

# 北方系 建國神話의 體系에 대한 試論

朱 昇 澤\*

## I. 序 言

神話란 「하나의 神格을 중심으로 한 說話」<sup>1)</sup> 또는 「神 또는 神의 存在에 대한 이야기」<sup>2)</sup>라고 定義될 수 있다. 이 신화는 이것을 전승하고 있는 민족의 上古時代 歷史로서, 宇宙觀이나 世界觀의 表現으로, 또는 종교적 신앙의 대상으로 傳承되어 왔으며, 현대에 이르러서는 인간이 創作해 내는 모든 이야기(곧 文學)의 原型으로서도 그 중요성이 인식되고 있다.

이 신화는 오랜 세월을 口碑傳承으로 이어내려 왔는데 우리나라에서는 巫俗信仰의 「本풀이」 형태에서 이같은 口碑神話を 볼 수 있으며, 그 중 일부는 古文獻에 수록되어 文字로 定着되기도 했는데 「三國遺事」가 우리나라의 文獻神話を 대표하고 있음은 잘 알려진 사실이다. 이같은 文獻神話は 「口碑를 떠났기에 구비문학의 순수성은 상실했다고 볼 수 있으나 신화자료 가운데 가장 중요」<sup>3)</sup> 한 것이고, 일반적으로 우리나라는 古전신화전 문헌신화전 그 자료가 빈약하다는 인상을 씻을 수 없다.

이것은 우리민족이 원래 神話創造能力이라는 면에서 그리스 민족이나 유대민족 혹은 중국민족에 비하여 뒤떨어진다고 볼 수도 있으나, 한편으로는 古代의 풍부했던 신화가 「子不語 怪力亂神」<sup>4)</sup>이라는 儒敎의 合

\* 碩士課程(國文學 專攻)

- 1) 張 德順 : 「韓國說話文學研究」 p. 4.
- 2) N. Frye(金 炳旭 譯) : 〈文學과 神話〉 「文藝科學新書」 卷 2, p. 11.
- 3) 張 德順 : 「韓國文學史」 p. 30.
- 4) 孔子 : 「論語」 〈述而篇〉 二十章.

理主義 정신에 밀리어 문자로 정착될 기회를 제대로 갖지 못했거나, 구전신화의 경우에도 우리의 民族神話を 創造하고 傳承했던 巫俗信仰이 佛敎와 儒敎의 영향으로 끊임 없이 쇠퇴의 길을 걸어 온데서도 원인을 찾을 수 있을 것이다.

이제 本稿에서는 현재 전하는 文獻神話を 중심으로 하여 우리의 北方系 神話들 사이에 나타나 있는 깊은 연관성을 考察해 보고자 하는 것이 그 목적이다. 그런데 이와 같은 작업을 위해서는 이 신화들을 전하고 있는 각종 文獻의 기록을 검토하여, 여기에 나타나 있는 기록상의 差異點이나 錯綜狀態 같은 문제점들을 바로잡아 보려는 노력이 先行되어야 할 것이다. 그리하여, 檀君神話의 경우에는 가장 큰 差異를 보이고 있는 檀君의 母系에 대한 기록인 熊女와 孫女의 관계를 우선 검토해 보아야 할 것이며, 나아가서는 檀君神話와 東明神話 사이의 錯綜狀態, 곧 檀君과 解慕漱, 夫妻와 朱蒙 等の 관계에 대해서도 규명해 보아야 할 것이다.

(우리의 文獻神話에서 固有名詞들은 모두 假借式 表記이기 때문에 약간씩 차이를 보이는 경우가 흔히 있다. 本稿에서는 이같은 차이가 論議의 혼란을 惹起할 수도 있기 때문에, 그것이 같은 對像을 지칭한 것이 분명한 경우에는 편의상 이를 한가지 表記로 통일하기로 하겠다.

예를 들면, 檀君·檀君은 檀君으로, 桓雄·檀雄은 桓雄으로, 扶餘·夫餘·夫余는 扶餘로, 扶婁·夫妻는 夫妻로 가장 일반화된 表記를 따르려는 것이다. 다만 引用일 경우에는 原文의 表記를 그대로 좇았음을 밝혀둔다.)

## II. 檀君神話의 記錄上 問題點 검토

현재 전하는 檀君神話에 대한 기록은 「三國遺事」와 「帝王韻記」가 대표적이다. 그 밖에도 「世宗實錄地理志」 「新增東國輿地勝覽」, 權 寧이

그의 祖父 權 近의 詩에 註釋을 붙여 간행한 文集가운데 보이는 「應制詩註」 등이 있지만 後者는 前者는 기록을 바탕으로 약간의 添削을 가한 것이라는 사실이 金 廷鶴·任 東權님의 연구에 의하여 밝혀져 있다.

위의 比較에 의하면 世宗實錄地理志는 帝王韻記, 或은 그것이 資料로 한 同類의 文獻을 採錄한 듯 한데 또한 修飾을 가한 것이 確實하다. 權 寧의 應制詩註는 어느 편인가하면 三國遺事의 記錄에 가까운데 또한 遺事와도 다른 점이 있어 世宗實錄地理志의 記事와 비슷한 점도 있다. 이것은 權寧의 應制詩註가 數種의 資料를 參酌한 까닭이 아닐까 推測된다.<sup>5)</sup>

後世의 檀君에 대한 기록은 모두 이 두 文獻에 의하였으니 八道志(世宗實錄地理志)에서는 帝王韻記의 記錄에 따라 「令孫女飲藥成人身, 與檀樹神婚而生男」이라 하였고, 李太祖 5년에 陽村 權 近在 使臣으로 明나라에 건너가 洪武帝와 拜謁하였을 때에 지은 應制詩를 註하는데서 부터 檀君에 관한 增補를 하였는바 三國遺事의 記錄과 同一하다.<sup>6)</sup>

위의 引用에서 밝혀진 바와 같이 檀君神話의 기록은 「三國遺事」와 「帝王韻記」가 연대적으로나 내용적으로나 가장 기본이 되는 것이다. 그런데 이 두 기록은 그 引用의 出典이 다음에도 불구하고 (삼국유사는 「魏書」, 제왕운기는 「本記」를 引用하였음) 〈桓因—桓雄—檀君〉으로 이어지는 신성한 血統이나 그 敘述構造에 있어서 큰 차이를 보이지 않고 있는 것이다. 이 사실은 단군신화가 이 시대에 이르러 口碑傳承의 流動성을 벗어나 文獻神話로서 정착된 상태에 있었음을 반영하는 것이라고 볼 수도 있을 것이다. 그런데 이같이 神格(桓因—桓雄—檀君), 地名(三危 太白), 年代(唐高 即位元年 戊辰) 등 거의 細部에 걸쳐서까지 일치되고 있는 이 두 기록에서 유독 檀君의 母系에 대한 기록만이 서로 상치되는 것이 지금까지 學界에서는 하나의 問題點으로 제기되어 왔다. 이점에 대하여 일찌기 李 丙熾님은 「帝王韻記」의 기록이 「確實히 動物의 熊字를 避하기 爲하여 熊女를 孫女로 改作한 것이 分明한 즉 原形을 잃은

5) 金 廷鶴 : 〈檀君神話와 토오메미즘〉 「歷史學報」 제 7 호 p. 279.

