

저자
(Authors) 김태곤

출처
(Source) [사학연구 ,\(20\)](#), 1968.9, 169-192(24 pages)
[Sahak Yonku : The Review of Korean History ,\(20\)](#), 1968.9, 169-192(24 pages)

발행처
(Publisher) [한국사학회](#)
The Historical Society Of Korea

URL <http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00004094>

APA Style 김태곤 (1968). 무속상으로 본 단군신화-단군신화의 형성을 중심으로-. 사학연구(20), 169-192

이용정보
(Accessed) 삼성현역사문화관
183.106.106.***
2021/09/05 16:08 (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.

巫俗上으로 본 檀君神話

—檀君神話의 形成을 中心으로—

金 泰 坤

- I 序 言
- II 檀君神話와 성주巫歌의 類型的 比較
 - 1. 檀君神話의 類型
 - 2. 성주巫歌의 類型
 - 3. 比 較
- III 檀君神話가 巫歌에서 轉成된 過程
 - 1. 檀君神話의 發生 契機
 - 2. 轉成 定着 過程
- IV 結 語

I. 序 言

三國遺事, 帝王韻記 所收의 檀君에 關한 記錄이 國祖神話라는 點에서 檀君의 歷史的 實在 與否와 그 神話的 解釋, 處理問題가 數次에 걸쳐 學界에서 論議되어 왔다. 그러나 지금까지의 檀君神話에 對한 考究는 檀君神話を 神話 以上の 歷史的 史實로 보려고 하는 경우와, 檀君神話を 神話 自體로 본다 할지라도 檀君神話의 背景과 形成動機에 對한 分析이 없이 다만 文獻에 記錄된 神話的 現狀만을 檢討해 왔기 때문에 사실상 檀君神話의 本質과는 먼 解釋을 거듭해 온 實情이다.

檀君에 關한 記錄은 어디까지나 神話的 性格의 것이기 때문에 文獻上의 現狀的 解釋에 앞서 檀君神話가 記錄 定着되기 以前의 口傳過程에 對한 充分한 檢討로 文獻 以前의 問題가 究明되어야 비로소 文獻上에 나타난 檀君神話의 本質이 把握될 수 있다. 따라서 檀君神話는 어느 모로 보나 天神崇拜思想이 그 構成上의 基本要素가 되므로(後章參照) 本稿는 民俗學的 見地에서 天神信仰 問題에 基礎를 두어, 檀君神話가 어떻게 發生하여 어떤 過程을 밟아 記錄 定着하게 되었는가 하는 文獻 以前의 問題에 重點을 두어 그 形成過程을 考究하고자 한다.

II. 檀君神話와 성주巫歌의 類型的 比較

巫俗을 통해서 巫覡들에 의해 口傳되고 있는 敘事的 構成의 성주巫歌⁽¹⁾ 形態가 檀君神話와 酷似하므로 먼저 이 兩者를 比較해 보기로 한다.

1. 檀君神話의 類型

一然의 三國遺事 古朝鮮條에

“魏書云 乃往二千載有壇君王儉 立都阿斯達(經云無藥山 亦云白岳 在白州 地 或云在開城東 今白岳宮是) 開國號朝鮮 與高同時 古記云 昔有桓因(謂帝也)庶子桓雄 數意天下 貪求人世 父知子意 下視三危太伯可以弘益人間 乃授天符印三箇 遺往埋之 雄率徒三千, 降於太伯山頂(即太伯今 妙香山)神壇樹下 謂之神市 是謂桓雄天王也 將風伯雨師雲師 而主穀主命主病主刑主善惡 凡主人間三百六十餘事 在世理化 時有一熊一虎同穴而居 常祈于神雄 願化爲人 時神遺筮艾一炷·蒜二十枚白 彌鬚食之 不見日光百日 便得人形 熊虎得而食之忌三七日 熊得女身 虎不能忌 而不得人身 熊女者無與爲婚 故每於壇樹下, 呪願有孕 雄乃假化而婚之 孕生子 號曰壇君王儉 以唐高即位五十年庚寅(唐高即位元年 則五十年丁巳非庚寅也 疑其未實)都平壤城(今西)始稱朝鮮 又移都於白岳山阿斯達 又名弓(一作)忽山 又今旆達 御國一千五百年 周虎王即位己卯封箕子於朝鮮 壇君乃移於藏唐京 後還隱於阿斯達爲山神 壽一千九百八歲……”

라고 檀君에 關한 記錄이 있는데, 이것을 要項別로 나누어 간추려 보면 다음과 같다. 卽 “古記云……”하는 以下の 記錄은 全然 神話的인 것으로서 그 內容이

1. 굿할 때 성주神을 對象으로 하여 巫覡에 의해 口誦되는 ‘성주저리’ ‘성주굿’ ‘성주풀이’ ‘황제풀이’ 등의 巫歌 全般을 一括하는 名稱으로 ‘성주巫歌’라 부르기로 한다. 이 中에서도 一般的인 재수굿이나 病굿 등에서 祭次上의 환 굿席으로 들어가는 ‘성주巫歌’는 노래의 歌詞 形式으로 短篇的인 것이고, 質을 새로 지었거나 移徙를 하여 성주神을 새로 奉安하는 ‘성주맞이’ 굿에서 口誦되는 ‘성주巫歌’는 성주神의 來歷譚을 口誦하는 것으로서 敘事的 形式의 長篇 神話 形態이다.

- ㉠ 桓因의 庶子 桓雄이 貪求人世의 目的으로 太白山頂에 下降한 天神 下降의 要素
- ㉡ 下降한 天神(桓雄)이 人間의 三百六十餘事를 말아서 在世理化한 天神의 人間 教化 要素
- ㉢ 熊女와 桓雄의 結婚으로 檀君이 出生하여 古朝鮮을 開國했다는 檀君 出生의 Totemism的 要素
- ㉣ 後에 檀君이 阿斯達에 숨어서 다시 神으로 還元된 山神化 要素의 四個 要項으로 간주려져, 이 檀君神話의 神話 構成 要素가

- ㉠天神 下降
- ㉡天神의 人間 教化(救濟)
- ㉢곰 Totemism(檀君出生 開國)
- ㉣人間(檀君)의 神格化

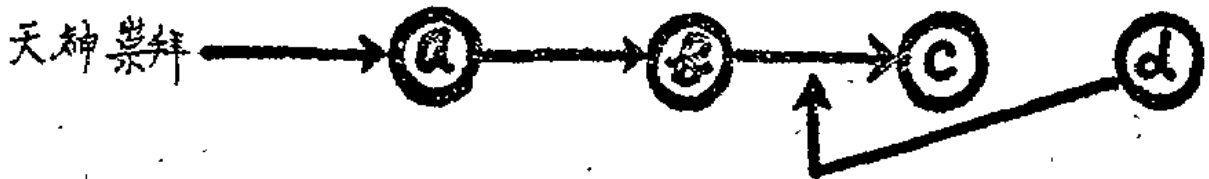
以上 四個의 要素로 分析된다. 그리하여 檀君이 古朝鮮의 始祖가 되기까지는 天神인 桓因의 庶子 桓雄이 太白山頂에 下降하여 在世理化한 後 熊女와의 사이에서 檀君이 出生했기 때문에 비로소 人間인 檀君이 古朝鮮이라는 人間의 國家를 建國했다는 것이므로 여기에는 天神崇拜思想이 이 神話의 基本要素가 된다. 卽 이 神話에 依하면 古朝鮮의 建國이 最初 人間 發生으로부터 全然 天神의 作業에 依한 것이 되기 때문이다. 다만 이 神話中 前記 ㉢要項의 桓雄과 熊女 사이에서 檀君이 出生하였다는 部分으로 因해 檀君神話의 全體 焦點을 여기에 두어 解釋한 例⁽²⁾도 있으나 이 ㉢의 要項은 後期的으로 添加된 것이기 때문에 이것이 檀君神話의 全體 焦點이 될 수는 없다(後論參照). 그러므로 오늘날 우리가 文獻을 通해 찾아볼 수 있는 檀君神話는 그 原型으로부터 記錄 定着되

2. 金載元博士는 그의 著 '檀君神話의 新研究'에서 檀君이 熊女의 몸에서 낳았다는 것을 檀君神話의 全體의 焦點으로 보고, 中國의 山東省 嘉祥縣에 있는 武氏祠의 畫像石에 새겨 있는 그림과 比較하여 檀君神話의 淵源을 여기서 찾아보려고 했다. 그러나 熊女가 檀君을 낳았다는 部分은 本稿에서 指摘하는 바와 같이 이 神話의 形成過程에 있어서 後期的으로 添加 潤色된 것이므로 이 部分이 檀君神話의 全體의 焦點이 될 수는 없다.

