

처용설화고(處容說話考)

A Study of Choyong(處容) Folk-tale

저자 (Authors)	현용준
출처 (Source)	국어국문학 39-40 , 1968.5, 1-38(38 pages) The Korean Language and Literature 39-40 , 1968.5, 1-38(38 pages)
발행처 (Publisher)	국어국문학회 The Society of Korean Language and Literature
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00074078
APA Style	현용준 (1968). 처용설화고(處容說話考). 국어국문학, 39-40, 1-38
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/08/06 10:22 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

處容說話考

支 容 駿

〈차

레〉

- | | |
|-------------|-----------|
| 1. 序 論 | 4. 說話의 形成 |
| 2. 本原說話의 抽出 | 5. 挿入歌謠 |
| 3. 思想的 背景 | 6. 結 論 |

1. 序 論

三國遺事 卷第二 紀異第二의 「處容郎·望海寺」條說話는 所謂 鄉歌(處容歌) 한 首와 後代 儺禮에 까지 傳承된 舞(處容舞)를 同伴하고 있다. 따라서 이는 上代 敘事文學뿐 아니라 抒情文學面에서도 重要하고 舞蹈演劇面에서도 重要的 것이다. 또 그것은 古代부터 傳承되어 온 呪術 宗教의 信仰을 基盤으로 하여 이루어진 것이라 생각되는 點에서 宗教의 인 面에서도 比重이 큰 것이다.

이러한 學的 價值性에 비추어 近來 이에 對한 研究는 10餘篇의 論文들을 通하여⁽¹⁾ 그 傳承의 本性이 거의 밝혀진 단계에 이르는 感이 없지

- (1)~1. 金在諤: 朝鮮演劇史
 2. 李能和: 朝鮮巫俗考
 3. 梁柱東: 麗臨儺莊
 4. 安 那: 山嶽儺와 處容舞와 儺
 5. 宋錫夏: 處容舞 儺禮 山嶽戲 關係를 論함 (韓國民俗考)
 6. 金東旭: 時用鄉樂謠, 歌謠의 背景의 研究 (韓國歌謠의 研究)
 7. 金東旭: 處容歌研究 (韓國歌謠의 研究)
 8. 金容九: 處容研究 (忠南大學業論文集)
 9. 黃漢江: 處容歌考 (국어국문학 26號)
 10. 張壽根: 處容說話의 研究 (국어교육 6號)
 11. 金烈圭: 處容傳承試考 (路山語文 1輯)
 12. 金映遂: 處容舞와 處容歌 (佛敎學報 2輯)
 13. 徐首生: 高麗歌謠의 研究 (慶北大學校論文集 5輯)
 14. 其他 李奎文·林基中等 諸氏의 著及이 있음.

않다. 特히 說話의 面의 考究에서 보아도 金東旭氏의 處容歌研究, 張籜根氏의 處容說話의 研究 등 깊은 研究들이 쌓아지고 있는 이제, 유별난 新論이 나올성 싶지 않으나, 아직도 未解決의 問題와 未備한 問題가 적지 않으리라 생각된다.

그래서 本考는 蛇足이 될는지 모르지만 여러 學者들이 쌓은 業績을 基盤삼아 說話學의 立場에서 該說話의 形成·傳承·改變·定着의 過程을 좀 더 昭詳히 하고 處容歌에 대한 愚見을 披瀝코자 하는 것이다. 따라서 本考는 이미 쌓아진 研究 結果의 범주를 크게 벗어나는 것이 안 될 것이며, 그 研究들에 對한 敷衍이요 補遺에 지나지 않을 것이라 생각된다.

그러면서 이 淺學한 論究가 處容說話의 巫俗神話로서의 形成過程, 巫俗神話의 一部로서의 處容歌의 遊離, 그 歌舞의 巫俗儀禮의 性格 등 本傳承 解明에 若干의 보탬과 整理가 된다면 實로 多幸한 일이라 생각한다.

2. 本原說話의 抽出

處容說話는 말할 것도 없이 僮 一然에 의해 再記寫된 說話다. 文獻說話는 作者의 性向 時代의 風潮等에 의해 그 本原의인 說話에 많은 改變과 潤色이 加해짐을 우리는 안다. 그러므로 文獻說話를 考察함에 있어서는 于先 그 記寫者와 時代風潮面을 考慮하여 記寫 以前의 說話를 復元하여 놓는 일이 必要하다. 따라서 本 處容說話도 어디까지가 本原의인 것이며 어디가 一然이 改變 加筆한 것인가를 區分해 놓아야 할 것이다. 이런 일이 先行되지 않았기 때문에 「處容郎·望海寺」條 記事의 前半이 處容說話라느니 그 全體가 處容舞·南山神舞·北岳神舞·地神舞等 舞를 話話한 것이라느니 하는⁽²⁾ 見解差가 생기는 것이라 본다.

그러면 어디까지가 一然의 記寫 以前의 本原의인 處容說話일까?

(2) 金東旭氏는, 三國遺事 「處容郎 望海寺」條는 處容說話가 前半이 되고 이는 望海寺 緣起說話가 되어 있으나 이 밖에도 「南山神」 「北岳神」 「地神」과 더불어 四神의 하나로서 「龍神」 緣起로서 處容의 本譚(本풀이)이 나와 있는 것이다(處容歌研究—韓國歌謠의 研究 p. 135)라 하였고,

黃潤江氏는 「處容歌考」에서, 本說話에는 다섯가지 舞가 나타나고 있는데 前半—東海龍王의 舞, 處容의 舞, 後半—南山神의 舞, 北岳神의 舞, 地神의 舞로서 이 一連의 說話가 「舞」의 緣起를 說明하는 것이라 생각했다(국학연구원 26號 p. 116) 라고 하였다.

이제 그 限界를 밝히기 爲해서 우선 本「處容郎·望海寺」條 說話의 構成을 分析하여 보자. (原文 引用은 省略함)

A. 新羅 第49代 憲康王時, 太平盛代인 때.

B. 龍子出現

① 東海龍의 所變으로 雲霧 冥暈하다.

② 爲龍翔佛寺하라는 令이 내리다.

③ 雲開霧散하고 龍子出現하여 獻舞奏樂하다. (因名開雲浦한)

C. 美女文婚 補佐王政

④ 龍子(處容) 入京하다.

⑤ 美女를 妻로 삼는다.

⑥ 賜級干職하고 王政을 補佐하다.

D. 交媾疫神驅逐

⑦ 疫神이 美女를 欽慕하고 變爲人하여 姦犯하다.

⑧ 處容이 唱歌作舞而退하다.

⑨ 疫神이 公不見怒 感而美之 誓今已後 見畫公之形容 不入其門矣라 하다.

E. 國入帖處容之形 以僻邪造慶

⑩ 上同 (그때서 望海寺를 爲龍而置한 것이다)

F. 地神·山神 知國將亡 作舞以警之

⑪ 鮑石亭에서 南山神이 現舞하다.

⑫ 金剛嶺에서 北岳神이 呈舞하다.

⑬ 同禮殿宴때 地神이 出舞하다.

⑭ 地神·山神이 知國將亡하고 作舞以警之한 것인데 國人이 不悟하고 耽樂滋甚하므로 나라가 亡하다.

이렇게 分析하고 보면 이 說話는 6個의 挿話와 15個의 Motif 로 構成되어 있는 것임을 알 수 있다. 그리고 說話의 梗概가 흐리어서 主旨를 잡는데 混同하게만 되어 있다. 그래서 一見 「望海寺緣起說明」⁽⁴⁾에 主眼이 있는 듯도 하고 「四神의 하나로서 龍神 緣起로서 處容의 本譚」⁽⁵⁾ 같이 보이기도 하고 그래서 「巫祖傳說」⁽⁶⁾이라 하게 되고, 또는 門神의

(3) 望海寺 緣起說話와 關聯시킨 研究는 宋錫夏·黃涇江·諸氏 所論

(4) (5) 處容의 本譚 곧 巫祖傳說로서는 金東旭氏 所論

說話⁽⁶⁾같이 보이기도 하고 僻邪假面舞의 說明說話⁽⁷⁾로 理解되기도 하고 있는 것이다. 그야 그럴 것이 表題 自體부터가 「處容郎·望海寺」 두 가지로 붙여진 것을 보면 記寫者 一然 自體가 說話 焦點이 하나가 아님을 認知하고 記錄한 것임을 알 수 있기 때문이다. 여기에 벌써 一然의 特殊한 記述 意圖가 숨어 있음을 알 수 있고, 그 記述 說話는 本原的인 것이 아니라 一然의 特殊 意圖에 의하여 添削 改變된 것임을 認知하게 된다.

그러면 一然是 어떠한 意圖에서 어떻게 說話를 添削했을까?

一然是 慶州 章山郡人으로 羅王의 系를 이은 金氏요, 道人이며 禪僧이며 國師였다. 그러나 六堂의 말대로 三國遺事를 新羅中心 慶州一圓中心 佛教中心 王代中心이게 한 것이다.⁽⁸⁾ 그리고 三國遺事 紀異 卷第一 叙에 보면

…簡狄吞卵而生契 姜嫄履跡而生稷 胎孕十四月而生纘 龍父大澤而生沛公 自此而降 豈可殫記 然則三國之始祖 皆發乎神異 何足怪哉……

云云하여 奇事異蹟 中心의 說話體 歷史를 쓰려고 한 것을 알 수 있다. 또한 遺事가 紀異·興法·塔像·義解·感通·避隱 등으로 編纂하며 놓은 것을 보면 佛教的인 奇事·異蹟을 써 놓으려는 意圖를 엿볼 수 있게 한다.

이러한 歷史記述 意識과 佛教的 靈驗鼓吹 意圖는 本 處容說話 記述에도 그대로 作用했을 것이요, 또 그대로 나타나 있다. 그것은 本 說話의 構成을 다시 한번 檢討하여 봄으로써 明白해 진다.

이렇게 挿話 A의 憲康王代의 太平盛代의 表現과 마지막 挿話 F의 地神 山神이 知國將亡하고 作舞以警之하는 대목을 보자.

第四十九憲康大王之代 自京師至於海內 比屋連壤無一草屋 笙歌不絕道路 風雨調於四時

이처럼 太平盛代였는데 龍神의 아들 處容이 王政을 補佐하고 또 山神 地神이 나라가 망할 것을 알고 춤으로써 警告한다.

又幸飽石亭 南山神現舞御前……又幸於金剛嶺時 北岳神呈舞……又同禮殿宴時 地

(6) 門神과의 關聯에서는 金在喆 李能和 諸氏 所論.

(7) 古代僻邪假面舞와 關聯시켜서는 金容九 張緯根 諸氏 所論

이 외에도 佛子 羅睺羅와 關聯시킨 梁柱東氏 所論, 女巫入巫式과 龍神崇拜에 關聯시킨 金烈圭氏 所論, 疫神假面僻邪의 關聯시킨 金映遂氏 所論. 其他 여러가지 見解가 있음.

(8) 六堂 崔南善編 增補 三國遺事 p. 7

神出舞……乃地神山神知國將亡 故作舞以警之 國人不悟 謂爲現瑞 耽樂滋甚 故國終亡.

結局 新羅가 亡한 原因은 山神·地神 등이 춤으로써 警告했지만 이를 깨닫지 못하고 도리어 祥瑞라 하여 耽樂을 더욱 甚히 한 까닭에 망하였다는 것이다. 이것을 보면 이 說話의 發端과 結末은 딱 들어 맞는 것이다. 卽,

發端(挿話 A)—憲康王時代는 太平盛代였는데

經過(挿話 C)—龍子處容이 王政을 輔佐하고

結末(挿話 F)—地神·山神까지 춤으로써 警告했지만 耽樂이 滋甚하여 나라가 亡했다.

이렇게 論理가 整然한 것이다. 이 新羅興亡의 原因을 記述한 이것은 一然의 歷史記述 意識에서 脫붙은 것이다. 興國 곧 太平盛代를 이루는 原因은 龍神子 處容 등 神人의 護國 때문이요, 亡國의 原因은 耽樂 때문이었다. 이러한 新羅 盛衰의 歷史를 記述하려 한 데 護國 輔政한 龍神子의 說話를 引用치 않을 수 없었던 것이다. 山神·地神의 舞도 마찬가지다. 그러니 序頭의 挿話 A와 結末의 挿話 F는 一然의 歷史記述 意識에서 脫붙인 것이요, 處容 自體의 本原的인 說話 部分은 아님이 明白하다. 그러므로 이는 處容說話에서는 脫어야 한다.

둘째는 一然의 佛敎 靈驗 鼓吹 意圖面에서 本 說話를 보아야 한다.

여기에 前提해야 할 것은 新羅의 佛敎가 純粹한 佛敎가 아니라, 우리 固有信仰과 習合된 佛敎라는 點이다. 權相老博士도 固有信仰인 米里(龍) 信仰과 彌勒信仰에 대하여 밝힌 바 있고⁽⁹⁾, 趙明基博士도 “新羅佛敎가 祈禱佛敎·護國佛敎의 性格을 띤 것은 佛敎를 原始宗教의 方法으로 理解한 것”⁽¹⁰⁾이라 했다. 具體的인 論證은 斯界 研究에 미루러니와 新羅佛敎가 山神崇拜·地神崇拜·龍神崇拜 등 固有信仰과 習合된 護國佛敎라는 點을 前提하는 것이다. 그러니 佛寺에 新羅 때에도 龍王堂이 있었고⁽¹¹⁾ 지금도 龍王堂·山神閣 등을 흔하 發見하게 된다.

