

라는 구절을 연상하게 한다. 一見 智顓의 글에서는 如實道가 진신에 관련되어 있고 如實智가 응신에 관련되어 있는 것처럼 보이지만, 사실은 진신이 如實道 자체라기보다 如實道를 타는 것이고, 응신은 如實智가 아니고 如實智를 타는 것이라고 되어 있다. 이것은 慧遠이 如如智가 보신이지만, 如如智가 극히 청정하기 때문에 응신을 攝受한다고 한 말과 상통하는 것으로 볼 수 있을 것이다.⁴³⁾ 따라서 智顓의 진신관은 慧遠의 진신관과 크게 다르지 않았던 것이 아닌가 여겨진다.⁴⁴⁾

法相宗의 窺基(632~82)의 저술에도 진신과 응신에 대한 언급이 나온다. 특히 『妙法蓮華經玄贊』의 「壽量品」에 대한 해설에서 자세하게 佛身觀을 설명하고 있는데, 그 내용이 『대승의장』에 나오는 慧遠의 설명과 매우 유사하다.⁴⁵⁾ 인용된 불신에 관한 諸說뿐 아니라 문장이나 어휘로 보아서도 慧遠의 『대승의장』에 실린 내용과 무관하지 않은 듯하다. 窺基는 화엄의 十身까지 설명하고 나서, 불신의 수나 내용에 관한 설은 다양하지만, 결국 眞과 化, 두 가지로 귀착한다고 이야기한다. 그리고 地前菩薩, 즉 아직 十地에 오르기 전의 보살과 二乘이 보는 것이 화신이고, 법신과 보신을 일컬어 진신이라고 한다고 설명을 맺고 있다.⁴⁶⁾ 여기서 ‘眞과 化’는 물론 ‘眞과 應’과 같은 뜻인데, 굳이 ‘眞과 化’라고 쓴 이유는 분명치 않다. 같은 법상종계에 속하는 신라의 憬興(7세기 후반)도 『三彌勒經疏』에서 聖에는 三身이 있는데, 첫째 진신은 法·報이고, 둘째 응신은 八相成道이며, 셋째 화신은 때에 따라 홀연히 나타난다(隨時忽有)고 하고 있는 것으로 보아 慧遠의 견해와 일치함을 알 수 있다.⁴⁷⁾

43) 한편 慧遠의 글 두 번째 인용구에서 “如如法性極清淨故 攝受法身. 此名眞心 爲法身矣”에 나오는 ‘法身’은 문맥으로 보아 혹 ‘眞身’의 착오가 아니었을까 의심스럽다

44) Cf. 多田孝正, 「天台大士の佛身觀」, 『玉城康四郎博士還曆記念論集 佛の研究』(東京春秋社, 1977), 333-346. 이 밖의 智顓의 저술에 나오는 眞身に 대한 언급은 『妙法蓮華經玄義』, T1716, 33:721c, 『觀音玄義』, T1726, 34:881a, 『維摩經玄義』, T138:524c를 참조할 수 있다.

45) T1723, 34:829b-c, cf. T1851, 44:840b-c, 840c.

46) “雖說佛身增減不同 今以類論莫過二種 一眞二化. 地前菩薩¹⁾及二乘見名爲化身 報法二身名爲眞身”(T1723, 34:829c).

智顓의 제자인 灌頂(561~632)은 『大般涅槃經疏』(614)에서 『성실론』을 언급하며 “應身有爲 眞身無爲”라고 짚막하게 언급하고 있다.⁴⁸⁾ 그러나 역시天台宗에 속하는 湛然(717~782)은 『法華文句記』에서 “眞卽法報二身合明 … 所以眞身云成 應身云生”이라고 하며 慧遠과 비슷한 견해를 밝히고 있다.⁴⁹⁾

淨土宗의 善導(613~81)는 『觀無量壽經疏』의 十六觀에 대한 설명에서 아홉 번째 阿彌陀佛을 觀想하는 것을 ‘眞身觀’이라고 이름하고 있다.⁵⁰⁾ 이것은 아미타불의 報身的 성격에 근거해서 아미타불을 진신이라 본 것이라고 생각된다. 그런데 慧遠도 이미 그의 『觀無量壽經義疏』에서 觀佛에 眞身觀과 應身觀의 두 가지가 있음을 지적한 바 있다. 흥미롭게도 慧遠은 善導와 달리 無量壽佛(아미타불)에 대한 觀佛을 應身觀의 범주에 넣고 있다.⁵¹⁾ 즉 慧遠은 무량수불을 삼신 가운데 보신의 범주에 들어가는 것으로 보지 않은 것이다. 善導는 慧遠처럼 진신이 법신과 보신을 포괄하는 것으로 본 것 같지만, 無量壽佛을 報身的으로 보았다는 점에서 慧遠과 견해가 다르다.

