

# 靈泉寺塔林研究試論

金善卿\*

- I. 머리말
- II. 탑림과 삼계교
- III. 대주석굴과 탑림
- IV. 묘탑부조의 형식과 명칭
- V. 맺음말

## I. 머리말

최근 학계에서는 불교미술과 유골 숭배의 관련성에 대한 논의가 활발히 이루어지고 있다. 사실 불교미술의 출발 자체가 석가모니 부처의 열반 이후 사리봉안을 중심으로 전개되었다고 보아도 무리는 아니며, 초기 불상 가운데 사리봉안소의 성격을 지닌 사례가 있었을 가능성도 제기된 바 있다.<sup>1</sup>

\* 앤드류멜론 박사 후 과정 연구원/ 미술사학과 강사, 남캘리포니아 대학교

\*\* 본 논문은 2008년 월터 스펡크 교수 헌정 국제 학술대회 「불교석굴을 찾아서」에서 발표한 논문을 수정, 보완한 것이다. 서울대학교 인문학연구원 문화유산연구소와 청주예술사학회에 감사의 뜻을 전한다. 해닐 논평자로서 좋은 질문과 이깁 없는 조언을 주신 임영애 교수님께 감사드린다. 또한 논문 초안을 읽고 유용한 제안을 해준 시카고대학교 박사과정의 최선아, 이승혜 양에게도 고마운 마음을 전한다.

탑, 부도, 사리장엄구 등 이들 불교 조형물의 주요 형태가 모두 공유하고 있는 것은 다름 아닌 죽음, 또는 유골과의 관련성이다. 탑과 부도는 각각 불·보살 및 승려의 유골을 안치한 建築物을 지칭하고, 사리장엄구 역시 사리를 봉안하여 탑 안에 매납하기 위해 만든 공예품이다. 한편 석굴은 생명의 근원지로서의 동굴, 도교적 洞天의 상징성과 무덤으로서의 석실의 상징성이 내재되어 있는 공간이었다. 6세기 이후 중국에서는 석굴 내·외벽에 경전 구절을 새김으로써 法舍利가 안치되는 장소로 상정된 예도 있다.

중국 河南省 安陽의 靈泉寺塔林은 이처럼 매장 공간으로서의 탑, 부도, 사리장엄구, 석굴의 함의가 모두 함께 발견되는 독특한 공간이다. 본 논문은 이러한 상징적 의미를 염두에 두고, 탑림의 역사와 전체적 성격을 그 중심에 위치한 大住聖窟과 관련지어 조망하고자 한다. 동시에 묘탑부조의 형식과 명칭에 대한 몇 가지 문제를 제기하는 일종의 시론적 성격의 글이다.

## II. 탑림과 삼계교

영천사는 東魏代 546년을 전후하여 道憑(?-559) 법사가 창건하고 靈裕(518-605) 법사가 증축, 확장했다고 전하는 寶山寺와 동일한 사찰이다.<sup>2</sup> 이곳은 사찰뿐만 아니라 주변의 석굴 및 탑림의 존재로도 널리 알려져 있다. 영천사를 둘러싸고 서쪽에 위치한 寶山과 동쪽에 위치한 巖峰山의 석회암벽에는 현재 200여 기에 달하는 묘탑이 밀집되어 있다(도1, 2). 그 제작연대는 수대에서 송대에 이르기까지 400여 년에 걸쳐 있다.<sup>3</sup>

묘탑부조 명문에 기록된 사찰로는 聖道寺, 慈潤寺, 光天寺, 靈泉寺, 報應寺, 大雲寺, 光嚴寺, 大慈寺, 願力寺, 淸行寺 등이 있다. 大內文雄에 의하면 이 중 성도사, 광천사, 청행사는 尼寺로 추정되므로, 이들 묘탑부조와 명문은 현존 고승전이나 사찰 기록에서 찾기 어려운 비구니의 생애와 행적에 대한 귀중한 사료가 되고 있다.<sup>4</sup> 또한 탑림에서는 주변 사찰 승

<sup>1</sup> Juhjung Rhi, "Images, Relics, and Jewels: The Assimilation of Images in the Buddhist Relic Cult of Gandhāra—or Vice Versa," *Artibus Asiae* vol. LXV, no. 2 (2005), pp. 169-211.

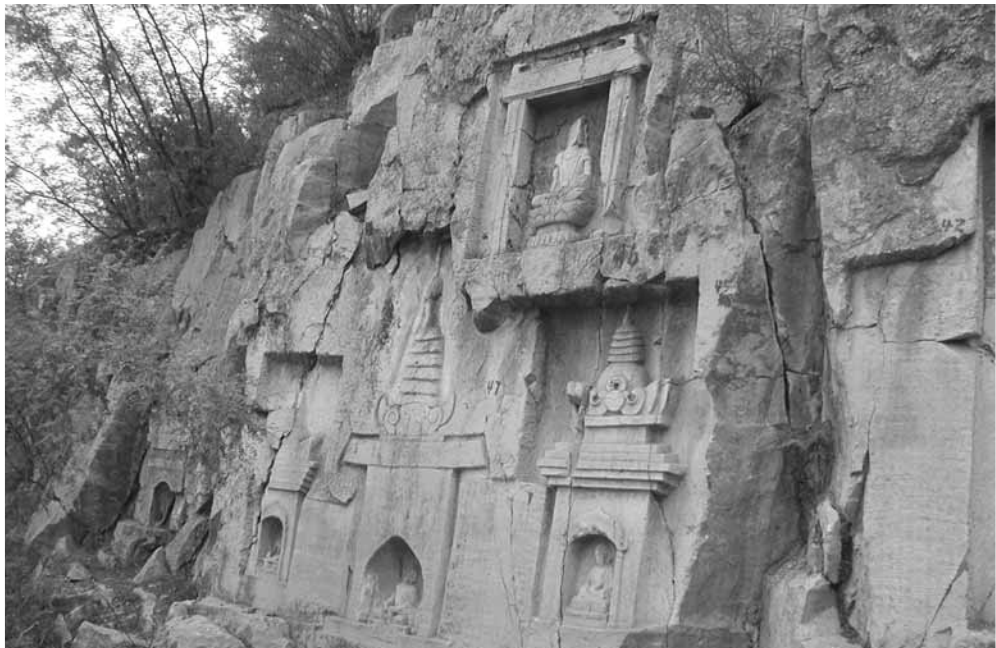
<sup>2</sup> T. 2060, 50: 484c, 496c.

<sup>3</sup> 탑림에 현존하는 가장 늦은 연대를 지닌 명문으로 원대 至正 17년(1357) 王峰庵主宣公之銘이 전해지나 현재 위치는 알려지지 않고 있다. 河南省古代建築保護研究所, 『寶山靈泉寺』(河南人民出版社, 1991), p. 411 참조.

<sup>4</sup> 大內文雄, 「寶山靈泉寺石窟塔銘の研究」, 『東方學報』69(1997), p. 294.



도1 寶山塔林, 唐, 석회암, 河南省安陽 靈泉寺(필자 사진)



도2 嵐峰山塔林, 唐, 석회암, 河南省安陽 靈泉寺(필자 사진)

려들뿐만 아니라, 재가신자들의 묘탑부조도 함께 발견되어, 이곳이 인근 신자들의 공동묘지의 성격을 지녔던 遺址임을 알 수 있다. 더욱 흥미로운 것은, 확인 가능한 승려의 묘탑명문을 분석해볼 때 묘탑주 중 다수가 三階敎에 속했던 것으로 추정된다는 점이다.<sup>5</sup>

삼계교는 6세기 말 信行(540-594) 선사에 의해 창시되어 수·당대를 풍미했던 가르침이자 신앙 조직, 나아가 하나의 사회운동이다.<sup>6</sup> 삼계교는 당대 武后 證聖 원년(698) 이후 邪敎로 규정되고 탄압을 받아 중국 불교사에서 잊혀져 있었으나, 20세기 초 돈황석굴의 藏經洞에서 발견된 문서들에 의해 그 존재가 재인식된 흥미로운 역사를 가지고 있다.<sup>7</sup> 삼계교의 가르침을 대표하는 普法普佛 사상은 특정 불전에서 설한 특정 교법과 부처가 아닌, 일체의 불전, 불교에서 설한 모든 불법과 부처에게 귀의하는 것을 말한다.<sup>8</sup> 이는 또한 普佛 아닌 자가 없으므로 모든 중생을 공경해야 한다는 普敬 사상으로 이어졌다. 교리뿐만 아니라 사회 구제 사업도 삼계교의 근간을 이루는 요소로, 化渡寺의 無盡藏院을 통하여 실행된 극빈자 구제는 널리 알려져 있다.<sup>9</sup> 교도들의 노동과 결식, 집단보시, 금융사업 등은 삼계교 활동의 사회적 성공을 이끌었지만, 기존 정치 사회 질서와의 충돌로 이어져 탄압의 원인이 되기도 하였다.

삼계교의 가르침 중 頭陀行을 중시하는 경향은 교도들의 삶뿐만 아니라 죽음 이후 시신의 처리 과정에도 영향을 미쳤다. 기록에 의하면 삼계교의 창시자인 신행은 594년 화도사에서 입적한 후 시신을 終南山 鷄鳴阜로 옮겨 야생동물의 먹이로 공양하는 林葬을 행하게 한 것으로 알려져 있다.<sup>10</sup> 이후 제자들이 그의 유골을 수습하여 종남산 기슭에 塔碑를 세웠으며, 그를 따르는 승려·재가신자들도 동일하게 이곳에서 입장을 행하게 된 것으로 보인다. 종남산뿐 아니라 보산, 남봉산에도 유사하게 삼계교도의 입장 후 묘지가 형성되었다.

<sup>5</sup> 塚本善隆, 「三階敎資料雜記」, 『支那佛敎史學』 1-1(1936), 1-2(1937), 본고에서는 재수록된 『塚本善隆著作集』 三(大東出版社, 1975), pp. 209-250에서 인용; 劉淑芬, 「林葬-中古佛敎露屍葬研究之一」(三), 『大陸雜誌』 96-3(1998), pp. 27-33.

<sup>6</sup> 삼계교에 관한 대표적 연구로는 다음을 참조. 神田喜一郎, 「三階敎に關する陶唐の古碑(上)」, 『佛敎研究』 3-3(1922), pp. 347-369, (下) 『佛敎研究』 3-4(1922), pp. 558-565; 矢吹慶輝, 『三階敎之研究』(岩波書店, 1927); 西本照眞, 『三階敎の研究』(春秋社, 1998); Jamie Hubbard, *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001).

<sup>7</sup> 이미 수대 開皇 20년(600)에 삼계교 금단 칙령이 반포되어 그 활동이 제한되었으나, 좀더 본격적인 박해는 武后 代와 玄宗 開元 원년(713) 무진장원의 폐지를 통해 이루어졌다.

<sup>8</sup> 矢吹慶輝, 앞의 책, pp. 194-196.

<sup>9</sup> 塚本善隆, 「信行之三階敎團と無盡藏について」, 『宗敎研究』 2(1926), pp. 571-586; 関泳珪, 『四川講壇』(민족사, 1997), pp. 51-52.

<sup>10</sup> T. 2060, 50: 560a.

임장은 시신을 露地에 두어 벌레와 짐승의 먹이로 공양하는 葬法으로 최종적, 궁극적인 묘지 행위로 볼 수 있다. 이외에도 석굴이나 석실 혹은 수중에 시신을 노출하여 공양하는 장법이 모두 유사한 부류에 속한다.<sup>11</sup> 이들 露屍葬 중 石室瘞窟葬과 임장이 중국 불교도들 사이에서 널리 유행했다고 한다.<sup>12</sup> 석실에굴장이나 임장 모두 이중 혹은 삼중 장법의 한 단계를 구성했다는 점도 지적할 만하다. 경우에 따라 시신을 먼저 노지나 석실에 공양하였다가 모두 분해된 후 뼈를 추려 화장한 후 골회를 땅이나 강에 뿌리기도 했으며, 유골이나 골회를 탑 안에 봉안하기도 하였다.<sup>13</sup>

임장에 대하여 특히 주목되는 것은 인도에서는 이 장법이 비교적 이른 시기부터 행해졌다고 추정되나, 중국에서는 6세기 말에 이르러서야 비로소 널리 받아들여졌다는 점이다.<sup>14</sup> 7세기 중반 道宣이 편찬한 『續高僧傳』에 의하면 5세기에 임장을 행한 승려의 예는 소수에 불과하나, 6세기 말 이후에 임장을 택한 승려의 예가 현저히 증가하는 것을 볼 수 있다.<sup>15</sup> 6세기 말은 바로 삼계교가 창시되고 많은 승려와 재가신자들이 신행의 가르침을 따라 두타행을 행하던 시기와 일치한다. 다시 말해 중국 역사상 임장이 성행하기 시작한 시기는 삼계교가 흥기한 시점과 밀접한 관련이 있다는 것이다.<sup>16</sup> 이전의 계율에도 임장이 언급되어 있지만 계

<sup>11</sup> 道宣이 『續高僧傳』에서 소개한 승려들의 葬俗에 대해서는 T. 2060, 50: 685a 참조. 도선은 또한 『四分律刪繁補闕行事鈔』에서 中國의 네 종류 장법으로 水葬, 火葬, 土葬, 林葬을 들고 있다. 여기서 中國은 中天竺國, 즉 인도를 지칭하는 것으로 해석된다. T. 1804, 40: 413a-b. 劉淑芬, 「林葬—中古佛教露屍葬研究之一」(一), 『大陸雜誌』 96-1(1998), p. 26.