이러한 前提에서 本 說話를 보면 結末 挿話 F의 南山神舞·北岳山神舞·地神舞는 新羅의인 佛敎神(固有信仰과 習合된 佛敎神)의 舞로 解釋할 것이요, 그 性格은 亡國을 우려한 護國의인 舞인 것이다. 곧 護國神

(9) 韓國信仰의 一覽 (佛敎學報 一輯)

(10) 新羅佛敎의 理念과 歷史 p. 124

(11) 寺有龍王堂 頗多靈異云云 (遊事卷三前後所藏舍利條)

의 護國舞인 것이다. 그러므로 挿話 F는 新羅의 佛敎의 神의 護國의 靈驗을 鼓吹하려 한 것에 지나지 않는 것이 된다. 勿論 處容도 護國神의 性格은 같다.

또 處容說話를 望海寺 緣起說話로 引用하여 記述하여 놓은 것도 이 護國神의 靈驗의 龍神子를 끌어들이 佛敎의 靈驗을 鼓吹하려는 意圖에서 所産한 것이다. 이런 點에선 이 說話를 「佛敎의인 性格을 말해주는」 說話⁽¹²⁾라고 할 법도 한 것이다.

이렇게 보면, 本 說話가 望海寺 緣起說話로 된 것은 佛敎의 靈驗을 鼓吹하려는 意圖에서 이루어진 後代的인 結付 潤色이며, 挿話 A와 挿話 F는 위의 兩意圖에서 덧붙여진 것이 明白해진다. 그래서 이 挿話들을 除去해 버리고 處容의 本原的인 說話만을 抽出해내면 다음의 네개의 挿話만이 남는다.

- B. 龍子出現
- C. 美女交婚 輔佐王政
- D. 交媾疫神驅逐
- E. 國人門帖處容之形 以僻邪進慶

이 4개의 挿話, 10개의 Motif로 構成된 說話가 處容說話인 것이다. 그러나 이것은 一然의 記寫 直前의 本原說話일 뿐이지 處容의 原初 說話는 아니다. 또 本原說話라 하였지만 이는 傳承 그대로는 아닐 것이요 一然에 의해 記寫上의 添削이 있는 것임은 能히 생각할 수 있다. 說話의 研究는 한 說話의 原初形을 再構해 놓고 考察해야 그 眞意가 풀리는 것이지만, 이 處容說話는 比較할 類型 資料가 없으니만치 原初의 說話는 再構해 내기가 至難한 것이기에, 이만큼 記寫 以前의 本原說話만이라도 限界를 그어놓고 그 形成과 改變 定着의 過程을 살펴 나가야 하리라 믿는다.

3. 思想的 背景

說話는 民衆生活의 神話의 思考 속에서 저질로 形成되고, 口傳에 依하여 傳播 變化하며 整序化해 나간다. 이러한 說話의 發生과 變化의 要因은 地理的·歷史的·社會的인 여러가지 面에서 求할 수 있으나 가장

(12) 黃浪江 處容歌考(국어국문학 26號 p. 122)

基礎의인 要因은 信仰 乃至 思想的인 面에서 찾아낼 수 있다.

이제 處容說話를 考察함에 있어서도 이說話를 形成케 한 信仰의 思想的 背景이 무엇인가부터 찾아감이 좋으리라 생각된다. 그것을 찾아내는 方法은 이說話에 反映되어 있는 思想들을 抽出하고 이것이 當代 該地域의 普遍的인 觀念임이 立證될 때 그것은 곧 該說話形成의 要因이 될 思想이라 할 수 있는 것이다.

그러면 處容說話를 形成시킨 背景의 要因은 무엇인가?

1. 龍神 護國 信仰

東海龍王의 아들 處容이 新羅에 入京하여 王政을 輔佐했다는 것은 確實히 龍神이 護國한다는 信仰의 所産이다. 龍信仰이 新羅의 普遍的인 信仰이었음은 權老博士의 「韓國信仰의 一鸞」(佛教學報 一輯)에 미루거나 이제 몇가지 例를 본다면 新羅 30代 文武王은 平常時 智義法師에게 말하기를

朕身後願爲護國大龍 崇奉佛法 守護邦家⁽¹³⁾

라 하므로, 東海中 大巖上에 葬하였는데 31代 神文王 때에는 三韓을 鎮護하는 海中大龍이 되어 불기만 하면, “兵退病愈 旱雨兩晴 風定波平”한 萬波息笛과 玉帶를 주었다.⁽¹⁴⁾

元聖王 때에는 두 女子가 內庭에 나타나 말하되

妻等乃東池青池二龍之妻也 唐使將河西國二人而來呪我夫二龍及芬皇寺井等三龍 變爲小魚 簡貯而歸 願陛下勅二人 留我夫等護國龍也

라 하니 王이 곧 이를 찾아왔으며,⁽¹⁵⁾ 27代 善德王때엔 慈藏法師가 中國 太和池邊을 지날 때 한 神人이 나와 말하기를 “皇龍寺護法龍 是吾長子 受梵王之命 來護是寺 歸本國 成九層塔於寺中 隣國降伏 九韓來貢 王祚永安矣”云云 하였는데, 그대로 했더니 塔의 靈蔭으로 天地開泰하고 三韓을 統一 하였다.⁽¹⁶⁾

釋寶瓔이 大國에서 法을 傳受하고 돌아올 때 西海龍이 그 一子 瑠目을 주며 부탁하기를

(13) 三國遺事 卷二 文虎王 法敏條

(14) 同 卷二 萬波息笛條

(15) 同 卷二 元聖大王條

(16) 同 卷三 皇龍寺九層塔條

「于時三國擾動 未有歸依佛法之君主 若與吾子歸本國鵠岬 創寺而居 可以避賊 抑亦不數年內 必有護法賢君 出定三國矣」

라 하였는데 그 말대로 하니 얼마 안가서 太祖가 三國을 統一하였다.⁽¹⁷⁾

이러한 例는 數多히 들 수가 있는데 여기서 新羅人이 龍이 護한다고 信仰했고 또 龍은 護法한다고 信仰해서 龍信仰이 바로 護國佛法信仰과 通하는 것임을 알게 된다. 그래서 望海寺 뿐 아니라 皇龍寺·海龍寺·鵠岬寺·金山寺⁽¹⁸⁾·金光寺⁽¹⁹⁾ 등 많은 佛寺緣起 說明이 龍說話와 關聯되어 있는 것이다.

2. 凶驗 致祭 觀念

善神이든 惡神이든 神은 民衆이나 司祭者에게 崇仰과 儀禮를 받아야 한다. 그런데 이 神들이 最初 어떠한 過程을 밟아 儀禮를 받게 된다고 新羅人들은 생각했을까?

神이 처음 崇仰을 받으려면 무엇보다도 自身の 存在를 어떠한 方法으로 民衆들에게나 司祭者에게 알려야 한다. 그 알리는 方法은 어떤 異變을 일으켜서 民衆들에게 認知시킬 수가 있겠다. 新羅人은 神이 이런 異變을 일으킴으로써 自身の 存在를 알리고 崇仰을 받고 祭儀를 받는다고 생각했다. 말을 바꾸면 어떤 異變은 神의 所變이라 觀念하고 祭儀했다는 말이다.

筆者는 濟州島 一圓의 巫俗의 堂神(村落守護神) 神話を 蒐集·分析하면서 堂神들이 처음 祭儀를 받고 崇仰 받는 過程을 세 가지로 說話하고 있음을 要約할 수 있었다.

하나는, 人間이 먼저 神의 뜻을 알아 차리거나 神이 먼저 달라는 要求가 있어 厚한 飲食·待接을 하는 경우다. 이 경우는 神과 人間이 外形上 全然 同一하여 識別이 안되는데도 厚한 待接을 하므로 人情 많은 그 人間을 主信仰民으로 삼아 保護해 주는 것이다.

둘째는, 神은 孤高히 떠기고 있다가 아무도 待接해 주는 人間이 없으면 괴씸하다 하고 갖가지 異變과 凶害를 내리 人間으로 하여금 神의 存在를 認知케 하여 崇仰을 받는 過程이다. 이런 異變과 凶害를 <凶驗>이라고 한다. 必是 <凶驗>의 詭言인듯 하다. 그 凶驗이란 大概 밤에는 잔

(17) 三國遺事 卷四 寶藥製木條

(18) 同 卷四 關東楓岳鉢淵蔽石記條

(19) 同 卷五 明郎神印條

불(神火)로, 낮에는 연불(煙火)로 나타내고, 밤낮을 통수 피리등 樂器 소리를 울리거나, 原因 모를 급작스러운 雲霧 風雨霹靂을 일으키거나 急病을 일으키는 것이다. 그래서 이러한 異變이 일어나면 神의 所變이라 하여 該神의 所在를 찾아 崇仰 致祭하면 所變은 사라지고 神은 그 信仰民을 守護하여 준다.

셋째는 첫눈에 보이는 人間을 主信仰民으로 삼아 祭儀를 받고 堂神으로 坐定하는 경우다.⁽²⁰⁾

여기의 둘째의 경우가 處容說話에 보인다.

於是大王遊開雲浦 王將還駕 晝歇於汀邊 忽雲霧冥暈 迷失道路 恠問左右 日官奏云 此東海龍所變也 宜行勝事以解之 於是勅有司 爲龍湖佛寺近境 施令已出 雲開霧散

여기의 忽雲霧冥暈한 東海龍의 所變은 濟州島 堂神의 경우처럼 致祭 崇仰을 받기 爲한 <凶驗>이요, 佛寺를 지을 것을 命令하자 雲開霧散한 것은 致祭를 하고 崇仰을 하면 그 <凶驗>을 깨끗이 씻고 守護해 주는 堂神의 경우와 通하는 것이다.

이러한 것은 處容說話의 경우만이 아니다. 「居陞知說話」에도 보면 阿 旻 良具가 弓士 50人を 데리고 唐에 갈 때의 일로서

缸女鵠島 風濤大作 信宿俠甸 公患之 使人卜之 曰島有神池 祭之可矣.⁽²¹⁾

라 있는데, 이는 結局 西海若(西海神)이 自身을 救助해 줄 弓士를 얻기 爲한 凶驗이 있지만 “祭之可矣”라고 占卦를 내렸던 것이다.

또 遺事 卷三 前後所藏舍利條에 보면

昔普耀禪師始求大藏於南越 泊旋返次 海風忽起 扁舟出沒於波間 師即言曰 意者 神龍欲留經耶 遂呪願乃誠 兼奉龍歸焉 於是風靜波息

이라 있는데, 여기 海風을 갑자기 일으켜 扁舟을 위태롭게 한 것은 神龍의 所變이며 禪師가 정성껏 呪願하여 그 龍을 받들고 오니 風波가 고요해졌다. 이것도 神龍이 自身의 存在를 알리고 所願을 이룩하기 爲하여 凶驗을 일으킨 것이다.

이처럼 神이 致祭 崇仰을 받고자 하거나 所願을 알리기 爲해 異變을 일으킨다는 觀念이 예로부터 있었음을 理解케 된다. 이를 濟州의 用語

(20) 拙稿 堂神話의 內容構成斗 背景民俗信仰—濟州島堂神話考(三)—(濟大學報 6號 pp. 24 ~26) 參照

(21) 三國遺事 卷二 眞聖女大王·居陞知條

대로 「凶驗致祭觀念」이라 하여 두자.

3. 神人同性同態觀

龍神의 아들이 人間社會에 와서 산다. 美女와 婚姻을 한다. 級干職 벼슬을 한다. 疫神이 人間과 交媾를 한다는 등은 神을 人間과 同性同態로 본 觀念이다. 이런 觀念은 Animism 이나 Totemism 宗教段階를 지난 文化期의 人類普遍的인 것이니 더 以上 敷衍을 略한다.

4. 疫神·疾病觀

구태여 Frazer 를 들 必要 없이 人類文化가 未開한 段階에는 疾病을 疫神에 依하여 생기는 것이라고 믿었음은 이미 常識이다. Nioradze 에 依하면 Shamanism 文化圈인 시베리아의 諸民族도 疾病을 惡精靈의 手 作이라고 믿었고⁽²²⁾ 우리의 古記錄이나 周邊에서는 同觀念이 널리 發見 된다.

濟州島 巫俗의 경우 疾病은 그 神格觀과 靈魂觀에 依하여 해석되고 있다.

濟州의 巫神은 크게 神格·祖靈·雜鬼·邪魔類로 나눌 수 있는 바⁽²³⁾ 이 모든 巫神이 疾病을 준다. 神格은 罪에 對한 罰로서, 祖靈이나 雜鬼는 生時의 원한을 풀기 爲해서, 邪魔類는 本質의으로 病을 주는 惡靈이어서 各各 病을 주는 것이다. 또한 靈魂觀에서 일어나는 病은 所謂 「넋난다」는 것으로 肉體에서 靈魂(넋)의 一部가 나가버림으로써 생기는 疾病이다.⁽²⁴⁾

이렇게 神의 作用으로 疾病이 일어난다고 믿는 바, 處容說話의 경우 疫神의 處容妻에의 姦犯은 疾病을 주기 爲한 犯接이라고 보아야 한다. 그것은 一種의 傳疫方式인 것이다. 어찌하여 疾病을 浸染하는데 交媾行爲를 하느냐 하는 點은 뒤에 詳論될 것이다.

5. 歌舞 呪力 觀念

疾病이 神靈의 作用에 依한 發生이라면 그 治療法도 宜當 그것에 알

(22) Nioradze 著 李弘植譯 西伯利亞諸民族의 原始宗教 pp. 82~84

(23) 拙稿 濟州島 巫神의 性格과 神統 제주도 17號 pp. 124~133 參照

(24) 拙稿 濟州島 巫俗의 疾病觀-제주도 21號 pp. 106~117 參照

맞는 方法을 써야 한다. 우리는 그 方法을 巫俗의 治病儀禮 行爲에서 본다.

위의 濟州島 巫俗에서 본 疾病의 要因을 들었지만, 이들이 그것을 治療하는 方法을 보면 크게 세가지 方法으로 하고 있음을 본다.

