

불교의례에서의 불상의 의미

오인 중앙승가대학교 조교수

목차

1. 들어가기
2. 초기 대승경전에 나타난 불상의 개념
3. 불교의례와 불상의 초월성
 - 1) 불상의 초월성
 - 2) 불상의 초월성의 변이적 양상
 - (1) 불상, 부재의 초월성 - 불사리와 관계성
 - (2) 불상, 부정의 초월성 - 일본불교의 경우
 - (3) 불상, 물질의 초월성 - 유골불상
 - (4) 불상, 파상의 초월성 - 선종에서의 불상
4. 나가기

불교의례에서 불상이 지니는 의미에 대한 고찰은, 종래의 불상에 대한 도상학적인 연구와는 성격을 달리한다. 우선, 초기대승경전에 나타난 불상의 성격을 고찰하고, 불상의 개념에 대하여 살펴보았다.

『증일아함경』에서는 ‘붓다에 대한 공경과 예불’, 2세기의 『도행반야경』에서는 ‘공양하고 복을 받기 위함’, 3세기의 『대명도경』에서는 ‘예경과 수행하여 복덕을 받기 위함’이 불상의 성격으로 나타났다. 즉, 불상의 성격은 불교교리의 발달 등과 더불어서 함께 발전해 왔으며, 예경을 근본사상으로 하여, 복덕과 수행의 개념이 더해졌음을 알 수 있다.

한편, 불교의례란 불(불상 또는 사리 등), 법(염불-경문), 승(승려)이 한 공간 내에서 동시에 발현되는 것이기 때문에, 불교의례에서 행하여지는 시공의 동시적 공유는 단지 현실적인 공유가 아닌, 불보살이 시공을 초월하여 그 자리에 현현함이라는 것을 인식하는 것이다. 때문에, 불상의 개념을 신성성이 아닌 초월성이라고 보았으며, 불상을 ‘숭배’가 아닌 ‘예경’의 대상이라고 하는 것이다.

또한, 불상은 예경이나 복덕의 대상이 아닌 경우도 많은데, 이 또한 불상의 초월성에서 기인하며, 변이적인 양상을 보여준다. 불교의례 등에서 불상은 부재와 부정, 및 파상의 초월성을 보이고 있으며, 심지어는 조성소재에서도 초월성을 보인다. 본고에서 불상의 초월성의 변이적 양상에 대하여 충분히 고찰하지 못하였지만, 불상이 예경의 대상이라고 하는 성격만을 지니고 있지 않다는 점에 대하여 살펴 보았다는 점이 중요하다고 생각한다.

1. 들어가기

붓다의 가르침을 전달하기 위해서는 붓다의 설법, 즉 경전을 통한 포교가 가장 우선이며, 효과적일 것이다. 하지만, 중생들의 차별적인 근기는 다양한 전법의 방법을 모색하게 하였다. 그것은 설법 이외에 조각이나 회화 등, 형상을 통한 전달방식을 발생하게 하였으며, 우리는 이를 ‘불교미술’이라고 통칭한다.

본고는 불교미술의 정점에 있는 불상이 불교의례에서 갖는 의미에 대하여 살펴보고자 한다. 불교의례를 행할 때 불상을 안치하는 의미와 불상의 역할은 무엇일까? 이는 ‘불상이란 무엇인가’하는 불상의 성격에 대한 의문과 다르지 않을 것이다.

불상에 관한 종래의 연구는 형식론이나 양식론에서 크게 벗어나지 못하였다. 그 가운데, 이주형을 비롯하여, 주경미, 이해주 등은 불상에 대한 의미와 성격을 파악하고자 하였다.

1) 이주형, 「인도 초기불교미술의 불상관」 『미술사학』 15, 2001

이주형, 「한국 고대 불교미술의 상(像)에 대한 의식과 경험」 『미술사와 시각문화』 1, 2002

이주형, 「종교와 미학 사이 -불상 보기의 종교적 차원과 심미적 차원」 『미학 예술학 연구』 25, 2007

이주형, 「인도 초기 불상의 형상과 그 의미 시고(試考)」 『미술사와 시각문화』 12, 2013

특히, 이주형은 서양학자들의 연구에 영향을 받아 불상에 대한 새로운 해석을 시도하고 있다.¹⁾ 그는 “동양미술사의 다른 분야들과 달리 인도미술 분야에서는 일찍부터 상에 대한 많은 학술적 논의가 있어왔다. 그 이면에는 불상의 기원 문제가 존재하고 있었기 때문이고, 또 인도에서는 어느 문화권보다도 활발한 조상(造像) 전통이 있었기 때문이다...(중략)...근래에 들어 수전 헌팅턴이 인도 불교미술사의 소위 무불상표현의 의미를 새로이 해석함으로써 상에 관한 문제는 새로운 차원에서 많은 관심을 불러일으키고 있다.”²⁾고 연구입장을 밝히고 있다.

주경미는 줄스 프라운(Jules D.Prown)의 물질(material)이라는 연구 대상을 통해서 문화를 연구하는 ‘물질문화연구’를 기본으로 하여, 언제나 잊지 말아야 할 것은 바로 물질과 인간의 정신의 관계라는 입장에서 불상을 해석하고 있다.³⁾

이해주는 “불상에 대한 논의는 일단 성립된 불상의 소의경전 고찰과 양식적 특징 조명에 집중되었다. 그로 인해 불상이 조각가에 의해 제작되는 예술작품이라는 측면과, 조각가와 불상과 일반신도가 맺는 지향적인 관계, 그리고 불상의 미(美)는 상대적으로 주목을 받지 못했다.”고 지적하며, “불상은 물질적 형식과 정신적 의미의 융합체이다. 달리 말하면, 불상은 물리적으로 현존하면서 의미로써 드러난다.”⁴⁾고 입장을 정립하고 있다.

2) 이주형, 「한국 고대 불교미술의 상(像)에 대한 의식과 경험」 『미술사와 시각문화』 1, 2002, pp.26-27, 각주7)

3) 주경미, 「불교미술과 물질문화 - 물질성, 신성성, 의례」 『미술사와 시각문화』 7, 2008

4) 이해주, 「불상, 어떻게 볼 것인가 - 삼국시대 불상을 보는 관점에 대한 제언」 『사학지』 47, 2013, pp.2-3

본고에서는 불상이 출현한 초기대승불교시대의 경전에 나타난 불상의 개념에 대하여 살펴본 후, 불교의례에서 나타난 불상의 의미에 대하여 고찰할 것이다. 이 개념을 바탕으로 성스러운 예경의 대상인 불상의 의미뿐만 아니라, 불상의 이면성에 대해서도 서술하고자 한다.

2. 초기 대승경전에 나타난 불상의 개념

역사적으로 불상은 불멸 후 500여년의 무불상시대가 지나고, AD1-2세기에 출현하였다고 한다. 불상이 출현하게 된 시대적 발생요인은 두 가지를 들고 있다. 불교 외적으로는 알렉산더 대왕의 동방원정으로 인한 헬레니즘문화의 영향을 받았으며, 불교 내적으로는 대승불교의 흥기와 더불어 붓다관 등의 변화라고 한다.

특히, 디크리히 켈켈은 AD1-2세기에 불교가 성장한 간다라, 마투라, 아마라바티 등의 여러 지역 중에서 용수의 고향인 나라르주나콘다에 주목하고, 용수의 공사상을 불상출현의 사상적 배경으로 보고 있다.

