

建國神話와 堂神神話의 相關性 研究

指導教授 張 籌 根

이 論文을 碩士學位論文으로 提出함.

1989年 12月 日

京畿大學校 大學院

國語國文學科 口碑文學專攻

權 泰 孝

權泰孝의 碩士學位 論文을 認准함

審査委員長 이정리 
審査委員 이 봉현 
審査委員 장주근 

1989年 12月 日

京畿大學校 大學院

目 次

I. 序 論	1
1. 研究目的 및 方法	1
2. 研究範圍	4
II. 本 論	6
1. 建國神話와 堂神神話의 傳記的 類型	6
2. 建國神話와 堂神神話의 神聖構造	21
1) 天神崇拜와 男神의 狩獵神의 性格	22
2) 地母信仰과 女神의 農耕神의 性格	31
3) 男, 女神의 結合	38
4) 通過儀禮的 要素	41
3. 建國神話와 堂神神話의 祭儀的 類似性	54
1) 神聖樹	55
2) 神格과 祭日	58
4. 建國神話와 堂神神話에 나타난 意識의 變異와 그 意味	62
1) 建國神話에 나타난 意識의 變異	63
2) 堂神神話에 나타난 男, 女神의 葛藤 및 別居	68
5. 建國神話와 堂神神話의 傳承經緯	73
III. 結 論	78
參考文獻	81
英文要約	84

I. 序 論

1. 研究目的 및 方法

살아있는 神話는 日常生活의 通常的인 體驗과는 다른 宗教的인 體驗을 함축하고 있다.¹⁾ 비록 시간의 경과에 따라 神話와 祭儀가 분리되어 文學的·藝術的·宗教的인 形態 등으로 크게 달라지기는 했지만 原來는 神話의 口述과 行爲의 再演이 밀접한 關聯을 지니고 있었다.²⁾

우리나라의 建國神話는 「三國遺事」나 「三國史記」등 文獻에 記錄되어 오늘에 傳해지고 있다. 그런데 이러한 建國神話가 古代에는 어떤 祭儀와 함께 口演되었으며 단순한 記錄 그 이상의 宗教的 意識이 內包되어 있었을 것이다. 여기에서 建國神話를 우리의 古代宗教인 巫俗과 관련지어 생각하지 않을 수 없다.

李能和님은 「朝鮮巫俗考」에서 巫俗을 韓國宗教信仰의 基層으로 보면서 최초의 巫俗記錄을 檀君神話를 비롯한 建國神話에서 찾고 있다. 柳東植님도 「韓國巫敎의 歷史와 構造」에서 巫俗의 根源을 建國始祖神話들의 構造에서 찾으면서 歷史的인 展開過程을 考察하고 있다. 그리고 金烈圭님은 「韓國神話와 巫俗研究」에서 巫俗神話와 王權神話가 構造上 교체될 수 있다고 하면서 무속원리에 기대어 이루어진 王權本풀이를 建國神話라 보고 있다. 또한 徐大錫님은 「韓國巫歌의 研究」에서 巫俗神話인 〈帝釋本풀이〉異本群과 檀君, 朱蒙 등의 建國神話를 比較하여 그 淵源이 같은 뿌리에 接脈되어 있음을 밝히고 있다. 아울러 張籌根님의 〈三國遺事の 巫俗記錄考察〉에서도 三國遺事を 中心으로 上代の 巫俗要素를 찾아 정리

註 1) M. Eliade; 「Myths, Rites, Symbols」 Volume 1, Harper Colophon Books, 1976. P. 6

註 2) L. Raglan; 「The Hero」, Meridian Books, 1979. P. 150

하고 있는데, 여기에는 檀君, 朱蒙, 赫居世, 首露 등의 建國神話가 巫俗의 관점에서 考察되고 있음을 볼 수 있다.

이러한 研究에서 建國神話와 巫俗 및 그 神話가 밀접한 연관 속에 있음이 어느 정도 명확해졌다고 볼 수 있다. 그런데 아직까지 巫俗神話 中 部落祭에서 傳承되는 堂神神話와 建國神話와의 관련성에 대한 연구는 거의 찾아볼 수 없다. 단지 張籌根님이 <口傳神話의 文獻神話化 過程>이라는 論文에서 濟州島 堂神神話가 文獻神話化 되었음을 三姓始祖神話를 통해 구체적으로 밝히고 있을 뿐이다.³⁾ 그러나 이 연구도 堂神神話を 檀君神話나 東明王神話, 赫居世神話, 首露王神話 등 建國神話와의 관련성으로는 확대하지 못하였기에 과연 제주도에서 볼 수 있는 현상을 內陸地方의 이들 신화에까지 확대하여 적용할 수 있는가 하는 의문이 제기된다.

“檀君神話, 東明王神話, 赫居世神話, 首露王神話 등의 建國神話は 그대로 本풀이다. 이 神格的 人物의 탄생 前의 根源에서 탄생의 由來, 結婚의 절차, 그리고 王으로 등극하는 상황 등으로 그 神話들이 엮어져 있는 것이다. 또 그들이 죽은 後에 神格化되어 숭앙된 것에 대한 풀이도 빠뜨리지 않는다.”⁴⁾ 이것은 곧 建國始祖가 巫俗本풀이의 神들과 마찬가지로 傳記的 一生을 建國神話에서 보여준다는 것이며, 비슷한 형태로 事件의 展開를 이끌어 나간다는 意味도 된다.

堂神神話도 물론 巫俗神話이기에 이런 傳記的 類型을 지니는데, 建國神話와 이 堂神神話を 對比해 볼 때 外形的인 構成要素라든가 男, 女神의 性格및 神聖婚, 意識의 變異 樣相 등 많은 면에서 類似點을 발견할 수 있어 이들 神話가 서

註 3) 張籌根: 「韓國의 神話」, 成文閣, 1961, P. 102

玄容駿: <堂국의 儒式化와 三姓神話>, 제주도 14號, 1964, PP. 120~133 여기서도 三姓始祖神話가 堂神本들의 정착이라고 밝히고 있지만 이 論文처럼 명확하지 못하다.

註 4) 金烈圭: 「韓國의 神話·民俗·民談」, 정음사, 1987, P. 137.

로 어떤 밀접한 관계 속에 있었음을 파악하게 된다.

따라서 本稿는 이러한 점에 착안하여 그 의도하는 바를 다음 두가지에 두고자 한다.

먼저 건국신화와 당신신화가 어떤 면에서 어떻게 상관을 맺고 있는지를 명확히 하여 兩 神話가 동일한 연원에 접맥되어 있었음을 밝히는 데 있다.

다음으로 이러한 상관성을 토대로 탐라국의 건국신화적 성격을 띤 三姓始祖神話와 堂神神話의 상관관계가 제주도에만 한정되는 현상이 아니라 단군, 동명왕, 혁거세, 수로 등의 건국신화에도 확대하여 적용할 수 있음을 밝히고자 한다. 또한 그렇게 함으로써 건국신화가 부락의 당신신화를 기반으로 형성되었으며 무속적인 제의와 함께 전승되었음을 구명하는데 있다.

그러기 위해서는 兩 神話의 어느 한 면만의 考察이 아닌 多角度에서 구체적으로 接近하여 그 相關性을 論證하여야 할 것이다.

첫째, 建國神話와 堂神神話의 構成要素를 分析하여 神話を 構成하는 motif들이 비슷하다는 것을 밝혀야 될 것이다. 建國神話와 堂神神話는 建國始祖나 堂神의 傳記的 一生을 알리는 敘事的 性格이 다분하기에 L. Raglan의 傳記的 類型에 적용시켜 보고, 이들 構成要素의 類似성과 그 構成의 樣相을 파악하고자 한다.

둘째, 神話は 古代人들의 宗教觀 및 世界觀을 象徵的으로 表現한 것이기에 그 內的 意味를 밝히는 것이 그 神話を 올바르게 이해하는 것이 된다. 때문에 建國神話의 神聖構造를 形成하고 있는 男系の 天父神的 性格, 女系の 地母神的 性格, 그리고 이들의 神聖婚, 通過儀禮的 要素 등을 堂神神話에서 찾아 그것을 對比하여 神話에 內在된 神聖構造가 接脈되어 있음을 밝히고자 한다.

셋째, 建國神話は 祭儀가 사라진 뒤 얼마간 口傳되다가 文獻에 記錄되었기에 사라진 祭儀 部分이 神話에 反映될 수 있다. 따라서 建國神話에서 찾아볼 수 있

는 祭儀的 要素를 오늘날의 部落祭와 연관지어 보고자 한다.

넷째, 建國神話는 神話時代⁵⁾를 기준으로 하여 그 이후는 대체로 地神이나 水神으로만 神聖性을 부여하고 있어 農耕社會의 정착이라는 現實的인 意識으로의 變化라고 생각할 수 있는데, 이러한 意識의 變化가 堂神神話에서도 어느 정도 內包되어 있음을 살펴보고자 한다.

2. 研究範圍

建國神話는 建國始祖의 神聖성과 國家創建의 當爲性을 보이는 이야기로 檀君, 東明王, 朴赫居世, 金首露王 등의 神話가 이에 해당된다고 할 수 있다.

물론 新羅에서는 朴·昔·金의 세 姓氏가 번갈아 가면서 王位를 계승했기에 이들이 모두 新羅의 始祖神的인 性格을 지니지만 開國의 始祖가 朴赫居世이기에 이 神話가 中心이 될 것이다.

그리고 神話時代가 끝난 以後에도 神話가 새로이 만들어지기도 하는데, 高麗의 王建說話, 後百濟의 甄萱說話 등이 신화시대 이후의 전국신화적 성격을 띠고 있으며, 耽羅의 三姓始祖神話도 建國神話의인 性格을 지니고 있다. 때문에 이들도 本稿의 研究範圍에서 제외될 수는 없다.

한편 堂神神話는 濟州島를 中心으로 오늘까지 傳承되고 있다. 제주도의 500여 많은 部落에는 300여 군데나 되는 크고 작은 神堂이 있고 그 神格은 흔히 8,000 神이나 된다고 한다. 이들 神格의 性格上으로 보아 本풀이는 一般神本풀이, 堂神本풀이, 그리고 氏祖神本풀이 등으로 나눌 수 있는데,⁶⁾ 一般神本풀이는 部落

註 5) 神話時代라 함은 人類가 아직 社會的 分化를 격심하게 경험하지 않고 科學보다는 想像에 입각해서 共同的 指標를 설정하던 時期로 三國이 古代國家로 자리잡으면서 끝났다고 할 수 있다. 神話時代가 끝난 후에도 神話는 계속 전승되고 시대에 따라 변모한다.

張德順 外; 「口碑文學概說」, -潮閣, 1984, P. 32

註 6) 奏聖麒; 「南國의 巫俗」, 蜚雪出版社, 1987, PP. 15~16.

의 堂神神話와는 다소 거리가 있는 巫祖神에 對한 本풀이이고 氏祖神本풀이는 祖上神에 對한 本풀이 性格이 강하게 나타나므로 이 堂神神話의 範圍에서는 제외하기로 한다.

그런데 이 部落祭의 堂神神話는 濟州島에만 존재하는 것이 아니라 內陸地方에도 물론 존재한다. 하지만 濟州島처럼 제대로 保存된 상태가 아니고 이미 傳承도 중단된 상태이다. 따라서 그 資料도 韓常壽님의 「韓國人的 神話」에 일부 채록되어 있을 뿐 거의 찾아보기 어렵다. 때문에 이들 神話는 部分的으로 참고만 하고자 하며, 主된 論理의 展開는 濟州島 堂神神話가 중심이 될 것이다.

堂神神話는 특히 濟州島에서 起源形・基本形・成長形・完成形⁷⁾ 등의 다양한 形態를 보여 주는데, 이들 모두가 本稿의 論議對象이 되겠지만 ‘建國神話와 堂神神話의 傳記的 類型’에서는 建國神話와 比較될만한 성질의 분량인 完成形(① 男神의 湧出 ② 女神의 入島 ③ 座定經緯 ④ 結婚 ⑤ 食性の 葛藤과 別居 ⑥ 追放된 子神의 武勇譚)으로 한정하고자 한다.

濟州島 堂神神話의 資料로는 張籌根님의 「韓國의 民間信仰(資料篇)」, 奏聖麒님의 「南國의 巫歌」, 玄容駿의 「濟州島巫俗資料辭典」과 「濟州島神話」등이 있는데, 현용준님의 資料가 많이 참고됨을 밝혀 둔다.

註 7) 張籌根:〈濟州島 堂神神話의 構造와 意味〉, 京畿語文學 7輯, 1986, PP. 12~15.

II. 本 論

1. 建國神話와 堂神神話의 傳記的 類型

神話의 傳記的 類型에 입각하여 神話を 分析한 것은 趙東一님의 <英雄의 一生>과 金烈圭님의 <民譚의 傳記的 類型> 등의 研究가 있다.

前者는 英雄의 傳記的 一生이 7가지로 構成된 一定한 類型에 따라 이루어졌다고 보고, 이러한 영웅의 일대기라는 類型이 朱蒙, 脫解, 괴내깃도, <洪吉童傳>, <劉忠烈傳>, 그리고 新小說인 <血의 淚>에까지 나타나고 있어 時代에 따라 文學史的으로 展開됨을 밝히고 있다. 여기에는 또한 한국의 영웅담이 西歐 및 中國의 英雄譚과 對比되어 있기도 한다.⁸⁾ 한편 後者 J.G.von Hahn, Otto Rank, Lord Raglan, Joseph Campbell 등의 傳記的 類型으로부터 H-R-L-C의 共同類型을 抽出하고 여기서 다시 우리나라에 알맞는 韓國의 類型을 찾아내어 神話에 적용시키고 있다.⁹⁾

이러한 研究는 우리나라 神話의 世界性을 위해서뿐만 아니라 神話와 小說을 연결시켜 주는데도 절대적인 역할을 한다.

하지만 本稿에서는 建國神話와 堂神神話의 傳記的 類型을 이러한 우리나라의 神話에 맞게 변형시킨 類型에 적용시켜 살펴보고자 하는 것은 아니다. 그 이유는 첫째 이들 類型이 주로 朱蒙神話を 中心으로 이루어졌기에 建國神話와 堂神神話의 모두에 적용시키기는 어렵다고 생각된다.

둘째 김열규님의 上揭 論文 中 여러 전기적 유형의 공통요소를 추출하는 과정

註 8) 趙東一; <英雄의 一生, 그 文學的 展開>, 東亞文化 10輯, 1971, PP. 165~214.

註 9) 金烈圭; <民譚의 傳記的 類型> (『韓國民俗과 文學研究』, 一潮閣, 1985)

에서 볼 수 있듯이 서구의 네 가지 전기적인 유형이 서로 그다지 큰 차이를 보여주고 있지는 않다. 그리고 조동일님의 지적처럼 우리 신화와 서구 신화의 전기적 유형 사이에는 차이가 나타나지만, 이러한 차이도 신화의 전반적인 흐름이 다르게 나타난다든지 신화의 성격이 판이함을 의미하는 것은 아니다. 따라서 서구의 여러 전기적 유형을 복합적으로 혼합하여 우리 신화에 적용시키지 않는다 해도 우리 신화에 합치하지 않는 요소를 제외하고 알맞게 수정한다면 우리나라의 신화에 적합한 유형이 될 수 있으리라고 본다.

이러한 입장에서 金烈主님이 참고로 하는 4가지 형태의 傳記的 類型 中 어떤 것을 선택해도 무방하겠지만 本稿에서는 Raglan의 類型을 우리나라 신화에 적합하게 수정하여 적용시켜 보고자 한다.

Raglan은 神이나 英雄들의 行蹟을 中心으로 22개의 motif들을 설정하여 많은 神話에 적용시키고 있다. 우선 그 類型을 소개하면 다음과 같다.

1. 英雄의 母는 高貴한 집안의 처녀이다.
2. 父는 王이다.
3. 母의 陣歿일 경우가 많다.
4. 嬰孩하게 된 상황이 非正常的이다.
5. 英雄은 또한 神의 아들이라고 알려져 있다.
6. 出生 時 父 또는 外祖父가 살해하고자 시도한다.
7. 감쪽같이 사라진다.
8. 먼 나라에서 양부에 의해 키워진다.
9. 英雄의 어린 시절에 대한 언급은 없다.
10. 成人이 되어 本國으로 되돌아 가거나 王이 될 나라로 간다.

11. 他國의 王이나 巨人, 龍 또는 野獸를 누르고 승리한다.
12. 公主와 結婚을 한다. 하지만 그녀는 주로 前任王의 딸이다.
13. 王이 된다.
14. 한동안 평화롭게 君臨한다.
15. 法을 제정한다.
16. 後에 神이나 臣下의 지지를 잃게 된다.
17. 王座에서 쫓겨나고 그 곳을 떠난다.
18. 神秘로운 죽음을 맞이한다.
19. 그 場所는 언덕의 꼭대기일 경우가 많다.
20. 그의 아들은 그를 계승하지 못한다.
21. 屍身은 매장되지 않는다.
22. 하지만 하나 이상의 神聖한 무덤을 가지고 있다.¹⁰⁾

이러한 Raglan의 전기적 유형은 한국의 신화와 유사하게 나타난다고 할 수 있다. 하지만 다소의 차이점을 무시할 수는 없다.

조동일님은 上掲 論文에서 Raglan의 유형 중 15番까지는 우리나라 영웅의 일생과 일치한다고 본다. 그리고는 16番에서 21番까지를 ‘쫓겨 나서 불행히 죽었다’ 22番을 ‘죽은 후 숭배되었다’라고 하여 서구의 영웅은 불행한 죽음으로 일생을 마치는 것이 특징이며 우리나라 영웅과의 차이라고 지적한다.

그런데 이 Raglan의 유형을 우리나라 신화에 적용시키는데 있어서 위의 16番에서 21番까지의 제외만이 아니라, 우리나라 신화에서는 전혀 나타나지 않는 3番의 ‘父가 母의 친적이다’도 제외되어야 할 것이다. 그리고 조동일님이 차이점

註10) L. Raglan; 同上, PP. 174~175.

이라고 밝힌 22번의 죽은 후에 숭배된다는 부분은 우리나라의 신화에서 모두 나타나기에 제외되어서는 안 될 것이다. 또한 Raglan의 신화는 우리나라 신화와 부분적으로도 많은 차이가 있기에 수정하여 적용시켜야 할 것이라 생각되는데, 특히 9番의 ‘어린 시절에 대한 언급이 없다’는 ‘있다’로 변형시켜야 할 것이다. Raglan의 유형에서는 태어나자마자 사라졌다가 성인이 되어 다시 나타나는 형태이지만 우리나라의 신화는 어릴 때의 어떤 계기나 행위때문에 버려져 죽을 고비를 넘기기 때문이다.

이러한 입장에서 Raglan의 전기적 유형을 우리 신화에 알맞게 수정하여 보면 다음 9가지로 정리할 수 있을 것이다.

1. 主人公의 母는 神聖한 血統이다.
2. 父는 神 또는 神이라는 暗示가 있다.
3. 잉태하게 된 상황이나, 出生에서 神異함을 볼 수 있다.
4. 살해의 위험이 있거나 어릴 때 추방된다.
5. 어린 시절에 대한 언급이 있다.
6. 武勇譚 또는 神異한 行蹟을 볼 수 있다.
7. 高貴한 血統의 女人과 結婚한다.
8. 王 또는 神이 된다.
9. 後에 廟나 祠堂이 있어 神聖하게 모셔진다.

이 9가지를 構成要素로 하여 연결시켜 볼 때 建國神話와 堂神神話의 story전개에는 별다른 차이가 없음을 볼 수 있고, 적용하기 어색한 점도 찾아볼 수 없

다. 따라서 이 類型으로 建國神話와 堂神神話を 分析하고 이들 神話의 關係를 파악하기로 한다.

檀君神話

1. 檀君의 母는 곰(熊)이 人間으로 化한 熊女이다.
2. 父는 天子인 桓雄이다.
3. 壇樹 밑에서 아이를 갖게 해 달라는 熊女の 請을 받아 桓雄이 人間으로 化해 잉태하게 된다.
6. 1500년간 나라를 다스리며 아사달에 은둔하여 山神이 된다.
8. 平壤城에 도읍하여 朝鮮을 開國하고 王이 된다.
9. 後에 神聖하게 모셔진다.¹¹⁾

東明王神話

1. 朱蒙의 母는 水神인 河伯의 딸 柳花이다.
2. 父는 天子인 解蒙漱이다.
3. 갇힌 방 속에 햇빛이 따라와 비취 잉태하게 되며 알(卵)로 태어난다.
4. 알을 짐승에게 버리며 깨뜨려 버리고자 하는 시도가 있다. 또한 金蛙의 長子인 帶素가 朱蒙을 죽이고자 한다.

註11) 「三國遺事」 卷第一 古朝鮮.

5. 어린 시절에 대한 언급이 있다.
6. 물고기와 자라로 하여금 다리를 만들어江을 건너고 沸流王과 결합하여 승리한다.
8. 卒本州에 도읍하고 高句麗를 開國하여 王이 된다.
9. 後에 祠堂이 있어 神聖하게 모셔진다.¹²⁾

赫居世神話

2. 이상한 기운이 하늘에서 내려와 있고, 거기에는 白馬 한마리가 절하는 형상을 하고 있어 天神의 子孫임을 暗示한다.
3. 그 곳에 자줏빛 알(卵)이 있어 이 알에서 사내아이를 얻는다.
6. 하늘을 오르내린다.
7. 關英井가에 나타난 鷄龍의 옆구리에서 탄생한 關英과 結婚한다.
8. 열세살때 王이 되고 國號를 徐羅伐이라 한다.
9. 後에 神聖하게 모셔진다.¹³⁾

首露王神話

2. 하늘에서 자주색 빛이 내려왔고 붉은 보자기에 싸여 있어 天神의 子孫임을 暗示한다.
3. 6개의 알(卵)이 童子가 된다.

註12) 「東國李相國集」卷第三 東明王篇并序.

註13) 「三國遺事」卷第一 新羅始祖 赫居世王.

