

駕洛國記와 龜旨歌에 대한 研究 序說

宋 在 周 *

(一)

三國遺事 卷第二 紀異 第二에 收錄된 駕洛國記가 國文學 研究家들에게 注目을 받게 되는 것은, 熟知하는 바와 같이, 이 記錄 속에 插入되어 傳해지고 있는, 所謂 龜旨歌 때문인 것이다. 이 龜旨歌는 駕洛國記 안에 位置하여 있는 것이기 때문에 그 동안 駕洛國(伽耶)에 대한 歷史學界에서 論議 整理된 分野는 一部分이 나마라도 受用하여 參考로 하지 않을 수 없을 것이다.

이 駕洛國記는 二大別하여 首露王의 神話部分과 駕洛國의 歷史에 관한 部分으로 나누어지는데, 本稿가 目的하는 바에 따라 前半部分인 神話部分만을 內容에 따라 分段하여 옮겨 보면 다음과 같이 되는 것으로 보인다.

駕洛國記 文廟朝大康年金官知州事
文人小撰也今略而載之

(A)(1); 開闢之後, 此地未有邦國之號, 亦無君臣之稱, 越有我刀干·汝刀干·彼刀干·五刀干·留水干·留天干·神天干·五天干·神鬼干等九干者, 是酋長, 領總百姓, 凡一百(萬?)戶, 七萬五千人, 多以自都山野, 鑿井而飲, 屬後漢世祖光武帝建武十八年壬寅三月癸洛(浴)之日, 所居北龜旨 是峯巒之稱, 若十有殊常聲氣, 呼喚衆庶, 二三百人集會於此, 朋伏之狀, 故云也
有如人音, 隱其形, 而發其音曰, 此有人否, 九干等云, 吾徒在, 又曰,

* 朝鮮大學校 師範大學 國語教育科 助教授

吾所在爲何，對云，龜旨也，又曰，皇天所以命我者，御是處，惟新家邦，爲君后，爲茲故降矣，你等湏掘塚頂掘土，歌之云，龜何龜何，首其現也，若不現也，燔灼而喫也，以之蹈舞，則是迎大王，歡喜踴躍之也，九千等如其言，咸忻而歌舞，未幾，仰而觀之，唯紫繩自天垂而著地，尋繩之下，乃見紅幅裹(?)金合子，開而視之，有黃金卵(?)大，圓如日者，衆人悉皆驚喜，俱伸百拜，尋還，裹(?)著抱持，而歸我刀家，真榻上，其衆各散，過浹辰，翌日平明，衆庶復相聚集開合，而大卵(?)化爲童子，容貌甚偉，仍坐於床，衆庶拜賀，盡恭敬止，曰日而大，踰十餘晨昏，身長九尺，則殷之天乙，顏如龍焉，則漢之高祖，眉之八彩，則有唐之高，眼之

重瞳，則有虞之舜，其於月望日即位也。始現故諱首露，或云首陵 首陵後諡是崩也 國稱大駕洛，又稱伽耶國，即六伽耶之一也，餘五人各歸爲五耶主，東以黃山江西，南以蒼海，西北以地理山東，北以伽耶山南，而爲國尾。

(2)；俾創假宮而入，御但要質儉，茅茨不剪，上階三尺，二年癸卯(?)春正月，王若曰，朕欲定置京都，仍駕幸假宮之南新番坪 是古來閑田，新耕作故乃俗文也。 四望山嶽，顧左右曰，此地狹小如蓼葉，然而秀異，可爲十六羅漢住地，何況自一成三，自三成七，七聖住地。固合于是，托土開疆，終然允臧歟。築置一千五百步周廻羅城。官禁殿宇，及諸有司屋宇。虎(虎(武)庫倉廩之地。事訖還宮，徧徵國內丁壯人夫工匠。以其月二十日資始，金陽暨三月十日役畢。其宮闕屋舍，俟農隙而作之。經始于厥年十月，逮甲辰二月而成，涓吉辰御新宮，理萬機而敷庶務。

(3)；忽有琬夏國含達王之夫人妊娠，姙月生卵(?)，卵(?)化爲人，名曰脫解，從海而來，身長三尺，頭圓一尺，悅(脫?)焉詣闕。語於王云，我欲奪王之位，故來耳。王答曰，天命我俾即于位。將令安中國，而綏下民。不敢違天之命。以與之位。又不敢以吾國吾民付囑於汝，解云，若爾可爭其術。王曰可也。俄頃之間，解化爲鷹，王化爲鷲，又解化爲雀，王化爲鷁，于此際也，寸陰未移，解還本身，王亦復然，解乃伏膺曰，僕也適於角術之場。鷹之鷲，雀之於鷁，獲免焉，此蓋聖人惡殺之仁而然乎。僕之與王，爭爲良難，便拜辭而出，到麟郊外渡頭。將中朝來泊之水道而行。王窃恐滯留謀亂，急發舟師五百艘而追之。解奔入雞林地界。舟師盡還，事記所載多異與新羅。

(B X1); 屬建武二十四年戊申七月二十七日, 九干等朝謁之次, 獻言曰, 大王降靈已來, 好仇未得, 請臣等所有處女絕好者, 選入宮闈, 俾爲伉儷, 王曰, 朕降于茲, 天命也, 配朕而作后, 亦天之命, 卿(?)等無慮, 遂命留天干押輕舟, 持駿馬, 到望山島立待, 申命神鬼干, 就乘站, 望山島, 乘站, 登京南島嶼也, 忽自海之西南隅, 掛緋帆, 張茜旗, 而指乎北, 留天等先舉火於島上, 則競渡下陸, 爭奔而來, 神鬼望之, 走入闕奏(?)之, 上聞欣欣, 尋遣九干等, 整蘭橈, 揚桂楫而迎之, 旋欲陪入內, 王后乃曰, 我與(卿)等素昧平生, 焉敢輕忽相隨而去, 留天等返達后之語, 王然之, 率有司動蹕, 從闕下西南六十步許地, 山邊設幔殿祇候, 王后於山外別浦津頭, 維舟登陸, 憩於高嶠, 解所著綾袴爲贊, 遺于山靈也, 其地(他?)侍從腰臣二員, 名曰申輔·趙匡, 其妻二人, 號慕貞·慕良, 或感獲併計二十餘口, 所資錦繡綾羅·衣裳疋段·金銀珠玉·瓊玖服玩器, 不可勝記, 王后漸近行在, 上出迎之, 同入帷宮, 腰臣已下衆人, 就階下而見之即退, 上命有司, 引腰臣夫妻曰, 人各以一房安置, 已下感獲各一房五六人安置, 給之以蘭液意醕, 寢入以文茵彩薦, 至於衣服疋段寶貨之類, 多以軍夫選集而護之, 於是王與后共在御國寢, 從容語王曰, 妾是阿踰施國公主也, 姓許名黃玉, 年二八矣, 在本國時, 今年五月中, 父王與皇后顧妾而語曰, 妾一昨夢中, 同見皇天上帝, 謂曰, 駕洛國元君首露者, 天所降而俾御大寶, 乃神乃聖, 惟其人乎, 且以新莅家邦, 未定匹偶, 卿等湏遣公主而配之, 言訖升天, 形開之後, 上帝之言 其猶在耳, 你於此而忽辭親向彼乎, 往矣, 妾也淨海遐尋於蒸棗(?), 移天寶, 赴於蟠桃, 蟠首敢叨, 龍顏是近, 王答曰, 朕生而頗聖, 先知公主自遠而屆, 下臣有納妃之請, 不敢從焉, 今也淑質自臻, 眇躬多幸, 遂以合歡, 兩過清宵, 一經白晝, 於是遂還來船, 篙工楫師共十有五人, 各賜糧粳米十碩·布三十疋, 令歸本國, 八月一日廻鑾, 與后同輦, 腰臣夫妻齊鑾並駕, 其漢雜雜物, 感(威?)使乘載, 徐徐入闕, 時銅壺欲午, 王后爰處中宮, 勅賜腰臣夫妻, 私屬空閑二室分入, 餘外從者, 以賓館一坐二十餘間, 酌定人數, 區別安置, 日給豐美, 其所載珍物, 藏於內庫, 以爲王后四時之費,

(2); 一日上語臣下曰, 九干等俱爲庶僚之長, 其位與名, 皆是宵人野夫之號, 頓非簪履職位之稱, 儼化外傳聞, 必有嗤笑之耻, 遂改我刀爲我躬, 汝刀爲汝諸, 彼刀爲彼藏, 五方爲五常, 留水·留天之名, 不動上

字, 改下字, 留功·留德, [神天] 改爲神道, 五天改爲五能, 神鬼之音不易, 改訓爲臣貴, 取雞林之儀置角干·阿叱干·級干之秩, 其下官僚, 以周判漢儀而分定之, 斯所以革古鼎新, 設官分職之道歟. 於是乎理國齊家, 愛民如子, 其教不肅而威, 其政不嚴而理, 況與王后而居也, 此(比?) 天地有地, 日之有月, 陽之有陰, 其功也, 塗山翼翼. 唐媛(媛?) 興嬌, 頻年有夢得熊羆之兆, 誕生太子居登公.

(3); 靈帝中平六年己巳三月一日后崩, 壽一百五十七, 國人如嘆坤崩, 葬於龜旨東北塢, 遂欲[不?] 忘子愛下民之惠, 因號初來下纜渡頭村曰主補村, 解緩袴(袴) 高岡曰綾峴, 茜旗行入海涯曰旗出邊, 腰臣泉府卿申輔·宗正監趙匡等, 到國三十年後, 各產二女焉, 夫與婦踰一二年而皆掘信也, 其餘臧獲之輩, 自來七八年間, 未有姁子生, 唯懷土之悲, 皆首丘而沒, 所舍賓館, 圓其無人, 元君乃每歎鰥枕, 悲嘆良多, 隔二五歲, 以獻帝立安四年己卯三月二十三日而殂落, 壽一百五十八歲矣. 國中之人若亡天只悲慟, 甚於后崩之日, 遂於闕之良方平地, 造立殯宮. 高一丈·周三百步. 而葬之. 號首陵王廟也.

이 記錄의 末尾에 있는

“議曰, 案三國史, 仇衡王以梁中大通四年壬子, 納土投羅, 則計自首露初即位東漢建武十八年壬寅, 至仇衡末壬子, 得四百九十年矣, 若以此記考之, 納土在北魏保定二年壬午, 則更三十年矣, 今兩存之,”

라고 한 것과 “駕洛國記” 標題下的 夾註에 “今略而載之” 라고 한 이 두 개의 記錄은, 이것이 根據로 삼았던 “原駕洛國記” 라고 할 수 있는 것이(史書) 있었음을 말하여 주어, 本記錄에 對한 荒誕한 듯한 內容에 比하여 信憑性을 強調하고 있다. “陵園表裏, 必有神物護之” 하였다는 首露祠廟의 神秘異事의 列舉와 함께 銘에 “來苗不絕, 薦蕙惟馨 日月雖逝, 規儀不傾” 이 라고 한 것을 아울러 商量할 때 首露王祠廟에 대한 儀典(rite)과 神話가 아울러 傳해졌던 當時의 記錄으로 보아지는 것이다.

夾註의 “文廟朝, 大康年間金官知州事文人所撰也” 와 “自建安四年己卯始造, 逮今上御國 三十一載大康二年丙辰, 凡八百七十八年 所封美土…” 와 함께 考慮하여 이 年代는 高麗文宗 30 年(1075) 으로 되는 것이다.

朝鮮朝 高宗 21年(1884) 10月 8日立의 “駕洛國太祖陵崇善殿碑(慶南金海郡金海面北內里所在)①의 記錄에 依하면 金官知州事 文人이 밝혀지고 있다. “後裔正憲大夫行吏曹判書兼知經筵春秋館義禁府事同知成均館弘文館提學藝文館提學五衛都總管 經筵日講官孔巖許傳謹撰”의 碑文이다.

“……仇亥降于新羅 羅封仇亥爲金官國主, 後授大角干 以其地爲金官郡 凡十世十一王歷年四百九十一年, 新羅眞興王曰, 駕洛太祖……今其二陵俱在……賜田二十頃 以享祀之需, 文武王曰 朕首露之外裔也, 遣官致祭 復修二陵 高麗文宗當首露王御極之舊甲 壬寅特命知金州事金良鎰 修陵園備禮祀事具載良鎰所撰碑文 文則尙存 碑則磨泐 可慨世已革代以後 未遑禮邦 以爲神聖之君不敢不享 每以冬至日 俎豆不絕…… 萬曆八年庚辰(宣祖 13年 A.D1580) 我十世祖曄爲嶺南觀察使, 大修二陵而…… 今我統天隆運筆極敦倫 聖上十五年 戊寅(高宗 15年, 1878) 因傳之上疏 陳乞 命廟堂稟定領議政李最應 以爲當依東京崇德殿成規 上允之 於是改築寢廟 賜號曰崇善殿 合享如舊禮 設置寢郎 以後孫中 金許兩姓 迭代薦授使之奉守聖朝崇報之義之德 天高而地厚矣”…(방점과 괄호내 年代記入筆者)

朝鮮朝 高宗 21年 10月 8일에 세워진 許傳 撰의 駕洛國太祖陵崇善殿碑文에 依하면, 高麗 文宗 16年(壬寅, 1062)에 知金州事 金良鎰에 命하여 修陵園 備禮祀하고 그가 撰한 碑文이 常存하였었다고 하니 駕洛國記 題下의 夾註中 “金官知州事文人所撰也, 今略而載之” 라고 한 緣由를 傳해주고 있는 것이다. 卽 金官知州事文人의 具體的 人物이 金良鎰임을 가르쳐 주고 있다.

이 記錄 以外에도 우리는 다음과 같은 몇 가지의 記錄을 參考하지 않을 수 없다.

三國史記 卷 34, 雜志 3, 地理 1,

古金官國(一云伽洛國, 一云伽耶), 自始祖首露王至十世仇亥王, 以梁中大通四年 新羅法興王十九年 率百姓來降, 以其地爲金官郡 文武王二十一年 永隆元年 爲小京 景德王改名金海京 今金州

① 朝鮮金石總覽(下) p.1326~1329

라고 地名 沿革을 밝히었고,

同書 高靈郡條에는

本大加耶國 自始祖伊珍阿歧王(一云內珍朱智)至道設智王. 凡十六世
五百二十年, 眞興大王侵滅之, 以其地爲大加耶郡

新增東國輿地勝覽 高靈縣條에는 上記 三國史記의 記錄을 引用 收載
하면서 그 아래 夾註 形式으로 崔致遠이 撰한 <釋利貞傳>과 <釋順
應傳>을 引用하여 補充 說明하고 있다.

按崔致遠釋利貞傳云, 伽耶山神正見母主乃爲天神夷毘訶之所感 生大
伽耶王惱室朱日 金官國王惱室青裔二人 則惱室朱日爲伊珍阿歧王之別稱
青裔爲首露王之別稱. 然與駕洛國古記六卯之說 俱荒誕不可信, 又釋順應
傳 大伽耶國月光太子乃正見之十世孫, 父曰異惱王, 求婚于新羅 迎夷烝
比枝輩之女, 而生太子 則異惱王乃至惱室朱日之八世孫也 然亦不可考

또한 三國史記 卷 41. 金庾信傳(上)에 보이는 것으로

金庾信 王京人也 十二世祖首露 不知何許人也. 以後漢建武十八年壬寅
登龜峯 望駕洛國村也 遂至其地開國 號曰加耶 後改爲金官國 其子孫相
承 至九世孫仇亥或云仇次休 於庾信爲曾祖 羅人自謂少昊金天氏之後 故
姓金 庾信碑亦云 軒轅之裔少昊之胤 則南加耶始祖首露與新羅同姓也.

