제1회 제주학대회

제5회 제주학 국제학술심포지엄

신화의 보물섬 제주, 제주 신화의 성격과 세계적 위상

Mythological treasures of Jeju : Jeju mythology's peculiarities and status

□ 일　　시 : 2016년 10월 7일(금) 10:00~19:30
□ 장　　소 : 제주칼호텔 그랜드볼룸
□ 주최 · 주관 : 제주발전연구원 제주학연구센터

JDI 제주발전연구원 제주학연구센터
Jeju Development Institute Jeju Studies Center

제5회 제주학 국제학술심포지엄

신화의 보물섬 제주, 제주 신화의 성격과 세계적 위상

Mythological treasures of Jeju : Jeju mythology's peculiarities and status

□ 목적과 필요성

○ 21C 문화의 시대에 제주 문화유산 중 대표격인 제주신화가 가지는 풍부한 가치를 찾아 학문적 성과를 구축하고, 차후 신화를 내적 기반으로 제주가 세계에 기여할 수 있는 방안 모색

○ 특히 제주도 무속신화가 지니는 문학적, 문화사적인 측면에서 전세계 타 지역 신화와 비교함으로써 제주신화의 위상 정립

○ 제주신화 전통을 회복하기 위해 지속보전을 위한 노력 방안을 모색하고, 그 가치를 대내외로 홍보하여 문화 자원화 계기 모색

□ 내용

○ 주　　제 : 신화의 보물섬 제주, 제주 신화의 성격과 세계적 위상
○ 주　　관 : 제주발전연구원 제주학연구센터
○ 일　　시 : 2016년 10월 7일(금)
○ 장　　소 : 제주칼호텔 그랜드볼룸
○ 발 표 자 : 한국, 중국 석학과 사계 전문가
○ 참가인원 : 학자, 일반인 등 100여명

□ 효과

○ 제주 문화 자원의 브랜드 가치 향상 및 제주인의 정체성 확립

□ 프로그램 진행순서 (2016. 10. 7(금) 10:00~19:30)

구 분	내 용
	개회식 10:00~10:30 · 사회 : 좌혜경(제주학연구센터 전문연구위원) · 개회사 : 강만생(제주학대회추진위원장) · 축 사 : 원희룡(제주특별자치도지사) · 축 사 : 신관홍(제주특별자치도의회의장) · 축 사 : 이석문(제주특별자치도교육감)
기조발제 10:30~11:30	**기조발제** ♠**세계신화(世界神話)의 지사학(地史學)을 위한 제주도의 기여(10:30~11:30)** · 발표 : 조동일(대한민국학술원)
1부 11:30~13:00	**제1부 : 구술전통으로서의 제주신화** · 좌장 : 김진영 (제주대학교) ♠**탐라국 건국신화의 존재와 가치(11:30~12:00)** · 발표 : 허남춘(제주대학교) ♠ **당신(堂神)본풀이의 지역분포와 변이양상(12:00~12:30)** · 발표 : 강정식(제주대학교) ♠ **제주도 〈세경본풀이〉와 〈세경놀이〉의 여성영웅신화적 성격 연구(12:30~13:00)** · 발표 : 김은희(고려대학교)
	오찬 (13:00~14:00)
2부 14:00~16:40	**제2부 : 제주신화의 비교신화학적 가능성과 연구동향** · 좌장 : 김동전 (제주대학교) ♠ 濟州道 굿 初監祭와 〈〈古事記〉〉 神話 比較 研究**(14:00~14:30)** · 발표 : 김헌선(경기대학교) ♠ **제주도 〈궤눼깃또본풀이〉와 아프리카 콩고 〈므윈도서사시〉 (Mwindo) 비교연구(14:30~15:00)** · 발표 : 조한선(경기대학교) **– 휴식(15:00~15:10)–** ♠ **日本比較神話學界의 硏究 動向(15:10~15:40)** · 발표 : 松村一男(日本, 和光大學) ♠ **中國學界의 比較神話學 硏究 動向(15:40~16:10)** · 발표 : 王宪昭(中国社会科学院民族文学研究所) ♠ **韓國學界의比較神話學 硏究의 動向(16:10~16:40)** · 발표 : 최인학(前인하대학교)
	휴식 (16:40~16:50)
3부 16:50~17:50	**제3부 : 제주신화의 세계적 가치** · 좌장 : 전경수(中國 貴州大學 特聘教授) · 조성윤(제주대), 현승환(제주대), 정진희(아주대), 좌혜경(제주학연구센터), 강소전(제주대)
	만찬 (18:30~19:30)

The 5th International Academic Symposium for Jeju Studies

1. Purpose and Need

- In the cultural era of the 21st century, find the abundant value of Jeju mythology, one of Jeju's cultural assets, establish its academic achievements, and seek plans to contribute to the world, based on the intrinsic value of Jeju mythology

- In particular, establish the status of Jeju mythology by comparing Jeju shamanic myths with myths of other regions around the world in terms of literature and cultural history

- Seek ways for continuous preservation to restore Jeju mythological tradition, along with opportunities to utilize it as a cultural resource by promoting its value internally and externally

2. Contents

- Subject : **Mythological treasures of Jeju : Juju mythology's peculiarities and status**
- **Supervision** : Jeju Studies Center, Jeju Development Institute
- **Date** : Friday, October 7 2016
- **Venue** : Grand Ballroom of KAL Hotel, Jeju
- **Speakers** : Scholars and historians from China, Korea
- **Number of Participants** : Approximately 100 people including scholars and the general public

3. Effect

- Enhancing the brand value of Jeju cultural resources along by establishing identity of Jeju people

4. Program

Date/Time	Contents
10:00~19:30 Friday October 7, 2016	**Opening Ceremony (10:00 ~ 10:30)** MC : Dr. CHOA Hye-kyung (Researcher, Jeju Studies Center) Opening Address: Kang Man-saeng (Chairman, Promotion Committee of Jeju Studies Symposium) Congratutory Address: Won Hee-ryeong (Governor of Jeju Special Self-Governing Province) Congratutory Address: Shin Kwan-hong (Chairman, Council of Jeju Special Self-Governing Province) Congratutory Address: Lee Seok-mun (Superintendent of Education, Jeju Special Self-Governing Province)
	Keynote Speech (10:30 ~ 11:00) ♠ Jeju's Contribution to Historical Geology of World Mythology Prof. CHO Dong-il (National Academy of Sciences, Korea)
	1st Session : Jeju Mythology as an Oral Tradition (11:00 ~ 13:00) MC : Prof. KIM Jin-young (Jeju National Univ.) ♠ The Existence and Value of Jeju Samsung(Three Clans) Mythology (11:30~12:00) Prof. HEO Nam-chun (Jeju National Univ.) ♠ The Dispersion and Variation of Jeju Shamanic Bonpuri (shaman's oral stories) (12:00 ~ 12:30) Dr. KANG Jeong-shik (Jeju National Univ.) ♠ The Study on Female Mythological Hero Features of Sekyoung-bonpuri(Myth of Sekyoung) and Sekyoung-nori(play of Sekyoung) in Jeju-Island (12:30~13:00) Prof. KIM Eun-hee (Korean Univ.)
	Luncheon (13:00 ~ 14:00)

2nd Session: Possibility and Research Trends of Jeju Mythology in terms of Comparative Mythology
(14:00 ~ 16:40)

MC : Prof, KIM Dong-jun(Jeju National Univ.)

♠ Comparison of Jeju Island 'Chogamje' (first part of Jeju Gut) and mythology of Samgwija in Kojiki (14:00~14:30)
Prof. KIM Heon-seon(Kyonggi. Univ.)

♠ Comparison of Epics: Jeju Gwenegito Bonpuri and Congo Mwindo (14:30~15:00)
Prof. Cho Han-sun(Kyonggi. Univ.)

Break (15:00~15:10)

♠ Research Trends of Comparative Mythology in Japanese Academia (15:10~15:40)
Prof. KAZUO Matsumura(Faculty of Representational Studies, Wako Univ.)

♠ Research Trends of Comparative Mythology in Chinese Academia (15:40~16:10)
Dr. WANG Xianzhao(Institute of Ethnic Literature, Chinese Academy of Social Sciences)

♠ Research Trends of Comparative Mythology in Korean Academia (16:10~16:40)
Prof. CHOI In-hak(Emeritus Professor, Inha Univ.)

Break (16:40~16:50)

3rd Session : Discussion Forum (16:50 ~ 17: 50)
-Universal Value of Jeju Mythology

MC : Prof. CHUN Kyung-soo(Guizhou Univ, China)

Prof. CHO Sung-youn (Jeju National University) Prof. HYUN Seung-hwan (Jeju National Univ), Prof. JEONG Jin-hee (Aju Univ), Dr. CHOA Hye-kyuong (Jeju Development Institute) Dr. KANG so-jeon (Jeju National University)

Dinner Reception (18:00~19:30)

개 회 사



안녕하십니까?

제1회 제주학대회에 참석하기 위해 이곳에 오신 여러분 모두를 환영합니다.

지금 제주섬은 노란 황금색 물결로 넘쳐나면서 그윽한 감귤향이 가득하여 '귤림추색(橘林秋色)'이라는 말이 실감되고 있습니다.

저희 제주학연구센터는 지난 2011년 제주발전연구원 부설로 개설되었고, 그동안 '제주학의 세계화'를 지향한 연구와 데이터베이스를 통한 '제주학 아카이브'구축 등으로 제주학의 미래 발전을 위한 내실을 다졌습니다.

전 세계는 21세기에 들어서면서부터 문화다양성을 강조하고 자국의 지역학 자원의 유산적 가치를 발견하여, 지역문화의 지속보전과 자원화를 위해 노력하고 있습니다.

저희 제주학연구센터도 이러한 국제적인 상황에 발맞춰서 제주특별자치도와 공동으로 제주학의 대중화를 기하고, "제주문화 가치의 글로벌화를 위한 제주학의 역할"를 다지는 장(場)으로 삼고자, 제1회 제주학대회를 마련하게 되었습니다.

이번 대회는 제5회 제주학 국제학술대회와 제10차 한국지역학포럼, 제주어와 제주학 단체 세미나, 제주학 도서 · 사진전으로 구성되어 있습니다.

이번 행사에 참여하여 주시는 기관과 단체, 발표와 토론을 맡아주시는 연구자분들께도 적극적인 행사 참여에 대한 고마운 말씀을 올립니다.

특히 오늘의 이 자리를 빛내주시기 위해 기조 발제를 해주실 한국학술원 조동일 교수님, 멀리 중국에서 오신 중국사회과학원 민족문학연구소 왕시엔짜오(王憲昭) 교수님, 일본 신화학계를 대표하시는 마쯔무라 가쯔오(松村一男) 교수님, 평생 한국 신화학을 연구해 오신 전 인하대학교 최인학 교수님과 한국지역학포럼 이익주 서울학연구소 소장님께 감사드립니다.

앞으로도 제주발전연구원 제주학연구센터는 제주학 정책 발굴, 기초연구를 위한 연구 네트워크 중심기관이면서 제주학 자료관으로서의 역할을 담당하여 제주인의 정체성 확립과 제주문화 발전에 이바지할 것입니다.

다시 한 번 참석하여 주신 여러분들의 아낌없는 성원에 감사드리며 건강과 건승을 기원합니다.

감사합니다.

2016년 10월 7일

제주학대회추진위원회 위원장 **강 만 생**

축 사



함께하신 내외 귀빈 여러분 반갑습니다.

「제1회 제주학대회」가 열리게 된 것을 진심으로 축하합니다.

이 대회를 성공적으로 개최할 수 있도록 성심으로 준비해 주신 강만생 제주학대회 추진위원장님과 관계자 여러분께 감사의 말씀을 드립니다.

또한 오늘 토론과 발제를 위해 참석해주신 전문가 여러분, 특히 멀리 중국과 일본에서 오신 여러분께 감사와 환영의 인사를 드립니다.

언어는 민족의 정신과 정체성이 깃들어 있어 그 자체를 문화라고 합니다.

제주어는 제주인들의 삶의 역사와 흔적, 환경과 생활문화를 담고 있는 살아있는 훈민정음이자 우리말의 보물창고입니다.

제주어의 가치가 인정돼 지난 2010년에 유네스코 소멸위기 언어로 지정된 이후 제주어를 보존하기 위한 노력들이 제주를 비롯해 국내와 세계적으로 확산되고 있습니다.

제주어를 올바로 배우고 제대로 말하는 것에서부터 제주학의 발전이 시작되리라 생각합니다.

마침 이 대회가 탐라문화제와 제주어 주간에 열리면서 더욱 의미가 있습니다.

오늘 이 자리에서 제주문화가치를 세계화해 나가는 제주학의 역할에 대해 폭넓은 지혜가 확산되길 기대합니다.

다시 한 번 「제1회 제주학대회」를 축하드리며, 여러분 모두의 건강과 행복을 기원합니다.

감사합니다.

2016년 10월 7일

제주특별자치도지사 원희룡

축 사



안녕하십니까.

제주특별자치도의회 의장, 신관홍입니다.

제1회 제주학대회의 일환으로 다섯 번째 국제학술대회가 '신화의 보물섬 제주, 제주신화의 성격과 세계적 위상'을 주제로 열리게 된 것을 진심으로 축하드립니다.

이 대회를 알차게 준비해 주신 강만생 위원장님과 추진위원, 제주발전연구원과 제주학연구센터 관계자 여러분의 노고에 깊은 감사를 드립니다.

요즘 들어 지역학 연구에 대한 붐이 일고 있습니다.

서울학, 인천학, 부산학, 대구경북학 등 각 지역들이 지역학 연구를 통해 정체성을 찾고자 하는 노력이 이어지고 있습니다. 중요한 것은 지역학이라는 이름의 깃발을 가장 먼저 올린 것은 다름 아닌 제주학이라는 사실입니다.

제주라는 독특한 문화와 자연에 관심을 가진 외부 전문가들의 자극과 제주지역 지식인들이 결합하여 제주학회를 결성하고 지역 연구를 시작해서 지역학 연구의 선두주자가 되어 있는 것입니다.

이번 제1회 제주학대회 및 제5회 국제 학술대회는 그런 제주학의 위상을 대내외에 알리면서 동시에 제주학의 내실을 추구하고 새로운 비전을 만드는 정말 소중한 대회라고 생각합니다. 멋진 결과를 기대합니다.

21세기 접어들어 세계적으로 가장 중요한 흐름의 하나는 국가주의의 퇴조입니다.

국가의 세기가 가고 도시의 세기가 대두되면서 지역 혹은 도시 간의 경쟁시대로 접어든 것입니다. 그래서 지역학이 중요한 것입니다.

이번 학술대회를 통해 제주학이 도시의 세기, 제주의 경쟁력이 될 수 있도록 힘과 지혜를 모아주시길 부탁드립니다.

유익한 시간되기를 바랍니다.

감사합니다.

2016년 10월 7일

제주특별자치도의회 의장 **신 관 홍**

축 사



여러분 안녕하십니까?

점점 노랗게 익어가는 감귤빛이 아름다운 결실의 계절, 가을의 초입에 제주학 진흥의 전기를 마련하기 위한 제1회 제주학대회가 열리게 된 것을 진심으로 축하드립니다.

더불어 "제주문화가치의 글로벌화를 위한 제주학의 역할"을 주제로 국내외 제주학 관련 연구자와 연구기관 · 단체가 모두 한데 모여 제주문화를 공통분모로 한 공론의 장을 마련하게 된 것을 매우 뜻깊게 생각합니다.

여러분도 모두 잘 아시다시피 지금 우리가 살고 있는 21세기는 문화적 창의력과 예술적 감성이 무엇보다 중요한 '문화감성의 시대'입니다. 이러한 21세기 '문화감성의 시대', 문화왕국 탐라 선인들의 개척정신과 창조적 지혜가 면면히 이어져온 우리 제주는 세계 그 어느 곳과 비교해도 손색없는 풍부한 문화적 자산과 제주만의 차별화된 콘텐츠를 가지고 있습니다.

"가장 제주적인 것이 가장 세계적이다" 는 말을 할 수 있을 만큼 사면이 바다로 둘러싸인 섬이라는 환경과 도전과 응전의 삶을 살아온 제주인의 정체성은 대륙과는 다른 독특한 문화적 양식을 만들어 냈습니다.

유네스코가 인류의 소중한 문화유산으로 인정해 '소멸 위기의 언어'로 등록한 '제주어'와 세계문화유산 등재를 추진 중인 '제주해녀문화' 등이 그 대표적인 예라고 생각합니다.

특히 4 · 3의 아픔을 화해와 상생으로 승화시킨 우리 제주인의 DNA 속에는 역사의 소용돌이를 슬기롭게 극복해 낸 전환능력과 포용력이 살아 숨 쉬고 있습니다.

이제 이러한 제주만의 문화적 자산과 제주인의 정체성을 바탕으로 체계적인 학문으로 모습을 갖추어나갈 '제주학'은 제주 발전을 위한 무한 에너지가 되어 제주문화가치의 글로벌화를 이루고, 세계문화의 중심으로서 제주의 비상을 이끌 것이라 생각합니다.

"시작이 반이다"는 말처럼 올해 처음으로 열리는 제주학대회가 제주학 연구의 전문성과 대중화를 동시에 도모하는 공론의 장으로 자리매김하고, 제주를 아끼고 사랑하는 모든 사람들이 함께 참여하고 소통하는 축제의 장으로 발전해 가기를 기대합니다.

우리 교육청도 '4 · 3평화 · 인권교육'과 제주어의 보전 · 육성을 위한 '제주어교육' 등 제주 미래의 주역이 될 학생들이 제주인의 정체성과 보편적 인류애를 지닌 세계시민으로 성장할 수 있도록 지속적인 노력을 기울여 나겠습니다.

끝으로 제주를 아끼고 사랑하는 일념으로 대회 준비에 애쓰신 제주학대회추진위원회 관계자 여러분의 노고에 심심한 위로와 감사의 말씀을 드리면서, 제1회 제주학대회의 성황을 기원 드립니다. 감사합니다.

2016년 10월 7일

제주특별자치도 교육감 **이 석 문**

목 차

▣ 기조발제

○ 세계신화(世界神話)의 지사학(地史學)을 위한 제주도의 기여
· 발표 : 조동일(대한민국학술원) …… 13

▣ 제1부 : 구술전통으로서의 제주신화

○ 탐라국 건국신화의 존재와 가치
· 발표 : 허남춘(제주대학교) …… 23

○ 당신(堂神)본풀이의 지역분포와 변이양상
· 발표 : 강정식(제주대학교) …… 45

○ 제주도 〈세경본풀이〉와 〈세경놀이〉의 여성영웅신화적 성격 연구
· 발표 : 김은희(고려대학교) …… 65

▣ 제2부 : 제주신화의 비교신화학적 가능성과 연구동향

○ 제주도 굿 초감제(初監祭)와 〈〈고사기(古事記)〉〉 신화(神話) 비교 연구
· 발표 : 김헌선(경기대학교) …… 95

○ 제주도 〈궤눼깃또본풀이〉와 아프리카 콩고 〈므윈도서사시〉(Mwindo) 비교연구
· 발표 : 조한선(경기대학교) …… 217

○ 日本比較神話學界의 研究 動向
· 발표 : 松村一男(日本, 和光大學) …… 265

○ 中國學界의 比較神話學 研究 動向
· 발표 : 王宪昭(中国社会科学院民族文学研究所) …… 285

○ 韓國學界의比較神話學 研究의 動向
· 발표 : 최인학(前인하대학교) …… 303

기조발제

세계신화(世界神話)의 지사학(地史學)을 위한 濟州道의 기여

조 동 일

(대한민국학술원)

世界神話의 地史學을 위한 濟州道의 기여

조 동 일 (대한민국학술원)

머리말

제주도 무가에 관해 이미 많은 논의를 했다. <<동아시아 구비서사시의 양상과 변천>>(1997)에서 제주도의 자료를 중심에 두고, 신앙서사시·영웅서사시·범인서사시의 시대적 성격을 광범위한 비교연구를 통해 고찰했다. 그 결과를 <<세계문학의 전개>>(2002), <<한국문학통사>> 제4판(2005)에서 이용했다.

그 뒤에 문제점에 대한 추가 발표를 <동아시아 구비서사시의 세계문학사적 의의>(2015년 3월 서울), <제주도 본풀이 변이의 문학사적 이해>(2015년 4월 제주도)에서 했다. 이번에는 관점을 바꾼다. 서사무가를 신화에 포함시켜 고찰의 대상을 확대한다. 연구방법 정립에 도움이 되는 모색을 한다.

<제주도 본풀이 변이의 문학사적 이해>를 발표하고 토론할 때 새로운 제안을 한 적 있다. 지질학에서 하는 地史學의 방법을 우리가 하는 연구에 원용할 필요가 있다고 했다. 말을 막연하게 하고 구체적인 내용을 갖추지 못한 책임을 조금이나마 감당하려고 이번의 시도를 한다.

신화에는 기록신화와 구전신화가 있다. 기록신화는 내용이 고정되어 있고 기록한 연대를 알 수 있어 정확한 연구를 할 수 있다고 생각되지만 그렇지 않다. 신화는 원래 구전으로 이루어졌다. 기록신화는 구전신화의 기록이다. 구전신화를 자료로 신화의 형성과 변천을 밝히는 작업을 연구의 중심으로 삼아야 한다. 이를 위해 필요한 방법을 地史學에서 원용하고자 한다.

地史學에서 얻는 도움

地史學(Historical Geology)은 지구의 역사를 연구하는 학문이다. 연구에 이용하는 자료는 지층이다. 지금 볼 수 있는 다양한 지층을 이루어진 시기에 따라 배열해 지구가 변천해온 내력을 밝힌다. 지사학에는 (1) 동일과정의 법칙(Law of

uniformitarianism), (2) 누증의 법칙(Law of superposition), (3) 동물군 천이의 법칙(Law of faunal sucession), (4)부정합의 법칙(Law of unconformity), (5) 관입의 법칙(Law of intrusion)이라는 5대 법칙이 있다고 한다.

(1) 동일과정의 법칙은 지구상에서 일어난 지질 변화는 동일한 과정을 거쳤다는 것이다. (2) 누증의 법칙은 먼저 생긴 아래의 지층 위에서 새로 생긴 지층이 얹혀 지층이 누적되었다는 것이다. (3) 동물군 천이의 법칙은 시기가 지나면서 동물군이 변천했으므로 동물 화석을 조사해 지층의 선후를 밝힐 수 있다는 것이다. 이 셋은 기본법칙이고, 다음 둘은 부가법칙이다. (4) 부정합의 법칙은 과거의 지층이 일부 없어져 (2)와 다르게 되는 경우도 있다는 것이다. (5) 관입의 법칙은 새로운 지층이 밀고 올라오다가 멈추어 (2)와 다른 것도 있다는 것이다.

지사학에서 지표면에 나타나 있는 지층을 조사해 지층 변동의 역사를 연구하듯이, 우리는 오늘날까지 남아 있는 구전신화를 자료로 삼아 신화의 변천을 알아내고자 한다. 구전신화의 형성, 변동, 교체 등에 관한 연구에 지사학의 도움을 얻을 수 있는지 탐색하고자 한다. 지사학 5대 법칙이 구전신화 연구에도 해당될 수 있는가? 이에 대한 검토가 선결 과제이다.

(1) 동일과정의 법칙은 그대로 받아들일 수 있다. 세계 각처의 구전신화는 기본적으로 동일한 과정을 거쳐 형성되고 변천했다고 보고 총괄하는 역사를 서술할 수 있다. (2) 누증의 법칙도 구전신화에서 원칙적으로 타당할 수 있다. 현재의 구전은 누증된 변화의 결과라고 할 수 있다. 그러나 지층에서처럼 위에 있는 것과 아래에 있는 것을 바로 구별할 수는 없으므로 선후의 분별을 위한 힘든 작업이 필요하다. (3) 동물군 천이의 법칙은 갈래 교체로 바꾸어 적용할 수 있다. 구전신화의 형성과 변천이 하위갈래의 정립에서 두드러지게 나타난다. 세 가지 기본법칙에서 보편적인 과정을, 두 가기 부가법칙에서 특수한 양상을 밝힐 수 있다. (4) 부정합의 법칙은 단계적 변화의 일부가 결락된 경우에 적용될 수 있다. (5) 관입의 법칙은 기록자료를 함께 이용할 때 고려해야 할 것이다. 기록에 올라 있는 순서가 형성된 순서와는 반대가 될 수 있다.

이상에서 한 말은 모두 “,,, 할 수 있다”이다. 할 수 있다는 것은 입증되지 않았다. 할 수 있다는 것을 방법론적 가설로 삼아 필요한 작업을 진행해 연구의 진전을 이룩하고자 한다. 작업을 진행하면서 받아들인 방법을 구전신화 연구에 맞게 수정하고자 한다. 새로운 시도 덕분에 지금까지 모르던 사실을 알아내고, 설명할 수 없던

사실을 설명하는 결과가 충분히 인정할 만큼 확보되면 출발이 타당했다고 입증된다.

지사학의 법칙이 구전신화에 적용된다고 해도 실제 연구를 동일하게 할 수는 없다. 지층의 연대를 측정하는 방법은 받아들일 수 없어, 독자적인 대책을 세워야 한다. '지층'에 해당하는 용어를 '층위'라고 하자. 전승자 및 전승 내용의 차이를 판별해 층위를 구분하고, 각 층위의 전승자와 전승 내용을 상호조명해 얻은 결과를 가지고 층위들 사이의 관계를 고찰하는 것이 시도할 만한 방법이다.

제주도 신화의 자료 분포

신화는 조형이기도 하고, 행위이기도 하고, 노래이기도 하고, 이야기이기도 하다. 이것들을 각기 조형신화・행위신화・노래신화・이야기신화라고 일컫기로 한다. 신화를 만들고 전승하는 작업을 일반인이 주도하기도 하고, 무당이 주도하기도 한다. 이것들을 각기 일반신화와 무당신화라고 일컫기로 한다. 이러한 용어를 사용해 제주도 신화의 자료 분포를 정리하면 다음과 같다.

	조형신화	행위신화	노래신화	이야기신화
일반신화	돌하르방	立春굿	(의식요)	설문대할망
무당신화	巫神조형	무당굿놀이	본풀이	본풀이이야기

일반신화의 층위와 무당신화의 층위는 쉽게 구분된다. 일반신화를 이루는 세 층위는 관련이 확인되지 않는 별개의 전승이다. 무당신화의 조형・행위・노래・이야기는 밀접한 관련을 가진다. 이러한 현상을 어떻게 이해할 것인가?

일반신화와 무당신화는 계통이 다르다고 하는 것은 地史學에서 가져온 동일과정의 법칙과 어긋난다. 동일 과정의 각기 다른 시기에 이루어진 층위가 누증되었다고 보는 것이 마땅하다. 어느 쪽이 먼저 이루어지고, 누증 과정에서 어떤 변화가 일어났는지 밝히는 데서 연구가 시작된다.

일반신화와 무당신화는 어떤 관계를 가지는가? 처음부터 공존한 것은 아니다. 무

당신화가 먼저 있고 일반신화가 추가된 것도 아니고, 선후 관계가 반대일 것이다. 내부의 관련 정도가 추정의 근거이다. 새로운 층위인 무당신화가 강력한 힘을 가지고 등장하자, 기존의 층위인 일반신화는 밀려나면서 균열과 변질을 겪어 내부의 관련이 훼손되었다고 보는 것이 타당하다.

노래신화 설문대할망은 별개의 전승이지만, 조형신화 돌하르방과 행위신화 立春굿은 官衙의 보호를 받고 유지되었다. 제주도에는, 무당신화가 지나치게 팽창하지 못하게 하는 民의 세력이 없어 官이 관여했다. 본토에서는 농악대가 마을굿을 하면서 의식요를 노래신화로 이어온 것과 다르다. 담당자가 없는 탓에 제주도의 일반신화 의식요는 뚜렷한 것이 없어 괄호 안에다 적었다.

논의의 진전을 위해서 비교고찰이 필요하다. 밀려나서 변질된 일반인층위의 조형신화・행위신화・노래신화・이야기신화는 선명한 모습이 남아 있는 곳들의 사례와 견주어 살필 필요가 있다. 새롭게 치밀어 올라와 내부의 관련을 밀접하게 유지하고 있는 무당신화는 유사한 층위를 공유하고 있는 것들과 무엇이 같고 다른지 밝혀야 한다.

일반신화 비교고찰

일반신화 층위의 조형신화, 행위신화, 이야기신화 가운데 가장 고형인 것은 설문대할망 이야기신화라고 생각되어 먼저 고찰하기로 한다. 설문대할망 이야기는 거인신화(giant myth)의 하나이다. 세계 도처에 전하는 거인신화와 비교해 특징을 살필 필요가 있다.

사람의 모습을 한 거대한 신이 (가) 몸을 해체해 천지만물과 갖가지 생명체가 되고 사람도 그 가운데 하나라고도 하고, (나) 천지만물과 갖가지 생명체를 출산했다고도 하고, (다) 만들어냈다고도 한다. 盤古는 (가)이고, 伏羲와 女媧는 (나)이고, 여호와는 (다)이다. 이 모든 것들이 천지만물과 갖가지 생명체가 어떻게 생겼는지 말하고, 사람과 일체를 이루는 이유를 밝힌다.

설문대할망은 거인신 가운데 경량급이다. 천지만물의 작은 부분인 제주도 근처의 섬들이나 만들고, 갖가지 생명체가 아닌 사람의 일부를 만들었다. 남신은 없는 여신만인데 출산을 했다. 천지만물과 갖가지 생명체가 어떻게 생겼는지 다 말하지 못하고, 사람과 일체를 이루는 이유도 밝히지 못한다. 무당신화가 치밀어 올라올 때 심

한 타격을 받아 이처럼 빈약하게 되었다고 생각된다. 무당신화는 설문대할망 이야기를 배척한 탓에, 규모가 훨씬 축소된 <천지왕본풀이>를 따로 만들어야 했다.
돌하르방은 토템기둥(totem pole)이라고 하는 것의 하나라고 보아 마땅하다. 토템기둥이라는 말이 적절하지 못하므로 신화조형이라고 하는 것이 좋다. 신화조형은 의인화된 동물 또는 사람의 모습을 나무나 돌에 새겨 신이라고 섬기는 것이다. 장승에서 불상까지 모습과 기능이 다양하다. 돌하르방은 변화가 두드러지지 않고 기능이 불분명해 아주 퇴화된 모습이다. 무당신화의 층위가 불교의 신화조형 본뜬 것들을 사용하면서 치밀어와 아주 버려둔 탓에 초라하게 되었다고 할 수 있다.

행위신화 立春굿은 세계 도처에 있는 풍요굿(fertility rite)의 하나이다. 농사가 잘되게 하는 데 반드시 필요하다고 인정되어 무당신화가 치밀어 오른 다음에도 일반신화로 이어지고, 무당굿과 연결되어 전승되었다. 일반신화 셋 가운데 홀로 살아남아 설문대할망 이야기나 돌하르방과 연관되는 고리를 잃어버렸다.

무당신화 비교고찰

제주도 무당신화는 굿으로 구현된다. 굿은 조형이고, 행위이고, 노래이고, 이야기다. 이 넷이 하나로 연결된 복합층위이다. 이것이 당연하다고 생각되지만. 세상 모든 곳이 동일한 것은 아니다. 다른 곳들과의 같고 다른 점을 밝혀 위상을 확인해야 한다.

우선 본토의 경우와 비교하면 두 가지 차이가 발견되어 특징이 더욱 분명해진다. 무당이 마을 신당에 소속된 '당맨신방'이다. 당신 또는 일반신의 내력을 노래하는 본풀이가 신앙서사시·영웅서사시·범인서사시라고 할 것들을 풍부하게 갖추고 있다.

제주도 무당신화와 동일한 양상의 신화가 다른 곳에도 있는가? 신화 전승의 조형·행위·노래·이야기가 서로 밀접한 관련을 가지고, 노래에 신앙서사시·영웅서사시·범인서사시라고 할 것들이 갖추어진 사례는 아이누인에게도 있다. 그러면서 주목할 만한 차이점도 있다.

아이누인의 신화전승은 무당신화가 아닌 일반신화이다. 누구나 같은 자격을 가지고 신화 전승에 참여할 수 있다. 제주도의 본풀이에서는 신의 내력이 무당이 삼인칭으로 노래하는데, 아이누의 노래신화 '유카르'에서는 신으로 섬김을 받는 곰이 하는 말을 일인칭으로 서술한다. 이 두 가지 차이점을 어떻게 이해할 것인가? 각기 다르

다고 하고 말면 동일과정의 법칙에 어긋난다.

선후를 가릴 수 있는 명백한 증거는 '유카르'에서 곰이 하는 말을 일인칭으로 서술하는 것이다. 짐승의 신과 사람이 일체를 이루고 있다고 여기다가 짐승의 신에게 기원해 짐승을 많이 잡게 해달라는 것이 후대의 변화이다. 제주도에서 일반신화가 무당신화보다 선행형태라고 한 것이 보편적인 타당성을 가졌다고 확인된다.

아이누의 '유카르'는 곰의 노래인 신앙서사시만이 아니고, 영웅서사시나 범인서사시도 있다. 신화의 선행형태인 일반신화를 이어오면서 제주도의 무당신화에서 이룩한 변화와 상통하는 것을 갖추었다. 새로운 층위의 신화가 나타나지 않아 시대가 달리면서 생기는 요구를 기존의 층위에서 받아들여야 했다.

선행층위인 일반신화가 건재하고, 무당신화가 한정된 범위 안에서 후발층위로 등장한 경우도 있다. 아프리카 내륙의 반투(Bantu)족은 천지창조의 내력을 말하는 것을 비롯한 이야기신화를 풍부하게 갖추었다. 그러면서 그 한 갈래인 니양가(Nyanga)인에게는 <므윈도>(Mwindo)라는 노래신화가 별도로 있다.

<므윈도>는 전문적인 기능을 가진 무당이 행위를 곁들여 구연하는 영웅서사시이다. 아버지에게서 버림받아 멀리 갔다가 돌아와 복수를 하는 '영웅의 일생'이 제주도에서 볼 수 있는 것과 흡사하다. 역사의 단계가 달라져 영웅이 등장하는 곳에서만 새로운 창조가 이루어졌다고 할 수 있다.

선행층위 일반신화에 무당신화가 후발층위로 나타나 압박이 가한 결과, 두 층위가 대증한 비중을 가지고 기능이나 내용을 분담을 한 곳도 있다. 필리핀이 이에 해당한다. 일반신화는 신을, 후행층위 무당신화는 영웅을 다루고 경계를 넘어가지 않는다,

필리핀에는 바틀랄라(Batlala)가 천지를 창조했다는 것을 비롯해 신의 행적 신화가 다채롭게 전한다. 다른 한편으로 영웅서사시도 풍부하다. 거작 <반투간>(Bantugan)의 주인공은 천상의 신들과도 겨루어 이겼다고 한다. 두 층위가 각기 존재해, 신이 영웅 노릇을 하지는 않고, 영웅은 아무리 위대해도 신일 수 없다.

중국 雲南지방 여러 민족의 신화도 무당신화이며, 신앙서사시・영웅서사시・범인서사시를 갖추어 제주도의 경우와 흡사하다. 그러면서 무당의 지위나 의식에서 차이가 있다. 納西族의 무당 東巴는 문자를 사용까지 담당해 <東巴經>을 기록하고 해득하는 능력까지 갖추어 최고의 지식인이라고 자부한다.

제주도의 무당은 본토에서 유래한 상층의 유교문화에 맞서서 하층의 전승을 지켰다. 納西族의 東巴는 중국을 지배하는 漢族의 위세에 휩쓸리지 않고 민족문화를 수

호하고 있다. 이 민족문화의 유산을 <東巴經>에다 집대성해서 무당신화 이전의 선행층위가 별도로 남아 있지 않다.

잠정적 결론

地史學을 방법론적 가설로 이용하고 하는 시도는 기대하던 성과를 얻었다. 地史學의 방법을 신화 연구의 방법으로 삼고, 신화의 역사를 정리하는 이론의 틀을 마련할 수 있다.

신화에서 일반신화와 무당신화가 크게 구분된다. 둘 가운데 일반신화가 선행층위이고 무당신화가 후발층위이다. 무당신화가 후발층위로 등장한 커다란 변화가 세계 전역에서 광범위하게 확인된다. 이것을 세계사의 대사건으로 인식하고, 총체적인 연구를 힘써 해야 한다.

선행층위와 후발층위의 관계는 몇 가지 양상으로 나타났다. 아이누인의 경우처럼, 선행층위가 그대로 있으면서 시대적 변화를 겪기도 했다. 반투족이 말해주듯이, 선행층위가 유지되는 영역의 일부에서 후발층위가 나타나기도 했다. 필리핀에서 볼 수 있듯이, 선행층위와 후발층위의 충돌을 기능 분담으로 해결하기도 했다. 納西族에서처럼, 후발층위가 성장해 선행층위를 흡수하기도 했다. 비교연구를 확대하고 정밀하게 해서 검증을 더 해야 한다.

제주도에서는, 선행층위가 후발층위의 압력을 받아 해체되고 변질되었다. 압력이 컸던 것을 주목하고 원인을 찾아야 한다. 후발층위가 분명한 모습을 지니고 시대적 변화를 다채롭게 보이는 특징에 관해서도 자세한 고찰이 필요하다. 이 작업으로 한국신화사 또는 한국문화사 연구를 더욱 발전시키면 세계학계를 위해서도 크게 기여할 것이다.

제1부

구술전통으로서의 제주신화

탐라국 건국신화의 존재와 가치

허 남 춘

(제주대학교)

탐라국 건국신화의 존재와 가치

허 남 춘 (제주대학교)

1. 서

제주의 옛 이름은 탐라다. 고대국가 탐라국이 천년 지탱하다가 망하고 13세기 고려시대에 제주현이 되었다. '바다 건너 땅'이라는 타자의 이름이다. 이전에 조동일 선생님께서 제주대 한국학협동과정 출강을 오신 때가 바로 특별자치도가 시작되는 즈음이었다. 선생님의 제안을 받들어 '탐라특별자치도'란 명칭을 여러 경로로 청원하였으나 실패하였다. 이 이름을 회복하는 2006년이 바로 제주가 정체성을 찾는 원년이 될 수 있었고, 대한민국의 역사 속에 탐라국의 실체를 재편하는 계기가 되었을 텐데 그 기회를 일실하고 말았다. 그래서 지금도 '한국사' 속에 탐라국은 없다. 문화재청은 고대국가의 중심지였던 신라, 가야, 백제의 문화권 조사를 실시해 그 고고학적 발굴을 마쳤는데 탐라는 아직도 계획조차 없다. 이 모두 우리의 과실이다. 우리가 우리를 찾지 못해 남에게도 무시당하고 있다.

2001년 조동일 선생님께서는 탐라국 역사의 망각과 민족국가의 횡포를 질타한 바 있다. 그리고 기록과 고고학 자료에 구비전승 자료를 덧보태 탐라국의 실체를 규명하였다. 땅에서 솟아난 독자적인 집단이 건국하였고 대단한 해상능력과 탐라국의 위엄을 찾아 밝혔다. 그리고 그것을 능가하는 어떤 글도 없었다. 「탐라국 건국서사시를 찾아서」란 논문으로 탐라국 신화 논의는 완결되었다. 그 발표현장에 있었고, 그것도 토론자로 참여하여 진땀을 흘렸다. 그것으로 끝났어야 했다. 그런데 <제주학연구센터>가 다시 탐라국 건국신화를 들고 나와 발표를 요청하였다. 조동일 선생님의 글을 능가하는 시도가 필요하긴 할 텐데 가능하진 않다. 그렇다고 연구사를 정리할 수는 없지 않은가. 그래서 무모하게 몇 가지 난제를 들어가며 의문을 제기하고 해답을 구하고자 했다. 이 어려운 과제를 어찌하는가.

그래도 과감히 도전한다. 원시서사시 중 신앙서사시와 창세서사시의 시대, 그 뒤 영웅서사시의 시대를 제시했던 선생님의 글에 보완의 근거를 제시하고자 한다. 건국서사시의 발원이라 했던 송당계 당본풀이 이외에 서귀본향당본풀이를 덧보태 근원을 보완하고자 한다. 창세서사시가 육지에서 온 것이라 했는데 탐라의 원형질을 제시하고, 신앙서사시와 창세서사시가 한묶음이었던 근거를 제시하고자 한다. 아울러 조선조까지 이어진 탐라국에 대한 기억을 더듬어 우리의 역사가 다원체를 인정하는 차원에서의 단일체임을 밝히고자 했다. 이것을 들여다 보면 대한민국의 '한국사'에서

는 탐라국을 실종시킨 문제를 떠올리게 한다. 탐라국 역사는 구비전승을 통해 더욱 보완하여야 한다. 아직은 미완이다.

2. 탐라국의 실체

제주목(濟州牧)
도안무사(都按撫使)【3품(三品)이면 안무사(按撫使)라고 칭한다.】・판관(判官)【겸감목관(兼監牧官).】・교수관(敎授官)・검률(檢律)・의학 교유(醫學敎諭).

본주(本州)는 전라도의 남쪽 바다 가운데 있다. 그 주(州)의 고기(古記)에 이르기를,“태초(太初)에는 사람과 물건이 없었는데, 신선[神人] 세 사람이 땅으로부터 솟아 나왔다. 지금도 주산(主山) 북쪽 기슭에 ‘모흥(毛興)’이라 하는 구멍이 있는데, 이것이 바로 그곳이다. 맏을 ‘양을나(良乙那)’, 둘째를 ‘고을나(高乙那)’ 세째를 ‘부을나(夫乙那)’라고 하였다. 세 사람은 황량한 땅에서 사냥을 하여서 그 가죽으로 옷을 해 입고 그 고기로 식량을 하였다. 하루는 자주 색깔로 칠하여 봉(封)한 목함(木函)이 두둥실 떠서 동쪽 바닷가에 이르는 것을 보고 가서 열어보니, 목함(木函) 속에 또 석함(石函)이 있었다. 붉은 띠[帶]에 자주색 옷을 입은 사자(使者) 한 사람이 있어서 석함을 열었는데, 푸른 옷을 입은 처녀[靑衣處女] 세 사람과 망아지・송아지와 오곡(五穀)의 종자가 나왔다. 이어 말하기를, ‘나는 바로 일본의 사자입니다. 우리 임금께서 이 세 따님을 낳으시고, 이르시기를, 「서쪽 바다 가운데 있는 산[嶽]에 신선[神子] 세 사람이 내려와서 장차 나라를 세우려고 하나 배필이 없다.」 하시고, 이에 신(臣)에게 명하여, 세 따님을 모시고 오게 하였습니다. 당신들은 마땅히 짝을 이루어서 대업(大業)을 이루도록 하십시요.’ 하고는, 사자(使者)는 홀연히 구름을 타고 가버렸다. 세 사람이 나이 차례대로 나눠서 혼인하고, 샘이 좋고 땅이 기름진 곳에 나아가서 화살을 쏘아 살 땅을 선택하였는데, 양을나가 사는 데를 ‘제일도(第一都)’, 고을나가 사는 데를 ‘제이도(第二都)’, 부을나가 사는 데를 ‘제삼도(第三都)’라고 하였다. 비로소 오곡(五穀)을 심고, 또 망아지와 송아지를 기르니 날로 부유하고 번창해 갔다. 15대 손(孫)에 이르러, 고후(高厚)・고청(高淸)의 형제 세 사람이 배를 만들어 타고 바다를 건너 탐진(耽津)에 이르렀는데, 대개 신라가 번성할 때였다. 그때 객성(客星)이 남방(南方)에 나타나니, 태사(太史)가 아뢰기를, ‘다른 나라 사람이 내조(來朝)할 징조입니다.’ 하였다. 세 사람이 드디어 신라에 입조(入朝)하매, 왕이 가상히 여겨서, 맏[長子]을 ‘성주(星主)’라고 하니, 그 움직인 별을 상징한 것이요, 둘째[二子]를 ‘왕자(王子)’라고 하니, 왕이 고청(高淸)으로 하여금 바지가랑이 밑으로 빠져 나가게 하고서 자기 아들같이 사랑하였으므로, 이렇게 이름지은 것이요, 막내[季子]

를 ‘도내(都內)’라고 하고, 읍(邑)의 이름을 ‘탐라(耽羅)’라고 하니, 대개 신라 때에 처음으로 탐진(耽津)에 이른 까닭이었다. 각기 보개(寶蓋)와 옷과 띠를 주어서 돌려 보냈다. 이로부터 자손이 번성하였고 본국[國家]을 정성껏 섬겼으며, 고(高)를 성주(星主)로, 양(良)을 왕자(王子)로, 부(夫)를 도상(都上)으로 고쳤고, 뒤에 또 양(良)을 양(梁)으로 고쳤다. (세종실록 지리지)

제주의 서사무가 중 괴네깃당본풀이 또는 같은 계열의 송당본풀이는 삼성신화의 근원적 신화에 해당된다. 송당본풀이의 소로소천국이 땅에서 솟아나듯이 삼성신화의 삼신인도 땅에서 솟아났다. 송당본풀이가 ‘웃송당’ ‘셋송당’ ‘알송당’의 상·중·하당의 세 신당이 공존하듯이, 삼성신화에서는 고을라·양을라·부을라의 삼신인이 등장한다. 송당본풀이의 여신 백주또가 무쇠철갑에 실려 제주에 표착하고 있듯이 삼성신화의 삼여신도 목함과 석함에 담겨 제주에 표착하고 있다. 송당본풀이의 남신이 사냥을 위주로 하고 여신(백주또)는 남신으로 하여금 농사를 새로이 시작하게 하듯이, 삼성신화에서 남신들은 사냥을 주업으로 삼고 있는데 삼여신은 오곡종자를 가져와 농사를 시작한다. 송당본풀이의 남신(문곡성, 소로소천국의 아들)이 제주도 전체를 지배하는 신격이 되듯이 삼성신화의 삼신인이 탐라국을 건국하여 제주 전체를 지배하는 신격이 된다.[1)]

송당계 신화에서 소로소천국이 사냥을 하여 생업을 꾸려나갔는데, 자녀들이 많아지자 백주또가 농경을 권하고 있는 것으로 보아 여성신에 의해 농경이 시작된 것으로 그려지는데 탐라건국신화에서도 그렇다. 제주의 고·양·부 3신인은 사냥을 하면서 지내다가, 3여신과 혼인하여 농경문화를 정착시킨 것으로 볼 수 있다. 그러므로 송당본풀이와 삼성신화는 함께 남성신의 수렵문화에서 여성신의 농경문화로 이행하는 과정을 보여 준다. 두 문화의 결합은 큰 힘을 발휘하게 하였고, 고대국가의 건설에까지 미치게 된다.

억만대벵을 내여주시니 싸옴ᄒᆞ레 나간다. 체얌(初)에 들어가서 머릿박 둘 돋은 장쉴 죽이고 두 번채 들어가서 머릿박 싓 돋은 장쉴 죽이고, 싀번채 들어가서 머릿박 닛 돋은 장쉴 죽이니, 다시는 데양(對抗)ᄒᆞᆯ 장수가 엇어 세벤도원수(世變都元帥)를 막으니, 대히(大喜)혜야, “이러ᄒᆞᆫ 장수는 천하에 엇는 장수로다. 땅 ᄒᆞᆫ착 믈 ᄒᆞᆫ착을 베여 주건 땅세(地稅) 국세(國稅) 받아 먹엉 삽서.” “그도 마웨다.” “천금상(千金賞)에 만호후(萬戶侯)를 보(封)ᄒᆞ라.” “그도 마웨다” “그레민 소원을 말ᄒᆞ라” “소장(小將)은 본국(本國)으로 가겠습네다.”

관관솔을 베여가지고 전선(戰船) ᄒᆞᆫ 척을 무어 무나무(珊瑚) 양석(糧食)을 ᄒᆞᆫ베 시

1) 조동일, 『동아시아 구비서사시의 양상과 변천』, 문학과지성사, 1997, 89쪽.

끄고 벡만군ᄉᆞ를 데동허여 조선국(朝鮮國)을 나온다. …… 방광오름 가 방광을 ᄉᆡ번 쳐서 벡만군ᄉᆞ(百萬軍士)를 허터두고, "벡만군ᄉᆞ는 본국으로 돌아가라." 작별(作別)헤야 "한라연산(漢拏靈山)이나 구경가자."[2]

강남천자국에 난리가 나서 궤네깃도가 억만 군사를 받아 난리를 평정한다. 그리고 천자로부터 여러 가지 포상을 제시하지만 거절하고 제주로 돌아온다. 백만 군사를 대동하여 "아방국을 치젠 들어옵네다"란 소식을 들은 아버지는 알손당(下松堂에 죽어 좌정한다. 이에 궤네깃도는 제주도를 차지한 후 백만 군사를 돌려보낸다. '백만 군사'란 규모가 과장되긴 하였겠지만 엄청난 탐라국의 해상능력을 그렇게 표현한 것이라 할 수 있다. 버려진 아들이 나중에 군사를 이끌고 고국에 돌아와 아버지 나라를 치려고 했다는 내용은 매우 고대적이고 야생적인 요소를 그대로 간직한 신화다. 묵은 질서는 이렇게 강하고 새로운 질서에 의해 교체된다고 생각하는 문맥 속에서 고대 영웅신화의 전형을 보게 된다.

> "어디서 온 맹장님이 되십네까?" "천하해동 조선국 제주도에서 들어온 문곡성이 됩네다." …… 천ᄌᆞ지국은 문곡성을 '제일도원수'라는 직함을 지왔다. 갑옷 갑투길 내어주고, 억만대병 억만군ᄉᆞ를 내여줬다. 천ᄌᆞ지국의 난을 석ᄃᆞᆯ열흘 백일만이 평정을 시겼다. 천ᄌᆞ지국이 말을 ᄒᆞ되 "천하의 반을 갈라 주느냐?" …… "나를 조선국 제주도로 보내여 주십시요" 천ᄌᆞ국은 황제 혼언씨 수레를 지었다. 황제 혼언씨가 수레를 지고 거기 굴량을 일천석 곶추고 일천벵마 삼천군벵을 거느리고 제주를 입도했다.[3]

앞의 신화와 마찬가지로 문곡성은 억만 군사를 받아 강남천자국에서 난리를 평정하고 일천 병마와 삼천 군병을 거느리고 다시 제주도로 돌아온다. 그 후 문곡성 일행은 일천병마 삼천 군병을 거느리고 한라영산을 올랐다. 앞의 '백만 군사'보다는 규모가 작지만 '일천 병마 삼천 군병'도 고대국가를 형성하는 데는 손색이 없는 해상능력이라 하겠다. 한라산에의 좌정은 제주도 전체를 지배한다는 상징적 의미를 지닌다. 이런 위세에 놀란 금백조는 웃손당으로 달아나고 소천국은 알손당 고부니ᄆᆞ루로 달아났다고 신화는 전한다.

송당본풀이의 문곡성 혹은 궤네깃당본풀이의 궤네깃도와 같은 주인공이 천자국에서도 해결할 수 없는 난리를 평정했다는 것은 주인공의 대단한 영웅적 면모다. 이 땅에서뿐만 아니라 천자국(중국)에서 인정하는 활약상이라 하겠다. 그리고 천하의

---

2) 현용준, 『제주도무속자료사전』(개정판), 도서출판 각, 2007, 557-559쪽.
3) 진성기, 『제주도 무가 본풀이 사전』, 민속원, 1991, 413-414쪽. '손당본향'(이상문 구연)

반을 갈라주겠다는 제안을 거절하고 제주에 돌아온 내력은, 주인공의 해상능력을 보여주는 바이다. 앞에서 살폈듯이 칠머리당의 신도 강남천자국에서 솟아났는데, 백만 대병을 거느리고 제주에 들어온다. 백만 군사와 삼천 군병은 엄청난 해상 세력을 거느린 영웅에 대한 장식적 표현이다. 그래서 조동일 교수는 '탐라국 건국서사시'가 재래의 수렵민과 외래의 농경민이 결합되어 생산력을 발전시킨 토대 위에서 안으로 정치적인 통합을 이룩하고 밖으로 주권을 지키는 영웅이 해상활동을 통해 힘을 키워 작지만 당당한 나라를 세운 위업을 나타냈다고 하면서, 탐라국이 백제·신라·일본·중국 등과 외교관계를 가지고 왕래하면서, 상대방에 비해 모자라지 않는 정치적 역량, 군사력, 항해능력 등을 두루 갖추었기 때문에 그럴 수 있었다[4]고 했다.

고대국가의 형성기의 고고학적 증거도 탐라국의 면모를 추정할 수 있게 한다. 1928년 산지항 축조공사시 발견된 오수전은 BC 118년부터 주조되어 사용되었던 화폐이며 왕망 때 잠시 사용과 주조가 금지되었다가 후한 이후 다시 주조되었고, 오수전이 왕망전과 함께 출토되기 때문에 그 연대가 기원후 1세기를 크게 벗어나지 않는다고 한다.[5] 이 오수전은 중국과 상당한 왕래와 교역을 뜻한다. 중국과 일본의 중계무역을 추정할 수도 있다. 고대 탐라국 역사기술을 동아시아 또는 동지나 해양문화권으로 잡는 것이 타당하다.

이런 증거를 두고 조동일 교수는 '이주민이 건국 주체임을 말해주는 증거는 아니다'[6]라고 단언하였다. 이것들이 바로 이주민의 흔적이고 삼여신이 가져 온 고대문명일 것으로 본다. 이 고대국가의 형성과정이 신화와 본풀이에 반영되어 있다. 강남천자국을 평정하고 군사를 이끌고 제주로 돌아오는 궤네깃도(문곡성)의 내력은 바로 동아시아 해양문화권의 해상능력을 암시하는 것이라 하겠고, 삼여신이 농경과 목축의 문화를 가지고 들어온 것 역시 고대문명의 전래와 탐라국의 형성과정을 상징하는 문맥이라 하겠다. 본풀이(신화) 속에 탐라국은 1세기에 탄생하였다. 심방들이 영평 8년(AD 65년) 고·양·부 3신인이 솟아나 나라를 세웠다고 했다. 우리는 신화를 통해 한반도의 고대국가와 대등한 시기에 탄생한 탐라국의 실체를 만나게 된다.[7] 1세기 경을 전후하여 육지에서 출자한 세력이 <천지왕본풀이>와 같은 창세신화를 가져와 지배력을 갖고 있다가 정치권을 토착세력에게 넘기고 그들이 얼마 뒤에 건국한 것으로 보기 보다는, 바로 1세기 경 이주민의 고대문명을 만나면서 토착세력의 권력이 점화되었고 이때 탐라국이 출발한 것으로 볼 수 있겠다.

탐라국 건국신화에서 주목할 점은 바로 여신의 도래(渡來)이다. 여신들은 오곡종자를 가지고 들어온다. 철기문화·직조문화·농경문화는 고대문명과 연관된 것이고, 이것들

4) 조동일, 「탐라국 건국서사시를 찾아서」, 『제주도연구』 19집, 제주학회, 2001, 102-104쪽.
5) 이청규, 『제주도 고고학연구』, 학연문화사, 1995, 194-195쪽.
6) 조동일, 「탐라국 건국서사시를 찾아서」, 118쪽.
7) 허남춘, 『제주도 본풀이와 주변신화』, 제주대 탐라문화연구소, 2011, 202-204쪽에서 자세히 다루었다.

은 고대국가 형성에 긴요한 것이었음을 알 수 있다. 철기와 비단과 오곡을 가지고 새로운 땅으로 가 그곳에서 새로운 문명을 일구어 낸 이야기가 고대 건국신화의 주류를 이룬다. 제주의 삼성신화도 이런 반열에 든다고 하겠다. 제주 건국신화에서는 3여신이 오곡종자 외에 송아지·망아지를 가지고 들어왔다고 한다. 소와 말 역시 농경에 필요한 동력이었다. 제주에는 당신본풀이가 많이 남아 있는데, 부부신이 좌정하여 있는 경우 남신이 토착신이라면 여신은 도래신이다. 여신이 본향당의 주인인 경우도 많은데 바다를 건너온 여신이 많다. 그런데 여신이 주역인 상황에서 서서히 남신이 주역인 당본풀이가 많아졌을 것으로 본다. 설문대할망처럼 거인 여성이 주역이던 신화가 소로소천국같이 거인 남성이 주역인 신화로 바뀌어가고, 그 거인의 특성은 아들 궤네깃도로 이어진다. 여성영웅 서사시에서 남성영웅 서사시로 전개되어 나간다.

땅에서 솟아나 바다를 왕래하고 강남천자국을 평정하던 남성 영웅은 이제 하늘(천상계)에서 하강한 이야기인 듯 착시를 주기도 한다. 제주와 달리 한반도 고대국가 건국주의 등장은 대부분 하늘에서 내려온다. 부족연맹을 이루고 있던 기존 세력을 진압하여 왕권을 공고히 하려면 하늘의 권위가 필요했다. 그래서 단군신화부터 건국주인공은 하늘에서 출자(出自)한다. <고려사>에 기록된 탐라국 건국신화는 3신인이 땅에서 솟아났다고 서술한 뒤에, '西海中嶽 降神子三人'(고려사계) '中有絶嶽 降神子三人'(영주지계)이라 하였듯이 산악에 신이 하강한 사유를 담고 있다. 중세 국가의 지배하에 놓이면서 제주신화도 땅에서 솟아난 것에서부터 서서히 하늘에서 내려온 것으로 변천하는 증거다. 중세 지배자 고려의 신화처럼 하늘에서 내려오는 신격의 틀을 모방하고 그 권위를 빌려오는 형식을 취하면서 신화의 후반부가 천강(天降)의 모티프를 드러낸다.

1918년에 간행된 김석익의 <탐라기년>에서는 우암 송시열을 인용하면서 "세 신인이 탐라의 한라산에 내려왔다(三神人降于耽羅之漢拏山)"이라 하고 있는데, 20세기의 한학자에게도 천상에서 산으로 하강하는 한국의 건국신화 유형을 답습하는 모습을 찾을 수 있다. 이처럼 원래 땅에서 솟아난 것을 후에 중세이념으로 분식한 예가 여럿 있다.

3. 射矢卜地와 서귀본향당본풀이

射矢卜地는 '활을 쏘아 살 곳을 점친다.'는 탐라국 건국신화의 구절이다. 고 양 부 3신이 각자 살 곳을 정하기 위해 활을 쏘아, 1도 2도 3도에 분거하게 되었다고 한다. 1도 2도 3도는 제주시의 지명일 수 있고 혹은 제주목과 대정과 정의 세 곳을 의미한다고 볼 수도 있다. 활을 쏘아 살 곳을 정하는 화소는 서귀포 쪽 본향당 본풀이에 산견된다.

할로영주산
씰거릿낭 된밭디서
아홉성제 솟아났수다.
이 아홉성제가
을축 삼월 대보름날
천근활에 백근쌀을 숩퍼
흔날 흔시에
산 앞데레 쌀을 쏘우니
상가지는 눈미로 가
쌀이 지니
제석천황 하로백관으로
가 좌정ᄒᆞ고
둘체는 난미 제석천황으로 가고
시체는 동홍리 지산국으로 가고
늬체는 서홍리
고산국으로 가고
(진성기, 대포본향, 강계월본)

한라 영주산
아카시아나무 된 밭에서
아홉 형제가 솟아났습니다.
이 아홉 형제가
을축 삼월 대보름날
천근 활에 백근 화살을 메워
한날 한시에
산 앞으로 화살을 쏘니
첫째는 눈미(와산리)로 가서
화살이 떨어지니
제석천황 한라 百官으로
가서 坐定하고
둘째는 성산면 난산리 제석천황으로 가고
셋째는 동홍리 지산국으로 가고
넷째는 서홍리
고산국으로 가고

이젠 성제가 바둑으로
성 아실 ᄀᆞᆯ리고
할루산에 올라가 활을 쏘니
성이 손 쌀은
예촌당에 간 지고
아시 쏜 쌀은
조녹일 간 지였수다.
(진성기, 토평본향1, 이봉천본)

아홉 형제가 바둑으로
형과 아우를 가리고
한라산에 올라가 활을 쏘니
형이 쏜 화살은
예촌의 신당에 가서 떨어지고
아우가 쏜 화살은
조녹이에 가서 떨어졌습니다.

서귀포 쪽의 한라산계 <중문본향당본풀이>라 하더라도 “한로 영산 삼신산 섯어깨 소못된 밭 을축 삼월 대보름날 아홉성제가 솟아나고 신거리 된 밭도 위(位)도 가르고 좌(座) 가르고 큰 성님은 수산”[8]라고 하여, ‘위(位)도 가르고 좌(座) 가르고’로 간결하게 9형제의 분거를 구송하고 있다. 여타의 색달리, 열리 등 한라산계에서도 대체 유사하다. 그런데 다른 것이 있다. “할ᄅᆞ영주산 섯어깨 안 ‘소못뒌밧’디서 솟아나고 ‘칠거리뒌밧’디서 가지 갈라갔젠 ᄒᆞ주게. 어떤 사름은 화살인가 시여네 화살 신 거 떨어지느냥 가지 갈라갔젠 해도, 그것이 아니라서.”[9] 활을 쏘아 떨어진 곳으로 분거하였

8) 장주근, 위의 책, 239면. ‘중문리 본향본풀이.’ 진성기의 『제주도무가본풀이사전』에서도 중문면 색달리 한집본의 경우, “한집님이 할로영산 섯어깨로 아홉성제 솟아나니 신거리된밧으로 좌정해서 아홉성제가 우갈르고 좌갈르자”(522면)라고 하여 ‘위와 좌를 나누는’ 내용이다.

다고 한 근거를 제시하고 이어 신빙성이 없다고 부정하는 내용도 있다. 이처럼 활을 쏘아 분거하는 구송은 드문 편이다.

강계월본 '대포본향'에는 9형제 중에서 셋째와 넷째에 동홍리 지산국과 서홍리 고산국이 있어 주목을 요한다. 그런데 남제주군의 '중문본향당'을 비롯한 호근, 예촌, 수산, 색달의 아홉 형제 구성은 대부분 비슷하지만 강계월본은 예외적이다. 그래서 김헌선 선생도 지산국과 고산국의 계보 편입이 본질적인 것인가 의문이 든다고 했다.[10] 강정식 선생은 <중문본향당본풀이>는 신의 계보상 한라산계, 서사유형상으로는 송당계에 속하는 자료이고, 김명선본을 택한다면 더욱 문제가 된다고 지적했다.[11]

그러나 화살을 쏘아 분거하였다는 점에서는 삼성신화와 비견된다고 하겠다. '광정당본풀이'에서는 삼성신화에서 고을나, 양을라, 부을라 3형제가 활을 쏘아서 경계를 구분했듯이 3형제가 각기 활을 쏘아서 정의와 대정과 목안(牧內)의 경계를 가른다. 그래서 큰 형님은 목안 광양당에 좌정하고, 둘째는 정의 서낭당에 좌정하고, 셋째는 대정 광정당에 좌정하여 각기 목안, 대정, 정의를 차지한다.[12] '토평본향1'에서 형제가 바둑으로 형과 동생의 순서를 정한 후에, 형과 동생이 활을 쏘아 예촌당과 조녹잇당으로 분거하였다는 것도 3형제의 분거와 상통한다. 삼성신화의 원형이 남제주군 지역에 여럿 남아 있는 셈이다.

> 嘆曰 我天帝之孫 河伯之甥 今避難至此……以弓打水 魚鼈浮出成橋 朱蒙乃得渡 (東明王篇)
> 松讓以王累稱天孫 內自懷疑 欲試其才 乃曰願與王射矢 (東明王篇)

주몽이 천황(皇天)과 후토(后土)에게 빌고 활로 강물을 쳐서 고기와 자라가 다리를 만들도록 한 것과, 송양과의 대결에서 활로서 승부하여 승리한 점, 이 두 화소는 주몽이 '하늘의 뜻을 묻고 활로써 그 능력을 인정받음'이라는 공통된 의미가 담겨 있다. 특히 뒤의 화소는 '천손으로서의 권능'을 인정받고 더불어 고구려의 소유권을 인정받는다는 내용이다. 탐라국 건국신화의 '射矢卜地'의 의미를 주몽신화와의 비교를 통해 살핀다면, 활을 쏘아 하늘의 뜻을 묻고 거주지를 정한다는 내용으로 볼 수 있다. 즉 '활로써 하늘의 뜻을 묻고 그 소유권을 인정받는다.'는 의미라 여겨진다.[13]

---

9) 문무병, 「제주도 당신앙 연구」, 제주대학교 박사학위논문, 1993, 276면. '중문당본풀이(1)' 1985년 김명선 심방의 구송이다.

10) 김헌선, 위의 논문, 258면. 그는 송당본풀이, 여드렛당본풀이, 동홍리당본풀이, 중문리당본풀이, 광정당본풀이 등 다섯 계열로 나누고 있다. 즉 중문리당과 별개의 '동홍리당' 계열로 독립해 독자적인 것으로 보고 있다.

11) 강정식, 「제주도 당본풀이의 계보 구성과 지역적 정체성 연구에 대한 토론」, 『비교민속학』 29집, 비교민속학회, 283면. 그는 아래의 <광정당본풀이>는 신의 계보상으로는 송당계, 서사유형상으로는 한라산계에 속하는 자료로, 산남에서 전승되는 자료로는 유일한 송당계 계보라는 점에서 대표성을 지니기 어렵다고 지적했다. 아울러 <서귀포본향당본풀이>는 계보상 한라산계이나 서사유형상으로는 한라산계와 유사성이 없어, 특수한 자료에 해당하다고 지적하면서 대표성을 지니기 어려운 한계를 논하고 있다.(283~284면)

12) 현용준, 『제주도무속자료사전』(개정판), 각, 2007, 658~659면. '광정당'

활을 쏘아 사냥을 하던 바람운이, 활을 쏘아 살 곳을 정한다는 문맥은 탐라국 건국신화의 3신인이 가죽옷을 입고 사냥을 하다가 활을 쏘아 살 곳을 정한다는 신화소와 매우 닮아 있다. 서귀본향을 비롯한 서귀포 몇 곳에만 오래된 신화소가 남아 있다는 것은 주목할 만한 부분이다.

4. 창세서사시와 건국서사시

고대 건국서사시를 가진 집단의 등장은 창세서사시를 가진 집단의 퇴진과 관련이 있다고 한다. 조동일 교수는 "창세서사시와 영웅서사시가 대등하게 전승되는 곳의 경우는, 종교적 지도자의 영향력을 밀어내고 정치적 지배자가 다른 데서 등장해서 국가 창건의 과업을 수행했다. 제주도에서는 창세서사시를 받드는 집단의 주도권을 앗아간 다른 세력이 탐라국을 건국하면서 영웅서사시를 만들어냈던 것으로 보인다."[14]고 했다.

여기서 보면 기존의 종교 집단이 밀려나고, 새로운 고대국가 지배자가 등장한 것으로 보고 있다. 기존 집단은 창세서사시를 신봉하던 집단이었는데, 새로운 정치 집단은 기존 창세서사시를 배척하거나 탄압하지는 않았지만 새로운 건국신화를 만들어 자신의 신성성을 구축하였다는 말이다. "'창세서사시' 시대에는 이주민이 위세가 대단해 위축되었던 선주민이 자기 쪽의 사고형태를 통일헌법으로 삼아 양쪽을 합칠 수 있게 성장했다."[15]는 말 속에 새로운 통치자의 등장을 제시했다. 그리고 이 건국 주역은 하늘에서 내려온 집단과는 구별되는 '땅에서 솟아난 집단'임을 표방하는 토착세력이고, 땅에서 솟아난 신화는 탐라국의 독자적이고 주체적인 측면을 의미한다.

고대 탐라에 고구려계 출자집단이 입도한 것을 사실로 보고, "이 집단은 창세서사시를 가져와 세력을 확장하는 과정에서 고대서사시로의 변천을 시도했고, 그 양상이 부여·고구려계통의 신화로 인정되는 '제석본풀이'형으로 나타났다고 생각한다."고 하면서 탐라의 시조전승에 "고씨와 부씨로 구체화하고 乙那라고 하는 부여·고구려계통의 호칭을 결합시켰다."[16]고 하여, 창세서사시를 가져온 집단을 부여·고구려계로 보고 기존의 신화에 고씨와 부씨의 호칭을 결합한 것도 이 집단의 소행으로 보았다. 그런데 탐라국 건국서사시에 성씨가 결합한 것은 훨씬 후대의 일일 것이고, 창세서사시를 담당했던 세력과 건국서사시를 내세운 집단은 서로 달랐을 것이 자명하다. 그 이유는 '땅에서 솟아난' 탐라의 고유한 신화소 때문이고 이런 화소는 전 세계에

13) 허남춘, 「삼성신화의 신화학적 고찰」, 『탐라문화』 14호, 제주대학교 탐라문화연구소, 1994, 145면.
14) 조동일, 『세계문학사의 전개』, 지식산업사, 2002, 41쪽.
15) 조동일, 「탐라국 건국서사시를 찾아서」, 100쪽.
16) 박종성, 『한국 창세서사시 연구』, 태학사, 1999, 336-337쪽.

서 제주가 가장 많기 때문이다. 그래서 "그 어느 쪽을 보더라도 탐라국 역사를 본토의 역사에 종속시켜 이해하는 것은 부당"[17]하다는 점에 동의한다.

그런데 탐라국 형성 이전에 이주민 세력이 이 '창세서사시'를 가져와 위세를 떨치고 있었다는 전제에 대해서는 의문이 든다. 창세서사시는 영웅서사시에 앞선다는 것은 자명하다. 신앙서사시와 창세서사시는 사건 설정이나 전개 방식이 아주 달라, 창작한 집단이 서로 달랐다고 보는 편이 자연스럽다.[18] 물론 창세서사시는 원시 혹은 원시에서 고대로의 이행기 서사시이고, "해와 달을 조절해 천체의 이변을 해결하고 농사가 잘되게 한 것을 뜻하므로 수렵민과 다른 농경민이 등장하면서 서사시가 달라졌다."[19]고 볼 수 있다. 그러나 원시서사시 중 신앙서사시를 신봉하는 토착세력이 있는 곳에 창세서사시 집단이 들어오고, 다시 이주민 세력에 눌려 위축되었던 토착세력이 재등장하면서 건국서사시를 창도하였다는 단계 설정이 복잡하기 그지없다.

제주에는 수렵민과 관련된 서사시가 남아 있어 오래 된 신앙서사시의 흔적을 확인할 수 있다. 다음으로 농경을 위주로 하는 이주민의 등장을 보여주는 서사시도 많다. 그러니 수렵에서 농경으로의 진전은 자연스럽다. 그리고 수렵민과 농경민의 갈등과 화해는 다음에 이어질 이야기가 된다. 갈등 혹은 화해의 내용이 당신본풀이에 풍부하게 전승되고 있다. 그러니 수렵을 위주로 하는 토착집단에 이주민이 들어와 합치고 고대국가를 열 수 있는 능력을 발휘하게 되었으되, 그 주도권은 토착세력이 지니고 있었다고 보면 될 것이고, 이 이주민 세력에 의해 '천지왕본풀이' 같은 창세서사시가 뒤늦게 정착하게 된 것으로 보면 좋겠다.

육지의 창세서사시와 제주의 창세서사시가 유사한 점을 들어 이것이 육지에서 제주로 들어오게 되었음은 이미 밝혀진 바이다.[20] 거기에는 '천지개벽, 인세차지경쟁, 일월조정'이란 신화소가 공통으로 들어 있음이 주목되었다. 창세의 주체가 거인신(巨人神)에서 천부지모(天父地母)형 인간영웅으로 바뀌는 점도 비슷하다.[21] 육지에서는 미륵과 석가가 주인공이었는데 천천히 '제석본풀이' 이야기와 섞인다. 제주에서는 대별왕과 소별왕이 주인공으로 등장기 이전에는 '거저' '유운거저' '활선생 거저'가 등장한다. 해와 달이 둘인 상황에서 '거저'라는 거인을 불러 활로 쏘아 하나씩 떨어뜨리는 설정이다. 인세차지경쟁에는 저승차지 대별왕, 이승차지 소별왕이라고 간략히 서술한 것도 있고 꽃피우기 경쟁으로 인세차지경쟁을 벌이는 경우도 있다.

---

17) 조동일, 「탐라국 건국서사시를 찾아서」, 117쪽. 다른 글에서도 "창세서사시와 영웅서사시 사이에도 많은 차이점이 있어 새로운 집단이 등장해서 서사시를 혁신했다고 볼 수 있"다고 했다.(『동아시아 구비서사시의 양상과 변천』, 문학과지성사, 1997, 56쪽)

18) 조동일, 『동아시아 구비서사시의 양상과 변천』, 56쪽. 여기서 '서귀포본향당본풀이'와 '천지왕본풀이'를 예로 들어 아주 다르다고 했다.

19) 조동일, 「탐라국 건국서사시를 찾아서」, 97쪽.

20) 김헌선, 『한국의 창세신화』, 도서출판 길벗, 1994, 17-20쪽.

21) 김헌선, 『한국의 창세신화』, 49쪽, 80쪽; 박종성, 『한국 창세서사시 연구』, 339쪽.

육지 천지개벽과 차별적인 점도 발견된다. 첫째 천상계의 개입이 없고, 둘째 창세의 주인공이 땅에서 솟아난다고 하고, 셋째 설문대할망과 같은 여성 거대신의 창세가 주류를 차지했을 것으로 보이지만 서서히 도수문장 같은 남성 거대신으로 바뀐다. 반고씨가 솟아난다고 하고 심지어는 고창학본 <초감제>[22]에서는 대별왕과 소별왕도 '솟아난다'고 하고 이어 '星主 聖人도 솟아난다'고 한다.

창세는 하늘과 땅이 열린 후 해와 달과 별의 출현으로 밝아진 것으로 묘사된다. 그런데 밝아진 세상을 그리는 데 있어, 육지에는 없고 제주에는 있는 화소가 눈에 띈다. 바로 닭이 울어 세상이 밝아진다는 '동성개문' 화소다.

천지혼합으로 제일입니다.
엇떠한 것이 천지혼합입니까.
하날과 땅이 맛붓튼 것이 혼합이요
혼합한 후에 개벽이 제일입니다
엇떠한 것이 개벽이뇨
하날과 땅이 각각 갈나서 개벽입니다.
……
동방으로는 이염을 드르고
서방으로는 촐리를 치고
남북방으로는 나래를 들으고
천지개벽이 되엿습니다. (박봉춘본, 초감제)[23]

동방으론 머릴들러
서방으론 촐릴들러
남방으론 활길들러
동성게문 욜립네다 (김병효본, 초감제)

동방으로 머리들어
서방으로 훌어들어
남방으로 활길들어
동서게문 열입니다 (김두원본, 초감제)

동서남북으로 머리와 꼬리와 날개를 형상화하고 닭이 우는 상황을 공통적으로 그려내고 있다. 하늘과 땅이 갈라진 후 "동방으로 잇몸을 들어내고, 서방으로 꼬리를 흔들고, 남북방으로 날개를 들어 꼬끼오 닭이 울 때" 천지가 개벽되었다고 한다. 하

22) 진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 1991, 655-657쪽.
23) 赤松至誠·秋葉隆, 『朝鮮巫俗の研究』(上), 朝鮮總督府, 1937.

루의 첫 새벽이기도 하고 태초의 첫 새벽의 모습을 이렇게 묘사하는 장면은 제주에 유일하다. 우리는 여기서 <서귀본향당본풀이>를 주목하게 된다.

천앙ᄃᆞᆨ은 목을 꺾으고	천왕닭은 목을 꺽고
지앙ᄃᆞᆨ은 ᄂᆞᆯ갤 벌기고	지왕닭은 날개를 벌리고
계명ᄃᆞᆨ 소리가 나고	鷄鳴(開明) 닭 소리가 나고
시상이 붉아집네다	세상이 밝아집니다. (진성기, 서귀본향, 박생옥본))

천왕ᄃᆞᆨ은 목을 들러	천왕닭은 목을 들어
지왕ᄃᆞᆨ은 ᄂᆞᆯ갤 치와	지왕닭은 날개를 치고
인왕ᄃᆞᆨ 촐릴 칠 때	인왕닭은 꼬리를 칠 때
갑을동방 ᄂᆡ엄들러 먼동 금동이 터올때	甲乙東方 잇몸 들어 먼동이 트고 밝아올 때
동성게문이 도업으로 제이르자	東星開門 도업으로 제이르자. (현용준, 초감제, 안사인본)

천지혼합이 되어 있을 때, 하늘과 땅이 떡징처럼 벌어지고 하늘에서 청이슬이 내리고 땅에서 흑이슬, 중앙에서 황이슬이 내려 합수되어 만물이 생긴다. 이어서 천·지·인의 닭이 울어 세상이 밝아졌다는 '베포도업침'의 장면이 나온다. 이 장면과 <서귀본향>의 세상이 밝아지는 장면이 거의 유사하다. 그러므로 '서귀본향'과 '서홍리본향' 등 <서귀본향당본풀이> 계열의 신화 속에는 천지개벽의 사유가 남아 있다. 애초에 당본풀이에 있던 천지개벽의 이야기는 후에 일반신본풀이로 확장된 것이 아닐까 하는 추정을 가능케 한다. 고산국이나 지산국이란 인격신이 어둠을 밝혔다고 하니 자연히 어둠에서 밝아졌다고 하는 비인격신적 전개보다 앞선 형태일 것으로 보인다.[24]

할로영산에 들어완 보니	한라영산에 들어와 보니
천지가 ᄏᆞᆼᄏᆞᆷᄒᆞ니	천지가 캄캄하니
하늘과 ᄯᅡ이 왁왁ᄒᆞ고	하늘과 땅이 컴컴하고
동서남북을 ᄀᆞᆸ가를 수가 읏습네다.	동서남북을 구분할 수가 없습니다.
구상낭을 꺾어	구상나무를 꺾어
치하설백에 꼬조완 시니	층하절벽에 꽂아놓고 있으니
천앙ᄃᆞᆨ은 목을 꺾으고	천왕닭이 목을 꺾고
지앙ᄃᆞᆨ은 ᄂᆞᆯ갤 벌기고	지왕닭이 날개를 벌리고
계명ᄃᆞᆨ 소리가 나고	계명닭 소리가 나고
시상이 붉아집내다.	세상이 밝아집니다.[25]

24) 그러나 이 문제를 신중을 기할 필요가 있다. 신앙서사시가 창세서사시보다 앞설 것이라는 추정은 신령서사시의 출현과정에서 신앙서사시가 앞선다는 일반론에 기인하는데 아직은 조심스럽다. 그래서 조동일 교수도 <서귀본향당본풀이> 같은 신앙서사시와 <천지왕본풀이> 같은 창세서사시는 사건 설정이나 전개방식이 아주 달라, 창작한 집단이 서로 달랐다고 보는 편이 자연스럽다고 했다. (『동아시아구비서사시의 양상과 변천』, 문학과지성사, 1997, 56쪽) 여러 시기를 거쳐 혼재되어 있어서 선후문제도 애매하다는 입장이다.

25) 진성기, 위의 책, 497쪽.

바람운이 한라영산에 들어가 보니, 천지가 캄캄해졌다고 한 데서는 천지개벽이 시작되는 광경이 묘사되어 있다. 어두워서 동서남북을 분간할 수 없다가, '천왕닭'과 '지왕닭'이 울어서 세상이 밝아졌다고 하는 것은 새 역사의 시작이다. "고산국 아시, 체아지망은 피란을 온지우젠 고가 성을 지가로 변경을 ᄒᆞ고 할로영산에 들어완 보니 천지가 ᄏᆞᆷᄏᆞᆷᄒᆞ니 하늘과 땅이 왁왁ᄒᆞ고 동서남북을 ᄀᆞᆸ가를 수가 읏습네다. 구상낭을 꺾어 치하설백에 꼬조완 시니 천앙ᄃᆞᆨ은 목을 꺾으고 지앙ᄃᆞᆨ은 놀갤 벌기고 계명ᄃᆞᆨ 소리가 나고 시상이 붉아집네다."라고 한 것을 보면 암흑천지를 개명시킨 주체는 지산국이다. 이처럼 '서귀본향'에서는 지산국의 능력이 강조되고 있다. 그런데 다음의 '서홍리본향'에서는 천지개벽의 주체가 고산국이다.

일문관 ᄇᆞ름웃드는
제주는 뭔 제주를
ᄀᆞ졌는가?
풍원조애를 불리고
동서남북이 ᄏᆞᆷᄏᆞᆷᄒᆞ고
안개가 찌고
비가 오고
ᄒᆞ난
뒤에 심으레 좇아온 부인은
동서남북을 몰르난
무르디뎌 앚안 보난
칭암설백 에염일
오라졌구나
배심심ᄒᆞ연
보젠치 아녀연
칭암설백 중칭데레
ᄇᆞ레여보난
죽은 구상낭이 이섰구나
ᄃᆞᆫᄃᆞᆫ이 보난
서늉이 된남이로구나
이젠 일어산에
그 남을 끗어내연
석은 걸 털어불런 보난
배만 남은 게
어떵사 ᄃᆞᆨ 모양이 되엿구나
이젠 체얌이 시여난
원중치기에 ᄀᆞᆯ다 놓난

일문관 바람웃도는
재주는 무슨 재주를
가졌는가.
풍운조화를 부리고
동서남북이 캄캄하고
안개가 끼고
비가 오고
하니까
나중에 잡으려고 쫓아온 부인은
동서남북을 모르니까
그 자리에 버티어 앉아서 보니까
층암절벽 곁에를
와버렸구나.
심심하여서
일부러 보려고 아니하고서
층암절벽 중턱에로
쳐다보니까
죽은 구상나무가 있었구나.
자세히 보니까
형용이 단단한 나무로구나.
이제는 일어서서
그 나무를 끌어내어서
썩은 것을 털어버리고 보니까
배만 남은 것이
어떻게 닭 모양이 되었구나.
이젠 처음에 있었던
원 자리에 가져다 놓으니까

ᄌᆞ축 야삼은 되여가난
목을 들러 울고
ᄂᆞᆯ갤 ᄯᅮ리고 소릴 쳤다
그 소릴 치는 ᄇᆞ름엔
도실안개가 걷어젼
정신을 출련 보난
저 끝댕이에 둘이가
앚았구나

자축(子丑) 야삼경이 되어 가니까
목을 들어 울고
날개를 치고 소리쳤다.
그 소리를 치는 바람에
짙은 안개가 걷혀져서
정신을 차려 보니
저 끝에 둘이
앉아 있구나.

<서흥리본향당본풀이>에서 바람웃도와 지산국이 몰래 제주도로 도망가자 고산국이 둘의 뒤를 좇아가서 결국 둘을 찾아낸 장면이다. 고산국이 둘(바람웃도와 지산국)에게 화살을 쏘아 응징하려고 하자 둘은 살려달라고 빌게 되고, 고산국은 남편인데 죽일 수가 없다고 하면서 용서한다. 그 대신 함께 살 수 없으니 땅과 물을 가르자고 하고 분거하게 된다. 천지를 혼돈의 상태로 바꾸는 바람웃도의 풍운조화 능력도 대단하지만 그 혼돈의 어둠을 깨트리고 천지를 개명시키는 고산국의 능력은 압권이다. 각 이본별로, 풍운조화를 부린 주체(가)와 컴컴해진 세상을 밝게 만든 주체(나)를 나누어 살펴보면 다음과 같다.

<박봉춘본>
(가) 도술에 능한 동생이 안개를 피워 칠흑 같은 밤을 만드니
(나) 고산국은 안개를 거두어 달라고 하자, 바람운이 나무로 닭을 만들어 울게 되니 어둠이 가심
<김영식본>
(가) 일문관 바람웃도는 풍운조화를 일으키니
(나) 고산국이 구상나무로 닭을 만들어 울게 하니 안개가 걷힘
<박생옥본>
(가) 한라산에 와 보니 천지가 본디 깜깜하더니
(나) 고산국 아시 체아지망(지산국)이 구상나무로 닭을 만들어 울게 하니 세상이 밝아짐

본디 세상이 캄캄하던 상황이기도 하고, 지산국 혹은 일문관 바람웃도가 풍운조화를 일으킨다고도 한다. 그 혼돈의 세상을 바람운이 해결했다고도 하고, 고산국이 해결했다고도 하고, 지산국인 경우도 있어 셋이 모두 대단한 능력의 소유자다. 그런데 이 세상이 컴컴하다는 것은 우주의 혼돈 상황을 의미하고, 하늘 닭이 울어 혼돈이 사라지고 세상이 밝아졌다는 것은 우주가 밝아졌다는 창세(創世)를 의미한다. <서귀본향당본풀이>에서는 신앙서사시이면서 창세서사시인 양면을 보게 된다. 이 내용은 <천지왕본풀이>가 영향을 주기 전의 제주적 원형일 것으로 보인다. <서귀본향본풀이> 속에는 신앙서사시와 창세서사시가 미분화 상태로 공존하고 있다. 그리고 이 신

앙서사시는 건국서사시의 모태가 되었다.

5. 조선조의 탐라국 인지

유득공의 이십일도회고시(二十一都懷古詩)에는 탐라(耽羅)가 들어 있다. 우리나라 21개의 도읍이 있었는데 그 중 하나로 탐라를 소개하고 있는 것이다. 조선조는 탐라국을 고대국가로 인정하고 그 도읍지의 역사를 회고하는 시 43수를 남겼다. 단군, 기자, 위만 조선을 시작으로 우리 역사의 긴 흐름 속에 있었던 도읍지를 언급하고 있는데, 드물게도 감문(甘文) 우산(于山) 탐라(耽羅)를 넣어 역사의 뒤안길에 있는 것까지 찾아 평가했다.

탐라(耽羅)

三乙那域瘴霧開　　삼을라 성에 독 안개 피어나고
耽津江口峭帆廻　　탐진강 어구에 큰 돛단배 돌아 온다
厥初還有毛興穴　　처음부터 오히려 모흥혈이 있었거늘
何必他人袴下來　　어찌 반드시 남의 사타구니 밑으로 나오는가.

유득공은 시에서 <고려사>나 <세종실록 지리지>의 고후와 고청 세 형제가 신라를 방문하였을 때, 신라왕이 고청에게 왕자라는 호칭을 내린 고사를 언급하고 있다. “둘째를 ‘왕자(王子)’라고 하니, 왕이 고청(高淸)으로 하여금 바지 가랑이 밑으로 빠져 나가게 하고서 자기 아들같이 사랑하였으므로, 이렇게 이름 지은 것이요”라고 한 것에 대해 문제제기를 하면서 옛 명칭으로서 성주 왕자 도내가 있었음을 은연 중 피력하고 있다.[26] 그러면서 삼을라가 모흥혈에서 솟아난 신화를 신빙성 있게 받아들이는 태도를 취하고 있다. 정진희도 <지리지>의 삼성신화는 제주의 전통적 신화를 받아들이되 그 신화가 특정 성씨의 시조신화 혹은 특정 국가의 건국신화로 연결될 가능성은 차단[27]하고 있다고 했는데, 역시 “읍(邑)의 이름을 ‘탐라(耽羅)’라고 했다”는 기록을 보더라도 국가로서 인정하지 않으려는 일면은 있다. 그러나 이 서술의 앞부분에는 탐라

26) 15대 손(孫)에 이르러, 고후(高厚)·고청(高淸)의 형제 세 사람이 배를 만들어 타고 바다를 건너 탐진(耽津)에 이르렀는데, 대개 신라가 번성할 때였다. 그때 객성(客星)이 남방(南方)에 나타나니, 태사(太史)가 아뢰기를, ‘다른 나라 사람이 내조(來朝)할 징조입니다.’ 하였다. 세 사람이 드디어 신라에 입조(入朝)하매, 왕이 가상히 여겨서, 맏[長子]을 ‘성주(星主)’라고 하니, 그 움직인 별을 상징한 것이요, 둘째[二子]를 ‘왕자(王子)’라고 하니, 왕이 고청(高淸)으로 하여금 바지 가랑이 밑으로 빠져 나가게 하고서 자기 아들같이 사랑하였으므로, 이렇게 이름 지은 것이요, 막내[季子]를 ‘도내(都內)’라고 하고, 읍(邑)의 이름을 ‘탐라(耽羅)’라고 하니, 대개 신라 때에 처음으로 탐진(耽津)에 이른 까닭이었다. (세종실록 지리지)

27) 정진희, 「조선초 제주 <삼성신화>의 문자화 양상과 그 의미」, 『고전문학연구』 제30집, 한국고전문학회, 2006, 276쪽.

국 건국신화를 잘 전달하고 있어 그렇게 폄하할 일은 아니라고 본다. 유득공은 “우리 역사를 단일체가 아닌 다원체로 이해하고 있는 것이 새로운 과제로 등장한 지금의 시기에 적극 평가해야 할 전례를 남겼다.”[28]고 했다. 단일민족의 순수성과 우월성 주장이 근대 민족주의의의 한계를 드러내는 21세기에 더욱 경청해야 할 화두라고 하겠다.

김종직은 을유년(세조 11년. 1465년. 작자 35세.) 2월 28일에 직산의 성환역참에서 숙박하다가 제주 토산물인 약품을 나라에 바치러 오는 김극수라는 사람을 만나서 그날 밤에 제주의 풍토와 생산 물품에 대하여 이야기 듣고 탁라가 14수를 지었다.

1. 탁라가(乇羅歌)
여관에서 처음 만났어나 낯익은 사람인 듯,
보자기에 겹겹이 싼 약품, 진귀하기도 하네.
물비린내는 옷에 배고, 말소리도 생소하여
보아하니 그대는 분명, 섬나라의 사람이군.

2.
당초의 신인 세 사람이 솥발처럼 갈라서
짝지어 동쪽 바닷가에 터 잡고 살았다네.
백 대에 세 성만이 교차혼인 하다가 보니
그들이 남긴 풍속, 중국 주진촌과 같다네.
(當初鼎立是神人。伉儷來從日出濱。百世婚姻只三姓。遺風見說似朱陳)

3.
성주는 이미 죽고 왕자도 끊어졌는데
신인의 사당 또한 황폐하여 처량하네.
새해 되면 부로들이 옛 일을 추모하여
퉁소와 북들로 광양당에서 연주한다네.
(星主已亡王子絶。神人祠廟亦荒凉。歲時父老猶追遠。簫鼓爭陳廣壤堂)

제주 토산물인 약품을 나라에 바치러 가는 사람을 만났다고 했는데, 아마 귤과 전복 외에 녹피, 녹설, 녹미, 장피, 녹포와 비자, 청피, 진피 등 각종 약재를 진상하러 가는 제주 사람을 만나 그 진귀함에 놀란다. 평소 보지 못하는 특별한 것을 지닌 그 제주사람은 자기네 육지 사람과 크게 달라 보이지는 않았는데 복색과 언어가 달라 낯설게 느껴지기도 했나 보다. 그리고는 김극수에게 들은 제주의 신화를 소개하고 있다.

당초의 세사람이란 양을나(良乙那)·고을나(高乙那)·부을나(夫乙那)라는 삼신인을 말하는데, 신라(新羅) 때에 고을나의 후손 고후(高厚)가 그 두 아우와 함께 바다를 건너서 신라에 조회하니, 왕이 기뻐하여 고후에게는 성주(星主)란 호칭을 주고, 그 둘째 아우는 왕자(王子)라 하고, 끝 아우는 도내(都內)라 하고, 나라 이름을 탐라(耽羅)라 했다고 한다. 그러나 시간이 흘러 성주와 도내 등 모두 사라지고 없음을 안타까워하고 있다. 주진촌이란 옛날 중국 서주(徐州)의 주진촌인데, 주씨와 진씨만이 살면

28) 조동일, 『한국문학통사』 3, 지식산업사, 2005, 220쪽.

서 대대로 통혼(通婚)을 하며 살았던 말에 빗대어 고 양 부 3성이 나라를 이루고 함께 다스리던 평화로운 시절을 떠올리게 한다.

광양당은 제주시에 있는 당(堂)인데[29] 옛 일을 추모하면서 악기를 연주하며 굿을 한다고 했다. 옛 탐라국의 일을 추모하는 의례가 조선 초까지 이어지고 있고, 광양당은 매우 중요한 당으로서의 의미를 지닌 것을 알 수 있다. 실제 제주시의 광양당과 내왓당, 대정 광정당은 중요한 당이었고, 광양당은 근처 삼신인의 탄생처인 삼성혈(모흥혈)과 관련을 맺고 있는 듯하다. 삼신인의 사묘는 쇄락해지고 그 대신 광양당에서 굿으로 추모하는 상황이라 보인다. 나라굿 대신 마을굿으로 전락한 모습을 생생하게 보여주고 있다.

20세기 초엽에 지어진 박봉혁의 <朝鮮歌>다. 유재영 교수 소장의 필사본 『영언전(永言傳)』에 국한문 혼용표기로 실려있다. 이 가사의 내용은 9년 동안의 중병으로 인해 몸이 불편한 화자가 소년들을 대상으로, 조선왕조를 중심으로 한 우리나라의 역사를 읊은 것이다.

檀君桓氏 建國處立 檀君古都 平壤城엔
箕聖子氏 亦都로다 全羅道 益山縣언
馬韓●氏 建都處요 慶尙道 慶州府난
新羅朴氏 定都地요 平安道 成川府난
高句麗 高氏都요 京畿道 廣州府난
百濟高氏 設都地요 龜旨峯下 金海府난
駕洛金氏 建都處요 漢拏山下 濟州道난
耽羅高氏 建都址요 松岳山下 開城府난
高麗王氏 設都地요 三角山下 漢陽城언
朝鮮李氏 定都地라 檀君箕子 二聖國에
四千二百 餘年事럴 다말하기 어러우나
檀君時代 編髮白衣 童子의 風俗이요

<역대취몽가(歷代醉夢歌)>는 1909년 7월부터 익년(翌年) 8월 한일합병까지의 사이에 지어진 작품이다. 장학고라는 사람이 40세가 넘어서 지은 것인데 학고는 필시 호일 것으로 추정되며 그 본명과 정체는 아직까지 파악되지 않았다. 작품의 원래 제목은 <역대취몽가(歷代醉夢歌)>였으나 작자가 제본할 때에 <대지유람가(大地遊覽歌)>라고 바꾼 것으로 보인다. 국한문(國漢文)혼용표기로 되어 있으며 2309구(句)의 초장편(超長篇) 가사(歌辭)이다. 국토의 삼백칠십일주(三百七十一州)가 전부 등장

29) 광양당 전설에 이르기를 "한라산신(漢拏山神)의 아우가 나서부터 성스러운 덕이 있었고 죽어서는 신이 되었다. 고려(高麗) 때에 송(宋) 나라 호종단(胡宗旦)이 와서 이 땅을 압양(壓禳)하고 배를 타고 돌아가는데, 그 신이 매로 변화하여 돛대 머리에 날아오르더니, 이윽고 북풍이 크게 불어 호종단의 배를 쳐부숨으로써 호종단은 끝내 비양도(飛揚島) 바위 사이에서 죽고 말았다. 그리하여 조정에서 그 신의 신령함을 포창하여 식읍(食邑)을 주고 광양왕(廣壤王)을 봉하고 나서 해마다 향(香)과 폐백을 내려 제사하였고, 본조(本朝)에서는 본읍(本邑)으로 하여금 제사지내게 했다."고 한다.

한 것은 문학기록상 그 유례가 없다고 한다. 서두에서 탐라국은 漢拏山下 濟州道난 耽羅高氏 建都址요“라고 하면서 뒤에 자세한 서술이 이어지고 있다.

장흥(長興)진도(珍島) 김갑도(金甲島)로 수로천리(水路千里) 제주목(濟州牧)은
운한가라(雲漢可挐) 한라산(漢拏山)은 탐라왕(耽羅王)의 고도(古都)로다
초춘사(楚春祠)의 모흥굴(毛興窟)은 삼신인(三神人)이 출래(出來)하고
조천관(朝天舘)의 칠성도(七星圖)며 대정(大靜)정의(旌義) 명월포(明月浦)라.[30]

20세기 초엽까지 많은 문인들은 탐라국의 실체를 인정하고 있었고, 삼신인이 모흥굴에서 솟아나서 나라를 다스린 사정을 알고 있었다. 그리고 이들의 문학은 많은 사람들에게 노래로 불리며 상식처럼 정착되었을 것이다. 그런데 대한민국의 역사 교과서에는 탐라국이 없다. 다행히 구비전승 자료를 중시하면서 탐라국의 해상능력과 탐라국의 위엄을 발견하고, 탐라국 역사의 망각과 민족국가의 횡포를 질타한 조동일 교수의 글이 있어 제주는 그 자존심을 회복할 수 있었다. 아울러 탐라국 서사시를 4페이지에 걸쳐 자세히 소개하면서 그 위용을 낱낱이 살핀 <한국문학통사>(4판, 2005)가 한국사의 과실을 극복하고 있다.

6. 결

<서귀본향당본풀이>에서 보여주는 뿡개질과 최초의 사냥법, 사냥신 바람웃도의 출현과 좌정은 이 서사시가 오랜 내력을 말해 준다. 그러니 <천지왕본불이>에 앞선 ‘천지개벽’의 신화소를 <서귀본향당본풀이>가 지니고 있다가 다음에 오는 <초감제>와 <천지왕본풀이>에 넘겨주는 것은 아닌가 한다. 그리고 이 세력은 다음 시기 탐라국 건국의 주역이 되었을 것으로 보인다. 우리는 탐라국 건국서사시의 근원으로 <송당본풀이>계열만 주목해 왔다. 그런데 산남의 ‘한라산계’ 당신본풀이도 주목해야 한다. 아홉 형제가 땅에서 솟았다고 하기도 하고 세 형제가 땅에서 솟았다고 한다. 그리고 활을 쏘아 살 곳을 정하였다고 한다. 사냥을 하다가 농경을 하게 되었다는 신화소도 흔하다. <서귀본향당본풀이>에는 남녀신의 식성갈등은 없지만 바람운과 지산국, 그리고 고산국과의 생업갈등이 나타난다. 바람운 등이 사냥을 생업으로 한다면 고산국은 농사지을 수 있는 곳에 좌정하여 처첩갈등과 함께 생업 대결이 내재되어 있다. 그런데 갈등만 있는 것이 아니라 서로 살 곳을 정한 후 서로를 침범하지 않는 범위에서 타협도 이루어진 셈이다.[31]

30) 『한국역대가사문학집성』 원문은 「장학고(張鶴皐) 작 역대 취몽가(歷代醉夢歌)」(김일근, 『현대문학』 325・326・327・330, 현대문학사, 1982)

그렇다면 탐라국 건국서사시의 원천을 '한라산계' 당신본풀이에서 찾고, 한라산계의 방계인 <서귀본향당본풀이>에서 찾는 것도 유효한 방법일 것이다. 아울러 원시서사시였던 신앙서사시에서 고대서사시인 영웅서사시가 나타나게 되는 내력도 고민할 필요가 있다. 그리고 육지의 창세서사시는 건국 주역의 배우자인 이주민 세력이 가져와 후에 서서히 정착하였던 것으로 보아도 좋을 것이다.

31) 세화본향당의 <금상님본>에는 남신이 땅에서 솟아난 후 상감님과 갈등을 겪고 바다를 건너 제주에 온다. 그리고 배필을 만나 혼인한다. 천자님과 갈등을 겪지만 부부가 다른 생업에 종사하다가 결국 화합한다. 남신은 육식을 하고 여신은 미식을 하는데, 식성 갈등을 여자 쪽에서 이해하여 화합이 이루어진다. (진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 576-581쪽) 식성갈등이 화해로 이루어져 있고, 2대의 서사시가 아닌 1대의 서사시이다. 탐라건국서사시는 식성갈등보다는 화합을 강조하고, 격렬한 투쟁의 2대 서사시가 없는 점을 들어 중세의 사고방식이라 했는데(「탐라국 건국서사시를 찾아서」, 85쪽) 저본을 다른 쪽으로 돌리면 건국서사시의 실상을 이해할 수도 있다.

은 고대국가 형성에 긴요한 것이었음을 알 수 있다. 철기와 비단과 오곡을 가지고 새로운 땅으로 가 그곳에서 새로운 문명을 일구어 낸 이야기가 고대 건국신화의 주류를 이룬다. 제주의 삼성신화도 이런 반열에 든다고 하겠다. 제주 건국신화에서는 3여신이 오곡종자 외에 송아지·망아지를 가지고 들어왔다고 한다. 소와 말 역시 농경에 필요한 동력이었다. 제주에는 당신본풀이가 많이 남아 있는데, 부부신이 좌정하여 있는 경우 남신이 토착신이라면 여신은 도래신이다. 여신이 본향당의 주인인 경우도 많은데 바다를 건너온 여신이 많다. 그런데 여신이 주역인 상황에서 서서히 남신이 주역인 당본풀이가 많아졌을 것으로 본다. 설문대할망처럼 거인 여성이 주역이던 신화가 소로 소천국같이 거인 남성이 주역인 신화로 바뀌어가고, 그 거인의 특성은 아들 궤네깃도로 이어진다. 여성영웅 서사시에서 남성영웅 서사시로 전개되어 나간다.

땅에서 솟아나 바다를 왕래하고 강남천자국을 평정하던 남성 영웅은 이제 하늘(천상계)에서 하강한 이야기인 듯 착시를 주기도 한다. 제주와 달리 한반도 고대국가 건국주의 등장은 대부분 하늘에서 내려온다. 부족연맹을 이루고 있던 기존 세력을 진압하여 왕권을 공고히 하려면 하늘의 권위가 필요했다. 그래서 단군신화부터 건국주인공은 하늘에서 출자(出自)한다. <고려사>에 기록된 탐라국 건국신화는 3신인이 땅에서 솟아났다고 서술한 뒤에, '西海中嶽 降神子三人'(고려사계) '中有絶嶽 降神子三人'(영주지계)이라 하였듯이 산악에 신이 하강한 사유를 담고 있다. 중세 국가의 지배하에 놓이면서 제주신화도 땅에서 솟아난 것에서부터 서서히 하늘에서 내려온 것으로 변천하는 증거다. 중세 지배자 고려의 신화처럼 하늘에서 내려오는 신격의 틀을 모방하고 그 권위를 빌려오는 형식을 취하면서 신화의 후반부가 천강(天降)의 모티프를 드러낸다.

1918년에 간행된 김석익의 <탐라기년>에서는 우암 송시열을 인용하면서 "세 신인이 탐라의 한라산에 내려왔다(三神人降于耽羅之漢拏山)"이라 하고 있는데, 20세기의 한학자에게도 천상에서 산으로 하강하는 한국의 건국신화 유형을 답습하는 모습을 찾을 수 있다. 이처럼 원래 땅에서 솟아난 것을 후에 중세이념으로 분식한 예가 여럿 있다.

3. 射矢卜地와 서귀본향당본풀이

射矢卜地는 '활을 쏘아 살 곳을 점친다.'는 탐라국 건국신화의 구절이다. 고 양 부 3신이 각자 살 곳을 정하기 위해 활을 쏘아, 1도 2도 3도에 분거하게 되었다고 한다. 1도 2도 3도는 제주시의 지명일 수 있고 혹은 제주목과 대정과 정의 세 곳을 의미한다고 볼 수도 있다. 활을 쏘아 살 곳을 정하는 화소는 서귀포 쪽 본향당 본풀이에 산견된다.

제1부

구술전통으로서의 제주신화

당신(堂神)본풀이의 지역분포와 변이양상

강 정 식

(제주대학교)

당신본풀이의 지역분포와 변이양상

강 정 식 (제주대학교)

1. 머리말

당신본풀이는 자료의 양이 많아 쉽사리 접근하기 어렵다. 그러나 자료의 양이 많은 것이야말로 당신본풀이를 이해하는 데 더 없이 좋은 조건이다. 많은 자료를 통해서 보편적인 전승양상을 확인할 수 있기 때문이다.

당신본풀이는 매우 보편적인 양상을 보여준다. 당신본풀이와 밀접한 관계를 지니고 있는 당신앙 또한 보편적인 전승양상을 지니고 있다. 당신본풀이와 당신앙의 보편성을 바탕으로 하여 당신본풀이와 당신앙의 관계를 함께 살피면 당신본풀이를 이해하는 데 많은 도움이 된다.

당신본풀이는 유사한 것이 대부분이다. 당신본풀이는 인근의 당신본풀이와 유사하다. 신앙권의 친연성에 따라 당신본풀이의 유사한 정도가 결정되기 때문이다. 신앙권은 인적·물적 교류의 권역과 일치한다. 신앙권은 생활권, 통혼권과도 밀접한 관련이 있다. 사정이 이러하니 인근의 당신본풀이가 유사하지 않을 수 없다. 당신본풀이의 전승은 신앙공동체와 메인심방 중심의 폐쇄적인 것이지만, 이러한 사정이 있어서 당신본풀이는 보편적인 면모를 지니게 된다.[1)]

당신본풀이는 본향신을 중심으로 하여 짜인다. 일뤳당신의 본풀이는 일뤳당신을 중심으로 하여 짜이기도 하지만, 많은 경우 본향신의 내력과 함께 이루어진 이야기의 일부로 보아야 한다. 여드렛당신의 본풀이는 토산여드렛당을 제외하면 달리 본풀이의 면모를 갖추지 못한다. 당신본풀이가 본향신 중심으로 짜이는 까닭은 당신앙이 본향당을 중심으로 하여 이루어지기 때문이다. 흔히 무시하고 마는 사실이지만 당굿도 대개 본향당에서 벌인다.[2)] 당신본풀이는 본향당에서 벌이는 당굿에서 온전하게 구연된다.[3)]

---

1) 공동체가 분리될 때는 당신앙도 함께 가지고 간다. 이른바 가지가름이 이루어진다. 가지가름을 할 때에는 당신앙을 그대로 가지고 가면서 당신본풀이도 가지고 간다. 이렇게 해서 동일한 당신본풀이가 별도의 신앙권에서 전승된다.

2) 본향당이 아닌 당에서 당굿을 하는 사례도 없지 않다. 그러나 예외적인 사례일 뿐이다. 당굿의 본령은 본향당에서 벌이는 것들이다. 당굿을 대표하는 것은 본향당의 대제로 벌이는 신과세제, 영등굿, 마불림제, 시만곡제 등이다.

3) 집에서 벌이는 굿에서도 당신본풀이를 구연한다. 그러나 집안에서 구연하는 당신본풀이는 수많은 본풀이 가

당신본풀이의 이러한 면모는 당신본풀이가 당신앙의 규범을 반영하는 데서 비롯된 것이라고 할 수도 있다. 이러한 사실에 착안하여 당신본풀이의 지역분포와 변이양상을 다각도로 추적해 볼 수 있다. 당신본풀이는 당신앙과 밀접한 관련을 지닌 전승이며, 당신앙의 변화에 따라 지속적으로 변화를 겪어온 전승이다. 전반적으로 볼 때 보편적인 양상을 확인할 수 있지만, 구체적으로 살펴보면 지역에 따른 차이도 찾아볼 수 있다. 좁은 지역 안의 사정이지만 사람들의 조건이 같지만은 않았기에 그 변화의 양상도 동일할 수 없다.

한편 이러한 사실에 주목하여 살피면 당신본풀이 이본의 면모가 외적 요인에 따른 변화인지 전승자에 따른 변이인지 확인할 수 있다. 즉, 당신본풀이 이본에서 확인되는 다름이 당신앙의 변화에 맞추어 본풀이의 설정방식을 달리한 결과인지 아니면 전승자의 착오로 인한 변이인지를 확인해낼 수 있다는 말이다. 나아가 특정한 계열의 본풀이 자료가 많거나 그렇지 않은 까닭도 파악할 수 있다. 같은 계열 본풀이가 유사하거나 그렇지 않은 까닭도 아울러 알아낼 수 있다.

2. 당신본풀이의 지역적 분포, 특성

당신본풀이의 전승은 보편적인 면이 많다. 앞서 언급한 바와 같이 이러한 보편성이 당신본풀이를 이해하는 데 소중한 단서가 되는 것은 분명하다. 보편적인 양상에서 벗어나는 사례에 대해서도 적절한 해명을 할 수 있다.

제주도 전역의 당신본풀이의 전승이 같은 면모를 보이는 것만은 아니다. 지역에 따른 차이가 분명히 존재한다. 이러한 차이는 세월의 흐름에 따른 변화의 양상이 다름에서 비롯된 것일 수 있다. 달리 보면 각 지역 나름의 환경이 다름에서 비롯된 것일 수도 있다.

그 동안 당신본풀이의 지역적인 특성이 어느 정도 확인된 바 있다. 주요 당신들을 일정한 계보를 이룬다. 하나의 계보를 이룰 만큼 유력한 당신들은 특정 지역을 중심으로 분포한다. 즉, 송당계, 한라산계, 금악계, 예래계 등의 분포가 지역에 따른 차이를 보여준다. 제주시 동지역과 동부지역은 송당계가 우세하다. 한라산계는 서귀포시 지역에 고루 분포한다. 금악계는 제주시 서부지역에 주로 분포한다. 예래계는 안덕면 일대에 주로 분포한다. 그런가 하면 토산알당을 본원으로 삼는 ᄋᆞ드렛당의 분포도 일정한 양상을 보인다. ᄋᆞ드렛당은 표선면 일대를 중심으로 해서 제주시 동부와 서귀포시 동부, 그리고 서귀포시 중심지를 포함하여 과거 중문면, 현재의 안덕면 일대까지 폭넓게 분포한다.

운데 하나일 뿐이다.

이러한 사실은 당신본풀이의 전승양상을 이해하는 데 소중한 단서가 된다. 이들 가운데는 그 계통의 본원으로 전해지는 당이 따로 있는 경우도 있다. 실제로 당신본풀이의 전승은 본원에 해당하는 당의 본풀이를 토대로 하여 이루어져왔다고 볼 수도 있다. 그리고 주요 계보는 서로 연결되기도 한다는 사실도 주목할 만하다. 계보마다 독립적인 계보를 이룬다고 하지 않고 어떻게든 다른 계보와 연결된다고 한다. 이렇게 함으로써 내력의 오램을 내세우고 이를 토대로 하여 신의 영험함을 보장받고자 하는 셈이다. 이는 초공본풀이에서 자지멩왕 아기씨를 내세우면서 '줄이 벋고 발이 벋은' 내력을 강조하는 것과 상통하는 의미가 있다.

당신의 계보화는 당신본풀이의 전승에도 많은 영향을 미친다. 당신본풀이의 전승은 같은 계보에 속한 본풀이의 보편적인 양상을 따르려는 성향을 보인다. 본풀이의 전승이 위기에 닥치면 동일 계보에 속한 본풀이를 전범으로 삼아 재구해내기도 한다. 변화가 일어나도 가능한 대로 보편적인 양상으로 수렴되는 결과를 보일 가능성이 많다. 특정한 당신본풀이가 제멋대로 변이를 겪지 않게 가두어두는 틀이 존재하는 셈이다. 이러한 사정이 당신본풀이의 전승력을 유지하는 데도 기여해온 것으로 볼 수 있다.

사정이 이러하다보니 주요 당신본풀이는 그 나름의 특징을 공유하게 된다. 신의 계보와 직능을 정하는 방식에 따라 성별이 다른 사실을 바탕으로 주요 양상을 정리해볼 수 있다. 남신 중심, 여신 중심, 남녀 혼합의 사례로 나누어 볼 수 있겠다.

(1) 남신 중심
(2) 여신 중심
(3) 남녀 복합

(1) 남신 중심의 본풀이는 송당계, 한라산계 당신본풀이에서 흔히 확인할 수 있다. 대개 남녀 부부신의 내력담으로 이루어지지만 주로 남신을 주인공으로 하여 서사를 짜가는 특징이 있다. 본향신으로 좌정하는 신이 흔히 주인공으로 등장하며 대부분은 남신으로 설정된다. 특히 부모와 자식의 관계에서 자식의 위치에 남신을 두는 사례가 많다. 산을 출자로 삼는 남신과 바다를 출자로 삼는 여신, 육식을 금기하는 신과 육식을 하는 신이 부부로 설정되는 것이 보통이다. 이 가운데 육식을 금기하는 신은 본향신이 되고 육식을 하는 신은 산신 혹은 일뤳당신이 되는 것도 보편적인 양상으로 나타난다. 성별에 따른 직능과 그 직능을 지니게 된 사유가 뚜렷하게 제시된다.

