

## ‘眞身’에 관하여

이 주 형  
(서울대학교 고고미술사학과)

### I

‘眞身’이라는 말은 불교문헌에 자주 나오지는 않지만 간간이 마주칠 수 있는 용어이다. 우리 나라의 『삼국유사』에서도 ‘眞身’, ‘眞身舍利’, ‘眞身釋迦’ 등의 어구를 통해 이 말이 여러 번 등장하는 것을 볼 수 있다. ‘眞’이라는 글자가 들어간 만큼 이 말에서 예상되는 심오한 해석상의 의미는 차치하더라도 그 활용상의 의미는 일견 비교적 명쾌할 것으로 예상될 수도 있지만, 실제로 그 용례는 그리 단순하지 않다. 우선 ‘眞身’은 ‘眞諦’, ‘眞如’, ‘眞實’, ‘眞心’ 같은 말처럼 불교에서 이야기하는 궁극적인 본질을 가리키는 용어로 볼 수 있다. 즉 통상 붓다의 三身論에서 이야기하는 ‘法身’과 같은 의미로 간주할 수 있는 것이다. 그러나 ‘진신사리’라는 말에서처럼 ‘진신’을 그대로 법신의 의미로 볼 수 없는 경우도 적지 않다. 붓다의 有形的인 증거로서 佛舍利가 아무리 신성하다 하더라도 사리와 같이 물질과 형상에 의해 한정되어 있는 것이 통상적인 의미의 법신일 수는 없기 때문이다.<sup>1)</sup> 이것은 ‘진신석가’의 경우에도 마찬가지이다. 대승불교의 발달과 더불어 석가모니 붓다가 무한한 수명을 지닌 초월적인 존재처럼 고양되기는 했지만, 석가모니

---

1) ‘法身舍利’라는 말이 있지만 이 말은 經卷을 가리키는 말로 흔히 쓰인다(cf. 『翻譯義集』, T2131, 54:1138b, T...는 大正新修大藏經의 수록번호임). 여기서 ‘法身’은 ‘진 의 몸’이라는 뜻으로, 체계화된 三身論의 法身과는 다른 의미이다.

자체를 그대로 법신으로 여기는 경우는 불교문헌상에서 거의 찾아볼 수 없기 때문이다. 따라서 여기서 우리는 ‘진신’에 대하여 적어도 두세 가지 이상의 활용상의 의미를 생각해 볼 수 있다.

이 글에서는 한문 불교문헌에 나타나는 이러한 ‘眞身’이라는 말의 의미와 용례를 살펴보고 한다.<sup>2)</sup> 필자가 이 문제에 관심을 갖는 것은 불교미술의 전개에 있어서 佛身觀의 변화가 갖는 의의에 대한 관심의 일환으로서이다. 그러나 아직 이 문제를 구체적으로 불교미술사에 연결시키기에는 연구가 미진하기 때문에 여기서는 일단 ‘진신’의 의미와 용례라는 문제에 국한하도록 하겠다. 불교한문 용어로서 ‘眞身’의 활용상 전개는 인도불교와 무관하게 중국불교 내에서 펼쳐진 현상이기 때문에 그 원어가 되었던 산스크리트 어휘의 개념상 의미를 여기서 천착할 필요는 없다고 생각된다. 또한 ‘진신’에 대해 이루어진 개념상의 체 해석에 관하여 철학적 판단을 내리는 것은 필자의 능력을 넘어서는 일이기 때문에 이 글에서는 염두에 두고 있지 않음을 밝혀둔다.<sup>3)</sup> 다만 불교미술사에 연결시킬 수 있는 해석 가능성에 대한 언급을 말미에 덧붙이도록 하겠다.

## II

한문 불교문헌에 나오는 ‘眞身’은 크게 보아 1) 통상적인 佛身觀의 일부로

- 
- 2) ‘眞身’을 단일 주제로 다루고 있는 글은 찾아보기 힘들다. 望月信亨, 『佛教大辭典』 ‘眞身’ 항목(3:2042)이 이제까지 나온 문헌 가운데 가장 좋은 참고가 된다고 할 있다. ‘眞身’과 관계된 대표적인 문헌들을 인용하여 대략적인 윤곽을, 그리고 이 글은 필자의 논의에서도 기초가 되었다. 이밖에 聖德太子의 ‘三經義疏’에 쓰인 ‘眞身’의 의미를 살펴본 渡部孝順의 「三經義疏の眞身について」, 『聖德太子研究』 9 10(1976):63~70이 있으나 개괄적인 해명으로서는 별로 도움이 되지 않는다.
- 3) 한역 문헌에 나오는 ‘眞佛’, ‘眞法身’ 등의 말은 경우에 따라 ‘眞身’과 어느 정도 관을 갖고 있는 것으로 보인다. 그러나 본 논문에서 이 어휘들의 의미와 용례를 함께 검토하는 것은 제한된 지면에서 감당할 수 없을 만큼 작업을 확대할 가능성이 있기 때문에 본 논문의 작업은 ‘眞身’에 대한 검토로 제한하도록 하겠다.

서의 진신, 2) 불신관과 전혀 무관한 것은 아니지만 쉰리를 특징짓는 말로 붙여진 진신, 이 두 부류로 나누어 볼 수 있다. 여기서는 먼저 첫 번째 경우, 이 중에서도 漢譯된 인도 撰述의 經論에 나오는 예들을 살펴보도록 하겠다.<sup>4)</sup>

먼저 '眞身'이 통상 붓다의 三身論에서 이야기하는 법신과 같은 의미로 사용된 경우를 생각해 볼 수 있다.<sup>5)</sup> 아래의 세 가지 문헌은 이러한 용례를 보여준다.

- (1) 『攝大乘論』, 北魏 531년 佛陀扇多역 (T1592, 31:97a, 109c, 112a).
  - …有三種佛身. 一者眞身 二者報身 三者應身. … 是中諸佛眞身者 謂法身依一切法得自在故.
- (2) 『大乘同性經』, 北周 570년 闍那耶舍역, (T673, 16:651c).
  - 佛身幾種. 佛言. 善丈夫 略說有三. 何等爲三. 一者報 二者應 三者眞身.
- (3) 『大乘理趣六波羅蜜多經』, 唐 788년 般若역 (T261, 8:912b-c).
  - 法身恒不動 願力隨緣現. 示現兜率天 降神乘白象. 生處於王宮 出家修苦行. 卽詣菩提樹 降伏諸魔怨. 成佛轉法輪 或現涅槃相. 示現有生滅 眞身

