

오대산의 신희거사信孝居士 자료에 대한 분석

An Analysis of Data on Sinhyo Gheosa of Odaesan(五臺山)

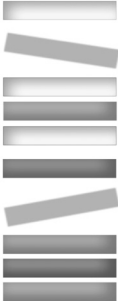
저자 (Authors)	염중섭 Youm, Jung-seop
출처 (Source)	국학연구 42 , 2020.7, 435-466 (32 pages) KOREAN STUDIES 42 , 2020.7, 435-466 (32 pages)
발행처 (Publisher)	한국국학진흥원 Korea Studies Advancement Center
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE09875443
APA Style	염중섭 (2020). 오대산의 신희거사^{信孝居士} 자료에 대한 분석. 국학연구, 42, 435-466.
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/10/19 10:08 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.



오대산의 신호거사^{信孝居士} 자료에 대한 분석

염중섭*

1. 서론
2. 오대산 문헌 속에서 신호의 위치
3. 신호의 기록에서 확인되는 특징 검토
4. 결론

요약

오대산 관련 기록 중 신호^{信號}에 대한 부분은 독립된 항을 구성하고 있을 정도로 중요하지만, 그럼에도 상당히 이질적인 내용을 다수 보이고 있어 주목된다. 특히 불교의 승려에 대한 기록임에도 불구하고, 유교적인 효^孝를 강조하는 것이나 신선사상과 관련된 학^鶴이 등장하는 점 등은 상당히 이례적이다. 이와 같은 자료의 난잡함으로 인해, 신호에 대해서는 이렇다할 검토가 이루어지지 못하고 있었다.

본고는 신호 자료의 특징과 타당성을 검토해 보고자 한 것이다. 이를 통해

* 廉仲燮, 중앙승가대학교 불교학부 조교수

서 보천寶川과 효명孝明이 상원사上院寺와 관련된 인물이라면, 신호는 월정사月精寺와 직결되는 인물임을 알 수 있게 된다. 즉 현재는 오대산이라는 하나로 묶여 있지만, 처음에는 ‘보천·효명·상원사’와 ‘신호·월정사’라는 서로 층위가 다른 부분이 존재했던 것이다. 물론 이들은 이후 오대산불교가 본격적으로 발달하는 과정에서 하나로 통합되는 모습을 보이게 된다. 즉 개별적으로 독립되어 있던 측면들이 후에 통합됨으로 인해, 오대산 자료의 통일성에 문제가 발생하게 된 것이다.

본고에서는 이 부분을 해소해서, 신호의 오대산 주석 연대와 신호 기록에서 확인되는 보천·효명에 따른 영향과 이질성을 분석 검토하였다. 이와 같은 검토를 통해, 신호의 성격과 특징이 보다 명료해지게 된다.

주제어

: 자장慈藏, 보천寶川, 상원사上院寺, 월정사月精寺, 신의信義, 성오평省烏坪, 효孝, 신선神仙, 학鶴

1. 서론

오대산불교에 대한 기록은 『삼국유사』에 총 4편이 수록되어 있는데, 이는 신라의 국찰인 황룡사 역시 4편인 것과 비견된다. 이는 신라 중대부터 번성한 오대산불교의 위상을 잘 나타내준다.

그런데 『삼국유사』의 오대산 기록에는, 오만진신신앙五萬眞身信仰의 확립자인 보천寶川에 대한 독립된 전기 외에도 신호에 대한 내용이 별도의 향으로 존재한다. 이는 민지閔漬의 1307년 찬술인 『오대산사적기』에서도 동일하게 나타나는 양상이다. 이것은 이들이 근거 자료로 삼고 있는 산중고전山中古傳에 따른 측면임을 분명히 해준다.

그런데 흥미로운 것은 신호의 기록이 언 듯 보천의 신앙체계를 이어가는 것 같지만, 좀 더 면밀하게 검토하면 양자 사이에는 상당한 이질성이 존재한

다. 즉 신호 기록은 보천의 범주에 묶이지 않는 특수성을 내포하는 셈이다.

본고는 신호의 기록을 분석하여, 신호 기록의 특징을 도출해 보고자 한 것이다. 이를 위해서 먼저 제2장에서는, 신호 기록의 순서와 신호의 오대산 주석 시기를 검토해 보게 된다. 이를 통해서 신호 기록은, 강한 독립성을 확보하고 있으며 신호의 주석 시기는 자장慈藏의 이후가 아닌 보천과 신의信義의 사이임이 잘 나타난다.

다음으로 제3장에서는 신호의 기록이 보천寶川·효명孝明 기록의 영향을 받음에도 독자적인 특징을 가지는 부분에 대해서 검토해 본다. 특히 신호의 기록에는 유교적인 효孝와 선가仙家적인 신선과 관련된 측면이 두드러지는데, 이는 유불습합과 무불습합적인 관계를 인지해 보게 한다는 점에서 주목된다. 이와 같은 불교 외적인 측면을 정리한 후, 그림에도 불구하고 신호의 기록이 어떻게 오대산 안에서 타당성을 확보하며 유전될 수 있었는지에 대한 정합성을 도출해 보고자 하였다.

이상과 같은 연구 접근을 통해서, 오대산과 관련된 부분 중 지금까지 독립 연구가 전혀 없었던 신호와 관련된 부분을 정리해 보게 된다. 이는 자장에 의해 한국불교 최초로 성산聖山으로 개작되어, 신라 중대부터는 지방불교로써 중요한 위치를 점하는 오대산불교에 대해 보다 진일보한 접근을 도출할 수 있게 한다. 이런 점에서 본 연구는 오대산불교의 이해를 위한 충분한 타당성을 확보한다고 하겠다.

2. 오대산 문헌 속에서 신호의 위치

1) 오대산 문헌의 구성과 신호

신라 오대산 관련 자료는 일연의 『삼국유사』 「탐상」편의 말미 쪽에

수록되어 있는 ① 「대산오만진신_{臺山五萬眞身}」·② 「명주오대산보절도태자전기_{溟州五臺山寶叱徒太子傳記}」·③ 「대산월정사오류성중_{臺山月精寺五類聖衆}」·④ 「오대산문수사석탑기_{五臺山文殊寺石塔記}」의 4편이다.¹ 여기에 추가로 오대산의 개창 조사인 자장에 대한 내용이 「의해」편에 원효와 의상에 앞서 ⑤ 「자장정율_{慈藏定律}」로 독립해 있다. 그러나 「자장정율」에는 신라 오대산에 대한 내용은 없다. 즉 오대산에 관한 부분은 ①②③④에 수록하고, ⑤ 「자장정율」에서는 탄생에서 입적까지의 생애적인 흐름을 중심으로 다루고 있는 것이다.

참고로 ④는 문수사석탑의 이적과 터에 대한 내용을 기록한 것으로, 앞선 ①②③과는 논리와 구성의 층위가 다르다. 즉 같은 오대산 범주 안에서의 기록이기는 하지만, ④는 독립성을 확보하고 있는 것이다. 이 때문인지 「탑상」편 안에서도 ①②③은 차례로 연이어 수록되어 있는 반면, ④는 ③ 이후로 6편을 지나서 「탑상」의 맨 마지막에 기록되어 있다. 즉 ①②③과 ④는 「탑상」편 안에서도 분절되어 있는 것이다.

오대산 문헌의 핵심이라고 할 수 있는 ①②③ 중 먼저 ① 「대산오만진신」은 오대산과 관련된 전체적인 내용을 오대오만진신신앙_{五臺五萬眞身信仰}을 중심으로 서술하고 있다. 또 여기에는 오대산의 완성에서 중요한 의미를 지니는 핵심 인물인, ‘자장 → 보천·효명(성덕왕) … 신의_{信義} → 유연_{有緣}’의 5인에 대한 언급도 있다. 이 중 자장이 오대산의 전체와 관련되어 있다면, 보천과 효명은 상원사(진여원)를 중심으로 오만진신신앙을 정립하는 분들이다. 이에 반해 신의 → 유연은 월정사의 중창과 관련된 인물이다. 이를 간략히 도시화하면 다음과 같다.

1 『三國遺事』3, 「塔像第四」(『大正藏』49, 998a-1000b, 1001b).

* 오대산의 개창자: 자장 — [보천·효명: 상월사와 오대오만진신신앙
 신의 → 유연: 월정사

①에서 핵심이 되는 인물은 오대산의 개창자인 자장과, 오대오만진신신앙의 확립자인 보천·효명이다. 이외에 사굴산문의 개창자인 범일梵日의 제자 신의와 수다사水多寺의 장로 유연은 간략하게 언급되고 있을 뿐이다.²

②와 ③은 ①에서 언급이 부족한 인물에 관한 내용이, 독립해서 하나의 항목을 만든 형태이다. 여기에서 ②의 중심은 보길도寶叱徒 즉 보천이며, ③은 신호이다. ①에서는 오만진신신앙을 중심으로 다루고 있으므로 보천의 생애와 관련된 개인적인 내용은 ②를 통해서 독립해 다루어지는 모습이다. ③은 ①에서는 언급되지 않은 신호라는 인물에 대한 것으로, 신호는 보천·효명의 오만진신신앙을 계승해서 신의 → 유연으로 연결해주는 중간 자적인 인물이다. 또 신호는 월정사와 관련된 인물로 「대산월정사오류성중」과 민지의 『오대산사적기』 속 「신호거사친견오류성사적信孝居士親見五類聖事蹟」에는 공히 ‘자장 → 신호 → 신의 → 유연’의 연결 구조만이 적시되어 있어 주목된다.³ 즉 오대산과 관련해서는 ‘자장 → 보천·효명(성덕왕) … 신호 → 신의 → 유연’의 총 6인의 구조가 존재하는 것이다.