남신 중심의 본풀이는 남신을 본향신, 여신을 일뤳당신으로 설정하는 것이 보통이다. 이때 여신의 면모가 지역에 따라 조금씩 다른 양상을 보인다. 일뤳당신은 요왕황제국을 출자로 하면서 바다 관련 직능이나 치병의 직능을 지니는 점은 공통적이

다. 그 둘을 공유하기도 하고 바다 관련 직능 없이 치병의 직능만 지니기도 한다. 특히 지역에 따라 치병의 직능을 구체화하는 양상이 다르다. 성산읍, 표선면 일대에서 치병의 직능을 뚜렷하게 설정한다. 이 지역을 벗어난 조천읍, 구좌읍이나 남원읍 지역은 상대적으로 치병의 직능이 구체화되지 않는 경향이 있다. 그런가 하면 서부 지역으로 갈수록 본향신과 일뤳당신의 관계가 모호해진다.[4)]

(2) 여신 중심의 본풀이는 남신 중심의 본풀이에 비하여 많지 않다. 여신이 서사의 중심에 놓이면서 본향신으로 좌정하는 사례는 그 반대의 경우보다 드물다. 세화본향당의 벡줏도, 금악본향당의 정좌수따님, 토산알당의 ᄋᆞ드렛도 등이 그나마 알려진 사례에 속한다. 송당계나 한라산계 본풀이가 우세한 지역의 일뤳당신의 본풀이는 개별적으로 전승되는 사례가 드물다. 이들 지역 일뤳당신의 내력은 대개 본향신의 본풀이에 포함되어 있다.

여신 중심의 본풀이가 우세한 지역은 남부 지역이다. 이 지역의 일뤳당본풀이, 토산알당본풀이는 여신을 서사의 중심에 두고 이야기를 꾸민다.

남서부 지역 일뤳당신은 한라산계의 남신의 딸로 태어나 인근 마을의 일뤳당신으로 좌정한다. 이들의 본풀이는 바로 이 딸들의 내력을 중심으로 해서 짜인다. 이 계통의 본풀이는 두 갈래라고 할 수 있다. 예래본향당에서 비롯된 계열과 호근본향당에서 비롯된 계열이다. 예래본향당 계열은 계보를 형성하고 호근본향당 계열은 계보를 형성하지 않는 차이가 있다. 그러나 두 계열 본풀이에 설정된 일뤳당신의 성격은 대체로 유사하다.

예래계나 호근 계열의 일뤳당신은 출자가 요왕황제국과 무관하다. 따라서 바다 관련 직능이 뚜렷하지 않고 치병 관련 직능도 그다지 구체적이지 않다. 이것은 일뤳당신이 한라산계 남신에게서 태어나는 것으로 설정한 결과라고 볼 수 있다. 출자가 요왕황제국과 무관한 것으로 설정하자 바다 관련 직능을 부여하기 어려워졌다. 일뤳당신의 출자를 요왕황제국으로 설정하는 것은 보편적인 양상에 속한다. 그러나 서부 지역으로 갈 수록 그 출자를 요왕황제국으로 설정하는 사례가 드물어진다. 또한 서부 지역으로 갈수록 돼지고기 금기와 관련한 설정도 점차 흐릿해진다.

남동부의 토산알당본풀이야말로 여신 중심의 본풀이를 대표하는 것이라고 할 수 있다. 토산알당본풀이는 조상신본풀이에서 비롯된 것으로 보인다. 조상신본풀이를 대표하는 유형은 육지에서 제주 사람을 따라 입도하여 그 사람의 가문을 돌보는 조상신이 된다고 하는 이야기를 담고 있다. 그 가운데는 나주 기민창의 사신으로 설정된 경우도 있고, 여염집 처녀로 설정된 경우도 있다. 어느 경우에나 여신으로 상정된다. 같은 맥락의 이야기가 여러 곳의 처녀당본풀이로 전승되기도 한다. 처녀당본

4) 이것은 본향신을 중심으로 하여 당신앙의 규범을 마련하는 전통이 와해되는 양상을 반영하는 것이라고 해석할 수 있다.

풀이의 여신에 대해서는 남신과 부부관계를 맺는 것으로 설정하지 않는 것이 예사이다. 대개 여신이 홀로 좌정하는 것으로 설정한다. 자식을 두거나 자매가 있지도 않아 계보를 이루지 않는다. 당신앙이나 본풀이 모두 독자적인 성격이 강하다. 이 계통의 신을 모시는 당은 신앙권을 이루는 데 있어 그다지 영향을 미치지 않는다. 이는 ᄋᆞ드렛당의 경우도 마찬가지이다.

ᄋᆞ드렛당본풀이는 토산알당본풀이를 제외하고는 볼 만한 자료가 많지 않다. 더러 서사성을 갖춘 자료가 있기는 하나 토산알당 계통의 당신을 모시는 당의 본풀이는 아니다. 이러한 양상은 송당계, 한라산계와 견주어 보면 확연히 다르다. 일뤳당본풀이에 견주어 보아도 그 차이는 뚜렷하다. 토산알당과 계통을 달리하는 ᄋᆞ드렛당의 본풀이는 대개 처녀당 계열의 본풀이에 해당한다. 처녀당 계열의 본풀이가 ᄋᆞ드렛당 본풀이가 되는 까닭은 둘 사이에 나름대로 공통점이 존재하기 때문이라고 볼 수 있다.

(3) 남녀 혼합의 본풀이는 금악계 당신본풀이에서 발견할 수 있다. 금악계 당신은 금악본향당 당신의 아들과 딸의 계보로 짜인다. 아들과 딸이 동시에 존재하는 것으로 설정하고 나니 신앙권 내의 남녀 신을 부부로 설정하거나 이를 통하여 남녀의 직능을 가르는 방식의 설정이 어려워졌다. 이 지역에도 부부 관계를 이루는 신이 돼지고기를 빌미로 하여 별거하는 것으로 이야기하는 본풀이가 없지는 않다. 그러나 다른 지역의 경우와 견주면 매우 드물다.

금악계 당신본풀이가 당신본풀이의 보편적인 전승과 전혀 무관한 것은 아니다. 본래 보편적인 전승이었던 것이 사정에 따라 달라진 것으로 보아야 한다. 그 사정이 무엇인지는 다시 논의하기로 한다.

한편 남신과 여신, 즉 부부의 갈등을 다루는 방식도 차이가 없지 않다. 대체로 보아 세 가지 방식으로 정리할 수 있다. 돼지고기를 이유로 한 별거, 돼지고기 용납한 살림 유지, 돼지고기 관련 설정 배제 등의 방식이 있다.

돼지고기를 이유로 별거한다고 하는 것이 가장 보편적인 방식이다. 돼지고기를 먹은 신이 배척 대상이 된다. 돼지고기를 금기하는 신은 본향신이 되고, 돼지고기를 먹은 신은 일뤳당신이나 산신이 된다.

돼지고기 먹는 것을 허용하되 서열을 분명히 하는 것이 드문 사례이다. 돼지고기를 먹은 신은 대개 남신이며 장수신의 면모를 지닌다. 돼지고기를 먹지만 그러한 사실을 인정하되 하위의 신으로 좌정하는 선에서 용납한다. 세화본향당본풀이(구좌읍), 월평ㆍ영평상동본향당본풀이(제주시 아라동)가 대표적인 사례이다. 드문 사례지만 주목해 둘 만하다.

돼지고기 관련 설정을 아예 배제한 채 별거한다고 하거나 아예 별거 유무조차 제시하지 않는 사례도 여럿 있다. 본향신의 좌정 경위에만 초점을 맞추거나 서사성이

대폭 약화된 자료에서 이와 같은 사례를 확인할 수 있다.

당신앙에 가장 보편적인 규범은 돼지고기 금기라고 할 수 있다. 이는 본풀이에 관련 내용이 있든 없든 적용되는 경우가 많다. 제주도 전지역에서 공유하는 규범이라고 할 수 있다. 이것이 의미하는 바가 무엇인지 알아야 한다. 송당계, 한라산계 본풀이가 이들 규범을 가장 분명하게 다루고 있다는 사실도 주목할 필요가 있다. 돼지고기를 기준으로 하여 신의 서열을 정하는 것은 비단 부부 관계의 신에서만 이루어지지 않는다. 도순본향당, 행원남당의 사례에서처럼 남신들끼리 서열을 가를 때도 돼지고기를 기준으로 삼기도 한다.[5)]

남녀 신이 돼지고기를 근거로 서열을 정할 때 여신의 위치에 흔히 일뤳당신이 놓이는 까닭은 달리 이해할 필요가 있다. 일뤳당신이 본향신과 경쟁관계에 놓일 만한 사정이 있었다고 볼 수 있다. 남녀의 위치가 역전되는 사례도 있다는 것도 함께 보아야 할 중요한 단서이다. 당신본풀이의 대표적인 유형은 본향신의 자리를 두고 산신과 일뤳당신이 경쟁하는 이야기라고 할 수도 있다. 승리자는 본향신이 되고 패배자는 산신 혹은 일뤳당신이 되는 구도이다. 본풀이에 설정된 신의 성격은 경쟁의 결과와 아무런 관련이 없다. 남신은 대체로 사냥을 하는 존재이지만 승리하여 본향신이 되는 순간 돼지고기를 금기하고 패배하여 산신으로 남는 순간 돼지고기를 받는다. 여신은 아이를 돌보는 존재인 것은 변함 없지만 승리하면 본향신이 되면서 돼지고기를 금기하고, 패배하면 물러나 일뤳당신이 되면서 돼지고기를 받는다.

본향신을 중심으로 한 남녀신의 직능이나 서열은 바뀌기도 한다. 본래 육식은 남신의 영웅성을 드러내기 위한 것으로 돼지고기도 남신의 음식이었겠다. 그러한 남신을 대표하는 것이 문국성, 궤눼깃도이다. 그런데 문국성은 돼지고기를 금기하는 신이 되고, 궤눼깃도는 돼지고기를 적극적으로 받는 돗제의 신이 되었다. 이들은 모두 밭갈던 소를 잡아먹은 소천국의 아들로서, 요왕황제국의 딸을 아내로 맞아들인 존재이다. 같은 계통의 본풀이에서 바로 그 요왕황제국의 딸은 흔히 돼지고기 금기를 어겨 일뤳당신이 되는 것으로 설정된다. 결국 돼지고기를 먹는 존재가 사정에 따라 돼지고기를 먹지 않는 것으로 바뀌기도 하고, 본래 남신이 돼지고기를 먹는 존재였는데 사정에 따라 여신이 돼지고기를 먹는 것으로 바뀌었다고 이해할 수 있는 여지가 있는 셈이다. 돼지고기라고 하는 것은 특정한 신의 음식이 아님이 거듭 확인되는 셈이다. 신의 위상이 바뀜에 따라 신의 식성을 달리 설정하였으리라고 하는 추정이 가능하다. 이러한 변화는 오랜 세월동안 지속적으로 이루어져왔다. 사냥을 하는 남신이 본향신이 되는 순간 본래의 속성을 버리고 육식을 금기하는 신이 되는 표리부동

5) 도순본향당본풀이에 따르면, 도순본향당과 강정본향당의 신은 돼지고기를 기준으로 하여 서열을 정하였다. 돼지고기를 부정한 음식으로 여기는 도순본향당 당신이 상위의 신이 되고 돼지고기를 먹는 강정본향당 당신은 하위의 신이 되었다는 것이다. 그러나 정작 강정본향당본풀이에서는 강정본향당 당신 또한 돼지고기를 금기하는 신이라고 한다.

한 양상은 쉽게 이해하기 어렵다. 사냥과 육식은 떼려야 뗄 수 없는 밀접한 관계이고 남신의 영웅성을 보여주는 좋은 징표라고 하는 점을 고려할 필요가 있다.

당신본풀이는 계보의 보편적인 양상에 영향을 받으면서 다른 한편으로 개별적인 사정을 반영하는 양상을 보인다. 대체로 계보 유형을 따르면서 보수적인 전승을 유지하지만, 개별 유형 나름의 사정을 따르면서 변화를 수용하기도 한다.

계보 ←——————————————————————————→ 개별

당신앙의 전승력과 당신본풀이의 전승력은 어느 정도 비례한다고 할 수 있다. 전반적으로 볼 때 송당계 당신본풀이가 집중 분포하는 지역이 당신앙의 전승력 강하다. 예래계, 금악계 당신본풀이가 집중 분포하는 지역은 상대적으로 당신앙이 약하다.

3. 당신과 인간의 존재 방식

본풀이는 신의 이야기이다. 그렇다고 해서 모든 본풀이에 신만 등장하는 것은 아니다. 신의 안내자로 인간이 함께 등장하기도 한다. 특히 당신본풀이에서 이러한 양상이 분명히 나타난다. 이는 당신본풀이의 특징이면서, 당신앙이나 당신본풀이에 있어 인간이 중요한 의미가 있는 존재임을 보여주는 것이다.

(1) 오로지 신만 등장하는 사례
(2) 신과 인간이 함께 등장하는 사례

(1)의 경우 신이 좌정할 곳을 찾아 스스로 당신이 된다. 사람은 등장하지 않는다. 송당본향당본풀이가 대표적인 사례이다. 여기에 속하는 사례라고 해서 모두 본풀이에 신의 영험함을 충분히 드러내어 다시 입증할 필요가 없는 경우인 것은 아니다. 서사성이 약화되는 과정에서 관련 대목이 탈락한 경우도 적지 않다.

(2)의 경우 신이 좌정할 곳을 정해놓고 자신의 존재를 알려 당신이 된다. 대부분의 서사는 신 중심으로 짜이고, 좌정처를 정한 뒤에야 비로소 사람의 안내를 받는 것으로 설정된다. 서귀본향당본풀이, 궤눼깃도본풀이를 비롯한 많은 자료가 여기에 해당한다.[6)]

신의 안내자로 등장하는 사람의 성격도 단일한 것은 아니다. 사제자인 심방에 해당하는 존재도 있고 신앙민인 단골인 경우도 있다. 그 둘이 함께 등장하는 경우도 있다.

정리해 보면 신, 신+사제자, 신+신앙민, '신+사제자+신앙민' 등의 사례가 있을 수

6) 조상신본풀이의 인간은 신과 직접적인 관계를 맺고 있으면서 뒤에 신앙민이 되고, 당신본풀이의 인간은 사제자이거나 신앙민 대표가 된다.

있는 셈이다. 이는 당신앙의 변화를 반영한 것이면서 때로는 전승상 변이의 결과일 수도 있다. 특정한 당신본풀이의 이본에 관련 대목이 존재하면서 각편에 따라 달리 설정되기도 하기 때문이다. 결국 이 대목은 당신본풀이에 있어 필수적인 것은 아니라고 할 수 있다. 그러나 당신의 영험담이 약화될 때는 오히려 이 대목이 중요한 의미를 차지하기도 한다.

당신본풀이에 사제자가 등장하는 것은 신을 알아보는 존재가 따로 있음을 의미한다. 사제자가 등장하면 당신은 굳이 사람들에게 흉험을 주어 자신의 존재를 알릴 필요가 없게 된다. 이때의 사제자는 곧 심방이며 최초의 메인심방이다. 본풀이에 등장하는 심방은 신성한 존재이기도 하다. 따라서 신앙의 대상으로 인정받는 사례가 많다.

사제자를 주인공으로 삼는 본풀이가 전승된다는 사실을 함께 주목해야 한다. 동복본향당 굴묵밧할망, 시흥본향당 허씨 할망이 바로 사제자이면서 본풀이의 주인공이 되는 존재이다.[7] 그런가 하면 사제자들을 당의 하위신으로 모시는 사례도 있다. 용담동 네왓당이 대표적인 사례이다. 네왓당에서는 여러 당신과 함께 심방에 해당하는 신충을 모셨다. 이처럼 사제자 중심의 본풀이가 있고 사제자들이 당의 하위신으로 대접받는 사례도 있는 것으로 보아 사제자를 내세우는 방식은 오랜 역사를 가지고 있는 것이라고 할 수 있다.

단골이 등장하는 경우에는 전개양상이 단일하지 않다. 당신과 대화로 해결하는 사례도 있고 당신이 흉험을 주어 자신의 존재를 알린 뒤에야 비로소 대화로 이어지는 사례도 있다. 단골은 신의 존재를 알아차리지 못하는 것이 예사이다. 이때 당신은 직접 단골을 불러 자신의 존재를 알리기도 하고 흉험을 일으켜 자신의 존재를 알지 않을 수 없게 하기도 한다. 단골은 당신앙에 있어서도 중요한 존재로 인정받기도 한다. 단골이 당의 하위신으로 대접받는 사례도 있는 데서 이를 확인할 수 있다. 대개 최초의 단골이거나 당의 역사에 있어서 중요한 영향을 끼쳤던 인물인 경우이다.

당신앙과 당신본풀이의 전승이 사제자인 심방을 중심으로 하여 이루어지던 것인데, 뒤에는 단골이 부상하고 심방은 거기에 예속된 신세로 바뀐 것이라고 할 수 있다. 사제자를 중시하는 전통은 후대에도 더러 이어졌는데, 넉할망을 당신처럼 모시는 것이 바로 그러한 사례에 속한다. 함덕리 한영할망당, 존나니ᄆᆞ르할망당이 그 예이다. 나아가 심방이 될 신세인 여성이 좌절하고 끝내 죽음을 맞이하자 당신으로 모셨다는 사례도 같은 맥락에서 이해할 수 있다.

한편 단골집단도 시대에 따라 달라지는 양상을 보인다. 일개인이 등장하는 사례가 있는가 하면 성씨 중심 단골대표가 등장하는 사례도 있다. 전자의 사례로 서귀본향당 본풀이의 김봉태라는 이를 들 수 있다. 후자의 사례로 상창하르방당본풀이의 고씨, 김

7) 동복본향당 굴묵밧할망의 본풀이는 매우 특이한 사례이다. 사제자인 굴묵밧할망의 내력담을 앞에 두고 당신의 내력담을 뒤에 덧붙였다. 심방으로 활동하던 굴묵밧할망이 죽은 뒤에야 할망을 대신할 당신을 모시게 되었다고 하였다.

씨, 류씨 조상들을 들 수 있다. 이들은 모두 사냥을 하다가 신을 맞이한다. 상창하르방당본풀이의 고씨, 김씨, 류씨는 상단골, 중단골, 하단골의 조상들이다.

ᄋᆞ드렛당본풀이에서는 토산알당본풀이를 제외하고는 인간이 등장하는 사례를 찾기 어렵다. 이는 기본적으로 ᄋᆞ드렛당 신앙의 성격에 따라 나타나는 현상이다. ᄋᆞ드렛당 신앙이 전파되는 방식은 조상신앙이 확산되는 방식과 비슷하다. 출가하는 여성들이 조심스럽게 신앙을 가지고 가면서 확산되었던 것으로 보인다. 본풀이가 따로 이루어지지 않고, 단골의 정체도 비교적 은밀하게 전승한다. 물론 조상신본풀이 계열의 ᄋᆞ드렛당본풀이에서는 사정이 다르다. 대표적인 사례로 감산리 ᄋᆞ드렛당본풀이를 들 수 있다.

애초의 본풀이에는 사람이 등장할 필요가 없었겠다. 그러다가 사제자를 내세울 필요가 생겼고, 나중에는 성씨 중심의 단골을 내세우는 쪽으로 바뀌었을 것으로 보인다. 성씨 중심의 단골을 내세우던 전통은 다시 행정책임자를 내세우는 쪽으로 바뀌기도 하였다. 행정책임자를 내세우는 변화는 일부 지역에서 일찍이 나타났고, 오늘날에는 광범위한 지역에서 보편화되고 있다. 다만 뒤늦게 일어난 이러한 변화는 본풀이에까지 반영되지 않는 것이 보통이다.

오로지 신을 내세우는 이야기에서, 사제자의 특별함을 내세우는 이야기로, 다시 신앙민인 단골을 내세우는 이야기로 바뀌어온 것으로 이해할 수 있다. 단골을 내세우면서 구체적인 의례의 규범을 제시하기가 더욱 수월해진 것으로 볼 수 있기도 하다.[8]

당신본풀이는 늦은 시기에 다시 신 본위의 이야기로 회귀하는 경향이 있다. 신앙 공동체의 면모가 와해되면서 신의 내력담을 중심으로 하여 본풀이를 축소한 결과이다.

당신의 안내자로 사람이 등장하는 사례는 돼지고기로 인한 별거로 결구된 본풀이에서는 필수적인 요소가 아니다. 이들 본풀이는 대체로 이야기가 별거와 함께 좌정처를 결정하는 것으로 마무리되곤 한다. 그러다 보니 안내자를 등장시킬 까닭이 없다.[9] 다만 서귀본향당본풀이처럼 앞서 별거를 결정하고 난 뒤에 안내자를 등장시키는 사례가 없지 않다. 궤눼깃도본풀이처럼 아예 돼지고기를 제물로 삼는 당신을 주인공으로 하면서 별거화소를 두지 않는 경우에는 안내자를 설정하는 것을 볼 수 있다.

---

8) 사제자의 성씨를 내세워 모씨 하르방이라고 하는 사례가 있다. 성씨 중심의 단골(상단골 · 중단골 · 하단골)을 내세우는 사례도 있다. 그런가 하면 마을 대표인 존위, 으뜸을 내세우는 사례도 있다. 애초에 문서차지가 아니었을 것으로 보인다. 문서차지로 대체되는 것과 마을 대표가 등장하는 것은 밀접한 관련이 있는 것으로 보인다.

9) 북촌본향당본풀이의 경우 본향신인 노산주가 흉험을 통하여 신의 존재를 알리고 마을 대표들로 하여금 자신을 모시도록 하였다. 이 본풀에서는 노산주가 아내인 용녀부인과 어떻게 별거하였는지는 다루지 않는다. 그런데 주민들 가운데는 돼지고기 탓에 용녀부인이 별거를 당하였다고 전승하는 이가 있다. 흉험을 내세우다보니 돼지고기를 빌미로 한 별거담이 누락된 셈이다.

4. 당신본풀이의 변화 혹은 변이 양상과 그 요인

당신본풀이는 당신앙과 밀접한 관련이 있는 전승이다. 따라서 당신본풀이의 변이에 대해서 알고자 하면 당신앙에 대한 이해가 필요하다. 당신본풀이 각편이 지닌 다름은 경우에 따라 당신앙의 변화에 따른 것일 수도 있고 전승상의 변이일 수도 있다.

당신앙의 변화가 당신본풀이의 변화로 연결되는 것은 당연한 일이다. 당신본풀이를 대표하는 송당계, 한라산계 본풀이에서 주목되는 것은 남녀신의 관계이다. 그 가운데 특히 남녀신의 위치가 바뀌는 양상을 주목할 수 있다. 이러한 양상은 신앙의 변화에 따른 것이다. 본향신을 누구로 삼느냐에 따라 남녀신의 위상이 바뀐다. 특정한 당의 본풀이에 속하는 각편에서 남녀신이 달리 설정되는 사례는 찾기 어렵다. 그러나 같은 계열의 본풀이라고 해도 다른 당의 본풀이라면 남녀신을 달리 설정하기도 한다. 견주어 보는 마을의 당신앙이 달라졌기에 남녀신의 관계도 달리 설정한 것이다. 당신앙과 무관하게 단지 본풀이만의 맥락을 고려하여 남녀신의 관계를 달리 설정하는 사례는 찾기 어렵다. 그러므로 전승상 변이와 관련지어 이해할 만한 것은 아니다.

당신앙의 변화에 따른 변화에 따른 것인지 전승자의 착오로 인한 변이의 결과인지 분명히 드러나는 사례가 있다. 서귀본향당본풀이는 당신앙의 변화에 따른 사정을 담은 사례이다. 서귀본향당본풀이에는 돼지고기 관련 설정이 없다. 철저하게 남녀의 애정갈등을 문제로 삼았다. ᄇᆞ름웃도, 고산국, 지산국을 대등한 관계로 설정할 수밖에 없는 사정에 따른 것이다. 다른 당신본풀이와 달리 이들 셋은 모두 본향당신으로 좌정한다. 서귀본향당본풀이는 한라산계의 유형적 틀을 벗어난 사례이다. 토산본향당의 일부 자료는 전승자의 착오로 인한 변이에 해당한다. 이본에 따라 요왕황제국 따님을 일뤳당신인 큰부인을 돕는 작은부인으로 설정하기도 한다. ᄇᆞ름웃도가 본처인 일뤠중저를 두고 요왕황제국으로 가서 그 따님을 작은부인으로 데려오는 것으로 설정한다. 일뤳당신은 요왕황제국 따님이어야 할 당위적인 이유가 있음을 모르거나 잊은 탓이다. 이것은 달리 보면 작은부인의 역할을 확대하다보니 생긴 변이라고 할 수 있다. 그러나 송당계의 유형적 틀을 벗어난 수준의 변이는 아니다.

당신앙의 변화와 무관하게 본풀이의 내용에 변화가 일어나기도 하지만 대개 사소한 수준에 그친다. 돼지고기를 먹는 방식은 대체적인 양상을 바탕으로 하면 지역적인 차이가 있다고 할 수 있다. 토산 일대에서는 돼지털에 코를 찔리거나 돼지털을 주워 그을려 냄새를 맡는 수준에 머문다. 그러나 토산에서 멀어질 수록 좀더 적극적인 방식으로 돼지고기를 먹는다. 월정본향당에서는 아예 단골들로부터 돼지고기를 받아 먹는 것으로 전승하기도 한다. 토평일뤳당에서는 돼지의 횟간을 꺼내어 먹는

것으로 전승하기도 한다. 토산 일대는 일뤳당신의 성격이 가장 구체적으로 설정된 지역이라고 할 수 있다. 토산 일대에서는 돼지고기가 별거의 빌미로 제시하였을 따름인데, 다른 지역에서는 이를 적극적으로 흥미의 대상으로 발전시킨 것이라고 할 수 있다. 앞서 언급한 월정본향당의 경우에는 대개 돼지털을 그을려 냄새를 맡는 것으로 전승한다. 그러므로 단골들로부터 돼지고기를 받아서 먹는 것으로 설정한 사례는 전승상의 변이로 이해할 수 있다. 그것도 전승자의 적극적인 의도에 따른 변이라고 해석할 수 있다. 그러나 이러한 변이는 보편적인 양상의 범주에서 벗어나지 않는 사소한 것이라고 할 수 있다.

특정한 계통 혹은 유형의 본풀이가 많거나 적은 까닭도 당신앙의 양상에 따른 것일 수 있다. 본향당본풀이가 많은 것은 당신앙의 중심이 본향당이기 때문이다. 일뤳당본풀이가 본향당본풀이에 비하여 상대적으로 적은 까닭은 본향당본풀이에 포함되어 전승하기 때문이다. 그나마 예래계와 같이 달리 계보를 이루는 경우에나 별도의 전승을 확인할 수 있다. ᄋᆞ드렛당본풀이야말로 서사성을 갖춘 자료가 그다지 많지 않은 사례이다. 이는 ᄋᆞ드렛당 신앙과 밀접한 관련이 있다. 토산알당을 제외하면 ᄋᆞ드렛당은 일반적인 당신앙의 양상과 크게 다르다. 당신앙은 마을공동체를 중심으로 하는 신앙권 내에서 독자적인 신을 대상으로 하여 이루어진다. 비록 신의 계통은 다른 어느 마을의 이름 있는 신 계통에 속한다고는 해도 바로 그 신을 모신다고 하지 않고 별도의 신을 모신다고 하는 법이다. 그러나 ᄋᆞ드렛당 신앙은 오로지 토산알당의 ᄋᆞ드렛도를 신앙 대상으로 삼는다. 본원에 해당하는 토산에서 멀리 떨어진 곳에서는 그 신을 '정의본향', '동이본향'이라고 통칭할 뿐 신명을 따로 설정하지도 않는다. 굳이 따로 본풀이를 마련하려 하지도 않는다.

금악계 당신이 주로 분포한 한림읍, 한경면 등지에서는 아무래도 신앙권이 뚜렷하지 않다. 본향당을 중심으로 하고 치병신, 생업신 등을 함께 모시면서 하나의 신앙권을 이루는 전통이 희미해졌다. 본향당이 당신앙의 구심점 노릇을 하지 못하는 경향이 많다. 당의 제일은 축일, 술일 등 간지로 마련된다. 본향당과 다른 당의 제일이 그다지 차이가 없다. 본향당에 주요 의례를 집중하지 않은 지 오래된 사정을 반영한 것이라고 이해할 수 있다. 이 지역의 여신을 요왕황제국과 관련짓는 사례도 드물다. 애초에 금악본향당신의 자신으로 설정하면서 요왕국과 분리되고 말았다. 남신과 여신을 부부로 설정하는 방식은 이 지역에도 있으나 여신의 출자를 요왕황제국으로 설정하면서 치병 혹은 바다 관련 직능을 부여하는 사례는 드물다. 같은 맥락에서 돼지고기를 빌미로 하여 부부가 별거하였다고 하면서 서열을 구분하는 사례도 보기 어렵다. [그 결과 치병의 직능을 뚜렷하게 부여하기도 어려워졌다. 돼지고기를 본향신과 여타 신의 서열을 가르는 기준으로 삼는 것은 오래되고 보편화된 설정이다. 그러나 이러한 설정도 지역에 따른 차이가 있는 셈이다.]

일뀃당 신앙은 보편적인 것이지만 지역에 따른 차이가 적지 않다. 특히 일뀃당신의 내력을 전승하는 방식이 지역에 따라 다르다. 이를 통해서 일뀃당신의 내력담, 곧 일뀃도본풀이라고 할 만한 유형의 본풀이의 전승양상을 이해할 수 있다.

일뀃당은 단일한 신앙권 내에서 복수로 존재하기도 한다. 신앙권이 작을 때는 독립적으로 존재하기도 하지만 클 때는 복수로 존재하기도 한다. 이것은 일뀃당 신앙의 특성에 따른 것이다. 그런가 하면 일뀃당 신앙은 신앙권을 넘어 전파되기도 한다. 또한 신앙권의 분리에 따라 본향당의 위상을 차지하기도 한다.

신앙권 내부의 양상은 성산읍 일대의 족지당에서 확인할 수 있다. 수산리의 일뀃당은 같은 신앙권에 속한 여러 마을 일뀃당의 모태이다. 대개 족지당이라고 한다. 이처럼 단일한 신앙권에 일뀃당이 여럿 존재하는 사례는 흔하니 특별히 주목해야 할 대상은 아니다.

신앙권 외부의 양상은 예래계에서 확인할 수 있다. 예래계 일뀃당은 예래본향당에서 발원하여 인근 지역의 여러 마을로 두루 확산되었다. 신앙권을 넘어서 다른 신앙권으로 확산된 셈이다. 예래계 본풀이는 한라산계 남신과 일뀃당신의 결합을 바탕으로 하지 않고 여신 중심의 내력담으로 전승하는 사례가 많다. 마을에 따라서는 독자적인 내용을 갖추는 단계까지 나아간 사례도 있다.

신앙권 분리의 양상은 곳곳에서 확인할 수 있다. 본래 단일한 신앙권에 속한 일뀃당이었으나 신앙권이 분리되면서 일뀃당이 본향당의 구실을 대신하는 사례가 많다. 토평일뀃당, 중엄본향당 등이 대표적인 사례이다. 토평일뀃당은 조노깃당을 중심으로 하는 신앙권에 속한 당이었다. 마을의 독립성이 강화되면서 토평일뀃당은 점차 본향당과 같은 위치를 차지하게 되었다. 중엄본향당은 신엄·중엄·구엄을 하나의 신앙권으로 할 때는 일뀃당이었다가 마을의 독립성이 강화되면서 본향당의 위상을 차지하게 되었다. 토평일뀃당은 조노깃당의 위세가 아직 강하고 ᄇᆞ름웃도를 중심으로 한 본풀이가 있어 독자적인 본풀이를 갖추는 단계까지 나아가지는 않았다. 중엄본향당은 과거 본향당의 위상이 약화되고 본향신 중심의 내력을 담은 본풀이의 전승이 약화되면서 독자적인 본풀이를 갖출 수 있는 단계에 이르렀다. 다만 당신앙의 약화가 함께 이루어져 당신앙의 혼란상을 겪음과 동시에 본풀이를 온전하게 갖추지 못하고 말았다.

신앙권을 분리하는 방식도 몇 가지 유형이 있다. 첫째, 기존 신앙권의 본향당을 가지가름하여 분리하는 방식이다. 이것이야말로 가장 전통적인 방식이다. 이러한 방식을 따를 때는 당신앙과 본풀이를 그대로 가져가는 것이 원칙이다. 기존 본향신의 분신에 해당하는 본향신을 모시는 것이기에 남녀신의 위상에는 변함이 없다. 가장 늦은 시기의 사례로는 신양본향당의 경우를 들 수 있다. 신양리는 본래 수산리의 울레ᄆᆞ르하로산당을 본향당으로 모시던 마을이다. 둘째, 자신들이 모시던 일뀃당을 본향

당으로 삼는 방식이다. 이 경우는 다시 두 가지 양상으로 갈린다. 일뤳당신의 내력담이 본향당본풀이에 포함되어 전승되고 있을 때는 본향신을 추가로 모시면서 간단히 해결하기도 한다. 결과적으로는 첫째의 사례와 그다지 다름이 없다. 달리 일뤳당신앙을 중심으로 하면서 신앙권을 새롭게 구축하는 경우도 있다. 일뤳당신을 본향신으로 격상시키고 그 사정을 본향당본풀이를 적절히 수정하면서 반영하기도 한다. 본래 전승하던 당신본풀이를 그대로 따르면서 남녀신의 자리를 교체하는 방식으로 변화를 반영하는 것이다. 상귀본향당의 사례를 들 수 있다. 상귀본향당의 주신은 여신인데 돼지고기 금기를 어긴 남신을 배척하고 좌정하였다. 그러나 이 당의 제일이 7일인 점을 고려하면 본래 일뤳당이었을 수 있다. 이 마을은 별도의 신앙권을 이루지 못하고 일뤳당만 가지고 있다가 독립성이 강화되면서 일뤳당을 본향당으로 삼게 되었을 것으로 추정할 수 있다. 이렇게 되자 남녀신의 자리를 교체하는 방식으로 변화에 대응한 것으로 볼 수 있다. 어느 경우에나 남녀신의 서열을 구분하는 방식을 유지한다. 서열을 굳이 따지지 않는 방식으로 대응한 사례도 없지 않다. 서귀본향당본풀이가 바로 그러한 사례이다. ᄇᆞ름웃도와 고산국의 관계는 본래 본향신과 일뤳당신의 관계였으나 신앙권이 철저하게 분리되면서 남녀신이 서귀동과 서홍동 본향신으로 대등한 위상을 갖추게 되었다. 이렇게 되자 본풀이를 그대로 공유해도 전혀 문제될 것이 없어졌다.

본풀이에 설정된 일뤳당신의 성격은 계통에 따라 다르다. 일뤳당신의 본풀이는 크게 두 갈래의 전승이 있다. 하나는 송당계와 한라산계에 포함된 일뤳당신의 내력담이다. 이 계통의 일뤳당신 본풀이는 토산본향당본풀이에서 완성되었다고 할 수 있다. 바다에 버려진 ᄇᆞ름웃도와 혼인한 요왕황제국 따님이 제주섬으로 가서 살다가 임신중에 돼지고기를 먹는 부정을 저지르는 바람에 별거를 당하면서 일뤳당신으로 좌정한다. 용왕황제국을 출자로 하기에 주술적인 능력을 지녀 치병의 직능을 담당하고, 일곱 아기를 낳아 홀로 기르기에 산육의 직능을 얻는다. 그리고 때에 따라 바다 관련 직능을 얻기도 한다. 하나는 예래본향당신의 딸로 출생하여 인근 지역의 일뤳당신으로 좌정하는 예래계의 본풀이와 호근본향당신의 딸로 출생하여 서부 지역의 일뤳당신으로 좌정하는 신들의 본풀이다. 이들 계통의 본풀이는 토산본향당에서 완성된 일뤳당신의 내력을 공유하지 못하고 있다. 이 계통 가운데 예래계는 별도의 본풀이를 갖추어 전승하는 사례가 더러 있으나 호근본향당 계통은 서사성을 갖추어 전승하는 사례가 극히 드물다. 어느 경우에나 본향신과 부부 관계로 설정되는 사례가 드물어 다른 지역에서 신앙권을 이루는 핵심적인 기능을 하는 경우가 적다. 한라산계 당신의 딸로 출생하는 것으로 설정되어 출자가 요왕황제국과 무관하기에 본풀이만으로는 치병신의 직능에 해당하는 면모를 찾기 어렵고, 부부 관계를 이루어 여러 아기를 낳아 기르는 내용을 두루 갖추지 않았기에 산육신의 면모를 찾기도 어렵

다. 또한 바다 관련 직능신의 면도 약화된 상태이다. 일뤳당 신앙은 보편적인 것임에도 불구하고 본풀이의 내용은 크게 달라졌다고 할 수 있다.

앞서 당신들의 계보를 어떻게든 얽어가려는 경향이 있음을 말한 바 있다. 그리고 이것은 초공본풀이에서 '줄이 벋고 발이 벋는'다고 하는 방식과 맥락이 닿는다고도 하였다. 주요 계보를 중심으로 하면 송당계 – 한라산계 – 호근계 · 예래계 – 금악계로 얽히는 양상을 파악할 수 있다. 송당본향당을 당신앙의 원조라고 하면서, 수산본향당신을 한라산계의 맏이로 설정하고, 한라산계의 호근본향당과 예래본향당에서 남서부 지역 일뤳당이 비롯되었다고 하고, 나아가 호근리에서 발원한 정좌수따님을 금악본향당의 당신으로 설정한 것이 대체적인 양상이다. 이는 어느 정도 당신앙의 영향관계를 바탕으로 한 것이겠다. 당신앙의 선후문제는 물론이고 당신본풀이의 선후문제를 가르는 기준으로 삼을 수도 있다.[10]

당신본풀이에서 인간이 중요한 존재로 등장하는 것도 신앙권을 공고하게 하는 방편으로 볼 수 있다. 심방과 단골은 신앙권을 관리하는 사람들이다. 심방은 어느 순간부터 단골판에 예속된 존재가 되었다. 이때부터 단골판은 철저하게 상단골을 중심으로 하여 운영되었다. 단골판은 성씨 집단의 단골판이 먼저 이루어지고 뒤에 마을 대표 중심의 단골판으로 바뀐 것으로 볼 수 있다. 상단골은 경제적 기반이 필요하다. 경제 · 사회적으로 유력한 성씨 집단이 상단골의 지위를 누리다가 늦은 시기에 이르러서 행정 책임자에게 그 지위를 넘기게 된 것으로 이해할 수 있다. 앞서 언급한 바와 같이 성씨 집단 중심의 단골이 행정 책임자 중심의 단골로 바뀌는 변화는 이미 오래 전부터 있던 것이다. 존위, 으뜸 등이 호적을 당신에게 바치는 것으로 설정한 사례들이 있다. 과거의 변화양상은 곧 미래의 변화를 먼저 보여주는 단서이다. 오늘날 성씨 집단 중심의 단골판이 행정 책임자 중심의 단골판으로 바뀌는 양상이 본격화되고 있다.

사제자와 단골을 하위신으로 모시는 사례가 있다고 하였다. 지금도 당신본풀이 말미에 메인심방의 계보를 언급하고, 주요 단골을 소개하는 말을 덧붙이는 전통이 지속되고 있다. 다만 이러한 내용은 본풀이의 중심 서사와는 별개의 정보로 덧붙이고 마는 점이 과거와 다르다. 굳이 이러한 정보를 덧붙이는 이유도 당신본풀이가 오래 전부터 사제자와 단골의 내력을 중시하던 전통이 있었기 때문이라고 이해할 수 있다.

당신앙의 변화와 그 사정을 본풀이에 반영하는 양상은 신앙권에 따라 달리 나타나

10) 물론 이러한 계보가 절대적인 기준이 될 수는 없다. 송당계에 속한 당의 일부는 그 유명세를 취한 것이다. 한라산계의 맏이라고 하는 수산본향당의 하로산또는 본풀이에서 송당계임을 분명히 내세우고 있다. 송당계에 속하는 토산본향당, 신풍 · 하천본향당, 표선본향당 등의 신은 송당본향당 벡줏도의 손자로 설명하지만 정작 토산본향당의 ᄇᆞ름웃도는 벡줏도의 다섯 번째 혹은 여럿 번째 아들로 계보화한다. 그럼에도 불구하고, 계보 내의 연관성은 대체로 인정할 만하다는 점을 주목하기로 한다.

기도 한다. 돼지고기를 받지 않는 신이 본향신이 되는 것은 어디에서나 같되, 다른 설정은 얼마든지 변할 수 있다. 남편신을 본향신으로 삼을 수도 있고 아내신을 본향신으로 삼을 수도 있다. 둘을 본향당에서 함께 모실 수도 있고 별도의 당을 두어 따로 모실 수도 있다. 이는 신앙권의 사정에 따라 바뀌기도 한다. 이러한 신앙권의 사정이 본풀이에 반영되는 양상이 일치하는 것만은 아니다. 당신앙의 변화를 본풀이가 미처 따르지 못하는 경우가 많다. 본향신이 누구인지는 본풀이에도 분명히 반영하지만 부부신을 함께 모시느냐 아니냐 하는 사정은 본풀이에 분명히 반영되지 않는 사례가 많다. 본풀이에는 별거한다고 하였으나 실제로는 함께 모시는 사례가 많다. 사제자 혹은 단골을 등장시키느냐 아니냐 하는 것도 신앙권의 사정을 반영하는 것이겠다. 그러나 이것은 당신본풀이 나름의 서사맥락에 따른 것일 수도 있다. 남녀신의 갈등을 빌미로 하면 서열을 정하고 분직을 하면서 자연스럽게 의례의 규범을 갖출 수 있지만, 이러한 내용의 전승에 문제가 생겼을 때는 다른 방식으로 규범을 마련할 필요가 생긴다. 이때 사제자와 단골을 등장시킴으로써 문제를 해결하는 것이다.

당신본풀이의 전승력이 지역에 따라 다름을 확인할 수 있다. 동부지역의 당신본풀이는 전승력이 강하고, 서부지역의 당신본풀이는 전승력이 약한 편이다. 동부지역 당신본풀이는 비교적 고형을 유지하고 있지만, 서부지역 당신본풀이는 비교적 변화를 많이 거쳤다. 이는 당신앙의 전승양상과도 밀접한 관련이 있다. 당신앙도 사정이 다르지 않다. 이러한 단서를 토대로 하면 지역에 따른 당신본풀이의 변화양상을 달리 해석할 여지가 있다. 동부지역의 자료를 바탕으로 신앙권을 공고하게 유지해온 내력을 확인할 수 있고, 서부지역의 자료를 바탕으로 신앙권의 약화되어온 사정을 찾을 수 있다. 동부지역 본풀이를 통하여 당신앙이 사제중심 – 단골중심(단골 – 마을대표)으로 변화해온 내력을 확인할 수 있다. 서부지역 당신본풀이에서는 이러한 내력을 찾아보기 어렵다.

참고로 신앙권이 와해되는 양상은 두 가지로 파악할 수 있다. 앞서 본 바와 마찬가지로 하나는 통혼권의 확대에 따른 것이다. 둘은 도회지나 다양한 인적구성을 지닌 지역에서 나타나는 변화의 양상이다. 셋은 당신앙의 약화로 인한 것이다. 어느 경우나 당신본풀이의 전승과도 밀접한 관련이 있기에 주목해 둘 필요가 있다.

통혼권의 확대는 점진적인 신앙권의 와해에 영향을 미친 것으로 보인다. 통혼권의 확대는 예래계 일뤳당, ᄋᆞ드렛당의 확산을 유발하였다. 일뤳당, ᄋᆞ드렛당의 확산은 기존의 신앙권을 유지하는 데 어느 정도 영향을 미친 것으로 보인다. 일뤳당, ᄋᆞ드렛당의 확산은 통혼권의 확대와 밀접한 관련이 있는 것으로 보인다. 역사적으로 보면 일뤳당, ᄋᆞ드렛당의 확산은 본향당 신앙의 확산에 비하면 늦은 시기에 일어난 일이라고 할 수 있다.[11] 일뤳당, ᄋᆞ드렛당은 공동체보다는 개인을 앞세우는 경향이 있

11) 동부지역에서는 송당계의 확산, 토산ᄋᆞ드렛당의 확산을 확인할 수 있고, 서부지역에서는 새로운 일뤠계의

는데 이러한 성향이 이들 당신앙이 집중 분포하는 곳에서 신앙권의 약화되는 현상이 먼저 일어난 것과도 어느 정도 관련이 있을 것으로 보인다. 역설적으로 다른 지역에서는 독자적인 면모를 보이지 못하는 일뤳당신의 본풀이가 이 지역에서는 독자적인 면모를 갖추기도 하는 사례가 여럿 발견된다.

인적구성의 다양화는 신앙권의 와해에 큰 영향을 미친 것으로 보인다. 도회지나 다양한 인적구성을 지닌 지역에서 전통적인 신앙권이 와해되는 경향이 뚜렷하게 드러난다. 제주시 동지역, 표선면 성읍리, 대정읍 보성·인성·안성리 등을 비롯한 몇몇 마을에서 이와 같은 양상을 확인할 수 있다. 대개 주성에 가까운 곳이거나 현청 소재지, 아니면 인적 구성의 변화가 많은 마을이다. 구체적으로는 본향신의 다신화, 삼본향 체제의 붕괴를 학인할 수 있다. 이러한 지역의 신앙권은 보편적인 양상에서 벗어나 있다. 본향당, 일뤳당 등을 온전하게 갖추지 못하는 것이 예사이다. 인구 규모에 비하여 소수의 당을 두거나 지나치게 많은 당을 모신다. 제주시 네왓당, 과양당 등에서는 다양한 신을 한 당에서 모신다. 성읍리에는 많은 당이 있으나 신앙권의 모습은 온전치 않다. 관청할망이나 과원할망을 모시는 것도 주목할 수 있다. 관청할망이나 과원할망은 본래 칠성본풀이의 칠성신에 해당하는 신이다. 현청 소재지에서는 관록을 누리게 해달라고 기원하는 뜻에서 이들 신에 대한 신앙이 발달하였다. 성읍리에서는 본향당 신앙을 대체하는 수준까지 이르기도 하였다. 이들 지역에서는 당신앙의 변화가 심하게 이루어진 만큼 당신본풀이의 전승도 온전하게 이루어질 수 없었다.

일찍이 당신앙이 약화됨으로써 신앙권이 와해된 지역도 있다. 당신앙이 약화된 이유는 찾기 어려우나, 금악계가 분포하는 지역이 바로 그러한 사례이다. 이 지역에서는 간지제일형 당신앙이 확산되었다. 이 지역은 전통적인 신앙권의 양상이 일찍이 흐트러졌던 것으로 보인다. 본향당을 중심으로 하는 신앙권의 모습이 뚜렷치 않다. 이 지역에는 축일당, 술일당, 오일당 등 제일로만 보면 대등한 위상을 지닌 당들이 공존한다. 이는 당굿이 일찍이 사라진 것과도 무관치 않은 현상이라고 보아야 한다. 사정이 이러하니 당신본풀이의 전승도 상대적으로 온전치 않을 수밖에 없다.

당신앙은 전통적인 마을공동체를 토대로 한 신앙권을 중심으로 하여 이루어진다. 마을공동체의 환경이 달라지면 신앙권의 모습도 그에 따라 영향을 받기 마련이다. 이른 시기에 마을공동체의 환경이 달라진 사례가 있고, 실제로 그 영향으로 신앙권의 모습이 바뀌면서 당신앙도 보편적인 양상에서 벗어났음을 확인할 수 있다. 당신앙의 변모에 따라 당신본풀이의 전승도 영향을 입었음을 확인할 수 있다.

확산, 금악계의 확산을 확인할 수 있다. 송당계, 한라산계, 금악계 등 주요 본향당신의 확산은 공동체의 이합집산과 관련되는 것으로 이해할 수 있다.

5. 맺음말

당신본풀이의 보편성에 기초하여 그 전승양상을 구체적으로 파악할 수 있다. 당신본풀이는 당신앙의 규범을 담는 그릇이기에 당신앙의 변화와 밀접한 관련 속에서 전승된다. 당신앙이 보편성이 강한 만큼 당신본풀이도 그러하다. 그래서 보편적인 양상에 견주어 개별적인 본풀이의 내용이 어떠한지 살펴보는 작업은 적지 않은 성과를 얻을 수 있다.

당신앙과 당신본풀이가 보편적인 성격이 강하기에 그 변화의 양상도 보편적인 면모를 보인다. 따라서 전반적인 변화의 양상과 각편 차원의 변이를 달리 확인할 필요도 있다. 당신앙의 변화 없이 본풀이만 달라진다면 그것은 매우 중요한 변이양상에 해당한다. 이러한 양상은 전승력이 약화될 때 흔히 나타나는 현상이라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 대체로 그 동안 중시되던 대목을 누락시키는 방향으로 변이가 이루어지는 법이다.

당신본풀이 유형 차원에서 나타나는 다름은 전반적인 변화의 양상을 반영한 것이 보통이다. 특정 유형에 속한 각편 차원에서 나타나는 다름은 전승상의 변이라고 할 수 있다. 전자는 당신앙의 변화에 맞추어 본풀이의 설정방식을 달리한 사례가 많고, 후자는 전승자의 착오 혹은 의도적인 개변으로 인한 변이인 경우가 많다. 물론 전자의 변화 가운데는 후자의 사례가 중첩되어 이루어진 사례도 있을 터이다.

지역마다 굿의 전통을 달리하는 것이 본풀이의 전승과도 밀접한 관련이 있을 듯하다. 흔히 운위하기로는 제주 심방은 덕담 심방, 대정 심방은 본풀이 심방, 정의 심방은 본향 심방이라고들 한다. 이러한 지역적인 특징이 본풀이의 전승에도 영향을 미쳤을 것으로 보인다. 그 양상을 구체적으로 파악하는 일은 앞으로 해결해야 할 과제이다. 대체적인 양상은 어느 정도 짐작할 수 있다.

제주 심방은 덕담 심방이라고 한다. 석살림을 중심으로 하여 굿을 신명나게 진행하는 데 장기가 있다. 이 지역에서 조상신본풀이가 전승력을 확보하고 있었던 까닭을 여기에서 확인할 수 있다.

대정 심방은 본풀이 심방이라고 한다. 실제로 이 지역 심방은 본풀이에 강점을 지니고 있다. 그런데 당신본풀이는 전승력이 약하고 서사성도 미약하다. 일반신본풀이는 사정이 달라서 매우 풍부한 서사성을 갖추고 있으면서 의례적인 규범도 다각도로 지니고 있음이 확인된다. 이 지역에서 당신본풀이와 일반신본풀이의 전승양상이 현저하게 다른 까닭은 앞으로 힘써 밝혀야 할 과제이다.

정의 심방은 본향심방이라고 한다. 토산본향당과 토산ᄋᆞ드렛당을 빌미로 하여 의

례를 진중하게 진행하면서 그 본풀이를 거듭 구연하는 경향이 있다. 이러한 경향이 토산일뤳도의 내력담과 토산ᄋᆞ드렛당본풀이의 전승력을 강화하는 한편 본풀이를 널리 전파하는 데 영향을 크게 미쳤을 것으로 보인다.

결국 세 지역에서 제각기 다른 유형의 본풀이에 관심을 기울여온 셈이다. 제주 지역은 조상신본풀이, 대정 지역은 일반신본풀이, 정의 지역은 당신본풀이에 관심을 두었다. 다만 정의 지역이 당신본풀이 전반에 관심을 둔 것이 아니라 특정 당신본풀이에 관심을 둔 것이 특별한 사정이다. 여하튼 지역에 따라 관심을 기울인 바가 같지 않으니, 당신본풀이의 전승이 보편적인 것이라고 해도 과연 그러한지 의문을 가지고 검토해볼 이유가 생겼다. 정의 지역의 경우 당신본풀이의 기본적인 속성, 즉 신앙권 내부에서 전승하는 원칙을 버리고 신앙권을 넘나들면서 전승하게 하는 방향을 선택한 까닭을 찾아야겠다. 이것이 전통적인 당신앙의 양상과는 어긋나는 선택이기 때문이다.

참고문헌

강정식. “당신본풀이와 돼지고기 금기 재론”. 『구비문학회 추계학술대회 발표요지』, 한국구비문학회, 2012

———. “제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구”. 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사논문, 2002

진성기. 『제주도무가본풀이사전』. 민속원, 1991

현용준. 『제주도무속자료사전』. 신구문화사, 1980

제1부

구술전통으로서의 제주신화

제주도 <세경본풀이>와 <세경놀이>의 여성영웅신화적 성격 연구

김 은 희

(고려대학교)

제주도 〈세경본풀이〉와 〈세경놀이〉의 여성영웅신화적 성격 연구

The Study on Female Mythological Hero Features of Sekyoung-bonpuri(Myth of Sekyoung) and Sekyoung-nori(play of Sekyoung) in Jeju-Island

김은희 (고려대)

1. 서론

우리나라에 전승되는 여러 신화가 있다. 여전히 신화가 서사무가로 구송되면서 존속되고 있어서 신화에 대한 다각적인 연구를 가능하게 한다. 특히 제주도 지역에는 여러 종류의 신화가 전승되고 있는데, 특히 여성신을 주인공을 하는 다양한 신화가 전승되고 있다. 제주도 신화인 일반신본풀이와 당신본풀이 등 여러 신화에서 여성신들은 중요한 역할을 수행하고 있다.

제주도의 일반신본풀이에만 하더라도 <천지왕본풀이>의 총멩부인, <초공본풀이>의 ᄌᆞ지멩 왕애기씨, <이공본풀이>의 원강암이, <삼공본풀이>의 감은장아기, <삼승할망본풀이>의 삼승할망과 구삼승할망, <차사본풀이>의 큰부인, <세경본풀이>의 자청비, <문전본풀이>의 여산부인과 노일제대귀일의 딸, <칠성본풀이>의 아기씨, <지장본풀이>의 지장아기씨 등 많은 여신들이 확인된다. 이들 여신들은 각 신화에서 각각의 독립적인 기능을 수행하면서 신화적 주인공으로써 신적인 직능을 발현한다.

제주도의 다양한 본풀이들 가운데 특정 본풀이들은 육지부의 신화와 일정한 관계를 맺으면서 내용적인 구성과 신화 주인공의 성격을 공유하는 인물들이 있다. 이 중 <세경본풀이>는 그 기능적인 측면에서 농경과 관련된 의례에서 연행되거나, 풍농을 기원하는 의미에서 구송되는 여성주인공이 등장하는 본풀이로 알려져 있다. 그리하여 <세경본풀이>에 관하여 다방면의 연구가 진행되어왔다. 특히 주인공 여성인 '자청비'라는 특정 여성신이 주인공이라는 측면에 기하여 ㈎ 여성신적 면모에 대하여 영웅신화 또는 문화영웅적 측면에서 검토한 연구[1]가 많은 관심 속에서 지속적으로 이어지고 있다.

1) 윤교임, 「여성웅신화연구: 초공본풀이·삼공본풀이·세경본풀이에 대한 문화기호학적 해석」, (서강대 대학원 석사학위논문, 1995); 서경림, "제주(濟州) 신화(神話)와 여성(女性)의 위상(位相) -세경본풀이를

또한 ㈏ 농경신화로서 분석하기[2], ㈐ 무속적 의례의 측면에서 분석[3], ㈑ 심리학적 방법론을 통한 분석[4] 등 여러 학자들이 신와 그 자체 또는 '자청비'라는 여성 주인공, 또는 남장여성이라는 측면, 농사와 곡종과 관련된 신화로써 <세경본풀이>에 대한 연구를 지속해 오고 있다. 이 가운데 특히 ㈎에 해당하는 연구들에서 그동안 자청비가 제주도 신화 속 여러 여성 주인공들과 함께 여성신으로써 영웅적인 면모가 발견되었으며, 이러한 면모가 서사적 측면에서 대별되는 세계관의 모습과 문화영웅이라는 측면 또는 남성신과 대별되는 여성신으로써의 측면을 발견하는 연구의 각도를 취하고 있다. 그 외에도 ㈏ 부류의 연구들은 신화의 서사적 면모가 특히 농경신화라는 측면에서 농업과의 연관성 속에서 신화의 의미와 특징을 정리하였고, ㈐ 유형의 연구서들은 <세경본풀이>가 무속의례의 일환으로 구송되는 측면에서 의례적 측면과 신직의 연관성 속에서 신화를 이해하는 연구이다, 또한 ㈑는 신화 속 주인공을 특히 '자청비'라는 여성을 중심으로 여성신화로써 심리학적 이해를 중심으로 정리한 것이다.

즉, <세경본풀이>는 신화 그 자체의 서사적 재미와 내용적 다면성을 중심으로 그 의미에 대해서 호기심을 자극하는 것은 물론, 여성 신화라는 측면에

중심으로", 『법과정책』 4권, (제주대학교 법과정책연구소, 1998); 좌혜경, "자청비, 문화적 여성영웅에 대한 이미지", 『한국민속학』 30집, (한국민속학회, 1998); 한창훈, "제주도 무가에 형상화된 여성신의 성격", 『제주도연구』 제15집, (제주도연구회, 1998); 고은지, "「세경본풀이」 여성인물의 형상화 방향과 내용 구성의 특질", 『한국민속학』 31집, (한국민속학회, 1999); 송성대·김정숙, '제주도 신화 속의 여성원형 연구", 『문화역사지리』 제12권, (한국문화역사지리학회, 2000); 양민주, "무속신화 <세경본풀이>에 나타난 남장의 기능과 의미-여성영웅소설과의 비교를 중심으로", 『관악어문연구』 32권, (서울대 국어국문학과, 2007); 정인혁, "<세경본풀이>의 세계관 재고-'중'세경 자청비의 의미", 『한국고정여성문학연구』 17권, (한국고전여성문학회, 2008); 조현설, "제주 무속신화에 나타난 이중의 외부성과 젠더의 얽힘", 『한국고전여성문학연구』 18권, (한국고전여성문학회, 2009): 권복순, "자청비의 세계구조와 양면성 고찰", 『실천민속학연구』 제16호, (실천민속학회, 2010); 오세정, "유화와 자청비를 통해 본 한국 농경신의 성격-남성 인물과의 대립체계를 중심으로", 『한국고전여성문학연구』 21호, (한국고전여성문학회, 2010); 권태효, "제주도 일반신본풀이에 나타난 여성신의 성격과 양상", 『한국무속학』 23집, (한국무속학회, 2011).

2) 이수자, "백중의 기원과 성격 - 농경기원신화 세경본풀이와의 상관성을 중심으로", 『한국민속학』 25권, (한국민속학회, 1993); 최원오, "곡물 및 농경 관련 신화에 나타나 성적 우위의 양상과 그 의미 - <주몽신회>, <세경본풀이>, <목도령형 홍수신화>를 중심으로", 『한중인문학연구』 제19집, (한중인문학회, 2006); 류정월, "<세경본풀이>와 제주도 농업관-신화의 특수성에 관한 시론", 『여성문학연구』 30권, (한국여성문학학회, 2013); 정진희, "풍농의 원리: <세경본풀이> 서사의 신화적 의미", 『국문학연구』 28권, (국문학회, 2013).

3) 김재용, "무속 농경신화로서의 <세경본풀이>", 『한국문학이론과 비평』 45, (한국문학이론과 비평학회, 2009); 신동흔, "〈세경본풀이〉 서사와 삼세경 신직의 상관성 재론", 『비교민속학』 제51집, (한국비교민속학회, 2013).

4) 김선희, "세경본풀이의 재인식", 『영주어문』, 5권, (영주어문학회, 2003); 이유경, "서사무가에 나타난 여성정체성 형성의 양상과 의미-삼공본풀이와 세경본풀이를 중심으로", 『한국어와 문화』 6권, (숙명여자대학교 한국어문화연구소, 2009); 김병주, "여성신화 <세경본풀이>의 심리학적 이해", 『한국심리학회지:여성』 15권 4호, (한국심리학회, 2010); 표정옥, "한국 여성 신화에 나타난 양성성의 욕망과 문화적 의미작용 연구", 『인문과학연구』 제16집, (대구가톨릭대학교 인문과학연구소, 2011).
이은희, "<세경본풀이>에 나타난 트릭스터 '정수남'의 존재 양상과 의미 연구", 『어문논집』 제56집, (중앙어문학회, 2013),

서 '자청비'라는 독자적인 인물의 행적, 그리고 농경신화라는 측면이 그 주요한 분석의 대상이 된다고 할 수 있다. 지금까지의 이러한 연구들이 <세경본풀이>의 다양한 면모에 대해서 정리하고 있으나, 주인공인 여성신 '자청비'가 겪는 일은 여성으로써 부정적인 인물로 간주되어, 부정되어진 존재로써 겪게 되는 고난을 중심으로 이해되고 있다. 그러나 자청비의 삶에서 겪는 고난의 원인과 의미를 좀 더 다른 시각에서 살펴본다면, 그 삶의 궤적과 신화적 해석이 더욱 풍부해질 수 있을 것이라고 짐작된 데서 이 논문이 촉발되었다. 더욱이 <세경본풀이>가 독립적으로 구송되고 있으나, 큰굿 등의 절차에서 연행되는 <세경놀이>가 의례적 측면에서 본풀이와 놀이의 긴밀한 상관성 속에서 연행되고 있음을 감안할 때 더욱 포괄적인 해석을 요한다고 할 수 있다.

따라서 본고는 <세경본풀이>를 자청비의 삶의 행적과 그 결과에 대해서 여성신화, 여성영웅신화적 측면에서 점검하고 그 성격에 대해서 살펴보고자 한다. 특히 신화의 한 축을 농경신화이며 동시에 곡물기원신화의 한 측면에서 살펴보고자 한다. 여기에 신화가 구송되는 의례적 측면에서 신화와 놀이의 상관관계 속에서 그 신화적 세계관의 확장과 현실화라는 면모를 확인하고자 한다.

2. 〈세경본풀이〉와 〈세경놀이〉의 현상적 면모

제주도에 전승되고 있는 여러 신화 가운데, 특별히 농경과 관련된 신화라는 측면에서 <세경본풀이>는 매우 중요한 본풀이로 여겨진다. 서사적 구성에 있어서 서사시로써의 매력을 갖고 있는 것은 물론, 의례적인 측면에서 실질적인 기능에 있어서도 농사, 목축, 장례 등 일명 땅을 딛고 살아가는 모든 제주도 사람들에게 중요하게 인식된다. 제주도에서 종교적인 측면에서 지대한 영향을 미치고 있는 <세경본풀이>는 많은 제주도 사람들에게 오랫동안 지대한 영향을 미쳤다. 다양한 화소들과 삽화들로 구성된 <세경본풀이>의 다채로운 면모는 연구의 측면에서 또한 다방면의 접근을 허락한다.

이에 본풀이의 깊은 내면을 들여다보고, 더 발전된 논의로 나아가기 위해서 먼저 <세경본풀이>의 서사구성에 대해서 확인하고자 한다. 이때 <세경본풀이>의 폭넓은 이해와 분석의 가능성을 더욱 펼치기 위해서, 같은 계통의 명칭을 공유하고 있는 <세경놀이>를 함께 점검해보고자 한다. 지금까지 <세경놀이>가 <세경본풀이>와 밀접한 연관성을 갖는 것에 대해서는 좌혜경,

“자청비, 문화적 여성영웅에 대한 이미지”[5]에서 다루고 있을 뿐 그 외의 연구서에서 이들의 연관성에 대한 부분이 명백하게 해결된 바가 없다. 그러나 두 풀이와 놀이는 곡종을 하늘에서 갖고 오는 여신에 대한 서사와 농사법을 직접 재현하는 놀이라는 측면에서 매우 밀접한 연관성이 있는 것이 분명하다. 이에 이들을 함께 점검하면서 서사구성과 신화적 면모에 대해서 함께 살피고자 한다.

1) <세경본풀이>의 서사구성에 대한 점검

제주도의 <세경본풀이>는 여러 심방들에 의해서 지속적으로 구송되고 있으며, 여러 연구자에 의해서 채록되어 정리된 바 있다.[6] 이들 자료들 중 표준어 번역의 원본 등으로 다수 활용된 바 있는 헌용준 채록 안ᄉᆞ인 구연본의 자료를 바탕으로 서사단락을 정리하고자 한다.[7]

1. 자청비의 탄생
   1.1 짐진국 감과 자지국 부인의 기자치성: 한 근 모자란 백근.
   1.2 합궁일을 받아 여자 아이를 낳음: 자청하여 태어난 아이 ‘자청비’.
2. 문도령과 만남, 동문수학 길 떠남.
   2.1 베 짜던 자청비가 느진덕정하님 정술덱이의 희고 고운 손을 탐냄.
   2.2 자청비의 첫 외출: 빨래, 문도령과 만남
   2.3 문도령과 거무선생 글공부 동행: 남장1-자청도령.
   2.4 거무선생 글공부 동문수학: 잠자리 남녀구별, 뛰어난 글재주, 오줌싸기 내기
3. 문도령의 귀가, 정체밝힘.
   3.1 문도령의 정혼을 알리는 편지
   3.2 자청도령과 문도령의 동행 하산: 목욕-정체밝힘, 자청비의 집으로 동행-동침.

---

5) 좌혜경, “자청비, 문화적 여성영웅에 대한 이미지”, 185; 190; -199쪽.

6) <세경본풀이>가 채록되어 있는 자료로, 赤松智城·秋葉 隆 저, 심우성 역, 『조선무속의 연구』, (동문선, 1991); 진성기, 『제주도 무가 본풀이사전』, (민속원, 1991)의 강을생 구연본; 현용준, 『개정판-제주도무속자료사전』, (각, 2007)의 안ᄉᆞ인 구연본; 『제주도. 큰굿 자료』, (제주도.제주전통문화연구소, 2001)의 강순안 구연본; 문무병,『제주도 무속신화-열두본풀이 자료집』, (칠머리당굿보존회, 1998)의 강순선 구연본; 강정식·강소전·송정희, 『동복 정병춘댁 시왕맞이』, (제주대학교 탐라문화연구소, 2008)의 고순안 구연본이 있다. 또한 이들과 함께 제주대학교 탐라문화연구소 발행 시리즈로, 『이용옥 심방 <본풀이>』(2009), 『양창보 심방 본풀이』(2010), 『고순안 심방 본풀이』(2013), 『서순실 심방 본풀이』(2015)에 각 구연자들의 자료가 정리되어 있다.

7) 본고의 연구가가 특별한 서사의 화소적 차별성을 바탕으로 한 것이 아니므로, 각편의 선택은 편의상 전체적인 서사를 확인하기 위한 것이다. 따라서 각편별의 차별성을 드러내면서 정리하지 않았다.

3.3 문도령의 귀가: 혼약-머리빗 한쪽과 박씨를 남김

4. 자청비의 기다림과 정수남이의 훼방, 정수남이의 죽음.

4.1 문도령을 기다리는 자청비와 갈등하는 정이으신정수남이 : 농사보내기-소·말을 잡아먹어버림.

4.2 정수남이의 봉변: 문도령에 대한 거짓말. 정수남이의 거짓 문도령과의 만남 주선

: 말머리 고사, 헛마부노릇, 도시락 바꾸기, 물 마시기

4.3 자청비와 관계 맺기 시도하는 정수남이: 꾀를 쓰는 자청비, 정수남이 살해

4.4 살해에 대한 비난 : 삼백관, 부모-정수남이 대신 조를 밭에 뿌려 찾아오게 함.

5. 자청비의 서천꽃밭 여행, 정수남이 회생

5.1 눈물다리로 길을 떠남 : 남장 2-부엉새를 놓고 싸움하는 아이들을 달램.

5.2 황세곤간 서천꽃밭에서 부엉새 잡기 : 정수남이 혼정이 든 부엉이를 잡음-알몸.

5.3 황세곤간의 막내사위가 됨: 몸을 허락하지 않음-과거 핑계.

5.4 서천꽃밭 구경: 살 오를 꽃, 피 오를 꽃, 환생꽃을 따옴.

5.5 처가와 이별하고 정수남이 죽은 곳을 찾아 회생 : 정수남이 굴복-말고삐 잡음.

6. 자청비가 쫓겨남, 문도령과 재회

6.1 부모님께 쫓겨남 : 종을 살린 것을 이상히 여겨, 화가 난 부모님.

6.2 주모땅 주모할머니와 만남: 공단클 솜씨, 수양딸.

6.3 문도령에게 정체 전달 : 혼사에 쓰일 비단, 정체를 비단에 새김.

6.4 문도령과 재회 시도와 실패 : 바늘로 상손가락을 찌름-실패, 쫓겨남.

6.5 주모 할머니에게 쫓겨남: 하늘옥황 궁녀의 노각성즈부연줄로 옥황에 오름

6.6 자청비와 문도령의 재회 : 보름달, 병풍 뒤 만단정화.

7. 자청비와 문도령의 혼인과 문도령의 죽음

7.1 며느리 시험 : 쉰 자 구덩이를 파서 숯 쉰 섬을 묻어 불을 피우고, 그 위에 칼선다리를 놓아 타고 왕래하기, 월경법 마련.

7.2 서수왕 따님아기 새몸으로 환생. 혼례 신부상 추물 웃제반 걷는 법 마련.

7.3 행복한 결혼생활과 방해로 인한 문도령의 서천꽃밭 행 : 자청비 푸대쌈 소문, 문도령을 서천꽃밭(황세곤간) 막내딸아기에게 보냄. 남장 이력 밝힘. 보름씩 거주.

7.4 문도령의 늦은 복귀.

7.5 문도령의 죽음 : 외눈박이 할머니에 의한 문도령 살해, 지략으로 궁안 군졸 물림.

7.6 문도령의 회생 : 서천꽃밭의 도환생꽃

8. 세변란의 제압과 오곡 열두시만곡종 하사

8.1 세변란의 제압 : 서천꽃밭의 수레멜망악심꽃

8.2 천자왕(하늘옥황)의 보답 : 땅과 물을 받아, 오곡 열두시만곡을 요청.

8.3 인간세상으로 내려섬 : 백중법 마련.

8.4 정수남이 만나 농사법 마련 : 정수남이 시장기 채우기, 호미농사, 밥차롱 내주기

8.5 오곡씨 마련과 늦은 메밀씨 파종

8.6 신직 확인 : 상세경 문도령과 중세경 자청비는 오곡 열두시만곡을 마련, 하세경 정수남은 마불림제 받고 목동을 마련한 자부일월 세경신.

<세경본풀이>는 제주도 서사무가 중 장편에 속하는 것으로 1~8에 이르는 단락의 구성에 다양한 설화적 구성들이 간섭하고 있는 자료로써 또한 일정한 구비서사시의 역사적 맥락에서 중요한 자료에 속한다. 일명 <이성계와 신덕왕후 강씨의 일화>로 알려진 서사와 <양축고사>로 알려진 중국 항저우 지역의 서사시가 각각 우물가에서 남녀 인연 맺기와 남자여성의 동문수학 등의 이야기와 밀접한 연관관계를 맺고 있다. 그럼에도 불구하고 <세경본풀이>는 두 이야기가 일정한 삽화적인 기능만을 제공할 뿐 서사의 주된 구성과 결말에 지대한 영향을 미치지 않는다.

<세경본풀이>는 자청비의 이동과 의미적 구성단위에 따라서 크게 세 부분으로 나누어서 정리할 수 있다. 그 첫째는 1. 자청비의 탄생 ~ 3. 문도령의 귀가, 정체밝힘 단락이다. 이 세 단락의 주요한 골자는 딸로 태어난 자청비가, 스스로에게 주어진 운명을 거부하고, 집 밖으로 나가서 남성을 만나고, 남장하여 글공부를 하면서 배우자될 남성과 인연을 맺는 것이다. 특히 자청비가 자청하여 태어난 아이로써 '자청비'라는 이름을 갖게 된 것은 주인공을 상정하고, 그 주인공의 행적을 설명하는 데 있어서 매우 중요한 단서를 제공한다. 즉 자청비는 누군가가 등떠밀어서 집 밖으로 빨래 또는 글공부를 하러

간 것이 아니다. 자신이 스스로가 원하고 욕망함으로써 그에 따라서 행동에 옮긴 것이다. 이를 통해서 여성으로서 배우자를 스스로 찾게 되며, 한편으로 남성들의 삶을 엿보게 된다. 이후 이어지는 자청비의 양성적 면모가 스스로의 선택에 의해서 구현되는 것이라 하겠다.

두 번째 부분은 4. 자청비의 기다림과 정수남이의 훼방, 정수남이의 죽음 ~ 6. 자청비가 쫓겨남, 문도령과 재회 단락까지 이다. 이 세 단락은 문도령과의 혼약을 믿고 기다리는 자청비가 겪게되는 여러 가지 일들에 해당한다. 부모님께도 혼약의 사실에 대해 알리지 못하고, 오직 정이으신정수남이에게 오히려 놀림감이 되어서 겁탈을 당할 위기에 까지 처하게 되면서, 정수남이를 살해하게 되고, 이에 대해 부모님과 삼백관의 미움을 받지만 정수남이가 할 수 있는 일을 모두 스스로 해내고야 만다. 그럼에도 부모가 시키지도 않은 정수남이를 살리기 위해 황세곤간에 들어가 서천꽃밭에서 환생꽃을 따와서 정수남이를 회생시키니 이 또한 미움의 꺼리가 되어 결국 집에서 쫓겨나는 신세에 이르고야 만다. 이 과정에서 자청비는 집 밖으로 나가기 위해서 다시 남장을 하고, 급기야 남자로써 여성과 혼인까지 하게 된다. 즉 앞서 2단락에서 자청비가 스스로 남장을 하여 글공부의 길을 떠나서 남성들보다 뛰어난 능력을 발휘했던 것의 연장선상에서, 5단락에서는 여성과 혼인하는 일까지 하게 된 것이다. 그러나 혼인에 안주하지 하거나, 여성으로서의 삶을 포기하지 않고 다시 돌아와서 자신이 원래하려던 일을 찾아 길을 떠나게 된다. 즉 주모땅 주모할머니를 만나서 문도령의 혼사에 대해 알게 되고, 자신의 정체를 밝힐 방법을 찾아낸다. 이에 문도령이 반응하여 재회를 시도하고 바늘로 손가락을 찌르는 행동으로 만남이 실패하게 되지만, 결국 문도령을 만나게 된다. 즉 자청비가 스스로 자신을 지키고, 스스로의 능력을 좁씨 찾기와 서천꽃밭의 환생꽃 꺾어오기를 통해서 명확하게 드러낸다. 여기에 좋은 공단클 솜씨로 하늘옥황으로의 진출의 결과를 얻게 된다.

마지막 세 번째 부분으로 7. 자청비와 문도령의 혼인과 문도령의 죽음 ~ 8. 세변란의 제압과 오곡 열두시만곡종 하사이다. 이 두 단락의 주요 골자는 자청비와 문도령의 결혼과 자청비가 오곡종을 하사받는 것이다. 이중 앞선 부분은 자청비와 문도령의 혼인과 결혼생활에 얽힌 여러 난제들을 해결하는 과정이다. 즉 먼저 혼인을 위해서 자청비는 시부모가 제시하는 며느리 시험을 통과해야하고, 결혼 생할 중에 궁안 군졸들이 문도령을 죽이고 자청비를 푸대쌈하려는 것을 막아야 한다. 자청비는 며느리 시험 통과를 위해 불 위로 세워진 칼날의 위를 걷게 되고, 문도령을 죽음으로부터 지키기 위해서 황세곤간 막내딸에게 문도령을 보내거나 술자리에서 독잔을 마시지 않는 법을

일러준다. 그럼에도 결국 문도령이 죽는 상황을 벗어나지 못하자, 스스로 다시 한 번 남장을 해서 서천꽃밭의 환생꽃을 꺾어와서 문도령을 살린다. 이후의 부분은 판본에 따라서 8.1의 단락이 존재하지 않는 경우도 있으나[8] 남성으로 변장한 자청비가 수레멜망악심꽃으로 난을 정리하여 이에 대한 보상으로 땅과 물을 나누어 받고, 오곡종자를 받아서 땅으로 오게 된다. 그리고 이본풀이의 주된 직능신격들에 대한 정리로 이어진다.

이러한 세 부분을 통해서 확인할 수 있는 것은 자청비의 자청해서 스스로 원하기-장애에 부딪힘-외부로의 진출 또는 남장 등의 과정이 반복되어서 나타나고 있는 점이다. 즉 <세경본풀이>의 서사 구성에 있어서 자청비가 스스로 욕망하는 것과 장애극복을 위해 밖으로 진출하는 과정이 매우 중요한 것임을 확인할 수 있다. 이러한 자청비의 욕망을 대개 세속적이거나 사회전체의 이득을 위해 거시적인 것이 아니다. 지극히 여성적인 것이며, 한편에서 자신에게 주어진 '여자'라는 운명의 굴레를 극복하고자 하는 노력이다. 자청비가 갖는 욕망과 극복의 과정이 결국 자청비가 <세경본풀이>의 주인공이 되어서 오곡 열두시만곡을 하늘에서 땅으로 가지고 올 수 있는 존재로 만들었다. 또한 땅의 세상에 이들 곡종들이 잘 자랄 수 있는 농사법을 마련하게 만드는 주요신으로 안착되어 '세경신'으로써의 자리를 차지하게 한 것이다. 따라서 <세경본풀이>는 곡물기원신화이며, 동시에 농사법기원신화로써, 자청비는 곡물을 가지고온 문화영웅으로써, 또한 여성영웅으로써 자리하게 된다.

2) <세경놀이>의 서사구성에 대한 점검

<세경본풀이>가 곡물기원신화로써의 의미와 함께 주요한 신화적 의미는 '농사법'과 관련된 기원신화라는 점이다. <세경본풀이>에서 정수남이라는 인물을 통해서 농사짓는 법을 마련하게 한 것이 자청비이다. 자청비가 정수남이를 살려낸 후 정수남이는 자청비에게 굴복하게 되고, 다시 땅으로 내려 온 후 정수남이를 만나서 오곡을 심고 우마를 이용해서 농사짓는 법을 마련한다.

그러나, <세경본풀이>에서는 더 이상 구체적인 농사법에 대해서는 말하지 않는다. 그런데, <세경본풀이>에서 말하지 않는 구체적인 농사법에 대해서 말하는 것이 곧 <세경놀이>라 할 수 있다. <세경놀이>는 굿놀이로 진행되는

8) 赤松智城·秋葉 隆 저, 심우성 역, 『조선무속의 연구』, (동문선, 1991), 286쪽에는 문도령이 늦게 돌아오자 자청비가 문도령과 이별하고, 문도령의 일을 하늘옥황에게 알리니, 땅을 내려가서 오곡씨를 주며, 세경을 맡아서 살라고 하니, 이에 하지학고 인간을 내려와서 정수남이를 데리고 오곡을 심게 하고 우마를 보게 하여 산다.

것으로, 1인 다역극의 연극적인 형식과 재담으로 구성되어 있는 특별한 형식이다. 특히 특정 서사무가와 굿놀이가 연계되면서 연행되는 경우가 있는데, <세경본풀이>와 <세경놀이>가 이러한 사례에 속한다. 둘은 굿의 규모와 목적에 따라서 <세경본풀이>만 구연되기도 하고, <세경본풀이>와 <세경놀이>가 모두 연행되기도 하면서, 필수불가결한 종속관계를 갖지 않는다. 그럼에도 불구하고 둘은 그 명칭을 공유하면서 내용적으로 연속성을 갖는다고 할 수 있다. 그리하여 <세경본풀이>를 독립적으로 살펴보면 것 보다, <세경놀이>와 함께 살펴봄으로써 그 의미와 의례적 기능에 대해 명확한 이해의 폭을 넓힐 수 있을 것으로 생각한다.

<세경놀이>의 구성을 살펴보면 다음과 같다.

(가) 한 여인이 배가 아파서 울부짖는다.
(나) 여인이 해산기가 온다.
(다) 아비 없는 자식의 아버지를 찾는다.
(라) 아이에게 글공부를 가르친다.
(마) 농사법을 가르친다.
(바) 가을걷이를 한다.
(사) 씨점과 축원

<세경놀이>의 과정을 위와같이 나누어서 정리해 볼 수 있으며, 이들은 크게 (가)~(라)에 해당하는 부분과, (마)~(사)에 해당하는 부분으로 나누어서 볼 수 있다.

(가)~(나)는 아이의 소종래에 관한 것으로, 한 이름 모를 여인의 잉태와 출산이 자신의 배가 아픈 이유를 찾는 과정이다. 한 여인이 혹독한 시집살이를 당하고 있으며, 그 행실이 바르지 않고, 밖에서 소변을 보다가 건달에게 강간당했음을 알게 된다. 그리고 스스로 깨닫지 못한 임신으로 (다)는 결국 아비 없는 자식의 아버지 정체를 밝히고자 하지만 결국 실패한다. (라)를 통해 평범한 사내아이로 성장시키려고 하지만, 글재주가 없어서 '밥 밥'만 하니 이 또한 어려운 일이 된다.

이어지는 (마)~(사)를 통해 아이의 운명은 명확하게 확인된다. 즉 농사를 짓는 것으로 한다. (마)에서 아이에게 농사를 가르치고자 하여, 여러 사람들이 동참하여 아이에게 농사하는 법을 가르친다. 그리고 조농사를 짓는 과정이 순차적으로 모의로 진행된다. 이러한 절차를 통해서 굿놀이의 진행과정 그 자체가 농사짓는 일련의 과정을 반복학습 하는 것이 된다. 그리고 (바)에

서 이제 수확된 농작물을 타작하고, 빚을 갚는 등의 실생활과 관련된 부분으로 활용하고, (사) 씨점을 통해서 주술적인 기능을 보완한다.

<세경놀이>의 주요한 골자가 펭돌이에게 농사를 가르치고, 농사의 과정을 반복하면서 모의주술적인 행위를 하는 것이다. <세경놀이>에서 주요한 인물로 등장하는 이는 펭돌이 어멍과 펭돌이이다. 즉 펭돌이 어멍은 자식을 낳아서 기르는 주체이며, 펭돌이는 농사법을 배워서 직접 농사를 실연하는 존재이다. 펭돌이라는 인물을 통해서 농사법에 대해서 잘 알지 못하는 사람들에게 농사의 과정, 특히 제주도의 지리적이 조건과 토질 등의 특성이 반영된 농사의 과정이 재현됨으로써 유감주술이 구현된다.

이와같은 <세경놀이>에서 보여주는 농사법의 구체적인 모의행위는 <세경본풀이>에서 말하지 않는 부분이다. 자청비가 오곡종을 하늘에서 가져왔으나, 이를 땅에서 직접 농사짓는 데는 어려움이 따른다. 직접 농사를 시행해 본 경험이 없는 이들에게 결과적으로 신화적 세계 속에서만 구현되고 있는 세계를 현시해서 보여주는 과정이 필요하다. 즉 오곡을 농사짓는 과정에 대한 직접적인 이해의 과정이다. 이는 신화와 같이 비구체적인 형태가 아닌 구체적인 모습으로 구현될 때 더욱 가치가 분명해지고, 현실적 세상과의 소통의 측면이 명확해질 수 있게 된다. 따라서 <세경놀이>는 <세경본풀이>가 보여주고 있는 농경신의 탄생과정, 곡종을 가져온 여신의 신성한 여정을 상상이 아닌 눈으로 현시해주는 절차라고 할 수 있다. 특히 이 과정에서 구체적인 농사의 재현과정을 분명하게 제시함으로써 현실적 인지도와 실현 가능성이 명확해진다고 할 수 있다. 그리하여 <세경놀이>는 <세경본풀이>의 세계를 더욱 확장하여 보여주는 장치라 할 수 있다.

3. 〈세경본풀이〉의 여성영웅담적 구성의 핵심

<세경본풀이>가 <세경놀이>와 함께 앞서 정리한 것과 같이 곡물기원신화, 농사법기원신화로써 매우 중요한 위치를 차지하고 있는 것이 분명하다. 특히 자청비라는 여성의 욕망이 자신의 여정을 만들어내고, 자신에게 닥친 장애를 스스로 극복하기 위한 일련의 행위 끝에 얻은 결과가 곡물을 가져온 여성신이라는 점이 특별하다고 할 수 있다. 즉 <세경본풀이>를 곡물기원신화라는 측면에서 보았을 때 특별히 여성영웅으로써의 면모가 매우 확대되어 있으며, 이 과정에 남장여성이라는 면모가 이상하게 부각되는 점이 이 신화를 주목하도록 한다. 이를 여성영웅담이라는 면모를 중심으로 자청비의 다각적으로

드러나는 면모 중 특히 여신의 영웅적인 측면을 자청비가 '자청'하는 존재라는 측면에 입각해서 확인해 보고자 한다.

1) 여성신화로써 영웅담적 구성

<세경본풀이> 속 자청비는 다양한 면모를 등장한다. 자청비는 1) 여성의 월경법 마련자, 2) 곡종 전래자, 3) 농사법의 전승자 등의 모습을 드러내고 있다. 특히 이러한 일련의 과정을 자청비라는 여성이 수행함으로써 자청비의 삶에 수 많은 장애들을 만나게 된다. 특히 그녀가 여성이라는 이유로 겪게되는 장애와 고통, 그리고 극복의 과정들을 일련의 여성주인공의 이야기를 다루는 여성영웅담이라는 측면을 통해서 확인해 볼 수 있다.

영웅신화가 영웅이 시련을 이기고 승리를 이룩하는 과정을 말하는 '영웅의 일생'을 말하는 것이라는 측면에서 <세경본풀이>는 분명한 면모가 확인된다. 더욱이 '여성'이 주인공이며, 영웅적 삶에 대한 이야기이며, 삶의 궤적과 그 의미가 여성적 삶의 가치와 이상향을 추구한 것을 여성영웅담이라고 할 때, <세경본풀이>를 여성영웅신화로 충분히 얘기할만하다.

그런데 <세경본풀이>의 시련은 일반적인 남성 영웅서사시 속 영웅이 겪는 시련과 비교하면 차이가 있다. 가령 조동일의 『동아시아 구비서사시의 양상과 변천』'의 "제8장 세계 전체" 장에서 영웅서사시 속 영웅이 겪는 시련의 요인에 대한 몇 가지[9]를 확인해서 살펴보면 명확하다. 영웅서사시 속 시련의 요인으로, 첫째는 아버지와 아들의 싸움, 둘째는 통치자의 무력한 아내를 유력한 아내가 아들과 함께 추방, 셋째는 외삼촌과 같은 다른 인물의 박해, 넷째는 아버지 원통한 죽음 등이 있다. 이러한 일련의 과정에서 자청비가 겪는 시련과 일치하는 것은 거의 찾아보기 어렵다. 자청비는 정수남이라는 남성과 갈등하며, 부모님의 미움을 받아서 쫓겨나게 된다. 그리고 이러한 갈등을 유발하는 원인은 모두 자청비가 여성이기 때문이다. 여성인 자청비가 집안에 머무르지 않고 밖으로 진출하여 남성들과 함께 동문수학하거나, 남자 종들도 하기 힘든 농사일을 무리 없이 해내고, 죽은 사람을 살리는 등의 행위가 문제시 된다. 그리하여 자청비가 겪는 시련은 결말과 명확하게 일치하지 않으며, 새로운 자신의 운명을 만들어낸 존재이다. 이러한 측면에서 자청비는 매우 독자적인 인물이라고 할 만하다.

그리고 이 분면에서 자청비는 남성영웅담의 주인공들과 분명한 차이인 '여성성'에 대한 문제가 지속적으로 개입되면서 진행되는 서사임을 확인할 수 있

9) 조동일, 『동아시아 구비서사시의 양상과 변천』, (문학과 지성사, 1997), 487-489쪽.

다. 즉 자청비가 여성임을 스스로 드러내거나 감추는 과정이 <세경본풀이>에서 매우 중요한 사건을 만들어내거나 국면을 전환시킬 수 있는 행적들을 만들어내기 때문이다.

특히 자청비가 자신에게 주어진 장애를 극복하고자 여러 차례의 고통의 시간을 겪은 결과 가장 중요한 곡종을 가져온 여성신으로 자리하게 된다. 상세경의 자리를 문도령에게, 하세경의 자리를 정수남이에게 안겨주고, 자신은 중세경의 자리에 좌정하게 된다. 본풀이 속 문도령의 행적은 자청비의 행적에 비해 지나치게 소극적이며, 정수남이의 행적은 지나치게 무모해서 그 행실의 해석이 혼란스럽기까지 하다. 남성신들의 행적이 곡종의 기원에 주도적인 역할을 하지 못한 것과 달리 자청비의 행적은 이 두 남성들 사이에서 겪는 수많은 장애를 극복하면서 스스로 곡종을 하늘에서 얻어와서 땅으로 가져올 수 있는 능력을 갖추게 되었다.

이와같이 특정 여신이 자신의 능력을 주도적으로 발휘하여 곡물기원신화의 주인공으로 등극한 사례는 일본, 유구 宮古郡 城邊町 西中 <곡물의 시작>을 들 수 있다.[10]

> 天神의 딸은 지상에 내려가 처음 만난 자와 부부가 되라는 명령을 받았다. 그 말대로 처음 만난 틴테쿠라는 남자와 부부가 되어 살았으나, 이 天女는 砂川의 天川물을 퍼서 냄비에 끓이면 진수성찬을 만들 수 있었으나, 남편에게는 절대 뚜껑을 열어서는 안된다고 했다.
>
> 그런데 천녀가 天川에 물을 푸러 간 사이에, 남편이 냄비뚜껑을 열어 안을 살펴보고 나서는 음식을 만들 수 없게 되었다.
>
> 천신은 자신들의 힘으로 먹을 수 밖에 없으니 사천의 아라다케에서 밭을 개간하라고 명하고, 조, 보리, 쌀, 감자 등의 씨앗을 주었으니, 기장만을 주지 않아서 천녀는 사타구니 사이에 숨겨서 가져왔다고 한다.

그 내용은 위와 같은데, 천녀의 딸이 천상에서 지상으로 내려와 틴테쿠라는 남성과 결연하여, 천상의 물로 진수성찬을 만들어냈다. 이때 인간이 금기를 어겨 더 이상 하늘의 것으로 직접 음식을 만들어 먹을 수 없으니, 자신들의 힘으로 먹을 수 있도록 밭을 개간하게 하고 조, 보리, 쌀, 감자 등의 씨앗을 주고, 기장은 천녀의 사타구니에 숨겨서 가져오게 된 것이다.

이 신화의 내용이 특정한 여성적 존재가 하늘로부터 오곡 또는 음식의 종자를 가져오게 되었으며, 이 과정에서 농사법이 생겨난 것임을 말하고 있다고

10) 미간행본, 김헌선 편집.제공, 『일본전설대계』, 44쪽의 43번 설화 <곡물의 시작> 유사설화.

볼 때, <세경본풀이>의 내용과 매우 유사한 면모가 발견된다고 할 수 있다. 즉 여성신이 곡물 또는 음식기원에 결정적인 영향을 미쳤으며, 농사법을 마련하게 했다는 것이다. 곧 일련의 문화영웅으로써 가치는 자청비의 면모가 제주도적인 독립성에 근거한 것이 아니라 여성영웅신화의 세계적 보편성 속에서 드러나는 것임을 말한다고 볼 수 있다.

이러한 현상은 일명 '하이누벨레'형의 곡물기원신화에서 분명하게 확인할 수 있는 점이다. 하이누벨레는 인도네시아 서세람섬에 전하는 음식기원신화의 여주인공 '하이누벨레'에 관한 신화이다. 하이누벨레는 자신에게 주어진 운명을 과감하게 표현하면서 사람들에게 귀한 보물들을 배설하여 전하였으나, 이것이 부정한 것으로 인지되어 곧 죽임을 당하여 다양한 구근 감자류로 탄생된 존재이다. 즉 여성신으로써 스스로 자신을 희생하여, 그것이 음식의 기원으로 삼는데 결정적인 역할을 담당한 존재가 하이누벨레이다.

자청비 역시 하이누벨레와 함께 유구의 천녀와 함께 음식기원신화 속에서 남성들과 지속적인 갈등 관계를 맺으면서 등장하고 있다. 그리고 이들 여성들의 여성성은 그 주요한 갈등의 중심에 있음다. 자청비가 추구하는 삶의 과정은 자신의 여성성을 찾고, 여성성을 발현하여, 여성으로써의 삶의 본질을 명확히 드러내는 과정이라 할 수 있다. 이는 뒤에 이어지는 장에서 함께 더 다루어볼 수 있겠다.

2) 자청하는 여성신

<세경본풀이>가 여성영웅담으로써 여성영웅신화적 특징을 갖는 것을 즉 여성성에 대한 끊임없는 갈망과 자기 확인이라는 점을 하이누벨레나 천녀의 이야기에서 찾아낼 수 있다. 더욱이 <세경본풀이> 속 주인공인 자청비는 자청해서 태어난 아이라는 그 이름에서 적극적이며, 스스로 주도적으로 행동하는 여성의 면모를 갖추고 있음을 분명하게 드러낸다. 이러한 자청비의 적극적인 면모는 여러 연구에서 부정적인 관점에서 해석되면서, 자청비의 행적이 고난과 고난의 극복이라는 과정으로 이해되었다. 그리하여 여자라는 이유가 부정됨으로써 고난과 시련을 겪게 되어, 이를 해결해 나가는 과정 속에서 자청비의 영웅성은 남장을 통해서 잘 견뎌내고 남성적인 면모를 학습하여 이를 드러냄으로써 극복하는 것으로 지적되어 왔다.

그러나 본고에서는 이러한 일련의 부정된 자청비의 여성성에 대해서, 긍정되고 추구되는 여성성으로 뒤집어 보기를 통해서 '자청하는 자청비'라는 신화 속 캐릭터를 더욱 명확히 할 수 있다고 판단된다. 즉 부정된 여성성을 극정되

는 여성성으로, 자청비의 행위를 적극적이고 능동적인 행위로 파악할 때 자청비의 여성영웅적 면모는 더욱 확고하게 드러난다.

<자청비의 욕망과 장애의 극복과정>

단락	여성성 발현(욕망)	장애 요인	극복 (밖으로 진출, 남장)
2	흰손	갇힌 여성	빨래(↦)
2	문도령과 인연맺기	정체된 여성	동문수학(남장)
3	이성으로 인정	뛰어난 학습능력	스스로 밝힘(↦)
4	문도령과 재회 1	정수남이의 겁탈시도	정수남이를 죽임(↦)
4~6	딸의 지위	정수남이를 죽임 남보다 뛰어난 능력	좁씨 찾기 정수남이 회생(남장, ↦)
6	문도령과 재회 2	정혼자 바늘로 찌름	베를 짜서 존재 알림 바늘로 찌름(↦)
7	혼인 결혼생활	며느리 시험 자청비의 미모 문도령의 죽음 세변난	월경법 마련 문도령을 황세곤간으로 보냄 문도령 회생(남장, ↦) 수레멜망악심꽃(남장, ↦)

(↦: 밖으로 진출)

위의 표를 통해서 <세경본풀이> 속 자청비의 행적은 자청비가 발현하는 여성성의 발현에 대한 욕망의 관점에서 살펴본다면, 일련에 자청비의 행적을 여성이라는 이유로 부정되어서 이를 극복하기 위한 것이 아니라, 자신에게 닥친 장애를 극복하는 능동적인 과정으로 이해할 수 있다. 즉 자청비의 자청-장애-결과(극복) 등의 과정을 통해 자청비의 행적은 자청하는 여성신이며, 위기를 맞이해서 위기를 타계하기 위하여 노력하는 인물이 아니라, 그러한 상황을 일으키는 인물 즉 스스로 자청하여 일을 만드는 인물이라는 면모를 확인할 수 있다.

자청비는 자신의 여성성을 발현함으로써 자신의 위치를 더욱 확고하게 만들어가는 인물이다. 흰손을 갖고 싶어서 느진덕이정하님 대신 빨래를 하러 갔기 때문에 문도령을 만날 수 있었다. 또한 문도령과 동문수학을 거쳤으므로, 남성적인 삶의 모습에 대해서 더 많은 것을 알 수 있었고, 여성으로써 더욱 적극적으로 살기 위해 문도령에게 스스로 여성임을 밝힌다. 그리고 여성으로 문도령과 결합하기 위해서 정수남이의 지속적인 무시와 거짓말, 겁탈 시도 등의 행위에도 불구하고 자신의 의지를 꺾지 않았고, 결국 커다란 장애에 해당하는 정수남이를 죽이는 적극성을 보여준다. 또한 부모에게 딸로서 인정받기를 원해서 좁씨를 찾기를 통해 농사를 지을 수 있는 인물임을 보여주거나, 죽은 정수남이를 서천꽃밭의 환생꽃으로 살려낸다. 이는 남자들도 하지 못할 일도 해

내는 과정을 통해 자신의 면모를 부모 앞에서 인정받고자 하는 욕망이다. 이때 이처럼 자청비가 적극적으로 자신의 여성성을 발현하려고 하는 모습이 부정적인 것으로 인지되어 자청비가 쫓겨나는 것으로 보이지만, 결과적으로 쫓겨나서 집이 아닌 밖에서 자신의 여성성을 더욱 확고하게 펼치는 기회를 잡음으로써 문도령을 만날 수 있게 된 것이다. 더욱이 문도령이 주모 할머니집에 찾아왔을 때 바늘로 찔러서 문도령을 돌려보낸 것이 부정적인 행동으로 여겨질 수 있으나, 이 또한 자신의 존재를 더욱 분명하게 문도령에게 각인시킴으로써 그리움이 더욱 커지게 만들었고, 재회의 기쁨을 만끽할 수 있게 된 것이다. 그리고 이어지는 혼인 과정에서는 오히려 여성성의 발현이 긍정적으로 평가되면서, 드디어 혼인을 통해 자청비의 여성성에 대한 욕망이 충족되었음을 확인할 수 있다. 그러나 지속적으로 나타나는 문제는 자청비가 여성성 발현을 욕망하는 데서 생기기 보다는 여성성을 유지하려고 할 때 생기는 장애요소이다. 즉 문도령과의 결혼생활을 유지하고자 할 때 궁안 군졸들이 자청비를 푸대쌈 하려고 하여 이에 대해서 대처하는 모습이, 자청비의 모습을 유지할 수 없게 만들고 집밖으로 나아가서 다시 서천꽃밭의 환생꽃을 가져오게 만들고, 다시 세상 밖으로 나가게 만들어 세변난을 정리하여 스스로 영웅의 위치에 스도록 만든다.

즉 <세경본풀이>의 주요한 골자는 여성신이 자신의 주어진 운명을 극복하는 것이 아니라 여성이 스스로 자신의 운명을 만들어가는 존재이다. 자신의 삶에 적극적으로 도전하며, 스스로 대안을 찾아서 움직이고 이동하는 인물로써 자청비의 행적은 자청비에게 여성영웅으로써 분명한 자격을 부여한다.

4. 풀이-놀이의 관계를 통해서 본 여성영웅신화적 특징

<세경본풀이>의 여성영웅담 면모는 특정한 문화영웅적 면모와 함께 여성의 적극성과 자신의 삶을 개척해나가는 의지와 연관해서 확인할 때 더욱 그 특성을 명확하게 드러낸다고 할 수 있다. 그리고 이러한 <세경본풀이>의 면모는 앞서 지적한 것과 같이 <세경놀이>와 함께 살펴보는 과정을 통해서 신화 속에서 완성하지 못한 신화의 기능을 더욱 명확하게 드러낼 수 있다고 판단된다. 따라서 <세경본풀이>와 <세경놀이>를 풀이와 놀이를 통해서 구현되는 일련의 상황을 통해서 더욱 명백하게 드러내고, 이것이 여성영웅신화적 특징의 어떠한 면모를 드러내는 것인지 확인할 필요가 있다.

1) 풀이-놀이의 상호 보완적 세계관의 구현

앞서 <세경놀이>에 대해서 살펴보면서 <세경놀이>가 <세경본풀이>의 신화 속에서 구체적으로 구현하지 않고 있는 농사법마련의 일련의 과정을 보완하고 있는 것으로 확인되었다. 즉 놀이를 풀이의 신화적 세계관의 현실적 현시라는 측면에서 이해할 때 <세경놀이>를 통해 <세경본풀이>를 더 잘 살펴볼 수 있다.

⑴ 구체적 농사법의 구현과 뒤집어 말하기

<세경놀이>는 펭돌이 어멍과 펭돌이를 통해서 농사법과 관련된 일련의 과정에 대해서 분명하게 말하고 있다. 이에 관한 농사법의 형태와 백중과의 연계성 등에 대해서 논의의 일부 관점은 여러 선행 연구에서 언급한 바가 있다. 그런데 <세경놀이>를 직접적으로 언급한 것은 아니라. <세경놀이>는 <세경본풀이>에서 자청비가 완성한 세계, 즉 오곡 열두시만곡종을 하늘의 세계에서 땅으로 가져온 것을 직접적인 농사의 과정을 보여주는 것으로, 이를 시현하는 자가 펭돌이이다. 펭돌이는 농사를 통해 자신의 존재를 완성한다. 모든 주변의 인물들이 펭돌이가 농사꾼으로 성장할 수 있도록 농사의 과정들을 함께 구현해냄으로써 반복적인 농사의 실습현장으로 펭돌이를 이끈다. 그리고 이를 지켜보고고 있는 제3의 주체인 관람자들에게도 농사법의 정보를 전달한다. 즉 신화가 구현해 낸 곡종의 기원을 현실로 이끌어서 직접적인 농사의 형태로 구현하는 것이 <세경놀이>이다.

이처럼 곡물이 생겨나는 과정, 즉 곡물기원신화에서 특정한 농사법과 연관된 과정을 분명하게 제시하는 것이 <세경본풀이>와 <세경놀이>를 통해서 드러나는데, 이러한 일련의 과정이 매우 특별한 것으로 보이지만 사실을 그렇지 않다. 북아메리카 오지브웨이족에게 전승되는 <몬다우민의 전설 혹은 인디언 옥수수의 기원>으로 불리는 신화가 있다.[11] 이 신화 속에서 주인공인 운츠가 성인식으로 진행되는 금식의 기간에 자신의 정령을 만나서 '어떻게 해서 식물과 풀과 열매가 사람의 도움도 없이 자라는지, 어째서 어떤 것은 먹기 좋은 데 어떤 것은 약이나 독이 되는지 알아내고 싶은' 자신의 강한 욕망을 해결한다. 그리고 결국 정령과의 씨름에서 이기고 정령을 살해한 후 옥수수를 얻게 된다. 이 과정에서 운츠의 정령은 죽기 전 자신을 씨름에서 이기게 되면 운츠가 할 일에 대해서 다음과 같이 일러준다.

"내일 나는 그대를 만나 마지막으로 씨름을 할 것이오. 그대는 나를 이기면 곧바

11) 조지프 캠벨 저, 이진구 역, 『신의가면 1, 원시신화』, (까치, 2003), 251-252쪽.

로 내 옷을 찢어버리고 내 몸을 쓰러뜨린 다음, 흙에서 뿌리와 잡초를 제거하고 부드럽게 하여 그곳에 나를 묻으시오. 그리고 내 몸을 땅속에 그대로 놓아둔 채 건드리지 마시오. 그러나 가끔씩 그곳에 들러 내가 다시 살아났는지 살펴보고, 무덤 의에 잡초나 잔디가 자라지 않도록 하시오. 한 달애 한 번 새 흙으로 나를 덮어주시오. 그대가 내 지시를 따른다면, 그대의 동족들에게 지금 내가 가르친 것을 다시 가르침으로써 그들을 이롭게 하려는 그대의 소망을 이를 수 있을 것이오."

즉, 오지브웨이족의 <인디언 옥수수의 기원> 신화에서 신이 죽어서 처음 옥수수라는 곡물로써 환생하게 되고, 이 과정에서 직접 농사짓는 법을 인간에게 가르친다. 이러한 가르침의 시간이 인간에게 농사법을 정착시킬 수 있게 하는 중요한 수단이 된다. 즉 신의 말씀을 통해 인간의 세상의 신의 질서를 구현하고, 인간의 삶의 방식을 새롭게 개척해나가게 되는 것이기 때문이다.

이러한 일련의 과정 <세경본풀이>와 <세경놀이>는 고스란히 갖고 있다. 다만 둘을 하나가 아닌 둘의 모습을 통해서 구현되고 있어서, 신화적인 서사시의 형태가 아니라 희곡의 형태를 통해서, 신성한 신의 직접 현시가 아닌 최고로 세속화된 인물인 여성인 펭돌이 어멍과 그 자식인 펭돌이를 통해서 구현한다. <세경본풀이> 속의 세상이 <세경놀이> 속에서 세속화된 것은 결국 신성한 세상을 현실로 끌어내리는 것이며, 이러한 현실화 과정을 통해 신화적 세계가 현재적인 가치로 반영되는 것이라 할 수 있다. 그리하여 이러한 세속화가 더욱 극적으로 치달으면서 펭돌이 어멍은 정숙하지 못한 여성이며, 자식의 출자에 대해 명확성을 잃어버린 여인으로 부정적으로 인식된다. 그러나 이여성의 정숙치 못함과 출자의 불명확성은 펭돌이가 자연적인 존재이며, 하늘곡종의 출자가 명확하게 인지되지 않고 자연 속에서 찾아지는 것임을 말하는 다른 장치로 해석될 수 있다. 그리하여 펭돌이 어멍과 펭돌이에 대해 뒤집어서 이해하는 과정을 통해서 펭돌이의 출자가 자연 그 자체이며, 펭돌이 어멍은 이러한 자연적 모태로써 기능하는 존재인 자청비의 다른 모습임을 말할 수 있다.

특히 펭돌이의 자연태적인 모습은 정수남이의 끝간데 없는 방자함과 함께 비교해 볼 때 매우 흥미로운 유사점을 드러낸다. 즉 초기 농사법이 마련될 시기에 농사를 거부하는 남성들을 밭으로 이끄는 것은 쉬운 일이 아닐 것이다. 특별한 여성의 능력을 통해서 여성의 영웅적인 면모를 확장하여 남성들의 앞에서 발현함으로써 이에 굴복하고 스스로 농사를 하는 자로 움직이도록 해야 한다. 이러한 여성의 능력발현이 바로 자청비가 정수남이 앞에서 보여주는 겁탈로부터 피해가는 것이며, 죽은 정수남이 살려내는 과정이다. 그리하여 앞서 <세경본풀이>의 서사 5.5 단락에서 다시 살아난 정수남이는 자청비에게 굴복하여

4.2 단락에서 헛마부 노릇하던 행실을 고친다. 5.5 단락에서 제대로된 마부노릇으로 자청비에게 굴복하는 모습을 보인 정수남이는 다시 8.4 단락에서 배고파서 죽을 지경에 달한 모습으로 나타나서, 자청비가 농사를 함께 하기를 청할 때 스스로 농사꾼으로써 자리하게 된다.

⑵ 유감주술을 통한 농경의 현시

<세경놀이>에서 이러한 <세경본풀이>의 세계관을 즉각적으로 현시하는 방법이 바로 농경생활의 재현, 즉 모의농경이다. 즉 농사짓는 과정을 펭돌이를 가르치는 과정으로 모두 보여주면서 일정한 신화적 세계를 현실적 세계와 만나게 한다. 둘이 결코 다르지 않으며 하나임을 <세경놀이>는 적극적으로 보여준다. 이는 달리 고대의 농경문화의 처음에 대한 기억의 환기이며, 지속적인 반복학습을 통한 현재적 삶의 온전한 지속을 위한 학습이다.

그리고 이 과정에서 가장 중요하게 드러나는 것이 유감주술이다. 즉 성적 모티브와 모의농경이다. 앞서 밝힌 것과 같이 펭돌이 어멍이 부정한 여인, 정숙치 못한 여인으로 등장하고 있어서 이러한 캐릭터 속 숨은 이면을 자연물의 생육과정과 연계시켜서 이해해 볼 수 있다. 즉 자연에서 특정한 곡종들에 의해서 싹을 틔우고, 이 중 특정한 우성 종자들이 자라나면서 특별한 군락을 형성하게 되었을 것이다. 이때 만들어지는 곡종들은 눈에 띄는 수분현상이나 짝짓기의 현상을 담아 있지 않다. 그저 자연 속에 떨어진 씨가 땅에 안착하여, 어떤 것은 죽고 어떤 것은 살아 남는다. 일부터 흙으로 덮어 주변의 잡종을 뽑아주는 작업이 없어도 자연물들은 생장한다. 이러한 자연 속 생장의 원리가 펭돌이 어멍의 잉태와 출산의 과정에 녹아 있다고 유추할 수 있다. 즉 펭돌이 어멍은 자연 속에서 특정한 곡종을 발견하고 이를 농사지을 수 있도록 만든 인물인 자청비의 다른 모습이라 추정할 수 있다.

그리고 이렇게 자청비에 의해서 시작된 질서를 농사라는 특별한 방법을 통해서 먹거리로써의 가치를 더욱 확고하게 만드는 작업을 펭돌이가 진행하게 된다. 펭돌이는 곡종을 가져온 여신과 함께 등장하는 존재로 즉 농사법을 실현하는 존재로써 앞서 다른 북아메리카 오지브웨이족의 <인디언 옥수수의 기원>에서도 명확하게 확인되었다. 이러한 모습을 또한 <하이누벨레> 신화 속 '아메타'를 통해서도 구현된다. 아메타는 하이누벨레가 죽자 그녀의 시신을 잘라서 그녀가 죽은 광장의 곳곳에 구덩이를 파고 묻는다. 그리고 그 자리에서 다양한 구근 감자류가 생겨난 것이다. 이러한 방식은 곡물의 기원은 여성에서 비롯된 것이지만, 그 농사법은 남성에 의해서 적극적으로 발현되는 것임을 달리 말하고 있는 것이라고 할 수 있다. 그리하여 남성들이 등장하는 곡물기원신화 속에

서 농사법에 대한 면모가 더욱 분명하게 드러나며, 또한 의례적 상관성을 더욱 확고하게 드러내는 것이라 할 수 있다.

이처럼 특정한 곡물이 자라나고 싹을 틔우며, 농사짓는 모습에 대한 학습은 일명 <밀과 보리가 자라네>로 알려진 외국곡에서 분명하게 드러난다. 이 노래의 처음에 대해서 알길은 없으니, 이 노래의 주요한 골자는 바로 농사법이다. 그리고 노래를 부르는 행위가 유감주술이 되어 풍농의 기원하는 의례적 의미로 구현된다고 할 수 있다.

이러한 유감주술의 행위의 핵심에는 사실 제주도적 지형과 기후와 연관된 모의농경에 있다. 모의농경 속 과정이 실제 제주도지역의 농사법과 같으며, 이때 메밀이나 조를 뜬땅에서 농사짓는 법, 특히 목축과의 긴밀한 연관성이 분명하게 드러난다. 이러한 과정은 조와 메밀이 제주도 땅에 유입된 것과 밀접한 연관이 있을 것으로 판단되는데, <세경본풀이>에서 메밀을 하늘에서 늦게 가져왔다고 하는 것은 메밀이 제주도 땅에 늦게 유입된 것을 말하는 것으로 보인다. 또한 붓불리는 등이 실제 목축업과 연계해서 농사짓는 과정을 포함하고 있는 것이라고 볼 때, 이러한 것들은 곧 제주도적 농경법의 발달과정을 <세경놀이> 속에서 구체적으로 보여주는 것이라 할 수 있다. 그리고 이렇게 구체성을 통해서 구현된 신화세계의 현실세계 구현은 곧 유감주술이라는 목적을 달성함으로써 지속적으로 의미와 가치를 존속시켜왔다고 할 수 있다.

2) <세경본풀이>와 <세경놀이>의 여성영웅신화적 특징

이제 <세경본풀이>와 <세경놀이>의 내용이 실제 그 내용과 구성에 있어서 자청비라는 특별한 여성의 여성성의 발현과 오곡종자의 시작, 농경법의 마련, 남성을 통한 농사법의 실현 등의 일련의 과정을 담고 있음을 확인할 수 있다. 이렇게 볼 때 다시 한 번 이들이 구현되는 과정에서 있어서 여성영웅신화적 속성 중 특정한 면모가 주목되고 있어서 이에 대해서 간략하게 정리해보고자 한다.

(1) 부정되는 여성신의 문화적 적층

<세경본풀이>에서 자청비는 여성으로써 자신의 삶의 궤적을 통해 농경신의 탄생과정을 보여주고 있다. 그러고 스스로 자청하는 여성으로서 자신의 행동은 스스로의 욕망을 통해서 일어난 것이며, 이러한 욕망의 발현은 자신이 갇혀있거나 정체된 여성이라는 면모 때문에 장애를 만나게 된다. 그러나 이를 남성보다 더 뛰어난 능력을 통해서 구현하려고 하지만, 그러한 행동에 오히려

자신의 욕망을 방해하는 요인으로 등장한다. 즉 자청비가 여성으로써의 자신의 면모를 더욱 드러내고자 할 때만이 자신에게 닥친 장애를 분명하게 극복하게 된다.