<sup>12</sup> 劉淑芬, 「林葬—中古佛教露屍葬研究之一」(一), 『大陸雜誌』 96-1(1998), pp. 22-31; (二), 『大陸雜誌』 96-2(1998), pp. 25-43; (三), 『大陸雜誌』 96-3(1998), pp. 20-40; 「石室瘞窟—中古佛教露屍葬研究之二」(上), 『大陸雜誌』 97-6(1998), pp. 1-12; (中), 『大陸雜誌』 98-2(1999), pp. 1-16; (下), 『大陸雜誌』 98-4(1999), pp. 1-8.

<sup>13</sup> 임장, 화장, 석굴장의 복합형태로 중밀(宗密, 780-841)의 예가 있다. 『金石萃編』 卷 114, 26; 劉淑芬, 「石室瘞窟」(中), p. 3 참조.

<sup>14</sup> 수대의 가장 영향력 있었던 승려들 중 삼계교의 信行(540-594), 천태의 智顛(538-597), 삼론의 吉藏(549-623)이 석굴장, 혹은 임장을 택한 것은 주목할 만하다. 劉淑芬, 「石室瘞窟」(下), p. 5.

<sup>15</sup> 劉淑芬, 「林葬」(二), p. 25.

<sup>16</sup> 劉淑芬에 따르면 임장은 중국 中古期에만 보이고 후대에는 증거를 감춘다고 하였다. 劉淑芬, 「林葬」(一), p. 22. 한편 최근 북중국에서 발견된 북제시대 소그드인들의 분묘와 미술품 등의 존재는 6세기 후반 중국사회의 다문화적 요소를 극명히 보여준다. 소그드인들의 전통적인 장법이 임장과 유사한 점을 감안할 때, 이들 배회교 문화의 영향력이 바로 이 지역 임장의 보급과 연관이 있지 않은가 추정해볼 수 있다. 이 점에 대해서는 아직 본격적인 연구가 이루어지지 않은 것으로 알고 있다. 물론 중국에서 발견되는 소그드인들의 장법은 屍床臺를 갖춘 분묘를 건립하는 것이었다는 점에서 그들의 전통 임장과 어떤 관련성이 있었는지 해명해야 하는 과제가 있다. 한편, 중국의 단층불탑과 소그드인의 건조물의 형식적 유사성에 대해서는 孫繼, 「我國早期單層佛塔建築中的粟特因素」, 『宿白先生八秩華誕紀念文集』 下(文物出版社, 2002), pp. 425-433 참조.

울의 영향력은 승려 집단에게만 해당되었을 것으로 짐작되므로, 6세기 말 계가신자 층에까지 입장이 보급된 데에는 삼계교의 역할이 결정적이었다고 추정된다.<sup>17</sup>

영천사 탑림에는 입장을 행한 후 제작한 것으로 보이는 묘탑부조가 여러 기 발견된다. 예를 들어 신행의 제자이자 628년 입적한 靈深, 영유의 제자이며 646년에 입적한 慧休, 두타행을 행하고 639년에 입적한 僧順, 641년에 입적한 慧靜 등을 들 수 있다. 이외에도 다수의 명문에 명시된 피장자의 소속 사찰이나 스승과의 계보 등을 통해 이들이 대부분 삼계교의 신도였음을 알 수 있다.<sup>18</sup> 僧俗男女를 구분하지 않던 삼계교의 가르침대로, 이들 네 부류의 신도들의 묘탑이 이곳에서 함께 발견되는 점도 탑림 전체와 삼계교와의 연관성을 방증하는 자료가 된다. 아울러 일부 탑의 명문 중에 나오는 ‘散骨’, ‘上葬’ 등도 입장을 지칭하던 용어였던 것으로 추정된다.<sup>19</sup>

삼계교의 흥기와 더불어 입장의 유행에 경전적 근거를 마련해준 것으로 주목되는 몇 권의 偽經이 있다. 『屍陀林經』과 『要行捨身經』이 대표적인 예이다.<sup>20</sup> 이 중 『시타림경』은 현존하지 않지만, 『屍陀林發願文』이 돈황 출토 문서 중 『요행사신경』 뒤에 첨부되어 있어 참고가 된다. 『시타림발원문』은 제목에 명시된 대로 사후에 시타림에서 입장을 행하기로 서원하는 내용의 글이다. 이를 통하여 『시타림경』도 궁극적인 보시 행위로 입장을 설하는 경전이었음을 짐작할 수 있다. 한편 『요행사신경』은 『시타림경』보다 후대에 편찬된 것으로 짐작되는 경전이다.<sup>21</sup> 이 경전에서 주목되는 것은 입장을 행하는 수행자는 일체의 죄과가 없어지고 미륵하생의 때에 부처의 인도를 받을 수 있는 자격이 주어진다는 데에 있다.<sup>22</sup>

사실 시신을 노지에 遺棄하는 것과 다름없는 입장은 중국사회에 받아들여지기 어려운

17 『故大信行禪師塔碑』에 淨名 법사, 僧曇 선사와 함께 삼계교도 300여 명이 사후에 입장을 행할 것을 서원하는 기록은 매우 흥미롭다. 자세한 것은 西本照眞, 앞의 책, pp. 26-32, 57-58 참조.

18 자세한 것은 大內文雄, 앞의 논문, pp. 293-300; 劉淑芬, 「林葬」(三), p. 27 참조.

19 劉淑芬, 위의 논문, p. 28.

20 『시타림경』은 수 開皇 14년(594) 法經이 편찬한 『衆經目錄』에 포함되어 있으므로 경전 편찬의 하한연대는 594년임을 알 수 있다. T. 2146, 55: 212b.

21 『요행사신경』이 당 開元 18년(730) 智昇이 편찬한 『開元釋教錄』에 玄奘(602-664)이 번역한 경전으로 소개된 것에 근거해볼 때 늦어도 7세기 중엽까지는 유통된 것으로 생각된다. T. 2154, 55: 672b. 물론 이는 경전 목록에서 얻은 증거이므로 실제 경전의 연대와 부합하지 않을 가능성도 배제할 수 없다. 현존 돈황 문서 중 가장 이른 연대의 『요행사신경』(S. 2624)이 개원 17년(729)으로 기록되어 있으므로, 실제 하한연대는 729년으로 볼 수 있다. 관련 논의는 劉淑芬, 「林葬」(二), p. 37; 船山徹, 「捨身の思想」, 『東方學報』 74(2002), p. 69 참조. 의경에 대한 전반적인 이해는 牧田諦亮, 『疑經研究』(京大文部科大學校人文科學研究所, 1976) 참조.

22 T. 2895, 85: 1414c-1415a.

葬俗이었을 것이다. 유교적 관념에 비추어 볼 때 부모로부터 물려받은 신체를 보증하지 않는 것은 막중한 불효에 해당하므로, 입장은 매우 충격적이고 심지어 반감을 불러일으키는 장법이었음이 분명하다. 이와 관련하여 5-6세기 입장 관련 기록 중 504년 입적한 慧球나 507년 입적한 翫順의 경우처럼 승려 본인은 입장을 유언하였으나 제자들이 차마 따르지 못하여 입장 대신 다른 장법을 택한 예들을 주목해야 할 것이다.<sup>23</sup>

이처럼 입장이 중국의 전통적 장법이나 일반인들의 관념과 배치되는 극단적인 장법이었음을 고려하면 위에 언급한 관련 경전들이 왜 필요하였는지를 짐작할 수 있다. 다시 말해 입장 수행자들은 바로 입장에 대한 대한 경전적 정당화가 필요했던 것이다. 이러한 측면은 바로 영천사 탑림의 묘탑 명문에도 나타나는데, 예를 들면 <慈潤寺故大靈深禪師灰身塔銘文>을 들 수 있다. 貞觀 12년(628) 입적한 영침을 위해 쓰인 이 비문에는 “경전에 의거하여 입장을 행하여 살과 피를 다른 중생에게 바치고 위 없는 도를 구하였다”라고 명기되어 있다.<sup>24</sup> 여기서 언급된 ‘경전에 의거하여’라는 표현이 바로 입장을 행하는 데에 권위를 부여하는 경전이 필요했음을 알려준다. 나아가 『시타림경』이나 『요행사신경』 등이 그 역할을 담당했음을 추정하게 하는 중요한 증거이다. 영침이 속했던 자운사는 당 太宗(재위 627-649), 高宗(재위 650-683)대에 相州(현 河南省 彰德, 즉 안양)에서 가장 흥성한 사찰 중 하나였으며, 이 사찰의 많은 승려들이 탑림에 안치된 것으로 알려져 있다.<sup>25</sup> 같은 명문에 영침이 신행의 제자였던 것으로 기록되어 있어, 탑림과 입장, 삼계교의 관련성을 재확인해준다.

입장의 유행과 관련하여 法琳(572-670)이 『辯正論』에서 주장한 내용은 시사하는 바가 매우 크다.<sup>26</sup> 법림은 孝에도 대·중·소 세 등급이 있으며, 불교의 효는 大孝에 속한다고 하였다. 덧붙여 그는 불가에서 행하는 입장 또한 돌아가신 부모님의 冥福에 크게 공헌하는 것이라 주장하였다.<sup>27</sup> 법림이 삼계교의 승려 靜琳의 제자였음을 상기하면 그의 논지가 어떤 맥락에서 형성되었는지 가늠할 수 있다. 법림은 정연이 입적하자 스승의 유언대로 그 散骸가

<sup>23</sup> 劉淑芬, 「林葬」(一), p. 29; 「石室摩崖」(中), pp. 1-2.

<sup>24</sup> 賈泰·武穆淳, 「安陽縣志」1819, 『中國方志叢書華北地方』108(成文出版社, 1967), p. 815.

<sup>25</sup> 劉淑芬, 「林葬」(三), p. 28.

<sup>26</sup> 船山徹, 앞의 논문, pp. 70-74.

<sup>27</sup> T. 2110, 52: 533a. 같은 내용 이도선의 『廣弘明集』에도 인용되었다. T. 2103, 52: 183c. 劉淑芬, 「林葬」(三), p. 32. 법림은 불교, 도교, 유교의 사상적·종교적 논쟁과 정쟁의 소용돌이에 있던 인물로 『변정론』 외에도 유명한 『破邪論』의 저자로 알려져 있다. 『변정론』에서 효와 입장 및 건탑에 관한 언급을 한 바로 뒤에 『이육왕전』을 인용하며 조탑고사를 소개하는 것도 영천사 탑림의 존재 근거와 이육왕탑 형식의 탑부조 제작과 관련하여 주목할 만하다. 이육왕탑 형식에 대해서는 본 논문 IV장 참조.

있던 곳에 사리탑을 세운 것으로 전한다. 여기서 ‘산해’는 바로 입장을 행한 유골을 일컫는다.<sup>28</sup> 정연이 영유의 수제자였음을 고려할 때 영유—정연—법림으로 이어지는 법맥과 영천사 탑림 형성의 밀접한 관계를 추정할 수 있다.<sup>29</sup>

한편 영천사가 삼계교의 주요 사찰이 아니었음에도 불구하고 삼계교도들의 묘탑부조가 이 사찰을 중심으로 밀집되어 제작된 연유는 과연 무엇이였을까.<sup>30</sup> 먼저 생각해볼 점은 신행이 현재 하남성 안양에 해당하는 魏郡(魏州)에서 태어났으며, 삼계교의 가르침을 편 곳도 바로 이곳이었다는 점이다. 즉 신행의 고향이자 삼계교의 근원지인 안양에 위치한 영천사 탑림이 종남산과 더불어 삼계교 신도들의 주요 매장지로 선택된 것은 그리 놀라운 일이 아니라는 것이다.<sup>31</sup>

그러나 더 나아가 생각해 보면, 과연 이 연관성만으로 200여 기에 이르는 묘탑부조의 숲, 그야말로 ‘탑림’을 이루며 시신을 의탁한 신도들의 바람을 설명할 수 있을까 하는 의문이 남는다. 또한 안양 중에서도 왜 하필 영천사 부근에 이러한 거대한 매장지가 형성되었는가의 문제도 신중한 고찰을 필요로 한다. 이 문제에 대해서는 다음 장에서 논의하기로 하겠다.

