『三國遺事』 所載 山神 關係記事와 그 性格에 대한 一考察*

하 정 용**

머리말
Ⅰ. 산신의 구분과 명칭
Ⅱ. 산신의 성격
Ⅲ. 산신기사를 통해서 본 『삼국유사』의 성격
맺음말

머리말

육당 최남선은 누가 『삼국유사』를 출발점으로 하지 않고서 조선의 신학을 말하며 조선의 신화학, 특히 國民及古史神話學을 말하며 사상사 종교사를 말할 수 있으랴"라고 하였다.[1] 일면 과언으로 들릴만한 구석이 없는 것은 아니지만, 한국고대종교사에 대한 관심을 가진 연구자라면 누구도 부정할 수 없는 말이기도 하다. 필자는 지금까지 『삼국유사』에 대한 문헌접근을 하면서[2] 한국고대종교사에 관심을 갖게 되었고 그러한 과정에서 『삼국유사』에 나타난 산신에 대해 지대한 관심을 가지게 되었다. 왜냐하면 『삼국유사』에 나타난 산신관련기사에 대한 검토를 통해서 산신에 대해서 접근이 가능할 뿐만 아니라 거꾸로 그러한 결과는 『삼국유사』

---

* 본고는 2002년 12월에 「『三國遺事』 所載 山神關係記事의 一考察」이라는 제목으로 『韓國의 山岳崇拜와 智異山 聖母天王』을 주제로 한 南原市·全北傳統文化硏究所의 학술대회에 발표한 것을 수정보완한 것이다.

** 松廣寺 聖寶博物館 先任硏究員·서울대학교 인문학연구원 객원연구원

1) 崔南善, 1927, 「三國遺事解題」, 『啓明』 18, 啓明俱樂部; 1943, 『新訂三國遺事』, 三中堂, 11쪽.

2) 河廷龍·李根直著, 1997. 10, 『三國遺事校勘硏究』, 新書苑.
河廷龍, 1998. 9. 『三國遺事一字索引』, 民俗苑.
_____, 2002. 6, 『『三國遺事』의 編纂과 刊行에 대한 硏究』, 高麗大學校 大學院 博士學位請求論文.
_____, 2003. 3, 『校勘譯註三國遺事 — 原本復原을 위한 三國遺事傳 —』, 時空社.

의 성격을 보다 극명하게 드러내 줄 것으로 보이기 때문이다. 한편 본고는 필자의 문헌고증의 연장선상에서 이뤄지는 것으로서 『삼국유사』에 대한 사적해제 및 사료비판을 위한 작업의 성격을 가진다. 또한 한국고대토속신앙과 불교의 관계를 다룬 용신앙에 대한 논고들의 후속편이기도 하다.[3)]

본고에서 다루고자 하는 내용은 다음과 같다. 우선, 『삼국유사』에 등장하는 산신의 유형을 그 명칭 별로 분류해서 그 성격을 개별적으로 검토해 보고자 한다. 다음으로 산신의 몇가지 성격 예를 들면 능력, 성별, 수명, 변화 등에 대해서 구분해서 검토해서 그 성격을 추출해 보고자 한다. 마지막으로 불교와의 관계를 통한 전개과정을 살펴보면서 여타 대표적인 토속신앙인 용신앙의 그것과의 비교를 시도해 보고자 한다. 그러한 비교검토를 통해서 찬자의 산신관 및 『삼국유사』의 서술방향의 일단을 이해해 보고자 한다.

Ⅰ. 산신의 구분과 명칭

『삼국유사』에 등장하는 산신을 구분하기란 그리 쉬운 과제는 아닌 듯하다. 왜냐하면 구분이라는 것은 그 범주에 대한 범위설정 등의 문제가 관련되어 오기 때문이다. 따라서 본고에 주제로 삼은 산신이란 단순히 산신이라는 명칭에 국한하지 않고 산신과 관련될 것으로 보이는, 俗과는 다른 聖的인 존재를 포함한 것으로 비교적 넓은 범주에서의 논의를 하고자 한다. 그리고 그러한 범주에 있어서 유형분류 및 구분은 여타 기준도 있겠지만 필자는 그 명칭에 따라서 구분하기로 했다. 이유는 물론 명칭은 달라도 비슷한 성격을 띠는 경우도 적진 않지만, 명칭에 따른 구분과 그에 대한 개별적인 검토가 『삼국유사』에 반영된 찬자의 서술 및 문장을

---

3) 河廷龍, 2000. 6, 「韓國佛教의 龍神仰 收容에 대한 討論」, 『韓國의 龍神仰과 全羅文化』, 全北傳統文化研究所.
_____, 2000. 12, 「新羅時代龍信仰の性格と神宮」, 『朝鮮古代研究』 2, 日本京都: 朝鮮古代研究刊行會.
_____, 2002. 5, 「『三國遺事』 所載 龍의 名稱變化와 그 意味 —密教의 傳來와 關連해서—」, 『第1回 韓國佛教學大會 資料集』, 第1回 韓國佛教學結集大會.
_____, 2002. 6, 「『三國遺事』 神呪第六 惠通降龍條와 新羅密教」, 『悔堂學報』 7, 悔堂學會.
_____, 2002. 9, 「歷史上에 있어서 梁山의 祭祀的 位相에 대하여 —新羅 四瀆 黃山江과 龍神仰의 關係를 中心으로—」, 『梁山의 歷史와 文化 2000年(特別展 圖錄)』, 通度寺 聖寶博物館.

쉽게 이해할 수 있을 것으로 보이기 때문이다.

1. 壇君神話와 動物神

(史料 1)[4] 又移都於白岳山阿斯達, 又名弓忽山(一作方), 又今旅達, 御國一千五百年. 周虎王卽位己卯, 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. (紀異卷第一 古朝鮮條)[5]

사료 1의 경우는 단군이 백악산아사달에서 장당경으로 천도한 후에 다시 아사달로 돌아가 은거하여 산신이 되었다는 기사이다. 『삼국유사』에서 처음으로 등장하는 산신이라는 명칭이면서도 겨레의 시조라고 할 수 있는 단군이 바로 그 산신이 되었다는 점에서 『삼국유사』와 한국고대사회에서의 산신의 위상을 충분히 느끼게 해 준다고 할 수 있다.[6] 이와 같이, 산신은 수렵문화단계에서[7] 비롯된 신이며, 국가제사의 주요 대상임에는 틀림이 없다고[8] 여겨진다. 산신이 된 단군은 환인 즉 제석의 아들인 환웅과 웅녀의 아들이다. 단군신화에 대한 이해가 부족한 필자로서는 뭐라고 단언하기는 어렵지만, 적어도 환인은 천신이므로 환웅은 천신의 자로서 이러한 점에서 단군은 천신의 孫이라고 할 수 있지 않나 싶다. 그리고 웅녀의 신적인 성격을[9] 고려해 보면 웅신이라고 해도 크게 문제는 없지 않나 싶다. 그러한 웅신의 성격은 다음의 사료 3을 통해서 그 실체에 대해 조금이나마 접근이 가능하다.

---

4) 본고의 사료 번호는 본고에서 다루고 있는 도합 24개조에 이르는 사료를 편목 및 조목의 순서에 따라 번호 매긴 것이다. 즉 24개 사료의 『삼국유사』 내에서의 순서가 사료번호로 매겨진 것이다. 따라서 본고의 검토하는 순서 즉 장절의 순서대로 나열되지 않았다. 이유는 본고의 연구대상이 산신에 머물지 않고 『삼국유사』에 대한 검토의 의미 역시 포함하고 있기 때문이다.

5) 사료 1부터 24는 모두 『삼국유사』에서 인용한 것이므로 편의상 그 서명을 생략한다.

6) 이러한 측면에서, 檀君이 아사달의 산신이란 데에서 알 수 있듯이, 원래 우리나라의 대표적인 토착신은 산신이다. 산신은 역사적 변천에 따라 무속신, 불교신, 성황신, 도교신 등과 습합하는 등 지속적으로 외래종교와 융합하면서도 그 중심을 잃지 않은 게 우리나라 산신신앙의 특징이다(송화섭, 1999. 12, 「민속과 사상 — 유교·불교·도교·풍수지리설 연구성과를 중심으로 —」, 『韓國史論』 29, 國史編纂委員會).

7) 依田千百子, 1985, 「狩獵民の山の神及び狩獵民文化」, 『朝鮮民俗文化の研究』, 372-421쪽.

8) 徐永大, 1998. 12, 「韓國 土着宗敎史 硏究의 回顧와 展望」, 『韓國史論』 28, 國史編纂委員會.

9) 본 논문을 발표한 후에 신종원교수로부터 직접 이에 대한 조언을 받았다.
신종원, 2002. 9. 30, 「단군신화에 보이는 곰(熊)의 실체」, 『韓國史硏究』 118, 한국사연구회.

(史料3) 先是, 北扶餘王解夫婁, 旣避地于東扶餘, 及夫婁薨, 金蛙嗣位. 于時, 得一女子於大伯山南優渤水, 問之, 云我是河伯之女, 名柳花, 與諸弟出遊, 時有一男子, 自言天帝子解慕漱, 誘我於熊神山下鴨淥邊室中知之, 而往不返(壇君記云 君與西河河伯之女要親, 有産子, 名曰夫婁. 今據此記, 則解慕 嗽私河伯之女而後産朱蒙,(紀異卷第一 高句麗條)

사료 3의 사료적 성격에 대해서는 이미 논의된 바 있으므로,[10] 여기서는 上記 밑줄친 부분에 보이는 웅신산이라는 지명에 대해서 주목해 보고자 한다. 단순하게 그 유래를 추측해 보면, 웅신이 거하는 산이라는 의미에서 웅신산이라는 이름이 붙여진 것이 아닌가 싶다. 만약 그렇다면 웅신이 산신이라는 말로 이해할 수 있는데, 그러한 이해를 돕는 자료가 바로 다음의 사료 20이다.

