韓國 古代 山神信仰에 나타난 理想人間型*

姜 英 卿**

머리말
Ⅰ. 산신의 神體와 機能
Ⅱ. 산신신앙의 理念
Ⅲ. 산신 신앙의 이상적 인간형
맺음말

머리말

우리나라는 국토의 7할 이상이 山地이기 때문에 근대적인 도시가 발달하기 전까지는 邑面里村에 이르기까지 山을 끼고 있지 않은 곳이 없었다.[1] 마을 및 가옥의 입지조건으로 '背山臨水'를 이상적으로 생각하였기 때문에 한국인의 생활에서 산은 늘 가까이 접하는 곳으로서 생활의 배경이고 터전이며 삶의 근원이기도 하였다. 또한 산은 神의 降臨處이고 神이 사는 곳이기도 하여 神과 교류할 수 있는 장소이며 마음의 안식처이고 死後의 귀의처(山所)가 되며, 기도의 터전이 되기도 한다.

이와 같이 한국인에게 중요한 비중을 차지하고 있는 산신신앙에 대한 기원이 언제부터인지 정확하게 명시해주는 기록은 없다. 지금까지 발견된 가장 이른 시기의 산신신앙을 알려주는 金石文 자료는 평안남도 용강군 해운면 성현리에 있는 점제현신사비이다. 이는 A.D. 1세기경에 건립한 것으로 추정되는데, 그 내용이 山神에게 점제현 지방을 도와주고 농사 잘되고 도적이 일어나지 않도록 해달라고

---

* 이 논문은 2000년도 한국학술진흥재단 지원에 의하여 연구되었음
** 숙명여대 사학과 강사
1) 이필영, 『마을신앙의 사회사』, 웅진, 1994, p.21에서 기본적으로 하나의 마을은 하나의 主山을 가지며, 그 곳에 山神을 좌정시킨다고 하였다.

기원하는 것이다. 이에 대하여는 뒤에서 다시 살펴보겠지만, 이미 기원을 전후한 시기에 山神에게 기원하는 내용을 石刻에 남길 만큼 이 지역에서는 산신에 대한 신앙체계가 갖추어져 있었음을 말해 주고 있다. 이로써 볼 때 산신신앙의 연원은 상당히 올라가리라 생각된다. 지금도 민속에서 산신기도와 山神祭가 이루어지는 것을 볼 때, 한국인의 산신에 대한 신앙은 이 金石文 자료만 참고하더라도 2000여 년이 넘게 지속되고 있으며, 한국의 傳統信仰[2]의 하나로 자리하고 있음을 보여주고 있다.

신앙 및 종교는 이데올로기를 지니는 것이기 때문에 이들은 그를 신앙하는 집단 및 사회에 일정한 이념을 제시하고 있다. 이와 같이 오랜 동안 지속되고 있는 한국의 산신신앙의 이념을 살펴보면서 그 속에 반영되어 있는 이상적인 인간형을 추구해 보는 것은 의미 있는 일이라 생각한다.

그동안 한국의 산신신앙에 대한 연구는 많은 업적이 축적되어 왔다. 손진태는 종교사상이 사회사상에 따라 변천하는 예를 고대 산신의 性을 통하여 살펴보았다. 山神의 性이 일반적으로 여성인 것은 女權의 遺風이 아직 유존하였던 당시의 사회사상과도 모순되지 않는 것이며, 그 후 父權思想이 발달됨에 따라 女山神에 夫神이 있게 되고 결국은 男神이 주신이 되어 女神은 단지 산신의 妻라는 지위에까지 하락된 것이라고 하였다.[3]

이기백은 五岳이 원래 신라의 본거지인 경주평야 주변에 성립되어 있었던 것인데, 신라가 반도를 통일하고 넓은 영토를 지배하게 됨에 따라 통일신라시대에 새로이 영토가 편성되면서, 해당되는 지방에 있는 대표적 산악을 五岳으로 지정하여 이를 국가적 제사인 中祀에 편입시킨 것[4]이라고 하였다. 그러므로 五岳은 통일신라 영토의 상징적인 존재로 보았다.

依田千百子는 한국의 산신신앙은 수렵민문화를 반영하는 것으로 보았다.[5]

최광식은 山神閣이 사찰 내에 위치하는 것은 단순히 재래신앙의 잔재로서 존재하는 것이 아니라 고대 신앙 聖域의 구조 안에 佛堂을 받아들인 결과로 보아야

---

2) 여기에서 '傳統信仰'이라고 하는 것은 외래종교인 불교가 유입되기 이전부터 한국인이 지니고 있던 신앙을 의미하는 것으로서, 필자는 이전에 신라의 전통신앙을 山神信仰, 龍王信仰, 天神信仰, 鬼神信仰으로 분류한 바 있다(「신라 전통신앙의 정치·사회적 기능 연구」, 숙명여자대학교 박사학위논문, 1991).

3) 손진태, 「조선 고대 산신의 성에 취하여」, 『진단학보』 1, 진단학회, 1934, p.155.

4) 기백, 「신라 오악의 성립과 그 의의」, 『진단학보』 33, 진단학회, 1969, pp.7-23.

5) 依田千百子, 「朝鮮の山神信仰」, 『朝鮮學報』 75, 朝鮮學會, 1973, p.25.

한다[6]고 하였다.

濱田耕策은 大祀인 三山은 王都의 지배자집단의 숭배대상인 護國神이며, 中祀인 5岳 4鎭 4海 4瀆은 중국의 儀制를 외곽적으로 수용한 것이며, 中祀의 그 외 6山岳과 小祀의 24山岳은 所在 郡縣의 제사 대상이 된 것이라고 하였다.[7]

서영대는 산신숭배가 수렵문화 단계에서부터 안으로는 사회 내부의 結束과 規範을 유지하게 했고, 밖으로는 사회 집단들의 獨自性과 閉鎖性을 뒷받침했다고 하였다. 그리고 금속문화가 유입되고 농업생산으로의 전환이 이루어져 생산력이 증대되고 사회통합이 진전된 『삼국지』 東夷傳 단계에 와서도 산신숭배는 여전히 읍락 중심의 사회질서를 뒷받침하는 기능을 발휘했으며 그것이 한국 고대사회 전체로 봐서는 결국 사회통합과 발전을 저해하는 역기능적인 역할을 했다[8]고 하였다.

김갑동은 산신이 성황신으로 대치하는 과정과 여성신이 남성신으로 변화하는 구체적인 예를 순창지역의 사례를 통하여 밝혀 주었다.[9]

김태곤은 洞神信仰이 마을 뒷산의 중턱에 山神을 모신 山神堂이 있고, 洞口 길 옆에 서낭당이 있으며, 그 옆에 장승과 솟대가 있는 것이 일반적인 형태[10]라고 하였다.

이필영은 마을 신앙으로서의 山神祭에 대하여 현존 민속의 충실한 현지조사를 통하여 구체적인 사례를 알려주고 있다.[11]

윤열수는 山神圖를 통하여 산신신앙의 형태와 내용을 알려주고 있다.[12]

이와 같이 산신신앙은 이를 신앙하는 당시 사회의 모습을 반영하고 있는 것으로 보았으며, 특히 산신의 性이 女性인 것은 女權의 遺風이 有存하였던 당시의 사회사상과 관련된다고 한 것은 주목되며, 五岳이 中祀에 편입된 것은 신라의 영토확장과 관련된다고 한 것은 산신신앙의 성격을 이해하는데 있어 시사하는 바가 크다. 그리고 불교와 전통신앙의 관계를 전체적인 구조의 맥락 속에서 보아, 전통신앙의 기반 위에 불교를 받아들인 것으로 본 견해는 탁견이라고 생각한다. 그리고 산신신앙이 邑落 중심의 社會的 結束을 뒷받침하는 機能이 있었음을 지적해

---

6) 최광식, 「무속신앙이 한국 불교에 끼친 영향」, 『백산학보』 26, 1981.
7) 濱田耕策, 「新羅の祀典と名山大川の祭祀」, 『泡末集』 4, 1984, pp.147-166.
8) 서영대, 『한국 고대 神觀念의 사회적 의미』, 서울대 박사학위논문, 1991, p.91.
9) 김갑동, 「고려시대 순창의 지방세력과 성황신앙」, 『한국사연구』 97, 1997.
10) 김태곤, 「동신신앙」, 『한국인의 종교』, 정음사, 1994.
11) 이필영, 『마을신앙의 사회사』, 웅진, 1994.
12) 윤열수, 『산신도』, 대원사, 1998.

주었다. 본고는 이러한 연구 성과들을 토대로 하여 산신신앙에 나타난 이상적인 인간상을 추구해 보고자 한다.

한국의 山神信仰에 반영되어 있는 理想的인 人間型을 알아보기 위하여 먼저 산신은 어떠한 인물이 산신으로 좌정되는지, 즉 산신의 神體가 무엇인지를 살펴보고자 한다. 그리고 이러한 산신은 어떠한 역할을 하였는지, 즉 산신에게 祈願한 내용이 무엇이었는지를 통하여 산신의 機能을 살펴보고자 한다. 그리하여 산신신앙이 추구한 理念이 무엇인지를 살펴서 산신신앙에 나타난 이상적인 인간형을 알아보고자 한다.

산신신앙이 지금도 민속에서 행하여지고 있지만 고대사회 속에서의 산신신앙에 대한 검토는 문헌에 의존할 수밖에 없다. 한국 고대의 산신신앙에 관하여 지금까지 남아있는 문헌은 중국인의 관점에서 쓰이거나, 13세기 이후에 쓴 것뿐이라서 당시 산신신앙의 실상을 밝히는 데는 한계가 있다. 따라서 산신신앙을 고찰하는데 있어 『삼국사기』, 『삼국유사』, 『동국여지승람』 등의 문헌뿐 아니라, 金石文과 경우에 따라서는 口傳說話와 民俗에서 행하여지는 자료도 원용하고자 한다. 여기에서 한국 古代라고 하는 시기는 통일신라 말기까지를 말하는 것이다.

Ⅰ. 山神의 神體와 機能

1. 仙桃山聖母의 神體와 機能

산신의 神體가 문헌에서 이른 시기에 나타나는 것은 西述山聖母이다. 西述山은 경상북도 경주시 西岳洞에 있는 높이 390m의 산이다. 이 서술산은 西鳶山, 仙桃山 또는 西兄山이라고도 하는데 신라의 수도인 경주의 서쪽에 있기 때문에 西岳이라고도 한다. 그런데 이 서술산의 山神이 신라 시조 赫居世를 탄생시킨 것으로 나타나 있다.

신라의 開國始祖인 혁거세의 출현에 대하여 『삼국유사』 기이2, 신라시조 혁거세왕조에서 一然은 시조의 출현을 기록한 후에 그 註에서,

> 說者가 이르기를 이는 西述聖母가 탄생시킨 것이라고 하였다. 그러므로 中華人이 仙桃聖 母를 讚할 때 '娠賢肇邦'이라는 말이 있었던 것도 이 때문이다.[13]

라고 하였다. 즉, 이를 설명하는 사람들은 신라 시조 혁거세를 西述聖母가 탄생시킨 것이라고 하였는데, 서술산은 선도산과 같기 때문에, 중국인이 仙桃聖母를 찬미할 때, "娠賢肇邦"이라는 말이 있었다는 것이다. 여기에서 알 수 있는 것은 신라의 始祖는 서술산의 산신이 탄생시킨 것이라는 설명이 고려 후기사회에 전해져 오고 있었으며, 서술산은 즉 선도산이며, 선도산은 중화인이 일컬었던 명칭으로 나타나 있다. 神話를 통하여 당시인들의 관념을 알 수 있는데, 『삼국유사』[14]가 편찬된 고려 후기에는 山神이 始祖母로 관념 되어 있었음을 보여주고 있다. 이는 신라의 始祖와 山神을 연결시켜 그의 탄생을 神異하게 할 필요성과 중국에 의탁할 필요성에 의해서 제기된 설화로 생각된다.

다음의 기록에서는 선도성모에 대하여 더 자세하게 설명하고 있다. 즉, 중국 帝室의 딸이 辰韓에 와서 始祖를 낳았다고 한다. 『삼국유사』 감통7, 선도성모 수희불사조에서는,

---

13) 『삼국유사』 기이1, 신라시조 혁거세왕條에, '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'라고 하였다.

14) 『삼국유사』를 역사적인 자료로 이용하는데 있어서는 일정한 한계가 있기 때문에 이에 대하여는 다양한 평가가 내려지고 있다.
이기백, 「삼국유사의 사학사적 의의」, 『한국의 역사인식』(하), 1976.
이근직, 「삼국유사 왕력의 편찬 성격과 시기」, 『한국사연구』101에서, 삼국유사 초간본이 완성된 시점은 一然과 無極으로 대표되는 그의 門徒들의 노력에 의해 일연 死後(1289년) 일정한 시간적 간격을 두고 1310년 이후에 완성되었을 가능성이 있다고 하였다.
전문태, 「삼국유사의 體裁와 性格」, 『삼국유사의 시가와 서사문맥 연구』, 태학사, 1995, pp.35-41에서, 삼국유사는 국가의 존망을 집단적 무의식세계의 혼란, 변질, 파괴에서 온다고 생각하여, 神異의 집단적 무의식 세계를 불교의 신앙심으로 승화시키기 위해 찬술한 것으로 보았다.
선석열, 「박제상의 출자와 관등 奈麻」, 『경대사론』 10, 1997, p.66에서, '삼국유사는 삼국 당시의 金石文 등과 같은 原史料의 인용에 삼국사기의 기록보다 더욱 충실하다.'고 하였다.
하정용, 「삼국유사 所引 古記考」, 『서지학보』 23, 1999에서 다양한 古記가 유통되던 당시에 단지 '옛기록'으로 해석될 수 있는 '古記'라는 명칭을 사용한 것은 삼국유사 찬자의 史料 인용 상의 또 다른 문제라고 하였다.
이기백, 「삼국유사 흥법편의 취지」, 『진단학보』 89, 2000에서, 신앙적인 면에 있어서는 神異를 존중한 일연 이 역사적인 구체적 사실을 추구하는데 있어서는 合理的인 考證을 充實하게 試圖하고 있다고 하였다.
고대의 기록은 뜻글자인 漢字를 빌려 그를 사용함에 있어 적확한 의미를 표현하기 때문에 세밀한 분석이 필요하다. 더구나 『삼국유사』는 '述而不作"과 합리적인 考證을 시도하고 있기 때문에, 당시 사회의 관념을 전해 주면서, 동시에 역사적인 사실을 읽어낼 수가 있다고 생각한다.

선도산신모는 본래 중국 帝室의 딸인데 이름은 娑蘇라고 한다. 일찍이 神仙術을 배워 海東에 와서 오랫동안 돌아가지 않았다. 父皇이 편지를 (소리개의) 다리에 매어서 이르기를 '소리개를 따라 머무는 곳에서 집을 이루라'고 하였다. 娑蘇가 그 글을 보고 소리개를 날리니 이 산에 도착하여 머무르므로, 드디어 와서 地仙이 되었다. 그러므로 西鳶山이라고 한다 ... 또 國史에서 史臣이 이르기를 軾이 政和년간(1111-1117년)에 일찌기 使臣으로 宋에 들어가 佑神館에 갔을 때[15] 한 堂에 女仙像이 베풀어졌는데, 館伴學士 王黼가 이르기를 '이는 貴國의 神인데 그대는 이 사실을 알고 있는가?'라고 하더니, 말하기를 '옛날에 중국 帝室의 딸이 바다를 건너 辰韓에 가서 아들을 낳았는데 海東의 始祖가 되었고, 그녀는 地仙이 되어서 仙桃山에 오래도록 있었는데 이것이 그의 像이다'라고 하였다. 또 宋國 使臣 王襄이 우리나라에 와서 東神聖母女를 제사할 때 '娠賢肇邦'의 구절이 있었다.[16]

라고 하였다.

이와 같은 내용이 『삼국사기』[17] 권12, 경순왕조 말미의 史論에도 기록되어 있다.[18] 이 설명에 의하면 西鳶山이라 부르게 된 연유가 '父皇이 보낸 소리개가 머물은 곳'이라는 緣起說을 지니고 있기 때문으로 나타나 있다.

鳶은 소리개를 의미하며 수알치라고도 부르는 우리나라의 텃새이다. 소리개는 시력 좋고, 크고 빛나는 눈의 기품을 갖추고 있으며, 당당한 어깨의 위용과 그 크기에 있어 '한국 새의 왕자'라고 한다.[19] 소리개는 배가 부르면 먹이를 잡지 않으

---

15) 예종 9년(1113년)에 宋에 사신을 파견하였으며, 이때 송에서 大晟樂을 들여오기도 하였다.

16) 『삼국유사』 감통7, 선도성모수희불사조.

17) 『삼국사기』에 대하여도 긍정적인 평가와 부정적인 평가가 있다.
고병익, 「삼국사기에 있어서의 역사서술」, 『김재원 박사 회갑기념 논총』, 1969.
김철준, 「고려중기의 문화의식과 사학의 성격」, 『한국사연구』 9. 1973에서, 중세적인 윤색을 통해 많은 고대사상이 멸실 되었다고 하였다.
이기백, 「삼국사기론」, 『문학과 지성』 7-4. 1976.
신형식, 『삼국사기 연구』, 일조각, 1981.
서영대, 「삼국사기와 원시종교」, 『역사학보』 105, 1985에서 합리적인 사관에 의해 유교적 인식과 용어로 분식되어 많은 토착신앙 자료가 인멸되었다고 하였다.
이강래, 「삼국사기 원전론과 관련된 本記와 本紀의 문제」, 『전남사학』 11, 1997에서 김부식은 기록을 존중하여 『구삼국사』를 전재하였으며, 주관적인 고증을 시도하지 않았다고 하였다.
김부식이 당시의 유학자로서 합리적인 현실주의의 입장에서는 것은 당연한 것이었으며, 그러면서도 자신의 개인적인 견해는 '論曰'이라는 부분에서 논평을 하면서 주관적인 입장을 분별시키고 있었다.

18) 『삼국사기』 권12, 경순왕조.

며 모성애도 강하여 야행성이지만 새끼를 기르는 동안에는 밤낮을 가리지 않고 먹이를 잡아다가 잘게 찢어서 새끼에게 준다.

소리개는 이와 같이 좋은 시력과 빛나는 눈, 그리고 당당한 어깨로 표징되어 능력과 권위를 지닌 상징물이 되기도 한다. 始祖母가 西鳶山의 神母라고 표현된 이면에는 이러한 소리개가 지니고 있는 능력과 권위를 始祖母에게 부여함으로써 또한 始祖의 출자에 능력과 권위를 간접적으로 부여하고 있는 것으로 생각된다. 즉 서연산의 명칭은 이와같은 소리개가 머물은 서쪽의 산이라는 의미를 지니고 있다.

서술산의 '述'은 우리 말 '수리'를 한자를 빌려 표현한 것으로 보이며, '서쪽의 수리산'이라는 의미인데, 이렇게 본다면 서술산이 좀더 우리말에 가까운 명칭이라고 할 수 있다.

仙桃는 道敎와 관련된 명칭으로 玉山 또는 崑崙山에 살고 있는 西王母가 漢 武帝에게 주었다는 3000년에 한번 생기는 과일인데, 그 크기는 오리알 만 하고 둥근 청색이며 먹으면 감미로운 맛이 입 안에 가득하다[20]고 한다. 신라에 도교가 유입된 시기가 언제인지는 정확하지 않지만[21] 仙桃山의 명칭은 아마도 신라에 도교가 유입된 이후의 시기에 붙여진 명칭이 아닌가 생각된다.[22]

다만 여기에서는 신라 시조 혁거세왕의 어머니가 경주에 있는 서술산의 山神으로 표현되어 있음을 지적하고자 한다. 즉, 신라의 수도인 경주의 서쪽에 있는 선도산의 山神의 神體는 신라 始祖인 혁거세왕의 어머니로 나타나 있다.

다음에는 이러한 선도산의 산신이 어떠한 기능을 하였는지 살펴보도록 하겠다.

선도성모는 '娠賢肇邦'하였으며 '鎭祐邦國'하였다[23]고 기록되어 있다. 즉 선도산

---

19) 계몽사, 『한국의 동물』, 1996, p.106.

20) 張志哲, 『道敎文化辭典』, 江蘇古籍出版社, 上海市, 1994, 仙桃條.

21) 이기백, 「망해정과 임해전」, 『고고미술』 129·130합집, 1976에서, 문무왕 14년(674년)에 조성한 안압지의 세 섬이 道敎의 三神山을 본 뜬 것으로서, 이 시기에는 중국과 백제를 통하여 道敎가 들어와 있던 것으로 보았다.
고구려는 『삼국사기』 권20, 영류왕7년(624년)과 8년에 五斗米道와 道士가 중국에서 파견되었다고 한다.

22) 고려시기에 東神聖母祠가 있었으며, 선도산의 명칭은 고려 예종이 道敎에 관심을 가졌던 이 시기와 관련되거나, 뒤에서 살펴보겠지만 진평왕대에 安興寺의 佛殿 수리를 돕는 仙桃聖母가 나타난 것으로 보아, 이 시기까지 올라갈 수도 있으리라 생각된다.

23) 『삼국유사』 감통7, 선도성모수희불사조에, '神母久據姑山 鎭祐邦國 靈異甚多 有國已來 常爲三祀之一 秩在群望之上'이라 하였으며, 또 '臣又見大宋國信使王襄 祭東神聖母文

산신이 賢子를 낳아 나라를 열었으며 그 나라를 지켜주고 도와주었다는 것이다. 이는 어쩌면 國母로서 당연한 것인지도 모른다. 國母로서의 구체적인 기능이 나타나 있지는 않지만 선도산의 산신은 신라의 國母로 나타나 있으며, 國母로서의 역할 및 기능이 있었을 것이다.

또한 선도산신모는,

> 일찍이 여러 天仙으로 하여금 비단을 짜게 하고 붉은 색으로 염색을 하고 朝衣를 만들어 그 남편들에게 주도록 하니 國人들이 이로 인하여 비로소 神母의 神驗을 알게 되었다[24]

고 한다.

그리고 선도산 성모가 신라에 불교가 유입된 이후인 眞平王代(재위 579-632년)에는 적극적으로 불교를 받아들이는 역할을 하였다는 다음과 같은 설화가 있다.

> 진평왕 때 안흥사의 賢行이 많은 비구니 智惠가 佛殿을 새로이 修葺하려 했는데 힘이 미치지 못하였다. 그의 꿈에 선도산 신모가 나타나 神座 아래에서 금 10斤을 가져다가 主尊三像을 단장하고, 壁上에 53佛, 六類聖衆, 諸天神, 五岳神君을 그리고, 매 春秋 二季之 10日에는 善男善女를 모두 모으고 一切의 含靈을 위해 占察法會를 열도록 하여, 智惠는 神母가 깨우쳐 준대로 하였다. 고려시대까지도 안흥사에서 이들을 섬기는 것은 계속되었지만 점찰법회는 폐지되어 있었다.[25]

안흥사가 어디에 있는 절인지 지금은 확인할 수 없지만[26] 산신신앙과 불교가 서로 조화롭게 융화하는 모습을 지녔던 의미 깊은 절이다. 이 곳에는 선도산 성모의 가르침으로 仙桃山神의 神祠에서 金을 가져다가 主尊 三像을 만들고 벽에는 53佛과 6類의 聖衆과 여러 天神들과 五岳神君이 그려져 있었던 것이다. 主尊3像이나 53佛,[27] 6類聖衆[28] 등이 구체적으로 무엇을 나타내고 있는지는 알 수 없지만,

---

有娠賢肇邦之句'라고 하였다.

