

# 제181회 단국대학교 동양학연구원 정기연구발표회

- 일시 : 2021년 12월 9일 목요일 14:00~17:00
- 주최 : 檀國大學校東洋學研究院
- 주관 : 단국대학교 동양학연구원 동아시아전통문화연구소
- 회의방식 : 본 행사는 코로나-19 방역지침에 따라 Zoom을  
통해 비대면 공개회의로 진행됩니다.
- 회의 ID : 686 288 5386
- Password : 1234



---

## 일 정 표

---

□ 주제 발표 14:00~16:10

사회 : 이호석(단국대학교 동양학연구원 연구교수)

제1주제 : 「몽골 유목민의 나무신앙의 양상과 ‘중심’에 대한 생태적 세계  
관」 14:00~15:00

발표 : 이안나(한국외국어대학교 몽골어과)

토론 : 이선아(단국대학교 아시아중동학부 몽골학전공)

□ 휴식 15:00~15:10

제2주제 : 「선비(鮮卑)와 백색(白色) 숭상 고찰 -모용선비의 기록을 중심  
으로-」 15:10~16:10

발표 : 강준영(단국대학교 몽골연구소)

토론 : 류병재(단국대학교 아시아중동학부 몽골학전공)

□ 질의응답과 토론 16:10~17:00

---

## 목 차

---

제1주제: 몽골 유목민의 나무신앙의 양상과 ‘중심’에 대한 생태적 세계관 .....	이안나 .....	1
[토론] <몽골 유목민의 나무신앙의 양상과 ‘중심’에 대한 생태적 세계관>(이안나 교수)에 대한 토론문 .....	이선아 .....	21
제2주제: 선비(鮮卑)와 백색(白色) 숭상 고찰 -모용선비의 기록을 중심으로- .....	강준영 .....	25
[토론] 「선비(鮮卑)와 백색(白色) 숭상 고찰 -모용선비의 기록을 중심으로-」에 대한 토론문 .....	류병재 .....	41

# 몽골 유목민의 나무신앙의 양상과 ‘중심’에 대한 생태적 세계관

이안나<sup>1)</sup>

목 차	
I. 들어가기	III. 신령이 소통하는 중심축
II. 생명의 근원과 여성기원의 세계중심	IV. 복제된 나무신앙의 양상 V. 맺음말

## I. 들어가기

고대로부터 인간의 삶이나 신앙의 제의적 행위는 세계중심을 상징하는 어떤 대상이나 장소를 중심으로 이루어져 왔다. 그곳은 천상, 지상, 지하의 3계가 소통하는 곳으로 신 내지 신령이 교통하는 신성하고 영적인 특성을 띤다. 나무는 지하에 뿌리를 내리고 지상에서 천상을 향해 자라나는 수직적 성향과 사계절의 순환 속에서 생성과 소멸을 반복하는 생태적 특성으로 다양한 상징성을 띠며 오랜 세월 세계 여러 민족들 사이에서 신앙시되어 왔다. 생명의 순환성을 갖는 “나무는 무한히 자신을 새롭게 하는 살아 있는 우주를 표상”<sup>2)</sup>하며, 자연을 존중하며 살아가는 민족들의 생태적 세계관의 모체가 되어 왔다. 일반적으로 인간이나 우주는 생명의 리듬을 가지고 있으며, 고대인들은 이러한 리듬을 “식물의 일대기”<sup>3)</sup>와 등가적인 것으로 인식했으며, “우주의 신성성이라는 신비를 우주목(宇宙木)이라는 상징으로 표현”<sup>4)</sup>했다. 북유럽 신화의 물푸레나무 이그드라실은 대표적인 세계수(世界樹)라

1) 한국외국어대학교 아시아언어문화대학 몽골어과 강의교수

2) 더글라스 알렌, 『엘리아데의 신화와 종교』, 유용한 옮김, 이학사, 2008, p.253.

3) 미르치아 엘리아데, 『세계종교사상사』 1, 이용주 옮김, 이학사, 2008, p.75.

4) Ibid., pp.75~76.

할 수 있으며, 지하, 지상, 천상과 아홉 세계 축을 이루고 세계를 받쳐주는 거대한 우주목<sup>5)</sup>으로 신성한 세계 전체를 표상한다. 부랴트 샤먼들이 오르는 자작나무 역시 천상의 축 내지 천상 자체를 상징한다. 이처럼 나무(어떤 특별한 나무)는 하나의 힘을 표상했으며, 그 힘은 단순히 나무로서만이 아닌 우주론적인 연관에 의해 생겨난다.<sup>6)</sup>

이처럼 생명력의 표상인 나무에 대한 풍부한 의미와 상징성은 인류 역사와 함께 해왔다고 해도 과언이 아니다. 특히, 자연을 살아 있는 유기체로 보는 몽골인들은 예로부터 나무를 영혼이 깃든 존재로 보았으며, 신성한 나무는 인간의 소원을 들어주기도 하고, 인간을 보호하기도 하는 수호신적 존재로 숭앙되기도 했다.

인간 삶에 개입하는 신성목들은 대개 세계중심과 관련되며 시간과 공간을 초월한 영적 의미를 지녀왔다. 인간이 '중심'을 추구하는 것은 그 속에 우주적이고 철학적인 삶의 원형성이 내재되어 있기 때문이라 할 수 있으며, 나무신앙 역시 이러한 범주 속에서 다양한 형태를 띠며 발달해 왔다. 어떤 경우든 중심은 인간 삶의 궁극적인 기반이 되고, 풍요의 원천이 되는 지점이라 할 수 있다. 중심은 일종의 원리적인 모형을 가지고 있으며, 일반적으로 정적(靜的) 중심과 동적(動的) 중심의 두 가지 형태가 존재하며, 이 두 가지가 유동적으로 혼재되기도 한다. 예를 들어, 세계중심인 수메르 산(수미산)이나 신령한 세계수, 성소 등은 고정성을, 게르와 같은 이동식 주거의 중심이나 말뚝, 기둥 등은 중심이 복제되는 이동성을 띠고 할 수 있다. 그러나 그것이 정적이든 동적이든 본질적으로 그 의미는 동일하다. 이곳은 천체 및 하계와 연결된 삶의 근원적인 풍요 원리가 작용하고 생명탄생과 죽음을 극복하는 재생의 여성적 원리가 존재하는 곳이기도 하다. 각 민족의 문화 속에서 중심의 양상은 다소 다르게 나타나며, 자신의 생활문화와 세계관을 일정하게 반영한다. 본 논의에서는 몽골 유목민의 나무신앙의 양상과 그 속에 깃든 중심에 대한 원리, 생태적 세계관이 어떻게 나타나 있는지 고찰하는 것을 목적으로 한다.

## II. 생명의 근원과 여성기원의 세계중심

---

5) 이그드라실이 하늘까지 뻗어있는 사다리와 저승세계로 내려가는 사다리의 종류로 형상화되는데, 서로 다른 세상을 연결하는 길의 개념은 샤머니즘에서 흔히 나타나는 개념이다.(케빈 크로슬리-홀런드, 『북유럽 신화』, 서미석 옮김, 현대지성사, 2005, p.27)

6) 엘리야데, 『종교형태론』, 이은봉 옮김, 한길사, 1997, p.356.

일반적으로 세계중심의 대상으로 천체, 산, 불, 돌 등 매우 다양한 자연물이 있지만 그 가운데 나무는 세계중심의 대표적인 신앙물이라 할 수 있다. 이에 관련된 몽골 신화에는 다음과 같은 이야기가 전한다.

많은 물 가운데 두 마리 물고기가 서로 꼬리를 물고 둥그런 모양을 하고 있었다. 그 두 물고기 사이에 모여 쌓인 모래와 흙에서 수메르산이 솟아났다고 한다. 사람들은 그 두 마리 물고기의 몸으로부터 만들어진 네 대륙의 울타리 바깥쪽에서 살고 있었다. 수메르산 기슭에서 꼭대기까지 자라난 커다란 나무 한 그루가 높이 위용 있게 서 있었는데, 산의 위쪽으로 신들이 셋씩 층지어 앉아서 그 나무 열매를 따먹고 지냈다. 그 신들이 이리저리 다니며 나무 열매를 딸 때마다 하늘에서 천둥이 친다고 한다.<sup>7)</sup>

이 이야기는 생명의 근원인 물과 창조가 이루어지는 생명 에너지의 운동 즉 음양을 상징하는 두 마리 물고기를 바탕으로 세계산과 세계수가 중심에 서서 지하, 지상, 천상의 3계를 잇는 세계중심의 압축적인 모형을 보여준다. 세계수는 대지와 물을 자양분으로 하여 계속 위로 성장한다는 데서 세계산과 차별성을 지닌다. 나무는 수직적인 중심축으로서의 기능뿐 아니라 대지의 물을 빨아들임으로써 풍요와 생명을 이루는 근원으로 작용하기도 한다. 고대인들은 인간도 어떤 특별한 나무에서 태어나고, 나무에서 나는 즙과 열매는 인간에게 영원히 살 수 있는 생명력을 제공한다고 믿었다.<sup>8)</sup> 13세기 우구데이 칸의 수도였던 하라호름의 투멘 암갈랑트 궁(Түмэн амгалант ордон)의 가운데 은나무(мөнгөн мод)가 조형되어 세워져 있었는데, 사방에 있는 용의 입으로 각각 술과 벌꿀, 과일주, 마유주가 흘러내렸다고 한다.<sup>9)</sup> 이것은 세계수에 대한 관념과 함께 풍요를 상징하는 나무에 대한 관념을 보여주는 대표적인 조형물이라 할 수 있다.

이처럼 생명력과 풍요의 상징성을 갖는 나무는 오랜 세월 동안 창조적 여성 원리를 간직한 모신 신앙의 대상으로 여겨져 왔으며, 샤머니즘의 전통 속에서도 나무는 여성신의 신체로 그 전통을 이어왔다.<sup>10)</sup> 나무신앙은 지모신 에투겐 에흐(Этүгэн эх)와 관련된 것으로 보아왔지만, 지모신 이전의 지신과 천신을 아우르는 큰

7) Д.Цэрэнсодном, Монгол ардын домог Үлгэр, 1989, УБ, р.43.

8) <http://100.daum.net/encyclopedia/view/b12s1056a> 세계수

9) <https://mn.wikipedia.org/wiki/Хар-Хорым> 은나무는 몽흐 칸 시절 프랑스의 장인 웨.보쉬에가 만들었다고 한다.

10) 이안나, 『몽골 민간신앙 연구』, 한국문화사, 2010, p.304.

여신 신앙과 밀접한 관련 속에서 전승되어 왔다. 그것은 큰여신이 하늘뿐만 아니라 모든 자연의 여주인으로 여겨졌기 때문이며<sup>11)</sup> 나무가 모성원리로 나타나는 것은 무한한 생명력과 재생, 풍요와 관련되기 때문일 것이다. 몽골에서는 신앙시되는 나무를 ‘무당나무’(удган мод)라고 부르며, 신성한 나무를 대부분 모성적(母性的) 의미의 ‘어머니 나무’로 숭앙한다. 일반적으로 버드나무의 한 종류인 ‘오드 나무’(y д мод)의 ‘오드’(уд)는 여자 무당을 의미하는 ‘오드강’(удган)과 어근을 같이하며, 신앙적 의미를 지칭하는 뜻이 있는 것으로 보기도 한다.<sup>12)</sup> 여기서 ‘오드 나무’는 버드나무 일종으로 칼목인들의 기원신화에는 ‘버드나무(오드) 어머니’라는 말이 나오는데,<sup>13)</sup> 이는 버드나무가 일종의 토템의 성격을 띠고 있음을 말해준다. 무당을 뜻하는 단어 ‘오드강’의 어원을 ‘불’과 관련해 보기도 하지만 한편 “오드강이라는 단어의 고대 발음은 ‘에투겐’이라는 단어”<sup>14)</sup>와 같으며, 에투겐은 곧 ‘지모신’을 의미한다.

부라트인들은 숲의 주인을 ‘마나하이’(Манаахай)라는 여성신으로 관념했으며, 신령이 거하는 나무는 ‘영원하다’고 생각했다.<sup>15)</sup> 영원하다는 것은 곧 영혼의 성격을 띠며 세계중심에 있다는 말과 등가적인 의미를 갖는다. 모든 생명체는 세계중심에서 영원성을 보장받는다. 몽골에는 사슴 모계토템 신앙이 있는데, “사슴은 늙어서 쓰러져도 죽는 것이 아니라고 생각한다. 사슴이 늙어서 쓰러지면 하체는 나무가 되고, 상체는 사슴 모습을 그대로 간직한 채 울음소리를 낸다.”<sup>16)</sup>라고 신화적으로 말한다. 이것은 생명체가 죽음으로 소멸되는 것이 아니라 자신의 뿌리인 대지의 근원으로 돌아가 재생을 기다리게 된다는 것을 상징화한다. 몽골 설화 <우정 이야기>에서는 사이 좋은 두 친구 새끼호랑이와 송아지가 죽자 양치기가 그 뼈를 땅에 묻어주는데, 이태가 지나 그곳에서 두 그루의 관목이 무성하게 자라나며, 나무에서 두 사내아이가 각각 내려와 하루종일 즐겁게 놀다 저녁이면 각기 자기 나무의 나뭇잎으로 들어가 사라지고 다음 날 다시 내려와 논다는 이야기가 있다.<sup>17)</sup> <야생마를 탄 영웅>이라는 설화를 보면, 자식이 없는 할머니와 할아버지가 세 명의 고승에게 가서 자식을 구하자 그들은 “저 강을 거슬러 올라가면 과일

11) 아리엘 골란, 『선사시대가 남긴 세계 모든 문양』, 정석배 옮김, 푸른역사, 2004, p.740.

12) Х.Сампилдэндэв, Монгол аман зохиол зан Уйл судлалын бҮтээл, УБ, 2009, p.161.

13) Х.Буянбат, Монголчуудын модны шҮтлэг, Өвөрмонгол, 1990, p.32.

14) Ч.Далай, Монголын бөөгийн мөргөлийн товч тҮҮх, УБ, 1959, p.16.

15) С.Бадамхатан бусад, Монгол улсын угсаатны зҮй III, УБ, 2012, p.87.

16) С.Бадамхатан бусад, Монгол улсын угсаатны зҮй I, УБ, 1987, p.387.

17) 데. 체렌소드놈, 몽골의 설화, 이안나 옮김, 문학과지성사, 2007, p.256.

열린 나무 꼭대기에 상체가 금으로 하체가 은으로 된 세 아이가 놀고 있을 것입니다. 그곳에 가서 그 가운데 한 아이를 자식으로 삼으세요.”라고 한다. 그러자 노인이 가서 “우리 아들, 호래 호래 호래”(‘호래’란 소원이 이루어지길 기원하는 주술적 의미의 감탄사)라고 하자 한 아이가 나무에서 내려온다.<sup>18)</sup> 금은으로 된 아이들은 영웅적 존재에 대한 메타포로 이들은 나무에서 태어난다는 몽골인의 생명관을 반영해준다.

몽골의 자연 신앙물인 바위나 나무 등은 대부분 여성기원의 신령이 거하는 곳으로 알려져 있으며, 일반적으로 신앙시되는 자연물을 어머니 바위, 어머니 나무라고 불러왔다. 이들은 어머니이기 때문에 생명을 탄생시키는 원초적 능력을 갖고 있다고 여겨진다. 이들 신성한 자연물들은 신이 거하는 곳이요, 신성 그 자체이기 때문에 영원성을 본질로 한다. 몽골의 셀렝게 아이막 ‘데브섹 에즈’(ДЭВСЭГ ЭЭЖ)라 불리는 지역이 있는데, 이곳은 몽골 나무신앙의 성지라 할 수 있다. 여기서 ‘데브섹’은 사전적인 의미로 보면 ‘조금 높고 평평한 지역’을 뜻하는데, 어머니 나무를 수식하는 말로 사용될 경우 ‘어머니 나무’ 그 자체를 지칭하거나 ‘대지’ 또는 ‘대지신’의 의미를 내포한다.<sup>19)</sup> 이곳은 제1성소, 제2성소로 구분되는데, 제1성소는 이미 고사한 어머니 나무가 있는 곳이고, 제2성소는 새로 모신 어머니 나무인 수려하고 엄청나게 큰 적송이 모셔진 곳이다. 고사한 어머니 역시 신성하게 모셔지는데, 어떤 의미에서 몽골인들은 이러한 나무를 더욱 신성시한다. 그것은 신령한 나무의 영원함의 속성을 반영해준다.