6. 脫解와 경합하여 승리한다.
7. 阿踰陀國의 公主와 結婚한다.
8. 國號를 大駕洛 또는 伽倻國이라 하고 王位에 즉위한다.
9. 後에 神聖하게 모셔진다.¹⁴⁾

松堂本풀이

1. 송곡성의 母 백주할망은 가림질 아래에서 탄생하였고 죽어 웃손당의 堂神이 된다.
2. 父인 소천국은 하상천자지국에서 태어났으며 죽어 알손당 고부니마를의 堂神이 된다.
4. 일곱살때 무쇠철갑에 갇혀 동해용궁에 띄워진다.
5. 父의 삼각수를 잡아당기고 곰방대(담뱃대)를 이리저리 흔든다.
6. 강남천자국의 난을 평정한다.
7. 龍王의 셋째딸과 結婚한다.
8. 한라영산 바람목에 座定한다.
9. 後에 神聖하게 모셔진다.¹⁵⁾

金寧괴네깃堂本풀이

1. 괴네깃의 母 백주는 강남천자국의 백모래밭에서 솟아났고 웃손당 당오름에서 죽어 堂神이 된다.

註14) 「三國遺事」卷第二 駕洛國記.

註15) 奏聖麒麟; 「南國의 巫歌」, 濟州島民俗文化研究所, 1968.PP. 494~504.

2. 父인 소천국은 알손당(下松堂里) 고부니마를에서 솟아났으며 죽어 그 곳의 堂神이 된다.
4. 세살때 무쇠석갑에 갇혀 동해바다에 띄워진다.
5. 父의 三角鬚를 뽑고 가슴팍을 쳐 노여움을 사게 된다.
6. 강남천자국의 난을 평정한다.
7. 龍王의 셋째딸과 結婚한다.
8. 알괴네기에 座定하여 堂神이 된다.
9. 後에 神聖하게 모셔진다.¹⁶⁾

免山일뤼堂本풀이

1. 바라못도의 母 금백주는 웃손당(上松堂里)의 堂神이다.
2. 父인 소천국은 알손당(下松堂里)의 堂神이다.
4. 무쇠석갑에 갇혀 동해바다에 띄워진다.
5. 어렸을 때 여러가지 죄를 짓는다.
6. 그와 結婚한 龍王國 따님아기가 符術을 보인다.
7. 龍王의 셋째딸과 結婚한다.
8. 龍王國 따님아기는 첫앞빌레에 座定한다.
9. 後에 神聖하게 모셔진다.¹⁷⁾

註16) 玄容駿, 「濟州島巫俗資料事典」, 新丘文化社, 1980. PP. 636~647.

註17) 玄容駿, 「濟州島神話」, 瑞文堂, 1977, PP. 274~280.

濟州市 내왓堂本풀이

1. 천자또마누라의 母는 강남천자국 백모래밭에서 솟아난 옷손당의 堂神 금백주이다.
2. 父는 제주섬에서 솟아난 알손당의 堂神 소로소천국이다.
4. 무쇠석감에 갇혀 동해바다에 띄워진다.
5. 세살때 父의 三角鬚을 뽑고 가슴팍을 쳐 소천국이 화를 낸다.
6. 結婚한 龍王의 막내딸과 함께 강남천자국의 난을 평정한다.
7. 龍王의 막내딸과 결혼한다.
8. 제주도로 내려와 내왓당에 座定하게 된다.
9. 後에 神聖하게 모셔진다.¹⁸⁾

以上과 같이 建國神話와 堂神神話を 이 類型에 적용시켜 보았는데, 檀君神話は 6個, 東明王神話 8個, 赫居世神話 6個, 首露王神話 6個, 松堂本풀이 8個, 金寧괴네깃堂本풀이 8個, 免山일렷堂本풀이 8個, 濟州市내왓堂本풀이 8個 等 대체로 6~8개의 構成要素를 지니고 있어 建國神話와 堂神神話を 構成하고 있는 motif는 큰 차이가 없음을 볼 수 있다.

이것을 구체적으로 도표화하여 이들 神話가 어떻게 構成되어 있으며, 이러한 構成이 어떤 意味를 지니는지 살펴보기로 한다.

註18) 玄容駿; 同上, PP. 226~232.

모티프 신하		1	2	3	4	5	6	7	8	9
건국신화	단군신화	●	●	●	C		●	B		●
	동명왕신화	●	●	●	●	●D	●			●
	혁거세신화	A		●	C		●	●	●	●
	수로왕신화			●			●	●	●	●
당신신화	송당본풀이	●	●	E		●	●	●	●	●
	금령괴네깃당본풀이	●	●			●	●	●	●	●
	토산웃당본풀이	●	●			●	●	●	●	●
	제주시내왓당본풀이	●	●			●	●	●	●	●

上掲 圖表에서 비어있는 공간을 중심으로 A, B, C, D, E를 표시하였는데, 이를 중심으로 다음 세가지 사실을 파악하게 된다.

첫째, 建國神話에 국한된 부분으로 A와 B의 對立을 볼 수 있다. A는 始祖가 母胎를 통하지 않고 天上에서 人間界로 下降하는 樣相을 보여주고 있어 始祖의 母에 대한 언급이 나타날 수 없다. 하지만 그 대신 7番의 神聖한 血統의 女人과 結婚하게 됨을 볼 수 있다. 반면 1番의 神聖한 血統을 지닌 母에서 태어나는 경우는 父神代에서 이미 神聖婚이 나타나기에 子神代에서 또 다른 神聖婚을 거행하지 않는다. 檀君의 結婚에 대한 언급은 檀君神話에서 전혀 찾아볼 수 없고 東明王神話에서도 朱蒙의 結婚에 대한 언급이 뚜렷하게 나타나고 있지 않다.

檀君神話와 東明王神話가 짝을 이뤄 父代의 神聖婚을 보여주고 赫居世神話와 首露王神話가 짝을 이뤄 當代의 神聖婚을 보여주는데, 神聖한 血統의 男系와 女系, 그리고 이들의 神聖婚이라는 構造가 한번씩 나타나는 점은 同一하다고 할 수 있다.

둘째, D와 E의 대립이다. 東明王神話を 例外로 둔다면 建國神話와 堂神神話

의 對立이라 보아도 무방할 것이다.

건국신화는 國祖의 出生過程이 강조되어 있다. 신화의 내용은 국조의 출생경위, 왕으로서의 즉위, 그리고 死後 神으로 숭앙되는過程의 3부분으로 요약할 수 있다. 그런데 檀君, 朱蒙, 赫居世, 首露 등 대부분의 國祖들은 出生경위만 자세하게 서술되어 있고 왕이 되기까지의 투쟁은 많지 않다. 또한 죽는 과정이나 죽은 후에 기이한 행적이 나타나는 것도 공통된 특징은 아니다.

비교적 신화의 내용이 풍부한 朱蒙의 경우만 모든 것이 갖춰져 있다. 다른 신화에서는 시조의 출생과정이 중심 내용을 이룬다.¹⁹⁾

건국신화에서 이러한 出生過程이 중요시 됨은 출생과정이 곧 神聖血統임을 증명하는 것과 동시에 神聖人物임을 世上에 公表하는 것으로 開國始祖는 이미 定해져 있다는 것을 알려주는 역할을 하기 때문이라고 할 수 있다. 물론 建國神話에는 國祖의 神異한 行蹟이 수반되기는 하지만 이것은 부연일 뿐 開國始祖가 되는데 결정적인 역할을 하지는 못한다.

그렇다면 東明王神話を 제외한 建國神話는 神聖한 血統에 따른 神異한 出生으로서 등극하며 이로써 끝을 맺을 수도 있다는 것이다.

그 반면 堂神神話는 父母가 다 神이며 또한 神의 아들로 태어나기는 하지만 E로 볼 때 잉태하게 된 상황이나 出生이 전혀 언급되지 않고 있어 별다른 神異함이 나타난다고 볼 수는 없다. 또한 父母의 神聖血統에 대해서도 간략하게 언급되고 있을 뿐이다. 때문에 堂神으로 座定하기 위해서는 어떤 과정을 거쳐야만 된다. 즉 堂神神話에서는 어린시절의 어떤 사건때문에 추방이 되어 神異한 行蹟을 거둬으로써 堂神으로 座定하게 될 資格이 부여된다고 할 수 있다. 다시 말해 堂

註19) 徐大錫;〈古代 建國神話와 現代口碑傳承〉(民俗語文論叢, 啓明大學校 出版部, 1983), P. 196.

神神話에서는 建國神話와 달리 어린 시절의 행위와 그에 따른 추방이 神異한 行蹟을 수행하는데 직접적인 계기가 되어 堂神으로 座定하는데 결정적인 역할을 한다는 것이다.

여기에서 堂神神話의 構成要素에 따른 連結構造와 D와 E의 對立을 관련지어 생각해 볼 수 있다.

장주근님은 男神의 湧出, 女神의 入島, 座定經緯, 結婚, 食性の 葛藤과 別居, 追放된 子神의 武勇譚 등을 堂神神話의 構成要素로 보고 이것의 連結構造에 따라 紀源形, 基本形, 成長形, 完成形이라는 4개의 類型을 설정하고 있다.

㉠ 紀起形: ① 男神의 湧出 또는 ② 女神의 入島만으로 形成된 것.

㉡ 基本形: ① 男神의 湧出-③ 座定經緯 또는 ② 女神의 入島-③ 座定經緯로 形成된 것.

㉢ 成長形: ①-②-③ ↔ ④ 結婚

㉣ 完成形: ①-②-③ ↔ ④-⑤ 食性の 葛藤과 別居-⑥ 追放된 子神의 武勇譚²⁰⁾

이와 같이 제주도 당신신화의 유형을 볼 때 D와 E의 對立으로 파악할 수 있었던 建國神話의 基本的인 骨格 즉 男系와 女系の 神聖血統과 結合, 神異한 出生, 始祖의 開國 등은 堂神神話의 類型 中 成長形에 부합됨을 볼 수 있다. 이것은 또한 장주근님이 탐라의 삼성시조신화가 成長形이라 한 것과도 무관할 수 없을 것이다.²¹⁾

註20) 張籌根;〈濟州島 堂神神話의 構造와 意味〉, (京畿語文學 7輯, 1986), p.13.

註21) 張籌根;同上, P. 16.

여기에서 原來의 建國神話가 堂神神話의 成長形 정도에 해당하는 形態를 지니고 있었으나 祭儀가 중단되고 神話가 口碑傳承 되면서 그 이외의 要素들이 첨가되었을 가능성을 우리에게 던져주고 있다.

그렇다면 東明王神話는 다른 建國神話들과 마찬가지로 잉태 상황이나 출생이 신이함을 지녀 이들 成長形에 해당하는 요소들로 완결될만한 소지를 가지고 있었음에도 불구하고 왜 특이하게 完成形의 堂神神話에서 볼 수 있는 開國始祖의 資格을 얻기 위한 苦難을 겪어야 하는가 하는 의문이 생긴다. 이러한 의문은 C와 동명신화의 D部分의 관계로 설명될 수 있을 것이다.

셋째, 4番과 5番에 해당되는 D부분은 檀君神話와 赫居世神話, 首露王神話가 짝을 이뤄 東明王神話와 對立되고 있다. 그런데 堂神神話에서 보면 이 4番과 5番이 堂神의 資格을 얻기 위한 고난의 계기가 되고 있다. 즉 이 部分이 成長形의 堂神神話에서 完成形의 堂神神話로 발전하도록 하는 요소라는 것이다.

그렇다면 여기서 東明王神話가 다른 建國神話보다 더 많은 口碑傳承을 거쳐 堂神神話의 完成形과 같은 형태로 발전되어 文獻에 記錄되었을 것이라는 추론이 성립된다.

이것을 입증하기 위해서는 다음 두가지 자료가 도움이 될 것이다.

우선 李奎報의 〈東明王篇 并序〉에 보이고 있는 記錄을 들 수 있다.

“世多說 東明王 神異之事 雖愚夫駿婦亦頗能說其事”

세상에서는 東明王의 神異한 일에 대하여 말을 많이들 하며, 비록 어리석은 男女들까지도 역시 이를 능히 이야기 한다는 것이다. 이것은 곧 東明王神話가 民衆들에게 깊이 뿌리박혀 傳承되고 있었음을 보여주는 記錄이라 하겠다. 이처럼

많은 사람들이 東明王神話を 알고 있었고 또한 이야기 하였기에 이 神話が 口碑傳承되면서 어느 정도의 첨가와 윤색이 가해졌으리라는 것을 당연히 생각할 수 있다.

다음으로 「三國史記」에 있는 遼東城의 朱蒙祠堂에 對한 記錄을 들 수 있다.

“李世勣攻遼東城 晝夜不息 旬有二日帝引精兵會之 國基城數百姓 鼓噪聲振天地 城有朱蒙祠 祠有鎖甲鉞 妄言 前燕世天所降 方園急 飾美女以婦 神巫言朱蒙悅 城必完”

隋 양제의 공격으로 城이 위험에 처하자 朱蒙을 모시는 祠堂에 神巫가 美女를 바치면서 城의 안전을 빌고 있음을 볼 수 있다. 즉 주몽을 國家守護神으로 모시고 神巫가 美女를 神妻로 바치면서 기원함으로써 주몽이 성의 안전을 지켜주리라고 狀兵을 鼓舞하고 있는 것이다. 이렇게 보면 주몽을 국가수호신으로 祠堂에 모시는 사례는 이 요동성에만 한하는 일은 아니었겠고 적어도 城들에서는 보편적인 현상이었을 것을 짐작할 수도 있겠다. 이렇게 朱蒙과 그 母神 阿伯女까지도 祠堂에 모신 記錄은 北史(7세기)에서 내려와서 高麗圖經(1124年)에도 두루 보인다.²²⁾ 또한 百濟에서도 溫祚 元年 五月에 東明王廟를 세운 이래 東明王廟에 배알했다는 기록이 자주 나온다. 溫祚王廟나 沸流王廟의 기록은 없으면서 東明王廟에 관한 기록이 자주 나오는 것은 百濟王室에서 東明이 溫祚나 沸流 이상으로 숭배된 표시일 것이다. 百濟人이 東明을 始祖로 받들고 있었음은 日本史書에도 散見되는 바, 續日本紀(四十) 延歷 九年 七月條의 百濟人(歸化人의 子孫) 王仁

註22) 張籌根;〈口碑神話의 文獻神話化 過程〉, (李杜鉉教授停年記念論文集, 1989), PP. 82~83.

貞 등의 말에 “夫百濟太祖都慕大王者 日神降靈 奄扶餘(卒本扶餘)而開國”이라고 한 것은 그 한 예이다. 都慕가 곧 東明王임은 물론이다.²³⁾

이처럼 東明王의 숭배가 넓은 분포를 가지고 神聖하게 행해졌다면 그 神話의 傳承도 많은 사람들에게 보편화되어 있었을 것이고, 따라서 東明王神話가 많은 변모와 함께 문헌에 정착하게 되었으리라는 추측을 하게 된다.

以上 建國神話와 堂神神話의 傳記的 類型을 통해 파악할 수 있었던 점을 다음과 같이 정리할 수 있다.

- 1) 建國神話와 堂神神話의 motif들은 대체로 類似하며, 그 構成도 거의 비슷하게 나타난다.
- 2) 建國神話의 原來 形態는 堂神神話의 成長形 정도에 해당하는 男, 女系의 神聖血統과 結合, 神異한 탄생, 王으로의 등극 정도였을 것이다.
- 3) 建國神話는 나라의 멸망과 함께 제의가 중단되면서 口碑傳承 되기에 어느 정도의 첨가와 윤색이 따른다고 볼 수 있다. 그런데 특히 東明王神話에서는 영웅담 이야기가 전개되고 있어 堂神神話의 完成形과 같은 樣相을 보여주고 있다.
- 4) 建國神話와 堂神神話가 모두 長篇化 됨에 있어 英雄譚 性格의 神話로 發展되고 있다.

그런데 이 중 4)는 分析을 통해서 알 수 있었던 사실을 그대로 밝혀 놓은 것인데, 여기에는 이렇게 되는데 대한 어떤 설명이 뒤따라야 할 것이다. 하지만 이것은 한두면의 서술로 해결될 간단한 문제라 할 수 없다. 따라서 本稿에서는 일

註23) 李兩燾 譯註; 「三國史記(下)」, 乙酉文化社, 1983. P. 21, 註 14참조.

단 덮어두고 다음기회로 미루고자 한다.

2. 建國神話와 堂神神話의 神聖構造

神話는 客觀的인 世界를 묘사하는 것이 아니라 古代人들의 窮極的인 關心이나 宗教的인 事實을 象徵的으로 表現한 것이다. 때문에 神話의 重要性은 그 이야기가 보여주고 있는 客觀的인 世界에 있는 것이 아니라 그러한 이야기를 통해 表現하고자 하는 內的인 意味에 있다.²⁴⁾

L. Raglan도 前述한 바와 같이 22개의 motif로 神話を 파악하고 있지만 그 內面에는 결국 出生, 加入(王座에 도달), 죽음에 대한 通過儀禮가 基盤이 되어 있음을 밝히고 있다.²⁵⁾

우리나라의 神話들도 마찬가지로 當時 神聖하게 숭배되던 對象이 神話의 神聖構造를 形成하고 있음을 볼 수 있다. 우리나라에서는 古代 하늘에 제사지내는 祭天儀式이 성대히 거행되었고, 오늘날 歲時風俗에서도 찾아볼 수 있듯이 많은 農耕儀禮가 있어왔다. 이것은 곧 天父神과 地母神에 대한 崇拜로 神話에서 절대적인 比重을 차지하면서 그 神話의 神聖함을 代辯해주고 있다.

建國神話는 國家創建의 君主에 관한 이야기로 國家的인 範圍에서 神聖성이 인정되어야 하고 他部族보다 우월함을 보여야 하기에 神聖하다고 믿어지던 當時의 宗教的 要素가 그대로 반영된다. 따라서 建國神話의 男系는 天神의 子孫이거나 天神下降의 형태로 나타나고 女系는 豐饒를 象徵하는 달動物이나 水神의 形態를 지녀, 天神과 地神의 調和속에서 國祖를 탄생하게 하여 建國始祖에게 절대적인 神聖性を 부여하고자 하였던 것이다.

그런데 이런 天神과 地神의 結合을 통한 國祖 誕生의 性格은 濟州島 堂神神話

註24) 柳東植; 「韓國巫敎의 歷史와 構造」, 延世大學校出版部, 1986, P. 28.

註25) L. Raglan; 同上, P. 186.

에서 볼 수 있는 堂神의 神聖構造와 相通하고 있어 흥미롭다. 제주도 당신신화에서는 男神이 주로 土着狩獵神의 性格을 지니고 女神이 農耕神의 性格을 지니, 비록 後에 食性的 葛藤때문에 別居하게 되지만 일단 이들이 結婚하게 됨을 볼 수 있다.²⁶⁾

따라서 이 章에서는 建國神話와 堂神神話에 있어 궁극적으로 神聖性を 부여하는 男系의 性格과 女系의 性格, 그리고 이들의 神聖婚을 살피 兩者의 神聖構造가 대체로 一致됨을 밝히려 한다. 또한 L.Raglan이 파악했던 通過儀禮로 建國始祖나 堂神이 됨에 있어 神聖함을 부여하는데 중요한 역할을 하기에 이 通過儀禮的 要素도 찾아 神聖構造에 포함시켜 다루고자 한다.

1) 天神崇拜와 男神의 狩獵神의 性格

人類의 歷史에 있어 그 시초에는 적어도 98% 이상은 農耕과 家畜의 飼育을 모르는 狩獵採集文化의 段階에 있었다. 現在도 地球上에는 수렵채집단계의 民族이 여기저기 남아 있는데, 이러한 文化를 지닌 민족의 世界觀에 있어서는 들짐승들의 狩獵이라는 經濟形態가 강하게 반영되어 있다.²⁷⁾ 狩獵民들은 自然의 혜택 안에서 살며 동시에 자연으로부터 생존의 위협을 받는 일이 흔하였기 때문에 어떤 自然的인 힘을 표상하는 最高神을 믿었던 것으로 보인다.²⁸⁾

天空은 天空의 모습 그대로 무한과 초월을 나타낸다. 하늘의 穹窿은 무엇보다도 인간이 표상하는 것, 인간의 생활공간에 속하는 사소한 것들로부터 ‘멀리 떨어진 어떤 것’이다. 天空의 초월성의 상징은 그 무한한 높이의 自覺에서 생겨난 것이다. ‘가장 높음’은 당연히 神의 속성이 된다. 人間이 도달하기 어려운 上層, 星座의 영역은 초월과 절대적 존재, 그리고 영원성의 성스러운 위엄을 획득한다.

註26) 張籌根;〈濟州島 堂神神話의 構造와 意味〉, PP. 4~8.

註27) 大林太良;「神話學入門」, 中央公論社(東京), 1982. PP. 129~130.

註28) 李恩奉;「韓國古代宗教思想」, 集文堂, 1984, P. 81.

이런 영역은 神들이 거주하는 것이다.²⁹⁾

農耕이 發生하기 以前 짐승의 狩獵이나 漁撈, 그리고 植物을 채집하여 食生活을 영위해 나가던 狩獵採集社會에서는 이러한 天空이 至上神으로 자리잡게 된다. 하늘의 속성 중 가장 중요한 것은 降雨의 적절한 보장이었다. 물은 生命을 유지하는데 없어서는 안되며, 대부분의 나라에서는 그 공급을 비에 의존하고 있다. 비가 오지 않으면 植物은 말라죽을 것이고 짐승의 무리는 주로 그러한 木草로 생활하기에, 수렵과 채집의 社會, 그리고 유목민에 있어서까지 人間의 모든 生活은 하늘에 의존하게 된다.

수렵채집의 文化를 그대로 이어받은 건조초원지대의 遊牧民들은 天神의 崇拜가 그 信仰으로 존재한다. 이 天神은 人間의 祖上神도 아니고 太陽神도 아니다. 터어키系나 몽고系의 遊牧民族은 神을 나타내기 위해 ‘텅그리’라는 말을 사용하는데 이것은 동시에 하늘을 意味하기도 한다. 즉 그들의 信仰에 있어서는 우리의 머리 위를 덮고 있는 하늘 그 자체가 神으로 개념화되어 있는 것이다. 이들에게 天神은 또한 自然과 人生의 運命을 지배하는 世界秩序의 攝理者로도 믿어진다.³⁰⁾

天神은 대개 父權制家族長의 原型으로서 모든 生産力의 源泉을 지배하고 비를 내리게 하기때문에 創造的인 要素도 가지고 있다. 創造力뿐만이 아니라 秩序의 保護者로서 권위를 가지고 家族과 自然界的 幸福과 安寧을 보증하는 神이기도 했던 것이다.³¹⁾

이러한 天神의 性格은 그후 農耕時代에도 지속되면서 우리나라의 建國神話에서는 男系와 결부되어 天帝의 子孫이나 天神下降의 樣相을 보여주고 있다. 檀君

註29) M. Eliade(李恩奉訳) ; 「完教形態論」, 蜚雪出版社, 1985. P. 56.

