



豊饒祈願 노래로서의 「龜旨歌」 연구

A study of Guji-ga as the song of praying for fertility

저자
(Authors) 조용호
Cho Yong-ho

출처
(Source) [서강인문논총 27](#), 2010.04, 323-368 (46 pages)

발행처
(Publisher) [서강대학교 인문과학연구소](#)
Humanities research Institute

URL <http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE01477941>

APA Style 조용호 (2010). 豊饒祈願 노래로서의 「龜旨歌」 연구. 서강인문논총, 27, 323-368.

이용정보
(Accessed) 삼성현역사문화관
183.106.106.***
2021/09/19 10:14 (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.

豊饒祈願 노래로서의 「龜旨歌」 연구**

조용호*

- I. 문제제기
- II. 「구지가」 해석의 문화적 토대
 - 1. 가야 왕력, 단서의 발견
 - 2. 계육일과 구지봉
- III. 「구지가」의 존재 양상과 의미
 - 1. 「구지가」의 언어와 내용
 - 2. 「구지가」의 속뜻과 현실 맥락
- IV. 결론

〈국문초록〉

이 논문은 「구지가」의 의미를 탐구할 목적으로 집필되었다. 이를 위해 우선 수로왕 신화에 흡수되어 있는 「구지가」의 자체 문맥을 분리하였다. 이어서 '계육일' 과 '구지봉' 에 특별히 주목하여, 수로왕 이전부터 구지봉에서는 해마다 계육

* 목포대학교 국문과 부교수

** 본 논문은 2008년도 목포대학교의 교내학술연구비 지원에 의해 연구된 결과물임.

일에 제의가 행해졌다고 보았다.

「구지가」의 제2행은 의문문으로, 제4행은 시위를 하겠다는 의미를 포함한 청원으로 보는 번역을 하였다. 의미도 새로 해석하여 ‘뿔’은 파종한 곡식이 움틀 때 달고 나오는 본래의 형상을 지칭한다고 하였고, ‘燔灼’은 ‘환하게 불 밝히다’는 뜻이며 ‘喫’은 ‘고함치다’는 뜻의 ‘噉’자와 통한다고 보았다.

「구지가」는 가야인들이 곡식을 파종한 뒤에 몸과 마음을 정결히 하고, 몸짓과 말이라는 이중적인 수단을 통해서, 왕성한 생식력을 의미하는 3월 상사일에, 다산성을 상징하는 거북을 닮은 구지봉 위에서, 매년 풍요를 기원하는 계육 제의를 거행하면서 불렀던 노래라는 것이 본고의 요지이다.

주제어 : 구지가, 계육, 구지봉, 경어, 의문문, 곡식의 씨앗, 생식력, 풍요기원.

I. 문제제기

고대가요 가운데 지금까지 가사가 남아 전하는 노래는 「공무도하가」·「황조가」·「구지가」 등 세 편에 불과하다. 그 중에서 가장 많이 논급된 것은 「龜旨歌」인데,¹⁾ 그렇게 된 이유는 문학 연구자들이 「구지가」 자체를 연구하는 경우는 물론이고, 고대가요 전반을 검토하거나 「駕洛國記」라는 『삼국유사』 소재의 기사를 분석하면서, 그리고 가락국의 시조인 수로왕의 탄강 신화를 고찰하면서 예외 없이 이 노래를 거론해왔기 때문이다.²⁾ 여기에 신화 연구자와 역사학자들까지도 「구지가」 연구에 참여할 여지가 있었다는 점도 그 이유의 하나로 추가할 수 있겠다. 실제로 이처

1) 이점은 국회도서관 검색 사이트에 ‘가락국기’, ‘수로왕’, ‘구지가’의 항목을 입력해보면 금방 드러난다. 2009년 10월 현재 세 항목을 통해 검색되는 논저는 학위논문을 포함해 100건 정도 되는데, 목록에 누락된 논문이나 부분적으로만 언급한 글들까지 포함한다면 더 늘어날 수 있다. 이것은 수십 편을 넘지 않는 나머지 두 곡과 매우 대조적인 사실이다.

림 여러 방향에서 접근했던 만큼, 그런 논의들이 이 노래를 다양한 측면에서 해석할 수 있도록 지평을 넓혀준 사실은 결코 부정할 수 없다.

그러나 다양한 접근 방식들이 오히려 「구지가」 자체에 대한 선명한 해석을 방해한 점도 있었다. 이는 그만큼 고려해야 할 주변적인 문제들도 함께 늘어나 논지를 노래 자체의 해석에 집중시키지 못했기 때문에 발생한 그늘일 것이다. 연구자들이 한자로 표기된 「구지가」를 번역하기 위해 「海歌」와 「白鹿歌」 및 그것들과 발상이 유사하다는 여러 祈雨謠들과 근래의 동요들까지 망라해서 해석을 위한 지렛대로 쓴 것도 문제점으로 지적하지 않을 수 없다. 해석 결과의 일반화를 기도했다는 점은 인정할 수 있으나, 그 노래들로 인해 「구지가」 자체의 해석이 제한되거나 다른 노래들의 해석에 종속되는 결과를 낳게 되었기 때문이다.

기왕의 논저들 가운데 적지 않은 것이 예의 노래들에서 공통적으로 추출되는 호명과 명령과 가정과 위협이라는 일련의 흐름을 가진 어투를 「구지가」 해석의 토대로 삼고 있다. 그렇게 추출한 뼈대를 부동의 근거로 삼아 「구지가」 해석에 임하였으므로, 「구지가」의 언어 자체나 한역된 문자가 지니는 미묘한 차이는 무시되기 일췌였다.³⁾ 그 결과 그 노래는 마땅

2) 연구 목록과 경향에 대해서는 이미 여러 연구자들이 정리를 한 것이 있기에, 본고에서는 재론을 하지 않으려 한다. 1990년대 중반 이전의 것은 김군태의 「〈구지가〉 연구」(『국어교육』 92, 1996, 20~32쪽)에 잘 정리되어 있고, 그 이후의 것까지는 오태권의 「龜旨歌 서사의 封祭機能 연구」(『例上古典研究』 26, 2007, 525~529쪽)가 도움이 될 것이다. 그 이외에도 유형별로 정리한 김선향의 「『麗洛國記』의 文學的 研究」(충남대 석사논문, 1991, 3~6쪽)와 기타 여러 논문들에서 연구사가 자주 검토되고 있으니 참고하기 바란다.

3) 김창룡과 권재선은 국어사와 어감까지 고려하여 번역한 예외적 연구자에 속한다. 김창룡은 「구지가」를 ‘검하 검하 / 수 곧 나토시여 / 아니 나토시면여 / 구워서 머그리여’로 번역하여 ‘何’와 ‘也’란 한자표기가 지닌 특별한 어감을 살리고자 하였다(김창룡, 「龜旨歌의 〈何〉·〈也〉論辨」, 『漢城大論文集』 13, 1989, 72쪽). 권재선도 역시 ‘거북하 거북하 / 머리길 나토라 / 안들 나와 보아라 / 굽지져 먹을래’로 어석하여 역시 그런 의도를 드러냈다(권재선, 「『가락국기』의 거북노래 어석」, 『韓民族語文學』 42, 2003, 161쪽).

가에서는 늘 신성한 것으로 받아들여져 왔고, 또 문명 시대인 오늘날에조차도 영물로 숭앙되곤 하는 거북에게 함부로 명령하고 위협하는 어투를 지닌 시가로 고정되어 버리고 말았다.⁴⁾

「구지가」의 뜻과 그것이 불려진 맥락을 심층적으로 이해하기 위해서는, 먼저 그 노래를 한역하는 데 쓴 한자들에 대하여 상식적으로 이해할 수 있는 차원에서 다각적이고도 심도 있게 검토해야 한다. 그리고 더 나아가서는 노래 가사 자체만이 아니라 그것을 포함하고 있는 「가락국기」 전체의 문맥에 대해서도 꼼꼼하게 살펴보아야 한다. 이런 검토를 거쳐야만 비로소 수로왕 부부가 상식선을 훨씬 벗어나 보통 사람들의 두 배가 넘는 나이까지 해로하는 것으로 그려진 이유는 무엇이며, 그 이유가 「구지가」 자체 및 그의 탄강이 있었다는 서기 42년의 계육일과는 무슨 관계가 있는지 등도 당착 없이 이해할 수 있을 것이다.

이러한 논의를 위해 수로왕 탄강이라는 신화적 문맥과 가야의 왕력을 중심으로 하는 역사적 문맥으로부터 「구지가」 자체와 그것이 불려지던 제의적 문맥을 분리할 필요가 있다. 「구지가」는 나중에 수로왕 신화와 결합되어 전승되다가 「가락국기」에 수록된 것으로 보이는데,⁵⁾ 이 속에서

4) 그러나 성기옥은 거북을 포함하는 반구대의 암각화에 새겨진 동물들이 모두 식용의 대상이었다는 황용훈의 견해(『동북아시아의 岩刻畫』, 민음사, 1987)를 근거로 거북을 신성시하면서 노래에 접근하는 일방적인 태도는 버려야 한다고 주장하였다(성기옥, 「〈구지가〉의 작품적 성격과 그 해석(2)」, 『배달말』 12, 1987, 151쪽, 각주 52번). 하지만 성기옥의 견해도 문화적 배경과 종교 관념이 「구지가」 시대의 그것과 달랐을 수도 있는 훨씬 전의 선사시대 사료를 「구지가」 시대의 것과 일치시키고 있다는 비판을 피하기 어렵다. 그가 오늘날의 관점에서 「구지가」가 불려지던 시대의 거북을 바라보는 오류를 비판하는 것과 동일한 오류를 범하고 있기 때문이다.

5) 이연숙은 「구지가」는 가락국 신화와 무관하게 전승되어오던 동요였는데, 신화가 문자로 기록되는 과정에 삽입된 것(李妍淑, 「龜旨歌考」, 『韓國文學論叢』 14, 1993, 108쪽)이라고 했고, 성기옥은 그것이 가락국의 건국 이전부터 구지봉에서 이미 거행되고 있던 농사와 어로에 관련된 기우나 풍요제의가 주축이 되는 노래이며(성기옥, 「〈龜旨歌〉 형성의 문화기반과 역사적 상상」, 한국고대사회연구소 편, 『韓國古代史論叢2: 가야사의 제 문

수로왕 신화와 결합되기 이전의 「구지가」 문맥을 분리하는 것은 그 노래를 연구하는 전제적 토대가 되기 때문이다. 필자는 이런 과정을 거쳐 새로 「구지가」를 번역하고, 그 노래의 의미와 그것을 둘러싼 현실 맥락을 검토할 것이다. 본고는 이 모든 과정을 거쳐 「구지가」의 의미를 밝히는 데 궁극적 목적을 둔다.

II. 「구지가」 해석의 문화적 토대

1. 가야 왕력, 단서의 발견

「가락국기」에는 역사적 문맥, 신화적 문맥, 제의적 문맥이 혼재한다. 또 그 문맥들은 서로 뒤섞여 있어 어디까지를 해당 문맥으로 同定해야 할지 판단하기란 쉽지 않다. 대략 수로왕의 등극과 제도의 정비 및 후손들의 계승에 관한 것을 역사적 문맥, 수로왕의 탄강과 허 황후의 도래 및 혼사에 관한 것을 신화적 문맥, 가야의 구간과 백성들이 계육일에 노래 부르고 춤추는 것은 제의적 문맥이라고 할 수 있겠지만, 어떤 글자로부터 어떤 글자에 이르기까지 표현된 내용을 해당 문맥이라고 적시하기는 쉽지 않다는 말이다. 문맥상의 이런 특징은 연구자들의 관점을 흐리게 할 여지가 있고, 실제로 그런 측면이 「구지가」의 연구에 적잖은 혼란을 불러 일으키고 있는 것도 사실이다.

제」, 1991, 84쪽), 그 구슬구조는 범세계적인 분포를 갖는 것인데 「구지가」는 김수로왕의 탄강 제의와 더불어 새로이 창안된 주술형태로서 수로왕 신화에 정착된 것이라 하였다(성기욱, 「〈구지가〉의 작품적 성격과 그 해석(1)」, 『울산어문논집』 3, 1987, 75쪽). 이들과 판단의 근거나 논리는 다르지만, 필자는 수로왕 신화와 「구지가」는 후대의 어느 시기에 결합되었고 따라서 둘은 분리하여 연구해야 한다는 견해 자체에는 동의한다.

수로왕 신화에만 초점을 맞춘다면 「가락국기」에 여러 문맥이 혼재되어 있다는 사실이나, 「구지가」를 수로왕이 탄강할 때 처음으로 불려진 노래라고 보는 견해가 크게 문제시되지 않을 수도 있다. 하지만 「구지가」의 성격이나 처음 불려진 시기 등을 확정하기 위해 먼저 역사적 문맥을 검토하려는 생각으로부터 출발하면 심각한 문제에 봉착하게 된다. 『삼국유사』는 물론 『삼국사기』 「열전」에도 동일하게 수로가 김유신의 12대조이며 後漢 建武 18년(서기 42년)에 가야를 개국했다고 명시되어 있기 때문이다.⁶⁾ 출생한 지 10일 만에 성장하여 왕위에 올랐다는 언급은 신화적 문맥이니 용인할 수 있다고 쳐도, 42년에 등극한 수로왕으로부터 김유신의 출생(595년)까지 550여 년 동안 이어진 세대가 12대에 불과하다는 기록까지는 도저히 역사적 사실로 받아들일 수 없다. 한 세대를 최장 30년으로 늘려 잡아도, 가야의 개국과 수로왕의 등극이 42년에 일어났던 역사적 사실이라고는 결코 인정할 수 없는 것이다. 이것은 수로왕 신화와 「구지가」를 분리해서 해석해야 한다고 판단케 하는 결정적 단서가 된다.⁷⁾

가야 왕력에 대한 기록이 지닌 이런 문제 때문에 역사학계에서는 가야에 언제쯤 수로왕이라는 강력한 정치 권력자가 등장하고 가야연맹체를 형성하게 되었는지가 중요한 논쟁거리가 되기도 하였다. 그리하여 그것을 2세기 정도라고 주장하는 학자도 있고,⁸⁾ 여전히 「가락국기」의 기록을

6) 『三國史記』 「卷四十一 列傳一 金庾信傳上」, ‘金庾信 王京人也 十二世祖首露 不知何許人也 以後漢建武十八年壬寅 登龜峰望駕洛九村 遂至其地開國 號曰加耶 後改爲金官國 其子孫相承 至九世孫仇亥 或云仇次休 於庾信爲曾祖’

7) 이에 대하여, 설사 수로왕이 42년에 등극한 것은 아닐지라도 여하튼 「구지가」는 수로왕의 탄강 시에 불렸다고 하면 되지 않느냐는 반박이 있을 수도 있다. 그러나 필자는 「구지가」의 형성은 수로왕 등장하기 훨씬 이전의 원시 농경사회까지 올라간다고 보기 때문에 그런 반박을 수용할 수 없다. 필자와 같은 이런 견해는 성기옥도 ‘구지가계 노래의 생성은 무문토기인과 관련된 청동기사회로의 전환과, 보다 안정된 농경체제의 확립을 기반으로 하여 이루어진 것으로 보는 것이 타당할 것’ 이라고 하며 앞서 제기한 바 있다. 성기옥, 「〈구지가〉 형성의 문화기반과 역사적 양상」, 앞의 책, 179쪽.