(史料20) 龍旣報寃於恭, 往機張山爲熊神, 慘毒滋甚, 民多梗之, 通到山中, 諭龍授不殺戒, 神害乃息.(卷第五 神呪第六 惠通降龍)

위의 사료 20에는 용이 기장산의 웅신이 되어 해로운 짓을 하고 있는 것을 볼 수 있다. 기장산의 웅신이라고 하면 결국 기장산의 산신이 웅신이라는 말로 이해할 수 있으므로 결국 동물신인 웅신은, 호랑이신과 같이 수렵문화단계[11] 이래의 산신이라고 할 수 있다. 그리고 동물신이 산신으로 등장하는 자료는 다음의 사료 18이 참고된다.

(史料18) 初爲僧學佛法, 年三十歲, 思靜居修道, 獨居三岐山. 後四年有一比丘來, 所居不遠, 別作蘭若, 居二年, 爲人强猛, 好修呪述. 法師夜獨坐誦經, 忽有神聲呼其名 善哉善哉! 汝之修行. 凡修者雖衆, 如法者稀有. 今見隣有比丘, 徑修呪術而無所得, 喧聲惱他靜念, 住處礙我行路, 每有去來, 幾發惡心. 法師爲我語告而使移遷, 若久住者, 恐我忽作罪業.』明日法師往而告曰 吾於昨夜有聽神言, 比丘可移別處, 不然應有餘殃. 比丘對曰 至行者爲魔所眩? 法師何憂狐鬼之言乎? 其夜神又來曰 向我告事, 比丘有何答乎? 法師恐神瞋怒而對曰 終未了說, 若强語者, 何敢不聽. 神曰 吾已具聞. 法師何須補說? 但可默然見我所爲. 遂辭而去. 夜中有聲如雷震, 明日視之,

10) 田中俊明, 1982. 6, 「檀君神話の歷史性をめぐって」, 『韓國文化』 33, 東京 韓國文化院. 河廷龍, 1999. 12, 「『三國遺事』所引「古記」考」, 『書誌學報』 23, 韓國書誌學會, 33-54쪽. _____, 2002. 3, 「『三國遺事』」の無極記と後註」, 『朝鮮古代研究』 3, 京都 朝鮮古代研究刊行會.

11) 徐永大, 1991. 8, 「韓國古代 神觀念의 社會的 意味」, 서울대 박사학위논문, 90쪽.

山頹塡比丘所在蘭若. 神亦來曰 師見如何? 法師對曰 見甚驚懼. 神曰 我歲幾於三千年, 神術最壯, 此是小事, 何足爲驚. 但復將來之事, 無所不知, 天下之事, 無所不達. 今思法師唯居此處, 雖有自利之行, 而無利他之功. 現在不揚高名, 未來不取勝果, 盍採佛法於中國, 導群迷於東海. 對曰 學道中國, 是本所願, 海陸迥阻, 不能自通而已. 神詳誘歸中國所行之計, 法師依其言歸中國, 留十一年, 博通三藏, 兼學儒術. 眞平王二十二年庚申(三國史云, 明年辛酉來),師將理策東還, 乃隨中國朝聘使還國. 法師欲謝神, 至前住三岐山寺, 夜中神亦來呼其名曰 海陸途間. 往還如何? 對曰 蒙神鴻恩, 平安到訖. 神曰 吾亦授戒於神, 仍結生生相濟之約. 又請曰 神之眞容, 可得見耶? 神曰 法師若欲見我形, 平旦可望東天之際. 法師明日望之, 有大臂貫雲,接於天際. 其夜神亦來曰 法師見我臂耶? 對曰 見已, 甚奇絶異. 因此俗号臂長山. 神曰 雖有此身, 不免無常之害. 故吾無月日, 捨身其嶺. 法師來送長逝之魂. 待約日往看, 有一老狐黑如柒, 但吸吸無息, 俄然而死. (卷第四 義解第五 圓光西學)

위의 사료 18에서 보이는 바와 같이, 삼기산의 신의 실체는 곧 동물신으로서의 여우였음을 알 수 있다. 이와 같은 사료들을 정리해 보면, 결국 웅녀 역시 동물신으로서의 웅신으로 산신의 성격이 강하다고 할 수 있다. 따라서 웅녀 역시 산신의 범주에 넣을 수 있으리라 여겨진다. 그렇다고 볼 때, 웅녀가 굴에서 지냈다는 점을 고려해 본다면 웅녀는 산신이면서 굴신이었다고 볼 수 있다고 여겨진다. 이러한 측면에서 다음 사료 17에 나오는 시대와 장소는 다르지만 굴신의 존재는 참고가 된다.

(史料 17) 自院西行六千步, 至牟尼岾·古伊峴外, 柴地十五結, 栗枝六結, 坐位二結, 創置莊舍焉. 寶川常汲服其靈洞之水, 故晩年肉身飛空, 到流沙江外蔚珎國掌天窟停止, 誦隨求陁羅尼, 日夕爲課, 窟神現身白云 我爲窟神已二千年, 今日始聞隨求眞詮. 請受菩薩戒. 旣受已, 翌日窟亦無形, 寶川驚異. … 川將圓寂之日, 留記後來山中所行輔益邦家之事云 此山乃白頭山之大脉, 各臺眞身常住之地. (卷第三 塔像 臺山五萬眞身)

본론으로 돌아가서, 천신의 자가 산정에 하강하고 그리고 그 아들 즉 천신의 손인 단군이 산신이 된다는 사실은[12] 천신으로부터의 산신으로의 신앙의 전개과

12) 고대인에게 천신은 너무나 숭고하였고 먼 존재였다. 그리하여 그들은 산에 강림하고 산에 은거한 하느님의 아들 곧 산신을 가까이 모시고 제지내는 행상을 취했다. 이런 뜻에서 한국의 산신은 아니미즘의 자연신이 아니라 산에 강림한 천신 곧 하느님의 아들을 의미한다. 그러므로 산신은 한국 무교의 대표적인 신위이다(柳東植, 1978,

정의 일면을 보여준다고 볼 수 있다.[13] 이러한 측면에서 건국신화에 나타나는 산이 천상과 지상의 연결 통로로서의 의미를 지닌다는 견해는 존중되어야 할 것이다.[14] 그리고 우리나라의 산신숭배는 그 시원이 천신숭배의 건국신화 단계까지 올라 갈 수 있다.

2. 오악삼산의 신과 護國之神

『삼국유사』에는 단군이외에도 山神이라는 명칭이 몇군데 더 보인다. 다만 단순한 산신이 아니라 다음의 자료에서 보이는 바와 같이 그 앞에 수식어로서 삼산과 오악이 붙는 것과 통칭으로서 산신의 명명이 그것이다.

(史料 10) 德經等, 大王備禮受之. 王御國二十四年, 五岳·三山神等, 時或現侍於殿庭. (卷第二 景德王 忠談師 表訓大德)

위의 3산5악에 대해서[15] 그 위치에 대해서는 이론의 여지가 없는 것은 아니

『韓國巫敎의 歷史와 構造』, 延世大學校出版部, 58쪽).

13) 이러한 측면에서 다음의 의견은 존중되어야 할 것이다. "… 산신이 山頂에 下降했으며 始祖가 死後 山神이 되었고 名山 大山을 國王이나 官吏로 하여금 제사케 한 것은 산에 정좌한 산신을 숭경하는 신앙심이 강했기 때문이다. 산에서 수렵을 했고 산은 목재를 제공하며 山菜를 채취하였으며 생활재를 공급해 주는 곳이었다. 그러나 산에서의 생활에는 많은 위험이 있었다. 수렵을 할 때나 생활재를 얻을 때에 맹수에 물리는 일도 있고 나무에 올라가 채취하다가 落傷을 하는 일도 있었을 것이다. 숲이 우거지고 평지가 아니기에 위험 부담이 많았을 것이니, 이러한 상황에서 보호를 받을 필요성이 있었다. 그 보호를 산신에 의지하려고 하여 산신이 설정되고 산신신앙이 기원했을 것이다. 초기의 산신은 山頂에 있었을 것이다. 산정은 하늘과 가장 가까운 장소이기에 천신과 교통하는 곳이며 시대가 내려 옴에 따라 산신의 처소도 산중복으로 내려오고 다시 山麓으로 인간과 가까운 곳으로 이동한 것으로 해석된다."(임동권, 1994, 「마을제에 나타난 한국인의 사유」, 『한국민속학』 26, 337-338쪽; 표인주, 1998, 「부안 죽막동 수성당의 고고민속학적 고찰」, 『비교민속학』 15, 286쪽)

14) 李恩奉, 1984, 『韓國古代宗敎思想』, 集文堂, 99-148쪽.

15) 삼산과 오악에 대한 이해는 『삼국유사』만으로는 설명이 불가능하므로 다음의 사료를 참고하기 바란다. (사료 25) 三山五岳已下名山大川, 分爲大中小祀. 大祀 三山: 一奈歷(習比部), 二骨火(切也火郡), 三穴禮(大城郡). 中祀 五岳: 東吐含山(大城郡), 南地理山(菁州), 西雞龍山(熊川州), 北太伯山(奈已郡), 中父岳(一云公山, 押督郡). 四鎭: 東溫沫懃(牙谷停), 南海耻也里(一云悉帝, 推火郡), 西加耶岬岳(馬尸山郡), 北熊谷岳(比烈忽郡). 四海: 東阿等邊(一云斤烏兄邊, 退火郡), 南兄邊(居柒山郡), 西未陵邊(屎山郡), 北非禮山(悉直郡). 四瀆: 東吐只河(一云槧浦, 退火郡), 南黃山河(歃良州), 西熊川河(熊川州), 北漢山河(漢山州)俗離岳(三年山郡)·推心(大加耶郡)上助音居西(西林郡)烏西岳(結已郡)北兄山城(大城郡)淸海鎭(助音島). 小祀: 霜岳高城郡, 雪岳迎城郡, 花岳斤平郡, 鉗岳七重城, 負兒岳北漢山州, 月奈岳(月奈郡), 武珍岳(武珍州), 西多山(伯海郡難知可縣), 月

나[16] 이들이 본래 경주 부근에 있었던 군장국가의 지모신적 존재였는데 일찍 이들 국가가 합쳐져 신라국가의 중심을 이루면서 신라왕실과 밀접한 관련을 가지며 호국신으로[17] 성립되었다고 보고 있다.[18] 즉, 신라의 불교수용으로 왕권강화와 국가영토가 확장되면서 산악숭배와 불교신앙이 결합하여 산간불교가 조성되어 간 것이다.[19] 그리고 그러한 견해들을 뒷받침해주는 자료가 바로 사료 8이다.