붓다와 그의 교리를 실재적이나 비실재적이라 할 수 없다. 왜냐하면, 이 양자택일도 상대성과 이원성을 가진 우리의 경험적 세계의 한계에 의해서 속박된 사고의 한 범주에 지나지 않기 때문이다. 때문에 물리적인 현상세계는 타당성과 비타당성을 동시에 가지고 있으며, 최고의 차원에서는 이 상이성이 극복된다. 진리와 구원이 이 ‘공’ 속에 원칙상 모든 사고의 범주와 모든 양자택일을 초월하는 한가운데에 놓여 있다. 이 교리와 이에 관련된 다른 교리들은 불교미술에 기틀을 새로 마련해 주었다. 이리하여 붓다까지도 거리낌 없이 표현

하게 되었다.⁵⁾

공의 진리를 조형이나 그림으로 표현할 수는 없다. 하지만, 양자택일을 초월하는 공사상은 붓다가 열반에 들었기 때문에 형상화하는 것은 불가능하다고 한 표현의 한계성으로부터 자유로워지게 하였다. 이렇게 출현한 불상은 불교미술을 대표하는 조형물로 자리매김된 것이다.

그런데, 불교경전에는 불상의 출현에 관하여 역사적인 사실과는 전혀 다른 내용을 전하고 있다. 비역사적이고 종교적인 입장만 고집하는 것이라는 비난의 여지가 있지만, 경전에 설하고 있는 불상의 출현을 온전히 무시할 수는 없다. 불상은 붓다의 형상이기 때문이다. 특히, 역사적인 불상 출현과 동일한 시대인 초기 대승경전에 나타난 불상조성의 내용은 우리가 불상을 어떻게 인식하고 수용해야 하는가에 대하여 교리적인 해답을 제시할 것이다. 이에 관하여 간단히 살펴보자.

『증일아함경』 등에 전하는 불상조성에 관한 최초의 인물은 우전왕과 파사익왕이다. 세간의 중생들이 게을러서 붓다의 설법을 들으려고 하지 않자, 석존은 시자인 아난에게도 알리지 않고 33천으로 몸을 숨기고, 그곳에서 마야부인을 위하여 설법을 하신다. 석존이 보이지 않자 파사익왕과 우전왕은 붓다를 그리워하다가 결국 병이 나고, 신하들은 왕이 돌아가실까 염려하여 방편으로 붓다의 형상을 만들고, 붓다가 사바세계로 돌아오시자 우전왕은 불상을 붓다께 올렸다. <그림1> 이것이 경전에서 설하고 있는 최초의 불상탄생이다. 그런데, 본

5) 디트리히 쾰켈 저 ; 백승길 역, 『불교미술』, 열화당, 1993, p.45



〈그림 1〉 인도네시아 보도부드르사원 _ 오인 촬영

고에서 주목한 것은 신하들이 왕에게 설명한 불상조성의 이유이다.

그 때, 신하들이 왕에게 아뢰기를 “저희들이 여래의 형상을 조성하고자 합니다. 그러면 공경하고 섬기며 예배할 수도 있을 것입니다.”⁶⁾

‘붓다처럼 공경하며 예배를 드리는 것’, 이것이 불상의 최초의 개념이었다. 그런데, 이 개념은 불교의 사상적 발전과 더불어 변화의 양상을 보인다.

179년에 지루가참이 한역한 『도행반야경』에서는 불상에 관하여 다음과 같이 설하고 있다.

6) 『增壹阿含經』 권28 「聽法品第三十六」 (『대정장』2, 706a)

是時 群臣白王言 我等欲作形像 亦可恭敬承事作禮

“붓다께서 완전한 열반에 들어가신 뒤에 어떤 사람이 붓다의 형상을 만들어 놓고 공양한다면,...(중략)...현명한 이여, 그렇다면 여기에 붓다라고 부르는 것 안에 실제로 붓다의 본체가 깃들어 있겠는가?” 살타파룬보살이 말했다. “깃들어 있지 않습니다. 불상을 만든 이의 생각은 단지 사람들로 하여금 불상을 공양하고 복을 얻도록 하기 위해서이니 이와 같이 한 가지 일만을 가지고 온전히 불상을 만들 수는 없고 또한 두 가지 일만으로도 온전히 불상을 만들 수는 없습니다. 마침 금덩어리를 가지고 있던 어떤 지혜로운 사람이 비록 붓다를 뵈고 싶어도 붓다께서는 이미 완전한 열반에 들어가셨기에 붓다를 그리워하여 그 모양을 만들어 놓고 세상 사람들로 하여금 여기에 공양을 올리고 복을 얻도록 했을 뿐입니다.”⁷⁾

『도행반야경』에서는 불상조성의 의미가, ‘붓다가 열반에 들었기 때문에 그리워서 형상을 만들어 놓고, 공양을 올리고 복을 얻기 위함’이라고 한다. 앞의 『증일아함경』에서는 나타나지 않았던 불상조성의 복덕에 대하여 언급하고 있는 것이 특징이다.

『도행반야경』이 성립된 2세기 중반은 역사적으로 불상이 출현한 초기시대로, 당시에 불탑사상은 여전히 남아있었을 것이다. 때문에, 무불상시대에 강조되었던 불탑조성의 복전사상이 계승되어, 불상조성이 불탑조성의 공덕과 동일한 행위이라는 점을 인식시키기 위해 복전사상을 수용하였을 것으로 생각된다.

위의 경문에서도 ‘불상에는 붓다의 본체가 깃들어 있지 않다.’고

7) 『道行般若經』권10 『摩訶般若波羅蜜無竭菩薩品第二十九』(『대정장』 8, 476b)

佛般泥洹後 有人作佛形像...(중략)...賢者呼佛 神在像中耶 薩陀波倫菩薩報言 不在中 所以作佛像者 但

설한 부분에서 불탑과의 관계를 확인할 수 있다. ‘붓다의 본체’란 불사리를 지칭하고 있으며, 불사리가 봉안되어 있지 않은 불상을 당시에는 불탑보다 하위에 두었던 것이다. 때문에 불상이 출현하기는 했지만, 불상신앙보다는 불탑신앙의 영향력이 훨씬 강하였을 것으로 여겨진다.

『도행반야경』에서 나타난 불상조성의 복덕은 『불설작불형상경』⁸⁾과 『불설조립형상복보경』⁹⁾ 등에서 더욱 강조되고, 이후, 691년 제운반야가 한역한 『불설대승조상공덕경』¹⁰⁾의 독립경전으로 성립되기에 이른다.

이후, 3세기 중반이 되면 불상개념은 사상적으로 발전하고, 조상에 대한 구체적인 상황도 제시하고 있다.

“붓다께서 멸도하신 뒤에 어떤 사람이 붓다의 형상을 만들었는데, 단정하고 아름다우며 붓다의 모습과 조금도 다르지 않아서, 보는 사람마다 칭찬하지 않는 이가 없었으며, 이에 꽃, 향, 비단으로 공양하였습니다. 현자는 그 형상에 붓다의 위신력이 있다고 생각합니까?” 보자개사가 대답하였다. “아닙니다. 그 형상을 만든 이유는 단지 사람들로 하여금 마음을 삼가게 하고 예경하도록 하며, 스스로 경책하여 수행하며 그 복을 얻도록 하려는 것일 뿐입니다. 이것 또한 한 두 가지로 이루어진 것이 아닙니다. 금(金)이 있어야 하고, 지혜를 가진 사람이 있어야 하며, 붓다와 같은 시대에 살아 붓다를 본 사람이 있어야 하고, 붓다가

8) 『佛說作佛形像經』(『대정장』16)은 『優填王作佛形像經』 또는 『作佛因緣經』이라고도 한다. 번역연대와 번역자를 알 수 없다.

9) 『佛說造立形像福報經』(『대정장』16)은 『佛說作佛形像經』의 同本異譯으로, 번역연대와 번역자는 알 수 없다.

10) 『佛說大乘造像功德經』(『대정장』16)

멸도하신 뒤에 붓다를 생각하기 때문에 형상을 만들어 시방에 있는 사람들에게 공양하게 하여 그 복을 얻도록 하는 것입니다.”¹¹⁾

위는 222-228년에 지검이 한역한 『대명도경』의 경문이다. 『도행반야경』과 내용이 대동소이하지만, 불상에 관하여 좀 더 구체적으로 설명하고 있다.