4) 『大正新修大藏經』에 수록된 인도 찬술 경론들 가운데 '眞身'이 언급되어 있는 예들을 아래에 (1)번부터 (12)번까지 열거하고 그밖에 서너 예를 덧붙여 언급하였다. 이 가운데 열한 개의 經은 『大正新修大藏經』에 수록된 경들(密敎部 제외) 가운데 '眞身'을('眞身舍利'의 경우 제외) 언급하고 있는 전부이다. 그 정도로 '眞身'은 경에 그리 쉽게 접할 수 있는 용어가 아님을 알 수 있다. 이 경들은 臺灣의 中華佛典協會의 인터넷판(<http://www.ccbs.ntu.edu.tw/cbeta>)을 통해 검색했으며, 이 작업은 양이 말아 주었다. 이밖에 주요한 인도 찬술의 논들에 대해서도 검색해 보았으나 아래에서 보는 바와 같이 '眞身'은 매우 드물게 등장할 뿐이다. 한편 이 리스트에서 역자별로는 後秦 鳩摩羅什(10, 11), 北涼 曇無讖(6, 7), 北周 闍那耶舍(2, 4), 唐 難陀(9와 『大方廣如來不思議境界經』)가 각 2회, 東晉 佛陀跋陀羅(12), 北魏 佛陀扇(1), 唐 玄奘(8), 義淨(5), 般若(3)가 각 1회씩 등장한다.

5) 붓다의 三身論에 대한 설명은 여기서 새삼 필요하지 않으리라 생각한다. 李箕永 「佛身に 관한 연구」, 『佛敎學報』 3·4합(1966) 原載, 『韓國佛敎研究』(한국불교연구원 1982), 9~83 수록; 長尾雅人, 「佛身論をめぐりて」, 『哲學研究』 45-3(1971):1~26, 屋賴俊 外 編, 『仏敎學辭典』(東京: 法藏館, 1955), 383~86 '佛身'항 등 참조.

## 恒不動.

(1)의 佛陀扇多역 『攝大乘論』에서는 세 가지 佛身으로 眞身과 報身, 應身을 꼽고 있다. 『섭대승론』은 산스크리트본이 전하지 않지만, 眞諦의 역본(T1593, 563년)과 玄奘의 역본(T1594, 648~49년)에서는 이 세 가지를 흔히 ‘自性身’, ‘受用身’, ‘變化身’으로 번역하였고, 티베트본에서도 ‘*’o bo ñid sku*’, ‘*lo’is spyod rdsogs pa sku*’, ‘*sprul pa’i sku*’로 번역하였다.<sup>6)</sup> 이로 미루어 이 세 가지 불신의 원어는 *svābhāvikakāya*(眞身, 自性身), *sāmbhogikakāya*(報身, 受用身), *nairmāṇikakāya*(應身, 變化身)였음을 알 수 있다.<sup>7)</sup> *svābhāvikakāya*, *sāmbhogikakāya*, *nairmāṇikakāya*는 三身으로 보다 흔히 쓰이는 *dharmakāya*(法身), *sambhogakāya*(報身), *nirmāṇakāya*(應身 혹은化身)의 異稱으로서 瑜伽行派의 문헌에 주로 나오는 것임은 잘 알려져 있다.

6) T1593, 31:129c, 132a; T1594, 31:133a, 149a, 151b-c. 티베트본은 에티엔트 라(Étienne Lamotte)의 校刊本(*La somme du grand véhicule d’Asaṅga*, Louvain, 193) 나가오 가진(長尾雅人)이 『攝大乘論 和譯と注解』(東京: 講談社, 1982)에 수록한 것 참조하였다. 해당 문은 上:t(卷尾의 티베트본)3, 下:t104, 123~125.

7) 長尾, 『攝大乘論 和譯と注解』 下:316-18 참조. 이 三身 각각의 의미에 대해서는 글과 李箕永, 「佛身に 관한 연구」, 44~60을 참조할 것. 한편 眞諦는 그의 역본 서두의 ‘依止勝相衆中名品’에서는 三種佛身を ‘自性身’, ‘應身’, ‘化身’이라 하고(T 31:113c), 말미의 ‘智差別勝相’에서는 ‘自性身’, ‘受用身’, ‘變化身’이라 하고 있 129c, 132a). 이것은 그가 번역한 世親의 『攝大乘論釋』에서도 마찬가지이다(T159 31:155c, 249b~250b, 267a). 뒤에서 ‘受用身’이라고 한 것을 앞에서는 ‘應身’이 칭한 것인데, 佛陀扇多나 玄奘의 역본, 티베트본과 대조해 볼 때 양자 사이에 원어상의 차이가 있었던 것으로 보이지는 않는다. 그렇다면 어째서 *sāmbhogikakāya*를 굳이 앞에서는 ‘應身’이라고 번역할 필요가 있었는지 흥미로운 문제가 아닐 수 없다. ‘應身’은 흔히 ‘化身’과 더불어 *nirmāṇakāya* 혹은 *nairmāṇikakāya*의 譯語로 쓰이며, 위에서 언급한 佛陀扇多의 번역에서도 *nairmāṇikakāya*를 ‘應身’이라고 읊 바 있다. ‘應身’이라는 말이 *nairmāṇikakāya*로 오인될 가능성을 몰랐을 리 없는 眞가 굳이 ‘應身’이라는 표현을 쓴 이유는 설명하기 힘들다. 붓다의 삼신으로 흔히 열거하는 法身, 報身, 應身(혹은 化身) 대신에 法身, 應身, 化身을 꼽기도 하는데(예 들어 『金光明經』, 아래의 239면 및 주 27 참조), 후자에서 應身은 報身과 원어가 다르지 않은가 하는 견해도 있다(D.T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra* [Lo Routledge and Kegan Paul, 1930; reprint, 1968], 309~10). 그러나 眞諦역 『섭대』에 나오는 ‘應身’은 원어가 *sāmbhogikakāya*였음이 틀림없는 듯하다.

따라서 佛陀扇多역 『섭대승론』에 나오는 '眞身'은 svābhāvikakāya 혹은 dharmakāya, 즉 통상적인 삼신론의 범신에 해당하는 譯語로서, 삼신 중에 다른 두 가지인 보신 및 응신에 대응하여 쓰였음을 쉽게 알 수 있다.

(2) 闍那耶舍역 『大乘同性經』에서도 佛陀扇多의 『섭대승론』과 마찬가지로 불신을 '眞身', '報身', '應身'의 세 가지로 나누고 있다. 異譯인 『說契大乘經』(地婆訶羅역, 680년, T674)에서 같은 부분을 '自性身', '滿資用身', '化身'이라고 번역하고 있는 것으로 보이<sup>8)</sup> 闍那耶舍역의 '眞身'은 '自性身', 즉 svābhāvikakāya였을 것으로 판단된다. 또 위에 인용한 부분의 아래에 나오는 설명에서 '眞身', '法身', '眞法身'을 의미상 混用하고 있는 것으로 미루어 '眞身'이라는 어휘에는 '眞法身'의 의미가 있었음을 알 수 있다.<sup>9)</sup> 늦은 시기의 경전이자 번역이기는 하지만, (3) 般若역 『大乘理趣六波羅蜜多經』에서는 문맥으로 보아 體·相·用과 연결되는 붓다의 삼신관을 염두에 두고 있음을 알 수 있는데,<sup>10)</sup> '法身恒不動', '眞身恒不動'의 표현에서 볼 수 있는 바와 같이 '眞身'을 삼신 가운데 '法身'과 混用하고 있는 것으로 볼 수 있다.