6) 任 東權 : 〈韓國原始宗教史〉 「韓國民俗學論攷」 p. 367.

說話」<sup>7)</sup>라고 단정한 바 있었다. 그러나 예전의 기록이 잘못 되었다는 假定은 지극히 신중을 기해야만 할 것이다. 더구나 그것이 의도적인 誤記이며 따라서 「帝王韻記」의 檀君神話は 「原形을 잃은 說話」라고 단정할 때에는 이를 뒷받침할 만한 상당한 考證이 따라야 할 것어나 「動物의 熊字를 避하기 위해서」라는 정도로는 그 근거가 너무 박약하다고 하지 아니할 수 없다. 결론부터 말한다면 孫女가 熊女の 誤記라는데는 筆者도 同意하나 그것이 의도적 誤記라거나 「帝王韻記」의 檀君神話が 原形을 잃은 것이라는 主張에는 同意할 수 없다.

따라서 本稿에서는 孫女가 誤記이거나 誤刻일 수 밖에 없는 이유를 神話的 側面에서 考究해 보려고 하는 것이며, 그것이 誤記가 되게 된 근거도 필자 나름대로 提示해 볼으로써, 檀君神話의 신빙성있는 原典을 확립해 보려는 것이다.

잘 알려져 있는 바와 같이 「三國遺事」의 기록은 檀君의 母系가 熊女로 되어 있으며 熊女가 「靈艾一柱, 蒜二十枚」를 먹고 「忌三七日」한 후 「得人身」하였고 여자로 化한 뒤에는 「檀樹下 呪願有孕」하매 檀雄이 「假化而婚之」하여 「孕生子」 「檀君 王儉」한 것으로 되어 있는데, 「帝王韻記」에서는 檀雄天王下降의 기록이 나온 뒤에 「云云」하여 내용의 일부를 생략하고 이어서 「令孫女飲藥成人身, 與檀樹神婚而生男 名檀君」이라고 되어 있다.

이 양기록에서 檀君의 父系가 下降한 天神이라는 사실은 공통되지만 그 母系에 있어서는 熊女와 孫女로 현격한 차이를 드러내고 있는 것이다. 이야기의 敘述構造는 물론이고 地名이나 年代 같은 세부적인 면까지도 일치하고 있는 이 두 기록 가운데 유독 檀君의 母系에 대한 기록만이 이렇게 크게 차이가 난다는 사실은 확실히 석연증지 않은 점이 있다고 보지 아니할 수가 없을 것이다.

그동안 「三國遺事」의 熊女에 대해서는 이것을 하나의 토벌으로 보아

7) 李 丙燾: 「韓國史」古代編 p.72.

곰토템을 가진 부족의 祖上神話로 보려는 견해와 熊을 神을 뜻하는 우리의 옛 말인 <검> 혹은 <고마>의 假借式 表記로 보아 女神으로 해석하려는 견해가 있어 왔으며, 「帝王韻記」의 孫女の 경우에는 桓因의 孫女인지 桓雄의 孫女인지도 불분명한 상태인데 그 앞의 문맥이 단절되어 있기 때문에 현재로서는 어느 쪽이 옳다고 단정하기도 어려운 것이 사실이다.

이 孫女가 桓因의 孫女이건 桓雄의 孫女이건간에 이 孫女라는 기록을 그대로 인정한다면 단군은 父系나 母系가 모두 天神으로 해석되어야 할 것이고, 이는 우리의 建國神話나 敘事巫歌에 공통적으로 나타나는 <天父地母> 思想에 정면으로 배치된다는데 문제점이 있는 것이다.

神話에서 같은 모티프가 계속 반복되어 나타나는 사실에 대하여 레비-스트로스는 「반복의 기능은 神話의 構造를 분명하게 하고자 하는 것」<sup>8)</sup> 이라고 설명한 바 있다. 따라서, 우리의 신화에 있어서도 天父地母의 모티프는 그것이 우리 민족이 지니고 있는 世界觀이나 宗教觀이 民族神話로써 反映된 것이라고 보아야 할 것이다. 그럼에도 유독 「帝王韻記」의 檀君神話 기록만이 이같은 民族神話의 基本構造에서 이탈하고 있다는 점도 문제이거니와, 그 기록 자체로서도 신화의 論理나 秩序를 벗어나 있다는 사실이 이 기록의 정확성을 의심하게 만들고 있는 것이다.

곧 檀君神話는 檀君의 高貴한 血統을 설명하는데 中點이 놓여 있는 만큼 이 神話의 核心은 檀君이 下降한 天神인 桓雄의 아들이라는 사실에 있다. 그런데 아들이 孫女の 몸을 빌어 태어났다는 論理的 矛盾은 아무리 神話라 할지라도 도저히 용납될 수 없는 성질의 것임은 거의 明白하다고 할 수 있다. 「神話的 思考에 있어서는 論理는 現代科學의 論理만큼이나 엄밀한 것」<sup>9)</sup>이라는 레비-스트로스의 말을 빌릴 것도 없이

8) C. Levy-Strauss (金 鎮國 譯): <構造主義 神話學> 「文藝科學新書」卷 2, p. 273.

9) 同上 p. 274.

아들의 出生에 孫女가 어머니가 된다는 逆理는 어떠한 方法으로도 正當化되기 힘든 것이므로, 이 記錄을 일단 잘못된 기록이 아닌가하고 의심해 볼 수 있는 根據가 생기는 것이다.

일반적으로 天地合一의 基本構造를 보이는 우리의 建國神話에서 天神의 配匹은 다땅히 地母에 해당하는 山神이나 河神이 되어야 할 것이다. 여기에 다시 天神의 孫女가 등장한다는 것도 문제가 있지만, 孫女가 사람이 되기 위하여 「飲藥成人身」했다는 기록 역시 神話的 論理에 어긋나는 것이라고 볼 수 밖에 없다. 곰처럼 인간보다 일등한 존재가 인간이 되기 위해서는 곡과 마늘을 먹고 「忌三七日」하는 것이 당연하지만 고귀한 血統을 지닌 天神의 孫女라면 人間界로 下降하는 것으로 충분하지 다시 飲藥과 같은 시련이 필요하다고 볼 수는 없는 것이다.

따라서 筆者는 孫女가 熊女의 誤記라는 李 丙癩님의 결해에 左袒하지만, 그것이 의도적 誤記라는 사실에 대해서는 의문을 제기하고 싶다. 「帝王韻記」에는 비단 檀君만이 아니라 中國의 三皇五帝나 夏·殷·周 三代의 神異·異蹟을 비롯하여 우리나라의 경우에도 東明王·朴赫居世 高麗王系 等の 神話가 檀君神話에 못지 않은 荒誕함을 보여주고 있지만 「帝王韻記」의 細註는 어디까지나 引用原文을 간략히 줄인 흔적은 있어도 이를 潤色하거나 改作하려는 흔적은 볼 수 없다. 그런데도 유독 檀君神話의 경우에만 의도적 改作이 이루어졌다고 보기는 힘들 것이다. 물론 이것을 의도적 改作으로 보거나, 誤記 혹은 誤刻으로 보거나 간에 「帝王韻記」의 기록이 잘못되었으리라는 假定은 同一한 것이고, 이는 또한 상당한 위험이 따르는 推斷이기는 하지만, 옛 文獻에서 筆寫나 版刻의 과정에서 誤記나 誤刻에 의한 기록의 착오가 흔히 존재하는 것도 엄연한 사실인 것이다.

