

제주대학교 탐라문화연구원·한국무속학회 공동 주관 학술대회

2020

탐라신화의 동아시아적 위상과 과제

일 시 2020년 11월 20일(금)-21일(토)

장 소 제주대학교 인문대학 2호관 현석재(구 진양현석관)

주 최 한국무속학회

주 관 제주대학교 탐라문화연구원·한국무속학회

후 원 제주특별자치도 제주학연구센터

제주대학교 탐라문화연구원·한국무속학회 공동 주관 학술대회

2020

탐라신화의 동아시아적 위상과 과제

이 발표논문집 출판비는 제주특별자치도 제주학연구센터의 지원을 받았습니다.

학술대회 일정

일시 | 2020년 11월 20일(금)-21일(토)

장소 | 제주대학교 인문대학 2호관 현석재(구 진양현석관)

주최 | 한국무속학회

주관 | 제주대학교 탐라문화연구원·한국무속학회

후원 | 제주특별자치도 제주학연구센터

2020년 11월 20일(금)

14:00 - 14:30 등록 및 개회사

제1부 주제발표

사회: 김형근(동아대학교)

<주제발표1>

14:30 - 14:55 탐라신화의 동아시아 중심부·중간부·주변부적 성격
-조상신본풀이 명월파 「양이목사본」을 구실삼아-

발표: 김현선(경기대학교)

<주제발표2>

14:55 - 15:20 『제주도 신화의 수수께끼』에 答함-중국 소수민족
신화로 제주신화 읽기

발표: 김선자(연세대학교)

15:20 - 15:30 휴식

<주제발표3>

15:30 - 15:55 조선 사대부의 시선을 통해 본 제주 무속의 실상

발표: 강문종(제주대학교)

<주제발표4>

15:55 - 16:20 본풀이의 의례적 확장 -동복신굿을 실마리 삼아-

발표: 강정식(제주학연구소)

<주제발표5>

16:20 - 16:45 문화 수용 태도로 살핀 제주도 삼성신화의 동아시
아적 위상과 과제

발표: 김혜정(고려대학교)

16:45 - 17:00 휴식 및 장내 정리

제1부 종합토론

좌장: 신연우(서울과학기술대학교)

[토론자] 권태효(국립민속박물관) 전주희(서강대학교)

이현정(제주대학교)

18:00 - 저녁 식사

2020년 11월 21일(토)

제2부 주제발표

사회: 시지은(경기대학교)

09:30 - 09:55	<주제발표1> 「문전본풀이」에 담긴 삶의 철학	발표: 허남춘(제주대학교)
09:55 - 10:20	<주제발표2> 제주도 무녀(巫女) 삼승할망 고찰	발표: 강소전(제주대학교)
10:20 - 10:55	<주제발표3> 혐오의 정치학, 그리고 「지장본풀이」	발표: 정제호(한국교통대)
10:55 - 11:05	휴식	
11:05 - 11:30	<주제발표4> 「원천강본풀이」의 시간과 존재	발표: 고은영(제주대학교)
11:30 - 11:55	<주제발표5> 제주도 조상신 ‘광청아기씨’ 연구	발표: 류진옥(제주대학교)
11:55 - 12:10	휴식 및 장내 정리	

제2부 종합토론

좌장: 손노선(종교와 신화연구소)

12:10 - 13:00	[토론자] 김은희(고려대학교) 신호림(안동대학교) 양인정(제주대학교)
---------------	---

13:00 - 점심 식사

목 차

• 탐라신화의 동아시아 중심부·중간부·주변부적 성격-조상신본풀이 명월파 『양이목사본』을 구실삼아 1	- 김현선(경기대학교)
• 『제주도 신화의 수수께끼』에 答함-중국 소수민족 신화로 제주신화 읽기 35	- 김선자(연세대학교 중국연구원)
• 조선 사대부의 시선을 통해 본 제주 무속의 실상 51	- 강문종(제주대학교)
• 본풀이의 의례적 확장-동복신굿을 실마리 삼아 53	- 강정식(제주학연구소)
• 문화 수용 태도로 살핀 제주도 삼성신화의 동아시아적 위상과 과제 69	- 김혜정(고려대학교)
• 「문전본풀이」에 담긴 삶의 철학 87	- 허남춘(제주대학교)
• 제주도 무녀(巫女) 삼승할망 고찰 113	- 강소전(제주대학교)
• 혐오의 정치학, 그리고 「지장본풀이」 133	- 정제호(한국교통대)
• 「원천강본풀이」의 시간과 존재 149	- 고은영(제주대학교)
• 제주도 조상신 ‘광청아기씨’ 연구 167	- 류진옥(제주대학교)

탐라신화의 동아시아 중심부·중간부·주변부적 성격

-조상신본풀이 명월파 「양이목사본」을 구실삼아-

김현선(경기대학교)

1. 머리말
2. 「양이목사본」의 심층, 탐라국 「삼성신화」와 「송당본풀이」
3. 「양이목사본」의 중층, 석살림의 군웅본판
4. 「양이목사본」의 표층, 민중적 영웅의 패배와 불멸
5. 「양이목사본」, 중층 구조의 해석
6. 논의의 확장, 탐라신화의 동아시아 중심부·중간부·주변부적 성격
7. 잠정적 정리

1. 머리말

이 글은 탐라신화의 시대적 변천과 성격에 대한 탐구이다. 탐라신화는 탐라국으로 제주도가 존재할 당시에 신화와 서사시를 포괄하는 개념이다. 탐라신화는 독자적으로 존재하였으나, 특정한 시기부터 원나라 세계제국에 복속되어 다루가치(達魯花赤, darughachi)의 지배를 받았고, 고려가 망하고 다시금 조선이 들어서자 제주도신화로 전환된 역사적 변천을 겪은 바 있다. 그러한 변화를 구전으로 기억하는 특정한 본풀 이를 구실삼아 이를 통시적이면서 심층적인 층위로 나누어서 이해하는 방법을 선택하기로 한다.

종래의 비교신화학은 특정한 곳의 신화적 유형을 중심으로 이해하는 것을 우선으로 삼았다. 병렬비교신화학이 그것이다. 비얼레인의 비교신화학적 관점의 작업이 이를 증거한다. 이와 달리 특정한 사회적 반영으로 이를 비교신화언어학적으로 운용하는 특정한 비교신화학도 있었다. 구체적으로 조르주 뒤메질의 비교신화학이 이를 증거한다. 이들은 공시적인 비교 연구를 통한 비교신화학과 통시적인 비교신화학을 개척하고 원용하였다.

알버트 로드는 짧은 글에서 의미 있는 작업을 하였다. 그것은 세 가지 서사시 <길가메시> <오디세이> <베오울프>를 비교하면서 고대 <길가메시>와 <오디세이>에서 나타난 신화적 패턴과 중세의 <베오울프>에서 보인 신화적 패턴은 서로 다른 점을 입증하였기 때문이다. 이 거대한 변화는 기독교의 도래에 의해 야기되었다고 지적하였다. 기독교가 서사시에 흡수되자 변화한 것이다.

이 고대의 비성서적인 패턴은 창조설의 성서적인 패턴과 유사하게, 인간의 필멸성과 그것을 피할 수 없음을 설명하는 것을 의미한다. 하지만 결함이 없는 베오울프, 선의 대변자인 그는 악한 괴물을 퇴치하는 자로 설정되어 있으며, 그러함에도 불구하고 그 역시 죽어야 한다. 그것은 마지막 전투 안에서 나타나는데 그 자신의 운명이 완성된 것이다. 그것은 기독교적 서사시이며 고대서사시와 다른 것으로 일치한다.

<롤랑의 노래>가 영혼의 불멸성이라는 다음 단계로 옮겨간 것과 같다. 왜냐하면 롤랑이 기독교의 적들과 싸우는 과정에서 죽게 되는데, 가브리엘이 롤랑의 영혼을 받기 위해 내려오기 때문이다.¹⁾ 고대서사시와 중세서사시의 질적 변혁을 보여주고 분석하

1) Albert B. Lord, "GILGAMESH AND OTHER EPICS," Tzvi Abusch, John Huehnergard, and Piotr Steinkeller, *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*(Series: Harvard Semitic Studies, Volume:37), 1990. pp.379-380
The great change that had come about in the mythic pattern between the ancient

고 있기 때문에 시사하는 바가 크다. 그렇지만 문제는 상이한 문명의 상이한 서사시 비교를 통시적으로 규명한 점에 있다. 민담에서도 이러한 사정은 동일하게 출현하였음이 최근 밝혀졌다.²⁾

이제 필요한 작업은 한 곳의 신화를 통하여 이를 심층적으로 비교하고 논하는 작업이다. 비유적으로 말한다면, 두 가지 예증을 들 수 있다. 백두산의 화산 활동을 증명하기 위해서 화산을 연구하기 보다는 특정한 곳에 분포하는 삼림의 나무를 잘라서 이 나무의 나이테를 증거삼아서 시대적 변천을 증명하고 나이테의 간격이 넓은가 좁은가, 그리고 그곳의 화산재 흔적이 있는가 없는가 하는 것을 예증삼아 구체적으로 백두산의 화산 활동을 점검하는 기술을 동원하는 것이다.

다음 예증으로 드는 것은 남극과 같은 극지에서 동토 단층을 파이프를 통해서 적출하여 시대적 추이와 변화를 검증하는 연구도 유사한 예증이다. 그렇기 때문에 이 예증은 표층에서 심층으로 이동하면서 무엇이 어떻게 일어났는지 하는 것을 연구하는 방법이라고 할 수 있다. 연구를 위해서 필요한 예증 하나를 들어서 지구 역사와 기후 변화의 역사 및 지질적 변화를 밝히는 방법으로 적절하다고 생각한다.

탐라신화에 이에 대응하는 자료가 있겠는가? 하나의 자료를 구실삼아 시대적 단층을 추출하면서 이에 대한 시대적 변화를 적출하고 이를 연구하는 것이 통시적인 변천과 의미를 추출할 수 있는 것으로 소중한 예증이 될 수 있는 자료가 있을 수 있다. 그것이 이 글의 핵심적인 실험 방법이자 연구의 관점이라고 할 수 있다. 논제로 삼은 것은 탐라신화의 동아시아 중심부·중간부·주변부적 면모를 체계적으로 연구하는 것이다. 그에 부응할 만한 것이 분명하게 존재할 것인데, 이 예증으로 조상신본풀이 명월파 「양이목사본」을 증거로 삼는다.

조상신본풀이는 각 집안의 ‘태운조상’을 중심으로 이를 구연하는 의례적 행위를하게 된다. 그것이 바로 이 본풀이의 핵심적인 내용이다. 그런데 이 본풀이를 규명하고 새롭게 논의한 전례에 비하여 연구가 이처럼 심오하게 확장될 수 있는 사례라고 하는 점에 주목하지 않았다. 이 본풀이는 몇 가지 특징이 있는데, 일단 이 본풀이는 중세 서사시의 성격을 일부 가지고 있으나, 딱히 그러한 것만은 아니다. 중세서사시의 패배

Gilgamesh and Odyssey on the one hand and the medieval Beowulf on the other was caused by the advent of Christianity and its gradual absorption into the epic tradition. The ancient non-biblical pattern, like the biblical one in Genesis, was meant explain the mortality of man and its inevitability. But blameless Beowulf, champion of the good, slayer of evil monsters, must also die. It is in a Final battle with evil that his won destiny is fulfilled. It took a truly Christian epic such as The Song of Roland to move to the next step, to the immortality of the soul; for Gabriel came down to receive the soul of Roland, killed in fighting the enemies of Christianity.

2) Blaise Daniel Staples (Author) & Carl A.P. Ruck (Author, Editor) & Jose Alfredo Gonzalez Celtran, *The Hidden World: Survival of Pagan Shamanic Themes in European Fairytales*, Carolina Academic Press, 2007.

한 영웅을 주인공으로 삼고 있으나 필유곡절이 다대하고 본풀이의 배경으로 삼고 있는 이야기가 다단하다.

조상신본풀이는 대체로 궂에서 구연하는 위치나 그 내용이 유기적인 구성을 하는 것은 아닌데, 도리어 다층적인 면모를 구성하면서 삽화적인 특성을 갖추고 있다. 선후 맥락이 불완전하고 여러 가지 이야기를 연결하여도 의미가 선명하게 들어오지 않는 면모가 있다. 그것이 이 본풀이가 제주도의 목사를 중심으로 이야기를 대체로 산만하게 구성하고 있다는 뜻이 된다. 일반신본풀이에서 보이는 이야기의 스토리 라인과 전혀 다른 면모를 가지고 있으므로 이를 주목해야만 한다. 그 점에서 당신본풀이의 이야기 라인과 매우 유사하게 닮아 있는 것이기도 하다. 그 지점에서 이와 같은 본풀이의 이야기를 둘러싼 방향이나 이야기의 향배가 전혀 다른 것을 볼 수가 있다.

조상신본풀이 명월파 「양이목사본」은 안사인 심방이 전승하고 있었던 자료이다. 궂의 맥락이나 의례적인 상황이 다소 부족한 점을 인정하면서도 이 이야기의 절실성을 통하여 조상신본풀이를 학문적으로 새롭게 연구 할 수 있다고 하는 점에서 예사롭게 보아 넘길 수 없는 자료이다. 이 본풀이의 존재를 알았으면서도 그 연구를 남에게 미루다가 이 본풀이에 대한 온당한 해석을 하지 않은 것을 많이 후회하고 있다. 이제 적절한 시기가 왔으므로 이를 새롭게 연구하고자 한다.

이 조상신본풀이를 구연한 안사인 심방은 예사 사람이 아니었다. 단순한 심방이 아니라 가장 최고의 본풀이를 구사할 수 있었고, 어느 갈래의 어떠한 본풀이이든 여느 심방에 뒤지지 않고 내용과 형식면에서 가장 훌륭한 본풀이를 구사한 인물이었다. 본풀이의 표현과 기교가 압도적이고 서사의 결이 풍성하고 내용이 장찬 것이 특징이다.³⁾ 안사인 심방의 결이 부드럽고 순하지만 본풀이를 정확하게 이해하고 구연할 수 있었으며, 일반신본, 당신본, 조상신본 등에 두루 달통하였던 인물이다. 안사인심방의 진가를 알아본 현용준 교수의 노력에 의해서 그의 본풀이가 온전하게 채록될 수 있었던 것은 심방이나 심방을 대상으로 하는 연구자 모두에 상호작용을 하고 상승하는 가치를 갖게 하였다고 해도 과언이 아니다.

안사인이 구연한 조상신본풀이 가운데 「양이목사본」은 문제작이다.⁴⁾ 구연본이 하나만 있어서 신뢰성이 다소 떨어질 수도 있지만 안사인 구연자의 경력이나 그의 전승력으로 보아서 그렇게 의심스러운 자료는 아니라고 생각된다. 양이목사는 류진옥의 연구에 의하면 광해군 11년에 제주목사를 지낸 바 있는 양호(梁護)라고 하는 인물로 추정된다고 한다.⁵⁾ 그렇지만 관찬사서의 기록과 종친회의 입장이 전혀 다르다. 본풀이

3) 김현선, 안사인 심방과 제주 큰심방의 삶, <<제주 큰심방 안사인 추모 세미나 자료집>>, 2013년 9월 27일.

4) 현용준, 양이목수본[耽羅梁氏 明月派 조상임], <<제주도무속자료사전>>, 신구문화사, 1980, 804-810면.

5) 류진옥, 조상신본풀이 전승 양상, <<한국무속학>> 제38집, 2019.

에 담겨진 내용을 본다면 제주도의 슬픈 역사를 보여주는 것이면서 동시에 비극적 영웅의 패배를 그리고 있는 본풀이이기 때문이다. 제주도의 역사에서 탐라국의 전략 과정에서 생긴 비극을 선명하게 집약하고 있어서 주목되는 본풀이 가운데 하나이다. 조상신본풀이는 통곡과 원한의 서사적인 내용을 가지고 있는 것이 많은데 이 본풀이는 유다른 특징으로 되어 있어서 주목된다.

필멸하는 존재가 투쟁하고 항거하다가 마침내 금부도사의 칼에 목이 잘려 죽는 비운을 겪었다. 그렇지만 잘린 목으로 자신이 희생하고 나서서 백마 백필을 진상하는 관례를 시정하여 제주도 사람들의 궁핍과 고난을 벗어나게 하였으며, 환고향한 고사공의 전연으로 양씨 명월파의 상가지로 줄이 뻗어서 조상신으로 자리잡고 양이목소의 난간국을 풀게 되어 큰굿에서 열두석시, 중당클굿에서 여섯석시, 앗인데에서 삼석시 차지하고, 동시에 철갈이와 신과세제를 받아먹는 존재가 되어 자신의 원한을 신정국을 풀어나가게 되었음을 결말로 삼고 있어서 주목된다. 반복되는 원한과 통곡을 보여주는 점에서 이 본풀이는 시사하는 바가 매우 큰 것이라고 할 수 있다.

「양이목사본」은 이제 겨우 주목되고 연구되기 시작하였다.⁶⁾ 정진희는 <양이목사본>은 중앙정부의 지배하는 현실 속에서 저항의식을 고취하고 체제전복적인 성격을 가진 영웅적인 기질을 가진 존재로 여느 영웅과 다르다고 하였다. 그 변별적인 특징은 이해되지만 오히려 이러한 비극적 영웅이나 민중적 영웅의 성격을 강조하면서 이를 보편적인 시각에서 해석할 필요가 있었다고 판단된다. 그러면서 호족 신화로 규정하기도 하였는데, 중앙 정부에 의해서 실각된 정치적 권력가를 보여준다는 점에서 호족 신화로 구분한 것이 특징적이라고 할 수 있다. 호족신화라고 하는 것에 인정을 하면서, 자신의 죽음으로 특정한 집안의 조상신화화 하는 면모를 더욱 주목했어야 하는 것은 아닌지 모르겠다. 정치적인 타자에 의해서 몰락을 겪지만 어떻게 새로운 신성성을 획득하는가 하는 점을 더욱 주목했어야 마땅하다. 그러한 점에서 「양이목사본」은 재검토의 여지가 있다.

「양이목사본」은 다중적인 가치를 가지고 있으며, 정치주권의 상실로만 볼 수 없는 특징이 있다. 오히려 정치주권을 넘어서서 여러 각도에서 정치적인 지위를 극복하면서 중앙 정부인 조선조정과 투쟁하는 단계적인 변화가 더욱 주목되어야 한다. 고씨성의 도사공이 유언을 전하고 이를 양씨 양명파의 상가지로 전하는 과정과 토주관 한집

6) 조동일, 양이목소본, <<동아시아 구비서사시의 양상과 변천>>, 문학과지성사, 1997, 93-96면.
정진희, 제주도 조상신본풀이 <양이목사본>의 한 해석, <<제주도연구>> 32권, 제주학회, 2009, 205-228면; 양이목사본, <<한국민속문학사전>>, 국립민속박물관, 2014.
조현설, 말하는 영웅: 제주 조상신본풀이에 나타난 영웅의 죽음과 말을 중심으로, <<동방문학비교연구>> 7, 동방문학비교연구회, 2017.
류진옥, <<제주도 조상신본풀이의 형성과 전승>>, 제주대학교 석사학위논문, 2018.
류진옥, 조상신본풀이 전승 양상, <<한국무속학>> 제38집, 2019.

에 의해서 새롭게 굿을 받으면서 ‘신정국 과광성을 내풀고 난산국을 풀어가는’ 점에서 더욱 주목할 만한 특징을 가지고 있음이 드러난다. 그러한 점에서 원한과 통곡의 서사임을 다시금 생각하지 않을 수 없는 대목이 있다. 제주 사람의 특정한 종파로 이 본풀이를 전하고 자신의 본풀이를 불멸의 방식으로 전하면서 안착하는 서사에 주목해야 한다. 근본적으로 패배한 비극적 영웅, 민중적 영웅으로서의 성격도 주목해야 마땅하다. 전형적인 민중적 영웅의 일대기를 가지고 있는 점도 중점적으로 해명하여야 한다.

이 글에서는 다각도로 이 본풀이를 해명하면서 새로운 이해의 방안을 제시하고자 한다. 이 본풀이는 조상신본풀이이지만 일단 특정한 세력들이 제주도의 토호세력의 투쟁과 항거를 구전으로 기록하고 있다는 점에서 주목할 필요가 있다. 이 신화는 역사적인 시기를 추존하고 있는 고량부 「삼성신화」의 흔적과 깊이 연계되어 있으므로 일차적으로 이에 대한 해명을 할 필요가 있다. 다시 강조하여 말한다면 <삼성신화>와 깊은 연관성이 있다고 하는 사실을 주목하여야 한다. 흔히 영평팔년을축(永平八年乙丑)인 서력 후 65년이 요점이다. 이 본풀이는 이와 깊은 관련이 있으므로 이 신화와 중첩시켜서 이해하여야만 한다. 「양이목사본」을 다시 해체하여 이를 넣어서 보면 왜 이 작업이 진행되어야 하는지 새롭게 알 수가 있다.

더욱 중요한 것은 이 조상신본풀이의 특색은 특정한 토호세력의 본풀이로 ‘자작맹두’처럼 만들어진 조상신본풀이의 성격을 가지고 있음을 부인할 수 없다. 이 조상신본풀이의 맥락을 현재적으로 이해하면서 굿의 특정한 대목에서 어떻게 행해지는가 하는 점을 명확하게 규명하면서 의미를 주목하는 것이 필요하다. 석살림굿의 성격 속에서 조상신본풀이를 구연하는 점을 통하여 제주도의 역사적 격변이 용해되어 있는 점을 집중적으로 조명하는 것이 필요하다. 제주도의 전통적인 굿 속에서 제주도의 역사를 여러 각도에서 구연하고 해명하는 관점에서 이에 대한 이해는 소중하다고 하지 않을 수 없다. 막연하게 이를 말하지 않고 맥락 속에서 이를 해명하면 「양이목사본」의 조상신본풀이적 성격을 새롭게 규명할 수 있을 것으로 기대된다. 그러한 해명이 현재의 무속의례인 굿에 살아 있다는 사실은 정말로 소중한 것이라고 하지 않을 수 없겠다.

종합적으로 본다면 이 조상신본풀이의 흔적은 민중적 영웅의 패배를 담고 있으므로 확실하게 소중한 가치를 가지고 있다. 종래의 연구사에서 이 패배의 서사를 다각도로 말한 바 있기 때문에 다시 재론하는 것은 온당하지 않을 수 있다. 그렇지만 이 서사의 맥락 속에서 우리는 제주도의 장수설화적 자료와 함께 조상신본풀이의 민중적 영웅의 강신담과 관련되어 있는 점을 다시 생각하면서 재론할 필요가 있다. 조상신본풀이의 성격에 부합하지만, 저변에 제주도 사람들의 항거와 이들에 대한 내력이 완강하게 남아 있어서 전설적인 비극성과 인간의 필멸을 기억하려는 독자적인 서사가 있는

점을 재인식하여야 할 것으로 보인다. 조상신본풀이는 전설적인 불멸의 기억 방식으로 인간의 필멸을 말하려는 노력의 산물이라고 하는 점을 재조명하지 않을 수 없을 것으로 보인다.

「양이목사본」은 원한과 통곡의 서사적인 줄거리를 가지고 있는 것이다. 토호세력 가운데 중심적 구실을 하는 목사와 토지관의 상관성을 많이 생각하게 한다. 이 본풀 이를 통해서 제주도 전역에 만연한 육지부의 여러 정체에 대한 공격과 항거를 핵심으로 하는 점을 다각도로 해명하는데 제주도의 굿이라고 하는 장치가 얼마나 혁신적인 기폭제 구실을 하고 있는지 다시 생각하게 한다. 제주도 본풀이 가운데 조상신본풀이는 후대에 구성된 특징이 있으며, 심방에게 자신들의 원한을 어떻게 말하고 있는지 그들의 말명 속에서 확실하게 알 수 있는 대표적인 것이라고 하지 않을 수 없다.

이 연구는 그러한 조상신본풀이를 방법론적으로 해명하려는 의도에서 작성된다. 제주도 무속의례는 고고학적인 지층처럼 다양한 층위를 담고 있으므로 이를 간별하고 연구하는 관점이 가장 화급하게 요청된다. 조상신본풀이와 당신본풀이는 일간 겹치는 면모가 없지 않지만, 특정한 집안에 내려오는 제주도 사람의 살아 있는 정신, 그들만의 통곡과 원한을 볼 수 있는 가장 확실한 본풀이라고 하지 않을 수 없다. 그러한 점을 존중하면서 이들의 웅성거림에 경청하여야만 한다. 진정한 제주인의 이해 방편으로 조상신본풀이와 제주도의 전설이 문제의식을 공유하고 있다는 점을 환기하게 될 전망이다.⁷⁾ 종래 연구사에서 전설과 조상신본풀이를 분리하여 논의한 것을 반성하는 것이 가장 화급한 과제이다.

2. 「양이목사본」의 심층, 탐라국의 「삼성신화」와 「송당본풀이」

종래 연구에서 주목하지 않은 것이 바로 「양이목사본」의 심층이다. 이 본풀이는 명확하게 특정한 신화와 본풀이를 염두에 두고 있는 것이 사실이다. 이를 주목하지 않은 것은 주권의 복원이나 특정 주체의 탐라족속을 강조하려는 의도 정도로만 파악했기 때문이다. 그러한 부분이 없는 것은 아니지만, 오히려 더욱 진정한 면모는 심층에 있다.

「양이목사본」이 「삼성신화」에 깊이 천착하고 있으며 이를 재인식하는 발판으로 삼

7) 현길언, <<제주도의 장수전설>>, 홍성사, 1981. 현길언은 당신본풀이, 단혈전설, 장수이야기, 장사이야기 등으로 나누어서 다각도의 논의를 한 바 있다. 하지만 이 저작에서 조상신본풀이를 주목하지 않았아서 논의의 범주가 약화되어 있다. 이를 극복하고 새로운 논의를 펴는 것이 바람직하며, 이 저작은 제주도 전설 이해에 지침을 주는 소중한 것이다.

고 있다는 점이 주목된다. 그 문면을 더욱 주목해서 보아야 했으나, 종래의 연구자는 이를 막연하게 이해하였던 것으로 보인다. 이 본풀이에서 왜 이를 거론하고, 더욱 주목할 만한 것으로 탐라국의 신화를 되뇌는가 하는 점이다. 해서 문면을 정밀하게 읽어야 할 이유이다.

벳장 알(下)로 털어지는 양이목사 몸천(肉身)은 요왕국(龍王國) 절고개예 털어지니, 어느 새 청용(青龍) 황용(黃龍) 백용(白龍)으로 몸이 변색(變色)돼야 지픈 물 속 요왕국(龍王國)으로 들어갑데다.

양이목사 머릴 안아 붉은 피를 다끄고 두판 우의 머릴 놓아 흰포를 더프고 금부도사(禁都事) 올른 배(船)에 이물(船頭)로 놓았더니, 몸천 옷인 양이목사가 고사공(高抄工)안티 마주막 소원(所願)으로,

“훈고향(還故鄉) 들어가건, 영평(永平) 팔년(八年) 을축(乙丑 三月) 열사을(十三日) 조시생(子時生)은 고의왕(高爲王) 축시생(丑時生)은 양의왕(梁爲王) 인시생천(寅時生天) 부의왕(夫爲上) 삼성(三姓) 가온데, 토지관(土地官) 탐라 양씨(耽羅梁氏) 조손만대(子孫萬代)??지 데데전손(代代傳孫)을 해야 신정국을 내풀리고 이 내 역수상(歷史上)을 신풀어 난산국을 신풀민 우리 조손덜에 만데유전(萬代遺傳) 시겨 주마.”

이 문면은 양이목사가 금부도사의 칼에 머리와 몸이 갈라지고 생긴 변신을 보여주면서 양이목사가 고사공에게 마지막 소원을 말하는 대목이다. 이 문면은 단순하지 않고, 양이목사가 새로운 모습으로 둔갑하는 것과 소원을 통해서 무엇을 말하고자 하는 것이 주목된다. 이 대목이 더 면밀하게 해석되어야만 한다. 이것이 종래에 막연하게 해석되었기 때문이다.

양이목사의 몸이 바다에 떨어져서 세 마리의 용으로 변화했다고 하는 것이 핵심이다. 몸이 셋으로 갈라져서 청룡, 황룡, 백룡 등이 되었다고 하는 것은 각별하다. 사람의 몸이 바다에 뛰어들어서 용이 되었다고 하는 것은 여러 가지 전설에서 등장하는 바이다. 문무대왕이 죽어서 호국룡이 된 전설에서도 발견되고 있으며, 제주도의 조상신본풀이에서도 이 점이 발견되고, 「선묘설화」에서도 이러한 변화는 주목할 만하게 그 모습을 보이고 있음이 사실이다. 사람이 죽어 용이 되었다고 하는 것은 제주도의 본디 이야기로 보기 어렵다.

그러한 것은 호국룡의 전통 속에서 보이는 것으로 재래의 전승과 연관되겠으나,⁸⁾ 특정하게 중세종교가 유래하면서 생긴 변화라고 하는 점을 인정해야 할 것으로 보인다. 양이목사의 몸이 세 마리의 용이 된 것은 제주도를 수호하는 용이 된 것으로 해

8) 임재해. <<설화작품의 현장론적 분석>>, 지식산업사, 1991. 호국룡의 설화를 구비전승, 문헌기록 등에 대해서 상세하게 살피고 해석하였다. 문무왕의 대왕암 전설과 연관되는 구비전승의 변이와 유형적 전승을 다루었다.

석할 수 있으며, 세 마리의 용이 된 것은 고량부 삼성의 전통 속에서 비롯된 결과로 볼 수 있다. 몸이 세 마리의 용으로 변화하였다고 하는 것은 주목할 만한 현상이다. 호국룡이 되는 전통을 이어서 제주도의 바다를 지키는 바다 수호신으로 화현한 것이다.

더욱 주목할 만한 것이 있으니 고동지에게 환고향하여 전하는 유언이 더욱 긴요하다. 양이목사의 머리만이 남아서 그 머리를 통해서 전달되는 내용이 소중하다고 하지 않을 수 없다. 이 유언에서 중요한 것은 탐라국의 수립을 환기하는 점이다. 종래에 이 대목이 선명하게 해석되지 않았다. 영평팔년을 축이라고 하는 연호를 거론하면서 탐라국 수립을 중시하고 있다. 세 명의 주체가 탄생하고 이들이 탐라국의 수립자임을 말하는 것이 중요하다.

우리는 이러한 해석에 동의하면서 왜 이러한 발언을 하며, 발화의 방식에 더욱 주목했어야 하는 점을 간과한 것은 아닌가 하는 점이다. 발언은 자신의 죽음과 불멸의 역사적 사건의 주인공임을 분명하게 하고 특정한 토호세력이 본토의 수구세력과 싸우다가 죽었다고 하는 불멸의 정신을 기리고자 하는 것임을 알 수가 있다. 탐라 양씨 명월파로 각별하게 기억되는 방식을 이렇게 선택하였다고 할 수가 있다.

그렇지만 이와 같은 발언의 저변에 발화의 방식에 더욱 주목할 만한 특징이 있는 것을 주목했어야 하는데 이를 지나친 것을 볼 수 있다. 그것은 초감제의 형식 속에서 운용되는 <베포도업침>과 같은 형식을 빌어서 이를 재화하면서 형식적으로 차용하고 모방하는 점을 잊어서는 안 될 것이다. <베포도업침>은 창세신화의 본풀이가 흔히 개입하고 이어서 <날과 국 섬김>의 형태를 적용하고 있으니 이에 의한 신화적 환기를 통해서 고량부 삼성의 신화적 사건을 환기하고 중첩하면서 고량부 삼성의 신화를 개입한다. 양이목사는 자신의 죽음을 결국 탐라신화의 재현이라고 하는 점을 분명하게 하고 있다.

자시, 축시, 인시 등의 신화적 시간은 치국잡기와 육갑납음법의 외래적 시간 지표의 도입이다. 「천지왕본풀이」가 해체되고, 초감제의 형태가 개입하면서 특정한 변화가 생긴 것을 이렇게 보여주는 것임을 말하고 있다. 그러함에도 불구하고 이를 다시금 탐라국의 시간 속으로 되돌이키고 있다. 동시에 이러한 신화적 시간이 자손만대에 유전하여 후대에 불멸의 존재로 기억되는 것을 바라는 마음이 상세하게 개입되어 있으므로 주목해야 마땅하다. 역사적 시간과 신화적 시간, 누대에 걸친 현재적인 환원과 복원을 향한 몸부림의 서사가 여기에 개입하고 있음이 드러난다.

아울러서 이 시간을 재현하는 것이 누구에 의해서인가 하는 점을 적시하고 있는 점도 환기하는 바가 크다고 할 수 있다. 고사공의 전달이기는 하지만 토지관 양씨에게 전하도록 한 것이 소중하다. 토지관을 토호세력으로 볼 것인지에 대하여 의문의 여지

가 있다. 토지관을 그렇게 해석하는 것이 과연 옳은 것인가 의문이 있다. 이는 오히려 토호세력에 속하나 현재의 관점에서 굿을 하는 집단으로 보아야 하고, 그들에 의해서 전승과 기억을 유도하는 점을 핵심으로 삼아야 할 것으로 보인다.

그것은 여러 용례에서 확인되는 바 토지관한집, 토주관한집 등으로 불리는 당신이나 조상신의 형태를 이르는 것이므로 이 토지관한집은 심방 자신을 뜻하기도 한다. 그러므로 토지관한집에게 자손만대의 전승을 시키라고 하는 것은 이와 깊은 관련이 있다. 무당집단의 전승에 의해서 되살아나겠다고 하는 것을 분명하게 한다. 구비로 전승되고, 굿으로 기억되는 조상신 노릇을 하는 신이 되겠다고 하는 뜻을 분명하게 한다. 굿을 하면서 기억되고자 한다는 후반부의 구전을 이를 다시금 환기시킨다.

「양이목사본」은 삼성신화의 모방이면서 차용이라고 하는 점을 다시금 환기하자. 삼성신화는 고량부 삼성의 출현을 말하는 것이지만 이러한 본풀이는 여러 곳에 흩어져서 전승되는 것이며,⁹⁾ 그 사건의 주요 골자는 모두 「송당본풀이」의 얼개에 의존하는 것임을 잊어서는 안 된다. 탐라국의 전승되던 신화는 삼성신화 형태로 기록되어 있으나, 사실은 본래의 나라 건국의 구전서사시가 후대에 이르면서 이와 같은 토지관한집의 당신본풀이로 전락한 것임을 잊지 말아야 한다. 굿의 문법에 의해서 이를 반복하고 재현하는 것이지만 삼성신화의 전통을 잊고자 하는 창조된 본풀이임을 우리는 잊을 수가 없을 것이다.

「양이목사본」의 심층은 삼성신화의 전통에 충실한 것으로 드러난다. 전통적인 의식의 발로에서 탐라였을 때의 정신적 뿌리를 기억하고, 이들이 전승하는 이야기를 기반으로 이 본풀이가 구성되어 있음을 환기하지 않을 수 없을 것이다. 본풀이의 심층에 원래의 탐라국 서사시의 전통이 있었다고 하는 것은 이 본풀이의 주인공인 양이목사의 역사의식을 환기하지 않을 수 없을 것으로 보인다.

양이목사는 처음에는 목사의 직책을 수행하던 인물이므로 이러한 자각이나 각성의 발로는 존재하지 않았을 수도 있다. 그렇지만 직무를 수행하면서 점차로 의식화되었으며, 마침내 자신의 뿌리가 어디인가 밝히고 있다. 이들의 후예가 곧 심방이며, 심방의 의식 속에서 조상신의 본풀이를 통해서 기억되고자 하는 의식이 작동하고 있음이 확인된다. 양이목사의 정신은 제주도의 수호신인 용이 되었으며, 나라이 제주의 섬을 지키고자 하는 의식이 이와 같은 점을 분명하게 하고 있다.

동시에 호국룡과 함께 다시금 제주도의 정신을 잊지 않는데, 그것이 바로 탐라의

9) 진성기, 안덕면 덕수리 <광정당본풀이>, <<제주도무가본풀이사전>>, 민속원, 1990. 삼형제가 외세와 대적하거나 특정한 신격가 다투면서 자리를 잡는 전승의 이야기는 당신본풀이에 많이 전승되는 것을 볼 수 있다. 광정당본풀이가 두 가지 상이한 이야기가 있으나, 이들 신격이 일정하게 지위를 차지하는 것은 주목할 만하다. “옛날 서촌양반 시성제가 있었는디, 큰성님은 성내 광양당이고, 셋성님은 정이 선양당이고, 말줏하시는 대정 광정당입네다. 황바도리 짐통정이가 들어와 토성금성을 둘러싸고”라고 되어 있다.

정신이었음을 분명하게 하고 있다. 탐라국의 전통, 삼성의 전통, 당신의 전통, 심방의 의식 속에 이어지는 위대한 불멸의 정신, 불멸하는 본풀이의 전통을 각인하고 있다. 양이목사는 죽을 수밖에 없었던 존재였으나, 그의 신화적 시간은 영원히 이어지리라고 하는 것을 분명하게 하고 있음이 드러난다. 그 때문에 이 조상신본풀이의 심층에 탐라신화가 작동하고 있음을 잊어서는 안 될 것이다.

3. 「양이목사본」의 중층, 석살림의 군웅본판

앞의 심층에 존재하는 층위보다 후대이고, 표층적 층위보다 앞서 존재하는 더 깊은 층위가 「양이목사본」에 잠재한다. 그 기저 층위에 중간 층위가 있으며, 이 조상신본풀이에 내재하고 있으므로 이를 면밀하게 살필 필요가 있다. 종래의 연구사에서 이 점에 주목하지 않은 것은 아니지만, 이 본풀이에 이러한 연행의 맥락이 간접하고 있으면서 이 본풀이의 기저 층위의 맥락을 제공하고 있다는 사실은 잘 밝혀지지 않았던 대목이라고 할 수 있다. 그러므로 이 본풀이의 중간 층위를 인식하고 이를 재조명하면서 이 본풀이의 역사적 성격을 해명하는 것이 필요하다.

조상신본풀이의 생성 배경을 이해할 수 있는 것이므로 이를 중시하면서 논의를 하는 것이 바람직하다. 이 본풀이는 대체로 석살림굿에서 본풀이를 구현하고 노는데, 이에 대하여 이 본풀이에서 증거를 찾을 수 있다.

이 조상(祖上)이 고사공(高沙工)이 훈고향(還故鄉)하여 토지관양가(土地官梁哥)에 상가지로 줄이 벌어, 큰굿에는 열두석시 중당클에 으쏘석시 앗인제예 삼석시(三席) 해(年) 넘어가는 철같이예 신과세(新過歲)를 받아오던 양이목수 난산국 과광성에 신푸오니, 일천간장(一千肝臟) 풀리는 대로 주손번성(子孫繁盛) 시기 옵고 만대유전(萬代遺傳) 시겨줍서.¹⁰⁾

이것이 무슨 말인가? 고사공에게 양이목사가 와서 조상신으로 대접받고 예우를 받으면서 동시에 세 가지를 명시하고 있다. 토지관 양가의 상가지로 줄이 벌고 밭이 벌는다고 하였다. 상가지이므로 다른 곁가지가 아님을 명시한다. 두 번째로 큰굿, 중당클굿, 앗인제(아진굿) 등에서 석시를 놀면서 난산국의 본풀이를 구연하면서 신을 풀겠다고 하였다. 동시에 철같이, 신년과세제 등도 받겠다고 하는 말을 하고 있다. 세시문

10) 현용준, 양이목수본[耽羅梁氏 明月派 조상임], <<제주도무속자료사전>>, 신구문화사, 1980, 810면.

안을 받으면서 굿에서 여러 가지 경우로 위함을 받고 난산국의 본풀이를 하겠다고 하는 것을 명시한다. 세 번째로 일천간장을 풀리는 대로 자손을 번성시키고 동시에 만대유전을 약속하겠다고 하는 약속을 하고 있음이 발견된다. 이러한 맹약과 맹세는 조상신본풀이에서 흔히 등장하는 절차이고 언약이므로 그렇게 중요한 것은 아닐지도 모르겠다.

그렇지만 우리는 이러한 형식의 절차와 소종래를 더욱 주목해야 한다. 왜냐하면 이것이 특정한 지층을 지시하고 있으며, 그러한 절차를 중시하면서 이 본풀이 형식의 생성과 변천을 알 수가 있기 때문이다. 조상신본풀이에서는 이에 대한 깊은 의미를 부여할 대목이 적지 않기 때문이다. 조상신본풀이가 구연되는 절차가 바로 석살림에 들어 있으며, 석살림굿을 역사적인 동기로 부여하면서 이를 고찰하지 않으면 안될 것으로 보인다.

석살림은 신을 청하여 모신 뒤에 음식을 대접하고 신을 놀리는 절차이다. 석살림에 대한 소개와 분석은 한 차례 정밀하게 진행된 바 있으므로 이를 부연하는 것은 바람직하지 않다.¹¹⁾ 석살림의 절차가 다양하게 유형화되어 있으므로 이를 총괄해서 핵심적 문제를 다루는 것이 필요하다. 문제는 덕담 이하에서 보이는 일련의 본풀이가 요점적인 것으로 조상신본풀이의 특성을 해명할 수 있다는 점이다. 덕담의 군웅본판이나 군웅맘판의 성격이다. 신풀이의 기본적 형식이기는 하지만 여기에 중요한 역사적 의미가 담겨 있다. 그것은 신풀이의 방식이 단순하지 않다는 점이다.

일련의 과정이 존재한다. 그것은 다음과 같이 전개되는데 이를 압축할 필요가 있다. 그것은 [덕담-군웅본판-조상신본풀이-담불-서우젯소리-선왕참봉본풀이]로 전개된다. 이에 대한 의미를 찾아보자. 앞에서 보이는 중요한 것이 바랑탐이 있으나, 이는 잠시 뒤로 돌리고 이 대목에 대한 것을 다시금 정리할 필요가 있다. 이 일련의 행위로 이 어지는 이 소리는 군웅본판이 사실은 군웅본풀이로 구연되던 것인데 현재는 그 의례의 의미가 퇴색되어서 원래의 것이 잊혀지고 본풀이의 내용이 망실된 채 신명만을 열거하는 특징이 있다.¹²⁾ 원래 본풀이가 있었는데 현재는 그 본풀이가 형해만을 남기고 있다는 점을 보게 된다. 군웅본판에서 열거하는 신격의 명칭과 치례는 단순하지 않다. 안사인이 남긴 것의 원래 형태가 이러한 것일 수 있음을 보여주는 증거이다. <군농본풀이>에서는 서두는 안사인의 그것과 일치한다. ‘군농하러방은 청황재석이요 군농할 망은 지왕재석 군농아방은 왕대조왕장군 군농어멍은 회속에낭 큰 아달은 왕근, 둘재 아달은 왕빈 끈해 아달은 왕사랑이외다’락 되어 있는 대목이 안사인의 그것과 일치한

11) 강정식, 석살림, <<제주굿 이해의 길잡이>>, 민속원, 2015, 105-112면.

송정희, <<제주도 굿 제자 중 ‘석살림’ 연구>>, 제주대학교 대학원 한국학협동과정 석사학위논문, 2015.

12) 赤松智城·秋葉隆, 군농본풀이, <<朝鮮巫俗の研究>> 上卷, 屋號書店, 1937. 이 본풀이는 서귀포의 심방이자 도행수였던 박봉춘이 구연한 것으로 아주 오래된 내력이 있는 것이다.

다. 그러므로 이 대목을 <군웅본풀이>의 약화로 보는 것은 증거가 없지 않다. 다만 여기에 중요한 불교적인 윤색이 두드러지고, 특히 제석신앙의 내력과 일치하는 점이 단순하지 않다.

다음으로 더욱 중요한 사실은 여기에 조상신본풀이를 잊달아서 연행하는 점도 단순한 것은 아니다. 조상신본풀이를 구연하면서 자신의 ‘난산국’을 푸는 것이 바로 이 대목을 시사한다. 왜 이 난산국을 군웅본판의 뒤에 대면서 연행하며, 이러한 형식을 고안한 것인지 다시금 생각하지 않을 수 없다. 「양이목사본」도 여기에 구연하고 있으며, 그러한 형식 속에서 난산국 신정국을 풀겠다고 하는 의지는 이렇게 달성되는 것이다. 이 본풀이는 서로 일정하게 맥락을 형성하고 있으며, 연행 절차로 구체화되는 점을 보인다. 담불소리를 이어가는 것도 인상적이다. 담불은 염불소리를 이르는 제주도의 말이므로 한층 상세하게 이 절차가 어떠한 것을 지시하고 있는지 확인하게 된다.

서우젯소리는 살강깃소리라고 하면서 특별하게 소리를 이어가는 것이지만 여기에도 본풀이가 개입한다. 그것은 <선양참봉본풀이>로 이른 바 <영감본풀이>을 구연한다. 허정승의 아들 일곱이 서울 남산 먹자골에서 탄생하여 여러 산을 차지하고 제주도에 와서는 서낭 참봉으로 도채비 노릇을 하면서 돌아다니다가 까탈을 부리고 음식을 얻어먹는 일을 하는 것이 핵심적인 소인이다. 이들의 놀이가 영감놀이이고, 이들의 본풀이가 바로 <선양참봉본풀이>인 셈이다. 이 신격은 외래신격이고 본디 육지의 한양이나 남산의 출자를 기록하고 있는 존재임을 보이고 있다. 이 본풀이를 통해서 선양참봉의 구연을 하고 있는 점은 주목할 만한 것이라고 하지 않을 수 없다.

석살림은 신명난 놀이판의 정수를 보여주는 것인데도 불구하고 두드러지는 특성은 중층적인 본풀이를 여기에 포치하고 단계적인 본풀이의 전개를 하면서 여러 가지를 환기하고 있는 점을 확실하게 알 수가 있다. 석살림은 그러한 점에서 본풀이의 단순한 중층적인 서사를 짜임새로 하는 것이면서도 유다른 특징을 더 추론할 수 있다. 왜 이러한 배치를 하는지 우리는 제주굿의 특징을 연산하면서 이 문제를 풀어갈 수가 있을 것으로 보인다. 석살림의 전통이 굿에 자리잡게 되는 과정을 해명해야만 이 대목에 대한 의미망을 찾을 수 있을 것이다. 이 본풀이의 전개가 가지는 의미를 유추하기 위해서 이 석살림의 기원과 여기에 사용하는 본풀이나 내용을 중심으로 이해하는 것이 필요하다.

석살림의 굿 절차는 음악적인 특성에서도 드러난다. 여기에서 부르는 노래는 흔히 ‘놀래’라는 형식을 특성으로 한다. ‘넉사로다’라는 내드림을 내어놓고 놀래를 부르는데 그것이 바로 ‘넋서로다 어여야 에어야-, 오늘오늘 오늘이여 날도 좋아 오늘이여 둘도 조아 오늘이로구나 이 오늘이로구나’라고 한다. 이 노래는 역사적 기원이 아주 오래된

것으로 이른 바 북전 또는 심방곡의 전형적인 사설로 되어 있음을 유념할 필요가 있다. 이것은 다른 한편에서 <원천강본풀이>에 기원을 두고 있는 소리이며, 육지부나 다른 나라의 <玉山神社神舞歌>에서도 그 흔적을 역력하게 가지고 있는 것이다.¹³⁾ 대체로 현재는 그 기본적인 음악적 내용이 바로 서울의 궂거리와 같은 형태의 노래임을 보이고 있다.

조상신본풀이의 노래 형식도 이와 같다. 다른 본풀이를 푸는 과정에서는 압도적으로 말미 장귀를 가지고 푸는 것이 우세한데, 조상신본풀이는 이 형식을 고집하지 않고, 오히려 이렇게 오나리의 노래 형식을 고집하며 이어가는 것을 볼 수 있다. 이는 달리 말한다면 이 형식이 육지와의 연관성 속에서 우러난 것임을 환기한다. 장귀를 두드리면서 이 소리를 이어가고 북 반주와 곁들이는 이 노래의 형식은 제주도의 본연에 것일 수 있는지 하는 의문이 적지 않다. 놀레의 기원이나 오나리 소리의 기원은 육지와 제주도의 관계 속에서 육지에서 차입된 형식임을 무시할 수가 없는 것이다.

더욱 중요한 것은 선왕참봉의 본풀이는 서우젯소리로 연창한다. 서우젯소리는 세 가지 틀로 장식되어 있다. 서우제소리, 주진서우제소리, 주취움 등의 형태로 되어 있는데 이것이 문제의 음악임을 다시금 환기할 필요가 있다. 이는 기능요로도 전창이 되어서 이 소리를 흔히 <멜후리는소리>로 사용하기도 하고, <검질매는소리>로도 사용한다. <검질매는소리>로 이 소리를 사용할 때에는 이를 달리 아웨기라고 하는 소리를 사용하는데, 매우 주목할 만한 것이라고 하지 않을 수 없다. 이처럼 민요, 무가 등에서 이 소리를 하면서 다양하게 본풀이를 구연하는 것으로 쓰는 현상 역시 주목되는 것이라고 하지 않을 수 없다. 이 소리를 통해서 이 소리의 기원과 역사를 다시금 생각하지 않을 수 없을 것이다. 이것이 본디 제주도의 소리인가 하는 의문이 적지 않다.

총괄해서 보면 우리는 군웅본판과 조상신본풀이가 제주도와 육지의 교섭 관계 속에서 구체적으로 형성되었을 가능성을 시사한다. 그 말미에 있는 영감본풀이 역시 이에서 벗어날 수가 없다. 본풀이의 내용에서뿐만 아니라 음악적 형식과 기원에서도 이를 벗어날 수가 없을 것으로 보인다. <군웅본풀이>는 태조왕건의 기원 내력을 보여주는 것인데 이 본풀이가 여기에서 불리는가? 아울러서 왜 이러한 본풀이가 음악적 형식으로 육지의 소리를 채택하고 있는지 근본적 의문이 가시지 않는다. 완고한 형식이기는 하지만 북전이 고려말에서 임진왜란 전까지 이어진 점을 감안한다면, 이 본풀이의 형식적 기원은 고려조정과 깊은 관련을 가지고 있을 가능성이 있다.

제주도가 본격적으로 원나라 지배를 받게 된 계기는 삼별초의 난 뒤에 몽골이 제주

13) 이두현, 玉山神社神舞歌, <<한국민속논고>>, 학연사, 1988.

김기형, 오나리 유형의 기원과 전승 양상, <<한국민속학>>30, 한국민속학회, 1998.

도에 탐라총관부를 설치하고, 1277년부터 1301년까지 실질적인 지배를 한 데서 기인 한다. 몽골에서 다루가치(達魯花赤)를 두어서 제주도는 다스림을 받게 된다. 특히 고려 충렬왕 3년인 1277년에 목마장을 설치하고 마필 수요를 충당한 것이 실제적 지배와 깊은 관련이 있었음을 환기할 필요가 있다. 탐라총관부가 제주도의 고려조정의 편입에 결정적인 것임을 알 수가 있다. 이 과정에서 육지의 많은 세력들이 일정하게 문화적 이식이나 주권을 이양하면서 이와 같은 군웅본관의 형태가 완성되었을 가능성이 있다. 조상신본풀이에 그러한 흔적이 화석화되어 남아 있으며, 그것이 굿의 형태이고, 석살림의 형태임을 우리는 재인식할 필요가 있다.

「군웅본풀이」·「양이목사본」·「선양참봉본풀이」의 연쇄는 결국 제주굿의 정체성과도 직결되는 문제를 야기한다. 이 본풀이의 틀거리는 육지부와 제주도의 오랜 문화적 내력과 역사적 흔적을 가지고 있는 것이라고 하지 않을 수 없다. 탐라의 본향을 상실하고, 이제 육지와 제주는 서로 교류하지 않을 수 없었으며, 그 확실한 자취를 이른 바 음악적 형식과 내용으로 남기고 있다. 「군웅본풀이」에서는 탐라의 서사가 아닌 고려 세가의 내용에 의존하고 있으며, 주로 불교와 무속의 융합을 핵심적인 신격의 대상으로 삼았다. 여기에 석살림의 형태로 바랑탕이나 담불소리가 개입하는 것을 그러한 각도에서 해명할 수가 있다. 육지의 조상을 기리는 무속적 의례를 연행하면서 이를 승계하고 이어간 점이 두드러진다.

「선양참봉본풀이」 역시 육지부와 제주도의 관계를 서사의 핵심으로 하는 점에서도 강렬한 인상을 남기고 있는 본풀이이다. 이 본풀이에서 보이는 특정한 내력은 제주도의 놀이와 풀이의 전통이 강고하게 육지의 것과 깊은 인상을 남기고 있는 것임을 인정하지 않을 수 없다. 제주도의 놀이적 기원이나 원한을 풀고 놀이를 하는 방식은 특별하다고 할 수 있다. 그러한 점에서 이 본풀이의 내력을 생각하게 되고, 동시에 이 본풀이의 내력을 주목하지 않을 수 없다. 그리고 이 본풀이의 형식적 창안이 무엇에 기인하고 있는지도 새삼스럽게 이러한 본풀이와 연계되는 점을 보게 된다.

제주도의 원형 서사는 재래의 방식으로 이어가면서 당굿으로 승계되었지만, 이와 달리 조상신본풀이에서는 새로운 굿의 형태로 전승하면서 이를 신뢰하는 특정한 신앙집단이 결속되면서 새로운 굿의 형태로 탄생하였을 가능성이 있다. 제주도의 신앙집단을 결속하고 신명을 풀고 원한을 달래는 독자적인 창조가 석살림의 형태로 재탄생하게 되었을 가능성이 있다. 대략 800년의 전통이 이어지고 있는 특성을 보여주고 있는 것이 바로 이 형식이었을 것이다. 당신본풀이에서 보이는 외래신격과 재래신격의 충돌이나 갈등, 그리고 쟁패는 보이지 않는다. 오히려 육지와 제주 사람들의 쟁패를 이어가는 점은 드물고 신앙적인 갈등이 주가 된다. 예외적으로 「양이목사본」에서는 핵심 서사를 담고 있으며, 이 서사의 본풀이는 각별하게 주목할 수 있는 형식을 창출

하고 이를 각인시킨 점에서 신양 이상의 종교적 창조와 역사적인 쟁패를 다루고 있다는 점에서 각별한 인상을 남기고 있다.

「양이목사본」은 탐라국 삼성신화의 원형 서사를 핵심으로 하고 이를 개변시켜서 조상신본풀이를 연행하는 중층 구조에 편입하였다. 굿이라고 하는 독자적인 형식 속에서 석살림으로 가져가 이를 구연하는 것은 「양이목사본」에서 결말 부분에서 개입하고 있는 특정한 현상이다. 그렇지만 이러한 형식은 제주도의 고유한 것이라고 할 수 있으며, 제주도의 육지 교섭사에서 보이는 원나라에 의해서 편입된 결과임을 잊어서는 안될 것이다. 조상신본풀이를 군옹본풀이로 연결하고 이를 다시금 영감본풀이로 연쇄시켰다. 제주도 굿의 실체는 이처럼 중간 층위에서 원나라와 깊은 연관성을 가지고 있는 셈이다.

4. 「양이목사본」의 표층, 민중적 영웅의 패배와 불멸

「양이목사본」의 표층은 양이목사의 민중적 영웅적 행위와 직결된다. 조선조에 와서 있었던 특별한 행위에 연계되면서 이 본풀이의 표층이고 저항적인 서사가 완결되었다. 조선의 상시관과 제주의 양이목사가 주된 대립을 하고, 이를 실제적으로 구현하는 것이 바로 싸움 속에서 발현하는 것은 양이목사와 금부도사의 대결이다. 양이목사가 '자강놈'을 살해하여 일시적 승리를 쟁취하지만, 이어서 전개된 금부도사와의 갈등이 핵심적인 것이라고 할 수 있다.

「양이목사본」의 표층은 조선시대 이후에 성립한 것으로 이해된다. 그렇지만 다루고 있는 문제가 단순하지 않고 심각한 문제들로 점철되어 있어서 매우 복잡한 사정이 있었음을 짐작하게 한다. 이 본풀이의 핵심적인 서사를 정리하여 제시한다.

옛날 제주에서는 해마다 백마 백 필을 조정에 진상하였다. 서울에서 목사 벼슬을 받아 제주에 온 양이목사는 백마 백 필에 욕심이 생겨, 마부들에게 자기가 대신 상시관에게 진상하겠다고 하고는 한양에 올라가 진상할 말을 팔아 혼자서 큰 재물을 챙기고 포흡(逋欠)하였다. 몇 차례에 걸쳐서 제주에서 진상품이 오지 않는 이유를 파악한 조정에서 그 이유를 해결하고 양이목사를 죽일 요량으로 금부도사와 자객을 제주에 보내 양이목사의 목을 베어 올리라고 한다.

이를 알아차린 양이목사는 제주에서 가장 빠른 것으로 알려진 함덕 돈짓개에서 고동지 영감의 고사공 배를 타고 달아나다가 그만 울돌목에서 금부도사의 배와 마주치게 된다. 어디로 가는 배냐고 묻는 금부도사의 물음에 사공 고동지 영감이 '제주 양이목사가 유람

가는 배'라고 대답하여 정체가 탄로나게 된다. 그 바람에 위기에 처하게 된 양이목사는 금부도사의 배에 뛰어올라 자신을 찾는 금부도사에게 스스로 정체를 밝힌 후에, 덤벼드는 자객의 목을 베고 금부도사를 무릎 꿇리는 데 성공한다.

양이목사는 금부도사에게 일장 장광설로 자신의 말을 펴게 된다. 임금의 배가 얼마나 큰데 백마 백 필을 모두 먹겠는가 하면서, 자신이 백마 백필을 먹으려고 해도 산 백마 하나도 자신의 배에 내려가지 않는다고 하면서 이를 팔아서 제주 백성을 위한 물품을 사는데 쓰려고 하였다고 한다. 그 물품으로 제주 백성을 위하여 돋는다고 하였다. 자신은 원래는 진상마를 포흡할 생각이었으나 과중한 진상의 고통과 억압에 시달리는 제주 백성 생각에 말을 팔아 물품으로 바꾸어 제주 백성을 도왔노라고 강조하여 말한다.

그러나 그 사이에 갑자기 양이목사는 그만 금부도사의 역습으로 둑대의 줄에 상투의 머리카락이 꽁꽁 묶이게 되고 만다. 금부도사의 명령으로 사공 고동지 영감이 둑대의 줄을 당기자 둑대 끝에 매달린 쳐지가 된 양이목사는 자신의 목을 베라고 금부도사에게 당당히 말한다. 양이목사의 목을 베자 그 몸은 바다에 떨어져 청룡·황룡·백룡으로 변해 용왕국으로 들어가고, 금부도사의 뱃머리에 놓인 양이목사의 머리는 고동지 영감에게 환고 향하게 되면 마지막 소원을 남긴다.

고동지는 고향으로 돌아가 고의왕, 양의왕, 부의왕 세 성(姓) 가운데 토지관 탑라 양씨가 자신의 역사를 대대손손 전하게 해 주면, 자손들을 영원히 번성하게 해 주겠노라는 것이었다. 이후에 양이목사의 목과 함께 모든 사실에 대한 보고를 받은 조정에서는 제주 마장의 백마 백 필 진상 의무를 면하게 했다. 핵심적인 것이 바로 조상으로 자리잡아서 “토지관양가(土地官梁哥)에 상가지로 줄이 뻗어, 큰굿에는 열두석시 중당클에 으褚석시 앗인제에 삼석시(三席) 해(年) 넘어가는 철갈이에 신과세(新過歲)를 받아오던 양이목사 난산국 과광성에 신푸오니, 일천간장(一千肝臟) 풀리는 대로 증손번성(子孫繁盛) 시기 옵고 만대유전(萬代遺傳)”하게 되었다.¹⁴⁾

위의 내용은 현재 전승되는 서사이고, 자세하게 정리한 것이다. 서사의 내용에서 몇 가지 문제가 있다. 일단 양이목사가 제주 목사로 설정된 것이 문제이다. 양이목사는 조선중앙정부의 일목이현을 다스리는 목사로 내려온 것이 문제의 설정이다. 이 말을 바꾸면 토호세력으로 내려와 제주를 다스리는 벼슬아치가 되었다고 하는 것이다. 제주 사람이면서 제주 사람이 아닌 것이 문제의 요점이다. 제주 사람이 아니라고 하는 것은 벼슬아치 구실을 하면서 결국 제주 사람들을 다스려야 하는 쳐지에 있음이 강조된다. 종래의 연구자들은 일방적으로 이 문제를 다루어서 결국 적대적인 세력에 항거하는 것을 강조하였으나 처음부터 그랬던 것은 아니었음을 명확하게 할 필요가 없다. 제주 사람을 다스리는 토호세력의 문제가 여기에 깊숙하게 개입하고 있다.

제주 사람이 아닌 목사로 통치 행위를 하다가 제주 사람으로 각성하는 일이 벌어진

14) 정진희, 양이목사본풀이, <<한국민속문학백과사전>>, 국립민속박물관, 2014.

다. 그것이 바로 ‘백마 백필 진상’이다. 목사가 직접 나서서 이 진상을 간 것은 사실은 자신의 배를 채우기 위한 것이고, 착복이자 포흡을 하고자 한 이유였다. 이것이 몇 차례 거듭되었다. 착복을 하였으므로 이 때문에 상시관이 처음에는 용납하였으나 나중에는 진상을 파악하고 양이목사를 잡아오라는 명령을 내리게 된다. 그렇게 해서 내려온 존재가 바로 금부도사와 자강놈으로 되어 있다. 이에 이 사실을 알아차리고 양이목사는 고동지가 모는 배를 타고 유람을 간다고 하면서 도망치다가 마침내 울돌목에서 만나게 된다. 처음에 자신을 위한 사리사욕이었던 발로에서 근본적 변화가 생기는 사건이 된다.

양이목사와 자강놈이 일차적으로 격돌한다. 이 싸움에서는 자강놈의 목을 쳐서 바다에 빠지게 하고, 다시 금부도사를 사로잡는데 성공한다. 금부도사를 사로잡고 이에 대한 자신의 견해를 말하고 있다. 포흡하는 것에서도 이미 제주 사람의 고충이 제시되고, 비록 다른 사람 마부의 입장에서 상시관에게 당하는 진상의 고충을 말을 하고 있어서 이미 이 문제는 단순하지 않고 제주 사람들의 고통이 단순하지 않음을 말하고 있다. 고통이 크고 고충이 있으므로 제주 사람의 말의 진상에 마부가 가는 것보다 제주목사가 대신 가는 것이 훨씬 낫다고 생각한다. 이미 제주 사람의 대변자로 등장하는 것을 볼 수 있다.

백마 진상을 해보고 나서 한양 장안에서 이를 팔아 사람들에게 모두 나누어주는 구실을 한다. 포흡을 할 생각이 바뀌어서 제주도 사람들의 고통을 인지하고 이를 다시 되팔아 필요한 물품을 구해다가 이를 나누어주는 것으로 전환한다. 고통받는 사람들을 위하여 이러한 행위를 하고 동시에 이들을 위한 시혜를 하게 된다. 금부도사에게 이를 말하고 임금의 배가 얼마나 부르기에 백마 백필의 진상이 필요한가 묻고, 제주 사람들이 당하는 고통에 대해서 말한다. 자신도 한 마리를 잡아먹는데도 고기가 걸려서 뱃속에서 내려가지 않는다고 하는 말은 주목할 만한 것이라고 하지 않을 수 없다. 개인적이고 지배자 노릇을 하는 양이목사에서 제주 사람을 위한 항거자로 전환한다. 양이목사가 결국 금부도사에게 사과를 하면서 문제의 본질을 말한다.

금부도사가 그 말을 듣고 있다가 양이목사의 머리를 고사공으로 하여금 둑대줄로 매달게 된다. 싸움에 역전이 일어났다. 고사공과 양이목사가 우호적인 관계였다가 고사공이 금부도사의 협조자로 전환하는 것이다. 고사공이나 마부의 처신은 목사의 편이 되었다가 금부도사의 편이 되는 중간자적인 매개를 하고 있다. 이 행위는 쉽사리 납득하기 어려운 것인데, 양면에서 보이는 특징적인 것들을 가지고 있다. <아기장수 전설>과 같은 데서 보이는 아기장수의 부모와 같은 구실을 고사공이 하고 있음이 드러난다. 실제로 울돌목에서 정체를 탄로시킨 존재도 고동지 고사공이다. 금부도사를 도와서 둑대줄에 머리를 당겨서 결국 죽음으로 이르게 하는 것도 고사공이다. 민중은

이중적인 성격을 가진 존재임을 말하고 있다. 고사공은 또한 고동지의 유언을 전달하여 결국 굿의 ‘석살림’으로 받아먹게 하는 일도 감행한다. 바람이 불면 풀과 같이 먼저 눕고 먼저 일어서는 특별한 면모를 그대로 보여주고 있다.

양이목사의 머리를 베고 몸체는 세 마리의 용으로 변신하여 바다에 들고, 머리는 상시관에게 가지고 가게 되는데 그 과정에서 자신의 역대 본풀이를 굿에서 조상신본풀이로 이어가면서 불멸의 존재로 전환하는 점을 보이고 있다. 그러한 점에서 양이목사의 존재는 마침내 필멸의 존재에서 불멸의 존재로 전환하고 동시에 민중적인 영웅의 불행한 죽음으로 완결되는 것을 보여준다. 양이목사는 주변부의 토호세력으로 추정되고 이 양이목사의 비극적 패배가 결국 제주도 사람들이 염원하는 민중적인 영웅의 형상을 하고 있음을 부인할 수 없다.

양이목사의 머리와 몸이 분리되지만 각기 상이한 모습으로 불멸의 몸을 얻는다. 몸은 용이 되었다고 하였다. 세 마리의 용이 되었으므로 이것이 단순하지 않다. 바다의 무한한 존재이면서 풍요를 가지고 오는 존재, 제주를 지키는 영원한 신격으로 자리잡았음을 말한다. 죽어서 보호령으로 용이 된 사정은 각기 특별하다. 양이목사의 머리는 상시관에게 바쳐야 하는 것이지만 원한을 가진 존재로 바뀌는 점을 분명하게 하고 이 머리의 입을 통해서 제주 백성의 고통을 감면하는 일을 하게 된다. 자신의 희생을 전가하여 결국 일 년에 한 번씩 하는 백마 백필 진상을 도면하는 것을 성취한다. 목사의 희생이 민중을 구하는 것과 같은 것이다. 그렇지만 자신은 죽어서 새로운 역사인 난산국을 기록하고 이를 보존하는 것을 중요하게 생각한다.

「양이목사본」은 중심부로 군림하던 탐라국의 처지에서 주변부로 전락하여 고통받는 실상을 여실하게 보여주고 있다는 점에서 각별하게 의미를 가진다. 주변부의 처지에서 중심부의 처지를 염원하는 것은 용납될 수 없는 사정이다. 주변부로 전락한 쪽에서 중심부를 탐하는 것은 어리석은 일일 수 있다. 그렇지만 중심부의 사정으로 주변부를 말살하려는 행위 자체가 주변부의 사람을 고통스럽게 한다. 한반도 남쪽의 제주도는 원나라의 실제적인 지배를 한 탐라총관부 아래로 거듭된 수탈의 대상이 되었다. 이 본풀이는 그러한 표층의 실질적인 갈등을 그리고 양이목사의 희생이 거룩한 것임을 깨닫게 한다. 이러한 본풀이에 상징적인 의미와 갈등을 직접 그리게 되는 것은 주목할 만한 현상이다. 양이목사의 근본적 전환이 결국 조선 중앙과 제주 변두리의 문제를 부각시키기기에 이르렀다.

제주도의 깊은 몰락과 저항의 면모가 여기에 개재되어 있다. 탐라국의 근본적 정치주권의 몰락이 문제였지만, 제주도는 이에 대하여 종교 주권과 본풀이의 창조 주권으로 새로운 역사를 서술하기에 이르렀다. 정치 주권의 상실은 문화 창조 주권으로 전환하기에 이르게 된다. 종교 주권은 외세의 종교인 것이지만 심방들의 특별한 권능으

로 외지의 종교를 받아들여서 독자적인 지배 집단으로 전환하게 하고, 이들의 창조력은 여러 가지 가능한 범위의 본풀이를 중첩시켰다고 할 수 있다.

이 본풀이로 주목되는 것은 근본적으로 당신본풀이와 조상신본풀이다. 당신본풀이는 특별한 세시절기의 체계를 통해서 독자적인 재래의 전승을 이어가고 있는 것으로 정치주권의 존속이나 잔존의 상을 말하고 있다. 이와 달리 제주도의 조상신본풀이는 본풀이의 창조력을 통해서 잊혀지지 말아야 할 역사를 기록하고 있는 점에서 가장 소중한 기여를 하고 있다. 그러한 점에서 제주도의 조상신본풀이는 문화적 권능으로 새로운 질서를 수립하려는 노력의 산물이라고 할 수 있다.

조상신본풀이에서는 끊임없이 육지부와 제주도의 교섭을 구전으로 기록하고 있으며, 이 전승 속에서 우러나는 특정한 본풀이의 내용은 우리를 새롭게 하고 있다. 그 것은 신가물이 있는 존재, 전승 속에 내재하고 있는 육지와 제주의 관계를 이야기로 엮어가는 것이 핵심적 소인이 된다. 무속과 불교가 서로 결합하고 이들의 존재적 양태를 대상으로 남성과 여성의 문제를 핵심적으로 드러내는 점에서 이 본풀이는 단순하지 않다. 전설적인 증거물이 인물로 되어 있으므로 이 인물의 내력담과 같은 것을 우리에게 전한다고 하는 점에서 신화보다 전설적인 내용에 가까운 것을 보이고 있다.

양이목사와 상시관의 대결은 실제적이지 않지만 근본적인 문제를 제시한다. 상시관으로 요약되는 수탉의 핵심을 이렇게 말하는 것이다. 양이목사와 금부도사의 대결은 실질적인 대결이고 군사력을 통한 영웅의 쟁패를 핵심으로 한다. 무한한 가능성은 있지만, 고사공과 같은 존재로 말미암아 전세가 뒤바뀌는 과정을 예시한다. 양이목사의 존재는 무한한 능력이 있고, 자강놈을 죽일 수 있었음에도 불구하고 금부도사를 도운 고사공과 같은 인물의 양면성 때문에 결국 양이목사는 패배할 수밖에 없다. 외적은 이길 수 있는데, 내적의 공모나 배신으로 결국 패배하는 점에서 이 본풀이는 민중적 전형을 가진 이야기인 <아기장수전설>과 중첩되는 면모가 있다.¹⁵⁾ 외적에게는 이기지만 내적에게 패배하는 점에 민중들의 영원한 면모가 이렇게 존재하는 것을 볼 수 있다.

이 본풀이는 매우 전략적으로 창조의 주권이 깊이 개입하고 있어서 조작된 본풀이가 아닌가 하는 의심이 든다. 조작된 신화는 아니다. 오히려 이를 특정한 토호세력의 상가지로 연계하면서 이 본풀이의 역사적 다층위와 중층 구조를 선명하게 집약하고 있어서 의미를 부여해도 무방할 것으로 보인다. 표층의 역사적 위상은 굿의 중요성을 강조하고, 굿을 통하여 자신의 역사를 전하고자 하는 것을 결말을 삼음으로써 조상신

15) 양이목사본과 심돌 부대각의 아기장수적 면모에 대한 해석은 제주도의 경우에 중요한 것이라고 하지 않을 수 없으며, 이에 대해서 심도 있는 논의가 이루어진 바 있다.

김규래, <<아기장수형 부대각 설화연구>>, 서울대학교 석사학위논문, 2014.

류진옥, <<제주도 조상신본풀이의 형성과 전승>>, 제주대학교 석사학위논문, 2018.

류진옥, 조상신본풀이 전승 양상, <<한국무속학>> 제38집, 2019.

본풀이의 기능을 한껏 고양한 특징이 있다. 굿에서 보이는 제주 사람의 신명과 슬픔, 신명풀이의 극대화된 형태로 이 본풀이의 놀판을 강조하는 것은 중요하다.

아픈 역사를 빼아프게 되새기면서 동시에 불멸하는 존재의 위대한 족적을 기억하면서 새롭게 움직이려는 안간힘을 이렇게 표출하고 있다. 민중은 누구의 편도 아니다. 오히려 민중은 새로운 존재의 전환을 희망하는 제주도의 항거 정신을 기리고 있다. 민중들의 영웅적인 인식이 심방이라고 하는 특정한 세력들을 중심으로 하여 이들의 내력과 변화를 이어가고 있는 살아 있는 신화를 잊어서는 안된다. 죽은 신화를 조작하여 기억하는 것은 아니다. 오히려 살아 있는 신화를 신화답게 만드는 점에서 이 신화는 깊은 생명력을 가지고 있다.

5. 「양이목사본」, 중층 구조의 해석

「양이목사본」은 고고학적 단층처럼 하나의 본풀이에 층위가 존재하는 점을 밝힐 수 있었다. 탐라국의 전통적인 삼성신화와 같은 것이 기저의 심층으로부터 중간층에 탐라총관부를 통한 지배를 받는 경위에 육지와의 교통이 굿으로 창조되는 층위를 간직하고 있으며, 표층은 조선시대의 제주도 주변부 전략이라고 하는 층위에서 제주 사람의 고통을 받는 대목을 말하고 있다는 점에서 매우 주목할 만한 의미를 가지고 있음이 명확하여졌다. 영평팔년을축이라고 하는 탐라국의 존재를 잊지 않고 원형의 서사로 기저를 이루는 점은 이 본풀이의 각별한 문제의식을 만날 수가 있다. 독립적인 주권을 유지하면서 고려와 별개로 존재하던 곳이 삼별초의 김통정이 제주도 입도하면서 국제적인 장에서 제주도가 유지되는 탐라총관부의 구성 요소로 전략하는 지점을 보이고 있다. 이 시대가 지나가면서 조선 중앙의 주변부로 제주도가 본격적인 지배를 받는 것이 이 작품의 주요한 배경임을 환기하면서 새롭게 해석할 필요가 있다.

「양이목사본」은 고대, 중세후기1, 중세후기2 등의 변모를 선명하게 집약하고 있는 본풀이이다. 적어도 기저층위와 표면층위 등이 서로 밀접하게 연결되면서 문제의식의 향배에 의해서 이러한 것들을 구분하는 것이 필요하다. 이 본풀이는 특정한 세력 집단의 의식적 표현물이며, 그것이 굿에 기반을 두고 있거나 특정한 무당 집단, 곧 신의 성방이라고 하는 심방 집단의 세력과 깊이 있게 연계되어 있다. 무속집단이나 불교집단의 습합이나 융섭에 의해서 이룩된 집단의 산물이고 의식화된 결과라는 점을 주목해야 한다.

고대 시대의 주술적인 세계관에 입각한 특정한 세력의 입도와 탐라국 수립에 이 집

단의 의식이 집중되어 있으며, 이들과 서로 융합적인 면모를 간직하고 있었음이 분명하다. 탐라국의 주술적 집단과 이들의 의식에 기반한 특정한 정치 주권의 서사를 이룩하였다. 그것이 깊은 심층의 자취로 각인되었다. 그런데 문제는 이들 집단의 전통적인 삼성신화는 신화적 재인식의 결과임을 보이고 있다. 특히 베포도업침과 같은 의식적인 조작과 인식이 있으니 이것은 후대의 무당집단의 의식이 투영된 결과이다. 잔존하므로 변질되었으며, 오히려 현실적 맥락에서 이 본풀이의 중요성이 인식되었음을 보이고 있다. 삼성신화는 본디 당신본풀이에 기반한 것이므로 이들 집단보다 선재한 집단의 의식적 투영이 후대적으로 변질되었을 가능성성이 있다.

현재의 굿과 같은 것은 특정한 시대의 산물이며, 이것이 고려후기의 무속과 결합된 특정한 의례적 형식이 차입된 것으로 보인다. 굿의 전통이 완강하게 남아 있으면서 제주 사람의 정서를 자극하고 이를 형식화한 것이 바로 석살림의 석시라고 하는 것이다. 이 석시의 전통은 불교적 전형과 무속적인 현상이 고도로 압축되어 있는 형태의 것이라고 하지 않을 수 없다. 중세후기1의 형상이 있는 것은 참으로 소중하다. 무속과 불교가 강력하게 결합하여 바랑탐이나 담불의 형태로 이 석시를 유지하고 여기에 고려 조정의 세계에 해당하는 이야기를 전승하고 있는 점은 이러한 각도에서 의의를 가지고 있는 것이라고 할 수 있다. 그러한 다른 곳의 맞이굿에서도 많이 등장하지만 그 구체적인 정서적 일체감은 굿의 전통적인 석시에서 보이는 것으로 이를 추론하여 시대적 증거를 삼는 것은 무방할 것이다.

중세후기2의 흔적은 지배집단에 대한 저항을 핵심으로 하는 것이다. 유가적인 지배질서에 맞서서 이를 항거하는 것으로 가져가는 것은 그러한 각도에서 중앙 정부와 제주도 지방 주변부의 대결인 점을 주목해야만 한다. 정치적 항거가 종교적 융합과 일정하게 거리가 있음을 보인다. 양이목사의 전통과 이 집단의 제주도적 의식지향은 중앙 정부에 대한 대결의식으로 나타나고 있으며, 중앙 정부의 수탈에 허덕이는 형국을 편진하게 그리고 있다. 양이목사의 채택에 입각하여 제주 백성의 삶을 돌보면서 이들에게 일정한 시혜를 베푸는 데서 양이목사의 항거인으로서의 면모가 부각된다. 패배한 영웅의 형상으로 희생하여 제주도를 구하는 의식의 전변은 결코 작위적이지 않다.

이제 이렇듯이 역사적인 인물의 성격이 완연하게 반영되어 있으며, 동시에 제주인의 항거의식이 선명한 「양이목사본」의 중층성에도 불구하고 왜 이러한 본풀이는 단한 편만이 존재하는가 하는 점이 가장 소중하게 남는 문제이다. 조상신본풀이는 인물 전설과 깊은 연관성을 가지면서도 차별화된다. 패배한 영웅의 전형인 점을 주목하면서 이들과 궤를 같이 하는 인물의 전설이 다수 겹치는 면모를 가지고 있다. 이에 대하여 심도 있는 논의를 하는 것이 바람직할 것으로 보인다. 인물전설의 유형 가운데 <아기장수전설>과 같은 것이 가장 강력한 것이며, 조정의 관군과 지방의 미천한 영웅

이 대립하는 점에서 거의 조상신본풀이인 「양이목사본」에 중심적 구실을 하는 것을 보이고 있다. 그렇지만 이 본풀이에서는 인물전설의 유형적 설정과 같은 점과 다른 점이 있으므로 이를 주목해야 할 것으로 보인다.

고동지 고사공과 양이목사의 관계에 보이는 이중성이 중요하고 이를 굿에서 실현하는 형식적 완결성이 있으며, 탐라신화의 흔적을 강력하게 재현하고 있다는 점에서 이 본풀이의 성격은 그렇게 간단하지 않다. 고동지와 양이목사는 반목하고 때로는 협력하고, 때로는 배반을 하는 점에서 이중적인 관계를 형성하고 있다. 양이목사의 이야기는 주로 제주 백성의 입장을 변호하고 이들을 위하여 불행하게 세상을 마치는 인물로 드러나고 있으므로 각별하다. 문제는 이러한 본풀이를 구전하는 무속의 맥락인 굿에서 구연하고 있는 점에서 특별하다고 할 수 있다. 인물전설의 증거물과 달리 굿에서 이를 실현하는 점이 주목된다.