等の 記錄이 보인다. 以上 記錄에서 보이고 있는 바와 같이, 多樣한
名稱 가운데서 가장 많이 쓰인 것은 “金官”이지만, 그 밖의 名稱들
도 쓰이고 있다. 大駕洛은 駕洛을 誇示하기 위한 것이며, 南伽耶는
伽耶國의 위치를 나타낸 명칭이므로, 高靈爲大伽耶, 固城爲小伽耶, 星
州爲碧珍伽耶, 咸安爲阿那伽耶, 咸昌爲古寧伽耶 等에서 駕洛과 伽耶
로 集約될 수 있으며, 이 두 명칭은 同意味語의 異樣表記가 아니면
同音異字라고 볼 수도 있다. 三國遺事王曆篇에는 「國稱大駕洛, 又稱
伽耶」라고 記錄하고 있음에 대하여 三國史記의 撰者는 “登龜峯, 望
駕洛九村 遂至其地開國 號曰加耶」(金庾信傳 上)라고 하여, 國號를
伽耶로 생각한 듯도 하다. 또한 「號曰伽耶 後改爲金官國」이라고 한
것으로 보면, 金官은 伽耶보나 뒤에 붙여진 國號로서, 金官國 滅亡後
의 명칭 金官郡, 金州, 金官小京 등에서도 逆推할 수 있다. 그러므로
本伽耶의 國號는 駕洛(伽洛)에서 加耶(伽耶)로, 다시 金官으로 改稱

되었다고 推定된다. ②

洪淳稔教授도 前掲 論文에서 國內外의 歷史學者들의 研究 業績들을 收攬 整理하여 다음과 같이 三國遺事의 駕洛國記에 대하여 意見을 表明하고 있다. ③

그러나 金官國의 開國傳說是 이와는 別途로 三國遺事〈駕洛國記〉에 상세히 記錄되어 있다. 이에 의하면 後漢光武帝 建武 18年 壬寅 3月 上巳日 北方 龜旨峰에 하늘에서 6卵이 下降하여 거기서 태어난 童子 한 사람이 3月 15日 王位에 올라 이들을 首露(首陵)라 하고, 나라를 大駕洛(伽耶國)이라 칭하였다. 이것이 6伽耶의 하나이고 다른 5동자는 각각 5伽耶의 國王이 되었다. 이 傳說에 대하여 崔致遠은「釋利貞傳」에서 믿기 어렵다고 하며, 天神 地神交感出生說을 紹介하고 있으나, 伽耶諸國의 聯盟體의 結成을 說話의으로 構成한 것으로 생각된다. 〈駕洛國記〉는 「三國史記」보다 約 70年前인 高麗 文宗 30年 (1075)에 당시의 金州知事 金良鑑이 王命에 의하여 엮은 碑文이다. 이 碑文은 首露王祠廟에 전승인 所傳 등 鄉傳에 주로 의거하여 엮었기 때문에 修飾된 部分이 많다. 그러나 이것 以外의 史料가 現存하지 않고 있는 오늘날에 있어서는 가장 신빙할 수 있는 것이므로 慎重하게 다룬다고 하면, 거기서 歷史의인 事實을 이끌어 낼 수 있다고 생각한다.

(二)

이 記錄을 통한 見解들은 相當히 多樣하다. 于先 歷史家들의 解釋을 들어본다. 金首露를 部族社會의 最初의 盟主라기보다, 伽倻中心의 聯盟體 六伽倻의 最初의 盟主로 보는 見解④도 있고, 天帝子 解慕漱의 “不知所從來”와 金首露의 “不知何許人”이란 表現은 流移民을 뜻하며 金屬文化를 가지고 北方에서 내려온 流移民들이 土着族과 通

2· 洪淳稔; 金官國의 世系에 대하여(三國遺事研究上, 嶺南大, 1983)

(3) 洪淳稔, 上掲論文

(4) 李丙巖; 韓國史 古代篇, p.387

婚하여 天神族으로 自稱하며 各地에 部族國家를 形成한 것이 金石併用期の 韓國社會의 實情이었다는 解釋이 있다.⁽⁵⁾ 이에 대하여 民俗學的 立場에서 보는 見解는 좀더 詳細하다. 金宅圭教授의 意見⁽⁶⁾을 들면 다음과 같다. “이를 따르면 鐵器文化를 가지고 北方에서 내려와서 지금의 金海地方에 據點을 잡게 된 流移民 集團인 首露族과 지금의 熊東面(熊川) 地方에서 農耕과 漁撈에 從事하던 土着民族集團인 許后族들이 聯盟을 結成하는 過程이 昇化되어 駕洛國記에 보이는 神話로 남게 된 것 같다. ……首露의 降神과 許后와의 神聖婚姻을 金海地方의 上元 豫祝祭儀의 祖型으로도 볼 수 있으며, 駕洛國記의 許后 漂着故事와 草溪, 밤마리(票旨)의 假面神具의 漂着說話가 그 話根을 같이하는 것 등을 보아서 우리의 생각은 어느 정도 立證될 것으로 본다. ……首露族과 許后族의 聯盟關係의 成立에 의하여 맺어진 兩大勢力은, 원래는 盆山山神으로 表現되던 垂直의 神觀에 의한 天孫族(北方)南下後의 祖靈과 祈子神이며 生産神으로 믿어지던 水平의 神觀(?)에 의한 渡海族인 許后族(南方土着族)의 女神祖靈과의 關係를 神聖婚姻(hierogamy)으로 神話化하게 되었을 것이다. 여기에서 한가지 덧붙여, 우리나라 山神이나 洞神의 先行的 形態가 女神임을 勘案하면, 여기에서는 先任民이거나 된 許后族의 女神이 물론 先行的 神格이 된 것이다. 이것은 許后陵과 首露陵의 위치가 비껴(?)나간, 즉 許后陵이 山上에 있고 王陵이 낮은 곳에 있는 사실

「駕洛國始祖王陵 在邑城西大岐音里 首露王妃南天竺國公主許廣玉謚 晉州太后陵 在府北三里龜旨山(慶尙道續撰地理誌)」

을 가지고 勾勒한 傳說로서 變명하는 金海 金氏 후예들의 이야기나, 金海 金氏와 金海 許氏가 通婚하지 못하게 된 由來傳說도 이를 暗示하고 있다. 그리고 자연 首露族의 支配權이 確立되고 後孫들의 “戲樂思慕之事”가 金海 龜旨峯(盆山) 기슭을 중심으로 華麗하게 展開될 때, 許氏族의 祖靈도 그 陵墓地인 盆山上으로 合祀하게 된 것이라 생각된다. 駕洛國記가 表現하는 首露 許后 兩神格에 대한 信仰의 祭儀의 表現에도 許后쪽에 더 比重이 주어지고 있는 듯하니, 이는 首露族

(5) 金哲峻; 新羅上古世系와 그 紀年(歷史學報 17, 18 合輯, 1962)

(6) 金宅圭; 回顧와 展望(新羅時代의 言語와 文學, p.288~291)

來到 以前부터 있어왔던 原住民(許后族)의 土俗의 信仰이 아직 뿌리 깊게 作用한 結果라고도 생각된다.” 라고 하여 歷史的 事實로서의 解釋을 爲한 神話解釋에 綜合的인 見解를 보이고 있다. 時間的으로는 相當히 앞선 研究로 1935年 1月稿로 되어 있는 三品彰英博士의 研究 ⑦ 內容을 抄錄하면 대략 다음과 같다. 아직까지도 이 研究은 我們을 注目케 하고 있음은 否認할 수 없는 事實로 생각되어 그 要旨만 轉載 하려 한다.

首露降臨 神話의 內容을 二個 部分으로 區分, 第1段; 首露 以下の 神子가 靈峰龜旨에서 降臨하는 光景, 第2段; 王者 首露가 海上 渡來의 女人과 神婚하는 場面으로 나누고, 이 所傳은 首露廟에 傳承된 祭儀의 記錄인 點에 特히 注意해야 한다. 이 首露廟의 祭儀는 예로부터 繼承되어 온 「行爲된 部分」이며, 그것에 대하여 「說話된 部分」乃至 「觀想된 部分」이 앞의 首露 降臨의 神話라고 말하여 좋을 것이다. 「駕洛國記」는 「行爲된 部分」을 實見의 報告로 記載하고 있음과 동시에, 한편 그것에 照應하여 오랜 예로부터 「이야기되어 이어온 部分」 즉 首露의 神話を 함께 收錄한 것이다. 이 點에 그것의 史料의 特徵을 갖고 있다 할 것이다. 所謂 龜旨歌는 神靈 出現을 强請하는 呪歌로 보고 「空唱巫」의 巫儀에서 呪法의 例를 찾았고, 日本의 「祝詞」의 原初形式의 一面을 說明한다고 하였다. 神靈에 대한 强請 問答의 呪術 形式이 世界的인 것이라고 하여 Charlotte Sophia Burne 女史의 報告를⑧ 引用하고 있다. 日本의 神武記에 있는 天香山 儀禮나 神話와 「對馬國卜部龜卜次第」의 龜卜과 密接한 關係가 있음을 엿본다고 하였다. 그는 또 中國 山東地方의 民俗이 韓國및 日本의 民間信仰에 미친 影響이 적지 않을 것임에 留意하고 楚辭後語, 魚山送迎神曲第二十四와 湘君, 湘夫人을 비교하여, 아마도 加羅 固有의 迎神의 土俗이, 이 中國의 神仙의 祭儀와 習合하여, 더우기 佛典에 의하여 潤色되어, 或은 理論化되었음에 不過하다고 보는 것이 妥當한 見解인 것이라 하고, 日本書記와 楚辭를 駕洛國記와 比較하여

(7) 三品彰英; 首露傳說(日鮮神話傳說の研究)

(8) Charlotte Sophia Burne; The Handbook of Folklore
(岡正雄譯, p.46~47)

보았다.

좀 長惶하지만 引用한 것은 앞으로 이 方面의 研究 方向을 定하는데 도움이 될까 하여서이다.

黃湏江教授는 그 동안의 龜旨歌에 對한 研究 業績들을 綜合 分類한 바 있었다.⑨ 梁柱東, 鄭某, 三品彰英 金思曄, 梁濂奎, 趙鄉, 金東旭 諸學者들의 意見을 “主로 原始宗教的·巫俗的·呪術的·祭儀的 產物로 把握한 것” — (1)

趙潤濟, 張德順, 朴智弘 諸學者들의 主張은 “本歌를 呪術的인 面에서 觀察하고서도 勞動謠로 把握하고 있는 點” — (2)

李家源 教授의 “本歌에 또 다른 性格—政治的—을 賦與하면서도 勞動謠로서의 他面은 觀察한 點” — (3)

이와 같이 3分類를 하고 以上の 諸要素들의 有機的 關連性을 主張하며 特히 背景說話 分析에 있어서는 前記 三品氏가 한 바와 類似한 方法을 取하여 dromena(thing done)와 legomena(thing Spoken)라고 名稱으로 分析하고 特히 分類 (2)에서 主張하고 있는 “掘峯頂撮土”를 根據로 한 勞動謠說을 否認하고 三品博士의 主張인 “神聖한 山頂의 흙이 山神靈—國靈(國つだま)—그것으로 생각되어 祭儀의 對象이 된 例로 dromena로 봄이 妥當할 것 같다”고 主張하고 龜totem의 擬作態로 보인다고 하였다. 아직도 우리는 山神祭나 그밖의 巫事의 行事前에 周邊 淨化의 하나로 出入門의 兩便에 赤土의 撒布를 目擊하게 되는 것은 흔한 일이다.⑩ 그러면서 黃湏江教授는 「峰(龜旨峰)」은 男根, 「掘」「撮」은 性交(或은 手淫)의 象徵으로 보고 있다. 勞動謠로 보는 데에도 問題는 있지만 다시 이것을 性行爲로 飛躍(?)한 듯한 느낌을 주는 解釋도 同調를 躊躇하게 한다.

(三)

위에 든 여러 學說들에서 駕洛國記 文獻에 대한 分析이나 解釋의

⑨ 黃湏江; 龜何歌攷(국어국문학 29호, 1965)

⑩ 韓國風俗誌(乙酉文庫) p.27

方法 또는 그 態度로써 어느 程度는 歸結點이 發見되는 듯하다. 따라서 이러한 文獻의 環境을 가지고 登揚하는 龜旨歌의 解釋도 이러한 脈絡에서 把握되어야 한다고 思料된다는 것을 忘却해서는 안 될 것이다.

먼저 朴智弘教授說을 紹介하면^⑪ 그 以前의 趙潤濟, 梁柱東博士가 「龜」를 「거북」으로 解釋하는데 對하여 「龜」를 「곰」의 表記로 把握하여 여기의 「龜」는 雜神으로 보고 現行的 嶺南移秧歌에서 그 例를 들고

“……首, 首露, 水路는 같은 말이다. 그리고 現은 마땅히 出과 같은 뜻으로 只今 곧 龜旨峰을 내어 놓고 나가란 뜻이다. 海歌詞에서의 水路는 무엇일까, 곧 夫人이 물에 빠져서 呪文을 불렀던 것이 「물」이 「龍」으로 說話化된 것이다. 海歌詞는 어떤 夫人이 물에 빠져 몸에 水神이 붙었으므로 이를 내어 쫓기 위해 기왕의 呪文에 그 場面을 덧붙인 것이다. 慶南 梁山에서는 只今도 집을 짓고 나면 鬼神을 쫓아내기 위해서 地神을 밟아 물린다.(神을 물리친다)

……金海는 鄉札로 금바라이니 이는 금마리, 곰바리의 音韻變遷을 겪은 것으로 생각되기 때문이다.……龜旨歌에서 흙을 판다든가 海歌詞에서 막대로 언덕을 치는 것은 모두 가래질, 타작질을 시농한 農夫의 動作을 노래한 것일 것이며 이 노래가……”

이와 같은 朴智弘教授의 主張에 대하여 鄭炳昱教授^⑫는 「龜」를 神으로 보아, 「검」이라고 해독하고 영남 지방의 민요와 비교하면서 잡귀를 쫓는 주문(呪文)이라 추정한 바 있다.”고 主張의 中心을 要約하고 다음과 같이 그 註에서 비판하였다.

“거미 노래는 잡귀를 쫓는 주문이니, 首其現也는 이미 그 행동에 들어 있는 것으로, 만약에 천룡(天龍)인 네가 떠나지 않으면, 활랑인 내가 활로써 너를 쏘아 죽여 국을 끓여 먹겠다고 위협한 것이다. 이 두 노래는 또한 부합된다. 노래를 우리말로 새기면,

⑪ 朴智弘; 龜旨歌 研究(국어국문학 16호, 1965)

⑫ 정병욱; 한국고전시가론, p.48

검하 검하 山神아
 므근를 龜旨峰을 내어놓고 떠나라.
 만일에 내어놓고 떠나지 않으면
 너를 구워서 먹어버리겠다.

