

건국신화에 대한 일고찰 - 고구려신라를 중심으로 -

저자 장지훈
(Authors)

출처 [역사와경계 19](#), 1990.12, 1-28(28 pages)
(Source) [History & the Boundaries 19](#), 1990.12, 1-28(28 pages)

발행처 [부산경남사학회](#)
(Publisher) Pusan-Kyungnam Historical Society

URL <http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00461528>

APA Style 장지훈 (1990). 건국신화에 대한 일고찰 - 고구려신라를 중심으로 -. 역사와경계, 19, 1-28

이용정보 삼성현역사문화관
(Accessed) 183.106.106.***
2021/08/27 13:38 (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.

建國神話에 대한 一考察

—고구려·신라를 中心으로—

張 志 勳*

〈목 차〉

- | | |
|------------------|----------|
| I. 序 論 | IV. 卵生神話 |
| II. 建國神話의 二元的 性格 | V. 結 論 |
| III. 天孫下降神話 | |

I. 序 論

국사학계에 있어서의 신화연구는 대체로 저조한 편이다. 설사 관심을 가지고 연구한 경우에 있어서도 주로 역사학적인 입장에 치중되고 있다. 즉 신화속에 반영된 역사적 사실만을 규명하고자 하였던 것이다. 그리하여 역사적 사실이 아닌 것으로 간주되어진 요소들은 허구적인 것이라 하여 무시되어 왔다. 그러나 역사연구라는 것이 반드시 객관적 사실(외부적인 사회현실—정치·경제·사회제도 등)만을 다루는 것이라고는 생각되지 않는다. 그에 못지 않게 중요한 것이 해당 시대인들이 가지고 있었던 사상·관념·신앙 등이라고 생각된다.

그런데 신화란 것은 古代人들의 사상과 관념·신앙들이 응결된 문화요소로서 그것 자체가 중요한 文化史的인 의의를 가지는 것이다. 文化史的

* 高麗大學校 講師

인 입장에서 보더라도 古代文化의 경우 거의 불교사상과 문화에 치중하 나머지 불교 이외의 사상과 문화에 대한 연구는 매우 부족한 상태이다. 삼국유사의 경우 거의 대부분이 설화적인 요소로 구성되어 있는데 거기에서 불교적 요소만을 가려내어 연구한다면 古代文化의 전체상을 왜곡시킬 우려가 매우 크다고 생각된다. 그래서 古代文化를 이해하려는 경우, 불교면 불교, 전통사상이면 전통사상 하나씩만을 따로 따로 떼어서 연구하는 것 보다는 서로 다른 사상과 문화가 어떻게 융합되어 있는가 하는 문제, 즉 문화적 복합양상을 밝혀내는 작업이 더욱 중요하다고 생각된다. 그러기 위해서는 우선 神話를 중심으로 한 전통사상에 대한 이해가 필요할 것이다. 또한 신화속에 반영된 역사적 사실을 규명하는데 있어서도 우선 신화를 신화 자체로서 분석하는 작업이 선행되어야 할 것으로 생각된다.

이러한 관점에서 본고에서는 우선 삼국시대 고구려·신라의 建國神話를 中心으로 古代神話를 비교 분석해 보고자 한다. 朱蒙神話, 朴赫居世神話를 中心으로 檀君神話, 金閼智神話, 昔脫解神話들에 대해서도 약간씩 언급하게 될 것이다. 여기서는 이를 여러 神話의 유형을 규명하여, 고구려와 신라의 建國神話에서 보이는 古代神話의 二元的 성격을 밝히고자 하였다.

神話의 여러 구성요소들 中에서도 특히 神들의 出現形式에 초점을 맞추었다. 왜냐하면 神話에서는 神들의 ‘神異的 誕生이 그들의 神話의 성격을 규정하는데 가장 중요한 조건이 되기 때문이다.¹⁾ 神들의 出現形式이라는 점에서 볼 때 三國의 建國神話는 두 가지의 神話要素 즉 天孫下降神話와 卵生神話라는 서로 다른 요소로 구성되어 있다. 지금까지의 경향은 대체로 이 두 가지를 동일시하여 卵生神話도 天孫下降神話에서 파생된 것이라고 이해하여 왔다. 그러나 本論에서 보게 되는 것처럼 이 두개요소는 그 유형과 분포권이 서로 다른 별개의 것이라고 하지 않을 수 없다.

1) 黃汎江, 〈朴赫居世神話論考〉《韓國敘事文學研究》, (서울: 檀大出版部, 1972), p. 204

최근에는 우리나라의 神話研究에도 재래의 관점을 탈피하여 文化人類學, 民俗學 등의 방법을 적용한 새로운 연구들이 많이 나오고 있다. 여기서는 이러한 연구결과를 토대로 주로 民俗學的인 입장에서 古代 建國神話를 검토해 볼까 한다.

II. 建國神話의 二元的 性格

우리 민족이 가진 神話는 크게 두 가지로 나눌 수 있는데 天孫下降神話와 卵生神話가 그것이다. 天孫下降神話는 특정한 종족·家系の 始祖, 또는 특정한 神話的 人物이 天神의 자손으로서 하늘에서 人間界에 下降한 형식이다. 卵生神話는 특정한 종족 家系の 始祖 또는 특정한 神話的 人物이 天神의 개입없이 알이나 또는 알과 같은 모양의 것에서 출생한 형식이다. 以上 두 가지의 신화는 전연 별개의 형식이라고 하겠으며 現代의 神話學 역시 이 두가지 신화를 전연 별개의 형식으로 구분하고 있다.²⁾

檀君神話를 비롯한 우리 신화를 전체적으로 조감해 볼 때 北쪽 내륙지방으로 올라갈수록 天孫下降神話가 우세하고 남쪽 특히 東海岸 방면으로 내려올수록 卵生神話가 우세하다. 그리고 天孫下降神話의 分布域은 전국적이라 할 수 있고 卵生神話의 分布域은 區域的이라 할 수 있다. 그리고 그 구역은 지금의 김해평야 경주분지로 보아야 할 것이다. 결국 卵生神話의 분포지역은 내륙지방은 물론 황해와 남해 연안에는 없고, 半島 동남단의 김해에서 동해안으로 편재해 있다. 이것은 특히 유의할 점이다.³⁾

朱蒙神話의 경우 이 두개의 神話가 說話的으로 결합한 흔적이 보이고 있다. 먼저 三國史記, 三國遺事 이외에 朱蒙神話에 관한 자료에 대해 말하면 크게 3계통으로 분류할 수 있다. 즉 廣開土王陵碑系, 論衡系, 魏書

2) 金在鷹, <卵生神話의 分布圈> 《文化人類學》4, 1971. p. 39

大林太良, 《神話學入門》, (동경: 中央公論社), pp. 96~99, 103~105

3) 金在鷹, 前掲論文, p. 41

系の 3종이다.” 廣開土王陵碑系에는 5C에 건립된 고구려 廣開土王陵碑文과 牟頭婁墓誌文이 있다. 論衡系로서는 1C경 찬술된 論衡이 있고 그 외에 魏略, 後漢書北史(百濟之國), 梁書, 珠琳傳 등이 있다. 魏書系에 속할 문헌으로는 魏書, 周書, 隋書, 北史, 通典 등이다.

이 중 北朝의 魏書에는 天帝子 解慕漱에 대한 기사는 전혀 없고 朱蒙의 卵生 경위만 나와 있다.⁴⁾ 이것은 論衡으로 대표되는 論衡系 문헌에서도 마찬가지로 天帝子에 대한 언급은 전혀 없고 「有氣大如鷄子 從天而下 我故有娠」⁵⁾이라고만 기록되어 있다. 廣開土王陵碑系에는 天帝子를 비롯해서 部卵이란 말이 보이고 「河伯之孫 日月之子」라는 말이 중첩해서 나오고 있다.

朱蒙의 卵生에 관한 기록을 검토해 보면 論衡系에 속한 자료에는 모두 「胎生」으로 기록되어 있는데 비해 魏書系, 廣開土王陵碑系의 자료에는 어느 것은 卵生 어느 것은 胎生이라고 되어 있다.⁶⁾ 즉 자료에 따라 解慕漱神話(天孫下降神話)와 卵生神話가 서로 혼합되어 있는 것도 있고 그 중 어느 하나가 빠진 것도 있는 것이다. 이러한 현상은 두 개의 신화가 전승 과정에서 說話의으로 결합되어가는 과정속에서 나타난 현상이라고 생각된다. 「三國史記」나 「三國遺事」에서 이러한 결합현상이 잘 나타나 있다. 「三國史記」에 보면

我是河伯之女 名柳花 與諸弟出遊 時有一男子 自言天帝子解慕漱 誘我於熊心山下鴨綠邊室中 私之 卽往不返 父母責我無媒而從人 遂謫居優渤水 金蛙異之 幽閉於室中 爲日所炤 引身避之 日影又逐而炤之 因而有孕 生一卵 云云 (「三國史記」卷第十三 高句麗 本紀 第一, 一始祖東明聖王)

- 4) 金延鶴, <朝鮮神話의 科學의 考察> 《史海》1, 1948, pp. 68~72
- 5) “夫餘王閉於室中 爲日所照 引身避之 日影又逐 既而有孕 生一卵 大如五升” 金延鶴 <朝鮮神話의 科學의 考察> 《史海》1, 1948, p. 72의 引用文에서 再引用.
- 6) 金延鶴, 前掲論文, p. 68의 引用文에서 再引用.
- 7) 朴斗抱, <民族英雄東明王說話考> 《國文學연구》1, (대구: 효성여대국문학연구실, 1968), pp. 36-37의 表2 참조.