어머니 나무가 있는 이곳에서는 일정한 제의가 베풀어지며 수많은 몽골인들이 찾아와 소원을 빈다. “이곳의 어머니 나무는 적송이지만 주변에는 느릅나무가 많고, 성소에 이르는 도중의 도로변에도 느릅나무가 줄지어 있다.”<sup>20)</sup> “이들 나무는 모두 어머니 나무와 생명이 하나로 연결되어 있다고 한다. 이곳의 나무들을 함부로 꺾고 자르면 병신이 되거나 사고를 당한다고 하는데, 실제로 그러한 일이 비일비재했다고 한다.”<sup>21)</sup> 소나무는 자작나무, 백양나무와 함께 무당들이 모시는 나무의 일종인데, 몽골 신화론에서 ‘소나무 나자하이트(нажахайт), 나뭇잎 꽃 발판이 있는 77층 지모신’이라고 하여 소나무가 지모신의 신체로 묘사된다. 여기서 ‘나자하이트’는 세계수를 존송하는 경어로 본다.<sup>22)</sup>

18) Ibid., p.139.

19) 이안나, op.cit., 2010, p.337.

20) Ibid., p.338.

21) Ibid.

22) С.Дулам, “Ертөнцийн модон - гурван тив”, Аман зохиол судлал боть21, 1999,

신령한 나무의 경우 싱싱한 젊은 나무, 늙은 나무, 고사해 쓰러진 나무 등은 모두 '신성이 거하는 신체'라는 동일한 의미를 지니며, 늙고 쓰러진 나무를 더욱 신령하게 여겨 생활 속에 금기가 더해졌다. 오이라드 사람들은 늙고 큰 나무를 '어머니 나무'라 하여 여성과 아이들의 수호신으로 신앙한다.<sup>23)</sup> 또 몽골 중부 볼강 아이막 부렝항가이 솜 산에 '보디(보살) 어머니'라 불리는 신목이 있는데, 이 신목 역시 매우 늙었지만 여전히 큰어머니로 모셔진다. 그 나무에는 엄청나게 많은 하닥이 묶여 있는데, 그 하닥에는 소원을 적은 사람들의 편지가 빼곡하게 꽂혀 있다.

몽골 샤머니즘에서는 인간이 나무에서 와서 나무로 돌아간다는 믿음이 있었다. 그래서 신앙시하던 신령한 나무가 늙어 쓰러져도 그 나무에 대한 신앙이 계속되며, 오히려 더욱 신령한 나무로 여기기도 한다. 이것은 신령한 나무는 '영원하다'는 믿음을 반영해 준다. 또 다른 예로, "몽골 알타이 씨족들은 저마다 신앙하는 나무가 있는데, 숲에서 우연히 어떤 나무가 쓰러지면 그것을 신앙하는 씨족의 누군가가 죽었다고 여긴다. 늙은 나무가 쓰러지면 나이든 사람이, 싱싱한 나무가 쓰러지면 젊은 사람이 죽은 것으로 생각했다."<sup>24)</sup> 알타이인들의 서사시에는 영웅은 자신의 어머니를 '자작나무'라고 이르고, '자작나무 수액이 나를 먹여 키웠다'고 말한다.<sup>25)</sup> 이처럼 나무는 인간 생의 순환성과 관련되는데, 이것은 계절에 따른 나무의 순환성과 함께 나무의 재생적 특성에 기인한다.

몽골뿐 아니라 세계 여러 나라에서 세계나무는 큰여신의 화신으로 생각되었으며, 사람들의 운명은 큰여신의 손에 달려 있었기 때문에 사람의 운명을 결정짓는 모티브도 세계수와 관련되어 나타난다. 과실이나 나무줄기에서 우유 같은 즙이 나오는 나무가 특히 숭배되었는데, 이는 그 즙이 큰여신의 젖과 동일시되었기 때문이다.<sup>26)</sup> 이러한 맥락에서 고대에는 인간의 탄생을 큰여신 세계수와 관련시키는 경우가 적지 않았으며, 몽골에서도 예로부터 이러한 관념이 널리 퍼져 있었다. 몽골 서부의 울드 종족의 기원신화를 보면 다음과 같은 이야기가 전한다.

---

p.59.

23) Б.Дамиранжав, “Ойрадын баатарлаг Үлгэр, тууль дахь домгийн сэтгэлгээний зарим нэг ойлголт”, Төв Азийн тууль, УБ, 1998, p.137.

24) Х.Сампилдэндэв, Монгол зан Үйл, аман зохиолын харьцуулсан судалгаа, УБ, 2004, pp.132~133.

25) Б.Дамиранжав, op.cit., p.138.

26) 아리엘 골란, op.cit., p.740.

옛날에 숲이 울창하고, 나무에는 과일이 열린 한 아름다운 지역에 가축이 몇 마리 없고 자식도 없는 노인과 노파가 살고 있었다. 가을 어느 날 노인은 숲에서 양과 염소를 치며 숲길을 가고 있었다. 그때 나무 가운데 올빼미 한 마리가 울고 있는 것을 들었다. 노인은 “왜 가을 낮에 올빼미가 우는 거지?”라고 생각하고 다시 자세히 귀 기울여 들으니 올빼미가 우는 소리와 함께 아기가 우는 소리가 들렸다고 한다.

노인은 놀라움과 두려운 마음으로 양과 염소를 몰고 아기와 올빼미가 우는 곳으로 가까이 다가가자 그 열매가 달린 나무 우듬지에 올빼미가 울고, 나뭇가지에 포대기에 싸인 아이가 걸려 울고 있었다. 그 나무에서 자란 열매즙이 아이의 입으로 떨어져 아이는 그 즙을 빨고 있는 것을 보았다.<sup>27)</sup>

그 뒤의 이야기는 다음과 같다. 노인이 아내와 합의하여 그 나무에 흰 천을 묶고, 그 아이를 데려다 키운다. 아이는 장성하여 가정을 이루고, 조상이 나무에 걸려 있었다고 하여 그의 후손들을 울드(‘걸려 있다는 것’이라는 의미의 ‘울구드’에서 온 말)라고 했다 한다. 위의 설화에서는 아이가 신성한 나무에서 태어나 울드 종족의 기원이 되고 있음을 보여준다. 아이가 걸려 있던 나무는 분명 신성목으로 나무에 흰 천을 묶었다는 것은 곧 그 나무를 신성하게 구별하는 행위요, 그 이전에 신성목이었다면 흰 천을 신령께 공물로 바치는 행위라 할 수 있다.

이 이야기는 실제로 몽골의 기아(棄兒) 풍속과 관련이 있는 것이 아닐까 생각된다. 몽골에서는 전통적으로 “혼란한 전쟁 혹은 특수한 상황 속에서 버려진 아이들을 신성한 나무에 바침으로써 어머니 나무의 가호를 받기를 바라는 습속이 있었다.”<sup>28)</sup> 또 “몽골 역사서 기록에 의하며, 예전에 결혼하지 않고 낳은 하녀들의 아이는 혈통을 혼란시킨다고 하여 떨기나무(буг:보트) 밑에 버리는 엄격한 습속이 있었고, 이렇게 버려진 아이들을 ‘보타치’(бутач)라고 불렀다. 이것은 아이가 인적이 없는 곳에 홀로 버려지는 것이 아니라, 인간의 조상인 떨기나무의 주인 즉, 보르하, 보르한(조상신)에게 바쳐진다는 것을 의미했다.”<sup>29)</sup> 다시 말해, 조상신이 거하는 나무에 버려진 아이 즉 고아(운칭)는 신의 보살핌을 받는 ‘영원성을 가진 존재’라는 의미를 갖는다. 부랴트 종족에 속하는 울야바(Уляба) 씨족 기원신화에는 백양나무(사시나무)의 패인 구멍에서 발견한 아이를 울야바라고 했으며, 그 이름이 씨족명이 되었다고 한다.<sup>30)</sup> 알타이어족의 고대 종족 가운데 소하노드(Сухануд)

27) С.Баттулга, Өөлд ардын аман зохиол, УБ, 2013, p.265.

28) Ibid.

29) С.Дулам, Монгол домог зҮйн дҮр, УБ, 2009, p.64.

30) Ц.Төрбат, “Буриад гэх угсаатны нэрийн тухай”, Буриад Монгол угсаа-тҮҮхийн зарим асуудал, УБ, 2000, p.84.

부족이 있는데, 그 부족의 지도자가 여종과 지내다가 여종이 아이를 낳게 되었고, 그녀는 아이를 소하이(сухай:위성류) 나무에 버리자, 아이 아버지가 그것을 알고 아이를 찾아다 키운다. 후에 이 아이에게서 자손이 번성하였는데, 그 사람들을 소하이 나무 이름을 따서 소하노드(‘소하이 사람들’이란 뜻) 부족이라 하게 되었다는 이야기가 전한다.<sup>31)</sup>

이처럼 조상의 시원이 되는 존재들은 범상한 존재들이 아니며, 이들은 나무에서 태어나거나 나무에 버려진다. 이것은 실제로 버려지는 경우가 있었지만 일종의 신의 자식으로 인정하는 통과례에서 이러한 기아 형태의 풍습이 있었을 것으로 보인다. 보통 이들은 범인이 아니라 보통 천상의 기원을 가진 존재로 여겨진다. 서부 오이라드의 울드 종족 기원에 대한 다른 이본을 보면 “두르봉 오이라드 울드의 원 조상은 천신의 자식인데, 이 세상에 단향나무 아래서 태어났다.”<sup>32)</sup>라고 말한다. 천상의 존재는 대개의 경우 지도자적인 존재요, 샤먼의 성격을 띠게 된다. 다음의 설화에서도 이러한 성격을 보여준다.

칭기스 칸(Чингис хаан)은 천손이었다고 한다. 지상에 내려와 한 나무 아래서 살고 있었다. 그 나무 옆에 나란히 자란 또 다른 나무 한 그루가 있었다. 그 두 나무 잎사귀는 서로 가지를 뺀어 연결되었고, 그 가지에서 즙이 떨어져 아기의 입에 들어가 아이에게 영양을 공급했다. 그때 중가르(Зунгар) 서부 몽골지역의 왕이 죽어 왕위를 계승할 사람이 없었다. 신하들은 회의를 열어 누가 보위에 오르면 좋을지 상의를 했지만 모두 서로 다른 왕을 앉힐 생각을 품고 있었기 때문에 의견의 일치를 보지 못했다. 그래서 중가르 밖에서 왕이 될 사람을 찾다가 나무 아래 아이를 발견했다. 할아버지 사람들은 그 아이를 칭기스 칸이라고 했고, 두르워드 사람들은 ‘별과 안개의 왕손’, ‘하늘의 왕’이라고 했다.<sup>33)</sup>

위 전설에서 천손으로 등장하는 칭기스 칸은 특별한 존재에 대한 명사로 사용된 것이라 볼 수 있다. 예로부터 왕이나 지도자들은 샤먼과 일정한 관련을 맺고 있었으며, 그것은 나무와의 상관관계 속에서 더 분명해진다. 위의 설화에 나오는 두 그루 나무는 우주수라 할 수 있는데, “우주수는 가끔 나누어진 가지가 다시 하나로 합쳐지며, 하나의 뿌리에서 나온 2개의 동치가 다시 하나로 연결되는 모습으로 나타나기도 한다.”<sup>34)</sup> 이것은 “우주의 현현, 하늘과 땅의 합일을 상징한다.”<sup>35)</sup> 위

31) Б.Дамиранжав, op.cit., p.138.

32) Д.Цэрэнсодном, Монгол ардын домог Улгэр, УБ, 1989, p.171.

33) Х.Сампилдэндэв, Монгол домгийн цоморлиг, УБ, 2005, pp.107~108.

의 설화에서 보이는 것처럼 “생명나무의 열매를 먹거나, 혹은 그 나무의 즙을 마시는 사람은 영원한 생명을 얻는데”<sup>36)</sup>, 영원한 생명은 중심에서 이루어지며, 생명의 나무는 곧 세계중심에서 자란다.

앞에 올드 종족의 기원신화와 유사한 패턴을 갖는 초로스 종족의 기원신화에는 다음과 같은 이야기가 전한다. 아이가 나무 가운데 웅이가 있었고, 나무의 움푹 패인 곳에 한 갓난아이가 있었으며 그 나무 위쪽의 빨대 같은 나뭇가지 끝에서 즙이 떨어져 아이가 영양을 섭취하고 있었다고 한다. 한 사냥꾼이 그 아이를 발견해 천상의 큰 존재일 것이라고 여기고 정성껏 키워 자신의 지도자로 삼았다고 말한다.<sup>37)</sup>

이 이야기 역시 천신적 존재의 정기가 나무를 타고 내려와 인간 존재로 태어나고 있음을 보여준다. 이 설화에 나오는 웅이는 신령이 머무는 곳으로 조상신이 거하다가 그 나무에서 태어나는 것으로 이해할 수 있으며, 웅이가 있는 곳, 나무의 구멍 난 곳은 큰 인물 즉, 지도자 내지 샤먼이 나는 것과 관련이 있다. 이들 나무는 신성목으로 세계수이며, 이러한 세계수는 인간의 탄생뿐 아니라 죽음과도 불가분의 관계를 갖는다. 특히 웅이는 무당의 영과 밀접한 관련을 갖는다. 예전에 “위대한 샤먼의 시체를 화장한 후 남은 재를 낙엽송나무에 흙을 판 구멍 속에 넣어서 보관하기도 했다. 시간이 흐르면 구멍이 메워지고, 그곳에 나무의 웅이가 생기게 된다.”<sup>38)</sup> 또한 “위구르 신화에 위구르 사람들의 왕은 나무웅이에서 기원했다고 말한다.”<sup>39)</sup> 이처럼 나무의 구멍이 난 곳은 특별한 존재의 탄생처, 웅이는 왕이나 샤먼의 영혼처라는 관념이 있었음을 시사한다. 탄생처와 영혼처는 근원적으로 같은 의미를 갖는다. 영혼처에서 다시 새로운 존재가 태어나는데, 이것은 나무를 통해 생명의 순환이 이루어지게 됨을 뜻한다. 아이들이 나무에서 태어나거나 나무에서 발견되어 왕이나 씨족의 시조, 특별한 인물이 되는 일들은 “실제로 특별한 존재를 그 부족에서 신성시하는 나무에 두고 일정한 의례를 거친 후 신의 자식으로 공인이 되는 특별한 풍속이 있었을 가능성이 있다.”<sup>40)</sup>

위의 신성한 나무는 구체적으로 버드나무(오드 보르가스)라고 언급하여, 몽골인

---

34) 진 쿠퍼, 『그림으로 보는 세계문화상징사전』, 이윤기 옮김, 까치, 2000, p.369.

35) Ibid., p.369.

36) Ibid.

37) С.Баттулга, Өөлд ардын аман зохиол, УБ, 2013, pp.265~266.

38) D.마이달, N.츄르템, 『몽고문화사』, 김귀산, 동문선, 1991, p.167.

39) Б.Дамиранжав, op.cit., p.138.

40) 이안나, op.cit., p.324.

의 버드나무 신앙을 여실히 보여준다. 고대 전통적인 신앙의 대상인 무당나무를 버드나무(удь бургас:오드 보르가스)라고 보기도 한다.<sup>41)</sup> 버드나무는 그들의 영혼 관과 관련성을 갖기도 한다. 즉, 버드나무를 의미하는 ‘보르가스’를 조상신이란 뜻의 ‘보르한’과 관련하여 설명한다.<sup>42)</sup> 몽골인들은 예로부터 “떨기나무마다 보르한이 되었고, 바위마다 주인이 되었네”라고 말해 왔다. “떨기나무마다 보르한이 되었다.”는 말은 사람이 죽으면 그 위에서 떨기나무(буут:보트, 보드)가 자라고, 죽은 자의 영혼은 보르한(бурхан)이 되어, 그 떨기나무와 신성한 나뭇가지(보르가스)의 주인이 된다는 의미이다.<sup>43)</sup> 여기서 떨기나무는 관목으로 버드나무를 가리킨다. 이처럼 탄생과 죽음을 신성한 나무와 관련시키는 것은 생명이 그곳에서 나서 그곳으로 돌아간다는 생태적 순환성을 보여주며, 이 신성목은 궁극적으로 세계수를 의미한다.

몽골에서는 아이가 태어나면 천창으로 나무를 드러내 놓는 습속이 있었는데, 이것 역시 인간이 나무에서 기원했다는 신화론적 관념에서 비롯된 습속으로 보기도 한다.<sup>44)</sup> 버드나무뿐 아니라 백양나무, 자작나무, 느릅나무, 소나무 등 여러 종류의 나무들이 신성목으로 여겨지는데, 알타이인들의 서사시에는 영웅은 자신의 어머니를 ‘자작나무’라고 이르고, ‘자작나무 수액이 나를 먹여 키웠다.’라고 말한다.<sup>45)</sup> 이처럼 몽골의 신성목은 근원적으로 여성기원의 모신적 특성을 띠며, 천상의 존재들이 내리는 처소라는 관념이 나무의 생명력과 공조되어 주로 특별한 존재의 탄생담과 관련되어 나타난다. 나무는 봄, 여름, 가을, 겨울 자연의 순환에 따라 변화하듯 인간의 탄생담과 함께 죽음과도 관련되어 영혼이 거하는 처소의 의미를 동시에 띠며 영원성을 가진 세계중심의 핵심적 의미를 갖는다.

