

處容歌 新釋

—文化史的 考察을 中心으로—

崔 聖 鎬

目 次	
I. 緒 論	2. 處容妻考
II. 先行研究의 概觀과 展望	3. 疫神考
III. 本 論	IV. 結 論
1. 處容考	

I. 緒 論

우리나라 最初의 成形 定着 詩歌라면 鄉歌를 생각하게 되고, 鄉歌라면 맨먼저 떠오르는 것이 處容歌인 것이다. 이 處容歌를 비롯한 鄉歌의 研究는 國文學 研究의 草創期부터 많은 研究들이 꾸준히 繼續되어 半世紀를 지나게 되었다.

그동안 많은 先學들이 남긴 許多한 業績들로 因하여 세삼스럽고 特出한 新論이라고 내세울 論考가 나올 것 같지 않으나, 先學들의 研究 結果가 綜合的으로 어떠한 結論, 通說化가 되지 않고 있으며, 그 研究에 대한 앞으로의 바람직한 方向을 찾아야 하고, 現代科學의 見地에서 새로운 解讀을 俾해야 한다는 것을 생각할 때, 아직도 未解決, 未備의 問題들이 적지 않게 남아 있으리라고 생각된다.

따라서 本稿는 적지 않게 先學들의 研究를 基盤삼아, 아직 別로 言及 試圖된 바 없는 處容歌에 대한 文化史的인 考察을 中心으로 新釋을 試圖해 보고자 한다.

이와 같은 愚見이 處容歌 上에 나타나는 세 主人公, 곧 處容 處容妻 疫神들에 대한 相關關係를 理解하고, 그들이 살았던 當代的 社會相, 時代的 背景을 理解하는 데, 조금이라도 도움이 되었으면 크게 多幸한 일이라 생각한다.

II. 先行研究의 概觀과 展望

지금까지 研究되어진 處容歌의 論著를 보면 다음과 같다.

- | | | |
|------|---|-------|
| ? | 處容歌 解讀(朝鮮古來의 文字와 詩歌의 變遷 中) | 申 采 浩 |
| 1918 | 處容歌 解讀(朝鮮叢報 中 '吏讀의 研究' 第四章 歌謠) | 金澤庄三郎 |
| 1922 | 處容歌 解讀(朝鮮語文 經緯 中) | 權 應 奎 |
| " | 薯童謠·風謠·處容歌解讀(朝鮮史講座 1~3號 中) | 鮎貝房之進 |
| 1929 | 鄉歌及び吏讀の 研究(京城帝大 法文學部 紀要 第一) | 小倉進平 |
| " | 處容歌解讀(朝鮮 9月號) | 前問恭作 |
| 1942 | 朝鮮古歌研究 | 梁 柱 東 |
| 1947 | 鄉歌詠謠新釋 | 池 憲 英 |
| 1948 | 薯童謠·處容歌研究(訓民正音通史 中) | 方 鍾 鉉 |
| " | 處容歌·獻花歌等解讀(우리어문학회 國文學史 中) | 金 亨 奎 |
| 1955 | 鄉歌新解讀(한글 116號) | 李 鐸 |
| 1956 | 處容研究(忠南大 卒業論文集) | 金 容 九 |
| 1961 | 處容歌小考(釜山大 文理大學報 第3輯) | 金 承 燦 |
| " | 處容歌研究(延大 東方學誌 第5輯) | 金 東 旭 |
| 1963 | 處容歌考(국어국문학 第26號) | 黃 浪 江 |
| " | 處容說話의 研究(國語教育 第6輯) | 張 壽 根 |
| 1964 | 鄉歌詳解(教學社) | 金 俊 榮 |
| 1966 | 處容傳承試攷(駱山語文(서울大) 第1輯) | 金 烈 奎 |
| 1968 | 處容說話考(국어국문학 第39·40號) | 玄 容 駿 |
| " | 處容說話의 形成攷(朝大 語文學論叢 第8輯) | 金 正 業 |
| 1969 | 三國遺事所載處容說話의 一分析
(金載元博士回甲紀念論叢) | 李 佑 成 |
| 1970 | 處容歌의 變遷과 Shamanism에 關한 研究
(서울敎大 論文集 第3輯) | 金 圓 卿 |

