

『지장경』의 중국 유행시기와 인도문화권 찬술의 타당성 검토

염 중 섭*

- I. 서론
- II. 『지장경』의 중국 유행시기 모색
 - 1. 『지장경』과 관련된 문제점 검토
 - 2. 지장과 冥府의 결합시기와 『지장경』
- III. 『지장경』의 모계양상과 인도문화
 - 1. 인도불교에서 확인되는 모계 중심의 효
 - 2. 『지장경』의 모계 효와 여성에 대한 인식
- IV. 결론

<국문초록>

동아시아의 地藏信仰 유행과 관련해서 『地藏菩薩本願經』은 매우 중요하고 독특한 위치를 차지한다. 이는 『지장경』을 통해서, 지장보살과 사후세계와의 연결구조가 확립되기 때문이다.

그런데 『지장경』은 당나라 초에 實叉難陀에 의해서 번역되었다는 기록이 있지만, 당나라의 불교경전 목록에서는 전혀 살피지지 않는다. 이 때문에 실차난타가 번역한 것에 대한 의심과 당나라 말에서 五代시기에 중국에서 찬술되었다는 견해가 힘을 얻게 되었다.

본고는 당나라 말에 藏川에 의해서 『十王經』이 찬술된다는 점, 또 敦煌文書인 『還魂記』에 778년에는 이미 지장보살과 사후세계가 연결되는 모습이 확인된다는 점을 통해서, 이와 같은 주장의 타당성에 의문을 제기한다. 즉 지

* 중앙승가대학교 불교학부 교수

장과 사후세계의 연결은 이들 문서보다 빠른 시기에 완성될 수밖에 없으며, 이는 『지장경』의 존재를 변증한다는 관점인 것이다.

실제로 『삼국유사』 「臺山五萬真身」에서 확인되는 730년경의 『지장경』에 대한 기록. 그리고 당나라 중기부터 地藏菩薩像을 조각한 뒤에 관련 내용을 기록한 <造像記>에는 사후의 冥福에 대한 측면이 급증한다. 이는 『지장경』이 당나라 초기에 유행되었다는 사실을 방증해준다.

이상과 같은 내용들을 결합해보면, 『지장경』은 전승과 같이 실차난타의 번역일 개연성이 크다고 판단된다. 또 『地藏菩薩像靈驗記』에는 『지장경』에 대한 인도 원본에 대한 내용이 있고, 『지장경』의 내용 역시 어머니에 대한 효를 강조하는 인도문화적인 요소를 강하게 내포하고 있다. 이는 『지장경』이 중국에서 만들어진 것이 아닌, 인도적인 경전의 번역이라는 점을 추론해 볼 수 있도록 해준다.

주제어: 『地藏菩薩本願經』, 地藏信仰, 『十王經』, 『還魂記』, <造像記>, 『十輪經』

I. 서론

동아시아의 지장신앙은 관음신앙과 대승불교의 핵심적인 신앙을 형성하고 있다. 지장신앙의 유행은 조상숭배를 중시하는 유교문화에 따른 불교적인 현지화와 변용이다. 즉 동아시아적인 특수성에 의해서 확대된 것이 바로 지장신앙인 것이다.

중국과는 문화배경이 다른 인도문화 속에서 지장보살은 두드러진 영향관계를 보이지 못했다. 또 먼저 성립된 『십륜경』을 보면, 지장신앙은 관음신앙과 마찬가지로 현세적이었을 뿐이다. 이러한 지장신앙이 初唐시기에 명부와 결합하면서, 지장신앙은 동아시아 대승불교를 대표하는 신앙체계로 자리잡게 된다.

『지장경』은 지장삼부경 중에서 가장 늦게 유행되었음에도 지장과 명부와

의 결합구조를 통해서 동아시아 지장신앙 전체를 견인하는 역할을 한다. 그러나 『지장경』과 관련해서는 중국 찬술설부터 명대에 성립되었다는 견해 등 정리되지 않은 다양한 관점들이 난무해 있는 실정이다.

본고는 『지장경』의 중국 찬술설이 타당하지 않으며, 대두 시기도 초당이라는 점을 밝히고자 한 것이다. 이를 위해서 먼저 제Ⅱ장에서는 『지장경』과 관련된 다양한 문제점과 지장과 명부와의 결합시기를 검토해 보고자 한다. 『지장경』은 실차난타가 번역했다는 것이 보통의 관점이지만, 唐代의 경전목록에 수록되어 있지 않고 明代 대장경에 와서야 살펴진다는 점 때문에 다양한 논란 속에 존재하고 있다. 그러므로 이와 같은 논점들을 정리하여 명확히 한 후, 관련 자료들이 공통으로 말하고 있는 가장 합리적인 관점을 도출해 보고자 하였다. 그리고 1차 자료가 부족한 부분은 지장과 명부의 결합이라는 지장신앙에 있어서 가장 중요한 사건이 발생한 시점에 대한 측면을 검토하여 보충하고자 하였다. 이는 지장과 명부의 명확한 결합이 지장삼부경 중에서 『지장경』을 통해서만 확인되는 내용이기 때문이다.

다음으로 제Ⅲ장에서는 인도문화의 효 개념이 중국전통 속의 효와는 다르다는 점을 통해서, 『지장경』이 중국 찬술일 수 없는 인도문화 속에서 발생한 경전임을 분명히 해보고자 하였다. 이를 위해서 먼저 중국전통의 효는 부계 중심의 효라는 점을 정리하고, 인도문화의 효는 모계 중심이라는 점을 대비한다. 그리고 『지장경』에는 모계 효만이 확인된다는 점을 정리하였다. 이는 『지장경』의 문화배경적인 접근이라는 점에서 주목된다.

이렇게 해서 정리된 바에 따르면, 『지장경』은 초당시기에 중국에서 유행하기 시작했으며, 찬술은 인도보다는 중국문화가 다소 영향을 미치는 중앙아시아 지역임을 있게 된다. 『지장경』은 동아시아 지장신앙에 있어서는 가장 핵심적인 경전이며, 이는 회화나 조각건축에 많은 영향을 미치게 된다. 그럼에도 『지장경』과 관련된 입각점이 불분명한 것은 지장신앙과 관련된 논의에 있어서 배경문제를 잉태하고 있었다. 이를 본고에서 일정부분 정리할 수 있다는 것은 동아시아 지장신앙의 검토에 있어서 충분한 연구의의를 확보하는 일이라고 하겠다.

II. 『지장경』의 중국 유행시기 모색

1. 『지장경』과 관련된 문제점 검토

지장신앙과 관련된 중요경전으로는 전통적으로 地藏三部經이라고 일컬어지는 『十輪經』과 『占察經』 그리고 『地藏經』이 존재한다. 『십륜경』은 5호16국 중 하나인 北涼(397~439)시대에 번역된 8권으로 된 『大方廣十輪經』이 먼저 존재한다.¹⁾ 이 경의 異譯으로는 당의 현장이 651년 장안의 慈恩寺 譯經院에서 10권으로 번역한 『大乘大集地藏十輪經』이 있다.²⁾ 다음으로 『점찰경』은 『占察善惡業報經』으로 수나라 때 菩提燈이 번역한 2권으로 된 경전이다.³⁾ 『점찰경』과 관련해서는 경전의 내용으로 볼 때, 중국에서 찬술되었을 가능성이 일찍부터 강력하게 제기되고 있다.⁴⁾ 그러나 본고에서 이 문제는 일단 차치하고자 한다. 왜냐하면 이 문제는 본고의 핵심이 아니며, 또 『십륜경』과 『점찰경』에 대해서는 최소한 언제부터 존재했다는 유통시기만큼은 분명하기 때문이다.