### III. 대주성굴과 탑림

영천사에 탑림과 같은 독특한 遺址가 생긴 원인을 설명하기 위하여 주목할 것은 이곳을 다른 곳과 구별짓는 가장 큰 요소가 바로 영유의 대주성굴에 있다는 점이다. 대주성굴은 현 영천사로부터 서쪽으로 500m 떨어진 보산 남쪽 기슭에 위치하고 있는 수대의 정방형 굴이다(도3). 『속고승전』의 기록에 의하면 대주성굴은 영유가 개착한 석굴로, “법멸(法滅)의 모습을 새겨 보는 이로 하여금 흐느껴 울며 (불법 보존 및 선양의) 지조를 굳게 할 정도로 감동적인” 유적이었다고 전한다.<sup>32</sup> 석굴의 벽면에 『大集經 月藏分』의 「分布 閻浮提品」과 「法滅盡

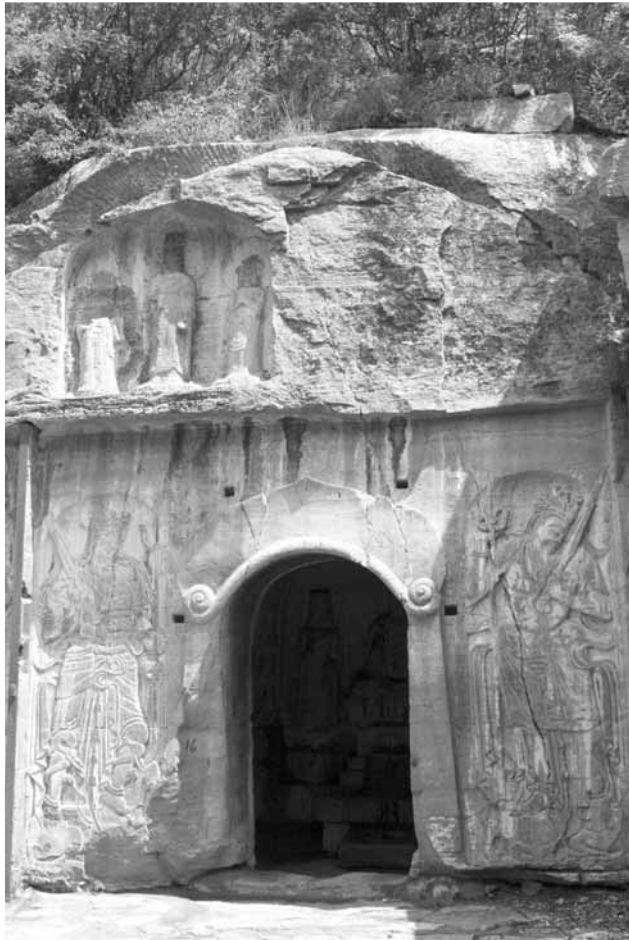
<sup>28</sup> T. 2060, 50: 511c-512a. 劉淑芬, 「林葬」(三), p. 28.

<sup>29</sup> 또한 『貞元錄』에는 법림이 정관 연간(627-649)에 ‘信行傳法碑’를 쓴 것으로 전하여, 그가 바로 삼계교도였음을 나타내고 있다. 塚本善隆, 「三階教資料雜記」, pp. 219-220.

<sup>30</sup> 신행이 설치한 삼계교의 주요 사찰로는 化渡寺, 光明寺, 慈門寺, 慧日寺, 弘善寺를 들 수 있다. T. 2060, 50: 560a.

<sup>31</sup> 신행이 교유한 선지식 중에 안양 광업사의 慧定이 있었던 것도 묘탑지로 안양을 택한 원인을 규명함에 있어 주목할 만하다.

<sup>32</sup> T. 2060, 50: 497b.



도3 大住聖窟, 開皇 九年(589), 隋,  
河南省安陽 靈泉寺(필자 사진)

品, 『摩訶摩訶經』 등의 경문을 새긴 것은 대주성굴이 말법사상을 중심으로 계획된 공간임을 알려준다.

바로 이 말법사상에 기초하여 선택한 刻經文과 造像은 대주성굴과 삼계교를 잇는 중요한 연결고리가 된다. 영유가 삼계교의 창시자 신행과 개인적인 교류가 있었는지의 여부는 밝힐 수 없으나, 영유보다 22년 아래 연배인 신행이 영유의 가르침과 수행을 삼계교에 도입한 것으로 학자들은 추측하고 있다.<sup>33</sup> 삼계교에서 주장하는 삼단계가 正法, 像法, 末法의 삼

<sup>33</sup> 常盤大定, 『隋の靈窟と三階教の七階佛名』, 『支那佛敎の研究』(春秋社, 1938), pp. 179-198; 常盤大定, 『三階敎の母胎としての寶山寺』, 『宗教研究』 4-1(1927), pp. 35-56 참조.

단계를 지칭하는 것은 아니지만, 그 가르침 자체가 인간의 영적 타락과 말법사상에 기초하고 있음은 분명한 사실이다. 즉 불교의 전체 가르침을 時, 處, 人으로 나누고 현 말법의 시대에 적합한 가르침을 얻어야 한다는 주장을 한 것이므로, 삼계교의 근본 사상은 말법인식을 빼고는 성립할 수 없다. 이러한 측면에서 볼 때 대주성굴에 새겨진 범멸의 모습이 삼계교도들의 세계관 형성에 직·간접적으로 영향을 미쳤을 것은 짐작하고도 남음이 있다.

삼계교와의 더욱 직접적인 연관성은 바로 대주성굴에 새겨진 참회문에서 발견된다. 즉 敦煌 고문서 중에서 신행이 쓴 것으로 전하는 「禮佛懺悔文」의 「晝夜六時發願法」에서 설하는 관불참회가 대주성굴에 보이는 참회의식문과 매우 밀접한 관련을 보이기 때문이다.<sup>34</sup> 대주성굴의 七階佛名 참회의식문은 이후 신행과 智昇의 저서에서 공통적으로 발견되는 소위 元璽의 역할을 한 것으로 추정된다. 이 참회의식은 6세기 말경 안양을 중심으로 시작하여 당대에 이르기까지 유행한 것으로 보인다. 이 점으로 미루어 볼 때 보산과 남봉산은 신행을 따르던 무리들에게 특별한 의미가 있었을 것이다. 스승의 가르침과 수행의 근원적인 형태가 이미 정연한 경문과 조상으로 가시화되어 있는 대주성굴이 위치한 곳이기 때문이다. 劉淑芬은 삼계교가 수대 말부터 탄압을 받기 시작하였으므로, 문화·행정 중심지로부터 다소 거리가 있는 보산에 탑림을 형성하고 실제적 혹은 상징적으로 압제자의 손에서 거리를 두고자 한 점도 아울러 지적했다.<sup>35</sup> 삼계교도들의 마음에는 삼계교 탄압과 말법의 징조들이 동일시되었을 것이며, 대주성굴에 새겨진 범멸상은 이런 의미에서 현실적으로 그들에게 공감을 불러 일으켰음을 짐작할 수 있다.

그렇다면 과연 언제 이 탑림이 만들어지기 시작하였을까? 현재 전하는 부조들 중 대부분이 수대 開皇(581-600), 仁壽(601-604), 당대 貞觀(627-649), 永徽(650-655), 麟德(664-665) 연간에 제작된 것으로 명시되어 있고 명문이 결실된 부조 중에도 형식·양식 면에서 이미 7세기에 만들어진 것으로 보이는 예가 많다. 한편 현존 묘탑부조 중 가장 이른 연대를 가진 것은 비구 法澄의 支提窟으로 수대 개황 9년(589)에 세워졌다. 개황 9년은 바로 이곳에 대주성굴이 개착된 해이다. 다시 한번 탑림 전체의 형성에 미친 대주성굴의 위력을 암시하는 증거라 하겠다.

이처럼 탑림의 형성에 직·간접적인 영향을 준 영유는 과연 이곳에 장사되었는지 의문

<sup>34</sup> 이에 대해서는 拙稿, 「말법(末法)시대의 석굴: 영유(靈裕)와 대주성굴(大住聖窟)」, 『미술사와 시각문화』 5 (2006), 주 67 참조.

<sup>35</sup> 劉淑芬, 「林葬」(三), p. 27.



도4 靈裕法師 燒身塔, 寶山塔林, 貞觀六年(632), 唐, 河南省安陽 靈泉寺(필자 사진)

이 남는다. 도선의 기록에 따르면, 영유는 大業 원년(605) 88세를 일기로 演空寺에서 입적하였지만 사후 시신은 보산 영천사 옆으로 옮겨지고 탑이 세워졌다고 했다.<sup>36</sup> 그의 묘탑부조가 보산 탑림에서 발견됨으로써 문헌상의 기록을 확정해주었다. 632년 영유의 제자 海雲이 지은 묘비명 《大法師行記》를 좌우에 두고 중심에 자리한 방형 탑 부조는 그 정면 주실에 영유인 것으로 짐작되는 승려 좌상 한 구를 안치하고 있다(도4).<sup>37</sup>

그의 시신 처리 과정에 대한 상세한 기록이 없어 영유의 시신이 입장의 과정을 거쳤는지의 여부는 알 수 없다. 그가 삼계교의 가르침과 수행법에 심정적으로 동의했는지에 대해서도 기록을 통해 알려진 바는 없다. 그러나 그의 시신을 보산 영천사 옆으로 옮겼다는 기록은 생전에 그가 영천사와 대주성굴에 대해 두었던 중요성과 개인적 애정을 시사하고도 남음

<sup>36</sup> T. 2060, 50: 497a.

<sup>37</sup> 이와는 별개로 송대 紹聖 원년(1094)에 영유를 기려 2층 전탑과 靈裕像을 세웠다. 常盤大定과 關野貞이 1921년 영천사를 답사했을 때에 이미 영유상은 없어진 상태였고 전탑만이 남아 있었다고 한다. 常盤大定·關野貞, 『支那佛教史蹟』三(東京: 佛教史蹟研究會, 1925), pp. 169-171; 河南省古代建築保護研究所, 앞의 책, p. 75 참조. 현재는 전탑도 유실된 상태이다.

이 있다. 그의 묘탑을 탑림 가운데 두는 것이 영유의 의도와 부합했는지 알 수 없지만, 동시대인과 후대인들이 어떻게 영유를 기억하고자 했는지는 명백히 알 수 있다. 그는 삼계교도들, 혹은 그보다 더욱 광범위한 집단의 출가·계가 신자들 모두가 숭앙하며 동일시하고 싶은 대상이었던 것이다. 다시 말해, 영유가 세운 대주성굴과 후에 세워진 그의 묘탑은 스승을 상징하는 존재로서 승속을 아우르며 성행하였던 독특한 대장문화의 중심에 자리하고 있었던 것이다.

#### IV. 묘탑부조의 형식과 명칭

보산 탑림에 대한 종래의 연구는 주로 불교사적인 관점에서 접근하여 명문 분석, 그중에서도 승려들의 이름과 소속 사찰 등을 규명하는 데에 초점이 맞추어져 왔다. 기존의 연구에서 묘탑부조의 형태가 논의의 주요 대상이 되지 않았던 이유는 아마도 다수의 부조가 매우 유사한 형식과 양식을 보이고 있어 애초에 대량생산되었거나 혹은 서로 모방, 답습한 듯한 인상을 주었기 때문일 것이다. 그러나 필자는 좀더 신중하게 관찰할 경우, 탑림의 부조들이 매우 다양한 형식과 모티프를 보여줄 뿐만 아니라, 그러한 세부의 차이야말로 중국 불교와 시각문화를 이해하는 데에 흥미롭고도 중요한 단서를 제공한다고 믿는다.

먼저 보산 탑림에서 가장 먼저 주목되는 것은 屋型 塔型, 碑型 등의 다양한 형식이다. 이 중 대다수는 탑형으로 보산에 70여 기, 남봉산에 90여 기가 남아 있다. 옥형과 비형은 각각 10여 기씩 전해지고 있다. 이외에 마모 및 파손으로 인해 형태가 불분명한 부조가 보산에서 16기, 남봉산에서 10기 가량 발견된다. 각 부조 형식의 불균등한 숫자와 산발적인 분포, 그리고 같은 형식 내에서 보이는 세부의 다양한 변화는 이들 부조가 비교적 오랜 시기에 걸쳐 각기 다른 장인에 의해 제작되었음을 시사한다. 즉 묘탑부조를 단기간에 미리 대량 제작해 두고 이후에 봉안자를 정해 명문을 새겼다가보다, 그때그때 필요에 따라 따로 제작했을 가능성을 보여준다 하겠다.

옥형으로 분류되는 부조는 간단한 단층 구조물의 두 기둥 사이에 인물 좌상을 안치한 형태를 띠고 있다. 그러나 기둥 위에 栱包가 배치된 이른바 古式의 柱心包 양식에 지붕의 용마루 양쪽 끝에 놓인 鸞尾까지 표현하는 정교함도 보여준다. 한편 탑형은 기단부—탑신부—상륜부를 갖춘 완벽한 구조의 단층탑 형식이다. 이들 옥형과 탑형 부조는 풍부한 명문 자료를 남기고 있어 묘탑주 및 당시 불교계의 상황을 연구하는 데 도움이 된다. 반면 비형



도5 故居士子蕭儉 灰身塔(寶山 82호), 寶山 塔林, 永徽 元年(650), 唐, 河南省 安陽 靈泉寺(필자 사진)

부조는 간략화된 龜趺와 螭首를 두고, 이수 중간에 불좌상을 새긴 형식이 주를 이루고 있으나, 안타깝게도 咸平 4년명(1001) 외에는 모두 명문이 결실되어 연대 추정 및 묘탑주 연구가 어려운 실정이다.