(史料8) 郎喜, 親率白石夜出行, 方憩於峴上, 有二女隨郎而行. 至骨火川留宿, 又有一女忽然而至, 公與三娘子喜話之時, 娘等以美菓餽之, 郎受而啖之, 心諾相許, 乃說其情. 娘等告云 公之所言已聞命矣, 願公謝白石而共入林中, 更陳情實. 乃與俱入, 娘等便現神形曰 我等奈林・穴禮・骨火等三所護國之神, 今敵國之人誘郎引之, 郎不知而進途, 我欲留郎而至此矣. 言訖而隱, 公聞之驚仆, 再拜而出. … 公乃刑白石, 備百味祀三神, 皆現身受奠. (紀異卷第一 金庾信)

상기 사료의 밑줄친 부분을 보면, 삼신이 호국지신으로서의 위상을 점하고 있음을 쉽게 알 수있다. 그리고 이러한 측면을 보다 보강해 주는 것이 다음의 사료 11이다.

(史料11) 又幸鮑石亭, 南山神現舞於御前, 左右不見, 王獨見之. 有人現舞於前, 王自作舞, 以像示之. 神之名或曰祥審, 故至今國人傳此舞, 曰御舞祥審, 或曰御舞山神. 或云, 既神出舞 審象其皃, 命工摹刻, 以示後代, 故云象審. 或云霜髯舞, 此乃以

見山(奈吐郡沙熱伊縣), 道西城萬弩郡, 冬老岳進禮郡丹川縣, 竹旨及伐山郡, 熊只屈自郡熊只縣, 岳髮一云髮岳, 于珍也郡, 于火生西良郡于火縣, 三岐大城郡, 卉黃牟梁, 高墟沙梁, 嘉阿岳三年山郡, 波只谷原岳(阿支縣), 非藥岳(退火郡), 加林城(加林縣 一本有靈嵒山·虞風山, 無加林城), 加良岳(菁州), 西述(牟梁). (『三國史記』 卷第32 雜志 第一 祭祀)

16) 李基白, 1974, 「新羅 五岳의 成立과 그 意義」, 『震檀學報』33, 1972; 『新羅政治社會史研究』, 一潮閣.
崔光植, 1994, 「國家祭祀의 祭場」, 『古代韓國의 國家와 祭祀』, 한길사.
_____, 1994, 「新羅 大祀・中祀・小祀의 祭場 研究」, 『역사민속학』 4, 한국역사민속학회.
金侖禹, 1987, 「新羅時代 大城郡에 관한 考察」, 『新羅文化』 3・4.

17) 이러한 측면에서 빈번한 전쟁 등을 통해서 삼국항쟁 및 이에 따른 국가의 수호라는 호국적 성격의 강조를 통한 산신의 성격 변화는 남성으로서의 산신을 출현시키게 하는 동기가 되었을 것이다(姜英卿, 1991, 「韓國 傳統信仰의 政治・社會的 機能 研究」, 淑明女大 博士學位論文, 26쪽).

18) 辛鐘遠, 1984, 「三國史記 祭祀志 研究」, 『史學研究』 38, 22쪽.

19) 李基白, 1974, 앞의 글(한편, 통일신라 직후 산악이 국가제사인 오악으로 재편되고 정치적인 상징성을 갖게 되었으며 華嚴宗과 五岳이 결합하여 華嚴十刹이 성립된 것도 그러한 의미라 하였다).

其形稱之. 又幸於金剛嶺時, 北岳神呈舞, 名玉刀鈐. 又同禮殿宴時, 地神出舞, 名地伯級于. 語法集云 于時, 山神獻舞, 唱歌云, 智理多都波都波等者, 盖言以智理國者, 知而多逃, 都邑將破云謂也. 乃地神·山神知國將亡, 故作舞以警之, 國人不悟, 謂爲現瑞, 耽樂滋甚, 故國終亡. (卷第二 處容郎 望海寺)

위와 같이, 남산신과 북악신을 비롯한 산신들이 나라의 멸망을 미리 알고 경계하고 있다. 이와 같은 경계는 사료 8의 김유신을 경계한 삼산신과 마찬가지이므로 결국 호국지신이라는 성격과 무관하지을 것이다. 한편 여기서 남산신과 북악신을 통칭하여 산신이라고 부르고 있음에도 주목할 필요가 있다. 왜냐하면 이는 찬자의 산신관 및 그 범주를 이해할 수 있는 실마리를 제공하고 있기 때문이다. 이와 같이, 비록 명칭은 다를지 모르지만, 『삼국유사』에 등장하는 산신은 단순한 명칭으로서의 산신 뿐만 아니라 앞에서 살펴본 웅녀와 같이, 산신과 같은 성격을 가진 주체를 포함하고 있다는 것을 가르쳐 준다.

이 외에도 『삼국유사』에는 악신에 관한 기사가 다음과 같이 몇가지 전한다.

(史料6) 神又報云我骨置於東岳, 故令安之. (一云, 崩後二十七世文虎王代, 調露二年庚辰三月十五日辛酉, 夜見夢於太宗, 有老人皃甚威猛, 曰 我是脫解也. 拔我骨於疏川丘, 塑像安於工含山. 王從其言, 故至今國祀不絶, 卽東岳神也云.) (紀異卷第一 第四脫解王)

(史料19) 地頂戴皈山, 岳神率二仙子, 迎至山椒, 引地坐於嵓上, 皈伏嵓下, 謹受正戒. (卷第四 義解第五 心地繼祖)

사료 6에서 보이는 바와 같이, 동악인 토함산은 소위 석씨의 등장과 밀접하게 관련된 세력의 聖山이며,[20] 그들을 상징하는 산이기도 하였다.[21] 그곳은 왜와의 전투가 있었던 곳으로[22] 우로각간을 비롯한 탈해계의 흥망성쇠가 걸려 있는 곳이기도 하다.[23] 그리고 그곳의 신은 탈해왕이며 그의 존격은 아마도 왜에 대한 방어의 측면에서 강조되었을 것으로 보인다. 이와 같이 왜에 대한 방어를 상징하는

20) 李基白, 1972, 「新羅 五岳의 成立과 그 意義」, 『震檀學報』 33; 1974, 『新羅政治社會史研究』, 一潮閣, 196쪽.
21) 金杜珍, 1986, 「新羅 昔脫解神話의 形成基盤」, 『韓國學論叢』 8, 11쪽.
22) 李基東, 1985, 「于老傳說의 世界 —新羅史上의 英雄時代—」, 『韓國古代의 國家와 社會』, 一潮閣.
23) 河廷龍, 1994. 12, 「新羅上代葛文王研究」, 『民族文化研究』 27, 高麗大學校民族文化研究所.

동악신의 존재 역시 호국지신이라는 산신의 범주에서 벗어나지는 않을 것으로 보인다.

한편 사료 19의 불교의 수계를 받는 중악의 신 역시 헌덕왕(809~826)년 당시의 호국불교 등을 고려해 본다면 토속신앙과 불교의 융화 등을 고려해 볼 때, 호국지신의 범주에서 다뤄도 크게 문제는 없을 것으로 보인다.

3. 山神의 性과 神母·聖母

(史料4) 說者云, 是西述聖母之所誕也. 故中華人讚仙桃聖母, 有娠賢肇邦之語, 是也. 乃至雞龍現瑞産閼英, 又焉知非西述聖母之听現耶!)(紀異卷第一 新羅始祖赫居世王)

(史料5) 南解居西千, 亦云次次雄, 是尊長之稱, 唯此王稱之. 父赫居世, 母閼英夫人, 妃雲帝夫人(一作雲梯, 今迎日縣西有雲梯山聖母, 祈旱有應).(紀異卷第一 第二南解王)

(史料7) 親戚二人, 扶腋將還, 夫人舒脚坐不起, 名其地曰伐知旨. 久後夫人不勝其慕, 率三娘子上鵄述嶺望倭國痛哭而終, 仍爲鵄述神母, 今祠堂存焉.(紀異卷第一 奈勿王金堤上)

(史料21) 眞平王朝, 有比丘尼名智惠, 多賢行, 住安興寺, 擬新修佛殿而力未也, 夢一女仙風儀倬約, 珠翠飾鬢, 來慰曰我是仙桃山神母也. 喜汝欲修佛殿, 願施金十斤以助之. 宜取金於予座下, 粧點主尊三像, 壁上繪五十三佛·六類聖衆及諸天神·五岳神君(羅時五岳, 謂東吐含山, 南智異山, 西雞龍, 北太伯, 中父岳亦云公山也), 每春秋二季之十日, 叢會善男善女, 廣爲一切含靈, 設占察法會以爲恒規.(卷第五 感通第七 仙桃聖母隨喜佛事)

위와 같이, 『삼국유사』에는 산신의 성을 엿볼 수 있는 중요한 자료들을 전해준다. 특히 고대의 산신의 성은 당시의 사회적 분위기 및 신앙형태를 비롯한 다양한 문화를 반영한 것으로 이해된다. 이러한 측면에서 기존에 다양한 연구가 개진된 바 있다.

초기적인 연구에서는 山神의 性이 남성이 아닌 여성으로 보고 그 근거를 新羅時代 聖母, 神母信仰에서 찾고 있다.[24] 그리고 이는 앞서 사료 8을 통해서 살펴본 신라의 三山의 山神도 護國女神이란 점에서 신라시대 경주 중심으로 여성을 산신으로 숭배하는 신앙전통이 있었던 것으로 보인다. 따라서 현존하는 민속상의 산신

24) 孫晋泰, 1948, 「朝鮮 古代 山神의 性에 취하여」, 『朝鮮民族文化의 硏究』.
金映遂, 1937, 「智異山 聖母祠에 취하여」, 『진단학보』 제11호, 진단학회.