구역 『십륜경』과 관련해서는, 수나라 三階敎의 信行(540~594)이 이 경전에 영향을 받아서 佛普法の 관점을 전개했다.⁵⁾ 신행이 592년에 4권으로 찬술한 『三階佛法』에는 『십륜경』을 인용한 곳이 120회나 확인된다.⁶⁾ 이는 구역 『십륜경』의 존재를 변증하기에 충분하다. 신역 『십륜경』 역시 현장 역이라는 뚜렷한 측면과 현장의 신라인 제자인 神昉이 번역 당시 筆受를 했다는 것⁷⁾ 등 분명한 입각점이 남아 있다.⁸⁾

1) 『開元釋教錄』(T55, 558c), “大方廣十輪經八卷。失譯(今附北涼錄第一譯)。”

2) 같은 책, “大乘大集地藏十輪經十卷(第十三分一帙)。大唐三藏玄奘譯(出內典錄第二譯)。…右二經同本異譯。”

3) 『開元釋教錄』(T55, 603a), “占察善惡業報經二卷(亦名大乘實義經云出六根聚經)。外國沙門菩提燈譯(莫知年代出大周錄今附隋錄)。”

4) 『眾經目錄』(T55, 126c), “占察善惡業報經二卷 / 前二十一經。多以題注參差眾錄。文理復雜。真偽未分。事須更詳。且附疑錄。” ; 홍재성[법공](2002), 176-178 ; 張總, 金鎮戈 譯(2009), 33-34.

5) 박부자(2018), 220-222 ; 홍재성[법공](2002), 169.

6) 矢吹慶輝(1973), 593-601 ; 홍재성[법공](2002), 168.

7) 『大乘大集地藏十輪經』(T13, 728a), “(大慈恩寺沙門大乘光筆受。法海寺沙門神昉筆受。)”

8) 神昉은 『十輪經』 「序」와 『十輪經』의 注釋書인 『十輪經抄』도 撰述한 것으로 판단된다.

또 『점찰경』은 중국 찬술 가능성이 강력하게 제기되고 있기는 하지만, 『삼국유사』 『圓光西學』에 『점찰경』에 따른 占察寶에 대한 내용이 있어⁹⁾ 『점찰경』의 존재와 유통에 대해서는 별다른 이견은 없다. 주지하다시피 원광(555~638)은 진평왕대에 활약한 인물로 578년 유학하였다.¹⁰⁾ 이는 최소한 589년 이전에는 『점찰경』이 널리 유통되고 있었다는 것을 의미한다. 즉 『점찰경』은 중국 찬술의 소지는 있지만, 이 역시 유통과 관련해서는 뚜렷한 측면이 존재하는 것이다.

『십륜경』이 번역경전이라는 점과 시대적인 뚜렷함이라는 양자를 모두 구족하고 있다면, 『점찰경』은 중국 찬술설에 무게가 실리기는 하지만 유통시기만큼은 분명하다. 그런데 『지장경』 즉 『地藏菩薩本願經』에 이르면, 번역과 시기라는 두 가지 모두가 흔들리는 모습을 보이게 된다.

『지장경』의 번역자로 지목되는 인물은 于闐(호탄) 사람으로 695년 80권 『화엄경』의 가지고 낙양으로 와 695~699년 동안 번역한 實叉難陀(652~710)이다. 그러나 명대의 株宏(1532~1612)은 『지장경』 「序」에서, 이 경전의 번역자가 法燈과 法炬라는 다른 주장을 하고 있어 주목된다.¹¹⁾ 법등이 누구를 지칭하는 것인지는 불분명하다. 그러나 법거는 308년 竺法護가 『普曜經』을 번역할 때 필수로 참여했고, 法立과는 『大樓炭經』을 번역하는 등 총 142권을 역경한 西晉시대에 활약한 인물이다.¹²⁾ 만일 주광이 말하는 법거가 서진의 법거라면, 『지장경』의 번역은 매우 앞선 시기가 된다. 그러나 이후 『지장경』과 관련된 지장신앙에 대한 이렇다할 측면은 중국불교사에서 전혀 나타나지 않는다. 이는 지장신앙 안에서 『지장경』이 차지하는 위상으로 봤을 때 납득하기 어렵다. 그러므로 이 주장을 신뢰하기는 어렵다.

실제로 『지장경』의 서명이나 번역에 대한 언급은 당나라 때의 경전목록인

『大乘大集地藏十輪經序』(T13, 777a·b); 矢吹慶輝(1973), 638.

9) 『三國遺事』(T49, 1003a).

10) 圓光의 留學年度는 578년(25세)과 589년(36세)의 두 가지가 있으나, 이 중 전자가 학계의 일반적인 관점이다.

金福順(2006), 39.

11) 張總, 金鎮文 譯(2009), 22.

12) 『大唐內典錄』(T55, 232c).

『開元釋教錄』·『貞元新定釋教目錄』·『大周刊定眾經目錄』에 존재하지 않는다. 또 『지장경』은 송나라나 원나라 및 고려대장경에도 수록되어 있지 않고, 명나라 대장경에 와서야 비로소 살펴진다.¹³⁾ 이 때문에 후대에 중국에서 찬술되어 실차난타 등에 가탁된 것일 뿐이라는 주장도 대두하게 된다.¹⁴⁾ 현재 중국에서 가장 오래된 『지장경』에 대한 기록은, 송나라 때의 常謹에 의해 989년 찬술된 『地藏菩薩像靈驗記』 중 29번째인 『清泰寺沙門知祐感應地藏記』의 다음과 같은 내용이다.¹⁵⁾

沙門智祐는 西印度人이다. 天福年中(後晉의 연호, 936~944)에 (중국으로) 와서 清泰寺에 주석했다. 所持한 像經 中에 地藏菩薩變像과 『(지장보살)本願功德經』 梵夾이 있었다.¹⁶⁾

이 기록이 중요한 것은 10C초라는 명확한 시대와 인도 승려가 범본을 가지고 있었다는 측면이다. 범본의 존재란, 『地藏經』이 중국에서 찬술되었다는 주장에 대한 반론의 여지를 내포하기 때문이다.

『지장경』에 대한 가장 오래된 기록은 중국이 아닌 통일신라 하대에 살펴진다. 그것은 『삼국유사』 『臺山五萬真身』 속의 다음과 같은 기록이다.

赤任인 南臺의 南面에는 地藏房을 두어, 圓像의 地藏을 봉안하고는 붉은 바탕 위에 8大菩薩을 상수로 하는 一萬地藏像을 그려, 福田 五員으로 하여 금 낮에는 『地藏經』, 『金剛般若經』을 독송하고, 밤에는 占察禮懺를 하며 金剛社라 칭하라.¹⁷⁾

인용문은 신라오대산의 오만진신신앙 중에서 남대의 1만 지장신앙과 관

13) 한태식[普光](2011), 27.

14) 張總, 金鎮戊 譯(2009), 21-22.

15) 眞鍋廣濟(1976), 84-88.

16) 『地藏菩薩像靈驗記』(CBETA87, 594c), “沙門智祐. 是西印度人也. 天福年中來至. 而住清泰寺. 所持像經中. 有地藏菩薩變像. 并本願功德經梵夾.”

17) 『三國遺事』(T49, 999b), “赤任南臺. 南面置地藏房. 安圓像地藏及赤地畫八大菩薩為首一萬地藏像. 福田五員畫讀地藏經金剛般若. 夜占察禮懺. 稱金剛社.”

려된 측면이다. 여기에서 점찰예참이 원광이래의 『점찰경』과 관련된다고 볼 때, 『지장경』의 등장이란 하등 이상할 것이 없다.