註30) 護雅夫 ; 「遊牧騎馬民族國家」, 講談社(東京), 1967, P. 35.

註31) 李恩奉 ; 「韓國古代宗教思想」, P. 83.

은 天帝子인 桓雄의 아들이며 東明王도 역시 天帝子인 해모수의 아들이다. 그리고 赫居世와 首露王은 天神이 下降하는 形態이다.

“昔有桓因庶子桓雄 數意天下 貧求人世 父知子意. 下視三危太伯 可以弘益人間 乃授天符印三箇 遣往理之 雄率徒三千 降於太白山頂神壇樹下 謂之神市 是謂桓雄天王地.”(三國遺事 卷一 古朝鮮 王儉朝鮮)

“自言天帝子解蒙漱(中略) 幽閉於室中 爲日光所照 引身避之 日影之逐而照之 因而有孕 生一印” (三國遺事 卷一 高句麗)

“揚山下蘿井傍 異氣如電光垂地 有一白馬跪拜之壯 尋檢之 有一紫卵”(三國遺事 卷一 新羅始祖 赫居世王)

“皇天所以命我者 御是處 惟新家邦 爲君后 爲茲故降矣 (中略) 乃見紅幅裏金合子 閑而視之 有英金卵六 圓如日者 (三國遺事 卷二 駕洛國記)”

狩獵採集社會의 至上神이며 生命力的 源泉을 지배하고 秩序의 보호자로 崇拜되던 天神을 이와 같이 建國神話의 男系로 설정함으로써 가뭄이나 홍수와 같은 자연의 재해를 지양하고 安寧을 기원했던 것이다.

「魏志」東夷傳의 扶餘條에는 다음과 같은 記錄이 나온다.

“舊扶餘俗 水旱不調 五穀不熟 輒歸咎於王 或言當易 或言當殺”

큰 흉년이 들어 곡식이 익지 않으면 王을 폐하거나 죽인다고 했는데, 이것은 王의 권한이 약하다든가 形式的인 人物이었기 때문만은 아닐 것이다. 王은 곧 天神의 子孫이라 믿어졌기에 나라에 큰 흉년이 들었다면 바로 王의 잘못이다. 王

이 天神의 子孫이 아니거나 天神에게 이미 버림을 받았다는 意識이 작용했을 것이다. 王은 天神의 代理者로 君臨하고 있었기에 이런 책임은 모두 王의 탓으로 돌아가는 것이다.

고구려에서도 이와 비슷한 記錄을 찾아볼 수 있다. 高句麗 第14代 烽上王이 그 예이다. 烽上王七년 九月 서리와 우박이 와서 곡식을 해하여 民間에 기근이 생겼으나 王은 宮室을 증축하였다. 烽上王八年九月에 귀신이 烽山에서 울고 客星이 달을 범하였으며 十二月에는 우뢰와 地震이 있었다. 九年正月에도 地震이 있고 二月부터 七月까지 비가 오지 아니하여 年事에 흉년이 들어 사람들은 서로 잡아먹을 지경이었다. 王은 결국 폐위되어 두 아들과 함께 자살하였다.³²⁾

天災가 계속되고 곡식도 잘못되어 백성들이 도탄에 빠져 결국 王을 폐하고자 하였다는 것으로, 自然의 재해를 다스리지 못하고 게다가 방탕한 生活을 하였기에 王은 이미 天神의 後孫으로서 意味를 찾을 수 없었고 오히려 이 王 때문에 재앙이 내린다고 생각하였던 것이다.

檀君神話에서 天帝子인 桓雄은 風伯·雨師·雲師를 거느리고 곡식·수명·질환·형벌·선악 등 무려 360여가지 일을 맡아서 다스리고 教化하였다. 이 機能이 天神으로서 崇拜의 對象이 되는 것이고 또한 王으로서의 의무이기도 하다. 王이 이런 機能을 제대로 수행해 나가지 못할 때에는 天神의 後孫으로서, 그리고 王으로서의 資格을 잃게 되는 것이다.

李奎報의 東明王篇에는 東明王이 天氣를 다스리고 있음을 볼 수 있다.

“西狩獲百鹿倒懸於蟹原呪曰天若不雨而漂沒沸流王都者我固不汝放矣欲免斯難汝能訴天其鹿哀鳴聲徹于天霖雨七日漂沒松讓都王以葦索橫流乘鴨馬百姓皆執其素朱蒙

註32) 「三國史記」高句麗本紀 第5 烽上王.

이처럼 천후를 조절하고 다스림으로써 천신의 자손으로서 그 權能을 보여주고 있는 것이다. 新羅의 朴赫居世를 東泉에 沐浴시켰을 때 하늘이 清明해졌다고 함도 같은 형태인 것이다.

古人들은 自然과 超自然을 설정하는 한계가 없었다. 그들의 세계는 초자연적인 능력에 의해 운행된다. 이 세계는 희망이나 공포를 호소하면 應待해오는 人格적인 存在에 의해 지배된다고 믿어졌다. 하지만 人間으로 化身했다고 믿어지는 경우에는 보다 높은 존재에게 호소할 필요가 없었다.³³⁾ 따라서 天神의 後孫을 始祖神으로 설정하여 그들의 權能인 自然의 재해에서 벗어나리라고 믿었던 것이다. 즉 始祖神은 天神의 代理者나 그 司祭王으로 崇拜되었기 때문에 天神의 어떤 역할을 담당하였다고 믿어졌던 것이다.

이렇게 볼때 수렵채집문화에서 太陽과 비로 動物과 植物을 자라게 하여 食糧을 제공해 주던 天神은 農耕이 流入되고 國家社會로 發展하면서도 여전히 當時人들에게 강하게 작용하여 建國神話의 男系를 形成하였고 天神의 子孫으로서 自然의 재해를 방지하는 機能을 하였던 것이다.

한편 建國神話에 나타난 이러한 男系の 性格은 濟州島 堂神神話에서 볼 수 있는 男神의 性格과 대체로 相通되어 있다. 濟州島 堂神神話에서는 특히 食性の 差異가 두드러지는데, 男神들은 대부분 狩獵肉食性の 性格을 지닌다는 것이다.

奏聖麒님은 濟州島 堂神을 食性에 따라 米食性を 白派, 肉食性を 黑派라 하면서 祭物까지도 差異를 보이고 있음을 언급하고 있다.

註33) J. Frazer (金相一訳); 「황금가지」, 乙酉文化社, 1983. P. 41.

“祭物에 있어서 白派는 깨끗한 음식을 올리는데 例를 들면 <백미> (쌀밥), 백돌래(쌀떡의 한가지), 청감주(甘酒), 주소주(燒酒), 제알안주(달걀안주) 따위이며, 다시 黑派의 祭物에는 前記한 白派의 飲食에서 豚肉을 더 올리는 것이 다르다.”³⁴⁾

米食性の 神格에게는 肉食性の 飲食이 부정한 것이 되고 肉食性の 神格에게 肉食性の 飲食이 제공되지 않을 때는 재앙이 내린다고 믿는다.

이러한 食性の 差異가 本풀이에서 男・女神 사이에 나타나는 경우가 많은데, 대체로 男神은 肉食性の 狩獵神的 性格을 지니고 女神은 米食性の 農耕神的인 性格을 지닌다.

松堂系本풀이에서 보면 男神인 소천국은 아내인 백주가 農事지을 것을 勸하지만 원래의 狩獵肉食性を 버리지 못해 밭갈던 소와 남의 소까지 잡아먹게 된다. 그리고 백주와 別居 後에도 사냥을 하며 생계를 꾸려 나간다. 또한 그의 아들 궤네깃한집도 龍王國에서 다른 융숭한 음식상을 거절하고 소와 돼지 등 육식만을 고집한다. 座定 때에도 물론 이런 食性이 나타나 소와 돼지를 잡아 바치도록 하지만 백성들의 사정에 의해 1년에 한번 돼지를 잡아 祭를 받는 神格이 된다. 이처럼 男神은 대체로 狩獵의 肉食生活을 많이 하는 土着 狩獵神的 性格을 지닌다고 할 수 있다.

하지만 濟州島 堂神神話에서는 女神이 肉食性を 지니기도 하는데, 그 女神들은 처음부터 肉食을 한다든가 狩獵生活에 따른 肉食을 하는 것이 아니라 목이 말라 물을 마셨는데 동경내³⁵⁾가 난다든지 돼지털을 태워 냄새를 맡고 肉食性の 食性を 갖게 되는 것이다. 이것은 곧 원래의 女神이 수렵육식성을 가진 것이 아니

註34) 奏聖麒; <巫覡의 神格과 黑白 兩派>, 石宙善博士 古稀紀念論文集, 1982, P. 274.

註35) 돼지·소 등의 불알을 잘라낸 데에서 나는 냄새.

고 後代로 傳承되면서 혼동되었거나 變貌된 것이라 생각된다.

제주도 구좌면 덕천리의 本鄕에서는 堂神의 수렵생활이 구체적으로 잘 나타나고 있다.

체오름 앞 말오라 모신 당은

구엄장 신엄장

송씨 할으방 송씨 할망

불 잘 놓는 정포수

개 잘 따리는 정솔이

질이 바른 마세총

대강늑 소강늑 노리 사슴

대돛 소돛 맞춰다가

솔은 빼여다가

구엄장 신엄장이레 드리고

가죽은 팔고 껍기는 먹고

하다 남은 건 분육을 호고

.....³⁶⁾

여기서 볼 때 제주도 선주민들은 특히 중산간 부락의 특수한 생활양식에서 당신의 생활이 비릇되기도 하여서 산에 있는 노루, 사슴, 산돛(멧돼지) 따위를 사냥하며 살아온 것이다.

그리하여 산간부락에서 사냥으로 잡은 노루, 사슴, 산돛 따위는 해안부락인 애

註36) 秦聖麒：「南國의 巫歌」, p.439.

월면 신엄리와 구엄리 두 부락민에게 나누어 주었고, 가족은 팔고 그러고도 남은 고기는 분육(고기가루)을 한 것인데 이들은 다 사냥으로 사는 수렵신이었음을 알 수 있다.³⁷⁾

이런 수렵신적 성격이 농경의 발달과 함께 당신신화에서도 약화되었지만 수렵을 生業으로 오랫동안 계속해 왔던 中山間部落에는 山神系統의 이름을 지니면서 狩獵의 神으로 남아있음을 볼 수 있다.

“狩獵을 守護하는 神은 山神, 山神大王, 山神百官이란 이름으로 불리는데, 山神의 主職能은 山에 있는 動物의 狩獵을 補助하는 것으로 되어 있다. 이 山神系統의 이름을 가진 堂神은 濟州島 龍崗, 月坪, 吾登, 朝天面, 臥屹, 橋東, 南元面, 水望, 爲美, 禮村, 西歸浦市 好近, 西好, 表善面 加時里 등 주로 山間 내지 中山間部落에 많다. 이것은 그 部落民의 옛날의 生業과 깊은 關係가 있는 것임에 틀림없다. 지금은 狩獵이 없어지고, 神의 性格도 狩獵이라는 側面이 전혀 없어져 버렸거나, 혹은 약간의 殘影만 남기고 있을 뿐이고, 表面的으로는 部落狩獵神으로 간주되고 있다. 過去에는 狩獵의 守護라는 職能이 表面에 드러나 있던 것이라 생각된다”³⁸⁾

이처럼 원래는 濟州島 堂神이 生業과 관련된 수렵신적 성격을 강하게 지녔던 것으로 생각된다. 따라서 오늘날의 당신신화에서도 여전히 男神이 이러한 수렵육식의 성격을 띠고 나타날 수 있었던 것이다.

男神들이 산중을 遊獵하다가 射矢卜地하고 그 마을 堂神으로 座定하는 모티프는 아주 흔한 것으로, 이런 수렵신적 성격을 다분히 반영하는 것이다. 西歸里本

註37) 秦聖麒：「南國의 巫俗」, 螢雪出版社, 1987, p.164.

註38) 玄容駿：〈濟州島 巫神의 形成〉, 耽羅文化創刊號, 1982, p.13.

鄉堂의 일문관 바람운과 지산국, 고산국은 座定하기 위하여 활을 쏘아 地境을 가르고 있다. 그리고 朝天面 橋來里 달잇堂 本鄉에서도 堂神이 “한날기(一矢 또는 射程) 돛배오름을 붓트구(떨어지고) 돛배오름 좌정해야 천지지를 집떠보니”하고 卜地하는 것이다.³⁹⁾

이러한 射矢卜地는 활이 중요한 생활도구였음을 보여주는 것이고 수렵을 주로 하던 시기의 수렵구역 설정과도 무관하지 않을 것이다.

그런데 활을 쏘는 모티브가 중요하게 나타남은 東明王神話에서도 볼 수 있다.

“自作弓矢 百發百中 國俗謂善射爲朱蒙 故以名焉”(三國遺事 卷第一紀異 高句麗)

활을 잘 쏘았기에 凡人과는 다르다는 것이다. 또한 「東明王篇」에는 활로 沸流王과 경합을 벌이는 장면도 나타난다.

“願與王射矣以畫鹿置百步內射之其矢不入麗臍猶如倒手王使人以玉指環懸於百步之外射之破如瓦解松讓大驚云云”(東國李相國集 卷第三 東明王篇井序)

활로 沸流王과 경합을 벌여 天神의 子孫임을 확신시키는 대목으로 수렵생활이 강하게 남아있던 당시인들에게는 이처럼 활을 잘 쏘는 것이 神聖視 될 수 있었던 것이다. 수렵이 식량의 공급에 중요한 역할을 하였을 當時는 활을 잘 쏘아 고기류를 풍족하게 공급해야 했다. 때문에 朱蒙은 狩獵民의 典型的인 至上神인 天神의 子孫이어야 했고 아울러 이처럼 활을 잘 쏘는 狩獵神의 性格을 보여줘야 했던 것이다.

註39) 張壽根:〈三姓始祖神話 解釋의 한 試圖〉. (韓國民俗論攷, 啓蒙社 1986), P.233.

建國神話의 男系를 構成하는 天神의 性格은 원래 수렵민들의 至上神이었기에 제주도 당신신화에서 男神을 중심으로 나타나는 수렵문화적 성격과 무관할 수는 없다. 제주시 해안동의 本郷에서는 특히 天地王의 두아들 大別王과 小別王이 天上界에서 下降하여 堂神이 되는 形態로⁴⁰⁾ 建國神話의 天神下降과 같은 樣相을 보여주기도 한다.

以上과 같이 볼 때 堂神神話에서 狩獵과 肉食生活로 나타나는 狩獵文化的 性格의 男神은 궁극적으로 수렵채집문화에서 숭배되어 내려오던 建國神話의 天神崇拜와 같은 意識의 흐름이라 할 수 있다.

狩獵과 採集의 社會에서는 짐승의 무리를 사냥하거나 나무열매를 따먹으며 生活하였다. 또한 짐승의 무리도 草木을 먹이로 하고 草木은 하늘에서 내리는 비로 살 수 있으므로 하늘의 은혜에 전생명이 달려 있다. 때문에 天神은 짐승의 무리로부터 나오는 生產品으로 生活하는 狩獵民과 遊牧民에게도 至上神이 된다.⁴¹⁾ 이런 狩獵民들의 生活은 農耕이 시작되기 전에 이미 天神信仰을 배태시켜 當時人들의 意識에 절대적인 영향을 미치게 되었던 것이다. 그렇기에 建國神話의 天神 性格은 수렵채집사회의 문화 및 육식생활과 밀접한 관련이 있는 것이다. 따라서 建國神話에서의 男系를 통한 天神崇拜와 堂神神話에서의 狩獵과 肉食性的 性格은 서로 다른 樣相인듯 하지만 그 內面的인 意識은 동일하다고 볼 수 있다. 즉 수렵채집사회의 지상신으로 상징되었던 天神은 建國神話에서 男系로 神聖視되어 나타나지만 堂神神話에서는 더 本質的인 樣相인 남신의 狩獵과 肉食의 生活로 나타난다는 것이다.

2) 地母信仰과 女神의 農耕神的 性格

註40) 秦聖麒：「南國의 巫俗」, pp. 172~173.

註41) L. pettazzoni(李恩奉 訳)；〈至上者〉(M. Eliade 外編；「神話學入門」, 成大出版部, 1982), PP. 110~111.

狩獵採集의 社會에서 農耕 위주의 社會로 轉移되면서 以前까지의 至上神이었던 天神의 崇拜만이 아닌 곡식을 직접 수확하게 되는 大地에 대해서도 豐饒를 기원하는 地母信仰이 가미되기 시작한다.

하나의 식물이 땅속에서부터 그 생명의 꽃을 피우듯, 인간도 땅 속 깊숙이에서부터 여러 단계를 거쳐 비로소 지상에 이른 것으로 생각하고 있다. 이러한 관념이 바로 地母信仰을 배태시켰고, 그러한 女性으로서 간주되는 대지가 여성의 生産力에 의한 豐饒와 관련을 맺어 대지의 풍요신앙이 등장하게 된 것이다.⁴²⁾

建國神話에서 보면 풍요와 관련을 맺고 있는 이러한 地母信仰의 性格이 女系를 構成하고 있다. 檀君神話의 곰(熊), 東明王神話의 水神 河伯의 딸 柳花, 그리고 朴赫居世神話에서는 鷄龍의 옆구리에서 태어난 閼英 등인데 이들은 모두 地母神信仰과 관련을 맺고 있다.

“態得女身 虎不能忌 而不得人身 態女者無與婚 故母於壇樹下 呪願有孕 雄乃假化而婚之 及生子 號曰檀君檢”(三國遺事 卷一 古朝鮮 王儉朝鮮)

“云我是河伯之女 名柳花 (中略) 行至掩水 告水曰 我是天帝子 河伯孫”(三國遺事 卷一 高句麗)

“是日 沙深里 閼英井邊 有鷄龍現而左脇誕生童女 姿容殊麗 然而昏似閼胥 將浴於月城化川 其胥撥落”(三國遺事 卷一 新羅始祖 赫居世王)

農耕이 始作되기 前 오로지 野生植物의 採集과 野生動物을 잡아 生活을 영위

註42) 金烈圭; 「한국의 神話・民俗・民談」, P.54.

하던 단계에서는 식물의 채집이 주로 女性의 역할이었다. 掘棒이라 불리웠던 나무토막을 손에 들고 野營地 가까이를 돌아다니면서 野生의 뿌리식물類를 캐내고 나무열매를 모으기도 하였다. 그 後 未開農耕의 段階에서는 開墾과 같은 힘든 일은 남성에게 맡겨졌지만 그 밖의 씨뿌리기, 씨앗의 이식, 除草, 收穫 등 農耕의 대부분은 女性이 주된 담당자였다.⁴³⁾

또한 農耕이 女性에 의해 발견되었다는 것을 의심할 사람은 아무도 없다. 女性들은 비록 한정된 구역에서나마 날카로운 관찰력으로 씨가 땅에 떨어져서 싹이 튼다고 하는 自然現象을 관찰할 수 있었고, 그것을 人工的으로 再現해 볼 機會도 가지고 있었다.

女性은 한편으로 大地, 달과 같은 宇宙的 豐饒와 結合되어 풍요다산성에 영향을 미치고 그것을 배분할 수 있는 특권을 획득하게 된다.⁴⁴⁾

J.E.Harrison이 밝혔듯이 씨뿌리는 자와 아이낳는 자는 同一한 意味로 파악되었고⁴⁵⁾ 상징적으로 大地의 豐饒는 女性의 多産性和 결부되어졌다. 즉 흙의 풍요성과 여성의 다산성 사이에는 하나의 유대가 있는 것이 농경사회의 현저한 특징이다. 오랫동안 그리스人과 로마人들은 흙과 자궁을 同一視 했고 생식작업과 농경작업도 동일하게 간주했다. 이와 같은 同一視는 다른 많은 文化속에서도 발견되며 또한 많은 信仰과 儀禮를 낳았다.⁴⁶⁾ 여기에는 한편으로 달의 신앙이 결부되기도 한다. 달이 차고 기우는 것을 生命의 消失과 再生으로 보고 그것을 豐饒信仰의 對象으로 삼았는데, 대지에서 생산되는 식물이나 농작물도 이러한 달의 周期的인 리듬에 規制된다고 믿었던 것이다.

註43) 大林太良; <女神의 死と 豊穰>, (「神話の 話」, 講談社(東京), 1988), P.128.

註44) M.Eliade (李恩奉 譯); 「宗教形態論」, PP. 283~284.

註45) J.E.Harrison; 「Mythology」, A Harbinger Book, 1963, PP. 59~60.

註46) M.Eliade; 「宗教形態論」, P. 282.

세람島의 하이누벨레神話가 가지고 있는 네가지 요소는 死, 豐饒, 月, 植物이다. 사실 이 네가지 요소의 전부 혹은 그중의 두, 세가지는 세계의 많은 농경민 신화나 의례에서도 되풀이 되며 서로 밀접한 관계를 지니고 나타난다. 外觀上으로는 차이가 있지만 그 根抵에 있어서는 共通되는 것이 적지 않다. 그리고 이러한 달과 豐饒와 死의 관계에 있어서 여성이 중요하게 관여되어 있음을 볼 수 있다.⁴⁷⁾

우리나라의 建國神話에서도 女系는 대체로 이러한 性格을 그대로 지니고 있다.

檀君神話에서의 곰(熊)은 달동물로서 풍요를 상징한다. 동면하는 동물로서의 곰이 인간의 눈에는 틀림없는 재생동물이었다. 한겨울에 자취를 감추었다가 봄이면 다시 나타나는 곰은 달의 면면한 생명력을 어김없이 닮고 있다. 초목들이 시드는 가을에 굴 속에 깊이 틀어 박혀 있다가 푸나무의 새움 트는 것과 때를 같이 하여 거둡나듯이 세상에 나타나는 것이 곰이기 때문이다. 땅 속과 마찬가지로 굴 속에서 거둡나는 것이기에 곰은 대지의 생명력을 나누어 가진 것으로 믿어질만 했던 것이다.⁴⁸⁾ 이러한 달동물은 大地・植物・女性 등과 同一意味로서 豐饒多産을 상징하는 것이다. 그런데 달의 意味는 이미 구석기시대 말기에 의식되고 있음을 볼 수 있다.