한편 華嚴宗에서는 法藏(643~712)이 ‘眞身’이라는 말을 간간히 쓰고 있으나, 직접적으로 그 개념에 대해서는 논하고 있지 않다. 그러나 澄觀(738~839)은 『華嚴經隨疏演義鈔』에서 다음과 같은 주목할 만한 설명을 남기고 있다.

約二身自有多義。 一法報合爲眞身 應化合爲化身。 二法身以爲眞身 報應皆爲化身

47) T1774, 38:317a. ‘八相成道’는 『대승의장』에 나오는 ‘王宮現生 道樹現成’이라는 말 ‘隋時忽有’는 ‘隨衆生現種種形’이라는 말과 상통한다고 할 수 있다.

48) T1767, 38:201b.

49) T1719, 34:329c.

50) T1753, 37:267c.

51) T1749, 37:173b-c. 眞身觀과 應身觀에 대한 정의는 다음과 같이 되어 있다. “觀佛 二 一眞身觀 二應身觀。 觀佛平等法門之身是眞身觀 觀佛如來共世間身名應身觀。” 慧遠에 따르면, 眞身觀은 『유마경』 「見阿閼品」처럼 ‘觀身實相’하는 것을 말하고, 應身觀은 『관불삼매해경』처럼 ‘取佛形相 繫想思察’하는 것을 말한다고 한다. 위에 인용한 『觀佛三昧海經』(본 논문 11장 (12))에서 觀佛을 설명하며 眞身을 거론하고 있었던 것을 상기하면, 『관불삼매해경』과 慧遠 사이에 ‘眞身’의 용법에는 차이가 있다고 할 수 있다. 그러나 동시에 慧遠의 眞身觀이 시기에 따라 차이가 있었을 가능성도 전혀 배제할 수는 없다.

(T1736, 36:364b)

여기서는 두 종류의 眞·化 二身觀을 제시하고 있는데, 첫 번째, 법신과 보신이 합하여 진신이 되고 응신과 화신이 합하여 화신이 된다는 설은 慧遠의 견해와 일치한다. 두 번째, 법신이 진신이고 보신과 응신은 화신을 이룬다는 설은 법신과 생신을 나누는 이신관과는 차이가 있지만, 吉藏 같은 사람들의 견해가 여기 해당한다고 볼 수 있을지도 모르겠다. 아무튼 진신에 대해서 이와 같은 두 가지 다른 견해가 존재했음을 보여준다는 점에서 주목되는 기록이다.

역시 화엄종에 속하는 宗密(780~841)은 『孟蘭盆經疏』에서 釋迦는 화신이고 根機를 따라 方便의 教를 설하며(說隨機權教), 舍那, 즉 毘盧舍那是 진신이고 究竟의 實教를 설한다고 설명한다.⁵²⁾ 진신과 화신을 實教와 權教에 연결한 점에서는 吉藏의 견해와 닮은 점이 있다. 또 澄觀이 언급한 두 번째의 眞化觀, 즉 진신을 삼신 가운데 법신과 같은 것으로 보는 견해라고도 할 수 있다.

논·소 이외의 문헌을 살펴보면, ‘眞身’은 慧琳의 『一切經音義』를 비롯한 事彙類에 일체 수록되어 있지 않다. 필자가 찾아본 문헌 가운데는 法雲의 『翻譯名義集』(1143)에서 『대지도론』의 진신에 대한 언급을 인용하고 있는 것이 거의 유일한 듯하다.⁵³⁾ 이것은 이 말이 인도의 佛典 전통과 확고하게 연결된 말이 아님을 간접적으로 보여주는 것으로 생각된다.

한편 史傳類에서도 불신에 대해 ‘眞身’이라는 말을 쓰고 있는 예를 쉽사리 찾아보기 힘들다. 예를 들어 『廣弘明集』(644)에 ‘眞身’이 언급된 것은 이 책에 수록된 法琳의 『破邪論』(622)에 쓰인 것이 유일하다.⁵⁴⁾ 『集神州三寶感通錄』(664)에도 단 한번 나오는데, 『優填王經』을 인용하며 석가모니 붓다의 진신은 이미 자취를 감추었지만 이제 두 상이 나타났다(眞身既隱 次二像現)는

52) T1793, 39:505b.

53) T2131, 54:1121a.

54) T2103, 52:161b, cf. 본 논문의 주41.