이 기록은 성덕왕의 형인 보천의 유훈이므로¹⁸⁾ 성덕왕 재위 중 만년의 사건으로 추정해볼 수 있다. 성덕왕은 신라 제33대 왕으로 재위기간은 702~737년이다. 즉 730년 이후의 기록쯤으로 이해해 볼 수 있는 것이다. 이렇게 놓고 본다면, 위의 지우에 의한 천복연간의 기록보다 200여년이나 앞서게 된다. 또 『지장경』의 번역자로 지목되는 실차난타의 번역 추정시기와는 약 1세대 정도 차이가 나는데, 이는 양자사이의 전파에 따른 적절성의 입장에서 볼 때 타당하다고 판단된다.

이상과 같은 양상들을 놓고 본다면, 『지장경』은 경전목록이나 원대까지의 대장경에 미수록된 상황으로 볼 때, 중국에서 후대에 찬술되었다는 주장이 가능하다. 그러나 범본에 대한 기록과 『대산오만진신』에 따르면, 『지장경』은 늦어도 당나라 初唐시기에는 번역되어 유통되고 있어야만 한다. 이를 받아들인다면, 경전목록이나 원대까지 대장경에 미수록된 것은 단순누락이라는 관점이 가능하다. 즉 양자사이에는 자료에 따른 이질성에 의해서 두 경우가 모든 가능한 측면이 존재하는 것이다. 현재 두 가지 중 어떤 것이 맞다는 단정을 내리기는 쉽지 않다. 그러므로 이에 대한 방증으로 『지장경』의 내용적인 측면에 대한 검토를 요청받게 된다.

2. 지장과 冥府의 결합시기와 『지장경』

지장보살하면 흔히 명부와 연관되어 이해하기 쉽다. 그러나 지장삼부경 중 『십륜경』과 『점찰경』에는 지장과 명부를 연결시키는 이렇다할 구조가 등장하지 않는다.¹⁹⁾ 실제로 지장신앙의 중국유행 초기에는 관세음보살과 같은 현세이익적인 측면에서 받아들여졌다. 이는 觀音·地藏竝存像의 연구를 통해서 확인가능한데,²⁰⁾ 이와 같은 양상은 『십륜경』의 내용과도 일치되는 부

18) 같은 책.

19) 黃金順(2005), 66, “亡者追善 信仰은 이전의 『十輪經』에서는 보기 힘든 地藏의 功德이었다. … 云云”

20) 朴英淑(1983), 23-29; 黃金順(2005), 64-66.

분이다. 즉 지장과 명부를 연결하는 경전적인 측면은 지장삼부경 중에서 가장 늦은 시기에 등장하는 『지장경』과 관련된 제한적인 내용인 것이다. 이런 점에서 지장과 명부의 결합구조에 대한 시기판단은 『지장경』의 존재와 유행을 인지해 보게 해주는 한 단서가 될 수 있다. 왜냐하면 현존하는 지장관련 전적 중에서 『지장경』만이 지장과 명부의 연결 구조를 확보하는 명확한 영향력을 갖춘 경전이기 때문이다.

동아시아의 지장신앙에서 시왕을 지장과 결부시켜 지장시왕신앙으로 외연을 비약적으로 확대하는 중요전적은 唐末 成都府 大聖慈寺의²¹⁾ 藏川이 찬술한 1권으로 된 『시왕경』 즉 『預修十王生七經』이다.²²⁾ 중국불교에서는 지장보살을 특별히 地藏王菩薩이라고 하는데, 이는 지장보살이 시왕을 주도하는 왕 중의 왕이라는 의미 때문이다.²³⁾ 즉 지장과 시왕의 결합에 의해서 파생된 특칭인 것이다.

『시왕경』에는 명부시왕의 측면과 더불어 이의 구제자로서의 지장보살이 등장한다. 즉 지장과 명부의 결합구조가 존재한다는 말이다. 『시왕경』은 경으로 불리기는 하지만, 승려 장천이 찬술한 책일 뿐이다. 즉 번역된 경전과 같은 권위를 가질 수 없다는 말이다. 그럼에도 『시왕경』에 지장과 명부의 결합이 존재한다는 것은 그 이전에 이미 이와 같은 일반론이 지장신앙 안에 존재했다는 추정을 가능케 한다. 즉 지장신앙 안에서 명부와 연결이 존재하지 않았다면, 장천이 이를 『시왕경』 속에 기술할 수는 없었을 것이라는 말이다.

실제로 이와 같은 측면을 나타내주는 문헌이 돈황문서 S.3092호인 『還魂記』이다.²⁴⁾ 『환혼기』에는 襄州 開元寺의 승려 道明이 大曆 13(778)년에 죽어서 명부에 간 후, 염라왕과 지장보살을 만나는 내용이 기록되어 있다. 도명은 염라왕을 만나 확인되는 과정에서 龍興寺의 승려 道明과 바뀐 것이 확인되

21) 大聖慈寺는 大慈寺로도 불린 사찰로, 唐 肅宗의 至德년간인 756~758에 敕建되었다고 한다. 張總, 金鎮戊 譯(2009), 46.

22) 『預修十王生七經』이 일본으로 전래되어 변형된 것으로 『地藏菩薩發心因緣十王經』이 있다. 같은 책.

23) 金鎮戊(2011), 80의 脚註1.

24) 楊寶玉(2009), 375-377.

어 환혼된다. 이 과정에서 金鑲의 석장을 쥐고 납의를 걸친 지장보살을 만난다.²⁵⁾ 즉 지장과 명부의 뚜렷한 결합구조가 확인되는 것이다.

또 『환혼기』의 말미에서 도명은 師(獅)子를 목도하고 이에 관해서 지장보살에게 묻는다. 그러자 지장은 이 사자가 “大聖文殊菩薩의 化見(現)”으로 지장보살과 함께 “幽冥界에 있으면서 諸苦難을 구제한다.”고 대답해준다.²⁶⁾ 이는 당나라 초기부터 대두한 중국오대산 문수신앙이 不空金剛(705~774)에 의해 767년 金閣寺 건립과²⁷⁾ 776년 오대산 華嚴寺(현 顯通寺)에 들어가는 淸涼澄觀(738~839)의 영향에 의해 확대되면서,²⁸⁾ 지장신앙과 습합되는 양상을 보여준다. 그런데 여기에서는 지장이 主이며, 문수는 사자라는 축생으로서의 從일 뿐이다.²⁹⁾ 즉 이를 통해서 문수신앙을 넘어서는 강력한 지장신앙의 강조가 명부와 연관되어 존재하고 있는 것을 알게 되는 것이다.

초당에서 중당에 이르는 기간은 문수신앙이 鎮護國家적인 관점에서 크게 유행하여 772년에는 당나라의 모든 사찰에 文殊殿이 조성될 정도였다.³⁰⁾ 그런데 이런 상황에서도 지장신앙이 명부와 결부되면서 문수신앙을 포함하는 양상이 목도되는 것이다. 이는 명부라는 현세와는 다른 독자영역을 지장보살이 확보하면서 지장신앙이 비약적으로 발전하는 측면으로 이해해 볼 수 있다.

『환혼기』의 발견은 지장과 명부의 결합이 최소한 778년 이전에 완성되었다는 점을 분명히 한다. 만일 『지장경』이 이보다 뒤에 전래했거나 성립된 문헌이라면, 지장과 명부를 연결하는 또 다른 선행경전이 존재해야만 한다. 그러나 현재 이러한 경전의 존재는 인지되는 것이 없다. 즉 지장과 명부의 결합 구조에 있어서 『지장경』을 대체할만한 문헌은 존재하지 않는 것이다. 이는 『지장경』이 실차난타 시대쯤에 유행하였을 개연성에 무게를 실어준다.