그대로 따라 그 시기를 1세기 중엽으로 보는 학자도 있다.⁹⁾ 2세기 설을 주장하더라도, 158년을 통치했다고 하는 수로왕의 재위 기간은 표기상의 오류일 것이라고 보아 100년을 제하고 본 수정안도 있다.¹⁰⁾

역사학계에서 제기하는 이런 견해들은 주로 유물과 유적 등의 고고학적인 증거에 의존한다는 특징이 있다. 그러나 유물과 유적의 연대 측정에서 적잖은 오차가 발생하는 고고학적 방법론에 의지하기보다는, 「가락국기」 왕력의 기록 그 자체를 꼼꼼하게 검토하는 것이 오히려 상식에 부합하는 판단을 내리는 데 도움이 된다. 왕력에는 2대 居登王이 55년, 3대 麻品王이 39년, 4대 居叱彌王이 59년, 5대 伊尸品王이 62년을 재위한 것으로 나온다. 그 기간은 서기 199년부터 407년까지의 208년인데 4인의 왕이 모두 장자에게 왕위를 전하며 그 기간 동안 재위했다는 기록은, 출산과 생존에 따르는 인간의 생물학적인 나이를 고려할 때, 결코 진실이라고 받아들일 수 없다. 수로왕이 서기 142년에 등극한 뒤 5명의 임금이 모두 아들에게 왕위를 전하며 270년 가까이 통치했을 것이라는 의견도, 그 모든 왕들이 늦게 결혼하여 자녀를 많이씩 두었고 항상 말자가 왕위를 계승

8) 김태식은 '가야국의 개국 및 정치적 지배자의 출현 시기는 대체로 2세기 무렵으로 볼 수 있으며, 가야 지역의 소국 연맹체 형성 시기는 2세기 후반 정도로 볼 수 있고, 아무리 늦어도 3세기 전반을 넘지 않았다' 고 하였다. 김태식, 『미완의 문명 7백년 가야사 1』, 푸른 역사, 2002, 118~123쪽.

9) 북한 학자인 조희승은, '기원후 1세기 초엽에 북방에서 남하한 김수로를 우두머리로 하는 정치세력 집단이 이미 와있던 지배세력과 결탁, 타협하여 자기의 지배권을 확립하고 1세기 중엽 경에 금관국을 중심으로 하는 연합체를 형성' 했다고 하였다. 조희승, 『가야사연구』, 평양: 사회과학출판사, 1994, 15쪽.

10) 박광춘은 '수로왕이 낙랑 혹은 중국에서 해상으로 이주한 유민 집단의 지도자로 고도의 철 생산 기술을 보유해 9간을 복속시키고 나라를 세웠는데 그것이 2세기 초 정도이며, 「가락국기」에 보이는 김수로왕의 재위 기간인 서기 42~199년은 과장되었으나 나머지 왕들은 별 문제가 없으니, 김수로왕의 즉위 시기를 142년으로 보면 지금의 상식으로도 어느 정도 납득할 수 있다' 고 하였다. 박광춘, 『새롭게 보는 가야고고학』, 학연문화사, 2006, 319~322쪽.

했다는 전제를 깔지 않는 한 수용하기 어렵기는 마찬가지이다. 한 세대를 최장 30년으로 보고 김유신으로부터 12대를 역산한다면, 새로운 정치 권력자 수로왕은 3세기 중엽 이후에 등장했다고 보는 것이 가장 합리적이다.¹¹⁾

그러므로 만일 「구지가」가 수로왕의 탄강에 기인한 노래라면, 그것이 처음 불려진 연대는 3세기 중엽 이후로 간주하고 해석해야 마땅하다. 그러나 그것이 아니라면, 「구지가」의 유래는 당연히 수로왕의 탄강 신화와 분리해서 보아야 한다. 그 두 이견 가운데 필자는 후자의 견해를 지지한다. 그럴 경우 「구지가」의 생성 연대는 수로왕의 등장 이전으로 올라갈 가능성이 매우 높다. 서두를 ‘開關之後 此地未有邦國之號 亦無君臣之稱’으로 시작하는 「가락국기」의 언급에서부터 구간이 계속일에 구지봉에 모여 제의를 펼치는 사건을 지나 수로왕이 탄강하여 즉위하는 사건까지의 과정에서 짧지 않은 시간적 격차를 감지할 수 있기 때문이다. 낯선 목소리가 들리기 전에 이미 구간과 2, 3백 명의 백성들은 뒷구지에 모여 있는데,¹²⁾ 이는 그들이 모여 모종의 행사를 치르고 있었음을 드러내는 증

11) 백승욱, 「전기 가야 小國의 성립과 발전」, 『한국고대사 속의 가야』, 부산대 한국민족문화연구소, 2001, 164~5쪽. 여기에서 ‘有如人音 隱其形 而發其音’이라는 「가락국기」의 언급을 주목할 필요가 있다. 구지봉의 꼭대기는 모양새도 밋밋하고 넓이도 별로 넓지 않으며 모습을 숨길만한 장애물도 없는 곳이다. 그런데도 모습을 숨기고 사람 목소리와 같은 소리를 냈다는 것은, 그가 갑옷으로 몸을 감싸서 그늘에 가려진 얼굴을 제대로 확인할 수 없게 했거나 모습을 감추기 쉬운 시간에 등장했고, 당시의 가야인들이 이해할 수 없는 말을 썼다는 뜻으로 해석할 수 있다. 구지봉과 가까운 대성동의 3세기 고분군의 목곽묘에서는 철제 甲冑가 출토된 바 있는데, 이는 수로가 3세기 중엽 무렵에 가야 원주민들 무장 방식과는 달리 철제 갑주로 무장을 하고 새로 등장한 이방인이라는 사실의 방증이 되지 않을까 한다. 가야의 철기 유물에 대해서는 김태식, 앞의 책, 113~4쪽 참조.

12) 이 부분은 원문에 ‘所居北龜嶺 有殊常聲氣呼喚 衆庶二三百人集會於此’로 나온다. 그 뜻은 ‘머물러 있는 뒷구지에서는 낯선 말로 부르는 소리가 들렸는데, 여기에는 2, 3백 명의 사람들이 모여 있었다’로 새길 수 있다. 문면의 사건 순서와는 달리 백성들이 모

거이다. 이는 구지봉에서는 수로가 등장하기 훨씬 전부터 이미 어떤 정례적인 의식이 행해지고 있었으며, 후대의 어느 시점에 수로가 그 기간을 택해 극적인 장면을 연출하며 등장했을 것이라는 논리와 직결된다. 가야라는 국호와 수로왕이라는 강력한 정치 권력자의 등장은 ‘開闢’으로 지칭되는 집단적 정치세력(그것이 성읍국가의 추장이든 초기국가의 군장이든 간에)이 형성되고 시간이 한참 흐른 뒤에 이루어진 일로 보아야 한다. 이러한 추론에 근거하면 「구지가」가 수로왕 신화와 무관한 다른 맥락에서 연행되던 노래였으며, 수로왕 등장 훨씬 이전부터 불려지다가 후대에 그의 탄강 신화와 합해지게 되었다는 견해가 타당하다고 할 수 있다.

이것은 「구지가」 자체의 이해에 긴요하고도 핵심적인 문제가 된다. 그리고 이런 생각이 본고의 출발점이자 논지 전개에 근간이기도 하다. 그러나 지금까지 수로왕 신화나 「구지가」를 연구한 학자들은 수로왕의 탄강이 왜 굳이 서기 42년이라는 특정한 시간으로 소급되었어야 했는지에 대하여 거의 의문을 품지 않았다. 상식을 크게 벗어남에도 불구하고 「가락

인 것이 수상한 소리가 들린 것보다 시간적으로 앞선다는 말이다. 문면대로라면 구간과 수백 명의 백성들이 마치 기다리고 있었다는 듯이 소리가 들리자마자 함께 모여 바로 구지봉으로 갔다는 말이 되는데, 이것은 시·공간적 배경이나 마을의 규모를 생각할 때 받아들이기 어렵다. ‘所居北龜旨’는 대개의 연구자들이 ‘(구간과 마을 사람들이) 사는 곳의 북쪽에 있는 구지’라고 풀었다. 그러나 필자는 ‘居’를 ‘停·坐·止’ 등의 뜻으로 읽고 ‘北龜旨’는 고유명사로 보아서 ‘(구간과 마을 사람들이) 머물러(혹은 모여) 있는 뒷구지’로 해석하였다. 그 이유는 한국인들이 전형적으로 뒷산이 높고 앞산이 낮은 평지나 야트막한 언덕에 촌락을 이루고 사는 경향이 있으며, 방향 인식에서 앞을 남쪽 뒤를 북쪽에 대응시키고 있기 때문이다. 실제로 옛날 취락지역이었을 대성동 유적을 중심으로 현재의 구지봉과 반대편 쪽에 ‘애(기)구지’라고 불리는 구름이 있어서, 옛날에는 ‘애구지’를 ‘앞구지’로 ‘北龜旨’를 ‘뒷구지’로 불렀을 가능성이 있다. 수로가 부르는 말을 ‘殊常聲氣’라고 한 것은, 그가 처음 나타난 이방인이어서 낯선 언어를 사용하고 있다는 뜻이고, 따라서 원거주자들과는 출신지역이 다른 정복자라고 추정할 수 있다. 양주동도 ‘北龜旨’를 ‘뒤스거북머리’로 읽은 적이 있다. 양주동, 『增訂古歌研究』, 일조각, 1977, 69쪽.

국기]에서 수로왕이라는 특정한 정치 지도자의 등장을 42년까지 소급시킨 데에는 어떤 불가피한 사정이 있을 것이다.¹³⁾ 42년을 특정한 것이 가야 왕족이건, 그 신화를 전승해왔던 가야인들이건, 「가락국기」의 채록자인 金官知州事건,¹⁴⁾ 금관주사자의 글을 요약해서 『삼국유사』에 수록한 일연이건 간에, 여기에는 역사적인 문제 이상을 넘어가는 어떤 이유가 개재되어 있을 것이라는 말이다.¹⁵⁾ 필자는 그 불가피성을 계육이라는 특정한 계절적 의례에서 찾고자 한다.

2. 계육일과 구지봉

주지하다시피, 禊浴은 동쪽으로 흐르는 맑은 물에 목욕함으로써 모든

- 13) 김태식은 그 이유를 수로왕이 서기 57년에 즉위한 탈해와 경쟁을 벌였다는 설화 및 수로왕이 79~112년에 재위한 婆娑尼師今 대에 濇汗伐國과 悉直谷國 사이의 영토 분쟁을 중재하였다는 기사를 충족시키기 위한 것이라고 보았다. 金泰植, 『加耶聯盟史』, 일조각, 1993, 40~41쪽.
- 14) 김창룡은 『고려사』를 근거로 금관주지사가 바로 고려 문종 31년(大康 3년)에 檢校司空金官侯에 봉해진 종실 王비(丕 밑에 丕 받침)로 추정하였다(김창룡, 「龜旨歌의 〈검〉·〈수〉論證」, 『人文科學』 62, 연세대 인문과학연구소, 1989, 208쪽). 그러나 최용수는 '고려 문종 31년 금관주지사 김양일(金良鎰)이 찬한 것을 일연이 『삼국유사』에 요약하여 실은 것'이라고 하여(최용수, 「〈구지가〉에 대하여」, 『배달말』 18, 1993, 319쪽) 견해를 달리하였다.
- 15) 사서들의 서기 42년 기록에는 수로왕과 연관이켜 볼 만한 사건이 없다. 司馬光의 『資通鑑』 43권의 建武 18년에는 몇 건의 반란과 광무제의 순행, 州牧을 폐지하고 刺史를 두었으며 元·成·哀·平帝의 廟를 세웠다는 사실이 간략히 기록되어 있다. 『삼국사기』에는 이 해에 신라에서는 맥국의 우두머리가 사냥을 해서 새와 짐승을 바쳤다는 내용이 기록되어 있고, 백제에서는 온조왕이 새로 궁실을 지었는데 검소하였다는 내용이 기록되어 있으며, 고구려는 아예 기록이 비어 있다. 필자는 서기 42년이라는 특정한 연도는 역사적으로 특별히 의미 있는 해가 아니라 역사적 사실과 무관하게 임의로 선택된 어느 해일 뿐이라고 생각한다. 그렇다면 「가락국기」에서 굳이 그 해로 명시한 이유는 다른 곳에서 찾아야 한다.

불결한 것과 재액을 정화하고 복을 맞이한다는 의미를 지닌 봄철 의례를 말한다. 그리고 일반적으로 그것은 3월 삼진날에 행해지는 것으로 알려져 있다. 양력으로는 대략 4월 초순에서 중순 어름인 이 때는 양기가 왕성하여, 언 땅 속에 묻혀 있던 초목의 씨를 싹을 틔우고 겨울잠을 자던 동물들은 깨어나 활동하는 화창한 계절이다. 계육은 생기가 샘솟는 이런 호시절을 맞이한 인간이 사시의 운행과 생명의 순환이라는 자연의 질서에 동참하려는 의식에서 거행하게 된 상징적인 몸짓이라고 하겠다.

그런데 여기서 간과해서는 안 될 점은 계육이 처음에는 3월 3일(삼진날)이 아닌 上巳日에 치러진 의례였다는 사실이다.¹⁶⁾ 요즘은 학자들조차도 상사일과 삼진날의 차이를 특별히 의식하지 않고 동일한 의미를 지닌 날로 취급하는 경향이 없지 않으나,¹⁷⁾ 엄밀히 상사일은 첫 번째 뱀날을 뜻하여 3월 3일이라는 고정된 날짜와는 전혀 의미가 다르다. 한 달에는 반드시 두세 번의 뱀날이 들게 되어 있는데, 그 가운데 첫 번째 뱀날이 바로 상사일인 것이다. 하지만, 3월 3일은 12지에 배정된 동물들 가운데 어느 것도 들 수 있는 날이기 때문에, 그날이 뱀날이 될 가능성은 단지 1/12에 불과하다. 뱀이 갖는 중요성은 그것이 12지에 배당된 12종의 동물 중 유일하게 겨울잠을 자는 동물이라는 데 있다. 뱀은 엘리아데적인 의미에서 개구리와 곰 등 동면을 하는 다른 동물들과 함께 생식력을 상징하는

16) 『진서』에는 ‘漢나라 의례에 3월 첫 번째 뱀날에 관리 및 백성들이 모두 동쪽으로 흐르는 물가에서 씻고 푸닥거리를 하며 묵은 때를 없앴다. 魏나라 이후에는 다만 3일에 했고 첫 번째 뱀날에 하지는 않았다(漢儀 季春上巳 官及百姓 皆禊於東流水上洗濯 祓除去宿垢 而魏以後 但用三日 不以上巳也)’는 사실이 언급되어 있어서 중요한 시사점을 제공한다. 원문은 『晉書』 「禮志下」.