그러나 이밖에는 인도 찬술의 한역 경론에서 통상적인 붓다 삼신 체계의 하나로 등장하는 svābhāvikakāya 또는 dharmakāya를 '眞身'으로 번역하고 있 경우는 거의 찾아볼 수 없다. 따라서 한역 경론에서 '眞身'을 이러한 의미로 쓴 것은 극히 희소한 경우라고 보아도 좋으리라 생각된다.

'眞身'은 역시 붓다의 三身を 설명하고 있는 주요 경전인 『金光明經』에도 언급되어 있다.

(4) 『合部金光明經』, 隋 597년 寶貴 合, 해당 부분은 원래 闍那耶舍역

8) T674, 16:662c.

9) “何者名爲如來法身。佛言。善丈夫 如來眞法身者 無色無現無著不可見。無言說無住處 無相無報。無生無滅無譬喩。如是 善丈夫 如來不可說身 法身 智身 無等身無等等身 毘盧遮那身 虛空身 不斷身 不壞身無邊身 至眞身 非虛假身 無譬喩身 是名眞身”(T673, 16:651c).

10) 위에 인용된 부분의 앞에 “佛具三種身 體相用平等 甚深廣大性 勝義無差別”이라는 구절이 나온다(T261, 8:912b).

(T664, 16:362a).

- <sup>A</sup>如來眞身 非所造作。所以者何 諸佛無生。金剛不毀 內外無礙。示現身相 隨化衆生。如來大仙 無有色像。如是身者 非於血肉。云何而得 有於舍利。爲化衆生 方便示現。一切正覺 眞法爲身。法界清淨 是名如來。王子當知 <sup>B</sup>佛身如是。如如來說 如是之義。

(5) 『金光明最勝王經』, 唐 703년 義淨역 (T665, 16:406c).

- <sup>C</sup>諸佛無作者 亦復本無生。世尊金剛體 權現於化身。是故佛舍利 無如芥子許。佛非血肉身 云何有舍利。方便留身骨 爲益諸衆生。法身是正覺 法界卽如來。 <sup>D</sup>此是佛眞身 亦說如是法。

위에 인용한 闍那耶舍와 玄奘의 두 역본에 등장하는 ‘眞身’은 문맥상 이 경전에서 이야기하는 삼신 가운데 법신에 해당하는 것처럼 보이기도 한다. 그러나 이 두 역본에서 상응하는 부분들인 A와 C, B와 D를 대조해 보면, A와 D에는 ‘眞身’이라는 말이 들어 있으나 C와 B에는 ‘眞身’, 혹은 법신에 해당하는 말들이 들어 있지 않음을 볼 수 있다. 이 두 역본의 산스크리트 원본이 동일하지는 않았지만 대체로 내용이 일치하는 점을 감안하면, 여기 사용된 ‘眞身’은 dharmakāya 또는 그에 상응하는 말을 옮긴 것이 아니라 역자의 임의로 사용된 표현일 가능성이 높다.<sup>11)</sup> 그러나 문맥상 이 부분은 쉰리에 대하여 正覺이 참된 법신임을 강조하고 있는 점으로 볼 때 여기 쓰인 ‘眞身’에는 법신으로의 해석이 내포되어 있다고 해도 좋을 것이다. 물론 이 법신적인 의미가 이 경전에서 이야기하는 삼신(法身, 應身, 化身) 가운데 하나로서의 법신과 일치하는 것인지는 확실하지 않다. 오히려 현상적인 것에 대하여 본질적인 측면을 강조하는, 보다 포괄적인 의미의 법신으로 쓰였을 가능성이 있다.

아래의 (6)-(11)에서도 ‘眞身’은 위와 같은 포괄적인 의미의 법신과 유사

11) 불행하게도 이 부분은 현재 남아 있는 산스크리트본에는 들어 있지 않아서 직접 확인이 불가능하다. 현존 산스크리트본들은 이 역본들보다 시대가 올라가는 曇無讖역 『金光明經』(T663)과 대체로 일치한다(cf. 『佛書解說大辭典』, 3:429).

의미로 쓰이고 있는 것으로 보인다. 이들 경론들은 대부분 불신관이 삼신론으로 뚜렷하게 체계화되기 전의 단계를 보여주는 문헌들인데, 여기서 언급된 '眞身'은 궁극적이고 본질적이며 근원적이고 영원한 붓다의 몸을 가리키는 말로 쓰이고 있으며, 삼신론의 법신과 같이 세밀하게 분화된 의미가 아니라 생身に 대비되는, 포괄적인 의미의 법신을 뜻한다고 판단된다.

- (6) 『大方等大集經』, 北涼 414~426년曇無讖역 (T397, 13:3a)
- 能令一身作無量 而其眞身無增減. 雖爲衆生現神變 然其內心無憍慢 (「瓔珞品」).
- (7) 『大般涅槃經』, 北涼 416~423년曇無讖역 (T374, 12:382c-383b, 514a).
- a. 如來身者是常住身 不可壞身 金剛之身 非雜食身 卽是法身. … 如來眞身功德如是. 云何復得諸疾患苦.
  - b. 譬如明燈有人覆之 餘不知者謂燈已滅 而是明焰實亦不滅. 以不知故生於滅想. 聲聞弟子亦復如是. 雖有慧目 以煩惱覆令心顛倒 不見眞身 而便生於滅度之想.
- (8) 『說無垢稱經』, 唐 650년玄奘역 (T476, 14:564b).
- 世尊眞身實無有病. 但以如來出五濁世 爲欲化導貧窮苦惱惡行有情 示現斯事.
- (9) 『華嚴經』, 唐 695~699년實叉難陀역 (T279, 10:9a, 267c, 403a).
- a. 如來眞身本無二 應物隨形滿世間.
  - b. 諸佛眞身亦如是 一切法界無不遍. 不可得見不可取 爲化衆生而現形.
  - c. 入深智慧已自在 於諸三昧亦究竟. 觀一切智如實門 此眞身者受生藏.

이들은 대부분 산스크리트본이 남아 있지 않지만, 다른 역본들과 비교해 보면 '眞身'이 특정한 산스크리트 어휘에 기초한 것으로 보이지는 않는다.