25) 같은 책, 『還魂記』, 376, “錫振金鑲。納(納)裁雲水。”

26) 같은 책, 『還魂記』, 377, “乃觀□□師(獅)子。… 此是大聖文殊菩薩化見(現)在身。共吾同在幽冥。救諸苦難。”

27) 朴魯俊(1988a), 32; 金相範(2012), 72.

28) 朴魯俊(1988b), 111-117; 盧在性[慧南](1999), 7-17.

29) 楊寶玉(2009), 377, “道明問。菩薩。此是何畜也。敢近賢聖。”

30) 『代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集』(T52, 841c-842a); 金相範(2012), 72-74.

그러나 『지장경』에 의해서 지장과 명부의 연결이 처음으로 등장하는 것은 아니다. 실차난타가 『화엄경』을 가지고 낙양으로 오는 것은 695년이다. 그런데 낙양의 용문석굴에는 680년대부터 망자추선과 관련된 지장보살상의 조성이 확인되는 양상이 확인되기 때문이다.³¹⁾ 이외에도 청량징관의 『隨疏演義鈔』 권42에는 『纂靈記』를 인용한 684년의 기록으로 지장과 명부의 연결양상이 확인된다.³²⁾ 즉 『지장경』을 실차난타가 700년경에 번역했다 하더라도, 이러한 『지장경』의 존재만으로는 해소되기 어려운 선행하는 예가 존재하는 것이다.

이와 관련해서 주목되는 측면이 앞서 『淸泰寺沙門知祐感應地藏記』에서 살펴지는 『지장경』의 범본에 대한 부분이다. 범본의 존재는 『지장경』의 본격적인 번역 이전에도 부분적인 내용이 알려지면서 지장과 명부의 연결 관계가 나타나게 되었을 가능성을 내포하기 때문이다. 체계적인 번역 이전에도 지장과 명부의 결합이 중국불교적인 높은 설득력을 가질 수 있는 것은 Kṣiti-garbha에³³⁾ 대한 한자 번역인 ‘地藏’이라는 단어가 명부와의 의미적인 연결을 환기하기 때문이다. 즉 지장과 명부의 결합이 먼저 시작되고, 이에 대한 체계적인 요구가 존재하면서 『지장경』의 번역이 이루어졌을 수 있다는 말이다.

실차난타가 『지장경』의 번역자인지, 또 이 시기에 『지장경』이 존재했는지는 불분명하다. 그러나 실차난타의 시기에 지장과 명부의 결합이 완성되는 것만은 분명해 보인다. 이는 용문석굴과 향당산석굴의 지장보살상과 관련된 造像記 연구를 통해서 확인된다. 즉 이 시기에 이르면 지장보살상 조상에 지장과 명부의 결합구조가 급증하는 것이다.³⁴⁾ 이는 초당시기에 『지장경』과

31) 김아름(2015), 309-311; 黃金順(2005), 66; 河原由雄(1974), 99-100.

32) 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(T36, 324b), “即纂靈記云文明元年。洛京人。姓王。名明幹。既無戒行。曾不修善。因患致死。見彼二人引至地獄。地獄門前見有一僧云。是地藏菩薩。乃教王氏誦一行偈。其文曰若人欲了知。三世一切佛。應當如是觀。心造諸如來。菩薩既授經偈謂之曰。誦得此偈能排地獄之苦。王氏既誦。遂入見閻羅王。王問此人曰。有何功德。答唯受持一四句偈。具如上說。王遂放免。”

33) 櫻井德太郎(1988), 4.

34) 河原由雄(1974), 99-100.

같은 지장과 명부의 구조를 완성 짓는 모종의 사건이 존재했음을 입증해주는 방증자료가 되기에 충분하다.

끝으로 실차난타의 『지장경』 번역설과 관련해서 주목되는 것은 실차난타가 중앙아시아의 于闐(Ku-stana) 사람이라는 점이다. 우전은 실크로드의 서역남로에 위치하는 국가로 비사문천왕을 시조신으로 섬기는 인도문화가 강한 지역이다.³⁵⁾ 지장신앙과 관련해서 우전이 주목되는 것은 지장보살의 淨土로까지 인식되는 佉羅帝耶山(佉羅堤耶山, Kharadīya)이 우전의 서남쪽에 위치한 카라카쉬의 Kohmari산으로 비정되고 있기 때문이다.³⁶⁾ 거라제야산은 『십륜경』에 등장하는 『십륜경』이 설해지는 산이다.³⁷⁾ 이 때문에 지장신앙이 거라제야산을 중심으로 발달했다는 연구가 나타나게 되는 것이다.³⁸⁾ 즉 지장보살의 기원이 인도인 것은 맞지만 이의 발달과 완성은 중앙아시아라는 말이다. 마치 『화엄경』이 남인도에서 시작되지만 大經의 완성은 중앙아시아인 것과 유사한 구조라고 이해하면 되겠다.³⁹⁾

이런 점에서 본다면, 우전 출신의 실차난타가 『지장경』과 관련되었을 개연성은 한층 높아진다. 즉 우전 서남쪽의 거라제야산을 중심으로 완성된 『십륜경』과는 또 다른 지장신앙이 우전에 존재했고, 이의 번역이 우전 출신의 실차난타와 연관되어 나타나고 있는 것이다. 이는 『지장경』이 인도적인 기원이 약한 상황에서 범본의 개연성을 확보하는 동시에, 실차난타에 의해서 번역될 수 있는 조건을 충족한다는 점에서 주목된다. 왜냐하면 이렇게 되면, 초당기 지장과 명부의 결합구조 완성과 이후의 조상기에서 확인되는 변화, 그리고 「환혼기」나 『시왕경』의 성립에 대한 부분들이 모두 무리 없이 연결될 수 있기 때문이다. 또 이는 앞항에서 검토한 「대산오만진신」의 730년대 『지

35) 『大唐西域記』(T51, 943b), “乃往毘沙門天神所祈禱請嗣。神像額上剖出嬰孩。捧以回駕國人稱慶。既不飲乳恐其不壽。尋詣神祠重請育養。神前之地忽然隆起。其狀如乳。神童飲吮。遂至成立。智勇光前風教遐被。遂營神祠宗先祖也。自茲已降奕世相承。”; 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』(T50, 251a).

36) 김태훈(2011), 352; 羽溪了諦(1971), 680-695.

37) 『大乘大集地藏十輪經』(T13, 721a), “一時。薄伽梵在佉羅帝耶山。諸牟尼仙所依住處。”; 『大方廣十輪經』(T13, 681a), “一時。佛在佉羅堤耶山。牟尼仙所住之處。”

38) 羽溪了諦(1971), 680-695.

39) 高崎直道, 鄭舜日譯(1996), 30-31.

장경』 기록과도 충돌하지 않게 된다. 즉 현존하는 지장관련 자료들이 공통으로 가리키는 것은 『지장경』에 대한 실차난타의 번역인 것이다.

그럼 다음 항에서는 『지장경』의 내용이 중국문화배경과는 이질적인 것이라는 점을 지적해서, 중국 친술이 불가능한 경전임을 변증해보도록 하겠다.

Ⅲ. 『지장경』의 모계양상과 인도문화

1. 인도불교에서 확인되는 모계 중심의 효

중국문화는 고대로부터 父系氏族制를 기반으로 하며, 殷나라 제19대 般庚에 의해 제기된 嫡長子相續制와 조상숭배인 manism은 이후 중국전통의 가장 중요한 축을 구성하게 된다.⁴⁰⁾ 이와 같은 이중구조에 의해서, 중국문화 속의 여성은 차별되며 철저하게 소외되는 모습을 나타낸다.