24) 『삼국유사』 감통7, 선도성모 수희불사조에, '嘗使諸天仙 織羅緋染作朝衣 贈其夫 國人因此始知神驗'이라 하였다.

25) 『삼국유사』 감통7, 선도성모수희불사조.

26) 다만 현재의 영주군에 있던 절로 추정하기도 한다.

27) 53佛은 『무량수불경』에서 설하고 있는 과거불 사상에서 나오는 부처님으로, 法藏菩薩의 스승인 世自在王佛 以前의 53佛을 가리키는 것으로 보인다. 아주 오랜 久遠劫

안흥사에는 불교적인 神衆과 天神과 山神이 한자리에 그려져 있었음을 이 설화는 말해주고 있다. 더구나 이렇게 안흥사에서 佛敎, 天神信仰, 山神信仰, 一切 含靈의 鬼神信仰이 서로 융화를 이룰 수 있었던 것은 山神의 적극적인 권유에 의한 것으로 나타나 있다. 이는 山神이 主體가 되어 佛敎와 天神, 五岳神君, 鬼神을 모두 包容한 것이라 할 수 있다. 그리하여 일연도 그 제목을 '선도성모의 隨喜佛事'라고 하였다.

종교적인 갈등은 그 사회의 理念的인 갈등이기 때문에 상당히 복잡하고 難解한 문제이다. 그러나 산신신앙에서는 이와 같이 佛敎를 적극적으로 포용하고 있는 것으로 나타나 있다. 물론 산신신앙과 불교가 전혀 갈등이 없었던 것은 아니었지만,[29] 여기에서는 진평왕대에 선도산성모의 적극적인 권유로 산신신앙 속에 불교 및 천신신앙과 귀신신앙이 서로 조화롭게 융화, 포용되고 있음을 보여주고 있다. 이상에서 살펴본 바와 같이 선도산의 神體는 始祖母로 나타나 있으며 그 기능은 娠賢肇邦, 鎭佑邦國, 織羅 緋染 作朝衣, 隨喜佛事했던 것으로 나타나 있다.

2. 雲梯山聖母의 神體와 機能

다음의 사료에서는 山神의 神體가 王妃로 나타나 있다. 신라 제2대 남해왕의 왕비인 雲帝夫人은,

> 一作 雲梯라고도 하는데 지금의 영일현 서쪽에 雲梯山 聖母가 있으며 가뭄에 기도하면 응험이 있다.[30]

前에 출현하여 석존에게 미래에 반드시 성불하여 중생을 제도하라는 수기를 준 錠光如來(燃燈佛이라고도 한다)로부터 處世如來에 이르기까지의 53불을 말하는 것이다. 이는 석존 이전의 인연 있는 선각자를 불교적으로 포섭한 것으로서 선도성모가 교시한 53불도 전통신앙을 불교적으로 포섭한 것으로 생각된다.

권영한, 『우리 사찰의 벽화이야기』, 전원문화사, 1995, p.300에서는, 53불 벽화가 있는데 이는 송광사 불조전에 普光佛에서 常滿王佛까지의 53불을 그린 불화가 있다고 하였다.

28) 6類의 聖衆이 무엇을 가리키는 것인지 확실하지 않다. 다만 밀교에서는 모든 것을 구성하는 6가지 요소로, 地 水 火 風 空 識이 있으며, 또한 衆生을 6가지로 분류한 6道가 있다. 地獄道, 餓鬼道, 畜生道, 阿修羅道, 人間道, 天道가 그것인데 6류聖衆이 이중의 무엇을 가리키는지, 또는 다른 어떤 종류를 가리키는지는 확실하지 않다.

29) 뒤에서 살펴보겠지만, 원광서학조에서 삼기산신이 修呪하던 比丘의 蘭若를 메워버리는 경우도 이에 속한다.

30) 『삼국유사』 기이1, 제2남해왕조 妃雲帝夫人 一作雲梯 今迎日縣西 有雲梯山聖母 祈旱

고 하였다. 雲梯山은 현재 경상북도 경주와 영일의 경계에 있는 높이 481m의 산이다.

梯는 높은 곳으로 올라가기 위해 나무로 만든 사다리[31]를 말하는 것이다. 그리하여 雲梯는 성벽을 기어오르기 위한 전쟁도구로 사용하기도 하였으며, 신라에는 雲梯幢[32]이라는 부대도 있었는데, 이는 城을 공격할 때 구름다리를 놓는 부대를 말한다. 즉 雲梯라고 할 때는 구름다리를 의미하는 것인데, 이 기록만으로는 남해왕비와 구름다리가 서로 어떠한 관련을 가지는지 나타나있지 않다.[33]

농경사회에서 가뭄은 생존과 직결되는 중요한 문제이다. 『삼국사기』에는 남해왕 8년 春夏에 가뭄이 들었으며, 남해왕 15년에도 京城에 가뭄이 들었다[34]고 기록되어 있다. 남해왕을 전후한 제1대 혁거세왕(재위 B.C. 57-A.D. 4년) 시기와 제3대 유리왕(재위 A.D. 24-57년) 시기에는 가뭄에 대한 기록이 나타나 있지 않으며, 제4대 탈해왕 때와 제5대 파사왕 때에 각각 한번씩 나타나 있다. 이에 비하여 남해왕 시기에는 2번이나 가뭄에 대한 기록이 남아있다.

남해왕비인 운제부인이 어떠한 연유로 운제산의 山神이 되었는지는 더 자세한 기록이 없어 알 수 없지만, 신라사회에서 가뭄이 들었을 때, 그곳에서 기도하면 雲梯山의 산신인 雲梯夫人이 비를 내려주어 농작물을 풍요롭게 해준다는 믿음으로 고려시대에도 신앙되고 있었음을 알 수 있다.

民俗에서 거행되는 祈雨祭의 장소는 山과 江, 市場 등에서 이루어지는데,[35] 그 중에서 산에서 거행되는 기우제가 일반적이며, 龍沼도 山에 위치하는 계곡에 있는 경우가 많다. 그 중에서 주목되는 것은 山頂焚火의 형태인데, 이는 마을 사람들이 장작, 솔가지 등을 산 위에 산더미처럼 쌓아 놓고 불을 지르는 것이다. 흔히 郡에서 주최하며, 수십 개 마을이 밤중에 같이 참여하므로 대단한 장관을 이루는 것이라고 한다. 이렇게 하는 이유로서는 '주민들의 祈願을 天神에게 알리기 위해서'라

有應.

31) 『說文』 梯,, 木階也 階以木爲之 便於登高.

32) 『삼국사기』 권40, 職官下.

33) 정신문화 연구원, 『한국구비문학대계』 7-2, 1980. 이 지역의 구전설화에 의하면, 운제산에는 원효암과 자장암이 있는데 자장봉과 원효암 뒷봉우리에 구름다리를 놓고 두 고승이 서로 걸어다녔다는 유래담이 있다.

34) 『삼국사기』 권1, 남해왕 8년조와 15년조.

35) 조선총독부, 『釋尊 祈雨 安宅』, 1938,에서는 1930년대 민속에서 거행되는 기우제의 형태로, 山頂焚火, 디딜방아 옮기기, 물병 거꾸로 매달기, 移市, 龍祭, 줄다리기, 묘파기 등이 있었다고 한다.

고도 하며, '天神이 오르내리는 길을 밝히기 위해서'라고도 한다. 또는 '陽氣인 불로 陰氣인 비구름을 부르기 위해서'라고도 하는데, 이는 과학적으로도 기압의 변화가 적은 밤중에 고기압에 덮혀진 저기압의 충격으로 비구름을 형성시킬 수 있다고 한다. 혹시 이러한 山頂焚火의 모습이 구름다리와 연결될 수는 없을까. 기우제와 구름다리가 연결될 수 있다면, 雲梯夫人의 이름이 구름다리라는 의미였던 연유가 이해될 수 있지 않을까 생각된다. 山頂焚火의 壯觀이 그 연기로 인해 하늘에 닿아 구름다리의 역할을 할 수 있었을 것으로 보이며, 과학적으로도 이는 祈雨의 응답을 얻을 수 있는 방법이었음을 볼 때, 남해왕비 운제부인이 가뭄 때 國母로서[36] 祈雨에 대한 일정한 역할을 하였을 것으로 보인다. 그리고 이때 구름다리 부인이라는 이름을 얻게 된 것이 아닌가 생각된다.

즉 운제부인이 가뭄이 들었을 때 운제산에서 山頂焚火형태의 기우제를 거행하여 應驗이 있었으며 그로 인하여 '구름다리 산', '구름다리 부인'이라는 緣起名을 가지게 되었던 것으로 생각된다.[37]

그러니까 여기에서는 운제산 山神의 神體가 신라 제2대 남해왕의 王妃로 나타나 있으며[38] 그의 기능은 가뭄 때 기도하면 응답을 해주는 것으로 나타나 있다. 그리고 고려시대 후기에도 운제산성모에게 가뭄에 기도하면 응답을 해주었다는 믿음이 있었음을 알 수 있다.

3. 점제현 山君의 기능

다음은 우리나라 最古의 金石文인 점제현 山神祠의 石碑를 통하여 그 곳에 나타나 있는 山神의 機能을 살펴보도록 하겠다.

秥蟬縣 山神祠의 石碑는 평남 용강군 해운면 용정리(성현리)에 있는데, 후한 章帝의 元和2년(A.D. 85년 4월 9일)에 건립된 것으로 추정하고 있다.[39] 그 내용은

---

36) 시조왕비인 알영이 6부를 巡撫하며 勸督農桑하였음을 볼 때(『삼국사기』 권1, 시조 17년 王巡撫六部 妃閼英從焉 勸督農桑 以盡地利) 운제부인도 國母로서 농경에 대한 일정한 역할이 있었을 것으로 보인다.

37) 남해왕은 鬼神 섬기는 司祭王이었으며, 王妹는 시조묘 제사의 司祭였음을 볼 때, 王妃도 가뭄 때 祈雨司祭의 역할을 하였던 것으로 보인다.

38) 『삼국사기』 권1, 남해차차웅조에는 다만, '妃 雲帝夫人 一云 阿婁夫人'이라고 하였다. 그러니까 남해왕비는 雲帝夫人, 雲梯夫人, 阿婁夫人으로 되어있다. 운제부인과 아루부인이 같은 인물의 다른 이름인지, 혹은 전혀 다른 인물들의 이름인지는 알 수 없으나. 『삼국사기』에는 운제산과의 관련은 나타나 있지 않고 『삼국유사』에는 남해왕비 雲帝夫人이 雲梯山의 山神이 되었음을 말해주고 있다.

39) 이기동, 「신라 화랑도의 기원에 대한 일고찰」, 『신라 골품제 사회와 화랑도』, 일조각,

山神에 대한 祈願으로 되어 있다. 이 석비는 上部가 결실되었으며 판독 가능한 碑文을 보면 다음과 같다.

1) ...年四月戊午秸蟬長
2) ...建丞屬國[40]會陵爲衆[41]
3) ...山神祠刻石辭曰
4) ...平山君德配代嵩承天出
5) ...佑秸蟬興甘風雨惠閏土田
6) ...壽考五穀豊成盜賊不起
7) ...蟄臧出入吉利咸受神光[42]

이 碑에 의하면 점제현[43]의 縣長이 山神에게 점제현 지방을 보호하여 도와주고, 감미로운 바람과 비를 일으켜서 흙과 밭을 윤택하게 해주며, 壽命을 길게 해주고, 五穀을 풍성하게 해주고, 盜賊이 일어나지 않도록 해주고, 財物을 많이 모으고, 들어오거나 나갈 때도 좋은 일로 이롭게 해주며, 秸蟬縣民 모두가 山神의 恩寵을 받게 해달라는 내용이다.

점제현은 漢四郡의 하나인 樂浪郡에 소속된 25개 縣 중의 하나이다. 따라서 점제현의 縣長이 漢人일 것으로 추측되지만, 이 시기에 縣長까지 중앙에서 파견하였는지는 의문이며, 현장이 漢人이라 하더라도 그 碑의 형태가 고구려 광개토대왕비

1984, pp.316-317에서, "가령 후한 章帝 元和2년에 건립된 것으로 알려지고 있는 유명한 점제현의 비석도 산신을 제사하는 소위 신사비로서 百姓壽考, 五穀豊盛, 盜賊不起를 기원하고 있다"고 하였다. 勞幹, 秸蟬神祠碑的 硏究, 동방학지 23-4합집, 1979에서는 후한 광무제 년호인 건무 8년으로 보아, A.D. 32년으로 추정하였다. 그러나 『후한서』 章帝 2년조를 참고로 한 85년의 추정이 더 타당하지 않을까 생각된다.

40) 勞幹의 전게논문에서 屬國은 縣 밖에 있던 自治的 地方으로서 漢 武帝 때 처음 설치하였다고 한다.

41) 勞幹, 「秸蟬神祠碑的硏究」, 동방학지 23-24합집, 1979에서 이 부분을 "建丞屬國會( ) 岱宗( )立"이라고 판독하여, 岱宗은 泰山으로서 중국의 五嶽 중의 하나인 東岳으로 보았다. 이 설을 뒷받침하기 위해서는 다른 오악에서도 이와 유사한 형태의 石碑가 발견되어야 하지 않을까 생각된다. 혹은 점제현 지역의 산신신앙의 전통이 강하였기 때문에, 縣長은 이를 통하여 점제현 지역의 주민을 원활하게 다스리고자 이와 같은 巨石碑를 건립한 것이 아닌가도 생각된다. 이 비는 자연석을 갈아서 만든 형태에 있어서나, 가로와 세로의 줄을 그어서 그 안에 글자를 새긴 방법에 있어서, 예서체로 된 서체에 있어서, 그리고 문장의 체제와 내용 등에 있어서 고구려 광개토대왕비와 상당히 흡사한 모습을 지니고 있다.

42) 허홍식, 『한국금석전문』 고대편, 아세아문화사, 1984, p.1.

43) 漢代의 縣名은 해당지역의 음으로 읽었기 때문에 '제'로 읽는다.

와 같은 계통으로 보아 우리나라 주민이 세운 것으로 보이기도 한다. 이 석비는 상부가 결실된 상태인데, 현재 남아있는 크기는 높이 151.5cm, 폭 109.7cm, 두께 12.1cm의 巨石형태이며, 自然石의 한 면을 갈아서 둘레와 돌의 변죽을 따라서 선을 긋고 줄과 줄 사이에도 가로와 세로줄을 그어서 간격을 만들고 그 안에 隷書體로 7행의 비문을 새긴 것이다. 자연석의 巨石碑라는 점과 가로와 세로의 줄을 그어 간격을 만들어 글자를 새긴 점, 書體 등에 있어서 고구려의 광개토대왕비와 유사한 형태이다.

점제현 山君의 神體가 구체적으로 나타나 있지는 않다. '山君'이라고 한 것은 남성을 의미하기보다는 尊稱의 의미를 지니는 것[44]으로 보인다. 이러한 점제현 산신사의 석비를 통해서 볼 때, 이 시기에 산신신앙이 상당히 체계적인 신앙으로 자리잡고 있었음을 알 수 있다. 산신에게 기원한 내용도 地域守護, 壽命長壽, 豐農祈雨 등으로 나타나 있음을 볼 때, 당시의 사회에서 산신신앙이 차지하는 비중이 지대하였음을 알 수 있다.

4. 鵄述山神母의 神體와 機能

신라 제18대 實聖王(402-417년 재위)이 고구려와 倭에 卜好와 未斯欣을 볼모로 보냈다.[45] 이들을 구하고 왜에서 죽은 朴堤上의 부인이 그를 사모하는 정을 이기지 못해 세 낭자를 거느리고 치술령에 올라 왜국을 바라보고 통곡하다가 죽어서 치술산의 神母가 되었으며, 일연이 『삼국유사』를 쓴 고려 후기에도 치술산 신모의 祠堂이 있었다[46]고 한다.

치술령은 높이 765m로, 경주시 외동면 녹동리에서 오를 수 있는데 그 정상에 望夫石이 있고 그 곳에서는 동해바다가 바라다 보이며, 맑은 날에는 對馬島도 보인다고 한다.[47]

치술령 산신의 신체는 박제상의 부인이면서 또한 신라 제18대 실성왕의 王女[48]로 나타나 있다. 구전설화[49]에서는 치술산에서 기우제를 지내기 때문에 이를 무제봉

---

44) 『설문』 君條에, '尊也'라 하여 君은 존칭의 의미를 가지고 있다.

45) 『삼국사기』 권3, 실성니사금조, 『삼국유사』 기이1, 나물왕 김제상조에는 나물왕과 눌지왕대에 美海를 倭에, 寶海를 고구려에 각각 보낸 것으로 되어 있다.

46) 『삼국유사』 기이1, 나물왕 김제상조, 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.

47) 리상호 옮김, 강운구 사진, 『사진과 함께 읽는 삼국유사』, 까치글방, 1999.

48) 『삼국유사』 왕력, 제18 실성마립간조에, '王卽鵄述之父'라고 하였다.

이라고도 한다.[50]

鵄는 수리부엉이를 가리키며 述은 수리의 우리말로 볼 때, 앞의 서술산에서 본 바와 마찬가지로 치술산은 소리개의 능력과 권위를 상징하는 山名으로 보인다. 이는 서술산신모와 마찬가지로 왕실여성으로서의 치술부인의 능력과 권위를 소리개를 통하여 표징하고 있음을 알 수 있다.

다음은 치술산신모의 기능을 알아보도록 하자.

실성왕(재위 402-417년)은 내물왕의 태자 눌지가 德望있는 것을 꺼려하여 죽이려고 하였다. 이에 실성왕은 고구려에 청병하면서 거짓으로 눌지로 하여금 이들을 맞이하도록 하였는데, 고구려 사람들이 눌지가 賢行이 있음을 보고 오히려 실성왕을 죽이고 눌지를 왕으로 앉히고 돌아갔다. 이는 눌지왕계와 실성왕계의 갈등을 보여주는 것으로 눌지왕이 죽임을 당하려다가 오히려 실성왕을 죽이고 즉위하였던 상황을 말해주고 있다.

신라 제17대 내물왕 36년(390년)에 그 셋째 아들인 美海를 倭에 보냈고, 내물왕의 太子였던 제19대 눌지왕 3년(419년)에는 王弟 寶海를 고구려에 보냈다.[51] 눌지왕 10년에 왕이 群臣과 國中의 豪俠을 불러 친히 연회를 베풀며 王弟들을 데려올 방법을 구하니 百官들이 모두 智勇을 갖춘 박제상을 천거하였다. 왕이 그를 불러 물으니 제상이 절을 올리며 이르기를 신이 듣기에 임금의 걱정은 신하의 욕됨이고 임금의 욕됨은 신하의 죽음이라고 들었습니다. 만약 일의 어렵고 쉬움을 행동하는 것은 불충이라 할 수 있고 사생을 도모한 후에 움직이는 것은 용기가 없는 것이라 할 수 있습니다. 신이 비록 불초하나 명을 받들어 행하고자 합니다하니 왕이 기뻐하였다. 그 후 제상은 고구려로 들어가 어렵게 보해를 구출해 왔다. 또한 왕이 미해를 보고 싶어하니 제상이 이 말을 듣고 궁을 나와서 말을 타고 집에 들리지도 않고 배를 타기 위해 栗浦로 갔다. 치술부인이 이를 듣고 말을 달려 율포에 이르러 보니, 제상은 이미 배 위에 있었다. 부인이 간절하게 불렀으나 제상은 단지 손만 흔들 뿐 배를 멈추지 않았다. 그리

49) 김화경, 「구전설화의 문화재적 가치에 대한 고찰」, 『문화재』 33.에서, '구전자료들이 문헌자료를 해석하는데 중요한 역할을 하며 전문 이야기꾼들을 무형문화재로 지정할 수 있는 법적 제도적 조치를 취해야 한다'고 하였다.

50) 정신문화연구원, 구비문학대계 7-2 경북편, 1980, p.319. 또한 부인은 죽어서 鵄(鴟와 같은 것으로 수리 부엉이 또는 올빼미)가되고 세 딸은 述(수리)새가 되었으며, 고개 아래의 隱乙庵에서 이 새들이 살았다고 하며, 지금도 그곳에는 산신의 위패를 모신 祠堂도 있다고 한다.

51) 『삼국사기』와 연대가 다름은 앞에서도 지적하였다. 이에 대하여 현재 학계에서는 『삼국사기』의 기록을 더 신빙하고 있다.

하여 왜국에 가서 미해를 구하고 제상은 '鷄林之臣'임을 굽히지 않아 참혹하게 죽임을 당하였다.[52]

박제상이 왜에서 참혹한 죽음을 당하면서까지 '鷄林'을 강조했던 의미는,[53] 당시에 김씨왕계 내부에서 나물왕계와 실성왕계가 서로 갈등하고는 있지만, 이들은 결국 계림 김씨, 즉 알지의 후예이고, 김씨 미추왕의 한 계통임을 강조함으로써, 눌지왕과 실성왕의 갈등을 해소시키려고 했던 것으로 생각된다. 즉 박제상은 두 왕계가 모두 '계림 김씨'의 후손임을 강조하였던 것이다. 그가 실성왕녀인 치술부인의 남편이었고 눌지왕과는 동서지간인 위치에서 죽음을 무릅쓰고 눌지왕의 두 동생을 구함으로써 계림 김씨의 통합을 위하여 忠과 절개를 지키며 죽었던 것이다. 박제상의 殉國 의미는 이와 같이 계림 김씨 왕계의 내분을 화해, 통합시킴으로써[54] 이후 김씨왕족의 결속을 통하여 신라가 대외적인 자립의 길로 나아갈 수 있는 기반을 마련한데 있다고 생각한다.

눌지왕(417-458년 재위)이 신라사에서 차지하는 의미는 이전의 고구려에 예속되었던 위치에서 자립화의 길로 나아간 데에 있다. 눌지왕은 고구려의 도움으로 왕위에 올랐지만 고구려에 인질로 가 있던 동생 보해를 극적으로 구출하면서 이후 신라의 자립화 정책이 시작되었다.[55] 뿐만 아니라 왕위계승에 있어서도 父子相續制를 확립하여 왕권의 안정적 기반을 토대로 왕권의 강화를 꾀하였다.[56] 이는

---

52) 『삼국유사』 기이1, 나물왕 김제상조...冊其妻爲國大夫人 以其女子爲美海公夫人...初堤上之發去也 夫人聞之 追不及 及至 望德寺門南沙上 放臥長號 因名其沙曰長沙 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

53) 『삼국유사』 기이1, 나물왕 김제상조, …於是囚堤上 問曰 汝何竊遣汝國王子也 對曰 臣是鷄林之臣 非倭國之臣 今欲成吾君之志耳 何敢言於君乎 倭王怒曰 今汝已爲我臣 而言鷄林之臣 則必具五刑 若言倭國之臣者 必賞重祿 對曰 寧爲鷄林之犬豕 不爲倭國之臣子 寧受鷄林之箠楚 不受倭國之爵祿 王怒 命屠剝 堤上脚下之皮 刈蒹葭 使趨其上 更問曰 汝何國臣乎 曰鷄林之臣也 又使立於熱鐵上 問何國之臣乎 曰鷄林之臣也 倭王知不可屈 燒殺於木島中

54) 증보문헌비고, 樂考17, 俗部樂1, 憂息樂조에, 박제상의 뜻을 널리 알리기 위해 눌지왕이 지은 것으로서 그 제목이 '憂息'인 것을 보면, 이제는 그동안의 갈등이 모두 해소되어 걱정이 끝났다는 의미를 지니고 있는 노래로 보인다.