여기서, 우리는 金 完鎭님의 「鄉歌解讀法研究」中 第二章 〈原典批判〉에서 지적한 문제점을 잠시 援用할 필요가 있는데, 金 完鎭님은 草書로 된 筆寫의 경우 草書자체의 애매성으로 인하여 誤讀으로 인한 誤記나

誤刻이 발생할 가능성이 한층 높아진다는 사실을 구체적 사례를 들어가며 밝히고 있는 것이다.<sup>10)</sup> 실제로 李承休가 草書로 된 필사본을 참고했거나 「帝王韻記」 자체가 草書로 필사되어 전해 내려 왔다면, 草書로 쓰여진 熊 [ 𧸛 ] 字와 孫 [ 𧸛 ] 字는 잘못읽거나 轉寫될 가능성이 매우 크다고 보지 아니할 수 없을 것이다.

만약 이 孫女가 熊女의 誤記라면 그 뒤에 오는 「飲藥」은 바로 「三國遺事」의 「靈艾一柱, 蒜二十枚」에 해당할 것이니, 결국 이 두 기록은 孫女를 熊女로 고치기만 한다면 똑 같은 神話를 단지 「帝王韻記」 쪽이 좀 간략히 기록한데 지나지 않는다는 사실을 알 수 있을 것이다.

그리고 후세의 「世宗實錄地理志」나 權寧의 「應制詩註」는 前代의 기록을 그대로 仍用함으로써 같은 잘못을 되풀이한 것으로 보아야 할 것이다.

이밖에도 「三國遺事」의 단군신화가 불교적으로 潤色된 기록이나 하는 문제도 原典批判의 단계에서 일단 검토하고 넘어가야 할 것이다.

論者에 따라서는 「三國遺事」의 檀君神話가 〈桓因帝釋〉의 존재를 비롯하여 상당한 부분이 一然에 의하여 佛敎的으로 改作 또는 潤色되었다고 보기도 한다. (이같은 見解에 대한 대표적 例로서 安鼎福의 「東史綱目」을 들 수 있을 것이다.) 그러나, 다른 한편으로는 檀君神話가 오히려 道敎的 요소가 우세하다고 보는 見解도 있어 왔다.<sup>11)</sup> 이같이 檀君神話에는 佛敎的 或은 道敎的 요소가 있는 것은 사실로 인정해야 할 것인데 이는 檀君神話를 비롯한 우리의 민간신앙이나 巫俗信仰 자체가 佛敎나 道敎와 習合하는 과정에서 첨가된 것이지, 어느 한사람이 의도적인 改作이나 潤色の 결과라고 보는 것은 지나친 확대해석의 결과라고 보여진다. 왜냐하면, 「三國遺事」와 거의 동시대 기록인 「帝王韻記」의 경우에

10) 金完續: 「鄉歌解讀法研究」第二章 第二節 〈本文轉訛의 訂誤〉 pp. 39-46.

11) 金載元: 「檀君神話의 新研究」 pp. 56-60.

金廷鶴: 前出論文 p. 280.

도 「釋帝之孫 名檀君」「上帝桓因 有庶子曰雄」 등의 기록이 보이는 것을 보아도 桓因이나 帝釋의 存在가 一然의 一方的인 창작이 아님이 거의 확실하다 할 것이다.

佛僧인 一然이나 儒學者인 李承休가 직접 檀君神話를 채집 기록했다면 그들의 주관에 따라 變改될 수도 있겠지만 이들은 어디까지나 과거의 기록, 곧 「三國遺事」는 「魏書」를, 「帝王韻記」는 「本紀」(舊三國史本紀로 추정됨)<sup>12)</sup>를 인용했을 뿐인 것이다.

문제는 그 原典 자체가 현재 전하지 않기 때문에 그 신빙성을 의심할 수도 있으나, 다른 부분에서 현재 전하는 책의 原文과 「三國遺事」의 인용 부분을 비교하여 보면, 一然은 거의 原文을 충실하게 인용했을 뿐이지 이를 멋대로 變改한 흔적은 거의 찾아 볼 수 없는 것이다.

一然은 「三國遺事」에서 「前漢書」「後漢書」「魏書」「魏志」(「三國志」中 魏志)「通典」 등의 中國側 史書를 많이 引用하고 있는데 그 引用의 實狀을 알아보기 위하여 後漢書의 辰韓에 대한 記錄과 이를 引用한 「三國遺事」의 기록을 대조하면 다음과 같다.

A. 辰韓耆老自言, 秦之亡人 避苦役 適韓國, 馬韓割東界地與之 其名國爲邦, 焉爲孤, 賊爲寇, 行酒爲觴, 相呼爲徒, 有似秦語, 故或名之爲秦韓. (後漢書)

B. 後漢書云, 辰韓耆老自言, 秦之亡人, 適韓國, 而馬韓割東界地以與之, 相呼爲徒, 有似秦語, 故或名之爲秦韓. (三國遺事)

後漢書 原文인 A의 기록을 引用함에 있어 一然은 생략해도 의미전달에 별로 지장이 없는 범위내에서 原文의 일부를 생략하여 引用했음을 보여 주는 것이 B의 기록이다. (A에서 방점표시 부분이 B글에서 생략되었음) 이 기록을 통해서도 알 수 있는 바와 같이 一然은 다른 책을 인용할 때는 그 일부를 생략하기도 했으나 原文의 요지를 충실히 살리려고 애썼음을 인정해야 할 것이다. 그러므로, 檀君神話의 경우에도 현재 전하지는 않지만 「魏

12) 金廷鶴: 同上: p. 278.



書」를 충실히 인용했을 뿐이지 이를 불교적으로 改作하거나 潤色했다고 보는 것은 그릇된 先入見일 것 같다.

이제 以上の 考察을 종합하여 요약한다면 우리에게 가장 중요한 建國神話인 檀君神話의 기록은 一然이 기록한 「三國遺事」의 경우가 가장 정확하고 자세한 것인만큼 檀君神話의 연구는 이를 기준으로 하여야 할 것이라는 사실을 다시 한번 확인하게 된 것이다.

### III. 地方系 神話의 상호연관성 검토

#### 가) 東明神話에서 夫妻와 朱蒙의 관계

檀君神話を 비롯한 우리의 옛 神話들은 대체로 巫俗信仰에 그 뿌리를 두고 있다는 주장이 있어 왔다.