선진유교에서 仁과 더불어 가장 중시된 실천덕목인 孝는 유교의 남성중심 문화를 대변하는 가치이다. 이는 유교의 윤리관을 대변하는 三綱五倫 속에 ‘父爲子綱’과 ‘父子有親’은 있어도 母와 子의 관계는 언급되지 않는 것을 통해서 분명해진다. 남성주의 구조에서 어머니는 아버지에 의해서 언제든지 바뀔 수 있는 제한적인 존재였다. 즉 유교에서의 효는 철저하게 남성중심 체계 안에서 존재하는 것이다. 이로 인해 효의 사후 연장선인 제사에 있어서도 여성은 祭需를 장만하는 주체이지만 제사의 주체인 祭主가 되지는 못한다. 심지어 어머니는 성씨가 다르다는 이유로 제사에 참석하지 못하는 상황이 존재하기도 한다. 이와 같은 인식은 『孝經』이 남성주의적인 측면을 넘어, 유교의 기초교재인 『四字小學』의 첫 구절이 “父生我身 母鞠我身”으로 되어 있는 것을 통해서도 분명해진다. 즉 부계씨족에 따른 혈통중심적인 측면이 바로 유교의 효 전통이자, 중국문화권의 배경인 것이다.

이에 반해서, 인도의 효 전통에는 모계와 관련된 측면이 존재하고 있어 주목된다. 실제로 불교경전에 수록된 효와 관련된 내용들은 한결같이 부계보

40) 申採湜(2004), 24.

다는 모계를 중시하는 모습이 살펴진다. 이를 간략히 제시해보면 다음과 같다.

- ① 五逆罪에 있어서 殺母가 殺父의 앞에 언급됨
- ② 붓다는 도리천의 어머니를 위해서 3개월간 爲母說法을 행하심
- ③ 붓다는 열반 후에 아들의 죽음을 슬퍼하는 도리천에서 온 어머니를 위해, 관에서 일어나 위로의 설법을 행하심
- ④ 『관무량수경』 『서분』에는 분노한 阿闍世가 어머니를 헤치려하자, 대신 月光이 ‘아버지를 죽였다는 말은 있어도 어머니를 죽였다는 말은 들어보지 못했다’면서 무력시위를 암시하는 강력한 반대를 함
- ⑤ 붓다의 중요 제자인 사리불과 부루나는 모계의 유포에 의한 이름을 가지고 있음

먼저 ① 五逆罪란, 殺母·殺父·殺阿羅漢·惡心出佛身血·破僧伽로 이는 無間業의 과보를 산출하는 불교 최고의 죄악이다.⁴¹⁾ 그런데 여기에서 등장 항목을 보면 살모가 살부에 앞서 등장한다. 이는 살모가 살부에 비해서 근소하지만 더 중한 비중을 확보한다는 의미로 이해될 수 있다.

② 붓다의 忉利天 爲母說法은 붓다 탄생 7일 후에 사망하는 마야부인을 위한 3개월간의 특별한 설법으로 코살라국에서 千佛化現의 大神變을⁴²⁾ 보인 직후에 이루어지는 사건이다.⁴³⁾ 물론 마야부인은 붓다를 생산한 뒤 7일 만에 사망하지만, 정반왕은 천수를 누리므로 정반왕에게는 이러한 필연성이 없었을 수도 있다. 그러나 정반왕과 관련해서는 위모설법과 같은 특별한 설법양상은 일체 존재하지 않는다.

③ 슬퍼하는 어머니를 위해서 열반 후 관에서 일어났다는 기록은 『大唐西

41) 『阿毘達磨大毘婆沙論』(T27, 85a), “云何業障。謂五無間業。何等爲五。一害母。二害父。三害阿羅漢。四破僧。五惡心出佛身血。”; 『阿毘曇心論經』(T28, 843b) 等.

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

43) 『僧伽羅刹所集經』에서는 이 사건을 成道 후 7년으로 보고 있다. 『僧伽羅刹所集經』(T4, 114b), “第七於三十三天。”

域記』 권6 등에 수록되어 있으며,⁴⁴⁾ 이와 관련된 그림이 동아시아에서는 <涅槃圖>에 거의 빠짐없이 등장하고 있다. 한국에는 <열반도>가 별도의 장르로 자리 잡지 못했기 때문에 八相圖 안의 8번째 그림인 <雙林涅槃相> 속에서 살피질 뿐이다.

붓다가 열반 후에 움직였다는 것은 법의 상속이나 열반의 개념 등과 관련해서 매우 중요한 의미를 가진다.⁴⁵⁾ 실제로 붓다가 열반 후에 움직인 내용은 이외에 아난에게 운구 방향과 관련해 팔을 내밀어 길을 지시하셨다는 것과 마하가섭에게 예배토록 발을 보이셨다는 소위 櫛示雙趺 뿐이다.⁴⁶⁾ 이 중 아난과 마하가섭에 대한 것은 법의 상속과 관련된 의미로 이해된다. 그런데 이와 대등한 정도의 비중으로 어머니에 대한 위로와 설법이 존재하는 것이다.

④ 『관무량수경』 『序分』은 아세세왕의 빔비사라왕 유포와 죽음이라는 소위 ‘왕사성의 비극’을 배경으로 하고 있다.⁴⁷⁾ 그런데 여기에는 부왕을 돕는 韋提希부인의 행동과 이를 알고 분노하여 어머니를 죽이려고 하는 아세세왕의 거친 반응이 묘사되어 있다. 이 과정에서 일종의 반정대신들 조차 어머니에 대한 살해는 문화배경적인 정당성이 결여된 것이라는 비판을 하고, 이로 인해서 아세세왕도 어머니를 죽이지 못하는 것으로 나타난다.⁴⁸⁾

⑤ 사리불과 부루나는 『維摩經』 『弟子品』에 의해서 후일 10대제자로 인식되는 인물들이다.⁴⁹⁾ 그런데 이들은 각각 舍利子和 富樓那彌多羅尼子로서, ‘누구의 아들’이라는 모계의 명칭을 사용하고 있다. 이는 모계적인 효를 강조하는 인도문화가 어떻게 불교에 영향을 미치게 되는지에 대한 단서를 제공해준다. 특히 부루나는 교진여의 조카로 석가족이다.⁵⁰⁾ 즉 석가족과 관련해

44) 『大唐西域記』(T51, 904a·b), “有窣堵波。是摩訶摩耶夫人哭佛之處。… 告摩耶夫人曰。大聖法王今已寂滅。摩耶聞已悲哽悶絕。與諸天眾至雙樹間。… 如來聖力金棺自開。放光明合掌坐。慰問慈母遠來下降。諸行法爾。願勿深悲。”

45) 테오도르 체르바츠키, 연암종서 譯(1993), 106-110; 平川彰(2006), 329-330.

46) 붓다께서涅槃 이후 3번 움직이신 사건을 소위 ‘三從棺出’이라고 한다.

『大唐西域記』(T51, 904b·c), “三從棺出。初出臂。問阿難治路。次起坐。為母說法。後現雙足。示大迦葉波。”

47) 廉仲燮(2008), 17-23.

48) 廉仲燮(2010), 443.

49) 『維摩詰所說經』(T14, 539c-544a).

서도 붓다 당시까지 모계적인 유풀이 일정부분 존재하고 있었던 것이다.

이상의 다섯 가지 중 일부는 그 기원이 초기불교로까지 거슬러 올라가는 오랜 연원을 가지고 있다. 물론 여기에는 ②나 ③과 같은 신이한 윤색이 가미된 측면도 존재한다. 그러나 이와 같은 윤색이 존재하는 이유 역시도 인도불교의 모계 효 문화와 관련된다는 점을 간과해서는 안 될 것이다.