17) 이것은 최용수(앞의 논문, 319~320쪽.), 김양동(「龜旨歌」 해석에 대한 一考察, 『어문론총』 36, 경복어문학회, 2002, 88~90쪽), 김균태(「龜旨歌」 연구, 『국어교육』 92, 1996, 25~26쪽) 등 계육의 의미에 주목했던 모든 연구자들에게서 공통으로 나타나는 사실이다.

달 동물 lunar animal이다. 그러므로 계육이라는 봄철의 계절적 의례를 거행하기에 가장 적합한 날로 3월의 상사일이 선택된 것은 거의 필연적이라고 할 수 있다.

해마다 반복되는 상징적 죽음-재생이라는 자연의 순환 질서에 동참하여 처음 재생 제의를 거행하던 사람들이 원시인이었다면, 계육일 날짜가 그다지 중요하지 않았거나 특정한 날로 정해지지 않았을지도 모른다. 그러나 천지의 운행을 정확하게 계산하여 역법을 만들고 계절마다의 절기에 농경과 관련한 의미를 부여하기 시작한 이후의 사람들이라면 틀림없이 3월의 첫 번째 뱀날을 택하여 계육을 했을 것이다. 그런데 원래 3월의 첫 번째 뱀날에 하던 의례가 魏나라에 이르러 그냥 3월 삼진날로 고정됨으로써, 상사일이라는 날짜가 지닌 그 특별한 의미가 희석돼버리게 된 것이다.

그러므로 계육제의 본래적인 의미를 드러내기 위해서는 위나라 건국 이전, 그러니까 3세기 이전의 후한시대까지 거슬러 올라갈 필요가 있다. 계육의 제의적 의미를 제대로 알았던 후대의 識者는 계육제가 본래 3월 상사일에 행해졌다고 하며 본래의 의미를 강조하고자 했다는 말이다. 「가락국기」의 기자가 위나라 이전인 후한, 그것도 후한의 창업주이자 한나라의 중흥조로서 후한에서도 가장 융성했던 광무제의 재위기 중간 무렵으로 수로왕의 탄강과 등극 사건을 소급시킨 데에는 이런 특별한 이유가 개재되어 있다고 생각한다. 여기에는 계육일에 행해졌던 제의가 지닌 본래적 의미에 대한 진한 아쉬움과 향수도 작용했을 것이다. 더욱이 고려에서는, 비록 일연의 생존연대보다 250년이나 앞서긴 하지만, 아직도 3월 상사일을 지키며 계육일이 지닌 제의적 의미를 지켜가고 있었다는 점을 주목할 필요가 있다.¹⁸⁾

현재 우리는 수로왕 이전의 가야에서 과연 실제로 역법을 정확하게 계

산하고 3월 상사일에 맞추어 계육 의례를 행하였는지 확인할 수 있는 문헌적 증거를 확보하고 있지 않다. 하지만 「가락국기」에 ‘계육’이라는 어휘가 명기되어 있으므로, 수로왕 이전의 가야에서 만물이 소생하는 계절에 맞추어 그런 의례를 연례적으로 행했을 것이라는 추정까지 부정할 수는 없다고 본다. 그런 의례의 반복이 장구한 시간에 걸쳐 지속되는 동안 언제부터인가 가야인들은 시조왕인 수로의 탄강 신화와 계육 제의를 연결 지어 이야기하고 또 연행하게 되었을 것이다. 그 결과 후대의 가야인들(또는 가야인의 후손들)이나 혹은 원 「가락국기」 전승의 기자는 수로왕의 탄강과 등극이라는 사건마저 후한 시대인 서기 42년으로 소급시켰고,¹⁹⁾ 마침내 3월 상사일에 행해지던 계육의 본래적 의미까지 투사하여 현재의 「가락국기」를 완성했다고 생각한다. 그리고 후인들이 이렇게 지나치다싶을 정도로 의미를 부여함으로써, 「가락국기」의 왕력에 단적으로 드러나는 문제점, 즉 역사적 문맥의 불가해성이 생기게 되었을 것이다.

그 계육 의례가 행해지던 곳이 바로 구지봉이었음은 「가락국기」 서두에서 바로 확인할 수 있다. 「가락국기」에 ‘北龜旨(뫓구지)’로 표현된 구지봉은 지형의 생김새는 물론 ‘旨’가 방언으로 ‘地脊’ 곧 小峯을 뜻한다는 기록으로 볼 때,²⁰⁾ 그리고 그것이 제의를 행하기에 알맞은 지형을 가

18) 송나라 진종 18년(서기 1015)에 중국으로 사신을 간 郭元이 황제에게 고려에서 기념하는 절기를 아뢴 말 중에 ‘(3월) 상사일에는 푸른 쭉을 버무려 만든 떡을 음식의 최고로 칩니다(上巳日以青艾染餅爲盤羞之冠 端午有秋千之戲).’가 있다. 봄나물의 으뜸이라고 할 수 있는 갖 돌아난 쭉을 뜯어다 떡을 만들어 먹은 것으로 보아, 고려에서는 여전히 3월 첫 번째 뱀날의 본래적인 의미를 이해하며 준수하고 있다고 할 수 있다. 원문은 『宋史』 제487권, 「列傳」 246, ‘高麗’條 참조.

19) 이런 추정은 서기 42년이 수로왕이 가야를 건국한 역사적 사실을 특정하는 정확한 해가 아니라, 후대인들이 어떤 필요에 의해서 지정한 비특정 연도라는 판단에서 나온 것이다.

졌다는 점에서도 현재 김해박물관 뒤에 있는 거북 머리 모양의 작은 봉우리를 지칭한다고 보는 데에 문제가 없다. 그 봉우리 모양이 거북의 머리와 흡사한 데다가, 과거에는 그 아래까지 바닷물이 들어왔기 때문에 물과 물을 오가는 거북이 실제로 근처까지 올라왔을 가능성도 얼마든지 있다. 이곳에서는 해안의 밀물과 썰물, 식물의 생장과 소멸, 거북의 육지와 바다 왕래, 그리고 그것의 산란과 부화와 歸海를 포함하여 자연의 운행 질서를 매일 혹은 매년 목도할 수 있었을 것이다. 구지봉은 목은 때를 벗어나고 복을 맞이하는 계속 의례를 행하기에는 안성맞춤인 장소였던 셈이다. 수로왕으로 대표되는 새로운 집단이 등장하여 권력을 잡고 국호를 정하고 왕위를 계승하기 이전의 초기 가야인들은 이곳에서 해마다 계속 의례를 거행했을 것임에 틀림없다.

그런데 구지봉은 이처럼 그 자연적인 모양이나 지리적 위상이 특이하다는 점에서가 아니라, 오히려 인위적인 조작을 가하여 조성한 특수 공간이었다는 사실 때문에 더 주목을 받아야 마땅하다. 구지봉은 전체적으로 위가 밋밋하며 엷어 놓은 바가지 모양으로 생긴 타원형 봉우리인데, 필자가 직접 답사해보니²¹⁾ 꼭대기에서 몇 걸음 아래로 전체 둘레를 돌아가면서 사람의 힘으로 깎은 것이 확실한 흔적이 남아 있었다. 이런 흔적은 오랜 세월의 흐름과 함께 많이 무더져서 마치 자연스럽게 형성된 순환 등산

20) 양희철은 『東國輿地勝覽』에서 찾아낸 權文海의 『大東韻府群玉』의 기록을 토대로 龜旨의 ‘旨’가 방언으로 地脊 또는 小峯을 뜻한다고 해석하고, 龜旨를 거북 모양의 地脊 또는 小峯이라고 보았다. 楊熙喆, 「『駕洛國記』의 『龜旨曲』과 建國神話 연구」, 『加羅文化』 5, 경남대 가라문화연구소, 1987, 97쪽.

21) 「구지가」 연구를 위해 필자는 구지봉 일대를 답사했는데(2008.1.28.~1.30.), 일정 내내 인류학자인 박정석 교수와 국문학자 변화영 박사가 함께해 주었다. 첫날에는 고고학자인 이상길 교수, 국립김해박물관의 임학중 관장이 동행하며, 그곳의 과거 지세와 주변의 공간 배치에 대하여 설명해주었다. 이분들과 이야기를 나누며 필자는 필자가 생각하고 있는 「구지가」 의미에 나름대로 확신을 갖게 되었다. 이 자리를 빌어서 도움을 주신 그분들께 감사를 표한다.

로처럼 보일 수도 있었다. 그래서 자세히 보지 않으면 인위적으로 절삭한 단면이라는 것을 알아채기가 어렵게 되어 있다. 그 아래에도 몇 겹으로 그렇게 절삭된 흔적이 계단식으로 둘러져 있었다. 맨 아래 평지의 취락 주변까지 감안하면, 특수한 용도로 조성한 그런 절삭지가 최소한 서너 겹 이상으로 존재했다고 추정할 수 있다.

구지봉의 등성이를 돌아가면서 여러 겹으로 깎아낸 이유는 이곳에 環壕(濠)라 불리는 울타리를 세우려고 했기 때문이다. 그 울타리는 聖俗의 공간을 구별하는 경계의 표시로 사용되었을 것이다. 그런 울타리가 여러 겹이라는 것은 맨 안쪽이 최고의 신성 구역이자 범접하기 어려운 금단 구역이라는 뜻이 된다. 2000년 전 쯤의 최고 신성 구역으로는 제의를 행하던 장소를 빼고는 달리 생각할 만한 것이 없다. 구지봉은 가야 초기 혹은 그보다 훨씬 이전의 선사시대부터 각종 제의를 행하던 장소였음에 틀림 없다. 더욱이 그 장소는, 제의를 위해 자연적인 형태 그대로 이용하던 단순 공간이 아니라, 그 자연적인 형세에다가 인위적인 조작을 가하여 제의의 신성성을 배가시키려고 했던 특수 공간이었던 셈이다.²²⁾

구지봉이 선사시대부터 제의를 행하던 장소였다는 것은 땅 속에서 나오는 토기 조각으로도 충분히 짐작할 수 있다. 아직 구지봉 정상이 본격

22) 설사 울타리를 쳐서 성숙을 구별하는 경계로 삼았다 하더라도, 왜 수로왕 이전으로 소급시켜야 하느냐는 문제제기가 있을 수 있다. 수로왕 이후에 신성 구역으로 지정하여 출입을 엄금하고, 해마다 수로왕 탄강을 기념하는 제의를 반복하기 위해 설치한 것이라고 주장할 수도 있겠기 때문이다. '원래 수로의 탄강은 바닷가에서 이루어졌는데, 후대 천손강림의 건국신화로 만들어져 유습으로 정착하는 과정에서 신성한 제례의 장소로서 구지봉이라는 새로운 무대가 생겨난 것'이라는 백승총의 논지는 그런 이견과 일치한다(백승총, 「가야 건국신화의 재조명」, 『민족문화 학술총서 21: 한국 고대사 속의 가야』, 부산대 한국민족문화연구소, 2001, 92쪽). 그러나 수로왕이 등장하기 이전에 이곳에는 이미 구간과 백성들이 모여 있었는데, 구지봉이라는 특정한 장소의 분위기와 성격과 시기로 보아 그것은 제의를 위한 집회였을 것이다. 흔하게 찾을 수 있는 무문토기 조각 등으로 미루어 보건대, 구지봉은 이미 선사시대부터 제의가 행해져 온 곳임에 틀림없다.

적으로 발굴·조사된 적이 없어서, 그곳이 언제부터 특정한 목적으로 사용되었는지 확정할 수는 없다. 그러나 봉우리 꼭대기를 조금만 파헤쳐도 청동기시대의 토기 조각들을 쉽게 찾을 수 있는 것으로 보아, 이곳이 이미 선사시대부터 제의와 같은 어떤 특정한 행사를 치르기 위해 사용되던 신성한 공간이었음을 추정하기는 어렵지 않다.²³⁾ 그렇지 않다면 추장과 같은 유력자의 가옥이나 특별한 용기를 제작하는 공작소가 있었다고 보아야 하는데, 그런 목적으로 산꼭대기에 집을 짓고 여러 겹의 울타리를 둘러 쳐서 외부와 철저히 단절된 채 거주하거나 작업을 했을 것 같지는 않다. 꼭대기의 모양과 넓이 그리고 한쪽 가장자리에 있는 지석묘까지 아울러 판단하건대, 이곳은 최소한 청동기시대부터는 제의를 행하던 신성 공간임에 틀림없다.

필자는 이곳에서 행했던 제의 가운데 하나가 3월 상사일에 거행한 계속 제의였을 것이라 생각한다. 이 제의를 행하던 초기부터 계속제라는 형식과 명칭이 완비되지는 않았을 것이나, 적어도 그런 의미를 지니는 제의는 행해졌다고 보는 것이 사리에 맞다. 그 제의는 단지 동쪽으로 흐르는 물에서 묵은 때를 씻어내고 심신을 새롭게 만드는 것에 그치지 않고, 자연의 질서에 동참하려는 깊은 의식에서 우러나오는 경건한 정화 의례라는 의미를 지녔을 것이다.

23) 전국적으로 독립된 구릉이나 야트막한 구릉의 정상부에 환호를 두른 유적들이 발견되고 있는데, 시기적으로는 무문토기 시대인 초기 농경사회까지로 소급된다. 환호 내부의 공간이 좁아서 취락을 보호하는 수단으로 쓰였다고 보기 어려운 경우에는 제의를 위한 공간으로 사용되었다고 보는 것이 타당하다. 일반적으로 祭場은 시설이 없는 일상의 광장에서 환호나 廂로 구획한 특정한 공간이 등장하는 방향으로 변하고 있는데, 이것은 집단 성원 공동이 열린 장소에서 행하던 의례가 특정된 신성한 공간에서 이루어지는 것으로 바뀌었음을 말해준다. 이상길, 『祭祀를 통해 본 권력의 발생』, 『한국고고학회 학술총서 3: 계층사회와 지배자의 출현』, 사회평론, 2007, 179~206쪽.

III. 「구지가」의 존재 양상과 의미

1. 「구지가」의 언어와 내용

애초에 수로왕 신화와 「구지가」는 아무런 관련이 없었으나, 후대의 어느 시점에 두 문맥이 서로 결합하게 되었을 공산이 크다.²⁴⁾ 그 결과로 지금은 「구지가」와 관련된 일체의 문맥이 수로왕 신화의 문맥에 흡수된 채 「가락국기」 속에 일부 파편으로만 잔존하게 되었다. 그것은 ‘開闢之後~ 耕田而食’ ‘衆浴之日 所居北龜旨’ ‘衆庶二三百人集會’ ‘掘峯頂撮土 歌之云~以之蹈舞’ 라는 120여 자가 전부일 뿐이다. 그렇다면 ‘以之蹈舞’ 뒤에 이어지는 ‘則是迎大王 歡喜踴躍之也’ 는 수로왕 탄강신화와 「구지가」의 문맥을 자연스럽게 연결하기 위한 용접용 서술이었던 셈이다. 따라서 「구지가」와 관련된 모든 논의는 모두 이 문맥 속에서 해석되어야 정당성을 확보할 수 있다. 이런 이유로 필자는 기왕의 연구자들이 수로왕 신화와 관련시켜서 「구지가」를 해석하기 위해 동원한 모든 근거와 논리는 일절 원용하지 않을 것이며, 현재 남아 있는 「구지가」 문맥만을 토대로 논지를 펼쳐가고자 한다.