處容歌 新釋(崔聖鎬)

1972	文學으로 본 處容歌(大東文化研究 別輯 1)	鄭 柄 昱
"	文學으로 본 處容歌(大東文化研究 別輯 1)	黃 溟 江
"	處容歌舞(大東文化研究 別輯 1)	李 杜 鉉
"	處容傳承考(大東文化研究 別輯 1)	金 烈 圭
"	處容說話의 一考察(大東文化研究 別輯 1)	李 龍 範
"	處容의 語義(大東文化研究 別輯 1)	姜 信 沆
"	處容說話의 綜合的考察(大東文化研究 別輯 1)	文 相 熙
"	處容說話의 一分析(大東文化研究 別輯 1)	李 佑 成
1973	處容歌의 美意識(국어국문학 第61號)	黃 溟 江
1974	處容說話의 綜合的 考察(圓光大, 國語國文學研究 創刊號)	李 相 斐

以上 例學한 바와 같이 30餘篇의 論著들이 나와 있다. 鄉歌 研究의 論著를 66年度에 調査하여 發表한 것¹⁾에 依하면 83篇으로 되어 있는데, 10餘年이 지난 오늘날 大略 100餘篇²⁾으로 概算한다면, 위에 든 30餘篇의 處容歌 研究는 全體 鄉歌 研究의 거의 3/1線에 가까운 豐饒로움을 보여 주고 있다. 이것은 國文學 分野에서 가장 豐盛하고 活氣 넘친 分野의 하나임을 立證하는 것이다.

그런데 그 동안의 鄉歌 研究를 縱的으로 概觀하여

1940年代——註釋의 研究期

1950年代——文學的 研究期

1960年代——綜合的 研究期

로 三大別³⁾하고 있으나, 嚴密한 意味에선, 鄉歌의 表記法 體系를 確立하지 못하고 部分的인 解讀으로부터 始作된 註解的인 研究가 最近까지 繼續되고 있으며, 初期의 資料 整理, 歷史的 考證 等에 이어, 다음 世代에 와서 思潮史의 文學論을 鄉歌에 導入하여 佛敎라는 外來 素材와 鄉歌와의 並行을 다루었으며, 이와 對比的으로 民俗傳統과 鄉歌와의 並行을 追求하는 傾向으로 보아⁴⁾ 確然한 時代區分은 어려운

1) 林基中, 鄉歌學史研究序說(上), 明知語文學 第3號, pp.91~94.

2) 學術總覽(學術院), 學術論文索引集(釜山大, 圖書館), 各大學論文集, 국어국문학, 韓國官廳文學, 韓國民俗學誌 等を 參照.

3) 林基中, 上揭書, p.95.

4) 金烈圭, 鄉歌 體語研究의 過去 및 展望, 국어국문학 58~60號, pp.347~349.

것이다.

다시 그 研究의 橫的인 內容을 分類해 보면

- ① 註釋的 研究
- ② 形態的 研究
- ③ 形式的 研究
- ④ 內容的 研究
- ⑤ 說話的 研究
- ⑥ 思想的 研究
- ⑦ 宗教的 研究
- ⑧ 詩題의 研究
- ⑨ 作者의 研究
- ⑩ 年代의 研究
- ⑪ 方法論의 研究

로 나누기도 하며⁵⁾ 또는

- ① 語學的 側面의 研究
- ② 文學的 側面의 研究
- ③ 佛敎的 側面의 研究
- ④ 民俗學的 側面의 研究
- ⑤ 政治學的 側面의 研究
- ⑥ 宗敎學的 側面의 研究
- ⑦ 歷史學的 側面의 研究

等으로 나누어 본 見解⁶⁾도 있었다.

그런데 近者에 와서 가장 많이 鄉歌論이나 處容論에서 다루어지고 있는 것이 民俗學的 側面의 研究인데, 이러한 傾向이 作品을 民俗信仰이나 祭儀의 模寫라고만 結論짓기 될 때, 19世紀 켈부리지 學派流의 祭儀 또는 信仰 優先論이라는 非難을 免치 못할 것이라는 批難⁷⁾도 있고 하여, 本稿에서는 아직 未開拓分野인 文化史的인 側面, 그 中에서도 古代 禮俗史, 家族制度史, 女俗史, 部落慣習史 等を 中心으로,

5) 林基中, 上揭書, p.96.