불상조성의 이유를 ‘중생들이 붓다를 예경함은 물론, 스스로 경책하고 수행하여 그 복을 얻도록 하려는 것’이라고 하여, 『도행반야경』에서 설한 ‘조상의 복덕’과는 달리, ‘예경과 수행을 통한 복덕’을 강조하고 있다.

이와 같이, 『대명도경』에서도 불상조성을 복덕과 관련하고 있기는 하지만, 조상이 아닌 수행의 측면에서 복덕을 강조하고 있는 점은 불상개념이 사상적으로 발전한 것이다.

한편으로는 불상을 조성하기 위한 조건으로 ① 금, ② 지혜로운 자, ③ 생전의 붓다를 친견한 자의 세 가지를 제시하고 있다. 하지만, 『대명도경』이 한역된 3세기는 불멸후 800년이나 지났기 때문에 생전의 붓다를 친견한 자가 존재할 수는 없다. 다만, 불상이 생전의 붓다와 동일한 형상임을 강조하는 것이며, 당시에 ‘금동석가불상’이 다수 조성되었을 것으로 여겨진다.

11) 『大明度經』권6「法來」土品第二十九(『대정장』8, 507a)

譬如佛滅度後 有人作佛形像 端正姝好如佛無異 人見莫不稱歎 持花香繒綵供養者 賢者謂佛神在其像中耶 對曰 不也 所以作像者 但欲使人繫意敬 自警脩 得其福耳 亦不用一事二事成 有金 有智人 若有見佛時人 佛滅度後 念佛故作像 欲使十方供養 得其福 法來報言 如賢者言 成佛身不用一事二事 有閻土之行 有本索佛時人 若有常見佛作功德 用是故成佛身 智慧變化飛行 及諸種好 乃成佛身

이상과 같이, 초기 대승경전들을 통하여 살펴본 불상조성의 의미를 간단히 정리하면 다음과 같다.

『증일아함경』에서는 ‘붓다에 대한 공경과 예불’이었으며, 2세기 후반의 『도행반야경』에서는 ‘공양하고 복을 받기 위함’이었고, 3세기 중반의 『대명도경』은 ‘예경과 수행하여 복덕을 받기 위해서’였다. 즉, 불상의 성격은 불교교리의 발달 등과 더불어서 함께 발전해 왔으며, 예경을 근본사상으로 하여, 복덕과 수행의 개념이 더해졌음을 알 수 있다.

3. 불교의례와 불상의 초월성

1) 불상의 초월성

불교의례에서 중심이 되는 불상은 어떠한 의미를 지니고 있는가? 우선, 불교의례에 관하여 간략히 살펴보자.

정각은 불교의례의 성격을 ‘불교의례의 외적 시원은 예경과 반승(飯僧)에 있다.’고 정의하고, 붓다에 대한 존경은 우요삼잡이나 삼귀의로 그 의미가 정착되었다고 한다. 나아가, 불교의례의 근원적 의미는 ‘승단의 위의를 통한 불교의 사상적 심연과 관계를 맺는데, 이는 수행을 통한 해탈의 성취에 있다.’¹²⁾고 하였다.

이와 같이, 불교의례의 궁극적인 목적은 수행을 통한 해탈의 성취이며, 불교의례의 외적 시원인 예경을 받는 주체가 불상인 것이다. 때문에, 불상은 ‘예배의 대상’¹³⁾이며, 우요삼잡의 중심인 불상에 대하

12) 정각, 『한국의 불교의례 I』, 운주사, 2009, pp.19-21

여 예경자들은 당연히 성스러움을 추구할 것이다. 이 성스러움에 대하여 주경미는 다음과 같이 설명하고 있다.

어떻게 물질성을 가진 존재들이 예배의 대상으로 숭앙되는가? 여기에서 주목해야 할 것이 바로 신성성의 문제이다. 신성성은 처음부터 그 물질 자체에 내재된 경우도 있고, 후대에 부여되는 경우도 있다. 이러한 신성성을 획득과정에서 등장하는 여러 절차와 인증들이 바로 각종 종교 의례이며, 의례를 통해 물질성을 극복하고 신성성을 획득한 존재들은 일반적인 물질과는 달리 성물¹⁴⁾(聖物)로 여겨져서 예배의 대상이 되었다. 그러므로 불교미술과 물질문화의 상관성을 논의할 때, 물질성, 신성성, 의례의 문제는 가장 중요하면서도 근본적인 주제가 된다.¹⁵⁾

주경미는 불상을 ‘신성성을 획득한 성물’이라고 개념을 규정하고 있다. 즉, ‘성스러움’을 ‘신성성’¹⁶⁾으로 파악하고 있는 것이다. 일반적으로 보면, 불상 역시 물질적 존재라고 하는 점은 부인할 수 없기 때문에, 주경미의 관점을 비판 없이 수용하는 것이 타당할 것이다. 하지만, 논자는 불상이 물질적 존재이기는 하지만, 예경의 대상이라는

13) 그러나, 예배의 대상이라는 입장만 취한다면, 존상의 이미지가 반드시 인간의 모습과 동일해야만 하는 것은 아니다. 무불상시대에 붓다의 존재를 상징했던 보시수와 법륜이나 불족적 등이 이를 충분히 증명해주고 있기 때문이다.

14) 이주형은 물질적 속성을 가진 불상이 성물로 전변되는 과정에서 개간의식과 사리봉납이 중요한 역할을 했다고 지적한 바 있다. (이주형, 「종교와 미학 사이 - 불상 보기의 종교적 차원과 심미적 차원」 『미학 예술학 연구』 25, 2007, pp.101-113)

15) 주경미, 「불교미술과 물질문화 - 물질성, 신성성, 의례」 『미술사와 시각문화』 7, 2008, p.41

16) 주경미가 파악한 신성성이 ‘神聖性’인지 또는 ‘神性性’인지 명확하지 않지만, 성물聖物이라는 표현을 바탕으로 본고에서는 ‘神聖性’으로 간주하고자 한다.

점을 고려하면, 불상의 성격을 신성성으로 인정할 수 없다.

신성은 감히 범접할 수 없는 고귀함이나 고결성, 신적인 절대성을 지닌다. 동물이나 자연신을 섬기는 애니미즘(animism) 등의 ‘숭배 사상’이 이에 해당된다. 붓다를 형상화한 불상이 그러하다면, 이는 붓다의 가르침과는 전혀 다른 유일신의 개념을 지니게 되는 것이다.

또한, 불상이 ‘숭배’가 아닌 ‘예경’의 대상인 것은, 붓다가 중생들에게 선각자로서 해탈을 보여주시고, 중생들을 해탈의 길로 인도하시는 분이기 때문에 존경심을 표현하는 것이다. 이는 붓다와 중생이 다르지 않고, 둘이 아니라고 하는 불이(不二)사상에 입각하고 있다. 때문에, ‘예경’이란, 붓다에 대한 예경이기도 하며, 동시에 예경자 자신에 대한 예경이 된다는 하는 점도 인식할 필요가 있다.

한편, 문헌에 보이는 불상에 관한 기록들은 불상의 신이에 관한 것이 많다.

동아시아의 고대 불상에 대한 기록들은 불상이 드러낸 신이에 대해서 기술하는 경우가 많아, 일찍부터 불상 자체의 신성성을 강조했던 것으로 보인다. 『고승전』이나, 『집신주삼보감통록』 등의 신이의 기록은 불상 자체의 신성성을 강조하기 위한 것이다.¹⁷⁾

논자는 진신사리의 신통력에 대하여 설한 바 있는데,¹⁸⁾ 불상에서

17) 주경미, 「불교미술과 물질문화 - 물질성, 신성성, 의례」 『미술사와 시각문화』7, 2008, p.49

주경미가 사용한 ‘신성성’의 용어에 대한 비판적 검토는 앞에서 이루어졌기 때문에 이 부분에서는 주경미의 표현을 그대로 인용하였다.