지금까지의 「구지가」 연구는 그 문맥 자체에만 토대를 두고 진행된 경우가 거의 없었다. 비교 연구가 아니었음에도 불구하고, 연구자들은 습관처럼 『삼국유사』와 다른 문헌들에서 수집한 자료를 간접적인 증거로 삼아 「구지가」를 해석해 왔다. 특히 『삼국유사』 「수로부인」에 실린 「해가」는 양주동이 「구지가」와 一轍이라고 한²⁵⁾ 이래, 그 어투와 형식과 내용과

24) 본고의 목적은 두 문맥이 결합된 이유, 시기, 방식은 물론 결합되기 이전 「구지가」 문맥의 원형을 재구하는 데 있지 않다. 따라서 그 구체적인 사항에 대해서는 논외로 한다.

25) 양주동, 앞의 책, 13쪽.

의미가 「구지가」 해석의 1차적 방증이 되어 왔다. 이런 현상은 연구자들이 두 편의 노래가 표면적인 형식의 차이는 물론 그 의미적 차이가 그다지 크지 않다는 전제와 고정관념을 떨쳐버리지 못했기 때문에 나타난 것이다.²⁶⁾ 여기에서 더 나아가 다른 기우요들을 찾아서 더 많은 증거를 제시한 경우에도, 그 논지는 결국 호명과 명령과 가정과 위협이라는 일련의 흐름이 「구지가」나 「해가」의 그것과 일치한다는 전제를 사실로 확인하는 데로 수렴되었다. 「해가」는 「구지가」 해석을 위한 부동의 가치를 지닌 증거물이었던 셈이다. 그러나 「해가」는 물론 기우요를 포함하는 후대의 여러 자료를 기준으로 이전의 자료를 해석하면 선행 자료가 후행 자료에 의해 규정되어 버리는 문제가 발생하게 된다. 모든 자료들 가운데 가장 앞에 선행하는 「구지가」의 번역과 해석은 후행하는 일체의 노래들로부터 자유로운 상태에서 진행되어야 한다.

「구지가」와 「해가」는 존재 양상이 전혀 다른 노래이다. 「해가」에서는 수로부인이 해룡에게 납치되는 사건이 발생했기 때문에 구출해야 할 분명한 이유와 명분이 있었고, 일행이 납치범의 대리자라고 할 만한 존재를 상대로 시위하고 위협하는 구체적인 상황이 있으며, 그런 일련의 정황을 모두 명시하는 분명한 어투가 노래에 드러나 있다. 그러나 「구지가」와 그것을 둘러싼 맥락에는 그 어떤 것도 뚜렷하게 나타나 있지 않다. 그리고 무엇보다도 두 노래는 서로 700년 이상의 시간적 간극을 가지고 존재하기 때문에, 해석적 토대로서의 사회문화적 배경이 전혀 다를 수밖에 없다. 이런 모든 차이를 무시한 채 「구지가」와 「해가」를 평면적으로 단순 비교하면 「구지가」의 의미를 왜곡할 수 있다. 「구지가」는 가사 그 자체와

26) 예컨대 한창훈은 「해가」가 「구지가」라는 원 텍스트에 대하여 구술적으로 패러디한 것이라 보고, 패러디 과정에 첨가한 것은 도덕적 당위성과 합리주의적 인식 정도라고 하였다. 韓昌勳, 「〈龜旨歌〉와 〈海歌〉의 呪(術)歌의 구조와 의미적 거리」, 『白鹿語文』 10, 1994, 51~62쪽.

「가락국기」에 기록된 관련 문맥 속에서 해석되고 설명되어야 한다.

이런 전제를 바탕으로 필자는 「구지가」의 번역도 새롭게 시도하고자 한다. 번역에 임하는 원칙은 다음과 같다. 첫째, 「구지가」가 한 부족 내지 공동체의 원형적 의식과 근원적 염원을 담은 노래라면, 그 노래는 그것을 벗어난 다른 가요나 상황적 맥락을 통해서가 아니라 자체의 문맥 속에서 자족성을 지닌 것이어야 한다. 둘째, 「해가」나 기우요는 특정한 문제 상황이 발생하여 그 문제의 원인 제공자에게 위협을 가하는 것이 용인될 수 있지만, 「구지가」에는 어떤 구체적인 문제 상황이 나타나 있지 않으므로 해석의 발상을 근본적으로 달리해야 한다. 셋째, ‘호명·명령·가정·위협’이라는 고착화되고 공식화된 틀에서 벗어나 각 행의 언어와 그것을 둘러싼 상황의 전개 과정이 통일성과 긴밀성을 갖도록 해석할 필요가 있다. 필자는 이 원칙에 입각하여 지금부터 「구지가」를 번역하기로 한다.

1) 龜何龜何

‘龜’의 번역어는 대개 ‘거북’으로 나타나며 간혹 ‘갑’,²⁷⁾ ‘검’,²⁸⁾ ‘거북’²⁹⁾ 등도 보인다. 저들 용어의 선택에는 나름의 근거도 제시되어 있고 또 어느 것으로 읽든지 ‘거북’을 지칭하는 데는 변함이 없기 때문에, 여기에서는 그 독법의 가부를 따질 생각이 없다. 하지만 그 논의들에서 거북을 지칭하는 어휘 ‘갑·검’을 神과 동일시하는 견해에는 반대한다.³⁰⁾

27) 정호완, 「가야의 언어와 문화」, 보고사, 2007, 43~63쪽.

28) 김창룡, 「구지가의 〈검〉·〈수〉 논증」, 앞의 논문 210쪽. 그는 ‘龜’를 ‘갑’ ‘검’으로 읽는 방식에서는 박지홍과 조지훈을 따르고, 여신으로 해석하는 방식에서는 양주동을 따랐다(양주동은 ‘龜’를 언급하지 않은 채 ‘玄·黑’ 등 ‘검다’는 뜻을 가진 글자들을 ‘검’에 대응시키고 그것을 神의 고어라고 하였으나, 김창룡은 神과 龜를 동일시하고 둘 다 ‘검’으로 읽어 여신이라고 한 것을 가리킨다). 이에 대해서는 김창룡, 같은 논문, 203~210쪽 참조.

29) 양주동, 앞의 책, 69쪽(北龜旨—뒤서거북마르) 및 권재선, 앞의 논문, 161쪽(龜何—거북하).

과거라고 해서 거북이 바다에서 먼 육지까지 올라왔었을 것 같지 않고, 한반도에는 육지거북이 존재하지 않으므로 이 땅에 살고 있던 모든 이들이 거북의 모습을 인지하면서 신으로 믿지는 않았을 것이기 때문이다. 거북을 목격할 수 있었던 가야의 해안 지역에서나 신격으로 인식했다고 주장하면 모를까, 내륙까지 포함하는 한반도 전역에서 거북을 신으로 인식했다는 생각은 타당하지 않다.³¹⁾ 하지만 「구지가」가 불러진 남해안 지역에서는 아직도 거북을 영물로 받아들이고 있어서, 과거 김해 지역의 가야인들도 거북을 신의 대리자 혹은 신격을 가진 존재로 인식했으리라고 추정하는 것은 그 개연성을 인정받을 수 있다. ‘龜’는 글자 그대로 신성성을 가진 동물인 ‘거북’을 지칭한다고 해석하는 것이 가장 무난하다.

첫 행을 해석하는 과정에서의 문제는 ‘龜’가 아닌 ‘何’에 놓여 있다. 이것을 호격조사로 읽는 데에는 문제가 없으나, 그것이 존칭의 호격인지 평칭의 호격인지에 대해서는 심각한 이견이 있기 때문이다. 양주동처럼 「구지가」는 「해가」와 一轍이며 위협의 뜻을 담은 주술적 노래라고 보거나 국어사적인 측면을 전혀 무시하고 보면, 그것을 평칭의 호격이라고 간

30) 양주동은 ‘굽’은 ‘김·검·곰·금’ 등으로 互轉되는 ‘神’의 고어인데, ‘굽·검’은 ‘ㄱ-ㅎ-ㅇ’ 형 음轉에 의하여 ‘옴·엄’ 내지 ‘옴·엄’ 등으로 互轉되고, ‘굽’이 ‘女神’의 原義로부터 神의 범칭으로 轉한 것이며, ‘母·雌·茅·牙·拇’ 등의 訓 ‘옴·엄(암·엄)’의 궁극적 어원이 ‘굽’임을 알 수 있는 동시에, ‘굽’이 실로 女神임을 알만하다고 하였다(양주동, 앞의 책, 8~10쪽). ‘굽’이 음운변화를 일으킨 것이 ‘옴’이고 ‘굽’은 女神에서 神의 범칭으로 변화한 것이라면, 그 현상이 언제 시작되고 완결되었는지 또 동시대나 전시대에 왜 변화한 형태가 나타나는데 대하여도 설명했어야 했으나, 양주동은 이에 대하여 함구하였다. 또 설사 ‘龜=검(감)과 ‘검(굽)=神’의 대응관계가 성립한다고 하더라도, 김창룡의 주장인 ‘龜=검(굽)=神’의 논리 더 나아가 ‘龜=女神’의 논리까지 성립한다는 주장은 지나친 비약이다.

31) 그렇다고 해서 이런 생각이 거북을 해신의 대리자 혹은 바닷가에서만 의미를 갖는 신격으로 본다든 것은 아니다. 거북은 풍요를 주관하는 어떤 더 큰 신격을 대리하는 존재일 뿐이므로, 그것이 사는 공간인 바다와만 필연적으로 관련되는 존재로 규정할 필요는 없다. 「구지가」에서 그 대리자로서 거북이 선택된 것은 그 노래가 불러지던 공간의 지리적 요인과도 유관할 것이지만, 바다와 관련된 풍요와만 직결시킬 필요는 없는 것이다.

주하여 ‘龜何’를 ‘거북아’라고 읽는 것이 당연시될 수 있다. 그런데 「가락국기」에서의 「구지가」는 일반적인 기우요들에서 거북이나 용이나 도마뱀이 호명되는 상황은 물론, 「해가」에서 거북이 불려지는 상황과도 전혀 다른 맥락에서 발화되고 있어 문제가 발생한다. 「구지가」의 문맥은 구체적인 대상을 위협해서 결손되었거나 당장 필요한 무엇인가를 얻어내야만 하는 절박한 상황을 담은 채 전개되고 있지 않다. 「구지가」의 거북은 전혀 다른 상황과 맥락 속에서 불려진 대상인 것이다.

거북이 신을 대리하는 영물이자 신성성을 지닌 존재로 인식되고 있었다면, 호명할 때도 당연히 존칭의 격조사를 사용해야 한다. 그럴 때 ‘何’는 「해가」에서 힐난하기 위해 사용한 호격조사 ‘乎’와 형태는 물론 발음이 전혀 다르다는 사실과 20세기에도 존칭호격조사 ‘하’가 쓰였다는 사실은 중요한 해석적 근거로 제시될 수 있다. 신성한 존재에게 존칭의 호격조사를 사용하는 것이 당연하다면, ‘何’를 존칭호격조사로 보아서 ‘龜何’를 ‘거북님’으로 부르는 것도 당연하다. 그러나 「구지가」와 「해가」를 일철이라고 생각한 연구자들은 거의 모두 「해가」에서의 호칭 방식을 근거로 「구지가」를 읽었으므로, ‘何’와 ‘乎’의 차이는 무시해버렸고³²⁾ 그래서 해석이 전혀 다른 방향으로 나아가게 되었다. 「해가」나 다른 기우요들의 어투와 맞추기 위해 억지로 ‘거북아’라고 낮춰 부르는 것은 옳지 않다. ‘龜何龜何’는 ‘거북님! 거북님!’으로 번역되어야 마땅하다.³³⁾

32) 특이하게 박지홍은 둘 사이의 차이를 해결하고자 ‘何’를 ‘龜(갑)’에 붙는 호격조사로 간주하였
다(김창룡, 앞의 논문, 209쪽 참조). 그러나 박지홍의 논리는 지나치게 작위적인 것으로, 「해
가」의 ‘호칭~위협’에 이르는 흐름에 맞추고자 한 고육책이라 하지 않을 수 없다.

33) 창룡과 권재선을 따라 ‘검하 검하 나 거북하 거북하’로 읽는 방식도 생각할 수 있으나, 필자는
「구지가」 원문을 고어로 여석하는 것이 아니라 현대어로 번역하는 방식을 취하여 현대어 형태
로 읽고자 한다. 두 사람의 독법에 대해서는 각주 3)번 참조.

2) 首其現也

일견 이 구절의 해석에는 그다지 이견이 없을 것처럼 보인다. 연구자들이 워낙 확고하게 명령의 말투로 읽어 왔고 서로들 그것을 정석처럼 받아들여 왔기 때문이다. 이런 독법에서는 ‘머리를 내어라’가 거의 표준적인 번역이 되었다.³⁴⁾ 첫 구절을 평칭으로 호명하며 읽었으므로, 경어를 사용하여 번역하는 것은 거의 생각할 수도 없는 일이었기 때문이다. 그리고 그렇게 번역을 고정시킨 연구자들은 곧바로 ‘首’의 정체가 무엇인지 해석하는 데로 나아갔다. 이는 ‘머리’의 정체를 밝히는 것이 「구지가」의 의미를 구명하는 데 긴요하다고 여겨 빨리 핵심에 접근하려 했거나, 혹은 「해가」와 기타 기우요들의 경우에서 보건대 명령문이 아닌 다른 것으로 해석하는 경우는 생각할 수 없었기 때문이었을 것이다.