이 주로 騎虎老人像으로서 남성신이나, 산명 및 전설 등을 통해 고대 산신의 성이 본래 여성이었음을 밝히고 여성신에서 남성신으로의 성별 변화를 가부장적 사회구조의 이행결과라는 견해가 제시되기에 이르렀다.[25]

그러나, 김부식이 고려 예종 11년(1116) 송에 사신으로 갔다 온 후 알려진 서술산(선도산)신모라는 계승은[26] 후세에 혁거세의 탄생담으로 차용되었을 것이라는 견해가 일반적이다.[27] 그러나, 이미 지적된 바와 같이, 고구려의 扶餘神과 시조 高登神이 母子로 설정된 전승이나[28] 가야의 가야산신 正見母主가 天神 夷毗訶의 감응을 받아 大伽倻王 惱室朱日과 金官國王 惱室靑裔를 낳았다는 전승에서[29] 보여지듯이, 시조와 관련된 신모신앙이 보여지기 때문이다.[30] 뿐만 아니라 남해왕비인 운제부인이 운제산 성모가 된 것과 박제상의 처가 사후 치술산의 신모로 숭앙된 사례에서 보듯이 오랫동안 신라의 국모적 존재로서 신앙되어 온 서술산 신모에[31] 의한 시조의 출생담도 본래부터 신라에 전승되어 왔던 것으로 볼 수 있다.[32]

이와 같이, 삼국시대 신화와 각종의 제의 행사에 있어서 천신인 남성과 더불어 지신인 여성도 국모로서 함께 숭배되고 있었던 것이다. 따라서, 여기에는 생산과

---

25) 孫晉泰, 1948, 「朝鮮 古代 山神의 性에 就하여」, 『朝鮮民族文化의 硏究』, 274쪽.

26) 「論曰: … 政和 中, 我朝遣尙書李資諒, 入宋朝貢. 臣富軾 以文翰之任輔行. 詣佑神館見一堂設女仙像. 館伴學士王黼 曰: 此貴國之神, 公等知之乎? 遂言曰: 古有帝室之女, 不夫而孕, 爲人所疑. 乃泛海抵辰韓 生子, 爲海東始主. 帝女爲地仙, 長在仙桃山, 此其像也. 臣又見大宋 國信使王襄 ≪祭東神聖母文≫ 有『娠賢肇邦』之句, 乃知東神則仙桃山神聖者也…」(『三國史記』 卷第12).

27) 金庠基, 1964, 「國史上에 나타난 建國說話의 檢討」, 『학술지』 5집, 건국대학교 학술연구원.
金玹龍, 1984, 『韓國古說話論 —'三國遺事' 說話를 中心으로—』, 새문사.
김준기, 1994. 12, 「古代神話에 나타난 神母信仰」, 『韓國民俗學報』 4, 韓國民俗學會.

28) 「北史云: 高句麗常以十月祭天, 多淫祠. 有神廟二所, 一曰夫餘神, 刻木作婦人像. 二曰高登神, 云是始祖夫餘神之子. 竝置官司, 遣人守護, 蓋河伯女·朱蒙云.」(『三國史記』 卷第32 祭祀).

29) 「건치연혁 본래 大伽倻國이다: 자세한 것은 김해부의 산천 편을 보라. 시조 伊珍阿豉王은 內珍朱智라고도 한다. 그로부터 道設智王까지 대략 16대 5백 20년이다. 崔緻遠의 釋利貞에 대한 전기를 살펴보면, 가야산신 正見母主는 천신 夷毘訶에 응감한 바 되어, 대가야의 왕 惱室朱日과 金官國의 왕 惱室靑裔 두 사람을 낳았는데, 뇌질주일은 이진아시왕의 별칭이고 청예는 首露王의 별칭이라 하였다.」(『新增東國輿地勝覽』 29 高靈縣 建置沿革條)

30) 金哲埈, 1971, 「東明王篇에 보이는 神母의 性格에 대하여」, 『惠菴柳洪烈博士華甲紀念論叢』, 惠菴柳洪烈博士華甲紀念事業委員會; 1990, 『韓國古代社會硏究』, 서울대출판부.

31) 申瀅植, 1997. 6, 「韓國古代의 傳統信仰과 女性」, 『先史와 古代』 8, 133쪽.

32) 朴昊遠, 1997, 『韓國 共同體 信仰의 歷史的 硏究』, 韓國精神文化硏究院 博士學位論文, 66쪽.

풍요를 의미하는 지모신으로서의 성격과 함께 신모가 국가의 안위와 결부되는 호국신의 의미도 동시에 내포되어 있었다고[33] 할 수 있다. 결국 고대의 산신에는 여신은 물론 남신도 보이므로 산신의 성이 반드시 여성에서 남성으로 변했다고는 할 수 없으며, 남녀 산신이 한동안 공존했을 것이나 유교사회를 거쳐오는 동안 여성신이 도태된 것이라 하였다.[34] 한편 고대산신의 성이 대부분 여성이라고 할 때, 그리고 오악신군 가운데 남쪽의 지리산의 경우는 女性적인 성격이 강한 것을 염두에 둔다면 별다른 표기가 없거나 神君이라고 해서 모두 남성으로 파악하는 것은 문제가 있다고 여겨진다.

4. 불교적 산신: 불보살, 변재천녀 그리고 정성천왕

주지하는 바와 같이, 불교전래 이후 토속신앙의 신들은 무불습합이나 신불융합의 과정을 거쳐 불교에 포섭되거나 아니면 불교적인 신들에 의해서 대체되어 간다. 대표적인 토속신앙인 용신앙도 그랬지만, 산신 역시 예외는 아니다. 불교 전래 이후에 전국 각지의 산과 고개에는 산신을 대신해서 불보살 들이 등장하고 있다. 그리고 산신적인 성격을 직접적으로 보여주는 몇몇 존재가 나타난다. 그 대표적인 존재가 바로 변재천녀이다.

변재천은 財寶利得을 가지고 온다고 하여 辯財天이라 쓰기도 한다. 여신은 白蛇를 장식한 寶冠을 쓰고, 一麵八臂의 像에서는 寶珠와 검과 弓矢 등을 가지고 있으며, 一麵二臂의 상에서는 왼쪽 무릎을 세우고 비파를 타고 있다. 원래는 물의 신으로, 하천의 흐름 소리에서 음악의 신 또는 辯舌의 신이 되었다고 한다.

(史料 22) 龍朔初, 有沙彌智通, 伊亮公之家奴也. 出家年七歲時, 有烏來鳴云 靈鷲去投朗智爲弟子. 通聞之, 尋訪此山. 來憩於洞中樹下, 忽見異人出, 曰我是普大士, 欲授汝戒品, 故來爾. 因宣戒訖乃隱. 通神心豁爾, 智證頓圓. 遂前行, 路逢一僧, 乃問 朗智師何所住? 僧曰 奚問朗智乎? 通具陳神烏之事, 僧宛爾而笑曰我是朗智, 今玆堂前亦有烏來報, 『有聖兒投師將至矣, 宜出迎』, 故來迎爾. 乃執手而嘆曰 靈烏驚爾投吾, 報予迎汝, 是何祥也! 殆山靈之陰助也. 傳云, 山主乃辨才天女. (卷第五 避隱第八 朗智乘雲普賢樹)

그런데 위의 사료 22에는 傳을 통해서 산주가 변재천녀라고 하고 있다. 이러한

33) 姜英卿, 1982, 「韓國古代史會의 女性」, 『淑大史論』 11・12, 157쪽.
34) 임동권, 1983, 「산신고」, 『한국민속문화론』, 집문당, 324-342쪽.

자료를 통해서 불교의 신과 바꾸면서도 오히려 고유의 여산신 사상을 전하여 특히 辯才天女를 택한 것이 아닌가라는 견해가 제시된 바 있다. 辯才天女는 차라리 강하와 관계 있는 신이요 산과는 하등의 인연도 없음에 불구하고 이것을 택한 까닭이라는 것이라는 견해가 제시되었다.[35] 그러나 이러한 견해는 재고의 여지가 있다. 찬자의 찬술경향을 볼 때, 다른 전승으로서 변재천녀가 산주라는 傳을 전했지만, 그 앞의 본문에서는 異人, 普大士, 山靈이 산주이므로, 위의 전은 와전된 것일 가능성이 있다. 이러한 사실은 다음의 사료 23를 검토해 보면 알 수있다.

(史料23) 高僧緣會, 嘗隱居靈鷲, 每讀蓮經, 修普賢觀行. 庭池常有蓮數朶, 四時不萎. (今靈鷲寺龍藏殿是緣會舊居.) 國主元聖王聞其瑞異, 欲徵拜爲國師. 師聞之, 乃棄庵而遁, 行跨西嶺嵓間, 有一老叟今爾耕, 問師奚適, 曰 吾聞邦家濫聽, 縻我以爵, 故避之爾. 叟聽曰 於此可賈, 何勞遠售? 師之謂賣名無猒乎! 會謂其慢已, 不聽遂行數里許. 溪邊遇一媼, 問師何往, 答如初. 媼曰 前遇人乎? 曰 有一老叟侮予之甚, 慍且來矣. 媼曰 文殊大聖也. 夫言之不聽何? 會聞卽驚悚, 遽還翁所, 扣顙陳悔曰 聖者之言, 敢不聞命乎! 今且還矣, 溪邊媼彼何人斯? 叟曰 辯才天女也. 言訖遂隱. 乃還庵中, 俄有天使賫詔徵之, 會知業已當受, 乃應詔赴闕, 封爲國師. (僧傳云 憲安王封爲二朝王師, 号照, 咸通四年卒. 與元聖年代相木, 未知孰是.) 師之感老叟處, 因名文殊岾, 見女處曰阿尼岾. (卷第五 避隱第八 緣會逃名 文殊岾)

이와 같이, 산신을 대신해서 노옹으로 화한 문수대성이 나타나며, 계천가의 媼으로 화한 변재천녀가 등장하고 있는 것이다. 다시말해서 문수대성은 구래의 산신을 대신하고 있으며, 변재천녀는 그와는 달리 계천 즉 수신을 대신한 존재로서 문수대성을 보좌하는 역할로 등장하고 있는 것이다. 그런데 위의 사료 22와 23이 모두 영취산과 관련된 자료이므로, 결국 보대사란 문수대성의 또 하나의 화현일 것으로 보인다. 이러한 측면에서 엄밀하게 말하자면 변재천녀보다는 문수대성이 산주라고 할 수 있다. 따라서 사료 22의 傳은 하나의 전승 특히 와전으로 봐도 괜찮을 듯 싶다.