(6) 『大集經』 「瓔珞品」의 異譯인 『大哀經』(竺法護역)에서는 해당 부분이 “以一之刹土 暢無數佛國 其諸所顯現 刹土不增減 隨如應方便 大稱隨時入 普入一切變 神足所感動”이라고만 되어 있어서 '眞身' 대신에 '刹土'라는 말을 쓰고

있다.<sup>12)</sup> 물론 두 역본의 원본이 반드시 일치하지 않았을 가능성도 감안해야 한다. (9) 實叉難陀의 80권본 『화엄경』보다 시대가 올라가는 佛陀跋陀羅의 60권본 『화엄경』에서는 위에 인용된 부분들에 상응하는 부분들이 각각 (a) “無上大聖一妙身 應化周滿一切也,”<sup>13)</sup> (b) “一切諸最勝 清淨妙法身 無處而不至 充滿諸法界 最勝妙法身 一切莫能見 教化衆生故 導師爲示現,”<sup>14)</sup> (c) “甚深智慧中 逮得自在力 專求一切智 究竟三昧海”라고 되어 있다.<sup>15)</sup> (7) 대승의 『열반경』은 산스크리트본이나 異譯이 없고, (8) 『說無垢稱經』의 경우에는 支謙역의 『維摩詰經』, 鳩摩羅什역의 『維摩詰所說經』, 티베트본에 공통적으로 “世尊眞身實無有病” 부분이 빠져 있다.<sup>16)</sup>

(6)-(9) 문헌에서 본 바와 같은 의미의 ‘眞身’은 아래의 (10) 『成實論』과 (『大智度論』에서 ‘化身’과 대비적으로 서술되어 있는 점이 주목된다.

(10) 『成實論』, 後秦 411~412년 鳩摩羅什역 (T1646, 32:240a).

• 又有衆生 待佛眞身 又待化身 而得漏盡. 佛悉別知而爲說法 令得解脫.

(11) 『大智度論』, 後秦 402~405년 鳩摩羅什역 (T1509, 25:122c. 278a).

12) T398, 13:411c~412a.

13) T278, 9:400c.

14) T278, 9:617c. 9(a)와 (b)에 상응하는 이 60권본 『화엄경』의 ‘妙身’, ‘妙法身’이라는 현으로 미루어 볼 때 원어는 ‘sadharmakāya’였을 가능성이 높다.

15) T278, 9:752b. 이 부분은 般若역의 40권본 『華嚴經』에도 다음과 같이 나온다. “入智海得自在 住三昧海成究竟 觀一切智方便門 此實智者受生藏”(T293, 10:779c). 현하는 산스크리트본 『入法界品』에는 “ye jñānasāgaranaye vaśitānuyātāḥ sarva tñāyamukhaṃ vyavacārayanti, sarvaṃ samādhinayasāgāra oṭaranti janmāṣṭam mat daṃ tathatāśrayānām”라고 되어 있는데(P. L. Vaidya, ed., *Gaṇḍavyūhasūtra*, *Bhist Sanskrit Texts* no. 5 [Darbhanga: Mithila Institute, 1960], 290), 40권본 일한 내용이다. 80권본의 ‘眞身’이 이 두 본에서는 각각 ‘實智者’, ‘tathatāśray’되어 있음을 볼 수 있다. ‘tathatā’는 물론 ‘眞如’라는 뜻이고, āśraya는 ‘의지바’(依, 所衣), ‘숙하는 곳’이라는 뜻으로 때로는 ‘身’이라고 번역되기도 하는 말이 여기서도 ‘眞身’이 眞如身, 즉 法身과 비슷한 의미를 지니고 있음을 알 수 있다.

16) Cf. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)* (Louvain: Un Louvain, 1962), 187.



- a. 其有信者 皆至阿耨多羅三藐三菩提. 其中疑者 示常身便得信解 而各說言. 今所見者 是佛眞身. 以佛力故 此三千大千世界中人 見佛常身遠近無礙. 是時三千大千世界衆生皆大歡喜言 此眞是佛身.
- b. 佛身有二種. 一者眞身 二者化身. 衆生見佛眞身 無願不滿. 佛眞身遍於虛空光明 遍照十方說法音聲 亦遍十方無量恒河沙等世界滿中 大衆皆共聽法說法不息.

특히 (11)b 『大智度論』에서는 '眞身'을 '化身'에 대비되는 것이며, 화신과 더불어 두 가지 불신을 이룬다고 뚜렷하게 천명하고 있다. 이와 같은 二身觀은 크게 보아, 삼신론 대두 이전의 여러 대소승 경론에서 널리 인식되고 있었으며 『대지도론』에도 언급되어 있는 法身과 生身の 이신관과 상통하는 것으로 보인다. 『대지도론』에는 진신과 화신, 법신과 생신 외에도 法性身과 父母生身の 二身を 언급하고 있는데, 生身과 父母生身, 法身과 法性身은 동일한 것으로 볼 수 있다.<sup>17)</sup> 법신-생신, 법성신-부모생신이 여러 곳에서 언급되어 있는 것과 달리 진신-화신은 위에 인용한 구절에 등장하는 것이 유일하다. 여기 제시된 진신에 대한 설명으로 미루어 진신은 법신과 비슷한 성격을 지니고 있었음을 짐작할 수 있다. 그러면 진신과 화신도 법신/법성신, 생신/부모생신의 다른 이름에 불과한가? 잘 알려진 바와 같이 『대지도론』은 산스크리트본이나 티베트본이 존재하지 않으며, 한역으로도 鳩摩羅什의 역본이 유일하다. 따라서 '眞身'의 원어는 순전히 추측에 의존할 수밖에 없는데, 에티엔느 라모트는 그 원어를 'bhūtakāya'로 추측하고 있다.<sup>18)</sup> 산스크리트와

17) 『대지도론』의 佛身觀에 대해서는 李箕永, 「佛身に 관한 연구」, 20~27. 이 논문에서는 佛身に 神通變化身과 父母生身の 두 가지가 있다는 언급도 있는 것으로 서술하고 있으나(21면), 이 부분은 착오로 판단된다. 한편 『대지도론』에는 '眞佛'과 '佛'이라는 말도 나오는데("供養化佛眞佛 眞福無異. 何以故 佛得諸法實相故. 供養無盡 化佛亦不離實相故", T1509, 25:648a), 이 말들은 '眞身'·'化身'과 같은 의 불 수 있을 듯하다.

18) Étienne Lamotte, *Le traité de la grand vertu de sagesse*, vol. 4 (Louvain: of Louvain, 1976), 1940.

티베트, 한역 문헌을 통틀어 누구보다 불교문헌에 정통했던 라모트의 견해인 만큼 무시할 수는 없으나, 'bhūtakāya'라는 말이 실제로 불교문헌에 등장하는 예가 있는지는 의문이다. 아울러 '眞身'에 해당하는 고정된 산스크리트 어휘가 존재했는지 또한 의문이 아닐 수 없다. 만일 일부 학자의 견해대로 『대지도론』을 실제로는 鳩摩羅什이 撰했다고 한다면,<sup>19)</sup> 이 용어도 鳩摩羅什이 중국적인 컨텍스트에서 만들어낸 것이라고 할 수 있을지도 모르겠지만, 그렇게 단정할 만한 근거 또한 충분치 않다. 흥미로운 점은 역시 '眞身'과 '化身'이라는 말이 대비적으로 등장하는 (10) 『成實論』도 鳩摩羅什의 번역이라는 사실이다. 어쨌든, 뒤에 살펴보겠지만 이 진신과 화신의 이신관은 흔히 眞身과 應身으로 표현만 바뀌어 후대 중국 불교에서 중요한 개념으로 등장하게 되었던 것을 주목할 필요가 있다.