55) 김택균, 「삼국사기 신라의 대왜관계 기사 분석」, 『강원사학』 6, 1990.

56) 선석렬, 「박제상의 출자와 관등 나마」, 『경대사론』 10, 1997.
주보돈, 「박제상과 5세기 초 신라의 정치동향」, 『경북사학』 21, 1998.
눌지왕은 박제상의 활약으로 두 王弟를 구출함으로써 내물왕계 왕실의 안정을 도모하고, 왕실 외부세력인 前 王族 박씨 집단의 영입을 통하여 왕권을 지지해주는 세력도 얻게 되어 이후 자립화의 길이 가능하였던 것이다.

계림 김씨 왕족의 갈등화해를 통하여 눌지왕계를 중심으로 한 왕위계승이 확립되었음을 의미한다. 그리하여 눌지왕 이후 신라는 동해안 방면으로 고구려의 영역을 침탈해 갔다. 눌지왕 17년(433년)에는 고구려의 남진정책에 대항하기 위해 백제와 나제동맹을 맺었으며, 그 후 눌지왕 39년(455년)에는 고구려의 백제 공격 때 동맹에 의해 백제를 도와주기도 하였다.

박제상은 신라와 고구려, 신라와 왜의 외교적인 숙제를[57] 풀었으며, 倭에서는 계림의 臣子로서의 正體性과 자존의식과 절개를 높이고 장렬히 殉死하였다. 이러한 박제상의 부인이 그를 思慕하여 세 낭자를 데리고 치술령에 올라 왜국을 바라보고 통곡하다가 죽어서 치술산의 산신이 되었다는 것이다. 그 祠堂에서 고려시대 말기까지도 제사가 거행되었다[58]는 것을 볼 때 치술신모에게 기원한 내용이 무엇인지 구체적으로 나타나 있지는 않지만 위 설화의 내용을 통해서 짐작할 수 있다. 즉 두 王系의 葛藤을 해소, 和解시키고, 계림 金氏 王族의 신하임을 강조하여 신라 왕실의 통합과 對外的인 위상을 높였음을 볼 때, 갈등화해와 護國적인 의미를 지닌 念願이 주된 내용이 아니었을까 생각된다.

여기에서 한가지 생각해 볼 수 있는 것은 이 설화의 주인공은 박제상으로서, 그가 神格化 되어야 하는데, 박제상이 신격화되었다는 것은 보이지 않고 그 夫人이 죽어서 山神으로 신격화되었다는 점이다. 이는 아마도 치술부인이 실성왕녀로서 두 왕계갈등의 핵심적 인물과 연계되어 있기 때문으로 보이며, 또 한편 신라에는 女王이 존재할 정도로 女性을 중시하는 사회관념이 있었던 배경 속에서 이 시기의 山神 관념의 주류는 女神이었음을 반영하고 있는 것이 아닌가 생각된다. 그리고 치술부인의 박제상에 대한 사모하는 그리움이 민심과 공감하여 치술산신에 대한 신앙이 정서적으로 더욱 간절한 형태를 띠며 전승해오지 않았을까 생각된다.[59]

---

57) 양기석, 「삼국시대 인질의 성격에 대하여」, 『사학지』 15, 1981에서 "볼모는 대립하는 국가 사이에 발생하는 정치적인 이해관계를 해결하기 위해 상호 안전을 보증하거나 배신에 대비하는 일종의 정치적인 담보물이다."라고 하였다.

58) 鄭永鎬, 「삼국유사 고고학」, 『삼국유사의 연구』, 동북아세아연구회, 1982, pp.402-403에서, "현지를 답사할 때 이 望夫石 주변에서 많은 신라 土器片을 수집하였는데 이것은 당시 신라인의 來往이 이곳에 있었던 증거라 할 것이며 따라서 박제상 부인과 망부석과의 관계를 한층 뒷받침하는 遺物이라 하겠다"고 하였다.

59) 실성왕녀이자 박제상의 부인인 치술부인이 치술령의 산신이 되었다는 또 하나의 의미는 치술령의 위치에 있지 않나 생각된다. 이전에 보이는 산신들은 그 산이 위치하고 있는 지역과 緣故가 있는 인물이었다고 생각되는데 치술령은 경주에서 왜국이 바라다 보이는 위치라는 것이 치술부인이 치술령의 산신으로 좌정할 수 있었던 중요한

이와 같이 치술산 신모의 神體는 신라 제18대 실성왕의 딸이자 박제상의 부인으로 나타나 있으며, 亡夫에 대한 사모의 정을 이기지 못하여 山神이 되었던 것으로 나타나 있다. 이리하여 많은 여인들이 치술산에 올라 亡夫에 대한 그리움을 호소하며 위안을 받을 수 있었을 것이다. 그러나 치술산신은 정서적인 공감과 위안을 줄뿐 아니라 실제적으로는 王女로서의 능력과 권위를 지니고 있었으며 왕족 내부의 갈등을 화해, 통합시키고 對外的인 호국신으로서의 기능도 지니고 있었다고 생각한다. 치술산 신모는 선도산 성모의 호국적 전통과도 이어지며 또한 민간에서는 치술산에서 기우제 지내는 것을 볼 때, 운제산 성모의 농경신적 전통도 잇고 있음을 알 수 있다.

5. 奈林山 穴禮山 骨火山神의 神體와 機能

다음은 나림산 혈례산 골화산의 神體에 대한 기록이다. 김유신이 고구려에서 온 첩자인 白石에게 유인되어 고구려로 가는 도중에 밤이 되어 고개 위에서 쉴 때 두 여인이 나타나고, 骨火川에서 留宿할 때 또 한 여인이 나타나 함께 숲 속에서 얘기하였다. 이때,

> 세 낭자가 문득 神의 형태를 나타내면서 이르기를, '우리는 奈林, 穴禮, 骨火山 세 곳의 護國神입니다. 지금 敵國人이 郎을 유인하여 끌고 가고 있습니다. 郎이 알지 못하고 나아가니 우리가 郎을 머물러 두고자하여 여기에 이른 것입니다'하고 말을 마치고는 숨어버렸다. … 유신공이 이에 白石에게 벌을 주고 百味를 준비하여 세 신에게 제사하니 모두 現身하여 술잔을 받았다.[60]

이유였다. 그리고 치술부인이 치술령의 산신이 된 것은 망부에 대한 사무치는 그리움이 민심과 공감하였기 때문이며, 고려시대까지도 사당이 있었다는 것은 그를 신앙하는 이념이 사회적인 공감으로서 맥을 이어왔다고 할 수 있다. 그런데 이때, 망부에 대한 그리움의 공감 뿐 아니라 忠臣에 대한 국가공동체의 이념까지도 내포하고 있기 때문에 치술산신은 호국적인 성격을 지니는 것으로 생각된다. 박제상과 치술부인이 모두 왕족출신이며 박제상이 왜에서 '계림'을 강조하며 節義를지키다가 장렬하게 죽었다는 자세한 내용이 기록되어 있음을 볼 때 치술산신에 대한 신앙은 그 산과 지리적 연고가 있는 일부 지역민의 신앙으로서의 의미라기보다 당시의 범국민적인 호국신앙으로서의 의미도 지닐 수 있었다고 생각된다. 이는 산신신앙이 지역성을 띠는 신앙으로서 뿐 아니라, 지역을 통합하는 넓은 의미의 지연적인 신앙으로 나아가게 되는 모습을 아울러 보여주는 것이라는 의미에서 주목된다.

60) 『삼국유사』 기이1, 김유신조, 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 … 公乃刑白石 備百味祀三神 皆現身受尊

고 한다.

奈林山과 奈歷山은 같은 곳인데[61] 나력산은 習比部에 있는 산으로 나타나 있다.[62] 습비부는 신라 초기 6村의 하나인 明活山 高耶村이다.[63] 제3대 유리왕대에 사로국이 주변의 여러 小國들을 편입시키면서 6村을 6部로 개편하였다.[64] 이때 고야촌이 습비부로 된 것이다. 따라서 습비부는 小國에 비견될 수 있다. 습비부의 위치는 현재 명활산 서남쪽의 보문리 일대와 狼山을 포함하는 지역으로 보고 있다.

골화산이 있는 切也火部는 臨皐郡으로 이 지역은 옛 骨火小國이 있던 곳이다.[65]

혈례산은 大城郡에 있는데, 대성군은 지금의 청도군이고 이곳은 옛 伊西小國이 있던 곳이다.[66] 즉 나력산은 습비부에, 골화산은 골화소국에, 혈례산은 이서소국에 있던 산이다.

김유신이 삼국통일의 뜻을 품고 활약하는 시기에 이 세 지역의 산신이 첩자의 유인에서 그를 도와주어 김유신이 名將으로서 삼국통일의 주역이 될 수 있도록 하였음을 위 사료는 말해주고 있다.

이 三山은 김유신이 고구려 정탐을 가기에 앞서 고구려에 대항하기 위한 신라의 결속이 필요한 시기에 이들 세 지역을 중심으로 의견을 수렴하고 단결을 도모하는 중심지역의 산이었다고 생각된다. 먼저 나림산의 습비부 지역과 혈례산의 옛 이서소국지역의 의견 수렴과 결속의 합의가 이루어졌고, 다음에 골화산의 옛 골화소국 지역에서 합의가 이루어져 세 지역의 결속은 가능하였지만, 이때 고구려 정

---

61) 이병도 『국역 삼국사기』, 을유문화사, 1982, p.499의 註(4)에서 '삼국유사에 奈林으로 되어있지만 그것은 동명동소로서 그 위치는 ... 지금 경주시 동남에 있는 狼山 그것에 비정된다'고 하였다.

62) 삼국사기『 권32, 大祀조.

63) 『삼국유사』 기이1, 신라시조혁거세왕조에, '六曰高耶村 長曰虎珍 初降于金剛山 是爲習比部'라 하였다.

64) 이종욱, 『신라상대왕위계승연구』, 영남대 민족문화연구소, 1980, pp.53-54.

65) 『삼국사기』 권34 지리지1 '臨皐郡 本切也火郡...臨川縣 助賁王時 伐得骨火小國置縣', 『동국여지승람』 권22, 臨川廢縣조에, '本骨火小國 新羅 助賁王時 伐取之置縣...金庾信謀伐高麗 出宿於骨火館 此其地'라 하였다.

66) 안정복, 『동사강목』 권5 상계해조에, '穴禮山 在大城郡 今淸道'라 하였다.
『동국여지승람』 권26, '淸道郡 本伊西小國 新羅 儒理王 伐取之'
김윤우, 「신라시대 대성군에 관한 고찰」, 『신라문화』3,4합집, 1987, p.61에서 혈례산은 경북 월성군 안강읍 북부와 영일군 사계면 남부와의 경계에 위치한 魚來山으로 비정하였다.
이형우, 「伊西國考」, 『한국고대사연구』 1, 1988.

탐은 보류하는 것으로 나타나 있다. 이러한 의견 수렴과 합의 하의 결속이 세 지역의 山神祭儀를 통하여 이루어졌던 것으로 생각된다. 민속에서 거행되는 洞祭의 山神祭에서는 祭儀 후에 그 지역의 중요한 의논사항을 의견 수렴과 논의를 통해서 결정하는 것이 일반적인 형태이다.[67]

세 지역의 결속은 축제적인 분위기에서 거행되었던 것으로 보인다. 김유신이 百味를 준비하여 주최한 祭儀에서 세 지역의 산신을 불러 合祀하니 모두 나타나 술잔을 받았다는 것에서 이러한 모습을 엿볼 수 있다. 이러한 추론이 가능하다면 세 낭자는 세 지역의 산신제의를 거행하던 여사제로 보아야 하지 않을까 생각한다.

여기에서 세 산신의 구체적인 신분은 나타나 있지 않지만 '娘'이라고 하여 여성임을 알 수 있다. 이는 지금까지 살펴본 바와 같이 산신의 神體가 모두 女性으로 나타나 있는 사실과 서로 통하고 있다. 다만 이전에는 여성이면서도 어머니로 나타나 있는데 비해, 여기에서는 娘子로 나타나 있는 점이 다르다. 세 낭자가 문득 신의 형태를 나타냈으며(便現神形), 김유신이 세 산신에게 제사를 하니 모두 몸을 나타내어 술잔을 받았다(皆現身受尊)는 것을 볼 때, 이는 神이 司祭에게 내리는 降神의 상태를 말하는 것으로 보인다. 고대 한국의 종교는 animism적인 세계관에서 출발한 shamanism으로서 trance 상태의 憑依(possession)를 중시하는데,[68] 이는 사제를 통한 신의 顯現으로서 문헌에서는 위와 같이 표현된 것으로 이해할 수 있다.

그러니까 여기에서는 나림산, 골화산, 혈례산의 山神의 神體가 구체적으로는 알 수 없지만 '娘'으로서 여성으로 나타나 있음을 지적하고자 하며, 이들은 女山神에게 제사하는 女司祭로 보아야 하지 않을까 생각한다.

다음은 세 산신의 기능을 알려주는 기록이다. 앞에서도 살펴보았지만 고구려에서 온 白石의 꼬임에 빠져 김유신이 고구려로 가는 도중에 이를 알려 위기를 모면하게 해준 나림산 혈례산 골화산의 山神들은 자칭,

三所 護國之神[69]

이라고 하였다. 이는 세 곳의 山神들이 나라를 지켜주는 機能을 한다는 것인데,

---

67) 이필영, 『마을신앙의 사회사』, 웅진, 1994.
68) 나희라, 「고대 한국의 샤마니즘」, 『한국고대사논총』 9.한국고대사회연구소, 2000.
69) 『삼국유사』 기이1, 김유신조

두 가지 의미로 해석할 수 있다. 하나는 나림 혈례 골화의 세 곳에 있는 '신라의 호국신'이라는 의미이고, 다른 하나는 나림 혈례 골화의 세 곳에 있는 '각 지역의 호국신'이라는 의미이다. 이 두 가지 해석은 모두 가능하다고 생각하는데 먼저 각 지역의 호국신이라는 의미가 있음을 살펴보도록 하겠다.

나력산은 습비부의 고야촌에, 골화산은 골화소국에, 혈례산은 이서소국에 있던 산이었음은 앞에서 살펴본 바이다. 우리나라는 옛부터 鎭山[70]의 관념이 있었는데, 이 산들은 고야촌, 골화소국, 이서소국의 진산이었으리라 생각된다. 그러다가 고야촌이 제3대 유리왕대에 습비부로, 골화소국이 제11대 조분왕대에 임천현으로, 이서소국이 제14대 유례왕대에 이서군으로 각각 신라에 편입되었다.[71] 이 세 지역의 산신은 김유신이 삼국통일의 뜻을 품고 활약하는 시기에 첩자의 유인에서 그를 도와주어 김유신이 名將으로서 삼국통일의 주역이 될 수 있도록 하였음은 앞에서 살펴본 바와 같다. 즉 이 시기에는 세 지역의 산신이 '신라의 호국신'이라는 의미로 三山聯合體制를 구축하였던 것으로 보인다.

이 설화로 보면 김유신의 고구려 염탐 계획은 취소되었지만[72] 고구려로 나아가기 위하여 세 지역을 연결시키고 결집시킴으로써 護國的인 명분 아래 신라가 정복국가로 나아갈 수 있는 기틀을 마련하였다는 데에서 신라의 護國三山信仰 성립의 의미를 찾을 수 있다고 생각한다.

그들이 구체적으로 어떻게 김유신을 도왔는지는 더 이상 알 수 없으나 이들이 신라의 大祀로 편입되었다[73]는 것은 신라의 통일과정에서 이 지역의 역할이 적지 않았음을 의미하는 것[74]이다. 즉 '三所 護國之神'이 의미하는 것은 세 산신이 습비부, 골화소국, 이서소국 세 곳의 '각 지역의 호국산신'인데, 이들이 김유신을 도와줌으로써 신라가 삼국을 통일하는데 일정한 기여를 하였던 것이고, 이로 인하여 '신라 호국산신'의 상징으로서 大祀에 편입되었던 것으로 보인다. 또한 세 호국 女

---

70) 鎭山의 개념은 麗末 鮮初에 수립된 것으로 본다. 조선 초에 발간된 지리지에는 대부분의 도읍에 鎭山이 표기되어 있다. 이는 明堂의 뒤에 위치하여 北 玄武에 해당하는데 그 지역을 鎭護하는 기능을 가지고 있다. 이러한 산신의 지역 수호 기능은 일찍부터 나타나기 때문에 진산의 개념은 오래 전부터 있었던 것으로 생각된다.

71) 『삼국사기』 권1, 유리니사금 9년조와 권2, 조분니사금 7년, 유례니사금 14년조 여기에서 각 小國이 신라에 편입될 때에는 部, 縣, 郡으로 편입되었음을 알 수 있다.

72) 이와 비슷한 시기 즉 진흥왕 6년(545년)을 전후한 시기에 거칠부가 고구려에 들어갔다가 혜량법사를 만나 도움을 받아 귀국하기도 하였다(『삼국사기』 권44, 열전 거칠부조).

73) 『삼국사기』 권32, 제사지 大祀조.

74) 이기백, 「신라 오악의 성립과 그 의의」, 『진단학보』 33, 1972.

山神들은 삼국통일의 명장인 김유신을 敵國의 유인으로부터 구함으로써 신라의 호국산신으로서의 역할을 하였던 것으로 나타나 있다.

6. 三岐山神의 神體와 機能

三岐山은 경주시 안강읍 두류리에 있다. 이 산의 산신은 그 神體가 여우로 나타나 있다. 東京 安逸戶長 貞孝家에 있던 古本 『殊異傳』[75]에 의하면, 圓光이 30세가 되어 三岐山에 獨居 修道한지 4년이 되었을 때(576년), 삼기산신이 나타나 원광으로 하여금 修呪하는 比丘를 멀리 떠나도록 권유하게 하였다. 그러자 그 比丘는 원광이 魔鬼에게 현혹되었다고 하여, "法師는 어찌 狐鬼의 말을 걱정하는가(法師何憂狐鬼之言)?"[76]라고 하였다. 여기에서 그 比丘는 삼기산의 산신을 '狐鬼'로 본 것으로 나타나 있다.

또한 삼기산신이 죽는 날에 원광이 그곳에 가니 칠흑 색깔의 늙은 여우 한 마리가 헐떡거리더니 죽었다. 여기에서는 삼기산의 神體가 '漆黑老狐'로 나타나 있다.

지금까지의 경우와는 다르게 山神의 神體가 여우로 나타나 있는 것이다. 여우는 고대 문헌에서도 빈번하게 나타나 있다.[77] 이 중에서 여우에 대하여 비교적 자세하게 나타나 있는 것은 眞智王의 魂이 낳은 아들 鼻荊郎이 여우로 변한 吉達을 죽이는 설화이다. 비형랑은 매일 밤 鬼衆들과 어울려 놀았으며 그 귀중들 중에서 길달을 진평왕(579-632 재위)에게 천거하였는데, 길달에게 주어진 임무는 흥륜사 南門을 지키는 것이었다. 이에 길달은 여우로 변하여 도망갔던 것이며, 비형랑은 鬼를 시켜서 길달을 죽였고 이로부터 귀신들은 비형의 이름만 들어도 도망하였다[78]는 내용이다. 그러니까 여우로 변한 길달은 원래 鬼衆의 무리와 놀던 鬼였다.

---

75) 통일신라 후기에 쓰여진 작자 미상의 한문 설화집이다. 작자에 대하여 각훈의 『해동고승전』에서는 朴寅亮이라고 하였으며, 일연의 『삼국유사』에서는 金陟明, 권문해의 『대동운부군옥』에서는 崔致遠이라고 하였으나 모두 정확하지 않다.

76) 『삼국유사』 의해5, 원광서학조 東京安逸戶長 貞孝家 在古本殊異傳 載圓光法師傳曰 法師俗姓薛氏 王京人也 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 … 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 有一老狐黑如漆 但吸吸無息 俄然而死

77) 김정숙, 「신라문화에 나타난 동물의 상징」, 『신라문화』 7. 동국대학교 신라문화연구소, 1990.

78) 『삼국유사』 권1, 도화녀 비형랑조, ' 一日吉達變狐而遁去 荊使鬼促而殺之 故其衆聞鼻

鬼는 돌아가신 조상을 말하는 것이다.[79] 그리고 여우는 귀신신앙과 관련되어 있다.[80] 따라서 길달이 여우로 변하여 도망하였다는 의미는 길달이 원래 어울리던 鬼衆에게 돌아갔다는 것으로 보인다.

여우에 대한 우리나라의 일반적인 관념은 變身을 잘하고 꾀가 많으며 사람을 홀리기 때문에 멀리해야 할 대상에 속하는 것으로 관념되어 있다. 그러나 고대의 여우에 대한 관념은 반드시 안좋은 면으로 일관되어 있지는 않다.

중국의 여우관념은 西王母가 거느리는 祥瑞로운 神聖한 동물로 나온다. 西王母가 거주하는 곳이 玉山, 또는 崑崙山으로 나오는 것을 볼 때, 서왕모도 산신의 관념을 지니는 것이었으며, 여기에서 여우는 산신이 거느리는 신성한 동물로 나오고 있다.[81]

일본의 여우관념은 우리나라 家神 중에 재산을 맡은 업신처럼 섬긴다. 음력 2월 초 午日에 오곡신인 倉稻魂神에게 제사하는 稻荷祭에 우리나라 산신각처럼 사찰 뒤쪽에 있는 여우사당에서 제사지낸다. 즉 일본에서는 여우가 농업신으로서 神格化되어있음을 보여준다. 이는 우리나라에서도 山神이 풍농을 가져다주는 농업신의 성격을 지니고 있는 것과 상통하고 있다.

특히 여우는 세 가지의 德을 가지고 있는 것으로 관념 되어 있다. 心氣는 眉間에 나타나는데, 여우는 그 眉間의 색이 中和인 것이 첫째 德이고, 앞은 작고 곧은 모양이고 뒤는 큰 것이 둘째 德이고, 죽으면 머리는 제가 나서 살던 곳을 향하여 자신의 근본을 잊지 않는 것이 세 번째 德이라고 한다. 즉 '狐死首丘'란 여우가 죽을 때 머리를 제가 나서 살던 언덕으로 향한다는 뜻으로 '首丘初心' 즉 짐승도 자신의 근본을 잊지 않는데 어찌 인간이 근본을 잊겠느냐는 교훈의 뜻이 담겨있다.

실제로 여우는 이마 부근이 옅은 미색을 띠는 특징을 지니고 있으며, 그 모양은 주둥이 부분이 뾰족하며 꼬리는 털이 복슬복슬하고 긴 형태를 지니고 있다.

우리나라의 구전설화에서도 여우는 '훌륭한 인물의 어머니'라는 관념을 지니고 있다. 여우의 구슬을 먹고 풍수지리가로 뛰어난 능력을 발휘한 조선 중기의 이의

荊之名 怖畏而走'

79) 『설문해자』 p.4058, 鬼條에 '人所歸爲鬼 象鬼頭 天曰神 地曰祇 人曰鬼 故鬼人 神祇天下之公奉者也 鬼一家之所私奉者也'라 하여 사람이 돌아가면 鬼가 되기 때문에 鬼는 一家에서 私奉하는 祖上神을 의미하고 있다.

80) 『설문』 狐조에, '鬼所乘之 有三德 其色中和 小舟大後 死則丘首 謂之三德'이라고 하였다.

81) 전호태, 「漢 畵像石의 西王母」.