의 뜻이 된다.” (국어국문학 16호 p.12)

박교수의 소설(所說)에서 가장 무리하다고 보이는 것은 산신인 검(거북)을 위협(威嚇)할 수 있을까 하는 문제이다. 산신을 달래고 즐겁게 해 준다면 모르거니와, 무력한 인간이 산신을 위협하여, 그들의 목적을 달성할 수 있으리 라고는 생각되지 않기 때문이다.

라고 論評하고 있다.

다시 上揭書에서 鄭炳昱 教授는 金烈圭 教授의 「가락국기고-원시연극의 형태에 관하여」(국어국문학지 제3집 p.9)에서

“이 대문의 龜何龜何...의 유명한 龜旨歌는 그 위협적인 문면으로 보아, 전형적인 呪言인 바 Malinovski 에 의하면 무격(巫覡)의 상태와 제의로 더불어서 이 주언은 마술의 삼위일체를 형성하고 있어...”

이 引用文을 통하여 朴智弘 教授와 마찬가지로 주문으로 보았음을 지적하였고

“그 중에도 呪言이 가장 要樞가 되는 것으로 미루어, 이 呪歌에 따르는 犧牲舞踊이 여기 문제된 祭儀 중에서 그 중추를 劃한다는 사실을 단정할 수 있는 것이다.”

를 引用함에서 “龜에 대한 해석은 朴教授의 경우와는 달리, 희생으로 보았다. 따라서 김교수에 의하면, 이 노래는 영신제(迎神祭)의 절차 중에서 가장 중추가 되는 희생 무용(犧牲舞踊)에서 가창되었다고 하였다” 라고 把握하고 좀 다른 각도에서 鄭教授는 檢討를 하였다. 그리하여 phallic Symbol 로 해석을 시도하였고 결론적으로 다음과 같이 流懷하였다.

“따라서 「구지가」의 성립을 신성한 건국 신화의 형성 이전으로 올라가, 원시인들의 성욕에 대한 강렬하고도 소박한 표현에서 그 계기를 파악할 수 있으리라고 본다. 즉 여성이 남성을 유혹하는 하나의 수단으로 이 노래는 처음으로 불려졌던 것이 차차 시대의 추이에 따라 일종의 주문적인 기능을 갖게 되었고, 굿기야는 건국 신화에까지 끼어들었다고 보는 바이다.

이상에서 과거에 시도되었던 바와는 달리 「구지가」를 둘러싼 배경적인 요소, 즉 건국 신화와는 절연시켜 단순한 1편의 시로 보았을 때에, 이 노래에 채택된 어휘의 이미지를 통하여 은유화된 원시인들의 성욕의 감정적인 본질의 직관을 이해함으로써, 하나의 새로운 해석을 시도하여 보았다.

그러나 이것은 어디까지나 하나의 방법적인 시론이고, 이상에서 내린 추단이 꼭 정확한 추론이라는 고집은 삼가해야 할 것으로 안다. (上掲書 p.51)”

라고 鄭教授는 自身の 研究態度 및 方法論의 提示와 試論이라는 但書を 붙여서 未治한 점은 앞으로 좀더 이 方面의 研究가 進展되면서 修正되기를 希望한다고 하였다.

朴智弘教授와 金烈圭教授의 主張에 對하여 이를 批判하고 새로운 意見으로 提示한 鄭炳昱教授의 意見은 龜旨歌를 그 背景說話와 絕緣시켜 놓고 “龜”를 男根象徵으로 보고, “燐灼”에서 볼 수 있는 “불”을 女性 性器 象徵으로 보아서, 原始社會에서 女性이 男性을 誘惑한 노래인 것이, 이것이 呪術性을 띠고 金首露王誕生神話에 삽입된 것이라고 하였다.

어찌 되었든지 우리는 朴智弘教授에 依해서 提示된 새로운 資料의 發掘과 報告, 그리고 이에 따른 研究의 意見을 接하게 되었고, 黃浪江教授에 依해서는 古祭儀와 生産勞動의 問題外에 說話의 形象에 있어서의 原始的 古代人의 心理的 要因도 하나의 契機로서 看過될 수 없는 것으로, 原始的 集團謠인 本歌의 形成 過程은 原始的 古代人의 前論理的 思考(Prelogical thinking) 太古論理的 思考(Paleological thinking) 幼兒思考(Infantile thinking) 또는 無意識思考(Unconscious thinking) 등의 心理的 要素의 契機에서 考察하는¹³⁾ 勞作의 意見도 對할 수가 있었으며, 또한 하나의 試圖인 推論과 意見으로써 背景說話와 絕緣된 狀態에서 考察한 鄭炳昱教授의 見解도 接하게 되었다. 이러한 研究 報告들은 多角的이고 深度있는 研究의 結果로 우리는 이 分野 研究의 進展으로 받아들여져야 할 것이

13 黃浪江 ; ibid

라고 본다. 따라서 本稿에서도 이러한 研究의 結果에 對한 批判 以前에 受容의 態度에서 肯定的으로 보고 앞으로의 研究나 資料의 發掘에 努力할 것을 提案하는데 그 意義를 잡고 있다.

金承稔教授는^⑭ 龜旨歌와 그 神話에 대한 이제까지의 研究를 祭儀—神話의 側面, 발생학적 측면, 정신분석학적 측면, 토tem—신화적 측면, 사회사적 측면, 민간신앙적 측면, 수렵경제적 측면, 한문화 영향적 측면 등으로 分類하고, 이러한 研究의 素地가 鰲洛國記에 충분히 마련되어 있음을 인정하고, 민간신앙적 측면과 고대 동양인이 가졌던 사고체제 위에서 고구해 본다고 前提하고 다음과 같은 결론을 내린 바 있다. M.Eliade류의 종교현상학 및 중국의 皇極思想體系를 원용하여 밝혀 본 바라고 하고,

1. 首露는 김해지방의 철산지를 장악한 북방계 유이민 부족의 한 부족장이면서 주술장이라 할 수 있는데, 현 부락제면에서 볼 것 같으면 골메기 신적(堂山 신적)에 해당하는 신화적 인물이라 하겠다.

2. 龜旨歌는 수로왕탄강제의 중 神話제의 다음에 있는 龜卜제에서 衆庶가 無蹈와 더불어 부른 우두머리 선정의 瑞兆 회원에 바탕을 둔 龜卜歌이던 것인데 뒷날 龜卜占이 없어지고 거북을 식용물로만 생각하게 되자 呪歌로 그 성격이 바뀌어졌다.

3. 「掘峰頂撮土」라는 것은 神座의 형성과정을 서술한 것이라 할 수 있고, 또 山裂을 만들어 地母神의 聖性を 획득하고자 한 상징으로서 이루어진 행위라고도 볼 수 있겠다.

4. 수로의 탄강제의에는 성인의례가 복합되어 있는 것으로서 이 제의에서는 최대한의 生繁力을 얻기 위해 3月 上巳日에 구지봉 밑 물가에서 치루어졌던 것이다.

5. 수로의 하강설이나 가락국의 건국설에는 중국의 洪範九疇의 皇極사상 체제가 작용한 듯하며, 특히 鰲洛國記를 쓴 고려 문종대의 金官知州事 文人은 위의 사상체제에 깊이 물들어 있어 원 수로신화를 塗飾해버렸을 것이다.

이러한 金承稔教授의 結論 誘導 過程에서 몇 가지 事實을 發見할 수 있다. 前述 引用하였던 金宅圭教授가 提示한 意見에 對하여 그 民俗

⑭ 金承稔; 龜旨歌와 그 背景의 研究(釜山大, 文理大論文集 14輯, 1975, 12)

과 現地 比定에 對한 見解差를 볼 수 있었고, 「掘峰頂掘土」에 대한 區區한 意見에 대하여 批判한 點이다. 朴智弘교수의 노동요설에 대해서는 구지가의 제재면이나 가창목적이 노동과 거리가 멀기 때문에 타당성이 희박하다고, 黃根江교수의 두 견해(토텐 擬作態, 峰을 男根「掘」「掘」은 성교<혹은 수음>의 상징) 중 토텐과 관련된 견해는 우리 고대사회에 있어서 토데미즘의 존재 여부가 확인되어야 하는데 아직 그에 대한 실증적 연구가 없어 수긍이 가지 않으며, 정신분석학적 견해 역시 긍정하기 곤란하다. 왜냐하면 龜旨峰을 女根으로 보지 않고, 男根으로 추릴 수도 있기 때문이다. 이러한 批判과 함께 提示한 龜旨歌 解讀은 다음과 같다.

(구지봉에 있는) 地靈(거북신)아

(우리를 다스릴 부성) 우두머리를 내어 놓아라.

만일 (우리의 청원을 듣지 않고)

내어 놓지 않는다면

(稷浴을 하면서 피운 불에, 또는 남성의 위력으로) 굶고 구워
복속시키겠다.

金教授가 序論에서 提示한 方法論과 結論에서 보인 바 漢文化의 영향과 思维體系의 論證에서 提示된 文飾과 文句의 使用으로 姓名不知나 駕洛國記 撰者의 漢文化 影響의 정도를 보여 준 것은 이 文獻 分析에 進一步하였다고 볼 수 있으나, 그 以前의 原駕洛國記, 卽 高麗 文宗代에 「略以載之」하기 以前의 原典의 推理에 우리는 앞으로 興味를 가질 수밖에 없을 것 같다. 어쨌든 이 駕洛國記는 여러 角度에서 考究될 수 있는 素地가 充分히 마련되어 있는 것만은 事實이므로 各其 意見 提示를 통한 實相 接近에의 摸索은 當然한 일이 아닐 수 없는 것 같다. 筆者가 前掲 引用한 研究 以外에, 이 首露神話を 産誕儀禮인 捲草禮, 洞神祭인 淸安의 國師神祭 등과 對比시켜 考察하고 龜旨歌의 構造의 研究를 한 朴鎮泰教授의 論考라든지¹⁵ 아직 未定인 내로 金東俊教授의 “龜旨歌 新攷”¹⁶ (上)에서는 “龜旨神話와 <駕洛國記>의 神話構造를 天然天神系와 人爲天神系の 二元體系로 파악

15 朴鎮泰; 龜旨歌 新研究(韓國語文論集 2輯, 韓社大, 1982)

16 金東俊; 龜旨歌新攷(韓國文學研究 4輯, 東國大, 1981)

하고, 龜神系와 首露系를 詳考하여 龜神의 俗信信仰 體系를 밝히려 한다”고 前提하고 있기도 하다. 이밖에도 筆者가 아직 對하지 못한 것은 어쩔 수 없는 것이나, 引用을 省略한 研究에 對하여서는 本稿의 進行上 長惶을 避하려는 데에도 그 理由가 있다.

(四)

三國遺事 所載 駕洛國記의 記錄은 前述에서 引用한 金承稔教授의 論文에서도 指摘한 바와 같이 漢文化的인 影響에서 潤色된 文飾을 數多히 發見하게 되는 것은 勿論, 表面에 露出된 佛教的 色彩와 附會 表現은 再三 嗷嗷할 나위도 없는 것이다. 따라서 原本 駕洛國記가 新羅代 統三 以後에 成立되었다 하더라도, 高麗 文宗代의 金官知州事 文人 金良鑑에 依한 所撰으로 略而載之된 이 駕洛國記는 前掲 諸學者들의 研究와 아울러 比較의 多少나마라도 確實성과 그 根據로 삼았던 三國遺事의 “略載本駕洛國記”의 文獻의 檢討도 아울러 있어야 할 必須의 過程이라고 思料되는 것이다. 이 文獻에서 龜旨歌와 關係되는 部分부터 考察하여 보기로 한다.

잠깐 卵生神話에 대한 論評을 引用하여 보기로 한다.¹⁷⁾

“.....이 地域에 있어서의 卵生神話는 어떠한 系統이며, 어떤 文化와 關係가 있는 것일까? 일찌기 三品彰英氏가, 이 分布로써, 이 神話를 南方系라고 論한 것은 일단은 옳다. 그러나 한마디로 南方系라 하더라도, 몇 개의 文化的 흐름이 있다. 그 중 어느 것과 關係되어 있는 것일까? 이 神話의 分布에서 보아, 東南아세아나 오세아니아의 狩獵民諸文化나 古層의 栽培民文化에는 屬하지 않으며, 比較的 새로운 文化의 物결과 關係하고 있는 것은 確實하다. 그런 意味로는 바꾸면 이 모티브의 神話를 高文化的으로 본 것은 옳은 것이다. 그러나 인도의 古代文明이나 中國의 古代文明으로부터의 影響이 아니라는 것은, 인도나 中國에 있어서 이 모티브의 分布에서 알 수 있다. 인도에

¹⁷⁾ 大林太良; 神話學入門(中公新書, p.97~99)

서는, 周邊의 히말라야地方과, 內部의 非 힌두의인 문다諸族이 分布領域이며, 中國의 경우도, 徐偃王의 傳説은, 東南部 海岸의 非漢民族的인 文化를 背景으로 한다.

그런데, 卵生神話가 히말라야나 인도지나, 인도네시아에 짝게 分布되어 있고, 어구나 龍蛇의 要素가 이것에 가끔 結合되어 있는 것은 重要하다. 결국 아시아와 오세아니아의 卵生神話도 東南아시아의 돈손文化(紀元前八百에서 紀元前後)라고 불리는 靑銅器文化나, 그것에 親緣關係가 있는 諸文化에 結付되는 것 같으며, 유럽의 東部에서 内部아시아를 거쳐서 東南아시아에 達하고, 다시 東아시아, 오세아니아에 퍼진 것일 것이다. 卵生祖神話는 알(卵)에서 宇宙가 생겼다고 하는 神話와도 깊은 關係가 있으나,”(傍點筆者, 下論參照)

卵生神話와 天孫降臨神話가 結合된 首露神話의 解釋과 앞으로의 比較神話學的 研究에 도움이 될까 하여 들어둔다.

文獻 記錄에도 이와는 多少 相對적으로 보아 合理的 立場에서 본 듯 하면서 否定的인 見解를 보인 記錄을 볼 수 있다.

新增東國輿地勝覽 卷二十九 高靈縣建置沿革條에서는 首露王 卵生說話를 荒誕不可信이라고 하면서 惱窒靑裔라고 別稱한다고 하는데, (ibid 洪淳昶教授 論文參照) “首露-惱窒靑裔의 對應關係는 그만두고, 于先 이 東國輿地勝覽의 後代 記錄을 參考할 必要가 있을 것 같다. 이 記錄의 精神은 迷信, 淫祠 등으로 表現했던 精神과 같으며, 李朝 前期에는 이들 兩樣의 神話가 傳承되었을 것으로推測되기도 하는 것이다.

却說하고, 略載 駕洛國記 (一) (筆者分段)에 依하여 于先 처음으로 눈에 띄는 것은 三月陝浴之日에 九干과 衆庶二三百人이 龜旨峰下에 集會하며 “殊常聲氣呼喚 云云”한 이 部分은 三品彰英博士는 “水濱에 陝飲한 九干 등의 祭儀에 參加하는 衆庶는, 聖峯龜旨에 모여서, 먼저 神靈한 소리를 듣는 神秘한 祭儀가 行해진다. 原古의 信仰과 儀禮를 傳하는 妙를 얻은 表現이다”라고 하고 있다. 如何튼 이 神話가 legomena(thing spoken)로 될 때, 그 雰圍氣의 神秘性的의 表現이 훌륭하다는 것이다. (前述參照) 그러나 이들이 集會於此한 目的은 무엇인가? 우리는 이 記錄을 逆視하는 데서 이 集會의 目的인 “迎大王”을 爲한 것임을 알 수 있는 것이다. 九干과 이들 衆庶二三百人은 “以之舞蹈, 則是迎大王, 歡喜踴躍之也”라고 한 記錄에서 이들은 群

衆의 舞蹈로써 大王則首露王을 맞이하는 儀禮를 行한 것이다.