6) 李相斐, 處容說話의 綜合的 考察, 圓光大學國語國文學研究 卷四호, p.50.

文學作品으로서의 處容歌 解讀에 도움이 되리라고 생각하는 歷史性和 社會性, 그리고 登場人物들의 相關性和 그 時代의인 背景을 究明하고자 한다.

지금까지의 鄉歌研究가 어느 한 側面, 어느 한 基準에 치우쳤었던 偏向主義的인 非難을 免할 수가 없는 바탕에, 자칫 잘못하면 本稿도 그러한 範疇에 屬하지 않을까 念慮하면서, 處容歌가 지니는 作品으로서의 單獨性和 全體性, 곧 歷史性 및 社會性, 그리고 作中 登場人物들에 關聯된 問題點과 文化史的인 解明이 지닌 重要性을 再認識하여 處容歌 解讀의 새로운 모습을 찾아 보려고 한다.

Ⅲ. 本 論

1. 處容考

앞에서 例舉한 지금까지의 많은 貴重한 發表들이 處容歌를 理解하는데, 적지 않은 業績을 남긴 事實을 認定하면서도, 아직도 未解決 未備의 餘地가 남아 있음을 느끼고, 될 수 있는 대로 史實에 充實하며 盲目이 코끼리를 더듬는 式의 偏向主義나 牽強附會式 見解에서 脫皮하여 綜合的인 再考를 兼하여 登場人物들의 文化史的인 再檢討를 試圖하고자 한다.

먼저 處容歌의 主人公인 處容은 果然 어떤 存在의 人物이었을가가 問題이다. 이를 究明하기에 앞서 지금까지의 研究되어진 바를 一瞥해 보면 다음과 같이 네가지의 見解들이 있다.

① 語學的 見地

池憲英, 姜信沆 等

② 民俗學的 見地

李能和, 金容九, 金東旭, 張壽根, 金泰坤, 李杜鉉, 金烈圭,
文相熙, 玄容駿, 徐大錫, 金尙億, 李相斐 等

③ 佛教的인 見地

梁柱東, 黃浪江 等

7) 金烈圭, 上揭書 p. 349.

④ 歷史學的인 見地

李佑成, 李龍範 等

그렇다면 다음에 各見解別로 處容이라는 主人公을 보는 觀點의 差異點을 살펴 보기로 한다.

먼저 語學的인 見地에서 池憲英氏는 「處容은 “고시늑” “고시례”의 表記이다」⁸⁾라고 하여, 이것들을 說明하기를 「구술늑……“窟理叱大盼生”(安民歌) “龍城·正明·琬夏·花厦”(三國遺事 卷一 第四 脫解王條) “龍華”(三國史記 第四十一列傳 第一 金庾信傳) 등으로 異寫되어 있는 것도 이것의 表記일지며, “容處”(龍子)도 이것의 表記일 것이다. “구술늑”은 우리 民俗에 “고시례” “고시례人”이라는 말로 아직 南鮮各地의 農民 사이에 남아 있어 여러가지로 說話되어 있는 것이다. “구술늑”은 “高麗”(高尚秀麗) “光明·日明·朝鮮”의 뜻을 지닌 “三韓”의 代名詞이며 呪語인 것이다」⁹⁾라고 말하였으며, 姜信沆氏는 「三國遺事의 記錄을 그대로 믿고 雞林類事의 “龍曰稱”을 根據 있는 表記로 보아 龍=處容=稱인데, 古代 국어의 同一語를 一字 또는 二字의 漢字로 寫音한 例가 많으므로 古代 國語에서 “龍”을 뜻하는 單語로서 “치용” 또는 이와 類似한 一音節의 單語가 있었던 것으로 假定하고 싶다」¹⁰⁾라고 하고 있다.

다음 가장 많은 사람들이 民俗學的 見地에서 處容을 다루었는데, 그 中 代表的인 몇 사람의 見解를 살펴 보자.