이 본풀이에서 이들의 관계가 특정하게 외적과 내적의 문제를 추구하는 일련의 민중적 영웅의 일생에서 같은 결과를 보이고 있다.¹⁶⁾ 민중적인 영웅은 외적과의 싸움을 하게 되면 반드시 이긴다. 그렇지만 내적인 관군이나 적대세력인 부모 등에 의해서 무참하게 실패하고 죽임을 당하는 쪽이 항상 같이 갖추어져 있는 대결양상이다. 김덕령의 전설에서 왜군과 싸워서 반드시 이기지만, 관군에 의해서 참수되는 불행을 겪고 있다. 양이목사의 이야기에서 이 점에 대한 의미를 확인할 수가 있다. 아기장수전설에서 부모가 결국 내적이고, 외적은 관군의 처지가 된다. 외적을 이길 수 있으나 그 가능성을 참담하게 짓밟는 존재는 아기장수의 부모이다.

「양이목사본」은 시대적인 것을 많이 환기하는 중층적인 구조로 되어 있는 본풀이이다. 탐라국 시대의 신화를 배경으로 하는 주체적 각성이 들어가 있으며, 이와 달리 이 본풀이를 창안하여 의례적인 맥락을 밝혀주는 것은 이른 바 고려후기의 탐라총관부 시대의 전파로 이룩된 고려 무속의 전승 틀 속에서 유지되고 있는 각별한 면모이다. 특히 조상신본풀이의 덕담과 군웅본관의 구조는 이러한 것을 환기하는 것으로 각별하다. 조선정부에 들어서서 이러한 본풀이의 내력에 비로소 민중적 영웅의 항거가 개입하고 있음이 드러난다. 그러한 점에서 이 본풀이는 특별하다고 할 수 있다.

하나의 본풀이가 다면적이고 중층적인 층위를 가지고 있는 것이 우연한 일을 아니다. 여러 가지의 사실과 층위를 반영하면서 다양한 시대를 반영하면서 이룩된 결과이다. 「양이목사본」은 굿의 역사와 무속의 역사를 기반으로 하면서 특정한 역사적 인물을 반영한 것을 해석하는 것은 일견 일리가 있어 보이지만 과연 그런지 의문이 생긴다. 오히려 중층적인 제주도 구전역사를 기반으로 하여 다양한 이야기를 하나의 본풀이에 반영하면서 생긴 결과임을 주목해야 한다. 시원적 역사에 삼성의 고량부를 배치

16) 조동일, 임진록에 나타난 김덕령, <<상산 이재수박사환력기념논문집>>, 형설출판사, 1972.

하고, 이를 굿이라고 하는 틀 속에 반영한 것은 정말로 주목해야 할 현상이다. 굿이 일정하게 반영되면서 타당한 가치를 가지게 된 것은 소중한 것이라고 하지 않을 수 없다.

「양이목사본」 하나의 본풀이를 통해서 탐라에서 제주에 이르는 몰락과 전락의 과정을 함축하고 있으면서 특정하게 무당 세력이 토호 세력과 결탁하여 제주도의 전체 역사를 드러내고 있는 점은 기적과도 같은 일이라고 할 수 있다. 군웅본풀이, 조상신본풀이, 선양참봉본풀이 등을 통해서 일정하게 가치를 가지면서 제주도와 육지부의 대립과 교섭을 다루고 있음에 특별하게 주목할 역사를 기록하고 있다. 실제로 구전되는 조상신본풀이에서는 이러한 양상이 농후하게 반영되고 있으며, 특정한 인물을 재창조하고 굿에서 섬기는 절차로 보이고 있는 점에서 조상신본풀이의 위대한 역사성, 구비 전승과 구비증언으로서의 가치를 드러내고 있다는 점을 보인다. 그러한 점에서 이 본풀이는 다른 고장에서 찾기 어려운 역사적 다원성과 중층성을 가지고 있는 점은 특별하게 주목할 일이다.

양이목사는 정치주권에서 밀려나고, 종교주권에서 자리를 틀고, 예술적인 문화 창조 주권으로 되살아난 존재이다. 무당집단의 특성을 통해서 위대한 역사적 과업을 완수하고 자신을 희생하고 새로운 영웅으로 민중적 영웅으로 자리매김하는 것은 특정하게 기억해야 할 사실이다. 본풀이가 중요한 것은 너무나 당연한 사실이지만, 각각의 본풀이 갈래들이 별도의 기여를 하면서 위대한 본풀이의 전통을 수립하고 있음에 새로운 인식의 지평이 열리고 있다. 조상신본풀이는 이와 같은 전통의 산물이고, 제주도 사람들의 의식을 기저층위에서부터 표층까지 두루 보여주고 있는 적절한 예증의 자료이다. 조상신본풀이가 긴요한 것은 이러한 중층성을 가지고 있기 때문이다. 당신본풀이와 조상신본풀이는 제주도의 유산으로 소중한 가치를 가지고 있으며, 제주도의 신앙 역사와 인물 역사를 심층적으로 살필 수 있는 소중한 자료이다.

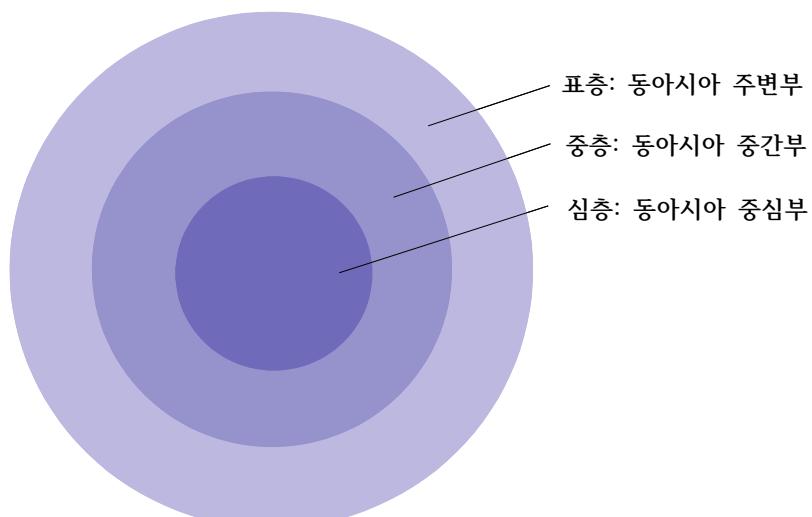
6. 논의의 확장, 탐라신화의 동아시아 중심부·중간부·주변부적 성격

우리는 탐라신화의 표층과 심층에 대한 논의를 하나의 예증을 삼아서 연역적인 방식으로 연구하였다. 사례의 귀납과 연역적 추론 가운데 하나의 사례를 중핵으로 삼았기 때문에 보완적인 논의가 필요하다. 사례를 확장하면서 무엇이 문제가 될 수 있는지 확대하고 심화하는 작업이 더 필요하다. 탐라신화의 다층적 용례를 조상신본풀이에서 구하였으나, 이를 새롭게 다른 본풀이나 다른 지역의 서사시와 비교하면서 비교

연구하면서 사례의 귀납을 꾀하면서도 동시에 본풀이 연구의 일반적인 것으로 이를 확대하는 것이 긴요한 작업이 될 전망이다.

앞에서 내건 제목에 부합하는 일반론적 시각의 논의를 하는 것이 필요하다. 이를 한층 산뜻하게 다시 정리하면 다음과 같은 구도를 그릴 수가 있다. 탐라신화라는 것의 단일한 지층에만 국한되는 것일 수 없다. 오히려 다양한 층위의 여러 국면이 탐라신화의 대상이 되고, 여러 가지 서사시로 전하는 것들이 한 자리에서 논의될 수 있는 가능성을 열어야만 한다. 그렇게 하려면 갈래의 국면에서 얹매이지 않고 여러 가지 심층적인 국면을 간략하게 살피는 것이 필요한 일이다. 그러한 목적을 성취하기 위해서 이와 같은 작업의 구도를 새롭게 구성하고자 한다.

탐라신화는 탐라국이 있었을 때에 이룩된 이전과 이후의 총괄적인 신화를 지칭한다. 단일한 것이 아니라 여러 저층의 신화를 하나로 합치면서 새삼스러운 신화의 저층을 꿰고 있는 것을 일관되게 구성하는 것이 필요하다. 그러한 의미에서 다음과 같은 그림을 그려놓고 생각하여 보자.



<탐라신화의 다층적 성격: 동아시아의 중심부·중간부·주변부>

기저에 있는 심층이 역사적으로 오래된 시기이다. 역사적으로 오래되었을 뿐만 아니라, 이 시기는 여러 층이 겹겹이 달라진 시대이다. 그 저변에 바로 일반신화와 무속신화가 변천한 내력이 있기 때문이다. 일반신화는 소박한 신화로 주로 거인이 흩어져서 무엇을 만들었다고 하는 것이 요점이다. 몸이 흩어져서 산천의 형성 내력을 보여주는 것이 요체이다. 자연적으로 몸이 흩어져서 산천이나 지형이 형성되었다고 하는 것이 가장 소박한 단계의 거인신화이다. 거인신은 성별과 무관한 존재이며, 어떠한 성이든 관련이 없다고 할 수 있다.

그러다가 산천을 거인신이 나서서 어떠한 행위를 하면서 만들었다고 하게 되면서 문제의 양상이 달라진다. 설문대할망이 어떠한 행위를 하여서 지명이나 지형이 형성된 것은 각별한 변화이다. 거인여신의 행위와 관련이 되기 때문에 위의 사례와 준별되는 여신신화가 되는 것을 볼 수 있다. 설문대할망이라고 하는 여성의 성이 고정된 것도 특별하게 변형된 사정이라고 할 수 있다. 설문대할망의 여성성이 변화가 생긴 결과이고, 이는 다른 민족의 신화에서 특정하게 성이 문제된 것과 일치한다. 아마미오시마(奄美大島, あまみおおしま)의 거인여신인 아마미고(アマミコ), 오키나와 본도의 아마미쿄(アマミキヨ), 중국 신화의 반고가 거인남신으로 된 것과 관련된다.

거인여신은 특정한 곳의 아이들 신과 관련되고, 오백장군의 자식과 연관되면서 죽음을 맞이하는 것과 관련되는 것을 볼 수 있다. 성별 특징과 여성인 점이 이러한 사실을 만들어내게 된다. 반고신과 여와신의 관련을 설정하는 것도 이러한 각도에서 음미할 만한 사실을 말해주는 것이기도 하다. 여신의 죽음과 부신과의 관계가 있어서 특정한 단계의 신화에서 부친살해의 의미를 가진 신화도 등장하게 되는 것을 볼 수 있다. 거인신화의 단계적 변이를 보여주는 핵심적인 소인으로 작동하는 것을 볼 수 있다.

거인신화의 다음 단계에 등장하는 것이 창세신화이고, 본풀이와 깊은 관련이 있다. 그것의 대표적 사례로 <천지왕본풀이>이다. 이 본풀이에서는 천지가 등장하였으므로 산천의 형성을 감당하던 신화적 주체의 변천이 이룩된다. 천지왕이 천지를 만들고 그의 자식과 더불어서 사회를 만들고 우주적 혼돈인 해와 달을 조정한다고 하는 것은 참으로 각별한 변화이다.

산천이 아니라 천지가 되었으므로 지극히 추상적인 차원의 창조가 이룩되는 셈이다. 그렇기 때문에 천지왕의 천지만물 창조는 주목할 만한 신화적 단계의 변화를 의미한다. 그것은 새로운 신화의 변천으로 생성되는 것을 볼 수 있다. 이 단계에서 천지창조를 하는 특정한 추상신이 등장하는 것 역시 커다란 변화이다. 유대교의 경전에서 보이는 엘로힘 사제판에서 보이는 창조는 더욱 추상적인 창조인데, 이는 후대의 종교적 반영으로 보이는 것임을 다시 절감하게 된다.

천지만물의 창조가 한 차례 전환되면서 나라를 세운 존재라고 하는 것으로 변천되는 것이 긴요한 변화라고 할 수 있다. 나라를 세우는 것이 건국이고, 건국에는 특정한 주체가 주인공으로 각별한 의미를 가지고 있음이 드러난다. 산천의 형성에서 천지의 형성으로 천지형성에서 천지만물의 창조로, 세상천지가 나라를 만들던 것으로 전환된다. 이 과정에서 특정한 세력이 등장하는데 이들의 창조가 곧 무당신화와 관련되는 것을 보이고 있다. 탐라신화의 등장도 이 과정에 해당한다. 탐라신화를 좁혀서 말한다면 고대신화의 흔적으로 전환되는 것을 보이고 있다.

이 시대는 오로지 총체성만이 있으며, 힘의 우열에 의해서 지배를 공고하게 하던 시대였다.¹⁷⁾ 이른 바 자민족중심주의 시대이고 오로지 구전문화의 힘으로 총체성의 정신을 충일하게 가지고 있었던 시대이다. 군사적인 힘을 가진 세력과 주술적인 것을 내세우는 특정한 세력에 의해서 새로운 질서를 공고하게 여기던 시대이다. 총체성을 내세우므로 다른 보편성은 찾아질 수가 없다. 힘이 강한 세력 하나의 본풀이와 신화로 세상을 지배하던 시대였음을 강력하게 보여준다. 지역적인 원근에 의해서 거리 정도만 유지하던 시대였으므로 강약의 차별에 의해서 서로 간의 거리를 유지하게 되었다.

군사귀족이 지배하고 자민족중심주의가 팽배하였으므로 특정한 지배집단을 우세하게 여기는 관습이 도처에서 행해졌다. 제주도에서는 이를 강조하는 방식으로 일단 주인공이 지상으로 용출하면서 ‘솟아났다’고 출자를 강조하고, 외지에서 문화를 가지고 온 쪽을 송상하면서 선주민과 이주민의 관계를 강조하는 방식으로 이를 보이는 특징이 적지 않게 존재하였다. 제주도는 그러한 의미에서 동아시아 지역의 중심부를 자부하여도 무방할 수 있다. 섬과 섬을 연결하면서 자신의 관점에서 밖을 보고 중심부 노릇을 한다고 생각하였을 것이다. 오늘날에 남아 있는 당신본풀이는 이러한 시대의 산물임을 명확하게 보여준다. 특정한 신을 송상하지만 출자를 강조하면서 일정한 권역을 구분할 수 있는 것은 중심부의 총체성이 여러 각도에서 강조되던 산물이고, 그 가운데 삼성신화 계통의 본풀이가 본래의 구실을 한 것이라고 할 수가 있다.

제주도의 당신본풀이는 모두 솟아났다는 것을 강조하는 용례를 핵심적인 신화소로 하고 있음이 드러난다. 그러한 출자의 방식은 제주도에서만 보이는 것이고, 다른 인접의 섬나라에서도 이러한 방식을 많이 원용하는 것을 볼 수 있다. 이 지점은 곧 해양제국의 구실을 충실히 하던 것의 산물이라고 하는 점을 잊어서는 안 된다.

제주도의 당신본풀이에서 이러한 흔적을 지역적으로 유지하면서도 다르게 하는 것은 의미 있는 일이라고 할 수가 있다. 구체적으로 당신본풀이의 지역유형적 성격을 가지고 있는 것을 주목해야 하는 이유가 여기에 있다.¹⁸⁾ 당신본풀이의 지역유형에 입각한 논의를 정리하여 일정하게 도표로 작성하게 되면 다음과 같이 구조화할 수가 있다.¹⁹⁾

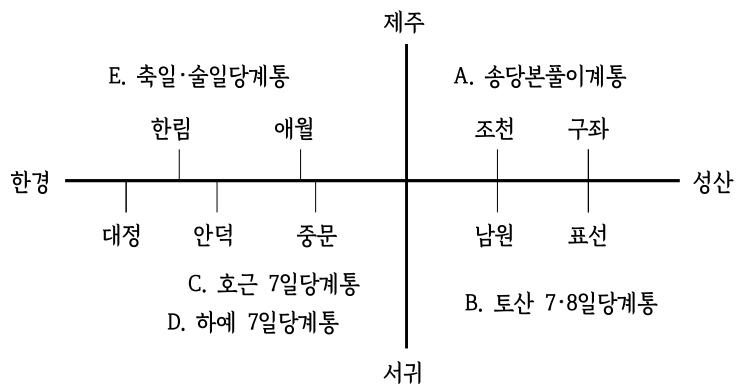
17) Kim Heon-seon, Oral Tradition, Its Status and Prospects in the Digital Platform Era, ICH Courier 45호, *UNESCO ICH courier : Intangible Cultural Heritage Courier of Asia and the Pacific*, 2020년 12월 1일.

18) 현용준, <<제주도무속연구>>, 집문당, 1986.

현용준, 제주도 당신화고, <<무속신화와 문헌신화>>, 집문당, 1992.

강정식, <<제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구>>, 한국학대학원 박사학위논문, 2002.

19) 김현선, 濟州島와 Ainu(アイヌ)의 口碑敍事詩 比較 研究, <<구비문학연구>> 제14집, 한국구비문학회, 2002, 109-172면. 현용준의 자료 분석에 입각하여 이 도표를 간략하게 구성하였다. 다만 변이형 들에 대한 결과를 모두 반영하지 못하여 일정한 한계가 있음을 인정하다.



중요한 요소는 지상용출형 신화소가 우세하게 작동하고 있으며, 한라산 섯어깨에서 솟아나는 것도 일정한 의미를 가지고 있음이 드러난다. 그밖에 외지에서 유래하는 것도 일부 존재한다. 핵심적인 것 가운데 하나는 이들 유형 간의 투쟁이나 다툼은 존재하지 않는다. 섬에서 정착하고 사는 이들의 다툼보다 조화롭게 사는 것을 중시하였다.

아이누서사시에도 동질성을 강조되고 외지의 사람과의 쟁패가 생기는 것은 존재한다. 포이야운페(Poiyaupe)의 부모가 외지에 나가서 살해당하는 일이 있다. 외지 사람은 레푼쿠르(repunkur)이고, 내지 사람은 야운쿠르(yaunkur)이다. 적대자와 악마 등이 영웅서사시의 유카르 핵심 내용임을 보게 된다. 궤네깃도의 행적에서 강남천자국에 가서 서로 대결하고 적대자인 괴물을 죽이는 것과 같다고 할 수 있다. 그러한 점에서 중요한 면모를 공유하고 있다.

동아시아는 여럿으로 갈라져 있으나, 제주도는 섬이었으므로 섬과의 연계 속에서 서로 발생하는 특징을 공유하고, 그 공유된 특징 속에서도 일정하게 본풀이적 속성을 가진 것들이 내용적으로 동일한 면모를 과시하고 있다. 내용적으로 일치되는 지점이라고 할 수 있다. 악신과 적대 세력의 공통점은 자민족의 타격이라고 할 수 있다.

중층에 있는 것, 그러니까 중간층위는 각별한 것이어서 주목된다. 제주도에 새로운 적대자 세력이 등장하였다. 그것은 대륙과 연계된 것으로 이른 바 다루가치를 매개로 하는 세계제국이 원나라와의 연계성이라고 할 수 있다. 탐라는 별도로 고립하여 존재하다가 탐라총관부의 설치와 함께 본격적인 통치 지배를 받게 되었을 것으로 추정된다. 많은 것들이 새롭게 외지인들에 의해서 지배되는 상황이 전개되면서 토호세력들의 존립 기반이 많이 흔들렸을 가능성이 있다. 아울러서 세계적인 통로를 새삼스럽게 여는 중간층의 구실을 맡아서 했을 가능성이 있다.

그 결과 중요한 층위가 결정되었을 개연성이 있었을 것이다. 그러한 것은 고려와 제주도의 의식적 저층이 일치하면서 보편성이 강조되는 것으로의 전환이 마련되었다. 일제히 고려왕조의 소통구조로 본풀이를 수용하고 이를 고려의 왕조서사시와 관련을

가지면서도 동시에 제주도적인 것들의 혼재가 다수 일어났을 개연성을 가지게 된다. <<고려사>> 세계의 내용에 마련된 본풀이나 이야기가 다양하게 흡수되는 것은 이와 무관하지 않을 것이다.

탐라의 본풀이는 지속적으로 이어지면서 이와 같은 외부의 소통 결과 본풀이가 전면적으로 달라지는 운명을 겪었다. 고려왕조의 본풀이가 밀려드는 것은 이와 같은 것과 깊은 관련이 있었을 것으로 보인다. 탐라의 본풀이나 이야기가 이어지면서 이 본풀이의 근간이 되는 고구려 계통의 신학적 주체들이 이입되면서 고구려신학와의 연계도 특정한 방식으로 이어지는 것을 볼 수 있다. 그런데 그것은 단순한 것이 아니라, 불교와 재래의 신격이 결합된 특정한 신앙적 결과물들이 이어지게 되는 것을 보이게 된다.

탐라신화의 중간층적 성격은 두 가지의 총체성과 보편성을 마련하였던 것으로 보인다. 하나는 중세적인 성격의 총체성과 보편성을 동시에 구현하게 되었다는 점이다. 문자문화를 가진 세력을 비롯하여 구전문화로 대표되는 문자문화의 전통이 이어지는 것을 확인하게 된다. 그러한 점에서 탐라신화의 보편성과 총체성은 자연스럽게 되는 것이 이어졌다.

다른 한편에서는 본풀이 당신본풀이와 별도로 되어 있는 이른 바 일반신본풀이적 성격이 많은 것들이 이어지는 것을 찾을 수가 있다. 특히 고구려와 고려 계통의 신학적 보편성을 일반화하는 과정이 반드시 첨가되었을 것으로 보인다. 장세신화와 특정한 무조신화의 이입은 이 과정에서 마련되었을 수 있다. 한편에서는 세계화의 과정에 이입하고, 다른 한편에서는 고구려 계통의 신화에 이입하는 특징을 가지게 되면서 탐라신화의 보편성과 총체성을 성취하는 것으로 볼 수가 있다. 무조신화에 혼재된 무불습합의 혼적은 이러한 각도에서 이해할 수가 있을 것이다.

원제국의 멸망과 고려왕조의 멸망은 제주도의 위치에서는 새로운 전환기로 들어서게 되는데, 이 과정에서 제주도는 주변부로 전락한다. 조선왕조의 성립과 지배는 제주도를 새롭게 늑약하고, 전혀 새로운 차원의 의미망을 주게 되는데 탐라를 지배하던 방식이나 관점이 전혀 달라졌다. 전라도에 소속시키면서 탐라의 본디 모습은 많이 손상되어 전개된다. 다시금 조선조정의 말단 지역으로 거의 문화적 손상을 입었으며, 오로지 구전문화에만 의존하는 형태로 의사소통을 하는 처지에 전락한다.

조선조정의 이념이나 지배를 실질적으로 받아서 이를 구체화하는 데는 적지 않은 어려움이 뒤따랐다고 할 수가 있다. 불교문화와 혼재된 것을 전달한 쪽에서 보이는 고려왕조의 그것과 거리가 있었을 것으로 추정된다. 불교문화를 배척하고 고유문화를 일방적으로 통제할 수 없었을 것으로 보이고, ‘당 오백 절 오백’으로 암시되는 특정한 문화적 속성을 일부 가지고 있었을 것으로 보인다. 조선조정에 항거하면서 융섭하면

서 나름의 본풀이를 이어가는 방식을 선호했을 것으로 보인다.

제주도에 남아 있는 여러 가지 문화적 속성을 두루 가지고 있는 여러 가지 구전문화적 잔존물은 모두 이와 같은 의미를 가지고 있는 것으로 보인다. 이야기, 본풀이, 소리 등의 모든 것들은 주변부적 퇴적물로 여러 가지 문화의 전환 과정에서 남겨진 유산이다. 그렇지만 이는 구분되어야만 한다. 표면적으로 작동하고 있는 외래문화와 제주도 고유문화의 것들이 안착하는 것도 있지만, 이와 달리 조선조정에 향거하고 끊임없이 투쟁정신을 고양시키는 것도 있었음을 기억할 필요가 있다.

제주도의 향거정신을 보여주는 대표적인 것으로 당신의 일생, 단혈전설, 장수의 향거, 힘이센 장사들의 전형은 모두 이 시대의 산물은 아니지만, 거개가 조선왕조 시대에 생성되었을 법한 것으로 이 존재들로 말미암아 이룩된 다양한 향거의 형태를 명징하게 보여주는 예증이라고 하지 않을 수 없다.²⁰⁾ 조선왕조 시대에 생성된 이들의 내력은 바로 제주사람의 향거 정신이 올곧게 드러난다.

제주도가 주변부로 전락하면서 용이하게 고형의 잔존물을 많이 갖게 되었다. 구전문화의 완강한 형태로 특수성을 유지할 수가 있었다고 보는 편이 적절할 것 같다. 제주도의 구전문화가 우세하고, 문자문화 가운데 기록문화, 특히 일부 계층의 한문문화적 소산이 있는 것을 제외하고 국문으로 문자문화를 이룩한 전례가 과연 많지 않은 점도 이와 무관하지 않다고 할 수가 있다. 제주도 사람이 지은 시조나 가사와 같은 것은 거의 존재하지 않는다는 점이 그러한 사실을 증언한다.

대체로 이룩된 것 가운데 주변부의 유산이 소중하다. 이 유산은 주변부로 전락한 쪽에서 가지고 있는 것과 거의 같은 양상을 보이게 된다. 일본의 아마미오지마(奄美袋島)에 전승되고 있는 무조신화인 <오모이마츠카네>(思松金, おもいますかね)가 제주도의 <초공본풀이> 내용과 일치되는 사실은 정말로 주목해야만 할 자료이다.²¹⁾

이러한 본풀이로 전승되는 것의 존재가 공존하는 양상이 가장 소중한 것이라고 할 수 있다. 제주도의 주변부 전략으로 말미암아 동아시아 여러 곳과 특수한 국면을 전승하고 있으므로 소중하다고 할 수 있다. 구전서사시로 이를 전승하는 것은 소중한 사례이다. 동아시아 주변부로서의 탐라신화가 가지고 있는 의미를 새삼 생각하게 하는 것이라고 할 수가 있다.

탐라신화는 중심부·중간부·주변부 등의 성격이 일정하지 않았음이 드러난다. 탐라신화에 다양한 본풀이가 있는 것은 시대적 변천이 이룩되면서 동아시아 어느 곳보다 더욱 다양한 역사적 추이를 형성하고 여러 가지 본풀이를 전승하는 것을 가능하게 하

20) 현길언, <<제주도의 장수설화>>, 흥성사, 1981.

21) 福田 晃, 昔話と歌謡の間-南島の傳承をぬぐって-, <<神語り·昔語りの傳承世界>>, 第一書房, 1997, 119-136면. 이 저작에서 옛날이야기와 구전서사시의 관련양상을 논하였으나, 구비서사시로 전승되는 제주도와 아마미오지마의 자료가 일치하는 현상에 대한 지적은 하지 못하였다.

였다. 그렇지만 이러한 본풀이는 하나로 단선적으로 진행하는 것은 아니고, 다각도의 복합적 양상을 보이고 있다는 점에서 가장 특별한 면모를 보이고 있음이 드러난다. 동아시아 어디에서도 보이지 않는 소중한 본풀이를 다각도로 변천 속에서 전승하고 있음은 거듭 강조해도 지나치지 않다.

7. 잠정적 정리

이 논의는 한정적인 자료를 가지고 구체적인 논의에서부터 시작하여 연역적 추론에 이르는 과정으로 진행되었다. 많은 결함에도 불구하고 신화는 고정된 실체나 신화학적 방법에 의해서 결정할 수 없는 놀라운 변혁의 산물인 점을 거듭 절감하게 된다. 시대적 변천이 낳은 현재적인 이야기임을 인정하면서 이 논의를 잠정적으로 정리하고자 한다.

탐라신화는 탐라건국기의 신화를 말하지만 그 이전의 이야기에서부터 탐라를 거쳐서 조선의 제주도에 이르는 장대한 전개 속에서 이룩된 실체적인 신화를 말하는 것이다. 탐라신화의 실체는 명확하게 존재하며, 고량부삼성신화와 성격을 달리하는 연속적인 실체였을 가능성이 있다. 아마도 이 삼성신화는 호족들의 주체적인 역량을 강화하는 방식으로 이를 후대의 특정 세력이 개작하여 생긴 결과였을 것이고, 오히려 삼성신화보다 송당계 당신본풀이가 긴요한 구실을 한 당신본풀이의 속성이 강한 것이라고 할 수 있다.

탐라신화에서 중간부적 속성을 가지면서 깊게 관련된 신화는 <군옹본풀이>와 같은 것이었을 가능성이 있다. 이 본풀이는 특정한 의례에서 구연되는 성격을 가지고 있다. 고량부삼성신화의 특성을 강조하면서 이 이야기의 본질을 <삼성신화>의 틀 속에 넣고 있는 것은 이러한 것과 무관하지 않다. 의례적인 세력의 지위 상실과 삼성신화를 연계하는 것은 탐라신화의 일차적인 변천이라고 할 수 있다.

탐라신화에서 주변부로 전락한 즈음에 민중적인 영웅의 패배를 중심으로 하는 새로운 이야기를 통한 일련의 변화를 다시금 추가하게 된다. 탐라신화가 역동적인 측면은 바로 이 지점에 있다고 할 수가 있다. 패배한 영웅을 주인공으로 하여 양이목사의 항거와 투쟁을 강조하는 것이 매우 인상적이라고 할 수 있다. 주변부이므로 고통을 받지만 이 고통을 견디면서 이겨내야 한다는 점을 말하는 것은 참으로 주목할 만한 변혁이라고 하겠다.

탐라신화라는 명목을 내세우고 살핀다면, 그 저변에 일정한 변천이 역동적으로 작

용하는 것이고, 많은 의문을 제기하고 있는 살아 있는 실체임을 다시금 생각하게 된다. 더욱 중요한 사실은 탐라국의 펼쳐진 섬으로서의 위치를 넓게 보면서 다양한 세계를 구성하고 있는 것과 견준다면 마멸된 신화도 있거니와, 이를 하나의 신화적 연계망을 통하여 새로운 의미를 규명할 수 있을 가능성은 적지 않다.

특히 섬을 중심으로 하는 각축의 현장에서 제주도가 일정한 기여를 하였을 가능성은 있음이 점차로 분명하여진다. 탐라신화의 전체적인 전개는 세계에서 드문 유수한 사례임이 명확하다. 9세기경에 탐라국이 본격적으로 활약하였을 것이고, 바다를 영역화하는 주변과의 소통이 사라지지 않았을 것으로 보인다. 섬을 중심으로 하는 전반적 논의에 중심은 태평양 쪽으로 전체적인 전개를 고려하는 것이 바람직하다.

<참고문헌>

- 강정식, <<제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구>>, 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사학위논문, 2002.
- 강정식, 석살림, <<제주굿 이해의 길잡이>>, 민속원, 2015.
- 김규래, <<아기장수형 부대각 설화연구>>, 서울대학교 석사학위논문, 2014.
- 김기형, 오나리 유형의 기원과 전승 양상, <<한국민속학>>30, 한국민속학회, 1998.
- 김현선, 濟州島와 Ainu(アイヌ)의 口碑敍事詩 比較 研究, <<구비문학연구>> 제14집, 한국구비문학회, 2002.
- 김현선, 안사인 심방과 제주 큰심방의 삶, <<제주 큰심방 안사인 추모 세미나 자료집>>, 2013년 9월 27일.
- 류진옥, <<제주도 조상신본풀이의 형성과 전승>>, 제주대학교 석사학위논문, 2018.
- 류진옥, 조상신본풀이 전승 양상, <<한국무속학>> 제38집, 2019.
- 송정희, <<제주도 굿 제차 중 ‘석살림’ 연구>>, 제주대학교 대학원 한국학협동과정 석사학위논문, 2015.
- 이두현, 玉山神社神舞歌, <<한국민속논고>>, 학연사, 1988.
- 임재해, <<설화작품의 현장론적 분석>>, 지식산업사, 1991.
- 정진희, 양이목사본풀이, <<한국민속문학백과사전>>, 국립민속박물관, 2014.
- 정진희, 제주도 조상신본풀이 <양이목사본>의 한 해석, <<제주도연구>> 32권, 제주학회, 2009, 205-228면; 양이목사본, <<한국민속문학사전>>, 국립민속박물관, 2014.
- 조동일, 임진록에 나타난 김덕령, <<상산 이재수박사환력기념논문집>>, 형설출판사, 1972.
- 조동일, 양이목수본, <<동아시아 구비서사시의 양상과 변천>>, 문학과지성사, 1997.
- 조현설, 말하는 영웅: 제주 조상신본풀이에 나타난 영웅의 죽음과 말을 중심으로, <<동방문학비교연구>> 7, 동방문학비교연구회, 2017.
- 진성기, 안덕면 덕수리 <광정당본풀이>, <<제주도무가본풀이사전>>, 민속원, 1990.
- 현길언, <<제주도의 장수전설>>, 흥성사, 1981.
- 현용준, <<제주도무속연구>>, 집문당, 1986.
- 현용준, 제주도 당신화고, <<무속신화와 문헌신화>>, 집문당, 1992.
- 현용준, 양이목수본[耽羅梁氏 明月派 조상임], <<제주도무속자료사전>>, 신구문화사, 1980.
- 赤松智城·秋葉隆, 군농본풀이, <<朝鮮巫俗の研究>> 上卷, 屋號書店, 1937.

福田 晃, 昔話と歌謡の間-南島の傳承をぬぐって-, <<神語り・昔語りの傳承世界>>, 第一書房, 1997.

Albert B. Lord, "GILGAMESH AND OTHER EPICS," Tzvi Abusch, John Huehnergard, and Piotr Steinkeller, *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*(Series: Harvard Semitic Studies, Volume:37), 1990

Blaise Daniel Staples (Author) & Carl A.P. Ruck (Author, Editor) & Jose Alfredo Gonzalez Celdran, *The Hidden World: Survival of Pagan Shamanic Themes in European Fairytales*, Carolina Academic Press, 2007.

Kim Heon-seon, Oral Tradition, Its Status and Prospects in the Digital Platform Era, ICH Courier 45호, *UNESCO ICH courier : Intangible Cultural Heritage Courier of Asia and the Pacific*, 2020년 12월 1일.

『제주도 신화의 수수께끼』에 答함

- 중국 소수민족신화로 제주신화 읽기

김선자(연세대학교 중국연구원)

1. 들어가는 말
2. ‘수수께끼’의 정체를 밝히기 위한 두 단계
3. ‘수수께끼’의 답을 찾아가는 세 번째 단계
4. 나오는 말

1. 들어가는 말

2005년, 현용준은 『제주도 신화의 수수께끼』를 출판하면서 그 책을 가리켜 ‘기괴한 책’이라고 했다. 수십 년에 걸친 자료 정리와 연구 활동에도 불구하고 풀 수 없었던 문제들이 있었음을 고백하며, ‘모르는 점’을 모아서 책을 낸 그의 작업은 학문에 대한 그의 겸허함과 진솔함을 보여주는 것인 동시에 후학들을 독려하는 것이기도 했다. 그 책이 나온 이후, 그의 뒤를 이은 학자들이 그 ‘수수께끼’를 풀기 위해 노력해왔고, 이미 상당한 성과를 축적했다. 하지만 그가 제기한 여러 문제 중 여전히 ‘수수께끼’로 남아있는 것들이 많은데, 그 답은 아무래도 제주도 내부에서 찾기보다는 외부와의 관련성 하에서 찾아야 한다는 생각이 듦다. 물론 그 ‘외부’라는 것은 한반도를 비롯해 만주와 몽골, 중국 서남부 소수민족 지역, 타이완을 포함한 태평양 지역까지 모두 포함한다. 비교연구를 통해 그 수수께끼에 대한 답을 찾을 수 있는 것인데, 그것은 제주라는 지역이 ‘고립된 섬’이 아니라 물길을 통해 사면팔방 외부로 열려있는 곳이기에 더욱 그러하다.

신화학적 시각에서 제주를 바라볼 때 제주가 중요한 것은 그곳이 ‘중심’이기 때문이 아니라 유라시아 대륙의 남방과 북방의 많은 신화적 요소들의 만나는, 아주 드문 ‘교차점’이기 때문이다. 한라산을 둘러싼 제주 해안 지역의 고대문화 유적지들이 보여주는 특징이 다양하듯, 제주 신화 역시 한반도를 통해 이어지는 대륙의 신화적 요소와 해양을 통해 연결된 여러 지역의 신화들이 토착 신화와 만나면서 다양한 변주를 일으키고 있다. 만주나 몽골 지역의 신화적 요소들이 제주신화에 나타나는 것은 지정학적 요소와 역사적 경험이 결합한 결과이고, 윈난(雲南)이나 광시(廣西) 등 중국 남부지역의 신화적 요소들이 나타나는 것 역시 항로를 통한 교류의 결과로 여겨진다. 탐라국과 그 이전 시대의 역사나 종교, 문화 등 많은 것이 아직 다 밝혀지지는 않았지만, 분명 바닷길을 통해 많은 지역과 교류했을 것으로 생각되는데, 그것은 제주신화에 나타나는 다양한 요소들 때문에 더욱 그러하다. 그렇기에 제주신화에 대한 연구는 지금보다 더 외부를 향해 열려야 하며, 다른 지역 신화연구자들과의 교류를 통해 현용준이 제기한 문제들이 제대로 풀릴 수 있다고 생각한다. 물론 그 과정에서 제주신화의 특징이 더 명확하게 드러나게 될 것이다.

그런 점에서 볼 때 중국의 ‘소수민족’이 전승하는 많은 신화텍스트는 그 수수께끼를 풀 수 있는 중요한 열쇠 중 하나가 될 수 있다. 동아시아 주류 지식 전통을 장악했던 유가 사상이나 유교이데올로기에서 상대적으로 자유로웠던 곳이기에, 샤머니즘적 사유를 바탕으로 한 자신들의 종교와 신앙을 지키면서 살아온 중국 소수민족의 신화에

는 그것을 풀 수 있는 실마리들이 들어있다. 맞춰지지 않는 퍼즐의 조각이 그들의 신화 속에 숨어있는 것이다. 같은 언어권에 속하면서 항로를 통해 연결되었던 만주 통구스 계통의 민족이 전승하는 신화, 원난과 광시를 비롯한 중국 서남부지역 여러 민족이 전승하는 신화들은 더욱 그러하다. 본 발표자는 이러한 관점 하에 만주나 중국 서남부지역과의 연관성 하에서 그가 남긴 수수께끼에 대한 답을 찾아보려 한다.

2. ‘수수께끼’의 정체를 밝히기 위한 두 단계

2.1 『제주도 신화의 수수께끼』에서 제기한 문제

현용준은 그의 책에서 제주신화를 ‘일반신 신화’와 ‘당신 신화’, ‘조상신 신화’로 나누어 그 안에 들어있는 다양한 의문점들을 서술했다. ‘일반신 신화’의 경우, 대략 큰 굵 열두거리의 순서에 따라 질문을 배치했는데, 그가 제기한 문제들을 간략하게 표로 정리해보면 다음과 같다.

일반신 신화	
제주신화의 범위	제주 굿의 체계, 일반신 신화의 문제, 무속신화의 범주
초공본풀이	제석본풀이와의 관계
이공본풀이	자주명왕아기씨의 이름, 맹두, 안락궁태자경과의 관계
삼공본풀이	초공·이공·삼공의 명칭, 무조신의 문제
삼승할망본풀이	‘삼승’의 의미, ‘꽃’의 의미
차사본풀이	차사본풀이의 배경, 저승, 까마귀
사만이본풀이	사만이본풀이의 원형, 두개골 숭배
지장본풀이	굿에서의 위치, ‘새’와 ‘사(邪)’의 문제
세경본풀이	축영대 설화와의 관계, 문도령의 직능, 여성영웅 문제
문전본풀이	신직 문제, 시체화생신화와의 관계
칠성본풀이	칠성신·칠성도의 문제, 변화와 전파 문제
당신 신화	
송당	송당 원조 문제, 남신과 여신의 관계, 쌀과 돼지고기 먹는 신들의 관계, 돼지고기와 여신의 관계, 당신의 영웅상
내왓당	무속전승 지역, 신화와 사회관습, 내왓당 무신도와 신들의 문제
셋손당	세명주의 정체성
차귀당	차귀당의 성격
조상신 신화	
군옹본풀이	군옹본풀이의 원형
일월조상	일월조상과 혈연조상, 원혼, 뱀과의 관계

이상에서 보듯, 전승되는 본풀이의 내용을 중심으로 해결되지 않는 문제들에 대해 의문을 제기한 것인데, 제주신화에 꾸준히 천착해온 학자들이 그것에 대해 많은 의견을 제시하여 상당 부분 의문이 풀렸지만, 아직 본격적으로 거론되지 않은 문제들도 꽤 있어 보인다. 예를 들어 ‘돼지고기 금기’에 대해 여러 견해가 나왔지만, 돼지고기를 먹는 남신과 먹지 않는 남신, 돼지고기를 먹는 여신의 관계에 대해서는 아직 미진한 점이 남아있으며, ‘새’와 ‘사’의 문제 역시 아직 명쾌하게 풀리지는 않은 부분이 있다. 현용준이 구체적으로 제기하지 않은 문제들(검은 암소와 여신의 관계, 해골이나 뼈와 재생의 관계, 무쇠석함(무쉐설캡)의 정체 등등)까지 포함하면, 제주도 신화에는 아직 숱한 수수께끼들이 존재하고 있는 셈이다. 본 발표자가 『제주신화, 신화의 섬을 넘어서다』(북길드, 2018)에서 현용준이 제기한 문제들에 대해 이미 언급한 바 있는데, 본 발표문에서는 그중에서 몇 가지만 골라내어 수수께끼를 풀어가는 방식에 대해 생각해보고, 그 답을 찾아보고자 한다.

2.2 ‘수수께끼’를 풀어가는 방식

현용준이 제기한 ‘수수께끼’를 풀기 위한 첫 번째 단계는 그가 제기한 문제들을 텍스트의 맥락에서 정확하게 이해하는 것이다. 현용준은 안사인 심방의 본풀이를 주로 조사했고, 그것을 바탕으로 무속 자료 사전을 비롯해 제주도 신화를 소개하는 책을 냈으며, 여러 권의 연구서들도 출판했다. 특히 그가 저술한 『제주도 신화』(서문당)는 문고판으로 나온 것이지만 내용은 가볍지 않아서, 제주 본풀이에 들어있는 신화 내용을 전반적으로 파악하기에 적합하다. 『제주도 무가』(현용준·현승환 역주, 고려대학교 민족문화연구소) 역시 유용한 자료이다. 제주어로 채록된 자료들은 1차 자료로서 중요한 가치가 있지만, 외지인이 그 자료를 볼 때 내용 파악에 아무래도 어려움이 있기에, 표준어로 풀어놓은 자료집은 중요한 분석 대상이 된다. 텍스트를 제대로 읽어야 그가 제기한 문제들이 어떤 맥락에서 나온 것인지 알 수 있기에, 먼저 텍스트 분석을 꼼꼼하게 해야 한다. 그 과정을 통해 비교 대상이 될 수 있는 중요한 모티프들을 찾아낼 수 있고, 그것과 흡사한 모티프가 등장하는 중국 소수민족 신화텍스트들과 비교, 분석을 진행할 수 있기 때문이다. 물론 제주신화를 소개한 다른 학자들의 중요한 책들도 참고했지만, 본 발표자는 현용준이 제기한 문제들을 풀기 위해 일단 현용준의 『제주도 신화』, 현용준과 현승환의 『제주도 무가』를 기본 텍스트로 삼았다.

두 번째 단계는 제주신화를 읽어나가면서 중국 소수민족의 신화 내용과 비슷한 모

티프나 구조를 가진 것들을 뽑아내는 작업이다. 본 발표자의 경우, 그러한 비교 작업을 통해 현용준이 제기한 수수께끼 이외에도 비교분석이 가능한 여러 가지 문제들을 찾아낼 수 있었다. 물론 본 발표자가 접하지 못한 소수민족의 신화텍스트가 아직도 많기에 비교·분석이 완벽하다고 할 수는 없어, 새로운 텍스트를 접할 때마다 지속적으로 보완해나갈 필요가 있다. 이 과정에서 중요한 것은 제대로 된 소수민족 신화텍스트를 선택하는 일이다.

제주신화가 본풀이 서사의 한 부분을 구성하듯, 소수민족의 신화 역시 그들이 거행하는 의례의 과정에서 신을 모시면서 음송하는 사제들의 경전 속에 들어있다. 하지만 그러한 신화들도 전승의 맥락에서 세심하게 분석해야 한다. 문자를 소유한 민족과 문자를 가지지 않은 민족의 차이, 문자를 소유한 민족이라고 해도 경전에 기록한 신화의 내용과 민간전승 사이의 차이 등에 주의를 기울여야 한다. 예를 들어, 일찍부터 문자를 가지고 있었던 원난성의 나시족(納西族)이나 이족(彝族)의 경우, 경전에 문자로 기록된 신화의 내용과 민간에 전승되는 신화의 내용이 다른 경우가 종종 있다. 문자가 확립된 이후 경전에 들어간 신화들은 기록 과정에서 그 시대의 맥락이 들어갈 수밖에 없기에, 부계사회의 전통을 반영하고 있는 경우가 많다. 하지만 똑같은 내용을 다른 신화라고 해도 민간에서 전승되는 신화는 여신들의 전통을 여전히 보유하고 있다. 그런 점에 유의한다면, 소수민족의 신화텍스트 역시 단순하게 비교할 수는 없다. 맥락을 찾아가면서 다양한 측면에서 세밀하게 비교해야 한다. 한편, 문자가 없는 민족들의 경우에는 사제들이 그 내용을 입에서 입으로 전승했다. 물론 지금은 그런 자료들이 모두 채록되어 책으로 묶여 나왔기에, 채록 자료를 통해 신화 분석을 할 수 있게 되었다. 하지만 현대에 채록되어 문자로 기록된 그 내용이 원래 전승과 같은 것인지 확인해야 하는 문제점이 있다. 무엇보다 중국의 경우, 중국어로 채록되어 출판된 자료집이 대부분이기에, 일부일지라도 중국어로 채록되는 과정에서 변형이 발생했을 가능성이 있다. 그래서 반드시 대조 과정을 거쳐야 한다. 하지만 채록 과정에서 나타나는 약간의 문제점은 어디에나 있는 것으로, 그런 문제점이 일부 존재한다고 해서 채록된 자료들의 가치를 폄훼할 수는 없다. 변하지 않는 구조를 가진 원래 신화와 후대에 가미된 전설이나 민담적 요소들을 가려내는 것은 학자들의 몫이다.

본 발표자가 현용준이 제기한 수수께끼를 풀기 위해 비교 대상으로 삼은 중국 소수민족의 신화자료들은 크게 만주 지역과 중국 서남부지역으로 나뉜다. 이 두 지역을 비교의 대상으로 삼은 것은, 중국의 한족이 주로 거주하는 지역에 전승되어 온 문헌 신화 자료보다는 소수민족 지역에 전승되어 온 자료들, 그중에서도 이 두 지역의 자료들이 제주신화와 비슷한 점을 많이 보여주고 있기 때문이다. 무엇보다, 신화의 발생과 전승이 자연환경과 깊은 관련성이 있다는 점에서 볼 때, 만주나 중국 서남부지역

은 많은 공통점을 지닌다. 예를 들어, 원난의 높은 고원지대 산비탈에 화전을 일구고 살아야 했던 그들의 환경은 농사를 짓기 위해 ‘된땅’과 ‘뜬땅’을 경작해야 했던 제주 사람들의 환경과 다를 바 없다. 해발고도 3천 미터에 육박하는 척박한 고원지대에서 농사가 시작되는 음력 2월에 지냈던 그들의 ‘제룡(祭龍)’은 바다를 ‘바당밭’이라 여기며 ‘씨’를 뿌렸던 제주 사람들의 ‘요왕굿(용왕굿)과 같은 의미를 지닌다. ‘다수’에 의해 펫박받는 ‘소수’로 살아온 그들의 역사적 경험 역시 마찬가지이다. 제주가 사면팔방으로 열린 지역이어서 남방과 북방신화의 교차점에 위치했듯, 원난 지역 역시 이미 2천 여 년 전부터 중원지역에서부터 미얀마를 거쳐 인도로 이어지는 길과 티베트의 라싸를 통해 서아시아까지 이어지는 길의 교차점에 위치한다. 남방과 북방의 신화적 요소들의 모두 나타나는 지점이라는 측면에서 두 지역은 비교 연구의 대상이 될 만하다.

한편 만주지역은 제주의 본풀이 서사를 연구할 때 특히 주목해야 하는 지역이다. 그동안 만주지역에 대한 우리 학자들의 관심이 주로 만주 샤머니즘과 연관되는 ‘무속’에 있었다면, 이제 그 시선을 만주 통구스 계통 민족들이 전승해온 ‘서사’로 돌려야 한다. 같은 언어 계통에 있는 민족들이 신화적 모티프를 공유한다는 점에서 볼 때, 만주에 거주하는 만주족은 물론이고 오로첸족이나 에벤키족, 허저족, 다우르족이 전승하는 서사 속에 제주신화의 수수께끼를 푸는 열쇠가 숨어있기 때문이다. 그런 점에서 볼 때 이 지역의 신화텍스트를 정확하게 분석하는 것은 매우 중요하다.

만주지역에서 가장 주목해야 할 자료는 <설부>시리즈이다. 푸위광(富育光, 1933~2020)을 중심으로 20여 년에 걸쳐 지속적으로 채록, 출판된 만주족 설화집 <설부(說部)>(우라분, ulabun)는 가장 중요한 기본인 자료집이라고 할 수 있다. 지금까지 출간된 <설부>는 모두 60여 권인데, 그 내용은 세 가지로 나눌 수 있다. 그중 가장 중요한 것이 <워처쿠(weceku) 우라분>인데, 천신 압카히히와 예루리의 신화를 비롯하여 우부시번마마, 시린안반마파 등 만주족 각 씨족의 신화와 샤먼들에 대한 이야기가 들어있다. 예를 들어 우리에게도 잘 알려진 니싼샤먼의 다양한 판본들이 『니싼샤먼전(尼山薩滿傳)』(上·下)(滿族口頭遺產傳統說部叢書)(荊文禮·富育光 汇編, 吉林人民出版社, 2007) 안에 모두 수집되어 들어있다. 신화와 ‘대(大)샤먼’들의 이야기가 들어있는 <워처쿠 우라분>은 <설부>의 핵심이라 할 수 있다. 다음으로는 <보이 우라분>인데, 각 성씨 집안의 조상들에 대한 이야기를 담고 있다. 세 번째는 <바투루(baturu) 우라분>으로, 영웅들에 관한 이야기를 수록하고 있다. 즉 <설부> 시리즈는 만주족이 전승해온 수많은 신화와 영웅전설, 조상들의 이야기 등을 모두 담은 방대한 설화집이다. 이 작업을 주도해온 푸위광은 샤먼 집안 출신으로, 샤머니즘과 만주족 신화에 대한 많은 자료집과 연구서를 출판한 바 있는데, 그의 저서들 역시 중요한 분석 대상이다.

이밖에도 청나라 황실의 제신(祭神, wecere)과 제천(祭天, metere) 의례의 과정을 상세하게 묘사한 만문본(滿文本) 『흥정만주제신제천전례(欽定滿洲祭神祭天典禮)』(hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe)가 최근에 한국어로 번역, 출간되었는데(김유범·오민석·성우철·여채려·최혜빈 옮김, 고려대학교 민족문화연구원, 2019), 이 책은 만주족 민간에 전승되어온 신화나 샤먼의례와 만주족 황실에서 거행했던 의례의 차이점에 대해 살필 수 있는 귀중한 자료이다. 특히 이 책에서는 황실에서 행해지던 여러 종류의 제사에 사용된 제물과 제장(祭場), 무구(巫具) 등에 대해 아주 상세하게 묘사하고 있어서 국내 관련 연구자에게 많은 도움이 될 것이다. 각 권의 구성을 보면, 각 권마다 제신과 제천의 과정에서 진설하는 제물과 제장에 관한 서술이 나온다. 그것이 끝난 뒤에는 각각의 제사에서 청하는 신들의 이름을 나열하고, 이어서 “머리에 두르고서, 어깨에 지고서/ 앞은 가리고, 뒤는 받치니/ 기쁘고 좋게 맛이하게 하소서/ 머리털 허예지게 하소서, 치아는 누레지게 하소서/ 연세(年歲)는/ 아주 많게/ 수명은 길고, 뿌리는 깊게/ 신(神, enduri)을 모시고, 신위(神位, weceku)에 부조(扶助)하니/ 연세를 많이 얻게 하소서”라 빌고 있다.

만주와 한국의 샤머니즘에 대한 비교연구는 많이 진행된 바 있지만, 신화 비교연구는 그다지 많지 않았는데, 그 이유는 텍스트 번역작업이 활발치 않아 한국어로 된 번역본이 적었기 때문이라고 생각한다. 『니싼무인전』(성백인)이 번역되어 나온 후 니싼에 대한 국내에서의 연구가 더 활발해졌듯, <설부>시리즈에 수록된 만주족의 신화텍스트들이 역주 작업과 함께 번역되어 나오면, 제주신화를 비롯한 한국 신화와의 비교연구에 큰 도움을 줄 수 있을 것이고, 그동안 해결하지 못했던 수수께끼들이 풀릴 수 있을 것이다. 이밖에도 통구스 계통에 속하는 민족들인 오로첸족의 <모쭈쿤(摩蘇昆)>, 허저족의 <이마칸(伊瑪堪)> 등 우리에게 아직 자세히 소개되지 않은 신화텍스트들이 있다.(<이마칸>의 경우, 최원오의 번역본과 연구서, 박수진의 박사논문이 나와있다.) 통구스 계통 민족의 자료가 중요한 것은 오로첸족의 곰 신화의 경우에서 보듯, 한반도 육지 지역이나 제주도 신화와의 유사성이 더욱 많이 드러나고 있기 때문이다. 이런 자료들의 완비된 판본이 번역되어 나오면 제주신화와의 비교연구 역시 더욱 풍부한 성과를 낼 수 있을 것이다.

중국 서남부지역의 경우, 25개 이상의 소수민족이 거주하는 곳이기에 채록 자료 역시 풍부하다. 1949년에 중국 정부가 들어서고 난 후, 1950년대에 소수민족 신화자료들을 채록하는 작업이 일차적으로 진행되었는데, 당시에는 내부 자료로 간행된 경우가 많아 외부인이 자료를 접하기가 쉽지 않았다. 그러나 중국의 개혁, 개방과 더불어 1980년대 이후 채록 작업이 다시 진행되면서, 원난성과 구이저우성(貴州省), 광시좡족자치구(廣西壯族自治區) 지역의 인민출판사나 민족출판사, 교육출판사 등을 중심으로

많은 채록 자료들이 출간되었다. 2000년대에 접어들어, 만주의 <설부>와 마찬가지로 중국 서남부지역 소수민족의 서사시들이 ‘비물질문화유산(非物質文化遺產)’으로 지정되면서 자료집의 출판이 가속화되었다. 1981년에 나온 『원난 소수민족 문학자료(雲南少數民族文學資料)』(第1輯)(中國民間文藝研究會雲南分會編印, 1981)를 필두로, 현지 채록 자료들을 묶어낸 『원난 소수민족신화선(雲南少數民族神話選)』(李子賢編, 雲南人民出版社, 1990) 등이 출간되었고, 1993년에 출간된 『중국 각 민족 종교와 신화 대사전(中國各民族宗教與神話大詞典)』(中國各民族宗教與神話大詞典編委會, 學苑出版社, 1993)은 기본 텍스트가 미비했던 그 시절에 중요한 자료가 되어주었다. 2000년대에 들어와 『원난 민족 구전 비물질문화유산 총목제요·신화전설권(雲南民族口傳非物質文化遺產總目提要·神話傳說卷)』(上·下), 『원난 민족 구전 비물질문화유산 총목제요·사시가요권(雲南民族口傳非物質文化遺產總目提要·史詩歌謠卷)』(上·下)(雲南省少數民族古籍整理出版規劃辦公室編, 普學旺主編, 雲南教育出版社, 2008)이 나와 원난 지역 여러 민족의 전승에 대한 개략적인 내용을 소개했다. 『원난 소수민족 고전사시전집(雲南少數民族古典史詩全集)』(上·中·下)(雲南省少數民族古籍整理出版規劃辦公室編, 雲南教育出版社, 2009)의 출판은 특히 중요한데, 이 자료집은 원난 지역의 여러 소수민족이 전승해온 창세서사시나 영웅서사시 등 기본 텍스트 전문을 수록하고 있다. 이렇게 여러 민족의 서사시를 한꺼번에 수록한 시리즈 이외에, 각 민족 별로 전승되어온 서사시들을 각각 수록한 자료집들도 속속 출간되었다. 1950년대에 이족의 창세서사시 『메이거(梅葛)』(雲南省民族民間文學楚雄調查隊搜集翻譯整理, 雲南人民出版社, 1959. 국내에서는 나상진의 번역으로 출간됨)가 출간된 이후 한동안 잠잠했던 채록 작업은 ‘문화대혁명’이 끝난 1970년대 말부터 다시 시작된다. 1978년에 이족의 창세서사시 『아시더센지(阿細的先基)』, 1979년에 라후족(拉祜族)의 창세서사시 『무파미파(牡帕密帕)』가 출간된 이후, 1980년대와 1990년대를 거치면서 여러 민족의 창세서사시와 영웅서사시들이 채록, 출간되었다. 2000년대 들어서는 소수민족 지역의 ‘비물질문화유산’ 정리 작업과 함께 『마나스』를 비롯한 중앙아시아 지역의 영웅서사들도 출간되어 중국 내에서도 비교연구의 영역을 넓혀가고 있다.

특히 원난성 나시족의 경우, 그들의 종교인 둠바교(東巴教)의 경전들을 모두 모아주를 달아 편찬한 『나시 둠바 고적역주전집納西東巴古籍譯注全集』(納西東巴古籍譯注全集編審委編, 雲南人民出版社, 1999) 100권이 출판되었는데, 대부분의 신화가 그들의 경전에 들어있다는 점에서 볼 때 이 판본은 신화연구자들이 반드시 보아야 하는 자료라 하겠다. 빼놓을 수 없는 것은 특히 중국 서남부지역 민족들이 전승하는 여러 종류의 『지로경(指路經)』들이다. 우리의 지노귀굿과도 연관되는 『지로경』은 <차사본풀이>를 비롯하여 우리의 저승에 대한 신화들을 연구하는데 필수적인 자료라 하겠다. 특히 최

근에는 소수민족 서사시가 수록된 경전의 글자들을 일일이 자석(字釋)한 학위논문들도 출간되어 텍스트를 정확하게 이해하는데 도움이 되고 있다.

이상에서 간략하게 소개한 기본 텍스트들을 먼저 섭렵하는 것이 현용준이 제기한 수수께끼를 풀어나가는 또 하나의 중요한 단계이다. 그 어떤 훌륭한 이론도 다양한 텍스트에 대한 이해 없이는 나올 수 없다. 가장 정확한 텍스트를 찾아 읽고, 그 내용을 유형화해 분류하는 것이 중요하다. 그 단계까지 준비되면 이제 마침내 가장 중요한 세 번째 단계로 진입할 수 있다. 신화텍스트의 내용과 구조 등을 비교하면서 그 의미와 맥락을 찾아내는 것, 그것이 수수께끼를 푸는 세 번째 단계이다.

3. ‘수수께끼’의 답을 찾아가는 세 번째 단계

3.1. <천지왕본풀이>와 영웅신화

<천지왕본풀이>는 큰굿의 첫 번째에 등장한다. 천지간의 신들을 모셔다가 좌정시키는 그 단계에 불리는 본풀이는 당연히 세상의 시작과 최초의 조상에 대한 이야기로 구성된다. 많은 소수민족의 창세서사가 대립하는 창세신들에 대한 이야기를 담고 있는 것에 비추어 볼 때, 제주의 <천지왕본풀이> 역시 최초의 세상에 대한 기억과 신들의 대립에 대한 이야기를 담고 있는 것이 당연하다. 그런 맥락에서 대별왕과 소별왕의 신화를 단순히 ‘일월조정신화’로만 볼 것이 아니라 ‘영웅신화’, 특히 ‘샤먼영웅’의 맥락에서도 살펴볼 필요가 있다. 동아시아 지역에 널리 전승되는 해와 달을 쏘는 영웅에 관한 신화텍스트들을 살펴본 결과, 그것은 대부분 영웅의 모험 과정에서 일어난 사건이기 때문이다.(이평래 외, 『동북아 활쏘기 신화와 중화주의 신화론 비판』, 동북아역사재단, 2010)

해와 달을 쏜 만주족의 산인베이즈(山音貝子), 오로첸의 거인 영웅, 이족의 즈거아루(支格阿魯) 등은 모두가 영웅신화의 주인공들이다. 그들은 창세의 과정이 아니라 모험의 과정에서 하늘에 뜬 여러 개의 해와 달을 쏘아 마을공동체를 구해낸다. 그런 측면에서 본다면 <천지왕본풀이>에 등장하는 대별왕과 소별왕 역시 제주도 영웅신화의 맥락에서 읽어낼 필요가 있어 보인다. 영웅의 여러 측면을 천지왕이 보여주고 있기는 하지만, 대별왕과 소별왕의 영웅적 면모를 보여주는 서사들도 분명 존재하리라 생각한다. 그들이 영웅신화의 주인공이라는 가설은 동아시아 활쏘기 신화의 맥락에서 볼 때 충분히 가능한 일이다. <천지왕본풀이>와 비슷한 내용이 하필이면 합경도 지역에

전승된다는 점에 주목할 필요가 있다. 활쏘기 영웅들의 신화는 주로 몽골과 만주, 통구스 계통 민족들의 ‘샤먼영웅’ 신화라고 할 수 있는 ‘메르겐’ 신화의 맥락에 포함되기 때문이다.

3.2. <삼승할망본풀이>의 ‘꽃’과 ‘실’

<삼승할망본풀이>에서 우리가 주목해온 것은 ‘꽃’이다.(김선자, 「중국 남부 소수민족 신화에 나타난 꽃의 여신[花婆]과 민속, 그리고 서천꽃밭」, 『비교민족학』 45집, 2011.8.) 현용준 역시 꽃의 주술적 의미에 관해 서술하면서 ‘삼승’의 정체에 대해 의문을 던진 바 있다. 그런데 우리가 꽃에 주목하는 사이에 소홀히 한 ‘실’에 대해 주목해야 한다. 삼승할망이 들고 있는 두 가지 물건이 ‘꽃’과 ‘실’이다. ‘실’에도 같은 크기의 관심을 주어야 하는데, ‘꽃’에 비해 ‘실’은 상대적으로 소홀히 취급되었다. ‘실’을 중시하면 현용준이 제기한 수수께끼를 푸는 실마리가 보인다.

만주족이 정월 초사흘날 거행하는 제신(祭神)과 제천(祭天) 의례 중에 ‘줄바꾸기 의례’라는 것이 있다. 일종의 ‘구복(求福)’ 의례로서, 특히 아이들의 건강한 성장을 기원하는 것과 관련되어 있다. 민간에서 행해진 것이지만 청나라 황실에서도 거행했으니, 앞에 소개한 『흠정만주제신제천전례』에 구체적인 과정이 소개되어 있다. 의례의 두 주인공은 만주 신화에 등장하는 ‘버들여신(포도fodo)’과 ‘줄의 여신(푸타futa)’이다. 여기에는 ‘줄(siren futa)’과 이어진 ‘주머니(fulhu)’도 등장한다. 즉 이 의례는 텃줄처럼 꼬인 ‘줄’과 ‘주머니’의 여신인 ‘푸타’, 그리고 생명을 상징하는 버들여신 ‘포도’에게 바치는 의례이다. 줄의 여신은 ‘푸타 오모시마마’라고 불린다. 설부본(說部本) 『니싼샤먼』에 니싼이 저승여행을 하면서 오모시마마를 만나는 장면이 나오는데, 머리가 하얀 오모시마마가 있는 공간에서 여신들이 주머니에 부지런히 아이들을 담아 나가는 장면이 나온다. 본 발표자는 이 의례에 등장하는 ‘주머니’와 ‘줄’을 ‘자궁’과 ‘탯줄’의 상징으로 본다. 만주족 사람들의 집 서북쪽 벽에 걸려있는 ‘자손주머니’ 안에 들어있는 ‘자손줄’은 우리의 ‘새끼줄’과 같은 의미를 지닌다. 최초의 어머니에게서부터 대대손손 이어져 내려온 ‘자손줄’, 즉 ‘새끼줄’은 새로운 생명을 상징하는 버드나무에 묶이면서 해마다 새로운 생명력을 얻는다. 이 의례에 등장하는 푸타 오모시마마가 바로 우리의 삼승할망에 해당한다.

‘꽃’과 ‘실’을 든 여신 제주도 삼승할망은 남방지역에 많이 전승되는 ‘꽃’의 여신에 대한 신화와 만주지역을 비롯한 북방에 전승되는 ‘줄’의 여신의 신화가 합쳐진 형태이다. 생각해보면 우리나라 육지 지역에서도 주머니를 삼신의 상징물로 여긴 적이 있다. 그 주머니의 최초의 형태는 가죽주머니였다. 만주족을 비롯하여 허저족에 이르기까지,

가죽주머니에 아이를 담는다는 이야기가 자주 보인다. 자궁을 상징하는 주머니는 오모시마마의 원형이고, 거기에 들어있는 줄은 바로 텃줄이다. 즉 삼승할망은 말하자면 '햇줄의 여신'인 셈이다. 수렵을 주로 하던 만주 통구스 계통 민족에게 있어서 가죽주머니와 가죽줄이 삼신의 상징이었다면, 농경을 주로 하던 사회에서는 그 주머니가 바 가지로 바뀌고, 쌀을 추가하게 된다. 물론 '영원한 텃줄'의 상징성을 지닌 실타래도 빠지지 않는다. 삼승할망의 원형은 '자궁'과 '햇줄'이기 때문이다.(김선자, 「만주족 의례에 나타난 자손줄[子孫繩]과 여신, 그리고 '햇줄 상징」, 『중국어문학논집』 제86집, 2014.6.) 이런 견해를 도출하는데 있어 만주족의 <설부>는 매우 중요한 자료가 된다.

한편 이 신화에 등장하는 '서천꽃밭'은 여러 가지 측면에서 분석해볼 때, 우리 저승의 원형이라고 생각한다. 영화 <신과 함께>에 묘사된 지옥은 우리 신화의 원형이 아니다. <차사본풀이>에 등장하는 저승은 행기못을 통해 가야 하기에 물속에 있는 공간으로 묘사되는 것 같지만, 그것은 '바다'라는 열린 공간과 접해있는 제주의 특색을 보여주는 것으로 보면 될 것이다. 무엇보다, 저승을 주관하는 염라는 <차사본풀이>에서 '염랏대'를 타고 '내려온다'. 더구나 거기에 피를 바르는 습속에 대한 묘사 역시 수렵민의 사냥 습속인 산신(山神)에게 바치는 '혈제(血祭)와 통한다. (황하가 있는 북방에서 남쪽으로 이주해왔다는 전승을 가진 원난성의 야오족(苗族) 역시 정월에 지내는 '화산절(花山節)'에 높다란 장대를 세워놓고 그 장대에 수탉의 피를 바르는 의례를 거행한다) 염라는 지하에 있는 것이 아니라 천상의 공간에 있다. 서천꽃밭을 그저 '이계(異界)'라고만 말할 것이 아니라, 그 공간이 우리의 영혼이 돌아가는 곳임을 밝혀야 한다.

우리 신화의 저승은 맑은 물이 있고 아름다운 꽃이 피어있으며 낯익은 사람들이 있는 조상들의 땅임이 분명하다. 그래서 우리는 그곳으로 '돌아간다'고 말했던 것이다. 우리의 저승에 대한 관념 역시 동아시아, 특히 중국에 거주하는 여러 소수민족의 신화텍스트와 의례를 통해 유추할 수 있다. 원난 지역의 여러 민족이 전승하는 『지로경』에 의하면 영혼이 돌아가는 곳으로 '조상들의 땅'을 상정하고 있다. 쓰디쓴 물이 있고, 꿈틀거리는 벌레들이 넘치며, 험하고 거친 길을 가고 또 가다가 마침내 다리를 건너가고 열두 개의 문을 지나면 도달하게 되는 그곳은 낯익은 조상들과 함께 평안한 일상을 영위할 수 있는 땅이다. 그들의 신화텍스트에 묘사된 저승에 대한 추적을 통해 제주의 서천꽃밭이 우리가 상정했던 저승임을, 영혼을 모시는 꽃가마가 영혼이 돌아가는 곳인 서천꽃밭의 재현임을 규명하게 될 수 있을 것이다.

3.3 <차사본풀이>의 강림과 큰부인, 하얀 강아지와 까마귀

<차사본풀이>에서 우리가 주목하는 인물은 당연히 강림이다. 그러나 본 발표자는 강림의 큰부인이 본풀이의 실제 주역이라고 생각한다. 저승에 가서 염라를 데려오기 이전, 아직 미완성 상태에 있던 영웅 강림이 흘렸던 ‘눈물’에 대해 『제주신화, 신화의 섬을 넘어서다』(북길드, 2018)에서 본 발표자가 주목했던 바 있지만, 눈물을 흘리는 미완의 영웅을 진정한 영웅으로 만들어내는 존재가 바로 강림의 큰부인이다. 그러니까 그는 영웅을 도와주는 ‘조력자’일 뿐 아니라 영웅을 만들어내는 ‘창조자’이다. 저승으로 가는 길을 알아내어 강림을 보내는 강림의 큰부인은 만주지역 여러 민족의 신화와 의례에 등장하는 ‘대샤먼’ 즉 ‘송혼(送魂)샤먼’이다. 영혼이 저승으로 가는 길을 인도하는 역할은 아무나 하지 못한다. 만주에서는 대샤먼만이 그 일을 할 수 있으니, 니싼이 바로 그런 존재이다. 니싼 역시 여성이거니와, 만주에서 최초의 샤먼이 여성이라는 내용은 <워처쿠 우라분>에도 보인다.

아직 미완성인 상태의 영웅을 제대로 된 영웅으로 만들어주는 여신들의 신화는 만주와 동몽골 지역의 메르겐 신화에 종종 나타난다. 물론 그러한 내용은 <게세르>와 <알파미시>를 비롯한 초원지역의 영웅서사에도 자주 보인다. 우즈베키스탄 영웅서사의 주인공 알파미시에게 누이 칼디르가치가 없었다면 그는 영웅이 될 수 없었고, 알마 메르겐이 없었다면 영웅 게세르도 없다. 머리 여덟 개 달린 뱀을 처단하고 영웅의 반열에 오른 일본신화의 스사노오 역시 누이의 땅으로 가겠다며 수염이 길게 자라도 록 ‘눈물’을 흘리던 미완의 영웅이었다. 원난지역 나시족의 『창세기(초버트)』에서도 인간 세상의 남자 초제르으가 천신의 시험 앞에서 쩔쩔맬 때, 해결책을 제시한 것은 체흐부버라는 천상의 여신이다. 그들은 모두 같은 특징을 갖고 있으니, ‘지혜’가 그것이다. 모든 영웅서사 텍스트가 영웅의 창조자로서 지혜로운 여신의 존재를 말하고 있다. 여신의 지혜가 영웅을 완성하는 것이다. 물론 그 여신은 많은 경우 샤먼의 특징을 보여준다. 영험한 힘과 예지 능력, 주술적 힘, 저승으로 가는 길을 여는 것 등등. 그것이 우리가 강림의 큰부인에 더욱 주목해야 하는 이유이다.(생각해보면, 김치원님에게 염라를 불러오도록 하라는 의견을 낸 것도 김치원님의 부인이고, <사만이본풀이>에서도 염랏대를 세우고 액막이굿을 준비하는 것은 사만이의 아내이다.) 강림의 큰부인에서부터 시작하여 만주와 원난을 거쳐 중앙아시아로 이어지는 지혜로운 여신의 맥락을 비교연구를 통해 밝힐 수 있다.(김선자, 「중국 서남부 지역 창세여신의 계보」, 『중국어문학논집』 제89집, 2014)

이밖에 <차사본풀이>를 통해 또 하나 밝혀야 할 것은 ‘하얀 강아지’의 문제이다. 우리가 그동안 주목하지 않았지만, 강림을 인도해 행기못으로 들어가게 하는 하얀 강아

지는 저승의 인도자 역할을 하고 있다. 애니메이션 <코코>에도 하얀 강아지가 등장하고 있는데, 하얀 강아지는 만주를 비롯한 북방민족들의 신화에도 나타난다. 그에 비해 원난이나 구이저우 지역의 『지로경』에서는 양이나 수탉이 그 역할을 한다. 유목과 농경, 수렵 등 각 민족의 생산양식이 영혼의 인도자 역할을 하는 동물에 반영되고 있다. 이런 점 역시 신화텍스트의 비교연구를 통해 맥락을 밝힐 수 있다.

한편 <차사본풀이>와 <지장본풀이> 등을 통해 우리가 밝혀야 하는 수수께끼는 또 있다. 까마귀를 비롯한 ‘새’의 문제이다. <차사본풀이>에 등장하는 까마귀와 원난의 『지로경』에 등장하는 까마귀에 대한 비교연구, 아이누족이 전승하는 까마귀에 대한 연구 등은 물론 국내에서도 진행된 바 있지만, 만주지역 여러 민족의 신화텍스트에 등장하는 까마귀와 매 등 새에 관한 심도있는 연구가 필요하다. <지장본풀이>에 등장하는 ‘새’와 ‘사’는 발음의 유사성 때문에 같은 것이라고 보지만, ‘두통새’를 비롯한 새의 부정적 측면에 관한 연구가 필요한 것이다. 만주에 거주하는 오로첸족의 신화텍스트인 <모쭈쿤>에 보이는 새(더이)에 대한 부정적 인식은 그런 연구에 단서를 제공할 수 있을 것이다.

3.4 <사만이본풀이>의 해골과 뼈

<사만이본풀이>에 등장하는 해골에 대해서도 관련 논문이 나와 있으나, 아직 미진한 점은 있다. 해골승배의 맥락이 북방지역 샤머니즘과 깊이 연관되어 있기에, 만주지역의 뼈 특히 머리뼈에 대한 인식이 반영된 신화들을 찾아볼 필요가 있다. 사람의 뼈에 영혼이 깃들어있다는 인식은 샤머니즘의 기본이 되는 사유이다. 제주의 여산부인을 비롯해 정수남이도, 원강암이도 죽었다가 살아날 때 모두 “봄잠 잘도 잤다”라고 하면서 일어나는데, 그것은 만주 통구스 계통 민족의 신화에도 똑같이 등장한다. 제주 신화의 맥락을 찾는데 도움이 되는 중요한 대목인 것이다.

뼈, 특히 머리뼈는 영혼이 깃든 곳이기에 소중한 것이니, 흉노가 동호대인(東胡大人)이나 월지(月氏) 왕의 목을 베어 머리뼈로 요강을 만든 것에 대해 그들이 철저히 분노했던 것도, 거란족을 비롯한 북방민족의 귀족 무덤에서 머리를 덮은 가면이 나오는 것도 모두 머리에 영혼이 깃들어있다는 인식 때문이다. <사만이본풀이>가 ‘총’을 가진 사만이를 주인공으로 한다는 점에서 볼 때, ‘백년해골’에 대한 연구는 당연히 수렵민의 관점에서 시작해야 한다. 북방 수렵민족이 뼈, 특히 머리뼈에 대해 어떻게 생각했는지를 추적해야 하며, 백년해골과 ‘백발노인’의 관계 역시 유목과 수렵을 하던 민족들의 산신(山神) 신앙의 맥락에서 살펴야 한다. 본 발표자는 <사만이본풀이>에 등장하는 해골을 북방민족의 해골에 대한 관념이 반영된 것으로 보았고, 중앙아시아 영

웅서사에서부터 시작하여 제주도에 이르기까지, 영웅이 어려움에 닥쳤을 때 나타나 조력자의 역할을 하는 백발노인을 산신의 현현으로 파악한 바 있다. 제주도에도 ‘하로 산또’에 대한 신앙이 있는 바, 산신이 산속의 비바람도 관장한다는 만주지역 수렵민의 인식이 <사만이본풀이>에도 등장하고 있음을 알 수 있다. 해골승배와 관련해 멕시코의 ‘죽은 자들의 날’에 종이를 오려 만든 깃발을 걸어 놓는 것 역시 만주지역을 비롯한 중국 화북지역의 ‘과첸(掛錢)’과 같다고 보았고, 그것은 제주의 기메전지와도 관련이 있다. <사만이본풀이>는 우리가 알지 못했던 많은 수수께끼를 풀어줄 수 있는 단서를 담은 매우 중요한 텍스트이다.

3.5 <칠성본풀이>의 뱀과 북두칠성

제주도의 칠성신앙과 뱀 신앙에 대해서는 여러 학자들이 괄목할만한 성과를 보여주었지만, 칠성신앙이 만주 통구스 계통 민족들이 전승해온 북두칠성 여신과 관련되는 지점에 대해서는 아직 연구가 미진하다. 현용준은 ‘칠성도’에 대해서도 언급했지만, 좀 더 나아간 논의는 진행하지 않았고, 수수께끼의 범주에 남겨두었다. 학자들의 연구 성과는 다양하여 칠성신앙이 고구려를 비롯한 북방 왕조와 관련이 있을 것이라는 견해가 나왔는데, 삼성혈에서 솟아난 세 명이 신인이 하필이면 ‘활쏘기’를 통해 영역을 획정지었다는 점, 창세서사에 등장하는 대별왕과 소별왕이 ‘활쏘기’를 통해 해와 달을 떨어뜨렸다는 점 등을 통해 그 가능성을 추측해볼 수 있다. 물론 탐라 왕 ‘성주(星主)’라는 호칭을 내려준 신라 역시 북방 문화와의 관련성을 보여주고 있는 바, 용담리 유적 등을 통해 나타난 철기문명을 북방 계통 민족이 제주에 들여와 주도 세력이 되었을 가능성을 배제할 수 없다.

하지만 제주도의 <칠성본풀이>의 주인공 칠성신이 여신이자 뱀신이라는 점에 주의를 기울여본다면, 그것이 북두칠성 신에 대한 신앙과 뱀신에 대한 신앙이 접목된 것임을 알 수 있고, 칠성아기씨가 여신이듯 북두칠성의 신 역시 여신일 것이라는 점에 대해서도 주의를 기울여야 한다. 칠성신은 만주 통구스 계통 신화 속에서 언제나 여신으로 나타나기 때문이며, 특히 풍요와 장수를 주관하는 여신이기 때문이다. 오로첸의 북두칠성 여신 ‘올론’이 그들이 공유하는 창고의 이름과 같은 것은, 여러 개의 기둥 위에 설치해놓은 반원형의 창고가 북두칠성 형태를 닮았기 때문이다. 무엇인가를 풍요롭게 담고 있다는 의미가 같기 때문이다. 일 년 내 하늘에서 볼 수 있기에 장수와 관련된 북두칠성의 여신은 우리가 칠성판에 북두칠성을 새기는 이유를 알게 해준다. 중국 도교나 한국 도교와 상관없이, 북두칠성의 여신은 만주 통구스 계통 민족들이 일찍부터 신봉해온 샤머니즘의 여신인 것이다.

한편 뱠 신앙에 관련된 제주지역의 문헌기록이 보이지 않는 것일 뿐, 뱠에 대한 신앙이 전 세계 어디서나 가장 오래된 신앙인 점을 감안한다면, 제주지역에서 일찍부터 토착신앙으로 존재해왔을 가능성이 충분히 있다. 중국의 원난성 지역에서 뱠이 ‘용’으로 여겨지면서 마을에 풍요를 가져다주는 존재로 여겨져 ‘제룡’이라는 제사의 대상이 된다는 점과 관련지어 볼 때, 뱠신으로서의 칠성신 역시 풍요를 가져다주는 신으로 여겨졌을 것이다.(김선자, 「중국 서남부 지역 강족羌族 계통 소수민족의 용龍 신화와 제의에 관한 연구」, 『중국어문학논집』제95집, 2015.12) 탐라국의 ‘성주’라는 호칭과 남아있는 ‘칠성도’의 흔적에서 알 수 있듯, 탐라국이 북두칠성에 대한 신앙을 기반으로 하고 있었다면, 칠성신앙은 만주 통구스 계통 민족들이 일찍부터 가졌던 북두칠성의 여신에 대한 신앙과 토착 뱠 신앙이 융합되어 나타난 것으로 보아야 할 것이다.