2 위의 책, 「臺山五萬真身」(『大正藏』 49, 998c). “(慈藏)師以貞觀十七年來到此山。欲觀真身三日。晦陰不果而還。復住元寧寺。乃見文殊。云至葛蟠處。今淨崑寺是(亦載別傳)後有頭陀信義。乃梵日之門人也。來尋藏師憩息之地。創庵而居。信義既卒。庵亦久廢。有水多寺長老。有緣重創而居。今月精寺是也。

3 위의 책, 「臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』 49, 1000a). “此月精寺慈藏初結茅。次信孝居士來住。次梵日門人信義頭陀來。創庵而住。後有水多寺長老有緣來住。”; 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “居士沒後, 信義頭陀繼來重創, 義公即梵日國師十聖弟子中之一人也。厥後荒廢積年, 而水多寺長老有緣, 重營而住。”

* 오대산의 개창자: 자장 — [보천·효명: 상원사와 오대오만진신신앙
신효 → 신의 → 유연: 월정사

①이라는 오대산의 총론적인 서술이, 본래부터 오대산측에 전해지고 있었는지는 불분명하다. 그러나 ② 보천과 ③ 신효의 기록이 별도로 독립해서 산중고전을 통해 상속되고 있었던 점만은 명확해 보인다. 이는 몽고의 전란 이후 오대산이 재건되면서 오대산측의 자료제공과 의뢰로 민지가 1307년에 완성하는 『오대산사적기』를 통해서도 확인해 보는 것이 가능하기 때문이다.

민지의 『오대산사적기』 구성 순서는 ❶ 「오대산월정사개창조사전기^{五臺山月精寺開創祖師傳記}」 → ❷ 「오대산성적병신라정신태자효명태자전기^{五臺山聖蹟并新羅淨神太子孝明太子傳記}」 → ❸ 「신효거사친견오류성사적」으로 되어 있다.⁴ 이 중 ❶이 ⑤ 「자장정율」과 ① 「대산오만진신」의 앞쪽인 자장 부분을 수록하고 있다면, ❷은 ① 「대산오만진신」의 뒤쪽인 보천·효명 부분과 ② 「명주오대산보질도태자전기」까지를 포함하는 내용이 있다. 그리고 마지막 ❸은 ③ 「대산월정사오류성중」과 대응하는 측면이다. 즉 보천과 신효의 독립성이 강하게 목도되는 것이다. 이와 같은 일연과 민지의 두 문헌군을 대비해 보면 다음과 같다.

『삼국유사』 속 오대산 관련 기록	민지의 『오대산사적기』 순서
⑤ 「자장정율」	❶ 「개창조사전기」
① 「대산오만진신」	❷ 「신라정신태자효명태자전기」
② 「보질도태자전기」	
③ 「대산월정사오류성중」	❸ 「신효거사친견오류성사적」
④ 「오대산문수사석탑기」	해당 내용 없음

4 韓國木簡學會 編, 『『五臺山事蹟』의 甲·乙·丙·丁本』, 『韓國木簡學會 하계위크샵 資料集』 (五臺山 月精寺, 2014), 9~17쪽.

옆의 표를 보면, 신호는 양쪽 모두에서 독립된 항을 가지고 있는, 오대산과 관련해서 매우 중요한 인물임을 알 수 있다. 신호 외의 독립항목을 가지는 보천과 효명이 오만진신신앙의 정립자라는 점을 고려한다면, 신호 역시 이에 준하는 역할이나 위상이 존재하는 인물로 보는 것이 타당하다. 그런데 막상 신호에 대한 기록을 보면, 이런 측면은 크게 두드러진 것이 없을 뿐더러 오히려 다수의 의문점만이 존재할 뿐이다. 특히 신호는 모친의 사망 후에 출가하여, 자신의 속가를 효가원(孝家院)이라는 사찰로 만든 명백한 출가 승려이다.⁵ 그런데도 제목부터 내용의 전편에 걸쳐 ‘거사’로만 칭해지는 모습이 목도된다. 이는 분명 문제 있는 서술인 동시에, 어떤 의도성이 존재하는 것이 아닌가 하는 추정을 가능하게 한다.

2) 신호의 오대산 주석 시기 검토

「대산월정사오류성중」에 따르면, 신호는 본가(本家)가 충남 공주라는 것⁶ 외에 생존 시기를 알 수 있는 이렇다할 기록이 없다. 그러나 「신호거사친견오류성사적」에는 “高麗時 公州人”이라고 하여, 고려 때의 인물로 적고 있다.⁷ 그러나 내용의 전후 관계로 봤을 때, 이는 명백한 오류로 여기에는 일고의 검토 여지가 존재하지 않는다. 즉 신호의 생존 시기를 가름하기 위해서는 보다 분명한 내용 분석이 요청되는 상황인 셈이다.

「대산오만진신」에는 기록 순으로, 자장 바로 다음에 신호가 등장하고

5 『三國遺事』3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』49, 1000a). “後乃出家. 捨其家爲寺. 今爲孝家院.”; 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “居士既孝終, 捨家爲院, 因名孝家. 既出家行遍慶州界.”

6 『三國遺事』3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』49, 1000a). “家在公州.”

7 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “居士高麗時公州人也.”

있어 의아함을 제기케 한다. 그런데 뒤에서 상술하겠지만, 신희의 오류성 중 기록은 보천과 효명의 오만진신신앙 구조의 영향을 받고 있다. 이는 신희가 보천과 효명에 앞설 수 없는 인물이라는 점을 분명히 해준다. 즉 내용의 전개상 신희는 보천과 효명의 뒤에 등장해야만 하는 것이다.

신희가 보천과 효명보다 후대인이라는 것은 다음의 3가지 판단을 통해서도 확보될 수 있다. 첫째, 신희는 백제 지역인 공주(옛 웅진)인임에도 불구하고, 자유롭게 경주를 거쳐 하슬(河率(溟州))로 이동하는 모습이 확인된다.⁸ 이는 신희가 삼국시대 사람이 아니라, 통일신라인임을 암시하는 대목으로 이해될 수 있다.

둘째, 보천과 효명 중 효명은 신라 제33대 성덕왕(聖德王(재위 702~737))으로 비정되는 인물이다.⁹ 신라는 문무왕 16년인 676년의 삼국통일 이후에, 왕권을 강화하는 신문왕과 그의 장자인 효소왕(孝昭王(재위 692~702))의 시대를 거치게 된다. 성덕왕은 신문왕의 둘째 아들로 효소왕이 후사가 없어 왕위에 오르는 인물이다.¹⁰ 그러므로 성덕왕 원년인 702년은 통일 후 불과 26년 뒤 밖에 되지 않는다.

성덕왕은 오대산에 은거하는 과정에서 국인(國人)의 추대로 보위에 오르

8 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』 49, 1000a). “土自慶州界至河率.”; 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “既出家行遍慶州界, 未覓可居之地, 循海而行, 到溟洲地.”

9 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』 49, 998c). “淨神大王太子寶川孝明二昆弟(按國史, 新羅無淨神寶川孝明三父子明文. 然此記下文云, 神龍元年開土立寺. 則神龍乃聖德王即位四年乙巳也. 王名興光, 本名隆基, 神文之第二子也.”; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」. “孝明不得已而嗣王位(新羅本記云孝昭王無子國人立神文王第二子金志誠爲王立三十六年元年壬寅)是爲第三十三聖德王也.”

10 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」. “唐則天嗣聖十九年壬寅新羅王薨而無子.”; 『三國史記』 8, 「新羅本紀8」. “聖德王 702年 陰曆 7月: 神文王第二子, 孝昭同母弟也. 孝昭王薨, 無子.”

는 것으로 되어 있다.¹¹ 이런 점에서 효명의 오대산 은거는 당연히 702년 이전이 될 수밖에 없다. 이렇게 놓고 본다면, 통일신라 이후로부터 효명이 은거하기 이전까지의 기간은 불과 20여 년 남짓에 불과하다. 이때 신호가 오대산에 주석했을 개연성은 극히 낮다. 이런 점에서도 신호는 보천과 효명의 뒤에 등장하는 인물로 판단하는 것이 타당하다.