말하자면 한국 고대의 왕들은 巫王(Shaman King)이었다는 것을 암시하고 있는 것이다. 실제로 신라어인 慈充이 王과 巫를 통칭했었음은 이 암시가, 암시 이상의 것이 될 수 있음을 뒷받침해 주고 있다.<sup>13)</sup>

한국신화는 萬源신화와 巫俗神話 그리고 姓氏始祖傳承등에 걸쳐 연관되어 “本풀이(本鄉풀이)”성을 지니고 있음을 이상에서 살펴 보았다. ‘本풀이’ 성은 한국 신화의 기본구조의 하나거니와 이 서사적 구조는 필경 전기적 유형이란 말로 대체될 수 있는 성질의 것이기도 하다.<sup>14)</sup>

위의 인용에서 보듯이 金 烈圭님은 檀君神話가 巫王의 자기 조상에 대한 ‘本풀이’에서 유래되었다고 추정하고 있는데, 이같은 견해는 徐 大錫님의 敘事巫歌 연구<sup>15)</sup>나 김 태곤님의 성주풀이 연구<sup>16)</sup>를 통해서도 뒷받침되고 있다.

이와같이 우리의 대표적 建國神話인 檀君神話와 朱蒙神話, 그리고 朴

13) 金 烈圭: <三國遺事와 神話> 「三國遺事の 문예적 가치해명」 p 21-23.

14) 同上: p 21-25.

15) 徐 大錫: <帝釋本풀이와 朱蒙神話> 「韓國巫歌의 研究」 pp. 94-102.

16) 김 태곤: <巫俗上에서 본 檀君神話> 「國語國文學」 41號 pp. 138-139.

赫居世, 金首露王 신화에 이르기까지 모든 신화가 祭政一致 시대의 제사장이며 통치자인 巫王의 조상 ‘本풀이’였다고 한다면, 이는 기록된 역사를 가지지 못한 古代 部族國家 시대에, 先祖들의 偉業을 후세에 알리는 한 방편으로 傳承되어 왔다고 볼 수 있으며, 따라서 檀君神話의 경우에도 이 神話가 古朝鮮에서 魏滿朝鮮으로 이어지는 긴 역사를 가지고 있던 朝鮮系民族(배달족)의 建國神話이고 東明神話는 北扶餘·東扶餘·卒本扶餘(高句麗)·南扶餘(百濟) 등의 古代國家를 건설했던 扶餘系民族의 建國神話이며, 朴赫居世·金首露王 神話는 南方系 韓族系列의 建國神話 가운데 일부라고 볼 수 있을 것이다.

그런데 우리의 北方系 建國神話를 代表하는 檀君神話와 東明神話—朱蒙神話 및 夫婁神話—는 이 神話를 오늘날까지 전해준 「三國遺事」를 비롯한 古文獻에서 심한 錯綜現象을 보이고 있는데 이제 「三國遺事」의 기록을 中心으로 하여 그 樣相을 살펴보면 다음과 같다.

〈王曆篇〉

高麗 第一 東明王 甲申立. 理十九年, 姓高 名朱蒙 一作鄭蒙 檀君之子.

〈北扶餘篇〉

古記云, 前漢書 宣帝神爵三年, 壬戌四月八日, 天帝降于訖升骨城 乘五龍車 立郡稱王 國號北扶餘 自稱名解慕漱 生子名扶婁 以解爲氏焉

〈高句麗篇〉〈細註〉

檀君記云, 君與西河河伯之女要親 有產子名曰夫婁 今按此記 則解慕漱私河伯之女而後 產朱蒙. 檀君記云 產子名曰夫婁, 夫婁與朱蒙異母兄弟也. (今按此記에서 此記는 國史高麗本記에서 引用한 朱蒙神話を 가리킴 筆者)

위의 기록을 정리하면 우선 〈高句麗篇〉에서 「檀君記」를 引用하여 檀君이 西河 河伯之女를 要親하여 夫婁를 낳았다고 했는데 이 기록은 〈檀君本記〉를 引用한 李 承休의 「帝王韻記」나 權寧의 「應制詩註」, 「世宗實錄地理志」 등에서 檀君이 非西岬 河伯之女를 娶하여 夫婁를 낳았다는 기록과 同一한 것으로 기록 자체의 신빙성을 의심할 여지는 거의 없다고 할 수 있다.

또한 <北扶餘篇>에서는 解慕漱가 降臨하여 夫妻를 낳았다고 했는데 이 夫妻는 移都하여 東扶餘의 始祖가 되었다는 사실도 「三國遺事」의 <東扶餘篇>이나 李奎報의 「東明王篇」 등에서 제삼 확인되는 사실이다.

이상에서 우리는 夫妻가 檀君의 아들인 동시에 解慕漱의 아들이라는 사실을 抽出해 낼 수 있을 것이다.

그런데 「三國遺事」의 <高句麗篇>, 「三國史記」의 <高句麗本紀>, 李奎報의 「東明王篇」(이밖에도 中國側 史料인 魏書·通典 等에도 共通됨) 等에서는 解慕漱가 五龍車를 타고 하늘로 부터 降臨한 후 河伯之女 柳花와 野合하여 朱蒙을 낳았다고 했으며, 「三國遺事」 <王曆篇>에는 또 朱蒙이 「檀君之子」라고도 明示되어 있으니, 朱蒙 역시 解慕漱의 아들인 동시에 檀君의 아들이기도 한 것이다.

여기서 우리는 이 기록들이 모두 상당한 유사성 내지 연관성을 지니고 있다는 사실을 짐작할 수 있을 것인 바 「三國遺事」의 <北扶餘篇>과 李奎報의 「東明王篇」을 비교하여 보면 漢나라 神爵<sup>17)</sup> 三年 四月七日(甲寅日)에 天帝之子 解慕漱가 五龍車를 타고 下降했다는 사실까지 거의 일치하고 있는 데(특히 年代의 細部的 일치는 이 양기록의 연관성을 더욱 강력히 시사한다.) 다만 그들이 낳은 아들은, 夫妻와 朱蒙으로 서로 다르고, 건국한 나라 역시 東扶餘와 高句麗로 차이가 남을 알 수 있다. 이점에 대해서는 「三國遺事」의 저자인 一然 자신도 스스로 引用한 「檀君記」의 기록과 「國史高麗本紀」의 기록이 서로 연관성이 있다는 사실을 인식하고, 夫妻와 朱蒙은 「異母兄弟」라고 설명함으로써 이를 合理的으로 解釋해 보려고 試圖하고 있다. 그러나 이들이 兄弟가 될 수 없음은 「三國遺事」나 「東明王篇」의 기록을 자세히 검토해 보면 곧 드러난다.

즉 夫妻가 東扶餘로 移都한 후 「老無子」하기에 「祭山川求嗣」하여 얻

17) 漢, 孝宣帝의 年號인 神爵과 神雀은 同一한 표기인. 神爵 鳥名 即神雀 瑞鳥也, 漢孝宣帝年號(BC 61~58) 「中文大辭典」 6卷 p. 1422.

은 자식이 金蛙이고, 「及夫婁葬 金蛙嗣位」한 뒤에 金蛙가 優渤水 가운  
데서 柳花를 얻어 朱蒙의 탄생을 보게 되는 것이니, 실제로 朱蒙은 夫  
婁의 孫자인 帶素와 같은 또래가 되는 것이다.