문구에서이다.⁵⁵⁾ 여기서 '眞身'은 실제 석가모니 붓다를 가리키는 비교적 가벼운 의미로 쓰이고 있다. 『法苑珠林』(668)에서도 佛身觀과 관련하여 쓰인 '眞身'이라는 말을 일체 볼 수 없다.⁵⁶⁾ 필자의 조사가 아직 금석문 자료에까지 미치지 못했지만, 쉽게 참조할 수 있는 자료를 대략적으로 살펴보아도 '眞身'이라는 말은 좀처럼 만나기 힘들다. 이것은 이 말이 그만큼 대중적으로 쓰인 용어는 아니었음을 보여준다고 판단된다.

IV

앞의 용례와 구별되는 '眞身'의 또 하나의 중요한 용례는 '眞身舍利'라는 현으로 쓰이는 경우, 혹은 사리를 지칭하는 의미로 쓰이는 경우이다. 인도 찬술 경론의 한역에서 이런 의미로 '眞身'이라는 말이 나오는 것은 佛身으로서의 '眞身'의 경우보다 훨씬 희소하며, 거의 없다고 해도 과언이 아닐 정도이다

먼저 曇無讖역 『금광명경』(414~426년)의 「捨身品」에 석가모니 붓다가 전생의 捨身功德을 설명하는 장면이 있다. 땅에서 칠보탑이 출현하자 붓다는 阿難에게 “汝可持來 此是大士眞身舍利”(이것은 보살의 진신사리이니 그것을 가져 오라)라는 말을 한다.⁵⁷⁾ 『합부금광명경』에는 이 부분에 동일한 曇無讖역이 실려 있기 때문에 비교가 불가능하지만, 義淨역의 『금광명최승왕경』

55) T2106, 52:419b. 여기서 인용된 '雙卷 優填王經'은 현존하는 法炬역(T332)이 아니

56) 『법원주림』에는 사리라는 의미 이외의 '眞身'이 세 곳에 나오는데, 하나는 위에서 언급한 『관불삼매해경』의 구절(본 논문 II장 12b)을 인용한 것이다(T2122, 53:382) 다른 하나는 會曠라는 승려가 五臺山에 가서, 문수보살의 진신을 보지 못하여 오랫동안 원망스럽고 한스러웠다는(不睹眞身 悵恨久之) 말을 하는 데에서 나온다(53:393b). 여기서 '眞身'은 '진짜 모습', '실제 문수보살' 정도의 의미로 쓰인다. 또 하나는 帝釋天의 諸妃들이 제석천의 화신과 함께 住하면서, 제석천이 우리와 함께 있는 것 같지만 진신은 舍脂(제석천의 正妃)와 함께 있다고 하는 이야기에서 나온다(53:289b). 이 '眞身' 또한 '실제 제석천', '진짜 제석천'을 가리키는 적 가벼운 의미로 사용되고 있다. 그러나 화신과 진신이 나뉘대로 대비되고 있는 것은 흥미롭다.

57) T663, 16:354a.

(703년)에서는 이 대목에 “汝可持此大士骨來”라는 말이 나온다.⁵⁸⁾ ‘眞身舍利’와 ‘骨’이 정확히 대응하는 것으로 보아 원문에는 특별히 ‘眞身’에 해당하는 말이 없이 ‘śarira’라고만 되어 있었으리라는 점을 알 수 있다. 결국 ‘眞身’은 曇無讖이 임의로 삽입한 표현임이 명백하다. 앞서 불신으로서의 진신과 관련하여 『합부금광명경』과 『금광명최승왕경』으로부터 인용한 부분(본 논문 II장의 (4), (5))에서는 사리가 붓다일 수 없으며 正覺이 법신이고 法界가 여래임을 강조하며 이에 對하는 의미로 진신이라는 말을 쓰고 있다. 물론 이 맥락에서의 진신이라는 말도 闍那耶舍와 義淨이 임의로 사용한 표현이었다고 보인다. 그러나 義淨이 진신의 의미를 그렇게 인식하고 있는 한 曇無讖처럼 사리에 대해 ‘眞身’이라는 수식어를 붙일 수는 없었을 것이다.