신에 대한 이야기[82]가 있으며, 또한 귀주대첩을 성공적으로 이끌고 智 德 勇을 겸비한 명장인 강감찬(948-1031년)장군의 어머니가 여우로 나타나 있다.[83] 이때의 여우는 비범한 인물을 선물한 어머니로 나온다 이는 '賢子의 어머니로서의 山神'이라는 선도성모 이래의 관념과 통하는 것이며, 민속에서도 자손을 원할 때 산신에게 기도하는 것과 상통하는 것이다. 이리하여 민담에서도 여우가 영리하고 사리판단이 정확하고 숨겨진 비밀을 찾아내는 통찰력을 가지고 있으며, 때로는 적을 공격하는 野性도 있으며, 작전에서 神出鬼沒하는 민첩성도 지니는 것[84]으로 관념되어 있다. 여우는 주로 야산의 공동묘지에 살기 때문에, 귀신과 관련된 설화가 많으며[85] 간혹 龍의 如意珠와 같은 구슬을 지닌 것으로 나타나기도 한다.

이와 같이 여우가 부정적인 이미지를 가지기 전에는 오히려 3德을 가진 것으로 관념 되어 있었으며, 중국과 일본에서는 신성한 동물 내지는 神으로 관념 되어 있었음을 알 수 있다. 한국의 구전설화에서도 여우는 뛰어난 인물의 어머니로 나타나 있다. 이러한 여우가 부정적인 관념으로 바뀌는 데에는 다른 여러 이유도 있었겠지만 길달이 비형랑과 어울리다가 비형랑으로부터 逐鬼[86]되는 과정과 관련되지 않았을까 생각된다. 이는 진평왕대에 불교와 귀신신앙이 갈등하면서 왕의 魂이 낳은 왕자에 의하여 귀신신앙이 退逐되는 것으로 보이는데, 이 시기 귀신신앙의 운명과 여우의 운명이 궤를 같이하는 것으로 보이기 때문이다. 앞에서 比丘가 삼기산신을 '狐鬼'로 본 것도 당시의 여우가 귀신과 관련되어 있었음을 보여주는 것이다.

그러면 삼기산신의 神體가 귀신신앙과 관련 있는 여우로 나타나 있는 것은 어떻게 이해하여야 할까. 이는 앞에서 살펴본 바와 같이 山神의 神體가 왕모, 왕비, 왕녀 등과 같은 人格神이기 때문에, 山神祭儀가 베풀어질 때에는 이러한 山神이 鬼神으로 나타날 수 있는 것으로 생각된다. 한편 동족마을의 山神祭儀는 祖上神이 山神으로 좌정하기도 하기 때문에 이를 모시는 山神司祭는 鬼神信仰과 연결된 山神信仰의 司祭로서 여우로 표현될 수 있지 않을까 생각된다.

한편 삼기산신과 약속한 날에 원광이 山嶺에 가니 삼기산신이 칠흑노호의 모습으로 숨을 쉬지 못하다가 죽는 것은 어떻게 보아야 할까. 여우는 원래 갈색의 보

82) 『한국구비문학대계』 6-5.
83) 『한국구비문학대계』 7-8, p.762.
84) 최래옥, 「민담의 사료적 성격과 사회사적 의미」, 『설화와 역사』, 집문당, 2000, p.93.
85) 김종대, 「여우」, 『33가지 동물로 본 우리문화의 상징』, 다른세상, 2001, pp.274-297.
86) 『삼국유사』 기이1, 도화녀 비형랑조, 故其衆聞鼻荊之名 怖畏而走 時人作詞曰 聖帝魂生子 鼻荊郎室亭 邪馳諸鬼衆 此處莫留停 鄕俗帖此詞以辟鬼

호색을 띠는 것인데 백여우는 있지만 흑여우는 필자의 과문인지는 모르지만 찾아 볼 수 없었다. 백여우는 북위 55도 부근에만 분포 서식하며, 그것도 여름에는 갈색 또는 흑갈색의 보호색으로 변했다가 겨울에만 순백색으로 환모한다. 흑갈색은 있어도 칠흑의 여우는 실재하지 않는 것으로서 상징적인 것으로 보아야 할 것 같다. 흑색은 불에 그을린 색[87]이라고 한다. 그렇다면 원광이 약속한 날에 삼기산령에서 만난 칠흑의 노호는 불에 그을려 죽어 가는 여우의 모습을 말하는 것으로 볼 수 있을 것이다.

이러한 山嶺의 불과 관련하여 생각해 볼 수 있는 것은 기우제의 한 형태인 山頂焚火를 생각해 볼 수 있다. 앞에서 살펴본 바와 같이 산정분화는 마을 사람들이 장작, 솔가지 등을 산 위에 산더미처럼 쌓아 놓고 밤중에 불을 지르는 것으로 대단한 장관을 이루었다고 하는데, 앞에서는 이러한 山頂焚火의 모습을 구름다리와 연결시켜 보았다. 三岐山의 다른 이름은 臂長山이며 이는 아침에 동쪽 하늘가에 나타난 긴 팔뚝과 같은 형상이기 때문에 붙여졌다는 緣起說을 가지고 있다.[88] 이는 밤중에 거대한 山頂焚火의 祈雨祭를 지내고 난 후 아침의 壯觀을 표현한 것은 아닐까. 산신이 농경신의 성격을 지니고 있음을 볼 때 삼기산에서도 기우제가 거행되었으리라 생각되며 그 장관으로 인해 비장산이라는 이라는 이름을 얻었으며, 원광이 약속한 날에 山嶺에 올라가 칠흑의 노호를 보았을 때에는 불에 태워져 죽어 가는 모습으로 나타난 것은 아닐까 생각된다. 이때 삼기산신의 신체가 여우로 나타나 있는 것은 그 자체가 山神이라기보다는 산신제의를 거행하는 司祭로 볼 수 있지 않을까 생각된다. 즉, 삼기산신이 거대한 祭儀를 거행하던 모습에서 비장산이라는 이름이 붙여졌으며, 원광과 약속한 날에도 山嶺에서 焚火형태의 祭儀가 베풀어졌던 것으로 보인다. 이는 나림 골화 혈례산의 세낭자가 산신신앙의 司祭로서 山神제의를 거행할 때 산신이 顯現한 것으로 나타나 있었던 것과 같은 맥락으로 보인다.

다음에는 이러한 여우로 나타나 있는 삼기산신은 어떠한 기능을 하였는지 살펴보도록 하겠다. 圓光(555~638년)이 25세에 출가하여 佛法을 배워 30세가 되었을 때, 고요한 곳에서 수도하기 위하여 三岐山에 혼자 居하였다. 4년이 지났을 때, 한 比丘가 와서 따로 蘭若를 짓고 2년이 되었다. 그 비구의 사람됨이 强猛하여 呪

87) 『설문』에 의하면, 黑은 '北方色也, 地之色, 火所熏之色, 熏者火煙上出也'라고 하였다.

88) 『삼국유사』 의해5, 원광서학 '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 法師見我臂也 對曰 見已甚奇絶異 因此俗呼臂長山'

術[89] 닦기를 좋아하였다. 원광법사가 밤에 경을 읽는데 삼기산신이 와서, '다른 사람의 靜念을 어지럽히니 그 비구의 蘭若를 옮겨가도록' 원광에게 말하도록 했다. 比丘가 듣지 않자 삼기산신이 밤에 산을 무너뜨려 그 비구의 난야를 메워버렸다.

여기에서 삼기산신은 그 연원이 3000년이나 되어 神術도 대단하며, 장래 일은 모르는 것이 없고, 天下의 일도 닿지 않는 것이 없다고 하였다. 그리고 삼기산신은 원광에게 利他를 위해서 중국에 가서 佛法을 배워 迷惑한 자들을 이끌어 줄 것을 권하였으며, 圓光이 中國에 가서 道를 배우는 것이 본래 所願이지만 너무 멀어서 스스로 通할 수 없다고 하자 삼기산신이 자세히 이끌어 중국에 갈 수 있는 計策을 마련해 주었다. 그리하여 원광이 중국에 갈 수 있었다. 원광이 11년간 중국에서 널리 三藏과 儒術을 배워 진평왕 22년(600년)에 돌아와 산신에게 감사하기 위해 전에 있던 삼기산사에 갔다. 밤에 산신이 나타나자 원광이 '鴻恩을 입어 평안히 다녀왔다.'고 하자 산신이 원광에게 戒를 주며 삼기산신과 원광이 生生相濟之約을 맺었던 것으로 나타나 있다.[90]

圓光이 신라 불교사에서 차지하는 비중은 결코 작은 것이 아니었다. 현재 학계에는 원광에 대한 연구가 많이 축적되어 있다.[91] 실제로 신라의 불교학은 원광을 매개로하여 본격적으로 시작되었다고 할 수 있다. 원광은 百高座講會나 布敎 등 대중교화를 처음 행한 승려였으며, 운문산 지역에서 占察法[92]으로 대중교화를 시

---

89) 불교에서는 呪를 陀羅尼라고 하며, 이는 密敎의 철학체계를 具象的으로 상징한 것이며, 대승경전에서는 주술적인 眞言을 가리킨다. 기도와 주술이 확연히 나누어지는 것이라고 볼 수는 없지만, 기도는 善神에 대한 기원적 태도이고, 주술은 惡神에 대한 統御的 태도로서 治病 除厄 調伏하기 위해 주로 행하는 것이다.

90) 『삼국유사』 의해5, 원광서학조.

91) 김재경, 「신라의 밀교수용과 그 성격」, 『대구사학』 14, 1978.
정병조, 『원광의 보살계 사상』, 한국정신문화연구원, 1981,에서, '원광은 6세기 후반 신라의 자존심을 높여준 빛나는 별이며, 원광 이전에는 구법승으로 明觀, 智明 등 2-3인 뿐이었다. 신라는 고구려에서 망명 온 惠亮을 승통으로 삼을 정도로 신라 불교계는 인물이 없었는데, 원광은 求法하고 돌아와 처음으로 民衆에게 희망의 敎示를 시작한 民衆을 위한 求法僧이었다'고 하였다.
이기백, 「원광과 그의 사상」, 『신라 사상사 연구』, 1986.
신현숙, 「정토교와 원광 세속오계의 고찰」, 『한국사연구』 61·62합집, 1988.
고익진, 『한국고대불교사상사』, 1989.
신종원, 「원광과 진평왕대의 점찰법회」, 『신라초기 불교사연구』, 1992.
최송식, 「원광의 생애와 사상」, 『태동고전연구』 12, 1995.
박미선, 「신라 원광법사의 여래장 사상과 교화활동」, 『한국사상사학』 11, 1998.
조원영, 「신라 중고기 불교의 밀교적 성격과 약사경」, 『부대사학』 23, 1999.

92) 점찰법이란 『占察善惡業報經』의 가르침대로 占을 쳐서 前生의 허물을 알아내고 그것을 懺悔하는 것이다. 『점찰선악업보경』은 법상종의 경전으로서 지장보살이 견정신보

작하여 懺悔나 菩薩戒 受持로 사회에 큰 변화를 일으켰다. 이러한 원광의 교화활동은 敎學 理解의 深化와 불교의 大衆化라는 통일기 신라 불교계 흐름의 선구를 이루는 것이었다. 원광은 왕에게도 戒를 주었으며, 외교문서로 걸사표도 지었고, 世俗五戒도 만들어 주었다. 이 설화에 의하면 신라 불교사에서 이와 같이 중요한 비중을 차지하고 있는 원광의 배후에는 삼기산신의 권유과 도움이 있었기에 가능하였던 것으로 나타나 있다. 이러한 원광의 대중교화는 삼기산신의 도움 없이는 불가능한 것이었다. 그리하여 삼기산신과 원광이 '相生之約'을 맺음으로써 以前 산신신앙의 기반을 토대로 원광에 의한 불교 교화의 대중화가 이루어질 수 있었다고 생각한다.

특히 앞에서 삼기산신은 연원이 오래되어 神術이 最壯하며 將來의 일은 모르는 것이 없고 天下의 일도 닿지 않는 것이 없다고 하였다. 그리고 利他를 위해서 원광으로 하여금 중국에 가서 佛法을 배워 와서 미혹한 사람들을 이끌어 주기를 권유했다. 더욱이 원광이 중국에 갈 수 있도록 구체적인 방법까지도 가르쳐 주었다. 이는 이 시기에 산신신앙이 상당한 능력과 권위를 지니고 있었음을 말해주고 있으며, 利他的인 관점에서 불교를 적극적으로 수용하고 있음을 보여주고 있다. 그리하여 삼기산신과 원광, 즉 산신신앙과 불교가 서로 生生相濟之約을 맺는 것으로 나타나 있다. 종교는 기본적으로 이타적인 관념을 지니고 있으며, 신라의 불교가 대승불교로 나아가는 데에는 중국의 영향도 있었지만, 이러한 산신신앙의 利他的인 관념도 불교 수용의 기반에서 중요한 역할을 하였기 때문이라고 생각한다.

이상에서 살펴본 바와 같이 삼기산신의 신체는 여우로 나타나 있는데 이는 산신이 인격신일 경우에 가능한 것으로 보았으며, 또한 혈연적 기반과 지연적 기반을 함께 지닌 동족마을의 산신을 제사하는 사제일 경우에 그 산신의 신체는 여우로 나타날 수 있음을 살펴보았다. 그리하여 '狐鬼'로 표현되어 있었으며, '漆黑老狐'는 山頂焚火의 형태에서 가능한 '불에 그을린 여우'로 보았다. 이러한 산정분화의 기우제는 운제부인의 경우처럼 구름다리의 장관을 만들어 '臂長山'이라는 緣起名도 가지게 되지 않았나 생각해 보았다. 이와 같이 여우로 나타나있는 삼기산신은 利他的인 理念을 가지고 있어서 원광에게 學佛을 권유하여 불교와 相生之約을 맺음으로써 산신신앙과 불교가 共生하는 기반을 마련하였음을 알 수 있다.

살의 물음에 답하는 내용으로 上·下 2권으로 되어있는데, 중국에서 만들어진 僞經이라고도 한다. 우리나라에서는 원광이 대중교화의 방편으로 점찰법회를 처음 시도한 것으로 나타나 있다.

7. 東岳神의 神體와 機能

토함산은 東岳이라고도 하는데, 다음의 사료에서는 그 山神이 신라 제4대 탈해왕으로 나타나 있다.

> 建初 4년(80년) 己卯에 탈해가 崩御하자 疏川 언덕에 葬하였다. 후에 神詔가 있어, '삼가 내 뼈를 매장해 달라'고 하였다. 그 髑髏의 둘레가 3尺 2寸이었고, 身骨의 길이는 9尺 7寸이었으며, 치아는 엉켜서 하나로 되어 있었고, 뼈마디가 모두 이어져 소위 天下無敵 力士의 뼈였다. 이를 부수어 塑像을 만들어 闕 안에 모셨다. 神이 또 報告하기를 '내 뼈를 東岳에 안치하라'고 하였다. 그러므로 왕이 명령하여 이를 안치하였다.[93]

고 하였다. 또 一然은 그 註에서 이르기를,

> 탈해가 崩御한지 27世가 지난 문무왕대인 調露2年 庚辰年 3월 15일 辛酉日 밤에 태종의 꿈에 威猛있는 노인의 모습으로 나타나 이르기를, '나는 탈해이다. 내 뼈를 소천 언덕에서 빼내어 塑像으로 만들어 토함산에 안치해 달라'고 하였다. 왕이 그 말대로 하였다. 그러므로 지금까지 國祀가 끊이지 않았는데 이가 즉 東岳神이다.[94]

라고 하였다. 『삼국유사』의 본문에서는 탈해의 뼈를 소천구 → 궐내 → 동악으로 옮긴 것으로 나타나 있는데, 그 註에서는 소천구에서 동악으로만 옮긴 것으로 나타나 있다. 어느 설을 따라야 할지 모르겠지만, 탈해가 처음에는 소천구에 묻혔고 나중에는 동악신으로 좌정되었음은 공통으로 알려주고 있다.

이 기록은 탈해가 사후 27세가 지난 문무왕 때에 토함산의 산신으로 坐定하고 있음을 말해준다. 탈해 몰년인 建初4년은 기원 후 80년에 해당하고 조로2년 경진년은 680년이므로 탈해가 동악신으로 좌정된 것은 600년이 지난 이후의 일이었다.

산신의 神體는 대체로 특정한 인물이 死後에 坐定하는 것으로 나타나 있다.[95]

---

93) 『삼국유사』 기이1, 제4탈해왕조 建初4년 己卯崩 葬疏川丘中 後有神詔 愼埋葬我骨 其髑髏周3尺2寸 身骨長9尺7寸 齒凝如一 骨節皆連瑣 所謂 天下無敵力士之骨 碎爲塑像 安闕內 神又報云 我骨置於東岳 故令安之.

94) 『삼국유사』 기이1, 제4탈해왕조 一云 崩後27世文武王代 調露2년庚辰 3月15日 辛酉夜 見夢於太宗 有老人貌 甚威猛曰 我是解脫也 拔我骨於疏川丘 塑像安於土含山 王從其言 故至今國祀不絶 卽東岳神也云.

95) 檀君은 '後還隱於阿斯達爲山神하였으며, 선도산성모도 地仙이 되어 선도산에 좌정하

동악신이 된 탈해도 사후에 좌정하였지만 600년이 지난 이후의 좌정이라는 것은 산신신앙이 당시의 사회적, 시대적이념과 밀접하게 관련되어 있음을 말해주는 것으로 생각된다.

탈해는 토함산과 많은 관련을 가지고 있었다. 그가 처음 신라경역으로 들어올 때 東海를 통하여 토함산을 경유하여 들어왔다. 계림 동쪽 下西知村의 阿珍浦로 들어왔으며, 토함산에 올라 지리를 살펴 瓠公宅이 吉地임을 알고 이를 빼앗았으며, 토함산의 遙乃井에는 탈해와 白衣의 갈등에서 탈해가 白衣를 굴복시키는 내용[96]이 설화로 표현되어 있다. 이와 같이 탈해는 토함산과 밀접한 관련이 있기에 토함산의 산신으로 좌정하였음을 알 수 있다.[97]

한가지 지적하고 싶은 것은 以前의 山神이 女性으로 나타난 것에 비하여[98] 이 시기에 男性神이 山神으로 坐定하고 있음을 보여주고 있다는 것이다. 또한 산신이 岳神으로 나타나 있는 것도 주목된다. 탈해가 威猛을 갖춘 天下無敵 力士像으로 나타나는 것은 전쟁이 활발하던 시기에 男性의 역할이 중시되었던 사회적인 배경과 관련이 있으리라 생각된다.[99] 여성이 전쟁에 일정한 역할을 담당하여 참여하는

는 것으로 나타나 있다. 地仙이 되었다는 것은 산에 들어가서 늙어도 죽지 않는 神仙이 되는 것을 의미하는데, 이는 선도성모가 신라의 國母로서 죽지 않고 나라를 지켜주기를 바라는 염원에서 道敎的 형태를 빌려 표현한 것으로 보이며, 地仙이 되었다는 것은 死後에 선도산신으로 좌정하였다는 것을 의미한다고 생각한다. 가야산의 산신인 正見母主는 '正見死爲山神'이라 하여 死後의 좌정임을 분명히 밝혀주고 있다. 치술산 신모도 '慟哭而終 仍爲 鵄述神母'라 하여 死後에 神格化 되는 것을 말해주고 있다. 더구나 탈해는 사후 600년이 지난 이후에 동악신으로 좌정하였음을 볼 때, 한국의 산신은 특정한 인물이 死後에 山神으로 坐定하는 형태를 지니는 것이 일반적인 관념이었음을 알 수 있다. 이는 한국의 산신신앙이 산악 자체를 숭배하기보다는 人格神을 산신으로 좌정시킨 것이었으며, 따라서 산신제의를 거행할 때 사제에게 인격신인 산신이 憑依 또는 공수할 수 있었던 것이라 생각한다.

96) 『삼국유사』 권1, 제4탈해왕조, 至於鷄林東下西知村阿珍浦 … 其童子曳杖率二奴 登吐含山 作石塚 留七日 望城中可居之地 見一峯如三日月 勢可久之地 乃下尋之 卽瓠公宅也 … 一日吐解登東岳 廻程次 令白衣索水飮之 白衣汲水 中路先嘗而進 其角盃貼於口不解 因而噴之 白衣誓曰 爾 後若近遙不敢先嘗 然後乃解 自此白衣誓服不敢欺罔 今東岳中有一井 俗云遙乃井是也.

97) 이기백, 「신라 오악의 성립과 그 의의」, 『진단학보』 33, 1969.

98) 손진태, 「朝鮮 古代 山神의 性에 就하여」, 『진단학보』 1, 진단학회, 1934, p.155.

99) 민속에서는 이보다 훨씬 후에 여성산신이 남성산신으로 변모해가는 모습을 보여주고 있다. 김갑동, 「고려시대 순창의 지방세력과 성황신앙」, 『한국사연구』 97, p.91에서, '원래 대모산 내지 대모산성 근처에는 여성의 산신이 모셔져 있었으나 이것이 고종 원년 성황신으로 대치되면서 당시나 아니면 그 얼마 후 조씨 부인이라는 실존했던 인물이 모셔지게 되었다. 고려 중기 내지 말기에 오면 산신과 성황신의 혼용이 일어나기 때문이다. 그러다가 고려 말, 조선 초 남성 중심의 유교사회가 정착되면서 설공

경우도 있지만, 전쟁에 주도적으로 참여하는 것은 원칙적으로 남성이다. 전쟁은 보호자와 구원자로서의 男性性을 부각시키며, 전쟁을 통하여 생존을 戰士들에게 의존하는 데에서 남성의 비중이 커질 수밖에 없었다.[100] 물론 한국에서의 전쟁의 역사가 오래되었지만, 전쟁이 극심하던 이 시기를 통하여 以前 女性 山神의 자리에 男岳神이 좌정하는 형태를 동악신의 경우에서 보여주고 있다.

문무왕 때는 통일전쟁의 막바지에서 신라가 어렵게 통일을 성취한 시기이다. 왕 1년(661년)에는 백제를 멸망시켰으며, 왕 9년(669년)에는 고구려를 멸망시켰고, 왕16년(676년)에는 唐軍마저도 축출한 시기였다. 왕 19년에는 50만 大軍으로 쳐들어오던 唐軍을 물리치기 위해 문두루법을 행하였던 四天王寺를 드디어 落成하였다. 왕20년 3월에는 고구려에서 온 報德王 安勝에게 金銀器와 雜綵 百段을 주면서 王妹를 妻로 삼게 하였다.[101] 문무왕이 薨하는 해인 21년 1월에는 沙飡 武仙으로 하여금 精兵 3000명을 거느리고 比列忽(안변)에 戍兵하도록 하였다. 이러한 시기에 天下無敵 力士와 威猛을 갖춘 노인의 모습으로 나타난 탈해를 동악신으로 좌정시키는 것은 문무왕대의 이러한 일련의 군사적인 활동과 관련되지 않을까 생각된다. 높이 745m의 동악은 경주의 동쪽에 있으면서 신라 동쪽 방위의 커다란 보루이다. 이 곳에 天下無敵의 탈해를 동악신으로 좌정시켜 신라 동쪽의 방위를 튼튼히 하려고 한 것으로 보인다. 탈해는 신라 유입 당시 先進문화인 철기문화를 소유하고 있었으며, 『삼국사기』 열전4, 居道傳에 의하면, 탈해왕대에 신라는 이웃 小國을 병합하기 시작[102]했던 것으로 나타나 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 동악신의 神體는 신라 제4대 탈해왕으로 나타나 있으며, 死後 600년이 지난 후에 동악신으로 좌정하고 있다. 이 시기에 동악신은 威猛을 갖춘 天下無敵의 力士像으로 나타나 있으며 이는 문무왕대의 격렬한 전쟁을 치르던 시대적 상황과 관련이 있음을 살펴보았다.