이라는 기록이 있는데, 그 문맥을 잘 읽어보면 앞 뒤가 잘 맞지 않는다는 것을 알 수 있다. 즉 朱蒙母가 임신을 하는데 있어서 天帝子 解慕漱와의 관계가 있었음에도 불구하고 다시 室中에서 햇빛이 비치어 一卵을 生하였다는 것이다. 이것은 朱蒙의 誕生 경위를 中心으로 天孫下降神話(解慕漱神話)와 卵生神話가 서로 결합된 현상이라고 할 수 있다.

이와 함께 檀君神話와 朱蒙神話의 유사성에도 주의해야 할 것이다. 朱蒙神話의 卵生요소만 제거하면 朱蒙神話와 檀君神話는 거의 같은 신화라고 할 수 있다. 檀君神話의 핵심요소는 天神崇拜思想으로 곰송배요소는 후기적으로 첨가된 것으로 볼 수 있다.⁸⁾ 그러므로 朱蒙神話나 檀君神話는 天神崇拜라는 동일한 모티프를 가지고 있는 것으로 解慕漱와 桓雄은 같은 관념을 상징하고 있는 것이다.

天神 또는 始祖가 山上에 下降한다는 관념, 信仰은 北方아시아 동구스 민족 문화권의 文化複合要素의 하나이다. 古朝鮮의 始祖 檀君의 父인 桓雄이 太白山頂에 下降하였고, 解慕漱는 熊神山上에 降臨하였던 것이다. 天神이 하강하는 地點이 平地가 아니고 山上인 것은 아시아 대륙의 北方系 민족에 공통되는 특징의 하나로서⁹⁾, 朴赫居世를 위시한 新羅의 始祖들이 모두 山上이 아닌 平地(始林이라는 숲 속, 蘿井, 闕英井이라는 우물가, 東海邊)에 근림하였다는 新羅始祖神話들과는 크게 대조되는 현상이다.

檀君神話와 朱蒙神話에 보이는 天孫下降神話가 赫居世를 위시한 新羅神話에는 보이지 않는다. 그러나 三國遺事의 기록에 의하면 朴赫居世 이전에 六村長 說話가 보이는데¹⁰⁾ 이들 六村長이 모두 하늘에서 下降한 天孫들이다. 이것을 보면 신라에도 天孫下降神話가 있었던 것을 알 수 있으나 朴赫居世神話와는 시간적으로 그 층이 다르다고 볼 수 있다. 즉 시간적으로 天孫下降神話가 보다 下層, 古層에 깔려 있고 그 위에 新層의 卵生神

8) 金泰坤, <巫俗上으로 본 檀君神話> 《史學研究》20, 1968, p. 192.

9) 李在秀, <朱蒙傳說論考> 《경북대논문집(人文, 社會)》Vol. 8, 1964, p. 4.

10) 《三國遺事》卷第一 紀異第一 新羅始祖 赫居世王條.

話가 겹친 것으로 볼 수 있는 것이다.¹¹⁾ 이러한 卵生神話가 위쪽으로 北上해서 解慕激神話와 결합하여 朱蒙神話를 形成하였다고 볼 수 있다.¹²⁾

天孫下降관념은 北方유목 민족에게 흔히 보이는 것이며 그것은 日本 王室神話에까지 미치고 있다.¹³⁾ 天孫下降의 수직적 宇宙觀과 日光感精要素가 서로 결합된 朱蒙神話는 강력하게 우리 민족의 北方起源的 一面을 보여준다고 하겠다.¹⁴⁾ 반면에 朱蒙·赫居世·脫解·闕智·首露 등 대부분 주요신화들에 일관하는 卵生관념은 北方에는 殆無하고 東南亞 각 지역에 허다히 분포해서 분명한 상관관계를 연상시키고 있다.¹⁵⁾ 三品彰英은 卵生神話에 대한 50여편의 類話를 분류 소개하고 그 경역을 인도네시아, 인도지나, 중국沿岸지역, 대만 등 한국의 卵生神話가 南方海洋諸族과의 연계를 가진 것이며 특히 대만과 밀접한 관계를 가지고 있다고 주장했다.¹⁶⁾

일찌기 六堂은 그의 「古事通」에서 南方 또는 南方民族이라는 말을 쓴 바 있고, 이 후에도 손진태, 홍이섭, 이병도 등이 극히 단편적인 어구로 南方民族, 南方風習, 南方系統을 비친 바 있었지만 구체적인 내용은 제시하지 못하였다.¹⁷⁾

변태섭은 그의 논문에서¹⁸⁾ 우리나라 南韓지방에 南方的 요소가 몇가지 보인다고 지적하고 대체로 南方을 南中國으로부터 인도에까지 걸치는 넓은 지역으로 보고 있다. 김원룡¹⁹⁾은 南方을 중국의 華南地方으로 보고 있으며 김정학²⁰⁾은 南方아시아, 南太平洋으로, 이광규²¹⁾는 에버하드가 말하

11) 金在鵬, 前掲論文, p. 40.

12) 張籌根, <神話學에서 본 韓國文化의 起源>《文化人類學》2, 1969, p. 16.

13) 張籌根 外, 《韓國民俗學概說》(서울:민중서관, 1974), p. 338.

14) 張籌根, 前掲論文, p. 16.

15) 張籌根外, 前掲書, p. 339.

16) 三品彰英, 《三品彰英全集》제3권, (동경:平凡社, 1971), p. 378, p. 381.

17) 金貞培, 《韓國民族文化의 起源》, (서울:高大出版部, 1976), p. 86.

18) 邊太覺, <韓國古代史에 나타난 南方的 要素>《師大學報》5, 1963, p. 56.

19) 金元龍, <韓國栽稻起源에 대한 一考察>《農禮學報》25, 26, 27합집, 1969, pp. 301-308.

20) 金延鶴, <考古學으로 본 韓國文化의 起源>《文化人類學》2, 1969, p. 4.

는 타이文化圈이라고 言及하고 있다.

이러한 南方的 요소가 우리 古代神話에도 나타나 있는데 卵生神話가 바로 그것이다. 三品彰英의 말대로 우리 신화의 基調가 南方系神話라고 하는 것²²⁾은 잘못된 주장이라 하더라도 우리의 古代神話에서 南方的 요소를 무시할 수는 없는 것이다. 오히려 양적으로 보면 卵生神話가 더 우세할 뿐만 아니라 卵生神話가 稻作文化와 관련을 맺고 있을 경우 비록 민족의 대부분 主류가 北에서 왔고 소수가 南에서 北上해 왔더라도 畝農사의 중요성으로 볼 때 그 비중은 달라질 수도 있는 것이다.²³⁾

이광규는 南方으로부터의 文化요소가 유입된 것이 분명하다는 것으로 적어도 北方 여러민족과 文化와 비교할 못지않게 南方 諸地域 諸民族과도 아울러 비교하여야 한다고 하였다.²⁴⁾ 또한 그는 稻作농업의 분포가 중국 양자강 以南에 집중적이며, 우리나라의 경우 稻作文化는 양자강 以南과 日本의 九州까지 포함하는 소위 南支那海文化圈을 구상할 수 있다고 하였다. 稻作文化에 수반되는 요소로 穀神崇拜, 즐다리기, 地神 등을 수 있는데, 이러한 諸文化要素가 漢江 以南에 분포되어 있는 것으로 보아 南支那海文化가 한반도에서 한강을 더 北上하지 않는 것이 흥미롭다고 하였다.²⁵⁾

지금까지의 우리 古代神話연구는 거의 北方으로부터의 민족이동과 더불어 이루어진 것이라는 전제아래 진행되어 왔다. 여기에는 檀君神話에 대한 연구가 집중된 탓도 또한 있다.