### Ⅲ. 신령이 소통하는 중심축

3계가 소통되는 세계수 관념은 샤머니즘의 세계관과 밀접한 관련을 갖는다. 일반적으로 “세계수는 천상계, 지상계 그리고 지하계를 통괄하는 나무로 관념되거나, 그 삼계에 각기 한 그루씩의 세계수가 솟아있다는 관념”<sup>46)</sup>이 있다. 몽골의 샤먼들

41) X.Сампилдэндэв, op.cit., 2009, p.162.

42) С.Дулам, op.cit., 2009, pp.61~62.

43) Ibid., pp.63~64.

44) Ibid., p.139.

45) Ibid., p.138.

은 3계가 소통되는 세계수의 위쪽 끝은 천상계, 나무 중간은 지상계, 뿌리 부분은 지하계를 상징한다고 보기도 한다. 이것은 오늘날 몽골 다르하드의 흑샤먼 전통에 뚜렷이 간직되어 남아있다. 몽골 중북부 다르하드(Дархад) 지역에 한쪽 부분이 집중적으로 무성하게 잎이 자란 특이한 모양의 낙엽송이 있는데, 위쪽 부분에 가지와 잎이 무성하게 뭉쳐있고 가운데와 밑 부분이 보통의 상태이면 ‘상계 샤먼나무’(дээд тивийн бөө мод), 나무의 중간부분이 무성하게 뭉쳐있으면 ‘중계 샤먼나무’(дунд тивийн бөө мод), 아랫부분이 뭉쳐있으면 ‘하계 샤먼나무’(доод тивийн бөө мод)라고 불린다.<sup>47)</sup> 여기서 샤먼을 나타내는 ‘버’(бөө)는 원래 남녀 무당을 통칭하여 사용하지만 샤먼나무에 사용되는 샤먼 즉 ‘버’는 여성 무당을 의미하며, 한편 ‘버’는 “일반인의 눈에는 보이지 않는 큰 에너지의 움직임(их эрчим хүч гүйдэл)을 이르기도 한다.”<sup>48)</sup> 샤먼나무의 세 영역 가운데 ‘하계 샤먼나무’를 일반적으로 ‘하계 사나운 샤먼나무’(доод тивийн догшин бөө мод)라고 이르는데,<sup>49)</sup> 이것은 아랫부분에 큰 에너지 즉, 지신과 수신의 에너지 내지 기(氣)가 강하게 활동하는 곳으로 지기가 센 곳에 더 가까이 있기 때문이다. 보통 수신과 지신(로스·사브닥)이 움직이는 곳을 ‘덕침 가자르’(догшин газар)라 하며, 이곳은 각별한 주의를 요하는 곳이다. 이들 샤먼나무는 경외와 참배의 대상이어서 함부로 자르거나 꺾어서는 안 되며, 그 밑에서 잠을 자도, 나무 가까이에서 불결한 일을 해서도 안 된다. 그 가까운 곳에 집을 짓는 것은 더욱 금기시한다.<sup>50)</sup>

몽골의 나무신앙은 무속신앙을 배경으로 하며, 특히 부랴트 무속에서 자작나무는 매우 특별한 역할을 한다. 그것은 무속신앙이 자작나무 삼림지역에서 널리 발달했으며 또 자작나무를 신령하게 여겼기 때문이라 할 수 있다. 무당이 자신의 신령을 부르거나 그들과 교류할 때 자작나무를 사다리 내지 발판<sup>51)</sup>으로 삼는데, 이것은 자작나무가 신적 통로의 기능을 한다는 것을 말해준다. “신화적인 다리와 사다리는 우주의 중심에 있는 우주목의 본질적인 상징과 동질화될 수 있다.”<sup>52)</sup> 한편 몽골 샤먼들이나 투르크 부족에서는 자작나무를 ‘하늘나무’라 했으며, 옹고드(신령)의 신체를 자작나무로 만들어 제의를 드렸다. 또 천둥이 내리지 않고, 마를 때 균

46) 김열규, 『동북 시베리아 샤머니즘과 신화』, 아카넷, 2004, p.280.

47) С.Дулам, op.cit., 1999, pp.59~60.

48) О.Пүрэв, Монгол бөөгийн шашны нэр томъёоны тайбар толь, УБ, 2003, p.23.

49) О.Пүрэв, Монгол бөөгийн шашин, УБ, 1999, p.69.

50) 장장식, 『몽골민속기행』, 자우출판, 2002, p.26.

51) Х.Сампилдэндэв, “Мод шҮтэх ёсон аман зохиолд туссан нь”, Монгол аман зох иол зан Үйлийн судлал, УБ, 2009, p.158.

52) 더글라스 알렌, op.cit., p.253.

열이 거의 나지 않으며, 가볍기 때문에 궁전 게르의 기둥, 도끼, 창 등의 도구의 손잡이를 자작나무로 만들어 사용했다.<sup>53)</sup>

또 “샤먼들은 자기가 모시는 나무가 있어, 차나르 의례(승급의례)를 할 때 그 나무에서 의례를 행한다.”<sup>54)</sup> 부랴트인들은 새내기 샤먼의 내림의례 중 하나를 숲에서 행하는데, 새내기 샤먼은 자작나무에 기어올라가 자신의 정령들을 부르면서 의례를 행한다. 그리고 나무에서 내려와 나무에 흰 천들을 묶는다. 이 나무는 샤먼의 나무가 되고, 매년 그 샤먼은 숲에 찾아가 이 자작나무 근처에 정령의 제물을 바친다.<sup>55)</sup> 이 의례에서 자작나무나 백양나무를 주로 사용하는데, 이것은 지역적인 특성도 있지만 더 중요한 것은 몽골인의 백색 숭배와 밀접한 관련이 있다고 볼 수 있다. 몽골 샤머니즘에서 보통 신성목에 흰 천을 묶는데, 여기서 흰 천은 신에게 바치는 공물의 성격을 띤다. 지금도 몽골 서부의 오이라드 인들은 신앙하는 대상인 나무나 돌 등에 흰 천을 바치거나 묶는 습속이 있는데, 흰 천을 신에게 바치는 공물 가운데 최상의 것으로 여긴다.<sup>56)</sup> 보통 샤먼들은 자신의 나무를 생명과 동일시하는데, 부랴트 속신에 샤먼의 나무를 베어내면 그것을 모시는 샤먼은 죽는다고 생각한다.<sup>57)</sup> 돌간과 야쿠트족의 모든 샤먼은 자신이 샤먼이 되었을 때 자라기 시작하여 자기가 죽을 때 같이 쓰러져 죽는 토로라는 샤먼나무를 가지고 있다.<sup>58)</sup> 이렇게 생명과 연관된 나무신앙은 뒤에서 다룰 설화에 나타나는 복제된 나무신앙의 근거가 된다.

부랴트 샤먼의 복인 행계렉(хэнгэрэг, ‘헤츠’라고도 함)은 샤먼의 탈것으로 샤먼을 영계로 데려다주는 무구이다. 한편 행계렉 복면에는 세계수가 그려져 있다는 점이 주목되는데, “샤먼은 일곱 개 내지 아홉 개의 흠이 파인 제의용 자작나무를 기어오르거나 복을 두드림으로써 천상으로의 여행을 시작한다.”<sup>59)</sup> 무고는 영계의 여행을 위한 말의 역할을 하는 것으로 보지만 한편 흠이 패인 나무와 같은 역할을

53) О.Пүрэв, op.cit., 2003, pp.188~189.

54) 이안나, op.cit., 2010, p.230.

55) 라라사 파블린스카야, “시베리아 샤머니즘의 역할, 기능 그리고 현재상황”, 295쪽. file:///C:/Users/user/Downloads/09%20.pdf

56) 나무에 매다는 흰 천을 고대 방적여신과 관련하여 설명하기도 한다. 나무는 방적여신의 한 화신으로, 나무에 바치는 천 조각은 여신의 한 화신이자 상징이 되었다. 여신의 형상은 채색하지 않은 천과 관련이 있을 것으로 보며, 흰색이 큰여신과 결부된 것은 흰색이 젖의 색깔이고, 큰여신이 어머니이자 부양자로 여겨졌기 때문으로 본다.(아리엘 골란, op.cit., p.811)

57) 라라사 파블린스카야, op.cit., p.295.

58) 박원길, 『Uno Harva의 샤머니즘-알타이계 민족들의 세계상- 제21장 샤먼편』, 『몽골학』 제9호, 2000, pp.130~131.

59) 미르치아 엘리아데, 『이미지와 상징』, 이재실 옮김, 까치, 2000, p.54.

한다. 무고를 올림으로써 샤먼은 세계수에 도달하고 세계수에 오르게 된다.<sup>60)</sup> “세계의 중심에 위치한 북이나 나무나 계단은 세계목이나 우주목 같은 중심의 원형적 상징에 동화된다.”<sup>61)</sup> 샤먼의 북은 “세계의 중심에 있는 우주목의 복제물”<sup>62)</sup>로 샤먼의 의례와 이계 여행은 세계수와 밀접한 관련을 갖는다.

몽골인들은 나무 가운데 사글라가르 모드(саглагар мод: 잎과 가지가 무성한 나무), 버드나무(일명 오드 모드: уд мод), 느릅나무를 좀 더 특별히 여긴다. 보통 이들 나무를 “하늘과 직접적으로 관련이 있다고 보기 때문에 이들 나무를 통해 신께 자신의 생각을 고하기도 하고”,<sup>63)</sup> 신의 계시를 듣기도 한다. 이들 나무는 껍질이 푸른 하늘색을 띠고 있어 몽골인들은 하늘과 관련해 신앙하는 관념이 생겨났을 것으로 본다.<sup>64)</sup> 특별히, 버드나무는 ‘몽골 나무’<sup>65)</sup>라 하여 할하나 칼묵인들 사이에서 널리 신앙시되어 왔다.

위의 언급한 나무 가운데 몽골인들은 예로부터 ‘사글라가르’ 모드(나무)에 대한 특별한 신앙이 있었다. ‘사글라가르’란 ‘잎이 무성하고 가지가 많은’ 나무를 일컫는다. 그런데 몽골의 고대 기록을 통해 보면 ‘사글라가르 모드’는 “보통명사라기보다 신목(神木)을 의미하는 고유명사”<sup>66)</sup>로 사용된 것으로 보기도 하는데, 한편 신목을 ‘사글라가르 모드’라 한 것은 신목을 나무 이름 그대로 부르는 것을 금기시하여 우의적으로 부른 것이라는 견해가 있다.<sup>67)</sup> 학자에 따라 사글라가르 모드를 느릅나무라고 보기도 한다.<sup>68)</sup> 사글라가르 모드는 『몽골비사』에 3번 언급되는데, 57절에는 다음과 같은 기사가 전한다.

암바가이 칸(Амбагай хаан)이 하단(Хадаан)과 호툴라(Хутула)를 거명하여 보냄

60) 미르치아 엘리아데, op.cit., 1992, p.165.

61) 더글라스 알렌, op.cit., p. 256. 부랴트 영웅서사시 <게세르>를 보면, 일곱 악령들이 마법의 사다리를 타고 바다 속으로 들어가는데.(일리아N.마다손, 『바이칼의 게세르 신화』, 양민종 옮김, 2008, p.101) 이는 부정적인 의미로 사용되기는 했지만 사다리는 지하, 수계로 들어가는 계단의 역할을 하기도 한다.

62) 더글라스 알렌, op.cit., p. 254. 골디족은 3그루의 세계수가 있는데 그 하나는 하늘에 또 하나는 사자(死者)의 나라, 다음 하나는 지상에 있는데, 최초의 샤먼인 카도(Khado)는 지상에 있는 나무에서 샤먼의 무구를 받았다고 전해진다.(박원길, op.cit., p.131)

63) X.Сампилдэндэв, op.cit., 2009, p.156.

64) Ш.А.Чагдаа, Малчин ардын уламжлалт хҮмҮҮнлэг сайхан жаран заншил, УБ, 2007, p.22.

65) С.Бадамхатан бусад, op.cit., p.382.

66) 박원길, 『유라시아 초원제국의 민속』, 민속원, 2001, p.296.

67) X.Сампилдэндэв, op.cit., 2009, p.161.

68) Ibid., p.156.

으로써, 전 몽골과 타이초드가 오는 강의 호르호낙(Хорхонаг) 평원에 모여 호톨라를 칸으로 추대했다. 몽골인의 즐거움은 춤추고, 잔치를 벌여 즐기는 것이었다. 호톨라를 칸으로 추대하며, 호르호낙의 사글라가르 모드 주위를 돌며,

갈비뼈까지  
땅이 파이도록  
무릎까지  
흙먼지가 되도록 춤을 추었네.<sup>69)</sup>

여기에 나오는 ‘사글라가르 모드’는 곧 부족민이나 종족이 신앙하는 신목으로, 이 신목이 있는 신단에서 호톨라가 칸으로 추대되고, 그런 뒤 모인 사람들은 신목 주위를 뛰며 선회하는 축제를 베풀었음을 볼 수 있다. 이렇게 신목 주위를 선회하는 것은 “신을 부르는 행위와 밀접한 관계가 있다.”<sup>70)</sup>고 보기도 한다. 몽골뿐 아니라 일찍이 흉노, 거란, 여진 등 모두가 숲에서 나무를 둘러싸고 빙빙 돌며 제사를 지냈으며, 만주족 역시 같은 습속이 있었다.<sup>71)</sup> 이렇게 신목에서 칸의 즉위식을 갖는 것은 일종의 왕으로서의 천명이 “자연 상태의 신목을 통해 하강되는 방식을”<sup>72)</sup> 취하는 것으로 여겼기 때문이라 할 수 있다. 이처럼 사글라가르 모드는 일종의 세계수요, 천신이 계시를 내리는 곳으로 매우 특별한 의미를 갖는다. 『몽골비사』 206절에서도 이와 같은 내용을 볼 수 있다. 이 기사에서 사글라가르 모드(신목)를 통해 천신이 모홀리에게 계시를 내렸으며, 그 일로 칭기스 칸이 모홀리에게 구이 왕(Гүй ван)의 지위를 봉한 기사를 보여준다.<sup>73)</sup>

또 전쟁의 검은 수호기에 관련하여 다음과 같은 이야기가 전한다. 칭기스 칸이 한 번의 전쟁에서 패하여 어쩔 도리가 없게 되자 타고 있던 말의 땀이 묻은 안장을 하늘을 향해 들어 올리고 “하늘이시여, 저를 가호해 주시렵니까? 버리시렵니까?” 하고 간절히 호소하자 하늘에서 큰 노랫소리가 들리며 검은 수호기가 사글라가르 모드에 내려왔다고 한다. 칭기스 칸은 모홀리에게 가서 받으라고 하자 모홀리가 사글라가르 모드에서 끌고 간 밤색 종마의 신성한 문다(말 목줄기의 용기 부

69) Д.Цэрэнсодном, Монголын нууц товчоо, УБ, 2000, p.39.

70) 박원길, op.cit., 2001, p.299. 한편 白鳥庫吉은 원래 요선이란 종교적인 행사가 아니고 천체의 운행 특히 태양의 운행이 만물을 발생 증식시킨다는 자연법칙과 관련이 있었는데 점차 원래 뜻은 잊혀지고 신에 대한 供養이나 신을 부르는 종교적인 의미로 변질되었다고 보았다.(Ibid.)

71) 김선자, 「만주 지역의 신화 이야기」, 『만주이야기』, 동북아역사재단, 2013, p.204.

72) 박원길, op.cit., 2001, p.315.

73) Ш.Бира бусад, Монголын нууц товчоо, УБ, 2005, p.103.

분)에 검은 수호기를 모셔 내렸다고 한다.<sup>74)</sup> 이와 유사한 이야기로 “오르도스에 칭기스 칸 게르 수호신인 ‘전사의 신’(дайчин шҮтээн)을 호르마스트 천신이 ‘사글라가르 모드’에 내려 주었다는 신화가 있다.”<sup>75)</sup> 한편 칭기스 칸이 어린 시절 자모하와 의형제를 맺던 곳도 호르호낙 조보르의 사글라가르 모드가 있는 곳이다.<sup>76)</sup>

이처럼 신목인 ‘사글라가르 모드’는 신이 계시는 내리는 신령의 처소요, 신성목이 있는 곳은 국가의 중대사를 결정하는 성소라는 것을 보여준다. 또 이 성목은 인간의 뜻과 의지를 신께 고하는 신령한 나무 즉, 세계수요, 옛 몽골 부족의 성소는 이 나무를 중심으로 한 곳이었다고 할 수 있다. 신성목은 천상, 지상, 지하의 삼계가 소통되고 신령이 오르내리는 통로로 영원성과 신성성을 바탕으로 하며 몽골인의 나무신앙 가운데 샤머니즘의 주요한 근간을 이룬다.