그러면 曇無讖은 무슨 의미로 여기에 특별히 ‘眞身’이라는 표현을 쓴 것일까? 曇無讖이 사용한 ‘眞身’은 ‘眞舍利’ 정도의 의미가 아니었을까 여겨진다. 잘 알려진 바와 같이 śarira는 ‘遺骨’이라는 뜻 외에 ‘몸’이라는 뜻을 지니고 있다. 산스크리트 불전에서는 흔히 śarira를 단수로 쓰면 ‘몸’, 복수로 쓰면 ‘유골’의 의미를 지니곤 했다.⁵⁹⁾ 물론 유골도 넓은 의미에서는 몸이라고 해도 좋을 것이다. 그래서 śarira는 한역될 때 ‘舍利’라고 音寫하지 않고 ‘身’이라고 번역하는 경우도 적지 않다.⁶⁰⁾ 따라서 曇無讖의 ‘眞身’은 ‘眞舍利’라는 뜻의 말을 ‘舍利’ 앞에 강조 부연하여 쓴 것이라고 할 수 있다. ‘眞’에는 ‘진짜’라는 뜻과 아울러 敬稱의 의미 또한 반영되어 있었으리라 판단된다. 아울러, 현존하는 曇無讖본의 『금광명경』에는 앞서 언급한 사리와 법신의 관계에 대한 서술(본 논문 II장의 (4)와 (5))이 실려 있지 않음을 상기할 필요가 있다.

역시 曇無讖이 번역한 『大方等無想經』에도 석가모니 붓다가 하는 말 가운데

58) T665, 16:451a.

59) Gregory Schopen, “Monks and the Relic Cult in the *Mahāparinibbāna-sutta*: A Misunderstanding in Regard to Monastic Buddhism,” 자신의 *Bones, Stones, Buddhist Monks* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 101.

60) 荻原雲來편, 『漢譯對照 梵和大辭典』(東京: 講談社, 1986), 1315, ‘śarira’項.

데 “得我眞身二分之一”(내 진신의 절반을 얻어)이라는 표현이 나온다. 여기 나오는 '眞身'도 원래 śarira를 옮긴 것으로 보아도 좋을 것이다.

이밖에는 인도 찬술의 한역 경론에서 이러한 의미의 '眞身' 혹은 '眞身舍利'라는 말을 찾아볼 수 없다. 이것은 '眞身'의 이러한 개념, 또 '眞身舍利'라 말이 불신으로서의 '眞身'의 경우보다 훨씬 명백하게 중국에서 만들어진 것이었으며, 이러한 개념의 사용은 전적으로 중국적인 현상이었음을 시사하는 것이라고 할 수 있겠다.

그러나 曇無讖 이후에도 여러 세기 동안 중국 찬술 문헌에서 이러한 의미의 '眞身'을 발견하기는 쉽지 않다. 『梁高僧傳』에는 '眞身'이라는 말이 아예 나오지 않는다. 7세기에 들어서서 『唐高僧傳』(645)에는 사리를 뜻하는 말로서 '眞身'이 단 한번 나온다. 즉 隋의 大業(605~616)末에 惠祥이라는 승려가 밥을 먹다 입속에서 사리를 얻었는데, 혹시 진신인가 하여(疑是眞身) 두들겨 보아도 깨지지 않자 浮圖(塔)를 세웠다는 이야기에서이다.⁶¹⁾ 여기서 '眞身'은 붓다의 진짜 사리라는 의미로, 동시에 경칭으로 쓰이고 있다고 생각된다. 같은 시기의 『법원주립』(668)에는 사리를 가리키는 '眞身'이 두 곳에 언급되어 있다. 隋의 仁壽 원년(601)에 황제가 식사를 하다가 19개의 사리를 얻었는데, 황제는 이들이 모두 진신일까 하여(何必皆是眞身) 역시 두들겨 보았다고 한다.⁶²⁾ 또 唐 顯慶 5년(665)에 서역에서 바친 사리와 頂骨을 보며 승려들이 이것은 眞身이라고(此是眞身) 했다는 이야기가 나온다.⁶³⁾ 『集神州三寶感通錄』(664)에는 劉宋 元嘉 6년(429)에 사리가 든 상자를 함부로 다룬 승려에게 어느 사람이 꿈에 나타나 그 안에는 釋迦眞身이 들어 있다는(此有釋迦眞身) 이야기를 했다는 내용이 기술되어 있다.⁶⁴⁾ 이 외에는 10세기에 이르기까지 사리를 '眞身'이라고 지칭하는 예를 문헌에서 거의 찾아보기 힘들다.

61) T2060, 50:598a.

62) T2122, 53:601b.

63) T2122, 53:586c-587a. 이 이야기는 道宣이 쓴 『集神州三寶感通錄』(664)에도 실려다(T2106, 52:407b).

64) T2106, 52:411a.