'眞身'과 '化身'이라는 어휘는 『大方等大集經』 「日密分」(曇無讖역)에서 위와 다른 의미로 쓰이고 있다. 즉 석가모니 붓다가 忉利天에서 설법을 마치고 내려올 때 梵天和 六欲天이 각각 보배로 사다리를 만들자, 석가모니가 여섯의 化佛을 만들어 육육천이 만든 사다리를 내려오게 하고 자신은 법천이 만든 사다리로 내려왔다고 하는데, 여기서 '眞身'은 석가모니를, '化身'은 석가모니가 만든 化佛들을 가리키는 말로 쓰이고 있다(爾時世尊心憐愍故 化作佛像 遍行六道 遍坐六座. 以如來眞身處在 梵王所設道座).<sup>20)</sup> 따라서 여기서 말하는 '眞身'은 석가모니가 만든 화불들에 對하는 의미의 석가모니의 진신을 말하는 것이기 때문에 위에서 언급된 '眞身'들과는 전혀 무관한 용법이라고 할 수는 없지만 의미상 차이가 있음은 분명하다.

한편 『觀佛三昧海經』에서는 '眞身'이 二身觀的인 의미의 법신이 아니라 보다 視覺的 성격이 부여된 의미의 불신으로 사용되고 있는 점이 주목된다.

(12) 『觀佛三昧海經』, 東晉 368~421년 佛陀跋陀羅역 (T643, 15:682c, 689a

a. 我自見心想境界. 未來衆生 亦當如是想佛眞身.

19) 三枝充惠, 『大智度論の物語』(東京: 第三文明社, 1973), 4~5.

20) T397, 13:231b.

## b. 佛像端嚴猶尙如此 況佛眞身.

『관불삼매해경』도 산스크리트본이 남아 있지 않아서 여기서 '眞身'의 원어가 무엇이었는지는 확인할 수 없다. 문맥상으로 보아서 '眞身'에 해당하는 특별한 고정된 어휘가 있었다고 보이지는 않는다. (12)a의 부분 앞에는 梵天王과 帝釋天 등이 석가모니 붓다에게 여래의 色身 가운데 최상의 色身(如來色中上色)을 보고 나서 내세의 중생들을 위하여 자신들을 佛身과 같이 해 주기를 청한다. 그러자 그들은 마음속에서 백만의 빛이 나오고 그 빛줄기마다 無量百千의 化佛이 있는 모습을 본다. (12)a의 구절은 자신들이 마음속에서 본 境界처럼 미래 중생들도 붓다의 진신을 觀想해야 한다는 말이다. 여기에는 법신과 대비되는 色身的인 요소가 분명히 있지만, 삼신론의 보신과 같은 성격도 투영되어 있는 것으로 보인다.<sup>21)</sup> 물론 이 문헌은 삼신론이 본격적으로 대두되기 이전에 성립된 것이다.

(12)b의 구절은 약간 성격이 다른데, 佛像의 端嚴함이 이와 같다면 '佛眞身', 진짜 부처님은 어떻겠느냐는 말이다. 여기서 '眞身'은 '진짜 부처님', '실제 부처님' 정도의 의미로 쓰였음을 알 수 있다. 이와 비슷한 용례는 『大方廣如來不思議境界經』(唐 695~704년 實叉難陀역)에도 나오는데, 불상을 拜觀하는 법을 설명하면서 그같이 보면 붓다의 진신이 마치 앞에 現前하는 것처럼 분명하게 보인다는 구절이다(如是觀時 生極尊重恭敬之心. 如佛眞身現在其前 了了明見).<sup>22)</sup> '眞身'을 붓다의 '진짜 몸', '진짜 모습' 정도의 비교적 단순한 의미로 쓰는 용례도 드물지 않았을 것으로 판단된다. 아울러 붓다 이외의 존재에 대해 '진짜 몸'이라는 의미로 쓴 경우도 경전상에서 드물게 발견할 수 있다.<sup>23)</sup>

한편 『大乘理趣六波羅蜜多經』에는 위에 인용한 부분(3)과 다른 의미의 '眞身'이 한번 더 나온다. 즉 미륵보살이 석가모니 붓다의 옷을 받아들고 경의

21) Cf. 주51.

22) T301, 10:911中.

23) 義淨역의 『金光明最勝王經』에서는 堅牢地神이 자신의 몸을 가리키며 '我眞身'이라는 표현을 쓰고 있음을 볼 수 있다(T665, 16:440c).

를 표하며 “이 옷은 곧 如來 眞身の 制底이니(혹은 如來의 眞身 制底이니), 모든 천과 용, 사람과 사람 아닌 것들이 모두 예를 드려야 한다”(此衣卽是如來眞身制底 一切天龍人非人等 皆應作禮)고 했다는 것이다.<sup>24)</sup> 여기서 制底는 caitya, 즉 붓다와 관련된 聖所, 또는 聖物을 가리키는 말인데, ‘如來眞身制底’는 ‘여래께서 직접 쓰시던 制底’ 정도의 뜻으로 읽을 수 있을 것 같다. 원문에 반드시 한자어 ‘眞身’에 부합할 만한 어휘가 있었던 것은 아니라고 생각된다.

### III

인도 찬술의 한역 경론들에 비해 중국인들의 論·疏에는 ‘眞身’이라는 말이 더욱 빈번히 등장한다. ‘眞身舍利’라는 어구를 이룬 경우를 제외하면, ‘眞身’ 대부분 ‘應身’(드물게 ‘化身’)이라는 말과 함께, 혹은 ‘眞’과 ‘應’(드물게 對比를 이루는 관계로 쓰이고 있음을 볼 수 있다.

필자가 살펴본 중국인들의 論·疏 중에서 ‘眞身’이라는 말이 가장 처음 나오는 것은 寶亮(444~509)의 『大般涅槃經集解』(509)이다.

- 僧亮曰. 身以生滅積聚爲義 而有眞有應也.  
眞身非生滅積聚 故非身也. 應身無生不生 無形不形 故是身也.  
(T1763, 37:421b)
- 僧亮曰 … 法身有眞有應. 眞身是常 應身無常. (T1763, 37:576c)

여기 인용된 부분에서 寶亮은 僧亮의 말을 인용하고 있는데,<sup>25)</sup> 僧亮은 진신과 응신을 법신과 생신간의 대비처럼 언급하고 있다. 즉 진신은 ‘生滅積

24) T216, 8:916a.