李杜鉉氏는 「高麗의 僧 一然이 記錄한 三國遺事 卷二 處容郎 望海寺條의 處容說話는 그 淸末에서 中國의 鍾道說話나 佛敎緣起說話 등의 影響을 볼 수 있으나, 그 基層에는 여전히 新羅 以前부터의 呪術 宗教的 土着信仰이 核心을 이루고 있다고 생각한다」고 前提하고, 「處容은 “門帖處容之形”으로 邪惡을 물리치는 “辟邪”의 呪力을 가질 뿐 더러, 一面 “제웅”으로서 邪惡을 짊어지고 대신 버려짐으로써 善을 맞이하게 하는 “進慶”의 힘을 갖는 複合的인 神格이며, 이 兩面性은 現傳한 門神信仰과 제웅信仰의 民間傳承의 共存에서도 볼 수 있다」고

8) 鄉歌麗譚新釋(1947) p. 70.

9) 上揭符, pp. 8~9.

10) 姜信沆, 「處容의 語義, 大東文化研究 別輯 I p. 8.

하였으며 結論으로 「霜髯舞가 護國神인 南山神을 祭祀 지내는 山神假面舞인 것처럼 處容舞도 護國神인 龍神을 祭祀 지내는 龍神假面舞에서 영향되었을 것이며, 더구나 文獻備考 補註에 處容舞를 一名 霜髯舞라고 한 데서 볼 수 있듯이 處容舞는 山水神祭舞를 複合한 母體였다고 할 수 있겠다」¹¹⁾고 하고 있다.

金 烈圭氏는 「歌舞는 呪術이라야 한다. 그것도 醫巫의인 呪術이라야 한다. 歌舞가 呪術일진대 處容歌는 마땅히 呪歌라야 한다」¹²⁾고 하였다.

또한 李 相斐氏는 「新羅 때 뿐 아니라, 古代의 모든 歌舞儀式이 呪術의인 것과 關聯하였으며, 民間의 災厄이 神의 造化에 起因한다고 보았던 것은 우리가 周知하는 일로써 處容의 歌舞도 이러한 “액막음”이나 逐神의 굿과 함께 생각해 보는 것이 가장 마땅한 것이라고 여겨지는 것이다」라고 前提하고, 結論으로 「處容은 男子 巫堂이었다. 그는 當時의 東部地方의 男巫이었는데, 憲康王이 巡幸할 때, 各 地方에서 駕前歌舞가 있었는데, 그 가운데 代表的인 사람이었다. 때마침 雲霧가 덮은 일이 있었는데 그 地方 巫覡들을 끌고 地方吏屬들이 나와서 祀祭를 배풀었더니 雲霧가 개었으므로 王이 기뻐하여 그를 끌고 와서 都城의 覲官(級干)으로 삼고 곁에 두면서 무릇 國祭를 主管하도록 하였다」¹³⁾라고 말했다.

다음 佛敎的인 見地에서 梁 柱東氏는 「處容의 疫神의 行爲에 대한 忍辱說話는 鄙見으로 “羅睺羅”와 關係가 있다고 생각한다」¹⁴⁾고 하였으며 黃 溟江氏는 護佛의 龍神이라는 것을 前提로 하여 處容을 昇華시킨 代表的인 解說¹⁵⁾에 이어, “處容歌의 美意識”¹⁶⁾에서 이것을 거듭 強調하고 있다.

곧 「佛國土 建設의 理想을 가진 新羅社會가 당초 佛敎라는 異民族의 文化를 受容하여 獨特한 民族信仰으로 再體系化한 這問의 事情을 度外視하고 好佛의인 童子 處容에 關한 어떠한 論議도 本格的인 究明

11) 李杜欽, 處容歌舞, 大東文化研究 別輯 1 p. 16.

12) 金烈圭, 處容傳承考, 大東文化研究 別輯 1 p. 16.

13) 李相斐, 處容說話의 綜合的 考察, 圓光大 國語國文學研究 卷간호 p. 64.

14) 梁柱東, 麗羅箋註 p. 150.