이것은 적어도 부분적으로는 ‘眞身’이라는 말이 불신에 관한 논의에서 주로 쓰이는 용어로 인식되어 있었기 때문이 아닌가 생각된다. 舍利는 아무리 석가모니 붓다의 사리라고 하여도 법신, 또는 법·보신의 성격을 지닌 진신에 비견될 수 있는 것이 아니었기 때문일 것이다. 앞에서 慧遠의 『대승의장』으로부터 ‘開應合眞’의 四身說을 언급한 바 있는데, 그 중에 거론된 『금광명경』의 제1설 가운데 “佛涅槃後 以願力故 遺身益物. 此亦是其化身非應”이라는 구절이 나온다.⁶⁵⁾ ‘붓다의 열반 후 願力 때문에 몸을 남겨서 만물을 이롭게 하니, 이것도 化身非應이다’라는 뜻이다. 여기 나오는 ‘遺身’은 사리를 의미하리라는 것을 쉽게 짐작할 수 있는데, 이것은 慧遠이 『대승의장』의 다른 부분에서 ‘遺身舍利’라는 표현을 실제로 쓰고 있는 데서도 확인된다.⁶⁶⁾ 그런데 여기서 ‘遺身’, 즉 사리는 化身非應, 화신이면서 응신이 아닌 것으로 간주되고 있다. 화신, 응신, 진신의 순서로 이야기한다면 응신도 못 되는 것이라고 할 수 있으며, 이 맥락의 四身 가운데 최상인 非應非化, 즉 佛眞身과는 현격한 거리가 있는 것이다. 이러한 생각이 한쪽에서 뚜렷이 존재하고 있는 상황에서 사리를 진신이라고 칭한다는 것은 쉽사리 상상하기 힘든 일이었을 것으로 보인다. 『당고승전』에 나오는 ‘眞身’과 『법원주립』의 仁壽 元年 일화에 나오는 ‘眞身’은 공통적으로 사리가 진짜인가, 아닌가를 판별하려는 상황에 쓰인 말이다. 따라서 이 말에는 사리에 붙는 통상적인 수식어로서의 ‘眞身’이 아니라 ‘진짜 붓다의 사리’라는 의미도 제법 강하게 반영되어 있을 가능성이 있다.

10세기 이래의 문헌들, 특히 『송고승전』(983)에는 사리를 가리키는 말로서 ‘眞身’이 빈번하게 등장한다. 진신의 이러한 용법이 이제는 별 부담감 없이 쓰이게 된 것이 아닌가 보인다.⁶⁷⁾ 불사리를 그냥 ‘眞身’이라고만 칭하는 경우가 많고,⁶⁸⁾ 진신을 봉안한 탑을 ‘眞身塔’이라고 부르고 있다.⁶⁹⁾ ‘眞身塔

65) T1451, 44:841c.

66) T1851, 44:722a.

67) 역시 10세기에 편찬된 『祖堂集』에 나오는 ‘眞身’은 모두 사리의 의미로 쓰이고 있는 것을 볼 수 있다(해인사판본, 2:001.03, 2.073.06, 07, 3.099.13, 5.020.08).

68) T2061, 50:755c, 790c, 858a, 859c, 898a, cf. 792c.

寺', '眞身寶塔寺' 같은 사원의 명칭으로 등장하기도 한다.⁷⁰⁾ 또 선사의 사리탑도 '眞身塔'이라고 부르고 있어서 진신이 불사리뿐 아니라 선사의 사리까지 포괄하게 되었음을 알 수 있다.⁷¹⁾

이와 아울러 眞身の 또 하나의 흥미로운 용례를 이 책에서 보게 된다. 여기 실린 '唐明州潤德寺遂端傳'에 의하면, 遂端은 861년 결가부좌한 채 입적하였다. 곧 그의 입에서는 청색 연화 일곱 줄기가 솟아 나왔고 사람들이 몰려와서 그것을 보고 예를 표했다. 마을 사람들은 한 마음으로 東山 아래에 龕窆을 만들어 그의 시신을 봉안하였더니 20여 년 동안 무덤이 빛을 발하였다. 뒤에 무덤을 열어 보니 그의 모습이 마치 살아 있는 것 같았다. 그래서 그의 시신을 절로 다시 가지고 와서 漆紵로 장식을 하니, 그 절이 眞身院이라는 이름으로 남아 있다.⁷²⁾ 여기서 이야기하는 진신은 중국에서 唐代 이후에 禪家에서 종종 만들어져 숭배되었던 미이라, 즉 肉身像을 의미하는 것으로 보인다.⁷³⁾ 육신상이 봉안된 절이 眞身院이라고 불렀다는 사실에서 사리뿐 아니라 肉身像도 眞身이라고 불렀음을 알 수 있다.