오스트랄리아의 神話에, “太初, 분드·젤이라는 神이 大나이프로부터 地를 만들고, 또 大地를 上下하여 골짜기를 깎아 나누고, 다시 흙으로 男女를 만들고 그 周圍를 돌면서 舞蹈하여 手髮을 생기게 하고, 입(口)과 배꼽과 코의 구멍에서 숨을 불어 넣고, 다음에 춤추어 돌아다니 그 土象이 일어서서 움직이기 시작했다. (Parker; 오스트랄리아의 傳說) 춤추며 돌아간다는 것은 未開人의 一種의 呪術이다. 日本에서도 神에 들리려면 먼저 춤을 추었다. 이 춤추는 것은 宗教的인 惶惚狀態에 들어가는 데는 緊要한 行動이다. 南印度에서는 魔의 춤이라는 것이 있어, 病患者를 治療하는 것을 알리는 神感을 얻기 爲하여 精神의 激發을 行하는 것 같으며, 中央아프리카에서는 病을 精靈이나 幽鬼에 들린 것이니까, 그 主된 治療法으로서 妖術者는 精靈이 患者에서 誘出될 때까지 복을 두드리며 춤추고, 술 마신다. (Tyler; 原始文化) 저 風土記에 記載된……天降神에 대한 信仰으로 男女가 狂亂의 춤으로 恍惚狀態에 들어가는 神事의 흔적이다. 所謂 盆踊은 이 遺風이라고 말한다. ⑱

中島悅次氏의 主張이지만 거의 常識화된 이야기다. 이것은 “原始農業時代에 있어서 母神崇拜의 年中行事가 있으며, 萬物を 生育하는 大地를 어머니(母)로, 太陽神을 아버지(父)로 하여, 男女가 들로 나가 舞蹈하여 同感的 呪法에 依하여 男女神을 挑發하고, 五穀의 豐饒를 願한다는 것은 世界 到處에서 發見되는 것이다.” ⑲라고 하는 舞蹈와도 그 性格이 어떤 點에서는 같다고 할 것이다. 우리가 흔히 引用하는 三國志 等に 傳하는 綜合藝術의 形態로 所謂 Ballad dance를 聯想하게도 한다.

神話는 다만 그 眞實性에 대한 것보다 畏敬的인 것으로 思考되어, 祭儀, 式典 또는 道德的 規制가 그 正常的인 權能이나 傳統性的 保證을 要求하기도 하여, 그것의 眞實성이나 神聖性을 要求할 때 비로소

⑱ 中島悅次; 神話と神話學, p.27

⑲ 土居光知; 抒情詩の系圖(文學3卷4號)

作用함에 이르는 것으로, 換言하면, 文化的 事實은 神話란 그 속에 體現되고 있는 紀念碑이며, 同時에 神話는 道德의 規律이나 社會의 團結, 祭儀, 習俗을 가져오는 眞實한 原因이라고 思考되고 있기도 한 것이다. 松村武雄博士가^{②)} 提示한 바와 같이 神話라 固定不變한 것이 아니고, 發展의으로 各時代의 여러가지 民族生活을 反映하여 온 것임을 먼저 眼中에 둘 必要가 있다는 데서 우리는 漢文化的 文飾的 表現과 佛教의 附會는 僧一然의 思想이라기보다는 이 駕洛圖記 形成의 歷史의 背景을 考慮에 넣지 않을 수 없는 것이다. 또한 神話는 그 出發은 人類的, 卽 世界的이지만, 그 發展에 있어서는 民族的인 것이다. 따라서 神話가 表現하고 있는 普遍性和 特殊性을 念頭に 두지 않을 수가 없는 것이다.

어쨌든 우리는 龜旨峯下에 迎大王을 爲하여 歡喜踊躍하는 群衆의 舞蹈로서 宗教的인 恍惚狀態에 들어가는 呪術의 行事 儀式을 볼 수 있었으며, 迎大王하는 神聖性의 保持를 爲하여 “殊常聲氣, 有如人音, 隱其形而發其音曰”에서의 그 具體性을 窺知할 수 있을 것 같다.

그런데 이러한 儀式의 場所가 龜旨峰下 南쪽에라는 데에서, 그리고 “皇天所以命我者, 御是處, 惟新家邦, 爲君后, 爲茲故降矣, 你等須掘峯頂撒土”라고 한 文獻記錄에서

이 龜旨峰上에 “掘峯頂撒土”하고 蹈舞 歌之하라고 하였으니, 龜旨峰上에 撒土한다는 것은 무슨 뜻인가? 學者마다 說이 區區하나 이를 前流에서 引用한 바, “峰頂의 흙을 파서 檀香신의 내려앉을 神座를 흙을 모아 만든다”고 해석한 것을 提示한 金承稯 教授의 說이 現存하는 우리의 民俗과 關聯시켜 보아 肯定的이다.

이밖에 洪慶杓教授는^{③)} 過去 여러 學者들의 說을, 雜鬼를 잡는 呪文(朴智弘)으로, 威嚇的인 文面으로 본 傳統的인 呪言으로 보면서 迎神祭의 犧牲舞蹈으로(金烈圭), 또 原始人들의 性慾에 대한 강렬하고도 소박한 表現으로(鄭炳昱), 神君을 맞이하기 위한 一種 希望的인 勞動謠(張德順) 등으로 각각 언급하였다고 요약하면서, 首露는 水路와 같이 梵語에서는 해(日)를 뜻한다는 前提下에 “處容郎 望悔寺”

②) 松村武雄; 神話學原論

③) 洪慶杓; 黃鳥歌와 龜旨歌의 象徵性(東洋文化, 5輯, 慶北大, 1978)

의 記錄을 東海 龍神이 하늘의 日光을 遮斷한 그런 神力을 보인 것처럼, 「龜旨歌」에서의 거북은 龍神과 같은 神階를 차지하는 것으로 보인다 하고, 首露 卽 日光을 차단하여 太陽의 순환을 방해한 龜神에 대한 呪術의 祭儀가 바로 龜旨歌의 神話的 意味라고 하겠다고 한다.

金學成教授는²²⁾ 前掲 各學說의 不當性을 指摘하고 本歌謠는 首露의 正常 出産을 促求하는 呪詞로 迎神祭儀이자 出産祭儀라고 二重의 意味를 가진 集團祭儀에서 불려졌다고 하고, 呪詞이기 때문에 象徵이나 隱喩의 原理로 해석해서는 아니되며, 거북 totem 集團인 駕洛國人이 지금 막 出生하려는 嬰兒를 가리켜 「거북」이라 呼稱하고 그렇게 觀念하는 것은 조금도 抽象的이거나 象徵的인 表現이 되지 않는다고 하였다.

(五)

앞에서 列舉한 여러 學說은 相當한 時間을 經過하면서 많은 主張이 發表되어 왔고, 다 각기 特色을 가진 것이라는 것을 認定해야 할 것이다. 첫째로 神話는 社會集團의 生活이 갖는 거의 모든 觀念, 信仰, 文化形相을 그 發生, 또는 構成의 原因으로 하고 있으므로, 徹頭徹尾하게 하나의 視角에서 보는 것만으로는, 完全하고 徹底한 究明에 達한다는 것은 不可能하다. 어떤 하나의 研究法을 神話 解明의 主要한 關鍵으로 삼는 것을, 그르다고 할 수는 없겠지만, 그렇다고 他의 研究法이 妥當하다고 하여 採擇한 것을 無視하고, 獨善的 態度에 빠지는 것은 禁物이다. 우리는 언제나 彈力性, 柔撓性을 갖지 않으면 안 된다. 어떤 하나의 角度에 執着하여 無意識中에 자기 頭腦에 固定된 思考의 도량(濶)을 만들어 무엇이든 그 도량에 흘러 보냄에 이르는 일이 없도록 하지 않으면 안 된다.²³⁾

그리하여 우리는 이 여러 學說을 充分히 尊重할 줄 알아야 할 것이며, 무엇인가 共通點도 찾아내야 하리라. 그러나 現今 우리의 學界에

²²⁾ 金學成; 韓國古典詩歌의 研究(p.57~63, 國光大, 1980)

²³⁾ 松村武雄; ibid(下) p.1063

서는 이 駕洛國 建國 神話가 天孫降臨神話와 卵生說話의 複合的 形態로 그것은 앞에서 들었던 것과 같이 部族間의 關係를 象徵한 것으로 解釋되고 있는 것이 一般의 傾向으로 알고 있다. 筆者가 여기에서 試圖하여 보려는 것은 이러한 神話의 解釋이나, 이 神話 形成의 契機나 意義 등을 首露廟 祭儀와 關係시켜 보려는 神話學的方法에 異見을 갖는 것이 아니다. 다만 龜旨歌의 解明이 그 主目的이라는 것을 闡明한다. 따라서 漢字表記의 帳幕에 싸인 이 龜旨歌는 于先 言語의 究明의 必要를 要求한다. 古代 宗教의 研究는 祭儀 및 傳統的 慣習을 가지고 시작해야 하는 것이고, 神話를 가지고 시작할 것은 아니라고 Robertson Smith는 말하고 있지만 神話가 傳統的 慣習을 說明함과 동시에 宗教的 思索의 原始的 形態를 示現한다는 것을 忘却해서는 안 될 것이다. 神話가 原始的 宗教觀念을 傳하고 一般에게 認定시키는 점에서는 敎理나 祭儀보다 一層 效果의 있었음을 考慮에 넣지 않을 수 없다. 그러므로 神話 自體의 追究를 爲하여 여러가지 方法이 提起되기도 하였던 것이다.

言語學의 研究法은 첫째로 神話의 發生, 本質, 形成過程 등의 究明에 必須의 일 뿐만 아니라, 神話에 나오는 人物, 現象, 事物 등의 名辭나 說話 表現의 語句 등의 究明에 의하여 神話中的 靈格의 本質, 內面, 職能이나 神話의 全體的 또는 部分的인 意味의 解決에 光明을 던져 주고, 또한 語辭의 民族性, 時代性을 究明함으로써 神話 그것의 發生地, 傳播의 經路, 形成의 時期 등을 闡明하는데 큰 도움이 되는 것으로 이 方法은 일찍부터 있어 왔다.

名稱 卽 本態의 假說로부터 시작하여 言語와 神話의 관계에서 본 理論은 Wilhelm Von Humbolt(1767~1835)의 言語遊戲說, Harbert Spencer(1820~1903)의 名稱誤解說, Max Muler의 有名한 言語疾病說(Theory of the disease of language)은 많은 批判을 받았으나 Hermann Usener는 神話 形成의 契機에 대하여 특별한 研究 報告를 보였고, Ernst Cassirer(1874~1945)는 「事實의 인 깊이」가 없는 「哲學의 깊이」라고 그 弱點이 指摘되기도 하였지만 神話가 形成되는 意識 過程을 擬視하고, 더우기 거기에서 言語藝術 및 哲學의 概念 作用과의 對照와 發生的 關聯性을 洞察하고 있다. 所謂 Ethnology가 없는 Philosophy라는 缺點을 넘어서 廣大한 民

族學的 事實에 基底를 두고 Lucien Lévy-Bruhl(1857~1939)은 Emile Durkheim(1858~1917)學派 同人의 한 사람으로서 集團表象의 主張을 내세우기도 한다. 如何든 우리는 神話解釋을 言語研究의 基底에 두었던 많은 學說을 보게 되고 그들이 이론 많은 業績을 肯定的인 面에서 共感을 느껴 보기도 한다.

所謂 人類學派의 基礎를 세웠다는 E.B. Tylor의 言語學說, 특히 Max Muller의 學說에 대한 意見을 參考로 한다. 言語가 神話의 構成에 관련되고 힘이 있었다는 것은 疑心의 餘地가 없다. 冬과 夏, 寒暑 戰爭과 平和, 惡과 善과 같은 觀念을 語彙 속에 人間化하는 言語의 特質이 神話의 作者에 如上의 思想을 人物로서 想像시키는 手段을 준다. 言語는 다만 想像과 一致하여 作用하고 想像의 所産을 表現할 뿐만 아니라 自己自身과도 함께 나간다. 우리들은 言語가 想像에 追隨하는 神話의 概念과 함께 言語가 引導하여서 想像이 追隨하는 바의 神話의 概念을 가지고 있으므로 이들 둘은 可能한 限 區別되지 않으면 안된다.

本 主題의 問題에서도 前掲 朴智弘教授의 研究가 提示한 龜에 대한 “금”(神)說과 같이 言語의 角度에서의 究明으로써 提起된 意見을 접하게 되며 또한 池憲英先生^④같은 三國遺事 所載 駕洛國記를 新羅統一기에 所成된 記錄을 根據로 하였던 것이나 아니었던가 想像된다 하고,

“……始現 故諱首露 或云首陵 首陵是崩”의 記錄에서 「首露或云首陵」을 嚴格히 따지면 高麗初年代 表記로 規定할 수도 있으며 割注「首陵是崩後諡也」는 「遺事」撰者 一然의 添補나 아니었던가 疑惑을 불러올 따름이라고 前提하고 「始現故諱首露」라는 所說은 王號의 字義에서 敷衍成說된 것으로 보고, 諡法解義式 文字에 焦點을 모으고 韓國語 古訓을 媒介로 한 몇 가지의 固有語化시킨 意味 把握을 試圖하여

(1)시나(시늑); 수로; 수르(大體로 音讀)

(2)마시나(마시늑); 마시나(마시늑~, 마시르); 마시르(「마시늑」, 「마시르」의 共存)

④ 池憲英; 善陵에 對하여(東方學誌 12輯)

(3) 마시득르 ; 마시득르 ; 마시득르

「駕洛國記」와 「水路夫人」條의 神異傳說是 「迎大王歌」(迎神君歌) = 「海歌」의 分布範圍를 反映시키고 있는데, 嶺南・嶺東地方의 海岸・江岸地方이 그것이었던 것을 보이고 있다. 그리고 「駕洛國記」와 「水路夫人」條는 「首露」(마시느~마이느, 마이느~마지느) 「水路」(마시느~마이느, 마이느~마지느)의 「出現」(始現出生)을 위하여 「衆口歌唱」 「衆人舞蹈」한 呪術의 儀式을 暗示하고 있는 듯이 보아진다. 「衆口齊唱」 「衆歌群舞」하는 嶺南民謠

「칭칭칭 나네, 가지나 칭칭 나네.」

「칭칭 칭칭 나네 캐지나 칭칭 나네.」

에서 呪術의 殘滓와 古代的 遺風을 어루만져 오고 있다. 或然 이 「칭칭이」가 같은 呪語의인 「가지나」는 神異의인 傳說의 主人公인 「水路」 「首露」와 또는 「龜何龜何」와 或種의 關聯이 맺어질런지도 모른다. 長久한 時日을 두고 傳播傳承되어 내려온 듯한 「가지나」라는 語辭는 이를 新羅統一期~駕洛期 以前으로 溯及시켜야 할는지도 모른다.