一然의 見解대로 夫婁와 朱蒙이 異母兄弟라면 解慕漱는 두번에 걸쳐  
下降한 셈이되는데 이는 神話의 論理로 보아서도 不當하며, 또 실제로  
夫婁를 낳은 解慕漱나 朱蒙을 낳은 解慕漱나 모두 漢나라 神爵 三年에  
五龍車를 타고 下降했다고 했으니 同一한 解慕漱임이 분명한 만큼, 그  
의 아들인 夫婁와 朱蒙도 同一神格을 지칭한 것으로 보는 것이 마땅할  
것이다. 곧 東扶餘와 高句麗(卒本扶餘)는 국가의 成立年代가 상당한 차  
이가 나지만 결국 同一系列의 建國神話를 傳承하고 있었다고 보아야 할  
것인데 특히 이 점이 대하여 金哲坡님은 다음과 같은 見解를 피력한  
바 있다.

北扶餘·高句麗(卒本扶餘)·東濊(東扶餘)·百濟(南扶餘)가 분열하기 이전 단  
지에 북중국 어느 지역 原住地에 있었던 全扶餘族의 생활권이 무너지면서 각  
부족별로 東으로 移動할 때에 東明神話의 발생이 있었다고 본다. 따라서 분열  
되기 이전 원주지에 있었을 적에도 그 原貌를 알 수 없으나 다른 형태의 신화  
가 따로 있었던 것인데 제 1차 분열이 있었을 적의 神話가 古之亡人인 북부여  
족의 東明神話로 나타났으며, 제 2차 분열시의 所産이 고구려계의 東明神話인  
데 이것은 1차 소산인 北扶餘의 稟離國說話와 高句麗 太祖王系 이후의 高句麗  
王系神話を 연결시킨 것이다. 그 다음 제 3차로서는 高句麗의 傍系로서의 百濟  
의 溫祚說話가 성립된 것이다.<sup>18)</sup>

위의 見解에 의하면 北中國의 어느 原住地에 있던 全扶餘族이 東으  
로 移動하여 단주 일대에 정착할 때 각각 同一한 東明神話가 발생하였  
으며 이들이 分裂하기 전에는 다른 형태의 神話가 따로 있었다는 것이  
다. 그들은 東으로 移動하면서 東쪽을 상징하는 日神 解慕漱와 그들이  
정착한 지역의 水神 河伯女 사이에서 자신들의 建國始祖가 탄생하였다는  
天父地母의 東明神話を 창조하였으며 결국 夫婁와 朱蒙은 상당한 年代

18) 金哲坡：『韓國古代社會研究』 pp. 45-46.

的 차이가 있지만 東明神話라고 한 데 묶어 부를 수 있는 同一神格의 建國始祖라고 보아야 할 것이다.

그리하여, 移動期에 발생한 東明神話에서 國家로 정착된 뒤에는 다시 그 다음단계의 神話가 창조되었으니, 東扶餘의 金蛙神話·高句麗의 類利王神話·百濟의 溫祚王神話는 각각 東明神話에서 派生된 王權繼承神話들인 것이며, 北方系 神話의 경우에는 이 王權繼承神話에서 神話時代의 幕을 내리는 것으로 볼 수 있을 것이다.

이와같이 夫婁와 朱蒙은 同一神格을 表示하는 것이고 東扶餘의 建國神話와 高句麗의 建國神話는 同一神話의 變異形일 가능성은 歷史的 觀點에서 이들 扶餘系 國家들이 同一한 移住集團인 扶餘族에 의하여 연속적으로 建國되었다는 사실이 확인되고 있으며, 言語學的 觀點에서도 이들은 北方系 扶餘語를 사용하는 같은 系統이라는 사실<sup>19)</sup>을 통해서도 뒷받침 될 수 있을 것이다.

곧 이들 北方의 扶餘系 國家들은 정착하기 이전의 移住期에는 同一한 東明神話를 傳承하다가 일단 정착하여 國家를 건설한 뒤에는 각기 좀더 歷史性이 강하게 反映되어 있는 王權繼承神話라고 할 수 있는 金蛙·類利·溫祚 등의 神話を 創出해 낸 것이라고 볼 수 있을 것이다.

#### 나) 檀君神話와 解慕漱神話의 관계

앞 章에서 筆者는 夫婁와 朱蒙은 同一神格이며 이 두 神話는 同一神話의 變異形이라는 사실을 밝혀 보려 하였다.

그런데 夫婁와 朱蒙이 同一神格이라면 그들의 父系나 母系도 역시 同一神格이 되는 것이 당연한 귀결이라 아니할 수 없다.

이제 이같은 사실을 확인해 보기 위하여 夫婁와 朱蒙의 父系 및 母系의 神格에 대하여 옛 文獻의 기록들을 요약 정리해 보면 다음과 같다.

「三國遺事」〈高句麗篇〉(檀君記引用)

19) 「三國志」〈魏志 東夷傳〉中〈高句麗傳〉, 東夷舊語 以爲夫餘別種, 言語諸事多與夫餘同, 「魏書」〈列傳〉中〈百濟國〉其先出自夫餘

檀君—西河 河伯之女—夫婁

「東明王篇」(舊三國史 東明王 本記 引用)

解慕漱—河伯之女 柳花—朱蒙<sup>20)</sup>

「帝王韻記」(檀君本記 引用)

檀君—非西岬 河伯之女—夫婁<sup>21)</sup>

「三國遺事」〈北扶餘篇〉

解慕漱—?—扶婁

「三國遺事」〈王曆篇〉

檀君—?—朱蒙

위의 기록을 종합해 볼 때 우리는 夫婁와 朱蒙이 同一神格이라는 사실을 재확인할 수 있으며 나아가서 그들의 母系는 역시 同一神格인 河伯之女라는 사실도 알 수 있다. 그렇다면 결국 同一한 河伯之女를 娶하여 夫婁나 朱蒙을 낳은 檀君과 解慕漱도 당연히 同一神格이라는 結論을 導出해 낼 수 있을 것이다.

여기서 우리는 檀君이나 夫婁는 固有名詞가 아니라 一般名詞가 아닐까 하는 가능성에 대해서도 검토해 볼 필요가 있는 데 檀君이 우리의 方言에서 짚을 뜻하는 「단굴·당골·당굴」(蒙古語 Tengri)의 音借일 가능성은 이미 六堂이나 丹齋에 의하여 일찍부터 지적되어 왔던 것이다. 그리고 徐居正도 「東國通鑑」에서 「人君享國久長者 不過五·六十年 安有檀君獨壽千四十八年 以享一國乎? 前輩以謂其曰千四十八年者 乃檀氏傳世歷年之數 非檀君之壽也 此說合理」라고 하여 檀君을 한 사람이 아니라 朝鮮王을 通稱하는 일반명칭으로 봄으로써 1,000년이 넘는 檀君의 나이를 合理的으로 해석하려 한 바 있었다.

그리고 夫婁의 경우에도 金庠基님은 「夫婁는 <ㅍ>의 音寫이며 백제의 沸流도 夫婁와 同音」으로서 天孫 또는 日子의 신성한 血統을 가리키는 일반적인 명칭일 가능성을 암시한 바 있었다.

20) 그 밖에도 「三國史記」〈高句麗本紀〉「三國遺事」〈高句麗篇〉이나 「魏書」〈通典〉等 多數의 中國側 史書에 同一한 내용이 기재됨.

21) 「世宗實錄地理志」, 檀 擊의 「應制詩註」에 同一 내용이 기재됨.