그리고 다음의 기사는 사료 22의 전이 단순한 와전이 아니라 나름대로 음미해 볼 필요가 있는 자료임을 알려준다.

(史料24) 由是郡人項施其香徒, 以得光之歲爲賀, 乃二聖之靈感, 或岳神攸助也.

---

35) 孫晉泰, 1948, 「朝鮮 古代 山神의 性에 就하여」, 『朝鮮民族文化의 硏究』, 274쪽.

神名靜聖天王, 嘗於迦葉佛時受佛囑, 有本誓, 待山中一千人出世, 轉受餘報.(卷第五 避隱第八 包山二聖)

위의 사료 24를 보면, 성범이 와서 여러 가지 이적을 일으킨 것이 포산이성의 영감이라고 하면서, 악신의 도움이라고도 하고 있다. 그리고 그 악신은 정성천왕으로서 가섭불대부터 부촉한 천왕임을 알 수 있다. 그리고 그가 천왕이라는 점은 단군신화에서 보이는 바와 같이 천신의 산정으로의 하강과 산신화라는 과정을 추정하게 한다. 이는 물론 불교적인 諸天의 人間世로의 도래를 의미하며 그만큼 불교의 전교가 홍해지고 있음을 반영한다고 여겨진다. 여하튼 악신으로서 정성천왕이 등장하고 있으므로, 비록 영취산이 아닌 포산을 무대로 하지만, 불교에 포섭된 제신 가운데는 정성천왕을 비롯한 제천이 많으며, 그 가운데는 변재천왕도 존재한다. 따라서 사료 22의 와전은 당시의 천왕의 산신화에 대한 과정에서 빚어진 것이 아닌가라는 추정을 가능하게 하며 이에 대한 구체적인 고찰이 요한다.

5. 고구려·백제의 산신: 神人

흥미롭게도 신라와는 달리 고구려, 백제에는 산신이 아닌 신인이라는 다음과 같은 사료들에 그 명칭이 보인다.

(史料13) 又郡中有三山, 曰○山·吳山·浮山, 國家全盛之時, 各有神人居其上, 飛相往來, 朝夕不絶.(卷第二 南扶餘 前百濟)

(史料14) 大安八年辛未, 祐世僧統到孤大山景福寺飛來方丈, 禮普聖師之眞, 有詩云涅槃方等敎, 傳受自吾師云云, 至可惜飛房後, 東明古國危, 跋云 高麗藏王, 感於道敎, 不信佛法, 師乃飛房, 南至此山. 後有神人, 現於高麗馬嶺, 告人云汝國敗亡無日矣.(卷第三 興法第三 寶藏奉老 普德移庵)

(史料15) 罷席, 至城西大寶山崑穴下禪觀, 有神人來請, 宜住此地. 乃置錫杖於前, 指其地曰此下有八面七級石塔, 掘之果然, 因立精舍, 曰靈塔寺, 以居之.(卷第三 塔像 高麗靈塔寺)

사료 13을 보면, 백제에도 신라와 마찬가지로 삼산이 존재했음을 알게 해준다. 사료 14를 보면 국가의 흥망을 예견해 주는 신인이 고구려멸망기에 등장하고 있다. 사료 15를 보면 사찰의 입지를 점해주는 역할을 하는 신인이 등장하고 있다. 비록 신인이라는 말이 『삼국유사』의 신라관계기사에는 등장하지는 않지만, 그렇다

고 해서 신라의 산신의 범주에서 벗어난 것은 아니라고 여겨진다.

즉 사료 13의 신인은 비록 백제의 삼산의 성격에 대해서는 더 이상 논구해 볼 수는 없다. 그렇지만, 일견하기에 신라의 삼산과 같은 것으로 여겨지며, 이 경우 삼산오악의 호국지신적인 성격을 추측해 볼 수 있다. 사료 14의 경우는 사료 11의 남산신과 북악신처럼 국가의 멸망을 경계하고 있으므로 이 역시 삼산오악의 호국지신적 성격을 보여준다. 마지막으로 사료 15의 경우는 사료 19 등과 같이, 수계를 받거나 불교에 협조적인 존재로서의 산신과 무관하지 않다.

한편 고구려, 백제계의 전승이 산신이 아닌 신인이라는 조금은 다른 용어를 채택하고 있는 것은 지금은 뭐라고 단언하기 어렵지만 양국에 있어서 도교가 왕성했다는 것과 관련해서 주목해야 할 필요가 있는 것 같다. 또한 그러한 사료가 그대로 삼국유사에 정착되어 있는 것은 찬자의 찬술태도의 일단을 보여주는 것이므로 찬술 및 채록의 기준을 살피는 데 단서를 제공해 준다.

6. 山靈

(史料2) 夫婁老無子, 一日祭山川求嗣, 所乘馬至鯤淵, 見大石相對俠流, 王怪之, 使人轉其石, 有小兒金色蛙形. (紀異卷第一 東扶餘條)

(史料9) 新羅別記云 文虎王卽位五年乙丑秋八月庚子, 王親統大兵, 幸熊津城, 會假王扶餘隆作壇, 刑白馬而盟, 先祀天神及山川之靈, 然後歃血爲父而盟 (紀異卷第一 太宗春秋公)

(史料16) 慈謂偶爾, 不甚異之, 但與寺僧叙曩昔之夢與來之之意, 且曰暫寓下榻, 欲待弥勒仙花何如? 寺僧欺其情蕩然而見其懃恪, 乃曰 此去南隣有千山, 自古賢哲寓止, 多有冥感, 盍歸彼居? 慈從之, 至於山下, 山靈變老人出迎曰 到此奚爲? 答曰 願見弥勒仙花尒. 老人曰 向於水源寺之門外, 已見弥勒仙花, 更來何求? 慈聞卽驚汗, 驟還本寺, 居月餘. (卷第三 塔像 弥勒仙花 末尸郎 眞慈師)

『삼국유사』 산신과 비슷한 용어로서 앞서 제시한 사료 16과 22에서 보이는 바와 같이 山靈이라는 존재가 보인다. 그런데 아래 사료들을 검토해 보면, 시대나 장소는 자못 다르지만, 사료 16의 산령은 산의 령이므로, 사료 9에 보이는 산천지령 가운데 山之靈이라고 할 수 있지 않나 싶다. 나아가 사료 2의 산천은 사료 9의 산천지령과 무관하지 않을 것으로 여겨진다.

한편 사료 2의 求嗣는 산신의 능력과 관련된 것으로 보이며, 사료 9의 盟은 역시 호국지신적인 성격의 일면을 감지할 수있다. 끝으로 사료 16은 불교에 협조적

인 산신의 모습과 다르지 않다. 결국 『삼국유사』에서는 산령이나 신인 등 일견 구분되어 보이는 산신적인 존재가 보이지만, 그 성격 등을 고려해 보면, 여타 산신과 구별되지 않는다는 점을 알 수 있다.

<表 1> 山神信仰의 展開過程

<table>
<tr><th>段階</th><th>時期</th><th colspan="4">山岳 및 山神神仰</th></tr>
<tr><td>1</td><td>狩獵段階/農耕始作</td><td rowspan="4">山岳
·
動物神</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td>2</td><td>古朝鮮(以後道敎傳來)</td><td rowspan="3">山神化된
天神(道敎的
인 山神)</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>3</td><td>佛敎公認</td><td rowspan="2">佛敎的인
山神</td><td></td></tr>
<tr><td>4</td><td>統一戰爭期(密敎傳來)</td><td>護國的인 山神</td></tr>
</table>

이와 같이, 『삼국유사』에 등장하는 산신들의 명칭을 검토해 볼 때, 명칭보다는 그 성격에 주목해야 할 것으로 여겨진다. 왜냐하면 같은 명칭의 악신이나 신인이라도 해당사료에서는 미묘하게나마 각각 다른 의미를 띄고 있기 때문이다. 이러한 현상은 『삼국유사』의 산신적인 존재에 대한 제명칭이 특수성을 띠지 못한다는 것을 말하며, 구체적인 개념정의를 거친 정제된 용어가 아니라는 점을 의미한다. 나아가 어쩌면 필자의 주장과 마찬가지로 미완성작에 축차적으로 다수의 찬자가 부분적으로 내용을 추가한 탓일런지도 모르겠다.

Ⅱ. 산신의 성격

본장에서는 Ⅰ장에서 이미 언급한 성별을 제외한 산신의 몇가지 성격 예를 들면 능력(수명 포함), 변화 등에 대해서 구분해서 검토해서 그 성격을 추출해서 『삼국유사』 소재 산신기사의 성격을 이해하는 실마리를 찾아보고자 한다.

1. 능력과 수명

상기의 사료들을 정리해 보면, 문헌에 보이는 산신의 능력은 그리 자세하게는 알기 어려울 듯하다. 다만, 문헌에 나타난 것들만을 정리하면 다음과 같이 크게 네 가지 성격으로 분류가 가능하다.