「迎大王歌」(迎神君歌)・「海歌」의 「龜何龜何」(龜乎龜乎)도 이를 「귀하귀하」 「검하검하」 「거불하거불하」 등으로 區區한 解讀解說이 紛紜하고 있는 것이 學界의 現狀인데, 이러한 問題의 解決에 民俗學界의 研究成果에다 企待를 걸어볼까 한다. 마찬가지로 「가지나 칭칭 나네……」도 民間傳承의 移動・分布・變易相等 研究를 通하여 「駕洛國記」가 所傳하고 있는 여러가지 問題들과 아울러 闡明될 것을 企待하는 것이다」라고 이 龜旨歌 解決을 爲한 研究의 方向을 設定하고, 「고시네」(고시레)라는 呪語와는 無關한 것이 아닐 듯이 느껴어진다고 暗示하고 있다.

長久한 時日의 傳承을 考慮에 넣고 民俗을 바라보며, “迎神君(大王)歌”라는 名稱과 「龜何」 「龜乎」에서 보아오는 問題의 解決이 그리 簡單한 것만도 아니며, 그에 對한 意見도 單純한 것만으로 될 수 있는 것도 아닌 것이다. 金泰坤教授는 ㉕

龜旨=龜首>國守>國師

㉕ 金泰坤 ; 韓國神堂研究(국어국문학 29 호, 1965.8)

로 보고,

“그 本體는 天神의 降下 階段으로서의 山頂이 神聖視된 것과 하늘에서 紫色줄이……天神의 轉變 發展인 것이다.”

라고 結論하였는데

國師堂은 漢字 取音의 表記이며, 現地住民들에 依한 名稱은 「국수」, 「국시」, 「구수」이다. 江華島를 비롯하여 中西部 海岸 島嶼 地方 및 慶北 東海岸 現地 踏査中 目擊한 國師堂의 共通의 特徵이 最高 山頂에 一坪 内外로 累石積, 城廓이 둘러있고, 堂의 位置가 山穴이 들어오는 部落 外山에 있는 것과, 傳說에 따르고 석말이 있는 것으로 보아 防禦의 意를 갖고 있다.……略…「구수」의 名稱으로 불리는 것을 보면 한 걸음 더 올라가 民族說話와 相互 密接한 關聯을 갖고 있는 것으로서 民族學의 考察이 있어야 할 것이다.

구수 — 국수 — 국사
 |
 국시 — 국신

의 變遷으로 「국수」를 「國守」에 着眼하여 「구수」를 三國遺事 卷第二駕洛國記에 나오는 龜旨峰과 關聯시켜 「龜首」로 보고자 한다. 龜는 「검」 「곰」의 派生語로 神의 鄉札이고, 首는 「머리」의 鄉札로서…….

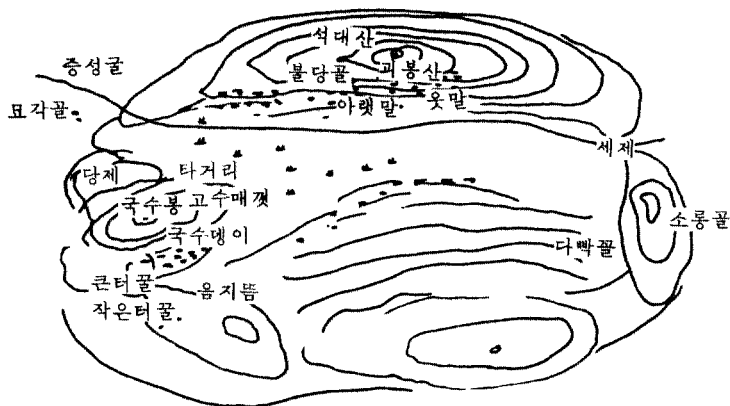
이러한 主張은 語學的으로나 “국수, 구수” 등의 他 地名例와의 考察이 缺如된 채로 未洽한 感이 있으나 國師堂의 位置와 機能, 性能 등에서 “神聖”의 意味 表現을 提示해 준 것만은 認定할 수 있을 것이다. “구수類”의 地名例는 韓國의 各地에 散在하여 있는 地名類의 하나다. (下文參照)

現存 地名例에서 한 가지 경우만을 들어 보이고 地名研究의 事例에 對하여는 그 詳考를 別稿로 미룰 수밖에 없는 것임은 勿論이나 한 개의 類型 地名例를 보여 參考하기를 바란다. ㉞

隣近의 다른 村落에 비하여 比較的 早期 開拓地의 하나로 推定되는 (詳考別稿) 忠南大德郡山內面錦洞里 一圓을 略圖로 보이면 다음과 같다.

㉞ 池憲英; 朝鮮地名의 特性(朝光 8 卷 9 號, 1942.9)

(縮尺不計)



初期 聚落 形成地域의 뜻으로 보이는 “큰터풀, 작은터풀, 타(터) 거리”와 信仰의 中心地였던 “당재”(멀지 않은 곳에 「증말」이 있음)에 둘러 싸인, 높고 秀麗 雄莊하고 峯巒延延한 山을 “국수봉”, 或은 「國師峯」으로 呼稱하고 있으며, 이 “국수봉”(國師峯)은 漢文의 文飾 表現)에서 分裂되어 同一 山下 地域名으로 「국수메이」, 「고수메곶」이 자리 잡고 있다. 그리고 이와 마주 보는 곳에 “괴(귀) 봉산”이 그 山中腹 地帶에(이 괴봉산은 사실상 “석대산”의 한 봉우리) 山神祭(洞神祭)의 聖所라고 일컬을 수 있는 「불당굴」을 안고 있다. 그리고 이 村落의 統稱으로는 「금덩이」이다. 이 「금덩이」(錦洞里) 一圓의 地名 分布와 龜旨峰 一帶의 地名을 比較시키면 다음과 같이 對比가 可能하다.

국수(사)봉-국수메이, 고수메곶, 괴(귀)봉산-금덩이(錦「金」洞里)

구지봉(金庚信傳에는 龜峰) 개라봉, 屈岩山, 龍頭山, 龍池峰-金海

地形命名이나 開拓關係 등에서 形成된 地名 以外에 原始宗教의 信仰의 命名에서 이루어진 것으로 보이는 地名 中, 이러한 形態의 地名

들을 筆者는 暫定的으로나마 「K型」(K type)地名이라고 呼稱하고 있다. 用例를 省略할 수밖에 없겠으나 「龍」으로 漢字化되는 많은 地域들에 附着된 地名에 이러한 「K型」地名이 和同 呼應하고 있으므로 同一 範疇 안에 넣고 본 것이다. 五萬分之一 地圖上으로 보이는 것을 鳥瞰한다 하여도, 金海 一圓에서 눈에 띄는 것으로, 남쪽으로 「佳主里, 龍院里」가 있고, 西쪽으로 山등을 넘어서 昌原郡 熊川, 熊浦, 熊山, 舊浦, 日山, 果山 等の 羅列은 이 一帶의 古代 信仰의 分浦가 「K型」의 地名 痕迹을 남기고 살았던 民族이 아니었던가 한다. 아직도 文獻上的 地名에서만 研究의 範圍나 方法을 脫皮하지 못하고 있는 터에, 이러한 現地 地名例가 生疎할지 모르겠으나, 앞으로 좀더 現地 地名의 研究가 本格的으로 進行되기를 바랄 뿐이다. 여하튼, “國師, 國수, 구수”類를 “龜旨”가 “龜首”라는 文字上的 問題와 關聯시키지 않고, 또 “旨”와 “首”의 文字的 混用例는 肯定키 어렵고 “구수, 구시, 국수, 고수, 구지, 개라, 가라, 가주, 龍(龜), ~” 등의 地名例들은 이른바 「K型」에 包括될 수 있는 것이며 그것은 神聖, 神, 鬼, 上, 天 等の 信仰의 意味를 갖는 것으로 把握되는 것이다.

“가위 놀리다”라는 말이

가시 놀리다(潭陽)

가새 놀리다(高敞)

가새 놀리다(羅州)

와 같은 例로 쓰임과 三國遺事에 보이는 “鼻荊郎”의 鼻一고 <大의 뜻> 荊一가시 “鼻荊一고가시 <大鬼>” 그리하여 鬼의 古語를 “가시”라고 한 바도 있으며, ② “居陀知”의 例도 있는 것을 想起하면 될 것이다.

多少 長惶하여졌으나, 龜旨峰上에다 “掘峯頂撒土”는 “龜旨” 一 구지 一圓의 地名分布로 보나, 龜旨峯을 둘러싼 神話의 零團氣로 보아서나 神聖한 場所로써 意識되며 祭壇과 같은 神座의 設置를 말하는 것으로 把握되어 可하다고 思料되는 것이다. 더구나 日本神話에서 말하는 天孫降臨의 槌觸(Kusifuru)와 關聯시켜 볼 수 있다면, 어느 정

② 李 鐸; 國語學論攷

도 首肯이 가기도 하는 것이다.

首露王 自身の 身分 闡明으로 言明한 바, 이것을 國土 統治의 神宣이라고도 하지만, ② “皇天所以命我者, 御是處, 惟新家邦, 爲君后, 爲茲故降矣, 你等須掘峯頂撒土” 하라고 한 것은 天孫으로 天命을 받고 이 땅에 내려와 君后로서 새로운 國家(家鄉)를 세우겠으니, 너희들은 내가 내려가서 앉을 神座를 設置하여 歌舞로써 나를 맞이하라 할 것이다. 卽 天命을 받은 君后(大王)을 맞으라는 것이다. 그 天孫 君后(大王)을 맞이하기 爲해서 부른 노래가 所謂 迎大王歌, 迎神君歌인 “龜何龜何 首其現也, 若不現也, 燔灼而喫也” 라고 한 것이다. 그렇다면 이 歌謠, 歌詞 안에 天孫 君后를 象徵하거나 또는 直接的 表現이거나 그에 關한 話辭의 存在와 이러한 文脈的 雰圍氣에 맞는 解讀이 있어야 하겠다는 것은 當然한 歸結이 아닐 수 없을 것이다.

이 龜旨歌를 問題로 삼음에 또하나 筆者가 怪異하게 여겨 온 것이 있다면 “龜何龜何”의 解讀과 意味 把握이다. 이는 勿論 海歌洞의 歌詞에 登場한 “龜乎龜乎出水路”에서 보는 “龜乎龜乎”와 같이 解決하여야 한다는 데에도 問題는 있는 것이다. 그런데 이 “龜”字를 訓讀하여서 “거북”으로 大部分 읽고 있는 点이다. “龜”의 現在까지 알려진 訓讀으로 古語는 “거북”이고, “거북”은 後代, 즉 적어도 杜詩諺解 重刊本(1632)以後가 아닐까 한다. 그리고 이 “거북”은 本來 “龜”曲用體言도 아닌 것이다.

거북귀(字會, 上 20)

거부비(本, 一; 74)

거부불(杜初, 八; 58)

거부비(法, 七; 137)

이에 對하여

거부글(杜重, 八; 58)

龍거북(靑丘)

等の 例와 같이 文獻으로 15世紀語가 “거북”인데 대하여 “거북”이라는 語辭의 出現은 後代에 屬하는 것이다. 「龜」字에 連接한 “何, 乎”字를 訓讀할 수 없으므로 音讀하면,

② 三品彰英; ibid

龜何—거불+하→거부파

龜乎—거불+호→거부포

(“乎”를 呼格助詞로 하여 “何”와 같이 볼 수도 있다)

群聚하여 踏舞歌之하면서 連發하는 言語가 “거부파, 거부포”라 하였다고 한다면, 우리의 言語 感覺으로서는 生硬하기 이를 데 없는 것 같다. 어찌 되었던 이러한 蓋然性을 지니면서도 다른 側面에서의 考究도 許容할 수 있다는 것을 말하여 주고 있기도 한 것이다.

加祚, 本加召縣, 召之變而爲祚, 以方言相近也

(世宗實錄地理志, 慶南道居昌)

嘉壽縣, 本加主火縣, 景德王改名, 今因之

(三史, 34, 地理 1)

“加祚—加召, 嘉壽—加主(火)”의 “S : j”의 對應을 安易한 音韻轉移로 取扱할 수는 없으나, 地名의 分裂이나 擴大 또는 移動關係에서 招來된 것이라 하더라도 同一 語源에서 所産된 命名이 아닌가 한다.

介山郡, 本高句麗皆次山郡(三史 35, 地 1)

王岐縣, 一云皆次丁(三史 37, 地 4)

王逢縣, 一云皆伯, 漢氏美女迎安藏王之地, 故名王迎(三史 37, 地 4)

扶寧縣, 本百濟皆火縣(三史 36, 地 3)

이들 地名例에 對한 梁柱東博士의 解釋은 다음과 같다. ㉑

上例에서 「皆次山—介山」은 「介·皆」相通으로 「깃외」이나 그 原語는 「김외」 곧 「神山」의 義, 「王岐—皆次丁」(곰마르 「丁」은 「Y」의 誤)이 그를 證한다. 「皆次」(김)는 或 「居次」(검)로도 記寫된다. 「居次山, 居山」(輿地圖, 鴻山北, 泰仁南) 등이 그것이다. 特히 皆伯(「王逢」勝覽作「遇王」)은 漢氏美女가 句麗 安藏王을 맞던 傳說을 가진 地名으로 그 原稱은 「금마지」, 「王逢·遇王」은 그 漢譯이요, 「皆伯」은 「皆」音借 「그」, 「伯」訓借 「몬, 묻이」에 依한 借字記寫이다. 「皆次·皆伯」은 모두 古山川地名에 許多히 冠用되는 「神」의 義의 「곰」(금·검·곰·김)에 該當한다. 「扶寧」의 古號 「皆火」(勝覽, 或稱 「戒發」, 縣西有

㉑ 梁柱東 ; 古歌研究, p.71

「界火島」一輿地圖)는 郡의 古訓「곰 불」, 有名한 「伎伐浦」는 界火附近

여기서 “皆次, 皆伯, 皆火, 居次 居」 등은 一律적으로 “곰, 검, 곰”의 表記로 본다는 것에는 躊躇하지 않을 수가 없는 것이나, 그것이 “神聖性”의 原始 信仰의 表現으로 命名된 地名 表記로 보아 表記 그대로 “가지~갓, 기, 개” 등의 “K”型的 地名으로 處理하는 것이 語學的 研究와의 衝突이 없는 解決이라고 筆者는 보려고 한다.

要컨대 “龜何龜何”나 “龜乎龜乎”의 “龜”를 訓讀으로 읽는다면 “거불하, 거불호”로 읽어야 할 것이고, 音讀을 하였을 境遇에는 구태여 “곰, 검”에 拘束될 것 없이 그대로 “귀하, 귀호” 또는 “구하, 구호”로 읽어도 그 “귀” 또는 “구”가 神聖의 表現으로서의 “神”을 意味하였던 것으로 把握하여 그 論證이나 現實의인 用例에서도 無理가 없다는 것을 말하려 하는 것이다. 더구나 三國史記 金庾信傳에 보이는 「登龜峯, 望駕洛九村也, 遂至其地開國 號曰加耶」라고 한 記錄을 參照하면 더욱 더 明白해질 것이다.