이밖에도 <삼공본풀이>에 등장하는 가문장아기의 ‘검은 암소’에도 주의를 기울여야 한다. <초공본풀이>의 자주명왕아기씨도, <삼공본풀이>의 가문장아기도, 집을 떠날 때 검은 암소를 데리고 떠난다. 제주도의 검은 돼지에 대해서는 누구나 말을 하지만, 검은 암소와 여신의 관계에 대한 논의는 거의 없다. 길 떠나는 여신들이 데리고 떠나는 검은 암소를 여신과의 관련성 하에 비교연구를 한다면 그것 역시 농경과 관련된 오래된 기원을 갖고 있음을 알게 될 것이다. 이것은 당 본풀이에 자주 등장하는 돼지고기를 먹는 여신과도 연관이 있다. 돼지는 일찍이 그리스에서도 데메테르와 페르세포네 이야기에 등장하고, 만주 신화에서도 여신과 관련된다. 돼지고기를 절대 먹어서는 안된다는 남신의 금기를 깨고 악착같이 돼지고기를 먹는 여신은 농경의 생산과 관련되어 있다. 성적인 교합으로 그것을 해석하기보다는 농경이나 풍요와 관련지어 비교연구를 해봐야 할 것이다. 마지막으로, 본풀이에 들어가 있지 않지만, 우리가 생각하는 것 이상으로 소중한 신화가 설문대할망에 관한 전승이다. 그것은 사라진 거인 창세여신의 신화라는 맥락에서 파악해야 한다. 전설 속에서 희화화된 설문대할망의 ‘속옷’이 아니라 ‘치마’에 주목해야 한다. ‘치마’는 북방 샤먼의 중요한 복식이다. 여신의 죽음은 사라진 거인 창세여신의 전통을 상징한다. 탐라와 주호 이전부터 존재했던 거인 창세여신의 신화일 가능성이 충분한 것이다. 설문대하르방이 나타나면서 전설 속에서 희화화된 설문대할망은 지워진 창세여신이다. 광시좡족자치구에 전승되는 창세서사의 두 주인공, 여신 미뤄쟈(무류쟈)와 남신 부뤄툐가 그러한 변화의 과정을 잘 보여주고 있다. 중국 남부지역에 폭넓게 전해지고 있는 거인 창세여신과의 비교연구를 통해 제주도 거인 창세여신의 맥락이 밝혀지기를 기대한다.

4. 나오는 말

(*본 발표문에서는 중국의 소수민족 신화 관련 텍스트를 주로 소개하였고, 제주신화와 관련된 국내 중요 참고자료들은 구체적으로 소개하지 않았습니다. 추후 논문으로 발표할 때 각주와 참고문헌으로 정리하여 첨부할 것입니다.)

조선 사대부의 시선을 통해 본 제주무속의 실상

강문종(제주대학교)

조선 사대부의 시선을 통해 본 무속의 실상

- 기록문현 속 영등굿의 기원을 중심으로 -

강문종(제주대학교 국어국문학과)

1. 서론

이 발표의 목적은 그 동안 영등굿의 기원으로 이해되어 온 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』¹⁾ 권 38 「제주목(濟州牧)」의 <풍속조(風俗條)>의 내용을 재검토하여 제주 지역의 연등절(燃燈節)과 영등굿의 기원을 구분을 시도하는데 있다.

영등굿에 대한 근대학문적 연구의 시작은 송석하에 의해 이루어졌으며²⁾ 한국 신당의 기초 연구 일환으로 장주군에 의한 연구³⁾가 있었다. 그러나 영등굿의 기원에 대한 본격적인 연구는 현용준으로부터 시작된다. 그는 <신증>의 기록과 담수계(淡水契)에 의해 편찬된 『신증 탐라지』의 내용과 1968년 직접 조사한 조천읍 북촌리 영등굿을 중심으로 제주도 영등굿의 개념과 성격 그리고 분포 등을 포괄적으로 검토하였다.⁴⁾ 이어 영등굿에서 중요한 제자 중에 하나인 배방신의 기원을 설명하기 위해 약마희(躍馬戲)의 의미를 심도 있게 고찰하기도 하였다.⁵⁾ 진성기⁶⁾와 문무병 역시 현용준에 이어 제주도의 영등굿 기원에 관련된 연구의 지평을 넓혔다. 특히 문무병은 영등굿의 기원과 연구 당시 연행되었던 영등굿 그리고 미래의 영등굿의 대한 의미를 체계적으로 정리하였다.⁷⁾

최근 영등굿에 대한 몇 가지 주목할 만한 연구가 진행되었다. 한금순은 고려시대 연등회와 제주도 영등굿의 상관성을 고찰한 후 불교와의 교섭관계까지 폭넓게 정리하였다. 그러나 영등굿의 기원을 연등회에 두고 있으며 변이 과정 역시 그 연장선상에서 다루고 있어 다소 아쉽다.⁸⁾ 그 외에도 제주도 4대 제의 가운데 신과세제, 영등굿, 시만곡제 중심으로

1) 이하 <신증>으로 표기.

2) 송석하, 「風神考」, 『진단학보』 제1호, 진단학회, 1934.

3) 장주군, 「한국의 神堂 形態考-神堂 神體 神壇의 분화에 대한 고찰」, 『민족문화연구』 1, 고려대학교 민족문화연구소, 1964.

4) 현용준, 「濟州島의 영등굿」, 『한국민속학』 1, 한국민속학회, 1969.

5) 현용준, 「躍馬戲考」, 『한국민속학』 12, 한국민속학회, 1980.

6) 진성기, 「제주도의 영등굿」, 『제주도』 53 제주도, 1973.

7) 문무병, 「제주도의 영등굿」, 『비교민속학』 13, 비교민속학회, 1996.

8) 한금순, 「제주도 영등굿의 유래 - 연등회에서 영등굿으로의 변천 -」, 『정토학연구』 제11집, 한국정토 학회, 2008.

세시의례적 성격의 측면에서 검토되었고,⁹⁾ 현대화의 측면에서 변용 양상¹⁰⁾과 축제적 성격을 정치하게 다루기도 하였다.¹¹⁾ 그리고 가장 최근에 약마희(躍馬戲)에 대한 새로운 고찰이 이루어지기도 하였다.¹²⁾

제주도 영등굿에 대해서는 다양한 분야에서 다양한 시각으로 많은 연구가 이루어졌다. 그럼에도 불구하고 가장 근본적인 기원에 대한 연구는 현용준의 연구 이후 큰 변화가 없었으며, 일관되게 그 기원을 <신증>에 기록된 제주도의 풍속에 두고 있다. 그러나 자료의 꼼꼼한 분석을 통해 정리해 본다면 그와는 다른 시각을 충분히 제기할 수 있을 것으로 판단된다. 이를 위해 우선 전통시대 자료를 바탕으로 제주 지역의 ‘燃燈, 燃燈節, 燃燈神’과 ‘躍馬戲’ 관련 내용을 다시 한 번 재고할 것이다. 이후 초기 연구를 중심으로 영등굿의 기원에 대한 재검토가 이루어질 것이다. 무엇보다도 철저하게 기록문헌을 중심으로 검토하게 될 것이고 구비자료인 경우 향후 연구과제로 남긴다. 이 연구가 제대로 이루어질 경우 영등굿 특히 그 기원에 대한 연구의 지평을 넓힐 것으로 기대된다.

2. 연등절(燃燈節)은 영등굿이었을까?

현재 연행되는 제주도 영등굿의 기원은 <신증>의 기록에서 찾고 있다. 이러한 기원의 문제를 원점에서 다시 검토하기 위해서는 논의의 시작을 여기서부터 시작해야 한다. 필자의 생각으로는 그 동안 연구의 현장에서 자료에 대한 해석을 다소 자의적으로 해 온 것은 아닌지 의심해 볼 필요가 있어 보인다.

또 2월 1일 귀덕 김녕 등에서는 나무장대 열둘을 세워 신을 맞아 제사한다.[又於二月朔日 於歸德金寧等地 立木竿十二迎神祭之] 애월에 사는 자는 나무등걸 형상이 말머리 같은 것을 얹어 채색 비단으로 꾸며 말이 뛰는 놀이[躍馬戲]를 지어 신을 즐겁게 하다가 보름날이 되면 파하는데 그것을 연등(燃燈)이라고 한다.[居涯月者 得槎形如馬頭者 飾以彩帛 作躍馬戲以娛神 至望日乃罷 謂之燃燈] 이 달에는 배타는 것을 금한다.[是月禁乘船.]¹³⁾

위의 예문을 구분하면 귀덕과 김녕에서 12개의 나무장대를 세워 신을 맞이하는 제사를 지낸다는 내용, 애월지역의 약마희(躍馬戲) 관련 내용, 2월에는 배를 타는 것을 금한다는 내

9) 강정식, 「당굿의 세시의례적 성격」, 『한국무속학』 제14집, 한국무속학회, 2007.

10) 현승환, 「제주도 신화와 공동체 그 현대적 변용 양상」, 『구비문학연구』 제22집, 한국구비문학회, 2006.

11) 한유진, 「제주도 영등굿의 축제성 연구」, 이화여자대학교 대학원 석사학위논문, 2009.

12) 허남준, 「제주도 약마희(躍馬戲) 신고찰」, 『구비문학연구』 제54집, 2019.

13) 『신증동국여지승람』 권38, 「제주목」 <풍속>

용이다. 이 내용은 1653년에 지어진 이원진의 『탐라지(耽羅誌)』에 동일하게 수용되었으며, 1704년에 이형상이 지은 『남한박물(南宦博物)』에서도 거의 동일하게 수용되었다. 심지어 흥석모의 『동국세시기』에서도 그대로 활용되었다. 다만 <신증>은 약마희 등을 2월 15일에 까지 이어진다고 서술한 반면 『남한박물』에서는 2월 1일 시작하여 다음 날까지만 한다고 서술하였다. 물론 용어는 모두 ‘燃燈’으로 동일하게 규정하였다. 다만 이 중에 논란이 되는 부분은 약마희 부분이다. 이 예문 중에 두 개의 어휘에 대한 번역을 검토할 필요가 있다.

첫째, ‘槎’에 대한 번역이다.

이 글자에 대한 번역은 다양하다. ‘나무, 나뭇가지, 나무등걸, 떼, 뗏목’ 등이다. 위의 예문에서 알 수 있듯이 한국고전번역원(구 민족문화추진회)에서는 1970년 1월 30일 완역본 초판발행 이후 일관되게 ‘나무등걸’로 번역하고 있다. 따라서 ‘槎形’을 ‘나무등걸 형상’으로 번역하게 되고 ‘躍馬戲’를 ‘말이 뛰는 놀이’ 혹은 ‘말놀이’로 번역하는 것 역시 문리에 어긋나지 않는다. 제주도 영등굿 초기 연구자들이 ‘槎’를 ‘떼배’로 번역하는 것과는 많은 차이를 보여준다.

화살이 풀명자나무[矢著於槎]에 꽂혔다.

백 보(步)가량 되는 곳에 마른 풀명자나무[枯槎]가 있는지라,¹⁴⁾

지금 만약 침향산(沈香山)을 사용하려면, 당초에 조성할 때에 덜 마른 고사(枯槎)를 갖다 붙인 곳도 있어서 1년이 다된 지금은 틈이 많이 벌어졌으며 산색(山色)이 많이 변하였고[今若用沈香山, 則當初造作時, 或以未乾枯槎付接, 將至一年, 多有罅隙, 山色已變,]¹⁵⁾

위의 예문은 『태조실록』과 『광해군일기』에 등장하는 내용이다. ‘槎’가 모두 ‘나무’의 의미로 사용되고 있다. 이러한 예는 적지 않으며 따라서 문장의 흐름과 용례 등을 통해 본다면 ‘槎’를 ‘떼배’보다는 ‘나무, 나무등걸, 나뭇가지’ 등으로 이해하는 것이 타당해 보인다.

둘째, ‘燃燈’에 대한 의미 규정이다.

주지하듯 이 용어는 고려시대 ‘燃燈會’에 기원한 용어로 볼 수 있다. 그런데 위의 예문에서 이 어휘가 사용된 시기는 2월이다. 따라서 이 용어가 초파일을 의미한다고는 볼 수 없으며, 문맥을 통해 본다면 이는 2월 1일부터 15일 사이에 신을 맞이하고 즐겁게 하면서 지내는 제의의 명칭으로 볼 수 있다. 영등굿으로 바로 연결시키기보다는 제주도만의 세시 풍속의 하나로 이해하는 것이 더욱 자연스럽다. 이러한 예는 적지 않게 보인다.

14) 『태조실록』 <총서>

15) 『광해군일기』 36권, 광해군 8년 5월 1일 두 번째 기사

嫌將歲月虛拋擲 세월이 헛되이 지나가는 것이 싫어지는데
照里鞦韆傳自昔 줄다리기, 그네뛰기 예로부터 전해졌네.
僧刹了無香火時 절에는 향화 피울 때가 없건마는
駢闐簫鼓燃燈夕 연등 저녁이면 피리소리 북소리가 요란하네

위의 인용문은 최부가 제주도에서 1487년에 지은 <삼십오절(三十五絕)> 중 제27수에 해당하는 시이며, 김상현이 1602년에 지은 『남사록(南槎錄)』에 실어 놓았다. 위에서 인용한 <신증>의 1485년 김종직에 의해 1자 수교가 이루어진 『동국여지승람』 내용을 그대로 수용한 것이다. <신증>에서 새롭게 추가한 내용들은 반드시 '신증'의 항목을 별도로 설정한다. 그런데 「제주목」의 <풍속조>에는 '신증'이 이루어진 내용이 없다. 따라서 이는 1530년의 기록이라기보다는 1485년 전후의 기록으로 보아야 한다. 그렇다면 최부의 시는 이 내용과 동시대에 지어진 것임을 알 수 있다. 조리희(照里戲)[일종의 줄다리기]와 그네뛰기는 8월 15일에 행해지는 놀이이다. 그리고 사찰에서 이루어지는 '연등'이 분명하게 등장한다. 특히 김상현은 남사록에서 이 시에 등장하는 '燃燈'에 '俗節'이라고 적어 놓았다. 즉 <신증>과 최부의 시에 등장하는 '燃燈'은 고려시대의 연등회와는 다른 제주 지역의 풍속임을 추정할 수 있다. 더불어 <신증>에서는 '燃燈'이 야외에서 이루어지고 있지만 최부의 시에서는 사찰에서 이루어지고 있음을 알 수 있다.

二月南園解籜龍 이월이면 남녘에서 죽순이 솟아나는데
舟人停掉罷占風 배사람은 노를 멈축고 점도 치지 않네.
燃燈過節都無事 연등절(燃燈節) 지날 때는 아무 일도 하지 않고
燕社家家酒滿筭 잔치하는 집집마다 술이 통에 가득하네.

위의 인용문은 1602년에 김상현이 지은 <보탁라가경차점필재운(補毛羅歌敬次佔畢齋韻)> 중 제9수에 해당하는 시이다. 2월에 행해지는 '연등절'을 간략하게 정리해 놓았다. 특히 마지막 4구에서 알 수 있듯이 연등절 행사는 특정 공간에서만 이루어지는 것이 아니라 집집마다 연등절을 즐기고 있음을 알 수 있다. 특히 김상현은 『남사록』에서 무속 즉 궂과 관련된 내용은 별도의 시로 지었다.

木石時時生恠變 목석이 때대로 괴병을 일으키니
叢祠處處逐年多 여기저기 사당들이 해마다 많아지네
遐氓未慣先王法 원방의 백성들이 선왕의 법을 몰라
不信巫風有罪科 무속을 믿지 않으면 죄가 된다네.

위의 인용문은 <보탁라가경차점필재운(補毛羅歌敬次佔畢齋韻)> 중 제11수에 해당한다. 즉, 제주의 무속에 관련된 부정적인 내용을 한 편의 시로 독립시켜 지은 것이다. 제9수가 무속의 내용이 아닐 수도 있음을 반증해 준다. 따라서 앞에서 살펴본 <신증>의 내용과 최부의 시 그리고 김상현의 시에 근거하면 연등절 풍속은 영등굿으로 연결되기보다는 2월 1일부터 15일까지 제주 지역에 널리 퍼져 있는 세시풍속의 의미를 가진 연등절의 모습으로 볼 수 있다.

3. 그렇다면 왜?

사실 영등굿의 기원에 대한 논란의 시작은 <신증>의 기록이라기보다는 1602년 1월 27일 문계명(文繼明)에 의해 구연된 한 편의 전설이다. 1602년 1월 25일 조천포에서 출발하여 1월 27일 초란도(草蘭島, 전남 신안군) 바위 아래서 풍랑을 피해 잠시 정박했을 때 문계명(文繼明)과의 대화 중에 문계명이 김상현에게 들려준 제주도의 연등절 관련 전설이다. 『남사록』의 내용에 따르면 문계명은 제주인으로서 해양기후에 제주 풍속에 대해 정통한 인물 중에 한 사람이었다. 김상현이 초란동에서 오도가도 못해 답답한 심정으로 바람의 기세가 언제 바뀔지에 대하여 문계명에게 물어보는데 그 질문에 답한 내용이다.

대개 제주의 풍속에 2월은 연등절(燃燈節)이라 다음과 같은 전설이 전해집니다.
당나라 상인의 배가 난파되어 빠져 죽은 자가 사지가 분해되어 두골은 제주 동쪽 어등포(於等浦, 행원리)로 들어오고, 수족은 제주 서쪽 고내, 애월, 명월 등 포구로 들어왔다고 합니다. 그 때문에 그 마을 사람들이 1월 28일부터 마을 안에서 쌀을 거두어 2월 5일까지 연등신(燃燈神)에게 제사를 지냈습니다. 매년 바람이 서해로부터 불어 오면 다른 지방의 신이 들어왔다고 하면서 여러 무당들이 모여 야사(野祀, 들제)를 지내는데, 밤낮을 이어 촌가에 드나듭니다. 2월 상순이 되면 또 둑대를 갖춘 배 모양을 만들어 포구에 띄우면서 말하기를 ‘신을 보낸다.’라고 합니다. 이때 바람이 동북쪽에서 불어오면 다른 지방의 신이 떠났다고 합니다. 2월 1일부터 16일[至于望後]까지는 절대로 배를 띄우지 않습니다.¹⁶⁾

연등절의 기원에 대한 내용이다. 그런데 이 전설은 지금 김상현 일행이 처한 상황과 맞지 않는다. 우선 이 전설이 구연되는 장소는 신안 앞바다에 있는 초란도이고, 시기는 1월 27

16) 大概濟州之俗 以二月爲燃燈節 諺傳 唐商人船敗漂沒者 四體分解 頭骨入於濟州之東於等浦 手足入於濟州之西南高內涯月明月等浦 故其里之人 自正月二十八日 收米於村中 至二月初五日 爲祭燃燈神 每年正月晦時 有風自西海來 則謂之他方之神來矣 聚群巫 作野祀 以夜繼晝 出入村家 至二月上旬 又造舟形 具帆檣汎之于浦口 謂之送神 是時風自東北來 則謂之他方之神去矣 自二月初吉至于望後 絶不放船. 『남사록』

일이다. 김상현 일행이 처한 장소와 시간과의 개연성이 크지 않다. 뿐만 아니라 떠내려온 해체된 시신에 신성성이 보이지 않는다. 따라서 이 이야기에서 나타나는 ‘燃燈神’의 신격은 당나라 상인의 분해된 시체이다¹⁷⁾라는 주장 역시 재고할 필요가 있어 보인다. 그리고 해체되어 떠내려온 시신들과 바람의 방향에 따라 들어오는 외부의 신들과의 연결고리 역시 보이지 않는다.

그렇다면 이 이야기는 두 층위로 나누어 생각할 필요가 있다. 해체된 시신이 떠내려오자 이를 수습하고 연등신에게 제사를 지낸 이야기까지를 첫 번째 층위로 삼고, 바람 따라 신들이 들어왔을 때 무당들이 굿을 하고 이어 2월 중순에 신을 보내는 배방신의 퍼포먼스를 하나로 묶을 수 있을 것으로 보인다. 따라서 첫 번째 층위의 신성성이 확보되지 않은 전설의 단계로, 두 번째 층위는 신들의 입도와 출도의 스토리가 짜여진 신화로 이해할 수 있다. 이 이야기가 1953년에 담수계(淡水契)에 의해 편찬된 『증보탐라지』에 변이된 형태로 실리고 이를 분석하는 과정에서 다시 한 번 논란이 시작된다.

『남사록』에는 “有風自西海來 則謂之他方之神來矣” 부분이 『증보탐라지』에는 “有風이 自西海來 則謂之燈神이 降이라 하야”로 약간의 변이과정을 겪는다. 즉 ‘燃燈神’에서 ‘燃’이라는 글자가 무슨 이유에서인지 사라졌다. 이럴 경우 대개 ‘燈神’은 ‘燃燈神’의 오기로 이해할 수 있다. 그런데 현용준이 이 부분을 인용하면서 “則謂之燈神”을 “謂之迎燈神”이라고 인용하고, 그 인용문을 분석하는 과정에서 “이름이迎燈이라 표기되었고”¹⁸⁾라고 설명하면서 ‘燃燈神’을 ‘영등신’으로 표기하기 시작한다.

이어 무려 11년이 지난 후 연구에서 ‘약마희(躍馬戲)’의 의미를 분석하면서 이 명칭을 이 두식 표기로 보아야 한다는 주장과 함께 아래와 같은 분석을 통해 ‘躍馬戲=떼몰이놀이’라는 결론을 도출해 낸다.

〈躍馬戲〉는 吏讀式 表記로 보아야 한다. 이를 모두 訓借로 볼 때 〈躍〉은 中世語로 〈踶〉, 濟州方言으로 〈踶〉, 標準語로 〈踶〉가 되며, 〈馬〉는 中世語나 濟州方言이나 〈물〉이다. 곧 〈踶 물〉 〈踶 물〉과 類似한 語詞<pt~m~l> 〈th~m~l>의 表記가 된다. 한편 〈踶〉는 中世語로 〈踶〉, 濟州方言으로는 〈踶, 텨우, 터우, 텨위, 터위〉로 나타나며, 물다(驅)라는 말은 濟州方言으로는 〈물다〉로 되어 있다. 따라서 〈躍〉의 〈踶〉 〈踶〉과 〈踶〉의 〈踶〉 〈踶〉는 〈踶〉 〈踶〉는 /pt~//th~//와 /pt~//th~//가 對應되며 〈馬〉의 〈물〉과 〈驅〉의 〈물다〉의 〈물〉도 역시 /m~l/ : /m~l/로 對應된다. 그러므로 〈躍馬〉는 〈떼몰이〉 〈떼몰이〉와 類似한 語詞의 表記라 할 수 있으니, 標準語 〈떼몰이놀이〉에 該當하는 것이 된다. 곧 〈踶〉를 빨리 물아가는 놀이라 는 것이다.

현용준, 「躍馬戲考」, 『한국민속학』 12, 한국민속학회, 1980. 287~288쪽

17) 현용준, 「濟州島의 영등굿」, 『한국민속학』 1, 한국민속학회, 1969. 118쪽.

18) 현용준, 「濟州島의 영등굿」, 『한국민속학』 1, 한국민속학회, 1969. 118쪽.

우선 <신증>에 등장하는 조리희(照里戲) 등 많은 고유명사들 중에 유독 ‘躍馬戲’만을 이두식 표기로 이해해야 하는 근거가 아쉽다. 둘째 위 인용문이 정합성을 확보하기 위해서는 분석 내용이 15세기 이두식 표기의 특징임을 밝혀야 한다. 이두식 표기 역시 시기별 차이가 있기 때문이다. 셋째, ‘뛰 혹은 뛰’와 ‘물’이 결합하여 조어(造語)를 이루려면 그 사이에 관형사형 어미가 포함되어야 하는 것이 이두식 표기의 일반적인 특징이다. 따라서 ‘뛰 물 혹은 뛰물’이라는 조어는 어색할 수밖에 없다. 마지막으로 필자가 과문한 탓인지 <신증>의 이두식 표기에 대한 연구성과를 찾을 수 없었다.

4. 결론을 대신하여: 그렇다면 어떻게?

영등굿의 기원에 대한 그간의 연구결과는 <신증>에 등장하는 제주의 풍속 내용 중에 ‘樣’를 한문학 분야에서의 번역과는 달리 ‘떼배 혹은 떼’로 번역하게 되었고, ‘躍馬戲’를 역시 송신(送神)하는 배방송 제차(祭次)로 규정하는 결과를 낳았다. 특히 1602년에 구연되고 김상현에 의해 『남사록』에 기록된 연등절 관련 전설에 등장하는 ‘燃燈神’이 ‘迎燈神’으로 잘못 표기되면서 “2월 상순이 되면 또 둑대를 갖춘 배 모양을 만들어 포구에서 뛰우면서 말하기를 송신이라 한다.[至二月上旬 又造舟形 具帆檣汎之于浦口 謂之送神]”와 ‘약마희(躍馬戲)’를 동일한 행위로 규정하였다. 따라서 관련성이 적은 애월지역 약마희와 1602년에 문계명에 의해 구연된 이야기가 하나로 이어지는 결과를 낳게 되었다. 따라서 자연스럽게 현재 전승되고 있는 영등굿의 기원을 <신증>에 등장하는 기록으로 규정하게 되었다. 이러한 결과는 이후 문무병¹⁹⁾과 허남춘²⁰⁾의 의해 적극적으로 수용되기도 하였다.

그러나 앞에서 논의한 대로 영등굿의 기원을 다시 한 번 더 생각해 볼 필요가 있다. 우선 세시풍속의 성격을 갖고 있는 연등절(燃燈節)과 영등굿을 구분할 필요가 있어 보인다. 즉, <신증>의 내용대로 2월 1일부터 15일까지 행해지는 귀덕과 김녕 등의 마을에서의 제사와 애월에서 행해졌던 약마희, 그리고 각 사찰에서 자체적으로 연행된 행사 및 제주 각 각의 가정에서 자유롭게 행해지는 잔치 등은 연등절에 행해지는 다양한 퍼포먼스로 이해할 필요가 있다.

그리고 현재 연행되는 영등굿의 문헌적 기원은 <신증>에 등장하는 이야기들과 구분하고, 『남사록』에서 전해지는 연등절(燃燈節) 관련 전설에서 찾는 것이 바람직해 보인다. 물론 이는 구비전승되는 특징이 있으므로 기록문헌에서는 찾을 수 없는 구술문화의 영역에서 그 기원을 더욱 확장해 나갈 수도 있을 것이다. ‘樣’, ‘躍馬戲’, ‘燃燈 및 燃燈節’, ‘燃燈神’ 등을 현재까지 전승되는 영등굿의 내용과 제차 등과 무리하게 연결시켜 무리한 해석

19) 문무병, 「제주도의 영등굿」, 『비교민속학』 13, 비교민속학회, 1996.

20) 허남춘, 「제주도 약마희(躍馬戲) 신고찰」, 『구비문화연구』 제54집, 2019.

을 할 필요가 있을까? <신증>의 내용과 연관된 퍼포먼스가 설령 굿의 형태였을 지라도 모두 제주 고유의 연등절(燃燈節)의 전통으로 이해하고 계승하는 것이 바람직해 보인다. 나아가 바람과 어로 그리고 농경의 영역에서 이어진 영등굿의 전통은 연등절의 전통과는 다른 층위에서 이해할 필요가 있어 보인다. 영등굿의 기원과 계승의 부분에서는 기록문헌보다 구비전승과의 관련 양상이 더 중요해 보인다.

<참고문헌>은 각주로 대체

본풀이의 의례적 확장

-동복신굿을 실마리 삼아-

강정식(제주학연구소)

1. 논의의 단서
2. 의례적 접근이 필요한 까닭
3. 의례의 확대에 대한 본풀이의 대응 사례
4. 의례의 확대에 따른 본풀이의 대응 방향
5. 본풀이의 확장에 따른 혼란 겉어내기

1. 논의의 단서

본풀이는 뚜렷한 형체를 지닌 존재, 곧 고정적인 존재가 아니다. 이들은 수시로 변하는 생물과도 같은 존재이다. 게다가 생물처럼 일정한 모양새를 지니고 있지도 않다. 연구하는 동안에도 변하는 것이 이들의 특징이다. 연구가 이들에게 영향을 미쳐 변화를 야기하기도 한다. 그러므로 이들과 관련해서 확고한 진실이라고 하는 것이 있을 수 없다. 자연과학의 양자역학에 대한 논의가 이들에 대한 논의에도 적용된다. 확률로 말할 수밖에 없고 근사치로 해답을 제시할 수밖에 없다. 그렇다고 해서 상상력을 토대로 연구할 수는 없다. 이 방면의 연구도 학문이라면 객관적인 방식으로 이루어져야 한다.

본풀이에 대한 기존의 논의는 일정한 해답이 있다는 전제를 바탕으로 한다. 그러나 본풀이 연구에 일정한 해답이 있다는 전제는 틀렸다. 이러한 상황에서 논의를 지속하는 것은 그저 도락에 불과하다. 그럼에도 불구하고 논의를 지속할 가치는 있다. 다만 타당한 전제를 새롭게 마련해야 한다. 새로운 전제는 지향성을 찾자는 것이다. 확정적인 해답을 찾기는 어려울지 몰라도 전반적인 흐름은 얼마든지 찾아볼 수 있다. 제한적 논의일 수밖에 없으나 이를 통하여 쓸데없는 논의를 배제할 수 있다.

이러한 논의를 하는 까닭은 본풀이의 전승에는 혼란이 있기 마련이기 때문이다. 그 혼란은 변이의 양상이기도 하다. 그러나 그 양상이 모두 의미 있는 것은 아니다. 굳이 혼란이라고 하는 단어를 선택한 이유가 여기에 있다. 연구자가 현장의 혼란상을 그대로 따르는 것은 문제가 있다.

동복신굿, 그 가운데서도 김명선 심방의 문서를 실마리로 삼아 논의를 전개한다.²²⁾ 물론 동복신굿 그 자체로 주목할 만한 가치가 있다. 그러나 동복신굿에 대한 전반적인 논의는 이 글의 관심사가 아니다. 이 글은 의례적인 측면에서 본풀이가 어떻게 확장되는지를 살펴보는 데 목적이 있다. 그 단서를 김명선 심방의 문서에서 찾는다.

논의의 실마리는 전반적인 전승 양상을 통해서 광범위하게 찾을 수 있다. 동복신굿이 소개된 것을 기회로 삼아 논의를 본격화해볼 수 있다. 굿판에서 벌어진 논쟁과 토론 과정을 통해서 심방들의 생각을 구체적으로 확인할 수 있어 큰 도움이 된다.

22) 동복신굿을 전사하면서 문서를 소상하게 살핀 바 있다. 그 과정에서 김명선 심방에 대해서도 어느정도 이해하게 되었다. 김명선은 본래 대정 지역 출신으로 대정 지역 문서를 보유한 상태에서 제주 지역에서 다년간 활동하였다. 동복신굿을 진행하는 동안 두 지역의 차이로 인한 충돌을 오랫동안 경험해온 사정을 확인할 수 있었다. 동복신굿을 하는 동안에도 자신의 소신을 분명히 밝히려고 한 점이 인상적이었다.

2. 의례적 접근 필요한 까닭

본풀이의 전승에 대해서는 의례 관련해서 접근할 때 그나마 어느정도 밝혀낼 수 있다. 본풀이는 무속 사회 중심의 전승이다. 그들의 필요에 따라 전승의 방향이 결정된다. 따라서 제주도 일반인의 이야기 전통이나 일반인의 관념과는 일정한 거리가 있을 수밖에 없다. 대체로 기본 서사는 그대로 두고 필요한 서사를 덧붙이는 방향으로 바뀌어왔다. 물론 본풀이 유형에 따라 그 양상이 다를 수 있다.

본풀이 전승의 지향성을 확인하기 위해서는 기준을 마련할 필요가 있다. 가장 뚜렷한 성과가 기대되는 기준은 본풀이와 의례의 관련성이다. 의례는 지속적으로 규모를 확대해왔다. 그 결과 본풀이와 의례의 관련성도 변화를 거듭해왔다. 이를 확인하기 위해서는 의례 규모 확대에 따라 본풀이를 어떻게 활용해왔는가를 검토할 필요가 있다.²³⁾ 본풀이와 의례의 상관성은 본풀이 유형에 따라 다르다.

일반신본풀이의 경우, 본풀이와 의례, 곧 본풀이와 기능이 본래 별개였던 경우가 많다. 이에 따라 본풀이의 전승은 의례와 관련된 내용을 보완하는 방향의 지향성을 가지고 있다. 본풀이와 의례는 관련성을 밀접하게 갖추는 것을 지향한다는 말이다. 일반신본풀이의 경우, 원칙적으로는 의례마다 다른 본풀이가 구연되어야 한다.

본풀이는 의례의 경우와 마찬가지로 경제성을 바탕으로 전승되기도 한다.²⁴⁾ 의례별로 전혀 다른 짜임의 제차가 연행되는 것이 아니라 의례마다 같은 짜임의 제차를 거듭한다. 마찬가지로 의례마다 별도의 본풀이가 구연되는 것이 아니라 같은 내용의 본풀이가 구연되기도 한다. 그 결과 본풀이와 의례의 상관성이 떨어진다. 본풀이와 의례의 상관성이 명칭과 일부 의례적 내용에 한정되는 사례가 있다. 이를테면 차사본풀이 하나를 데명왕차사본, 인간차사본, 요왕차사본으로 활용한다. 이때 내용뿐 아니라 차사인 강림조차 바뀌지 않고 그대로 유지한다.²⁵⁾ 의례의 확대에 간편하게 대응하는 방법이 이렇게 해서 마련된 셈이다. 시왕맞이, 요왕맞이의 여러 맞이 가운데서도 의례적으로 가장 규모가 확대된 사례이다.

신굿의 경우에는 더욱 특별한 양상을 확인할 수 있다. 신굿은 굿 가운데 의례적으로

23) 의례의 지속적 확장은 제주굿을 이해하는 데 있어 중요한 학두일 수 있다. 구술전승이 의례의 확대에 어떠한 양상으로 대응하는지에 관심을 가질 필요가 있다. 제주도는 이를 구체적으로 확인할 수 있는 현장이다.

24) 여기에서 경제성이라는 말은 금전적인 수익성의 의미가 아니라 준비 과정의 편의성을 의미한다.

25) 각각의 차사로 설정된 존재가 차사본풀이의 주인공이 되어야 하지만 실제 그러한 사례는 없다. 이를테면 요왕차사는 거북이라고 하니 본풀이의 주인공도 거북이로 바뀌어야 하지만 그러한 사례는 없다는 말이다.

로 가장 규모가 확대된 사례이다. 그러므로 확대된 의례 규모에 걸맞은 본풀이를 갖출 필요가 있다. 차사본풀이만 해도 맹도맹감차사본이 추가로 필요하다. 신굿은 안팟굿으로 진행하는 것이 원칙이다. 이에 따라 주요 본풀이도 안팟으로 구연해야 한다. 예를 들면 안초공, 밧초공에 대하여 제각기 본풀이를 따로 구연해야 한다.²⁶⁾ 그러나 따로 구연한다고 해도 실상은 같은 본풀이를 구연할 뿐이다.

본풀이와 의례의 거리를 좁히려는 시도도 꾸준히 이루어졌다. 본풀이와 의례의 관련성에 대한 의문이 현장에서 꾸준히 제기되었다. 그에 따른 해결책을 마련하는 일도 지속되었다. 본풀이와 의례의 거리 좁히기는 상호 관련성을 더하는 방식으로 이루어진다.

이상의 논의를 통하여 본풀이 전승의 방향으로 다음과 같은 두 가지를 찾을 수 있다. 이를 통하여 본풀이 전승의 중요한 양상을 살필 수 있다.

방향1 : 주요 사항에 대한 의례, 거기에 상응하는 본풀이.

방향2 : 확대된 의례에 대응하는 본풀이. 본풀이와 의례의 거리 좁히기.

의례 규모가 급격히 확대됨에 따라 방향1만으로는 대응하기 어렵게 되었다. 방향2가 급한 대로 선택되었다. 문제는 방향2에 대한 무속 사회의 수용도이다. 신굿이 활발하게 전승되던 시기에는 여기에 대한 적극적인 논의를 거쳐 수용이 이루어졌다.

3. 의례의 확대에 따른 본풀이의 대응 사례

본풀이 전승 집단은 편의적인 조치에 머물지 않았다. 의례마다 제각기 다른 본풀이를 마련하려는 시도도 확인할 수 있다. 맹도맹감차사본을 대신하여 초공본풀이를, 아이차사본을 대신하여 이공본풀이를 활용하려는 시도가 대표적인 사례이다. 김명선 심방은 이러한 시도를 보여준 전형적인 사례이다.

1) 맹도맹감차사본

26) 안이공·밧이공, 안삼공·밧삼공에 대해서도 마찬가지이다. 안팟으로 짹을 이루는 경우는 초공·이공·삼공으로 한정된다. 안시왕·밧시왕이라고는 하지만 이는 앞서의 초공·이공·삼공과는 성격을 달리한다. 이는 안칠성·밧칠성, 안문전·밧문전의 경우도 같다. 한편 안팟 본풀이를 열어서 구연하는 사례는 제차 열르기의 한 유형으로 거론할 수 있다. 동일 의례의 열르기 사례라고 할 수 있다. 여기에 대해서는 강정식, 『제주굿 이해의 길잡이』(민속원, 2015)에서 미쳐 거론하지 못하였다.

김명선은 삼맹두를 맹도맹감차사로 이해한다. 이는 다음과 같은 대목을 통해서 확인할 수 있다.

김명선 : 나도 이 집이 심방집이 굿허명 우겨벗는다. 본명디가 저 본명두가 쳐서(差使)라 헌 것은 어떻 허연 본명뒤가 쳐서냐 허면은, 이것을 맹뒤 질 때 험끼 지질 아녀고 임정국이, 삼천 선비를 중이 조식이엔 해서 천(賤)하게 베려서 궁이 과거를 낙방(落榜)을, 낙방을 시것이니, 임정국이 이걸로 쳐서 본맹뒤 비사(匕首) 천금(槍劍)을 삼천 선비를 원수 가프기를 목적 해서 이걸로 쳐줘서 삼천 선비를 골려낫기 때문에, 그 자식 궁이 아덜 삼시왕이 삼처서(三差使)난 경 허여서게 삼시왕이, 삼시왕이 들고 삼시왕으로 올라가도. 우린 경 해서 골아가민. 어디 맹도맹감 삼처서(三差使)를 곡절을 담아근에 네세울 데목이 엊어게. 만날 해밧자.

(…)

김명선 : 응. 삼시왕이 이걸로 삼천 선비를 골여낫기 때문에 궁이 아덜 삼시왕이 삼시왕으로 올랐주만은, 맹도맹감 삼처서다.

박인주 : 아 경 허난 이제 맹, 젯부기 아덜덜이 체서로 갓구나.

김명선 : 게.

박인주 : 아 기영 풀어봅서. (삼시왕맞이 맹도맹감삼처서본풀이 직전의 논쟁)

전성 궂인~ 신이 성방~ 둘고 가던 체선, 옛날에 옛적엔~ 생각을 후곡 상상해여 보민, 맹두맹감(明圖冥官) 삼체서(三差使)난에, 젯부기가 삼맹두여 심방체서여, 너승산 너사매 삼형제가 심방처서여 흡네다~. (초이공맞이 초감제 신도업)

김명선이 삼맹두를 맹도맹감차사라고 하자 박인주 심방이 그대로 구연하라고 하였다. 김명선의 생각은 삼맹두가 삼시왕이라고 하는 보편적인 이해와 상충된다. 그러나 굳이 나름의 해석을 하고 이를 고집한 데는 이유가 있겠다. 그 밑바탕에는 맹도맹감 차사본을 구연한다면서 정작 맹도맹감차사본풀이라고 할 만한 것이 따로 없다는 생각을 깔고 있다.

김명선은 자신의 생각을 적극적으로 반영하려고 하였다. 그 결과 초공본풀이를 이용하여 맹도맹감차사의 내력을 담게 되었다.

저승으로

도올라 갈 때에

야~ 삼시왕에선

여

시왕이면 흔 불은 아닙니다.

염라 데시왕도 시왕이요

완여

데시왕도 시왕이오

열 시왕도 시왕이오.

삼시왕맞이>맹도맹감삼처서본풀이>본풀이>초공본풀이

엿날에 엿적에

황금산(黃金山) 주접선성(朱子先生)

어~ 여

아~ 나용안당 금백산

어

임정국 뜻님아기

열두 가지 부술(符術)로

아~ 여

생불(生佛)을 주어서

완 어~ 석 둘 열흘 백일(百日)은 뛰여

야~ ○○○

아 이에 유테(有胎)를 가지언

황금산 주접선성 준 아기

날 거는 수실(事實)이라. (맹도맹감차사본풀이 중 초공본풀이로 이어지는 대목)

김명선은 차사본풀이를 구연한 다음 초공본풀이를 덧붙였다. 차사본풀이를 구연한 뒤에 초공본풀이를 이어서 구연하는 방식을 택하였다. 두 본풀이를 그저 연속적으로 구연하였을 때 때문이다. 매우 소극적인 접근을 한 셈이다. 삼맹두가 맹도맹감차사라고 하는 주장을 강력하게 내세운 것에는 미치지 못하는 대응 방식이다. 그러나 초공본풀이가 맹도맹감차사의 내력을 담고 있고, 그래서 신긋의 맹도맹감차사본으로 구연해야 한다는 생각을 가지고 있는 것만큼은 분명하다.

김명선이 삼맹두가 맹도맹감 차사라고 보는 데는 나름의 이유가 있다. 심방은 죽어서 삼시왕으로 가고, 이때 맹도맹감 삼차사가 데리고 간다고 한다는 생각은 제주 무속 사회에서는 보편적인 것이다. 이에 따르면 맹도맹감 차사는 강림과 전혀 다른 존재여야 마땅하다.

김명선본은 초공본풀이에 삼시왕과 맹도맹감차사의 존재를 설정한 데 근거를 두고 한 발 더 나아간 셈이다. 결국 하나의 본풀이에 전혀 다른 두 의례의 규범을 담으려고 한 셈이다. 김명선본이 대정의 전승을 대표하는 것인지, 아니면 김명선 개인의 창작본인지는 확인하기 어렵다. 그러나 본풀이를 대하는 심방들의 경향성을 확인할 수는 있다. 끊임없이 의례적 해석을 본풀이에 반영하려고 한다는 것이다.

2) 아이차사본

김명선의 시도는 다른 본풀이에서도 이어진다. 김명선본 이공본풀이에서는 사라도령이 장자의 작은딸마저 죽여버린 할락궁이를 악심차사로 좌정시킨다. 다음이 그 대목이다.

족은뜰애기가 앞이 상에 비핏살 놀리멍 걸음 걸어가난 남저(男子)이 기십이라 우으로 확허게
보니 순간 정 못 춤안 팍허게 흔 주먹 허연
삼도전에 강
목 골라 집어 던져두고 신체 간 곳 없이,
버려두고
할락궁이는
삼각술 거스리고
붕(鳳)에 눈을 부짝 떤
안 서천꽃밭 간
아바님 네웨(內外) 아바님은 얼굴을 보니 눈에 황고지가 삿더라.
“이 주식아 저 주식아.
애비 없이 열다섯 십오 세
배운 디 없이
컹 너비 질뢰망정
왕아 삼강오륜법(三綱五倫法)을 모르겠느냐?”
구타를 헉는 것이
바들랑 바들랑 허여가난
엉허 “궤씸하다. 보기도 싫다.
느려사근에
서천꽃밭
시왕수리 악심처서(惡心差使)로 느려사라. (이공본풀이)

악심차사가 어떤 구실을 하는 차사인가에 대해서는 혼란이 있지만 아이차사로 이해하는 경향이 많다. 그렇다면 김명선은 이공본풀이를 아이차사본풀이로 해석하고 있는 셈이다. 이공본풀이를 아이차사본풀이로 이해하는 시도는 김명선만 해본 것이 아니다.²⁷⁾ 여기에는 서천꽃밭에 대한 보편적인 인식이 영향을 미쳤다. 서천꽃밭은 단순한 이상세계가 아니라 어린이의 저승세계이기도 하다.²⁸⁾ 이와 같은 세계관은 아이와 어

27) 이러한 시도가 김명선 개인에 한정되는 것은 아니다. 김명선으로 대표되는 대정 지역에서 광범위하게 이루어진 시도라고 할 수 있다.

28) 여기에 대해서는 강정식, 『제주굿 이해의 길잡이』(민속원, 2015)에서 밝혔다.

른의 저승이 다르고, 그에 따라 신과 의례도 달리해야 할 필요성에 따라 마련되었다.

이공본풀이를 아이차사본풀이로 이해하려는 경향에는 이공본풀이가 차사본풀이와 많은 유사점을 지니고 있는 것도 영향을 미쳤겠다. 할락궁이의 서천꽃밭 여행과 장자 멸족, 모친 환생, 좌정으로 이어지는 내력이 강림이의 저승 여행과 과양생이 징치, 베 물왕 3형제 환생, 좌정으로 이어지는 내력과 상통한다. 이는 어린아이 대상의 차사본풀이로 설정하기에 적절한 요건이다. 당장 적합한 내용을 온전히 갖추고 있지는 않으나 그 위상으로는 어느정도 인정할 만하다.

이공본풀이를 아이차사본풀이로 이해하는 데는 혼란이 있을 수밖에 없다. 어린아이의 저승차사는 따로 있기 때문이다. 구차사, 구삼승이다.²⁹⁾ 게다가 할락궁이가 어린아이를 저승으로 데려가는 구실을 하는 내용이 없다. 그러나 앞서 본 바와 같이 할락궁이가 악심차사로 좌정한다고 하는 이본이 더러 있다. 이러한 이본을 통해서 이공본풀이의 변화 방향을 확인할 수 있다.

여하튼 할락궁이가 차사라면 이공본풀이는 어린아이 대상의 차사본풀이라고 할 수 있는 셈이다. 이것이 전반적인 양상은 아니나 이공본풀이가 아이차사본풀이로 바뀌는 과정에 있다는 사실은 확인할 수 있다. 악심차사는 악심을 주어 어린아이를 괴롭히고 저승으로 데려가는 존재라고 할 수 있다. 이때 적베지 대신 악심꽃을 이용하는 것이라고 볼 수 있겠으나 본풀이에서 이와 같은 내용이 언급되는 사례는 없다. ‘서천꽃밭을 오가며 꽃을 이용하여 악심을 준다.’ 정도로 할락궁이의 역할을 설정하고 있다고 할 수 있다.³⁰⁾

이공본풀이를 아이차사본풀이로 이해하려는 시도는 도처에서 확인할 수 있다. 이본에 따라 사라도령을 서천꽃밭으로 데려가기 위하여 차사가 등장하기도 한다.

쳇조식 생불을 ㅇ진디. 저싱선 / 서천꽃밭 꽃감관질로 오랜 ㅎ연 / 가게 되는디, / 그 애기가
들이 찬 / 걱정이 태산같은디. / ㅎ를날은 임정국 뜄님얘기가 / 물질래 나가단 보난 / 서천꽃밭
디서 삼체소가 느리고

“말 ㅎ술³¹⁾ 물으쿠다.” / “미신 말이우꽈 / “이 고을에 사라도령이 / 어디 살암쭈가?” / “저
쪽 질로 돌양가멍 보민 / 촛아집네다.”

임정국 뜄님얘긴 지 서방을 / 심으래 오는 삼체술 멀찌거니 / 보내여 두언 / 산 자국서 되돌
아오고,

“애이구 가장님아! / 삼체소가 가장님을 둘젠 / 저디 ㄴ려십디다.” / “어디레 갑디가? / ㄷ랑

29) 이공본풀이와 할망본풀이는 불도맞이, 서천꽃밭 등 공유하는 대목이 많아 혼란이 가중되곤 한다.

30) 다만, 이공본풀이에서는 그 대상이 아이만이 아니라 모든 연령대라는 점이 다르다. 이 점에 있어서는 차사본풀이 강림의 경우도 마찬가지이다. 차사본풀이에서는 강림이 차사가 되는 과정을 분명하게 설정하고 있는 점이 이공본풀이와는 다르다.

31) 좀.

오주기” / “저 알 골목데레 보내여불었쑤다.” / “아맹^흐민 아니갈 질이우꽈?” / “애이구, 이게 미신 말이우꽈, / 체^소님이 오민 / 밥이라도 해여 놓아사 / ^흐젱^흐민 / 쓸이라도 꾸어와사 훌 게 / 아니우꽈.” / 사라도령은 어떤신딜 가고 / “어머님아 어머님아 / 저디 날 심으레 / 삼체 쟁가 누렸쑤다.” / “애이구! 설른 얘기야 / 이게 미신 말고?” / “어머님아, 이 체^소가 오민 / 훈^상 ^흐여 놓아사 훌 건디 / 쓸이나 싯건 두되만 줍서.” / “애이구, 이 얘기야 / 쓸이 둬되랑마 랑 훈^흡도 엇다.”

이젠 울멍 어멍국이 하직^흐고 / 아방국에 하직^흐연 / (...) / 신발단속 ^흐연 골이 나가는디, / 시커림질을 나舛난 / 삼체^소가 돌아오고

“말 물으쿠다.” / “이 골에 사라국 사라도령이 / 어디 살암쭈광?” / “저가 기우다.” / “계난 어드레 감쭈광?” / “아맹^흐민 아니갈 질이리옌 ^흐연 / 체^소님이 저를 둘레 오람시니 / 앞이 상 가젠 나감쑤다.” / “이 놈 저 놈 괴씸^흐놈, / 집이 가민 정심밥이나 / ^흐여 놓아지카부댄 / 미리 나오람꾸나.”

쏴몽등이로 웃득짓꽝을 내후리난, / 사라도령은 그만 즘미치고, / 부인 원강아민 “애이구! 체^소님아 살려줍서. / 집이 가민 조^녀쓸 훈^줌이 / 엇이난, 골이 가젠 나오람쑤다.” 원강아민 / 즘미친 가장네, 붙은 닐 떼멍 / 숙그락으로 물을 거려놓난 / 숨이 돌아오난, / 체^소님은,

“게민 불쌍^흐구나 골이 글라.”³²⁾

차사의 행동이 차사영맞이에서 보는 바와 일치한다. 영락 없이 영흔을 데리러 온 차사의 모습이다. 차사를 대하는 원강아미의 태도나 행위도 다를 바 없다.

그런가 하면 할락궁이가 장자의 집을 탈출하여 서천꽃밭으로 가는 도중에 까마귀 차사가 등장하는 사례도 있다.³³⁾ 이러한 사례는 이공본풀이를 아이차사본풀이로 해석 하려는 시도가 반영된 것으로 볼 수 있다.

김명선의 시도는 무속 사회의 보편적인 인식을 반영하고 있는 것이기도 하다. 관련 본풀이와 의례의 관계는 다음과 같이 정리해 볼 수 있다.



이공본 → 아이(할락궁이) 어른/심방(강림/멩도멩감) ← 차사본/초공본



32) 조흘대 구연, 이공본, 진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 1991.

33) 조흘대 구연 이공본, 고산옹 구연 이공본, 진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 1991.

아이(구차사)
저승
유모어멍·유모아방 구할망(死) 시왕/삼시왕

세상 모든 곳, 모든 일에 신이 있다는 관념은 제주 무속에서 보편적인 것이다. 어린 이의 저승도 따로 있다. 그곳의 신도 따로 있다.³⁴⁾ 어린 영혼을 대상으로 귀양풀이나 시왕맞이를 하지 않는 까닭, 대신 불도맞이를 하는 까닭이 여기에 있다. 그 근거를 제시하고 있는 것이 이공본풀이이다. 어른은 서천꽃밭에서 생을 얻어 인간 세상으로 나왔다가 차사에 의해 시왕으로 간다. 아이는 서천꽃밭에서 생을 얻어 인간 세상으로 나왔다가 아이차사에 의해 서천꽃밭으로 되돌아간다.³⁵⁾

김명선의 시도는 제한적인 의미만 있을 따름이다. 기존의 본풀이를 그대로 두고 약간의 내용을 덧보태거나 수정하여 재차 활용하려는 수준의 시도이기 때문이다.³⁶⁾ 하나를 두루 활용하려는 경제적인 노력 대신 나름의 보완을 통하여 제각기 활용하려는 조금은 비경제적인 노력을 한 셈이다. 물론 이는 의례의 급격한 확대에 쉽사리 대응하는 방법이었을 수도 있다. 어떻게 보면 경제성이 기본 바탕이었는데, 경제성을 어느 정도 유지한 상태에서 확장을 시도한 것으로 이해할 수 있다.

4. 의례의 확대에 따른 본풀이의 대응 방향

의례마다 별도의 본풀이를 마련하려고 한 뚜렷한 시도도 있다. 할망본풀이, 구할망본풀이, 마누라본풀이가 그 사례이다. 이들 본풀이가 구연되는 불도맞이 또한 시왕맞이, 요왕맞이처럼 규모가 크게 확장된 의례이다. 불도맞이가 의례적으로 확대되면서 다양한 본풀이가 필요해졌다. 그렇게 해서 마련된 본풀이가 앞서와 같은 셋이지만 실상 셋은 뚜렷이 구별되지 않는 사례가 많다.³⁷⁾ 이는 경제성을 바탕으로 하는 전통 탓

34) 마찬가지로 심방의 저승도 따로 있고, 관련 신도 따로 존재한다고 믿는다. 이렇게 해서 마련된 것이 삼시왕, 맹도맹감차사이다.

35) 무속사회의 인식이 정리된 상태인 것은 아니다. 어린아이를 죽음에 이르게 하는 요인이 악심만은 아니다. 강림, 새 등도 있다. 단일한 신의 영향으로 통일되어 있지 않다.

36) 본풀이의 명칭을 맹도맹감차사본풀이라고 하지도 않았다. 다만 신굿에서 초공본풀이를 구연할 때는 맹도맹감차사의 내력을 담아야 한다고 생각하였을 뿐이다. *여기에서 주목할 만한 사실은 현장에서 김명선이 구연하는 내용에 대하여 아무런 이의도 제기하지 않았다는 점이다. 적어도 김명선으로 대표되는 대정 심방, 나아가 대정 지역의 본풀이는 그러한 시도가 허용된다는 점을 인정한 것으로 이해할 수 있다.

37) 여기에 대해서는 강정식, “할망본풀이의 전승양상”(『본풀이의 세계』, 경기대학교 인문과학연구소 학술세미나 자료집, 2003)에서 다룬 바 있다.

에 혼란이 지속되어왔기 때문이라고 이해할 수 있다.

이상의 논의를 바탕으로 본풀이의 전승 양상을 정리하면 다음과 같다. 대체로 세 가지 방향성을 확인할 수 있다.

- (1) 돌려쓰기
- (2) 덧붙이기
- (3) 나눠쓰기

(1) 돌려쓰기는 하나를 여러 의례에 그대로 가져다 쓰는 경우이다. 철저한 경제성에 바탕을 두는 방향이다. 따로 본풀이를 마련해야 하는 번거로움을 피한다. 앞서 언급한 바와 같이 차사본풀이가 대표적인 사례이다. 같은 맥락에서 본풀이를 질침, 푸다시 사설로 활용하는 사례도 함께 거론할 수 있다. 의례와 괴리될 수 있는 여지가 있다.³⁸⁾

(2) 덧붙이기는 약간의 보완 혹은 절충을 통해서 다른 의례에 쓰는 경우이다. 덧붙이기는 차별화의 사례이기도 하다. 초공본풀이는 일찍이 이러한 차원의 덧붙이기가 이루어진 사례이다. 유정승 따님 내력이 바로 그러하다. 관련 사례로 동방삭 전승을 들 수 있다. 다만 유정승 따님 내력은 어떤 초공본풀이에나 덧붙고, 동방삭 전승은 어떤 차사본풀이에도 덧붙기 때문에 의례에 따른 확장 사례는 아니다. 물론 전반적인 의례의 확대에 대응하는 본풀이의 확장 사례로 거론할 수는 있다. 곧 분량 확대 사례라고 할 수 있다.³⁹⁾

(3) 나눠쓰기는 한 유형의 본풀이 일부를 제차별로 나누어 쓰는 경우이다. 본풀이의 내용이 의례와 상통하게 되는 결과가 생긴다. 나눠쓰기의 사례로 할망본풀이·구할망본풀이·마누라본풀이를 들 수 있다. 이들의 경우는 엄밀하게 따지면 돌려쓰기, 덧붙이기를 거쳐 나눠쓰기로 진행되었다고 본다. 그러나 결국 지금도 돌려쓰기 상태인 경우가 많다. 애초의 출발점은 일렛당신본풀이를 가져다 쓴 데서 비롯된 것으로 본다. 불도맞이 여려 제차에 두루 쓰는 돌려쓰기가 이루어지다가 덧붙이기를 하면서 확장하고, 이어서 제각기 제차마다 다른 본풀이를 구연하는 방향으로 나아갔다고 본다. 종국에는 통합본이라고 할 만한 것을 돌려쓰기 하는 결과가 되고 말았다.

본풀이에 의례적인 내용을 더하여 차별화함으로써 적극적으로 대응하려는 시도도 있다. 이는 적은 노력으로 의례의 확대에 대응하는 시도, 곧 돌려쓰기로 대신하는 것

38) 질침, 푸다시 사설로 활용하는 경우는 본풀이와 의례의 거리를 굳이 거론할 필요가 없겠다. 본풀이 자체는 내용적으로 축약되기는 하지만 의례의 확대에 간단히 대응할 수 있는 방법이기도 하다. 본풀이를 안팟으로 구연하는 사례도 물론 함께 거론할 수 있다.

39) 덧붙이기는 분량확대, 차별화 두 가지 방향으로 이루어짐을 확인한 셈이다. 초공본풀이는 차별화의 방향이기도 한데 제주도 무속의 사정에 맞는 내용을 갖추기 위한 시도이기 때문이다.

과는 전혀 다른 방향이다. 그런데 이러한 차별화 시도도 돌려쓰기를 바탕으로 이루어 지기도 한다는 점도 주목할 만하다. 구체적인 사례로 이공본풀이와 할망본풀이를 들 수 있다.

이공본풀이는 일반적으로 여러 의례와 관련되다보니 본풀이와 의례 사이에 어긋나는 부분도 많아졌다. 무속 사회에서 이 대목에 의문을 가지고 해결책을 제시하려는 시도를 꾸준히 해왔다. 그 결과 전승에 있어 혼란도 많은 편이다. 이공본풀이에서는 생불꽃의 정체가 구체적으로 드러나지 않는다. 생불꽃은 할망본풀이에서 제대로 쓰인다. 정작 악심꽃을 이용했던 할락궁이의 의례적 위치도 모호하다. 신직이 모호하거나 혼란스럽다. 이본에 따라 아이차사로 설정되기도 하고 꽃감관으로 설정되기도 한다.

김명선은 할망본풀이와 관련지어 서천꽃밭을 설정함으로써 해결책을 마련하고자 하였다. 동복신굿에서 구연한 이공본풀이에서 이를 확인할 수 있다.

만민이 벽성을

생불을 주저,

네우저 그늘루저

하도 복잡허난 할마님이 완예 옥황상제에 제민(諸民) 등장(等狀) 드난 완예 서천꽃밭은 서립 허여근에 꽃 번성(蕃盛) 웨는 데로 인간벽성 거늘루라 영 허여 맹령(命令)을 누류우난 옥황상제에 꽃은 꽃씨 타단 세경 남데전(南大田) 나경 노각성 데 다까 데 무언 황세곤간 도세곤간 거느려 산 완예 모두 초불이여 두불이여 제삼불 모두 봉을와지 꽃을 피여 수둠주고 완예 수둠주곡 물 주어 수축(修築)허여사난 인간이 벽성은 생불(生佛) 주저 네우저 그늘루저 서천꽃밭 책임(責任) 허저 더군다나 없는 근심은 점점 올라사단 웨걱정이 만허여간다.

아이고 가지 가지 쓰만 오천

육벽 가지

번성(繁盛)이 웨여나산다.

완예 누는 새라도 들카 도둑놈이 들카 영 허여

완예 걱정이 웨여나지영

“아이고 어떻 허민 좋으리요.” 할마님이 다시 제쳐 옥황상제에 제민 등장(等狀) 들어갑데다예
—.

제민 등장 드난

옥황상전

말을 허웨

“경 말아근에 서천꽃밭디 가지 가지 쓰만 오천육벽 가지에 번성허여 걱정이 시러와지곡 근심이 시러와져 문 걱정을 못 허곡 못허커거들랑 꽃감관 매겨 줍서 영 허영 꽃감관은 어디 강 매기곡 주량산하에 짐진국 아딜 사라도령 똑똑하고 영력호니 꽃감관 매기라.” 맹령을
누리와가는구나—.

영 허여 만조데신(滿朝大臣)을,
조훼(朝會)를 흔 직은
그옛날은 아닐씨라
완이여
조훼가 오는디
완이여
도령
완예 좋은 택일 흐시고
또 이젠
김진국 아덜아기
사라도령신드레
도네려가는구나.

여기에서는 맹진국할망이 서천꽃밭 관리가 어려워서 꽃감관을 마련해 달라고 한 데 따라 사라도령이 꽃감관으로 가게 된다고 하였다. 서천꽃밭이 애초에 생불꽃을 가꾸는 곳이면서 맹진국할망이 관리하던 공간으로 설정되었다. 그 결과 삼승할망과 생불꽃의 근거가 뚜렷해졌다. 이는 이공본풀이와 의례 사이의 거리 좁히기 시도 사례라고 할 수 있다.

김명선의 시도는 또 다른 혼란을 일으킨다. 서천꽃밭의 생불꽃에 대한 설정을 강화한 셈이다. 이렇게 설정함으로써 일부 이본처럼 차사가 사라도령을 데리러 온다고 하지는 못하게 되었다. 서천꽃밭의 저승세계로서의 면모나 할락궁이가 지닌 저승차사의 면모와도 거리가 멀어졌다. 결국 이공본풀이를 아이차사본풀이로 삼으려는 방향과는 배치되는 셈이기도 하다. 이공본풀이에 맹진국할망이 등장하는 점도 문제이다. 특정 본풀이에 다른 본풀이의 주인공이 등장하는 사례는 없다. 달리 보면 할망본풀이의 문제를 이공본풀이를 통해서 해결하려고 하였다고 볼 수 있다.

한편 이와 관련하여 동방삭 전승이 사만이본풀이에 덧붙이는 경우도 함께 살필 수 있다. 사만이본풀이의 주제와 관련해서 판단해보면 동방삭 전승을 덧붙이는 것은 적절치 않음을 알 수 있다. 차사본풀이는 사람은 누구나 차사를 피할 수 없으니 결국 죽기 마련이라는 주제를 가지고 있다. 반면 사만이본풀이는 사람도 차사를 피하여 수명을 이을 수 있다는 주제를 담고 있다. 따라서 동방삭 전승은 차사본풀이에나 적합하다고 할 수 있다.⁴⁰⁾ 동방삭 전승을 차사본풀이와 사만이본풀이에 두루 가져다 쓰는

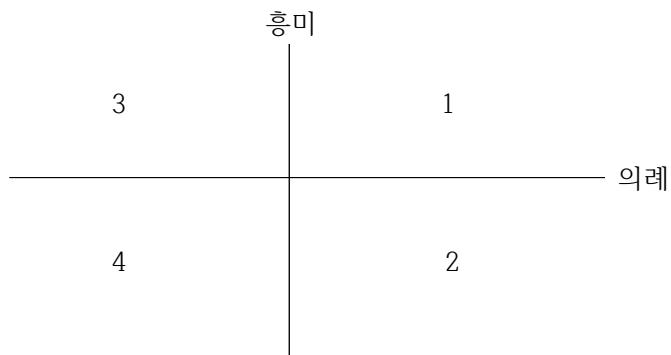
40) 동방삭이 삼천갑자를 살았다고 하는 내력에 견인되었을 뿐이겠다. 동방삭이 차사에게 잡혀가는 내용을 갖추면 사만이본풀이에 덧붙이기에는 부적절해진다. 그러나 이러한 평가가 전승집단에게는 의미가 없다. 무속사회에는 빌미만 있으면 무엇이든 해보려는 경향이 있다. 한편 차별화 사례 가운데 일부는 배타적 전승을 내세움으로써 공고한 단골판을 구축하려는 시도로 해석할 수 있는 여지도 있다.

것은 일종의 돌려쓰기에 해당한다.

여기에서 주목할 만한 사실은 돌려쓰기에서 나눠쓰기로 나아가려는 방향성을 확인할 수 있다는 점이다. 이는 앞서 살펴본 김명선의 사례에서 구체적으로 확인할 수 있다. 이러한 방향성은 의례의 확대에 대응하려는 시도였다고 본다. 의례가 확대되는 만큼 사정에 의해서 축소해야 할 때 쉽게 축소할 수 있어야 한다. 돌려쓰기가 여전히 유효하고, 안팎을 염려서 구연하는 방식도 그래서 널리 용인된다. 이는 곧 나눠쓰기가 적극적으로 이루어지기 어려운 조건이 되기도 한다. 의례의 확대가 어려워진 사정도 크게 영향을 미쳤다.

한편 본풀이의 흥미성 강화도 그 대응 양상 가운데 하나일 수 있다. 따라서 이와 관련한 논의도 필요하다. 의례적 연관성이 없는 경우도 있으니 이 경우는 진정한 의미에서 흥미성이 확장된 사례로 볼 수 있다. 반대로 초공본풀이는 그다지 흥미성이 강하지 않음에도 불구하고 확장되었는데 의례성이 강하게 반영된 결과이다.

의례성과 흥미성은 양극단인 듯하지만 실은 본풀이 전승에 있어서는 그 전승력을 유지하는 두 축이라고 할 수 있다. 이 두 축이 튼튼해야 본풀이가 전승력을 유지할 수 있다.



사람들의 신앙심이 강하면 의례성이 강화되고 신앙심이 약화되면 의례성도 약화된다. 사람들의 본풀이에 대한 관심이 많으면 본풀이의 흥미성이 강화되고 본풀이에 대한 관심이 떨어지면 흥미성도 약화된다. 의례성과 흥미성을 두루 갖추면 본풀이의 전승에 문제가 없다. 의례성 혹은 흥미성 어느 한쪽만으로도 본풀이의 전승력은 어느 정도 유지될 수 있다. 그러나 의례성과 흥미성 모두 약화될 때 본풀이의 전승에 큰 문제가 닥친다. 사람들의 신앙심이 옛어지고 본풀이에 대한 관심이 떨어지면 본풀이는 점점 의례와 동떨어질 뿐 아니라 이야기 문학의 자격마저도 잃게 된다.

본풀이의 수요가 감소하고 있는 점은 분명하다. 전통적으로 분화된 의례가 많은 탓에 다양한 본풀이가 요구되었으나 점차 의례가 소멸되거나 통합·축소되고 있기 때문

이다. 흥미성이 입증되어 일반인 이야기꾼에 의하여 수용된 본풀이도 있으나, 이미 이야기의 시대가 종언을 고한 만큼 흥미성에 의존하여 그 전승력을 유지하기는 기대하기 어렵게 되었다.⁴¹⁾

청중이 없는 자리에서 심방은 흥을 잃게 되고 따라서 본풀이를 길게 구연할 의욕마저 잃게 된다. 의례가 없어지면 본풀이 구연 기회도 잃게 되기 마련이다. 예외적인 사례도 있으니 다 그러한 것은 아니다. 세경본풀이는 의례는 없어졌으나 그 흥미에 기대어 전승이 유지되는 사례라고 할 수 있다. 달리 보면 본풀이가 워낙 성장하여 다른 의례(이를테면 세경놀이)를 대신해 버리게 된 것이라고 할 수도 있다. 세경신에 대한 의례는 큰굿에서 한 자리를 차지하지 못한다. 이는 다른 굿의 경우에도 사정이 다르지 않다. 영등굿·잠수굿에는 씨들임·씨점이 있지만 이들 의례가 세경신을 대상으로 한 것도 아니다.

5. 본풀이 확장으로 인한 혼란 겉어내기

본풀이와 의례가 확장하는 데는 여러 가지 요인이 있다. 그 가운데 하나는 조금의 빌미만 있으면 가져다 쓰는 행위가 널리 용인되는 것을 들 수 있다. 이와 관련해서는 추가적인 논의가 필요하다. 온갖 빌미를 적용한 결과로 나타나는 문제는 다양하다. 그러나 일부 학문적으로 볼 때 문제가 있다고 할 수 있는 경우도 있지만 전승 현장에서는 이를 문제로 거론하기 어렵다. 다양한 시도가 가능하고 일회적인 시도도 가능하다. 다만 이러한 시도가 무속 사회의 합의에 이르는 데는 오랜 세월이 필요할 뿐이다.

본풀이의 확장 시도는 불가피하게 혼란을 일으키곤 한다. 이러한 시도 가운데는 그 애말로 엉뚱한 경우도 있어서 혼란이 가중될 수밖에 없다. 의례적 근거가 전혀 없음에도 불구하고 일단 가져다 쓰게 되면 거기에 견인되어 새로운 해석이 이루어지기도 한다.⁴²⁾ 이러한 양상이 중첩되면 보편화되기에 이르고 결국 근본을 잃게 되기도 한다.⁴³⁾

본풀이의 확장에 따른 혼란상을 겉어낼 필요가 있다. 이는 전승의 혼란상을 바로잡

41) 민간의 본풀이 수용은 흥미 척도 중 하나일 수 있다. 이를 근거로 할 때 세경본풀이와 문전본풀이의 인기는 분명히 확인할 수 있다. 이러한 인기가 의례마저 사라진 큰굿에서 구연 기회를 확보할 수 있게 한 것이 아닌가 한다.

42) 빌미만 있으면 가져다 쓰는 전통은 말붙임에서 잘 드러난다. 무속 사회에서 쓰는 모든 말이 의미가 있는 것은 아니다. 따라서 세세한 해석을 하고자 하는 시도조차 불필요한 경우가 많다. 괜한 시간 낭비가 될 수도 있다.

43) 새드림과 지장본풀이가 대표적인 사례라고 할 수 있다. 이와 관련해서는 따로 논의 기회를 마련한다.

자는 뜻이 아니다. 혼란상의 정체를 이해하자는 뜻이다. 혼란상에는 양면성이 있다. 본풀이의 확장 시도가 일으키는 혼란상은 본풀이 전승의 중요한 밑거름이기도 하다는 사실을 인정해야 한다. 활발한 전승이 이루어질 때 혼란상도 가중되곤 한다. 본풀이의 전승은 무속 사회에 맡겨두어야 한다.

본풀이의 확장에 따른 혼란상을 걷어내기 위해서는 그 혼란상 속에서 일정한 흐름, 곧 방향성을 찾을 필요가 있다. 무속 사회의 의도가 뚜렷이 드러나고 어느정도는 합의에 이른 사례를 주목할 수 있다. 이들 사례를 통하여 본풀이 전승에 따른 여러 가지 문제를 살필 수 있다. 이렇게 함으로써 본풀이의 부분적인 요소에 천착해서 그 의미를 확대 해석하는 문제를 우선 피할 수 있다. 이것이 헛수고를 피하기 위해서 우선적으로 해볼 수 있는 일이다.

본풀이와 의례의 전승에는 무속 사회의 혼란상이 반영되어 있다. 무속 사회조차 분명한 해답을 얻지 못한 사례가 그대로 전승에 반영되어 있다. 문제는 연구자가 그 혼란을 그대로 따르는 경우가 많다는 사실이다. 기껏 힘들여 연구한 결과가 오히려 혼란을 가중시키기도 한다. 이러한 혼란상이야말로 걷어낼 필요가 있다.

문화 수용 태도로 살핀 제주도 삼성신화의 동아시아적 위상과 과제

김혜정(고려대학교)

- I. 서론
- II. 상주표착 삽화를 통해 살핀 ‘외래문화 수용 방식’
- III. 지중용출, 사시복지 삽화를 통해 살핀 ‘문화 창출 방식’
- IV. 삼성신화의 동아시아적 위상과 과제

I. 서론

제주도 삼성신화는 한라산 북녘 기슭 모흥혈에서 솟아난 세 신인(삼을나: 양을나, 고을나, 부을나)이 이웃 국가에서 온 세 여인과 각자 가정을 이룬 후, 화살을 쏘아 살 곳을 마련하고 농경 생활을 시작해, 날로 살림이 풍요로워졌다는 이야기이다. 물론 삼성신화의 전승 양상을 구체적으로 살피면 문헌 전승⁴⁴⁾과 구비 전승⁴⁵⁾을 합해서 그 수가 적지 않으나, 내용상 큰 차이는 없으며 세부 화소에서 차이가 날 뿐, 주요 사건 및 인물은 거의 대동소이하다. 따라서 본고에서는 <고려사>⁴⁶⁾를 중심으로 <삼성신화>의 내용과 의미를 살피되, 세부 화소에서 유의미한 차이를 보이는 부분에 대해서는 <영주지>⁴⁷⁾를 함께 참고하고자 한다.⁴⁸⁾

- 44) <삼성신화>의 문헌 전승은 대체로 <고려사> 계열과 <영주지> 계열, 그리고 그 둘을 절충한 계열로 이어져오고 있다.(현용준 논문 참고) <고려사> 계열과 <영주지> 계열을 나누는 가장 큰 기준은 '세 신인의 순서'와 '혼인을 맺는 여성의 출신 국가'가 어디인가 차이를 보이기 때문에, 이 둘을 기준으로 <고려사> 계열과 <영주지> 계열로 나눈다. <고려사> 계열은 '양, 고, 부'의 순으로 모흥혈에서 솟아나며, 이후 화살을 쏘아 신분 서열을 정할 때도 '양, 고, 부'의 순으로 이어진다. 이에 비해 <영주지> 계열은 땅에서 솟아나는 것뿐만 아니라, 활을 쏘아 용력을 시험함에 있어서도 그 순서가 '고, 양, 부' 순으로 나타나고 있음을 볼 수 있다. 그리고 혼인을 하는 여성의 출신 국가를 이야기함에 있어서도 둘은 각각 '일본국'과 '벽량국'으로 차이가 남을 볼 수 있다.
- 45) 1994년 구비 자료를 모아 놓은 것을 보면 대략 00편이 채록된 것을 볼 수 있다. 물론 이것 이외에도 개인에 의해 수집된 자료가 더 있을 것으로 기대하나, 그 편수가 생각만큼 많지는 않다. 본 연구는 기본적으로 문헌에 실린 <삼성신화>에 나타난 당대 탐라인들의 의식 및 문화 수용 태도를 읽으려는 것을 목적으로 하기에, 구비 자료는 주요 분석 대상에서는 제외하였다. 이에 대한 본격적인 채록 조사가 다시 한번 활성화를 끌어야함은 물론이거니와, 문헌 자료와 비교 대조한 논의도 반드시 필요하다. 구전으로 전해오는 <삼성신화>에서는 세 명의 신인 역시 외부에서 온 인물(중국에서 불로초, 영약 등을 구하기 위해 넘어 온 세 명의 남자)들로 기록하고 있다는 점에서 굉장히 독특하면서도 그 변이 이유를 집중적으로 탐구할 필요가 있다고 느꼈기 때문이다. 이에 대한 연구는 훗날을 기약하기로 하고, 여기서는 문헌 자료에서 공통적으로 보이는 구성 및 화소에 대해서 집중 분석하기로 한다.
- 46) <고려사>는 1994년(세종 31)에 편찬하기 시작해 1451년(문종 1)에 완성된 고려시대 역사서이며, 그 중 <고려사 지리지>는 1451년(문종 1)에 편찬된 고려 시대의 내용을 담은 역사지리서이다. 총 139권으로 구성되어 있으며 그 중 지리지는 56~58권(志 제10-12권)에 해당된다.(한국민족문화대백과; 한국 지명유래집 전라.제주편 참고)
- 47) 『영주지』는 단간본이 아니라 1416년(태종 32) 정이오(鄭以吾)가 저술한 『성주고씨전(星主高氏傳)』, 1450년(세종 32) 고득종(高得宗)이 저술한 『서세문(序世文)』, 기타 『고씨세보(高氏世譜)』 등과 서로 이어져 있다. 따라서 『영주지』의 간행 연대는 정확히 이야기하기는 힘들며, 다만 여러 정황들로 고려 후기 내지 조선 전기로 추정하고 있다. 『영주지』 계열로는 고득종의 『서세문』, 『고씨세보』의 『영주지』, 『장흥고씨가승(長興高氏家乘)』의 『영주지』 등이 있다. 장서각에 소장되어 있는 『영주지』는 『제주고씨족보(濟州高氏族譜)』의 서문집(序文集)으로 고종 연간인 1864~1900년 사이 발행된 것으로 추정되며 사본(寫本) 형태이다. (한국향토문화전자대전, 디지털제주시문화대전 참고)
- 48) <삼성신화>는 그 명명에 대한 논의부터 삼성의 순서, 서열 논란까지 겹쳐져, 학계를 비롯한 각 기문에서 첨예하게 대립하고 있는 지점들이 있다. 따라서 <삼성신화>를 연구할 때, 먼저 간행되었을 가능성 있는 <영주지>를 두고, <고려사>를 먼저 이야기하는 점도 혹 논란이 있을 수 있다. 하지만 본고에서 목표로 하는 바는 결국 어느 문헌을 막론하고 공통적으로 등장하는 주요 인물, 사건을 통해, 당대 이 설화 전승자들이 어떤 의식을 가지고 탐라건국, 새로운 제주도 문화를 형성하고 있는지에 대한 것을 밝히려고 하는 것이다. 따라서 사실상 둘의 유의미한 차이가 본고에서는 주요 논쟁거리가 아니기에, 그 선후 관계나 진실성 여부는 여기서 잠시 유보해두고, 공통 화소만으로 읽을 수 있는 탐라인

제주도 삼성신화에 대한 본격적인 연구는 1960년 장주근⁴⁹⁾으로부터 시작해, 현용준⁵⁰⁾, 양중해⁵¹⁾ 등에 의해 이 신화의 주요 쟁점들이 많이 밝혀졌다. 地中聳出(從地聳出), 箱舟漂着, 射矢卜地 화소를 중심으로 전개되는 <삼성신화>가 사실상 제주도 당신본풀이에 그 뿌리를 두고 있었다는 것과 이것이 조선 시대에 이르러 유식화(儒式化)되고 특정 가문 중심으로 제의가 거행되고 있다는 것은 이들 연구들이 공통적으로 이야기하고 있는 것들이다.

다만 여기서 장주근은 제주도 광양당굿과의 관련성을 중심으로 제주도 무속신화와의 유사성을 논의하였던데 반해, 현용준은 <송당본풀이>를 <호근리본향당본풀이>, <칠성본풀이>, <월정본향당 본풀이>, 등 다양한 당신본풀이와의 유사성을 검토하고 있다는 데 차이가 있다. 한편 양중해는 다양한 구비 자료들을 함께 모아 <삼성신화> 전승 양상을 살피고, 제주도 지명에 남아있는 <삼성신화>의 흔적을 살피고 그 연원을 밝히려 했다는 점에서 의미 있다.

그런데 이런 흐름을 깨고 1980년대 후반~1990년대 ‘삼성신화’라는 용어부터 다시 상고하여 고쳐 써야 하고, ‘외래문화 수용의 측면’에서도 <삼성신화>를 다시 고쳐 읽어야 한다는 전경수의 논의가 나와 큰 반향을 일으켰다. 전경수는 원고를 달리하여 관련 논문을 발표⁵²⁾했는데, 핵심은 ‘신화’라는 용어 자체가 이미 일본 식민지 시대 산물이며, ‘삼성(三姓)’이라는 명칭 역시 정정할 필요가 있다고 주장하였다. 이는 당대에 ‘성씨’의 개념이 없을 뿐만 아니라, ‘부족 국가’가 성립하며 만들어졌던 제주의 문화전통을 개인 혹은 특정 성씨 집단의 것으로 축소하려는 ‘유식화와 식민화’의 반영이라 보았기 때문이다.