15) 黃溟江, 文學으로 본 處容歌, 大東文化研究 別輯. 1

16) 黃溟江, 국어국문학 61號 pp. 122~125.

일 수 없는 것이다」라고 根源的인 觀點을 밝히고 「處容의 輔政도 直接 議政에 關係하는 實職으로서가 아닌, 龍子로서의 輔政이었을 것이다. 說話上 處容은 歌舞의 能이 있는 것으로 나타나 있고, 王前에서 “讚德獻舞奏樂”한 東海龍의 七子 中의 하나였다. 處容의 輔政은 歌舞에 의하였음지하나, 護佛的인 龍子の 歌舞는 佛敎的인 敎化의 方便이었을 것이다」라고 말하고, 이어서 “每月夜 歌舞於市”한 處容의 歌舞도 佛性敎化의 歌舞요, 이야말로 “輔佐王政”이 아니었을까? “每月夜”·“其歌舞處 後人名爲 月明巷”등의 記事로 보아, 그의 歌舞敎化는 月明한 밤, 一定한 市巷에서 定例的으로 開催되었던 것임을 알 수 있다. 月夜歌舞한 處容이 “級干”職을 받은 것과 비슷하게 同禮殿의 宴會에 出舞한 地神에게 “地伯級干”의 이름을 주고 있다. 處容의 級干도 議政의 實職이 아닌 “地伯級干”과 類似한 것임듯 하다」라고 말하여 處容의 身分과 職位, 그리고 그 맡고 있는 所任을 밝히고, 犯妻한 疫神에 대한 處容의 態度에 대해서도 佛敎的인 把握이 可能하다고 하며 「布施太子의 皆道譯에서 最愛의 妃마저 波羅門에게 未練없이 내주는 布施太子의 捨施와 相通하는 데가 있다. 卽 處容 自身의 捨心의 成就로 보아야 할 것이다. 衆生弘化에 나선 護法의 龍子인 處容은 이미 離欲無私의 心境에 들어서 있었고, 따라서 愛欲의 世界를 通過한 彼岸에 있었던 것이다」라고 하였다.

「그에게 悲哀가 있었다면 “빼앗긴” 그것에가 아닌, “빼앗고 빼앗기는” 人間存在의 根源的인 虛無에 향해져 있는 것이다. 그의 아내에 대한 사랑은 그런 까닭에 根源的인 것이다. 아내가 疫神에게 몸을 내맡겼다고 잃어지는 것이 아니다. 人間の 愛憎의 感情 彼岸에서 觀照하는 處容에게 있어 “犯妻”가 무슨 特別한 意味를 가지겠는가? “본디 내 것이언만 빼앗음을 어찌하리요”(本矣吾下是如馬於隱奪叱良乙何如爲理古)는 “내 것”이라는 “執”을 버린 狀態, 卽 본디 내 것이라도 앗아가면 앗갈 수 있다는 無碍自在의 깨달음이 있을 뿐 달리 執着함을 發見할 수 없다.

處容은 歌舞로써 疫神을 물리치려 한 것이 아니라, 歌舞自退함으로써 捨心을 成就하려 했던 것이다. 그의 歌舞는 바로 그런 까닭에 敎化的인 것이다. 결국 犯妻한 疫神에게 敎化의 影響이 나타났다. 疫神은

非違를 뒤우치고 處容에게 무릎을 꿇었다. 이것은 俗網을 捨離하고 智異山에 가는 길에 도둑이 칼날 앞에서 오히려 無常垢穢의 身體를 棄捨하려는 毅然한 信心을 노래함으로써 그들을 悔改케 하여 入信케 한 永才의 “遇賊歌”의 그것(教化)과 對比될 만하다.]라고 말하여 處容과 處容歌를 美意識 속에서 把握하고 있다.

끝으로 歷史學的인 見地에서의 李 佑成氏와 李 龍範氏의 見解를 살펴 보자.

먼저 李 佑成氏는 「處容은 新羅 末 憲康王 때의 蔚山地方 豪族의 아들이라고 보고, 處容의 妻를 姦通한 疫神을 그 당시 腐敗와 享樂에 젖은 新羅貴族 子弟이다」¹⁷⁾라고 推理하였다.