셋째, 「대산월정사오류성증」과 「신호거사친견오류성사적」에는 신호의 다음으로 범일국사의 10대 제자(+聖) 중 한 명인 두타승頭陀僧 신의와 수다사의 장로 유연이 등장한다.¹² 또 이들 세 분에다가 오대산의 개창조인 자장을 더해서 총 네 분을 세상에서는 ‘4성四聖’으로 칭해졌다는 내용도 수록되어 있다.¹³ 즉 신호는 시기적으로 신의보다 앞선 인물인 셈이다.

신의의 정확한 연대는 알 수 없지만, 사굴산문의 개창조인 범일의 연대는 810~889년이다. 여기에 범일은 당나라 유학 과정에서 회창법난會昌法亂(845~846)을 만나 외국인이 강제로 추방당하는 상황 속에서, 847(혹 846)년에 총 15년 만에 신라로 귀국한다.¹⁴

11 『三國史記』 8, 「新羅本紀8」. “聖德王 702年 陰曆 7月: 國人立之.”; 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬真身」(『大正藏』 49, 999a). “遣將軍四人到山迎之. 先到孝明庵前呼萬歲.”; 「溟州(古河西府也)五臺山寶吐徒太子傳記」(『大正藏』 49, 1000a). “國人遣將軍四人到五臺山. 孝明太子前呼萬歲. 即是有五色雲. 自五臺至新羅. 七日七夜浮光. 國人尋光到五臺. 欲陪兩太子還國.”; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記’. “國人欲迎兩王子將軍四人先到孝明前呼萬歲.”

12 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』 49, 1000a). “此月精寺慈藏初結茅. 次信孝居士來住. 次梵日門人信義頭陀來. 創庵而住. 後有水多寺長老有緣來住.”; 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “居士沒後, 信義頭陀繼來重勸, 義公即梵日國師十聖弟子中之一人也. 厥後荒廢積年, 而水多寺長老有緣, 重營而住.”

13 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “由是世號爲四聖所住之寺也.”

14 梵日の 新羅 歸國은 846년과 847년의 두 가지 관점이 존재한다.

권덕영, <IV. 外國僧의 追放>, 『唐 武宗의 廢佛과 新羅 求法僧의 動向』, 『精神文化研究』 54(韓國學中央研究院, 1994), 97~100쪽.

범일의 입당入唐은 831년으로 그의 나이 21세 때이다. 이런 점에서 본다면, 신의가 입당 이전에 범일의 제자가 되었을 개연성은 거의 없다. 이는 846년의 귀국 이후에 제자가 되었다는 추론을 자연스럽게 한다. 이러한 신의가 범일의 10대 제자라는 명성을 얻은 후 오대산에 주석한다는 점을 고려한다면, 신의의 오대산 주석은 최소 860년 이후의 일로 추정해 볼 수 있다. 즉 보천과 효명의 오대산 은거 연대인 약 700년에서, 신의의 주석 연대인 860년 사이에 신호는 오대산에 주석한 것이다.

그런데 신호의 기록은 보천·효명과 직접적으로 연결되는 것은 아니다. 즉 보천과 효명의 오만진신신앙의 영향을 받고 있기는 하지만, 이를 직접적으로 계승하거나 하는 모습은 전혀 살피지지 않는다는 말이다. 여기에는 보천·효명과 신호 사이에는 시기적인 분절이 있었다는 것을 의미한다. 「신라정신태자효명태자전기」를 보면, 신호가 입적한 후에 신의가 와서 살았다는 기록이 있다. 이는 신호의 오대산 주석 시기가 효명의 재위 기간이 끝나고 왕실의 후원이 줄어들 때로부터 860년보다 조금 이른 시기에 이루어졌을 개연성을 제기한다. 즉 신호의 연대를 750~850년 정도로 줄여서 비정해 볼 수가 있게 되는 것이다.

마지막으로 신호의 경주에서 이동과 관련해, 「신호거사친견오류성사적」에는 그곳이 명주로 나오지만, 「대산월정사오류성중」에는 이곳이 ‘하솔’로 표기되어 있어 주목된다.¹⁵ 하솔은 하솔라何瑟羅의 이명異名으로 추정되는데,¹⁶ 하솔라(河西)는 757년 명주溟州로 개명된다.¹⁷ 그러므로 만일 하솔에 주목하는 것이 타당하다면, 신호의 오대산 입산 연대는 750~756년

15 『三國遺事』3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』49, 1000a). “土自慶州界至河率”

16 一然(李載浩 옮김), 『三國遺事 2』(솔, 1997), 160쪽의 脚註 3.

17 『三國史記』9, 「新羅本紀9」. “景德王 757年 陰曆 12月: 河西州爲溟州, 嶺州一郡九縣二十五.”

사이로 급격하게 좁아질 수 있다. 다만 여기에는 하술 부분을 중요한 의미로 볼 수 있는지에 대한 문제가 존재한다. 특히 이것이 「신호기사친견 오류성사적」에서는 명주로 기록되어 있다는 점에서 더욱 그렇다. 그러나 이것을 확정할 수는 없지만, 이를 통해서 더 좁은 가능성을 환기 받아 보는 정도는 충분히 가능하다고 판단된다.

3. 신호의 기록에서 확인되는 특징 검토

1) 보천·효명의 내용과 신호 기록의 관계

‘보천효명의 기록’과 ‘신호의 기록’은 내용 면에서는 완전히 다른 초점과 구성방식을 취하고 있다. 그러나 좀 더 면밀히 살펴보면, 양자 사이에는 강한 영향 관계가 목도되는 것이 파악된다. 이 중 보천·효명의 기록이 시대적으로 앞서며 오대오만신앙의 정립이라는 중요도를 감안하면, 신호의 기록은 보천·효명 기록의 영향을 받고 있다는 판단이 가능하다. 즉 쌍방이 아닌 일방인 셈이다. 이러한 양상이 확인되는 것은 크게 2가지이다.

첫째, 오만진신과 오류성중의 영향 관계

둘째, 보천·효명의 오대산 은거 동선과 신호의 이동 경로 간의 영향 관계

오류성중은 신호 기록의 가장 큰 특징이자, 신호와 오대산을 연결하는 핵심적인 내용이다. 이 때문에 신호의 기록에는 제목부터 ‘오류성중五類聖衆’과 ‘오류성사적五類聖事蹟’이 들어가 있는 것이 확인된다. 오류성중은 신호가 노모를 봉양하기 위한 사냥 과정에서 만난 다섯 마리의 학이다. 그런데 이 학들은 실은 5비구였고, 그 본신은 오만진신의 다섯이었다는 것이다. 오만진신은 「대산오만진신」·「명주오대산보질도태자전기」와 「오대산성적병신라정신태자효명태자전기」에 다음과 같이 기록되어 있다.

「대산오만진신」·「명주오대산보길도태자전기」¹⁸

	북대: 象王山 본존: 석가여래 5백 아라한	
서대: 長嶺山 본존: 무량수여래 1만 대세지보살	중앙: 風爐山 본존: 비로자나불 1만 문수보살	동대: 滿月山 본존: 없음 1만 관세음보살
	남대: 麒麟山 본존: 8대 보살 1만 지장보살	

「오대산성적병신라정신태자효명태자전기」¹⁹

	북대: 象王峰 본존: 석가여래 1만 미륵보살5백 아라한	
서대: 長嶺 본존: 무량수여래 1만 대세지보살	중앙: 地爐峰 본존: 비로자나불 1만 문수보살	동대: 滿月臺 본존: 아촉여래 1만 관세음보살
	남대: 麒麟峰 본존: 8대 보살 1만 지장보살	

18 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』 49, 999a). “一日同上五峰瞻禮. 次東臺滿月山. 有一萬觀音眞身. 現在南臺麒麟山. 八大菩薩爲首一萬地藏. 西臺長嶺山 無量壽如來爲首一萬大勢至. 北臺象王山釋迦如來爲首五百大阿羅漢. 中臺風爐山亦名地盧山. 毘盧遮那爲首一萬文殊. 如是五萬眞身一一瞻禮.”; 「溟州五臺山寶吐徒太子傳記」(『大正藏』 49, 999c). “五臺進敬禮拜. 青在東臺滿月形山. 觀音眞身一萬常住. 南臺麒麟山. 八大菩薩爲首. 一萬地藏菩薩常住. 白方西臺長嶺山. 無量壽如來爲首. 一萬大勢至菩薩常住. 黑掌北臺相王山. 釋迦如來爲首. 五百大阿羅漢常住. 黃處中臺風爐山. 亦名地盧山. 毘盧遮那爲首. 一萬文殊常住.”