첫째는 祝願宥和法이라 할만한 것이다. 이는 善神이 罰로서 주는 疾病을 治療하기 爲하여 儀禮를 行하고 謝罪하여 病을 걷어주기를 비는 것이다.

둘째는 脅迫驅逐法이라 할 만한 것으로 惡靈이 犯接한 疾病을 치료키 爲하여 脅迫으로써 驅逐해 내는 方法이다. 이에도 巫覡이 直接 惡靈을 脅迫驅逐하는 方法과 威力있는 善神으로 하여금 脅迫驅逐하는 間接的方式이 있다. 이 間接的方式도 脅迫驅逐하는 善神의 役은 亦是 巫覡이 하는 것이니 巫覡이 잠시 그 身分을 神役으로 바꾸는 것 뿐이다.

셋째는 間接除去法이라 이름할 만한 것인데, 이는 祝願하여 謝罪할 수도 없고 脅迫으로 驅逐할 수도 없는 善惡 兩性的의 神이 주는 疾病을 法療하는 方法이다. 그 方法은 犯接해 있는 神의 兄弟 등 第三者의 神으로 하여금 犯接해 있는 神을 데려가 버리도록 하여 除去해 버리는 方法이다. <영감놀이>에서 그 方法을 볼 수 있다. (25)

重要한 것은 이 어느 方式이든 그 儀禮가 言語的 要素(歌謠)와 行動的 要素(舞蹈·演劇)로 構成되어 있다는 점이다. (26) 왜 儀禮가 歌舞로써 이루어졌는가? 이는 歌舞에 대한 그들의 特殊한 觀念이 있기 때문이다.

筆者는 濟州島의 巫歌를 分析해 본 結果 그 唱形式을 ① 純粹歌謠 ② 半歌謠 ③ 韻律的 辭說 ④ 純粹對話로 나누었고 또 그 內容을 人稱別로 보아 ① 人間이 神을 向한 辭說 ② 神이 人間을 向한 辭說 ③ 神이 下位神에게 하는 辭說 ④ 人間이 人間에게 하는 辭說로 나눈 바 있다. 그런데 그 相互關係는 人間의 神을 向한 辭說일수록 純粹歌謠의 形式으로 唱되고 人間이 人間에게 하는 辭說은 純粹對話調로 함을 말한 바 있다. (27)

이처럼 神을 向한 辭說 곧 神聖하고, 敬虔하고 呪的인 內容일수록 歌謠性 乃至 音樂性이 길다는 것은 歌謠가 神聖性 呪力性이 있음을 말해

(25) 拙稿 濟州島의 巫俗儀禮 韓國百語文學 第3輯 p. 60 參考

筆者調査 重要無形文化財指定資料(濟州島 구남굿놀이) 영감놀이項 參照

(26) 儀禮의 要素에 對해선 拙稿 前掲 濟州島의 巫俗儀禮 參照

(27) 前掲 濟州島의 巫俗儀禮 參照

주는 것이다.

한편 濟州島 巫俗儀禮의 舞도 ① 巫現이 神을 向한 動作 곧 儀禮執行 動作을 律動化한 舞 ② 神의 現時 行動을 表現한 舞 ③ 神의 過去生活을 再現하는 舞로 要約될 수 있는 바⁽²⁷⁾ 이에서 舞의 神聖性 呪力性을 理解할 수 있다.

이처럼 우리는 우리 周邊에서 歌舞의 呪力觀을 發見할 수 있다. 文獻의

次次雄 或云慈充 金大問云 方言謂巫也 世人以巫事鬼神 尙祭祀 故畏敬之⁽²⁸⁾

한 것이나 新羅歌謠를 놓고 “往往感動天地鬼神者非—”⁽²⁹⁾ 한 것 등이 그러한 呪力觀이 있었음을 말해 주는 것이 된다.

處容說話의 경우 疫神이 處容의 歌舞에 依해 물러났다고 한 것은, 이 歌舞의 呪力性·神聖性을 新羅人이 認定했음을 뜻하는 것이다.

羅謠의 呪力에 對해선 林基中氏의 力考가 있다.⁽³⁰⁾

6. 門神의 僻邪進慶 觀念

오늘날 巫神 가운데 <守門將> <守門將大監>이라 하는 門神이 있음은 널리 알려진 일이다. 濟州島의 巫俗에서는 門神을 <문전(門前)>이라 부른다.

濟州島의 門神神話 <문전본풀이>에 依하면 <문전>의 祖父는 <해만국> 祖母는 <돌만국>, 아버지는 <남선비>, 어머니는 <여산부인>이며 <일문전>은 똑똑하고 역력한 <늑더생인>이라 한다. <일문전>이란 마루방 앞 쪽문(前面門) 神을 뜻한다. 이 神話에 依하면 <남선비>에게는 妻 <여산부인> 외에 妾 <노일제대>가 있고, <여산부인> 몸애 아들 七兄弟가 있었는데 아버지인 <남선비>는 <올레 주북 정살저신>⁽³¹⁾이 되고 妻 <여산부인>은 窟神이 되고 妾 <노일제대>는 廁神이 되고 아들 七兄弟는 <일문전> <뒷문전(後門神)> 五方神이 되었다고 說話한다.⁽³²⁾

(28) 三國史記 卷一 新羅本記

(29) 三國遺事 卷五 月明節兜率歌條

(30) 新羅歌謠에 나타난 呪力觀 東岳語文論集 五輯 pp. 49~102

(31) 濟州島에선 거릿길에서 집으로 드나드는 골목길을 <올레>라 하고 이 <올레>에 大門 대신 出入을 막기 爲해 굵은 나뭇대를 걸치는데 이 나뭇대를 <정남>이라 하며 이 나뭇대를 게어 쫓는 양쪽의 支柱를 <정주북>이라 한다.

<올레 주북 정살저신>이란 집의 出入路인 <올레>의 <정주북>과 <정살>을 管轄한 神이란 말로써 一種의 門神이다.

(32) 문전본풀이 內容 要旨는 拙稿 濟州石像 「우석북」 小考 제주도 8號 pp. 135~136 參照

이 門神의 職能은 文字 그대로 守門이니 惡靈의 出入도 물론 防禦한다. 濟州島의 巫俗儀禮 <十王맞이>의 <질침>(저승길을 치워 닦아 死靈을 보내는 祭次) 때에 差使가 病者를 잡아가려고 집에 달려드는 때목을 이렇게 노래한다.

「.....떡던 수저 그만 두니 나의 갈 길 막연하구나.

벌떼 같은 <강림> 差使, 神堂에다 文書 붙여 나의 生命 알아지니
差使님이 달려들자, <문전>님이 세어 지어 문전으로 못 나들고
뒷문으로 들자 하니 <뒷문전>이 세어 지어 뒷문으로 못 나들고
부엌으로 들자 하니 <조왕할망> 세어 지어 부엌으로 못 나들어
벌떼 같은 <강림> 差使 지붕 상마루 구멍을 뚫어다 부엌을 바라보
니.....」

(濟州市 龍潭洞 男巫 安仕仁唱 <標準語로 번역한 것임>

이렇게 하여 지붕 상마루로 侵入한 差使가 寵王神에게서 病者에 所在를 듣고 잡아 가는데, 여기의 差使도 前後門神이 무서워 지붕으로 侵入한다고 노래하고 있다. 이것은 門神의 僻邪의 機能을 말해 주는 것이다.

또 濟州島 巫俗에선 집안에 患者가 있을 때나 멀리 出行하며 幸運을 빌고자 할 때, 防厄를 하려 할 때 등에 <문전비넛>이라는 자그마한 儀禮를 한다. 이것은 門神에 對한 儀禮인데 門神이 僻邪進廢해 준다고 믿는에서 하는 것이다. 또 新年의 除厄과 招福을 빌기 爲한 <문전칠갈이>라는 新年門神儀禮가 있다. 新年에 이 儀禮를 行하면 門神이 一年 동안 僻邪進廢해 준다고 믿는 것이다.

이처럼 門神이 僻邪進廢해 준다고 信仰하는 것은 비단 오늘 濟州뿐이 아니라 멀리 新羅 배도 있었다고 해야 한다. “國人門帖處容之形 以僻邪進廢” 했다는 것은 바로 이 門神의 僻邪進廢 觀念의 表現일 것이다.

그런데 이 門神信仰이 우리 固有의 것이나, 外來의 인 것이나 하는 것은 마치 龍神信仰이 固有의 것이나 外來의 인 것이나 하는 것처럼 解明이 어려운 것이다.

中國에는 古代 <秦軍> <胡師>의 그림이 門에 붙었다 하고 民間에서는 左門神을 神荼, 右門神을 鬱壘라 하여 門神信仰이 있었다 하는데, 勿論 그 交流가 있었다 할 수는 없다.

날적이도 문전 들적이도 문전, 안문전은 여레 돌 맞문전은 수물요동, 시어나도 문전 시어 들이도 문전, 일부림대법천왕 일문전 문전 모본 풍소가 있소리까.

주인 모른 나그네 있소리까. 일문전 난산국이 되옵네다.

(解) 나갈 적에도 門前神, 들어갈 적에도 門前神, 內門前神은 十八, 外門前神은 二十八, 헤어나도 門前神 헤어들어도 門前神, 일문전 대법천왕 <一門前神>, 門前神 모른 祭儀가 있으리까, 主人 모르는 나그네가 있으리까, <一門前神>의 본풀이 차례가 되옵니다.

이것은 濟州島 巫俗儀禮 때 門神神話 <문전본풀이>를 부를 때의 序頭다. 여기의 <일문전 대법천왕>이 무슨 말인지 몰라도 아마 <鬱壘·大梵天王>의 訛음이 아닌가도 생각된다. 萬一 그렇다면 中國門神의 영향 佛敎의 영향이 있었다고 믿어도 좋다. 또 “문전 모른 공소 없고 주인 모른 나그네 없다”는 것은 濟州의 有名한 俗談으로 이 속담을 되뇌이며 各家庭에서는 儒式의 祭祀 名節에도 祖靈에 對한 祭儀를 지내기 前에 門앞에 祭床을 차리고 <門祭> 또는 <門前祭>라 하는 祭儀를 하고 있다. 이것은 門神의 僻邪進慶觀念이 얼마나 뿌리깊은 것이며 강한 것인가를 말해 주는 것이다.

4. 說話의 形成

以上에서 處容說話 形成의 배경이 된 思想 乃至 信仰의 契機를 찾아 보았다. 이제는 이러한 契機가 說話로서 結構되고 整序되어 나간 過程을 살펴 나가기로 하자.

1. 龍子輔政說話(英雄傳說)의 形成

위의 「本原說話의 抽出」에서 筆者는 處容說話의 構成을 分析하고 挿話 A와 挿話 F는 本原의인 것이 아니고 挿話 B~EC 龍子出現—“國人門帖處容之形 以僻邪進慶”만이 處容의 本原說話임을 말하였다.

그러면 順序로서 挿話 B부터 풀어나가기로 하는데, 먼저 그 原文을 놓고 보기로 한다.

於是大王遊開雲浦在鵝城西南 今蔚州 王將還駕 班歇於汀邊 忽雲霧冥曠 迷失道路 佐問左右 日官奏云 此東海龍所變也 宜行勝事以解之 於是勅有司 爲龍祠佛寺近境 施令已出 雲開霧散 因名開雲浦 東海龍喜 乃率七子現於駕前 讚德獻舞奏樂 其一子隨駕入京 輔佐王政 名曰處容 王以美女妻之 慈留其意 又賜級干職……

이것은 挿話 B와 C를 옮겨 적은 것이다. 우리는 이 一然의 記述에

서도 이야기가 두 개의 段으로 되어 있음을 볼 수 있다. 첫째는 “…因名開雲浦”까지요, 둘째는 “…名曰處容”까지다. 前者는 開雲浦의 地名을 說明한 것이요, 後者는 前者를 基盤으로 輔佐王政한 處容의 出現을 說明한 것이다. 이로써도 本是 하나의 이야기가 아니요, 두개의 說話가 整序되었을 可能性을 推測해 낼 수 있다.

그러면 어떤 說話가 結合되어 여기까지의 이야기가 形成되었을까?

다시 思想的인 背景으로 돌아가 그 形成을 再構하여 보자.

東海龍이 變을 일으켰다는 것은 當時 龍神崇拜思想이 있었음을 말하여 주는 것이며 그 「所變」이 王이 「登歇於汀邊」할 때인 點에서 「神의 凶驗致祭觀念」을 볼 수 있다. 다시 말하면 王이 汀邊에서 休息했으니 그 休息은 그냥 休息이 아닐 것이요, 반드시 커다란 饗宴이 벌어졌을 것임은 두말할 것 없다. 그런데 오늘날 <고서례>를 하듯 그 饗宴에 比한 龍神에의 致祭가 없었기, 龍神이 致祭를 받기 爲하여 “忽雲霧冥闇”하는 所變을 일으켰다고 觀念한 것이다. 그러니 日官이 “宜行勝事以解之”하라 한 것이요, 이 “解之”는 龍神의 所願을 “解之”하라는 것이다. 그래서 그것을 푸는 方法이 “糊佛寺”하는 것이며, 습이 내리자 곧 “雲開霧散”한 것은 龍神이 怨心을 풀고 王을 돕고자 한 것이다. 이렇게 이 대목은 解釋을 해야 하리라 본다.

結局 여기까지는 <龍神崇拜思想>과 <神의 凶驗致祭觀念>이 基盤이 되어 開雲浦의 地名由來를 說明하는 地名傳說인 것이다. 허나 이 地名傳說이 이렇게 說話된 것은 이것을 處容과 結付시켜 望海寺緣起說明化하려는 데서 改變된 것이지 本來는 憲康王과 關聯되어 있는 것이 아니다. 왜냐 하면 이 地名이 憲康王때에 비로소 생겼 것이 아니라 그 前부터 「구름길은개」 아니면 「안개길은개」식의 어떤 純國語名이 있었을 것임은 充分히 認定할 수 있기 때문이다.