25) 南本 『열반경』의 주석인 『大般涅槃經集解』에는 道生, 僧亮, 法瑤, 曇濟, 僧宗, 寶智秀, 法智, 法安, 曇准 등 10인 법사의 설을 인용하고 있다(『佛書解說大辭典』 7:427).

聚' 하지 않는 몸이고, 응신은 생과 形을 떠날 수 없는 몸이라는 말이다. 두 번째 인용 부분의 '法身有眞有應', 즉 '법신에 眞과 應이 있다'는 구절에서 '법신'이라는 말이 쓰인 점이 다소 의아스럽지만, 이 '法身'은 전후문맥으로 보아 '如來身' 또는 '佛身'의 착오가 아닌가 생각된다. 이 문헌에서 진신과 응신의 二身觀이 제시된 것은 鳩摩羅什역의 『대지도론』이나 『성실론』에 나오는 진신·화신의 이신관과 무관하지 않을 것으로 보이는데, 어떤 경위로 '化身'이 '應身'으로 바뀐 것인지는 알 수 없다.

이보다 더 자세하고 분석적이며 아마 후대에 큰 영향을 미쳤다고 생각되는, 진신에 대한 언급은 隋代 慧遠(523~592)의 『大乘義章』에 실린 것이다. 慧遠은 『대승의장』의 여러 부분에서 진신과 응신에 관해 언급하고 있는데, 그 '涅槃義'에 실린 한 부분을 인용하면 다음과 같다.

總之唯一 謂一法身.

或分爲二 謂眞與應.

或說謂三 法報與應 如地論說.

又如七卷金光明中 亦分三種. 化身應身及與眞身.

① 法報兩佛 名爲眞身. ② 爲化衆生示現佛形 名爲應身. ③ 示現種種六道之形 說爲化身. 若准涅槃.

① 法報二佛是其眞身. ② 王宮現生 道樹現成 是其應身. ③ 依應起化 受大衆供 是其化身. (T1851, 44:820c)

法數에 따라 佛身說을 설명하고 있는 가운데 慧遠은 二身說에 관해 '或分爲二 謂眞與應'(혹은 둘로 나누어 진신과 응신이 있다)고 하고 있다. 이것은 앞서 인용한 僧亮의 경우처럼 『대지도론』 또는 『성실론』 所說을 염두에 둔 것일 가능성이 높다. 다음에 '地論'에 의거하여 법신, 보신, 응신의 삼신을 언급하고,<sup>26)</sup> 이어서 '七卷金光明', 즉 眞諦역의 『金光明經』을 인용하면서 진

26) 여기서 이야기하는 '地論'은 연대나 삼신의 명칭으로 보아 菩提流支역 『十地經論』(508년, T1522)이 틀림없다고 보인다. 『십지경론』의 불신관에 대해서는 李箕永, 「佛身に 관한 연구」, 43~44 참조.

신, 응신, 화신의 삼신설을 거론하고 있다. 그런데 현재 寶貴의 『舍部金光明經』에 수록되어 있는 眞諦역의 『금광명경』 ‘三身分別品’에서는 ‘法身’, ‘應身’, ‘化身’을 꼽고 있을 뿐 ‘眞身’이라는 표현을 전혀 쓰지 않고 있다.<sup>27)</sup> 다만 응신과 화신은 ‘假名有’이고 법신은 ‘眞有’라는 말을 하고 있는데,<sup>28)</sup> 아마 慧遠은 이것에 근거하여 眞諦역의 ‘法身’에 ‘眞身’이라는 이름을 붙인 듯하다.

그러나 慧遠은 ‘法報兩佛’, 즉 법신과 보신을 진신이라고 한다고 했는데, 이것은 眞諦역에 나오지 않는, 慧遠 자신의 해석으로 판단된다. 그러면 眞諦의 ‘法身’, 慧遠이 바꾸어 ‘眞身’이라고 이름 붙인 것을 통상적인 삼신관의 법신과 보신을 합한 것이라고 하여도 좋은가? 慧遠의 이러한 해석의 근원은 통상적인 삼신관에서 법신, 보신, 응신(혹은 화신)을 꼽는 데 반해 眞諦는 법신, 응신, 화신을 꼽았다는 사실에 있는 것으로 보인다. ‘衆生の機에 應하여 示現하는 몸’ 혹은 ‘應現하는 몸’이라 알려져 있는 應身은 化身, 應化身, 變化身 등과 더불어 보통 *nirmāṇakāya*의 譯語로 간주되는 것이다. 그래서 삼신관에서 보신의 자리에 응신이 쓰일 때 그 응신이 과연 보신과 같은 *sambhogakāya*의 역어이겠는가, *sambhogakāya*에서 ‘應身’이라는 번역이 나올 수 있는가 하는 의문이 제기되기도 한다.<sup>29)</sup> 그러나 엄밀히 따지면 ‘應身’은 *nirmāṇakāya*에도 자연스럽게 연결되는 것도 아니다. *nirmāṇa*에 ‘應’에 해당하는 의미가 있는 것은 아니기 때문이다. 흥미로운 것은 眞諦가 『섭대승론』의 번역에서도 유사하게 ‘自性身’, ‘應身’, ‘化身’이라는 역어를 쓰고 있다는 점이다.<sup>30)</sup> 眞諦역의 해당 부분을 佛陀扇多역(法身, 報身, 應身)과 玄奘역(自性身, 受用身, 變化身) 및 티베트본과 비교해 보면, 진제역의 ‘應身’은

27) T664, 16:362c~365b, cf. 李箕永, 「佛身に 관한 연구」, 28~38. 眞諦역을 인용한 舍部金光明經의 「三身分別品」에는 ‘眞身’이라는 말이 나오지 않지만, 같은 경의 「壽量品」에 인용된 闍那耶舍역과 義淨역 『金光明經』의 「如來壽量品」에는 이 말이 나오기를 앞에서 언급한 바 있다(본 논문 II장의 인용문 (4), (5) 참조).

28) T664, 16:363a.

29) D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, 309~10.

30) 위의 주7 참조.

‘報身’ 혹은 ‘受用身’(sāmbhogikakāya)에 해당함을 알 수 있다. 따라서 眞諦역 『금광명경』에 쓰인 ‘應身’도 sāmbhogikakāya의 다른 표현인 sambhogakāya였을 가능성이 높다. ‘三身分別品’에 실린 설명을 보아도 거기 언급된 법신을 통상적인 삼신관의 법신과 보신을 합한 것이라고 볼 이유는 없다고 판단된다. 따라서 『금광명경』所述과 관련된 慧遠의 해석은 원어에 대한 이해가 충분하지 않은 상태에서 sambhogakāya로서의 應身を 應化身, 즉 nirmāṇakāya의 일부로 혼동한 데 연유한 것이 아닌가 여겨진다.<sup>31)</sup>

그러나 『금광명경』과 관련된 경우는 그렇다고 하더라도 慧遠의 진신에 대한 해석이 전혀 근거가 없는 것이라고는 생각되지 않는다. 『대지도론』에 언급된 ‘眞身’은 체계화된 삼신론의 견지에서 본다면 삼신론에서 이야기하는 법신보다는 훨씬 넓고, 보신까지 포괄하는 것으로 볼 수 있기 때문이다.<sup>32)</sup> 慧遠은 『대지도론』의 所述을 바탕으로 진신을 이해하고, 그것을 『금광명경』과 연결하여 위와 같은 견해를 피력했을 가능성이 높다고 판단된다.