19 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」. “兄弟二人一心敬禮. 往東臺而見阿閼如來爲首一萬觀世音菩薩眞身常住. 登南臺則見八大菩薩爲首一萬地藏

오만진신과 관련된 두 기록 간에는 다소의 차이가 있는데, 이는 후대의 신앙변화로 인하여 발생된 것임이 밝혀진 바 있다.²⁰ 신희의 기록에 등장하는 오류성중이 누구인지에 대해서 「대산월정사오류성중」에는 구체적인 언급이 없다. 그러나 「신희거사친견오류성사적」에는 이들이 ‘북대-석가 / 동대-관음 / 중대-문수 / 서대-대세지 / 남대-지장’이라는 점이 명시되어 있다.²¹

그러나 오만진신은 보살신앙이며, 오대의 각 대에 1만 보살이 상주한다는 점을 특징으로 하고 있다. 이런 점에서 본다면, 북대에 석가여래가 등장하는 것은 매우 이질적이다. 그러므로 북대의 석가여래는 「오대산성적병신라정신태자효명태자전기」에 입각해서, 미륵으로 대체되는 것이 타당하다고 판단된다. 이렇게 되어야 오만진신의 50,000이라는 구조도 확보되며, 오류성중 간의 대등 관계도 성립될 수 있기 때문이다.

이러한 오류가 발생하는 것은, 북대의 신앙주체가 후대에 미륵에서 오백나한으로 변모했기 때문이다.²² 즉 「신희거사친견오류성사적」은 이와 같은 북대신앙의 변화를 반영한 후대에 개변된 기록인 것이다. 이렇게 놓고 본다면, ‘북대-미륵 / 동대-관음 / 중대-문수 / 서대-대세지 / 남대-지장’이 본래의 오류성중이라는 판단이 가능해진다.

菩薩眞身常住。登西臺則見無量壽如來爲首一萬大勢至菩薩眞身常住。至北臺而見釋迦如來爲首一萬彌勒菩薩眞身五百大阿羅漢眞身常住。到中臺則見毘盧遮那如來爲首一萬文殊菩薩眞身常住。”

20 廉仲燮, 「한국오대산 五萬眞身信仰의 특징과 北臺信仰의 변화」, 『佛敎學研究』 70(佛敎學研究會, 2020), 4~25쪽.

21 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “五大聖者, 北臺釋迦, 東臺觀音, 中臺文殊, 西臺大勢至, 南臺地藏是也.”

22 廉仲燮, <IV. 彌勒信仰에서 羅漢信仰으로의 변화>, 「한국오대산 五萬眞身信仰의 특징과 北臺信仰의 변화」, 『佛敎學研究』 70(佛敎學研究會, 2020), 20~25쪽.

오류성증이 후대의 북대 신앙변화로 인해서 개변되었다고 하더라도, 이것이 오만진신에 근거한 것이라는 점은 분명하다. 즉 보천·효명의 기록이 신호와 관련해서 영향을 미치고 있는 것이다. 여기에 신호의 기록은 그의 출가전 효행 기록 이외에는 오류성증의 문제가 내용의 전편을 일관하는 것으로 되어 있다. 이런 점에서 본다면, 양자의 구조적인 영향 관계는 절대적이라고도 할 수가 있다. 다만 오만진신이 오대산의 각 대에서 1만의 보살진신으로 화현하는 것과 달리, 오류성증은 학이라는 선가(仙家, 神仙思想)적인 상징과 다섯이라는 제한적인 숫자로 등장한다는 점에서 내용적인 차이를 보여준다. 즉 구조적으로는 영향을 받고 있지만, 내용적으로는 나름의 변별점을 확보하고 있는 셈이다.

다음의 둘째로, 신호는 공주 사람이지만 신호가 막상 오대산에 이르는 경로는 다음과 같다.

「대산월정사오류성증」

경주 경계 → 하술-하술에서 관음의 화신인 노부(老婦)를 만남 → 서령(西嶺) → 성오평(省烏坪) → 자장 초결모처(初結茅處)²³

「신호거사친견오류성사적」

경주 경계 → 명주-명주에서 관음의 화신인 노구(老媪)를 만남 → 서령 → 성오평 → 자장조사 소증주처(所曾住處, 今月精寺)²⁴

23 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』 49, 1000a). “士自慶州界至河率. 見人多是人形. 因有居住之志. 路見老婦. 問可住處. 婦云. 過西嶺有北向洞可居. 言訖不現. 士知觀音所教. 因過省烏坪. 入慈藏初結茅處而住.”

24 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “既出家行遍慶州界. 未覓可居之地. 循海而行. 到溟洲地. 以其羽遮眼見之. 人相不變者益多. 於是遂欲留居. 而路逢一老媪. 問曰. 何地可居耶. 老媪曰. 過西嶺有向北之洞. 言訖不知所在. 然後乃知觀音化身也. 依其言往入省烏坪之洞. 到慈藏祖師所曾住處. 今月精寺而住焉.”

그런데 흥미로운 것은 보천과 효명 역시 이와 같은 동선으로 오대산에 은거하는 모습이 확인된다는 점이다.

「대산오만진신」·「신라정신태자효명태자전기」

출발지는 명시되어 있지 않지만, 보천·효명이 태자(혹 왕자)임을 감안해 본다면 출발지는 경주임 → 하서부河西府(今溟州)의 세헌각간世獻角干 집 → 대령大嶺 → 성오평 → 오대산의 청련靑蓮이 핀 곳²⁵

인용문의 ‘서령’이나 ‘대령’은 모두 강릉에서 오대산으로 가는 중간에 위치하는 대관령을 가리킨다. 앞에서는 대관령이 강릉의 서쪽에 있으므로 서령이라 한 것이며, 뒤에서는 그곳이 높기 때문에 대령이라고 한 것뿐이다. 이런 점에서 본다면, 신희의 기록에 관음의 화신인 노파가 등장하는 것 외에, 전체적인 동선이 완벽하게 일치하는 것을 알 수 있다. 특히 오대산 입구의 무교적인 태양숭배 성소인 성오평이²⁶ 등장하는 것까지 완전히 똑같다. 즉 이 부분에서도 신희의 기록은 보천과 효명의 선행기록에 영향을 받고 있는 것이다.

신희는 하술(명주)에서 관음의 화신인 노파를 만나 오대산으로 갈 것을

25 『三國遺事』3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』49, 998c). “淨神大王太子寶川孝明二昆弟到河西府世獻角干之家留一宿. 翌日過大嶺. 各嶺千徒到省烏坪. 遊覽累日. 忽一夕昆弟二人密約方外之志. 不令人知. 逃隱入五臺山侍衛不知所歸. 於是還國. 二太子到山中. 青蓮忽開地上. 兄太子結庵而止住. 是日寶川庵向東. 北行六百餘步. 北臺南麓亦有青蓮開處.”; 「溟州五臺山寶叱徒太子傳記」(『大正藏』49, 999c). “新羅淨神太子寶叱徒. 與弟孝明太子. 到河西府世獻角干家一宿. 翌日踰大嶺. 各嶺一千人到省烏坪. 累日遊翫. 太和元年八月五日. 兄弟同隱入五臺山. 徒中侍衛等推覓不得. 並皆還國. 兄太子見中臺南下真如院堪下山末青蓮開. 其地結草菴而居. 弟孝明見北臺南山末青蓮開. 亦結草菴而居.”

26 廉仲燮, 「五臺山 文殊華嚴 신앙의 특수성 고찰」, 『韓國佛敎學』63(韓國佛敎學會, 2012), 23~24쪽.

계시받고 있다. 오대산이 문수보살의 성산인데, 왜 문수가 아닌 관음이 등장하는지는 알 수 없다. 다만 관음의 화신에 여성이 많다는 점에서,²⁷ 이 부분은 문수의 오기거나 후대의 변형이 아닌, 처음부터 관음이었을 개연성이 크다. 만일 이와 같은 문수와 관음의 불일치 부분에 대한 정합성을 굳이 부여하자면, 오만진신에서 관음이 동대 즉 동쪽의 담당자라는 점 정도를 생각해 보는 것이 가능하다. 즉 ‘서령의 서쪽에 위치한 오대산에 상응하는 동쪽의 관음’이라는 판단 정도가 가능한 것이다.

2) 유교와 선가(仙家)적인 측면의 부각

신효의 기록에는 특이하게도 ‘유교’와 ‘선가’(神仙思想)적인 색채가 강하게 드러난다. 먼저 유교에 대한 부분은, 신효라는 명칭에서부터 확인되는 ‘효孝’의 강조를 들 수 있다. 물론 이름이 신효라고 해서 이것이 반드시 효와 연관된다고 볼 수는 없다. 왜냐하면 이름은 속성이나 특징으로 짓는 경우는 드물기 때문이다. 그러나 신효의 기록을 살펴보면, 이 이름은 전적으로 내용과 직결된다는 것을 알 수 있다. 그러므로 여기에서는 그의 행위적인 특징이 이름으로 연결되는 경우로 이해해도 큰 문제는 없다.