그러나 신화 연구의 진전에 따라 이들 신화들이 모두 같은 유형이 아님에 착안하게 되었다. 그런 사람 중에서 조지훈은 檀君, 朱蒙 등의 신화를 夫餘系, 赫居世, 金闕智, 수로왕 등의 신화를 弁辰系라 하고, 전자를 北

21) 李光奎, <民族學에서 본 韓國文化의 起源> 《文化人類學》2, 1969, p. 12.

22) 三品彰英, 前掲書, p. 531.

23) 張壽根, 前掲論文, p. 24.

24) 李光奎, 前掲論文, p. 10.

25) 李光奎, 前掲論文, p. 11.

方系, 후자를 南方系라 하여 그 비교를 시도하였다.²⁶⁾ 三品彰英은 비교신화학적 연구를 통해 한국 古代神話의 요소를 南方系와 北方系 요소로 나누었다. 그래서 赫居世, 수로왕 신화등의 卵生要素와 許皇后, 脫解 등의 箱舟漂流要素를 南方系 神話要素라 하고, 檀君神話와 朱蒙神話의 日光感情要素 등은 北方系 神話要素라 분석했다. 그리고 한국 古代神話는 南方系요소를 기초로 하고 滿蒙要素와 佛典說話, 神仙思想을 첨차로 수용하여 복합적으로 구성되었다는 결론을 내렸다.²⁷⁾ 이 연구는 일본의 식민주의사관에 입각한 것이라 하여 그동안 무시되어 왔다. 그러다가 장주근이 建國神話나 口傳神話의 분석을 통해 한국신화는 北方系 要素 뿐만 아니라 南方系要素도 많음을 지적함으로써 다시 南方系論이 대두되었고²⁸⁾, 김재봉은 이에 이어 卵生神話의 分布圈을 고찰하여 한국의 卵生神話가 南方系임을 재차 밝히기에 이르렀다. 大林太良에 의하면²⁹⁾ 卵生神話의 分布圈은 다음과 같다.

北亞細亞에서는 야구트族, 히말라야地方에서는 티벳, 般遮羅國, 인도에서는 몬다諸族, 東南아시아의 대륙부에는 미키르族, 르샤이族, 치인族, 緬甸의 먼·마오王國(10~13C), 緬甸의 諸王朝, 泰人, 베트남人, 인도네시아에서는 바다크族, 자바, 東南보르네오, 셀레베스의 미나하사族, 필리핀의 다바오, 多摩長國(唐代), 대만의 타이완族에 분포하고 東아시아에서는 海南島의 黎族, 中國東海岸의 徐偃王傳說, 古代朝鮮의 加羅, 新羅, 高句麗에 분포되었다. 오세아니아에서는 뉴기니아 東北部의 공파族, 애도미라르디이族, 뉴브리텐島 드레스海峽東部諸島, 휘이지이島, 나울島, 파라오島, 하와이, 뉴지란드에 분포되고, 그밖에 유라시아대륙에서는 에스토니아人, 핀란드, 러시아 등의 北歐地方에만 분포되어 있다. 이상과 같은 분포상황으로 보아서 卵生神話는 확실히 南方系라고 할 수 있다.

26) 趙芝薰, 《韓國文化史序說》(서울: 探究堂, 1968) pp. 60~61.

27) 三品彰英, 前掲書, p. 531.

28) 張鸞根, 前掲論文, pp. 16~25.

29) 大林太良, 前掲書, pp. 97~98.

이상과 같은 여러 사실들을 고찰해 볼 때 지금까지 卵生神話를 天孫下降神話에 입각한 太陽崇拜思想의 일환으로 보고자 하는 견해는 앞으로 재고되어야 할 것이다. 과거 최남선 이래로 卵의 의미를 太陽을 상징하는 것으로 보는 경향이 있으나³⁰⁾, 卵이 의미하는 바는 太陽이 아니라 穀靈을 의미한다고 보여지기 때문이다. 이 점에 대해서는 다음章에 기술하겠다.

한국의 卵生神話를 희랍의 宇宙卵說話에 입각한 太陽崇拜思想과 같은 것으로 보는 견해가 있다.³¹⁾ 그러나 희랍의 宇宙卵說話는 인도 베다의 宇宙創造說 이집트나 핀란드의 天地開闢神話에 나오는 宇宙卵說話와 모두 같은 유형으로서 이런 것은 소위 宇宙卵으로부터 天地가 開闢하였다고 하는 관념에 의거한 天地開闢神話로서 卵으로부터 人間族祖가 탄생하였다는 조선의 卵生始祖神話와는 별개의 것으로 취급해야 할 것이다.³²⁾

「異氣如電光垂地」³³⁾ 「見大光明於始林中 有紫雲從天垂地」³⁴⁾라는 말을 天孫下降神話에 입각한 태양숭배관념이나 ‘天降하는 神靈’³⁵⁾으로 볼 수는 없을 것이다. 이러한 종류의 卵生과 太陽이 결부된 사례는 卵生神話의 中心分布圈인 東南아시아 여러종족간에 수없이 보이고 있는데 그 예를 몇가지 들어보면 다음과 같다.

第一例 옛날에 태양이 알을 낳았는데 부른이라는 뱀이 와서 부화하니, 안에서 男女가 출현하여 頭目の 조상이 되었다. 그리고 蕃丁들은 리라이라는 靑蛇의 알에서 나왔다. (대만 排灣族 오아루스社族祖神話)³⁶⁾

30) 崔南善, 《增補三國遺事》(서울: 瑞文文化社, 1983), p. 36.

31) 金延鶴, 《朝鮮神話의 科學的 考察》《史海》1, 1948, pp. 73~74.

32) 三品彰英, 前掲書, p. 310.

33) 《三國遺事》卷第一 紀異第一 新羅始祖 赫居世王條.

34) 前掲書, 卷第一 紀異第一 金閼智 脫解王代條.

35) 黃汎江, 前掲論文 p. 211.

解慕漱의 懸心山에의 천강. 桓雄의 太白山에의 天降. 閼智의 始林에의 天降. 赫居世의 蘿井에의 天降등은 모두 북방유목민의 신화모티프를 가진 것이다. “천강하는 신령”이라는 관념과 신앙은 널리 헝가리로 부터 시베리아, 몽고, 만주, 한반도를 거쳐 日本에 까지 널리 분포되어 있다. 이는 북극권 동부아시아, 중앙아시아 등의 제민족에 있어서 샤머니즘의 신앙상의 신관념에서 이해되는 것이다.

36) 三品彰英, 前掲書, p. 317. 張壽根, 前掲論文, p. 17.

第二例, 太古에 태양이 로마나우家の 처마밑에 낳은 2개의 알이 부화해서 나마다우라는 남자와 나우마테라는 여자가 되었다. (대만 排灣族 책책아부스社族祖神話)³⁷⁾

第三例, Chin의 Yahao支族에 의하면 그들의 조상들은 Webula丘上에 태양이 낳은 알에서 부화된 것이라 한다. (上버어마의 Chin族 始祖神話)³⁸⁾

第四例, 옛날 조상이 다바란에 있었을 때 태양광선이 가늘게 되어 가도 모안山에 비쳤다. 이상해서 가보니 거기에 단지(壺)가 하나 있었다. 그것을 다리라오家에 갖다 安置하니 나중에 단지가 깨어지고 안에서 한 男兒가 출생했다. 그 男兒가 성장해서 다리라오家의 大頭目이 되었다. (대만 타이완族 도구부루社始祖神話)³⁹⁾

卵生, 태양광선, 뱀, 단지 이야기들이 보이고 있는데 이것은 新羅神話에 태양광선, 鷄龍⁴⁰⁾, 大蛇, 蛇陵, 大蟻, 櫃, 상자 등이 보이는 것과 아주 흡사한 현상이다. 따라서 단순히 태양이 깨어난다는 사실만 가지고 天孫下降神話라고 할 수는 없는 것이다. 新羅神話에 나오는 태양광선요소는 天孫下降神話要素라기 보다는 卵生神話的 要素라고 보는 것이 타당할 것이다.

太陽崇拜思想은 지극히 원초적이고 단순한 관념으로서 세계 도처에 보이고 있는 것이다. 특히 농경사회에서는 농작물의 재배와 관련하여 태양이 중요한 존재였을 것이다. 그러므로 卵生神話에 결부된 태양요소는 天孫下降神話에 결부된 만주·몽고·시베리아 여러 종족간의 태양숭배와는 그 맥락을 달리하는 것이라고 할 수 있다. 卵生神話에서 중요한 것은 태양요소가 아니라 卵生이라는 요소인 것이다. 그리고 다음 章에서 보듯이 卵生神話의 핵심사상은 穀神崇拜思想이다.

37) 三品彰英, 前掲書, p. 318.

38) 三品彰英, 前掲書, p. 320.

39) 三品彰英, 前掲書, p. 354-355.