즉 이와같이 기존의 자청비의 욕망하는 모습, 자청하는 모습이 결국 부정되어서 고난으로 나타나는 것은 오랫동안 얘기된 것이다. 남성신이 스스로 자신의 남성성을 발현하려고 할 때 문제시 되지 않는 것들이 여성신이 자신의 여성성을 발현하려고 하는 모습을 우리가 부정적으로 바라보도록 하는 것은 한꺼풀 덧씌워진 여성신을 바라보는 시각에 의한 것이라 할 수 있다.

대개의 남성신이 자청하는 경우, 긍정적인 인식을 통해 신들의 적극적인 원조가 뒤따른다. 일례로 앞서 제시한 북아메리카 오지브웨이족, <인디언 옥수수의 기원>에서 스스로 농작할 수 있는 농작물을 찾고자 자청하는 운츠의 행위에 대해서 운츠의 정령과 아버지는 그의 행동을 아름답고 선하게 이해한다. 그리하여 운츠가 자신의 욕망을 잘 이룰 수 있도록 철저하게 원조를 아끼지 않는다. 또는 폴리네시아 하와이의 <빵나무의 기원>[12]의 경우와 같이 아버지의 희생으로 아내와 자식들을 배불리 먹을 수 있는 빵을 얻을 수 있도록 신과 아내의 적극적인 도움을 얻는다. 즉 남성신의 경우 자신의 욕망과 또는 죽음이 아름답고 절대 선한 것으로 간주되어 그의 희생과 행적에 대해서 기리는 의례가 분명하게 드러난다. 그러나 여성신의 욕망을 부정됨으로써 하이누벨레는 죽임을 당하게 된다. 이와같이 여성의 욕망이 부정되고 거부되어서 후대적으로 변모된 사례가 <문전본풀이>의 노일제대귀일의 딸이라 할 수 있다. 노일제대귀일은 철저히 자신의 욕망에 따라 움직이는 여성으로, 이 여성은 살해되고 그 몸이 분해되어 바다해산물이나 여러 도구로 나타난다.[13]

이처럼 곡물기원신화에서 특히 여성신에 대한 부정적으로 그려지는 면모는 이후 농경사회의 시작으로 인하여 모계사회에서 부계사회로 전한되는 문명사와 그 궤적을 함께한다고 할 수 있다. 앞에서 이야기한 것과 같이 농경사회의 시작을 가져온 것은 여성영웅이 분명하다. 여성신에 의해서 곡종이 발견되거나, 그들의 주도로 인하여 새로운 곡종을 심어 농사라는 형태를 만들어냈을 것이다. 그럼에도 이러한 농사 과정에 남성들의 힘에 의존하게 되는 것이 점차 강화되면서 처음을 마련한 여성신에 대한 부정이 진행되고, 그 자리를 남성신이 차지하면서 그 행적을 아름다고 순고한 것으로 자리매김함으로써 신화와 의례를 새롭게 정비해낸 것이라 할 수 있다.

---

12) 조지프 캠벨 저, 이진구 역, 『신의가면 1, 원시신화』, 230-232쪽.

13) 김은희 "<문전본풀이>와 <하이누벨레신화>의 비교 연구-'음식기원여신' 모티브를 중심으로-", 『영주어문』, (영주어문학회, 2014).

⑵ 남장을 통한 여성신의 대안 찾기

<세경본풀이>가 흥미를 끄는 요소 중 상당부분은 남장여성의 화소이다. 이는 현재까지도 이용되고 있는 흥미로운 화소이다. 그런데 신화 속에서 여성신의 남장은 지금까지 여성으로써의 삶의 한계를 맞이할 때 여성이 자신의 여성성을 부정하고, 남성성을 접목시킴으로써 영웅으로 성장해나가는 과정의 일환으로 이해되었다. 그러나 본고에서는 앞서 제기한 것과 같이 <세경본풀이>가 여성성을 적극적으로 발현하고자 욕망하는 자청비의 행적을 중심으로 해석했을 때, 자청비에게 남장은 여성으로서 가진 자신의 능력을 더욱 적극적으로 발휘할 수 있는 기회를 제공하는 것이라고 말할 수 있다.

<세경본풀이>에서 자청비가 자신의 여성성을 찾기 위하여 흰손을 욕망하였고, 문도령과 인연맺기를 갈망하였으며, 문도령에게 여성으로 인정받고 싶어했고, 문도령과 재회하기를 갈망하였다. 이에 스스로 적극적인 행동을 취하여 스스로 빨래하러 나가거나, 남장을 해서라도 그 남성과의 인연이 맺어지기를 원하였고, 자신의 정체를 스스로 밝히거나, 자신의 욕망을 방해하는 자를 죽이는 행적까지 펼친다. 즉 이러한 일련의 과정 속에서 적극적으로 구현되는 자청비의 욕망이 중세사회적인 구조인 부모와의 관계 속에서 매우 부정적인 것으로 그려져서 결국 쫓겨나게 되지만, 이 또한 자신의 욕망을 실현할 수 있는 더 좋은 기회를 제공하는 것으로 만들어낸다. 그리고 자청비는 결국 문도령과의 혼을 위해 며느리 시험을 봄으로써 자신이 지금까지 추구하고 발현하고자 했던 여성성을 확인받고 결국 생산의 원리인 월경법을 마련하게 된 것이라 할 수 있다.

이러한 자청비의 자신의 여성성에 대한 확인과 인정욕구는 결혼 이후는 더 이상 문제시 되지 않는다. 오히려 자신에게 닥친 장애를 극복하기 위해서 만들어냈던 남장의 상황들을 문도령을 통해서 정리함으로써 자신의 행적을 정당화 시키고, 오히려 남성이 자신의 삶을 대신 살도록 하는 적극적인 면모까지 드러내게 된다.

자청비가 자신에 닥친 위기를 기회로 만드는 대안적인 행동으로 찾았던 남장은 오히려 그 적극성을 세상에서 인정받기까지 이러서 남장으로 세변난을 정리하기에 이른다. 그러나 자청비의 세변난을 정리는 남성영웅의 세변난 정리와 다르다. 이를 궤눼깃또의 세변난 해결과 비교할 때 그 모습이 분명하게 드러난다. 즉 궤눼깃또는 천자국의 세변난을 무력, 즉 한 말 바과 한 말 국을 먹어 요왕황제국의 곳간을 비게 했던 거신적인 면모를 통해서 해결한다. 칼과 무기를 통해서 전쟁을 평정하는 궤눼깃또와 달리 자청비의 세변난 평정은 '꽃'을 통해서 이루어진다. 즉 서천꽃밭에서 가져온 수레멜망악심꽃은 남성적인

무력과 남성성의 발현의 과정과 다른 생명의 원리를 통해서 삶의 죽음의 경계를 나누는 것이다. 즉 자정비는 서천꽃밭으로의 여행과 자신의 여성으로서의 행적을 통해 삶과 죽음 즉 생명의 원리에 대해서 온전하게 깨달은 자로써, 삶과 죽음의 이치를 발현한다고 할 수 있다. 이러한 행적을 달리 자청비의 여성영웅적 행적이라 할 수 있다. 이러한 자청비의 여성영웅적 면모는 작지만 황세곤간에 처음 남장해서 들어갔을 때, 정수남이의 혼정이 든 부엉새를 잡는 과정도 일치한다. 즉 자청비가 부엉새를 잡기 위해 직접 화살을 쏜 적이 없다. 아이들이 서로 자기 것이라고 우기는 것을 정리하여, 활을 꽂아두기만 하면서도 마치 자기가 완력으로 잡은 것으로 상황을 역전시키는 지혜가 있다. 또한 서천꽃밭에서 한 밤중에서 정수남이의 혼정이 든 부엉새를 잡을 때 역시 자신의 여성성을 적극적으로 이용한다.

그리하여 자청비와 하이누벨레는 스스로 자청하였으나, 부정되는 인물로 인식되는 것은 동일하다. 그러나 하이누벨레 그것이 결정적인 이유가 되어서 결국에 죽음에까지 이르게 되었으나, 자청비는 스스로 남성영웅적 면모로 덧씌워서 장애를 극복하는 방법으로 사용하였으나, 그럼에도 자신의 여성성을 버리지 않고 여성적인 방법으로 긍정적인 대안을 찾아서 해결해 나간다.

또한 적극적인 남장하는 여성의 면모는 중세여성영웅소설에서 남장하는 영웅들을 만들어냈다. 그러나 자청비가 스스로의 여성성을 지키며, 최종적인 자신의 여성성을 통해 신으로 등극한 것과 달리, 여성영웅소설 속 여성은 여성으로써 겪게 되는 사회적 굴레를 벗어나기 위하여, 남장을 통해 입신양명을 욕망하고, 이를 실현하지만 여성과 혼인하여 남성의 모습으로 살아야 하는 운명의 굴레 속으로 들어가 버리게 되거나, 원치 않는 상황에서 남장해제를 당하게 된다.[14)]

(3) 남성과의 합일로 완성되는 여성신

지금까지 확인한 <세경본풀이>와 <세경놀이>는 여성이 여성으로서만 독립적으로 세상을 움직일 수 있는 존재임을 말하지 않는다. 이 속의 자청비는 여성성을 완전히 부정하지 않으며, 남성을 부정하지도 않는다. 그리하여 이질적으로 존재하는 여성들만의 독단적인 세계를 만들어내지 않는다. 세상의 모습이 여성과 남성의 독립된 자기완성과 역할분담을 통해서 움직임을 말한다고 할 수 있다.

---

14) 남장의 의미에 대해서 중세 여성영웅소설과의 비교는 양민주, “무속신화 <세경본풀이>에 나타난 남장의 기능과 의미-여성영웅소설과의 비교를 중심으로”, 『관악어문연구』 32권, (서울대 국어국문학과, 2007)에서 진행된 바 있으며, 이때 <홍계월전>, <정수정전>, <이학사전> 등이 이러한 사례에 해당한다.

즉 자청비는 자신의 존재적 가치를 여성영웅의 우수성에 두고 있지 않다. 남녀의 성별이 아닌 인간 자신의 욕망에 따라서 살며, 특정한 능력을 학습하여, 이를 적극적으로 발현하고, 스스로 그러하며 그렇게 할 수 있는 존재와의 결합과 통합, 협력을 추구한다. 이는 곧 상세경인 문도령과 하세경인 정수남이, 황세곤간의 막내딸, 펭돌이와 같은 인물들과의 교류와 소통을 통해서 확인된다고 할 수 있다. 즉 이들과의 관계를 확인하면 다음과 같다.

<자청비와 인물들간의 교류>

대상	성별	관계	교류
문도령	남성	동문수학	결합
		연인	결합
		배우자	결합 / 협력/ 수행자
정수남	남성	종	수행자
		훼방꾼	적대자
		종	결합 / 수행자
황세곤간 막내딸	여성	배우자	협력
주모 할머니	여성	구원자	협력

위의 표를 통해서 자청비가 인연을 맺고 만나는 인물들이 남성과 편중되어 있기는 하지만, 정수남이를 제외하면 특정인물과의 결정적인 갈등이 아니라, 인물들과의 극정적인 합일과정을 이루는 것이 더 중요한 장치임을 확인할 수 있다. 자청비가 문도령과 정수남이에게 자신의 여성성을 발현하는 욕망을 표출하고 있으나, 이들의 관계는 최종적으로 자청비의 여성성에 대해 인정하고 받아들임으로써 결합되어 협력자 또는 수행자로써 관계를 현성하게 된다. 또한 자청비가 남장을 했을 때 만나는 황세곤간 막내딸은 심각의 갈등의 요소로 제공하고 있지 않지만, 협력자로써의 긍정적인 관계를 유지함으로써 지속적으로 환생꽃과 수레멜망악심꽃을 획득할 수 있게 한다. 주모 할머니는 문도령의 등장과 재회 실패 후에 갈등의 요소를 드러내고 있으나, 그럼에도 불구하고 자청비의 베짜는 솜씨를 인정하여 자청비가 문도령을 만날 수 있는 적극적인 계기를 제공하는 협력자라고 할 수 있다.

이들은 모두 자청비의 여성성 발현을 문제시하지 않으며, 자청비의 여성성 발현의 과정에 적극적으로 개입하거나, 여성으로의 삶을 유지할 수 있도록 돕는다. 그리하여 자청비가 스스로 여성으로서의 삶은 긍정함으로서 남성과의 갈등과 대립을 적게 만든다. 자청비는 자신의 여성성과 능력에 대해서 인정하

는 존재들과의 결합, 협력을 통해 자식의 직능을 대리로 수행하게 한다. 그리하여 문도령은 배우자로써 결합된 존재이나, 세경신의 위치를 지킬 수 있도록 도와준 협력자이고, 상세경으로써 세경신의 한 층위를 담당하는 인물로 자리하게 한다. 또한 정수남이 역시 자청비가 곡종을 지상으로 가져와서 수행하는 신으로써의 직능을 농사법으로 대신하게 함으로써 수행자 노릇을 하게 한다. 여기에 덧붙여서 <세경놀이>의 경우 꽹돌이 역시 정수남이와 같이 어머니와 자신의 관계로 결합되어 모의농경 수행자로써 직접 활동하게 만든다.

<세경본풀이>의 자청비는 여성신으로써 자신의 여성성을 찾고 발현하는 데 있어서 매우 적극적으로 대처하는 여성이다. 그리하여 자청비는이러한 자식의 욕망의 완성을 위하여 남장을 시도하고, 남장을 통해 자신의 한계를 극복한다. 그리고 이 극복을 통해 자청비의 여성성은 더욱 확고해지고 여성으로서의 삶의 면모는 확장된다. 그리하여 자청비는 곡물기원신화·농경기원신화의 주인공으로써 여성영웅으로 자리하게 된다.

5. 결론

제주도의 <세경본풀이>를 접근하는 방법은 다양하다. 본고는 자청비의 행적을 여성성을 향한 욕망의 발현과 추구라는 측면에서 살펴보면서, 특히 이러한 욕망의 발현이 여성영웅으로써 자청비의 능력을 발현하는 데 있어서 결정적인 요인임을 말하고자 하였다. 그리고 이 과정에서 곡물기원신화 또는 농경기원신화의 주인공의 위치를 더욱 명확하게 드러내는 자료로 <세경놀이>를 택하였다. 특히 <세경놀이>는 실제 의례에서 영향관계를 맺고 있는 것으로, 등장인물과 놀이 속에서 구현되는 연행내용이 신화와 의례, 풀이와 놀이의 관계 속에서 <세경본풀이>를 더욱 분명하게 해석할 수 있는 요소로써 확인하였다.

<세경본풀이>에 대한 연구의 영역은 여전히 많다. 그럼에도 본고 이러한 면모 중 아주 작고 미세한 부분만을 들어서 해석을 시도하였다. 특히 여성영웅신화로써 여성 주인공인 등장하는 곡물기원신화의 보편적인 부류와의 공통점 속에서 남성 주인공이 등장하는 곡물기원신화와의 공통점과 차이점을 함께 살펴보았다. 이를 통해서 <세경본풀이>가 제주도의 독자적인 것임에도 불구하고 세계보편적인 신화적 구성을 갖고 있음을 확인할 수 있었다. 그러나 곡물기원신화의 세계적 사례와 유형을 좀 더 확장해서 면멸하게 살피는 과정으로 나아가지 못하여, 이를 숙제로 남기게 되었다.

또한 풀이-놀이의 관계 속에서 놀이가 풀이가 말하지 않는 세계를 말하고, 신화적 세계를 현실세계와 만나게 함으로써 신화적 세계를 현실세계에 구현하는 모습을 확인하였다. 특히 모의농경이라는 행위주체와 행위에 대한 의미에 대해서 좀 더 구체적인 모습을 점검하는 것이 앞으로 더욱 필요할 것으로 판단된다.

신화의 섬 제주도의 여러 본풀이들 가운데 <세경본풀이>에 대한 수 많은 연구서들 사이를 헤집어 다니면서 논점을 고추 세우려 하였으나, 분명하게 논하지 못하고, 미처 다루지 못하는 등의 미숙함을 탓하며 본고를 마무리 하고자 한다.

<참고문헌>

강정식,『제주굿 이해의 길잡이』, 민속원, 2015.

고은지, “「세경본풀이」 여성인물의 형상화 방향과 내용 구성의 특질”,『한국민속학』31집, 한국민속학회, 1999.

권복순, “자청비의 세계구조와 양면성 고찰”,『실천민속학연구』제16호, 실천민속학회, 2010.

권태효, “제주도 일반신본풀이에 나타난 여성신의 성격과 양상”,『한국무속학』23집, 한국무속학회, 2011.

김선희, “세경본풀이의 재인식”,『영주어문』, 5권, 영주어문학회, 2003.

김은희 “<문전본풀이>와 <하이누벨레신화>의 비교 연구-‘음식기원여신’ 모티브를 중심으로-”,『영주어문』, 영주어문학회, 2014.

김병주, “여성신화 <세경본풀이>의 심리학적 이해”,『한국심리학회지:여성』15권 4호, 한국심리학회, 2010.

김재용, “무속 농경신화로서의 <세경본풀이>”,『한국문학이론과 비평』45, 한국문학이론과 비평학회, 2009.

류정월, “<세경본풀이>와 제주도 농업관-신화의 특수성에 관한 시론”,『여성문학연구』30권, 한국여성문학학회, 2013.

서경림, “제주(濟州) 신화(神話)와 여성(女性)의 위상(位相) -세경본풀이를 중심으로”,『법과정책』4권, 제주대학교 법과정책연구소, 1998.

신동흔, “〈세경본풀이〉 서사와 삼세경 신직의 상관성 재론”,『비교민속학』제51집, 한국비교민속학회, 2013.

신연우, “제주도 신화와 ‘고통’의 문제-<초공본풀이>를 중심으로”,『열상고전연구』제37집, 열상고전연구회, 2013.

신연우, 제주도 일반신본풀이에 보이는 악(惡)에의 대응과 그 의의“,『실천민속학연구』26호, 실천민속학회, 2015.

양민주, “무속신화 <세경본풀이>에 나타난 남장의 기능과 의미-여성영웅소설과의 비교를 중심으로”,『관악어문연구』32권, 서울대 국어국문학과, 2007.

오세정, “유화와 자청비를 통해 본 한국 농경신의 성격-남성 인물과의 대립체계를 중심으로”,『한국고전여성문학연구』21호, 한국고전여성문학회, 2010.

윤교임, 「여성웅신화연구: 초공본풀이·삼공본풀이·세경본풀이에 대한 문화기호학적 해석」, 서강대 대학원 석사학위논문, 1995.

이수자, “백중의 기원과 성격 - 농경기원신화 세경본풀이와의 상관성을 중심으로”,『한국민속학』25권, 한국민속학회, 1993.

이유경, “서사무가에 나타난 여성정체성 형성의 양상과 의미 -삼공본풀이와 세경본풀이를 중심으로”,『한국어와 문화』6권, 숙명여자대학교 한국어문화연구소, 2009, 209-231쪽.

이은희, “<세경본풀이>에 나타난 트릭스터 ‘정수남’의 존재 양상과 의미 연구”, 『어문논집』 제56집, 중앙어문학회, 2013.
정인혁, “<세경본풀이>의 세계관 재고-‘중’세경 자청비의 의미”, 『한국고정여성문학연구』 17권, 한국고전여성문학회, 2008.
정진희, “풍농의 원리: <세경본풀이> 서사의 신화적 의미”, 『국문학연구』 28권, 국문학회, 2013.
조동일, 『동아시아 구비서사시의 양상과 변천』, 문학과 지성사, 1997.
조현설, “제주 무속신화에 나타난 이중의 외부성과 젠더의 얽힘”, 『한국고전여성문학연구』 18권, 한국고전여성문학회, 2009.
좌혜경, “자청비, 문화적 여성영웅에 대한 이미지”, 『한국민속학』 30집, 한국민속학회, 1998.
최원오, “곡물 및 농경 관련 신화에 나타나 성적 우위의 양상과 그 의미 - <주몽신화>, <세경본풀이>, <목도령형 홍수신화>를 중심으로”, 『한중인문학연구』 제19집, 한중인문학회, 2006.
표정옥, “한국 여성 신화에 나타난 양성성의 욕망과 문화적 의미작용 연구”, 『인문과학연구』 제16집, 대구가톨릭대학교 인문과학연구소, 2011.
현용준, 『개정판-제주도무속자료사전』, 각, 2007.
赤松智城·秋葉 隆 저, 심우성 역, 『조선무속의 연구』, 동문선, 1991.
조지프 캠벨 저, 이진구 역, 『신의가면 1, 원시신화』, 까치, 2003.
미간행본, 김헌선 편집.제공, 『일본전설대계』.

제2부

제주신화의 비교신화학적 가능성과 연구동향

제주도 굿 초감제(初監祭)와 《고사기(古事記)》 신화(神話) 비교 연구

김 헌 선

(경기대학교)

濟州道 굿 初監祭와 〈〈古事記〉〉 神話 比較 硏究

김 헌 선 (경기대학교)

1. 머리말

신화 연구에서 굿을 통해서 달성할 수 있는 가능성은 항상 열려 있다. 굳이 제인 해리슨(Jane Harrison, 1850-1928)을 비롯한 캐임브릿지학파의 제의이론(ritualism) 견해를 들거나 말리노프스키(Bronisław Kasper Malinowski, 1884-1942)의 기능주의(functionalism) 이론을 들지 않더라도 신화와 굿, 서사시와 의례의 관계, 신화의 사회적 기능에 대한 논의는 많은 것들을 해명할 수 있는 고전적인 이론이 있다. 이 이론은 신화뿐만 아니라 문화적 해독에 대한 일정한 해명을 하고 있어서 많은 논란을 할 수 있는 가능성과 함께 전망을 제시하고 있다. 제주도의 굿과 본풀이 자료는 살아 있는 신화와 의례로서 여전히 소중한 기여를 할 수 있다고 믿는다.

이 이론을 비롯하여 구조주의 이론 역시 신화와 의례를 다루고 있는 점에서 소중한 이론 가운데 하나이다. 특히 레비스트로스(Claude Lévi-Strauss, 1908-2009)의 주요한 저작에서 신화와 의례를 한 차례 상세하게도 진지하게 다룬 바 있다.[1] 신화를 명시적 신화와 내포적 신화로 나누고 내포적 신화를 의례에 배분하여 신화와 의례에 대한 논의에 일정한 한계를 지녔다고 하는 것이 그 주장의 요점이다. 특히 의

1) Claude Lévi-Strauss, *The Naked Man: Mythologiques, Volume 4,* John Weightman, and Doreen Weightman, (New York: Harper & Row, 1981), p. 669 이하에 이러한 논의가 전개되었다.
But, just as a novel and a collection of essays, in spite of being differently, both belong to literature, explicit mythology and implicit mythology are two different modes of an identical reality; in both cases, we are dealing with mythic representations. The error of contemporary theoreticians of ritual arises from the fact that they do not distuinguish between these two modes of existence of mythology, or do so only incidentally. So, instead of taking as a whole the problems rased by mythic representations, whether explicit or implicit and making a separate study of ritual, they draw the deviding line between explicit mythology on the one hand, arbitrarily reserving the name mythology for it, and, on he other, the glosses or commetaries on ritual, which belong to the category of myth, but which they link up with, and confuse with, ritual proper. Having mixed up the two categories in extricably, they find themselves dealing with a hybrid entity about which anything can be said: that it is verbal and and non-verbal, that is it has a cognitive function and an emotional and contative function, anf so on. By endeavouring at the outset to give a specific definition of ritual distinguishing it from mythology, they leave in the former all sorts of elements which rightly belong to latter, and get everything thorogly confused.

례와 내포적 신화를 일치시키고 이를 의례에서 분쇄하지 않음으로서 많은 잘못이 있었다고 말한다.

의례에는 두 가지 대립적인 소인이 개입되어 있는데, 그것이 바로 의례에서 분할과 반복이라고 하는 요소가 있다고 하는 점을 강조하였다. 분할은 의례를 통해서 사물의 종류들과 몸짓의 유형들을 무한하게 구분함으로써 가장 희미한 차이의 그림자에도 가치와 의미를 부여한다고 하였다. 의례에서는 일반성에 관심이 없고, 분류학적 범주들의 다양한 내부에 존재하는 세부적 요소들을 상세하게 검토한다. 반복은 동일한 것을 무한하게 반복하는 장치이다. 분할과 반복은 등가적인 것이고, 반복은 분할의 극단적인 형태이다. 수학적인 미분에서처럼 미시적인 분할은 동일한 것의 반복을 가져오게 된다.[2)]

의례는 분할과 반복이라고 하는 소인을 왜 지니고 있으며, 이렇게 하는데 어떠한 이유가 있는가? 이 점을 온당하게 해명하기 위해서 의례를 중심으로 하는 해석의 단서를 새롭게 구한다. 조르쥬 뒤메질(Georges Dumézil, 1898-1986)의 이론적인 검토를 통해서 고대 로마의 신은 두 가지로 구분되는 점을 발현되는 점에 주목한다.[3)] 고대 로마의 신은 적은 수의 주요한 신과 많은 수의 부차적인 신들로 갈라져 있는데, 주요한 신은 사회의 총체적인 구조를 재구성하는 신들로 이들은 우주와 사회를 감당한다. 이에 견주어서 많은 수의 부차적 신들은 의례를 다양하게 하고, 실천적인 삶의 국면들을 구체적으로 감당하는 특정한 책임을 맡고 있는 신격들이다.

그러한 결과 신화적 사유는 신들의 범주에 의거하여 두 가지 상보적인 방향을 야기한다. 의례는 작용들을 파편화하고 그것들의 무한산 세부를 통해 지침없이 반복함으로써 신화적 사유가 만들어낸 격자 그물의 구멍들을 땜질하고 틈새를 막아낸다. 의례는 신화와 반대로 불연속적인 것을 연속적인 것으로 되돌릴 수 있다고 환상을 고무한다. 신화는 차별적인 간격을 설정함으로써 경험의 연속체를 보다 큰 단위로 구별단위들로 분할한다. 반면에 의례는 미시적 분할에 의해서 신화의 거시적 분할을 해체한다. 의례는 신화적 사유에 역행한다. 의례는 이원적인 대립 구조에 의해 세계를 이해하는 것이 아니라, 무한한 차이들의 관계 구조를 통해서 세계를 유기적으로 봉합한다.[4)]

---

2) Claude Lévi-Strauss, *The Naked Man: Mythologiques, Volume 4,* John Weightman, and Doreen Weightman, (New York: Harper & Row, 1981), p. 672

3) Georges Dumézil, *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques* , Payot, 1966.

4) Claude Lévi-Strauss & John Weightman and Doreen Weightman translation, *The Naked Man: Mythologiques, Volume 4* (New York: Harper & Row, 1981), p.674
The two categories result from the movement of thought in two different and complementary directions. The fluidity of the real is such that it constantly tends to escape through the mesh of

레비스트로스의 그 연구 결과를 원용하여 제주도의 본풀이와 맞이가 지니는 이론적 가능성을 검토하고 신화와 의례의 구조적 상관성을 증명하는 작업이 필요하다고 하는 사실을 지적한 바 있다.[5] 그 작업을 하면서 우리는 새로운 논의를 할 수 있는 단서를 찾았으며, 신화와 의례가 긴밀하게 관련되는 것이 살아 있는 예증으로 있는 제주도의 본풀이와 굿이 중요함을 다시 자각하기에 이르렀다. 그렇지만 종래의 이론을 반복하면서 논의를 확대하는 것만이 능사는 아니다. 이제 중요한 것은 신화와 의례의 관점을 비교신화적 견지에 적용하는 것이다.

종래의 비교신화학은 신화와 의례, 의례와 신화라는 큰 틀을 적용한 것은 아니었다. 단순하게 신화 자체를 비교하고 거의 텍스트 자체의 비교에 머물렀던 감이 없지 않다. 이는 온당하지 않은 것이고 그러한 차원의 논의를 하는 것은 이제 지양하여야 한다. 신화와 의례의 이론도 상당히 달라졌으며 신화와 의례를 모두 존중하면서 비교신화학을 적용해야 마땅하다. 그렇게 하는 것이 이론의 진척과 자료의 섭렵에 모두 해당하고, 그것을 통해서 이론적 깊이를 다질 수 있겠기 때문이다.

이 글에서는 제주도 큰굿의 초감제라는 의례와 일본의 <<고사기>>를 비교하고자 한다. 단박에 둘이 비교될 수 있는지 하는 의문이 생길 수 있으며, 신화는 거시적 분할이고, 의례는 미시적인 유기적 봉합이라고 하는데 과연 비교될 수 있는지 의아해 할 것으로 보인다. 그렇지만 우리는 종래의 연구 자체에서도 둘 사이의 비교가 없었으며, 가장 근접한 <천지왕본풀이>나 <초공본풀이>를 <<고사기>>의 삼귀자신화(三貴子神話)와도 견주지 않았었으며, 유사성에 대한 착안도 한 바도 없다. 이러한 결함을 시정하고 자료의 덩어리가 큰 일본의 <<고사기>> 문면을 해독하게 되면 본풀이와 신화라고 하는 비교 이상의 의미를 획득할 가능성이 있으므로 이를 다루기로 한다.

두 곳의 비교신화학을 정립하기 위해서 필요한 것이 바로 자료와 연구 업적이라고 할 수가 있다. 그렇지만 온당한 비교 자료집이 없는 것이 가장 큰 문제이다. 현용준의 <<제주도무속자료사전>>은 좋은 자료집이기는 하지만 초감제의 실상을 명료하

---

the grid that mythic thought has placed over it so as to bring out only its most contrasting features. Ritual, by fragmenting operations and repeating them unwearyingly in infinite detail, takes upon itself the laborious task of patching up holes and stopping gaps, and it thus encourages the illusion that it is possible to run counter to myth, and to move back from the discontinuous to the continuous. Its maniacal urge to discover the smallest constituent units of lived experience by fragmentation and to multiply them by repetition, expresses the poignant need of a guarantee against any kind of break or interruption that might jeopardize the continuance of lived experience. In this sense, ritual does not reinforce, but runs counter to, mythic thought, which divides up the same continuum into large distinctive units separated by differential gaps.

5) 김헌선, 제주도 큰굿의 본풀이와 맞이의 상관성 연구, <<제주도 큰심방 이중춘의 삶과 제주도 큰굿>>, 민속원, 2013.

게 드러낸 현장의 자료로 제한점이 없지 않다.[6] 그에 견주어서 <<고사기>>의 중요한 자료집으로 적절한 것들이 적지 않다. 구라노 겐지(倉野憲司, 1902-1991)의 자료집을 중시하고,[7] 한국어로 번역한 노성환의 업적 역시 주목하기로 한다.[8] 최근에 나온 권오엽·권정의 <<고사기>> 상·중·하 역시 자료로 활용하기로 한다.[9] 아울러서 도날드 필리피(Donald Philippi, 1930-1993)의 영어 번역본도 자료로 활용하고자 한다.[10] <<고사기>>의 보조자료로 <<일본서기>>도 아울러 활용하고자 한다.[11]

이 논문의 서술은 제주도의 초감제를 다루고 이를 <천지왕본풀이>를 중심으로 하는 <초공본풀이>의 의례적 구조적 상관성을 서술하기로 한다. 일본의 <<고사기>> 신화는 자체로도 점검하지만, 제주도의 유사한 면모를 강조하면서 서술할 작정이다. 제주도의 의례적 특성을 일정하게 반영하면서 이를 통한 일련의 구조적 관점을 정립하여 다루기로 한다. 그러한 결과를 총괄적으로 정리하면서 마무리를 삼고자 한다.

2. 제주도 초감제의 의례적 성격과 〈천지왕본풀이〉

제주도 굿을 잘 이해하고자 한다면 초감제만을 잘 이해해도 제주도 굿 전체에 대한 이해가 가능하다. 특히 제주도의 큰굿을 아는데 초감제만큼 중요한 것도 없거니와, 제주도의 초감제를 알면 제주도 굿의 절반은 이해했다고 해도 과언이 아닐 정도로 제주도 굿의 핵심은 초감제에 있다. 제주도 굿의 초감제는 굿의 서두이고 종합적으로 신을 청배하고 신의 내력을 말하면서 신을 초청하는 것을 가시적으로 보여주는 절차이다.

초감제는 굿의 서두에도 있고, 굿을 분할해 가는 각각의 맞이와 놀이 등의 서두에도 존재한다. 초감제의 어의는 불분명하나, 모든 무의식의 서두에 행하는 절차인 점은 제주도 굿을 본 이들이라고 한다면 쉽사리 이해할 수가 있는 것이라고 하겠다. 초감제를 미분하여 소제차로 나누어서 이를 베포도업침, 날과 국 섬김, 집안연유닦음, 군문열림, 새드름, 오리정 등으로 여섯 가지를 미분하는 견해도 있으나 과연 그런지 의문이 없지 않다.[12] 소제차의 기준이 무엇인지 막연하거니와, 과연 이렇게 분절하면 끝인가 더 잘게 나눌 수 없는가 오리정은 무엇인가 하는 등의 의문이 계속

6) 현용준, <<제주도무속자료사전>>, 신구문화사, 1980; <<개정판 제주도무속자료사전>>, 각, 2007.
7) 倉野憲司, <<古事記全註釈>> 全7卷, 三省堂, 1973-1980.
8) 노성환, <<고사기>>, 민속원, 2009.
9) 권오엽·권정역, <<고사기>> 상·중·하, 고즈윈, 2007.
10) Donald Philippi, *Kojiki*, University of Tokyo Press, 1969.
11) 黑板勝美·國史大系編修會, <<新訂增補國史大系- 日本書紀>> 前篇·後篇, 吉川弘文館, 1971.
12) 현용준, <<개정판 제주도무속자료사전>>, 각, 2009, 775면.

떠오를 수 있다.

제주도 굿의 초감제는 특별한 점은 여러 모로 지적해서 말할 수 있다. 그렇지만 선결되어야 할 문제가 굿을 보는 관점과 시각이다. 제주도 굿뿐만 아니라, 제주도 지역 이외의 굿을 이해하는데도 굿을 보는 특별한 관점을 요구한다. 굿은 미세하게 보면서도 또한 거시적으로 보는 방법이 필요하다. 현미경과 망원경의 비유를 드는 것이 적절하다고 판단하는데, 두 가지 눈을 다 가지는 것이 굿을 잘 아는 방식이다. 두 거울의 배율을 통해서 유사한 것을 비교하고 제주도 이외의 다른 지역과 비교하는 것이야말로 제주도 굿을 온당하게 이해하는 방식이다.

제주도 초감제를 예증으로 삼는다면, 이를 한정없이 정밀하게 보는 방식으로 굿의 절차를 미분하여 뜯어서 이를 말하는 방법이 있다.[13] 그렇게 되면 굿은 크게 분절되지 않고 정밀하게 나누어지면서 굿을 이해할 수 있는 소인으로 갈라지게 된다. 이렇게 된다면 굿은 객관화되지 못하고 미시적 절차를 알면서 전체적 이해가 붕괴되는 기이한 일이 벌어지게 된다. 그것은 굿이 분할되고 미시적 실천으로 해체된다고 하는 전제와 일정하게 관련된다.[14] 무한히 반복되고 부분적으로 분할되는 것을 정말로 묶어서 보는 방식이 필요한 셈이다.

❶ 초감제의 성격

제주도 초감제를 범박하게 크게 잘라서 거시적으로 이해하는 것도 아울러서 해야 할 작업이라고 할 수 있다. 초감제를 거시적으로 본다면, 크게 굿에서 초청해야 할 신들을 거명하고 신들의 내력과 위계를 거명하면서 이 신들을 말로 청배하는 절차가 있다. 다음으로 이를 반복하여 행위로 신을 모시는 군문을 열리고, 이어서 신을 청해 좌정하는 절차가 있으며, 신에게 필요한 일정한 대우를 하고 이로 말미암아 신에게 자신들의 원정을 고하는 것이 핵심적이라고 할 수가 있다. 신을 말로 들먹이고, 군문을 열어보이고, 부정한 것을 물리치고 신을 위계대로 앉히는 것이 중요한 절차이다. 초감제가 복잡한 것 같아도 거의 전국적인 굿의 절차와 동일한 절차임을 분명하게 보이고 있다고 하겠다.

그런데도 불구하고 제주도 초감제는 미시적으로나 거시적으로 요긴한 것이라고 하지 않을 수 없다. 초감제를 온당하게 이해하기 위해서 필요한 것은 미시적 세분과

13) 강정식, 초감제, <<제주굿 이해의 길잡이>>, 민속원, 2015, 46-88면. 현용준의 <<제주도무속자료사전>>을 검토하면서 현행 전승되는 실제 굿의 초감제를 비교해서 논의하였다. 그 결과 정밀하게 세분된 초감제의 논의를 시작하였으며, 그에 입각한 논의를 입체적으로 할 준비를 갖추었다고 하겠다. 탁상공론에서 실제 굿의 절차가 어떻게 이루어지는지 새로운 논의가 가능하게 되었다.

14) Claude Lévi-Strauss & John Weightman and Doreen Weightman translation, *The Naked Man: Mythologiques, Volume 4* (New York: Harper & Row, 1981), p.674

거시적 통괄이 중요하다. 그 결과를 먼저 예시하고 필요한 논의의 바탕으로 삼고자 한다. 이를 온전하게 이해하는 것은 다른 이해에 일정한 기여를 할 수 있다.[15]

초감제 분절	초감제 내용과 이칭	신화(본풀이)의 대응	본토 지역 제차 대응
삼석울림	기본적 음악 연행, 그러나 종교적 비의성이 매우 높은 음악[느진석-중판-즈진석]		추당물림(서울), 신청울림(황해도) [굿거리-당악]
제청설립	당클에 수심방 각당 배례 제차설연	신의 당클 모둠	오를반도 열두반 내릴반도 열두반(당맴: 방맹이떡 등을 늘어놓음)
베포도업침	천지혼합-월일광도업-베포-제청도업(양태는 여러 가지이나 아진굿과 산굿으로 갈라서 존재)	***천지왕본풀이** 월일광도업과 관련	이 절차가 망실, 함경도 굿에서 일부 발견
공선가선	아진굿으로 하는 절차 (말미장귀를 두드리면서 구연)	무조신화 내력 서술	특정 지역 굿거리에 현존하고 있음(아웃이나 굿이야 등)
날과국섬김	굿의 시간과 공간 변천	치국잡기 등으로 변질 (본토 육지부)	맨드름, 근원손, 단련주, 지두서, 치국잡기 등의 절차에 엄존, 실제로 굿에 존재한다
연유닦음	공식구 활용: 일반적 사실, 집안의 사연, 심방의 사연(살아 있는 신화로 아주 소중한 구실을 한다)	***조상신본풀이, * 멩두 내력**: 심방의 사연 서술 ***초공본풀이**	이 절차가 망실되었으나 일부 지역의 절차에 있음
신도업	신의 위계와 절차(공식구와 단위가요로 존재)	***젯드리**, 개별적 신화 거세, 일부 내용과 신명만 열거	시위들허소사(신들의 명칭 열거와 일치)
군문열림	세부적 절차로 나뉘어지나 가장 선명하게 남아 있는 자료임	신의 초청과 구체적 등장의 역동적 접신 과정 구현	이 절차가 없음
새드림	부정을 물리치는 것 (물감상 상촉권상 등으로 미분할 수 있음)	***세경본풀이, *지장본풀이** 도레둘러뵘, 잿북재맞이굿과 관련	부정가심과 관련(불, 물, 잿물, 향물 등으로 가심)
젯드리 앉혀 살려음	신도업과 관련 신청궤와 같은 절차이나 산굿과 아진굿으로 구분(양태가 두 가지로 존재한다)	***젯드리** 신도업의 반복 신화적 내용 생략 오리정신청궤	가망청배, 노랫가락 등이 이러한 구실을 한다
팔만금세진	신들의 위치 고정		
정데우	신에게 위치를 고함		
즈손역가소지원정	자손이 절하고 제물 바침		
산받아분부사룀	제주도 굿의 특별한 영험 입증		
제차넘김	다음 절차로 넘기는 말미 고함	***굿드리**	일정한 거리로 존재했으나 특정한 굿에서만 남아 있음

15) 강정식, 위의 책, 81-87면. 정리된 결과를 압축하고 재정리하여 활용한다.

삼석울림은 순전하게 악기인 연물로만 연주하는 음악을 말한다. 두 가지 기능에 의해서 구분되는데 굿판에 와서 처음에 악기를 연주하면서 굿판에 굿이 있음을 고하는 절차가 있다. 이는 악기 소리로 굿판의 시작을 알리는 육지부의 추당물림이나 신청울림과 그 기능이 일치한다. 삼석울림의 두 번째 기능을 굿을 할 때에 각당 배례나 특정한 춤사위에 쓰이는 것을 말한다. 삼석울림이 미분화된 채로 용어를 공유하는 것이 주목할 만하다.

제청설립 또는 제청설연은 각당에 배례를 하고 정성을 들이는 것을 말한다. 당을 매고 당 앞에 설연한 곳에 일정한 절을 하는 것인데 이는 느진석의 삼석연물 장단에 드리는 것이 일정한 의례이다. 당클을 매는 것과 신대를 매는 곳에 일정하게 의례를 하는데, 이는 당맴의 의례와도 일치하는 것을 볼 수가 있다. 육지부에서도 이러한 당을 매는 전통이 있었는데 현재는 사라졌다. 제주도에서만 이 전통이 유지되고 있다.

베포도업침은 제주도 초감제에서 중요한 절차 가운데 하나이다. 천지창조와 조판에 관련한 여러 가지 내용이 삽입되어 있다. <천지왕본풀이>라고 하는 창세신화의 내용이 서술되는 구전서사시가 구연된다. 단박에 출연하는 것은 아니고, 일정한 절차와 도업치는 과정에서 등장하는 점이 정말로 중요한 신화소로 작용하는 것을 볼 수가 있다. 이 본풀이를 앉은굿의 형태와 선굿의 형태로 할 수 있는 점이 주목된다.

공선가선은 무조신의 내력을 말하는 것이다. 무조신은 단순하게 하나로 통일되어 있지 않고 육지부의 모든 곳에서 여러 가지 형태의 무조신이 있는데, 특히 제주도에서는 앉은굿의 형태로 장귀를 치면서 구연하는 과정에서 공선가선이라고 하는 무조신의 신화를 언급한다. 그렇지만 이 신화는 대체로 생략되어 있고 신명을 열거하는 것으로 신화적 기능을 대체한다. 공선가선의 신격은 그 소종래가 불분명하지만 본풀이의 앞대목에서 반드시 열거하는 것으로 중시된다.

날과 국 섬김은 날과 나라의 변천 과정을 말하는 것인데 제주도의 초감제에서 강조되는 것 가운데 하나이다. 역대 내력을 상세하게 서술하면서 구전역사, 기억으로 쓰여지는 역사, 현재와 연결되는 역사적 내력을 서술하는 점에서 주목할 만한 가치를 지니고 있는 역사라고 할 수가 있다. 육지부에서도 이러한 내력을 지닌 구전무가와 서사시가 존재하며, 명칭을 달리하면서 다각도로 전승되는 것을 볼 수가 있다. 제주도에서 강조되는 우리나라 역사 전체에 대한 관점을 강조하지만 육지부의 역사와 연결되는 점을 강조한다.

연유닦음은 굿을 하는 세 주체의 내력과 사연을 합쳐서 서술하는 것이다. 집단의 전체 내력을 역대적으로 서술한 뒤에 이어서 이 굿판을 설립한 이유가 무엇인지 신에게 고하는 절차이다. 일반적 사실, 집안의 사연, 심방의 사연 등이 날 것 자체로 연행되

면서 갖가지 사연이 고해지는데 아마도 굿판의 개별적인 가치와 의의를 중시하면서 자신의 역대 내력을 서술하는 점에서 정말로 중요하게 언급되는 살아 있는 집안의 신화, 심방 멩두의 역사, 초공본풀이와 연계되는 사연이 직절하게 드러난다. 이 역대를 보면 굿판의 생동감, 신화적인 관점에서 다층적인 생생한 신화가 접합되어 나타나는 점을 확인하게 된다.

신도업은 달리 젯ᄃᆞ리라고 한다. 이는 제주도의 일만 팔천신의 위계를 구비공식구처럼 전 제주도의 심방이 공통적으로 암송하는 특정한 신의 내력이라고 하지 않을 수 없다. 제주도의 심방들 말에 의하면 이 역대 내력을 아는 것이 가장 중요한 것이고 이 젯ᄃᆞ리 하나만을 알아도 굿을 해먹을 수 있을 정도로 긴요하다고 말한다. 신도업을 통해서 주신과 부신의 구분, 주신들의 공간적 위치와 배열 등을 알아가는데 소중한 구실을 한다. 육지부에서도 이러한 본풀이는 아니지만 신의 내력을 읊조리는 대목이 존재한다.

군문열림은 가장 중요하고 제주도의 굿에서만 발견되는 역동적인 절차이다. 신도업에서 거론한 신들이 심방의 청함에 의해서 실제로 등장하면서 나타나는 과정을 보여주는 것이라고 할 수가 있다. 삼석연물의 격력한 장단에 의해서 단계적 미분화된 절차에 의해서 군문이 열리는 과정이 구현된다. 단순하게 열리는 것은 아니고, 단계별로 말이 있어서 군문열리는 말미-군문돌아봄-군문인정-군문열림-군문열린ᄀᆞ믓알아봄-산받음-주잔넘김-제차넘김 등으로 진행되는 특성을 지니고 있다. 행위로 재현되는 신화, 반복과 분할이 고조되는 의례적 성격을 선명하게 보여준다.

군문열림과 새ᄃᆞ림은 서로 순서가 바뀌기도 하고 굿의 지역적 차이에 의해서 준별되기도 한다. 새ᄃᆞ림은 새를 쫓는 것인데 이 과정에서 주술적인 기능, 부정한 것을 새라고 하여 쫓아내는 과정이 강조된다. 새를 쫓게 된 사정이 필요하기 때문에 이에 의한 본풀이가 원용되고 이면적으로 작동한다. 하나는 <세경본풀이>이고, 다른 하나는 <지장본풀이>이다. 이들 본풀이에서 기원을 두고 해체되면서 의례적으로 기능하면서 동원되는 것을 볼 수가 있다.

청정한 굿판에 신들을 초청하여 앉히는 것이 핵심이다. 이러한 절차는 젯ᄃᆞ리앉혀 살려옴이라고도 하고 이를 서서하게 되면 오리정신청궤라고 하면서 쌀을 뿌리면서 신을 차례대로 초청하는 것이다. 신들의 종류와 위계의 반복이고 젯ᄃᆞ리의 반복이므로 의례의 반복과 분할의 극단적인 사례이고 초감제의 의례적 성격에서 신화가 해체되어 연행되는 면모를 보이는 것이라고 할 수가 있다. 그 점에서 정말로 소중한 기능을 하는 것이라고 할 수가 있다.

팔만금세진의 절차를 통해서 이루어지는 특정한 의례적 고정을 시키고 정데우를 하

면서 위치를 고하고 앉히는 대목이 재현된다. 자손이 절하고 비는 절차를 흔히 소지원정이라고 한다. 산을 받아서 분부를 사룀으로써 신의 점사를 심방이 본주에게 구연하는 대목이 이어진다. 의례마다 이러한 사실을 두고 있는 것이 제주도 굿의 핵심적 소인이라고 할 수가 있다. 제차넘김이 있어서 다음의 의례가 무엇인지 분명하게 책갈피처럼 표시를 하게 되고 이러한 기능화된 관용구를 굿의 순서라고 하는 뜻으로 굿드리라고 한다.

초감제의 층위가 존재한다. 종래의 연구사에서는 이러한 층위론이 등장하지 않았다. 굿거리를 분절하고 이를 통해서 의미 파악을 하는 작업이 진행되면서 비로소 층위론이 등장하였다. 어떻게 굿을 나누고 구분하는 것이 연구의 핵심은 아니지만 적어도 굿의 절차와 의의가 분간되는 것을 정말로 중요한 의의를 지니는 것이고 위의 논의는 현행의 굿 의례 가운데 초감제를 분간한 것이다. 이보다 더 자세하게 나눌 수도 있고, 이보다 더 상위의 단위로 구분할 수도 있다.

제주도 굿의 초감제는 복잡하게 말하면 한없이 복잡하고 간단하게 말하면 쉽사리 간추려 말할 수 있다. 위의 조견표에 보이듯이 제주도의 초감제는 복합적인 층위를 구성한다. 그렇지만 기본적으로 몇 가지 핵심 절차가 있으며, 신화적 내용이 연행되는 몇 가지 대목이 초감제를 구성하고 있다. 초감제에서 중심적인 구실을 하는 것은 베포도업침의 <천지왕본풀이>와 <신도업>이다. 이 두 가지는 제주도의 신에 대한 서술을 핵심으로 하는 것인데 두 가지 다 모든 의미를 총괄하고 있는 것이라고 해도 과언이 아니다.

<베포도업침>은 창세과정을 이르는 중요한 창세서사시의 연행 맥락을 형성하는 것인데 이 과정에서 수심방은 반드시 <천지왕본풀이>를 구연한다. 구연 방식은 두 가지이지만 그 방식이 중요하지 않다. 다만 앉은 굿의 형태로 하는가 아니면 선굿의 형태로 하는가 하는 점 때문에 차별점이 생긴다. 베포치는 과정에서 이 본풀이를 구연하는데 교술과 서사가 합쳐진 형태임을 알 수가 있다. “월일광도업”이라고 하는 공간적 배열 속에 이 본풀이가 자리하고 있다. 천지가 혼합으로 생기면서 개벽 개문 등의 절차 속에서 해와 달이 생기는 과정 속에서 구연된다. 더 엄격하게 분리한다면 “천지혼합-천지개벽-상경개문-천왕지황인황도업-수성개문 동성개문도업-북두칠성선오성별도업-월일광도업-십오성인도업-천황배포” 등으로 이어지는 과정 속에서 이루어지는 본풀이라고 할 수가 있다.

<천지왕본풀이>의 신격은 베포도업침에서 유독 본풀이로 구연되는 것이고, 제주도의 초감제에서 핵심적인 구실을 하는 존재이다. 아마도 이 본풀이를 강조하고 이 본풀이의 신격을 중심으로 하여 주신의 본풀이를 구연하는 원칙에 입각해서 본다면 이

본풀이를 가장 핵심으로 하는 세력의 본풀이가 <베포도업침>이라고 하는 구성 속에서 이를 구연하는 것이라고 보는 편이 적절할 것으로 보인다. <천지왕본풀이>는 제주도 굿의 서두를 장식하는 것이면서 제주도 굿의 무조신화로 알려진 <초공본풀이>와 깊은 관계를 가지고 주신으로 취급되는 신화적 연결을 보여주는 적절한 예증이 아닌가 한다. 이 본풀이의 연관성은 결국 이 굿법을 창조한 이들이 이 본풀이를 반복하면서 효과적인 신앙을 주도하고 자신들의 신앙을 자리잡게 한 세력임을 분명하게 하고 있다.

초감제에서 주신과 부신의 시각을 적용하면 분명한 틀이 생겨난다. 주신은 <본풀이>로 언급되고 부신은 <젯드리>로 언급된다. 주신은 특정 사회의 우주와 세계관을 통째로 장악하고 있는 신격이고, 이들 신격은 그렇게 많지는 않다. 이와 달리 부신은 생활 속에서 갖가지로 분화되어 작은 것들을 감당하고 있는 신격을 말하는데 제주도 굿법의 핵심적인 신격의 위계와 종류를 명료하게 정리해 낸 것이 바로 <젯드리>이다. 이 신들은 제주도의 심방이 항용 암송하고 굿에 적용해야 하는 핵심적인 구비공식구이자 신계보라고 해도 지나치지 않다. 본풀이와 젯드리로 갈라진 것의 상대적인 역작용은 서로 깊은 관련성이 있지만 이들의 특성을 통해서 구분해낼 수가 있다.

제주도 굿의 초감제에서 가장 중심은 <천지왕본풀이>에 있으며, 이들의 본풀이에 입각하여 제주도 굿의 서두를 시작한다. 굿은 우주삼라만상을 관장하고 이 굿을 가능하게 하는 신의 계보를 밝히는 것이지만, 이 굿의 본풀이에 이어서 하는 것이 바로 굿법을 낸 중심 세력에 대한 신앙적 근거와 타당성을 서술하는 것이다. 이들의 내력은 <천지왕본풀이>가 있으므로 바로 서술하지 않는다. 굿판에 놓여 있는 공싯상의 본풀이를 구연할 수 없다. 단순히 <천지왕본풀이>의 내력을 이은 <초공본풀이>의 멩두가 깊은 상징적 작용을 하기 때문이다. 공싯상 위에 놓인 삼멩두는 상징적으로 작용한다.

"심방의 멩두"가 굿의 처음부터 끝까지 "멩두직시"로 작용하는데 이면의 본풀이적 근거를 반드시 지니고 있다. <초공본풀이>의 내력을 서술하는 것만이 전부는 아니다. 이들이 모두 <천지왕본풀이>의 후손이고 이들의 전통을 이은 점에서 요긴한 점을 강조하고 있다. 이에 걸맞게 작용하는 본풀이는 심방의 내력이고, 자신의 <공시풀이>를 중시하게 된다. <연유닦음>에서 본주집의 조상본과 심방의 공시풀이에 해당하는 역대 멩두의 내력을 서술하는 것은 이 본풀이의 전통을 실천적으로 봉합하면서 이들의 전통과 본풀이 위에서 굿을 하는 점을 강조하는 것이라고 할 수가 있다.

❷ <천지왕본풀이>의 연행맥락과 의의

이 본풀이는 굿의 서두에서 구연된다. 대체로 삼석연물을 울리고 나서 바로 이 본풀

이를 구연하는데, 초감제의 서두 그것도 <베포도업침·천지왕본풀이>의 연행맥락을 가지고 있다. 그러므로 이 둘 사이의 상관성을 해명하고 이 관계를 풀어내는 것이 소중하고 긴요하다. 둘은 서로 연계되어 있으며, 뒤에 오는 것과도 일정한 함수관계를 지니고 있으므로 이에 대한 연구를 필요로 한다. <천지왕본풀이>는 앞의 <베포도업침>과 뒤의 <날과 국섬김> 사이에 끼어 있는 셈이다. 틈새에서 어떠한 기능을 하고 있는지 본격적으로 검토해야 하는데 이 문제를 여지껏 말하지 않았으므로 검토해야 한다.

<베포도업침>은 우주의 시공간 창조에 관한 것이고, <천지왕본풀이>는 해와 달, 이승과 저승의 창조에 관한 내용으로 점철되어 있다. 둘은 창세신화의 면모가 있으며, 창조의 과정에서 생기는 1차 창조와 2차 창조가 긴밀하게 되어 있음을 거듭 말하는 측면이 있어서 일종의 지붕 위에 지붕이라는 이중성이 있다. 그런데 이 이중성은 제주도의 굿이 가지는 세계적인 의의를 말하는 것이므로 이를 중시해서 해석해야 마땅하다. 여러 가지 단계적이고 위계적 창조에 이은 배포와 도업이 복합된 면모가 여기에 개입되어 있다. 배포는 늘어놓는 것을 말하고, 도업은 일종의 단계적인 신의 위업 내력을 구술하는 꼭지이다. 공간구성과 시간구성의 차례가 차례대로 구술되는 것을 베포도업침이라고 할 수 있다.

이러한 절차가 갖추어지는 것은 제주도의 <천지왕본풀이>에서 발견되는 현상이 아니다. 가령 유사한 단계와 위계를 갖추고 창세과정이 기술되는 <셍굿>이나 <시루말> 등에서도 본격적으로 신의 내력과 창조 행위를 말하기에 앞서서 천지조판의 내력이 이루어지는 것이 뚜렷하게 확인된다. 천지창조의 위업을 말하고서 구체적인 행위를 하는 것은 불가피한 현상으로 보이는데, 이 점에서 제주도나 육지부에서 보편화된 점을 인지하면서 이 문면을 해석할 필요가 있다. 그렇다면 이 본풀이의 앞에 있는 관용화된 천지창조 내지 조판의 내력은 어떠한 의의가 있는가? 그것은 문면에서 구체화되어 있으므로 이를 참조하면 해결의 실마리가 나올 수도 있다.[16]

천지혼합(天地混合)으로 제이르자, 천지혼합을 제일릅긴 천지혼합시 시절, 하늘과 땅이 깁이 엇어 늬 귀 즘쑥하여 올 때 천지가 일무꿍뒈옵데다. 천지가 일무꿍뒈여올 때 게벽(開闢)시 도업이 뒈옵데다 게벽시 도업으로 제이르자.(연물장단)

게벽시(開闢時) 시절(時節), 천과이는 ᄌᆞ(天開於子)ᄒᆞ고 지벽에는 축(地闢於丑)ᄒᆞ야 인ᄀᆞ이 인회(人生於寅)이 도업ᄒᆞ야 하늘머리 열립고 땅의 머리 열려올 때 상갑ᄌᆞ년

16) 이에 대해서 한 차례 상세하게 논의한 바 있으며, 이를 원용하면서 다른 각도에서 재론하기로 한다.
김헌선, 민속문학에 나타난 음양관 -신화 시조유래담의 변형 과정을 중심으로-, 미발표원고, 1998.

갑ᄌᆞ월 갑ᄌᆞ일 갑ᄌᆞ시(上甲子年 甲子月 甲子日 甲子時)예 하늘 땅 새 떡징ᄀᆞ찌 ᄀᆞᆸ이 나옵데다. 상경 게문 도업(三更開門都業) 제일릅긴, 요 하늘엔 하늘로 청이슬(靑露) 땅으로 흑이슬(黑露) 중왕(中央) 황이슬(黃露) ᄂᆞ려 합수(合水) 뒐 때 천지인왕 도업(天地人皇都業)으로 제이르자.

천지혼합과 천지개벽의 순서적인 상관성에 대해서 말하고 있다. 천지혼합은 하늘과 땅이 붙은 내력을 말한다. 하늘과 땅이 경계가 없이 서로 맞붙어 있는 형상을 말하는 것이고, 한 묶음이 되었다고 말하면서 이러한 상태가 지속된 사정을 일러주고 있다. 천지가 암흑으로 일관된 상태가 이어지는 사정을 말하고 있으며, 이 점에서 천지혼합은 일종의 혼돈과도 같은 상태였으며 우주론의 구성에 항상 등장하는 사정을 말하고 있다.

이어서 천지개벽에 대해서 말하고 있다. 천지개벽은 하늘과 땅이 경계가 나누어지면서 일정한 켜가 나뉘는 것을 말한다. 하늘과 땅이 갈라지는 과정은 다시 셋으로 갈라져서 기술된다. 천지의 개벽이 그것이고, 이 과정에서 천지인의 삼분 구조 속에서 개벽과 생성이 이어지는 구절을 반복하고 있다. 이러한 점에서 천지혼합과 천지개벽은 서로 긴밀한 관계를 가지는 것으로 되어 있음이 확인된다. 天開於子, 地闢於丑, 人生於寅 등이 그것이다. 하늘, 땅, 사람 등이 십이지인 子丑寅의 순차적 틀 속에서 이루어지는 것임이 명확하게 드러난다. 사람이 합쳐져서 기술되는 것이어서 특징이 있지만, 이는 다른 각도에서 문제이다. 천지음양론이 문제되기 때문이다.

이후의 과정에서 천지혼합과 천지개벽 뒤에 벌어지는 여러 도업을 차례대로 구연한다. 문제는 이러한 과정에서 거듭 음양오행에 의한 사고체계를 구성하면서 본풀이인 <베포도업침>을 기술해 간다. 그런데 이 과정에서 독자적인 천지창조론이 있지만, 여러 가지 중국의 전고에 있는 창조론을 반복해서 구성하고 있다. 이 창조가 우리네 고유의 신화소는 아니라고 생각하며, 대체로 <<史略>> <<五運歷記>> 등에 나오는 중국의 천지음양과 오행론에 입각한 우주론을 구성하고 있다. 周敦頤의 <太極圖說>에 입각한 우주구성론을 반복하고 있다. 위의 것이 여기에 요점이 있음은 물론이다.

이러한 구성을 어떠한 각도에서 평가해야 하는지 의문이다. 고유한 창세신화소와는 다르게 중국의 신화소를 가져다 쓰는 것은 부정적으로 평가할 수도 있다. 스스로 이룩한 창세의 신화소는 사라지고, 다른 신화소를 가져다가 전국적으로 통일된 신화소를 넣으려는 것은 전통의 파괴이고, 나아가서 우리의 고유한 신화소를 파괴하는 일이 된다. 그런데 이러한 방식은 고유한 신화소를 보존하면서 획득한 중세문명화의 방식임이 더욱 긴요하다. 중세문명의 방편으로 전래의 신화소를 간직하면서 변용한 수단

에 불과하다. 그러한 점이 소중한 이유가 결국 전국적으로 이룩된 신화소의 중세문명화 작업에서 일치하면 발견된다. 그러한 사례 네 가지를 들어본다.

가) 텬지건곤이라 텬디개벽 후에 무엇이 났더냐 미럭님이 낫슴메다 미럭님으 당넷적에는 나무 돌 짐상 무었이나 수물론하고 말을 다 하였슴메다[17] <창세가-전명수 구연본>

나) 그때나 그 시절에느 새가 말이 말을 하고 나무들이 걸음 것고 烏鵲까치 말살하고 말 머리느 뿔이 나고 쇠 머리느 모래기(말 갈기) 돋고 달(鷄)그 머리느 귀가 나고 개머리어(에) 벳이 돗는, 이런 시절입니다. 그 옛날에 史蹟이 그렇고 인간 사람이 하날이 열릴 적에 子方으로 열리시고 이 땅이라 벽(생기다)할 적에 축방이(丑方)로 벽합시고 사람으로 寅方으로 벌음시게 놓고, 이 天地를 개벽(開闢)하고 사람이라 옛날에 생길 적에 어디서 생겼습니다(까) 天地 암녹山에 가黃土라는 흙을 모다서 男子를 만들어 노니 女子 어찌 생산될까? 女子르 만들었습니다.[18] <셍굿-강춘옥구연본>

다) 앗가 몬져 놀아나신 님신은 시골은 부졍가망, 서울은 영졍가망 영부졍 상가망 질거이 놀아나고 금이좃처 오시는 님신은 시루셩신이 오실 적에 동두칠셩, 남두칠셩, 서두칠셩, 북두칠셩 태일셩, 태백셩, 견우직녀셩 당칠셩 업위왕님 오실 적에 이 때는 어느 때인고 썩갈남게 썩이 열고, 쌀이남게 쌀이 열고 말머리에 뿔이 나고, 쇠머리에 갈기 나고 비금주수(飛禽走獸) 말을 하고 인간은 말 못하든 시졀이라[19] <시루말-이종만구연본>

라) 칠성 남두칠성 태칠성 태박사님 전욱신농씨로다 어---/ 천하궁 당칠성님 지하궁에 내려와서 가구적간인물추심 방방곡곡 대녀 동녕 솟은 달 부군에는 서역서강에 일몰하고 날버러지 길짐생은 집을 찾어 들어갈제 하룻밤 유정할 데 전혀 없네 옛날 시절이로구나 에--- 떡갈남개 떡이 열고 싸리남개 쌀이 열어/ 비유천비 할 때[20] <시루말-이용우구연본>

---

17) 김헌선, <<한국의 창세신화>>, 길벗, 1994.
18) 김헌선, 함경도 본풀이 <셍굿>의 창세서사시적 특징과 의미, 미발표원고, 2007.
19) 赤松智城・秋葉隆, 오산열두거리(烏山十二祭次)-시루말, <<朝鮮巫俗の研究 上卷>>, 屋號書店, 1937.
20) 김헌선, 경기도 오산지역 창세서사시 <시루말> 연구 -시루말 : 이용우 1982년 구연본을 중심으로-, 미발표원고, 2007.

가)에서 라)까지는 제주도가 아닌 다른 고장에서 발견되는 창세서사시 본풀이에서 직접적으로 확인되는 것으로 제주도의 경우와 다르지 않는 현상을 그대로 보여준다. 가)는 평안북도 강계에 전승되는 자료이다. 서두에 이미 천지개벽의 신화소가 있으며, 천지개벽의 신화가 있는 점을 말하고 있다. 동시에 천지개벽의 신화소에 우주적 거인인 미륵이 탄생하는 과정이 복합되어 있다.

천지개벽 뒤의 혼돈이 긴요하다. 언어적 혼란이 예시되어 있다. 미륵이 탄생했지만 우주적 혼돈이 있어서 문제이다. 우주적 혼돈이 곧 자연계에서 생기는 근본이 자연과 문화의 분간이 이루어지지 않고, 서로 연속적으로 작용해서 인간 사회의 문제가 해소되지 않았음을 알 수가 있다. 이러한 과정에서 같은 현상이 존속되고 있음을 알 수가 있다.

나)는 혼돈이 먼저 제시되었다. 혼돈은 동물을 중심으로 하는 자연계와 인간을 중심으로 하는 문화계의 혼돈이 있었다고 하는 설정인데, 이것이 먼저 제시되었다. 가)에서 볼 수 있는 혼돈이 여기에서도 반복적으로 나타나며 이것이 우리의 혼돈과 무질서를 말하는 동일한 구성을 하고 있다. 혼돈이 있고 난 다음에 천지개벽이 이루어지는 상황을 말하고 있다. 무질서와 혼돈을 물리치고 난 다음에 이어서 하늘과 땅이 열리는 상황을 말하는 것이 이어진다.

제주도의 <베포도업침>에서 보이는 우주생성의 면모가 동일하게 나타난다. 곧 天開於子, 地闢於丑, 人生於寅 등이 함께 반복되고 있는 면모가 확인된다. 혼돈과 우주가 열리는 것은 상호관계가 있을 가능성이 있는데, 표현과 구성에 있어서 제주도와 함경도 함흥의 자료가 서로 같으면서 다른 면이 있다. 우주의 혼돈이 개벽에 앞서서 있으며, 하늘과 땅이 붙어 있다가 벌어진 것과 관련이 있을 개연성이 있다.

다)와 라)는 경기도 오산에서 발견된 두 가지 자료인데, 제보자는 각기 대략 50년의 시차를 두고 이 자료를 제공했으나 내용은 대동소이하고 거의 일치한다. 그런데 앞부분에서 별자리가 마련되고 이어서 새로이 우주적 혼돈이 있는 점을 말하고 있어서 동일한 우주론이 펼쳐지고 있다. 다)는 굿거리의 순서를 연결하는 말미가 있으므로 더욱 소중한데, 본격적인 우주구성을 거의 온전하게 가지고 있다.

라)는 천지개벽의 현상은 없어도 우주의 혼돈이 있으며, 그 혼돈이 흔히 말하는 인간계와 자연계의 혼란이 있었을 시절임을 말하는 점에서 위에서 예거한 자료들과 내용을 동일하게 보여주는 것이라고 해도 과언이 아니다. 그리고 우주의 개벽과 혼돈이 있고 난 뒤에 발생한 역사적 전개에 중국의 역사를 말하고 있는 점에서 이 자료는 일치되는 점을 보이고 있다. 천지개벽과 우주의 혼돈이 서로 관련된다.

제주도의 <베포도업침>에 보이는 우주적 혼돈과 개벽에 사용되는 구절이 제주도에

서만 발견되는 것은 아니고, 우리나라 전역에서 우주구성론으로 항상 동일한 표현법을 가지고 있음이 확인된다. 그러한 점에서 제주도와 우리나라의 창세신화소가 비슷한 역사적 단계를 거쳤으며, 그 점을 동일하게 가지고 있는 점이 확인된다.

물론 세부적 구성의 차이점은 간과할 수 있는 것은 아니다. 제주도만의 우주구성론도 있고, 육지부의 우주구성론도 있어서 제주에서는 혼합에서 개벽론으로 구성되는 점에 견주어서 육지부에서는 자연계와 인간계의 혼란이 혼돈의 요점이다. 그러나 다른 각도에서 본다면, 중국에서 차용된 우주구성론이 다른 것들과 복합되고 이면적으로든 아니면 표면적으로든 그것이 잠재되어 있는 우리의 고유한 구성론이라고 하는 점에서 이견의 여지가 없다고 하겠다.

우주적 혼돈이 거세되고 단일하게 우주구성론으로 전개되는 것이 있는데, 그것이 곧 <치국잡기> <맨드름> <근원손> <지두서> <단련주> <초감제> 등으로 달리 지칭되면서 제주도와 우리나라 전역에 퍼져 있고, 전승되는 것을 확인할 수가 있다. 이러한 점에서 이 본풀이의 근본적 구성이 문제로 된다고 할 수가 있다. 이들과 차이가 나는 점은 우주적 혼돈은 사라지고 관용적인 구절로 우주창생의 단계를 보여주고 있다는 점에서 매우 특별한 사정에 있다. 그러한 점에서 제주도나 육지부에서 무가의 비슷한 과정이 있었음이 확인된다.

더욱 흥미로운 점은 제주도에서는 도업치는 과정이 한층 섬세하고도 단계적으로 구성되는 것을 알 수가 있다. 도업치는 과정이 일관되고 독자적인 구성법에 의해서 지속된다. 그러나 전적으로 별자리를 마련하고 우주의 단계를 창조하고 설명하는 점에서 일치한다. 이러한 구성은 중국의 우주론이라고 할 수가 있다. 이 단계의 서술이 마무리되면 바로 창세ㅈ가 누구이고 그 존재가 어떠한 행위를 해서 인간 세상에 기여하는지 밝히는 일이 이루어진다.

<천지왕본풀이>가 그것이다. 천지왕이 핵심적인 인물이 아니라, 이 본풀이는 일광도업과 월광도업에 따른 우주적 혼란을 해결하려는 노력이라고 할 수가 있다. 그런데 이 단계에서 여러 단계의 신화가 복합되면서 나타나는 것이 문제라고 생각한다. 그것은 정리하면 다음과 같다.

1) 월광도업・일광도업(월・일광도업)
2) 대별왕・소별왕도업(대・소별왕도업)
3) 천지왕과 총멩부인 결연
4) 수명장자징치(쉬맹이징치)
5) 대별왕과 소별왕의 대결
6) 인간사회의 혼란 야기

월・일광도업이 먼저 제시된다. 천지왕의 등장이 우주구성론의 과정에서 연장선상에 있음이 명확하게 나타난다. 천지왕은 이 과정에서 오히려 매개적인 작용을 하는 인물이다. 대소별왕이 더욱 직접적인 작용을 하는 주체이므로 이들이 중요한 사건이 배치되는데, 문제는 종래의 연구사에서 이 점이 간과되었다고 할 수가 있다. 천지왕이 앞뒤의 구성을 생각하면 중요한 인물이지만, 이 사건의 구성에서 보면, 우주적 혼돈을 해결하려고 하는 관점에서 이루어지는 부분적 구실을 하는 점이 명확하다. 게다가 반복되는 상황 진술이 이어진다.

보다 정확한 문면을 이해하기 위해서 이를 원문으로 이해하도록 한다. 천지왕이 등장하기에 앞서서 <베포도업침>에서 이루어지는 상황을 보도록 한다.

a. 선오성별 도업ᄒᆞ야 하늘엔 낮의는 일광이 둘이 뜨고 밤의는 월광이 둘이 뜰 때, 낮읜 만민 백성 줒아 죽고 밤읜 만민 백성 곳아 실려 죽을 때, b. 하늘 옥황(玉皇) 천지왕(天地王)이 서이 섭지땅 호첩(好妾)을 두어 대별왕도 도업ᄒᆞ고 소별왕도 도업허여 백근 쌀에 백근 활 아끈 장때 저울려다 백근 쌀 ᄒᆞᆫ대 비비둥둥 지울려 뒤예 오는 일광(日光) ᄒᆞ나 쏘와다 동이와당 진도밧제여, 밤읜 월광 ᄒᆞ나 쏘와다 서이와당 진도밧제 허여, 그 법으로 낮의 일광 ᄒᆞ나 생기고 밤의 월광 ᄒᆞ나 생겨, 낮의 줒아 죽던 백성 밤의 곳아 죽던 백성 살기 펜ᄒᆞᆯ 때 c. 월일광(月日光) 도업으로 제이르자.

세 가지 도업이 긴요하게 맞물려 있음이 확인된다. 별자리를 마련하고 나서 하늘의 해와 달을 마련하고자 하는데, 그 사이에 곧 대별왕과 소별왕의 도업이 이루어지는 점이 확인된다. 세 가지가 서로 맞물려 있으며, 인간의 문화적 전환을 편안하게 하는 대소별왕의 위업이 있다. 그런데 여기에서 흥미로운 것은 창세신화의 구성으로 <베포도업침>에 설명되고 요약되었다는 점이 긴요하다.

특히 천지왕과 서이섭지땅의 호첩을 두고서 대소별왕을 낳았다고 하고, 이들이 곧 월일광의 문제를 해소한 것으로 되어 있음이 약술된다. 서술의 형식으로 인물의 행위를 묘사하거나 대화를 하는 것이 아니라, 설명되고 약술되는 점이 특이하다. 게다가 더욱 큰 문제는 천지왕과 총멩부인의 결연이 아니라, 서이섭지땅의 호첩이라고 해서 더욱 큰 의문을 자아내게 된다. 이러한 현상을 어떻게 이해해야 하는지 문제의 심각성이 내재한다. <베포도업침>과 <천지왕본풀이>의 사실이 상위가 생긴다.

순차적인 구성으로 이어지는 것이기는 하지만, <천지왕본풀이>의 서두를 보면 위에서 논한 것이 다시 분명하게 드러난다.

월일광 도업제이르니, 대별왕도 도업 소별왕도 도업 제이르자. 대소별왕 도업홀적, 옥황상제 천지왕이웨다. ᄒᆞ를날은 꿈에 몽이 베이난 일광 둘, 월광 둘, 혜, 둘 둘은 내보내니 인간 백성, 낮읜 해가 둘이 비추니 뜨거와서 낮의 천명 줏아 죽게 뒈옵고 밤읜 둘도 내보내와 인간 백성 얼고 추워 죽게 뒐 적의 옥황상제 천지왕, ᄒᆞ를날은 꿈에 몽이 오는디 해도 ᄒᆞ나 먹어 베고 둘도 ᄒᆞ나 들러먹어 베니, 총멩왕 총멩부인(聰明王 聰明婦人)에 천상베필(天上配匹) 뭇저(맺고자) 지국성 ᄂᆞ려 산다.

이것이 어떠한 특징이 있는지 위의 <베포도업침>과 확연하게 차이가 부각된다. 다시 월일광도업과 대소별왕도업을 간추리고 나서 바로 해와 달이 두 개인 사정과 인간사회의 어려움을 기술하고 있다. 서이섭지땅의 호첩에서 대상이 바로 바뀌어서 총멩왕 총멩부인이라고 하는 점은 더욱 수긍하기 어려운 전환이자 상치이다.

<천지왕본풀이>에서 총멩왕 총멩부인이라고 되어 있는 것은 커다란 문제의 부각이다. 각편에 따라서 이 존재가 다른 인물로 되어 있어서 더욱 큰 문제이다. 바구왕과 총멩부인이 혼인해서 낳은 딸이 곧 서수암이라고 했으며, 이 서수암이와 천지왕이 혼인하는 것이라고 되어 있어서 문제의 양상이 심각하다.[21] 각편에 따라서 때로는 박우왕의 딸이 곧 총멩부인으로 되어 있기도 하고,[22] 달리 바지왕과 천지왕이 혼인했다고도 해서 여기에 일정한 착종이 있는 것으로 생각되지만 이 점이 재론되어야 할 정도로 혼란스럽다.[23]

핵심을 정리하자면, 천지왕의 배필은 이름이 네 가지이다. 서이섭지땅의 호첩, 총멩부인, 서수암이, 바지왕 등이 그것이다. 구전이기 때문에 이러한 이름의 차이가 생긴다고 하는 것일테지만 모계가 불안정하게 구성되었다는 뜻이기도 하고, 여기에 일정한 신화사적 문제가 개재되어 있다는 뜻이기도 하다. 아무튼 이 문제를 장차 재론하기로 하고, 이 착종의 이면에 신화사적 문제가 있을 개연성을 염두에 두기로 한다.

하늘의 천상신과 지상의 여신이 결합하여 우주의 혼란을 수습하는 대안을 마련한다. 그것이 곧 대별왕과 소별왕을 낳는 일이다. 그런데 이 과정에서 색다른 신화소가 하나 들어가 있다. 수명장자를 징치하는 것이 그것이다. 수명장자를 징치하는 것은 이미 상세하게 다룬 바 있으므로 이를 반복할 필요가 없다.[24] 여기에서 다루어야

21) 진성기, 천지왕본, <<남국의 무가>>, 제주민속문화연구소, 1968, 287-296면. 남제주군 표선면 표선리에 거주하는 여자 심방이 당시 나이로 73세로 된 이무생의 구연본에 이러한 가계구성이 이루어지고 있어서 주목된다. <천지왕본풀이>를 수심방이 하는 전례로 미루어보자면 과연 이러한 구성이 의의가 있는지 의문이 든다.

22) 제주문화편집부편, <<풍속무음>>, 제주문화, 2002, 71-78면.

23) 赤松智城・秋葉隆, 천지왕본풀이, <<朝鮮巫俗の硏究>> 上卷, 屋號書店, 1937. <천지왕본풀이>는 박봉춘에 의해서 구연되었는데, 천지왕이 바지왕과 혼인하는 것으로 되어 있다.

24) 김헌선, 제주도 지역의 창세신화, <<한국의 창세신화>>, 길벗, 1994, 96-101면.

하는 핵심은 이러한 신화소의 의의가 무엇인가 하는 점이다. 이 신화소는 다른 신화소와 배타적인 관계를 맺는 점이 특징이다. 천지개벽이 있으면 이 신화소가 없고, 이 신화소가 있으면 천지개벽의 신화소가 없다는 점이다.

창세신화소에 이 신화소가 필요한 것은 전혀 다른 경로를 통해서 이 신화소가 자리를 잡았다는 점으로 이해된다. 이 신화소는 장자에게 쌀을 빌리다거 문제가 생겨서 수명장자를 징치하는 것이거나 쉬멩이의 악행을 물리치는 것이 요점이고, 이로 말미암아서 천지왕이 나타나서 이를 응징하는 대목이 구현된다. 응징하지 못하고 좌절하는 것도 있으나, 아무튼 악인을 응징하는 것이 이 신화소의 요점이다.

그렇다면 이 신화소는 홍수신화소와 깊은 관련이 있다.[25] 홍수신화 flood myth는 흔히 홍수를 통해서 악한 세상을 응징하고 선한 인간의 시조를 이어가는 핵심을 내용으로 한다. 최초의 만든 세상이 불완전한 창조이고, 불완전한 창조의 흔적이 흔히 신이 부정한 방법으로 세상을 차지했기 때문이므로 다른 신이 이 세상을 파괴하고 다른 각도에서 세상을 다시 만드는 것이 창조의 요점이다.

물로 모든 세상을 잠기게 하고 유일하게 남은 인간인 남매 또는 오누이가 세상을 열어가는 것이 홍수신화 창조의 요점이다. 이러한 홍수의 신화와 다르게 우리나라에 널리 퍼져있는 장자못전설 계통의 홍수신화도 있다. 수명장자징치에 대한 이야기는 이에 근거하는 신화소가 변형되어 삽입되어 있다. 수명장자가 쌀을 빌려주는 존재이고, 수명장자의 아들과 딸 모두가 악행을 저지르는 점에서 이들이 응징되는 이야기는 홍수신화의 흔적과 깊은 관련이 있다. 수명장자의 부친에게 잘못을 해서 결국 세상에 나와서 천지왕이 쉬멩이를 응징하는 것도 이러한 각도에서 의의가 있다고 생각한다.

수명장자징치가 홍수신화소로 의의가 있는데도 불구하고 궁금한 사실은 두 가지이다. 하나는 수명장자를 위시하여 아들과 딸은 모두 등장하여 징벌을 받는데 수명장자의 부인에 대한 응징은 없고, 며느리만이 있다. 그리고 더욱 궁금한 일은 외래적인 존재가 가서 이를 해소하는 것이 의문인데, 흔히 이 존재는 중이거나 천상적인 존재인 경우가 대부분이다. 이를 두고 여러 각도에서 생각해야 할 문제라고 생각한다. 홍수신화에 불가해한 요소가 있어서 이러한 변이와 특징이 있을 것이라고 생각한다.

대별왕과 소별왕이 대결하는 화소는 미륵과 석가의 대결과 상관이 있는 신화소이다. 이 신화소는 세계적으로 널리 분포하는 자료임이 명확하다.[26] 대별왕과 소별왕

---

25) Alan Dundes, *The Flood Myth*, University of California Press (February 16, 1988).

26) 미륵과 석가의 대결이 나타난 글과 이를 주목한 논저를 들면 다음과 같다.
서대석, <창세시조신화의 의미와 변이>, <<구비문학>>, 한국정신문화연구원 어문연구실, 1980. ; <<한국신화의 연구>>, 집문당, 2001.
大林太郎, <花咲かせ競爭モチーフ>, <<神話の系譜>>, 講談社, 1991, 137-141면.
김헌선, <<한국의 창세신화>>, 길벗, 1994.

이 대결하는 것은 수수께끼를 두고 하는 지혜 자랑과 잠자기를 통한 꽃 바꿔치기 신화소이다. 이 신화소는 매우 의미가 있는 것으로 이러한 신화소로 흔히 미륵과 석가의 대결신화소가 변형되었거나 비슷한 상황으로 되어 있는 것이 특징이라고 하겠다. 문제의 요점은 이러한 신화소가 결국 본풀이로 전승되는데 있다고 생각한다.

이 신화의 요점이 긴요하다. 세상의 혼돈 가운데 하나인 우주적 혼돈을 정리하자 사회의 혼란이 생겼다는 것이다. 이 혼란이 차원이 다른 것임이 확실한데, 서로 얽혀 있다. 인간세상에서 발생한 사건이자 우주에 있는 해와 달이 문제이다. 해와 달은 구조적이고 주제적인 상징이라고 할 수가 있다. 이에 관한 입체적인 논의가 필요한데, 현재 여기까지 논의의 수준이 이르지 않았다. 해와 달이 우주적 창조, 다른 우주의 생명력이나 기원이 되는 물과 불, 바람과 물 등으로 전환하고 이것이 신 관념이나 의례 체계로 전환하고, 타계관이나 재생관념에 어떠한 작용을 하는지 살펴볼 필요가 있다.[27]

해와 달이 대별왕과 소별왕의 생산으로, 다시 대별왕과 소별왕의 꽃차지 경쟁으로 이어지고, 여기에 다시 인간사회의 선악으로 이승과 저승으로 갈라지는 것은 지속적인 변이에 의한 일정한 싸이클을 형성하는 것을 알 수가 있다. 우주관, 신관, 사생관, 선악관 등이 밀접하게 연결되어 있는 점이 명확하게 확인된다. 그러한 관점에서 이들의 대결은 단순하게 사회적 혼란과 우주적 혼돈 이상의 의미를 가질 수 있다. 이러한 상관성이 여러 각도에서 문제가 되고, 세계적인 광포신화의 신화소와도 연계되어 있는 점은 매우 인상적이라고 할 수가 있다.

부정한 신이 개입해서 이승과 저승에서 문제가 되었다고 하는 것이 요점이다. 원래 인간사회는 매우 온전한 창조였는데, 신들의 다툼 과정에서 특히 속임수를 사용

박종성, <<한국창세서사시연구>>, 태학사, 1999.
依田千百子, 神神の競爭, <<東アジアの創世神話>>, 弘文堂, 1999.
Uno Holmberg-Harva, *Finno-Ugric, Siberian Mythology of All Races Vol. IV*, New York, 1964, pp.375-376
노로브냠, <한국과 몽골의 창세신화 비교 연구>, 서울대학교 석사학위논문, 1996.
데・체렌서드넘(이안나역), <<몽골민족의 기원신화>>, 울란바타르대학교출판부, 2001.
체렌소드놈(이평래역), <<몽골민간신화>>, 대원사, 2001.
김헌선, 한국과 유구의 창세신화 비교 연구, <<고전문학연구>> 제21집, 한국고전문학회, 2002, 257-305면
山下欣一外, <<日本傳說大系>>卷十五, みずみ書房, 1992.
Hue-Tam Ho Tai, *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*, Havard Univesity Press, 1983, p.31
王見川・林德萬編, <<明淸民間宗教經卷文獻>>7, 新文豊出版公司, 1999, 137-141면(日本國會圖書館本)
張希舜 主編, <<寶卷初集>>19, 山西人民出版社, 299-426면.
喩松淸, 彌勒出西寶卷硏究, <<周紹良先生欣開九秩慶壽文集>>, 中華書局, 1997, 444-460면
불교포교연구원편, <<불설미륵고불존경>>, 한영출판사, 1992.
하남역, <<돌 속에서 나온 미륵존경>>, 해인출판사, 1993.

27) 谷川健一外, <<日本民俗文化大系 2 : 太陽と月-古代人の宇宙觀と死生觀>>, 小學館, 1981. 이 저작이 해와 달에 관한 여러 가지 이야기를 모아놓은 좋은 본보기이다.

하는 신인 장난꾸러기와 같은 트릭스터 Trickster가 있어서 사회적 문제의 요점이 달라졌다고 하는 것이 기본적인 사안이다. 이 사회적 문제의 요점이 결국 인간사회의 잘못된 결과로 나타나고 사회의 악으로 만연하게 되었다고 하는 것이 요점이다. 소별왕은 일종의 트릭스터와 같은 존재이다.[28]

<천지왕본풀이>의 뒤에는 날과 국을 섬기는 역사적인 내력이 길게 이어진다. 구비로 이어지는 우리나라 여러 왕조나 나라의 역사를 비롯해서 제주도의 내력을 구비로 전승하는 과정이 개입한다. 실제 굿을 하는 현장에서는 이를 두고 벌어지는 굿하는 본주집의 내력과 깊은 관련을 가지고 전개되는 것이 예사이다. 이러한 구비역사는 신과 인간, 우주와 공간이 서로 연결된다는 생각을 구체화한 것으로 의의가 있다.

이상의 결과를 요약하면 단순한 현상이 아님을 알 수가 있다. 창세신화, 홍수신화, 영웅신화 등의 내용이 본풀이에 모두 들어가 있는 점이 확인된다. 이점이 확장적으로 논의된다면, 창세서사시, 홍수서사시, 영웅서사시 등이 일련의 연속성을 가지고 들어가 있어서 이 점이 배치되어 있는 것이다. 뒤에 있는 왕조의 내력을 말하는 왕조서사시까지 포함하면 이러한 연속성은 두드러진다.

창세서사시는 <베포도업침>으로 귀결되었다. 그런데 이는 고유한 신화소가 아니라 중세화과정을 거친 것임이 명확하게 드러난다. 홍수신화를 내용으로 하는 홍수서사시는 특정하게 변형된 것이지만, 우리나라 본풀이에 두루 확인되는 것이다. 영웅서사시는 대별왕과 소별왕의 위업을 다루는 것인데, 이들이 인간을 위해서 나섰으나 자신들의 다툼으로 인간사회의 혼란을 야기했다. 현재의 세상이 생긴 내력을 말하는 것이다. 이것이 <천지왕본풀이>이다. 동시에 왕조의 내력을 연이어서 말하고 있으면서 베포와 도업에 관련되는 다른 사정을 말하는 것이라고 하겠다. 이것이 곧 <날과 국 섬김>이라고 할 수가 있다.

그러므로 우리는 적어도 <초감제>라고 하는 일반적인 전개 구조 속에서 신화의 역사가 모두 담겨 있는 점이 확인된다. 신화의 역사에 대한 단층이 변형되면서 현재까지 이른 내력을 신화사 자체로 보여주고 있는 점이 확인된다. 이 본풀이의 의의가 이 때문에 소중하다고 하겠다. 신화에 관한 본풀이 신화의 전반적인 내력을 말하는 것이 <베포도업침・천지왕본풀이>의 주요 내용이라고 할 수가 있다.

창세서사시의 창세 내력을 중국신화소로 가져온 것은 중세화의 전형적 사례이다. 고유한 신화소를 상실하고 특정 권력 집단에서 이를 추종하면서 일반화했으므로 이

---

28) Paul Radin, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*(New York : Schoken Books, 1972)
김재용・이종주, 장난, 장난꾸러기들, <<왜 우리 신화인가>>, 동아시아, 1999.
나수호, <토끼전>과 북미원주민 설화에 나타난 트릭스터 비교 연구, 서울대학교 석사학위논문, 2002.

러한 현상이 가능하게 되었다고 보는 편이 적절하다고 할 것이다. 그러나 창세서사시의 본디 고유한 내용이 완전히 사라진 것은 아니다.

고대의 서사시인 영웅서사시를 가장하면서 이것이 변형되었을 개연성이 있다. 특히 대별왕과 소별왕이 영웅적인 면모가 있지만 많이 손상되었다. 쌍둥이 영웅이 등장하기에 앞서서 홍수의 내력이 명시되어 있어서 이 역시 변화가 있었을 개연성이 있다. 창세신화와 홍수신화는 서로 깊은 관련을 가지게 된다. 서사시에서 이 두 가지 신화가 연속되거나 보완되면서 나타난다. 왕조서사시는 일종의 계보를 밝히는 것으로 대치했다. 제주도만 이러한 과정을 겪은 것이 아님을 다른 지역의 우리나라 본풀이에서 보편적으로 확인하게 된다. <천지왕본풀이>의 연행맥락이 긴요한 것은 이러한 과정을 모두 의례로 구현하고 있는 점 때문이다.

❸ <천지왕본풀이>와 <초공본풀이>의 구조적 변형와 의의

제주도에서 하는 큰굿이나 족은굿에서 두 가지 본풀이가 연계되어 있다. <천지왕본풀이>는 <초감제>에서 구연하는 일종의 산굿에서 아진굿으로 전환하는 과정에서 구연하는 본풀이이다. 그러나 <초공본풀이>는 철저하게 아진굿으로 진행된다. 둘은 판이한 구연방식일 뿐만 아니라, 의례적으로도 각기 다른 의의를 지닌다. 제주도의 굿에서는 특별하게 이 굿의 구분이 문제되고, 연행방식에서도 특별하다. 그것은 본풀이와 굿, 신화와 의례라는 측면에서 문제를 삼아야 할 것으로 보인다.

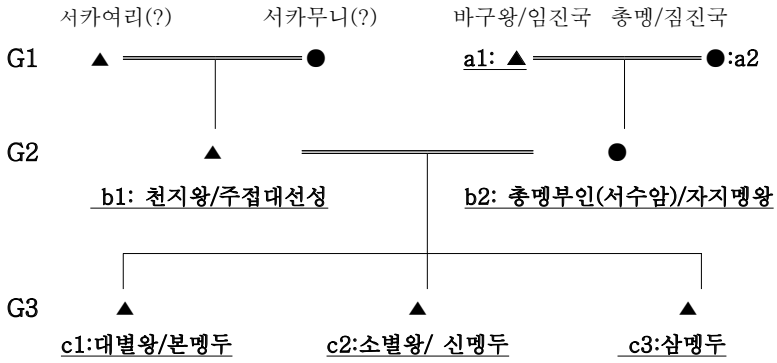
여기에서는 일단 <천지왕본풀이>와 <초공본풀이>가 서로 내용에 있어서 이야기의 전개에 있어서 구조적으로 동일하다고 하는 점에서 서로의 연계관계를 찾을 수 있다. 이 두 가지 본풀이는 우리나라의 대표적인 본풀이의 유형이면서도 여지껏 한번도 연구되지 않았을 뿐만 아니라, 비교 연구가 되지 않아서 연구의 핵심이 잘 드러나지 않았다고 생각한다. 이 글에서는 이러한 점에 착안하여 본풀이 사이의 구조적 동질성과 이질성을 말하고, 여기에 깊은 신화적 의의가 가로놓여 있음을 입증하고자 한다.

여기에서 상세한 본풀이 내용을 세부적으로 문제삼으면서 논의하는 것은 바람직하지 않다. 두 가지 본풀이가 지니고 있는 출자를 통한 가계구성을 문제거리로 만들어서 이를 논의하면 논의의 번다함을 벗어나서 이 두 가지 본풀이의 본질적인 면모에 대해서 말하는 것이 가능하다고 생각한다. 대표적으로 두 가지 본풀이 가운데 널리 알려진 자료를 중심으로 한다.[29] 이 자료에 드러난 이러한 가계 구성을 도시하면서

29) 여기에서는 정주병 구연의 <천지왕본풀이>와 안사인 구연의 <초공본풀이>를 대상으로 한다. 그러나 이무생구연본의 <천지왕본>도 보조적인 자료로 삼는다.

이들 관계를 논의하기로 한다. 그러나 다른 본풀이의 각편에 대해서도 유념하면서 논의를 하는 것이 바람직하다.

<천지왕본풀이>와 <초공본풀이>에 나타난 출자를 중심으로 이를 비교하면 다음과 같다.



<천지왕본풀이>와 <초공본풀이>의 구조적 공통점을 확인하기 위해서 이를 압축하면 다음과 같은 기호로 정리된다.

<천지왕본풀이> : G1(a1+ a2)-G2(b1+ b2)-G3(c1:c2)
<초공본풀이> : G1(a1+ a2)-G2(b1+ b2)-G3(c1:c2:c3)

둘은 구조적으로 동일한 이야기임이 명확하다. 삼대에 걸친 출자를 문제삼고, 이들간의 남녀결합과 부자관계를 중심으로 하는 이야기가 근간이 된다. 삼대구성에 있어서만 공통점이 있는 것이 아니라, 오히려 이야기의 내용에 있어서 깊은 공통점이 있다.

<천지왕본풀이>에서 가장 불안한 부분은 곧 G1의 세대 구성이다. 출자가 불확실하고, 각편에 따라서 달리 가계가 구성된다. 부계출자는 불분명하고, 각편에 따라서 있기도 하고 없기도 하다. 그러나 모계출자는 불분명하지만 일부 각편에서는 이러한 구성이 이루어져 있어서 a1과 a2는 구성된다. 하지만 이들 역시 각편에 따라서 있기도 하고 없기도 해서 엄격하게 성립하지 않는다. 이무생구연본에만 이러한 모계출자 G1이 성립한다. 부계는 아예 없으며, 안사인본에서만 나타난다.

<천지왕본풀이>에서 G2의 세대 구성은 부계출자와 모계출자가 확실하다. 두 남신과 여신의 결합이 이 본풀이에서는 중요하지만 <초공본풀이>처럼 비중이 있고 이야기의 맥락이 있는 것은 아니다. 하늘에서 내려온 천지왕과 땅에 있는 총명부인이 결합하는 것은 천부지모의 결합이라고 하는 재래의 유형적 결합을 반복하고 있지만,

이것이 매개가 되어서 수명장자를 징치하는 이야기가 합쳐져 있기도 하다.

모계출자를 강조하고 있으며, 천지왕은 부계출자의 빈약성이 있다. 가령 천제-해모수-주몽으로 이어지는 구성이나 환인-환웅-단군으로 이어지는 구도 속에서 부계출자 2대까지 불확실함이 있다. 이에 견주어서 하백-유화는 분명하다. 하백의 부인이 없는 것도 이상한 일이지만, 천제-해모수의 혈통만이 있고, 나머지가 없는 것은 더욱 이상한 일이다.

G3에 이르러서 부계출자와 모계출자가 확실하게 결합한 형태가 나온다. 그런데 문제는 대별왕과 소별왕의 복수주인공이 문제이다. 둘은 심부담의 구성을 한 뒤에 적대적인 위치로 환원하며, 서로 다투는 구실을 한다. 어머니는 신직에서나 다시 찾아야 하는 대상은 아니다.

G1은 부계에서 희미하므로 재론할 만한 근거는 없다. 다만 G2와 G3의 관계는 분명하고, 게다가 G3의 아이들이 아버지를 찾아 나서서 하늘에 올라가는 수직적인 공간구성은 지상에서 천상으로 이행을 말하는 근거가 된다. 이들이 올라가서 하는 일은 자신들의 임무를 부여받는 것이다. 이에 앞서서 아들로서의 증명을 받는 시험과 내기가 있기도 하다. 그러나 이 과정이 길고 복잡한 것은 아니다. 아들의 능력보다 이들에게 부과하는 과제가 긴요하다. 이들이 인세의 시조로서 이승과 저승을 차지하는 일이 우선시되어야 하는 문제가 부각된다. 게다가 G2의 어머니는 아무런 구실을 하지 않고 생산자로서 구실을 하고 사라진다. 아들이 쌍둥이로 등장하는 것은 이승과 저승의 분치 때문이다.

<초공본풀이>에서도 동일한 구성이 확인된다. G1에서 생긴 문제는 동일하다. 모계출자는 확실하지만, 각편에 따라서 부계출자는 있기도 하고 없기도 하다. 아울러서 모계출자는 확실하지만 대체로 천부지모의 성격을 일부 가지고 있으므로 이 점 역시 간과할 수 없는 양상이다. 임진국대감과 짐진국부인의 결합이 그러한 점에서 단순하지 않다. 그러나 어디까지나 모계일 뿐이다. 부계가 그러한 구성을 한다면 <천지왕본풀이>와 <초공본풀이>의 관련이 더욱 분명하게 해명될 수 있으나 그러한 것이 모두 성립하는 것은 아니다.

G2에서 생기는 문제는 동일하나, 양상에 있어서 차이가 있다. 천부지모의 구조를 가지고 있으면서도 주접선생의 출처가 모호하고 절로 되어 있다. 수명장자징치이야기는 다른 지역의 육지부 본풀이 경우에는 독립해서 있기도 하지만, <초공본풀이>에서는 생략되고 자지멩왕아기씨가 쌀을 주는 구실을 해야 한다.

더구나 <초공본풀이>에서는 그것은 천부지모의 결합구조가 수평적으로 확장되면서 변형되었다. 게다가 중이라고 했으므로 이 존재는 외래적인 허울을 쓰고 있으면

서도 재래의 천상에서 내려오는 면모를 그대로 간직하고 있는 이상한 면모를 과시하고 있다. 그에 견주어서 여성은 쌀을 매개로 하면서 생명을 간직한 곡신의 흔적이 분명하다.

G3에서는 낳은 아이들이 둘이 아니라 셋으로 확장되면서 변형이 이루어졌다. 셋이서 나중에 신직을 부여받고 삼시왕이 된다고 하는 점에서는 타당한 결말을 갖는 것이지만 <천지왕본풀이>에서처럼 분명한 것은 아니다. 삼시왕은 굿법의 창시자이므로 문화적인 영웅의 면모가 있는데, 이들이 셋이 되어 있어서 견강부회된 것은 아닌지 의문이 들 정도로 하는 구실이 미미하다.

G2와 G3, 그리고 G1와 G2, 그리고 G3의 매개적인 관계는 <초공본풀이>에서 긴요하게 맥락을 형성한다. 삼형제는 영웅서사시의 주인공과 같은 구실을 한다. 이들이 심부담과 심모담을 동시에 수행하여서 자신들의 아버지와 어머니를 찾아나서는 일을 하게 된다. 처음의 발단은 죽은 어머니 때문이다. 자신들의 적대자인 삼천선비와 느진덕정하님이 결탁해서 이들이 자신의 어머니를 죽이자, 죽은 어머니를 찾아나서는 여행을 시작한다. 외할아버지를 만나서 아버지의 존재를 알고, 아버지를 만나서 죽은 어머니를 모시는 일을 하게 된다. 그것이 곧 굿법의 시초이지만 영웅적인 능력을 발휘하는 과정에서 생기는 가계의 구성이 매우 소중하다.

대별왕과 소별왕이 아버지만 찾고서 마는 이야기로 마무리되어서 이승과 저승의 분치만을 결정하는 것과 다르게 자신의 신세 근원이 무엇이고, 이 신세에 따라서 존재의 근원이 따로 있으며, 이에 따라서 존재의 근원을 알고서 이를 정리하는 것이 삶의 중요한 전환이라고 할 수가 있으며, 이에 따라서 죽은 어머니를 찾아서 자신들이 무조로 작용하는 과정은 심부담과 심모담의 결합이 아니고서는 해결되지 않는 문제라고 할 수가 있다.

<천지왕본풀이>와 <초공본풀이>에서 세대구성이나 인물의 대응양상은 이 본풀이가 원래 하나의 근거에서 비롯되었을 개연성을 말하는 것이라고 할 수가 있다.

G1(바구왕:임진국::총멩부인:김진국부인)-G2(천지왕:주접대선생::총멩부인:자지멩왕아기씨)-G3(대별왕/소별왕::본멩두/신멩두/삼멩두)

G1은 고려의 대상이 될 수 없다. G2는 엄격하게 일치한다. 다만 인물의 비중이나 서술의 비중에 있어서 차이가 난다. 자지멩왕아기씨는 총멩부인과 견주면 더욱 심각한 차이를 지닌다. 자지멩왕아기씨의 남편을 찾아 나서는 여행이 강조되어 있다. G3은 심부담의 주인공으로 심부담과 심모담의 주인공으로 갈라져 있을 따름이고, 하는

기능은 세상을 차지하는 경쟁의 주인공으로, 다시 삼멩두의 영웅적인 능력 발휘로 차이가 나는 것을 알 수가 있다.

<천지왕본풀이>는 천상의 주인공들이 세상을 다루는 창세와 영웅의 이야기이고, <초공본풀이>는 성격이 매우 모호하기는 하지만 삼시왕의 내력이 되는 영웅의 이야기임이 긴요하다. 둘은 동일한 이야기를 근간으로 해서 굿에서 섬기는 신직의 차별성에 근거하야 각기 마련된 이야기임이 확인된다. 그러면서도 둘은 강조점의 여하에 따라서 본풀이의 특징을 달리하고 신직을 구성하는 위계를 다르게 설정하면서 이야기를 이어가고 있는 것을 확인하게 된다. 이러한 면모는 <천지왕본풀이>와 <초공본풀이>가 서로 관련을 지니면서 하나의 틀 속에서 나왔다고 하는 것을 말하는 증거이다.

이렇게 보는 것이 타당하고 근거가 있는 것인지 의문을 가질 만하다. 그러한 증거는 내적으로 찾았으므로 의문에 대한 간접적인 답안은 마련되었다고 생각한다. 그러나 문제는 외면적 근거가 필요하다고 생각한다. 제주도의 본풀이가 인접성이 있어서 이 때문에 생긴 결과라고 하는 것을 확실하게 밀어줄 수 있는 근거가 필요하다. 그러한 근거는 잘 발견되지 않지만 없는 것도 아니다. 이러한 근거로 근접한 사례를 하나 예시하면서 이 문제의 답변을 찾아보기로 한다.

경기도 오산지역의 <시루말>과 <제석본풀이>가 이에 대한 증거이다. <시루말>과 <제석본풀이>는 둘이 굿거리 상으로 순차적인 관계를 지닌다. 게다가 이야기의 근거가 되는 구조 역시 일치한다. 이를 그림으로 그리면 이러한 사실이 분명하게 확인된다.[30]

<시루말> : **G1(천하궁당칠성+ 매화뜰매화부인)-G2(선문이:후문이)**
<제석본> : **G1(해수뜰해수선비+ 용궁뜰용녀부인::아버지+ 어머니)-G2(제석님+ 당금 애기)-G3(대함제석:소함제석: ?)**

<시루말>에서 구성된 것을 보면 2대담으로 확실하게 되어 있어서 제주도에서 보여주는 혼란이 발생하지 않는다. 천부지모로 결합하면서 낳은 두 아이가 하늘의 해와 달을 정리하고, 각각 대한국과 소한국을 정리했다고 담당했다는 이야기이다. 대별왕과 소별왕처럼 인세를 두고 꽃 피우기 경쟁을 한 것은 아니다. <제석본>에서는 부계와 모계가 출자의 G1이 분명하다. G2는 전형적인 결합과정이다. G3은 성립되지 않고 이름만 짓고 끝냈으므로 자식들의 실제적인 영웅담은 없으며, 이 점에서 서남지역의 본풀이적 면모를 그대로 가지고 있다고 생각한다.

오산지역의 본풀이에서는 <시루말>과 <제석본풀이>가 거의 같은 방식을 보이는

30) 赤松智城・秋葉隆, 시루말・제석굿, <<朝鮮巫俗の研究>>上卷, 屋號書店, 1937. 오산 지역의 이종만 구연본인 <시루말>과 <제석굿>을 대상으로 한다.

데, 낳은 쌍둥이 아이인 선문이와 후문이가 아버지를 찾는 심부담이 있고, 심부담에는 아버지 없는 아이라고 놀리는 대목이 있으며, 이 점 역시 <천지왕본풀이>와 같다. 그러나 <제석본풀이>에서는 세 아이는 아직 태어나지도 않아서 결국 심부담도 없는 셈이다. 그러한 점에서 <초공본풀이>와 전혀 다르다.

그러면서도 이 두 가지 본풀이들이 서로 인접하고 있으면서도 변형되는 동일한 구조를 보이고 있으므로 이 점에서 주목된다. <시루말>과 <제석본풀이>는 서로 같은 양상을 보이고 있으며, 이 본풀이가 지니고 있는 특징을 염두에 두면서 이들의 상관성을 논의해야 한다. 심각한 차별성에도 불구하고 두 가지 이야기는 서로 긴밀한 관련을 가지고 있다.

<시루말>은 창세신화가 변형된 것이다. 시루의 말인데, 삼당을 매고서 이를 시루도듬과 견주어서 하는 절차이다. 굿의 서두에 하는 중요한 재차 가운데 하나가 곧 <시루말>이며, 이를 통해서 하는 것이 시루말이다. 시루의 말이라고 하지만 이를 통해서 굿을 하는 것이 이 절차라고 하겠다. 이어서 비손을 하고, 시루도듬을 하는 것이 절차의 구성에서 긴요하다고 하겠다. 창세신화가 이 절차에서 하는 것이 이 때문에 의의가 있다.

<제석본풀이>는 일종의 생산신화이다. 생산신의 주체는 아버지, 어머니, 아들 가운데 아들인 삼불제석이 주체이기도 하고, 달리 당금애기가 주체이기도 해서 일정하지 않다. 오산의 경우에는 삼불제석이 신직을 부여받고, 아버지와 어머니가 파계를 하면서 사는 내용이 중요한 공통점이라고 하겠다. 삼불제석은 표면적으로 불교를 옹호하는 신격이다. 불교를 강화하는 인물인 점을 부인하지 않고 강조하고 있으므로 이러한 점에서 <제석본풀이>는 불교의 신을 옹호하는 신격의 본풀이라고 할 수 있겠다.

<천지왕본풀이>는 창세신화이고, 중세화의 방향을 창세과정에서 보여주고 있는 것이다. 이와 달리 <초공본풀이>는 생산신화이고, 중세화의 방향을 생산신을 외면적으로 표피를 쓰고 이면에 무조신화를 중심으로 하는 인물인 점에서 내면이 형성되었다. 중세화의 경향이 불교를 수용하면서 극복하는 것으로 기울어졌다. <천지왕본풀이>와 <초공본풀이>는 서로 관련을 지으면서 동시에 양상이 <시루말>과 <제석본풀이>가 서로 대응하는 양상인 점을 알 수가 있다.

양자의 관계를 제주도와 오산의 사례를 들어서 논의한 것을 열거하면, 서로 통합적인 관계에 있는 점이 확연하게 드러난다.

<천지왕본풀이>::<초공본풀이>≒<시루말>::<제석본풀이>

같은 구조의 신화를 이어가면서 생긴 변형이 문제이다. <천지왕본풀이>는 중세화의 양상을 중국의 신화소를 받아들이면서 변형하면서 창세신화, 홍수신화, 영웅신화 등을 복합화시켰다. <초공본풀이>는 동일한 신화를 수용하면서 생산신화, 무조신화, 영웅신화 등을 불교적 요소를 화합시키면서 받아들인 것이라고 할 수가 있다. 특히 본풀이 전체에 불교적 요소를 차용하면서도 고유의 신화소를 유지하는 전략적 안배가 매우 소중하게 작동하고 있다. 중세화의 양상이 차원을 달리하면서 생산신화에서 있었던 것으로 추정된다.

<초공본풀이>에서는 자지멩왕아기씨가 죽임을 당하고, 죽은 어머니를 찾아나서는 심모담이 독자적인 요소이다. 다른 지역의 본풀이에서는 이 점이 보이지 않는다. 그리고 삼멩두가 삼시왕이 되면서 무조신화가 되는 것이 결말 가운데 하나인데, 이 점 역시 다른 지역의 본풀이와는 각을 달리하는 것이라고 할 수가 있다. 그러나 신화적 내용은 남아있으나 신화의 신체나 신의 직능에서 자지멩왕아기씨는 매우 모호하게 되어 있으며, 삼멩두가 죽은 어머니를 찾아서 이 신들이 다시금 무조인 삼시왕이 되는 것은 다른 고장에서 없는 소중한 대목이라고 하겠다. 따라서 <초공본풀이>는 신체는 없고 신화만 있으며, 다른 고장의 <제석본풀이>는 신체는 있고, 신화의 내용은 없는 기이한 현상이 상호보완적인 관계에 있음을 알 수가 있다.

동근이지라는 말이 위의 관계를 해명하는데 적절한 말이 될 수가 있다. 창세신화와 생산신화는 불가분의 관계에 있으면서 같은 구조를 가져다가 다르게 활용하고 변형했음이 확인된다. 창세신화는 창세신화대로 중세화의 세례를 입고, 생산신화는 생산신화대로 중세화의 세례를 입으면서도 고유한 신격의 본질을 변화시키지 않은 채 존속된 것을 분명하게 확인하게 된다. 중세화의 두 가닥이 중국의 창세신화소를 수입하는 것이고, 이와는 다르게 불교의 외형을 가져다가 변형하면서도 불교적 외피만 가장하고 본질을 생산신화로 가져가는 것이다.

그러나 제주도에서는 이러한 변형이 한층 세차게 일어나서 육지와 다른 양상으로 변형된 경우가 있어서 이것이 문제이다. 제주도에서는 생산신화가 다른 계통으로 이어지게 되었다. 이러한 사례로 적절한 것이 곧 <삼승할망본풀이>가 그것인데, 이 과정에서도 결국 신화사적 전환을 한 차례 더욱 강하게 이룩했다. 그것이 곧 다루어야 할 핵심 사안인데, 이는 꽃을 두고 경쟁하는 신화소가 변형되어서 구현된 것임을 이미 입증한 바 있다.[31]

명진국뚜님애기와 동이용왕뚜님애기가 생불할망의 신격 지위를 두고서 서로 다투는데, 이 방법은 이른 바 대별왕과 소별왕의 꽃 피우기 경쟁과 서로 유사하다. 그러

31) 김헌선, 〈삼승할망본풀이〉의 여신투쟁이 지니는 신화적 의미, <<민속학연구>>, 국립민속박물관, 2005.

나 여기에 소별왕이 하는 장난꾸러기로서의 구실을 하지 않는다. 생불할망과 구삼싱할망의 기능을 서로 나누어 갖는 꽃 피우기만이 있어서 번성꽃과 검뉴울꽃의 다툼만이 있을 따름이다. 그래서 한 가닥이 갈라지면서 <삼승할망본풀이>로 변형되었다.

다른 한 가닥은 창세신화의 본풀이를 수용하면서 전혀 다른 직능을 가진 신격을 창조하고 변형하였다. 그것이 곧 생산신화인데, 생산신화는 흔히 영웅신화와도 결합하여 복잡하고 다양한 신화를 흡수하면서 3대담의 구성으로 전적인 변화를 시도한 경우이다. 이것이 곧 <초공본풀이>와 같은 사례로 드러난다. 이 두 가닥의 변형은 제주도에서 보이는 가장 특이한 지역적 유형이고, 신화사적 변형이 보이는 사례이기도 하다.

굿거리로 성립하면서 다양한 신들이 분화되고 발전되면서 굿에서의 본풀이가 다양하게 마련되었다. 그런데 유사한 이야기 구조를 가진 채 본풀이가 달라졌으며, 여기에 굿거리와 본풀이의 상충이 일어났다. 포괄적이고 총체적인 천신을 중심으로 하는 창세신화 또는 천상의 신화도 필요하고, 동일한 이야기 구조의 직능에 따른 구체적이고 개별적인 가신을 중심으로 하는 생산신화 또는 가신신화도 필요했다. <천지왕본풀이>와 <초공본풀이>는 그러한 구성 속에서 동일한 구조의 신화를 공유했다.

그러나 제주도의 경우에 <초공본풀이>에서 전혀 다른 의미를 확장하고 부여하면서 본풀이의 본풀이, 으뜸 본풀이로 변화하고 발전되었다고 할 수가 있다. 이것이 신의 뿌리를 밝히는 본풀이라고 하면서 무조신화의 직능을 갖게 하면서 다른 지역의 본풀이에서 나타나지 않는 원형을 유지하면서 영웅신화를 간직하도록 했다. <시루말>과 <제석본풀이>가 지니는 관계를 이로써 분명하게 이해하는 단서로 작용한다. 상호보완적인 관점에서 오산지역의 사례나 제주도의 사례가 반추하게 한다.