물론 동아시아 전통문화의 대표적인 특징인 효를 반드시 유교문화라고 단정하기에는 문제가 있을 수도 있다. 그러나 은(殷)나라 제19대 제(帝)인 반경(般庚)의 조상숭배 즉 마니즘(manism)의 제창 이후에,²⁸ 이와 같은 효의 정신을 계승해서 강조하는 것은 제자백가 중 유가였다는 점은 명백한 사실이다. 이는 유교의 13경 중에 『효경』이 있고, 효를 강조한 증삼(曾參)이

27 『三國遺事』 3, 「興法第三-三所觀音 眾生寺」(『大正藏』 49, 992b). “經半月寇退. 來尋之. 肌膚如新浴. 貌體孌好. 乳香尙痕於口.” 또는 五歲庵 說話 等.

28 申採湜, 『東洋史概論』(三英社, 2004), 24쪽.

공자의 수제자인 아성亞聖 안회顔回(顔子)와 더불어 제자 중 최고 존칭인 ‘자子’가 붙어 증자曾子로 칭해지는 것을 통해서도 분명해진다.²⁹

신희의 효 강조는 노모의 봉양을 위해서 직접 사냥을 하거나, 살생을 뉘우친 뒤에는 허벅지 살을 베어 봉양한 기록을 통해 드러난다.³⁰ 또 신희는 노모가 돌아가신 후에 출가하는 모습을 보이며, 그 명칭이 효가원인 것³¹ 이 역시 부모에 대한 효의 연장선상에서 이해될 수 있다. 부모의 상을 마치고 출가하는 양상은 오대산의 개창조인 자장에게서도 확인되는 모습으로,³² 유불습합적인 측면에서의 판단도 가능하다.

신희의 효와 관련하여 불교적인 상징이 작용하는 부분은, 신희를 유동보살幼童菩薩의 화신化身으로 칭하는 대목이다.³³ 여기에서 유동보살은 유동보살儒童菩薩의 오기로 판단된다.³⁴ 유동은 『수행본기경修行本起經』 권상

29 孔子의 直弟子 중에서 ‘子’로 존칭되는 인물은 顔回와 曾參뿐이다.

『史記』 67, 「仲尼弟子列傳」.

30 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』 49, 1000a). “而因割股肉進母.” ‘割股’은 부모의 봉양과 관련해서 중국 고사에 종종 등장하는 내용이며, 『三國遺事』에는 비슷한 시기인 景德王代의 인물로 尙得의 일화가 더 수록되어 있다. 그런데 흥미로운 것은 상득 역시 신희와 마찬가지로 公州(熊川州) 사람으로 기록되어 있다는 점이다. 이는 당시 공주를 중심으로 효의 상징으로 ‘割股’의 구조가 작동하고 있는 것이 아닌가 하는 추정을 가능하게 한다는 점에서 주목된다.

『三國遺事』 5, 「避隱第八-向得舍知割股供親 景德王代」(『大正藏』 49, 1018b). “熊川州有向得舍知者. 年凶, 其父幾於餓死. 向得割股以給養.”; 『三國史記』 5, 「孝善第九」. “向得舍知割股供親 景德王代: 熊川州有向得舍知者. 年凶, 其父幾於餓死, 向得割股以給養.”

31 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』 49, 1000a). “後乃出家. 捨其家爲寺. 今爲孝家院.”; 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “居士既孝終, 捨家爲院, 因名孝家. 既出家.”

32 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」. “三年喪畢往入名山.”; 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」. “於是喪期已滿. 棲身高岑以求其志.”

33 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』 49, 1000a). “後有信孝居士者. 或云幼童菩薩化身.”; 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “世號爲幼童菩薩化身也.”

이나 『출요경(出曜經)』 권9 등에서는 석가모니의 전생으로 등장하지만,³⁵ 『청정법행경(淸淨法行經)』 등에는 공자의 전생인 본신(本身)으로 되어있다.³⁶ 여기에서 유동의 의미는 신호가 지극한 효를 행하는 측면이, 유동보살 즉 공자의 화신과 같다는 별칭의 의미로 이해된다. 이렇게 놓고 본다면, 신호는 내용 전체가 유교와 관련된 효의 인식으로 일관되어 있는 셈이 된다.

다음으로 선가적인 요소는 오류성증이 학으로 표현되는 부분이다. 학은 신선이 타고 다니는 이동 수단으로, 수명이 500년이 넘으면 청학(靑鶴)이 된다는 이야기가 있다. 조선 선조 때의 인물인 조여적(趙汝籍)이 찬술한 선가서(仙家書) 『철학집(靑鶴集)』은 이와 같은 내용을 배경으로 삼고 있는데,³⁷ 이러한 청학관념의 유행으로 인해 이상향에 청학동(靑鶴洞)이라는 명칭이 붙게 된다. 청학동은 가장 유명한 지리산 청학동을 필두로 전국에 수십 군대가 있는데, 오대산의 소금강 쪽에도 청학동이 존재한다. 이는 율곡이 청학동 계곡을 유람하고 지은 「유청학산기(遊靑鶴山記)」를 통해서도 확인해 볼 수가 있다.³⁸

율곡의 「유청학산기」가 중요한 것은, 오대산에 최소 율곡 이전으로 거슬러 올라가는 학과 관련된 선가의 관념이 존재하고 있었다는 점을 알게 해주기 때문이다. 이와 같은 학 관념이 신호로까지 거슬러 올라가는 것인지는 불분명하다.

그러나 보천(보명)과 신호가 공히 오대산의 입구에서 마주한 성오(성오)평이,

34 韓國木簡學會 編, 『五臺山事蹟』의 甲乙丙丁本, 『韓國木簡學會 하계워크샵 資料集』(五臺山 月精寺, 2014), 35쪽의 脚註 57.

35 『修行本起經』上, 「現變品第一」(『大正藏』3, 461c); 『出曜經』9, 「戒品第七」(『大正藏』4, 659b), 等.

36 『廣弘明集』8, 「服法非老第九」(『大正藏』52, 140a). “又淸淨法行經云. 佛遣三弟子振旦教化. 孺童菩薩彼稱孔丘. 光淨菩薩彼稱顏淵. 摩訶迦葉彼稱老子.” 等.

37 李錫浩 譯註, 『韓國奇人傳靑鶴集』(明文堂, 1990), 중 『靑鶴集』을 參照.

38 『栗谷全書』13, 「記」, 〈遊靑鶴山記〉, 280b.

태양숭배와 관련된 무교적인 성소聖所라는 점.³⁹ 또 오대산의 중대 명칭이 지로봉地爐峰 또는 풍로산風爐山인데, 여기에서 ‘노爐’는 연단법鍊丹法과 관련 되는 도교나 선가의 용어라는 점. 그리고 후대의 기록이기는 하지만 이중환의 『택리지』에 따르면, 『해동전도록海東傳道錄』의 저자인 한무외韓無畏(1517~1610)가 오대산에서 시해戶解했으며, 연단鍊丹의 최고 복지로 이곳을 꼽았다는 내용이 존재한다.⁴⁰ 시해선법戶解仙法은 죽음을 가장해서 신선이 되는 방법이며,⁴¹ 한무외가 말하는 연단은 풍로산과 의미적으로 통하는 바가 있다. 이런 점에서 본다면, 오대산은 고대부터 신선사상 및 수행과 연관이 있을 개연성이 존재한다. 이는 보천이 만년에 오대산의 “영동지수靈洞之水”나 “우동지영수于筒之靈水”를 마시고 하늘을 날아다녔다는 기록을 통해서도⁴² 일정 부분 시사받아 보는 것이 가능하다.

이렇게 놓고 본다면, 오대산은 개창자인 자장 이전부터 전통적인 무속이나 선가 등의 성산이었을 개연성이 있다.⁴³ 이런 점에서, 양자의 무불습

39 廉仲燮, 「五臺山 文殊華嚴 신앙의 특수성 고찰」, 『韓國佛敎學』 63(韓國佛敎學會, 2012), 23~24쪽. “省鳥坪의 ‘鳥’는 까마귀를 의미하는데, 까마귀는 『淮南子』나 『山海經』 등에 따르면, 太陽을 상징하는 陽物이다. 省鳥란 太陽을 살피는 것으로 占卜과 연관된 관점에서 이해해 볼 수가 있다. 그러므로 省鳥坪이란, 太陽崇拜와 관련된 巫敎적인 聖所를 나타낸다고 하겠다. 즉, 두 왕자의 거취와 관련된 巫敎적인 측면이 省鳥坪인 것이다.”

40 『擇里志』, 「卜居總論-江原道」. “上黨韓無畏得道戶解而稱修丹福地以此山爲第一.”

41 葛洪, 『抱朴子』, 「內篇-論仙卷第二」. “02.05: 上士舉形升虛, 謂之天仙. 中士游於名山, 謂之地仙. 下士先死後蛻, 謂之屍解仙.”

42 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬真身」(『大正藏』 49, 1000a). “寶吽徒太子常服于洞靈水. 肉身登空. 到流沙江. 入蔚珍大國掌天窟修道.”; 『五臺山事跡記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」. “淨神留而修道常服于筒之靈水故肉身騰空而飛渡流沙江到於鬱珍大國入掌天窟.”

43 中國 五臺山에는 이곳이 佛敎의 文殊聖山으로 변모하기 전에는 전통적인 神仙思想 등과 연관되어 있었음을 나타내는 다음과 같은 기록들이 존재하고 있다.