다음 李 龍範氏는 「三國史記를 보면 憲康王時에 容貌 衣巾이 怪常한 人物은 一人이 아니라 四人이며, 三國遺事에는 龍子가 七人이며, 그 한 사람이 處容으로 되어 있는 것으로 보아, 이것은 新羅로 向한 이슬람 商人의 一團이 蔚山에서 憲康王의 要請으로 入京하게 되었으며 處容郎은 그 중의 한 사람이었다고 보아야 하겠다」고 하면서 이슬람 商人의 理財術을 政策에 反映코자 級干職을 주어 쓰게 된 것이다」라고 說明하였다.

그리고 「處容과 結婚한 美女의 疫神과의 不貞行爲는 極東의 文學史에서는 찾아 볼 수 없는 怪奇한 表現의 處容歌를 남겼다」¹⁸⁾라고 하였다.

以上 네 가지의 見地에서 살펴 본 處容은 語學的인 見地에서 “龍”으로 보았으며, 民俗學的인 見地에서는 “男子 巫堂”으로 보았으며 佛敎的인 見地에서는 “衆生弘化에 나선 護法의 龍子 곧 佛子”로 보았으며, 歷史的인 見地에서는 “蔚山地方의 豪族의 아들” 또는 “外來族인 이슬람 商人”으로 보았다.

여기에 대하여 우리는 再考하여야 할 問題點들을 생각하지 않을 수 없다.

먼저 語學的인 見地에서 ‘龍’으로 보는 見解에 대하여 李 相斐氏는

17) 李佑成, 處容說話의 一分析, 大東文化研究 別輯 1p. 33.

18) 李龍範, 處容說話의 一考察(唐代 이슬람商人과 新羅) 大東文化研究 別輯 1. pp. 29~32.

‘龍’의 古語를 ‘미르’라고 한 것은 이미 常識化된 것이다. ‘願齋遺稿’에도 ‘呼龍爲彌里’로 되어 있고 ‘訓蒙字會’에도 ‘龍’ ‘辰’이 모두 ‘미르’로 되어 있어서 ‘稱’은 ‘彌’의 誤임이 밝혀진 지금에도 이와 같이 ‘龍曰稱’이라는 바탕에서 문제를 다루는 것은 마땅한 것이 못된다고 볼 것이다.¹⁹⁾라고 말하여 語學的인 面에서의 首肯이 가지 않은 見解임을 밝혔다.

다음 佛敎的인 見地에서의 ‘衆生弘化에 나선 護法의 龍子 곧 佛子’로 보는 見解에 대해서도 李相斐氏는 「處容이 龍子임에는 異意가 없으나, 佛敎와 有關한지 아닌지도 생각해 볼 문제이며, 三國遺事에도 僧侶와 아닌 사람의 區分이 分明하며, 處容의 境地가 거기에 이르렀다면, 三國遺事 가운데 이미 明記해 두었을 것이다. 이유인즉 三國遺事의 著者가 다른 사람이 아닌 一然이었기 때문이다.²⁰⁾라고 말하였는데, 그것은 三國遺事에서 紀異一, 二 以外的 모두가 新羅를 中心으로 한 佛敎史蹟을 적으면서 處容說話를 紀異二에 실은 것으로 보면 首肯이 아니 가는 것도 아니다.

다음 歷史學的인 見地에서의 ‘蔚山地方의 豪族의 아들’로 본 見解인데, 三國史記²¹⁾와 三國遺事²²⁾의 記錄을 史實로서 認定하는 立場에서 본다면, 오히려 地方豪族 出身이라기 보다는 다른 見地에서 보는 것이 옳겠다. 이 點에 대해서는 다음에 詳論하겠다.

그리고 ‘이스람 商人’으로 보는 見解인데, 아무리 當時에 이스람人等 怪奇한 外人들이 많았고, 또한 그들이 아무리 理財術에 밝았다 하더라도, 그것을 政策에 反映코자 ‘級干’이라는 벼슬을 주고, 美女를 아내로 삼게 하였다는 것은, 우리 先人들의 歷史的인 眼目에서는 찾아 볼 수 없는 事實인데, 다만 三國史記²³⁾의 「有不知所從來四人……中略……形容可駭 衣巾詭異 時人謂之山海精靈」이라든지, 三國遺事²⁴⁾의 「因名開雲浦 東海龍喜 乃率七子現於鴛前 讚德獻舞奏樂 其一子隨駕

19) 李相斐, 處容說話의 綜合的 考察, 圓光大 國語國文學 卷八호 p. 51.