우선, 개인적인 영역에서의 산신의 능력으로는 사료 2에서 보이는 求嗣, 사료 13에서 보이는 바와 같이 飛相往來, 사료 18에서 보이는 無所不知·無所不達을 들

수 있다. 다시 말해서 자식을 구할 때 그 영험을 보이며, 스스로는 하늘을 자유롭게 날아다니며, 나아가 알지 못하는 것이 없고 안되는 것이 없다는 것이다. 따라서 그러한 산신이 인간에게 해로운 일을 한다면, 사료 20에서 보이는 慘毒滋甚과 같이, 그 해가 매우 극심했음을 알 수 있다. 다만 그러한 산신조차도 사료 18에 보이는 바와 같이, 不免無常之害로 죽음을 면할 수는 없었던 것 같다. 물론 불교적 이데올로기에 의해서 왜곡된 전승일지도 모른다. 그렇지만, 사료 1과 17에도 나와 있는 것처럼 산신에게는 비록 길게는 3000년에 이르지만, 한정된 수명이 있는 것은 앞서 신인이라는 용어를 통해 보이는 찬자의 전승채록의 방식을 고려해 볼 때, 찬자의 불교관의 반영이라기보다는 당대의 사람들이 인지한 하나의 전승으로 인정해야 될 듯싶다. 물론 그것 역시 불교적인 것임은 부정하기 어렵다.

둘째, 공동체적인 즉 사회적인 영역에서 祈旱有應을 들 수 있다. 이와 같이 산신신앙에도 지연공동체의 이익을 옹호하는 성격이 찾아진다.[36] 물론 산신은 산에 살면서 산을 맡고 있는 신이다. 그러나 산신은 산에서만 영향력을 발휘하는 것이 아니라, 산 밑 마을 공동체의 모든 길흉화복을 주재하며 또 마을 공동체를 지켜주는 신이다. 산신숭배가 마을 신앙의 중심을 이루고 있는 것도 이러한 이유 때문이다. 그래서 마을신을 모시는 동제에서는 산신에게 여러 가지를 기원하는데 그 중에서도 으뜸을 차지하는 것이 오곡의 풍양을 기원하는 것이다. 따라서 산신은 마을 문제 전반에 관계하는 전능적·종합적 신이지만, 기본적으로 농업신이라 할 수 있다.[37] 따라서 한국의 산신신앙은 수렵민문화와 함께 농경민 문화를 반영하는 것으로 파악된다고[38] 할 수 있다.[39]

셋째, 국가적인 영역에서는 사료 8에서 보이는 護國, 사료 9에서 보이는 盟, 사료 11 등에서 보이는 知國將亡以警之의 능력을 들 수 있다. 이미 알려진 바와 같이, 호국은 국가적인 이데올로기가 반영된 개념이며, 어쩌면 국왕과 왕실을 위한 것이라고 할 수도 있다.[40]

---

36) 姜英卿, 1991, 『韓國 傳統信仰의 政治·社會的 機能 硏究』, 淑明女大 博士學位論文.
37) 林東權, 1983, 「山神考」, 『韓國民俗文化論』, 341쪽.
38) 依田千百子, 1985, 「狩獵民の山の神及び狩獵民文化」, 『朝鮮民俗文化の硏究』, 372-421쪽.
39) 한편 산신의 거처를 山頂·中腹·山下型으로 구분한 뒤, 산정에서 산하로 거처가 내려오는 것은 산신이 점차 농경지로 내려오는 과정을 반영하는 것이며, 이는 기능상 산생활에서 농경생활로 접근하고 산신이 풍흉을 담당하는 것으로 인식한 연구가 있어 참고가 된다(임동권, 1983, 「산신고」, 『한국민속문화론』, 집문당, 324-342쪽).
40) 한편, 왕의 산악제의 참여는 자신의 영역을 확인 내지 과시하고자 하는 의미와 함께 산신에게 국가의 수호를 비롯하여 백성의 평안 및 풍년의 초래 등도 아울러 기원했을 것으로 보이나 순수비 등에서 보이는 바와 같이 이는 정치적인 순수 등에 따른

넷째, 불교적인 영역에서 사료 15에서 보이는 宜住此地 … 此下有八面七級石塔, 사료 16에서 보이는 已見弥勒仙花, 사료 17 등에서 보이는 請受菩薩戒, 사료 21에서 보이는 願施金十斤以助之를 들 수 있다. 다시 말해서 사찰의 터를 가르쳐 주거나 스님을 깨우쳐 주며, 또한 스스로 수계를 받으며 사찰에 기부까지 한다. 이러한 제양상은 결국 불교전래 이후의 산신의 변화를 말하는 것으로 이러한 측면에서 한국고대의 대표적인 토속신앙인 용신앙과 그 궤를 같이 한다고 할 수 있다.

2. 변화와 老人

변화라는 것 역시 산신의 능력과 관련된 것임에는 틀림이 없다. 그러나 여기서 다루고자 하는 변화는 산신의 형태를 구분함에 있어서 또 하나의 기준으로서 유효하므로 별도로 구분하여 보았다. 앞의 사료에서 이미 제시된 바와 같이 『삼국유사』에 보이는 산신은 다음의 몇가지 유형의 변화과정을 보여준다.

우선, 신적인 존재의 산신화를 들 수 있다. 앞의 사료 1 등에서 보이는 바와 같이, 壇君은 천자의 손으로 산신의 자이기도 한다. 그의 산신화를 들 수 있다. 이는 앞서 천신의 산신화 과정과 관련하여 언급한 바 있다. 한편 사료 24에서 보이는 바와 같이 정성천왕이 악신이 된다든가, 사료 23에서는 문수보살이 산주로 보여지는 가하면 사료 20에서는 수신이라고 할 수 있는 교룡이 웅신으로 등장하고 있는 것도 이 범주에 속한다고 할 수 있다.

둘째, 인간의 산신화를 들 수 있다. 사료 5에서 보이는 바와 같이 운제부인이 운제산성모가 되었으며, 사료 6에서 보이는 바와 같이 탈해왕이 동악신이 되었다. 또한 사료 7에서 보이는 바와 같이 박제상의 부인이 치술신모가 되었다. 이와 같이 인간이 산신이 되었다는 것은 종교적인 관점이 부족한 필자로서는 뭐라고 단언할 수 없지만, 종교나 신앙의 주재자이며 직능자인 왕과 왕실의 신성성의 강조와 함께 적어도 그만큼 산신이 인간과 친숙해졌다는 것을 나타내는 것은 아닌가 싶다.

부수적인 것으로 보인다(金瑛河, 1979, 「新羅時代 巡狩의 性格」, 『民族文化研究』 14, 高麗大 民族文化研究所; 金瑛河, 1985, 「高句麗의 巡狩制」, 『歷史學報』 106, 4-27쪽).

<表 2>『三國遺事』所在 山神關連記事

番號	名稱(變化)	登場		性別	壽命	能力
		人物	場所			
1	檀君→山神		阿斯達		1908	
2	山川	夫婁				求嗣
3		柳花,解慕漱	熊神山			
4	仙桃聖母→西述聖母		西述山	女		
5	雲帝夫人→雲梯山聖母		迎日縣西	女		祈旱有應
6	脫解王→神		東岳	男		
	老人→東岳神					
7	鵄述神母		伐知旨	女		
8	奈林·穴禮·骨火神	金庾信·白石	峴上·骨火川	娘		護國
9	山川之靈	扶餘隆				盟
10	五岳·三山神					(侍於殿庭)
11	南山神		鮑石亭			作舞 / 知國將亡以警之
	北岳神		金剛嶺			呈舞
	山神					獻舞
12	老人→老龍					
13	神人		○山·吳山·浮山			居其上, 飛相往來
14	神人		高麗馬嶺			告人云汝國敗亡無日矣
15	神人		大寶山			宜住此地…此下有八面七級石塔
16	山靈→老人	眞慈師	千山			已見弥勒仙花
17	窟神	寶川	臺山		已二千年	請受菩薩戒
18	神→老狐	圓光	三岐山		三千年	無所不知/無所不達
19	岳神	心地	中岳			謹受正戒
20	蛟(毒)龍→熊神	惠通	機張山			慘毒滋甚→授不殺戒
21	仙桃山神母	智惠	(西鳶山)安興寺	女		願施金十斤以助之
	五岳神君					
22	異人=普大士山靈/辨才天女	朗智/智通	靈鷲山			授汝戒品
23	老叟=文殊大聖/媼=辯才天女	緣會	靈鷲/文殊岾·阿尼岾			
24	岳神→靜聖天王	包山二聖				

셋째, 산신의 화현으로서의 노인을 들 수 있다. 사료 6에서 보이는 바와 같이 동악신이 노인으로 화해서 꿈에 등장하고 있다. 또한 사료 16에서는 산령이 노인으로, 그리고 성격은 다르지만 사료 23에서는 산주적인 성격을 띠는 문수대성이 老叟로, 변재천녀가 媼으로 등장하고 있다. 그러나 다음의 사료 12에서 보이는 바와 같이 산신만이 노인으로 변하는 것은 아니다.

(史料 12) 居陁愁立島嶼, 忽有老人, 從池而出, 謂曰 我是西海若, 每一沙弥, 日出之時, 從天而降, 誦陁羅尼, 三繞此池, 我之夫婦·子孫皆浮水上, 沙弥取吾子孫肝腸, 食之盡矣, 唯存吾夫婦與一女爾. 來朝又必來, 請君射之. 居陁曰 弓矢之事, 吾所長也, 聞命矣. 老人謝之而沒. 居陁隱伏而待,明日扶桑旣暾, 沙弥果來, 誦呪如前, 欲取老龍肝. 時居陁射之中, 沙弥卽變老狐, 墜地而斃. 於是, 老人出而謝曰 受公之賜, 全我性命, 請以女子妻之. (卷第二 眞聖女大王居陁知)

즉 해신 역시 노인으로 화현하여 그 모습을 보이므로, 노인으로의 화현을 산신의 전유물로 생각할 수 만도 없다. 그리고, 제신과 불보살들이 노인으로 화하는 것은 『삼국유사』에 등장하는 노인을 이해하는 데 커다란 도움을 준다.41)

마지막으로 동물의 산신화를 들 수 있다. 사료 1에서 보이는 웅녀의 존재라든가, 사료 18에 보이는 산신의 실체로서의 老狐 등이 그것이다.