40) 大林太良, 前掲書, p. 98.

다음에 한가지 주의해야 할 사실은 南方文化라는 용어에 대해서이다. 日本에서 쓰였던 이 南方文化의 포함대상지역과 개념이 2차대전 당시 그들의 이른바 大東亞共營圈이라든가 南方共營圈이라는 외침과 일치한다는 데 문제가 있는 것이다. 그들이 사용한 南方文化란 題下의 서적들이 모두 日本軍의 最戰線지역을 망라하고 있으며 침략정책과 결부되어서 기술되고 있는 것이다. 한국에서 사용되고 있는 南方文化라는 것은 이와 같은 비학문적 용어가 무비판적으로 사용된 것으로 우리로선 신중한 검토가 요구되는 것이다. 다수의 국내학자들이 지적한 南方의 지역들이 대개 전술한 日本의 영향이거니와 이러한 학술적 개념은 국제적으로도 그 예를 찾을 수 없는 것이다. 따라서 우리의 上古文化속에서 여러 학자들이 말한 바와 같은 文化的 공통성과 상관관계가 인정된다하더라도 그것이 南方이라는 말로 표현되어서는 안되고 명확한 地名, 國名 또는 地域名으로 표기되어야 할 것이다.⁴¹⁾

III. 天孫下降神話

天孫下降神話의 핵심요소는 天神崇拜思想이다. 최고신으로서의 天 또는 天神信仰은 우랄 알타이族에게 보편적인 신앙형태로서 이는 수렵채집경제 시대인 太古로부터 내려온 신앙일 것이다.⁴²⁾ 북극권 시베리아, 중앙아시아인들은 주로 수렵-어민 또는 유목-축산민으로 구성되고 있는데 어느 정도의 유목성은 그들 전체에 공통한 전형적 기질이다. 그들은 종족적으로나 언어적으로 차이가 있음에도 불구하고 일반적으로 그들의 종교는 일치하고 있다. 축치족, 통구스족, 사모예드족, 터어키-타타르족 등 그 중 가장 중요한 몇몇 종족들은 天上界의 大神을 경배한다. 이 大神의 이름은

41) 金貞培, 前掲書, pp. 87-88.

42) 柳東植, <神話와 儀禮에서 본 古代韓國人의 信仰形態> 《한국종교학》 1, 1972, p. 22.

때로는 天空(sky) 또는 하늘(heaven)을 의미한다.⁴³⁾

하늘이 초월적 지고신으로 숭배되는 사상은 檀君神話에서부터 보이고 있다. 三國遺事 古朝鮮條에 「昔有桓因」이라 하였고桓因은 「謂帝釋也」라는註를 붙이고 있다. 여기서桓因은 하늘 또는 하느님, 한울님이라는 우리 말을 음역한 것이고帝釋이라 한 것은 하느님을 佛教神話의 東方護法神인 ‘釋帝桓因’으로 이해시키려는 불교도의 운색이라 하겠다. 또한 「帝王韻記」와 「世宗實錄地理志」에서 「上帝桓因」이라 한 것은 하느님을上帝로 표현하려는 유교적 이해로 보인다.桓因이 우리말의 하늘 내지 하느님의古語에 대한 사음이라면桓因의 庶子로서 太白山頂에 강림한桓雄도 하늘이라는 말에 근사하기는 마찬가지다. 따라서 우리민족에게는檀君神話의 형성기에 이미至高神으로서의天에 대한 신앙이 원형적인神의心象으로 표현되어 왔음을 알 수 있다.⁴⁴⁾

檀君神話에서 곰숭배사상만 제거하면檀君神話와 주몽신화에 보이는解慕漱神話는 똑같은 것이라 할 수 있다. 김태곤은檀君神話의 핵심구조는天神崇拜思想을 근간으로 하는 것이고, 여기에 재래의 민간신앙인 곰숭배 사상이 후기적으로 첨가된 것이라고 보고 있다.⁴⁵⁾ 북아시아의天父神 관념안에는 인간세상이 소란하고 타락했을 때에 지고신의 아들이나 대리자가 인간세상을 구원하기 위하여 강림한다는 신화적 모티브가 매우 일반화되어 있는데⁴⁶⁾ 우리나라의檀君神話나 주몽신화에 보이는解慕漱神話도 그같은 신화구조 속에서 동일한 것으로 이해될 수 있다.

북아시아 여러 종족들의 샤머니즘적 우주관을 살펴보면 대체로 일치하는데 그들에 의하면 우주는天上界, 地上界, 地下界의 3층구조로 이루어지며,天上界와 地下界는 다시 세밀히 분할된다. 그리고 각 우주층은 우주축에 의해 하나로 연결되는데 이 중심축은 구멍을 통하여 뚫어 있다.

43) 엘리아데, 文相熙譯, 《샤아머니즘》(서울:三省出版社, 1981), pp. 60~61.

44) 琴章泰, <韓國古代的信仰과 祭儀>, 《同大論叢》 8, 1978, pp. 6~7.

45) 金泰坤, 前掲論文, pp. 169~192.

46) 이필영, 《샤아머니즘의 종교사상》, (서울:한남대출판부, 1988), p. 89.

엑스타시 중에 사면의 영혼이 天界로 비상하거나, 地下界로 하강하는 것은 바로 이 구멍을 통하여 이루어진다. 이 구멍은 대우주에서는 중심축(나무, 산, 기둥)에 의해서, 소우주에서는 중심구멍이나 텐트 윗구멍에 의하여 상징화된다. 여기서 우주축은 곧 우주의 중심이다. 우주중심은 古代文化에서 흔히 宇宙山과 宇宙木으로 설정된다. 宇宙山은 우주의 중심에 위치하여 하늘과 땅이 만나는 거룩한 산이다.⁴⁷⁾

우리나라의 檀君神話와 해모수신화에도 이러한 우주관이 반영되어 있다. 즉 桓雄이 강림한 곳은 太白山頂 神檀樹 아래였고, 해모수가 강림한 곳은 熊心山 아래였다. 태백산과 熊心山은 동일한 관념을 가지고 있는 것으로 하늘 높이 솟아 있을 뿐만 아니라 山과 나무는 하늘과 땅을 연결시키는 宇宙의 중심점이기 때문에 거룩한 宇宙山 또는 宇宙木에 대한 신앙의 표현이라고 볼 수 있는 것이다.⁴⁸⁾ 그러한 山들은 우랄-알타이 민족에게 있어서 보편적인 것이다. 알타이계의 타타르族의 무당은 그들의 최고신인 Bai Ulgen은 天心에 닿아 있는 그들의 ‘황금의 山’에 살고 있다고 믿는다. 그 山은 이승과 저승의 관문일 뿐만 아니라 聖과 俗, 지상과 천상의 관문이기도 한 것이다.⁴⁹⁾

이른바 神檀樹는 北方아시아 민족들의 神話的 宇宙論에 나타나는 ‘世界柱 結의 世界樹’에 견주어질 가능성을 가지고 있다. 최고신의 아이들이 살고 있을 뿐만 아니라 사람의 영혼이 샬-먼에게 이끌려서 그 곳에 도달하게 되는 世界樹에 대한 믿음을 돌간族들은 가지고 있는 것이다. 비슷한 사례가 퉁그스족에 있어서도 발견된다.⁵⁰⁾ 이와 관련되는 사례들을 더 살펴보면 다음과 같다. 시베리아에 살고 있는 투르크系 中の 가장 북방적인 야쿠우트족은 “天神의 아들이 어린아이일 때 지상에 살고 있는 인간들의 조상이 되기 위해 하늘에서 내려온다. 지상에는 宇宙樹가 있어 이 宇宙樹

47) 이필영, 前掲書, pp. 78-80.

48) 柳東植, 前掲論文, p. 11.

49) 金烈圭, 《韓國民俗과 文學研究》(서울: 一潮閣, 1971), p. 199.

50) 金烈圭, 前掲書, p. 82.

에 의해 양육된다.”라는 서사시를 지니고 있다.⁵¹⁾

또한 시베리아 부족에는 天上界로 가서 최고신을 만나는 모티프를 지닌 祭儀에서 무당이 직접 나무를 타는 행위가 있다.⁵²⁾ 만주족의 *turun-mo* 또는 *torun-mo*는 天神에 바치는 祭儀에 쓰이는 기둥이고, 이 기둥은 世界樹 또는 世界柱로 불리워지기도 한다.⁵³⁾ 우주목은 사만의 필수적인 것이다. 우주목의 가지는 하늘에까지 뻗어 있고, 그 뿌리는 지하에 내려져 있다. 그래서 사먼은 ‘나무 오르기’를 함으로써 실제로 宇宙木의 꼭대기에 도달하는 것이다. 곧 宇宙木은 3개의 우주층을 연결한다.⁵⁴⁾

여기서 우리는 한국의 天孫下降神話가 天神崇拜, 世界山, 世界樹를 中心으로 하는 시베리아 세종족, 몽고족, 퉁구스족의 神話的 우주관과 밀접한 친연성을 가지고 있다는 것을 알 수 있다. 이 사실은 한국 민족문화기원의 北方性을 반영 제시해 주고 있는 것이다.