그러므로 本來의 說話는 “龍神을 爲하지 않았더니 雲霧冥闇하는 凶驗을 주었기, 잘 致祭했더니 雲開霧散하고 龍神이 出現했다. 그래서 開雲浦(구름길은개式 國語地名)라 한다”는 內容의 地名傳說이 오래 前부터 口傳되어 있었던 것이라 보아야 한다.

在郡南三十七里開雲浦中世傳新羅時有人出其上狀貌奇恠好歌舞時人謂之處容翁今鄉樂有處容戲(世宗實錄 卷第一百五十地理志慶尙道 蔚山)

在開雲浦海中世傳處容出于岩下(東國輿地勝覽 卷二十二 蔚山部)

이 記錄으로서도 處容(龍神)이 出現했다는 說話가 處容巖의 傳說로서 口傳되었음을 알 수 있고 이 處容巖傳說이 根源이 되고 그 浦全體에 擴張되어 開雲浦地名傳說이 이루어졌었다고 생각함은 결코 臆測이 되지 않으리라 본다.

이러한 <龍神出現>의 Motif 로써 地名傳說이 되어 있는 것을 예나 이제나 우리는 많이 볼 수 있다.

三國遺事 萬波息笛條에 보면 龍이 준 玉帶의 쪽 하나를 빼어 시내에 넣으니 곧 龍이 되어 올라가고 그 자리가 못이 되었기 <龍淵>이라 하였고(乃摘左邊第二窠沈溪 卽成龍上天 其地成淵 因號龍淵), 同 南扶餘前百濟條에 보면 蘇定方이 魚龍을 낚아낸 가담에 바위 위에 龍의 뿔이 앉았던 자취가 있다 하여 <龍窟>이라 하였다 하며, 同 迦葉佛宴坐石條에 보면 新宮을 建築하다가 皇龍이 나타나므로 皇龍寺로 改造했다 한다.

오늘날 地名에서도 大邱 鳳德洞의 <龍馬淵>이 龍馬가 出現했다는 데서 그리 불리고, (33) 錦江下流인 龍塘浦가 집 밑에서 龍이 昇天하여 浦口가 되었기 龍塘浦라 불리게 되었으며, (34) 黃海道 長淵部 龍淵面 龍井里의 龍井이 亦是 雲霧를 일으키며 黃龍이 나타나므로 그리 불리는 것이며, (35) 黃海道 新溪郡 栗面 九灣里의 龍沼도 가름에 물이 마르니 龍이 기어나 달아나므로 이리 불리고, (36) 濟州道 濟州市 龍潭洞의 龍淵이나 비룡못(飛龍池)이 모두 龍이 出現했다는 데서 그런 地名이 생겼다고 傳說한다.

이런 것으로 보아 蔚山郡의 處容巖이 있는 이 開雲浦는 龍이 出現했다는 Motif 로써 거의의 地名傳說이 憲康王代 以前부터 口傳되었음을 말할 수 있는 것이다.

그런데 이 地名傳說을 形成시킨 背後思想——龍神崇拜思想, 神의 凶驗 致祭觀念이 宗教儀禮를 隨伴하지 않았으나 하는 것이 問題가 된다. 本說話記錄에서 東海龍의 所變을 풀기 爲하여 “爲龍菴佛寺” 했다는 것을 보면 “菴佛寺” 함은 龍을 爲한 一種의 致祭라 볼 수 있을 것이요, 佛敎가 그리 盛치 않았을 때는 菴佛寺 代身 巫의 致祭로써 했으리라 能히 推測할 수 있고, 또 佛寺를 짓게 되니 “東海龍喜 乃率七子現於駕前 讚

(33) 崔常壽著 韓國民間傳說集 pp. 282~284

(34) 同書 pp. 156~157

(35) 同書 pp. 317~319

(36) 同書 pp. 363~364

德獻舞奏樂”의 表現이 儀禮의 神樂을 그린 듯한 點에서 東海龍에 對한 儀禮가 行해졌다 할 수 있다. 勿論 儀禮가 行하여졌다면 그것은 憲康王代 以前부터 處容巖에 對한 儀禮 곧 그 巖下에서 出現했다는 龍神에 對한 巫的 儀禮이었을 것이다.

이런 點에서 위의 遺事의 記錄과 三國史記의

五年 三月 巡幸國東州郡 有不知所從來四人 詣駕前歌舞 形容可駭 衣巾詭異 時人謂之山海精靈

의 記錄이 相應됨에서 이를 “駕前歌舞는 여기에 現實性을 模索한다면 東海岸에 있는 龍神을 祭祀지내는 神樂이라고 보아진다”(37)라고 한 金東旭氏의 所論이 推測을 벗어나지 못하면서도 首肯이 가게 되는 것이다.

이와 같이 龍神崇拜思想과 神의 凶驗致祭觀念 그리고 그에 對한 儀禮가 基盤이 되어 開雲浦 地名傳說이 憲康王代 以前부터 形成, 俗性的으로 傳承되던 것이 이 處容說話의 한 挿話로 統合 整序된 것이라 보아야 한다.

다음은 이 開雲浦에서 出現한 龍子 處容이 王政을 輔佐했다는 挿話다.

이 挿話의 重要한 Motif 는 ① 美女妻之 ② 輔佐王政에 있다.

龍子 處容이 入京하여 美女와 婚姻하였다 함은 當時의 神人同性同態觀에서 이룩된 Motif 요, 級干職을 받고 王政을 輔佐했다 함은 神人同性同態觀과 龍神護國信仰에서 이룩된 것이다. 神人이 同性同態이기 까닭에 人間과 婚姻할 수 있고 人間과 같이 벼슬을 하여 王政을 도울 수 있는 것이다. 特히 處容은 龍神인 까닭에 新羅의 다른 諸龍과 같이 國政을 도운 것이다.

結局 이 挿話는 龍神이 人間女와 婚姻하고 國政을 돌보았다는 이야기가 되겠는데, 이런 類型의 說話를 우리는 흔히 찾아 볼 수 있다.

新羅 第四 脫解齒叱今이 龍城國 王子이었는데 新羅에 와 王이 되었고, (38) 西海龍의 아들 璃目이 釋寶壤을 따라 新羅에 入國하여 三國統一을 도왔고, (39) 鬼吉達이 出現人間하여 國政을 輔佐하였다는 說話 (40) 등 龍神 乃至 鬼神이 國政을 輔佐한 이야기가 있으며, 百濟 武王인 薯童은

(37) 金東旭 時用樂樂譜의 背景의 研究 韓國歌謠의 研究 p. 220

(38) 三國遺事 卷第一 第四脫解王條

(39) 同書 卷第四 寶壤梨木條

(40) 同書 卷第一 桃花女 鼻荊郎條

南池의 龍과 人間女의 交婚에서 出生하여 王이 된 蟲이며, (41) 後百濟의 甄萱도 蚯蚓과 人間女의 交婚에서 出生한 王이고, (42) 坡平 尹氏의 始祖도 坡平面 訥老리의 龍淵에게 숫아난 童子로서 高麗朝에 登官한 者이다. (43)

說話 外에도 新羅時代의 英雄의 人物로서 「龍」字가 든 이름들을 多數 發見하게 되는 바,

伊淪 龍樹(三國史記 卷第四 新羅本紀 第四)

大將軍 龍春(同)

龍石(同 新羅本紀 第五)

大阿淪 龍長(同 新羅本紀 第六)

과 같이 神文王 때의 「龍元」 孝成王 때의 「龍方」 등 多數의 英雄名은 龍子護國英雄說話에 全然 無關한 命名이라고 할 수는 없을 것이다.

이처럼 이 類型의 說話는 한편으로 異物交婚說話와 結付되면서 國政을 輔佐한 英雄傳說的 說話로 나타나 있다.

여기에서 處容說話의 이 挿話도 本來 國政을 輔佐한 英雄傳說的 斷片 說話가 上論한 開雲浦地名傳說과 結付되어 <龍子輔政說話>로서의 英雄傳說이 形成된 것이라 보이며, 이 傳說이 本處容說話의 한 挿話로 挿入 整序된 것으로 보인다.

傳說은 半非事實 半事實의 說話라는 本質에 비추어서 이 傳說도 實際王政을 輔佐한 英雄의 人物의 存在를 想像할 수는 있다. 金東旭氏도 “處容이 歌舞하고 돌아다녔던 月明巷의 傳說이 季朝時代까지 내려왔던 것을 생각하면 歌舞尺으로서의 處容이 存在했던 것을 우리는 想像할 수 있다. 假面の 탈을 벗은 處容은 美女의 男便으로서 級干며슬의 丈夫로서 現實性을 賦與해도 좋을 것이다”(44)라고 말하고 있다. 氏는 龍神의 司祭者로서의 現實의 人物의 存在를 想定한 것이지만 司祭者든 英雄이든 現實의 人物의 推定은 어디까지나 推定을 벗어날 길이 없을 것이며, 說話 自體의 統合 整序의 過程만은 그 解明이 어느 程度 可能한 것이다

이렇게 形成된 이 英雄傳說은 當時 俗性的으로 流布되던 說話인 바, 이

(41) 同書 卷第二 武王條

(42) 同書 卷第二 後百濟 甄萱條

(43) 崔常壽著 韓國民間傳說集 pp. 9~10

(44) 金東旭 處容歌研究 韓國歌謠의 研究 p. 130

도 勿論 憲康王代 以前부터 口傳되어 오던 것이라 본다

2. 疫神神話·驅疫神神話와 그 儀禮

이제 解明해야 할 挿話는 交媾하는 疫神을 驅逐하는 대목이다. 우선 原文을 들어놓고 보자.

其妻甚美 疫神歛慕之 變爲人 夜至其家 竊與之宿 處容自外至其家 見寢有二人 乃唱歌作舞而退 歌曰…(歌略)…時神現形 跪於前曰 吾美公之妻 今犯之矣 公不見怒 感而美之 誓今已後 見處容之形容 不入其門矣

이 挿話에서 問題가 되는 것은 疫神이 美女를 欽慕하여 人身으로 變하여 交媾하는 點과 이를 歌舞로써 물리친 點이다.

이 疫神의 交媾를 이 說話의 記述 그대로 處容妻와의 交媾라는 點에 너무 執着하면 그 解釋에 混迷가 생기기 쉽다. 疫神은 處容以前부터 있었음이 뻔한 일이고, 處容妻가 아니라도 美女이면 欽慕하여 姦犯할 것이기 때문이다. 그러므로 우리는 이 交媾를 處容妻가 아닌 一般 美女의 境遇로 돌려놓고 思考를 展開해야 한다.

그러면 美女를 欽慕하고 疫神이 姦犯함은 무엇인가?

筆者는 위의 「思想的 背景」에서 이를 疫神·疾病觀念에서 나온 것으로 疫神의 疾病浸染方式이라 示唆하였다.

지금까지 여러 학자들도 그렇게 보고자 하였으나 傍證을 못대어 괴로워 하고를 있었다. 朱錫夏氏도 “疫神이 形姿를 變하여 人間과 生理的 關係를 맺을 수 있는 것(이것은 觀念의으로는 美貌를 猜忌한 疫神이 疾病을 傳染하려던 것이라고 解釋할 수 있으나 三國遺事의 「入良沙寢矣見尾」以下를 볼 것 같으면 明白히 性交의 姿勢를 指稱함이라 할 수 있다. 近代의 朝鮮의 痘瘡神은 巫俗神으로 女性이며 名稱은 戶口別星媽媽이나 여기에 말하는 疫神은 如何한 種類의 疫인지 不明하다, (45)라고 하여 疑問을 남겼고, 張籙根氏도 “우리는 低級文化民衆들의 信仰行爲에서 적지 않은 實際 性行爲의 보고들을 보기는 하나 그것은 農耕關係祭儀에 越等히 많은 것이다. 이러한 豐饒多産이나, 生命力 밖에도 性이 信仰上에서 갖는 機能이 多樣하기는 하지만 아직 僻邪의 祭儀에서의 性行爲에 對해서는 報告에 接한 바가 거의 없다”(46) 하여, 그 傍證이 없음을 指摘하고

(45) 朱錫夏 處容戲 儀禮 山痘劇의 關係를 論한 一韓國民誌考 p. 237

(46) 張籙根 處容說話의 研究 국어교육 6號 p. 19

이 “原初의인 處容信仰의 「舞」에 對해서는 이 說話의 한 重要部分인 「犯妻」云云을 至今으로서는 이 以上 더 考察해 나아 갈 수 없겠고”(47)라 하였다.

그렇다고 하여 金東旭氏를 따라 이를 “異客款待說話의 一形態”(48)로 보려던 그것의 社會的 Motif가 異客款待에 있을 수는 있었다. 그 異客을 歌舞로써 驅逐하는 理由가 釋然히 說明되기 어렵고, 金烈圭氏처럼 이를 女權優位の 巫覡社會에서 女巫의 入巫式 때 神通力을 얻기 爲해 行한 것이라 解釋(49)한다 해도 氏가 든 「錦城山 城隍祠神과의 先嫁」記錄 등만으로는 그것이 入巫式과 無關하므로 傍證이 不充分하다.

이에 筆者는 이를 疫神의 傳疫方式이라 보고 濟州島 巫俗의 〈영감·참봉神〉에게서 그 傍證을 찾으려는 것이다.

이 神은 〈영감(令監)〉 또는 〈참봉(參奉)〉 또는 〈야캐(夜叉)〉라고 부르는데 모두 〈도깨비〉를 尊稱한 말이다. 도깨비는 濟州方言으로 〈도깨비〉라 하는데, 一般은 이를 鬼火를 뜻하기도 하고 人格化된 神靈으로 생각하기도 한다.