『송고승전』과 비슷한 양상은 『佛祖統紀』(1269)에서도 나타난다. 이 책에서도 사리뿐 아니라 육신상도 진신이라고 부르는 예를 두 군데서 읽을 수 있다. 東晉 義熙 13년(417) 秦望山에 살던 曇翼이 죽자 그의 진신에 漆을 발라서—즉 미이라로 만들어—산중에 봉안했다고 한다(漆眞身留山中).⁷⁴⁾ 이것은 肉身像으로서 무척 시기가 올라가는 예이기 때문에 사실 여부에 의문이 없는 것은 아니나, 그 여부에 상관없이 이 책에서 '眞身'을 그러한 용법으로 쓰고 있는 것만은 분명하다. 또한 949년 입적한 雲門禪師 文偃의 탑을 962년(실제로는 963년) 열어 보니 雲門의 진신이 마치 살아 있는 것 같이 있었다고 한

69) T2061, 50:859c.

70) T2061, 50:750c, 810a, 858c, 860b.

71) T2061, 50:849c.

72) T2061, 50:869c.

73) 小衫一雄, 「肉身像及遺灰像の研究」, 『東洋學報』 24-3(1937):93~124; Bernard Fa Rhetoric of Immediacy (Princeton: Princeton University Press, 1991), 149~69.

74) T2035, 49:343c.

다(開示見師眞身如生).⁷⁵⁾ 이와 같이 宋代에 이르러서는 肉身像을 진신이라고 부르는 것도 널리 보편화되어 있지 않았나 여겨진다.

V

이상 살펴 본 바를 정리해 보면, 현존하는 불교문헌에서 ‘眞身’이라는 말이 최초로 등장하는 것은 5세기초 鳩摩羅什역의 『대지도론』과 『성실론』에서 인 듯하다. 그 원어가 뚜렷이 고정되거나 확립되어 있지 않았던 것으로 보이는데, 어찌면 이 말은 ‘眞’, ‘眞人’ 등의 어휘가 특별한 의미를 지니는 중국적인 맥락에서 역자 鳩摩羅什이 새로이 造語한 것일 가능성도 배제할 수 없다고 판단된다.⁷⁶⁾ 그 이래 6세기에 이르기까지 인도 찬술 경론의 한역에서 이 말은 간간이 쓰였다. 대체로 三身觀 대두 이전의 二身觀에서 生身에 대비되는 넓은 의미의 法身에 상응하는 말로 쓰였던 듯하며, 때로는 법신이라는 말이 명시적으로 없는 경우에도 진신이라는 말을 통한 해석이 덧붙여지기도 했다. 또 삼신관의 확립을 알려주는 논서인 『섭대승론』의 佛陀扇多역에서는 삼신 중 법신에 상응하는 말로 사용되기도 하였다. 중국인들의 論·疏에서 ‘眞身’이라는 말은 늦어도 6세기초 문헌부터 확인된다. 이 단계에서 진신과

75) T2035, 49:395b. 이에 앞서 같은 『불조통기』에는 雲門이 앉아서 입적하자 그의 全身을 方丈室에 안치해 탑으로 삼았다는 이야기가 나온다(雲門文偃禪師坐逝 塔全身於丈室, T2035, 49:392a). 『불조통기』에는 이 開塔이 宋 乾隆3년(962)으로 되어으나, 968년에 세워진 ‘大漢韶州雲門山大覺禪師大慈雲匡聖宏明大師碑銘’에서는 南漢의 ‘大寶6년(963) 癸亥’의 일로 되어 있는 것으로 보아 『불조통기』의 기록은 착오임이 분명하다. 물론 碑銘의 기록이 훨씬 자세한데, 이 기록에서는 탑이 열리자 ‘법신이 예전과 같았다’(法身如故)고 되어 있다(『廣東通志』 204, 續修四庫全 673:406b~07a). 아마 이 기록을 토대로 『불조통기』는 이 사건을 ‘眞身如生’이라 묘사한 것으로 보이는데, 표현이 이 같이 바뀐 점이 매우 흥미롭다. 雲門의 肉身像과 관련 기록에 관해서는 Faure, *The Rhetoric of Immediacy*, 154~55 참조. 또는 『불조통기』에 造塔 기록만 있을 뿐 開塔 기록은 없는 것으로 서술하고 있다.

76) 如如함을 뜻하는 tathatā가 ‘眞如’로 번역된 것도 비슷한 맥락에 속하는 것으로 수 있다. ‘眞如’가 누구의 번역부터 처음 쓰였는지는 확실히 알려져 있지 않다.