본풀이에 간직한 신화사적 전환이 가지는 의의는 매우 소중한 것이다. 창세서사시와 영웅서사시가 서로 어떠한 관계를 맺는 것인가 다양한 양상을 정리한 바 있는데, 이러한 착상과 점검은 이 논문에서 매우 유용하게 활용되면서 적용될 수 있다.[32]

가) 창세서사시가 영웅서사시보다 우세한 곳: 마오리, 운남민족군, 아이슬란드
나) 창세서사시와 영웅서사시가 대등하게 전승되는 곳: 제주도, 아이누
다) 창세서사시와 영웅서사시가 한 작품에서 연속되어 있는 곳: 하와이, 끼체
라) 창세서사시보다 영웅서사시가 우세한 곳: 몽골, 티베트, 키르키스, 필리핀, 중세의 영국・프랑스・독일

32) 조동일, <<동아시아 구비서사시의 양상과 변천>>, 지식산업사, 1997, 476-477면

이 유형론은 서사시 사이의 상충과 우열관계를 해명하는 의도에서 마련되었으므로 본고의 내용과 무관하지 않지만, 한 민족의 서사시가 가지는 관계를 이해하는 점에서 매우 중요한 의의가 있다고 생각한다. 포괄적인 유형론이므로 생동하는 의의가 있지만, 구체적인본풀이간의 상호관계가 해명되지 않는다는 점에서 정밀하게 가다듬을 수 있는 여지를 보여준다.

한 지역 내에서 두 가지 유형의 본풀이가 서로 구조적으로 변형되면서 발전되고 분화된 사례가 있으며, 인접하고 있는 본풀이 사이에 이러한 변형의 사례가 있으므로 이를 존중할 필요가 있다. 서사시간의 대등론과 한 작품의 연속론으로 말할 수 없는 경우가 제주도의 사례와 경기도의 오산 사례에서 발견되었다. 이는 구조적 유형론으로도 특이한 사례이다. 세계의 서사시를 다루는 유형론이 특정 민족의 유형론으로 이해되는 가다듬기가 필요하다.

더욱이 원시신화와 고대신화를 근간으로 하는 시대구분론 역시 모든 문제를 일거에 해명할 수 있는 것은 아니다. 원시서사시가 곧 창세서사시이고, 고대서사시가 영웅서사시라고 하는 견해가 핵심인데, 이미 기본적인 차원에서 <천지왕본풀이>와 <초공본풀이>에서 창세신화, 영웅신화, 홍수신화, 생명신화, 무조신화 등을 중점적으로 보여주는 제재별 특징과 함께 원시, 고대, 중세의 신화사적 세례가 변형되면서 하나의 신화에도 다단한 시대의 퇴적이 남아 있다는 점을 명확하게 인지할 수가 있다. 따라서 서사시간의 상충도 소중하지만 다른 각도에서 본다면, 인접하는 본풀이의 지속과 변화 속에서 이루어지는 신화사적 변화가 소중한 것으로 보인다.

<제석본풀이> 전체를 두고서 본다면 경기도·충청도·전라도에서 분포하고 있는 자료와 유형은 불완전하지만, 달리 보면 제주도의 전승본과 서로 깊은 관련이 있다. 그런데 여기에 창세신화의 본풀이와 함수관계를 고려하면서 배치하자 경기도 남부 오산의 사례가 제주도의 본풀이가 겪는 변화와 변형을 동일하게 보여주고 있다.

이와 다른 지역유형으로 나타나는 사례에서, 곧 평안도·함경도·강원도·경상도를 포함하는 동해안의 지역에서는 하나의 본풀이에서 연속되면서 나타나기도 하고, 별도의 굿거리로 마련되기도 하고, 창세신화소의 일부가 생산신화에 삽입되기도 하면서 나타나기도 해서 다양한 변형이 있었음이 확인된다. 그렇다고 하더라도 지역의 유형적 특색과 함께 다양한 신화사적 문제를 담고 있다는 점에서 동일한 것임을 알 수가 있다.

이 때문에 <제석본풀이>는 각양각색의 특징을 가지며 이 문제를 해명하는 이론의 관점에서 더욱 가다듬어 나가야 핵심적인 신화사적 문제와 의미를 해명할 수 있을 것으로 보인다. 제주도의 자료만이 해명되는 것이 아니라 본토의 자료가 모두 해명

되는 것은 이 자료가 광범위하고 궁극적인 세력들의 본풀이이기 때문이다. 이 자료들을 핵심적으로 원용하면서 제주도를 지배한 무당집단의 특정한 세력이 이 본풀이를 중심으로 확대되었음이 분명하게 확인된다.

❹ <초감제>의 종합적 평가

제주도의 <초감제>가 긴요하고 무당 집단의 권력 이양과 이동 경로를 보여주는 중요한 본풀이에 의해서 운용되는 것임이 다시 드러났다. 이러한 사실은 의례를 통한 이해이기 때문에 분명하게 확인되는 것은 아니지만, 적어도 본풀이의 근본적인 집중력에 입각한 것이므로 주목할 만한 것이라고 하지 않을 수 없다. 특정한 세력들인 <천지왕본풀이>를 중심으로 하는 세력의 전통적인 기반은 초감제라는 의례를 중심으로 하는 자신들 집단의 독점적 권능과 이해를 새롭게 전개하였다. 그 본풀이를 중심으로 주신을 섬기면서 여러 신들을 부신으로 늘어놓으면서 병렬하고 동시적으로 전개하면서 새로운 질서를 수립했다고 보는 편이 적절할 것이다.

육지부 본토의 굿에 주목할 만한 이들 집단의 성격을 드러내는 것이 있는데 그것이 한양굿을 중심으로 하면서 전국적인 보편성을 보이고 있는 굿거리가 있다. 그것은 <천궁불사거리>와 <안당제석거리>의 중층적 반복 현상이라고 할 수 있다. 보편적이고 총괄적인 신격으로 불사제석과 개별적이고 특정한 단계의 신격이 서로 관련되면서 생긴 현상이다.

<천지왕본풀이>와 <초공본풀이>가 맺는 관계 역시 같은 각도에서 지적할 만한 보편성과 일반성을 지닌 관계로부터 시작하는 것임을 분명하게 알 수가 있다. 앞에서 신화와 의례의 관계를 논한 것으로부터 이를 정리한다면 해명의 단서가 가능하다. 이론적으로 우리는 분할의 극단적 형태가 반복이며, 의례에서 이 점이 주목된다고 논의한 바 있다. <천지왕본풀이>와 <초공본풀이> 분할되고 반복되면서 일정하게 이론적인 관련을 맺는 것이 쉽사리 납득할 수 없었는데 주신과 주신, 주신과 부신의 관계를 보여주면서 일정하게 자리한 것과 깊은 대조를 이룬다고 하겠다.

3. 일본 〈〈고사기〉〉 신화의 분석과 신화의 위계 구성

<<고사기>> 신화는 문제적이고 중층적인 성격을 지닌 신화소들로 가득한 것이 특징이다. 오오노야스마로가 편찬한 <<고사기>>는 712년에 이루어졌다. 서문에 해당하는 대목에서 겐메이천황(元明天皇)에게 바치는 표문의 형식을 빌어서 이 저작이 지어진 배경에 대해서 해명하고 있다. 표문의 성격을 지닌 서문은 사륙변려체(四六

倂麗體)의 한문으로 되어 있다.

서문은 모두 세 대목으로 되어 있으니 첫째는 신대에서부터 역대에 이르는 역사적 회고가 주가 되고, 둘째는 천무천황(天武天皇)의 <<帝紀>>와 <<舊辭>>의 찬록, 셋째는 원명천황과 <<고사기>> 완성에 대한 내용을 담고 있다. 중세적인 표현 방식으로 되어 있으며, 그것에 입각한 내력을 서술하고 있으나, 더욱 주목할 만한 사연은 다른데 있다.

그러나 더욱 중요한 사실은 이야기꾼이라고 할 수 있는 히에다노아례(稗田阿禮, ひえだのあれ)의 암송을 통한 구비전승을 근간으로 역사서를 찬집한 내력을 말하고 있으므로 이를 중시해서 보아야 한다. 서문에 제시된 대목은 다음과 같이 되어 있다.

時有舍人。姓稗田丶名阿礼丶年是二十八。為人聡明丶度目誦口丶払耳勒心。即丶勅語阿礼丶令誦習帝皇日継及先代旧辞。(『古事記』序)[33]

이 사실은 무척 중요하다. 토네리로 간주되지만 일정하게 직분을 지니고 있는 인물인데, 아마도 기억력이 비상하고 총명하여 일정하게 역사 같은 것이나 신화 같은 부류를 외우는 직분을 지니고 있었을 것으로 추정된다. 어떠한 사실을 읽고 암송하면서 일정하게 기억을 담당하는 인물의 내력은 역사서나 신화 암송에 근거하게 된다. 구체적으로 아프리카 도곤족의 신화적 사유를 외우는 오고트멜리를 만나서 기록한 것과 같은 것은 적절한 예증이라고 할 수 있다.[34]

역사서에서 긴요한 것은 서문이다. 서문은 저작의 배경이나 취지를 밝히고 있으며, 사관을 비롯하여 저술의 근본 면모를 확인하는 것이 기본적인 특성을 갖추고 있다. 역사서에서 보이는 이러한 면모를 서문에서 확인하고 그 사서의 입각점을 살피면서 역사적인 추이와 전개를 알아보는 것이 기본적인 문제의식의 착상과 방향이라고 할 수가 있다.

정확한 원문 해독과 함께 대상의 특성이 무엇인지 이를 객관적인 시각에서 비교 연구하는 것이 긴요한 문제이다. 막연한 전제, 정감적 발언, 대상에 대한 구체적 사실에서 벗어나서 말하는 것은 요긴한 것은 아니다. 정확한 논의를 위한 것이 바로 바람직한 연구의 시발점을 이룩한다. 대상에 대한 관찰과 의미 부여를 하면서 논의

33) 마침 토네리가 있었다. 성은 히에다, 이름은 아레라 하고, 나이는 28세였다. 사람은 총명하여, 눈에 스치면 입으로 읊어 전하고, 귀로 한 번 들으면 마음에 남기어 잊는 일이 없었다. 그래서 아레에게 명하시어, 제황의 황위 계승과 선대의 구사를 암송하여 배우게 하셨다. 그렇지만 시대가 변하여 찬록은 완성되는 데는 이르지 못했다.

34) Marcel Griaule, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemmeli*, Paris, Éditions du Chêne, 1948.

의 입각점을 마련하는 것이 중요한 문제이다.

오오노야스마로의 논의는 이러한 문제의식을 점검하는데 있어서 종래의 논의는 막연한 감이 없지 않았다. 그러므로 이를 원론적인 차원에서 검토하면서 대상의 문제점을 부각하는 것이 가장 중요하다. 그렇게 하는데 있어서 무엇이 문제인가 알아보기 위해서 대상에 대한 입각점을 분명하게 하는 것은 정말로 소중한 문제 인식의 출발점이라고 할 수가 있다.

구성	분절	핵심	내용
고사기 서문	제1단	稽古照今	옛일을 헤아려 지금을 조명하다. 고사의 원기 탄생, 천지조판, 이자나기와 이자나미신의 만물 부모 구실, 이자나미 사망-유령국(黃泉國)에의 입국, 국토창생 삼귀자의 탄생, 오쿠니누시(國主御神)의 탄생, 천황의 계보와 특징 계승에 대하여 다루고 있다.
	제2단	古事記 纂錄의 發端	진무, 임신난의 평정, 제기(帝紀), 구사(舊辭)의 편찬과 특징, 히에다노아레(稗田阿禮所誦之勅語舊辭)의 기억과 정리, 편찬의 특성과 의의
	제3단	古事記의 成立	겐메이천황, 백성의 양육과 의의, 오오노야스마로의 등장과 편찬 의뢰
고사기 본문	상권		아메노니미나카누시신에서부터 히코나기사타케우가야후키아에즈노미코토까지: 天御中主神以下、日子波限建鵜草葺不合尊以前
	중권		카무야마토이하레코노스메라미코토에서부터 로무다 천황까지: 神倭伊波禮毘古天皇以下、品陀御世以前、爲中卷
	하권		오호사자키노스메라미코토로부터 오하리다자키노스메라미코토까지: 大雀皇帝以下、小治田大宮以前、爲下卷

❶ 이자나기와 이자나미의 국토창생

일본 <고사기> 신화는 이자나기와 이자나미의 신혼에 의해서 이루어지는 특징을 지니고 있다. 이 신화는 거인신화의 흔적을 지닌 것은 아니다. 오히려 남매의 경쟁에 의해서 신화적 세계와 우주 창조를 완성하는 이른 바 남매혼신화의 변형으로 이해된다. 남매 또는 남녀가 세상을 만드는 이야기는 세상 창조의 중요한 신화소 가운데 하나인데, 우주적 거인의 창조, 남녀의 협업에 의해서 만들어지는 창조, 신이 세상을 만들었다고 하는 것이 핵심적인 신화 창조의 유형이라고 할 수가 있다.

이 가운데 중요한 것은 바로 남녀 또는 남매에 의해서 세상을 만들어 가는 것이다. 이 신화소는 제주도에는 있지 않은 일본과 유구 등지에 널리 퍼져 있는 신화소이다. 가령 琉球의 <<中山世譜>>나 아마지오시마(奄美大島) 등의 열도에서 발견되는 것도 이와 비슷한 사례로 고찰된다. 여와와 복희의 창조적 신화소가 널리 유형적으로 존재하였을 가능성이 있다. 그러한 신화소가 제주도에서는 발견되지 않고 설문

대할망에 이어서 천지왕으로 직행하였다. 그것이 가장 큰 의문 가운데 하나이다.

<<중산세보>>의 신화소나 현재 구전되는 신화소에서 이 점이 발견되는 것은 정말로 중요한 것이라고 하지 않을 수 없다. 그 구체적인 양상은 다음과 같다.

> 琉球가 개국했을 처음 시절에 해일과 물결이 범람하여 살 곳을 정할 수도 없었다. 이 때에 한 남자와 한 여자가 황량하고 거친 곳에 생겨났다. 남자의 이름은 지인구레이고, 여자의 이름은 아마미고였다. 이들 남녀는 흙과 돌을 옮기고 초목을 심고, 해랑을 막을 방도를 써서 산악과 숲이 번성하게 되고, 사람과 동물이 번성하게 되었다. 그렇지만 당시의 습속은 동굴에서 거처하고 거친 들판에서 머물렀다. 생물과 더불어서 벗을 할 정도였고, 상심하는 마음이 없었다. 해를 보내면서 사람의 지혜가 발달하고, 생물을 비로소 적대적으로 대하게 되었다.[35]

> 처음 각각 섬이 만들어졌는데 아직 제대로 완성되지 않아, 바다 위를 표류하고 있었다고 한다. 그때 沖繩에서 비지딘(ビジディン)이라는 신이 와서, 하늘의 아마미쿄(アマミキヨ)라는 신에게 부탁하여 흙을 가져오게 했다고 한다. 그래도 적합하지 않아서 흙과 물, 그리고 망치를 가져와서 섬 만들기 나라 만들기를 시작했다고 한다.[36]

섬의 상황에 맞는 특별한 신화소가 있으며, 남매 또는 남녀신에 의해서 나라가 만들어지는 내력이 상세하게 서술되어 있다. 이러한 신화소는 국토창생과 섬창조의 건도신화가 공유하고 있는 바이다. 제주도의 신화에서는 이 점이 발견되지 않는다. 오로지 거인 여성에 의해서 세상을 만든 사정이 서술되어 있다. 그 점에서 섬 창조의 신화소로 중국신화의 변이형으로 주목할 만한 것이 바로 이자나기와 이자나미신화이다.

❷ 黃泉國訪問

일본은 신화가 풍부하게 구전으로 전승될 뿐만 아니라, 아울러서 문헌으로 정착된 나라이다. 이 가운데 일본신화의 원형적 면모를 보여주는 적절한 사례가 <<고사기>>와 <<일본서기>>에 전승된다. 두 가지 문헌신화에 신화학적으로 풍부한 전승을 보이고 있는 사례가 있으므로 이를 중시하여 위에서 논한 신화를 비교 연구의 소재로 택하는 것이 긴요한 작업 가운데 하나이다.

일본신화 가운데 창조의 남신과 여신이 이승과 저승으로 갈리고 저승에 이승의 남

---

35) 蔡溫·鄭秉哲外, <<中山世譜>>.
蓋我國開闢之初 海浪氾濫 不足居處. 時有一男一女生于大荒際. 男名志仁禮久 女名阿摩彌姑. 運土石 植草木 用防海浪 而嶽森始矣. 嶽森既成 人物繁顆. 然當時之俗 穴居野處, 與物相友 無有价傷之心. 歷年既久 人民機智物始爲敵.

36) 福田荒·山下欣一, 15. 島建加那志, <<日本傳說大系>> 第十五卷, みずうみ書房, 1988, 51-52면.
<傳承地 : 鹿兒島縣 大島郡 瀨戶內町 節子>에 전하는 것인데 본래 이 자료는 <<南島昔話叢書 瀨戶內町の昔話>>에 있던 것을 재수록한 것이다.

신이 찾아가서 겪는 고난을 핵심으로 하는 신화가 있으니 이 신화를 이른 바 요미노쿠니(黃泉國) 방문신화라고 해도 무방하리라고 판단된다. 이 신화는 단순하지 않고 여러 가지 복합적인 내용을 지니고 있으며, 황천 방문만이 아니라 다른 부차적인 것들이 함께 이루어지는 점을 보이고 있으므로 주목할 만하다.

이 신화에서 중요한 것은 황천국을 방문하고 온 이자나기가 자신의 몸에서 새로운 신들을 생성하게 되는 것이다. 황천국에서 얻은 불결한 부정을 씻기 위해서 미소기의 의례를 거행한다. 이 거행 과정에서 신들이 탄생하는 것을 볼 수가 있다. 이승과 저승의 구분 속에서 다시금 불결한 신들은 주목할 만한데, 이자나기신이 탄생하게 하는 계기를 부여하고 있다. 그렇기 때문에 이 신들은 단순하지 않고 일련의 이승과 저승의 분리 후에 생성되는 특징을 지니고 있다.

<<黃泉國神話>>에서는 이자나기와 이자나미의 공동 창조가 생명이었지만 남녀의 갈등이 생기고 생과 사가 이들을 갈라놓게 되자, 죽음과 삶이 충돌하는 특정한 신화이다.[37] 남성의 조급함과 남성주의의 시각에서 보이는 금기 위반을 질타하고 죽음의 신 쪽에서 공격하고 자신의 권능을 차지하는 점에서 깊은 구조적 특징을 보이고 있다. 그러나 남편과 갈라서서 생산하는 신과 파괴하는 신으로 직능을 가른 점은 이례적인 설정이라고 할 수 있다. 두 신의 갈등과 화합에 의해서 생사가 결정되어 움직이는 점은 특별하다.

그 결과 다음과 같은 원문의 내용에 의해서 새로운 결론이 얻어진다. 그 신화적 내용을 통해서 우리는 중요한 신화적 결론을 얻게 된다. 그 대목을 보이면 다음과 같다.

最後, 其妹伊耶那美命, 身自追来焉. 爾, 千引石引塞其黃泉比良坂, 其石置, 各対立而, 度事戸之時, 伊耶那美命言. 愛我那勢命, 為如此者, 汝国之人草, 一日絞殺千頭. 爾, 伊耶那岐命詔. 愛我那迩妹命, 汝為然者, 吾一日立千五百産屋. 是以, 一日必千人死, 一日必千五百人生也. (드디어 마지막으로 여신인 이자나미노미꼬토(伊耶那美命)가 직접 뒤를 쫓아왔다. 그리하여 남신은 거대한 천인석(千引石)을 들어다 그 요모쯔히라사카라(黃泉比良坂)는 언덕에 가로막아 놓고, 그 바퀴를 사이에다 두고 서로 대치하여 부부 이별의 말을 주고받을 때, 이자나미노미꼬토(伊耶那美命)가 말하기를, “사랑하는 나의 남편께서 이와 같은 것을 하시면, 당신 나라 사람들을 하루에 천 명을 죽일 것입니다.”라고 하였다. 그러자 이자나키노미꼬토(伊耶那岐命)가 말하기를, “사랑하는 나의 아내여, 네가 정녕 그렇게 한다면, 나는 하루에 반드시 천오백 개의 산실을 짓겠다.”라고 하였다. 그리하여 하루에 반드시 천 명이 죽는 한편, 하루에 반드시 천

37) 김헌선, 『릴리스(Lilith, לילית)신화』 『삼승할망본풀이』 『黃泉國神話』의 비교 연구, 영주어문학회 발표대회, 2012. 이 글의 내용을 일부 간추려서 가지고 와서 논의한다.

오백 명이 태어나게 된 것이다.)

동시에 더욱 중요한 것이 있다. 주신들에 의해서 이루어진 결과로 다른 신들이 거듭해서 만들어지고 창조된다고 하는 것이다. 그러므로 이 신화를 통해서 본다면 이 신화의 여러 신격 창조가 의례적으로 이어졌던 것임을 짐작하게 한다.

이승	저승
이자나기가 쓰쿠시 히무카(日向)[가고시마(鹿兒島)·미야자키(宮岐)]의 다치바나(橘) 오도(小門) 아하키(阿波岐) 들판에 도착하여 씻으면서 얻은 신들 쓰키타쓰후나도신(衝立船戶神): 지팡이를 버리면서 생긴 신(於投棄御杖所成神名) 미치노나가치하신(道之長乳齒神): 버린 허리띠에서 생긴 신(於投棄御帶所成神名) 도키하카시신(時量師神): 던져버린 주머니에서 생긴 신(於投棄御囊所成神名) 와즈라히노우시노신(和豆良比能宇斯能神): 입고 있던 옷에서 생긴 신(於投棄御衣所成神名) 치마타신(道俣神): 던져버린 하카마에서 생긴 신(於投棄御褌[38]所成神名) 아카구히노우시노신(飽咋之宇斯能神): 던져버린 관에서 생긴 신(於投棄御冠所成神名) 오키자카루신, 오키쓰나기사비코신, 오키쓰카이베라신(奧疎神, 奧津那藝佐毘古神, 奧津甲斐辨羅神): 왼손 팔찌에서 생긴 신(於投棄左御手之手纏所成神名) 헤자카루신, 헤쓰나기사비코신, 헤쓰카히베라신(邊疎神, 邊津那藝佐毘古神, 邊津甲斐辨羅神): 오른쪽 팔찌에서 생긴 신(於投棄右御手之手纏所成神名) --- 후나도신에서 헤쓰카히베라신까지 12위신(右件自船戶神以下, 邊津甲斐辨羅神以前十二神者)[39]: 몸에 지녔던 것을 벗어던지면서 얻은 신들(因脫著身之物 所生神也)	
윗물은 빠르고 아랫물 물살이 약하다고 말하면서 처음에는 중간 물살에 들어 몸을 씻게 되면서 생긴 신(於是詔之 上瀨者瀨速 下瀨者瀨弱而 初於中瀨墮迦豆伎而滌時 所成坐神名) 야소마가쓰히신(八十禍津日神), 오마가쓰히신(大禍津日神): 황천국으로 갔을 때에 더러움에 의해서 생긴 신(此二神者 所到其穢繁國之時 因汚垢而 所成神之者也) 가무나호비신(神直毘神), 오나호비신(大直毘神), 이즈노메신(伊豆能賣): 화를 고치려고 해서 생긴 신들(爲直其禍而所成神名) 소코쓰와타쓰미신(底津綿津見神), 소코쓰쓰노오노미코토(底筒之男命): 물 밑에서 씻을 때에 생긴 신(於水底滌時、所成神名) 나카쓰와타쓰미신(中津綿(上)津見神), 나카쓰쓰노오노미코토(中筒之男命):중간에서 씻을 때에 생긴 신(於中滌時、所成神名) 우와쓰와타쓰미신(上津綿津見神), 우와쓰쓰노오노미코토(上筒之男命): 물 위에서 씻을 때에 생긴 신(於水上滌時 所成神名) 삼위 와타쓰미신은 아즈미노무라지들[40]이 조상신으로 섬기는 신(此三柱綿津見神者、阿曇連等之祖神以伊都久神也) 아즈미노무라지들은 와타쓰미신의 아들, 우쓰시히가나사쿠노미코토의 자손들이다(阿曇連等者 其綿津見神之子 宇都志日金拆命之子孫也) 소코쓰쓰노오노미코토, 나카쓰쓰노오노미코토, 우와쓰쓰노오노미코토 등은 스미노에의 미마에대신이다(底筒之男命 中筒之男命 上筒之男命 三柱神者 墨江之三前大神也) 아마테라스오미신(天照大御神): 왼쪽 눈을 씻을 때에 태어난 신(洗左御目時 所成神名) 쓰쿠요미노미코토(月讀命): 오른쪽 눈을 씻을 때에 태어난 신(洗右御目時 所成神名) 다케하야스사노오미코토(建速須佐之男命): 코를 씻을 때에 태어난 신(洗御御時、所成神名) --- 위 야소가마가쓰히신에서부터 하야스사노오노미코토까지 14위신은 씻은 몸에서 태어난 신이다(右件八十禍津日神以下 速須佐之男命以前十四柱神者 因滌御身所生者也)	

❸ 禊齋(みそぎ, 禊ぎ)와 三貴子의 탄생

<고사기>와 <일본서기>가 전혀 다른 양상을 보이고 있음이 주목된다. 삼귀자의 탄생 과정이 있는 것과 없는 것이 있으며, 분치에 의한 공간 배열이 있는 점에서는 같다. 그렇지만 <일본서기>에서는 전혀 다른 맥락으로 전개되어 쓰쿠요미와 아마노구마히토가 아마테라스의 명령으로 위원중국(葦原中國, 아시하라노나가쓰쿠니)의 방문담과 보식신(保食神, 우케모치노카미)의 여러 가지 낳는 과정이 이어져 있음이 발견된다.[41] 가령 쓰쿠요미가 방문하였을 때에는 머리를 돌려서는 밥(飯)을 토했고, 바다를 향해서는 지느러미가 넓은 것과 좁은 것(鰭廣鰭狹), 산을 향해서는 털이 거친 것과 부드러운 것(毛麤毛柔)을 토해서 온갖 물품을 갖추어서 책상에 갖추어서 향응을 하였다.

아울러서 이를 알고 쓰쿠요미가 칼을 빼서 살해하고 이 사실을 말하자, 아마테라쓰가 이를 알고 노하면서 악한 신이라고 하면서 일일일야 동한 서로 거리를 두고 떨어져서 살게 되었다. 다시금 천웅인(天熊人, 아마노구마히토)를 명해서 가서 살펴보라고 하였다. 천웅인이 와서 보니, 우케모치가 이미 죽었고, 신의 머리(頭)에서 소와 말이 변화하였고, 이마(顱)에서는 밤이 나왔고, 눈썹(眉)에서는 누에가 나왔으며, 눈(眼)에서는 피가 나왔고, 배(腹)에서는 벼가 나왔고, 여성 성기 음부(陰)에서는 대두(大豆)와 소두(小豆)가 나왔다. 아마노구마히토가 이를 수습해서 가지고 고하자, 이 세상에 존재할 창생을 만들었다고 하고, 율비맥두는 밭에 심고, 도를 논에 심을 종자로 하였으며, 이로 말미암아서 천읍군(天邑君, 아마노무라기미:村長)을 정하였다. 그 종자를 천협전(天狹田, 아마노사나다)와 장전(長田,)에 심어서 그 해 가을 수확하여 벼 이삭의 길이가 팔악(八握, 야쓰가호, 주먹 여덟 개의 길이)이 될 만큼 자랐다. 대신(大神)은 입속에 누에를 머금고 그대로 실을 뽑게 하였으며, 이것이 양장이 일어난 시초이다. 이 신을 보식신, 우쓰시기아오히도구사(宇都志枳阿鳥比等久佐)라고 지칭한다.

<<일본서기>>에서 보이는 사실은 몇 가지로 정리된다.[42] 첫째는 천조대신과 월독

---

38) 하카마(褌): 일본의 복식 가운데 하나로 겉에 입는 아래옷이다. 허리에서 발목까지 덮고, 넉넉하게 주름이 잡힌 것이다. 바지와 같은 것, 스커트와 같은 것 등 여러 종류가 있다.

39) 십이신 가운데 앞의 여섯 신은 육로의 신이고, 뒤의 여섯 신은 해로의 신이다.

40) 아즈미노무라지(阿曇連): 아즈미는 씨, 무라지는 성이다. 성은 씨나 가의 존비를 나타내는 칭호이다. 무라지 성은 주로 신별의 특징을 드러내는 것이다.

41) 물론 <<고사기>>에서도 비슷한 사례가 있으며 이것은 이 조목의 뒷 대목에서 발견된다. 그것의 원문은 다음과 같이 되어 있다. 스사노오가 추방되어서 오오게쓰히메노카미에게 방문하여 이러한 행위를 하는 것으로 되어 있으므로 차이점과 공통점을 주목해서 보아야 할 것이다.
又、食物乞大気都比売神。爾、大気都比売神、自鼻・口及尻、種種味物取出而、種種作具而進時、速須佐之男命、立伺其態、為穢汚而奉進、乃殺其大気都比売神。故、所殺神於身生物者、於頭生蚕、於二目生稲種、於二耳生粟、於鼻生小豆、於陰生麦、於尻生大豆。故是、神産巣日御祖命、令取茲成種。

명이 서로 거리를 가지고 떨어지게 되는 기원담의 일부를 전하고 있으므로 이를 주목해서 살펴야 할 것이다. 이는 우주적 거리를 확보하는 단계를 상정하는 일월기원담의 일종으로 보아도 타당할 성 싶다. 일월의 기원과 거리를 모두 해명하는 것은 하지만 낮과 밤이 일정하게 거리를 가지고 있음이 분명하게 해명되는 기원과 관련이 된다.

둘째는 특정하게 볼 수 있는 신, 특히 여성신의 부정한 음식물을 배설하거나 토해서 생기는 값진 것의 탄생을 주목할 필요가 있다. 이는 전형적인 데마신 dema deity의 전형을 보여주는 것으로 주목된다. 그것은 단순하게 하나의 단계로 이루어지지 않았다. 쓰쿠요미가 왔을 때에는 토해서 특정하게 창생을 만드는 것으로 되어 있다. 이를 토해내는 것이 핵심이다. 부정한 음식이 바로 진귀한 만물을 만들어내는 것이 곧 중요하다. 하이누벨레 Hainuwele가 배설해서 진귀한 것을 만드는 과정과 상통한다.

다음으로 사체에서 곡종을 비롯한 농경이나 양잠에 필요한 것들이 나오는 것은 주목할 만한 것이라고 하겠다. 농사와 양잠을 만들어가는 과정이 주목할 만한 비중을 가지고 이루어져 있음이 확인된다. 농사와 양잠의 출현은 깊은 관련을 지니고 있으며 인간의 새로운 문화적 진전을 위해서 겪어야 하는 단계의 신화소로 이해되는 것을 볼 수가 있다. 그러한 점에서 이 대목은 주목할 만한 것이라고 하지 않을 수 없다.

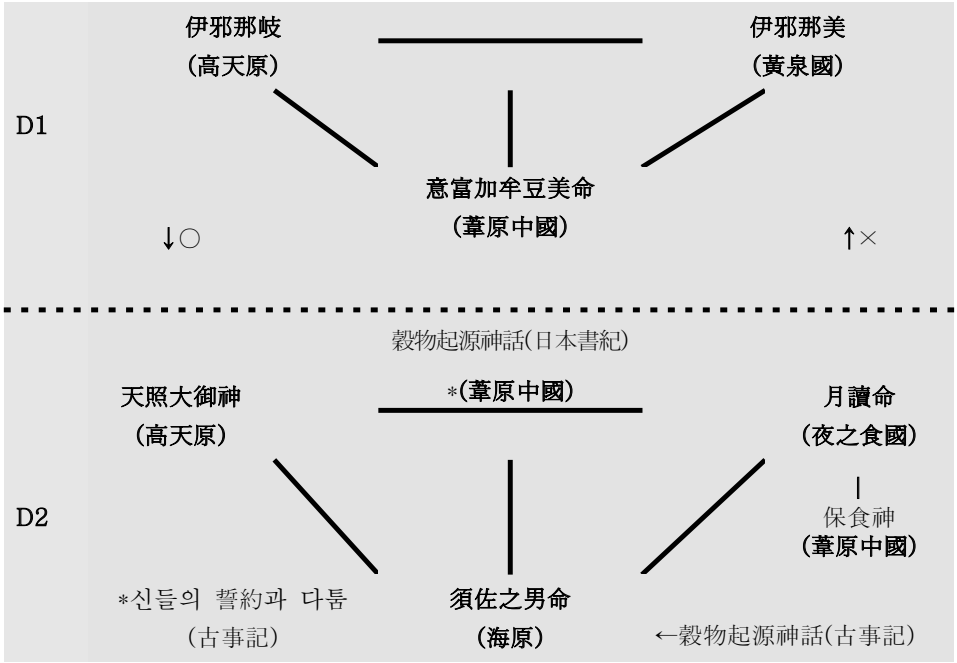
삼귀자의 탄생은 <<고사기>>에서 매우 중요한 신화소 가운데 하나이다. 삼귀자의 탄생 자체가 천손강림을 말하는 국조신화와 연결되고, 다른 측면에서 남매혼신화와 이승 또는 저승의 기원을 해명하는 것과 같이 일반적인 의미의 신화소와 연관되는 것을 볼 수가 있으며, 이러한 전통적인 신화소를 통해서 우리는 일련의 일본신화의 특징적인 것을 말해주는 기본적인 신화소와 연관되고 있음이 확인되기 때문이다. 그러한 각도에서 주목할 만한 신성한 존재의 탄생을 말하는 것이라고 할 수 가 있다.

국토창생신화와 함께 삼귀자의 탄생은 중요한 의미를 지닌다. 이 가운데 D1과 D2의 상관성을 말하는 사실을 구조적으로 정리하면 다음과 같다. 두 세대는 서로 밀접한 관련을 지니고 있으며, 서로 구조적으로 치환되는 관계를 유지하고 있음이 발견된다. 특히 주목되는 것은 고천원과 황천국의 상관성을 보여주고 있으며 남녀의 남매혼이 삶과 죽음을 통해서 일정하게 공간을 분할하고, 이자나기와 이자나미의 상관성을 지니고 있음이 드러난다. 공간의 분할과 이승 저승의 분할이 서로 맞물려 있으며, 이들의 구조적인 관련성을 통해서 일정하게 중요한 삶과 죽음의 경계를 짓고 그

42) 김헌선, <<옛이야기의 발견>>, 보고사, 2013. 이 책에서 중요한 사실을 정리해서 논한 바 있으며 한국의 <술의 기원>을 다루면서 이 신화소를 비교하여 정리한 바 있다.

곳을 관장하게 되는 일을 보이고 있으며 그 과정에서도 일정하게 신들을 낳고 각각의 분치를 다루고 일정하게 신을 낳는 일이 있음이 주목되는 면모이다.

<국토창생신과 삼귀자의 관계>(古事記+ 日本書紀)



이 신화는 남매혼신화의 전형적인 사례를 띄지는 않지만 깊은 연관성을 가지면서 이러한 특성이 구현되는 점을 보여준다. 남매혼신화로 볼 것인지 많은 의문과 동시에 비판이 있지만 전형적으로 동아시아에서 보이는 신화의 전형을 중심으로 본다면 이는 분명하게 남매혼신화에 의해서 유지되는 특성을 지니고 있다. 아울러서 남매혼신화의 구조적 변형과 변이가 존재하는 것을 확인하게 된다. 그런 점에서 이 신화는 일련의 변형과 변이를 핵심으로 하고 있으며, 남매혼신화의 특성을 지니고 있음을 볼 수가 있다.

동시에 신들의 리니지를 구성하는 방식에 특징이 있음이 발견된다. 신들의 계보 또는 족보를 구성하면서 그 중심에 신 1세대인 이자나기와 이자나미를 중심으로 하여 구성하고 단독신(single deity)과 달리, 배우자신 또는 대우신(spouse deity)으로 구성을 하고 있다.[43] 신혼에 의해서 이루어지지만 남매신임을 분명하게 하고 있다. 아울러서 두 신의 성적 혼인과 결별, 그들의 몸 치장에서 비롯되는 신들이 이어지고

43) Donald Philipi, *Kojiki*, Princeton Legacy Library, 1969, p.48
이에 대해서 의견이 분분하지만 가령 도날드 필리피는 이에 대하여 번역과 주석에서 이를 spouse라고 했으며, 주석에서는 이 신격에 대해서 이른 Literally 'yonger sister'이라고 방점을 찍고 있다.

있음이 확인된다. 그러한 점에서 이들의 신혼은 주목할 만한 가치를 지니고 있다. 신혼인 성적 결합에 의해서 신과 특정한 신들을 구성하고 있음이 주목된다.

공간적 구분과 신들의 치소 영역에 대한 신화소적 구분이 이루어진다. 공간적 구분은 1대와 2대에게 모두 발견된다. 신들의 역할이나 구실이 달라지면서 기능적인 구분을 이루게 되는데 크게 본다면 1대와 2대의 구분이 전혀 다른 것으로 작동하고 있음이 드러난다. 공간적 구분과 신의 분할 영역은 중요한 의미를 지니고 있음이 확실하게 나타난다.

D1-高天原::黃泉國//葦原中國

이 세계는 구조적으로 서로 분리되고 새롭게 분할되는 특징이 있다. 현실적인 세계와 초월적인 세계가 대립하고 있으며, 이들의 분할이 기본적으로 신과 인간이 서로 다른 위치에 있음을 분명하게 하고 있다. 등의 세계가 서로 깊은 관련을 지니고 있으면서 분할되는 특징을 보이고 있다. 고천원은 천상의 세계이고, 황천국은 저승의 세계이다. 위원중국은 현실적인 세계라고 할 수가 있다.

D2-高天原::夜之食國::海原

이 세계의 분할은 각별하다. 신의 아들인 삼귀자 또는 삼귀공자의 분치 영역을 말하는 것으로 이를 수 있는데 이 구분 방법은 전혀 다르게 되어 있다. 천계(Takamanohara)-밤의 세계(Realms of Night)-바다(Ocean)의 세계 등으로 나뉜다. 이것은 매우 이례적인 설정이다. 낮과 밤, 바다 등의 추상적이고 구체적인 세계를 나누도록 했기 때문이다. 이는 다른 지역이나 민족의 신화에서 구분하는 것과 다르다고 하는 점을 분명하게 인식할 수가 있다. 가령 시베리아의 신화에서는 천상-지상-물 등을 연결하는 것과 상통하는 면모가 있지만,[44] 전혀 다른 방식으로 삼귀자를

44) Uno Holmberg Harva, *The mythology of all races-Vol. IV, Finno-Ugric, Siberian Mythology of All Races volume*(Boston : Archaeological Institute of America, 1927),
To obtain some idea of how primitive peoples form their idea of the world, we will examine the strange, but to them quite natural, conception of the world of the Yenisei Ostiaks. According to their ideas, the world is divided into three parts: Above, the sky; in the middle, the earth peopled by men; below, the kingdom of the dead; but all these parts are united by the "Holy Water," which, beginning in Heaven, flows across the earth to Hades. This water is the great Yenisei River. The Samoyeds also, who have learned to speak of different storeys in the sky, declare the Yenisei River to flow from the lake in the sixth storey of Heaven. In their tales, the Yenisei Ostiaks describe how the shaman rows his boat in Heaven and how he returns along the river at such terrific speed that the wind whistles through him. It may be difficult for us to understand these

운용하고 있기 때문이다.

❹ 아마테라스와 스사노오의 대결

이 신화적 내용은 주목할 만한 것이고, 여러 가지 다면적 의미와 의의를 지니고 있는 것인데, 그간 정식적으로 해명되지 않았다. 그 이유는 그 자체로 골몰하기 때문에 잘 해석되지 않았던 것이고, 비교신화학의 관점에서 논의되지 않아서 잘 해석되지 않았던 것으로 보인다. 아마테라스와 스사노오의 대결을 전하는 동일한 저자의 다른 문건은 이 신화소 해석에 주저되게 하는 바가 적지 않다.

오노 야스마로의 저작인데도 불구하고 문제의 핵심이나 신화소를 전하는 양상은 전혀 다르게 되어 있다. 그렇기 때문에 이 대목의 해석에서 일정한 차별성을 보이고 있다. 가령 <<고사기>>는 여성의 전승과 관계가 깊기 때문에 아마테라스의 관점을 우호적으로 서술하고 있다고 한다는 견해라고 하는 것과 달리 <<일본서기>>는 여성이 아니라 남성의 관점이므로 매우 이례적인 면모를 서술하고 있다고 하는 견해의 차이가 생겨난다.

이러한 사정임에도 불구하고 이에 대한 견해를 재정립할 필요가 있다고 판단된다. 이 신화소가 지니고 있는 궁극적인 의미 해독을 위해서라도 이에 대한 의견을 정립하고 동시에 이러한 방식의 대립 요소가 무엇을 의미하는지 규명해야 한다. 그것이 핵심적인 문제이고 관건이라고 생각한다. 이제 이 신화소를 세 가지 각도에서 해명해야 한다.

첫째, 신들의 다툼에 대한 해석과 방식의 문제이다. 다툼의 양상은 말로 하는 싸움이고, 언약이라고 하는 것이 중요하다. 종래 연구사에서 이 점이 흔히 무시되어 왔다. 그렇지만 말로 하는 다툼만이 있는 것은 아니다. 오히려 말을 넘어서서 군사적 대결이 있는 것이 싸움의 양상인데 이 점이 발견되지 않는다. 다음으로 하는 싸움이 바로 주술적인 대결이다. 이 대결에서 가장 중요한 것이 바로 생산력의 싸움이라고 할 수가 있다. 아마테라스가 자신의 논을 경작하는 것이나 태양 빛으로 무엇을 생산하는 것이나, 베를 짜서 그것으로 생산력을 낳아내는 것이 있는데 이 점에 대한 해명이 온전하게 이루어지지 않았다.

둘째, 대결하는 일 가운데 가장 강조되는 것이 무엇을 생산하는 생식력을 중심으

---

pictures, but to the Yenisei Ostiak nothing can be more natural. Do they not know from experience that the earth is slanting, that the rushing river which is the dwelling-place of this fisher tribe comes from "above" and flows "down" into the depths of Hades? The south, like many other North Siberian peoples, they call " that above," the north " that below." The Yenisei is to them the centre of the world, as on its banks or tributaries they place all the peoples known to them, and thus would they draw a map of the world, had they a Ptolemy, amongst them.

로 이루어진다고 하는 점이다. 생산력의 실험은 자신이 두르고 있는 것들을 중심으로 해서 이루어진다. 출자와 주체가 누구인가 가장 중요한데 이 해석이 잘 이루어지지 않았다. 그렇게 하는데 있어서 요긴한 것은 바로 신의 출자를 중심으로 하고, 해석의 실상을 누구를 할 것인가에 대한 의문이 필요한데, 이에 대한 의미 추론은 비교신화학적 관점에서 해야만 한다. 그것이 온전하게 이루어지지 않았다. 특히 우리 민족이나 동아시아의 일대에서 널리 퍼져 있는 자료인 미륵과 석가의 주체 다툼의 양상을 매개하지 않고서는 해결되지 않는 문제라고 할 수가 있다.

셋째, 비교신화학적 관점을 선택함으로써 우리는 이 신화소를 어떠한 각도에서 확장하고 새로운 연구의 빛을 찾을 수 있는지 깊은 고민을 하게 된다. 연구자가 말했듯이 비교 연구는 연구에서 가장 긴요하고 의의를 부여할 수가 있다고 생각한다. 비교는 시간적인 선후의 관계에서도 유용하고 지역적인 원근의 관계에서도 여전히 유용한 빛을 제공한다. 주목할 만한 언급을 한 이의 중요한 말을 우리는 되새겨보면서 헤아려야 할 것으로 보인다.

"이제는 존재의 의미조차 알 수 없는 과거의 관습이 있을 경우, 우리는 그 관습을 야만적인 종족들의 사회에 아직도 남아 있는 사회 상태의 잔존물이나 흔적으로 해석하며, 거의 자동적으로 민족학에 눈을 돌렸다. 과거의 유물이 되어버린 이런 원시사회적인 상태를 만날 때마다, 우리는 우리 역사에서 확인된 다양한 형태의 사회생활과 다양한 유형의 조직이 어떤 상황에서 다시 되살아나며 시간과 공간에서 아득히 멀리 떨어진 사회들을 회고하게 해준다는 사실을 깨달았다. 복잡하고 문명화된 사회와, 원시적이고 태곳적이라고 잘못 일컬어지는 사회 사이의 거리는 일반적인 생각만큼 크지 않다. 멀리 떨어진 것이 가까운 것을 밝혀주지만, 가까운 것도 멀리 떨어진 것을 밝혀줄 수 있다. …… 가까운 곳과 멀리 떨어진 것이 서로를 밝혀준다."[45]고 말한 것은 그러므로 우리를 새로운 곳으로 나아가게 하고 전인미답의 경지를 개척하는데 있어서 무척 소중한 구실을 하게 된다.

비교신화학의 방법은 주목할 만한 것이고, 그러한 방법을 통해서 우리는 새로운 연구의 관점을 기약하고 기왕의 논의를 반성할 수 있는 계기를 부여하게 된다. 비교신화학의 관점은 잘못된 편견을 버리고 종래에 자신의 테두리에 갇혀 있던 관점을 극복할 수가 있는 좋은 대상이 된다. 그러한 관점을 극복하지 않고서는 연구를 진척시킬 수도 없으며, 연구를 새롭게 할 수도 없음은 물론이다. 연구를 온전하게 하기 위해서 비교신화학을 하는 것은 정말로 소중한 인식의 전환이라고 할 수가 있다.

아마테라스와 스사노오의 대결을 핵심적으로 구현하는 대결 신화소의 그 양상을

45) 클로드 레비스트로스, <<우리 모두는 식인종이다>>, 아르떼, 2015. (강주헌역)

구체적으로 정리하면 다음과 같다.

구분 / 단계	대결 방법	주체 -화소	결과	신화적 의미
첫째 단계	제1세대와 제2세대의 심층적 대결 심화	이자나기와 스사노오, 스사노오의 울음	① 울음과 저주: 其泣状者 青山如枯山泣枯 河海者悉泣乾 是以惡神之音 如狹蝿皆滿 萬物之妖悉發 ② 이유: 何由以汝 不治所事依之國而 哭伊佐知流 爾答白 僕者欲罷妣國根之堅州國 故 哭 ③ 결과: 詔 然者 汝不可住此國 乃 神夜良比爾夜良比賜也 ④ 결과: 其伊邪那岐大神者 坐淡海之多賀也	이자나기와 스사노오의 대결은 이자나기와 이자나미의 연장선상에 있으며, 구체적인 신의 이승과 저승의 분치를 연속하고 있다. 아울러서 신들의 새로운 과업을 완수하는 심층적 의미를 지니고 있다.
둘째 단계	의도 파악	아마테라스와 스사노오	스사노오의 승천과 이변: 然者 請天照大御神 將罷 乃參上天時 山川悉動 國土皆震	울음의 저주와 국토 황폐화됨
	대결 준비	아마테라스의 대결 준비	전쟁 준비: 我那勢命之上來由者 必不善心 欲奪我國耳 即解御髮 纏御美豆羅而 乃於左右御美豆羅 亦於御鬘亦於左右御手各纏持八尺勾摠[扁王旁右總]之五百津之美須麻流之珠而【自美至流四字以音 下效此】曾毘良邇者、負千入之靫【訓入 云能理 下效此 自曾至邇者 以音 】比良邇者 附五百入之靫 亦所取佩伊都【此二字以音】之竹鞆而 弓腹振立而 堅庭者 於向股蹈那豆美【三字以音】如沫雪蹶散而 伊都【二字以音】之男建【訓建云多祁夫】蹈建而	아마테라스의 전쟁 준비가 긴요하고, 무사신의 권능과 생산신의 권능이 도전을 받는다. 삼기의 체계가 구체적으로 구분되지 않고 하나로 합쳐져 있는 형국을 보인다.
	문답과 宇氣比	아마테라스와 스사노오의 문답	待問 何故上來 爾 速須佐之男命答白 僕者無邪心 唯大御神之命以 問賜僕之哭伊佐知流之事 故 白都良久【三字以音】 僕欲往妣國以哭 爾大御神詔 汝者 不可在此國而 神夜良比夜良比賜 故 以爲請將罷往之状 參上耳無異心 爾天照大御神詔 然者 汝心之清明何以知 於是速須佐之男命答白 各宇氣比而 生子【自宇以三字以音下效此】	말로 하는 싸움이다. 고대적인 주술적 도구에 의한 신의를 판단하는 방식이다. 말로서의 의도를 파악하고 둘이서 신탁과 신의를 판단하는 면모를 보이고 있다.
	하늘 야스 강의 서약	宇氣比의 시행	① 여자신 3위 출생: 스사노오의 도카스검에서 출생(세번 꺾어 물에 적셔 뿜음) 숨결: 다키리비메노미코토(多紀理毘賣命)=오키쓰시마히메노미코토(奥津嶋比賣命) 사요리비메노미코토(狹依毘賣命)=이치키시마히메노미코토(市寸嶋(上)比賣命) 다키스히메노미코토(多岐都比賣命) ② 남자신 5위 출생: 아마테라스의 머리에 감은 옥과 좌우손의 옥에서 태어난 신 왼쪽 머리의 옥을 씹어 뿜어낸 신: 마사카쓰아카쓰카치하야히아메노오시호미미노미코토(正勝吾勝勝速日天之忍穗耳命) 오른쪽 머리의 옥을 씹어 뿜어낸 신: 아메노호이노미코토(天之菩卑能命) 관에서 붙어 있던 옥에서 태어난 신: 아마쓰히코네노미코토(天津日子根命) 왼손의 옥: 이쿠쓰히코네노미코토(活津日子根命) 오른손의 옥: 구마노구스비노미코토(熊野久須毘命)	생산력을 가늠하는 싸움인데, 이 싸움에서 핵심적인 것은 출자와 실제 이를 하는 행위자의 대결을 중심으로 이야기가 구성된다. 여신 삼위는 출자는 스사노오이지만, 행위를 한 인물은 아마테라스이다. 반대로 남신 오위는 출자는 아마테라스이지만, 행위자는 곧 스사노오이다. 생산의 소종래와 행위자가 다른 전형적인 것은 미륵과 석가, 대별왕과 소별왕의 대결항에서 보이던 전통적이고 전형적인 면모이다. 출자와 행위자의 소종래에 대한 대결이 긴요한 구실을 한다.
	출자 정립	남신과 여신의 출자	是後所生五柱男子者 物實因我物所成 故 自吾子也 先所生之三柱女子者 物實因汝物所成 故 乃汝子也 如此詔別也	**출자를 강조한 것은 아마테라스이다.(#)**

구분 / 단계	대결 방법	주체 -화소	결과	신화적 의미
	3위의 좌정처	3 위 의 좌정처	故 其先所生之神 多紀理毘賣命者 坐胸形之奥津宮 次市寸嶋比賣命者 坐胸形之中津宮 次 田寸津比賣命者 坐胸形之邊津宮 此三柱神者 胸形君等之以伊都久三前大神者也	3위의 신은 특정한 지역의 소종래를 이룬다.
	5위의 조상신	5 위 의 조상신	故 此後所生五柱子之中 天菩比命之子 建比良鳥命【此出雲國造 无邪志國造 上菟上國造 下菟上國造 伊自牟國造 津嶋縣直 遠江國造等之祖也】次天津日子根命者【凡川内國造 額田部湯坐連 茨木國造 倭田中直 山代國造 馬來田國造 道尻岐閇國造 周芳國造 倭淹知造 高市縣主 蒲生稻寸 三枝部造等之祖也】	5위의 신은 특정한 조상이 되는 신이라고 할 수가 있다.
	스사노오의 선언	스 사 노 오의 승리	速須佐之男命 白于天照大御神 我心清明 故 我所生子得手弱女 因此言者 自我勝(내 마음이 맑은 것과 낳은 아이가 부드러운 여성이고 그래서 자신이 이겼다고 하는 것은 연결되지 않는다.) 여기에 일정한 트릭과 부정이 있다는 말이다.	**출자를 뒤집어서 강조한 쪽은 스사노오이다. 전형적인 트릭이고 속임수이다.(-#)**
	스사노오의 승리 공고화	스 사 노 오의 행위	於勝佐備【此二字以音】離天照大御神之營田之阿【此阿字以音】埋其溝 亦其於聞看大嘗之殿 屎麻理【此二字以音】散	스사노오의 적대적 행위는 생산신의 밭을 파괴하고, 물을 대는 것을 막으며 파괴를 한다.
	아마테라스 해석	아 마 테 라 스 의 응대	天照大御神者 登賀米受而告 如屎 醉而吐散登許曾【此三字以音】我那勢之命爲如此 又離田之阿埋溝者 地矣阿多良斯登許曾【自阿以下七字以音】我那勢之命爲如此 登【此一字以音】詔雖直	아마테라스가 스사노오의 생산지 파괴를 막는 행위를 하는 것을 보여준다.
	아마테라스의 죽음	아 마 테 라 스 의 죽음	猶其惡態不止而轉 天照大御神 坐忌服屋而 令織神御衣之時 穿其服屋之頂 逆剥天斑馬剥而 所墮入時 天衣織女見驚而 於梭衝陰上而死【訓陰上云富登】	기직신의 면모를 완전하게 파괴하는 행위를 하게 된다. 그렇게 해서 더 이상의 생산이 불가능하게 한다.

아마테라스와 스사노오가 아메노야스사와 강 사이에서 서로 우케히를 하면서 내기를 한다. 문제의 핵심은 우케히에 있다. 이 방식은 <<고사기>>나 <<일본서기>>에서 보이는 가장 특별한 방식인데 이 방식에 대한 의미 해독이 필요하다. 고대적인 점사라고 되어 있지만, 이에 대한 의미 해독을 다시 해야 할 시점에 이르렀다. 대충 지나갈 수 없는 것이라고 생각한다.

가) 고대적인 점사 또는 점복의 방식[46)]

나) 신의 뜻을 알아보는 방식[47)]

---

46) 이 견해에 대해서는 일반적인 해석이 우세하고 거의 같은 견해를 유지하고 있는 것이라고 해도 지나치지 않다.
노성환, <<고사기>>, 예전, 1987, 76-77면.
권오엽·권정, <<고사기>> 상권, 고즈윈, 2007, 129-130/ 141-143면.

47) 이 견해에 대해서는 일반적인 해석이 우세하고 거의 같은 견해를 유지하고 있는 것이라고 해도 지나치지 않다.
노성환, <<고사기>>, 예전, 1987, 76-77면.
권오엽·권정, <<고사기>> 상권, 고즈윈, 2007, 129-130/ 141-143면.

다) 자신이 잘 모르는 것을 신, 대중 앞에서 발견하거나 교정하는 방식[48)]
라) 생산력을 점치는 성적인 결정의 방식[49)]

우키헤의 방식을 통해서 일정하게 점을 치고 미리 방향을 예측하고 자신의 의사대로 공식화하는 것이 핵심이다. 의도를 가지고 있는 쪽과 의도를 모르는 채 응하는 쪽의 서로 결정하는 방식은 주목할 만한 것이라고 할 수가 있으며, 이를 통해서 일련의 내용을 정하는 방식에서 깊은 성찰을 필요로 하고 있다.

가)라고 한다면, 이는 아무런 문제없이 받아들일 수 있다. 구구각색으로 이에 대한 해석이 문제되지만 고대적 점사를 통해서 의사결정을 하는 것으로 이해하면 그만이다. 대체로 이 방법이 일본의 것이라고 하는 점을 들어서 이를 무난하게 해석하는 경향이 많다. 그렇다면 이는 보편적인 시각에서 논의할 여지를 없애는 것이다.

나)라면 신의 뜻이라고 하는 것을 통해서 결정한다면, 신의 의지와 관련이 있으나, 오히려 신들 사이의 문제를 일으키고 올라온 스사노오의 의지가 더욱 중요한 것은 아닌지 모르겠다. 스사노오와 아마테라스의 다툼은 신들의 의지와 무관하고 스사노오의 의지가 가장 중요하다. 그것이라면 적절한 견해일 수 없다.

다)라면 매우 중요하다. 속임수의 실체가 드러나는 것이기 때문이다. 스사노오의 일방적인 선언이 가장 중요하다고 하겠다. 그의 의도를 드러내고 그것에 입각하여

---

48) 宇氣比: 일본의 고대의 점복 방식으로 이것을 달리 うけい 또는 うけひ, 誓約, 祈, 誓 등으로 쓰는 것을 볼 수 있다. 일본신화에서 등장하는 장면에서 이 방식이 많이 등장하는데, 아마테라스와 스사노오의 대결에서 보이는 것으로 사심이 없이 어떠한 서약을 하고 그 결과로 길흉, 성패, 정사 등을 판단하는 것이다. 일본의 신화에서 이를 행하는 것으로 더 있으니 위원중국을 평정할 때에 다카마노하라에서 아메노가와히코에게 화살이 날아온 것을 보고서 이를 두고 점을 친 것이라든지, 아니면 천손이 강림한 뒤에 니니기가 코노하나노사쿠야비메와 혼인한 뒤에 하룻밤만에 임신한 결과를 두고서 니니기의 아들이라면 무사히 태어날 것이고, 니니기의 아들이 아니라면 무사히 태어나지 않을 것이라고 하는 내용이 있는 것들이 이에 해당한다.
Donald Philippi, *Kojiki*, Princeton Legacy Library, 1969, p.75에서 더 상세한 주석과 견해를 들고 있음이 발견된다.
Ukëpi(宇氣比). That is, “let us judge who is in the right by producing offspring. The issue will be decided by the nature of the resulting children.” *Ukëpi,* traslated by the word ‘oath,’ is, in principle, a ceremony for learning the divine will and is thus like divination(*uranapi*). Divination, however, is a technique for discovering some unknown, whereas u*këpi,* is a rite in which one ‘swers’ in the divine presence that one is just and asks for a divine judgement to the effect. It is performed before a deity or large group of people, and one is judged correct if the expected sign results.
次田潤, <<古事記新講>>, 明治書院, 1924.

49) Donald Philippi, *Kojiki*, Princeton Legacy Library, 1969, p.76
Ukëpu(宇氣譬). 이는 <<일본서기>>에서 발견되는 훈의 주석에서 등장하는 용어이다. 이것의 본문 용어는 전단계에서 *Ukëpi(宇氣比)*라고 하였다. During the Edo period Confucianist scholars apparently attacked Shintoism on the basis of this episode, saying that Ama-terasu-opo-mi-kamï and Susa-nö-wo committed incest by bearing children. The Shintoists of the period replied, according to Andō Masatsugu, that the text clearly stated that the two deities stood on opposite sides of the river and were therefore above reproach.

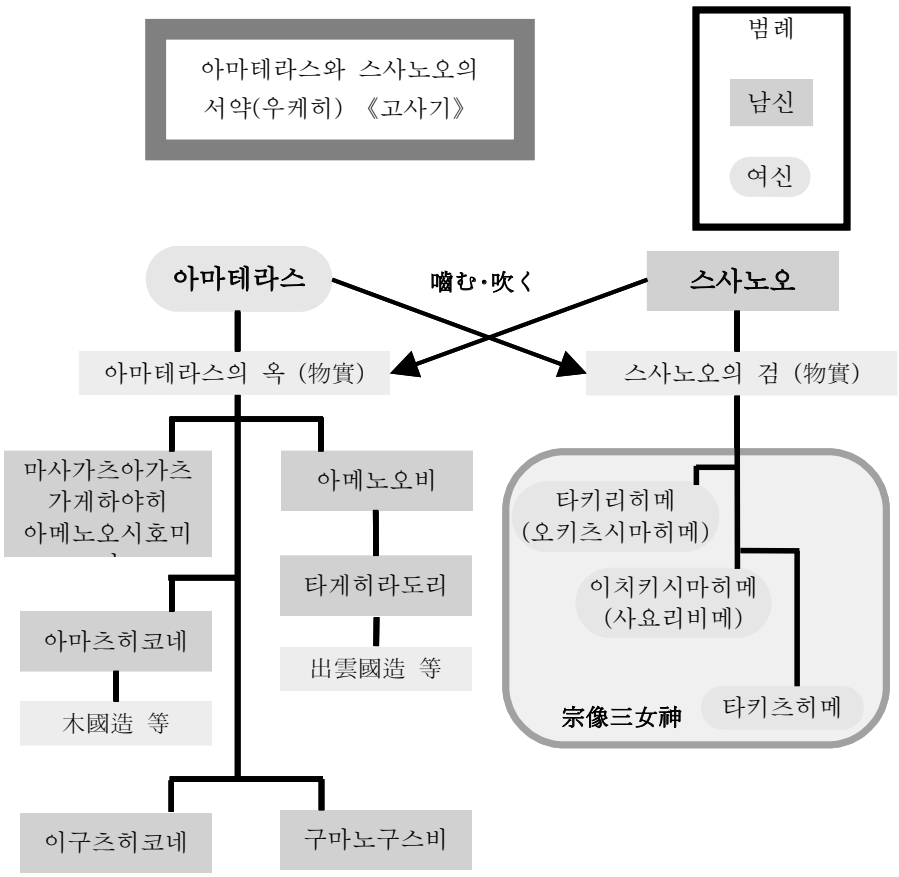
철저하게 움직이고 있기 때문이다. 자신의 속임수를 정당화하고 동시에 신의 뜻과 대중의 뜻을 통해서 대상의 방식을 기만하기 때문이다.

라)라고 한다면, 더욱 주목할 만한 것이다. 성적인 기호가 가득한 둘 사이의 다툼이 더욱 긴요한 작용을 하는 것이기 때문이다. 점사의 방식이 성적인 것으로 되어 있어서 지속적인 논쟁이 있었던 것을 본다면, 이 견해는 주목할 만한 것이고 결과적으로 우케히의 용도가 수수께끼와 깊은 관련이 있고, 성적인 은유로 충만한 것임을 알 수가 있다.

스사노오의 장식물인 칼을 세 번 접어서 이것을 천상의 우물에서 길러서 씻은 다음에 입으로 내뿜어 낳은 것이 세 신이다. 이와 달리 아마테라스의 머리와 손의 장식물에서 같은 방식으로 내뿜어 낳은 것이 다섯 신이다. 이를 구분하여 세 신은 스사노오의 자식이고, 다섯 신은 아마테라스의 자식이라고 구분하여 말했다. 이것이 내기에서 낳은 자식들이고 출자와 관련된다.

아마테라스와 스사노오는 서로 의존적으로 아이를 낳고 있으며 이것을 주목해야 한다. 내기의 방식은 먼저 아마테라스가 스사노오의 검을 가지고 하고, 다음으로는 스사노오가 다시금 아마테라사의 곡옥을 가지고 하는 행위이다. 아마테라스는 여성이고, 스사노오는 남성이다. 남매의 사이이므로 이러한 행위는 근친상간의 관계를 의미한다. 그런데 이들의 관계를 구현하는 장소는 아메노야스가와에서 하는 것이다. 강을 두고 서로 다른 쪽에서 이러한 행위를 한다고 하지만 이는 근친상간을 의미하는 것이라고 해석하는 것이 더욱 일반적인 생산과 생식 행위라고 할 수가 있다. 에도시대의 유학자들이 이 문제에 대해서 비판이 있었지만, 신도주의자들이 이러한 근친상간의 이 흔적을 지우기가 쉽지 않았다고 하겠다.

두 신들의 지근거리에서 벌어지는 생산은 자녀를 낳는 것인데 주술적인 방식의 점사를 하는 것이지만, 실제로는 서로 근친상간적인 성행위에 근거한다. 하늘의 우물에 물로 씻고 뿜는 행위를 하는 것은 성행위의 변화된 형태로 이해할 수가 있다. 두 신의 내기는 생식적인 것이다. 남자가 아이를 낳을 수 있는가 의문이 있지만, 다산의 풍요를 말하는 과정에서 이러한 전후의 문제, 다산의 풍요가 결정되는 것을 볼 수가 있다.



스사노오는 이 결과를 두고 자신이 별로 무력으로 빼앗으려는 마음이 없다고 하여 여성 신위 셋을 얻은 것을 두고 "手弱女"라고 하여, 순종적이고 연약한 여성으로 결백한 마음을 표현하는 신으로 파악하고 있는 것이고, 이 때문에 우케히에서 이기는 것으로 해석하는 점을 돋보이게 하였다. 결과를 두고 스사노오가 자신이 결백하고 우케히에서 이기는 것이라고 주장하는 것을 볼 수가 있다.

이에 대해서 <<일본서기>>에서는 남자를 낳는 것이 오히려 결백의 증거라고 하는 점을 강조하고 있다. 내기의 방식이나 과정이 <<고사기>>와 전혀 다르게 되어 있는 점이 확인된다.

日神與素戔嗚尊隔天安河而相對。乃立誓約曰。汝若不有奸賊之心者。汝所生子必男矣。如生男者。予以爲子而令治天原也。於是日神。先食其十握劒化生兒。瀛津嶋姬命。亦名市杵嶋姬命。又食九握劒化生兒。湍津姬命。又食八握劒化生兒。田霧姬命。已而素戔嗚尊含其左髻所纏五百箇御統之瓊。而著於左手掌中便化生男矣。則稱之曰。正哉吾勝。故因名之曰勝速日天忍穗耳尊。復含右髻之瓊　著於右手掌中。化生天穗日

命。復含嬰頸之瓊著於左臂中。化生天津彦根命。又自右臂中化生活津彦根命。又自左足中化生熯之速日命。又自右足中化生熊野忍蹈命。亦名熊野忍隅命。其素戔嗚尊所生之兒。皆已男矣。故日神方知素戔嗚尊元有赤心。便取其六男。以爲日神之子。使治天原。卽以日神所生三女神者。使隆居于葦原中國之宇佐嶋矣。今在海北道中。號曰道主貴。此筑紫水沼君等祭神是也。』 熯。于也。此云備。

[해의 신은 素戔嗚尊과 天安河(아메노야스가와) 강을 사이에 두고 마주보고 서서 서약을 하며, 네가 만약 사심이 없다면 네가 낳은 아이는 반드시 남아일 것이다. 그리고 만약 네가 남아를 낳으면 나는 나의 아들로써 高天原을 다스리게 할 것이다고 말하였다. 이리하여 해의 신은 먼저 그의 佩刀의 十握劒을 먹었는데 이때 태어난 아들이 瀛津嶋姬命이다. 별명은 市杵嶋姬命이다. 九握劒을 먹고 태어난 아들이 湍津姬命이다. 또 八握劒을 먹도 태어난 아들이 田霧姬命이다. 그런데 은 그 왼쪽 상투에 묶어 놓은 오백통의 統의 瓊을 입에 머금고, 이것을 다시 왼쪽 손바닥에 놓고 남자를 탄생시켰다. 그리고 크게 외치며, 이제야 하는 이겼다고 하였다. 그래서 이 말에 의하여 勝速日天忍穗耳尊이라 하였다. 또 오른쪽 상투의 瓊을 입에 머금었다가 오른쪽 손바닥에 놓아 天穗日命을 탄생시켰다. 또 목에 건 瓊을 입에 머금고, 왼쪽 팔뚝 속에서 天津彦根命을 탄생시켰다. 또 오른쪽의 팔뚝 속에서 活津彦根命을 탄생시켰다. 또 왼발의 속에서 熯之速日命을 탄생시켰다. 또 오른발의 속에서 熊野忍蹈命을 탄생시켰다. 별명은 熊野忍隅命이다. 이와 같이 素戔嗚尊이 낳은 아이는 모두 男兒였다. 이 때문에 해의 신은 素戔嗚尊이 처음부터 결백한 마음을 갖고 있었음을 깨닫고, 그 六柱의 男神을 맞아들여 해의 신의 아들로써 天原을 다스리게 하였다. 그리고 해의 신이 낳은 三柱의 女神[一書 第二의 一書에 있는 앞의 주석본]은 葦原中國의 宇佐嶋에 내려왔다. 지금 바다 北道의 中에 머무르게 하였다. 이름하여 道主貴라 이른다. 이는 筑紫의 水沼君 등이 제사하는 신이다. 熯은 干의 의미로서 이를 備라고 이른다. 熯은 干也, 干은 히(備)라고 音한다.]

위의 <<일본서기>>의 주석본에서는 남아를 낳고 이 남아를 낳은 것이 바로 결백의 증거로 삼고 장차 이러한 존재를 고천원을 아들로 하여금 다스리게 하였다고 하는 것이 핵심적인 주장으로 된다. 남성과 여성이 바뀐 것은 이례적인 현상이지만, 그 주장이 다른 것은 내기의 종류에 대한 일종의 해석이 다른 것을 보여준다.[50] 서약의 내용과 해석이 달라지는 것은 아니지만 맥락 상 남신으로 결백을 주장하는 것과 여신으로 자신의 결백을 주장하는 데는 결정적인 차이가 있기 때문이다.

우케히 등의 방식은 주목할 만한 것으로 신화적인 장치를 이끄는 핵심적인 요소이

50) Donald Philippi, *Kojiki*, Princeton Legacy Library, 1969, p.79
이 책에 주된 논쟁을 정리하였다. 남자 아이인가 여자 아이인가의 논쟁을 정리하여 이 대목의 주된 이유가 무엇인지 일정하게 정리하여 두었다. 주석 1번에 그러한 논쟁을 집약하였다.

다. 이에 대해서 구구각설의 이야기 해석이 있지만, 이것이 전부는 아니다. 오히려 고대적 점복의 방식으로 해석하려는 것이 있다. 옥과 검을 가지고 이를 통해서 신의를 판단하는 방식을 정하고 이 결과에 대한 해석을 새삼스럽게 하려는 것이 요점이다. 우케이의 방식을 신비주의적으로 버려고 한다든지 이를 신이한 인물의 비범한 탄생으로 해석하려는 견해는 일본의 연구자들이 한결같이 하는 방식이라고 하겠다. 신의를 판단하여 누가 주체적인 해석을 할 것인지는 점사를 보고 신탁을 가려내는 의도와 속임수에 깊이 관련되어 있다.

재계를 해서 3귀자를 탄생하는 것이나, 우케히를 해서 각각 신의 자식을 낳는 점은 상통하지만, 양상과 결과가 전혀 다른 점이 드러난다. 그러므로 이를 단순하게 해석할 수 없을 것으로 본다. 우케히의 방식을 동원하여 새로운 해석의 진전을 하는 것은 주목할 만한 것인데 그러한 점사의 방식으로 일단 이를 해석하고 점사를 해석해내는 방식은 서로 다른 것임을 통해서 연구의 범위를 확대해야 할 것으로 보인다.

스사노오의 결백은 경계면과 관계된다. 아버지에게서 어머니의 나라를 가겠다고 하는 것과 아마테라스와 서로 경계면을 두고 다투는 것은 서로 상통하는 문제이다. 이들은 서로 깊은 관련을 가지고 있으면서도 서로 차별성을 지니고 관련되는 점에서 애초에 부정한 의도를 가지고 있으나 내기에서도 우위를 점하는 것과 관련을 지니고 있음이 드러난다. 그렇기 때문에 이들의 상관성에 의해서 스사노오가 결백성을 가지려고 하는 점은 처음부터 의문시된다.

이 점은 주목할 만한 방식인데 종래의 다른 자료 해석에 적용되지 못했다. 다음의 두 문면을 주목해서 보면, 이것이 암시하는 바가 분명하게 해석될 전망이다.

석가님이 또 한 번 더하자,
너와 나와 한 방에서 누워서,
모란꽃이 모락모락 피어서,
내 무릎에 올라오면 내 세월이오,
네 무릎에 올라오면 네 세월이라.
석가는 도적(盜賊) 심사를 먹고 반잠 자고,
미륵님은 참잠을 잤다.
미륵님 무릎 위에,
모란꽃이 피어 올랐소아,
석가가 중동 사리로 꺾어다가,
제 무릎에 꽂았다.
일어나서, 축축하고 더러운 이 석가야,

내 무릎에 꽃이 피었음을,
네 무릎에 꺾어 꽂았으니,
꽃이 피어 열흘이 못 가고,
심어 십년이 못 가리라.[51]

발라간 지역의 부리야트족은 세 명의 창조신인 쉬베게니-불칸, 마다리-불칸, 그리고 에세게-불칸이 살을 위해 진흙을, 뼈를 위해 돌을 그리고 피를 위해 물을 사용하면서 인간 존재의 첫 번째 쌍을 어떻게 만들었는지 말하고 있다. 아직 영혼이 없는 존재들에게 인간들을 위해서 영혼을 조달해야 함을 걱정하면서 그들은 각자의 앞에 횃불과 물그릇을 두고 그들 곁에서 자기 위해 가면서 그것의 영혼을 찾기로 결정하였다. 잠을 자는 밤 동안에 횃불에 불을 밝히고 물 그릇에 식물을 피우는 사람이 인간에게 생명을 주고 수호천사가 되어야만 하였다. 쉬베게니-불칸이 다른 사람들은 자고 있는데 밤에 혼자 깨어나서 마다리-불칸의 앞에 불타는 횃불과 식물이 있는 것을 보고서 그는 은밀하게 자신의 촛불을 밝히고 용기에 있는 식물을 자신의 것에 넣고는 다른 것들은 없애버렸다. 이튿날 아침에, 불칸들이 일어나서 불과 식물이 쉬베게니-불칸 앞에만 있는 것을 보고서는 그들은 운명이 인간에게 생명을 부여하고 수호천사가 되는 것을 결정하게 되었다. 그러나 마다리-불칸은 거짓 행동을 한 쉬베게니-불칸을 의심하고는 말했다. “네가 나에게서 불과 식물을 훔쳐서 사람들에게 생명을 주었기 때문에 인간들이 다른 사람들의 것을 훔치고 함께 싸움을 하게 되리라.”고 말하였다.[52]

두 가지 자료는 거의 같은 내용을 전하고 있다. 신들의 내기를 통해서 이 세상에

51) 「미륵과 석가의 대결 신화」의 면모 : 김쌍돌이구연「창세가」 (1923년채록)

52) Uno Holmberg-Harva, THE CREATION OF MAN, *Finno-Ugric and Siberian (Mythology of All Races, Volume IV)*, Cooper Square Press, 1932, pp.375-376
The Buriats of the Balagan District tell how three creators, Shibegeni-Burkhan, Madari-Burkhan, and Esege-Burkhan made the first pair of human beings, using red clay for the flesh, stone for bones and water for blood. Doubtful as to which of them should procure a spirit for these as yet soulless beings, they determined to find out by placing a torch and a vessel of water before each and going to sleep beside them. The one whose torch took fire during the night and in whose water-vessel a plant appeared should have the honour of giving life to man and of being his tutelary genius. Shibegeni-Burkhan awoke in the night before the others and seeing that the burning torch and the plant were in front of Madari-Burkhan he stealthily lighted his own candle, putting out that of the other, and removed the plant into his own vessel. In the morning, when the Burkhans awoke and saw that the fire and the plant had appeared before Shibegeni-Burkhan they decided that fate had determined him to be the life-giver and the guardian of man. But Madari-Burkhan suspected Shibegeni-Burkhan of having acted deceitfully, and said: "Thou hast stolen the fire and the plant from me, therefore the people thou givest life to will ever steal from one another and quarrel together."

결과가 좋지 않게 되었다고 하는 것인데, 내기의 방식이 긴요하다. 그것은 거의 같은 방식이라고 할 수가 있는데, 여기에서는 꽃을 피우는 것이라고 되어 있다. <천지왕본풀이>와 <부리얏족의 창세신화>에서 주목할 만한 사실은 꽃을 피우지만 부정한 방법으로 상대방의 것을 차지하고 그 때문에 세상에 악이 유래되었다고 하는 점을 강조하고 있다.

특히 부리얏족이 전하고 있는 것은 일본신화의 그것과 다르지 않다. 불과 물을 강조하고 있으며, 그곳에 생명체인 식물, 곧 꽃일 가능성이 있는데, 이것을 대상으로 하여 일정하게 세상의 주도권과 인간에게 생명을 부과하는 점에서 주목되는 대결을 하고 있는 셈이다. 그러한 것이 일본신화의 아메노야스가와의 강, 그리고 하늘의 우물 등을 활용하면서 아이를 낳는 것과 서로 깊은 관계를 지니고 있음이 발견된다.

한국과 몽골에서 보이는 것은 꽃 피우기와 훔치기가 요점이지 일본신화에서 보이는 아이를 낳거나 신들을 낳는 행위는 아니다. 주술적인 도구인 검이나 옥을 사용하지 않고 직접적으로 생명을 키워내는 양식을 보이고 있는 점에서 서로 비교될 만한 특성을 지니고 있다. 일본신화에 보이는 아이를 낳거나 낳은 아이를 자신의 것이라고 우기는 일은 없지만, 생명체를 두고 이 때문에 그 생명체를 자신의 것이라고 훔쳐 우기는 점은 결국 같은 발상을 하고 있는 점이 있으므로 비교신화학적 관점을 적용하여도 무방하다.

멀리 있는 부리얏족의 신화는 일본의 문헌신화를 해독하는데 있어서 중요한 빛을 던져준다. 부리얏족의 신화를 통해서 신들의 대결이 지니는 의미를 환기할 수가 있으며, 결과적으로 일본신화의 방식이 동일한 것에서 비롯되어 과거의 것을 남기고 있는 것임을 분명하게 하고 있다. 신들의 대결과 신들의 대결을 통해서 우리에게 주는 심각한 의미는 생명체를 누가 관장하게 되는가 그렇게 해서 어떻게 창조의 주체가 되었는지 하는 것을 분석하게 하는 점을 해명할 수 있게 해준다.

일본신화에서 보이는 것으로 주술적인 도구로 사용되는 검과 옥은 고대의 신도에서 활용하는 삼종의 신기이다. 거울, 곡옥, 검 등이 사제자-왕의 권능을 보여주는 주술적인 도구인 셈이다.[53] 도구로 된 것을 활용하고 서로의 장식품을 통해서 주술적인 대결을 하는 것이 요점이다. 이것을 통해서 신을 낳고 생산된 신의 결과를 통해서 성별을 보고 우케히를 하는 것은 전형적인 일본의 고대주의적 종교에서 비롯되는 산물임을 분명하게 하고 있다.

스사노오가 하는 행위를 보면 우케히 뒤에 아마테라스의 생산력을 고갈시키는 행위를 하므로 이 역시 이것과 관련지어서 해석하게 된다면, 서로 연결되어 있는 점이

53) 삼종신기의 문제와 삼멩두, 그리고 우리민족의 고대의기인 청동검, 팔두령, 다뉴세문경 등의 존재, <단군신화>의 천부인 삼개 등은 서로 비교될 만한 소재라고 할 수가 있다. 이미 한 차례 논의가 된 바 있으나, 이것을 특정하게 연결하면서 새로운 비교 논의를 할 시점에 이르렀다.

발견된다. 그러므로 우케히의 포괄적인 행위를 염두에 두고 진행되는 것이고, 단순하게 아이를 낳는 것 또는 신을 생산하는 신비주의적인 것만으로 해석을 고착시켜서는 안될 것으로 보인다. 마찬가지 관점에서 미륵과 석가의 대결 역시 간단한 행위로 볼 수 없으며, 고대적인 점사의 방식과 연결된다고 하는 상호조명이 필요하다.

아마테라스나 미륵은 고대적 점사에 충실한 사제자-왕의 생산력이나 주술관념에 충실한 인물이고, 스사노오나 석가는 고대적 점사에 대한 이견을 제시하고 주술적인 것들을 자신의 관점에서 재해석해내는 인물인 점을 새롭게 파악하고 평가할 수가 있다. 사제자-왕이 위기에 몰리고 새로운 도전에 직면한 상황을 보이고 있는 점이 이 신화소의 핵심적인 면모라고 해석하는 방법이 필요하다.

구체적으로 비교를 할 필요가 있다. 내기의 주체, 내기의 방식, 내기의 결과, 내기 결과의 해석 등에 대해서 새로운 논의를 할 필요가 있음이 드러난다. 우리나라의 <천지왕본풀이> <창세가> <아마테라스와 스사노오의 우케히> 등을 비교하고자 한다. 그 방식을 정리하고 핵심적 화소를 정리하여 제시하면 다음과 같다.

구분 / 신화 / 명칭		주체	대결의 방식	결과	결과의 해석
한국 구전 신화	천지왕 본풀이	대별왕/ 소별왕	대결1: 수수께끼	문제와 해답 상이한 해석	해답에 이의제기
			대결2: 꽃 피우기	온잠과 찬잠의 꽃 훔치기	훔친 결과의 저주
	창세가	미륵/ 석가	대결1: 줄다리기	미륵 승리	미륵의 저주 인간 세상의 악
			대결2: 성천강 얼리기	미륵 승리	
			대결3: 꽃 피우기	석가 승리	
일본 문헌 신화	고사기 (일본서기)	아마테라스/ 스사노오	대결1: 우케히(宇氣比)	스사노오의 제안	스사노오의 주도권
			대결2: 자녀신 낳기	3위와 5위의 신 낳기(원인) 삼신은 스사노오, 오신은 아마테라스에 소속된다.	아마테라스의 해석 (각각 출자 곧 자녀임을 강조한다.)
			대결3: 낳은 결과 해석	여신과 남신의 차별성 해석(결과 해석)	스사노오의 해석
			대결4: 생산력 부정과 고갈시키기[54]	아마테라스의 이의 제기	스사노오의 취함과 땅이 아까워 한 일
			대결5: 기직신 해치기	복직녀 또는 아마테라스 음부 찔려 사망[55]	여러 가지 색깔의 말가죽으로 처단
일본 구전 신화	早池峯 神社	세 자매	대결1: 좋은 곳을 차지하기 위한 꽃피우기 경쟁	세 자매 가운데 막내 동생이 자지 않고 훔쳐서 차지	막내가 결국 좋은 산을 차지하게 됨
	刈田峯 神社	두 자매	대결1: 두 딸의 꽃 피우기 경쟁	동생이 언니의 꽃이 핀 것을 차지하게 되다	막내 차지와 신사에 도적 참배 불가

54) <<일본서기>>에서는 이러한 행위를 하는 존재가 스사노오가 아니라 아마테라스라고 하고 있다.
"日神尊以天垣田爲御田。時素戔嗚尊。春則塡渠毁畔。又秋穀已成。則昌以絡繩。且日神居織殿時。則生剝斑駒

대결 방식에서 점사와 과정이 중요하다. 누가 누구에게 제안하고 어떻게 제안하고 풀어가는 것인지 하는 점이 가장 중요한 문제이다. 이 과정이 정리되면 우리는 이 내기의 방식과 대결이 의미하는 바를 알 수가 있다. 신화소에서 중요한 것은 내기를 제안하고 답을 마련하고 나면 이에 대한 답안의 해석을 달리 하면서 서로 깊은 관련을 가지고 해석하는 것이 핵심적으로 정리되어 이를 정리하고 의미를 부여하는 것이 드러난다. <고사기>에서 벌어지는 과정은 비교적 복잡하지만 내용은 명료하다.

가) 아마테라스와 스사노오의 문답
　　스사노오의 순수한 의도와 우케히, 그리고 아이 낳기
나) 아마테라스의 스사노오 물건 가지고 여성 자손 낳기
　스사노오의 아마테라스 물건 가지고 남성 자손 낳기
다) 아마테라스의 자손 분별: 귀속과 아이 소속
　　출자와 자손 귀속 문제에 대한 심각한 분별과 정리
라) 스사노오의 자손 귀속에 의한 해석과 의도 입증

아마테라스가 스사노오에게 자신이 천상계에 오는 것이 청명한 뜻이 있는가를 어떻게 알 수 있는가 하고 묻자, 스사노오가 자신의 뜻이 결백하고 그 때문에 서약을 하면서 우케히를 하여 아이를 낳아 보면 알 수 있다고 답변한다. 문답법은 내기를 하는 전형적인 서두이다. 내기의 방식으로 두 가지 방법을 제안하였다. 고대적 점복의 방식을 전제하고, 아울러서 아이를 낳는 방식을 선택한 것이다. 문답과 점복, 아이 출산은 군사력의 의도와 생식력이 충돌하는 면모이다.

아마테라스가 먼저 점복의 방식으로 아이를 낳기를 하는데, 스사노오의 물건으로 여성 자손을 낳기를 하고, 이어서 스사노오가 점복의 방식으로 스사노오의 물건으로 남성 자손을 낳기를 시행한다. 점복과 자손 낳기는 긴밀한 의미가 있으며, 이는 내기의 방식이 상호의존적이고 둘이 대결하면서 조화하는 방식으로 일을 진행하고 내기는 성적인 갈등과 조화를 구현하는 것으로 되어 있다. 우물의 물로 정화하고 입에 넣고 안개처럼 뿜어내는 것은 상징적인 성행위로 보아야 한다. 그러나 남성이 과연 낳을 수 있는가 하는 점은 의문이 있으나, 우케히의 방식에 성적 은유가 개입되어 있음으로 등장한다.

納其殿內。凡此諸事盡是無狀。雖然日神恩親之意。不慍不恨、皆以平心容焉。及至日神當新嘗之時。素戔嗚尊則於新宮御席之下。陰自送糞。日神不知徑坐席上。由是日神擧體不平。”

55) <<일본서기>>에서는 죽은 여성이 아마테라스이고, 이들의 죽음과 관련된 것임을 강조하는 조목이 존재한다. 『日本書紀』卷一第七段一書第一 一書曰。是後稚日女尊坐于齋服殿。而織神之御服也。素戔嗚尊見之。則逆剝斑駒投入之殿內。稚日女尊乃驚而墮機。以所持梭傷體而神退矣。

아이 낳은 것에 대한 구분이 아마테라스에 의해서 감별된다. 자손의 귀속은 출자에 근거한다. 스사노오의 칼에서 비롯되었으나, 아마테라스가 입에 넣고 뿜어낸 여신 삼위는 스사노오의 자손이고, 아마테라스의 옥에서 비롯되었으나, 스사노오가 입에 넣고 뿜어낸 남신 오위는 아마테라스의 자손이라고 하는 판별은 아마테라스에 의해서 이루어진다. 그렇게 해서 둘은 공유하고 구분하였다.

이 사실에 근거하야 스사노오는 자신이 애초에 제기한 문제인 불순한 의도가 없었다고 하는 청명한 해석을 여신 삼위를 낳은 것으로 결과를 해석한다. 아마테라스의 감별을 받은 뒤에 이를 새롭게 해석하는 문제의 해명이 이어지는 것이 확인된다. 그 결과 자신의 뜻이 청명하고, 그 때문에 둘의 내기에서 진정한 하늘의 주인이 누구인지 정할 수 있었으며, 자신의 승리를 정당하게 하는 방식으로 이른 바 아마테라스의 논에 분뇨를 뿌리고, 물구멍을 막아서 승리를 공고히 한다.

<천지왕본풀이>나 <창세가>에서도 내기의 제안자가 누구이고, 수수께끼의 해석을 어떻게 하는지 많은 변이가 있다. 특히 <천지왕본풀이>에서 수수께끼를 풀어가는 과정에서 발생하는 답을 구하고, 이에 대한 해석을 달리하면서 자신의 쪽으로 유리하게 해석하는 소별왕의 의도가 돋보이고 결국 이 때문에 내기에서 승리하는 일이 발생하는 점이 확인된다. 그러한 의도를 통해서 세상의 주인이 자신이라고 하는 확고한 결정을 이어나가는 각편이 있어서 <<고사기>>의 그것과 비교된다.

대별왕과 소별왕, 미륵과 석가의 꽃 피우기 경쟁은 재평가할 만한 상징적인 면모이다. 이것은 아메노야스가와 강의 사이를 두고 아이 낳기를 하는 아마테라스와 스사노오의 아이 낳기와 비교된다. 힘겨루기, 주술적인 문제 풀기 등은 <고사기>에서는 존재하지 않지만, 생식력의 문제로 국토가 진동하고 황폐화되는 점은 같은 양상으로 보이는 측면도 존재한다. 그러나 더욱 결정적인 사실은 꽃 피우기를 통해서 주도권을 차지하려는 것이고, 그 결과를 놓고 본다면 생산력의 주도권이지만 아이를 낳는 것과 비교된다. 단순하게 꽃 피우기를 하는 것이 아니라, 생명력을 차지하려고 하는 모습이 변이된 것이고, 그 원인은 아이를 낳는 것이라고 하는 점을 절감하게 된다.

그렇지만 일본의 구전신화에서도 꽃 피우기의 화소적 변이는 심각하게 일어났다고 이해된다. 가령 일본의 신사에 관련된 신화에서 이러한 구실을 하는 이야기가 전승되고 있으며, 이 역시 출생력을 말하는 점에서 주목할 만한 공통된 요소이고, 여러 가지 구전신화와 문헌신화에서 전승되는 것과 같은 현상을 보여주고 있는 것이라고 이해된다. <<고사기>>와 같은 자료집에서 보이는 문헌 자료와 현재까지 전승되었던 구전신화에서 상당히 근접하고 있는 신화소를 발견하게 된다. 이는 우리가 아는 한

에 있어서 매우 주목할 만한 것으로 이른 바 특정한 주체가 세상을 다스릴 수 있는 권한을 가지기 위해서 함께 서로 꽃피우기 경쟁을 하는 신화소가 있는데 이것의 현재적 변이형이라고 할 수가 있다.

20세기 초엽까지 전승이 확실하였던 자료 가운데 신사에 관련된 구전신화가 꽃피우기 경쟁을 하고 음심을 먹은 특정한 신이 꽃을 바꿔치기 해서 그로 말미암아서 신이 산이나 산에 있는 신사의 주인으로 숭배되는 신화가 있음이 발견된다. 놀랍게도 이들의 다툼은 자매 사이의 다툼으로 되어 있으며, 특정한 산을 다스리는 주체로 설정되는 점에서 뚜렷한 공통점을 지니고 있다고 하겠다. 그 구체적인 양상을 정리하면 다음과 같다.

岩手縣 遠野市: 토오노(遠野鄕)의 六角牛山 그리고 石神山과 早池峰山을 세 명의 자매가 나누려고 한다. 자고 있을 때 하늘에서 연꽃이 내려온 사람이 가장 수려한 早池峰山을 차지하기로 한다. 막내 여동생이 밤늦게까지 자지 않고 있다가 큰 언니의 위에 내려온 꽃을 훔쳐서 자신의 가슴 위에 올려놓아 내기에서 이긴다.[56]

宮城縣刈田郡: 刈田峰 신사의 제신은 여신이다. 옛날 어떤 신에게 두 딸이 있었는데 둘 다 月山의 신이 되고 싶어 한다. 아버지 신이 두 딸 신을 불러서 둘 중에서 더 아름다운 연꽃을 꺾어온 사람이 월산의 주인이 되라고 명한다. 자매가 연꽃을 꺾어서 돌아가는데 도중에서 동생이 언니의 꽃을 보니 자신의 꽃보다 더 예쁘므로 계략을 세워 언니의 꽃과 바꿔치기 한다. 아버지 신은 그런 줄을 모르고 약속대로 여동생을 월산으로 언니를 예전으로 보낸다. 그 때문에 월산에서는 도둑도 한 번의 참배를 용서하지만 刈田峰에서는 도둑은 절대로 들여보내 주지 않는다.[57]

---

56) 佐佐木喜善, 磐司磐三郎の話, <<東奥異聞>>, 坂本書店, 1926, 58-59면. 註記 3번의 자료이다.
早池峯山は姉妹三人の女性の神の一番末妹であるとれて居る。美しいが仲々意地惡で、其の癖少々盜癖がある。此れは初め遠野鄕三山卽ち六角牛山、石神山と此山とを三人の姉妹に分つに、附馬牛村神遣と云ふ所に或夜寢、其の寢婆の上に天から蓮華が降つた者が一番秀麗な早池峯山を取らうと言ふのであつたところ、一番末妹が夜半まで眠らず假睡して居て長妹の上に降つた花を盜んで胸の上に置いたのだと謂ふ。故に此山の第一などには路傍等の家々はでは梨林檎其他娘嫁の類まで盜難に遭つてならなつた。東磐井郡膽澤郡地方にも其の信仰あり、盜棒の神と謂はれて其等の徒の窃かに信仰するものだと謂ふが、又私の<江刺郡昔話>のうちには同郡梁川村で得た資料で此れとは別種の口碑もある。併し一番末妹であり美しい若いきかね氣の女神であつたと謂ふことには變りない。

57) 谷川磬雄, 遠刈田の民俗, <<民俗叢話>>, 坂本書店, 1926, 81면.
藏王山頂を奥宮とし、こゝはこの里、延喜式內社で社格は鄕社祭神は水分神、吉野からの御分靈で、役行者の開山だといふ。神主(金峯氏)さんの話によると、こゝの祭神は女神で、昔しある神の御子に姉妹の二神があつた共に月山の主とらうと望まれたが、或時父神は二神を呼ばれて、どちらが美しい蓮花を採つて來た者を、月山の主となすべしと命じた。姉妹は喜んで蓮花を探しにゆき、二人とも採集して歸る、途中姉妹の花を見ると、自分のよりも美しい、そこで女氣のむらむらと惡知惠を起し、計略を以て姉の花をとり換へる。父神はそらとは知らず約束通り妹神を月山に、姉神は刈田に祭られるこゝなつた。それ故月山では盜人も一度は參詣を許すが、刈田峯の方では盜人は決して入れないと。神でも姉はぼんやりと見える。

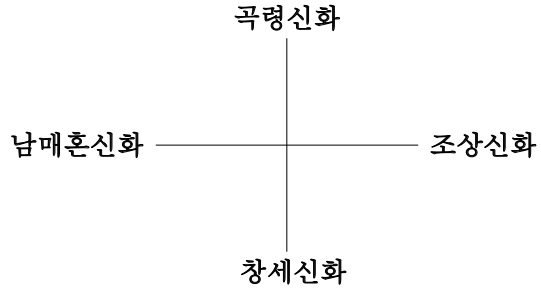
일본의 문헌신화와 구전신화는 서로 깊은 관련이 있으며, 그 양상이 흥미롭게 되어 있다. 문헌신화에서 긴요한 것은 세상을 차지하는 것이다. 가령 高天原(다카마노하라)를 다스리고 있는 누나의 세계를 차지하고자 하는 것이 바로 스사노오의 책략이다. 자신의 의도를 숨긴 채 그곳에 이르러서 서약을 하고 아이를 낳아서 낳은 아이를 기준으로 평가하는 것이 긴요한 목표이다. 결과를 자기에게 유리하게 해석하여 이것으로 고천원을 차지하고자 하는 것이 결국 스사노오의 면모이다.

남매 또는 자매의 서열에 의해서 이룩된 질서를 무시하고, 동생이 이미 정해진 질서나 승부의 세계를 무시하고 이것을 차지하려는 것은 주목할 만한 변화라고 할 수가 있다. 속임수를 쓰거나 달리 적대적인 인물의 것을 자기의 욕심으로 눌러서 이를 차지하고자 하는 것이 바로 남의 꽃을 훔치거나 달리 이미 결정난 결과를 전혀 다르게 해석하여 이것으로 대상을 제압하려고 하는 것이 중요한 트릭이다.

구전신화인 신사에서 섬기는 근본적인 여신이 어떻게 신사의 기원을 받게 되는가 하는 것이 이 신화의 요점인데, 모두 꽃피우기 경쟁을 하고 언니의 꽃인 연화를 차지하려는 것이 핵심적인 면모라고 할 수가 있다. 그렇게 해서 남의 생명력을 자신의 것이라고 우기는 전략을 구사하고 있다. 스사노오의 책략 역시 같은 발상을 핵심으로 하고 있다. 이미 기정사실화된 세계의 분치를 자신이 나서서 찾아가고 세계의 굳어진 질서를 파괴하고 자신의 승리를 차지하려고 하는 설정을 하고 있으므로 이것이 가장 흥미로운 속임수이다.

스사노오는 자신의 승리를 정당화하기 위해서 아마테라스의 논을 분뇨로 망치고, 특히 물구멍을 막아내는 것이 생명력을 망치려는 수작이라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 이러한 속임수를 정당화하는 것이 바로 이 신화소의 특색이라고 하겠다. 스사노오와 아마테라스의 전통적인 면모를 중점적으로 하는 것이 이러한 면모를 구현하는 것이 본래는 간단한 것이지만 아이를 낳는 행위를 하는 것이나, 꽃을 피우는 것이 결과적으로 동일한 행위라고 할 수가 있을 것이다.

우리는 이상과 같은 비교신화학적 관점을 통해서 종래에 이루어진 <<고사기>>의 아마테라스와 스사노오의 우케히와 아이 낳기를 통해서 새로운 연구의 시각을 교정하게 되었다. 그것은 매우 복잡한 문제와 관련되는 것 같지만, 근본적 이치는 비교적 간단하다. 곡령신화, 조상신화, 창세신화, 남매혼신화 등의 관계를 다시금 연결해서 다룰 수 있는 틀을 새롭게 파악하게 되었다. 그 결과를 간단한 그림으로 그려놓고 생각을 전개할 필요가 있다.



<<고사기>>에 등장하는 신화를 순서대로 찾아 정리하면 긴요한 것들이 정리된다. 먼저 서두에서 두드러지는 것은 남매혼신화이다. 이 신화는 이자나기와 이자나미에 의해서 이루어지는 신화를 말한다. 주신으로 되어 있는 것 말고도 다양한 신화소들이 점철되어 있다. 국토창생, 두신의 혼인, 요야시마국의 생성, 신들의 생성, 불신의 피살 등이 함께 언급되고 있다. 別天神五位와 神世七代에 걸친 사정이 신창조의 과정 속에서 드러나는 것을 볼 수가 있다.

창세신화는 일대와 이대가 연결되면서 이승과 저승의 분할 신화, 그리고 삼귀자의 탄생에 의한 여러 세계를 다스리는 이야기가 점철되어 있다. 황천국신화를 통해서 인간의 탄생과 죽음, 이승과 저승의 분간이 이루어진다. 삼귀자의 탄생을 통해서 고천원, 야지식국, 해원 등이 다스려진다. 그렇지만 더욱 중요한 것은 아마테라스와 스사노오의 우케히신화라고 할 수 있다. 그것은 중요한 신화적 설정이고 속임수를 지닌 지혜로운 자의 이승 차지 변형이다.

곡령신화 역시 주목할 만한 연속된 신화이다. 곡령은 신의 살해, 인간의 살해로부터 비롯된다고 화는 농사기원과 곡종기원을 지닌 특별한 신화소인데, 이 신화소가 <<고사기>> 신화에 충분하게 살아 있다. 아울러서 이러한 기원신화가 여러 곳에 여러 신들과 연결되어서 있는 만큼 이를 함께 다루면서 무엇이 같고 다른지 논의되어야 마땅하다.

조상신화는 죽은 조상이 인간의 기원과 연결되면서 중요한 신화로 다루어지는 것을 말한다. 조상신화를 통해서 보여지는 조상의 기원과 곡령, 신과의 연계 등은 <<고사기>> 신화의 핵심 부위 가운데 하나라고 할 수가 있다. 조상신화는 국조신화, 천손강림신화, 천황계신화와 연계되는 중요한 주제 가운데 하나라고 하겠다.

<<고사기>>는 잘 정리된 연행 요소를 간직하고 있으며, 특히 신화의 다각도 층위를 간직하고 있어서 신화집이고, 신화의 총괄적 집적 자료집임을 실감하게 한다. 다양한 신화를 갖추고 있으며, 이 신화의 전통이 어떻게 고스란히 담기게 되었는지 선명하게 따져야 할 문제점이 부각되는 것을 볼 수가 있다. 자료집이 다양하게 편찬되

는 과정에서 신화의 모든 것을 담아내고 있는 점은 시사하는 바가 매우 큰 것이라고 하지 않을 수 없다.

❺아마테라스 되찾아 오기, 태양의 소멸과 부활(天の石室戸)

이 신화는 아마테라스와 스사노오의 대결 결과 이루어지는 혼돈이나 혼란을 핵심으로 하고 있으며, 이것을 극복하는 과정이 요긴하게 회복하는 태양의 부활을 요점으로 하고 있다. 高天原(다카마가하라)이라고 하는 천상계와 사람이 사는 세상인 葦原中國(아시하라노카쓰국)에 혼란이 야기된다. 어둠이 문제이고, 많은 악행이 이루어지는 것이 문제된다. 그것은 사악한 속임수를 쓴 스사노오 때문에 말미암는데 이에 대한 문제를 핵심으로 하고 있다. 스사노오의 문제가 아마테라스의 암굴 속에 숨은 것으로 전환되었다. 긴 밤이 지속되는 것이 문제이고, 이를 통해서 암굴에서 바로 아마테라스를 꺼내야 하는 문제가 논의된다.

팔백만 신들이 모여서 서로 논의를 하고, 이 논의를 통해서 지혜의 신인 오모이카네신(思金神)과 여러 신들이 서로 협의를 하게 된다. 이 지혜는 의례를 개척하는 것인데, 의례의 내용은 다른 것이 아니라 특정한 신들이 참여하여 이 신들에 의해서 일정한 의례를 거행하는 것이다. 야스강 가에 모여서 일정한 의례를 진행하게 된다.

신/행위 / 의례과정	신격	행위
의례준비	다카미수므히신의 아들인 (高御産巢日神之子) 오모이카네신(思金神)	나가나키새 모여 울게 하기(常世: 생명의 나라, 곡령의 세계, 長鳴鳥)
		야스강 강한 돌
		하늘에 있는 철
	대장장이 아마쯔마라(天津麻羅而) 이시코리도메노미코토 (伊斯許理度賣命)	거울
	다마노야노미코토(玉祖命)	오백 개의 구슬을 꿴 장식물(五百津之御須麻流之珠)
	아메노코야네노미코토 (召天兒屋命) 후토다마노미코토(布刀玉命)	内拔天香山之眞男鹿之肩拔而 取天香山之天之波波迦(하하카나무)【此三字以音 木名】而 令占合麻迦那波而(신의 뜻 묻기)
		비추기나무(榊) 根許士爾許士而【自許下五字以音】於上枝 取著八尺勾摠[扁王旁右總]之五百津之御須麻流之玉 於中枝 取繫八尺鏡【訓八尺云八阿多】於下枝 取垂白丹寸手(니키테, 흰색의 천으로 신에게 바치는 목면, 마, 종이 등으로 사용하며 시대적 변형을 이룩한다) 青丹寸手而【訓垂云志殿】此種種物者
의례실행	후토다마노미코토(布刀玉命)	布刀御幣登取持而
	아메노코야네노미코토 (召天兒屋命)	布刀詔戸(祝詞, ノリト[58]) 言祷白而(노리토를 읽는 대목이 발견된다)
	아메노타지카라신 (天手力男神)	隱立戸掖而
	아메노우즈메노미코토 (天宇受賣命, <<서기>>에 天鈿女命, 天鈿女, <<古語拾遺>>에 天鈿女命으로 되어 있으며, 보통 무녀신으로 궁정의 진혼제를 담당하는 무녀신으로 사루케모키미(猿女君)의 시조인이다)	手次繫天香山之天之日影而 爲鬘天之眞拆而 手草結天香山之小竹葉而【訓小竹云佐佐】於天之石屋戸伏汚氣【此二字以音】而 蹈登杼呂許志【此五字以音】爲神懸而 掛出胸乳 裳緒忍垂於番登也 爾高天原動而 八百萬神共咲 아메노우즈메가 석실 입구에서 춤을 추는 것은 11월의 인일에 宮内省의 正廳에서 鎭魂祭 때 시연되는 神樂舞와 관련이 있음을 보여주고 있다. 神祇官인 무녀가 우케후네(宇氣槽)라고는 통을 뒤집어놓고 그 위에 올라서서 창으로 찌르던 의식에서 비롯되었다. 11월에 하는 동짓달의 태양의례에 활력과 태양의 부활을 기원하는 제의적인 성격을 말하는 것이라고 할 수가 있다. 젖가슴을 드러내고, 음부에 치마끈을 드러내는 것은 여성의 생식력을 강조하면서 태양의 부활이나 소생을 기원하는 여음 숭배와 관련을 지니고 있는 가능성을 제기한다.
의례놀이	아마테라스	於是天照大御神以爲怪 細開天石屋戸而 内告者 因吾隱坐而 以爲天原自闇 亦葦原中國皆闇矣 何由以 天宇受賣者爲樂 亦八百萬神諸咲 爾天宇受賣 白言 益汝命而貴神坐 故 歡喜咲樂
거울보기	아메노코야네노미코토 (召天兒屋命) 후토다마노미코토 (布刀玉命)	爾天宇受賣 白言 益汝命而貴神坐 故 歡喜咲樂 如此言之間 天兒屋命 布刀玉命 指出其鏡 示奉天照大御神之時 天照大御神 逾思奇而稍自戸出而 臨坐之時 其所隱立之天手力男神 取其御手引出
봉인	후토다마노미코토(布刀玉命)	即布刀玉命 以尻久米【此二字以音】繩 控度其御後方 白言 從此以内不得還入(금줄을 치는 전통적 의례와 관련되는 대목을 보여주고 있다. 이것에 입각하여 일정하게 팔만금사진을 치는 굿의 전통과 비교할 수가 있다.)
태양 부활	아마테라스	故 天照大御神出坐之時 高天原及葦原中國自得照明: 광명 부활의례의 마지막을 장식하고 있다.
스사노오 퇴치	스사노오	於是八百萬神共議而 於速須佐之男命 負千位置戸 亦切鬚及手足爪令拔而 神夜良比夜良比岐 高天原, 다카노가마라를 어지럽힌 신인 적대자의 퇴치

58) Donald L. Philippi, Joseph Mitsuo Kitagawa, *Norito*, Princeton University Press, 1990.

❺1. 청동기시대 사제자의 의례

청동기시대의 무속적 제의를 어떻게 주관하는지 알 수 있는 중요한 대목이라 하겠다. 사금신이 주관을 하면서 여러 가지 흥미로운 요소를 동원하여 주권을 행사하는 과정이 이어지는 것을 볼 수가 있다. 그 과정에서 긴요한 것은 바로 무속적 권능의 실체인 거울, 옥, 목면과 마를 걸치고 의례를 하는 점에서 주목할 만한 특징이 있음이 확인된다.

청동기 시대의 사제자 권능은 주술적인 도구로부터 비롯된다. 청동기의 제작 기법을 알고 이를 신성시하는 특정한 집단들이 신성한 의례를 하는 과정에서 여러 가지 자연적인 도구와 문화적인 창조물을 곁들여서 이를 통해서 주술성과 신성성을 강조하는 의례를 거행하는 과정이 위의 순서에서 확인된다. 하늘의 광산의 철을 가공하는 대장장이를 동원하고, 숫사슴의 어깨 뼈로 문점을 하고, 거울, 곡옥, 목면과 마 등이 비추기나무에 매달려지고, 후토다마가 노리토를 외우는 것이 의례의 한 축이라고 할 수가 있다. 이들 집단은 청동기 시대의 선진 문명자이고, 특정하게 일정한 의례를 축사로 하는 집단이라고 할 수가 있다.

이와 달리 다른 집단의 특징적인 것으로 무녀집단이 또한 진정한 한 축이다. 아메노우즈메라고 하는 무녀의 등장은 이와 깊은 관련이 있다. 신사를 행하고 춤을 추고 자신의 음부와 젖꼭지를 노출하는 것은 이와 깊은 관련이 있으며, 이들 집단의 특성을 통해서 일정하게 자신의 전통과 의미를 드러내는 집단적인 면모를 구현하고 있는 것이 이 과정이라고 할 수가 있다. 남성 사제자 집단과 여성 사제자 집단이 서로 상이한 구실을 하는 점이 중요하게 간파된다.

의례의 두 축이 동시에 등장하고 암굴에 있는 아마테라스를 불러내기 위한 방편이 남성적인 노리토와 여성적인 춤과 노래로 되어 있는 점은 주목할 만한 것이고, 이 의례를 양축으로 운용하면서 상이한 원리에 입각하여 움직이는 것을 볼 수가 있다. 후토타마가 지니는 새로운 원리를 통해서 일정하게 여러 가지 의미로운 의례를 하는데 이것이 제정일치 사회의 흔적이면서 남성사제자와 여성사제자가 공동의 행사를 하는 점에서 일본의 천황가와 신사의 합작품으로 보는 견해가 가능할 것으로 판단된다.

하나의 단일한 의미를 가진 집단이 등장한 것은 아니고 여러 층위의 다면적인 기능을 하는 사제자 집단이 존재했을 가능성을 지니고 있다. 청동기 시대의 산물을 중심으로 하는 시대적인 반영이 일정하게 있으며, 우리나라의 본풀이나 신화에 등장하는 집단의 특성을 일정하게 읽어낼 수가 있으며, 그러한 전통적인 집단의 행위나 의례가 여러 인물의 층위에 투영되면서 이룩된 것임을 이 대목에서 인식할 수가 있다.

남성 집단은 청동기의 정보를 집약하고 이를 활용하면서 자신들의 지배를 공고하게 하면서 특별한 수단으로 축사를 드리는 집단으로 보인다. 노리토라고 하는 수단이 이러한 점에서 주목할 만한 면모이다. 이와 달리 여성 집단은 청동기 시대인데도 불구하고 전혀 다른 원리에 입각하여 자신들의 면모를 과시하는 집단이다. 그 핵심은 주술적인 응감을 중시하고, 특히 신악무라고 하는 가구라마이를 드러내는 집단의 특성이 있는 점을 볼 수가 있다. 그런 점에서 남성 집단과 여성 집단은 주목할 만한 것이라고 하지 않을 수 없다.

노리토와 카구라마이라고 하는 점은 신성성와 생식성에 근거하는 것으로 볼 수가 있는데, 이를 대조적으로 이해하는 것이 핵심이라고 할 수가 있다. 노리토와 카구라는 현재 분리되지 않았고, 서로 얽혀 있지만 타유우와 미코의 기능 분할과도 관련지어 이해할 수가 있는 중요한 의미를 지니고 있음이 드러난다. 그런 점에서 노리토와 카구라마이의 대조적 방식과 기원을 이들을 통해서 이해할 수가 있으므로 주목할 필요가 있다.

❺2. 동지-태양부활의례

동지는 태양이 위축되는 절기이다. 11월에 이루어지는 동지의 의례에 대한 많은 의문이 있다. 아마테라스의 암굴 숨음은 태양의 소멸이고, 태양의 소멸로 말미암아서 인간 세상과 신의 세상에 일정한 암흑이 있었고, 밤만 계속되었으며, 신들의 소리가 원망이 되었고, 갖가지 재앙이 일정하게 생겨났다. 이것은 비정상이고, 이것은 혼돈이다.

태양의 활력이나 부활이 바로 필요한 사정이고 동지의 의례를 거행하여 일정하게 새로운 질서를 찾는 것이 혼돈을 거부하고 암흑을 몰아내는 것이다. 그 의례의 면모를 강조하는 것이야말로 진정한 의례의 목적이다. 여러 가지 의미가 있는 행위를 하였지만, 여기에서 주목할 것은 암흑을 물리치는 방식과 동시에 태양에게 힘을 주는 의례적 설정이라고 할 수가 있다.

동지는 태양의 부활을 꿈꾸는 목적 아래 이루어지는 특별한 절기이다. 사제자인 여성이 여성신인 태양을 되찾으려고 하는 의례를 하는 것은 이것과 깊은 관련이 있다. 주목할 만한 것은 남성인 스사노오의 횡포에 여신인 아마테라스가 숨어 자신의 자취를 감추고 있다. 남성 사제자와 여성 사제자가 협업하였지만 이 신들을 부활하게 하는 핵심적인 것은 무녀로 상징되는 아메노우즈메와 함께 남신인 아메노코야네와 후토다마가 협잡하는 것에 있다.

아메노우즈메는 생식의 원리를 구현하고 있으며, 거울을 들고서 암굴에서 잠시 모

습을 비춘 두 신들은 반추의 의례를 제시한다. 모습을 보이게 하고, 이 모습을 통해서 일정하게 의미를 부여하는 것이 바로 거울인데 이 거울은 반사는 빛의 부활을 알리는 서막이다. 신의 얼굴을 비추는 신경의 전통이 바로 이 용도이고, 우리의 명두와 같은 것이 신의 얼굴을 비추는 점에서 서로 비교될 수 있는 중요한 요소라고 할 수가 있다.

태양이 거울에 비친 태양 자신의 얼굴을 보고 되살아나는 점은 주목할 만한 것이라고 할 수가 있으며, 태양의 부활을 상징하는 핵심적 소인이라고 할 수가 있다. 신의 거울로 사용되는 것은 생명의 나뭇가지를 쥐고 있는 네미 숲의 호수를 흔히 디아나의 거울이라고 하고, 그곳의 여신이 가지고 있는 황금가지와 서로 상통하는 주술적인 원리라고 할 수 있다.