濟州島의 巫俗儀禮에서 唱하는 이 神의 神話〈영감본풀이〉에 依하면 이 神은 本來 七兄弟로서 서울 〈먹자고울〉의 許政丞의 아들들이라 한다. 이 아들들이 成長하여 各各 山岳을 차지하여 나가는데, 큰 아들은 서울 三角山을 차지하고 둘째는 白頭山을, 셋째는 金剛山을, 넷째는 鷄龍山을, 다섯째는 太白山을, 여섯째는 智異山을, 일곱째 막내아들은 濟州 漢拏山을 차지하였다.

이 神은 망만 불은 흰 破笠을 쓰고 깃만 불은 베도포를 입고 작만 불은 미투리를 신고 한 뺨이 못되는 곱방대를 물어 〈삼동초(煙草名)〉를 피식피식 피며 다니는 우스운 모양의 神인데, 한 손에는 연불(煙火)를 들고 한 손에는 신불(神火)을 들어 瞬息間에 千里 萬里를 다닌다고 한다. 이 神話에 依하면 이 神은 돼지의 고기와 內臟을 좋아하며 수수 범벅을 즐겨 먹고 海邊 水中 山中 할 것 없이 어디나 놀아다니는데 特別히 비오는 날이나 안개 낀 날을 좋아한다. 그리고 重要한 것은 潛女(海女) 寡婦 등 美女를 欽慕하여 같이 살자고 따라붙어 疾病을 주고, 이 神

(47) 同 p. 20

(48) 金東旭 處容歌研究 韓國歌謠의 研究 p. 131

(49) 全烈圭 處容傳承試考 駱山語文一輯 pp. 7~9 參照

을 잘 爲하면 一時에 巨富가 되고, 아니면 一時에 貧寒해버리는 것이다. 또 漁夫들이 이 神을 잘 爲하면 멀지 其他 魚類를 몰아다 잘 잡히게 해 준다 하여, 一名 <선왕(船王)>이라 하여 海上을 管掌한 神으로 崇仰하기도 한다. 또 이 神은 어떤 집안의 守護神으로 崇仰되어, <조상>이라 부르며 모시는 집들도 있는데, 이 집안에서는 무슨 祭儀에도 特有的 飲食을 했을 때 이 神에게 먼저 待接해야 巨富를 갖다 주고 暫時라도 소홀하면 집네귀에 불을 일으키고 富를 一時에 가져가 버린다고 說話된다.

이처럼 多様な 性格을 가진, 도깨비불의 人格化神인데 여기서의 問題는 이 神이 美女를 欽慕하여 疾病을 준다는 點이다. 이런 類의 說話는 巫俗神話인 <영감분풀이>에서 뿐 아니라 民間에서도 說話된다. 筆者가 들은 것으로는

「옛날 어떤 寡婦가 사는데, 前과 달리 얼굴이 파리하게 말라 들어늘게 되었다. 이상히 여긴 이웃 사람이 그 理由를 물었더니, 그 寡婦가 말하기를 前엔 生活과 별다름이 없는데 近間 이상한 男子가 같이 살자고 졸라 밤마다 와서 잠자리를 같이하고 간다고 했다. 다음날 밤에는 숨어 살펴보았더니 도깨비神이 와서 交媾하고 밝은녘에 떠나는 것이었다」는 것이다. (濟州市 老衡洞 女高氏 談)

이 民間說話에서도 도깨비神이 人間女와 交媾하여 疾病을 주었음을 말해 주고 있다. 이러한 觀念은 非但 濟州뿐 아니라 全國的인 것인 듯 하니, 朝鮮總督府 刊 民間信仰 第一部 「朝鮮의 鬼神」에 다음과 같은 蒐集資料가 있다.

獨脚. 婦人に 淫を強ひる. 之に應ずると金持になり應じないと貧乏人になる…
…(下略)⁽⁵⁰⁾

トツカビ. ……前略……又此鬼は悪い事もする一方. 懇意になれば金を持って来てくれるが仲違ひすると又其錢を持って行つてしまふ. 其外此鬼が婦人を挑むてとがある. 之に應ずると金持になり 臂鐵砲を喰はずと貧乏人になると云ふ.⁽⁵¹⁾

이 資料에는 도깨비의 交媾가 富에 關係하고 疾病에의 關係는 말하고 있지 않지만, 濟州島에는 그 交媾가 疾病을 發生시킨다고 믿고 있다. 그래서 濟州島에서는 이 <영감神>이 美貌를 탐하여 侵犯했기 때문에

(50) 朝鮮總督府刊 調査資料 第25輯 民間信仰 第1部 朝鮮의 鬼神 p.183鬼神의 種類條

(51) 同書 p.188

女子가 疾病을 앓은다는 占卦가 나왔을 경우, 이 病을 치료하기 爲하여 <영감놀이>라는 劇的 儀禮를 한다.

영감놀이는 마당에 察床을 차리고 立巫가 請神의 儀式을 하는 것으로 시작된다. 請神의 神話(본풀이)를 唱하며 이러한 神을 請한다는 辭說을 唱해가면 이미 <영감>의 假面을 쓰고 蠟燭을 들고 바깥에 나가 있던 小巫 2人이 히히하며 가까이 들어온다. 그러면 立巫가

“영감! 영감!” 하며 부르고, 영감인 小巫가 登場하면 서로 對話가 進行된다. 영감은 漢拏山 구경 온 동생을 찾으러 왔다가 영감을 부르는 소리가 나길래 왔노라하고 立巫는 이 집 아무개가 당신의 동생에 侵犯되어 앓고 있어 당신을 請한 것이니 데려가 달라고 請한다. 그러면 영감은 患者를 보고 “하, 내 동생이 저실하구나” 하며 술을 마셔 한잔 줄 것이 놀고, 동생아 어서 가자고 하며 假造한 배에 飲食類를 신고 동생을 데려 떠나는 시늉을 한다.⁽⁵²⁾

結局 疫神을 第3者(영감의 兄)을 通하여 除去(데려가버리는)하는 方法인데, 筆者가 調査한 영감놀이에서 그 <본풀이>中에 婦女를 좋아한다는 句節의 唱은 이러하다. (標準語로 바꿈)

七八月 九十月 天高馬肥 季節이 近當한 때도 바람설 구름설에 연불(煙火)에 신불(神火)에 맞추어 <노닐(遊)>을 하시옵고 성널오름(城板岳)으로 수다많은 백성들이 여름길 근당하면 불맞으러 갔으면 일두 凶驗 造化 주어 男子로 女子로 變하여 여성 같이 살장 마음씨 좋다 하여 依託 託託하여서 千萬 凶驗 불려 주던 어지시던 조상님(朝天面 威德里 男巫 金萬寶 唱)⁽⁵³⁾

三千漁夫 一萬潛娘 좋아하고 港口 埠頭 發動機 機械 船王 上船 中船 下船 漁場村을 좋아하고 (濟州市 龍潭洞 男巫 安仕仁 唱)

또는 영감놀이에서 立巫와 영감의 對話에서 뽑아 보면

立巫: 아저 보시요 영감은 어더가 靚(第一) 좋아하어요?

영감: 우리는 八道名山 山川마다 가문버들 한머들 들뜰 여뜰 난여 뜰여 정살 여 도랑여 습은여 이런디서 놀지.

—中 略—

立巫: 기, 어장춘 좋아하요?

영감: 허, 잘 아는구나 그렇지 一萬潛嫂청(들) 좋아하고.

(52) 筆者調査 無形文化財指定資料 濟州島 무당굿놀이-영감놀이條 參照

(53) 同書 p.148

立巫: 홀어멍(寡婦)방도 좋아하지요?

영감: 그렇지, 더 좋아하잖(54)

이만큼 보면 이 영감(도깨비) 神이 寡嫂 潛嫂(海女) 등 美女를 좋아하여 따라 붙고, 그의 交媾는 곧 疾病의 浸染方式임이 理解될 것이다. 이로써 보아 疫神이 處容婁의 甚美함을 欽慕하고 變爲人하여 犯했다는 것이 疫病을 浸染하는 것임을 알게 된다. 그렇다고 이 疫神이 바로 <도깨비>神이라 하는 것은 아니다. 徐首生氏는 이 疫神을 熱病神이며 痢疾神이며 惡의 權化라(55) 하였지만 그 名稱까지 밝히기란 힘든 일이며, 濟州의 영감신이 이처럼 傳疫은 하지만 그 동안의 神格의 끊임없는 變化를 再構하지 못하는 限 <도깨비>神이라고 斷定할 수 없는 것이다.

具體的으로 무슨 神이는 間에 疫神의 傳疫行爲로 보아야 한다. 그러기에 處容이 이 病疫을 治療하기 爲하여 疫神을 驅逐한 것이다.

萬一에 筆者의 이 見解가 맞는 것이라면 憲康王代 아주 以前에 疫神의 神話가 있었음을 想定할 수 있다. 왜냐 하면 疫神의 傳疫은 交媾로써 한다는 既存 說明神話 없이 疫神이 交媾로써 疾病을 준다고 突然 생각하고 歌舞로써 이를 驅逐하는 儀禮를 行했다고 생각할 수는 없기 때문이다.

神話는 “原始的인 信仰이나 道德的인 知慧의 憲章이다.”(56) 그래서 “神話는 道德的인 規律이나 社會的인 團結·祭儀·慣習을 形成하는 眞實한 原因”이 되고, 이러한 諸行爲의 動機가 되고 實踐의 指針이 되고 이것들의 正當性을 保證한다.(57)

이러한 Malinowski의 말을 빌리지 않더라도 우리는 神話의 機能을 周圍에서 볼 수 있다. 濟州巫俗의 境遇 모두 巫神은 神話를 가지고 있다. 그 巫神에 對한 儀禮는 그 巫神의 神話가 儀禮의 正當性을 保證하여 우기에 巫覡이 그 神話(본풀이)를 唱하여 儀禮를 行하는 것이다. 다시 말하면 該神의 過去의 來歷 生活史를 唱하고 그것을 根據삼아 祈願 또는 驅逐하는 것이니, 그 神의 過去에 이런 일이 있음을 證據 들고 이 빈도 이렇게 해달라고 하는 때는 神도 이질 수 없이 오늘날 그대로 할 수 밖에 없으리라 하는 것이다. 產神에 對한 祈願은 產神神話 <삼승할

(54) 同書 p. 153.

(55) 徐首生 高麗歌謠의 研究—慶北大學校論文集 第五輯 p. 300

(56) B Malinowski著 國分敬治譯 神話と社會 p. 24

(57) 同書 pp. 39~44 參照

망본풀이)로써 過去 胞胎 養育의 事實을 들어 그리 해 주십사 빌고, 邪鬼인 <새>는 그 形成이 怨鬼로부터 된 것임을唱하며 驅逐하고, 舊左面 細花里 堂神 <금상님>은 肉食을 禁하여 皮骨이 相接하여 凶驗을 주고 얻어 먹은 神이기에 豚肉을 올려 빌고, 도깨비神 <영감>은 그 性格이 善惡 兩面을 지녀 있기 때문에 脅迫驅逐하기도 안됐고 祝願有和法을 써도 떠나갈 것 같지 않기에 第三者를 通하여 間接 除去 形式의 儀禮를 하는 것이다.

이처럼 神話 <본풀이>는 神의 職能 効驗 祭物 祭法 祭日등 儀禮의 諸般을 規定하며 그 正當性을 保證하여 준다.

그렇다면 處容說話의 경우, 疫神의 奸犯이 傳疫의 方式이요, 歌舞로 驅逐한 것이 疫神에 對한 儀禮의 表現이라 할 때, 이 儀禮가 疫神의 職能과 儀禮法 등을 規定한 神話의 밑받침 없이 맹랑하게 했을 리 있을 것인가. Trobiand 섬에도 그렇고 濟州島에도 그런데 新羅만은 神話의 밑받침 없는 呪術·宗教的 儀禮가 있으랄 법은 없을 터이니, 이 疫神驅逐 儀禮에 疫神神話가 있었다고 해도 決코 妄想은 아닐 것이다.

그렇다면 이 神話는 그 儀禮에서 司祭者에 依하여 疫神驅逐行爲의 根指로 唱되었을 聖性的인 神話라 해야 한다.

그 司祭者는 으레 巫覡일 것이니 巫覡의 唱한 노래라는 뜻으로 處容歌는 巫歌라 할 수 있다. 그러나 巫歌란 巫覡儀禮에서 唱된 노래라는 뜻으로 될 수도 있다. 어느 쪽이든 “東京明期月良……” 한 노래가 巫歌임엔 틀림 없다. <儀禮에서 이 東京明期……部分만을 巫覡이 唱한 것은 아니다. (이는 後論함)>

그런데 問題는 東京明期月良……한 노래를 巫覡이 巫覡의 身分으로 唱한 것이냐, 아니면 疫神을 쫓는 神 <驅疫神>의 身分으로 唱한 것이냐에 있다.

이것은 하찮은 문제 같지만 이 說話 解明에 큰 役割을 맡고 있다. 萬一 이 歌를 巫覡의 身分으로 唱한 것이라면 處容은 覡이요, 이 說話의 이 대목까지는 處容이라는 覡의 來歷을 說明한 것이 된다. 그래서 金東旭氏 論대로⁽⁵⁸⁾ 巫祖傳說이 된다. 그러나 萬一 이 歌가 巫覡이 驅疫神의 身分으로 唱한 것이라면 處容은 驅疫神이고, 이 說話의 이 대목까지는 驅疫神話가 된다. 왜냐 하면 이 說話가 이제까지 죽 疫神을 驅逐한

(58) 金東旭 處容歌 研究—韓國歌謠의 研究 pp. 121~155

處容의 來歷을 說明해 왔기 때문이다. 結局 巫覡이나 驅神이나 어느 쪽을 擇해야 된다.