기까지의 口傳過程에서 많은 潤色이 加해졌다는 것을 생각해야 되기 때문에 檀君神話의 原型은 叙上한 ㉠要項을 除外한 ㉡, ㉢, ㉣의 三個 要項으로서 이 神話의 原型的 構成要素는 역시 前記

- ㉠天神 下降
- ㉡天神的 人間 教化(救濟)
- ㉢人間的 神格化

以上 三個 要素가 된다. 그리하여 이 神話의 出發이 天神崇拜의 ㉠要素(天神 下降)로서 餘他の ㉡, ㉢, ㉣의 要素는 모두 天神이 下降함으로써 비로소 시작되는 ㉠를 原因으로 한 結果的 現象이 되기 때문에 ㉠의 要素가 이 神話의 基本要素가 된다. 그리하여 이 神話의 形成的 進行의



로 되는데 여기서 ㉡, ㉢, ㉣가 檀君의 出生 開國의 原因으로서 檀君의 出生과 古朝鮮 開國過程이 叙述되었으면 그것으로서 檀君에 關한 이 神話的 記錄은 使命을 다하는 것인데 굳이 ㉣의 要素가 있어가지고 檀君이 阿斯達에 숨어서 山神이 되었다는 것은 이 神話의 構成上으로 보아 하나의 枝葉的 部分으로 밖에 보이지 않는데 檀君神話에서 이와같이 枝葉的 部分이 되는 ㉣의 要素가 檀君神話 속에 굳이 그대로 있다는 것은 그 原因이 叙上한 ㉠→㉡→㉢ 形態의 어떤 神話的 原型에 ㉣의 要素가 添加 潤色되었기 때문에 그 原型的 形態가 溶解되지 않은 채 그대로 潤色되어 ㉣의 要素가 남아 있는 것이라 보아저므로 檀君神話의 神話的 原型은 ㉠→㉡→㉢의 進行形態였다는 것을 말해 주는 것이다.

한편 檀君神話에서 이와같은 ㉠→㉡→㉢의 原型的 形態의 進行은 ① 神의 人格化 出生動機—②人間 教化(救濟)—③神으로 坐定하는 神話的 構成인 것인데, 이와같은 構成形態는 叙事的 構成의 長篇 巫歌에서 一般的으로 나타나는 形態이다. 卽 濟州島 巫歌의 '초공本' '아공本' '삼공本' '門前本' '할망本' '七星本' '지장本' '저승本' '맹갈本' '체사

本' '天地王本' '세경本' 등의 본풀이와 각 등네 神堂의 '本鄕풀이' 그리고 咸鏡道地方 巫歌 '지적굿' '성주굿' '치원대 양산복' '충열굿' '동갑적계' '궁상이굿' '오기풀이' '도량선비' '진가장굿' 嶺東地方의 '시존굿' (시중굿·세존굿), '손님풀이' '심청굿' (봉사굿)' 이 外로 尙罷道地方의 '바리데기', 慶尙道地方의 '비리데기', 京畿道地方의 '바리公主' 등의 巫歌와 各地方 성주맞이 굿에서 성주奉安時에 口誦되는 성주풀이 類의 성주巫歌 등이 巫神의 來歷譚을 口誦하는 것으로서 檀君神話의 ㉠→㉢→㉣의 原型的 形態와 神話的 構成이 同一하다. 이 中에서도 特히 성주풀이 類의 성주巫歌가 天神이 地上에 下降하여 人間에게 집을 지어 주고 나서 성주神으로 坐定했다는 것으로 檀君神話의 原型的 形態와 形態上으로 同一할 뿐만 아니라 그 內容이 또한 酷似하므로 이 兩者를 比較해 보기로 한다.

2. 성주巫歌의 類型

먼저 성주맞이굿에서 성주神의 來歷譚이 口誦되는 巫歌의 줄거리부터 들어보기로 한다.

慶南 東萊地方의 '성주풀이' 줄거리는 다음과 같다.

성주父親은 天宮大王이고, 성주 母親은 玉眞夫人인데, 그들은 39歲가 되도록 無子하여 佛前에 致誠을 드려서 兜率天宮之王의 집지로 生男했는데, 이름을 安心國이라 짓고, 別號를 成造氏라 했다. 이 安心國은 자라면서 날로 聰明했는데 15歲가 되어 하루는 地下國(地上界)을 내려다 보며 살펴보니 人間들이 집이 없어서 酷寒 酷暑에 고생이 막심한 것을 보고 하늘에서 내려가 空山에서 나무를 베어 人間들에게 집을 지어 주려고 했으나 山神, 堂山국수 지키는 나무라 벨 수가 없어 뜻을 이루지 못했다. 그리하여 帝釋宮에 下教하여 솔씨 서말 닷되 칠흙 오작을 許給하여 山에다 솔씨를 심고 다시 하늘로 올라갔다. 安心國은 18歲가 되어 皇輝宮 公主인 桂花와 結婚하자마자 奸臣들의 謀略으로 無人孤島에 定配되어 數年을 고생하고 다시 돌아와 天界의 王位를 받아 執政하는 동안 五男 五女를 두게 되었는데, 七十歲가 될 어느날 地上에다 집어 든

솔이 생각나서 男女 十子息을 거느리고 下降한다. 그동안 심어 둔 소나무는 아름드리가 되도록 무성했다. 그러나 그 나무를 벨 연장이 없어 十子息을 거느리고 시냇가에 나가 함박과 쪽박으로 쇠를 일였으나 沙鐵이라 못쓰고 두번째 다시 쇠를 일어 상쇠(上鐵) 五斗, 중쇠(中鐵) 五斗, 하쇠(下鐵) 五斗, 도합 十五斗를 일어, 풀무를 차려서 도끼, 끌, 칼, 송곳, 대패, 평이, 호미, 낫 등의 온갖 연장을 만들어, 各各 그 用處를 마련히 나무를 베어 人間들에게 집을 지어 주고 또 福을 주었다. 그리하여 安心國은 入住 성주가 되고 그 夫人은 몸주 성주가 되고 아들 다섯은 五土之神으로 마련하되, 딸 다섯은 五方夫人이 되었다.⁽³⁾

다음 安東地方의 '성주드리는 말문'의 줄거리는, 성주神이 원래 天上의 明德帝釋宮에서 태어나 地上으로 定配되어 人間들에게 집을 지어주고 나서 성주神이 되었다. 그리고 역시 하늘에서 定配되어 地上으로 내려온 玉女(玉皇仙女) 三人을 아내로 맞아 和樂하게 잘 살면서 人間들에게 福을 주고 災厄을 막아준다는 內容이다.⁽⁴⁾

서울地方의 '성주본가' 줄거리는 天下宮(天界) 一千欄干樓閣이 바람에 쓰러져 地下宮(地上)에 사는 황우량씨는 大木수가 徵發되어 하늘로 올라간다. 그 後 소진량이란 邪惡한 者가 황우량씨의 夫人을 拉致해 간다. 황우량씨는 天界에서 꿈자리가 사나워 一千欄干樓閣 補修工事を 부랴부랴 해치우고 옛집으로 내려와 보니 夫人이 없어 소진량을 찾아서 夫人을 다시 찾고 그 復讐로 소진량은 길가의 서낭으로 만들어 '오가는 사람들의 더러운 침을 닦게 하고, 그들 夫婦는 잘 살다가 황우량씨는 성주神이 되고, 부인은 地神이 되었다는 內容이다.⁽⁵⁾ 그런데 이 巫歌는 성주님의 本이 天下宮(天界)이라 해놓고, 天下宮의 大木神과 地下宮의 지탈부인이 결혼하여 玉童子를 하나 낳았다고 해놓고 나서 곧 황우량씨

3. 孫 晉泰 : 朝鮮神歌遺篇, 郷土研究社, (東京, 1930), 所收의 '성주풀이'.

4. 1965. 5. 19, 慶北安東市 東門洞 134番地 居住, 男巫 宋喜植(72歲)氏 口誦의 巫歌 '성주드리는 말문'.