慧遠은 이러한 해석을 바탕으로 같은 『대승의장』의 ‘三佛義’에서 ‘開應合眞’, ‘開眞合應’, ‘眞應俱開’의 세 종류의 불신관을 언급하고 있다. ‘開應合眞’은 應을 나누고 眞은 합하여 하나로 한다는 뜻이다. ‘開應合眞’으로 三身を 설명하면서 慧遠은 역시 眞諦역 『금광명경』의 ‘三身之品’을 인용하여 ① 眞身佛, ② 應身佛, ③ 化身佛의 세 가지가 있다고 이야기한다. 이 중에 진신은 법신과 보신을 합한 것이기 때문에 ‘合身’이라고 하며, 응신과 화신은 응신을 둘로 나눈 것이기 때문에 ‘開應’이라고 한다고 설명한다. 삼신 가운데

31) 위에 인용된 응신과 화신에 대한 설명도 眞諦역에 나오는 표현이 아니고, 慧遠 자신의 해석이다. 眞諦역에 실린 설명을 보면 통상적인 삼신관과 조금의 차이는 있을 수 있으나 대체로 상통하는 내용이라고 볼 수 있다. 이해를 돕기 위하여 이 품冒頭의 기본적인 설명을 인용한다. “云何菩薩了別化身。善男子 如來昔在修行地中爲一切衆生修種種法。是諸修法至修行滿。修行力故而得自在。自在力故 隨衆生心 隨衆生行 隨衆生界。多種了別 不待時不過時。處所相應 時相應 行相應 說法相應 現種種身。是名化身。善男子 是諸佛如來 爲諸菩薩得通達故 說於眞諦。爲通達生死涅槃一味故。身見衆生怖畏歡喜故。爲無邊佛法而作本故。如來相應如如如智願力故。是身現具足三十二相八十種好項背圓光。是名應身”(T664, 16:362c~363a).

32) 물론 이것은 『대지도론』에 나오는 ‘眞身’과 ‘法身’을 같은 의미로 이해할 경우이다

데 眞身이 본이며, 眞에 의해 應이 일어나고, 應에 의해 化가 일어난다고 한다. 아울러 이 三身의 구체적 성격에 대해서 『열반경』과 『금광명경』의 설을 인용하여, 다음과 같이 요약될 수 있는 설명을 덧붙이고 있다.<sup>33)</sup>

[열반경] A 眞身: 법신+보신

應身: 왕궁에서 태어나 보리수 밑에서 도를 이루는 것.

化身: 응신에 의거하여 만들어낸 無量無邊한 化佛<sup>34)</sup>

[열반경] B 眞身:常住하는 如來

應身: 석가가 스스로 純陀의 공양을 받은 것.

化身: 여래가 중생들의 바램을 만족시키기 위해 몸의 털구멍 하나 하나로부터 무량한 化佛을 만들어내어 대중들의 공양을 받은 것.

[금광명경] 眞身: 법신+보신

應身: 중생을 근기에 따라 제도하기 위해 相好를 具足하고 威光이 殊勝한 불신을 示現하는 것(隨化衆生 示現佛身 相好具足 威光殊勝).

化身: 중생에 따라 사람, 천, 용, 귀신 등 갖가지 모양을 나타내며, 이렇게 세상과 같은 모든 모습을 보이되 붓다의 모습을 보이지 않는 것(佛隨衆生現種種形 或人或天或龍或鬼. 如是一切 同世色像 不爲佛形).<sup>35)</sup>

마지막에 『금광명경』을 인용하면서 붓다의 모습으로 示現하는 것이 응신이

33) 이상과 아래에 정리된 부분은 T1851, 44:840c에 의거함.

34) 이 부분은 위에서 『대승의장』의 ‘열반의’로부터 인용한 설명과 자구만 조금 다를 뿐 거의 동일하다.

35) 이 설명은 위에서 『대승의장』의 ‘열반의’로부터 인용한 부분과 비슷한 내용이다. 위에서는 특히 응신에 대해 ‘중생을 제도하기 위해 붓다의 모습을 示現하는 것’(爲化衆生示現佛形), 화신에 대해 ‘갖가지 六道의 모습을 示現하는 것’(示現種種六道形)이라고 설명한 바 있다.



고 중생의 모습에 따라 그 밖의 다른 모습으로 化現하는 것을 화신이라 하고 있는데, 실제로 『금광명경』에는 이러한 설명이 없고, 이것 또한 순전히 慧遠의 해석일 따름이다.

또한 慧遠은 四身觀을 '開眞合應', '開應合眞', '眞應俱開'으로 설명하고 있다. 먼저 '開眞合應', 眞을 셋으로 나누고 應을 하나로 하는 경우에 대해 설명하며, 『楞伽經』의 설을 인용하여 ① 應化佛, ② 功德佛, ③ 智慧佛, ④ 如如佛의 네 가지를 거론한다.<sup>36)</sup> 이 가운데 應化佛이 응신에, 功德佛, 智慧佛, 如如佛이 진신에 해당한다고 하고, 비슷한 것들을 『勝鬘經』에서도 比定하고 있다.<sup>37)</sup>

'開應合眞', 應을 셋으로 나누고 眞을 하나로 하는 경우에 대해서는 『金光明經』의 분류를 인용하여, ① 化身非應(화신이면서 응신이 아닌 것), ② 應身非化(응신이면서 화신이 아닌 것), ③ 亦應亦化(응신이면서 화신인 것), ④ 非應非化(응신도 화신도 아닌 것)의 네 가지를 거론한다. 이 중에 化身非應, 應身非化, 亦應亦化는 응신을 나눈 것이고, 非應非化는 진신에 해당한다고 설명한다.<sup>38)</sup> 또 ① 眞身佛, ② 應身佛, ③ 化身佛, ④ 化身非佛로도 분류하고 있는데, 진신, 응신, 화신 가운데 화신을 다시 化身佛과 化身非佛의 두 가지로 나눈 것이다.<sup>39)</sup>

36) 佛身の 용어로 보아 여기서 언급하는 '楞伽'는 현존하는 求那跋陀羅역, 『楞伽阿跋多羅寶經』(443년, T670)이나 菩提流支역, 『入楞伽經』(513년, T671)이 아니라, 혹은 존재하지 않는 曇無讖역의 初出 『楞伽經』이 아닐까도 생각된다. 그런데 위의 求那跋陀羅역과 菩提流支역, 또 현존하는 實叉難陀역(700-704년, T672)과 산스크리트본(條文雄 校訂, 『梵文入楞伽經』, 京都: 大谷大學, 1923)은 모두 삼신만을 거론하고 있을 뿐이다. 즉 功德佛과 智慧佛에 해당하는 것이 '依佛'(또는 報佛) 등 한 가지 언급되어 있는 것이다. D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, 319~333页, 「佛身に 관한 연구」, 38~43 참조. 따라서 이것도 慧遠의 해석이라고 할 수 있는데, 이것이 현존하지 않는, 『능가경』에 대한 어느 주석서에 의한 것인지 필자의 짧은 知見으로는 확인할 수 없었다.