#### IV. 복제된 나무신앙의 양상

“모든 성목은 세계의 중심에 있다고 여겨지며, 종교의식 이전이나 도중에 바치는 제의목이나 기둥은 모두 세계의 중심에 주술적으로 세워진 것이라고 본다.”<sup>77)</sup> 살아서 자라는 상태의 신성목과는 달리 기둥과 말뚝 또는 꽂아놓은 나무 등은 생명이 없지만 신성성이 부여되고, 세계수의 의미가 복제되면서 신앙의 대상이 되거나 의미화된 것이라 할 수 있다. 이것은 “나무가 인간의 생명을 지탱해주고 살게 해준다는 생명수(生命樹) 관념”<sup>78)</sup> 내지 나무와 인간 영혼과 연결되어 있다는 관념이 생활 속에 폭넓게 자리하면서 이러한 나무신앙의 형태가 다양화된 것이 아닌가 생각된다. 세계수 내지 신성목의 “중심 사상이 일종의 초인간적인 존재에 의한, 신성한 공간 체험에서 유래”<sup>79)</sup>한다면, 기둥이나 말뚝 등은 기본적인 신성목의 성격을 내포하면서 인간 삶과 관련되어 나타나는 경향을 띤다.

몽골인에게 전통적인 주거형태인 게르는 인간 삶을 영위하는 소우주라 할 수 있다. 우주에 3계가 소통되는 중심이 있듯 게르에도 세계중심이 존재하는데, 그것의

---

74) Ч.АръяасҮрэн, Х.Нямбуу, Монгол ёс заншлын их тайлбар толь 1, УБ, 1992, p.92.

75) Х.Сампилдэндэв, op.cit., 2009, p.157.

76) Ш.Бира бусад, op.cit., p.39.

77) 미르치아 엘리아데(2000), op.cit., p.51.

78) 이안나, op.cit., p.367.

79) 미르치아 엘리아데(1992), op.cit., p.244.

대표적인 대상물이 게르를 받치고 있는 기둥이다. 이는 불신앙과 밀접한 관련을 갖는데, 현대에는 게르 안에 불과 관련하여 세계중심의 의미가 더 부각되지만 고대 움막 생활을 했을 때는 기둥이 집의 중심을 이루었다. 불을 기둥 앞에 두었으며, 기둥을 불의 신체요, 조상의 영이 거하는<sup>80)</sup> 집안의 중심으로 관념했다.

몽골의 수호기(술데)인 툽은 기둥신앙과 몽골의 전통적인 말털 신앙이 결합된 형태로 이에 백수호기와 흑수호기가 있다. 기둥뿐 아니라 말털에도 조상신의 영기가 타고 내려와 집안의 복을 준다고 믿는다. 백수호기는 모두 9개로 세워지면 중앙에 긴 수호기와 주위의 8개 수호기로 이루어져 있다. 흑수호기 역시 사방에 4개 중앙에 하나의 긴 수호기가 있는데, 중앙의 긴 수호기는 모두 세계중심에 대한 관념을 반영한다.

산천신을 위해 세우는 오보(овоо) 위에 버드나무를 꽂고 하단을 묶는데, 이것을 ‘잘람’(залам)이라고 한다. “몽골인들은 산천의 신령들이 나무에 깃들여 거한다고 여기기 때문에 오보 위에 나무를 세우고 나뭇가지에 여러 가지 비단과 하단, 천을 묶어 신앙심을 표한다.”<sup>81)</sup> 오보 위에 세우는 버드나무 가지는 꺾지 않으며 반드시 베어야 하는 습속이 있다.<sup>82)</sup> 오보 위에 버드나무는 세계중심을 의미한다. 다시 말해, 신앙적 돌무지인 오보는 수메르산(수미산)을, 그 위에 버드나무는 세계수를 상징하는 것이라 할 수 있다.

대개 기둥은 말뚝신앙은 본질적으로 큰 차이가 없으며, 말 묶는 기둥이나 말뚝에 조상신이 거해 집안의 풍요를 관장한다고 믿는다. 말뚝에도 신들이 거하는 세계수의 역할을 하는데, 대표적인 것으로 부랴트에서는 신성한 말뚝을 ‘세르게’(сэр гэ)라고 한다. 부랴트인들은 이 기둥에 조상신이 내려 가정의 풍요를 가져다주고 가정을 지켜준다고 믿는다.<sup>83)</sup> 호리 부랴트의 씨족 기원신화에는 다음과 같은 무가가 나온다. “예전에 부랴트 무당이 굿을 할 때 ‘고니 기원이여/자작나무 기둥이여 / 자작나무로 둘러싸인 호다르 강이여/ 물에 둘러싸인 오이훈 섬이여’라는 무가를 부르며 굿을 시작했다고 한다.”<sup>84)</sup> 이 무가에서 ‘자작나무 기둥’은 곧 세르게이며, 이 기둥(말뚝)에 고니 어머니의 영이 좌정하여 후손을 돌본다는 의미를 내포한다. 이 ‘세르게’에는 말을 묶어놓는다고 말하는데, 말은 조상의 영이 천계를 오르고 내리는 탈것의 의미를 갖는다. 말뚝 신앙은 천상세계의 중심을 이루는 북극성과 밀

80) Д.Майдар, Л.ДарьсҮрэн, Гэр, УБ, 1976, p.120.

81) Х.Буянбат, op.cit., p.87.

82) Х.Сампилдэндэв, op.cit., 2009, p.161.

83) 이안나, op.cit., p.326.

84) Д.Цэрэнсодном, op.cit., 1989, p.178.

접한 관련을 갖는다. 몽골어로 북극성을 ‘황금 말뚝’(알탄 가다스)이라고 하는데, 이것은 천둥·번개신 후흐데이 메르겐의 두 마리 말을 묶는 말뚝이라 말한다. 또 다른 이본에는 이 말뚝에 천신 호르마스트 천신이 그의 담황색 암수 두 마리의 말이 묶여 있고, 호르마스트 천신이 좌정해 있다고 말한다.<sup>85)</sup> 이처럼 말뚝은 말을 묶어놓기도 하면서 동시에 신이 거하는 처소의 의미를 갖는다. 기둥과 말뚝에 대한 논의는 이미 다른 논문<sup>86)</sup>에서 자세히 언급했기 있기 때문에 이에 대한 논의는 간략히 하기로 한다.

이밖에 꽃아놓은 나무 역시 세계수가 복제된 형태를 띠는데, 이는 인간의 생명과 긴밀하게 연관되어 있는 것을 보여준다. 몽골의 설화 <삼 형제>를 보면, 옛날에 고아 삼형제가 구걸을 하며 지냈는데, 어느 날 얻은 6개 관절이 있는 목뼈 가운데 5개를 두 형이 먹어버린다. 그리고 땀감을 가지고 돌아온 동생에게 목뼈가 다섯 개밖에 없는 양이라 네 개를 먹고 하나를 남겼다고 속인다. 막내는 형들이 속인 것을 알고 각자 세 방향으로 흩어져 길을 떠나자고 한다. 그리고 갖고 있던 세 개 나무를 땅에 꽃아두고 3년이 지난 뒤 돌아와서, 나무가 싱싱하게 자라고 있으면 살아 있는 것이요, 쓰러져 있으면 죽은 것으로 생각하자고 한다. 형제는 각자 길을 떠나 막내동생은 어느 지역의 왕이 되고, 둘째는 어떤 집에 종으로 살면서 근근이 살아가고, 큰형은 여기저기 떠돌다가 굶어 죽는다. 어느 날 둘째가 예전에 꽃아 심어둔 나무가 어떻게 되었나 가보니 막내동생 것은 매우 아름답게 자라고 있었고, 자신의 것은 보기 싫게 자라고 있었으며, 형 것은 부러지고 쓰러져 잿빛으로 말라 있었다. 둘째는 왕이 된 막내를 찾아가 평안하고 행복하게 살았다고 한다.<sup>87)</sup>

<세 형제의 운명>에서는 좀 더 확장된 서사를 보여주는데, 세 형제가 채찍을 땅에 꽃아놓고 3년 뒤에 만나자고 하고 헤어진다. 그 후 막내는 우연찮게 어느 지역의 왕이 되는데, 둘째 형은 동생이 왕이 된 것을 알고 찾아가 신하가 되고, 큰형은 어느 집에 종으로 들어가 가축을 돌본다. 3년 후 세 형제가 채찍을 꽃아놓은 곳으로 가보니 막내 것은 기름기가 돌았고, 둘째 것은 그렇게 나쁘지 않았지만 얼룩덜룩해져 있었고, 큰형 것은 말라서 쓰러져 있었다.<sup>88)</sup> 이처럼 몽골에는 살아 있지 않은 나무라 해도 그 안에 인간의 영혼이 깃들여 있음을 보여주는 설화가 적지

85) С.Дулам, op.cit., 2009, pp.154~155..

86) 이안나, 「몽골 유목민의 ‘중심’에 대한 의식과 생태적 세계관」 1, 『비교민속학』 59집, 비교민속학회, 2016.

87) 데.체렌소드놈, 『몽골의 설화』, 이안나 옮김, 문학과지성사, 2007, pp.379~381.

88) С.Бадамцэцэг, Монгол туургатны Үлгэр 2, УБ, 2010, pp.365~366.

않는데, 이것은 곧 중심이 복제되고 파생되면서 생겨난 형태라 할 수 있다.

## V. 맺음말

고대로부터 몽골인들은 자연친화적인 삶을 영위해 왔으며, 자연을 인간 삶에 절대적 영향을 미치는 신령한 유기체로 생각해 왔다. 몽골의 자연환경 속에서 배태된 원시신앙 형태인 페티시즘부터 샤머니즘 신앙에 이르기까지 자연은 그 자체로 신성을 띠며, 인간의 생로병사, 재난, 풍요로운 삶 더 나가 영혼의 문제 등이 모두 자연물과의 관계 속에서 생겨난다는 믿음을 가져왔다. 자연물 가운데 나무는 끊임 없이 위를 향해 자라는 특성과 계절의 순환 속에서 생성-소멸-재생을 반복하는 생태적 특성으로 그 상징적 의미가 더해져 왔다. 신성한 나무는 샤머니즘의 세계관에서 세계중심, 세계축이라는 모형으로 자리 잡아 천상, 지상, 지하계 3계가 소통하는 영적 통로일 뿐 아니라, 여신의 신체로 생명의 근원처의 역할을 담당해 왔다.

인간 삶의 기반이 되는 세계중심은 인간이 추구해 온 영원성 및 풍요와 관련이 있으며, 생성과 소멸, 재생을 반복하는 나무는 영원한 생명의 근원으로 우주의 중심축 또는 우주 자체로 여겨져 왔다. 나무신앙은 천상과 지상의 만물을 주관하는 큰여신 신앙 속에서 발전되었으며, 점차 여신의 지상적 관념이 커지면서 지모신과의 관련성이 주를 이루어 어머니 신앙의 대표적인 신앙의 대상이 되었다. 제의를 드리는 신성한 나무는 대개 '무당나무' 또는 '어머니 나무'로 불리는 것은 이와 관련이 있다. 세계수는 주로 인간 생명의 근원처로 토템나무로 신앙되거나, 인간 사후에 깃드는 영적 처소로 인식되어 왔다. 생명의 나무 열매는 영원한 생명과 관련되며, 나무의 즙은 어머니의 젖과 동일시되었다. 이처럼 생명의 모성적 세계수 관념은 인간의 생명과 풍요와 밀접한 관련을 맺으며 몽골인의 생태적 세계관을 한 모형으로 발전되어 왔다.

신령이 소통하는 세계수는 신령들의 영적 통로로 신의 계시가 내리거나 인간의 뜻을 고하고, 부족이나 국가의 중대사를 결정하는 중심 성소로, 13세기 몽골의 대표적인 신목으로 '사글라가르 모드'가 있다. 또 부랴트 샤먼들의 자작나무는 영적 세계로 오르는 사다리의 역할을 했으며, 다르하드의 흑무당들의 3계 '샤먼 나무', 신앙적 돌무지인 오보(OBOO) 위에 세운 버드나무 역시 신령이 소통하는 세계수의 의미를 갖는다.

세계수는 세계중심에서 자라는 나무로 표상되지만, 그밖에 꽃아놓은 나무, 나뭇가지, 말뚝, 기둥 등의 생명이 없는 나무 등도 세계수의 의미가 복제되고 의미화되면서 세계중심의 상징성을 띤다. 이것은 나무 자체가 갖는 영원성 내지 영혼이 깃드는 처소라는 관념에 기인하며, 나무신앙이 생활에 개입되면서 그 의미가 확대된 것으로 이해할 수 있다. 생활 속에 중심적 기능을 하는 말뚝, 기둥 등은 살아있는 신성목과 등가적 의미를 가지며, 이동성을 띤 특징을 보여준다.

## 참고문헌

- 김선자, 「만주 지역의 신화 이야기」, 『만주이야기』, 동북아역사재단, 2013.
- 김열규, 『동북 시베리아 샤머니즘과 신화』, 아카넷, 2004.
- 더글라스 알렌, 『엘리아데의 신화와 종교』, 유용한 옮김, 이학사, 2008.
- 아리엘 골란, 『선사시대가 남긴 세계 모든 문양』, 정석배 옮김, 푸른역사, 2004.
- D.마이달, N.츄르템, 『몽고문화사』, 김귀산, 동문선, 1991.
- 미르치아 엘리아데, 『세계종교사상사』 1, 이용주 옮김, 이학사, 2008.
- , 『샤머니즘 고대적 접신술』, 이윤기 옮김, 까치, 1992.
- , 『이미지와 상징』, 이재실 옮김, 까치, 2000.
- 박원길, 「Uno Harva의 샤머니즘-알타이계 민족들의 세계상- 제21장 샤만편」, 『몽골학』 제9호, 2000.
- , 『유라시아 초원제국의 민속』, 민속원, 2001.
- 빈 크로슬리-홀런드, 『북유럽 신화』, 서미석 옮김, 현대지성사, 2005.
- 엘리아데, 『종교형태론』, 이은봉 옮김, 한길사, 1997.
- 이안나, 『몽골 민간신앙 연구』, 한국문화사, 2010.
- , 「몽골 유목민의 '중심'에 대한 의식과 생태적 세계관」 1, 『비교민속학』 59집, 비교민속학회, 2016.
- 일리아N.마다손, 바이칼의 게세르 신화, 양민종 옮김, 2008.
- 장장식, 『몽골민속기행』, 자우출판, 2002.
- 정진홍, 『엘리아데 종교와 신화』, 살림, 2009.
- 제임스 조지 프레이저, 『황금가지』, 이용대 옮김, 한겨레출판, 2009.
- 진 쿠퍼, 『그림으로 보는 세계문화상징사전』, 이윤기 옮김, 까치, 2000.
- 데.체렌소드놈, 『몽골의 설화』, 이안나 옮김, 문학과지성사, 2007
- Ч.АръяасҮрэн., Х.Нямбуу. *Монгол ёс заншлын их тайлбар толь* 1, УБ, 1992.