5. 赤松智城·秋葉 隆 : 朝鮮巫俗の研究 上卷(大阪屋號春店, 서울, 1937) 所收의 '성주本歌'.

의 이야기가 나오는데 이야기가 連關되지 않는 點으로 보아 황우량씨의 이야기 部分이 挿入되면서 원래의 성주巫歌 原型이 喪失된 것이라 생각되나, 성주神의 本을 天下宮이라 前提하여 叙述되고 황우량씨의 이야기에서도 天界往來의 要素로 보아 황우량씨가 성주神이 되었다고 했으니 성주神의 天界 下降 要素만은 틀림이 없다.

다음 咸興地方 '성주굿'은 성주맞이 굿에서 口誦되는 것이 아니고, 一般的인 굿 祭次의 하나로 들어가는 것이나 성주神의 來歷을 叙述하는 것이니 그 즐거리를 들어보기로 한다. 天上에 居하는 神僧이 地上의 '아홉방세주애기'라는 處女와 하룻밤을 자고 떠나간 뒤 孕胎하여 三兄弟를 낳았는데, 그 三兄弟가 커서 아버지를 찾아가자 生計方法으로 이 三兄弟를 三佛帝釋이 되어 굿을 받아먹게 結지하고 그들의 어머니인 '아홉방세주애기'는 성주神으로 結지하여 人間事를 보살펴주게 했다는 內容인데,⁶⁾ 여기에는 中間에 몇 개의 다른 이야기가 挿入된다. 이 巫歌 역시 '아홉방세주애기'의 이야기가 들어가 성주巫歌의 原型이 喪失되고 그 原型의 殘骸로 天界와 성주神化의 要素만 남아 있는 것이라 보아진다.

위에서 그 즐거리를 例示한 몇몇 성주 巫歌는 그것이 巫殞들의 입을 통해 口碑傳承되어 오고 있는 것이기 때문에 이 巫歌가 傳承되는 그 社會의 文化的 環境條件에 따라 隨時로 潤色되어 온 것이므로 佛敎·道敎的인 要素가 많이 添加 潤色되는 한편 다른 說話 部分이 挿入되어 融合된 것이라 보아진다. 比較的 성주神의 來歷譚을 確實히 保存하고 있는 것으로 보이는 前記 東萊地方의 '성주풀이'에도 佛敎·道敎的 潤色의 述語가 많이 나오며, 安心國이 結婚 後에 奸臣들의 謀略으로 無人孤島에 定配되어 죽을 苦生을 겪었다는 場面은 역시 성주巫歌의 原型에 挿入된 說話 部分으로 보인다. 反面에 前記 '성주本歌' 경우는 '황우량씨' 이야기 部分의 挿入 擴張으로 因해 성주神의 來歷에서 必히 있어야

6. 1965. 12. 10, 서울 南昌洞 居住(前居住地 咸南 咸興) 女巫 李氏(64歲) 口誦 巫歌 '성주굿'.

하는 집짓는 過程이 脫落된 것이고 그 反對로 ‘황제놀이’와 같은 경우는 집짓는 建築過程만이 集中的으로 叙述되어 성주神의 出現, 坐定 部分이 脫落된 것으로 보이는데 이러한 現象은 모두 口에서 口로 傳承되는 口傳的 流動性에 그 原因이 있는 것이라 보아진다. 그리하여 潤色, 挿入, 脫落 等の 變形 以前의 성주巫歌 原型을 現今엔 찾아보기 어려우나 叙上한 성주巫歌에서 共通적으로 나타나는 것은 人間이 原來는 집이 없었는데 하늘에서 天神이 내려와서 집짓는 法을 마련해 人間들을 보살펴 주고 난 다음 天神이 家宅神으로 入住하여 성주神이 되었다는 要旨이다. 그러므로 이 성주巫歌를 要項別로 간추려 보면

- ①人間을 爲해 天神 下降,
- ②下降한 天神이 집 없는 人間들에게 最初로 집짓는 法을 마련해 주는 人間 救濟(教化),
- ③下降한 天神이 집을 지어 人間을 教化·救濟시킨 다음 家宅神으로 坐定한 성주神化

의 三個 要項으로 간추려져 이 성주巫歌의 構成要素가.

- ㉑ 天神 下降
- ㉒ 天神의 人間 救濟(教化)
- ㉓ 人間(人間으로 現世에 出現한 天神)의 성주神化—神格 還元

以上 三個要素로 分析된다. 그리하여 성주巫歌의 形成的 進行이

天神崇拜→㉑要素→㉒要素→㉓要素

로서 ㉑要素의 天神 下降을 原因으로 하여 ㉒, ㉓要素가 附隨된 結果的 現象이니 성주巫歌의 基本要素는 天神崇拜思想이다.

3. 比 較

以上으로 檀君神話와 성주巫歌는 그 形成動機가 天神崇拜로서 一致되고 또한 그 神話的 構成要素가 叙上한 바와 같이

檀君神話—성주巫歌

(原型的形態)

㉑要素=㉒要素：天神 下降

⑥要素=㊸要素：下降한 天神의 人間 教化 救濟

㉑要素=㉒要素：下降한 天神(人格的)의 變形
神化 還元の 坐定

으로서 一致되며 그 形成的 進行이

神話的 行程 神話	天神崇拜	天神下降	天神과 人間 教化·救濟	天神(人格的)의 變形 神化
檀君神話	Motive	a	b	d → c
성주巫歌	"	가	나	다
	"	第一段階	第二段階	第三段階 第四段階

로 되어 역시 兩者의 形成的 進行이 一致된다. 그리하여 지금까지 檢討
해 본 兩者에 對한 것을 綜合的으로 比較해 보면 다음과 같다.

	檀君神話	성주巫歌
動機	天神崇拜	天神崇拜
進行 (業績)	1. 天神 下降(人間을 爲해서) 2. 下降한 天神이 人間 教化 救濟 3. 下降한 天神과 熊女 사이에서 檀君 出生, 古朝鮮 開國	①天神 下降(人間을 爲해서) ②下降한 天神이 人間 教化 救濟
結末	檀君의 山神化 還元 (天神의 還元 坐定)	下降한 天神의 성주神化 還元 (天神의 還元 坐定)

으로서 檀君神話와 성주巫歌는 動機, 進行, 結末이 서로 같아서 어느
모로 보나 이 兩者는 天神崇拜를 契機로 하여 形成된 同系의 神話라는
것이 立證된다. 그러므로 檀君神話는 敘事的 構成의 巫歌에서 公式的으
로 나타나는 ①巫神의 人格化 出生—②人間 教化(救濟)—③巫神으로 坐
定하는 一般的 形態와 同一한 形態이고, 더구나 성주巫歌와 神話的 構
成要素까지 一致되며 檀君神話가 記錄 定着되기 以前, 口傳過程에 있어
서의 原型的 形態는 古代에 天神께 祭할 때 司祭者에 依해서 天神을 讚
揚하기 爲해 口誦되던 呪歌로서의 巫歌였을 것이라 보아진다.

Ⅲ. 檀君神話가 巫歌에서 轉成된 過程

1. 檀君神話의 發生契機

檀君神話와 嶺南巫歌의 類型的 比較 結果로 檀君神話가 記錄 定着되기 以前의 原型的 形態는 巫歌였을 것이라는 見解를 提示했다. 그렇다면 檀君神話가 어떻게 하여 巫歌에서 轉成하게 되었느냐 하는 그 轉成 過程이 더 밝혀져야 하겠는데, 이와같은 問題는 곧 檀君神話가 어떻게 해서 形成되었느냐 하는 問題가 되는 것이다.