그러나 해석이 견고하려면, 사실 ‘首’의 정체가 무엇인지를 논하기 이전에 이렇게 읽는 방식이 타당한지부터 고민했어야 했다. 선행 연구자들이 해왔던 설정, 즉 처음부터 신성한 존재인 거북에 대하여 반말로 부른 다음 곧바로 무작정 머리를 내놓으라고 명령하는 상황의 설정은 쉽사리 납득하기 어렵기 때문이다. 이런 이유로 필자는 첫 행의 ‘何’를 존칭호격 조사로 읽었고, 따라서 당연히 제2행도 경어를 써서 번역할 것이다. 그런데 더 큰 문제는 경어의 사용 여부가 아니라, 거북을 불러 다짜고짜 명령하는 어법으로 일관해왔던 투식적 번역에 있다. 원래 우리말로 불리다가 나중에 한역되었을 「구지가」에서 이 부분은 일반적으로 동사가 앞에 놓이는 명령문과는 사뭇 다른 형태를 띤다. 그런데 지금까지 명령으로 번역 해온 누구도 그것을 왜 굳이 그런 식으로 번역해야만 하는지 충분히 설명

34) 물론 ‘首’를 ‘머리’라고 읽지 않은 연구자들도 있다. 그들 가운데는 그 어휘를 우리말의 이두형으로 보아 그냥 ‘수’나 ‘수리’ 등으로 읽고, 그것이 男神이나 君長을 지칭한다고 본 사람도 있다. 그러나 그 뜻이 수로왕과 관련지어지는 것이기에, 필자는 앞에서 이미 「구지가」는 수로왕 신화와 무관하다는 논리적 토대를 마련하였으므로, 모두 논외로 하기로 한다.

하지 못했다.³⁵⁾

「가락국기」의 원 채록자인 금관주지사는 「구지가」를 한역하면서 우리말의 특성을 살리기 위해 꽤 고심했던 것으로 보인다. 의문문이 아닌데도 존칭호격조사를 표시하기 위해 ‘何’를 쓴 것이나, 시에서 기피하는 ‘也’를 써서 국어의 경어법 표지로 사용하고자 했던 점은 그런 판단의 근거로 제시될 수 있다. 하지만 한문 문법을 완전하게 무시하고 우리말 어순을 따라 이두식으로 일관했다고는 할 수 없다. 그것은 「가락국기」의 다른 부분에서 얼마든지 확인할 수 있다. 그러한 그가 다른 부분은 한문 문법에 어긋나지 않게 번역했는데 유독 「구지가」의 제2행의 경우에만 한문 문법을 무시하고 우리말 어순과 거의 일치하는 명령문으로 한역했다고 간주하기는 어렵다. 이제 이 부분을 명령문으로 번역하는 방식이 절대적인 것인지를 재고할 시점이 된 것이다. 우리말 어순의 명령문임을 고집할 것이 아니라, 사실 인정, 설득, 물음, 청유 등 한문 문법에 맞는 다른 해석의 가능성도 찾아볼 필요가 있다고 생각한다.

문제를 해결하기 위한 여러 가능성 가운데 필자는 이것을 의문문으로 읽는 방식에 주목했다. 의문문의 경우에는 의문사가 놓이는 위치가 고정되어 있지 않아 한자의 위치 제약이 명령문보다는 덜하기 때문이다.³⁶⁾

35) 이것은 ‘龜·首’를 일반적인 경우와 달리 번역한 연구자는 물론, 경어법을 사용하여 번역한 연구자들에게도 모두 해당하는 문제이다. ‘머리를 내어라’라는 명령문 형태로 번역하기 위해서는, 한자가 ‘首其現也’보다 ‘現其(汝)首也’ 내지는 ‘現爾(汝)之首’처럼 배열되어 있다고 보는 것이 더 상식적이다. 제2행은 명령문이 아닐 수도 있다는 말이다. ‘首其現也’를 올바르게 해석하기 위해서는 속히 명령이라는 강박에서 벗어날 필요가 있다.

36) 경어법을 생각하면 ‘머리 좀 내어주세요’ 혹은 ‘머리를 내놓으셨네요’ 등 청원이나 감탄의 형태로 볼 가능성도 없지는 않다. 그런데 전자는 부드러운 부탁이긴 하지만 심층적인 의미는 역시 명령과 다르지 않다는 점에서 근본적인 시가의 전복이라고 할 수는 없다. 후자는 이미 실현된 상황을 인정하는 것인데, 이런 독법은 이어지는 구절에서의 가정과 별 문제없이 연결될 수도 있다. 그러나 필자는 의미의 해석까지 염두에 두면서 고민한 결과 감탄보다는 의문으로 보는 것이 적합하다고 생각하여 그 방식은 취하지 않는다.

‘其’와 ‘也’는 모두 각각 의문문에 쓰인 사례가 적잖이 있을 뿐만 아니라,³⁷⁾ 그 문장 자체도 의문문으로 읽는 데는 아무런 장애가 없다. 또 그런 해석이 억지로 명령문으로 번역하는 것보다는 더 자연스럽다. 설사 의도하지는 않았을지라도, 이 정도의 표현이라면 거북은 필시 위협과 압박감을 가졌을 것이다. 그래서 필자는 ‘首其現也’를 의문문으로 보고, ‘머리를 내놓으셨나요?’로 번역한다.

3) 若不現也

여기서는 ‘若’의 새김을 ‘만약’으로 할지 ‘너’로 할지가 문제될 수 있다. 그런데 선행 연구자들은 대개 두 새김의 차이를 심도 있게 변별하지 않고 ‘만약’을 취하는 경향이 있었다. 설사 ‘너’나 ‘만약’을 번역어로 직접 사용하지 않았더라도, ‘내놓지 않으면’이라는 번역의 행간에 그런 뜻을 함축시키곤 했다. 그런데 제2행까지 ‘거북아 거북아 / 머리를 내어라’라는 ‘호명-명령’의 언사로 번역하는 경우라면, 사실 ‘만약’보다는 ‘너’라고 새겨야 표현의 정확성을 담보할 수 있다. ‘네가 내놓지 않으면’이 ‘만약에 내놓지 않으면’보다 대상에 대한 명령이 더 직설적이고 공격적이며 선명해지기 때문이다. 물론 전자의 경우에도 ‘네가’와 ‘내놓지’ 사이에 ‘만약’이라는 의미가 함축되어 있겠지만, 그래도 둘 중에 더 적절한 번역어를 선택하려면 ‘만약’보다는 ‘너’를 취해야 내용을 더 단도직입적으로 강하게 전달할 수 있는 것이다.

‘若’을 부사로 보아 ‘만약에 내놓지 않는다면’으로 번역하면, 그 문장

37) ‘其’와 ‘也’가 의문문에 쓰이는 사례는 여러 문헌들에서 어렵지 않게 찾을 수 있다. 그러나 한 정된 지면 관계로 여기에서는 그 가운데 하나씩만 거론하려 한다. 『書經』 제5권 「尙書」 「微子」 편에 나오는 ‘지금 엎어지고 떨어지는 것을 내게 가리켜 고하지 않으니 어찌 하리오?(今爾無指告于顛隲 若之何其)’는 전자의 예에 해당하고, 『論語』 제2권 「爲政」 편에 나오는 ‘자장이 여쭙었다. 10세 뒤를 알 수 있겠습니까?(子張問 十世可知也)’는 후자의 예에 해당한다.

은 앞에서 거북에게 머리를 내놓으라고 명령했음에도 불구하고, 현재까지 그 명령을 따르지 않고 있음을 전제한 발화가 되어버린다. 문장 자체가 거북의 명령 수행 여부를 확인하는 절차와 겨를이 없이 처음부터 끝까지 자동적으로 반복되는 상황을 설정할 수밖에 없게 만드는 것이다. 거북은 머리를 내놓기를 거부하고, 그래서 또 가정하고 위협하는 상황이 계속되기 때문이다. 이처럼 단혀버리게 된 상황을 두고 「구지가」가 목격하는 바를 언어낼 때까지 계속해서 반복하는 노래라서 그렇다고 강변하거나, 주술적 기원의 노래가 본래부터 그렇다는 식으로 두루뭉술하게 설명한다면 그것은 무책임한 해석이다. 끝까지 아무것도 얻어내지 못하는 상황이 반복되도록 만든 것은 잘못된 번역 때문이라고 보는 것이 보다 더 학자적인 태도일 것이다. 그리고 이런 문제를 인정한다면, 그것은 앞에서 ‘首其現也’ 를 아무런 의심 없이 명령으로 해석했던 시각도 잘못되었음을 시인하는 결과가 된다.

이런 당착에서 벗어나기 위해서는 처음부터 ‘만약’ 을 강조한 번역을 해야 한다. 선행 연구자들이 암묵적으로 해왔던 것처럼 ‘너’ 가 主가 되고 ‘만약’ 이 従이 되는 번역이 아니라, ‘만약’ 이 主가 되고 ‘너’ 가 従이 되는 의미를 함축한 번역이어야 한다는 뜻이다. 그런데 존칭어를 사용한 그 번역은 외형상 ‘만약에 안 내놓으시면’ 으로 할 수밖에 없어서, 얼핏 보면 이전의 것들과 다를 바 없는 것으로 여겨질 수도 있다. 하지만 이것은 선행 연구자들의 번역에 단지 경어법을 추가한 정도가 아니라, 제2행과 맥락상의 일관성을 고려한 번역이기 때문에 발상법과 지향점이 본질적으로 다른 것이다. 제2행에서 거북에게 머리를 내놨는지를 물은 다음, 여기에서는 그 물은 것에 대한 답이나 반응을 확인하고, 아직은 이행하지 않은 상태임을 인지했기에 다시 제3행과 같이 말하게 되었다고 보면, 여기까지의 상황 전개 과정에 전혀 문제가 없게 된다. 물은 다음 반응을 살피

는 과정에는 그 만큼의 시간적 休止가 주어지게 되고, 내놓지 않은 것을 확인했다면 그 뒤에 ‘만약에~’ 라는 가정과 그에 수반되는 조건을 제시하는 과정이 이어지는 것이 논리적으로 타당하기 때문이다.

필자의 번역에서는 발화의 주체가 거북이 아직도 머리를 내놓지 않았음을 확인한 뒤에도 여전히 경어를 사용하여 약간의 겁만 주는 정도의 애교스러운 가정에 머물게 된다. 거북의 처지에서는 과도한 압박감까지는 느끼지 않을 만큼 유화적인 발화인 것이다. 「구지가」가 특정한 목적을 이루기 위해 신에게 기원하는 주술적 노래라는 점을 인정할 때, 강도 높은 공갈 협박보다는 살살 달래는 그 방식이 신격과 자연을 훨씬 친화적으로 대하는 태도라고 할 수 있다. 그래서 필자는 ‘若不現也’를 ‘만약에 안 내놓으시면’으로 번역하고자 한다.

4) 燔灼而喫也

제4행은 「구지가」에서 가장 특징적이고 따라서 번역하기도 까다로운 부분이다. 글자 수의 과격에도 문제의 소지가 있는 데다가, 신격에게 가하는 위협의 언사가 너무 잔인하고 직설적인 것으로 나타나고 있다는 데 그 원인이 있다. 그래서 기왕의 논자들이 관성적으로 해온 방식, 즉 신격에게 대놓고 협박하는 말로 번역하는 것이 과연 온당한가에 대한 문제의식을 가지고 해결책을 모색한 연구자도 없지는 않았다.³⁸⁾ 하지만 대개는 「해가」의 제4구를 부동의 방증으로 삼아서 더 이상의 진지한 성찰이 없이 강력한 위협의 언사로 번역하는 데 주저하지 않았다. 그러나 글자 하나하나에 의심을 품고 보면 이 부분의 번역에 적잖은 문제가 있었음을 확

38) 예컨대 김성언은 그런 회의를 가져보긴 했으나, 우리나라의 주문 중에는 산신제에서의 경우처럼 신을 협박하는 위압적인 내용을 가진 것이 있다는 견해를 취하여, 「구지가」 제4행의 위협적 언사는 祈雨 의식에서 비롯된 것이라는 식으로 해결하고자 하였다. 金性彦, 「龜旨歌 再攷 - 祈雨儀式과 관련하여-」, 『東亞大學校 大學院論文集』 13, 1988, 31~35쪽.

인할 수 있다.

우선 글자 수가 늘어남에도 불구하고, 금관주지사가 왜 굳이 거의 불필요한 것처럼 보이는 접속사 ‘而’를 사용했는지를 문제 삼을 필요가 있다. 기왕의 연구자들이 해왔던 것처럼 ‘구워서 먹겠다’로 번역할 수 있는 정도의 단순한 노랫말이었다면, ‘燔灼而喫’ 내지는 ‘燔灼喫也’ 정도에서 얼마든지 의미 전달이 가능한 문장으로 한역할 수도 있었을 것이다. 그런데 그는 ‘而’와 ‘也’ 중에 어느 한 자도 포기하지 않고 특이하게 5언으로 된 파격적인 형태로 한역을 하였다. 그 이유를 찾아내는 것이 「구지가」의 제4행을 이해하기 위한 선결 과제이다. 기왕에 ‘而’는 연결어미로 사용하고자 했기 때문에 버릴 수 없었고,³⁹⁾ ‘也’는 명령형어미 또는 서술형어미로 사용하고자 했기 때문에 포기할 수 없었다는 견해⁴⁰⁾가 제기된 적도 있지만, 해석상에는 근본적인 차이가 없어서 의문을 흠족하게 해소시켜 주지는 못하고 있다.

이 문제를 풀기 위해서는 ‘燔灼’을 하나의 단어로 번역해야 할지, 아니면 ‘燔’과 ‘灼’으로 나누어 따로 번역해야 할지부터 먼저 해결해야 한다. 대개의 연구자들은 그 차이에 주목하지 않은 채 두 글자를 합쳐서 하나의 단어로 보고 ‘굽다’ 또는 ‘굽고 굽다’ 등으로 번역해왔다. 그 차이에 주목한 권재선도 ‘굽지저’라고 번역하는 선에서 그치고 말았다.⁴¹⁾ 그러나

39) 권재선은 ‘燔灼’을 ‘굽지저’로 읽고 ‘而’는 그것을 ‘喫(먹다)’과 연결하는 어미 ‘-어’를 표기한 것으로 보았다. 권재선, 앞의 논문, 160쪽.

40) 김창룡은 ‘燔灼而喫’ 만으로도 의미 전달은 충분히 이루어진 것인데 ‘也’를 첨가하는 파격을 감행한 것은 특정한 종결어미를 표기하기 위한 것이라 생각하고, 현대 경남 방언의 上稱 명령형어미와 上稱 서술형어미 ‘-예’와 대응시켰다. 금관주지사가 「구지가」의 문자 정착 시기인 고려 당시까지도 전통적인 향가 안에서 부드러움과 공경의 뜻을 내포하고 있었다는 언어적 진실만은 끝내 포기할 수 없었기 때문이라는 생각에서였다. 김창룡, 「龜旨歌의 〈何〉·〈也〉論辨」, 앞의 논문, 75~6쪽.

41) 권재선, 앞의 논문, 같은 쪽.

이런 정도의 번역으로는 ‘燾’ 과 ‘灼’ 사이에 두드러진 의미 차이가 나타나지 않을 뿐만 아니라 우리말로도 자연스럽게 못해서 흡족한 해결책이 될 수 없다. 이런 해석에서는 결국 두 글자 가운데 하나가 생략되어도 상관없다는 논리로 귀결되는데, 그렇다면 지금까지 금관주지사가 우리말의 특징적 표현법과 한문 문법을 동시에 고려하면서 한역을 했다고 전제하며 읽어온 과정을 무화시키는 모순에 빠지게 된다. 「구지가」가 기왕의 번역들에서 제시된 것처럼 불렀다면, 금관주지사가 구태여 형식의 과격을 감수하면서까지 비슷한 의미의 글자를 반복하지는 않았을 것이다. ‘燾而喫也’ 로도 얼마든지 한역할 수 있었을 것이기 때문이다.