8. 靈鷲山主의 神體와 기능

경상남도 동래군에 있는 영취산의 山主는 辯才天女로 나타나 있다.

문무왕 원년(661년)에 伊亮公의 家奴인 智通이 7세 때에 출가하였는데, 까마귀

검이 모셔지게 되었던 것이다'라고 하였다.

100) 토마스 퀴네, 조경식 역, 『남성의 역사』, 솔, 2001.

101) 『삼국사기』 권7, 문무왕조.

102) 『삼국사기』 권44, 열전4, 居道조.

가 와서 말하기를 영취산에 가서 朗智의 제자가 되라고 하였다. 지통이 그 산을 찾아가서 洞中의 나무 아래에서 쉬는데 홀연히 이상한 사람이 나타나 '나는 普大士인데 너에게 戒品을 주고자 왔다.'하고 戒를 베푼 후에 사라졌다. 이 후 지통은 神心이 활달해 지고 智證이 圓滿하여졌다. 또 길을 가다가 도중에서 한 스님을 만났는데, '朗智師가 어디 계시느냐'고 물으니, '어찌 낭지를 찾느냐'고 하였다. 지통이 神烏의 말을 전하니 스님이 웃으며 말하기를 '내가 바로 낭지다. 지금 玆堂 앞에 까마귀가 와서 聖兒가 장차 올테니 나가서 맞으라고 하여 온 것이다.' 하고는 손을 잡고 감탄하여 말하기를 '靈烏가 너를 깨우쳐 나에게 오게 하였고, 또 나에게 알려서 너를 맞이하게 하니 이 어찌 祥瑞롭지 않은가? 이는 아마도 山靈의 陰助인것 같다'고 하였다. 전하기를 山主는 辯才天女라고 하였다.[103]

변재천녀는 음악, 지혜. 달변, 財福의 주제자로서 걸림 없는 辯才가 있어 達辯으로 佛法을 유포하여 壽命增長, 怨敵退散, 財寶滿足의 이익을 주는 女神이다. 이는 앞에서 살펴본 바 있는 점제현 山神祠 石碑에 나타난 山神의 기능과 맥이 닿아 있으며 女性山神의 전통을 보여주고 있다.

영취산은 원래 인도 마가다국의 수도인 라자그라하(王舍城) 주위에 있던 산으로서 석가의 설법 장소로 유명한 산이다. 우리나라에는 이러한 영취산이 『신증동국여지승람』과 『대동여지도』에 각각 8곳이나 나타나 있다. 영취산은 그 山名 뿐 아니라, 山主[104]로 나타나 있는 '辯才天女'에서도 불교와 인연이 깊은 산으로서, 佛敎的인 聖山으로 나타나 있다. 이는 불교의 本地垂迹說로서 한국산신에 불교적인 垂迹이 나타나고 있음을 보여주고 있는 것이다.

영취산신은 朗智와 지통을 만나게 하였다. 智通(655-?)은 伊亮公의 奴로서 7세에 출가하여 낭지의 제자가 되었다. 지통은 그 후 의상의 문하에 나아가 10대 弟子 중의 한사람이 되었으며, 의상이 소백산의 錐洞에서 90일 동안 3000의 무리에게 화엄경을 講할 때 듣고 중요한 내용을 모아서 『錐洞記』 2권을 지었다. 그리고 원효(617-686년)는 낭지의 가르침을 받아 『初章觀文』과 『安身事心論』을 지었다고 한다.

---

103) 『삼국유사』 피은9, 낭지승운 보현수조.

104) 『설문』 主조에, '鐙中火主也'라고 하여, 등잔의 심지와 같은 의미이다. 이전에는 '山神'으로 표현되었던 것과 달리 '山主'라고 표현한 데에는 까닭이 있으리라 생각된다. 그리고 이전과 달리 산신의 명칭도 '변재천녀'라 하여 불교적인 명칭으로 나타나 있다. 이는 한국 古來의 산신이 불교적으로 변환되는 의미를 지니고 있는 것으로 보아, 영취산을 중심으로 이제는 불교적인 산신으로 변하는 등잔의 심지와 같은 역할을 변재천녀가 한다는 의미에서 '山主'로 표현된 것이 아닌가 생각된다.

낭지와 지통의 만남이 한국 불교사에서 어떠한 의미를 가지는지 그들의 事迹과 추동기, 초장관문 안신사심론 등이 남아있지 않아 알 수가 없다. 그러나 낭지가 원효의 스승이었다는 것은 원효가 한국 불교사에서 차지하는 의미가 지대함을 비추어 볼 때 또한 한국불교사에서의 낭지의 비중을 짐작할 수 있다. 또한 원효의 스승으로 나타나 있는 낭지가 7歲의 지통을 스승으로 모셨다는 것을 볼 때, 이는 물론 高僧들의 謙虛에서 나온 것이기도 하겠지만 그렇다고 하더라도 지통의 출신이 家奴임을 볼 때 지통이 한국 불교사에서 차지하는 비중을 짐작할 수 있다. 즉 지통을 통하여 신라불교사에서 최하층의 신분까지도 불교에 귀의할 수 있는 여지가 마련되었으며, 이러한 일이 영취산 山主의 陰助로 가능하였던 것으로 나타나 있다. 이는 선도산성모의 종교적 융화의 기능에서 보여주었던 바의 산신의 포용성과도 그 맥이 닿아있는 것으로서 이제는 종교의 포용 뿐 아니라 최하층의 신분까지도 포용하고 있음을 보여주고 있다.

또한 원성왕(785-798년 재위) 때 영취사 龍藏殿에서 蓮經을 읽으며 普賢觀行을 닦던 緣會가 왕이 國師로 삼으려하자 숨으려 하였다. 이때 영취산의 溪邊에서 만난 변재천녀의 조언으로 연회는 다시 돌아와 왕의 부름을 받아들이고 國師가 되었다[105]고 한다.

蓮經은 『法華經』을 말하는 것으로 대승불교의 대표적인 경전이다. 이는 부처의 묘한 가르침을 연꽃에 비유한 것으로, 연꽃은 진흙과 흙탕물 속에서 맑고 깨끗한 꽃을 피워낸다. 그리고 연꽃은 꽃과 열매가 동시에 피는데 열매가 익은 후에 꽃이 떨어진다. 이는 모든 衆生이 태어남과 동시에 佛性을 가지고 있다고 해석하며, 사찰의 蓮池는 이러한 연꽃의 불교적인 의미를 담고 造成한다[106]고 한다.

國師는 승려 최고의 法階인데, 신라에서는 복속된 지역의 고승을 國師로 책봉하여 민심을 수습하기도 하였다.[107]

영취산의 산신은 연회가 대승불교의 입장에서 적극적으로 布佛하는 수행을 닦았기 때문에 이를 실천하는 것으로는 國師가 되는 것도 한 방편인데 연회가 피하려 하자 利他를 위해서 국사로 나아가 輔國하도록 한 것으로 나타나 있다.

---

105) 『삼국유사』 피은9, 緣會遭名 文殊帖.

106) 홍광표, 「사찰의 蓮池에 관한 연구」, 『사찰조경연구』 5, 1997.

107) 허흥식, 「國師 王師제도와 그 기능」, 『고려 불교사 연구』, 일조각, 1986.
한기문, 「국사 왕사의 下山所」, 『고려 사원의 구조와 기능』,민족사, 1998, p.372에서, 사회적인 영향력을 가진 고승을 매개로한 왕권의 유지와 강화라는 측면에서 창출된 존재가 국사제도였다."고 하였다.

이와같이 영취산의 산주는 불교적인 성격을 지닌 변재천녀로 나타나 있으며, 家奴출신인 지통을 낭지에게 인도하여 최하층의 신분까지도 불교에 귀의하도록 하였다. 그리고 연회로 하여금 國師가 되어 輔國하도록 하였다.

9. 中岳神의 神體와 機能

신라 제41대 헌덕왕(809-826년 재위)의 아들 心地가 中岳에서 수도하다가 속리산의 永深으로부터 眞表의 佛骨簡子를 받아 가지고 중악으로 돌아오자 중악신이 두 仙子를 거느리고 나와 心地를 嵓上에 앉히고 자신은 嵓下에 엎드려 戒를 받았다. 聖簡을 봉안할 곳을 택하기 위해 높은 곳에 올라 간자를 던져서 卜地하기로 했다. 이때 중악신이 노래지었으며, 그 노래를 부르고 簡子를 林泉 중에서 찾았다[108]고 한다.

여기에서 중악신의 神體는 구체적으로 나타나 있지 않지만, 그가 두 仙子를 거느린 것으로 나타나 있다. 仙女가 아니고 仙子로 나타난 것으로 보아 東岳神의 탈해와 마찬가지로 中岳神도 남성신으로 볼 수 있지 않을까 생각된다.

중악신이 卜地하기 위하여 노래를 지었고 得簡하기 위해 노래를 부른 것으로 나타나 있다. 헌덕왕의 아들인 心地는 그 이름이 밀교경전인 『心地觀經』에서도 보이는데, 三界의 가운데에서 心이 主가 된다고 하는 의미이다.[109] 心은 萬法의 本으로서 능히 일체의 제법을 生하므로 心地라 하고 또한 수행자의 마음에 의하여 行에 접근하므로 心地라 하며, 또는 三業 가운데 心業이 最勝하므로 心地라고 하였다.

헌덕왕은 신라 하대에서 중앙집권적인 왕권강화정책을 시도했던 왕이다. 애장왕대의 정치개혁을 주도하여 公式 20여조를 반포하였으며, 당시에 지방 호족 세력의 근거지로 자리잡는 새로운 사찰의 건립과 그에 대한 화려한 장식을 금지시켰으며, 郡邑의 경계를 정함으로써 지방 호족의 세력이 커지는 것을 방지하였다.[110] 그의 아들 心地는 이러한 父王의 제도적 중앙집권적 왕권강화와 짝하여 사상적으로는 中岳에 佛骨簡子를 안치함으로써 中岳 중심적인 불교사상을 강화시켜간 것이 아닌가 생각된다.[111] 그리고 그의 바탕에는 五岳崇拜[112]의 산신신앙 전통이 깔려있었

108) 『삼국유사』 의해5, 심지계조조.
109) 고익진, 『한국고대불교사상사』, 동국대출판부, 1989.
110) 『삼국사기』 권10, 애장왕조와 헌덕왕조.
111) 서윤길, 『한국 밀교 사상사』, 불광출판사, p.19에서, "심지는 밀교와 관계가 깊고 그에게 계를 받은 중악신은 밀교에의 귀의와 전혀 무관하지 않다."고 하여 중악신이

으며, 中岳神이 心地로부터 正戒를 받음으로써 이제 중악은 불교적인 산신신앙으로 변모되었다고 볼 수 있다.

心地가 五岳 중에서도 中岳으로 갔던 이유는 진표의 미륵신앙이 下代시기에 신라의 변방에서 그 세력을 확대하는 것을 억제하는 의미가 있었음[113]과 동시에 五岳의 중심이라는 의미에서 中岳을 선택하여 父王의 중앙 집권적인 왕권 강화의 정책과 짝하려고 했던 것은 아닐까 생각된다.

중악신이 심지로부터 正戒를 받았다는 의미는 산신신앙의 성격이 크게 변화되는 모습을 보여주는 것으로서 이제는 불교적인 내용을 안으로 받아들인 산신신앙의 형태라는 의미로 생각할 수 있으리라 생각된다.

이와 같이 중악신은 그 신체가 구체적으로 나타나 있지는 않지만 仙子를 거느린 남성신으로 보이며 불교적인 正戒를 받았던 것으로 나타나 있다. 그리고 중악신은 佛骨簡子를 中岳에 안치함으로써 적극적으로 불교를 받아들였으며 이러한 과정에서 중악신은 作歌와 唱歌를 하였던 것으로 나타나 있다.

10. 南山神과 北岳神의 신체와 기능

신라 제49대 헌강왕이 남산과 금강령에 갔을 때 이들 산신이 나타나 왕 앞에서 노래와 춤을 추어 바쳤다는 기록이 있다. 여기의 남산은 지금의 경주에 있는 남산을 가리키며, 금강령도 경주 북쪽에 있는 小金剛山을 말한다. 그 기록의 내용은 다음과 같다.

> 헌강왕이 포석정에 갔을 때 南山神이 나타나 왕 앞에서 춤을 추었다. 좌우사람들은 보지 못하고 왕만이 홀로 보았다. 왕 앞에 나타나 춤을 추는 사람이 있었는데 왕이 스스로 춤을 만들어 그 모습을 보여주었다. 신의 이름은 혹은 祥審이라고 한다. 그러므로 지금까지 국인들이 이 춤을 전하고 있는데, 이르기를 御舞祥審이라고 한다. 혹은 御舞山神이라고 한다. 혹은 이르기를 신이 나와서 춤을 추는 모습을 자세히 살펴서 工人에게 본떠서 새김으로써 後代에 보이도록 하였다. 그러므로 象審이라고도 한다. 혹은 霜髯舞라고도 하는데 이는 그 모양을 일컫는 것이다. 또 金剛嶺에 갔을 때 北岳神이 춤을 추어 바쳤다. 이름은 玉

받아들인 불교를 밀교계통으로 보기도 한다.

112) 『삼국유사』 기이2, 경덕왕 충담사 표훈대덕조에, '王御國二十四年 五岳三山神等 時或現侍於殿庭' 이라하여, 여기에서는 三山보다도 五岳이 강조되어 나타나 있다.

113) 이기백, 「진표의 미륵사상」, 『신라사상사연구』, 일조각, 1986, p.275.

刀鈐이라고 한다. 또 同禮殿에서 연회를 베풀 때 地神이 나와서 춤을 추었다. 이름은 地伯級干이다. 語法集에 이르기를 山神이 춤을 추어 바칠 때 노래를 불렀는데 이르기를 '智理多都波'라고 하였다. 都波라고 하였던 것은 대개 나라를 지혜롭게 다스리던 사람들이 알고서 많이 도망하여 도읍이 장차 깨진다는 뜻으로써 일컬었던 것이다. 이에 地神 山神들이 나라가 장차 망할 것을 알고 춤을 지어 警戒하였는데 國人들이 이를 깨닫지 못하고 상서로움이 나타난 것으로 여겨 즐거움에 빠지는 것이 더욱 심해졌으므로 나라가 마침내 망한 것이었다.[114]

헌강왕 때에 나라가 장차 망할 것을 알고 이를 경계하기 위하여 왕 앞에서 歌舞하는 남산신의 이름은 祥審 혹은 象審이라고도 하며, 북악신의 이름은 玉刀鈐으로 나타나 있다. 이는 산신의 형상을 보고 붙여진 이름이었다. 여기에서는 산신의 이름이 구체적으로 나타나 있는데, 이러한 人名이 다른 곳에서는 보이지 않는다. 玉刀鈐이라는 이름의 북악신도 현재로서는 어떠한 인물인지 알 수가 없다. 다만 왕 앞에 나타나 춤을 추는 詳審이나 玉刀鈐이라는 인물을 남산신이나 북악신으로 볼 수는 없을 것 같다. 이도 나림 혈례 골화산신이나 중악신의 경우와 같이 산신이 사제에게 빙의한 것으로 보아야 할 것 같다. 왕 앞에 나타나 노래를 부르고 춤을 추어 보이는 것은 司祭의 歌舞행위로 볼 수 있기 때문이다. 이는 降神巫에게서 보이는 司祭에게 神이 憑依한 것으로 볼 수 있지 않을까 생각된다.

다음은 남산신과 북악신의 기능을 살펴보도록 하겠다. 『어법집』이 지금은 남아 있지 않아 어떠한 성격의 기록인지 알 수가 없지만 전통신앙을 이해하는데 필요한 기록을 전해주고 있다.

헌강왕은 황룡사의 百高座 講經會에 친히 참석하기도 하였으며, 國學에도 행차하여 博士의 講論을 듣는 등 佛敎와 國學에 아울러 관심을 지녔던 왕이다. 왕 5년에는 東州郡에 행차하였는데 山海의 精靈들이 나타나 춤을 추었다[115]는 기록도 있다. 또한 동해의 용을 위하여 望海寺를 창건해 주기도 하였다.[116] 이러한 기록들을 통해서 볼 때 헌강왕은 산신신앙, 용왕신앙, 불교와 國學까지도 아우르면서

114) 『삼국유사』 기이2, 처용랑 망해사조.

115) 『삼국사기』 권11, 헌강왕 2년 2월조, 皇龍寺齋僧 設百高座 講經 王親行聽之. 5년 2월 幸國學 命博士以下講論. 5년 3월, 巡幸國東州郡 有不知所從來四人 詣駕前歌舞 形容可駭 衣巾詭異 時人謂之 山海精靈, 12년 6월 王不豫 赦國內獄囚 又於皇龍寺 設百高座講經.

116) 『삼국유사』, 기이2, 처용랑 망해사조, 王旣還 乃卜靈鷲山東麓勝地 置寺曰望海寺 亦名新房寺 乃爲龍而置也.

신라의 신앙 및 사상을 통해 民心을 규합하고자 노력하였던 것으로 보인다. 그러나 그 眞意를 제대로 파악치 못해, 의견을 수렴하여 정책에 반영하는 데에는 이르지 못했던 것으로 보인다. 남산신과 북악신이 '智理多都波'의 노래와 춤으로 경계하였으나 그 춤추는 모습만을 취하여 상서로운 의미로 해석하여 후대에 보이기 위한 조각품으로 남겼다는 것을 볼 때, 이와 같이 해석할 수 있으리라 생각된다. 남산신의 神體는 象審 또는 詳審이라는 이름을 가진 하얀 구렛나루의 男性으로 나타나 있으며, 북악신의 神體는 옥도검이라는 이름을 가진 것으로 나타나 있다. 이들은 모두 산신의 빙의를 통하여 산신제의를 거행하는 산신사제로 볼 수 있다. 그리고 地神이 級干으로 나타나있음을 볼 때, 이들 山神司祭도 級干 정도의 수준에서 크게 다르지 않을 것으로 보인다.[117] 그리고 남산신과 북악신의 기능은 國亡을 미리 예견할 수 있었으며, 왕에게 國亡을 警戒하였는데 그 표현은 歌舞로 하였던 것으로 나타나 있다.

이상에서 살펴본 산신의 신체와 기능을 정리해보면 다음과 같다. 전통신앙이 외래종교인 불교와 만나면서 변모하는 양상을 보이기 때문에 불교유입 이전과 불교유입 이후의 시기로 나누어 산신의 신체와 기능을 정리해 보고자 한다. 물론 이들이 확연하게 변모하기보다는 점진적인 변화의 모습을 보이면서도 그 저변에는 본래의 성격을 잃지 않는 것이지만, 신앙은 이를 신앙하는 집단 내부의 당시 사회모습을 반영하고 있기 때문에 그 변화하는 모습을 살펴보는 것도 의미가 있다고 생각한다. 불교유입 이전에 나타난 山神의 神體는 始祖母 王妃 王女 등의 王室女性으로 나타나있으며, 西鳶山 鵄述山 등의 山名에서는 소리개의 능력과 권위를 표징하고 있음을 알 수 있었다. 이 시기에 나타난 山神의 機能은 地域守護, 豐農祈雨, 地緣共同體結束, 護國, 織女로서의 기능을 지니고 있었다.

불교가 유입된 이후에 나타난 山神의 神體는 먼저 女性山神과 女性司祭가 男性山神과 男性司祭로 변화하고 있음을 알 수 있었다. 그 시기가 문헌에서는 문무왕대 군사활동이 중요했던 시기에 地域守護의 기능을 지닌 산신의 성격을 바탕으로 하여 天下無敵 力士로서의 威猛을 갖춘 男性神의 모습으로 나타나 있었다. 그리고 山神이 司祭에게 憑依하는 모습으로 나타나 있었다. 山神의 神體가 여우로 나타나기도 하였는데 이는 산신이 인격신으로 나타나는 경우에 귀신과 관련된 여우로

117) 辟邪進慶하는 처용도 급간의 관등을 받았던 것으로 나타나 있다. 급간은 왕족인 진골 다음의 6두품계층이 받을 수 있는 관등으로서 제1급 행정관부의 차관직에 해당한다. 그렇다면 이러한 司祭들이 이 시기에는 왕족 다음의 귀족계층이었음을 말해주고 있다.

나타날 수 있음을 살펴보았으며, 또한 혈연적인 기반과 지연적인 기반을 동시에 지니는 동족마을의 경우에도 산신이 여우로 나타날 수 있음을 살펴보았다. 이 시기에는 山에도 佛敎垂迹이 나타나 佛敎的 山神으로 나타나 있었다.

그 기능에 있어서는 山神이 佛敎를 적극적으로 包容할 뿐만 아니라 天神信仰과 鬼神信仰까지도 한자리에 어울려 종교적인 융화가 이루어질 수 있도록 하였다. 그리고 산신은 종교의 융화 뿐 아니라 최하층의 신분까지도 불교를 받아들이도록 하였다. 또한 山神은 佛敎와 相生結緣을 맺었으며, 불교적인 正戒를 山神이 받기도 하였다. 특히 산신들은 표현 하고자 하는 바를 歌舞를 통하여 표현하고 있었다.

이상에서 살펴본 산신신앙의 機能을 통해서 다음에는 산신신앙에 나타난 理念을 살펴보도록 하겠다.

Ⅱ. 산신신앙의 理念

1. 母神的 理念

앞에서 살펴본 바와 같이 선도산의 산신은 신라 시조 혁거세를 낳아준 '聖母'로 관념 되어 있었다. 운제산신도 '聖母'이며 치술산신도 '神母'로서 그 명칭에서부터 '山神 어머니'라는 관념이 내포되어 있음을 보여주고 있다. 이 외에도 지리산의 聖母, 가야산의 正見母主 등도 산신에 내포되어있는 어머니의 관념을 드러내 주는 명칭이다.

조선 전기 성리학적인 관점에서 기록된 『동국여지승람』[118]에서도 이러한 어머니의 이미지를 담고 있는 山名을 여럿 발견할 수 있다.[119] 예를 들면, 한성의 母

---

118) 『동국여지승람』은 전성기 조선의 지배층들이 그들의 지배를 자축하고 또한 그것이 영속하기를 염원하는 하나의 기념비적인 편찬사업의 결과였다(정두희, 「조선 초기 지리지의 편찬2」, 『역사학보』 70, 1976). 또한 이 사서는 조선 전기 지배계층의 논리를 담고 있다. 따라서 성리학적 가치에 흡수될 수 있는 경우에는 기능적인 면에서 긍정적인 입장을 보였으며 반면에 성리학적 가치체계에 포함될 수 없거나 개인적 기복행위에 대해서는 부정적 입장이었다(서인원, 「조선전기 통치사상의 확립과정 —동국여지승람의 내용을 중심으로—, 『동국사학』 33), 이렇게 본다면 이 책은 어머니보다는 아버지를, 여성보다는 남성을 중시하는 성리학적인 관점에서 쓰여진 기록임에도 母山 등의 관념이 나타나 있다.