三國遺事에 收錄된 檀君神話는 ‘古記云…’하여 ‘古記’에서 引用하였다 했고, 帝王韻記에 收錄된 檀君神話는 ‘本紀曰…’하여 ‘本紀’에서 引用하였다고 했다. 그렇다면 여기서 檀君神話의 出典이라 한 ‘古記’나 ‘本紀’라는 것이 무엇인가 먼저 알아보아야 할 일이다. 金廷鶴교수는 ‘古記’引用文中에 唐堯를 唐高라 하고 周武王을 周虎王이라 한 것으로 미루어 보아 前者는 高麗 第三代 定宗(946~949)의 諱 堯를 避한 것이고, 後者는 第二代 惠宗(944~945)의 諱 武를 避하여 같은 뜻의 文字로 바꿔 쓴 것이라 하여 이 ‘古記’는 高麗 初期 以後의 것 같으나 本來의 ‘古記’ 그것에 이와같이 御諱를 避하여 써어 있었던 것인지 或은 一然이 三國遺事에 ‘古記’를 引用할 때에 先王의 御諱를 避하여 改舊한 것인지 不明하다고 한 다음 만약 三國遺事에 引用된 ‘古記’의 避諱가 原文 그대로라면 이 ‘古記’의 成立年代는 高麗初期 以前의 것이라고 했으며,⁷⁾ 帝王韻記 註에 ‘本紀曰’하고 引用된 ‘本紀’라는 것은 舊 ‘三國史’에 ‘檀君本紀’란 篇目이 있었던 것을 金富軾이 三國史記를 쓸 때 削除한 것이라고 했다.⁸⁾ 그러나 ‘古記云…’하여 檀君에 關한 神話的 記錄의 下半部에 가서 ‘…以唐高即位五十年庚寅…’, ‘…周虎王即位己卯…’하는 句節은 檀君이 阿斯達에 다시 숨어 山神이 되었다는 ‘古記云……

7. 金廷鶴：“檀君神話와 토오데미즘”(歷史學報 第七輯, 歷史學會, 서울, 1954) p. 277.

8. 金廷鶴：前揭 論文, pp. 278~279.

後還隱於阿斯達 爲山神 壽一千九百八歲'라는 그 神話的 事件 속에 後期的으로 添加된 것이기 때문에 이 唐高나 周虎王等の 避諱 事實만으로 해서 이것을 根據로 '古記'라는 것을 高麗初期 以前의 어떤 文獻이라 確信할 수는 없다. 또 '本紀'나 '檀君本紀'라는 것도 舊 '三國史'에 한 篇目으로 있었느냐는 問題는 舊 '三國史'를 確認해 볼 수 없는 限 역시 確信할 수 없는 問題다. 여기에 접쳐 疑問으로 남는 또 하나의 問題는 三國遺事와 거의 같은 무렵에 써진 帝王韻記에는 檀君에 關한 記錄의 出典이 前者는 '古記'라 했는데 後者는 '本紀'라 하여 一定치 않은 點이다. '本紀'類를 一然이 通稱的으로 '古記'라 했을 것이라고 보기에 는 이들 兩者를 出典으로 하여 나타난 內容上의 差異가 있어서 역시 成立될 수 없는 事實이다. 이와같이 그 出典과 內容上의 流動性으로 보아 '古記'나 '本紀'類가 實在的 文獻이었다기보다는 口傳되는 神話 속에서 '옛날 冊에 依하면 이런 史實이 있었다...'라고 하던 것을 後代에 와서 檀君神話의 事件을 史實化하려는 데서, 叙上한 句節로 因해 '古記云...' '本紀曰...'하게 된 것이 아니었다 하는 問題도 일단 疑問에 붙여 생각해 볼 수 있다. 그러므로 이와같은 檀君神話의 出典問題는 出典 그 自體의 考證만으로 檀君神話의 形成問題가 究明되는 것이 아니기 때문에, 記錄定着 以前의 流傳的 口傳過程에서 檀君神話의 發生·形成 關係가 究明되면 그 出典問題도 스스로 解決될 것이다.

그렇다면 檀君神話는 어떻게 해서 形成된 것인가 그 發生問題부터 檢討해 보고자 한다.

前章에서 밝힌 바와 같이 檀君神話의 構成要素가

㉑天神 下降

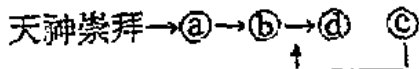
㉒天神的 人間 教化(救濟)

㉓곰 Totemism(檀君出生 開國)

㉔人間(檀君)의 神化坐定

으로 分析되어 이 神話가 天神下降의 ㉑要素를 原因으로 하여 ㉒, ㉓, ㉔의 要素가 ㉑要素에 附隨된 結果的 現象이므로 天神崇拜思想이 이 神話

의 基本要素가 되어 檀君神話의 形成的 進行이



로 되어 天神崇拜가 檀君神話 形成의 motive가 된다. 그러므로 檀君神話가 아득한 古代에 民衆들 속에서 自然發生하였다는 막연한 偶然性보다는 天神崇拜라는 天神信仰儀式을 契機로 하여 發生된 것이라 생각된다. 여기서 말하는 天神信仰儀式이란 곧 人智가 未開했던 古代社會에 있어서 人間의 所望을 天神께 祈願했던 部族 共同信仰의 祭天儀式이었으니, 이와같은 天神信仰은 三國志 東夷傳이나 後漢書 等の 文獻에 記錄⁹⁾으로 傳하여 잘 알 수 있는 일이다. 따라서 祭天時에는 人間의 所望을 天神께 告하고, 이 目的을 達成하기 爲하여 天神의 恩德을 讚揚하는 言語가 必히 있었을 것이니, 이 天神 讚頌의 言語가 神秘的 呪術性을 갖게 되어 集積되고 洗練化하면서 後에 天神을 爲한 一定한 形態의 呪術的 讚歌가 形成되었을 것이므로, 天神崇拜를 motive로 하여 形成된 檀君神話는 어디까지나 그 motive가 天神信仰을 前提로 한 信仰的 所産의 것이기 때문에 이와같은 檀君神話의 發生的 起源은 叙上한 祭天의 呪術的 讚歌라 생각된다. 그러나 文獻에 記錄된 檀君神話가 呪術的 形態의 것이 아니기 때문에 이와같은 祭天의 呪術的 讚歌에서 곧바로 傳承되었다는 말이 아니라 오랜 時間 속에서 많은 潤色, 變化轉成의 過程을 거쳐 檀君神話가 形成되었을 것이므로 그 轉成過程은 다음과 같다.

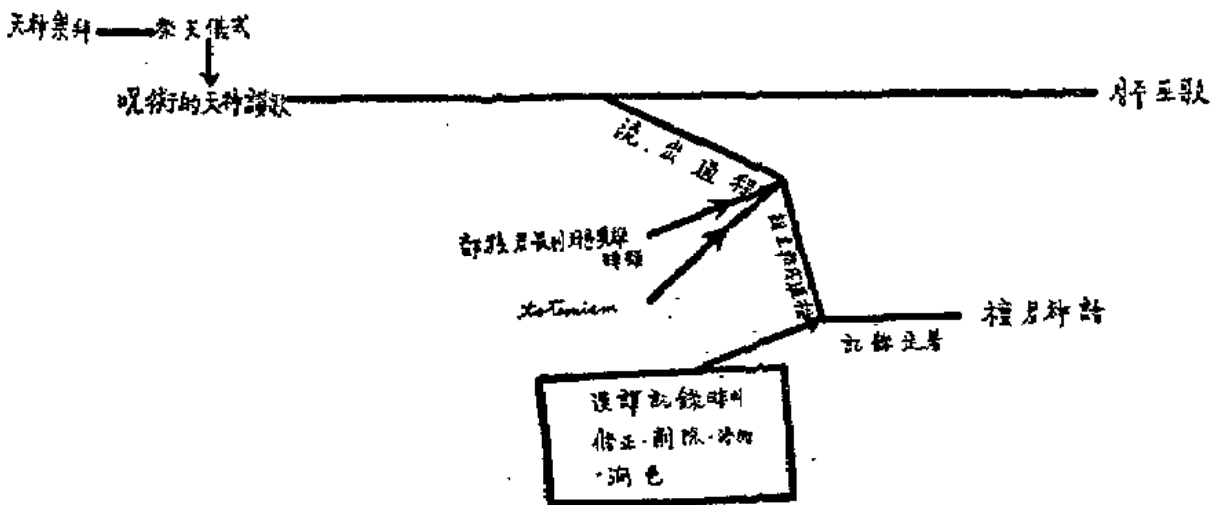
2. 轉成 定着 過程

앞에서 밝힌 바와 같이 檀君神話와 성주巫歌는 그 形成動機가 天神崇拜로서 一致되고 또한 神話的 構成要素, 形態가 一致되어 同系의 神話이므로, 古代 祭天의 呪術的 讚歌가 信仰을 中心으로 司祭者들에 의해 口傳되어 오다가 中間에 그 天神의 讚歌 story가 流出되어 民族的 國祖

9. 夫餘의 '以啟正月祭天 國中大會 連日飲食歌舞……行道晝夜 無老幼皆歌 通日盛不絕……'(三國志 東夷傳). '以臘月祭天大會 連日飲食歌舞……'(後漢書 東夷傳) 濊의 '常用十月祭天 晝夜飲酒歌舞'(三國志 東夷傳)

神話 形態의 檀君神話로 轉成 記錄 定着되고 그 原流는 계속 祭天의 司祭者 系統을 이어 信仰性을 固守하면서 口傳되어 온 것이 성주巫歌라 생각된다.