그렇다면 ‘燾’ 과 ‘灼’ 이 전혀 다른 뜻을 가진 글자이고 그 어느 하나도 뺄 수 없었기에 불가피하게 다 쓴 것이라고 판단할 수밖에 없다. 이 시점에서 ‘灼’ 이 ‘炙(굽다)’ 의 뜻뿐만 아니라, ‘燒(불태우다)’, ‘昭·炤(밝히다)’, ‘光(빛나다)’ 라는 사전적 뜻도 지닌 글자임을 환기할 필요가 있다. 필자는 그 중에 특히 ‘환하게 밝히다’ 는 뜻을 가진 ‘炤’ 와 같은 쓰임에 주목한다.⁴²⁾ 「구지가」에서 ‘灼’ 이 이런 뜻으로 사용된 것이라고 보면, 두 글자의 의미 차이가 확연하게 드러날 뿐만 아니라 문장 속에서 어느 하나도 삭제할 수 없는 요소가 되기 때문이다. 그래서 ‘燾’ 을 ‘불사르다’ 는 뜻으로 읽고 ‘灼’ 을 ‘환하게’ 라는 뜻으로 읽어 두 글자의 의미상 차이를 드러낸 다음, ‘燾灼’ 을 ‘환하게 불 밝히다’ 는 뜻으로 새기고자 한다.

‘而’ 는 순행접속사로서 동등한 비중을 지닌 ‘燾灼’ 과 ‘喫’ 을 이어주는 필수적인 기능을 수행하고 있다. 그 기능을 인정한다면, 이미 ‘燾灼’ 을

42) 이런 사용례는 중국은 물론 우리나라에도 많이 있다. 그 한 예로 울곡의 「東湖問答」에 있는 ‘현명한 사람을 쓰고자 한다면, 널리 취하고 정밀하게 살피며 밝게 시험을 하고 환하게 본다. 그 현인이 과연 속임이 없으면 믿고 의심하지 않으며 맡기고 두 마음을 두지 않는다(如欲用賢 則博採而精鑒 明試而灼見 其賢果不誑也 則信之勿疑 任之勿貳)’ 는 말을 들 수 있다. 『栗谷全書』 제 15권 「雜著」 「東湖問答」 16장.

‘굽다’가 아니라 ‘환하게 불 밝히다’는 뜻으로 읽었으므로, ‘喫’도 목적어가 없는 타동사 ‘먹다’가 아니라 문장 수준의 다른 말로 번역을 해야 옳다. 이쯤에서 바로 ‘喫’은 중국에서 속어로 사용되었고, 일반적으로 사용하게 된 것도 宋나라에 이르러서였으며, 『삼국유사』에서도 「구지가」와 「해가」 이외에는 전혀 사용된 적이 없다는 사실을 거론할 필요가 있다.⁴³⁾ 고려 초기의 문헌에서 쓰인 그 글자의 뜻을 반드시 ‘먹다’로 새겨야만 하는 것은 아니라는 판단의 근거가 되기 때문이다. 그 연장에서 필자는 ‘喫’자가 ‘고함지르다·부르짖다’는 뜻을 가진 ‘喫’자와 통용되기도 했다는 사실에 주목한다.⁴⁴⁾ 그럴 가능성은 『삼국유사』 「수로부인」에 나오는 말인 ‘衆口鑠金’에서 엿볼 수 있다. 이렇게 보면 「구지가」는 모여서

43) 이연숙은 이러한 사실을 거론하면서 ‘喫’자는 ‘구전되던 민간의 노래를 문자화하는 단계에서 노래의 그런 특성을 살려 속어적 의미로 표기한 것’인데, 만일 ‘이미 문자로 정착이 되어 있었다면 신화와 결합되어 있었다고 생각되어지는 그 노래를 학식이 있는 사람이 중국에서 속어로만 사용되던 글자를 구태여 사용했을 리 없’다고 하였다. 이연숙, 앞의 논문, 114~115쪽. 그러나 그는 과연 반드시 ‘먹다’는 뜻으로만 번역해야 하는가에 대하여 더 이상의 깊이 있는 의심을 하지는 못하였다.

44) ‘喫’이 ‘喫’와 같은 의미로 사용된 예는 ‘喫罵’라는 어휘에서 발견할 수 있는데, 이 말은 ‘욕을 먹다’가 아니라 ‘큰소리로 꾸짖다’의 뜻이다. 송나라 보암선사(普庵禪師)의 「風水禪」에 ‘눈사람은 몸을 다하여 큰소리로 꾸짖고 / 토끼의 뿔은 30천 아래를 떠받치는 지팡이가 되었네 / 거북이 털로 허공을 낚는 낚시 줄을 만드니 / 도리는 본래 밤낮이 없다네(雪人通身卻喫罵 兎角拄杖三十下 龜毛索子釣虛空 道理本來非晝夜)’라는 말이 나온다. 한편 ‘喫’자가 송나라에 들어서야 ‘먹다’는 뜻의 글자로 일반화되었다면, 금관주지사 생존 당시의 고려에서는 그 글자가 다른 뜻으로 사용되었거나 아예 쓰이지 않았을 가능성이 높다. 그렇지만 일연보다 앞서 살았던 김부식의 『삼국사기』 「열전」에는 그 글자가 나오는 것으로 보아, 일연 생존 당시에는 이미 널리 사용된 것이 분명하다. 만일에 일연이 「해가」와는 전혀 다른 「구지가」의 의미를 깊이 이해하지 못하고 표면적인 유사성에만 착목했다면, 「구지가」에서는 다른 뜻으로 사용된 다른 글자를 「해가」와 일치시키기 위해 이미 널리 사용하게 된 ‘喫’자로 통일시켰을 가능성도 없지 않다. 금관주지사가 처음 「구지가」를 한역하면서 쓴 글자는 ‘喫’이 아닌 ‘喫’였는데, 두 글자가 같은 의미로 사용되기도 한다는 사실을 알고 있던 일연이 「구지가」의 내용을 오해하여 두 시가의 글자를 통일시켰을 수도 있다는 말이다.

불사르고 소리 지르며 제의적인 행위를 하는 과정에서 불린 노래임이 확연히 드러난다.

그렇다면 ‘燔灼而喫也’는 머리를 내놓지 않는 거북에게 직접적으로 위협을 가하는 것이 아니라, 불을 밝힌 채 고함치고 춤추면서 거북이 어쩔 수 없이 나오도록 기다리겠다는 뜻으로 읽을 수 있다. 거북에게 지나친 위협을 가함으로써 오히려 공포에 질려 얼어붙게 하는 것이 아니라, 마지 못해서라도 스스로 나오게 하려는 발상인 것이다. 거북이 나오는 이유가 시끄러움을 참다가 지쳐서건 아니면 밖에서 노는 모습들이 재미있거나 궁금해서건 간에, 이런 처사는 덜 위협적일 뿐만 아니라 거북에게 자발적인 선택의 기회와 시간적 여유를 줄 수 있다는 점에서, 「구지가」 연행의 상황은 물론 농경시대 사람들의 심성과도 부합한다. 또한 그래야 제3행과도 일관성 있게 연결될 수 있는데, 거북에게 채촉은 하되 위협은 줄이는 것으로 신성한 대상에 대하여 존경을 표하는 나름의 태도라 할 수 있기 때문이다.

이런 번역에서는 노래를 부르는 상황에서 거북이 끝까지 머리를 내놓지 않는다는 사실을 전제로 하는 단힌 종결이 아니라, 회고와 확인의 과정을 거쳐 거북의 반응을 주시하는 열린 종결을 가능케 한다. 그래서 필자는 ‘燔灼而喫也’의 번역어를 ‘환하게 불 밝히고 고함지를 거예요’로 고정시키고자 한다.

2. 「구지가」의 속뜻과 현실 맥락

이상에서 필자는 4행으로 구성된 한역 「구지가」를 다시 우리말로 번역하는 작업을 해왔고, 그렇게 하여 재구한 「구지가」는 다음과 같다.

龜何龜何	거북님! 거북님!
首其現也	머리를 내놓으셨나요?

若不現也 만약에 안 내놓으시면
 燔灼而喫也 환하게 불 밝히고 고향지를 거예요.

제1행에서는 거북을 부르고 있다. 거북은 바닷가에 사는 동물이지만 모래밭을 산란장으로 하므로 바다와 육지 모두를 넘나들 수 있다. 그리고 십장생의 하나로 여겨질 만큼 인간의 경험과 인식의 범주를 뛰어넘는 시간 동안 장수를 누릴 수 있다. 또 다른 물고기류와는 달리 머리와 몸통과 다리가 확실히 구분되어 있어, 다른 어떤 수중 동물보다도 인간의 형상에 가깝다. 이만하면 거북은 신성성을 지닌 존재로 추앙되는 데 부족할 것이 없는 조건을 구비한 셈이다. 인간에게는 적당히 친숙하고 적당히 신비로운 존재였기 때문에, 신격 그 자체가 되기는 어려웠을지 몰라도, 신의 대리자로서는 크게 缺失이 없는 존재로 인식될 수 있었을 것이다. 그런 존재가 ‘거북님’으로 불리는 것은 하등 이상할 것이 없다.

기왕에는 물론 거북을 신과 동격이거나 신 그 자체, 심지어 여신이라고 본 견해도 있었다. 하지만 거북을 신 그 자체로 同定하는 것은 곤란하다고 본다. 원시사회의 인간일수록 초자연적인 것에 대하여 외경심을 품었을 것이므로, 그들이 정의하는 존재의 이름을 함부로 불렀다고 생각하는 것은 어렵기 때문이다. 그러나 거북이 신 자체가 아닌 신의 대리자라면, 크나큰 두려움 없이 불러 해결을 청하거나 신격적 존재에게 인간을 대신해서 간청해줄기를 부탁하기 위해 불러내도 부담감을 덜 가질 수 있다. 거북은 어떤 요구를 들어주거나 신에게 전달해줄 수 있는 신의 대리자 정도의 존재 의미를 가졌다고 간주하는 것이 가장 무난하다. 많은 연구자들이 거북의 의미를 탐구하는 데 골몰해왔지만,⁴⁵⁾ 적어도 제1행에서 불려진

45) 성기옥의 논문(『구지가』의 작품적 성격과 그 해석(2)), 128~131쪽)에 거북의 정체와 의미를 밝히고자 한 여러 주장들이 요약되어 있으니 참조하기 바란다.

거북 자체에 과도하게 집중함으로써 처음부터 전체의 맥락을 경화시킬 필요까지는 없다고 생각한다.

제2행에서는 ‘首’의 해석이 관건이다. 모든 연구자들은 ‘首’의 정체를 밝히는 데 총력을 기울여 왔고, 어떤 면에서는 그것이 「구지가」 자체의 의미를 밝히는 작업과 동일시되기도 하였다. 그 글자로부터 ‘우두머리’라는 뜻을 도출해내는 것은 전혀 어렵지 않은데, 실제로 그렇게 읽음으로써 많은 연구자들이 이 노래를 수로왕의 탄강 신화를 정당화하는 논리를 공고하게 만드는 근거로 활용해왔다.⁴⁶⁾ 말하자면 수로왕 신화와 「구지가」 그리고 龜首와 군왕이 환유적 관계를 형성하고 순환하면서 상보적으로 논리를 합리화하는 과정을 밟아왔다는 뜻이다. ‘首’가 거북의 머리를 바로 지칭하는 것이 아니라 神을 뜻하는 글자의 이두적인 표현이라고 본 경우⁴⁷⁾에도, 그것을 남신이건 여신이건 간에, 신격을 지닌 우두머리라고 해석한다는 점에서는 본질적인 차이가 없다. 이런 논의가 주를 이루면서 반복된 것은 연구자들이 대체로 「구지가」를 수로왕이라는 神君을 맞이하는 노래로 보는 시각에서 벗어나지 못했기 때문이라고 할 수 있다.⁴⁸⁾

그러나 「구지가」가 수로왕 신화와 무관하며 3월 상사일에 구지봉에서 해마다 치러졌던 계육 제의에서 불렀던 노래라는 관점에서 접근하면 ‘首’에 대한 해석은 완전히 새로운 국면을 맞이하게 된다. 계육은 자연의 질서에 동참하려는 심층 의식에서 우리나라 경건한 정화 의례인데, 달 동

46) 성기욱, 위의 논문, 136쪽.

47) 앞에서 거론했던 양주동, 김창룡, 김양동 등의 견해가 여기에 해당한다.

48) 그러나 필자는 앞에서 「구지가」를 수로왕과 관련시키는 관점을 부정하였기에, 이런 견해들에 대해서도 반대하는 입장이다. 이런 투식적인 견해들보다는 오히려 신령스런 생명의 근원인 남자의 성기를 은유한 것이라는 정병욱의 견해가 더 생산적인 것일 수도 있다. 물론 이것도 「구지가」의 문맥을 고려하지 않았기에 여전히 현실문맥적인 정합성을 갖는다고 보기는 어렵겠지만 말이다. 정병욱, 『증보판 한국고전시가론』, 신구문화사, 2003, 56~57쪽.

물인 뱀과 연관시켜서 볼 때 그것은 재생 제의적 성격을 지녔다고 할 수 있다. 그 제의에서는 죽음을 의미하는 겨울을 이겨내고 다시 살아난 봄의 식물과 그것을 가능하게 하는 근원적 존재인 신격에 대하여 찬양하고 그 질서에 동참하려는 기원을 표현했을 것이다. 농경사회에서는 봄철에 씨앗을 땅 속에 파묻는 의사-죽음과 그것이 새싹으로 돌아나는 재생을 대하는 의미가 남달랐다. 그래서 농사꾼들은 씨를 뿌린 뒤에 온전히 싹이 나고 자라서 곡식을 맺어주기를 늘 신에게 빌었고, 그 결과에 대하여 무한한 감사를 표하게 마련이었다. 그런 의미를 담고 있는 계육은 단순히 새봄을 맞이하여 동쪽으로 흐르는 물에 목욕이나 하면서 목은 때를 씻어내는 의례적인 행사가 아니라, 사악한 것을 깨끗이 씻어버리고 풍년을 기원하는 온 정성을 담아 신에게 바치는 경건한 제의였다고 하겠다.⁴⁹⁾

「구지가」가 계육 제의에서 불린 노래였다는 생각에서 보면, ‘뺨’은 아주 새로운 의미로 다가오게 된다. 거북의 머리나 우두머리(신)를 뜻하는 머리가 아니라, 곡식의 낱알을 뜻하는 머리로 해석할 수 있기 때문이다. 실제로 콩과 식물과 벼과 식물은 물론 여러 종의 식물들은 싹이 나올 때 뿌리를 땅 속에 박은 채 씨앗 자체가 싹처럼 나오거나 혹은 싹 위에 씨앗의 속을 둘러싸고 있던 껍질을 뒤집어쓰고 솟아나오는 성질이 있다. 그것을 보며 머리가 다시 나온다고 생각하더라도 전혀 이상할 것이 없는데,

49) 기왕에도 「구지가」가 풍요를 기원하는 노래라고 주장한 연구자들이 있다. 예컨대 성기육은 「구지가」 자체가 아닌 그것이 연행되던 제의의 성격을 논하는 자리에서 ‘영신제의의 한 과정으로서 연행된 〈구지가〉 역시 그 주술적 성격은 애초 풍농이나 풍어를 목적으로 하던 풍요주술이 시조신의 탄강을 요구하는 영신주술로 바뀌어진 것으로 볼 수 있다’고 하였다(성기육, 「〈구지가〉의 작품적 성격과 그 해석(2)」, 앞의 논문, 153쪽). 한편 김중대는 「구지가」는 ‘더 많은 철을 캐내기를 기원하면서 부른 노동요의 성격이 강’한 것으로, 거기에는 ‘생산풍요를 기원하는 주술성이 가미되어 있’다고 하였다(金宗大, 「〈龜旨歌〉의 性格과 傳承樣相에 대한 小考」, 『中央民俗學』, 3, 1991, 146쪽). 그러나 두 연구자가 말하는 풍요는 목적의 구체적 내용이나, 노래가 불려진 배경이나, 논지를 전개하는 방식에서 본고와 매우 다르다. 또한 그 주장을 정당화하는 데 논의의 초점을 두지 않았기 때문에, 논의의 심도와 집중도는 많이 약화되어 있다.