- Х.Буянбат. *Монголчуудын модны шҮтлэг*, Өвөрмонгол, 1990.
- С.Бадамхатан бусад, *Монгол улсын угсаатны зҮй I*, УБ, 1987.
- , *Монгол улсын угсаатны зҮй III*, УБ, 2012.
- С.Бадамцэцэг. *Монгол туургатны Үлгэр 2*, УБ, 2010.
- С.Баттулга. *Өөлд ардын аман зохиол*, УБ, 2013.
- Ч.Далай. *Монголын бөөгийн мөргөлийн товч тҮҮх*, УБ, 1959.
- Б.Дамиранжав. “Ойрадын баатарлаг Үлгэр, тууль дахь домгийн сэтгэлгээни  
й зарим нэг ойлголт”, *Төв Азийн тууль*, УБ, 1998.
- С.Дулам. “Ертөнцийн модон - гурван тив”, *Аман зохиол судлал боть21*,  
1999.
- , *Монгол домог зҮйн дҮр*, УБ, 2009.
- Т.ДҮгэрсҮрэн. *Жангар*, УБ, 1963.
- Д.Майдар, Л.ДарьсҮрэн, Гэр, УБ, 1976.
- Ц.Өнөрбаян. “Жангар тууль дахь Өнчин гэдэг Үгийн гарал, утгын тухай”,  
*Eric Jangar and Beyond 논문집*, 2014.
- О.Пүрэв. *Монгол бөөгийн шашны нэр томъёоны тайбар толь*, УБ, 2003.
- , *Монгол бөөгийн шашин*, УБ, 1999.
- Ж.Саруулбуян бусад, *Хан хэнтийн товчоон*, УБ, 2003.
- Х.Сампилдэндэв. *Монгол зан Үйл, аман зохиолын харьцуулсан судалгаа*, У  
Б, 2004.
- , *Монгол домгийн цоморлиг*, УБ, 2005.
- , “Мод шҮтэх ёсон аман зохиолд туссан нь”, *Монгол аман  
зохиол зан Үйлийн судлал*, УБ, 2009.
- Ц.Төрбат. “Буряад гэх угсаатны нэрийн тухай”, *Буряад Монгол угсаа-тҮҮхи  
йн зарим асуудал*, УБ, 2000.
- Д.Цэрэнсодном. *Монгол ардын Үлгэр*, УБ, 1982.
- , *Монгол ардын домог Үлгэр*, УБ, 1989.
- , *Монголын нууц товчоо*, УБ, 2000.
- Ш.А, Чагдаа. *Малчин ардын уламжлалт хҮмҮҮнлэг сайхан жаран заншил*, У  
Б, 2007.
- Ш.Бира бусад, *Монголын нууц товчоо*, УБ, 2005.
- <http://100.daum.net/encyclopedia/view/b12s1056a>
- <https://mn.wikipedia.org/wiki/Хар-Хорум>
- 라라사 파블린스카야, 시베리아 샤머니즘의 역할, 기능 그리고 현재상황, 295쪽. -  
file:///C:/Users/user/Downloads/09%20.pdf

## <몽골 유목민의 나무신앙의 양상과 '중심'에 대한 생태적 세계관>(이안나 교수님)에 대한 토론문

이선아<sup>1)</sup>

이 발표문은 '자연친화적인' 몽골 유목민의 민간신앙에서 '인간 삶에 절대적 영향을 미치는 신령한 유기체'로서 중시되는 자연물 중 하나인 나무에 관한 몽골 민간신앙의 양상을 고찰한 것이다. 특히 '세계중심'의 대표적인 상징물로서 생명의 원리인 '음양론'을 바탕으로 지하, 지상, 천상 3계를 잇는 수직적인 중심축, 세계수로서의 기본적인 '삼계'의 우주(관) 모형과 함께, '즙'과 '열매'로 표상되는 생명력과 풍요의 근원으로서의 모성적(여신적) 세계수의 개념('어머니나무', '무당나무')에 주목하고 있다.

여기서는 몽골 유목민의 삶의 현장에서 오래전부터 전해지는 다양한 신화, 전설과 신앙, 민속의 사례들을 실증적으로 제시하고 있으며 몽골의 대표적인 신목 '사글라가르 모드(саглагар мод)', 부랴트 샤먼들의 자작나무, 다르하드의 흑무당들의 3계 '샤먼 나무', 신앙적 돌무지 오보 위에 세운 버드나무(уд мод) 등 신성목을 '신령이 소통하는 세계수'로서의 의미와 함께 소개하고 있다.

이들 나무는 '삼계가 소통되고 신령이 오르내리는 통로'로서 전통적인 몽골 샤머니즘의 근간을 이루고 있다고 보았다. 한편 이를 바탕으로 '살아서 자라는 상태의 신성목과는 달리 기둥과 말뚝 또는 꽂아놓은 나무 등'의 형태로 '복제된 나무신앙'의 양상을 게르, 술데(수호기), 오보, 세르게(сэргэ) 등 유목 민속의 일상 곳곳에 확대되어 공존하는 세계수의 상징적 의미와 함께 풀어내고 있다.

사실 이러한 세계수에 대한 논의는 이미 신화학의 범주에서 충분히 소개되었지만 주로 엘리야데(M. Eliade) 등 서구학자의 타자적인 시각에서 분석된 것

---

1) 단국대학교 외국어대학 아시아중동학부 몽골학전공 연구전담조교수

이 그대로 답습되고 있는 실정이라고 해도 과언이 아니다. 그런 의미에서 몽골 유목민의 모성적 세계수 신앙의 생태적 세계관에 주목한 이 발표문은 이안나 교수님의 실제 현장에서의 오랜 경험과 진지한 연구가 농축된 결과물로서 기존의 논의와는 차별화된 참신한 탁견을 기대할 수 있다고 할 수 있다.

이에, 이 토론문에서는 다음 몇 가지 내용을 중심으로 선생님의 고견을 묻는 방식으로 이 발표문의 흥미로운 논지에 대해 좀 더 살펴보고자 한다.

1. 몽골의 나무신앙을 크게 ① 세상의 중심축으로서 삼계 소통의 영적 통로로서의 의미와 ② 생명의 근원처인 여신의 신체로서의 모성적 세계수로서의 의미, 두 가지로 나누어 보았다. 여기서의 앞의 세계 중심축으로서의 세계수는 그 개념이 ‘천상과 지상의 만물을 주관하는 큰여신 신앙 속에서 발전’되다가 ‘여신의 지상적 관념이 커지면서’ ‘어머니 신앙’의 대표적인 대상이 되었다고 보고 있다. 즉, 본 발표문에서는 몽골 나무신앙의 전개 과정에서 ‘몽골인의 생태적 세계관을 한 모형’으로 발전시킨 ‘모성적 세계수 개념’은 비교적 후대형의 양상으로서 기술되고 있는데 이에 대한 부연 설명을 부탁드린다.

2. 이 발표문에서는 ‘대지와 물을 자양분으로 하여 계속 위로 성장’하고 ‘수직적인 중심축’인 세계수의 삼계 소통은 기본적으로 수직적 삼계관을 전제하고 있다.

몽골의 신화학자 돌람(S.Dulam)의 신화적 삼계관 모형과 몽골 신화에서의 삼계관은 수직적 삼계관 뿐만 아니라 수평적 삼계관이 함께 적용되는 입체적 세계관이 제시되고 있는데 이러한 입체적 삼계관은 몽골 나무신앙의 세계수 개념에도 적용되어야 하는 것이 아닌지.

3. 앞의 내용과 연계해서, 본문에서는 ‘세계수의 용도’에 대해서는 소통의 통로로서 ‘신령이 오르내리는’, 샤먼이 ‘기어오르는’ 등의 수직적 이동 기능을 주로 강조하고 있다.

하지만 무성한 가지와 이파리로 형상화된 신목인 ‘사글라가르 모드’의 경우만 보더라도 수직적 이동보다는 여러 갈래로 뻗어져 나가는 형상으로서 다른 차원의 이동, 즉 신목을 통한 초연결의 망적 이동 가능성을 상정하여 볼 수 있다. 이러한 사례는 뿌리가 무성한 나무를 뒤집어 세워 수직의 위치를 반전시키고 그

보다는 상계에서의 망적 이동을 형상화한 부랴트 신목 사례에서 구체적으로 확인한 바가 있다. 특히 몽골 신성목의 형상과 용도(기능)는 탈혼(ecstasy)을 통해 신계(상계)를 자유롭게 여행하는 시베리아 샤먼의 성향을 보다 특징적으로 밝혀 줄 수 있는 핵심 요소라 할 수 있으므로 이에 대한 실질적인 검토를 제안한다.

4. 이 발표문에서는 세상의 중심축을 ‘정적(靜的) 중심’과 ‘동적(動的) 중심’의 두 가지 형태로 나누어 보았다. 즉, ‘세계중심인 수메르 산(수미산)이나 신령한 세계수, 성소 등은 고정성’을 가지며, ‘게르와 같은 이동식 주거의 중심이나 말뚝, 기둥 등은 중심이 복제되는 이동성’을 띤다고 보고 있다.

일반적으로 몽골의 신화적 형상에서 성산이나 신목은 ‘고정성’과 ‘이동성’이 혼재되어 나타나며 사실 ‘정적 중심’으로 규정되고 있는 ‘성산’마저도 고정된다기 보다는 오히려 유목민의 이주와 함께 모시고 옮겨 다니는 모습에서 중심축의 이동성이 강하게 나타난다.

세계수의 ‘정적(靜的) 중심’에 대한 개념을 몽골 세계수의 ‘이동성’의 개념과 비교하여 추가적인 설명이 요구된다.

이상, 몽골 유목민의 나무신앙과 ‘중심’의 생태적 세계관이라는 시의성 있는 주제로 기존의 신화학 일반에서 소개된 세계수의 양상과 의미와는 차별적인 논지를 펼쳐 주신 이안나 교수님께 다시 한번 감사의 말씀을 전합니다. 감사합니다.



# 선비(鮮卑)와 백색(白色) 숭상 고찰 —모용선비의 기록을 중심으로—<sup>1)</sup>

강준영<sup>2)</sup>

목 차	
I. 서론	III. 선비와 백(白)
II. 선비의 백색 숭상	IV. 결론

## I. 서론

고대로부터 각 민족은 색채에 자신들 삶의 환경, 철학, 정서 등을 투영하여 나름의 상징성을 부여했다. 몽골을 포함한 고대 북방 유목민족도 마찬가지로 자신들의 생활 환경과 철학, 정서 등을 색채에 투영했고, 다양한 상징성을 부여했다. 즉, 몽골 전통의 색채상징에 관한 연구는 몽골의 전통문화와 몽골인을 온전히 이해하기 위한 중요한 키워드가 되는 것이다. 그리고 상징성이 부여된 다양한 색채 가운데 주요한 색채 중 하나가 바로 ‘백색’이다.

13세기 후반 원나라를 방문했던 마르코 폴로의 기록에 따르면 신년원단을 맞이한 대칸과 그 백성들은 모두 다 흰옷을 입었고, 흰색으로 된 것들을 주고받았으며 대칸에게는 흰색의 고급스러운 천으로 된 많은 선물과 백마(白馬)를 바쳤다고 한다. 당시에 대칸을 비롯한 사람들이 흰옷을 입고, 흰색의 것을 주고받은 이유는 ‘백색’이 행운, 축복, 풍요, 기쁨, 행복 등을 가져다준다고 생각했기 때문이었다고 한다.<sup>3)</sup> 마르코 폴로의 기록을 통해 확인할 수 있듯이 몽골은 ‘백색’에 좋은 상징성을 부여하고 있었다.

1) 본 글은 필자의 박사학위 논문 『慕容鮮卑歷史若干問題研究』 제2장 제1절 「“鮮卑”의漢字譯寫形式·含意諸說及釋義」를 발표 요지에 맞춰 대폭 수정·보완한 것임을 밝힌다.

2) 단국대학교 몽골연구소 연구교수

3) 김호동 역주, 『마르코 폴로의 동방견문록』, 파주: 사계절, 2000, 254~255쪽.

몽골에서 ‘백색’이 가지는 상징성은 『몽골비사』를 비롯한 문헌 사료를 비롯해 서사시, 설화, 민담 등의 문학 작품과 민속 의례 등에서도 찾아볼 수 있다. 이들 자료를 통해 살펴보면 ‘백색’의 상징성으로는 마르코 폴로가 기록한 행운, 축복, 풍요, 기쁨, 행복 외에도 존귀, 상서, 결백, 시초, 근원 등이 있다.<sup>4)</sup> 이처럼 몽골은 ‘백색’을 좋다고 여기며 선호했고, 나아가 ‘백색’을 숭상하였다.

몽골에서의 ‘백색’ 숭상과 관련한 기존 연구들은 대개 몽골이 출현한 이후에 만 초점이 맞춰져 있고, 선(先) 몽골 시기에 대해서는 잘 다루고 있지 않거나 개설 정도로만 다룬다. 특히, 몽골의 직접적인 조상으로 여겨지는 선비(鮮卑)의 ‘백색’ 상징이나 숭상과 관련해서는 전문적인 연구가 이뤄지지 않았다. 이에 본 글에서는 몽골의 직접적인 조상으로 여겨지는 선비의 ‘백색’ 숭상에 대해 살펴보고자 한다. 이에 있어 남지선비(南支鮮卑)의 주요한 일파였던 모용선비(慕容鮮卑)와 관련된 기록을 중심으로 살펴보고자 한다.<sup>5)</sup> 또한, ‘선비(鮮卑)’라는 족명(族名) 자체가 ‘백(白)’이라는 뜻의 음역임을 고찰해 선비가 ‘백(白)’을 숭상하던 민족이었음을 밝히고자 한다.

## II. 선비의 백색 숭상

『진서·부견재기』의 기록에 따르면, 전진(前秦)의 사람들은 모용선비(慕容鮮卑)를 “백로(白虜)”라고 불렀다고 한다.<sup>6)</sup> 또한, 『위서·모용영전』과 『북사·모용영전』에서도 “서인(西人)들이 도하(徒何, 또는 徒河)를 백로(白虜)라고 불렀다”<sup>7)</sup>라고

4) 몽골에서 백색이 상징하는 바에 대해서는 西林, 「蒙古族的傳統色彩觀念」, 『新疆大學學報』(哲學社會科學版) 24: 1, 1996; 박환영, 「몽골 샤머니즘에 나타나는 색깔상징에 대한 일 고찰」, 『한국무속학』 5, 한국무속학회, 2002; 이안나, 『몽골인의 생활과 풍속』, 서울: 첫눈에, 2005; С. Дулам, 『Монгол бэлгэдэл зүй II: Өнгийн бэлгэдэл зүй, ЗҮГ чигийн бэлгэдэл зүй』, Улаанбаатар: Битпресс ХХК, 2007; 顧謙倩, 「蒙古族傳統色彩審美觀與發展趨勢」, 『藝術與設計』(理論版), 2011-8; 박환영, 「몽골 유목문화 속의 색깔상징 고찰 - 『몽골비사』에 반영된 색깔상징을 중심으로」, 『몽골학』 33, 한국몽골학회, 2012; 이안나, 「몽골 유목민의 색채 민속과 그 문화적 함의-흑백 색채를 중심으로-」, 『비교민속학』 64, 비교민속학회, 2017.

5) 학계에서는 선비족의 초기 거주지에 따라 2개의 지파로 구분한다. 하나는 대흥안령(大興安嶺) 산맥 남단의 ‘선비산(鮮卑山)’을 중심으로 한 남지선비(南支鮮卑)이고, 다른 하나는 대흥안령 북단의 ‘대선비산(大鮮卑山)’을 중심으로 한 북지선비(北支鮮卑)이다. 이에 관한 자세한 내용은 張久和, 「東胡系各族縱觀」, 『內蒙古大學學報』(哲學社會科學版), 1990-2; 何天明, 「試論鮮卑族的遷徙及其社會進步」, 『黑龍江民族叢刊』, 1994-3 참조.

6) 『晉書』卷114, 載記第14, 「苻堅載記下」, 北京: 中華書局, 1974, 2928쪽, “秦人呼鮮卑為白虜.”

해서 모용선비를 “백로(白虜)”라고 폄훼했음을 알 수 있다.

당시 모용선비가 “백로(白虜)”라고 불리게 된 이유에 대해 범문란은 모용선비가 백인종(白人種)이었기 때문이었을 가능성을 제시했다.<sup>8)</sup> 진인각(陳寅恪)의 경우 “백로”란 명칭은 본래 전진(前秦)의 사람들이 “하얀 얼굴에 노란 수염”이라는 용모를 특징으로 한 서부선비(西部鮮卑)를 폄훼해 부르던 것으로 나중에는 선비족 전체를 폄훼하던 명칭이 되었다고 보았다.<sup>9)</sup> 왕중락(王仲榮)도 역시 모용선비 사람의 피부색이 여타 선비인보다 하얗기 때문에 이렇게 불렸다고 보았다.<sup>10)</sup> 양군(楊軍)은 여기서 더 나아가 선비족 중의 백인은 실상 선비족에 편입된 정령(丁零) 사람이라고 보았다.<sup>11)</sup>

이들 주장의 주요 근거는 『세설신어(世說新語)』, 『진서(晉書)·명제기(明帝紀)』, 『영가행(永嘉行)』 등에서 선비인의 용모를 ‘황수(黃須)’, ‘황두(黃頭)’라고 했는데 이것이 백인의 특징인 ‘금발(金髮)’이라는 것이다. 그러나 『설문해자』에 따르면 “황색은 땅 색깔이다.”라고 했으므로 금발보단 갈색을 띤 누런색 즉, 황갈색으로 보는 게 맞을 것으로 백인의 금발과는 아무런 상관없다고 보는 게 맞을 것이다. 또한, 『예기소(禮記疏)』나 『이아(爾雅)』 등에 보면 황색의 머리카락[黃髮]은 장수한 노인을 가리켰음을 통해,<sup>12)</sup> ‘황두(黃頭)’도 늙었다는 것을 완곡히 표현한 것일 수 있다. 즉, “백로(白虜)”가 ‘하얀 피부’나 ‘백인종’과 관련이 있다는 이상의 주장은 실상 ‘하얗다(白)’라는 글자의 뜻만을 가지고 대강 유추한 것으로 수긍하기 어렵다.