나는 위에서 濟州島 巫俗의 治病方法에 祝願有和法 脅迫驅逐法 間接除去法이 있고 脅迫驅逐法에서 巫覡이 直接驅逐하는 直接法과 威力이 있는 神으로 하여금 驅逐해 받는 間接法이 있음을 말했다. 處容說話에서 處容이가 覡이라면 再言해서 그 〈歌〉를 巫覡의 身分으로 부른 것이면 이는 直接驅逐法을 쓴 것이 되고, 處容이가 驅疫神이라면 間接驅逐法을 쓴 것이 된다. 或 濟州島의 영감神 除去法 모양으로 第三者 神으로 하여금 테러가게 하는 따위의 間接除去法이 아닌가 할 수도 있다. 그러나 이 方法이라 하면 “乃唱歌作舞而退”를 處容이 “물러났다”고, 表現 그대로 解釋하는 것과 關聯있어 좋으나 困難한 點이 생긴다.

即 處容歌 末句 “奪叱良乙何如爲理古”를 梁柱東氏 解讀대로⁽⁵⁹⁾ 「아사 놀 었디 흥릿고」로 解釋하고 歌舞而退를 處容이 諦念하여 물러난 것이라 한다면 왜 疫神이 굴복하고 달아났는가가 理解 안간다.

金東旭氏는 이를 「열두거리」의 「뒀전풀이」의 마지막 辭說에 該當하는 것이라 하여⁽⁶⁰⁾ 柔和的 驅逐方式으로 보았으나 「물러가라」는 말한바디 없는데 어찌 쫓겨나는지? 筆者는 「뒀전풀이」를 實際로 못보아 모르나 濟州島의 이에 該當하는 것으로 「뒀타지」가 있는데, 이는 下位 軍卒神들에게 모든 것이 끝난 뒤 待接하여 보내며 以後로 여기에 犯하지 말라는 儀禮다. 이는 病疫을 준 本神도 아니며 病疫을 驅逐하기를 本目的으로 하는 것도 아니다.

또 脅迫驅逐에도 巫覡이 神腔을 들고 쩌르며 나가라고 한 後 說神이 나가는 대목에는 飲食物을 띠에 싸거나 그대로 내던지며 많이 받아 먹고 다시는 犯하지 말라고 唱하며 致送한다. 이것도 끝에는 柔和的 方法을 쓰지만 그 體質은 強壓的인 것이다.

또 黃滄江氏나 林基中氏는 原始歌謠의 呪力性에 力點을 두어 說明하려 한다.⁽⁶¹⁾ 歌謠의 呪力性은 위의 「思想的 背景」에서 이미 말한 바와 같이 이 노래에 있음은 勿論이다. 허나 歌謠의 內容과 全然 關係없는 판관의 呪力이 생긴다는 것은 理解할 수 없다. 筆者가 濟州島巫歌에서 본 바로는 그 呪力은 歌唱性 即 音의 高低長短強弱의 音樂性에서 오고

(59) 梁柱東 古歌研究 pp. 425~431

(60) 金東旭 處容歌研究 韓國歌謠이 研究 p. 124

(61) 黃滄江 巫歌考 국이국문학 26號, 林基中 新羅歌謠에 나타난 呪力觀 東岳語文論集5輯

그 効果는 歌 內容에 있다고 觀念하고 있었다. 말하자면 어떤 內容을 會話하는 것보다 唱하는 것이 그 內容의 實現에 効果的이라고 觀念한다는 말이다. 그리고 보면 內容과 關係없는 不勞所得의 疫神驅逐이 이루어진다는 것이 이상하다.

或是 原始人은 先論理이니 너무 論理的으로 解釋할 게 아니라 할지 모르지만, 그 先論理的 思考도 限界가 있어 씨앗 없는 모종이 난다는 式의 思考는 原始人에게도 없었음은 民族學者들이 報告된 바다.

그리고 보면 結局 李基文氏의 解釋대로 “땀을 흘려서 하릿고 죽어 썩(감히) 땀을 흘려서 하릿고”로 解釋하고⁽⁶²⁾ “唱歌作舞而退”는 處容이 疫神을 물리친(退之) 것으로 解釋하는 데 贅意를 表할 수 밖에 없다. 그리고 보면 이는 驅法이다.

그러면 다시 原點으로 돌아가 直接驅逐이나 間接驅逐이나를 보자.

直接驅逐의 方式은 너무 흔한 것이기에 間接驅逐方式의 例를 하나만 본다.

濟州島에는 <구삼승 낸다>는 巫俗儀禮가 있다. 이 儀禮는 幼兒의 病을 治療하는 儀禮인데 <삼승할망 본풀이(産神神話)>에 根據한 것이다. 産神인 삼승할망은 <옥황 명진국>의 따님이요 <구삼승할망>은 <동해요 왕국>이 따님인데 産神의 職能을 다투다가 <명진국 따님>에게 敗北한 <구삼승>은 그 復讐로 네가 낳아 기르는 아기를 잡아가겠다고 하여 幼兒에 病을 주어 잡아 가는 것이다. 이 <구삼승>神의 犯接으로 앓은 아기 병을 治療하는 것이 <구삼승낸다>는 儀禮다. 이 儀禮는 巫覡 1인이 5人役을 하는 儀禮인데 처음은 祭床을 차리고 巫覡의 身分으로 産身에게 아기를 잘 키워달라고 祈願한다. 그리고 <구삼성>에게 고이 돌아가라고 呪言을 한 後, 미리 人形아기를 눕히고 옆에 두었던 채뿔을 들고 부엌의 <조왕>神으로, 땅의 <안칠성>神으로 <門前神>에게로 번갈아 돌아가며 숨겨달라고 한다. 이 때는 巫覡이 <구삼성>神의 身分으로 숨겨달라는 것이다. 그러면 巫覡은 語聲을 바뀌며 안된다고 욕을 한다. 卽 조왕神 안칠성神 門神의 役割을 혼자 代行하는 것이다. 그리고는 마지막에 할 수 없이 아기를 놓고 도망가는 시늉을 하는 呪術的 劇儀禮인 것이다. 巫覡 自身의 身分으로선 微弱하니 産神 門神 등의 威力에 依하여 疫神을 脅迫하여 驅逐한 것이다.

(62) 李基文 國語史概說 P. 66

處容說話를 이처럼 볼 때 그 處容의 來歷說明이 疫神을 驅逐할 수 있는 權能을 保證하기 爲한 證據로서의 解說로 잘 들어 맞는다. 이를 巫覡의 威力을 提示하는 說明(巫祖傳說)으로 보아도 되겠지만, 筆者는 아직 巫覡이 疫神을 驅逐하기 爲하여 巫祖의 威力을 神話하며 쫓아내는 것을 보지 못하였다. 그러므로 筆者는 아직 未備點이 있으나 이를 間接 脅迫驅逐法으로 보아 巫覡이 驅疫神의 身分으로 「東京明期……歌」를 唱한 것이라 보고 本說話의 이 대목까지는 驅疫神(處容)의 神話라고 보려 한다.

그래서 그 儀禮는 疫神神話와 僻邪神神話에 根據한 歌舞儀禮라 보겠는데, 그것이 舞爲主의 儀禮인지 舞劇爲主의 儀禮인지는 지금으로선 推測以上の 斷定을 내릴 수가 없다. 또 그것이 舞劇形式이라 하더라도 一人多役의 形式인지 巫覡多數가 各假面을 쓰고 그 役을 行했는지도 어떤 斷定을 할 수 없다. 그러나 그 舞가 後代 宮中의 大規模 儀式에 採用된 것을 보면 그만큼 그것은 規模가 큰 民間儀禮였으리라 생각할 수 있으므로 各人 各役의 「模擬的 實演」⁽⁶³⁾일 確率이 짙다. 그러나 이것이 모두 推測의 度를 벗어날 길 없는 것이기에 이만 둔다.

以上 말하여 온 바를 整理하던 龍神崇拜思想에서 契機가 된 龍神出現 內容의 開雲浦地名傳說이 이미 있었고 여기에 龍神護國信仰과 神人同性 同態觀에서 이룩된 龍子入國, 婚姻 輔政說話가 結付되어 하나의 英雄傳說로서 說話돼 있었었다.

한편 具體的인 內容은 모르지만 交媾傳疫을 內容으로 한 疫神神話가 있었고 이 疫神을 驅逐할 驅疫神을 想定하기에 이르렀는데, 이 驅疫神神話를 위의 龍子輔政의 英雄傳說을 插入 整序시켜 만들기에 이른 것이라 보는 것이다.

이 驅疫神神話가 그 英雄傳說을 採用케 된 것은 전혀 그 英雄의 職能과 偉大性에 말미암은 것이다. 그 英雄은 龍子요, 護國輔政者인 病魔의 驅逐은 護國의 重要事項과 같은 것이므로 이 相通하는 職能에서 그 理由가 說明된다. 이렇게 形成된 驅疫神話는 疫神驅逐의 神聖의 歌舞儀禮에서 司祭者에 依하여 唱된 것으로 그 儀禮의 正當性과 驅疫神의 職能과 偉力을 保證하는 機能을 하던 것이라 보는 것이다. 그리고 이

(63) 金東旭氏도 이미 이 「歌舞而退」 등을 「한 祭儀에서의 模擬的 實演일 것이다」고 말하였다. 一處容歌 研究 前掲書 p. 130

驅疫神神話は 驅疫儀禮의 言語的 要素(歌)에서 움직이고 成長하여 점차 그것이 假面舞劇的 實演까지 大規模化하기에 이른 것이라 본다.

或하면 希臘의 Gergon 神話의 경우처럼 本來 僻邪假面歌舞가 있었고 後世에 와서 그 原意義가 不明해지자 民衆들의 그 神的 存在(假面)에 對한 知的 欲求에서 龍의 아들이라는 說明(說明)이 내려져서 日常的 散文 會話調의 神話로 成長한 것이라⁽⁶⁴⁾는 疑問이 없지도 않다.

松村武雄氏에 依하면 神話は 實로 여러가지 契機에서 發生한다. 託宣 呪文·禱詞·讚詞·儀禮의 歌舞·儀禮의 所作·儀禮不明化 등이 그것이다.⁽⁶⁵⁾ 이러한 여러가지가 그 心的 態度에서 보면 超自然的 存在態를 움직이려는 欲求, 알아내려는 知的 欲求, 描寫하려는 欲求에서의 發生이 된다.

그러면 處容說話의 경우 處容驅疫神의 神話は 어떠한 心性에서 發生한 것일까? 위에서 累次 말해온 바와 같이 그것이 疫神驅逐儀禮에서 唱되었다고 볼 때 그것은 知的欲求에서가 아니라 超自然的 靈威를 움직이려는 心性에서의 發生이라 해야 한다. 張籥根氏도 “僻邪鬼面이나 그 人格化가 이루어지면 그 鬼面이나 神으로 하여금 自己들을 威脅하고 侵犯하는 것으로 여겨지는 生活周邊의 各種雜鬼를 물리쳐 주도록 祭儀가 形成된다. 그것이 原始民衆들의 그 初期에는 祭儀는 形成되나 아직 神話は 形成 못시키는 수도 있다. 우리 處容說話의 경우는 그 祭儀의 歌舞에서 차차 神話의 初歩의 產出이 이루어졌던 것으로 우리는 보아왔다. 그러나 그것이 神話로서 더 成長을 하려면 또 다른 契機들이 그에 크게 作用을 하게 되어야 했던 것이다.”⁽⁶⁶⁾라고 말하고, 그 다른 契機가 民衆의 知的欲求作用의 說明이라 했다. 氏도 結局 그 發生은 神을 움직이려는 心性의 祭儀에 있었음을 말하고 있는 것이다.

그러나 그 成長의 契機가 民衆의 知的作用의 說明에 있고, 그래서 民衆間의 日常的 散文的 會話의 說話로 成長했는가는 疑問이다. 筆者는 그것이 祭儀의 言語的 要素에서 發生하고 祭儀에서 成長되고 祭儀의 歌舞에서 唱된 神話라고 보려는 것이다.

첫째 그 發生面부터 보기로 하자.

松村氏의 所論처럼 神話は 여러가지 契機에서 發生한다. 그러나 韓國

(64) 張籥根氏 所論 處容說話의 研究 參照

(65) 松村武雄 神話學原論 上卷 第二章 神話起原論

(66) 張籥根 上揭論文 p.22

의 경우 지금까지 實證된 것은 濟州島의 巫俗본풀이의 경우와 같이 儀禮의 單純한 言語的 要素(歌)에서 發生 成長하는 것이다. 卽 그 가장 單純한 祭儀는 神의 呼稱과 祈願詞의 言語的 表現인 바, 이것에 神의 坐定經緯 能力, 祭法解說等 要素들이 連結되어 初步的인 神話가 形成되고 거기에 既成 說話構成要素들이 挿入 調和되면서 成長한다.⁽⁶⁷⁾ 이러한 成長도 亦是 巫覡들의 儀禮에서 歌唱되면서 成長하고 成長이 이루어져 가던 言語爲主로 多樣化되면서 한편 神話는 民間說話로 俗性化해 간다. 이렇게 單純한 儀禮에서 神話가 發生한다 하면 그 神話는 그 儀禮의 正當性이나 神의 能力을 保證하는 機能을 못하고 있는 것이 아니냐는 疑問을 가질 수도 있다. 그러나 神話는 祭儀의 뒷받침 機能을 한다. 上例의 경우 神名이나 祈願詞 속에서 싹트는 神話는 司祭者의 表現能力에 依하여 秩序化하고 構成을 갖춘 神話의 顯在態요, 司祭者는 構成 表現 以前의 無秩序한 神話要素를 頭腦에 간직하고 있다. 이것은 마치 構想 途中의 作品과 같은 것으로 이 속에는 神의 能力 坐定經緯 祭法等 諸神話構成要素들이 담겨져 있는 것이다. 이를 筆者는 <潛在神話> 또는 <前神話>라 부르려 하거니와, 아무런 單純한 神話라도 이 潛在態로서의 神話가 表現以前에 이미 있고 이 潛在神話가 그 祭儀를 保證하는 機能을 하고 있는 것을 筆者는 濟州島의 堂本풀이에서 發見한다.⁽⁶⁸⁾

이렇게 볼 때 處容神話의 경우도 그 發生을 마찬가지라고 說明할 수 있다. 疫神을 想定하고 이를 쫓는 驅疫神을 想定하여 그것을 驅逐하는 單純한 儀禮를 發生시켰는데, 그 儀禮는 構成表現以前의 潛在神話가 驅疫神의 能力과 儀禮의 正當性을 保證해 주어서 形成된 것이라 보아야 한다. 濟州島의 堂儀禮의 경우처럼 그렇게 해서 儀禮가 점점 發達해가면서 驅疫神話도 점점 成長하여 體系化되는 데 그 體系化가 바로 龍子 輔政英雄傳說의 挿入 整序라고 보아야 할 것이다.