이후 많은 연구자들이 으레 사용하던 공식 명칭임에도 불구하고, <삼성신화>라고 명명하는 것에 문제의식을 가져야함을 자각하였으나, 사실상 전경수가 주장하는 ‘을나신화’ 역시 ‘을나’라고 하는 용어의 정확한 어원이 아직 합의(合意)되지 않았으며, ‘신화’를 대체할 만한 학계의 공식 용어도 아직까지는 마땅히 찾지 못한 실정이다.

물론 문제의식을 공유하면서도 <삼성신화>가 여느 건국신화와 마찬가지로 결국 세 명의 시조 탄생과 탐라 개국을 그 내용으로 하고 있기에, ‘주인공을 내세운 제목’과 ‘건국 사실을 강조하는 제목’으로 나눠 각각 <삼을나신화>, <삼성시조신화>(장주근)로

들의 신화성을 알아보도록 하겠다.

49) 장주근, 「삼성(三姓) 신화(神話) 해석(解釋)의 한 시도(試圖)」, 『국어국문학』22, 국어국문학회, 1960.

50) 현용준, 「당굿의 유식화와 삼성신화」, 『제주도』14, 제주도, 1964.(『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 145~159 재수록).

51) 양중해, 「삼성신화와 혼인지」, 『國文學報』3, 濟州大學 國語國文學會, 1970.

52) 전경수, 「상고탐라사회의 기본구조와 운동방향」, 『제주도연구』4, 제주도연구회, 1987; 전경수, 「제주 연구와 용어의 탈식민화」, 『제주도언어민속논총』, 현용준박사회갑기념논총간행위원회편, 제주문화, 1992; 전경수, 「을나신화와 탐라국 산고」, 『제주도연구』9, 제주도연구회, 1992; 전경수, 「을나신화(乙那神話)의 문화전통(文化傳統)과 탈전통(脫傳統)」, 『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연구원, 1994.

부르거나, 다른 건국신화와 층위를 맞춰 <탐라건국신화>(허남춘), <탐라건국서사시>(조동일) 등으로 쓰자는 주장도 있다. 하지만 이후로도 관련 연구들에서 여전히 이들을 통칭하여 <삼성신화>라고 명명하고 있는 바, 본고에서도 이를 따르되, 때에 따라 ‘탐라건국신화’를 동시에 사용하기로 한다.

그리고 1993.10.15.(금)에 <삼성신화의 종합적 검토>라는 주제로 제주대학교에서 큰 학술대회가 진행되었으며, 이때 앞에서 이미 관련 성과를 내었던 여러 학자들과 더불어 고고학자, 언어학자 등이 참여하여, <삼성신화>에 대한 심도 있는 발표 및 토론이 이어졌다. 그리고 이때 발표한 논문 이외에도 몇 가지 관련 논문들과 <삼성신화> 관련 문헌, 구비 자료들이 정리되어, 이듬해 1994년 학회지 <탐라문화>에 함께 실리게 되었다.⁵³⁾ 그리고 이때 학회 사회를 맡은 허춘⁵⁴⁾이 이러한 기존 연구 성과를 모두 정리하고 그 의의와 한계를 논의한 연구를 함께 실음으로써, 그간 <삼성신화>와 관련된 여러 자료를 종합하고, 당시 앞으로 남은 과제는 무엇이 있는지 살폈다는 점에서 의미 있다.

그런데 아이러니하게도 1994년 이렇게 폭발적이고 집약적으로 관련 논문들이 많이 쓰이고, 당시 과제로 남겨둔 문제(명명(命名) 문제, 성씨 순서.서열 문제, 선본(先本 및 善本) 논의, 구비 채록 자료 요구 등)들이 많았음에도 불구하고, 이후로 오히려 <삼성신화>만을 단독으로 다룬 연구는 거의 소강상태에 접어들었다.

물론 제주도 당신본풀이와의 친연성을 중심으로 <삼성신화>를 논의한 강정식⁵⁵⁾, 김현선⁵⁶⁾의 논문에서 기존에 송당계 본풀이 계열과의 연관성만 논의되던 것에서 한 발 나아가, 한라산계 본풀이와의 관련성 등 세부 화소에서 많은 부분 영향을 주고받았을 것으로 생각되는 당신본풀이를 찾아 서사구성 및 화소별로 비교 검토한 점은 2000년대 이룩한 주목할 연구 성과라고 하겠다. 하지만 이후 2010년대에 들어와서는 <삼성신화>의 이본별 차이를 연구한 정진희⁵⁷⁾의 논문 이외에는 <삼성신화>만을 단독 자료로 하여 나온 연구는 거의 전무하다고 할 수 있다.

이는 이미 삼성신화에서 이야기할 수 있는 것들이 거의 다 선학(先學)들에 의해 논

53) 학회자료, 「종합토론(綜合討論) 삼성신화(三姓神話)의 종합적(綜合的) 토론(討論)」, 『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연구원, 1994; 탐라문화연구소, 「삼성신화 관계 문헌자료」, 『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연구원, 1994; 탐라문화연구소, 「삼성신화 관계 구전자료」, 『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연구원, 1994; 탐라문화연구소, 「삼성신화 관계 논저목록」, 『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연구원, 1994.

54) 허춘, 「삼성신화(三姓神話) 연구(研究) -성과(成果)와 과제(課題)-」, 『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연구원, 1994.

55) 강정식, 「제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구」, 한국학중앙연구원 한국학대학원 박사학위논문, 2002.

56) 김현선, 「제주도 당신본풀이의 계보 구성과 지역적 정체성 연구」, 『비교민속학』29, 비교민속학회, 2005.

57) 정진희, 「朝鮮初 濟州 三姓神話의 문자화 양상과 그 의미」, 『고전문학연구』30, 한국고전문학회, 2006.

의되었고, 분석에 이견(異見)이 있는 부분들 역시 거의 소명되었기에 이런 흐름이 만 들어진 것일 수 있다. 하지만 제주도 <삼성신화>라고 하면 으레 거의 비슷한 화소의 의미를 이야기하거나, 성씨의 서열 순서를 가지고 논란이 될 것을 지레짐작하여 새로 운 연구 시각을 적용해보지 않은 것은 아닐까하는 생각도 조심스럽게 든다.

사실 <삼성신화>는 한국에 전승되고 있는(특히 문헌에 기록되어 전승되는) 많지 않은 건국신화 가운데 하나이며, 그 '세부 화소 분석'에 있어서 아직까지 밝혀지지 않은 부분이 있어 새롭게 연구할 가치는 충분하다. 또한 '개성 있는 인물, 체계적인 구성, 논리 정연한 주제 의식'이 모두 담겨있는 이야기(신화)라는 점에서, <삼성신화>는 오늘날 새로운 문화 콘텐츠의 원천 소스가 될 수 있다는 점에서도 분명히 가치가 있다.

물론 본 연구 자체도 선행 연구의 업적에 기댄 바가 크며, 그 산을 넘기에 부족한 부분도 많지만, 그저 논쟁적 언사가 두려워 그대로 두기에는 많은 '신화적 상징의 보고'가 들어가 있기에 다시 한번 논의의 장으로 끌고 올 필요가 있다고 느꼈다. 즉 <삼성신화>를 지금처럼 그대로 묵혀두기보다는 꺼내어서 다시 닦고, 이 쪽 연구가 다시 새로운 활로를 찾는 데에 조금이나마 의견을 보탤 수 있지 않을까 싶어 이 이야기를 연구 대상으로 삼았다. 그리고 결국 부딪치고 깨지고 서로 논쟁을 거쳐야 결국 지금보다 더 정확한 답을 내릴 수 있을 것이라는 생각에 본 논문을 시작하려고 한다.

따라서 본 연구는 기존에 주목했던 서사 구성과 주요 화소에서 분명히 한 번은 언급될 만하고, 꼭 필요한 부분이라고 생각하는데, 그런 논의가 부족했던 '문화 창출 및 외래문화 수용 태도'라는 것에 초점을 맞춰 <삼성신화>를 본격적으로 고찰하려고 한다. 즉 제주도 <삼성신화>는 자국 문화의 출현부터 외래문화의 수용이 작품 전반을 구성하고 있다는 점과, 결말부에 다시 한번 이 신화의 존재 의의를 이야기하고 있는 점에서, '제주도 신화의 동아시아적 위상과 과제'라는 본 학술대회 주제와도 부합하다고 느껴 본 연구를 시작하게 되었다.

II. 상주표착 삽화를 통해 살핀 '외래문화 수용 방식'

<삼성신화>는 '지중용출(종지용출), 상주표착, 사시복지', 이 세 가지 삽화를 중심으로 이야기가 전개되고 있다. 이것을 '탐라건국신화'의 입장에서 해석해보자면, 탐라에 처음 출현하는 인물의 성격 및 특성을 보여주는 도입부부터 시작해, 이질적인 문화권에서 나오고 자란 여인이 입도(入島)하여 토착민인 '삼을나'와 가정을 이루고, 농경생활을 하며 부족국가의 기틀을 만드는 결말부로 이어짐을 볼 수 있다.

이는 다시 말해, ‘토착인의 수렵 문화와 외래인의 농경 문화가 융합되어, 비로소 새로운 문화가 창출’되었다고 이야기할 수 있을 것이다. 즉 이를 다시 세 가지 화소에 대입해보면 지중용출(종지용출) 삽화는 애초에 제주도가 독자적으로 갖고 있던 ‘자문화의 독자성’을 보여주며, 상주표착 화소는 ‘자문화와는 생활 방식이 현저히 다른 외래문화’를 의미하는 것일 터이다.

<삼성신화> 자체가 이렇게 토착 세력과 이주 세력의 만남이며, 그들 문화의 화합이라는 것은 이미 선행 연구에서도 많이 논의되었다. 하지만 선행 연구에서는 주로 ‘가죽 옷을 입고 수렵생활만을 일삼던 토착민이 농경생활을 하는 이주민을 만나, 부족연맹을 이루고 한 국가가 탄생함’에 초점을 맞추었다면, 본고에서는 이러한 해석 과정에서 다소 소홀히 다루어졌던 지점을 찾아 해석의 빈 공간을 메우려 한다.

우선 이 신화는 ‘탐라’라는 나라가 건국되는 이야기인 동시에 자문화와 타문화가 만나 새로운 문화, 문명’이 시작되는 이야기라는 것에 초점을 맞춰, 새로운 문화를 받아들임에 있어 ‘삼을나(혹은 신화 전승자)’가 보여주는 ‘태도’는 어떠한지 좀 더 세밀히 살펴보려고 한다. 그 이유는 작품 명명 문제나 삼성(三姓) 서열 문제로 다소 가려져있던 ‘주체적, 포용적’ 자세의 제주도 신화의 특성을 좀 더 부각하고, 이를 적극적으로 홍보하여, 신화 자체 연구와 더불어 문화 콘텐츠 원천 소스로서의 가능성은 제기하고 싶기 때문이다.

이에 본 장에서는 우선 외래문화 수용 방법 및 태도를 알 수 있는 ‘상주표착’ 삽화의 의미를 다시금 살펴볼 것이다. 그리고 이후 Ⅲ장에서는 3단 구성⁵⁸⁾으로 짜여진 <삼성신화>에서 도입부와 결말부를 맡고 있는 ‘지중용출’과 ‘사시복지’ 삽화의 수미상관 구성을 통해 설화 화자들이 이야기하려고 했던(믿고 있던) 탐라 문화의 독창성은 무엇인지 고찰할 예정이다.

1. 본토 신화, 남방계 신화와의 유사성

상주표착 삽화는 ‘일본국’⁵⁹⁾에서 ‘목함’⁶⁰⁾ 하나가 제주 동쪽 바닷가에 떠밀려 오고,

58) 일찍이 삼성신화 구성이 3단 구성으로 되어 있으며, 그 핵심 화소는 ‘지중용출 수렵생활’, ‘삼신녀 표착 혼인’, ‘사시복지 소거지 선정’임을 논의한 현용준의 논의가 있다.(현용준, 「삼성신화연구」, 『탐라문화』2, 제주대학교 탐라문화연구소, 1983, 57쪽 표 참조) 이후로도 <삼성신화> 화소 연구에 있어 이 세 가지 화소는 항상 기본 틀로 제시되고는 했다. 본 연구 역시 그러한 3단 구성에 <삼성신화> 주제가 녹아져 있음에 깊이 공감하고, 해당 작품을 해석함에 적극 활용할 것이다. 즉 본고에서는 현용준을 비롯한 후속 연구자들이 밝혀낸 세 가지 화소와 제주도 무속신화(당신본풀이, 본향당본풀이)의 유사성, 남방계 신화와의 유사성을 다시 한번 정리하고, 여기에 연구사에 빈틈이 있으면 그 부분을 좀 더 상세히 분석해보자 한다.

59) <고려사>에는 제주도 동쪽 바닷가에 도착한 여인들의 출신을 ‘일본국’이라 지칭하고 있는데 비해, <영주지> 계열의 문헌에서는 ‘벽랑국’으로 지칭하고 있음을 볼 수 있다. 양중해는 세 왕녀를 보내온 곳은 <고려사>나 <동국여지승람>에는 ‘일본국’으로 되어 있으나, <탐라기년>이나 <증보탐라지>에는 ‘

이것을 발견한 양을나, 고을나, 부을나가 각각 나이 차례에 따라 장가들었다는 신화 중반부의 내용이다. 여기서는 주로 여성들이 어디에서 와서, 어디에 도착했는지⁶¹⁾ 하는 문제와 더불어 그들이 가지고 온 새로운 물건(오곡, 망아지, 송아지)에 주목하여, 농경문화가 도입된 배경에 대한 논의가 지배적이다.

우선 장주근은 신이 바다를 거쳐서 흘러들어오는 신화 모티프는 제주도 ‘城山(성산)면) 온평리 본향풀이, 표선면 하천리 본향풀이’ 등에서도 유사한 모습을 볼 수 있으며, 이는 기본적으로 “절해고도인 제주도에서 실제 문화 유입 루트의 현실이 신화에 반영된 것”이라고 논의하였다. 그리고 이는 대표적으로 일본과의 교류 현실의 반영일 가능성의 농후하다고 고찰하였다.⁶²⁾

‘상주표착’ 화소가 제주도 무속신화에서 어렵지 않게 발견되는 것은 ‘섬’이라는 지형적 특성의 반영이라는 점은 적극 공감할 만하나, 이러한 바다를 거친 유입이 배외(拜外), 사대(事大) 사상에 기인한 것이라는 해석은 재고의 여지가 있다. 필자는 배외, 사대보다는 ‘융합, 자기중심을 잃지 않는 문화 수용 자세’가 오히려 <삼성신화> 상주표착 삽화에 녹아있다고 생각하기 때문이다. 이에 대해서는 장(章)을 거치면서, 상세히 풀어나가 보도록 하겠다.

한편 양중해⁶³⁾는 성산면 온평리에서의 ‘벽랑국 왕녀 혼인설화’는 <송당계 무가>에 나오는 ‘동해용왕녀’와의 혼인설화와 동궤임을 밝히고, 현용준⁶⁴⁾은 삽화별로 제주도 내의 설화와 비교를 통해 삼성신화가 무속의 당신화와 같은 유형임을 밝히는 동시에, 각 삽화별로 주변 민족 설화와 유사한 부분은 어떤 부분이 있는지 살폈다. 그 결과 ‘상주표착시조신화’는 국내로는 남해안 일대 가야국 수로왕비 허황옥의 표착 그리고 신라의 표착신화와 유사하며, 국외로는 일본의 대마도, 구슈 일대와 오키나와 궁고도, 대만 고사족 시조 신화와 유사함을 밝혔다. 이로써 <삼성신화> 상주표착 삽화는 동남

‘벽랑국’으로 되어 있음을 말하며, 여기서 벽랑국은 한자어의와 음의 근사치를 따져 볼 때 ‘바다의 나라’이고, 이것을 무속적으로 추정할 때, 이는 ‘용왕국’이 될 것이라 논의하였다.(양중해, 「삼성신화와 혼인지」, 『國文學報』3, 濟州大學 國語國文學會, 1970, 65쪽). 그리고 이러한 논의와 더불어 선행 연구에서는 대체로 상상 속 나라 ‘벽랑국’이 보다 본래적 표현일 텐데, 조선 시대에 들어와 사실성을 높이려다보니(특히 <고려사>와 같은 역사서에 기록하려다보니), 이웃해 있는 실존 국가인 ‘일본’으로 수정 했을 것이라는 해석이 지배적이다.

- 60) 세 처녀가 담겨져 있는 상자(함)의 재질 역시 <고려사> 계열과 <양주지> 계열에 차이가 있다. <고려사>에서는 ‘나무함(목함)’이라고 표현되어 있는 데 반해, <영주지>에서는 ‘새 알 모양의 옥함’이라고 기록되어 있다. 때로는 ‘목함 속에 석함(돌함)’이라고 표현된 문헌도 있다.
- 61) 그녀들이 도착한 제주도 동쪽 바닷가 역시 이본에 따라 몇 가지 다른 장소가 제시된다. <고려사>에는 ‘서귀포시 성산읍 온평리’로 그려지며, <영주지>에서는 조천읍 조천리 금당이 그녀들이 처음 당도한 곳이라 이야기된다. 그리고 세 명의 처녀를 보고 기쁜 나머지 소리를 질렀다는 ‘화성개, 쾌성개’ 등이 지명 전설과 더불어 ‘상주표착’ 삽화와 함께 전해지고 있다.
- 62) 장주근, 「삼성(三姓) 신화(神話) 해석(解釋)의 한 시도(試圖)」, 『국어국문학』22, 국어국문학회, 1960, 68~69쪽 참고.
- 63) 양중해, 앞의 논문, 65쪽.
- 64) 현용준, 「삼성신화연구」, 『탐라문화』2, 제주대학교 탐라문화연구소, 1983, 80쪽.

아에 분포되어 있는 상주표착형 신화와 같은 계열이며, 특히 오키나와 쪽에서 전파해 온 것이라 추정하였다.⁶⁵⁾ 이렇듯 상주표착 삽화는 그 내용에서부터 서사 구성까지 외래문화의 영향을 많이 받았을 것임을 충분히 짐작할 수 있다.

필자 역시 <삼성신화>에 나오는 상주 표착 삽화가 자국 문화와는 전혀 다른 문화가 ‘바다를 건너’ 넘어왔음을 이야기한다는 점에서 ‘외래문화의 수용’을 상징적으로 표현한 것이라는 것에 적극 공감한다. 하지만 선행 연구들이 대부분 이렇게 바다를 건너 들어온 ‘외래문화’를 더 우수하고 고급문화라고 지칭하는 것⁶⁶⁾에는 반론의 여지가 있다고 생각한다. 물론 세 명의 처녀가 가지고 온 ‘오곡(五穀)과 구독(駒犢)’으로 인해 기존에 사용해보지 않은 농목(農牧) 기술을 적용하여 새로운 세계가 펼쳐진 것은 의심의 여지가 없지만, 이들이 반드시 탐라 본토의 것보다 고급문화라고 지칭할 만한 것인지는 의문이 든다. 그 이유는 첫째, 결국 이 신화는 ‘삼성 시조(삼을나)’가 중심이 되어 ‘탐라’라는 나라를 건국하고 있다는 점에서 굳이 이주민의 능력을 더 우위에 둘 이유가 없기 때문이며⁶⁷⁾, 둘째, 이것을 상대적으로 우수한 문화가 일방적으로 영향을 미친 것이라 보기보다는, 독자적인 특성을 가진 ‘문화 대 문화의 결합’으로 볼 여지가 훨씬 더 크기 때문이다.

2. ‘一紅帶紫衣使者’와 ‘青衣處女三’ 대비를 통해 살핀 ‘외래문화 수용 태도’

‘상주표착’ 삽화는 바다를 건너 들어온 ‘외래문화’를 수용함을 상징하며, 그것이 결국 제주도에는 전혀 볼 수 없었던 인물⁶⁸⁾과 생활 방식이었다는 점에는 이견이 없다. 그러나 그녀들이 가지고 온 새로운 문물로 인해 수렵생활에서 농경생활로 그 생활 방식이 변화함에 따라 ‘제주도가 고급문화를 받아들이고 성장했다’는 논의만 있는 것은 아니며, ‘이들 문화를 받아들인 것은 맞지만 그것이 반드시 선진 문화, 자국 문화보다 우위의 문화를 받아들였다는 소리는 아니라’는 의견 역시 팽팽하게 맞서고 있다. 그럼

65) 현용준, 앞의 논문, 1983, 78~80쪽.

66) 현용준은 “서쪽의 남성세계는 가난, 동쪽의 여성세계는 풍요를 상징한다.”고 논의하였다.(현용준, 앞의 논문, 1983, 85~86쪽 참고).

67) 이와 비슷한 맥락에서 전경수는 “신자삼인이 일본국(또는 벽랑국)으로부터 온 처녀들과 혼인을 함으로서 탐라부족은 일본국과 혼인동맹을 맺는 내용으로 연결된다. “국”과의 대등한 위치에서 혼인동맹을 맺는다는 현상이 탐라부족의 정치 수준을 탐라국의 정치수준으로 변화시키는 것으로 해석된다. 즉 부족이 연합하여, 부족보다 한 단계 더 나아간 “국”이라는 정치집단으로 발전하는 과정을 보이는 것이다.“라고 평한 바 있으며, 허준 역시 선행 연구들의 의의와 한계를 지적하면서 ‘외래인의 문화가 반드시 선진이라는 전제는 성립하기 어렵다’고 논하였다.(전경수, 앞의 논문, 1994, 118쪽; 허준, 「삼성 신화(三姓神話)」 연구(研究) -성과(成果)와 과제(課題)-), 『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연구원, 1994, 193~197쪽 참고).

68) 조동일은 여기서 ‘인물(人物)’은 ‘人+物’이며, “인”은 “사람”을, “물”은 “산물”을 뜻한다고 보았다. 즉 말, 소, 곡식 같은 사람이 길러내는 산물도 처음에는 없었다가 중간에 생겨났다고 말하려고 “인물”이라는 복합어가 쓰인 것이라 고찰하였다.(조동일, 「탐라국 건국서사시를 찾아서」, 『제주도연구』19, 2001, 76쪽, 각주 8번 참고).

이쯤에서 <고려사> 원문⁶⁹⁾을 다시 꼼꼼하게 살펴볼 필요가 있다.

하루는 자주색 진흙으로 봉해진 나무 상자가 바다에서 떠다니다 동쪽 바닷가에 닿은 것을 보고 가서 열어보니, 상자 안에 또 돌상자가 있었으며, 붉은 띠와 자주색 옷을 입은 사자(使者) 한 사람이 따라 나왔다. 돌 상자를 여니 푸른 옷을 입은 처녀 세 사람과 망아지와 송아지[駒犢]들과 오곡(五穀)의 종자가 나왔다. 사자가 ‘우리는 일본국(日本國)의 사신입니다. 우리 왕이 이 세 딸을 낳고는, 「서해(西海)의 중악(中嶽)에 신자(神子) 세 사람이 내려와 장차 나라를 열고자 하나 배필이 없구나」하고는 저에게 분부하여 세 딸을 모시고 여기에 오도록 한 것입니다. 마땅히 배필로 삼아 대업(大業)을 이루십시오.’라고 말한 후 홀연히 구름을 타고 가버렸다.⁷⁰⁾

<고려사>를 기준으로 보면 ‘삼을나’와 부부의 연을 맺는 세 처녀는 ‘푸른 색 옷(青衣)’을 입고 돌상자 속에 들어있음을 볼 수 있다. 그리고 그녀를 일본국에서 이곳 제주도 동쪽 바닷가까지 데려온 ‘사신(使臣)’은 ‘붉은 띠와 자주색 옷(紅帶紫衣)’을 입은 것을 볼 수 있다. 신화는 ‘상징의 언어’로 구성되어 있으며, 따라서 얼핏 큰 의미가 없어 보이는 단어에도 당대 설화 전승자들의 의식이 담겨있음으로, 이러한 의복 색깔은 가볍게 보아 넘길 부분이 아니라고 판단한다.

또한 ‘바다 건너 존재 하는 상상 속의 나라’를 ‘이웃하는 실재(實在) 국가’로 변경했을 가능성이 많은 상황, 즉 ‘벽량국’이 ‘일본국’으로 표현되었을 가능성이 높은 상황임에도 불구하고, 이렇듯 사신과 세 명의 처녀 사이의 의복 대조가 여전히 유지되고, 오히려 다른 문헌보다 더 명확히 표현된 것⁷¹⁾은 분명히 숨은 뜻(전승자들의 의도, 현실의 반영)이 있을 것이다.

우선 세 명의 처녀를 데리고 온 사신(使臣)에 대해 살펴보도록 하겠다. 보통 자색(紫色)은 태양, 왕권, 신성을 의미하는 색으로 <박혁거세 신화>, <김알지 신화>에서 하늘의 기운을 가지고 태어난 ‘알(태양, 왕)’이라는 의미로 그의 출생을 알리는 말(馬)과 닭(鷄) 옆에 ‘자색 기운’이 감돌았다는 것으로 표현된다.⁷²⁾ 즉 이는 사실 탐라의

69) 高麗史 > 志 > 志 卷第十一 > 地理 二 > 전라도 > 진도현

70) 一日見紫泥封藏木函, 浮至于東海濱, 就而開之, 函內又有石函, 有一紅帶紫衣使者, 隨來, 開石函, 出現青衣處女三, 及諸駒犢五穀種. 乃曰, ‘我是日本國使也. 吾王生此三女云, 「西海中嶽, 降神子三人, 將欲開國, 而無配匹.」於是, 命臣侍三女, 以來爾. 宜作配, 以成大業’. 使者忽乘雲而去.

<고려사> 내용 중 ‘상주표착’ 삽화 부분이다. 원문과 국문 해석본 모두 <국사편찬위원회-한국사데이터베이스>를 참고하였다. 밑줄은 필자.

71) <영주지> 계열에서도 ‘사신, 벽량국 사자’의 의복에 관해서는 ‘붉은 가죽띠와 자주빛 장삼’을 입은 것으로 똑같이 기록되어 있으나, ‘세 처녀’의 옷 색깔에 대해서는 특별한 언급이 없다.

72) <박혁거세 신화>에서 혁거세는 자주색 알에서 태어났음을 이야기하고 있고(尋撿之有一紫卵 一云青大卵, 馬見人長嘶上天.), <김알지 신화>에서 김알지는 호공이 시름 가운데 크고 밝은 빛이 있으며, 자색 구름이 하늘로부터 땅에 뻗쳐 내려온 곳을 보았더니 거기 황금 상자가 있었고, 그 상자에서 알지가 나왔다고 전하고 있다.(永平三年庚申八月四日瓠公夜行月城西里見大光明於始林中 一作鳩林, 有紫雲從天垂地. 雲中有黃金橫掛於樹枝光自橫出, (중략) 如赫居世之故事故因其言以闢智名之.)

여성 시조가 되는 세 명의 처녀에게 더 어울릴법한 의복임에도 불구하고, <삼성신화>에서는 그녀들을 이곳까지 인도한 ‘사신’에게 그러한 모습을 부여하고 있어 흥미롭다.

이는 이웃 국가에서 넘어 온 세 명의 여인이 본국에서 쫓겨난 인물이 아니며⁷³⁾, 특별한 하늘의 계시가 있어 신성한 부름을 받고 제주도로 넘어왔다는 것을 강조하기 위한 것으로 해석할 수 있다. 즉 세 명의 처녀가 상자 속에 버려진 것이 아니라, 고귀한 신분으로 태어난 특별한 인물임에도 어떠한 뜻이 있어 탐라 시조(삼을나)를 만나러 제주도 동쪽 바닷가에 이르게 된 것이다. 결국 사신(使臣)은 공주를 보필하며, 그 신분의 존귀함을 드러내기 위해 배치된 인물이다.

그런데 여기에 더해 굳이 ‘붉은 띠와 자주색 옷을 입은 것(紅帶紫衣使者)’은 왜 강조한 것일까. 이것은 일방적으로 선진의 문화를 전달, 전파하려는 데 목적이 있는 것이 아니라, 이미 고귀한 뜻을 가지고 새로운 부족 국가를 모색 중인 ‘토착민-양을나, 고을나, 부을나’에게 ‘예(禮)’를 갖춘 것이라 판단된다.⁷⁴⁾ 즉 새로운 문화를 가지고 왔으니 그것을 꼭 받아들이라는 것이 아니라, 정성과 예를 다해 자신들의 문화와 융화 되기를 바라는 마음을 다음과 같이 의복을 제대로 갖춰 입은 ‘사신’의 전달로 표현하고 있는 것이다. 그리고 비록 ‘일본국’이라고 명명하기는 했지만, 세 처녀가 이 곳 제주도(탐라)로 넘어온 것은 ‘하늘의 뜻’이고 ‘신성한 부름’의 결과라는 것을 강조하기 위해 이러한 말을 ‘삼을나’에게 전달한 후, 사신은 ‘구름’을 타고 떠나는 것으로 그려진다.

이는 외래인이 토착인보다 더 선진화된 문물을 가지고 와서 조금 더 자신의 정체성, 우수성을 뚜렷이 드러내고 있는 ‘가락국 신화 속 허왕후’와 비슷하면서도 차이를 보이는 부분이다.

갑자기 바다의 서남쪽에서 붉은 색의 둑을 단 배가 붉은 기를 매달고 북쪽을 향해
오고 있었다. 유천간 등은 먼저 망산도 위에서 횃불을 올리니 곧 사람들이 다투어 육
지로 내려 뛰어왔다. 신귀간은 이것을 보고 대궐로 달려와서 그것을 아뢰었다. 왕이
그 말을 듣고 무척 기뻐하여 이내 구간(九干) 등을 찾아 보내어 목련(木蓮)으로 만든
키를 바로잡고 계수나무로 만든 노를 저어 그들을 맞이하게 하였다. 곧 모시고 대궐
로 들어가려 하자 왕후가 이에 말하기를 “나는 너희들과 본래 모르는데 어찌 감히

73) <삼성신화> 상주표착 삽화와 유사하다고 언급되는 제주도 송향당본풀이를 비롯한 다른 무속신화에서 대부분 원래 자기가 태어난 곳에서 ‘특이한 출생을 하거나, 불효를 저지르거나, 식성이 맞지 않아’ 고국에서 죽출되어 상자(함) 속에 담겨 바다로 버려졌다고 이야기된다. 물론 이러한 시련을 겪은 당신 본풀이 속 주인공들은 대부분 위기를 극복하고 신(영웅)으로 좌정하여, 새로운 신의 계보를 이어가는 것으로 그려진다.(조동일,『탐라국 건국서사시를 찾아서』,『제주도연구』19, 2001; 오세정,『한국 신화에 나타난 바다의 의미』,『한국고전연구』26, 한국고전연구학회, 2012 참고).

74) 전경수는 ‘여성 집단’이 이처럼 ‘사신’과 우마, 오곡종자를 들고 온 것을 두고, 이는 ‘개인 대 개인’의 혼인 때 오고가는 ‘지참금’이 아니라, 신자 삼인에게 정치적 위세를 실어주기 위해 ‘신랑대’ 형식으로 넘어온 것이라 해석하였다.(전경수, 앞의 논문, 1994, 117~119쪽 참고).

경솔하게 서로 따라가겠는가”라고 하였다. 유천간 등이 돌아가서 왕후의 말을 전달하니 왕은 그렇다고 여겨 유사(有司)를 이끌고 행차하여, 대궐 아래로부터 서남쪽으로 60보쯤 되는 곳의 산 주변에 장막을 쳐서 임시 궁전을 설치하고 기다렸다. 왕후는 산 밖의 별포(別浦) 나루에 배를 대고 땅으로 올라와 높은 언덕에서 쉬고, 입고 있는 비단바지를 벗어 페백으로 삼아 산신령(山神靈)에게 바쳤다. 그 밖에 시종한 임신(媵臣) 두 사람의 이름은 신보(申輔)·조광(趙匡)이고, 그들의 아내 두 사람의 이름은 모정(慕貞)·모량(慕良)이라고 했으며, 노비까지 합해서 20여 명이었다. 가지고 온 금수능라(錦繡綾羅)와 의상필단(衣裳疋綵)·금은주옥(金銀珠玉)과 구슬로 된 장신구들은 이루 기록할 수 없을 만큼 많았다. 왕후가 점점 왕이 있는 곳에 가까이 오니 왕은 나아가 그를 맞아서 함께 유궁(帷宮)으로 들어왔다.⁷⁵⁾

아유타국 공주 ‘허황옥’은 붉은 색의 둑을 단 배에 붉은 기를 매달고 가야로 들어오고 있으며, 그녀 역시 혼자서 도래한 것이 아니라, 여러 가지 새로운 물건과 함께 몇 명의 사람들을 데리고 오는 것을 볼 수 있다. 하지만 그들은 말 그대로 ‘아유타국 공주’를 따라 들어온 신하(媵臣)들일 뿐, 그들 자체에서 어떤 행색상 특색이나 신이함을 찾을 수는 없다. 오히려 <가락국 신화>에서는 수로왕 못지않게 허왕후의 위세와 능력이 대단했음을 ‘붉은 색 둑을 단 배’와 ‘비단 옷’으로 강조하고 있으며, 또한 신하들이 아니라 수로왕이 직접 나와 자신을 맞이할 것을 요구하는 모습도 특색 있다. 즉 <가락국 신화>에서는 기존에 이야기한 것처럼 명백히 외래문화(이주민 문화)가 기존 토착 문화보다 훨씬 우위에 있음을 주인공 및 주변 인물 묘사로 쉽게 확인할 수 있다.

이에 비해 <삼성신화> 속 여성 시조들은 비록 그녀들이 기존에 탐라에는 없던 것(인물, 산물)을 가지고 온 것은 맞지만, 결국 이러한 것을 활용해 새로운 터전 안에서 그것을 활용할 인물은 ‘삼을나’이기에 그들에게 정중히 자신들을 소개하고 입도(入島)하고 있는 것이다. 다만 재차 강조하지만 그들은 결코 다른 나라에서 쫓겨난 인물이 아니라, 하늘의 계시로 선택받은 인물들이며, 그들이 자신들의 문화를 동등한 입장에서 이 곳에 전승하기 위해 왔음을 알리고자 ‘홍대와 자색 옷을 갖춰 입은 사신’을 함께 기록한 것이다.

그럼 다음으로 ‘탐라국’의 여성 시조가 되는 세 명의 처녀에 대한 묘사(青衣處女三)⁷⁶⁾를 천착해서 살펴보도록 하겠다. 앞에서도 이야기했듯이 이들의 신성함, 고귀함

75) 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，登陸憩於高嶺，解所著綾袴為贊遺于山靈也。其地侍從媵臣二貞名曰申輔·趙匡，其妻二人號慕貞·慕良，或臧獲并計二十餘口。所賣錦繡綾羅·衣裳疋綵·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。(三國遺事 > 卷 第二 > 紀異第二 > 駕洛國記) <삼국유사> 중 아유타국 공주가 ‘상주표작’하여 가락국으로 들어오는 장면이다. 원문과 국문 해석본 모두 <국사편찬위원회-한국사데이터베이스>를 참고하였다. 밑줄은 필자.

만을 이야기하고자 했다면, 이들의 복색을 사신과 더불어 ‘자색(紫色)’ 혹은 ‘홍색(紅色)’으로 기록해야 옳을 것이다. 그런데 구태여 사신과는 명확히 구별되는 색인 ‘청색(青衣)’을 입었다고 표현한 이유는 무엇일까.

이는 한마디로 자신이 기존에 가지고 있던 색(色)⁷⁷⁾을 버리고, ‘자문화 중심주의’가 아닌 ‘문화 상대주의’의 시각으로 새롭게 태어난 것(새로운 존재로 거듭난 것)⁷⁸⁾을 표현한 것이라 이해할 수 있다. 기본적으로 ‘청의(青衣)’를 입은 사람은 천한 신분의 사람이 입는 경우가 많아,⁷⁹⁾ 자칫 이들이 제주도로 넘어와 신분이 격하된 것으로 오해할 수도 있지만, 이는 그들이 가지고 온 자원(資源)들로 인해 나라가 번성했다는 것을 보면 그럴 가능성은 희박하다.

그럼 다음으로 생각해 볼 수 있는 ‘청의(青衣)’의 상징적 의미는 ‘신령한 기운을 가지고 있으며, 미래를 예견하는 인물’인 동시에 ‘신선(神仙)’ 혹은 영웅적 인물’을 보좌하는 ‘청의동자(青衣童子)’⁸⁰⁾와의 비교를 통해 유추해볼 수 있다. 즉 <삼성신화> 속 ‘청의녀’ 역시 기존에 자신이 가지고 있던 권위와 위세를 모두 내려놓고, 제주도에서 새롭게 태어나 ‘삼을나’와 함께 새로운 세상을 도모할 준비가 되었음을 의미하며, 또한 앞으로 ‘삼을나’를 보조하는 역할로 기능할 것임을 함께 말해주는 것이라 하겠다. 즉 상주표착 삽화에서 외래인의 복색이 ‘청색’으로 기술된 것은, 삼을나가 굴욕적이라거나 대단한 위세에 억눌려 외래문화를 받아들인 것이 아닌, ‘외래문화’가 제주도 문화로 현지화되고 융화되었음을 암시하는 상징적 문구임을 다시 한번 인지할 필요가 있다.

III. 지중용출, 사시복지 삽화를 통해 살핀 ‘문화 창출 방식’

76) <고려사>에 나오는 정확한 표현은 ‘청의처녀삼(青衣處女三)’이지만, 논의의 편의상 이후로는 ‘청의녀(青衣女)’로 통일해서 사용하겠다.

77) 여기서 색(色)은 그녀의 출신 국가의 상징적 색깔(문화적 특성)일 수도 있고, 그녀의 출신 성분, 그녀가 가진 지적, 물적 재산, 고유한 능력을 모두 아우르는 것을 의미한다. 즉 기존에 가지고 있던 자신만의 문화를 탐라에 가지고 온 이상, 자문화 중심주의에서 벗어나 이 곳 ‘탐라’에 다시 새로운 자세(色)로 임하겠다는 의미로 읽힌다.

78) 이는 그녀들이 단순히 사신들과 더불어 ‘배’를 타고 들어온 것이 아니라 ‘상자(함)’ 속에 담겨 들어왔다는 것으로도 확인할 수 있는 부분이다. 신화에서 ‘상자(궤, 함), 알’은 일반적으로 ‘일상적인 생활과 격리되고 밀폐된 내밀한 시간과 공간을 품고 있는 존재’로서 때로는 ‘어머니 배 속’을 의미하기도 한다. 그리고 그러한 공간에서 벗어나 새로운 곳으로 나오는 순간 그들은 이전의 존재와는 전혀 다른 존재로 새롭게 태어나는 것(생산, 재생)을 의미한다. <삼성신화>에서 세 명의 처녀 역시 ‘삼을나’가 그 상자를 여는 순간 ‘청의녀’로 변화하여(새롭게 태어나) 그들을 처음 만나고 있음에 주목해야 할 것이다.

79) 복색(服色)은 계급에 따라 자의(紫衣), 비의(緋衣), 청의, 황의(黃衣)의 순서로 입었다.(고려대한국어대 사전 참고)

80) 청의동자 화소는 주로 <신숙주 설화>나 고전소설(《금오신화》중 <용궁부연록>, <속향전> 등)에 주로 ‘앞일을 예견하며, 주인공을 도와주는 인물’로 자주 등장한다.

1. 도입부 ‘지중용출’ 삽화를 통해 밝힌 제주도 자문화의 독창성

선행연구⁸¹⁾에서는 ‘지중용출(종지용출)’ 삽화가 제주도 이외에 한반도 본토에서는 거의 발견되지 않으며, 오히려 외국 신화와 유사한 면이 있음에 주목하여, ‘제주도 당시 본풀이’⁸²⁾와 그 친연성을 논하거나, 동아시아 신화(특히 남방계 신화)와 유사한 면이 있음을 살펴 이를 비교 고찰한 연구가 집중되었다.⁸³⁾

하지만 필자가 보기에 지중용출화소는 이처럼 남방계 신화와 비슷한 면이 발견된다 고는 해도, 결국 다른 나라에서는 보통 남녀 이신이 지중에서 출현하고 남매혼을 이루고 있는 데 반해, <삼성신화>에서는 남성 세 명이 각각 독립적으로 땅에서 솟아났다는 특성이 있기에 분명히 이들을 구별해 볼 필요가 있다.

즉 ‘지중용출’ 삽화와 남방계 신화와 연결 고리를 찾아주는 것 못지않게, 제주도 무속신화에 이런 화소가 자주 등장하고, 그것이 삼성신화에도 강력히 앞부분을 차지하고 있는 이유에 대해, 좀더 세밀한 분석이 필요해 보인다. 필자가 보기에 이는 본 신화가 3단 구성을 이루며, 수미상관식 구성법을 띠고 있어, ‘지중용출’ 삽화는 ‘사시복

81) 현용준은 삼성신화에 나타난 주요 화소를 국내로는 제주도 당시본풀이와 비교하고, 국외로는 이웃 국가들인 남방계 신화와 비교하여 그 공통점과 차이점을 살폈다. “삼성신화의 이 지중용출화소가 꼭 어느 계보를 거쳐 들어왔다고 지적은 못한다 해도 동남아, 남중국 오키나와 등의 것들과 같은 계통의 것이요, 그것이 제주에 흘러 들어와 삼신인이 세 개의 구멍에서 솟아나는 것으로 변이되면서 토착화 한 것이라 해야 한다. 동남아의 것이 주로 남녀 이신이 지중에서 출현하는데 비해 삼신인의 용출로 변이한 것은 이를 수용하던 당시의 제주의 사회 문화배경이 그리 만든 것이라 보아진다.”(현용준, 앞의 논문, 1983, 76쪽)

82) 지중용출(종지용출) 화소가 본토에서 발견되지는 않지만, 제주도 무속신화에서는 굉장히 흔한 모티프라고 이야기하면서, 제주도본향당본풀이와 공통점과 차이점을 살핀 장주근의 논의도 있다.(장주근, 「삼성(三姓) 신화(神話) 해석(解釋)의 한 시도(試圖)」, 『국어국문학』22, 국어국문학회, 1960, 68쪽) 장주근은 또한 지중용출 화소를 논함에 있어 이는 ‘뱀(사신)’ 송배와도 연관이 있음을 이야기하였고, 이는 동굴(혈) 생활의 반영일 수도 있다고 논의하였다. 그리고 이러한 穴(동굴)이 신성제의처로 기능하고, 특히 삼성혈은 평지에 있는 구멍으로 뱀굴의 흔적이었을 것이라 논의한 김미란의 논의도 주목된다.(김미란, 「三姓神話에 대한 고찰-주인공의 문제를 중심으로」, 『연세어문학』5, 연세대학교 국어국문학과, 1974, 126쪽.) 하지만 이후 선행 연구들을 종합해 보면, 제주도 무속신화에 특히 이런 ‘지중용출’ 화소가 많은 것이 특히 동굴 생활과 관련이 있다는 것은(이청규, 「삼성신화(三姓神話)에 대한 고고학적 접근」, 『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연구원, 1994 참고) 많은 지지를 받는 듯하나, 뱀(사신) 송배와의 관련성을 짓는 것은 무리라고 판단하는 것 같다.

요지는 북방계 신화에서 주로 나타나는 ‘천부지모’ 유형이나, 남방계 신화에서 주로 나타나는 하늘의 기운을 타고난 ‘알에서 태어난 아이를 왕으로 추대’하는 것이 아니라, 제주도(탐라) 건국 시조는 ‘땅에서 솟아났다’는 표현은 확실히 다른 한국 신화와 비교해 매우 특색 있는 부분이며, 따라서 이 신화 화소의 의미를 밝히는 것은 한국 신화를 이해함에 있어서도 중요한 의미를 지닌다.

83) 물론 <삼성신화>와 외국 신화를 비교한 연구는 대부분 남방계 신화와의 유사성을 논한 것이 많지만, 한반도 본토 건국신화와의 유사성을 들어 북방계 신화와의 관련성을 언급한 논의도 있다. 특히 지중 용출 화소를 분석함에 있어서도, 이것이 한반도에 전혀 없는 것은 아니며, 자세히 분석해보면 ‘수로 신화’와도 매우 유사하며, ‘지중의 매물을 거쳐 지상으로 나오는’ ‘곡신부활, 재생제의’의 의미로 살렸을 때, <주몽신화>, <단군신화>와 유사한 점이 있다고 밝힌 논의가 있어 주목된다.(허남준, 「삼성신화(三姓神話)의 신화학적(神話學的) 고찰(考察)」, 『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연구원, 1994, 144~145쪽 참고).

지'와 함께 논의되어야 비로소 그 의미가 완성된다고 생각한다.

다시 말해 '지중용출' 화소는 한반도 본토에서는 거의 발견할 수 없는 독창적 화소이며, 또한 제주도 당신본풀이와 친연성이 높은 '자문화'의 출현 배경 및 우수성을 드러내는 부분이라고 정리할 수 있을 것이다. 물론 그들은 가죽옷을 입고 고기만 먹으며 살아, 아직 수렵 생활밖에 영위할 수 없다는 것으로, 이들만으로는 온전히 새로운 국가(문화)가 만들어질 수 없다는 한계를 동시에 나타내는 장면이기도 하다. 하지만 이후 오곡과 가축을 들여와 농경문화를 도입할 수 있도록 만든 것은 외래인이지만, 결국 그러한 문화가 꽂 피울 수 있는 환경을 조성하고 땅의 기운을 힘입어 신성한 출생을 이야기할 수 있는 자는 '삼을나'밖에 없음을 이야기하는 것이다.

2. 결말부 '사시복지(射矢卜地)' 삽화를 통해 완성된 '탐라 문화 출현'

<삼성신화>의 마지막 삽화는 '삼을나'가 가정을 이룬 이후, 활을 쏘아(혹은 돌을 던져) 소거지를 정하고, 그로부터 각자의 터전에서 농목(農牧) 생활을 하며 번창해나갔다는 내용이다. 선행연구에서는 대부분 이 삽화가 이본에 따라 '삼을나'의 순서를 강조하거나, 때로는 '군, 신, 민'의 서열을 정하였다는 것에 주목하여, 세 성씨 사이의 권력의 이동을 보여주는 것이라 고찰하였다.

한편 '삼신인 사시복지, 지정거소' 화소는 원래 서열 우위 현상으로 논하려던 것이 아니라, 평등사회의 경쟁 원칙을 이야기하는 것이라는 견해⁸⁴⁾와, 사회 질서 구조의 삼분을 의미하는 것⁸⁵⁾이라는 연구도 있다. 따라서 이들을 종합해본 결과, '사시복지'는 처음에는 그런 의도가 아니었으나 조선 시대 이후 성씨중심사상, 성리학적 사상, 유식화에 의해 '서열의 우위'로 해석하는 경향이 짙어진 것임을 알 수 있다. 물론 이는 가문 입장에서 매우 중요한 문제이지만 '탐라건국신화' 입장에서는 사실 '새로운 부족, 국가, 문화'의 출현을 이야기하는 것이고, 그 순서는 권력의 이동에 따라 얼마든지 달라질 수 있음을 감안하여, 본고에서는 조금 다른 방향에서 이 결말부를 해석해보려고 한다.

앞에서도 잠깐 이야기했듯이 '사시복지' 삽화는 '지중용출' 삽화와 구조상 짹을 이루는 것으로, 결국 토착인과 외래인의 문화가 결합하여, 부족 국가가 만들어지고, 이후에야 비로소 평화롭고 안정된 삶을 누렸다는 것에서 이 신화의 주인공은 결국 '삼을나'임을 다시 한번 환기시키는 구조라고 할 수 있다. 즉 자칫 '새로운 외래문화 도입'이 '탐라국'이 만들어진 결정적 계기라고 오인할 수 있는 점을 불식시키기 위해,

84) 전경수, 앞의 논문, 1994; 허남춘, 앞의 논문, 1994 참고.

85) 현용준, 앞의 논문, 1983 참고.

토착인인 ‘삼을나’가 제주도 땅에서 솟아나 자신의 능력으로 부족을 먹여 살린 공간을 마련하고 있음을 결말부에서 보여주고 있는 것이다.

그리고 ‘삶의 터전을 마련하는 능력’은 결국 ‘삼을나’가 원래부터 가지고 있던 ‘화살 쏘는 능력’으로 마련한 것임도 주목할 필요가 있다. 선행 연구에서는 대부분 이 시기를 ‘수렵 생활’에서 ‘농경 생활’로 급진적으로 변화한 시기라고 논의했지만, 사실상 ‘제주도’의 지형적 특성을 생각했을 때, 이러한 완전한 생활 방식의 변화는 불가한 것이라는 의견도 있다. 따라서 탐라국이 만들어질 때에 제주도는 농경생활로 ‘점진적’으로 변화하고 있었지만, 아직까지는 수렵생활도 함께 중요하게 이어가고 있음을 보여주는 장면이라 해석할 수 있다.

즉 <삼성신화>가 단순히 ‘青衣女’와 가정을 이루고, 농경생활을 했다는 것으로 마무리되는 것이 아니라, 마지막에 ‘삼을나’의 고유한 능력을 부각함으로써, 결국 이 신화의 주인공은 그들임을 공표하고 있는 것이다. 다시 말해 ‘주체적·포용적’ 자세로 외래 문화(농경문화)를 흡수한 ‘삼을나’는 여전히 수렵생활을 즐기며 긍정적인 땅의 기운을 가진 인물들이라고 해도, 결코 그들은 ‘예전에 가죽 옷을 입고 사냥만 하려 다니던’ 인물들이 아니다. 이미 그들은 ‘자문화’를 중심으로 ‘타문화’를 적극적으로 받아들인 인물이며, 자기가 가지고 있는 독창적 능력을 중심으로 새로운 문화를 창출시킬 수 있는 인물이기 때문이다.

IV. 삼성신화의 동아시아적 위상과 과제

문화적 우위는 언제든 변할 수 있다고 생각한다. 기본적으로 타고난 생태, 지리적 조건은 비슷하지만, 결국 어떤 ‘태도’로 내 것을 전달하고, 다른 이의 것을 어떻게 받아들이느냐가 ‘문화 발전’의 성패를 좌우한다. 오늘날 ‘성공한 문화 콘텐츠의 원조는 어디인지? 한류 바람을 몰고 온 K-POP 아이돌 시스템은 어디에서 유래한 것인지’하는 문제로 이웃 나라에서 ‘원조’를 주장하는 경우가 종종 있다.

당연한 진리이지만, 다른 문화와는 구별되면서도 발전적인 것을 만들어내려면 ‘내적 자질’을 중심으로 삼아, 이를 갈고 닦으며, 다른 이의 문화까지 배우고 익혀서 ‘자기 것’으로 만들었을 때, 비로소 새로운 문화를 창출할 수 있다. 즉 문화를 ‘융합’하고 ‘창출’하며, ‘발전’시키는 능력은 결국 각자의 뜻이라는 생각이다. 지금까지 살펴보았듯 ‘인물, 산물, 시스템, 특정 문화’를 어떻게 ‘내 것’으로 받아들여야 할지, 그 모범 답안이 제주도 <삼성신화>에 그대로 녹아있다.

삼성(三姓)의 순서도 가문의 입장에서 중요한 일이고, 또한 유교식 제사 고수도 의미 있지만, 삼성신화의 본래 의미(태생적 특성)를 살려, 좀 더 개방적인 문화로, 자국민 나아가 동아시아를 넘어 전 세계에 이 신화가 가지고 있는 ‘주체적이고 포용적이며 밝은 기운’이 알려지기를 바라는 마음이다. 아직 부족한 글이지만 결국 많은 사람과 이 이야기를 공론화했을 때, 더 다양하고 정확한 해석이 나오고, 문화 콘텐츠 원천 소스로도 적극적으로 활용해 볼 수 있을 것이라 기대하면서 본 발표문을 마친다.

참고문헌

자료

고려사 지리지(高麗史 地理志)
영주지(瀛洲志)

학위논문

강정식, 「제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구」, 한국학중앙연구원 한국학대학원 박사학위논문, 2002.
고병식, 「三姓神話의 儀禮的 性格과 教育的 意味」, 제주대학교 교육대학원 석사학위논문, 2004.

학술논문(연도순)

장주근, 「삼성(三姓) 신화(神話) 해석(解釋)의 한 시도(試圖)」, 『국어국문학』22, 국어국문학회, 1960.
현용준, 「당굿의 유식화와 삼성신화」, 『제주도』14, 제주도, 1964.(『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 145~159 재수록).
양중해, 「삼성신화와 혼인지」, 『國文學報』3, 濟州大學 國語國文學會, 1970.
김미란, 「三姓神話에 대한 고찰-주인공의 문제를 중심으로」, 『연세어문학』5, 연세대학교 국어국문학과, 1974.
현용준, 「삼성신화연구」, 『탐라문화』2, 제주대학교탐라문화연구소, 1983.
전경수, 「상고탐라사회의 기본구조와 운동방향」, 『제주도연구』4, 제주도연구회, 1987.
장주근, 「구전신화의 문헌신화화 과정-제주도 당신본풀이의 삼성시조신화를 중심으로-」, 『先清語文』18-1, 서울대학교 국어교육과, 1989.

- 전경수, 「제주연구와 용어의 탈식민화」, 『제주도언어민속논총』, 현용준박사회갑기념
논총간행위원회편, 제주문화, 1992.
- 전경수, 「을나신화와 탐라국 산고」, 『제주도연구』9, 제주도연구회, 1992.
- 허남춘, 「삼성신화일고찰」, 『제주도언어민속논총』, 현용준박사회갑기념논총간행위원회편, 제주문화, 1992.
- 장주근, 「삼성신화(三姓神話)의 형성(形成)과 문헌정착과정(文獻定着過程)」, 『탐라
문화』14, 제주대학교 탐라문화연구원, 1994.
- 전경수, 「을나신화(乙那神話)의 문화전통(文化傳統)과 탈전통(脫傳統)」, 『탐라문화』
14, 제주대학교 탐라문화연구원, 1994.
- 이정규, 「삼성신화(三姓神話)에 대한 고고학적 접근」, 『탐라문화』14, 제주대학교
탐라문화연구원, 1994.
- 허남춘, 「삼성신화(三姓神話)의 신화학적(神話學的) 고찰(考察)」, 『탐라문화』14, 제
주대학교 탐라문화연구원, 1994.
- 학회자료, 「종합토론(綜合討論) 삼성신화(三姓神話)의 종합적(綜合的) 토론(討論)」,
『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연구원, 1994.
- 허춘, 「삼성신화(三姓神話) 연구(研究) -성과(成果)와 과제(課題)-」, 『탐라문화』14,
제주대학교 탐라문화연구원, 1994.
- 탐라문화연구소, 「삼성신화 관계 문헌자료」, 『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연
구원, 1994.
- 탐라문화연구소, 「삼성신화 관계 구전자료」, 『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연
구원, 1994.
- 탐라문화연구소, 「삼성신화 관계 논저목록」, 『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연
구원, 1994.
- 강정식, 좌혜경, 「탐라문헌(耽羅文獻) 해제(解題)(1) -구비문학(口碑文學), 민속학(民
俗學)(1-)」, 『탐라문화』14, 제주대학교 탐라문화연구원, 1994.
- 조동일, 「탐라국 건국서사시를 찾아서」, 『제주도연구』19, 2001.
- 김현선, 「제주도 당본풀이의 계보 구성과 지역적 정체성 연구」, 『비교민속학』29, 비
교민속학회, 2005.
- 양영오, 「삼성신화에 나타난 수 3과 삼분구조에 관한 고찰」, 『한국수학사학회지』
19-3, 한국수학사학회, 2006.
- 정진희, 「朝鮮初 濟州 三姓神話의 문자화 양상과 그 의미」, 『고전문학연구』30, 한
국고전문학회, 2006.
- 오세정, 「한국 신화에 나타난 바다의 의미」, 『한국고전연구』26, 한국고전연구학회,

2012.

사이트

- “삼성신화”, 한국민속문학사전
- “삼성신화”, 한국민족문화대백과사전
- “고려사”, 한국사데이터베이스
- “영주지”, 디지털제주시문화대전
- “영주지”, 한국향토문화전자대전

「문전본풀이」에 담긴 삶의 철학

허남준(제주대학교)

1. 서
2. 집과 가족관계
3. 인간과 자연의 관계
4. 결

1. 서

제주에는 1만 8천 신들이 산다고 한다. 그리스 로마신화에 나오는 숱한 신들과 비교할 만하다. 창세신, 산육신, 곡식신, 저승차사, 운명신, 무조신, 풍요신 등 다양한 신이 있고, 제주도 각 마을마다 마을의 수호신인 본향당신이 있다. 본향당신만 해도 500-600여 신위가 있을 정도다. 제주 의례에서는 ‘초감제’에서 옥황상제에서부터 높은 신들을 차례로 모신다. 신들이 많기 때문에 초신맞이, 초상계, 제오상계를 하면서 여타의 신들을 모신다. 그런데 이름 없는 신도 많다. 이것들이 영혼, 혼백이기도 하고, 군병(軍兵), 군졸, 잡귀이기도 하고, 새(邪)나 ‘매’인 경우도 있다. 이런 이름 없는 신들을 합하여 1만 8천신이라 하고 그 숫자는 많은 신을 의미한다.

집안 곳곳에도 신들이 산다. 그 내력이 <문전본풀이>라는 신화에 담겨 있다. 남선비와 여산부인 사이에 아들 일곱이 있었는데, 아버지가 첨에 의해 위기에 처하고 일곱 아들 중 막내인 ‘녹디생이’에 의해 위기를 극복하고 집안은 평안을 되찾는다. 집안을 수호한 녹디생이는 집안의 가장 중심인 ‘상방’(마루방)의 신인 문전신이 되고, 여섯 째는 뒷문전신, 나머지 다섯 형은 동·서·남·북·중 5방의 신이 되었다. 어머니는 부엌의 신(조왕신)이 되었고 아버지는 대문과 올레를 관장하는 신(정낭신, 올레신)이 되었고, 첨도 신이 되었는데 냄새 나는 화장실의 신(측간신)이 되었다. 어머니 신이 첨을 짖어 해 지금도 부엌과 화장실은 멀수록 좋다는 말이 있게 되었다. 어머니는 집안의 온기와 먹을 것을 관장하고 아버지는 집밖의 일을 주재하는 역할 분담의 재치도 읽을 수 있다. 부엌의 먹을 것이 화장실의 똥으로 가고, 그것이 퇴비가 되어 다시 먹을 것을 키우는 순환의 질서도 깃들어 있다.

제주에서는 최근까지도 새해가 되면 ‘문전제’를 하는데 바로 가옥의 신에 대한 제사다. 문전제는 정월에 문전신을 비롯한 집안 곳곳의 가신(家神)들에게 가족의 건강과 안녕을 기원하는 일이다. 이것을 ‘문전철갈이’라고도 하는데 문전신에 대한 제사와 함께, 밧칠성을 모신 ‘칠성눌’에 새로 수확한 오곡을 넣고 그 위를 덮는 띠를 새로 갈아주는 일을 덧보태 그렇게 부르기도 한다. 그러니 이 신년 제사는 문전신, 조왕신, 올레신을 비롯해 칠성신을 모시는 것이다. 거기에 삼승할망(아이의 탄생과 양육을 보살피는 신)과 갈매(농기구를 수호하는 신)들도 함께 모신다.

대개의 경우 문전제는 맹감제(맹감코사) 뒤에 하게 되는데, 맹감제는 생업수호신에게 집안의 풍요를 비는 의례다. 생업은 사는 위치에 따라 갈리고 모시는 신도 달라진다. 산간지역에서는 산신맹감을, 중산간 농업지역에서는 제석(혹은 세경맹감)을, 밭농

사(특히) 감귤) 지역에서는 드르맹감을, 바닷가 어업지역에서는 용왕맹감을 모시기도 한다. 그러나 제주의 새해맞이는 생업수호신과 가옥수호신에게 제를 올리는 것으로 시작되었다. 밥 먹고 사는 일과 가족과 화합하고 사는 일이 중요함을 일깨운다.

제주도 일반신본풀이 12개는 일반적인 사연을 노래한다. 일반적이라는 것은 개인과 마을과 지역에 국한되지 않는다는 뜻이고 인간의 가장 소중한 가치와 연관되어 있다는 말이다. 거기에서는 자연현상과 인문현상이 두루 보인다. 그 시작은 창세이고 끝은 집이다. 대부분의 큰굿 재차에서 세상이 만들어진 <천지왕본풀이>를 먼저 풀기 시작하여, 인간의 탄생을 주재하는 <할망본풀이>를 풀고, 이어 <초공본풀이> <이공본풀이> <삼공본풀이>를 풀어낸다. 무조신의 신뿌리 - 꽃뿌리 - 전상뿌리를 이어가는 내용이다. 한 사회 속에서 우주의 탄생과 인간의 탄생에 이어 중요한 것은 무조신의 뿌리였나 보다. 무조신은 한 사회의 통치자였던 시절의 내력이었을 것이다. 이어 인간을 죽이기도 살리기도 하는 꽃의 근원을 말하고 인간의 운명을 주재하는 신의 근원을 말한다. 그 중간에 저승차사 이야기와 곡식신 이야기 등이 이어지고 대체로 맨 마지막에 가옥의 신 이야기로 마무리된다. 심방마다 제각각 다르지만 우주에서 집까지로 이어지는 밑그림을 상정할 수 있다.

그 끝에 가옥의 신 이야기 <문전본풀이>가 있다. 이 가옥의 신은 한반도 전역에 광포한 성조신과 비슷하다. 그런데 그 성주신 역할을 제주도에서는 ‘문전신’이 하고 있다. 이렇게 다르지만 <문전본풀이>도 한반도 전역에 유사한 이야기를 가지고 있어 함께 비교해야 한다. 특히 성주신이 없는 지역인 호남과 제주에 <칠성풀이> 계열의 신화가 분포한다. 제주도 일반신본풀이 중 7-8개는 육지의 설화와 비슷한 사정이 있으니 이 일반신본풀이는 한반도 전체와 교류한 흔적인데, 그것이 제주에 와서 정착할 때 지역적 변이가 이루어진 것으로 보면 될 것 같다. <문전본풀이>와 비슷한 서사 유형을 가진 것으로는 함흥의 <살풀이>, 평양의 <성신굿>, 부여의 <칠성굿>, 전북 줄포의 <칠성풀이>, 전주의 <칠성풀이>, 전주의 <칠성마지석>, 고창의 <칠성풀이>, 순창의 <칠성굿>, 전남 장성의 <칠성풀이> 등이 있다.⁸⁶⁾ 관서와 관북을 제외하고는 대부분 호남지방의 <칠성풀이>라 하겠다.

<관서·관북본>은 본처의 죽음 뒤에 남편이 재혼하고 후처가 출산하자, 전처 소생과 후처 소생의 갈등이 주를 이룬다. <호남본>은 본처가 추방당하고 남편이 재혼하였는데, 본처 자식이 부친을 만나면서 후처의 악행이 이어지다가 과보를 받는 결말이다. <제주본>은 남편이 출타 후 실종되자 본처가 탐색을 하고, 후처는 본처를 죽이고 변장하여 남편과 함께 귀가하여 악행을 일삼다가 과보를 받는 결말이 <호남본>과 비슷하다. 그러면 구체적인 대비를 위해 <호남본>을 살피기로 한다.

86) 서대석, 「칠성풀이 연구」, 『한국신화의 연구』, 집문당, 2002, 325쪽.

<칠성풀이>이야기 서사구조는 다음과 같다. 칠성님이 매화부인과 결혼하여 아이를 낳게 되었는데 한꺼번에 일곱을 낳았다고 소박하고, 옥녀부인을 후실로 맞는다. 매화부인이 7형제를 키우는데 아비 없는 자식이라 놀림을 받자 아버지의 존재를 알려주고 아이들은 부친에게 간다. 옥녀부인은 꾀병을 앓고 산 사람 간 7개를 먹어야 한다고 하여, 칠성님이 아들을 죽이려 한다. 금사슴이 7형제를 구하고 자신의 간을 내어준는데, 간을 먹는 척하고 내버린다. 후에 7형제가 나타나 후실부인과 대결하여 응장을 시도하고, 후실부인은 하늘의 심판을 받게 한다. 후실부인은 죽어 두더지 혹은 뱀, 모기, 깔다귀가 되고 7형제는 칠성신이 된다.

제주도 <문전본풀이>와 후반부는 매우 유사한데 차이점을 듣다. 칠성님과 다르게 남선비는 가난하고 생업 때문에 집을 떠난다. <칠성풀이>에서 본부인은 한꺼번에 아들 일곱을 낳는데 여산부인은 차례로 일곱을 낳는다. 그래서 남편과 본부인의 격절 이유가 사뭇 다르다. 첨이 직접 처를 살해한다. 일곱 아들을 죽이려는 과정과 결과는 같다. 이후 친모를 환생꽃으로 살리는 모티프가 일부 같다.⁸⁷⁾ 가족들이 신으로 좌정하는 것이 크게 다르다. <칠성풀이>에서는 일곱 아들은 칠성신이 되고, 일부에서는 부모가 견우와 직녀가 되어 대부분 천상계 신이 된다. 반면 <문전본풀이>에서는 모두 땅 위 집의 신이 된다. 마지막으로 계모를 징치하고 난 후, 몸에서 해산물의 기원이 이루어지고 계모는 측간신으로 좌정하는 것이 확연히 다르다.

그래서 본고는 <칠성풀이>와의 차이점에 무게중심을 두고 제주적 변이를 집중적으로 살필 것이다. 남편과 본처의 대립 관계는 크지 않았던 점을 주목하여 역할분담의 보완적 관계를 찾아낼 것이다. 처첩의 갈등은 살해로 이어지는데 첨의 악을 응징한 후 대립적 공존 관계를 유지하는 질서를 찾아낼 것이다. 아버지와 일곱 아들이 집 곳곳에 좌정하는 사정을 깊이 들여다 볼 것이다. 마지막으로 시체화생신화의 의미를 정리할 것이다. <문전본풀이>는 집과 가족 구성원의 관계가 주를 이루기 때문에, 관계에서 빛어지는 선악(善惡)과 어리석고 현명한 대처 속에 드러나는 삶의 철학이 생생하다. 그 가족 구성원의 대립과 화합 과정에서 드러나는 사고 층위의 의미를 새롭게 밝히고자 한다.

87) 신동흔 선생은 <칠성풀이>와의 차이점을 네 가지 들었는데, 옷을 바꿔 입고 여산부인 행세를 하는 것, 죽은 어머니를 환생꽃으로 되살리는 것, 여산부인 노일저대가 조왕신 측간신이 되어 대립적 공존 관계를 지속해 나간다는 것, 인물간 대립관계라 극적으로 부각되는 것을 들었다. (신동흔, 『살아있는 한국신화』(개정판), 한겨례출판, 2014, 577쪽.) 호남의 <칠성풀이>에서는 줄포본과 전주본에서 죽은 모친을 환생꽃으로 되살린다.

2. 집과 가족관계

우선 <문전본풀이> 내용을 요약하여 제시한다.

남산고을 남선비와 여산고을 여산부인이 아들 일곱 형제를 낳고 살았다. 남선비가 전배독선에 오곡 물건을 팔러 가다가 풍랑을 만나 오동고을에 가게 되고, 이때 노일제대귀일의 딸의 호탕에 빠져 눈은 어둡고 겨죽만 먹으며 산다. 여산부인은 남선비가 돌아오지 않자 직접 찾으러 나섰다가 풍랑을 만나 오동고을에 가게 된다. 남선비가 살고 있는 비서리초막에 가서 부엌을 빌리고 밥을 차려주고 부부임을 확인한다. 여산부인이 남선비를 집으로 데려오려고 하니, 노일제대귀일의 딸도 함께 가겠다고 한다. 그러나 노일제대귀일의 딸이 목욕을 하고 가자며 여산국 부인을 연못으로 데리고 가서 빠뜨려 죽여 버린다.

노일제대귀일의 딸은 여산부인의 옷으로 갈아입고 남선비와 돌아온다. 아들들은 부모님의 마중을 나오나, 작은 아들이 나의 어머니가 아니라고 의심한다. 이를 알아챈 노일제대귀일의 딸이 하루는 배가 아프다면 남선비에게 문점하러 다녀오라고 하고는 스스로 점쟁이로 변장하여 점을 쳐 아들들 일곱 형제의 애를 내어 먹어야 좋겠다고 한다. 이에 남선비는 칼을 갈며 자식들을 죽여 애를 내려하자, 이를 알게 된 작은아들이 자신이 형제들 애를 내어 드릴 것이며 마지막으로 자기 것만 아버지가 내도록 하면 좋겠다고 한다. 그리고는 맷돼지 애 6개를 내어 노일제대귀일의 딸에게 드리니, 진짜인 줄 알고 먹은 체하며 이불자리 밑으로 숨긴다. 작은아들이 이불자리를 걷으면서 노일제대귀일의 딸의 흉계를 밝히자, 아버지는 정낭으로 달려가 죽어 정낭신이 되고, 노일제대귀일의 딸은 변소에 가서 목을 매어 죽는다. 그리고 신체 각각은 해산물, 농기구 등으로 탄생한다. 어머님은 서천꽃밭에서 환생굿을 하여 살아나 조왕할망으로 들어서고 아들들 일곱 형제는 집안 각각의 신이 되고, 작은아들 ‘녹디생이’는 일문전으로 들어선다.⁸⁸⁾

중심 신이 아버지 대가 아니고 아들 ‘녹디생이’가 되는 것을 주목하여 우선 부자관계를 살피고자 한다. 그 다음 여산부인과 노일제대귀일의 딸이 벌이는 대립과 갈등이 서사의 중요 부분이어서 처첩관계를 다룬다. 그리고 남선비와 여산부인의 좌정을 바라보면서 부부관계를 전망해 볼 것이다. 마지막으로 노일제대귀일의 딸이 죽어 다양한 해산물과 농기구와 해충으로 변하는데 이런 시체화생(屍體化生)의 의미를 덧보태

88) 주인공 이름이 각양각색이나 여기서는 남선비와 노일제대귀일의 딸, 녹디생이를 택하였다. 내용 또한 조금씩 다르나 여기서는 <고순안심방 본풀이>(허남준 외, 제주대 탐라문화연구소, 2013)를 저본으로 하여 요약하였다.

고자 한다. 결론에서는 그 관계가 지니는 철학적 의미를 다시 부각시켜 바라보고, 가족의 의미를 새롭게 되새기고자 한다.

(1) 부자관계, 정낭신과 문전신

거릿길에서 집으로 들어오는 길목에 대문 대신 가로걸쳐 놓은 길고 굽직한 나무를 ‘정낭’이라 한다.(『제주어사전』) 제주만의 독특한 대문 형식이다. 나무를 걸쳐 놓는 대문 형식은 동남아와 스리랑카 지역에 두루 퍼져 있는 남방식 문화다. 그러나 제주에 정낭만 있는 것은 아니다. 세거리집은 대개 정낭을 해 놓고, 네거리집은 대문을 달아 놓았다. 제주에 대문이 없다고 하는 것은 육지의 잣대로 제주를 평가하는 방식이어서 헛된다.

제주의 독특한 대문 형식인 정낭은 집안에 사람이 있는지, 가까운 곳에 출타했는지, 먼 곳에 가서 한참 뒤에 돌아올 것인지를 알려주는 신호등과 같은 체계다. 이런 표식은 도둑에게 집이 비어 있으니 털어가라는 신호가 아니냐고 우려하기도 한다. 그러나 걱정 없다. 정낭을 지키는 정낭신이 있기 때문에 누군가 함부로 집안을 드나들 수 없고, 그것을 어기면 동티가 나거나 벌을 받는다고 믿고 있기 때문이다. 정낭뿐 아니라 집안을 수호하는 신들이 도처에 좌정하고 있으니 도둑과 병마가 얼씬거리지 못한다. 그래서 제주의 가옥은 신성한 구조이고, 그곳에 머무는 인간도 허튼 짓을 하지 못하고 경건하게 살아간다. 제주 가옥에서 중심은 상방이고, 대표적 신은 역시 ‘문전신’이다. 육지에서는 ‘성주신’을 중히 여기는데, 제주에서는 대부분의 제사와 명절에 문전신을 위한 제상을 차리고 문신을 중하게 여기고 있다. 육지에는 보이지 않는 이 정낭은 필리핀, 라오스, 스리랑카에까지 분포되어 있다. 제주와 해양문화의 교류를 짐작할 수 있다.

일문전을 상방 앞쪽 문신(門神)을 지칭한다. 집안 가장인 대주를 기준으로 하면 상방 출입구가 집안의 앞쪽이자 중심이 된다. 그래서 제주에서 “대문이 없다는 것은 육지부 양식의 대문이 없다는 말이지, 제주도적 개념의 대문이 없다는 말은 아니다. 제주도에서는 집은 상방 앞쪽 문을 대문이라 한다.”⁸⁹⁾고 하였다. 이와 비슷하게 ‘상방의 앞쪽 문을 이 지방에서는 대문이라고 한다. 이는 큰 문이라는 뜻으로서 손님이나 가장이 떳떳이 출입하는 문은 이 문이 되는 셈이다. 그러니까 이 대문의 신이 문신의 대표적인 것이 된 것이다.’⁹⁰⁾라 했다. 그 이유는 ‘제주도에서 문전은 항상 문을 지켜서 집안의 모든 일을 수호한다고 믿기 때문’이라고 했는데 의심이 든다. ‘문(門)은 가

89) 현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 278쪽.

90) 『한국민족문화대백과사전』, 한국학중앙연구원, ‘門神’條.

문(家門)을 말하고 한 가정을 일컫는 문호(門戶)를 의미한다.⁹¹⁾라고 한 정의에 주목하고자 한다. 즉 상방의 중심이 문전신의 좌정처이지 ‘문(門)’에 집착할 필요가 없을 것 같다. 이미 정낭이라는 문이 있고, 이 문은 결코 형식적인 문이 아니고 불완전한 문이 아니기 때문이다. 거기에 신이 깃들어 있어 집안의 일을 수호한다고 사유하는 근거를 누구나 갖고 있기 때문이다. 그래서 일문전은 상방 앞쪽 문신이 되 ‘대문’이 아니라고 본다.

막내아들 녹디생이가 바로 일문전이다. 이런 상황을 ‘분가 관행의 반영’이라고 하면서 “제주도에서는 장남이고 차남이고 결혼하는 족족 재산을 나누어 주어 분가시키고 마지막 남은 것은 막내아들과 늙은 부모뿐이다. 그러니 늙은 부모가 집안을 지키고 돌보는 데 막내아들의 역할이 중요하게 된 셈이다.”⁹²⁾라 하여, 가족제도 때문에 막내가 중요한 역할을 맞게 되었다는 설명이다. 장남이 결혼하면 분가하고 제사도 분할하여 봉행하는 관행인 ‘제사분짓’ 등 제주도 가족제도의 특성 하에서 말자 중시의 양상이 나타났다고 보는 사회학적 견해⁹³⁾도 덧보태 본다면 독특한 제주도의 관행에서 ‘말자중시’가 나왔다고 보겠다. 막내아들을 중시하는 사유는 유목문화의 잔재라는 견해도 있다. 제주도가 몽골의 침탈을 받으면서 약 100년 동안 문화적 영향을 받았기 때문에 유목민에게서 나타나는 ‘말자상속’의 풍습이 전해졌다는 설도 있다. 앞에서 정낭이 해양문화의 소산이라고 했는데, 그렇다면 제주에는 해양, 유목문화 복합의 흔적이 산재한다고 하겠다. 하지만 서사 전개상 막내가 등장하여 반전(反轉)의 미감을 높이는 장치를 염두에 두고 볼 필요도 있다.

<문전본풀이>에서 ‘부부관계’ ‘모자관계’ ‘부자관계’ 등 다양한 관계가 등장하는데 ‘부자관계’는 상하(上下)의 관계이고 현우(賢愚)를 상기시킨다. 높은 위치에 있거나 슬기롭다고 하는 사람만 우러러보고 공경하면 안 된다. 어리석고 낮은 곳에 있는 사람이 더욱 진실하게 사는 것을 알아차려야 한다. 가장 낮은 서열의 녹디생이가 서사의 주체가 되고, 가장 높은 가신이 된 것이다.⁹⁴⁾ 집을 구성하는 부모와 지식, 더 나아가서 대가족인 경우 조부와 조모가 있는 경우, 대개 서열이 중시되고 집안의 의사결정은 역압적이 된다. 경험 많은 어른이 집안의 중요 대사를 책임지겠지만 반드시 나이 서열이 옳지 않다.⁹⁵⁾ 집안의 의견을 조율할 줄 알아야 진정 어른이라고 할 수 있다.

91) 서대석, 「칠성풀이 연구」, 『한국신화의 연구』, 집문당, 2002, 353쪽.

92) 현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 269쪽.

93) 이창기, 『제주도의 인구와 가족』, 영남대출판부, 1999, 188쪽.

94) 류정월, 「<성주풀이>와 <문전본풀이>에 나타난 가정관」, 『시학과 언어학』 제29호, 시학과언어학회, 2015, 44쪽.

95) 아버지 남선비의 존재를 과거 질서에 놓아, 문전신이 되는 이본도 존재한다. “남선빈 문전 할으방 / 큰 아들은 저 올레에 주먹대신 / 남은 요술 성전 / 큰 성 혼정을 빼앗안 / 하늘로 올라간 / 북두칠성으로 들어샀수다.”(진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 1991, 111쪽. 이춘아본) 여기서는 남선비와 큰 아들이 문전신과 정낭신이 되고, 나머지 아들은 땅이 아니라 하늘의 질서 속으로 재편된다.

제주도 <문전본풀이>는 그런 가족제도를 비판적 시선으로 바라본다. 현명하고 용기 있는 사람이 집안의 수호자로서 역할을 해야 한다고 강하게 제안하고 있는 것이다. 제주는 규범적인 문화가 고정적이지 않고 북방의 대륙문화도 받아들이고 남방의 해양 문화도 받아들이면서 유연한 문화적 관습을 형성해 나갔다고 본다.

육지의 가택수호신 신화는 황우양 부부가 성주신과 터신으로 좌정하는 이야기다. 남편과 아내는 서로 도와 집을 짓고 가족을 지킨다. 그런데 <문전본풀이>의 남선비는 그렇지 못하다. 아내인 여산부인은 지혜를 갖추고 가족에 대한 신뢰 있는 행동을 하는데, 남선비는 가족을 위해 장사를 떠났으나 도중에 악한 여성 노일제대귀일의 딸을 만나 본분을 잃고 만다. 이런 상황 때문에 아버지의 임무는 자식들에게 밀려 내려가고, 일곱 아들 중에서 용기와 지혜를 갖춘 녹디생이가 가택수호신의 중심이 된다. 우리는 남선비의 일탈을 주목해야 한다.

우선 남선비의 욕망 추구 때문에 가정이 위태롭게 되는 점이다. 남선비는 노일제대 귀일의 딸에 눈멀고 성적 욕구에 빠져 듦다. 노일제대귀일의 딸이 표상하는 바가 ‘배설 욕구’인데 배설의 장소인 뒷간의 신이 된다는 것과 너무나 들어맞는 성격⁹⁶⁾이라는 점이다. 대개 가정의 파탄은 남성의 횡포 혹은 바람기에 의해 이루어지는 것이 상례다. 그런데 문제는 그 다음이다. 첨에 눈이 멀어 여산부인이 죽은 줄도 모르고 첨이 여산부인의 행세를 하는 것도 알아채지 못한다. 다음에는 판단력이 흐려져서 자식들을 죽이려는 첨의 음모도 알아채지 못한다. “첨의 신분이지만, 처의 행색을 하여 여산부인이 되었기 때문에” 남선비가 자식의 목숨을 거두려하는 상황에 이르렀다고 보는데⁹⁷⁾ 처의 신분에서 의뢰된 행위라도 목숨을 거두려는 일은 용서할 수 없는 일이다. 유교적 효 관념을 개입시킬 수 없는 일이다. 첨의 트릭을 알아채지 못한 남선비의 어리석음을 크게 질타하고 주목해야 된다.