여사제자인 아메노우즈메의 생식성이 신의 거울에 비친 면모와 연결되고 웃음과 세상에 구현되는 질서를 정리하는 것은 주목할 만한 것이라고 할 수가 있다. 동지의 태양은 생명의 나뭇가지와 상통한다. 네미의 디아나 숭배처럼 무력에 의해서 잠시 모습을 감춘 아마테라스를 되찾으려는 노력이 의례로 구체화된 셈이다. 그 노력에 의해서 이루어지는 특정한 행위를 하면서 일정하게 의의를 부여하는 것이 바로 아메노우즈메와 신들에 의한 태양신 부활 과정이다.

동지의 절기에 이루어진 태양의 소멸과 무력적 폭력으로 손상된 존재를 태양의 움집인 암굴에서 꺼내서 부활을 하려는 의례가 거행된다. 동지의 의례적 성격은 이른바 성탄절과 겹쳐지면서 본래의 의미가 세계적으로 널리 있는 점을 볼 수가 있다. 그 동지를 통해서 일정하게 이루어진 특성을 <<고사기>>의 신화에서 재현하고 있는 셈이다.

동지의 절기를 중심으로 하는 일정한 의미를 구현하고 아마테라스와 스사노오의 신들 다툼으로 규정하고, 아마테라스를 재현하고자 하는 의례적 성격을 구현하고 있는 셈이다. 그런 점에서 동지 절기에 이루어지는 재현의례를 주목할 만한 것이라고 할 수가 있다. 동지의 절기를 중심으로 하면서 동지의 전통을 이어가는 것이 아니라, 그 세시 절기를 통해서 일정하게 의미를 지니도록 하는 것이 이 신화의 사실적 반영으로 해석할 수도 있을 것이다. 아마테라스와 스사노오의 대결은 기원과 깊은 관련이 있음을 우리는 새삼스럽게 인식할 수가 있다.

❺3. 여성 사제자의 神懸–젖과 음부의 노출

아메노우즈메가 구현한 여성성의 원리를 주목할 필요가 있다. 아마테라스는 여성의 신이다. 아메노우즈메는 여성이기는 해도 여신은 아니다. 무녀의 기원을 이루는

신이기 때문에 이 신이 과연 여신의 반열에서 논의될 수 있는지 의문이 적지 않다. 그렇지만 이 여성은 무녀이고, 철저하게 주술의 원리에 입각하고 있는 것임은 부인할 수 없을 것으로 본다. 주술은 여성의 젖과 음부를 핵심으로 하고 있는데 이를 분명하게 확인할 수 있다.

天手力男神 隱立戸掖而 天宇受賣命 手次繫天香山之天之日影而 爲鬘天之眞拆而 手草結天香山之小竹葉而【訓小竹云佐佐】於天之石屋戸伏汚氣【此二字以音】而 蹈登杼呂許志【此五字以音】爲神懸而 掛出胸乳 裳緒忍垂於番登也 爾高天原動而 八百萬神共咲

AMË-NÖ-TA-DIKARA-WO-NÖ-KAMÏ stood concealed beside the door, while AMË-NÖ-UZUME-NÖ-MIKÖTÖ bound up her sleeves with a cord heavenly PI-KAGË vine, tied around her head a head-band of MA-SAKI vine, bound together bundles of sasa leaves to hold in her hands, and overturning a bucket before the heavenly rock-cave door, stamped resoundingly upon it. Then she became divinely possessed, exposed her breasts, and pushed her skirt-band down to her genitals. Then TAKAMA-NÖ-PARA shook as the eight-hundred myrid deities laughed at once.[59]

이 대목을 어떻게 해석할 것인지 심각한 논란이 있다. 이것은 아메노우즈메가 일정한 의례를 하는 것인데 집중적으로 드러나는 것은 특정한 나뭇가지인 히카게(日影) 넝쿨나무를 타스키(手次)로 사용하고, 마사키(眞折) 넝쿨나무를 머리에 꽂고, 복색을 꾸면서 하는 의례이고, 특정한 악기라고 추정되는 통을 암굴 앞에서 두드리고 발을 구르고, 동시에 생식력의 상징인 젖과 음부를 드러내는 것에 있다고 하겠다. 그것을 무엇이라고 할 것인지 심각하다.

이것은 원문에는 神懸이라고 하였으며, 카미가카리(神懸 かみがかり, 또는 神憑り)라고 한다. 이는 신이 내린 상태의 엑스타시나 또는 포제션이라고 할 수 있다. 카미가카리의 상태로 빠져들어서 신의 위세를 올리는 행위를 하는 것이라고 보는 것이 적절할 것이다. 신이 올라서 신의 광기를 가지게 된 것은 주목할 만하다고 하겠으며, 이것을 통한 일정한 무녀의 의례적 성격을 지니고 있는 것임을 보게 된다.

이 행위는 전형적으로 무녀가 굿하는 면모이고, 동북아시아의 무녀가 신들림 현상

59) Donald Philippi, *Kojiki*, Princeton Legacy Library, 1969, p.84

을 갖는 것과 직접적으로 대응하는 것이라고 해도 과언이 아니다. 신들림 현상은 류큐, 한국, 아이누, 대륙 등지의 무속에서 벌어지는 공통적인 현상이었다. 전형적으로 일본의 신사에서 행하는 의례에서 이러한 것 일본의 고대적 무속 모습을 보여주는 것이고, 태양신을 비롯하여 여러 신격의 체계를 동원하는 것으로 널리 알려진 무속적 의례라고 할 수가 있다.

여성의 주술적 원리인 생식력에 입각하여 여성의 음부신앙을 강조하면서 태양신의 부활이나 활력을 고취하는 것은 널리 알려진 신앙적 원리라고 할 수가 있다. 여성의 주술성과 생식력을 고취하면서 아마테라스를 동지의 태양 부활 의례로 간주하는 것은 기이한 일정이라고 할 수가 있다. 그런 점에서 여성의 주술성과 생식성은 깊은 관련을 지니는 것임이 분명하게 드러난다.

❺4. 태양의 부활과 스사노오의 추방

노리토와 카미가카리에 의해서 신을 다시 부활하는 의례를 거행함으로써 신의 부활, 태양의 부활이 이루어졌다. 노리토에 의해서 거행하는 신에게 드리는 축사를 하고 엄숙한 꾸미기를 하면서 청동기의 의례를 청동의기를 통해서 구현하였다면, 카미가카리를 중심으로 하는 신들린 무녀가 신을 의기와 결합하여 다시 재생하도록 돕는 것이 가장 중요한 의미를 가지고 있는 것이라고 하겠다.

그 태양의 부활에 의해서 세상을 교란하고 악으로 들끓게 하고 신들의 세계인 高天原과 인간들이 사는 현실세계인 葦原中國의 세계에 광명이 회복되었다. 그 힘의 원천은 단연코 태양의 부활에 의한 것이고 악의 근원을 처단하는 것으로 마무리를 이룩하게 된다. 그 힘을 통해서 신들의 회합과 공모가 이루어지고 이 원인을 야기한 스사노오를 다시금 추방해야 한다. 그 추방을 통해서 힘을 활용하고, 대속하고 속죄하며, 마침내 적대자를 물리치기로 한다.

스사노오를 대속하고, 수염과 손톱 발톱을 자르게 하고, 그리고 죄를 씻게 하는 것이 중요한 절차이다. 신들이 공모하여 이를 결정하고 이것에 입각하여 신을 추방하는 것은 정말로 긴밀한 의의가 있는 행위라고 할 수가 있다. 이 결정을 통해서 신의 대속과 함께 신을 부활하게 할 수가 있는 의미가 있는 행위를 완성한다.

아마테라스의 광명과 스사노오의 난폭, 생명을 억압하는 죽음 등이 대결의 핵심이다. 선신과 악신, 생명과 죽음 등이 정상적인 삶을 제약하고 풍요를 가두는 것이 요점이다. 신들의 세계 무질서는 인간세계와 무관하지 않고 서로 얽혀 있으므로 이를 회복하고 악을 처단하면서 생명을 고양하는 것이야말로 진정한 질서의 회복이라고 할 수가 있다. 스사노오가 천상계인 고천원에 올라와서 부정한 방법으로 악을 행하

고 자신의 속임수로 신들의 세계를 교란시킨 것은 정말로 심각한 문제이다.

아마테라스는 신들의 세계가 지향하는 신성한 권능의 소유자이다. 아마테라스의 진정한 승리는 청동의기를 통해서 구현된다. 청동기시대의 농업을 권장하고 이를 소유로 하는 신격이 위협받는 것은 생식력을 고갈시키는 것이다. 신들의 밭과 논을 파괴하고 자신의 대소변을 뿌리고 물구멍을 막는 행위는 악신의 전형이다. 생명력의 상징인 아마테라스가 암굴로 피한 것은 이러한 도전적 행위 때문이다.

그러나 동시에 그것은 자연적인 질서의 고갈이라고 보아도 잘못은 아니다. 여름과 겨울의 싸움에서 겨울에 밀리고 여름이 위축되는 것은 자연적 질서의 위협이다. 여름과 겨울의 싸움에서 벗어나서 자연의 질서를 회복하고, 태양의 건강함을 회복하는 것이 가장 주요한 관건이다. 태양이 자신의 질서를 되찾기 위해서 노리토와 카미가카리를 수단을 행하면서 적대적인 난폭자를 퇴치하기 위한 부활의 의례를 거행하게 된다.

여름의 회복은 곧 봄을 거쳐서 조금씩 이동하고 마침내 하지를 중심으로 하는 일정한 회복을 완성한다. 그 힘에 의해서 겨울로 상징되는 스사노오라고 하는 존재인 신을 격파하고 이 신의 퇴치를 완성하면서 자연의 질서를 완성하는 과정이 개입하게 된다. 암흑을 야기하고 생명을 억압한 존재를 물리치고 죄를 씻게 하고 동시에 삶을 완성하게 하는 의미를 제공하는 것이 바로 광명에 의한 통치의 완성이라고 할 수가 있다.

주술적인 싸움이 곧 신들의 싸움이고, 여름과 겨울이 서로 대립하면서 생명을 약동하고 동시에 자연과 문화를 중재하면서 이루어지는 새로운 힘의 원천을 활용하는 것이 바로 인간과 자연의 질서 회복이라고 할 수 있다. 스사노오가 파괴된 것은 당연한 결과이고, 천상의 무질서를 통해서 이룩되는 힘을 조절하는 과정이라고 해도 지나치지 않다.

❺5. 미시적 신화소와 거시적 신화소

이번에 다루게 된 신화소는 미시적 신화소이다. 아마테라스가 암굴에 숨고 이 때문에 재앙이 계속되자, 이를 해결하기 위해서 필요한 것이 바로 태양 부활 의례를 아메노우즈메로 하여금 행하게 하는 것이다.

그렇지만 거시적 신화소의 관점에서 다시 이를 다루어야 마땅하다. 그것의 핵심은 신세 윗대와 아랫대의 관련으로부터 비롯된다. 그 그림을 가져다가 재론해야 한다. 스사노오는 어머니인 황천국과 깊은 관련이 있으며, 이 황천국의 존재가 재앙과 죽음의 대상이 되는 것이다. 스사노오는 죽음의 세계와 관련되고 이 때문에 아버지인

이자나기와도 갈등을 하게 되고, 아버지의 세계 분치에 맞서서 자신의 의지로 이를 관철하고자 하는 것이 핵심적으로 작동하고 있음이 발견된다.

아마테라스는 삶의 원리를 지배하고 태양의 생명력을 지니고 있으며, 곡물의 신이기도 하다. 이에 견주어서 스사노오는 죽음의 원리를 지니고 있으며, 무사적 권능으로 전쟁의 신격을 감당하고 있는 존재임을 분명하게 하고 있다. 농경의 신과 전쟁의 신은 서로 적대적인 관계를 맺을 수밖에 없으며, 둘 사이의 다툼은 불가피하게 전개된다. 전쟁과 농사만큼 서로 대립적인 질서를 구현하는 것은 흔하지 않다.

아마테라스와 스사노오가 아메노야스가와에서 서로 대결하는 것도 우케이를 통해서 이룩하는 것이지만, 그 핵심은 적대적이면서도 동시에 우호적으로 상대방의 것을 빼앗아서 자신의 생산으로 이어가는 점을 주목해야 마땅하다. 생성과 극복, 조화와 갈등이 동시에 구현된다. 아마테라스가 각각의 출자를 인정하였지만 이것을 두고 자신의 것으로 해석하는 것은 억지이고 속임수의 전형을 보여주는 것이다.

이 둘의 대결은 분치하는 영역에 대한 것만은 아니다. 둘의 대결을 통해서 高天原과 인간들이 사는 현실세계인 葦原中國의 세계에 발생한 암흑과 재앙은 이러한 것을 상징하는 적절한 예증이 된다. 하늘과 인간의 모든 세계 분치권을 중심으로 하는 것이 이들 대결의 핵심이다. 1대의 문제와 2대의 문제가 연결되면서 이들 사이의 주도권을 어느 쪽이 쥐는가 하는 문제를 핵심적으로 드러내는 것이 이 대결의 요체이다.

우리의 본풀이에서는 남녀의 혼인에 의한 국토창생은 등장하지 않는다. 일본의 <<고사기>>에서는 1대의 창생담이 흔히 남매혼으로 되어 있으나, 중요한 것은 남매혼의 흔적이 창세신화에서 발견되는 이승과 저승, 삶과 죽음에 의한 대결로 이어지고 고천원과 위원중국을 중심으로 하는 이승, 황천국을 핵심으로 하는 세계의 분치와 연결되는 것이 가장 특별한 변형이라고 할 수 있다.

이자나기와 이자나미의 분치에 의해서 이룩된 결과를 다시 재현하고 의미를 지향하는 쪽이 바로 이자나미를 지향하는 스사노오의 행위이다. 스사노오가 애초에 분치된 것을 지시한 이자나기의 명을 거역하고 자신은 울음으로 신들의 세계와 인간의 세계를 황폐화시키고 이자나기의 왜 우느냐는 물음에 이를 "어머니의 나라인 네노카다스쿠니에 가고 싶어서 운다"(僕者欲罷妣國根之堅州國故哭)라고 하는 말로 대신하고 있다. 황천국이 곧 저승이고 저승을 지향하는 신격이라고 하는 점을 분명하게 증거하고 있다.

2대의 대결은 더욱 중요하다. 삼귀자 가운데 아마테라스와 스사노오로 집중되어 있는 것이 핵심이다. 곡종자를 기르는 논의 중요성이 강조되는 것과 이와 달리 전쟁

과 파괴, 그리고 횡포에 의해서 대상을 파괴하려고 드는 것이 대립의 요점이다. 이 가운데 중요한 행위를 하는 것이 대립의 결과라고 할 수가 있다.

스사노오의 파괴가 지니고 있는 것의 핵심은 하늘의 논을 파괴하는 것이라고 하겠다. 그것을 원문대로 제시하고 인용하면 될 것이다.

爾 速須佐之男命 白于天照大御神 我心清明 故我所生子 得手弱女 因此言者 自我勝云而 於勝佐備【此二字以音】離天照大御神之營田之阿【此阿字以音】埋其溝 亦其於聞看大嘗之殿 屎麻理【此二字以音】散 故雖然爲 天照大御神者 登賀米受而告 如屎醉而吐散登許曾【此三字以音】我那勢之命爲如此 又離田之阿埋溝者 地矣阿多良斯登許曾【自阿以下七字以音】我那勢之命爲如此 登【此一字以音】詔雖直 猶其惡態不止而轉 天照大御神 坐忌服屋而 令織神御衣之時 穿其服屋之頂 逆剥天斑馬剥而 所墮入時 天衣織女見驚而 於梭衝陰上而死【訓陰上云富登】60)

是後素戔鳴尊之爲行也 甚無狀 何則天照大神 以天狹田 長田爲御田 時素戔鳴尊 春則重播種子〈重播種子 此云璽枳磨枳〉 且毁其畔〈毁 此云波那豆〉 秋則放天斑駒 使伏田中 復見天照大神當新嘗時 則陰放屎於新宮 又見天照大神 方織神衣居齋服殿 則剝天斑駒 穿殿甍而投納 是時天照大神驚動 以梭傷身 由此發慍 乃入于天石窟 閉磐戸而幽居焉61)

<<고사기>>와 <<일본서기>>에 전하는 스사노오의 난폭한 행위에 대한 서술을 한 것을 정리해서 인용하였다. <<고사기>>에서는 자신의 선한 의도를 증명하고 한 행위를 서술하였는데, 몇 가지 행위를 집약적으로 서술하고 있다. 첫째, 아마테라스가 경작하는 논두렁을 파괴하고, 논두렁에 들어갈 물길도 막아버렸다. 하늘의 논에 부정한 행위, 곧 생산력을 고갈시키는 일을 하였음이 확인된다. 이는 파괴를 전담하고 죽음과 관련된 스사노오의 파괴행위라고 할 수 있다.

둘째, 신곡맞이 햇미천신을 하는 신전에도 결국 똥을 뿌렸다. 천신맞이에 해당하는 것, 풋바심이나 올게심니와 같은 천신의례를 부정하는 것이 요점적인 행위라고 할 수가 있다. 논의 벼를 짓지 못하게 하고 생명을 고갈시키는 것이 핵심적인 행위라고 할 수가 있다. 게다가 신성한 곳을 파괴하고 햇곡천신을 하는 의례를 부정하는 것은 파괴의 신이나 하는 행위이다. 농경을 제약하고 그것을 파괴하는 것이 핵심적 관건

60) <<고사기>> 본문
61) <<일본서기>> 본문

이다.

셋째, 베를 짜는 곳인 신성한 궁전에 가서 그 베를 짜는 것에 훼방을 놓고, 베를 짜는 여인을 얼룩말의 가죽으로 공략하고 베틀의 북에 놀라서 음부를 찔려서 죽은 행위가 자행된다. 그렇게 해서 결과적으로 신성한 의례의 옷도 부정하는 것을 보이고 있다. 농경의 부정과 함께 문화적 경작이나 경영도 부정하는 행위를 하는 것이 확인된다.

<<일본서기>>에서도 거의 같은 양상을 보이고 있지만, 서술의 직접적인 양상은 매우 주목할 만한 것으로 일종의 같은 행위를 하는 것 같지만 전혀 의미를 다르게 하고 있다. 아마테라스가 파괴한 논의 구체적인 형태와 중파를 하여 더욱 곡 종자를 망치는 행위가 더욱 자세하다. 중파한 것이라고 한다든지 야매와 같은 두렁을 파괴한 것이 요점적인 행위이다. 그것은 농사를 파괴하는 행위와 관련된다. 두 번째 행위는 거의 같은 양상을 보이고 있다. 세 번째 행위는 베를 짜는 것에 해당하지만, 피해의 당사자가 아마테라스임을 분명하고 있다.

아마테라스(天照大神)은 농사의 신격, 햇곡맞이 행사를 하는 신격이고, 베를 짜는 신임이 분명하게 드러난다. 농경의 핵심적 기능이 모두 여기에 집중되어 있으며, 그러한 행위를 통해서 일련의 구체적인 신의 성격을 분명하게 있으며, 스사노오가 무엇을 파괴하는지 성격을 보여주고 있다. 농사를 해치는 것은 주목할 만하다고 하겠다.

농사를 망치는 행위가 더욱 요긴하다. 그것은 분뇨와 같은 배설물을 뿌리는 것인데, 이것은 색다른 것이지만 다른 각도에서 보면 새로운 창조를 할 수 있는 가능성을 제시하는 것이라고 할 수가 있다. 그것이 구체적으로 무엇인지 추론을 통해서 전개할 수밖에 없음은 유감이지만 주목할 것이다. 배설과 분뇨는 정말로 주목해야 할 신화소이다.

배설과 분뇨는 신성한 것을 더럽히는 것이라고 하지만, 오히려 더욱 중요한 의미가 있다. 싱싱한 것이나 소화되지 않은 것과 대립하는 것으로 싱싱하지 않은 것과 소화된 것을 상정하는 의미가 된다. 스사노오는 이왕의 죽은 것, 사냥한 것을 먹고 이를 거부하는 것으로 이해해도 된다. 채식과 육식의 의미를 지니고 있으며, 논-물-곡식-청결-베짜기 등을 내세우는 아마테라스의 생산력을 거부하고, 분뇨-황폐함-육식-부정-베짜기 부정 등을 내세워서 자신의 것을 공고하게 하려는 태도가 스사노오의 행위 속에 있다.

<<고사기>>에서는 이를 아마테라스가 좋게 이야기한다. 그것은 주목할 만한 발언이라고 할 수가 있는데, 똥은 토해 놓은 것이 그렇게 보이는 것이라고 한다든지, 이와 달리 개천을 메운 것은 토지가 모자라기 때문에 한 행위라고 하는 사실은 스사

노오의 행위를 정당화해주기 위한 것이라고 하는 점을 분명하게 하고 있다. 그렇지만 그러한 도회술에도 불구하고 정당한 것은 아니고, 아마테라스의 존재를 부정하는 행위임을 대번에 알게 된다. 그렇기 때문에 스사노오의 부정한 짓은 원론적인 것들의 부정이라고 할 수가 있겠다.

곡령의 수호신이나 채식을 위주로 하는 것을 부인하고, 육식을 정당화하거나 채식의 존재를 부정하는 행위를 하는 것은 파괴의 신이 지니는 면모이다. 생산력을 고갈시키고 죽여서 전쟁을 하고 싸움을 벌여서 자신의 것으로 쟁취하는 점에서 이 대목에서 음미할 만한 신들의 다툼이 분명하게 존재하고 있다. 파괴의 신격이 저지른 잘못은 신화학적으로 매우 주목할 만한 행위임이 자명해진다.

❺6. 여성사제자와 남성사제자의 양립: 제주도 <천지왕본풀이> <삼승할망본풀이> <초공본풀이> 등과의 비교

제주도의 본풀이는 이상하게 구성된다. 큰굿이라고 하는 데서 확인되는 것은 굿의 본풀이가 중복되어 나타나는 점이다. 본풀이의 내용도 그러하거니와 본풀이의 특정한 영역이나 특정한 분치를 이루는 세계관을 다루는 데서 이러한 현상이 우세하게 드러나는 점이 확인된다. 그러한 현상을 해결하고 다음 단계의 논의를 하는 것이 바람직할 것 같다.

<천지왕본풀이>는 <초공본풀이>와 깊은 관련이 있다. 거의 같은 내용의 이야기가 반복적으로 구현되어 있으므로 주목할 만한 것이라고 하겠다. 그러나 이 문제에 대해서는 현재 명확한 답변을 내놓고 있지 못하다. 물론 특정한 신화소인 꽃피우기 경쟁을 통해서 이 세상을 차지하는 것이 있고 없음이 주목할 만한 차이지만 본풀이의 얼개는 거의 같은 것이다.

오히려 이와 다른 각도에서 발견되는 특징을 지니고 있는데, 그것은 바로 한쪽은 2대담이고 다른 한 쪽은 3대담으로 되어 있다. 동시에 천상계의 존재가 지상의 존재와 만나서 인연을 맺어서 자식을 낳는 이야기이고, 외지의 인물인 추젓대선생과 자지멩왕아기씨가 결연하여 자식을 낳는 점에서 서로 다른 것이 있다.

그렇지만 이야기의 내용은 거의 판박이로 같은 점이 발견된다. 그 관계는 단순한 것에서 복잡한 것으로 아울러서 자식을 낳고 자식이 주인공이 되어서 일정하게 자신의 일대기를 전개하는 점에서 차이를 가질 뿐이다. 그러한 점에서 이 이야기의 주인공들이 풀이하는 서사의 내용이 질적으로 양적으로 차별성을 지니고 있음이 발견된다.

<천지왕본풀이>와 <초공본풀이>는 마치 북부여신화와 고구려신화의 관계를 환기

하게 한다. 세데 구성이나 주인공의 주체 서사 차이가 있는 점에서 약간의 차별성을 지니고 있으면서 달라지는 점과 관련된다. <초공본풀이>에서 대결이 양상이 삼천선비와 삼멩두의 것으로 된 점은 비류왕 송양이 주몽과 대결하는 것과도 같은 의미를 지니고 있다.

<천지왕본풀이>는 <삼승할망본풀이>와 관련을 지니고 있음이 확인된다. 대별왕과 소별왕이 벌이는 이승 차지 경쟁이 확대되면서 여성으로 바뀌고, 동시에 동해용왕따님애기와 명진국따님애기라고 하는 여성들의 주도권 경쟁으로 전환된 것이 바로 <삼승할망본풀이>가 된다. 이는 이자나기와 이자나미의 경계 분할이 마치 아마테라스와 스사노오의 대결로 바뀐 것과 깊은 관련이 있다고 하겠다. 아무튼 이러한 관계가 있는 자료를 전반적으로 환기하고, 비교 연구를 시도하는 작업이 요망된다.

이제부터 사제잡 집단에 대한 논의를 새롭게 할 필요가 있다. 사제자 무리는 단순하지 않다. <<고사기>>에서는 아마테라스가 사라지자 이를 구하기 위한 여러 인물들이 동원된다. 그 존재의 양상은 단순하지 않으며 일정하게 준별되는 저마다의 기능을 하고 있다. 그 구체적인 면모를 정리하게 되면 무엇인지 알 수가 있다.

총괄적 존재: 지혜의 신, 타카미무히스신의 아들(高御産巢日神之子) 오모히카네신(思金神)은 장닭을 가지고 올게 함

거울 제작: 아마쯔마라(天津麻羅)로 하여금 이시코리도메(伊斯許理度賣命)에게 제작

오백 개 구슬 꿴 장식물 제작: 타마노오야(天兒屋命)에게 제작

제의 점사 준비: 아메노코야네(天兒屋命)와 후토타마(布刀玉命)로 하여금 숫사슴의 어깨뼈(内拔天香山之眞男鹿之肩拔)와 하하카나무(天香山之天之波波迦)로 제의를 준비하고 점을 치게 함

의례 장식: 카구야마산에 있는 잎이 무성한 비추기 나무를 뿌리째 뽑아(天香山之五百津眞賢木矣 根許士爾許士) 윗가지에다 곡옥을 꿴 장식물을 달아놓고(於上枝 取著八尺勾摠之五百津之御須麻流之玉), 중간 가지에 커다란 거울을 달아 걸어놓고(於中枝取繫八尺鏡), 아래 가지에는 흰색의 '니키테'와 푸른색의 '니키테'를 매달아 놓음(於下枝 取垂白丹寸手 青丹寸手)

의례 양상과 집전자: 후토다마는 신성한 제물을 손에 들고(此種種物者 布刀玉命 布刀御幣登取持), 아메노코야네는 노리토를 외우며 기원(布刀詔戸言祷白), 아메노타지카라오신(天手力男神)은 바위 동굴의 문 옆에 숨는다(隱立戸掖).

카미가카리 실행자: 아메노우즈메(天宇受賣命)가 하늘의 히카게를 타스키로 이용(手次繫天香山之天之日影), 하늘의 마사키를 머리에 꽂고(爲鬘天之眞拆), 하늘의 카

고 하겠다.

노리토(詔戸, のりと)와 카미가카리(神懸, かみがかり)으로 대비되는 남성 사제자와 여성 사제자의 무속적 기술 방식에 분명한 차이와 시대적 의의를 지니고 있음이 분명하다. 무권과 무력인 주술적 기법이나 기교, 주도권의 경쟁 등에서 중요한 차이를 지니고 있는 점이 발견된다. 무속의 사제자만이 아니라, 신들의 성격 역시 이러한 차별성을 전제로 하고 있음이 분명하게 드러난다.

서로 상이한 기법과 전통적인 시대의 산물일 가능성이 있으며, 이 대목에서 서로의 불편한 동거가 확인되는 것은 아니지만, 깊은 공통점을 지니고 있으면서 질적 차이점도 있음이 분명하게 드러난다. 그것의 핵심은 청동기의 의기를 중심으로 하면서 축사의 방식이나 신의 점사를 묻는 방식에 차이점이 있는 것을 확인하게 된다. 이들이 점사를 치는 방식은 일본의 고유한 방식인지 의문이 없지 않다. 그렇지만 <<고사기>>에 등장하는 것만을 보아도 이들의 존재는 각별하다. 나무를 들고, 나무의 세 가지에 청동의기나 제례의 장식물을 들고, 사슴의 뼈로 점을 치는 존재이고, 동시에 이들은 가장 특별한 방식으로 점사는 친다.

여성사제자들은 특별한 방식으로 점을 치게 되는데 무녀는 옷을 걸쳐입고, 특정하게 신들에게 찬양을 하면서 각별한 방식으로 노래와 춤을 추면서 신들린 행위를 하게 된다. <<일본서기>>에서는 이를 다음과 같이 서술하고 있음이 드러난다. 그 내용을 보이면 이렇다.

又 猨女君遠祖天鈿女命 則手持茅纏之矟 立於天石窟戸之前 巧作俳優 亦 以天香山之眞坂樹爲鬘 以蘿蘿 此云此舸礙爲手繦手繦 此云多須枳而火處燒 覆槽置覆槽 此云于該顯神明之憑談顯神明之憑談 此云歌牟鵝可梨

여성사제자는 손에 주술적인 도구를 들고, 문 앞에 서서 사람들을 웃기게 하는 재담을 하고 있으며, 특별한 의례적 행위를 하고서는 불을 피우고, 복조(우게)를 뒤집어 놓고서는 발로 밟으면서 장단을 맞추고, 아울러서 가무가리(憑談, 歌牟鵝可梨)라고 하는 공수나 신탁의 말을 전하는 것을 하고 있다. 그러므로 무구를 가지고 하면서 신종의기를 사용하는 행위와 전혀 다르다고 할 수가 있다. 그 점에서 이 대목의 의례는 전혀 다른 의미를 지니고 있다고 하겠다.

이들이 동일한 집단의 상호관계를 지니고 있는지, 이질적인 집단의 차별화된 단계를 암시하는지 명확하지 않음이 사실이다. 여성사제자와 남성사제자의 상이한 면모를 보여주는 증거이므로 이들의 내용에 의해서 이루어지는 특정한 단계의 이야기를

고 하겠다.

노리토(詔戶, のりと)와 카미가카리(神懸, かみがかり)으로 대비되는 남성 사제자와 여성 사제자의 무속적 기술 방식에 분명한 차이와 시대적 의의를 지니고 있음이 분명하다. 무권과 무력인 주술적 기법이나 기교, 주도권의 경쟁 등에서 중요한 차이를 지니고 있는 점이 발견된다. 무속의 사제자만이 아니라, 신들의 성격 역시 이러한 차별성을 전제로 하고 있음이 분명하게 드러난다.

서로 상이한 기법과 전통적인 시대의 산물일 가능성이 있으며, 이 대목에서 서로의 불편한 동거가 확인되는 것은 아니지만, 깊은 공통점을 지니고 있으면서 질적 차이점도 있음이 분명하게 드러난다. 그것의 핵심은 청동기의 의기를 중심으로 하면서 축사의 방식이나 신의 점사를 묻는 방식에 차이점이 있는 것을 확인하게 된다. 이들이 점사를 치는 방식은 일본의 고유한 방식인지 의문이 없지 않다. 그렇지만 <<고사기>>에 등장하는 것만을 보아도 이들의 존재는 각별하다. 나무를 들고, 나무의 세 가지에 청동의기나 제례의 장식물을 들고, 사슴의 뼈로 점을 치는 존재이고, 동시에 이들은 가장 특별한 방식으로 점사는 친다.

여성사제자들은 특별한 방식으로 점을 치게 되는데 무녀는 옷을 걸쳐입고, 특정하게 신들에게 찬양을 하면서 각별한 방식으로 노래와 춤을 추면서 신들린 행위를 하게 된다. <<일본서기>>에서는 이를 다음과 같이 서술하고 있음이 드러난다. 그 내용을 보이면 이렇다.

又 猨女君遠祖天鈿女命 則手持茅纏之矟 立於天石窟戶之前 巧作俳優 亦 以天香山之眞坂樹爲鬘 以蘿蘿 此云此舸礙爲手繦手繦 此云多須枳而火處燒 覆槽置覆槽 此云于該顯神明之憑談顯神明之憑談 此云歌牟鵝可梨

여성사제자는 손에 주술적인 도구를 들고, 문 앞에 서서 사람들을 웃기게 하는 재담을 하고 있으며, 특별한 의례적 행위를 하고서는 불을 피우고, 복조(우게)를 뒤집어 놓고서는 발로 밟으면서 장단을 맞추고, 아울러서 가무가가리(憑談, 歌牟鵝可梨)라고 하는 공수나 신탁의 말을 전하는 것을 하고 있다. 그러므로 무구를 가지고 하면서 신종의기를 사용하는 행위와 전혀 다르다고 할 수가 있다. 그 점에서 이 대목의 의례는 전혀 다른 의미를 지니고 있다고 하겠다.

이들이 동일한 집단의 상호관계를 지니고 있는지, 이질적인 집단의 차별화된 단계를 암시하는지 명확하지 않음이 사실이다. 여성사제자와 남성사제자의 상이한 면모를 보여주는 증거이므로 이들의 내용에 의해서 이루어지는 특정한 단계의 이야기를

통해서 이들의 근간을 보여주는 점에서 이들은 서로 깊은 관련성을 지니고 있으면서도 차별성을 핵심으로 하는 일련의 특성을 구현하고 있다고 해도 다르지 않다고 하겠다.

원시시대의 사제자와 고대시대의 사제자가 교차되는 것이고 일정한 동거의 면모를 구현하고 있는 점이 확인되며, 북방의 점치는 방법과 남방의 점치는 방법을 서로 견줄 수가 있는 것일 수도 있겠다. 아무튼 사제자의 방법을 통해서 이질적인 방법의 요소들이 공존하면서 일정하게 주술적 행위를 하는 것이라고 보여진다. 생산력과 생식적 원리를 강조하는 여성사제자와 함께 신성한 권능을 수호하는 집단의 구성력이 주술적인 신기에 의해서 이룩되어 지는 점이 확인된다.

우리는 비교신화학의 방법에 의해서 <아마테라스와 스사노오의 대결>을 다시금 다루어야 한다. 그 다루는 방법이 긴요하고, 이들에 의해서 보여지는 것은 비교신화학의 핵심적 과제임을 다시금 알게 하는 결정적인 증거이다. 다음의 말에 주목하자. 이 말은 앞에서도 인용한 바 있지만, 우리에게 비교신화학에 대한 빛을 던져주고 있음을 환기할 필요가 있다.

"이제는 존재의 의미조차 알 수 없는 과거의 관습이 있을 경우, 우리는 그 관습을 야만적인 종족들의 사회에 아직도 남아 있는 사회 상태의 잔존물이나 흔적으로 해석하며, 거의 자동적으로 민족학에 눈을 돌렸다. 과거의 유물이 되어버린 이런 원시사회적인 상태를 만날 때마다, 우리는 우리 역사에서 확인된 다양한 형태의 사회생활과 다양한 유형의 조직이 어떤 상황에서 다시 되살아나며 시간과 공간에서 아득히 멀리 떨어진 사회들을 회고하게 해준다는 사실을 깨달았다. 복잡하고 문명화된 사회와, 원시적이고 태곳적이라고 잘못 일컬어지는 사회 사이의 거리는 일반적인 생각만큼 크지 않다. 멀리 떨어진 것이 가까운 것을 밝혀주지만, 가까운 것도 멀리 떨어진 것을 밝혀줄 수 있다. …… 가까운 곳과 멀리 떨어진 것이 서로를 밝혀준다."62)

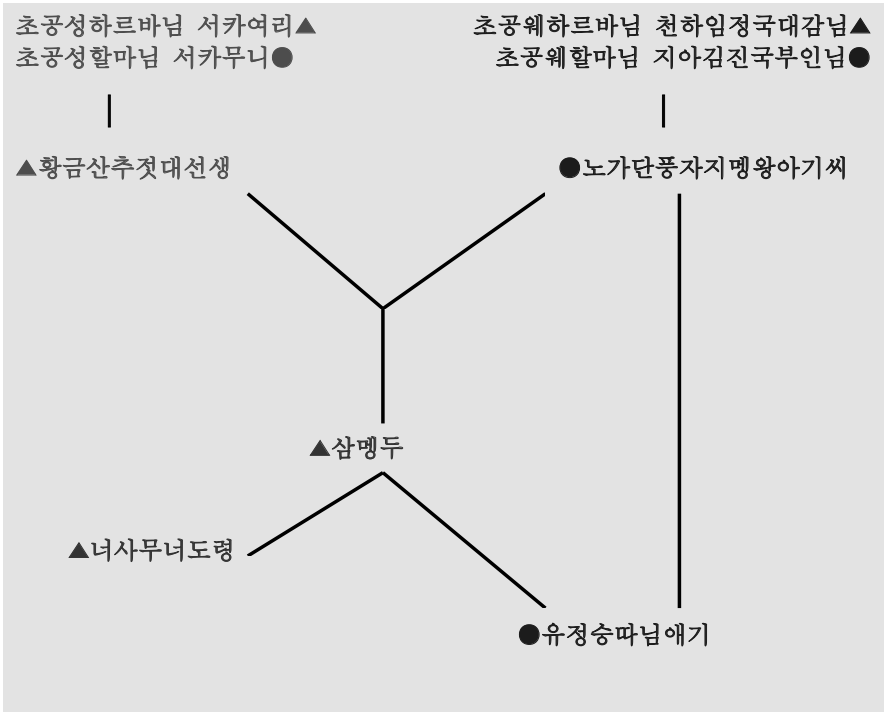
이에 대한 적절한 예증으로 우리는 제주도의 무조신화를 핵심적인 주제로 하고 있는 <초공본풀이>를 대상으로 선정할 필요가 있다. 이 본풀이는 기본적으로 청동기시대의 산물일 뿐만 아니라, 많은 부분에 있어서 <<고사기>>의 이자나기와 이자나미의 탄생, 그리고 삼귀자의 탄생과 분치 등을 주제로 하고 있으며, 동시에 특정한

62) Claude Lévi-Strauss, *Nous sommes tous des cannibales. Précédé de Le père Noël supplicié*, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXIe siècle », 2013.
클로드 레비스트로스, <<우리 모두는 식인종이다>>, 아르떼, 2015. (강주헌역)

여성신의 죽음과 부활이라고 하는 주제를 가장 선명하게 보이고 있는 점에서 이 본풀이는 주목할 만한 공통점을 지니고 있음에 우리는 이 본풀이의 중요성을 절실하게 깨달을 수 있다. 이 본풀이를 통해서 서로에게 많은 고무적인 비교의 결과를 낳을 수 있음을 다시 생각하지 않을 수 없다. 본래 지니고 있는 것 이외에 많은 가능성을 보여주고 있다는 점에서 비교신화학의 소재나 주제로 깊은 의미를 지니고 있음이 드러난다.

<초공본풀이>는 그 핵심적인 것이 제주도의 무법과 굿법을 창시한 무조로 섬겨지는 것이고, 그 본풀이의 중심에 <<고사기>>와 견줄 수 있는 대목이 적지 않기 때문이다. <초공본풀이>는 제주도의 무조신화이고, 제주도 굿법을 창조한 명두의 내력을 보여주는 신화적 내용을 핵심으로 하고 있다. 앞에서 제주도의 자료를 통해서 본 것들에 의존한다면, 제주도의 굿과 본풀이에서 이 내용이 주신의 성격으로 차지하는 비중은 매우 주목할 만하다고 할 수가 있다. 이 신화적 주체가 결과적으로 자신들의 적법한 굿 절차를 우리에게 보여주고 이를 통해서 일정한 가치와 의미를 강조하는 것임을 다시 환기할 필요가 있다.

그 관계를 새롭게 정리하면서 일정하게 이루어진 출자와 그 인물들의 협업 관계를 그린 대목을 정리해서 보여주면 다음과 같다.



<초공본풀이>는 출자를 중심으로 하여 삼대담의 전형을 보이고 있다. 1대는 외래에서 들어온 종교적 성향을 드러내는 출자를 보인다. 이와 달리 토박이의 전형적인 사례를 보이고 있으며, 이들은 비교적 구체적인 면모를 구현하고 있는 점에서 주목할 만한 것이라고 하겠다. 2대는 출자를 이어받아 구체적으로 실현하는 인물이다. 외지에서 들어오는 건강하고 이상한 혈통을 핵심적으로 구현하는 인물이 황금산추젓대선생이고, 한 곳에 붙박이로 머물면서 행위하는 쪽이 바로 노가단풍자지멩왕아기씨이다. 떠돌이와 붙박이의 대결이 핵심이고, 서로 합쳐져서 3대를 출생하는 것이 요점이다.

<초공본풀이>에서는 부계의 혈통은 중요하지만 임시적이고, 구체적이지 않다. 그렇지만 모계의 혈통도 중요한 기능을 한다. 직접적인 관계를 맺게 하고 혈통의 특성을 중심으로 하여 결국 이들 집단이 다른 집단에 의해서 공격을 받고 극복하는데 모계와 부계의 혈통이 합쳐지고 일정하게 뭉치면서 사제권을 집약하고 이어나가는 것이 요점이다. 부계의 혈통이 모계의 혈통이 합쳐지지 않으면 이러한 목적을 달성할 수 없다.

삼멩두가 의식의 중심에 있다. 삼멩두는 부계와 모계의 혈통을 합친 것이다. 삼멩두는 세 번의 전환을 가지게 되는데, 삼멩두의 태생을 의미하는 이름이고, 잿부기 삼형제는 성장과정에서 얻은 이름이고, 삼시왕은 신격으로 좌정하면서 얻은 이름이다. 세 번의 변신을 거듭하면서 무조로 자리한다.

이들을 돕는 인물이 바로 너사매너도령이라고 할 수가 있다. 너사매너도령은 악사이지만 굿법에 결정적인 도움을 주는 인물이고 한 형제처럼 연향육고비를 이루고, 협업하여 굿을 하는 존재들이 된다. 이들은 굿법을 만드는 사제자집단의 공생관계를 이룩하는 점에서 주목에 값을 한다. 삼멩두와 너사매너도령은 서로 깊은 관련을 지니고 있다고 해도 과언이 아니다.

자지멩왕아기씨는 전형적인 여성신의 신격적 특징을 가지고 있으며, 이 신은 다산, 생식, 죽음과 재생을 겸하여 하는 인물이기도 하다. 주술적 능력을 구현하는 인물이고, 강제로 죽임을 당했으나 다시 살아나는 점을 통해서 일정하게 자기갱신을 거듭하는 존재이다. 무조의 능력을 지니고 있으며, 이를 시현하는 대목은 가령 죽음을 시현하고 되살아나는 점에서 중요한 의미를 지니고 있다.

굿법을 행하는 것과 다르게 신을 받아서 이를 시행하는 존재들은 사제자와 달리 굿을 하는 무녀이다. 심방의 전통은 강신에 있으며, 강신의 구현이야말로 진정한 굿법의 실행자가 된다고 할 수가 있다. 신병을 앓고 신의 내림을 구현하고 신의 말을 말명으로 할 수 있는 존재가 무녀이고 심방이다. 이 전통은 다른 각도에서 유정승따

님애기에 의해서 구현되는 점이 드러난다.

사제권의 양축에서 신이 들려서 신을 모시고 신의 형상을 흉내내는 집단은 사제자로서 권능을 현시하고 일정하게 특별하게 집단의 상징적이 무구를 가지고 하는 것과 전혀 다른 점을 볼 수가 있다. 삼멩두는 무구의 이름이고, 이 무구들은 신칼, 산판, 요령 등으로 집약되는 것을 볼 수가 있다. 남성의 사제자 집단은 이러한 상징적인 무구를 통해서 이를 구현하는 점에서 전혀 다른 점을 볼 수가 있다. 심방들의 특별한 무구인 바랑, 울쉐, 비지낭공적짓의 박 등도 함께 거론할 수가 있는 것들이라고 하겠다. 주권을 다르게 행사하는 점을 보게 된다.

유정승따님애기는 일만제기, 삼만기덕을 자지멩왕아기씨가 내주어서 이를 구현한다고 하는 점에서 전혀 다른 계통을 지닌다. 신병을 앓고 신이 들려서 말명을 하지만 <초공본풀이>에서는 이것을 달리 해석하게 하고 있다. 그런 점에서 주목할 만한 사제자의 양분을 구현하고 있는 점이 두드러지게 된다.

<<고사기>>와 제주도의 본풀이 전반을 비교하는 작업은 간단하지 않을 것으로 예측된다. 서사의 결이 맞지 않을 뿐만 아니라, 비교의 대상이 되는 본풀이가 단 하나로 일정하게 대응하지 않기 때문이다. 제주도의 본풀이 가운데 비교적 신화소가 흡사한 본풀이를 발굴하여 이를 비교하는 작업을 추가적으로 해야 한다. 그렇게 하는데 각각의 특성을 전망하고 전반적인 작업 설계를 하고, 일정하게 작업을 고안해야 하는 부담이 있다.

<<고사기>>에서 주목할 만한 것은 이계의 분할에 대한 것이다. 이계의 분할을 하는 신화적 주체들은 한결같지 않으며, 대상에 따라서 다르게 되어 있음이 드러난다. 이를 일관되게 정리하여 단일하게 대응을 시킨다면, 소기의 성과를 거두기 어렵다고 하겠다. 그 결과를 추출하여 해명하는 데도 쉽지 않을 전망이다. 그러므로 핵심을 간추려서 비교의 적정치를 도출하고 이를 논하는 작업을 해야 할 것으로 보인다.

그 핵심은 여러 가지이지만, 정리하면 다음과 같이 된다. 그러한 사실이 적절한 것인지 의문이 없지 않지만 일단 결과를 압축할 필요가 있다.

이자나기와 이자나미의 세계 분할: 이승과 저승의 분할
<천지왕본풀이>의 대별왕과 소별왕의 다툼
이자나기와 이자나미의 아이 출산과 죽음: 생산신과 죽음신의 다툼
<삼승할망본풀이>의 동해용왕따님애기와 명진국따님애기의 대결
아마테라스와 스사노오의 대결: 세계의 분치와 高天原 차지 경쟁
<천지왕본풀이>의 대별왕과 소별왕의 다툼
<삼승할망본풀이>의 동해용왕따님애기와 명진국따님애기의 대결

아마테라스의 암굴 숨음과 나타남: 태양의 부활의례
<초공본풀이>의 삼천전저석궁에서 자지멩왕아기씨를 살림
삼시왕의 굿법 마련하는 의례와 절차: 너사매너도령과의 제휴
아메노우즈메의 태양 부활 의례: 무녀의 굿
<초공본풀이>의 유정승따님애기 신굿법 마련

단일한 자료가 복합적으로 본풀이의 여러 면모와 대응한다. 제주도의 본풀이는 단일하게 대응하지 않고, 여러 각도에서 다양하게 대응한다. 특히 <천지왕본풀이>와 <초공본풀이>는 서로 깊은 관련을 지니고 있으며, 그 관계가 더욱 복잡하고도 다양하게 중복되어 전승되는 것을 볼 수가 있다. 그러면서 전혀 주인공을 달리하는 <삼승할망본풀이>에서 이승과 저승의 생산신이 누가 되는지 하는 신화소의 반복과 함께 이야기의 구성 방식에 일정한 되풀이가 있음을 보여주고 있다. 그러한 점에서 이 본풀이의 누적적이고 반복적이고 유형적으로 정형화되너 있는 신화소의 반복은 주목할 만한 가치를 지니고 있음이 드러난다.

이자나기와 이자나미의 경계는 강을 사이로 해서 이승과 저승으로 갈라져 있다. 원문에는 이 세계관의 분할이 高天原과 黃泉國으로 되어 있다. 고천원과 황천국의 분할은 이승과 저승이 나누어지고 사람이 죽으면 가게 되는 곳이지만, 저승의 분할과 성립을 알리고 그곳을 다스리는 신격이 확정되는 것을 보여주고 그 기원을 해명하고 있는 점에서 주목할 만한 특성을 지니고 있다. 황천국의 엄정함과 한 번 가면 쉽사리 오지 못하는 것을 보여주는 중요한 설정이 여기에 들어 있음이 확인된다.

이승과 저승의 분할은 <천지왕본풀이>에서 가장 중요한 성격을 지니고 있는 것임이 발견된다. 이승이 좋고 인간의 삶을 고양하는 곳이므로 신도 선택하려고 하는 것이고, 저승이 나쁘고 어두운 곳이므로 인간의 삶을 억압하므로 아무도 가지 않고 선택도 하지 않으려는 속성을 지니고 있다. 그런 점에서 이 본풀이에서 선택하는 "의수농장법"이라고 하는 것은 그러한 의미에서 주목할 만한 성격을 지니고 있는 곳이라고 하겠다. 남녀의 신이 아니라 형제로 되어 있는 점에서 차별성을 지니고 있지만 서로 깊은 관련을 지니고 있는 것이라고 할 수가 있다.

이자나기와 이자나미가 산출하는 신의 성격을 다수와 소수로 결정하게 된다. 이승에서 낳은 아이의 숫자와 저승에서 가져가는 숫자를 낳는 것이 이야기마다 깊은 관련이 있어서 이에 의한 일정한 차별성을 가지고 있음이 드러난다. 이자나기와 이자나미의 출산 문제가 이승과 저승의 영역 분할에 관련되면서 서로 얽히게 되는 점을 여기에서 보여주게 된다. 그 문제는 정말로 중요한 신들의 영역 다툼이라고 할 수가 있다.

<삼승할망본풀이>에서도 이러한 차별성이 구현되는 것을 볼 수가 있으며, 이 신들의 다툼이 구체적으로 번성꽃과 검뉴울꽃으로 구성되고, 가지마다 번성하는 꽃이 매달리는 것과 달리 저승의 꽃은 시드는 꽃으로 구성되는 점을 보이게 된다. 동해용왕 따님애기가 저승의 꽃을 감당하게 되면서 이것을 꺾고 상대방을 죽이는 점에서 서로 다른 세계를 다스리는 임무를 가지게 되는 점이 비교된다. 이자나기와 이자나미의 대립이 관련되는 것은 이러한 두 따님애기의 다툼과 깊은 관련이 있다.

아마테라스와 스사노오가 결재(禊) 또는 불제(祓除)를 통해서 삼귀자를 탄생하게 하고, 삼귀자에게 이자나기가 세상을 부탁하는데, 이러한 방식으로 하지 않고 이를 부정하는 일들을 하는 점에서 깊은 차별성을 지니고 있다. 이 과정에서 아마테라스와 스사노오가 각각의 분치된 영역을 두고 불만이 생겨서 이를 차지하려고 하는 일종의 우케히가 행해지고 결과적으로 아마테라스의 영역을 다투는 싸움이 전개된다.

그렇기 때문에 이러한 싸움은 <천지왕본풀이>에서 천지왕이 두 아들에게 각각의 영역을 다스리도록 명령하고 이를 부인하는 일을 하는 점과 서로 비교된다. 그렇게 이승을 차지하고자 하는 다툼이 일어나는데 이 대결의 방식과 양상이 거의 아마테라스와 스사노오가 하는 것과 그렇게 다르지 않게 되어 있다. 이 점에서 대별왕과 소별왕의 다툼과 깊은 성격을 공유하는 점을 볼 수가 있다. 같으면서 다른 점이 발견된다.

동일한 측면에서 <삼승할망본풀이>에서 보이는 이승과 저승의 다툼 역시 같은 양상으로 전개되는 점을 볼 수가 있다. 둘은 각각의 영역을 다스리게 되고, 생명을 고양하는 점에서 서로 깊은 관련을 지니고 있다. 신들의 다툼에서 중요한 방식이 곧 이승과 저승의 대결이고, 생명을 꽃피우고 이를 거두어들이는 구실을 하는 점에서 양상은 다르지만 거의 주제적인 일치점을 구현하고 있다고 해도 지나치지 않다. 신화적인 일치점이나 신화소의 주제론적 비교에 의해서 이 점이 입증되는 것은 주목할 만한 현상이라고 할 수가 있으며, 서로 의미를 가지고 구성되는 점이 확인된다.

아마테라스의 암굴에서 숨는 것은 태양의 소멸이라고 할 수가 있으며, 생식력을 고갈시키는 원천이 된다. 왕성한 생명력의 원천을 태양에 두고 있으며, 태양의 신이 곧 아마테라스이다. 이에 대응하는 신은 우리에게 존재하지 않지만, 구체적으로 생명을 고양하고 다산을 핵심으로 하는 곡종의 어머니가 바로 "노가단풍자지멩왕아기씨"이다. 이 존재가 결과적으로 중요한 신의 의미를 지니고 있으며, 이 신의 존재를 근거로 하여 필요한 생명력을 고양하는 방식이다. 아마테라스가 스사노오의 폭력에 숨었듯이 삼천선비의 모함으로 결과적으로 삼멩두의 어머니가 깊은 궁에 갇히게 된다. 아흔아홉고무살장에 갇혀서 죽게 되었다고 하는 것은 상통하는 바이다.

아마테라스의 사라지는 것은 자지멩왕아기씨가 깊은 궁에 갇힌 것과 비교된다. 이 존재를 찾기 위해서 사제자와 무녀가 노리토를 하고 굿을 하는 것이 주목되는데 이 구실을 하는 것이 구분되어 있다. 사제자 집단의 존재가 둘로 갈려서 방식을 달리하는 것인데, 남성 집단은 축사를 하고, 여성 집단은 춤-노래-신들림-음탕-웃음 등이 대립하면서 적용된다.

노리토는 고대 일본의 전례(ancient Japanese Liturgy)에서 비롯된 문체로 된 기도어이다.[63] 10세기 경인 927년에 이루어진 <<延喜式>>(Engi-shiki, えんぎしき)에 정립된 문헌에 그 실제가 정리되어 있음이 확인된다. 이 책의 8권에 편찬된 공식적인 27개의 의례 문건에 공식구로 정리된 것이 적절한 예증이 된다.[64] 이 문헌의 기도사를 읽고 의례를 집전하는 전례의 말이 바로 노리토의 핵심적 국면이다.

이와 달리 여성 사제자는 춤과 노래, 신들림, 음부신앙주술, 웃음 등으로 서로 관련되는 점이 확인된다. 이것이 진정한 의미의 의례적 차별성이다. 정적이고 문헌의 기도사로 공식구화된 것을 의례에서 고하는 것과 달리 여성 사제자의 그것은 거의 같은 양상을 보이고 있으면서도 차별성을 보이고 동적인 면모이 구현되는 점에 의의를 두고 있다. 그런 점에서 이 사제자의 기능은 노리토를 읽는 축사와 거의 다른 것임이 드러난다.

그런데 제주도의 <초공본풀이>에 전승되는 면모는 이러한 사제자의 구분과 비교될 만한 깊은 차별성을 생생하게 보여주고 있어서 서로 비교가 된다. 삼멩두가 너사 매너도령과 함께 굿을 하는 것을 창조하지만, 이들은 동이와당 쒜철이아들을 불러서 자작멩두를 만들고, 나무를 잘라 악기를 만들어서 굿법을 창조한다. 그렇게 하는 근본적 이유는 다른 것에 있지 않고 어머니를 불러내는 것에 있다. 그렇게 해서 굿법을 마련하고 어머니를 살려낸다.

여성사제자는 다시 등장한다. 신굿의 기원을 해명하는 것으로 추정되고, 병을 앓고 무녀가 되는 과정과 의례의 형태를 보여주는 점에서 일본의 그것과 비교된다. 그렇지만 의례를 하는 인물이 동시에 등장하지 않고, 일정하게 관련을 지니면서 달라지는 점이 주목되고 서로 관련을 가질 가능성에 대한 차별성을 보여주는 점에서 많은 의문을 가지게 하는 대목이라고 할 수가 있다.

---

63) Donald L. Philippi, *Norito: A Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers*, Princeton University Press, 1990, p.1

64) Donald L. Philippi, p.1
The extant literature of ancient Japanese ritual prayers is somewhat limited in quatity and scope, being confined to the 27 official rituals found in volume 8 of the Engi-shiki, the a compilation of laws and minute regulation of 927 AD, and a few other similar formulas recorded in other ancient documents.

❻ 오호게츠히메신(大氣都比賣神), 하이누벨레유형 신화의 양상과 의의

자료 열거가 신화 이해나 연구의 지름길은 아니다. 자료 열거는 자료로 자신의 이야기를 대신하려는 수작에 지나지 않는다. 그러므로 자료의 더미에서 벗어나서 이론적인 방법론과 이야기를 온전하게 전개하는 생각의 착상을 전개하고 이론화의 방안을 꾀하는 것이 자료의 열거와 자료 더미에서 벗어나는 지름길이라고 하겠다. 자료를 벗어나서 방법론을 갖추면서 이론을 전개하는 것이 중요한 일인가? 중요할 뿐만 아니라, 남의 자료를 온전하게 이해하는 방식이 된다. 남의 자료를 자세한 주석을 인증 없이 달게 되면 그에 대한 자료 이해의 길에 막히게 된다.

일본의 신화 자료 가운데 특정한 여신이 살해되고, 그 살해된 신의 몸체에서 농업에 필요한 곡종이나 곡식의 기원을 발견하게 되는 것은 자료마다 다르게 되어 있다. 그렇지만 중요한 것은 특정한 일군의 신격과 관련되고 삼귀자의 분치와 영역 다툼에 의해서 이루어지는 점에서 긴밀한 유기성과 함께 일정한 사이클을 이루고 있는 이야기임을 분명하게 하고 있음이 발견된다. 이 점을 명료하게 해명해야만 우리는 일군의 자료 더미에서 벗어나서 이론화의 착안점을 찾을 수가 있게 된다.

이 신화소는 문제점이 많은 것으로 연구사에서 파악하고 있다. 그 핵심적인 논쟁점은 이 신화소가 일본신화의 전체적 위치에서 유기적 구성에 합당한 것인가 아니면 유기적 구성이 아닌가 하는 점이 문제로 된다. 신화소가 매우 생뚱맞게 배치되어 있는 감이 적지 않은 것이 사실이다. 그러므로 이는 유기적 구성이 아니라고 하는 견해가 있다. 이 견해가 타당하지만 이에 대한 일련의 의견 가운데 일반적인 성격을 지니고 있다.[65]

그렇지만 중요한 지적 가운데 하나는 마쓰무라 다케오(松村武雄, まつむらたけお, 1883-1969)는 여신살해 또는 음식여신 살해는 궁극적으로 범죄행위로부터 기원하는 것이지만, 희생되는 여신을 살해함으로써 더 많은 풍요를 기원하는 것에서 비롯되었으며, 여신살해의 행위를 통해서 식물의 곡령을 진정하게 하면서 그 영혼을 달래 풍요를 충분하게 잘라내는 것으로 되는 점에서 중요한 의미와 가치를 지니고 있는 것임을 강조하고 있다.[66]

게다가 쓰다 소키치(津田左右吉, つだそうきち, 1873-1961)는 해마다 오호게츠히메를 파괴하거나 죽이는 의례에서부터 비롯된 것이라고 하는 견해를 내세우고 있다. 이 견해는 실제의 의례를 해명하고 그 의례를 반영하면서 죽임을 당한 여신의 위무를 전제로 하고 있으므로 주목할 만한 것이라고 하지 않을 수 없다.[67]

---

65) 松村武雄, <<日本神話の研究>> 전4권, 培風館, 1954-58. 마쓰무라 다케오는 이 신화소의 배열은 유기적이지 않은 것으로 이해한다.

66) 松村武雄, <<日本神話の研究>> 3, 培風館, 1954-58, 125-127면.

그렇지만 이 신화소는 일정한 의의가 있으며, 하이누벨레형 신화소로 가치가 있는 자료라고 하는 점을 강조하는 연구도 존재한다. 구체적으로 오호게츠히메신화와 우케모치신화, 그리고 와카무쓰히신화는 여신살해의 신화소를 지니고 있음이 사실로 확인되는 자료이다. 구체적으로 오바야시 다료는 이 신화소의 존재 가치를 입증하고 이를 연구하면서 체계적으로 논의한 점에서 중요한 의견을 제시하고 있으며,[68] 세계 신화 전체에서 이 신화 자료와 신화소의 가치를 증명하는데 중요한 의의를 부여한 것으로 평가된다.[69]

곡령을 진정하기 위해서 여신을 살해하고 그것으로부터 풍요를 얻는다고 하는 견해는 탁월한 생각의 전개라고 할 수가 있다. 그러한 실증적인 사례가 주목할 만한 것이고 가령 이미 이에 대한 세계적인 자료와 평가가 존재한다. 그러한 생각을 정확하게 증명하는 것으로 결정적인 것이 바로 하이누벨레형의 신화라고 하는 점은 전개되지 않은 때인데 이러한 생각을 한 점이 긴요하다.

하이누벨레형 신화의 흔적은 여러 경로를 통해서 발견되었다. 그 구체적인 성과는 처음에 레오 빅토르 프로베니우스에 의해서 이룩되었다.[70] 그러한 탐사의 결과를 새롭게 실천하고 이를 인도네시아의 서세람 섬에서 구체적으로 조사하고 이를 새롭게

---

67) 松村武雄, <<日本神話の研究>> 전4권, 培風館, 1954-58.
津田左右吉, 『日本古典の研究』 上·下, 岩波書店, 1948-50, 420면.(下卷)
쓰다 소키치는 조선사편수회 출신의 관학파로 조선의 식민사학 이론을 만들어낸 장본인으로 가장 주목할 만한 의견은 임나일본부설을 주장한 학자로 알려져 있다. 그렇지만 여기에서 주목할 만한 것은 오호게츠히메의 살해가 실제적인 의례의 반영이라고 하는 주장을 한 점이 주목된다.

68) 大林太良, ハイヌヴェレとブロメウス, <<神話學入門>> 中公新書 96, 中央公論社, 1966, 135-146면 권태효·고다마요시오번역, <<신화학입문>>, 새문사, 1993.
大林太良, 8. 女神の死と豊穣, <<神話の話>>, 講談社學術文庫 346, 講談社, 1979, 128-163면.

69) 坂本太郎·家永三郎·井上光貞·大野晋校注, 『日本書紀(一)』, 岩波書店〈岩波文庫〉, 1994.
大林太良·伊藤清司·吉田敦彦·松村一男, 『世界神話事典』, 角川書店, 2005.
吉田敦彦, 『昔話の考古学-山姥と縄文の女神』,中央公論社〈中公新書〉, 1992, 140-169면.
오게츠히메와 우케모치신화를 일련의 하이누벨레형신화로 이해하고 가치가 있으며 중요한 것으로 평가한다.

70) Leo Frobenius, *Vom Kulturreich des Festlandes(Dokumente zur Kulturphysiognomik)*, Berlin, 1923.
Leo *Frobenius, Atlantis-Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas*. Veröffentlichungen des Instituts für Kulturmorphologie. Herausgegeben von Leo Frobenius. 12 Bände. Jena: Diederichs 1921-1928
Band 1: Volksmärchen der Kabylen, Band 1: Weisheit (1921)
Band 2: Volksmärchen der Kabylen, Band 2: Das Ungeheuerliche (1922)
Band 3: Volksmärchen der Kabylen, Band 3: Das Fabelhafte (1921)
Band 4: Märchen aus Kordofan (1923)
Band 5: Dichten und Denken im Sudan (1925)
Band 6: Spielmannsgeschichten der Sahel (1921)
Band 7: Dämonen des Sudan: allerhand religiöse Verdichtungen (1924)
Band 8: Erzählungen aus dem West-Sudan (1922)
Band 9: Volkserzählungen und Volksdichtungen aus dem Zentral-Sudan (1924)
Band 10: Die atlantische Götterlehre (1926)
Band 11: Volksdichtungen aus Oberguinea, Band 1 /Fabuleien dreier Völker (1924)
Band 12: Dichtkunst der Kassaiden (1928)

활용한 것이 옌젠의 저작이라고 할 수가 있다. 이 저작이 나와서 이 유형의 신화소 곧 살해되는 신화소의 존재가 새롭게 규명되었다고 해도 과언이 아니다.[71]

❻1. 곡물/양잠의 기원신화소의 순서와 내용

신화소가 그물망처럼 얽혀 있으므로 이들의 관계를 체계적으로 정리하면서 일정한 일반론을 수립하는 것이 바람직하다고 하겠다. 그 구체적인 실상을 몇 가지 신화소와 신화소의 주체와 객체, 그리고 특정한 신화소의 기원담 요소를 간추려서 정리하면 다음과 같다. 그 구체적인 양상은 서로 관련이 있으며, 이들 사이의 대립과 특징을 정리하고자 한다.

신화 자료 / 주체·신화소		<<고사기>>	<<일본서기>>
삼귀자출생		天照大神·月讀命·須佐之男命	天照大神·月夜見尊·素戔嗚尊
영역분할 mythéme1	분치 확정	삼귀자 각각의 영역 분치-부신	삼귀자 각각의 영역 분치-부신
	영역 다툼	있음	없음
살해주체		速須佐之男命	月夜見尊者
속임수 난폭 mythéme2	행위 1	우케히	月夜見尊就候之 月夜見尊受勅而降
	행위 2	아마테라스의 농사 황폐화	×
	행위 3	속죄하는 벌과 추방	×
살해된 신		大氣都比賣神	保食神
배설 구토/살해 mythéme3	행위 1	大氣都比賣 自鼻口及尻 種種味物取出而 種種作具而進時	保食神乃廻首嚮國 則自口出飯 又嚮海則鰭廣鰭狹亦自口出 又嚮山 則毛麤毛柔亦自口出
	행위 2	速須佐之男命立伺其態 爲穢汚而奉進 乃殺其大宜津比賣神	是時月夜見尊忿然作色曰 穢哉 鄙矣 寧可以口吐之物敢養我乎 迺拔劒擊殺
다른 신 개입 조정		×	天照大神
주야 기원 mythéme4	일월 격리 교대 住居	×	時天照大神怒甚之曰 汝是惡神 不須相見 乃與月夜見尊一日一夜隔離而住 是後天照大神 復遣天熊人往看之
화생생물의 기원 mythéme5		所殺神於身生物者 於頭生蠶 於二目生稻種 於二耳生粟 於鼻生小豆 於陰生麥 於尻生大豆	保食神實已死矣 唯有其神之頂 化爲牛馬 顱上生粟 眉上生蠶 眼中生稗 腹中生稻 陰生麥及大豆小豆 天熊人悉取持去而奉進之
농사/ 양잠의 기원/ 주체 mythéme6		故是神産巢日御祖命 令取玆成種 칸무스히노미오야	于時天照大神喜之曰 是物者則顯見蒼生可食而活之也 乃以粟稗麥豆爲陸田種子 以稻爲水田種子 (又因定天邑君 卽以其稻種始殖于天狹田及長田) 其秋垂穎八握莫莫然 甚快也 又口裏含蠶 便得抽絲 自此始有養蠶之道焉 아마노무라기미
논농사의 장소, 논 mythéme7		於勝佐備【此二字以音】離天照大御神之營田之阿【此阿字以音】埋其溝: 아마테라스의 논	又因定天邑君 卽以其稻種始殖于天狹田及長田

71) Adolf Ellegard Jensen, *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*. Klostermann, Frankfurt 1939; 이혜정번역, <<하이누벨레신화>>, 뮤진트리, 2014.

<<고사기>>와 <<일본서기>>에 전하는 신화소가 각기 양상으로 되어 있지만 명백하게 주목할 만한 공통점을 근거로 하여 차이점이 존재한다. 명백하게 이들의 신화소는 삼귀자의 출생과 관련된다. 이자나기가 이자나미를 방문하고 온 뒤에 생겨난 것 때문에 영역 분치와 신들이 신들을 살해하고 새로운 농사법을 비롯한 문화적 기원을 해명하고 있다는 점에서 주목할 만한 특성을 지니고 있다.

그렇다면 이자나기와 이자나미의 상호 방문은 어떠한 의미를 지니는가? 그것이 분리적인 것이라고 한다면 함께 논의할 필요가 없다. 그렇지만 맥락을 보면서 전반적으로 본다면, 이자나기와 이자나미의 방문은 깊은 연관성을 지니고 있으며, 이들의 방문은 이승과 저승, 저승의 황천국에서 발생한 이자나미의 죽음이 단순한 사건은 아니라고 하는 점을 말하고 있다. 저승을 방문한 여성이 그곳에서 새로운 남성을 만나거나 저승의 음식을 먹어서 다시 돌아오지 못하는 것과 깊은 관계가 있다. 페르세포네나 두무지와 게쉬티안나가 지상과 지하에 머무는 것과 관련된다. 이에 대해서 이미 한 차례 다루어서 밝힌 바 있다.

두무지(Dumuzi 또는 Dumuzid)와 게쉬티안나(dGEŠTIN.AN.NA)는 샛별이 만들어낸 결과이나, 신화적으로 수메르의 절기를 형상화한 것으로 해석할 수 있다. 두무지는 양치기의 형상화이고, 게쉬티안나는 포도주 여신의 형상화로 이해할 수 있다. 염소떼에게 들판에서 풀을 먹이는데, 여름이 되어 풀이 말랐다가 우기가 되어서 비가 내리면 다시금 풀을 먹일 수 있게 된다. 우기 이후의 건기가 두무지가 지하세계에 갔다가 오는 것이고, 이러한 기후현상의 반영이 신의 잠적으로 나타난다. 아울러서 한여름에 포도를 따서 포도즙을 내어 통에 저장하여 양조하는 일은 건기에서 시작하여 우기인 겨울이 되면서 끝나는 것으로 나타난다. 두무지와 게쉬티안나는 고대 수메르의 건기와 우기가 번갈아 이루어지는 현상을 반영한 결과이고, 지하세계에 반년씩 가 있도록 조정된 것으로 이해한 신화적 형상이다.[72]

이와 같은 설정은 결국 생명과 죽음, 땅위와 땅속이라고 하는 대립 요소 속에서 이 곳의 경계면을 넘나들면서 황천국을 방문하고 그곳에서 죽음의 현상을 목도하고 돌아오는 점에서 비롯되는 신화소의 핵심을 가지고 있다. 그러한 면모가 결과적으로 새로운 신의 도래와 함께 절기의 전환, 땅 속에서 땅 위로 드러나는 현상을 이룩해야 함을 말하고 있다. 그러한 설정을 통해서 이들의 방문이 결과적으로 자식으로 이어지는 문제를 거듭 드러내게 된다.

72) 김헌선, 저승을 여행하는 여신, <<한국무조신화연구>>, 민속원, 2015, 458면.

이자나기가 이승으로 되돌아와서 강변에서 몸을 씻는 불제를 하고 이 불제를 통해서 삼귀자를 얻는 것은 이승과 저승, 생명과 죽음, 청정과 부정의 대립을 통해서 다음 차례의 문제를 해명해야 하는 과제를 부과하는 것과 깊은 관련이 있다. 삼귀자의 문제는 결과적이기는 하지만 부모의 세대가 해결하지 않은 문제를 이어서 해결해야 할 책무를 가지게 된다. 그것이 이자나기의 눈과 코에서 비롯되는 신의 요소와 관련된다. 이 둘의 부정과 청정을 합쳐서 새로운 문제를 거듭 낳아야 하는 문제를 야기한다.

창세신화에서 핵심적으로 하는 문제 가운데 하나는 영역의 분치이다. 이승과 저승을 가르는 것에 그치지 않고 이 임무를 다시 삼귀자에게 부탁하고, 이에 입각하여 각자의 분치 영역을 정하는 것이 핵심적인 과제가 된다. 자식대의 분치는 부모대의 분치에 입각하여 이어가는 것이지만, 동시에 이들에 의한 일련의 다른 문제를 부각하려고 하는 의도가 있으므로 이 문제를 유심하게 분석해야 할 것으로 보인다. 영역의 분치와 세계의 분할은 단순한 문제가 아니고, 이 때문에 갈등이 생기기 마련이다.

갈등은 특정한 신이 다른 신의 영역을 탐내기 때문이기도 하고, 신들끼리 이루어진 약속에도 불구하고 이를 충실하게 이행하지 못한 데서 유래된다. <<고사기>>에서는 아마테라스와 스사노오 사이에 이루어지고, <<일본서기>>에서는 아마테라스와 쯔쿠요미 사이에서 이루어진다. 그 경과가 중요한 것은 아니고, 오히려 그러한 다툼의 원인이 무엇인지 하는 것의 핵심적인 주제이다. 아마테라스의 논농사를 망치려고 하는 문제 때문에 스사노오는 지상으로 추방되고, 그 과정에서 오호게츠히메를 죽이는 일을 하게 된다.

이와 달리 <<일본서기>>에서는 아마테라스가 쯔쿠요미에게 명령하였음에도 불구하고 쯔쿠요미를 온전하게 대하지 않고 불결하다고 하는 이유 때문에 결과적으로 우케모치를 살해하고 이 존재를 죽이는 일을 자행하게 된다. 신들의 살해 주체가 누구이며, 앞의 영역과 분치와 무관해 보이지만 이들 사이에 일정한 의의와 가치를 지닌다고 하는 점에서 주목할 만한 특성을 가지고 있다.

특정한 인물에게 살해당하는 신들이 하는 주된 면모는 배설이나 구토를 핵심적으로 한다. 배설이나 구토의 문제는 이미 다른 대목에서도 문제가 되었다. 배설과 구토는 생산적인 것을 부정하거나 이미 소화를 시켜서 마무리가 된 것을 배설하는 것이라고 해도 지나치지 않다. 가령 스사노오가 배설하여 아마테라스의 논을 망치는 행위를 하거나, 이와 달리 입으로 토해내는 행위를 하면서 전에 없던 것을 만들어내는 것은 정말로 중요한 행위라고 할 수가 있다.

오호게츠히메와 우케모치신은 배설을 하고 구토를 하면서 갖가지의 생명체를 낳는

일을 하는 것을 자행하게 된다. 정상적인 것의 출생이 아니라, 이미 새로운 차원의 생산을 의미하는 것으로 추정된다. 똥을 싸고 배설을 하면서 갖가지 진기한 것을 낳는 행위를 하는 것은 여러 가지 자료에 전승되는 점을 보이고 있다. 남의 것을 망치는데도 배설은 부정한 행위이기도 하지만 새로운 것으로의 전환을 알리는 점은 기본적으로 흥미로운 대목이다.[73]

일본의 신화에서 더러운 것은 중요한 생산의 근원을 이룬다. 가령 이자나기가 한 행위로서 미소기는 황천국의 오예를 씻기 위한 것인데도 불구하고, 삼귀자를 생산한다. 마찬가지로 이들 신은 새로운 것을 대접하고 신에게 진귀한 것을 대접하는 것인데도 불구하고 이를 새롭게 대접하면서 더러운 존재로 취급하는 것임을 알 수가 있다. 이 오예의 부정과 청정의 지향이 새로운 것을 전환하게 하고 존재의 증명을 하게 하는 점에서 주목할 만한 특성을 지니고 있다.

살해의 방식이 특별하다. 살해는 흔히 칼로 하는 것을 볼 수가 있다. 그렇지만 스사노오는 살해를 칼로 하지 않는다. 그에 견주어서 쯔쿠요미는 칼을 빼서 살해한다. 무사적 권능을 가지고 있는 인물이 신을 살해하는 것이 폭력적이기는 하지만 새로운 존재를 죽이는 것에 칼의 권능에 의존하는 것도 흥미롭고 스사노오와 쯔쿠요미가 동시에 이 과업을 실행하는 것을 볼 수 있으며, 살육과 시신에서 생명력을 낳는 점은 주목할 만한 것이라고 하지 않을 수 없다.

살해된 시체의 몸에서 두 가지 특별한 종류가 등장하는데 이것이 주목되어야 마땅하다. 그것은 양잠의 원리를 가진 생명체이고, 다른 하나가 농사의 기원을 이루는 것이 등장한다. 양잠과 곡종의 기원은 결과적으로 새로운 문화적 행위를 이어가는 것이라고 할 수가 있는데, 이 기원이야말로 새로운 차원의 자연이나 야생을 부정하고 이룩하는 것이라고 할 수가 있다.

양잠과 논농사의 시작은 여러 모로 문화적인 전환을 하게 하는데, 그 가운데서 중요한 것이 문명이나 문화를 이동하는 것이지만, 이 가운데서도 특별하게 주목하여야 하는 것은 논의 경작지를 만드는 것이다. 경작지를 만드는 과정에서 주목할 것은 논이나 관개시설이지만, 그러한 결과가 더욱 중요하다. 생산의 양적 증가를 가능하게 하는 특정한 마을이나 도시가 등장하게 된다고 하는 점이다.

그러한 양상은 칸무스히노미오야(産巢日御祖命)와 아마노무라기미(天邑君)에 의해서 주도되는 논농사와 양잠의 기원을 가지고 있는 점이 비교된다. 특정하게 창조를 하면서 새로운 차원의 문화적 시도와 문명의 추구가 시작된 것을 말해주는 결정적

73) 이러한 면모는 배설하면서 진귀한 것을 낳는 데마신의 신화에서 흔하게 보이는 바이다. 하이누벨레나 투발레가 배설을 하면서 새로운 것을 낳는 것은 널리 알려진 신화 속에서 발견되는 주제이다. 이에 대해서는 뒤에 상세하게 서술하기로 한다.

인 증거이다. 이 신화소의 최종적 면모는 인간 세계와 신의 세계에서 농사와 양잠을 통한 문명의 진전을 이룩한 것이라고 하겠으며, 신의 살해가 가장 중요한 것이라고 하지 않을 수 없다.

더욱 주목되는 점은 국토창생신과 동시에 삼귀자의 관계가 지속적으로 우리가 주제로 해서 다루는 것과 관련을 이루고 있다. 그 점에서 이들의 상호관계를 중심에다 두고 새로운 논의의 영역을 확장해야 마땅하다. 그것은 신화적 위계와 층위에 대한 이야기이므로 참으로 다시 다루어야 할 문제이다. 일본신화의 주저작인 <<고사기>>와 <<일본서기>>에서 이들의 관계가 집중적으로 드러나면서 일정한 신화소의 순서가 달리 구성되는 점이 드러나는데 이를 이왕에 사용한 것에 근거하여 논의하는 것이 바람직하다.

이러한 관계를 형성하는 것은 주목할 만한 사실이다. 이자나기와 이자나미를 중심으로 하는 창세신화적 성격이 우선적으로 중심을 이루는 것이므로 주목할 만하다. 창세신화가 국토창생신화와 남매혼신화의 흔적을 복합하고 있으므로 이 점 때문에 이와 같은 양상을 가지고 있음이 드러난다. 아울러서 더욱 중심점에 두고 생각해야 하는 것은 이승과 저승의 분치에 관련된 것으로 신의 죽음과 저승 방문이라고 하는 신화소가 이 층위에 덧보태져 있기 때문에 신화가 다층위적이고 다면적 양상을 지니고 있다. 이것이 D1세대에 구성된 핵심이다.

D2세대에서는 삼귀자를 중심으로 하는 신화적 구성이 돋보인다. 삼귀자의 분치에 의한 치소를 결정하고 좌정처를 확립하는 과정이 가장 중요한 문제이다. 그런데 이 과정에서 특정한 신의 반심과 특정한 내기를 하면서 신의 좌정처를 처음의 것과 달리 하려는 점이 생겨난다. 더불어서 주목할 만한 것은 농사법과 함께 곡물이나 양잠의 기원을 말하는 신화가 등장하는 점을 볼 수가 있다. 그러한 신화로 주목할 만한 것이 일월의 격리 내지 주야의 기원신화가 성립하는 것이 복합되어 있다.

곡물기원신화 또는 양잠기원신화는 위에서 살핀 것처럼 전혀 다른 인물에 의해서 현시되는 점이 드러난다. 그러한 신화소의 주체가 달라지고 서사의 짜임새에서도 차이가 드러나는 점은 참으로 특별한 면모이다. 그렇지만 서사의 순서나 서사의 주체가 차이점을 지니고 있다고 하더라도 결과적으로는 D1과 D2 사이에 발생하는 문제라고 하는 점에서 이들의 영역 간 다툼은 전혀 차원을 달리하는 것이라고 하겠다. 그러한 점에서 창세신화와 곡물기원신화, 그리고 세상의 영역 분치를 다루는 신화소는 서로 긴밀하게 맞물리면서 이들의 이야기에 다층적으로 누적되어서 전승된 결과임을 보여주는 증거이다.

❻2. <<고사기>>와 <<일본서기>>의 하이누벨레(Hainuwele)형 신화소 점검

사실은 한 가지가 <<일본서기>> 신화에 더 있어서 주목을 요한다. 이 신화는 간략하고 근거가 빈약한 것 같지만 주목할 만한 특성이 있으므로 함께 비교할 가치가 있는 자료라고 판단된다. 이 자료를 먼저 간략하게 소개하고 다음 단계의 논의를 진행할 필요가 있다. 이 신화의 원문을 먼저 소개한다.

해와 달이 이미 생긴 뒤에 히루코(蛭兒)를 낳았다. 그러데 이 아들이 세 살이 되어도 일어서지 못했다. 이는 처음에 이자나기와 이자나미가 천주(天柱)를 돌 때에 여성신이 먼저 희어(喜語)를 하였기 때문에 이는 음양의 이치에 어긋나는 일이었으므로 그 때문에 히루코를 낳은 것이다. 다음에 스사노오가 태어났다. 이 신은 성질이 포악하고, 어느 때나 울고 성을 내었다. 그래서 이 신 때문에 많은 국민이 죽었다. 또 국토의 청산이 황폐하게 마른 산이 되었다. 그래서 양친 신은 만약 네가 이 나라를 다스렸다가는 반드시 백성들에게 상해를 많이 줄 것임에 틀림없었다. 그렇기 때문에 너는 멀고 먼 네노구니(根國)을 다스리는 것이 좋을 것이다고 했다. 다음은 도리노이와구스부네(鳥磐櫲樟橡船)를 낳았다. 그래서 이 배에 히루코를 실어서 물 흐름에 맡겨서 떠내려 가도록 버렸다. 다음은 불의 신인 가쿠쓰치(軻遇突智)를 낳았다. 그런데 이자나미는 이 가쿠쓰치 때문에 불에 데어서 죽게 되었다. 죽으려는 순간에 토의 신인 하니야마히네(埴山姬)와 물의 신인 미쓰하노메(水神罔象女)를 낳았다. 가쿠쓰치는 이 하니야마히네를 취하여 와쿠무스히(稚産靈)를 낳았으나, 이 신의 머리 위에서 누에와 뽕나무(蠶與桑)를 낳았다. 또 그 배꼽에서 오곡(五穀)을 낳았다.[74]

<<일본서기>>의 자료에서 곡종의 기원을 말하는 신화소는 반드시 삼귀자의 탄생과 깊은 관련이 있으며, 삼귀자 가운데 스사노오와 관련이 있고, 스사노오의 혼란야기와 어머니인 이자나미가 죽는 과정과 관련이 있음이 확인된다. 위의 대목에서도 와카무스히의 탄생과 죽음이 다른 것으로 화하는데 결정적인 계기를 부여하는 것은 이자나기와 이자나미, 그리고 카구스치의 탄생과 죽음이 일정하게 개입하고 있음이 드러난다. 단순하게 하나의 존재만이 독립적으로 탄생하는 것이 아니라 서로 연결되어 있다고 하겠다.

---

74) 『日本書紀』 卷一第五段一書第二 一書曰
日月旣生 次生蛭兒 此兒年滿三歲脚尙不立 初伊弉諾伊弉冊尊巡柱之時 陰神先發喜言 旣違陰陽之理 所以今生蛭兒 次生素戔嗚尊 此神性惡 常好哭恚 國民多死 靑山爲枯 故其父母勅曰 假使汝治此國 必多所殘傷 故汝可以馭極遠之根國 次生鳥磐櫲樟橡船 輒以此船載蛭兒 順流放棄 次生火神軻遇突智 時伊弉冊尊 爲軻遇突智 所焦而終矣 其且終之間 臥生土神埴山姬及水神罔象女 卽軻遇突智娶埴山姬 生稚産靈 此神頭上生蠶與桑 臍中生五穀 罔象 此云美都波

<<일본서기>>에 달리 전하는 와카무스히의 신화는 신화소만을 중심으로 해서 본다면 매우 간단한 것이지만, 일정하게 하이누벨레신화인 점에서는 서로 깊은 관련성을 지니고 있다. 그리고 여신은 아니고 남신이기 때문에 다양한 곡종의 기원을 이루지 못했다. 그러나 내용을 두고 볼 때에 거의 같은 양상의 면모를 지니고 있으며 머리에서는 누에와 뽕나무가 나온 것임을 알 수가 있으며, 시체의 화생으로부터 곡종이 기원한다고 하는 점에서 같은 신화임을 알 수가 있다.

<<일본서기>>에 전승하는 신화소는 거의 동일하다고 할 수 있으며, 이 신들의 특성을 통해서 일련의 와카무스히 역시 그러한 신화적 속성을 가지고 있는 것임을 분명하게 인식할 수 있다. 그렇지만 분명하게 이 신화를 하이누벨레신화의 전형적인 성격에 해당하는지 의문이 있으므로 조심스러운 접근을 할 필요가 있다. 하이누벨레형 신화라고 한다면 여성신이 라고 하는 점이 전제되어야 하는데 이 신화소는 그러한 성격에 부합하기는 하지만 아쉬움이 있다면 남성신이라고 하는 사실이 긴요하다.

그렇지만 유사하게도 와카무스히의 신화는 넓게 본다면 하이누벨레형 신화소를 일부 가지고 있으므로 이를 완전하게 거부할 수 없는 것으로 판단된다. 신화적 깊이와 내용이 상관이 없이 이 신화소를 일정하게 가지고 있으므로 이를 하나로 묶어서 다루고 그 의미의 변환에 대해서 말하는 것이 옳겠다.

그렇다면 신을 살해하고 살해된 몸에서 곡종이나 양잠의 기원이 등장하는 신화는 일본의 신화에서는 세 가지 자료만이 유일하게 나타난다. 그것이 바로 ① 오호게츠히메(大氣都比賣神) 신화, ② 우케모치(保食神) 신화, ③ 와카무스히(稚産靈) 신화 등이 된다. 이 가운데 와카무스히 신화는 일정하게 차별성이 있으니 살해된 몸에서 비롯되지 않았다고 하는 것, 그리고 여성이 아니라고 하는 점에서 다소 예외적인 특징이 있다. 그러므로 우리는 두 가지 자료를 중심으로 하여 하이누벨레형 신화의 요소를 중심으로 논의를 하는 것은 일정한 의의를 지니게 된다.

우리는 이상의 논의를 통해서 두 가지의 신화가 살해된 신이나 인간의 몸체에서 곡종이나 곡식의 기원을 이루고, 아울러서 예외적인 것이기는 하지만, 양잠의 기원을 이루는 것이 나왔다고 하는 것이 가장 핵심적 면모라고 할 수가 있다. 자연의 상태에서 벗어나서 비로소 문화적인 삶을 영위한 가장 강력한 증거가 여기에 있으며, 이들의 신화소가 가지고 있는 것은 주목할 만한 현상이라고 할 수가 있다. 전에까지 이루어진 논의의 전개에서 보이지 않던 새로운 신화가 바로 이것이라고 할 수가 있다. 이 신화를 흔히 데마신신화 또는 하이누벨레신화라고 지칭한다.

이 신화는 중요한 특징을 지니고 있다. 그것은 여신 내지 여성이 풍부하고 다양한 것을 낳는다고 하는 기본적 전제를 하고 있다. 야자처녀신이나 데마신(Dema's

deity)이라고 지칭하는 것은 이러한 이유 때문이다. 양성에 의한 성적 결합에 의해서 무엇을 낳는 것과 다르다고 하겠으며, 단성생식 또는 무성생식에 의한 번식을 배설하는 점이 각별하다고 하겠다.

두 번째는 여성의 유한한 삶이 여성의 무한한 삶을 억제하게 하고, 다른 무엇으로 전환하는 것을 핵심으로 하고 있다. 무한한 창조가 일정하게 한계에 맞딱트리게 되는데 그것은 제한된 상황 속에서 창조를 이어갈 수가 없다고 하는 것이다. 무한으로 주어진 어떠한 것이 한계에 도달하게 되는 점을 주목할 수밖에 없다. 여성의 창조나 생성이 한계에 도달하게 된다. 그것은 살해라고 하는 형식을 취하고 있다. 그렇지만 유감스럽게도 이러한 무한의 반복을 파괴하는 존재는 바로 남성이다. 폭력적인 도구를 통해서 또는 남성의 완력으로 이를 파괴하는 것을 주목할 필요가 있다.

세 번째는 잘려진 여성의 몸에서 생겨난 것에 주목할 필요가 있다. 그것은 인류의 농업을 통한 항구적 먹거리를 핵심으로 하고 있다. <<일본서기>>이나 <<고사기>>에서 각기 다른 것들을 낳지만 기본적 양상을 일치한다. 그것이 가장 중요하다. 살해된 시체의 몸에서 일정한 것들이 나오는 점을 확인하게 된다. 그것은 주목할 만한 것이라고 하겠으며, 그것을 통해서 일정하게 특정한 대목의 부위별 생성물이 다르게 되어 있다.

史書 / 起源	<<일본서기>>: 稚産靈	<<일본서기>>: 保食神	<<고사기>>
가축	없음	신의 머리(頭): 소·말(牛·馬)	없음
양잠	머리(神頭): 누에(蠶)와 뽕(桑)	눈썹(眉): 누에(蠶)	머리(頭): 누에(蠶)
곡종	배꼽(臍中): 오곡(五穀)	이마(頂顱): 조(粟) 눈(眼): 피(稗) 배(腹): 벼(稻) 음부(陰部): 보리(麥)·대두(大豆)·소두(小豆)[75]	두눈(二目): 벼의 씨앗(稻種) 두귀(二耳): 조(粟) 코(鼻): 소두(小豆) 음부(陰): 보리(麥) 엉덩이(尻): 대두(大豆)

75) <<일본서기>>를 중심으로 한국어와 일본어의 음운 대응을 말하는 학자가 있는데 대표적으로 金澤壓三郎이나 田蒙秀의 연구가 이를 제시하고 있는 점에 주목할 필요가 있겠다. 그 견해의 핵심적인 것들을 정리해서 보이면 다음과 같다. 일본의 대표적인 학자인 金沢庄三郎, <<日鮮同祖論>>; <<日韓両言語同系論>> 등에서 제시한 것이 이 견해의 대부분에서 보이는 것이라고 할 수가 있다.

頭(mara): 馬(mar)
顱(cha): 粟(cho)
眼(nun): 稗(nui)
腹(pai, *pari): 稻(pyŏ)
女陰(pŏti): 小豆(pat)

우케모치이든 오호게츠히메든 모두 여성의 몸체에서부터 비롯되는 것임이 분명하게 확인된다. 여성의 살해, 여신의 살해라고 하는 것이 핵심적 면모 가운데 하나이다. 여신의 사체에서 비롯되는 여성의 몸이 생산하는 영아가 유추되면서 이러한 여신살해의 이야기가 지속되었을 가능성을 보이고 있음이 두드러진다. 여성신의 살해를 통해서 우리는 새로운 전제를 할 수가 있다. 여성신의 존재가 생산신의 흔적을 지니고 있으나, 여성신을 강제로 훼손하고 땅에다 묻어야만 하는 그 몸체의 곡식이나 생산적인 것들의 생성력을 보이고 있는 점이 주목된다.

<<일본서기>>에서는 명확하게 농사법의 기원을 해명하는 신화적 요소들이 우세하게 드러난다. 가령 우경을 비롯한 가축의 힘을 이용하여 농사를 짓는 과정에서 야기된 소와 말의 기원이 몸체에서 비롯되는 것을 보여주고 있다. 이와 달리 양잠의 기원을 해명하는 것도 눈에서 나온다고 하였다. 그리고 오곡의 곡종을 보여주는 것이 오케모치의 몸에서 생성된다고 함으로써 논농사와 밭농사의 기원을 정확하게 보여주고 있음이 드러난다.

<<고사기>>에서는 거의 같은 양상을 보이고 있지만, 가축의 힘을 이용하는 농사법에 대해서는 말하지 않고 있다. 동시에 양적인 몸체의 것을 강조하면서 두 눈이나 두 귀 등에 대한 논란을 말하고 있는 점은 주목할 만하다고 하겠다. 그와 견주어서 엉덩이를 강조하고 이를 통해서 일정한 곡종을 말하고 있는 점에서 특별한 생성물을 말하고 있는 것은 더욱 주목할 만한 현상이라고 할 수가 있다.

일본신화에서 보이는 여신살해와 곡종의 관련을 보여주는 신화소가 존재하는 것은 주목할 만한 것이라고 할 수 있다. 다른 지역의 민족 신화, 특히 여성신 살해의 신화가 다수 존재하는 것은 북방 지역의 신화에서 찾기 어려운데, 이러한 신화소가 일본신화에 있다고 하는 점은 특별하게 존중할 만한 현상이라고 할 수가 있으며, 일본신화의 세계적인 대응양상을 말하고자 하는 점에서 일본신화의 위상과 가치를 지니고 있다고 하겠다.

이러한 몸체에서 생겨나는 것을 하이누벨레신화에서 주인공이 살해되고 나서 생성되는 것과 견주어서 보면 거의 동일한 양상의 것임을 분명하게 보여주고 있으며, 그것이 긴밀하게 연결되는 것임을 말하고 있다. 그 구체적인 실상을 정리하면 이들의 유사성이 무엇인지 알 수가 있다. 하이누벨레신화는 각별하며 인도네시아의 서세람섬에 전승되는 것인데 특징이나 사체에서 다른 것들이 나온다고 하는 것은 다른 지역의 옥수수, 감자, 쌀, 동물 등의 기원을 알려주는 점에서 세계적인 분포를 보이고 있다고 해도 과언이 아니다.

하이누벨레의 몸	유래된 식물과 열매
하이누벨레의 몸 조각	식용구근(감자)
하이누벨레의 위	커다란 단지(mulua Hainuwele jakui)
하이누벨레의 허파	우비(Ubi): 아인테 라투 파티에(Ainte latu paite) (말레이의 Ubimera)
하이누벨레의 가슴	다른 종류의 우비(Ubi): (아인테 바바우, Anite babau)
하이누벨레의 눈	아홉 개의 구근이 눈알 모양으로 된 아인테 마우(Ainte mau)
하이누벨레의 음부	아인테 모니(Ainte moni)
하이누벨레의 엉덩이	아인테 카 오쿠(Ainte ka oku)
하이누벨레의 귀	아인테 렐리엘라(Ainte leliëla)
하이누벨레의 발	아인테 자사네(Ainte jasane)
하이누벨레의 허벅지	우비(Ubi)-(조르테 아인테 와부부아)(Sorte Ainte wabubua)
하이누벨레의 머리	우쿠(Uku) 열매(케 라디, Ke-ladi), 우케 조이조네(Uke joijone)

몸에서 기원한 것들은 여러 가지 근본적인 것들이기는 하지만 인간의 생명을 연장하는 과육이나 구근류의 식물과 깊은 관련이 있으며, 그것을 인간의 사체로부터 비롯되었다고 하는 설정을 하는 것은 매우 특별한 설정이라고 할 수가 있다. 그렇기 때문에 이 자료를 통해서 특정하게 인간의 살해된 시체는 다른 무엇으로 화한다고 하는 관념을 읽어낼 수가 있다. 곡식이 떨어져서 씨앗이 되고, 씨앗이 자라나서 열매를 맺는 설정을 하는 것이 하이누벨레신화의 기본적인 특징이라고 하겠다.

조상이 죽어서 후손이 되는 귀결을 인간에게 적용하고 인간의 몸에서 곡물이 나온다고 설정함으로써 인간의 조상과 곡물의 조상인 곡령을 동일시하는 설정이 새롭게 제기되고 풀어지는 자연생물이나 식물의 기원을 해명하는 신화적 설정이 이 신화소에 들어 있다고 하겠다. 신화적 설정에서 조상신앙이나 곡령신앙은 같은 발상을 하고 있는 셈이다. 곡령을 통해서 새로운 곡물을 얻고 조상에게 제사를 지내는 것은 같은 양상의 흔적을 서로 관련짓기 방식이라고 하겠다.

❻3. 신의 살해, 몸체화생, 거인사체화생, 하이누벨레신화의 상호관계

일본의 신화에서 얻은 결과를 다른 신화들과 견주어서 더 확장할 필요가 있다. 세계신화를 놓고 보면, 신의 살해, 몸체의 화생, 거인사체화생, 하이누벨레신화 등은 서로 깊은 관련이 있다. 모두 특정한 존재가 죽어서 다른 무엇으로 화하는 것인데 그러한 특성을 선명하게 보여주는 신화는 일본신화의 특징이고, 신세를 구성하는 중요한 원리이기도 하다.

일본신화에서 신세를 구성하는 양대 원리는 성적 결합에 의해서 이룩되는 주된 성적 주술의 원리이다. 하나는 국토창생을 하는 방식으로 이자나기와 이자나미의 결합에 의해서 일본의 국토가 만들어지고, 이에 의한 신이 만들어지는 방식을 구현하고 있다. 다른 하나는 죽음의 원리이다. 이 역시 이자나기와 이자나미의 분리에 의한

것이지만 죽음의 원리를 구현하고 있는 점에서 각별한 의의를 지니고 있다고 하겠다. 생성과 죽음의 원리에 의한 창조가 가장 선명하게 드러난다.

이 가운데 위에서 언급한 것들은 모두 신들의 죽음을 핵심으로 하고 있으며, 특히 일본신화를 중심에 두고, 세계의 신화를 언급하면 이상과 같은 원리로 되어 있는 예증을 모두 수립하면서 새로운 논의를 할 수가 있을 것으로 본다. 이 가운데 일단 일본신화를 중심으로 논의를 재정리하고, 세계신화까지 넣어서 이 신화의 상호관계를 말하는 것이 가장 중요하다고 하겠다.

1. 신의 살해

신을 살해하는 것은 검으로 특정한 신이 대상이 되는 신을 살해하는 것이다. 그러한 것으로 여러 가지를 언급할 수가 있는데, 이 가운데 주목할 만한 신은 이자나기이다. 이자나기는 검으로 카스구치를 살해하고 그 몸체와 흐르는 피에서 새로운 생명체를 낳았다고 하는 사실이 쉽사리 등장한다. 그 신들이 여럿으로 형상화되어 있다.[76]

동일한 살해에 의해서 신을 만들었는데 전혀 다른 신들이 등장하고 신의 명칭과내용이 달라지는 것을 볼 수가 있으며, 그 때문에 각편의 내용이 달라지듯 하는 현상을 구현하고 있는 점이 등장한다.[77] 대상이 달라지면서 신의 이름이 다르게 등장하면서 다양한 각도에서 여러 전승이 전하고 있는 것은 일본신화의 특징이고, 그러한 특징이 <<일본서기>>의 곳곳에 노출되어 있다.

동일한 사건의 다른 신화로 본다면, 이러한 신화적 특성은 다른 것과 관련되어 있기도 하다.[78] 대상을 강조하고 조각난 부위를 다르게 설정하고 신격의 명칭을 다르게 명명하는 것은 더 이상의 다른 신들이 존재하면서 대상을 달리한다고 하는 사실을 중심으로 하는 특정한 것이라고 하겠다. 각편의 양상을 보는 듯한 자세한 기록의 실재가 일본신화의 특성이라고 할 수가 있다.

---

76) 『日本書紀』卷一第五段一書第六 一書曰
遂拔所帶十握劒斬軻遇突智爲三段 此各化成神也 復劒刃垂血 是爲天安河邊所在五百箇磐石也 卽此經津主神之祖矣 復劒鐔垂血 激越爲神 號曰甕速日神 次熯速日神 其甕速日神 是武甕槌神之祖也 亦曰甕速日命 次熯速日命 次武甕槌神 復劒鋒垂血 激越爲神 號曰磐裂神 次根裂神 次磐筒男命 一云 磐筒男命及磐筒女命 復劒頭垂血 激越爲神 號曰闇龗 次闇山祇 次闇罔象

77) 『日本書紀』卷一第五段一書第七 一書曰
伊弉諾尊 拔劒斬軻遇突智爲三段 其一段是爲雷神 一段是爲大山祇神 一段是爲高龗 又曰 斬軻遇突智時 其血激越 染於天八十河中所在五百箇磐石 而因化成神 號曰磐裂神 次根裂神 兒磐筒男神 次磐筒女神 兒經津主神

78) 『日本書紀』卷一第五段一書第八 一書曰
伊弉諾尊斬軻遇突智命爲五段 此各化成五山祇 一則首 化爲大山祇 二則身中 化爲中山祇 三則手 化爲麓山祇 四則腰 化爲正勝山祇 五則足 化爲麓山祇 是時 斬血激灑染於石礫樹草 此草木沙石自含火之緣也 麓 山足曰麓 此云簸耶磨 正勝 此云麻沙柯菟 一云麻左柯豆 ■今+酉+隹 此云之伎 音鳥含反

2. 신의 몸체화생

몸체에서 신들이 탄생하는 것 역시 주목해야 할 신화소 가운데 하나이다. 가령 지금까지 주목받지 못한 것들이 있는데 미소기와 같은 의례를 하면서 신들을 낳는 과정이 이에 적절한 예증이 된다. 이 신화소는 신들의 얼굴, 그 가운데서도 두 눈과 코에서 비롯되는 신들의 탄생, 곧 삼귀자의 존재를 인정하고 있는 것인데 이는 일본신화에서만 발견되는 각별한 면모이다. 이들이 탄생하여 특정하게 신들의 얼굴을 강조하는 점은 매우 인상적인 것이라고 할 수가 있다.

이자나기가 이자나미를 방문하고 돌아와서 이룩한 결과가 바로 이것이라고 하겠다. 왼쪽 눈에서 아마테라스, 오른 쪽 눈에서 쯔쿠요미, 코끝에서 스사노오 등을 씻으면서 낳았다고 할 수가 있다.[79] 좌와 우의 개념으로 본다면 좌가 승하고 우가 승하지 못하다. 왼쪽이 오른쪽보다 우월하다고 하는 생각을 구현한 것으로 이해된다. 그런 점에서 이 신화 자료는 각별한 의미를 지니고 있다고 할 수가 있으며, 이 관념은 재래의 것이 아니라 외지에서 들어온 생각의 확장이라고 이해된다.

동일한 신화소를 특히 다르게 강조하면서 다스려야 할 영역을 정하는 것이 이어지게 되는데, 그러한 문면을 더욱 분명하고 연결시켜서 다루고 있는 자료가 <<일본서기>>에 등장한한다. 이들은 서로 분리되지 않으며, 이 자료를 통해서 특정한 존재의 탄생과 영역 분치 문제가 선명하게 등장하는 것이 마련되어 있다.[80]

몸체화생은 일본신화의 특별한 면모이지만, 이것은 거인의 사체가 화생하면서 만물을 이루는 것의 신화소로 보는 것이 적절할 것이다. 특별한 존재가 새롭게 자신의 모습을 바꾸면서 인간세상과 천지만물의 기원을 이루고 있다는 점에서 이 신화소의 존재는 가치와 위상을 가지는 것으로 보인다.

3. 거인사체화생

거인의 사체에서 만물이 기원되는 이야기가 이 신화소의 핵심적인 것이다. 그런데 일본에서는 이러한 신화소가 많이 없다. 대신에 유사한 것으로 거인의 전형적인 특징으로 등장하는 인물이 있는데 그 존재가 일본의 여러 산, 호수 등을 만들기도 하고, 거대한 모습의 발자취나 손으로 만든 잔해를 이룩하고 있는 것들이 있기도 하

---

79) 『古事記』
於是 洗左御目時 所成神名 天照大御神 次 洗右御目時 所成神名 月讀命 次 洗御御時 所成神名 建速須佐之男命【須佐二字以音】右件八十禍津日神以下 速須佐之男命以前十四柱神者 因滌御身所生者也

80) 『日本書紀』卷一第五段一書第六 一書曰
然後洗左眼 因以生神號曰天照大神 復洗右眼 因以生神號曰月讀尊 復洗鼻 因以生神號曰素戔嗚尊 凡三神矣 已而伊弉諾尊勅任三子曰 天照大神者可以治高天原也 月讀尊者可以治滄海原潮之八百重也 素戔嗚尊者可以治天下也 是時素戔嗚尊年已長矣 復生八握鬚髯 雖然不治天下 常以啼泣恚恨 故伊弉諾尊問之曰 汝何故恒啼如此耶 對曰 吾欲從母於根國 只爲泣耳 伊弉諾尊惡之曰 可以任情行矣 乃逐之

다. 손을 씻거나, 몸을 쉬거나, 먹는 것들에서 기원을 이루는 것도 적지 않다.

이 존재를 흔히 다이다라봇치(ダイダラボッチ, でいだらぼっち)라고 한다. <<상륙풍토기>>(常陸国風土記)[81]와 <<파마국풍토기>>(播磨国風土記)[82] 등에서 이에 관한 기록이 전승되는 것을 확인하게 된다. <<출운국풍토기>>(出雲國風土記)와 같은 데서는 이즈모의 왕인 오미추누의 존재에 대해서 언급하는데 이 인물은 스사노오와 처녀신의 결합에 의한 손자 신이기도 하다. 이 거인신은 그 존재가 막연한 것은 아니고 본래의 전승이 약화되고 우스꽝스러운 존재로 전환하면서 이룩된 것으로 거인신화의 흔적을 하고 있는 것이 특징이라고 하겠다.

보다 근본적으로 이러한 신화는 거인의 사체에서 만물과 인간의 기원을 이룩했다고 하는 것으로 볼 수가 있다. 반고신화, 이미르신화 등이 이에 적절한 예증이 되고 이들의 양상 속에서 일정하게 거인의 사체를 통해서 특정한 것들의 기원을 해명하는 신화와 관련되는 점을 볼 수가 있으며, 이 신화야말로 가장 주목할 만한 것이라고 하겠다. 우리나라의 설문대할망, 장길손, 괴양할미, 다자구할미 등의 전형이 이러한 것에 있음이 주목할 만한 것이라고 하겠다.

4. 하이누벨레신화

하이누벨레신화는 처녀가 살해되고 처녀의 몸에서 일정하게 사체에서 만물의 곡종이나 열매의 기원을 이룩했다고 하는 것이 이 신화소의 핵심적 면모이다. 이 신화를 통해서 우리는 소박하고 다양한 신화소의 변이와 특성을 알 수가 있으며, 이러한 신화가 세계적으로 분포하는 것을 볼 수가 있는데, 일본의 신화는 이러한 신화소의 중심축을 이루는 신화의 중심 장소이기도 하다.

하이누벨레신화는 거인신화와 신살해 신화의 어름에서 생성된 신화이다. 아직 완전하게 자신의 존재를 등록하지 않고 통일된 의미의 거인이 등장하기 이전에 소박한 채로 여러 면모를 과시하면서 일정하게 자신의 존재를 중심으로 하는 영역을 이룩하지 못한 때에 이승의 땅과 공중만을 배경으로 하는 죽음 이전의 세계를 다루면서 이 신화는 성립되었다.

인간의 먹거리가 아직 안정적이지 않을 때에 이 신화가 등장하면서 하이누벨레신화의 존재가 그 특성을 반영하면서 이루어지지 않은 것이 바로 이 신화라고 할 수

81) 『常陸國風土記』 香島郡 / 那賀郡
平津驛家西一二里 有岡 名曰 大櫛 上古有人 體極長大 身居丘壟之上 手摎海濱之蜃 大蛤也 其所食貝 積聚成岡 時人 取大朽之義 今謂大櫛之岡 其踐跡 長卅余歩 廣廿余歩 尿穴徑可廿余歩計

82) 『播磨國風土記』 託賀郡
託賀略記 託賀郡 右 此當為上 所以名 託賀者 昔 在大人 常勾行也 自南海到北海 自東巡行之時 到來此土云 他土卑者 常勾伏而行之 此土高者 申而行之 高哉 故曰 託賀郡 託賀 此云たし 高也 申 伸也 其踰跡處 數數成沼

가 있다. 하이누벨레신화는 동물신화, 조상신화, 태음신화, 태양신화 등으로 나아가는 단계에서 일정하게 개입하여 존재하는 특징적인 신화라고 할 수가 있다.

5. 네 신화소의 상호 관계 양상

각각의 사례를 구체적으로 보면 다르나 뚜렷한 공통점이 있다. 신, 신의 몸, 거인, 처녀신 등의 차이에도 불구하고 무엇이 그 몸에서 기원을 이루는 점에서는 거의 같은 면모를 지니고 있다. 다만 살해되었는가 죽었는가 차이점 정도가 있으며, 그 몸에서 거의 필요한 신격이나 곡종과 같은 문화가 비롯되는 것은 주목할 만한 공통점을 지니고 있다고 판단된다. 이러한 기원의 해명은 특별하게 신화적 사고를 엿볼 수가 있으며, 신화적 기원과 의미를 해명하는데 중요한 기여를 할 수가 있다고 본다.

신과 인간은 한 몸인가? 아니면 신은 위대하고 큰 것인가? 신들의 살해나 처녀의 살해는 어떠한 의의가 있는가? 그것은 인간의 사고 단계에서 무엇을 말하고자 하는가? 등등의 의문이 이 과정의 해법을 해명하는데 신화와 주술은 거의 같은 양상을 보편적으로 보여주고 있다는 사실을 부인할 길이 없다. 그 가운데 중요한 것은 신과 인간, 동물과 인간, 식물과 인간 등의 관계에서 유래되는 특성을 말하려고 하는 점에서 주목할 만한 연속적 세계관이 보인다. 서로 분리되지 않고 바로 연결되어 있는 것은 신인동형설이나 여러 신들의 관계를 말하는데 주목할 만한 것이라고 하겠다.

그렇지만 이 단계에서 보이는 것은 몇 가지 구분이 가능한 것으로 보인다. 자연과 인간의 동질성과 영혼의 연결을 통한 연속적 세계관은 주목할 만한 단계의 것이다. 곰이 인간이라고 하거나, 곰의 영혼을 위해서 인간의 아버지로 대접하는 것은 같은 발상을 담은 것이라고 할 수가 있다. 사람이 죽어서 사람의 몸체로부터 특정한 곡물이나 동물의 영혼이 있었다고 하는 설정은 참으로 흥미로운 것이다.

영혼이 아니라 신이 상정된 것은 더욱 흥미로운 발전이다. 신은 불가해한 대상의 총제로 마련되었으나 여러 신들이 산만하게 흩어져 있는 것과 이와 달리 단일한 하나의 신으로 묶여져 있는 것은 경우가 다른 것이다. 거인과 같은 존재는 중요한 위치를 지시하는 것이고, 통일된 신의 전단계를 말하는 것이다. 신을 살해하거나 신의 몸에서 인간의 먹거리와 문화적 향유를 할 수 있는 것들이 비롯된 점은 흥미로운 것이라고 할 수가 있겠다.

우케모치, 오호게츠히메, 와카무쓰히 등은 통일된 신격은 아니라, 위대한 신의 밑에 존재하는 저열한 신이라고 하는 점에서 참으로 흥미로운 존재이다. 이와 달리 다이다라봇치와 같은 거인은 신의 퇴락이지만 거인신으로 형상화에 동참하는 특별한 존재라고 하는 점에서 주목할 만한 것이라고 할 수가 있다.

위대한 신인 이자나기와 이자나미, 아마테라스·쭈쿠요미·스사노오 등의 존재가 무엇을 하면서 신을 살해하거나 죽이면서 신이나 특정한 곡종을 만들어내는 것은 같은 양상을 추상적이고 위대한 신에게 맞기는 현상이라고 할 수가 있다. 이것은 발전된 신의 면모를 지니고 있으며, 잡다한 신보다 통일적이고 높은 위치에 서 있는 것임을 분명하게 하고 있다. 그런 점에서 이자나기와 이자나미를 비롯한 삼귀자의 존재는 각별한 위치를 지니고 있음이 분명하다.

프로베니우스, 프레이저 등이 설정하고 있는 단계는 다르지만 같은 생각을 지니고 있음이 분명하게 드러난다. 동물신화-곡령신화-태음신화-태양신화 등의 발전 모형은 귀감이 될 만한 것이라고 생각한다.[83] 프레이저가 말한 주술-종교-과학 등의 도식 역시 사회발전 모형으로 상정한 것이기는 하지만 일정한 신화의 단계를 추축할 수가 있는 요긴한 것이라고 할 수가 있다.

그 점에서 주목할 만한 단계적 의의와 위상을 지니고 있다고 하겠다. 특히 프로베니우스의 가설은 주목할 만한 것이고, 같은 양상을 전개하고 해명하는데 도움이 되는 가설이라고 하겠다. 프로베니우스의 가설과 같게 해명하려고 하는 것은 아니지만 이들의 상관성을 통해서 일련의 가치 있는 단계를 상정하고 해명하는 것에 의존하면서 이 문제를 해결해야 할 것이다.