옥형과 탑형 부조를 비교할 때 가장 먼저 생각해볼 수 있는 구별의 기준은 일단 재가신자와 승려의 구분일 수 있다. 즉 옥형이 일반 가옥으로 재가신자를 상징하는 공간이라면, 탑은 사찰의 상징으로서 승려의 신분을 나타내는 것으로 일단 상정해볼 수 있다는 것이다. 옥형으로 만들어진 재가신자의 부조는 당 貞觀 22년(648)에 만들어진 淸信女佛弟子苳憂婆夷 燒身塔(남봉산 41호)과 永徽 원년(650)에 만들어진 故居士子蕭儉의 灰身塔(보산 82호, 도5)을 들 수 있다. 그러나 이러한 도식적 구분을 반증하는 사례도 주목해야 할 것이다. 그 예로, 이름의 일부와 '居士羅什塔'이라는 명문만 남은 부조(보산 73호), 세 딸이 어머니를 기려서 바친 淸信女大申憂婆夷 회신타(남봉산 48호), 그리고 재가신자가 어머니에게 바친 회신타(남봉산 56호, 도6)은 비록 모두 재가신자가 재가신자를 위해 만든 부조이지만, 옥형이 아닌 탑형으로 제작되었기 때문이다. 또한 반대로 당 顯慶 2년(657)에 제작된 慧澄法師 회신타(남봉산 31, 도7)은 제자 德藏이 스승을 위해 만든 것이므로, 봉헌자와 묘탑주 모두 승려



도6 灰身塔(巔峰山56호), 永徽六年(655), 唐, 河南省安陽靈泉寺(河南省古代建築保護研究所, 『寶山靈泉寺』, p. 337, 圖110)



도7 慧澄法師灰身塔(巔峰山31호), 顯慶二年(657), 唐, 河南省安陽靈泉寺(河南省古代建築保護研究所, 『寶山靈泉寺』, p. 352, 圖141)

이지만 탑형 대신 육형 부조를 택한 것을 알 수 있다.

이러한 예에서 알 수 있는 것은 첫째, 승려와 재가신자의 구분을 이곳 탑림에서는 그다지 중요하게 여기지 않았다는 것이다. 이렇듯 僧俗의 구분이 묘탑의 형태나 분포 면에서 모호한 것은 승속을 아우르는 가르침을 펼친 삼계교의 속성과 매우 밀접하게 관련되어 있다. 삼계교를 일으킨 신행은 일찍이 상주의 法藏寺에서 구족계를 버리고 몸소 노역에 종사하여 가난하고 병든 사람과 노인에게 공양을 하였으며, 그의 예절은 道俗 모두에 통했다고 전한다.<sup>38</sup> 신행의 대표적인 가르침이 바로 거리에서 만나는 사람들을 예배하여 當來佛이라 한 것과 일체 중생을 普敬하기 위해 산림불교를 배격하고 시정불교를 주창하는 것이었다.<sup>39</sup> 그러나 삼계교에서 설한 승속, 남녀를 차별하지 않는 가르침 중, 승속의 구분은 이곳 탑림에서

<sup>38</sup> T. 2060, 50: 560a, 이창섭 역, 『한글대장경 續高僧傳2』(동국역경원, 1997), p. 259.

<sup>39</sup> 矢吹慶輝, 앞의 책, p. 125.



도8 觀世音菩薩像(嗣峰山46호) 河南省安陽靈泉寺(河南省古代建築保護研究所, 『寶山靈泉寺』, p. 354, 圖144)

공간적으로 무의미해졌으나, 남녀의 구분은 여전히 주요한 경계로 작용하였다. 즉 서쪽의 보산에는 비구와 청신남을, 동쪽의 남봉산에는 비구니와 청신녀를 안치한 것에서 알 수 있듯이, 현재 삶의 모습을 초월하여 공통적으로 행해진 입장 및 묘탑 안치에까지도 남녀의 구분은 엄격히 지켜졌던 것이다. 이는 영천사 탑림 자체가 궁극적인 보시행의 장소임과 동시에, 현실적인 담론과 관행을 완전히 무시할 수는 없었던, 말하자면 여러 가지 문화요소가 서로 얽히고 겨루었던 장소(contested arena)였음을 시사한다.

둘째, 승속의 구분이 시각적으로 어떻게 표현, 혹은 극복되었는가를 논할 때 중요한 점은, 소위 '옥형'으로 명명된 부조들이 실상은 일반 가옥이나 채가신자의 거주지를 표현한 것이 아니라는 점이다. 옥형 부조에 새겨진 명문에서도 '회신탐'의 명칭이 발견된다는 것은 이 점을 명백히 뒷받침한다. 다시 말해 옥형 부조를 만들면서 발원자 혹은 제작자가 마음에 그리며 염원한 것은 탑형 부조와 동일한 '회신탐'이었고, 이에 갖든 '불교적 색채'가 탑형 부조에 비해 미약하다고 생각하지는 않았을 것이라는 점이다. 남봉산 46호 부조(도8)는 이 점에 대한 확증을 제공한다. 여기에서는 이중양면 연화대좌 위에 앉은 보살좌상이 옥형 구조물 아래 안치되어 있다. 감 아래에 '觀世音菩薩像'이라고 쓴 명문까지 있어서 이 보살의 존명도 확인할 수 있다. 즉 지금까지 '옥형'으로 분류되어 온 구조물은 일반 건물이라기보다 현세의

佛殿이나, 나아가 내세적 정토에 위치한 건물의 換喻가 아닌가 하는 짐작이 가능하다.<sup>40</sup> 즐비하게 늘어선 묘탑부조들 사이의 제한된 공간에서 2차원에 가까운 석부조라는 한정된 매체를 통해 가장 효과적으로 불전 및 정토의 건물을 나타내려는 시도가 바로 이 옥형 부조를 통해 드러난 것이 아닌가 추정된다.

한편 탑림의 대다수를 차지하는 탑형 부조는 기본적으로 방형 기단 위에 단층 탑신, 그 위에 복발과 상륜부를 얹은 형태이다. 이 같은 방형 단층탑은 중국에서 北齊(550-577) 이후 급격히 유행하게 된 형식이다. 캐서린 창은 이에 대하여 북제 왕실이 이전 북위의 정치적 상징이었던 다층 불탑을 의도적으로 배제하고, 새로운 정치·종교적 상징으로 채택한 것이라고 해석한 바 있다.<sup>41</sup> 방형 단층탑에 암시된 정치적인 의도는 주로 북제 왕실이 후원한 향당산 석굴에 가장 타당성 있게 적용할 수 있겠고, 영천사 탑림에까지 직접적인 여파가 미친 것으로 보기에는 무리가 있을 것이다.<sup>42</sup>

방형 단층탑과 관련하여 북제 왕실의 주도적인 후원보다 더 흥미로운 것은, 캐서린 창이 매우 간략하게 지적한 아육왕탑과의 관련성이라 할 수 있다. 그는 인도의 아쇼카왕이 하루만에 세웠다고 전하는 팔만 사천 개의 탑에 관한 傳承이 유골숭배와 함께 중국에 전해진 것에 주목하여, 북제대에 북방형 상부를 지닌 방형 단층탑이 활발히 조성된 것 또한 이 전승과 밀접히 관련되어 있는 것으로 추정했다.<sup>43</sup> 아쇼카왕은 중국에서 ‘阿育王’으로 알려졌으며, 숭불군주로서의 그의 생애와 행적은 轉輪聖王의 典範이 되었다. 특히 그가 세웠다고 전하는 사리탑은 모든 불교미술의 근원점으로 기능하게 되었다. 캐서린 창은 나아가 山東省 靑州 龍興寺 출토 불상 광배 상부에 표현된 단층탑이나 동시기의 유사한 예들이 모두 아육왕탑으로 인식되었을 가능성을 제시하기도 하였다.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> 중국의 초기 정토신앙과 관련된 시각적 표현에서, 현세의 땅을 표현한 ‘신악’에 대비되는 형태로, 질서 정연하게 배치된 ‘건물들이 정토를 나타내었음은 이미 잘 알려져 있다.

<sup>41</sup> Katherine R. Tsiang, “Monumentalization of Buddhist Texts in the Northern Qi Dynasty: the Engraving of Sutras in Stone at the Xiangtangshan Caves and Other Sites in the Sixth Century,” *Artibus Asiae* vol. LVI, no. 3/4(1996), pp. 233-261; “Embodiments of Buddhist Texts in Early Medieval Chinese Visual Culture,” In *Body and Face in Chinese Visual Culture*, ed. Wu Hung and Katherine R. Tsiang (Harvard University Asia Center, 2005), pp. 49-78.

<sup>42</sup> 물론 북제대에 정치적 상징으로 채택된 방형 단층탑 형식이 후에 서술할 ‘아육왕탑 전승과 결합되어 향당산을 필두로 부근 지역에 널리 유행하면서 탑림에도 영향을 주었을 가능성은 충분히 있다고 생각한다.

<sup>43</sup> Katherine R. Tsiang, “Embodiments of Buddhist Texts,” p. 54.

<sup>44</sup> Katherine R. Tsiang, “Miraculous Flying Stupas in Qingzhou Sculpture,” *Orientalia* vol. 31, no. 10 (December, 2000), p. 51; 蘇絃淑, 「東魏北齊寶塔紋研究」, 『藝術史研究』8(2006), pp. 323-363; 蘇絃淑, 「東魏北齊莊嚴紋樣研究—以佛教石像及墓葬壁畫爲中心」(文物出版社, 2008).

유물상의 확실한 증거는 찾기 어려운 실정이지만, 중국에 전해졌다고 하는 아육왕사리탑 관련 기록에 묘사된 탑의 형상을 근거로 볼 때, 방형 단층탑의 유행이 아육왕 造塔故事와 무관하지는 않았을 것으로 생각된다.<sup>45</sup> 西晉의 승려 慧達이 발견했다고 전하는 절강성 鄞縣 阿育王寺의 아육왕탑은 그러한 연관성을 보여주는 대표적인 예이다.<sup>46</sup> 즉 『集神州三寶感通錄』에 기록된 무현의 아육왕탑은 높이가 1척 4촌이며 天鈴이 네 둘레에 달려 있다고 한 것으로 보아 규모가 크지 않은 방형탑으로 추정되기 때문이다.<sup>47</sup> 이 아육왕탑은 대탑지 아래에서 발굴된 소탑이자 탑형 사리장엄구에 해당하는 것으로 추정되어 왔다.<sup>48</sup> 탑신에 올라가면서 체불보살, 금강역사, 聖僧 및 잡류 등의 상이 섬세하게 새겨져 있고 서역 지방에서 만든 탑과 유사하다고 한 점으로 미루어 볼 때 표면은 복잡한 형태를 지녔을 것으로 보인다. 그러나 무엇보다도 기본형이 방형으로 이루어져 있는 소탑이라는 점이 주목된다. 이에 대하여 주경미는 “서역에서 전해진 색다르게 생긴 탑형 사리장엄구”를 지칭하는 의도로 “아육왕탑”이라 부른 것으로 보았다.<sup>49</sup>

무현 아육왕탑에 대한 또 다른 기록 중 8세기의 승려 鑑眞의 여행기도 주목할 필요가 있다.<sup>50</sup> 감진의 기록에 의하면 743년 아육왕사에서 본 아육왕탑이 금이나 옥, 돌, 흙, 구리, 철이 아닌 희한한 재료로 만들어져 있으며, 보랏빛이 도는 흑색을 띠고, 표면에는 매우 희한한 조각이 새겨져 있다고 전한다. 네 면에는 마하살타 본생담과 시비왕 본생담 등의 불본생담이 새겨져 있으며, 露盤이 없고 안쪽에 鍾이 매달려 있다고 묘사했다.<sup>51</sup> 끝으로 높이가 몇 촌

<sup>45</sup> 중국에 전해진 아육왕탑 및 瑞像 관련 고사는 Alexander Soper, *Literary Evidence for Early Buddhist Art in China* (Ascona: Artibus Asiae Publishers, 1959), pp. 7-10, 22-23, 270-273, 326-334; 주경미, 「中國의 阿育王塔 전승 연구」, 『東洋古典研究』 28 (2007. 9), pp. 369-408 참조

<sup>46</sup> 혜달의 전생인 劉薩何의 전설에 대해서는 Wu Hung, “Rethinking Liu Sahe: The Creation of a Buddhist Saint and the Invention of a Miraculous Image,” *Orientalism* vol. 27, no. 10 (November, 1996), pp. 32-43.

<sup>47</sup> T. 2106, 52: 404b-c.

<sup>48</sup> 주경미, 「탑형 사리장엄구: 건축이미지의 공예적 변용」, 『미술사와 시각문화』 5 (2006), pp. 232-234.

<sup>49</sup> 위의 논문, p. 232.

<sup>50</sup> J. Takakusu, “Le Voyage de Kanshin en Orient (742-745),” *Bulletin de l’Ecole Française d’Extrême-Orient* XXVIII, no. 3 (1928), pp. 452-454; Alexander Soper, “Japanese Evidence for the History of the Architecture and Iconography of Chinese Buddhism,” *Monumenta Serica* IV, 2 (1940), pp. 638-679; Alexander Soper, 앞의 책, pp. 270-273.

<sup>51</sup> 鑑眞의 기록에는 “薩垂王子變, 捨眼變, 出腦變, 救饑變”으로 묘사되어 있다. 金申은 감진의 여행기에 기록된 아육왕탑 탑신의 본생담의 존재가 『集神州三寶感通錄』에 기록된 체불보살, 금강역사, 聖僧 및 잡류 등 상의 묘사와 다른 점을 지적했다. 金申, 「吳越國王造寶塔阿育王塔」, 『佛教美術叢考』 (北京: 科學出版社, 2005), p. 126. 그러나 필자는 본생 고사 장면도 그 이야기 내용에 주안점을 두지만 않는다면 체불보살 등의 표현으로 묘사될 가능성도 있다고 생각한다. 한편 감진의 아육왕탑 묘사는, 5세기 전반 『法顯傳』에 기록된 인도의 四大塔의 특징

밖에 안 되고 방형 기단을 가지고 있다고 덧붙였다.