Marshak에 의하면 農耕의 發見 이전의 약 1500년 동안 이미 달의 주기적 변화를 기억하고 分析함으로써 일상생활의 목적에 사용되어 왔었다고 말하고 있다. 後期舊石器人들은 불란서의 부랑사 바위 그늘(Abri, Blanchard shelter)에다 달이 차고 기우는 모습을 새겨 넣고 있는 것을 볼 수 있다. 엘리아데는 이 달에 대한 상징들이 이미 女性과 물・植物・뱀・豐饒・죽음・再生 등의 종교현상과 결

註47) 大林太良; <女神의 死と 豐穰>, P.146.

註48) 金烈圭; 「한국의 神話・民俗・民談」, P.55.

부되고 있음을 밝히고 있다.⁴⁹⁾ 즉 후기구석기시대에 이미 달의 원리가 神聖視 됨을 볼 수 있고, 신석기시대에 접어들어 農耕이 發生하면서 정확한 月歷을 바탕으로 농경행위를 하여 수확의 풍작을 가져올 수 있었던 것이다.

東明王神話의 水神的 性格이나 朴赫居世神話의 龍도 이런 豐饒意識과 깊은 관련이 있다.

물이 지닌 生産力, 그 풍요의 원리도 쉽사리 사람들의 눈에 띄는 것이다. 물을 머금어 식물들이 자랄뿐더러 물 자체 속에서 끊임없이 생명력 있는 것이 생겨나고 있는 것이다. 뿐만 아니라 바다에는 분명 달의 원리가 있다. 달이 차고 기움에 따라 바닷물이 밀고 썰고 하는 것이다.⁵⁰⁾ 그리고 龍은 물과 맺어져 生命力の源泉이 되고 농사의 풍요를 다지는 힘을 지닌다고 믿었다. M.Eliade도 龍들은 雷雨를 지배하며 하늘에서 비를 퍼부어 大地를 풍요하게 하고 女人에게 多産케 한다고 밝히고 있다.⁵¹⁾

농사는 물과 깊은 관계를 가지고 있다. 따라서 곡식의 풍요를 바라는 농경의례는 이러한 水神信仰과도 깊은 관련을 맺는다.

朱蒙神話에서 種穀을 아들에게 준 地母神 柳花는 河伯의 딸이요 水神이었다. 穀靈의 存在인 혁거세의 부인 閼英은 鷄龍에서 나온 水神인 동시에 그도 또한 穀靈의 존재였다. 요컨대 地母神과 水神이 同一한 존재라는 것⁵²⁾으로 建國神話에서는 女系를 構成하여 농작물의 풍요를 갈망하였던 것이다.

建國神話에서는 또한 어떤 再生의 形態가 女系를 중심으로 뚜렷하게 나타난다. 檀君神話에서 熊女는 햇빛을 보지 못한 채 동굴에서 삼칠일을 머문 뒤 人間으로

註49) 李恩奉; 「韓國古代宗教思想」, P.33.

註50) 金烈圭; 「韓國의 神話」, 一潮閣, 1985, P. 14.

註51) M.Eliade; 「宗教形態論」, PP. 230~231.

註52) 柳東植; 同上, P.100.

再生하고, 東明王神話에서도 金蛙가 柳花를 방 속에 가두나 햇빛이 쫓아와 비쳤으며 그 뒤 胎氣가 있었다. 그리고 赫居世神話에서도 關英井가의 鷄龍 뱃속을 갈라 關英이 탄생한다. 동굴과 방 속에 갇힘, 鷄龍의 뱃속은 모두 어떤 빛이 없는 암흑의 상태로 계절로 볼 때 겨울을 연상시킨다. 겨울은 大地의 植物들이 모두 자취를 감추고 동면동물들은 겨울잠을 자는 상태이다. 그러나 봄이 되면서 萬物이 소생하여 싹을 피우듯 이런 空間에서 벗어남으로써 어떤 生命力 또는 再生의 意味를 갖는다. 再生은 곧 豐饒를 意味한다.

계절이 갖는 갖가지 變化 가운데 溫帶地方에서 볼 수 있는 가장 놀라운 일은 植物에 영향을 끼치는 바 그것이다. 動物에게 끼치는 계절의 영향이 큰 것이라 하더라도 그렇게 明瞭하게 나타나지 않는다. 그렇기에 겨울을 추방하고 여름을 맞이하기 위한 呪術에 있어서는 植物에 重點을 두었고, 草木에 대한 것이 새나 짐승보다 더욱 현저하게 나타난다.⁵³⁾ 이 겨울의 추방은 곧 죽음의 추방으로서 一般的으로 여름·봄·生命·豐饒·多産의 宣言이 뒤따른다.⁵⁴⁾

建國神話의 女系에서 찾아볼 수 있는 이러한 再生의 要素는 古代에 이러한 祭儀나 呪術이 있어서 그것을 반영하는 것인지는 확실하지 않지만 새로운 生命력을 얻음으로써 豐饒를 갈망하였음을 볼 수 있는 것이다.

이렇게 볼 때 建國神話의 女系는 달동물이나 水神 등으로 나타나며 또한 再生의 形態까지 보여주고 있어 農耕의 豐饒를 갈망하는 地母神的 性格을 보여주는 것이다.

한편 濟州島 堂神話에 나타나는 女神도 주로 米食性を 지니며 男神에게 勸農하는 農耕神的 性格을 띠기에 같은 意識의 흐름이라는 것을 파악하게 한다.

註53) J.Frazer ; 同上, P.408.

註54) J.Frazer ; 同上, PP. 387~391.

松堂系本풀이에서 보면 女神인 백주는 많은 아이들을 먹여 살릴 것이 걱정되어 소천국에게 農事를 지으라고 勸한다. 그러나 소천국이 남의 소까지 잡아 먹자 살림분산을 요구한다. 남의 소까지 잡아 먹었으니 소도둑놈이라 하여 別居를 하고자 하나 根本的으로는 米食性和 肉食性이라는 食性的 差異 때문이다. 그리고 龍王國에서 작은 딸이 칠첩반상기에 융숭하게 음식상을 차려 갔으나 아들인 醜聞한집이 거들떠보지도 않은 것은 음식이 肉類가 아니었기 때문이다. 즉 醜聞한집과 결혼하게 되는 용왕국의 작은 딸은 원래 米食性이었던 것이다.

장주근님〈韓國民俗文藝의 傳統試論〉에서 “三姓始祖神話의 男神들의 狩獵辟皮衣肉食이 있었던 데에 女神들의 諸駒犢五穀種이 들어온다. 이것은 인류문화사상의 남성 위주의 수렵문화 다음에 여성위주의 농경문화단계가 뒤따른다는 통설과 통하는 바가 있다.”고 하면서 “지금 제주도 당신본풀이의 女神들은 五穀種이나 諸駒犢을 가져오는 일은 없고 다만 神聖이나 呪術을 가지고 들어온다. 그러나 이 女神들이 狩獵・肉食 또는 大食하는 大神들에게 농사를 권하는 일이 많다. 특히 食性에서 米食을 고집한다”라고 하여 女神의 農耕神的 性格을 명확히 하고 있다.⁵⁵⁾

前述한 바와 같이 兎山 일렉당과 같은 本풀이에서는 女神이 肉食性的 神으로 좌정하기도 하지만 이들에게는 수렵생활을 찾아볼 수 없고 단지 돼지털을 태워 냄새를 맡는다고 돼지 발자욱에 고인 물을 마셔 肉食性을 띠게 되는 것으로 本來의 性格이 狩獵肉食性을 지녔다고 보기는 어렵다.

以上과 같이 볼 때 建國神話의 女系는 農耕의 流入과 함께 豐饒를 갈망하는 地母神的・水神的 性格이 다분한데, 제주도 당신신화에서도 女神이 農耕米食性和 男神에게 勸農하는 農耕神的인 性格을 지녀 兩 神話에 나타난 女系の 神聖構造

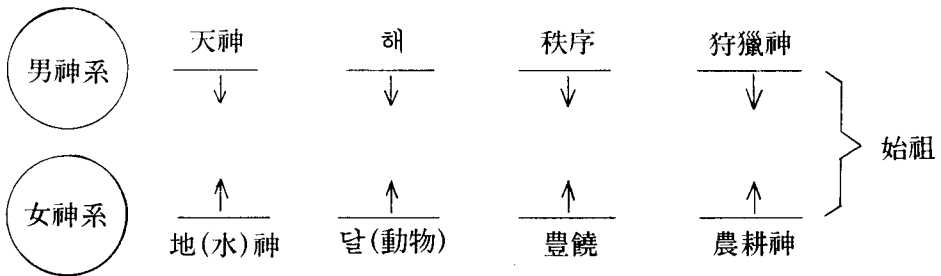
註55) 張壽根:〈韓國民俗文藝의 傳統試論〉, (韓國民俗論攷, 啓蒙社, 1986), P.302.

가 대체로 一致함을 볼 수 있다. 아울러 建國神話에 나타난 女系の 地母神的 숭배 性格은 오늘날 전승되는 部落祭의 神格이나 祭日에서도 찾아볼 수 있는데, 이것은 ‘II-3 建國神話와 堂神神話의 祭儀的 類似性’으로 미루고자 한다.

3) 男, 女神의 結合

天神은 狩獵採集社會에서 至上神으로 崇拜되었기에 建國神話에서도 天神下降이나 天神의 子孫 形態로 建國神話의 男系를 形成하게 된다. 그런데 農耕의 流入 後 穀物을 직접 生産하는 땅에 對해서도 地母信仰이 生成되어 女系の 形態로 建國神話에서 結合하게 된다.

하늘과 땅은 서로 뗄 수 없는 관계에 있는 것으로 把握하고 숭배하는 것이 古代人의 심성이었다. 하늘은 父이고 땅은 母이다. 하늘과 땅 사이에서 人間사회와 씨족의 공동체가 생기고 陰陽의 순환과 조화 속에 萬物이 성장하고 번영한다고 믿고 있다. 음과 양은 본시 성질을 달리 하면서도 서로 머리를 맞대고 상호 의존하고 있는 것으로 파악한다.⁵⁶⁾



〈建國神話의 結合構造〉

建國神話의 血統을 하늘에 둔 것은 天神崇拜思想과 연결된다. 天神은 하늘의 神이고 太陽의 神이다. 太陽은 萬物을 生育하는 生産神으로 상징된다. 그러나 太陽 獨自의 힘으로 生命이 創造되는 것은 아니다. 太陽의 빛과 熱이 大地에 相應될 때 모든 穀物은 싹이 트고, 자라서 結實을 맺는다. 太陽神과 大地의 神은 萬

註56) 柳東植; 同上, P.50.

물을 生育하는 主宰神으로서 이것이 각각 男系와 女系로 區分, 設定되었다는 것이다.⁵⁷⁾

많은 원시종교에 있어서 우주적 창조 혹은 적어도 그 완성은 天神과 母神인 大地 사이의 神聖婚에 따른 결과로 믿어진다. 이러한 우주창조의 신화는 실로 널리 퍼져 있다. 그것은 특히 인도네시아에서 미크로네시아에 걸친 오세아니아 지방에서 주로 발견되지만 아시아, 아프리카, 남북 아메리카에서도 보인다. 우주창조의 신화는 탁월하게 모범적인 신화이며 인간행동을 위한 모델로서 기여한다. 인간들 사이의 결혼이 우주적 신성혼의 모방으로 간주되는 것은 이 때문이다. 브리하다라나카 우파니샤드를 보면 남편은 이렇게 선언한다. “나는 하늘이고, 그대는 대지이다” 또한 아타르바 베다처럼 오래된 문헌에서도 신랑과 신부는 하늘 및 대지와 동일시 되고 있다.⁵⁸⁾

이러한 意識은 農耕儀禮에서도 찾아볼 수 있다. 엘리우스의 神官은 고대 농경의 기도문에서 하늘을 향해 “비를 오게 하라”라고 외친 다음 大地를 향해 “열매를 맺게 하라”라고 한다. 농경의례에서는 地母의 代理格인 여성이 물론 중요한 역할을 하지만 女性和 大地만이 아닌 男子의 역할도 동반되어야 한다는 것이다. 때문에 農作物의 豐饒에 聖婚의 樣相이 나타나는 것이다.⁵⁹⁾

建國神話에서의 神聖結合은 建國이라는 새로운 宇宙創造의 意味를 지니는 동시에 天神과 地神의 權能을 建國始祖에게 부여하고자 했던 것이다. 男系와 女系가 神聖하게 結合함으로써 始祖는 天神과 地神의 性格을 共有한 그 代理者로 믿어지게 되었으며, 이 始祖神을 숭배함이 곧 人間世界에 秩序를 유지시키고 豐饒를 가져다 준다고 믿게 했던 것이다.

註57) 徐大錫; 「韓國巫歌의 研究」, 文學思想社, 1988, P.89.

註58) M.Eliade(李恩奉 譯); 「聖과 俗」, 학민사, 1989, P.112.

註59) M.Eliade(李恩奉 譯); 「宗教形態論」, P.283.

또 한편으로 建國神話의 神聖婚은 수렵문화와 농경문화의 結合을 意味하기도 한다. 수렵채집단계의 至上神인 天神의 숭배가 여전히 남아있었던 것이고 農耕과 함께 地母信仰과 結合하게 되었다는 것이다. 여기에 대해서는 뒤에서 詳論하기로 한다.

한편 이러한 神聖結合은 堂神神話에서도 찾아볼 수 있다. 堂神神話는 대체로 狩獵肉食性的인 男神과 農耕米食性的인 女神이 結婚을 하고 있다는 것이다.

松堂系本풀이에서도 男神인 소천국은 수렵육식성을 지니고 있음을 볼 수 있고 아들 궤넉깃한집은 용왕국에서 음식이 肉類가 아니었기에 칠첩반상기의 융숭한 음식을 거들떠보지도 않는다. 반면 소천국과 결혼하는 백주는 남편에게 勸農하고 米食하며, 용왕국 작은 따님은 궤넉깃한집에게 米食性的인 음식상을 차려간데서 볼 수 있듯이 米食性이다. 이들이 서로 結合을 하게 되는 것이다.

이와 같은 狩獵肉食性인 男神과 農耕米食性인 女神의 結合은 제주시 해안동의 本풀이에서 天神과 穀神의 結合으로 나타나 더 구체적인 樣相을 볼 수 있다.

천지왕의 두 아들 대별왕과 소별왕이 9월18일날 인간계에 내려오고 보니 오곡이 무르익어 있었다. 오곡 중에도 색채가 좋은 것이 벼 이삭이라, 이것이 뭔가 몰라 한두 알을 따서 입에 넣고 씹어 보았다. 이것이 죄가 되어 父王으로부터 귀양보내어 와, 본향신으로 좌정하게 되었다. 해안등의 본향당신이 이렇게 하여 인간계에 귀양오게 되었다는 것은 天神과 穀靈의 結合이다.⁶⁰⁾

男神과 女神의 神聖婚은 제주도 당신신화에서만 볼 수 있는 것이 아니다. 內陸地方에서는 祭堂이 위 아래로 있어 이 堂의 神들이 結合하고 있다고 意識되기도 한다.

新安地域의 堂祭에서 보면 堂主神은 上堂에 모셔져 있고 中堂, 下堂에는 주로

註60) 秦聖麒; 「南國의 巫俗」, P.159.

上堂神의 配偶者와 隨從者, 그리고 雜神, 路神, 龍神 등이 모셔져 있다. 또한 上堂神과 下堂神은 女神과 男神으로, 陰陽이 相應된 上下의 調和를 볼 수 있다.⁶¹⁾

또한 全南 麗川郡 三山面 大洞의 당제 제당은 堂上和 海邊 두 곳에 있다. 堂의 形態는 두 곳 모두 小屋으로 되어 있으며 堂山의 祭堂을 上堂, 海邊의 祭堂을 下堂이라 한다. 上堂의 祭神은 할아버지이고 下堂의 祭神은 할머니라 하여 祭儀는 上堂 下堂의 順으로 거행된다. 上堂의 神은 山의 生業인 狩獵神의 性格을 지니고 下堂의 神은 木神의 性格을 지니며 결합되어 있는 것이다.⁶²⁾

이렇게 볼 때 建國神話의 神聖婚의 性格은 이들 堂神神話 및 堂祭에서도 그 모습을 찾아볼 수 있어 이들 兩 神話의 神聖構造에 나타난 意識이 一致됨을 볼 수 있는 것이다. 建國神話는 天神과 地母神의 神聖婚을 보여주고 있는데, 堂神神話도 狩獵肉食性의 男神과 農耕米食性의 女神이 結合하고 있어 그 內面的 意識構造가 동일하다는 것이다.

4) 通過儀禮的 要素

L.Raglan은 英雄의 出生과 王位의 즉위, 신성한 죽음 등 通過儀禮的 要素가 神話構造의 基層의 基盤임을 밝히고 있는데, 建國神話와 堂神神話에서도 이들 通過儀禮的 要素가 다분히 나타남을 볼 수 있다.

한국신화는 수가 많은 것도 아니고 그 규모가 큰 것도 아니다. 신화학 일반의 처지에서 보면 미미하다고 할 수 있을 것 같다. 그러나 전기적 신화로서 갖추고 있을 구성상의 요건에는 빠짐이 없다. 말하자면 신격적 인물의 생애담으로는 제대로 규모를 갖추고 있다는 것이다. 따라서 通過儀禮를 두고는 다각적으로 문제가 다양하게 전개될 수 있는 기반을 가지고 있는 것이다.⁶³⁾

註61) 崔德源; 「多島海의 祭堂」, 學文社, 1986, P.163.

註62) 朴桂弘; 〈祭堂의 位置에 對하여〉, 石宙善博士 古稀紀念論業, 1982, PP. 150~151.

註63) 金烈圭; 「한국의 神話・民俗・民談」, P.36.

通過儀禮는 삶의 새 고비, 삶의 새 관문, 人生의 새 문턱에서 치루는 祭儀를 의미한다. 이것은 곧 새로운 환경에 대한 기대와 불안의 갈등을 화해시키는 데 그 기능이 있다. 다가올 미지의 것, 낯선 새 상황을 향해 한 인간으로 하여금 충분히 준비된 존재, 새 상황을 맞아들일 자격을 갖춘 존재가 되게 하는데 그 효능이 있다.

그러기 위해서는 새 상황을 위해 이롭지 못할 묵고 낡은 것을 소멸시키는 절차를 겪는다. 이 절차를 위해 象徵적으로 죽음에 드는 과정을 거치거나 오랫동안 그가 속해 있던 集團에서 격리되거나 하게 된다.⁶⁴⁾ 그것은 始原으로의 復歸를 意味하는 것이고, 이 復歸는 곧 創造 以前에 존재한 원초의 혼돈상태를 再現하고자 하는 것이다.

이 원초적 상황 곧 <혼돈>은 알(卵)이나 태아, 그리고 創造 以前 世界의 낙원적이고 순수한 상태에 대응한다.⁶⁵⁾

이러한 通過儀禮에서는 또한 難題를 해결해야 한다면 神異한 行蹟을 보이는 어떤 試鍊의 절차를 수반하기도 한다. 통과 의례에는 존재론적·사회적 신분의 급격한 변화가 따르기 때문이다.

우선 建國神話부터 通過儀禮的 要素를 살펴 보기로 한다.

먼저 檀君神話에서는 熊女가 人間이 되고자 함에 있어 通過儀禮를 거친다. 곰은 겨울잠을 자기에 그 자체로서 始原으로의 復歸를 주기적으로 행하는 動物이기도 하지만 호랑이와 함께 굴 속에서 삼칠일을 生活하고 있는데서도 이러한 통과 의례적 성격을 볼 수 있는 것이다.

곰은 동면하는 동물이다. 겨울이면 사라졌다가 봄이면 다시 등장하는 곰은 달

註64) 金熱具; 「韓國의 神話」, P.69.

註65) M.Eliade(李恩泰 譯); 「神話와 現實」, 成大出版部, 1985. P.102.

동물로서의 면모를 훌륭히 갖추고 있다. 달동물은 달의 끊임없는 풍요와 재생을 닮는다. 그래서 달동물은 재생제외에 충분히 관여하는 것이다. 이때 단군신화에 서의 곰이 입사식에 입하는 신참자(후보자)가 따로 격리되었다가 일정 기간을 거친 후에 사회와 공동체에 다시 편입되는 신화적인 재생제외를 반영하고 있음을 볼 수 있다. 입술의식을 빼더라도 곰 자신의 속성이 재생의 모티브를 한층 더 강화해 주고 있는 셈이다.

곰과 호랑이가 은거했던 굴은 보통 굴이 아니다. 이것은 비록 상징적이기는 하지만, 죽음과 재생이라는 극과 극이 서로 교차하는 신화적인 장소인 것이다.⁶⁶⁾ 이 굴에서 일정 기간을 거친 후 곰은 人間으로 化身하여 人間界로 編入하게 되었던 것이다.

東明王神話에서는 이보다 훨씬 다양한 형태의 통과의례적 요소가 나타난다.

朱蒙은 알(卵)로 탄생한다. 알은 혼돈이며 創造 以前의 始原을 상징하는 것으로, 알 형상 그대로 宇宙의 創造이다. 이것은 곧 알에서 태어난 人物이 創造主에 대응한다는 것을 의미하기도 한다. 또한 出生 後에 母胎와 類似한 알에서 神聖한 人物로 人間界에 나가기 위한 또 다른 관문을 거치는 것이기도 하다.

그리고 동명왕신화에서는 이러한 알로 태어났기에 버려지고 있음을 볼 수 있는데, 이것은 곧 出生儀禮에 따르는 시련이기도 하다. 김열규님은 民間의 俗習에 아이를 바구니에 담아 내어두는 출생의례적인 풍습이 있다는 것을 밝히고 있는데⁶⁷⁾ 이것과 흡사한 형태임을 알 수 있다.

東明王神話는 또한 朱蒙의 建國까지의 過程이 探索의 主人公들이 겪는 通過儀禮의 性格을 지닌다. 이 탐색의 주인공들은 艱難 끝에 찾고자 하던 것을 찾음으

註66) 金烈圭; 「韓國의 神話・民俗・民談」, PP. 67~68.

註67) 金烈圭; 「韓國의 神話」, PP. 91~92.