창세신화·거인신화·농경신화·신부정신화 등은 깊은 상관성을 지니고 있다. 창세신화는 추상적 신격인 삼귀자나 이자나기와 이자나미 신화의 사례가 이에 해당한다. 국토창생이나 이승과 저승, 그리고 세계의 분치 등을 핵심으로 하는 신화에서 이들은 깊은 연관성을 가지면서 서로 연결된다.

거인신화는 완전하게 존재하지 않지만 거인의 몸과 다른 것을 연결하는 점에서 이는 통일적인 것으로 모든 사물을 파악하는 사고의 전개와 무관하지 않다. 거인신화의 단계와 거인신이 부정되면서 이루어지는 단계의 것이 바로 연결되는 점을 볼 수가 있다. 거인의 사체가 곧 남성이고 남성의 주신이 국토와 연결되는 것 역시 주목할 만한 사고의 전개이다.

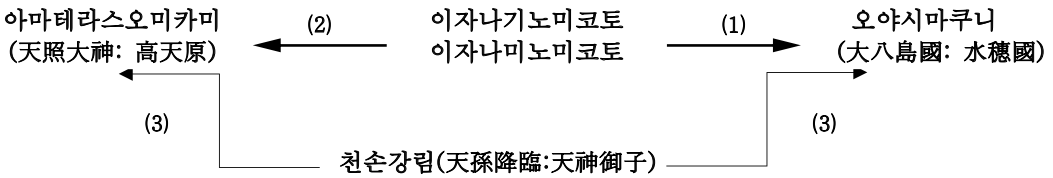
농경신화는 정말로 중요한 신화인데 아직 그 실체가 온전하게 드러나지 않았다. 처녀의 살해에 의해서 처녀의 사체에서 곡종이나 양잠과 같은 문화적 기원이 이루

83) Leo Viktor Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker* , Emil Felder, Weimar, 1898, S. 394 “Als niederste Stufe der Mythologie musste die Tiermythologie bezeichnet werden. Man mag hier von Animalismus sprechen. Der Hauptcharakterzug der animalistischen Weltanschauung ist Campbell aufgefallen……Als Ausläufer des Animalismus sind der Totemismus und die Tierfabel zu nennen. ”……niederen Mythologie als Vorläuferin der aus ihr erwachsenden hohen Mythologie. In dem ersteren Stadium beachtet der Mensch noch nicht den Wandel der Gestirne, Tag und Nacht; sein Interessenhorizont ragt nicht über das Schicksal des Mitmenschen hinweg, es ist an das Problem des Todes geknüpft.

어지는 것은 인간살해와 죽음을 통해서 무엇을 이루려는 것과 깊은 관련이 있다. 그런 점에서 농경신화의 기원은 인류의 가장 중요한 신화 가운데 하나인데 이 점이 일본의 신화에서 잠재적으로 구현되었다고 보아도 잘못이 아니다.

❼ <<고사기>>의 얼개와 구성

<<고사기>>는 단순하게 자료가 열거된 것은 아니다. 오히려 우리가 감지하지 못하는 더 큰 세계를 구성하고 있으며, 이 세계의 구성이 깊은 연관성을 가지고 이어지는 점을 확인하게 된다. 그것을 정리하여 명쾌하게 규명한 인물이 있으므로 그의 견해를 들어서 이에 대한 논의를 더욱 구체화하면서 심화시켜 이해할 필요가 있다.[84]



(1)은 국토창생을 중심으로 하는 것으로 이자나기와 이자나미가 천부교 위에서 벌어지는 과정을 말한다. 흔히 일본의 아칭을 의미하는 것으로 오야시마쿠니(大八島國)가 있다. 이러한 사실은 <<古事記>>에서 말하는 것으로, 本州 · 九州 · 四国 · 淡路 · 壱岐 · 対馬 · 隠岐 · 佐渡 등의 이름을 총칭하는 것으로 달리 水穗國이라고도 한다. 이 과정이 신화적인 설정으로 긴요한 구실을 한다.

(2)는 아마테라스를 중심으로 하는 천상계인 다카마가하라의 생성 사실을 말하는 것이 그 핵심적인 내용 가운데 하나라고 할 수가 있다. (3)은 천손의 강림에 의한 천신의 자손들이 이어지는 내용이라고 할 수가 있다. 천손의 강림에 의해서 이루어지는 내용이 요점이다. 이들이 유기적으로 결합되어 있으면서 일정한 연대기를 신화적으로 구성하게 하는 이면적 원리를 구현하고 있다.

이러한 설정에 입각하여 결과적으로 이 역사서는 고대의 건국신화 흔적을 완강하게 지니고 있으며 신화적으로 자연신화, 원시신화, 영웅신화 등을 단계적으로 갖추고 있는 점이 특징적이라고 하겠다.[85]

---

84) 倉野憲司, <<古事記全註釈>> 全7巻, 三省堂, 1973-1980.
강용자, <<고사기>>, 지식을만드는지식, 2014, 435면.
85) 倉野憲司, <<古事記全註釈>> 全7巻, 三省堂, 1973-1980.
강용자, <<고사기>>, 지식을만드는지식, 2014, 437면.

핵심 / 권차	주요한 신과 천황	핵심적 설정
서문	중세적인 역사서의 형식을 차용	고대의 신화 구현
상권	-아메노미나카누시신 -이자나기노미코토 -이자나미노미코토 -아마테라스오미신(다카마가하라) -니니기노미코토(천손강림) -우가햐후키아에즈노미코토(덴노카미노미코토)	신의 이야기
중권	-진무천황(덴노카미노미코토, 제1대천황) -오진천황(유교의 도래)	신과 사람의 이야기
하권	-닌토쿠천황(성제) -스이코천황(불교의 흥륭)	사람의 이야기

신의 이야기, 신과 사람의 이야기, 사람의 이야기 등을 유기적으로 결합하여 이들의 신화적이고 종교적인 색채를 강조하고 있는 점이 <<고사기>>의 신화와 관련을 지니고 있는 것이라고 할 수 있다. 상권은 신의 이야기가 주류를 이루고 있으며, 이들의 특징을 통해서 신들의 다양한 신화적 원천을 다각도로 제기하고 있음이 명료하게 드러난다. 신화적 전거와 신의 이야기는 역사서로 말하기는 어렵고 신화적인 층위를 다각도로 활용하고 있다.

4. 비교 결과, 잠정적 정리

우리는 기상천외한 방식은 아니지만 신화와 의례를 중시하는 이론적 전거에 입각하여 제주도 굿의 초감제와 일본 <<고사기>> 신화를 비교하였다. 서로 비교할 만한 것들이 많아서 평상시에 관심을 가지고 있었는데 정작 비교하면서 정리하니 중요한 문제의 국면들이 부각되었다. 그것은 <<고사기>>의 성격을 전면적으로 재점검해야 할 단계에 이르렀다고 하는 점이 중요한 성과이다.

<<고사기>>는 상권의 경우에는 신화적 총괄 자료집이라고 여겨할 만큼 모든 신화들이 집합되고 편집된 결과물임을 새삼 자각할 수 있었다. 본래 이것을 무녀로 짐작되는 구전역사가의 직분을 맡은 인물이 이를 일정하게 암송하던 것을 정리하였다고 하는 점에서 의례적 성격을 분명하게 가지고 있었던 것으로 추정된다. 오노 야스마로가 구전담당자인 토네리의 기억과 과거의 기록물을 일관되게 구성하면서 오늘날의 형태로 갖추어진 것으로 짐작된다. 그렇기 때문에 <<고사기>>는 중세적인 성격이나 체재를 가진 책이지만 신화적인 관점에서 일정한 연대기를 신화적으로 구성한

것이고 중요한 것들을 중심으로 신화적 위계와 신화사적 전변을 일정하게 반영하고 있는 것으로 규정할 수 있다.

<<고사기>>에 준용할 수 있는 자료집이 우리에게 존재하지 않는다. 년대기적 일관성, 신화적 주신들의 계보와 행적, 신화사적 층위와 신화의 범례들을 이처럼 일관되게 지니고 있는 것은 우리에게 존재하지 않기 때문이다. 그런데 그에 준거를 제공하는 것은 아니지만 거의 같은 비중을 지닌 것들이 일부 존재한다. 그것이 바로 굿의 서두를 장식하고 있는 것이고, 그 가운데 제주도 굿의 서두에 해당하는 종합적인 청신의례인 초감제는 이러한 성격을 점검하는데 중요한 비교 자료가 될 수 있다. 이 글은 이러한 전제 아래에서 출발하면서 결과적으로 신화와 의례는 서로 깊은 관련을 지니고 있으며, 신화집이라고 명명할 수 있는 <<고사기>>와 의례의 구체적인 형태인 제주도 초감제를 비교하고자 하였다.

초감제에는 숱한 신들에 대한 의례적 과정이 있지만 크게 보면 제주도 굿을 관장하는 주된 신인 주신의 본풀이를 중심으로 하면서 주신에 귀속되는 체계화된 다른 주신들과 함께 중심적인 위치에 등장하는 것을 볼 수가 있다. 초감제의 중요성은 일찍이 간파하고 있었지만 특정 세력의 주도권을 중심으로 특정한 본풀이를 거듭 강조하고 이를 활용하고자 하는 것으로 이 초감제 의례를 간파할 수가 있다. 초감제의 주신과 부신이 다수 등장하고 이들의 관계가 입체적으로 전개된다. 굿법을 가르는 것은 본풀이로 밝히고, 제주도의 여러 직능에 의한 신들을 구분하고 이들은 "젯드리"라고 하는 것으로 반복하고 분할하면서 거듭 드러내는 점을 볼 수가 있다.

그러한 착안 속에서 이루어진 결과를 잠정적으로 정리할 필요가 있다. 매우 길고 지리한 논증을 하였으나, 이 논증을 통해서 우리는 비교신화학의 새로운 방향을 정립하고 이정표를 수립할 수 있을 것으로 본다. 이 결과를 통해서 앞으로의 논의를 위한 기본 방향을 정립하고, 동시에 한국과 일본의 신화 비교를 위한 비교신화학의 지침으로 삼고자 한다.

가) 제주도의 초감제를 구성하는 신화는 <천지왕본풀이>에 집중되어 있다. 그에 견주어서 <<고사기>>에 보이는 남녀대우신 또는 남녀배우자신인 이자나기와 이자나미가 국토창생을 하고, 신들을마련하는 것이 유다르다.

나) <천지왕본풀이>에는 이승과 저승의 분치 문제가 개입되어 있으며, 이것이 <<고사기>>에서는 황천국신화로 설정되어 있다.

다) <천지왕본풀이>에 이승을 차지하기 위해서 벌이는 신화소의 설정이 있는데, 이것은 <<고사기>>에서는 삼귀자의 분치와 갈등으로 되어 있어서 유사하면서

다른 점이 확인된다.

라) <천지왕본풀이>의 확대 반복이 <초공본풀이>이고, 이 본풀이와 유사한 것이 <<고사기>>의 삼귀자로 확대되어 있다.

마) 굿법을 창안하는 본풀이가 <초공본풀이>이고, 의례적 부활을 상정하고 있는 것이 <<고사기>>의 아마테라스 부활 의례에 관련된다.

바) 신의 살해와 부활을 다루는 것으로 곡종의 기원과 관련되는 것이 <초공본풀이>이고, <<고사기>>에서 오호게츠히메, 우케모치 등이 곡종의 기원신화로 주목할 만하다. 다만 살해와 곡종의 관련성은 제주도의 본풀이에서는 그렇게 심각한 것은 아니다. 다만 <세경본풀이>에서는 이에 대한 신화적 설정이 선명하게 드러난다.

가)는 중요한 전거이다. 제주도는 섬인데도 불구하고 섬창조와 건도에 대한 신화가 없다. 그것은 인접하고 있는 지역의 섬창조 신화가 있는 것과 좋은 대조를 보인다. 섬을 만든 신화는 없고 섬의 마을을 창조하거나 문화적 도래가 있는 것이 중요한 차이점이다. 남녀대우신이나 근친상간을 주제로 하는 신화가 없는 것이 주목할 만한 차이점이다. 이는 신화사적으로 본다면 천지왕의 하강에 의한 세력을 강조하면서 소거되었거나 유사한 신화가 결락되었을 가능성을 시사한다. 섬으로 된 지역의 보편성을 구현하지 못하고 있다.

나) 제주도의 <천지왕본풀이>가 지니는 다면성을 시사한다. 한 신화에 많은 층위가 얽혀 있으며 신화적으로 재편성되면서 많은 것들을 응축시키거나 전승 과정에서 중요한 것들이 탈락하거나 압축되면서 벌어진 일이라고 할 수 있다. 저승여행을 핵심으로 하는 이야기가 남녀배우자신이 없는 것과 주목해서 고찰해야 할 문제를 남기고 있다. 수메르의 이난나신화, 그리스의 데메테르신화, 일본의 황천국신화 등은 주목할 만한 공통점을 지니고 있지만 이 신화는 희미하게 초점이 흐려졌다.

다)는 <천지왕본풀이>의 대별왕과 소별왕의 갈등과 내기인데 이것은 삼귀자 신화의 그것과 깊은 공통점을 지니고 있다. 두 가지 신화의 구전양상과 문헌의 기재 양상이 같은 본풀이의 신화소를 나누어가진 것처럼 엄격하게 부합하는 점은 주목할 만하다. 그렇지만 이것이 형식적이고 표면적인 일치이고, 삼귀자의 신화는 다층적이고 입체적인 관계를 형성하고 있다. 단면적인 제주도의 본풀이와 다면적인 삼귀자 신화의 차별성을 말해주는 증거이다.

라)는 본풀이의 지속성과 확대, 그리고 반복과 분할이라고 하는 문제와 직결되어 있다. <천지왕본풀이>와 <초공본풀이>는 깊은 연관성이 있으며 창세신화와 무조신

화의 간격과 연맥을 보여주는 것이라고 할 수가 있다. 이러한 연관성은 주목할 만한 것이라고 할 수가 있으며, 그러한 본풀이의 관련성에 대한 논의는 우리의 구전서사시의 전통이 체계적으로 정립되어 있음을 말해주는 증거이다.

마)는 <초공본풀이>의 삼멩두와 노가단풍자지멩왕아기씨, 그리고 너사매너도령, 유정싱뚜님애기 등이 다채롭게 연결되어 있는 것이라고 할 수가 있다. 이러한 방식은 <<고사기>>에서도 등장하는데 이는 대체로 굿법을 마련하고, 태양부활의례인 대상제를 구현하는 방식을 말하는 증거물이라고 할 수가 있다. 그런 점에서 주목할 만한 의례적 공통점을 지니고 있다.

바)는 더욱 주목할 만한 것인데 신의 살해와 부활이라고 하는 것을 핵심으로 하면서도 곡종의 기원을 해명하는 것이 정말로 중요한 공통점을 가질 만한데, 우리 신화에서는 자지멩왕아기씨의 죽음과 재생이 문제되고, 이 여신의 몸체에서 곡종과 관련되는 것이 나오는데 그러한 것은 있지 않다. 다만 <세경본풀이>에서 일부 발견될 따름이다. 그렇지만 일본 <<고사기>>와 <<일본서기>>에는 이러한 신화가 풍부하게 전승되고, 하이누벨레형신화의 근거가 명확하다.

이러한 사실이 무엇을 말해주는지가 이제 검토해야 할 커다란 문제점이다. 그것은 제주도 굿의 초감제가 오랜 전승 속에서 우러난 결과물임을 정확하게 인지할 수가 있다. 외래 종교의 윤색도 적고 유사한 미륵과 석가의 대결로 단일화 되지도 않았다. 그러면서도 고구려 신화의 골격을 뚜렷하게 유지하고 있으므로 그러한 전승 집단의 본풀이가 고색창연하게 남아 있어서 형해를 간직하고 있다고 할 수 있다. 그러므로 제주도의 초감제는 정말로 중요한 자료이다.

이에 견주어서 <<고사기>>의 자료 역시 주목할 만한 시사점을 지니고 있다. 일본 신화의 본령을 간직하고 있는 이 신화들이 매우 주목할 만한 특징을 지니고 있으며, 신화사의 단계를 간직하고 있는 점에서 제주도와 비교될 만한 절차를 간직하고 있다고 하겠다. 다른 지역의 본풀이에서 이러한 절차가 남아 있지 않은 점을 감안한다면 이 신화들은 주목할 만한 것들이라고 하지 않을 수 없다.

신화와 의례를 비교 연구하는 과정에서 제안된 이론은 여러 모로 유용하다. 그렇지만 신화와 신화, 신화와 의례, 의례와 의례 등을 모두 충족하는 자료는 그렇게 많지 않다. 제주도의 초감제 의례를 통해서 <<고사기>> 신화를 보니 새롭게 지닌 특징을 찾을 수가 있으며, 다른 한편에서는 다층적인 신화의 층위를 지니고 있는 것이 의례를 통해서 집적된 결과물일 가능성이 있으므로 발생한 현상으로 이해된다.

<참고문헌>

강용자, <<고사기>>, 지식을만드는지식, 2014.

강정식, 초감제, <<제주굿 이해의 길잡이>>, 민속원, 2015.

권오엽·권정역, <<고사기>> 상·중·하, 고즈윈, 2007.

김재용・이종주, 장난, 장난꾸러기들, <<왜 우리 신화인가>>, 동아시아, 1999.

김헌선, 〈삼승할망본풀이〉의 여신투쟁이 지니는 신화적 의미, <<민속학연구>>, 국립민속박물관, 2005.

김헌선, 『릴리스(Lilith, לילית)신화』 『삼승할망본풀이』 『黃泉國神話』의 비교 연구, 영주어문학회 발표대회, 2012.

김헌선, <<옛이야기의 발견>>, 보고사, 2013.

김헌선, <<한국의 창세신화>>, 길벗, 1994.

김헌선, <<한국의 창세신화>>, 길벗, 1994.

김헌선, 경기도 오산지역 창세서사시 <시루말> 연구 -시루말 : 이용우 1982년 구연본을 중심으로-, 미발표원고, 2007.

김헌선, 민속문학에 나타난 음양관 -신화 시조유래담의 변형 과정을 중심으로-, 미발표원고, 1998.

김헌선, 저승을 여행하는 여신, <<한국무조신화연구>>, 민속원, 2015.

김헌선, 제주도 큰굿의 본풀이와 맞이의 상관성 연구, <<제주도 큰심방 이중춘의 삶과 제주도 큰굿>>, 민속원, 2013.

김헌선, 한국과 유구의 창세신화 비교 연구, <<고전문학연구>>제21집, 한국고전문학회, 2002, 257-305면.

김헌선, 함경도 본풀이 <셍굿>의 창세서사시적 특징과 의미, 미발표원고, 2007.

나수호, <토끼전>과 북미원주민 설화에 나타난 트릭스터 비교 연구, 서울대학교 석사학위논문, 2002.

노로브냠, <한국과 몽골의 창세신화 비교 연구>, 서울대학교 석사학위논문, 1996.

노성환, <<고사기>>, 민속원, 2009.

데・체렌서드넘(이안나역), <<몽골민족의 기원신화>>, 울란바타르대학교출판부, 2001.

박종성, <<한국창세서사시연구>>, 태학사, 1999.

불교포교연구원편, <<불설미륵고불존경>>, 한영출판사, 1992.

서대석, <창세시조신화의 의미와 변이>, <<구비문학>>, 한국정신문화연구원 어문연구실, 1980. ; <<한국신화의 연구>>, 집문당, 2001.

제주문화편집부편, <<풍속무음>>, 제주문화, 2002.

진성기, 천지왕본, <<남국의 무가>>, 제주민속문화연구소, 1968.

체렌소드놈(이평래역), <<몽골민간신화>>, 대원사, 2001.

클로드 레비스트로스, <<우리 모두는 식인종이다>>, 아르떼, 2015. (강주헌역)
하남역, <<돌 속에서 나온 미륵존경>>, 해인출판사, 1993.
현용준, <<제주도무속자료사전>>, 신구문화사, 1980; <<개정판 제주도무속자료사전>>, 각, 2007.

谷川健一外, <<日本民俗文化大系 2 : 太陽と月-古代人の宇宙觀と死生觀>>, 小學館, 1981.
谷川磬雄, 遠刈田の民俗, <<民俗叢話>>, 坂本書店, 1926.
吉田敦彦, 『昔話の考古学-山姥と縄文の女神』,中央公論社〈中公新書〉, 1992.
大林太郎, <花咲かせ競爭モチーフ>, <<神話の系譜>>, 講談社, 1991, 137-141면.
大林太良, 8. 女神の死と豊穰, <<神話の話>>, 講談社學術文庫 346, 講談社, 1979.
大林太良, ハイヌヴェレとブロメウス, <<神話學入門>> 中公新書 96, 中央公論社, 1966.
大林太良·伊藤清司·吉田敦彦·松村一男, 『世界神話事典』, 角川書店, 2005.
福田荒·山下欣一, 15. 島建加那志, <<日本傳說大系>> 第十五卷, みずうみ書房, 1988.
山下欣一外, <<日本傳說大系>>卷十五, みずみ書房, 1992.
松村武雄, <<日本神話の硏究>> 전4권, 培風館, 1954-58.
王見川 · 林德萬編, <<明淸民間宗敎經卷文獻>>7, 新文豊出版公司, 1999, 137-141면.(日本國會圖書館本)
喩松淸, 彌勒出西寶卷硏究, <<周紹良先生欣開九秩慶壽文集>>, 中華書局, 1997.
依田千百子, 神神の競爭, <<東アジアの創世神話>>, 弘文堂, 1999.
張希舜 主編, <<寶卷初集>>19, 山西人民出版社, 299-426면.
赤松智城 · 秋葉隆, 오산열두거리(烏山十二祭次)-시루말, <<朝鮮巫俗の硏究 上卷>>, 屋號書店, 1937.
佐佐木喜善, 磐司磐三郎の話, <<東奧異聞>>, 坂本書店, 1926.
倉野憲司, <<古事記全註釈>> 全7卷, 三省堂, 1973-1980.
蔡溫·鄭秉哲外, <<中山世譜>>
黑板勝美·國史大系編修會, <<新訂增補國史大系-日本書紀>> 前篇·後篇, 吉川弘文館, 1971.

Adolf Ellegard Jensen, *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*. Klostermann, Frankfurt 1939; 이혜정번역, <<하이누벨레신화>>, 뮤진트리, 2014.
Alan Dundes, *The Flood Myth*, University of California Press (February 16, 1988).
Claude Lévi-Strauss, *Nous sommes tous des cannibales. Précédé de Le père Noël supplicié*, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXIe siècle », 2013.
Claude Lévi-Strauss, *The Naked Man: Mythologiques, Volume 4,* John Weightman,

and Doreen Weightman, (New York: Harper & Row, 1981)
Donald Philipi, *Kojiki*, Princeton Legacy Library, 1969.
Donald Philippi, *Kojiki*, University of Tokyo Press, 1969.
Georges Dumézil, *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques* , Payot, 1966.
Hue-Tam Ho Tai, *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*, Havard Univesity Press, 1983, p.31
Leo *Frobenius, Atlantis-Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas*. Veröffentlichungen des Instituts für Kulturmorphologie. Herausgegeben von Leo Frobenius. 12 Bände. Jena: Diederichs 1921-1928
Band 1: Volksmärchen der Kabylen, Band 1: Weisheit (1921)
Band 10: Die atlantische Götterlehre (1926)
Band 11: Volksdichtungen aus Oberguinea, Band 1 /Fabuleien dreier Völker (1924)
Band 12: Dichtkunst der Kassaiden (1928)
Band 2: Volksmärchen der Kabylen, Band 2: Das Ungeheuerliche (1922)
Band 3: Volksmärchen der Kabylen, Band 3: Das Fabelhafte (1921)
Band 4: Märchen aus Kordofan (1923)
Band 5: Dichten und Denken im Sudan (1925)
Band 6: Spielmannsgeschichten der Sahel (1921)
Band 7: Dämonen des Sudan: allerhand religiöse Verdichtungen (1924)
Band 8: Erzählungen aus dem West-Sudan (1922)
Band 9: Volkserzählungen und Volksdichtungen aus dem Zentral-Sudan (1924)
Leo Frobenius, *Vom Kulturreich des Festlandes(Dokumente zur Kulturphysiognomik)*, Berlin, 1923.
Marcel Griaule, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemmeli*, Paris, Éditions du Chêne, 1948.
Paul Radin, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*(New York : Schoken Books, 1972)
Uno Holmberg Harva, *The mythology of all races-Vol. IV, Finno-Ugric, Siberian Mythology of All Races volume*(Boston : Archaeological Institute of America, 1927)
Uno Holmberg-Harva, *Finno-Ugric, Siberian Mythology of All Races Vol. IV*, New York, 1964.

[부록: 제주도 초감제와 <<고사기>> 신화 자료]

1. 제주도 <천지왕본풀이>- '서순실 대역례' 굿 중 이중춘 구연본 (2006.12.29.)-

이중춘구연
김헌선채록
김헌선번역

1. <천지왕본풀이> 원문

(<<시작>>) 천지왕은 지부왕 도업허난, (장구)

천지왕이 지부왕 ᄂᆞ려산 밥 ᄒᆞᆫ 상을 지어놀 곡명(곡식) 엇어(없어)지난 그거 우리 수면장재[86]집이 간 ᄊᆞᆯ ᄒᆞᆫ 될 앗아단(가져다) 초불(초벌) 이불 재삼불을 일언 천지왕님전 밥 ᄒᆞᆫ 상을 디렴수다 에~ (장구) 천지왕 쳇숙구락(첫 번 숟가락에) 머흘[87](모래)이 벡협데다 (장구)

"지부왕의 총명부인님아 어떠헌 일로 쳇숙구락 머흘이 벡혐수꽈?" (장구)

"그렁게 게 아니라 우리 ᄆᆞ을 수면장재집이 천하부재 살아근 대미ᄊᆞᆯ엔 대몰래를 헡엉 ᄂᆞᆷ을 주궁, 소미ᄊᆞᆯ엔 소몰래를 헡어근 ᄂᆞᆷ을 주고, 궂인 곡석은 주어근 좋은 곡석으로 바꾸고, 좋은 말(斗)로 주어근 큰 말로 받읍데다." (장구) ᄊᆞᆯ 한 되를 앗아다(뺏어다가) 한불 두불 재삼불 일었수다." (장구)

"나 두엔(뒤엔) 칠천 명이 저 군사 오천 명이 저 진중이 ᄃᆞ란오랐구나(따라왔다)." 시걸명 잡식을[88] 마련헙데다. 에 (장구)

(<<2'01"<<) 초경 때도 넘으곡 이경 때도 넘으곡 사ᄉᆞ삼경 짚은 밤을 거세와네 (장구)

천지왕이 (장구) 옥황에 상천(上天)허젠 허난 (장구) 지부왕이 총멩부인 ᄀᆞᆫᄂᆞᆫ(말 하는) 말이, (장구)

"천지왕님아 (장구) 지나간 밤 배인 애기 이름 성명 지와곡 아방(아버지) 본메(증거품) 주고 갑서." (장구)

천지왕은 "몬저 난 걸랑 대별왕 말쨋(나중에) 난 걸랑 소별왕, 몬저 난 건 대털왕 말쨋 난 건 소털왕 이름 성명 지웁소서." (장구)

"아방 본메 두고 갑서." (장구)

용에왈 ᄀᆞᆨ씨[89](박씨) 세 방울 전하여준다. (장구)

"정월이라 쳇 돗날(亥日) 메를 심어근 양통줄랑 옥황도레 벋치고 ᄒᆞᆫ 콕 줄랑 지붕드레 벋쳐근 나를 춧아 보냅소서." (장구)

천지왕이 옥황에 상천하옵데다. 지부왕 총명부인 ᄒᆞᆫ 탯줄 아들 성제가 솟아나난, (장구)

---

86) 수면장재: 수명장자라는 인물로 사회악으로 일종의 홍수신화에서 작동하는 특정한 악인형인물이다. 유사한 사례로 우리는 <장자못전설>과 같은 사례에서 이 악인형 인물의 전형을 만날 수 있다. 창세신화와 홍수신화의 관계를 추론할 수 있는 적절한 예증이 된다.

87) 머흘: 밭을 가는데 장애가 되는 지면에 박힌 돌을 의미하거나 바다 밑에 깔린 돌멩이이다. 이것은 모슬이나 몰래와 준별되는 것인데 돌이라고 하는 것이 적절할 듯하다.

88) 시걸명 잡식: 걸명시식이라고 하는 것으로 수륙재나 권공재를 들인 뒤에 잡귀잡신을 위해서 음식을 대접하는 절차에서 유래된 용어. 상위의 신격인 천지왕과 그 뒤를 따라온 군사나 진중에게 음식을 내려먹는 것을 뜻한다.

89) 용에왈 ᄀᆞᆨ씨: 용얼레기와 ᄀᆞᆨ씨를 합친 말로 얼레빗과 박씨를 말한다. 용얼레기빗은 흔히 증거물이고, 박씨는 하늘과 땅을 연결하는 수단이 된다. 이는 고대 고구려신화에서 보이는 부러진 검과 하늘을 날아오르는 비상술과 상통하는 것이다.

야 그 법으로 삼싱 정월 정해일이 당하민 제주는 ᄆᆞ을 포제(酺祭)[90]를 지내는 법이우다, 에~ (장구)
(<<4′04″>>) 이 애기들이 ᄒᆞᆫ 살 두 살 열다섯 십오세가 근당해여 가난 (장구)
아방국도 ᄃᆞ투고 어멍국도 ᄃᆞ툽데다. (장구)
양 ᄒᆞ룰날은 소별왕이 ᄀᆞᆫ는 말이,
“서룬 성님아 우리 ᄃᆞ툴게 아니라 수치젖기(수수께끼) 허근 이기는대로 저싱법 이싱법을 마련 허옵소서.” 에~ (장구)
“걸라근 기영허저.(그건 그렇게 하자.)” (장구)
소별왕이 말을 허젠, (장구)
“서룬 성님아 (장구) 어떤 일로 동지섣ᄃᆞᆯ 설한풍 어떤 나문 잎이 떨어지고, (장구) 어떤 낭(나무)은 잎이 아니 떨어집네까.” (장구)
“속이 여문 낭은 잎이 아니 떨어지고 (장구) 속 구린(비어있는)낭 잎이 떨어진다. (장구)”
“서른 성님 모른 소리 맙서. (장구) 왕대 죽대 (장구) ᄌᆞ죽댄 ᄆᆞ디 ᄆᆞ디 속구려도 잎이 아니 떨어집네다. (장구)”
대별왕이 지어간다. (장구)
다시 수칠적으저, (장구)
“어떤 일로 동산의 풀은 메[91](苗)가 쫄릅고(짧고), (장구) 울렁의 풀은 메가 집네까?” (장구)
“동산의 덤불인 울렁드레 지난이 울렁의 풀이 메가 진다.” (장구)
“서룬 성님 모른 소리 맙서. (장구) 우리 인간 백성 (장구) 머리가 질 우이라도 (장구) 쉰대자 수페머리 잇십네다.” (장구)
대별왕이 지어간다. (장구)
“기영허거들라근 (장구) 우리 서천꽃밭이 들어강 (장구) 꽃씰 타다근 (장구) 은소반에 꽃번성을 시겨근 (장구) 저싱 이싱 ᄀᆞᆸ갈르게.” (장구)
“걸라근 기영헙서.”
(<<6′44″>>) 대별왕과 소별왕 서천꽃밭 도올라 꽃씰 타단 (장구) 은소반에 꽃번성을 시겼더니 (장구) 대별왕이 앞에 꼿은 시앙썩썩 번성꽃, 소별왕이 앞에 꽃 시앙썩썩 검뉴울꽃 되옵데다. (장구)
“서룬 성님 옵서 우리 ᄌᆞᆷ(잠)이나 자게.” (장구)
대별왕은 무정눈에 ᄌᆞᆷ을 자는구나. (장구) 소별왕은 초면으 ᄌᆞᆷ을 자다근 (장구) 성님 앞의 꼿을 (장구) 이녁 앞드레 ᄃᆞᆼ겨놓고, (장구) 이녁 앞의 꼿은 성님 앞드레 밀려둰,
“서룬 성님 무신 ᄌᆞᆷ을 기영 잡니꽈? (장구) 일어납서 꼿 상계(계산)나 헤여보게.” (장구)
대별왕이 일어난보난 꼿은 선후도착이 되였구나,
“서룬 동생아 널로부떠 음흉허기로 저싱 이싱법 마련허기 마련허나만은, 강적수적 (장구) ᄉᆞ외 사리 (장구) 방화 역적 (장구) 있이리라. (장구) 저싱법은 이수농장법이여 주년날 ᄎᆞᆷ씰같은 법이로구나[92]” (장구)
대별왕이 옥왕드레 상천허젠 헤여, (장구) 용에와 ᄏᆞ씨 세 방울 (장구) 정월이나 쳇 돗날 메를 심고 (장구) 양 ᄏᆞ 줄을 옥황드레 벋치고, ᄒᆞᆫ ᄏᆞ 줄은 지붕드레 벋칩데다. (장구) 천하를 굽어보난 말 모른 새 가막새 오주주주 일럼구나.[93] 구신 불르민 생인 대답허곡, 생인 불르민 구신 대답허난, 생피 ᄀᆞᆯ린[94] 닷말 닷되 칠새 오릴 내어단 동서드레 헡으난 남정중 화정역[95] ᄀᆞᆸ을 갈라 가옵데다. (장구)

---

90) ᄆᆞ을 포제: 제주도에서 지내는 남성 위주의 유교식 제사이다.
91) 메: 싹이나 이삭을 말하는 것으로 한자로 苗에서 나온 말이다.
92) 저싱법은 이수농장법이여 주년날 ᄎᆞᆷ씰같은 법이로구나: 저승법이 분명하고 확실하다고 하는 뜻의 속담이다.
93) 새 가막새 오주주주 일럼구나: 새ᄃᆞ림에 등장하는 많은 새들을 지칭하는 말이다.

대별왕이 옥황이 도올르난, (장구) 용상이 비었구나. (장구)
용상 우트레 올라 타난, (장구) 드르렁 허게 우난,
“이 용상아, 저 용상아, 아무도 타민 임제여 (장구) 기건 혼쪽 무옵데다.” (장구)
그 법으로 (장구) 옥황 천주는 용구름을 타고, 대국 천주는 코끼릴 타고, 우리나라 임금은 용상 타기 마련헤였수다. (장구)
천지왕도 도업, (장구) 지부왕도 도업, (장구) 대별왕은 저싱법 이싱법은 소별왕 도업허논, (장구)
(<<끝>>)

2. 본풀이 표준어 번역본

천지왕은 지부왕과 함께 세상을 만드는 도업을 하게 되니 천지왕이 지부왕에 내려와서 밥 한 상을 지어먹을 곡식이 없어서 그것을 우리 수명장자집에 가서 쌀 한 되를 가져다가 초벌 이벌 재삼벌을 일어서 천지왕에게 밥 한 상을 드렸습니다. 천지왕 첫 숟가락에 모래가 씹히게 되었습니다.

“지부왕이 총명부인님아 어떠한 일로 첫 숟가락에 모래가 박혀 있어서 씹힙니까?”

“그런 것이 아니라 우리 마을 수명장자집이 천하의 부자로 살아가는데 대미쌀에 대모래를 흩어서 남을 주고, 소미쌀에는 소모래를 흩어서 남을 주고, 나쁜 곡식을 주고는 좋은 곡식으로 바꾸고, 좋은 것은 말로 주고서는 큰 말로 받습니다. 쌀 한 되를 가져다가 한 번 두 번 두세 번을 거듭 일었습니다.”

“나 뒤에는 칠천 명의 저 군사 오천 명의 저 진중 사람들이 따라왔습니다. 시식건명 잡식을 마련합니다.”

초경 때도 넘고 이경 때도 넘고 사사삼경 깊은 밤을 지나서는 천지왕이 옥황에 상천하고자 하니까, 지부왕 총명부인이 하는 말이,

“천지왕님아 지나간 밤에 배인 아기 이름 성명을 지어두고 아버지의 본메본장인 증거를 주시고 가십시오.”

천지왕이,

“먼저 낳은 것일랑은 대별왕이라고 하고 나중에 마지막에 낳은 것일랑은 소별왕이라고 하고, 만약에 딸을 낳거든 먼저 낳은 것은 대털왕이라고 하고 나중에 낳은 것은 소털왕이라고 이름을 지으십시오.”

“아버지의 본메를 주고 가십시오.”

용에밭(이는 전승 과정에서 일탈되고 변개된 것으로 추정되며, 본래는 용얼레기빗) 박씨 세 방울을 전해준다.

“정월달 첫 번째 돼지날(亥日)에 메를 지어바치고 가져다가 양줄로 한쪽에다는 옥황에게 바치고 한쪽 줄일랑은 지붕에다 바치거든 나를 찾아서 보내십시오.”

천지왕이 옥황으로 상천하여 올라갑니다. 지부왕 총명부인이 한 탯줄에 아들 형제를 태어나게 되어서 야 그 법으로 상성 정월 정해일이 되면 제주도에서는 마을 포제를 지내게 되는 법이 마련되었다. 이 아기들이 한 살 두 살 열다섯 십오세가 근당하여 가니까 아방국도

94) 생피 걸린: 송진 가루.
95) 남정중 화정역: 무슨 말인지 미상.

다투고 어멍국도 다툽니다. 양 하룻날은 소별왕이 하는 말이

"서룬성님아 우리가 다툴 것이 아니라 수수께끼를 하여서 이기는대로 저승법과 이승법을 마련합시다."

"그것일랑 그렇게 하자꾸나."

소별왕이 말을 하니까는,

"서룬성님아 어떠한 일로 동지 섣달 설한풍에 어떤 나무의 잎은 떨어지고 어떠한 나무는 잎이 떨어지지 않습니까?"

"속이 찬 나무는 잎이 떨어지지 않고, 속이 빈 나무는 잎이 떨어진다."

"서룬성님아 모르는 소리를 하지 마십시오. 왕대 죽대 자죽대는 마디 마디 속이 비어 있어도 잎이 아니 떨어집니다."

대별왕이 수수께끼 내기에 지게 된다. 다시 수수께끼를 할 적에,

"어떠한 일로 동산의 풀은 줄기가 짧고 구렁의 풀은 풀이 줄기가 깁니까?"

"동산의 덤불은 구렁으로 지니까 구렁의 풀이 줄기가 길다."

"설룬 형님아 모르는 소리를 하지 마십시오. 우리 인간 백성 머리가 질 위에 있어도 쉬댓자로 숲의 머리가 있습니다."

수수께끼에 대별왕이 지게 된다.

"그렇게 하거들랑 우리 서천꽃밭에 들어가서 꽃씨를 타다가 은소반에 꽃번성을 시켜서는 저승과 이승의 경계를 가르자."

"그것은 그렇게 하십시오."

대별왕과 소별왕 서천꽃밭에 올라가서 꽃씨를 타다가 은소반에 꽃번성을 시켰더니 대별왕의 앞에 꽂은 '시앙썩썩' 피어나는꽃(번성꽃), 소별왕의 앞에 꽂은 '시앙석석' 시드는꽃(검뉴울꽃) 되었습니다.

소별왕이,

"설룬 형님아 오십시오 우리 잠이나 자게"

대별왕은 무정한 눈에 잠을 자는구나, 소별왕은 초면에 잠을 자다가 형님 앞의 꽃을 자기 앞으로 당겨두고, 자기 앞의 꽃은 형님 앞으로 밀어두고서는,

"설룬 형님아 무슨 잠을 그렇게 잡니까? 일어나십시오, 꽃 상계(算計)나 하십시다."

대별왕이 일어나서보니까 꽃은 선후가 바뀌고 도착이 되었구나,

"설룬 동생아, 너로부터 음흉하기로 저승 이승법 마련하기 마련하지만 강적 수적 사외사리 방화역적 있으리라, 저승법은 이수농장법이여 주년날 참씰깥은 법이로구나."

대별왕이 옥황으로 상천하자고 하니까, 용에용 박씨 세 방울을 정월이라 첫 번째 돝날 메를 심고 양 박의 줄을 옥황으로 벋치고, 한 박의 줄은 지붕으로 뻗치는구나. 천하를 굽어보니까 말 모르는 새 가막새 오주주주 생겼구나. 귀신을 부르면 생인이 대답하고, 생인을 부르면 귀신이 대답하니까, 송진 가루 닷 말 닷 되 칠새 오리를 내다가 동서방향으로 흩어버리니 남정중 화정역의 경계를 갈라 갑니다.

대별왕이 옥황으로 도오르게 되니까 용상이 비었구나, 용상 위로 올라타니까 용상이 드르렁 하게 우니까는,

“이 용상아 저 용상아 아무나 타면 임자이니 그렇게 해서 한쪽을 묶습니다.”

그법으로 옥황천자는 용구름 타고 대국 천자는 코끼리 타고, 우리나라 임금은 용상타기를 마련하였습니다. 천지왕 도업 지부왕 도업 대별왕은 저승법, 이승법은 소별왕 도업하난에

2. <<고사기>> 신화

2.1. 이자나기와 이자나미 창조

<<古事記>>

1. 국토 생성

於是、天神諸命以、詔伊邪那岐命、伊邪那美命、二柱神、修理固成是多陀用幣流之國、賜天沼矛而、言依賜也。故、二柱神立【訓立云、多多志】天浮橋而、指下其沼矛以畫者、鹽許袁呂許袁呂邇【此七字以音】畫鳴【訓鳴云、那志】而、引上時、自其矛末垂落之鹽之累積、成嶋。是淤能碁呂嶋。【自淤以下四字以音。】

2. 두 신의 혼인

於其嶋天降坐而、見立天之御柱、見立八尋殿。於是問其妹伊邪那美命曰、「汝身者如何成。」答曰「吾身者、成成不成合處一處在。」爾伊邪那岐命詔、「我身者、成成而成餘處一處在。故、以此吾身成餘處、刺塞汝身不成合處而、爲生成國土、奈何。」【訓生云、宇牟。下效此。】伊邪那美命答曰「然善。」爾伊邪那岐命、詔「然者、吾與汝行迴逢是天之御柱而、爲美斗能麻具波比。」【此七字以音。】如此云期、乃詔「汝者自右迴逢、我者自左迴逢。」約竟以迴時、伊邪那美命、先言「阿那邇夜志愛(上)袁登古袁。」【此十字以音。下效此。】後、伊邪那岐命言「阿那邇夜志愛(上)袁登賣袁。」各言竟之後、告其妹曰、「女人先言不良。雖然久美度邇【此四字以音】興而、生子、水蛭子、此子者入葦船而流去。次生、淡嶋、是亦不入子之例。

3. 오야시마국의 생성

於是二柱神議云、「今吾所生之子不良。猶宜白天神之御所。」即共參上、請天神之命。爾天神之命以、布斗麻邇爾【上、此五字以音】卜相而詔之、「因女先言而不良、亦還降改言。」故爾反降、更往迴其天之御柱如先。於是伊邪那岐命、先言「阿那邇夜志愛袁登賣袁。」、後妹伊邪那美命言、「阿那邇夜志愛袁登古袁。」如此言竟而、御合、生子、淡道之穗之狹別嶋【訓別、云和氣。下效此。】次生、伊豫之二名嶋。 此嶋者、身一而有面四、每面有名。故、伊豫國謂『愛(上)比賣』【此二字以音下效此】 讚岐國謂『飯依比古』。粟國謂『大宜都比賣』【此四字以音】土左國謂『建依別』。次生、隱伎之三子嶋。亦名『天之忍許呂別』【許呂二字以音】次生、筑紫嶋。此嶋亦身一而有面四、每面有名、故、筑紫國謂『白日別』。豐國謂『豐日別』。肥國謂『建日向日豐久士比泥別』【自久至泥以音】熊曾國謂『建日別』【曾字以音】次生、伊岐嶋。亦名謂『天比登都柱』【自比至都以音。訓天如天。】次生、津嶋。亦名謂『天之狹手依比賣』。次生、佐度嶋。次生、大倭豐秋津嶋。亦名謂『天御虛空豐秋津根別』。故、因此八嶋先所生、謂『大八嶋國』 然後、還坐之時、生、吉備兒嶋。亦名謂『建日方別』。次生、小豆嶋。亦名謂『大野手(上)比賣』。次生、大嶋。亦名謂『大多麻(上)流別』【自多至流以音】次生、女嶋。亦名

謂『天一根』【訓天如天】次生、知訶嶋。亦名謂『天之忍男』。次生、兩兒嶋。亦名謂『天兩屋』。【自吉備兒嶋至天兩屋嶋并六嶋】

4. 신들의 생성

既生國竟、更生神。故生神名、大事忍男神。次生、石土毘古神【訓石、云伊波。亦毘古二字以音。下效此也。】次生、石巢比賣神。次生、大戸日別神。次生、天之吹(上)男神。次生、大屋毘古神。次生、風木津別之忍男神【訓風、云加邪。訓木以音】次生海神、名大綿津見神。次生、水戸神、名速秋津日子神。次、妹速秋津比賣神【自大事忍男神至秋津比賣神并十神】 此速秋津日子、速秋津比賣二神、因河海持別而、生神名、沫那藝神【那藝二字以音、下效此】次、沫那美神【那美二字以音、下效此】次、頬那藝神、次、頬那美神、次、天之水分神【訓分、云久麻理。下效此。】次、國之水分神、次、天之久比奢母智神【自久以下五字以音。下效此。】次、國之久比奢母智神

【自沫那藝神至國之久比奢母智神并八神】次生風神、名志那都比古神【此神名以音】次生木神、名久久能智神【此神名以音】次生山神、名大山(上)津見神、次生野神、名鹿屋野比賣神。亦名謂野椎神。【自志那都比古神至野椎并四神】

此大山津見神、野椎神二神、因山野持別而、生神名、天之狹土神【訓土、云豆知。下效此。】次、國之狹土神。次、天之狹霧神。次、國之狹霧神。次、天之闇戸神。次、國之闇戸神。次、大戸惑子神【訓惑、云瘟刀比。下效此。】次、大戸惑女神【自天之狹土神至大戸惑女神并八神也】次生神名、鳥之石楠船神。亦名謂天鳥船。次生、大宜都比賣神【此神名以音】次生、火之夜藝速男神【夜藝二字以音】亦名謂火之[火玄]毘古神、亦名謂火之迦具土神【加具二字以音】因生此子、美蕃登【此三字以音】見炙而病臥在。多具理邇【此四字以音】生神名、金山毘古神【訓金、云迦那。下效此。】次、金山毘賣神。次、於屎成神名、波邇夜須毘古神【此神名以音】次波邇夜須毘賣神【此神名亦音】次、於尿成神名、彌都波能賣神。次、和久産巢日神。此神之子、謂豐宇氣毘賣神【自宇以下四字以音】故、伊邪那美神者、因生火神、遂神避坐也【自天鳥船至豐宇氣毘賣神并八神也。】凡伊邪那岐伊邪那美二神、共所生嶋壹拾肆嶋、神參拾伍神【是伊邪那美神、未神避以前所生。唯意能碁呂嶋者、非所生。亦姪子與淡嶋、不入子之例也。】

5. 불신의 피살

故、爾伊邪那岐命詔之、「愛我那邇妹命乎。」【那邇二字以音。下效此。】謂「易子之一木乎。」乃匍匐御枕方、匍匐御足方而、哭時、於御涙所成神、坐香山之畝尾木本、名泣澤女神。故、其所神避之伊邪那美神者、葬出雲國與伯伎國堺比婆之山也。

於是伊邪那岐命、拔所御佩之十拳劒、斬其子、迦具土神之頚。爾、著其御刀前之血、走就湯津石村、所成神名、石拆神。次、根拆神。石筒之男神【三神】次、著御刀本血、亦走就湯津石村、所成神名、甕速日神。次、樋速日神。次、建御雷之男神。亦名建布都神。【布都二字以音。下效此。】亦名豐布都神。【三神】次、集御刀之手上血、自手俣漏出、所成神名【訓漏、云久伎】闇淤加美神【淤以下三字以音下效此】次、闇御津羽神。上件自石拆神以下、闇御津羽神以前、并八神者、因御刀所生之神者也。所殺迦具土神之 於頭所成神名、正鹿山(上)津見神。次、於胸所成神名、淤縢山津見神【淤縢二字以音】次、於腹所成神名、奥山(上)津見神。次、於陰所成神名、

闇山津見神。次、於左手所成神名、志藝山津見神【志藝二字以音】　次、於右手所成神名、羽山津見神。次、於左足所成神名、原山津見神。次、於右足所成神名、戸山津見神【自正鹿山津見神、至戸山津見神、并八神】　故、所斬之刀名、謂天之尾羽張、亦名謂、伊都之尾羽張【伊都二字以音】

2.2. 黃泉國 神話

於是、欲相見其妹伊邪那美命、追往黃泉國。爾自殿騰戸、出向之時、伊邪那岐命、語詔之、「愛我那邇妹命、吾與汝所作之國未作竟。故、可還。」爾、伊邪那美命、答白、「悔哉、不速來。吾者爲黃泉戸喫。然、愛我那勢命【那勢二字以音。下效此。】入來坐之事、恐。故、欲還、且與黃泉神相論。莫視我。」如此白而、還入其殿内之間、甚久難待。故、刺左之御美豆良【三字以音。下效此。】湯津津間櫛之男柱一箇取闕而、燭一火、入見之時、宇士多加禮許呂呂岐弖【此十字以音】　於頭者大雷居、於胸者火雷居、於腹者黒雷居、於陰者拆雷居、於左手者若雷居、於右手者土雷居、於左足者鳴雷居、於右足者伏雷居、并八雷神成居。

於是、伊邪那岐命、見畏而、逃還之時、其妹伊邪那美命、言令見辱吾、即遣豫母都志許賣【此六字以音】、令追。爾、伊邪那岐命、取黒御鬘投棄、乃生蒲子。是[才庶]食之間、逃行、猶追、亦刺其右御美豆良之湯津津間櫛引閉而投棄、乃生笋。是拔食之間、逃行。且後者、於其八雷神、副千五百之黃泉軍、令追。爾、拔所御佩之十拳劒而、於後手布伎都都【此四字以音】逃來、猶追、到黃泉比良【此二字以音】坂之坂本時、取在其坂本桃子三箇持擊者、悉逃返也、爾、伊邪那岐命、告其桃子「汝如助吾、於葦原中國所有宇都志伎【此四字以音】青人草之、落苦瀕而患惚時、可助告。」、賜名號意富加牟豆美命。【自意至美以音】

最後、其妹伊邪那美命、身自追來焉。爾ｍ千引石引塞其黃泉比良坂、其石置中、各對立而、度事戸之時、伊邪那美命言、「愛我那勢命、爲如此者、汝國之人草、一日絞殺千頭。」爾、伊邪那岐命詔、「愛我那邇妹命、汝爲然者、吾一日立千五百産屋。」是以一日必千人死、一日必千五百人生也。故、號其伊邪那美神命、謂黃泉津大神。亦云、以其追斯伎斯【此三字以音】而、號道敷大神。亦所塞其黃泉坂之石者、號道反大神。亦謂、塞坐黃泉戸大神。故、其所謂黃泉比良坂者、今謂出雲國之伊賦夜坂也。

<<日本書紀>>

『日本書紀』卷一第五段一書第九一書曰。伊弉諾尊欲見其妹。乃到殯斂之處。是時伊弉冊尊猶如生平出迎共語。已而謂伊弉諾尊曰。吾夫君尊。請勿視吾矣。言訖忽然不見。于時闇也。伊弉諾尊乃擧一片之火而視之。時伊弉冊尊脹滿太高。上有八色雷公。伊弉諾尊驚而走還。是時雷等皆起追來。時道邊有大桃樹。故伊弉諾尊隱其樹下。因採其實以擲雷者。雷等皆退走矣。此用桃避鬼之緣也。時伊弉諾尊乃投其杖曰。自此以還雷不敢來。是謂岐神。此本號曰來名戸之祖神焉。所謂八雷者。在首曰大雷。在胸曰火雷。在腹曰土雷。在背曰稚雷。在尻曰黒雷。在手曰山雷。在足上曰野雷。在陰上曰裂雷。

『日本書紀』卷一第五段一書第十一書曰。伊弉諾尊追至伊弉冊尊所在處。便語之曰。悲汝故來。答曰。族也勿看吾矣。伊裝諾尊不從。猶看之。故伊弉冊尊恥恨之曰。汝已見我情。我復見汝情。時伊弉諾尊亦慙焉。因將出返。于時不直黙歸而盟之曰。族離。又曰。不負於族。

乃所唾之神號曰速玉之男。次掃之神號泉津事解之男。凡二神矣。及其與妹相闘於泉平坂也。伊弉諾尊曰。始爲族悲及思哀者。是吾之怯矣。時泉守道者白云。有言矣。曰。吾與汝已生國矣。奈何更求生乎。吾則當留此國不可共去。是時、菊理媛神亦有白事。伊弉諾尊聞而善之。乃散去矣。

(여기서부터는 삼귀자의 탄생으로 이어지는 것으로 미소기에 해당하는 행위를 하게 된다.)但親見泉國。此旣不祥。故欲濯除其穢惡。乃往見粟門及速吸名門。然此二門、潮旣太急。故還向於橘之小門。而拂濯也。于時入水吹生磐土命。出水吹生大直日神。又入吹生底土命。出吹生大綾津日神。又入吹生赤土命。出吹生大地海原之諸神矣。』不負於族。此云宇我邏磨稱茸。

2.3. 미소기와 삼귀자의 탄생

<<古事記>> 上卷

1. 禊齋(みそぎ, 禊ぎ)와 신들의 탄생

是以、伊邪那伎大神詔、「吾者到於伊那志許米志許米岐【此九字以音】穢國而在祁理。【此二字以音】故、吾者爲御身之禊。」而、到坐竺紫日向之橘小門之阿波岐【此三字以音】原而、禊祓也。故、於投棄御杖所成神名、衝立船戸神、次於投棄御帶所成神名、道之長乳齒神、次於投棄御囊所成神名、時量師神、次於投棄御衣所成神名、和豆良比能宇斯能神【此神名以音】 次於投棄御褌所成神名、道俣神、次於投棄御冠所成神名、飽咋之宇斯能神【自宇以三字以音】 次於投棄左御手之手纏所成神名、奥疎神【訓奥云淤伎。下效此。訓疎云奢加留。下效此。】 次、奥津那藝佐毘古神、【自那以下五字以音。下效此。】 次、奥津甲斐辨羅神【自甲以下四字以音。下效此。】

次、於投棄右御手之手纏所成神名、邊疎神、次、邊津那藝佐毘古神、次、邊津甲斐辨羅神、右件自船戸神以下、邊津甲斐辨羅神以前十二神者、因脫著身之物、所生神也。於是詔之、「上瀨者瀨速。下瀨者瀨弱。」而、初於中瀨墮迦豆伎而滌時、所成坐神名、八十禍津日神【訓禍云摩賀、下效此。】次、大禍津日神、此二神者、所到其穢繁國之時、因汚垢而、所成神之者也。次、爲直其禍而所成神名、神直毘神【毘字以音、下效此。】次、大直毘神、次、伊豆能賣【并三神也。伊以四字以音。】 次、於水底滌時、所成神名、底津綿津見神、次、底筒之男命、於中滌時、所成神名、中津綿(上)津見神、次、中筒之男命、於水上滌時、所成神名、上津綿津見神【訓上云宇閇】 次、上筒之男命、此三柱綿津見神者、阿曇連等之祖神以伊都久神也。【伊以三字以音、下效此。】故、阿曇連等者、其綿津見神之子、宇都志日金拆命之子孫也。【宇都志三字以音。】其、底筒之男命、中筒之男命、上筒之男命 三柱神者、墨江之三前大神也。

於是、洗左御目時、所成神名、天照大御神、次、洗右御目時、所成神名、月讀命、次、洗御御時、所成神名、建速須佐之男命【須佐二字以音。】右件八十禍津日神以下、速須佐之男命以前十四柱神者、因滌御身所生者也。

<<日本書紀>>

『日本書紀』卷一第五段一書第十一書曰。伊弉諾尊追至伊弉冊尊所在處。便語之曰。悲汝故來。答曰。族也勿看吾矣。伊裝諾尊不從。猶看之。故伊弉冊尊恥恨之曰。汝已見我情。

我復見汝情。時伊弉諾尊亦慙焉。因將出返。于時不直默歸而盟之曰。族離。又曰。不負於族。乃所唾之神號曰速玉之男。次掃之神號泉津事解之男。凡二神矣。及其與妹相鬪於泉平坂也。伊弉諾尊曰。始爲族悲及思哀者。是吾之怯矣。時泉守道者白云。有言矣。曰。吾與汝已生國矣。奈何更求生乎。吾則當留此國不可共去。是時、菊理媛神亦有白事。伊弉諾尊聞而善之。乃散去矣。

但親見泉國。此旣不祥。故欲濯除其穢惡。乃往見粟門及速吸名門。然此二門、潮旣太急。故還向於橘之小門。而拂濯也。于時入水吹生磐土命。出水吹生大直日神。又入吹生底土命。出吹生大綾津日神。又入吹生赤土命。出吹生大地海原之諸神矣。』不負於族。此云宇我邏磨概茸。

2.4. 아마테라스와 스사노오의 대결

<<고사기>> 상권

故、各隨依賜之命、所知看之中、速須佐之男命、不治所命之國而、八拳須至于心前、啼伊佐知伎也。【自伊下四字以音、下效此。】其泣状者、青山如枯山泣枯、河海者悉泣乾、是以惡神之音、如狹蠅皆滿、萬物之妖悉發。故、伊邪那岐大御神、詔速須佐之男命、「何由以汝、不治所事依之國而、哭伊佐知流。」爾答白、「僕者欲罷妣國根之堅州國。故、哭。」爾、伊邪那岐大御神大忿怒、詔「然者、汝不可住此國。」乃、神夜良比爾夜良比賜也。【自夜以下七字以音。】故、其伊邪那岐大神者、坐淡海之多賀也。

故、於是速須佐之男命言、「然者、請天照大御神、將罷。」乃、參上天時、山川悉動、國土皆震。爾天照大御神聞驚而、詔「我那勢命之上來由者、必不善心。欲奪我國耳。」即解御髮、纏御美豆羅而、乃於左右御美豆羅、亦於御鬘、亦於左右御手各纏持八尺勾摠[扁王旁右總]之五百津之美須麻流之珠而【自美至流四字以音、下效此。】曾毘良邇者、負千入之靫【訓入、云能理、下效此。自曾至邇者、以音。】比良邇者、附五百入之靫、亦所取佩伊都【此二字以音】之竹鞆而、弓腹振立而、堅庭者、於向股蹈那豆美【三字以音】如沫雪蹶散而、伊都【二字以音】之男建【訓建、云多祁夫】蹈建而、待問「何故上來。」爾、速須佐之男命答白、「僕者無邪心。唯大御神之命以、問賜僕之哭伊佐知流之事。故、白都良久【三字以音】『僕欲往妣國以哭。』爾大御神詔、『汝者、不可在此國』而、神夜良比夜良比賜。故、以爲請將罷往之状、參上耳。無異心。」爾天照大御神詔、「然者、汝心之清明何以知。」於是速須佐之男命答白、「各宇氣比而、生子。」【自宇以三字以音、下效此。】

故、爾各中置天安河而、宇氣布時、天照大御神、先乞度建速須佐之男命所佩十拳劒、打折三段而、奴那登母母由良邇【此八字以音、下效此。】振滌天之眞名井而、佐賀美邇迦美而【自佐下六字以音、下效此。】於吹棄氣吹之狹霧所成神御名、多紀理毘賣命。【此神名以音】亦御名謂奧津嶋比賣命。次、市寸嶋(上)比賣命。亦御名謂狹依毘賣命。次、多岐都比賣命。【三柱、此神名以音】　速須佐之男命、乞度天照大御神所纏左御美豆良八尺勾摠[扁王旁右總]之五百津之美須麻流珠而、奴那登母母由良爾、振滌天之眞名井而、佐賀美邇迦美而、於吹棄氣吹之狹霧所成神御名、正勝吾勝勝速日天之忍穗耳命。亦乞度所纏右御美豆良之珠而、佐賀美邇迦美而、於吹棄氣吹之狹霧所成神御名、天之菩卑能命。【自菩下三字以音】　亦乞度所纏御鬘之珠而、佐賀美邇迦

美而、於吹棄氣吹之狹霧所成神御名、天津日子根命。又乞度所纏左御手之珠而、佐賀美邇迦美而、於吹棄氣吹之狹霧所成神御名、活津日子根命。亦乞度所纏右御手之珠而、佐賀美邇迦美而、於吹棄氣吹之狹霧所成神御名、熊野久須毘命【并五柱、自久下三字以音】　於是天照大御神、告速須佐之男命、「是後所生五柱男子者、物實因我物所成、故、自吾子也。先所生之三柱女子者、物實因汝物所成。故、乃汝子也。」如此詔別也。故、其先所生之神、多紀理毘賣命者、坐胸形之奥津宮。次、市寸嶋比賣命者、坐胸形之中津宮、次、田寸津比賣命者、坐胸形之邊津宮、此三柱神者、胸形君等之以伊都久三前大神者也。故、此後所生五柱子之中、天菩比命之子、建比良鳥命【此出雲國造、无邪志國造、上菟上國造、下菟上國造、伊自牟國造、津嶋縣直、遠江國造等之祖也】次天津日子根命者【凡川内國造、額田部湯坐連、茨木國造、倭田中直、山代國造、馬來田國造、道尻岐閇國造、周芳國造、倭淹知造、高市縣主、蒲生稻寸、三技部造等之祖也】

爾、速須佐之男命、白于天照大御神、「我心清明。故、我所生子、得手弱女。因此言者、自我勝。」云而、於勝佐備【此二字以音】離天照大御神之營田之阿【此阿字以音】埋其溝、亦其於聞看大嘗之殿、屎麻理【此二字以音】散。故、雖然爲、天照大御神者、登賀米受而告、「如屎、醉而吐散登許曾【此三字以音】我那勢之命爲如此。又離田之阿埋溝者、地矣阿多良斯登許曾【自阿以下七字以音】我那勢之命爲如此。」登【此一字以音】詔雖直、猶其惡態不止而轉。天照大御神、坐忌服屋而、令織神御衣之時、穿其服屋之頂、逆剥天斑馬剥而、所墮入時、天衣織女見驚而、於梭衝陰上而死【訓陰上云富登】

<<일본서기>>

『日本書紀』卷一第六段本文

於是。素戔嗚尊請曰。吾今奉教將就根國。故欲暫向高天原與姉相見而後永退矣。勅許之。乃昇詣之於天也。是後伊弉諾尊神功既畢。靈運當遷。是以構幽宮於淡路之洲。寂然長隱者矣。亦曰。伊弉諾尊功既至矣。德文大矣。於是登天報命。仍留宅於日之少宮矣。〈少宮。此云倭柯美野。〉始素戔嗚尊昇天之時。溟渤以之鼓盪。山岳爲之鳴响。此則神性雄健使之然也。天照大神素知其神暴惡至聞來詣之狀。乃勃然而驚曰。吾弟之來豈以善意乎。謂當有奪國之志歟。夫父母既任諸子、各有其境。如何棄置當就之國。而敢窺　此處乎。乃結髮爲髻。縛裳爲袴。便以八坂瓊之五百箇御統〈御統。此云美須磨屢。〉纏其髻鬘及腕。又背負千箭之靭〈千箭。此云知能梨。〉與五百箭之靭。臂著稜威之高鞆。〈稜威。此云伊都。〉振起弓　。急握劒柄。蹈堅庭而陷股。若沫雪以蹴散。〈蹴散。此云倶穢簸邏邏箇須。〉奮稜威之雄詰。〈雄詰。此云鳥多稽眉。〉發稜威之嘖讓。〈嘖讓。此云擧廬毘。〉而徑詰問焉。素戔嗚尊對曰。吾元無黑心。父母已有嚴勅。將永就乎根國。如不與姉相見。吾何能敢去。是以跋涉雲霧遠自來參。不竟阿姉翻起嚴顔。于時天照大神復問曰。若然者。將何以明爾之赤心也。對曰。請與姉共誓。夫誓約之中〈誓約之中。此云宇氣譬能美難箇。〉必當生子。如吾所生是女者。則可以爲有濁心。若是男者。則可以爲有清心。於是天照大神乃索取素戔嗚尊十握劒。打折爲三段。濯於天眞名井。　然咀嚼〈　然咀嚼。此云佐我彌爾加武。〉而吹棄氣噴之狹霧〈吹棄氣噴之狹霧。此云浮枳于都屢伊浮岐能佐擬理。〉所生神號曰田心姬。次湍津姬。次市杵嶋姬。凡三女矣。既而素戔嗚尊。乞取天照大神髻鬘及腕所纏八坂瓊之五百箇御統。濯於天眞名井。　然咀嚼而吹棄氣噴之狹霧所生神號曰正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊。次天穗日命。〈是出雲

臣。土師連等祖也。〉次天津彦根命。〈是凡川內直。山代直等祖也。〉次活津彦根命。次熊野櫲樟日命。凡五男矣。是時天照大神勅曰。原其物根。則八坂瓊之五百箇御統者。是吾物也。故彼五男神悉是吾兒。乃取而子養焉。又勅曰。其十握劍者、是素戔嗚尊物也。故此三女神悉是爾兒。便授之素戔嗚尊。此則筑紫胸肩君等所祭神是也。

『日本書紀』卷一第六段一書第一◆一書曰。

日神本知素戔嗚尊、有武健陵物之意。及其上至便謂。弟所以來者。非是善意。必當奪我天原。乃設丈夫武備。躬帶十握劍九握劍八握劍。又背上負靭、又臂著稜威高鞆。手握弓箭。親迎防禦。是時素戔嗚尊告曰。吾元無惡心。唯欲與姉相見。只爲暫來耳。於是日神共素戔嗚尊相對而立。誓曰。若汝心明淨不有陵奪之意者。汝所生兒必當男矣。言訖先食所帶十握劍生兒。號瀛津嶋姬。又食九握劍生兒。號湍津姬。又食八握劍生兒。號田心姬。凡三女神矣。已而素戔嗚尊。以其頸所嬰五百箇御統之瓊。濯于天渟名井。亦名去來之眞名井而食之。乃生兒。號正哉吾勝勝速日天忍骨尊。次天津彦根命。次活津彦根命。次天穗日命。次熊野忍蹈命。凡五男神矣。故素戔嗚尊旣得勝驗。於是日神方知素戔嗚尊固無惡意。乃以日神所生三女神令降於筑紫洲。因敎之曰。汝三神宜降居道中、奉助天孫、而爲天孫所祭也。

『日本書紀』卷一第六段一書第二◆一書曰。

素戔嗚尊將昇天時。有一神。號羽明玉。此神奉迎而進以瑞八坂瓊之曲玉。故素戔嗚尊持其瓊玉而到之於天上也。是時天照大神疑弟有惡心。起兵詰問。素戔嗚尊對曰。吾所以來者。實欲與姉相見。亦欲獻珍寶瑞八坂瓊之曲玉耳。不敢別有意也。時天照大神復問曰。汝言虛實。將何以爲驗。對曰。請吾與姉共立誓約。誓約之間。生女爲黑心。生男爲赤心。乃掘天眞名井三處相與對立。是時天照大神謂素戔嗚尊曰。以吾所帶之劍今當奉汝。汝以汝所持八坂瓊之曲玉可以授予矣。如此約束共相換取。已而天照大神。則以八坂瓊之曲玉浮寄於天眞名井。嚼斷瓊端而吹出氣噴之中化生神。號市杵嶋姬命。是居于遠瀛者也。又嚼斷瓊中而吹出氣噴之中化生神。號田心姬命。是居于中瀛者也。又嚼斷瓊尾而吹出氣噴之中化生神。號湍津姬命。是居于海濱者也。凡三女神。於是素戔嗚尊。以所持劍、浮寄於天眞名井。嚼斷劍末而吹出氣噴之中化生神。號天穗日命。次正哉吾勝勝速日天忍骨尊。次天津彦根命。次活津彦根命。次熊野櫲樟日命。凡五男神、云爾。

『日本書紀』卷一第五段一書第三◆一書曰。

日神與素戔嗚尊隔天安河而相對。乃立誓約曰。汝若不有奸賊之心者。汝所生子必男矣。如生男者。予以爲子而令治天原也。於是日神。先食其十握劍化生兒。瀛津嶋姬命。亦名市杵嶋姬命。又食九握劍化生兒。湍津姬命。又食八握劍化生兒。田霧姬命。已而素戔嗚尊含其左髻所纏五百箇御統之瓊。而著於左手掌中便化生男矣。則稱之曰。正哉吾勝。故因名之曰勝速日天忍穗耳尊。復含右髻之瓊 著於右手掌中。化生天穗日命。復含嬰頸之瓊著於左臂中。化生天津彦根命。又自右臂中化生活津彦根命。又自左足中化生熯之速日命。又自右足中化生熊野忍蹈命。亦名熊野忍隅命。其素戔嗚尊所生之兒。皆已男矣。故日神方知素戔嗚尊元有赤心。便取其

六男。以爲日神之子。使治天原。卽以日神所生三女神者。使隆居于葦原中國之宇佐嶋矣。今在海北道中。號曰道主貴。此筑紫水沼君等祭神是也。』 熯。于也。此云備。

『日本書紀』卷一第七段本文

是後素戔嗚尊之爲行也。甚無狀。何則天照大神。以天狹田。長田爲御田。時素戔嗚尊。春則重播種子。〈重播種子。此云墾枳磨枳。〉且毁其畔。〈毁。此云波那豆。〉秋則放天斑駒。使伏田中。復見天照大神當新嘗時。則陰放屎於新宮。又見天照大神、方織神衣居齋服殿。則剝天斑駒。穿殿甍而投納。是時天照大神驚動。以梭傷身。由此發慍。乃入于天石窟。閉磐戶而幽居焉。故六合之內常闇而不知晝夜之相代。于時八十萬神會合於天安河邊計其可禱之方。故思兼神深謀遠慮。遂聚常世之長鳴鳥。使互長鳴。亦以手力雄神立磐戶之側。而中臣連遠祖天兒屋命。忌部遠祖太玉命掘天香山之五百箇眞坂樹。而上枝懸八坂瓊之五百箇御統。中枝懸八咫鏡。〈一云眞經津鏡。〉下枝懸青和幣〈和幣。此云尼枳底。〉白和幣。相與致其祈禱焉。又猿女君遠祖天鈿女命。則手持茅纏之矟。立於天石窟戶之前巧作俳優。亦以天香山之眞坂樹爲鬘。以蘿〈蘿。此云此舸礙。〉爲手繦〈手繦。此云多須枳。〉而火處燒。覆槽置〈覆槽。此云于該。〉顯神明之憑談。〈顯神明之憑談。此云歌牟奈波可梨。〉是時天照大神聞之而曰。吾比閉居石窟。謂當豐葦原中國必爲長夜。云何天鈿女命　樂如此者乎。乃以御手細開磐戶窺之。時手力雄神則奉承天照大神之手引而奉出。於是中臣神。忌部神。則界以端出之繩。〈繩。亦云左繩端出。此云斯梨俱梅儺波。〉乃請曰。勿復還幸。然後諸神歸罪過於素戔嗚尊。而科之以千座置戶。遂促徵矣。至使拔髮。以贖其罪。亦曰。拔其手足之爪贖之。已而竟逐降焉。

『日本書紀』卷一第七段一書第一◆一書曰。

是後稚日女尊坐于齋服殿。而織神之御服也。素戔嗚尊見之。則逆剝斑駒投入之殿內。稚日女尊乃驚而墮機。以所持梭傷體而神退矣。故天照大神謂素戔嗚尊曰。汝猶有黑心。不欲與汝相見。乃入于天石窟而閉著磐戶焉。於是天下恒闇。無復晝夜之殊。故會八十萬神於天高市而問之。時有高皇産靈之息思兼神云者。有思慮之智。乃思而白曰。宜圖造彼神之象而奉招禱也。故卽以石凝姥爲冶工。採天香山之金。以作日矛。又全剝眞名鹿之皮。以作天羽韛。用此奉造之神。是卽紀伊國所坐日前神也。』石凝姥。此云伊之居梨度咩。全剝。此云宇都播伎。

『日本書紀』卷一第七段一書第二◆一書曰。

日神尊以天垣田爲御田。時素戔嗚尊。春則塡渠毁畔。又秋穀已成。則昌以絡繩。且日神居織殿時。則生剝斑駒納其殿內。凡此諸事盡是無狀。雖然日神恩親之意。不慍不恨、皆以平心容焉。及至日神當新嘗之時。素戔嗚尊則於新宮御席之下。陰自送糞。日神不知徑坐席上。由是日神擧體不平。故以恚恨。迺居于天石窟閉其磐戶。于時諸神憂之。乃使鏡作部遠祖天糠戶者造鏡。忌部遠祖太玉者造幣。玉作部遠祖豐玉者造玉。又使山雷者採五百箇眞坂樹八十玉籤。野槌者採五百箇野薦八十玉籤。凡此諸物皆來聚集。時中臣遠祖天兒屋命。則以神祝祝之。於是日神方開磐戶而出焉。是時以鏡入其石窟者。觸戶小瑕。其瑕於秡今猶存。此卽伊勢崇秘之大神也。已而科罪於素戔嗚尊。而責其秡具。是以有手端吉棄物。足端凶棄物。亦以唾爲白和幣。以

洟爲青和幣。用此解除竟。遂以神逐之理逐之。』送糞。此云俱蘇摩屡。玉籤。此云多摩俱之。祓具。此云波羅閉都母能。手端吉棄。此云多那須衛能余之岐羅毘。神祝祝之。此云加武保佐枳保佐枳枳。遂之。此云波羅賦。

2.5. 아마테라스의 되찾기와 태양 부활의례

<<고사기>> 원문

故、於是天照大御神見畏、開天石屋戸而、刺許母理【此三字以音】坐也。爾、高天原皆暗、葦原中國悉闇。因此而常夜往。於是萬神之聲者、狹蠅那須【此二字以音】滿、萬妖悉發。是以八百萬神、於天安之河原、神集集而【訓集云都度比】高御産巢日神之子、思金神令思【訓金云加尼】而、集常世長鳴鳥、令鳴而、取天安河之河上之天堅石、取天金山之鐵而、求鍛人天津麻羅而【麻羅二字以音】科伊斯許理度賣命【自伊以六字以音】令作鏡。科玉祖命、令作八尺勾摠[扁王旁右總]之五百津之御須麻流之珠而、召天兒屋命、布刀玉命【布刀二字以音、下效此】而、内拔天香山之眞男鹿之肩拔而、取天香山之天之波波迦【此三字以音。木名。】而、令占合麻迦那波而【自麻下四字以音】天香山之五百津眞賢木矣、根許士爾許士而【自許下五字以音】於上枝、取著八尺勾摠之五百津之御須麻流之玉、於中枝、取繫八尺鏡【訓八尺云八阿多】於下枝、取垂白丹寸手、青丹寸手而【訓垂云志殿】此種種物者、布刀玉命、布刀御幣登取持而、天兒屋命、布刀詔戸言祷白而、天手力男神、隱立戸掖而、天宇受賣命、手次繫天香山之天之日影而、爲鬘天之眞拆而、手草結天香山之小竹葉而【訓小竹云佐佐】於天之石屋戸伏汚氣【此二字以音】而、蹈登杼呂許志【此五字以音】爲神懸而、掛出胸乳、裳緒忍垂於番登也、爾高天原動而、八百萬神共咲。

於是天照大御神以爲怪、細開天石屋戸而、内告者、「因吾隱坐而、以爲天原自闇、亦葦原中國皆闇矣、何由以、天宇受賣者爲樂、亦八百萬神諸咲。」爾天宇受賣、白言、「益汝命而貴神坐。故、歡喜咲樂。」如此言之間、天兒屋命、布刀玉命、指出其鏡、示奉天照大御神之時、天照大御神、逾思奇而、稍自戸出而、臨坐之時、其所隱立之天手力男神、取其御手引出、即布刀玉命、以尻久米【此二字以音】繩、控度其御後方、白言、「從此以内不得還入。」

故、天照大御神出坐之時、高天原及葦原中國自得照明。於是八百萬神共議而、於速須佐之男命、負千位置戸、亦切鬚及手足爪令拔而、神夜良比夜良比岐。

2. <<일본서기>> 원문

是後、素戔嗚尊之爲行也、甚無狀。何則、天照大神以天狹田・長田爲御田、時素戔嗚尊、春則重播種子重播種子、此云璽枳麼枳且毀其畔毀、此云波那豆、秋則放天斑駒使伏田中、復見天照大神當新嘗時、則陰放屎於新宮、又見天照大神・方織神衣・居齋服殿、則剥天斑駒、穿殿甍而投納。是時、天照大神、驚動、以梭傷身、由此發慍、乃入于天石窟、閉磐戸而幽居焉。故六合之内常闇而不知晝夜之相代。

于時、八十萬神、會於天安河邊、計其可禱之方。故、思兼神、深謀遠慮、遂聚常世之長鳴鳥使互長鳴。亦、以手力雄神、立磐戸之側、而中臣連遠祖天兒屋命・忌部遠祖太玉命、掘天香山之五百箇眞坂樹、而上枝懸八坂瓊之五百箇御統、中枝懸八咫鏡一云、眞經津鏡、下枝懸青和幣和幣、此云尼枳底・白和幣、相與致其祈禱焉。又、猿女君遠祖天鈿女命、則手持茅纏之矟、立於天石窟戸之前、巧作俳優。亦、以天香山之眞坂樹爲鬘、以蘿蘿、此云此舸礙爲手繦手繦、此云多須枳而火處燒、覆槽置覆槽、此云于該、顯神明之憑談顯神明之憑談、此云歌牟鵝可梨。

是時、天照大神、聞之而曰「吾比閉居石窟、謂當豐葦原中國必爲長夜。云何天鈿女命嘯樂如此者乎。」乃以御手、細開磐戸窺之。時、手力雄神、則奉承天照大神之手、引而奉出。於是、中臣神・忌部神、則界以端出之繩繩、亦云、左繩端出。此云斯梨倶梅儺波、乃請曰「勿復還幸。」然後、諸神、歸罪過於素戔嗚尊而科之以千座置戸、遂促徵矣、至使拔髮以贖其罪。亦曰「拔其手足之爪贖之。」已而竟逐降焉。

一書曰、是後、稚日女尊、坐于齋服殿而織神之御服也。素戔嗚尊見之、則逆剥斑駒、投入之於殿内。稚日女尊、乃驚而墮機、以所持梭傷體而神退矣。故、天照大神謂素戔嗚尊曰「汝猶有黑心。不欲與汝相見。」乃入于天石窟而閉著磐戸焉。於是、天下恆闇、無復晝夜之殊。故、會八十萬神於天高市而問之、時有高皇産靈之息思兼神云者、有思慮之智、乃思而白曰「宜圖造彼神之象、而奉招禱也。」故卽、以石凝姥爲冶工、採天香山之金、以作日矛。又、全剥眞名鹿之皮、以作天羽韛。用此奉造之神、是卽紀伊國所坐日前神也。石凝姥、此云伊之居梨度咩。全剥、此云宇都播伎。

一書曰、日神尊、以天垣田爲御田。時、素戔嗚尊、春則塡渠毀畔、又秋穀已成、則冒以絡繩、且日神居織殿時、則生剥斑駒、納其殿内。凡此諸事、盡是無狀。雖然、日神、恩親之意、不慍不恨、皆以平心容焉。及至日神當新嘗之時、素戔嗚尊、則於新宮御席之下陰自送糞。日神、不知、俓坐席上、由是、日神、舉體不平、故以恚恨、廼居于天石窟、閉其磐戸。于時、諸神憂之、乃使鏡作部遠祖天糠戸者造鏡、忌部遠祖太玉者造幣、玉作部遠祖豐玉者造玉、又使山雷者、採五百箇眞坂樹八十玉籤、野槌者、採五百箇野薦八十玉籤。凡此諸物、皆來聚集。
時、中臣遠祖天兒屋命、則以神祝祝之。於是、日神、方開磐戸而出焉。是時、以鏡入其石窟者、觸戸小瑕、其瑕於秡今猶存、此卽伊勢崇祕之大神也。已而、科罪於素戔嗚尊而責其秡具、是以、有手端吉棄物、足端凶棄物。亦以唾爲白和幣、以洟爲青和幣、用此解除竟、遂以神逐之理逐之。送糞、此云倶蘇摩屢。玉籤、此云多摩倶之。秡具、此云波羅閉都母能。手端吉棄、此云多那須衢能餘之岐羅毗。神祝祝之、此云加武保佐枳保佐枳枳。遂之、此云波羅賦。

一書曰、是後、日神之田有三處焉、號曰天安田・天平田・天邑幷田、此皆良田、雖經霖旱無所損傷。其素戔嗚尊之田、亦有三處、號曰天樴田・天川依田・天口鋭田、此皆磽地、雨則流之、旱則焦之。故、素戔嗚尊、妬害姉田、春則廢渠槽及埋溝・毀畔・又重播種子、秋則捶籤・伏馬。凡此惡事、曾無息時、雖然、日神不慍、恆以平恕相容焉、云々。

至於日神閉居于天石窟也、諸神遣中臣連遠祖興台産靈兒天兒屋命而使祈焉。於是、天兒屋命、掘天香山之眞坂木、而上枝懸以鏡作遠祖天抜戸兒石凝戸邊所作八咫鏡、中枝懸以玉作遠祖伊弉諾尊兒天明玉所作八坂瓊之曲玉、下枝懸以粟國忌部遠祖天日鷲所作木綿、乃使忌部首遠祖太玉命執取、而廣厚稱辭祈啓矣。于時、日神聞之曰「頃者人雖多請、未有若此言之麗美者也。」乃細開磐戸而窺之。

是時、天手力雄神、侍磐戸側、則引開之者、日神之光、滿於六合。故、諸神大喜、卽科素戔嗚尊千座置戸之解除、以手爪爲吉爪棄物、以足爪爲凶爪棄物。乃使天兒屋命、掌其解除之太諄辭而宣之焉。世人愼收己爪者、此其緣也。既而、諸神、嘖素戔嗚尊曰「汝所行甚無賴。故不可住於天上、亦不可居於葦原中國。宜急適於底根之國。」乃共逐降去。于時、霖也。素戔嗚尊、結束青草、以爲笠蓑、而乞宿於衆神。衆神曰「汝、是躬行濁惡而見逐譴者。如何乞宿於我。」遂同距之。是以、風雨雖甚、不得留休、而辛苦降矣。自爾以來、世諱著笠蓑以入他人屋内、又諱負束草以入他人家内。有犯此者必債解除、此太古之遺法也。

是後、素戔嗚尊曰「諸神逐我、我今當永去。如何不與我姉相見而擅自徑去歟。」廼復扇天扇國、上詣于天。時、天鈿女見之而告言於日神也、日神曰「吾弟所以上來、非復好意。必欲奪之我國者歟。吾雖婦女、何當避乎。」乃躬裝武備、云々。於是、素戔嗚尊誓之曰「吾、若懷不善而復上來者、吾今嚙玉生兒、必當爲女矣、如此則可以降女於葦原中國。如有淸心者、必當生男矣、如此則可以使男御天上。且姉之所生、亦同此誓。」於是、日神先嚙十握劒、云々。

素戔嗚尊、乃轡韁然、解其左髻所纏五百箇御統之瓊綸、而瓊響瑲瑲、濯浮於天渟名井。嚙其瓊端、置之左掌而生兒、正哉吾勝勝速日天忍穗根尊。復嚙右瓊、置之右掌而生兒、天穗日命、此出雲臣·武藏國造·土師連等遠祖也。次天津彦根命、此茨城國造·額田部連等遠祖也。次活目津彦根命、次熯速日命、次熊野大角命、凡六男矣。於是、素戔嗚尊、白日神曰「吾所以更昇來者、衆神處我以根國、今當就去、若不與姉相見、終不能忍離。故、實以淸心、復上來耳。今、則奉覲已訖、當隨衆神之意、自此永歸根國矣。請、姉照臨天國、自可平安。且吾以淸心所生兒等、亦奉於姉。」已而、復還降焉。廢渠槽、此云祕波鵝都。捶籤、此云久斯社志。輿台産靈、此云許語等武須毗。太諄辭、此云布斗能理斗。轡韁然、此云乎謀苦留留爾。瑲瑲乎、此云奴儺等母母由羅爾。

2.6. 하이누벨레형 신화 자료: 오호게츠히메카미와 우케모치카미의 신화소

<<고사기>> 원문

於是八百萬神共議而、於速須佐之男命、負千位置戶、亦切鬚及手足爪令拔而、神夜良比夜良比岐。

又食物乞大氣都比賣神。爾大氣都比賣、自鼻口及尻、種種味物取出而、種種作具而進時、速須佐之男命立伺其態、爲穢汚而奉進、乃殺其大宜津比賣神。故、所殺神於身生物者、於頭生蠶、於二目生稻種、於二耳生粟、於鼻生小豆、於陰生麥、於尻生大豆。故是神産巢日御祖命、令取玆、成種。

<<일본서기>>

『日本書紀』卷一第五段一書第十一 一書曰。

伊弉諾尊勅任三子曰。天照太神者、可以御高天之原也。月夜見尊者可以配日而知天事也。素戔嗚尊者可以御滄海之原也。

旣而天照大神在於天上曰。聞葦原中國有保食神。宜爾月夜見尊就候之。月夜見尊受勅而降。已到于保食神許。保食神乃廻首嚮國。則自口出飯。又嚮海則鰭廣鰭狹亦自口出。又嚮山。則毛麤毛柔亦自口出。夫品物悉備。貯之百机而饗之。是時月夜見尊忿然作色曰。穢哉。鄙矣。寧可以口吐之物敢養我乎。迺拔劒擊殺。然後復命。具言其事。時天照大神怒甚之曰。汝是惡神。不須相見。乃與月夜見尊一日一夜隔離而住。是後天照大神、復遣天熊人往看之。

是時、保食神實已死矣。唯有其神之頂、化爲牛馬。顱上生粟。眉上生蠶。眼中生稗。腹中生稻。陰生麥及大豆小豆。天熊人悉取持去而奉進之。于時天照大神喜之曰。是物者則顯見蒼生可食而活之也。乃以粟稗麥豆爲陸田種子。以稻爲水田種子。又因定天邑君。卽以其稻種始殖于天狹田及長田。其秋垂穎八握莫莫然。甚快也。又口裏含蠶。便得抽絲。自此始有養蠶之道焉。』保食神。此云宇氣母知能加微。顯見蒼生。此云宇都志枳阿鳥比等久佐。

『日本書紀』 卷一第五段一書第二 一書曰

日月旣生 次生蛭兒 此兒年滿三歲脚尙不立 初伊弉諾伊弉冊尊巡柱之時 陰神先發喜言 旣違陰陽之理 所以今生蛭兒 次生素戔嗚尊 此神性惡 常好哭恚 國民多死 靑山爲枯 故其父母勅曰 假使汝治此國 必多所殘傷 故汝可以馭極遠之根國 次生鳥磐櫲樟橡船 輒以此船載蛭兒 順流放棄 次生火神軻遇突智 時伊弉冊尊 爲軻遇突智 所焦而終矣 其且終之間 臥生土神埴山姬及水神罔象女 卽軻遇突智娶埴山姬 生稚産靈 此神頭上生蠶與桑 臍中生五穀 罔象 此云美都波

Additional Note 11

Chapter 18, in which Susa-nö-wo kills the food-goddess Opo-gë-tu-pime and useful plants and animals appear in her corpse, is apparently a detatched narrative having no organic connection with the preceding or following narratives. As noted below, other versions of the same story have persons other than Susa-nö-wo as the slayer, and, as it is hard to identify the Susa-nö-wo of this narrative with any of his usual rôles, we may conclude that his appearance here is somewhat dubious. Probably it can be explained as stemming from the desire of the compiler of the *Kojiki* to emphasize his violent nature.

The version recorded in the *Nihon shoki* is sufficiently divergent to warrant being quoted here in outline:

> Ama-terasu-opo-mi-kamï, hearing that a deity called Ukë-möti-nö-kamï[a food deity] dwelt in the Central Land of the Reed Plains, sent Tuku-yömi-nö-mikötö[the moon god] to inquire after her.
>
> When Tuku-yömi-nö-mikötö arrived there, Ukë-möti-nö-kamï took rice, fish, and meat from her mouth, and, placing them on tables, offered them to him. At this he became angry and killed her, then returned and reported this matter.
>
> Then Ama-terasu-opo-mi-kamï rebuked the moon deity and vowed never to set eyes on him again. For ever after she dwelt one day one night apart from him. [A mythological explanation for the rotation of sun and moon.]
>
> When Ama-terasu-opo-mi-kamï sent a messenger to see, in the dead Ukë-möti-nö-kamï's head there had come into being cattle and horses, on her forehead millet, on her eyebrows silk-worms, in her eyes Deccan grass[MJ hie; also panic grass], in her belly rice, and in her genitals wheat, soy beans, and red beans.
>
> When these were taken and presented to Ama-terasu-opo-mi-kamï, she rejoiced and and caused these things to be used by mortal men for their livelihood.[Asahi ed., I , 86-87; Aston, I , 32-33]

The similarities of this myth with the Chinese P'an-ku myth have often been pointed out, but there appear to be even more strikingly similar myths in Taiwan and the Philippines. Matsumura (Ⅲ, 122-25), aguring from the rather large divergences in detail between the *Kojiki* and *Nihon shoki* versions, concludes that this myth was originally a native Japanese folk tale which was incorporated into the official mythology in various current versions.

Some of the explanations suggested for the slaying of the food-goddess are: the idea that all things of value in life originated in a criminal act; the practice of slaying a victim to ensure a good crop; the practice of performing rites to pacify the grain spirits slain when plants are cut down at harvest. Ibid, 125-27.

Tsuda also suggests that the story of the slaying of Opo-gë-tu-pime originated in some yearly folk ceremonies in which a deity was destroyed or killed. *Nihon koten no kenkyū*, Ⅰ, 420.

It is interesting, however, that the Nihon shoki contains a similar story in which there is no slaying:

> Kagu-tuti[the fire god] took as wife Pani-yama-bime and gave birth to Waku-musubi[one of the musbi generation gods]. On the head of this deity there came into being the silkworm and the mulberry, and in his navel there came into being the five grains.[Asahi ed., Ⅰ, 70; Aston, Ⅰ, 21]

The original version of these stories may be one in which Waku-musubi, the deity of generation, dies and various useful things come into being from his corpse. If the deity is a generation deity and not a food deity, there is nothing odd in giving birth to worms, cattle, grains, etc., and there is no need for him tobe slain. Matsumura, Ⅲ, 151-52.[96]

96) Donald Philippi, *Kojiki*, Princeton Legacy Library, 1969, pp.404-406

제2부

제주신화의 비교신화학적 가능성과 연구동향

제주도 〈궤눼깃또본풀이〉와 아프리카 콩고 〈므윈도서사시〉 (Mwindo) 비교연구

조 한 선

(경기대학교)

제주도 〈궤눼깃또본풀이〉와 아프리카 콩고 〈므윈도서사시〉(Mwindo) 비교 연구[1)]

조 한 선 (경기대학교)

1. 머리말

위에서 논제로 삼은 서사시의 시대적 전개와 이에 의한 비교는 이미 확고하고도 철저하게 다루어진 바 있으며 어느 정도 타당한 근거를 지니게 되었다. 조동일은 이미 두 가지 서사시인 제주도의 <궤눼깃또본풀이>와 아프리카 콩고의 니양가(Nyanga) <므윈도서사시>(Mwindo Epic)를 비교하면서 고대 영웅서사시의 전형적이고 규범적인 사례로 다룬 바 있으며, 영웅의 일생에 의해서 전개되는 공통점이 있는 사실을 자세하게 다룬 바 있다.[2)] 전파론적 전제로도 해명할 수 없는 구조적이고 시대적인 공질성이 결과적으로 인류문화사 전개의 공통점을 강력하게 증거하고 있음이 명확하게 드러났다.

이 연구에서는 조동일의 기존 연구 성과를 바탕으로 구체적인 면모에 대한 논의를 진행할 예정이다. 구조적이고 시대적 비교의 큰 성과를 존중하면서 자세하게 제주도의 당신본풀이와 아프리카 콩고의 <므윈도서사시>를 비교하는 작업을 자세하게 진행하고 공통점과 함께 차이점을 논의하는 것이 정말로 중요한 문제라고 생각한다. 실질적인 비교의 가능성을 존중하면서 타당하게 얻어질 수 있는 비교점을 분명하게 하자는 것이 이 논의의 목표이다.

이 연구에서는 개괄적인 서술을 통해서 두 서사시의 맥락과 내용에 대한 문제점을 자세하게 다루고자 한다. <므윈도서사시>는 그 중요한 자료적 가치에도 불구하고 아직껏 상세하게 언급되지 않은 것이 국내 학계의 실정이다.[3)] 특히 <므윈도서사시>

---

1) 이 비교는 필자와 경기대학교 김헌선 교수의 연구가 합쳐지면서 만들어진 것이므로 공동작이라고 할 수가 있다. <므윈도서사시>에 대한 서술은 조한선의 몫이고, <궤눼깃또본풀이>는 김헌선교수의 몫이었다. 둘을 비교하는 과정에서 서로 합작하고 함께 논의한 것이 이 논문의 결과로 이루어졌다. 이 발표를 통해서 논문을 수정하고 보완하고자 한다.

2) 조동일, 장편서사시의 분포와 변천, <<한국문학과 세계문학>>, 지식산업사, 1991, 122-155면
조동일, <<동아시아 구비서사시의 양상과 변천>>, 문학과지성사, 1997.

3) Daniel Biebuyck, *The Mwindo epic from the Banyanga Congo Republic*, University of California Press, 1969.
Daniel Biebuyck, *Hero and Chief: Epic Literature from the Banyanga (Zaire Republic)*, University of California Press, 1978.

의 내용에 중요한 것들이 많아서 이를 상세하게 언급하고 줄거리를 제시하면서 이에 대한 일정한 해석과 거시적 비교를 위한 자료 제공으로 학계에 기여하고자 한다. 아직까지 이에 대한 전모를 밝히거나 내용 소개가 된 바 없으므로 일정한 기여와 함께 학문적 작업을 기초적으로 하는 것이 이글의 소이이다.

제주도 <궤눼깃또본풀이>와 아프리카 콩고 <므윈도서사시>를 비교하기로 한다. 비교는 전반적인 것을 목적으로 하면서도 특히 서사시의 형식과 내용에 대한 것을 구체적으로 진행한다. 서사시의 성격, 연행, 가창방식, 연행과정의 필요한 부대조건들, 연행의 결과로 얻어지는 면면들을 중심으로 하고, 특히 이를 부르는 담당자의 성격을 무당과 광대라고 하는 조건 속에서 상세하면서도 개별적으로 비교하는 것을 목적으로 한다. 이 비교를 통해서 그간 잘 이해되지 않았던 서사시를 둘러싼 조건과 형식에 대한 해명을 어느 정도 달성할 수 있을 것으로 보인다.

두 지역의 구비서사시 비교에서 소중한 것은 내용 비교이다. 명확하게 판단하면 두 서사시는 전혀 성격을 달리하는 것인지도 모르겠다. 단연코 <궤눼깃또본풀이>는 단형서사시이고, <므윈도서사시>는 장형서사시이다. 단형서사시의 얼개가 영웅서사시의 성격을 갖는 것임에도 불구하고, 서사시의 맥락은 매우 변질되었으며 특정한 음식 먹거리를 신에게 바치는 의례에서 불려지는 점에서 그 기본적 설정과 방식을 벗어났다고 해도 과언이 아니다.

이에 반해 <므윈도서사시>는 장형서사이므로 전체적 분량이 한 자리에서 불리기가 쉽지 않았으며 부분창으로 불려진다고 하는 것은 이 서사시의 성격을 이해할 수가 있다. 총체적이고 포괄적인 상황 속에서 여러 가지 성격을 반영하면서 이야기가 진행되는 점은 이 서사시가 영웅서사시이지만 니양가인의 정치적 세력인 추장과 그를 따르는 규범과 도덕, 그리고 이념을 제공하는 특별한 서사시라고 하는 점을 강조할 수가 있다. 이러한 면모에 대한 일반적인 해명을 목적으로 하는 것은 아니지만 이에 대한 내용 비교가 이제 불가피하다.

이 논문의 핵심에서 벗어난 것일 수도 있지만, 정치적인 서사시로서의 <므윈도서사시>와 달리 제주도의 <궤눼깃또본풀이>는 특별하게 돗제라고 하는 의례에서 구연된다. 당신본풀이이면서도 일정하게 돼지고기를 바치는 의례라고 하는 점에서 제주도 김녕리의 이 본풀이는 영웅서사시 이상의 문화적 함의를 가지고 있다. 이 점을 존중하여 특별하게 음식문화사와 돗제, 영웅서사시의 <궤눼깃또본풀이>를 재론하고자 한다. 추론을 통해서 각각의 서사시가 달라지는 지점을 서사시의 전개 속에서 살펴볼 수가 있을 것으로 보인다.

2. 제주도 김녕리 〈궤눼깃당신본풀이〉

제주도 김녕리 <궤눼깃또본풀이>는 구비서사시로서 의의가 있다. 구비서사시는 비유적으로 말하면 정신의 고고학적 유물과 같은 구실을 한다. 당맨심방이 애초에는 불렀을 것이지만 돗제라고 하는 의례와 결합되면서 변질된 이 본풀이에는 인간의 사고 지형도가 어떻게 바뀌었는지 알 수 있는 현재의 유물이 고대시대의 흔적을 간직하고 있다. 그러한 의미에서 구비서사시는 말로 전하는 구비역사이고, 고대의 사고를 보여주는 구체적 증좌이다.

이 본풀이의 문화적 환경을 고찰하게 되면, 문화적 유산에 대한 전반적 고찰을 행할 수가 있다. 이 유산은 흔히 혼인의 형태를 통해서 구현되는데, 혼인은 두 가지 방식으로 되어 있다. 외지의 여성이 문화적으로 우월하고, 제주도의 남성이 저열한 존재로 되어 있다. 사냥을 하고 육식을 하는 성향을 그대로 갖고 있으나, 이 여성은 전혀 다른 미식을 한다. 식성 갈등에 의해서 이야기가 전개되고 문화적 충돌을 담고 있음이 드러난다. 구전되는 당신본풀이에 그 설정이 명료하게 등장한다.

그러한 양상이 문헌 기록인 <<삼성신화>>에도 나타나 있다. <<삼성신화>>는 <송당본풀이> 계통의 신화와 깊은 관련이 있으며, <궤눼깃또본풀이> 역시 이러한 전개와 깊은 관련을 지니는 것이다.[4] 본풀이와 문헌신화의 상관성을 가장 선명하게 보여주는 사례이고, 구전되는 본풀이가 일정하게 문자로 기록되어 있는 증거로 이를 사례로 하는 것이라고 할 수가 있다. 이 점에서 이 본풀이와 신화의 상관성을 언급하는 것이 매우 중요하다고 하겠다. <삼성신화>의 전문을 제시하기로 한다.

그들의 옛기록에는 이르기를 태고 적에는 사람이 없었다가 세 신인(神人)이 땅으로부터 솟아나왔다(그 주산 북쪽 기슭에 구멍이 있어서 모흥이라 부르는데, 바로 그곳이다). 제일 큰 사람이 양을나(梁乙那)요, 다음이 고을나(高乙那)요, 셋째가 부을나(夫乙那)다. 세 사람은 후미진 곳으로 다니면서 사냥을 했는데, 가죽으로는 옷을 만들고 고기는 먹었다. 하루는 인을 찍어서 봉한 나무 궤짝이 떠서 동쪽 바닷가에 닿는 것을 보았다. 쫓아가서 열어보니 그 궤짝 속에는 또 돌 궤짝이 들어 있었으며, 동시에 붉은 띠에 자주색 옷을 입은 사신이 따라왔다. 돌 궤짝을 열어 보니 푸른 옷을 입은 세 처녀와 망아지, 송아지, 오곡(五穀) 씨앗이 나왔다. 그제야 그 사신이 말하기를 "나는 일본국의 사신이오. 우리 임금이 이 세 따님을 낳아 놓고 말씀하시기

4) 조동일, 탐라국건국서사시를 찾아서, <<지방문학사-연구의 방향과 과제>>, 서울대학교출판부, 2003.
허남춘, <<제주도 본풀이와 주변신화>>, 보고사, 2011.

를, "서해 바다 복판에 있는 묏부리에다가 신의 아들 세 사람을 내려 보내서 나라를 이룩하려고 하나 배필이 없느니라"고 하면서 이에 나더러 세 따님을 모시고 가라고 하여 모시고 왔으니 그대들이 짝을 이루어 큰 일을 성취하시오"고 한 다음 갑자기 구름을 타고 갔다. 세 사람이 나이 순서에 따라 장가를 들고 샘물이 달고 토지가 비옥한 고장으로 가서 화살을 쏘아 각기 자리를 잡았다. 양을나가 사는 고장을 첫째 도읍, 고을나가 사는 고장을 둘째 도읍, 부을나가 사는 고장을 셋째 도읍이라고 하였다. 처음으로 오곡을 심고 또 망아지와 송아지도 길러서 날로 번창해졌다.[5)]

이 기록은 <<고려사>>에 전하는 것인데 이상의 내용을 핵심이 되는 단락으로 정리할 필요가 있다.

<삼성신화> <송당본풀이> 계통 <궤눼깃또본풀이>
1] 땅에서 솟아나다. --------가) 백조할망이 서울 남산의 송악에서 솟아나다.
2] 사냥하다.
3] 바다 건너오다.
4] 남성과 여성 혼인하다. ----나) 백조할망이 바다 건너와서 제주도의 소천국과 혼인하다.
5] 좌정처를 정하고 망아지와 송아지를 기르다.

<삼성신화>는 <송당본풀이>의 전반부를 중심으로 하는 이야기를 핵심적으로 요약하였음이 확인된다. 본풀이의 일정하게 개작하면서 이야기로 만드는 것이 이 자료의 비교를 통해서 증명된다. 이 본풀이는 영웅을 중심으로 하는 영웅의 일대기를 근간으로 하는 영웅서사시의 흔적이 강렬하게 투영되었다. 한 세대의 이야기가 있는 것이 아니라, 두 세대에 걸친 영웅적 쟁패담이 본풀이의 핵심적인 구실을 하고 있다. 1대담은 토박이 신과 떠돌이신이 결합하는 이야기이고, 문화적으로 원시시대의 두 가지 양상이 모두 보여서 미식과 육식의 흔적이 신의 성격에 의해서 결합되어 있다.

이 본풀이의 2대담은 소천국의 말잿아들의 영웅적 행위를 중심으로 전개된다. 영웅이 전대나 상자에 버려졌다가 용왕황제국에 들어간다. 그곳에서 자신의 배우자를 만나고 혼인한다. 둘이 용왕국을 위태롭게 해서 용왕국에서 쫓겨나 강남천자국의 세 변난을 물리치러 간다. 그곳에서 적대자를 물리친 뒤에 함께 자신의 출생지로 되돌

5) 『高麗史』 57卷-志11-地理2
其古記云 太初無人物三神人從地聳出[其主山北麓有穴曰毛興是其地也]長曰良乙那次曰高乙那三曰夫乙那 三人遊獵荒僻皮衣肉食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 開石函出現靑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 三人以年次分娶之 就泉甘土肥處 射矢卜地 良乙那所居曰第一都 高乙那所居曰第二都 夫乙那所居曰第三都 始播五穀且牧駒犢日就富庶

아와 아버지와 어머니를 물리치고 신이 되었다고 하는 것이 주요 내용이다. 영웅서사시이고, 영웅신화의 면모가 두드러진다.

영웅의 일대기를 정리하여 핵심적인 단락으로 정리하면 다음과 같은 몇 개의 단락으로 나누어진다.

가) 백주또가 강남천자국에서 솟아나다. 1]/2]
나) 백주또가 바다를 건너와서 제주도에 와서 소로소천국과 혼인하다. 3]/4]
다) 소로소천국이 밭을 갈다가 다시 식성 갈등으로 백주또와 헤어지다.
라) 일곱쨋아들이 태어나서 부모에게 불효를 해서 쫓겨나다.
마) 무쇠설콱에 버려진 아이가 동해요왕황제국의 사위가 되어 말잣딸과 혼인하다.
바) 강남천자국에 가서 세변난을 막고 다시 제주도로 돌아오다.
사) 일곱쨋아들이 돌아와서 부모의 있는 곳을 차지하려다가, 김녕리 땅에 좌정처를 정하다.

1대담과 2대담이 선명하게 연결되어 있으며, 각기 소중한 의의를 지닌다고 할 수가 있다. 1대담은 외지의 여자와 제주도의 남성이 혼인하는 것으로 되어 있다. 그 점에 있어서 <삼성신화>의 혼인담이 서로 상통하는 특징을 가지고 있다. 뿐만 아니라, 외지에서 온 여성이 오곡의 곡종과 옷을 잘 입고 와서 문화적 선두주자임을 상징하는 것이나, 활로 고기를 잡아 먹는 수렵이 남성의 상징이다. 서로 이질적인 상징이 만나서 결합하는 면모를 1대담으로 구현하고 있다.

2대담은 그러한 부모와 갈등을 겪는 남성 주인공을 핵심으로 하고 있다. 바다에 버려진 존재가 용왕국에 가서 그곳에서 혼인을 하고 다시 큰 곳으로 나가서 능력을 발휘하는 것과 깊은 관련이 있다. 그러나 2대가 돌아와서 새로운 세력으로 자리를 잡고 신앙의 대상으로 모셔지는 것이 이야기의 요체이다. 2대담은 그러한 과정에서 나온 부자갈등을 핵심으로 하고 있다. 남녀갈등과 식성갈등에서 부자갈등으로 이야기가 이동하고 있음이 확인된다.

우리는 이러한 당의 분포에서 시원적 사고를 보여주는 일련의 당신본풀이에 주목해야 한다. 궤눼깃당은 선사시대의 유적으로까지 간주되는 것이므로 아주 오랜 내력을 지닌 것임이 분명하다. 우리는 이 당에 주목할 필요가 있다. 이 당은 돗제와 밀접한 관련을 가지고 있다. 돗제의 형식으로 본풀이를 이끌어가는 곳이 더 있다. 구좌읍 일대의 당들이 그러한 것인데 특히 이 당을 주목하는 이유는 자명하다. 돼지고기를 바치는 문제에 대한 일련의 심각한 대립이 들어있기 때문이다. 이 당의 본풀이

는 자체의 고유함을 가지고 있지는 않다.

구좌읍 일대뿐만 아니라 제주도의 동북부 관내의 본풀이와 지속적인 연관성을 가지고 있는 것이라고 할 수 있는데 그러한 당신본풀이의 차용이나 변이에도 불구하고 이 당신본풀이에는 하나의 특징이 더 들어 있다. 그것이 바로 돼지고기를 바치고 분육하는 과정이 선명하게 나타난다는 점이다. 그렇기 때문에 이를 주목하면서 보아야 하는 것이 당연한 시각이다.

종래의 연구사에서 이를 식성 갈등으로 이해하는 경향이 있었다.[6] 그 점이 중요하며 본풀이의 표면적인 의미를 구현하는데 하등 잘못은 아니라고 생각한다. 그러나 그것만이 전부는 아니라고 하는 점이 연구의 새로운 시야를 확보하는 점에서 더욱 요긴하다. 그를 확인하기 위하여 이 본풀이를 구조적으로 다시 이해할 필요가 있다.

가) 소로소천국 : 백주또
나) 일곱째 말쨋아들 궤눼깃또 : 동해요왕말쨋뚜님애기
다) 돼지고기 바치기와 분육

가)는 식성갈등의 핵심이며 이를 주목하는 견해가 일정하게 합의된 결과로 일반화되어 있다. 그러나 낮은 차원의 이해에서 높은 차원의 이해로 전환되어야 한다. 이 둘의 결합에서 사냥을 해서 먹는 단계와 무엇을 경작하여 가꾸는 단계가 있다. 둘의 충돌은 인류의 진화 과정에서 이루어지는 단계별 충돌이라고 하는데 대한 이해가 필요하다. 사냥하고 고기를 먹던 단계가 요점이다. 이에 반하는 것은 무엇을 경작하고 농경의 방식을 도입하는 것에 대한 반영으로 이해해야 한다. 본풀이에서는 이 과정을 남녀신의 갈등으로 구현하였으며 갈등의 결과는 남녀의 이별이고, 더욱 중요한 것은 고기를 먹는 일을 벗어날 수 없었으며 그 과정으로 되돌아간 것을 의미한다.

나)는 가)와 관련되면서 새로운 모색의 과정이다. 부자갈등이 다시금 제기되었다. 이들의 갈등은 식성갈등은 아니다. 왜 아버지나 어머니와 충돌하는지 의미가 불분명하다. 아이를 무쇠설콱에 담아서 버려야 하는 핵심은 아버지에게 용심을 쓰고 대들었다고 하는 것이 요점이다. 궤눼깃또는 이에 새로운 운명을 예감하고 결과적으로 영웅적 능력을 발휘하는 데에 이르게 된다. 혼인이 가장 핵심이다. 혼인을 통해서

6) 현용준, <<제주도 무속 연구>>, 집문당, 1986.
권태효, <제주도 당신신화의 식성 갈등 연구>, 경기대학교 석사학위논문, 1989.
강정식, <<제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구>>. 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사논문, 2002.
문무병, <<제주도 본향당신앙과 본풀이>>, 민속원, 2008.
강정식, 당신본풀이와 돼지고기 금기, <<2012년도 한국구비문학회 추계학술발표회 자료집>>, 한국구비문학회, 33-59면.

새로운 떠돌이 인생을 안착하고 그 때문에 자신의 식성을 발휘하기에 이른다. 소천국의 아들 궤눼깃또는 양이 문제이지 질이 문제가 아니다. 고기도 밥도 잘 먹고 이 때문에 커다란 문제가 되어 그것이 축출의 원인으로 작동한다.

나)는 이후 궤눼깃또의 영웅적 능력 발휘로 이어지게 된다. 어머니의 고향인 강남천자국에 가서 그곳에서 강남천자국의 세변난을 일으키는 적대자인 괴물을 퇴치하는 것으로 되어 있다. 세변난의 원인을 괴물로 형상화한 것은 이 본풀이의 사고가 오랜 것에 기초하고 있음을 보여준다. 머리가 하나, 둘, 셋, 아홉 등으로 이어지는 괴물은 세계신화에서 흔하게 발견되는 것이다. 그것은 아마도 용과 같은 괴물의 변형으로 이해된다. 이 괴물을 죽이고 영웅적 능력을 발휘한 인물이 천금상 만호후를 봉하겠다고 하는 천자의 말을 거절하고 위용을 갖춘 채 제주도의 부모가 있는 곳으로 되돌아오는 점을 볼 수 있다.

나)가 비중 있게 다루어져야 할 사연은 여기에 있다. 아버지의 영토와 아들의 영토가 겹치기 때문이다. 한 곳에 두 영웅은 존재할 수 없다. 그렇기 때문에 아버지와 아들이 다투는 것이다. 그 조짐을 이미 알았기 때문에 이로 말미암아서 아버지의 축출이 이루어진 것을 볼 수 있다. 본풀이의 양상에 따라서 이 대목은 아들의 부술(주술)로 아버지와 어머니를 위협하는 데까지 이르게 된다.

나)의 결과는 아버지의 강토를 확인하고 복수를 한 뒤에 자신의 좌정할 곳을 정하는 것으로 되어 있다. 자신의 정체를 인정하지 않는 장차 단골이 될 존재들과 갈등하게 된다. 이 갈등은 심각하고 사람들의 농사를 엉망으로 만들어놓는 것에 이르게 된다. 그러자 비로소 신의 정체를 인정하고 의례로 수습하면서 신에게 바칠 것을 다짐하는 것이 결과적으로 이루어지게 된다. 자신의 판도를 확정하고 동시에 신으로써 권능을 발휘하는 점이 요긴하다.

다)는 단순하지 않다. 돼지고기를 바치고 이를 분육하는 일이 첨가되어 있기 때문이다. 돗제에서 돗제의 용도로 쓸 돼지를 정하고 이를 일정하게 해결하는 일은 돗제의 요점이다. 돼지고기를 바치는 것이 아니라 원래는 소를 바치기를 요구했는데 단골과의 계약을 시정하여 돼지고기를 바치는 것으로 수정된 결과이다. 돗제의 기원론적 해명이라고 생각된다. 그런데 왜 하필 돼지고기가 문제로 되는가 생각하여야 할 것이다.