(六)

却說하고 駕洛國記 中の 神話部分에 대하여 三品博士는 “首露廟祭儀”는 예로부터 繼承된 「行爲된 部分」이며, 「說話된 部分」은 首露降臨의 神話로 보고 祭儀實修의 報告는 神話의 第二段, 卽 王妃와의 神婚에만 照應되고, 第一段 卽 神靈으로서의 首露의 降臨 그것을 말하는 項에는 直接 照應하는 것을 갖지 않는다는 것은, 이것 또한 興味있는 것으로 人間의 行爲를 말하는 祭儀의 報告와 神의 行爲를 說明하는 神話의 顯著한 差異가 여기에서 端的으로 示唆되고 있다.③〇 分析하고 있다. 卽 Dromenon의 部分은 神婚 部分만으로 認定하고 있는 것이다. 이에 대하여 筆者는 意見을 若干 달리 한다. 이 駕洛國記 神話 部分은 首露廟 祭儀의 Dromenon과 Legomenon으로 分

③〇 三品彰英; ibid

析하여 볼 때, 迎大王(迎神君)을 그 motif로 하고 있는 만큼, 前掲原文(A)中の(1), 所謂 '第一段을 全體의으로 legomenon으로 본 다 하더라도 그 속에서 우리는 또한,

“(歌之云), 龜何龜何, 首其現也, 若不現也, 燐灼而喫也, 以之蹈舞, (則是迎大王), 歡喜踴躍之也, (九干等如其言), 咸忻而歌舞”

하였다는 이 部分의 記錄을 行爲的인 部分(Dromenon)으로 볼 수 있는 것이라고 생각되고, 그 나머지 前後의 文飾을 다시 legomenon으로 分析할 수 있으리라고 보는 것이다. 祭儀의 實修의 方面은 時間的으로 보아서 비교적 定型性和 永續性을 갖는 것이라고 한다면, 實際에 있어 行爲의 實修로서 殘存하였던 것은 바로 이 部分이었을 것이라고도 보이는 것이다. 迎神儀禮가 이와 같이 “蹈舞, 踴躍, 歌舞” 하였다는 部分은 적어도 이 記錄의 “原記”의 作成 當時에도 行爲로 實修되었을 것이라는 想像을 하여 볼 수 있다는 것이다.

呪文, 託宣, 禱詞, 讚詞, 神歌, 神舞하는 것을 각각 神話 發生의 一原因으로 한다는 儀禮說, 卽 超自然的 靈格을 움직이기 위하여 實修하는 儀禮 그것이 端的으로 神話의 胚索라고 하는데 反하여, 그러한 儀禮 그것은 神話와 관계없이 儀禮의 意義의 不明化를 說明하기 위하여 神話의 genesis가 있다. 前者는 動的인 民衆의 感情, 意慾에 神話 誕生의 原因을 보고, 後者는 알고자 하는 知力의 欲求에 그러한 原因을 본다. 前者는 儀禮說 proper, 後者는 擬似儀禮說이라 부른다. ……儀禮의 意味가 固定性이 적으므로, 그것이 움직이기 쉽고, 따라서 朦朧하고 不明化하기 쉬운 것, 또 그러한 것으로부터 오는 意味의 不明化나 喪失이 무엇인가의 意味의 導入을 要求하는 곳에 神話의 發生因이 있다는 見解는 옳은 것이다. 이것은 神話 發生의 하나의 機因으로 認定하여 좋다고 생각한다.③①

儀禮의 意味 不明化나 喪失에서 그 儀禮의 說明을 爲하여 神話가 發生하여 合理化의 知的 欲求에서 神話 發生의 機因을 보고 있는 主張을 W. Robertson Smith의③② 儀典先行說과 軌를 같이 한다고 할

③① 松村武雄; ibid(上) p.270

③② W. Robertson Smith; Lecture on the Religion of Semities

수 있으니, 여기에서 보아 “龜旨歌”를 노래하고, “蹈舞, 踴躍, 歌舞한 이 部分을 神話 發生의 機因으로 볼 수 있는 可能性을 提示하고 있는 것이다.

儀禮의 歌舞에서의 神話의 誕生에는 적어도 두 개의 樣態가 있었을 것으로 생각된다.

(1) 춤추며 이야기되는 것이, 처음부터 神話의 內容을 具備하고 있는 樣態,

(2) 춤추며 이야기되는 것이, 오랜 동안에 차례로 說話의 構成을 取하여 비로소 神話의 內容을 具備하는데 이르는 樣態

第二의 樣態에 있어서는 가장 原初의인 儀禮的 Dromenon 으로서 다만 瞬間的, 刹那的인 몸짓이 있고, 가장 原初의 legomenon 으로서 다만 間投的, 感情的인 發聲이 있었다. 그것들은 超自然的 靈格에 對한 宗教의 情緒의 가장 簡單한 表現이었다. 그러나 그러한 表現形態가 定期的으로 몇 번이나 反復되는 가운데서 漸次 時間的으로 그 持續性을, 空間的으로는 그 複雜性을 增大하여 간다. 儀禮行動으로서의 Dromenon 과 儀禮歌唱으로서의, 儀禮言語로서의 Legomenon 과는 簡素한 몸짓이나 發語를 層層으로 堆積重加시켜 계속한다. 거기에 그러한 堆積重加는 Dromenon 의 側面 및 Legomenon 의 側面에서 각각 單獨으로 關係없이 行하는 것은 결코 아니다. 個個의 새로운 儀禮的 行動이 個個의 새로운 儀禮 歌唱에 의해, 또는 그 反對로, 案出된 하나하나의 儀禮 歌唱이 案出되는 하나하나의 儀禮行動에 의해 反映되고 說示되면서, 共同的 合體的으로 擴大成長하여 가는 것이다. 이리하여 儀禮의 歌舞가 表現하는 바의 內容은 차차로 長大하여지고 차례로 서로 結集하여서 하나의 Narrative 가 되고, 個個의 意味 또는 motif 밖에 갖지 않았던 몇개의 「舞+歌」가 有機的으로 뭉어져서 統合的인 主旨를 內在시키는 한 개의 Consecutive tale 의 性質을 갖추어 온다. 거기에 儀禮의 歌舞로서의 神話의 內容의 完成이 있다³³

儀禮의 歌舞가 神話化하는 過程의 說明을 이 以上 더 明白히 할 수

³³ 松村武雄; ibid(上) p.214

는 없을 것 같다. 儀禮의 歌와 舞에 層層으로 堆積 積層化하여 長大化하고, 有機的으로 統合되어 一貫된 主旨의 神話가 形成된다는 것이다.

그런데 여기에서 말하는 儀禮의 舞는 前述한 바와 같이 一種의 呪術行動이다. 天降神에 대한 信仰으로 亂舞에 의해 恍惚狀態에 들어가는 神事에서 行하여졌다는 것이다.

歌謠라고 하는 것은, 人間이 言語의 呪能을 最高度로 높여, 神과 交通하는 手段이었다. 따라서 歌謠의 가장 原始的인 것은, 祭祀나 儀禮에 사용되는 것이다. 神에게 呼訴하고, 告哀하는 말씀인 것이다. 歌謠는 呪歌에서 생긴 것이라고 하고, 舞樂도 巫俗에서 생겼으며, 舞는 본래 巫女가 行하는 醫療의 方法이었다고 한다. 歌의 基本字形은 “可”이며, 옛적에는 “訶”라고도 썼고, “可”의 字形에 本來의 意味가 內包되어 있으며 祈禱할 때 使用하는 그릇인 “卮”와 그것에 나무가지를 덮은 形이다. “卮”는 神에의 祈禱를 나타내지만, 그 祈禱의 實現을 神에게 促求하기 위하여, 여기에 柯枝를 더하여서, 呪言을 말하였을 것이다. 그리하여 “可”는 呵責, 큰소리로 꾸짖고 督促하는 것이다. 說文에서 “訶”는 大言으로 怒하는 것으로 풀이하고 있으나, 怒하여 큰소리하는 것은 “呵”이며, 그 소리에 呪誦으로서 리듬을 붙인 것이 “訶”이다. 歌는 본래, 呪術的인 目的으로 노래했던 것이며, 呪歌이었다고 한다. 謠도 사실은 肉을 갖추어 祈禱하는 것을 意味하는 字形이라고 한다.³⁴⁾ 歌謠가 個人的 詠懷의인 自己 內面의 世界에 凝結되기 以前에는 노래한다는 것, 그것에 表現을 賦與한다는 것은, 무엇인가 呪術的인 性格을 隨伴하게 하는 것이 일반적이었다. 歌謠의 原質이 本來 呪的인 것이었다는 것은 前述하였거니와 文學的으로 볼 때, 歌는 神에게 祈禱하여 그 實現을 強力히 促求하는 것, 卽 呵責하는 것을 原義로 하며, 謠는 肉을 갖추어 祈禱할 때 “稱頌의 말”을 말한다. 아마도 그 소리는 特殊한 抑揚과 리듬을 붙였을 것이다. 短歌의 成立은 聖스러운 呪言의 文學的 樣式에 의한 最初의 完成이었을 것임을 그 本質로 하고 있을 것이다.³⁵⁾ 國語에서 말하는 “노

34) 白川靜; 中國古代の文化, p.188

35) 白川靜; 中國古代の民俗, p.50~51

래”는 行動이나 謠를 뜻하는 데서 舞와 結附된 歌舞一體의 狀態로 보아 亦是 前記에서 歌舞가 갖는 原始宗教的 呪의 行事로 볼 수 있는 것이 아닌가 한다. 原始的 初期의 歌謠는 神을 前提로 한 呪歌의 가장 短型的 노래에서 볼 수 있다는 것이다.

(七)

儀禮歌舞를 基因으로 하여 神話가 誕生하여 完成에 이르는 過程을 보았고, 나시 우리는 歌謠와 舞蹈에 대한 東洋人的 思维的 原質 探索에서 呪歌에서 그 原初的 形態를 찾을 수 있다는 데까지 이르렀다.

抒情詩의 發生과 系圖에 대한 다음과 같은 興味있는 研究에도 우리는 注目을 하지 않을 수가 없다.

“...이러한 事實은 民謠에서 抒情詩가 생겼다는 說을 困難하게 한다. 더구나 民謠와 抒情詩의 사이에 並行的 存在, 形態 및 그 內容에 있어서 많은 一致點이 있다면, 兩者가 아직 分化되기 以前에 있어서의 原型을 생각하여 볼 必要가 있다.原始農業時代에 있어서 母神崇拜의 年中行事가 있었으며, 萬物을 生育하는 大地를 어머니(母)로 하고, 太陽神을 아버지(父)로 하여, 꽃피고 새가 노래하는 봄에 있어, 男女 二神의 結婚의 祭禮를 行하여, 男女가 들에 나가 舞蹈하면서 戀愛歌를 부르고, 同感的 呪法에 따라서 男女神을 挑發하고, 五穀의 豐饒를 願하는 것이 東은 日本으로부터, 西는 英國에까지 傳播되어 있다.太古에 있어서 世界的으로 共通한 舞蹈의 旋律이 있고, 거기에서 歌謠의 型이 發生하였다고도 생각할 수 있으리라. 民謠와 抒情詩는 이 祭禮에서 派出된 것이며, 民謠는 牧畜者나 農民 사이에 傳해지고, 抒情詩는 都會의 貴族의 사이에서 育成된 것이다. ⑤”

여기서 우리는 祭禮歌謠에서 抒情詩와 民謠가 派生되었음을 強調하고 있음에, 前記 “歌, 謠, 舞”의 發生과 아울러 생각할 때 原始歌

⑤ 土居光知; ibid

謠의 出發이 呪歌에서 비롯하였고, 最短型의 歌에서 그 原型을 찾을 수 있다는 데까지 意見이 一致되고 있음이 神話學, 民俗學, 漢文學, 文學의 各 方面에서 研究된 成果의 結論임을 歸結지을 수 있을 것 같다.

林基中教授는³⁷⁾ 龜旨歌를 呪詞의 固定型으로 하고, 海歌를 變異型으로 하며, 祈禱에서 呼稱이 隱喩일 수 없다는 結論으로써 祈雨呪詞 “蜥蜴蜥蜴 興雲吐霧 雨令滂沱, 令汝歸去”가 宋史 禮志에서 보인 固定型이 太宗實錄 36., 中宗實錄 93, 慵齋叢話 27 등에서 그 變異型을 볼 수 있다고 한다. 이러한 것을 하나의 呪詞型의 Pattern으로 보고자 하는데 그 意義가 있는 것 같다. 結果적으로 “龜何, 龜乎”의 “龜”는 隱喩일 수 없고 “蜥蜴, 虎, 龜, 거미, 까치, 甲作” 등으로 呼稱의 對象을 呪獸나 神이라는 것을 지적하고 있다. 그런데 主로 여기에서는 神이 아닌 獸의 Pattern만 든 셈이다.

如何든 여기까지 오면서 이 駕洛國記의 首露神話에 대한 問題로서 龜旨歌가 이 神話에서 位置하고 있는 바 意味에 對하여 大體的인 짐작이 갔으리라고 믿는다. 이 神話에서 完全話根이라고 할 수 있는 것은 儀禮歌舞로서,

“歌之云, 龜何龜何, 首其現也, 若不現也, 燔灼而喫也, 以之蹈舞, (則是迎大王), 歡喜踴躍之也, 九干等如其言, 咸忻而歌舞”하였다는

이 記錄의 核心은 다시 “九干等이 龜何龜何……喫也를 歌하고 舞하였다”는 것을, 九干이 “龜旨歌”를 부르며 蹈舞를 하였는데, “則 이것은 大王을 기뻐 날뛰면서 맞이하였다”는 說明을 붙여 合理化를 圖謀하고 있다. 우리는 여기에서 前說해온 바와 같이 舞가 갖는 呪術의 神事 行事의 意味를 들었고, 歌는 呪歌, 卽 儀禮歌謠인 것임을 보아왔으나, 看過하여서 안될 것은, 이러한 神話完成의 核心的 要因인 歌와 舞는 몸짓이나 發語가 모두 簡素, 簡單하다. 그 歌謠는 最短型이라는 것이다. “問投的, 感情的인 發聲이 超自然的 靈格에 對한 宗教의 情緒의 가장 簡單한 表現이었다”는 것이다. 이러한 觀點에서 볼 때 여기 이 “龜旨歌”는 그대로가 이러한 研究 報告에서 導出된 神話學의 原論의 原則에 適用된다고 할 수 있는가? “龜”의 讀

³⁷⁾ 林基中; 新羅歌謠의 傳承形態와 內面構造(韓國文學研究 3, 1976)

法을從來와 같이 呼稱 對象의 實辭로 “거북(불)”으로 하는 것이
 옳은 것인가? 이러한 問題의 提起는 “龜旨歌”를 首露神話 形成의
 胚素(完全話根)로 보고, 이를 둘러싸고 時間的 空間的으로 層層으로
 堆積 重加하여 今일에 우리가 보는 바와 같은 記錄을 남기게 된 것이
 라는 基本的 態度에 立脚하여서 볼 때 새삼 問題化되지 않을 수 없다
 는 것이 筆者의 所見인 것이다.

(八)

前述한 (四)에서 筆者는 “龜何 或은 龜乎”를 읽음에 있어 “귀
 (구)하, 귀(구)호”로 읽을 수 있는 蓋然性을 提示하고, 그것은 “神,
 鬼, 聖, 王” 등의 原始 宗教의 信仰 對象이랄 수 있는 것의 表象으
 로 “K型”의 地名과도 呼應되며, “龜”를 “거북”으로 읽었을 때,
 “거북하-거부파, 거북호-거부포”의 發語는 衆口齊唱하는데 便利
 한 것이어야 함이 勿論인데, 이것은 發音上으로도 “K, P”와 같은
 閉鎖, 破裂, 難澁, 生硬한, 卽 自然, 柔軟하지 못한 感을 느끼게 함
 은, 集團的 歌舞에서 感動的, 情緒的 發語의 最短型으로 歌唱되는 歌
 謠이었다는 一般 原則의 究明 條件에 비추어 볼 때, “거부파, 거부포”
 와 같은 發語는 共感, 肯定的 斷을 내리는데 躊躇하지 않을 수 없게
 하는 바가 있는 것이다.