『集神州三寶感通錄』 3, 「岱州五臺山太孚聖寺」(『大正藏』 52, 424c). “岱州東南五臺山. 古稱神仙之宅也.”; 『古清涼傳』 1, 「立名標化一」(『大正藏』 51, 1093a). “仙經云. 五臺山.

합적인 구조를, 오류성증이 학으로 나타나는 양상으로 이해해 보는 것도 가능한 측면이 존재한다.

그런데 여기에서 흥미로운 것은 오류성증이 학을 타는 구조가 아니라, 학으로 변신해서 나타나고 있다는 점이다. 이것을 어떻게 이해해야 할까? 왜냐하면 이는 불교가 전통신앙을 대체하거나 극복하는 양상이 아니라, 전통적인 무속이나 선가에 오히려 포함되는 모습으로 해석되기 때문이다.

실제로 「대산월정사오류성증」과 「신효거사친견오류성사적」에는 학의 날개가 비구의 가사 깃으로 묘사되고 있는데,⁴⁴ 이는 전통신앙의 관점에 입각해서 판단되는 것으로 불교적으로는 명백한 오류일 뿐이다. 오류성증으로 비정되는 미륵관음문수대세지지장은, 보살이기 때문에 비구가 아닌 경우도 존재한다. 즉 이들 보살에게는 가사가 필수적이지 않다는 말이다.

대승불교의 이상인격理想人格인 보살은 크게 재가보살과 출가보살로 나누어진다. 오류성증 중 재가보살은 관음과 대세지이며, 출가보살은 미륵문수지장이다. 그런데 이 중 미륵은 출가보살이라 하더라도, 현재는 도솔천兜率天 내원궁內院宮에 있기 때문에 가사가 아닌 재가인의 복장을 하고 있다.⁴⁵ 또 문수 역시 출가보살이지만, 가사를 착용하는 모습으로 나타

名爲紫府. 常有紫氣. 仙人居之.”; 『續高僧傳』 25, 「感通篇中-代州五臺山釋明隱傳」(『大正藏』 50, 665a). “有僧服水得仙. 身如羅縠. 明見藏府骨髓.”

44 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』 49, 1000a). “比丘云. 汝所執見人之羽是也. 士乃出呈. 比丘乃置羽於袈裟闕幅中相合. 而非羽乃布也.”; 『五臺山事跡記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “居未幾. 忽有五僧并來. 而問曰. 汝所持來袈裟一幅安在. 居士未悟. 又曰曾以爲羽. 而見人相者. 是也. 於是. 出進其羽. 一僧取而置於袈裟缺處. 非羽乃布也. 准於闕幅.”

45 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 2, 「起阿耨尼國終羯若鞠闍國」(『大正藏』 50, 232c). “時提婆犀那(唐言天軍)阿羅漢. 往來觀史多天. 德光願見慈氏決諸疑滯. 請天軍以神力接上天宮. 既見慈氏揖而不禮. 言我出家具戒. 慈氏處天同俗禮敬非宜. 如是往來三返皆不致禮. 既我慢自高. 疑亦不決.”

나는 경우의 기록은 극히 드물다. 이렇게 놓고 본다면, 오류성중 중 언제나 가사를 수垂 즉 착용하는 보살은 지장보살 한 분이 유일하다. 즉 오류성중은 비구도 아닐뿐더러, 대다수는 가사도 수하지 않는 보살들이라는 말이다.

그런데 신호의 기록에는 이들의 본신本身은 가사를 착용한 다섯 비구며, 학으로 변신하여 무리지어 다닌다는 설정으로 나타난다. 이는 불교의 기본도 모르는 상태에서 이야기가 전개되고 있다는 것을 의미한다.

특히 ‘오만진신’은 이들이 단독이 아니라 각기 1만이라는 뜻이다.⁴⁶ 즉 각기 다른 개별성의 보살신앙이, 오대산의 문수화엄사상을 중심으로 연결되어 있는 구조인 것이다.⁴⁷ 그런데 오류성중에서는 이들이 각 1명이며, 그것도 한꺼번에 같이 다닌다는 내용이다. 이는 오류성중이 오만진신을 계승하고 있음에도 이해에 심각한 오류가 있는 것을 알게 한다. 즉 큰 폭의 자기적인 변형이 살펴지는 것이다. 이것이 원자료의 문제인지, 아니면 후대에 전통신앙적인 영향에 의한 개변으로 변형된 것인지는 불분명하다. 그러나 현재 전승되는 신호에 관한 기록은 비불교적인 요소를 내포하

46 『三國遺事』 3, 「臺山五萬真身」(『大正藏』 49, 999a). “一日同上五峰瞻禮. 次東臺滿月山. 有一萬觀音真身. 現在南臺麒麟山. 八大菩薩爲首一萬地藏. 西臺長嶺山無量壽如來爲首一萬大勢至. 北臺象王山釋迦如來爲首五百大阿羅漢. 中臺風爐山亦名地爐山. 毘盧遮那爲首一萬文殊.”; 『溟州(古河西府也)五臺山寶叱徒太子傳記』(999c). “青在東臺滿月形山. 觀音真身一萬常住. 南臺麒麟山. 八大菩薩爲首. 一萬地藏菩薩常住. 白方西臺長嶺山. 無量壽如來爲首. 一萬大勢至菩薩常住. 黑掌北臺相王山. 釋迦如來爲首. 五百大阿羅漢常住. 黃處中臺風爐山. 亦名地爐山. 毘盧遮那爲首. 一萬文殊常住”; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」. “東臺而見阿閼如來爲首一萬觀世音菩薩真身常住登南臺則見八大菩薩爲首一萬地藏菩薩真身常住登西臺則見無量壽如來爲首一萬大勢至菩薩真身常住至北臺而見釋迦如來爲首一萬彌勒菩薩真身五百大阿羅漢真身常住到中臺則見毘盧遮那如來爲首一萬文殊菩薩真身常住.”

47 廉仲燮, 「五臺山 文殊華嚴 신앙의 특수성 고찰」, 『韓國佛敎學』 63(韓國佛敎學會, 2012), 22~34쪽; 廉仲燮, 「新羅五臺山の 정립에 있어서 文殊信仰과 華嚴」, 『淨土學研究』 29(韓國淨土學會, 2018), 331~343쪽.

고 있다는 점만은 매우 명백하다.

신효의 기록이 유교와 선가로 대변되는 전통사상적인 측면을 내포하고 있다는 점에서, 이를 유불도(혹 仙)삼교의 조화나 융합으로 이해해 볼 수도 있다. 그러나 한국불교 최초의 불교 성산^{聖山}으로 개작되는 오대산에서, 이와 같은 흐름이 후대까지도 수정되지 않고 전해진다는 것은 이해하기 쉽지 않다. 왜냐하면 불교의 정착기에 나타나는 무불습합적인 구조 등은, 대부분 후대에 극복되거나 불교 중심으로 서술정리되는 것이 일반적이기 때문이다.

또 이와 같은 신효 기록의 이질성과 관련해서 주목되는 부분이, 신효가 출가하여 효가원까지 개창한 승려임에도 불구하고 이후에도 계속 거사로만 칭해지고 있다는 점이다. 이는 신효가 오대산의 중요한 중창주임에도, 이 인물의 정체가 불교 안에서 완전히 수용되기에는 무리가 있는 이질적인 측면을 내포하기 때문으로 이해될 수 있다.

물론 보천과 효명 역시 태자나 왕자로만 칭해진다.⁴⁸ 그러나 이런 경우는 왕실과의 관계 강조를 통해, 오대산의 권위와 위상을 높이려는 의도가 포함된다고 할 수 있다. 그러나 신효는 출가했음이 명백한 오대산의 중창주임에도 불구하고, 끝내 거사라는 재가 신분으로만 칭해진다는 점에서 납득하기 쉽지 않다. 즉 여기에는 신효의 무시할 수 없는 위치와 더불어, 신효를 오대산불교와 일정 부분 유리시키려는 움직임이 동시에 작용하고 있었다는 추론을 가능하게 한다.

48 孝明은 慶州로 돌아가 聖德王이 되지만, 寶川은 五臺山에 남아서 출가자의 삶을 산다. 그럼에도 一然의 「臺山五萬眞身」·「寶叱徒太子傳記」에는 寶川에 대한 僧侶 표현은 전혀 없다. 참고로 寶川과 孝明에 대한 칭호는 ‘太子’로 통일되어 있으며 총 14회 사용되고 있다. 閔漬의 「淨神太子孝明太子傳記」에서도 寶川을 僧侶로 칭하는 표현은 없다. 그러나 寶川과 孝明에 대한 칭호는 太子가 7회, 王子가 4회로 混用되는 모습이 확인된다.