특히 「帝王韻記」에서 引用한 〈檀君本紀〉를 보아도 그것이 紀傳體 史書의 本紀인 만큼 〈東明王 本紀〉처럼 個人的 이름이 아니라 王號를 가리키는 명칭이 분명한 것이며, 夫妻의 경우에도 그것이 〈밖〉의 音寫라면 東明이나 朴赫(居世는 居西干)과도 같은 뜻으로, 그 차이란 한쪽이 音借요 한쪽은 訓借일 가능성도 한번 생각해 볼 여지가 있는 것이다.

결국 우리의 北方系 神話는 공통적으로 〈天帝之子—河伯之女—日子 東明〉으로 이어지는 叙述構造를 보여 준다고 할 수 있는 바 단지 차이가 있다면 朝鮮이나 北扶餘의 建國神話는 天帝之子인 檀君이나 解慕漱가 직접 建國始祖로 등장하고 있는데 비하여, 東扶餘나 高句麗의 建國神話는 日子인 夫妻나 朱蒙이 建國始祖라는 점이다. 이는 곧 北方系 建國神話에는 天帝子에 의하여 직접 肇國되는 前期形과 그 아들에 의하여 開創되는 後期形의 두가지 형태가 존재하며, 이 兩者는 서로 父子 관계로 표시되어 있지만 실제로는 국가와 국가간의 계승관계를 암시하고 있다는 사실을 알 수 있을 것이다.

이 경우, 前期形을 대표하는 建國神話는 물론 檀君神話이며 여기에 解慕漱의 神話を 추가할 수 있을 것이다. 오늘날 우리는 解慕漱神話가 獨立된 神話로서가 아니라 東明神話의 일부로서만 인식되고 있는데 그 원인은 우리나라나 中國의 史書들이 모두 高句麗의 建國에 중점을 두고 기술되었기 때문일 것이다. 현재 東明神話を 가장 완벽하게 전하고 있는 文獻은 李奎報가 「東明王篇」에서 引用한 「舊三國史」〈東明本紀〉인데 이것도 역시 〈東明本紀〉인 만큼 朱蒙의 建國에 초점을 맞춰 기술된 것이다. 그런데 이 〈東明本紀〉에서도 이야기의 叙述構造는 크게 두 단락으로 나누어 볼 수 있으니 그 첫단락은 〈解慕漱의 下降—柳花와의 結合—갑작스러운 昇天〉이고, 둘째 단락은 〈柳花의 日光임신—朱蒙의 出生—移住와 建國〉으로 區分되어 지는 것이다. 다시 말하면, 朱蒙은 解慕漱가 下降하여 柳花와 結合했을 때 탄생한 것이 아니라 解慕漱가 昇天한 뒤에 柳花가 日光에 感應하여 임신한 후 비로소 탄생한 것으로 되

어 있는 것이다.

이와같이 東明神話가 뚜렷하게 두 단락으로 나누어진다는 사실은 이것들이 각기 별개의 神話였는데 후세에 建國始祖의 신성한 血統을 강조하기 위하여 한 데 연결시킨 것이 아닐까 하는 의문을 배제할 수 없는 것이다.

실제로 이 後半部만이 獨立하여 전하는 東明神話가 中國側 史書에 따로 전하고 있으니 所謂 藥離國神話라는 것이 그것이다. 「後漢書」에는 扶餘國 建國神話로 「梁書」에는 高句麗 建國神話로 「隋書」에는 百濟의 建國神話로, 기록되어 있는 이 또다른 유형의 東明神話는 그 母系가 河伯之女柳花가 아니라 藥離國王의 侍兒로 되어 있고 日光임신의 모티브가 「天上有氣 大如雞子」에 感應되었다고 약간 달라졌을 뿐 東明이 태어난 뒤 移住·建國의 과정은 朱蒙神話와 조금도 다름이 없다.<sup>22)</sup> 그런데, 柳花도 실상은 金蛙王의 後室이거나 侍女에 해당한다는 사실을 생각하면 藥離國神話와 朱蒙神話는 결국 同一한 東明神話임을 알 수 있다. 이는 곧 扶餘·高句麗·百濟는 같은 東明神話를 가지고 移住한 집단이며 그들은 善射를 특징으로 하고, 原地에서는 王室의 妻家와 관계가 있었던 부족집단이 아니었을까 推定해 볼 수도 있는 것이다.

이같은 藥離國神話와의 비교를 통하여 東明神話는 柳花의 임신과 出生 이후의 둘째 단락이 곧 原形이라는 사실을 확인할 수 있으며 따라서 〈東明本紀〉의 東明神話는 朱蒙의 혈통을 더욱 신성시하기 위하여 여기에 解慕漱神話를 덧붙인 것이라고 보아야 할 것이다.

建國神話에서 자기조상의 血統을 美化하기 위하여 과거의 神話를 이

22) 참고삼아 藥離國 東明神話中 年代가 가장 오래되는 後漢書의 記錄을 그대로 옮겨보면 다음과 같다.

「初北夷索離國王出行(索或作藥)其侍兒於後嬖身 王還欲殺之。侍兒曰, 前見天上有氣, 大如雞子 來降我 因以有身 王囚之 後遂生男, 王令置於豕牢 豕以口氣噓之。復徙於馬蘭 馬亦如之 王以神 乃聽母收養 名曰東明 東明長而善射 王忌其猛 復欲殺之 東明奔走 南至掩淩水 以弓擊之 魚鱉皆聚浮水上 東明乘之得度 因至夫餘而王之焉



끌어다 붙이거나 새로 創造해 내는 경우는 우리가 高麗의 主系神話나 「龍飛於天歌」에서 전형적인 실례를 알 수 있는 것이지만, 高句麗의 建國神話에서도 이같은 潤色과 改作이 일어났기 때문에 우리의 北方系 神話의 傳承過程에서 큰 혼란이 일어났을 것이다. 이 點에서 볼 때 解慕漱神話를 北扶餘의 建國神話로 따로 기록한 「三國遺事」의 경우, 〈高句麗篇〉에서 解慕漱가 다시 등장하는 이유를 解明할 수 있는 근거가 마련된 셈이다.

「三國遺事」에서 北扶餘王 解夫婁가 移都하여 「國號東扶餘」했다는 〈東扶餘篇〉의 記錄과 解夫婁가 「移都于東扶餘, 東明帝繼北扶餘而興」했다는 〈北扶餘篇〉 記錄을 종합해 보면 東明神話가 發生했을 때 北扶餘란 나라는 이미 存在하지 않았지만, 東扶餘나 高句麗가 모두 北扶餘의 후계자임을 자처하고 있었다는 사실을 짐작할 수 있다.

그런즉, 解慕漱神話는 東明神話와는 별개의 北扶餘 建國神話이며 이는 檀君神話와 함께 夫婁나 朱蒙의 建國神話인 東明神話에 先行하는 前期形 神話에 속하는 것이다.