로써 王位에 오르거나 王의 사위가 되거나 한다. 朱蒙은 새로운 나라를 찾아 떠나지만 그리 순탄하지만은 않다. 금와왕의 아들이 죽이고자 추격해오고 강을 만나 血統의 神聖함을 들어 위기를 모면하며 沸流王과 경합도 벌인다. 이처럼 神聖한 行蹟을 보이고는 王位에 즉위한다. 東明王의 아들인 琉璃도 같은 過程을 겪는다. 고난 끝에 주몽이 낸 수수께끼를 풀고 그 증표를 가지고 父王을 만나 또 다시 天帝의 後孫다운 神異함을 보이고서야 태자에 책봉되는 것이다.

探索의 모티브가 지닌 얘기들은 通過儀禮의 절차를 그 구조적 기반으로 삼고 있는데, 이 경우 통과 의례는 入社式이나 成年式 또는 就任式 등을 포함하고 있다.⁶⁸⁾ 특히 이러한 建國神話에서는 王의 就任에 대한 儀式이 강하게 반영된다.

王이 되는데는 채택의 儀式이 있어왔다. 신데렐라나 캐스킨 型の 많은 이야기에서도 미래의 여왕은 여행과 시험, 그리고 승리를 성취해야만 한다. 올림픽아에서도 여자들의 경쟁에서 헤라가 승리한 것이고 남자들의 경쟁에서는 제우스가 승리자가 된 것이다. 王이 되는데에 있어서는 반드시 왕위에 오를만한 자질이 있어야 하고 出生뿐만 아니라 어떤 시험을 통과하거나 위업을 달성함으로써 그 자격요건이 갖춰지는 것이다. 王座에 오르기 위한 가장 중요한 요건은 神의 血統이기에 神의 權能을 흡수하여 人間과 自然力을 지배하는 승리에 의한 논증이 있어야 한다는 것이다.⁶⁹⁾

이와 같은 취임의식은 東明王神話뿐만이 아니라 建國始祖나 堂神이 神聖함과 권위를 갖기 위해 모든 神話에서 거의 필수적으로 수반되고 있다. 王이나 神은 凡人과는 根本적으로 달라야 한다는 것이 當時人들의 思考이었다.

한편 金烈圭님은 「동국여지승람」권52 「中和條」에서 동명왕신화의 죽음에 대한

註68) 金烈圭; 「韓國의 神話」, P.68.

註69) L.Raglan; 同上, P.191.

통과의례적 요소도 찾고 있다. 동명왕의 기린굴 入窟은 제의적 죽음의 상징적 표현이며, 또한 승천하여 천상으로 복귀하였다는 것이다.

“그 조천석에서 동명왕은 길이 승천했다고 했다. 동명왕은 천제의 아들 해모수의 아들이다. 그만큼 그는 신성하다. 해모수의 아들답게 그는 조천석을 디딤돌로 해서 천상의 질서로 되돌아간 것이다. 지상의 질서를 떠나 천상의 질서으로 복귀한 것이다. 그것은 부활이다. 승천이 죽음만을 의미하는 것은 아니다. 승천은 천신의 아들로 재생되었다는 뜻을 강하게 내포하고 있다.

동명왕은 기린굴을 제의적 죽음을 거쳐 조천석을 통해 재생의 기틀을 마련한 셈이다.”⁷⁰⁾

통과의례에서 죽음은 세속적이거나 거룩하지 않은 상태, 종교적 경험도 없고 영혼에 눈이 먼 자연인의 상태를 초월하여 나가는 것을 의미한다.⁷¹⁾ 이러한 죽음에 대한 통과의례가 혈통의 근원을 둔 하늘로, 제단이라고 할 수 있는 조천석을 통해 되돌아감으로써 聖化되고 있는 것이다.

다음으로 赫居世神話を 보면, 鷄龍의 옆구리에서 태어난 閼英이나 赫居世의 죽음은 통과의례적 요소라 할 수 있다.

赫居世의 아내 閼英은 우물가에 나타난 鷄龍의 左脇에서 태어났다고 한다. 혹은 龍이 나타나자 이내 죽었기에 龍의 배를 갈라 태어났다고 전해지기도 한다. 이러한 탄생은 정상적인 탄생이 아니기에 어떤 상징적인 의미가 개입되어 있음을 추측할 수 있다.

註70) 金烈圭; 「한국의 神話・民俗・民談」, P.66.

註71) M.Eliade; 「聖과 俗」, P.145.

神話的인 再生의 상징은 다양하게 나타난다. 계룡의 뱃 속을 가르고 人間界로 나왔다는 것은 계룡의 뱃 속에서 이미 생명이 있는 상태였다고 볼 수 있는 것이며, 또한 인위적으로 행동하였다는 것을 의미하기도 한다. 再生의 儀禮는 동물의 껍질을 덮어 씌으로써 상징되기도 한다.

반투족의 경우 소년은 할례를 받기전에 '다시 태어나기'라는 의식을 거치게 된다. 그의 아버지는 한 마리의 숫양을 희생시킨 다음, 3일 후에 소년을 그 동물의 胃腸膜과 껍질로 싼다. 이 일을 하기 전에 소년은 반드시 침대에 들어가 아기처럼 소리를 질러야 한다. 그는 사흘 동안 양껍질에 싸인 채 있게 된다. 이 종족은 죽은 사람도 양껍질에 싸서 태아의 자세로 매장한다. 동물의 껍질을 제의적으로 덮어씌우으로써 이루어지는 신비적 재생의 상징은 또한 고도로 발달한 문화(인도, 고대 이집트)에서도 확인된다.⁷²⁾

알영도 이러한 껍질에 儀禮的으로 싸여 있었다고 생각할 수 있다. 그런데 알영은 건국시조의 왕비였기에 일반적인 동물가족으로 儀禮를 치를 수는 없었을 것이다. 그 儀禮的 象徵도 왕비답게 神聖해야 했던 것이다. 따라서 新羅人들이 신성하게 여기던 닭의 형상이 水神인 龍에 가미된 鷄龍의 形態로 승화되어 나타났다고 할 수 있다.

關英은 또한 鷄井에서 沐浴 後 비로소 인간의 모습을 하게 된다. 이것은 곧 정화의례로 이전 세계와 분리되는 최종적 의례로 간주되어 왔다.⁷³⁾ 즉 이러한 정화의례로 상징적인 죽음을 끝내고 聖스러운 인간으로서 人間界에 편입된다는 것이다.

한편 赫居世의 죽음에 대한 부분도 東北아시아 무당의 재생제와의 비슷한 면

註72) M.Eliade ; 「聖과 俗」, P.145.

註73) A.van Gennep(全京秀 訳) ; 「通過儀禮」, 乙酉文化社, 1985, P.108.

모를 지니고 있다.

東北아시아의 무당은 入巫式(成巫式)의 核心的 節次로서 再生祭儀를 겪게 된다. 재생제의는 死者의 再生만이 아니라 살아있는 者의 生命力 更新을 위해서도 베풀어진다. 後者의 경우일 때에는 살아있는 者가 짐짓 죽은 것처럼 꾸며보이고 이어 되살아나는 과정을 나타내 보이게 된다.

상기한 무당의 재생제의 때는 우선 그 屍身이 우선 찢어진다. 그리고는 다시 합해진다. 그로써 그 무당은 재생된 것으로 믿어지는 것이다.⁷⁴⁾

赫居世의 주검은 하늘에서 五體散落되고 있다. 이것은 곧 무당의 재생제의에서 屍身이 찢어지는 것과 같은 양상이다. 하지만 혁거세신화에서는 그 시신들이 합쳐지지 않는다. 사람들은 뱀때문에 조각난 주검을 결국 따로 묻게 되는데, 여기서는 또 다른 재생의 면모를 볼 수 있다. 즉 하이누벨레의 신화에 나타나는 인간에게 이로움을 주는 죽음의 상징이라는 것이다.

누기니아의 마린다님族에게는 데마신을 살해하는 신화가 있다. A.E.엔센이 채록한 하이누벨레의 신화가 대표적인 것으로 그 내용을 소개하면 다음과 같다.

神話時代에 아메타라는 남자가 있어 사냥을 나갔다가 멧돼지를 잡아 그 이빨로 코코넛 열매를 먹었다. 그는 그날 밤 코코넛의 꿈을 꾸었는데, 코코넛은 그에게 자기를 심으라고 했다. 시키는대로 하니 3일 후에 코코넛야자가 생겨나고 또 2, 3일 후에는 꽃이 피었다. 아메타는 나무에 올라가 꽃을 꺾고 그것으로 마실 것을 만들었다. 그러나 그는 손가락을 베어 피가 꽃 위에 떨어졌다. 9일 후 그는 꽃 위에 여자아이가 앉아 있는 것을 보았다. 아메타는 그녀를 코코넛 잎사귀로 싸고, 그 3일 후 여자아이는 결혼할만한 큰 소녀가 되었다. 아메타는 그녀를 하이누벨레(코코넛가지)라고 이름 지었다.

註74) 金烈圭; 「韓國의 神話」, PP. 10~13.

마로 大祭 동안 하이누벨레는 춤추는 장소에 있었는데, 9일째 되는 날 남자들이 춤추는 장소 가운데에 묘를 파고 춤추는 하이누벨레를 던져 버렸다. 그들은 무덤을 흙으로 덮고 그 위에서 춤을 추었다.

다음날 아침 하이누벨라가 집으로 돌아오지 않자 아메타는 그녀가 살해되었음을 짐작한다. 그는 그녀의 시체를 발견하고는 몇 조각으로 자른 후 팔 이외의 여러 부분을 여러 곳에 매장한다. 그런데 그 매장된 그녀의 몸 여러 부분에서 미지의 식물, 특히 그 이래 인간의 주식이 된 감자가 싹터 나왔다.

아메타는 하이누벨라의 팔을 다른 데마신인 사테네에게 보냈다. 사테네는 춤추는 장소에서 9번 회전하고는 그림을 그려 그 중앙에 팔을 놓았다. 그리고는 그 팔로 집문을 만들어 춤추는 자들을 소집하여 통과하도록 한다. 그 집문을 통과하는 자는 인간으로 남아 있었지만, 그외는 동물(돼지, 새, 물고기), 혹은 精靈으로 변하였다. 사테네는 자기가 간 후에 인간은 사후에만 그녀를 만날 수 있다고 선언하고 지상으로부터 사라져갔다.⁷⁵⁾

이 神話에서 주목되는 부분은 첫째 하이누벨라가 태어나자마자 코코넛 잎사귀에 싸이게 되고 3일 후 결혼할만한 소녀가 된다는 것이며, 둘째 하이누벨라의 시체가 몇 조각으로 잘린채 땅에 매장되고 여기서 감자가 싹터 나왔다는 것이다.

먼저 코코넛 잎에 싸여 있다가 3일 후 成人이 된다는 부분은 金首露王의 出生과 類似함을 볼 수 있다. 여기에 대해서는 首露王神話에 나타난 통과 의례에서 詳論하고자 한다.

다음으로 하이누벨레의 散屍와 그 매장은 혁거세신화와 죽음에 대한 부분과 흡사하다.

김열규님은 혁거세의 죽음과 東北아시아 무당의 재생제의 사이의 공질성을 무

註75) M.Eliade ; 「神話와 現實」, PP. 126~127.

시할 수 없다고 한다. 재생제의 죽음의 제의를 포함하는데, 죽음의 제의라는 큰 테두리 속에서 혁거세나 동북아시아 샤아먼의 주점이 조각났다는 것이다.⁷⁶⁾ 그러나 혁거세의 주점은 동북아시아 샤아먼의 재생제처럼 합쳐지지 않는다. 五體散落되어 따로따로 묻어지게 되는 것이다. 여기서 동북아시아 무당의 재생제의와는 다른 상징적인 의미가 內在되어 있다고 할 수 있다.

하이누벨레의 시체는 여러 조각으로 잘려 따로따로 묻힌다. 그 매장된 곳에서 감자가 싹터 나온다. 물론 혁거세의 시신이 묻힌 五陵에서는 어떤 식물이 싹터 나오지는 않지만 거의 같은 形態임을 볼 수 있다.

建國神話は 建國始祖의 神聖함을 보이는 것이기에, 혁거세의 죽음에 대한 부분은 신성한 죽음의 묘사 혹은 죽음의 제의가 반영된 것이라 할 수 있다. 그렇다면 이 혁거세의 죽음을 하이누벨레의 죽음에서처럼 인간에게 식량을 제공해 준다고 믿는 상징적 죽음의 제의가 아니었을까를 생각할 수 있다. 오리시스신화에서도 오리시스의 동강난 遺體는 여기저기 뿌려 진다. 이것은 곧 人間祭物을 죽여 밭을 풍요롭게 하기 위해 그 살덩이를 配布하고 혹은 재를 뿌린다는 것이다. 근대 유럽에서는 때로 죽은 자의 그림을 잘게 찢어 그 조각을 농작물이 잘 성장하게 하기 위해서 땅에 묻으며, 세계의 다른 지역에서도 인간제물을 같은 방법으로 취급하고 있다.⁷⁷⁾

혁거세는 죽음에서 이러한 인간제물로 상징되어 나타났다고 볼 수 있다. 즉 혁거세가 五體散落 되어 따로따로 묻히는 것은 하이누벨레나 오리시스의 죽음처럼 인간에게 식량을 제공해 주고 풍요롭게 하는 또 다른 재생의 상징이라 할 수 있는 것이다.

註76) 金烈圭; 「韓國의 神話」, P.13.

註77) J.Frager; 同上, PP. 470~471.

다음으로 首露王神話에서는 수로가 알(卵)에서 탄생하게 되기까지의 過程이 再生儀禮 및 卽位式的 通過儀禮的 性格을 띠고 있다.

首露王의 出生을 보면 紅幅裏 金合子속에 6개의 黃金卵으로 降臨하고, 이것을 다시 싸서 자리(榻) 위에 놓으니 다음날 容貌가 환한 여섯 童子로 化해 있다.

이것은 前記한 바와 같이 하이누벨레가 코코넛 잎에 싸여 있다가 삼일만에 成人이 된다는 것과 거의 類似하다.

하이누벨레는 데마신으로 인간에게 식량을 공급하기 위해 지상에 오게 되는 것이다. 이러한 神일지라도 人間界에 편입되기 위해서는 이와 같은 출생의 통과의례를 거쳐야 한다. 하이누벨레는 코코넛 잎사귀에 싸여 재생의례를 3일 동안 거친 후 成人이 되어 人間界에서 活動하게 되는 것이다.

首露王도 마찬가지다. 수로왕은 인간을 다스리기 위해 하늘에서 下降한다. 하지만 알로 내려오고 보자기에 싸여 상징적인 再生儀禮를 거치는 것이다. 이 수로왕의 出生儀禮가 식물의 創造神인 하이누벨레와 같기에 首露도 하이누벨레와 같은 성격의 神이라고 할 수는 없겠지만 수로가 식물의 창조신인 하이누벨레와 같은 출생의례를 겪는다는 것은 흥미롭다고 하겠다.

그런데 김열규님은 이러한 首露王의 出生을 「遼史」의 柴册儀 및 日本의 大當祭와 비교하고 있다.

「遼史」의 柴册儀 記錄가운데 “말에서 넘어진 皇帝가 甦(담요)으로 덮여졌다가 다시 일어난다”는 部分이 就任式, 즉 柴册儀가 지닌 通過儀禮的 要素의 하나인 再生의 모티프가 될 가능성을 지니고 있다고 지적한다. 또한 이 柴册儀 때에 再生室에서 행해진 再生儀 節次 가운데 ‘過岐木’이라는 關門通過의 節次가 있어서 再生 모티프가 아주 確然하다고 하면서, 柴册儀에는 二重으로 再生의 모티프가 實演된 것이라고 한다. 그리고는 壇上에 甦이 깔리고 그 위에 놓인 再生室에서

實演되는 새로운 誕生과 榻 위에 놓은 紅幅에 싸인 箱子 속에서 이루어지는 誕生은 서로 비슷한 데를 지녔다고 하여 金首露王神話와 관련시키고 있다.⁷⁸⁾

日本 大當祭와의 비교에서는 金合 속의 알(卵)이 紅幅에 싸여 자리(榻) 위에 놓였다가 알에서 童子로 부활하는 수로왕의 탄생과 일본 대상제의 천황이 眞床覆食 속에서 태아로 부활하는 것이 유사하다고 한다.

箱子 속에 든 卵이 紅幅에 싸여 榻 위에 놓여진다. → 卵이 化하여 童子가 된다.

(首露)

天皇의 眞床覆食 → 胎兒로서 復活(日本大當祭)⁷⁹⁾

여기서 紅幅에 싸인 箱子 속의 卵은 ‘未來의 靈’으로서 再生을 기다리고 있는 狀態에 있다고 추정한다.

한편 堂神神話는 祭儀와 함께 傳承되었기에 建國始祖神話 만큼의 통과의례적 요소를 찾아보기는 어렵지만 명확하게 이러한 요소가 나타남을 볼 수 있다.

松堂系本풀이에서 괴네깃한집은 세살때 아버지의 삼각수를 잡아당기고 가슴팍을 두들겨 석함에 갇혀 떠돌아 다니게 된다. 그 뒤 용왕국에 이르러 龍王女와 結婚하고 江南天子國에서 난을 평정하고는 제주도로 다시 돌아와 堂神이 된다.

이러한 이야기 전개는 곧 격리-시련-재편입의 탐색의 주인공들이 겪는 통과의례이다. 探索의 主人公들은 ① 집을 떠나서 ② 冒險과 艱難 끝에 무엇인가를 찾고 ③ 드디어 돌아와 어떤 자리나 名譽를 얻게 된다.⁸⁰⁾

註78) 金烈圭; 「韓國民俗과 文學研究」, “民間散文과 再生의 모티프”, 一潮閣, 1985, PP. 82~83.

註79) 金烈圭; 同上, P.83.

註80) 金烈圭; 「韓國의 神話」, P.70.

괴네킷한집은 아버지에게 버림을 받아 격리된다. 그리고는 석함을 타고 떠돌아다니며 龍王女와 결혼하고 난을 평정하는 神異한 行蹟을 보여 神으로서의 자격을 갖춘채 제주도로 되돌아와 堂神으로 座定하는 것이다.

俗界와 聖界가 상호 공존하는 것이 불가능하기 때문에 사람들은 한 영역에서 다른 영역으로 넘어갈 때 중간 단계를 거치지 않으면 안된다.⁸¹⁾ 괴네킷한집은 堂神으로 座定하기 위해서 이러한 격리와 시련, 그리고 재편입이라는 통과의례를 거치는 것이고, 여기서 神聖한 行蹟을 보여 人間界와는 다른 神界에 편입되는 것이다.

또 한편으로 괴네킷한집의 버려지는 모티프는 朱蒙神話에서 알이 버려지는 것과 같은 出生儀禮라고 볼 수 있고, 석함에 갇힌다는 것은 胎內에 複歸를 意味하는 것이기도 하다.

괴물의 뱃속에 들어가는 것, 상징적으로 매장되는 것, 입사의 오두막에 갇히는 것 따위는 원초적인 未分化 상태, 우주적인 밤으로의 회귀에 해당한다. 입사식에서의 죽음은 우주 창조의 반복을 가능케 하기 위해, 즉 새로운 탄생을 준비하기 위해 카오스에로의 모범적 회귀를 재현한다.⁸²⁾

괴네킷한집은 母胎와 유사한 석함에 갇힘으로서 俗界의 生을 마감하는 상징적인 죽음을 겪는 것이고, 이 석함에서 나옴으로써 神으로서 새로운 탄생을 맞이하는 것이다.

濟州島 堂神神話에서는 이외에도 蛇神이 많이 나타나는데, 이들은 대체로 죽음과 함께 本土나 바깥세상에서 다시 들어오는 樣相을 지니고 있어 通過儀禮의 性格을 파악하게 한다.

註81) A. van Gennep; 同上, P.28.

註82) M. Eliade; 「聖과 俗」, P.149.

兎山 여드렛堂本풀이에서는 羅州 牧使에게 죽은 큰 뱀이 제주의 康氏刑房・吳氏刑房・한씨형방을 따라 流入되어 堂神이 됨을 볼 수 있다. 또한 月汀 本鄉堂의 本풀이에서도 황정승의 딸이 구렁이 몸으로 幻生하였다가 무쇠석갑에 담겨 동해 바다로 띄워진다. 그리고는 뒷개(朝天面 北村里)의 복덕개에 떠올라 김침지 영감의 집 뒤 굴나무 밑으로 가 座定한다.

通過儀禮는 前述하였듯이 始原으로의 複歸이고, 이것은 과거의 시간을 절멸하고 새로운 生을 다시 시작한다는 意味를 지니기도 한다. 뱀신은 원래 인간인 경우가 많다. 이 인간이 당신이 되기 위해서는 어떠한 관문을 통과해야만 한다. 인간이 죽어 본토로 옮겨 갔다가 그 영혼이 들어오는 형태는 神의 世界로 전이하는 입사의식의 성격을 지니고 있는 것이다. 위베르와모스는 “일시적인 죽음이 종교적 입사식에서와 같이 주술적 입사식에서도 주요 주제가 된다.”고 지적하고 있다.⁸³⁾ 그리고 인도의 사제 계층인 브라만은 이전 세계에서의 죽음과 새로운 세계에서의 탄생을 위한 입사의식을 거쳐 주술-종교적 활동에 종사할 수 있는 능력을 얻게 된다.⁸⁴⁾

인간의 형태에서 堂神으로 座定하기 위해서는 이러한 죽음의 과정을 거쳐야 했으며, 또한 流入의 形態로 어떤 神異함을 보여야 했던 것이다. 堂神神話에서 流入神들은 대체로 神聖性이나 呪術을 지니고 들어온다. 이것은 곧 반젠넵이 「通過儀禮」에서 밝힌 “이방인은 신성하고 주술-종교적 힘을 지니며 초자연적인 존재”라고 한 것과도 상통된다.⁸⁵⁾ 人間으로서는 도저히 신이 될 수 없다. 때문에 본토나 그 외의 지역으로 격리되었다가 어떤 시련과 함께 신적인 능력을 지닌채 이제는 神으로서 재편입되는 것이다.

註83) A. van Gennep ; 同上, P.165.

註84) A. van Gennep ; 同上, P.159.

註85) A. van Gennep ; 同上, P.61.