그런 생각을 갖는 것은 옛사람들도 역시 마찬가지였을 것이다. 특히 선사 시대나 초기 농경시대에 살았던 사람들이라면 곡식들의 이런 모습에 경이로움을 느꼈을 가능성이 높다. 열매를 맺고 추수한 뒤가 아니라 싹이 날 때부터 그것이 죽기 이전(즉 땅에 뿌려져 덮이기 이전)의 자기 모습이 라는 것을 확실하게 보여주며 부활을 증명하는 신비한 현상으로 보였을 것이기 때문이다. 제2행에서 거북을 향해 ‘머리를 내놓으셨나요?’ 라고 묻은 것은 바로 눈에 보이는 거북이 제 머리를 드러냈는가를 확인하려는 목적에서 발화된 일차원적인 것이라고 보아서는 안 된다. 그것은 계속 제 의의 의미에 정확히 부합하는 심층 의식에서 나온 본연적인 물음이자, 뿌린 곡식이 어서 싹이 터서 나오기를 바라는 마음을 온전히 담지하고 있는 필연적인 물음이기 때문이다.

그렇다면 제1행에서 호명하여 묻는 대상으로 거북이 선택된 것도 역시 우연이라고 할 수 없게 된다. 육지와 바다를 왕래하는 거북은 속성상 생식력을 상징하는 달 동물로서의 특징을 지녔을 뿐만 아니라, 인간이 지상에서 목도할 수 있는 어떤 동물보다도 많은 알을 낳는다는 사실에 의하여 다산성을 상징하게 될 것임은 불문가지이기 때문이다. 원래는 바다 동물이면서도 땅에서 농경생활의 풍요와 관련될 수 있는 것도 그 때문이다. 그러므로 왕성한 생식력과 다산성을 상징하는 거북에게 곡식이 머리를 내놓게, 즉 곡식이 싹을 잘 틈을 수 있게 해달라고 청원하는 것은 매우 자연스럽고도 현실성이 있는 발상이다. 당시 사람들이 설령 거북이 단지 신격을 대리하는 존재라서 농경을 주재하는 권능까지는 없다고 생각했다더라도, 거북을 불러 싹이 나올 수 있도록 조치를 취했는지 묻고 있다고 보는 것은 큰 문제가 되지 않는다. ‘머리를 내놓으셨나요?’ 라는 말에는 이미 ‘머리를 내놓도록, 즉 곡식의 싹이 트도록 신께 청원하거나 어떤 조치를 취하셨나요? 안 하셨으면 해주세요.’ 라는 뜻이 포함되어 있기

때문이다.

제2행을 거북에게 그 머리를 내놓으라고 욕박지르는 상황으로 파악하거나, 또 속에 감추고 있는 그 머리는 군장을 뜻한다고 보는 것은 매우 표피적이고 즉물적이며 단순한 발상이라고 생각한다. 만일 ‘首’가 거북의 머리를 지칭한다면, 머리를 내놓았는지의 여부는 언제든지 육안으로 확인을 할 수 있으므로, 구태여 내놓았는지 물을 필요도 없다.⁵⁰⁾ 이런 문제를 피하기 위해 「구지가」를 부르던 사람들이 보이지 않는 거북을 상정했고 또 그 거북이 머리를 내놓지 않는 상황을 전제된 상태에서 연행했다고 가정할 채 해석을 한다면, 그 명령은 확인이 불가능하여 공허한 것이 되거나 효력이 떨어지게 되므로 역시 적절치 않다는 결론으로 귀결될 수밖에 없다. 그래서 기왕의 해석들에서는 어쨌든지 간에 눈앞에 거북을 놓고 제의를 행하는 상황을 상정해야만 했고, 논리상 제1행에서 이미 평칭을 사용해서 불렀기 때문에 제2행도 당연히 명령형으로 볼 수밖에 없게 되어 버렸다. 그러나 반말로 명령하는 것은 신격에 대한 모독이 되기 때문에, 제1행에서 존칭의 호격조사를 사용하여 불렀어야만 한다는 당위성과 크게 위배된다. 이것이 제2행을 의문이나 청원으로 읽을 수밖에 없는 까

50) 「구지가」가 구체적인 사물인 거북이를 앞에 놓고 부르는 노래가 아니라 추상적인 거북을 상징하고 부르는 것이라고 한다면, 사람들이 거북이 머리를 내놓았는지 육안으로 확인할 수 없고, 그렇기 때문에 이런 문제제기가 의미 없다는 반론도 있을 수 있다. 그러나 그런 논리적 입각점에서 제기하는 반론은, 존재하지 않는 거북에게 하는 위협이란 전혀 위협으로서의 의미를 지니지 못하기 때문에 논 의 자체가 성립할 수 없다는 재반론을 피하기 어렵다. 「해가」에서라면 ‘그물을 넣어 잡아다가 구워먹겠다’는 구체적인 내용을 제시하며 위협할 수 있겠으나, 「구지가」에서는 구체적인 것이 아무 것도 없다. 기왕에서처럼 제2행을 명령문으로 번역하고 논지를 펼치는 경우에는 실제로 거북을 앞에 놓고 이 노래를 부르고 있다고 보아야만 논리정합적인 것이 된다. 반면 필자의 논리에서는 거북이 눈앞에 없어도 얼마든지 노래를 부르는 일이 가능하며, 기실 해마다 반복되는 제의였다면 거북이가 없이 노래로만 불렀을 공산이 크다. 신의 대리자 혹은 사자로서의 거북이 반드시 눈앞에 존재해야 할 필요는 없다. 모습을 감추고 목소리를 듣는 것만으로도 충분히 청원의 내용을 알 수 있기 때문이다.

답이고, 또 필자가 본고에서 의문문으로 번역하는 방식을 선택하게 된 이유이다.

제3행에서의 가정은 제4행에서 거북에게 ‘머리를 내놓지 않으면 어떤 대응을 할 것’이라는 경고를 하기 위한 전 단계에 해당한다. 앞에서 언급했듯이, 제2행의 ‘首’는 구체적으로 눈앞에 실재하는 거북의 머리가 아니라 눈에 보이지 않는 상태 혹은 거북의 머리가 아닌 다른 것을 지칭하며, 그것은 땅에 뿌려진 곡식의 싹에 붙어서 나온 머리 즉 그 곡식의 본래 형상을 뜻한다. 제의를 행하는 사람들은 이미 신의 대리자로서 풍요와 생식력을 상징하는 거북에게 곡식의 머리(즉 싹)가 나올 수 있게 해달라고 청원하고 있다. 그런데도 머리가 나오지 않고 있다면, 다시 한번 청원하는 길을 택한다고 보는 것이 곧바로 험악하게 위협하는 분위기로 몰아간다고 보는 것보다는 더 인간적이고 또 원시적인 사고에 가깝다. 설사 씨를 뿌리자마자 그런 청원을 하고 있다고 쳐도, 그들의 사고와 의식은 일정 시간이 지난 후에 청원하고 있는 것과 별반 다름이 없다. 제3행에서는 구체적으로 내용을 표현하지 않고 있지만, 씨를 뿌린 직후이거나 일정 시간이 흘렀는데도 아직 머리가 안 나왔거나 혹은 나왔는지를 미처 확인하지 못했거나 하는 등의 시차적인 문제와는 상관없이, 머리를 달고 나올 곡식이 온전히 움을 틔울 수 있도록 그 거북에게 간청하거나 확답을 요청하는 염원이 담겨 있기 때문이다. 그리고 여기에는 움을 틔우고 튼튼하게 자라나서 풍성한 결실을 맺을 수 있도록 농경신에게 인간들의 청원을 전달해주어야 하는 그 책임을 방기하거나 잊지 말라는 주의 환기까지도 부가되어 있다고 할 수 있다.

제4행은 제3행에서의 가정과 일관된 흐름에서 해석해야 한다. 앞에서 은근히 요청했던 것이 수행되지 않았을 경우를 가정한 상황에서의 대응 방법을 드러낸 것이기 때문이다. 그런데 그 방법은 기왕의 해석들이 일관

해 왔던 것처럼 잡아서 구워서 먹겠다는 무시무시한 위협이 아니라 환하게 불 밝혀놓고 고함을 질러대겠다는 애교스러운(?) 농성이었다. 거북을 잡아서 구워먹겠다고 해석하는 것은 지나치게 잔인하고 위협적이며 신격과 자연에 친화적이지 않다. 반면에 불을 밝히고 고함을 치겠다는 것은, 거북이 편안하게 잠을 잘 수 없도록 시끄럽게 떠들고 어수선하게 굴면서 피곤하게 만드는 온건한 방식이라는 점에서, 상대적으로 신격과 자연에 친화적이라 할 수 있다. 「수로부인」에 나오는 표현인 ‘衆口鑠金’은 이런 태도와 동귀의 발상이라고 하겠다.

그런데 여기서 불을 밝힌다는 사실 때문에 「구지가」가 진행되는 시간, 즉 계육 제의가 행해지는 시간대가 낮이 아닌 밤이라고 생각하게 될 가능성도 없지 않다. 그러나 그 표현은 계육 제의가 한밤중에 치러졌다는 뜻이 아니라, 낮의 연장이라는 의미로 이해되어야 한다. 제의가 단시간에 끝나지 않고 낮부터 밤까지, 혹은 며칠간 지속되었을 가능성도 없지 않다. 이런 행위에는 따뜻한 봄의 기운을 타서 뿌린 씨앗이 온전하게 움을 틔우게 하려고 낮처럼 환하게 불을 밝힌 채 태양빛과 온기를 밤까지 이어지게 하겠다는 사고가 투영되어 있을 것이다. 이런 사고의 한 구석에는 신의 대리자인 거북이 신격으로부터 책임을 방기했다는 질책을 받기를 기대하는 심리가 내재되어 있다고 볼 수 있다. 거북으로서는 쉬거나 잠을 자는 시간대인 밤에 인간들이 불을 밝힌 채 고함을 지르고 자기를 닮은 봉우리 위에서 뛰고 춤을 추는 것이나, 책임을 완수하지 못했다고 신에게서 문책을 받는 것이나 모두 피하고 싶은 심정일 것이라는 생각까지 담았다는 말이다. 잡아다가 구워먹겠다고 위협하여 신의 대리자를 공포에 떨게 하기보다는 어르고 달래고 매달리면서 소기의 목적을 달성하는 것은 신격과 자연을 欽敬하는 태도에 가깝다. 그것이 또한 생명과 봄에 어울리는 언어와 행위일 것이다. 가야인들이 행하던 계육 제의

에서 「구지가」를 부르는 것이 매우 자연친화적인 것이라는 생각은 바로 여기에 기초해 있다.

이쯤에서 「구지가」의 문맥을 상기해볼 필요가 있다. 문맥 속에는 구간과 백성들이 모여서 노래를 부르며 ‘掘峯頂撮土’ 하고 ‘踏舞’ 하는 행위가 표현되어 있었다. 특히 ‘掘峯頂撮土’ 라는 행위는 「구지가」 해석을 위한 핵심적인 열쇠로 취급되어왔던 것으로, 연구자라면 누구나 언급하곤 했다. 번역상의 세부적인 차이에도 불구하고, 그 말은 일반적으로 수로왕 탄강 의식을 재현하거나 기원하는 제의에서 행해진 연극적 행위의 하나라고 해석되어온 것이 사실이다.⁵¹⁾ 그런 과정에서 대개의 연구자들이 ‘掘’과 ‘撮’을 모두 동사로 보아 ‘掘峯頂’과 ‘撮土’ 사이에 접속사 ‘而’가 생략된 형태로 간주하고 ‘掘峯頂而撮土’라는 식으로 읽고 해석해왔다. 요컨대 연구자들이 대부분 ‘봉우리를掘하고 또 흙을撮하였다’고 풀고, 수로왕을 맞이하는 연극적 행위와 결부시켜 해석했다는 뜻이다. 그러나 필자는 이미 수로왕 신화와 「구지가」의 관련성을 부인하였고 또 그런 맥락에서 일관되게 「구지가」를 읽고 있으므로, 그것이 수로왕의 명령으로 행해지는 연극적 행위라는 견해는 받아들이지 않는다.

기존 논의를 수용하지 않아도 문제의 해결은 간단하다. 그 구절에서 동사가 ‘掘’자 하나일 뿐이고 ‘撮土’는 아주 적은 양의 흙을 의미하는 단어이며 접속사는 원래 없는 것이라고 보면 되는 것이다. 실제로 사전에는 ‘撮土’를 그렇게 사용하는 용례가 제시되어 있을 뿐만 아니라, 구지봉 꼭대기는 평평하고 단단하게 다져져서 많은 양의 흙을 쉽게 파고 모으는(혹은 파서 모으거나 파서 뒤로 당기는) 행위를 하기에는 적절치 않다는 점에서 배경적인 타당성도 확보할 수 있다. 물론 과거에는 흙바닥이 그다지 단단하지 않았을 가능성도 있지만, 그곳이 인공으로 조성된 祭場이라는

51) 이부분에 대해서는 각주2)에서 제시한 김균태 논문 27~8쪽을 참고하기 바란다.