남선비의 어리석음은 본풀이에 삽입된 민요 속에 두드러지게 나타난다. 여산부인이 오동나라에 도착했을 때 남선비의 소재를 알려주는 아이의 노래가 들린다. 새를 쫓는 노래의 내용은 다음과 같다. “이 새야 저 새야. 아이 맷은 그물에 든다. 남선비는 약은 척 해도 노일저데구일의 딸의 꼬임에 빠져 오곡 물건 다 팔아 먹고 거지 신세로 살았구나.”⁹⁸⁾ 이런 내용은 제주민요에 흔하게 발견되고, 고려시대 오래된 민요의 한

96) 신동흔, 『살아있는 한국신화』(개정판), 한겨레출판, 2014, 579쪽.

97) 정제호, 「칠성풀이와 문전본풀이의 여성 지위에 따른 전개양상 고찰」, 『비교민속학』45집, 비교민속학회, 2001, 333쪽.

98) 아이고 요 새 저 새~, 밥주리 욕은 새야 / 너미 욕은 척 하지 말라 / 아이가 뭇인 그물에도 드는 법이로구나 / 남선비 욕은 깐에도, 노일저데, 귀 호탕에 빠지난 / 전배독선(全船獨船) 다 풀아먹언 / 안맹천지(眼盲天地)가 뛰었구나.(제주대 한국학협동과정, 『이용옥심방 본풀이』, 제주대 탐라문화연구소, 2009, 396-397쪽) 이 세야 저 세야 아이 뭇인 촘그물에 든다. 남선비 욕은 깐에도, 노일저데 호탕에 빠지언 오곡 물건 다 풀아먹언. 비서리초막에, 거적문에 (허남춘 외, 『고순안심방 본풀이』, 제주대 탐라문화연구소, 2013, 329쪽) * 여기서 ‘욕’은 아래아 방점 2개인데 표기상 ‘욕’으로 적었다.

역시에서도 발견된다.

拘拘有雀爾奚爲 까불 까불 새야 너는 무슨 짓을 하니
觸着網羅黃口兒 그물에 걸려 노란 주둥이만 짹짹
眼孔元來在何許 눈구멍은 원래 어디 있었길래
可憐觸網雀兒癡 불쌍하게도 그물에 걸려드느냐, 못난 참새야. (李齊賢, 長巖)

새야새야 욕은 양 마라
밥주리도 제 욕은 깐에
아이 못인 구물에 든다. (김영돈, 『제주도 민요 연구 上』, 민속원, 2002. 618번)

약은 체 하다가 어린 애가 맷어놓은 그물에 걸려 위험에 처한 참새를 조롱하고 있다. 이런 종류의 민요는 자신의 욕망을 위해 물불을 가리지 않지만 결국은 욕망 때문에 패가망신하는 인물과 세태를 풍자하는 데에 널리 불렸다. 응대한 포부를 가지고 떠났으나 얄팍한 노일제대귀일의 딸의 꼬임에 빠져 어리석은 인생을 살고 있는 남선비에 대한 풍자가 어린애의 노래 속에 잘 드러나고 있다. 이런 노래가 제주에서도 널리 민요로 불리던 것이었는데, 고려시대 민요의 한역 속에서도 발견이 되니 제주가 오래 된 민요의 보고임도 알 수 있다. 또한 그것이 무가 속에 이끌려 들어가기도 했음을 확인할 수 있다. 민요가 무가의 일부분이 되기도 하고 무가가 떨어져 나와 민요가 되기도 한다.

노일제대귀일의 딸 즉 계모가 전실 자식을 죽이려는 행위가 <문전본풀이>의 극적 순간인데, 이런 표충의 갈등은 아버지와 아들간의 심충의 대결⁹⁹⁾로 이어진다. 아버지가 칼을 갈고 아들의 간을 내려할 때, 녹대생이가 아버지에게 가서 자신이 형들의 간을 나오겠다고 자청하고 1차 위기를 넘긴다. 이 절대절명의 순간에 청태산 마구할망 혹은 백발노인의 도움이나, 어머니의 선몽 등이 있어서 그들의 말대로 산돼지를 잡아 그 간을 내어 위기를 넘기게 된다.¹⁰⁰⁾ 이제 더 이상 아버지의 지위는 없는 셈이다. 위계가 발각되어 노일제대귀일 딸은 측간의 디딜팡에 목매 죽고, 남선비는 정낭에 걸

99) 권복순, 「문전본풀이의 대립적 인물성격 연구」, 『실천민속학연구』 13집, 실천민속학회, 2009, 166쪽.

100) 왜 간을 내는 설정일까. 문득 <토끼전>의 거북이 토끼의 간을 내려다 토끼의 위계에 가까운 지혜로 무산이 되는 서사가 중첩된다. <문전본풀이>에서도 남선비가 자식들의 간을 내려다 위계에 가까운 지혜로 위기를 모면한다. 용왕의 하수인이 거북이듯이, 악한 청의 하수인이 남선비다. 거북은 토끼에게 어리석은 존재이듯이, 남선비는 아들 녹대생이에게 어리석은 존재로 나온다. 반면 용왕은 권력의 존재이고 해신이다. 노일제대귀일의 딸이 지닌 신적인 능력이 나중에 축소되어 그렇지, 애초에는 용왕의 권위처럼 거스를 수 없는 능력을 지닌 존재였을 것 같다. 뒤에 시체화생으로 해산물의 기원이 되는 '신적인 지위'와 연결되는 서사구조가 이면적으로 있다고 하겠다.

려 죽는다. 어리석고 쇠약한 아버지가 힘이 왕성하고 현명한 아들에게 자리를 내준다는 것은 당연한 수순이고, “죽음은 탄생의 이면”¹⁰¹⁾이 되는 것이다. 묵은 질서는 물러나고 새 질서가 들어서는 과정이다. 그래서 집안의 중심 신은 녹대생이가 된다.

하지만 두 개의 질서가 안팎에 나란히 남아 좌정하고 있다. 남선비의 죽음과 새 주역의 탄생, 묵은 질서의 후진과 새 질서의 약진이 함께 남아 무언가 메시지를 전한다. 집 안과 바깥의 경계를 이루는 정낭의 신이 된 남선비는 사람들로 하여금 욕망의 함정에 빠지는 일을 경계하는 구실을 하며, 칠형제는 나날의 일상을 살아가면서 분별력을 잃지 않고 자기 자신을 지키며 살아가도록 하는 거울이 되어 주는 것¹⁰²⁾이다. 이런 장치 때문에 제주도 집안의 도처에는 많은 가옥신이 남아 있고, 신들은 각각의 기능을 하면서 집의 철학을 일깨운다.

(2) 처첩갈등, 조왕신과 측간신

여산부인과 노일제대귀일의 딸은 처첩관계였기 때문에, 부엌과 변소는 마주보면 좋지 않고 멀어야 좋다고 한다. 변소의 것은 돌 하나, 나무 하나라도 부엌으로 가져오면 좋지 않다고 한다. 옛 사람들의 과학정신이라 하겠다. 부엌과 변소를 가급적 멀리 두려는 옛 사람들의 상식과 믿음이 보인다. 그러나 둘의 대칭적 입지는 선악으로 명확히 나뉘어진다. 가족을 살리려 애쓰는 여산부인과 본부인과 그 아이들을 철저히 죽이려 애쓰는 노일제대귀일의 딸은 극적으로 대비된다. 가족을 위해 장사를 떠났는데 돌아오지 않자 여산부인은 남편을 찾아 온 바닷가를 헤맨다. 남편 부재의 현실을 극복하기 위해 스스로 길을 떠났다가 첨에 의해 죽임을 당한다. 그러나 죽은 여산부인은 회생하고, 노일제대귀일의 딸은 스스로 죽게 된다. 여기서 첨이 응징을 당하는 것은 ‘악에 대한 응보’ 때문이다. 여산부인을 물속에 밀어 넣어 죽게 한 죄는 몸이 찢어지는 별로 응징된다. 여산부인의 선행이 두드러지지 않다고 말해선 안 된다. 자식들과 삶을 누리려 애쓰는 것이 선이다.¹⁰³⁾ 반대로 남의 삶을 유린하는 것이 악인데, 노일제대귀일의 딸에게 두드러진다. 본처를 살해하고 일곱 아들을 살해하려 한 혐의 말고도 여러 이유가 거론된다. 유흥형 여성상이고 질투가 많고 눈치가 빠르고, 살림이 미숙하며, 거짓말과 속임수에 능하고, 사람을 죽일 줄 아는 냉혈적 여성이라 하여 악인형 여성상¹⁰⁴⁾이라 정의된다.

101) 권복순, 위의 논문, 171쪽.

102) 신동흔, 『살아있는 한국신화』, 580쪽.

103) 삶을 누리는 것이 선이고, 삶을 유린하는 것이 악이다. (조동일, 『세계·지방화 시대의 한국학』 4, 계명대학교출판부, 2006)

104) 이지영, 「문전본풀이에 나타난 악인형 여성의 전형성 연구」, 『한국고전여성문학연구』 12집, 한국고전여성문학회, 2006, 200-201쪽.

여산부인과 노일제대귀일의 딸 사이의 갈등을 두고 원초적인 불과 물의 원형성으로 접근한 예도 있다. 첨이 처를 죽이는 사건을 두고 그것이 지니는 의미를 구상하게 되는데, 나중에 여산부인이 부엌신이 된다는 점을 들어 여산부인을 불의 신으로 상정하고, 그 대척점에 있는 노일제대귀일의 딸을 물의 신이라 보았다. 처를 물에 빠트려 죽이는 과정도 감안한 시선을 이해할 수 있다. 특히 아이누의 <카무이후치 야이유카르>와의 비교를 통해 처첩갈등을 바라보고 있다. 본부인이 ‘불의 여신’인데, 남신이 처를 두고 ‘물의 여신’인 첨에게 가서 돌아오지 않자 처가 첨을 찾아가 대결을 벌이고, 불의 온신인 처가 물의 여신인 첨을 가볍게 물리친다. 불을 위협할 수 있는 것이 물이어서 물의 갈등을 상정한 것일 수 있다. 아무튼 북쪽 추운 지방의 신화에서는 선신인 불의 신과 그 불을 위협하는 악신의 대결이 많이 나타난다. 물의 여신은 살려달라고 애원하고, 불의 온신인 처는 죽이는 것이 별 의미가 없다고 살려 둔다.¹⁰⁵⁾ <문전본풀이>에서처럼 첨을 측간신으로 좌정하게 하는 온정적인 태도와 비슷하다고 하겠다. 지형적 특성을 반영하는 아이누 신화를 그대로 우리 신화 해석에 적용하는 것은 온당하지 않은 듯하다.

그래서 여성은 불보다는 물의 속성에 가깝다고 보고, 조왕신이 ‘불의 신’이라는 것에 의문을 표시하면서 “풍요와 생명의 여성신으로서의 성격을 지니고 있는 여산부인이 불신과 동일시되는 조왕신이 되는 서사는 자연스러운 전개라고 보기 어렵다.”라 하며 여성의 불의 이미지, 불의 속성을 지니고 있어서라기보다는 불 지킴이로서 ‘불과 시루를 가지고 음식을 만드는 자’로서 인식하고 있다고 보아야 한다¹⁰⁶⁾고 했다. 불의 신과 불을 지키는 신을 적절하게 구분하는 길을 터주었다고 본다. 이 견해에 수긍이 간다. <문전본풀이>와 서사 유형이 같아 동일계열의 무속신화로 보는 호남의 <칠성풀이>에서 여산부인과 같은 본처인 ‘매화부인’은 물과 관련이 깊은 존재로 나타난다. 그 대척점에 있는 후실 옥녀부인은 천상을 거주지로 하고 있어, 두 집단의 갈등은 ‘태양신신양과 수신신양의 갈등’이 잠재하고 있다고 보았다.¹⁰⁷⁾

그래서 ‘불-물’ 대결 국면으로 끌고 가는 것은 무리다. 형식주의적 구조주의적 해석의 산물인데, 쉽게 구획하고 간명하게 보여주는 장점은 있지만 문학이 지닌 깊은 맛을 저버리게 하는 처사다. <문전본풀이>에서 처첩의 갈등도 주시해야 하지만 그 갈등을 화합으로 이끄는 문맥도 중시해야 한다. 이 갈등과 화합은 부엌과 화장실의 순환장치로 연결된다.

부엌과 변소의 거리, 그 분별과 경계는 집 안팎의 경계를 이루는 남선비와 아들 녹

105) 장유정, 「<문전본풀이>를 통해 본 제주도 가족제도의 한 특징: 아이누의 <카무이후치 야이유카르>와의 비교를 통해서」, 『구비문학연구』 14집, 한국구비문학회, 2002, 335쪽.

106) 진은진, 「문전본풀이 연구」, 『한국고전여성문학연구』 14권, 한국고전여성문학회, 2007, 65쪽.

107) 서대석, 「칠성풀이 연구」, 『한국신화의 연구』, 집문당, 2002, 349쪽.

디생이의 거리와 닮았다. <문전본풀이> 속에는 그 경계를 허물기도 한다. 노일제대귀일의 딸이 배제되지 않고 측간신으로 포용되는 것은 사람에 있어 부역의 몫과 측간의 몫이 함께 있음을 나타내는 것이고, ‘먹는 일과 배설하는 일’이 서로 짹을 이룬다는 사고다.¹⁰⁸⁾ 악한 첨(측신)과 어리석은 가장인 남선비(정낭신)은 징치되지만 완전히 소멸하지 않고 집안의 한 부분을 담당한다. 선악현우(善惡賢愚)가 모두 존재하는 실제 가족의 모습을 반영한다. 선악현우의 역할론은 가족간 갈등을 해결하는 과정에서 하나의 구성원도 포기하지 않도록 하는 데 기여하는 것이다.¹⁰⁹⁾ 조금 부족하고 어리석고 간특한 구성원도 한 가족의 일원이고, 그래서 그것이 인간 본연의 삶의 모습이기 때문일 것이다.

본처인 여산부인은 부역의 신이 되고 첨인 노일제대귀일의 딸은 측간의 신이 되는 것으로 귀결된다. 제주의 처첩갈등은 미미한 편이다. 배를 타고 위험한 일을 감내해야 했던 제주의 남성들은 자주 사고로 죽었고 남자보다 여자가 훨씬 많은 인구 구조를 낳았다. 그래서 남편을 잃은 여성은 남성에 의탁하여 새로운 가정질서 속에서 아이들을 기르고자 하였고, 그러나 보니 한 남자에게 둘셋의 부인이 있게 되었다. 이런 당연한 집안 가족구조 때문에 처첩갈등이 미미할 수밖에 없었다. 그렇다면 처첩갈등과 처첩화합, 두 가지에서 어느 것이 제주적 정체성인가. 육지에 비해 처첩의 첨예한 대립은 미미하였다 할지라도, 늘상 처첩갈등과 화합은 공존하고 있었다. 선악이 공존하듯이 갈등이 화합으로 귀결하는 것이다. 조왕신과 측간신은 먹고 배설하는 육체와 밀접한 관련성을 지닌다. 먹고 배설하는 행위가 사람이 살아가는 데 필수불가결의 행위로 존재한다. 이것이 모두 삶의 순환율리¹¹⁰⁾고 이런 본질적 근거 하에서 선과 악도 함께 소멸한다.

노일제대귀일의 딸의 몸이 해산물이 되고 다시 해산물은 인간의 몸이 되는 순환구조도 있다. 화장실의 똥이 채소밭에 뿌려지고 채소가 다시 부역으로 가는 순환구조도 있다. 처첩은 멀수록 좋기 때문에 부역과 화장실은 멀게 자리 잡았다는 과학적 사고도 있지만, 똥이 다시 먹을 것이 되고, 측간의 것이 부역으로 가는 순환의 질서를 우리는 주목하게 된다. 이 세상 모든 것이 이렇게 순환한다. 안과 밖, 인간과 자연, 먹는 것과 배설한 것이 인드라망으로 연결되어 있고, 우리의 운명은 죽음으로 연결되지만 삶으로 순환된다는 것을 근원적으로 제시해 보여주고 있다.

수세식 화장실을 만들고 똥을 자원으로 여기지 않고, 마구 버리고 정화하는 수고로움을 감당하는 현대인들은 인간 중심의 사고를 하면서 다른 생명과 자연을 배려하지

108) 신동흔, 『살아있는 한국신화』, 578쪽.

109) 김수연, 「도교신화 <조군영적지>와 제주신화 <문전본풀이>의 조왕서사 비교」, 『고전문학연구』 57집, 한국고전문학회, 2020, 133-134쪽.

110) 권복순, 「문전본풀이의 대립적 인물성격 연구」, 168쪽.

않고 있어 지난 100년을 ‘인류세’라 칭한다. 그 폐단이 극에 달해 100년 전 자연과 숲의 6%만 남아 있는 현실은 벼랑 끝에 매달린 상황이다. 이를 극복하기 위해 ‘술루세’(Chthulucene, 혹은 툴루세)를 주장한다. 술루세는 인간에 의해 억압되었던 모든 존재들, 예를 들어 백인에 의해 억압당한 유색인종과 동식물과 타 생명들이 중심이 되는 세상을 뜻한다. 이 용어는 그리스어 ‘크토니오스’에서 온 것으로, 크토니오스는 그리스 신화에서 대지의 여신 가이아와 지옥의 신 타르타토스 사이에서 태어난 것으로 알려졌다. 이 술루세를 주장한 다나 헤러웨이(Dona Haraway)는 자신을 퇴비주의자(compost-ist)라고 불렸고 인간(humun)이 아니라 퇴비(humis)가 더 중요하다고 했다. “퇴비 내지 두엄은 … 새로운 생명이 자라게 하는 원동력이다. 퇴비는 군림하지 않으며 주인 행세를 하지 않으면서 조용히 모든 것을 뒷받침한다. 죽어가는 것과 배설된 것 속에서 살아있는 것과 새로운 것을 만들어내는 것이 바로 두엄이다. 퇴비 내지 두엄이 갖는 그 놀라운 힘이야말로 우리가 살아가는 이 지질학적 시대를 가장 잘 표현해 준다.”¹¹¹⁾고 했다. 두엄의 가치를 새생명의 원동력으로 보고 있다. 뚩이 순환하는 가치에 귀 기울여야 할 것이다. 헤러웨이의 ‘툴루세’를 이해하기 위해서는 ‘상호 작용을 하면서 함께 만들기’를 중시하는 정신을 읽어야 한다.

우리는 쳐첩갈등이라거나 녹디생이의 영웅성과 아버지의 무능함을 대비적으로 바라 볼 수 있다. 그러나 <문전본풀이>는 우리에게 집안의 신성성을 일깨운다. 집안 모든 곳이 신이 좌정한 곳이어서 어느 하나 신성하지 않은 곳은 없다. 거기에 머무는 사람 또한 마찬가지다.¹¹²⁾ 이제 우리는 사람에게서 신성을 되찾아야 한다. 그러기 위해서는 우리 사는 공간 속에 신성을 회복해야 한다. <문전본풀이>는 그래서 우리에게 값진 신화다.

(3) 남편과 아내, 정낭신과 조왕신

남편과 아내, 달리 말하면 녹디생이에게는 아버지와 어머니인데 이 둘이 가정의 지주인데 육지의 성주신화에 비교해 보면 결핍이 느껴진다. 육지의 <성주풀이>¹¹³⁾가 호남과 제주에는 없고, <칠성풀이> 유형 신화가 성주신화의 기능을 담당하는 것으로 보

111) 김재영, 『녹색아카데미 웹진』, 인류세, 탈인간 중심, 툴루세(3). 2020. 5. 13.(greenacademy.re.kr /archives/5681)

112) 신은 죽었다고 신을 부정하는 사람들은 사람들 속에서 신성을 느끼지 못한다. 신을 부정하는 세상에서 인간의 존엄성이 상실되어 있다. 그래서 상대를 함부로 대하고 감정이 많이 상하면 폭력을 함부로 행사한다. 폭력과 학살이 커져가는 세상을 우리는 경계해야 한다. 다음에 오게 될 학살과 폭력은 우리가 상상하지 못할 정도의 엄청난 것일 가능성이 높다는 경고를 지나쳐서는 안 된다.

113) 지금 제주도에서는 이사를 하는 경우 성주풀이의 의례를 행하는 경우도 있다. 성주신을 모시는 의례가 나중에 들어와 자리 잡은 것으로 보이는데, 문전신과 중첩된다. 그래서 7형제 중 위의 세 형제가 성주신이 되는 본풀이도 있다. “큰성님은 상성주(上成造)로 둘셋 성님 중성주(中成造)로 셋셋 성님은 하성주(下成造)로”(『고순안심방본풀이』)

인다. 가정의 탄생과 가정의 시련, 시련의 극복과 가정의 완성이라는 서사적 전개를 갖춘 가정신화의 구조를 보여 준다.¹¹⁴⁾ <성주풀이>에서 황우양의 조력자 부인은 남편의 천하궁 수리를 돋고, 황우양은 부인이 납치당하자 갖은 노력 끝에 구출에 성공한다. 황우양은 집을 짓고 가족을 지키는 두 가지 성취를 이루었지만, <문전본풀이>에서 여산부인은 지혜를 갖추지도 못하였고 남편 남선비는 무력하다고 지적했다.¹¹⁵⁾

<성주풀이>의 황우양은 성주신이 되어, 건물을 지키고 부인은 터신이 되어 집터를 지킨다. 부부가 이룩한 성과다. 그런데 <칠성풀이>나 <문전본풀이>에서는 부부에서 이루어지지 않고 부부와 자식들간에 함께 이루어낸다. 여산부인의 지혜와 녹디생이의 지혜가 상관관계를 갖고 작용하여 가족을 지킨다. 2대에 걸친 성과다. <칠성풀이>의 아버지 칠성신 권위를 아들 일곱이 물려받게 되는데, 이 2대 칠성신이 가족원의 수명과 복을 관장하는 신으로서 가족수호신의 성격을 갖는다.¹¹⁶⁾ <문전본풀이>에서도 일곱 아들이 북두칠성이 되어 가족수호신이 되었다고 하는 이본(신명옥 본)도 있다.¹¹⁷⁾ 그러나 대부분에서 아버지와 어머니도 집안의 신으로 좌정하지만 중심부는 일곱 아들이 좌정하고 일곱째 아들인 ‘녹디생이’가 문전신이 된다. 그래서 “가족의 중요성은 부각되지 않는다. 가족관계가 공간관계로 바로 치환되기 때문이다.”¹¹⁸⁾고 했는데 그렇지 않다. 공간관계가 중시되는 것은 사실이지만, 그 공간에 사는 가족의 관계와 중요성도 무시할 수 없다. 집과 가족은 불가분의 관계다. 문전신과 오방신, 조왕신과 정낭신, 심지어 측간신까지 중시되는 신성한 공간구조 속에서 살아가는 가족의 중요성이야말로 <문전본풀이>가 세상 사람들에게 주는 메시지인데 말이다. <문전본풀이>에는 부엌과 측간, 문전과 정낭의 대립적 측면이 강조된 것은 사실이지만 궁극에는 보완적 측면이 강하다. 부엌과 측간은 거리를 두지만 순환적 관계를 이면에 지니고 있고, 집밖과 집안의 유기적 관계도 복원된다. 부부인 남선비와 여산부인의 관계도 역시 상보적 관계로 수렴되는데, 그 전모를 찾아보는 것이 이 장의 목표라 하겠다.

남편 남선비는 가정의 풍요를 위해 애쓰는 모습을 이야기 전반부에 보인다. 이용옥本에서는 남선비가 자청하여 육지로 무곡장사를 나가겠다고 하는 적극적인 면을 보인다. 직접 나무를 베어서 배를 만들고 미역을 팔아 쌀을 사올 계획을 실천에 옮긴다. 오히려 여산부인이 사고날 일을 걱정하며 소극적이다.¹¹⁹⁾ 그러나 장사를 떠나서 여자의 유혹에 빠지고 무기력해진다. 아내의 죽음도 인지하지 못하고 집으로 돌아와 일곱 아들을 죽이려는 노일제대귀일의 딸의 음모에 빠진다. 무능한 가장의 모습을 보인다.

114) 서대석, 「칠성풀이 연구」, 351-352쪽.

115) 류정월, 「<성주풀이>와 <문전본풀이>에 나타난 가정관」, 37-42쪽.

116) 서대석, 「칠성풀이 연구」, 353쪽.

117) “남선비 아들 일곱 성전 북두칠성이우다.”(진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 1991, 121쪽.)

118) 류정월, 「<성주풀이>와 <문전본풀이>에 나타난 가정관」, 44쪽.

119) 제주대 한국학협동과정, 『이용옥심방 본풀이』, 392-393쪽.

노일제대귀일의 딸이 측간 디딜팡에 목을 매어 죽은 후에 남선비도 급히 집을 나가다가 마룻문에 머리가 터져 죽거나, 정살에 목이 걸려 죽거나, 정낭에 걸쳐져서 죽는다. 남선비는 어떤 존재일까.

<문전본풀이>와 동일 계열의 신화인 호남의 <칠성풀이>를 보면, 본부인을 소박하고 아이들도 본부인에게 남기고 홀로 천상계의 후실부인에게 떠난다. <문전본풀이>에서는 본부인과 자식들을 남겨 놓고 장사를 떠나는데 버린 것은 아니지만 상당 기간 동안 자식 양육과 가정사는 본부인의 몫이다. 그래서 서대석 선생은 “고대에 농경과 수렵으로 생활하던 시기에는 여성이 거주처를 지키고 자녀를 양육하며 농경의 일을 하였고, 남성은 사냥이나 무역 또는 전쟁과 같은 일을 하면서 이동생활을 하였다.”¹²⁰⁾고 했다. 모계사회에서 부계사회로 바뀌어 나가는 과도기적 과정을 상상할 수 있다. 그래서 <문전본풀이>에서도 모계가족으로서의 특성¹²¹⁾이 짙게 배어 있다. 가족이 해체될 뻔 하다가 위기가 해결되고 각각 집안의 신으로 좌정하였고¹²²⁾, 남선비와 여산부인은 본래 부부의 역할을 회복하였다고 본다.

집안 중심은 상방이다. 그 곁에 부엌이 있다. 집안 중심은 녹디생이가 차지했는데 집안 자녀를 중심에 두고 사유한 흔적이다. 그 곁에 어머니신인 조왕신이 있다. 집밖으로 나가는 대문 역할의 정낭과 마을길로 향하는 올레를 관장하는 신이 아버지 남선비다. 정낭신과 올레신을 겸하고 있다. 자녀를 중심에 두고 집 안팎으로 아버지신과 어머니신이 좌정하고 있는 셈이다.

어머니는 부엌을 책임지고 아버지는 정낭과 올레의 신이 되어 대문 안팎을 책임진다. 어머니는 집안을 책임진다. 먹는 것과 아이들의 양육, 그리고 가정교육을 담당한다. 아버지는 집의 안팎을 연결하는 임무를 갖는다. 동네 사람들과의 관계, 마을 공동의 일을 책임진다. 그리고 집안의 중요한 결정이 있을 때 관여한다. 아버지가 집안의 사소한 것에 잔소리하면 집안의 질서가 흔들린다. 반대로 이웃과의 문제에 여자가 나서면 싸움이 커진다. 역할분담의 지혜다.¹²³⁾ <문전본풀이>는 이런 안팎의 역할분담 지혜를 일깨운다.

120) 서대석, 『무가문학의 세계』, 집문당, 2011, 248쪽.

121) 장유정, 「<문전본풀이>를 통해 본 제주도 가족제도의 한 특징: 아이누의 <카무이후치 야이유카르> 와의 비교를 통해서」, 334쪽.

122) 노일제대귀일의 딸의 악행이 알려지자 남선비는 올레로 나가다가 정낭에 걸려 죽게 되는데, 아들은 “아버님이야 숯아방 무슨 짱가 시리오”(허남춘 외, 『양창보심방 본풀이』, 제주대 탐라문화연구소, 2010, 281쪽.)라고 하는데, ‘숯아방’은 성품이 어질고 우직한 아버지란 뜻이다. 아이들에게도 좋은 아버지로 인정되는 면이 있으니 가족의 일원으로 환원된 것으로 보인다.

123) 물론 현대에는 그 역할을 바꾸어도 좋다. 아버지가 집안을 챙기고 어머니가 집밖을 책임져도 좋다. 그러나 아이가 잘못했다고 엄마도 잔소리를 하고, 아버지도 화를 내면 아이는 갈 곳이 없다. 시험성 적이 떨어졌다고 엄마가 혼을 낸 후, 뒤늦게 들어온 아버지가 또 혼을 내면 아이는 갈 곳이 없다. 가출하거나 자살을 결심하고 옥상으로 올라갈 수밖에 없다. 엄마가 꾸중하면 아버지는 감싸야 하고, 아버지가 꾸중하면 엄마가 감싸는 역할분담이 소중한 때이다. 청소년 자살률이 높은 우리 현실을 반성해야 한다.

안팎으로 나뉘는 것이 또 있다. 그것이 바로 안거리와 밖거리다. 제주도 가옥은 마당을 중심으로 안거리(안채), 밖거리(바깥채), 모거리(별채)로 공간이 구성되고 ‘ㅁ’자형을 이룬다. 안거리, 밖거리라고 이름을 달리 불렀지만 규모나 재료 등에 차이가 있는 것은 아니었다. 안거리와 밖거리에는 각각 상방(마루), 구들(방), 정지(부엌), 고팡(곳간)이 있다. 그 분리된 공간에서 부모와 자식세대의 독립적인 생활이 이루어진다. 안거리와 밖거리는 저마다 공간이 있지만, 조상의 제사를 지내는 일(상방), 제사를 준비하는 일(정지), 제주용 제수를 보관하는 일(고팡) 등은 안거리에서만 할 수 있다. 가정의례가 통합되었다는 증거다.

제주도에서는 안채와 바깥채를 쓰는 부모와 자식들이 함께 식사를 하지 않았다. 안채와 바깥채가 독립적으로 살림할 수 있는 부엌과 장독대를 따로 갖추었고, 먹고 자는 것은 물론 땔린 밭도 달랐기 때문이다. 즉 경제의 분리와 독립이 이루어져 있었다. 취사와 생활을 달리 하지만, 필요에 따라 함께 식사를 하는 경우도 있었다. 부모 중에 아픈 사람이 있을 경우, 집안사람의 생일 등 특별한 날에는 함께 모여 식사를 했고 그 외의 경우는 독립적으로 밥을 해 먹었다. 한 가족이지만 두 가족이고, 두 가족이지만 한 가족 소속으로 공동의 의례를 가졌다. 과거 공동체문화가 강한 현실 속에서도 젊은 세대의 독자적인 생활을 보장해 주었다는 점을 보더라도 제주도 문화가 지향하는 세대간 배려를 읽을 수 있다. 근대문명이 ‘개인의 발견’을 통해 개인의 자유를 보장하고 권위적 질서를 극복한 긍정적인 측면이 있는 데 반해, 공감과 공생과 공존의 정신을 잃어버렸는데, 제주의 안거리 밖거리 문화는 개인과 공동체를 함께 아우르는 ‘따로 또 같이’의 정신이다. 따로 살면서도 함께 하고, 함께 하면서도 독립적인 생활을 누리는 대등하고 평화로운 정신이 깃들어 있다고 하겠다.¹²⁴⁾

집안과 밖에 정지(부엌)를 두어 부엌을 분리한 것인데, 취사만의 분리가 아니라 생활 단위의 분리이다. 제주의 안거리와 밖거리의 분리는 함께 살면서도 세대별 독립생활 방식을 가능하게 한다. ‘안거리 밖거리 주거 형태’는 3세대가 거주할 수 있는 공간의 미학과 공생의 과학과 공존의 철학을 갖추었다고 할 수 있다.

최근의 통계청 발표에 따르면, 앞으로 10년 후면 노인만 사는 집이 지금의 두세 배로 늘어 노인문제가 심각해지고, 3대가 함께 모여 사는 집은 1%로 줄어든다고 한다. 자신을 낳고 길러준 부모를 함께 모시고 살면서도 세대별로 독립생활이 유지된다면 지금 겪고 있는 우려와 폐단은 상당히 없어질 것이다. 21세기는 제주의 안거리·밖거리 문화를 배워 풍요로운 가족형태를 모색해야 하는 과제를 안고 있다. 제주는 과거 전통을 잘 지키고 보존하는 곳인데, 이 과거 전통 속에 미래가 담겨 있다. ‘오래된 미래’라 하겠다.

124) 허남춘, 「안거리밖거리」, 『한국의식주생활사전』(주생활), 국립민속박물관, 2019.

3. 인간과 자연의 관계

(1) 시체화생(屍體化生)

여산부인의 일곱 형제가 어머니를 죽이고 자신들마저 죽이려 한 노일제대귀일의 딸에게 복수하는 장면은 우리나라 이야기에 흔치 않은 일이고 잔인하기 이를 데 없다. 말하자면 ‘두 다리를 찢어 드딜팡(디딤돌)으로, 대가리를 끊어 돼지먹이통으로 만들고, 머리털은 끊어 던지니 해조류가 되고, 입을 끊어 던지니 솔치가 되고, 손톱과 발톱은 굼벗으로, 배꼽은 굼벵이로, 음부는 전복으로, 육신을 빽아 날려 보내니 각다귀와 모기가 되었다’고 한다.

좀 더 구분하여 정리하면 다음과 같다. 음식도구로 화생한 것인데 머리는 돛도구리(돼지먹이통), 귀는 주걱이나 솔박, 젖가슴은 가지깽이(밥그릇 뚜껑), 손은 글쟁이(굵개)나 쇠스랑, 발은 곰베(곰방매) 등이 되었다. 해산물의 기원이 된 것인데 머리카락은 해조류, 손발톱은 쇠굽벗과 돌굽벗, 이빨은 데우살(거북손), 배꼽은 굼벵이나 보말, 배는 물이슬(해파리), 음부는 전복, 뚉구멍은 말미잘 등이 되었다. 양 다리는 측간의 디딜판을 만들었고, 육신을 갈아서 뿌리니 각다귀, 모기, 벼룩, 빈대, 배염(뱀), 주냉이(지네) 등 독한 짐승과 곤충이 되었다고 한다.¹²⁵⁾

여기서 우리는 음식물 기원신화에 주목하고자 한다. 그 대표적인 것은 ‘하이누벨레’ 신화일 것이다. 하이누벨레의 시체를 절단하여 두었더니 더 많은 감자가 생산되었다는 것인데, 수렵채취로 얻어진 자연물의 작물재배과정¹²⁶⁾을 보여준다고 한다. 하이누벨레와 노일제대귀일의 딸 두 여신의 유사점은 다음과 같다. 첫째, 두 여신은 원시적 생명력과 창조의 힘을 지닌 존재로, 배설과 연관이 있는데 하이누벨레는 접시와 징 등 귀중한 물건을 직접 배설하는 데 반해 노일제대귀일의 딸은 화장실이라는 배설 공간을 관장하는 신으로 등장한다. 둘째, 외방에서 온 새로운 존재로서, 내부 질서를 위협하는 존재로 설정된다. 셋째, 여신이 살해된다는 것이고, 넷째, 죽은 후 새로운 문화적 결과물을 생산해 낸다는 점이다.¹²⁷⁾ 특히 음식 도구와 음식물의 기원이라는 점에서 매우 유사한데, 반면 여타의 음식물 기원신화에서 오곡종자나 구근 등이 우세한

125) 대부분의 심방들은 음부를 말하지 않고 ‘남선비가 좋아하는 것’이라고 은유하면서 유머를 끼워넣고 있다. 이용옥 심방은 요즘 ‘물이슬’이라는 말을 왜 모르고 안 쓰는지 의아해 하면서 해파리의 고운 옛 이름을 거명하였다.(『이용옥심방 본풀이』, 416쪽) 음식도구는 아니지만 코는 침통이 되었고, 입은 마이크가 되었고, 귀는 전화기가 되었다고 한다. 단골의 흥미를 위해 일반 가전제품까지 거명하고 있다.

126) 김은희, 「문전본풀이와 하이누벨레 신화의 비교 연구-‘음식기원여신’ 모티브를 중심으로」, 『영주어 문』 제28집, 영주어문학회, 2014, 93쪽.

127) 김은희, 「문전본풀이와 하이누벨레 신화의 비교 연구-‘음식기원여신’ 모티브를 중심으로」, 95-99쪽.

데, <문전본풀이>에서는 해산물의 기원이 나타난다는 점이다. 매우 특별한 점인데, 노일제대귀일의 딸이 측간에서 죽어서 단순하게 그 장소의 신이 된 것이 아니란 단서가 바로 여기에 있다. 그 자체로 원시적 생명력과 창조의 힘을 지녀 신으로 받들어지는 것이고, 여기에 배설과 음식의 순환적 고래가 덧보태져 측간신으로 좌정한 것이다.

반고처럼 거인의 몸이 부서져 만물의 기원이 되었다는 이야기와는 규모가 작고 다르지만, 거대한 여인의 몸집이 부서져 해산물의 기원이 되었다는 이야기가 애초에 있었던 것 같다. 그런데 그 거대한 여인의 죽음과 악행을 저질러 죽은 여인의 몸을 해체한 사연이 중첩되면서 새로운 이야기가 만들어질 수 있겠다. 그러나 중요한 것은 노일제대귀일의 딸이 하이누벨레처럼 음식도구를 창조하는 능력이 잠재하고, 배설물에서 무엇을 만드는 능력이다. 하이누벨레는 직접 만들고, 노일제대귀일의 딸은 그가 관광하는 측간의 땅이 퇴비가 되어 다시 음식물을 키우는 원동력이 되게 하는, 간접적인 창조의 힘이라는 차이만 있을 뿐이다.

다음으로 일본의 시체화생신화를 주목할 필요가 있다. 식물 및 곡물의 기원이 되었다는 대표적인 여신으로 우케모치노카미(保食神), 오오케츠히메노카미(大宜都比賣神), 와쿠무스비노카미(稚產靈神)가 있다. 『고사기(古事記)』에 의하면 스사노오에 의해 죽은 오오케츠히메노카미 시체의 머리에서 누에, 양 눈에서 복씨, 양 귀에서 조, 코에서 팥, 음부에서 보리, 영덩이(항문)에서 콩이 생겼다고 한다. 『일본서기(日本書紀)』에 의하면 죽은 우케모치노카미 시체의 정수리에서 우마가, 이마에서 조, 눈썹에서 누에, 눈에서 피(稗), 배에서 벼, 음부에서 보리와 콩과 팥이 생겼다고 한다. 와쿠무스비의 머리 위에서는 누에와 뽕나무가 생겼고, 배꼽에서 오곡이 생겼다고 한다. 일본 여신의 화생은 대개 곡식과 누에와 뽕나무와 우마로서 음식과 옷에 집중되어 있다.

예로 든 하이누벨레 신화와 일본 시체화생 신화는 농경과 긴밀한 관계가 있다. 그런데 화장실과 그곳에서 분뇨를 먹고 크는 돼지와 가축으로서의 변모과정¹²⁸⁾은 분명 수렵에서 농경으로 변모하는 경제사적 발전단계라고 본다. 해조류 등 해산물로 변했다는 시체화생의 모티브 속에는 수렵 채취 어로의 흔적이 역력하지만, 제주 바다를 경영했던 해녀들은 일찍부터 바다밭을 일구어 ‘어경(漁耕)문화’를 창출했던 점을 감안한다면, 이 또한 농경에 비견되는 진전된 어경문화를 예비하고 있었다고 보아야 할 것이다. 제주의 영등신앙이 오래 되었던 점을 감안한다면, 영등신이 씨앗을 뿌리고 다니는 행위는 바다밭을 경작하는 단계의 어경신화(漁耕神話)¹²⁹⁾라고 하겠다. 제주의 어업은 일찍부터 어획에서 어경으로 넘어섰고, 막연히 결과를 기다리는 숙명론에서 벗어나 ‘심고-기르고-수확’하는 개척론의 운명을 경영하고 있었다.¹³⁰⁾

128) 김은희, 「문전본풀이와 하이누벨레 신화의 비교 연구-‘음식기원여신’ 모티브를 중심으로」, 94쪽.

129) 송기태, 어획과 어경의 생태문화적 기반과 어업집단의 신화적 형상화, 『한국고전연구』26집, 한국고전연구회, 2012, 290쪽.

본풀이 속에는 악인에 대한 응징의 교훈이 있고, 고대인의 지략과 지혜가 담겨 있다. 해조류나 해산물의 유래를 설명하는 이야기인데 그것이 사람의 시체에서 왔다는 사유다. 인간세계의 것과 자연세계의 것 중 닮은 것을 짹지어, 인간과 자연이 순환하는 관계임을 은연 중에 밝힌다. 여성의 음부와 전복을 관계 짓는 흥미담 속에 옛 사람들의 유머가 묻어난다. 시체화생신화의 대표격은 중국의 반고신화다. 반고가 죽은 후 그의 몸에서 해와 달, 산과 강, 흙과 초목, 그리고 인간이 탄생하였다는 이야기로 창세의 내용을 담고 있다. 그런데 문전본풀이에는 그런 창세적인 화소는 없다. 창세 이야기가 화석화되어 해초와 해산물 기원 신화적 흔적을 남기고 있다.

(2) 역할분담과 상생(相生)

“일문전 하나님은 / 우리 인간덜은 살기는 집에 살아근, 먹고 입고 행공발신(行窮發身) 허긴, 집에서 허는 일이라근 / 문전 하르맛님아, 어머님도 이논(議論)힙서 아바님도 이논합서. / 서룬 성님덜토 이논헤여근, 일 년은 열두 둘 삼백은 육십오 일 / 문전 하르밧님, 천릿 길도 발뢰줍서 만릿 길도 발롭서. 질토레비 일감관(一監官)을 멱여근 / 데한간에 질 알론 수도, 급현 전보(電報) 급현 펜지(便紙) 놀려들 일 일문전 하나님, 모두 막아주고 …”¹³¹⁾

<문전본풀이>를 마치고 이어진 ‘비념’에서 일문전 신에게 소망하는 바를 나열하고 있다. 일문전 신과 어머니 조왕신이 우선 의론하여 집안일을 잘 돌봐 달라는 청이다. 이용옥본에서도 “조왕에서 불러주민 문전에서 싸 주고 문전에서 불러주민 조왕에서 싸 주고 어머님이영 의논공론(議論公論)허고”¹³²⁾라 하여 조왕신과 문전신이 서로 감싸 주고 논의를 해가며 집안을 돌보아 달라고 한다. 다음으로 아버지 정낭신과도 의논하고 형제와도 의론하여 인생의 여러 길을 바르게 하여 달라고 청하고 있다. 결국 가신 모두가 협력하여 집안사람을 도와달라고 청하는 것이다. 집에서 시작하는 인생 길에 장애물 없이 탄탄대로가 이어지길 바라는 마음이고, 문전(門前) 대청마루 아래 길로부터 흉함이 없도록 빌고 있으며, 사건 사고를 알리는 나쁜 소식도 모두 막아줄 것을 당부한다.

집안 곳곳의 신들이 각각의 장소를 지켜주어 우리가 편히 먹고 입고 어려움에서 벗어나 인생이 유지되고 출세도 가능한 바이다. 이런 신들이 있는 각 장소는 신성하고 그곳에 사는 우리 인생도 신성하게 가꾸어 나가야 한다. 집안 각 장소를 관장하는 신

130) 허남춘, 「제주도 약마희(躍馬戲) 신고찰」, 『구비문학연구』 54집, 한국구비문학회, 2019, 165쪽.

131) 허남춘 외, 『서순실심방 본풀이』, 제주대학교 탐라문화연구원, 2015, 361쪽.

132) 제주대 한국학협동과정, 『이용옥심방 본풀이』, 421쪽. 여기 이용옥의 비념에서 “문전 대청난간(大廳欄干) 질 알로 승(凶) 나게 맙서”라는 구절이 있어 서술실의 비념을 해독할 수 있겠다.

들의 관계는 거기 사는 인간들의 관계를 은유하고, 인간들의 의론(議論)과 합심이 중요하다고 일깨운다. 각 장소의 관계를 통해 집에서 먹고 살아가는 이치를 깨닫게 하고, 인간과 자연이 순환하는 이치, 먹는 것이 버려졌다가 다시 먹을 것이 되는 순환의 이치까지 알려 준다.

그런데 이본에 따라서 6형제가 셋은 성주신이 되고, 셋은 방위신이 되는데, 한 방위를 놓치는 바람에 벽사의 기능이 완전하지 못하게 되었다고 한다.¹³³⁾ 가옥의 신이 미비한 상태임을 알려주는 사례라 하겠는데, 또 그런 것이 있다. 지금 제주도 집안의 신들 중에 <문전본풀이>의 의론에 참여하지 못한 신이 있으니, 바로 안칠성 밧칠성신이다. <칠성본풀이>에 따르면 집의 고팡(庫房)에는 곡식의 풍요를 위해 ‘안칠성’이라는 뱀신이 머문다고 믿는다. 집의 뒤뜰에는 ‘밧칠성’이라는 뱀신을 모신 장소를 마련해둔다. 주쟁이(주저리)를 밧칠성의 좌정처라 여긴다. 그런데 이 가신들은 <문전본풀이> 속에 없다. 그러니 <칠성본풀이>는 훨씬 뒤에 마련된 신화이고 안칠성과 밧칠성신 또한 뒤에 합류한 외래신으로 보인다. 업신은 ‘외지에서 들어온 신격’인데, 업신양이 가옥구조 속에 자리잡으면서 안칠성과 밧칠성이 신격으로 모셔지게 됨에 따라서 <칠성본풀이>가 생성되고 형성되었을 가능성이 있다.¹³⁴⁾ 이렇게 여러 가신(家神)들을 섬기는 가정신양은 육지의 영향도 받으면서 여러 가지가 섞이며 서서히 마련되어 갔던 것이다.

다시 녹디생이 문전신으로 돌아가 보자. 부자관계, 문전신과 정낭신의 관계에서 우리는 높은 위치에 있거나 슬기롭다고 하는 사람만 우러러보고 공경하면 안 되고, 어리석고 낮은 곳에 있는 사람이 더욱 진실하게 사는 것을 알아차려야 한다는 이치를 일깨운다. 명분의 허실을 떠나 현명하고 용기 있는 사람이 집안의 수호자로서 역할을 해야 한다고 강하게 제안하고 있는 것이다. 낮은 질서가 물러나야 새로운 질서가 서고 그것이 사는 이치로 작용해야 함을 일깨운다.

높고 귀한 자가 역사를 지배했고 낮고 천한 자는 역압당하면서 역사에 기술되지도 못했다. 종교가 민중에게 군림하면서 권력을 지지하고 권력 편에 선 경우가 많았다. 그런데 그것을 뒤집는 역사가 한 차례 있었으니 설화집 <삼국유사>다. 거기에는 낮고 천하고 어리석어 보이는 자가 오히려 원효 스님보다 훌륭하다고 했고, 허름한 옷차림의 초대받지 못한 스님이 실은 부처였다고 하여 화려하고 명망 있는 세계의 권위를 전복시킨다. <문전본풀이>도 민중의 역사에 가깝고, 어리숙한 줄 알았던 막내가 현명한 대처를 하여 집안을 구하며 기존의 질서를 전복시킨다. 상하의 전복 속에 민중 철학이 담겨 있다.

133) <이용옥심방 본풀이>에서 동서남북 네 방위를 다 좌정하지 못하고 한 방위가 비었다고 한 점을 들어 이렇게 논했다.(양성필, 『신화와 건축공간』, 생각나눔, 2012, 81쪽.)

134) 김현선, 「칠성본풀이의 본풀이적 의의와 신화적 의미 연구」, 『고전문학연구』 28집, 한국고전문학회, 2005, 259쪽)

처첩갈등, 조왕신과 측간신의 관계에서 우리는 우선 둘이 반목하였으니 부엌과 화장실은 멀수록 좋다는 속담 속에 과학적 지식이 숨어 있음을 알아차린다. 그런데 거리를 두지만 집안 울타리 안에 공존한다. 그리고 뚩이 다시 먹을 것이 되고, 측간의 것이 부엌으로 가는 순환의 질서를 우리는 주목하게 된다. 이 세상 모든 것이 이렇게 순환한다. 안과 밖, 인간과 자연, 먹는 것과 배설한 것이 연결되어 있고, 분별과 공존이 연결되어 있다. 언제나 처첩 갈등과 화합은 공존하고 있었다. 선악이 공존하듯이 갈등이 화합으로 귀결하는 것이다.

처음에 둘은 싸워 불화가 시작되었지만 집안 울타리 안에 공존하면서 화해가 이루어졌다. 이를 달리 말하면 화해가 싸움이고 싸움이 화해인 원리다.¹³⁵⁾ 처첩이 함께 살아야 하는 상황에서 극단적 대립이 있었다. 상대가 악을 저질러 응징은 하지만 끝까지 짓밟고 증오하고 흔적을 없애버리지 않는다. 적당한 선에서 타협할 줄 안다. 그래서 상생이 상극이고, 상극이 상생이 되게 한다. 이런 생극론은 철학에 앞선 사물의 양상이고 인간관계의 존재 방식 그 자체다.

부부관계, 조왕신과 정낭신의 관계에서 우리는 역할분담의 지혜를 얻게 된다. 먹는 것과 아이 양육의 중심인 어머니 조왕신은 집안을 책임지고, 대문 밖 올레를 통해 나가 만나게 되는 마을길은 이웃과 통한다. 마을의 대소사를 논하고 공동체적 삶을 일구는 주체는 아버지 정낭신이 책임지는 것이니, 안과 밖의 장소성에 기대어 역할분담이 이루어지고 있음을 일깨운다. 그리고 제주 가옥이 진화하여 안거리와 밖거리를 갖게 되는데 이것 또한 역할 분담과 협심의 2중성을 띤다. 따로 살면서도 함께 하고, 함께 하면서도 독립적인 생활을 누리는 대등하고 평화로운 정신이 깃들어 있다고 하겠다. 마을 본향당제의 경우 제각각 구덕에 제물을 준비해 가져가 마을의 안녕을 빌면서 동시에 자기 집안의 복을 빈다. 개인과 공동체를 함께 아우르는 ‘따로 또 같이’의 정신이다.

시체화생, 인간과 자연의 관계에서 우리는 인간이 죽어 자연의 일부가 되는 서사를 경험하게 되었다. 원래 큰 몸집의 신이 죽어 그 몸이 세상 만물이 되었다는 신화가 보편적인데, 여기 노일제대귀일의 딸이 죽어 해산물과 음식 도구의 기원이 되었다는 것은 조금 어색하다. 우리가 먹는 해산물이 왜 악한 인간의 몸에서 비롯되었는가 하는 의문도 듦다. 간을 내 먹겠다는 노일제대귀일의 딸은 용왕의 처지와 비슷하다. 제주도에 도래하여 좌정하는 여신 중에 대표적인 것이 용왕의 딸이다. 그런 해신(海神)의 연원¹³⁶⁾을 가지고 있다가 상실한 것은 아닌지 모르겠다. 그 몸의 규모나 악행은

135) 2(둘)인 기는 생하면서 극하고, 극하면서 생하는 생극의 관계이다. (조동일, 『창조하는 학문의 길』, 지식산업사, 2019, 363쪽.) 상생과 상극의 합하여 생극(生克)이라 하고 있다. 사실 생극론은 철학 이전의 철학이다. 철학으로 개념화되기 이전에 이미 존재하는 사물의 양상이고 사고의 방식이다.(430쪽)

136) ‘하이누벨레 신화’도 역시 신의 죽음이 새로운 생명을 낳는 과정이며, 이러한 과정이 곧 음식의 기원으로 이어진다는 점(아돌프 엘레가르트 엔젠·헤르만 니게마이어, 이해정 역, 『하이누웰레 신화』, 뮤

개입시키지 말고, 인간의 몸이 자연물이 되었다가 다시 인간의 몸으로 돌아오게 되는 순환성을 주목하면 좋겠다. 모양이 비슷한 것이 생성되었다는 생물적 지식은 유감주술적 사유의 흔적이라 보면 된다.

여기서 중점적으로 다룬 네 가지 관계 이외에도 눈여겨 볼 또 다른 가치가 있다. 생명 존중 사상과 용서의 미덕이다. 녹디생이를 비롯한 일곱 형제가 자신들의 간을 내 먹이겠다는 남선비의 엽기적 행동에 난감해 할 때, 산에 올라 선몽을 하게 되거나 직접 산신 혹은 백발노인을 만나게 되는데, 곧 이어 오게 될 산돼지 간을 내되 한 마리는 씨를 전할 생명으로 남겨 두고 잡으라는 제언을 꼭 하고 있다.¹³⁷⁾ 생명을 함부로 대하는 노일제대귀일의 딸과 요즘 현대인이 경청할 말이다. 동물을 잡더라도 필요한 만큼만 잡고, 잡을 이유가 있더라도 씨가 될 것은 남겨 두는 대응방식은 상대 생명을 존중하는 태도이면서 또한 인간이 필요할 때 언제든 얻을 수 있는 조건이 된다. 자연생태계의 순환 질서를 존중하면서 지속가능한 삶을 견지하는 태도다.

처첩갈등과 부자관계를 논하면서도 잠시 언급하였지만, 악행을 일삼았던 노일제대귀일의 딸과 무능하고 무력한 남선비에 대한 문제다. 악행과 무능을 탓하였다면 집안의 신으로 좌정하지 못하였을텐데, 제주도의 민중들은 그들을 용서하고 집의 외각을 지키는 신으로 수용하였다. 세상사가 선악으로 얹혀 있고 무능에 의한 희생으로 점철되기 때문에 이런 삶도 우리 삶의 일부분으로 끌어안는 태도다. 용서하고 가택수호신으로 좌정시키되, 악행과 욕망을 경계하고 절제하게 만드는 교훈을 늘 새기도록 하고 있다. 거기에 사는 제주도민은 늘 분별력을 갖출 수 있게 선과 함께 악도 끌어안았다.

4. 결

구비전승 속에서 철학적 사유를 찾는다는 것이 생경하고 엉뚱하게 느껴질 수도 있다. 그러나 말이 먼저 있고 글이 생겼다. 문학은 말로 하는 구비문학에서 시작해 글로 하는 문학인 기록문학으로 이행했다. 철학 또한 구비철학이 먼저 있고 기록 철학이 나타났다.¹³⁸⁾ 우리는 문학 속에서 역사와 철학을 찾아야 하는데 너무 인문학을 구

진트리, 2014, 75-119쪽.)을 상기한다면, 노일제대귀일의 딸이 지닌 능력을 짐작할 수 있다.
137) “산듯 일곱이 누렵시니 에미랑 씨전종으로 놔두곡 새끼 요솟이랑 앤 내여”(안사인본) “에미랑 씨전종(傳種) 헐 거 내부러두고그 세끼랑 요섯 게 에 네영 가라.”(『양창보심방 본풀이』, 278쪽) “훗나랑 씨 붙이곡 요솟개랑 잡양그네”(박남하본, 『제주도무가본풀이사전』, 128쪽)
138) 조동일, 『창조하는 학문의 길』, 323쪽. 인도의 <베다>, 석가나 공자의 가르침은 구전되다가 기록되었다.

획하고 좁은 영역에서 학문을 유폐시켰다. 문학과 역사와 철학을 통합하여 바라보고, 예술적 언저리도 함께 이해하는 태도가 절실하다. 제주도의 본풀이는 바로 문학·역사·철학을 아우르며 예술도 포함하는 가장 오래된 구비전승이다. 다른 지역에서는 거의 사라져버린 원시적 고대적 인간 사유의 보편성을 그대로 간직하고 있다. 제주도 본풀이의 철학적 복원은 인간 사유의 원초를 되살리는 길이다. 근대문명이 파탄에 직면하여 갈 길을 모르고 있는 이때, 인간의 첫걸음에 지닌 사유를 더듬어 인간사회를 재정비하는 것이 절실한 과제다. 그래서 <문전본풀이>의 삶의 철학을 돌아보면 관계를 재정비하고 상생의 철학, 용서의 철학, 순환의 질서, 질서의 교체에 대해 살폈다.

요즘 먹고 살기 위해 뿔뿔이 흩어져 산다. 중학교 학생부터 입시지옥에 들어간다. 고등학교 위상과 성적이 인생을 좌우하고 직업을 결정하기 때문이다. 과외와 학원강의, 독서실로 이어지는 힘겨운 삶을 15세 어린 나이가 감내해야 한다. 중학생들에게 물었다. 그렇게 공부하여 원하는 삶이 무어냐고. 그랬더니 세속적인 출세나 돈 버는 일이 아니라 ‘화목한 가정’이라고 했다. 그들 부모님은 아이들을 과외시키기 위해 밤늦게까지 일하고 아이들은 부모들의 바람대로 성공하기 위해 밤늦게까지 떠돌아다니고 식사 한 끼 제대로 함께 못하는 콩가루 가정인데 그 희망은 ‘화목한 가정’이라고 한다. 우리가 정작 중요하게 여겨야 할 것이 스쳐지나가고 있었다.

제주에서 <문전본풀이>는 잊혀져 가는 신화다. 가정의 중요성을 일깨우는 문전신제사 - 문전제가 잊혀져 가는 듯하지만 아니다. 무속의례를 버리고 근대의 물결 속으로 강하게 합류하는 것처럼 보이지만, 설날과 추석이란 조상제사로 스며들어 살아남게 되었다. 설날과 추석의 조상제와 기제사를 지낼 때 맨 먼저 하는 일이 바로 문전제다. 육지식으로 바뀌어 가고 있으면서도 ‘문전제’를 명절 의례에 고스란히 남겨 전통을 이어가고 있다. 조상에 대한 제사도 집안의 화합을 다짐하는 것이니 문전제와 부합한다. 그러나 제주의 전통적인 문전제는 보다 큰 의미를 환기시킨다. 집안 곳곳에 신들이 머물며 집안사람들을 수호하고 있으며 집안 모두가 신들이 머무는 신성한 공간이어서 그곳에 사는 인간도 신성하다고 믿는 마음이 특별하다. 집안에서 부모 자식이 서로 대립하기도 하지만 한 공간에 어울려 살아야 한다고 가르치고, 집안의 일과 집밖의 일을 역할분담하면서 화합으로 이끌어야 한다고 가르친다. 모든 것이 순환하는 이치를 ‘문전제’로부터 배운다. 제주에는 아직도 1만 8천 신이 살고 있다.

〈참고문헌〉

- 제주대 한국학협동과정, 『이용옥심방 본풀이』, 제주대 탐라문화연구소, 2009.
- 진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 1991.
- 한국학중앙연구원, 『한국민족문화대백과사전』, 1991.
- 허남춘 외, 『양창보심방 본풀이』, 제주대 탐라문화연구소, 2010.
- 허남춘 외, 『고순안심방 본풀이』, 제주대 탐라문화연구소, 2013.
- 허남춘 외, 『서순실심방 본풀이』, 제주대 탐라문화연구원, 2015.
- 현용준, 『제주도무속자료사전』(개정판), 각, 2007.
- 권복순, 「문전본풀이의 대립적 인물성격 연구」, 『실천민속학연구』 13집, 실천민속학회, 2009.
- 김수연, 「도교신화 <조군영적지>와 제주신화 <문전본풀이>의 조왕서사 비교」, 『고전문학연구』 57집, 한국고전문학회, 2020.
- 김은희, 「문전본풀이와 하이누벨레 신화의 비교 연구-‘음식기원여신’ 모티브를 중심으로」, 『영주어문』 제28집, 영주어문학회, 2014.
- 김현선, 「칠성본풀이의 본풀이적 의의와 신화적 의미 연구」, 『고전문학연구』 28집, 한국고전문학회, 2005.
- 류정월, 「<성주풀이>와 <문전본풀이>에 나타난 가정관」, 『시학과 언어학』 제29호, 시학과언어학회, 2015.
- 송기태, 어획과 어경의 생태문화적 기반과 어업집단의 신화적 형상화, 『한국고전연구』 26집, 한국고전연구회, 2012.
- 서대석, 『무가문학의 세계』, 집문당, 2011.
- 서대석, 「칠성풀이 연구」, 『한국신화의 연구』, 집문당, 2002.
- 신동흔, 『살아있는 한국신화』(개정판), 한겨례출판, 2014.
- 아돌프 엘레가르트 엔젠·헤르만 니게마이어, 이해정 역, 『하이누웰레 신화』, 뮤진트리, 2014.
- 양성필, 『신화와 건축공간』, 생각나눔, 2012.
- 이지영, 「문전본풀이에 나타난 악인형 여성의 전형성 연구」, 『한국고전여성문학연구』 12집, 한국고전여성문학회, 2006.
- 이창기, 『제주도의 인구와 가족』, 영남대출판부, 1999.
- 장유정, 「<문전본풀이>를 통해 본 제주도 가족제도의 한 특징: 아이누의 <카무이후

- 치 야이유카르>와의비교를 통해서», 『구비문학연구』 14집, 한국구비문학회, 2002.
- 정제호, 「칠성풀이와 문전본풀이의 여성 지위에 따른 전개양상 고찰」, 『비교민속학』 45집, 비교민속학회, 2001.
- 조동일, 『세계·지방화 시대의 한국학』 4, 계명대학교출판부, 2006.
- 조동일, 『창조하는 학문의 길』, 지식산업사, 2019.
- 진은진, 「문전본풀이 연구」, 『한국고전여성문학연구』 14권, 한국고전여성문학회, 2007.
- 허남춘, 「제주도 약마희(躍馬戱) 신고찰」, 『구비문학연구』 54집, 한국구비문학회, 2019.
- 현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992.

김재영, 『녹색아카데미 웹진』, 인류세, 탈인간 중심, 툴루세(3). 2020. 5. 13.
(greenacademy.re.kr /archives/5681)

제주도 무녀(巫女) 삼승할망 고찰

강소전(제주대학교)

1. 머리말
2. 삼승할망의 양상
3. 삼승할망의 사례
4. 삼승할망의 무업
5. 삼승할망과 무속
6. 맷음말

1. 머리말

이 글은 제주도 무녀(巫女) 삼승할망에 대하여 다룬다. 제주도 무속 초창기 선행연구에서는 삼승할망을 심방의 범주로 다루어 온 바 있다. 즉 제주도의 무당을 심방이라고 하는데 넓은 의미에서는 삼승할망도 심방에 포함된다고 여긴 것이다. 그동안 학계는 선행연구의 결과를 받아들여 삼승할망이 어떠한 존재인지에 대해 별다른 의문점을 제기하지 않았다. 사실 선행연구는 심방을 다루면서 삼승할망에 대해서는 매우 기초적인 정보를 언급한 데 불과하였다. 따라서 무녀 삼승할망에 대한 연구는 매우 오랫동안 없었다고 해도 과언이 아니다.

삼승할망에 대한 연구까지 이루어져야 제주도 무속에서 일정한 역할을 하는 무속직능자에 대한 연구가 종합적으로 이루어질 수 있다. 심방에 대한 연구가 비교적 진행된 데 견주어 삼승할망에 대한 관심은 전혀 없었다. 이는 제주도 무속직능자에 대한 연구의 균형이 맞지 않은 것이다. 물론 제주도 무속에서 심방이 차지하는 영역에 견주어 삼승할망의 역할은 부분적이기는 하다. 그렇다고 해도 제주도 무속에서 삼승할망의 존재를 가벼이 여길 수 없다. 이들의 실제적인 존재 양상을 주목해서 제주도 무속 연구의 빈자리를 채워야 한다.

삼승할망에 대한 관심이 부족하였다는 점을 반성하여 새롭게 연구를 시작할 필요가 있다. 제주도에서 삼승할망은 출산을 돋고, 아이를 치료하며, 간단한 무속비념까지 행하는 역할을 한다. 그 존재 양상이 다양한데 한 가지 역할만을 하였던 이도 있고 여러 역할을 종합적으로 수행한 이도 있었다. 그런데 제주도 무속에서 삼승할망이라고 하면 이른바 간단한 비념을 하며 아이들의 온전한 성장을 돋는 이들로 흔히 인식한다. 따라서 이 글에서는 삼승할망의 다양한 양상 가운데 무속의례를 주관하던 측면에 주목하고자 한다.

이 글에서 무녀 삼승할망을 다루는 논점은 네 가지로 정리할 수 있겠다. 첫째, 삼승할망의 양상을 구체적으로 살펴보는 일이다. 기초적 사항을 정리하여 논의의 발판을 마련한다. 둘째, 삼승할망의 개별적인 사례를 통하여 그 실존적 면모를 파악한다. 개별 사례가 많지는 않지만 실존 삼승할망들의 면모를 다시금 확인하는 계기로 삼는다. 셋째, 삼승할망의 무업에 대해 개념을 명확하게 규정해 본다. 한국 본토의 무속직능자와 견줄 수 있는지 살피고, 제주도에서는 심방과 공존하게 된 사정을 알아본다. 넷째, 삼승할망이 제주도 무속에서 자리매김하는 다양한 양상을 확인한다. 제주도 무속 전통에서 삼승할망의 의미를 헤아려 보고자 한다.

삼승할망에 대하여 누구나 알고 있다고 여기지만 막상 구체적으로 분석하면서 다룬 적은 없었다. 그동안 산육의 여신 삼승할망에 대한 논의가 관련 의례나 본풀이 연구를 통하여 진행되었을 뿐이다. 인간으로서 삼승할망이라고 인식되었던 여성들에 대한 탐구도 마땅히 있어야 하겠다. 각 마을마다 존재하며 실제 삶을 살았던 이들의 활동을 분석하여 궁극적으로 무녀 삼승할망의 전체적인 양상을 밝혀보고자 한다.

2. 삼승할망의 양상

제주도에서 과연 어떠한 일들을 하는 사람을 두고 삼승할망이라고 하는지 그 양상을 살펴보는 일이 우선 필요하다. 과거에는 마을마다 한 명씩 정도는 있었다고 하는데 그렇다면 그 숫자도 만만치 않은 셈이다. 삼승할망이 역할을 구체적으로 파악하면 삼승할망의 존재 의미를 이해하는 데 실마리를 찾을 수 있을 것이다. 기존에 알려진 삼승할망의 역할을 정리하면 아래와 같다.¹³⁹⁾

- a. 출산 돋기
- b. 질병 치료
- c. 무속 비념

a는 임산부의 출산을 돋는 일이다. 제주도에서는 아기의 난산(難產)이 염려되거나 안산(安產)하기 위하여 같은 동네나 이웃에 사는 삼승할망을 청하여 출산과정을 함께 진행하는 일이 잦았다. 이들은 삼승할망이라는 호칭 외에도 ‘아기(애기)할망’, ‘아기 네와 주는 할망’, ‘아기 네우러 다니는 할망’ 등으로도 불렸다. 출산을 돋는 삼승할망은 특별히 체계적인 교육을 받은 것은 아니지만 출산경험을 풍부하게 지니고 있었다. 이들은 아이의 출산과 관련하여 ‘태운 할망’(타고 난 할망)이라고 마을에서 인정되었던 존재이다. ‘아기를 내어 주는’ 할머니라는 호칭을 함께 생각하면 일단 이 역할은 그러한 기능을 가진 일반적인 나이 든 여성들에게도 폭넓게 적용된다.

b는 아이의 소소한 질병을 치료하는 일이다. 삼승할망은 현대적 의료 환경이 없던 시절 산육과 관련하여 아이에게 생긴 간단한 질병을 치료하였다. 아이들이 체하였을 때, 경기가 났을 때, 자잘한 사고로 놀라서 진정이 되지 않을 때, 잠을 잘 자지 못할

139) 국립문화재연구소, 『한국인의 일생의례 : 제주도』, 국립문화재연구소, 2010. 이 보고서에서 출산의례와 관련하여 각 지역마다 삼승할망의 역할을 참고할 수 있다.

때 등 일상생활에서 발생하는 여러 어려움을 해결하였다. 삼승할망이 아픈 아이를 손으로 어루만져 주면 아이가 편안해졌다. 사람에 따라서는 아이에게 침을 놓아 주기도 하였다. 간단하게 빌어주는 말을 하면서 아이를 치료하는 경우도 있다. 아무리 간단한 질병 치료라 하더라도 이는 누구나 할 수 있는 일은 아니기 때문에 b부터는 단순히 출산을 도와주는 역할을 넘어서기 시작한다. a보다는 전문적인 역할을 맡기 시작하는 것이다.

c는 무속의례의 하나로써 비념을 하는 일이다. 앞서 b에 견주면 의례직능자의 모습을 보여주는 경우이다. 삼승할망이라는 이들이 흔히 하는 의례는 대개 무속적인 방법으로 진행하는 ‘할망비념’이나 ‘넉들임’이다. 할망비념은 산육의 여신 ‘삼승할망’에게 아이의 무탈을 기원하는 것이다. 넉들임은 아이가 사고를 당하여 넋이 나갔다고 여기고 그 넋을 찾아 아이에게 다시 넣어주는 의례이다. 무속적인 비념을 하는 삼승할망은 이러한 의례에 어느 정도는 지식을 갖춘 이들이다. 마을에서 단독으로 활동하기도 하고, 사람에 따라서는 제주의 무당인 심방과 함께 소미의 역할을 하며 굿판을 다니기도 하였다고 한다. c의 역할로 갈수록 삼승할망의 독특한 전문성이 두드러지며 특정한 사람들을 두고 삼승할망으로 인정하는 경향을 보인다.

a, b, c를 함께 생각해 보면 삼승할망은 조산(助產)에서부터 양육(養育)의 과정에서 두루 역할을 하고 있다. 제주에서 삼승할망이라고 하는 이들은 대개 a, b, c에 나타나는 양상을 중층적으로 수행해 내는 경우가 많다. 보통 a+b, a+b+c처럼 하나 이상의 역할을 맡는다. 물론 b와 c의 질적인 차이는 있다. b가 일반적인 치료 행위라면, c는 종교적 근원을 둔 치료나 의례 행위이다. a는 일반적인 여성들도 하는 경우가 있지만 b와 c로 갈수록 일반적인 여성이라기보다는 특수한 생업 활동의 면모를 보인다. a, b, c의 사례를 다시 규정해 보면 아래와 같다.

- A. 산파(產婆)
- B. 여의(女醫)
- C. 무녀(巫女)

A는 출산을 돋는 산파이다. 사실 산파 자체는 그리 특별한 사항은 아니다. 어느 지역이나 마을에서 출산을 돋는 산파 역할을 하는 이들은 있게 마련이다. 삼승할망의 호칭을 생각하면 산파 역할은 가장 본질적인 존재 이유일 수 있다. 현용준은 ‘삼승’의 어원에 대해 기존의 견해인 아기를 포태시키는 세 신령이라는 의미의 삼신(三神)이라 기보다는, ‘삼’과 ‘승’의 복합어로써 ‘아기를 잉태시킴, 아기를 잉태시키는 세상’ 정도의 뜻을 가진 말이라고 보았다.¹⁴⁰⁾ 또한 무속의 산육신 삼승할망의 신명(神名)과도 일

치하는 호칭을 가진 이들이기에 더욱 그렇다. 현재 우리가 인식하는 삼승할망의 가장 기본적인 역할이 산파였던 셈이다.

B는 산육과 관련한 여의(女醫)로서 면모를 보인다. 일반적인 제주 관련 고문헌에서는 여의와 관련한 대목을 찾기 어렵다. 일례로 17세기 중반 이원진(李元鎮)의 『탐라지』에서는 의약 부분에서 의생(醫生)과 약한(藥漢)이라 하여 기술하였을 뿐이다.¹⁴¹⁾ 더군다나 여의에 대한 기록은 없다. 그런데 『조선왕조실록』 세조실록 3권, 세조 2년 1월 24일 갑오 3번째 기사(1456년 명 경태(景泰) 7년)에는 ‘제주 안무사에게 난산 등을 고칠 수 있는 여의를 뽑아 올려 보내도록 명하다.’라는 내용이 기록되어 있다.¹⁴²⁾ 즉 “본주(本州) 여의(女醫) 중에서 난산(難產)과 안질(眼疾)·치통(齒痛)을 치료 할 수 있는 자 2, 3인을 가려서 올려 보내라.”고 하였다. 『조선왕조실록』의 기록에 나타난 여의(女醫)를 삼승할망과 연관시킬 수 있을지 궁금하다. ‘제주’, ‘난산’, ‘여의’라고 특정한 대목을 생각하면, 삼승할망이 여의로 인식되었을 개연성이 있다고 본다.

C는 산육 관련 무속의례를 하는 무녀(巫女)의 속성을 지녔다. 손진태는 일찍이 가족적 샤먼이라 하여 가족이나 이웃의 부인이 일시적으로 의례를 행하는 양상을 주목한 바 있다.¹⁴³⁾ 일제강점기에 무라야마 지준(村山智順)이 ‘三神女(여)’라고 한 이를 보고하였고, 아카마쓰 지죠(赤松智城)와 아키바 다카시(秋葉隆)도 ‘삼신할망’이라 한 존재가 있음을 언급하였는데 이것이 이른바 무녀로서 삼승할망에 대한 최초의 기록이 되었다.¹⁴⁴⁾ 초창기에 제주도 무속을 연구한 장주근과 현용준은 무녀로서 삼승할망을 두고 넓은 의미에서 심방의 범주로 포함하였다.¹⁴⁵⁾ 곧 삼승할망도 넓은 의미에서는 심방으로 볼 수 있으나 다만 삼승할망은 아기의 출산을 돋는 산파(產婆)와 육아와 관련한 의례를 담당하기 때문에 조산무(助產巫)이자 특수무(特殊巫)라고 본 것이다. 삼승할망이면서 궂판에서 소미(小巫) 역할을 하는 이도 있기 때문에 심방의 범주에 포함시킨 것이다.

오늘날 기준으로 보면 삼승할망의 산파, 여의, 무녀의 양상에 변화가 생겼다. 산파의 역할은 사실상 사라졌다. 현대적 의료 환경에 따라 이제는 전문교육을 받지 않은

140) 현용준, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005, 55~58쪽.

141) 김찬흡 외, 『역주 탐라지』, 푸른역사, 2002, 162~163쪽.

142) 『朝鮮王朝實錄』 세조실록 3권, 세조 2년 1월 24일 갑오 3번째 기사, 1456년 명 경태(景泰) 7년. 조선왕조실록 인터넷 홈페이지(http://sillok.history.go.kr/id/kga_10201024_003) 참고. <제주 안무사에게 난산 등을 고칠 수 있는 여의를 뽑아 올려 보내도록 명하다.> 제주 안무사(濟州安撫使)에게 유시하기를, “본주(本州) 여의(女醫) 중에서 난산(難產)과 안질(眼疾)·치통(齒痛)을 치료할 수 있는 자 2, 3인을 가려서 올려 보내라.” 하였다. 諭濟州按撫使曰: “本州女醫, 能治難產及眼疾, 齒痛者, 擇二人上送.”

143) 손진태 저, 최광식 역, 『조선상고문화의 연구 : 조선고대의 종교학적·토속학적 연구』, 고려대학교 박물관, 2002, 58~61쪽.

144) 村山智順, 최길성·박호원 옮김, 『조선의 무격』, 민속원, 2014, 74쪽. 赤松智城·秋葉隆, 심우성 옮김, 『조선무속의 연구(下)』, 동문선, 1991, 46쪽.

145) 장주근, 『제주도 무속과 서사무가』, 역락, 2001. 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986.

이가 출산을 돋는 일은 제도상으로도 어렵다. 여의와 무녀의 역할도 일부 명맥만 남은 상황이기는 하다. 대부분 육아가 현대 의료방법에 따라 이루어지고, 과거보다 삼승할망 자체도 거의 사라졌기 때문에 생긴 현상이다. 그렇다 해도 아직 삼승할망이 드물게 존재하고는 있어 주민들이 많이 찾는다. 삼승할망의 치료와 의례 행위에 대한 주민들의 믿음도 견고한 편이다. 과거에 삼승할망이 많이 하던 무속적 비념은 현재 심방이 맡고 있는 상황이다. 더군다나 삼승할망이 굿판에서 활동하는 사례는 자연히 없어진 것으로 파악된다.

3. 삼승할망의 사례

제주도 삼승할망의 현황에 대해 파악한 자료는 없다. 대개 마을마다 있었다는 산파 역할의 삼승할망 현황은 그 자체로서는 의미가 없다. 더욱이 산파 역할만을 하는 일반적인 여성인 경우도 있기 때문이다. 여의로서 삼승할망은 산파 혹은 무녀의 역할과 겹쳐 나타나기 때문에 단독적 존재로 파악하기 어려운 점이 있다. 무녀로서 삼승할망은 특수 생업집단이라 할 수 있기 때문에 현황 파악이 될 것도 같은데 아쉽게도 아무런 현황 자료를 찾을 수 없다. 심방의 현황이 그런대로 파악된 자료가 있는 것에 견주어 삼승할망 관련 명확한 자료는 전혀 없다.

심방 현황을 통해서 단서를 찾아보기로 한다. 장주근의 보고 가운데 눈에 띠는 대목이 있기는 하다.¹⁴⁶⁾ 즉 1959년 8월에 ‘경신회’(警信會)라는 무격조합의 명부를 입수하는 기회가 있었는데, 이때 파악한 심방의 수가 227명이었다고 한다. 그런데 당시 자료에는 삼승할망이 소미 단계에 머무는 것으로 별도 취급이 되어 있었고 따라서 해당 자료에서는 삼승할망이 제외되어 있다는 것이다. 그 후 경신회가 해산할 때 전도의 명부를 입수한 진성기가 그것을 그의 『남국의 무가』 재판본에 실었다고 한다. 그 자료의 총수 394명에서 점사(占師), 독경(讀經)을 빼고 삼승할망을 그냥 두면 총수 375명이 되며, 따라서 227명을 넘는 148명은 다 여성으로 삼승할망이라고 보아도 무방할 것이라고 언급하였다.

장주근의 언급은 두 가지 측면에서 살펴볼 수 있다. 첫째, 삼승할망이 소미 단계에 머무는 것으로 별도 취급이 되었다는 점이다. 곧 삼승할망이 소미 단계의 무업을 하였는데 그렇다고 심방의 범주에 들어가지는 않았다는 사실이 드러난다. 둘째, 진성기가 제시한 명단 375명에서 227명을 빼면 나머지 148명은 삼승할망으로 보아도 무방

146) 장주근, 『제주도 무속과 서사무가』, 20~21쪽 참고.

하다는 점은 장주근이 이미 별도 취급이 되어 있었다는 맥락을 생각하면 당시 삼승할망의 현황일 수도 있다. 물론 더욱 명확한 근거가 제시되어 있지 않아 단정하기는 어렵다. 또한 진성기가 제시한 명단 목록을 확인하면 삼승할망이라는 부가적 서술은 없기 때문이다.¹⁴⁷⁾ 아무튼 그나마 무녀로서 삼승할망의 현황에 대해서 파악할 수 있는 단서는 장주근의 언급이 유일한 상황이다.

다음은 구체적인 삼승할망의 사례를 살펴보고자 한다. 현재 생존한 삼승할망은 매우 드문 상황으로 파악된다. 더욱이 과거부터 무속의례를 행하였던 삼승할망의 존재를 확인하는 일이 녹록지 않다.¹⁴⁸⁾ 아쉬운 대로 기존에 보고된 자료를 활용하기로 한다. 그나마 다행히 세 명의 삼승할망에 대한 사례를 확인할 수 있다. 무녀로서 삼승할망 사례이다. 세 사례만을 가지고 삼승할망이 어떠한 존재인지 명확하게 일반화하기는 어렵지만 나름대로 논의를 진행할 수는 있다고 여긴다.