이와 달리 황렬(黃烈) 등의 학자들은 “백로(白虜)”라고 불린 이유에 대해 이들이 백색을 숭상하는 습속을 해왔기 때문이라고 보는 한편 이들이 『죽서기년(竹書紀年)』에 나오는 구이(九夷) 가운데 백이(白夷)와 관련이 있다고도 하였다.<sup>13)</sup> 구이(九夷) 중의 백이(白夷)가 선비와 관련이 있다는 것을 방증해주는 자료가 없으므로 이들의 주장 일부는 문제가 있다. 그러나 거란(契丹), 여진(女眞), 몽골

7) 『魏書』卷95, 列傳第83, 「徒何慕容廆附慕容永傳」, 北京: 中華書局, 點校修訂本, 2017, 2234쪽, “西人呼徒何為白虜.”; 『北史』卷93, 列傳第81, 「燕慕容氏徒河慕容廆附慕容永傳」, 北京: 中華書局, 1974, 3069쪽, “西人呼徒河為白虜.”

8) 范文瀾, 『中國通史簡編』, 石家莊: 河北教育出版社, 2000, 181쪽.

9) 陳寅恪著, 萬繩楠整理, 『陳寅恪魏晉南北朝史講演錄』, 合肥: 黃山書社, 2000, 181쪽.

10) 王仲榮, 『魏晉南北朝史』, 北京: 中華書局, 2007, 257쪽.

11) 楊軍, 「鮮卑人中百種人來源考」, 『遼寧師範大學學報』(社會科學版) 30-6, 2007.

12) <https://www.zdic.net/hans/%E9%BB%83> (검색일: 2021.11.27.)

13) 黃烈, 『中國古代民族史研究』, 北京: 人民出版社, 1987, 224~225쪽; 王鐘翰主編, 『中國民族史』, 武漢: 武漢大學出版社, 2012, 301~302쪽.

(蒙古), 부여(夫餘), 고구려(高句麗) 등 고대 동북아시아의 민족 대부분이 백색(白色)을 숭상하던 습속이 있었음을 통해 볼 때,<sup>14)</sup> “백로(白虜)”라는 명칭을 백색(白色) 숭상의 습속과 연결해 본 점은 일리가 있다고 생각된다.

모용선비가 백색을 숭상했음은 아래에 기술한 것처럼 다양한 문헌 기록을 통해서 확인할 수 있다.

① 『영웅기』: “호이(胡夷)에서 건장한 이들은 항상 **백마(白馬)**를 탄다.”<sup>15)</sup>

② 『전략』: “북으로는 호(胡)가 약탈하는 것을 방지하고, 동으로는 **백기(白騎)**를 방비한다.”<sup>16)</sup>

③ 『술이기』: “건라(乾羅)는 모용외(慕容廆)의 11대조(代祖)이다. 갑옷[襦鎧]을 입고, 금은으로 된 안장과 굴레를 얹은 **백마(白馬)**를 타고 하늘에서 내려왔다. 선비에서 그를 신령하게 여겨 군장(君長)으로 추대하였다.”<sup>17)</sup>

④ 『진서·모용황재기』: “당시에 흑룡(黑龍)과 **백룡(白龍)** 한 마리씩이 용산(龍山)에서 보이니 (모용)황이 친히 많은 관리를 이끌고 가서 이를 보고는 용과 2백여 보 떨어진 곳에서 태뢰(太牢)의 제사를 지냈다. 두 마리 용이 서로 머리를 교차하며 즐거이 날다가 뿔을 떨어뜨리고는 가버렸다. (모용)황이 크게 기뻐하며 환궁한 뒤 그 경내(의 죄인들을) 사면하고, 새로운 궁의 이름을 화룡(和龍)이라 하고는 산 위에 용상불사(龍翔佛寺)를 세웠다.”<sup>18)</sup>

14) 陳伯霖·舒暢, 「東北亞古代民族白色崇尚初探」, 『黑龍江民族叢刊』, 1991-4.

15) 『三國志』卷6, 魏書6, 「袁紹傳」, 裴松之注引王粲『英雄記』, 北京: 中華書局, 1959, 194쪽, “一曰胡夷健者常乘白馬.”

16) 『三國志』卷36, 蜀書6, 「馬超傳」, 裴松之注引魚豢『典略』, 北京: 中華書局, 1959, 945쪽, “北備胡寇, 東備白騎.”

17) 『太平御覽』卷695, 「服章部十二」, “襦”條引『述異記』, 北京: 中華書局, 1960, 3101쪽, “乾羅者, 慕容廆之十一世祖也. 著金銀襦鎧, 乘白馬, 金銀鞍勒, 自天而墜. 鮮卑神之, 推為君長”. 같은 책의 卷356에서는 “乾羅”를 “軋羅”로 썼다(北京: 中華書局, 1960, 1635쪽). 또한 屠本『十六國春秋』卷23 「前燕錄一」에서는 “乾歸”로 되어있는데 그 주해(註解)에서는 “건귀는 『술이기』에 건라라고 쓰여 있다(乾歸, 『述異記』作乾羅).”라고 하였다(明萬曆三十七年(1609)蘭暉堂刻本, 第1a面). 명나라 만력(萬曆) 28년(1600)序刊本の 『北堂書鈔』卷126, 「武功部十四」, “勒五十五”條에서는 건라를 모용외의 ‘10대조’라고 기술하고 있다(第4a面). 그러나 청나라 광서(光緒) 14년(1888) 남해공씨삼십유삼만권영송각본(南海孔氏三十有三萬卷堂影宋刻本, 이하 남해공씨 송각본)에서는 “모용외(慕容廆)”가 “모용외(慕容宥)”로 쓰여 있다(第3b面). 또한, 남해공씨 송각본의 『北堂書鈔』卷129, 「衣冠部三」, “襦二十四”條에서는 건라를 모용외의 ‘12대조’라고 썼다(第15a面).

18) 『晉書』卷109, 載記第9, 「慕容皝載記」, 北京: 中華書局, 1974, 2825~2826쪽, “時有黑龍·白龍

⑤ 『진서·모용황재기』: “(모용)황이 일찍이 서쪽 변방으로 사냥을 하러 갔고, 강을 건너려 할 때 남자 어르신 한 명을 봤다. (어르신은) 붉은 옷을 입었고, **백마(白馬)**를 타고 있었는데 손을 들어 (모용)황을 가리키며 말하기를 ‘이곳은 사냥할 곳이 아니니 왕은 돌아가시오.’라고 했다. 이 일을 숨긴 채 말하지 않고는 강을 건너서는 연일 사냥감을 많이 잡았다. 후에 **흰 토끼(白兔)**를 보고는 말을 달려 활을 쏘았는데 말이 거꾸러지며 상처를 입었고, 이에 (어르신은) 보았던 일을 얘기했다. 여련(輿輦)을 타고 궁으로 돌아와 (모용)준을 불러 뒷일을 맡겼다. 영화(永和) 4년(348)에 죽었다.”<sup>19)</sup>

⑥ 『진서·모용성재기』: “하얀 몸에 머리가 녹색인 참새들이 단문(端門)으로 모였고, 동원(東園)에서 서식하며 날아다니다가 20일이 지나 날아가니 동원을 **백작원(白雀園)**이라고 고쳤다.”<sup>20)</sup>

⑦ 『자치통감·진기』 호삼성 주: “선비에는 **백부(白部)**가 있었다. 후한 때에 선비족으로 **백산(白山)**에 거주하는 자들이 제일로 강성했는데 훗날, 이 때문에 백부(白部)라고 불렸다.”<sup>21)</sup>

①의 기록을 통해 후한(後漢) 말기 선비족에서는 백마(白馬)를 타는 것으로 역량의 여부를 판단했음을 알 수 있다. 건장한 이들이 백마를 탔던 이유는 ②의 기록을 통해서 확인할 수 있듯이 전쟁에 참여할 수 있는 건장한 이들을 선발하기 위함이었음을 알 수 있다. 전쟁에 나서는 건장한 이들이 백색(白色)의 말(白馬)을 탔던 이유는 선비에게 이것이 어떤 상징성을 가지고 있었기 때문일 것으로 이는 ③와 ⑤의 기록을 통해 유추해 볼 수 있다.

③는 천강(天降) 모티프가 반영된 모용선비의 선조에 관한 신화이다. 여기서 모용선비의 선조는 백마(白馬)를 타고 하늘에서 내려왔음을 통해 백마는 ‘천마(天馬)’를 상징함을 알 수 있다. ⑤의 기록을 통해 당시 모용황에게 강을 건너지

各一，見於龍山，皝親率群僚觀之，去龍二百餘步，祭乙太宰。二龍交首嬉翔，解角而去。皝大悅，還宮，赦其境內，號新宮曰和龍，立龍翔佛寺於山上。”

19) 『晉書』卷109, 載記第9, 「慕容皝載記」, 北京: 中華書局, 1974, 2826쪽, “皝嘗畋于西鄙, 將濟河, 見一父老, 服朱衣, 乘白馬, 舉手麾皝曰: ‘此非獵所, 王其還也.’ 祕之不言, 遂濟河, 連日大獲. 後見白兔, 馳射之, 馬倒被傷, 乃說所見. 輦而還宮, 引僞屬以後事. 以永和四年死.”

20) 『晉書』卷124, 載記第24, 「慕容盛載記」, 北京: 中華書局, 1974, 3100쪽, “有雀素身綠首, 集于端門, 栖翔東園, 二旬而去, 改東園爲白雀園.”

21) 『資治通鑑』卷104, 「晉紀26」, “孝武帝太元元年”條, 北京: 中華書局, 1956, 3278쪽, “鮮卑有白部. 後漢時鮮卑居白山者, 最爲強盛, 後因曰白部.”

말 것을 경고한 사람은 ‘신인(神人)’임을 알 수 있는데, 그도 역시 ‘백마(白馬)’를 타고 등장하고 있다. 이를 통해 선비에게 있어 ‘백색의 말[白馬]’은 신인이 타는 ‘하늘의 말[天馬]’을 상징함을 알 수 있으며 ‘백색(白色)’이 신성함과 연결됨을 확인할 수 있다. 또한, 『요사』의 기록에 따르면 몽골의 선조 중 하나인 거란은 “백마”를 탄 신인(神人)이 청우(靑牛)가 끄는 수레를 탄 천녀(天女)가 만나 낳은 자식의 후예라고 한다.<sup>22)</sup> 또한, 998년 요나라의 성종은 “백마신(白馬神)”에게 제사를 지냈다고 하는데<sup>23)</sup> 이를 통해서도 백마란 존재가 몽골계 민족에게 매우 중요한 상징을 담고 있을 뿐만 아니라 ‘신격화’되었음을 알 수 있다.

모용선비에게 있어 ‘백색’은 또한 길상을 상징하기도 했는데 이는 ④와 ⑥의 기록을 통해서 확인해 볼 수 있다. 용은 한나라 시기부터 ‘제왕(帝王)’의 상징물로 부상했는데<sup>24)</sup> 이를 통해 ④에서 등장하는 용의 존재는 ‘제왕’의 상징물이자 길상을 상징함을 알 수 있다. 여기에 백과 흑이라는 색채가 덧붙여진 것은 모용선비가 백색과 흑색을 역시 길상의 상징으로 생각했기 때문이라고 할 수 있다.

⑥에서는 하얀 몸에 머리가 녹색인 참새가 등장하는데 이들이 머물다 간 원림의 이름을 백작원(白雀園)이라고 고쳤다는 것에서 이들이 길상을 뜻하는 존재임을 알 수 있다. 주지하다시피 210년에 조조가 ‘구리로 만든 참새[銅雀]’를 얻고 업(鄴)에다 동작대(銅雀臺)를 만든 일을 통해 미루어보건대 참새는 길상을 상징하는 새임이 명확하다. 즉, 길상의 조류인 참새에다 모용선비인이 길상을 뜻하는 색채인 백색을 더한 것이라고 할 수 있다.

⑦은 선비의 하나였던 백부(白部)와 관련된 기록이다. 백부의 기원이 백산(白山)에서 거주했던 사람들이라고 해 지명으로부터 유래했음을 알 수 있다. 백부는 본래 백산오환(白山烏桓)으로 후에 선비족이 강성해지며 선비로 바뀌었던 부족이다.<sup>25)</sup> 즉, 백부는 사실 선비와 직접적인 관련은 없는 것이다. 그러나 오환과 선비가 동호(東胡)에서 갈라져 나온 민족으로 습속이 같았음을 상기하면 선비도 역시 백산에 대한 개념이 있었을 것이다. 그런데 이 백산이란 지명과 관련해 흉노의 기련산이 주목된다.

22) 『遼史』卷37, 志第7, 「地理志一」“永州”條, 北京: 中華書局, 1974, 445~446쪽, “相傳有神人乘白馬, 自馬盂山浮土河而東, 有天女駕靑牛車由平地松林泛潢河而下. 至木葉山, 二水合流, 相遇為配偶, 生八子. 其後族屬漸盛, 分為八部.”

23) 『遼史』卷14, 本紀第14, 「聖宗本紀五」“十六年五月甲子”條, 北京: 中華書局, 1974, 153쪽, “祭白馬神.”

24) 장정해, 「先秦兩漢의 神話傳說에 나타난 龍의 象徵意味 考察」, 『중국학연구』 9, 중국학연구회, 1994.

25) 王希恩, 「白部考述」, 『中央民族學院學報』, 1992-3.

사마정이 저술한 『사기색은』에 따르면 “기련(祁連)은 천산(天山)이라고 하는데 또한 백산(白山)이라고도 부른다”라고 한다고 하였다.<sup>26)</sup> 즉, 흉노에게 백산(白山)은 단순히 ‘백색의 산’을 지칭하는 것이 아니라 천산(天山)이라는 상징이 투영된 명칭인 것이다. 흉노가 강성했을 때 선비와 오환이 그들에게 복속했고, 선비와 오환이 강성해지며 흉노가 복속했던 역사를 상기하면 오환과 선비의 백산도 역시 천산이란 상징을 투영한 이름이 아닌가 싶다.

⑤에 보면 모용황이 흰 토끼를 사냥하다 다친 일로 죽게 되었음을 알 수 있다. 재미있는 점은 『요사·지리지』에 요나라 태종이 홀로 백마를 타고 흰 여우를 쫓아가 활을 쏘아 한 발에 죽이는 것을 보았는데, 갑자기 태종은 보이지 않고 다만 여우와 화살만 남았고, 이날 태종이 죽었다고 기록하고 있다는 점이다.<sup>27)</sup> 이들 모두 사냥을 백색의 동물을 잡으려다 사망했다고 기록에 남아있는 점을 통해 볼 때 ‘백색’의 동물은 함부로 해하려 하면 안 되는 신성불가침의 존재임을 보여준다. 즉, 모용황과 요태종은 신성불가침의 존재를 사냥하려고 하는 금기(禁忌)의 행동을 했기 때문에 사망에 이르게 된 것으로 생각해 볼 수 있다.

이상을 통해 선비 특히, 모용선비의 백색 숭상과 그 상징에 대해 살펴보았다. 선비에게 있어 ‘백색’은 신성(神性), 길상(吉祥), 천(天) 등의 상징성을 투여한 색채로 숭상의 대상이었음을 확인할 수 있다. 선비의 ‘백색’ 숭상과 관련해서 주목되는 점이 있는데 바로 ‘선비’라는 족명(族名)이 ‘백(白)’의 음역으로 생각된다는 점이다. 아래에서 선비가 ‘백(白)’의 음역임을 밝힘으로써 이들 민족이 확실히 ‘백(白)’을 숭상했음을 확인한다.

### Ⅲ. 선비와 백(白)

오늘에 이르기까지 선비(鮮卑)라는 족명이 내포한 뜻에 관해서는 각양각색이라 할 만큼 다양한 주장들이 있다. 즉, 널리 알려진 상서(祥瑞)나 신(神)을 뜻한다고 설과 서수(瑞獸)나 신수(神獸)를 뜻한다는 설을 제외하고도 띠고리나 버클이라는 설, 삼림설(森林說, siyui), 준의설(鵠鷄說, 금계(錦鷄)를 지칭), 황금설

26) 『史記』卷110, 列傳第50, 「匈奴列傳」, 北京: 中華書局, 點校修訂本, 2016, 3515쪽, “祁連一名天山, 亦曰白山也.”

27) 『遼史』卷37, 志第7, 「地理志一」“懷州”條, 北京: 中華書局, 1974, 443쪽, “見太宗乘白馬, 獨追白狐, 射之, 一發而斃; 忽不見, 但獲狐與矢. 是日, 太宗崩於樂城.”

(黃金說), 선인(鮮人說), 청과설(靑稞說), 험운(獫狁, 또는 獯狁)과 흉노(匈奴)의 동종이명설(同種異名說), 백해청설(白海靑說) 등을 비롯해 적어도 15가지 정도의 설이 있다. 이처럼 국내외 학자들이 선비의 명칭에 관한 연구를 통해 다양한 주장을 제기했지만, 언어학적 지식의 결여와 함께 사료나 관련 자료에 의해 방증할 수 없다는 문제점 등이 지적된다.<sup>28)</sup> 따라서 선비라는 명칭에 대해 다시 해석할 필요가 있는데 여기서는 기존 연구성과를 토대로 문헌 사료와 언어학적 지식 등을 결합해 선비 명칭에 대해 재해석을 해보고자 한다.

