대 성지로의 확대 이전이라고 이해해 보는 것이 가능한데, 이는 제Ⅲ장을 통해서 정리해 보았다.

다음으로 제Ⅳ장에서는 팔대 성지의 확대와 관련해서 가장 주목되는 경전인 『팔대영탑명호경』에 대한 측면 및 신통과 관련된 네 곳의 성지에 대한 내용을 정리했다. 이로 인해 사대 성지의 팔대 성지로의 확대와 더불어, 이것이 붓다의 생애에 따른 사건 순서를 통해 상호 대등관계로 발전하는 모습을 확인해 볼 수 있었다. 이는 인도문화에서는 신통이 붓다 생애에 있어서 가장 중요한 측면과 대등할 정도로 인식된다는 판단도 가능하게 한다는 점에서 주목된다.

마지막 제Ⅴ장에서는 불교의 성지순례라는 측면에서 가장 중요한 아소카왕과 중국의 구법승 중 핵심이 되는 현장에 대한 측면을 중심으로 정리했다. 이를 통해서 알 수 있는 것은 아소카왕의 성지순례 기록이 붓다의 생애와 관련해서 재조정되었을 것이라는 점, 또 현장의 구법이 단순히 불교의 학문적인 것을 넘어 천제도수라는 성지순례와도 관련되었다는 점이다. 이는 동아시아의 구법승들이 단순한 구법자가 아닌, 성지순례자의 의미도 함께 지니고 있다는 점을 분명히 해준다고 하겠다.

<참고문헌>

- 『中阿含經』, T1.  
『長阿含經』, T1.  
『般泥洹經』, T1.  
『佛般泥洹經』, T1.  
『大般涅槃經』, T1.  
『雜阿含經』, T2.  
『增壹阿含經』, T2.  
『佛說太子瑞應本起經』, T2.  
『佛說普曜經』, T3.  
『修行本起經』, T3.  
『佛本行集經』, T3.  
『方廣大莊嚴經』, T3.  
『過去現在因果經』, T3.  
『異出菩薩本起經』, T3.  
『佛說衆許摩訶帝經』, T3.  
『佛本行經』, T4.  
『中本起經』, T4.  
『法句譬喻經』, T4.  
『僧伽羅刹所集經』, T4.  
『佛所行讚(Buddhacarita)』, T4.  
『四分律』, T22.  
『五分律』, T22.  
『十誦律』, T23.  
『毘尼母經』, T24.  
『鼻奈耶』, T24.  
『根本說一切有部毘奈耶雜事』, T24.

『根本說一切有部毘奈耶破僧事』, T24.

『鞞婆沙論』, T28.

『阿毘曇毘婆沙論』, T28.

『佛說八大靈塔名號經』, T32

『阿育王經』, T50.

『阿育王傳』, T50.

『高僧傳』, T50.

『大唐大慈恩寺三藏法師傳』, T50.

『大唐故三藏玄奘法師行狀』, T50.

『遊方記抄』, T51.

『大唐西域記』, T51.

『高僧法顯傳』, T51.

『往五天竺國傳』, T51.

『大唐西域求法高僧傳』, T51.

『Khuddaka-Nikāya』.

『Vinaya-pitaka』.

李穡 撰, 〈楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑(1378)〉.

譯經委員會 譯(1988), 『解題』, 『本生經1』, 서울: 東國譯經院.

최봉수 譯(1988), 『마하박가1』, 서울: 時空社.

奈良康明, 鄭瀉泳 譯(1994), 『印度佛教』, 서울: 民族社.

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

安良圭(2009), 『붓다의 入滅에 관한 연구』, 서울: 民族社.

에피엔 라모프, 浩眞 譯(2006), 『印度佛教史1』, 서울: 時空社.

廉仲燮(2010a), 「伽藍配置의 來源과 중국적 전개양상 고찰」, 『建築歷史研究』 69, 韓國建築歷史學會.

\_\_\_\_\_ (2009), 「불교 숫자의 상징성 고찰-‘4’와 ‘7’을 중심으로」, 『宗教研究』 55, 韓國宗敎學會.

\_\_\_\_\_ (2008), 「佛國寺 ‘3道 16階段’ 의 이중구조 고찰-極樂殿 영역과 大雄殿 영역

- 을 중심으로, 『新羅文化』 31, 東國大學校 新羅文化研究所.
- \_\_\_\_\_(2013), 「한국불교 戒律觀의 근본문제 고찰-중국문화권의 특수성을 중심으로」, 『宗教研究』 72, 韓國宗教學會.
- \_\_\_\_\_(2010b), 「한국 <毘藍降生相圖>에서의 右手와 左手의 타당성 고찰」, 『濫知論叢』 25, 濫知學會.
- 이거룡(2003), 『이거룡의 印度寺院巡禮』, 서울: 한길사.
- 李柱亨(1993), 「佛傳의 ‘舍衛城神變’ 說話」, 『震檀學報』 76, 震檀學會.
- 茲玄(2018), 『茲玄스님이 들려주는 佛敎史 100장면』, 서울: 佛光出版社.
- \_\_\_\_\_, 『韓國 禪不敎의 源流, 指空과 懶翁 研究』, 서울: 佛光出版社.
- 正覺(2002), 『印度와 네팔의 佛敎聖地』, 서울: 佛光出版社.
- 中村元, 金知見 譯(1990), 『佛陀의 世界』, 서울: 김영사.
- 최완수(2002), 『韓國佛像의 원류를 찾아서』, 서울: 대원사.
- 平川彰(2006), 『인도佛敎史 下卷』, 東京: 春秋社.
- 호사카 슌지, 김호성 譯(2008), 『왜 印度에서 佛敎는 滅亡했는가』, 서울: 한결음더.
- 히라카와 아키라, 이호근 譯(1994), 『印度佛敎의 歷史 上』, 서울: 民族社.



■ Abstract

**A study on the beginning of Indian Buddhist pilgrimage to the holy land and the meaning of the holy land**

염중섭(Ven. 자현)

The Buddhist pilgrimage to the holy land is found in 8 kinds of literature related to the Buddha's Nirvana, and its establishment dates back to before King Ashoka. The pilgrimage to the holy land alludes that the Buddhism began to be established as a religion from quite early days. However, there is doubt as to whether this aspect could be go back to the time of the Buddha.

The pilgrimage, which began for the 4 major sacred sites related to the Buddha's life, was expanded to the 8 sacred sites with the addition of 4 ones related to the Buddha's miraculous power. The framework of these 8 major sacred sites seems to have been established before King Ashoka. It can be confirmed in the fact that the Ashoka stone pillar, which is told to have been related to the pilgrimage of King Ashoka, was also found in some of the 8 major sacred sites.

The pilgrimage to the holy land is emphasized in Indian Buddhism started after King Ashoka opened the Buddha's sarira stupa and constructed many sarira stupas throughout India. This dispersion of Buddha's sarira resulted in weakening the authority of the Eastern Denomination located in the area where the Buddha directly acted. To overcome such problems and

maintain the authority of the Eastern Church, the pilgrimage to the holy land was planned. In that both the ‘dispersion of the Buddha's sarira’ and the ‘systematic pilgrimage’ are related to King Ashoka, it seems reasonable to examine the two in the interconnectedness.

**Keywords** ● 4 major sacred sites, 8 major sacred sites, King Ashoka, 『Sutra for names of 8 major spiritual stupas』, Hyunjang

▮ 논문투고일 : 2021. 12. 3 ▮ 심사완료일 : 2021. 12. 15 ▮ 게재확정일 : 2021. 12. 20