그러므로 前言한 바 있는 祭天의 呪術的 讚歌가 성주巫歌의 原初的 形態로 보아진다. 이 過程을 便宜上 圖示해 보면 다음과 같다.



指紋探察器(Fingerprint kit)

그러나 檀君神話의 叙上한 轉成過程이 究明되기 爲해서는,

첫째 部族 共同의 祭天儀式에서 司祭者에 依해 天神의 恩德을 讚頌하기 爲하여 불리지던 呪術的 讚歌가 오늘날에는 어찌서 個別的인 家宅神 信仰의 성주巫歌로 되었느냐 하는 問題로서 成주巫歌가 果然 祭天時의 呪術的 讚歌 系統의 原流냐는 것과,

둘째로는 이와같은 祭天時의 呪術的 讚歌의 原流로부터 流出된 原因과 그 過程,

셋째는 桓雄과 熊女의 사이에서 檀君이 出生하였다는 곧 totemism 要素가 添加된 原因과 그 添加 過程,

네째로 이와같은 神話의 史實化 記錄 原因, 等の 問題가 더 밝혀져야 한다.

첫째의 問題點으로서 部族 共同의 祭天儀式에서 司祭者에 依해 불리진 呪術的 讚歌가 後代에 와서 個別的 家宅神 信仰의 成주巫歌로 된 原因을 다음과 같이 본다. 記錄上에 보이는 古代 部族社會의 祭天儀式이

正月, 五月, 十月에 行해졌는데,⁽¹⁰⁾ 오늘날 우리가 目擊할 수 있는 ‘성주밭이’나 ‘성주맞이’의 성주神에 對한 信仰儀式의 時期가 가을로서 대개 陰十月이 되며, 또 성주神을 對象으로 儀式을 올리는 告祀가 陰十月 달에 行해지고, 또 一年間의 家內 平安과 祈福을 爲해 성주神을 對象으로 行해지는 安宅이 集中的으로 正初에 行해지며, 散發的으로는 경우에 따라 春秋로 하는 例도 있다는 點으로 보아, 성주神에 對한 以上과 같은 儀式은 時期的으로 記錄上에 傳하는 古代祭天儀式의 時期와 一致된다. 그리고 성주巫歌의 內容이 성주神의 本을 攄다고 하여 성주神이 天界로부터 下降하는 天神的 要素는 앞에서 累累히 言及되어 再論을 要치 않는다 할지라도 성주巫歌의 內容이 天神의 下降으로부터 시작하여 天神의 人間救濟 業積을 讚頌하는 呪術的 讚歌라는 點을 들 수 있고, 또 이 儀式의 性格上으로 보아, 古代의 祭天儀式이 前記한 바와 같이 ‘國中大會 連日飲食歌舞’ ‘晝夜飲酒歌舞’로 慶事的 信仰儀式이었는데, 現今의 성주굿이 喜事의 信仰儀式으로 性格上의 一致點이 있다. 卽 巫儀式을 大別하여 亡人의 樂地往生을 위한 것과 生人의 所望을 위한 것으로 나누고, 다시 後者를 細分하여 祈福을 爲한 재수굿과 治病, 祈子 等の 雜多한 所望을 一括해서 其他의 것으로 볼 때, 祈福을 爲한 喜事의 재수굿을 忠淸道 全羅道 等地에서는 성주굿이라고 한다. 그러므로 이와 같은 現象은 古代部族社會에 있어서 共同農耕生活과 關係되는 部族 共同의 祭天儀式이 後代로 내려오면서 土地의 個別所有 形態로 分化 發展되어 古代의 共同經濟生活에서 個別的 家族單位의 個人經濟生活로 그 生活體制가 바뀌지자 信仰에 있어서도 古代 部族共同의 祭天信仰이 家族單位의 個人的 守護信仰으로 역시 分化되어 民間生活과 가장 密接한 家宅의 성주信仰으로 轉形되었기 때문에 그 殘骸가 성주信仰의 底流가 되고 있는 것이라 본다. 성주神을 民間에서 最高의 神으로 家屋의 聖所인

10. ‘夫餘以殷正月祭天’ (三國志 東夷傳) ‘馬韓常以五月下種訖 祭鬼神…十月農功畢 亦復如之信鬼神…’ (三國志 東夷傳) ‘濊常用十月祭天…’ (後漢書 東夷傳).

大廳⁽¹¹⁾ 上樑木 바로 밑에 奉安하고서 茶禮에 祖上床과 함께 성주床을 차려 놓으며, 告祈나 安宅에 있어서도 성주神을 對象으로 祭를 行하는 理由가 단순히 성주가 집임자라는 家宅神 信仰의 意義에서만이 아니라, 叙上한 部族集團의 生計的 農耕儀禮와 直結된 祭天信仰이 後代에 와서 個人的인 民間의 성주信仰으로 轉形된 것이기 때문에 그 遺俗으로서 역시 오늘날에도 農業이 主가 되는 民間들의 生活에 있어서 農耕儀禮的인 生計的 性格⁽¹²⁾으로 因해 성주神이 最高의 家宅神으로 奉仕되는 것이라 생각된다. 그러므로 前章에서 밝힌 바와 같이 성주巫歌가 天神信仰을 前提로 해서 形成된 것이라는 點에서 볼 때, 이 巫歌는 古代 祭天信仰儀式을 통해 司祭者들에 依해서 形成된 天神에 對한 呪術的 讚歌가 叙上한 理由로 後代에 와서 神格의 變形과 信仰의 轉形으로 因해 古代 祭天의 司祭者 系統을 이어서 傳承되는 巫覡들에 依하여 修整된 것이니, 이 祭天의 呪術的 讚歌가 傳承되는 社會의 文化的 環境條件에 따라 隨時로 修整 潤色되어 온 것이므로, 성주巫歌가 그 原流라 생각된다.

다음은 둘째의 問題點으로서, 이와같은 祭天의 呪術的 讚歌가 流出된 原因과 그 過程은 다음과 같다.

原始社會로 올라갈수록 人智가 未開하여 人間의 生活을 神이 主管하는 것이라 믿어 生活 一切를 呪術的 信仰에 依存해 解決하려 했던 것이

11. 大廳은 여름에 서늘한 잠자리나 休息場所로도 쓰이지만 祖上의 祭祀時에는 祭儀場所가 된다. 1967. 6. 24. 京畿道楊州郡漢金面金谷里 居住 洪淳馥(男 85歲)翁의 말에 依하면, 祭祀는 반드시 大廳에서 지내야 하기 때문에 방에서는 지내지 않는다고 한다. 또 忠南 瑞山地方의 경우를 보면, 아무런 추운 겨울이라도 祭祀는 꼭 大廳에서 지낸다. 이런 點으로 보아 大廳이 祭場으로서의 淨潔한 聖所임을 알 수 있다.
12. 성주神信仰의 農耕儀禮的 性格의 要素는 ‘성주밭이’(성주奉安儀式)에서 白紙에 물을 추겨 그 안에 실과 돈을 넣어 둥쳐서 大廳의 上樑대 밑에 붙이면 이것이 성주(성주神의 神體)가 되는데, 여기에 巫覡가 쌀을 뿌리며 ‘千石 萬石 불러 줍소사’라고 하는 것과, 또 한 例를 보던 忠南瑞山地方에서는 살던 집에서 이사를 할 때는 성주를 떼어 ‘동자동이’(밥해 먹는 쌀을 넣어 두는 동이) 속에 넣어서 뚜껑으로 덮어 가지고 나가 불사른다는 點 등으로 보아 성주神이 쌀과 關聯되는 것이니, 이것은 農耕的 要素의 것으로 보아지는 한편 農耕儀禮的 信仰 習俗이라 생각된다.