선비라는 명칭의 해석을 위해서는 우선, 선비라는 족명(族名)이 언제 등장했는지에 대해 살펴보아야 한다. 천성명도본(天聖明道本) 『국어·진어8』의 기록에 따르면 “옛날 성왕이 제후들을 기양으로 불러 회맹을 함에 초나라는……선비(鮮卑)와 더불어 정료(庭僚)를 지켰으므로 회맹에는 참여하지 못했다.”라고 해서 선비라는 족명이 처음 등장하는데, 공서본(公序本)에서는 ‘선비’가 ‘선모(鮮牟)’로 되어있다.<sup>29)</sup> 즉, 천성명도본의 기록을 따르면 선비는 주성왕 시기인 BCE. 11세기에 이미 존재했던 민족이지만, 실상 이는 선모(鮮牟)의 오기로 선비와는 관련이 없다.<sup>30)</sup>

실상 선비라는 족명이 처음 등장하는 것은 한위(漢魏) 시기의 문헌에서인데 이들 기록을 검토해보면 선비라는 족명은 BEC. 3세기를 전후한 시기에 출현했으며 ‘선비산(鮮卑山)’과 관련성을 가지고 있음을 알 수 있다.<sup>31)</sup> 흥미로운 점은 선비라는 명칭이 전국시기 초나라 문학의 총아라고 할 수 있는 『초사』에도 보인다는 점이다.

『초사·대초』에 보면 “얇은 허리에 이쁜 목덜미, 마치 선비(鮮卑)로 묶은 거 같네”라고 했는데, 왕일이 주에서 “선비는 곤룡포 띠고리이다.”라고 하였다.<sup>32)</sup> 즉, 『초사』에 쓰인 ‘선비’는 북방민족인 선비와는 상관이 없는 띠고리의 명칭일 따름이지만 선비와 같은 한자를 사용했다는 점에 주목해야 한다. 왜냐하면 『전국

28) 선비 명칭의 해석에 관한 주장과 비판에 대해서는 康准永, 『慕容鮮卑歷史若干問題研究』, 中國: 內蒙古大學校博士學位論文, 2020, 64~72쪽 참조.

29) 『國語』卷14, 「晉語八」, 上海: 上海古籍出版社, 1978, 466~467쪽, “昔成王盟諸侯于岐陽, 楚為荊蠻, 置茅莛, 設望表, 與鮮卑守燎, 故不與盟.”

30) 이에 대한 자세한 내용은 康准永, 『慕容鮮卑歷史若干問題研究』, 中國: 內蒙古大學校博士學位論文, 2020, 55~57쪽 참조.

31) 이에 대한 자세한 내용은 康准永, 『慕容鮮卑歷史若干問題研究』, 中國: 內蒙古大學校博士學位論文, 2020, 58~59쪽 참조.

32) 『楚辭章句』卷10, 「大招」, 臺北: 藝文印書館, 1967, 305쪽, “小腰秀頸, 若鮮卑只.” 王逸註云: “鮮卑, 袞帶頭也.”

책』, 『사기』, 『한서』 등의 사료에 띠고리를 지칭하는 선비의 다른 한자 형식으로 사비(師比), 서비(胥紕), 서비(犀毗), 서비(犀比), 사비(私紕) 등이 있는데,<sup>33)</sup> 이들 한자음과 선비(鮮卑)의 당시 소릿값을 재구해서 비교해보면 선비의 소릿값을 정확히 파악할 수 있기 때문이다. 기존 언어학자들이 연구한 바를 토대로 선비 등의 상고음과 중고음을 재구해보면 아래 표와 같다.

<표 1> 선비 등의 음역에 사용된 한자의 상고음과 중고음<sup>34)</sup>

한자	鮮		師		胥		犀		私	
	上古音	中古音	上古音	中古音	上古音	中古音	上古音	中古音	上古音	中古音
Karlgren	sjan	sjen	siər	si	sjo	sjwo	siər	siei	siər	si
李方桂	sjan	sjän	srjid	ʃji	sjag	sjwo	stid	siei	sjid	sjj
董同龢	sjæn	sjæn	sed	ʃjei	sjag	sjo	sied	siei	sjed	sjei
郭錫良	sīan	sīen	ʃiei	ʃi	sīa	sīo	siei	siei	sīei	si
李珍華等	sīan	sīen	ʃiei	ʃi	sīa	sīo	siei	siei	sīei	si

  

한자	卑		比		紕		毗	
	上古音	中古音	上古音	中古音	上古音	中古音	上古音	中古音
Karlgren	piɛg	pjiɛ	bʰjər	bʰji	bʰjər	bʰji	bʰjər	bʰji
李方桂	pjig	pjiɛ̃	bjid	bi	bjid	bi	bjid	bi
董同龢	pjeg	pje	bʰjed	bʰjei	bʰjed	bʰjei	bʰjed	bʰjei
郭錫良	pīe	pīe	bīei	bi	bīei	bi	bīei	bi
李珍華等	pīe	pīe	bīei	bi	bīei	bi	bīei	bi

33) 『戰國策』卷19, 「趙策二」“王立周紹爲傳”條, 上海: 上海古籍出版社, 1985, 670~671쪽, “遂賜周紹胡服衣冠, 具帶黃金師比……延篤云: ‘胡革帶鉤也。則此帶鉤, 亦名師比。則胥·犀與師并相近.’”; 『史記』卷110, 列傳第50, 「匈奴列傳」, 北京: 中華書局, 點校修訂本, 2016, 3503쪽, “黃金胥紕一。司馬貞『索隱』云:……此作‘胥’者, ‘胥’‘犀’聲相近, 惑誤.”; 『漢書』卷95, 列傳第46上, 「匈奴列傳上」, 北京: 中華書局, 1964, 3758쪽, “黃金犀毗……師古曰: ‘犀毗, 胡帶之鉤也。亦曰鮮卑, 亦謂師比.’”; 『楚辭章句』卷9, 「招魂」, 臺北: 藝文印書館, 1967, 288쪽, “晉制犀比, 費白白些.”; 『淮南子』卷9, 「主術訓」, 上海: 上海古籍出版社, 1989, 96쪽, “趙武靈王具帶駿驥而朝, 趙國化之。高誘注云: ‘以大貝飾帶胡服駿驥, 讀曰私紕頭, 二字三音也, 曰郭落帶.’”

34) 高本漢(Bernhard Karlgren)著, 潘悟雲等編譯, 『漢文典』(修訂本), 上海: 上海辭書出版社, 1997; 李方桂, 『上古音研究』, 北京: 商務印書館, 2001; 董同龢, 『上古音韻表稿』, 臺北: 中央研究院歷史語言研究所, 1997; 董同龢, 『漢語音韻學』, 北京: 中華書局, 2004; 郭錫良, 『漢字古音手冊』(增訂本), 北京: 商務印書館, 2010; 李珍華·周長揖, 『漢字古今音表』, 北京: 中華書局, 1993을 참조해 작성함.

주지하다시피 실위(室韋, 또는 失韋)는 선비의 후예이자 같은 어휘의 다른 음역으로 알려져 있다. 따라서 실위의 소릿값 재구를 통해서도 선비의 소릿값에 대해 파악할 수 있는데 왕력(王力) 계통의 연구자들이 연구한 바에 따르면 남북조시기의 그 소릿값은 ‘čǐēt-yīwəi’이다. 남북조 시기 이후에는 어말의 ‘-t’가 중국어가 아닌 언어의 어말 ‘-r’음을 음역하는데 사용되었고, 어두 ‘y’는 연구개 마찰음이기 때문에 -wəi, -vi나 -bi와 차이가 없다.<sup>35)</sup> 또한, 중고음에서는 ‘-r’ 운미(韻尾)가 이미 탈락하는 현상이 나타난다. 따라서 그 소릿값은 \*sārbi, \*sirbi, \*sirvi, \*sabi나 \*säbi 등으로 재구할 수 있다.

또한, 『귀녕태사묘지비(貴寧太師墓誌碑)』의 3번째 행에 보면 <sup>无用</sup>가 있어 실위의 거란소자(契丹小字) 형태로 생각된다. 이들 발음을 살펴보면 无는 ʃ, 用은 il~ir, 无는 u, 无는 un, 无는 ən으로 ‘jilunən’나 ‘jirunən’로 재구가 되는데, 거란소자에서 자음 ‘b’가 자주 생략되는 현상이 나타나므로 ‘jilbunən’으로도 생각할 수 있다.<sup>36)</sup> 그런데 거란소자 중의 无과 无는 소유격 어미이기 때문에 거란소자에 나타난 실위의 소릿값은 ‘jilu’, ‘jiru’나 ‘jilbu’로 재구된다. 이 가운데 ‘jilbu’가 \*sārbi, \*sirbi, \*sirvi 등과 유사하다.

선비 등의 한자음을 재구한 것을 살펴보면, 앞글자에서는 선(鮮)의 어말이 -n으로 끝나는 것을 제외하면 나머지는 -ei, -i, -a, -o 등의 모음으로 끝난다. ‘-n’ 어미의 경우 초기 한어에서는 외래어의 ‘-r’ 어미를 음역할 때도 사용되기도 했다.<sup>37)</sup> 뒷글자는 pe, bi나 bei 등으로 재구가 가능하다. 이를 통해 볼 때 그 ‘선비’ 등의 당시 소릿값은 위에서 살펴본 것과 것들과 같이 \*sārbi, \*sirbi, \*sirvi, \*sabi나 \*säbi 등으로 재구가 가능함을 알 수 있다.

『한서·흉노열전』에 보면 ‘황금 서비(犀毗)’란 단어가 등장하는데, 동한 말에서 삼국 초의 장안(張晏)이 여기에 ‘선비곽락대(鮮卑郭洛帶)는 서수(瑞獸)의 이름이다. 동호(東胡)에서 이를 즐겨 패용한다.’라고 하였다.<sup>38)</sup> 이는 띠고리를 지칭하는 ‘선비’를 가리키는 것으로 선비족 본연의 칭호와 직접 관련짓는 것은 무리가 있다고 할 수 있다. 그러나 장안이 동호를 거론한 것으로 미루어 볼 때 선비라

35) 張久和, 「關於室韋的來源」, 『黑龍江民族叢刊』, 1998-1.

36) 吳英喆, 「契丹小字史料中的“失(室)韋”」, 『契丹學研究』(第一輯), 北京: 商務印書館, 2019, 275~281쪽.

37) Edwin G. Pulleyblank, “The Consonantal System of Old Chinese Part II”, Asia Major, 9, 1962, P. 228.

38) 『漢書』卷95, 列傳第46上, 「匈奴列傳上」, 北京: 中華書局, 1964, 3758쪽, “黃金犀毗……張晏曰: ‘鮮卑郭洛帶, 瑞獸名也, 東胡好服之.’”

는 띠고리의 명칭이 동호의 언어와 관련이 있을 개연성이 크다고 할 수 있다.

이상에서 살펴봤듯이 선비의 당시 소릿값은 \*sārbi, \*sirbi, \*sirvi, \*sabi나 \*säbi으로 재구되며 그 의미는 ‘상서(祥瑞)’라는 것과 관련이 있을 가능성이 크다. 즉, 당시 소릿값과 뜻 2가지 모두를 만족하는 어휘가 바로 한자로 음역된 ‘선비’라는 족명의 원형일 개연성이 높다. 이와 관련해 주목해 보아야 할 것이 바로 고대 한국어에서 ‘백(白)’의 뜻을 가진 어휘로 나타나는 ‘쑤’이다.

도솔가(兜率歌), 원왕생가(願往生歌), 예경제불가(禮敬諸佛歌), 칭찬여래가(稱讚如來歌), 청전법륜가(請轉法輪歌) 등 신라와 고려의 향가 작품이나 『향약구급방(鄉藥救急方)』 등의 자료에서는 백(白)의 고훈(古訓)이 ‘쑤’으로 나타난다. 또한, 이두표기(吏讀表記)에서도 마찬가지로 백(白)이 ‘쑤’으로 나타나는데 백제(百濟)의 소부리(所夫里)=사비(泗泚)=백(白)이 또한 슬비~스비~습이라 불린 것으로 추측된다.<sup>39)</sup> 이 쑤의 발음을 전사해보면 \*sarb, \*sarbi, \*sabi, \*sab 등으로 선비의 소릿값으로 재구되는 \*sārbi, \*sirbi, \*sirvi, \*sabi, \*säbi와 거의 동일함을 확인할 수 있다.

주지하다시피 선비의 선조인 동호와 고구려와 부여의 선조인 고조선은 일찍이 접촉했고, 언어적 접촉이 있었다. 또한, 선비도 고구려, 부여와 이웃한 지역에 있으며 밀접한 관련을 맺었고, 언어적 접촉이 있었음이 확인된다.<sup>40)</sup> 즉, 선비어와 고대 한국어 사이에는 일정 정도의 관련성이 있으므로 ‘쑤’이라는 어휘가 선비어에도 있었을 가능성은 다분하다.

상술한 ⑦의 기록을 보면 알 수 있듯이 백산(白山)에서 백부(白部)가 나왔다고 되어있어, ‘백(白)’을 부족 명칭으로 사용했음이 확인된다. 또한, 고대로부터 ‘백이(白夷)’, ‘백적(白狄, 또는 白翟)’, ‘백흉노(白匈奴)’, ‘백타타르(白韃靼, Tatar)’, ‘백몽골(白蒙古)’ 등 ‘백’을 포함한 부족명이 다수 나타남을 통해 ‘백’을 부족명이나 민족명으로 사용했음을 알 수 있다. 따라서 ‘백’이라는 명칭을 부족명으로 삼은 것이 이상한 일은 아니다. 흥미로운 점은 ‘선비’가 ‘백’의 음역임이 확실하다면 ‘선비산(鮮卑山)’은 곧 ‘백산(白山)’이 되며 ‘천산(天山)’으로 연결된다는 것이다.

39) 도수희, 『百濟語 語彙 研究』, 서울: 제이앤씨, 2005, 255~267쪽.

40) 이와 관련해서는 이성규, 「몽골어와 한국어의 접촉 역사와 관련 자료」, 『한·몽 수교 30년: 언어와 문화 교류(30 Years of Diplomacy between Korea-Mongolia: Language and Cultural Exchange)』, 몽골: 울란바토르, 2020 참조. 이 발표 이후 강준영이 「초기 선비(鮮卑) 어휘 연구」와 「모용선비(慕容鮮卑) 언어 연구」에서 기존 연구되지 않은 선비의 어휘 일부를 해석하고, 한국어와의 관련성에 관해 언급한 바가 있다.



<사진 1> 선비산 추정지(좌)와 대선비산 축문(우), 사진: 필자 촬영

이와 관련해 설명이 필요한 것은 여기서 언급한 ‘백(白)’이 단순한 흰색을 가리키는 것이 아니라 위에서 살펴본 바와 같이 ‘천(天)’, ‘신성(神聖)’, ‘길상(吉祥)’ 등을 뜻한다는 것이다. 선비와 연원적으로 깊은 관련이 있는 거란과 몽골에서도 역시나 ‘백(白)’을 숭상했음을 다양한 기록을 통해서 확인할 수 있다.

흥미로운 점 중 하나는 선비산(鮮卑山)과 대선비산(大鮮卑山)이 위치한 ‘대흥안령(大興安嶺)’을 시버족(錫伯族, Xibe)의 말로 ‘백색(白色)의 산’이라고 부른다는 것이다.<sup>41)</sup> 조선후기의 실학자인 이익(李瀾)이 저술한 『성호사설』에 보면 “선비산맥(鮮卑山脈): 백두산의 줄기는 유주(幽州)·영주(營州)·병주(并州)의 3개 주의 밖에서 왔고, 선비산(鮮卑山)은 또 그 밖에 있다. 오호시대(五胡時代)에 선비족이 제일 강했는데, 산 이름을 가지고 그 종족의 명칭을 붙인 것이다. 아마 이것이 백두산의 출발점이 된 듯하다……요동의 땅은 모두가 선비산의 지맥이었다.”<sup>42)</sup>라고 하여 선비산을 산맥으로 보았다는 점이다. 고대에 산(山)이 산맥(山脈)이란 뜻을 포함하기도 했으므로 선비산과 대선비산을 바로 대흥안령 그 자체로 볼 수도 있을 것이다.

오늘날에도 몽골에서는 ‘다르하드 차강 아도(Darkhad tsagaan aduu)’라는 백마 품종이 있어 귀히 여겨지고 있다. 또한, 내몽골 지역에서도 우젬친(烏珠穆沁, Uzemchin) 백마라고 해서 내몽골의 4대 명마로 꼽히는 우수한 백마 품종

41) 余吐肯, 「論錫伯語的源流問題」, 『滿語研究』, 1996-2.