原初的인 社會일수록 人間生活의 거의 모든 측면이 주술—종교적인 기반을 가진다. 태어나고 출산하고 사냥하는 등 모든 행위의 주요 측면이 聖과 결부되어 있기에 儀禮를 필요로 하였던 것이다.⁸⁶⁾ 이러한 의례는 神話에서 상징적으로 반영될 수 있다.

建國神話와 堂神神話에서는 모두 通過儀禮의 要素가 중요하게 나타나고 있음을 알 수 있다. 이것은 곧 통과의례가 이들 신화의 內面的 基盤이 된다는 것으로 건국신화와 당신신화 사이의 어떤 연관성에 대한 가능성을 파악하게 해 준다.

始原에의 複歸에 관한 神話와 儀禮는 동일한 차원에서 존재한다는 인상을 남기지 않기 위해서 그 상징은 동일한 것이지만 그 맥락을 다른 것으로 변화시켜 역설하지 않으면 안 된다. 개개의 경우에서 참된 의미를 주는 것이 그러한 맥락을 통해 보여지는 것이다.⁸⁷⁾

건국신화와 당신신화에 나타난 통과의례적 요소도 이와 같다. 이미 오래 전에 각기의 가치를 가지며 분파되었기에 나름대로의 意識이 반영되기도 하고 첨가, 삭제, 변형되면서 傳承되어져 아주 다른 樣相인 듯 변화하게 되었던 것이다. 하지만 그 상징은 동일한 것이기에 이 통과의례라는 기본적인 骨格만은 바꾸지 않은 채 전승되게 되었던 것이다.

3. 建國神話와 堂神神話에 나타난 祭儀의 類似性

古人들의 宗教生活을 전해주는 중요한 資料로는 神話와 祭儀가 있다. 古人들은 生活과 神話와 宗教儀禮가 서로 얽힌 문화 현상, 즉 未分化 된 生活文化를 이루고 있었다. 본래 神話와 祭儀는 하나의 古代的 心性和 事件을 전하고 있는 두 측면에 불과하다. 제의는 행위로 표현된 신화요, 신화는 언어로 표현한 제

註86) A.van Gennep ; 同上, P.28.

註87) M.Eliade ; 「神話와 現實」, P.99.

의라고 할 수 있다. 신화는 제의의 의미를 밝히는 것이요, 제의는 신화의 본질을 묘사하는 것이다.⁸⁸⁾

建國神話は 이미 제의가 사라지고 그 기록만이 남아 있다. 하지만 제의가 당연히 그 기반이 되어 있었을 것이다. 그런데 이 建國神話が 口誦되어졌을 국가 제의는 그 국가의 멸망과 함께 소멸하게 된다. 그러나 神話は 계속 口碑傳承되고, 그 祭儀的 様相들이 부분적으로 神話에 첨가되기도 한다.

오늘날 傳承되는 堂神神話は 部落祭를 그 기반으로 한다. 堂神神話は 部落祭에서 무당에 의해 불러지는 것으로 건국신화와는 달리 祭儀的 形態를 그대로 볼 수 있는 것이다.

그렇다면 建國神話와 堂神神話의 祭儀가 類似했는지를 파악하려면 建國神話에서 祭儀的인 要素를 추출해서 部落祭와 相關지어 보고, 建國神話가 불리워졌을 만한 祭儀의 記錄을 찾아 그 연관성을 파악하는 작업이 필요할 것이다.

1) 神聖樹.

지금까지의 研究 中에서 建國神話와 部落祭를 聯關시키는 要素로서 가장 중요하게 다루어졌던 것이 이 神聖樹이다.

崔南善님은 <檀君古記箋釋>에서 神檀樹가 祭政의 根本地로서 重要な 意味를 가지는 것으로 洞祭의 神木이 그 遺風을 전하는 것이라 한다. 또한 金載元님도 「檀君神話의 新研究」에서 神檀樹를 堂山木・성황목・본향목 등의 神木에 견주고 新羅의 始林(鷄林)까지도 그 性格을 같이하는 것이라고 밝히고 있다. 그리고 金烈圭님은 「韓國의 神話」에서 檀君神話의 신단수는 오늘날의 서낭나무에 그 자취를 남긴다고 하면서 世界樹로까지 확대하고 있다. 장주근님도 <金闕智神話와 嶺

註88) 柳東植; 同上, P.25~26.

南地方의 民間信仰>에서 新羅의 始祖神話에서는 ‘林’이나 ‘樹’를 많이 볼 수 있는데, 이러한 新羅의 鷄林이 골맥이 동제의 神木과 같은 궁중의 원초적인 祭堂이라고 보고 있다.

오늘날 部落祭에서 볼 수 있는 가장 原初적이고 一般的인 形態는 神木이다. 이 神木은 곧 祭儀處로 神聖한 장소이다.

神堂은 원초적인 神木 뿐이거나 간략한 神壇만이 그 밑에 마련되던 양상들이 제일 많다. 그런데 원초에는 神木이 神體와 神堂을 겸하였는데, 후에 神木(神體) 옆에 조그마한 건물(神堂)이 서면서 神體와 神堂의 분화과정이 시작되고 神堂이 비중 증대로 神木이 잊혀짐에 따라 ‘神堂’내에서 새로운 神體인 神竿·神鈴·神位牌·神圖들이 생겨 神壇들도 차차 정연하게 마련되었다.⁸⁹⁾ 이렇게 볼 때 오늘날 部落祭의 祭儀處는 원래 이 神木의 形態라고 할 수 있을 것이다.

神木은 흔히 원새끼로 둘러져 있어 일반 樹木과는 구별되고 神聖視 되며, 祭儀 때에는 神이 내린다고 믿는 것이 보통이다. 이것은 곧 神聖樹의 설정이며, 神의 내림은 建國神話의 天神下降 모티프와 상통된다고 할 수 있다.

檀君神話에서 桓雄은 무리 3천을 이끌고 태백산 꼭대기 神檀樹 아래로 내려와 그 곳을 神市라고 이른다. 東明王神話에서는 뚜렷한 神木의 形態를 찾아 볼 수 없지만 朴赫居世神話에서는 다음 記錄으로 보아 관념상 신라의 신성수목지대였던 鷄林이 혁거세의 탄생과 밀접한 관련성이 있었다고 믿었음을 알 수 있다.

“楊山下蘿井傍 異氣如電光垂地(中略) 初王生於鷄井 故或云鷄林國”(三國遺事 卷一 新羅始祖 赫居世王)

註89) 張籌根;〈韓國의 神堂 形態考〉, (金宅主外 篇;「韓國民俗研究論文選」, 一潮閣, 1987), P.356~357.

특히 金闕智神話에서는 하늘에서 鷄林으로 下降하는 모습이 뚜렷하게 나타나고 있으니 이 鷄林은 아마도 天神이 降臨한다고 믿던 祭儀處였을 것이다.

이러한 聖林에 대한 意識은 ‘徐伐’이나 ‘蘇伐公’에서도 볼 수 있다. 新羅의 國號를 ‘徐伐’이나 ‘徐羅伐’이니 한 것은 당시의 ‘森(수풀)’이란 우리말의 어떤 古型을 한자로 表記한 것이다. 그리고 삼국사기에서 동자 혁거세를 거두어 기른 六部の 대표자 高墟村長 ‘蘇伐公’도 ‘수풀간’과 비슷한 음을 가졌으리라 생각되는 옛말로 聖스러운 숲 즉 聖林的 祭祀長이었을 것이다.⁹⁰⁾

神樹는 人類의 원시적 관념 가운데 깊이 뿌리박혀 있다. 나무는 바위나 샘물 등과 함께 신성한 힘(神)이 보이는 모습으로 현현된 것이다. 그들은 생명의 상징으로 가장 원시적인 聖所와 관련되어 발견되는 것이 보통이다.⁹¹⁾

樹木이 종교적 대상이 되는 것은 주기적인 再生으로 생명의 질서 속에서 聖의 힘을 표명하기 때문이다. 古代의 宗教意識에 있어서 나무는 재생함으로써 우주 전체를 반복하고 있는 것이라고 생각되어진다. 나무가 세계를 재생산하고, 세계를 상징하는 동시에 세계를 요약한다는 것이다.⁹²⁾

古代人들의 意識에서는 이처럼 나무가 神聖樹로 象徵될 수 있었고 또한 聖所로 믿어지기도 했기에 많은 祭儀가 이 나무를 중심으로 이루어졌다. 네미에 있던 디아나의 사제이자 숲의 王이 교체되는 곳도 聖所로 여겨지던 숲이었다.⁹³⁾ 그리고 P. 뮤스도 聖所의 기원에는 숲이 있었고, 여기서부터 차츰 나무-祭壇-돌의 型이 나왔다고 한다.⁹⁴⁾

이렇게 볼 때 神樹는 聖所로 祭儀가 行해지던 곳인데, 建國神話에서는 대체로

註90) 張籌根; 「韓國의 神話」, 成文閣, 1961, P.44~45.

註91) 李恩奉; 「韓國古代宗教思想」, P.116.

註92) M.Eliade; 「宗教形態論」, P.294.

註93) J.Frazer; 同上, P. 29~35.

註94) M.Eliade; 同上, P295.

天神의 降臨과 관계를 맺은 天新-神聖樹-祭儀處의 관계가 형성된다. 한편 오늘날의 部落祭에서도 건국신화처럼 天神이 降臨한다고 믿어지지는 않지만 神이 마을의 聖域인 神木에 내려 마을로 迎入된다고 의식되기에 部落神-神聖樹-祭儀處의 관계를 맺어 建國神話와 거의 같은 樣相임을 알 수 있다.

部落의 共同祭儀는 古代의 祭儀 形態가 시대와 환경에 따라 조금씩 변모되어 왔던 것이라 할 수 있다. 하지만 이런 祭儀에 있어서 祭儀處와 같은 중추적인 부분은 크게 변함없이 傳承되어 내려왔을 것이라 생각된다. 즉 오늘날 部落祭에서의 神木은 古代 祭儀의 遺風을 그대로 이어받은 것으로 建國神話에 나타나는 神聖樹와 같은 형태의 것이라고 볼 수 있다.

2) 神格과 祭日

오늘날 傳承되는 部落祭에서 또 다른 祭儀的 要素로 建國神話와 관련지어 볼 수 있는 것은 神格과 祭日이다. 물론 文獻에 나타난 建國神話에서 이에 대한 뚜렷한 記錄이나 事實을 파악할 수는 없지만 부분적으로 보여지는 建國始祖神으로서의 機能과 始祖神에 대한 祭儀 記錄 등으로 이러한 神格과 祭日을 관련지을 수 있을 것이다.

우선 神格부터 살펴보기로 한다.

濟州島는 自然部落마다 하나 이상의 堂이 있어 部落守護神 즉 堂神을 섬기는 데, 그 堂 중의 하나는 반드시 部落 안의 土地나 部落民의 生活 全般을 차지하여 守護하는 本鄉堂이고, 나머지는 産育神, 治病神, 海神, 蛇神 등 갖가지 機能의 堂이 된다. 玄容駿님은 이 堂들에서 불리워지는 本풀이들의 信仰來歷을 살펴 다음 다섯가지로 神의 性格을 整理하고 있다.

① 祖靈의 性格

② 生業守護神의 性格

③ 産育神, 治病神의 性格

④ 災殃神의 性格

⑤ 土地神의 性格⁹⁵⁾

이러한 濟州島 堂神의 性格은 內降地方에서도 큰 차이가 있는 것이 아니다. 영남지방 일대에 분포하는 ‘골매이’洞祭神도 創建神・始祖神・守護神의 性格을 지니고 있어 대체로 類似하게 나타난다.

‘골매이’는 ‘고을’ 즉 고을洞・고을읍・고을郡 등 집단 거주처를 의미하는 명사와 ‘막’(防衛의 語根)에 명사형 어미 ‘이’가 어울려서 1 母音逆行同化 現象을 일으킨 ‘매이’가 합해서 ‘골매이’로 된 복합명사로 보인다. 이 골매이는 마을에 최초로 정착해서 마을을 시작시킨 始祖神이며 따라서 創建神이고, 마을의 수호신이기도 하다.⁹⁶⁾

部落神의 性格과 機能은 또한 축문 내용에 나타난 部落祭의 目的에서도 파악된다. 李殷昌님은 <錦江流域의 部落祭 研究>에서 축문의 내용을 밝히면서 대체로 다음과 같이 나타난다고 한다.

- ① 雨順風調하여 五穀이 풍성하고 6畜이 번성하길 빌었다.
- ② 災禍와 疾病이 千萬里外로 물러가고 만사형통 하길 빌었다.
- ③ 富貴가 滿家하고 福祿이 歲增하여 가가안락하고 동궁태평 하기를 빌었다.
- ④ 산신제의 경우는 虎豹狸猪의 해를 逐去萬里 하고자 빌었다.⁹⁷⁾

이와 같은 축문내용은 部落神에 대한 기원이기에 部落神의 性格 및 機能과 一致한다고 할 수 있다.

註95) 玄容駿; 「濟州島巫俗研究」, 集文堂, 1986, P. 173~182.

註96) 張籌根; <三國遺事의 巫俗記錄 考察>, (韓國民俗論攷, 啓蒙社, 1986), P.142.

註97) 李殷昌; <錦江流域의 部落祭 研究>, (金宅圭外編, 「韓國民俗研究論文選(IV)」, 1986), P.240.

以上을 볼 때 部落神의 性格은 대체로 다음과 같이 정리될 수 있을 것이다.

첫째, 部落을 정하고 세운 部落創建神의 性格.

둘째, 災殃이나 疾病으로부터 部落을 지켜주는 部落守護神의 性格.

셋째, 적절한 천후를 보장하고 穀物의 풍작을 주는 豐饒神의 性格.

그런데 이러한 部落神의 性格은 建國始祖神의 性格과도 거의 유사하게 나타남을 볼 수 있다.

장주근님은 上記한 골매이 洞祭神과 新羅의 始祖인 혁거세, 김알지를 연관시킨 바 있다.

“골매이 洞祭神의 신앙은 始祖神 관념에 집단의 創造神과 守護神이라는 관념들을 아울러서 구비하고 있었다. 그런데 그런 점에서는 박혁거세도 김알지도 각기 그 집단의 始祖神으로서 창건신이며, 따라서 수호신적 성격도 물론 구비하고 있었을 것으로 생각된다. 즉 박혁거세도 김알지도 각기 박씨 골매이, 김씨 골매이일 수 있었다는 말은 충분히 할 수가 있을 것으로 생각된다.”⁹⁸⁾

또한 신라의 계림까지도 골매이 洞祭堂이라고 한다.

“계림이라는 것은 현재의 골매이 동제당과 마찬가지로, 신라 김씨 왕가가 조상신·수호신·창설신으로서의 골매이 김알지를 모시고, 현재 농촌의 동제와 마찬가지로 농경국가로서 오곡 풍등과 국가 태평을 기원하던 조상 숭배 형태의 왕궁내 祭儀處였음은 짐작하기에 어렵지 않을 일로 여겨진다.”⁹⁹⁾

註98) 張籌根;〈韓國 民間信仰의 祖上崇拜〉, (『韓國民俗論攷, 啓蒙社, 1986), P.220.

註99) 張籌根;〈古代 韓日兩國의 民間信仰〉, (『韓國民俗論攷』, 啓蒙社, 1986), P.105.

建國始祖는 國家를 創建한 君主로서 始祖神으로 섬겨졌으며, 前述한 바 있는 요동성의 동명왕 제의에서 볼 수 있듯이 나라를 지켜주는 守護神의 역할도 하고 있다. 또한 수렵을 관장한다고 믿던 天神과 農耕의 풍요를 가져다 준다고 믿던 地母神을 각각 男系와 女系로 설정함으로써 식량의 확보와 풍요를 빌었던 것이다. 그리고 기후가 고르지 않거나 나라에 재앙의 징조가 나타났을 때 始祖神에게 祭儀를 올렸음을 볼 수 있다. 즉 建國始祖神의 性格은 國家創建神・國家守護神・豐饒神이라고 할 수 있다.

建國始祖神의 이러한 性格은 部落神의 性格과 대체로 一致하는 것으로 部落神의 범위를 國家的으로 확대한 것임을 알 수 있다.

한편 神格의 性別에 대한 意識에서도 어떤 관련성을 찾아볼 수 있다.

張籌根님은 골맥이 동제당의 조사에서 男, 女神의 통계를 다음과 같이 내고 있다.

男神 — 93

女神 — 226

未詳 — 421

合計 — 740¹⁰⁰⁾

이 통계에서 주목되는 것은 女神이 男神의 2.4배에 달하고 있다는 것인데, 장주근님은 이것을 “상당한 고형 그대로의 전승으로서 그 주류는 풍요다산의 地母神信仰”이라고 밝히고 있어 建國神話의 女系를 중심으로 나타난 地母神과의 관련성을 파악하게 한다.

이러한 면은 部落祭의 祭日에서도 명확히 나타나 보충이 될 것이다.

농어촌 부락제의 제일은 정초나 정월15일(上元) 등 정월 전반이 7~8할을 상

註100) 張籌根;〈三國遺事의 巫俗記錄考察〉, P.142.

회하고 1~2할이 10월로 전해 있는 것이 우리나라 전역의 실정이다.¹⁰¹⁾ 한 예로 錦江 流域의 部落祭에 있어서 祭日은 농촌적인 특색을 보이고 있는데 대부분 연 1회이며 총 33부락제 중 26부락제가 年始인 정월에 행해진다. 그것도 16부락제가 上元日에 시행되고 있음을 볼 수 있다.¹⁰²⁾ 장주근님의 上記한 골매이 동제당의 조사에서도 7할 이상의 祭日이 음력 정월15일 상원으로 되어 있고 餘他가 10월, 드물게는 9월, 3월, 4월 등도 있었다고 한다.¹⁰³⁾ 이것은 建國神話의 女神系와 마찬가지로 풍요다산을 갈망하는 地母神의 性格이 太陰의 달崇拜로 傳承되고 있는 것이다.

그런데 이러한 정월15일 상원은 赫居世의 즉위일과도 一致하고 있음을 볼 수 있다. 「三國史記」에는 朴赫居世의 즉위일이 “四月丙辰 一日 正月十五日”이라 記錄되어 있다. 여기서 정월15일이라는 일자는 이러한 部落祭가 가장 많이 행해지는 일자이다.

李在秀님은 ‘四月丙辰’도 또한 燃燈의 儀式과 관련을 맺어 원래 정월15일에 행해졌던 것이 후세 불교의 영향을 받아 4월8일인 佛誕日로 윤색된 것임을 추측하고 있어 보충해 준다.¹⁰⁴⁾

이렇게 건국시조의 즉위일과 오늘날 部落祭의 祭日이 같게 나타나는 것은 部落祭의 유구한 역사성과 이에 따른 古代의 어느 지점에서 建國神話와 接脈되어 있기 때문이라고 할 수 있다.

4. 建國神話와 堂神神話에 나타난 意識의 變異와 그 相關性

神話에는 宗教意識이 反映되어 있기에, 神話에 나타난 ‘至上神’에 對한 意識의

註101) 張籌根;〈서울市 洞祭堂 調査〉, (「韓國民俗論攻」, 啓蒙社, 1986), P.62.

註102) 李殷昌;同上, P.241.

註103) 張籌根;〈三國遺事의 巫俗記錄 考察〉, P.142.

註104) 李在秀;〈朴赫居世 傳說論考〉, 高秉幹博士 頌壽紀念 論叢, 1960, P.530~531.

考察이 當時人들의 思考나 世界觀을 파악하고 이해하는데 도움이 될 것이다.

‘至上神’에 대한 研究는 L. Pettazzoni와 M. Eliade에 의해 주로 이루어졌는데, 이들의 研究는 다소 상이점을 찾아볼 수 있다.

L. Pettazzoni는 ‘至上神’에 대한 意識이 인간 존재의 불안에서 생기는 것으로 문화적 사실과 관계가 있다고 한다. 그리고는 생활환경에 따라 天父神은 짐승의 무리로 부터 나오는 生産品으로 生活하는 狩獵遊牧民들의 전형적인 至上神이고, 地母神은 大地에서 나오는 生産品으로 生活하는 農耕民의 至上神이 된다는 것이다.¹⁰⁵⁾ 하지만 M. Eliade는 天神을 감추어진 신이라 하여 이미 人間의 意識에서 멀어졌으며 그 대신 人間의 日常生活에 가깝고 인간에게 쓸모있는 神 특히 地母神으로 대체되었다고 한다.¹⁰⁶⁾

우리나라에서는 狩獵文化에서 農耕文化로 轉移되었기에 이들 이론이 모두 적용될 수 있을 것이다. 그리고 建國神話에서도 神話時代 以後에는 완전히 農耕과 관련된 地母神만으로 神聖性을 부여하고 있으며 堂神神話에서도 肉食性的의 優位가 두드러지기에 이러한 面을 볼 수 있다고 하겠다.

때문에 이 章에서는 建國神話와 堂神神話가 生活環境에 따라 어떻게 변이되는지를 살펴보고, 그 변이됨을 중심으로 兩 神話가 같은 意識의 樣相과 흐름을 지녔음을 밝히고자 한다.

1) 建國神話에 나타난 意識의 變異

“한국사람들은 本來 狩獵民들이었다. 그러나 이들이 滿州와 韓半島에 정착하게 되고, 또한 中國으로부터 農耕文化의 영향을 받게 되자 차츰 農耕民으로 발전해 갔다. 따라서 그들의 信仰內容에도 자연히 변화를 가져오게 되었다. 地母

註105) L. Pettazzoni; <至上者>, (M. Eliade 外編, 李恩奉 譯; 「宗教學入門」, 成大出版部, 1982), P. 102~113.

註106) M. Eliade; 「宗教形態論」, P. 55~139.

神의 관념이나 穀神에 대한 신앙도 점차 중요한 위치를 차지하게 된 것이다.