20) 李相斐, 上揭書 p. 53.

21) 卷第十一, 新羅本紀第十一, 憲康王條.

22) 紀異第三, 處容郎條.

23) 21)과 같음.

24) 22)와 같음.

入京 輔佐王政 名曰處容」이라는 記錄과 樂學軌範에 나와 있는 怪奇한 處容의 畫像으로 因하여 생긴 牽強附會의 見解인 듯 싶다. 怪奇한 處容의 畫像은 高麗 朝鮮朝로 내려 오면서, 處容舞 處容信仰에서의 '門帖處容之形' 하여 '辟邪進慶'을 위한 假面이나 畫像이 다우 怪寄하고 驚異로와야 所期的 成果를 크게 거둘 수 있다는 原始的인 宗教心 扉에서 起因하였을 것이다. 저 近代 中國의 歷史에서도 義和團事件²⁵⁾에서 洋夷를 물리치기 위한 手段으로 戰爭의 一線에서 銃彈에 맞서 무서운 假面들을 둘러쓰고 慘敗 當했다는 史實에서도 이를 알만하다. 끝으로 가장 많은 사람들이 생각하고 있는 '男巫'로 보는 民俗學的인 見解인데, 어디까지나 記錄을 充實하게 認定하고 본다면, 單純한 一個 男巫가 그렇게까지 '歌舞而退'하려는 超然한 모습을 보일 수 있었을까 하는 疑心이 가지 않을 수 없다.

그렇다면 筆者는 處容歌의 處容을 어떻게 볼 것인가?

첫째, 龍城國人인 邊方族으로 본다.

먼저 三國遺事²⁶⁾의 記錄을 보면 「第四十九 憲康王之代……中略……於是大王遊開雲浦(在鶴城西南 今蔚州) 王將還駕 晝歇於汀邊 忽雲霧冥曠 迷失道路 倅問左右 日官奏云 此東海龍所變也 宜行勝事以解之. 於是勅有司 爲龍湫佛寺近境 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」이라고 되어 있고, 三國史記²⁷⁾에는 「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」이라고 하여 '알지 못하는 從者 四人' '山海精靈'이라는 等の 記錄으로 보아 '알지 못하는 사람들' '山海精靈' '東海龍'이라는 것을 慶州 土着族이 아닌 邊方族으로 보는 것이 妥當하다고 생각한다.

이렇게 본다면 「忽雲霧冥曠 迷失道路」는 邊方に 살고 있었던 그들의 抵抗으로 困境을 겪어야 하는 것을 뜻하며, 「於是勅有司 爲龍湫佛寺近境 施令已出 雲開霧散」은 憲康王之의 따뜻한 보살핌의 確約을 받고 新羅王에게 欣快히 服屬을 約束한다는 것이며, 「東海龍喜 乃率七子現

25) AD 1899~1901.

26) 卷二 紀異第二 處容郎條

27) 卷十一 新羅本紀第十一 憲康王條

於駕前 讚德獻舞奏樂 其一子隨駕入京 輔佐王政 名曰處容」이라는 것은, 이 자리에서 宴席을 베풀어 그들의 舞樂으로 歡待하였는데, 新羅王은 그들 服屬의 다짐을 굳게 하기 위하여, 七子中 一子를 人質로 데리고 入京한 것이 아닌가 보아진다.

그런데 여기의 ‘東海龍’이라는 邊方族은 어디의 어느 곳 사람들인가가 問題이다. 이것을 나는 같은 文獻²⁸⁾속에 나와 있는 ‘龍城國’으로 보고 싶다. 여기의 ‘龍城國’이라는 것은 三國遺事의 ‘我本龍城國人(亦云正明國, 或云琬夏國, 琬夏或作花夏國, 龍城在倭東北一千里)」에서 찾아 볼 수 있는데, 지금의 어디인지는 確實히 알 수 없으나, 다만 「龍城在倭東北一千里」라는 記錄으로 보아, 慶州 土着族이 아닌 邊方族임을 알 수 있는데, 이 고장은 脫解王의 昔氏族들의 本郷으로 되어 있다.