37) T1851, 44:840b-c. 『승만경』의 설에 대해서는 ① 如來妙色身, ② 如來色無盡, ③ 慧亦然, ④ 一切法常을 각각 應身, 功德身, 智慧身, 法性身に 比定하고 있다.

38) 慧遠은 네 가지의 각각에 대해서 설명을 붙이고 있는데, 이것도 『금광명경』에 나오는 것이라기보다 慧遠 자신의 해석이다.

마지막으로 ‘眞應俱開’, ‘眞’과 ‘應’을 모두 나누는 경우는 眞을 법신과 보신으로, 應을 응신과 화신으로 나누는 것을 의미한다.<sup>40)</sup>

이제까지 慧遠의 견해를 다소 상황하게 설명했는데,<sup>41)</sup> 그의 설명을 보면 진신이 법신과 보신을 합한 것이라는 데에는 異說이 없으나, 응신이나 화신이 무엇인가 하는 데 대해서는 그가 인용하는 경전에 따라 여러 가지 견해가 있음을 알 수 있다. 진신을 법신과 보신이 합쳐진 것으로 보는 견해를 慧遠이 창안한 것인지, 이미 그 이전부터 전해지던 것인지는 확실하지 않다. 鳩摩羅什역의 『대지도론』 등을 통해 그 이전부터 알려져 있던 진신과 화신의 이신설은, 늦어도 6세기까지 중국에 삼신론이 알려지게 됨에 따라 새로운 삼신론을 통해 새롭게 해석될 필요가 있었을 것이다. 그리고 진신을 법신과 보신을 합한 것으로 보는 견해는 이미 慧遠 이전부터 대두되고 있었을 가능성도 배제할 수 없다. 그러나 적어도 현재 남아 있는 문헌에서 이 같은 견해를 최초로 명시적으로 밝힌 것은 慧遠이고, 또 가장 상세한 설명을 가하고 있는 것도 慧遠이다. 따라서 이러한 眞身觀의 정립에 있어서 혜원의 역할은 결코 과소평가할 수 없다고 판단된다. 또한 이러한 진신관은 후대 중국의 논사들에게 큰 영향을 미쳤으며, 많은 사람들의 진신관의 근간을 이루었음을 볼 수 있다.

물론 이와 아울러 진신을 막연히 응신에 대립하는 것으로서 보다 포괄적이고 유연성 있는 개념으로 보는 경향 또한 계속 존재했던 것으로 보인다. 慧遠보다 한 세대쯤 늦은, 三論學의 대가인 吉藏(549~6-23)도 간간이 진신을 언급하고 있다. 그 중에서 특히 흥미로운 것은 『法華義疏』에 나오는 다음과 같은 구절들이다.

39) T1851, 44:840c. 이 두 번째의 ‘開應合眞’의 四身 가운데 應身佛은 ‘王宮所生道樹成’, 化身佛은 ‘依於應身示現無量無邊化佛’, 化身非佛은 ‘示一切龍鬼等形 攝末從’이라고 정의하고 있다.

40) T1851, 44:840b~c.

41) 慧遠은 이밖에 『大般涅槃經義記』(T1764, 37:640b-c, 660b, 721a, 856c), 『觀無量義疏』(T1749, 37:173b-c) 등에서도 진신에 대해서 여러 번 언급하고 있다.

師子座之長者謂眞身也。脫珍御服著弊垢衣謂化身也。既隱實教而說權教 亦隱眞身而起化身也。… 門外長者謂法身也。驚入火宅謂應身也。… 佛既說教有權實。彼以教例身身亦有權實也。… 以實身說實教權身說權教。(T1721, 34:550a)

吉藏은 『법화경』의 '長者窮子の 비유'에 나오는 장자의 두 가지 모습을 각각 진신과 응신에, '火宅의 비유'에 나오는 장자의 두 가지 모습을 각각 법신과 화신에 비유하고 있다. 문맥으로 보아 吉藏은 진신과 법신, 응신과 화신을 통용해 쓰고 있음을 알 수 있다. 또한 그는 이 두 가지를 實과 權, 혹은 實教와 權教(또는 方便教)에 비견되는 개념으로 쓰고 있다. 전반적으로 吉藏의 저술에 나오는 '진신'에는 慧遠의 眞身觀과 같은 개념이 반영되어 있지 않다고 보인다.<sup>42)</sup>

慧遠보다는 약간 늦지만 吉藏보다는 앞서는 인물이며 후대 중국 불교사상에 막대한 영향을 미친 天台대사 智顓(538~597)도 眞身과 應身이라는 용어를 그의 저술 여러 곳에서 사용하고 있다. 그는 慧遠처럼 '眞身'을 법신과 보신이 합쳐진 개념이라고 명시적으로 이야기하지 않으며, 그의 불신에 대한 논의는 역시 법신, 보신, 응신의 삼신론을 기반으로 하고 있는 것으로 보인다. 그러나 智顓의 『妙法蓮華經文句』에 나오는 다음과 같은 진신과 응신에 대한 설명은 혜원의 견해와 상통하는 점을 보여준다.

道覺義成 卽是乘如實道 來成正覺 此眞身如來也。

以如實智 乘如實道 來生三有 示成正覺者 卽應身如來也。(T1718, 34:128a).

여기서는 如實道를 타는 것이 진신이고, 如實智로 如實道를 타는 것이 응신이라고 되어 있다. 이러한 언급은 慧遠의 『대승의장』에 나오는 “眞身謂如如法及如如智。其如如法 卽是法身。如如智者 卽是報身”, “如如法性極清淨故 攝受法身。此名眞心 爲法身矣。如如智慧極清淨故 攝受應身”(T1851, 44:841a)

42) 622년 法琳이 쓴 『破邪論』에는 “佛有眞應二身 權實兩智 三明八解 五眼六通”이라는 구절이 나오는데(T2109, 52:476c), 法琳이 三論學에 정통했던 것으로 미루어, 吉의 영향을 받지 않았을까 추측된다.