그들이 部族國家를 形成하던 때는 바로 이러한 農耕民으로 정착한 뒤였다.”¹⁰⁷⁾ 따라서 그들의 시조신화에는 강한 농경민의 문화와 신앙이 반영되게 되었다. 李恩奉님은 「韓國古代宗教思想」에서 古朝鮮의 考古學的인 性格을 밝히면서 “生産經濟的인 측면에서 보면 櫛文土器人들은 狩獵遊牧民族이었던 것이 분명하고, 無文土器人들은 원시적이지만 農耕을 발전시키며 인구를 증가시켜 역사시대로 進入하면서 한국의 민족 구성을 이루게 된다”고 한다. 그리고는 이 無文土器時代에 古朝鮮社會가 實在했을 것이라는 예에 동감하면서 “農耕에 進入했다고 하지만 아직도 농경은 초기적인 것이었을 것이며. 따라서 狩獵文化의 유산도 상당히 보존했다고 보여진다”라고 언급하고 있다.¹⁰⁸⁾ 無文土器가 主로 丘陵地帶에 分布하며, 이런 山地에서 발견되는 土器의 住民들은 狩獵生活을 하였다고 연구되어 왔음을 볼 때¹⁰⁹⁾ 이 無文土器를 基盤으로 하여 형성되었을 古朝鮮이 狩獵文化的 性格을 강하게 지니고 있었음은 당연할 것이다.

古朝鮮社會를 이렇게 볼 때 그 神話에서도 天神의 性格이 강하게 나타날 수 있었을 것이다. 檀君神話에서는 桓因—桓雄—檀君이라는 天神의 系譜가 두드러지게 나타나고 있고, 또한 風伯·雨師·雲師를 거느린 天神의 機能에 대해서도 명확하게 언급하고 있다. 하지만 農耕이 이미 流入되어 穀物이 食糧의 重要的 몫을 차지하고 있었기에 畚(能)의 形態로 나타난 地母神의 崇拜도 빠뜨리지 않는다. 즉 檀君神話는 天神을 至上神으로 하고 農耕의 流入에 따른 地母神崇拜의 性格이 가미되었다고 볼 수 있는 것이다.

註107) 柳東植：同上，P.52~53.

註108) 李恩奉：「韓國古代宗教思想」，P.66~67.

註109) 金貞培：〈韓國先史時代의 經濟發展段階試論〉，歷史學報 編五十·五一合輯，1971，P.3.

東明王神話나 赫居世神話, 首露王神話도 이러한 檀君神話의 樣相을 크게 벗어나지 못한다. 물론 古朝鮮과는 오랜 시간적 차이가 있지만 철기시대 초기였을 三韓時代나 三國時代 初期는 여전히 狩獵과 採集의 生活이 강하게 남아 있었다.

패총유물을 통하여 이 시대 사람들의 생활내용을 보면 우선 식량으로서 다량의 굴·조개가 있고 생선은 뼈가 많이 남아 있지 않으나 역시 중요한 식량원이었을 것이다. 그들은 또 가축화 된 소·말·돼지·개를 가졌고, 특히 석기시대 이래의 유행을 따라 사슴을 많이 잡아먹고 그 뼈나 뿔로 도구를 만들고 있었다. 또 뼈는 나오지 않으나 洛東江 강구에 내려앉은 많은 철새들, 특히 오리는 많이 잡았을 것으로 믿어지며, 洛東江 유역에서 적지 않게 발견되는 오리形 伽耶토기는 그러한 오리 사냥의 전통을 반영하고 있는 듯 하다.¹¹⁰⁾

수렵이나 유목민들의 至上神은 대체로 天神으로 나타난다. 이 시대에는 어느 정도의 農耕文化가 정착되었다고 할 수 있지만 수렵이나 채집의 생활 요소가 다분히 남아 있었고 神에 대한 觀念이 一時에 전환되는 것이 아니기에 이전까지의 至上神이던 天神의 崇拜가 계속 되었을 것이다.

이러한 樣相은 當時에 天神에게 祭祀지내던 祭天儀式이 성대하게 치뤄졌음으로도 알 수 있다. 이 祭天儀式과 狩獵과의 관계는 李基白님의 다음 언급으로도 보충이 될 것이다.

“신석기시대에는 사냥이나 고기잡이를 하여 食生活을 해결해 가던 시대였다. 그러나 사냥이나 고기잡이를 하는 기구가 발달하지 못한 시기라서, 자연 神에게 짐승이나 물고기가 많이 잡히게 해달라고 비는 일이 많았다. 그런데 사냥이 잘 되는 시기는 겨울이며, 따라서 이 때에 神에게 기원과 감사의 뜻을 나타내는 의식

註110) 金元龍; 「韓國文化의 起源」, 探求堂, 1984.P.126~127.

이 행해지고, 이것이 즐거운 축제로 벌어지지 않았나 한다. 그것은 扶餘에서 음력 12월에 迎鼓라는 종교적 의식이 행해지고, 이 때에 온 나라 사람들이 모여서 즐겁게 놀았다고 한 데에서 미루어 알 수 있다.”¹¹¹⁾

이 시대는 이처럼 수렵과의 관계가 밀접하였기에 東明王神話나 赫居世神話는 狩獵民의 至上神이라 할 수 있는 天神과 農耕에 필요한 물을 관장하던 水神의 結合으로 나타날 수 있었던 것이다.

그런데 狩獵採集文化의 至上神으로 崇拜되던 天神은 農耕이 완전히 정착함에 따라 人間의 意識에서 점점 멀어지게 되고, 따라서 神話時代 以後의 建國神話라 할 수 있는 王建·甄萱說話에서는 天神이 자취를 감추고 단지 農耕과 관련된 地母神이나 水神만으로 神聖性을 부여하고자 한다. 이 때는 이미 祭政이 분리되었고 神話時代에서도 벗어났기에 다소의 合理的 思考가 當時人들의 意識에 반영되었으며, 國家的인 祭儀가 사라진 단계로서 새로운 국가가 탄생하여 創建의 當爲性을 찾고자 建國始祖神話を 意圖的으로 만들게 된다.

王建說話와 甄萱說話는 建國神話로서의 神聖性은 거의 나타나지 않지만 國家 創建의 當爲性과 建國始祖가 어떤 神的인 存在임을 보이려고 한다. 王建說話에서는 始祖가 山神 및 龍의 子孫임을 보이고 있고, 甄萱說話에서는 지렁이의 아들임을 보여주고 있다. 이들 說話에 나타난 龍이나 지렁이는 모두 農耕과 관련된 水神이나 地母神의 性格이다.

龍은 물과 맺어져 生命力の 源泉이 되고 농경의 풍요를 다지는 힘이 되기도 한다. 高麗王世系에서 王建의 祖母는 西海 속에 그 고향을 가진 龍女였다. 그녀는 그의 고향으로 돌아갈 때 으레 龍으로 化身하곤 하였다. 급기야 그녀가 길이 이

註111) 李基白：「韓國古代史論」，探求堂，1987，P. 139.

세상을 떠날 때에도 龍의 모습으로 그의 고향으로 되돌아가게 된다. 그녀는 물 속에 源泉을 두고 있으며 풍요를 상징하는 再生의 行爲를 반복하고 있는 것이다.¹¹²⁾ 뿐만 아니라 前述하였듯이 바다에는 달이 차고 기움에 따라 바닷물이 밀고 썰고 하는 달의 원리가 있는 것이다. 즉 王建說話의 龍은 生産力과 豐饒의 性格을 지닌 水神으로 農耕의 豐饒를 갈망하는 意識이 반영되어 있는 것이다.

甄萱說話의 지렁이도 뱀과 같은 類에 속해 달동물로 취급된다.

“우리의 흥미를 끄는 것은 전편 전승에서 등장하고 있는 지렁이다. 개구리 달팽이, 뱀 등은 모두 달동물이다. 이것들은 집을 들고 난다든지(달팽이), 물 표면에 나고 들거나(개구리), 아니면 동면으로 사라졌다가 다시 나타나는 사실(뱀) 등으로 해서 한결같이 달의 이율고 참에 관련되어 있으므로 달동물이란 이름이 붙여진 점이다. 지렁이도 뱀과의 형태상의 유사로 말미암아 달동물로 편입될 수 있다. 영원히 이율지 않고 언제까지나 자신의 모습을 반복시켜 가며 나타나는 달은 쉽게 풍요의 원천으로 상징될 수 있다.¹¹³⁾”

이처럼, 神話時代 以後의 建國神話 形態에서 地母神性格이 강하게 나타나는 것은 農耕文化의 정착때문이라고 할 수 있다.

農耕이 發生하기 以前 수렵채집사회의 至上神이라할 수 있는 天神은 農耕의 流入과 함께 배태된 地母神과 調和를 이루는 형태로 나타나, 天神과 地神의 陰陽이 結合하여 모든 宇宙의 萬物을 지배할 수 있는 권한이 始祖에게 부여된다는 意識의 形態로 發展한다. 그러나 後代로 내려오면서 祭政이 분리되어 天神祭가 사

註112) 金烈圭; 「韓國의 神話」, P. 32~33.

註113) 金烈圭; 「韓國의 神話・民俗・民談」, P. 54~55.

라져가고 또한 수렵채집사회의 生活方式이 급격히 줄어들었으므로, 직접 곡식을 수확하는 大地에 감사하고 농경의 풍요와 관련이 있다고 믿어지던 地母神에 모든 神聖性を 의존하게 되었던 것이다.

이렇게 建國神話에 나타난 至上神에 대한 意識을 볼 때 天神의 性格은 점차 자리를 잃어 가게 되고 地母神이 至上神으로 君臨하게 됨을 알 수 있다.

2) 堂神神話에 나타나 男, 女神의 葛藤 및 別居

張籌根님은 <韓國民俗文藝의 傳統試論>에서 前述한 바와 같이 “三姓始祖神話는 男神들의 遊獵僻皮肉食이 있었던 데에 女性들이 諸駒犢五穀種이 들어온다”고 하면서 “이것은 人類文化史上的 남성 위주의 수렵문화 다음에 여성 위주의 농경문화단계가 뒤따른다는 통설과 통하는 바가 있고, 어쩌면 제주도에서도 그럴 수 있으리라는 상상을 최측하는 바이다”라고 언급한 바 있다.¹¹⁴⁾

또한 秦聖麒님은 「南國의 巫俗」에서 “무신(巫俗神)의 본풀이(巫俗神話)에서는 제주도 선주민의 수렵생활에서 농경사회로의 移向過程의 자연을 배경으로 한 여러 가지 생활상의 문화를 神話化하여 설명하고 있음을 명심할 필요가 있다”라고 한다.¹¹⁵⁾

이러한 수렵사회에서 농경문화로의 變異를 여기서는 堂神神話에 나타난 男, 女神의 葛藤 및 別居로 살펴보고, 이러한 面을 建國神話에 나타난 意識의 變異와 관련지어 보고자 한다.

堂神神話는 대체로 狩獵肉食性的의 男神과 米食性的의 農耕神的 性格을 지닌 女神의 結合으로 構成되어 있다. 그러나 이러한 結合이 食性的의 對立으로 연결되면서 또 다른 意識을 파악하게 한다.

註114) 張籌根; <韓國民俗文藝의 傳統試論>, P.302.

註115) 秦聖麒; 「南國의 巫俗」, P.22.

松堂系本풀이에서 보면 백주는 자식 먹여 살릴 걱정 때문에 소천국에게 농사를 권한다. 이에 소천국은 밭을 갈게 되지만 점심을 지나던 중이 다 먹어 밭갈던 소와 남의 소까지 다 잡아 먹고 요기를 한다. 이것을 보고 백주는 화를내며 살림을 분산한다. 소도독놈·말도독놈 아니냐며 살림의 분산을 요구하지만 결국은 食性の 葛藤 때문이다.

이와 같이 식성의 갈등과 별거는 1次的으로 狩獵肉食性の男神과 남편에게 勸農하는 女神들 사이에서 일어난다. 이런 類型的 결혼에서도 肉食을 하면 “투덜투덜 나고갑서”하고, 米食은 神聖한 것 肉食은 부정한 것으로 생각하는 對立的觀念도 보이고 있다.¹¹⁶⁾ 이 1次的인 對立에서 파악할 수 있는 意識은 첫째 葛藤과 別居는 食性の 차이 때문이라는 것, 둘째 肉食性보다는 米食性이 우위에 있다고 意識한다는 것이다.

그런데 이런 意識은 더욱 심화되어 免山 일쫓당 本풀이와 같은 堂神神話에서는男神까지도 米食性を 지닌다.

“유월 별에 땅을 돌아보자 하니 목이 몹시 말랐다. 이리저리 물을 찾다보니 돼지 발자국에 물이 조금 괴여있는 것이 보였다. 그 물이라도 먹으려고 입을 대고 빨았다. 이상하게도 돼지털 하나가 코를 콕 찌르는 것이었다. 용왕국 따님아기는 돼지고기를 먹은 듯한 기분이 들었다.

집에 돌아오니 남편이 야단을 치는 것이다.

「어찌하여 큰 부인 오는 길엔 동경내가 과히 나느냐? 부정하다.」

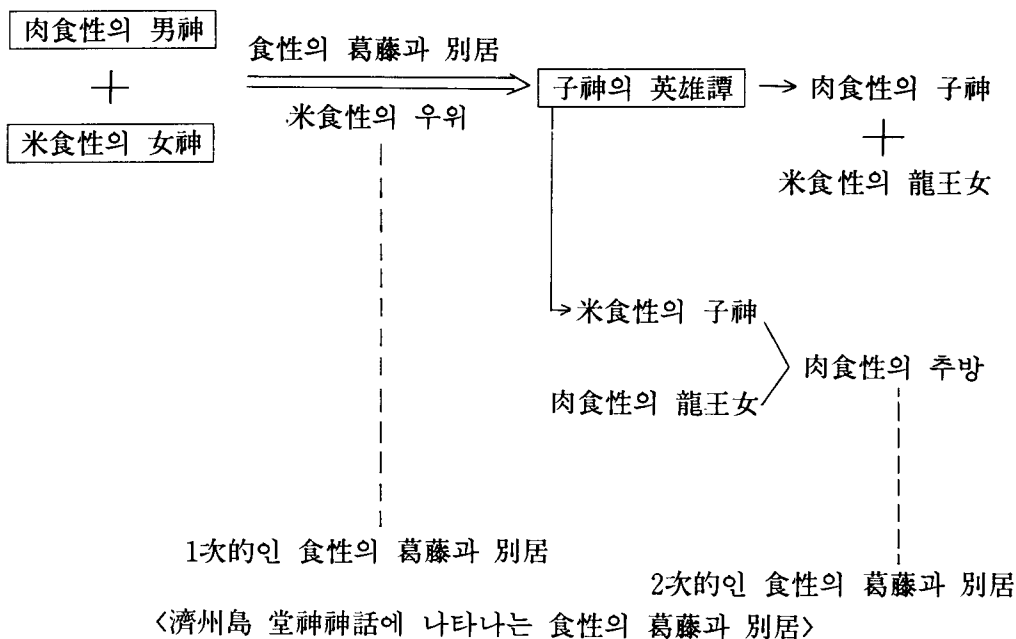
「그런게 아니라 땅 한 조각, 물 한 조각을 돌아보다가 돼지 발자국의 물을 빨아먹는데, 돼지털이 코로 들어가더니 먹은 듯 합니다.」

註116) 張篇根;〈濟州島堂神話의 意味와 構造〉, P.21.

「꽤 씹하다. 마래섬(馬羅島)으로 귀양 보내라.」¹¹⁷⁾

이와 같이 追放된 子神이 英雄譚을 전개한 후 데려온 龍王女가 돼지털을 먹은 냄새때문에 兩班답지 못한 일로 여겨져 귀양정배 당하는 경우가 있다. 이것이 2次的인 食性の 葛藤과 別居이다.

육식성의 子神이 미식성의 龍王女와 결혼하는 형태는 1차적 식성의 갈등과 별거를 반복하는 양상이 되기에 또 다른 대립을 나타낼 수는 없다. 하지만 子神이 米食性일때는 肉食性の 용왕녀와 2次的 葛藤과 別居의 소지를 가져다 주는 것이다. 이 때는 米食性の 優位라는 1次的 對立보다 米食性이 더욱 神聖視 되고 肉食性은 아주 부정한 것이 되어 귀양정배까지 보내게 된다.



註117) 玄容駿; 「濟州島神話」, 瑞文堂, 1977, P.278.

이러한 食性的 葛藤은 곧 狩獵文化와 農耕文化의 對立이라고 할 수 있다.

人類의 文化史를 넓게 바라보면 수렵채집의 단계에 있어서도 分業이 행해지고 있었다. 그러나 一般的으로 거기에는 아직 男, 女의 對立이 深刻하게 나타나지 않는다. 그런데 農耕의 流入과 함께 女性이 農耕의 主된 담당자가 되면서 지위는 낮아도 經濟的으로는 男性보다 우위를 차지한다.¹¹⁸⁾ 농경의 우위에 따른 이런 對立의 性格이 堂神神話에서는 男, 女神의 葛藤 및 別居의 形態로 나타나게 되는 것이다.

堂神神話의 葛藤과 別居는 建國神話에 나타난 意識의 變異로 비추어 볼 때 狩獵文化에서 農耕文化로의 轉移를 나타낸 것임이 명확해 질 것이다.

建國神話에서는 수렵문화의 至上神으로 자리잡고 있던 天神이 農耕의 流入과 함께 地母神과 神聖婚으로 맺어져 수렵문화와 농경문화가 자연스럽게 調和를 이루게 된다. 하지만 농경의 발달과 함께 天神은 그 자취를 감추고 神話時代 以後의 建國神話라 할 수 있는 형태에서는 완전히 地母神만으로 神聖性을 부여한다.

堂神神話도 마찬가지로 수렵의 남신과 농경의 여신이 結合함을 볼 수 있다. 그런데 堂神神話는 建國神話와 달리 祭儀와 함께 계속 傳承되어 왔기에 건국신화처럼 단계적으로 至上神에 대한 意識의 變異가 나타날 수는 없다. 神話는 堂時人들의 意識과 思考가 강하게 반영된다. 文化가 바뀌었을 때는 意識이 變化하게 되고 神話도 당연히 그러한 변화된 의식을 내포하게 된다. 濟州島 堂神神話에서도 수렵문화에서 농경문화로의 전이에 따른 意識의 變異가 반영되어야 했다. 때문에 당신신화에서는 男女神이 이러한 葛藤을 일으키게 되고 別居하기에 이르는 것이다.

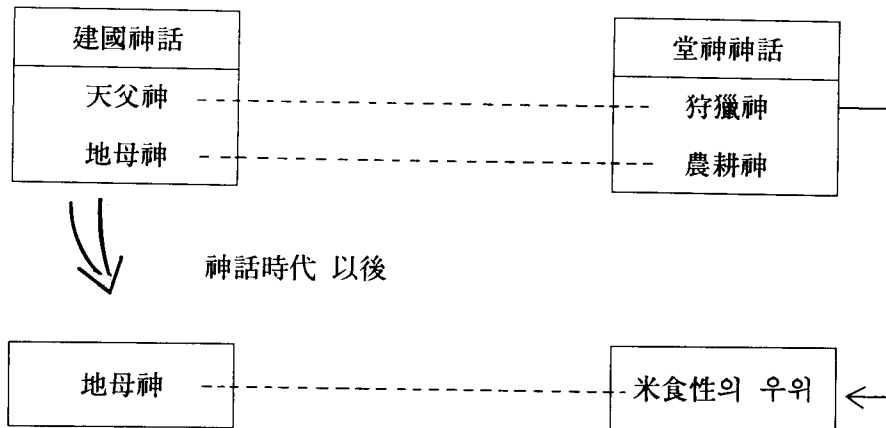
三姓始祖神話에서 볼 때 이미 湧出되어 있는 男神의 狩獵文化성과 새로이 流

註118) 大林太良;「神話學入門」, P.178.

入되는 女神의 農耕文化性이 현저하게 드러나는데 이 경우는 자연스럽게 結婚하여 兩 文化의 結合을 보여 주고 있다. 하지만 現在의 本풀이에서는 거의 예외없이 갈등을 일으키고 있다. 이것은 곧 兩 生産形態의 摩擦과 男・女神의 對立이 說明되고 있는 것이다.¹¹⁹⁾

이러한 現象은 三姓始祖神話가 이미 文獻에 記錄되어 口碑傳承되지 못하였기 때문이라고 볼 수 있을 것이다. 堂神神話는 대체로 起源形・基本形・成長形・完成形の 形態로 발전하는 樣相을 볼 수 있는데, 三姓始祖神話가 成長形の 형태인데 비해 食성의 갈등과 별거는 주로 完成形の 形態에서 나타나는 것으로도 알 수 있는 것이다.

이렇게 볼 때 後代로 내려오면서 農耕文化 性格이 강해지자 堂神神話에서는 地母神에 對한 至上神의 觀念이 米食性の 神聖性으로 나타나게 된 것이라 할 수 있다.



〈建國神話와 堂神神話에 나타난 意識構造의 相關性〉

註119) 張壽根; 「韓國의 民間信仰」, 金花舍(東京), 1974, P.158.

이상과 같이 볼 때 建國神話에 나타난 至上神에 對한 意識이 狩獵文化에서 農耕文化로 轉移됨에 따라 地母神 崇拜로 變異되어 가는데, 제주도 당신신화에서도 食性的 葛藤과 對立에 따른 米食性的 우위가 두드러져 이러한 樣相이 반영되어 있음을 알 수 있다.

5. 建國神話와 堂神神話의 傳承經緯

建國神話와 堂神神話は 앞에서 살펴 보았듯이 多角度에서 類似하게 나타나 古代에는 이들 神話가 서로 밀접한 상관성을 맺고 있었음을 파악하게 한다.

그렇다면 이제 이들 神話가 서로 어떤 관계를 맺으면서 전승되어 왔는가 하는 그 경위를 살펴 보는 작업이 필요할 것이다.

古代에 建國神話가 傳承되었을 祭儀는 대체로 오늘날의 部落祭 形態와 관련지어져 추론되고 있다.

우선 조동일님은 「한국문학통사1」에서 다음과 같은 가설을 제기하고 있다.

“건국신화가 원래 건국서사시였다는 가설을 제기할 수 있다. 국중대회를 하는 기간 동안 나라무당이라고 할 수 있는 사람이 굿놀이 행사를 주도하면서, 어떤 순서에 이르렀을 때, 오늘날 제주도 같은 데서 마을 무당이 마을신의 본풀이를 길게 노래로 부르듯이, 건국신조신의 내력을 서사시로 들려주지 않았던가 한다. 그 내용이야 그 나라 사람이면 누구나 다 알고 있었겠지만, 일정한 격식을 갖추어 사건의 서두에서 결말까지를 다 노래하며 건국의 자랑스러운 역사를 확인하는 것은 아주 의의가 큰 공식적인 행사였을 것이다.”¹²⁰⁾

註120) 조동일, 「한국문학통사1」, 지식산업사, 1986, p.60.