이외에도 모계 효와 관련해서는 중국에서 찬술되었다고 평가받는 경전으로, 동아시아 불교전통에서 널리 유풀되는 『盂蘭盆經』·『目蓮經』·『父母恩重經』이 있다. 그러나 필자는 이들 경전 역시 중국적인 윤색의 가능성은 인정되지만, 그 원형은 인도문화와 관련된다고 판단한다. 그것은 중국문화적인 배경만으로는 모계 효라는 과감한 인식을 도출할 수 없기 때문이다. 그럼에도 이들 경전들에는 부계 효 구조를 완전히 배제한 모계 효만의 강조를 완성하고 있어 시사하는 바가 적지 않다.

새로운 경전의 찬술에서 문화배경과 시대배경을 완전히 단절시키는 것은 불가능하다. 이는 『금강경』에 불멸 후 500세라는 언급이 있는 것이나, 『법화경』에 불탑신앙이나 法師에 대한 내용이 기록되어 있는 것 등을 통해서 분명해진다. 이런 점에서 부계 효에 대한 안배가 전혀 없는 모계 효의 구조만으로 점철되어 있는 『우란분경』·『목련경』·『부모은중경』은 윤색에 의해서 중국화되었을 수는 있어도 그 원형만큼은 인도문화와 직결된다는 판단이 가능한 것이다.

2. 『지장경』의 모계 효와 여성에 대한 인식

『지장경』의 특징은 크게 ‘모계 효’와 ‘지옥 구제’라는 지장과 명계와의 연결로 이해해 볼 수 있다. 이 중 본고와 관련해서 인도문화에 대한 모계 효와 여성에 대한 관점을 정리해 보면 다음과 같다.

① 『지장경』의 설법처와 시기가 도리천 為母說法の 상황임⁵¹⁾

50) 韓甲振 譯(1995), 9.

51) 『地藏菩薩本願經』(T13, 777c).

② 지장보살이 전생에 覺華定自在王如來의 像法시대를 만나 바라문의 딸로서 무간지옥에 떨어진 어머니(悅帝利)를 구원함⁵²⁾

③ 지장보살의 問者로서 마야부인이 등장해 무간지옥에 대해서 물어봄⁵³⁾

④ 지장보살이 전생에 淸淨蓮華目如來의 상법시대를 만나 光目이라는 여인의 몸으로 지옥에 떨어진 어머니를 구원함⁵⁴⁾

⑤ 지장보살을 공양하는 이가 여인의 몸을 싫어하면, 여인이 없는 세계에 나서 다시는 여인의 몸을 받지 않게 됨⁵⁵⁾

먼저 ① 『지장경』이 도리천 위모설법 상황에 부가되어 있다는 것은, 이 경전이 전체적으로 여성주의적인 관점에서의 효를 표방하고 있다고 이해해도 큰 무리가 없다. 즉 경전이 전반적으로 모계 효에 초점이 맞추어져 있는 것인데, 이는 ③에서 지장보살의 중요한 問者로 마야부인이 등장하는 것으로까지 연결된다.

②와 ④는 『지장경』에서 가장 중요한 지장보살의 본생담인데, 역시 모두 여인의 몸으로 지옥에 떨어진 어머니를 구제하는 것으로 되어 있다. 그런데 두 본생담에는 공통적으로 상법시대라는 언급이 나온다. 이는 이 경전의 찬술시기가 상법시대라는 점을 염두에 두고 있는 것이 아닌가 한다. 상법이란 경전에 따라서 기간이 달리 설정되기는 하지만, 정법기간 500년 이후의 500년과⁵⁶⁾ 1000년을 의미한다.⁵⁷⁾

상법시대에 대한 인식은 『지장경』의 중국 찬술 주장과 관련해서 주목되는 측면이다. 중국불교는 일반적으로 『周書異記』에 입각해, 붓다의 연대를 B.C 1030~B.C 949년으로 인지하고 있었다. 이 때문에 信行(540~594)은 삼계교운동을 전개함에 있어서, 말법시대의 기점을 B.C 949년에서부터 정법 500년

52) 같은 책, (778b-779a).

53) 같은 책, (779c-780a).

54) 같은 책, (780c-781a).

55) 같은 책, (782c), “盡此一報女身。百千萬劫。更不生有女人世界。何況復受。除非慈願力故。要受女身。度脫眾生。承斯供養地藏力故。及功德力。百千萬劫。不受女身。”

56) 『悲華經』(T3, 211b) 等.

57) 『大方等大集經』(T13, 379c) 等.

과 상법 1000년이 경과한 552년으로 인식했다.⁵⁸⁾ 삼계교가 수나라에서부터 中唐 때까지 유행했다는 점을 고려하고,⁵⁹⁾ 또 삼계교의 말법사상이 『십륜경』과 밀접한 연결 관계를 구축하고 있다는 점을 고려한다면, 『지장경』의 상법시대라는 인식과는 차이가 있다. 즉 『지장경』이 중국에서 찬술되었고, 또 지장신앙과 관련해서 삼계교가 그 이전에 유행했다는 점을 고려한다면, 『지장경』의 시대인식에는 상법보다는 말법시대가 들어가는 것이 더 타당하다는 말이다.

물론 『지장경』 안에서 상법시대가 등장하는 것이 곧장 『지장경』의 찬술시기를 비정하는 명확한 근거가 될 수는 없다. 그러나 최소한 중국에서 찬술되었고, 또 내용 속에 지옥에 대한 다양한 징벌양상과 지장보살의 구원구조가 등장한다는 점을 고려한다면, 상법보다는 말법이 보다 타당하다는 말이다.

끝으로 ⑤에서는 여성의 몸에 대한 不淨과 거부가 나타나는데, 여기에서 ‘여성이 없는 세계’라는 관점은 지극히 인도문화적인 측면이라는 점에서 주목된다. 여성을 남성에 비해서 하열한 존재로 인식하는 것은 중국이나⁶⁰⁾ 인도나 마찬가지이다. 그러나 여성의 신체를 혐오하여 남성으로 태어나기를 원하는 것은 윤회론에 기반한 인도문화 속에만 존재한다. 더구나 이상세계에 여성이 존재하지 않는다는 설정은 서방극락과 같은 곳에서 확인되는 지극히 인도문화적인 관점이다.⁶¹⁾ 중국문화 배경에는 이상향에 여성이 존재하지 않는다는 구조는 전혀 존재하지 않으며, 존재할 수도 없다.⁶²⁾ 이는 인도의 금욕주의 문화와 관련된 특징으로, 중국문화 속의 유교나 도교는 모두 재가적이어서 절욕은 있을지언정 금욕은 존재하지 않기 때문이다. 그러므로 여성이 존재하지 않는 세계에 대한 인식을 통해서, 중국문화와는 다른 인도문

58) 김철수(1998), 260.

59) 권탄준(2017), 168-170; 강경중(2017), 19-21.

60) 『周易』, “ZY繫辭上01, 天尊地卑, 乾坤定矣. 卑高以陳, 貴賤位矣.”

61) 『佛說無量壽經』(T12, 268c), “設我得佛. 十方無量不可思議諸佛世界. 其有女人聞我名字. 歡喜信樂. 發菩提心. 厭惡女身. 壽終之後復為女像者. 不取正覺.”

62) 道敎에서 가장 유명한 神仙인 八仙 중에는 何仙姑(瓊)와 藍采和의 두 사람이 여성이다. 藍采和는 원나라부터는 남성으로 인식되기도 한다. 이러한 中國文化의 관점은 女人五障說 등의 印度佛敎적인 요소와는 차이가 크다.

화적인 측면을 인지해 볼 수가 있는 것이다.