이러한 北方文化的 성격을 반영하는 신화요소가 신라의 朴赫居世신화에도 단편적으로 보이고 있다. 우선 赫居世 혹은 불구내(弗矩內)라는 이름에서 그가 하늘이란 우주영역과 깊은 관계를 가졌던 존재였음을 짐작할 수 있다. 三品彰莢의 연구에 의하면 혁거세 혹은 불구내의 *Pur-kan*이란 우리말 어휘는 알타이系語에서 신이나 신성한 장소, 神像, 신의 대리자, 사-면 등의 의미를 지니는 어휘들과 같은 계통의 말이라고 한다. 그렇다면 박혁거세는 祭祀를 담당하는 존재였다는 것을 그의 이름에서 추찰할 수 있다. 따라서 三國志 魏志 韓傳에 전해지는 “귀신을 믿기 때문에 고을마다 한 사람을 뽑아서 天神에게 드리는 祭祀를 주제하게 하였는데, 그를 天君이라 부른다”라는 기록의 天君制度가 마을뿐만 아니라 전 한반도에 걸쳐서 존재했었다는 사실을 감안할 때, 그가 하늘과 밀접한 관계를 가졌

51) 김열규, 《韓國神話와 巫俗研究》, (서울: 一潮閣, 1982), p. 27.

52) 김열규, 前掲書, p. 26.

53) 김열규, 前掲書, p. 19.

54) 이필영, 前掲書, pp. 80-81.

던 존재였음을 알 수 있다.⁵⁵⁾

다음으로 주목되는 것은 혁거새가 卵으로 발견될 당시, 그 곳에서 白馬가 풀어 엮드려 있다가 사람을 보자 하늘로 올라갔다고 하는 기록이다. 사면의 각종 儀禮에서 말이 신성시되고 사용되는 예는 東北亞에도 東南亞의 자바, 스마트라 등에도 넓은 분포를 보이며 또 다양하다. 그러나 특히 白馬 또는 天馬가 하늘을 달린다는 사상은 몽고인의 이상이며, 그들은 신앙이나 일상생활에서도 이를 숭상한다. 그들은 오보祭의 오보위나 천막 위에 흰 天馬가 하늘을 달리는 그림이 들은 깃발 ‘히모리(Ximori)’를 단다. 히(Xi)는 하늘을 의미하고 모리(mori)는 말을 의미한다고 하는데 언어면에서까지 우리 古語 “말”과 상통하고 있는 느낌이다. 白色은 몽고인이 특히 숭상하며 행복을 나타내는 몽고 제일의 색이라 한다. 말에 대한 이러한 사상은 신라의 고분인 천마총이나 신라의 馬紋土器, 馬形土器와 함께 신라지배층의 문화적 성격의 일면을 나타내 준다고 하겠다. 이러한 점은 신라 金冠의 祖型이 시베리아 사면의 冠이라는 견해들과도 아울러 고려해 볼 만 한다.⁵⁶⁾

朱蒙神話에는 또 태양숭배 요소가 강하게 나타나는데 문헌을 통해 검토해 보면 다음과 같다. 三國史記에 보면

幽閉於室中 爲日所炤 引身避之 日影又逐而炤之 因而有孕

이라는 기사가 보이고 三國遺事에도 비슷한 기록이 보인다. 論衡에도 “有氣大如鷄子 從天而下 我故而娠”이라는 기사가 보이는데, 이것은 여인의 몸에 햇빛과 같은 기운이 비추어서 임신이 되었다는 이야기로 모두 太陽崇拜思想을 나타내고 있다. 牟頭婁墓誌文에는 ‘日月之子’ 魏書 高句麗傳에

55) 김화경, <신라건국설화의 연구>, 《民族文化論叢》 6, 1984, p. 4.

56) 張壽根, 前掲論文, pp. 18~19.

김열규, <東北亞 맥락속에서 본 韓國神話> 《報告論叢》 81-1, 1981, pp. 299~323.

는 '日子' 隋書東夷傳에는 '日之子'라고 나와 있는 것도 모두 太陽崇拜思想의 표현이다.

이러한 태양숭배사상은 天神崇拜사상에서 파생된 것으로 생각된다. 원래 古代에 있어서 太陽은 天의 표상이며, 또 天의 상징으로 비쳐졌던 것으로서 天帝子가 곧 日子라는 사상도 일어났던 것이다. 이러한 것은 解慕漱의 아들인 朱蒙이 天帝子(三國遺事), 皇天之子(廣開土王陵碑)라고 표현된 것으로도 알 수 있다.

시베리아에 살고 있는 투르크系中の 가장 북방족인 야쿠우트족의 우륌-아이-토은은 대지와 인간의 창조주인데, 그는 또한 白神으로 '빛의 아버지'이기도 하다. 대부분의 투르크族은 태양을 '빛의 아버지'라고도 부르는데 이로써 보면 그는 아마도 원래 야쿠우트족의 태양신으로 보인다. 그는 빛과 생명의 강력한 지배자로서 폭풍과 뇌우로써 말해진다.⁵⁷⁾ 이러한 태양신적 성격이 朱蒙에게서도 보여진다.

朱蒙이라는 말은 부어말로 善射者, 즉 활을 잘 쏘는 사람이라는 기록이 있다.⁵⁸⁾ 神話構造의 象徵體系에 의하면 太陽과 활은 동일한 이미지를 가지고 있다고 한다.⁵⁹⁾ 여기서 朱蒙의 태양신적 성격을 엿볼 수 있다. 太陽은 빛살을 방사하는 本源體이며 활은 화살을 방사하는 本源體이다. 또한 빛살과 화살은 모두가 힘을 상징하고 있으므로 太陽과 활은 힘의 本源體로서의 동일한 이미지를 지닌다. 그 힘 역시 공통적으로 生命과 직결된 것이며, 그 속도면에서 볼 때 힘 자체가 生命力을 상징하는 것이라 볼 수 있는 것이다. 生命力을 방사하는 本源體 그것이 태양과 활이 공통적으로 지니고 있는 원형적 이미징인 것이다. 이러한 太陽崇拜思想이 문학적으로 형상화되어 있는 것이 이규보의 東明王篇이다. 여기서는 太陽이 天王郎 解慕漱로 의인화되어 있다.

57) 이필영, 前掲書, pp. 83~84.

58) 《三國遺事》卷 第一 紀異第一 高句麗條

《三國史記》卷 第一三 高句麗本紀第一 始祖 東明聖王條.

59) 朴湧植, 《韓國說話의 原始宗教思想研究》, (서울: 一志社, 1984), p. 59.

太陽崇拜사상에 입각한 神의 出現이나 卵의 誕生을 三品彰英은 日光感精神話라고 하였다.⁶⁰⁾ 그는 感精神話를 세가지로 분류하여 제 1類는 電雷 및 星辰의 빛에 의한 것, 제 2류는 天降한 靈物에 의한 것, 제 3류는 日光에 의한 것으로 분류하였다. 그리고 제 1류는 漢族系 神話要素, 제 2류는 漢族 滿蒙의 공통요소 제 3류는 滿蒙系 神話要素라고 하였다. 그리고 感精神話要素가 번성한 지역은 漢族 및 滿蒙諸族이고, 넓은 의미에 있어서 南部 朝鮮 및 대만 인도네시아 등의 소위 南方海洋諸族 內에도 특수한 感精觀念의 神話를 가지고 있는 경우가 있지만 그것은 滿蒙諸族간의 형태와는 전연 별개의 것이라고 하였다.

IV. 卵生神話

朱蒙과 朴赫居世는 모두 卵으로부터 出生하였다. 이러한 卵生神話의 상징적 의미를 해석하는데에는 몇가지 다른 견해가 있다. 최남선은 櫃, 盒, 卵이 모두 太陽을 상징하는 것이라 하고,⁶¹⁾ 조지훈은 天神의 상징인 鳥類 또는 水神인 龍과 관련시키는 원시인의 심리에 근거한다고 본다.⁶²⁾ 또한 유동식은 卵이 낱알(穀粒)과 통하므로 地母穀物神의 의미를 갖는 것으로 보고 있다.⁶³⁾

이 문제를 해결하는데 있어서는 우선 ‘關智’라는 말에 주의해야 할 것으로 생각한다. 三品彰英은 알갱이, 알곡, 알맹이, 씨알, 송아리 등의 「알」에 착안하여 이것을 ‘關智’의 알에 관련시켜 알은 「곡물」 「實」 「核」등을 의미하는 말이며, 또 ‘智’는 神名 人名의 준칭어미로 靈威를 의미함으로써 ‘알’에 ‘지’를 붙인 神人名 ‘알지’는 문자상 穀靈으로 역할 수 있다 하였다. 그리고 그것은 小童의 모습으로 出現한 神童이니가 穀童으로 역할

60) 三品彰英, 前揭書, pp. 501-503.