일찌기 西洋의 宣教師들이 「神」이라는 語辭에 該當한 것으로 採
 用한 “mulungu”라는 말은, Meinhof 에 依하면, 宗教的 및 言語
 的 研究面에서 “mulungu” 概念의 精密한 分析의 結果, 이 말은 첫
 째, 祖靈이 있는 場所를 가리키고, 둘째로는 그 場所에서 發散하는 力
 을 意味한다는 趣旨로 要約되고 있다. 그러나 이 힘은 亡靈 같은 것
 으로, 非人格的이며, 지금 여기에서 우리가 神話的 概念 作用에 對한
 言語的인 類比를 求한다면 明白히 우리들은 부르짖음(吶聲)이라고 하
 는 가장 原始的인 次元에까지 溯及하지 않으면 안된다. 알공킨킨인의
 “manitu” 반투우族의 “mulungu” 등은 이와 같이 使用되고 있
 다. 결국 어떤 印象과 거의 같은 것을 指示하고 그 위에 異常한, 놀랄
 만한, 恐怖를 느낄만한 것을 맞이할 때 쓰이는 부르짖음(吶聲)으로

使用되고 있다고 한다.³⁸⁾

<하이누베레型 神話>(殺害된 神으로부터 農作物이 發生한다는 神話)에 있어서도, 이 神話의 代表的 例로 들고 있는 인도네시아 東部の 세람島 西部의 베마아레族의 神話의 경우다. 세람島 西部의 누누삭山은 人類의 發祥地라고 말하고 있는 聖山이다. 여기에서 九家族이 移動하여 가서 세람島 西部의 몇 개의 場所에 滞在하여서 다메네·시와라고 하는 神聖한 廣場으로 왔다. 이 廣場은 森林 속에 있어서 아홉의 祭儀 舞蹈를 하는 廣場이라는 意味라고 한다.³⁹⁾

祭儀舞蹈의 경우, 그 行事(神事)의 舉行되는 場所와 行事 自體를 모두 神聖化하고 있던 것이 古代人의 觀念인 것이다.

이러한 見解는 우리에게 많은 示唆을 던져 준다. mulungu 나 manitu가 神靈, 神異한 場所와 거기에서 發散되는 힘을 意味하며, 驚異와 恐怖 등에서 오는 吶聲과 같은 것으로 본다면, 前述에서 言及한 바에 따라 “龜峯, 龜旨峰”이라는 神靈, 靈異, 神聖한 場所로서의 “K型”의 地名에서의 意味語는 原始的 宗教에서 論及되고 있는 mana의인 힘의 表現으로, 그리고 驚異, 神聖, 神靈에 對한 부르짖음(吶聲), 問投詞, 情緒的 發語 따위로서 對象을 呼稱하는 同一한 語辭, 卽 mulungu 나 manitu가 神聖한 場所와 그 힘을 같이 말하는 것과 같이, 首露神話의 胚素(完全話根)로서의 龜旨歌의 序頭에 내걸어, 부르짖음(吶聲)이라고 할 수 있는 “龜何”의 “龜”는 韓國 地名에서 發見되는 “K型”과 그 源流를 同一하게 하는 意味語로 把握되어 그대로 “귀(子)하”로 읽는 것이 妥當하다고 結論에 到達하게 되는 것이다. 어느 것이 먼저이었는지는 모르지만 山名의 “龜”字 表記와 歌謠 初句의 問投詞의 表記에도 “龜”字를 함께 쓰고 있었던 것도 그 理由가 自明하여지는 것 같다.

또한 이 龜旨歌와 同一한 類型으로 看做되고 있는 所謂 “海歌詞”에 對해서다. 三國遺事 卷第二 水夫人條에 聖德大王 江陵太守 純貞公의 夫人 水路에 관한 두 개의 說話—歌話— 가운데 하나인 것으로 行次中 海汀 晝饑時에 모두 일어났던 事件에서 第二日째의 것이다. 이

38 E. Cassirer; Sprache und Mythos, p.101~102

39 大林良太; 神話の話

記錄에서도 두 번째의 歌話인 셈이다. 臨海亭 晝饌時에 “海龍忽攬夫人入海，公顛倒聯地，計無所出，又有一老人告曰，故人有言，衆口鑠金，海中傍生，何不畏衆口乎，宜進界內民，作歌唱之，以杖打岸 可見夫人矣。公從之，龍奉夫人，出海獻之，公問夫人海中事，曰七寶宮殿，所饌甘滑香潔，非人間煙火。且夫人衣襲異香，非世所聞，水路姿容，絕代，每經過深山大澤，屢被神物掠攬，衆人唱海歌詞曰，龜乎龜乎出水路 掠人婦女罪何極，汝若悖逆不出獻入網捕掠燬之喫” 海龍이 水路를 掠攬하였는데도 水路를 내놓으라고 衆口가 歌唱之하였다는 海歌詞에서는 “龜乎龜乎……”로 되어 있는 点이다. 勿論 古代 神話에서는 龍과 龜가 混用되었다고도 하지만, 우리의 경우는 多少 解明의 必要를 느끼는 것임도 事實이다. 그러나 우리의 古代 信仰에서 龍神信仰을 記錄에서 散見하게 되고, 龍의 忘失한 固有語의 痕迹을 “거서”에서 求하여 본 것으로 미루어 볼 수도 있지만,⁴⁰⁾ 결국 “龜”를 “거북”이라는 實辭로 訓讀함은 無理인 것임을 보여 주고 있는 것이라고 思料되는 것이다.

却說하고, 儀禮歌舞에 있어서 몸짓이나, 發語가 모두 簡素, 簡單하고 最短型의 歌謠로서, 問投詞나 感情的 言語로 發聲되었다는 데에 비추어 볼 때, 龜旨歌는 現存 略載本 駕洛國記에 傳해지고 있는 歌詞形式 그대로를 原初의 龜旨歌의 形態로 보는 것이 妥當한 것인가 再考하여 볼 必要性을 느끼는 것이다.

첫째, 이 경우 最短型의 感動的 表現의 歌謠이었다는 데에 대한 基準이 問題인 것이다. 三國遺事나 均如傳에서 보여준 우리 古代 詩歌에 대한 우리 先祖들의 詩歌觀 中에서, 그 形式面에서의 觀念은, 唐의 詩歌에 對立하여 우리 固有의 詩歌를 鄉歌라 하였으며, 그 鄉歌에 內包되는 것으로, 民謠, 呪歌, 詞腦 등으로 分類되고, 詞腦는 短型詞腦, 嗟辭詞腦로 그리고 다시 變型詞腦 등으로 分類되고 있다는 것은 周知하는 바와 같다. 그런데, 現存 우리의 鄉歌들은 從來에 그 形式을 4句體, 8句體, 10句體와 같이 나누어 왔는데, 이것은 10句體가 三句六名形式으로 嗟辭詞腦에 該當한 것이므로, 결국 1句2名(4句體) 2句4名, 3句6名과 같은 均如傳式 分類가 可能한 것이다. 卽 이것

40) 金容九; 處容歌研究(忠南大學校 大學院)

은 1句→2句→3句, 2名→4名→6名과 같은 形式의 變遷을 보게 된다고 할 것이고, 이에서 가장 基本的 短型 歌謠로 指摘되고 있는, 海歌詞, 獻花歌, 兜率歌, 그리고 風謠, 謠童謠 등에 모두 1句2名, 即 4句體 形式인 것이다. 그리고 여기의 이 龜旨歌도 4句體 即 1句2名の 形式에 包含된다 할 것이다. 그러므로 現傳 古代 歌謠 中 短型的 呪歌 形式을 본다면, 于先은 1句2名, 即 4句體形이라고 할 수 있을 것이다. 그러나, 前流한 바와 같은 叫聲과 같은 問投詞나 情緒的 感動 表現의 最短型 形式의 歌謠라는 데에는 問題가 있는 것 같다. 九干과 衆庶二三百人이 歡喜踴躍하여 蹈舞, 歌舞하는데 불렀다는 衆口가 齊唱한 것으로서, 迎大王하는 呪歌, 神謠로 歌舞함으로써 얻어지는 恍惚狀態의 呪能을 發揮한다고 본다면, 現傳하는 龜旨歌나 海歌詞보다는 單純, 簡單한 것이었을 것이라고 思料되는 것이다. 그리고 衆人이 齊唱하였다는 龜旨歌, 海歌詞와 같은 1句2名(4句體) 形式으로 個人이 부른 것으로 記錄되어 있는 獻花歌, 兜率歌, 그리고 이와는 좀 性格이 다른 風謠, 謠童謠 등을 볼 수 있는데, 아무래도 儀禮歌舞로서의 龜旨歌와 海歌詞에서 그 原初의 形態를 發見할 수 밖에 없는 것이 아닌가 한다. 所謂 4句體 形式이라는 것은, 終止符가 둘이 있어서, 결국 完結된 言語 表現의 Sentence(文)가 둘이라는 말이다. 따라서 이것은 宿命的으로 다시 두 개의 獨立된 單位로 分解될 수 있는 形態인 것이다. 그런데 同一 類型의 歌謠로 보이는 龜旨歌와 海歌詞를 比較하여 보면,

〈龜旨歌〉

龜何龜何
首其現也
若不現也
燐灼而喫也

〈海歌詞〉

龜乎龜乎
出水路
掠人婦女罪何極
汝若悖逆不出獻
入網捕掠燐之喫

이 兩歌謠에서 보아, 于先 龜旨歌가 歌唱되었다는 鰲洛國 建國 神話의 年代를 基準으로 삼고(A.D. 42. 後漢世祖建武18年 壬寅), 海歌詞의 歌唱된 時期 即 新羅 聖德王(A.D 702~736)代로 보아, 두 歌謠의 年代的 差異는 1C; 8C로 그 差異가 벌어진다. 꼭 그렇다고 하여서만은 아니겠지만 海歌詞는 龜旨歌에서 볼 수 있는 素朴 單純

한 形態感과 古拙性에 比하여 辭說의 說明句인 “掠人婦女罪何極”과 같은 非詩的 插入句의 介入을 發見하게 되기도 한다. 나머지 “汝若悖逆不出獻, 入網捕掠燔之喫”은 龜旨歌의 “若不現也, 燔灼而喫也”와 比較하여 볼 때, 表現이 長惶하고, 散文的이며, 說明的이고, 修飾의이며, 歌와 文, 卽 韻律의 有無를 疑心하게 한다. 이밖에도 더 理由를 들 수 있겠으나 어찌 되었건 海歌詞는 龜旨歌보다는 時代的으로 後代에 屬한다는 理由뿐만 아니라, 歌詞 表現 自體에서도 一見하여 多分히 後代의 性格을 發見할 수 있게 한다. 따라서 海歌詞보다는 龜旨歌에서 이런 類 歌謠의 原初 形態를 찾아야 할 것은 以上の 理由로 明白하여졌을 것이다. 이 龜旨歌는 또 “龜何龜何 首其現也”의 한 마 무리의 Sentence와 “若不現也 燔灼而喫也”라는 또 하나의 Sentence로 分離 分析할 수 있는 것이다. 그리하여 筆者는 앞에서 屢屢히 說하여 온 바, 儀禮歌謠가 갖는 根本的인 性格으로서의 簡素, 簡單하고, 最短型이며, 感動(嘆)詞, 情感的 表現語라는 諸般의 普遍的 條件에 맞추어 보아, 이러한 類의 儀禮歌謠, 例컨대 龜旨歌, 海歌詞 類의 呪歌, 神謠의 原初的 形態는 “龜何龜何 首其現也”뿐이었을 것이라는 結論에 到達하게 된 셈이다. 民謠에 있어서도 가장 原形的 形式은 2行形式(2句形式)으로 알고 있다.

이리하여 우리의 呪歌類, 儀禮歌謠, 또는 祭儀謠 등으로 불리는 此 類 歌謠의 韓國의 原初 形態를 所謂 2句(2行)形式으로 보게 된 것이다. 祭儀謠에서 民謠와 抒情詩가 派生되며, 民謠는 牧畜이나 農民들 사이에 傳하여지고, 抒情詩는 都市의 貴族 사이에서 育成되었다는 立場에 視角을 돌리어 바라본다 하여도, 2句體 形式의 原初形的 呪歌類(祭儀謠)에서, 4句體의 形式으로, 다시 8句體 形式으로, 그리고 가장 完成, 完結 整齊된 形式으로서의 三句六名 卽 10句體 形式으로 發展되어 간 것이라고 보아지는 것이다. 一句二名の 4句體形式이 兜率歌, 海歌詞 等과 獻花歌, 風謠, 薯童謠 等類를 함께 包括하고 있는 理由에 對한 說明도 결국

2句體 → 4句體 → 8句體 → 10句體

(一名) (一句二名) (二句四名) (三句六名)

이와 같이 系譜의 變遷은 體系화시킬 수 있는 것이다. 따라서 龜旨歌가 首露神話 形成의 中心 胚素, 完全話根으로서 갖는 儀禮歌謠의

原初 形態는 “龜何龜何 首其現也” 뿐이었으리라고 하는 것은 神話學에서 導出된 一般論的 原理에 適用시켜 보아 妥當한 것이 아닐까 한다는 것이 筆者의 主張이다.

(九)

呪歌의 原初形態로서, 國文學上 龜旨歌를 4句體라고 하고 있으나, 2句體 形式을 設定하고, 거기에서 4句體 形式으로서의 呪歌, 民謠, 抒情詩에로 發展하여 나갔고, 그것은 다시 8句體로, 또다시 10句體歌인 嗟辭詞腦로 完成된 短型 謠歌 形態를 보였다고 한 筆者의 見解에 立脚하여, 이 龜旨歌에서 보인 原初 形態의 呪歌 “龜何龜何 首其現也”의 讀法과 意味, 그리고 今日에 우리가 볼 수 있는 4句形式의 三國遺事 所載의 龜旨歌와의 關係 및 그것이 意味하는 바는 또한 어떠한 것인가에 對한 우리의 作業은 다시 繼續될 수밖에 없는 것이다. 여기에서 神話 研究에 대한 基本的 態度를 整理하여 提示한 中島悅次氏의 意見을 들어 본다.^④

第一은 神話란, 固定된 것이 아니고, 發展的으로 各 時代의 여러가지 民族生活을 反映하여 온 것임을 먼저 眼中에 두고 考察을 加할 것.

第二는 可能한 限 널리 많은 神話を 採集하여 比較할 것.

第三, 神話는 그 出發에 있어서는 人類的, 卽 世界的이더라도, 發展에 있어서는 民族的이므로 그 神話에 表現된 普遍性和 特殊性을 充分히 吟味할 것.

第四, 可能한 限 神話 以外의 科學, 例컨대 歷史學, 民族心理學, 比較言語學, 社會學, 人類學, 兒童心理學, 특히 民俗學 等の 學問의 힘을 借用할 것.