이외에도 『지장경』 속에는 망자의 중음기간인 49일이나,⁶³⁾ 추선공양의功德 배분과 관련된 7분의 1이라는⁶⁴⁾ 7진법적인 개념이 등장하는 모습이 확인된다. 7진법은 4진법과 더불어 붓다 당시부터 사용되던 진법체계로 서북인도에서 보다 광범위하게 사용되었다.⁶⁵⁾ 그런데 중국문화전통에서는 사용되지 않는 7진법 체계가 『지장경』 속에서 살피지는 것이다.⁶⁶⁾

물론 『지장경』에 중국문화적인 측면이 전혀 존재하지 않는 것은 아니다. 이것이 분명한 것은 지장보살상을 조성할 때 남쪽으로 모시라는 부분이다.⁶⁷⁾ 인도문화는 무더위 때문에 남향을 피하고 동향을 선호한다. 이 때문에 사원도 동향으로 입구를 내며,⁶⁸⁾ 붓다의 출가외⁶⁹⁾ 성도⁷⁰⁾ 역시 모두 동향으로 이루어진다. 이는 일조량이 적은 중국문화권에서 일찍부터 君人南面之術

63) 『地藏菩薩本願經』(T13, 779a), “無毒答曰。此是閻浮提造惡眾生生死之者。經四十九日後。無人繼嗣為作功德。救拔苦難。生時又無善因。當據本業所感地獄。自然先渡此海。” ; (784a), “若能更為身死之後。七七日內。廣造眾善。能便是諸眾生。永離惡趣。得生人天。受勝妙樂。現在眷屬。利益無量。” ; (784b), “無常大鬼。不期而到。冥冥遊神。未知罪福。七七日內。如癡如聾。” ; (784b), “是命終人。未得受生。在七七日內。念念之間。望諸骨肉眷屬。與造福力救拔。”

64) 같은 책, (784b), “若有男子女人。在生不修善因。多造眾罪。命終之後。眷屬小大為造福利一切聖事。七分之中。而乃獲一。六分功德。生者自利。” ; (784b), “如精勤護淨。奉獻佛僧。是命終人。七分獲一。”

65) 廉仲燮(2009), 244-253.

66) 『地藏菩薩本願經』(T13, 783a), “至七日已來。” ; (783b), “或七遍。” ; (783b), “乃至一七日中。” ; (783b), “七日之中。” ; (788a), “一日至七日。” ; (788a), “是人更能三七日中。” ; (788b), “一七日。或三七日。” ; (788c), “三七日中念其名。” ; (789a), “三七日內勿殺害。” ; (789c), “得七種利益。”

67) 『地藏菩薩本願經』(T13, 787a), “於南方清潔之地。以土石竹木。作其龕室。是中能塑畫。乃至金銀銅鐵。作地藏形像。燒香供養。瞻禮讚歎。”
地藏菩薩과 관련해서는 南方에서 왔다는 내용이 있으므로(『大乘大集地藏十輪經』, T13, 772b, “現聲聞像。從南方來。), 이南向에 대한 기록을 이와 연관시켜 이해해 보려는 시도도 가능하다. 그러나 내용상으로 볼 때, 이는地藏菩薩이 南方에서 왔다는 측면과는 무관해 보인다.

68) 『大唐西域記』(T51, 869b·c), “三主之俗東方為上。其居室則東闢其戶。旦日則東向以拜。人主之地南面為尊。”

69) 『大唐西域記』(T51, 901b), 等.

70) 安良圭(2009), 166.

이라고 해서 남향을 선호하는 것과는 다르다.⁷¹⁾ 이 때문에 인도문화와 중국 문화가 교차하는 중앙아시아 지역에서는 사원의 입구를 어떤 방향으로 냈느냐에 따라서, 인도문화와 중국문화의 시대별 영향관계를 인지해보는 지표로 삼기도 한다. 그런데 『지장경』에는 존상을 모시는데 있어서 남향이라는 지극히 중국문화적인 측면이 드러나고 있는 것이다.

그러나 『지장경』 속에서 확인되는 뚜렷한 중국문화적인 측면은 이 남향에 대한 것이 유일하다. 즉 인도문화적인 부분은 많은데 비해, 중국문화적인 것은 지극히 제한적일 뿐이라는 말이다. 이는 『지장경』이 중국에서 찬술되었다기보다는 인도문화가 강하고 중국문화도 일정 부분 영향이 미칠 수 있는 중앙아시아에서 찬술되었을 개연성을 환기한다. 이러한 문화배경에 입각한 내용들을 고려해본다면, 『지장경』은 중국 찬술이라기보다는 우전과 같은 중앙아시아의 찬술로 보는 것이 보다 타당하다고 하겠다.⁷²⁾

IV. 결론

이상을 통해서 『지장경』과 관련된 2가지 문제점인 유행시기와 중국 찬술설의 문제점에 대해서 검토해 보았다.

지장과 명부의 결합 및 지장보살상에 대한 조상기의 언급을 통해서 초당기라는 것을 알 수 있다. 그러나 초당기 이전 지장과 관련된 두 경전인 『십륜경』과 『점찰경』에는 지장과 명부의 결합구조가 두드러지는 것이 없다는 점에서, 이는 초당기에 지장과 관련된 중요한 흐름이 존재했다는 것을 의미한다. 현존하는 지장관련 자료들은 이 시기와 관련해서 『지장경』의 유행 외에는 다른 가능성이 존재하지 않음을 알게 한다. 이런 점에서 『지장경』의 중국 유행은 초당기로 보는 것이 타당하며, 『지장경』이 唐·宋교체기인 五代十國 시대에 만들어졌다는 관점은 수정되어야 한다.

71) 『漢書』30, 『藝文志(諸子略序)』, “君人南面之術：1.人君，君主也。2.君人，治理人民。南面，帝王之位南向，故稱君王為南面。”；金一權(2000), 209-210.

72) 羽溪了諦(1971), 680-695.

다음으로 중국 찬술과 관련해서, 『지장경』에서 살피지는 모계 효의 일관성은 중국전통에서는 살피지지 않는 인도문화적인 측면이다. 그러므로 이를 통해서 이 경전이 인도문화 배경 속에 존재하는 지역에서 만들어졌다는 추론이 가능하다. 그러나 『지장경』에는 남향이라는 중국문화적인 요소도 일부 살피진다. 그러므로 『지장경』은 인도문화가 주류이며, 중국문화도 일정부분 작용할 수 있는 지역을 배경으로 찬술되었을 개연성이 크다. 이런 점에서 본다면, 『지장경』 역시 『십륜경』과 마찬가지로 우전지역에서의 찬술 타당성이 높게 판단된다.

기존에 『지장경』과 관련된 인물은 우전 출신의 초당기 인물인 실차난타이다. 그런데 위의 검토들을 토대로 본다면, 중국 내의 유행시기나 범본의 존재 및 성립지역의 조건 등에 비추어볼 때 이의 가능성은 상당히 크다. 특히 실차난타의 출신국이 우전이라는 점에서 더욱 그렇다. 그러므로 새로운 자료가 발견되지 않는 현재의 시점에서는 『지장경』을 실차난타의 번역으로 이해해도 큰 무리는 없다. 이는 이와 같은 관점이 현존하는 자료와 내용상으로 봤을 때, 후대의 중국 찬술설 등에 비해 보다 합리적이며 높은 타당성을 확보하기 때문이다.

참고문헌

- 『悲華經』, T3.
『僧伽羅刹所集經』, T4.
『佛說無量壽經』, T12.
『大方等大集經』, T13.
『大方廣十輪經』, T13.
『地藏菩薩本願經』, T13.
『大乘大集地藏十輪經』, T13.
『維摩詰所說經』, T14.
『阿毘達磨大毘婆沙論』, T27.
『阿毘曇心論經』, T28.
『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』, T36.
『三國遺事』, T49.
『大唐大慈恩寺三藏法師傳』, T50.
『大唐西域記』, T51.
『代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集』, T52.
『眾經目錄』, T55.
『大唐內典錄』, T55.
『開元釋教錄』, T55.
『地藏菩薩像靈驗記』, CBETA87.