61) 최남선, 前揭書, p. 36.

62) 조지훈, 前揭書, p. 64.

63) 유동식, 前揭論文, p. 11, 13, 15, 24

수 있다 하였다.⁶⁴⁾

三國遺事에 ‘剖其卵得童⁶⁵⁾’ ‘開櫃有童男⁶⁶⁾’이라 한 것과 같이 關智는 小童으로 出現하였는데, 일반적으로 外來之魂 곧 靈界에서 출현한 신령은 小童의 形으로 보는 것이 원시민족의 공통된 신령관이다. 이러한 점에서 三國遺事에 ‘關智則鄉言小兒稱’이라고 표현된 것은 매우 민속학적인 가치가 있는 말이라고 생각된다. 곡령적 존재는 본질적으로 小童의 形相을 한다는 것이 古代文化에서 일반적으로 알려진 사실이다.⁶⁷⁾

따라서 關智居西干은 穀靈의 王者로 곧 始祖王을 곡령적 존재로 보아서 그 靈德을 찬양한 古代的 칭호라 할 수 있다. 또한 關智居西干에 대하여 그 왕비이며 또는 聖母의 존재로 전하는 關英부인도 명칭상으로 보아서 곡령 혹은 곡모로 해석할 수 있다. 이처럼 關智居西干과 關英부인 두 神은 穀女(穀母)와 穀童(穀靈)이라 하겠는데 이것은 원시적 곡령신앙으로서 세계 각국 신화에 그 유래가 매우 많은 것이다.⁶⁸⁾

卵生이 의미하는 것이 무엇인가하는 문제에 대한 주목할 만한 기록이 史料에 보이고 있다. 三國遺事에는

“男以卵生 卵如瓠 鄉人以瓠爲朴 故因姓朴”

三國史記에도 비슷한 기록이 보인다. 즉,

“辰人謂瓠爲朴 以初大卵如瓠 故以朴爲姓”

여기서 우리는 卵과 朴과의 관련성에 주목할 필요가 있다. 이러한 기록

64) 三品彰英, 《三品彰英全集》 제5권, (동경: 平凡社, 1973), pp. 44-46.

65) 《三國遺事》卷 第一 紀異第一 新羅始祖 赫居世王條.

66) 前掲書, 卷第一 紀異第一 金闕智 脫解王代條.

67) 李在秀, <朴赫居世傳說論考>, 《高秉幹博士頌壽紀念論叢》1960, p. 511.

68) 李在秀, 前掲論文, p. 512.

에 대해 이병도⁶⁹⁾ 김정학⁷⁰⁾등은 後人이 附會한 바라고 하여 무시하고 있으나 다른 자료들을 통해서 보면 그렇지 않다는 것을 알 수 있다. 이런 종류의 이야기들이 우리나라, 특히 남쪽에 많이 전승되고 있는데 대표적인 예를 몇가지 들어보면 다음과 같다.

신라 六村 中の 하나인 금량부 李氏의 조상 謁平은 三國遺事에 의하면 天上에서 산봉우리에 下降한 것으로 되어있으나, 一傳에 의하면 그는 瓢(박, 바가지)속에서 출생한 것으로 되어 있다. 즉,

“이 마을에 살던 늙은 할머니가 마을의 큰 바위 아래 박을 심었는데 그것이 자라서 바위를 덮었다. 여기에 커다란 박 하나가 열렸는데 보통의 박과는 달리 차통같이 단단했다. 어느 날 그 박속에서 아름다운 동자가 나왔다. 그 동자가 바로 이씨의 조상인 알평이다.”⁷¹⁾

이 說話는 박력저새가 卵속에서 태어난 卵生과 똑같다. 단지 卵生과 瓢生이 다를 뿐이다. 이러한 謁平의 瓢生傳承은 다음의 道說의 瓜生傳承과 同系の 것이다.

“道說母崔氏 食園瓜 有娠生道說 父母惡 其無人道而生……”⁷²⁾

또한 「田螺女房」이라 불리우는 說話에도, 왕으로부터 어려운 문제를 받은 젊은이가 田螺女房의 父親인 龍王으로부터 얻은 바가지에서 나온 많은 小人들에게 도움을 받는다는 구절이 있다.⁷³⁾ 道說出生說話에 나오는 崔氏의 園은 현재 전라남도에 속해 있다.

69) 이병도, 《韓國史》古代篇, (서울: 乙酉文化社, 1959), p. 371.

70) 김정학, 《朝鮮神話의 科學的 考察》, 《史海》1, 1948, pp. 83~84.

71) 黃汎江, 《世界의 神話》(서울: 대종출판사, 1973), pp. 56~63.

김병모, 《한국신화의 고고민속학적 연구》, 《민족과 문화》II. 사회·언어, (서울: 정음사, 1988), pp. 46~47.

72) 김영규, 《韓國民俗과 文學研究》, (서울: 一潮閣, 1971), p. 68.

73) 熊谷治, 《朝鮮半島における瓢瓜》, 《朝鮮學報》101, p. 30.

이상의 전설 실화를 통해 볼 때, 우리나라, 특히 남쪽에는 옛날부터 바가지로부터 인간이 태어났다고 하는 관념이 존재하고 있었다는 것을 알 수 있는데 이 중 道說出生說話는 그것의 변형된 형태라고 할 수 있고 朴赫居世說話는 卵生과 瓠生觀念의 복합이라고 할 수 있다.⁷⁴⁾

이들 전승은 모두가 瓢 혹은 瓜를 生命의 원천으로 보고 있어 그 瓢며 瓜가 生力상징으로 사용되고 있는데 이들 전승은 유명한 고전인 「홍부전」에도 여실히 나타나 있다.

홍부전에 의하면 바가지 속에서 신기한 조화가 이루어지고 있다. 즉 홍부네 바가지에서는 금은보화가 쏟아져 나왔고 늘부네 바가지에서는 巫堂, 蛇類, 汚物들이 쏟아져 나왔다고 하는데 이러한 說話로부터 바가지가 生産의 調和를 부린다는 관념을 알 수 있다. 현행民俗을 살펴보면 바가지는 生産의 造化 이외에도 병마와 관계되는 Magic用으로 사용되는등 단순한 실용성 이상의 기능을 발휘하고 있음이 발견된다. 그 예를 몇가지 들어보면 다음과 같다.

질병이 유행할 때에는 巫女나 가족이 바가지를 마루바닥에 얹어 놓고 소리나게 문지르며 또는 바가지를 장대 끝에 매어 세워두면 무병하다고 하며, 東國歲時記, 京都雜志의 上元條에 의하면 男女 幼兒들은 겨울부터 박 三片을 靑, 紅, 黃色으로 물들여 佩用했다가 上元 前夜中에 물래 버리면 消厄이 된다고 하였다.⁷⁵⁾ 또한 卵이 祈子呪術에 쓰이는 것처럼 瓠도 무당들에 의해서 마찬가지로 祈子呪術에 쓰인다는 것도 한 방증이 될 수 있다.⁷⁶⁾ 이와 같이 박은 민속적으로 여러 기능을 가지고 있는데 그 중에서도 특히 生産神의 기능을 가지고 있는 것이 주목된다.

홍부전에서 박으로부터 여러 금은보화가 쏟아져 나왔다고 하는 관념은 박으로부터 인간이 태어났다고 하는 관념에서 유래한 것이라고 생각된다.

74) 熊谷治, 前掲論文, p. 31.

75) 김태곤, 《韓國民俗學論攷》, {서울: 宣明文化社, 1971}, pp. 142~146.

76) 金烈圭, 《韓國民俗과 文學研究》(서울: 一潮閣, 1971), p. 74.