응신에 대한 이해는 아직 이신관의 범주를 크게 벗어나지 못하고 있었던 것으로 보인다. 그러나 중국인들에게 삼신관이 비교적 잘 알려지게 됨에 따라 ‘眞身’은 삼신관에 따라 해석되게 되었다. 문헌상에 나타나는 대표적인 예로서 6세기말 慧遠은 법신과 보신을 포괄하는 것으로 진신을 보았다. 이러한 해석은 후대 중국에서 널리 받아들여져서 대부분 논자들의 眞身觀의 기반을 이루었다고 할 수 있다. 그러나 이와 아울러 진신을 이신관에서처럼 넓은 의미의 법신으로 보는 경향, 또 삼신관에서 법신에만 상응하는 것으로 보는 경향 또한 존재했음을 확인할 수 있다.

한편 舍利를 가리키는 용어로 ‘眞身’을 사용한 것은 5세기초의 曇無讖의 한역에서부터이다. 이러한 용례는 중국인들의 불교史書에 7세기부터 매우 드물게 등장함을 볼 수 있다. 그러나 사리를 지칭하는 용어로서 ‘眞身’이 널리 쓰이게 된 것은 적어도 10세기에는 들어서서인 것으로 보인다. 각각 北宋과 南宋代 문헌인 『宋高僧傳』과 『佛祖統紀』에는 이러한 용례가 광범하게 등장하기 때문이다. 이와 동시에 승려의 肉身像을 ‘眞身’이라고 부르는 경향 또한 唐末 또는 宋初부터 나타났던 것을 볼 수 있다. 이밖에 ‘眞身’을 ‘진짜 몸’, ‘진짜 모습’ 정도의 매우 일반적인 의미로 쓰는 경우도 단편적으로 찾아볼 수 있다.⁷⁷⁾

77) 13세기말 문헌인 우리의 『삼국유사』에는 ‘眞身’이 모두 다음의 10곳에서 등장한다 (1) 「塔像」, ‘臺山五萬眞身’, (2) 「塔像」, ‘溟州五臺山寶叱徒太子傳記’, (3) 「塔像山月精寺五類聖衆’, (4) 「塔像」, ‘洛山二大聖 觀音 正趣 調信’, (5) 「感通」, ‘郁面佛西昇’, (6) 「塔像」, ‘皇龍寺丈六’, (7) 「感通」, ‘眞身受供’, (8) 「塔像」, ‘遼塔’, (9) 「塔像」, ‘前後所將舍利’, (10) 「塔像」, ‘伯巖寺石塔舍利.’ 이 가운데 (나오는 ‘眞身’은 불·보살 형태의 報身의 의미가 강하다. (5)는 郁面이 육신을 버고 眞身으로 변하여(損骸變現眞身) 서방 정도에 왕생했다는 이야기인데, 역시 報身의 의미로 볼 수 있다. (6)은 阿育王이 眞身을 공양할 수 없었던 것을 한스럽게 여겨(恨不得供養眞身) 장육존상을 만들고자 했다는 이야기인데, 여기서 ‘眞身’은 석모니 붓다를 가리키는 말이다. (7)에서는 왕이 親供하는 齋에 참석한 비구가 스스로를 ‘眞身釋迦’라고 했다는 이야기이다. 비구는 일종의 化身이며 眞身이라고 할 수는 없다. 원래 ‘眞身釋迦’라는 의미로 받아들일 수 있는데, 여기서도 통례의 불관과 연결되는 眞身の 의미는 아니라고 할 수 있다. (8)-(10)에 나오는 ‘眞身舍利’ ‘眞身’, ‘眞身佛舍利’는 모두 사리를 뜻하는 맥락에서 쓰이고 있음이 자명하다.

이러한 ‘眞身’의 개념이 중국 불교미술을 이해하는 데 어떤 방식으로, 얼마나 도움이 될지는 가늠하기 쉽지 않다. 그러나 필자가 이 개념에 주목하는 것은 두 가지 이유에서이다. 첫째, 법신과 보신을 합한 것으로서 진신을 이해한다면 이 개념은 통상적인 삼신관의 법신에 비해 훨씬 포괄적이고 유연하다고 할 수 있다. 삼신관의 법신이 말과 형상을 초월한 궁극적이고 절대적인 것을 가리키는 반면, 진신은 형상 있는 것까지 ‘眞’의 범주에서 이해하고 있기 때문이다. 따라서 삼신관보다 유연하고 관용적인 입장에서 형상을 바라본다고 할 수 있으며, 이러한 ‘진신’ 개념은 중국인들이 삼신관을 비로소 이해하고 그러한 틀로 사고하게 되었을 때 필요하다면 형상에 나름의 정당성과 특별한 가치를 부여할 수 있는 근거를 마련해 줄 수 있었을 것이다.