- (가) 양계하(제주시 조천읍 함덕리)¹⁴⁹⁾
- (나) 양병원(제주시 삼양1동)¹⁵⁰⁾
- (다) 윤삼례(제주시 조천읍 북촌리)¹⁵¹⁾

(가) 양계하의 증조모는 ‘고씨 할망’이다. 고씨 할망이 심방이었는지 삼승할망이었는지는 확실치 않다고 한다. 고씨 할망이 입무하게 된 과정도 알 수 없다. 아무튼 이 고씨 할망이 당시에는 ‘신령이 선’ 할망으로 소문이 났다. 넋 나간 아이를 어루만져 주며 넋 들라고 하는 간단한 비匣만으로도 아이의 병은 곧 나았다고 한다. 슬하에 자식이 없던 고씨 할망은 자신의 무업을 잊기 위해 양계하 씨의 외조모를 수양딸로 삼았다. 외조모는 삼승할망이 되었고, 산모의 출산을 도와주는 ‘산파할망’이기도 하였다. 양 씨의 어머니도 삼승할망이었다. 자신도 어머니가 사망한 뒤 몸이 아팠고 40대에 들어서 삼승할망이 되었다. 삼승할망이 된 뒤에는 어머니가 꿈에 나타나 자신을 인도하여 준 경험이 있다. 고씨 할망으로부터 양계하까지 삼승할망의 무업이 4대를 내려온 것이라고 한다. 당시 고씨 할망은 무구를 소유하였다.

(나) 양병원은 53세에 삼승할망이 되었다. 핫병으로 인한 심한 통증에 시달리다가 어느 날 꿈을 꾸었는데, 할머님에게 빌고 아이들 넋을 들여 주고 침을 놓아야 병이

147) 진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 1991, 843~848쪽.

148) 생존 삼승할망을 파악하여 면담조사를 진행하는 일은 차후의 과제로 넘긴다.

149) 월간제주관광사, 「제주의 맥을 잇는 사람들⑫ 4대를 이어온 <넋할망> 양계하 씨」, 『월간 관광제주』 1988년 7월호, 월간관광제주사, 1988, 107~116쪽.

150) 월간제주관광사, 「제주의 맥을 잇는 사람들⑫ ‘넋할망’ 양병원 씨」, 『월간 관광제주』 1990년 4월호, 월간관광제주사, 1990, 67~71쪽.

151) 허남준·강정식·강소진·송정희, 『증편 한국구비문학대계(9-5) : 제주특별자치도 제주시 ②』, 한국학중앙연구원, 역락, 2017, 172~173쪽.

낫는다는 목소리를 들었다. 꿈을 꾸던 당시 옆에 있었던 부인이 이를 보고 다음날 아픈 아이를 데리고 왔다. 그런데 자신은 삼승할망 일을 어떻게 하는지도 몰랐지만 아픈 아이를 보자 넋 들이는 비념을 스스럼없이 할 수 있었다. 침까지 놓게 되었다. 침술은 양병원의 할아버지가 침을 놓았는데 대물림을 한 것으로 여긴다. 그의 할아버지는 말 타고 길을 가다가 우연히 침을 주웠고 그 뒤부터 침을 놓았다고 하는데 예사롭지 않다.

(다) 윤삼례는 33세부터 삼승할망 일을 하였다. 원래 무업을 하던 집안은 아니었고 몸이 아프기 시작하면서 집안도 잘 되지 않았다고 한다. 49세에 자신이 요령을 들고서 어떤 사람이 자신을 막을 수 있느냐며 자신을 막을 사람은 아무도 없다는 꿈을 꾸었다고 한다. 마을 안에서 간단한 무속비념을 한다. 특히 아이가 몸이 괴로울 때 '불도할망'에게 빌어주려 가는 일이 많다. 비념을 하는 데 필요한 사설은 특별히 누구에게 본격적으로 배운 것은 아니라고 한다. 무구를 소유하지는 않았다.

(가), (나), (다)의 세 사례에는 일정한 공통점이 있다. 첫째, 셋 모두 신병(身病)을 앓았고 현몽(現夢)을 하였는데 그 계기로 삼승할망이 되었다. 특히 현몽과 관련하여 (나)와 (다)는 그 양상이 뚜렷하고, (가) 역시 어머니가 꿈에 거듭 나타났다. 둘째, 비교적 늦은 나이에 삼승할망이 되었고 그 양상은 무녀로서 면모를 지녔다. (나)는 여의적 속성을 동시에 보여준다. 셋 모두 무업을 특별히 익히는 과정이 드러나지는 않는다. 주변의 경험을 바탕으로 자연스럽게 스스로 익힌 셈이다. 심방처럼 본격 무업을 하는 것은 아니기 때문에 어느 정도는 가능한 일이기는 하다. 물론 (가)는 4대째 이어지는 것이니 선대의 활동이 도움이 되었으리라 본다. 셋째, 셋 모두 넉들임이나 할망 비념 등을 하며 주로 어린아이들의 병을 돌보아 주는 일을 하였다.

(가), (나), (다)의 세 사례에 차이점도 존재한다. 첫째, 세습 여부에 차이가 드러난다. (가)는 무업을 대대로 이었고, (나)와 (다)는 당대에 삼승할망이 되었다. (가)가 삼승할망이 된 것은 선대의 영향이 절대적이다. (나)는 할아버지가 침을 놓는 일을 하였다고 하니, 조상의 영향이 미쳤을 가능성성이 있다. (다)는 특별히 세습적 요소를 찾기 어렵다. 둘째, 활동양상에도 차이가 있다. (가)는 고씨 할망의 무구를 사용하였던 것으로 추정된다. 또한 고씨 할망을 모신 묘에 가서 의례를 진행한다. (가)의 외조모는 산파역할까지 하였지만 (가)는 그렇지는 않았다. (나)는 침술까지 병행하였다. (다)는 별 다른 특이점은 없다. (가)에서 심방과 산파의 면모가 보인다면, (나)에서는 여의의 역할도 나타나고, (다)는 일반적인 무녀의 모습이다. 이들 사례에서도 삼승할망의 중종적 측면이 드러난다.

4. 삼승할망의 무업

이 글에서는 무녀로서 삼승할망의 면모를 보다 중점적으로 다루고자 한다. 시대가 흘러 현대화 되면서 산파의 역할은 사라졌고, 소소한 일반적 치료행위도 현대적 의료 시설을 이용하기에 여의의 속성도 희미해졌다. 물론 무녀로서 삼승할망은 여의의 면모를 함께 가지고 있기는 하다. 현재 도민들이 인식하는 삼승할망은 간단한 무속의례를 하는 존재라는 측면이 더욱 각인되어 있다고 여겨진다. 선행연구도 무녀로서 삼승할망의 면모에 주목하였다. 기존의 선행연구를 되짚으면서 무녀 삼승할망의 면모를 다시 확인하는 일이 제주도 무속을 해명하는 데 도움이 되리라고 본다.

1) 삼승할망과 한국 유사 직능자 비교

제주도에서 삼승할망은 아이의 출산과 육아를 관장하는 ‘여신’(女神)이자, 현실의 삶에서 그러한 일을 담당하는 나이 든 ‘여성’(女性)을 지칭한다. 곧 삼승할망은 어린아이의 산육과 관련하여 신앙의 대상인 동시에 특별한 능력을 가진 현실의 인간이라고 할 수 있다. 삼승할망이라는 명칭은 신과 인간을 두루 아우른다. 삼승할망이라는 존재에는 신과 인간이라는 두 가지 측면이 동시에 공존하는 것이다.

일제강점기에 무라야마 지준(村山智順)은 ‘三神女(여)’가 제주도 지역 무칭(巫稱)의 하나라고 하였다. 사실 이 호칭이 꼭 삼승할망을 의미한다고 명확히 확인하기는 어렵다. 아카마쓰 지죠(赤松智城)와 아키바 다카시(秋葉隆)는 성산포 부근 고성리에 김 씨 무녀의 사례를 들며 삼신할망은 안산, 기자, 갓난아기의 병 치유 등의 기도를 한다고 보다 구체적으로 보고하였다. 두 학자가 동시대에 활동하였기 때문에 무라야마의 三神女(여)도 삼승할망이라고 추정할 수 있다. 일제강점기 조사에서도 산육과 관련하여 특화된 면모를 보이는 삼승할망이 이미 포착되어 있었던 상태이다.

삼승할망이라는 명칭은 무속의 신명(神名)이 그 직능자에게 그대로 적용된 사례이다. 어떤 특정한 신격과 해당 직능자가 동일한 명칭으로 지칭되는 것이 남다른 현상은 아니다. 한국 본토의 사례에서 도움을 받을 수 있다. 무라야마와 아카마쓰·아키바의 조사보고를 다시 참고해 보면 몇몇 사례가 드러난다.¹⁵²⁾ 특히 아키바는 무당과 선무당으로 나누고, 전자가 정통 무당 즉 가무(歌舞)를 하는 숙무(熟巫)라면 후자는 춤추지 않는 선무당(生巫)이라고 하였다. 아키바는 무라야마보다 선무당의 사례를 구체적으로 서술한 편이다. 그 가운데 평안북도의 ‘세인’(聖人), 전라북도의 ‘칠성할머니’,

152) 村山智順, 최길성·박호원 옮김, 『조선의 무격』, 65~70쪽. 赤松智城·秋葉隆, 심우성 옮김, 『조선무속의 연구(下)』, 36~49쪽.

황해도의 ‘신장할머니’, 경성 개성 지방의 ‘전내’(殿內) 등의 사례를 참고할 만하다. 이들은 각각 삼불세인(三佛聖人), 칠성신(七星神), 신장(神將), 전내신(殿內神) 등으로 모시고 의례를 하기 때문에 자신들의 명칭도 각 신명과 연동되어 붙은 것이다. 삼승할망이라는 명칭이 붙는 현상과 다를 바 없다.

제주도 삼승할망은 아키바가 언급한 칠성할머니와 신장할머니와 견줄 수 있다. 칠성할머니는 주로 자손을 기원하고 출산을 비는 기도와 신점을 행하고 삼신제왕경(三神帝王經), 제왕산생경(帝王產生經) 등을 외운다고 한다. 신장할머니의 경우에는 황해도 해주 지방의 사례이다. 이 지방에서는 자식이 태어나면 이를 신장의 자식으로 삼고 장수를 기원하려고 신장할머니에게 의뢰하여 기원을 드리든가 또는 숙무(熟巫)에게 부탁하여 신장맞이를 행한다고 한다. 신장할머니가 행할 수 있는 의례 범위를 넘어서는 신장맞이는 숙무에게 부탁한다는 점은 제주도 삼승할망의 사례와 비슷하다. 제주도에서도 삼승할망이 감당할 수 없는 불도맞이라는 산육의례는 심방이 맡기 때문이다. 칠성할머니와 신장할머니는 제주도의 삼승할망과 여로모로 비슷한 직능을 수행하였던 것으로 파악된다.¹⁵³⁾

한편 삼승할망은 칠성할머니나 신장할머니에 견주어 산파적 면모를 지녔다는 점이 차이점이라고 할 수 있겠다. 장주근은 삼승할망을 두고 산육속(産育俗)을 담당하는 무의(巫醫)이며 산과, 소아과 전담자인 이러한 무의는 지금 제주도에만 존재한다고 하였다.¹⁵⁴⁾ 아키바의 보고에 따르면 칠성할머니나 신장할머니에게서 산파적 면모를 확인하기는 어렵다. 그들이 모시는 칠성신이나 신장도 출산과 관련한 직접적인 속성을 보여주지는 않는다고 여겨진다. 제주도 삼승할망의 명칭이나 산파적 면모는 삼승할망이 기원 드리는 산육의 여신 삼승할망과 연관 속에서 찾아야 할 것으로 보인다.

2) 삼승할망과 심방 비교

해방 뒤 한국인 학자들의 연구가 진행되면서 장주근은 삼승할망도 넓은 의미에서는 ‘심방 할망’이고 심방과 삼승할망 사이에 명확히 구분하기 어렵다고 하였다. 현용준도 삼승할망의 독특한 직능이 산파이지만, 육아와 관련한 의례를 담당하기 때문에 의례무(儀禮巫)인 심방과 견주어 조산무(助產巫)이자 특수무(特殊巫)라고 분류하였다.¹⁵⁵⁾ 장주근과 현용준은 삼승할망을 넓은 의미의 심방으로 간주하였다. 기존 선행연구처럼

153) 한편 무라야마는 무칭의 종류를 나열하면서 평안남도 성천에는 ‘축산’(畜産)이라는 무당 칭호가 있는데, 이것은 출산을 비는 무당 즉 ‘축산’(祝産)일 것이라고 하였다. 이러한 해석에 특별한 근거를 제시한 것은 아니고, 더불어 축산의 성별이 어떠한지는 기록하지 않았다. 村山智順, 최길성·박호원 옮김, 『조선의 무격』, 70쪽, 76쪽.

154) 장주근, 『제주도 무속과 서사무가』, 19쪽.

155) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 40~42쪽.

삼승할망을 심방의 범주에 포함할 것인지 다시 생각해볼 필요가 있다. 이는 제주에서 여러 무속의례를 행하는 이는 모두 심방인가 하는 물음이다.

장주근과 현용준 이후로 선행연구를 받아들여 삼승할망이 심방의 범주에 포함되는 것이라고 여기고 여기에 별다른 의문을 제기하지 않았다. 그런데 앞서 일제강점기 조사 자료를 통하여 한국 본토에서는 무속사제자의 종류가 다양하다는 것을 알았다. 따라서 제주도에 나타나는 심방과 삼승할망을 구체적으로 견주어 보지 않고 같은 범주로 다루었던 것은 아닌지 의문이 든다. 삼승할망이 심방도 할 수 있는 간단한 무속비념을 하고, 경우에 따라 굿판에 소미로서 함께 다니기도 하였다는 근거만으로 심방으로 단정하였을 수도 있다.

심방은 심방으로서 일정한 자격을 갖추는 인정기준이 있다. 무업을 한다고 모두 심방으로 인정되는 것은 아니다. 심방의 인정기준으로 맹두의 소유와 당주의 설립, 신굿의 행사라는 두 가지 기준을 제시할 수 있다.¹⁵⁶⁾ 첫째, 심방사회에서 심방은 핵심 무구인 ‘맹두’를 소지하고 ‘당주’를 설립한 이를 말한다. 맹두는 심방의 조상이라고 인식하며, 이 조상은 심방 집에서 반드시 당주라는 특정한 장소에 모신다. 원칙적으로 심방은 자신의 맹두가 있어야 스스로 굿을 맡고 행할 수 있다. 맹두라는 조상이 있어야 비로소 심방으로서 자격이 주어지는 것이다. 둘째, 심방은 신굿을 통하여 그 자격을 인정받고 심방사회에 편입된다. 무업을 하기로 결심하고 굿판에 나선다고 하여 그 자격이 저절로 갖추어지는 것은 아니다. 신굿을 통하여 자연스럽게 심방사회에 이름을 올리고 함께 무업활동을 전개한다.

삼승할망은 심방의 인정기준에 구애받지 않는다. 삼승할망에게 있어 무업조상 맹두는 필수조건은 아니다. 각자의 사정과 환경에 따라 맹두를 소유한 이도 있고 그렇지 않은 이도 있다. 맹두를 소지하였던 하나의 사례로 앞서 양계하의 증조모인 제주시 조천읍 함덕리 고씨 할망이 있었다. 그런데 고씨 할망의 명확한 직능이 심방인지 삼승할망인지는 불분명하다. 하지만 그 후대 자손들은 맹두를 소지해서 일을 하였던 것으로 보인다. 한편 맹두가 없는 이도 있다. 양병원이나 윤삼례의 경우는 맹두를 모시지 않았다. 맹두가 없다는 것은 한마디로 자신의 신통함이 심방의 무업조상으로부터 유래하지 않는다는 말이다. 맹두가 없으면 당주의 설립과 신굿의 행사도 자연히 불필요하다.

무속의례를 하는 삼승할망은 심방과 독립된 형태의 제주도 무녀라고 생각한다. 일부 삼승할망의 경우 소미로서 굿판을 따라다니는 경우도 있다고 하지만, 그렇다고 하여 그들이 심방사회에 심방으로서 자격을 인정받으며 편입되었는지는 별개의 문제이

156) 강소전, 「제주도 심방의 맹두 연구 : 기원, 전승, 의례를 중심으로」, 제주대학교 대학원 박사학위논문, 2012. 제주도 심방의 면모를 참고할 수 있다.

다. 삼승할망은 산육과 관련하여 작은 규모의 비념만을 할 뿐이다. 일반적인 심방에게 요구되는 무업의 여러 기능을 두루 익힐 의무는 없다. 심방이 삼승할망이 하는 비념을 포함하여 무속의례 전반에 걸쳐 기능을 익힐 것을 요구받는 데 견주어 다른 점이다. 삼승할망은 단순히 조산을 돋는 것에 머무를 수도 있고, 비념 의례를 할 수 있는 정도까지 나아갈 수도 있다. 따라서 삼승할망을 두고 통상적으로 심방으로 볼 것은 아니다. 삼승할망의 양상이 다양하니 심방의 범주에 놓는 것은 무리가 있다고 생각한다.

삼승할망은 산육이라는 특정한 분야와 관련하여 심방과는 다른 직역의 존재라고 생각한다. 지관, 의원, 점쟁이 등이 심방과는 다른 직역을 맡는 것처럼 삼승할망 역시 독립적으로 활동한다. 활동의 양상도 다양하여 산파, 여의, 무녀에 이르기까지 폭넓다. 삼승할망의 산파적 면모가 심방과 구별되는 가장 본질적 속성이었다고 본다. 다만 다양한 삼승할망의 활동 가운데 무녀적 속성에서 심방과 교집합이 생겨난 것이다. 그렇다고 해도 산육과 관련한 무속비념에 그쳤을 뿐이다. 산육을 위한 비념은 마을에서 수시로 일어나는 일이었고, 대개 출산과 아이의 양육 과정에서 동반되는 일이었다. 이는 여성인 삼승할망이 되는 것과도 연결된다. 심방은 남녀를 구별하지 않는 것과 견줄 수 있다.

심방과 삼승할망은 서로 가지는 기득권을 침범하는 수준의 경합은 일어나지 않았을 것이다. 산육 관련 의례도 복잡한 수준을 요구하는 경우라면 심방이 맡았기 때문에, 삼승할망과 심방은 서로 자연스럽게 공존할 수 있었다고 판단된다. 또한 삼승할망은 소미와도 다르다. 설사 삼승할망이 소미로 굿을 함께 하였다고 해도 단지 조력자에 그쳤을 뿐이지, 소미처럼 무업의 기량을 익혀 장차 성무(成巫)하는 데까지 나아갈 요인이 없기 때문이다. 한편 제주도 심방사회에서는 ‘멘둣발’이라고 여겨지는 존재가 있다. 멘둣발은 제대로 된 심방으로 인정받지 못하여 정식으로 활동하지 못하고 숨어다니면서나 굿을 하는 이들이다.¹⁵⁷⁾ 심방사회에서는 나름대로 무업활동의 기준 혹은 규범을 정하고 그에 맞지 않으면 멘둣발의 사례처럼 배타적인 자세를 보였다. 삼승할망은 정식 심방 노릇을 하는 존재가 아니기 때문에 그러한 갈등이 일어나지 않았다고 본다.

157) 강소전, 「제주도 심방의 멘두 연구 : 기원, 전승, 의례를 중심으로」, 103쪽, 각주 109.

5. 삼승할망과 무속

삼승할망은 제주도 무속에서 어떻게 자신의 존재를 확보하였으며, 오랜 세월동안 삼승할망과 관련하여 형성된 무속 전통은 어떠한 것인지 살펴본다. 현재까지 삼승할망은 산파, 여의, 무녀의 속성을 가지는 나이 든 여성이라는 인물(人物)로만 인식되었다. 삼승할망의 존재적 의미는 그리 단편적이지 않다. 삼승할망은 일반적인 무속신앙, 가정신앙, 당신앙 등 여러 방면에 걸쳐 다양한 무속 전통을 낳은 존재이다.

1) 삼승할망 직능과 산육신 신앙 기반

삼승할망의 직능은 산육신 삼승할망에 대한 신앙에서 비롯되었다고 할 수 있다.¹⁵⁸⁾ 삼승할망의 명칭이나 행위가 산육의 여신인 삼승할망과 같기 때문이다. 삼승할망이 산육신 삼승할망과 어떻게 연결되는지 보여주는 사례는 제주도에서 전승하는 조상신 본풀이 가운데 하나인 <이씨 불도 할마님 본풀이>에서 확인할 수 있다.¹⁵⁹⁾ ‘이 씨 할마님’은 실존하였던 인물로 제주시 조천읍 와산(臥山) 마을의 고 씨 집안에서 모시는 조상신 가운데 하나이다. ‘불도할망’이라는 조상으로 좌정하였는데, 불도할망이라는 명칭은 곧 삼승할망의 다른 표현이다. 이 본풀이는 삼승할망의 면모를 살피는 데 있어 매우 중요하다. 여기서는 『이용옥 심방 본풀이』에 수록된 본풀이를 대상으로 내용을 정리하고 이를 간단히 검토해보기로 한다.

① 산지 김댁의 여인이 와산 고 씨 하르바님과 혼인하던 날 그만 가마 안에서 굿은 몸이 되었다. 김 씨 부인이 당황하여 그 빨랫감을 태워버렸는데 그 뒤로 부인은 아기를 낳을 수 없었다.

② 고댁에서는 이 씨 할마님을 후처로 데려왔는데 할마님은 아들을 낳아 대를 잇고자 해와 달에게 빌어 그 신력을 받아 불도가 되었고 아들을 낳았다. 이 씨 할마님은 엄한 남편의 눈치를 보면서도 몰래 마을에서 불도로 다녔고 그 신력이 좋았다.

③ 이 씨 할마님은 굿을 거듭하며 아들을 키우는데 다시 굿을 하기 위한 제물을 아들이 없애버렸다. 이 씨 할마님은 단골 심방을 불러 그나마 남은 제물을 굿 한 뜻으로 가져가라고 하였다.

158) 제주의 산육신 삼승할망은 한국 본토의 삼신할머니와 같다. ‘삼신’에 대해서는 국립민속박물관, 『한국민속신앙사전 : 무속신앙』, 국립민속박물관, 2009, 408~412쪽 참고.

159) 제주대학교 한국학협동과정, 『이용옥 심방 본풀이』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2009, 440~444쪽. 이 본풀이는 『제주도 조상신본풀이 연구』(현용준·김현선·강정식, 제주대 탐라문화연구소, 2006)에도 수록되었다.

④ 이 씨 할마님은 어느 날 집이 불타고 있자 고팡에서 불도를 모신 오합상자 책갑을 들고 나왔지만 아들은 오합상자를 빼어 불 위에 던져버렸다. 이 씨 할마님은 그 뒤로 점점 몸이 말라가고 죽게 되었다.

⑤ 이 씨 할마님이 아들 대에 탈이 났지만 궂으로 정성한 결과 일곱 형제가 탄생하여 고백이 만대유전 하였다. 고백에서는 할마님을 조상으로 위한다.

이 본풀이는 크게 다섯 개의 이야기로 나누어 볼 수 있다. ①은 산지(제주시 건입동) 김댁의 여인이 잔칫날에 궂은 몸이 되고 당황한 나머지 빨랫감을 불에 태워버리자 불임 상태가 되었다는 집안 문제의 발단이다. ②는 후처로 온 이 씨 할마님이 아들을 낳고 불도가 되는 과정과 그 신력에 대해서 설명한다. 이 씨 할마님이 조상으로 좌정할 만한 능력을 거론하는 대목이다. ③과 ④에서는 할마님의 아들이 연거푸 잘못된 행동을 하고 이로 인하여 할마님의 비운이 드러난다. 여성 원혼(冤魂)의 면모를 보이며 해당 집안에 조상신본풀이가 형성되는 바탕을 마련한다. ⑤에서는 이 씨 할마님이 궂을 거듭하며 정성한 결과로 고 씨 집안이 만대유전을 하게 되었고 할마님을 불도조상으로 모신다는 것이다. 이 씨 할마님을 조상으로 모시는 명확한 이유를 드러낸다.

이 본풀이를 통해서 이 씨 할마님과 산육신 삼승할망의 연관성을 살펴보고자 한다. 첫째, 생산의 능력이다. 이 씨 할마님은 후처로 들어와 아들을 낳아 대를 잇는 데 성공하였다. 본처 김 씨 여인이 ‘월경 세답’을 불에 태우자 산육신 삼승할망이 노한 결과 김 씨가 불임으로 이어졌던 것과 대조된다. 산육신 삼승할망이 자식을 점지하고 출산시키는 생산력을 보여주는 것과 연결된다. 둘째, 출산과 육아의 과정에서 특별한 신력을 보여준다. 이 씨 할마님은 해와 달의 신력을 받아 불도가 되었다. ‘해(日)와 달(月)’은 나중에 할마님이 불도(일월)조상으로 좌정하기 때문에 붙은 설명일 것이다. 불도가 되었다는 점이 핵심인데 그 불도할망의 신통력이 산육신 삼승할망의 신력과 같다.

이 본풀이는 불도할망(삼승할망)의 존재적 의미와 근원을 산육신 삼승할망에 두고 있다는 점을 분명히 한다. 이 씨 할마님이 불도할망으로서 신통력을 보인 내용을 자세히 들여다 볼 필요가 있다. 즉 <㉠ 얘기 못 낭 허는 디 강 상가메 솔솔 씨러가민, 얘기 못 낭 허단 얘기 어명도 그 얘기도 나고, ㉡ 얘기가 춤막춤막 놀래멍 그 얘기 주드는 디가 잊어도 할마님 강 ‘어마 넉들라 어머 넉들라.’ 아이고 할망 주순이옛 행 연식번, 솔솔 씰민 얘기도 펜안(便安)해영 잘 크고> 등이다.¹⁶⁰⁾ ㉠은 출산을 돋는 산파

160) 불도일월본풀이와 관련하여 『제주도무속자료사전』(현용준, 신구문화사, 1980, 856~857쪽)을 참고 할 수 있다. <어린 조손(子孫) 서대구덕 윗의 앗아 은찔 ㄱ뜬 손으로 어린 조손 머리를 도도쓸멍 혼 말꼭지만 할마님에 베풀어도 붉는 날이 새는 듯흔, 영급(靈及) 수덕(手德) 할수 좋던, 성(姓)은 [아무

(產婆)의 역할이다. ①은 육아의 질병치료를 돋는 여의(女醫)와 무녀(巫女)의 역할이다. 이 쌔 할마님의 신통력은 산육신 삼승할망의 모습과 매우 닮았다. 곧 제주도에서 산파, 여의, 무녀적 면모를 보이는 여성들은 산육신 삼승할망과 연결됨으로써 제주도 무속 전통에서 자신의 존재적 근거를 획득한 것이다. 삼승할망의 직능은 일반적인 산육신 신앙을 기반으로 하여 형성되었다.

2) 불도일월조상과 가정신앙 형성

실존하였던 삼승할망은 사후에 집안에서 불도일월조상(佛道日月祖上)으로 모신다. 한국 본토에서 삼신을 자신의 하나로 모시는 것과 유사한 맥락을 보여준다. 제주도에서는 특정한 생업과 관련하여 해당 집안에서 사후에 일월조상으로 모시는 사례가 많다. 택일·지관·의월을 하던 조상은 척불일월, 벼슬하였던 조상은 흥부일월(紅牌日月), 수렵·도살업을 하던 조상은 산신일월(山神日月), 심방을 하였던 조상은 당주일월 등의 사례와 유사하다. 실존하였던 인간 삶의 내력이 곧 해당 집안에서는 조상으로 모시는 계기가 되는 셈이다.

삼승할망이 불도일월조상으로 좌정하는 사례는 이중춘 심방의 잡기장에서도 쉽게 찾을 수 있다. 잡기장은 이중춘 심방의 1955년 정리 노트인데 단골조상내력, 조상신본, 굿법절차 등을 기록한 자료이다.¹⁶¹⁾ 이중춘 심방은 잡기장에 자신이 무업을 하던 제주시 구좌읍 행원리를 중심으로 단골집안마다 모시는 조상에 대하여 기록을 남겨 놓았는데 여기에는 불도조상도 포함되어 있다. 대략 154곳의 단골집안 가운데 34곳 정도의 사례에서 집안 내력과 관련하여 ‘불도’라는 기록을 남겼다. ‘문씨 불도’, ‘한씨 불도’, ‘김씨 불도’라고 하는 조상들이 특히 많이 나타난다. 한 마을에 특정 성씨의 자손들이 함께 거주하는 경우가 있으니 이 가운데는 같은 불도조상을 모시는 사례도 많을 것이다. 각 집안마다 구체적 내력은 알 수 없으나, 어쨌든 전체 단골집안의 약 25%에 가까운 집안에서 불도를 모시는 사례를 확인할 수 있는 셈이다.

한편 각 마을에서 집안마다 신년을 맞아 드리는 가정신앙 의례에서도 불도할망을 위한 의례를 벌이는 경우가 있다.¹⁶²⁾ 제주도의 가정에서 벌이는 신년제는 보통 ‘문전 철갈이’, ‘문전제’ 등의 명칭으로 부른다. 집의 출입구를 차지한 문전신이 가신 중에

가이] [아무술] 부띠 전승팔조(前生八字) 그르치던 삼승불도할마님.>

161) 김현선·신연우·강정식·강소전, 『제주도 큰심방 이중춘의 삶과 제주도 큰굿』, 민속원, 2013, 175~216쪽 참고.

162) 신년의 가정신앙 의례 양상에 대해서 제주학연구소에 펴낸 『제주학』의 보고를 참고할 수 있다. 제7호(2013, 제주시 도련동), 제8호(2014, 제주시 조천읍 선흘리), 제9호(2014, 서귀포시 도순동), 제10호(2015, 제주시 구좌읍 세화리), 제11호(미간행, 제주시 한경면 판포리), 제13호(미간행, 서귀포시 성산읍 신산리)에서 필자가 각 마을의 가정신앙 의례 양상을 보고하였다.

가장 으뜸이기 때문이다. 이때 문전신 외에도 부엌의 조왕, 고팡(庫房)과 집 뒤꼍의 뱀신인 안칠성과 밧칠성 등 집안을 차지한 가신들을 위한 의례를 순서대로 벌인다. 그 과정에서 일부 가정에서는 맹감제, 토신제, 칠성제, 할마님제 등을 함께 진행하는 사례가 있다.

칠성제와 할마님제가 기자와 산육을 위한 의례이다. 칠성제는 북두칠원성군과 관련한 것인데, 여기서 불도할마님을 함께 위할 수도 있다. 그런데 조사 자료를 참고하면 할마님제를 따로 벌이는 경우가 더 많았다. 할마님제는 불도할망을 대상으로 기원하는 것이다. 대개 자손이 귀하거나 불도조상을 모신 집안에서 거행한다. 집안에 따라서는 할마님에게 올리는 무명천, 쌀, 실, 돈을 상설로 보관하며 할마님을 모시는 경우가 있다. 할마님제는 아이들이 성장할 때까지는 지냈다. 모든 가정에서 할마님제를 드리지는 않지만, 불도할망을 위한 비념이 가정신앙으로 자리 잡은 전통이 어렵지 않게 확인된다.

3) 넉산과 당신양의 면모

삼승할망이 사후에도 승앙되는 사례에 ‘넉산’이라는 무덤의 형태도 있어 흥미롭다. 넉산은 ‘넋 들이는 무덤’이라는 말이다. 생전에 삼승할망으로 남다른 능력을 발휘하던 이가 죽어서 무덤에 묻혔는데도 불구하고 여전히 신통한 영험을 보인다는 믿음에서 비롯되었다. 비록 단골 삼승할망은 죽었지만 그 무덤에 가서라도 기원하면 낫는다고 여겨 기원행위는 여전히 이어지고 있는 것이다. 그리하다 보니 넉산은 무덤이지만 마치 당(堂)과 같은 역할도 하고 있다. 아이의 산육을 기원하는 일媧당과 비슷한 상황이다. 제일이 따로 없기 때문에 택일하는 것이 보편적이지만 경우에 따라 3일, 7일, 13일, 17일을 택하여 다닌다고 한다.

현재까지 넉산으로 보고된 곳은 제주시 조천읍 함덕리 두 곳과 조천읍 신흥리 한 곳이다. 함덕리의 두 곳은 현재 학계에 ‘좆나니므로 일媧당’과 ‘한양할망당’으로 알려져 있다.¹⁶³⁾ 콧나니므로 일媧당에서는 앞서 삼승할망 사례로 제시한 양계하의 증조모 ‘고씨 할망’을 모신다. 고씨 할망의 무덤과 비석이 있고, 그 무덤 뒤에 아기의 무덤으로 보이는 ‘으충’(兒冢)이 더 있다. 이 당과 관련하여 구체적인 서사를 갖춘 본풀이는 채록되지 않았다. 양계하는 이 무덤에 가서 넉들임을 하였다. 한양할망당에서는 ‘한양 할머님’을 모신다. 무덤과 함께 위패가 있다. 한양할머님에 대해 구체적으로 알려진

163) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 신구문화사, 1980, 603~604쪽. 진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 1991, 370쪽. 북제주군·제주대학교박물관, 『북제주군의 문화유적(Ⅱ)』, 북제주군·제주대학교박물관, 1998, 71~73쪽. 콧나니므로 일媧당은 『제주도무가본풀이사전』에서는 ‘좆나니므로 할망산’으로 표기되어 있다. 한양할망당과 관련해서는 『북제주군의 문화유적(Ⅱ)』에는 ‘한영할망당’으로 표기되어 있는데, 무덤의 위패에 ‘한양할머님’이라고 쓰여 있어서 여기서는 한양할망당이라고 정리한다.

정보는 없다. 함덕리 주민들은 아직까지도 이 두 곳에 가서 아기를 위한 비념을 지낸다고 한다. 신흥리의 사례는 ‘정세미 넉산’이라고 한다.¹⁶⁴⁾ 삼승할망이었던 ‘기선이 할망’의 사후에 정세미에 봉분을 만들었는데, 동네 사람들은 아이가 아프면 그 무덤에 찾아가서 스스로 빌어도 효험이 있다고 한다.

삼승할망 사후에 마련한 무덤이 넉산으로 송양된 것은 분명 삼승할망의 신통력에 대한 믿음에서 비롯되었다. 넉들임이 삼승할망이 행하는 대표적인 비념이었기 때문에 넉산이라고 불렸다. 넉들임은 일상생활에서 빈번하게 행해졌는데, 삼승할망이 넉들임을 하여 주는 그 효과를 중시한 셈이다. 그런데 넉산이라는 형태가 과거부터 행해지던 보편적인 것인가 하는 의문은 생긴다. 현대에 들어서서 삼승할망이 점차 사라져가는 현실 속에서 비교적 근래에 이와 같은 형태가 대안으로 제시된 것일 가능성이 있다. 사정이 어떠하든지 넉산의 사례를 통하여 삼승할망에 대한 의지가 당신양의 양상 까지 나아가고, 삼승할망 역시 당신으로 확대된 면모를 확인할 수 있다.

5. 맷음말

이 글은 제주도 무녀 삼승할망에 대해 살펴본 것이다. 기존 선행연구에서는 삼승할망이 산육과 관련하여 조산무이자 특수무로 심방의 범주에 속한다고 보았다. 선행연구에서는 삼승할망에 대한 매우 기초적인 사항을 제시하였을 뿐인데 그동안 막연히 선행연구를 그대로 받아들이기만 하였다. 이러한 점을 반성하며 실제 삼승할망이 어떠한 존재인지 구체적으로 살펴보는 일이 필요하다고 여겼다. 그렇게 해야 심방과 더불어 제주도 무속직능자에 대한 연구의 균형을 갖출 수 있을 것이다. 비록 삼승할망이 심방에 견주어 제주도 무속에서 그 활동 영역이 크지 않았다 하더라도 삼승할망의 존재 자체를 가벼이 여길 수는 없다.

이 글에서는 무녀로서 삼승할망에 대해서 양상, 사례, 무업, 무속과 관련하여 다루었다. 첫째, 양상에서는 삼승할망이 산파, 여의, 무녀의 면모를 두루 갖추고 있음을 보았다. 이러한 면모는 대개 중층적으로 나타난다. 그렇지만 시대가 흐르면서 산파적 면모는 자연히 사라지고 갈수록 여의적 속성을 지닌 무녀의 면모가 두드러졌다. 둘째, 사례에서는 삼승할망의 현황을 우선 살피고, 세 명의 사례를 통하여 실존 삼승할망의 구체적 모습을 확인하였다. 셋째, 무업에서는 삼승할망을 한국 본토의 유사 직능자나

164) 제주특별자치도·제주연구원, 『제주문화원형 : 설화편2』, 제주특별자치도·제주연구원, 2018, 390~391쪽.

제주도 무당인 심방과 견주어 보았다. 그 결과 한국 본토에도 칠성할머니와 신장할머니처럼 삼승할망과 유사한 직능자 사례를 확인하였다. 또한 삼승할망은 심방과는 다른 독립적인 형태의 무속직능자이며 따라서 소미와도 본질적으로 결이 다르다는 결과에 이르렀다. 넷째, 삼승할망이 제주도 무속에서 어떻게 자신의 존재적 의미를 획득하였으며 더불어 제주도 무속 전통에서 자리매김하게 된 양상을 파악하였다. 산육신 삼승할망에 대한 일반적인 무속신앙에 존재적 기반을 두고, 불도일월조상으로 섬김을 받으며 가정신앙을 형성하였고, 사후 넉산의 형태에서는 당신앙의 면모로까지 나아가는 양상을 찾을 수 있었다.

삼승할망은 대부분 제주도민에게 각별하게 다가오는 존재이다. 제주도민들은 어린 시절에 삼승할망과 관련한 기억들을 가지고 있는 경우가 많다. 삼승할망이 출산과 육아라는 인간 생활에 매우 중요한 영역을 담당하였으니 그러한 것이다. 달라지는 시대 환경에 따라 삼승할망이 거의 사라지고 있지만 그나마 몇몇 남아있는 삼승할망에게 기대어 일상의 육아 문제를 해결하는 모습을 아직도 보여준다. 이 글은 무녀 삼승할망에 대해서 본격적으로 살핀 첫 시도이다. 향후 생존 삼승할망에 대한 조사가 진행된다면 보다 확대된 논의가 이루어질 수 있을 것이다.

〈참고문헌〉

- 『조선왕조실록』 세조실록 3권, 세조 2년 1월 24일 갑오 3번째 기사
강소전, 「제주도 심방의 맹두 연구 : 기월, 전승, 의례를 중심으로」, 제주대학교 대학원 박사학위논문, 2012.
- 국립문화재연구소, 『한국인의 일생의례 : 제주도』, 국립문화재연구소, 2010.
- 국립민속박물관, 『한국민속신앙사전 : 무속신앙』, 국립민속박물관, 2009.
- 김찬흡 외, 『역주 탐라지』, 푸른역사, 2002.
- 김현선·신연우·강정식·강소전, 『제주도 큰심방 이중춘의 삶과 제주도 큰굿』, 민속원, 2013.
- 김현선·현용준·강정식, 『제주도 조상신본풀이 연구』, 제주대 탐라문화연구소, 2006.
- 북제주군·제주대학교박물관, 『북제주군의 문화유적(Ⅱ)』, 북제주군·제주대학교박물관, 1998.
- 손진태 저, 최광식 역, 『조선상고문화의 연구 : 조선고대의 종교학적·토속학적 연구』, 고려대학교 박물관, 2002.
- 월간제주관광사, 「제주의 맥을 잇는 사람들⑫ 4대를 이어온 <넋할망> 양계하 씨」, 『월간 관광제주』 1988년 7월호, 월간관광제주사, 1988.
- 월간제주관광사, 「제주의 맥을 잇는 사람들⑯ ‘넋할망’ 양병원 씨」, 『월간 관광제주』 1990년 4월호, 월간관광제주사, 1990.
- 장주근, 『제주도 무속과 서사무가』, 역락, 2001.
- 赤松智城·秋葉隆, 심우성 옮김, 『조선무속의 연구(下)』, 동문선, 1991.
- 제주대학교 한국학협동과정, 『이용옥 심방 본풀이』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2009.
- 제주학연구소, 『제주학』 제7호, 제주학연구소, 2013.
- 제주학연구소, 『제주학』 제8호, 제주학연구소, 2014.
- 제주학연구소, 『제주학』 제9호, 제주학연구소, 2014.
- 제주학연구소, 『제주학』 제10호, 제주학연구소, 2015.
- 제주학연구소, 『제주학』 제11호, 제주학연구소(미간행)
- 제주학연구소, 『제주학』 제13호, 제주학연구소(미간행)
- 진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 1991.
- 村山智順, 최길성·박호원 옮김, 『조선의 무격』, 민속원, 2014.
- 허남춘·강정식·강소전·송정희, 『증편 한국구비문학대계(9-5) : 제주특별자치도 제주시 ②』, 한국학중앙연구원, 역락, 2017.

현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986.

현용준, 『제주도무속자료사전』, 신구문화사, 1980.

현용준, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005.

혐오의 정치학, 그리고 「지장본풀이」

정제호(한국교통대)

1. 들어가며
2. 제도를 대신하는 ‘혐오’
3. 「지장본풀이」, 세상의 모든 혐오를 끌어안다
4. 결론을 대신해 지장아기씨를 ‘드리’며

1. 들어가며

2000년대 이후의 신화 연구에 있어서 주목할 만한 주요한 흐름 중 하나는 바로 ‘남성지배질서가 갖는 폭력성’에 대한 고발이었다. 물론 그 이전에 이러한 가부장제 질서에 의해 내몰린 여성들에 주목한 연구들이 없었던 것은 아니지만, 2000년 이후 연구들에서는 유독 이러한 시각이 집중되었던 것도 사실이다.

이러한 논의가 이어질 수 있었던 것은 90년대 젠더와 섹슈얼리티에 대한 논의가 활발하게 이루어졌던 배경과 무관하지 않다. 80년대가 마르크스주의/사회주의 폐미니즘에 대한 소개가 이루어진 시기라면, 90년대에는 노동에 대한 관심이 여성 노동으로 연장되고, 성차별 이데올로기만이 아니라 섹슈얼리티에 대한 논의까지 이어졌다.¹⁶⁵⁾ 이런 맥락에서 여성의 ‘주체’에 대한 논의가 계속해서 이어질 수 있는 환경이 마련되었다고 할 수 있다.

이런 맥락 속에서, 특히 ‘서사무가’로 대별되는 신화들이 여성들의 목소리를 담아내는 데 용이했던 것 역시, 우리가 서사문학 속에 숨겨진 폭력에 휩쓸린 여성들을 만나게 하는 데 일조한다. 가장 대표적인 작품은 함경도의 <도량선비 청정각시>이다. 연구자¹⁶⁶⁾들에 의해 가장 주목된 부분은 바로 작품 속 청정각시가 겪는 고난의 본질이 남성지배 권력이 행사하는 억압과 폭력이라는 점이다. 첫날밤도 제대로 보내지 못한 채 떠나보낸 남편을 찾기 위해, 사랑이라는 이름으로 대신한 윤리·제도적 명예는 청정각시를 극심한 고통도 이겨내는 초인(超人)으로 만들어 낸다. 청정각시는 자신의 자아는 잃어버린 채 오로지 남편을 만나기 위해 살이 에이고 뼈를 깎는 고통을 참아야 했다. 이는 청정각시의 자의적 판단으로 이루어진 것 같지 그려지지만, 결국 그 뒤에는 ‘열녀(烈女)’라는 거부할 수 없는 배경이 자리하고 있음을 쉽게 알 수 있다.

청정각시 서사의 중심에 놓여 있는 인물들 외에도 신화 속에서 보조 인물로서 등장하는 ‘여성’들이 겪는 폭력적 맥락 역시 매우 심각하다. <이공본풀이>의 원강아미에게 가해지는 남성지배질서의 폭력은 심각한 수준으로 드러난다. 먼저 원강아미는 자신의 남편인 사라도령의 과업을 위해 임신한 채 버려질 수밖에 없는 처지이다. 물론 원강아미 자신이 선택한 것이었지만, 자신보다 남편의 ‘성공’을 위해 희생해야 하는 존재라는 점은 달라지지 않는다. 게다가 그렇게 홀로 떠난 아비를 찾는 자식에게마저 고

165) 고갑희, 「여성주의적 주체 생산을 위한 이론1」, 『여/성이론』 1, 도서출판 여이연, 1994, 19쪽.

166) 조현설, 「여신의 서사와 주체의 생산」, 『민족문학사연구』 18, 민족문학사연구소, 2001; 서영숙, 「서사무가 <도량선비 청정각시>와 혼사장애형 민요 비교」, 『고시가연구』 8, 한국고시가문학회, 2001; 한양하, 「<도량선비와 청정각시>에 나타난 혼사장애와 시련의 의미」, 『구비문학연구』 30, 한국구비문학회, 2010; 이부영, 『한국의 샤머니즘과 분석심리학』, 한길사, 2012.

문을 당하는 등 남성들에 의해 가해지는 폭력의 양상이 매우 처절하기까지 하다.¹⁶⁷⁾

<칠성풀이>나 <문전본풀이>에서 역시 마찬가지이다. 여성이자 아내, 그리고 어머니로서 존재하는 이들은 모두 남성 신격의 신직 찾기, 혹은 신직 오르기에 희생당하고, 모든 고초를 대신 겪는다. 신직으로 오르는 거이 결국 ‘아버지의 법’을 따르고자 하는 남성들의 욕망이 투영된 결과라면, 이 역시 여성들은 제도적 견고함 아래서 자신들의 자아를 잃은 채 희생으로서만 존재를 찾을 수 있는 사람이 된다.¹⁶⁸⁾ 그렇게 함으로써 겨우 남성의 옆에서 혹은 그 아래에서 신직을 차지할 수 있는 영원한 ‘보조’로서 존재하게 된다.

이렇게 신화 속에서 여성들에게 가해진 폭력의 양상이 다양하게 나타나는 것은 실제적으로 여성들에게 가해진 폭력의 심도가 그만큼 깊었기 때문이라 할 수 있다. 물론 신화는 현실의 문제와는 다른 차원의 이야기일 수 있다. 하지만 역설적으로 궂판에 모인 ‘여성’들을 삶을 반영하고, 또 위로하며, 또 역으로는 내재된 남성지배질서를 교육시키고도 하는 명과 암이 모두 모여 있기 때문이기도 하다.

실제로 제도화된 가부장제 질서는 여성들이 투쟁하여 개혁해야 했던 대상이 아니었다. 오히려 여성들은 제도화된 남성지배질서를 내재화하여 그들 스스로 수호자가 되길 자처하였다. 정절을 위해 자신의 신체를 훼손하고, 죽음까지 불사하는 것은 스스로의 선택이었지만, 그 뒤에는 알 수 없는 ‘강요’가 자리하고 있었다. 제도화된 폭력이 더욱 문제되는 것은 여성들 자신에 의해 그 폭력이 내재화되고, 체화(體化)되었기 때문이다. 여성들은 스스로 가부장제의 불꽃 속으로 벗장을 진 채 뛰어들고 만다. 그리고 오히려 그것을 정전화하고, 또 여기에서 이탈하는 여성들을 여성들이 힐난(詰難)하는 구조를 만들어 간다. 강요된 폭력이 내재화되어, 어디서부터 어디까지 강요된 것이고, 버려야 할 것인지 구분하기 어렵게 된 것이다.

게다가 자신의 주체성보다 남성들에게 주어진 ‘아버지의 법’을 따를 때 오는 보상이 더욱 가까웠기 때문이다. 정절의 투사(鬪士)로 ‘열녀문’까지 세우진 못하더라도, 적어도 따르지 않으면 안 되는, 또 따라야지만 인정받는 법으로서 윤리는 늘 여성들의 것 가에서 행동을 부추겼다. 또한 그것을 따르지 않았을 때 가해지는 징벌은 가시적이기 때문에 쉽사리 떨쳐버릴 수도 없었다. 이런 상황에서 눈에 보이지도 않는 주체적 삶을 따르기엔 현실의 무게와 폐쇄성은 무겁기만 했다.

이렇게 용인된 ‘제도’ 아래 폭력적 상황을 스스로 받아들여야만 했던 여성들의 입지

167) 신호림은 원강아미가 사라도령, 장자, 할락궁이에게 겪는 폭력의 상황을 정리하여 제시한 바 있다. 신호림, 「<이공본풀이>에 나타난 폭력의 양상과 기호학적 의미」, 『기호학 연구』 46, 한국기호학회, 2016, 98-103쪽.

168) <칠성풀이>의 매화부인이나 <문전본풀이>의 여산부인이 강인함을 표출하는 장면은 자신의 주체적 자아를 드러내는 것이 아닌 위기에 빠진 자식들을 구하기 위함일 뿐이다. 정제호, 「무속신화 <칠성풀이>의 변별적 성격과 주제의식」, 고려대학교 석사학위논문, 2010, 31-32쪽.

는 시대가 변하면서 함께 변했다고 볼 수 있다. 다만 상황이 나아진다고 꼭 여성들에게 가해졌던 폭력의 시선이 완전히 사라지는 것은 또 아니다. ‘제도’를 대신한 그 ‘무엇’ 아래서 여성들은 다시 또 하나의 ‘대상’으로 내몰리게 된다.

2. 제도를 대신하는 ‘혐오’

오늘날의 ‘여권(女權)’은 과거와 비교할 수 없을 정도로 성장했다고 볼 수 있다. 이제 더 이상 여성들이 남성을 위해 희생당할 필요가 없으며, 여성들에게도 다양한 참여의 기회가 열려 있다. 자신들의 의사결정권을 주체적으로 행사할 수 있으며, 이를 행함에 있어 어떠한 제약도 존재하지 않는다. ‘Y’ 염색체를 갖지 못한 채 태어났다는 이유만으로 이등 국민처럼 살아야 했던 존재들은 이제 더 이상 없다.

게다가 최근에는 남성과 여성의 사회적 지위가 역전되었다는 이야기도 심심치 않게 등장한다. 현실은 어떨지 모르지만, 언론이나 인터넷 게시판에서는 현시대는 ‘여성시대’라고 해도 무방할 정도로 여성들 삶의 질이 나아진 것으로 파악하고 있다. 오히려 여성들의 등쌀에 남성들이 기를 못 펴고 산다고 할 정도이다. 또한 이 시대의 남성들은 불쌍하다는 말들도 어렵지 않게 들을 수 있다. 과거처럼 집안에서의 생산 혹은 벌이를 전담하면서도, 과거와 달리 가부장으로서의 지위를 누리지 못하고, 육아, 가사 등을 함께 해야 하는 남성들에 대한 연민의 시선에 기반한 말들이다.

여권의 상승은 단순히 인식 차원만은 아니다. 제도의 측면에서도 여성들을 도울 수 있는 다양한 요소들 마련되었다. 일례로 여성들은 한 달에 한 번 찾아오는 특별한 날을 위한 보건휴가를 별도로 부여 받기도 하고, 최근까지 육아휴가를 독점적으로 누리기도 하였다. 또한 여성 할당제나 취업 시험에 있어 기준을 완화해주는 등의 혜택이 제공되는 경우도 있다. 게다가 우리나라 세계에서 찾기 어려운 ‘여성’만을 위한 ‘장관’과 국가 ‘부처(部處)’를 보유한 국가이기도 하다.

사실 여권이 개선되고, 사회 전반적인 복지 혜택이 증대되는 일련의 과정을 당연한 것으로 생각한다면 여성들에게 주어진 혜택이 큰 이점(利點)은 아니라고 할 수 있다. 다만 이런 혜택들이 누군가에겐 직접적인 ‘불편’으로 표출된다는 것이 문제이다. 특히 ‘역차별’이라고 항변하며 빼앗긴 자신들의 권리를 돌려받길 원하는 남성들도 존재한다. 그 중에서도 현 시점에서 자신들의 미래를 보장받지 못하는 세대들에게는 여성들에게 주어진 일종의 혜택이 세상을 향한 분노의 주된 이유가 되기도 한다.

문제는 이런 분노는 ‘왜곡’과 ‘과장’으로 강화되기까지 한다는 것이다. 한 가지 사례

로 ‘대림동 여경 사건’이라고 알려진 경우를 들 수 있다. 이 사건은 인터넷에서 두 명의 경찰이 주취자(酒醉者)와 실랑이하는 과정에서 일어난다. 남성 경찰이 한 명의 주취자를 제압하는 과정에서 주취자에 의한 폭행이 이루어졌고, 또 다른 주취자 역시 해당 남경을 향해 폭행을 시도했다. 이때 함께 있던 여경은 주취자를 제대로 막지 못해, 남경이 폭력 상황에 처해지도록 했다는 것이 사건의 요체이다. 짧은 동영상에 담긴 이 사건은 인터넷 공간에서 날개 달린 말처럼 빠르게 공유되었고, 여성 경찰 선발 조건에 대한 조롱과 함께 여성 전체에 대한 혐오의 근거로까지 사용된다. 이런 과정을 통해 능력 없는 여성이 남성의 직업이라고 할 수 있는 ‘경찰’을 빼앗으면서 생긴 결과로 많은 대중들은 인식하게 된다. 하물며 여경들을 ‘치안 조무사’로 비하하는 것을 거리낌 없이 언급하는 사람들도 많아졌다.

그런데 이 사건에는 여성에 대한 혐오, 조선족에 대한 혐오가 합쳐져 만들어진 일종의 ‘가짜 뉴스’¹⁶⁹⁾가 자리하고 있다. 실제로는 여경이 적절한 대처를 했으며, 영상이 일부분만을 담고 있끼 때문에 문제시 된 것이다. 사실 주취자가 먼저 폭력을 가하기도 전에 제압부터 할 대한민국 경찰은 사실상 한 명도 없을 것이다. 우리는 ‘우리의 지팡이’들에게 그렇게 큰 권력을 부여하고 있진 않지 않은가. 심지어 이 사건은 대림동에서 일어난 사건도 아니었다. 여성에 대한 혐오와 함께 최근 빠르게 확산되고 있는 조선족, 그리고 중국에 대한 혐오 정서를 적절히 섞어 만든 가짜 뉴스였던 것이다.

사실 여론의 장에서 우리나라 경찰이 능력 있는 대상으로 오르내린 적은 사실상 없다 해도 과언이 아니다. 평소에도 ‘짭새’ 등으로 경찰을 비하하고, 그들에 대한 혐오적 시선만 읽을 수 있었던 것이 사실이다. 그런데 어느 순간 그 혐오는 ‘여경’이라는 특정화된 존재로 집중화되고, 이제 모든 경찰에 대한 혐오는 ‘여성’, 그리고 ‘경찰’이라는 두 가지 기표를 함께 소지한 대상에게 조준된다. 이런 영상은 여경들의 상대적으로 낮은 체력 검정 기준, 어설프게 훈련 받는 모습 등과 함께 벼무려져 그들을 ‘치안 조무사’로까지 불리게 만들면서 죄 없는 간호조무사들까지 혐오의 대상으로 전락시킨다. 사실 남경들도 똑같은 어설픈 훈련을 함께 받고 있었지만, 카메라의 포커스는 오로지 여성들의 훈련 장면에만 맞춰진다. 이런 영상들은 비디오클립으로 전환되어 인터넷 게시판 공간을 유유히 떠돌며 여성에 대한 혐오의 목소리를 드높이는 용도로 이용된다.

결국 여기에는 ‘능력 없는 여자가 남성의 직업을 빼앗았다’라는 인식이 강하게 자리하고 있는 것이다. 어느새 여성은 남성들과의 경쟁에서 패배한/할 존재이면서, 그들

169) 염재희 외, 「18개 영상 조회수 1185만... ‘여경 혐오’ 키우는 유튜브의 실상」, 오마이뉴스, 2019.07.18. 이 사건은 MBC ‘당신이 믿었던 페이크’에서 중점적으로 다뤄지면서 혐오를 유도하는 ‘가짜 뉴스’가 조직적으로 만들어지고 유포된 사례로 주목되기도 하였다.(시즌2 3회, 2019.07.08.)

을 돋는 ‘제도’의 뒤편에 숨어 자신들의 이익을 갚아먹는 존재로 인식되고 있다. 여성들을 폭력의 한 가운데로 내몰았던 바로 그 ‘제도’가 이제는 여성들의 무기로 쓰인다고 생각하고 있는 것이다. 이런 인식은 ‘여성우대정책’에 대한 전면적 반대 혹은 비난으로 이어지고 있으며, 이를 지지하는 정치인 등에 대한 비판과 지지 철회 등으로까지 연결되고 있다.

또는 이런 흐름에 편승하여 여성우대정책에 대한 철폐, 기준 강화 등을 주장하는 ‘포퓰리스트(populist)’들에 대한 지지로 이어지기도 한다. 그런 주장이 어떤 맥락에서 나왔는지 살필 생각보다는 당장 여성에 대한 혐오를 이어갈 수 있다면 가능한 맹목적 지지에 가깝기도 하다. 여성들을 ‘김치녀’라는 새로운 형틀 없는 감옥에 가둘 수만 있다면, 누구든 지지할 수 있어 보이기까지 한다.

여성의 직업 확대는 어찌 보면 당연한 수순이다. 인구가 빠르게 줄고 있는 상황에서 현 상태의 유지는 미래의 ‘노동력 부족’을 직면하게 한다. 특히 공공기관에서의 노동력 부재는 국가 위기 사태에서 큰 문제가 될 수 있다. 우리는 아직도 펜데믹의 공포에서 벗어나지 못하였다. 또한 이 위기를 겪으며 국가 기관에 종사하는 사람들, 평소 ‘절밥통’이라는 수식어로 멀시했던 사람들의 필요성을 다른 경로로 느끼고 있기도 하다. 그래서 늘 공무원 및 공무직 증원에 피를 토하듯 반대했던 언론들도 최근에는 이런 기사를 내뱉지 않고 있다. 코로나19의 위기를 겪으며 미래의 상황을 예측하고 미리 준비하는 것이 얼마나 중요한지 다시 한 번 확인할 수 있었던 것은 이 공포 속에서 유일하게 얻은 수확일 수 있다.

여성 일자리 확대 역시 이러한 과정에 있다고 볼 수 있다. 문제는 여성들의 일자리는 단순히 ‘자리’로만 마련될 수 있는 것이 아니라는 점에 있다. 생물학적 특성상 여성들이 출산을 담당할 수밖에 없고, 출산은 당연하게 ‘육아’에 대한 전담으로 이어질 수밖에 없는 환경이다. 이런 상황에서 남녀에게 똑같은 직업 환경을 제공한다는 것은 여성들을 다시 집 밖으로 나오지 못하게 하는 방법일 수밖에 없다. 역차별을 통한 평등은 어찌 보면 당금 우리가 처한 노동력 부재의 현실을 극복하기 위한 마지막 방법일 수 있다.

문제는 이러한 ‘과정’ 중에서 발생하게 되는 세대 ‘내’의 갈등에 직면해 있다는 것이다. 지금까지 우리는 ‘세대 간의 갈등’에만 초점을 맞춰왔다. 서로 다른 역사를 가진 세대들이 서로를 이해하지 못하는 점에서 시작된 갈등은 ‘꼰대’, ‘노오력’, ‘라떼는 말이야’ 등으로 대표되는 불통의 문제를 낳고 있다. 단순 소통의 부족만으로 끝난다면 작은 문제들이라고 할 수 있지만, 세대 간의 공격적 성향까지 드러낼 수 있다는 면에서 사회문제로 인식되고 있고, 여기에 대한 해결 방안을 다각도로 모색하기에 이르렀다.

그래서 최근에는 ‘세대 간의 갈등’보다 ‘세대 내의 갈등’이 더욱 주목하기도 한다. 이 세대 내의 갈등은 같은 세대 속에서 빈부, 학력, 성별 등의 차이로 인해 발생하는 사회적 혜택의 무게에 대한 불만에서 촉발되었다. 그 중에서도 성별의 차이로 인한 ‘누림’의 정도 차이는 빠르게 남과 여의 사이를 가르고, 서로에 대한 혐오를 양산하게 만든다. 문제는 남성은 과거부터 전통적으로 누려왔던 사회적 인식으로, 여성은 공인 받은 다양한 제도를 통해 서로가 큰 이익을 보고 있다고만 주장한다는 점이다. 방어 없는 공격만 이어지는 난타전 속에서 남은 것은 상처뿐이다.

더욱 심각한 것은 이런 ‘문제’들이 해결될 실마리를 보이지 않는다는 데 있다. 여성들을 일터로 향하게 하는 제도들은 계속해서 보완될 것이고, 이 과정에서 박탈감을 느끼는 사람들은 더욱 많아 질 것이기 때문이다. 이런 과정에서 자신이 겪고 있는 여러 문제를 그 ‘제도’에 둘으로써 자연스럽게 여성에 대한 혐오로 이어지는 시선들이, 위의 프로파간다로서의 가짜 뉴스들과 만나며 폭발적 상황을 만들어낸다. 그런데 생각해보면, 전후(戰後) 노동력 확보를 위해 여성들에게 참정권을 부여하는 등의 권리 신장이 이루어졌듯이, 우리 사회는 다시 한 번 여성들을 집이 아닌 일터로 향할 수 있게 할 필요가 요청되고 있는 상황임은 틀림없다. 지금의 인구 구조가 이어지면, 꼭 필요한 일자리에 어느 누구도 없는 상황이 초래될지도 모른다. 하지만 이런 예측은 당장 취업난에 허덕이는 누군가에겐, 양질의 일자리를 구함에 있어 연이은 패배감을 맞본 누군가에겐 배부른 예상일 뿐이다.

진짜 문제는 이러한 과정에서 결국 여성들은 또 다른 폭력 속에 내몰리고 있다는 것이다. 과거에는 그들을 핍박했던 것이 제도라면, 이제 그러한 폭력에서 겨우 벗어났다고 생각하는 순간 ‘혐오’라는 또 다른 이름의 폭력을 마주하게 된 것이다. 게다가 이 혐오는 상대에 대한 연민의 여지마저도 말살한다는 점에서 오히려 더 가혹할 수 있다. 제도화된 폭력에 희생한 여성들에게는 그들의 불쌍한 처지를 공감하는 시선도 함께 할 여지가 있지만, 혐오에 의해 구체화된 문제들은 상대에 대한 몰이해와 극단적 공격성만 자리할 뿐이다.

게다가 혐오는 혐오를 다시 부르게 되면서, 현 세대는 남녀 간의 갈등이 가장 첨예하게 전개되고 있는 시기라고 봐도 무방할 정도이다. ‘워마드’, ‘메갈리아’로 대표되는 ‘여성 커뮤니티’를 표방하는 인터넷 게시판에서는 ‘한국 남성’에 대한 혐오의 표현들을 쏟아내고 있다. 이와 마찬가지로 ‘일베’ 등으로 대표되는 ‘남성’ 중심의 커뮤니티에서는 여성에 대한 증오와 혐오의 시선을 적나라하게 드러낸다.

문제는 이런 특정 사이트들에서만 혐오의 시선이 한정적으로 표현되지 않는다는 것이다. 전달과 공유에 제약이 없는 인터넷 환경은 혐오의 표현과 혐오의 게시물들을 쉴 새 없이 퍼 나르게 한다. 마치 인터넷 공간에서의 남녀는 더이상 합의에 이를 수

없는 강을 건넌 전쟁터의 장수들처럼 이제는 서로의 목을 겨누고 있는 듯하다. 이런 인터넷 여론이 현실과 어느 정도 거리가 있는 것이 사실이지만, 이런 여론들이 현실에 계속해서 영향을 주는 것도 사실이다. 덕분에 자신도 모르게 혐오의 목소리에 동조하는 ‘손가락의 목소리’를 발견하는 일도 종종 발생하게 된다.

물론 남녀 모두에게 있는 혐오의 시선을 두고 하나의 경우만 초점화하는 것은 정당하지 않아 보일 수 있다. 다만 두 가지 혐오를 동일한 선에서 놓기 어려운 것은 혐오가 실제 사회적 영향력에 영향을 미치는 정도가 다르기 때문일 것이다. 남성들에 대한 혐오가 있다고 해서, 남성들의 영향력이 혐오의 시선 때문에 줄어드는 일은 사실상 많지 않다. 일부 여성 커뮤니티에서 조롱받는 ‘한남’이라고 해서 자신이 획책할 수 있는 사회적 지위를 강탈당하는 일은 많지 않다. 이것은 아주 가까운 우리 대학사회에서의 남녀 성비만 봐도 쉽게 알 수 있는 사실이다. 하물며 대학 교수 임용에 있어 ‘여성 할당제’가 도입되는 것은 여성에 대한 과도한 혜택이라기보다는, 아무리 시대가 바뀌어도 개선되지 않는 대학 내의 성비(性比)가 주된 이유이다. 물론 이 역시도 역차별, 기계적 평등이라며 비판하는 시선을 존재한다.

게다가 여성들에게는 처음으로 보장된 제도에 의해 열렸던 취업의 기회, 육아에 대한 보상을 통한 직업 유지 및 재취업의 기회 등이 박탈될 수 있는 문제로 이어질 수 있다는 점은 문제일 수 있다. 여성들은 과거 제도로 인해 차별받고, 또 윤리로 인해 박해받아 왔던 역사를 가슴 속에 여전히 간직하고 있다. 이제 제도와 정의(正義)를 바탕으로 처음으로 혜택이라는 열매를 따먹으려는 순간인데, 이런 순간이 다시 멀어져 보이는 것이다. 그 과실을 멀게 하는 장애물은 바로 ‘혐오’라는 사회적 인식을 통해 구체화되고 있다고 하겠다.

3. <지장본풀이>, 세상의 모든 혐오를 끌어안다

1장과 2장을 통해 범박하지만, 여성들이 과거로부터 지금까지 겪어왔던 서로 다른 층위의 차별을 확인하였다. 제도와 혐오라는 서로 다른 두 얼굴로 이어진 남성지배질서의 다른 이름들은 그 끝이 보이지 않는 터널 같기도 하다.

이런 인식의 흐름 한 곁에서 <지장본풀이>를 만날 수 있다. 사실 <지장본풀이>에 대한 논의 조심스럽고 어려운 면이 있다. 작품의 특성이나 이 신화의 주인공인 지장아기씨의 성격이 명확하지 않기 때문이다. 게다가 현장에서 바라보는 성격과 연구자들의 시각에서도 차이를 드러내기도 하는 등 명확한 이해에 이르기 어려운 면이 많

다.¹⁷⁰⁾ 일반적으로 ‘제의’가 남아 있는 무가들은 해석에 큰 어려움이 없는 편이다. 굿이 여전히 구연되고 있으니, 해당 신화의 문맥이 어떤 과정에서 제시되었는지 분명하게 찾을 수 있기 때문이다. 어려운 것들은 ‘특수본풀이’와 같이 제의 맥락을 읽은 작품들에 대한 해석이다. 이들 작품은 어떤 제의에서 어떤 기능으로 구연되었는지 알 수 없기 때문에 작품에 대한 해석 역시도 난해한 경우가 많다. 그런데 <지장본풀이>는 지금까지 전승되는 무가임에도 불구하고 이런 어려움 있다는 점에서 특별하다.¹⁷¹⁾

<지장본풀이>에서 지장아기씨는 전통사회에서 가장 ‘재수 없는 사람’, ‘팔자 나쁜 사람’이다. 더 정확히 표현하자면 “서방 잡아먹은 년”으로 대표되는 전통사회의 ‘최악의 여성’으로 지장아기씨는 내몰린다. <지장본풀이>에서 지장아기씨는 친정에서 한번, 그리고 시댁에서 한 번 가족들의 죽음을 겪게 된다. 가족들의 죽음에 가장 슬플 사람은 바로 지장아기씨이지만, 그런 지장아기씨에게 돌아오는 것은 슬픔에 대한, 또 혼자 남겨진 것에 대한 연민이 아니라, 죽음에 대한 책임을 묻는 싸늘한 시선뿐이다. 특히 그 시선은 여성임에도 남성지배질서의 상징으로 대변되는 ‘시누이’를 통해 구체화된다.

사실 가족들의 죽음에 지장아기씨는 어떠한 혐의도 없다. 지장아기씨가 팔자가 사나워 가족들이 죽었다는 것은 비합리적 추론일 뿐이다. 하지만 그 추론은 합리적으로도 과학적으로도 이루어질 필요가 없다. 훌로 남은 존재가 지장아기씨라는 한 명의 ‘여성’이라는 것만으로 그녀를 이 실체 없는 죽음의 ‘살인자’로 몰아가도 아무런 제지를 받지 않기 때문이다. 더욱이 다른 가족들의 죽음을 크게 관련이 없을 수도 있다. 사실 이 죽음들에서 가장 중요한 것은 남편의 죽음이다. 지장아기씨는 남편을 자신보다, 그것도 이른 나이에 보냈기 때문에 사회적 축출을 당하는 것이다. 실제로 <지장본풀이>와 자주 비교되는 <신중타령>, <한살먹어 엄마죽고> 등의 무가와 민요 작품을 보면, 시댁 식구까지 죽은 화소는 등장하지 않는다. 하지만 해당 작품들의 주인공들 역시 사회적 축출과 시누이에 의한 모욕을 받는 것은 마찬가지이다.¹⁷²⁾ 즉, 남편의

170) 김현선, 「제주도 <지장본풀이>의 가창방식, 신화적 의미, 제의적 성격 연구」, 『한국무속학』 10, 한국무속학회, 2005, 111쪽.

171) <지장본풀이>에 대한 연구는 이수자로 시작되어 많진 않지만 지금까지 꾸준히 제출되고 있다. <지장본풀이>의 신화, 제의 등이 갖는 전반적인 의미에 집중한 김현선, 전주희, 신소연 등의 논의가 대표적이다. 또한 근래에는 <지장본풀이>의 특정 부분에 대한 의문을 중심으로 논의가 구체화되기도 하였다. 여기에 해당하는 논의들은 한진오, 고은영 등이 있다. 이수자, 「무속신화 「지장본풀이」의 제의적 기능과 의의」, 『이화어문논집』 10, 이화어문학회, 1988; 김현선, 앞의 논문; 전주희, 「제주도 서사무가 <지장본풀이>의 특수성 연구 -서사와 제의적 맥락의 관계를 중심으로」, 『구비문학연구』 29, 한국구비문학회, 2009; 전주희, 「제주도 서사무가 <지장본풀이>의 신화적 의미 연구」, 『한국무속학』 31, 한국무속학회, 2015; 신소연, 「<지장본풀이> 서사와 의례 연구」, 『한국무속학』 40, 한국무속학회, 2020; 한진오, 「<지장본풀이>에 담긴 수수께끼와 연행방식 고찰 -지장과 새의 의미, 연행방식의 특징을 중심으로-」, 『탐라문화』 35, 제주대학교 탐라문화연구원, 2009; 고은영, 「<지장본풀이>의 서사구조와 새두리 말명 삽입의 의미」, 『탐라문화』 53, 제주대학교 탐라문화연구원, 2016; 고은영, 「사록의 의미 -<삼공본풀이>와 <지장본풀이>를 중심으로」, 『영주어문』 39, 영주어문학회, 2018.

172) <지장본풀이>와 <신중타령>, <한살먹어 엄마죽고> 등의 비교는 신소연의 논의를 참고할 만하다. 신

죽음이 여성은 집과 공동체에서 내쫓기게 만드는 결정적 이유라는 것이다. 그런데 지장아기씨는 시댁 식구들마저 모두 죽었으니, 그 혐의의 무게는 더욱 짙게 여겨진다.

이렇게 여성들에게 책임을 덧씌우는 행위는 사실 우리 문학에서 익숙하다. <변강쇠가>에서의 옹녀의 사례¹⁷³⁾만 봐도 여성들에게 드리워진 ‘책임’을 읽을 수 있다. 옹녀는 ‘청상살(靑孀煞)’을 가진 존재로 형상화된다. 하지만 옹녀의 남편들이 맞이하는 죽음을 잘 살펴보면 사실 옹녀의 책임은 없다. 하지만 그럼에도 남편들을 일찍 보냈다는 이유만으로 옹녀에게 남편 살해의 혐의를 덧씌운다. 남편의 죽음을 옹녀의 넘치는 ‘색기’ 때문으로 규정해 버리면서, 옹녀는 더 이상의 긍정적인 방향성을 갖기 어렵게 된다.

하지만 <변강쇠가>에서만 보더라도 옹녀를 다르게 읽을 수 있는 지점들을 쉽게 발견할 수 있다. 전통사회에서 남편을 잃고 홀로 남겨져 유랑하는 여성의 무슨 일을 할 수 있겠는가. 가진 것은 자신의 몸 하나뿐이니 그 몸을 수단화하는 것은 처해 있는 현실을 고려한다면 오히려 불쌍히 여겨야 것으로 보인다. 게다가 옹녀는 급살(急煞)을 맞은 변강쇠를 위해 자신의 몸을 팔아서라도 시신을 수습하고자 하는 여성이다. 제대로 된 살림 한 번 일굴 수 있게 하지도 못한 남편이지만, 그에 대한 정절을 지키기 위해 역설적으로 자신의 정절을 팔 수밖에 없는 옹녀의 행위는 그녀의 잘못이라 치부할 수 없다. 그곳에는 유랑민에게 나무 한 그루 제공할 수 없는 현실이 자리하고 있을 뿐이다. 그럼에도 옹녀는 음란함의 상징으로, 남성편력의 화신(化神)으로만 대중들에게 기억될 뿐이다.¹⁷⁴⁾

더 큰 문제는 이런 시선들은 과거에 머물지 않는다는 것이다. 여성들에게 성적 자유와 개방이 허락된 현 시점에서도 옹녀와 같은 존재들은 여전히 ‘음녀’일 뿐이다. 아니 현시대에는 ‘걸례’라는 새로운 표현을 통해 화용론적으로 접근하기도 한다. 제도가 아무리 여성들에게 해방과 자유를 선사했다 하더라도, 사회적 시선은 여전히 여성들을 가두는 감옥으로 작동하고 있는 것이다. 게다가 그 근거가 시대착오적이고 고리타분한 ‘윤리’라는 명확한 틀도 없는 기준이라는 점은 더욱 이 사회에서의 여성의 입지를 초라하게 만든다.

심지어 <지장본풀이>에서의 지장아기씨는 옹녀와 같은 ‘행위’조차 하지 않음에도 인색한 사회적 시선을 만나게 된다. 작품 내에서 발생하는 죽음에 지장아기씨가 원인이 될 만한 행위는 어떤 것도 등장하지 않는다. <지장본풀이>에서 지장아기씨는 그저 착하고 고운, 그래서 귀하고 소중했던 딸이자, 부인, 그리고 며느리였을 뿐이다. 어찌

소연, 위의 논문, 75-79쪽.

173) <지장본풀이>와 <변강쇠가>를 견주어 읽는 것은 이미 이수자에 의해 시도된 바 있다. 이수자, 위의 논문, 299-300쪽.

174) 정재호, 「<변강쇠가>에 나타난 ‘성’의 표면화 전략과 미디어서사로의 전이」, 『동양고전연구』 72, 동양고전학회, 2018, 112-113쪽.

보면 여기가 <지장본풀이>가 <여우누이> 설화와 만나는 지점인지도 모르겠다. <여우누이>에서는 ‘여성’을 예뻐한 죄, 귀하게 키운 죄로 온 집안이 몰살당하는 지경에 이른다. 딸을 원해 ‘기녀치성’까지 올려 낳은 한 명의 여성은 ‘여우’로 형상화 되며 가족 모두를 죽음에 이르게 하는 ‘악(惡)’으로 표상된다. 이 과정을 통해 여성을 존대한 결과를 설화 향유층들에게 내면화시키게 되는 것이다. 게다가 이런 집안의 몰살 위기를 해결하는 존재가 딸에게 밀려 쫓겨났던 남성, 즉, 오빠라는 점은 남녀에 대한 차별과 여성에 대한 혐오를 부추기는 결과로만 남게 된다.¹⁷⁵⁾

실제로 지장아기씨 역시 기자치성을 통해 태어난 귀한 딸로 형상화된다. 게다가 태어나 늘 조부모와 부모의 슬하에서 놀 정도로 사랑을 받는 여성으로 그려진다.¹⁷⁶⁾ 문제는 그런 ‘내리사랑’의 결과가 죽음으로 이어진다는 점이다. 아무런 이유도 없이 지장아기씨의 가족들은 몰살되고, 지장아기씨는 아무런 잘못 없이 가족 살해의 혐의를 쓴 채, 죽음의 그림자를 남편과 시댁으로 몰고 간다. 그리고 시댁 식구, 남편마저 모두 죽음에 이르게 되면서 지장아기씨는 ‘우연’이라는 변명의 여지까지 모두 차단당한 채 “서방 잡아먹은 년”의 지위를 누군가에게서 ‘계승’하게 된다.

사실 세상에 어떤 사람도 그 존재만으로 주변의 모든 사람을 죽게 할 수는 없다. 과학적으로 일어날 수 없는 일이며, 논리적으로 설명되지 않는 일이다. 물론 세상의 모든 일을 로고스(Logos)적 지식으로만 풀 수는 없으니 뮤토스(Mythos)도 있는 것이겠지만, 그것이 특정 개인 혹은 특정 성별을 차별하기 위한 것이라면 지나치게 가혹하다. 그럼에도 지장아기씨은 죽은 가족들을 위해 시왕맞이굿을 정성으로 올린다. 서사무가에서 굿을 올리는 장면이 자주 등장하지만 유독 <지장본풀이>에서는 짧은 서사에도 불구하고 굿을 준비하는 과정이 세밀하게 묘사된다. 먼저 죽은, 자신이 죽이지 않았지만 결과적으로 죽인 가족들을 위해 시왕맞이를 준비하는 지장아기씨의 마음을 반영하기 위한 서술인가 싶을 정도이다.

그리고 지장아기씨는 모든 ‘사(邪)’와 ‘악’을 자신이 지닌 채 새가 되어 날아가 버린다. 이런 지장아기씨는 세상의 모든 악, 그리고 여성에게 주어진 혐오라는 이름의 사회적 시선들을 모두 모아, 가지고 떠나는 존재로서 자리하고 있는 것이다. 가부장제 질서라는 미명 아래, 예교적 기틀을 바로 세운다는 원칙 아래 희생만을 강요된 여성들의 대표로, 또 그 희생의 명예를 모두 지고 떠나는 존재로 지장아기씨를 만날 수

175) 정제호, 「오누이 대립 서사의 전개양상과 계승의 문제」, 『한성어문학』 34, 한성어문학회, 2015, 202-204쪽 참조.

176) 남산과 여산이 주식이 엊어서 호이나 훌 때에 어느야 당에사 어느야 절에사 영급이 조으며 수덕이 좋던고, 동개남 은중절 서개남 금백당 낭개남 노강절 북하산 농궁절 수덕이 좋더고 남산과 여산이 송낙지 구만장 가사지 구만장 상백미 일천석 중백미 일천석 하백미 일천석 벽근은 걸량은 준준이 저울려 원수록 가시난 새양죽 땅으로 지장의 아기씨 스르릉 스르릉 소슬와 나더고 혼설이 나는 해 어머님 무릅에 연조새 앗는고 두설이 나는 해 아바님 무릅에 연조새 앗더고 쇠설은 나는 해 할마님 하르방 무럽에 앗아서 노념을 흐더고 현용준, 『제주도무속자료사전』, 각, 2007, 239-240쪽.

있다.

이런 지장아기씨의 희생은 굿판에 모여 있는, 대부분의 삶을 혐오 속에 살았던 여성들에게 한나의 의미로 자리할 수 있다. 제도로, 그리고 보상과 징벌로 자신도 모르는 새에 내재화된 그 ‘폭력’의 곁에서 살아왔던 삶을 지장아기씨를 통해 비로소 객관적으로 마주할 수 있게 되는 것이다. 그 폭력의 골이 깊어 여성이면서도 그 폭력을 자신의 입으로 실천했던 이들이 가질 수밖에 없는 수많은 원죄들마저 지장아기씨를 통해 비로소 마주하게 된다. 게다가 그녀들에게 가해졌던 그 “재수 없음”을 지장아기씨가 모두 안고 떠나게 되면서 잠시지만 혐오에서 자유로울 수 있게 되는 것이다.