즉 인간이 생겨나왔다고 하는 관념이 보다 원초적이고 거기로부터 파생된 것일 것이다.⁷⁷⁾

바가지로부터 人類의 祖 혹은 部族의 祖가 생겨났다고 하는 神話傳說是 중국에서는 西南地域의 山岳少數民族인 苗, 獠 및 彝語系族에 많이 잔존해 있다. 그리고 그 분포는 그러한 지역에 접해있는 인도지나, 버마, 및 삼의 山岳少數民族에서 볼 수 있는데 아시아에 있어서 바가지로부터 인간이 생겨났다고 하는 관념의 原初地는 이 지역일 것이라고 생각된다. 동남 아시아에는 이러한 瓠生神話의에도 木, 竹, 과실등 식물로부터 인류의 祖先 혹은 인간이 태어났다고 하는 神話傳承이 널리 분포되어 있는데 이러한 관념은 南島語族이 퍼지기 전 아직 穀物재배를 알지 못한 古層植物栽培民 혹은 植物收穫民文化層이 그 발생의 기반이 되었다고 한다.⁷⁸⁾ 卵生神話의 분포는 아시아 오세아니아에 광범위하게 걸쳐있는데 그 분포로부터 보면 수렵민諸文化나 古層의 栽培民文化에는 속하지 않고, 비교적 새로운 文化의 파급과 관련된다고 한다.⁷⁹⁾ 이상으로부터 보면 瓠生神話와 卵生神話의 복합이라 할 수 있는 朴赫居世 出生神話傳承은 瓠生쪽이 보다 原初的인 것이고, 거기에 後來의 卵生神話文化의 파급 영향으로 현존하는 형태로 되었다고 할 수 있다.⁸⁰⁾

瓠生과 卵生觀念의 先後관계야 어떻든 以上으로 卵과 박의 관계는 그 生生力 상징이라는 점에서 볼 때 전적으로 동일한 관념을 가지고 있다는 것을 알 수 있다. 따라서 三國史記나 三國遺事의 기록은 後人이 附會한 바 아니고 민속학적으로 상당히 근거가 있는 기사라고 생각된다.

神들의 出現形式을 보면 朴赫居世는 卵에서 金闕智는 櫃에서 昔脫解는 箱子에서 出生하였다. 그런데 卵이나 櫃, 箱子는 모두 '神子の 容器'라

77) 熊谷治, 前掲論文, p. 33.

78) 熊谷治, 前掲論文, p. 31.

79) 大林太良, 前掲書, p. 98.

80) 熊谷治, 前掲論文, pp. 31~32

는 점에서 동일한 관념을 가지고 있다.⁸¹⁾ 이번에는 櫃와 박과의 관계를, 현행 민속을 통해 살펴봄으로서 卵生의 의미를 더욱 밝혀보고자 한다.

농경민족에 있어서는 그 宗教意識이 곡식에 집중되어 있고 곡식의 精靈은 어느 민족이나 널리 인정하는 마이지마는 특히 稻는 草禾 穀實이 신성화되어 정령이 깃들어 있다고 본다. 이것은 현재 동남아시아 농경민족에 현저하다. 一例로 도라자族은 米에 靈이 있다 하여 水田을 준비할 때 부터 수확시까지 모든 동작은 米의 儀禮에 결부되어 있고 米의 耕作에 관한 신화, 전설이 많아 稻神은 도라자족에게 있어서 至貴한 존재이다. 出產, 장례식, 전쟁 등 중요한 때에 米와 결부되지 않은 의식은 없다할 정도다. 한국에서도 米가 가장 신령시 되었으니, 米穀은 出產儀禮 때 뿐만 아니라 각종 祭儀에 呪儀的으로 중요한 역할을 하고 있는 것이다.⁸²⁾

현행 민속에서 穀靈에 대한 信仰과 儀禮가 가장 구체적으로 나타나는 것이 告祀라고 생각된다. 告祀의 개념은 그 명칭의 복잡성으로 봐서도 알 수 있는 것처럼 대단히 변이가 심하여 그 時代的 地域的 분화 내지 변용상을 말하여 주머니와 神格이나 神體에서도 이러한 변화는 나타나고 있다. 神體에 대한 보고서들에서 우리는 한국의 가족적 穀靈神仰을 대체로 시너지지로 유형화할 수 있는데 그 중 한가지 유형을 들어보면 다음과 같다.⁸³⁾

즉 여러가지 神格名 밑에 ‘단지’라는 어휘가 붙는 것으로 大小의 壺속에 「곡령=조령」의 代格인 쌀과 의류들을 넣어서 奉安하는 것이다. 다음으로 ‘삼신바가지’처럼 神格名 밑에 ‘바가지’가 붙으며, 실제로 그 神體도 박으로 된 것이다. 삼신바가지는 당세기나 단지로도 代用하는 수가 있는데 단지 당세기 바가지의 容器에 新穀이나 의류, 금전, 문서 등을 넣어서 봉안하는 것은 같은 계열의 변이로 보인다. 즉 우리나라의 보편적 용기로서의

81) 三品彰英, 前掲書, p. 44.

82) 李在秀, 前掲論文, p. 512.

83) 金宅圭, <韓國部落慣習史>, 《韓國文化史大系》IV. (서울: 高大民族文化研究所 1970), p. 730.

바가지가 가장 先行의인 것이 아닌가 하며, 여기에서 箱子 神體가 파생한 것으로 보여진다. 이 밖에도 용기를 사용한 神體로서 제주 지방의 ‘씻부게’를 들 수 있다. 이것은 同지방의 삼신바가지와 동일한 神體로서의 기능 이외에 씨나락(稻種)을 저장하는 기능을 겸유한다고 하는데 씨나락(稻種) 자체가 穀神, 穀童으로서의 神格으로 신앙되던 古俗의 遺風이라고 할 수 있다.⁸⁴⁾

지금까지 살핀 바와 같이 卵, 바가지, 櫃, 箱子 등은 모두 神子 즉 穀神, 穀靈을 담고 있는 용기로서 동일선상에서 이해될 수 있는 것들이다. 이 용기들은 穀靈 자체이기도 한 일에서 부터 시작하여 박→괘, 상자 등으로 파생된 것이라고 볼 수 있다. 그리고 生力상징이라는 점에서 볼 때 이것들은 모두 穀靈信仰이라고 하는 동일한 관념을 내포하고 있는 것이다.

以上과 같은 여러 사실들을 고찰해 볼 때 지금까지 卵生神話を 太陽崇拜思想으로만 보고자 하는 견해는 앞으로 재고되어야 할 것이다. 과거 최남선 이래로 卵의 의미를 太陽을 상징하는 것으로 보는 경향이 있으나 卵이 의미하는 바는 太陽이 아니라 穀靈을 의미한다고 보여지는 것이다. 단순히 太陽이 매개한다는 사실만 가지고 太陽 숭배사상이라고 할 수는 없는 것이다. 卵生神話에서 중요한 것은 太陽要素가 아니라 卵生이라는 要素인 것이다.

다음에는 신화에 나타난 女神들의 성격을 고찰해 보겠다.

朱蒙神話에는 女神으로서 河伯女 柳花가 등장하고 朴赫居世 神話에는 關英이 등장하는데 이 여신들이 모두 물과 관련을 맺고 있다. 柳花는 優渤水에서 살았으며, 關英은 우물가에서 탄생한 것이다. 일설에 의하면,⁸⁵⁾ 河伯이란 말은 기뻐또는 희뻐의 音借로서 이것은 ‘太陽의 光明’ ‘日光’을 의미한다고 하여 太陽崇拜思想의 표현으로 보고 있다. 이러한 언어학적

84) 金宅圭, 前掲論文, pp. 731-733.

85) 金延鶴, 前掲論文, pp. 74, 79.

해석이 어느 정도의 신빙성을 가지고 있는지는 알 수 없으나, 그대로 水神의 성격을 부여하는 것이 타당한 것 같다.

水神인 母神으로부터 능력을 이어받은 朱蒙은 그 후에도 魚鱉成橋⁸⁶⁾하고 홍수를 불러일으켰으며, 以鞭畫水 水即滅⁸⁷⁾ 하므로서 그 水神의 능력을 유감없이 발휘하였다. 이것은 그 母神이 水神이었다는 데서 가능하였던 것이다.

물은 人間의 生命을 유지하는데 기본적인 것이며, 생명 자체도 근원적으로 물에서 발생한 것이다. 물은 生命의 源泉인 동시에 새로운 誕生의 모태라 할 수 있다. 엘리야데에 의하면 물은 가능성의 총체를 의미한다. 그것은 일체의 존재 가능성의 源泉이며 저장탱크다.⁸⁸⁾ 따라서 江河, 淵, 泉 등의 물은 생명의 여성적 원리의 상징으로서 古代神話에 자주 나타나고 있다.⁸⁹⁾ 민족에 따라서는 江의 원천을 남성 생식기, 강하류를 여성의 자궁으로 상징하기도 하였다.⁹⁰⁾ 나아가서는 물, 여자, 달(月)을 '生産力과 풍요의 삼위일체'로 사고하기도 한다.⁹¹⁾ 神話의 관념으로 볼 때 地, 水, 女, 月은 동일한 生生力 상징을 지니고 있는 것이다. 古代농경사회인들은 만물을 생육하는 大地를 地母神으로 섬겼다. 大地는 생산력과 풍요의 원천인 月, 여자, 水과 동일한 관념을 가지고 있었던 것이다. 關英과 柳花夫人은 水母神 뿐만 아니라 穀母이기도 하였다는 점에서 쉽게 地母의 성격도 겸할 수 있기에 水-女-地의 生生力選帶를 모두 이루고 있다고 할 수 있다.⁹²⁾ 柳花夫人에 대해서 地母神의 존재로 볼 수 없다는 견해가 있으나⁹³⁾ 다음의 기록에 의하면 柳花夫人의 地母神의 穀母神의 성격을 이해

86) 《三國史記》卷第一三 高句麗本紀第一 始祖東明聖王條.