이렇게 방형 단층탑이 아육왕탑으로 불리는 예는 많이 있다. 예를 들면 법문사 지궁 전실에서 출토된 漢白玉阿育王塔이 대표적이다.<sup>52</sup> 또 다른 예들로는 山東省 神通寺 四門塔이나 하남성 안양 修定寺塔이 흔히 거론된다. 동위 544년 창건되어 수대에 중창된 신통사 사문탑은 서역식, 즉 아육왕탑 형식을 중국적으로 변화시킨 것으로 파악되고 있다.<sup>53</sup> 한편 북제대에 처음 건립된 것으로 추정되는 수정사탑은 사문탑과 같이 방형 탑신 위에 방추형 지붕을 올린 단층탑이다(도 9).<sup>54</sup> 수정사에 관한 碑文 중 본고의 논지와 관련하여 주목되는 것은 당 승려 玄奘이 개원 7년(719)에 세운 <大唐 鄴縣 修定寺 傳記>에 아육왕이 언급되고 있는 점이다.<sup>55</sup> 수정사가 안양에 위치하여 영천사 탑림과 거리상 매우 가까운 곳에 있었고, 6세기 중반, 즉 탑림이 만들어지기 시작하기 얼마 전 시기에 건립된 것을 감안할 때 양자의 연관성을 추측해볼 수 있다.

방형 단층탑이 언제부터 아육왕탑으로 불리게 되었는 지, 그리고 표면의 불본생담 조각

---

과 밀접한 관련을 보인다. T. 2085, 51: 858a-b 참조. 즉 법현이 사대탑 각각에 새겨 있다고 묘사한 본생담은, 감진 기특상의 아육왕탑의 네 면에 새겨진 본생담과 정확히 일치한다(감진이 기특한 ‘卍’은 법현이 기특한 인도 탑의 월광왕의 머리 보시와 동일한 것으로 추정되었다. J. Takakusu, 앞의 논문, p. 453). 법현은 인도의 사대탑을 설명할 때 아육왕을 언급하는 것을 잊지 않았다. 7세기 전반 인도를 방문한 玄奘도 『大唐西域記』에서 동일한 탑들을 묘사하고 있다. 그의 기특에서 주목되는 것은, 이들 탑을 묘사하며 “나무의 조각이나 돌의 무늬가 사람이 만든 것과 매우 다르다”라고 한 것과, 물론 아육왕이 세운 것으로 기특하고 있다는 점이다. T. 2087, 51: 881a 참조. 중국에 전해진 아육왕 조탑 고사에도, 이러한 구름승들의 기특과 함께, 하나의 세트처럼 정형화된 본생담이 새겨져 있고 “인간이 아닌 신의 솜씨로 만들어졌다”라는 修辭가 따르는 정교하고 이색적인 탑을 기리는 개념이 개입되어 있었을 가능성이 높다. 물론 아육왕 조탑 고사도 한 가지 내용만 가진 설화가 아니라 다양한 요소들이 상호작용하며 필요에 따라 가감, 변용되기도 하는 하나의 유동체적인 전승이었음은 말할 필요도 없다.

<sup>52</sup> 법문사가 당대에 무우왕사, 즉 아육왕사로 명명되었음은 법문사에서 발견된 778년명 <聖朝無憂王寺大聖眞身寶塔碑銘并序>에 잘 나타난다. 董誥, 『全唐文』 516(中華書局, 1983), pp. 5245-5247. 법문사에 있던 여러 탑 중 어느 것이 아육왕탑으로 인식되었는지는 현재 알 수 없다. 한백옥아육왕탑도 언제부터 아육왕탑으로 불리게 되었는지에 대해서는 앞으로 조사 연구가 필요하다.

<sup>53</sup> 주경미, 앞의 논문, p. 235.

<sup>54</sup> 수정사가 언제 건립되었는지에 대해 정설이 있는 것은 아니지만 『속고승전』 法上의 전기와 발굴 유물에 기초하여 대체로 북제대에 최초로 건립된 것으로 동의하고 있는 편이다. T. 2060, 50: 485b-c 참조.

<sup>55</sup> 즉, 이 탑의 정묘함을 설명한 후 “아육왕이 龍神을 시킨다 해도 이 이상 더할 것이 없다”라는 구절로, 이 비문의 작성자가 아육왕탑 고사를 염두에 두고 있었음을 시사하는 예이다. 수정사가 북제의 가장 대표적인 명승 법상이 자리한 사찰이며, 1978년 수정사 내의 또 하나의 백석탑 기단에서 나온 북제 天保 5년(554) 사리석함에서 “석가모니사리탑”의 명칭과 북제 황제가 공양한 것이라는 기특이 나온 것으로 볼 때 이 사찰과 두 탑의 중요성은 충분히 짐작할 수 있다. 자세한 것은 李裕群, 『安陽修定寺塔叢考』, 『宿白先生八秩華誕紀念文集』 下(文物出版社, 2002), p. 438, 442 참조.



도9 修定寺塔, 北齊-唐, 河南省安陽  
(필자 사진)

유무는 중요한 기준이 아니었는지는 확인할 길이 없지만, 현재까지도 학계에서 단층 방형탑을 묘사할 때 ‘아육왕탑 형식’으로 명명하는 것은 관행이 되고 있다. 사실 탑을 건립하고자 할 때 가장 먼저 떠올릴 수 있는 故事가 바로 아육왕사리탑 전승이었을 것이며, 근원적인 모체로서의 아육왕탑과 명칭에서든 형식면에서든 연결시킴으로써 해당 유적·유물의 권위나 가치를 선양하려는 의도는 매우 자연스러운 것이라 할 수 있다. 더구나 아육왕탑은 석가모니의 진신사리를 모신 탑으로서 이 탑이 있는 곳은 신성한 곳으로 여겨졌음을 고려하면, 신자들의 사리탑, 혹은 묘탑을 만들 때 모범이 되는 가장 적절한 형태는 소위 아육왕탑 형식이었을 것이다.<sup>56</sup> 물론 아육왕 전승이 영천사 탑림의 구성에도 영향을 미쳤을지의 여부는 현재 가진 자료로는 밝힐 수 없다. 다만, 6세기 전반부터 유행한 방형 단층탑 형식이, 멀리로는 용흥사 석불 광배와 다수의 造像碑로부터 가까이로는 향당산 석굴, 수정사탑에 이르기까지 산재해 있었다고 할 때, 과연 탑림의 제작자가 가진 선택의 범위는 무엇이였을까에 집중해 보고자 하는 것이다. 아마도 가장 경제적이고 효과적이며, 소규모이면서도 권위를 잃지 않는 아육왕탑 형식을 택하는 것이 안전한 결정이 아니었을까?

<sup>56</sup> 아육왕탑 소개지의 신성한 성격에 대해서는 주경미, 「中國의 阿育王塔 전승 연구」, p. 377; 蘇鉉淑, 앞의 논문, pp. 347-351 참조.

그렇다면 탑림이 만들어지기 시작할 무렵 영천사에는 과연 어떤 탑이 있었던 것일까? 현존하는 유물 중 우리의 관심을 끄는 것은 바로 道憲法師의 탑이다(도10).<sup>57</sup> 영천사 경내에는 현재 동서축으로 놓인 방형 단층탑이 두 기 전하는데, 규모와 형식이 동일하여 雙塔으로 불린다. 이 중 서탑의 정면과 동면에 각각 명문이 있어 이 탑이 河清 2년(562)에 건립된 도빙 법사의 燒身塔임을 확인할 수 있다. 서탑 중심에 놓인 0.3m 깊이의 穴이 도빙의 화장 후에 유골이나 사리를 모셨던 곳으로 추정된다(도11). 두 탑 모두가 도빙 법사의 탑이었는지, 그렇다면 한 인물의 소신탑으로 왜 쌍탑을 세웠는지, 혹 아니라면 다른 한 탑은 누구의 것인지 등 아직 해결되지 않은 문제들이 있다.<sup>58</sup> 그러나 바로 이 모방·복제의 가능성이야말로 인근 언덕에 무수한 탑림을 만들 수 있는 논리적인 출발이 된 것은 아닌가 생각한다. 결론적으로 말해 탑림의 묘탑부조를 만들 때 가장 결정적인 참고가 되었던 것은 무엇보다도 가장 가까운 사찰에 있는 도빙 법사의 탑이었을 것이다. 이 탑이 소위 아육왕탑 형식에 충실하게 만들어진 방형의 단층탑이며 복발부 가장자리에서 바깥으로 벌어진 受花(혹은 承花 山花蕉葉)라고 불리는 半扇形의 장식을 지닌 점은 매우 중요하다. 바로 탑림의 대다수 묘탑부조가 바로 이 형식을 채택하고 있기 때문이다. 다시 말해 도빙 법사 탑은 인근 탑림 부조의 원형(prototype)과도 같은 역할을 한 것이다.

이처럼 동일한 형식을 기본적으로 공유하면서도, 도빙 법사의 소신탑과 탑림의 묘탑부조를 비교할 때 눈에 띄는 차이가 있다. 물론 도빙 법사 탑의 ‘환조’와 탑림 묘탑의 ‘부조’라는 표현상 매체의 차이, 사찰 경내와 보산, 남봉산이라는 위치의 차이를 들 수 있겠다. 그러나 무엇보다도 중요한 것은 도빙 법사 탑이 일반적인 형식의 방형 단층탑으로 탑신에 아무 像도 새겨지지 않은 데 반해 탑림의 부조에는 탑신 중앙의 감실에 빠짐없이 인물 좌상이 새겨져 있는 점이다.<sup>59</sup> 즉 200여 기가 넘는 부조에 각각 墓塔主의 초상이 새겨져 있어, 중국 중세 불교도들의 초상을 모아 둔 화랑과도 같은 인상을 주고 있다.

이들은 대부분 선정인에 가까운 자세로 양손을 앞에 모으거나 혹은 한 손을 무릎에 두고 다른 한 손은 지물을 들고 있는 형식을 보인다. 물론 소규모의 상이어서 개별 인물을 사실적으로 묘사하려는 시도는 찾아볼 수 없고, 혹 그러한 개성 표현이 있었다 해도 현재 마모, 결실이 심한 상태여서 정확히 확인하기는 어렵다. 그럼에도 불구하고 이들을 불보살좌

<sup>57</sup> 영천사와 도빙 법사의 관계에 대해서는 拙稿, 앞의 논문, pp. 253-254 참조.

<sup>58</sup> 동탑의 중심에서는 유골이나 사리봉안 장소로 만든 穴이 발견되지 않는다.

<sup>59</sup> 탑림의 묘탑은 모두 암벽에 새긴 부조이지만, 탑신의 중앙감실을 매우 깊이 파고 거의 환조에 가까운 인물 좌상을 안치한 예도 많이 있다.



도10 道憑法師 燒身塔 河清二年(562), 北齊, 河南省  
安陽 靈泉寺(필자 사진)



도11 道憑法師 燒身塔 中心穴. 河清二年(562), 北齊,  
河南省安陽 靈泉寺(필자 사진)

상이 아닌 탑주 초상으로 볼 수 있는 이유는 인물 좌상과 함께 특별한 모티프들이 발견되기 때문이다. 예를 들면 590년명 道政法師 支提塔(보산 3호, 도12), 641년명 慧靜法師 靈塔(남봉산 25호, 도13), 647년명 慧休法師 灰身塔(남봉산 26호, 도14) 등에서 보듯이 작은 탁자 형태의 팔걸이 가구인 궤(几)를 볼 수 있다. 이 궤는 물론 일찍이 유마문수상에서 유마상에 자주 쓰이던 모티프이다. 따라서 이 궤 앞에 앉아 있는 인물상은 불보살상이 아님을 나타낸다. 재가신자로서 최고 경지의 깨달음을 상징하는 인물인 유마거사가 濤淡 전통과 결부된 麈尾와 궤를 갖추고 등장하였으나, 이곳 탑림에서는 궤가 비구에게도 적용되어 쓰였음을 알 수 있다. 궤가 없는 경우는 647년명 修行禪師 灰身塔(보산 77호, 도15)에서 보듯이 염주를 통해 승려의 지위를 확인할 수 있다. 경우에 따라 궤와 염주가 동시에 나타나기도 하는데, 646년명 靜感禪師 灰身塔(남봉산 42호, 도16)이 대표적인 예이다.<sup>60</sup>

<sup>60</sup> 河南省古代建築保護研究所는 남봉산 42호 부조의 연대를 정관 20년(646)과 정관 22년(648)의 두 가지로 혼동하여 기록하고 있다. 여기서는 보고서에 기록된 명문의 원문에 기초하여 일단 정관 20년설을 따른다. 河南省古代建築保護研究所, 앞의 책, p. 93과 p. 218 참조.