이러한 변화의 이유에 대해서 종교현상은 복합현상으로 비분리와 현세구복을 그 기본으로 하므로, 토속신앙의 발전단계를 고려해 볼 때, 미분화된 복합적 신앙체계는 당연한 것으로 여겨진다. 인간의 욕구, 욕심에는 끝이 없으므로 끝이 없는 소원과 기도가 이뤄지고 그러한 요구에 부응해주는 산신이 등장하게 되며, 인간의 욕구가 변화함에 따라 산신 역시 수신도 되어야 하고 동물신도 되어야 했다고 여겨진다. 결국 전지전능한 산신이 요구되는 것이 토속신앙의 기본이 아닌가라는 생각을 가져본다. 다만, 위에서 살펴본 것과 같이, 불교전래 이후 이러한 성격이 약간 변형되어 불교사상체계속으로 재편되면서 수명제한 등의 한계가 노정되기 시작된 것이 아닌가 싶다.

---

41) 알려진 바와 같이 민속신앙의 身體는 노옹적 또는 노구의 화현이 짙다. 그리고 그러한 노옹은 신의 화신적 성향을 보이지만, 삼국유사내의 노인에 대해서 이야기가 만들어진 당대인의 사고체계는 당대에 기술된 것이 아닌 채록자 일연에 의해 전승물로써 정리되었던 점을 간과할 수 없다고 하는 견해가 제시된 바 있다. 즉 일연이 살았던 당대에는 신라시대의 이야기를 수록하는 방식은 그의 신이적 세계관에 크게 벗어나지 않았으리라 생각된다고 한다. 한편 백발의 이미지에는 호랑이, 산삼 등의 부수적 기능을 암시하는 것과 함께 산신적인 성격을 강하게 보이고 있다. 따라서, 노옹과 노인은 世俗界와 신성계를 넘어듦에 자유로울 수 있는 권능을 지니고 있다. 곧 성과속, 신과 인사이를 靈媒하는 신력의 소유자이면서 上代의 주술사임을 알 수 있다(李昌植, 2002, 「『三國遺事』 老翁의 正體」, 『東亞細亞 敍事文學 硏究 —2002國際學術大會資料集—』, 日本 京都 同志社大學·以會文化社, 2002, 240쪽).

Ⅲ. 산신기사를 통해서 본 『삼국유사』의 성격

이와 같이, 산신의 명칭과 범주에 대해서 조사해 보았으며, 그 결과를 가지고서 산신의 능력 및 성격 등에 대한 일단을 규명해 보았다. 따라서 본장에서는 앞서 서론에서 밝힌 바와 같이 Ⅰ장과 Ⅱ장의 비교검토의 결과를 가지고서 역으로 삼국유사의 성격과 일연을 비롯한 찬자들의 찬술경향 등에 대해서 고찰해 보고자 한다. 이를 위해서 우선 기존에 제시된 연구사적인 성과들을 다음과 같이 개략적으로 검토해 보고자 한다.

주지하는 바와 같이, 삼국유사는 한국고대 토착종교에 관해 양적으로 가장 많고 다양한 사실을 전하고있을 뿐만 아니라 고대 토착종교의 실상을 전하는 자료라는 면에서 질적으로도 주목되는 자료라 하겠다.[42] 특히 일연의 기술 태도는 오늘날의 민족지학자나 민속학자의 현지답사의 선구적 자세임을 알 수 있겠다. 그는 문헌조사와 현지답사와 자기 사상에 의한 문화의 再構라는 입장에서 한국 최초의 문화인류학적 보고를 후세에 남긴 것이라고 할 수 있는 것이다. 우리는 그의 지식·이념체계안에서는 불가항력적이었기 때문에 불교적으로 해석은 하면서도 재래의 문화사상을 왜곡하지 않고 역력하게 그 민속체계 그대로 기술하고 있다는 점을 더욱 높이 평가해야 할 줄 안다. 같은 시대에 씌어진 많은 기술물이 유교적 안목에서 비합리적이라는 이유로 재래의 문화를 첨삭·부회한 태도와는 근본적으로 다른 점이라 할 것이다. 이러한 자기 문화에 대한 객관적 기술태도가 일연으로 하여금 역사적 민족지의 대저를 남기게 하였을 것이라는 견해가[43] 제시되었다.

이와 같이, 삼국유사는 철저한 필드워크를 통해서 이뤄진 민속학적인 조사보고서이며, 비록 불교적인 색채를 띠고는 있지만, 그의 객관적인 기술태도가 보여진다고 하고 있다. 근래 삼국유사의 고고학적인 발굴성과가 서서히 나타나고 있는 현상을 고려해 볼 때, 삼국유사는 민속학 뿐만 아니라 고고학, 불교미술사 등에 있어서도 매우 중요한 의미가 있는 자료임에는 틀림이 없다. 다만, 앞서 잠시 제기된 바와 같이, 삼국유사가 띠고 있는 불교적 색채 가운데에서 본고에서 고찰하고자 하는 산신을 비롯한 토속신앙의 성격을 어떻게 추출해 낼 것인가라는 부분에 대해서는 보다 구체적인 담론과 함께 사료비판이 필요하다고 할 수 있다.

---

42) 徐永大, 1991. 8, 「韓國古代 神觀念의 社會的 意味」, 서울대 박사학위논문.

43) 金宅圭, 1984, 「三國遺事의 社會民族誌的 價値」, 『韓國社會와 思想』 1-57, 韓國精神文化硏究院, 589쪽.

이미 지적된 바와 같이, 『삼국유사』에 나타나는 불교적인 신이에 대한 서술은 요컨대 신앙의 옹호를 위한 것이었다. 불교 관계 기록은 우선 양적으로도 전체의 반 이상을 차지하고 있으며, 뿐만 아니라 질적으로도 비교적 잘 정돈된 불교문화사인 것이다.[44] 그러한 까닭에 삼국유사는 삼국사기를 비롯한 유학자들의 유교적인 입장에 못지 않으리만큼 불교적인 입장이 강해서 한국상대 무속의 객관적인 실정은 파악하기가 어려운 느낌이라는 견해가[45] 제시되어 설득력을 얻고 있다.

이와 같이, 삼국유사는 고려의 국사이기도 했던 보각국존 일연이 주도적으로 참여한 찬술이므로 당연히 일연의 불교적 세계관이 첨가된 것이라 생각된다. 그러므로 삼국유사를 검토하여 한국신화의 역사화현상을 추출하는 작업이 요청된다는 견해가 제시되었다.[46] 이러한 견해는 구체적으로는 삼국유사에 대한 엄밀한 내적·외적 사료비판을 통해서 사료에 표면에 덮여 있는 불교적 색채를 가려내서 그 내면에 담겨 있는 토속신앙의 원형을 추출해 내야 한다는 것으로 이해해도 될 듯하다.

이와 같은 입장에서 삼국유사가 토착종교의 원상에 보다 가까운 자료를 전하고 있으며, 즉 원문 그대로 전재하고 있다는 견해가 제시된 바 있다. 구체적으로 소개하자면, 이러한 사실은 삼국유사가 전하는 토착종교적 사실이 일연 당시의 시각에서 재해석된 것이 아니라 그 이전 단계의 토착종교의 대한 인식을 반영하는 것임을 보여준다. 물론 삼국유사가 전하는 내용이 한국고대토착종교의 실상 그대로라고 보기는 어려울 것이다. 고구려의 건국신화를 전함에 있어 보다 고구려 당시의 관념에 접근하는 구삼국사의 전승을 취하지 않고 그것이 몇차례 걸러지고 합리화된 삼국사기의 소전을 전재하고 있다는 점을 이러한 사실을 반영한다. 그러나 삼국유사의 내용은 고대 토착종교의 원상에서 크게 벗어난 것은 아니라고 보여진다는 것이다. 실제로 우리가 삼국유사에서 토착종교연구에 활용할 수 있는 자료란 주로 불교와 토착종교가 혼융된 모습을 전하는 것들이다. 한국에 불교가 수용되면서 불교는 기존의 신앙체계와 타협을 이루게 되고 양자공존의 길을 마련한다. 이러한 과정에서 토착종교 속에 불교적 요소가 들어오기도 하고 반대로 토착종교적 요소가 불교에 흡수되기도 한다. 그렇다고 할 때 삼국유사가 전하는 기사는 주로

---

44) 李基白, 1976, 「三國遺事의 史學史的 意義」, 『震壇學報』 36, 164쪽.

45) 張籌根, 1982, 「三國遺事와 巫俗記錄의 考察」, 『三國遺事의 硏究』, 東北亞細亞硏究會編, 中央出版, 113쪽.

46) 李鳳麟, 1983, 「三國遺事의 象徵性 硏究-水象徵의 解釋學的 試論」, 『三國遺事硏究』 上, 嶺南大, 197쪽.