87) 《東國李相國集》東明王篇

88) 黃汎江, 前揭論文, p. 214.

89) 李章泰, 前揭論文, p. 9.

90) 朴桂弘, 〈再生說話의 再生意識〉《口碑文學》6, 1981, p. 88.

91) 朴桂弘, 前揭論文, p. 88.

92) 金烈圭, 前揭書, p. 213.

93) 李 玉 〈朱蒙研究〉, 《韓國史研究》7, 1972, p. 76.

할 수 있을 것이다.

雙鳩舍麥飛 來作神母使(朱蒙臨別 不忍睽違 其母曰 汝勿以一母爲念 乃裹五穀種以送之 朱蒙自切生別之心 忘其麥子 朱蒙息大樹之下 有雙鳩來集 朱蒙曰 應是神母使送麥子 乃引弓射之 一矢俱舉 開喉得麥子 以水噴鳩 更蘇而飛去 云云(「東國李相國集」東明王篇)

김철준도 이 기록에 의거해서 柳花夫人의 農業神 地母神의 성격을 규명한 바 있다.⁹⁴⁾

關英의 알(關)은 ‘알’이어서 알(卵)과 낱알(穀粒)을 뜻하는 말이다. 그러므로 關英부인이 태어났을 때에 가졌던 새부리(鶯)를 水浴으로 말미암아 떨어버리고 聖女로 再生하였다는 것은 죽었다가 再生하는 穀靈의 신비를 말하는 것으로 이해된다. 또한 일단 어둠속에 유체되었다가 日光을 받아 알을 낳았다는 構想도 땅 속에 일단 매장되었다가 소생하는 穀靈의 신비를 말하는 것이다. 알이 일단 버림받았다가 다시 母神에게 돌아가서 거기서 朱蒙이 나왔다면, 알로 태어났다가 거기에서 다시 어린애가 나왔다는 卵生의 構想도 모두 죽었다가 다시 소생하는 穀靈의 신비를 말하는 것이다.⁹⁵⁾ 곡식의 종자가 땅 속에서 일단 죽었다 다시 살아나서 새로운 결실을 맺는 자연법칙의 관찰에서 죽음을 통한 再生, 否定을 매개로 한 부활의 신비신앙을 얻을 수 있었다. 여기에 穀靈信仰이 지닌 기초적인 宗教意識構造가 있는 것이다.⁹⁶⁾

엘리아데는 「Birth and Rebirth」에서 卵生神話가 二重誕生의 의미를 가진다고 하였다.⁹⁷⁾ 이른바 卵生관념의 계기가 된 것은 제2의 誕生을 의미하는 祭儀的 의미와 깊이 관련되어 있는 것으로 보인다. 卵은 ‘마치 入社

94) 金哲俊, <東明王篇에 보이는 神母의 性格> 《韓國古代社會研究》(서울: 知識產業社, 1981), pp. 37~40.

95) 柳東植, 前掲論文, p. 13.

96) 柳東植, 前掲論文, p. 25.

97) 柳東植, 前掲論文, 註 27. p. 14.

이전의 어린애와 같이 生命의 가능성을 품은 죽음의 상태와도 대비되는 것이다.⁹⁸⁾ 朴赫居世의 ‘剖其卵得童男’이 가지는 祭儀의 의미는 그와 같은 ‘생명의 가능성을 품은 죽음의 상태’로 부터의 再生에 있다. 이와 같은 再生을 통하여 그의 生命力은 더욱 강화되는 것이다.⁹⁹⁾ 이같은 再生型의 神話나 民俗의 밑바닥에는 해마다 파종과 수확을 되풀이하던 곡물재배민의 무의식이 투사되어 있다.¹⁰⁰⁾

北方 遊牧民의 생활이 정착해서 농경민으로 발전해 감에 따라 그들의 신앙내용도 天神太陽崇拜에서 地母穀靈崇拜로 기울어져 갔다.¹⁰¹⁾ 이러한 현상은 북방 유목민적 성격을 강하게 띠고 있는 朱蒙神話의 경우 뚜렷하다. 天神의 아들과 水神 河伯女와의 사이에서 태어난 朱蒙이 고구려를 세우는데 힘을 준 이는 天神이 아니라 母神이 준 五穀의 종자였다. 즉 母神은 穀母의 존재이고 그리고 그 母神으로부터 穀種을 받고 國土經營하러 가는 왕자는 穀童의 존재가 되는 것이다. 그는 天神의 아들이면서 동시에 穀靈이었던 것이다.¹⁰²⁾ 여기서 天孫下降神話와 卵生神話가 결합한 흔적을 볼 수 있는 것이다.

V. 結 論

지금까지 살펴본 것을 종합해 보면 다음과 같다.

古代 建國神話는 天孫下降神話와 卵生神話의 두개 요소로 구성되어 있다. 天孫下降神話는 滿洲, 蒙古, 시베리아 등 북방 유목민사회를 그 기반으로 하고, 卵生神話는 東南아시아 등 南方海洋諸族간의 사회를 그 기반으로 하고 있다. 天孫下降神話의 중심사상은 天神崇拜思想과 太陽崇拜思

98) 黃汎江, 前揭論文, p. 208.

99) 黃汎江, 前揭論文, p. 208.

100) 黃汎江, 前揭論文, p. 224.

101) 柳東植, 前揭論文, p. 24.

102) 柳東植, 前揭論文, p. 24.

想이고 卵生神話의 핵심사상은 穀靈崇拜思想이다. 따라서 卵이 의미하는 것은 太陽이 아니라 穀靈이다.

朱蒙神話는 天孫下降神話가 우세하고 朴赫居世神話는 卵生神話가 우세하다. 朱蒙神話의 경우 天神崇拜, 太陽崇拜의 북방 유목민적 성격을 강하게 띠고 있으나 반면 아래쪽에서 北上해 온 卵生神話와도 說話的으로 결합되어 있다. 이것은 北方 濠貊人들이 한반도에 정착해서 농경사회로 접어들고, 특히 卵生神話와 결부된 稻作文化가 도래하므로서, 그들이 숭배하던 天神太陽信仰이 점차 地母穀靈信仰으로 기울어져 간 것을 반영한다고 보여 진다.

지금까지의 연구경향은 대체로 이 두가지의 신화요소를 同一視하여 卵生神話도 太陽崇拜思想의 표현으로 파악해 왔으나 이 두개 요소는 그 類型과 分布圈 문화배경이 엄연히 다른 것이다.

다음에 문제점이 될 수 있다고 생각되는 것은 卵生神話와 稻作文化의 관련성이다. 한반도에 언제부터 稻가 전래되었는지는 고고학적 증거가 없으나 문헌을 통해서 알 수 있는 바로는 AD3C경 북한 지역에는 稻가 전래되지 않았고, 남한 지역에서만 전래된 것으로 되어 있다. 남한 지역의 경우 日本 九州의 彌生文化를 고려하면 기원전(김원룡은 B.C 3C 이전)에 稻作農業이 전래되었다고 볼 수 있으나 북한 지역은 기원 후 여러세기가 지나서야 水稻農業이 전래되었다고 생각된다. 이렇게 볼 때 기원전에 稻가 전래되지 않은 고구려 사회에 卵生神話가 보이는 것은 卵生神話의 기원에 대해서 의심이 갈 만한 문제라고 생각된다.

또한 「신단지」에 넣는 곡류는 稻穀이 가장 일반적이지만 반드시 이에 한정된 것은 아니다. 봄에는 보리, 가을에는 쌀을 넣는다고 하는 예가 상당히 보이고 있고, 제주지방에서는 粟도 대상이 되어 있다. 이에서 우리는 곡령신앙이 반드시 稻作文化에서 기원한 것이 아니라 오히려 그 先行인 田作農耕에서 기원하여 稻作儀禮와 습합할 수도 있다는 의문이 생긴다. 그리고 「신단지」가 전국적으로 분포되어 있고, 水稻와 관계가 극히

희박한 火田 地域에까지 분포되고 있음은 더욱 이러한 의문을 갈게하는 것이다. 이 문제는 앞으로 더욱 고찰되어야 할 것이다.