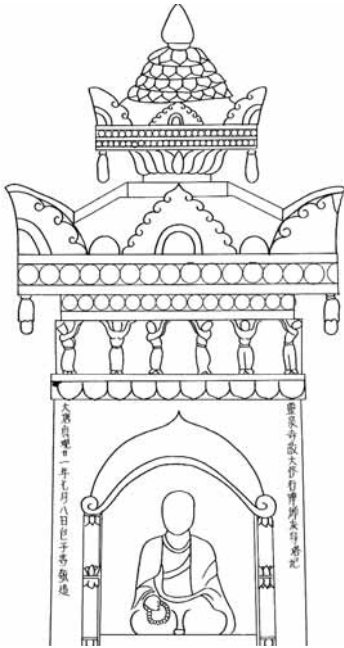
ㄊ12 道政法師支提塔(寶山3窟),  
開皇十年(590), 隋, 河南省安陽  
靈泉寺(河南省古代建築保護研究  
所, 『寶山靈泉寺』, p. 355, 圖  
147)



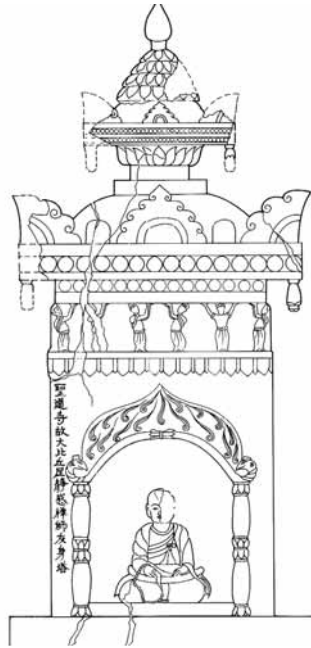
ㄊ13 慧靜法師靈塔(嵐峰山25窟),  
貞觀十五年(641), 唐, 河南省  
安陽靈泉寺(河南省古代建築保護  
研究所, 『寶山靈泉寺』, p. 330, 圖  
98)



ㄊ14 慧休法師灰身塔(嵐峰山26窟),  
貞觀二十一年(647), 唐, 河南省  
安陽靈泉寺(河南省古代建築保護  
研究所, 『寶山靈泉寺』, p. 331, 圖  
99)



ㄊ15 修行禪師灰身塔(寶山77窟),  
貞觀二十一年(647), 唐, 河南省  
安陽靈泉寺(河南省古代建築保護  
研究所, 『寶山靈泉寺』, p. 177, 圖  
87)



ㄊ16 靜感禪師灰身塔(남봉산42窟),  
貞觀二十年(646), 唐, 河南省  
安陽靈泉寺(河南省古代建築保護  
研究所, 『寶山靈泉寺』, p. 218, 圖  
128)

방형 단층의 묘탑부조 속에 탑주 초상을 안치하는 것은 비단 승려뿐 아니라 재가신자에 계도 동일하게 적용되었다. 세 딸이 어머니를 기려서 봉헌한 644년명 회신탑(남봉산 48호)과 655년에 재가신자가 어머니에게 바친 회신탑(남봉산 56호, 도6)이 바로 묘탑 중앙에 여성 좌상을 안치했기 때문이다. 이 두 부조는 서로 매우 유사한 상을 보이는데, 허리가 높은 치마를 입고 꿇을 앞에 두고 앉은 모습은 탑주가 불도에 충실했던 여성 재가신자였음을 상징적으로 드러내는 매우 효과적인 장치였던 것으로 생각된다.

놀라운 것은 이들 묘주 초상이 안치된 중앙감은 보통 다른 예에서는 불보살상이 안치되던 공간이라는 것이다. 이를 살펴볼 수 있는 대표적인 예로 6세기에 제작된 동경예술대학 소장 석조사면상(도17)이나, 오사카시립미술관 소장 상(도18), 프리어갤러리 소장 상(도19) 등이 있다. 그렇다면 과연 불보살상이 앉던 자리에 승려와 재가신자를 앉히는 대담한 선택은 어떻게 가능했을까. 이들 탑주 초상은 불보살상과 마찬가지로 정면관을 택하고 있어, 다른 불비상에서 흔히 보이는 측면관의 공양인상과 명백히 구별되며 일반 분묘의 묘주 초상을 연상시키기도 한다. 이러한 특징은 묘탑부조가 일차적으로 분묘미술로 이해되었기 때문에 가능했을 것이지만, 제작된 이후에는 신성한 조형물, 혹은 경배 대상으로서의 성격도 가지게 되었을 것으로 추정된다. 삼계교의 가르침을 여기서 떠올린다면, 보불보경 사상을 통해 모든 중생이 당래불임을 주장했던 것과 통한다고 할 수 있다. 불탑이라는 형태를 택함으로써 이미 이들 부조는 신성화된 공간이 되었고, 그 안에 앉은 승려 및 재가신자는 이미 ‘특별한 死者(special dead)’의 반열에 오른 것이다.<sup>61</sup> 이는 한편으로 부처가 중국인의 모습으로 나타난 것에 다름 아니다. 이 모든 시각적 장치는 ‘개인적 신성화(private deification)’를 지향하고 있었던 것이다.<sup>62</sup>

이같은 신성화의 과정은 물론 단선적인 것도 획일적인 것도 아니었다. 이와 관련하여 주목되는 것은 탑림에 나타나는 묘탑부조의 다양한 명칭들이다. 즉 동일한 형식의 묘탑부조도 종종 다른 용어로 지칭된 예가 있어, 묘탑부조와 결부된 理想과 바람, 葬法, 아울러 참고

<sup>61</sup> Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 69ff; Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), p. 135, n. 2; Robert H. Sharf, "The Idolization of Enlightenment: On the Mummification of Ch'an Masters in Medieval China," *History of Religions* vol. 32, no. 1 (1992), pp. 1-31.

<sup>62</sup> '개인적 신성화'의 개념은 로마 분묘제단(Roman funerary altar)의 연구에서 쓰인 용어 및 의미를 도입한 것이다. 특히 1-2세기경 여성 자유민들의 분묘제단에 나타나는 여신상의 도상 차용을 통한 신성화에 대해서는 Diana E. E. Kleiner and Susan B. Matheson ed. *I Claudia: Women in Ancient Rome* (New Haven: Yale University Art Gallery, 1996) 참조.



五17 石造四面像，北周，東京藝術大學(松原三郎，『中國佛教雕刻史論』圖版編二，圖346)



도 18 石造四面像, 天和 六年(571), 北周, 大阪市立美術館(松原三郎, 『中國佛教雕刻史論』圖版編 二, 圖 348)



도 19 石造四面像, 北周, 프리어갤러리(松原三郎, 『中國佛教雕刻史論』圖版編 二, 圖 345)

가 된 이전 건조물까지도 단일한 것이 아니었음을 시사하기 때문이다. 각 명칭의 연원과 변용에 대해서는 아직 충분한 연구가 이루어지지 않은 실정이어서, 여기서는 가장 대표적인 몇 가지 예만 다루고 본격적인 연구는 후일을 기약하기로 한다.

우선 200여 기의 부조 중 가장 이른 시기에 속하는 소수의 예들은 주로 ‘지제탑’으로 명명되고 있다. 支提는 차йти야(caitya)의 한역 음사어이다.<sup>63</sup>塚本啓祥에 의하면 『法華經法師品』의 원본에서 보듯이 인도에서는 여래의 사리를 안치한 ‘탑’과 여래의 전신인 경관을 봉안한 ‘지제’를 구별하여 설하고 있다고 한다.<sup>64</sup> 그러나 한역본 『법화경』에서는 이 구별이 무시되고 모두 ‘탑’으로 번역되어 중국에서는 두 용어상의 차이가 존재하지 않았던 것으로 종종 이해되어 왔다. 실제로 탑림에서도 ‘지제탑’이라 명명함으로써 ‘지제’와 ‘탑’이라는 서로 뜻이 다른 두 용어를 합성하고 있기 때문에, 일반적인 의미의 ‘탑’을 지칭하는 것에 그쳤을 가능성도 있다.

그러나 중국에서도 경우에 따라 탑과 지제를 구별했던 용례가 발견되는데, 예를 들면 東晉(317-418)대에 한역되었다고 전하는 『摩訶僧祇律』에 사리가 든 것을 ‘탑’이라 하고 사리가 없는 것을 ‘지제’라 한다고 밝히고 있다.<sup>65</sup> 7세기 초반에 道世가 편찬한 『法苑珠林』에서도 같은 구분법을 제시하고 있다.<sup>66</sup> 사실 『법원주림』뿐 아니라 다른 한역 경전에도 ‘지제’라는 용어가 탑과 구별 없이 쓰인 예는 매우 많고, 오히려 지제와 탑을 구별한 것은 예외적인 것으로 보인다. 그러나 이 구분법이 특별히 주목되는 이유는 바로 이 구절이 속한 興造部の 도입부에 있다. 도세는 흥조부를 다음과 같이 시작한다.

나는 말한다. 이상에서 인용한 여러 경론에서 탑을 세우는 그 이유는 다 알았다. 그러나 아직 탑의 의미와 그 종류는 모른다. 또 그 일을 하는 사람은 다 범부인가. 梵語와 漢語가 같지 않고 번역에 전후가 있다. 그러므로 이름도 많고 글에 잘잘못도 있다. 이른바 탑이란 혹은 塔婆라고도 하나니 이것은 方墳이란 뜻이다. 혹은 支提라고도 하나니 이것을 번역하면 ‘악을 떨하고 선을 내는 곳’이라는 뜻이다. 혹은 斗數波라 하나니 이것은 護讚이라는 뜻이다.

<sup>63</sup> 支提는 ‘支微, 支陀, 脂帝, 制多, 制底, 制底耶, 制地’ 등과 동일하게 쓰이며 ‘刹, 塔, 廟’를 지칭하던 것으로 보인다.

<sup>64</sup> 塚本啓祥, 『法華經の成立と背景—インド文化と大乘佛教』(佼成出版社, 1986), pp. 151-152; 주경미, 「탑형 사리 장엄구」, p. 243.

<sup>65</sup> T. 1425, 33: 498b.

<sup>66</sup> T. 2122, 53: 580b. 동일한 내용이 7세기에 편찬된 『사분율산변보궐행사초』에도 나타난다. T. 1804, 40: 133c.

즉 사람들이 찬탄하고 옹호한다는 것이다. 서역 범어의 正音으로 率堵波라 하나니 이 나라의 말로는 廟이다. 묘는 貌이니 이것은 즉靈廟이다.<sup>67</sup>

즉 여기서 도세가 시도한 것은 혼용되고 있는 외래 용어들의 의미와 용도를 명확히 하려는 데 있었으며, 같은 취지에서 뒤에 탐과 지제를 사리의 유무로 구별하고 있는 것이다. 아울러 그는 다음과 같이 친절한 설명도 덧붙이고 있다.

탐을 세움에는 세 가지 뜻이 있다. —은 사람의 훌륭한함을 나타내고 그는 남을 믿게 하며 은 은혜를 갚기 위해서이다. 만일 범부나 비구일지라도 덕망이 있으면 탐을 세울 수 있으나 그렇지 않으면 옳지 않다.<sup>68</sup>

이처럼 탐립의 존재 근거를 명료한 어조로 밝히는 구절이 또 있을까? 탐립은 이같이 범부나 비구 모두가 참여할 수 있었던 공동묘지의 성격을 지니고 있었으며, 묘탐부조는 묘주의 훌륭한함을 드러냄과 동시에 觀者에게 신심을 불러일으키며 부처님과 스승의 은덕에 報恩하는 역할을 수행했을 것이다.<sup>69</sup> 물론 탐립 부조의 봉헌자, 제작자들이 이 문헌을 익숙하게 알았는지의 여부는 현재 밝힐 수 있는 성격의 문제가 아니다. 또한 탐립 현존 最古의 지제탐부조는 수대 開皇 9년(589)의 연대를 가졌으므로 『법원주립』의 편찬연대보다 앞서는 게 사실이다. 그러나 『마하승기율』 등 이른 시기의 문헌들에도 이미 지제의 본뜻이 명시된 것을 고려하면, 탐립 제작 초기에도 ‘지제’의 의미를 ‘사리 없는 탐’으로 이해했을 가능성 또한 완전히 부인할 수는 없다.

더욱이 탐립 부조의 명문에서 ‘지제’와 ‘탐’의 의미가 동일한 것으로 이해되었다면 왜 굳이 두 용어를 합성하였을까 하는 의문이 생긴다. 경전의 용례들을 대강만 살펴봐도 지제와 탐이 혼동되었거나 동일한 의미로 쓰인 것이 대부분이지, 두 용어가 한 단어로 합성되어 쓰인 예는 거의 없기 때문이다. 아마도 탐립의 제작자는 ‘탐’이라는 일반 명칭 앞에 무언

<sup>67</sup> T. 2122, 53: 579c-580a. 한글 번역본은 講經委員會, 『한글대장경 法苑珠林 2』(東國譯經院, 1992), p. 608 참조.

<sup>68</sup> T. 2122, 53: 580a. 한글 번역본은 講經委員會, 위의 책, p. 608을 참조하였으나 부분적으로 수정하였다. 가령 “若是凡夫比丘有德望者亦得起塔”을 한글대장경에서는 “만일 그가 범상한 비구일지라도”로 번역하였으나, 필자는 문맥상 “범부나 비구일지라도”가 더 적합하다고 생각한다. 다만 범부나 비구가 탐을 세우는 것이 가능하다는 것인지, 아니면 범부나 비구를 기리는 탐을 세우는 것이 가능하다는 것인지 분명하지 않다.