18) 오인(최복희), 「경전에 보이는 사리관 - 불교사상과 방편에서의 시각」 『백제사리 장엄과 동아시아 불교문화』, 국립부여문화재연구소, 2015, pp.28-32

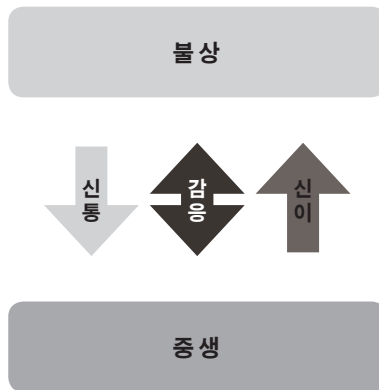
구하고자 하는 신통력 또한
진신사리의 신통력과 크게
다르지 않다고 본다.

불상과 중생, 그리고 신통
력의 상호적 관계를 도표로
작성하면 오른쪽과 같을 것
이다.

붓다가 중생을 위하여 대
비심을 발현하는 것이 ‘신
통’이며, 중생이 붓다를 추

구하는 것은 ‘신이’이고,¹⁹⁾ 불상과 중생이 동시에 응하는 것이 바로
‘감응’인 것이다. 불교의례가 불상을 중심으로 이루어지는 것은 바
로, 이와 같은 불상과 중생과의 관계성 때문이며, 이 관계성을 유지하
는 것이 바로 불상이 지니고 있는 초월성에서 비롯되는 것이다.

한편, 논자는 불교문화를 불법승의 삼보를 기준으로 하여 분류한
「불교문화 삼원론」을 발표하였는데, 불교문화는 7개의 문화영역으
로 구성되어 있다고 논하였다. 불문화, 법문화, 승문화, 불법문화, 불
승문화, 법승문화, 삼보문화이다. 이 중에서 삼보문화가 바로 불교의
례라고 상정하였다.



〈도표 1〉 불상과 중생의 관계

19) 이주형은 신이에 관하여 다음과 같이 말하고 있다. “개개의 상은 그 배후에 있는 어떤 것
의 단순한 상징이나 대체물이 아니었으며, 그 나름으로 하나의 신과 같은 존재로서 그에
대해 간절히 기도하는 사람의 의식 속에서는 그 신에 대한 간구의 출발점이자 동시에 귀
착점이 되었을 것이다. 그들에게 동시에, 또한 더 중요한 의미를 지닌 것은 개개 상이 드
러내거나 일으킬 수 있는 신이한 능력이었다.”(이주형, 「한국 고대 불교미술의 상(像)에
대한 의식과 경험」 『미술사와 시각문화』1, 2002, p.20)

불상(붓다) 앞에서 출가수행자가 염불을 하는 불공의례에 불법승이 모두 구축되어 있다. 『천수경』과 『반야심경』을 비롯한 시식문 등의 모든 염불이 경문이기 때문이다. 삼원론의 가장 중심축에 있으면서, 불교문화의 총집합인 삼보 문화가 바로 불교의례, 불교의식인 것이다.²⁰⁾

즉, 불교의례란 불(불상 또는 사리 등), 법(염불-경문), 승(승려)이 한 공간 내에서 동시에 발현되는 것이다. 불교의례에서 행하여지는 시공의 동시적 공유는 단지 현실적인 공유가 아닌, 불보살이 시공을 초월하여 그 자리에 현현함이라는 것을 인식하는 것이다. 이주형은 새벽예불에 참여하고 받은 감동을 다음과 같이 표현하고 있는데, 이때의 감동이 앞의 설명을 입증하고 있는 것이다.

나는 오래 전 어느 절의 불당에서 새벽 예불 시간에 불상을 보며 황홀해 했던 느낌을 생생히 기억한다. 낮에 보는 그 불상은 특별히 생명감이 넘치지도 않았고 비례가 잘 짜여 있다고도 할 수 없었다. 그러나 어둠 속의 불당에 불이 켜지고 예불의 계송이 장엄하게 울려 퍼지는 가운데 앞에 앉은 불상은 낮과는 다른 모습이었다. 불상은 갑자기 찬란히 생기가 넘치고 부처님이 마치 그 자리에 와 계신 듯했으며, 그 속에서 나는 부처님과, 계송의 범음(梵音)과 하나가 되었다. 물론 형상이 세세히 보이지는 않았으며, 내 감동은 상의 시각적인 특성 때문이라기보다 불당 안의 모든 것이 어우러진 종합인 것이었다. 이것은 박물관이나 적막한 불당 내에서는 결코 느낄 수 없는 것이었다.²¹⁾

20) 오인(최복희), 「불교문화 삼원론」 『불교학연구』27, 2010, p.66

21) 이주형, 「종교와 미학 사이 - 불상 보기의 종교적 차원과 심미적 차원」 『미학 예술학 연구』25, 2007, p.106

이와 같이 불상은 삼보의 동시적 발현과 불보살의 현현하는 감동의 주체로 존재하고 있는 것이다.²²⁾ 때문에, 논자는 불상의 성격을 신성성이 아닌 초월성이라고 하는 것이다. 그렇다면, 경전에서는 불상의 초월성을 어떻게 설명하고 있을까.

그 때 어떤 한 보살이 부처님께 여쭙었다. “세존이시여, 붓다의 몸은 모습이 없어 마치 허공과 같아 모든 곳에 두루하시운데 어떻게 지금 불상을 안치하는 것을 설하시옵니까?” 붓다께서 말씀하셨다. “그대는 지금 자세하게 들어라. 내가 오래도록 수행하는 자를 위하여 저 법신이 모습도 없고 행함도 없어서 모든 곳에 두루하여 허공과 같아 본래 저절로 적연하여 생기지도 않고 멸하지도 않는데, 어떻게 상을 안치할 수 있는가를 말해 주겠노라. 지금 처음으로 발심한 중생으로 하여금 복을 얻게 해줄 것이니라.” 이렇게 말씀하시고 불상을 안치하고 경축하며 찬탄하고 청정하게 결계하는 법을 말씀하셨다.²³⁾

위는 10세기 후반에 시호가 한역한 『불설일체여래안상삼매의경』의 내용이다. 불상조성의 복덕도 강조하고 있지만, 붓다는 생멸이 없는 법신이기 때문에 불상을 봉안할 수 있다고 설하여, 초월성을 엿보게 하는 경문이다.

22) 때문에 국보나 보물로 지정된 불상들이 제자리로 복원되어야 하는 진정한 이유인 것이다. 무형문화재 지정에서도 원형보존의 원칙이라는 입장에서 보아도 무형문화 역시 유형의 문화재를 바탕으로 하는 경우라면 원형보존의 원칙에서 유형문화재의 의미를 완전히 배제할 수는 없는 것이다.

23) 『佛說一切如來安像三昧儀軌經』(『대정장』21, 933b)

爾時有一菩薩而白佛言 世尊佛身無相 猶若虛空遍一切處 云何今說令安佛像 佛言汝今諦聽 我為久修行者 說彼法身無相無為 遍一切處猶在虛空 本自寂然不生不滅 云何安像 今為初發心衆生 令彼得福作如是說安像慶讚結淨之法

불상성격의 초월성의 극치는 다음과 같은 현상으로 나타나고 있다.

천명 혹은 만 명의 사람들이 함께 불상을 만들지만 사람들마다 바라는 것이 다르기 때문에 어떤 사람은 석가라고 생각하고 어떤 사람은 미륵이라고 생각한다. 즉 하나의 불상을 만들면서도 참여하는 사람마다 그 불상의 성격을 달리 생각한다.²⁴⁾

「무의무득대승사론현의기」에 의하면, 한 구의 불상이 불상을 조성하는 시주자들의 소원에 따라서 석가상이 되기도 하고, 미륵상이 되기도 한다는 것이다. 동일한 불상을 전혀 다른 불상으로 생각할 수 있다는 것이야말로 불상의 초월성을 가장 잘 대변하는 것이라고 생각된다.