점에서 당시에도 이미 어느 정도는 다져졌다고 보는 것이 사리에 맞다. 그렇다면 ‘掘峯頂撮土’ 즉 ‘봉우리 꼭대기에서 약간의 흙을 파’는 것⁵²⁾은 곡식의 씨를 뿌리기 위해 밭을 가는 일을 모방하는 연극적 행위로 해석할 수 있게 된다. 실제로 농작물을 파종할 때는 땅을 깊이 파고 씨를 묻는 경우가 거의 없다. 조금만 파고 살짝 덮어야 쉽게 나올 수 있기 때문이다. 구지봉 꼭대기는 땅이 단단하여 파기도 어려웠을 뿐만 아니라 농경과 밀착된 행위를 사실성 있게 표현하고 있다는 점에서, 약간의 흙을 파고 밭 갈아 씨를 뿌리는 행위를 연출한 것은 당연했다는 말이다.⁵³⁾

‘蹈舞’도 역시 풍요를 기원하는 행위라는 맥락에서 해석할 수 있다. ‘뛰면서 춤을 추’는 것은 갈아놓은 땅에 흙을 덮고 밟아주는 행위이자, 이미 심어 놓은 씨가 빨리 머리를 내밀 수 있도록 잠을 깨우는 행위이고, 농경을 주재하는 신 혹은 그의 대리자인 거북에게 움이 온전히 트기를 바라는 인간들의 기원을 전달할 목적으로 행해지는 몸짓이라는 복합적인 의미를 지닌다. 그리고 그렇게 했는데도 싹이 나오지 않는다면, 혹은 싹이 빨리 나올 수 있도록 밤에도 환하게 불을 밝히고 고함을 지르며 귀찮게 하겠다는 은근한 겁박을 언어로 전달하려고 했던 것이 「구지가」였다. 땅을 파고 씨를 뿌리고 흙을 덮는 행위는 몸으로 표현하고, 동시에 풍요를 바라는 마음을 노래로 표현함으로써, 언어와 행동이라는 이중적인 수단을 통하여 풍요를 기원을 하고 있는 셈이다. 초기 농경시대의 사람들이 봄에 곡식을 파종한 다음 몸을 깨끗이 씻고, 생식력을 상징하는 3월의 첫

52) 김영봉도 ‘掘峯頂撮土’를 이런 방식으로 번역하고 있다. 하지만 그는 그 행위가 ‘땅속에 내려와 있는 수로왕을 파서 꺼내는 작업을 의미’한다고 하여 필자와는 전혀 다르게 해석하고 있다. 金永峯, 「駕洛國記의 분석과 龜旨歌의 해석」, 『淵民學志』 5, 1997, 39~40쪽.

53) ‘봉우리 꼭대기’에 집착할 필요는 없다고 본다. 사람들이 모여서 제의를 행하던 곳이 바로 구지봉 꼭대기였기 때문에 그런 표현이 나왔던 것이지, 아래쪽에 있다가 일부러 구지봉 꼭대기에 올라가 흙을 파도록 한 것에 특별한 의미를 부여하기 위해서 쓴 것은 아니라고 생각한다.

번째 뱀날에, 다산과 풍요를 상징하는 거북 모양의 장소인 구지봉에서, 짝이 얼른 나고 자라서 풍성한 열매를 맺기를 기원하는 제의를 거행한 것이 「가락국기」에 ‘계육’으로 표현되었던 것이고, 그 정점에 기원의 언어적 표현인 「구지가」가 자리하고 있는 것이다.

IV. 결론

지금까지 「구지가」는 풍요를 기원하는 노래라고 간주하면서 해석해 왔다. 논지 전개의 토대를 견고하게 다지기 위해 우선 「가락국기」 속에 혼재되어 있는 수로왕의 탄강에 얽힌 신화적 문맥과 「구지가」를 중심으로 존재하는 자체의 제의적인 문맥을 분리하는 작업을 수행하였다. 결과적으로 수로는 3세기 중엽 이후에나 가야의 정치 권력자로 등장한 반면에, 「구지가」는 이미 초기 가야의 농경시대부터 전승되어 온 노래임이 드러났다. 그러던 것이 수로왕의 등장 이후 어느 시점부터 수로왕의 탄강과 관련된 신화적 문맥과 결합하였고, 「구지가」는 구지봉에서 그의 탄강의식을 재현하는 연행에서 불러지는 노래로 탈바꿈하게 되었다. 그러다가 고려시대에 이르러 금관주지사에 의해 문헌으로 정착된 다음, 일연에 의해 요약·정리되어 『삼국유사』에 「가락국기」라는 이름으로 수록되는 과정을 거치게 된다.

일단 두 문맥을 분리한 다음에는 수로왕 신화와 관련시켜 「구지가」를 해석하였던 일체의 논의를 배제한 채 본고의 논리를 전개하였다. 「구지가」의 문맥을 검토하면서 첫 번째로 주목한 것은 특히 ‘계육’이라는 특정한 계절적 의례가 행해지는 날짜와 ‘구지봉’이라는 장소였다. 계육은 원래 3월 上巳日에 거행되었던 의례인데, 그 본래의 의미를 강조하기 위해 전승 주체인 가야인들이나 금관주지사가 가야의 건국과 수로왕의 등

장 연대를 무리하게 서기 42년이라는 시간으로 소급했음을 추론해냈다. 또 구지봉은 수로왕이 등장하기 훨씬 이전부터 제의를 거행하기 위해 특별히 조성된 祭場이 있던 곳으로, 여기에서 해마다 3월 상사일에 재생 제의의 성격을 지니는 계속 제의가 행해졌을 것이다. 이런 추정의 결과로 계속 제의는 단지 몸을 씻고 목은 때를 씻어내는 정도의 가벼운 의식이 아니라, 왕성한 생식력과 다산을 기원하는 매우 중요한 계절적 제의라는 사실도 알 수 있었다.

그 계속 제의에서 불러진 노래가 바로 「구지가」였다. 거행되는 날짜로 미루어보건대 계속 제의는 풍요를 기원하는 성격을 지녔을 것임에 틀림없다. 그렇다면 그때 거거서 불러진 노래인 「구지가」에도 당연히 그런 의미가 포함되어 있다고 보아야 한다. 필자는 이런 생각을 바탕으로 깔고, 쓰인 한자의 의미와 한역된 문장의 구조를 꼼꼼히 살피면서 「구지가」의 원문을 다시 국역하였다. 그것은 기왕에 행해져왔던 어떤 번역과도 차이가 있는데, 제2행을 명령문이 아닌 의문문으로 번역한 것과 제4행의 ‘燔灼而喫也’를 ‘잡아서 구워먹겠다’는 강력한 위협이 아니라 시위를 하겠다는 정도로 온건하게 겁을 주고 있는 문장으로 번역한 것이 특히 그렇다. 이 번역에서는 「구지가」의 흐름이 ‘호명-질문-가정-청원(소극적 겁박을 포함해서)’으로 이어지고 있어서, ‘호명-명령-가정-강력한 위협’의 틀 속에 고착된 기왕의 것들과는 매우 변별된다.

새로운 번역의 결과 제2행에서의 ‘首’는 실재하는 ‘거북의 머리’나 ‘우두머리’ 혹은 ‘신’을 뜻하는 것이 아니라, 과중한 곡식이 움틀 때 이고 나오는 머리 즉 그 곡식 본래의 형상을 지칭한다고 해석할 수 있게 되었다. 제4행에서의 ‘燔灼’은 ‘먹다’를 의미하는 하나의 단어가 아니라 독립적으로 각각 ‘불사르다’와 ‘빛나다’를 뜻한다고 보았고, ‘喫’은 ‘고함치다’는 뜻을 가진 ‘噉’과 통하는 것으로 이해하였다. 제2행을 명령문

이 아닌 의문문으로 보고 또 제4행을 소극적 위협을 내포한 청원문으로 해석한 결과, 「구지가」는 전체적으로 신의 대리자인 거북을 함부로 불리 명령하고 과도한 위협을 가하는 神人分離的인 노래가 아니라, 좋은 말로 청하여 묻고 애교스럽게 부탁하며 어르는 神人親和的인 노래라는 것을 확신할 수 있었다.

「구지가」의 문맥은 「가락국기」 속에서 아주 빈약한 상태로 남아 전하는데, 거기에 남은 핵심적인 구절들인 ‘掘峯頂撮土’와 ‘踏舞’는 풍요를 기원하는 의식을 몸으로 연행하는 것이었으며, 「구지가」 자체는 그 의식을 언어로 구현한 것이었다. 말하자면 가야인들이 곡식을 파종한 뒤에 몸과 마음을 정결히 하고, 몸짓과 말이라는 이중적인 수단을 통해서, 왕성한 생식력을 의미하는 3월 상사일 계육일에, 다산성을 상징하는 거북을 닮은 구지봉 위에서, 풍요를 기원하는 계육 제의를 매년 거행하였는데, 그때 부른 노래가 「구지가」였다는 것이 본고의 골자라고 할 수 있다. 그리고 그것이야말로 신성성을 지닌 신의 대리자로서의 거북에 대한 가장 적절한 예우였고, 노래가 「구지가」라는 이름을 가질 수밖에 없었던 이유라고 하겠다.

참고문헌

- 『論語』 제2권 「爲政」
 普庵禪師, 「風水禪」
 『三國史記』 「高句麗本紀」, 「新羅本紀」, 「百濟本紀」, 「金庾信列傳」, 「奚論列傳」, 「都彌列傳」
 『三國遺事』 「駕洛國記」, 「水路夫人」
 『書經』 제5권 「尙書」 ‘微子’ 篇.
 『宋史』 제487권, 「列傳」 246, ‘高麗’ 條.
 『栗谷全書』 제15권 「雜著」 「東湖問答」.
 『資治通鑑』 제43권.
 『晉書』 「禮志下」.
 권재선, 「「가락국기」의 거북노래 어석」, 『韓民族語文學』 42, 2003, 131~167쪽.
 김성언, 「龜旨歌 再攷 -祈雨儀式과 관련하여」, 『東亞大學校 大學院論文集』 13, 1988, 31~35쪽.
 김태식, 『加耶聯盟史』, 일조각, 1993, 40~41쪽.
 김근태, 「〈구지가〉 연구」, 『국어교육』 92, 1996, 20~32쪽.
 김선향, 「「駕洛國記」의 文學的 研究」, 충남대 석사논문, 1991, 3~6쪽.
 김양동, 「龜旨歌 해석에 대한 一考察」, 『어문론총』 36, 경북어문학회, 2002, 88~90쪽.
 김영봉, 「駕洛國記의 분석과 龜旨歌의 해석」, 『淵民學志』 5, 1997, 39~40쪽.
 김중대, 「〈龜旨歌〉의 성격과 傳承樣相에 대한 小考」, 『中央民俗學』, 3, 중앙대 한국민속학연구소, 1991, 146쪽.
 김창룡, 「龜旨歌의 〈검〉·〈수〉 論證」, 『人文科學』 62, 연대 인문과학연구소, 1989, 208~220쪽.
 김창룡, 「龜旨歌의 〈何〉·〈也〉 論辨」, 『漢城大論文集』 13, 1989, 72~75쪽.
 김태식, 『미완의 문명 7백년 가야사 1』, 푸른역사, 2002, 113~123쪽.
 박광춘, 『새롭게 보는 가야고고학』, 학연문화사, 2006, 319~322쪽.
 백승욱, 「전기 가야 小國의 성립과 발전」, 『한국고대사 속의 가야』, 부산대 한국민족문화연구소, 2001, 164~5쪽.

- 백승충, 「가야 건국신화의 재조명」, 『민족문화 학술총서 21: 한국 고대사 속의 가야』, 부산대 한국민족문화연구소, 2001, 92쪽.
- 성기옥, 「〈龜旨歌〉 형성의 문화기반과 역사적 양상」, 한국고대사학회연구소 편, 『韓國 古代史論叢2: 가야사의 제 문제』, 1991, 84, 179쪽.
- 성기옥, 「〈구지가〉의 작품적 성격과 그 해석(1)」, 『울산어문논집』 3, 1987, 75쪽.
- 성기옥, 「〈구지가〉의 작품적 성격과 그 해석(2)」, 『배달말』 12, 1987, 128~153쪽.
- 양주동, 『增訂 古歌研究』, 일조각, 1977, 8~69쪽.
- 양희철, 「『駕洛國記』의 「龜旨曲」과 建國神話 연구」, 『加羅文化』 5, 경남대 가라문화연구소, 1987, 97쪽.
- 오태권, 「龜旨歌 서사의 封祭機能 연구」, 『冽上古典研究』 26, 2007, 525~529쪽.
- 이상길, 「祭祀를 통해 본 권력의 발생」, 『한국고고학회 학술총서3: 계층사회와 지배자의 출현』, 사회평론, 2007, 179~206쪽.
- 이연숙, 「龜旨歌考」. 『韓國文學論叢』 14, 1993, 108~115쪽.
- 정병욱, 『증보판 한국고전시가론』, 신구문화사, 2003, 56~57쪽.
- 정호완, 『가야의 언어와 문화』, 보고사, 2007, 43~63쪽.
- 조희승, 『가야사 연구』, 평양: 사회과학출판사, 1994, 15쪽.
- 최용수, 「〈구지가〉에 대하여」, 『배달말』 18, 1993, 319~320쪽.
- 한창훈, 「〈龜旨歌〉와 〈海歌〉의 呪(術)歌的 구조와 의미적 거리」, 『白鹿語文』 10, 1994, 51~62쪽.

〈Abstract〉

A study of Guji-ga as the song of praying for fertility

Cho, Yong-ho

This essay was written for illuminating the assertion that Gu-ji-ga was the song of praying for richness. For establishing a base of argument, I firstly divided a context of Gu-ji-ga from the birth myth of King Su-ro. Secondly, I especially observed Gu-ji-bong as a place of ritual and 'Gye-yok-il' ('il' means 'day') as a date of ritual. I suggested that Gu-ji-bong was the religious place for performing a sacred ritual and built in an age being prior to appearance of King Su-ro, and that the divine ritual was performed in this place on the day of 'Gye-yok' in every year.

In the next chapter, I newly translated Gu-ji-ga in modern Korean. The translation was differentiated from other translations in previous studies in terms of defining the second line of verse not as an imperative sentence but as an interrogative sentence, and interpreting the forth line as a petition not as a strong threat implying the statement, 'We will catch, grill, and eat you, turtle!'. Therefore I entirely reinterpreted the poem. I thought that 'Su(首)' on the second line indicated the figure of sprouting seed of grain, 'Beon-jak(燔灼)' on the forth line signified an act lighting with fire, and a meaning of 'Kkik(喫)' corresponded to 'Gyo(噉)' having a meaning of 'shout'.

Consequently speaking, the people of Ga-ya purified their body and spirit after sowing seed of grain in spring, and annually performed the 'Ge-yok ritual' praying for richness on the top of Gu-ji-bong, which was similar to a turtle

being considered as a symbol of fertility. Gu-ji-ga was just the song that was sung in the ritual by means of gestures and speeches on the day of 'Ge-yok' (Sang-sa-il on March) meaning a flourishing virility.

Keywords : Gu-ji-ga, Gye-yok, Gu-ji-bong, an honorific expression, an interrogative sentence, seed of grain, virility, fertility, praying for richness

접수일자 : 2010년 3월 10일

심사완료 : 2010년 4월 09일

게재확정 : 2010년 4월 16일