<sup>69</sup> 흥미롭게도 탐을 세움으로써 은혜를 갚는다는 의미가 영천사 탐립에서는 부모에 대한 보은의 의미까지도 포함하는 광범위한 성격을 띠었다. 이에 대해서는 본 논문Ⅱ장 참조.

가 특별한 관형어로 ‘지계’를 붙인 것이 아니었을까? 그렇다면 역시 사리의 유무가 기준이 된 것은 아니었을까?

앞 장에서 논의한 대로 삼계교 신도들의 자발적 입장이 바로 이곳에서 행해지던 것을 고려할 때, 이미 노지공양을 거치며 부패, 분해되어 버린 死者의 유골을 미처 거두지 못하고 빈 탑을 통해서만 그의 공덕을 기리려는 의도가 지계탑 건립을 통해 나타난 것은 아니었는지 추론해본다. 이를 간접적으로 뒷받침하는 예로 비구 諱淨明의 지계탑(보산 74호)이 있다. 명문에 그가 수 개황 14년(594)에 29세의 나이로 입적했으나 이 지계탑은 9년이 지난 仁壽 3년(603)에 건립한 것으로 전한다.<sup>70</sup> 물론 입종의 연대와 건립의 연대 사이에 짧게는 몇 개월에서 길게는 1-2년의 차이가 나는 것이 탑립 부조의 특징이며, 이에 대해서는 당시 사회에 흔히 있던 임시 장례의 관행과 탑립 특유의 입장 두 가지의 작용으로 생각해볼 수 있다. 그러나 휘자명 탑은 시간적 격차가 10년 가까이 있음을 고려할 때, 이 묘탑이 봉헌될 당시 그의 유골이나 사리가 이미 사라졌거나 혹은 다른 곳에 이미 봉안되어 다시 사용할 수 없었던 것은 아니었나 추측된다. 바로 이러한 상황이 본 묘탑부조를 ‘지계탑’이라 명명하게 된 이유일 수 있다고 생각한다.

‘지계탑’과 유사한 용례로 광천사 비구니 僧順禪師의 경우를 보면, 그의 묘탑은 매우 드물게 ‘散身塔’으로 기록되어 있다. 명칭에서 짐작하듯이 그의 유골은 안전한 장소에 봉안되었다기보다 흩뿌려진 것으로 생각된다. 이러한 추측은 명문의 바로 다음 구절에서 재확인된다. 즉 그는 생전에 걸식 두타행을 행하였으며, 당대 정관 13년(639) 2월 18일에 85세의 나이로 입적하였고, 나흘 뒤인 22일에 유언대로 尸隱林에서 제자들이 삼가 입장을 행한 것으로 보인다. 그의 산신탑은 시신이 완전히 분해되었을 1년 후, 정관 14년 5월 23일에 봉헌되었다.<sup>71</sup>

한편 탑립에서 매우 자주 쓰인 명칭인 ‘灰身塔’은 물론 火葬이 행해졌음을 알려주는 극명한 예이다. 앞서 언급한 대로 화장이 행해졌다는 사실이 입장 가능성을 부인하는 것은 아니다. 입장은 매우 빈번하게 화장과 탑 건립으로 마무리되는 이중, 삼중 장법 중 첫 단계에 불과한 경우도 많았기 때문이다. 그러나 ‘회신탑’ 명칭이 ‘도병 법사 소신탑’에서 보이는 ‘소신탑’과 서로 다른 차이를 내포하고 있었는지에 대해서는 앞으로의 연구가 필요하다.

<sup>70</sup> 河南省古代建築保護研究所, 앞의 책, p. 84.

<sup>71</sup> 위의 책, p. 94.

## V. 맺음말

중국의 주요 사찰에는 그 규모의 대소를 불문하고 碑林이나 塔林으로 불리는 유적이 거의 예외 없이 존재하고 있다. 이들 비림과 탑림은 주로 그 사찰과 밀접한 관련이 있는 고승의 묘비나 묘탑, 즉 기념물의 성격이 강하고 환조 석조물인 경우가 많으나, 정작 死者의 초상은 결여하고 있다. 이에 반해 영천사 탑림은 매우 다른 성격을 지닌다. 영천사 탑림은 사찰의 경내를 벗어나 인근 산지의 암석에 새긴 부조들의 집합체이며, 그 중심감에 묘주의 초상을 안치하여 실제적·개인적 묘탑의 성격을 뚜렷이 나타내고 있다. 더욱이 승려와 재가신자가 이 유지를 함께 사용하였으며 경우에 따라 입장과 결합되기도 하였다는 점은 매우 특이한 매장 문화의 단면을 보여준다.

유골 및 사리 봉안과 관련하여 흥미로운 점은 소수의 묘탑부조 주위에 위치한 소규모 龕이나 穴이다. 높은 암벽에 위치한 부조가 바라보이는 地面이나 묘탑부조 측면 하단에서 가끔 발견되는 10-20cm가량의 빈 공간은 묘주의 유골이나 사리를 봉안했던 장소로 쓰였던 것이 분명하다(도 20). 그러나 대다수의 묘탑 주위에서는 이러한 공간이 발견되지 않으므로 실제 유골·사리 봉안과 묘탑부조의 관계에 대한 좀더 면밀한 분석이 필요하다.



도 20 遺骨·舍利安置所, 寶山 66·67  
호 하단, 河南省安陽靈泉寺(필자 사진)

더욱이 묘탑부조의 여러 형식과 제기명문에 나타나는 다양한 명칭은 탑주나 봉헌자, 나아가 조각가가 가진 선택의 범위에 대한 의문을 제기한다. 과연 어떠한 과정을 통하여 이 부조들은 선별·제작되었으며 어떻게 이름지어진 것일까? 예를 들어 옥형, 탑형, 비형의 부조 중 어떤 형식을 선택하는가는 오로지 개인의 기호에 달린 것이었을까? 또한 명칭과 형식에 있어서 시대에 따른 변화는 없었던 것일까? ‘지계탑’, ‘산신탑’, ‘회신탑’, ‘소신탑’이 메장의 방법이나 사리의 유무를 기준으로 명명된 것이라면, ‘靈塔’, ‘像塔’ 등의 명칭은 어떻게 이해해야 할까? 실제로 당대의 慧靜法師(남봉산 25호)와 瞻法師(보산 106호), 大雲寺의 大德 □ □法師(보산 109호) 등의 묘탑은, 간단히 탑 명칭과 주인공 이름, 연대만 기록한 다른 예들과 달리 매우 긴 명문이 함께 새겨져 있는 것으로 보아 당시 학식과 덕망이 높았던 명승의 탑으로 보인다. 이들의 탑 부조가 한결같이 ‘영탑’으로 명명된 것은 앞으로 연구할 만한 가치가 있는 것으로 생각된다. 또한 당대 方律師(보산 108호)의 묘탑이 ‘상탑’으로 기록된 것도 아울러 비교 검토를 요한다. 왜냐하면 불상이나 묘주 초상이 ‘상탑’에서만 더 강조된 것도 아니며, 다른 묘탑과 구별되는 외형적인 특징은 발견되지 않기 때문이다.

묘탑의 형식과 명칭이 탑주와 공양인이 지향했던 이상이나 실제 장례법, 나아가 당시 ‘탑’과 묘장문화에 대한 전반적인 인식과 시각적 어휘(visual vocabulary) 등을 암시하는 것이라면 이들은 탑립 전체를 이해하는 데 매우 중요한 단서가 된다. 앞으로 다른 문헌 및 유물과의 비교 연구를 통하여 묘탑 형식 및 명칭의 연원과 변용의 역사를 고찰할 필요가 있다고 생각한다. 이를 통하여 중국 불교문화의 흐름을 형성, 발전시키는 데에 결정적인 역할을 담당했던 복조 말기, 수대, 그리고 당대의 시각문화를 폭넓게 이해하는 기초를 마련할 수 있으리라 믿는다.

\* 주제어(key words) \_\_ 영천사(Numinous Spring Monastery), 탑림(Stupa Forest), 삼계교(Three Levels Movement), 대주성굴 (Great Abiding Sacred Cave)

▮ 투고일 2008년 8월 30일 | 심사개시일 2008년 10월 6일 | 심사완료일 2008년 11월 5일 ▮

## 참고문헌

### 한국문헌

金善卿, 「말법(末法)시대의 석굴: 영유(靈裕)와 대주성굴(大住聖窟)」, 『미술사와 시각문화』 5, 2006, pp. 250-285.

閔永珪, 『四川講壇』, 민족사, 1997.

譯經委員會, 『한글대장경 法苑珠林2』, 東國譯經院, 1992.

이창섭 역, 『한글대장경 續高僧傳2』, 東國譯經院, 1997.

주경미, 「탑형 사리장엄구: 건축이미지의 공예적 변용」, 『미술사와 시각문화』 5, 2006, pp. 224-249.

\_\_\_\_\_, 「中國의 阿育王塔 전승 연구」, 『東洋古典研究』 28, 2007. 9, pp. 369-408.

### 동양문헌

國家文物局教育處, 『佛教石窟考古概要』, 文物出版社, 1993.

貴泰·武穆淳, 「安陽縣志」 1819, 『中國方志叢書 華北地方』 108, 成文出版社, 1967.

金中, 「吳越國王造寶篋印可育王塔」, 『佛教美術叢考』, 北京: 科學出版社, 2005, pp. 125-134.

大內文雄, 「寶山靈泉寺石窟塔銘の研究」, 『東方學報』 69, 1997, pp. 287-354.

董家亮, 「三階教研究中的幾個問題」, 『佛學研究』, 2004, pp. 126-133.

羅哲文, 『中國古塔』, 河北少年兒童出版社, 1991.

劉東光, 「有關安陽兩處石窟的幾個問題及補充」, 『文物』, 1991. 8, pp. 74-78.

劉淑芬, 「林葬—中古佛教露屍葬研究之一」(一), 『大陸雜誌』 96-1, 1998, pp. 22-31.

\_\_\_\_\_, 「林葬—中古佛教露屍葬研究之一」(二), 『大陸雜誌』 96-2, 1998, pp. 25-43.

\_\_\_\_\_, 「林葬—中古佛教露屍葬研究之一」(三), 『大陸雜誌』 96-3, 1998, pp. 20-40.

\_\_\_\_\_, 「石室遼窟—中古佛教露屍葬研究之二」(上), 『大陸雜誌』 97-6, 1998, pp. 1-12.

\_\_\_\_\_, 「石室遼窟—中古佛教露屍葬研究之二」(中), 『大陸雜誌』 98-2, 1999, pp. 1-16.

\_\_\_\_\_, 「石室遼窟—中古佛教露屍葬研究之二」(下), 『大陸雜誌』 98-4, 1999, pp. 1-8.

牧田諦亮, 「寶山寺靈裕について」, 『東方學報』 36, 1964, pp. 261-286.

\_\_\_\_\_, 『疑經研究』, 京都大學校人文科學研究所, 1976.

山西省考古研究所, 「太原隋代虞弘墓清理簡報」, 『文物』, 2001. 1, pp. 27-52.

常盤大定, 「三階教の母胎としての寶山寺」, 『宗教研究』 4-1, 1927, pp. 35-56.