둘째, 慧遠 등에 의해 진신에 대한 논의가 활발해지고 문헌에서 진신이 자주 언급되기 시작한 것은 6세기말부터라고 할 수 있는데, 이 시기는 불신론을 비롯한 교학이 획기적으로 발전하기 시작한 시기이기도 하다. 이러한 활발한 논의가 불상을 보거나 만드는 일에 전혀 영향을 미치지 않았으리라 생각하기는 힘들다. 잘 알려진 바와 같이 중국 불교미술사에서 北齊·北周-隋代는 불교미술에서도 새로운 양식적 전환이 확립되어 가는 시기였다. 부피감의 증대와 함께 像은 전보다 훨씬 뚜렷하게 實在感을 갖게 되었으며, 동시에 동적인 느낌이 철저하게 배제되면서 엄숙한 靜寂感이 상에 충만하게 되었다. 이러한 양식적 변화의 배후에는 여러 가지 요인이 있었을 것이며 단순히 佛身觀에 대한 본격적인 인식 때문이라고 할 수는 없겠지만,⁷⁸⁾ 불신관의 확립이 상을 보는 방식에 영향을 미치고, 적어도 부분적으로는 상이 만들어지는 방식에도 영향을 미쳤을 가능성을 배제할 수 없다.

삼신론의 입장에서 본다면, 이 시기 이전에 유행한 本生·佛傳圖나 釋迦牟

국유사』에 나오는 ‘眞身’에 대해서는 『三國遺事考証』(下之二, 東京: 塙書房, 1917, 357~58)에 무라카미 요시오(村上四男) 등의 비교적 상세한 註記가 있으나, 매우 부정확하고 불완전한 정보가 제시되어 있어 주의를 요한다.

78) 5세기말 중국화 일색으로 변화하였던 복장에 다시 인도식이 등장하기 시작하는 데서도 볼 수 있는 바와 같이 새로운 외래 영향도 무시할 수 없다고 판단된다.

尼佛은 중생들의 근기와 상황에 맞추어 世間과 같은 모습을 취한 화신(응신)에 해당할 것이다. 물론 이것은 前代의 그러한 이미지들이 당시에 화신으로서 만들어지고 받아들여졌다는 것은 아니다. 그러나 일단 三身이나 眞·應身에 대한 인식이 새롭게 일깨워지면, 적어도 그러한 인식을 갖게 된 사람들은 그러한 생각으로부터 자유롭게 상을 보기는 어려웠을 것이다. 화신으로부터 구별되는 진신은 형상을 갖추고 있지만, 그 형상은 더 이상 世間の 형상이 아니며 생사를 넘어선 초월적 존재의 형상이다. 복제·복주-수대의 장중한 불상들은 분명 그러한 초월적 존재의 분위기를 환기시키는 면이 있다.

이 시기 불상들의 佛身이—적어도 일부 불상들의 불신이—예사로운 것이 아니라는 것은 須彌山과 해와 달을 비롯한 세계의 모습과 六道 중생의 모습들을 몸 全面에 가득히 새긴 불상들의 출현에서 확인할 수 있다(도 1, 2). 이 불상들은 흔히 우주적 존재로서의 석가모니, 혹은 화엄사상에 기반한 盧舍那(혹은 毘盧舍那) 불상으로 여겨지고 있으며, '人中像' 혹은 '法界像'이라 불리기도 한다.⁷⁹⁾ 이러한 상에서 붓다의 몸은 어떤 의미를 지니는 것일까? 또 세계를 몸 가득히 투영하고 있는 이 붓다는 어떤 의미의 붓다인가? 여기서 화신과 같은 관념을 떠올리기는 힘들 것 같다. 또 단순히 보신이라고 이야기하기도 만족스럽지 않아 보인다. 이 지점에서는 보다 포괄적인 眞身이라는 개념, 또는 그에 상응하는 생각이 더 잘 어울리는 것은 아닐까? 이러한 가설은 아직 억측일지 모른다. 그러나 본격적인 질문은 이제 시작이라고 할 수 있다.

79) 이 형상의 불상에 대해서는 일찍부터 여러 가지 해석이 제시되었다. 대표적으로 다음 몇 가지를 꼽을 수 있다. 松本榮一, 「華嚴教主盧舍那佛圖」, 『燉煌畫の研究—圖像篇』(東京: 東方文化學院, 1937), 291~315; 吉村伶, 「盧舍那法界人中像の研究」 『美術研究』 203(1959):125~39; 吉村伶, 「盧舍那法界人中像再論—華嚴教主盧舍那と宇宙主的釋迦佛—」, 『美術研究』 242(1999):27~49; Angela F. Howard, *The Image of the Cosmological Buddha* (Leiden: E. J. Brill, 1986). 이러한 견해들은 河定政 國 法界像 圖像의 연구」, 서울대학교 석사학위 논문(2001)에 비판적인 관점에서 정리되어 있다.