므로 우리나라 古代 祭天信仰儀式도 이와같은 呪術的 信仰儀式이었을 것이다. 그렇기 때문에 祭天의 司祭者는 곧 部族의 運命이 左右되는 呪術的 儀式을 執行하는 呪術의 權能者로서 神聖, 敬畏視되어 特殊한 位置에 있었을 것이다. 社會의 進化的 立場에서 他 未開民族과 比較해 볼 때, Melanesia 土人, 東아프리카의 Wambugwe族, Wataturu族 등의 例도 部族의 酋長들이 呪術的 司祭者로서의 特別階級으로 政治的 權力을 갖는다.¹³⁾ 이와같은 例를 들어 Frazer는 全世界的으로 古代의 王은 原始 社會의 呪術者나 呪醫의 直系의 後繼者로서 呪術儀式의 執行權을 갖고 權力과 富를 蓄積하여 王으로 發展할 수 있었을 것이라는 見解까지 披瀝한 바 있다.¹⁴⁾ 그러므로 祭天의 司祭者는 司祭와 政治가 未分化된 當時의 祭政者로서 特殊層의 權力者였을 것이다. 그리하여 一般的인 部族 成員들과는 根本적으로 隔離되어 特殊한 環境 속에서 生活해야 되었기 때문에 역시 一般的인 部族 成員들과는 日常生活上의 接觸이 드물었을 것이니, 年中行事로 舉行되는 祭天의 信仰儀式에서 天神을 위한 呪術的 讚歌로 불려지던 이와같은 讚歌 story가 一般的 部族 成員層 속으로 流出될 可能性이 稀薄했을 것이고 時間의 흐름을 따라 祭天의 信仰儀式이 反復되는 동안 繼承되는 司祭者들의 天界에 對한 神祕的 想像力이 擴大되어 地上의 人間界와 連絡되었을 것이므로 司祭者層 以外의 一般的인 外界의 思考가 未 介入되지 않아 純粹性을 간직한 채 司祭者層에 依해서만 口碑傳承되었을 것이다. 그러다가 後代로 내려와 祭政이 分離되어 司祭者 階級이 沒落하여 司祭의 神事가 그들의 生計的 方便으로 職業化해서 民間層과의 接觸이 잦아져 祭天의 讚歌 story가 自然 民間層으로 流出되었을 것이다. 그리하여 그 祭天讚歌 自體에도 民間層과의 接觸으로 因해 一般的인 外界의 思考가 添加되면서 後에는 巷間의 說話的 要素가 插入, 潤色되어 變質되었을 것이며, 流出된 祭天讚歌는 巷間에서 口傳되는 동안 점차 民間層의 思考力과 文化的 環境條件에

13. 永橋卓介·內田元夫 譯：“呪術と宗教”(新撰書院, 東京, 1932) pp. 200~210.

14. 永橋卓介·內田元夫：前掲書, pp. 216~217.

따라 修整, 潤色되고 또 다른 民間 在來의 說話的 要素와 混淆, 融合되면서 本來의 信仰性을 止揚하였을 것이니 여기엔 民間의 素朴한 原始的 藝術心性이 作用되기 때문이다.

다음은 前記 세계의 問題點으로서, 桓雄과 熊女 사이에서 檀君이 出生하였다는 곧 totemism 要素가 添加된 原因과 그 過程은 다음과 같다.

檀君의 出生이 三國遺事에는

“...熊女者無與爲婚 故每於壇樹下呪願有孕 雄乃假化而婚之 孕生子 號曰壇君王儉...”

이라 하여 檀君이 熊女の 몸에서 낳았다고 했는데, 三國遺事와 거의 같은 무렵에 기록된 李承休의 帝王韻記 註에는 檀君의 出生이

“...令孫女飲藥成人身 與檀樹神婚而生男 名檀君...”

이라고 하여 上帝桓因의 庶子 雄이 下降해서 그의 孫女에게 藥을 먹여 人身이 되게 한 다음 檀樹神과 交婚시켜 檀君을 낳았다고 하였으니, 거의 같은 무렵에 써진 두 文獻에서도 檀君의 出生經緯가 이처럼 相異하여 統一性이 없다는 것은 이 檀君 出生의 totemism의 要素가 既存의 어떤 一定한 story에 後期的으로 添加되었기 때문이라고 생각된다. 即 前記 두 文獻에서 天帝 桓因의 庶子 雄이 貪求人世의 目的으로 下降하여 人間을 教化시켰다는 것과 檀君이 阿斯達에 들어가 山神이 되었다는 것이 一致되니, 이것은 앞에서 累累히 言及된 바와 같이 敘事的 巫歌에서 ①巫神의 人格化 現世 出生—②人間 救濟—③巫神으로 坐定하는 三段階的 形態와 形態上으로 一致되면서 特히 敘事的 성주巫歌와 그 神話的 構成 形態 要素가 一致되므로, 이 敘事的 성주巫歌의 原型인 祭天讚歌 story의 流出된 것이 檀君神話에서 神話的 原型이 되기 때문에 前記 두 文獻에서 一致되는 것이고, 그러면서도 檀君의 出生 經緯가 相異한 것은 여기에 後期的으로 添加 融合된 檀君 出生過程에 對한 totem의 流動性 때문이라고 보아야 하는데 이와같은 totemism의 介入原因이 流出된 祭天讚歌 story의 原型的인 것에 檀君이라는 한 個體가 添加 挿入되어 融合되기 爲한 媒介作用에 있는 것이라 생각된다. 그러나 totemism

의 介入이 어떤 目的意識에서 創作的으로 이루어진 것이 아니고 流出된 祭天讚歌 story가 民衆들 속에서 口傳되는 동안 그들이 가지고 있던 totemism과 또 檀君에 對한 이야기, 이들 三者가 그들의 思考, 世界觀에 依해 合流되면서 原始的 藝術心性의 作用으로 因하여 口傳되는 속에서 調和를 이루어 叙上한 三者의 既存資材가 하나로 建築된 것이라 생각된다. 그렇다면 여기서 말하는 '檀君에 對한 이야기'란 무엇이며, totemism의 介入過程과 totem的 差異란 어떠한 것이었겠느냐 하는 것이 더 밝혀져야 할 것이다.

먼저 檀君이라는 個體부터 살펴보기로 한다. 檀君神話中에는 桓雄이 太伯山頂의 '神壇樹下'에 下降하였다는 것과 熊女가 孕胎하기 爲해 '壇樹下'에서 祈願하였다는 '壇樹'의 대목이 있는데, 여기에 나타난 '壇樹'는 '박달나무'라는 '檀'의 誤字로서 '壇'이 아니라, 오늘날도 우리가 民間의 神堂信仰에서 볼 수 있는 山神堂, 극수堂 등과 같은 概念의 神堂으로서 그 祭壇이 되는 '壇'일 것이니, '壇樹'는 神堂의 神樹라는 말로서 檀君神話中의 이와같은 대목은 곧 古代에 있어서 神堂信仰 形態의 한 表現이 되는 것이라 보아진다. 한편 이와같은 대목이 帝王韻記에는 '神檀樹下', '檀樹下'로 記錄되었으나, 이것은 글자 그대로 '박달나무'라는 말이 아니라 역시 前者와 같은 뜻인 神堂의 神樹라는 말이니 神樹의 名稱이 具體적으로 나타난 例로서 박달나무를 神樹로 하는 神樹만의 神堂 形態인 것이라 보아진다. 이것은 檀樹가 天神 下降處가 되고 또 檀君을 낳게 한 呪力에서 잘 나타나 있는 것이니, 檀樹가 神堂의 神樹가 아니라면 박달나무라고 해서 理由없이 呪力이 賦與될 수는 없기 때문이다. 따라서 '壇樹', '檀樹'는 오늘날도 民間이 信仰하는 神堂의 形態가

①祭壇이나 堂집이 없이 '당나무'(堂樹)만을 神樹로 信仰하는 神樹만의 神堂 形態⁽¹⁵⁾

15. 拙稿: "韓國神堂研究"(국어국문학 제29號, 국어국문학회, 서울, 1965), p. 68. 神堂의 形態中 A. 平壇 參照.