- \_\_\_\_\_, 「隋の靈裕と三階教の七階佛名」, 『支那佛教の研究』, 春秋社, 1938, pp. 179-198.
- 常盤大定・關野貞, 『支那佛教史蹟』三, 東京: 佛教史蹟研究會, 1925, pp. 153-216.
- 西本照眞, 「三階教の思想的構組みの權威について」, 『印度學佛教學研究』43-2, 1995, pp. 752-753.
- \_\_\_\_\_, 『三階教の研究』, 春秋社, 1998.
- 西安市文物保護研究所外, 「西安北周涼州薩保史君墓發掘簡報」, 『文物』, 2005. 3, pp. 4-33.
- 船山徹, 「捨身の思想」, 『東方學報』74, 2002, pp. 41-88.
- 陝西省法門寺考古隊, 「扶風法門寺塔唐代地宮發掘簡報」, 『文物』, 1988. 10, pp. 1-28.
- 陝西省考古研究所, 「西安發現的北周安伽墓」, 『文物』, 2001. 1, pp. 4-26.
- 蘇鈺淑, 「東魏北齊寶塔紋研究」, 『藝術史研究』8, 2006, pp. 323-363.
- \_\_\_\_\_, 『東魏北齊莊嚴紋樣研究—以佛教石像及墓葬壁畫爲中心』, 文物出版社, 2008.
- 孫機, 「我國早期單層佛塔建築中的粟特因素」, 『宿白先生八秩華誕紀念文集』下, 文物出版社, 2002, pp. 425-433.
- 宿白外, 「法門寺塔地宮出土文物筆談」, 『文物』, 1988. 10, pp. 29-43.
- 矢吹慶輝, 『三階教之研究』, 岩波書店, 1927.
- 神田喜一郎, 「三階教に關する隋唐の古碑(上)」, 『佛教研究』3-3, 1922, pp. 347-369.
- \_\_\_\_\_, 「三階教に關する隋唐の古碑(下)」, 『佛教研究』3-4, 1922, pp. 558-565.
- 楊維中, 「唐初三階教大德惠恭行歷及其佛學思想—《法門惠恭大德之碑》考釋」, 『世界宗教研究』, 1999. 1, pp. 81-91.
- 梁銀景, 『隋代佛教窟龕研究』, 文物出版社, 2004.
- 楊曾文, 「三階教教義研究」, 『佛學研究』, 1994, pp. 70-84.
- \_\_\_\_\_, 「信行与三階教典籍考略」, 『世界宗教研究』, 1995. 3, pp. 34-41.
- 楊學勇, 「有關大住聖窟与三階教的關係問題」, 『中原文物』, 2008. 1, pp. 68-73.
- 榮新江, 「北周史君墓石椁所見之粟特商隊」, 『文物』, 2005. 3, pp. 47-56.
- 榮新江・張志清主編, 『從撒馬爾干到長安—粟特人在中國的文化遺產』, 北京圖書館出版社, 2004.
- 李光安, 「寶山靈泉寺大住聖窟浮雕藝術初探」, 『中原文物』, 2008. 2, pp. 55-59.
- 李玉珉, 「寶山大住聖窟初探」, 『故宮學術季刊』16-2, 1998, pp. 1-52.
- 李裕群, 「安陽修定寺塔叢考」, 『宿白先生八秩華誕紀念文集』下, 文物出版社, 2002, pp. 435-453.
- 張恩・王保平, 「陝西淳化金川灣三階教刻經石窟」, 『文物』, 2003. 5, pp. 65-74.
- 丁明夷, 「北朝佛教史的重要補正」, 『文物』, 1988. 4, pp. 15-20.
- \_\_\_\_\_, 「鞏縣天龍營堂安陽縣處石窟寺」, 『中國美術全集 雕塑編 13』, 文物出版社, 1989, pp. 26-51.
- 陳奕愷, 「略論北魏時期雲崗石窟、龍門石窟浮雕塔形」, 『龍門石窟一千五百周年國際學術討論會文集』, 文物

- 出版社, 1996, pp. 220-251.
- 村田治郎, 「中國の阿育王塔(1)」, 『佛教藝術』 114, 1977. 8, pp. 3-18.
- \_\_\_\_\_, 「中國の阿育王塔(2)」, 『佛教藝術』 117, 1978. 3, pp. 3-18.
- \_\_\_\_\_, 「中國の阿育王塔(3)」, 『佛教藝術』 118, 1978. 5, pp. 48-57.
- \_\_\_\_\_, 「中國の阿育王塔(4)」, 『佛教藝術』 120, 1978. 9, pp. 105-117.
- \_\_\_\_\_, 「中國の阿育王塔(5)」, 『佛教藝術』 121, 1978. 12, pp. 107-117.
- \_\_\_\_\_, 「中國の阿育王塔(6)」, 『佛教藝術』 123, 1979. 3, pp. 105-116.
- 塚本啓洋, 『法華經の成立と背景—インド文化と大乘佛教』, 佼成出版社, 1986.
- 塚本善隆, 「信行の三階教団と無盡藏について」, 『宗教研究』 2, 1926, pp. 571-586.
- \_\_\_\_\_, 「三階教資料雜記」, 『支那佛教史學』 1-1 (1936), 1-2 (1937)(『塚本善隆著作集』 三, 大東出版社, 1975, pp. 209-250에 재수록).
- 河南省古代建築保護研究所, 「河南安陽靈泉寺石窟及小南海石窟」, 『文物』, 1988. 4, pp. 1-14, 20.
- \_\_\_\_\_, 『寶山靈泉寺』, 河南人民出版社, 1991.
- 河南省文物研究所外, 『安陽修定寺塔』, 文物出版社, 1983.

서양문헌

- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Howard, Angela F. "Buddhist Cave Sculptures of the Northern Qi Dynasty: Shaping a New Style, Formulating New Iconographies." *Archives of Asian Art* 49 (1996), pp. 6-25.
- Hubbard, Jamie. "Chinese Reliquary Inscriptions and the San-chieh-chiao." *The Journal of International Association of Buddhist Studies* vol. 14, no. 2 (1991), pp. 253-280.
- \_\_\_\_\_. *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- Juliano, Annette L. and Judith A. Lerner. "Cultural Crossroads: Central Asian and Chinese Entertainers on the Miho Funerary Couch." *Orientalism* vol. 28, no. 10 (October, 1997), pp. 72-78.
- \_\_\_\_\_. "The Miho Couch Revisited in Light of Recent Discoveries." *Orientalism* vol. 32, no. 8 (October, 2001), pp. 54-61.
- Kleiner, Diana E. E. *Roman Imperial Funerary Altars with Portraits*, Rome: G. Bretschneider, 1987.
- Kleiner, Diana E. E. and Susan B. Matheson ed. *I Claudia: Women in Ancient Rome*, New Haven: Yale University Art Gallery, 1996.

- Lai, I-mann. "The Famensi Reliquary Deposit : Icons of Esoteric Buddhism in Ninth-century China," Ph. D diss. University of London, 2006.
- Lerner, Judith. "Central Asians in Sixth-century China : A Zoroastrian Funerary Rite." *Iranica Antiqua*, vol. XXX (1995), pp. 179-190.
- Marshak, Boris I. "The Sarcophagus of Sabao Yu Hong, a Head of the Foreign Merchants (592-98)." *Orientalia* vol. 35, no. 7 (October, 2004), pp. 57-65.
- Rhi, Juhjung. "Images, Relics, and Jewels : The Assimilation of Images in the Buddhist Relic Cult of Gandhāra — or Vice Versa." *Artibus Asiae* vol. LXV, no. 2 (2005), pp. 169-211.
- Schopen, Gregory. *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Buddhist Monks and Business Matters*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 2005.
- Sharf, Robert H. "The Idolization of Enlightenment : On the Mummification of Ch'an Masters in Medieval China." *History of Religions*, vol. 32, no. 1 (1992), pp. 1-31.
- Soper, Alexander. "Japanese Evidence for the History of the Architecture and Iconography of Chinese Buddhism." *Monumenta Serica* IV, 2 (1940), pp. 638-679.
- \_\_\_\_\_. *Literary Evidence for Early Buddhist Art in China*, Ascona : Artibus Asiae Publishers, 1959.
- Takakusu, J. "Le Voyage de Kanshin en Orient (742-745)." *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* XXVIII, no. 1 (1928), pp. 1-41 ; no. 3 (1928), pp. 441-472.
- Tsiang, Katherine R. "Monumentalization of Buddhist Texts in the Northern Qi Dynasty : the Engraving of Sutras in Stone at the Xiangtangshan Caves and Other Sites in the Sixth Century." *Artibus Asiae* vol. LVI, no. 3/4 (1996), pp. 233-261.
- \_\_\_\_\_. "Miraculous Flying Stupas in Qingzhou Sculpture." *Orientalia* vol. 31, no. 10 (December, 2000), pp. 45-53.
- \_\_\_\_\_. "Embodiments of Buddhist Texts in Early Medieval Chinese Visual Culture." In *Body and Face in Chinese Visual Culture*, ed. Wu Hung and Katherine R. Tsiang, Harvard University Asia Center, 2005, pp. 49-78.
- Wang, Eugene Y. "Of the True Body : The Famen Monastery Relics and Corporeal Transformation in Tang Imperial Culture." In *Body and Face in Chinese Visual Culture*, ed. Wu Hung and Katherine R. Tsiang, Harvard University Asia Center, 2005, pp. 79-121.
- Wu, Hung. "Rethinking Liu Sahe : The Creation of a Buddhist Saint and the Invention of a Miraculous Image." *Orientalia* vol. 27, no. 10 (November, 1996), pp. 32-43.

중국 河南省安陽靈泉寺의 탑림에는 현재 200여 기에 달하는 묘탑부조가 밀집되어 있다. 이는 6세기 말부터 수세기에 걸쳐 만들어진 승속남녀 신자들의 매장지로서 탑, 부도, 사리장엄구, 석굴의 함의가 모두 함께 발견되는 독특한 공간이다. 본 논문은 탑림의 역사와 전체적 성격을 개괄적으로 조망하는 동시에, 그 중심에 위치한 대주성굴이 전체 맥락에 어떠한 역할을 하였는지 파악하고자 하였다. 아울러 묘탑부조의 다양한 형식과 명칭에 대한 시론적 논의를 시도하였다.

탑림의 묘탑주와 공양주 중 일부는 수·당대를 풍미했던 三階敎의 신도들이고, 묘탑부조 중에 林葬을 행한 후 건립했다는 명문이 포함된 예가 있어 특히 주목된다. 인근에 위치한 靈裕(518-605)의 대주성굴에 나타나는 刻經文과 造像이 이후 삼계교의 창시자인 信行(540-594)의 수행법과 밀접히 관련된 점에 근거해볼 때, 대주성굴의 존재가 삼계교 신도들이 주도한 탑림 제작에 지대한 영향을 미친 것을 알 수 있다.

묘탑부조의 형식 중 절대 다수를 차지하는 방형 단층탑의 형태는, 영천사의 道憲法師(?-559) 燒身塔을 비롯하여 북제 이후 급격히 유행한 수위 阿育王塔 형식과 관련된 것으로 추정된다. 종래 불보살상이 안치되던 탑의 중앙감에는 대신 묘주의 초상이 자리하여 ‘특별한 死者’ 혹은 ‘개인적 신성화’를 향한 당시 불교도들의 바람, 그리고 普佛普敬, 當來佛 사상을 주창했던 삼계교의 지향을 엿볼 수 있다.

명문에 제시된 묘탑부조의 명칭은 支提塔, 燒身塔, 灰身塔, 散身塔, 靈塔, 像塔 등 매우 다양하다. 이 중 특히 지계탑은 『摩訶僧祇律』, 『法苑珠林』 등에 명시된 구분법에 따르면 사리가 있는 ‘탑’과 사리가 없는 ‘지계’를 결합한 용어로 특별한 고찰을 요한다.

묘탑의 형식과 명칭은 탑주와 공양인이 지향했던 이상이나 실제 장례법, 나아가 당시 ‘탑’과 묘장문화에 대한 전반적인 인식과 시각적 어휘 등을 암시하는 것으로 생각된다. 따라서 이들은 탑림 전체를 이해하는 데 중요한 단서가 될 뿐 아니라, 나아가 중국 불교문화의 흐름을 형성, 발전시키는 데에 결정적인 역할을 담당했던 북조 말기, 수대, 그리고 당대의 시각문화를 폭넓게 이해하는 기초가 될 것이다.

## Abstract

# Burial Near the Enlightened Master

**Kim Sunkyung\***

The “Stupa Forest,” consisting of more than two hundred stupa reliefs on the hillsides surrounding the Numinous Spring Monastery in present-day Henan Province, China, was constructed to memorialize monks, nuns, and laity. Beginning in the late sixth century, the site served for several centuries as a unique mortuary space for monuments with connotations of stupas, monastic reliquaries, relic depositories, and cave sanctuaries. This study discusses the overall history and general characteristics of the “Stupa Forest” with consideration of its relationship with the adjacent Great Abiding Sacred Cave. In addition, it presents a prolegomena to an iconographical exploration of the various types of mortuary reliefs and their contemporaneous designations.

Certain honorees and dedicants at the “Stupa Forest” are identified as followers of the Three Levels Movement that flourished during the Sui and Tang dynasties. The site also reveals traces of the striking practice of “corpse exposure,” which involved the offering of the deceased’s body to animals and insects for food as the ultimate act of giving and asceticism and which was mostly practiced by the movement’s followers. Lingyu’s Great Abiding Sacred Cave is also located at the site, and its perceived role as a matrix for the teaching and practice of the Three Levels Movement places it at a crucial nexus in the formation of the entire Stupa Forest.

---

\* Andrew Mellon Postdoctoral Fellow/ Lecturer in Art History, University of Southern California

A large majority of the mortuary stupa reliefs show a structure of a single story with a square plan, a type that was widely popularized since the Northern Qi and best exemplified by Daoping's ash stupa in the Numinous Spring Monastery. This type seems to have been associated with the so-called "Aśokan stupa." In most stupa reliefs at the site, the central niche of the stupa's main body, normally assigned to Buddha or Bodhisattva images, was replaced with a seated frontal portrait of the deceased. This feature can be interpreted as a "private deification" pursued by disciples or relatives in a compelling visual statement, with the possible incorporation of the Three Levels Movement's idea of the "Universal Buddha."

The various designations for each relief, "cremated-body stupa," "scattered-body stupa," "spirit stupa," "shadow stupa," and "image stupa," point to a distinct desire on the part of the carver/dedicator of each work. One particularly ambiguous designation that calls for further analysis is "zhitita," since it combines two contradictory terms of "zhiti," a stupa without relics, and "ta," one with relics, as addressed in the *Mahāsāṃghika Vinaya* and *the Pearl Grove of the Dharma Garden*.

The presence of this astonishing variety among reliefs of the same general type and inscribed designations poses questions as to their implications regarding the Buddhist devotee's ideals for life and death, the actual mortuary procedure, contemporaneous expectations for burial monuments, and related visual vocabulary and rhetoric. An elucidation of such details provides fundamental insight into medieval Chinese Buddhists' attitudes towards death and into their visual culture, and adds pivotal information to flesh out our understanding of Chinese religious culture.