토착종교적 요소가 불교에 흡수되어 있는 모습을 보여주는 것이다. 그러므로 불교 현산내부에 복재해 있는 토착종교현상들을 추출할 수 있다면 토착종교에 관한 자료는 더욱 확대될 수 있다고 하겠다.[47]

결국, 앞에서도 잠시 언급한 바와 같이, 『삼국유사』는 불교로 채식된 자료이므로 이에 정착된 전승들은 원형 그대로 정착된 것도 없진 않겠지만, 그렇지 않은 것도 있다는 것으로 이해할 수 있다. 특히 토속신앙에 대한 고찰에 있어서는 원형 그대로 정착된 것이라기보다는 비록 그게 신이적인 것이라고는 하더라도, 불교 승려로서의 세계관이 반영된 것이라고 할 수 있다. 따라서 토속신앙에 대한 고찰을 함에 있어서는 반드시 그러한 원형적인 전승에 대한 찬술과정에 있어서의 사료적인 굴절이나 윤색 등을 염두에 두어야 할 것이다.[48]

<表 3> 『三國遺事』의 採錄 및 定着過程

사료의 발달구조	사료비판을 위한 구조분석	
사실단계	사실 또는 사건존재?	
형성단계	구전 등 1차적 전승	당사자·목격자·조작자들을 비롯한 당대인들의 인식 및 세계관 반영
정착단계	1차 사료에의 정착	적어도 불교적인 자료에 정착된 것이라면 불교적인 세계관이 투영됨
채록단계	삼국유사를 비롯한 2·3차 사료에 채록됨	찬자의 불교관 및 역사의식에 부합되는 것만 채록. 즉 찬자의 인식 및 찬술의도 등에 반하는 것은 채록하지 않음

이와 같은 입장에서, 본고의 Ⅰ장과 Ⅱ장의 결과를 재고찰해 볼 필요가 있다. 삼국유사에 등장하는 산신은 물론 역사적 실체로서의 산신일 수도 있으나, 그 이전의 문제로서 일연의 인식이 반영된 것이라고 할 수 있다. 어쩌면 삼국유사에 등장하는 산신을 통해서 한국 고대에 있어서 산신을 살필 수 있는게 아니라 단지 일연의 산신관만을 알 수 있게 될지도 모른다. 물론 운이 좋으면 그러한 단편에 대한 사료비판을 통해서 한국고대에 있어서 산신의 존재양태에 대한 실마리를 한두 가지 찾을 수 있게 될런지도 모르겠다.

---

47) 徐永大, 1991. 8, 「韓國古代 神觀念의 社會的 意味」, 서울대 박사학위논문, 55-56쪽.

48) 필자는 삼국유사는 나름대로 객관적인 채록을 한 자료라고 여기고 있다. 어쩌면 굳이 수정할 필요를 못느꼈거나 어쩌면 이미 수정된 자료를 접했을지는 모르지만 술이부작은 하지 않았을 것으라는 느낌을 받게 되었다. 따라서 『삼국유사』의 경우는 채록과정이 기록과정보다 중요한 분석대상이 되어야 한다고 여겨진다.

필자는 과거 용신앙에 대해서 삼국유사를 중심으로 살펴본 바 있다. 그 결과 한국의 대표적인 토속신앙의 하나인 용신앙이 왕실에 의해서, 그리고 불교의 전래에 의해서 재편되는 과정을 살펴볼 수 있었다. 그리고 그러한 과정에서 불교나 왕실에 협조적인 용은 호법룡 또는 호국룡이라 하면서도, 불교에 대립했던 용신앙의 존재를 교룡, 악룡과 같이, 욕하거나 폄하된 모습으로 『삼국유사』에 등장하고 있음에 주목한 바 있다. 그리고 그러한 모습은 산신관련기사와도 무관하지 않다.

앞에서 살펴본 바와 같이, 사료 20에는 蛟龍이자 독룡이 나중에는 산신의 일종이라고 할 수 있는 熊神이 되어 慘毒滋甚하다가 결국 不殺戒를 받게 된다고 하고 있다. 한국고대의 대표적인 토속신앙이라고 하면 역시 산신 및 산악신앙과 용신앙을 들 수 있다. 그리고 이 둘의 신앙형태는 당연히 불교가 포섭하지 않으면 안되는 대상이기도 했다. 따라서 용신앙의 경우에서는 포섭에 응하면 善龍이지만 반항하거나 하면 惡龍이 되어 버리는 것이다. 다만 산신의 경우에는 이러한 善惡의 개념이 명칭화되지는 않았다. 즉 악한 산신으로서의 악한 산신이나 선한 산신의 이름으로서 선산신 등의 용어는 『삼국유사』에는 등장하지 않는다. 그것은 용신앙의 신체라고 할 수 있는 것이 용이라는 상상의 동물인 데 반해서 Ⅰ장에서 살핀 바와 같이 산신앙의 그것은 대개의 경우 동물이 아니기에 그럴지도 모르겠다.

물론 단군신화에 등장하는 웅녀나 웅신 그리고 사료 18에서처럼 老狐 등의 동물신이 등장하기도 한다. 그리고 그러한 동물신에 대해서 비록 승려의 말이긴 하지만 魔 또는 狐鬼라고 지칭하는 표현도 존재한다. 이 전승이 별다른 수정을 거치지 않은 것이라면 이러한 언급은 당시의 승려 즉 불교계의 산신에 대한 인식을 극명하게 드러내는 것이 아닌가 싶다. 또한 비록 동물신이긴 하지만 산신에 대해서 마귀나 귀신과 같은 명칭으로 부르고 있는 것은 주목해야 할 것으로 보인다. 왜냐하면 한편으로 그러한 표현에 대해서 수정을 가하지 않고 그대로 게재하고 있는 『삼국유사』와 그 찬자의 인식과도 전혀 무관하다고는 할 수 없기 때문이다.

앞에서 잠시 언급한 바와 같이, 『삼국유사』의 산신관련기사는 그것이 곧 역사적 사실이라기보다는 찬자의 관념이 반영된 산물이라고 할 수 있다. 물론 그러한 관념이 반영되지 않고 과거의 전승을 그대로 채록한 기사도 존재한다. 그러나 그것 역시 그러한 채록의 과정에 찬자의 인식이 관여하는 것은 부정할 수 없을 것이다. 과연 찬자의 인식과 궤를 같이 하지 않는 전승이 기록으로서 해당 사료에 정착할 수 있는 확률은 거의 없다고 봐도 무방하기 때문이다. 이러한 측면에서 『삼국유사』의 어떠한 기사도 마찬가지므로 찬자의 역사의식은 개별적 사건 즉 개별기사단

위로 반영되어 있다고 봐야 할 것이다.

따라서 삼국유사에 존재하는 산신을 비롯한 토속신앙관련자료들은 찬자의 토속신앙에 대한 인식을 기준으로 하는, 불완전하긴 하지만 그러한 정제과정의 결과로 『삼국유사』에 정착된 것이라고 할 수 있다. 그리고 그것은 변형여부에 따라서 불교계 또는 찬자의 토속신앙에 대한 불교적인 재편이라는 의도가 가미된 것이라고 볼 수 있다.

주지하는 바와 같이 고려시대, 조선시대를 거치면서도 토속신앙과 불교의 대립과 갈등은 지속되고 있다. 물론 평면적으로는 사찰내 설치되어 있는 용신당과 산신각 등의 존재 등으로 인해 그러한 갈등은 표명상으로는 드러나 있지 않은 듯이 보이는 것도 사실이다. 그러나 실제로 무속계와 불교계의 갈등은 끊임없이 이어지고 있었으며 그러한 대립은 최근의 연구성과에 의하면[49] 찬자인 일연의 시대와 그리 멀지않은 시대에도 존재하고 있었다. 그러나 그러한 갈등에 대해서 『삼국유사』에 별다른 기록이 안보이는 것은 그만큼 찬자가 토속신앙에 대해서는 인색한 것이 아닌가 싶다. 그리고 그것은 곧 『삼국유사』의 성격을 극명하게 드러내고 있는 것이며 또한 찬자의 불교관이 어느 정도 『삼국유사』에 반영되고 투영되고 있는지를 여실하게 보여주는 것이라고 여겨진다.

용신앙에 대한 고찰에서도 지적한 바와 같이, 밀교를 포함하여 불교와 습합이나 융화의 과정을 거치지 않은 용신 그리고 본고에서 살펴보는 산신들은 현대에 까지 다양하게 존재하고 있다고 여겨진다. 그리고 고립적으로 전개된 신앙형태는 시대를 거치면서 그리고 여타 지역으로 전파되면서 변형되기도 하였을 것이나 희소하겠지만 그대로 고립되어 지속된 것도 없지는 않을 것이다. 그러나 그러한 내용에 대해서 한국고대사를 해명하는 주요한 사료라 할 수 있는 『삼국유사』의 내용이 빈약한 것은 기존의 『삼국유사』에 대한 불교사 및 불교계 그리고 학계의 호평을 무색하게 하는 것은 아닌가 한다.

---

49) 묘향산의 단군대는 구월산의 삼성당과 마찬가지로 기존의 신사가 사원의 삼성각이나 산신각으로 흡수되어 축소되는 과정을 거치지 않았다. 신묘가 사원에 흡수되지 않고 독립된 형태를 유지할 경우에 불교로부터 감내하였던 수난의 형태였다고 해석된다 (許興植, 2001. 12, 「名山과 大刹과 神堂의 의존과 갈등」, 『佛敎攷古學』 1, 慶州 威悳大 博物館, 141쪽).

맺음말

본고의 내용을 간략히 정리하면서 맺음말에 갈음하고자 한다.

Ⅰ장에서는 다만 『삼국유사』에 나오는 산신관련기사 전체를 나열하여 각각의 개별기사가 그 어떤 연관성을 가지는지에 대해서 주목해 보았다. 그 결과로 다양하게 존재하는 용어를 중심으로 그 의미를 분류하면서 그 범주와 성격을 규정하면서 산신의 성격에 접근해 보고자 하였다. 물론 그 과정에서 몇 개 개별 기사들의 사료적 성격에 대해서 언급하는 것을 잊지 않았다.

Ⅱ장에서는 개별기사들의 용어적 분석에서 한발 나아가 각각의 개별기사에 보이는 산신의 성격에 초점을 맞춰서 능력과 수명 그리고 변화에 담긴 산신신앙의 성격을 음미해 보고자 노력하였다. 그 결과 결국 변화라는 것은 인간의 욕구의 반영이며, 수명 등의 한계가 나타나는 것은 불교의 영향이라고 잠정적으로 결론을 내리게 되었다.

Ⅲ장에서는 한국고대 토속신앙의 보고라고 평가되고 있는 『삼국유사』가 사실은 채록과정에서 불교적 입장에서 정리된 사서라는 점을 강조하였다. 따라서 앞으로 토속신앙의 연구에 있어서 『삼국유사』를 사용하는 데는 매우 정밀한 사료비판이 요구된다고 하겠다.