②神樹에 祭壇이 複合된 神堂 形態⁽¹⁶⁾

③神樹에 堂집이 複合된 神堂 形態⁽¹⁷⁾

로 分類되어 神堂에는 必히 神樹가 隨伴되어서 神堂의 基本要素가 되며 神堂의 祭壇이나 堂집이 神樹로부터 出發한 後期的 形態⁽¹⁸⁾라는 點으로 보아 前記 ‘壇樹’는 叙上한 ②의 神堂 形態에, ‘檀樹’는 ①의 神堂 形態에 各各 該當하니, 이 兩者는 어느 것이나 神堂의 神樹로서 天神이 ‘神壇樹下’, ‘神檀樹下’에 下降하고, ‘壇樹下’에서 熊女가 孕胎하기를 祈願하고, ‘檀樹神’이 檀君을 낳게 하였다는 것은 모두 神堂信仰 形態인 것이므로 ‘壇樹下’는 곧 神堂의 神樹 밑의 祭壇이며 熊女는 孕胎하기 爲해 神堂에서 祈願하였다는 말이 된다. 그러므로 檀君神話가 이와같은 神堂信仰과 關係된 點으로 보아 三國遺事에 記錄된 ‘壇君’은 神堂의 祭壇—神壇에서 司祭하는 神堂의 司祭者 祭長이라는 말이 後代에 와서 記錄될 때 祭政이 未分化된 古代社會에 있어서 祭長이 部族의 政治權까지 가졌을 것이므로 그 祭政의 長이라는 말을 漢譯해서 ‘壇君王儉’이라 表記했을 것이고 帝王韻記에 記錄된 ‘檀君’은 叙上한 意味로 使用되는 祭政의 長이라는 말을 神話的 次元이 더 높은 檀樹神, 곧 神堂의 司祭者 祭長을 神格化한 堂神(檀樹神)으로 해서 역시 ‘檀君’으로 漢譯表記된 것이라 보아지니 ‘壇君’, ‘檀君’ 兩者는 다 神堂의 司祭者 祭長으로서 祭政의 長이라는 말이라 생각된다. 이런 緣由로 因해 檀君의 父 雄(三國遺事), 또는 外曾祖父 雄(帝王韻記)이 다 神堂의 神樹인 ‘神壇樹下’나 ‘神檀樹下’에 下降했다는 것과 역시 檀君을 낳기 爲해 神堂인 ‘壇樹下’에서 빌거나 堂神인 ‘檀樹神’이 檀君을 낳게 하였다는 神堂信仰 要素가 나타난 것이라 보아진다. 그러므로 檀君은 神堂의 祭長으로서 祭政을 兼한 祭政長이라 보아지는데 三國遺事에 ‘壽一千九百八歲’라 한 것을 보면 한 사람의 壽命이 이렇게 길 수는 없는 것이기 때

16. 前掲拙稿, p. 69, C. 常設壇 參照.

17. 前掲拙稿, p. 71, G. 堂집 參照.

18. 前掲拙稿, pp. 75~78, 神堂의 起源과 發展, 參照.

문에 檀君의 神話的 虛構性이 드러난다. 그러나 이것은 檀君을 特定의 一個人物로 보는 경우, 祭政長으로서의 檀君에 對한 神秘性의 誇長的 表現이라 解釋할 수 있겠고, 檀君을 祭長에 對한 一般의 名稱의 漢譯 表記로 볼 경우엔 祭政長들이 1908年間을 世襲해 왔다는 解釋이 되겠는데 이 壽命問題는 檀君神話가 形成되어 오랜 동안을 民衆들 속에서 口傳되다가 記錄 定着될 때 우리 말이 漢譯 表記되었다는 點에서 많은 修正과 變貌, 潤色을 考慮치 않을 수 없는 것이기 때문에 口傳過程과 定着過程上의 潤色으로 돌려 解釋할 수 밖에 없으니, 檀君이 神堂의 司祭者로서 祭政을 兼한 部族長이었을 것이라는 데에는 變動이 없다. 그러므로 앞에서 提起되었던 ‘檀君에 對한 이야기’란 司祭者인 部族長에 對한 神秘的인 英雄譚類의 이야기였을 것이고 이것이 民間에 流出된 祭天讚歌와 그들이 원래 가지고 있던 totemism과 合流되면서 口傳되는 동안 이 三者는 民間의 原始的 藝術心性에 依해 組立되었을 것이니 天神의 世界를 叙述하는 祭天讚歌 story와 祭政長인 部族長에 對한 現世的 이야기 사이에는 天神 對 人間이라는 次元的 距離가 있기 때문에 天神이 곧 바로 人間인 部族長이 되었다는 이야기로 進行될 수가 없을 뿐만 아니라 이 兩者의 이야기는 各各 別個의 것이기 때문에 이 兩者의 사이에 下降한 天神이 人間의 祖上인 곰과 交婚해서 部族長을 낳았다는 totemism의 人間出現의 이야기가 介入되어 兩者의 이야기를 聯結融合시킨 것이라 생각된다. 곰이 totem으로 崇拜되는 例는 오늘날도 Siberia 未開民族의 거의 全部가 곰을 totem으로 하며,⁽¹⁹⁾ ‘캄차탈 族’ ‘끼리약 族’은 熊祭를 行하고,⁽²⁰⁾ ‘소요드 人’과 韃靼人의 例는 곰이 옛날에는 사람이었기 때문에 곰의 고기를 먹지 않고 그들의 祈禱 속에서 곰을 祖上이라 부른다고⁽²¹⁾ 하는데, 우리나라에도 熊山, 熊島⁽²²⁾, 熊山神堂⁽²³⁾ 등의 地名,

19. 李弘植 譯：“西 亞諸民族의 原始宗教”(서울新聞社出版局, 1949), p. 76.

20. 李弘植 譯：前揭書, p. 78.

21. 同上, p. 76.

22. 忠南 瑞山郡 南面 八峰面 所在.

23. 前揭 拙稿：p. 71, 參照.

神堂名이 傳하고 있으니 이것은 古代에 木이 totem으로 崇拜되었던 그 殘骸라 보아진다. 한편 帝王韻記에는 檀君의 出生이 雄의 孫女와 檀樹神의 交婚으로 이루어진 것이라 하여 三國遺事의 檀君 出生 대목과 相異한데, 이 경우는 樹神과의 사이에서 檀君이 出生하였다는 것이니 樹木崇拜에 對한 totem的 思考로서 이런 點이 檀君出生에 對한 totem的 流動性인 것이다. 卽 樹木崇拜의 totem的 要素는 오늘날도 慶尙南北道 等地의 神堂信仰인 ‘골목이’(골매기) 信仰에서 찾아 볼 수 있다. 이 ‘골목이’는 盈德郡으로부터 蔚山郡에 이르는 太伯山脈 以東의 東海岸地帶에서 集中的으로 信仰되고 있는데, 그 形態는 堂집으로 된 것도 있으나²⁴⁾ 대개 古木 一本을 神體로 信仰하여 그 앞에 祭壇을 쌓고 每年 春秋 또는 年 三·四回 定期的으로 洞祭를 行하며 이 神樹로서의 古木을 神域 神堂으로 定하여 ‘골목님’, 또는 ‘골목이’, ‘골매기’, ‘골목’이라 부른다. 이 ‘골목이’ 神堂에 部落의 守護神으로 ‘골목이’ 神을 奉安했다 하여 이 神堂을 ‘골목이’ 또는 ‘골목님’이라 부르는데 여기서 奉安되는 神格은 部落을 創設한 祖上神으로서 個個의 ‘골목이’ 神이 各已 다른 姓氏를 가지고 있다. 그 例를 들어보면, 慶南 盈德郡 江口面 錦湖 一洞 所在 ‘골매기’ 神堂은 그 奉安神인 ‘골매기’가 ‘林氏터전, 李氏골매기’로서 林氏가 맨 처음에 이 部落을 創設하고, 그 後에 李氏가 들어와 살고 있다는 것인데, 現在 이 부락에는 林氏와 李氏가 門中을 이루고 살고 있다. 이런 경우 먼저 이곳에 들어와 部落을 創設한 姓氏가 ‘터전’(垆地—地神)이 되고 그보다 後에 들어온 姓氏가 ‘골매기’(部落守護의 防谷神이란 뜻)가 된다. 慶北 迎日郡 松罷面 地境里一區 所在 ‘골매기’ 神堂도 奉安神이 ‘嚴氏터전, 趙氏·崔氏골매기’로서 前例와 同一한 神格이다. 이와같은 ‘골목이’ 神의 神格은 前言한 ‘골목이’ 神堂의 分布地域에서 一律적으로 나타나는 形態이기 때문에 그 個個의 神格을 하나하나

24. ‘골목이’ 神堂의 形態中 堂집 形態의 것은 原來의 神樹만의 形態에서 後期的으로 여기에 堂집이 添加 發展되어 神의 住居를 의미하게 된 것이므로 그 原形的인 形態는 神樹의 樹木이다. 이런 例는 다른 神堂에서도 一般的으로 나타나는 形態이다(前揭 拙稿 參照).