문제는 이 北扶餘가 과연 어떤 古代國家였는가 하는데 있는데 이 北扶餘가 「三國志」〈魏志 東夷傳〉이나 「後漢書」〈東夷傳〉에 등장하는 扶餘는 아니라고 생각한다. 왜냐하면 「後漢書」〈扶餘傳〉에도 분명히 나타나 있듯이 이 扶餘에서는 稟離國神話 곧 東明神話의 變異形을 傳承하고 있는 사실이 확인되기 때문이다. 물론 神話を 바탕으로 歷史를 裁斷한다는 것은 무척 위험한 일이지만 扶餘史의 경우 中國側 史書인 〈東夷傳〉을 제외하면 史料나운 史料가 거의 없다는 사실은 神話研究에도 큰 장애로 등장하는 만큼 현재 남아있는 資料를 적절히 활용하여 神話와 歷史가 상호보완적인 기능을 최대한 발휘할 수 밖에 없는 것이다. 앞의 引用에서 金哲垞님도 扶餘族이 移動하기 이전 原住地에 있었을 때는 東明神話와 다른 형태의 神話가 있었을 것이라고 추측한 바 있는데 필자는 이것이 바로 解慕漱神話라고 생각한다.

우리 民族의 歷史에서 하나의 分水嶺이 되는 시기가 漢四郡의 設置인데 이 漢四郡 이전의 부족연맹체가 傳承하던 神話を 前期形이라고 한다면 漢四郡의 침략세력과 대항하여 새로운 국가를 형성할 때 생긴 神話가 바로 後期形 神話인 東明神話인 것이다.

扶餘가 朝鮮과 더불어 漢四郡 設置 이전부터 있었던 古代國家임은 같은 漢나라 武帝때 歷史記錄인 司馬遷의 「史記」를 通해서도 알 수 있는데 「史記」〈貨殖列傳〉에 燕나라의 경우 「北鄰烏桓·夫餘，東宿穢貉·朝鮮·眞番之利」라고 하여 扶餘는 烏桓과 더불어 燕나라의 北쪽에 있다고 했은즉, 이는 분명히 北中國이나 北滿洲 일대로 추정되는 扶餘의 原住地를 가리킨 것으로 現 農安 일대를 中心으로 했던 〈東夷傳〉의 扶餘와는 다른 古代國家였을 것이다. 그리하여 이들이 原住地에 있을 때의 神話가 解慕漱神話이며 移動할 때의 神話가 東明神話이고 分裂하여 古代國家를 건설한 후에 이루어진 神話가 金蛙·類利·溫祚神話가 되는 것이다.

그러면 解慕漱神話와 檀君神話는 또 어떠한 관계를 갖고 있는가?

이미 檀君과 解慕漱가 同一神格이라는 사실을 밝힌 바 있는데 이들이 同一神格이라고, 神話의 경우에도 同一神話의 變異形인가 하는 점에 대해서는 좀 더 신중한 고려가 요청된다.

解慕漱 神話에서 解慕漱가 天帝之子로서 많은 從者들을 거느리고 人間界로 下降했다는 사실은 檀君神話에서 桓雄의 역할에 해당하고, 河伯之女를 뺏아 夫婁나 朱蒙을 낳았다는 사실은 檀君의 행적과 일치한다. 그런데 檀君이 夫婁 혹은 朱蒙을 낳았다는 사실은 곧 前期形 神話가 後期形 神話에 연결된 것인 만큼 이는 단순한 父子간의 王位の 계승을 뜻하는 것이 아니라 국가와 국가간의 계승관계를 말하는 것임을 이미 지적한 바 있었다.

여기서 잠시 또 國史學界의 研究結果를 援用한다면 高句麗 社會의 形成에 대하여 李基仁님은 「高句麗의 支配部族이 다른 지역으로부터 移

動해 온 자라 할 지라도 土着勢力과의 타협위에 成立되었을 것」<sup>23)</sup>이라고 추정할 바 있는데 여기서 말하는 土着勢力이란 과거 漢武帝에 의하여 멸망당한 古朝鮮 社會를 지칭하는 것이 分명한 만큼 결국 東明神話を 가지고 移住해 온 집단이 土着勢力과의 융합을 위하여 東明은 檀君의 후예라는 神話的 계승관계가 생기고 이에 따라 檀君과 解慕漱는 同一 神格으로 통합되었다고 보아지는 것이다.

실제로 檀君神話와 解慕漱神話가 同一神話의 變異形일 가능성도 생각해 볼 수 있으나, 현재 전하는 기록으로 보아서는 이 두 神話는 天降 모티브만 共通될 뿐 상당히 異質의인 요소가 강하다고 할 수 있다. 檀君神話의 초점은 祭政一致를 강조하는 神市의 成立에 있으며 그 장소는 太伯山 神檀樹아래인데, 解慕漱가 降臨한 것은 聖스러운 山이나 神樹가 아니라 扶餘王 古都(靛升骨城)라는 人間世界이고, 檀君은 山神이 되었음에 비하여 解慕漱는 分明히 日神이다.

따라서 이 兩者의 神話的 통합은 漢四郡의 침략세력에 대항하기 위하여 「古之亡人」 집단인 扶餘族과 土着勢力인 古朝鮮 社會가 연합세력을 형성함으로써 成立된 것이고, 또한 異民族의 침략에 대항하기 위한 民族意識의 표현결과라고 해석할 수도 있을 것이다.

以上の 考察을 通하여 우리는 만주나 漢半島의 북부 일대에 자리잡고 있던 北方系 국가의 建國神話는 個別的·斷片的으로 存在하는 것이 아니라 前期形(檀君神話·解慕漱神話)·後期形(東明神話)·繼承形(金蛙·類利·溫祚神話)의 3 단계로 이루어진 하나의 體系的·綜合的 神話이며 이와같은 神話의 統合이나 體系化는 中國의 침략세력에 대항하기 위한 民族意識의 발로에서 생성된 것이라는 가능성을 생각해 볼 수 있는 것이며, 그 代表的 實例로서 「解慕漱—東明王 朱蒙—類利」로 이어지는 高句麗의 建國神話を 들 수 있을 것이다.

23) 李基白: 「韓國史新論」 p. 41.

## IV. 結 言

지금까지 筆者는 우리의 대표적 建國神話인 檀君神話와 東明神話에 대하여 몇가지 問題點을 제기하여 보았다.

檀君神話의 記錄에서 「三國遺事」의 熊女와 「帝王韻記」의 孫女の 차이에 대하여 孫女를 熊女の 誤記로 보는 李丙燾님의 견해를 神話的 觀點에서 再定立해 보았으며 나아가서 檀君神話와 東明神話가 서로 연결되는 姊妹篇 神話일 가능성에 대하여 검토하여 보았다.

물론 檀君神話와 東明神話 이외에도 우리에게는 또 다른 계통의 建國神話들이 전해오고 있다. 韓半島의 남쪽에 자리잡고 있던 新羅나 加耶의 建國神話들이 바로 그것인데 이 神話들은 天降 모티브面에서는 檀君神話나 東明神話와 동일하지만 神話 자체의 叙述構造 面에서는 상당한 차이를 보여주고 있다. 北方系 神話인 檀君神話나 東明神話가 建國始祖의 高貴한 血統을 강조하여 神話의 前半部에서 天父地母의 結合過程을 叙述하는 데 중점을 두고 있는데 비하여, 南方系 神話라고 부를 수 있는 朴赫居世나 金首露王 神話에서는 그 父系나 母系에 대해서는 一言半句의 言及도 없이 神話의 主人公이 직접 하늘로 부터 내려와 卵生하고 있다는 사실이 주목된다.