<지장본풀이>의 지장아기씨는 다소 특이한 신격이다. 일반적으로 우리 무속에서는 심지어 ‘악’을 표방하는 신격도 제대로 모셔진다. <삼승할망본풀이>의 동해용왕따님애기의 경우만 봐도 그려하다. 동해용왕따님애기는 스스로 악신이 되기를 자처한다. 게다가 명진국따님애기의 경우 해산시킬 수 있는 능력도 부족하고, 꽃 피우기 내기를 통해 생산력도 부족함을 드러낸다. 하지만 그녀는 저승어멍으로서 자리하며, 일정한 역할을 부여 받는다. 하지만 지장아기씨는 명확한 기능과 신직이 드러나지 않는 편이다. 그래서 선행연구에서는 지장아기씨를 축출되기 위해 마련된 신격이라고 언급하기도 하였다.¹⁷⁷⁾

하지만 역설적으로 지장아기씨는 오히려 축출되었기 때문에 신화 속 주인공으로 남을 수 있게 된 듯도 하다. 지장아기씨가 가져간 ‘사’는 여성들을 위한 것이면서, 또 여성들만을 위한 것은 아니다. 세상의 모든 ‘사’가 새로 흘어져 날아가기 때문이다. 이와 같은 지장의 희생은 버려진 자가 버린 자를 구원하는, 여신들 안에 내재되었다는 ‘순수증여’¹⁷⁸⁾의 단면으로 보인다. 물론 죽음과 축출이 이루어져 지장아기씨의 소종(所終)을 부지(不知)함¹⁷⁹⁾에도 그녀가 제의 속에 모셔지며 결국 진정한 순수증여로 완성되진 못하였지만, 세상의 모든 사를 홀로 모두 모둔 채 가져가는 숭고한 희생이 있었음을 확인할 수 있다.

다만 지장아기씨의 희생으로 얻은 신직의 신성함에 가려진, 그 희생을 강요한 사회적 편견과 혐오의 시선까지 잊어서는 안 될 것이다. 지장아기씨는 모든 ‘사’를 자기가 안고 떠났지만, 또 그런 제의를 반복하여 수행함으로써 ‘사’의 축출이 계속될 것 같지만, 현실은 분명 그렇지 않기 때문이다. 게다가 지장아기씨의 희생에도 남성지배질서

177) 김현선, 앞의 논문, 107쪽.

178) 조현설, 「동아시아 신화에 나타난 여신창조원리의 지속과 그 의미 -만주·한국 신화의 비교를 중심으로」, 『구비문학연구』 31, 한국구비문학회, 2010, 295쪽.

179) 물론 <지장본풀이>에서 지장아기씨가 부지소종하여, 그 행방을 전혀 알 수 없는 것은 아니다. 새로 환생하고, 액을 막아주는 존재로 화(化)하기 때문이다. 하지만 결국 지장아기씨는 축출 및 배제되는, 아니 되어야 하는 신격이며, 각편에 따라 사람들에게 온갖 흉험을 주어 먹고 사는 존재(강정식, 『제주 굿 이해의 길잡이』, 민속원, 2015, 207쪽.)로 여겨지기도 한다는 점에서 그 본래의 실체를 알 수 없게 된다는 의미로 서술하였다.

의 폭력은 그 얼굴을 달리하며, 지금도 사라지지 않고 있다는 것을 이제는 모두가 알고 있다.

4. 결론을 대신해 지장아기씨를 ‘드리’며

우리 사회가 겪고 있는 남녀 간의 갈등은 심각한 수준에 이른 듯하다. 이런 갈등은 ‘사건’으로 표면화되어 우리가 가끔씩 인지할 수 있게 해주지만, 실상 그 문제는 시대를 넘어 계속되며 골아 온 듯하다. 특히 제도와 혐오를 통해 구체화된 여성에 대한 차별적 시선들이 계속되는 한 이 갈등의 골을 피할 수 있는 방법은 없어 보인다. 이런 갈등 속에서 피해를 받는 것은 남녀 모두이지만, 다만 아쉬운 점은 생물학적 차이에서 오는 다름을 ‘차별’의 근거로 이용하는 시선이 계속된다는 점이다.

이런 정황에서 ‘ 지장아기씨’와 < 지장본풀이>가 계속해서 존재할 수 있었던 것은 아닐까 싶다. 지장아기씨로 특정되었지만, 사실 지장아기씨에게 가해졌던 시대의 폭력은 모든 여성들이 겪는, 또 겪을 수밖에 없는 것이었다. 게다가 그런 폭력의 정황이 시대를 넘어 계속되고 있으니, 직접적인 해결은 못하더라도, 이를 위로하고 달래 줄 장치 하나쯤은 마련되어 있어야 했다. 지장아기씨는 여성들을 직접 어루만져 달래주지는 않았지만, 사회적 역압과 편견에 희생된 대표로 자리하면서 자연스럽게 여성들의 역할을 대신해 사라져 간다.

지장아기씨의 축출로 그려진 일종의 희생은 결국 같은 삶을 살고 있는 여성들에게 작은 위안이 되었을 가능성이 높다. 지장아기씨가 모든 ‘사’를 안고 사라짐으로써 자신들에게 주어졌던 ‘사’는 무화되었다고 잠시지만 믿을 수 있었던 것이다. 물론 제의를 벗어나 다시 현실에 이르렀을 때는 또 마찬가지로 제도로, 또 혐오라는 이름으로 그들에게 ‘사’가 다시 주어질 것이다. 하지만 제장 안에서 얻은 작은 위안과 위로로, 헤어 나올 수 없는 남성지배질서의 틀 안으로 다시 뛰어들 수 있었다고 하겠다.

그럼에도 지장아기씨를 다시 이 글을 통해 초혼(招魂)하는 것은 이 지난한 문제의 끝이 보이지 않기 때문이다. 사실 더 큰 문제는 지장아기씨가 없는 지금을 살아가는 사람들이다. 물론 제주도 굿은 그 생명력을 여전히 유지하고 있다. 하지만 현재 혐오의 시선을 받는 사람들에게 지장아기씨의 이름은, 또 그녀의 희생은 함께 자리하고 있지 않다. 그런데 생각해보면, 왜 이 사회는 지장아기씨와 같은 존재를 필요로 해야 하는지 의문이 남을 수밖에 없다. 우리에게 진정 필요한 것은 지장아기씨가 아니라, 그런 존재 자체가 필요하지 않은 ‘사회’, 바로 그것이다.

자신과 다름을 보이는 사람을 혐오할 순 있다. 인간 개개인의 사고와 의식까지 모두 통제할 수도 없다. 하지만 적어도 다른 성별, 즉, 생식기의 구조가 다르다는 지나치게 허황된 이유로 누군가가 차별받는 상황은 한시 바삐 사라져야 하는 것이 맞다. 적어도 그런 인식을 아무 거리낌 없이 입 밖으로 꺼낼 수 있는 사회적 분위기는 조정되어야 할 것이다. 근래 가장 핫한 용어가 ‘정치적 올바름’인 것은, 그 올바름에 대한 시각 차이와 무관하게 여전히 차별적 시선이 단어와 말로 이어져 오고 있기 때문이다.

이 땅에 지장아기씨의 존재를 꿈꾸면서도, 또 지장아기씨가 더 이상 필요치 않는 세상을 꿈꾸는 것은 어찌 보면 더 이상 이 세상의 모든 ‘사’를 짊어지지 않아도 될 아기씨의 모습을 그리고 있기 때문인지도 모른다. 지장아기씨는 세상의 모든 ‘사’와 함께 ‘새’가 되어 날아갔지만, 결국 그녀가 안고 간 것은 여성들에게만 주어지는 ‘살(煞)’이다. 그래서 더 이상 여성들이 “눈으로 흘깃흘깃 하지 않아도, 입으로 헤말림하지 않아도, 가슴으로 이열하지 않아도, 오공으로 조작거리지 않아”¹⁸⁰⁾도 되는 세상과 가깝게 했다. 이제는 그 ‘살’뿐만 아니라 ‘ 지장아기씨’ 자신마저도 ‘드리’어 더 이상 이 세상에 그런 존재가 필요 없게 해야 하지 않을까? 오늘도 한 걸음쯤 지장아기씨를 ‘드리’었을 것으로 믿고자 한다.

180) 현용준, 앞의 책, 248쪽을 참조하여 필자가 풀어씀.

참고문헌

- 강정식, 『제주굿 이해의 길잡이』, 민속원, 2015.
- 고갑희, 「여성주의적 주체 생산을 위한 이론1」, 『여/성이론』 1, 도서출판 여이연, 1994.
- 고은영, 「<지장본풀이>의 서사구조와 새드림 말명 삽입의 의미」, 『탐라문화』 53, 제주대학교 탐라문화연구원, 2016.
- 고은영, 「사록의 의미 -<삼공본풀이>와 <지장본풀이>를 중심으로」, 『영주어문』 39, 영주어문학회, 2018.
- 김현선, 「제주도 <지장본풀이>의 가장방식, 신화적 의미, 제의적 성격 연구」, 『한국무속학』 10, 한국무속학회, 2005
- 서영숙, 「서사무가 <도량선비 청정각시>와 혼사장애형 민요 비교」, 『고시가연구』 8, 한국고시가문학회, 2001.
- 신소연, 「<지장본풀이> 서사와 의례 연구」, 『한국무속학』 40, 한국무속학회, 2020.
- 신호림, 「<이공본풀이>에 나타난 폭력의 양상과 기호학적 의미」, 『기호학 연구』 46, 한국기호학회, 2016.
- 이부영, 『한국의 샤머니즘과 분석심리학』, 한길사, 2012.
- 이수자, 「무속신화 「지장본풀이」의 제의적 기능과 의의」, 『이화여문논집』 10, 이화여문학회, 1988
- 전주희, 「제주도 서사무가 <지장본풀이>의 특수성 연구 -서사와 제의적 맥락의 관계를 중심으로」, 『구비문학연구』 29, 한국구비문학회, 2009.
- 전주희, 「제주도 서사무가 <지장본풀이>의 신화적 의미 연구」, 『한국무속학』 31, 한국무속학회, 2015.
- 정제호, 「무속신화 <칠성풀이>의 변별적 성격과 주제의식」, 고려대학교 석사학위논문, 2010.
- 정제호, 「오누이 대립 서사의 전개양상과 계승의 문제」, 『한성어문학』 34, 한성어문학회, 2015.
- 정제호, 「<변강쇠가>에 나타난 ‘성’의 표면화 전략과 미디어서사로의 전이」, 『동양고전연구』 72, 동양고전학회, 2018.
- 조현설, 「여신의 서사와 주체의 생산」, 『민족문학사연구』 18, 민족문학사연구소, 2001.
- 한양하, 「<도량선비와 청정각시>에 나타난 혼사장애와 시련의 의미」, 『구비문학연구』 30, 한국구비문학회, 2010.

한진오, 「<지장본풀이>에 담긴 수수께끼와 연행방식 고찰 -지장과 새의 의미, 연행방식의 특징을 중심으로-」, 『탐라문화』 35, 제주대학교 탐라문화연구원, 2009.

현용준, 『제주도무속자료사전』, 각, 2007.

〈원천강본풀이〉의 시간과 존재

고은영(제주대학교)

- I. 서론
- II. ‘원천강’의 의미
- III. 존재의 발견과 탄생
- IV. 결론

I. 서론

<원천강본풀이>는 완전히 해석되지 않은 텍스트이다. 본고에서는 <원천강본풀이>를 특수신본풀이의 하나로 다루는 것에 원칙을 두고자 한다.¹⁸¹⁾ 이 본풀이를 형성하고 있는 사상의 근원에서부터 앞으로 연구해야 할 문제를 하나씩 들여다보아야 한다는 입장이다. <원천강본풀이>를 해석하는 과정에서 중요하게 다루어야 하는 것이 ‘원천강’에 차용된 의미가 무엇인지 확인하는 것이다.

선행 연구는 ‘원천강’의 의미가 무엇인지에 초점이 맞추어져 있다. <원천강본풀이>라는 이름으로 박봉춘본과 조술생본이 있다. 장주근, 권복순, 신동흔은 조술생본을 배제하고 박봉춘본을 연구의 대상으로 삼았다. 장주근은 ‘원천강’은 『원천강화주역(袁天綱畫周易)』이라는 역서이자, 당대(唐代)의 복자(卜者)¹⁸²⁾ 이름이라 하였다.¹⁸³⁾ 권복순과 신동흔은 원천강은 존재의 원천을 뜻하기에 한자를 ‘原天綱’, ‘源天綱’으로 이해하여야 한다고 하였다.¹⁸⁴⁾ 앞의 견해들과 달리 김혜정은 ‘원천강’의 의미를 해석할 때 조술생본을 배제하지 않고 박봉춘본은 ‘공간과 책’을 의미하고, 조술생본은 ‘사람 이름 혹은 직업’으로 파악할 수 있다고 하였다.¹⁸⁵⁾ 이 연구들은 ‘원천강’의 의미를 실존하는 책과 인물로 파악하였다.

본고에서는 선행 연구의 토대 위에 ‘원천강’의 의미를 본풀이의 맥락에서 파악하고자 한다. 제주도 심방들이 본풀이를 풀 때, ‘원천강’이라는 이름이 등장한다. 이를 논의의 출발점으로 삼고자 한다. 원천강이 복자의 이름이라는 것을 본풀이의 맥락을 통해 알 수 있다. 사주를 묻기 위해 원천강을 가지고 있느냐 묻고, ‘오행팔괘, 단수육갑, 사주역’을 본다. 이러한 맥락에 궁구하여 원천강의 의미를 찾아내어야 한다.

본고에서는 박봉춘본과 조술생본 두 편에서 제시하고 있는 원천강의 의미가 무엇이고, <원

181) 고은영, 「제주도 특수신본풀이의 성격과 의미 연구: ‘이곳과 저곳의 경계 넘어서기’를 중심으로」, 제주대학교 대학원 박사학위논문, 2019.

182) 袁天綱(547年—634年), 俗作“袁天罡”, 益州成都(今四川成都)人, 隋末唐初玄學家, 天文學家。傳說他善“風鑒”, 即憑風聲風向, 可斷吉凶, 累驗不爽。又精通面相, 六壬及五行等。隋時為資官令, 唐武德年間為蜀郡火井縣縣令。貞觀六年, 唐太宗聽聞其名聲, 詔入朝收納為智囊。貞觀八年(634年), 在其請求下, 唐太宗復任他為火井縣縣令, 以讓他返回家鄉, 同年四月, 袁天綱逝世。

百度百科, 袁天罡 항목, 2019년 5월 25일 접속, <https://baike.baidu.com>

183) 장주근, 『한국민속론고(설화편)』, 민속원, 2013년, 573쪽.

“원천강은 오행상서(五行相書)들을 저술한 당대(唐代)의 복자(卜者)인데, 여기서는 도해역서(圖解易書)인 원천강화주역(袁天綱畫周易)을 말하는 듯하고, 신의 나라의 이름으로도 나타난다.”

184) 권복순, 「<원천강본풀이>의 본디 모습 연구」, 『배달말』 56, 배달말학회, 2015, 174쪽.

이수자, 「무속신화 <원천강본풀이>의 신화적 의미와 위상」, 『南道民俗學의 進展』, 태학사, 1998. 800쪽.

신동흔, 『살아있는 한국 신화』, 한겨레출판, 2014, 60쪽.

185) 김혜정, 「한국 마고의 전승 양상과 신적 성격」, 고려대학교 대학원 박사학위논문, 2014, 255~261쪽.

<천강본풀이>가 무엇을 말하고 있는지에 대하여 다루고자 한다. <원천강본풀이>는 존재의 탄생에 대한 이야기이자 시간에 대한 본래적 의미를 담고 있다. 이를 구체적으로 밝히기 위하여 Ⅱ장에서 원천강의 의미에 대하여 다루고, Ⅲ장에서는 <원천강본풀이>가 담고 있는 존재의 발견과 탄생에 대하여 다루고자 한다.

II. ‘원천강’의 의미

<원천강본풀이>는 제주도 신화이다. 현재 의례가 남아 있지 않고, 의례에 대한 기록을 찾기 어려워 남아 있는 조각난 파편을 통하여 신화로 이해하고자 한다.

원천강의 의미는 세 가지로 구분된다. 첫째는 특정한 설화적 인물을 지칭한다. 구복여행담이라 불리는 민담류와 서사의 졸가리는 유사하나 제주도 본풀이에서는 인물이 추구하는 궁극적 의미가 상이하다. 둘째는 복자가 지은 책자를 지칭한다. 제주도 본풀이의 서두 부분에서 원천강 또는 화주역을 가지고 있느냐는 구비공식구로 쓰인다. 셋째는 신화적 가상 공간을 의미한다. 제주도 특수신본풀이에서 구체적으로 보여주는 공간이다.

박봉춘본과 조술생본 <원천강본풀이> 모두 서사의 핵심이 원천강의 내력이다. 선행 연구에서는 조술생본을 제외하여 <원천강본풀이>를 파악하였다. 이 두 텍스트의 기본적인 서사는 상이하나 본풀이의 핵심이 되는 ‘원천강’의 의미가 유사한지 살펴, ‘원천강’이 담고 있는 의미가 무엇인지 박봉춘본과 조술생본은 서로 어떠한 관계가 있는지 알아 보고자 한다.

1. 서명(書名) ‘원천강’

<원천강본풀이>라는 이름으로 서로 다른 내용의 본풀이가 채록되었다. 1930년대 박봉춘본이 채록되었고 1960년대 조술생본이 채록되었다. 박봉춘본 <원천강본풀이>는 오늘이가 부모를 찾기 위한 여정이 담겨 있다. 부모가 살고 있는 원천강을 다녀온 오늘이가 절마다 다니며 원천강을 등사한다. 조술생본 <원천강본풀이>는 한 여인이 자신의 말실수로 남편을 잃게 된다. 그 후에 여인은 ‘원천강’이라는 역서를 보는 복자(卜者)가 된다.

원천강은 사주역을 기록한 책자이고, 그 원천은 오늘이가 만난 신이하고 영원한 공간을 말한다. 이 공간이 사주역팔자의 책자로 변화된 것을 보인다. 아카마쓰의 기록에서 ‘절마다 덴기며, 원년강을 등사하게 하았다’를 주석한 것을 보면, 원천강의 사주역을 그리게 하였다는 의미일 것이다(袁天綱の畫周易を寫させた意であらう)라고 하였다.¹⁸⁶⁾

186) 아키바 다카시·아카마쓰 지죠, 『韓國 近代 民俗·人類學資料大系 朝鮮巫俗の 研究』, 民俗苑, 2008,

<원천강본풀이>에서 오늘이의 행적은 결국 오늘이의 원천강 등사로 수렴된다. 오늘이가 등사를 하였다면 원천강은 그림으로 된 책을 뜻한다. 당오백 절오백의 전통에서 이러한 도교와 무속의 복합적인 면모는 소중하다.

박봉춘본과 조술생본의 연결고리가 ‘원천강’이라는 책이다. 이 책이 박봉춘본과 조술생본의 연결 관계와 <원천강본풀이>의 의미를 밝히는 실마리가 된다. 먼저 텍스트에 드러난 ‘원천강’의 의미를 파악하고 박봉춘본과 조술생본의 관련성을 파악해 보고자 한다.

‘원천강’이라는 책은 역술서의 하나로 현재까지 심방들이 구체적인 내용을 말기에 담아 의례를 행하고 있다.¹⁸⁷⁾ 이 저작은 사주명리학과 서양 점성학의 내용을 정리한 것으로 이해된다. 함덕신굿에 참여한 강대원 심방이 구연한 추물공연의 비념 부분에 이와 유사한 내용이 담겨 있다. 이 저작은 중요한 것인데, 당사주명리학의 근저를 활용한 것으로 보인다. 실제로 비념 대목은 『원천강오성삼명지남(袁天綱五星三命指南)』과 유사하다. 함덕신굿 추물공연의 비념 한 대목을 보면 다음과 같다.¹⁸⁸⁾

모른 거 제게제게 하나하나 깨독 시기명, 깨독 시기명, 앞질을 밝혀 줍서 예 모든 소월 시겨 주고
가며 겁쌀 잿살 천쌀 지쌀 연쌀 월쌀 망신 장성 반한 역마 육해 화개 인쌀 모락 선전 게움 투기 받을
일, 나게 맙서 일수오칠구 궂인 운을 들게 맙서.(강조와 밑줄은 필자)

‘겁쌀, 젯살, 천쌀, 지쌀, 연쌀, 월쌀, 망신, 장성, 반한, 역마, 육해, 화개, 인쌀’이라는 부분에 주목하여야 한다. 이와 유사한 내용이 『원천강오성삼명지남(袁天綱五星三命指南)』 제7권 시단류(詩斷類)에 있다.¹⁸⁹⁾ 시단류는 명리를 볼 때 살(殺)과 관련된 것들을 간추려 200여 수의 시로 결과를 정리한 것이다. 시단류의 구체적인 내용을 지적하자면 ‘정역마(定驛馬), 정마 전육해(定馬前六害), 정화개(定華蓋), 정겁살(定劫殺), 정재살(定災殺), 정천살(定天殺), 정지살(定地殺), 정년살(定年殺), 정월살(定月殺), 정망신(定亡身), 정장성(定將星), 정반안(定攀鞍), 정장생(定長生), 정목욕(定沐浴), 정관대(定冠帶), 정임관제왕(定臨官帝王), 정쇠병사(定衰病

541쪽.

187) “아이고 주접, 선성님아, 경 말양, 단수육갑(單數六甲) 오용팔괄(五行八卦卦) 짚어 봅서.”

“소면헐 듯 헙네다.” 짚언 보난, “어떻허난 당신임네

부족현 게 엇곡 귀헌 게 엇이, 잘 살아도 아기 엇언, 호호 탄복 허열수까?”

“경 허민 원청강(袁天綱)이나 앗안 옵데가? 화주역(四周易)이나 갖언 옵데가?”

허남춘 외, 『이용옥 심방 본풀이』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2009, 108쪽.

“우리덜 부베간, 원천강 수주팔저 고남이나 헤여봅서.

[말] 아기 엇엉 무우유화 허렌 헌 팔저꽈?” 원천강 수주팔저, [음영] 보아간다. 단수육갑을 지펴간다.

허남춘 외, 『서순실 심방 본풀이』, 경인문화사, 2015, 168쪽.

188) 함덕신굿은 2016년 5월 6일부터 5월 19일까지 함덕리 김영철 심방 자택에서 행한 김영철 심방 초 역례 굿을 말한다.

189) 한국학 디지털 아카이브 원천강오성삼명지남 v1[袁天綱五星三命指南 v1]

http://yoksa.aks.ac.kr/search/Search.jsp?fn=&search_word=&searchtype=0&mode=all&mType=0&searchText=&startdate=&enddate=&sobj=0&keywordtext=%EC%9B%90%EC%B2%9C%EA%B0%95&sopt=

死), 정묘고(定墓庫), 정포질(定胞絕), 정태양(定胎養)'등의 제목 아래 여러 가지를 유형화하여 시결로 만들었다.¹⁹⁰⁾

강대원 심방에게 말명의 의미를 물었다.¹⁹¹⁾ 강대원 심방은 『易經事典』이라는 책자를 보여 주며 여기에 있는 말이라 하였다.¹⁹²⁾ 주역의 원리를 자신의 말명에 반영하고 있음을 확인할 수 있었다. 책의 부분을 살펴보면 다음과 같다.



<사진 1> 강대원 심방 소장 『易學全書』

원천강오성삼명지남의 시단류와 동일한 내용이 강대원 심방 소장본 『易學全書』에 담겨 있다. 『易學全書』에는 십이살론(十二殺論)에 겁살, 재살, 천살, 지살, 연살, 월살, 망신살, 장성, 반안살, 역마살, 육해살, 화개살이 담겨 있다.

또한 원천강오성삼명지남에 손가락을 이용해 점을 치는 '장결(掌訣)'에 대한 내용이 들어 있다. 강대원 심방이 점을 칠 때는 손가락을 사용하거나 쌀을 집어 점사를 알아본다고 하였

190) “역마살은 한 곳에 머물러 살지 못하고 명운이 활동성과 이동성을 가지고 있는 기운, 겁살은 빼앗기고 강탈당하는 기운, 지살은 땅에 관련된 재앙으로 한곳에 오래 머물지 못하여 객지 생활을 하게 되는 기운 등이다. 이러한 살들은 흉신으로 작용하면 망신살이 부끄러운 모습을 드러내는 것이지만 요새는 연예인 등 인기를 기반으로 하는 직업으로 흥할 수 있다. 지살은 흉신으로 작용할 때에는 객지에서 고생한다라고 해석하지만, 길신으로 작용할 때에는 고향을 떠나 자수성이 할 운으로 해석한다. 겁살이 흉신으로 작용할 때에는 재산이나 아내를 빼앗기거나 송사 등에 휘말리기 쉬우나 길신으로 작용할 때에는 경쟁자의 도움으로 전화위복이 될 수 있다고 한다.”
고봉거사, 『원천강』, 퍼플, 2017, 160~189쪽.

191) 2020년 11월 6일 강대원 심방 자택에서 면담을 진행하였다.

192) 동아도서 편집부, 『易學全書』, 동아도서, 1985, 13쪽.

다. 강대원 심방이 손가락을 사용하여 점을 치는 내용은 <사진3>과 같다.



<사진2> 원천강오성삼명지남¹⁹³⁾



<사진3> 강대원심방 소장

강대원 심방과의 면담을 통하여 원천강을 이용해 현재까지 점을 치고 있음을 확인할 수 있었다. <원천강본풀이>의 ‘원천강’이라는 책은 점을 치는데 사용하는 책이며 제주도 무속과 무관하지 않다.

박봉춘본과 조술생본에서 이와 같은 책의 의미로 이해할 수 있는지 살펴보자 한다. 박봉춘본과 조술생본의 공통점은 주인공이 여자이며 ‘원천강’이라는 책이 등장한다는 것이다. 박봉춘본 오늘이는 원천강을 등사한다고 하였고, 조술생본의 원천강은 원천강을 본다고 하였다. 박봉춘본에서 오늘이가 원천강의 비결을 등사하고 절마다 다니면서 그림으로 이 원리를 해명하는 것으로 추정된다.

박봉춘본 <원천강본풀이>는 원천강을 다녀오는 오늘이의 이야기이다. 오늘이가 강림들에서 솟아나, 여러 존재들의 도움을 받으며 원천강에 도달하여 부모를 만나고 원천강을 돌아보고 난 후 돌아온다.¹⁹⁴⁾ 박봉춘본 ‘원천강’은 오늘이의 부모가 있는 지명 즉 공간으로 이해된다.

193) 한국학 디지털 아카이브 원천강오성삼명지남 v1[袁天綱五星三命指南 v1]

http://yoksa.aks.ac.kr/jsp/aa/VolumeList.jsp?mode=&page=1&fcs=&fcisd=&cf=&cd=&gb=&aa10up=kh2_je_a_vsu_30440_000&keywords=%EC%9B%90%EC%B2%9C%EA%B0%95+%E8%A2%81%E5%A4%A9%E7%B6%B1&rowcount=10&listsort=%EC%84%9C%EB%AA%85

194) 박봉춘 본 <원천강본풀이>

- ① 오늘이가 강림들에서 솟아나서 학으로부터 보호를 받고 자란다.
- ② 박이왕의 어머니 백씨부인이 오늘이에게 원천강에 가면 부모를 만날 수 있다고 이야기 한다.
- ③ 오늘이는 장상이에게 원천강 가는 길을 묻고, 장상이는 오늘이에게 자신이 글만 읽는 이유를 물어 달라고 부탁한다.
- ④ 오늘이가 연꽃나무에게 원천강 가는 길을 묻고, 연꽃나무는 오늘이에게 자신이 상가지에만 꽃이 피는 이유를 물어 달라고 부탁한다.
- ⑤ 오늘이가 천하대사(天下大蛇)에게 원천강 가는 길을 묻고, 천하대사는 오늘이에게 자신이 용이 되지 못하는 이유를 물어 달라고 부탁한 후, 오늘이를 등에 태워서 청수바다를 건네준다.
- ⑥ 오늘이가 매일이에게 원천강 가는 길을 묻자 매일이는 오늘이에게 자신이 글만 읽는 이유를 물어 달라고 부탁한다.

오늘이가 원천강을 다녀온 후에는 오늘이가 ‘인간에 강림하야 절마다 덴기며, 원천강을 등사하게 하였다’는 내용으로 미루어 보아 원천강의 세계를 담은 책으로 이해된다.¹⁹⁵⁾

조술생본 <원천강본풀이>는 남편을 잃은 여인네가 복자(卜者)가 되는 기구한 사연을 담은 이야기이다.¹⁹⁶⁾ 조술생본에서 특이한 점은 남편의 이야기가 중심이 됨에도 불구하고 남편은 이름조차 드러나지 않는 존재이다. 원천강이 되기도 전에 원천강은 ‘원천강’이라 불리고, 그녀의 남편 역시 남편의 이름이 아니라 ‘원천강의 남편’으로 불린다. 결국 남편의 이야기를 말하는 궁극적인 이유가 원천강의 탄생을 밀하기 위함이다. 원천강을 말하기 위하여 남편의 이야기가 필요한 이유를 다음에서 찾고자 한다.

원천강의 남편네가

왕이 되젠 ھ난 …(중략)… 원천강 남편넨

영훈 수실을

미리 알고,

원천강고라.

“아무날 아무시에 / 누계가 날 촛양 오고대라

“몰르키엥”만 배기라.”

ھ여 두언.

이녁은 장판뒤에 간

장황굽을 파고

⑦ 오늘이가 바가지의 구멍을 막아 하늘옥황 시녀궁녀들의 벌역(罰役)을 끝내준다.

⑧ 오늘이가 시녀궁녀의 도움으로 원천강 입구에 다다르고, 부모를 만나게 되어 부모가 항상 자신을 보호하고 있었다는 사실을 알게 된다.

⑨ 오늘이가 춘하추동이 모두 모여 있는 원천강을 둘러본다.

⑩ 오늘이가 자신이 부탁 받은 물음들을 부모에게 묻자 부모는 매일이와 장상이가 부부가 되어야 하고, 연꽃나무는 상가지의 꽃을 따서 처음 보는 사람에게 주어 벼려야 하고 대사는 야광주를 하나만 물어야 한다는 답을 준다.

⑪ 오늘이가 원천강을 나와, 매일과 장상을 부부의 연을 맺게 하고, 천하대사를 야광주를 버리게 하여 용이 되게 하고, 연꽃나무의 꽃을 자신에게 주어 연꽃나무의 다른 가지에서도 고운 꽃이 피게 한다.

⑫ 오늘이가 백씨부인을 만나 야광주를 선물하고 옥황의 신녀가 된다.

⑬ 오늘이가 옥황의 신녀가 되어 인간에 강림하여 절마다 다니며 원천강을 등사한다.

赤松智城·秋葉隆, 沈雨晟 옮김, 『朝鮮巫俗의 研究』, 東文選, 1991, 292~299쪽.

195) “이리한 오날이는 인간에 강림하야 절마다 덴기며, 원천강을 등사하게 하였다”

赤松智城·秋葉隆, 沈雨晟 옮김, 『朝鮮巫俗의 研究』, 東文選, 1991, 299쪽.

196) 조술생본 <원천강본풀이>

① 원천강의 남편이 왕이 되려고 하자 나라에서 원천강 남편을 죽이기 위해 사령을 보낸다.

② 원천강 남편은 사령이 자신을 찾아오면 원천강에게 모른다고 말하라고 시킨다.

③ 원천강 남편은 장독을 파고 그 속에 들어앉아서 공부를 하자 사령은 원천강 남편을 찾지 못한다.

④ 나라에서 꾀를 내어 세 살 난 아이를 업은 여자를 보내 남편을 찾으려 왔다고 한다.

⑤ 원천강은 남편에게 나오라고 하고 남편은 잡혀간다.

⑥ 원천강 남편은 사흘만 있었으면 왕이 될 것인데 원천강이 입을 잘못 놀린 탓에 자신이 잡혀가니 자신의 부인에게 원천강이나 보고 살라고 한다.

⑦ 원천강의 부인은 이후부터 원천강이라고 불리게 된다.

진성기, 「원천강본」, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 2002, 613~614쪽.

그디 지새독을 싱거서
그쏘곱에 들어맞안¹⁹⁷⁾

조술생본에서 이 부분이 의미하는 바를 명확히 하여야 결말의 원천강의 탄생을 해석하기 용이하다. 원천강의 남편은 하늘의 때를 아는 이로 미리 일어날 일을 예측할 수 있는 이이다. 하늘의 뜻을 품은 채 지하세계로 들어가 때를 기다리는 모습은 천(天), 지(地), 인(人)의 합일에 도달하고자 노력하는 인간의 모습이다. 그는 자신의 운명을 알고, 그 운명을 둘러싼 세세한 일까지 알고 있는 이이다.

원천강 남편은 잽혀 가명.
원천강?라 旱는 말이.
너 이년이
줌줌만 해시민
사흘 후젠
하늘에 올라강
왕이 되영 펜안이 살곡.¹⁹⁸⁾

‘원천강의 남편네가 왕이 되젠 旱난’에서 말하는 왕은 지상의 왕이 아니라 하늘에 올라가서 왕이 되는 것이다. 아기장수설화와 줄거리는 유사하나 그 의미는 유사하지 않다. 아기장수설화의 바탕에는 지상에서 민중을 구원하는 장수의 출현이 담겨 있는 반면, 조술생본 원천강본에서는 천상에서의 왕이 되는 내용이 담겨 있다. 줄거리만 유사할 뿐, 이야기 속에서 지향하는 바는 다르게 파악된다.

원천강의 남편은 원천강에게 ‘원천강이나 빵 살라’고 한다. ‘원천강’이라는 책이 원천강의 남편에게서 원천강으로 전해진다. 원천강의 남편이 자신의 앞날을 알 수 있었던 이유가 원천강에 있었던 것으로 보인다. ‘원천강’을 보며 살기에 ‘원천강’이라는 이름으로 불리게 된다.

박봉춘본에서는 ‘원천강’이라는 책의 탄생이 드러나고, 조술생본에서는 ‘원천강’이라는 책이 어떻게 전해지고, 이를 통하여 어떠한 일을 하게 되는지가 드러난다. 박봉춘본과 조술생본은 서로 다른 서사를 가지고 있지만, ‘원천강’이라는 책을 기준으로 하면 ‘원천강’이라는 책의 탄생에서부터 보급까지의 연결고리로 파악할 수 있다. ‘원천강’이 책을 뜻한다면 ‘원천강’이라는 책 속에 담겨 있는 의미가 무엇인지 살펴보아야 <원천강본풀이>를 해석할 수 있다고 생각한다. 이에 대한 내용은 박봉춘본에서 구체적으로 담고 있다. 그렇기에 박봉춘본을 중심으로 살피고자 한다.

197) 진성기, 「원천강본」, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 2002, 613쪽.

198) 진성기, 「원천강본」, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 2002, 614쪽.

2. 시간의 합일

월천강은 사계절이 담겨 있는 곳으로 박봉춘본에서 제시된다. 박봉춘본 결말에서 ‘월천강’을 다녀온 오늘이가 월천강을 등사한다고 하였다. 오늘이가 절마다 다니며 그림을 그려 사람들에게 월천강의 세계를 알려주는 것이다.

인간은 시간이 정해져 있고 구분된다고 생각한다. 과거, 현재, 미래가 구분되고 봄, 여름, 가을, 겨울이 구분되어 있다고 생각한다. 과거는 흘러가 버렸고, 다시는 돌아오지 않는다고 생각한다. 사계절 역시 다시 올해 봄이 지나고 내년에 다시 봄이 돌아오지만 내년의 봄은 올해의 봄과는 다른 시간으로 파악한다. 이러한 시간관을 깨트리는 것이 신화이다. 신화 속에서의 반복은 영원을 뜻한다. 박봉춘본 <월천강본풀이>는 이러한 신화적 시간관을 구체적으로 드러낸다.

박봉춘본에서 오늘이의 눈을 통하여 시간이 무엇인지 말해준다.

이리하야 구경이나 하라고 허니
만리장성 둘러싸흔 곳에
꼿꼿마다 문을 열어 보았다
보니 춘하추동 사시절이 모다 잇는 것이었다¹⁹⁹⁾

‘월천강’에서 사계절은 공존한다. 순차적으로 흐르지도 않고, 사라져 버리지도 않는다. 오늘이는 월천강에서 시간이 봄, 여름, 가을, 겨울로 나뉘지 않는다는 사실을 깨닫게 된다. 본문에서 월천강을 ‘꼿꼿마다 문을 열어 보았’더니 ‘춘하추동 사시절이 모두 잇’다고 하였다. 우리가 생각하는 시간의 정체가 무엇인지 알게 해준다.

시간의 정체를 통하여 ‘오늘’이라는 이름을 다시 환기하게 된다. ‘오늘’은 말하는 순간, 이것은 또한 과거가 되어 ‘오늘’이라는 현재의 시간 속에 지나간 ‘오늘’이라는 과거와 앞으로 도래할 ‘오늘’이라는 미래를 함께 담는다. 여기서 ‘오늘’이는 인물로만 읽을 것이 아니라 앞에서 언급한 대로 ‘오늘’이라는 시간으로도 읽어야 텍스트의 의미를 오롯이 받아들일 수 있다.

오늘은 모순을 내포한다. 오늘은 지금 지나가고 있는 이날을 말하며, 지금은 말하는 바로 이때를 말한다. 지금이라는 것은 우리가 지금이라고 말하는 순간 시간으로 구분한다면 아주 작은 차이의 모순을 내재한다. ‘지금’이라고 말하는 순간 이때라 하는 것은 더 이상 이때라 할 수 없다. 이때는 이미 지나가 버렸다. 지금이라는 말은 연속된 시간의 선상에서 한 점을 차지하지만 그 지점을 미세하게 들여다보고 있으면 지금이라는 말 역시 과거, 현재, 미래가

199) 赤松智城·秋葉隆, 沈雨晟 옮김, 『朝鮮巫俗의 研究』, 東文選, 1991, 298쪽.

공존하고 있음을 알 수 있다. 지금을 현재라고 말하면서 그 안에 과거와 미래가 포함되어 있다는 것을 간과한다. 예를 들어 우리가 ‘지금’이라고 말을 하면 그 말을 한 순간 지금은 과거가 되어 버리고, 지금이라고 지정하지 않은 미래의 시간이 지금이 되어 버린다. ‘지금’이라는 단어를 발화하는 하나의 예만 보더라도 미래가 끊임없이 현재로 변환하면서 과거로 환치되고 있음을 알 수 있다. 우리는 오늘이 무엇인지, 지금이 무엇인지에 대한 고찰 없이 지금이라고 한 지점을 정하여 그것을 기준으로 시간을 정의 내린다. 다만 그 기준점 자체의 모순을 간과 한다.

이 모순을 극복할 수 있는 방법은 시간의 정체가 하나라는 것을 인정하면 된다. 과거, 현재, 미래로 구분하여 봄, 여름, 가을, 겨울로 구분하여 놓은 것을 절대적 경계 설정에 의한 구분이 아니라고 인정하는 것이다. 하나라는 것을 인정하면 이들은 더 이상 모순이 아님에 된다. 오늘이를 만난 사람들은 오늘이의 이름을 오늘 솟아났다고 하여 오늘이로 짓는다. 정확히 이야기하자면 오늘이가 솟아난 것은 지금이 아니다. 과거, 현재, 미래를 포용하는 한 점에서 오늘이가 탄생한 것이다.

시간은 분절되어 나뉘어 있지 않은데 우리는 그것을 나누어 파악한다. 오늘이가 원천강에 가서 문들을 열어 본다. 원천강의 여러 가지 문처럼 우리는 시간을 계절이라는 문, 과거·미래·현재라는 문으로 나누어 시간을 파악한다. 하나의 전체를 보지 않고 ‘봄’이라고 하여 ‘문’을 만들고 그 문을 통하여 시간의 단면을 보는 것이다. 봄과 여름의 경계는 존재하지 않는데 인간이 자신이 만든 ‘봄’이라는 문을 닫고, ‘여름’이라는 문을 열기까지를 경계로 삼아 봄과 여름을 구분하고, 다른 계절들을 다시 구분한다. 분절도 경계도 없는 시간에 분절과 경계를 설정하여 시간을 잘라서 파악하는 것이다.

장상은 영원을 뜻하고, 매일은 짧은 시간을 뜻한다. 이 둘은 <원천강본풀이>에서 인물로 구성되어 있는데 이들의 행위가 유사하다. 오늘이가 장상과 매일을 찾았을 때를 보면 다음과 같다.

장상	매일
<p>나는장상이라고하는사람인데. <u>옥황의분부가</u> <u>여기안저언제든지글만긁어야한답니다</u> 그런데당신은무슨일로이곳에오셨습니까 부모국이원년강이라하니 그곳으로가는길입니다.오날이가대답하니 그청의동자가친절헌말로 <u>오날은날이다다짐을엇스니</u> <u>온나와서이곳에유숙하았다가</u> 밤새거든셔납시요.온나가서치사하고²⁰⁰⁾</p>	<p><u>매일이는거번의청의동자모양으로</u> <u>별충당우에안저.글을긁고잇더라</u> 인사를 맛치고,부모국원년강의 길인도를청하니,쾌로히승락하고 원년강에가서.자기의항상 <u>글만긁고잇는팔자를무려다달나하고</u> 오날이에게부탁하다 <u>그곳에서일야를유숙하고작별할때</u>²⁰¹⁾</p>

오늘이가 장상과 매일을 찾아갔을 때, 왜 글을 읽는지 언제까지 글을 읽어야 하는지 모른 채 그들은 글만 읽고 있었다. 장상과 매일이 의미하는 바는 아주 긴 시간인 영원과 하루라는 짧은 시간이다. 이라고 생각되어 분절된 시간의 개념 속에서 다르게 인식한다.

장상과 매일, 둘은 서로 만나 하나가 된다. 오늘이가 원천강의 세계를 보고 나서 그들에게 준 답이 서로를 만나게 해 주는 것이다. 영원 속에서 매일을 매일 속에서 영원을, 이렇게 둘이 하나가 되었을 때 하루 종일 글만 읽는 반복되는 무의미한 세계 속에서 벗어난다. 삶의 의미를 찾고 새로운 존재로 변화하기 시작하는 것이다. 이에 대해서는 ‘Ⅲ. 존재의 발견과 탄생’에서 후술하고자 한다.

‘오늘’이라는 인물이 지나온 장소, 만나는 존재들이 의미하는 것은 우리의 삶 그 자체이다. 식물이 짹을 틱우듯 식물이 ‘오늘’이라는 시간을 거치며 시간이 그 존재에 머물러 있고, 동물 역시 마찬가지로 ‘오늘’이라는 시간을 거치며 나이를 먹는다고 인지한다. 오늘이가 원천강을 다녀오고 나서 이들에게 다시 돌아오는 것처럼 오늘은 과거, 현재, 미래가 하나라고 이야기한다.

오늘이가 도착한 ‘원천강’은 오늘이의 여정이 가지고 있는 의미를 환기한다. 오늘이의 부모는 오늘이 하는 일을 다 보고 있었다고 오늘이에게 말하고, 오늘이에게 원천강을 구경하라고 한다.

항상 너의 하는 일을 다 보고 잇섯스며
너를 보호하고 잇섯다²⁰²⁾

오늘이의 부모는 오늘이에게 ‘항상 너희 하는 일을 다 보고 있었으며 너를 보호하고 있었다’고 말한다. 원천강을 지키라고 명을 받은 부모가 오늘이를 항상 보고 있고, 보호하고 있다면 원천강의 세계와 오늘이의 세계는 단절되지 않은 세계라 말할 수 있다. 이에 대한 구체적 근거가 원천강에 대한 설명에 드러나 있다. ‘만리장성 둘러 쌓은 곳에 곳곳마다 문을 열어보았’더니 ‘춘하추동 사시절이 모두 있’었다. 원천강은 만리장성을 둘러 쌓은 어떠한 장소라 인식하였는데 결국 원천강은 시간에 대해서 말하고 있는 곳이다. 원천강 안에 들어 있는 것이 시간이고, 천신만고 끝에 부모를 찾아온 오늘이에게 보라고 한 것이 바로 시간이기 때문이다.

원천강은 시간의 본원적 의미에 대하여 생각할 수 있는 공간이다. 이러한 속성은 오늘이의 존재 근원과 결부된다. 오늘이는 부모나 다른 존재와 분리되어 있는 존재가 아니라 서로의 관계 맺기를 통하여 자신의 존재 근원을 알게 되며 자신이 무엇을 해야 할지 깨닫는 존재이

200) 赤松智城·秋葉隆, 沈雨晟 옮김, 『朝鮮巫俗의 研究』, 東文選, 1991, 293쪽.

201) 赤松智城·秋葉隆, 沈雨晟 옮김, 『朝鮮巫俗의 研究』, 東文選, 1991, 295쪽.

202) 赤松智城·秋葉隆, 沈雨晟 옮김, 『朝鮮巫俗의 研究』, 東文選, 1991, 298쪽.

다. 부모와 ‘오늘’이는 별개의 존재이나 부모가 ‘오늘’이를 탄생하게 하였다. 오늘이의 탄생은 오늘이의 부모에 의해서 가능하다. 씨앗과 열매의 비유를 부모와 자녀에 빗대어 이야기하자면 부모가 자녀에게 씨앗을 나누어 준 것은 분명하나 ‘오늘’이라는 열매는 오늘이의 부모와는 상관 있으나 서로 다른 존재가 된다. 오늘이의 안에는 오늘이 부모라는 씨앗이 있고 오늘이의 부모에게는 다시 오늘이 부모의 부모가 전해 준 씨앗이 있어서 이들의 만남은 ‘오늘’ 바로 이 순간 만나고 있으나 몇 대에 몇 대를 걸친 시간이 만나고 있는 것이다. 그리고 이 시간을 통하여 점유하고 있는 순간을 특정하게 ‘오늘’이라고 말한다.

‘오늘’이 상징하는 바는 원천강처럼 사계절이 함께 있으며 ‘오늘’이 안에 부모의 과거가 있듯이 여러 시대가 함께 있다는 것이다. 함께 있다는 것은 결국 시간이 흐른다는 말을 부정하는 것이다. 시간이 흐르는 것이 아니라 이들은 하나이기에 과거, 현재, 미래가 함께 있을 수 있고 봄, 여름, 가을, 겨울이 함께 있을 수 있다. 시간을 우리가 쪼개어 원천강에 문들을 만들었으나 그 문 너머에는 결국 하나로 통하는 시간의 본원이 있는 것이다.

다음 장에서 오늘이와 오늘이가 만난 존재들에 대하여 다룬다. 사람들은 강림들에서 솟아난 ‘오늘’이에게 오늘 태어났으니 ‘오늘’이라고 이름을 붙였다. ‘오늘’이라는 이름이 생겼으나 오늘이는 자신이 누구인지 알지 못한다. ‘오늘’이라는 존재가 발견되고 그 의미가 밝혀지게 되어 존재의 의의를 찾게 되는 여정을 살펴보도록 하자.

III. 존재의 발견과 탄생

이번 장에서는 다른 존재와 관계 맺기를 통한 존재의 탄생에 대해 다루고자 한다. 사람들은 강림들에서 솟아난 ‘오늘’이를 ‘오늘’이라고 이름 붙인다. 날이 오늘이기에 ‘오늘’이라고 이름 붙였으나 ‘오늘’이 무엇인지 ‘오늘’이도 사람들도 알지 못한다. ‘오늘’이 무엇인지 궁구하기 위한 시작점은 박이왕의 어머니가 제시해 준다. <천지왕본풀이>에 등장하는 대별왕, 소별왕의 어머니인 박이왕은 저승과 이승을 다스리는 이들을 통합할 수 있는 통로이다. 저승과 이승이 분리되기 이전의 시대를 일컫는 것이다. 박이왕의 어머니가 ‘오늘’이에게 ‘원천강’에 있는 부모를 만나라 하며 여정의 출발점을 마련해준다.

오늘이 자신은 자신이 누구인지도 모르는 상태에서 사람들이 부여해 준 이름을 가지고, 자신이 누구인지 알기 위해 길을 떠난다. 길을 떠난다는 것은 자신이 누구인지 모르는 상태에서 아는 상태로 나아가기 위한 노력이다. 자신의 부모가 누구인지 모르는 상태를 역동적으로 극복하고자 하는 노력이 자신의 부모를 알고, 자신을 알기 위해 길을 떠나는 것이다. ‘오늘’이는 자신이 있는 곳에서 벗어나 새로운 방향으로 나아가며 다른 존재들을 만나며 거듭난다.

오늘이와 만나는 존재들 역시 자신의 존재 의미를 찾아 다시 거듭나게 된다. 이들 존재들은 인간에 국한되지 않으며, 동물과 식물을 포함한다. 이들은 이들 나름대로 자신의 삶을 열심히 살아나가며 자신이 누구인지 자신이 왜 이러한 일들을 해 나가는지 스스로 질문하고 답하는 이들이다. 이들의 삶에 대한 탐구의 답을 오늘이가 그들에게 전해주었고, 그들의 존재 의미를 알게 해준다.

1. 시간과 존재의 만남

오늘이는 적막한 들에 나타나 사람들에 의하여 발견된다. 사람들은 오늘이가 누구인지 몰라 오늘이에게 물으나 오늘이는 아무 것도 알지 못한다고 답한다.

옥갓튼 계집애가 적막한 드를에 웨로히 낫타나니
그를 발견한 차세상 사람들이
어는 어찌한 아해냐 뭇더라
나는 강님드를에서 소사낫습니다
성이 무엇이며 일음이 무엇이냐
나는 성명도 몰하고 아모 것도 몰옵니다
그리하니 엇찌하야 우금까지 살어왓느냐
내가 강님드를에 소사날 때부터
엇싼 학조가 날너와서
한 날애를 쌀어주고 한 날애를 덥혀주며
야광주를 물녀주며, 그리 저리 살녀주니
오날까지 무사히 살어왓습니다
년령은 얼마이냐, 너희도 몰옵니다
이러하니 사람 사람들이, 너는 나흔날을 몰으니
오날을 나흔날로 하야 일음을 오날이라고 하라
여러 백성들에게 일음을 지여 어더²⁰³⁾(강조와 밑줄은 필자)

사람들은 ‘적막한 들에 외로히 나타난 옥같은 계집애’를 ‘발견’하여 4가지 질문을 던진다. ‘어는 어떠한 아해냐?’, ‘성이 무엇이며 일음이 무엇이냐?’, ‘그리하니 어찌하여 지금까지 살아왔느냐?’, ‘연령은 얼마이냐?’ 이 4가지 질문에 대한 답을 오늘이는 제대로 하지 못한다. 어떻게 살아왔느냐에 대한 질문에만 ‘어떤 학조(鶴鳥)’의 도움에 의하여 무사히 살아왔다고 답을 한다. 그 학조가 왜 자신을 도와주었는지, 자신이 어떻게 하여 이러한 도움을 받게 되

203) 赤松智城·秋葉隆, 沈雨晟 옮김, 『朝鮮巫俗의 研究』, 東文選, 1991, 292쪽.

었는지 오늘이는 알지 못한다.

사람들에 의해 발견되고 이름이 주어진 오늘이는 관계에 의해 드디어 사람들의 세계에 진입한다. 이름을 얻게 되고, 서로 대화로 관계를 맺는다. 이 관계를 통하여 자신에 대하여 알게 되는 것은 자신이 아무 것도 모른다는 것이다.

이는 ‘오늘’이라는 존재에 대하여서도 사람들의 인식이 그러하지만 ‘오늘’이라는 시간에 의한 인식 역시 동일하다. 사람들은 ‘오늘’을 매일 맞지만 그 오늘이 어떻게 주어지는지 그리고 무엇인지 알지 못한다. 자신이 ‘오늘’이지만 오늘이 무엇인지, 자신이 누구인지 오늘이는 원천강을 다녀오기 전까지 아무런 답을 내지 못한다.

이렇게 ‘모른다’라는 것을 인지하고, 자신이 누구인지 알기 위해 부모의 존재를 찾아 떠난다. 출발점은 백씨부인으로 백씨부인이 오늘이에게 원천강의 존재를 이야기해 준다. 오늘의 의미를 찾을 수 있는 지향점을 일러 주는 것이 다른 존재가 아니라 박이왕의 어머니 백씨부인이다. 박이왕은 천지왕과 결합하여 대별왕과 소별왕을 임태한 이이다. 박이왕의 어머니는 천지왕이 수명장자를 징치하기 위해 지상에 내려왔을 때 천지왕에게 밥을 대접하고, 자신의 딸을 천지왕과 배필을 맺게 하여 박이왕이 대별왕과 소별왕을 낳을 수 있도록 마련해 준 이이다.²⁰⁴⁾ 백씨부인을 통하여 드러내고자 것은 이승과 저승이 나뉘지 않은 모태의 세계가 있듯이 ‘시간’ 역시 나뉘지 않은 근원의 세계가 있다고 오늘이에게 일러주는 것이다. 우리의 삶이라는 것은 ‘오늘’을 살며 이승에서 저승을 향해 달려가는 형국이기에 이승과 저승을 차지한 소별왕과 대별왕을 모두 낳은 어머니인 어머니인 백씨부인이기에 오늘을 알기 위해서 어떻게 하여야 하는지 ‘오늘’이에게 일러 줄 수 있다. 신기한 것은 어디를 가야 원천강을 갈 수 있는지 직접 말하여 주는 것이 아니라 바로 그 다음 단계만을 이야기해 준다.

오늘이의 여정에서 처음 만나는 이들은 장상이다. 장상(長常)으로도 ‘오늘’이라는 시간은 길고도 무한한 것처럼 우리에게 다가온다. 지금 현재의 ‘삶’을 살면서 ‘죽음’이라는 것은 영원 너머의 것으로 인지하며 살기 마련이다. 그러한 시간은 인간 뿐만 아니라 연꽃나무, 대사(大蛇)에게도 동일한 시간이며 이들 역시 자신의 삶을 위하여 최선을 다하며 살아간다. ‘삶’이라는 것은 인간 유한의 것이 아니며 시간이라는 것 역시 인간 고유의 것이 아니다. 오늘이는 장상, 연꽃나무, 대사, 매일, 시녀궁녀 등을 만나고 원천강에 도달하게 된다.

오늘이는 자신의 존재에 대해 물음을 던지고 그것을 해결하고자 노력한다. 오늘이가 원천강을 가서 다시 가는 동안 길을 일러준 존재들을 만나는 동안 존재들은 계속 ‘오늘’이라는 현재에 머물러 있다고 생각할 수 있다. 계속 반복하여 자신의 일을 거듭 행하여 어제와 같은 오늘들, 오늘과 같은 내일을 반복하고 있다.

204) 赤松智城·秋葉隆, 沈雨晟 옮김, 『朝鮮巫俗의 研究』, 東文選, 1991, 288~289쪽.

2. 존재의 탄생

박봉춘본 <원천강본풀이>와 조술생본 <원천강본풀이>에는 존재의 탄생이 담겨 있다. 박봉춘본에서 오늘이, 장상, 매일, 연꽃나무, 이무기는 자신들이 추구하는 삶으로의 변화가 있다. 조술생본에서는 남편을 잃은 원천강이 평범한 아낙의 삶에서 원천강의 삶으로 변화가 있다.

박봉춘본에 등장하는 이들은 자신이 추구하는 바를 이루게 된다. 자신이 추구하는 바를 이루지 못하거나 자신이 어떠한 것을 추구해야 하는지 알지 못하는 존재에서 그것을 이루는 존재로 나타난다. 박봉춘본에서는 자신이 누구인지 모르는 오늘이에서 원천강의 세계를 등사하는 구도자로서 자신이 누구인지 무엇을 해야 하는지 아는 오늘이로 변화한다. 매일과 장상은 글 읽는 일을 반복하며 글을 언제까지 읽어야 하는지 알지 못하는 이들에서 ‘오늘’을 통하여 서로를 만나게 되어 자신의 의미를 알게 된다. 연꽃나무는 열심으로 노력하여도 상가지에만 꽃이 피던 나무에서 오늘이에게 꽃을 줌으로써 꽃이 가득 피는 연꽃나무가 된다. 여의주를 세 개나 물고 있는 이무기는 용이 된 이들보다 더 많이 가졌음에도 자신이 바라는 용이 되지 못하다가 여의주 두 개를 오늘이에게 줌으로써 용이 된다.

조술생본에서 등장하는 원천강은 자신이 추구하는 바가 아니었으나 원치 않게 새로운 존재로 변화된 삶을 살게 된다. 남편이 있는 곳을 발설하게 되어 평범한 아낙으로서의 삶에서 남편을 잃고 원천강으로서 살게 된다.

이러한 변화된 삶은 새로운 존재들의 만남과 새로운 정보를 얻게 됨으로써 가능하게 된다. 박봉춘본에서는 자신의 노력만으로 되는 것이 아니라 오늘이가 원천강에서 가져온 답을 다른 이들에게 전해줌으로써 가능하게 되었다. 조술생본에서는 원천강이 의도치 않았으나 자신이 잘못 알게 된 정보에 의하여 남편을 숨겨 주고 보호해주는 자신의 삶에서 벗어나 남편을 드러내 남편에게 해를 끼치는 존재가 된다. 박봉춘본에서는 자신이 의도하며 자신이 추구하는 삶으로의 변화가 드러나고, 조술생본에서는 자신이 의도하지 않는 삶으로의 변화가 드러난다.

박봉춘본의 존재들과 조술생본의 원천강 모두 ‘원천강’을 계기로 자신의 삶이 달라진다. 박봉춘본에서는 원천강에서 답을 가져와 그것을 행함으로써 변화가 이루어졌고, 조술생본에서는 남편이 원천강이라는 책을 자신의 아내에게 줌으로써 변화가 이루어진다.

박봉춘본 <원천강본풀이>를 구체적으로 살펴 보면 원천강을 다녀온 ‘오늘’이를 만나서 삶의 해답을 얻는 순간, 오늘을 어떻게 살아야 하는지 궁금증을 갖던 존재들은 자신이 무엇을 해야 하는지 알게 된다. 자신의 삶을 비로소 자신이 추구하는 바대로 살게 된다. 오늘을 잘 살기 위해서 매일과 장상이는 결혼을 하고, 연꽃나무는 연꽃나무의 꽃이 자기 자신만의 것이 아니라 함께 나누어야 비로소 만발한 꽃을 피울 수 있게 된다는 것을 깨닫게 되고, 대사는 소중한 것이 있으면 그것을 혼자서 독차지 하는 것이 아니라 나누며 살아갈 때 비로소 자신의 온전한 삶을 살아갈 수 있는 존재로 거듭날 수 있다는 것을 깨닫게 된다.

‘오늘’이를 만난 존재들에게 ‘오늘’이는 원천강을 찾아 헤매는 구도자이자, 시간의 존재로 읽힌다. ‘오늘’이는 인물로 현현되어 사람들에게 자신의 삶의 의미를 깨닫게 하는 존재이다. 존재들은 자신의 현재의 삶을 ‘오늘’이라고 규정하고 삶을 살아가나 오늘이가 ‘어떠한 아해인지’ 모르는 것처럼 오늘의 의미를 알지 못한다. 오늘이 막연하게 자신에게 머물러 있다고 하고, 오늘이가 길을 묻고 가서 다시 돌아오는 것처럼 오늘이 가고 다시 오늘이 온다고 생각한다.

박봉춘본과 <원천강본풀이>에서 오늘이 무엇인지 말한다. 장상과 매일이라는 길지만 짧은 시간에 ‘오늘’이 깃들어 있다. 사람이 아닌 식물인 연꽃나무, 동물인 대사(大蛇)에게도 오늘은 깃들어 있다. 그들은 치열하게 ‘오늘’을 살아내고 있으나 ‘오늘’이 누구인지 모르는 것처럼 자신이 누구인지 어떻게 살아야 하는지 알지 못한다. ‘오늘’이 어떠한 의미를 지니는지 모르는 채 다만 열심히 하루를 살아간다.

‘오늘’이가 원천강을 다녀옴으로써 ‘오늘’이라는 총체성을 깨닫게 된다. 시간은 과거와 현재, 미래가 함께 공존하며 자신 역시 오늘을 매개로 한 과거의 삶과 미래를 추구하는 삶의 방향이 오늘로 전환되며 자신을 만들어 간다는 것을 깨닫는다.

오늘이를 통하여 자아의 탄생 과정을 보여준다. 자아가 형성되는 것은 자신이 누구인지 모른다에서 출발하여 자신이 누구인지 알아가는 하나의 과정이며 계속되어 변화하는 과정이다. 오늘이라는 자아는 오늘이라는 주어진 시간 속에서 여러 장소와 관계를 거치며 변화하며 이 변화를 포함하는 것이 자아이다. 오늘이라는 시간 속에는 오늘이의 시간이 연꽃나무의 시간이 이무기의 시간이 모두 포함된다. 시간과 장소는 공유하고 자신의 것을 내어주나 서로 다르게 변화한다. 연꽃나무와 이무기가 오늘이에게 꽃과 여의주를 주자 오늘이는 옥황의 신녀가 된다. 연꽃나무는 꽃을 많이 피우는 나무가 되고, 이무기는 용이 된다. 자신의 것을 내어주어도 서로 다른 자아가 된다. 박봉춘본 <원천강본풀이>와 조술생본 <원천강본풀이>는 동일하게 존재의 변화에 대하여 일컫는다.

IV. 결론

‘오늘’이라는 시간은 하나인 연속된 선상의 점에 불과하다. 이 점을 구분하고 나누었을 때, 우주 안에 우리가 포함되어 있으면서 우주와 우리를 구분하는 우를 범하는 것과 같은 오류를 범하게 된다. 우주 속에 여러 장소들이 있듯, 전체의 시간 속에 ‘오늘’이 존재하는 것이다.

이 글에서 논한 것의 요점을 간추리고 앞으로 해야 할 연구 과제를 제시하는 것으로 결론을 맺고자 한다. 일단 이 글에서는 원천강의 어의와 세계관적 설정에 집중하였다. 원천강은

책자의 의미를 가지고 있으며, 특정한 신화적 설정 속에서 특정한 공간과 인물로 나타난다. 원천강이라는 책은 신화 속에서만 존재하는 것이 아니라 현재까지도 사주를 알아맞히고자 하는 본풀이의 맥락에서 구비적 관용구로 쓰이고 있으며, 이를 인용하여 점을 치는 것을 볼 수 있었다.

본풀이에 ‘부모궁’혹은 ‘父母國’이라는 말이 등장한다. 부모궁, 처궁 등의 표현은 당화주역에서 쉽게 찾아볼 수 있다. 여기에서 궁은 宮으로 집을 뜻한다. 사주는 년, 월, 일, 시를 기준으로 하여 4개의 기둥을 뜻한다. 집에 비유하여 표현한 것이다. 무속과 도교의 관련성을 살피다면 이러한 부분을 해결할 수 있지 않을까 한다.

원천강은 본디 『원천강오성삼명지남』으로 세종시대에 간행하고, 음양과와 관상감의 취재 형태로 행해진 것이다. 이러한 영향을 받아 속화되어 무속에 습합되었을 가능성이 있다. 제주도의 <원천강본풀이>는 이러한 배경과 무관하지 않다. 두 가지의 본풀이는 모두 <원천강>의 저서와 깊은 연관성을 가지고 있기 때문이다.

지금까지 박봉춘본 <원천강본풀이>와 조술생본 <원천강본풀이>를 토대로 ‘원천강’의 의미가 무엇이고, <원천강본풀이>를 어떻게 해석할 수 있는지 살펴보았다. ‘원천강’이라는 인물과 책은 ‘원천강’이라는 빙산의 일부에 지나지 않는다. 원천강은 시간의 본원과 존재의 발견, 우리의 삶이 무엇인지에 대하여 묻고 있으며 <원천강본풀이>는 이러한 의미를 신화적으로 나타낸 것이다. 아직 방대한 의미를 오롯이 파악하지 못하여 주장과 근거가 치밀하지 못하나 추후 연구를 하면서 하나씩 보완해 가고자 한다.

【참고문헌】

- 赤松智城·秋葉隆, 『朝鮮巫俗의 研究』, 東文選, 1991.
- _____ , 『韓國 近代 民俗·人類學資料大系 朝鮮巫俗の 研究』, 民俗苑, 2008.
- 진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 2002.
- 고봉거사, 『원천강』, 퍼플, 2017.
- 동아도서 편집부, 『易學全書』, 동아도서, 1985.
- 신동흔, 『살아있는 한국 신화』, 한겨례출판, 2014.
- 장주근, 『한국민속론고(설화편)』, 민속원, 2013.
- 이수자 외, 『南道民俗學의 進展』, 태학사, 1998.
- 파블로스 피사노스, 『우주의 시작과 끝』, 일출봉, 2009.
- 고은영, 「제주도 특수신본풀이의 성격과 의미 연구: ‘이곳과 저곳의 경계 넘어서기’를 중심으로」, 제주대학교 대학원 박사학위논문, 2019.
- 권복순, 「<원천강본풀이>의 본디 모습 연구」, 『배달말』 56, 배달말학회, 2015.
- 김혜정, 「한국 마고의 전승 양상과 신적 성격」, 고려대학교 대학원 박사학위논문, 2014.
- 百度百科, 袁天罡 항목, 2019년 5월 25일 접속, <https://baike.baidu.com>
- 한국학 디지털 아카이브
http://yoksa.aks.ac.kr/search/Search.jsp?fn=&search_word=&searchtype=0&mode=all&mType=0&searchText=&startdate=&enddate=&sobj=0&keywordtext=%EC%9B%90%EC%B2%9C%EA%B0%95&sopt=

제주도 조상신 ‘광청아기씨’ 연구

류진옥(제주대학교)

1. 들어서며
2. 제주도 조상신 광청아기씨
3. 김녕리 한갓도에서 경강 포구까지: 포구상업 발달의 영향
4. 손각시에서 애기씨당까지: 혼사장애에 관한 신앙관념
5. 나서며

1. 들어서며

이 글은 제주도 조상신 <광청아기본>이 한국의 원혼 관념 그 중에서도 혼사 장애와 관련한 원혼 관념을 기반으로 형성되었다는 것을 밝히고자 한다. 이를 위하여 <광청아기본>에 대한 대표적 이본을 선정하고 각 이본 간의 심화된 비교 분석을 선행할 것이다. 그리고 그 내용을 바탕으로 서울의 ‘손각씨’ 신앙과 부군당 신앙 중 ‘행당동 아기씨당’ 신앙을 비교하고자 한다. 시간과 지역을 떠나 그들 사이에 공유하고 있는 동일한 신앙 관념을 추출해 보고자 한다. 또한 이러한 신앙 관념 교류의 근저에는 당대 사회·경제적 요소가 자리잡고 있었던 것을 확인할 것이다. 경제적 교류를 바탕으로 한 문화적 교류라는 가장 기본적인 사회 원칙이 조상신 신앙 형성과 본풀이 전승에도 동일하게 영향을 끼쳐 왔음을 확인하는 과정이 될 것이다. 또한 제주도 조상신 신앙의 특수성이 어떠한 보편성을 바탕으로 발현되고 있는지 찾아가 보고자 한다. 이러한 논의는 그간 지역에 근거한 특수성, 혹은 지역에 근거한 심화된 연구가 강조하던 연구의 전문성과 함께 갖게 되는 협약함을 극복하고자 하는 노력이며, 보편적 이해 속에서 지역적 특수가 더욱 빛을 발할 수 있게 하는 시도가 될 것이다.

2. 제주도 조상신 광청아기씨

제주도 조상신 ‘광청아기씨’는 구좌읍 김녕리 지역의 송씨 집안을 수호하는 신격으로 전승하고 있다. 조상신 유형 중 비혈연조상 인격신으로 분류할 수 있으며 좌정 동기로는 애정 실패담의 특성을 갖는다.²⁰⁵⁾ ‘광청아기씨’에 대한 본풀이는 현재까지 채록하여 출간된 조상신 본풀이 각편 중 가장 많은 이본을 전하며, 서사적 완결성의 측면에서 대표 격에 속한다.

서사구조로 보아 현재 전승하는 <광청아기본>은 두 가지로 대별할 수 있다. 하나는 현재 전하는 여러 이본 중 채록 시기가 가장 이른 안사인심방 구연본이다. 다른 하나는 광청아기씨 신앙의 중심 지역인 김녕리를 포함하여 구좌읍 일대를 기반으로 무업을 이어온 이중춘심방과 서순실심방 등이 구연하는 본풀이이다. 앞의 것을 ‘안사인

205) 제주도 조상신 유형 구분에 대한 설명은 ‘류진옥, 「제주도 조상신본풀이의 형성과 전승」, 제주대학교대학원 석사학위논문, 2018’을 기준으로 삼았다.

본’, 뒤의 것을 ‘김녕리본’이라 칭하고자 한다.²⁰⁶⁾

두 이본 유형의 신앙 개요와 본풀이 구성에 대한 비교를 통하여 ‘광청아기씨’ 신앙을 먼저 간략히 정리하고자 한다. 다음은 신앙 개요에 대하여 표로 정리한 내용이다.

[표1. ‘광청아기씨’ 신앙 개요]

		안사인본(안사인 구연)	김녕리본(이종춘 구연)
신앙발생지역	동김녕(現 제주시 구좌읍 김녕리)	김녕(現 제주시 구좌읍 김녕리)	
배경 시기	출륙금지령 시기	출륙금지령 시기	
신앙 대상	광청아기 광청일월(허정승 따님아기)	광청할마님(여동지 따님아기)	
신앙 주체	동김녕 송씨 집안의 자손	김녕 송씨 집안의 자손	
신앙전승방식	동김녕 송씨 집안의 자손	김녕 송씨 집안의 자손	
의례	민 간 신 양 (常時)	서대상지(대바구니) 안에 열두무색(명주 등 여러가지 고운 천) 담아 상고팡(안창고)으로 우망(모신다)	
	巫式 (굿)	수당클(사당클)에 열두 석시 중당클에 으수 석시 앗인제예 삼 석시, 철갈이	가을 추수 후 문전 철갈이, 바다 지 올림, 큰굿, 족은굿
	儒式 (제사)	삼명일(명절) 기일제사	다른 사람의 기제사에 메 한 기(器)
신앙의 기능	자손의 번성과 벼슬, 재물, 명과 복을 만대유전		자손과 집안의 재물 번성

신앙 개요에 있어서 두 유형은 큰 차이를 보이지 않는다. 신앙 발생 지역과 본풀이가 갖는 배경 시기가 동일하며, 처음 조상신을 모시는 주체로서 송동지, 신앙을 전승하는 집안이 김녕리 송씨 집안으로 핵심적인 요소는 동일하다.

다만 의례에 있어 안사인본은 특별함을 갖는다. 열두 물색을 담은 서대상자-오합상자를 상시(常時)로 상고팡(안창고)에 모시는 의례를 광청아기씨가 요청하고 있으며, 이는 ‘새각시놀이’와 함께 한반도 신앙 관념인 ‘말명’을 공유하고 있는 것으로 해석할 수 있다. 또한 儒式 의례인 제사에 있어 송동지의 셋째 아들을 광청아기씨의 양자로

206) ‘안사인본’은 ‘현용준, <광청아기(송동지영감)본>, 『제주도무속자료사전』, 도서출판 각, 2007, 709쪽, 안사인 구연’, ‘김녕리본’은 ‘강정식 외, 『동북 정병춘댁 시왕맞이』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2008, 150~157쪽, 초상계·추물공연>초상계>신청궤>광청할망본풀이, 이종춘 구연’을 기본 자료로 한다. 안사인본을 제외한 다른 이본들은 대개 유사한 화소 구성을 보이고 있으나 안사인본만이 ‘새각시놀이’ 등 특별한 화소로 구성되어 있다. 또한 그 외 이본들은 대부분 김녕 지역을 중심으로 형성된 전승이다. 이러한 이유로 두 이본의 명명(命名)에 있어 동일하지 않은 요소이지만 두 이본 유형을 즉각적으로 파악하기 위한 편리성을 취하고자 ‘안사인본’-‘김녕리본’이라는 명칭을 부여하게 되었다.

입양시켜 제사의 주체를 분명히 세우고 있는 점도 김녕리본 유형과는 다른 점을 보여주고 있다.

두 유형의 차별점은 본풀이 서사 구조에서 크게 드러난다. 이 또한 간략히 표로 정리하였다.

[표2. ‘광청아기씨’ 본풀이 서사구조]

	안사인본(안사인 구연)	김녕리본(이충춘 구연)
출발	동김녕 송동지가 상서월 상시관에 진상(進上) 하려 간다.	김녕 송동지가 정의 초각매역(早輶-)을 싣고 충청도 여산 광청고을로 팔려 간다.
유숙	고향으로 돌아오는 길에 광청고을 허정승댁에 묵는다.	광청고을 여동지 집에 묵는다.
인연	한밤중 허정승따님아기씨의 청으로 아기씨 방에 들어 새각시늘이를 하다 인연을 맺고, 송동지는 다음날 제주로 돌아간다.	한밤중 송동지영감의 강압으로 여동지 애기씨는 송동지를 방으로 들어 인연을 맺는다.
임신	다시 진상을 갔다 광청고을 허정승댁에 묵고 보니 허정승따님아기씨는 임신을 하였다.	송동지는 석 달 열흘 함께 살고 애기씨는 임신을 한다.
죽음	송동지는 도망쳐 포구로 가고 아기씨는 송동지를 따라갔다 바다에 빠져 죽는다.	송동지는 제주 가는 배에서 만나기로 약속을 하고 먼저 나서고, 아기씨는 송동지 딸 삼형제 줄 옷을 지어 오합상자에 담아 제주 가는 배를 타려 갔다가 신오월 열사흘날 바다에 빠져 죽는다.
전조	제주로 가는 배 안에서 아기씨는 송동지 눈에 편식한다.	
흉험	동김녕 포구에 송동지를 마중 나온 말셋뜰 아기(막내딸)가 광증이 난다.	송동지는 신넷병(身-病)이 나고, 김녕 한갓 도에 나온 딸 삼형제는 오합상자 안에 있던 옷을 입고 실연 광증이 난다.
원혼(冤魂)	광청아기가 말셋뜰아기의 입을 빌어 자신을 드러낸다.	갯마리 이례원 문점(問占)을 보니 애기씨 조상이 오합상자 물색에 불어왔다 하여, 송동지가 광청고을로 가서 애기씨의 죽음을 확인한다.
신원(伸冤)	송동지가 굿을 하여 광청아기의 넋을 건지고, 셋째아들을 양자(養子)로 주어 제사지내게 한다.	송동지가 굿을 하여 애기씨의 넋을 건지고, 애기씨는 굿에서 심방을 통하여 분부를 전한다.
좌정	광청아기가 자신을 위한 제향 의례를 일러주고 조상신으로 좌정하여, 셋째 아들 상시관 무과급제하고 송댁 자손은 만대유전한다.	

서사구조로 보았을 때 크게 세 가지의 주요한 차이점을 확인할 수 있다. 출발 동기, 인연 맺음 과정, 죽음 후 원혼을 드러내는 매개체가 되는 ‘오합상자’의 유무, 신원 과정에서 문점과 양자의 유무이다. 세 가지 항목을 하나씩 짚으며 좀더 <광청아기본>에 대한 이해를 심화하고자 한다.

1) 출발 동기-진상(進上)과 미역장사

안사인본은 송동지가 서울에 진상을 하기 위하여 출발하며, 광청아기씨의 준비된 청(請)으로 새각시 놀이를 통하여 인연을 맺게 된다. 그런데 김녕리본은 송동지가 정의현(旌義縣)에서 구해온 조곽(早囝)장사를 하기 위하여 충청도 여산 광청고을로 출발하며, 그곳에서 유숙하던 여동지 딸의 방에 양반의 권세 혹은 남성의 강압을 통하여 인연을 맺고 살림을 살게 된다.

안사인본의 광청아기씨는 허정승따님아기씨이고, 김녕리본은 여동지따님아기씨이다. 허정승따님아기씨는 조천읍 신촌리에 전승하는 조상신 <구실할망본> 중 안사인본에 등장한다. 안사인본의 송동지가 진상 가기 위하여 채비하는 풍광과 <구실할망본>의 안사인본에서 김사공이 진상가기 위하여 채비하는 풍광이 거의 동일한 것은 구연자가 같은 이유일 것이다. 또한 이는 현재 보고된 <광청아기본> 중 유일하게 안사인본에서만 출발 동기를 미역장사가 아니라 진상으로 취하고 있는 것의 이유가 될 것이다.

‘미역장사’는 김녕 지역의 역사적 실상을 반영하고 있는 화소로 해석할 수 있으며 이러한 이유로 구좌읍 일대를 무업의 기반으로 삼았던 이중춘심방 중심의 모든 김녕리본에 출발 동기로 제시되고 있는 것으로 보인다. <광청아기본> 형성에 있어 ‘미역장사’가 갖는 사실적(史實的) 의미가 크기 때문에 이후 3장에서 논의를 이어가고자 한다.

2) 인연 맺음-광청아기씨와 송동지

인연 맺음에 있어 두 이본은 정반대의 접근을 보여준다. 안사인본은 광청아기씨의 예견된 준비와 적극적인 청(請)으로 인하여 인연이 시작되며, 김녕리본은 송동지의 공세와 아기씨의 체념적 수용이 보여진다. 김녕리본에 보여지는 송동지의 공세는 이본마다 약간의 차이를 갖는데, 양반이라는 사회 신분이나 ‘남자의 기십[氣運]’ 등으로 구연된다. 즉 신분제와 남존여비 사상이 존재하던 사회상을 그대로 반영하고 있는 것이다.²⁰⁷⁾

다른 방식으로 시작된 인연이지만 두 이본 모두 광청아기씨가 임신을 한다. 그런데 안사인본에서 송동지는 아기씨의 임신을 모른 채 인연을 맺은 다음날 바로 제주로 떠난다. 김녕리본에서는 처음 인연을 맺은 후 석 달 열흘간 함께 살며 그 와중에 아기씨는 임신을 하게 된다. 이후 김녕에 돌아가 송동지는 세 딸에게 “… 나 육지 간 족

207) “‘양반이 후세로구나.’ 웨도(외치지도) 일르도(이르지도) 못해연 광청문을 올아준다.”: 강정식 외, 『동복 정병춘댁 시왕맞이』, 152쪽,

은어멍 정허연 살안, 니네덜 나시 옷덜 허연, 보네여시메. …(내가 육지 가서 너희 작은어머니를 만나서 살았다. 너희들 뜻으로 옷을 지어 보냈단다.)”라고 아기씨의 존재를 설명힌다. 즉 김녕리본의 아기씨는 이미 송동지의 두 번째 부인으로 서로를 인식하고 있는 관계로 송동지와 함께 배를 타고 제주에 가기로 약속한 사이였으나 출륙금지령으로 선원들에 의해 거부당하고 원혼이 된 경우이다. 그러나 안사인본의 광청아기씨는 사정이 조금 다르다. “… 총각머리 등에 진 처녀(處女)이건만 광청고을 안 궁네(宮女)의 몸으롭써 장초(將次) 부모의 맹영(命令)대로 혼연(婚姻)을 허여사 훌 몸이고 …(아직 머리를 올리지 못한 처녀로 광청고을 여자로서 장차 부모 명에 따라 혼인을 해야 할 몸이고…)”라는 스스로의 설명을 보면, 혼인을 앞두고 송동지와의 잘못된 행실을 하여 부모로부터 도망쳐야 하는 존재가 된 것이다. 그런데 송동지는 임신한 광청아기씨를 보고도 다시 한번 벼려둔 채 도망치듯 제주로 돌아간다. 송동지 영감이 두 번이나 벼렸지만 자신의 살길을 위하여 제주 가는 배를 타려 찾아간 광청아기씨는 출륙금지령으로 인한 선원들의 거부로 마지막으로 벼려져 원혼이 되었다. 세 번이나 존재를 거부당하고, 혼인하지 못한 처녀의 몸으로 임신을 한 채 맞이한 죽음인 것이다. 안사인본의 광청아기씨는 이러한 과정을 통하여 조상신 유형 중 애정 실패담의 전형적인 모습을 보이며, 한반도에 전승하는 혼사 장애 신원(伸冤)과 관련한 신앙 관념과도 연관성을 갖게 된다.