3) 신희거사 기록의 타당한 이해

신희의 기록은 비불교적인 이질성을 내포함에도 불구하고, 보천효명의 기록처럼 독립된 항목을 구성할 정도로 오대산적인 높은 당위성을 부여받고 있다. 이와 같은 당위성은 과연 어떻게 존재할 수 있는 것일까? 이와 관련해서 주목되는 측면이 바로 앞서 언급한 상원사와 월정사의 분리양상이다.

일반적으로 한 산에 본사급의 압도적인 대표사찰이 존재한다면, 그 한 절만 사_刹이고 나머지는 이에 속하는 암_庵과 같은 부속 명칭과 구조를 갖추게 된다. 그런데 오대산은 문수성산_{文殊聖山}이라는 단일한 결계_{結界} 즉 현전승가_{現前僧伽} 영역임에도 불구하고, 상원사와 월정사라는 이중 ‘_寺’의 구조를 갖추고 있다. 이렇게 되는 근본적인 이유는 705년에 상원사가 효명이 즉위한 성덕왕에 의해서 먼저 개창되기 때문이다.⁴⁹ 즉 상원사가 먼저 개창된 후에 월정사가 창건되어 덧붙여지는 것이다. 이렇다 보니 자연히 상원사와 월정사라는 이중 사_刹의 구조가 발생하게 된다.

상원사_{上院寺}의 ‘상원’이란, 오대산 안에서 가장 먼저 체계적으로 개창된 사찰이라는 의미인 동시에, 오대산의 위쪽 암자들을 관리하는 총괄 사찰이라는 뜻이다. 그런데 이후 보천이 만년에 제시하는 오대오만신앙 정비 구조에는, 이러한 상원에 상응하는 하원_{下院}으로서의 문수갑사_{文殊岬寺} 또는 문수갑_{文殊岬}의 하원_{下院}이 등장한다.⁵⁰ 즉 상원사가 오대산 위쪽

49 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』 49, 999a); 「溟州(古河西府也)五臺山寶叱徒太子傳記」(『大正藏』 49, 1000a). “乙巳三月初四日始改創真如院.”; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」. “是爲第三十三聖德王也以唐神龍元年乙巳八月初三日王親率軍民而到山始開眞如院.”

50 『三國遺事』 3, 「臺山五萬眞身」(『大正藏』 49, 999c). “又加排下院文殊岬寺爲社之都會.”; 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」. “又於文殊岬加排佛下院以爲山內六社都會之地.”

사찰의 총괄 사찰이라면, 하원의 문수갑사는 아래쪽 즉 오대산의 입구 영역에 존재하는 대표적인 관리사찰인 셈이다.⁵¹ 또 이 두 사찰은 전체적으로는 유기적인 관계를 맺도록 구조되어 있다.

그런데 보천·효명의 기록에는 월정사라는 사찰명은 등장하지 않는다. 이 때문에 현재까지는 하원의 문수갑사가 변형된 것이 월정사가 아닌가 추정되는 정도이다.⁵² 그런데 신호의 기록을 자세히 보면, 신호가 주석하는 곳은 보천의 유지에 의한 하원의 문수갑사가 아니라, 자장이 처음으로 머물던 모옥 자리였음이 분명하게 명시되어 있다.⁵³ 그리고 이곳이 후일 월정사가 된다는 것이다.⁵⁴ 즉 기록만으로도 놓고 보면, 하원의 문수갑사가 월정사가 아니라 신호를 시작으로 하는 월정사가 별도로 존재하는 모양새인 것이다. 또 이러한 신호의 월정사를 계승하는 것이 이후의 신의와 유연이다.

실제로 다음의 신호 기록을 보면, 보천·효명의 기록에서는 살피지 않는 월정사의 탐과 전각 속 존상에 대한 구체적인 내용들이 수록되어 있는 것을 알 수 있다. 즉 신호의 기록은 오대산 전체가 아닌 월정사에만 집중되어 있는 것이다.

51 위와 같음.

52 廉仲燮, 「月精寺의 寺名에 관한 東洋學적인 검토」, 『新羅文化』 36(東國大學校 新羅文化研究所, 2010), 216쪽. “下院 정도가 月精寺에 상응한다고 할 수가 있을 것이다. 이는 下院과 文殊岬寺에서의 ‘岬’이라는 명칭의 의미와도 상호 연결점이 확보된다는 점에서 더욱 그렇다.”; 廉仲燮, 「五臺山 文殊華嚴 신앙의 특수성 고찰」, 『韓國佛敎學』 63(韓國佛敎學會, 2012), 32쪽.

53 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』 49, 1000a). “此月精寺慈藏初結茅. 次信孝居士來住.”; 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “依其言往入省烏坪之洞 到慈藏祖師所曾住處 今月精寺而住焉.”

54 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』 49, 1000b). “而漸成大寺. 寺之五類聖衆九層石塔皆聖跡也.”; 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “今月精寺而住焉.”

「대산월정사오류성증」

이 월정사는 자장이 처음에 모옥茅屋을 맺었으며, 다음에 신희거사가 와서 살았고, (그) 다음에는 범일의 문인인 신의 두타가 와서 암자를 창건하여 살았다. 후에 수다사의 장로 유연이 있어 와서 거주하였는데, 점차로 대사大寺를 이루었다.

절의 오류성증과 구층석탑은 모두 성적聖跡이다.⁵⁵

「신희거사친견오류성사적」

(신희는) 자장조사가 일찍이 머물던 곳(지금의 월정사)에 머물렀다. […]중략이 (월정사 본전本殿에 오류성증에 입각한) 오존상五尊像이 (모셔져) 있는데, 최고로 기묘하다. 정庭 중에는 팔면구층석탑이 있는데, 세존의 사리 37매가 봉안되어 있다. (이는) 「통도사계단기通度寺戒圻記」에 나오며, 또 「사림광기事林廣記」에도 수록되어 있다.

탑 앞에는 약왕보살석상이⁵⁶ 있는데, 손에 (柄)향로香爐를 받들고 탑을 향해서 거躡(胡跪)하고 있다. 고래로 상전相傳하기를, ‘이 석상은 절 남쪽의 금강연金剛淵에서 용출한 것’이라고 한다. 탑 또한 제작이 심묘하여 그 비할 것이 드물며, 또 다수의 영이가 있다. 지금에 이르도록 산중의 조작鳥雀이 감히 그 상공을 날아서 지나가지 못하니, 그 중영衆靈의 소위所衛됨을 가히 알겠다. (신희)거사의 몰후에 신의 두타가 계래繼來 중창하였다. 신의 공公은 곧 범일국사의 십성제자 중 1인이다.

(다시금) 곁후厥後에 황폐되어 적년積年된 뒤에, 수다사의 장로 유연이 중영하

55 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』 49, 1000a-b). “此月精寺慈藏初結茅。次信孝居士來住。次梵日門人信義頭陀來。創庵而住。後有水多寺長老有緣來住。而漸成大寺。寺之五類聖眾九層石塔皆聖跡也。”

56 여기에서 藥王菩薩像이란, 국보 제48-2호로 지정되어 있는 <平昌 月精寺 石造菩薩坐像>이다. 탑 앞의 藥王菩薩은 『妙法蓮華經』 「藥王菩薩本事品第二十三」의 喜見菩薩을 의미하는데, 이 石像의 도상적인 구조는 오른팔을 들고 있는 喜見菩薩의 모습과는 차이가 있다(敦煌研究會 編, 『敦煌石窟全集』 7(上海: 上海人民出版社, 2000), pp.90~95.; 松本榮一, 『敦煌畫の研究』(東京: 東方文化學院東京研究所, 1937), pp.118~119.). 또 國寶 제48-1호인 ‘平昌 月精寺 八角九層石塔’과 함께 조성된 것이 아니라, 후대에 탑 앞으로 옮겨진 것이다. 石像은 溟州地域에서 확인되는 神福寺址, 寒松寺址 供養像과 같은 유형에서 평가되는 정도이며, 이 때문에 國寶 명칭에도 ‘石造菩薩坐像’으로만 적시되어 있을 뿐이다.

여 주석하였다. 유연 역시 보통 사람이 아니었다.

(이런) 연유로 이곳 (월정사를 자장·신희·신의·유연의) ‘4성소주지사四聖所住之寺’라고 부른다.⁵⁷

인용문을 보면 전체가 신희와 월정사를 중심으로 해서, 자장 → 신희 → 신의 → 유연의 연속 관계가 기술되어 있는 것을 알 수 있다. 또 월정사 안의 본전에 오류성중을 상징하는 오존상이 모셔져 있었고,⁵⁸ 국보 제 48-1, 2호로 지정되어 있는 월정사8각9층석탑과 공양보살상에 대한 내용이 수록되어 있는 것이 확인된다.

또 신희의 기록에는 보천과 관련된 티의 계승양상 등에 대한 내용이 전혀 없다. 이런 점에서 신희 기록의 당위성은 점차로 “대사大寺를 이루었다”는 언급에서처럼, 후대에 오대산의 본찰이 되는 월정사와 관련된 것이 아닌가 한다. 즉 월정사는 보천·효명과 무관한 사찰로 하원의 문수갑사가 아니라 는 말이다.