2) 불상의 초월성의 변이적 양상

불교의례에 있어서 불상이 항상 예경의 대상으로만 모셔지는 것은 아니다. 때로는 불상이 부재不在하거나, 불상을 부정하거나, 불상을 파손하는 등, 파격적이며, 혹은 기이한 현상으로 나타나기도 한다.

이와 같은 불상의 성격이 변이적인 형태로 나타날 수 있는 점 또한, 불상의 초월성 때문이라고 생각한다. 심지어는 불상의 변이적 현상이야말로 불상의 초월성을 가장 잘 대변하고 있는 것은 아닐까라는

24) 「無依無得大乘四論玄義記」권6 (『만자속장경』46, 594a)

今舉事來顯 如千萬人營一佛 此即是感通而其人人心中所祈名異 彼見釋迦 此見彌勒 雖復同為一業感義乃通 而得應各不同

반문도 갖는다. 다양한 현상으로 나타나고 있는 불상 초월성의 변이적 양상에 대하여 살펴보고자 한다.

(1) 불상, 부재의 초월성 - 불사리와의 관계성

이주형은 불사리와 불상의 관계에 대하여, “최초로 불상을 만드는데 있어서 해결되어야 할 난제 가운데 하나는 불사리 및 스투파와의 상의관계를 어떻게 정립할 것인가, 또 그 사이에서 상像의 모호한 정당성을 어떻게 해결할 것인가 하는 문제였으리라.”²⁵⁾고 문제점을 지적하고 있다.

그가 말한 바와 같이, 불탑신앙과 불상신앙은 시대적으로 또는, 공간적으로 공존하고 있는 듯하지만, 자세히 살펴보면 이 두 신앙이 동등한 신앙력을 갖기가 쉽지는 않다. 역사적으로도 불탑신앙이 성행한 이후에 불상신앙이 성립하였으며, 불상신앙이 자리매김 된 이후에는 불탑신앙이 영향력을 크게 미치고 있지 못하고 있다. 때문에 최초로 불상을 조성해야할 때에 불탑신앙, 즉 불사리신앙과의 관계를 고민했었다고 하는 점은 충분히 추측할 수 있다.

논자는 이와 같은 고민에 대한 해결의 흔적을 한국불교에서 발견하였는데, 적멸보궁신앙²⁶⁾이 그것이다.

한국 적멸보궁신앙의 특징은 두 가지이다. 하나는, 진신사리를 봉안한 불탑을 봉안하고 있는 점과 다른 하나는, 불상을 봉안하지 않는

25) 이주형, 「인도 초기불교미술의 불상관」 『미술사학』15, 2001, p.90

26) 崔福姬, 「韓國의五大寂滅寶宮成立の前史」 『印度學佛敎學研究』51-2, 2003, 참조
현재까지는 동아시아불교권에서 한국 이외에 중국이나 일본 등에서는 동일한 신앙형태가 확인되고 있지 않다.

다는 점이다. 때문에 적멸보궁신앙은 곧, 진신사리신앙이라고 단정 짓기 쉽지만, 불상과의 관련성을 고려해보면, 다른 관점의 해석이 가능하다.

일부에서는 통도사 등의 적멸보궁의 전각에는 불상이 모셔져 있지 않기 때문에 법당은 불탑을 예경하기 위한 사당의 의미가 더 강하다고 주장하고 있다. 하지만, 통도사의 적멸보궁에는 동서남북에 ‘대웅전’ ‘금강계단’ ‘대방광전’ ‘적멸보궁’의 네 개의 현관이 걸려있기 때문에 이 전각을 법당으로 인정하지 않을 수는 없다.

적멸보궁 도량에 법당을 짓지 않고, 진신사리탑만 건립되어 있다면, 이는 당연히 불탑신앙, 즉 불사리신앙의 도량임을 부정할 수 없다. 그런데, 진신사리탑 앞에 법당을 마련한 것²⁷⁾은 단순한 의미에 그치지 않는 것이다.

법당은 불교의례의 공간성을 대표하는 전각으로, 불교의례의 중심인 불상이 봉안되어 있는 공간이다. 법당의 내부는 거의 완전하게 불단이 차지하지만, 법당의 제일 중요한 기능은 역시 불상들을 안치하는 것이다.²⁸⁾ 중국이나 동남아에서는 불탑을 봉안하는 경우도 있지만, 한국불교에서는 불탑을 법당 내에 안치한 경우는 전무하다. 때문에, 한국불교에서 법당은 곧 불상신앙을 의미하는 것이라고 보아도 무리가 없을 것이다. 때문에 법당에는 불상을 봉안하지 않았지만,

27) 불탑과 법당의 관계는 초기 비하라의 중앙에는 대부분 불탑이 세워지고, 주위에 간단한 독방들이 배치되었다. 그 후에도 불탑은 사원의 중심이었으며, 법당은 불탑의 뒤에 위치하거나 나란히 세워진다. 그러나, 불교의례가 점점 더 복잡하게 됨에 따라 법당의 중요성이 커지고 규모도 커져서 결국에는 대웅전이 된다. (디트리히 쾰켈 저/백승길 역, 『불교미술』, 열화당, 1993, pp.151-162)

28) 디트리히 쾰켈 저 ; 백승길 역, 『불교미술』, 열화당, 1993, p.166

법당의 상징성만으로도 불상신앙을 충분히 표현하고 있는 것이다.

한국의 적멸보궁도량에 불상을 봉안하지 않고도 불상신앙을 인정할 수 있는 것 또한, 불상의 초월성에서 기인하고 있다.

(2) 불상, 부정의 초월성 - 일본불교의 경우

불상을 수용하지 않는 부정의 초월성은 일본불교를 통하여 확인할 수 있다.

첫 번째는 불교 공전公傳과 관련하는데, 불교가 왕실을 통하여 공식적으로 전래될 때에, 순조로운 수용이 아닌 희생과 저항을 수반하는 경우도 적지 않았다. 신라에서는 이차돈의 순교가 있었지만, 일본은 불상과 관련한 배불排佛의 성향이 강하게 나타난다.

『일본서기』의 킨메이 천황13년(552)²⁹⁾ 10월조에는 다음과 같은 기록을 전한다.

10월. 백제 성명왕이 서부 히씨와 달솔 노리사치게 등을 보내어, 석가불 금동상 1구 등을 보냈다...(중략)...(석가불 금동상을) 오하리다의 집에 안치하고 삼가 불도를 닦는 인연으로 하였다...(중략)...그 후 나라에 역병이 유행하여 백성이 요절하는 자가 많았다. 모노노베와 나카토미가 주상하기를 “옛날에 신 등의 의견을 듣지 않으셔서 이 질병과 주검을 불러왔습니다. 지금 이전대로 돌아가면 경사가 있을 것입니다. 속히 불상을 던져버려 후의 복을 비소서”라고 하였다. 천황이 “주한 대로 하라”고 하였다. 유사가 불상을 나니와의 호리이에 흘

29) 일본불교의 공전에는 임신년(552)설과 무오년(538)설의 두 가지 설이 있다. 임신년설은 『日本書紀』, 무오년설은 『元興寺伽藍緣起并流記資財帳』를 전거로 한다.

려보내고 가람에 불을 놓아 태워버렸다.³⁰⁾

나라에 역병이 발생하자, 모노노베(物部大連尾輿)를 중심으로 하는 배불파는 이를 빌미삼아 불교를 받아들이기 때문이라고 비난하고, 백제에서 전래된 금동불상을 강물에 던져버린다. 그들은 불교를 ‘번신(蕃神)’, 즉 외래신이라고 하여 배척하였다. 그들의 민족신앙인 신도(神道)는 일체 만물에는 신(神)이 깃들어 있으며, 이 신을 모시지 않으면 재앙을 내린다고 하는 원시종교적인 믿음을 기본으로 하고 있다. 하지만, 그들은 불상의 신성神性を 인정하지 않고 강물에 던져버렸다.