그러면 疫神驅逐의 假面歌舞는 어떻게 說明할 것인가?

筆者는 濟州島의 巫俗儀禮의 諸形式의 分析에서 舞爲主나 劇爲主의 儀禮는 後期的인 發展이라 본다. 濟州島의 巫俗儀禮의 形式은 크게 네 가지로 나눌 수 있으니,

(1) 言語要素爲主의 基本儀禮

(67) 拙稿 巫俗神話 본풀이의 形成 國어국문학 26號 pp.124~140 參照

(68) 拙稿 堂神話의 起源과 成長—濟州島堂神話考(一)濟州島民俗 第一號

(2) 言語要素爲主의 <본풀이>(神話)

(3) 舞爲主의 <맞이>

(4) 劇爲主의 <놀이>

가 그것인데, 이 <맞이>나 <놀이>가 거의 그 神의 神話內容을 或은 律動的 行動(舞)으로, 혹은 非律動的 行動(劇)으로 나타낸 것임을 發見한다. (69) 그래서 가장 單純한 儀禮는 一人의 巫覡이 言語要素爲主의 基本 儀禮形式(請神+饗宴, 祈願+送神)으로 行하고, 이것이 發達 多樣化하여 神話爲主의 <본풀이> 舞爲主의 <맞이> 劇爲主의 <놀이> 등 곳이 이루어져서 巫覡 數人이 各各 分擔하여 複雜하게 儀禮를 行하게 된 것이라 보인다.

이런 點으로 볼 때 處容說話의 歌舞도 本來는 單純한 言語要素爲主의 疫神驅逐儀禮이던 것이 점점 그 神話의 成長과 더불어 假面舞劇의 儀禮에 까지 成長한 것이라 보려는 것이다. 體系화된 神話의 뒷받침 없이 雄大한 假面舞劇的 儀禮가 이루어졌다 하기가 어렵고, 神話의 保證性 없는 假面舞劇의 儀禮의 本意가 忘却되자 民間의 知的 說明이 加해져 神話化했다는 게 아무래도 論理가 서지 않기 때문이다. 或은 本來의 體系화된 神話는 있었지만 信仰의 消滅로 因해서 忘却해 버리고 그 假面 儀禮를 民間이 새로 解釋說明한 것이라고 할 수도 있겠으나, 우리 巫俗 儀禮의 끈질긴 保守性으로 보아 忠烈王代에 벌써 民衆의 頭腦에서 完全 忘却되리만큼 없어질 理는 없을 것이다.

그러므로 우리는 疫神驅逐神話의 無秩序한 素材인 驅疫神潛在神話의 保證에서 言語要素爲主의 單純한 疫神驅逐儀禮가 發生하고 그 儀禮에서 작은(體系화되기까지 작한) 驅疫神話가 龍子輔政英雄說을 挿入 整序하여 成長되면서 그 儀禮가 假面舞劇의 儀禮로 發達하고 神話도 거기서 唱렸던 것이라 보아야 할 것이다.

3. 門神神話化

다음으로 “此國人門帖處容之形 以辟邪進慶”이란 무엇을 뜻하는가의 問題다.

이것은 그 表現으로 보아 金東旭氏의 말대로 驅疫의 守門呪符로서 羅代에 處容畫圖가 쓰인 것이 確實하다(70) 할 수 있다. 이에 中國의 呪

(69) 拙稿 濟州島의 巫俗儀禮 韓國官語文學 第三輯 參照

(70) 金東旭 時用傳樂譜의 背景의 研究—韓國歌謠의 研究 p.217

符貼付習俗의 傳來, 中國의 門神畫面의 貼付習俗의 價來에 영향을 입었을 가능성이 짙다.

어떻게 處容畫面을 門帖했다는 것은 驅疫僻邪神의 機能이 門神의 機能으로 變했다는 것을 뜻한다. 門은 모든 神人의 出入路다. 疫神도 이 門을 거쳐야 들어와 疾病을 傳疫한다. 그러므로 侵染한 疫神을 驅逐儀禮로써 —히 쫓아내기보다 아예 驅逐僻邪神 處容으로 하여금 門을 지켜 出入을 防禦해 버리는 게 더욱 效果의이다. 더구나 僻邪에 있어서 가장 重要하고 代表的인 것이 疾病을 막는 것임에랴? 여기서 疫神의 畫面을 門帖하는 動機가 있고 그 驅逐을 門神化한 理由가 있다. 이렇게 하여 驅疫神 處容은 門神化된다. 處容이 門神으로서 充分히 그 機能을 發揮하고 그 畫面만 보아도 疫神이 侵犯 못할 根據를 그들은 “誓今已後 見畫公之形容 不入其門矣”라고 疫神이 盟誓했다고 했다. 이것은 門神으로서의 能力을 保證하는 神話의 要素로서 驅疫神 處容을 門神化하면서 添加된 것이다.

그러면 어째서 이런 要素가 添加되어 門神話化하게 되었을까? 그것은 疫神驅逐假面儀禮가 그 素材가 된 것이라 본다. 그 때까지는 疫神이 侵犯했을 때 —히 그 驅疫儀禮를 했다. 疫神 차림의 巫覡과 驅疫神 處容 扮裝이 巫覡이 疫神을 쫓는 模擬的 實演의 歌舞를 한다. 그래서 驅疫神이 쫓으면 疫神은 “다시는 당신의 일굴만 보여도 犯하지 않겠노라”면서 도망한다. 이러한 祭儀의 모습을 이번엔 實際의 根據로 說話化하여 門神 處容에겐 疫神이 이렇게 무서워 한다고 하게 된 것이다. 그래서 驅疫神으로서의 處容神話는 門神神話로 바뀌게 된 것이라 보는 것이다.

오늘날의 巫俗에도 門神은 있다. 〈守門將〉 〈守門大監〉 〈門前〉 등이 그것이다. 이 門神의 機能이 防疫을 主로한 僻邪에 있음은 위에서 말한 바 있다. 그리고 이들 門神에 關해선 僻邪를 祈求하는 儀禮를 現今도 行해진다. 뿐만 아니라 濟州島엔 위의 「思想的 背景」에서 말한 바와 같이 門神神話인 〈문전본풀이〉가 그 儀禮에서 唱되고 있다.

이런 點으로 보아 羅代에도 이 門神에 對해서 儀禮를 行했다 아니 할 수 없다. 門마다 門神像인 「處容之形」을 貼付하기만 하고 그 神에게 僻邪機能을 더욱 두드러지게 發揮하여 주도록 祈求아니했을 理가 없는 것이다. 그렇다면 그 儀禮는 巫의 儀禮이겠다. 우리는 儀禮에 있어서의

神話의 機能으로 보아 이 門神儀禮에 있어서도 그 神話를 唱했음을 十分 推察할 수 있다. 마치 濟州島의 門神儀禮에서 〈문진본풀이〉가 唱되듯이.

萬一 羅代에 門神儀禮가 있었고 그 儀禮에 神話가 唱되었다는 筆者의 推察이 맞는 것이라면 그 神話는 바로 處容說話이리라. 處容說話의 全體的 構成이 이 「門帖處容之形」하여 僻邪進廢되는 理由를 說明하는데 핀트가 있는 것이 바로 門神의 僻邪進廢하는 能力을 證明하고 儀禮의 正當性을 保護하는 때문이다. 그래서 筆者는 이 處容說話의 全體는 驅疫神話와 그 儀禮가 門神神話化하여 門神儀禮에서 唱되던 것이라 보는 것이다.

그렇게 보면 이 神話는 金東旭氏의 말대로 現俗用語 「본풀이」⁽⁷¹⁾가 된다. 이 〈본풀이〉는 本來 開雲浦地名傳說에서 發源한 龍子輔政英雄傳說과 統合 整序되어 驅疫儀禮에서 唱되던 驅疫神 處容본풀이던 것이 門神 處容본풀이로 마지막 固定된 것이라 해야 한다.

그리고 三國遺事의 一然의 記錄은 이 마지막 固定된 門神 處容본풀이(神話)를 望海寺緣起傳說로 結付시켜 說明 記述한 것이다 보아야 한다. 그렇기 때문에 그 記述說話가 “門帖處容之形 僻邪進廢”에 핀트를 맞추어 줄거리를 이어가면서 中間中間에 望海寺緣起說明을 끼어 넣어 어색하고 混亂하게 記述 아니할 수 없었던 것이다.

望海寺의 創建은 張簪根氏가 본 바와 같이⁽⁷²⁾ 亦是 憲康王代로 보아야 한다. 그러면 이 門神處容神話의 形成은 그 以前의 일이고, 驅疫神神話인 處容神話는 또 더 以前의 일이고 龍子が 入國하여 輔政했다는 英雄傳說이나 龍子 致祭를 받기 爲해 雲霧冥陞하고 出現했다는 開雲浦地名傳說의 形成은 더 더욱 以前이라 보아야 한다. 說話學의 本質上 그것들의 年代를 밝힐 수는 없는 것이지만, 上記한 바와 같이 이던 諸說話가 오랜 時間을 通하여 口傳 統合 整序되면서 마지막 神話化한 것이 望海寺緣起說話로 引用, 一然에 依하여 改變 定着된 것이라 보는 바이다.

그런데 或이던, 一然에 依한 定着 以前의 것이 巫覡인 儀禮에서 唱되던 聖性的 門神神話라면 어찌해서 一然이 그것을 알 수 있었던가, 그처

(71) 金東旭氏는 그의 「處容歌研究」에서 處容歌를, 處容郎條 全體의 說話를 같이 考察할 때 巫祖 處容의 「本풀이로서의 그 本然의 姿勢를 떠들을 수 있다」고 했다. (p. 122)

(72) 張簪根 處容說話의 研究 p. 7에 「新羅憲康王 때 云云한 것은……단지 望海寺 創建에 관한 限의 年代로 보면 그뿐이라」 하였다.

럴 巫覡의 <본풀이>가 一般化 되었겠으나 하는 疑問을 提起할 수도 있다. 그러나 이는 當時의 時代와 宗教相을 생각하면 能히 理解된다. 當時는 佛敎가 巫佛習俗의 形態요, 佛敎의 信仰은 바로 巫俗의 信仰과 通하는 것임을 생각하면 當時 大規模의 假面歌舞儀禮로 成長할 만큼 一般化된 驅疫儀禮나 國人이 一般習俗화된 門帖處容의 神話가 僧一然이나 民衆이 모를 理 없는 것이다. 또 巫俗神話 自體가 一般民衆의 說話構成 要素로써 挿入成長하고 巫俗神話가 民間說話로서 얘기되는 濟州島 巫俗 社會의 實情을 볼 때 이 疑問은 十分 解消될 수 있다.

5. 挿入歌謠

處容說話가 위에 考察한 바와 같이 巫의 儀禮에서 唱하던 聖性的 神話였다면 “東京明期月良云云”의 歌는 무엇일까?

金東旭氏는 이를 “本來의 巫歌 위에 덧붙인 挿入歌謠라고 보아진다”(73)고 하였다. 巫歌라는 것은 巫覡이 巫의 儀禮에서 唱하는 請神詞 祝禱詞 讚歌 呪詞 神話·劇의臺詞 送神詞 등 一切를 指稱하는 것이다. 그러나 聖性的 神話였던 處容說話 自體가 巫祭에서 唱한 巫歌요, 處容歌는 이 巫歌(處容神話)의 一部인 挿入歌謠라는 意味로 볼 때 金東旭氏의 見解는 至極히 妥當한 것이다.

그 歌(處容歌)가 巫歌(處容神話)의 一部이기 까닭에 그 “處容歌만으로는 그것이 巫歌라는 아무런 證表도 없다”(74)하게 되며, “그러므로 本歌 考察에 있어 周邊說話의 分析이 必然코 重要한 契機가 된다”(75)고 아니할 수 없는 것이다.

그러면 全體的인 巫歌 속의 一部를 定着시키는데 어째서 “歌曰……”하여 이를 獨立시켜 鄉歌로 原文 表記를 하고 이것만이 <歌>인 것처럼 記述하였는가 하는 問題가 일어난다.

이 解決點을 찾기 爲해 이제 現巫歌 特히 巫俗神話의 內容과 그 唱의 形式을 잠간 分析하여 볼 必要가 있다.