여기서 우리는 옛 날 韓半島와 滿洲 一帶에는 北方系 扶餘語를 쓰는 부족국가들과 南方系 韓語를 쓰는 부족국가들로 양분되어 있었다는 國語史의 연구결과<sup>24)</sup>를 援用하여 볼 수 있는데 이들 北方系 부족국가들과 南方系 부족국가들 사이에는 言語나 風習의 차이만이 아니라 神話에 있어서도 상당한 差異를 示顯하고 있었다고 보지 않을 수가 없는 것이다.

그러나 이같은 北方系 神話와 南方系 神話의 특징이나 차이점에 대한

24) 李基文: 「國語史 概說」 pp. 29-31.

考察은 稿를 달리하여 살펴보기로 하겠다.

끝으로 우리는 비록 量的으로 풍부하게 전하는 것은 아니지만 이와같은 神話가 우리의 文學的 資產으로서 어떻게 活用되어야 할 것인가 하는 문제를 잠깐 檢討해 보아야 할 것이다.

그리스나 이스라엘 민족으로 부터 풍부한 神話的 遺産을 상속받은 서구 문학이 神話를 자양분으로 하여 成長한데 反하여 神話 자체가 하나의 怪誕之說로 배격되어 온 東洋 文化圈에서는 호머의 「일리어드」·「오딧세이」, 단테의 「神曲」 밀턴의 「失樂園」 괴테의 「파우스트」 등과 같이 神話를 바탕으로 한 위대한 문화적 업적이 창조되지 못 하였다. 東洋 文化圈에서는 이 神話보다도 風敎의 수단으로써, 또는 백성의 여론을 청취하는 한 방편으로써 「詩經」〈國風〉의 정신을 이어받은 民謠가 중요시 되었기 때문에 자연히 敘事文學의 전통보다는 抒情文學의 전통이 中心이 되었으며 이 같은 사정으로 因하여 東洋文學의 宗主國임을 자처하는 中國文學의 경우에도 위대한 英雄敘事詩는 출현하지 못했던 것이다. 그런데 이같은 中國文學의 영향권 아래서 성장해 온 韓國 漢文學이 李奎報의 「東明王」이나 李承休의 「帝王續記」 같은 신화를 바탕으로 한 英雄敘事詩를 배출했음은 그들의 先驅的 知性과 文化的 主體性的 所産이라고 보아야 할 것이다.

朝鮮朝에 들어와서 더 이상 「東明王」같은 英雄敘事詩가 창작되지 아니한 원인은 이같은 文化的 主體性的 상실로 인하여 神話를 거짓된 歷史나 조작된 宗教的 說話로만 보려는 儒敎的 合理主義가 우리 敘事文學의 풍부한 근원을 고갈시켜 버렸기 때문이다.

우리의 民族神話가 이렇듯 士大夫들에의 하여 무대질 받아온 현실을 감안할 때 우리의 唯一한 神話集인 「三國遺事」의 가치와 중요성에 대하여 다시금 관심을 가지지 아니할 수 없을 것이다.

또한 〈帝釋本풀이〉나 〈바리공주〉 같은 敘事巫歌나 口傳神話를 새로운 文學遺産으로 받아 들여서 그 이야기 속에 포함되어 있는 우리 민족의

人生觀이나 世界觀 또는 죽음에 대한 認識態度등을 現代文學의 입장에서 재정리하는 한편 李奎報 이후로 단절되다시피한 叙事詩의 전통도 되살리도록 노력해야 할 것이다.

현재 우리 詩壇에서 많은 관심을 기울이고 있는 長詩創作의 경우에 있어서도 長詩자체가 抒情樣式과 叙事樣式의 中間단계에 존재하는 것이기 때문에 抒情詩와 같은 개인적 정서의 표현만으로는 성공할 수가 없는 것이다. 개인적 정서의 표현을 위해서라면 애초부터 長詩라는 형식이 선택될 이유도 없을 뿐더러 성공할 가능성도 희박한 것이니 T.S. 엘리엇의 「황무지」도 聖杯傳說이라는 叙事構造를 바탕으로 이루어진 長詩임은 잘 알려진 사실이다.

따라서 長詩는 서정시와는 달리 하나의 普遍性을 띤 叙事構造를 바탕으로 씌여질 때 長詩로서의 기능을 다 할 수 있는 것이며 長詩가 抒情詩나 小說과 달리 存在해야 할 이유도 성립하는 것이다. 長詩가 그저 긴 형식의 抒情詩나 역사적 사건의 韻文의 叙述로 그칠 때 前者는 詩의 함축성만 해치는 결과가 될 것이고, 後者는 詩로써 의여져야 할 필연적 이유를 缺하고 있는 것이다.

李奎報의 「東明王」이 「우리 文學史의 獨步인 英雄叙事詩」<sup>25)</sup>가 된 것은 물론 李奎報 자신의 文學的 力量에 기인하는 것이겠지만 한편으로는 「愚夫愚婦 亦頗能說其事」(東明王篇 序)라고 한 만큼 東明神話 자체의 普遍性도 그 중요한 원인의 하나라고 생각된다. 따라서 現代詩人들도 長詩에 필요한 普遍的 叙事構造를 神話속에서 찾아내어 活用하는 노력이 있어야만 長詩라는 文學樣式이 이 땅에 뿌리내리게 될 것이다. 이와같이 神話속에 內在되어 있는 文學的 資産을 活用하고 再創造하는 데서 우리는 神話가 갖는 現代的 意味와 文學的 效用을 발견할 수 있을 것이다.

25) 張德順：「國文學通論」p. 325.

## 參 考 文 獻

- 一然(李 丙燾 譯), 「三國遺事」東國文化社 1956.
- 李奎報(朴 斗抱 譯), 「東明王篇」乙酉文化社, 1974.
- 李承休(朴 斗抱 譯), 「帝王韻記」, 乙酉文化社, 1974.
- 孔子(表 文台譯), 「論語」玄岩社, 1965.
- 張德順, 「國文學通論」신구문화사, 1972.
- , 「韓國說話文學研究」서울대出版部, 1970.
- , 「韓國文學史」, 同化文化社 1980.
- 任東權, 「韓國民俗學論考」集文堂, 1971.
- 申東旭 篇, 「三國遺事의 문예적 가치해명」, 새문사 1982.
- 徐大錫, 「韓國巫歌의 研究」文學思想社, 1980.
- 李丙燾 外, 「韓國史」(震檀學會), 乙酉文化社 1961.
- 金載元, 「檀君神話의 新研究」正音社 1947.
- 李基文, 「國語史概說」, 民衆書館 1961.
- 金完鎮, 「鄉歌解讀法研究」, 서울대出版部 1980.
- 李基白, 「民國史新論」, 一潮閣 1966.
- 金哲坡, 「韓國古代社會研究」, 知識產業社 1975.
- N·Frye外(金 炳旭外 譯), 「文學과 神話」, 대림출판사 1981.
- 金廷鶴, 「檀君神話와 토오데미즘」, 「歷史學報」, 제 7 호 1954.
- 김태곤, 「巫俗上에서 본「檀君神話」」, 「국어국문학」, 제 41호 1968.