이러한 것들은 神話 研究上 不可缺한 重要 準備라고 못박고 있다.

여기서 우리는 第一의 神話의 可變性和 第二의 普遍性和 特殊性을 아울러 지니고 있는 것이라는 基本的 態度에 留意할 必要가 있을 것 같다.

④ 中島悅次; ibid p.22~23

口傳 傳承 過程에서의 變化는 文字化될 때에 이내 그것은 化石化되어 버리고 만다. 그런데 우리는 于先 龜旨歌는 龜旨峰(龜峰) 下에서 九干을 비롯한 衆庶 二三百人이 踏舞, 踴躍, 歌舞하면서 歌唱한 것이라는 이 首露神話의 基本的 Dromenon의 狀況에서 볼 때, 前流한 바와 같이 儀禮舞蹈이 갖는 意味는 一種의 呪術行動으로서 宗教的 恍惚狀態에 들어가기 爲하여, 神感을 얻기 爲하여, 病者의 惡靈 逐出을 爲하여, 춤을 踏舞하였다고 하는 神話가 갖는 普遍性에 비추어 볼 때, 龜旨歌의 경우에 있어서 集團的으로 踴躍 踏舞 歌唱하였다는 것은 天降神을 맞이하기 위한 一種의 宗教的 恍惚狀態에의 沒入을 爲한 것 이외의 다른 것으로 보기는 어렵다 할 것이다. 이와 같이 儀禮舞가 갖는 意味가 決定되면 歌詞 內容의 意味도 大體로 把握의 範圍가 縮少될 것이다. 그러므로 여기의 “龜何龜何 首其現也”는 이러한 文脈의 雰圍氣가 後代의 附帶의 說明으로 包圍 覆蓋되어 積層되어 있다 하더라도 이 文脈의 雰圍氣와 無關하지 않다는 것은 儀禮舞가 갖는 普遍的 意味에서인 것이다. “龜何”는 앞에서 “귀(구)하”로 읽을 수 있고, 그 意味하는 바가 “神, 鬼, 王, 聖, …”等 宗教的 狀況에서 云謂되는 對象의 表現으로 볼 수 있다고 하였다.

어·화·넘·차·너·하
 북·망·산·이·떨·다·마·소
 어·화·너·하·너·하
 이·세·상·에·나·온·사·람
 장·생·불·사·못·하·여·서
 이·길·한·번·당·하·지·만
 어·화·넘·차·너·하
 우·리·마·을·꼭·써·부·인
 칠·십·향·수·못·하·고·서
 오·늘·이·길·원·일·인·가
 어·화·넘·차·너·하
 새·벽·닭·이·재·쳐·우·니
 서·산·명·월·다·넘·어·갈·가
 고·별·수·비·풍·슬·슬·분·다
 어·화·너·하·너·하

이는 沈淸傳에 있는 輓歌로 이밖에도 春香傳, 興夫傳, 襄裨將傳 에
各 1 首씩 전해져서 모두 4 首가 傳해진다고 한다.⁴²⁾ 이 輓歌는 喪輿
를 메고 가는 상투꾼이 부르는 노래라고 하는데, “어화 넘차 너하”
의 部分은 아마도 搖鈴잡이의 섬기는 소리에 대하여 받는 소리로 함
께 부르는 合唱的 部分인 것 같다. 거기에는 “너하”라고 하여 衆唱
에는 “하”가 介入하는 妙味를 보이고 있다. “귀(구)하”의 “하”
가 이와 꼭 같다 할 수는 없을지 모르나 衆口齊唱에서 저절로 우러나
오는 노랫소리로 본다면 一脈 相通하는 點도 있다. “하”는 별다른
意味 賦與를 하기보다는 群衆의 齊唱에서 우러나온 소리라고 于先 말
하여 두고 싶다.

포인트·바라우의 에스키모族은 江에서 물고기를 불러 모으기 위해
서, 담배를 江이 아니라, 하늘을 向하여 던지면서 “精靈, 精靈”하고
부른다고 한다.⁴³⁾

三國遺事 所載, 略載本 駕洛國記에서 化石化된 首露神話는 口傳에
서 文字로 固定化되면서 記錄者의 主觀이 處處에서 發見되기도 하는
데, “所居北龜旨”下的 挾注로 “是峯巒之稱, 若十朋伏之狀, 故云也”
라고 한 說明도 그렇거니와, “龜旨峰”과 三國史記의 “龜峰”으로
表記 文字化시킨 “龜”는 다시 이 山麓에서 부르는 群衆의 迎大王하
는 儀禮의 蹈舞 歌唱에서도 “龜何龜何”로 表記하여, “龜”로 시작
하고 있음을 보게 되는 것은 偶然한 一致만이 아니고, 表記者의 聯想
作用에 依한 意識的 行爲로 돌릴 수밖에 없으며, 이는 兩者間의 意味
的 脈絡의 相關性을 보이는 것이라고도 해야 할 것으로 把握되는 것
이다. “龜”로 表記化된 固有語의 意味內容은 “神, 王(大王), 聖,
眞, 鬼, …” 등으로 잡아볼 수 있는 地名例에서 보인 “龜”와 歌詞
에서 보게 되는 “龜”는 同一 意味語로 보아야 할 것이다.

다음으로 “首其現也”를 어떻게 보아야 할 것인가 하는 것이 問題
로 提起된다.

이 首는 龜의 首로 보아야 할 것인가?, 首를 龜와 別個의 것으로
보아서 首를 大王과 意味의 一致를 試圖하여 大王의 出現은 龜, 卽 神

42) 林東權; 韓國民謠研究, p.122

43) 西村眞次; 神話學概論, p.50~51

靈에게 祈願 呼訴하는 것으로 해야 할 것인가?

그런데 우리가 여기에서 잊어서 안될 事實이 있다. 이와 同一形으로 보고 있는, 所謂 海歌詞의 初句, “龜乎龜乎 出水路”인 것이다. “龜”와 “水路”를 同一 對象으로 볼 수 없다면, 이와 同一 形態로 보이는 “龜何龜何 首其現也”의 “龜”와 “首”의 관계도 같은 경우가 되는 것으로 할 밖에 없을 것이다. 또한 “有如人音, 隱其形, 而發其音”한 自己 紹介에서 “皇天所以命我者, 御是處, 惟新家邦, 爲君后, 爲茲故降矣, 你等須掘峯頂掘土”하라고 함에, “皇天”과 君后가 될 “我”의 二者 關係를 設定하였음에, 이러한 두 가지, 即 海歌詞와, 이 文脈의 意味로 把握한다면, “龜”는 “皇天”으로 “君后則我”는 “首”로 對應이 될 수밖에 없는 것이다.

龜何龜何	(皇天所以命)	龜乎龜乎
首其現也	(我, 爲君后)	出水路

이와 같은 對應의 合理的, 論理의 解決에 맞추어, “迎大王”하는 儀禮歌舞의 歌(呪歌)의 解釋에서 “首”는 자연 “君后” 即 “大王”의 意味語 表記로 볼 수밖에 없게 된다.

龜何龜何; (皇天, 하늘의) 神靈님이시여,
(//) 神靈님이시여,

首其現也; (이곳을 統治하실 大王을) 머리를 난호시라.

와 같은 意味 內容으로 把握이 可能할 것이다. “首”는 固有語, “只
只”(宗首)로 하여 解讀을 試圖하여 보면,

구하구하; (하늘의) 神靈이여,

뭇물(只물) 난호라(내어라); (首露) 大王을 나타내소서(내리
소서)와 같이 把握될 것이다.

2, 2, 2, 3字의 韻律 進行은 集團의 群衆의 蹈舞에서 齊唱함을 多少 考慮해 본다. 緩急이 자유롭게 調節되고, 이 대목(Sentence)의 끝마무리는 3字로 하여 掉尾의 感을 느끼는 듯해서다.

그러나 이러한 前後 文脈을 떠나서, 迎神 儀禮歌舞로만 把握한다면,

구하 구하(神靈님이시여, 神靈님이시여)

只물 난호라(머리를, 모습을 나타내소서)

라는 解讀의 可能性도 생각해 볼 必要가 있는 것이 아닐까?

여기에서 우리는 다시 原点으로 돌아가 文字 傳承으로 化石化된 三

國遺事 駕洛國記를 살펴볼 必要를 느끼게 된다. 그리하여 이러한 儀禮歌舞 後에

“仰而觀之，唯紫繩自天垂而著也，尋繩之下，乃見紅幅裏金合子，開而視之，有黃金卵六，圓如日者，衆人悉皆驚喜，俱伸百拜，尋還，裹著抱持，而歸我刀家，實榻上。其衆各散，過浹辰，翌日平明，衆庶復相聚集開合，而六卵化爲童子，容兒甚偉，乃坐於床，衆庶拜賀，盡恭敬止，日日而大……其於月望日即位也，始現故諱首露 或云首陵^{首陵是崩後諡也} 國稱大駕洛，又稱伽耶國，卽六伽耶之一也，餘五人各歸爲五耶主……”

이와 같이 繼續되어 있어, 容貌甚偉한 童子로 化하여 大駕洛의 首露王 및 五伽耶主가 될 六卵을 皇天이 내려 보냈을 맞이하기 爲하여 이 龜旨歌를 불렀다고 되어있는 것이다.

이러한 文脈의 意味의 把握에서 “迎神祭儀이자 出產祭儀라는 二重의 意味를 가진 集團祭儀에서 불렀다는 것을 想起할 必要가 있다. 즉 거북의 머리를 나타내는 것은 迎神이자 出產의 二重의 意味를 가진다는 것이다”라고⁴⁴⁾ 말하는 意見에도 充分한 理由가 된다고 보아야 할 것 같다. 그런데 이 二重의 意味에서 金學成教授는 오히려 出產祭儀에 重点을 둔 듯도 하지만, 如何間에 이 二重의 意味에 대한 解明이 問題인 것 같다. 卽 意味 賦與만을 二重으로 한 것 같이 보이는데, 筆者는 이러한 境遇 共時的 把握에서보다 通時的 觀點에서 보는 變化, 變遷의 觀想으로 바라보고자 하는 點에 差異가 있을 것도 같다. 卽 迎神과 出產이 同時的인 것이거나 같은 것으로 보는 것이 아니라, 이러한 儀禮歌謠의 原初形態로서의 2句形式의 呪歌는 本來 迎神을 爲한 呪術行爲의 歌謠이던 것이 歌詞의 形態도 變化를 가져와서 4句形式으로 되고, 用途도 이러한 出產儀禮나 그밖에 後半部의 變化에 依하여 “毒歌”의 경우와 같은 경우에도 使用되었던 것이 아닌가 한다는 것이다. 따라서 “迎神祭儀”에서는 아마도 “龜何龜何, 首其現也”는 “神靈님이시여, 神靈님이시여, 머리(大王)를 나타내소서” 정도의 意味를 가졌던 것이지만, 여기 卽 迎大王(首露)의 神話的 事實에서의 敘述이 歷史學者들의 歷史 發展의 意味로서 把握된 見解가 있다 하더라도 文獻的 意味로 보아서는 出產儀禮로 보는 見解는 妥當하지

44) 金學成; ibid p.60

않을까 한다. 다시 말하면 迎神祭儀 歌謠에서 變化된 모습으로서의 出產歌謠인 龜旨歌로 把握된다는 것이다. 그리하여 그 意味하는 바는 “(皇天의, 하늘의) 神靈님이시여, 神靈님이시여, 또는 (產神할머님이시여, 產神할머님이시여), (이 땅을 統治하신 首露大王님의) 머리를 나타나게 하소서”와 같은 解釋을 하게 하는 意味의 儀禮歌謠로 把握된다는 것이다.

後句의 “若不現也, 燔灼而喫也”는 “神, 鬼, 靈, 王……”과 같은 語辭가 漢字化 過程에서 “龜”로 表記化되는 데서, 龜에서 聯想되는 想念의 表象으로 “燔灼而喫也”로 되어 4句體 形態로 變貌된 것이 아닌가 思料된다는 것이다. Max Muller의 言語疾病說로 說明하여도 無妨할 것 같다. “龜何(乎)”는 그 意味가 忘失된 채로 呪歌(神謠)에 使用되는 慣習의, 形式的 初句語로 그 本來의 意味를 忘失한 채로 使用되어 마치 南部地方에서 흔히 볼 수 있는 “고시네”와 같은 것이며, 또한 日本 詩歌에서 보는 枕詞 비슷한 것이나 아니었을까 疑心하여 본다. “龜”字 讀音은 南部地方 地名에서 “龜浦-구포”와 같이 “구”로 읽고, 現地에서도 구지봉이라고 한다 하니, “구”로 읽되 “귀”로 읽는 것은 語學的으로 母音관계에서도 문제가 있을 것 같다.

(十)

簡單한 結論의 歸結을 爲한 過程이 이와 같이 長惶하여진 것은, 神話 解釋의 問題도 그렇거니와, 그 동안 이 龜旨歌나 駕洛國 建國 神話에 대한 關心이 깊어서, 많은 意見이 提起되었고, 過去에 提出되었던 主張보다는 視角을 달리하여 相異한 點이 많았기 때문이다.

첫째로 首露神話を 首露廟 祭儀의 說明으로 滿足할 것이 아니라, 우리는 神話を 通하여서 古代人이 가진 一般性的 思想의 一端이나마 보아야 한다는 점에서 살펴 보았다.

둘째로 龜旨歌는 國文學史上的 位置로 보아 民謠나 抒情詩의 始原的 根據가 되는 儀禮歌謠 卽 呪歌로 본다는 것이다.

셋째로 儀禮歌謠 卽 呪歌의 原初形態는 4句形式이 아닌, 이 龜旨

歌의 前半 2句만이었던 것이, 後代에서 4句形式으로 變貌되었고, 다시 그것은 8句體(2句4名), 10句體(3句6名)와 같은 形態로 發展되어 갔다고 본 것이다. 우리 詩歌의 가장 原初의 形態는 2句形式이었으며, 儀禮歌謠에서 出發하였다는 것은 '世界到處에서 發見되는 普遍的 性格이기도 하다는 것이다.

넷째로 儀禮歌謠의 原初形態인 龜旨歌 前半 2句는 漢字化 過程에서 變貌된 모습으로 오늘날 우리를 對하게 되었으며, 그 變異形態로서의 海歌詞도 發見하게 되었다.

다섯째, 三國遺事 所載의 駕洛國記의 前後 文脈으로 보나, 이와 同一 類型으로 看做되는 海歌詞와의 사이에서 合理的인 讀法과 意味 把握을 試圖하여 보았다.

여섯째, 이 龜旨歌의 原初形態인 2句形式 呪歌의 原來的 用途나 意味는 原始儀禮歌謠로서 迎神祭儀의 呪歌이었을 것이나, 여기 駕洛國記에서 發見되는 龜旨歌는 形式도 變異形態로서 4句體形으로 變化되었고, 內容도 迎神儀禮歌謠에서 出產儀禮歌謠로 變質된 狀態로 오늘날 보게 된 것으로 把握된다.

일곱째, 意見과 問題 提起의 根據는 神話學과 文獻 解釋의 客觀性과 合理化를 그 態度的 根本으로 삼아서 龜旨歌의 國文學上으로나 神話學, 歷史學上으로나, 漠然한 想像上的 推論이나 假說에서 脫皮하여, 이 龜旨歌가 갖는 價値나 國文學史上的 位置나 性格을 一般的, 普遍性에서 規定하여 보았다.