42) 『星湖僊說』卷1, 「天地門」, “鮮卑山脈”條, 韓國國立中央圖書館藏本, 22a~22b쪽, “鮮卑山脈: 白頭之幹, 自幽營并三州之外來, 鮮卑山在其外, 五胡之際, 鮮卑部最強以山名稱之也. 意者為白頭之祖乎……遼地莫非鮮卑山之枝幹.”

이 내려오고 있다. 우점친은 이를 바탕으로 2012년도에 ‘중국 백마의 고향’으로 선정되기도 했다. 그러나 1960년대 말에 백마를 보호해야 한다는 관념이 없는 데다 외래 품종이 대량으로 들어오면서 교잡되어 백마의 품질과 가격이 하락했던 아픈 역사가 있기도 하다.

#### IV. 결론

이상으로 선비의 ‘백(白)’에 대한 숭상과 상징성 및 선비가 ‘백’의 음역일 가능성에 대해 고찰해보았다. 선비는 당초 ‘백’을 숭상하던 민족으로 생각되며 그 전통이 계속해서 내려져 왔다고 생각된다. 본문에서는 언급하지 않았지만, 장안이 ‘선비괘락대’를 서수(瑞獸)의 이름이라고 했는데, 이 서수는 역시 백마(白馬)일 가능성이 크다고 생각된다. 또한, 선비가 숭상한 흰색이라는 색채는 ‘천(天)’, ‘신성(神聖)’, ‘길상(吉祥)’ 등을 상징했는데, 이러한 관념은 몽골계 민족에게 계속적으로 내려져 왔다.

초기 선비 자료의 부족과 ‘선비’의 족명이 내포한 뜻에 대해 명확한 해석을 한 기록이 없으므로, ‘선비’란 족명이 확실히 어떠한 뜻을 지닌 어휘의 음역인지 알 수 없다. 명확한 기록이나 자료가 부족하다고 해서 연구를 하지 않을 수는 없기에 본 글에서는 미흡하나마 새로운 해석을 시도해 보았다. 이 시도를 통해 향후의 연구에 도움이 되길 바라본다.

#### <참고문헌>

- [春秋]左丘明, 『國語』, 上海: 上海古籍出版社, 1978.
- [漢]劉安等撰, [漢]高誘注, 『淮南子』, 上海: 上海古籍出版社, 1989.
- [漢]司馬遷, 『史記』, 北京: 中華書局, 點校修訂本, 2016.
- [漢]劉向集錄, 『戰國策』, 上海: 上海古籍出版社, 1985.
- [漢]班固, 『漢書』, 北京: 中華書局, 1964.
- [漢]王逸, 『楚辭章句』, 臺北: 藝文印書館, 1967.
- [晉]陳壽(著):[南朝宋]裴松之(注), 『三國志』, 北京: 中華書局, 1959.
- [北齊]魏收, 『魏書』(點校本 修訂本), 北京: 中華書局, 2017.

- [唐]虞世南(撰)·[明]陳禹謨校注, 『北堂書鈔』, 明萬曆二十八年(1600)序刊本.
- [唐]虞世南(撰), 『北堂書鈔』, 清光緒十四年(1888)南海孔氏三十有三萬卷堂影宋刻本.
- [唐]房玄齡等, 『晉書』, 北京: 中華書局, 1974.
- [唐]李延壽, 『北史』, 北京: 中華書局, 1974.
- [宋]李昉等, 『太平御覽』, 北京: 中華書局, 1960.
- [宋]歐陽修(著)·胡三省(注), 『資治通鑑』, 北京: 中華書局, 1982.
- [元]脫脫, 『遼史』, 北京: 中華書局, 1974.
- [明]屠喬孫·項琳輯補 十六國春秋, 『十六國春秋』一百卷本, 明萬曆三十七年(1609)蘭暉堂刻本.
- 康准永, 『慕容鮮卑歷史若干問題研究』, 中國: 內蒙古大學校博士學位論文, 2020.
- 강준영, 「초기 선비(鮮卑) 어휘 연구」, 『몽골학』 65, 한국몽골학회, 2021.
- 강준영, 「모용선비(慕容鮮卑) 언어 연구」, 『동양학』 85, 단국대학교 동양학연구원, 2021.
- 김호동 역주, 『마르코 폴로의 동방견문록』, 파주: 사계절, 2000.
- 박환영, 「몽골 샤머니즘에 나타나는 색깔상징에 대한 일 고찰」, 『한국무속학』 5, 한국무속학회, 2002.
- 박환영, 「몽골 유목문화 속의 색깔상징 고찰 - 『몽골비사』에 반영된 색깔상징을 중심으로」, 『몽골학』 33, 한국몽골학회, 2012.
- 이성규, 「몽골어와 한국어의 접촉 역사와 관련 자료」, 『한·몽 수교 30년: 언어와 문화 교류(30 Years of Diplomacy between Korea-Mongolia: Language and Cultural Exchange)』, 몽골: 울란바토르, 2020.
- 이안나, 『몽골인의 생활과 풍속』, 서울: 첫눈에, 2005.
- 이안나, 「몽골 유목민의 색채 민속과 그 문화적 함의-흑백 색채를 중심으로-」, 『비교민속학』 64, 비교민속학회, 2017.
- 장정해, 「先秦兩漢의 神話傳說에 나타난 龍의 象徵意味 考察」, 『중국학연구』 9, 중국학연구회, 1994.
- 顧謙倩, 「蒙古族傳統色彩審美觀與發展趨勢」, 『藝術與設計』(理論版), 2011-8.
- 高本漢(Bernhard Karlgren)著, 潘悟雲等編譯, 『漢文典』(修訂本), 上海: 上海辭書出版社, 1997.
- 郭錫良, 『漢字古音手冊』(增訂本), 北京: 商務印書館, 2010.
- 董同龢, 『上古音韻表稿』, 臺北: 中央研究院歷史語言研究所, 1997.
- 董同龢, 『漢語音韻學』, 北京: 中華書局, 2004.
- 李方桂, 『上古音研究』, 北京: 商務印書館, 2001.
- 范文瀾, 『中國通史簡編』, 石家莊: 河北教育出版社, 2000.
- 余吐肯, 「論錫伯語的源流問題」, 『滿語研究』, 1996-2.

- 西林,「蒙古族的傳統色彩觀念」,『新疆大學學報』(哲學社會科學版) 24: 1, 1996.
- 楊軍,「鮮卑人中百種人來源考」,『遼寧師範大學學報』(社會科學版) 30-6, 2007.
- 吳英喆,「契丹小字史料中的“失(室)韋”」,『契丹學研究』(第一輯), 北京: 商務印書館, 2019.
- 王鐘翰主編,『中國民族史』, 武漢: 武漢大學出版社, 2012.
- 王仲榮,『魏晉南北朝史』, 北京: 中華書局, 2007.
- 王希恩,「白部考述」,『中央民族學院學報』, 1992-3.
- 李珍華·周長揖,『漢字古今音表』, 北京: 中華書局, 1993.
- 張久和,「東胡系各族縱觀」,『內蒙古大學學報』(哲學社會科學版), 1990-2.
- 張久和,「關於室韋的來源」,『黑龍江民族叢刊』, 1998-1.
- 陳伯霖·舒暢,「東北亞古代民族白色崇尚初探」,『黑龍江民族叢刊』, 1991-4.
- 陳寅恪著, 萬繩楠整理,『陳寅恪魏晉南北朝史講演錄』, 合肥: 黃山書社, 2000.
- 何天明,「試論鮮卑族的遷徙及其社會進步」,『黑龍江民族叢刊』, 1994-3.
- 黃烈,『中國古代民族史研究』, 北京: 人民出版社, 1987.
- Edwin G. Pulleyblank, “The Consonantal System of Old Chinese Part II”, *Asia Major*, 9, 1962.
- С. Дулам,『Монгол бэлгэдэл зүй II: Өнгийн бэлгэдэл зүй, Зүг чигийн бэлгэдэл зүй』, 烏拉анбаатар: Битпресс ХХК, 2007.
- <https://www.zdic.net/hans/%E9%BB%83>



# 「선비(鮮卑)와 백색(白色) 숭상 고찰 - 모용선비의 기록을 중심으로 -」에 대한 토론문

류병재<sup>1)</sup>

한문 기록에 의하면, 조금씩 서진해 오던 동호(東胡)는 흉노 목특의 공격으로 쫓겨 크게 두 부류로 나뉘어 오환산으로 간 무리들은 오환(烏桓)과 선비산으로 도주한 이들을 선비(鮮卑)로 지칭하게 되었다고 한다. 1세기 중반 오환은 자신들의 원거주지에서 벗어나 새내(塞內) 지역으로 들어왔다. 이후 후한과 함께 쇠락해 가던 북흉노를 공격하는 전과를 올리기도 하였지만 후한 말 조조에게 정벌을 당하며 큰 타격을 입고 역사 속에서 사라지게 된다. 반면 선비족은 오환의 원거주지를 차지하며 점차 세력을 키우더니 몽골 초원 일대를 장악하며 흉노를 대체하게 된다. 그리고 2세기 중후반부터는 단석괴(檀石槐)와 가비능 등의 선비 지도자들이 나타나 몽골 초원과 흥안령 일대를 장악하게 되었다.

본 발표의 논의 주체인 모용선비(慕容鮮卑)는 선비의 한 일파로 『위서(魏書)』 등의 한문 기록에 따르면, 단석괴는 선비 전체를 ‘서부·중부·동부’로 나누어 다스렸는데, 모용선비는 중부(中部)의 대인(大人) 가운데 하나였다고 기록하고 있다. 이렇게 역사 기록에 등장한 모용선비는 2세기 중·후반부터 5胡16國 시기에 전연(前燕), 후연(後燕), 서연(西燕), 남연(南燕) 정권을 세우고 일부는 내몽골 지역의 음산 산맥을 따라 감숙성 농서 지역을 중심으로 들어와 토욕혼(土谷渾) 정권을 세우기도 하였다. 또한 모용선비의 후예인 전연, 후연 등의 세력은 고구려와의 전쟁으로도 밀접한 관계를 가지고 있다.

발표자는 선비 가운데서도 이러한 모용선비의 다양한 역사 기록에서 그들이 “백색(白色)”을 숭상했음을 확인해 주고 있다. 즉, “백마(白馬)” 숭상과 자신의 선조가 백마를 타고 하늘에서 내려왔다는 “천손강림(天孫降臨)” 사상을 보여주고

---

1) 단국대학교 외국어대학 아시아중동학부 몽골학전공 조교수

있다. 또한 “흑룡(黑龍)과 백룡(白龍)”이 나타나 이를 보고 천자(天子)의 상징물 이자 길상의 상징으로 보았다. 그리고 “하얀 몸에 머리가 녹색인 참새”가 등장하는데 이를 상서로이 여겨 ‘백작원(白雀園)’이라 새로 명명하였다는 기록과 “백산(白山)”이라는 기록이 “천산(天山)”이라는 상징성을 가진다는 것으로 보았다. 또한 ‘신성한 백색의 동물’을 함부로 사냥하게 되면 해를 입게 된다는 다양한 논거를 제시하며 모용선비의 ‘백색 송배’가 ‘길상(吉祥)·신성(神性)’을 가지며 하늘(天)과 연결되어 있다는 상징성 가지고 있다는 것을 우리에게 알려 주고 있다.

최근의 연구성과에 따르면, 선비(鮮卑)가 ‘Servi’라는 음을 전사한 것으로 추정되며 실위(室韋)와 어원이 같다고 알려져 있으나 정확히 어떤 뜻을 가지고 있는지에 대해서는 불명확하다. 발표자는 선비와 관련된 다양한 한자 기록과 거란 소자 자료를 분석하여 ‘선비’의 소리값이 ‘\*särbi, \*sirbi, \*sirvi, \*sabi나 \*säbi’이라고 재구하였다. 또한 이 소리값을 <도솔가(兜率歌)>, <원왕생가(願往生歌)>, <예경제불가(禮敬諸佛歌)>, <칭찬여래가(稱讚如來歌)>, <청전법륜가(請轉法輪歌)> 등 신라와 고려의 향가 작품이나 『향약구급방(鄉藥救急方)』 등의 향가 자료에서는 백(白)의 고훈(古訓)이 ‘슌’으로 보았다는 점은 흥미롭다. 이를 통해 ‘선비산=백색의 산=대흥안령 산맥’이라는 도식을 통해 ‘백색을 숭상하는 민족’으로 보았다는 것이다. 물론 이것이 논증되기 위해서는 더 명확한 논거가 제시되어야겠지만 향후 이러한 가설의 보완을 통해 좋은 성과를 맺기를 기대한다.

발표자의 주장을 대체로 수용하면서도 토론의 역할을 다하기 위해 다음 몇 가지 사항을 질문 혹은 제안하고자 한다.

첫째, 용(龍)이라는 신수(神獸)는 중원 한족의 입장에서 제왕(帝王)의 상징물로 볼 수 있다. 하지만 초원 유목지대에 기반을 둔 몽골리안 유목선비 계통의 비한인(非漢人)들이 용을 자신들의 우두머리의 상징으로 언급할 수 있는지 의문이다. 특히, 용이 제왕의 상징물이 되어 중원 황실에서 본격적으로 사용된 것은 원대(元代)부터이며, 용 문양을 황실의 전용물로 명문화하게 되었다고 알려져 있다. 다양한 모습으로 한문 서적에서 묘사되었던 용의 모습이 오늘날의 모습으로 알려진 것은 소위 ‘삼정구사(三停九似)’ 가운데서도 아홉 가지 동물을 닮았다고 하는 것에 기인한다. 나원(羅願)의 『이아익(爾雅翼)·석룡(釋龍)』에는 “용의 뿔은 사슴, 머리는 낙타, 눈은 토끼, 목은 뱀, 배는 대합, 비늘은 물고기, 발톱은 매, 발바닥은 호랑이, 귀는 소와 닮았다(龍角似鹿, 頭似駝, 眼似鬼, 項似蛇, 腹似蜃, 鱗似鯉, 爪似鷹, 掌似虎, 耳似牛)”라고 하는 것이 현재 우리가 알고 인지하고

있는 대체적인 용의 모습이다. 이러한 모습을 갖춘 용은 송대에는 사조룡(四爪龍)이었다가 원나라 이후 황제를 상징하는 용의 발톱은 오조룡(五爪龍)이 되었다고 한다. 지원(至元) 7년(1270), 元世祖 쿠빌라이는 해와 달, 용과 봉황 문양을 직조하거나 판매하는 것을 금지시키고, 지원10년 용 문양이 시중에 유통되는 것을 금지시키는 자삭을 내린다. 그러나 이러한 조치는 잘 지켜지지 않았으며, 원정(元貞)元年(1295)에 황제의 의복에 ‘오조쌍각전신룡(五爪雙角纏身龍)’의 문양을 넣게 하여 구별하였다고 한다. 몽골이 세운 대원올로스(大元 ulus)에서 의복을 통해 황제의 상징성을 나타낸 것은 맞으나 이는 한족의 직제를 수용한 대칸 쿠빌라이의 이중정책(몽골 전통을 지키면서도 다수의 중국인들을 통치하기 위해 정복지의 舊俗을 인정하는 정책) 가운데 하나로 보아야 할 것이다. 또한 하얀 몸에 머리가 녹색인 참새가 등장하는데 이를 길상이라고 여겨 백작원이라고 고친 것과 210년 조조가 동작(銅雀)을 얻어 동작대를 만든 일을 동일하게 보아 참새가 길상을 뜻한다고 보았는데 일반적으로 동북아시아 일대의 길조(吉鳥) 특히 몽골 초원유목지대에서 길조는 대체적으로 백조류의 새가 길조로 여겨진다. 조조의 예를 굳이 본문에 제시할 개연성은 없어 보인다.

둘째, 발표문에서는 선비(鮮卑)를 “몽골의 직접적인 조상”으로 보고 있고, 몽골의 선조 중 하나로 거란을 지칭하고 있는데 여기서 말하는 ‘몽골’은 몽골 초원에 있었던 ‘몽골로이드 유목민’에 대한 총칭인가? 아니면 칭기스칸의 출신 부족인 ‘보르지긴계 몽골부’와 그 후예들을 지칭하는가?

마지막으로, 향가에 나타나는 ‘슌’으로 복원된다고 한 ‘白’이 ‘訓借字’인지 ‘音借字’인지 명확히 할 필요가 있다. 물론 향가의 풀이와 해독 및 음가를 복원해 내는 방식은 학자마다 읽는 법이 다르고 여전히 난해하다. 기왕의 연구에서는 발표자가 주장하는 것처럼 ‘白’과 대응된다는 ‘슌’은 ‘희다’는 의미로 사용되지 않는 듯하다.