전부 例擧할 수가 없어 그 한두 例로서 끌이고자 한다. 이렇게 ‘골목이’ 神에게 姓氏가 附與되고 古木의 樹木을 神體로 神聖視하여 部落創設의 祖上神으로 그 樹木(神樹)을 信仰하니, 여기서 樹木崇拜의 totem的 要素를 찾아 볼 수 있는 것이다.

이상으로 보아 檀君神話는 성주巫歌의 原型인 祭天讚歌 story가 民間으로 流出되어 여기에 司祭者인 部族長에 對한 이야기와 totemism이 合流해서 이야기를 만들고 이야기를 하고 싶어하는 民間의 原始的 藝術心性에 依해 이 三者가 組立 融合된 組立的 創作神話로 轉成된 것이라 보아진다. 그리하여 이 神話가 口傳되는 동안 天神下降의 要素로 因해 漸次 司祭者로서의 部族長에 對한 天孫的 誕生の 神話로 다듬어지면서 民間에 流傳되다가 漢字 傳來 以後에 비로소 記錄 定着되었을 것이니 우리의 土着語로 口傳되어 오던 이와같은 神話가 一旦 外來의 漢文으로 漢譯되었다는 點에서 여기에는 漢譯者의 主觀에 따라 漢文式의 修正, 添加 或은 削除 등의 많은 變化가 있었을 것이다. 三國遺事에는 天神을 桓因(謂帝)이라 하여 佛敎의 天帝 桓因으로 表記했고, 여기에 ‘謂帝釋’이라는 註까지 붙였는데, 이 桓因이 佛經에 나오는 ‘釋提桓因陀羅’라는 天帝 帝釋이다.⁽²⁵⁾ 帝王韻記에도 天神을 ‘桓因’이라 하여 佛敎式으로 表記되었다. 또 平壤城을 三國遺事에서 ‘今西京’이라 註했으니 만약 檀君神話의 出典이라는 ‘古記’가 있었다 하더라도 西京이라는 註는 一然에 依해 붙여진 것이 확실하므로 이와같은 類의 註釋 添加로 미루어 보아 이 記錄은 一然의 主觀的인 添加, 削除, 修正을 推測하지 않을 수 없다. 그러므로 檀君이 阿斯達에 들어가 山神이 되었다는 記錄에 이어

‘唐喪矩傳云……通典亦同此說’

이라는 部分이 檀君의 神話的 事件을 뒷 받침하는 歷史的 記事로 添加된 것이 확실한데, 이것은 一然이든 ‘古記’의 記錄者는 間에 記錄者의 主觀에 依해 神話에 後期的으로 添加 記錄된 部分이라는 데에는 疑心할 餘地가 없다. 이런 點으로 보아 檀君의 出生 年代를

25. 윤허용하 編: “佛敎辭典”(法通社, 1961), 帝釋條 參照.

‘…以唐高即位五十年庚寅…’

이라 한 것과, 또

‘…周虎王即位己卯封箕子於朝鮮 壇君乃移於藏唐京…’

등의 部分이 檀君神話의 原型的 事件의 中間 中間에 記錄者의 主觀으로 挿入 添加시켜 神話的 事件을 史實化하였다는 것을 알 수 있다. 따라서 帝王韻記 註에 ‘名檀君 據朝鮮之域爲王’이라 하고 나서

‘故尸羅 高禮 南北沃沮 東北扶餘 穢與貊 皆檀君之裔也…’

라 한 것도 神話 內容을 註釋으로 붙이면서 그 註釋 속에 이와같은 條목을 記錄者의 主觀으로 挿入 添加시킨 것이고, 또 本文中에

‘並與帝高與戊辰 經虞歷夏居中宸 於殷虎了八乙未’

라 한 것도 같은 例이다.

이상의 例들로 보아 檀君神話가 口傳되다가 定着될 때 記錄者의 漢文式 潤色과 主觀에 따라 많은 部分이 添加되었다는 것이 立證되고, ‘桓因’ ‘弘益人間’ ‘天符印’ ‘風伯’ ‘雨師’ ‘雲師’ 등의 말이 佛敎, 道敎式의 潤色이라는 것이 周知의 事實이므로 記錄上에 傳하는 檀君神話는 ‘古記’나 ‘本紀’의 出典을 認定한다 하더라도 一然과 李承休의 手に 依해 最終的으로 整理된 것임은 否認할 수 없는 事實이기 때문에 이들 記錄者의 生存時期인 西紀 1200年代의 文化的 環境 속에서 檀君神話는 一旦 潤色되어 變形된 것이라 생각된다. 그러므로 檀君神話는 叙上한 밖과 같이 口傳神話가 記錄定着된 것이기 때문에 檀君神話의 出典이 ‘古記’나 ‘本紀’라 하여 이들 出典이 檀君神話의 發生, 性格 또는 史實性을 判가름하는 決定的인 關鍵이 될 수는 없는 것이다. 그렇다면

‘魏書云 乃往二千載有壇君王儉 立都阿斯達(經云無葉山, 亦云白岳, 在白州地, 或云在開城東, 今白岳宮是) 開國號朝鮮 與高同時…’

라고 하여 魏書에서 引用했다는 檀君의 古朝鮮 開國說은 어떻게 보아야 할 것인가 하는 問題가 提起되지 않을 수 없는데, 이 魏書라는 것이 오늘날에는 찾아볼 수 없는 것이어서 그 出典이 확실하지도 않지만 만약 그 出典이 확실하다 할지라도 이 魏書의 記錄이 역시 史實性을 認定하

는 決定的인 記事라고만은 볼 수가 없다—魏書의 記錄者가 韓人으로서 우리의 領土 內에서 魏書라는 冊을 썼다면 別問題이겠지만 이 魏書라는 것은 漢人에 依해 異國에서 쓰여진 것이기 때문에 우리의 古事나 神話 傳說類를 批判 없이 史實化 記錄했을 可能性도 일단 疑心해 볼 수 있는 問題이니 魏書의 記事라는 것은 그 記錄者가 檀君神話의 荒唐無稽한 神話的 事件을 削除해서 檀君의 開國部分만을 그 史記의 性格에 맞도록 簡略히 縮少하여 記錄할 수도 있기 때문이다.

四. 結 語

이상으로 지금까지 記述해 온 것을 綜合 要約하면 다음과 같다.

檀君神話와 성주巫歌는 그 形成動機가 天神崇拜로서 一致되고, 또한 神話的 形態, 構成要素가 一致되어 同系의 神話이므로 古代 祭天의 天神에 對한 呪術的 讚歌가 信仰을 中心으로 司祭者層에 依해 口碑傳承되어 오다가 中間에 그 天神의 讚歌 story가 流出되어 檀君神話로 轉成되고, 그 原流는 계속 祭天의 司祭者 系統을 이어 信仰性을 固守하면서 口碑되어 온 것이 성주巫歌라 생각된다. 그리하여 이렇게 流出된 祭天의 天神에 對한 呪術的 讚歌 story가 民間에 口碑되는 동안 점차 이것은 民間의 思考와 文化的 環境條件에 따라 修整, 潤色되고 또 다른 在來의 說話的 要素가 混淆 融合되면서 本來의 信仰性을 止揚하며 流傳하다가 여기에 司祭者로서 祭政을 兼한 部族長에 對한 英雄譚類의 이야기가 合流되어 totem的 思考作用으로 이 兩者가 融合 連結되었을 것이니 totemism을 包含한 이 三者는 民間의 口碑 속에서 하나의 story로 組立的 創作이 되어 部族長에 對한 天孫的 誕生 神話로 다듬어져 口碑되다가 漢譯 定着된 것이라 생각된다. 그러므로 檀君神話는 성주巫歌의 原初的 形態인 祭天의 呪術的 讚歌로부터 轉成된 것이라 보아지고, 檀君(檀君)이란 '神堂(神壇)의 司祭者로서 祭政을 兼한 部族의 君長'이라는 뜻의 우리 말이 漢字 傳來 後에 漢譯되어 '壇十君'(檀十君)의 複合語로 表記된 것이라 생각된다.