그 후, 바다츠 천황 13년(585)에 전국에 두창이 유행하자, 두창을 앓는 자들은 “몸이 타는 듯하고, 매를 맞고 부서지는 것 같다.”고 울부짖으며 죽어갔다. 이를 본 사람들은 “이것은 불상을 태운 죄일 것이다.”³¹⁾고 하여, 불상을 무시한 것에 대한 두려움을 나타내었다.

한편, 불상과 관련한 성스러움, 신성함, 초월성의 용어들의 관련성을 살펴보면 일반적으로는 다음과 같이 설명하고 있다.

성스러움으로 드러나는 것이 실재의 초월성이라면, 신성하게 여겨지는 것은 상상적 초월성이다. 성스러움이 우리 내면의 영성에 내재하는 초월성이라면, 신성함은 자아의 상상적 투사에 따라 설정된 초월성이다. 신성함의 핵심에는 자아가 만들어낸 가짜 신인 ‘자아의 신’이 존재하는 것이다.”³²⁾

30) 『日本書紀』권19 「欽明天皇十三年 冬十月」조. 원문생략

31) 『日本書紀』권20 「敏達天皇十三年 三月」조. 원문생략

32) 이종영, 『마음과 세계』, 울력, 2016, p.227

신성함에는 자아가 만들어낸 ‘가짜의 신’이 존재하는데, 이 ‘가짜의 신’은 신성함을 거부하거나 파괴할 때, 스스로 두려움이나 공포심을 형성하고, 죄책감을 느끼게 하는 것이다. 때문에, 불상을 던져버린 재앙이라고 느낀 백성들의 두려움은 신도적 입장에서 불상을 이해하고 있음을 알 수 있다.³³⁾

다음은 일본의 지장보살 석상과 관련한 강소強訴의례의 예이다.³⁴⁾

일본의 기묘산(奇妙山)에는 탄쇼³⁵⁾가 카메쿠라(龜倉)³⁶⁾의 마을사람들을 위해서 조성한 지장석상이 현존하고 있다. 그 마을사람들은 심한 가뭄이 들면, 지장석상을 모신 곳으로 몰려와서는 석상을 강물에 던져버린다. 이들의 기우재는 매우 무례하게 행해지고 있으며,³⁷⁾ 한국에서는 예를 찾아보기 힘들다.

또한, 니이가타현(新潟県)의 조에쓰시(上越市) 상와구(三和區)에서도 1994년 6월에 가뭄이 들자 기우제를 지냈는데, 역시 강소의례를 행하고 있다. 우선, 마을사람들이 작은 당에 모신 지장석상 앞에서 부드러운 음성으로 비를 내려달라고 청한다. 그리고는 지장석상을 못 근처로 옮겨와서 ‘비를 내려라’라고 심하게 반말 등의 욕설을 하면서 석상을 못에 던져버린다. 이와 같은 지장석상의 학대의례는 2007년

33) 일본 불교 공전시의 이와 같은 태도는 일본불교를 이해함에 있어서 매우 중요한 요점이다. 일본불교는 민속종교인 신도를 바탕으로 함께 이해하지 않으면 난해한 부분이 많기 때문이다.

34) 강소의례는 학대의례라고도 하는데, 두 용어 모두 학술적 용어로 사용되고 있는 것은 아니다.

35) 但唱(1579 - 1641) 에도시대 전기의 천태종 승려이다.

36) 龜倉는 나가노현(長野県)의 카미타카이군(上高井郡)에 있었던 닌레이무라(仁礼村)에 속해 있음.

37) 石塚正英, 『儀礼の二類型とその意味』 『理想』 678, 2007, pp.14-15 참조

石塚正英는 宮島潤子, 『謎の石仏-作仏聖の足跡』, 角川書店, 1993, p.180에서 인용하였다.

7월에 히로시마현(広島県)의 이노구치(井口)에서도 있었다.³⁸⁾

물론 위의 예들은 불교의례가 아닌 민속에 해당하지만, 기우재는 불교의례와도 밀접한 관련성을 지니고 있기 때문에 민속신앙만으로 분류할 수는 없다. 지장보살상과 관련한 기우재를 학대의례, 강소의례라고 표현하지만, 이 기우의례에서 행해지는 불상의 학대는 농경민중들에게는 생명과 직결된 염원의 표현인 것이다. 이 의례의 성격에 관해서는 일본 지장신앙과의 관련성도 살펴보아야겠지만, 본고에서는 불상의 학대, 즉 불상의 부정에 초점을 두고 살펴보았다.

(3) 불상, 물질의 초월성 -유골불상

이해주는 “불상은 비록 정신성이 강조되기는 하지만 정신 그 자체는 아니다. 자비, 인자, 위엄 등 불상의 정신적 면모는 상의 전체인 구조와 질서, 독특한 형식과 물질 요소를 통해 구현되기 때문이다.”³⁹⁾고 하였다. 즉, 불상을 조성하는 소재인 물질은 물질에 그치는 것이 아니라, 정신적인 면을 나타내는 것이라고 하였다.⁴⁰⁾

이와 같은 의미를 지니는 불상의 재료는 금속, 돌, 나무, 보석, 유리 등이 일반적이다. 그런데, 의외의 소재로 조성되는 불상이 있다.

일본 오사카시(大阪市)의 텐노지구(天王寺区)에 위치한 일심사(一心寺)는 1185년에 범연(法然)이 창건하였는데, ‘오호네보토케테라(お骨佛の寺)’ 즉, ‘유골불상 사찰’이라는 이름을 갖고 있다. 일심

38) 石塚正英, 「儀礼の二類型とその意味」 『理想』678, 2007, p.15

39) 이해주, 「불상, 어떻게 볼 것인가 - 삼국시대 불상을 보는 관점에 대한 제언」 『사학지』47, 2013, p.4

사에서는 신자들의 유골을 10년간 모아 놓았다가, 10년이 되면 그 유골을 소재로 하여 불상을 조성한다. 일심사에서 유골불상을 최초로 조성한 것은 1887년으로, 현재까지 7구의 유골불상이 봉안되어 있으며,⁴¹⁾ 오사카시에서는 이 신앙습속을 무형민속문화재로 지정하였다.

유골불상을 조성하게 된 연유에 대한 사찰의 설명에 의하면 “유골불상은 핵가족과 현재의 묘지사정 등의 환경변화에 따라서 조상의 유골을 소중히 공양하기 위한 조상숭배 공양법”이라고 한다. 이 유골불상은 전형적인 아미타불의 형상으로 조성하지만, 조상숭배사상을 근저로 하고 있음을 알 수 있다.⁴²⁾

유골로 불상을 조성하는 것은 현대인의 입장에서 보면 매우 기괴하고 충격적이지만, 이와 같은 조상법은 한국의 고대문헌에도 기록으로 전하고 있다.