119) 윤열수, 『산신도』, pp.84-85에서는, '이러한 산의 명칭은 어미산, 할미산, 애미산 등

岳, 광주의 大母山, 청풍의 婦山, 진천의 大母山城, 공주의 母岳山, 결성의 母山堂, 금구의 母岳山, 옥구의 母山, 평산의 慈母山, 순창의 大母山[120] 등이 있다. 이외에도 母山, 母岳 등의 山名이 전국에 걸쳐 널리 분포되어 있다. 이 중에서 '大母'는 '큰 어머니'로서 할머니를 의미하는데, 민속의 산신할매도 산신의 母神的인 관념을 말해주는 것이다. 오봉마을의 산신제에서는 이 마을의 입향시조를 '정씨 골매기 할매'라고 부른다.[121] 골매기란 영남지방에서 일컫는 마을 창건신이거나 마을 시조신을 가리키는데, 이러한 명칭에서도 오봉산이 대모산으로 관념하고 있음을 알 수 있다. 명칭은 달리 바뀌어 있어도 산신에 대한 본래의 관념이 母神이었음을 보여주는 실례를 오봉산에서도 발견할 수가 있다. 이러한 영남지방의 '골매기 산신할매'는 산신신앙의 古形을 간직하고 있는데, 이는 民俗이 原本을 간직하고 있기 때문[122]이라고 생각한다.

이러한 명칭에서 뿐 아니라 민속에서 산신에게 기원하는 내용에서도 母神으로서의 산신을 발견할 수 있다. 부산시 동래구 수안동에서는 자손을 준 山神[123]으로 관념하고 있으며, 자녀를 원할 때 산에 가서 치성을 드리는 것은 보편화되어 있다[124]고 한다. 山神이 자식을 점지해 주고 그 생명을 악귀로부터 보호해 주는 것으로 믿고 있으며, 경남지역에서는 서낭당에 자손 점지와 자손의 창성을 기원[125]하고 있다. 어머니는 생명을 잉태할 뿐 아니라 수유를 통해 자녀를 양육한다. 母의 字形도 아기를 품고 있거나, 아기에게 젖을 주는 모습을 본떠 만든 상형문자로 나타나 있다.[126]

우리나라는 산이 많기 때문에 산에 의지하여 삶을 영위하여 왔다고 해도 과언

의 음역으로 여성이 산의 주인이며 여성이 산신령이라고 본다. 고대 모계사회의 한 단면이 전하고 있는 탓이며 특히 무속신앙이나 민간신앙 속에는 신앙의 대상이 여성이었던 경우가 많다'고 하였다.

120) 김갑동, 「고려시대 순창의 지방세력과 성황신앙」, 『한국사연구』 97.

121) 이남식, 「오봉산성 산신제와 당고사」, 오봉마을은 洞祭 지낼 때 맨처음 올리는 燒紙의 첫 말이 '주씨터전에 정씨 골매기 할매요. 이 마을 잘 되게 해주소'라고 빈 다음 소지를 올린다. 이때의 주씨와 정씨는 처음 이 마을을 개촌한 입향 시조를 일컫는다.

122) 김태곤, 『한국무속연구』, 집문당, 1981, pp.479-494에서, '巫俗과 일반 民俗에 는 그 基底에 깔린 根源的 原質思考의 本을 지니고 있다.'고 하였으며, 이를 '原本(archy pattern)'이라고 하였다.

123) 최길성 장주근, 「부락 및 가정신앙」, 『한국민속종합조사보고서』 3, 1972, p.201.

124) 이광규, 「통과의례」, 『한국민속종합조사보고서』 4, p.114.

125) 김봉우, 『경남의 고갯길 서낭당』, 집문당, 1998, pp.30-31.

126) 『설문』에서 母는, '牧也, 牧者養牛人也 以譬人之乳子 凡能生之以啓後者 皆曰母, 從女象裹子形, 一曰象乳子也'라고 하였다.

이 아니다. 山은 만물을 生育시키는 것으로 인식되어 '어머니'관념과 상통할 수 있었으며, 이리하여 '산신 어머니', '산신 할매'의 관념으로 이어질 수 있었으리라 생각된다.127) 이와 같이 산신은 그 명칭에서 뿐 아니라 민속에서 행하여지는 산신신앙의 祈願 내용에서도 母神的인 이념을 지니고 있었음을 알 수 있다.128)

2. 地神的 理念

점제현의 山神祠 石碑에 의하면 山神에게 祈願하는 내용 중에서, '興甘風雨, 惠閏土田, 五穀豊成'이 四字成語로 새겨져 있다. 즉 감미로운 바람을 일으키고 적절한 비를 내려주어, 土田이 윤택해 지고, 오곡이 풍성하게 해달라고 산신에게 기원했던 것이다. 이는 산신이 농경의 풍요로움을 보장해주는 이념을 지니고 있었음을 말해준다.

운제산의 聖母도 가뭄이 들었을 때 그에게 기도하면 응답을 해주는 것으로 관념 되어 있었다. 민속에서도 가뭄 때 치술산에서 祈雨했다고 하며, 민속에서 거행하는 기우제의 장소도 일반적으로 산이었음은 앞에서도 살펴본 바와 같다. 특히 밤사이에 山頂焚火하던 모습이 아침에는 긴 팔뚝의 모습으로 하늘에 닿아있었다는 것과 연결이 가능하다면, 삼기산에서도 기우제를 거행하였던 것으로 볼 수 있다. 산신은 산을 수호하는 절대적인 신령으로서 농경사회에서 물이나 비바람을 관제하여 한해의 풍년을 좌우129)하는 것으로 관념 되어 있었다.

산신신앙은 산을 중심으로 한 지역성을 지닌 신앙으로서 일정한 지역 내의 土田이 비옥하고 風雨가 적절하여 농경이 잘되기를 기원하는 것임을 볼 때, 이러한 산신에게는 地神的인 이념이 있었음을 알 수 있다. 여기에서의 地神이라는 관념은 땅을 맡은 주인130)으로서의 농경신의 의미를 지니는 것이며, 일정한 지역 내의 농경민에게 비옥한 토지와 적절한 비를 내려주어 풍요로운 생활을 할 수 있도록 보

---

127) 서술산, 치술산의 경우와 같이 산신이 소리개와 연결된 것도 소리개의 생태 중에서 특히 모성애가 강한 측면과도 부합될 수 있다고 생각한다.

128) 윤열수, 『산신도』, 대원사, 1998, p.24에는, '지리산 천왕봉 정상에 있는 성모상의 눈과 코는 아이 낳는데 영험이 있다는 믿음 때문에 움푹 패어있다.'고 하였으며, 같은 책 p.43에서는, 무병장수와 자손의 성창을 기원하는 구복신앙의 대표적인 산신각'이라고 하였다.

129) 윤열수, 『산신도』, 대원사, 1998, p.7

130) 이남식, 「오봉산성 산신제와 당고사」, p.370에서 이 지역의 주민들은 산신령이 땅을 맡은 주인으로서, 땅을 주지 않으면 농사를 지을 수가 없다고 생각하고 있었으며, 오봉골은 가뭄이 들면 의상봉에서 무제를 지낸다고 한다.

살펴주는 신으로서의 의미를 지니는 것이다.

3. 織女的 이념

고대사회에서 직물의 생산은 의생활의 충족이라는 경제적인 측면 뿐 아니라 정치 외교 및 국제교역의 측면에서도 중요한 비중을 차지하고 있었다. 시조모로 관념되어 있던 선도산 성모의 기능 중에는 일찍이 여러 天仙들로 하여금 '織羅 緋染作朝衣'[131]하여 그 남편들에게 주게 하니 국인들이 이로써 선도성모의 신험을 알게 되었다고 하였다. 이는 비단으로 된 관복을 만들어 그 남편들에게 준 것으로서 선도산 성모에 의한 服飾을 통한 관계질서의 정비라 할 수 있다.[132]

이러한 직녀적 이념은 왕실여성이 주도하였던 것으로 보인다. 시조왕비로서 알영이 六部를 巡撫하면서 勸督農桑 하였다는 것은 뽕나무를 길러 양잠을 하는 것이 왕비가 주도하는 국가의 정책적인 직조산업이었음을 말해주고 있다.

유리왕 9년의 嘉俳記錄은 신라가 6部體制를 갖춘 후, 그 중에서도 大部의 두 部를 중심으로 하여 績麻한 양의 多少에 따라 勝負를 가리는 大會로서 百戲歌舞가 베풀어지는 王女가 참여한 국가규모의 축제적 대회였다.[133] 이는 왕녀가 주축이 되었던 축제적 성격을 지닌 적마대회로서 여기에서도 국가가 직조생산을 정책적으로 장려하였던 것으로 보인다.

天神에게 바치는 細綃를 짠 細烏女도 일본에 가 왕비가 되었다는 것을 볼 때

---

131) 『삼국유사』 감통7, 선도성모 수희불사조에. '嘗使諸天仙 織羅緋染作朝衣 贈其夫 國人因此始知神驗'이라 하였다.
『삼국사기』 권39, 職官 中에는, 內省 안에 朝霞房 染宮, 紅典, 錦典 등의 織造官府가 있었고, 御龍省 중에는 麻典, 綺典 등이 있어 官人으로 보이는 母가 배치되어 있었다.
조효숙, 「고려시대 직조 수공업과 직물생산의 실태」, 『국사관논총』 55, 1994, p.34에서, '母의 신분적 지위는 확실하지 않으나 관청에 예속된 고급 기능공으로 볼 수 있으며, 그 밑에 배속된 일반 수공업자들에게 기술 지도와 그들을 관리하는 역할을 하였다고 생각된다'고 하였다.

132) 『삼국사기』 권4, 법흥왕 7년조에, '頒示律令 始制百官公服 朱紫之秩'이라 하여, 율령과 함께 백관의 공복을 제정하였다고 하였다. 이는 중앙집권화된 국가체제의 정비와 함께 이루어진 제도적인 공복질서의 확립이며, 이 전에도 특별한 행사일에 입는 祭服 및 官服은 비단의 직조와 함께 있었으리라 생각된다. 선도성모의 織羅와 贈朝衣는 법흥왕 以前시기의 朝衣라고 할 수 있을 것이다.

133) 『삼국사기』 권1, 유리이사금 9년조에, '王既定六部 中分爲二 使王女二人 各率部內女子 分朋造黨 自秋七月旣望 每日早集 大部之庭 績麻 乙夜而罷 至八月十五日 考其功之多少 負者置酒食 以謝勝者 於是歌舞百戲皆作 謂之嘉俳'라 하였다.

그 신분이 낮지 않았던 것으로 보인다.

408년에 제작된 고구려의 덕흥리 벽화에 나타난 직녀도에서는 직녀의 복장을 통하여 그의 신분을 짐작할 수 있다. 은하수 건너편에서 견우를 바라보고 서있는 직녀는 풍만한 얼굴에 귀족의 머리형태인 얹은머리를 하고 있으며(이는 묘주 부인의 머리형태와 같다), 채색된 넓은 소매의 도포를 입고 있다. 5세기 중엽 경에 제작된 대안리 1호분의 직녀도에서 보여주고 있는 직녀의 모습도 귀족풍의 여인으로 나타나 있다. 단정한 머리 모양에 耳目口鼻가 뚜렷하게 묘사되어 있는 이 여인은 베틀 앞에 앉아 고개를 옆으로 돌린 채 미소를 짓고 있으며,[134] 귀걸이가 얼굴에 비해 비교적 크게 묘사되어 있고, 목걸이로 보이는 두 개의 줄이 목에 둘려져 있다

신라 제28대 진덕여왕은, '스스로 太平歌를 지어 비단을 짜서 무늬로 넣어 使臣에게 명하여 唐에 바치도록 하였다.[135]' 이는 여왕이 왕위에 오르는 것을 업신여기는 唐帝에게 그의 도움을 받아야 하는 진덕여왕으로서는 唐帝를 기쁘게 하기 위하여 여왕이 太平歌를 짓고 그 내용을 비단의 무늬로 넣어 바친 것이었다. 여왕이 직접 비단을 짰는지는 위의 문맥에서 정확하지는 않지만[136] 선도성모의 織羅와, 유리왕대 嘉俳에서의 王女들의 참여와, 조선시대 사대부가에서도 몸종이 있어도 織造는 부인들이 손수 했던 것으로 보아, 여왕 내지는 왕실의 여성이 짰던 것으로 볼 수 있지 않을까 생각한다. 그리하여 唐帝는 이를 기쁘게 여겨 진덕여왕의 封號를 바꾸어 '鷄林國王'으로 하였던 것으로 나타나 있다. 신라가 唐의 도움을 받아야 하는 중요한 시기에 太平歌가 새겨진 비단을 통해서 신라는 외교적인 어려움을 극복해 낸 것으로 나타나 있다.

일본 나라시 정창원의 東大寺에 있는 보물창고는 8세기 전후 세계에서 수집한 황실 소유의 유물을 보관하고 있는데, 이 중의 양털로 된 모직물에는 이 직물을 짠 직녀의 이름으로 '紫草娘宅이 나온다. 이는 신라 귀족가문인 金入宅과 같은 것으로 보아,[137] 그녀는 귀족신분의 직녀였으며, 이 모직물은 국가간의 중요한 교역

---

134) 전호태, 「고구려 고분벽화의 직녀도」, 『역사와 현실』 38, 한국역사연구회, 2000, p.128.

135) 『삼국유사』 기이1, 진덕왕조에, '王卽位自製太平歌 織錦爲紋 命使往唐 獻之 唐帝嘉賞之 改封爲鷄林國王'이라 하였다.

136) 『삼국사기』 권5, 진덕왕 4년조에는, '王織錦 作五言大平頌 遣春秋子法敏 以獻唐皇帝 …高宗嘉焉 拜法敏大府卿以還'이라하여, 여왕이 직접 짠 것으로 나타나 있다.

137) 『삼국유사』 기이1, 辰韓조에, 신라 全盛期 때의 35金入宅과 四節遊宅 등 富潤大宅의 이름이 나온다.

품이었음을 말해주고 있다.

이러한 織女의 기능은 『중원고구려비』에서 보여주는 바와 같이 고구려가 신라의 왕에게 臣屬의 표시로 衣服 일체를 지급하듯이, 신라는 지방 세력가에게 冠帽와 衣服을 함께 지급[138]하는 등 先進文物의 재분배를 매개로 臣屬을 맹세케 하는 것[139]과 맥이 닿아 있다. 뿐만 아니라 직물은 대외 朝貢品으로서도 중요한 비중을 차지하였음을 볼 때[140] 선도성모의 직녀적 이념은 당시 신라 사회에서 중요한 정치적 의미를 지니는 것이었음을 알 수 있다.[141] 그리하여 왕실여성이 주도하는 직조산업은 국가적 정책사업이었음을 알 수 있다.

이와 같이 직조산업은 왕실 내지는 귀족계급의 여성들이 주도한 것으로서 경제산업적인 측면 뿐 아니라 지방통치와 대외적인 외교의 측면에서도 중요한 비중을 차지하는 것인데, 이러한 직녀적인 이념이 산신신앙에 나타나 있었다. 즉 선도산의 성모가 비단을 짜고 염색하여 관복을 만들어 주었던 것으로 나타나 있다.

가락국 수로왕의 왕비가 되는 허황후가 배를 타고 유입한 직후에, 山靈에게 비단바지를 바치는 기록이 있다.[142] 이는 외부인이 일정한 구역 안에 들어올 때 바치는 일종의 통과세와 같은 의미를 지니는 것으로 보인다. 山靈에게 다른 여러 진기한 물건을 바칠 수도 있었을텐데 특히 비단바지를 바쳤다는 것은 선도산신에 나타난 山神의 織女的인 이념과 서로 통하는 것이 아닐까 생각된다.

산신신앙에 반영되어 있는 직녀적인 모습은 베틀가에서도 나타나 있는데, 베틀가는 월궁에서 놀던 仙女가 지상에 내려오니 할 일이 없어 옥난간에 베틀 놓고 직조한다는 내용이다. 혼자서 베틀을 움직이며 부르는 노래이기 때문에 자유로운 형식으로서 변형이 될 수 있는 노래인데도 사설이 고정되어 있고 지역에 따른 변이도 두드러지지 않는다고 한다. 베틀가의 주인공이 仙女로서 산신신앙과 연계되어 있음을 보여주고 있다.

경남 고성군 고성읍에서 전승되는 고성농요는 논농사 소리인 모찌기, 모심기,

---

138) 이한상, 「5-6세기 신라의 변경 지배방식 —장신구 분석을 중심으로—」, 『한국사론』 33, 1995, 서울대, pp.76-77에서, '5-6세기 마립간 시기에는 관, 허리띠, 귀걸이 등의 복식을 하사하여 지방세력을 통제하는 지배방식을 취하였다.'고 하였다.

139) 주보돈, 『신라 지방통치체제의 정비과정과 촌락』, 신서원 1998.

140) 『삼국사기』 권11, 경문왕 9년조의 조공품에, 魚牙錦 朝霞錦 등의 명칭이 보인다.

141) 전호태, 「고구려 고분벽화의 직녀도」, 『역사와 현실』 38, p.146에서, '고구려 고분벽화의 직녀도는 5세기 중엽 경 고구려가 국가적 차원에서 직물 산업에 관심을 가졌으며, 고구려 방직작업의 현장을 보여주는 것'이라고 하였다.

142) 『삼국유사』 기이2, 가락국기조에, '解所著綾袴爲贄 遺于山靈'이라 하였다.

논매기, 타작의 내용으로 부르는데, 이 논농사 소리에 이어서 여성들의 직조작업 노래가 함께 불려지고 있다. 직조노래는 삼 삼는 소리, 물레소리, 베틀소리로 이루어져 있는데,[143] 이들은 남녀의 노동요라는 의미로 묶여질 수도 있었지만, 산신의 이념인 풍농과 직조가 함께 묶여질 수 있는 측면이 있기 때문에 함께 불리게 된 것이 아닌가 생각된다. 산신이 농경신임을 볼 때, 그리고 직녀적인 이념이 있었음을 볼 때, 고성농요에서 논농사 소리와 직조작업 노래가 함께 불려질 수 있었던 것은 산신을 중심에 놓고 볼 때 연결이 가능할 수 있었던 것으로 보인다.

이상에서 살펴본 산신신앙의 직녀적 이념은 선도산 성모의 직녀적 기능과 산신령에게 비단바지를 바치는 허황후의 예를 통하여 살펴볼 수 있었으며, 베틀가의 주인공이 선녀로 나타나 있는 것에서도 산신신앙의 직녀적 이념을 살펴볼 수 있었다. 그리고 고성 농요에서 논농사 노래에 이어서 직조 노래가 함께 불려지고 있는데, 산신이 농경신으로서 직녀적인 이념을 지니고 있기 때문에 논농사 노래와 직조 노래가 함께 불려질 수 있었던 것이 아닐까 생각된다.

이와 같이 王室女性 등이 참여하는 직조산업은 그 직물이 지방통치의 한 형태로서 하사되는 의복과, 외교적 역할을 하는 朝貢品과 경제적인 국제交易品으로서 중요한 비중을 차지하고 있었다. 山神의 神體가 왕실 여성들과 관련되어 있었으며 母神的인 기능과 地神的인 기능이 있었기에 산신신앙과 직녀적인 이념이 서로 연결될 수 있었지 않았을까 생각된다.

4. 地緣共同體的 理念

선도산의 산신은 '鎭佑邦國'하였으며, 점제현의 山君은 '佑社蟬'하였다. 산신신앙이 지역성을 지닌 신앙이기 때문에 일정한 지역 내의 지역민을 수호해 주는 성격을 지니는 것은 당연한 것이기도 하다. 따라서 산신은 山神祭儀를 통하여 祭儀에 참여하는 地域民들을 地緣共同體로 結束시키는 이념을 지니고 있었다.

영남지방의 마을 수호신인 골매기 할매는 골맥이라고도 부르는데, 이는 마을의 창건신, 시조신, 수호신 등의 관념을 지니고 있다. 이러한 입향시조신인 '골매기 산신 할매'가 산신신앙 최소 단위의 모습이라고 생각된다. 민속의 洞祭에서도 山祭의 祝文에서 마을을 소개할 때, ~山下 ~村이라고 하며, '維岳有神嚴鎭一區'라 하여, 山神이 하나의 區域 單位로서의 마을을 鎭護한다[144]고 표현한다. 그러다가

143) 문화재연구회, 『중요무형문화재』 1, 대원사, 1999, p.111.
144) 이필영, 『마을신앙의 사회사』, 웅진, 1994, p.19.

사회가 통합되어지는 시기에는 단위 지역체가 넓어짐에 따라 산신의 地緣的인 단위체도 넓어져갔던 것으로 보인다. 점제현 山神祠의 石碑는 縣 단위의 지역을 수호해주는 山神에게 縣長이 참여하여 縣民 모두를 縣單位 地緣共同體로 묶어 山神의 加護를 비는 내용이었다. '爲衆, 佑秧蟬, 出入吉利'의 부분에서 점제현 단위의 地緣共同體 意識이 나타나 있으며 특히 '咸受神光'에서는 이러한 공동체의식이 두드러지게 나타나 있다.

이 석비를 세우고 儀式도 베풀어졌으리라 생각되는데,[145] 縣民들이 같은 山神을 섬긴다는 것은 공동체 의식을 더욱 강화시키며, 신앙공동체로서의 통합성을 획득하여,[146] 지연공동체로서의 結束을 强化하는 의미가 있었으리라 생각한다.

제주도 산신놀이에서는 잡은 사냥감을 똑같이 나누는 分肉의 祭次가 있는데, 이는 산신신앙의 공동체적인 이념의 모습이 잘 반영되어 있는 것이라 생각된다.[147] 郡 내지 小國 단위의 산신신앙은 습비부, 이서소국, 골화소국의 호국산신으로 나타나 있었으며, 이 세 지역의 산신이 合祀되고 신라의 三山體制로 갖추어갔던 시기에는, 이 지역들이 연합하여 중앙집권적인 영역국가의 단위를 지연공동체로 삼아 '新羅의 護國三山神'으로 나아갔던 것으로 보인다. 백제에서도 전성기에는 삼산신의 왕래가 빈번하였던 것으로 나타나 있는데,[148] 이는 신라와 마찬가지로 세 지역이 연합함으로써 백제의 국력을 강화시켰기 때문에 세 지역산신의 빈번한 왕래가 전성기의 모습으로 나타난 것이라 생각된다. 신라에서는 호국적인 이념을 지닌 산신이 많이 나타나 있다. 즉, 진덕여왕대에 남산 亐知巖에서의 國事 논의[149]와,

---

145) 울진 봉평비(524년 건립 추정)에, '新羅六部 煞斑牛'라고 하여 石碑를 세운 후 얼룩소를 잡아 祭儀를 거행하였는데, 이를 참고해도 좋으리라 생각된다.

146) 임재해, 『한국 민속과 오늘의 문화』, 지식산업사, 1994, p.312.

147) 제주도에서는 수렵을 잘되게 수호해주는 山神日月이라는 조상신이 있다고 믿어 큰 굿을 할 때에 이 神을 위하여 산신놀이를 한다. 祭次는 1. 초감제: 굿하는 사유를 노래하며, 신이 하강할 문을 연다. 산신에게 수렵의 수확을 빌고 산신과 포수를 청해 들인다. 2. 사냥: 포수 등장하여 산신제 지내고 잠들어 吉夢 꾸고 나가서 사냥한다. 3. 分肉: 잡은 사냥감을 서로 다투다가 똑같이 나누고 그 고기를 상전에 바친다. 4. 지시빔: 칼에 고기 꿰어들고 칼춤 추며 신에게 향응을 베푼다. 칼을 내던져 칼날 방향으로 수렵의 풍요를 점친다. 이는 模擬 狩獵呪術 행위로서, 여기에서 주목되는 것은 잡은 사냥감을 똑같이 共同으로 公平하게 分配하는 것이다. 이와 같이 산신놀이를 하면서 공동 분배하는 것은 산신의 공동체적인 이념을 드러내 주는 것으로 보인다. 현용준, 『제주도 무속연구』, 1986. 현용준, 『제주도 무속 자료사전』, 1980.