새롭게 논의하는데서 이 문제를 돼지고기 금기와 허용이라고 하는 대립적 원리로 해명하는데 일정한 의의가 있다.[7] 그러나 과연 이러한 대립적 원리로만 해명해야

7) 강정식, 당신본풀이와 돼지고기 금기, <<2012년도 한국구비문학회 추계학술발표회 자료집>>, 한국구비문학회, 33-59면.

하는가에 일단의 의문이 있다. 돼지고기를 왜 이렇게 먹어야 하는가 하는 문제로 되돌아가야 한다. 돼지는 사육되며 문화적으로 매우 주목할 만한 가치를 지니고 있다. 돼지고기에 대한 강력한 과정을 반영하고 있는 제주도의 당신본풀이는 당신의 형태에서 이제 집안의 문전제 형식으로 전환되었다. 무엇이 이 과정에 있었기 때문에 이러한 일이 있었는지 매우 의문스러운 일이 아닐 수 없다.

돼지고기에 대한 이해가 단순하지 않다. 고기를 잡고 분육하는 과정에서 발견되는 제주도 심방들의 잡다한 지식 수준이 아니다. 돼지를 해체하고 돼지고기를 요리하는 문화적 관점이 일정하게 반영되어 있으며, 돗제에 대한 자체의 해명 과정을 역으로 보여주는 것이라고 할 수 있다. 돼지고기에 대한 깊은 통찰이 이 본풀이에 들어 있으며 그러므로 이 본풀이를 다른 각도에서 이해해야 하는 결정적인 증거로 된다. 이 과정을 본풀이에서 확인하는데 서순실심방의 본풀이의 진정한 기여가 있다.

영웅의 투쟁 방향에서 중요한 것은 이 본풀이에 명확하게 등장하지 않지만, 여러 각도에서 중요한 특징을 가지고 있다. 말쨋아들은 자신의 어머니가 태어난 강남천자국에 가서 그곳에서 어머니의 탄생처에 생긴 변고를 막고, 다시 자신이 태어난 곳으로 되돌아와서 자신의 부모를 물리치는 기괴한 일을 벌인다. 이 <송당본풀이>에서는 그 점이 명확하지 않으나, 다른 각편에서는 이 점이 선명하게 보인다.

별방 상콧디에서 웃송당으로 올라온다. 번쩍하니 어머님은 눈에 콩깍지 들어 눈을 비비며 앉았구나. 들어가서

"어머님아 왜 눈을 비비며 앉았습니까?"

"서러운 아기야 콩을 불리다 콩깍지가 눈에 들어갔구나"

어머님아 이렇게 하시오. 청부채를 내어놓고 번쩍하게 부치니 어머님 눈에 콩깍지를 내어두고 어머님은 겁이나서 웃손당 고무니마루로 올라가 좌정하고 아버님은 알손당에 내리고[8]

아버지와 아들, 부모와 자식의 갈등은 신화나 서사시에 나타나는 보편적인 갈등이다. 고대적 사고방식과 중세적 사고방식에 의해서 둘은 심각한 양상을 보인다. 곧 아버지의 판도를 차지하기 위한 것인가, 아버지의 판도를 물려받는가 하는 양상에 따라서 본풀이와 신화의 내용이 달라진다.

탁월한 능력을 지닌 아들을 죽이려고 아이를 바다에 버리는 일을 감행한 아버지는

8) 김헌선, <<제주도 김녕 궤눼깃당본풀이연구>>, 2009, 미간행. 이 저작 가운데 1999년본의 서순실 구연본을 중심으로 이를 인용한다.

징벌받아 마땅하다는 사고방식인 정치철학 내지 역사의식이 이러한 각도에서 들어 있는 셈이다. 아들이 자신의 영웅적 위업을 달성한 뒤에 마침내 자신의 출생처로 되돌아와서 판도를 일구겠다고 하는 것은 중세적 가치관과 다른 고대의 역사의식이자 가치관이다.

그러나 아들이 아버지의 판도를 잇기 위해서 아버지를 찾아나서는 것은 전혀 다른 방식으로 세상을 보는 것이다. 그것은 중세적인 가치관이거나 아버지와 아들이 다투는 것과 는 다른 후대적 방식일 수 있다. 아버지에게 반항하는가 순종하는가 하는 점은 영웅서사시에서 뚜렷하게 보이는 양상이라고 할 수가 있다.

고대의 가치관과 중세의 가치관이 서로 다른 것은 시대의 관념이 달라졌기 때문이다. 이러한 인물들의 근본적 사고가 가지고 있는 특징이 단순한 계승의 관점에서 볼 것이 아니라, 한 시대의 반영으로서 가지는 가치관을 중심으로 해서 생각하여야 할 문제이다. 고대적 가치관은 힘이 센 군사귀족 영웅을 평가한 시대이다. 그러나 중세의 가치관은 힘도 중요한 요소로 평가했지만, 이와 달리 중세와 함께 이에 대한 근본적 사고를 보여주는 점에서 인간 중심의 사고를 가지고, 윤리적인 가치관을 내세우는 점에서 남다른 시대를 구현했다고 볼 수가 있겠다.

제주도의 <궤눼깃또본풀이>는 각편에서 심방의 구연본 정도 차이를 지니고 있다. 그렇지만 더욱 중요한 문제가 하나 더 있다. 그것은 당신본풀이의 권역에 대한 문제이다.[9] 흔히 송당본풀이계라고 하는 말이 허용된다면 이 문제야말로 가장 심각한 문제 가운데 하나이다. 제주도 동부와 북부권역에서 이루어지는 동일한 서사의 반복과 문제가 가장 중요한 것이라고 하겠다.

이미 선행 연구에서 상세하게 다룬 바 있으므로 이 문제는 그 논의로 미루면 된다. 그렇지만 이 논문에서 다루지 않은 사실이 있다. 왜 마을마다 동일한 서사시의 내용을 다르게 마을마다 변형시켜서 반영하면서 다루고 있는가 하는 점이 가장 중요하고도 핵심적인 문제이다. 돗제, 돼지고기의 식성 문제, 미식과 육식의 문제에 대한 근본적 성찰을 요구하는 것 가운데 하나이다.

요점적으로 말한다면 이 본풀이의 변형과 당신본풀이의 전개, 그리고 계통의 변질은 제주도 당신본풀이의 심각한 변질 가운데 하나라고 생각한다. 특히 제주도의 식성 갈등을 이루는 주된 주제의 변형은 이러한 각도에서 논해야 할 핵심적인 문제라고 할 수가 있다.

9) 강정식, <<제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구>>. 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사논문, 2002. 이 논문에서 당신본풀이의 권역에 대한 전승과 변이 문제를 적절하게 다루었다.

3. 아프리카 콩고의 〈므윈도서사시〉(Mwindo Epic)

아프리카 콩고는 여러 차례 내란을 겪으면서 심각한 분열이 있었다. 콩고를 콩고 분지(Congo Basin) 또는 콩고 지역(Congo region)이라고 명명하는 것도 콩고 강을 중심으로 성립된 흔적을 보여주는 콩고의 지역적 특징과 분열을 반영한 것으로 이해된다. 콩고의 본래의 말뜻이 여러 가지의 강물이 함께 모인다고 하는 뜻의 어근 '콩가(konga)'에서 비롯된 것으로 콩고 강은 아프리카에서 나일강 다음으로 두 번째로 긴 강으로 여러 강물이 하나로 합쳐지는 강이다.

콩고의 역사적 변천은 여러 차례의 분열과 이합집산이 진행되었다. 콩고 사람들(Kongo people, Congolese)은 두 개의 콩고와 앙골라에 사는 인종 집단(an ethnic group in the two Congo states and Angola)이라고 정의되고, 콩고어(Kongo language, Kikongo)는 콩고 지역에서 한정되어 사용되는 반투어(a Bantu language)이다. 콩고왕국(Kingdom of Kongo, 1400-1914)이 역사적으로 존재하였으며, 현재는 앙골라와 두 개의 콩고국가로 되어 있다.

그 변천은 다음과 같다. 콩고공화국(Republic of the Congo, Congo-Brazzaville)이 근간이 되고, 콩고민주공화국(Democratic Republic of the Congo, Congo-Kinshasa)이 다음에 성립되었다. 콩고 자유국(Congo Free State: 1885-1908), 벨기에 령 콩고(Belgian Congo: 1908-1960), 콩고 공화국(Republic of the Congo (Léopoldville): 1960-1964), 자이레(Zaire: 1971-1997) 등으로 되었다가 현재는 두 개의 나라로 되었다. 그것이 바로 콩고공화국(Republic of the Congo)과 콩고민주공화국(Democratic Republic of the Congo) 등이다.

<므윈도서사시>는 니양가부족(Nyanga people)에 의해서 구전되는 서사시로 니양가부족의 참여와 악기 연주에 의해서 구연되는 것이다. 이 서사시에 대한 상세한 현지조사와 구전되는 것의 전사는 전적으로 벨기에 출신의 학자인 다니엘 뷰빅(Daniel P. Biebuyck, 1925-)에 의해서 이루어졌다.[10] 이 서사시를 수집하기 위해서 현지조사를 기획하고 현장을 방문하고 철저하게 조사한 덕분에 전모를 알아낼 수가 있었다.

현지조사는 뷰빅에 의해서 집중적으로 니양가부족을 중심으로 해서 이루어진 바 있으며, 1954- 1957년에 걸쳐서 니양가부족, 피그미의 바렘바부족(Baremba, Pygmies), 코모와 관련되고(Komo-related), 그리고 훈드레와 관련된(Hunde-related) 부족인 바사와 바티리(Baasa and Batiri)을 집중적으로 조사하였다. 그 조사과정에서 중요한 제

10) Daniel Biebuyck, *The Mwindo epic from the Banyanga Congo Republic*, University of California Press, 1969.

보자를 만나게 되는데, 그 인물이 바로 베세 마을의 쉐-카리시 루레케(Shé-kárịsị Rureke)이다.[11] 뷰빅은 콩고 방문의 현지조사에서 가장 빛나는 순간이 그를 만난 것이었다고 말할 정도이다.[12]

뷰빅 혼자서 이 현지조사를 감당한 것은 전혀 아니다. 현지인들의 동참에 의해서 이 현지조사를 무사히 끝을 낼 수가 있었다. 그 대표적인 인물이 바로 카홈보 마티니(Kahombo C. Mateene)이다. 이들의 협조에 의해서 가장 중요한 <므윈도서사시>의 판본을 세상에 소개하기에 이르렀다.

니양가부족은 반투어족으로 당시에 대략 27,000명이 왈리칼레(Walikale)와 콩고 자이레의 산악지대인 키부지역에 거주한다.[13] 뷰빅은 이들 지역의 족장인 카시리를 만나서 다방면의 자료를 수집할 수가 있었다. 카시리는 매우 복잡하고 다양한 개념이다. 어의가 여러 가지를 지칭하므로 단일화해서 말하기 어렵다. 족장, 서사시, 남성의 영혼, 바드의 명칭 등으로 다양한 뜻을 지니고 있다. 뷰빅이 카시리를 만나면서 자신의 현지조사를 잘 할 수가 있었다고 언급하는 것을 보면 그를 바드의 구연자 정도로 이해하면 될 것이다. 음유시인이지만 오히려 광대시인이라고 보아야 할 것이다.

루레케는 50세 가량이었으며, 그렇게 부유한 형편은 아니었다. 동시에 그는 정치적이거나 의례적인 기관에 고용된 인물은 아니다. 루레케는 바푸야(Bafúÿá) 또는 바부야(Babúÿá) 혈족의 출신이다. 루레케는 본래 돗자리와 질동이를 만드는 제작 기능을 지닌 인물이다. 그의 이름도 동이라고 하는 뜻이기도 하다. 그가 베세 카양가라의 조력자(Kayangara of Bese)가 되었으며, 루레케는 <므윈도서사시>의 전문적인 구연자가 되었다. 그 스승으로부터 이 서사시 전승에 대한 가르침을 받고 이를 구연하는 것을 중요한 업으로 삼았다.

서사시의 핵심적인 내용을 이미 뷰빅이 자세하게 정리하였으므로 이를 옮겨서 내용 이해에 도움을 주고자 한다.[14] 서사시의 서사적 맥락과 서사시의 완전성을 염두에 둔다면 이 서사시의 각편이 가장 주목할 만한 선본의 양질 자료로 이해된다.

1) 서사시의 배경

A. 시간과 공간적인 배경

사건은 먼 옛날 잘 알려진 장소, 이힘비(Ihimbi) 나라 투본도(Tubondo) 마을에서 일어난다. 그 이름이 나타내듯이, 이곳은 라피아 야자 나무가 많은 곳이고, 다른 곳

11) Daniel Biebuyck, vi.
12) Daniel Biebuyck, vi.
13) Daniel Biebuyck, p.1
14) Daniel Biebuyck, pp.22-32

에서도 암시되듯이, 이 마을은 산또는 언덕위에 자리 잡고 있다. 주 줄거리는 투본도 마을에서 일어난다. 서사시가 시작되는 곳이 그곳이고 끝나는 곳도 그곳이다.

줄거리가 서사시의 네 개의 전환점으로 돌아가는 곳도 그 장소이다. 사건이 일어나는 장소의 순서는 다음과 같다:

투본도 마을
물뱀 뮤키티(Mukiti)가 사는 곳 또는 못
투본도 마을
뮤키티의 동료들이 지배하는 강
투본도 마을
뮤이사(Muisa), 느튬바(Ntumba), 쉐부룽구(Sheburungu)가 있는 지하세계
투본도 마을
깊은 숲
번개, 비, 우박, 달, 태양, 별이 있는 천상의 영역
투본도 마을

서사시의 공간적인 계획은 우주를 네 개의 영역으로 분리한 니양가 개념에 딱 일치한다: 하늘(butu), 대기(mwanyd) , 지구(oto), 지하세계(kwirundg). 배우들은 이 네 개의 영역에서 움직이고 사건은 이 네 개의 영역에서 일어난다: 별은 주인공을 하늘의 영역에 들어가게 한다; 번개와의 접촉은 그를 좀 더 가까운 대기의 영역으로 데려간다; 뮤이사, 느튬바, 쉐부룽구가 있는 지하세계로의 여행은 지하세계영역에서 일어난다; 나머지 이야기는 지구 영역, 지상에서 일어난다. 지구 그 자체는 네 개의 하위 구분을 지니고 있다: 주거공간인 마을(kumbuka), 깊은 숲(kubusard), 숲, 숲속의 빈터, 마을 근처의 들판(kumundura), 바다(kundusi). 사건은 이 모든 장소에서 일어난다, 그러나 이야기는 마을 중심에 위치한다.

B. 주요 등장인물들

족장 쉐므윈도(Shemwindo)와 그의 일곱 아내들. 그들 중에 사랑받는 아내와 박대받는 아내가 있다; 족장의 누이, 이양구라(Iyangura)는 아직 태어나지 않은 주인공의 고모이다; 어른의 이름을「…의 아버지, 의 어머니」식으로 자식을 중심으로 하여 정하는 관습 때문에 처음에는 이름이 언급되지 않지만 이미 족장이 그 이름으로 불리워 므윈도라고 알려진 주인공. 사건이 진행되면서, 친족의 핵심층 이외에 다른 많은 배우들이 그려진다. 그들은 여섯 개의 범주로 구별된다.

1. 인간들

익명의 귀족들, 집사들, 그리고 평민 집단, 산파 집단, 청년과 노인 집단

이양구라의 여종들
므윈도의 가수들과 북치는 사람들
므윈도의 피그미족들
2. 동물들
주인공 편 : 거미, 박쥐, 고슴도치, 참새
주인공 반대 편: 물고기, 그들 중에 눈에 띠는 카시옘베(Kasiyembe) 이양구라의 후견인; 귀뚜라미
애매한 부류: 매
반 신격화된 존재, 주인공의 적: 느툠바 또는 아라드바크(Aradvark)
3. 신들
주인공에게 적대하는 신 뮤이사 그리고 쉐부룽구
주인공의 친구이며 동맹자: 서사시의 초기 단계에서는 주인공에게 반대하는 느쿠바(Nkuba)
애매한 존재들 : 뮤이사의 딸, 카힌도(Kahindo); 뮤키티의 자매, 무소카(Musoka)
우호적이지만 동맹을 맺지는 않은 : 태양, 켄트세(Kentse); 달, 므웨리(Mweri)
4. 반 신격화된 원소들 : 우호적이지만 동맹을 맺지 않는 비, 우박, 구름, 별
5. 매혹적인 존재들
적대적이지만 주인공과 결코 직접적인 충돌을 하지 않는 존재 : 뮤키티
주인공과 피그미족의 원수이며, 주인공에게 퇴치당하는 존재 : 악룡(Dragon) 키리무(Kirimu)
6. 주인공이 싸울 때 도와주는 신령스러운 대상
콩가(conga) : 마지막 사례에서 주인공이 그의 모든 능력을 신세 지는 물소나 영양의 꼬리로 만든 홀
행운의 가방
밧줄
도끼

2) 막간극: 주인공의 고모 이양구라와 상상의 물뱀 뮤키티와의 결혼에 관한 내용이 본래의 서사적 전개와 관련이 있으나 독립적인 화소로 작동한다.

이야기는 투본도 마을에서 벌어지는 구애, 결혼협상, 예물교환, 귀중품 이전 등과 물뱀 마을에서 벌어지는 결혼 계획 공개, 부부 재산 축적, 실질적인 결혼식으로 이루어져있다. 다른 서사시 편들에는 빠져있는, 대단히 아름답고 시적인 이 막간극은

결혼 풍습을 대단히 정확하게 묘사하고 있고 사회적 관계에 있어서 관대, 후대, 세련이라는 니양가의 기본 가치들을 대단히 강조하고 있다. 그 구절은 이양구라와 뮤키티의 아름다움과 그들 상호간의 강렬한 열정을 암시하는, 나머지의 니양가에서 거의 발견되지 않는, 이례적으로 풍부한 이미지들로 가득하다. 그 막간극은 최소한 서사시 발달에 대한 주요 의미를 지닌 세 개의 요소를 포함한다. 첫째, 이 극은 니양가 관행상, 악한 영감을 받은 오빠에게 강력한 압력을 행사할 수 있는 사람, 주인공의 고모가 마을에서 없어진 것에 대한 타당한 이유를 제공한다. 둘째, 이 극은 이양구라가 뮤키티의 의식상의 아내(mumbo)로 그려지고 있기 때문에, 그녀에게 특별한 신분과 권력을 부여한다; 여러 관점에서, 의식상의 아내는 족장의 권력과 특권을 가진다. 세 번째, 의식상의 아내로서 그녀는 남편과 떨어져서 살기 때문에(정상적인 니양가 관행), 이야기 도처에서 그녀가 보여주는 결정의 자유와 행동의 자유는 완전히 정당화된다.

3) 므윈도의 기적적인 탄생이 이루어진다.

A. 족장이 지시한대로, 족장의 일곱 아내 중 여섯은 딸을 출산한다.

B. 사랑받는 아내는 출산이 지연된다; 사람들은 그녀를 조롱하고, 그녀는 자신의 운명을 걱정한다.

C. 태중의 므윈도는 그의 어머니를 위해서 여러 가지 집안 일—땔감 가져오기, 물 길어 오기, 나물채집—을 수행한다.

D. 태중의 므윈도는 명상에 잠겨, 자신의 출생의 시간과 방법에 대해 결정한다; 그는 그의 어머니의 가운데 손가락을 통해서 나오지만 그의 어머니는 출산의 고통을 겪는다.

E. 산파들의 공모: 그들은 아이의 성별을 족장과 그의 집사들에게 밝히기를 거부한다.

F. 아이의 이름 짓기: 므윈도(일련의 소녀들 다음의 소년이라는 의미)

G. 귀뚜라미에 의해 아이의 성별이 드러남.

H. 악당으로서 므윈도 아버지의 등장과 므윈도의 반응

아버지는 오두막에 창을 던진다, 그러나 므윈도의 말은 말한대로 이루어지는 신비한 능력이 있다: “이 활이 집 기둥 아래로 떨어지도록…”

아버지는 그의 집사들을 시켜 주인공을 매장하게 한다. 그러나 주인공은 무덤에서 아버지에게 다가올 고통에 대해 경고한다. 그리고 그는 탈출하여 어머니의 오두막으로 돌아간다.

이 구절 중간에, 해설자는 주인공이 가지고 태어난 영묘한 물건들과 초자연

적인 재능들—콩가, 손도끼, 행운의 가방, 밧줄, 태어나면서부터 말하고 웃는 능력—에 대한 목록을 삽입하였다

아버지는 그의 집사들을 시켜 북을 만들게 하고 주인공을 그곳에 가두어 뮤키티의 영역인 물웅덩이에 던지게 한다; 7일 동안 비와 우박이 내리고, 또한 기근이 있다.

주인공의 어머니는 그녀의 남편에게 박대받는다.

I. 북 안에서 주인공의 명상.

J. 주인공은 투본도의 젊은 아가씨들에게 그가 여행할 것이며 그의 목적은 그의 고모를 찾는 것이라는 것을 노래로 밝힌다.

K. 또 다른 노래에서, 주인공은 그의 아버지와 그의 아버지의 집사들에게 그의 행동 계획을 반복한다.

4) 고모를 찾아가는 주인공 므윈도의 물의 여행이 일어난다. 사건은 신비로운 물뱀, 뮤키티의 영역인 강에서 일어난다. 주인공은 북 속에서 강의 표면 아래로 그리고 강바닥 아래 모래 속으로 움직인다.

A. 마법의 노래를 사용하여, 허세부리는 주인공은, 뮤키티의 협력자들로서 길을 막고 있는, 여러 종의 물고기와 게들을 진압한다. 처음으로, 이 노래에서, 주인공은 자신에게 막-태어나-걸은-어린-아이(Kabutwa-kenda)라는 별칭을 붙인다.

B. 뱀 신, 무소카와의 만남, 여기서 무소카는 뮤키티의 여동생이라는 것이 밝혀진다. 므윈도는 이 여인에게 부드러운 목소리로 이야기한다. 자신의 역할을 잘 모르는 이 여인은 오빠에게 충고를 구한다. 마침내, 므윈도는 강바닥 아래에 있는 댐을 지나 여행함으로서 그녀의 댐을 부득불 피하게 된다.

C. “뮤키티가 또아리를 틀고 있었던 옹이”에서 므윈도가 뮤키티를 만남. 므윈도는 자신을 이양구라의 후손이라고 밝힌다; 강을 건너는 곳(a wading place)에 있던 처녀들은 이양구라에게 소식을 전한다.

D. 이양구라와의 만남: 여종들에게 소식을 들은 이양구라는, 강을 접한 길을 따라, 직접 그를 보러 간다. 므윈도는 노래로 그의 정체와 목표를 밝힌다, 그러나 이양구라는 그의 정체에 대해 더 확신하고자 그에게 까다로운 질문을 한다. 이양구라는 그가 배트 집안(the Bats) 출신 시누이의 아들임을 확인하자, 북은 강에서 나오고 이양구라가 북의 막을 베어내자 므윈도는 자유롭게 된다. 그는 “떠오르는 태양과 달의 무수한 광선”을 뱝으며 나타난다.

E. 매의 배반: 이양구라의 수호자인 카시엠베(Kasiyembe)는 므윈도와 이양구라가 상봉한 소식을 매에게서 듣는다.

F. “증오의 인간,” 악당 카시엠베와 주인공의 만남; 카시엠베는 므윈도에게 도전한다; 고슴도치는 카시엠베가 그를 위해 놓은 함정에 대해 알려주고 주인공이 그 함정을 피하여 직접 고모 집으로 가도록 굴을 만든다. 므윈도는 카시엠베의 위협을 받아들이고 그녀가 카시엠베에게 경고하도록 요청하면서 그의 고모를 집으로 보낸다. 거미는 함정을 가로질러 다리를 세운다.

므윈도는 굴을 통해 고모 집에 도착한다. 이양구라의 이중성: 비록 그녀는 남편의 기만적인 계획을 알고 있지만, 카시엠베가 요청한대로, 므윈도가 먹지 못하게 하고, 그에게 춤을 추라고 권고한다. 함정 위에서 추는 므윈도의 성공적인 춤과 그의 도발적인 노래; 이 춤을 추는 동안, 처음으로, 므윈도는 그의 콩가를 흔든다. 그것은 거미가 놓은 다리의 도움으로 그에게 이중의 면역력을 부여해 준다. 카시엠베는 느쿠바에게 도움을 탄원한다. 그러나 므윈도의 말이 다시 능력을 회복하자 느쿠바의 공격은 소용이 없다. 온전히 자신의 의지로 므윈도는 카시엠베의 머리에 불을 지른다; 불을 끄려는 자들은 물을 찾을 수도 없고 심지어 입안의 침도 모을 수 없다. 이양구라의 탄원때문에, 므윈도는 그의 콩가와 노래의 도움으로 카시엠베를 부활시킨다. 카시엠베는 므윈도를 찬양하고 축복한다.

5) 주인공 므윈도가 태,어난 마을 투본도로의 귀향이 이루어지고; 그의 아버지의 도주가 구현되며; 투본도의 파멸에 대해서 다룬다. 사건은 이양구라의 작은 마을에서 투본도로 향하는 오솔길에서, 주인공의 외삼촌의 마을에서, 투본도를 마주하고 있는 협곡에서, 그리고 투본도 그 자체에서 연속하여 일어난다. 므윈도는 더 이상 외로운 여행자가 아니다; 그는 고모와 여행 중에 외삼촌들과 함께한 고모의 하녀들과 동행한다.

A. 므윈도는 아버지와 싸우기 위해 고향으로 돌아가기로 한 자신의 계획을 공표한다.

B. 그의 고모는 이 문제에 대해 회의적이지만 하녀들과 함께 그와 동행하기로 결정한다.

C. 과시하는 주인공이 그의 귀향에 대해 아버지에게 경고하는 노래들이 가는 내내 불린다.

D. 므윈도는 외삼촌들의 마을에서 하룻밤을 머문다; 그는 삼촌들에게 부탁하

여 그의 몸을 무장한다. 므윈도의 싸움에 회의적인 삼촌들은 그와 동행하기로 결심한다.

E. 므윈도와 그의 추종자들은 투본도가 세워져있는 산 아래 계곡에서 어쩔 수 없이 그날 밤을 보낸다. 춥고 비가 내린다; 사람들은 배가 고프다. 다시 온전한 자신의 의지와 길고도 강렬한 노래로 므윈도는 그의 추종자들에게 피난처, 음식, 그리고 도구들을 제공하도록 해준다. 이 므윈도가 그의 아버지의 마을에 있는 모든 물건들과 동물들이 계곡에 있는 그와 합류하도록 만드는 긴 노래에 니양가 물질문화에 대한 간결한 목록이 있다.

F. 므윈도는 그의 삼촌들을 투본도에 보내어 싸우게 한다; 재앙에 대한 소식을 가져온 한 사람을 빼고 전멸한다.

G. 므윈도는 그의 가방, 도끼, 그리고 그의 밧줄을 고모에게 맡기고 “외삼촌들이 전멸한 이유를 알아내기 위해” 홀로 투본도로 향한다.

H. 투본도에 도착한 그는 춤을 추려고 하지만 춤을 추지 못하고 모욕을 당한다. 그는 다시 그의 고충을 긴 노래로 설명한다. 그리고나서 번개의 개입을 요청한다.

I. 번개는 투본도의 모든 거주자를 전멸시켜 투본도를 파괴한다. 그러나 쉐므윈도는 양치식물 키코카(Kikoka)의 뿌리를 통하여 땅 속으로 가까스로 도피한다.

J. 므윈도는 그의 고모와 그녀의 하인들이 투본도에 자리잡게 한다; 그는 외삼촌들을 다시 부활시키고 모든 동물들과 도구들, 음식들을 계곡으로부터 돌아오게 한다.

6) 아버지를 찾아가는 므윈도의 지하 여행이 서술된다. 사건은 지하에서 일어난다. 니양가 사람들의 과반수 이상의 신은 이곳에서 발견된다. 다른 모든 이들은 “지상의 음식을 먹는데 길들여져 있었기 때문에” 므윈도는 혼자서 키코카의 뿌리를 통하여 지하세계로 들어가 뮤이사 (“그 불 근처에 누구도 모여 있지 못하는 곳)”, 느튬바, 아르드바크 그리고 쉐부룽구(불의 최고 신, 니야무라이리(Nyamurairi)의 별칭중의 하나)의 영역으로 여행한다.

A. 므윈도는 그의 아버지가 뮤이사의 영역으로 도망쳤다는 것을 예지력으로 안다.

B. 그는 고모와 작별한다, 그러나 그는 그가 가지고 태어난 밧줄의 도움을 받아 그녀와 연락을 유지한다.

C. 참새가 쉐므윈도가 그 뿌리를 통해 지하세계로 들어간 키코카를 알려준다.

D. 강을 건너는 곳에서 딸기종(열대지방의 피부병)으로 뒤덮인 뮤이사의 딸 카힌도와 만남.

므윈도는 그의 의도를 설명한다. 그는 카힌도로부터 뮤이사가 앉아서 바나나 맥주를 마시고 바나나 반죽을 먹으라고 하는 까다로운 초청을 피하게 해 줄 비법을 얻는다. 그는 카힌도의 딸기종을 치료한다.

E. 뮤이사와 만남. 므윈도는 성공적으로 뮤이사의 교묘한 말을 피한다. 그는 카힌도의 집에서 쉬고 먹는다. 뮤이사는 그에게 하루 안에 숲을 개척하고, 바나나를 재배하고 수확하라는 대단히 어려운 일을 그에게 부과한다. 므윈도는 성공적으로 여러 가지 임무를 수행한다. 그러나 바나나를 가지고 뮤이사의 마을로 돌아가기 직전, 그는 뮤이사의 마법의 끈에 의해 정복된다. 그리고서 그 자신의 콩가에 의해 구조된다. 므윈도는 밧줄이 조용한 것을 느끼고 그가 죽었다고 생 각한 고모를 위로한다. 그는 그의 콩가를 보내어 뮤이사를 공격하게 한다, 그리고 나서 바나나를 가지고 마을에 도착해 그의 딸의 요청에 따라 뮤이사를 깨운다. 새 생명이 불어넣어진 뮤이사는 므윈도를 꿀 채집을 보내고 다시, 그의 성공을 보자, 그의 마법의 끈으로 나무에 부딪치게 한다. 그러나 므윈도는 그의 콩가에 의해서 되살아나고 번개에 의해서 나무에서 내려 온다. 뮤이사는 심지어 그가 쉐므윈도를 도망시켰음에도 불구하고 뮤이사는 이제 쉐므윈도에게 소년을 보내어 또 다시 도망시킨다. 매는 므윈도에게 뮤이사의 배반과 쉐므윈도의 도망에 대해 알려준다. 므윈도는 그의 콩가가 뮤이사를 격파하도록 한다. 그리고 그의 아버지를 찾아 떠난다.

F. 땅돼지, 느튬바와의 만남. 므윈도는 그의 계획을 노래로 설명한다; 그는 번개의 도움을 요청한다. 므윈도가 느튬바의 동굴에 들어갈 수 없는 사이, 느튬바는 쉐므윈도가 쉐부룽구로 도망치게 한다. 번개는 느튬바의 동굴을 파괴한다. 매는 므윈도에게 쉐므윈도의 도망을 알린다. 므윈도는 느튬바를 저주한다 (“너는 이곳 너의 나라에서 다시는 먹을 것을 찾지 못하리”) 그러나 그 외에는 그에게 거스르는 일은 하지 않는다.

G. 쉐부룽구와의 만남 주인공은 마을 입구에서 배고픈 어린 아이들을 만난다; 그는 멀리 떨어져 있는 고모에게 도움을 요청하여 음식을 받는다. 므윈도는 쉐부룽구와 위키(wiki) 게임을 한다; 그는 내기를 하고 모든 것을 잃는다; 그러나 그가 그의 콩가를 걸자, 운은 그의 편으로 돌아온다. 바로 그 순간, 그의 아버지가 다시 도망치려한다는 것을 참새와 매가 그

에게 알려준다.

H. 아버지와 만남: 명시되지 않은 “그들”은 그를 잡는다. 므윈도 편에서의 절제와 자제: 모욕도 없고, 폭력도 없다.

7) 아버지와 동행하여 집으로 가는 므윈도의 지하 여행이 서술된다. 므윈도가 키코가의 뿌리에 있는 지하 영역으로부터 등장할 때까지, 다시, 쉐부룽구, 아르드바크, 그리고 뮤이사의 마을이 배경이다. 이 맥락에서 사용된 동사 “nirite”는 니양가에서 사람들이 그가 아내를 가지다(carries) 또는 부부재산을 가지다라고 말할 때처럼, 글자그대로, “나는 운반하고 있다,” 그러나 비유적으로, “나는 가지다, 소유하다,”라는 이중의 의미를 지니고 있기 때문에: 므윈도가 이 여행 동안 아버지를 운반하고 있는지 아니면 단순히 그와 함께 하는지 불분명하다.

A. 므윈도는 내기로 쉐부룽구에게 딴 모든 재물을 그에게 돌려 준다: 쉐부룽구는 므윈도를 축복한다.

B. 므윈도는 고모에게 돌아간다는 것을 알린다.

C. 므윈도는 그 자신의 인생이야기를 느튬바에게 이야기한다. 느튬바는 그의 동굴을 다시 지었다; 므윈도는 느튬바에게 축복을 받는다.

D. 므윈도는 고모에게 그가 돌아감을 노래로 상기시킨다.

E. 카힌도의 요청에 따라, 므윈도는 뮤이사를 깨운다; 그는 그의 탄생의 비밀을 뮤이사에게 밝힌다.

F. 므윈도는 그의 고모에게 그가 돌아간다는 것을 상기시킨다.

G. 므윈도는 뮤이사가 그의 딸 카힌도와 결혼하라는 청을 거절한다.

H. 그는 키코카의 뿌리에서 등장한다.

8) 투본도의 통치자 므윈도가 등극하다. 배경은 처음에는 파괴된 상태, 오직 므윈도의 고모, 외삼촌들, 그리고 집사들만이 거주하다가 일곱 개의 가문 집단이 므윈도에 의해 재건되어 다시 활기에 찬 투본도 마을이다. 배경은 엄숙하다. 나라 전체 사람들의 큰 모임과 즉위식이 이루어진다.

A. 므윈도는 도착하자마자 고모와 외삼촌들에게 영접을 받고 그들은 므윈도를 많은 창끝위에 앉힌다.

B. 므윈도는 그의 위업을 긴 노래로 이야기한다.

C. 므윈도가 아버지를 대접을 한다: 아버지는 게스트 하우스를 제공받는다, 그리고 염소와 쌀을 받는다. 므윈도는 자랑하지 않는다; 침착하고 위엄에 찬 어조로, 그는 아버지가 큰 실수를 저질렀다는 것만을 지적한다.

D. 3일 동안 므윈도는 이양구라의 요청에 따라, 외삼촌이 두드리는 북에 맞

춰 춤을 추고 그의 콩가를 흔들어 투본도의 모든 사람들을 소생시킨다. 온 마을 사람들은 그들이 죽을 때 하고 있었던 똑같은 일들을 하며 되살아난다.

E. 이양구라의 주장에 따라, 쉐므윈도는 큰 회의를 소집한다.

F. 회의의 경건한 개회: "세 개의 빛나는 별들," 이양구라, 므윈도, 쉐므윈도의 등장; 느쿠바가 하늘에 매달아 놓은 구리 의자들 위에 그 별들을 임명; 참가자들의 권력에 대한 기원과 그들에 대한 므윈도의 찬미.

G. 쉐므윈도의 연설, 그는 공개적으로 자신의 실수들을 인정한다; 이양구라의 연설, 그녀는 뮤키티의 마을을 그녀가 떠난 것을 해명하고, 그녀의 오빠를 비난한다; 므윈도의 연설, 그는 자비로운 분위기로 화해와 평화를 부탁한다.

H. 나라를 쉐므윈도와 므윈도가 통치하기 위해 두 부분으로 나누는 결정.

I. 므윈도의 즉위.

J. 이양구라의 출발; 므윈도의 축복

9) 악룡(Dragon) 사냥이 이루어진다. 사건은 숲속과 마을에서 일어난다. 배우들은 악룡 키리무(Kirimu), 피그미 족, 그리고 므윈도이다. 대부분의 각편들은 키리무와의 싸움을 그린다. 수많은 니양가 이야기들은 이 주제를 다룬다: 키리무는 무자비하고 사람을 먹지만, 다소 어리석은 괴물로 그려져 때로 어린 아이에게 죽임을 당한다.

A. 사냥 모임에서 므윈도의 피그미 족들은 므윈도에게 소식을 전하는 느쿠롱고(Nkurongo) 하나만 빼고 키리무에게 잡아 먹힌다.

B. 므윈도는 저항의 노래와 그의 콩가를 가지고 키리무를 이긴다.

C. 므윈도의 콩가는 괴물을 마을로 운반할 사람을 모집하기 위해서 공중을 날아간다.

D. 키리무는 마을로 운반되고, 모든 부위를 먹어야 한다는 명령과 함께 잘게 잘려 분배 된다; 키리무의 배에서 많은 사람들이 해방된다.

E. 마침내, 눈들이 구워지고, 그것들이 후드득 터질 때, 각각의 눈에서 천 명의 사람들이 나온다.

F. 므윈도 몰래 피의 조약을 맺었던 번개(Lightening)는 구워지는 눈의 냄새를 맡고 그의 동맹자 므윈도를 시험하기로 결정한다.

10) 므윈도의 천상의 여행이 서술된다. 사건은 매서운 추위와 극도의 더위가 있는 황량한 장소로, 잇따라 그려지는 사건은 우주에서 일어난다. 전혀 명백히 나타나지

않지만, 여행이 지속되는 기간은 1년이다.

A. 번개가 그를 하늘로 들어 올릴 때 결과에 확신하는 므윈도는 노래를 한다. “이 곳에 그의 영웅적 행위의 여지는 없다”; 주인공은 살을 에는 듯한 바람, 엄청난 더위, 그리고 목마름에 노출된 수동적이고 고통 받는 대상으로 전락한다. 그는 연이어 번개, 비, 우박, 달, 태양, 별의 영역으로 안내된다. 지상으로 되돌아가도록 허락받기 전에, 므윈도는 다시는 동물을 죽이지 말고 번개를 그의 수호자로 받아들이라는 명령을 받는다.

B. 번개는 므윈도를 지상으로 되돌려 보낸다.

C. 그는 그의 천상의 경험들을 노래와 연설로 이야기한다. 므윈도가 떠난 이후로 슬픔에 빠져있던 마을에 기쁨과 활기가 되돌아온다.

11) 므윈도의 영광에 대해서 서술된다.

A. 므윈도는 번영의 메시지를 발표하고 질서정연한 삶에 대한 그의 계명—싸우지 말 것; 간음하지 말 것, 조롱하지 말 것; 족장에 대한 경외; 족장은 그의 백성들을 존중할 것; 결속; 풍요—내린다.

B. 안정된 족장, 므윈도는 그의 나라를 평화롭게 다스린다. 그리고 많은 이방인들의 충성을 받는다.

12) 구연자의 결론이 서술된다.

A. “신께서 인간에게 주신 것에는 나쁜 것이 없다.”

B. 과도함은 파멸로 이끈다.

C. 모든 사람은 충고가 필요하다.

D. 결속과 상호 협조는 민족을 구한다; 이것이 없이 진정한 권위는 없다.

E. 절대 권력은 없다.[15]

<므윈도서사시>는 전형적인 영웅서사시의 영웅의 일생으로로 전개되며, 영웅서사시의 영웅의 일생이라고 하는 전개틀을 그대로 유지하고 있는 것으로 확인된다. 위의 번다한 내용을 전형적인 영웅의 일생으로 간추려서 정리하면 몇 개의 단락으로 완결된다. 상당히 장중하고 첩첩으로 얽혀 있는 장형의 영웅서사인데도 불구하고, 그 핵심적인 것들을 간추리게 되면 영웅의 일생 전개와 부합된다. 이를 정리해서 보

15) 전반적인 내용이 흥미진진하고 다루고 있는 것들이 장편소설을 읽는 것처럼 다양하게 전개되는 것도 비범한 서사시의 내용을 짐작하게 한다.

이면 다음과 같다.

1) 주인공 므윈도의 아버지는 투본도를 다스리는 족장이었다.
2) 므윈도가 태어나자 아버지가 미워하여 땅에다 묻어서 죽이려고 하였다.
3) 그가 다시 살아나자 므윈도를 북에 넣어서 강에다 버렸다.
4) 뛰어난 능력이 있어 죽지 않은 므윈도는 고모를 찾아서, 물뱀의 나라에 이르러 구출되고 자기 고장으로 되돌아왔다.
5) 아들이 투본도로 돌아온다고 하는 소식을 듣고서 아버지가 도망쳤다.
6) 지하의 땅속 나라까지 도망간 아버지를 추격해서 지하여행을 한다.
7) 마침내 나라를 절반으로 잘라서 투본도의 중심을 자신이 다스리겠다고 하면서 자신의 의지를 관철시킨다.
8) 므윈도는 키가 작은 피그미를 삼킨 악룡 키리무를 퇴치한다.
9) 악룡 키리무을 퇴치한 벌로 므윈도는 하늘나라에 끌려가 온갖 고초를 겪고 내려왔다.
10) 투본도의 족장이 되어 나라를 다스렸다.
11) 진정한 족장인 영웅은 결속과 상호 협조에 의해서 민족을 구하고 질서를 구현한다.

1)은 고귀한 혈통을 핵심 화소로 한다. 혈통을 강조하고 자신들의 배타적 권능을 강조하기 위한 군사귀족적 설정이 이러한 단락을 상정한다. 므윈도의 아버지가 족장이고, 이 족장에 의해서 문화적 혈통을 강조하는 것은 정말로 중요한 것이라고 할 수가 있다. 고귀한 혈통을 지닌 것이 군사적 권능의 거점을 확보하는 중요한 요소이다.

2)는 군사귀족의 출자와 갈등은 1대와 2대의 길이 다르다고 하는 점이다. 자기만의 길을 가면서 약육강식을 하는 것이 중요하기 때문에 하나의 주권자는 다른 주권자가 성숙하는 것을 차단한다. 비유적으로 말한다면 한 무리의 족장인 숫사자는 하나여야 한다. 고대군사귀족이 자신의 길을 유지하는 것이 핵심적인 것이다. 비정상적으로 탄생한 아이를 죽이려고 하는 것은 이 때문이다.

3)은 기아의 핵심적인 면모를 드러내는 단락이다. 특정하게 북에 담겨져 버려지는 단락의 요소는 중요한 작용을 하는 것이다. 므윈도는 북에 담겨져 버려지게 되고 자신을 살릴 수 있는 곳으로 옮겨가는 것이 요점이라고 할 수가 있다. 그 지점에서 중요한 기능을 하는 것이 이 서사시에서는 북에다 담겨져 버려지는 것이라고 할 수가 있다. 모세나 궤눼깃또가 “나무 상자”, “무쇠설콱” 등에 버려지는 것은 영웅서사시의 전형적인 기아의 화소에 사용되는 수법이다.

4)는 군사적 권능과 함께 주술적인 도구를 사용할 줄 알기 때문에 쉽사리 죽지 않고, 자신을 도와줄 원조자의 나라로 가게 된다. 원조자는 물뱀과 혼인을 하는 고모가 적절한 원조자이다. 이계체험 수중체험의 장소를 경험하면서 자신의 권능을 유지하고 새로운 존재로 거듭 전환할 수 있는 요소를 지니고 있다. 그 지점에서 중요한 전환이 요점을 이루고 있다.

5)는 투본도에서 벌어지는 아버지와 아들의 갈등 전조를 말하는 것이다. 자신의 땅을 지켜내지 못하고 신진세력이자 자신과 동일한 권능을 가지고 있는 군사적 권능에 굴복하고 새롭게 자식과 갈라지는 형국을 연출해낸다. 그러한 굴절은 불가피하게 이루어지고 있으며, 이를 통해서 아버지의 탈출이 이루어진다. 지켜내지 못하므로 도망이 불가피하다.

6)은 물뱀의 나라를 다녀온 므윈도가 바로 아버지를 찾아서 추격을 하면서 지하여행을 하게 된다. 지하여행을 통해서 이루어지는 다양한 체험과 아버지와의 화해는 정말로 중요한 것이라고 할 수 있다. 그곳에서 마침내 아버지를 체포하고 이를 통하여 서로의 화합을 모색하고 자신들의 가족과 사회, 부족 전체에 대한 조화로운 조명이 이루어진다.

7)은 아버지와 갈등을 하고 이를 화합하는 길을 제시하고 부족의 땅을 절반으로 양분하면서 중심지를 자신이 다스리겠다고 하는 결말을 내린다. 아버지와 조화로운 길을 모색하고 자신이 족장이 되는 길을 선택하게 되었다. 이 서사시에서 주목되는 바이기도 하다. 아버지를 퇴치하거나 죽이는 비극은 발생하지 않는다. 군사귀족의 잔인한 압제나 압박은 이루어지지 않는다. 오히려 화합이 진정한 길이며, 갈등하면서도 이를 극복하는 모색의 방식이 고대적인 군사귀족의 방식으로 보이지 않는다.

8)은 악룡퇴치가 핵심적인 화소이다. 사람에게 위해를 가하고 집단의 안위를 훼손시키는 존재를 격퇴하는 것은 영웅의 본연적 임무라고 할 수가 있다. 영웅의 행위에 입각하여 이들의 행위를 온전하게 하는 것이야말로 진정한 길임을 분명하게 하고 있다. 그런 점에서 악룡 퇴치는 특정한 지역에서 벌어지는 인상적인 것이라고 할 수가 있다.

9)는 천상세계의 특정한 경험을 말하는 것이다. 수중계, 지상계, 지하계, 천상계 등에 대한 모든 통섭을 이룩하고 완전하게 지상의 군림자로서 권능을 가지기 위해서 천상계가 겯들여져 있음이 확인된다. 그런 점에서 천상계의 탐험은 므윈도가 지니는 총괄적인 능력을 과시하고 영웅적인 과업을 완성하는 것이 요점이라고 하겠다.

10)은 므윈도가 진정한 족장이 되는 과정을 명료하게 하고 있다. 이 서사시의 가장 중요한 점이 바로 이 대목일 수 있다. “평화와 안정, 온전한 삶의 투철한 덕목”

등을 강조하고 진정하고 평화로운 안정된 나라를 말하는 것이 가장 중요한 요체이다. 그것이 진정한 족장의 길이고, 족장의 길이 완성된 규범의 실현이라고 하는 점을 강조하고 있다.

11)은 구연자의 개입에 의해서 므윈도의 생을 비판적으로 서술하고 작품 밖에서 진정한 영웅이라고 하는 존재가 어떠한 것인지에 대한 깊은 성찰을 하고 있다. "신께서 인간에게 주신 것에는 나쁜 것이 없다."[16] "과도함은 파멸로 이끈다."[17] "모든 사람은 충고가 필요하다."[18] "결속과 상호 협조는 민족을 구한다; 이것이 없이 진정한 권위는 없다."[19] "절대 권력은 없다."[20]고 하는 전언은 영웅서사시의 장대한 결말로 서사시의 도덕적 규범으로 주목할 만한 것이다.

<므윈도서사시>는 전형적인 영웅서사시의 성격을 지니고 있다. 아버지와 아들의 대립과 갈등을 강조하고 있으며, 족장으로 등극하는 결말을 지니고 있으며, 쉐므윈도의 진정한 길은 누구에게나 해당하고, 영웅으로 될 수 있는 가능성을 제시한다. 투쟁과 갈등으로 핵심으로 하지만, 원만한 조화와 해결 역시 주목할 만한 가치와 덕목임을 강조하면서 결말을 내는 것이 중요한 것이라고 하겠다.

<므윈도서사시>는 중세적인 덕목을 강조하는 것은 아니며, 그 시대적 본질은 바로 고대적 군사귀족의 영웅서사시를 중심으로 하는 것임이 명확하게 드러난다. 고대적 가치관을 핵심으로 하고 아버지와 아들이 영토를 다투는 것이 군사귀족의 권능이고 목표라고 하는 것을 강조하고 있다. 따라서 이 서사시는 고대서사시의 흔적을 강력하게 지니고 있는 전형적인 사례라고 하지 않을 수 없다.

뷰빅이 한 후속 작업에서 <므윈도서사시> 각편을 더 소개한 바 있으며, 각편마다 풍부하고 다양한 내용을 갖추고 있음이 확인된다.[21] <므윈도서사시> 각편은 모두 네 가지이다. 이 네 가지는 각각의 특장이 있으며, 같은 내용을 다르게 전개하고, 자

---

16) Daniel Biebuyck, p.144
So then there is nothing bad in what God has given to man.

17) Daniel Biebuyck, p.144
Heroism be hailed!

18) Daniel Biebuyck, p.144
So, whosoever in a country is not advised will one day carry excrements-and to experience that is terrible.

19) Daniel Biebuyck, p.144
Mutual agreement brings about kinship solitarity: the one who will save his companion is unknown; it is like the chief and his sud ordinates. So, the world is but but made od mutual aid.

20) Daniel Biebuyck, p.144
Even if a man becomes a hero (so as) to surpass the others, he will not fail one day to encounter someone else who could crush him, who could turn turn against him what he was looking for.

21) Daniel Biebuyck, *Hero and Chief: Epic Literature from the Banyanga (Zaire Republic)*, University of California Press, 1978.

신의 출자를 알리는 대목에서 각편 네 번째 것만 차이가 있으며, 나머지는 자신의 신분적 지체가 낮아서 족장의 권능을 잇는데 어려움이 있었다.

각편은 채록 지역마다 전승자마다 일정한 차이점을 지니고 있으므로 이들의 관련 사항에 의해서 므윈도의 성격이나 표현 등이 각기 다르게 나타나는 점이 확인된다. 가장 중요한 전승본은 존재할 수가 없지만 원래의 원형과 변이형을 짐작하게 하는 데 있어서 이들의 자료와 각편은 주목할 만한 특성을 지니고 있을 것이다. 이러한 성격을 고려한 진지한 논의가 필요하나 이 자료를 온전하게 연구한 것이 없으므로 이들의 특성을 고려한 예비적 고찰이 필요하다. 각편 네 가지의 기본적 사항을 정리하면 다음과 같이 정리된다.[22]

각편 / 구분	각편 Ⅰ	각편 Ⅱ	각편 Ⅲ	각편 Ⅳ
구연자	칸디 루레케 (Candi Rureke)	쉐크와보 (Shekwabo)	응쿠바 쉐카리시 (Nnkuba Shekarisi) 바낭쿠타 출자 그룹(Banankuta descent group)	쉐룽구 (Sherungu)
채록 지역	베세(키심바지역, Bese(Ksimba region)	메라(키심바지역) Mera(Ksimba region)	룽오마(이하나지역) Rungoma(Ihana region)	

이 각편들 가운데 가장 중요한 것은 각편 첫 번째 것이라고 할 수가 있다. 각편 I 은 여러 모로 다른 각편들과 대조적인 면모를 지니고 있다. 그것을 몇 가지 각도에서 정리하면서 이를 이해하는 것으로 도모하기로 한다. 각편 I 은 다음과 같은 특성을 가진다고 하는 점을 설명한 바 있다.

여기에 제시된 문서는 내가 니양가(Nyanga)에서 들었던 므윈도(Mwindo)에 대한 모든 이야기 판본 중 단연코 가장 길고, 가장 포괄적이고, 가장 일관성 있고, 가장 상세하고 가장 시적이다. 서사시의 주제는 전형적이지만 일반적으로 영웅 므윈도의 것으로 알려진 공적만을 배타적으로 다루지도 않았고 그 공적들을 철저히 다룬 것도 아니다.[23]

---

22) Daniel Biebuyck, *Hero and Chief: Epic Literature from the Banyanga (Zaire Republic)*, University of California Press, 1978, pp.10-11.

23) Daniel Biebuyck, *The Mwindo epic from the Banyanga Congo Republic*, University of California Press, 1969, p.19

The text presented here is by far the longest, most comprehensive, most coherent, most detailed, and most poetic of all versions of the Mwindo sory which I heard in Nyanga country. The themes

칸디 루케케의 각편이 지니는 특성을 가장 배타적으로 잘 해명하고 있는 발언이 아닌가 한다. 특정한 구연자의 전통적인 각편은 다른 것들과 차별화되고 특성을 공유하는 것으로 되어 있는데 이 점에서 이 영웅서사시가 지니는 특성을 잘 이해할 수가 있겠다. 다른 각편에 대해서 주목할 만한 발언을 하고 있는데 이는 진정으로 이 서사시의 특성을 역설적이게도 반증하는 것이라고 할 수가 있겠다.

환언하면, 서사시의 다른 판본들에 따르면, 그의 전기의 세부사항들과 그 영웅의 동맹과 투쟁에 있어 다른 판본이 있다는 것이다. 족장의 가족으로서 기적적인 탄생, 아버지와의 갈등(비록 대체로는 덜 상세히 분석되었지만), 외삼촌과 외숙모의 도움, 동물들과의 연합, 피그미 족과의 우정, 신에게 부여받은 어려운 임무들, 위키 게임(wiki game)[24], 영웅이 초자연적인 영역으로 상승하거나 하강하는 -- 이 모든 것이 공통된 주제들이다. 그러나 어떤 다른 판에서는 서사시 도처에서 피그미족이 훨씬 더 활동적이고 중요한 역할을 한다. 그 이야기의 더 많은 부분은 초자연적인 영역으로 옮아가고, 거기에는 Ukanga(큰 바위), Kabaraka(번개의 형제로 알려진), Musero(흰 바위), Itembe(야생 바나나 나무)와 같은(보통 Nyanga 이야기들과 종교에는 없는) 더 많은 수의 상상의 존재들이 있다. 다른 곳에서, 므윈도는 번개와 결혼하고 때때로 여기서 고모가 맡았던 역할을 하는 누이 니야미톤도(Nyamitondo)가 있다. 인간과 신들이 사냥당하는 동물들로 일시적으로 탈바꿈하는 것이 거듭되는 주제인 또 다른 판에서, 므윈도는 위대한 사냥꾼이고 불의 신에게 수많은 시험들을 당한다. 이 판에서도 역시 므윈도는 그의 살아있는 고모로부터가 아니라 그녀의 정령으로부터 도움을 받는다.[25]

이 서사시의 주목할 만한 특성을 정리하면서 다른 각편에 비해서 초월적인 인물이나 정령의 도움을 덜 받는 것이 첫 번째 각편임을 분명하게 하고 있다. 인물간의 다자적 관계를 이처럼 특정하게 돋보이게 하는 것은 주목할 만한 것이라고 할 수가 있다. 각편 I 과 다른 각편에서 보이는 주인공인 므윈도에 대한 평가나 이를 관련하는 여러 가지 대목의 정황이 묘사된 대목에서 각편 I 의 특징이 드러나기도 한다.

우리의 서사시 판에서, 므윈도는 노래와 대화에서 카부트와-켄다(Kábútwa-kénda, 태어나면서 걸었던 아이)로 판명되었다. 그러나 므윈도와 카부트와-켄다는 배다른 형제처럼 서로 관련되어 있는 두 명의 다른 사람이고, 므윈도는 가짜 영웅이 되는 판이 있다. 그 판에서 카부트와-켄다는 처녀수정에 의해 태어나는 반면 므윈도는 정

---

of epic are typical, but neither exclusive of feats generally ascribed to the hero Mwindo.

24) 일종의 내기.

25) Daniel Biebuyck, *The Mwindo epic from the Banyanga Congo Republic*, University of California Press, 1969, p.19

상적인 방식으로 족장의 의식상의 아내에게서 태어난다. 여성들이 좋아했던 위대한 가수이자 음악가로 묘사된 카부트와-켄다는 므윈도와 겨룬 모든 싸움에서 이기지만 관대하여, 그의 형제에게 아내와 마을을 제공하고 그가 죽은 후 그를 다시 소생시킨다. 카부트와-켄다가 죽은 후, 영악한 므윈도는 그의 조카 부고 와-응고마(Bungo wa-Ngoma)에게 돌아갈 왕권을 찬탈한다. 신탁에 명기되어 있듯이 그의 조카에게 권력을 되돌려 주기를 꺼려한 므윈도는 그 자신의 아이를 죽게 만든다. 그러나 죽은 아이는 그가 저승에 도착한 후 그의 아버지(Mwindo)의 죽음을 얻어낸다.[26]

같은 이름을 두고도 서로 다른 이유가 개진되고 특히나 인물의 성격 자체에 변질과 변이가 있는 점을 분명하게 보여주는 대목이다. 므윈도를 가짜 므윈도로 치부하게 하고, 동시에 이 인물들의 성격이 이야기의 기본적 전개와 관련된다고 하는 사실을 알려주는 점에서도 이 서술은 주목할 만한 것이라고 할 수가 있다. 각편 I 에서 이루어지는 특성을 보여주는 면모를 요약적으로 정리하면 다음과 같은 평가를 내리게 된다.

우리 서사시에서는, 므윈도와 카부트와-켄다의 모든 업적과 속성, 그리고 카부트와-켄다와 므윈도에게 속하는 모든 것들의 통합이 이루어진다. 그는 빈틈없고, 강하고, 기적적으로 태어난다. 그는 아버지에 의해서 해를 당하고, 그는 특정한 동물들과 외삼촌과 고모의 도움을 갖는다. 그는 위대한 가수이고 그의 노래에는 마법의 힘이 있다. 그러나 그는 완벽한 영웅은 아니다, 그는 그의 마법, 왕권(홀), 번개의 도움, 그의 고모와 외삼촌들의 도움, 특정한 동물들의 도움(매, 제비, 거미, 박취, 고슴도치)의 도움, Kahombo(행운)의 도움이 없기 때문에 그는 모든 그의 적대자들과 대적할 수 없다; 궁극적으로 그는 허풍장이에서 현명하고, 관대하며, 자비로운 군주로 변화한다.[27]

각편의 특성이 명확하게 드러난다. 므윈도가 자비로운 군주로 거듭나는 과정을 이처럼 분명하게 보여주는 각편이 흔하지 않기 때문이다. 므윈도는 칭송받는 대상이면서 실제로 서사시에서도 노래를 잘 하는 가수로 등장하고 있으며, 그의 노래에 마법의 힘이 있다고 하는 것을 거듭 밝히고 있다. 므윈도는 완벽한 영웅이 아니다. 모자라지만 다른 무리로부터 도움을 받고 자신의 약점을 보완해나가는 인물로 형상화되어 있다. 이 발언은 이 서사시에 대한 온전하고 타당한 평가라고 할 수가 있다.

그 각편 넷 가운데 겪는 격심한 변이는 두 번째 각편에서 나타난다. <므윈도서사

26) Daniel Biebuyck, *The Mwindo epic from the Banyanga Congo Republic*, University of California Press, 1969, p.20

27) Daniel Biebuyck, *The Mwindo epic from the Banyanga Congo Republic*, University of California Press, 1969, p.20

시> 각편 Ⅱ에서 풍부하고 다양하게 말로 므윈도의 출생을 말하는 대목을 점검하면 다음과 같은 대목이 있어서 주목을 해야 한다. 그 내용은 주인공이 므윈도의 출생과 그 출생에 따른 아버지와의 관계에 대해서 서술하고 있다.

그 아이가 생겨날 때, 어머니의 손바닥에서 태어났다.[28] 땅에 몸을 던지더니 스스로 말하고 걷기 시작했다. 약이 들어 있는 작은 가방을 어깨에 메고 태어났으며, 겨드랑이에 끼고 나왔다. 그 이름을 므윈도 므보루라고 하고, 사내 아이였다. 그 아이는 소꼬리로 만든 군주의 홀을 손에 쥐고 나왔다. 이양구라는 또한 여자 아이를 낳았는데 므윈도 므보루의 여동생인 니야미톤도 므윈도라고 하는 여자아이였다. 그녀의 어머니 생식기에서 그의 누이는 출생했다. 박대를 받는 아내는 두 아이를 낳았는데, 하나는 남자아이이고, 다른 하나는 여자아이였다.

쉐므윈도가 자신의 아내가 사내 아이를 낳은 것을 알고서는 몹시 화가 나서 자신의 집사들에게 명령을 하여 방금 낳은 아이를 내다버리라고 했다. 집사들은 족장을 말을 들었다. 므윈도 므보루를 잡아서, 그 아이를 흙으로 덮어버렸다. 내다버리는 일을 모두 마치자, 이미 밤이 되었다. 그런데 놀랍게도 이튿날 날이 밝자 므윈도 므보루는 무덤 속에서 벗어났다. 아이는 아버지의 집으로 가서, 아버지 앞쪽에 가슴을 대고 자고 있었다. 쉐므윈도는 일어나서 자기 아들이 자기 앞에 있는 것을 보고 놀라서 소리를 질렀다.

그는 매우 놀라면서 말했다. “내가 지금 보고 있는 것이 무엇인가? 오늘 나는 신의 계시를 받았다. 버려진 아이가 다시 살아나다니!” 하늘이 여명이 시작될 때에 부족의 모든 사람은 모여서 므윈도 므보루를 보았다. 그들이 모여서 그를 삼키듯이 보았다. 세므윈도는 모든 사람들에게 말하기를 므윈도가 다시 살아났기 때문에 그들은 그를 다시 땅 속에 던져 넣지 않는 것이 좋겠다. “그 아이를 우선 내버려 둬라.”[29]

---

28) 이 점은 <므윈도서사시>각편 Ⅰ에서 손가락에서 태어났다고 하는 것과 구분되면서도 상통하는 화소이다.

29) Daniel Biebuyck, *Hero and Chief: Epic Literature from the Banyanga (Zaire Republic)*, University of California Press, 1978, pp.135-136.

The day she gave birth, the child emerged from the palm of the hand. It threw itself onto the ground; it was talking and it was walking. It was born with a little shoulder bag in which there was a medicine and which it clutched under the armpit. Its name was Mwindo Mboru; it was a male child. He was also born holding in his hands a scepter (made) of cow's tail. Iyangura also gave birth to a female child called Nyamitondo Mwindo, sister of Mwindo Mboru. This one, his sister, came out from the vagina of her mother.

The despised wife, she also gave birth to two children; one was a male child and the other was a female child.

When Shemwindo noticed that his wife had given birth to a male child, he felt great bitterness and said to his counselors that they should go to throw away this male child that had just been born. The counselors listened to the word of their master; they lifted up the child Mwindo Mboru; they went to throw him into a grave; they covered him with soil. After they had finished throwing him

이러한 변이는 주목할 만한 것이고 각편마다 이러한 변이가 확인되어 <므윈도서사시> 전승에 일정한 변화가 이루어졌음이 확인된다. 핵심은 아버지와 아들의 갈등과 대결에 의해서 이루어지던 부족의 통치권에 대한 이양 방식에 차이가 있는 것이 확인된다. 투쟁의 방식에서 평화적인 인정과 아들을 용인하는 태도가 이 서사시 각편에서 확인된다. 각편 Ⅲ에서는 아버지가 자진해서 아들에게 나라와 백성을 나누어준다고 하니 그것은 심각한 변질이라고 할 수 있겠다.

서사시의 시대적 성격 변화가 각편마다 드러나고 있으니 고대시대의 군사귀족적인 투쟁이 이제 중세시대의 가치관을 반영하면서 아버지와 아들이 우호적인 관계를 맺는 것으로 드러났으므로 주목할 만한 변이가 드러나는 것이라고 이해된다.[30] 동시에 이념적인 것뿐 아니라 서사시 자체의 전승에서 운문적인 서사시와 산문적인 설화와의 대립이 심각하게 문제로 제기된다. 영웅서사시의 전승에서 이탈하여 영웅설화적 성격의 변이가 이루어진 셈이다.

뷰빅의 언술에 의하면, <므윈도서사시>는 각편 Ⅰ이 비교적 안정적인 전승을 이루고 전승 자체가 깊은 성찰을 가지게 하는 서사시라고 하는 점에서 주목할 만한 것이라고 하지 않을 수 없다. 이 각편이 전통적인 카리시의 전승본이고 이를 주목하면서 해석하고 평가하는 점은 그러한 의미에서 주목할 만한 것이라고 할 수 있다. 이 서사시는 영웅서사시이고, 고대적 투쟁관을 반영하는 서사시임이 다시 한번 분명하게 드러나는 것이 확인된다.

4. 제주도 김녕리 〈궤눼깃또본풀이〉와 아프리카 콩고 〈므윈도서사시〉 비교

제주도 김녕리 <궤눼깃또본풀이>와 콩고 <므윈도서사시>를 비교하자. 비교를 위해서는 정확한 준거와 의미를 두고 다루어야 하겠지만, 이는 정확하지도 않으며 일단 외견상의 비교를 염두에 두면서 논의를 해야 할 것으로 보인다. 우선 두 가지 서사시의 비교 항목을 제시하고 이에 대한 개괄적인 결과를 정리하기로 한다.

---

away, when they were already in the night, they were astounded that after barely two wakes of the night had passed Mwindo Mboru had already freed himself from the grave. He went to arrive at his father's. He slept in front of him on the side of the hearth. When Shemwindo woke up seeing his male child in front of him he shouted a cry of amazement.

He was very much astonished and said: "What do I see now? Today I receive a revelation. A man who was thrown away has (a) risen again! What was never seen before is being witnessed now!" When sky had changed to dawn, all the people gathered together to see Mwindo Mboru. He was devoured by (their) looks. Shemwindo said to all the people that since this Mwindo Mboru had (a) risen they should not throw him away again: "Let him first stay."

30) 조동일, <<동아시아구비서사시의 양상과 변천>>, 문학과지성사, 1997, 418-422면. 이 저작에서 이 서사시의 성격과 각편 사이에 발생한 차이점에 대한 해석이 명료하게 드러나 있다.

서사시 / 비교 항목	궤눼깃또본풀이	므윈도서사시
분량	단형서사시	장형서사시
의례	돗제(궤눼깃당제)	의례적 맥락이 불분명하다
서사시 성격	무당서사시	광대서사시(무당서사시)
연행서사분량	완창	부분창(완창)
연행방식	심방 독창	구연자와 후창자
연행보조수단	장귀, 요령	광대, 북, 콩가스캡터(딸랑이)
보조자 추임새	없음	추임새, 합창 등이 필수적 기능
담당자	당맨심방, 전문직 사제자	쉐-카리시(Shé-kárịsị)
놀이채	쌀, 돈, 열두 설반 가운데 두 설반	놀이채 제공

두 가지 서사시는 여러 모로 비교가 가능하다. 요점적인 것들을 일단 비교하기 위해서 전형적인 것들을 추려서 위와 같이 제시하였다. 두 서사시 비교에서 처음에 들 수 있는 것은 서사적 분량으로 본다면 둘은 서사시로서 단형인가 장형인가에 깊은 차별성을 지니고 있다. 서사적 내용의 전개와 사건이 비교될 수 있을 만한 차별성이 있으며, 그 점을 단형과 장형이라고 하는 용어를 구분하였으나, 그것은 상대적일 것으로 판단된다. 실제 연행본에서 서순실심방이 구연하는 판본도 상당히 길고 복잡하게 전개된다. 그렇지만 루레케의 판본은 이에 견주어서 훨씬 길고 복잡하여 구전서사시의 여러 면면을 잘 보여주는 핵심적인 것이고 분량에 있어서 장형을 자랑하고 있다.

이 서사시에서 주목되는 바는 서사시이므로 이 서사시가 어떠한 곳에서 목적을 가지고 구연되는가 하는 점이라고 하겠다. 제주도의 본풀이는 명확하게 돗제라고 하는 것에서 구연된다. 돼지를 문전에서 바치고 이 고기를 분육하면서 나누어먹는 과정에서 구연하는 기본적인 면모이다. 무속적인 의례에서 당신을 기리고 그 내력을 풀면서 고기를 바치고 그 돼지고기를 신찬으로 분육하면서 나누어 먹는 것이 기본적 특징이다. 그에 반해서 콩고의 서사시는 기회나 목적이 다소 불분명하게 되어 있다. 니양가의 서사시는 특정한 때에 하는 것은 아니라고 하면서 동시에 관혼상제 의례에서 불려지는 것이 아니라고 하였다.[31] 즐거운 놀이거리나 흥밋거리를 제공하는 것으로 되어 있다. 그런 점에서 차별성을 지닌다.

제주도의 서사시는 성격이 다소 분명하게 드러난다. 그것은 제주도의 심방들이 구

31) Daniel Biebuyck, p.13
The Nyanga epic is not a text performed only at the certain times or on highly ceremonial occasions. There is nothing secret about it; it is to be heard and enjoyed by all the people.

연하는 것이므로 심방의 서사시이고 무당서사시의 성격을 분명하다. 그에 견주어서 콩고의 서사시는 서사시의 성격이 불분명하다. 본래 이 서사시는 카리시(Kárịsị)가 전승하는 것으로 되어 있으므로 이 서사시는 본디의 성격이 무당서사시에서 광대서사시로 전환된 것으로 이해된다. 카리시라고 하는 존재들이 서사시를 구연하는 음유시인의 성격이 있다고 했으므로 이러한 추론을 가능하게 한다. 카리시의 어의가 다양한 것은 이들 집단이 사제자로 무당이 신을 섬기는 것처럼 이들은 서사시의 추종자들로 이해된다.

제주도의 서사시는 완창으로 부른다. 경우에 따라서 시간에 쫓기게 되면 이를 줄여서 부르게 된다. 이 분량을 줄이는 것을 요약창이라고 할 수 있을지 모르겠으나 핵심적인 서사만 전달하고 이 전달과정에서 서사시의 내용이 축약된다. 그렇지만 진실로 완창을 하는 것이 기본적인 특징이라고 할 수 있다. 이에 반해서 콩고의 서사시는 부분창을 하고 부분창을 하면서 거기에 흥미를 덧보태는 것이 기본적 면모이다. 부족원들에게 흥밋거리로 제공하면서 부분창을 강화하고 흥미로운 대목을 불러나가는 것이 특징이다.[32]

제주도의 서사시는 심방 혼자서 불러 나가는 특징이 있다. 그렇지만 콩고의 서사시는 그렇게 하지 않고 특정하게 이를 가공하면서 후렴을 받아들여주고 구연자와 후창자가 호흡을 함께 하면서 불러나가는 특징을 지닌다. 창과 소리를 함께 하면서 불러나가는데 이에 대한 핵심적인 절차가 노래와 이야기 등이 곁들여지면서 마치 판소리의 창과 아니리로 이어지는 것이 기본적 면모이다. 그 점에서 더욱 주목되는 춤과 마임 등이 곁들여지면서 입체적인 창을 하는 것이 드러난다. 보조자의 추임새는 핵심적인 것이고 놀이로 확장된 모습을 지니고 있다.

서사시의 담당자는 “당맨심방”이고, 집안과 관련이 있는 것이 제주도 서사시의 특징이다. 전문직의 사제자이고 무당의 본질을 어긋나지 않는다. 그에 견주어서 콩고의 카리시는 아주 각별한 경우이다. 카리시는 음유시인, 서사시, 족장, 카리시의 구연자 등을 종합적으로 지칭하는 특정한 것이라고 할 수가 있다. 이러한 경우는 흔하지 않았을 것이고, 본풀이가 본풀이 이상의 중층적이고 복합적인 뜻을 가지고 있었을 것이라고 하는 것은 일리가 있는 추론이다.[33] 카리시 전승자나 구연자는 본래 무당이었을 가능성이 있고 변질된 덕분에 달라졌을 가능성을 지니고 있다.

---

32) Daniel Biebuyck, p.13
Normally a chief or headman or simply senior of local descent group, in order to entertain his people and guests, would invite the bard to perform a few episodes of the epic in the evening, around the men's hut in the middle of the village.

33) 조동일, <<동아시아구비서사시의 양상과 변천>>, 문학과지성사, 1997, 419면.

연행의 보조적 수단으로 악기를 운용하는데 제주도에서는 장귀나 또는 요령을 가지고 서사시 구연의 보조적인 수단을 삼는 것을 볼 수가 있다. 그에 견주어서 카시리, 북, 콩가스캡터 등을 함께 가지고 연주하면서 연행의 수단으로 삼는 것을 볼 수가 있다. 콩가는 악기이면서 주인공이나 인물의 특정한 마술적이거나 주술적인 도구로 바뀌는 것이 발견된다. 악기이자 도구인 점이 가장 주목할 만하다. 제주도의 서사시 구송에서도 일반신본풀이 등에서는 “천앙낙화옥술발”도 그러한 의례적인 주술적 기능을 하므로 거리가 있다고 할 수는 없을 것으로 보인다.

놀이채는 제주도의 서사시에서는 쌀, 돈, “열두 설반의 돼지고기 두 설반”을 차지하게 된다. 이에 견주어서 콩고의 서사시에서는 놀이채를 제공하고 이를 통해서 특정한 놀이채를 받는 것으로 되어 있다. 사람들에게 일정한 기쁨을 주고 깊은 의미에서 주된 것을 본다면 무당서사시와 광대서사시의 거리가 발견된다. 본래 하나로 이어진 무당서사시일 터인데 그러한 변천이 확인되는 것을 볼 수가 있다.

이제 내용적인 비교를 하기로 한다. 영웅서사시이고, 고대의 투쟁사관에 입각한 특정한 지역의 족장이나 신격으로 받들어지는 공통된 결말을 지니고 있다. <궤눼깃또 본풀이>는 자신이 다스리고자 하는 판도를 차지하는 것이기는 해도 아버지의 영토나 부모님의 영토를 차지하는 것에서 벗어나 있어서 이 점이 주목된다. 대체로 아버지와 어머니, 느진덕정하님이 본래 차지하던 곳에 오지 않고 자기대로의 영토를 구축하는 것이 요점이다. 아버지와 어머니의 갈등 역시 단순하지 않다. 육식과 미식이라고 하는 식성갈등에 초점을 두고 있으며 이 때문에 결과적으로 심각한 갈등이 부각되고 어머니와 아버지의 곱갈림이 두드러진다.

<므윈도서사시>에서는 아버지가 다스리고 있는 투본도를 차지하고 그곳을 반분하는 것이 요점이다. 전형적인 자신의 생애 터전을 두고 아버지와 갈등하면서 그곳을 차지하는 것이 두드러진다. 투본도를 차지하는 것으로 생애의 목표를 두고 그곳에서 버림받아 회복하는 과정이 가장 치밀하게 드러나는 것이 서사시의 전반적인 내용으로 되어 있다. 아버지와 어머니의 갈등 역시 신분적 지체에 있어서 차이가 있으며, 그 때문에 갈등의 소인이 아들의 지체로 이어지게 된다. 어머니와 아버지의 갈등은 아들의 승리로 말미암아 봉합된다. 그에 견주어서 제주도의 서사시에서는 이 갈등이 살림 분산으로 이어지고 아버지의 터전보다 어머니의 터전으로 되돌아오는 특징이 있다.

제주도의 서사시는 섬이라고 하는 한정된 공간에서 전개되지만 상상의 폭을 넓혀서 여러 곳으로 확장되는 특징이 있다. 그 과정이 특히 자신의 배우자를 정하고 식성을 충족하기 위해서 벌어지는 확대 과정이라고 할 수 있다. 콩고의 서사시에서 이

공간의 확대 방식이 다양하게 입체적으로 전개되며, 수중세계, 지하세계, 천상세계 등으로 입체적 확대과정을 보이고 있음이 드러난다. 양상은 비슷하지만 확대하는 과정이나 내용이 입체적으로 전개되는 점이 각각의 표현 방식을 달리했다고 하겠다.

등장인물의 면모 역시 같은 내용을 전개하지만 전적으로 다양한 층위를 원용하면서 다면적인 모습을 보이는 것은 아프리카 콩고의 서사시이다. 제주도의 서사시는 인물 사이에 입체적인 관계는 전혀 드러나지 않는 것은 아니지만 상투적이고 제한적인 모습을 하고 있음이 드러난다. 제주도의 서사시에 등장하는 가장 주된 곤경이나 문제는 바로 등장인물의 양상이 단순하지 않다는 것이다. 그것은 모두 식성 갈등에 있으며, 식성의 문제, 자신의 음식을 많이 확보하는 것이 바로 당신본풀이에서 주로 드러나는 바이다. 등장인물의 음식 타령은 본풀이의 문제이고, 당신본풀이의 핵심적 문제 가운데 하나이다.

제주도의 <궤눼깃또본풀이>에서 발견되는 음식의 문제는 전형적이면서 고전적인 주제 가운데 하나이다.[34] 돼지고기를 먹는 문제, 돼지고기를 먹지 않는 문제, 돼지고기를 갈구하는 여성의 탐식과 탐착, 돼지고기를 싫어하는 남성의 거부와 겁박 등이 가장 중요한 문제이고, 당신본풀이에서 반복되는 금기 가운데 하나라고 할 수가 있다. 이러한 문제가 콩고의 서사시에서는 등장하지 않는다. 왜 이러한 문제가 한 곳에서만 부각되고 차별성을 지니는지 해결해야 할 심각한 문제 가운데 하나라고 할 수가 있다.

이는 서사시 비교에서 그다지 중요한 문제가 아닐지 모르겠지만 비켜갈 수 없는 문제이다. 규범적인 이념이나 도덕, 가치관을 제시하는 것과 달리 제주도의 <궤눼깃또본풀이>는 전혀 다른 방식의 문제를 신화사나 서사시의 전개 속에서 제기하고 있다. 지금까지 이 문제는 본격적으로 다루어지지 않았다. 이제 그러한 부분이 이 서사시의 본질적인 것이고, 본풀이의 다른 면모를 보여주는 것이므로 이를 비교하는 관점에서 별도로 다룰 필요가 있으므로 남는 문제로 다루고자 한다.

5. 남는 문제: 인류먹거리신화 전개와 제주도 〈궤눼깃또본풀이〉의 위상과 의의

인간이 자신의 삶을 온당하게 전개하기 위해서 가장 필요한 것은 바로 음식의 항구적인 확보가 가장 중요한 문제였다. 그 가운데 탄수화물과 달리 인간의 단백질 공급원을 확보하는 것이야말로 정말로 중요한 신화적 주제로 반복적으로 등장하는 것을 볼 수 있다. 인류의 먹거리 가운데 돼지고기를 따로 떼내어 다룰 만큼 제주도의

34) 강정식, 당신본풀이와 돼지고기 금기, <<2012년도 한국구비문학회 추계학술발표회 자료집>>, 한국구비문학회, 33-59면.

돗제는 중요한 위치를 점하고 있다. 이를 온전하게 다루기 위해서 이제 인류의 먹거리 문제를 다루고 있는 신화를 핵심적으로 점검하고자 한다.

돼지고기는 항상 신화사적으로 사람고기와 준별되지 않는 특징이 있다. 사람고기를 돼지고기라고 하고, 돼지고기라고 속여서 먹이는 신화적 주인공들이 등장한다. 그러한 면모에서 식인의 문제와 돼지고기의 확보라고 하는 문제는 정말로 중요한 문제가 아닐 수 없다. 제주도의 돗제는 일반적으로 발견되는 먹거리 문제 이상의 것을 담고 있다. 한날 한시에 많은 돼지를 도살하고, 이를 일거에 돼지의 피바다로 만드는 중국 이족의 신화와 서사시, 그리고 제의가 있는 점이 드러난다. 자연 상태로 고기를 잡는 것이 아니고 자신들이 키우는 가축을 죽이는 데서 곰서사시의 전통과 분명히 다른 지점이 있다.

돼지고기를 중심으로 하면서 일정하게 인류의 먹거리에 빛을 던져주는 신화와 서사시, 그리고 의례에 대한 것들을 모을 필요가 있다. 제주도의 돗제는 인류의 먹거리 신화를 논하는데 가장 중요한 것 가운데 하나이다. 돼지고기를 통해서 인류의 먹거리를 확보하고 돼지고기를 어떻게 바치게 되었는지 알고자 하는 것이 가장 중요한 문제이다.

돼지고기를 중심으로 하는 일련의 의식과 신화를 중심으로 하고 이 돗제와 <궤눼깃또본풀이>가 어떠한 위치를 차지하는지 단계별로 전개되는 것에 이 주제를 다루고자 한다. 본격적인 문제에서 벗어나 있기는 하지만 이 서사시의 문제는 정말 중요한 것임이 발견되고 아프리카 콩고서사시와 다른 전개를 보이고 있는 점에서 주목할 만한 것이라고 하겠다.



<뉴우기니아의 돼지수유>



<뉴우기니아의 돼지 분육>

우리는 돗제의 본풀이를 중심으로 하여 새로운 구상을 전개해야 할 시점에 이르렀다. 그것은 자료로부터 출발해야 하는 점이다.

가) 채취와 사냥 단계:
중국 운남 와족의 <머리사냥>,[35]
서세람의 <전쟁과 머리사냥의 기원>(Die Einführung von Krieg und Kopfjagd)[36]
나) 농사의 단계:
한국의 <밀의 기원>,[37]
오키나와 鹿兒島縣 大島郡 瀨戶內町 於齊의 <벼의 시작>,[38]
서세람의 <하이누벨레>(Hainuwele),[39]
서세람의 <지상에 쌀이 나타나게 된 연유>(Wie der Reis auf die Erde kam)[40]
다) 사냥과 농사의 병용 단계:
제주도의 <궤눼깃당신본풀이>,
중국 운남성 모쒀족(摩梭族) 나르인 의 <부콰스부>(殺猪祭祖)[41],
中國 湖南湘西와 貴州 東北地域 苗族의 <songt nbeat>(送猪)[42],
彝族의 <산신제>(山神祭)[43]

가)는 인간의 출발 단계에서 벌어진 일들을 핵심으로 하고 있다. 인류의 삶을 보장하고 있는 첫 단계이다. 사람과 사람이 서로 다투고 사람을 사냥하던 단계가 있었다. 그에 대한 근거를 실제 의례에서도 확인할 수 있지만 이야기에서도 다양하게 나타난다. 서세람의 사는 부족은 유명한 머리사냥꾼으로 유명하다. 그러한 증거는 여러 곳에 남아 있지만 중국 운남의 와족 기록에서도 보이고 서세람에서는 완전하게 이야기의 형태로 전하고 있다. 사람을 사냥하면서 먹었던 흔적을 강하게 볼 수 있으며, 인간이나 동물은 같은 차원의 먹거리였음을 보여준다.

돼지머리를 잡는 것과 사람의 머리사냥은 종종 유비적으로 비교되기도 한다. 중국의 운남성의 사례를 들어서 사람의 머리에 수염이 있는 것을 제수로 쓰는 이유가 돼지의 머리를 쓰는 것과 같으며 그러한 것이 신에게 바치는 신찬으로 의미를 가진

35) <<魏書>>卷一百一/ 列傳第八十九/ 氐 吐谷渾 宕昌 高昌 鄧至 蠻 獠
好相殺害 多不敢遠行. 能臥水底 持刀刺魚. 其口噬食並鼻飮. 死者豎棺而埋之. 性同禽獸 至於忿怒 父子不相避 惟手有兵刃者先殺之. 若殺其父 走避 求得一狗以謝其母 母得狗謝 不復嫌恨. 若報怨相攻擊 必殺而食之
36) Adolf Ellegard Jensen and Heinrich Niggemeyer. Die Einführung von Krieg und Kopfjagd, *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram,* Klostermann Verlag, Frankfurt, 1939, S.113-115.
이와 유사한 이야기로 더 들 수 있는 것이 곧 같은 책의 56번 자료 <어떻게 머리사냥은 시작되었는가>(Wie Kopfjagd entstand)가 더 있다.
37) 우리나라에 널리 퍼져 있는 이야기인데 아직 온전하게 인식되지 않은 자료이다.
38) 山下欣一, <<日本傳說大系>>卷十五, みずみ書房, 1989.
39) Adolf Ellegard Jensen and Heinrich Niggemeyer. 같은 책, S.59-65
40) Adolf Ellegard Jensen and Heinrich Niggemeyer. 같은 책, S.76-81
41) 홍희, 쓰촨 나르인 '부콰스부(殺猪祭祖)' 의식과 모계가정, 원고 상태 글.
42) 吳曉東, <<苗族祭儀"送猪"神辭>>, 民族出版社, 2007.
43) 권태효, <<중국 운남 소수민족의 제의와 신화>>, 민속원, 2004.

다고 관념하고 있다.[44] 이 점에서 돼지머리와 사람의 머리가 거의 같은 차원에서 비교되는 것을 볼 수 있다. 돼지와 인간은 여러 모로 깊은 유비 관계를 맺어왔다.

사람과 사람을 먹는 일은 여러 가지 이야기에 전하고 있는데, 실제로 사람을 죽여서 머리사냥하는 것을 이야기로 지니고 있는 점에 주목해야 한다. 이 과정에서 돼지와 사람은 끊임없이 같은 것으로 여겨지기도 하고 사람 고기가 돼지고기인 것처럼 잔주되기도 한다. 돼지고기의 분육을 통해서 인간의 이동과 전파가 이루어지는 것도 아주 흥미로운 현상이다. 돼지고기 잡은 것을 나누어서 먹고 이를 통하여 일련의 인간의 분산이나 종족이 분할되었다고 하는 것도 인간의 유래와 돼지고기의 상관성을 말하는 단계의 반영이라고 하겠다.[45] 돼지를 잡아서 고기를 분육하면서 종족이 분화되는 특정한 현상이다.

돼지고기를 나누어 먹고 씨족 또는 부족이 갈라지는 것은 특별한 현상은 아니다. 가령 제주도에서 돼지고기 금기를 어겨서 부부가 갈리거나 신이 다른 곳으로 가서 좌정하는 현상과 비교될 수 있다. 물론 완전하게 일치하는 것은 아니지만 서로 깊은 관련을 가지고 있음을 부인할 수 없다. 돼지고기를 통하여 사람 사이의 이합집산이 이루어지는 단초적 일치점이 발견된다. 사람을 사냥하고 무엇을 잡아서 먹던 시대에 발생하는 것을 이러한 각도에서 재론할 수 있다. 돼지고기와 함께 인간을 사냥하던 시대가 있었음을 기억하여야 한다.

우리는 제주도의 본풀이에서 왜 돼지고기를 중심으로 하는 내용이 활성화되었는지 많은 의문이 있지만 시원적인 내용을 기록하고 있는 일련의 자료들을 보면 하나도 이상한 일이 아니다. 돼지고기 금기와 허용, 돼지고기를 먹고 많은 아이를 낳는 것들은 제주도만의 특별한 현상이지만, 동남아시아나 인도네시아의 섬에 전승되는 이야기를 중심으로 해서 보면 돼지고지를 인류의 분파와 갈등에도 개입하며 동시에 생산력을 고취하는데도 주로 쓰이는 것을 볼 수 있다. 본풀이의 다양한 양상을 정리

---

44) 曹琳, 돼지제사의 문화적 함의, <<한국과 중국의 연극과 연희>>, 서우얼출판사, 2006, 369-375 면

45)Adolf Ellegard Jensen and Heinrich Niggemeyer. 24. Die Ausbreitung der Menschen/ 25. Die Verteilung der Schweine, 같은 책, S.72-73/ S. 73-74 이 이야기는 종족의 분할과 돼지의 분육에 대한 것인데 인간의 종족이 어떻게 돼지고기를 나누어서 먹고 함께 나누어졌는가 하는 점을 보여주는 결정적인 증거이다. 가령 다음의 대목을 보면 이 점이 분명하게 확인된다. “사람들이 누누자쿠에서 내려온 후, 그들은 우선 Manusa Manue 근처의 한 곳 Puwela에 머물렀다. 그곳에서 그들은 Sahulau로 이주했다. 사람들이 너무 많아서, 그들은 서로 분산되어 살기로 결정했다. 그들은 9마리 돼지를 잡아서, 참여한 사람들끼리 고기를 나누어 가졌다. 그들은 다른 사람들과 그 당시에 아직 Sahulau에 살고 있었던 파타리마족에게 포획한 돼지고기 5조각을 주었다. 파타리마 사람들 중 몇 명은 길을 떠났다. 그들은 Wai Wara에서 나중에 오기로 되어 있었던 파타지바족을 기다렸다. 그들은 Luma latal 가족이었다. 그때 이들은 누누자쿠에서 투발레가 사람들에게 주었던 신성한 도구인 나무껍질돌망치 Lindenstoffklopfstein를 가지고 있었다. 그러나 Luma latal 가족들이 오지 않아서, 파타리마족은 계속 길을 갔다. 파타지바족을 기다렸던 그들은 그때부터 Wara siwa 족으로 불리게 되었다.”(<돼지고기의 분육>)

하면서 시원적 자료에서 돼지고기를 먹는 문제와 관련되는 점을 인정할 수 있다.

나)는 자연의 채취 단계에서 벗어나서 인공적인 문화적 창조시대에 이룩된 농사의 과정을 보여주는 것이라고 하지 않을 수 없다. 그런데 이 과정에서도 역시 중요한 비밀이 하나 있다. 그것은 사람의 죽음과 깊은 관련이 있다고 하는 사실이다. 농사의 단계가 바로 이어지는 것은 아니지만, 농사도 특정한 구근류와 같은 것의 창조가 있고, 다시 쌀로 농사를 짓는 단계가 있는데 이러한 과정을 둘로 나누어서 각기 상이한 지역에서 각기 상이한 이야기로 전승하고 있는 것을 볼 수 있다.

구경류의 기원은 서세람의 <하이누벨레신화>와 같은 것에서 찾을 수 있으며 조상을 살해해야만 후손이 먹을 수 있는 먹거리인 구경류를 얻는 것이 요점이다. 이와 달리 한 단계의 더 나은 진전이 있었는데, 그것은 볍씨나 쌀을 외부에서 가지고 오는 것이다. 이러한 것은 외지의 문화가 본래 있는 곳마다 우월하다고 하는 사고에서 비롯되는 것인데 이러한 신화적 근거의 자료를 오키나와나 서세람의 자료에서 찾을 수 있다.

서세람의 이야기는 매우 주목할 만한 내용으로 이루어졌는데 (가)와 (나)의 관계를 이해할 수 있는 복합적이고 매개적인 자료라는 점에서 주목된다. 그것이 바로 <지상에 쌀이 나타나게 된 연유>라고 하는 자료이다. 그것을 핵심적으로 정리하면 처음에 지상의 투발레와 하늘의 투발레 관계로 나타난다. 지상의 투발레는 숲에서 야자술을 먹고 있다가 천상의 투발레를 만나게 된다. 이들은 안주로 쿠쑤(Kussu)라고 하는 짐승을 사냥해서 먹는다. 이들의 관계는 지속된다. 이는 야생의 단계에서 사냥과 술을 먹는 과정을 보여주는 적절한 예증이 된다.

두 번째는 지상의 투발레를 하늘의 투발레가 초청하여 하늘에 가는 이야기가 핵심이다. 그곳에서 돼지고기를 먹는 하늘나라 사람을 만나고 자신도 그 고기를 얻어먹게 된다. 이 음식은 사실은 인간의 시신이다. 시신을 나누어서 먹으면서 그곳에서 대접을 받는데 하늘나라에서 전혀 가지고 나올 수 없는 것은 쌀이 되는 볍씨이다. 이것을 먹을 수 있으나 달리 지상으로 가지고 올 수 없었다. 그런데 투발레는 볍씨를 삼키고 똥을 누었는데 그 볍씨가 자라지 않았다. 다음에는 하늘에서 볍씨를 자신의 성기에다 숨기고서 이를 가지고 지상으로 와서 볍씨를 심어서 농사를 퍼트리게 되었다.

이 과정에서도 사람과 돼지고기, 쌀과 돼지고기에 대한 지속적인 상징을 읽을 수 있다. 그런데 쌀을 다른 곳에서 가지고 오는 이야기는 일본의 오키나와에도 그대로 전승되고 있다. 다만 차이점이 있다면 중국에 간 인물이 이것을 새로 하여금 물어가지고 오게 하는 것이 핵심적인 요소이다. 벼를 다른 새가 물어가지고 오거나 특정

한 새의 목구멍에다 감추고 오는 신화소는 우리에게도 익숙한 것이라고 하지 않을 수 없다.46)

서세람에서는 이 이야기의 끝에 더 내용이 이어진다. 그러나 그것은 긴요한 것은 아니다. 지상에 쌀이 유래되는 과정을 자세하게 말하고 있으며, 쌀을 훔쳐온 죄로 인간이 징벌을 당하게 되었다고 하는 이야기가 후일담처럼 이어지고 있음이 확인된다. 그 점에서 이 이야기들은 일정하게 교훈담의 성격도 가지고 있지만 그것이 본질은 아니라고 판단된다. 지상에 쌀을 가지고 와서 인간의 먹거리 문제가 해결되는 점이 있으며, 인간의 진화에서 새로운 전환이 있었음을 보여준다. 문제는 사람고기와 돼지고기의 상징이 서로 복합되며 지속적인 과제로 반복되는 것이 확인된다. 인간의 항구적인 먹거리 마련이 문화적으로 진전되는 것임을 이들은 증언하고 있다.

(다)는 분명하게 (가)와 (나)의 단계에서 벗어나는 면모를 보인다. 특히 이 단계의 논의에서 필요한 가치를 모두 확인할 수 있다. 그러한 단계의 강력하고 풍부한 사례가 바로 <궤눼깃당본풀이>이다. 이 본풀이는 여러 가지 단계를 보이고 있으며 앞에서 분석한 바와 같이 돼지고기에 대한 다양한 양상을 보여주고 있는 점에서 충분한 가치를 지니고 있다고 생각한다. 식성갈등은 물론하고 돼지고기를 바치는 과정을 집약하고 이를 분육하는 점도 인상적인 대목이라고 하지 않을 수 없다.

돼지고기를 먹는 돗제는 특별하게 변형된 형태이다. 이 행사의 핵심을 보면서 이에 대한 의의를 정리하자. 돗제는 집안 식구들이 하는 것인데 원래는 당에서 했던 의례이다. 집안 사람들이 돌아가면서 먹는 것이 이 돗제의 특징이다. 정월달에 돗제에 올릴 통돗을 정하야 귀를 잘라서 희생돗을 정하고, 음식을 아주 잘 먹여서 대우한다. 그러면 달빛에도 털에 윤이 날 만큼 투실투실하게 살이 찌는 모습을 볼 수 있었다고 전하기도 한다. 칠월 무더위 때에 폭포에 가서 물을 맞고 와서 돗제를 하되 보통 집안 단위로 이를 했다고 말하기도 한다. 현재는 이 돗제가 가변적으로 변화하였다.

왜 이러한 일을 하는가? 그것은 간단하다. 단백질과 지방을 얻기 위해서이다. 풍부한 음식을 먹고 자신의 영양분을 보충해야 하기 때문에 이러한 일을 하는 것으로 이해된다. 신가리메를 설치하고 미식과 육식의 분간을 하는 공간을 보여주고 이어서 미식을 다 바친 뒤에 돼지고기를 바치는 의례를 한다. 이 과정에서 이에 대한 본풀이를 풀어나가는 것이 일반적이라고 할 수 있다.

---

46) 李奎報, 「東明王篇」, 『東國李相國集』
雙鳩含麥飛 來作神母使[朱蒙臨別 不忍暌違 其母曰 汝勿以一母爲念 乃裹五穀種以送之 朱蒙自切生別之心 忘其麥子 朱蒙息大樹之下 有雙鳩來集 朱蒙曰 應是神母使送麥子 乃引弓射之 一矢俱擧開喉得麥子 以水噴鳩 更蘇而飛去云云]

돼지고기를 세분하면서 보여주는 핵심적인 절차가 있는 점을 우리는 기억해야 할 것이다. 본풀이에서 이 과정을 가장 선명하게 보여주고 있기 때문이다. 심방의 단편적 지식이 아니라 돗제를 통하여 고기를 알고 세부 명칭이나 차리는 방식을 이해하기 때문에 이러한 지식의 뭉치가 가능한 것이라고 이해된다.

세경 너른 땅에/ 농ᄉᆞ 지어/ 한집님 대접 해염수다./ 우머리도 괴기 벡근,/ 좌머리도 괴기 벡근,/ 솔디도[47] 백근, 전각도[48] 벡근,/ 후각도[49] 벡근,/ 갈비도 벡근,/ 숨도[50] 벡근,/ 일룬[51] 비피도[52] 벡근, 족작뻬도[53] 벡근./ 지레[54] 실게[55] 우간 좌간, 콩풋은 염통 붓배비[56], 배역기, 대창, 막은창, 배역기도/ 굵은 배설, 즘진 배설,/ 열두뻬에 ᄊᆞᆲ아난 국물에 죽을 쑤어단 올렸수다./

신에게 바치는 약간의 과장이 있기는 하지만 돼지에 대한 해부학적 지식만은 분명하다. 열두 설반을 마련하고 여기에 약간의 고기를 떼어내어서 이를 바치는 신의 그릇을 정하고 음식을 분육하는 점은 매우 이례적인 현상이라고 하지 않을 수 없다. 더욱 중요한 사실은 앞에서 돗제를 정하는 과정 역시도 상세하게 밝히고 있으므로 이를 주목하면서 보면 돗제의 절대적인 신앙적 안정성과 의례적 지속성을 보여주고 있다.

돗제는 단순하게 돼지고기만을 나누어서 먹는 절차는 아니다. 그것은 명확하게 조상과 만나는 체계적인 절차 가운데 하나이다. 조령숭배와 깊은 관련을 가지고 있는 것이라고 하지 않을 수 없다. 돼지고기를 매개로 후손이 가족과 분육하여 먹고, 조상들과 만나는 특정한 절차이자 의례이다. 혼령과 대화하는 방식으로 이러한 의례를 거행하는데 이러한 양상은 중국 운남성의 소수민족인 나르인과 다르지 않다.[57]

---

47) 솔디 : 솔디는 머리의 아랫턱 뼈를 말하는 것으로 아강뼈를 말한다. (?)
48) 전각 : 앞다리.
49) 후각 : 뒷다리.
50) 숨 : 뱃살의 삼겹살을 말한다. 숭이라고 한다.
51) 일룬 : 전각의 사이에 있는 살을 말한다.
52) 비피 : 똥구멍이 있는 쪽의 고기를 말한다.
53) 족작뻬 : 좁짝베이다.
54) 지레 : 지라.
55) 실게 : 쓸개.
56) 뱃부기 : 북부기이다.
57) 홍희, 같은 글에서 발췌 인용.
그리고 돼지를 제단에 올리고 “다른 집에서도 추수가 끝나면 조상님께 감사드리는 제사를 지내고 있습니다. 우리도 남들에게 잘 배워서 조상님들을 더 잘 모시도록 하겠다.”며 조상의 은혜에 감사드린다. 조상들은 먼저 족보에 오른 조상신을 모시고, 다음에는 객사나 병사 혹은 요절한 이름 모를 조상들을 모신다. 제상에는 빈 접시에 젓가락이 3개 놓인 ‘스루가바’라는 접시가 놓여있다. 제사를 지내면서 조상들의 이름을 하나하나

<songt nbeat>(送猪) 역시 가족 가운데 오랫동안 아프지만 치유되지 않은 사람이 있을 때에 돼지 제의를 하면서 이를 통하여 조상과 후손의 합일을 도출하여 병을 치유하도록 하는 점에서 서로 기능과 목적이 같은 의례임을 볼 수 있다.[58] 이 의례의 핵심은 역시 작은 제차로서 <送猪>(songt nbeat)라고 하는 절차를 행하는 것이다. 이 과정은 제사를 하는 인물이 장차 병마와 함께 살아 있는 돼지를 신의 나라로 보내는 것이며, 도달하는데 통하는 수단으로 이를 활용하며, 보낸 뒤에는 신령의 세계에서 인간을 해방하도록 하고, 이를 증명하기 위하여 돼지를 도살하는데 예전에는 나무 방망이로 돼지를 때려 죽였지만, 이제는 칼을 사용하여 죽인다고 한다.[59]

이와 동일한 돼지를 잡는 의례는 여러 군데서 행해지지만 가장 실감나게 이룩된 다큐멘타리 형식의 영화가 있다. 이른 바 <<몬도 가네>>(Mondo Cane, A Dog's Life, 1962)라고 하는 영화가 그것인데,[60] 이 영화에서 뉴기니아(New Guinea)의 돼지타살을 핵심적으로 잘 드러내고 있다. 이 점에서 주목을 요하는 작품이라고 할 수 있다. 묘족의 돼지 타살이나 뉴기니아의 돼지타살은 서로 같은 의례임을 알 수 있다. 돼지에게 수유를 하고 먹여서 타살하는 장면은 인간에게 돼지가 무엇인가 하는 점을 알게 하는 핵심적인 부분이라고 하겠다.

이제 사태가 명확하여졌다. 돼지는 금기와 허용이라고 하는 문제도 요긴한 것이지만 이에 대한 제주도의 본풀이를 시야를 확대해서 보아야만 한다. 그랬을 때에 우리는 깊은 저층과 만나게 되며, 인간의 먹거리 문제에 대한 오래된 숙명과 마주한다고 생각한다. 돼지를 두고 벌이는 인간의 문화적 선택과 사투는 단순한 것은 아니라 인류의 전과정을 집약하고 있는 핵심적 이해의 방편이라고 할 수 있다. 그 점을 들어서 우리는 제주도의 본풀이가 지니고 있는 중요성을 다시금 재인식할 수 있다.

<궤눼깃당본풀이>는 제주도에서 전승되는 가장 흥미로운 당신본풀이 가운데 하나이고, 동시에 인류의 돼지고기에 대한 문화적 함의를 드러내는 핵심적인 본풀이 가운데 하나이다. 다른 민족이나 고장에서는 이에 대한 본풀이가 존재하지 않으며 많은 과정을 온축하고 있다는 점에서 제한적인 것일 수밖에 없다. 그러나 제주도는 이에 관련한 본풀이가 전승되고 있으며, 동시에 일련의 과정을 압축하고 있는 점에서 매우 주목할 만한 가치가 있음을 알 수 있다.

그러나 김녕리의 궤눼깃당을 벗어나서 다른 당에서도 돗제와 돼지고기를 강조하는

부를 때면 '스루가바' 위에 차와 술, 제물들을 조금씩 떼어 올린다. 아침을 올릴 때는 가장 먼 조상부터 1대 1대씩 하나하나 부르고, 점심에는 가장 가까운 조상부터 한분씩 이름을 부르고 '스루가바'에 제물을 올린다.

58) 吳曉東, <<苗族祭儀"送猪"神辭>>, 民族出版社, 2007, 13면.

59) 吳曉東, 같은 책, 15면.

60) Paolo Cavara, Franco Prosperi and Gualtiero Jacopetti 등의 감독이 만든 것으로 문명과 야만을 과감하게 비교하면서 세계의 기이한 풍습을 촬영한 것으로 널리 알려져 있다.

본풀이도 존재한다는 사실을 잊지 말아야 한다. 가령 구좌읍 김녕리와 이웃하고 있는 마을에서도 당신에게 돼지를 바치는 돗제의 형식을 갖추고 있으며, 아울러서 이에 대한 본풀이 역시 갖추고 있다. 구체적인 사례로 우리는 돗제를 통하여 음식을 요구하는 당본풀이가 있거나 돼지고기를 바치는 본풀이가 있는 것을 더 들 수 있다. 구체적으로 세화리의 금상한집과 돗제에 관련된 내용을 담고 있는 구좌읍 세화리당신본풀이, 구좌읍 월정리의 당신본풀이, 토산 일뤳당신본풀이 등이 그러한 사례에 해당한다.[61]

각각의 당신본풀이는 다른 것으로 여겨지지만 일정한 본풀이로 의의를 가지고 있는 것임을 부인할 수 없다. 돗제를 명시하고 있는 곳들은 김녕리, 세화리, 월정리 등을 구체적으로 언급할 수 있으며, 이 본풀이들은 구좌읍 일대에서 널리 퍼져 있다. 그러나 현재는 문화적인 의사소통 과정이 활발하게 전개되면서 이제는 이러한 양상이 다양하게 다른 곳에도 퍼져 가는 것을 볼 수 있다.

원시적 먹거리 투쟁, 고대적 가치관 등을 핵심으로 하는 이 본풀이는 육식과 미식이 병용되면서 이룩된 본풀이라고 하는 점에서 다층적인 문화사적 단계를 함축하고 있다. 제주도의 당신본풀이에서 왜 이렇게 다양한 당신본풀이의 돼지고기의 금기와 허용에 대한 이야기가 있는지 자명해진다. 제주도는 문화적 충돌이 직접 이루어지고 동시에 문명권의 영향을 직접 입었음에도 불구하고 여전하게 문화적으로 의장되지 않은 시원적 생명력을 가지고 있는 특별한 지역임을 다시 생각하게 한다.

이제 이 본풀이를 부르는 심방에 대해서 언급하면서 이를 마무리짓도록 한다. 심방이 특정하게 돼지에 관련된 제의를 하는 사례는 흔하지 않다. 가령 운남성의 달파(達巴)가 거행하는 부콰스부와 같은 것에서도 볼 수 있다. 그러나 이를 본풀이의 형식으로 부르면서 의례를 거행하는 것은 흔하지 않은 일이다. 심방이 하는 일 가운데 여러 가지가 있지만 돗제를 전문으로 하면서 이에 대한 전승을 이어가는 것도 요긴한 임무 가운데 하나이다. 그 본고장이 김녕리가 되어야 하는 것은 자명한 이치이다.

김녕리는 천하대촌이라고 알려져 있다. 그곳에 당이 모두 5개가 있는데 이 당은 단골들의 협정에 의해서 각기 다르게 운용된다. 김녕리 궤눼깃당은 역사가 오래된 당인데 이 당에서는 현재 아무런 의례도 거행되지 않는다. 서순실 심방의 구연에 의하면 이 점이 명확하게 당의 본풀이 속에 구전의 역사를 기록하고 있다.

그후제론 무자(戊子, 1948) 기축(己丑, 1949)년 4·3ᄉᆞ태 당허난 산에 사름 못올라

61) 현용준, <<제주도 무속 연구>>, 집문당, 1986, 202-205면.
현용준, <<제주도 신화의 수수께끼>>, 집문당, 2005, 162-171면.

가게 되어가난 궤눼기굴에서 돗제허단 일문전으로 경허는 법이 되었수다. 에-.//(서순실구연본)

단골이 확립되고 역사적 소용돌이 속에서 궤눼기굴에서 돗제를 하지 못하는 사연을 소개하였다. 역사적 사건 속에서도 당과 당에서 하던 돗제가 일정하게 타격을 입었음을 기록하고 있다. 대신 돗제를 각 집안의 일문전에서 하게 되었다고 하는 점을 분명하게 예시하고 있다. 그리고 맞은 편 산의 공동묘지 때문에도 그곳에서 할 수 없는 사정을 말하기도 한다. 돗제의 원래 형태가 무엇이었는지 우리는 작은 의문을 가지게 된다. 그 점에서 단골들을 통한 일련의 본풀이에 기록된 역사를 알 수 있으며 서순실 심방이 중요한 인물인 점이 여기에 있다.

인류는 먹거리를 해결하는 중요한 진전을 이룩해왔다. 그 진화가 바람직하게 이루어졌는지는 아무도 장담할 수 없지만 현재 이룩된 신화와 본풀이에서 이러한 변화과정을 보여주는 점은 부인할 수 없다. 문화사적인 단계를 상정하고 논의를 하는 것은 공시적 자료의 통시적 나열이라고 오해받을 수 있으나 다른 각도에서 보면 인류의 문화적 진전이 쉽지 않았으며 단계별로 소중한 진전을 이야기 속에 담아냈다. 우리는 그러한 자료를 모아서 일련의 역사적 변화를 기록하고 동시에 먹거리에 대한 증거를 확보해야 한다. 그러한 점에서 인류의 진화와 먹거리 문제에 대한 포괄적 문제를 접근할 수 있을 것으로 본다.

6. 잠정적 결론

이 논의는 명백하게 드러난 영웅서사시가 구전되는 곳의 서사시를 바탕으로 하였다. 기왕의 논의에서 이 지역에 대한 착상은 선명하게 이루어졌지만 이 논의를 입체적으로 전개한 것은 이 논문에서 비로소 시도한 것이다. 제주도와 아프리카 콩고, 두 지역의 구비서사시를 비교하는 것으로 도달점을 삼았다. 그 결과 얻은 결론은 잠정적이나마 중요한 것이고 앞으로 세계 서사시 비교를 위한 기본적인 지침과 바탕을 이룩하고 있는 것이라고 할 수 있다.

제주도 김녕리의 <궤눼깃또본풀이>와 아프리카 콩고의 니양가 <므윈도서사시>를 중심으로 하여 이를 비교하였다. 얻은 결론은 명백하다. 이 두 가지 서사시는 특정한 시대인 군사귀족의 쟁패와 자신의 통치권을 확보하면서 자신의 권능을 합법적으로 수립하는 것을 요점으로 하고 있다. 그 시대는 고대시대의 흔적이라고 할 수가 있으며, 쟁패를 내세우는 규범적인 규준을 제시하는 값어치가 있는 것이라고 하겠

다. 콩고 서사시는 통치권을 확보하고 이를 인정받는 과정을 중시하고 쟁패를 핵심으로 하고 있다. 제주도 서사시는 자신의 판도를 정하고 인간들에게 신성한 존재로 간주되며 당골들에게 음식을 바치는 것을 요구하는 것으로 결말로 삼고 있다.

그러한 각도에서 제주도의 돗제에서 하는 제주도의 음식 먹거리를 핵심으로 하는 제주도의 <궤눼깃또본풀이>와 돗제는 불가분의 관계에 있다. 돗제는 비단 구좌읍 김녕리에서만 하는 것은 아니다. 다른 곳에서도 이른 바 돗고기를 먹거나 돗제를 바치는 것이 적지 않다. 그렇지만 명백하고 돼지고기를 음식으로 하면서 이를 신찬으로 바치는 곳은 제주도 김녕리의 궤눼깃당이 가장 선명한 근거와 이유를 지니고 있다.

제주도의 돗제는 한 곳에서만 행해지는 것은 아니지만 이들 관계에 입각하여 특정한 본풀이와 의례를 일치시키는 것은 아프리카 서사시에서 발견되지 않는 각별한 의미를 지니고 있다. 이 점을 존중하여 이들을 통한 일련의 먹거리를 확보하고자 하는 의례와 단계를 비교하게 하는 것은 제주도 서사시의 기본적으로 열려져 있는 특징이 있는 면모라고 하겠다. 폐쇄적이거나 한정된 결말을 삼는 것과 다르다고 할 수 있다. 그 점에서 제주도의 영웅서사시는 개방적이고 열려져 있으므로 독자적인 내용이 첨가되는 것을 볼 수가 있다. 그러한 의미에서 제주도의 김녕리 <궤눼깃또본풀이>는 아주 독자성인 특성을 지닌다.

우리는 막연하나마 선행의 연구 업적에 근거하여 많은 문제를 다루었으나 예상되는 결론은 자명하다. 적극적인 비교를 해야 하나 아직은 성글기만 하다. 제주도의 본풀이를 각편마다 모두 검토하지 않은 것은 커다란 문제이다. 마찬가지로 므윈도서사시 역시 각편이 모두 네 편인데 이를 체계적으로 검토하지 못한 것도 심각한 문제이다.

이 본풀이들을 비교하면서 잠정적인 결론을 얻었으며, 그것을 핵심적으로 정리하면서 이에 대한 종합적인 해석을 시도하고자 한다. 이 논의를 통한 일련의 작업을 하면서 연구를 심화하고 통학문적인 연구를 하기 위한 잠정적인 디딤돌을 구축하고자 한다. 이 논의는 그러한 예비적 검토의 일환이고 논의를 입체적으로 할 수 있는 단서를 찾아낸 것에 불과하다. 영웅서사시가 지역별로 멀리 떨어져 있는 것이 결과적으로 종합적인 인류의 보편성과 그 전개를 보이는 점에서 주목할 만한 것이라고 하겠다.

1) 영웅서사시이고 군사귀족의 갈등을 통한 자신의 판도와 통치권을 확보하고자 하는 것이 구전서사시의 핵심적 주제이다.
2) 제주도 본풀이는 무당서사시의 면모를 유지하고 있으며, 콩고서사시는 무당서

사시에서 벗어나서 광대서사시의 성격으로 변질되었다.

3) 제주도 본풀이는 각편보다 제주도 북동부 지역의 마을과 마을의 서사시 변이와 변형이 중요하나, 콩고 서사시는 각편별로 심각한 차별성을 지니면서 각각의 시대적 특성을 지니고 있다.
4) 제주도 서사시는 돗제라고 하는 먹거리 문제와 직결되어서 인류의 먹거리 신화사 전개와 관련지을 수 있는 가능성을 제기하고 있으므로 이 점을 달리 문제점으로 다루었다.

영웅서사시는 영웅의 쟁패담을 핵심으로 하면서 자신의 군사적 권능과 함께 자민족중심주의를 공고히 하는 특징이 있다. 영웅이 다른 영웅인 아버지와 투쟁을 하고 아버지의 판도를 차지하려고 하는 것이 기본적인 주제이다. 이러한 양상은 두 지역의 서사시에서 공통적으로 드러나며, 영웅서사시의 영웅적 쟁패를 부모로 하는 점이 므윈도서사시의 돌올한 점이다. 이와 달리 궤눼깃또는 자신의 판도를 새롭게 정하고 재래의 터전을 벗어나는 것이 달라지는 지점이다.