班固撰 『漢書』.

『周易』.

韓甲振譯(1995), 『2500年前的比丘·比丘尼의 詩』, 서울: 韓振出版社.

申採湜(2004), 『東洋史概論』, 서울: 三英社.

安良圭(2009), 『붓다의 入滅에 관한 研究』, 서울: 民族社.

- 高崎直道, 鄭舜日 譯(1996), 『華嚴思想의 展開』, 『華嚴思想』, 서울: 經書院.
- 張總, 金鎮戊 譯(2009), 『地藏 I-經典과 文獻資料 研究』, 서울: 東國大學校出版部.
- 中村元, 金知見 譯(1990), 『佛陀의 世界』, 서울: 金英사.
- 테오도르 체르바츠키, 연암중서 譯(1993), 『涅槃의 概念』, 서울: 經書院.
- 矢吹慶輝(1973), 『三階教の研究』, 東京: 岩波書店.
- 楊寶玉(2009), 『敦煌本佛敎靈驗記校注研究』, 甘肅省: 甘肅人民出版社.
- 櫻井德太郎(1988), 『地藏信仰』, 東京: 雄山閣.
- 羽溪了諦(1971), 『『大集經』と佉羅帝との關係』, 『羽溪博士米壽記念-仏敎論說選集』, 東京: 大藏出版社.
- 眞鍋廣濟(1976), 『地藏菩薩の研究』, 京都: 三密堂書店.
- 平川彰(2006), 『インド佛敎史上』, 東京: 春秋社.
- 강경중(2017), 『信行의 三階敎에 대한 고찰』, 『人文學研究』 106, 忠南大學校人文科學研究所.
- 권탄준(2017), 『三階敎 信行禪師의 사회적 실천의 보살행』, 『東아시아佛敎文化』 29, 東아시아佛敎文化學會.
- 金福順(2006), 『圓光法師의 행적에 관한 종합적 고찰』, 『新羅文化』 28, 東國大學校新羅文化研究所.
- 金相範(2012), 『唐代 五臺山 文殊聖地와 國家權力』, 『東洋史學研究』 119, 東洋史學會.
- 김아름(2015), 『觀音·地藏竝立 圖像의 淵源과 唐·宋代의 觀音·地藏竝立像』, 『講座美術史』 45, 韓國美術史研究所.
- 金一權(2000), 『唐宋代의 明堂儀禮 變遷과 그 天文宇宙論的 運用』, 『宗敎와 文化』 6, 서울大學校 宗敎問題研究所.
- 金鎮戊(2011), 『中國 地藏信仰의 淵源과 金地藏』, 『淨土學研究』 15, 韓國淨土

學會.

김철수(1998), 「佛敎의 末法思想과 三階敎의 사회 활동성」, 『東洋社會思想』 1, 東洋社會思想學會.

김태훈(2011), 「韓國 地藏信仰의 原流」, 『韓國思想과 文化』 56, 韓國思想文化學會.

盧在性[慧南](1999), 「澄觀의 五臺山 信仰」, 『中央增加大學論文集』 8, 中央增加大學校.

朴魯俊(1988a), 「唐代 五臺山信仰과 不空三藏」, 『嶺東文化』 3, 關東大學校 嶺東文化研究所.

(1988b), 「唐代 五臺山信仰과 澄觀」, 『嶺東文化』 3, 關東大學校 嶺東文化研究所.

박부자(2018), 「三階敎의 普法普佛思想」, 『佛敎研究』 48, 韓國佛敎研究院.

朴英淑(1983), 「高麗時代 地藏圖像에 보이는 몇 가지 問題點」, 『美術史學研究』 157, 韓國美術史學會.

廉仲燮(2010), 「高麗 <觀經序分變相圖>의 내용과 의미 고찰 I - 「觀經序分」의 내용분석과 역사적 배경을 중심으로」, 『溫知論叢』 24, 溫知學會.

(2008), 「『觀無量壽經』 「序分」의 來源과 의의 고찰」, 『大同哲學』 44, 大同哲學會.

(2009), 「불교 숫자의 상징성 고찰-4와 7을 중심으로」, 『宗敎研究』 55, 韓國宗敎學會.

李柱亨(1993), 「佛傳의 ‘舍衛城神變’ 說話」, 『震檀學報』 76, 震檀學會.

한태식[普光](2011), 「地藏思想에 관한 연구」, 『淨土學研究』 15, 韓國淨土學會.

홍재성[법공](2002), 「三階敎와 地藏信仰」, 『淨土學研究』 5, 韓國淨土學會.

黃金順(2005), 「觀音·地藏菩薩像의 來世救濟 信仰」, 『美術史研究』 19, 美術史研究會.

河原由雄(1974), 「敦煌畫地藏圖資料」, 『佛敎美術』 97, 佛敎藝術學會.

<Abstract>

A Review on Validities of Chinese Vogue Days of
『Kṣitigarbha-sūtra(地藏經)』 and its Documentation in Indian
Culture

Youm, Jung-Seop(Ja-Hyun)*

『Kṣitigarbha-praṇidhāna-sūtra(地藏菩薩本願經)』 has a very important and unique position with regard to the vogue of Kṣitigarbha faith in East Asia. It is because the sūtra is establishing the connection structure between Kṣitigarbha-bodhisattva and afterlife.

By the way, though the 『Kṣitigarbha-sūtra』 was translated by Śikṣānanda in early days of Tang Dynasty, it is not found in the Buddhist scripture list of Tang at all. Because of this, the suspicion about the translation by Śikṣānanda as well as the view that it was written in China during the late days of Tang or 5 Dynasties Age was strengthened.

In this paper, such argument is questioned on the ground that the 『10-king sūtra(十王經)』 was written by Jangcheon(藏川) in the end of Tang Dynasty and that the connection between Kṣitigarbha-bodhisattva and afterlife was already confirmed in 778 from 『Hwanhongi(還魂記)』 among Tunhuang documents. In other words, the connection between Kṣitigarbha-bodhisattva and afterlife must have been established before these documents, and this is the evidence pointing out the existence of 『Kṣitigarbha-sūtra』.

In fact, there are many other evidences such as the record on 『Kṣitigarbha-sūtra』 in 『Daesan Oman Jinsin(臺山五萬真身)』 of 『Samguk Yusa』 written in around 730 and <Josanggi(造像記)> where the related items had been recorded after sculpturing the image of Kṣitigarbha-bodhisattva since the middle of the Tang Dynasty and the prayer for happy afterlives increased a lot in it. This proves that 『Kṣitigarbha-sūtra』

* Professor, Joongang Sangha Univ.

was already popular in the early Tang Dynasty.

When comprehensively considering above evidences, it is highly probable that 『Kṣitigarbha-sūtra』 was translated by Śikṣānanda as in the tradition. In addition, there are many comments about the Indian originals of 『Kṣitigarbha-sūtra』 in the 『Spiritual Experience on Statue of Kṣitigarbha-bodhisattva(地藏菩薩像靈驗記)』, and 『Kṣitigarbha-sūtra』 itself strongly includes the Indian cultural elements which emphasize the filial piety to mother. These also support that 『Kṣitigarbha-sūtra』 was not written in China but translated from the Indian original sūtra.

Key Words: 『Kṣitigarbha-praṇidhāna-sūtra』, Kṣitigarbha faith, 『10-king sūtra』, 『Hwanhonggi』, <Josanggi>, 『10-wheel sūtra』

· 논문투고일: 2019년 1월 21일 · 심사완료일: 2019년 3월 25일 · 게재결정일: 2019년 3월 26일