또한 앞서 신앙 개요 중 의례에서 간략히 언급하였듯이 안사인본에서 보이는 특별한 화소로 ‘새각시놀이’가 있다. 혼례복 성장(盛裝)을 연상시키는 ‘새각시놀이’의 신이 (神異)함은 의례에 있어 ‘서대상지를 상고팡에 모시고 위하는’ 것으로 이어진다. 김녕리본에서는 전혀 언급되지 않고 안사인본에서만 확인되는 이러한 특별한 화소는 다른 제주 신화 내에서 유사성을 발견하기 어려우나, 제주신화 형성의 다양한 측면을 논의 할 수 있는 근거로 볼 수 있을 것이다. 이에 대한 논의는 이후 4장에서 이어가도록 하겠다.

3) 원혼을 드러내는 매개체-오합상자

의복을 넣은 상자인 오합상자, 혹은 서대상지(대로 만든 바구니)는 두 이본 모두 등장한다. 그러나 안사인본에서는 광청아기씨와 함께 바다로 빠지고, 김녕리본에서는 아기씨만 빠지고 오합상자는 배에 남는다. 그리고 그 상자 속 의복은 광청아기씨의 원한이 되어 송동지 세 딸에게 흉함을 주는 매개체가 된다.

안사인본의 광청아기씨 원혼은 매개체 없이 송동지의 막내딸에게 빙의하여 그의 입을 빌어 자신을 드러낸다. 그리고 광청아기씨를 제향하는 의례 중 하나로 아기씨와

함께 바다에 빠졌던 서대상자를 소환한다. “서대상지 안에 물멩지(-明袖) 강멩지(-明袖) 열두무색 출려놓고 상고팡(上庫房)으로 우망(爲望)허여, 삼멩일(三名日) 기일제스(忌日祭祀) 일쳐이(一切) ھ오웁고(대바구니) 안에 여러 비단 옷감을 넣어 안창고에 모셔 두고, 삼대 명절과 기일제사 모두 모시고)”와 같은 방식으로 조상신으로서 광청아기씨를 제향하는 의례를 알려주는 것이다.²⁰⁸⁾

김녕리본에서는 안사인본과 달리 배에 오합상자가 남아 그 속에 있던 의복으로 인하여 송동지의 세 딸이 흉험을 당하는 광경이 구연되지만 정작 의례에 있어서 오합상자와 연관된 내용은 보이지 않는다.²⁰⁹⁾ 김녕리본 중 서순실심방이 구연하는 하나의 이본에서만 오합상자를 언급한다.²¹⁰⁾ 김녕리본의 다른 이본에서는 오합상자에 대한 언급은 없이 ‘안느로 메 훈 그릇 올려놓곡’과 같은 구연을 통하여 조상신 제의의 공간으로 ‘안느로-안창고’가 설정된다는 것을 설명할 뿐이다.

이외에도 광청아기씨의 신월 과정에서 차이점을 확인할 수 있다. 안사인본은 송동지의 셋째 아들을 양자(養子)로 들여 유교식 의례인 ‘기제사’를 조상신 의례의 하나로 자리잡게 한다. 그러나 김녕리본에서는 광청아기씨 본인의 기제사는 거부한다. 다만 집안의 다른 기제사와 명절에 본인에게도 메 한 그릇을 올려달라는 요구를 할 뿐이다. 이는 제사를 받지 못하는 다른 원혼들을 위하는 방식과 크게 다르지 않다.

반면 안사인본에서는 확인되지 않지만 김녕리본에서만 확인되는 것이 있다. 송동지가 문점(問占)

두 이본 모두 딸들에 대한 흉힘이 보여지고 난 후 송동지는 광청아기씨 신월(伸冤)을 시작한다. 안사인본은 김녕리본과 달리 송동지 셋째 아들을 광청아기씨의 양자로 세운다. 김녕리본에서는 안사인본에 없는 문점을 보는 장면이 등장한다. ‘갯마리 아래

208) 현용준, <광청아기(송동지영감)본>, 『제주도무속자료사전』, 713쪽.

209) “큰뜰애기 입어가난/ 누단 둑지 청주뎅이 기듯/ 셋뜰아긴 입어가난/ 웬 둑지 흑주뎅이 기듯/ 족은 뜰애기 입어가난/ 실연 광찡 실연 실찡 불러준다.(큰딸아기 입어가니 오른어깨 청지네 기어가듯, 둘째 딸아기 입어가니 왼어깨 흑지네 기어가듯, 막내딸아기 입어가니 훌연 광증을 불러준다.)” : 강정식 외, 『동복 정병춘댁 시왕맞이』, 155쪽. ; 이와 관련하여 강정식은 『제주도 조상신본풀이 연구』 해설(김현선 외, 보고사, 2006, 308쪽 해설①)에서 ‘청주뎅이 흑주뎅이’를 ‘청만주에미 흑만주에미’로 해석하기도 한다. 이러한 해석은 광청아기씨의 죽음과 ‘사신(蛇神)신앙’이 연관되어 있다는 생각을 전제로 한다. 해설을 보면 “사공들이 아무런 이유 없이 광청아기씨를 거부하였을리가 없기 때문이다. 일반적으로 여성을 배에 태우는 것 자체를 부정시하였기 때문이라고 해석할 수 있다. 출륙금지 정책 탓이라고 할 수도 있다. 그렇다고 사람을 죽이기까지 한 것은 이해하기 어렵다. 따라서 광청아기씨는 보통 사람이 아니라 사신(蛇神)이었으리라고 보는 것이 합당하지 않을까 생각한다.”라고 설명하고 있다. 그러나 김녕리본의 경우 출륙금지령 위반에 대한 불안으로 광청아기씨를 거부하는 내용이 구연 중에 있다는 점, 삼공본에 상징적으로 등장하듯 ‘주뎅이’는 저주와 흉험의 표현으로 쓰이고 있는 점, 제의의 공간이 동일하다 하더라도 전승하는 본풀이 말명 어디에도 ‘칠성신앙’과 유관한 내용이 전해지고 있지 않는 점 등을 보아 광청아기씨에게 蛇神적 성격을 부여하는 것은 다소 무리가 있어 보인다. 이보다는 광청아기씨의 원한이 오합상자 안의 의복을 통해 흉험을 주는 것으로 해석하는 것이 더욱 개연성 있는 것이라 생각한다.

210) “오합상자 은동궤상 연양상고팡에 멘들아근에, 글로나 기일제서 때 술 훈잔을 올려주곡,” : 강정식 외, 『동복 정병춘댁 시왕맞이』, 664쪽, 군웅만판>덕담>조상본풀이>본풀이.

원'에게 가서 문점을 한 후 굿을 할 것을 결정한다.²¹¹⁾ 이는 김녕리본이 실제 전승 지역 무업을 기반으로 한 구술이라는 특성을 드러내는 지점이라 해석할 수 있겠다.

3. 김녕리 한갯도에서 경강 포구까지: 포구상업 발달의 영향

김녕리본에서 송동지는 '초곽메역'을 싣고 김녕 '한개'에서 출발하여 '좌수영, 우수영, 영광, 법성, 은진, 강경'이 아닌 '충청도 여산 광청구을'로 장사를 떠난다. 이는 '출륙금지령'과 함께 이 본풀이가 갖는 형성 배경과 역사적 실상의 직접적 관계를 보여주는 구술이라 할 수 있다.

조선 전기의 해상유통은 대부분 국가의 조세나 중앙양반들의 지방장토의 소작료를 운반하거나 또는 해산물과 소금의 유통, 즉 자연적 생산조건에 제약을 받는 생산물의 유통에 주로 이용되었다가 17·18세기가 넘어가면서 농촌사회 잉여생산물이 발생하고, 농촌 장시를 통한 유통으로 상품화폐경제가 생성하면서 포구상업의 발전으로 이어져 간 것으로 설명되고 있다.²¹²⁾ 조선후기 해상교통이 발달하면서 바닷가나 강 연안의 포구들이 점차 상업중심지로 변모하였다. 상업중심지로 변모한 포구들이 유기적으로 연결되면서 18세기 이후에는 전국 해로유통권이 형성되었다. 전국 해로유통권을 토대로 시장권이 대폭 확대되어 전국적 시장이 형성되기 시작하였다. 전국적 시장은 각 지역의 대포구가 그 주변의 소포구들과 연결되고, 포구들은 주변의 장시와 연결됨으로써 형성되었다. 포구시장권과 장시시장권의 유기적인 통합으로 전국적 시장이 탄생한 것이다. 대포구 중에서 경강의 마포, 은진의 강경포, 김해의 칠성포, 원산포는 전국적인 시장의 중심포구로서 기능하였다.²¹³⁾ '광청아기씨' 김녕리본 형성의 시작이 되는 송동지의 미역 상선(商船)은 이러한 당시 역사적 배경 속에 출발하게 되는 것이다.

1) 제주 최초의 환금작물, '메역'

'초곽메역'은 조곽(早釐)을 이르는데 이른 시기에 나는 미역을 뜻한다. 고광민이 조천읍 신촌리 지역의 제보자로부터 조사한 내용을 보면 '초조곽(超早釐), 조곽(早釐),

211) 현재 제주시 구좌읍 평대리에 속한 바닷가 동네의 옛지명이며, 평대리에 실제 살았던 이대연 심방으로 전한다. 김현선 외, 『제주도 조상신본풀이 연구』, 309쪽, 해설①.

212) 고동환, 「포구상업의 발달」, 『한국사시민강좌』 9, 일조각, 1991, 37쪽.

213) 고동환, 『경강-광나루에서 양화진까지』 「제3장 경강상인의 상업활동」, 서울역사박물관, 2017, 65쪽.

만곽(晚藿)’으로 구분하는 것을 알 수 있다. “초조곽은 매우 빨리 성숙하는 미역이다. 초조곽은 신촌리의 ‘넙은여’ 동쪽 ‘모살부뜬통’에서 자랐다. 조곽은 빨리 성숙하는 미역이다. 신촌리를 물론 제주도 여기저기에 있는 ‘여’에서 자랐다. 조곽이 붙어 자라는 바위를 ‘조각여’라고 한다. 만곽은 음력 3월인 제철에 성숙하는 미역이다. 초조곽은 정월, 조곽은 음력2월, 만곽은 음력3월에 땠다.”²¹⁴⁾ 제주 미역에 관한 옛 기록은 세종 22년(1440) 고득종이 상서(上書)한 글에서 가장 먼저 볼 수 있는데, 당시에도 이미 제주도민의 주요한 수입원으로 거론되는 것을 확인할 수 있다.²¹⁵⁾ 뿐만 아니라 세종 29년(1447)의 다음 기사는 더욱 흥미로운 사실을 말해준다.

미역은 다른 나라에는 없는 것으로서 오직 우리 나라에만 곳곳에 다 있사온데, 제주(濟州)에서 나는 것이 더욱 많아서, 토민(土民)이 쌓아 놓고 부자가 되며, 장삿배가 왕래하면서 매매하는 것이 모두 이것이옵니다.²¹⁶⁾

즉, 세종 시기에 이미 제주-육지 간 미역 상선의 왕래가 상당하였으며 이를 통하여 부를 축적한 토호세력이 존재하였다는 것을 확인할 수 있다. 미역이 제주 경제에 주요한 역할을 한 것은 조선 후기까지도 이어지는데, 이는 정약용의 『경세유표』 중 전국의 ‘곽세(藿稅)’ 즉 미역에 대한 세금을 기술하는 내용에서 확인된다.

제주(濟州)에도 해곽이 생산되고 나라 사람 절반이 그것을 받아먹는데, 제주 어세와 염세는 그냥 본주(本州)에 남겨서 쓰고 상납하는 일이 없다.²¹⁷⁾

여기서 언급하고 있는 ‘해곽’이 바로 미역이다. 조선 사람의 절반이 제주도 미역을 먹었다는 기록으로, 제주도 미역 생산량과 제주도민의 개인 상선을 통한 판매가 조선 시대 전반적인 시기를 통하여 활발했던 것을 확인할 수 있다. 이는 광청아기씨 본풀

214) 고광민, 『제주생활사』, 한그루, 2016, 544쪽. 이어지는 내용에서 신촌리 외 금능리, 신엄리 등의 사정에 대해서도 설명하고 있다.

215) 세종실록 90권, 세종 22년 8월 10일 乙卯 4번째기사, 1440년 명 정통(正統) 5년, <고득종이 참역의 폐단을 상소하다>, “해마다 본주에서 생산되는 생선과 미역 등물을 시기에 따라 채집 판매하여, 거기에서 이익을 얻어 그것으로써 역말을 세우고, 每年趁時採備, 所產魚藿等物, 販賣取息, 以立其馬”

[출처 : 국사편찬위원회>조선왕조실록, http://sillok.history.go.kr/id/WIA_12408005_001]

216) 세종실록 117권, 세종 29년 9월 23일 壬子 1번째기사, 1447년 명 정통(正統) 12년, <소금 전매의 불가를 논하는 예조 참의 이선제의 상서>, “夫藿者, 他國之所無, 獨於東方, 處處皆有之。濟州所產尤繁。土民之居積致富, 商船之往來販鬻, 皆用此也”。

[출처 : 국사편찬위원회>조선왕조실록, http://sillok.history.go.kr/id/WDA_12909023_001]

217) 경세유표 제14권, 균역사목주의 제1 <곽세(藿稅)>, “且此土多巖石, 多滲漏, 二三日不雨, 則旱乾先形, 付種失時, 僅得立苗, 易致枯槁, 開墾可耕之地, 僅十分之一, 五穀不成, 水田希罕, 三邑守令供饋之米, 只將魚藿, 陸地貿遷, 方能僅足”

[출처 : 한국고전종합DB>고전번역서, http://db.itkc.or.kr/inLink?DCI=ITKC_BT_1287A_0170_010_0030_2002_003_XML]

이와 신양의 형성이 이러한 사실적(史實的) 배경을 근거로 갖는다는 것을 보여주는 지점이다.

2) 김녕리 한개[大浦] 서울뱃자리

김녕리 ‘한개’는 서김녕 포구의 옛지명이다. 고광민의 『濟州島浦口研究』를 보면 ‘한개’에 대하여 다음과 같이 설명하고 있다.

‘한개’는 드넓어 예로부터 소문난 포구였다. 물때나 파도에 전혀 구애를 받지 않는 포구는 아니었다. 그래서 사리 썰물 때는 ‘한갯골’에 배를 매어두었다가 밀물 따라 일정한 자리로 배를 들여 매었다. 그리고 하늬바람과 마파람이 일 때는 피해가 없지 않았다. 『南槎錄』은 大浦를 달리 金寧浦라고도 하였다. 이는 그 당시 大浦는 포구이 름, 金寧浦는 마을 이름을 취한 포구의 이름이다.²¹⁸⁾

그런데 김녕 한개에 펼쳐진 세부 지명 중에 ‘서울뱃자리’가 있다. “서울은 물론 본토로 드나드는 배를 매어 두었던 자리[席]의 이름이다.”라는 설명이다.²¹⁹⁾ 현재 대략 서김녕 서문하르방당(윤동지 미륵당)이 있는 포구 주위를 지칭하고 있다. 서울이라는 명칭이 쓰여진 것은 해방 이후 1946년 8월 15일 ‘서울특별자율시’로 공식적 명칭이 바뀌면서부터이다. 그 이전에 경성, 한성 등으로 혼재되어 사용하였고 조선시대의 공식적인 명칭은 ‘한성부(漢城府)’였다. 그렇다면 서울이라는 명칭을 쓴 이후의 지명이라고 보아야 할 것인가 의문이 든다. 하지만 ‘한개’가 인공포구가 아닌 자연포구로, 정확한 시기를 특정할 수는 없겠지만 김녕 설촌 이후 자연스럽게 사용되어 왔을 것이라는 추정이 가능하며, 앞에서 확인한 옛기록들을 보았을 때 육지를 드나들던 개인 상선들을 위한 뱃자리로 기능했을 것으로 보여진다.

3) 충청도 여산 광청고을은 어디인가

김녕에서 출발하는 송동지의 배는 ‘충청도 여산 광청고을’을 향한다. 김녕리본은 대부분 아래의 경로가 구연되며 일부 일본에서 축약된 전승을 보인다.

[말] 방구 삼체(放鼓三次) 뎅덩 올리난 맹지와당(明紬-) 실부름이 난 화장(火匠)이
곧는 말이 “선주님(船主-)아 벤 어디래 갈 거꽈 [소리] 좌수영(左水營)을 갑네까.

218) 고광민, 『濟州島浦口研究』, 도서출판 각, 2004, 82쪽.

219) 고광민, 『濟州島浦口研究』, 80쪽.

우수영(右水營)을 갑네까.
 영광(靈光) 법성(法聖)~
 은진(恩津) 강경(江京)이
 가오리까.
 충청도(忠淸道) 여산(禮山)을 가오리까?"
 야~ 일선주(一船主) 곳는 말이
 "충청도(忠淸道) 여산
 광청 乞을이 [말] 매역 시세가 좋덴 허난 [소리] 광청 乞을로 배를 부찌시라."
 광청, 맹지와당 실부름은 난다.
 이젠 광청 乞을 들어간다.
 [말] 여동짓 집이선 배맞잇동일 누려오란 "주인이랑 출리컨 우리 집이 주인 출립서.²²⁰⁾

선주와 화장의 대화에 나오는 지명을 따라가면 여수-해남-영광-법성-은진-강경-여산의 경로를 갖는다. 좌수영, 우수영은 경상과 전라 지역에 모두 설치되었으나, 제주에서 출발하는 배가 경상 좌, 우수영으로 갈 가능성은 극히 드물기 때문에 전라 좌, 우수영을 경로로 삼는다. 모두 배가 닿는 지역이며 은진의 강경포는 조선시대 대포구(大浦口) 중 하나였다. 그런데 '충청도 여산의 광청 乞을'은 쉽게 찾아내기 어려운 지명이다.

위 인용구의 채록 내용을 보면 '여산'의 한자음을 '禮山'으로 쓰고 있다. 이렇게 한 이유는 다른 자료에서 확인할 수 있다.

충청도 예산 혹은 전라도 여산. 양창보본에서는 충청도 예산이라 함. 그러나, 여산 일 가능성은 많음. 전라북도 익산군 여산면. 여산 송씨가 이곳을 본관으로 삼음. 여산 송씨들이 입도(入島) 시에 가지고 온 조상신앙일 가능성이 있다.²²¹⁾

여산 송씨들의 조상신앙일 가능성에 대한 자료는 아직 확인하지 못하였지만, 송동지가 향한 곳이 현재 익산군 여산면일 가능성이 높은 것으로 확인된다. 여산은 사실상 전라북도와 충청남도의 경계 지경에 위치하고 있으며, 강경포구와 강경천으로 연결되는 곳이다. 이러한 입지 환경으로 인하여 강경포구 영향권에 속해 있었던 것으로 보이고, 실제 조선시대에는 충청도와 전라도를 오갔던 기록이 남아있기도 하다.

호조에서 아뢰기를, "지금 강무장(講武場)²²²⁾ 때문에 경기도의 철원과 안협(安峽)을

220) 강정식 외, 『동복 정병춘댁 시왕맞이』, 151쪽.

221) 김현선 외, 『제주도 조상신본풀이 연구』, 306쪽, 해설①.

222) 강무장(講武場)은 조선시대에, 임금이 신하와 백성들을 모아 일정한 곳에서 함께 사냥하며 무예를 닦던 행사를 하던 공간을 이른다. 서울에서는 사계절의 끝 무렵에, 지방에서는 봄·가을 두 계절에 이

강원도로 옮겨 붙이고, 충청도의 죽산현을²²³⁾ 경기도로 옮겨 붙이고, … 전라도 초입의 여산현(礪山縣)을 충청도로 베어 붙이고, 죽산현의 양창 위전을 여산으로 옮겨 붙이고, 여산현에 원래 속해 있는 양창의 위전은 전라도의 각 고을에 나누어 정하소서.” 하니, 그대로 따랐다.²²⁴⁾

여산이 세종 대(代)에 전라도에서 충청도로 소속이 변경되었다가 다시 전라도에 귀속되는 역사를 갖게 되는 이유 또한 위치 상의 근접성에 있으며 이는 경제적 지역권에 있어서는 강경포구를 중심으로 하는 영역에 속해 있던 것을 뒷받침하는 근거이기도 하다.

여산은 전라도에 있던 두 곳의 조운창(漕運倉), 영산창(榮山倉)과 덕성창(德成倉) 중 덕성창에 소속된 지역이었다. 덕성창은 ‘함열현 서피포’에 있었다고 하는데 이는 현재 익산시 웅포면이다. 웅포는 군산항에서 금강을 따라 강경포구로 가는 중간에 위치하고 있다.²²⁵⁾

조선시대 조운창이 시전과 결합하여 각 지역의 경제 중심지로 성장하는 과정에서 주요한 역할을 하였던 점을 보아 제주에서 출발한 개인 상선들의 경로나 목적지가 이러한 주요 조창을 향하였던 가능성은 충분하며, ‘여산고을’은 충청도와 전라도의 경계 지역이었던 현재 전라도 여산이라 특정하는 것에 충분한 근거를 지닌다고 할 수 있다. ‘광청고을’의 경우는 ‘가흥창’의 가능성을 염두에 둘 수 있을 것이나 현재적으로 특정할만한 근거를 확보하지 못한 상황이다.²²⁶⁾ 다만 ‘광청고을’ 혹은 ‘광창고을’로 구

루어졌는데, 수렵하여 잡은 동물로 지방 사직에 제사하였다. [출처 : 국립국어원 표준국어대사전]
223) 현재 경기도 안성시 죽산면.

224) 세종실록 66권, 세종 16년 12월 24일 丁卯 4번째기사, 1434년 명 선덕(宣德) 9년, <강무장으로 인하여 행정 구역을 재조정하다>, “戶曹啓: “今以講武場京畿 鐵原、安峽移屬江原道, 以忠清道 竹山縣移屬京畿, 鐵原、安峽兩官各品科田、守信田、別賜田功臣田, 以竹山縣 豐儲、廣興兩倉位田及假屬軍資田給之。竹山縣兩倉位田, 若移於鐵原、安峽, 則兩官軍需數少, 割屬全羅道初面礪山縣於忠清道, 以竹山縣兩倉位田, 移屬礪山, 矶山縣元屬兩倉位田, 分定全羅道各官。”從之”

[출처 : 국사편찬위원회>조선왕조실록, http://sillok.history.go.kr/id/kda_11612024_004]
225) 세종실록 151권, 地理志 全羅道. “조운창[漕倉]이 2이니, 영산창(榮山倉)이 나주(羅州) 목포(木浦)에 있고, 【나주、순천(順天)、장흥(長興)、담양(潭陽)、낙안(樂安)、보성(寶城)、해진(海珍)、영암(靈岩)、영광(靈光)、무진(茂珍)、강진(康津)、고흥(高興)、광양(光陽)、능성(綾城)、남평(南平)、화순(和順)、동복(同福)、곡성(谷城)、옥과(玉果)、창평(昌平)、진원(珍原)、장성(長城)、흥덕(興德)、무장(茂長)、함평(咸平)、무안(務安) 등의 조세를 이곳에 바친다.】 덕성창(德成倉)이 함열현(咸悅縣) 서피포(西皮浦)에 있다. 【함열、전주(全州)、남원(南原)、익산(益山)、고부(古阜)、김제(金堤)、금산(錦山)、진산(珍山)、순창(淳昌)、임피(臨陂)、옥구(沃溝)、만경(萬頃)、부안(扶安)、정읍(井邑)、금구(金溝)、태인(泰仁)、임실(任實)、구례(求禮)、운봉(雲峯)、장수(長水)、진안(鎮安)、용담(龍潭)、무주(茂朱)、고산(高山)、여산(礪山)、용안(龍安) 등의 조세를 이곳에 바친다.】 潛倉二, 榮山倉在羅州 木浦, 昌平、珍原、長城、高敞、興德、茂長、咸平、務安租稅納于此。】 德成倉在咸悅縣西皮浦。【咸悅、全州、南原、益山、古阜、金堤、錦山、珍山、淳昌、臨陂、沃溝、萬頃、扶安、井邑、金溝、泰仁、任實、求禮、雲峯、長水鎮、安龍潭、茂朱、高山、礪山、龍安租稅納于此。】”

[출처 : 국사편찬위원회>조선왕조실록, http://sillok.history.go.kr/id/WDA_400070#footnote_7]
226) 이현군, 『경강-광나루에서 양화진까지』『제2장 지리적 상상력으로 한강을 가다』, 2017, 34쪽: “가흥은 경상도와 충청도의 세금을 받아 뱃길로 운반하는 곳이라고 하였다.”; “충주 인근에 있는 남한강의 중요한 나루가 목계(木溪)나루이다.”; “목계 나루 근처에 있었던 세곡을 모아 배로 한양으로 운

연되는 지역이 조운창의 하나였을 가능성에 무게를 두고자 한다. 조창은 그 지역의 유통 중심지에 설치되었다. 『택리지』에서는 한강(남한강)의 물류 중심지로 충주를 들고 있다. 충청도는 충주와 청주의 합성어이다. 조선시대 충청 감영은 충주에 있었다. 청주에는 금강으로 유입되는 무심천이 있지만 작은 하천이다. 청주는 물류의 중심지가 될 수 없었다.²²⁷⁾ 또 하나의 가능성은 ‘광천’일 수 있겠다. 충청도 해안의 유통 중심지는 내포이다. 내포 주변의 군현이 덕산, 예산, 아산, 홍주 등이다. … 홍주 광천과 서산 성연은 비록 강에 있는 항구이지만, 바닷물이 통하기 때문에 장삿배가 머물면서 화물을싣고 부린다는 기록으로 알 수 있다.²²⁸⁾ 그러나 앞서 말하였듯이 아직 특정할 만한 근거는 없다. 앞으로도 이러한 근거를 찾기는 쉽지 않을 수도 있겠다. 다만 이를 제하고 광청아기본에 등장하는 대부분의 화소는 실제적이다. 본풀이에 등장하는 ‘주인 뭇다’라는 말 또한 그러한데, 실제 조선시대에는 숙박하는 곳이라는 의미로 쓰였다고 한다.²²⁹⁾ 즉 조선시대 경제 상황을 반영하여 사용하던 용어가 지금까지 본풀이를 통하여 전승하고 있는 것이다.²³⁰⁾

결론적으로 조선시대 해상항로의 발달로 인한 제주와 육지 간의 경제적 교류가 상당했던 것은 분명하며 이러한 교류가 광청아기씨의 형성에 직접적 배경으로 등장하고 있다고 정리할 수 있을 것이다. 이는 다음 장에서 논의할 ‘혼사 장애 신양’ 관념에서도 동일한 교류 관계를 형성하였을 것이라 할 수 있다.

반하기 위한 창고인 조창(漕倉)이 가흥창(可興倉)이다. 경상도와 충청도 남한강 주변 고을의 전세를 모으던 곳이다.”

227) 이현군, 『경강-광나루에서 양화진까지』『제2장 지리적 상상력으로 한강을 가다』, 2017, 32쪽.

228) 이현군, 『경강-광나루에서 양화진까지』『제2장 지리적 상상력으로 한강을 가다』, 2017, 36쪽.; 『택리지』「복거총론」생리편.

229) 고동환, 『경강-광나루에서 양화진까지』『제3장 경강상인의 상업활동』, 2017, 81쪽, 각주39 재인용.; 조선총독부(1920), 『조선어사전』, 私主人.

230) 고동환, 『경강-광나루에서 양화진까지』『제3장 경강상인의 상업활동』, 2017, 81~83쪽. “주인영업은 숙식제공을 기본으로 하면서 부가적인 업무를 담당하는 것이었다. 그러다가 세곡 납창(納倉), 매매 중개 등 부가업무가 분화 독립되면서 세곡주인, 선주인, 여객주인 등으로 명칭을 달리하게 되었다. 이러한 주인 중에서 대표적인 상인층이 여객주인이었다. 이들은 선상들에 대한 숙식제공과 상품의 보관, 매매중개, 위탁매매, 금융업 등을 수행하고 그 대가로 구문을 받았다. … 한편, 여객주인권도 개별 상인과 주인 사이에 성립하던 것에서 점차 한 개 군현이나 면 전체의 상인을 대상으로 성립하는 것으로 변모되었다. 지방 군현 전체의 객상에 대한 지배권을 행사하는 지역주인권이 성립한 것이다. 예컨대 경강에는 영암주인, 해남주인, 강진주인 등의 여객주인들이 존재하였다. 이는 영암, 해남, 강진의 선상 전체를 관할하는 주인이라는 의미였다. 말하자면, 경강에서 영업하는 영암여객주인은 영암에서 배를 타고 올라오는 모든 선인과 선상에 대한 지배권을 행사하는 것이었다.”

4. 손각시에서 애기씨당까지: 혼사장애에 관한 신양관념231)

광청아기 본풀이 전승 중 안사인본은 아주 특별하다. 이러한 측면에서 보편적 전승이라 보기 어려운 측면이 없지 않다. 그러나 앞 장의 논의에서처럼 <광청아기본>의 형성에 있어 제주와 육지의 교류는 주요한 영향 관계를 가지고 있다고 볼 수 있다. 이러한 측면에서 안사인본은 신양 관념의 교류를 반영하고 있는 이본으로 해석할 수 있으며 그러한 점에서 의미있는 전승본이라 할 수 있을 것이다.

1) 새각시놀이와 손각시

김녕리본과 달리 안사인본의 광청아기씨는 혼인을 앞두고 억울하게 죽어간 원혼이라 할 수 있다. 구연되는 본풀이 중에 ‘새각시놀이’ 대목은 상당히 의미심장하다. 안사인본의 광청고을 허정승따님아기씨는 광창문 안에 앉아 불을 밝히고 송동지영감을 기다리고 있다. 아기씨의 청에 따라 들어선 방안에는 술상이 미리 차려져 있다. 그리고 아기씨는 제안을 한다.

“앞으로 혼연을 헛쟁 혼민 나가 그 행동을 훈번 혼고 싶으오니, 서로 반데로 나의 입성은 영감이 입곡 영감의 입성은 나가 입영 놈도 자는 야밤에 단둘이서 이 날이 새도록 새각씨놀이 혼기가 어찌 혼오리까?”²³²⁾

“아기씨도 올바른 정신이 간 곳 엊어지고, 물멩지 한삼 붓잡아 얼음 그뜬 손질을 마주 잡았더니 이맹이 족도리도 벗어지고 연분홍 다흥치매도 벗어져, 아기씨 입냅은 짓갓도 벗어지고 벡도폭을 벗어자쳐 꿈결 그찌 지나는게, 송동지영감도 시상이 나시 상이고 광청아기도 영감의 신원과 원정을 다 들어준다.”²³³⁾

연분홍 다흥치마와 물명주 한삼 족도리, 술상이 차려진 불 밝혀진 방안, 그 방에서 벌어지는 새각시놀이-상대의 옷 바꿔입기-는 첫날밤 신방의 한 장면을 자연스럽게 연상하게 한다. 광청아기씨가 청한 ‘그 행동’은 새각시놀이에 이어 자연스레 행해진다. 광청아기씨의 하룻밤 청은 임신과 비극적 죽음으로 이어지며 아기씨를 원혼으로 남게

231) ‘행당동 아기씨당굿’은 서울특별시 무형문화재 제33호의 공식명칭이다. 그러나 1979년 자료에서나 최근까지 조사된 자료를 보아도 신양민들의 경우 아기씨당 보다는 애기씨당으로 칭하고 있는 것을 확인할 수 있다. 이 글 중 인용한 글에서는 그 글에 기재된 대로 옮기고, 필자의 서술에서는 ‘애기씨당’을 사용하도록 한다.

232) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 710쪽.

233) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 710~711쪽.

한다. 그런데 이러한 결혼하지 못한 처녀의 원혼을 위하는 신앙 관념은 서울에 전승하는 ‘손각씨(孫閣氏)’ 귀신과 유사하다.

세속에 전하기를 손씨 집안에 규수가 있었는데 출가하지 못하고 죽었는데, 이를 일컬어 손각씨 귀신이라고 했다 한다. 이 귀신을 섬기는 집에서는 처녀가 있어 출가시 키고자 한다면 먼저 여자 무당에게 부탁하여 예탐신사(豫探神祀, 여탐굿)를 행하였다. 이는 대개 신의 뜻을 미리 알아본 뒤에 출가시킨다는 것이다. … 손각씨를 모시는 방법은 여자 인형을, 마치 여자아이들이 가지고 노는 자고(紫姑)처럼 만들고, 연두색 저고리에 다흥치마를 입히고, 화장도구를 모두 생시에 쓰는 것과 똑같이 만들어 종이상자에 넣어 대나무 그릇에 간직하고, 수시로 무녀를 불러 신사(神祀)를 행하여 이를 달랜다.²³⁴⁾

『조선무속고』 「제18장 서울의 무풍(巫風)과 신사(神祠)」에서 소개하는 ‘손각씨’에 대한 의례 내용은 여자 인형에게 옷을 입히고 화장 도구와 함께 대나무 그릇에 넣어 모시는 것이라고 하였다. 그런데 여자 인형에게 입히는 옷이 광청아기씨와 같다. 즉 혼인하지 못한 여성의 죽음을 위무(慰撫)하기 위하여 혼례복의 차림을 하는 것이다.²³⁵⁾ 이능화는 같은 책에서 서울 부근당(付根堂)에 대하여 소개하면서 부근당의 송씨저(宋氏姐)와 손각씨가 동일한 존재이지 않은가 하는 의견을 제시하기도 한다. 이능화가 소개한 송씨저의 내용은 이규경의 『오주연문장전산고(五洲衍文長箋散稿)』를 인용한 것이다.

지금 서울에는 관청마다 신사(神祠)가 있으니 이름하여 부근당(付根堂)이라 한다. 이것이 와전되어 부군당(府君堂)이라고도 하는데, 한 번에 제사하는 비용이 수백금이 나 된다. 혹은 말하기를 부근(付根)이라고도 하는데, 송씨(宋氏) 처녀가 실린 것이라 한다. 네 벽에 남자의 성기처럼 나무로 만든 막대기를 많이 매달아놓았는데, 심히 음란하고 외설적이었으며 정도에서 벗어난 것이었다[혹은 누가 말하기를 부근이라는 것은 관청의 뿌리가 되는 것이다. 그리고 남자의 성기처럼 만든 나무 막대기를 매다는 것은 사람의 뿌리가 음경임에 비견하여, 그래서 나무 막대기를 만들어 상징한 것이라 했다].²³⁶⁾

부근당의 송씨저에 대한 내용은 더욱 깊이 연구해야 할 대상이지만 혼사 장애와 관

234) 이능화, 『조선무속고』, 창비, 2013, 328쪽.

235) 조상신 광청아기씨와 손각시, 말명상자 등의 관련성에 대한 논의는 ‘류진옥, 「제주도 조상신본풀이의 형성과 전승」, 65~68쪽’에서 확인할 수 있다.

236) 이능화, 『조선무속고』, 322~323쪽 각주 7번 재인용; 『오주연문장전산고』 권43 「화동음사변증설(華東淫祀辯證說)」에 수록.

련한 신앙 관념으로서 ‘손각씨’ 신앙이 있는 것은 분명하며 이와 광청아기씨는 여러 측면에서 유사함을 확인할 수 있다.²³⁷⁾ 그런데 이러한 관념은 포괄적으로는 여제(厲祭)의 대상에 속한다. 여제는 제사를 받지 못해 떠돌아다니는 귀신이나 제 명(名)을 다하지 못하고 비명횡사한 귀신 등을 말하며, 이런 귀신이 원통함 때문에 일으킬 수 있는 재앙이나 전염병을 방지하기 위해 지내는 위령제인데 여제의 제일 중 하나인 10월 1일은 부근당의 제일과 동일하다.²³⁸⁾ 이는 부근당에서 모시는 신격들의 대부분이 원혼인 경우와도 통하는 지점이 있어 보인다.²³⁹⁾

포괄적인 원혼을 대상으로 하여 국가 차원에서 치러졌던 여제 중에서 특수하게 ‘혼인하지 못한 나이 어린 여성’을 대상으로 하였던 신앙이 개별적으로 자리잡은 것이 서울 지역의 ‘손각씨’신앙이라 정리할 수 있겠다. 이러한 서울 지역의 신앙 관념이 제주도 조상신 신앙에 영향을 끼친 것은 앞 장의 논의와 유사한 배경을 갖는 것이라 할 수 있겠다.

현대에 이르기까지 ‘손각씨’와 관련한 조사 보고는 확인할 수 있다. 1979년에 발간된 『한국민속종합조사보고서-서울편』 「제1장 제3절 부락신앙」에 보면 손각시에 대하여 ”非命에 죽은 영혼을 神으로 삼는 孫閣氏 등의 未命魂“이라고 설명하고 있다.²⁴⁰⁾ 그런데 1990년의 조사 보고에서는 이능화의 손각씨와 동일한 개념의 신앙이 보고된다. 당산동 부근당굿에 대한 내용이다. 배경설화로 제시된 내용을 보면 ‘손각시귀[孫閣氏鬼]’에 대한 자세한 설명이 있다.

堂山洞 부근에 仙遊峰이란 곳이 있었다. 지금은 양화대교가 가설되어 허물어졌지만, 예전에는 한강가의 경치가 좋던 岩峰이었다. 이곳 선유봉 처녀나 강화도 처녀와는 옛부터 결혼을 하지 않는다고 한다. 그것은 그곳의 처녀들이 새별산이란 神, 일명 손각시귀[孫閣氏鬼]를 믿기 때문이다. 새별산神은 노랑종이 다흥치마를 입고 있다고 한다. 전하는 말에 의하면, 孫氏 집에 규중처녀가 있었는데, 出嫁하지 못하고 죽고 말았다. 따라서 그 冤魂을 모셔 놓고 信奉하는 가정이 많게 되었다. 그런 가정에서는 젊은 처녀가 있으면 出嫁시키기에 앞서 女巫를 초청하여 여탐[豫探]굿을 하여 손각시의 怨을 풀어주고 出嫁시켰다. 손각시옷을 만들 때는 비단필의 머리부분을 끊어 처녀를 만들고 신상 속에 넣는다. 집안에 새로운 음식이 생기면 손각시 神像에 먼저 바친 후에 먹게 된다. (조사일: 1990년 1월 4일)²⁴¹⁾

237) 부근당의 송씨아기씨와 성기승배신앙에 대한 문제와 연관하여 제주도에 성기승배신앙이 확인되지 않는 문제는 이후 연구 과제로 남겨둔다.

238) 이능화, 『조선무속고』, 390쪽 각주 55번 부분 인용.

239) 김유신, 공민왕, 죄영장군, 남이장군 등 고려조의 실제 인물들을 역성혁명이 일어난 조선의 관리들이 섬기는 양상이나, 송씨아기씨, 무업을 반대하는 부모로 인하여 아사한 방아곳이부근당 신격 등에서 이러한 유형을 확인할 수 있다.

240) 『한국민속종합조사보고서-서울편』, 문화공보부 문화재관리국, 「제2편 민간신앙」(李文雄), 1979, 77쪽.

당산동 마을굿인 부군당굿의 배경 설화로 보고되기는 하였으나 그와는 관계가 없다. 당산동 거주자(당시 75세, 男)의 제보로 보고된 내용이며, 가정에서 모시는 집안 신앙인 것으로 볼 수 있다. 당시까지 이러한 ‘손각시 신앙’이 서울 내에 존재하는 신앙 관념이었던 것으로 보인다. 특히나 마을신앙이 아니라 집안신앙의 성격을 가지는 것으로서 조상신 신앙인 광청아기씨와 더욱 깊은 유사성을 확인할 수 있다.

2) 얘기씨당

광청아기씨는 제주에 전승하는 여러 조상신 중 제주시 조천읍 김녕리 송씨 집안의 집안 수호신이다. 광청아기본 이본 중 안사인본은 혼사 장애로 인한 원혼의 특성을 풍부한 서사성으로 전승하는 본풀이이기도 하다. 이러한 특성과 연관하여 마을 신앙으로 존재하고는 있으나 서울 부군당 중 몇몇 당의 내력에서 유사한 신앙 관념 즉, 혼사 장애 신앙 관념 전승을 확인할 수 있다. 이는 지금까지도 대략 100곳内外의 마을 굿이 벌어지는 서울 지역 중 주로 한강변을 중심으로 하는 부군당굿에서 주로 보고되었다.²⁴²⁾ 얘기씨당은 부군당 유형 중에서도 독특한 양상으로 구분된다. 최근 연구자들에 의해 부군당으로 구분되고 있지만 이전 기록을 보면 ‘기타 제당’으로 구분되어 왔다.²⁴³⁾ 이에 대하여 현재까지도 도당신앙으로 동화되었다고 보는 견해나 부군당 문화권으로 포함시키는 견해 등 다양한 논의가 존재하고 있는 것을 확인할 수 있다.²⁴⁴⁾

얘기씨당은 서울시 성동구 왕십리 일대에 살군당, 양지당, 수풀당 등 세 곳이 존재했던 것으로 보고되었는데, 현재 마을당으로서의 기능을 유지하고 있는 곳은 살군당으로 불리는 행당동의 얘기씨당 뿐이다. 당내 봉건기(奉建記)에 의하면 1747년 이전에 당이 건립되었던 것으로 추정할 수 있으며 구술에 의한 기록으로는 1500년대까지 거슬러 올라간다.

행당동얘기씨당의 내력 중 가장 이른 보고는 1979년으로 확인되는데 그 당시 제보자들 및 당을 22년 간 관리해 온 조효지씨(여, 56세)의 진술을 종합해보면 “옛날 혼인을 못하고 미성년에 죽은 한 공주의 혼을 모시고 있다”는 것이다.²⁴⁵⁾ 또한 이와

241) 任東權, 『서울民俗大觀-1.民間信仰編』, 서울특별시, 1990, 73쪽.

242) 2010년을 전후하여 보고된 박홍주, 흥태한, 권선경 등 서울 마을굿 연구자들의 여러 논문에서 대략 90개에서 110개内外의 마을굿이 산신제, 도당굿, 부군당굿 등의 계통을 형성하며 전승하고 있는 것을 확인할 수 있다.

243) 현재 가장 오래 기록으로 확인되는 『한국민속종합조사보고서-서울편』(1979)에서는 「제2편 민간신앙」 중 ‘도시 부락신앙’의 하나로 보고되었고, 任東權의 『서울民俗大觀-1.民間信仰編』(1990)에서는 부군당 ‘기타 제당’으로 분류되었다.

244) 허용호, 『행당동아기씨당굿』, 서울특별시, 2018, 30~31.: 얘기씨당의 유형 구분에 대한 다양한 논의를 간략하게 정리하고 있다.

245) 『한국민속종합조사보고서-서울편』, 1979, 79쪽.

관련한 신앙민들의 관념이 보고되었는데 흥미로운 점이 있다.

옛날에는 그 동네에서 시집 장가가는 사람이 있으면 반드시 이 당에 가서 폐백을 드려야 잘 살 수 있고, 그렇지 않으면 가마가 그 앞으로 지날 때 발이 떨어지지 않는다고 한다. 또한 애기씨 당앞을 지날 때에는 반드시 下馬해야 한다는 점을 고려한다면 이 당은 이 지역 사람들의 생활에서 중요한 부분을 차지하고 있었던 것 같다.²⁴⁶⁾

신앙의 영역이 마을로 확장된 것은 있지만 ‘손각씨’ 전승과 동일한 금기사항을 안고 있다는 것이다. 혼사 장애와 관련한 신앙 관념을 공유하고 있으며, 영험한 신당을 지날 때 지켜야 하는 ‘下馬禮’가 확인된다. 그런데 이후의 조사 보고를 보면 당의 내력이 변화된 것을 확인할 수 있다. 현재 애기씨당의 당주무당인 김옥염(1936~)이 제보자 중 하나로 있었던 1990년의 조사에서는 아기씨를 箕子 조선의 시조인 왕후로 풀이하고 있으며, 2000년을 넘어선 조사 보고에서는 ‘다섯 아기씨 신화’가 등장한다.²⁴⁷⁾

다섯 분이 오형제분이 이리루 피난을 나오셨다가 산찔레 필 무렵에 찔레꽃을 입에 따서 입에다 물고 돌아가셨다고 했거든. … 왕십리 이리로 피난을 나오셔서 숨어서 사시면서 풀뿌리, 나무뿌리를 캐서 잡수시다가 산찔레 필 무렵에 산찔레를 따서 잡수시다가 입에다 물고 돌아가셨다는 그런 말씀을 하시더라고요. … 그러니까, 저기 전 해오는 말로 북쪽에서 나라가 망하자 다 뿔뿔이 헤어지면서 다섯 공주도 계시고, 옹주도 계시고 다섯 분이 상궁 나인들을 거느리고 이리로 피난을 나오셨대요. 나오시다가 더 가실 수가 없으니까, 여기 수풀이 많고 하니까는 나무가 많고 여기서 숨어서 사시다가 그땐 여기 집도 없고 아무것도 없었데요. 집이 한두 채씩 생기면서 동네가 마을이 생기면서 옛날에 이장 같은 분들 뭐 이런 분들한테 당신님들 한을 풀어달라고 꿈으로다 현몽을 하셔서 무슨 일인가 하고 있다 보니깐 자꾸 이상해 동네에 변하기 생기고 또 흥한 일이 있고 해서 다섯 분을 세 군데에다가 나눠 모셨데요. 한 분은 여기 왕십리 기차 정류장이구, 한 분은 지금 상왕십리 전철역 큰길 난데 청구 상업이라고 있는데 양지동 아씨를 거기다 모시고, 수풀당 아씨 삼형제 분이 계시거든 지금 한양교통회관 뒤편으로 모시고. 산찔레 필 무렵이 사월 보름날 정도 아닐까하고 사월 보름날을 기준으로 하셔서 탄신제 겸 기제 겸 지내드리고, 10월 상달에는 날 받아서 궂하구, 당제, 대동제 지내구.²⁴⁸⁾

246) 『한국민속종합조사보고서-서울편』, 1979, 81쪽.

247) 任東權, 『서울民俗大觀-1.民間信仰編』, 1990, 345쪽. “1979년의 보고서, 서울편에 의하면, 이 아기씨堂에는 옛날 혼인을 못하고 미성년에 죽은 한 공주의 혼을 모시고 있다고 했는데, 현재 堂에 거주하는 李悌撫氏는 아기씨를 箕子 조선의 시조인 왕후로 풀이하고 있다.”; 허용호, 『행당동아기씨당 궂』, 2018, 31~32쪽.

248) 김옥염 당주무당, 2003년 10월 23일 김옥염당주무당 자택(김현선, 고영희 공동조사); 고영희, 「서울 지역당신화연구」, 『한국무속학』 제11집, 한국무속학회, 2006, 154쪽.

북쪽나라 다섯 공주가 왕십리로 피난을 내려와 산찔레를 먹으며 연명하다 죽고 왕십리에 마을이 생기면서 마을 사람들 꿈에 현몽하고, 흉험을 주고 하여 마을 사람들이 다섯 공주를 세 군데 당에 나누어 모시기 시작하였다는 내력이다. 대략의 구조는 제주도 당신화의 기본 구조와 동일하다. 2000년대 이후 조사에서는 일관되게 이 내력만이 보고되고 있다.²⁴⁹⁾ 여전히 ‘비운의 죽음으로 인한 미혼 여성의 원혼’이라는 것은 동일하지만 ‘혼사 장애’에 대한 내력은 없어진 것을 볼 수 있다. 그러나 얘기씨당굿의 의례와 신앙민들의 신앙관념에는 여전히 ‘혼사 장애’ 신앙 관념과 유관한 내용이 전승하고 있는 것을 확인할 수 있다.

먼저 신앙관념을 보면, 앞서 인용한 1979년의 이문웅의 조사 보고 내용과 거의 유사한 전승이 신앙민들 사이에 이어지고 있다. 조사된 일자 순으로 정리해 보고자 한다.

… 이곳에는 아기씨당이란 사당이 있는데, 그 유래를 보면 옛날 이곳에 공주가 살았는데 아버지가 왕위에 오르지 못하고 세상을 떠나자 공주도 세상을 비관하여 시집도 가지 못한 채 앓다가 죽었다. 동네사람들이 그 원혼을 위해 사당을 짓고 영정을 모셔 제사를 지냈다. 그리고 소원을 빌면 이루어졌다. 그리고 이 동네의 처녀들은 결혼한 뒤에 곧바로 시댁으로 가면 이 처녀혼이 질투를 하여 재앙이 오기 때문에 신방을 몇 일 동안 신부집에서 차렸다고 한다.<2. 행당2동 1)마을 개관 1998. 11.16>²⁵⁰⁾

그래서 얘기씨당은 시집을 가면은 다시 딸들이, 시집 가면 일로 오기 마련이래요, 어떻게서든지 온대여. 그래서 전에는 시집을 오면은 가마 들어오면은, 이 저 시집 식구한테 지금은 예식장에서 다 피박(폐백)을 받지만, 전에는 그게 없고, 잔치하고 색시집에서 잔치를 하고 온다구. 이제 오면은 시집으로 오면은, 시집으로 오면 시집 부모님에게 문안 인사를 하야 하는데 피박을 드려야 하는데, 거기부터 물 떠놓고 그쪽으로 얘기씨당 앞에서 절을 했데. 색시가 그랬어요. 거길부터 먼저 지냈어요. … 무당이 색시로 와 가지고, 시집을 와서 얼마 안돼 가지고 죽었데요. 그게 말썽을 피워가지고 동네가 불이 나고 우환이 끓고, 매닥 그러니까 어디 가서 물어보니까 간천 했나 봐. 굿 할 때 보면 연지곤지 찍고, 노랑 치마 저고리 입고 다흥치마에다 입고 노랑 저고리 입고, 족두리 쓰고 굿을 해여. <1.행당1동 9. 왕십리의 얘기씨당-박점순(76. 여) 1999.5.21.>²⁵¹⁾

249) 2003년 김현선, 고영희, 2004년 권선경 등의 조사 보고 자료에서 ‘다섯 아기씨 신화’로 동일한 내력을 확인할 수 있다.

250) 최래옥 외, 『성동구의 구비 설화』, 성동문화원, 1999, 49쪽.

251) 최래옥 외, 『성동구의 구비 설화』, 1999, 47~48쪽.

시집 못간 딸이 있는 단골 집에서 ‘노그매’를 짓고 삼색 과일과 예단을 당에 바치기도 하고, 아들 못낳는 사람도 정성을 드리면 효험을 보았다.

진퍼리에서 사근동 쪽으로 혼인을 하려면 꼭 당앞을 지나게 되는데, 이때 신랑, 신부 일행이 당 앞을 그냥 지나치면 가마꾼이나 말굽이 떨어지지 않고, 신랑 신부가 내려서 당을 예우한 후에야 움직였다고 한다. 이러한 영험함은 어떤 이가 말피를 사당 앞뒤로 뿐만 뒤부터 사라졌다. <김옥염 당주무당, 2003. 10. 23..>²⁵²⁾

그게 얘기씨당 그게 또 그 유래가 있지. 이조시대부터. 그래서 왕십리 처녀는 아주 그냥 부산 끝에, 제주도 끝에 시집을 가도 다시 돌아온대. 얘기씨가 도로 불러온대. 그래서 왕십리 사람은 도로 돌아와 늙어서라도 돌아온다고. <왕십리주민(여), 2003.11.9.>²⁵³⁾

내 그런 건 들어봤어요. 여기 신랑 신부가 시집을 가려면, 이 동네에서는 당 앞을 지나야 하는데 꼭 걸어서 지나가야 했대요. 안 그러면 꼭 탈이 났다 그러더라고. 또 이 동네 처녀들이 시집을 가면, 반드시 첫 애를 낳고 시댁으로 가야 한데요. 안 그러면, 다 못살고 다시 들어온다네. 거 참. 거기다가 이 동네에서 부자로 잘 살다가 이사를 가면, 꼭 망해 들어와요. 그렇게 (아기씨당이) 욕심이 많은가봐. 동네 주는게 싫은건지. 하여간 그래서 이사를 가도 이 동네 토박이들은 꼭 당에 오더라구. [옆에서: 예, 그런데 이제는 그런 거 없더라구. 동네가 죄 바뀌구 토박이가 몇 있나? 그런데 예전엔 그랬대요.] <김정인(57, 여), 2005.5.19.>²⁵⁴⁾

이처럼 당굿을 맡고 있는 당주무당이 구연하는 당의 내력은 변하였어도 신앙민들의 영험담은 1970년대에서 30여 년이 지난 최근까지 동일한 것을 확인할 수 있다. 당신화의 변화가 어떠한 양상으로 이루어졌는지에 대한 연구는 이후 추가로 이루어져야 할 것으로 보이지만, 얘기씨당의 신앙적 기능은 동일한 것으로 볼 수 있다.²⁵⁵⁾ 또한

252) 김옥염 당주무당 제보; 고영희, 「서울지역당신화연구」, 2006, 157쪽.

253) 최래우·강현모, 『성동구의 민간신앙』, 서울성동문화원, 2005, 92쪽.

254) 고영희, 「서울지역당신화연구」, 2006, 158쪽.

255) ‘애기씨’의 신격에 대하여 천연두신인 호구신격으로 해석하는 논의가 있다. 홍태한, 「서울굿 호구거리의 의미 연구」, 『한국민속학』 37, 한국민속학회, 2003.; 고영희, 「서울지역당신화연구」, 『한국무속학』 제11집, 한국무속학회, 2006.; 권선경, 「서울지역 아기씨당의 성격과 기능」, 『한국민속학』 49, 한국민속학회, 2009. 이러한 논의는 먼저 후대에 조사된 내력담에 국한된 해석이라는 한계를 갖고 시작하며, 또한 ‘북쪽에서 온 공주들’의 나라를 바로 조선의 북쪽인 ‘중국’으로 특정한다든지, 찔레꽃이 천연두의 치료제로 쓰였다는 것과 같이 상징적인 요소를 직접적 요소로 즉역하는 등 다소간 무리가 있는 해석이라 보여진다. 무엇보다도 그 지역의 신앙민이 어떠한 관념으로 그 신격과 신당의 신앙을 받아들이고 있는가에 대한 점이 전혀 보이지 않는다. 우리에게 호구신은 ‘손님’으로 관념되는 신격이다. 이규경의 『오주연문장전산고』 「두역유신변증설」에 따르면, “우리 동방에서는 천연두의 신을 호귀마마 또는 손님이라 하며, 영남에서는 서신(西神)이라 한다. 아이가 천연두에 걸리면 깨끗한 소반에 정화수 한 사발을 놓고 매일 솔으로 지은 밥과 시루떡을 바치면서 기도를 하며, 천연두가 끝나면 종이로 만든 깃발·짜리나무로 만든 말 등 신에게 드릴 물건을 모두 실어 신을 전송하는데, 이를 일러 배송(拜送)이라 한다.”라고 하였다. 즉 호구신은 ‘떠나 보내는 신격’이라는 특성을 갖는

이러한 신앙 관념은 애기씨당의 당굿 의례에서 여전히 확인할 수 있다.

애기씨당의 의례에는 특별한 제차가 있다. 당굿은 주당물림-유가돌기-부정청배-가망청배-진적-유교식 제례-본향거리-애기씨거양거리-대신말명거리-제석거리-도당부군거리-별상거리-신장거리-대감거리-무감서기-성주거리-창부거리-계면거리-뒷전-소지 올리기로 이어지는데 그 중 애기씨당굿에만 유일한 제차가 ‘애기씨 거양거리’이다.²⁵⁶⁾

‘애기씨 거양거리’는 애기씨당에 모셔진 애기씨가 직접 마을 사람들에게 현신(現身)하는 굿거리이다. 서울의 다른 마을굿에서는 찾아볼 수 없는, 애기씨당굿만이 갖는 독특한 굿거리이다.²⁵⁷⁾

신이 와서 나에게 안기는 뜻에서 거양을 하는 거야. 그러니까 거양을 해야, 임금님도 거양하고 거동하신다고 하잖아. 그래야지. 그 사람이 나한테 뭘 빌려 왔는지 모르잖아. 그래서 거기서 영감들을 얻어서 공수도 내리고 그러는 거야.²⁵⁸⁾

애기씨 거양거리에서 애기씨는 말 그대로 현신(現身)한다. 현신의 과정은 ‘애기씨 몸단장’이라는 소제차를 통하여 구현된다.

애기씨 몸단장은 이 굿거리를 맡은 무당이 홍치마에 노랑저고리를 입고, 화장을 곱게 하는 것이다. 눈썹과 입술 화장을 하고 연지 곤지를 찍어서 화장을 마무리한다. 머리도 벗어 족두리를 쓰고 비녀를 꽁는다. 홍치마와 노랑저고리 위에는 당의를 입어

것이다. 그래서 천연두신인 마마신은 당에 좌정하여 모시는 신격이라기 보다 흉험을 주고 송양을 받은 후 떠나보내는 신격으로 이해하는 것이 정확해 보인다. 그런데 서울 국사당에 ‘호구아씨’라는 짧은 여인의 모습을 한 신격이 모셔져 있다. 이에 대하여 任東權의 『서울民俗大觀-1.民間信仰編』(318쪽)은 “호구 아씨는 짧은 여인신으로 瘡神을 가리킨다. 곧 戶口別星과 같은 신이다. 예전에 매우 두려운 병으로 알려진 마마, 곧 천연두(손님이라고도 함)가 신격화된 것으로 아씨의 형상을 하고 있다.”라고 설명하고 있는데 ‘손님’이라는 의미에서 동일한 궁금증이 생긴다. 이에 대한 해석은 『한국 민속종합조사보고서-서울편』(93쪽)에서 崔吉城이 설명한 굿의 순서에서 ‘부정귀절 12구절’ 중 세째 귀절 ‘호구, 손각씨’에 등장하는 호구로 이해하는 것이 더 합당하다는 생각이다. 그 설명에 따르면 호구는 “어려서 죽은 귀신으로 노랑저고리에 빨간치마를 입는다”고 한다. 이어지는 설명에 옛날 나라굿을 하던 나라만신에게 들은 무가 말명을 기술하고 있는데, “그어른 상산호구 배웅남산 불사호구 이나라 이씨호구 저나라 흥씨호구 강남은 대한국 사니호구 부리호구 시녀호구 정전호구 내전호구 자릿동 솟동호구 이골안산 살룡호구 도당호구 부군호구 왕십리 답십리 물건너 화주당 열두애기 단장호구 용궁호구 일월호구 사해로 용신호구 귀가진 저고리 단가지 초마에 넘나들던 호구씨들이 있으면 이씨는 이씨의 가중에 그런 호구들이 있으면 같이 전좌들 하소서” 등의 내용을 보면 여기서 말하는 ‘호구’가 ‘천연두신’으로서의 ‘호구신’이 아니라 다양한 하위신을 호명하는 것으로 보인다. 이에 대한 논의는 별개의 논의에서 심화시켜야 할 주제라 생각한다. 다만 여기에서는 ‘애기씨’의 신격과 ‘행당동아기씨당’의 신앙 기능이 ‘천연두신’에 대한 제향이라는 점에 문제를 제기하는 것에 한정하려고 한다.

256) 허용호, 『행당동아기씨당굿』, 「행당동아기씨당굿의 양상」, 2018, 60~101. 2017년 음력 시월 초사흘(양력11월 20일)에 벌어진 당굿을 정리하여 보고한 내용이다.

257) 허용호, 『행당동아기씨당굿』, 2018, 83쪽.

258) 허용호, 『행당동아기씨당굿』, 2018, 83쪽, 각주 132 재인용. 위 내용은 2017년 10월20일 김옥염 제보 내용인데, 이에 대하여 허용호는 김옥염이 “애기씨의 직접적인 현신이라는 의미 부여를 하고 있는 것”으로 해석하고 있다.

서 대례복 차림을 하여 아기씨 의대를 마무리한다. 이어서 붉은 보를 크게 펴서 몸을 가린다. 보로 몸을 가릴 때 무당의 양손에는 수팔련꽃이 들려있다. 양손에 수팔련꽃을 들고 붉은 보를 쓰는 것이다. 이로써 무당의 아기씨로의 전환이자, 아기씨 현신이 마무리된다. 붉은 보를 쓴 아기씨는 당집 밖으로 나와 석탑 앞으로 가서 북향사배(北向四拜)를 하고 당집 안팎을 거니는데, 이를 ‘도량돌기’라 부른다.²⁵⁹⁾

애기씨가 몸단장하는 복식은 전형적인 대례복이다. 이는 광청아기씨와 같고 손각시와 같다. 당신의 내력이 어떠한 역사적 과정을 반영하여 변화하였는지 확인해 봐야 하겠지만 1979년의 조사 보고에서 확인한 당신 내력담과 신앙민들의 제보 내용은 현재까지 전승하는 의례와 상관성을 갖는다.

포구 상업의 발달로 인하여 제주에서 경강변까지의 상거래가 번성하는 과정에서 이러한 신앙 교류가 이루어졌을 가능성을 추정해볼 수 있는 대목이다. 제주와 서울이 상호 영향 관계에 속할 수 있었던 근거를 확인하게 되는 것이다. 제주 무속의례에서 조상신을 모시는 단독 의례가 없는 이유로 ‘손각씨’와 관련한 의례가 교류하는 과정에서 독자적 의례로 전승하기 보다는 본풀이로 형식을 바꾸어 전승하였을 가능성도 생각해 본다. ‘의례의 본풀이化를 통한 정착과 전승’의 가능성이다.

5. 나서며

지금까지 제주도 조상신 <광청아기본>의 형성 과정에 대한 심도 깊은 이해를 위하여 다양한 측면을 살펴보았다. 김녕리본에 등장하는 미역 상선의 경로를 따라 제주에서 경강포구로 교류하던 배경을 살펴 보았으며, 그러한 배경이 실제 광청아기본이 형성에 끼쳤을 영향을 확인하였다. 또한 안사인본의 ‘새각시놀이’가 서울지역의 무풍(巫風)에 속하는 ‘손각씨’와 서울 행당동 아기씨당과 동일한 신앙 관념을 공유하고 있는 내용을 확인하여 보았다.

앞에서 논의를 진행하면서 이미 미진한 점들을 짚고 더욱 연구를 진척해 나가야 할 과제를 제시하기도 하였다. 정리해 보면, 조선시대 조운창 제도와 제주 해상 상업의 발달을 중심으로 한 제주 교류의 다양한 양상 연구, 제주도의 ‘혼사 장애 신앙’ 양상과 제주에서 확인되지 않는 ‘성기 숭배 신앙’과의 문제, 서울지역 송씨아기씨와 제주 당신화 중 송씨할망과의 연관성, 행당동 애기씨당의 신격과 관련한 문제 등 현재의 논의와 연계지으며 확장시켜야 할 숙제가 있다.

259) 허용호, 『행당동아기씨당굿』, 2018, 84쪽.

[참고문헌]

■ 연구대상 자료

- 현용준, 『제주도무속자료사전』, 도서출판 각, 2007.
강정식·강소전·송정희, 『동복 정병춘댁 시왕맞이』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2008.

■ 단행본

- 고광민, 『濟州島浦口研究』, 도서출판 각, 2004.
고광민, 『제주생활사』, 한그루, 2016.
고동환·이현균·유승희·김태우·이종무·윤진영, 『경강-광나루에서 양화진까지』, 서울역사박물관, 2017.
김현선·현용준·강정식 저, 『제주도 조상신본풀이 연구』, 보고사, 2006.
이능화, 『조선무속고』, 창비, 2013.
최래옥·강현모·김낙효, 『성동구의 구비 설화』, 성동문화원, 1999.
최래옥·강현모, 『성동구의 민간신앙』, 서울성동문화원, 2005
허용호, 『행당동아기씨당굿』, 서울특별시, 2018.

『한국민속종합조사보고서-서울편』, 문화공보부 문화재관리국, 1979.
『서울民俗大觀-1.民間信仰編』, 서울특별시 문화재위원회, 1990.

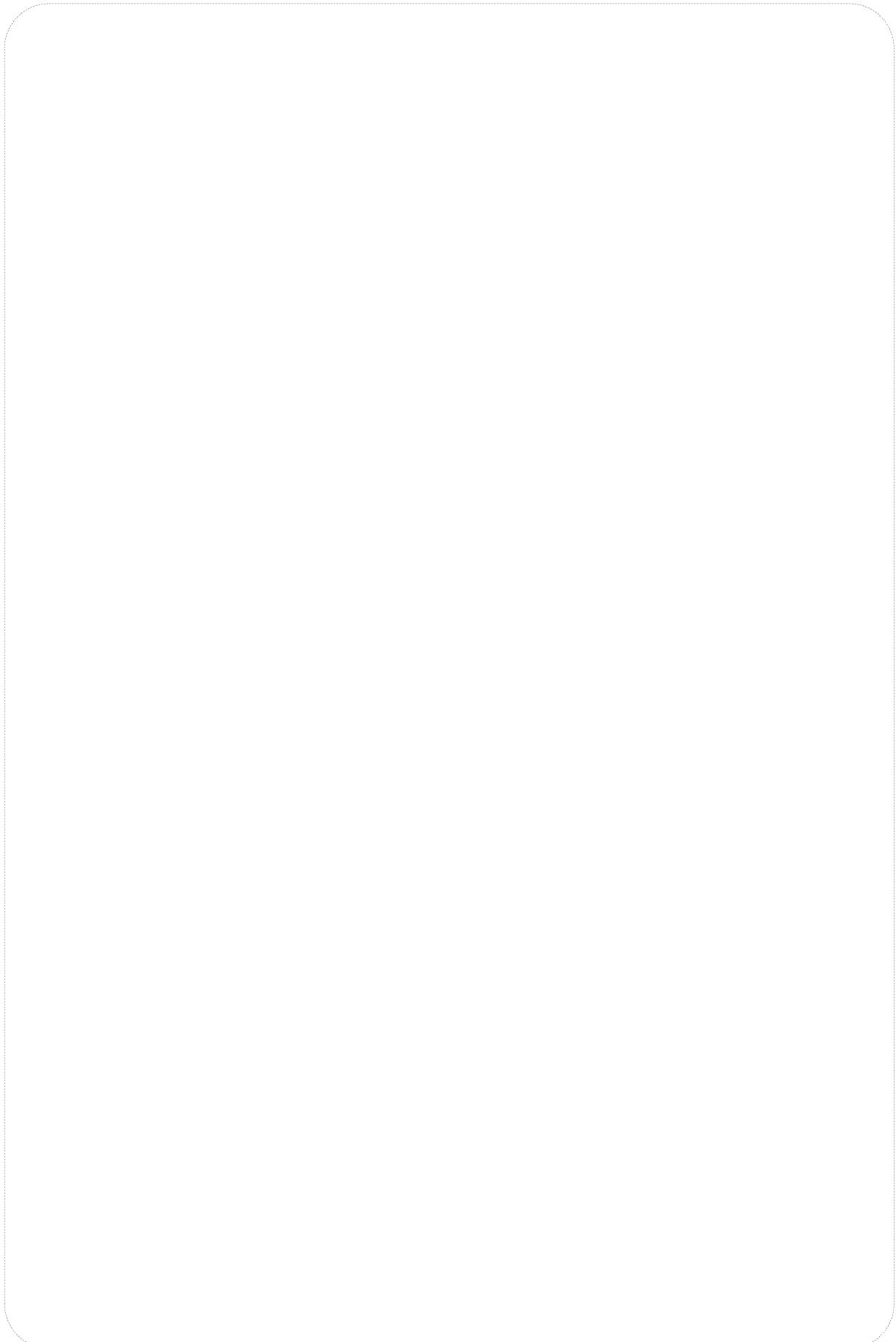
■ 논문

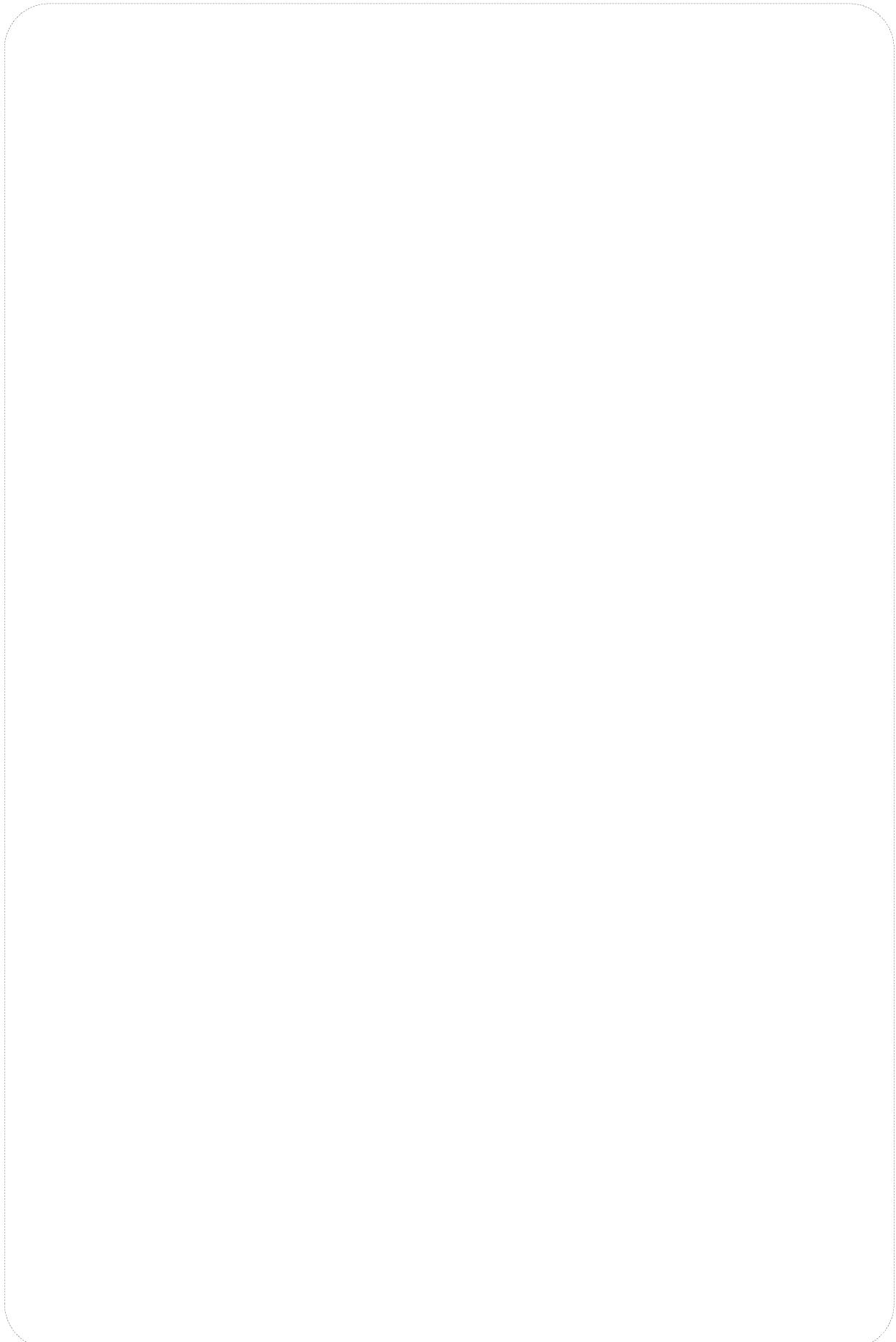
- 고동환, 「포구상업의 발달」, 일조각, 1991.
고영희, 「서울지역당신화연구」, 『한국무속학』 제11집, 한국무속학회, 2006.
권선경, 「서울지역 아기씨당의 성격과 기능」, 『한국민속학』 49, 한국민속학회, 2009.
류진옥, 「제주도 조상신본풀이의 형성과 전승」, 제주대학교대학원 석사학위논문, 2018.
홍태한, 「서울굿 호구거리의 의미 연구」, 『한국민속학』 37, 한국민속학회, 2003.

■ 전자자료

- 국립국어원>표준국어대사전 <http://stdweb2.korean.go.kr>
국사편찬위원회>조선왕조실록 <http://sillok.history.go.kr>
한국고전종합DB>고전번역서>경세유표 <http://db.itkc.or.kr>

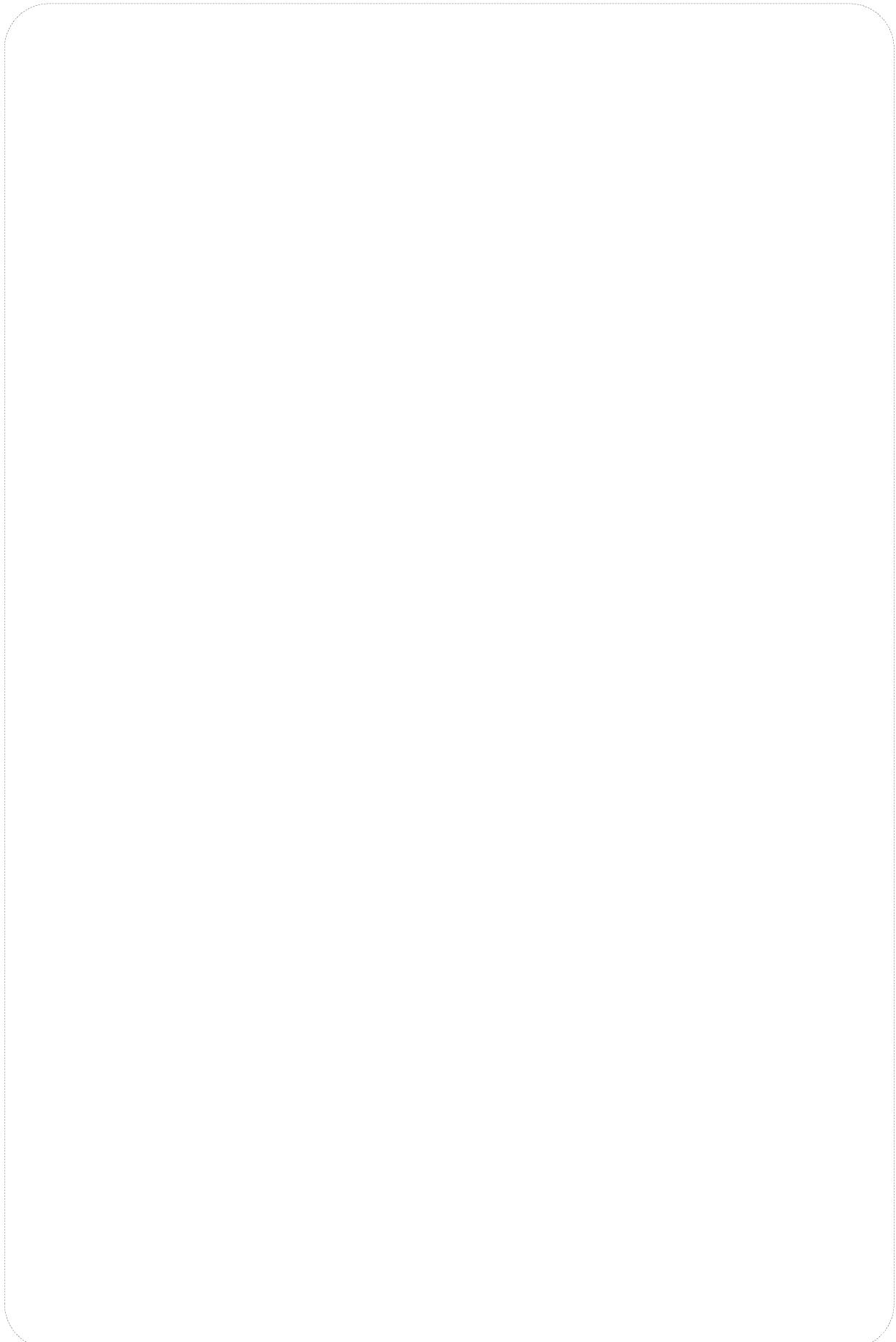
Memo

A large, empty memo area with rounded corners and a dotted border, intended for writing notes or messages.

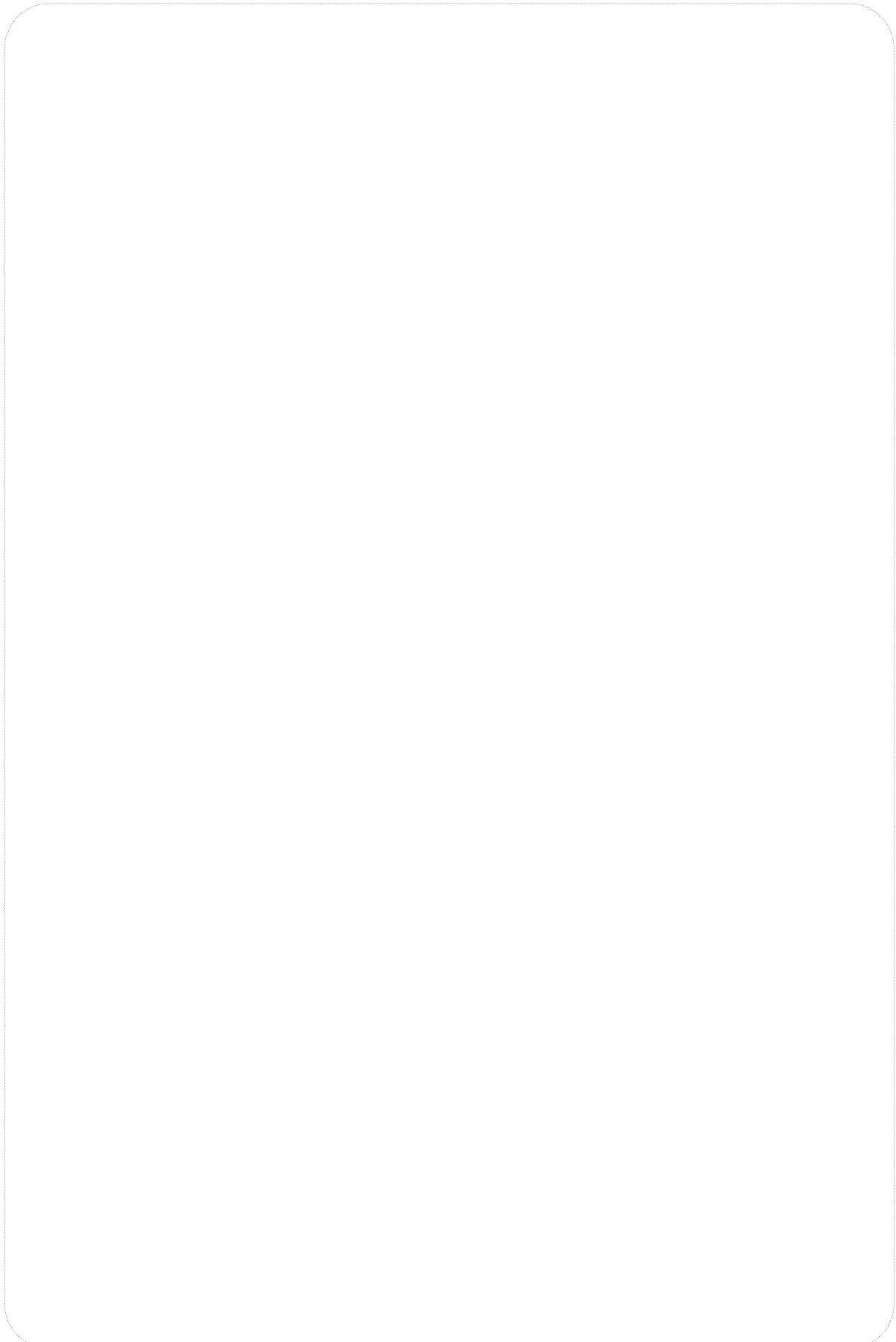


This image shows a large, empty memo area. The area is defined by a dotted border with rounded corners. The interior of the border is a plain, light gray color, representing a blank space for writing a memo.

Memo

A large, empty memo area with rounded corners and a dotted border, intended for writing notes or messages.

Memo

A large, empty memo area with rounded corners and a dotted border, intended for writing notes or messages.