40) 불상이나 사리, 탑과 같은 물질문화들을 물건 혹은 물질이라고 부르면 종교적으로 비하된 표현이라고 생각하는 것이 일반적인 통념이기 때문에, 우리나라에서는 이러한 불교 미술품에 대한 물질문화적 연구가 어려운 측면이 있다. 일찍이 이주형은 물건 혹은 물질이라는 용어 대신 좀 더 가치 중립적인 물(物)이라는 용어로 바꾸어 쓴 바가 있는데, 물건, 물질, 물 등의 용어는 모두 서양학계에서 사용하는 material, 즉 질료적 한계성을 가진 대상물이라는 용어에 해당하는 것이다. 불상을 물질문화의 하나로 바라보는 시각이 불상에 대한 가치판단을 위한 것이 아님에도 불구하고, 국내 학계에서는 아직까지도 불상을 물질문화의 일부분으로 바라보고 물질, 혹은 물건으로 부르는 표현에 대해서 꺼리려워 하는 부분이 있다. 이러한 용어의 사용에 대해서 종교적 비하나 아니냐에 대한 가치판단을 하는 논의가 일어나는 현상은 바로 프라운이 제시한 물질문화연구에 있어서 편견이 작용한 예에 해당하는 것이라고 생각한다. (주경미, 「불교미술과 물질문화 - 물질성, 신성성, 의례」 『미술사와 시각문화』7, 2008, p.54 각주13번)

41) 10년마다 유골불상을 만들고 있기 때문에 지금까지 13구의 유골불상이 있어야 하는데, 2차 세계대전 전에 조성된 6구는 전쟁으로 소실되었다고 전한다.

42) 박전렬, 「현대 일본 납골방식의 변천연구」 『일본학보』60, 2004, pp.590-592
일심사의 유골불상에 관해서는 다른 기회를 빌어 발표하고자 한다.

재위 23년만인 건초4년 기묘에 세상을 떠났다. 소천구 속에 장사를 지냈는데 그 후 신이 명령하기를 “내 뼈를 조심스럽게 묻어라.”했다. 그 두개골의 둘레는 3척 2촌이고 몸 뼈의 길이는 9척 7촌이나 되었다. 치아는 서로 붙어 마치 하나가 된 듯하고 뼈마디 사이는 모두 이어져 있었다. 이는 소위 천하에 당할 자 없는 역사의 골격이었다. (이것을) 부수어서 소상을 만들어 궐 안에 안치하자 신이 다시 말하기를, “내 뼈를 동악에 안치하라.”하였다. 그런 까닭에 영을 내려 그 곳에 모시게 하였다.⁴³⁾

위는 『삼국유사』에 보이는 신라 탈해왕의 기록이다. 신라의 탈해왕의 유골을 부수어서 소상을 만들어 궁궐에 안치하였다가, 다시 동악으로 옮겨 안치했다고 전한다. 이와 같이 유골을 부수어서 소상을 만드는 것은 비단 왕에게만 한정된 것이 아니었다.

(원효가) 입적하자 설총이 유해를 부수어 진용을 빚어 분황사에 봉안하고, 공경하고 사모하여 지극한 슬픔의 뜻을 표하였다. 설총이 그때 옆에서 예배를 하니 소상이 갑자기 돌아보았는데, 지금도 여전히 돌아본 채로 있다.⁴⁴⁾

설총은 입적한 원효의 유해로 소상을 만들고,⁴⁵⁾ 예배하니 소상이 돌아보았다고 한다. 설총이 부친인 원효에게 지극한 슬픔을 표했다

43) 『三國遺事』권1 「紀異第一」

第四脫解王 在位二十三年 建初四年己卯崩葬疏川丘中 後有神詔 慎埋葬我骨 其髑髏周三尺二寸 身骨長九尺七寸 齒凝如一 骨節皆連鎖 所謂天下無敵力士之骨 碎為塑像 安闕內神又報云 我骨置於東岳 故令安之

44) 『三國遺事』권4 「義解第五 元曉不羈」

既入寂 聰碎遺骸 塑真容 安芬皇寺 以表敬慕終天之志 聰時旁禮 像忽迴顧 至今猶顧矣 曉嘗所居穴寺旁有聰家之墟

고 하니, 이 기록에도 조상숭배사상이 깃들어 있음을 알 수 있다.

한편, 중국에서 유골불상을 조성하였다는 기록은 찾기 어렵지만, 화장하고 남은 재를 가지고 소상을 만들었다는 기록은 전한다.

사주 보광왕사의 승가(628-710)⁴⁶⁾는 서역출신으로, 고종 때 낙양에 들어왔다. 중화4년(884)에 유양궐의 부친이 꿈을 꾸고 승가대사의 탑을 열어보자 함 속에 들어있는 유골에서 사리를 발견하였다. 희종(847-888)은 승가의 유골을 화장하여 108개의 사리를 얻었는데, 그 때 화장한 재로 소상을 만들고 진상대사⁴⁷⁾라는 시호를 내렸다.⁴⁸⁾

이상과 같이, 유골이나 화장한 재 등을 불상의 소재로 사용할 수 있는 것, 또한 불상의 초월성 때문에 가능한 것이다. 불상이 물질소재로 조성되는 미적 예술품에 지나지 않았다면, 유골불상은 탄생할 수 없을 것이다.

44) 『三國遺事』권4「義解第五 元曉不羈」

既入寂 聰碎遺骸 塑真容 安芬皇寺 以表敬慕終天之志 聰時旁禮 像忽迴顧 至今猶顧矣 曉嘗所居穴寺旁有聰家之墟

45) 소상의 형태가 불상인지 또는 원효의 모습인지 분명하지 않지만, '진용'이라는 표현으로 보아 원효의 모습일 가능성이 높아 보인다. 하지만, 분황사에 봉안한 것으로 보아서는 불상의 형태일 가능성도 배제할 수는 없다.

46) 승가대사의 기록은 『宋高僧傳』권18「唐泗州普光王寺僧伽傳」(『대정장』권50)과 『佛祖歷代通載』권12「唐高宗」(『대정장』권49) 등에 전한다.

47) 『佛祖歷代通載』권12「唐高宗」(『대정장』49, 587c)에서는 '證聖大師'라고 전한다.

48) 『宋高僧傳』권18「唐泗州普光王寺僧伽傳」(『대정장』50, 822c)

中和四年刺史劉讓厥父中丞忽夜夢一紫衣僧云...(중략)...開穴可三尺許乃獲坐函 遂啟之於骨上有舍利放光 命焚之收舍利八百餘顆 表進上僖宗皇帝 勅以其焚之灰塑像 仍賜諡曰真相大師

(4) 불상, 파상破像의 초월성 -선종에서의 불상

선종에는 “부처를 만나면 부처를 죽이고, 조사를 만나면 조사를 죽인다.(殺佛殺祖)”는 말이 전한다. 물론 이는 “그대들이 참다운 견해를 얻고자 하려면 오직 한 가지 세상의 속임수에 걸리는 미혹에서 벗어나야 한다.”는 설명을 전제로 하고 있다. 오로지 심법수행만을 주장하는 선종이기는 하지만 통념적으로는 매우 과격적인 사상임에는 틀림이 없다.

이와 같은 선종에서는 불상에 관해서도 비상식적인 설화를 남기고 있다.

(단하천연 선사)가 혜림사에서 하룻밤을 묵을 때 일이다. 방이 매우 추웠으나 장작이 없었기 때문에 (선사는) 법당의 목불을 가져와서 쪼개어서 불을 피워 방을 데웠다. 이튿날 원주 스님이 이 사실을 알고서 선사를 매우 꾸짖었다. 그러자 단하스님이 이렇게 말했다.

“나는 붓대를 다비해서 사리를 얻으려고 합니다.”

“나무토막에 사리가 있겠습니까?”

“그렇다면 왜 저를 꾸짖습니까?”⁴⁹⁾

유명한 단하천연(丹霞天然, 739-824)의 일화이다. 너무 추운 나머지 법당의 목불을 쪼개어 장작으로 쓰고도 태연한 선사이다. 조석으

49 『宋高僧傳』권11 『唐南陽丹霞山天然傳』(『대정장』50, 773b)

後於慧林寺遇大寒 然乃焚木佛像以禦之人或譏之 曰吳茶毘舍利 曰木頭何有 然曰 若爾者何責我乎

로 불상에 예불을 드리는 것은 불상이 붓다와 동일하다고 여기기 때문이다. 그렇다면, 목불상에서도 사리를 얻을 수 있어야하지 않느냐고 반문하는 단하선사이다. 목불에서 사리를 얻을 수 없다면, 무엇 때문에 나무에 예를 올린다는 것인가?