部落祭에서 堂神神話가 口誦되듯 國家的인 祭儀에서 建國神話가 傳承되었을 것이라는 추론으로, 國家를 범위로 하는 그 범위에 있어서의 차이일 뿐이지 祭儀의 形態와 神話가 口誦되는 樣相은 오늘날의 部落祭와 類似했으리라고 보는 것이다.

한편 徐大錫님도 <古代 建國神話와 現代 口碑傳承>에서 “건국신화가 어떤 과정을 거쳐서 전승되었고 어떻게 文字로 정착하게 되었는가는 확실하지 못하나, 대체로 국가시조에 대한 제의에서 신성성이 강화 유지되었고, 신화의 내용이 전승되었으리라는 추측을 할 수 있다”고 하면서 다음과 같이 建國神話의 전승을 전제하고 있다.

“고대국가의 시조신 제의는 오늘날 마을 수호신 제의인 촌락공동제 의와 유사했으리라고 보며, 무속의식과 닮았으리라고 본다. 이러한 제향은 국가성립 이전에 이미 부족사회에서부터 형성된 것이고, 부족통합의 국가사회로 발전하면서 각 부족이 가지고 있던 제의와 신화도, 또한 통합되어 시조제 의와 시조신화가 만들어졌을 것이다.

이처럼 국가창건 이후에 씨족신화 또는 부족신화가 국조신화로 흡수되었고, 시조신 제의에서 전승되다가, 역사를 기록하는 史官들에 의해 문헌에 정착되게 된 것이 오늘날 우리 나라 건국신화라고 본다.

한편, 국가적 규모로 왕실이 주관해서 행했던 제의와는 별도로 일반 민중들도 자기 자기 씨족이나 부족신에 대한 제의를 씨족단위나, 부락단위로 행했으리라고 보며, 신화도 전승했을 것이라고 생각한다.

오늘날 전승되는 무속신화는 바로 고대로부터 민간에서 행해 왔던, 무속제 의에서 전승된 것이다.

이렇게 볼 때, 본래 하나의 뿌리에서 연원된 신화가 건국신화로 문헌에 정착되기도 했고, 민간의 무속의식을 통해 구전되어 오늘에 이르렀다고 볼 수 있는 것이다.”¹²¹⁾

즉 古代 建國神話와 오늘날 부락제에서 巫俗儀式으로 傳承되어 오는 神話는 본래 같은 淵源에 接脈되어 있었으나 後代로 내려오면서 分派되었을 것이라는 추론이다.

이러한 추론은 耽羅國의 建國神話라 할 수 있는 三姓始祖神話가 원래 部落祭에서 口誦되던 堂神神話였다는 데서 구체적인 樣相을 볼 수 있을 것이다.

「瀛洲誌」에는 耽羅의 開國에 관하여 다음과 같은 기록이 있다.

“三神人(三姓始祖)이 인간세계를 이루고 9백여년이 지난 뒤에 인심이 高氏에게 모아지니 임금이 되어 毛羅國(耽羅國)을 세웠다.”(厥後九百年之後 人心或歸高氏以高爲君國號毛羅)¹²²⁾

耽羅의 건국연대에 관하여는 시조 高乙那왕이 인간세계를 이룩한 후 9백여년이 지났다고 하였을 뿐 확실한 연대를 알 수 없으나 「耽羅國王世紀」에 의하면 檀君이 나라를 세웠을 무렵인 기원전 2337년경이라 하였다.¹²³⁾

이러한 記錄은 받아들이기 어려운 점이 있지만, 耽羅國이 建國되었고 三姓始祖神話가 이 耽羅國의 建國神話였음은 알 수 있는 것이다. 그런데 耽羅國의 건국시조라 할 수 있는 三姓始祖가 무당들에 의해 숭배되었음을 볼 수 있는 기록

註121) 徐大錫；〈古代 建國神話와 現代 口碑傳承〉, P.195~196.

註122) 耽羅星主遺編纂委員會(高氏宗門總本部)；「耽羅星主遺事」, 199.P.77.

註123) 同上, P.77.

이 있다.

三姓始祖에 대해서 「당초에는 사당을 세우고 향사한 일이 없었으며 다만 廣壤堂이 있어 무당들이 빌고 굿하는 장소이었는데, 嘉靖五年 丙戌(中宗 21年, 1526年)에 목사 李壽童이 비로소 毛與穴 옆에 단을 쌓고 三乙耶의 자손으로 하여금 매년 仲冬에 제향을 올리게 하였습니다.」(初無建祠 致祭之事 只有廣壤堂 而爲巫覡禱賽之場矣 嘉靖丙戌 牧使巨李壽童 始爲築壇於穴傍 使乙耶子孫 每於仲冬 行祭是白如可……. ¹²⁴⁾

張籌根님은 이 記錄을 인용하면서 “16世紀初까지는 廣壤堂에서 三乙那神을 巫俗的인 곳으로 祭祀 지내다가 그 후로는 三姓祠에서의 유교식 제사로 전환돼온 것”이라 밝히고 있어, 三姓始祖의 崇拜가 部落祭에서 堂神이 숭배되듯 巫俗的으로 행해졌음을 명확히 한다. 아울러 三姓始祖神話가 堂神神話의 成長形에 해당된다고 하여, 삼성시조신화는 곧 당신신화였음도 언급하고 있다. ¹²⁵⁾

이렇게 볼 때 古代의 建國神話가 堂神神話와 그 淵源을 같이하고 있고, 그 傳承도 部落祭에서 堂神神話가 口誦되어지듯 巫俗的인 基盤下에서 이루어졌을 것이 생각된다.

하지만 여기에는 한가지 문제의 소지를 안고 있다. 즉 제주도에서 볼 수 있는 現象을 과연 檀君, 東明王, 赫居世, 首露 등의 建國神話로 확대할 수 있는가 하는 것이다.

그런데 이러한 문제는 前章의 연구들이 도움이 될 것이다. 이들 檀君, 東明王,

註124) 同上, P.627~635.

註125) 張籌根; <口傳神話의 文獻神話化 過程>, P.73~79.

首露 등의 建國神話가 堂神神話와 傳記的 類型 및 모티프의 일치, 神聖構造, 그리고 祭儀的 要素, 意識의 變異까지도 類似하게 나타나고 있어 堂神神話－三姓始祖神話－建國神話의 연결이 가능한 것이다. 또한 ‘II－1 建國神話와 堂神神話의 傳記的 類型’에서 보았듯이 建國神話가 三姓始祖神話와 마찬가지로 堂神神話의 成長形 정도에 해당함을 볼 때도 濟州島에만 해당되는 현상이 아니라 단군, 동명왕, 혁거세, 수로 등의 建國神話에까지 확대하여 적용될 수 있다는 것이다.

일찌기 崔南善님은 天符印 3개에 대해, 그 3개가 구체적으로 무엇들인지 명확한 기록은 없으나 동북아시아 원초신앙의 일반적인 실정으로 보아서 거울·검 그리고 하나는 방울·북·관 중의 어느 하나일 것인데 관일 가능성이 많다고 하면서, 단군은 원초사회의 祭祀長이라고 했다.¹²⁶⁾ 天符印 3개는 古朝鮮이 청동기시대를 기반으로 하기에, 張籌根님은 고고학적인 검토와 함께 巫俗儀器인 검·거울·방울일 가능성이 많다고 한다.¹²⁷⁾

이러한 研究는 곧 檀君이 巫俗原理를 基盤으로 하는 祀祭王일 것이라는 해석이 된다.

또한 전술한 바 있듯이 요동성의 동명왕 제의에서는 무당에 의해 주몽이 始祖神·守護神으로 숭배되고 있었다. 이것은 곧 무당이 당신신화를 구송하듯 東明王神話가 이 祭儀에서 구송되었을 것을 추측하게 한다.

以上과 같이 볼 때 建國神話와 堂神神話는 같은 淵源에 接脈되어 있었다. 그리고 그 祭儀의 대상이라든가 범위에 있어서는 차이가 있었을지라도 建國神話와 堂神神話는 巫俗이라는 同一한 基盤下에서 傳承되었음을 알 수 있다.

註126) 崔南善：〈檀君古記箋釋〉, (이은봉 編：「檀君神話研究」, 온누리, 1986) P.24～25.

註127) 張籌根：〈古代 韓日兩國의 民間信仰〉, (韓國民俗論攷, 啓蒙社, 1986) P.87～121.

III. 結 論

대체로 神話에는 두 가지의 성격이 있다고 본다. 固定性和 變化性이 그것이다. 고정성이란 신화의 핵심을 이루고 있는 기본적인 요소가 古代에 起源되어 그대로 전승된다는 뜻이다. 말하자면 신화의 변하지 않는 구조를 뜻하는 것이다. 이에 비해 변화성이란 각 시대의 傳承者에 의해 潤色된 성격을 뜻한다.¹²⁸⁾ 建國神話와 堂神神話가 같은 淵源에서 分派되었을지라도 이 변화성에 의해 많은 부분이 윤색되어 거의 상관이 없는 듯이 나타나기도 한다. 그러나 기본적인 요소는 크게 변화지 않고 傳承되기에 兩 神話의 類似點을 찾을 수 있는 것이다.

이상에서 建國神話와 堂神神話의 相關性を 살펴 보았는데, 傳記的 類型을 이루는 外形的인 構成要素, 神話에 內在한 神聖構造, 祭儀的 要素, 그리고 意識의 變異까지도 類似하게 나타남을 볼 수 있다. 이것은 곧 建國神話와 堂神神話가 같은 淵源에 接脈되어 있기 때문이라고 할 수 있다.

이하 그 논지를 차례로 요약하면서 결론을 맺도록 한다.

첫째, 建國神話와 堂神神話는 대체로 傳記的인 類型을 지니며, 그 構成要素도 비슷하게 나타난다. 그리고 兩 神話가 지닌 모티프의 구성을 比較해 볼 때, 東明王神話を 제외한 建國神話は 濟州島 三姓始祖神話와 마찬가지로 成長形 정도에 해당됨을 볼 수 있다. 하지만 東明王神話は 요동성의 시조신제의, 이규보의 동명왕편병서의 기록으로 보아 특히 많이 口碑傳承 되었기에 堂神神話의 完成形 정도의 構成을 지니고 있다.

둘째, 建國神話와 堂神神話에 內在하고 있는 神聖構造가 일치됨을 볼 수 있다.

建國神話의 男系는 狩獵採集時代의 至上神이었던 天神인데 堂神神話의 男神도

註128) 柳東植; 同上, P.29.

狩獵肉食性の性格을 띠고 있어 일치함을 볼 수 있다. 또한 建國神話에서는 農耕의 豐饒를 바라는 地母神, 水神으로 女系를 설정하고 있는데, 당신신화의 여신도 農耕米食性을 지녀 一致하고 있는 것이다. 그리고 이러한 性格의 男神과 女神이 神聖結合을 하며, 많은 通過儀禮도 兩 神話에 내재되어 있음을 볼 수 있다.

셋째, 建國神話에서 나타나는 祭儀的 要素가 部落祭와 類似하게 나타나고 있다.

建國神話에서는 天神－神聖樹－祭儀處라는 관계가 성립되는데 部落祭에서도 部落神－神聖樹－祭儀處의 관계가 나타나고 있음을 알 수 있다. 또한 그 神格에 있어서도 모두 創建神・守護神・豐饒神의 性格을 共有하고 있다. 한편 部落祭의 祭日은 7월 이상이 정월 대보름 상원인데 이것은 地母神 崇拜와 태음적 달숭배의 傳承이며 赫居世의 즉위일과도 일치한다.

넷째, 天神에서 地母神으로 至上神에 對한 意識의 變異가 兩 神話에 모두 나타나고 있다.

神話時代 以後의 建國神話에서는 農耕의 發達과 함께 地母神에게 모든 神聖性을 의존하는데, 堂神神話에서는 食性の 葛藤때문에 別居하면서 米食性の 우위가 현저하게 나타난다. 즉 建國神話에서는 狩獵文化의 至上神인 天神에서 農耕文化로의 轉移에 따른 地母神이 至上神으로 나타나는데, 이러한 變異가 堂神神話에서는 米食性の 우위로 나타난다는 것이다.

以上으로 보아 建國神話와 堂神神話가 多角度에서 類似하게 나타나 이들이 같은 淵源에 접맥되어 있었음을 밝힐 수 있었다.

한편 古代 建國神話가 部落祭와 같은 형태로 傳承되었을 것이라는 추론은 耽羅國의 三姓始祖가 廣壤堂에서 무당들에 의해 숭배되었다는 記錄으로 어느 정도 입증이 되는데, 이상에서 볼 수 있었던 建國神話와 堂神神話의 相關性은 이 현

상이 제주도에만 한정된 것이 아니라 檀君, 東明王, 赫居世, 首露 등의 建國神話에도 적용됨을 알 수 있게 한다. 즉 堂神神話－三姓始祖神話－建國神話의 관계가 성립된다는 것을 보여 주었다고 하겠다.

결론적으로 건국신화는 제정일치사회에서 부락의 당신신화를 기반으로 형성되어 巫俗的인 祭儀와 함께 전승되었기에 兩 神話가 밀접한 상관성을 지닐 수 있었다는 것이다.

그런데 이상의 고찰에서 볼때 제의적 측면은 내륙지방의 부락제 요소와 관련시킬 수 있었지만, 신화에 있어서는 당신신화가 주로 제주도에만 남아서 전승되고 있기에 부득이 제주도 당신신화와의 관련성이 중심이 되었다는 한계성이 있다고 생각된다.

차후의 과제로는 한국신화의 전체라고 할 수 있는 建國神話와 堂神神話, 그리고 巫祖神話의 순차성 및 원인적인 상관성을 명확히 구명하여 한국신화의 전반적인 체계를 확립하는 작업이 필요하다고 본다.

參 考 文 獻

- 「三國遺事」(李丙熹 訳註, 明文堂), 1987.
- 「三國史記」(李丙熹 訳註, 乙酉文化社), 1983.
- 「韓國上古史資料」(韓國文化人類學資料叢書3), 1969.
- 「耽羅星主遺事」(高氏宗門會總本部), 1979.
- 「韓國學基礎資料選集(古代篇)」, (韓國精神文化研究院), 1987.
- 金烈圭, 韓國의 神話, 一潮閣, 1983
- _____, 한국의 神話・民俗・民談, 정음사, 1983.
- _____, 韓國民俗과 文學研究, 一潮閣, 1985.
- _____, 韓國神話와 巫俗研究, 一潮閣, 1987.
- 金元龍, 韓國文化의 起源, 探求堂, 1984.
- 金載元, 檀君神話의 新研究, 探求堂, 1987.
- 金貞培, “韓國先史時代의 經濟開發段階試論”, (歷史學報 帝五十・五十一合輯), 1971.
- 김태곤 外, 한국의 신화, 시인사, 1988.
- 朴桂弘, “祭堂의 位置에 對하여”, (蘭斯 石宙善博士 古稀紀念), 1982.
- 徐大錫, 韓國巫歌의 研究, 文學思想社, 1988.
- _____, “古代 建國神話와 現代 口碑傳承”, (民俗語文論叢, 啓名大學校出版部), 1983.
- 柳東植, 韓國巫敎의 歷史와 構造, 延世大學校出版部, 1986.
- 李基白, 韓國古代史論, 探求堂, 1987.
- 李能和(李在崑 譯註), 朝鮮巫俗考, 白鹿出版社, 1983.

- 李恩奉, 韓國古代宗教思想, 集文堂, 1984.
- 李殷昌, “錦江流域의 部落祭 研究”(韓國民俗研究論文選IV, 一潮閣), 1986.
- 李在秀, “朴赫居世 傳統論考”, (高秉幹博士 頌壽紀念論), 1960.
- 張德順 外, 口碑文學概說, 一潮閣, 1984.
- 張籌根, 韓國의 神話, 成文閣, 1961.
- _____, 韓國의 民間信仰, 東京 金花舍, 1973.
- _____, “韓國의 神堂形態考”, (韓國民俗研究論文選, 一潮閣), 1982.
- _____, “古代 韓日兩國의 民間信仰”, (韓國民俗論攻, 啓蒙社), 1986.
- _____, “三國遺事의 巫俗記錄 考察”(韓國民俗論攻, 啓蒙社), 1986.
- _____, “韓國民間信仰의 祖上崇拜”, (韓國民俗論攻, 啓蒙社), 1986.
- _____, “三姓始祖神話 解釋의 한 試圖”, (韓國民俗論攻, 啓蒙社), 1986.
- _____, “金闕智 神話와 嶺南地方의 民間信仰”, (韓國民俗論攻, 啓蒙社), 1986.
- _____, “韓國民俗文藝의 傳統試論”, (韓國民俗論攻, 啓蒙社), 1986.
- _____, “古代史 研究와 神話 研究”(韓國民俗論攻, 啓蒙社), 1986.
- _____, “濟州島 堂神神話의 意味와 構造”, (京畿語文學 7輯, 1986.
- _____, “口傳神話의 文獻神話化 過程”(李杜鉉教授停年紀念 文獻集), 1989.
- 趙東一, “英雄의 一生, 그 文學史的 展開”, (東亞文化10輯), 1971.
- _____, 한국문학통사1, 지식산업사, 1986.
- 奏聖麒, 南國의 巫歌, 濟州島民俗文化研究所, 1968.
- _____, 南國의 巫俗, 螢雪出版社, 1987.
- _____, “巫覡의 神格과 黑白兩派”, (石宙善博士 古稀紀念論文集), 1982.
- 崔南善, “檀君古記箋釋”(이은봉 編, 檀君神話研究, 온누리), 1986.
- 崔德源, 多島海의 祭堂, 學文社, 1986.

韓常壽, 韓國人の 神話, 文音社, 1986.

玄容駿, “堂宮의 儒式化와 三姓神話”, (濟州島14號), 1964.

_____, “濟州島 巫神의 形成”, (耽羅文化 創刊號), 1982.

_____, 濟州島神話, 瑞文堂, 1977.

_____, 濟州島巫俗資料事典, 新丘文化社, 1980.

_____, 濟州島巫俗研究, 集文堂, 1986.

大林太良, 神話學入門, 東京 中央公論社, 1982.

_____, “女神の死と豊穰”, (神話の話, 東京 講談社), 1988.

護雅夫, 遊牧騎馬民族國家, 東京 講談社, 1967.

L.Raglan ; 「The Hero」, Heridran Books (New York), 1979.

J.E, Harnison ; 「Mythology」, A Harbinger Book(New York), 1963.

M.Eliade ; 「Myth, Rites, Symbols: Volume 1, 2」, Harper Colophon Books
(New York), 1976.

M.Eliade(李恩奉 訳), 宗教形態論, 螢雪出版社, 1985.

_____(李恩奉 訳), 神話와 現實, 成大出版部, 1985.

_____(李東夏 訳), 聖과 俗, 학민사, 1983.

A.van Gennep(金京秀 訳), 通過儀禮, 乙酉文化社, 1985.

L.Pettazzoni(李恩奉 訳), “至上者”(神話學入門, 成大出版部), 1982.

J.Frager(金相一 訳), 황금가지(上, 下), 乙酉文化社, 1983.

❖ ABSTRACT ❖

—A Study on Correlation between National Foundation-myth and Dangsin-myth—

Kwon Tae-Hyo

Department of Korean

Language and Literature.

The Graduate School of

Kyonggi University.

The purposes of this study are as follow.

First, this study tries to illuminate the correlations which exist between National Foundation-myth(건국신화) and Dangsin-myth(당신신화). So it shows that both myths are originated in the same root.

Second, it shows that the relation between Dangsin-myth and Samsung-myth(삼성시조신화) which can be regarded as the National Foundation-myth of Tam-Ra(탐라) is applicated not only to Cheju-island but also to National Foundation-myth as Dan-goon(단군), Ju-mong(주몽), Hyok-go-seh(혁거세), and Su-ro(수로). And it also shows that National Foundation-myth had been based on Dangsin-myth, thus National Foundation-myth had handed down in Shamanism.

1. On the whole, National Foundation-myth and Dangsin-myth are composed similar motifs. And the cores of National Foundation-myth are the sacred descent of god and goddess, the sacred marriage between them and their accession to the throne. This construction of the cores

corresponds to the growth patten(성장형) of Dangsin-myth like the case of Samsung-myth of Cheju-island. But Jumong-myth which has plenty of orally transmittied records fall under the completion patten(완성형).

2. The sacred structure of National Foundation-myth takes combination between the god of heaven and the goddess of earth. The god of heaven was regarded as supreme god in the hunting age. And the goddess of earth simbolized fertility of tillage.

On the other hand, Dangsin-myth also has the structure of the sacred marriage between the god who has hunting, meat-eating temper (수렵육식성) and the goddess who has farming, vegetable-eating temper(농경미식성).

We can realize the congruence of the sacred structure between these both myths here. In addition, both myths have a number of 'the rite of passage'.

3. The similarity of ceremony between National Foundation-myth and Dangsin-myth is observed in the place of ceremony, the function of god, and the date of ceremony

As National Foundation-myth has the construction of "the god of heaven—sacred tree—the place of ceremony", Bu-Rak-Je(부락제; the ceremony of village) has the construction of "the god of village—sacred tree—the place of ceremony." That is to say, National Foundation-myth and Bu-Rak-Je have similar construction of ceremony.

And the gods in both myths have the charater of foundation god, guardian god, and fertility god.

For the most part, the date of Bu-Rank-Je is January 15th. This date is

connected with the primitive 'moon worship' or 'goddess worship' which appear in the goddess of National Foundation-myth, and coincides with the day of Hyok-go-seh's enthronement.

4. In National Foundation-myth, recognition of the supreme god was transferred with the influx of farming, from worship of haven god who was the supreme god in the age of hunting to the goddess of earth who simbolizes fertility. By the way, in Dangsinsin-myth farming and vegetable-eating temper in considered more sacred than hunting and meat eating. So we can find that both myths are in accord with flowing of consciousness.

Samsung-myth which can be regarded as National Foundation-myth of Tam-Ra was worshipped by the Shaman(무당) in Dang-Kut(당굿). So the correlation between National Foundation-myth and Dangsinsin-myth lead that the relation between Samsung-myth and Dangsinsin-myth can be expended in National Foundation-myth. That is to say, the relation of 'Dangsinsin-myth-Samsung-myth-National Foundation-myth' is formed. Therefore which show that National Foundation-myth had been transmitted with Shamanism, based upon Dangsinsin-myth.