월정사는 본래 신희에 의해서 이렇다할 것 없는 정도에서 시작되었으나, 후일 대찰이 되면서 나름의 타당성과 오대산 안에서의 당위 및 위상을 요청받게 된다. 이러한 과정에서 신희의 기본적인 이야기 원형에, 보천과

57 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」. “到慈藏祖師所曾住處 今月精寺而住焉. (….) 故於是寺有五尊像 最爲奇妙. 庭中有八面九層石塔內安世尊舍利三十七枚 出通度寺戒圻記 亦出事林廣記也. 塔前有藥王菩薩石像 手捧香爐 向塔而踞. 古來(古 老)相傳云 是石像 從寺南金剛淵而湧出. 塔亦製作甚妙 罕有其比而又多靈異. 至今山中鳥雀不敢飛過其上 其爲衆靈所衛可知也. 居士沒後 信義頭陀繼來重葺. 義公即梵日國師十聖弟子中之一人也. 厥後荒廢積年 而水多寺長老有緣 重營而住. 緣亦非常人也. 由是世號爲四聖所住之寺也.”

58 五尊像은 朝鮮 後期의 인물인 混元世煥(1853~1889)이 1883년에 撰述한 『混元集』 卷2 「金剛錄」의 “(月精寺) 七佛殿에는 毗盧遮那佛·釋迦牟尼佛·文殊菩薩·普賢菩薩·觀音菩薩·大勢至菩薩 그리고 地藏菩薩을 모셔져 있다.”는 기록을 통해서 대략적인 추정 가능성이 있다.

효명의 오대오만진신 내용이 결합되면서 지금과 같은 구조가 완성된 것이 아닌가 판단된다. 이 때문에 신호의 기록에는 비불교적인 내용과 거사라는 표현이 전체를 일관해서 흐르고 있는 것이 아닌가 한다. 즉 신호의 기록에는 층위에 의한 변화가, 월정사의 발전이라는 필연성에 맞추어 존재한다는 말이다. 이것이 현존하는 신호 기록의 문제점에 대한 가장 합리적인 해법이 아닌가 한다.

4. 결론

이상을 통해서 오대산 기록 중 신호에 대한 내용을 검토해 보았다. 이러한 결과로 다음과 같은 총 4가지 상황들을 새롭게 정리해 볼 수 있게 되었다.

첫째, 신호가 자장을 계승했다는 기록은, 자장을 공통으로 하는 오대산의 흐름이 ‘보천효명의 상원사’와 ‘신호의 월정사’로 나뉘게 되면서 발생하는 기록이라는 점. 이는 오대산 신앙이 보천에 의해서 확립되는 오대오만진신신앙 안에서 전체가 일관되지 않는 더욱 폭넓은 외연의 다양성을 포함할 수 있다는 점에서 주목된다. 즉 이를 통해서 유교와 무교의 융섭마저도 가능한 구조가 확보되는 것이다. 이는 문수보살을 중심으로 대승불교의 제보살신앙을 통합하는 오대산불교의 특징이, 더 많은 외연을 확보할 수 있게 된다는 점에서 유의미한 결과라고 하겠다.

둘째, 신호의 오대산 주석 및 시기와 관련된 부분을 정리했다. 이렇게 해서 알 수 있는 신호의 연대는 보천과 신의의 사이이며, 그 구체적인 연대는 700~860년 사이임을 추정해 볼 수 있게 되었다. 또 만일 ‘하술’의 가능성

을 인정한다면, 신호의 입산 연대는 750~756년 사이로 급격하게 좁아질 수 있다는 점을 아울러 제시하였다.

셋째, 신호가 월정사의 중창주에 해당하는 승려임에도 불구하고, 시종일관 거사라는 재가인의 칭호가 붙는 것은 유교와 선가적인 측면에 따른 불교와의 이질성 때문임을 밝혔다. 이는 신호가 오대산의 입장에서는 중요한 인물임에도 불구하고, 후대까지 신호에 대한 비판적인 인식이 존재했다는 것을 알게 해준다는 점에서 주목된다.

마지막 **넷째**, 신호의 기록에 이질성이 다수 내포됨에도 불구하고 신호가 오대산과 관련해서 보천과 더불어 독립항을 가지는 중요 인물이 될 수 있는 이유는, 월정사와 관련된 가장 실질 인물이기 때문임을 밝혔다. 오대산은 상원사 중심에서, 후대에 월정사 중심으로 무게중심이 이동하게 된다. 그런데 이러한 월정사의 핵심 인물로, 신의와 유연으로 연결되는 실질적인 시작점에 신호가 존재하는 것이다. 이로 인해 신호는 기록의 이질성에도 불구하고, 월정사의 위상강화와 더불어 부각되는 인물이 되지 않을 수 없게 된다.

이와 같은 신호의 투명성 확보를 통해서, 오대산 기록에 층위가 존재하며 그 핵심에 상원사와 월정사의 분기가 존재한다는 점이 명료해졌다. 이는 오대산의 연구에 있어 보다 전일보한 결과가 된다는 점에서, 충분한 연구의의를 확보한다고 판단된다.

• 2020. 06. 02 : 논문투고

• 2020. 06. 10 ~ 06. 29 : 심사

• 2020. 06. 29 : 편집위원회에서 게재 결정

참고문헌

- 『修行本起經』, 『大正藏』 3.
『出曜經』, 『大正藏』 4.
『三國遺事』, 『大正藏』 49.
『續高僧傳』, 『大正藏』 50.
『大唐大慈恩寺三藏法師傳』, 『大正藏』 50.
『古清涼傳』, 『大正藏』 51.
『廣弘明集』, 『大正藏』 52.
『集神州三寶感通錄』, 『大正藏』 52.
『史記』
『三國史記』
『五臺山事蹟記』
『栗谷全書』
『擇里志』
『抱朴子』
『混元集』

李錫浩 譯註, 『韓國奇人傳·青鶴集』, 明文堂, 1990.

一然(李載浩 옮김), 『三國遺事 2』, 솔, 1997.

申採湜, 『東洋史概論』, 三英社, 2004.

敦煌研究會 編, 『敦煌石窟全集7』, 上海: 上海人民出版社, 2000.

松本榮一, 『敦煌畫の研究』, 東京: 東方文化學院東京研究所, 1937.

韓國木簡學會 編, 『『五臺山事蹟』의 甲·乙·丙·丁本』, 『韓國木簡學會 하계위 크샵 資料集』, 五臺山 月精寺, 2014.

권덕영, 「唐 武宗의 廢佛과 新羅 求法僧의 動向」, 『精神文化研究』 54,

韓國學中央研究院, 1994.

廉仲燮, 「月精寺의 寺名에 관한 東洋學적인 검토」, 『新羅文化』 36, 東國大
學校 新羅文化研究所, 2010.

_____, 「五臺山 文殊華嚴 신앙의 특수성 고찰」, 『韓國佛敎學』 63, 韓國
佛敎學會, 2012.

_____, 「新羅五臺山의 정립에 있어서 文殊信仰과 華嚴」, 『淨土學研究』
29, 韓國淨土學會, 2018.

_____, 「한국오대산 五萬眞身信仰의 특징과 北臺信仰의 변화」, 『佛敎
學研究』 70, 佛敎學研究會, 2020.

Abstract

An Analysis of Data on Sinhyo Gheosa of Odaesan(五臺山)

Youm, Jung-seop

Professor, Dept. of Buddhist Studies, Joongang Sangha Univ.

Among the records related to Odaesan, the story on Sinhyo(信孝) is important enough to constitute an independent section, but it is noteworthy because it shows a lot of heterogeneous contents. In particular, despite being a record on a Buddhist monk, it emphasizes the Confucian hyo(filial virtue) and talks about the crane(鶴) related to Taoism, which are very unusual. Due to the confusion of such data, there have been few reviews of Sinhyo.

This paper is to examine the characteristics and validity of the data on Sinhyo. Through this, we can see that Sinhyo is the one who is directly related to Woljeongsa(月精寺) Temple as Bocheon(寶川) and Hyomyeong(孝明) are to Sangwonsa(上院寺). Though they are currently united into Odaesan, it shows that, at the beginning, there existed different layers such as “Bocheon-Hyomyeong-Sangwonsa” and “Sinhyo-Woljeongsa”. Of course, they came to be integrated into one in the course of the full-fledged development of Odaesan Buddhism. In other words, since the independent aspects were later combined, there came to be a problem in the unity of the Odaesan data.

In this paper, this problem was resolved, and the effects by Bocheon·Hyomyeong and heterogeneity between the date of Sinhyo's comments on Odaesan and records on him were analytically reviewed. Through this review, Sinhyo's personality and characteristics became clearer.

Key words

: Jajang(慈藏), Bocheon(寶川), Sangwonsa(上院寺),
Woljeongsa(月精寺), Sineui(信義), Seong-o Pyeong(省烏坪),
Hyo(孝), Taoist spirit(神仙), crane(鶴)