濟州島에서는 巫俗神話를 <본풀이>라 하고 그 神話唱爲主의 祭次名도

(73) 金東旭 處容歌研究 韓國歌謠의 研究 p. 122

(74) 上揭論文 pp. 121~122

(75) 黃涇江 處容歌考 국어국문학 26號 p. 110

〈본풀이〉라 한다. 이 〈본풀이祭次〉는 三段階로 構成되어 있으니, 첫째는 「×달 ×일 어디에서 누가 어떠한 事由로 고통을 하는데 무슨 본풀이 차례가 되었기로 무엇을 祈願키 爲하여 본풀이를 올립니다」 하는 내용, 卽 祝願事由를 告하는 開始의 奏言 대목이요, 둘째는 該神의 神話의 神話を 唱하는 〈본풀이〉 대목이며 마지막은 祝禱詞인 〈비넌〉이다. (76)

이러한 본풀이祭次는 大概 純粹歌謠와 韻律의 辭說(韻律이 一定치 않고 그때 그때의 辭說의 內容과 音節數의 構造에 따라 가락을 맞추어가는 形式)의 中間的 形式인 〈半歌謠〉 形式으로 唱됨이 一般이다. (77) 어떤 것은 純粹辭說(말) 乃至 韻律의 辭說과 純粹歌謠(唱調의 노래)를 서로 섞어가며 부르는 것도 있다. 이러한 唱의 形式은 濟州島에 限한 것이 아니라 全國의인 듯하니 關北地方의 巫歌에서는 發見이 된다. 그러면 어떤 部分은 辭說(말)로 하고 어떤 部分은 唱調(노래)로 하느냐가 問題 되겠는데, 이 規則性이 發見된다면 이로써 處容神話의 一部가 “歌曰…” 하여 獨立定着한 理由를 미루어 볼 수 있지 않을까 한다.

關北地方巫歌를 蒐集 整理한 任哲宰氏는 이 辭說와 唱調의 關係에 對해서 다음과 같이 말하고 있다.

“巫歌는 原則的으로는 唱誦하는 것인데 形便에 따라서는 時間과 勞力を 節約하기 爲하여 朗誦과 唱誦을 交合시킬 때에는 朗誦이 길어서 지루한 느낌을 줄 때 또는 內容을 強調할 때는 唱誦으로 넘겨 지루함을 緩和시키고 注意를 集中시키게 한다. ……朗誦과 唱誦을 交合시킬 때는 序頭와 末部는 唱誦으로 하고 中間部分에는 이 兩者를 適當히 交合시킨다.” (78)

結局 여기서의 唱調의 部分은 序頭, 末部, 內容의 強調部分, 注意喚起部分이라는 것인데, 筆者가 이를 分析해 본 結果 序頭는 請神詞이고 末部는 祝詞 乃至 祝禱詞였다. 그리고 그 中 「안택각」 (79)을 例로 보면 中間部分은 〈간천〉의 神話인 孝行說話로 되어 있는데, 이 說話는 唱調의 노래로 하는 部分이 15個所 있었다. 이 15個部分을 內容別로 보니 構成上으로 事件을 轉換시켜 緊張을 漸高시키는 部分이 8個所, 登場神人이 하는 말(會話)部分이 7個所로 되어 있다. 그리고 同書의 〈오기풀이〉

(76) 拙稿 「본풀이」의 形式과 內容 韓國言語文學 創刊號 pp.172~173 參照

(77) 拙稿 濟州島의 巫俗儀禮 韓國言語文學 三輯 pp.45~55 參照

(78) 任哲宰 張辨根調查 重要無形文化財指定資料 (關北地方巫歌) p.5

(79) 同書 pp.28~51

〈돈전풀이〉 등 여러 곳에서 이 唱調의 部分으로 特別히 들어다는 것은 그 歌詞가 “애고 애고” “탈이로다 탈이로다” “아이구 아이구” “얼싸좋다” “얼싸동동” 등 情的 感嘆詞로 시작되고 있는 點이다. 이것은 神話 가운데서 情的으로 強調하는 部分이 唱調로 나타난다는 말이 된다. 그리고 보면 이 巫祭의 神話唱에서 唱調의 노래로 불리우는 部分은 ① 神人의 말(會話) ② 事件 內容의 緊張部分 ③ 情的인 強調部分 ④ 呪詞 및 祝願詞라는 것을 發見하게 되는 것이다.

이런 點으로 미루어 보아 處容歌도 이러한 것들 中の 하나라고 볼 수 있지 않을까 한다. 卽 그것은 驅疫神 處容의 疫神을 向한 말(會話)인 同時에 呪的 辭說이라 보는 것이다. 이렇게 儀禮의 神話가운데서 巫魂이 驅疫神의 呪的 會話を 特別히 強調하고 呪力性을 發揮케 하기 爲하여 唱調로 노래했던 部分을 一然이 定着시킬 때 “歌曰 東京明期……”하고 獨立歌인 것처럼 原文 記錄한 것이라는 말이다. 그러니 이 歌는 神話(巫歌)의 一部分이 되는 것이요, 다른 部分보다 그 唱의 形式이 特別히 整然하여 歌謠的인 部分이었던 것 뿐이다.

이런데서 抒情文學이 叙事文學에서 分離되는 一貌를 보거니와, 이를 놓고 憲康王代 處容郎이라는 花郎의 作이라 하는 說의, 年代나 作者 規定은 당치 않은 말이 된다. 그 歌는 憲康王 때의 것도 아니요, 處容郎이라는 花郎의 作도 아니다. 巫魂儀禮에서 唱되던 神話(巫歌) 中の 呪的, 情的 強調部分—唱調의 部分이 高麗 忠烈王時 僧 一然에 依하여 定着되었다는 것 뿐이다.

다시 더 생각하면 處容神話中的 唱調의 部分이 반드시 “東京明期月良……何如理古”만은 아니었으리라 생각된다. “東京明期” 前에도 있었을지 모르고 “何如爲理古” 뒤에도 더 붙었을지 모르며, 或 다른 挿話中에도 唱調部分이 있었을지 모른다. 萬一 一然과 同時代에 다른 採錄者가 있었다면 現時보는 羅代 處容歌보다 더 긴 歌가 記錄되었을는지도 모른다.

이렇게 생각해 가면 麗謠 處容歌에 對한 觀點이 열려간다. 흔히 羅歌 處容歌와 麗謠 處容歌와 李朝의 雜處容과의 關係를 「新羅(憲康王代)→高麗(高宗때?)→李朝(太宗때) 이렇게 變貌」한 것으로 보고 麗謠 處容歌의 『「東京불근드래」로부터 「돌흔뉘헤어니오」까지의 原歌를 除한 前後 辭說的 表現部分은 麗代에 扮裝한 것이라』⁽⁶⁰⁾고 보기도 하나 이렇게 一

系的變化라 볼 것이 아니라 본다.

新羅期·高麗期の各「處容歌」兩歌를 놓고 볼 때 우리는 末句以外는 별로 큰 變遷이 없었음을 알게 된다. 萬一 麗謠 處容歌가 이것뿐이라면 羅歌의 變化相이라 할 수 있지만 이 앞 部分의 處容의 形容辭說, 處容制作에 對한 辭說 그리고 뒷 部分의 驅疫의 辭說 등이 羅歌 八句體에서 直系的으로 變化된 것이라 하기는 힘들다. 그렇다고 어느 不明의 作者가 이 前後部分을 創作 補飾하였다 할 根據도 없다.

이에 筆者는 이를 二重定着이라 보려는 것이다. 口傳되던 巫歌(神話)의 많은 歌唱部分中 「東京明期」以下가 一然에 依하여 定着이 되고 다시 同巫歌(神話全體)가 口傳 流動하다가 樂學軌範 樂章歌詞 등에 또 定着이 이루어졌다는 것이다. 이것은 마치 古代小說의 異本이 一系的인 變化가 아니라 口傳에 依하여 流動하다가 文字로 定着됨으로써 생긴 것과 같은 것이다. 그렇기 까닭에 羅歌나 麗歌가 同一部分인 것은 그 內容이 같고 前後 部分은 아주 다른 것이 덧붙은 것이다. 또 羅歌가 處容이 疫神에게 한 呪的 對話인 點과 麗謠 處容歌가 疫神과 處容, 巫覡의 相互 問答體로 되어 있는 點등이 같은데 이것은 現巫歌의 唱調部分이 會話 呪詞, 情的 強調 등 部分임과 一致한다. 이도 또한 二重定着의 傍證이 되는 것이다. 그러므로 더 많은 定着이 있었다면 우리는 또 다른 數種의 異歌를 보게 되었을 것이다.

그렇다고 一然의 定着時와 樂學軌範 定着 사이에 變化가 없었다는 것은 아니다. 그 사이에 口傳되기 까닭에 끊임 없는 變化가 있었을 것이고 더구나 處容歌舞가 宮中の 儼禮에서 採用 實演케 되자 儀典化되고 美化되었을 것임은 能히 짐작할 수 있다. 樂學軌範의 處容歌는 이런 儀式에 合致되도록 改變 定着된 것임은 말할 것도 없다. 허나 疫神은 驅逐한다는 本質的인 것은 變치 않고 남아 있다. 이도 亦是 어느 作者의 創作이 아니라 口傳의 定着임을 傍證한다.

以上으로서 處容說話와 그 歌舞의 大略을 解明하노라 하였지만 未決의 問題가 하나 있다. 그것은 犯妻했던 疫神이 處容에게 말한 “吾美公之妻 今犯之矣 公不見怒 感而美之 誓今日後云云”이다.

筆者는 이 犯妻를 疫神의 傳疫行爲로 보고 驅疫神으로 扮裝한 巫覡이 脅迫으로 이를 驅逐하는 儀禮라 보았다. 그렇다면 疫神이 어찌서 “公不

(80) 徐首生 高麗歌謠의 研究 慶北大學校論文集 第5輯 pp. 305~307

見怒 感而美之云云” 했다고 記錄하였을까가 문제다.

이에 對하여 張籍根氏는 다음과 같이 말하고 있다.

“……結局 Harrison 女史 말대로 ‘宗教에서 恐怖가 除去’된 것이다. 더 正確하게 말하면 遺事 處容歌나 鮮初 處容歌가 다 제자기 한참 恐怖가 除去되어가는 途上에 들 있었던 것이다. 그리고 앞에서 본대로 이 宗教的인 恐怖들이 詩的인 美化에로 改變되면서 處容은 仁慈한 아버가 되어서 疫神을 「歌舞而退」시키는 데 있어서도 本來의 辟邪의 神性이나 歌舞도 歌舞러니와, 그보다도 이제는 詩的인 美德——그런 것으로 「公不見怒」하고 「感而美之」 시켜서 「誓今已後 見雷公之形容 不入其門矣」하게 하고 있다”⁽⁸¹⁾

라고 하였는데, 이 「宗教에서의 恐怖 除去」 見解에 贊意를 表하지 않을 수 없다. 事實 原初的인 歌舞나 驅疫神의 形容은 恐怖에 찬 것이었을 것이다. 그런데 樂學軌範의 處容歌에서 處容의 形容描寫를 보면 아주 仁慈한 모습으로 그려져 있고 樂學軌範에 依하면 그 舞도 靑紅黃黑白의 五方處容이 秩序있고 優雅하게 춘 것으로 되어 있다. 이것은 勿論 宮中 儀式的 歌舞였으니까 더욱 美化된 것이지만 高麗時 民間에서 行하여졌을 同歌舞도 原初的인 것에 比하면 훨씬 美化된 것이었음에 틀림 없겠다.

이렇게 恐怖가 除去되고 美化된 舞劇을 보아 온 然은 必是 그 歌舞를 誤解했을 것이다. 處容이 震怒하고 威嚇로써 疫神을 물리치는 게 아니라 不見怒하고 歌舞하며 물러나는 것으로, 그래서 疫神이 물러난 理由를 「感而美之」하여 물러난 것으로 解釋하고 그리 記錄한 것이 아닌가 한다.

6. 結 論

以上에서 處容說話가 그 歌舞의 形成 및 改變 定着過程을 살펴 왔다. 그說話는 新羅 憲康王 때 形成된 것도 아니며 그 歌舞 또한 憲康王 때 處容郎이라는 花郎에 依하여 制作된 것도, 發生한 것도 아니며, 그說話에 緣由하여 이루어진 것도 아니었다.

아득한 옛날 龍神思想에 契機한 龍神出現說話인 開雲浦地名傳說이 있었고 여기에 龍神護國思想 神人同性同德觀 등이 作用하여 龍子輔政說話인 英雄傳說이 이루어졌었다. 한편 疫神 및 驅疫神觀念에서 疫神神話

(81) 張籍根 處容說話의 研究 p. 21

및 驅疫神神話가 言語爲主의 單純한 儀禮에서 倣히 儀禮의 達達과 더불어 成長하고 있었는데, 上記 龍子輔政英雄傳說이 挿入 整序되어 驅疫神神話로 成長하고 그것이 假面歌舞儀禮化하였다. 기기에 門神僻邪觀念의 傳來에 影響되어 驅疫神 處容은 門神化하고 그 歌舞儀禮는 門神神話하여 儀禮에서 唱하고 있었는데, 이것을 僧 一然이 歷史記述意識 및 佛教의 靈驗을 鼓吹하려는 意圖에서 望海寺緣起傳說로 潤色하여 三國遺事에 記錄하여 놓은 것이 이것이다.

그러므로 遺事의 處容歌는 儀禮에 機能하던 神話(곧 巫歌) 中의 一部로서 呪的 情調인 唱詞 部分의 一部가 原文 定着한 것이요, 樂學軌範의 處容歌는 다시 口傳되다 二重定着한 것이며, 이러한 歌舞는 後에 宮中의 儼禮儀式에 傳承 美化되면서 僻邪의 機能을 維持하고 있었다고 보는 것이다.

여기에서 우리는 俗性的 傳說이 聖性的 神的인 것을 살찌게 하고 다시 傳說化하는 등 說話 Genre間의 轉化 모습이나 疫神 驅疫神 門神信仰 등 民族信仰의 모습 등을 窺知할 수 있음과 同時에 神話와 儀禮의 關係 및 敘事文學에서 抒情文學이 分離 發生하는 要因등의 一面을 아울러 바라볼 수 있는 것이다.