제주도의 본풀이는 아직도 심방에 의해서 구전되는 영웅서사시의 면모를 가지고 있으며, 심방의 서사시이므로 무당서사시의 면모가 우세하다. 다른 집단의 영웅서사시로는 발견되지 않고, 심방의 영웅서사시이므로 심방 집단의 독자적 권능을 옹호하려고 하는 점에서 특별하게 주목할 만한 특성을 지니고 있다. 이에 견주어서 므윈도서사시는 카라시의 서사시이고, 이들 집단의 서사시는 일정한 대가를 바라면서 흥미를 보태고 있는 점에서 무당서사시에서 광대서사시로 변질되는 단계를 보이고 있다고 해도 과언이 아니다.

제주도의 본풀이는 각편의 차별성은 그렇게 많은 것 같지 않다. 심방마다 전승하는 것이 개성적인 면모가 있기는 하지만 그렇게 내용 상의 차이점은 없는 것 같다. 그에 견주어서 커다란 대국면의 당신본풀이 전체와 맺는 관계가 더욱 긴요하다. <송당본풀이> 계통의 서사시로 긴밀한 관련을 지니고 있으며, 이들의 전통적인 서사와 일정하게 굴절과 변이를 이룩하면서 전승되는 특징을 지니고 있다. 므윈도서사시는 각편별로 심각한 변질이 이루어진다. 노래로 하는가 이야기로 하는가 하는 서술 방식에 차이가 있고, 서사시의 내용에 있어서 지역적 차별성과 함께 영웅의 행적을 드러내면서도 부모의 신분적 지체와 시련의 정도에 있어서 심각한 차이점이 드러나기도 한다.

제주도의 본풀이는 단순한 서사시가 아니다. 제주도 전역의 당신본풀이에서 먹거리를 문제삼아서 다룬 서사시가 많이 존재한다. 이는 제주도 당신본풀이는 기본적으

로 먹거리를 핵심적 과제로 하고 있는 본풀이임이 명확하게 드러난다. 따라서 제주도의 돗제를 의례로 제기하면서 이것이 인류의 먹거리 확보와 신화적 설정이라고 하는 단계를 통해서 논의해야 할 문제점을 제기하게 된다. 이를 핵심적으로 다루면서 기본적인 먹거리의 이행단계를 상정해야 할 문제를 제기하고 있다. 논의의 핵심에서 벗어나기는 하지만 먹거리를 중심으로 논의를 필요로 했던 것은 이 때문이다.

두 지역의 서사시는 고대영웅서사시의 흔적을 지니고 있으며 군사적 귀족의 쟁패를 시대적 특성으로 담보하고 있음이 분명하게 드러났다. 서사시의 문제만큼 우리의 영웅서사시를 자료로 근거를 삼아서 새로운 세계의 서사시로 나아가게 하는 특징을 지니고 있는 전형적인 갈래가 없는 듯하다. 그러한 점에서 고대서사시의 중요성을 새롭게 인식하고 이 문제를 다룰 중요한 유산을 아프리카 콩고와 제주도가 공유하고 있음을 밝히는 것은 의미 있는 일임이 명확하게 드러났다.

영웅서사시가 구전으로 전하는 공통점의 이면에 인류사의 한 단계가 고스란히 요약되어 있다. 지역적으로 멀리 떨어져 있음에도 불구하고 영웅서사시의 쟁패담이 공존하고, 그 단계가 구전서사시의 주제로 각인되어 있는 것은 인류가 그러한 단계를 가지고 전개되었다고 하는 뚜렷한 보편성을 보여주는 결정적 증거물 가운데 하나이다. 인류의 화석을 준거로 하면서 시대를 단층적으로 논할 수가 있듯이 영웅서사시는 인류의 역사적 단계가 뚜렷한 공통점을 지니고 전개되었음을 보여주는 결정적인 자료가 된다. 돼지고기가 영웅서사시에 결부되어 있는 것은 아주 각별한 문제이기는 하지만 나머지 서사시의 내용이 같다고 하는 사실은 인류의 축복받은 화석, 인류의 보편사를 보여주는 참으로 중요한 자료 가운데 하나임을 환기하게 된다.

구전서사시의 흉풍이 정치사의 흉풍과 관련이 있다고 하는 한 연구자의 말을 주목할 필요가 있다. 구전서사시가 풍부한 곳은 정치적으로 위축되어 있는 쪽이다. 그렇지만 오히려 소수자로 전락한 기억의 역사 구전서사시 속에서 진정한 인류 보편성의 단계를 간직하고 있으며, 고대서사시의 전형적 면모를 발견하게 된 것은 구전서사시와 영웅서사시의 중요성을 재인식하게 하는 것임을 다시 한번 환기할 필요가 있겠다.

<참고문헌>

『高麗史』57卷-志11-地理2

강정식, <<제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구>>. 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사 논문, 2002.

강정식, 당신본풀이와 돼지고기 금기, <<2012년도 한국구비문학회 추계학술발표회 자료집>>, 한국구비문학회, 33-59면.

권태효, <제주도 당신신화의 식성 갈등 연구>, 경기대학교 석사학위논문, 1989.

김헌선, <<제주도 김녕 궤눼깃당본풀이연구>>, 2009, 미간행.

문무병, <<제주도 본향당신앙과 본풀이>>, 민속원, 2008.

조동일, <<동아시아 구비서사시의 양상과 변천>>, 문학과지성사, 1997.

조동일, 장편서사시의 분포와 변천, <<한국문학과 세계문학>>, 지식산업사, 1991.

조동일, 탐라국건국서사시를 찾아서, <<지방문학사-연구의 방향과 과제>>, 서울대학교출판부, 2003.

조동일, <<세계문학사의 전개>>, 지식산업사, 2002.

허남춘, <<제주도 본풀이와 주변신화>>, 보고사, 2011.

현용준, <<제주도 무속 연구>>, 집문당, 1986.

Daniel Biebuyck, *Hero and Chief: Epic Literature from the Banyanga (Zaire Republic)*, University of California Press, 1978.

Daniel Biebuyck, *The Mwindo epic from the Banyanga Congo Republic*, University of California Press, 1969.

제2부

제주신화의 비교신화학적 가능성과 연구동향

日本比較神話學界의 研究 動向

松村一男

(日本, 和光大學)

日本における比較神話学の研究動向

松村一男（日本，和光大学）
kmat@wako.ac.jp

謝辞：まず私をこの名誉ある学会にご推薦下さった仁荷大学校・名誉教授の崔仁鶴（チェ、インハク）先生、そして連絡の労を取って下さった京畿大学校・国文学科教授の金憲宣(キム、ホンソン)先生、そして漢陽大学校・国文学科博士課程修了生の李春希(イ、チュンヒ）さん、に心より感謝し、御礼申し上げる。

◎現状

・認可されていない学問分野

神話学は正式の学問分野として認知されていない。国立大学には講座がない。そのため、国内に神話学会はなく、あるのは研究会のみである。日本の外の神話学会（国際比較神話学会International Association for Comparative Mythology, IACM）で発表する者は依然として少数である。

神話に関心を持つ研究者は別の専門を持ち、その傍ら、神話研究をしている場合が多い。以下に述べるようなゲームやアニメの流行もあり、一般に神話に対する漠然とした関心はあるので、一部の大学では学生募集のため神話学の授業を認めている場合がある。ただしそれも通常週一コマだけで、専任教員ではなく、非常勤講師に委嘱していることが多い。

・現実社会での神話の流行

現実の社会においては、未知の世界の表現手段として、基礎的な知識がないままに、クリエイターによってゲームやアニメにおいて（たとえば、星闘士星矢、セーラームーン、女神転生、仮面ライダーなど）、ギリシア神話や日本神話をはじめとする世界中の神々、英雄、怪物が無造作に組み合わされ、伝統的神話にはないようなストーリーが流布している（なお、事情はユダヤ・キリスト教についても同様で、グノーシス、カバラ、死海文書、天使・悪魔のリストなどがエキゾチックな語呂の良さだけから使われている）。こうした伝統的言語文化の無神経な流用は、とくに日本国内での社会的混乱を招く恐れがないからか、黙認・放置されている。神話学が公認される見込みはこれからもなさそうである。こうした現代社会での神話の問題については平藤が現状報告と分析を行っている（平藤2006、2015）。

・神話事典出版の隆盛

公認の学問分野でないため、研究者は小規模な研究会での発表やマイナーな媒体での成果の公表に留まらざるを得ない。そうでなければ、上記のような漠然とした社会での神話的なるものへの関心を逆手にとって、事典を編纂して、神話学の存在をアピールすることになる。昨今の日本における出版不況は、出版社にもこうした事典系の出版を歓迎する態度をもたらしている（事典なら公立図書館、学校図書館に単価が高くても売り込みやすくなり、発行部数も多くなる）。

この結果、翻訳ものを別として、日本で編纂された神話の事典だけでも、大林他編著『世界神話事典』（1993）、吉田・松村編『アジア女神大全』（2011）、松村・平藤・山田編『神の文化史事典』（2013）、松村・森・沖田編『世界女神大事典』（2015）、篠田・丸山編『世界神話伝説大事典』（2016）など多数にのぼる。もちろん、こうした事典類の頻出は日本において世界各地の神話を論じることのできる専門家が育っていることの証しでもある。

・理論研究の沈滞

神話についての書籍（主として事典）は出版されているが、そのことは必ずしも新しい研究の展開を意味してはいない。理論的な研究は沈滞気味である。エリアーデの神話理論、デュメジルのインド＝ヨーロッパ語族比較神話学などもかつては人気を集めたが、日本での紹介者であった研究者たちが亡くなると、あまり取り上げられなくなった。レヴィ＝ストロースの『神話論』はようやく四巻すべてが翻訳されたが（レヴィ＝ストロース2006a、2006b、2007a、2007b、2008）、その高度な理論を応用した研究は困難なのか、ごく少数の例外はあるが、なかなか評価されていない。人類の誕生から神話の成立、世界中への拡散を論じるヴィツェルやベリョーツキンの「世界神話学」については、残念ながら翻訳が出ない（Witzel 2012, Berezkin 2013）。理由は出しても売れないからだそうである。

・神話学説史の進歩

ただし、例外的に研究が進歩しているのは神話の学説史である。神話研究の進展のためには以前の研究の学説史的分析が欠かせない。日本におけるこの分野の創始者は大林である（大林1966）。大林没後は松村が海外の神話研究の動向についての分析を継承している（吉田・松村1987、松村1999）。

海外の神話研究の翻訳は日本において比較的多くなされている。神話学の創始者であるマックス・ミュラーの有名な論文「比較神話学」は山田によって最近、翻訳がなされ、学説史的検討がより容易になった（ミュラー2014）。フレイザーは多くの著作が翻訳されており、『金枝篇』の全訳も進んでいる。エリアーデについてはその著作のほとんどすべてが翻訳されている。デュメジルは重要ないくつかの著作の翻訳があ

る。レヴィ＝ストロースは長年、主著『神話論』が翻訳されずにいたが、近年ようやく翻訳が出て、現在、すべての著作の日本語訳が揃った（レヴィ＝ストロース2006a、2006b、2007a、2007b、2008）。ジョゼフ・キャンベルも主著の多くが翻訳されている。日本語訳の面でいえば、学説史を研究する上で言葉の面での困難はほとんど解消したといえよう。

日本神話の学説史においても創始者は大林であった（大林1979）。日本において、いつ、どのような理由で神話研究がはじまったのか、それは時代の変化の中でどのように変わっていったのか、外国のどのような神話理論の影響を受けたか、政治的状況にどのように影響されたか、柳田國男や折口信夫らの日本民俗学との関係はどうであったのかなどの問題は極めて重要であり、現在では平藤が明治期、ファシズム期という時代毎の検討や、個別の研究者毎の検討を活発に行っている（平藤2004、2005a、2005b、2008、2010、2013、2016）。

・韓半島の神話

韓半島の神話研究者としては、吉田の弟子の松原孝俊、大林の弟子の依田千百子、依田の弟子の北島らがいる。松原1991は原典資料集で、漢文、ハングル、日本語訳を収める。依田1991、2007はどちらも比較神話の視点にたって書かれた論文集である。北島は韓半島の女神信仰の博士論文を執筆しているが、まだ完成に至っていない。また、韓国の研究者の著作で日本語に翻訳されているものに、金1978、金・田畑2006、玄1973、黄1991、などがある。

◎研究者見取り図：

現在日本における神話研究者の集まる研究団体としては説話・伝承学会、比較神話学研究組織、国際比較神話学会（IACM, International Association for Comparative Mythology）がある。研究者は日本宗教学会、日本文化人類学会などにも所属していることが多いが、しかしどちらも大きな学会であり、神話学は中心ではない。歴史が古いのは説話・伝承学会だが、神話学プロパーの会員は少ない。比較神話学研究組織は代表の篠田知和基氏の人脈でフランスの研究者の参加が多い。国際比較神話学会はアメリカのインド学者マイケル・ヴィツェルを中心とする国際学会で、日本からは松村、平藤、山田が参加している。

◎日本における比較神話学の歴史

はじめに日本の神話学の歴史を簡単に紹介する。平藤2004第一章「日本神話の比較神話学的研究の歴史」（1－78）および平藤2010に拠る。

・高山林二郎（樗牛）（1871～1902）：1899（M32）「古事記神代巻の神話及歴史」、『中央公論』。太陽神話説。マックス・ミュラーの影響（平藤2005a、ミュラー2014解説参照）。

・**高木敏雄**（1876～1922）：初期の日本における神話学および日本神話研究の代表的研究者。大林はその研究を高く評価した。
・**松本信広**（1897～1981）：フランスでグラネ、プシルスキー、モースらに学ぶ。日本神話の南方系要素を指摘。弟子に伊藤清司。
・**松村武雄**（1883～1969）：膨大な著作を残した。フレイザー的神話学者。『日本神話の研究』四巻が代表作。弟子はいなかった。
・**岡正雄**（1898～1982）：論文集『異人その他』において日本文化の重層性を指摘した。弟子に大林太良がいる。
・**三品彰英**（1902～1971）：1928年から1945年まで海軍機関学校教授。戦後は大谷大学や同志社大学教授。『朝鮮史概説』、『三品彰英論文集』六巻、平凡社。（平藤2008）
・**石田英一郎**（1903～1968）：『桃太郎の母』では汎ユーラシア、環太平洋の神話といった壮大なスケールの神話比較を行った。弟子に大林太良がいる。
・**松前健**（1922～2002）：国文学に民俗学、民族学、説話学、文化人類学の知見を交える非常に多産な研究者。戦前の松村武雄の学風を継承した。十二巻の著作集（1997－1998）がある。弟子はいなかった。
・**伊藤清司**（1924～2007）：日本神話と中国神話の比較研究の第一人者、弟子に森雅子。
・**大林太良**（1929～2001）：日本神話を韓半島神話、中国神話、アイヌ神話、琉球神話、東南アジア神話、北方アジア神話、そしてインド＝ヨーロッパ語族神話と比較した、日本における神話比較研究の第一人者。弟子に依田千百子、荻原眞子、後藤明、山田仁史がいる。

◎現代の研究者

・**吉田敦彦**（1934～）：吉田敦彦は80歳を超えた現在も現役として活躍しており、研究会で最新の成果を報告している。吉田の特徴はその手法の多様性である。彼は最初、フランスでデュメジルに学び、日本神話がインド＝ヨーロッパ語族と同様の三機能構造に基づいて構成されており、それは黒海沿岸のスキタイ人からユーラシア、朝鮮半島を経由して、この世界観が日本に伝わったためだという論旨の論文をフランスの宗教学雑誌に60年代はじめに三回に分けて連載し、フランスでも日本でも大きな反響を呼んだ。その後、日本語でも日本神話とインド＝ヨーロッパ神話の共通性についての著作を著したが、次に日本神話に関してレヴィ＝ストロース的な構造分析やユング的な深層心理からの分析も行った。最近はギリシア神話プロパーの分析が多い。弟子に森雅子、松村一男、平藤喜久子、沖田瑞穂がいる。
・**依田千百子**（～2016）：依田は韓国神話の紹介に尽力したが、本年惜しくも逝去した。
・**森雅子**（1940～）：吉田敦彦の弟子。オリエント神話の中国への伝播を論じている。

・**荻原眞子**（1943～）：大林太良の弟子。アイヌをはじめ、アムール、サハリンの少数民族の神話伝承が専門。
・**篠田知和基**（1943～）：比較神話研究組織代表。フランス文学、説話学専攻。篠田は長年に亙り研究会を組織し、フランスからも多くの研究者を招いて、近年の神話研究の再活性化に大いに貢献した。今年、同僚の丸山顕徳と編んだ『世界神話伝説大事典』はその研究会から生まれた成果の一つである。
・**松村一男**（1953～）：吉田敦彦の弟子。インド＝ヨーロッパ比較神話学専攻。特に専門領域を持たないため苦労しているが、デュメジルの翻訳の他、学説史にも関心を持ってきた。近年は事典の編纂によって、より正確な神話についての知識を広めることにも努めている。
・**後藤明**（1954～）：大林太良の弟子。オセアニア考古学専攻。オセアニア神話と日本神話の比較にも熱心。
・**平藤喜久子**（1972～）：吉田敦彦の弟子。日本神話、学説史専攻。日本神話研究者についての学説史研究の論文が多い他、現代の神話をめぐる状況についての積極的に発言している。
・**山田仁史**（1972～）：大林太良の継承者。東南アジア民族学専攻。
・**沖田瑞穂**（1977～）：吉田敦彦の弟子。インド神話学専攻。

◎海外の理論の影響

・フリードリヒ・マックス・ミュラーFriedrich Max Müller（1823～1900）：高山
・ジェイムズ・ジョージ・フレイザーJames George Frazer（1854～1941）：篠田
・ミルチア・エリアーデMircea Eliade（1907～1986）：篠田
・ジョルジュ・デュメジルGeorges Dumézil（1898～1986）：吉田、大林、松村、平藤、沖田
・クロード・レヴィ＝ストロースClaude Lévi-Strauss（1908～2009）：大林、吉田
・マイケル・ヴィツェルMichael Witzel（1943～）：松村、山田
・ユーリ・ベリョーツキンYuri Berezkin（1946～）：松村、山田

◎周辺諸国神話との比較

朝鮮半島：三品、松前、大林、依田
中国：伊藤、森
台湾：山田
東南アジア：大林、山田
オセアニア：後藤

アイヌ：大林、荻原、山田
沖縄：丸山
ユーラシア：吉田、大林、森、荻原、篠田、松村
北米：岡、石田

参考文献

石田英一郎『桃太郎の母』法政大学出版局、1956
伊藤清司『日本神話と中国神話』学生社、1979
Witzel, E. J. Michael. 2012. *TheOriginsoftheWorld'sMythologies*,OxfordUniversityPress.
臼田甚五郎・崔仁鶴（チェ・インハク）編『東北アジア民族説話の比較研究』桜楓社、1978
大林太良『日本神話の起原』角川書店、1961
大林太良『神話学入門』中公新書、1966
大林太良『稲作の神話』弘文堂、1973
大林太良「農耕文化を背景とした日韓神話の比較」臼田・崔編1978、所収
大林太良『神話と民俗』桜楓社、1979
大林太良『東アジアの王権神話ー日本・朝鮮・琉球ー』弘文堂、1984
大林太良 / 伊藤清司 / 吉田敦彦 / 松村一男編『世界神話事典』角川書店、1993（のちに角川選書、2005および角川ソフィア文庫、上下二巻、2012として再刊）
岡正雄『異人その他』言叢社、1979（岩波文庫、1994）
沖田瑞穂『マハーバーラタの神話学』弘文堂、2008
荻原眞子『北方諸民族の世界観ーアイヌとアムール・サハリン地域の神話・伝承』草風館、1996
君島久子編『東アジアの創世神話』弘文堂、1989
金烈圭（キム・）『韓国神話の研究』泊勝美訳、学生社、1978
金厚蓮（キム・フリョン）・田畑博子編著『韓国神話集成』第一書房、2006
後藤明『ハワイ・南太平洋の神話』中公新書、1997
後藤明『「物言う魚たち」ー鰻・蛇の南島神話ー』小学館、1999
篠田知和基・丸山顕徳編『世界神話伝説大事典』勉誠出版、2016
成（ソン）耆説・崔仁鶴（チェ・インハク）編『韓国・日本の説話研究』仁荷大学校出版部、1987
高木敏雄『増補日本神話の研究』1－2、平凡社東洋文庫、1973、1974
崔仁鶴（チェ・インハク）『韓国昔話の研究』弘文堂、1976
崔仁鶴（チェ・インハク）『韓日昔話の比較研究』三弥井書店、1995
高木敏雄『比較神話学』博文館、1904（松村一男・平藤喜久子監修、神話学名著選集2、ゆまに書房、2003）
高木敏雄『増訂日本神話伝説の研究1、2』平凡社東洋文庫241、253 、1973、1974
高山林次郎（樗牛）1896「古事記神代巻の神話及歴史」『中央公論』14－3（姉崎正治・笹

川種郎共編『改訂注釈樗牛全集　第三巻　史論及史伝』1924、博文館（再版1980、日本図書センター）、425－443；松本編1971、87－98所収）
玄容駿（ヒョン・ヨンヂョン）『済州島の民話』朴健市訳、大日本絵画、1978
平藤喜久子『神話学と日本の神々』弘文堂、2004
平藤喜久子「日本における神話学の発生と高山樗牛」『國學院大學紀要』43（2005）、141－156
平藤喜久子「神話学発生への道程ー明治三二年はどのようにして迎えられたかー」吉田敦彦監修『比較神話学の鳥瞰図』大和書房、2005、429－451
平藤喜久子「現代日本における神話」『日本文化と神道』3（2006）、185－196
平藤喜久子「植民地・朝鮮と日本の比較神話学ー三品彰英の朝鮮研究ー」『東アジアの古代文化』135（2008）、67－80
平藤喜久子「植民地帝国日本の神話学ー昭和前期の日本神話研究を中心に」、竹沢尚一郎編『宗教とファシズム』水声社、2010、311－347
平藤喜久子「岡正雄を読み直すー現代の神話学からー」、ヨーゼフ・クライナー編『日本民族学の戦前と戦後ー岡正雄と日本民族学の草分けー』東京堂出版、2013、211－224
平藤喜久子2015：「神と出会う・神を描くーポップカルチャーにみる伝統と現代ー」『國學院雑誌』116、142－154
平藤喜久子2016:「海外における日本神話研究ーファシズム期の視点からー」、國學院大學研究開発推進センター編『昭和前期の神道と社会』弘文堂、511－529
黄児江（ファン・ペガン）『韓国の神話・伝説』宋貴栄（ソン・キゥイヨン）訳、東方書店、1991
Berezkin, Yuri. 2013. *Africa,Migration,andMythology*(inRussian),Nauka.
松原孝俊編『研究資料集成　朝鮮神話』神田外語大学、1991
松原孝俊・松村一男編『比較神話学の展望』青土社、1995
松前健『松前健著作集』12巻、おうふう、1997－1998
松村一男『神話学講義』角川書店、1999
松村一男『女神の神話学』平凡社、1999
Matsumura Kazuo, “Can Japanese mythology contribute to comparative Eurasian mythology?”, Wim M. J. van Binsbergen & Eric Venbrux eds., New Perspectives on Myth, Haarem/ Nijmegen: PIP-TraCS, 253-264.
松村一男『神話思考Ⅰ自然と人間』言叢社、2010
松村一男監修『進入希臘神話的世界』台北：東販出版、2013
松村一男 / 平藤喜久子 / 山田仁史（編）『神の文化史事典』、白水社、2013
Matsumura Kazuo, *MythicalThinkings:WhatCanWeLearnfromComparativeMythology?*,CountershockPress,2014
松村一男「剣の英雄神」、『和光大学表現学部紀要』15（2014）、73－93

松村一男『神話思考 II 地域と歴史』言叢社、2014
Matsumura Kazuo, “Aspects of Heroic Mythology”, Klaus Antoni, David Weiß eds., Sources of Mythology, Zürich/ Berlin: LIT, 143–151.
松村一男 / 森雅子 / 沖田瑞穂（編）『世界女神大事典』原書房、2015
松村一男「異界の島への航海神話としての『御曹司島渡』」『和光大学表現学部紀要』16（2015）、107–126.
Matsumura Kazuo, “Heroic Sword God: A Possible Eurasian Origin of a Japanese Mythological Motif”, *Cosmos*31(2015),51–76.
松本信広『日本神話の研究』平凡社東洋文庫、1971
フリードリヒ・マックス・ミュラー『比較宗教学の誕生：宗教・神話・仏教』（宗教学名著選；第2巻）、国書刊行会、2014、松村一男 / 下田正弘（監修）山田仁史 / 久保田浩 / 日野慧運（訳）
森雅子『西王母の原像』慶應義塾大学出版会、2005
森雅子『神女列伝』慶應義塾大学出版会、2013
山田仁史 / 丸山顕誠（編）『喧嘩から戦争へ：戦いの人類誌』（アジア遊学；189）勉誠出版、2015
山田仁史、『首狩の宗教民族学』筑摩書房、2015
吉田敦彦『縄文の神話』青土社、1987
吉田敦彦・松村一男『神話学とは何か』有斐閣、1987
吉田敦彦『昔話の考古学ー山姥と縄文の女神』中公新書、1992
吉田敦彦『縄文宗教の謎』大和書房、1993
吉田敦彦監修『比較神話学の鳥瞰図』大和書房、2005
吉田敦彦・松村一男編著『アジア女神大全』青土社、2011
依田千百子『朝鮮神話伝承の研究』瑠璃書房、1991
依田千百子『朝鮮の王権と神話伝承』勉誠出版、2007
クロード・レヴィ＝ストロース「神話の構造」、『構造人類学』田島節夫訳、みすず書房、1972、228–256
クロード・レヴィ＝ストロース『神話論理 I 生のものと火を通したもの』早水洋太郎訳、みすず書房、2006；『神話論理 I 生のものと火を通したもの』早水洋太郎訳、みすず書房、2006；『神話論理 II 蜜から灰へ』早水洋太郎訳、みすず書房、2007；『神話論理 III 食卓作法の起原』渡辺公三他訳、みすず書房、2007；『神話論理 IV–1 裸の人1』吉田禎吾他訳、みすず書房、2008；『神話論理 IV–2 裸の人2』吉田禎吾他訳、みすず書房、2010）

일본의 비교신화학 연구동향[1)]

마츠무라 가즈오松村一男 (와코和光대학교)
번역 : 안 행 순 (제주대학교)

◎현황

· 허가되지 않은 학문분야

신화학은 정식적인 학문분야로 인지되어 있지 않다. 국립대학에는 강좌가 없다. 그래서 일본국내에 신화학회는 없고 단지 연구회가 있을 뿐이다. 국외에 있는 신화학회(국제비교신화학회International Association for Comparative Mythology, IACM)에서 발표하는 사람은 여전히 소수에 그치고 있다.

신화에 관심이 있는 연구자는 별도의 전공을 가지고 있으면서 동시에 신화연구를 하고 있는 경우가 많다. 아래에서 언급하는 게임이나 애니메이션의 유행과 더불어 일반적으로 신화에 대한 막연한 관심은 있기 때문에 일부 대학에서는 학생모집을 위해 신화학 수업을 인정하고 있는 경우도 있다. 다만 그것 또한 통상적으로 주 1회에 한정되어 전임교원도 없고 비상근강사에게 위탁하고 있는 경우가 많다.

· 현실사회에서의 신화의 유행

현실사회에서는 미지의 세계의 표현수단으로서 기초적인 지식이 없는 채로 개발자에 의해 게임이나 애니메이션(예를 들면 세인트 세이야(星闘士星矢), 세일러 문, 여신전생, 가면라이더 등), 그리스신화나 일본신화를 비롯한 세계각지의 신들과 영웅, 괴물이 무분별하게 조합되어 전통적 신화에는 없는 듯한 스토리가 유포되고 있다(이런 사정은 유대교나 기독교에 대해서도 마찬가지로 그노시스, 카발라, 사해문서, 천사와 악마의 리스트 등이 이국적인 어조가 좋다는 이유만으로 사용되고 있다). 이러한 전통적인 언어문화의 무신경한 유용은 특히 일본 국내에서의 사회적 혼란을 초래할 우려가 없어서 그런지 묵인되고 방치되고 있다. 신화학이 공인될 전망은 앞으로도 없어 보인다. 이러한 현대사회에서의 신화의 문제에 대해서는 히라후지(平藤)씨가 현황보고와 분석을 했다 (平藤2006, 2015).

· 신화사전 출판의 융성

1) 감사의 말 : 먼저 저를 이처럼 명예 있는 학회에 추천해주신 인하대학교 명예교수이신 최인학 교수님, 또한 연락하시느라 애쓰신 경기대학교 국문과의 김헌선 교수님, 그리고 한양대 국문과 박사과정수료생인 이춘희 씨에게 진심으로 감사말씀 드립니다.

공인된 학문분야가 아니기 때문에 신화학 연구자는 소규모의 연구회에서의 발표나 마이너 매체에서의 성과 공표에 한정될 수 밖에 없다. 아니면 위에서 언급한 바와 같이 사회에서의 막연한 신화적인 것에 대한 관심을 역으로 이용하여 사전을 편찬해서 신화학의 존재를 어필하게 된다. 작년 일본에서의 출판불황은 출판사에게도 이러한 사전류의 출판을 환영하는 분위기를 가져왔다(사전은 단가가 비싸더라도 공립도서관이나 학교도서관에 판매하기 용이하여 발행부수가 많음).

그 결과, 번역된 것은 별도로 하고 일본에서 편찬된 신화사전만 하더라도 오바야시(大林) 외 편저 『세계신화사전』(1993), 요시다(吉田)·마츠무라 편찬 『아시아 여신 대전』(2011), 마츠무라·히라후지·야마다(山田) 편찬 『신의 문화사 사전』(2013), 마츠무라·모리(森)·오키다(沖田) 편찬 『세계 여신 대사전』(2015), 시노다(篠田)·마루야마(丸山) 편찬의 『세계 신화 전설 대사전』(2016) 등 다수이다. 물론 이러한 사전류가 빈번하게 나오는 것은 일본에서 세계각지의 신화를 논할 수 있는 전문가가 육성되고 있다는 사실의 증명이기도 하다.

·이론연구의 침체

신화에 대한 서적(주로 사전)은 출판되고 있으나 그렇다고 해서 그것이 반드시 새로운 연구의 전개를 의미하는 것은 아니다. 이론적인 연구는 침체기미를 보이고 있다. 엘리아데의 신화이론, 뒤메질의 인도유럽어족 비교신화학 등도 과거에는 인기를 끌었지만 일본에 소개했던 연구자들이 돌아가시자 그다지 거론되지 않게 되었다. 레비스트로스의 『신화학』은 어렵게 4권 전부 번역(레비스트로스 2006a, 2006b, 2007a, 2007b, 2008)되어 나왔지만, 그의 고도한 이론을 응용한 연구가 곤란한 것인지, 아주 소수의 예외를 제외하고는 제대로 평가받지 못하고 있다. 인류의 탄생에서 신화의 성립, 전세계로의 확산을 논하는 Witzel이나 Berezkin의 「세계신화학」은 유감스럽게도 아직 번역본이 나오지 않고 있다(Witzel 2012, Berezkin 2013). 그 이유는 출판해도 팔리지 않기 때문이라고 한다.

·신화학설사의 진보

다만 예외적으로 연구가 진보하고 있는 것은 신화의 학설사이다. 신화연구의 진전을 위해서는 이전 연구의 학설사적 분석을 빼놓을 수 없다. 일본에서 이 분야의 창시자는 오바야시이다(大林1966). 오바야시가 세상을 뜬 후에는 마츠무라가 해외 신화연구의 동향에 대한 분석을 계승하고 있다(요시다·마츠무라 1987, 마츠무라 1999)

해외의 신화연구 번역은 일본에서 비교적 많이 이루어지고 있다. 신화학의 창시자인 막스 뮐러의 유명한 논문 「비교신화학」은 야마다가 최근 번역하여 학술사적

검토가 좀 더 쉬워졌다(뮐러 2014). 프레이저의 저작은 많이 번역되었으며, 『황금가지』의 완역도 진행되고 있다. 엘리아데의 저작은 거의 다 번역되어 나왔다. 뒤메질은 중요한 몇 권의 저서가 번역되었다. 레비스트로스는 오랫동안 주요 저서인『신화론』이 번역되지 못하고 있다가 근년에 드디어 출간되어 현재 모든 저서의 일본어 번역본이 갖춰졌다(레비스트로스2006a、2006b、2007a、2007b、2008). 조셉 캠벨 역시 주요 저서 대부분이 번역되었다. 일본어번역 측면에서 말하자면 학설사를 연구하는데 있어 언어로 인한 어려움은 이제 거의 다 해소되었다고 할 수 있다.

일본신화의 학설사 역시 창시자는 오바야시이다(大林1979). 일본에서 언제, 어디서, 어떤 이유로 신화연구가 시작되었는지, 또 그것이 시대의 변화 속에서 어떻게 변화해 갔는지, 외국의 어떠한 신화이론의 영향을 받았는지, 정치적 상황에 어떤 영향을 받았는지, 야나기타 구니오(柳田國男)나 오리구치 시노부(折口信夫) 등의 일본 민속학자들과의 관계는 어떠했는지 등의 문제는 매우 중요하므로 현재 히라후지(平藤)가 메이지 시기, 파시즘 시기 등의 시대별 검토와 개별적 연구자별 검토를 활발하게 진행하고 있다(平藤2004, 2005a, 2005b, 2008, 2010, 2013, 2016).

・한반도의 신화

한반도의 신화연구자로는 요시다(吉田)의 제자인 마츠바라 다카토시(松原孝俊), 오바야시의 제자인 요다 치호코(依田千百子), 요다의 제자인 기타지마(北島) 등이 있다. 마츠바라는(1991)는 원전자료집에 한문과 한글, 일본어 번역을 모두 담았다. 요다가 1991년과 2007에 발표한 논문집은 모두 비교신화의 시점에서 쓴 것이다. 기타지마는 한반도의 여신신앙에 대해 박사논문을 쓰고 있는데 아직 완성하지는 못했다. 또 한국 연구자가 써서 일본어로 번역되어 소개된 것으로 김(1978), 김・다바타(2006), 현(1973), 황(1991) 등이 있다.

◎연구자 개요

현재 일본의 신화연구자가 모이는 연구단체로는 설화・전승학회, 비교신화학연구조직, 국제비교신화학회(IACM, International Association for Comparative Mythology)가 있다. 연구자는 일본종교학회, 일본문화인류학회 등에도 소속되어 있는 경우가 많지만, 둘 다 자체적으로 규모가 큰 학회이므로 신화학이 중심이 되지는 못한다. 역사가 오래된 곳은 설화・전승학회이지만 신화학 전문가 회원은 적다. 비교신화학 연구조직은 대표인 시노다 치와키(篠田知和基)씨의 인맥으로 프랑스 연구자가 많이 참가하고 있다. 국제비교신화학회는 미국의 인도학자 마이클 위첼((Michael Witzel)을 중심으로 하는 국제학회로 일본에서는 마츠무라, 히라후지, 야마다가 참가하고 있다.

◎일본의 비교신화학 역사

먼저 일본의 신화학 역사를 간단히 소개하겠다. 히라후지平藤(2004) 제1장 「일본 신화의 비교신화학적 연구의 역사」(1~78) 및 히라후지(2010)의 글에 의거한 것이다.

- 다카야마 린지로(초큐) (高山林二郎(樗牛)) (1871~1902): 1899(M32)「古事記神代卷의 神話 및 歷史」, 太陽神話説. 막스 뮐러의 영향(히라후지 2005a, 뮐러2014 해설참조).
- 다카기 도시오(高木敏雄) (1876~1922) : 초기 일본의 신화학 및 일본신화 연구의 대표적 연구자. 오바야시는 그 연구를 높이 평가했다.
- 마츠모토 노부히로(松本信広) (1897~1981) : 프랑스에서 글라네, 프실스키, 모스 등에게 사사. 일본신화의 남방계요소를 지적, 제자로는 이토 세이지(伊藤清司)가 있다.
- 마츠무라 다케오(松村武雄) (1883~1969) : 막대한 저작을 남겼다. 프레이저적 신화학자. 『日本神話의 研究』4권이 대표작. 제자는 없다.
- 오카 마사오(岡正雄) (1898~1982) : 논문집『異人 외』에서 일본문화의 중층성을 지적했다. 제자로는 오바야시 타로(大林太良)가 있다.
- 미시나 쇼에이(**三品彰英**) (1902~1971) : 1928년부터 1945년까지 해군기관학교 교수, 이후 오타니대학교와 도시샤대학교 교수 역임. 『조선사 개설』, 『미시나 쇼에이 논문집』平凡社.(平藤2008)
- 이시다 에이치로(**石田英一郎**) (1903~1968) : 『모모타로의 어머니』에서는 범 유라시아, 환태평양 신화와 같은 장대한 스케일의 신화비교를 했다. 제자에 오바야시 타로가 있다.
- 마츠마에 다케시(松前健) (1922~2002) : 국문학에 민속학, 민족학, 설화학, 문화인류학의 식견을 교차시키며 커다란 성과를 남긴 연구자. 마츠무라 다케오의 학풍을 계승했다. 12권의 저작집(1997~1998)이 있다. 제자는 없다.
- 이토 세이지(伊藤清司) (1924~2007) : 일본신화와 중국신화의 비교연구 제1인자. 제자로는 모리 마사코(森雅子)가 있다.
- 오바야시 타로(大林太良) (1929~2001) : 일본신화를 한반도신화, 중국신화, 아이누신화, 류큐신화, 동남아시아신화, 북방아시아신화, 그리고 인도유럽어족신화와 비교했다. 일본의 신화비교연구 제1인자. 제자로는 요다 치호코(依田千百子), 오기하라 신코(荻原眞子), 고토 아키라(後藤明), 야마다 히토시(山田仁史)가 있다.

◎현대의 연구자

- 요시다 아츠히코(吉田敦彦) (1934~) : 80세를 넘은 지금도 현역으로 활동하고 있으며, 연구회에서 최신의 성과를 보고하고 있다. 요시다의 특징은 그 수법의 다

양성이다. 그는 처음 프랑스에서 뒤메질을 배우고 일본신화가 인도유럽어족과 같은 3기능구조를 기반으로 구성되어 있는데, 그것은 흑해연안의 스키타이인에서 유라시아, 한반도를 경유하여 이 세계관이 일본으로 전해졌기 때문이라는 논지의 논문을 프랑스 종교학잡지에 60년대 초반 3회에 걸쳐 게재하여 프랑스는 물론 일본에서도 커다란 반향을 불러일으켰다. 그 후 일본어로도 일본신화와 인도유럽신화의 공통성에 대해서 발표했으며, 이어서 일본신화를 레비스트로스적인 구조분석과 융적인 심층심리로 분석하기도 했다. 최근에는 그리스신화 고유의 분석이 많다. 제자로는 모리 마사코(森雅子), 마츠무라 가즈오, 히라후지 기쿠코, 오키타 미즈호(沖田瑞穗)가 있다.

- 요다 치호코(依田千百子) (~2016) : 요다는 한국신화의 소개에 힘을 기울였으나 안타깝게도 작고하셨다.
- 모리 마사코(森雅子) (1940~) : 요시다 아츠히코의 제자. 오리엔트 신화의 중국으로의 전파를 논하고 있다.
- 오기하라 신코(荻原眞子) (1943~) : 오바야시 타로의 제자. 아이누를 비롯하여 아무르, 사할린의 소수민족의 신화전승을 전문으로 하고 있다.
- 시노다 치와키(篠田知和基) (1943~) : 비교신화연구조직 대표. 프랑스문학, 설화학 전공. 시노다는 오랜 세월에 걸쳐 연구회를 조직하고 프랑스로부터도 많은 연구자를 불러들이는 등, 근년의 신화연구 재활성화에 크게 공헌했다. 올해 동료인 마루야마 아키노리(丸山顯德)가 편찬한 『세계신화전설대사전』은 그 연구회에서 거둔 성과의 하나다.
- 마츠무라 가즈오(**松村一男**) (1953~) : 요시다 아츠히코의 제자. 인도유럽 비교신화학 전공. 특별한 전문영역이 없어서 어려움을 겪고 있으나, 뒤메질의 번역 외에 학설사에도 관심을 가져왔다. 근년 들어서는 사전 편찬으로 보다 정확한 신화에 대한 지식을 넓히는 일에도 힘쓰고 있다.
- 고토 아키라(後藤明) (1954~) : 오바야시 타로의 제자. 오세아니아 고고학 전공. 오세아니아 신화와 일본신화의 비교에도 열심이다.
- 히라후지 기쿠코(平藤喜久子) (1972~) : 요시다 아츠히코의 제자. 일본신화 학설사 전공, 일본신화연구자에 대한 학설사 연구논문이 많고, 또한 현대신화를 둘러싼 상황에 대해 적극적으로 발언하고 있다.
- 야마다 히토시(**山田仁史**) (1972~) : 오바야시 타로의 계승자. 동남아시아 민족학 전공
- 오키타 미즈호(**沖田瑞穗**) (1977~) : 요시다 아츠히코의 제자. 인도신화학 전공

◎해외 이론의 영향

· Friedrich Max Müller（1823~1900）：다카야마(高山)
· James George Frazer（1854~1941）：시노다(篠田)
· MirceaEliade（1907~1986）：시노다(篠田)
· Georges Dumézil（1898~1986）：요시다(吉田), 大林(오바야시), 마츠무라(松村), 히라후지(平藤), 오키타(沖田)
· Claude Lévi-Strauss（1908~2009）：오바야시(大林), 요시다(吉田)
· Michael Witzel（1943~）：마츠무라(松村), 야마다(山田)
· Yuri Berezkin（1946~）： 마츠무라(松村), 야마다(山田)

◎주변국 신화들과의 비교

한반도: 미시나(三品), 마츠마에(松前), 오바야시(大林), 요다(依田)
중국: 이토(伊藤), 모리(森)
타이완: 야마다(山田)
동남아시아: 오바야시(大林), 야마다(山田)
오세아니아: 고토(後藤)
아이누: 오바야시(大林), 오기하라(荻原), 야마다(山田)
오키나와: 마루야마(丸山)
유라시아: 요시다(吉田), 오바야시(大林), 모리(森), 오기하라(荻原), 시노다(篠田), 마츠무라(松村)
북미: 오카(岡), 이시다(石田)

참고문헌

石田英一郎『桃太郎の母』法政大学出版局、1956
伊藤清司『日本神話と中国神話』学生社、1979
Witzel, E. J. Michael. 2012. *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford University Press.
臼田甚五郎・崔仁鶴 編『東北アジア民族説話の比較研究』桜楓社、1978
大林太良『日本神話の起原』角川書店、1961
大林太良『神話学入門』中公新書、1966
大林太良『稲作の神話』弘文堂、1973
大林太良「農耕文化を背景とした日韓神話の比較」臼田・崔編1978、所収
大林太良『神話と民俗』桜楓社、1979

大林太良『東アジアの王権神話ー日本・朝鮮・琉球ー』弘文堂、1984
大林太良 / 伊藤清司 / 吉田敦彦 / 松村一男編『世界神話事典』角川書店、1993（のちに角川選書、2005および角川ソフィア文庫、上下二巻、2012として再刊）
岡正雄『異人その他』言叢社、1979（岩波文庫、1994）
沖田瑞穂『マハーバーラタの神話学』弘文堂、2008
荻原眞子『北方諸民族の世界観ーアイヌとアムール・サハリン地域の神話・伝承』草風館、1996
君島久子編『東アジアの創世神話』弘文堂、1989
金烈圭『韓国神話の研究』泊勝美訳、学生社、1978
金厚蓮・田畑博子編著『韓国神話集成』第一書房、2006
後藤明『ハワイ・南太平洋の神話』中公新書、1997
後藤明『「物言う魚たち」ー鰻・蛇の南島神話ー』小学館、1999
篠田知和基・丸山顕徳編『世界神話伝説大事典』勉誠出版、2016
成耆説・崔仁鶴 編『韓国・日本の説話研究』仁荷大学校出版部、1987
高木敏雄『増補日本神話の研究』1－2、平凡社東洋文庫、1973、1974
崔仁鶴『韓国昔話の研究』弘文堂、1976
崔仁鶴『韓日昔話の比較研究』三弥井書店、1995
高木敏雄『比較神話学』博文館、1904（松村一男・平藤喜久子監修、神話学名著選集2、ゆまに書房、2003）
高木敏雄『増訂日本神話伝説の研究1、2』平凡社東洋文庫241、253 、1973、1974
高山林次郎（樗牛）1896「古事記神代巻の神話及歴史」『中央公論』14－3（姉崎正治・笹川種郎共編『改訂注釈樗牛全集　第三巻　史論及史伝』1924、博文館（再版1980、日本図書センター）、425－443；松本編1971、87－98所収）
玄容駿『済州島の民話』朴健市訳、大日本絵画、1978
平藤喜久子『神話学と日本の神々』弘文堂、2004
平藤喜久子「日本における神話学の発生と高山樗牛」『國學院大學紀要』43（2005）、141－156
平藤喜久子「神話学発生への道程ー明治三二年はどのようにして迎えられたかー」吉田敦彦監修『比較神話学の鳥瞰図』大和書房、2005、429－451
平藤喜久子「現代日本における神話」『日本文化と神道』3（2006）、185－196
平藤喜久子「植民地・朝鮮と日本の比較神話学ー三品彰英の朝鮮研究ー」『東アジアの古代文化』135（2008）、67－80
平藤喜久子「植民地帝国日本の神話学ー昭和前期の日本神話研究を中心に」、竹沢尚一郎編『宗教とファシズム』水声社、2010、311－347
平藤喜久子「岡正雄を読み直すー現代の神話学からー」、ヨーゼフ・クライナー編『日本民族学の戦前と戦後ー岡正雄と日本民族学の草分けー』東京堂出版、2013、211－224
平藤喜久子2015：「神と出会う・神を描くーポップカルチャーにみる伝統と現代ー」『國學院

雑誌』116、142－154
平藤喜久子2016:「海外における日本神話研究ーファシズム期の視点からー」、國學院大學研究開発推進センター編『昭和前期の神道と社会』弘文堂、511－529
黄児江『韓国の神話・伝説』宋貴栄 訳、東方書店、1991
Berezkin, Yuri. 2013. *Africa, Migration, and Mythology* (in Russian), Nauka.
松原孝俊編『研究資料集成　朝鮮神話』神田外語大学、1991
松原孝俊・松村一男編『比較神話学の展望』青土社、1995
松前健『松前健著作集』12巻、おうふう、1997－1998
松村一男『神話学講義』角川書店、1999
松村一男『女神の神話学』平凡社、1999
Matsumura Kazuo, "Can Japanese mythology contribute to comparative Eurasian mythology?", Wim M. J. van Binsbergen& Eric Venbrux eds., New Perspectives on Myth, Haarem/ Nijmegen: PIP-TraCS, 253-264.
松村一男『神話思考 I 自然と人間』言叢社、2010
松村一男監修『進入希臘神話的世界』台北：東販出版、2013
松村一男 / 平藤喜久子 / 山田仁史（編）『神の文化史事典』、白水社、2013
Matsumura Kazuo, *Mythical Thinkings: What Can We Learn from Comparative Mythology?*, Countershock Press, 2014
松村一男「剣の英雄神」、『和光大学表現学部紀要』15（2014）、73－93
松村一男『神話思考 II 地域と歴史』言叢社、2014
Matsumura Kazuo, "Aspects of Heroic Mythology", Klaus Antoni, David Weiß eds., Sources of Mythology, Zürich/ Berlin: LIT, 143-151.
松村一男 / 森雅子 / 沖田瑞穂（編）『世界女神大事典』原書房、2015
松村一男「異界の島への航海神話としての『御曹司島渡』」『和光大学表現学部紀要』16（2015）、107-126.
Matsumura Kazuo, "Heroic Sword God: A Possible Eurasian Origin of a Japanese Mythological Motif", *Cosmos* 31 (2015), 51-76.
松本信広『日本神話の研究』平凡社東洋文庫、1971
프리드리히　막스　뮐러『比較宗教学の誕生：宗教・神話・仏教』（宗教学　名著選；　第2巻）、国書刊行会、2014、松村一男 / 下田正弘（監修）山田仁史 / 久保田浩 / 日野慧運（訳）
森雅子『西王母の原像』慶應義塾大学出版会、2005
森雅子『神女列伝』慶應義塾大学出版会、2013
山田仁史 / 丸山顕誠（編）『喧嘩から戦争へ：戦いの人類誌』（アジア遊学；189）勉誠出版、2015
山田仁史、『首狩の宗教民族学』筑摩書房、2015
吉田敦彦『縄文の神話』青土社、1987

吉田敦彦・松村一男『神話学とは何か』有斐閣、1987
吉田敦彦『昔話の考古学ー山姥と縄文の女神』中公新書、1992
吉田敦彦『縄文宗教の謎』大和書房、1993
吉田敦彦監修『比較神話学の鳥瞰図』大和書房、2005
吉田敦彦・松村一男編著『アジア女神大全』青土社、2011
依田千百子『朝鮮神話伝承の研究』瑠璃書房、1991
依田千百子『朝鮮の王権と神話伝承』勉誠出版、2007
레비스트로스「神話の構造」、『構造人類学』田島節夫訳、みすず書房、1972、228-256
레비스트로스『神話論理 I 生のものと火を通したもの』早水洋太郎訳、みすず書房、2006；『神話論理 I 生のものと火を通したもの』早水洋太郎訳、みすず書房、2006；『神話論理 II 蜜から灰へ』早水洋太郎訳、みすず書房、2007；『神話論理III食卓作法の起原』渡辺公三他訳、みすず書房、2007；『神話論理IV-1裸の人1』吉田禎吾他訳、みすず書房、2008；『神話論理IV-2裸の人2』吉田禎吾他訳、みすず書房、2010)

제2부

제주신화의 비교신화학적 가능성과 연구동향

中國學界의 比較神話學 研究 動向

王宪昭

(中国社会科学院民族文学研究所)

中国学术界比较神话学的研究趋势

——以母题研究方法为例

王宪昭（中国社会科学院民族文学研究所）

中国神话在目前可以划分为两个组成部分，即汉族神话与少数民族神话。汉族神话以古代文献为主要形式；少数民族神话以民间口耳相传的口头形式为主。各民族神话在考古图像、器物以及许多民俗活动中也有一定数量的遗存。

一、中国学术界比较神话学研究的基本情况

中国神话比较研究的开展，与19世纪末和20世纪初“比较文学”学科的兴起有关。具体研究方法包括影响研究、类型研究、平行研究等。据中国比较文学年鉴统计，到20世纪80年代，中国已经有40多所高等院校开设了比较文学课程。1985年中国成立比较文学学会。1990年开始，比较文学作为一门独立学科被正式列入了高校研究生的专业培养计划。这些情况都对中国神话比较研究起到重要的推动作用。

中国神话比较研究的成果在整体上表现出神话比较对象与视角的多样化，形成了许多研究热点和研究成果。中国神话比较研究主要从以下4个方面进行比较：

（1）中国神话与其他国家的比较研究。从目前见到的研究成果看，主要是中国神话与周边国家神话比较，也有中国神话与欧美国家神话比较的成果。

（2）中国神话在民族之间的比较研究。包括汉族与少数民族神话的研究、少数民族神话之间的比较研究、中国跨境民族神话之间的比较研究。

（3）中国神话在不同语言之间的比较研究。包括不同语系、不同语族、不同语支以及古代语言与当代口语之间的神话研究。

（4）中国神话与其他学科之间的比较研究。如神话与宗教、民族、民俗等之间的比较研究等。

比较神话研究的开展至今30多年来，在研究队伍、研究成果、学科建设、学术影响等方面都呈现出持续发展的趋势，成为中国神话学学科建设的重要力量。

同时，中国神话比较研究中也存在的不足，主要表现在，个案研究较多，宏观研究和体系研究方面不够成熟；在研究成果方面缺少与世界神话研究的对话，特别是理论与方法方面还存在不成体系的现象。

二、中国比较神话学的研究趋势

目前，中国许多地区都把神话作为非物质文化遗产的重要组成部分。中国56个民族神话数量众多，形式多样，内涵丰富，具有传统文化百科全书的特征。但在神话比较研究中，学者注意到，随着信息技术特别是数据管理技术普及，计算机不再仅仅是单纯的存储和管理数据，已经逐渐成为与人们生活特别是科学研究的重要信息来源和提高效率的重要工具。数据化时代要求比较神话学研究方法必须有所突破，借助于计算机和数据库平台进行神话比较研究正成为今后中国神话比较研究的主要趋势。

如何处理与提取这些数据是一项值得关注的工作。对此，我结合自己近30年来神话研究的体会，介绍一下母题方法在未来中国神话比较中的作用。

1. 母题的界定

所谓“母题”，即神话叙事过程中的最自然的基本元素，这些元素可以在神话的各种传承渠道中独立存在，也能在其它文类或文化产品中得以再现或重新组合。母题作为对各民族神话进行定量和定性分析的特定单位，具有典型性、普适性和关键词、检索词功能。

“母题”作为神话分析单位代码，一方面具有结构功能的相对稳定性，可以作为神话叙事的最自然最基本的单位；另一方面也有其自身所具有的典型含义。本质上说，母题既是一个分析单位，在数据库建设中可以作为检索“关键词”。

2. 神话母题W编目的设计

根据神话母题在神话数据库中的检索功能，王宪昭撰写出《中国神话母题W编目》（北京：中国社会科学出版社，2013年出版）

该编目类型主要参照了目前世界民间叙事学研究中，阿尔奈—汤普森的AT分类法、阿尔奈—汤普森—乌特（ATU）等编目体例的研究成果，以及美国世界民间故事母题体系创建者汤普森《民间文学母题索引》母题代码设定的基本形式为参考。

中国神话母题W编目与汤普森《民间文学母题索引》中的
神话类母题（A类）比较[2)]

2)【美】汤普森在《民间文学母题索引》（Stith Thompson: Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jestbooks, and local legends (V1-6), Bloomington, Indiana Universty Press, 1989.）中，将神话母题列为“A”类。据汤普森编码共包括2877个一级母题（自然数母题，中间存在若干空号），如果统计中包含5个层级的母题，母题总数为5707个。原书中并无母题类型序号，此处是本书根据表述的需要加的。

序号	汤普森神话类母题类型（A类）				中国神话母题W编目类型[3]		
	类型代号	编号范围	类型描述		类型代号	代码范围	类型描述
1	A	A0－A99	造物主		W0	W 0-W0999	神与神性人物
2	A	A100－A499	众神		W1	W1000-W1999	世界与自然物
3	A	A500－A599	半神和文化英雄		W2	W2000-W2999	人与人类
4	A	A600－A899	世界与万物起源		W3	W3000-W3999	动物与植物
5	A	A900－A999	地貌特征		W4	W4000-W4999	自然现象与自然秩序
6	A	A1000－A1099	世界灾难		W5	W5000-W5999	社会组织与社会秩序母题
7	A	A1100－A1199	自然秩序的建立		W6	W6000-W6999	有形文化与无形文化
8	A	A1200－A1699	人的创造与特征		W7	W7000-W7999	婚姻与性爱
9	A	A1700－A2199	动物的创造		W8	W8000-W8999	灾难与争战
10	A	A2200－A2599	动物的特征		W9	W9000-W9999	其他类型母题
11	A	A2600－A2699	树和植物的起源		注：汤普森（TPS）《民间文学母题索引》中神话母题类型划分为13类；《中国神话母题W编目》将神话母题划分为10类。		
12	A	A2700－A2799	植物特点的起源				
13	A	A2800－A2899	其他母题				

通过上面比较可以发现：

（1）汤普森神话类母题类型比较庞杂，并且交叉的内容较多。

（2）中国神话母题W编目对汤普森母题类型作出改进，更注重各类型之间的时间与空间方面的逻辑关系。

3. 母题编目的结构

中国神话母题W编目应用母题学、资料学、类型学等研究方法，以公开出版的中国各民族12000余篇神话为母题分析对象，提取母题3万多个，对中国神话母题编码的方

3） 中国神话母题W编目类型，《中国神话母题W编目》中的母题类型在10大母题类型的基础上采取了神话母题3级分类的方式，其中一级母题3998个，二级母题13823个，三级母题15648个。神话母题总数为33469个。

法、结构、功能等一系列问题进行了阐释。该编目是集中了神话母题编码的一部大型工具书，将中国各民族神话母题与神话数据分析相结合，为各民族神话文本的定量、定性分析以及不同视角的比较研究提供了有效依据。

母题编目可以对应的神话研究对象。考虑到神话比较研究需要的信息数据极大丰富，母题所对应的神话资料数据库与当今计算机与网络的巨大储存与传播功能相适应，在总体设计上包括文字、声音、图片、影像4个方面的构成，即：

（1）文献神话。文字形式记录下来的神话。

（2）口头神话。录音、录像形式记录下来的晚近时期的神话。

（3）文物神话。图片、录像形式记录的历史上遗留下来的有关神话的遗物、遗迹。

（4）民俗神话。以文字、声音、图片、影像形式记录的民间祭祀、节日、集会等民俗活动中的神话。

为了全方位比较研究的需要，W编目建构出适用于中国神话母题检索的母题编目体系，以能够适用于中国乃至国外任何一种神话对象的母题分析。

《中国神话母题W编目》10个类型层级母题数量统计表

序号	母题代码	类型名称	一级母题	二级母题	三级母题	合计
1	W0	神与神性人物	566	1989	2142	4687
2	W1	世界与自然物	398	1602	2604	4604
3	W2	人与人类	421	1488	1448	3357
4	W3	动物与植物	510	1880	2281	4681
5	W4	自然现象与自然秩序	290	1010	1179	2479
6	W5	社会组织与社会秩序	243	873	1088	2204
7	W6	有形文化与无形文化	443	1471	1422	3336
8	W7	婚姻与性爱	347	956	1008	2311
9	W8	灾难与争战	376	1143	1136	2655
10	W9	其他母题	403	1393	1298	3094
10个类型层级母题数量合计			3997	13805	15606	33409

举例：　关于第2类：“人类的产生”

一级母题类型：

（1）2.1　人类产生概说

（2）2.2　人自然存在

（3）2.3　造人

（4）2.4. 生人
（5）2.5 变化产生人
（6）2.6 婚配产生人
（7）2.7 人类再生
……

二级母题类型：

以“2.3 造人”母题为例，具体母题依次表述为：

（1）2.3.1 造人的时间→
（2）2.3.2 造人的原因→
（3）2.3.3 造人者→
（4）2.3.4 造人的材料→
（5）2.3.5造人方法与过程→
（6）2.3.6 造人的结果→
（7）与造人有关的其他母题

三级母题类型：

以“W2050造人者”为例：

（1）W2051 神或神性人物造人
（2）W2052 神造人
（3）W2053 天神造人
（4）W2054 地神造人
（5）W2055 男神造人
（6）W2056 女神造人
（7）W2057 众神共同造人
（8）W2058 造物主造人
（9）W2059 神仙造人
（10）W2060 祖先造人
……

上述母题代码形成了一个具有逻辑性的完整叙事，如果在神话比较中查找某一方面的母题，可以根据上面的叙事母题结构，迅速进行定位。

同时，数据库本身会自动生成检索结果。

【网络截图示例】网址： http://cel.cssn.cn

4. 神话母题W编目信息查找与应用

中国神话母题编码的最终检索功能将通过软件开发嵌入在互联网信息媒资系统，利用当今数字化信息平台搜索引擎，通过输入相应“母题”、“母题检索词”或“母题代码”迅速查找出需要的母题以及母题关联信息。

W母题编目的最终的目的和使用价值在于，能够随着计算机技术的推进，让母题代码直接进入图书馆馆藏PDF图书版本，由此取代以往的传统图书检索方式。

以中国许多民族的始祖神“女娲”为例：

分类	母题代码	母题名称	民族	储存形态	篇名	其他信息[4]举例
伏羲女娲的来历	W0680.1.8	大圣生伏羲兄妹	瑶族	口头	《伏羲兄妹的故事》	艺人讲唱
	W0680.2.4	伏羲兄妹生于穷人之家	瑶族、壮族	文字	《伏羲兄妹》	经书
	W0689.4.1	华胥生伏羲女娲	汉族	古文献	《汉书人表考》卷二	清代
伏羲女娲是兄妹或姐弟关系	W0680.2.2	伏羲女娲是兄妹	汉族、苗族、瑶族、壮族等	图像	《伏羲和女娲》	河南、山东、上海、河北、广西
	W0680.2.3	伏羲兄妹是孤儿	汉族、瑶族	文字	《伏羲和女娲的故事》	文人采录
	W0715.4.3	神农、伏羲与女娲是兄妹	汉族	文字	《女娲造人》	秦皇岛市抚宁县
	W0725.2.2	盘兄古妹即伏羲女娲	毛南族	录音	《盘古的传说》	广西环江
	W0680.3.1	伏羲女娲是姐弟	汉族	文字	《姊妹成婚》	河南
	W0680.4.1	伏羲有一个残疾哥哥	仫佬族	录音、文字	《伏羲兄妹》	艺人讲唱
	W0682.1.2	伏义女娲婚	汉族	文字	《百家姓的传说》	论文析出
伏羲女娲兄妹婚或姐弟婚	W0682.2.1	伏羲女娲兄妹婚	布依族、侗族、汉族、仫佬族、苗族、羌族等	文字、录像	《伏羲兄妹造人》	四川、云南、贵州
	W0682.2.2	伏义兄妹成婚	汉族	文字	《兄妹神婚和东西磨山》	论文集析出
	W0682.2.3	伏哥和羲妹婚	布依族	文字	班琅王等讲：《洪水滔天》	文人搜集整理
	W0682.3.1	伏羲女娲姐弟婚	汉族	文字	《龟为媒》	文人整理

通过不同类型的神话母题的比较，可以为不同国家、不同民族、不同地区、不同类型

4）其他信息：为计算机可处理的一系列信息，如作品时间、地点、艺人信息、流传地点、传承情况等。

的神话提供海量的数据，为研究结论的准确性与正确性提供最有力的的资料支持。同时也有利于全方面观察神话的差异性研究，如语言层面差异、神话文本差异、神话形象差异、神话文化差异。

【作者简介】

王宪昭，男，1966年生，文学博士，中国社会科学院民族文学所研究员。

邮编：100732

地址：北京建国门内大街5号 中国社科院民族文学研究所。

电　　话： 13717637676

电子信箱： wangxzh@cass.org.cn

중국학계 비교신화학(比較神話學)의 연구경향

— 모티프 연구방법 사례를 중심으로 —

왕시엔짜오[王憲昭] (중국사회과학원 민족문학연구소 연구원)
번역 : 김 혜 정 (경기대학교)

중국 신화(神話)는 현재 2개의 구성요소로 구분할 수 있는데, 곧 한족 신화와 소수민족 신화가 그것이다. 한족 신화는 고대문헌을 주요형식으로 하고, 소수민족 신화는 민간에 구술로 전해지는 구비형식을 주로 하고 있다. 또한 각 민족의 신화는 고고학적 도상(考古圖像)이나 기물(器物) 및 수많은 민속 활동을 통해서도 일정 정도가 전승되고 있다.

Ⅰ. 중국학술계 비교신화학 연구의 기본현황

중국신화 비교연구의 역사는 19세기 말에서 20세기 초에 '비교문학(比較文學)'이란 학과(과목)의 개설과 함께 시작되었다. 구체적인 연구방법론으로 영향관계연구, 유형연구, 평행적 연구(平行研究:병렬연구) 등을 포괄한다. 중국 비교문학 연감 통계에 의하면, 20세기 80년대에 이르러 중국은 이미 40개 이상의 대학에서 '비교문학' 과정을 개설하였다. 1985년에는 중국에서 '비교문학학회(比較文學學會)'가 성립되었다. 1990년부터 비교문학은 하나의 독립된 학과가 되어 대학원의 전공과정에서 대학원생을 배출하는 계획을 수립할 수 있게 되었다. 이러한 상황은 중국신화 비교연구를 발전시키는데 중요한 영향을 끼쳤다.

중국신화 비교연구는 전체적으로 신화비교연구의 대상과 시각의 다양화로 표출되어, 수많은 연구 논점과 연구 성과를 창출하였다. 중국신화 비교연구는 주로 다음과 같이 4개 분야에서 연구가 진행되어 왔다.

(1) 중국신화와 기타 여러 국가들의 신화 비교연구 : 현재까지의 연구 성과를 통해보면, 중국신화와 주변국가 신화와의 비교가 대부분이고, 또한 중국신화와 서양(歐美)의 여러 나라 신화와의 비교연구도 존재한다.

(2) 중국내 여러 민족 신화의 비교연구 : 한족과 소수민족 신화의 연구, 소수민족 신화 간의 비교연구, 중국 신화와 국경을 인접한 민족의 신화에 대한 비교연구를 포괄한다.

(3) 중국신화의 서로 다른 언어 간의 비교연구 : 서로 다른 어계(語系), 서로

다른 어족(語族), 서로 다른 어지(語支) 및 고대 언어와 현대 구어(口語) 간의 신화연구를 포괄한다.

(4) 중국신화와 기타 학과 간의 비교연구 : 예를 들면 신화와 종교학, 민족학, 민속학 등과의 비교연구를 들 수 있다.

비교신화연구의 역사가 30여 년이 되면서 연구 집단, 연구 성과, 학과 건립, 학술적 영향력 등의 방면에서 모두 지속적인 발전추세를 보이고 있으며, '중국신화학'이라는 학문분야가 자리 잡는 데에 있어서 중요한 영향을 끼쳤다.

동시에 중국신화 비교연구 분야에 있어 다소 부족한 점이 있는 것도 사실인데, 대체적으로 보면 개별적인 연구가 주를 이루고 있고 거시적인 연구와 체계적인 연구가 성숙한 단계에 이르지 못한 부분이다. 그리고 연구 성과 방면에서도 세계 신화 연구와의 교류가 부족하고, 특히 이론과 방법론에 있어서 체계적이지 못하다는 한계가 드러나고 있다.

II. 중국비교신화학(中國比較神話學)의 연구추세

현재 중국의 수많은 지역에서는 신화(神話)를 비물질문화유산(非物質文化遺產)[5]의 중요한 구성요소로 간주하고 있다. 중국 56개 민족 신화는 수량이 매우 많고, 형식도 다양하고, 내용도 풍부하여 전통문화에 대한 백과사전과 같은 특징을 지니고 있다. 그러나 신화비교연구에 있어서 중대한 변화가 시작되었는데, 이제 학자들은 정보기술, 특히 데이터 관리기술의 보급에 따라 컴퓨터가 데이터를 단순히 보관 관리하는 차원을 넘어 이미 인간생활, 특히 과학적 학문 연구에 있어서 중요한 정보를 제공하고 효율성을 제고하기 위한 중요한 도구라는 점을 주목하게 되었다. 이에 따라 데이터화시대에서 비교신화학 연구방법은 불가피하게 새로운 돌파구를 마련하게 되었는데, 즉 컴퓨터와 데이터베이스를 이용한 신화비교연구는 차후 중국신화 비교연구의 중요한 추세가 될 것으로 보인다.

어떻게 이러한 데이터를 처리하고 추출하느냐 하는 것은 하나의 주목할 만한 작업이라고 할 수 있다. 이에 대해 본 연구자는 30여 년 동안 신화연구의 경험을 토대로 미래의 중국신화 비교연구 분야에 있어서의 모티프 방법(母題方法)이 어떻게 적용될 수 있는지를 다음과 같이 소개하고자 한다.

5) (역자주) 중국에서의 '비물질문화유산(非物質文化遺產)'이라는 용어는 우리의 '무형문화유산'에 해당하는 용어이다.

1. 모티프의 정의

'모티프(母題)'는 곧 신화서사과정 중에서 가장 자연적인 기본 요소(元素)인데, 이러한 요소는 신화의 다양한 전승 과정에서도 독립적으로 존재하며, 기타 문학 전반 혹은 문화적 산물에서도 재현되거나 새롭게 조합되어 발현될 수 있다. 또한 모티프는 각 민족 신화를 정량(定量)적으로 또는 정성(定性)적으로 분석하는데 있어서도 특징적인 단위기 될 수 있기 때문에 전형성(典型性), 보편성(普適性), 주제어(關鍵詞), 검색어(檢索詞)로서의 기능도 갖추고 있다.

'모티프(母題)'는 신화분석 단위의 코드(代碼)가 되는데, 한편으로는 구조(結構)적 안정성을 담보하는 기능을 갖추고 있기 때문에 신화라는 서사의 가장 자연적, 기본적 단위가 되기도 하며, 다른 한편으로 '모티프'는 그 자체로 전형(典型)을 함의하고 있기도 하다. 본질적으로 말하자면, 모티프는 이미 하나의 분석단위가 되면서 동시에 데이터베이스(혹은 뱅크)의 작업에 있어서 '주제어'로서 검색적 기능을 수행할 수 있는 것이다.

2. 신화 모티프 W항목(編目)의 설계

신화 모티프가 신화 데이터베이스에 있어서 검색어로서 기능하는 것을 근거로, 왕시엔짜오(王憲昭)는 《중국신화모티프W항목》[6]이란 책을 저술하였다.

이 항목유형(編目類型)은 현재 세계 설화 연구의 아르네(阿爾奈)-톰슨(湯普森)의 AT분류법, 아르네-톰슨-우터(烏特:ATU)[7] 등의 항목체계 연구 성과를 주로 참조하였고, 세계 설화 모티프 유형 체계의 창시자인, 미국의 톰슨(湯普森)의 《설화 모티프 색인》에 보이는 모티프 코드 설정의 기본형식을 참고하였다.

중국신화 모티프 W항목과 톰슨의 《설화 모티프 색인》의 신화 모티프(A항목) 비교[8]

6) 王憲昭, 《中國神話母題W編目》, 北京: 中國社會科學出版社, 2013年出版.

7) (역자주) 다음 책을 말한다. Hans-Jörg Uther, The types of international folktales : a classification and bibliography, based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 2004.

8) (미국)톰슨은 《설화 모티프 색인》(Stith Thompson, Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jestbooks, and local legends(V1-6), Bloomington, Indiana Universty Press, 1989.)에서 신화 모티프를 'A'항목에 제시하고 있다. 톰슨의 코드번호에 근거하면 모두 2,877개의 1단계 모티프(자연수 모티프, 중간에 약간의 빈번호가 존재함)가 포함되어 있다. 만약 통계를 바탕으로 각 단계 하위 모티프까지를 포함한다면 모티프의 총수는 5,707개가 된다. 책에는 모티프 유형의 순번이 없는 것도 있는데, 본고에서는 서술의 편의를 위해 첨가하였다.

순서	톰프슨의 신화류 모티프 유형 (A항목)				중국신화 모티프 W항목 유형[9]		
	유형 번호	번호 범위	유형 내용		유형 번호	코드 범위	유형 내용
1	A	A0-A99	창조자		W0	W0-W0999	신과 신적 인물
2	A	A100-A499	여러 신들		W1	W1000-W1999	세계와 자연물
3	A	A500-A599	반인반수와 문화 영웅		W2	W2000-W2999	사람과 인류
4	A	A600-A899	세계와 만물의 기원		W3	W3000-W3999	동물과 식물
5	A	A900-A999	지형 특징		W4	W4000-W4999	자현현상과 자연질서
6	A	A1000-A1099	세계 재난		W5	W5000-W5999	사회조직과 사회질서 모티프
7	A	A1100-A1199	자연 질서의 수립		W6	W6000-W6999	유형문화와 무형문화
8	A	A1200-A1699	인류의 창조와 인간 세계의 질서		W7	W7000-W7999	혼인과 성교(性愛)
9	A	A1700-A2199	동물의 창조		W8	W8000-W8999	재난과 전쟁
10	A	A2200-A2599	동물의 특징		W9	W9000-W9999	기타유형 모티프
11	A	A2600-A2699	나무와 식물의 기원		주: 톰슨(TPS) 《설화 모티프 색인》에서는 신화 모티프 유형을 13가지로 분류하였고, 《중국신화 모티프 W항목》에서는 신화 모티프를 10가지로 분류하였다.		
12	A	A2700-A2799	식물 특징의 기원				
13	A	A2800-A2899	기타 모티프				

이상의 비교를 통해 다음과 같은 결과를 얻을 수 있다.

(1) 톰슨의 신화 모티프 유형은 비교적 번잡한 편이고, 또한 중복되는 내용이 비교적 많다.

(2) 중국 신화 모티프 W항목은 톰슨 모티프 유형을 개선하고, 각 유형 간의 시간적, 공간적 측면에서 논리적 관계를 더욱 강화하였다.

3. 모티프 항목의 구조

중국 신화 모티프 W항목은 모티프학(母題學), 자료학(資料學), 유형학(類型學) 등의 연구방법을 사용하여, 공개적으로 출간된 중국 각 민족의 12,000여 편의 신

9) 중국 신화 모티프 W편목 유형은 《중국 신화 모티프 W편목》중의 모티프 유형의 10개의 커다란 모티프 유형의 기초 위에 신화 모티프 3급 분류의 방식을 채용하였다. 그중에 1급 모티프는 3,998개, 2급 모티프는 13,823개, 3급 모티프는 15,648개이다. 신화 모티프의 총 수량은 33,469개이다.

화들을 모티프 분석대상으로 삼아 모티프 30,000여개를 추출하고, 중국 신화 모티프의 코드화 방법, 구조, 기능 등 일련의 문제들에 대해 상세히 분석하였다. 이 항목집은 신화 모티프 항목을 집약한, 하나의 대형 참고사전(工具書)이라고 할 수 있다. 이것은 중국 각 민족 신화 모티프와 신화 데이터 분석을 상호 결합할 수 있도록 해 줄 것이며, 각 민족 신화 자료의 정량적, 정성적 분석 및 다양한 시각에서의 비교연구를 위한 효과적인 근거자료를 제공할 수 있을 것이다.

모티프 항목은 이에 대응되는 신화 연구의 대상이라고 할 수 있다. 신화비교연구는 매우 방대한 정보 데이터를 필요로 하는 점을 고려하여, 모티프에 대응되는 신화자료 데이터베이스를 컴퓨터와 인터넷의 방대한 축적과 전파 기능에 상호 연계시켰으며, 전체적 체계를 문자, 음향, 도판, 영상 등 4개 방면으로 구성하여 포괄하였다.

(1) 문헌신화(文獻神話) : 문자 형식의 기록되어 전해진 신화.

(2) 구두신화(口頭神話) : 녹음, 녹화 형식으로 기록되어 전해진 근세의 신화.

(3) 문물신화(文物神話) : 도판, 녹화 형식으로 기록되어 역사적으로 남겨지게 된 신화적 유물(遺物), 유적(遺跡).

(4) 민속신화(民俗神話) : 문자, 음향, 도판, 영상 형식으로 기록된 민간의 제사(祭祀), 명절(節日), 집회(集會) 등 민속활동과 관련한 신화.

전면적인 비교연구를 할 수 있도록 하기 위해, W항목은 중국 신화 모티프 검색과 모티프 항목체계를 구성하였고, 중국은 물론 외국의 어떠한 종류의 신화 대상의 모티프 분석에도 적용할 수 있도록 하였다.

《중국 신화 모티프 W항목》 10개 유형 위계별 모티프 수량 통계표[10)]

순서	모티프 번호	유형 명칭	1급 모티프	2급 모티프	3급 모티프	합계
1	W0	신과 신적인 인물	566	1,989	2,142	4,687
2	W1	세계와 자연물	398	1,602	2,604	4,604
3	W2	사람과 인류	421	1,488	1,448	3,357
4	W3	동물과 식물	510	1,880	2,281	4,681
5	W4	자연현상과 자연질서	290	1,010	1,179	2,479

10) (역자주) 여기에서 '위계별', '1급', '2급', '3급' 등은 한국의 설화유형 분류체계의 관점에서 보면, 대항목, 중항목, 하위항목의 개념으로 이해할 수 있을 것이다.

순서	모티프 번호	유형 명칭	1급 모티프	2급 모티프	3급 모티프	합계
6	W5	사회조직과 사회질서	243	873	1,088	2,204
7	W6	유형문화와 무형문화	443	1,471	1,422	3,336
8	W7	혼인과 성교	347	956	1,008	2,311
9	W8	재난과 전쟁	376	1,143	1,136	2,655
10	W9	기타 모티프	403	1,393	1,298	3,094
10개 유형 위계별 모티프의 수량 합계			3,997	13,805	15,606	33,409

위에 예시한 항목 중에서 W2 유형의 '인류의 출현'에 관한 각 위계별 항목 사례를 들면 다음과 같다.

▶ 1급 모티프 유형 사례 :

(1) 2.1 인류의 출현 개설(概說)
(2) 2.2 사람은 자연적인 존재
(3) 2.3 만들어진 사람
(4) 2.4. 낳은 사람
(5) 2.5 변화하여 출현한 사람
(6) 2.6 결혼하여 출생한 사람
(7) 2.7 인류의 재탄생
……

▶ 2급 모티프 유형 사례:

위에서 예를 들어 살펴본 W2 유형의 1급 모티프 유형 중에서 '2.3 만들어진 사람'모티프는 다음과 같은 순서로 구성되어 있다.

(1) 2.3.1 만들어진 사람의 시간→
(2) 2.3.2 만들어진 사람의 원인→
(3) 2.3.3 사람을 만든 조물주→
(4) 2.3.4 사람을 만든 재료→

(5) 2.3.5 사람을 만드는 방법과 과정→
(6) 2.3.6 사람을 만든 결과→
(7) 사람을 만드는 것과 관련된 기타 모티프

▶ 3급 모티프 유형 사례 :

W2050 '사람을 만든 조물주'를 일례로 들면 다음과 같다.

(1) W2051 신 혹은 신적인 인물이 사람을 만듦
(2) W2052 신이 사람을 만듦
(3) W2053 하나님[天神]이 사람을 만듦
(4) W2054 땅 귀신[地神]이 사람을 만듦
(5) W2055 남자 귀신[男神]이 사람을 만듦
(6) W2056 여자 귀신[女神]이 사람을 만듦
(7) W2057 여러 신[眾神]이 공동으로 사람을 만듦
(8) W2058 조물주가 사람을 만듦
(9) W2059 신선(神仙)이 사람을 만듦
(10) W2060 선조(先祖)가 사람을 만듦
……

이상에서 기술한 모티프 코드는 논리적으로 완결성을 지닌 하나의 서사(敘事)를 구성하며, 만약 신화 비교 과정에서 어떠한 방면의 모티프를 찾고자한다면, 위의 서사 모티프 구조에 근거하여 신속하게 그 위치를 찾을 수 있을 것이다.

또한 동시에 데이터베이스 자체도 자동적으로 검색 결과를 생성해 낼 수 있을 것이다.[11]

4. 신화 모티프 W항목의 정보 찾기와 응용

중국 신화 모티프 코드에 대한 최종적인 검색기능은 소프트웨어 개발을 통해 인터넷 정보 미디어 시스템에 내장되어 있으며, 현재 디지털 정보 플랫폼의 검색 엔진을 이용하여 찾고자하는 '모티프', '모티프 검색어' 혹은 '모티프 코드'를 입력하면 필요로 하는 모티프 및 모티프 관련 정보를 신속하게 찾아낼 수 있게 하였다.

11)【인터넷 스크린 범례(網絡截圖示例)】인터넷 주소창 : http://cel.cssn.cn

W 모티프 항목의 최종적인 목적과 사용 가치는, 컴퓨터 기술의 발전에 따라 모티프 코드를 도서관에 소장된 PDF 도서판본에까지 직접 적용하여, 이전의 전통적인 도서 검색방식을 대체하는데 있다.

중국 수많은 민족의 시조신(始祖神)인 '여와(女媧)'의 사례를 들면 다음과 같다.

분류	모티프 번호	모티프 명칭	민족	보존 형태	편명	기타 정보[12] 용례
복희와 여와의 내력	W0680.1.8	大聖이 복희 오누이를 낳았다.	瑤族	구비	《伏羲兄妹의 고사》	가수의 노래
	W0680.2.4	복희 오누이는 가난한 집에서 태어났다.	瑤族, 壯族	문자	《伏羲兄妹》	경서(經書)
	W0689.4.1	華胥가 복희와 여와를 낳았다.	漢族	고문헌	《漢書人表考》 권2	청대(淸代)
복희와 여와는 오누이 혹은 누이동생 관계	W0680.2.2	복희와 여와는 오누이이다.	漢族, 苗族, 瑤族, 壯族 등	녹화	《伏羲와 女媧》	하남, 산동, 상해, 하북, 광서
	W0680.2.3	복희 오누이는 고아이다.	漢族, 瑤族	문자	《伏羲와 女媧의 고사》	문인의 채록
	W0715.4.3	신농, 복희와 여와는 오누이이다.	漢族	문자	《女媧造人》	秦皇島市 撫寧縣
	W0725.2.2	盤兄古妹는 곧 복희와 여와이다.	毛南族	녹음	《盤古의 전설》	광서 環江
	W0680.3.1	복희와 여와는 누이동생이다.	漢族	문자	《姊妹成婚》	하남
	W0680.4.1	복희는 장애인 오빠이다.	仫佬族	녹음, 문자	《伏羲兄妹》	가수의 노래
	W0682.1.2	복희와 여와의 혼인	漢族	문자	《百家姓의 전설》	논문에서 추출
복희와 여와는 오누이혼 혹은 누이동생혼 관계	W0682.2.1	복희와 여와의 오누이 혼인	布依族, 侗族, 漢族, 仫佬族, 苗族, 羌族 등	문자, 녹화	《伏羲兄妹造人》	사천, 운남, 귀주
	W0682.2.2	복희 오누이의 혼인	漢族	문자	《兄妹神婚과 東西磨山》	논문집에서 추출
	W0682.2.3	伏오빠와 羲누이의 혼인	布依族	문자	班琅王 등의 구전: 《洪水滔天》	문인이 채집, 정리
	W0682.3.1	복희와 여와 누이동생의 혼인	漢族	문자	《龜爲媒》	문인이 정리

이처럼 신화 모티프 항목의 데이터베이스를 바탕으로 한 서로 다른 유형의 신

12) 기타 정보 : 컴퓨터로 처리할 수 있는 일련의 정보이다. 일례로, 작품의 시간적 공간적 배경, 예술인의 정보, 전승지역, 전승 양상 등이 그것이다.

화 모티프 비교는 다른 국가, 다른 민족, 다른 지역, 다른 유형의 신화에 수많은 데이터를 제공해 줄 수 있으며, 확실하고 정확한 연구결과를 위한 가장 탄탄한 자료적 근거를 제공해 준다. 또한 신화들 간의 차이를 연구하는데 있어서 예를 들면, 언어방면의 차이, 신화 텍스트의 차이, 신화적 형상의 차이, 신화 문화적 차이 등을 총체적으로 탐색할 수 있도록 해준다.

제2부

제주신화의 비교신화학적 가능성과 연구동향

韓國學界의比較神話學 硏究의 動向

최 인 학

(前인하대학교)

한국학계의 비교신화학 연구의 동향

최 인 학 (前 인하대학교)

1. 초기 한국신화연구의 두 축
2. 비교신화학 연구의 동향
3. 한국 신화연구의 오늘의 과제
4. 맺음말

1. 초기 한국신화연구의 두 축

① 張籌根 『韓國의 神話』 成文閣 1961,

한국신화에 대한 전문서적이나 교양서 한권이 없었던 1961년 장주근 선생이 『한국의 신화』란 책을 냈다. 장주근 선생은 신화에 대한 올바른 지식이 너무나 일반에게 알려지지 않고 있다는 취지에서 이 글을 썼다. 그리고 여기에 실린 글들은 월간잡지에 연재했던 것을 다시 가필하여 책으로 펴낸 것이다. 그 과정이야 어떻든 신화저서로는 첫 번째라 아니할 수 없다. 이 책은 신화학을 지향하는 후배들에게는 자극을 주었고 신화연구의 문호를 개방했다고 할 수 있다. 그 후 장주근 선생은 계속해서 두 권의 신화 관련 책을 냈는데 하나는 『한국신화의 민속학적 연구』(1995)이고 이어서 『풀어쓴 한국의 신화』(1998)를 낸 것이다.

② 金烈圭 『韓國의 神話』 一潮閣 1976

김열규 선생은 문고판 『신화/설화』를 1975년에 출판하고 이어 1976년에 『한국의 신화』란 저서를 출판 했다. 이 저서는 본격적인 신화학으로서의 첫 걸음을 디딘 것이라 할 수 있다. 한국 신화의 흐름이 어디서 왔는가를 더듬어서 시베리아까지 시야를 넓혔고, 한국신화가 끼친 자취를 찾아 일본신화에까지 손을 뻗쳤다. 그리고 특히 이 책의 말미에 「한국신화와 일본」이란 한 장을 설정했는데 이는 < 왜곡된 진상, 한 · 일 두 신화론의 처지> <일본신화의 한반도 회고>를 통해 일본 연구자들이 한국을 어떻게 생각하는가를 피력했으며 이는 그 후에 한일신화연구를 지향하는 학자들에게 많은 자극을 주었다.

③ 玄容駿 「日本神話と韓國」 『日本神話と朝鮮』 有精堂 1977

현용준 선생은 1977년 일본에서 「日本神話と韓國」이란 논문을 발표하여 일본 학자들에게 한국의 신화를 제대로 연구하려면 한국 무가를 알지 않으면 안 된다는 것을 일깨워준 셈이다. 이 논문에서 필자는 일본신화와 제주도 무가를 대비시켜 제주도 무가에 대한 중요성을 피력하였다. 그 내용을 요약하면 다음과 같다.

1. 일본의 천지분리신화와 제주도의 무굿 초감제의 서두에 부르는 무가의 비교연구의 필요성
2. 이자나기 · 이자나미 신의 성격에 대해서는 제주도의 무가인 산신신화(産神神話)와 대비
3. 일본의 천손강림신화는 한국의 하늘로부터의 강림형(降臨型)신화와 공통점이 있다.
4. 일본의 신무동정전설(神武東征傳說)에 대해서는 오오바야시타료(大林太良)씨의 설을 인용하여 고대일본의 지배자의 문화가 한반도로부터 도래한 것을 강하게 시사하고 있다.
5. 일본의 하늘의 암옥(岩屋)에 숨은 일신 아마테라스를 초빙하는 이야기는 고대 일본의 궁정의례를 반영하는 것으로 이것은 한국의 제주도 무굿 초감제와 비교할만하다.

특히 현용준 선생은 지금까지 문헌신화가 빠뜨린 부분을 구전신화가 보충한다는 취지에서 무당굿의 무가의 융합성을 강조했다.

④ 김헌선 『한국의 창세신화』 길벗 1994

김헌선 교수는 무가로 보는 우리의 신화인 『한국의 창세신화』를 1994년에 냈다. 이 책은 한국에 전승되는 창세신화를 연구한 책으로 이 논문을 집필하게 된 동기를 다음과 같이 언급한다.

첫째는 신화연구 방법론에 대한 모색을 했다. 즉 기존의 신화연구가 일정한 방법론을 결여한 채 자료를 임의적으로 해석한 것에 대해 반론을 제기하면서, 신화연구의 체계적 접근을 꾀하고자 했다.

그 방법론은 수많은 자료를 수집하는 것으로, 신화의 해석을 돕기 위하여 구조적 변형이나 치환을 한 자료까지 신화에 망라하고자 한다. 자료의 확장과 신화의 범위 확대를 동시에 성취하고자 했던 것이다.

둘째는 창세신화의 정체성 규명에 의해서 지금까지 무속신화가 소홀하게 취급했던 것을 본격적으로 부각시키고자 했다.

무가 자체의 신화가 접근 가능성도 집중적으로 논의 되었다. 그리하여 창세신화뿐 아니라 무속신화 전체에 대한 포괄적 시야를 개척하기에 힘을 기울였다. 그 결과

신화, 무속, 민족문화의 통찰이 필요함을 절실하게 깨우쳤다. 이상의 의도에서 출발한 김헌선 교수는 연구의 지리적 범위를 넓혀 나가고 있다.

⑤ 서대석 『한국 신화의 연구』 집문당 2001

서대석 선생은 2001년에 『한국신화의 연구』란 역저를 냈다. 저자는 지금까지의 신화연구는 역사학, 민속학, 문학 등 여러 분야에서 많은 업적이 축적되었으나 단군신화와 같은 특정한 신화자료 몇 편을 대상으로 해석상의 서로 다른 주장이 난무하였을 뿐 건국신화와 무속신앙 전반의 자료를 종합하여 한국신화를 체계화 하려는 연구는 시도되지 않았다고 하면서 한국신화를 연구하는데는 한국신화의 특성에 맞는 연구관점이 요구된다고 했다.

즉 세계적 명성을 확보한 신화이론이라도 한국신화의 성격을 논의하는데 적합하지 않을 수도 있고 유행이 지난 시기의 이론이라도 한국신화 해석에 매우 유용할 수도 있다. 이런 점에서 한국신화의 자료실상을 검토하면서 적합한 연구관점을 모색해야 한다는 지론을 폈다.

특히 이 책의 저자는 한국신화에서 큰 비중을 차지하는 자료가 무속신화임을 강조하면서 무속신화가 그 형성연대는 매우 오랜 기간 소급되리라고 보며 <재석본풀이>와 같은 무속신화는 형성연대가 고대 건국신화의 형성시기까지 소급된다고 생각하고 있다. 한국신화를 파악하기 위해서는 무속신화가 절대 필요하다는 것을 강조하고 있다. 따라서 일본과의 비교연구도 나아가 동아시아의 비교연구도 절실하다고 강조하고 있다.

⑥ 임재해 『고조선문화의 높이와 깊이』 景仁文化社 2015

임재해 교수는 한국신화의 정체성을 언급하는 『고조선 문화의 높이와 깊이』란 역저를 최근(2015)에 출판했다. 이 책은 역사학계는 물론 신화학계에도 비상한 관심을 불러 일으켰다. 종래의 신화연구의 방법론을 비난하고 새로운 각도에서 방법론을 제시하고 있다.

예를 들면 '고조선'조 기록을 신화로 보는 사실로 모든 문헌에 버젓이 기록되어 있는 내용을 제대로 읽지 않는 까닭에, 고조선의 역사적 기원을 부정할 뿐 아니라, 단군의 고조선에 관한 내용보다 더 근본적이고 더 풍부하게 서술된 환웅의 영웅적 활동과 고대국가로서 체계를 갖춘 신시의 역사는 주목조차 하지 않게 되었다고 하면서 더 심각한 문제는 환웅의 행적과 사상을 마치 단군이 그랬던 것처럼 착각하고, 신시의 국가체제를 고조선의 국가체제였던 것처럼 왜곡하고 있는 사실을 지적하기도 했다.

이 책의 저자는 이뿐 아니라 종래의 서술과 해설 방법이 잘못 되었음을 지적하고

한국신화의 정체성을 밝히기 위해서는 몇 가지 제안을 제시하고 있다. 이 문제는 다음 항에서 언급하기로 한다.

2. 비교신화학 연구의 동향

① 한국신화의 정체성은 우리신화문화에서 찾아야 한다.

대부분의 신화 이론들은 외국에서 수입된 것이다. 수입된 신화이론으로 우리 신화의 정체를 밝히기는 어렵다. 예컨대 한국신화 가운데 북방민족의 신화로 해석되지 않는 것이 있으면 남방신화로 해석한다. 이 말은 한국신화의 정체성을 밝히려면 한국의 신화 문화 속에서 찾아야 더 정확히 포착할 수 있다는 것이다. 그러므로 우리 신화 문화 속에서 한국 신화의 정체성을 찾으려는 것이다. 자기 안에서 자기 눈으로 자기를 찾는 주체적 자의식이 필요함을 강조한다.

한국신화연구에는 반드시 무속신화가 필수적이라는 것이다. 한국무속신화에는 창세신화의 정황이 노래로서 표현될 뿐 아니라 구체적으로 묘사되어 있기 때문이다. 그래서 임재해 교수는 한국신화의 원형이 본풀이에 내재되어 있음을 인지하면서 이 연구를 본풀이신화학이라 명명하기도 한다. (임재해 2008)

사실 이러한 각도에서 한국신화를 풀이하고자 하는 시도는 여러 학자에 의해서 이루어지고 있다. 위에 열거된 연구자 이외에도 다수의 연구자들이 한국신화연구에는 무가 본풀이의 연구가 병행되어야 함을 인지하고 있다.

② 「기마민족일본정복설」의 한일비교신화학의 영향

한·일 두 신화를 그 제의적 기저 및 종교적 이념과 대비시키면서 비교해 가고 있는 태도다. 종래 일본인 연구가들에 의해 이른바 남방문화에 강하게 편향하고 있었던 비교의 눈이 다소나마 본격적으로 북방 대륙 쪽으로 돌려진 것은 1948년 에가미(江上波夫) 씨가 제기한 기마민족일본정복설이 나온 후로 일본신화학계는 북방신화연구에 관심을 갖게 되었으나 아직은 보편화되지 않았다.

전 동경대학 교수로 있었던 에가미 씨는 일본열도로 파상적으로 이동해간 여러 한반도계 주민가운데의 하나인 천손족이 4세기 전반에 한반도에서 건너간 기마민족의 중심체로서 이 집단이 원주민들을 정복하여 일본에 처음으로 국가를 형성케 하였다는 것이다. 일본에서는 이러한 학설이 금기시되어 있었던 당시 이 학설은 큰 파문을 던진 것은 틀림없다. 그 후로 미미하나마 천손계의 한반도 설이 고개를 들기 시작한 것이다. (김열규 「일본 신화 속의 두 한국상」『비교한국문화』1980)

한국에서는 당시 동아일보 주필이며 사학자이신 천관우 선생이 에가미 씨의 기마

민족설을 보완하면서 이른바 <任那日本府>설, <倭의 南朝鮮經營>설 등은 『日本書紀』라는 한 기서(奇書)에서 나온 산물이요, 거의 같은 시기의 편찬인 『古事記』에 조차 한마디의 언급이 없는 <倭의 任那支配>란, 실은 <百濟의 伽耶>가 『日本書紀』에서 변조되어 실려 있는 것으로 보인다고 천관우 선생은 주장했다. (천관우 「한국사에서 본 기마민족설」『비교한국문화』1980)

③ 일본신화학의 상반된 두 한국상

김열규 선생은 신화연구에 있어서 일본은 두 개의 서로 상반된 한국상을 가지고 있다고 했다. 즉 한국의 땅, 어머니의 땅, 도꼬요(常世), 신들의 고향이라고 하면서 또 한편은 무력적 침략의 대상이 될 땅으로도 관념하고 있다는 것이다.

우에다마사아키(上田正昭) 씨가 언급한 바와 같이 『古事記』 에서는 천손이 강림한 고천수(高千穗)라는 봉우리가 한국을 바라보고 있기 때문에 길지(吉地)라고 표현하고 있다. 이렇게 길상(吉祥)이 맺어져 있음에 비추어 『日本書紀』에서는 한반도는 신이 살기를 원하지 않는 땅으로 표현되어 있다. 『日本書紀』에서는 대보령(大寶令) 이후 신라를 소위 번국(蕃國) 으로 보는 관념이 비쳐져 있으나 전자 『古事記』에는 그 자취가 없다고 우에다(上田) 씨는 주장하고 있다.

또 신공황후(神功皇后)의 이야기에 있어서도 중요한 것은 천황의 탄생과 즉위에 선행하여 조상신의 고향을 내왕하였다는 사실이다. 구태여 상상을 끼어 넣는다면 신의 고향에 다녀온 것으로써 보장될 수 있었던 왕자 및 왕권의 신성을 부각시킨 것이 신공황후(神功皇后)의 이야기라고 할 수 있다. (김열규 1980)

- 2010年、韓国の国立中央博物館で「檀君の建国神話は、日本の建国神話の母胎」と題した学術会議の前に論文事前公開された際に、本人が、日韓の天孫文化には、山頂に降臨する点などをはじめ、共通点や類似点が多い。さまざまな事実を検証し、百済の神の存在が、日本で継続的に命脈を受け継いできたと指摘した。また、天孫降臨した峰のクシフルは明確に古代朝鮮語と関連があって、ソホリ峰も朝鮮語のソウル、ソフル、ソブルなど王道の名称から由来したとし、日本語の成立を全部、朝鮮語から解釈しようとする見解には賛成できないが、天孫降臨神話が朝鮮神話と共通の要素があることは誰でも認めざるをえないと語った。
  “日本神話は韓国が起源、日本の学者も認めた！―韓国メディア”. 2010年10月3日閲覧
- “한・일 개국신화 국제학술회의”. 2010年10月3日閲覧。

그리고 일본학자로서 식민지시대에 한국신화를 다룬 학자는 **대**략 30여명에 달한다. 그 중에도 미시나쇼에이(三品彰英)씨를 들 수 있다.

그의 「日鮮神話傳說の硏究」를 자세히 보면 씨는 그의 한국관 내지 한국문화관은 ‘정체적 성격’ ‘자율적 발전의 억압, ’사대주의‘ 등이 어구(語句)에 십분 담겨져 있다. 그리고 그러한 한국관 내지 한국문화관은 미시나(三品) 씨 혼자만의 생각은 아니다. 제국주의 내지 군국주의 일본이 한국에 대하여 가지고 있었던 편견이 그 어구들 속

에 집약되어 있는 것이다. 미시나 씨가 단정을 내린 한국문화의 정체성, 타율성, 사대성은 과거에 일본인들이 한국문화의 속성이라고 규정한 것 가운데의 '삼대'라 부를만한 것이다. 이러한 '삼대'를 우선 그는 그 나름대로 한국신화에서 추출한 속성에서 결론짓고 있다. 즉 그는 한국의 신화 전설을 미발달한 것이라 전제하고 그것이 마치 한국문화 전반의 미발달성과 함수관계에 있는 것처럼 담론하고 있는 것이다. 이것은 과거 일본인처럼 한국문화의 '三大'를 전제한다 해도 논리의 비약이다. 섬나라 사람들은 '단기(短氣)' 즉 조급함이 있는 것이다. 신화의 발달이란 게 있다 하더라도 신화의 발달이 곧 문화 전반의 발달과 함수관계에 있지 않을 것이기 때문이라고 김열규 선생은 주장한다.(김열규 「1. 의고된 진상,한·일 두 신화론의 처지」 1976)

④ 비교신화학의 동아시아민족의 연구 확대

현재 비교신화에서 가장 활발하게 활동하는 이는 김헌선 교수다. 그는 최근에는 중국 운남성의 소수민족군과의 비교연구에서 제주도가 지니는 문화적 공통점은 고대 이전의 문화적 원시시대를 그대로 유지하고 있음을 지적하고 있다.

김헌선 교수는 중국의 소수민족군의 비교연구를 시도하는 한편 일본의 아마미오오시마 등지에서도 비교연구를 시도하였다.

제주도와 운남성의 납서족의 창세신화소는 각기 다른 지역에서 다른 방식으로 존재하지만, 인간이 하늘이나 자연에 숭배하고 제사를 지내면서 이룩한 서사시의 표현이라는 점에서는 같다. 창세서사시의 자료를 비교문화론적 각도에서 다양한 시각으로 살피면서 이 문제를 해명하고자 했다. 특히 납서족의 신화는 인류문화 이해에 소중한 단서를 제공하는 자료다. 내용이 장편서사시로 체계적인 사고를 보여준다. 그에 견주어서 제주도의 창세서사시는 영성하고 간략한 내용이지만 생각의 이면은 근본적으로 같은 발상이다. 서로 다른 문화 속에서 서로 다른 방식으로 존재하며 서로 다른 표현인데도 두 창세서사시의 내용에서 핵심은 같다고 김헌선 교수는 **견**해를 밝혔다. (김헌선 2008)

⑤ 대륙의 주요 종족인 동이계 연구의 필요성

정재서 교수는 잃어버린 한국신화에서 중국의 산해경신화를 대상으로 하는 것도 의미가 있다고 하면서 중국신화가 형성될 무렵의 대륙은 오늘날의 중국과 같은 거대한 국가가 존재했던 것이 아니고, 아시아의 수많은 민족들이 경합적으로 공존하는 상황이었다. 이 때문에 중국 신화는 사실상 아시아 여러 민족의 다양한 신화를 포함한 동양신화라 불러도 좋을 것이라고 했다.

대륙의 다원적인 신화 형세는 주요 종족 및 그들의 거주지역에 따라 크게 동이계

(東夷系), 화하계(華夏系), 묘만계(苗蠻系)의 세 계통으로 나누어지는데, 한국신화는 동이계 신화와 관련이 있다. 신화시대 이후 대륙의 문화가 에버하르트(Everhart)의 이른바 '중국적'인 정체성을 추구해 감에 따라서 동이계 종족 및 신화는 융합의 과정에서 중국민족 및 신화의 형성에 중요한 요소로서 기여하게 된다. 동이계 종족의 일부로서 대륙에 잔류하지 않고 한반도로 이주했던 우리 민족은 풍토와 여러 환경의 차이로 인해 일부 신화는 온전히 전승되어 오고, 일부 신화는 상실했을 가능성이 있다고 한다.

따라서 중국신화에서 잃어버린 우리의 신화를 찾는 작업을 하지 않으면 안될 것이다. 예컨대, 동이계 신화 가운데 염재(炎宰), 치우(蚩尤) 계통의 신들은 특히 한국신화와 상관성이 높다. 이들은 묘만계로 분류되어 있지만 근원을 따져보면 동방에서 남방으로 이주한 신들이다. 이러한 관점에서 화하계(華夏系)의 황제와 적대적 관계에 있던 염재(炎帝)와 과보(夸父: 중국고대신화에 과부라는 사람이 태양을 쫓다가 목이 말라 황하와 위수의 물을 다 마시고도 모자라 다른 곳으로 물을 찾으러 가다가 도중에 목이 말라 죽었다고 전한다.) 풍백(風伯), 우사(雨師) 등의 신들을 잃어버린 한국신화와 관련하여 우선 주목할 필요가 있다. 염재와 과보는 고구려 고분벽화에 등장하며, 풍백과 우사는 단군신화에 등장하기 때문이다. 이것들은 이른바 '동아계'의 기서(奇書)라고 일컬어진 고서인 '산해경(山海經)'에 담겨져 있다. 그러므로 산해경 연구는 필요하다고 정재서 교수는 주장한다.(정재서 2008)

3. 한국신화연구의 오늘의 과제

이제 우리는 편견없이 양국신화를 비교연구 하여야 할 단계에 와 있다고 본다. 그리고 한국학자 자신을 위한 한일신화의 비교 연구도 진행되어야 할 것이다. 많은 분식(粉飾)과 윤색이 붙기는 했으나 일본신화는 우선 장편이고 양이 많다. 그 가운데에도 길이가 짧은 우리 신화로서는 규명하지 못할 우리들 자신의 문제에 대해 좋은 해답을 마련해줄 자료도 있다. 무엇보다도 제주도 무가가 끼칠 한국신화연구에 있어서 가치관은 무시할 수 없다.

2007. 11. 1 프레스센터 19층 회의실에서는 비교민속학회의 주관으로 심포지움이 개최되었다. '주제는 한국신화의 정체성을 밝힌다'로 되어있다. 여기에는 한국의 신화학자 15명이 각각 주제에 알맞은 제목으로 소신을 밝히고 있다. 드디어 원고가 정리되어 같은 제명, '한국신화의 정체성을 밝힌다'의 단행본이 출간되었다. 이는 한국신화연구에 있어서 오늘날 총집산된 셈이고 또한 금후의 과제를 던져놓은 셈이다.

이 심포지움을 주재한 임재해 교수는 기조발표에서 이 연구가 두 가지 목적이 있음을 밝혔다. 하나는 한국신화의 정체성을 찾는 일이고 다른 하나는 한국신화를 근거로 민족문화의 정체성을 찾는 일이라고 했다. 그리고 한국신화의 정체성을 찾는 방법으로는 하나는 자리매김한 기존 이론들을 끌어들여 한국신화의 보편성과 특수성을 변별하는 것이고 또 하나는 한국신화가 본디부터 놓여 있었던 문화적 상황에서 신화의 정체를 귀납적으로 새롭게 정립하는 일이라고 제시했다.(임재해 2008)

임재해 교수는 최근 한국사 정립을 위해 건국신화를 새로운 자료로 끌어들이고 있다. 그의 주장 가운데는 담론이 필요한 점도 있겠으나 한국신화의 정체성을 밝히는 의미에서 긍정적으로 고려할 필요는 있다고 생각한다. 그런 의미에서 임재해 교수의 양해를 얻어 미발표된 논문 중에서 일부분 발췌하여 다음 항목들을 인용해 본다.

① 도구중심의 시대구분은 잘못이다.

구석기, 신석기, 청동기, 철기로 나누는 고대사 시대구분**에 의존한** 결과 우리 역사에는 상고사의 시대구분이 제대로 이루어지지 않는다. 구체적으로 말하면, 민족사 서술에서 환웅의 신시시대와 단군의 조선시대가 없는 것은 물론, 해모수의 부여시대도 시대구분으로 존재하지 않는다. 부여 이후의 삼한시대가 시대구분에서 삭제된 것은 말할 나위도 없다. 사가들이 신시와 조선, 부여의 국가사를 시대구분에서 묵살한 채 모두 신석기 시대라는 무덤 속에 묻어버린 까닭이다. 그러므로 상고사의 역사적 존재감이 제대로 드러나지 않는 것은 물론 역사인식에도 혼란을 초래한다. 도구의 재질보다 건국신화를 사료로 주목해야 상투적 시대구분을 극복하고 고대사 서술을 구체화할 수 있다.

② 빙하기를 겪은 신석기인의 태양숭배 인식

환웅은 하늘나라의 신격이되 인간세상으로 내려온 인격으로서 신시의 건국시조이다. 환웅의 아버지는 환인으로서 하늘에서 우주의 삼라만상을 주재하는 신격이자 해 자체이다. 해가 신격화 되어서 하느님으로 일컬어지면서 환인제석(桓因帝釋) 또는 환인천제(桓因天帝)로 표기되었다. 신시를 건국한 환웅은 해로 은유되는 초월적 지도자로서 천왕으로 일컬어졌다. 환웅은 해인 환인의 아들이자 해 구실을 하는 천왕으로서 천자(天子)이자 일자(日子)이다. 그러므로 환인, 환웅, 단군은 해이거나 해의 분신이며, 해의 아들로서 모두 해와 같은 존재라 할 수 있다.

따라서 신시의 시조 환웅은 해와 동일시되거나 해로 상징되는 태양시조사상의 뿌리를 이루었다. 이러한 태양시조사상은 환웅천왕 이후 신라 가야시대까지 이어졌다.

왕검조선의 시조 단군과 부여의 시조 해모수, 고구려의 시조 주몽, 신라의 시조 박혁거세, 가야의 시조 수로(首露) 등은 모두 해로 은유되는 존재로서 태양시조사상에 입각해 있다.

③ 건국시조본풀이 서술체계의 구조적 일관성

고조선본풀이는 고조선문명을 연구하는 데 가장 필수적인 사료이다. 왜냐하면 이 사료는 고조선의 역사와 문화, 세계관, 통치방식 등을 구체적으로 서술한 유일한 역사 이야기이자 기록으로 남아 있는 문헌사료이기 때문이다. 이보다 더 중요한 사실은 이 사료가 우리 민족사 서술의 토대가 되어 후대 여러 나라 건국의 역사를 서술하는 문법 구실을 하였을 뿐 아니라, 이 시기에 형성된 건국시조 인식과 홍익인간 재세이화의 이념들이 수천년 뒤까지 지속되면서 발전되었다는 것이다.

모든 역사의 첫장은 신화로 서술된다는 사실을 알지 못하는 식민사가들은 고조선조의 기록이 '신화'라는 사실을 전제로 그 시대의 역사를 부정했다. 그 논리는 두 가지이다. 하나는 신화와 역사가 다르다는 논리이며, 둘은 단군이 허구적으로 만들어진 존재라는 논리이다. 이 두 가지 논리는 모두 과학적 사실을 존중하는 실증주의 사학에 의한 것처럼 보이지만, 사실은 기록 내용을 축자적으로 읽기만 하고 역사적으로 해석하는 능력이 없는 데서 비롯된 것이다. 그러나 더 근본적인 이유는 고조선시대를 부정하려는 저의 때문에 사료를 의도적으로 왜곡하여 읽는 것이다.

④ 건국본풀이의 역사 해석과 민족사의 정체

우리 역사로 세계사의 오류를 바로잡겠다는 생각을 해야 한다.

건국신화는 북방형 천손강림신화와 남방형 난생신화가 있다는 주장부터 극복해야 천손강림신화는 남북방과 시대를 초월해서 수천 년 동안 변함없이 우리 민족의 건국사를 총체적으로 해명하는 일관된 사료 구실을 한다는 사실을 포착할 수 있다. 흔히 난생신화라 하는 것도 모두 하늘에서 지상으로 강림하는 구조로서 사실상 천손강림신화이기 때문이다.

둘은 신화학이 신화 읽기가 아니라 신화 해석이라는 사실을 자각해야 한다. 그래야 알로 태어난 건국시조를 난생신화라는 축자적 말풀이로 남방신화라는 해석을 극복할 수 있다. 햇빛을 받아 잉태하여 나은 주몽의 알은 태양을 상징하고, 온누리를 밝히는 혁거세의 자줏빛 알 또한 태양을 상징하는 것이다. 그러므로 주몽신화나 혁거세신화는 난생신화가 아니라 태양신화이며 태양시조사상을 반영하는 것이다.

셋은 역사를 통시적 지속성의 시각으로 연구하지 않고 공시적 연관성의 시각으로 연구하고 있다는 점이다. 이러한 연구는 다시 두 가지 한계를 지닌다. 하나는 자국

역사를 이웃 민족의 이동이나 영향에 의한 아류로 종속시키는 문제이고, 둘은 자국 역사의 통시적 지속성을 해체하고 외세의 점유에 의한 단절된 역사로 해석하는 문제이다. 그러므로 민족사의 정통성 확립은 물론 상고사 체계를 올바르게 확립하기 위해서도 단군조선이 아닌 환웅신시를 한국사 서술의 출발점으로 삼고, 역사철학의 수립과 미래사의 전망을 열어가야 할 것이다.

4. 맺음말

이 발표를 끝맺는 맺음말로서 저는 조동일 교수가 제안한 다음 글을 인용하려고 한다. 신화 민족주의를 극복하는 길은 한국신화를 넘어서서 세계신화로 눈길을 돌리는 비교연구가 중요하다는 것은 필연적이다. 그러기 위해서는 글로발한 세계관으로 집약되어야 하고 객관적이고 보편성이 있는 이론화가 이루어져야 한다. 내셔낼리즘에 빠질 우려를 범해서는 안 될 것이다.(조동일 2008)

여기에 저의 사족을 붙인다면,

한국비교신화학이 일본식민지사관에 저항으로 시작된 신화연구였다고 한다면 이제는 과학적이고 객관적인 입장에서 연구되어야 한다.

그리고 그동안 일본연구에 경사된 탓으로 중국과의 비교연구가 소홀했던 점을 인지하여 이제부터는 중국소수민족신화의 비교연구가 이루어져야 한다는 것이다.

참고문헌

張籌根 『韓國의 神話』 成文閣 1961
金烈圭 『神話/說話』 한국일보사 1975
金烈圭 『韓國의 神話』 一潮閣 1976
玄容駿 「日本神話と韓國」 『日本神話と朝鮮』 有精堂 1977
玄容駿 『濟州島巫俗の研究』 第一書房 1985
黃浿江 『韓國의 神話』 檀國大學出版部 1988
玄容駿 『巫俗神話와 文獻神話』 集文堂 1992
김헌선 『한국의 창세신화』 길벗 1994
장주근 『한국신화의 민속학적 연구』 집문당 1995
장주근 『풀어쓴 한국의 신화』 집문당 1998
서대석 『한국 신화의 연구』 집문당 2001
임재해 『고조선문화의 높이와 깊이』 景仁文化社 2015
임재해 외 『한국신화의 정체성을 밝힌다』 지식산업사 2008
조동일 「세계속의 한국신화, 어떻게 할 것인가」 『한국신화의 정체성을 밝힌다』 지식산업사 2008
정재서 「잃어버린 신화를 찾아서」 『한국신화의 정체성을 밝힌다』 지식산업사 2008
千寬宇 「韓國史에서 본 騎馬民族說」 『日本文化의 源流로서의 比較韓國文化』 東北亞細亞研究會 編 三省出版社 1980

MEMO

MEMO