148) 『삼국유사』 기이2, 남부여 전백제 북부여조에, '又郡中有三山 日日山 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'이라 하였다.

149) 『삼국유사』 기이1, 진덕왕조, 王之代 有閼川公 林宗公 述宗公 虎林公 廉長公 庾信公 會于 南山亐知巖 議國事.

국가의 중요한 논의가 4靈地[150]에서 이루어졌다는 것은 산신의 護國的인 이념과 통하는 것이다.

문무왕 때에 탈해가 동악신이 되는 것은 삼국 통일을 전후한 시기에 天下無敵 力士의 모습을 한 탈해가 필요했던 것으로 보아, 이도 역시 산신의 護國적인 이념을 나타내주는 것이다.

緣會로 하여금 國師에 나아가도록 하였던 영취산의 산신도 護國的인 이념을 지니고 있었기에 연회를 國師에 나아가도록 하였던 것으로 보인다. 國師는 상징적인 존재이기는 하지만 국가의 스승으로서 護國의 이념을 지니고 있다고 볼 수 있기 때문이다.

헌강왕 때에 왕 앞에 나타나 춤을 춘 南山神과 北岳神은 장차 나라가 망할 것을 미리 알았으며, 나라를 걱정하여 이를 警戒하기 위한 노래를 왕 앞에서 지어 부르고 춤을 추었음을 볼 때, 이들에게도 호국신적인 이념이 있었음을 알 수 있다.

이와 같이 산신신앙은 지역성을 지닌 신앙으로서 地域守護의 이념을 지니면서 祭儀를 통하여 각 지역을 地緣的인 단위로 묶어 지역민을 地緣共同體로 結束시키는 기능을 지니고 있었다. 그리하여 골매기산신의 동족마을에서부터 마을공동체를 지연공동체로 결속시키고, 縣 단위를 지연공동체로 결속시켰으며, 郡 단위 또는 小國 단위와 小國 聯盟體로서의 國家守護體制로 나아가 각 단위지역을 地緣共同體의 理念으로 結束시키는 신앙이었음을 알 수 있다.

5. 종교융화적 이념

진평왕 때에 선도산신이 安興寺의 비구니 智惠의 꿈에 나타나 선도산신의 神座 아래에서 金을 가져다가 主尊 三像을 받들고 벽에는 53佛과 6類의 聖衆과 여러 天神과 五岳神君을 그리고, 매년 春秋에 一切의 含靈을 위해 占察法會를 열도록 하였음은 앞에서 살펴본 바와 같다.

진평왕(재위 579-632년) 시기는 신라 中古期에 해당하는 시기로서 전통신앙과 불교가 갈등하는 시기인데, 선도산의 神母에 의하여 佛敎와 天神과 山神과 鬼神이 한자리에서 어울려질 수 있었다. 종교적인 갈등이 선도산의 성모에 의하여 融和될 수 있었음을 보여주고 있었다.

---

150) 上書에 '一東曰青松山 二曰南亐知山 三曰西皮田 四曰北金剛山'이라고 하여, 4靈地의 대부분이 山으로 나타나 있다.

삼기산신은 원광에게 '삼기산에 居하는 것은 비록 스스로를 이롭게 하는 것은 있지만 利他의 功은 없기 때문에 중국에 가서 佛法을 배워 迷惑한 자들을 이끌어 줄 것'을 권하였다. 그리하여 삼기산신이 원광으로 하여금 중국에 갈 수 있는 計策까지 마련해 주어 원광이 중국에 갈 수 있었다. 즉 삼기산신에게는 利他的인 이념이 있었으며, 또한 원광이 귀국하여 불교의 대중교화에 힘썼던 것도 삼기산신의 이러한 이타적인 이념과 무관하지 않았다고 생각된다. 그리하여 삼기산신과 원광, 산신신앙과 불교가 서로 '相生之約'을 맺었다. 이는 9세기 이후 禪宗이 도입되어 山地伽藍으로 발전하는 것과 관련하여, 우리나라 大刹의 이름 위에 山의 이름이 따라 붙게 된(~山 ~寺) 연유를 알 수 있게 해준다. 절에 수도하러 들어갈 때에도 '入山한다'고 하며, 거의 모든 사찰 內에 山神閣이나 山神圖가 함께 자리하는 것도 산신신앙과 불교가 서로 상생지약을 맺은 것과 관련된 것으로 보인다. 이러한 측면에서 사찰 내에 위치한 산신각과 장생이 단순히 재래신앙의 잔재로서 존재하는 것이 아니라 고대 信仰聖域의 構造 안에 佛堂을 받아들이는 특유한 형태의 결과[151]라고 한 것이 주목된다.

산신각은 사원 경내의 명당에 위치하며, 산의 정기가 내려온 地勢나 局勢에 맞추어 크기도 달라진다[152]고 하였다. 佛堂이 대웅전 등과 같이 크게 자리를 잡으면서 平土하는 것에 비해, 산신각은 최소한으로 山勢를 거스르지 않으면서 자리하는 것도 종교세력의 측면에서라기보다 종교 본래의 성격이 지니는 측면에서 이해하면 좋을 것 같다.

中岳神이 中岳에 佛骨簡子를 안치하기 위해 노래를 지어 부르는 것은 산신이 불교를 적극적으로 받아들이는 것이었으며, 중악신이 心地로부터 正戒를 받았다는 것도 산신신앙이 불교의 내용을 그대로 받아들이는 것으로 보인다. 현재 동화사 대웅전의 좌우에는 각각 靈山殿과 山神閣이 있다. 이는 일반적인 사찰과는 다른 특이한 구조인데, 靈山殿은 불교적인 산명으로서의 영취산전이며, 산신각은 전통적인 산신을 모신 것이다. 아마도 이러한 특이한 구조는 중악신이 불교적인 正戒를 받았던 것과 관련시켜 이해할 수 있을 것으로 보인다.

이와 같이 불교가 유입된 이후 산신신앙에는 적극적인 종교 融和의 이념 내지는 親佛的인 이념이 있었음을 알 수 있다.[153]

---

151) 최광식, 「무속신앙이 한국 불교에 끼친 영향」, 『백산학보』 26, 1981.

152) 윤열수, 『산신도』, 대원사, 1998, p.48.

153) 이러한 산신신앙의 종교적 융화의 이념은 이 시기에 처음 나타난 것이라고 볼 수는 없을 것 같다. 산신신앙이 용왕신앙을 포용하였음을 보여주는 형태로는, 山中에 위치

6. 藝術的 理念

헌덕왕의 아들인 心地가 佛骨簡子를 가지고 中岳에 왔을 때, 이를 安置할 곳을 卜地하기 위하여 중악신이 노래를 지어 불렀다. 그리고 헌강왕 때에는 南山神과 北岳神이 나라가 망할 것을 경계하기 위하여 왕 앞에 나타나 노래를 지어 부르고 춤을 만들어 추었다. 이는 산신이 司祭에게 憑依하여 하고 싶은 말이나 표현을 춤과 노래의 예술적인 표현을 빌려 나타내고 있음[154]을 보여주고 있다.

백제가 멸망할 즈음에 鬼神이 표현한 것은 이와 다르게 나타나 있다. 즉,

> 의자왕 20년 6월에 一鬼가 궁중에 들어가서 "백제는 망한다. 백제는 망한다."고 크게 부르짖고는 땅 속에 들어갔다. 왕이 이상히 여겨 사람을 시켜서 땅을 파니 3尺 정도의 깊이에 한 마리의 거북이 있었는데 그 등에 글이 있어 말하기를, "백제는 보름달과 같고 신라는 초승달과 같다."고 하였다. 왕이 巫者에게 물어보니 이르기를, "보름달과 같다는 것은 가득 찼다는 것이고 차면 기울어지는 것이다. 초승달과 같다는 것은 아직 차지 않은 것이고 차지 않은 것은 점차 차오르는 것이다."고 하였다. 왕이 화가 나서 그를 죽여 버렸다.[155]

라고 하였다. 鬼神의 경우에는 나라가 망할 것을 알고 宮中에 들어가서 직설적으로 표현하는 것으로 나타나 있다. 이에 반하여 山神은 나라가 망할 것을 알고 이를 警戒하기 위하여 왕 앞에서 춤과 노래를 지어 부르는 것으로 나타나 있다. 이로써 볼 때 산신신앙에는 표현하고자 하는 바를 예술적으로 승화시키는 이념이 있다고 생각된다.

한 龍沼 등에서 찾아볼 수 있으리라 생각된다. 또한 산신신앙이 천신신앙을 포용하는 형태로는 山頂이 天神의 降臨處라는 구조 속에서 찾아볼 수 있으리라 생각된다. 그리고 산신신앙이 귀신신앙을 받아들이는 형태로는 山所가 山에 위치하게 된 것으로서, 평지 무덤이었던 것이 山으로 들어가 山所로 위치하는 것에서 찾아볼 수 있지 않을까 생각된다. 그러나 그 구체적인 시기 등은 더 고찰해 보아야 할 것으로 생각된다.

154) 게라두스 반데르 레우후, 윤이흠 역, 『종교와 예술(Sacred and Profane Beauty, The Holy in Art)』, 열화당, 1988,에서, '무용은 신의 율동을 반영하며, 그 율동은 우리를 지상에서 움직이게 한다. 음악은 영원한 글로리아이며, 聖曲의 메아리이다'라고 하였다. 그리고 종교 경험의 표현은 예술적 형태를 빌어서 표현하는 것으로 보았다.

155) 『삼국사기』 권28, 의자왕 20년 6월조에, '有一鬼 入宮中 大呼 百濟亡 百濟亡 卽入地 王怪之 使人掘地 有一龜 其背有文 曰百濟同月輪 新羅如月新 王問之巫者曰 同月輪者滿也 滿則虧 如月新者 未滿也 未滿 王怒殺之'라고 하였다.

靈山齋는 사찰에서 거행하는 靈魂遷度를 위한 儀式 가운데 하나로 49齋의 한 형태이다. 49재는 常住勸供齋 十王各拜齋 靈山齋로 구성하는데, 그 중에서 영산재가 가장 규모도 크고 시간도 많이 걸린다. 영산재는 석가모니의 설법장소인 영취산의 회상을 재현하여 영혼을 일으키고 歸依 시켜 극락왕생을 이루게 한다는 상징적인 의미를 지니고 있다. 이러한 영산재에서는 춤과 악기의 연주가 따른다. 원래 불교에서는 歌舞가 없을 뿐 아니라 禁忌하는 것이었다. 그런데 불교적 儀式에서 樂舞가 따르게 된 것은 한국의 전통적 산신의례의 歌舞傳統이 반영된 것이라 할 수 있다. 이는 아마도 불교와 산신신앙이 相生之約을 맺었기에 가능할 수 있었는지도 모르겠다.

農樂은 마을의 무사와 번영을 위해 堂에서 제사 올릴 때, 마을 주민들의 집을 돌면서 마당 밟기를 할 때, 그리고 두레 짜서 농사일 할 때면 언제나 농악패가 앞장을 섰다. 따라서 거의 모든 마을에 풍물이 있었고 마을 사람들은 배우지 않고도 풍물을 다룰 수 있을 만큼 농악은 생활 속에 스며들어 친숙하였다.156) 산신이 농경신의 의미를 지니며 마을 공동체를 결속시키는 기능을 하였음은 앞에서 살펴본 바이다. 이러한 마을공동체 儀禮와 농사일 할 때 農樂이 반드시 베풀어졌던 것도 산신신앙의 歌舞的인 전통과 맥이 닿아 있는 것이라 생각된다.

農謠는 들에서 농사일 할 때 부르는 노래인데, 산신이 농경신임을 볼 때, 이러한 농요에도 산신의 예술적 이념이 반영되어 있는 것으로 보인다. 특히 경남 고성군 고성읍에서 전승되고 있는 고성농요는 무형문화재 제84호로 지정되어 있는데 논농사소리인 모찌기, 모심기, 논매기, 타작소리와, 여성들의 직조 작업 노래인 삼삼는 소리, 물레소리, 베틀소리로 이루어져 있다.157) 이는 산신이 농경신 뿐 아니라 직녀적인 이념도 지니고 있기 때문에 함께 불려진 것으로서 역시 산신신앙의 歌樂的인 傳統을 알 수 있게 해준다.

헌강왕 때 남산신이 보여준 바와 같이 현실의 문제를 예술적으로 승화시켜 표현하는 산신신앙의 예술적 이념을 민속에서 보여주는 것으로 山臺놀이를 들 수 있다. 이는 山臺都監劇이라고도 하는데, 百戲歌舞가 베풀어져 관중들을 즐겁게 하는 국가적인 규모의 축제적인 큰 놀이행사이다.

山臺놀이의 특징은 먼저 산대놀이가 거행되는 장소가 山 중턱이나 山 아래의 평지라는 점이다. 그리고 산대놀이는 祭儀를 동반하여 놀이 전에 祭儀를 먼저 지

156) 문화재연구회, 『중요 무형문화재』 1, 대원사, 1999, p.36.
157) 문화재연구회, 『중요 무형문화재』 1, 대원사, 1999, p.111.

낸다는 점이다. 양주의 별산대놀이에서는 山臺 구경하는 사람 모두가 구경하고 각자 집으로 돌아가서 아무 탈 없이 무사하기를 축원하는 合掌 再拜의 儀式舞로부터 시작하는데, 이를 '판붙임'이라고 하며, '사방치기'도 하는데, 이는 四方의 諸神에게 고하는 儀式舞이다.158)

세 번째 특징은 여러 지역에서 각각 지역성을 띠며 전해오고 있는 민속놀이라는 점이다.159)

네 번째 특징은 고정된 형식이 아니라 그때그때의 현실문제를 사설과 춤과 노래를 통해 즉흥적으로 표현한다는 점이다.160)

다섯 번째 특징은 산대놀이에 歌樂舞가 곁들여진다는 점이다.

山臺란 山形으로 만들거나 또는 山과 같이 높은 彩棚, 山棚, 鰲山 등을 凡稱으로 山臺라 부르며, 산대잡극이 연희될 때 나무로 段을 엮어 만들고 오색의 비단 장막을 늘여서 장식한 무대를 말한다. 이러한 山臺의 기원은 진흥왕(540-576년 재위) 때 팔관회에서 綵棚 시설을 하였다고 하며, 고려 태조 원년(918년)의 팔관회에서는 채붕의 높이가 5길이 넘었다고 한다. 조선시대에는 이 山臺에 奇花異草뿐 아니라 鳥獸와 人物, 輪車, 雜像 등을 장식하여 山을 표현하였는데, 李穡의 詩 '山臺雜劇'에서는 14세기 후반에 거행되었던 이 山臺를 보고 '蓬萊山 같다'고 표현하였다.161)

이러한 山臺都監劇이 베풀어진 시기는 연등회와 팔관회, 그리고 개선장군의 환영잔치 때, 지방관 환영 때, 왕의 행차 때, 왕이 宗廟에 親行할 때, 驅儺儀禮 때 등이었다. 이들을 종합하여 보면 헌강왕 때의 기록은 왕이 南山에 행차하여 國泰民安의 儀式을 거행하고 歌舞百戲가 베풀어지는 가운데, 山神司祭의 '智理多逃波'라는 즉흥 노래와 춤이 베풀어졌던 것으로서 산대도감극의 형태가 베풀어졌던 것이 아니었을까 생각된다.

---

158) 심우성, 『마당극 연희본』 권1, p.138과 권2, p.359, 419, 467.

159) 문화재연구회, 『중요무형문화재』 권1, 대원사, 중요 무형문화재로 지정된 것만 들어도 양주 별산대, 송파 산대, 가산 오광대, 고성 오광대, 동래 야유, 수영 야유, 봉산 탈춤, 강령 탈춤, 은율 탈춤 등이다. 그런데 이 지역들은 경기도, 황해도, 영남지역으로 크게 나누어지는데, 이 지역들의 공통점을 찾아본다면, 이 지역들은 각각 조선시대 수도인 한양 주변과, 고려시대 수도인 개성 주변과, 신라시대 수도인 경주 주변이라는 것이다. 산대도감극이 나라에서 주최하는 百戲歌舞의 축제적인 성격을 지니는 것이기 때문이 아닌가 생각된다. 이는 더 고찰해 보아야 할 문제라고 생각한다.

160) 이두현, 「연극」, 『한국의 전통예술』, 문화재보호재단, 1997, p.152.

161) 『목은집』 권33, 산대잡극에서 '山臺結綴 似蓬萊'라고 하였으며, 이 산대놀이를 太平을 謳歌하는 모습으로 표현하고 있다.

가사가 남아있지는 않지만 치술산 신모와 관련되어 있는 치술령곡[162]도 산신의 예술적인 이념과 관련된 樂曲이라고 할 수 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 산신신앙에 나타난 이념은 만물을 생육시키는 母神的인 이념이 있었음을 母山, 母岳 등의 山名을 통해서 살펴보았으며, 民俗에서 山神에게 자손의 점지와 자손의 盛昌을 祈願하는 내용에서도 이러한 산신의 母神적인 이념을 알 수 있었다.

또한 산신은 지신으로서 풍농과 祈雨의 대상이 되기도 하였다.

산신신앙에는 직녀적인 이념도 있었는데 직조산업은 국가의 정치 경제 외교적으로 중요한 비중을 차지하고 있었으며, 선도산 성모의 '織羅緋染作朝衣'와 山靈에게 바치는 허황후의 비단바지, 그리고 베틀가에 등장하는 仙女 등을 통해서 산신신앙의 직녀적인 이념을 찾아볼 수 있었다.

산신은 地緣共同體의 이념을 지니며, 산신제의를 통하여 각 단위지역의 사회를 공동체로 결속시키는 기능을 하였다. 또한 종교적인 갈등을 적극적으로 포용, 융화시켰으며, 표현하고자 하는 바를 歌舞로써 나타내는 예술적인 이념도 지니고 있었음을 알 수 있다.

Ⅲ. 산신 신앙의 이상적 인간형

1. 어머니

산신이 母神的인 이념을 지니고 있음은 앞에서 살펴보았다. 즉, 산신은 어머니로 관념 되어 있다. 어머니는 자식을 낳으며, 古代로 올라 갈수록 많은 자식을 낳는 어머니가 이상적인 어머니였다. 더구나 훌륭한 자식을 낳은 어머니는 이상적인 어머니였음은 물론이다. 이는 더 나아가 훌륭한 자식으로 길러내는 어머니까지 포함하는 것은 더 말할 필요도 없지만, 사회적으로는 오히려 훌륭하게 양육하는 어머니가 더 이상적인 인간형으로서의 비중을 차지하리라 생각한다.

산신신앙에 나타난 이상적 인간형은 이와 같이 자식을 많이 낳았거나 훌륭한 자식을 낳은 어머니이며 더 나아가 훌륭하게 양육하는 어머니이다. 이러한 어머니는 또한 織女的인 理念도 지니고 있어 좋은 의복과, 농경신으로서의 풍요로운 食

162) 『증보문헌비고』 樂考17, 俗部樂 1에, 눌지왕이 박제상의 뜻을 널리 알리기 위해 지은 憂息曲과 함께 치술령곡도 보이고 있다.

生活까지도 보장해 주는 어머니가 산신신앙에 나타난 이상적인 어머니임을 알 수 있다. 그리고 치술산신모의 경우와 같이 갈등을 화해시키는 어머니도 산신신앙에 나타난 이상적인 어머니라 할 수 있겠다.

2. 地緣共同體 守護

산신신앙은 '산'이라고 하는 지리적조건을 필수로 하는 地域性을 띤 신앙이기 때문에 그 祭儀를 통하여 地緣的인 共同體를 結束시키는 신앙이다. 따라서 산신은 외부로부터 위협이 가해질 때는 그 지역을 守護하고자 하는 이념을 강하게 지닐 수밖에 없다. 그리하여 입향시조를 모시는 골매기산신할매로부터 마을신앙의 산신은 한 마을을 지연공동체로 결속시키며 수호해주었고, 縣民, 郡民, 小國民과 小國聯合民들을 각각 地緣共同體로 결속하여 수호해 주는 것으로 관념 되어 있었다. 이는 산신신앙의 지연공동체 범위가 시대적, 사회적 상황에 따라 확대될 수 있음을 보여주는 것이다. 그리하여 산신신앙은 작게는 마을공동체로부터 확대되어 국가 공동체, 나아가 지구공동체로까지 지연적인 공동체로 확대할 수 있는 이념을 내포하고 있다.

선도산 성모의 '鎭佑邦國'과 나림 골화 혈례산의 護國山神과 天下無敵 力士像의 東岳神과 나라가 망하는 것을 警戒하기 위하여 노래와 춤을 지어 왕 앞에서 보여주는 남산신과 북악신들이 모두 護國的인 역할을 하였던 것으로 나타나 있다. 따라서 산신신앙에 나타난 이상적인 인물은 지연공동체를 수호하는 성격을 지닌 인물임을 알 수 있다.

3. 宗敎의 融和

앞에서 살펴본 바와 같이 선도산의 聖母는 안흥사의 비구니인 智惠에게 佛敎와 天神과 山神과 鬼神을 모두 한자리에 모시도록 하였다. 불교와 천신신앙과 산신신앙과 귀신신앙은 각각 다른 이념을 지닌 다른 종교로서 서로 융화하기 힘든 측면을 지니기 때문에 갈등할 수밖에 없는데, 선도산 성모의 적극적인 권유로 이들이 安興寺에서 서로 融和를 이룰 수 있었던 것이다. 그리하여 고려 후기까지도 이러한 모습의 안흥사가 남아있었다고 한다. 현재 우리나라 사찰의 神衆作壇도 이러한 모습을 지니고 있는데 163)그 연원이 선도산 성모의 권유에서 비롯되었음을 『삼국

163) 사찰의 신중작단은 불법을 수호하겠다고 서원한 선신중들을 위한 단으로서 상중하

유사』는 알려주고 있다.

삼기산신은 圓光으로 하여금 중국에 가서 佛法을 배워와 迷惑한 자들을 이끌어 주도록 권유하였으며, 圓光이 중국에 갈 수 있는 計策까지 마련해 주었다. 그리하여 원광이 돌아온 후에는 삼기산신과 원광이 相生之約을 맺음으로써 산신신앙과 불교가 相生할 수 있는 토대를 마련하였던 것이다. 그리하여 거의 모든 사찰에는 산신각 또는 산신도가 있으며, 이들이 한 境域 內에서 相生 相存할 수 있었던 것으로 보인다.

중악신은 佛骨簡子를 가지고 온 心地로부터 正戒를 받았으며, 불골간자를 중악에 안치하는데 적극적으로 참여하였다. 이는 산신신앙과 불교의 相生을 넘어서 이제는 불교적인 산신신앙의 모습을 지니는 것으로 해석된다. 동화사 첨당에 불골간자를 안치하여 이에 상응하는 의례를 거행하였을 때의 모습이 지금은 당시와 많이 다를 것으로 생각되지만, 중악이라는 山地에서 중악신의 참여 속에서 불교적인 戒를 지키며 거행되었음을 짐작할 수 있다. 이때(9세기 경)의 모습은 이제 山地에 佛堂이 자리하게 되는 구체적인 사례를 보여주는 것으로 그 의미를 부여할 수 있으리라 생각된다.164) 그리고 이후 禪宗 9山門이 성립하고, 이러한 禪宗의 맥이 오늘날까지도 한국 불교에서 중요한 비중을 차지하게 된 배경에는 물론 여러 가지 시대적, 정치적, 사회적, 사상적, 문화적 배경도 있지만, 이러한 산신신앙의 종교적 포용성이 깔려있음을 무시할 수 없다고 생각한다.