담주 묘제원의 사호전심(師浩傳心)의 일화도 있다.

어떤 스님이 와서 성승의 소상을 호랑이가 물어갔다는 소식을 전하고 물었다.

“이미 성승이면서 왜 호랑이에게 물려갔습니까?”

“의심하여 천하 사람을 죽이는구나”⁵⁰⁾

사호전심의 생몰연대를 알 수 없지만, 당시 선원에는 고승의 소상을 봉안하고 있었음을 알 수 있다. 소상이기는 하지만 고승이라면 어찌 법력도 없이 호랑이에게 물려갈 수 있는가하는 어리석은 비난에 대한 호된 경책이 내려진다.

단하천연이나 사호전심의 일화를 통하여, 선종에서는 조석으로 예경을 올리는 것은 불상에 대해서가 아니라, 바로 자신의 마음에 예경을 올리는 것이라는 것을 일깨워주고 있는 것이다. 선종에서 불상 등의 유형적인 것을 중요시하지 않고, 오직 마음만이 중요하다고 하는 것을 역설한 일화인 것이다.

선사들의 이와 같은 파격적인 행동을 잘못 이해하면, 오히려 불상의 물질성을 인정하는 것이 아닌가 하는 오해의 여지가 있다. 하지만, 이는 선종의 파격성에 대한 이해의 부족임을 간과해서는 안된다.

50) 『景德傳燈錄』권21 「前漳州報恩院懷岳禪師法嗣」(『대정장』51, 377c)

漳州妙濟院師浩傳心大師...(중략)...因僧舉 聖僧塑像被虎咬乃問師 既是聖僧為什麼被大蟲咬 師曰 疑殺天下人

4. 나가기

불교의례에서의 불상은 예경의 대상이며, 복전의 대상이다.

불상의 성격을 불교경전을 통하여 간단히 살펴보니, 『증일아함경』에서는 예경의 대상이며, 2세기의 『도행반야경』에서는 예경과 복덕을 강조하고, 3세기의 『도명도경』에서는 예경과 복덕과 수행을 강조하였다. 이와 같이 초기대승경전에 나타난 불상의 의미는 단순한 예경의 개념에서 점차 발전해 왔음을 알 수 있다.

예경의 대상이므로, 일부 학자들은 불상의 성격을 신성성으로 정의하고 있다. 하지만, 논자는 불상의 성격을 초월성이라고 보았다. 불교의례가 삼보가 동시에 구현되는 성격을 지니고 있기 때문에 시공의 동시적 공유에서 나타나는 감동의 주체인 불상도 그러한 것이다. 이는 신성성만으로 한정할 수 없는 초월성으로 간주해야 한다.

또한, 불상은 예경이나 복덕의 대상이 아닌 경우도 많은데, 이 또한 불상의 초월성에서 기인하며, 변이적인 양상을 보여준다.

불교의례 등에서 불상은 부재와 부정 및, 파상의 초월성을 보이고 있으며, 심지어는 조성소재에서도 초월성을 보인다. 본고에서 불상의 초월성의 변이적 양상에 대하여 충분히 고찰하지 못하였지만, 예경의 대상이라고 하는 성격만을 지니고 있지 않다는 점에 대하여 살펴보았다는 점이 중요하다고 생각한다.

논자가 살펴본 불교의례에서의 불상의 의미 이외에도 불상은 민속학적으로도 다양한 성격을 지니고 있는데, 대표적인 것이 불상의 훼손으로 불상의 코를 갈아마시면 아들을 낳는다고 하는 습속 등이다. 이는 불교의례와는 무관하므로 본고에서는 제외하였지만, 불상과 관련한 민속신앙으로 향후 연구해야할 중요한 부분이라고 생각한다.

또한, 한국은 전통적으로 불상에 이름을 새겨 넣지 않는데, 일본의 경우는 불사론(佛師論)이 성립할 수 있을 정도로 불모의 계보가 발달되어 있다. 이와 같은 문화의 차이는 사상적인 측면에서 규명되어야 할 것이다.

1. 경전

- 『增壹阿含經』 권28 (『대정장』2)
- 『道行般若經』 권10 (『대정장』8)
- 『大明度經』 권6 (『대정장』8)
- 『佛說作佛形像經』 (『대정장』16)
- 『佛說造立形像福報經』 (『대정장』16)
- 『佛說大乘造像功德經』 (『대정장』16)
- 『佛說一切如來安像三昧儀軌經』 (『대정장』21)
- 『佛祖歷代通載』 권12 (『대정장』49)
- 『宋高僧傳』 권11 ; 권18 (『대정장』50)
- 『景德傳燈錄』 권21 (『대정장』51)
- 『無依無得大乘四論玄義記』 권6 (『만자속장경』46)

2. 원전

- 『三國遺事』 권1 ; 권4
- 『日本書紀』 권19 ; 권20

3. 단행본

- 디트리히 제켈 저/백승길 역, 『불교미술』, 열화당, 1993
- 정각, 『한국의 불교의례 I』, 운주사, 2009
- 이종영, 『마음과 세계』, 울력, 2016

4. 논문

- 이주형, 「인도 초기불교미술의 불상관」 『미술사학』15, 2001
- 이주형, 「한국 고대 불교미술의 상(像)에 대한 의식과 경험」 『미술사와 시각문화』1, 2002
- 崔福姬, 「韓國の五大寂滅寶宮成立の前史」 『印度學佛敎學研究』51-2, 2003
- 박전렬, 「현대 일본 납골방식의 변천연구」 『일본학보』60, 2004
- 石塚正英, 「儀禮の二類型とその意味」 『理想』678, 2007
- 이주형, 「종교와 미학 사이 - 불상 보기의 종교적 차원과 심미적 차원」 『미학 예술학 연구』 25, 2007
- 주경미, 「불교미술과 물질문화 - 물질성, 신성성, 의례」 『미술사와 시각문화』7, 2008
- 오인 (최복희), 「불교문화 삼원론」 『불교학연구』27, 2010
- 이주형, 「인도 초기 불상의 형상과 그 의미 시고(試考)」 『미술사와 시각문화』12, 2013
- 이해주, 「불상, 어떻게 볼 것인가 -삼국시대 불상을 보는 관점에 대한 제언」 『사학지』 47, 2013
- 오인 (최복희), 「경전에 보이는 사리관 -불교사상과 방편에서의 시각」 『백제사리 장엄과 동아시아 불교문화』, 국립부여문화재연구소, 2015

The Significance of Buddha Image in Buddhist Rituals

O-In(Choi, Bok Hee) JungAng Saṅgha University

To practice precept is ethical virtue issue for Buddhist monks and Square Precept Platform is proper rite for conferment of precepts. In early sutras like Dharmagupta-vinaya(四分律), Space for performing ceremony of conferment is divided into exterior construction and interior platform fitting variable situation.

Open-air precept platforms in Far Eastern Asia were not very popular. All these platforms follow standard form from the book 'Illustrated Scripture concerning the erection of the Ordination Platform in the Guanzhong Region(關中創立戒壇圖經)' by Daxuan(道宣), Tang dynasty.

Domestic examples of exterior construction following Daxuan Scripture Ordination Platform are Tongdosa Temple's and Geumsansa temple's. Both construction structure are similar but in another contexts.. Tongdosa has 'Diamond Precept Platform' name while Geumsansa has

simple ‘Square Precept Platform’.

This study focuses on the external architectural approach to the constructural viewpoint of Geumsansa Temple Precept Platform. Also very important achievement of the meaning and difference of Geumsansa Temple Precept Platform comparing with Daxuan Scripture Ordination Platform has been figured it out .

Through this study, it turns out the importance of the Ordination Platform location in the monastery. Also it has hierarchic spatial characteristic in the monastic life. Combined study between architectural approach and philosophical approach show this ordination platform has significant name change in different eras.