이와 같이 산신신앙에 나타난 이상적인 인간상은 첨예하게 대립할 수밖에 없는 종교적인 갈등마저도 적극적, 능동적으로 包容하여 서로 融和시키는 것이라 할 수 있다.

4. 藝術的 昇華

心地가 가져온 佛骨簡子를 안치할 곳을 찾기 위하여 卜地할 때 中岳神이 노래를 불렀다. 또한 나라가 망할 것을 알고 이를 警戒하기 위하여 왕 앞에 나타나 노

단으로 되어있다. 104위의 신중은 대승경전에 나오는 인도의 토속신과 중국, 한국의 토속신을 포섭하는 내용으로 되어있다.

164) 아마도 의상이 문무왕 16년(676년)에 태백산에 浮石寺를 창건하는 것이 山地伽藍의 초기모습이라고 할 수 있겠는데, 부석사의 창건설화에서는 전통신앙과 불교가 갈등하였던 것으로 나타나 있다. 그러나 이제 中岳에서는 이러한 갈등이 보이지 않고 중악산신의 적극적인 참여 속에서 불교의 正戒를 받고 山地에 佛骨簡子를 안치함으로써 적극적으로 山地에 불교적인 伽藍을 받아들이는 모습을 보여주고 있다.

래와 춤을 지어 부르는 남산신과 북악신은 그들이 표현하고 싶은 내용을 노래와 춤의 예술적인 방법을 통하여 표현해 내었다. 산신신앙에 나타난 이상적인 인간상은 직설적인 표현보다는 예술적으로 승화시킨 표현을 하는 것으로 나타나 있다.

이러한 산신신앙의 예술적 승화와 관련한 것으로 민속의 산대놀이를 관련시켜 이해해 볼 수 있지 않을까 생각된다. 산대놀이는 산기슭에 자리를 마련하여 여러 가지 탈을 쓰고 音樂, 舞踊, 諷刺와 才談이 어울려지는 민속극이다. 이는 현재까지도 여러 지방에 널리 분포되어 있는 중요한 민속놀이의 하나로서 그 연원은 고려시대에도 '山臺樂人'이 등장하여 그 존재를 확인할 수 있지만,[165] 실제로는 더 올라갈 수 있으리라 생각된다.

산신신앙의 노래와 춤과 은유적인 표현과 같은 예술적인 모습이 山臺놀이의 성격과 기본적인 틀에서 흡사한 모습을 보여주고 있다. 현실의 문제를 歌舞를 통하여 풍자와 해학으로 승화시키는 낙천적인 인물이 산대놀이에서 보여주는 이상적인 인물이라고 생각한다.

맺음말

이상으로 한국 고대의 산신신앙에 나타난 이상적인 인간상에 대하여 살펴보았다. 이를 토대로 산신신앙에 나타난 이상적 인간형의 社會的 機能과 意義를 정리함으로써 맺음말에 대신하고자 한다.

1. 政治的 기능과 의의

선도산 성모는 신라의 始祖인 혁거세를 낳아 나라를 열었으며(娠賢肇邦), 그 후에도 나라를 진호하고 도와주었다(鎭佑邦國). 이는 선도산의 성모가 國母로서의 위치에 있었으며 나라를 수호하는 중요한 정치적 위치에 있었음을 말해주는 것이다. 산신이 정치적인 의미를 지닌다는 것은 정치적인 변동에 의해서 그 역할이나 위상이 달라진다는 것을 의미한다. 그리하여 선도산이 신라의 祭祀制度를 편제하던 시기에는 小祀에 기재되어 있었으며, 제54대 경명왕 때에는 선도산의 성모가 大王으로 封爵[166]되기도 하였다. 이는 박혁거세의 박씨 王系가 신라 下代에 다시

165) 『고려사』 권69, 禮志, 嘉禮雜戲조의 '上元燃燈會儀 次傳兩部樂官 及山臺樂人宣賜花酒'라고 하여, 山臺樂人이 보이고 있다.

등장하는 배경과 맞물려진 정치적인 배려로 생각된다.

점제현 신사비에 의하면 점제현의 縣長이 점제현의 山君에게 점제현 지방을 도와주기를 기원하였다(佑秧蟬). 이는 縣長의 정치적 위치에서 縣의 정치가 순조롭게 잘 다스려질 수 있기를 기원한 것으로 볼 때, 점제현 山君의 정치적 기능을 알 수 있게 해준다.

치술산 神母가 나물왕계와 실성왕계의 갈등을 해소한 것도 정치적으로 중요한 의미를 지니는 것이며, 이 후 눌지왕은 박제상이 구출해준 두 王弟와 함께 신라의 자립화정책을 추진 할 수 있었다. 나림산, 골화산, 혈례산의 山神이 護國神이었음도 정치적으로 중요한 기능과 의의를 지닌 것으로 생각된다. 天下無敵 力士像의 脫解가 文武王代에 東岳神으로 坐定하는 것은 天下無敵 力士가 필요했던 당시의 정치적 상황과 무관하지 않다고 생각된다. 영취산의 산신이 연회로 하여금 國師에 나아가게 한 것도, 연회로 하여금 國師가 되어 輔國하도록 하는 정치적 의미가 있었다. 나라가 망할 것을 미리 알고 이를 警戒하기 위해 왕 앞에서 노래와 춤을 지어 바치는 남산신과 북악신도 일정한 정치적 기능과 의미를 지니는 것이었다.

이와 같이 산신신앙은 각 시대의 정치적 상황과 밀접하게 관련되어 그 필요에 부응하는 역할을 하였던 것으로 나타나 있다. 그리고 그 중심에는 지역수호로서의 호국적인 정치이념을 지니고 있다. 이는 미래에도 정치적인 상황 속에서 호국적인 이념이 필요할 때 산신신앙은 일정한 역할을 할 수 있는 이념을 내포하고 있다는 데에 산신신앙의 정치적인 기능과 그 의의가 있다고 생각한다.

2. 경제적 기능과 의의

선도산 聖母가 비단을 짜고 붉은 색으로 染色을 하여 朝衣를 만든 것은 앞에서 살펴본 바와 같이 정치적인 의미를 지니는 것이기도 하지만 또한 衣類를 생산한 경제적 활동이기도 하였다.

운제산 聖母의 가뭄이 들었을 때 기도하면 응답이 있었다는 것도 산신이 농사가 잘 되도록 도와주는 경제적 기능이 있었기 때문이었다. 점제현의 山神이 감미로운 바람과 비를 일으켜서 밭을 윤택하게 해 주고 五穀이 풍성하고 盜賊이 일어나지 않게 하며 財物이 많이 쌓이도록 해주는 것으로 믿고 이를 기원한 것도 산신의 경제적 기능을 보여주는 것으로 생각된다. 이와 같이 산신은 농경신으로서

166) 『삼국유사』 감통7, 선도성모 수희불사조에, '第五十四 景明王 好使鷹 嘗登此放鷹而失之 禱於神母曰 若得鷹 當封爵 俄而鷹飛來止机上 因封爵大王焉'이라 하였다.

감미로운 바람과 비를 내려주어 오곡이 풍성하도록 해주는 기능이 있었다. 우리나라가 농업을 주산업으로 하면서 '農者天下之大本'의 농업국이었던 바탕에는 여러 가지 여건이 따르는 것이지만, 農樂과 함께 두레공동체를 이루어 山神의 加護에 대한 믿음 속에서 힘든 농사일을 이어올 수 있었다고 생각되며, 그 바탕에는 산신신앙도 일정한 역할을 하였다고 생각한다.

이와 같이 산신신앙은 의생활과 식생활에 있어 중요한 기능을 함으로써 고대인의 실생활에서 지대한 영향을 끼치고 있었음을 알 수 있다.

의생활과 식생활은 인간생활의 기본조건으로서 실제생활의 문제뿐 아니라 문화적, 예술적인 면까지도 담고 있는 부분이다. 이러한 중요한 문제의 해결 및 발전을 산신신앙의 이념과 함께 추구한다면 풍요롭고 윤택한 생활에 도움이 되지 않을까 생각한다.

3. 사회적 기능과 의의

산신은 지역 수호의 기능이 있었는데 백제 전성기 때의 삼산과 신라 통일 전쟁기 때의 삼산 호국산신과 天下無敵 동악신의 역할은 작지 않았다. 이러한 호국산신의 전통은 우리나라가 이 후 수많은 외침을 당하면서도 外敵을 물리치는데 큰 힘이 되었다. 이는 물론 우리나라의 방어체계가 지리적인 여건 상 山城을 중심으로 방어진지를 구축하는 것과도 관련이 있지만, 산신을 중심으로 한 지역수호의 이념이 外賊 방어에 정신적으로 큰 믿음을 주었으리라 생각된다.

산신신앙은 地域性을 지니는 신앙이기 때문에 골매기 산신할매로부터 마을공동체, 縣 공동체, 郡 또는 小國共同體, 小國공동체연합, 중앙집권화 된 國家共同體 등으로 지역 단위가 넓어짐에 따라 산신 제의의 규모 및 내용이 달랐으며 이들 넓어지는 단위체를 각각 지연공동체로 결속시키는 기능을 지니고 있었다.

이는 산신신앙이 사회적 시대적 상황에 따라 지연공동체의 단위가 확대될 수 있음을 보여주는 것으로서 이는 지구를 지연공동체로 한 지구적공동체로서의 결속까지도 나아갈 수 있는 성격을 지닌 신앙이라는 데에 그 의의가 있다고 생각한다.

4. 종교적 기능과 의의

신라 진평왕대에 선도산 성모의 가르침으로 安興寺에는 主尊三像과 53佛과 6類聖衆과 여러 天神, 五岳神君과 一切含靈이 모두 한자리에 어울려질 수 있었다. 이

는 불교와 천신신앙과 산신신앙과 귀신신앙이 융화된 것으로서 산신의 적극적인 종교적 기능을 보여주는 것이었다. 지금도 거의 모든 사찰에는 산신각이나 산신도가 함께 자리하고 있는 경우가 많다. 그 초기적인 모습이 선도산신의 적극적인 권유로 안흥사에서 베풀어지고 있었던 것이다.

삼기산신이 圓光으로 하여금 利他를 위해서 중국에 가서 佛法을 배워오도록 권유하였고 원광이 중국에 갈 수 있도록 計策을 마련해 주었던 것도 삼기산신이 적극적으로 불교를 포용했음을 말해준다. 그리하여 불교와 산신신앙이 相生之約을 맺을 수 있었으며, 불당과 山神閣이 함께 자리할 수 있는 토대가 마련되기도 하였다. 心地가 가져온 佛骨簡子를 中岳에 안치하기 위하여 중악신이 卜地 위한 作歌와 得簡 위한 노래를 부른 것도 산신신앙이 불교를 적극 包容하는 과정을 보여주고 있다.[167]

이와 같이 산신신앙은 첨예하고 치열할 수밖에 없고 神 들의 전쟁이라고 할 수 있는 종교적인 갈등마저도 적극적으로 포용, 융화시키는 기능을 하였다.

오늘날 한국에는 세계 각국의 종교가 없는 것이 없다고 할 만큼 놀라운 종교적 포용성을 보여주고 있다.[168] 이러한 바탕에는 산신신앙이 지니고 있는 종교적인 포용성을 염두에 둘 때 그 연원을 이해할 수 있지 않을까 생각된다. 한국의 산신신앙에는 어머니와 같은 포용성과 만물을 생육시키는 地神的인 이념이 깔려있기 때문이다. 이와 같이 한국에서의 종교적인 갈등은 산신신앙의 포용성을 기반으로 하여 해결해 왔으며 미래에도 산신신앙이 종교적 갈등 화해의 가능성을 제시할 수 있다는데 그 의의가 있다고 생각한다.

5. 문화적 기능과 의의

心地가 가져온 佛骨簡子를 안치하기 위하여 중악신이 노래를 만들어 부르고 남산신과 북악신은 國亡警戒를 위하여 노래를 만들고 불렀으며 춤도 만들어 추었다. 산신신앙에서는 목적을 달성하기 위한 방법으로서 노래를 만들어 불렀으며, 표현하고자 하는 것을 노래와 춤으로 표현하는 문화적 기능을 지니고 있었음을 알 수

---

167) 홍윤식, 『고려 불화의 연구』에서, 우리나라 佛畵의 특징이 調和와 會通을 강조하는 것으로 보았다. 조흥윤, 『巫와 민족문화』, 민족문화사, 1990에서 굿은 조화의 회복을 이상으로 하는 것이며, 굿 자체가 조화라고 하였다.

168) 윤이흠은 『한국 종교 연구』 권1, 집문당, 1986, p.249에서, 이를 '한국의 다종교 상황'이라고 하였으며, 『한국인의 종교』, 1994, p.17에서는, '한국은 모든 문화와 가치를 녹여 한국적인 관용과 조화의 모습으로 바꾸는 용광로'라고 하였다.

있다.

민속의 산대놀이는 이러한 산신신앙의 문화적 기능을 잘 보여주고 있는데, 그 중의 중요한 것으로는 현실의 문제를 歌舞와 함께 諷刺와 諧謔으로 표현함으로써 한국인의 낙천적인 기질을 잘 드러내주는 점이다. 이러한 한국인의 낙천적인 기질은 오랜 역사를 이어온 문화적인 저력이라고 할 수 있다. 그리고 그 바탕에는 이러한 산신신앙의 歌舞전통과 은유적인 표현이 중요한 역할을 하였던 것으로 생각된다.

歌舞를 좋아하는 한국인의 기질도 산신신앙의 이러한 歌舞唱의 전통과 연결되는 것이라 생각되며, 한국문화의 중요한 특징[169] 중의 하나인 포용성도 이러한 산신신앙의 포용성을 통하여 그 사상적 기반과 역사적인 전개과정 속에서 이해할 수 있다고 생각한다.

이상으로 한국 고대의 산신신앙에 나타난 이상적인 인간형을 살펴보았다. 산신신앙은 地緣共同體를 結束시키는 기능을 지님으로써 입향시조를 모시는 골매기 산신할매로부터 마을공동체, 縣, 郡, 國家의 단위를 각각 地緣共同體로 묶어주며, 더 나아가 지구공동체로 나아갈 수 있는 지연적인 공동체 신앙임을 알 수 있다.

또한 산신은 만물을 생육시키는 어머니로 관념 되어 있었으며 어머니 같은 포용성을 지녀 모든 갈등을 해소시키며 종교적인 갈등마저도 적극적, 능동적으로 조화, 융화시키는 기능을 하였음을 알 수 있었다. 이는 더 나아가 한국문화의 저력이 되는 낙천성을 지니는 신앙이었음을 알 수 있다.

특히 본 연구를 하면서 민속에 남아있는 모습들이 古形을 많이 간직하고 있음을 확인할 수 있었다. 그리하여 문헌자료의 한계를 극복하는데 민속자료는 유용한 것임을 확인할 수 있었다. 그 이유는 민속에 原本觀念이 있기 때문이었다.

본 연구는 신라중심으로 살펴보았다는 한계가 있다. 이는 문헌기록의 한계와 그에 따른 연구업적의 축적에 따른 것이기도 하지만 역시 전모를 살펴보기 위해서는 시야를 확대하여 보아야 하는데, 그렇지 못한 점들은 차후에 기회가 되는 대로 보완하고자 한다.

---

169) 조지훈, 『한국문화사서설』, 나남, 1996에서 우리 민족성의 기본 구성요소로 평화성, 격정성, 적응성, 보수성, 爛熟性을 들었다.

참고문헌

1. 資料

『삼국사기』, 『삼국유사』, 『고려사』,
『증보문헌비고』, 『설문해자』, 『한국민속종합조사보고서』,
『동사강목』, 『신증동국여지승람』, 『한국구비문학대계』,
『한국금석전문』, 『읍지』

2. 著書

계몽사, 『한국의 동물』, 1996.
고익진, 『한국고대불교사상사』, 동국대출판부, 1989.
권영한, 『우리 사찰의 벽화 이야기』, 전원문화사, 1995.
김무조, 『한국전통사상과 신라불교』, 신지서원
김종대, 『33가지 동물로 본 우리문화의 상징』, 다른세상, 2001.
김태곤, 『한국무속연구』, 집문당, 1981.
동북아세아연구회, 『삼국유사의 연구』, 1982.
리상호, 『사진과 함께 읽는 삼국유사』, 까치글방, 1999.
문화재연구소, 『중요무형문화재』 1-5, 대원사, 1999.
민족문화연구소, 『삼국유사연구(상)』, 영남대 출판부, 1983.
백산자료원, 『삼국유사연구 논선집(1)』, 1986.
서영대, 「한국고대 신관념의 사회적 의미」, 서울대 박사학위논문, 1991.
서윤길, 『한국 밀교 사상사』, 불광출판사
손진태, 『조선민족사개론』, 을유문화사, 1948.
신라문화선양회, 『삼국유사의 신연구』, 1980.
신종원, 「신라 초기 불교사연구」, 고대 박사학위논문, 1988.
신형식, 『삼국사기 연구』, 일조각, 1981.
윤무부, 『한국의 텃새』, 대원사
윤열수, 『산신도』, 대원사, 1998.
윤이흠, 『한국종교연구(1)』, 집문당, 1986.
_____, 『한국인의 종교』, 1994.

이기동, 『신라 골품제사회와 화랑도』, 일조각, 1984.
이기백, 『신라 정치사회사 연구』, 일조각, 1974.
_____, 『신라 사상사 연구』, 일조각, 1986.
이 옥, 『고대 한국인의 사유』, 경기대
이우신, 『우리 새 백가지』, 현암사, 1994.
이종욱, 『신라 국가형성사 연구』, 일조각, 1982.
_____, 『신라 상대 왕위계승연구』, 영남대 민족문화연구소, 1980.
이필영, 『마을신앙의 사회사』, 웅진, 1994.
장지철, 『도교문화사전』, 강소고적출판사, 상해시, 1994.
전문태, 『삼국유사의 시가와 서사문맥 연구』, 태학사, 1995.
정병조, 『원광의 보살계 사상』, 한국정신문화연구원, 1981.
조선총독부, 『釋尊 祈雨 安宅』, 1938.
조지훈, 『한국문화사서설』, 나남, 1996.
조흥윤, 『巫와 민족문화』, 민족문화사, 1990.
주보돈, 『신라의 지방통치제도 연구』
최광식, 「한국 고대의 제의 연구」, 고려대 박사학위논문, 1989.
_____, 『한국 고대의 국가와 제사』, 한길사, 1994.
한국정신문화연구원, 『삼국유사의 종합적 검토』, 1987.
_____, 『한국구비문학대계』, 1980.
허흥식, 『한국 금석 전문(고대편)』, 아세아문화사, 1984.
현용준, 『제주도 무속 자료사전』, 1980.
_____, 『제주도 무속연구』, 1986.
홍윤식, 『고려 불화의 연구』
게라두스 반데르 레우후, 윤이흠 역, 『종교와 예술』, 열화당, 1988.

3. 論文

고병익, 「삼국사기에 있어서의 역사서술」, 『김재원 박사 회갑기념논총』, 1969.
김갑동, 「고려시대 순창의 지방세력과 성황신앙」, 『한국사연구』 97.
김용선, 박제상 小考, 『전해종박사 화갑기념논총』, 일조각, 1979.
김윤우, 「신라시대 대성군에 관한 고찰」, 『신라문화』 3·4합집, 1987.
김재경, 「신라의 밀교수용과 그 성격」, 『대구사학』 14, 1978.

김철준, 「고려 중기의 문화의식과 사학의 성격」, 『한국사연구』 9, 1973.
김택균, 「삼국사기 신라의 對倭關係 기사 분석」, 『강원사학』 6, 1990.
김화경, 「구전설화의 문화재적 가치에 대한 고찰」, 『문화재』 33.
나희라, 「고대 한국의 샤마니즘」, 『한국고대사논총』 9.
도광순, 「한국의 산악신앙과 태백산」
박미선, 「신라 원광법사의 여래장 사상과 교화활동」, 『한국사상사학』 11, 1998.
서영대, 「삼국사기와 원시종교」, 『역사학보』 105, 1985.
서인원, 「조선 전기 통치사상의 확립과정 —동국여지승람의 내용을 중심으로」—, 『동국사학』 33.
선석열, 「박제상의 출자와 관등 나마」, 『경대사론』 10, 1997.
소재영, 「박제상설화론」, 『국어국문학』 53, 1971.
손진태, 「조선 고대 산신의 性에 就하여」, 『진단학보』 1, 1934.
신현숙, 「정토교와 원광 세속오계의 고찰」, 『한국사연구』 61 · 2합집, 1988.
양기석, 「삼국시대 인질의 성격에 대하여」, 『사학지』 15, 1981.
이근직, 「삼국유사 왕력의 편찬 성격과 시기」, 『한국사연구』 101.
이강래, 「삼국사기 원전론과 관련된 本記와 本紀의 문제」, 『전남사학』 11, 1997.
이남식, 「오봉산성 산신제와 당고사」
이기백, 「신라 오악의 성립과 그 의의」, 『진단학보』 33, 1969.
_____, 「삼국유사의 사학사적 의의」, 『한국의 역사인식(하)』, 1976.
_____, 「삼국사기론」, 『문학과 지성』 7-4, 1976.
_____, 「망해정과 임해전」, 『고고미술』 129 · 130합집, 1976.
_____, 「삼국유사 기이편의 고찰」, 『신라문화』 1, 1984.
_____, 「삼국유사 흥법편의 취지」, 『진단학보』 89, 2000.
이재광, 「중국의 신화와 역사 —고대 왕조신화의 역사화를 중심으로—」, 『정신문화연구』 23권 1호, 2000.
이한상, 「5-6세기 신라의 변경지배방식 —장신구분석을 중심으로—」, 『한국사론』 33, 서울대, 1995.
이형우, 「伊西國考」, 『한국고대사연구』 1, 1988.
전호태, 「고구려 고분벽화의 직녀도」, 『역사와 현실』 38, 한국역사연구회, 2000.
정두희, 「조선 초기 지리지의 편찬(2)」, 『역사학보』 70, 1976.
정영호, 「원광법사와 삼기산 금곡사」, 『사총』 17 · 8합집, 1973.

_____, 「삼국유사 고고학」, 『삼국유사의 연구』, 동북아세아연구회, 1982.
조원영, 「신라 중고기 불교의 밀교적 성격과 약사경」, 『부대사학』 23, 1999.
조효숙, 「고려시대 직조 수공업과 직물생산의 실태」, 『국사관논총』 55, 1994.
주보돈, 「박제상과 5세기 초 신라의 정치동향」, 『경북사학』 21, 1998.
최광식, 「무속신앙이 한국불교에 끼친 영향」, 『백산학보』 26, 1981.
최래옥, 「민담의 사료적 성격과 사회사적 의미」, 『설화와 역사』, 집문당, 2000.
최송식, 「원광의 생애와 사상」, 『태동고전연구』 12, 1995.
하정용, 「삼국유사 所引 '古記'考」, 『서지학보』 23, 1999.
한기문, 「국사 왕사의 하산소」, 『고려 사원의 구조와 기능』, 민족사, 1998.
허흥식, 「국사 왕사제도와 그 기능」, 『고려불교사연구』, 일조각, 1986.
홍광표, 「사찰의 蓮池에 관한 연구」, 『사찰조경연구』 5, 1997.
依田千百子, 朝鮮の山神信仰, 『朝鮮學報』 75, 1973.
勞幹, 砧蟬神祠碑的研究, 『동방학지』 23-4합집, 1979.
濱田耕策, 新羅の祀典と名山大川の祭祀, 『泡沫集』 4, 1984.