둘째, 處容은 또한 男巫이었다.

이렇게 보는 것은 憲康王을 歡待하는 자리에서 다름아닌 「讚德獻舞奏樂」한 것으로 窺知할 수 있으며, 그동안 많은 先學들이 男巫로 考證한 여러 見解²⁹⁾들에 依함이다.

2. 處容妻考

먼저 記錄을 살펴 보면 三國遺事³⁰⁾에 「名曰處容 王以美女妻之 欲留其意 又賜級干職 其妻甚美 疫神欽慕之」라고 하여, 處容妻가 매우 아름다운 美女로서 疫神의 欽慕의 對象이었으며, 「吾羨公之妻 今犯之矣」라고 하여 疫神과 姦通한 바 있다는 事實만이 記錄되어 있을 뿐이다.

여기에서 우리들은 處容妻의, 그가 살고 있었던 社會的 背景, 社會相, 그리고 社會的 身分을 생각해 보고, 그의 姦通이 自意에 依한 것인지, 他意에 依한 것인지, 또는 當代의 社會性이 그렇게 할 수도 있게 한 것인지를 생각해 보고자 한다.

먼저 그가 살고 있었던 社會的인 背景을 살펴 보고자 한다.

28) 三國遺事 卷一 紀異第一 第四脫解王條

29) 民俗學的 見地의 諸論文

30) 卷第三 紀異第二 處容郎條

古代社會에 있어서 거의 어느 民族에게서나 찾아 볼 수 있는 近親婚 習俗으로서 「其族名 第一骨 第二骨 以自別 兄弟女姑姨從姊妹 皆聘爲妻」³¹⁾라든지 新羅王族爲眞骨 亦謂第一骨 貴族謂第二骨 兄弟女姑姨從姊妹皆聘爲妻 故妻族皆第一骨 不娶第二骨女」³²⁾의 記錄을 보면 兄弟姊妹婚이 있었으며, 「眞興王……中略……法興王弟葛文王立宗之子也. 母夫人金氏 法興王之女」³³⁾라는 記錄을 보면 叔姪間의 婚姻도 있었으며, 「山上王 故國川王之弟也……中略……故國川王之薨也 王后于氏……中略……立于氏爲后」³⁴⁾의 記錄을 보면 高句麗 十代 山上王이 그의 兄嫂인 于氏와 婚姻하여 王位에 올랐으며, 「兄死則必娶兄妻 而弟妻不取娶 兄則猶吾父也父之物 不可不繼受乎」³⁵⁾의 記錄을 通하여 보면 그 兄嫂나 季嫂를 妻로 取하는 習俗이 있었다.

高麗時代에 있어서도³⁶⁾

- ① 光宗과 旭은 父 太祖의 女를 妃로 삼았다.
- ② 德宗과 文宗은 父 顯宗의 女를 妃로 삼았다.
- ③ 景宗 成宗 順宗 睿宗은 從姊妹를 妃로 삼았다.
- ④ 顯宗은 從兄의 女를 妃로 삼았다.
- ⑤ 高宗은 父의 從弟의 女를 妃로 삼았다.
- ⑥ 景宗의 第三 王妃는 叔父 旭의 女이지만, 景宗의 死後에는 景宗의 叔父이며, 同時에 自己의 叔父인 郁과 通하여 그의 妃가 되었다.

以上과 같은 記錄 等으로 보아, 男女關係에 있어 morgán이 ‘古代社會’³⁷⁾에서 提示한 亂婚과 集團婚姻의 理論의 一端을 보여 주는 듯한 느낌마저 든다.

오늘날 嘉俳의 始源이 되는 新羅의 續麻 記錄을 보면, 「王既定六部 中分爲二 使王女二人 各率部內女子 分朋造黨 自秋七月既望 每日早集 大部之庭續麻 乙夜而罷 至八月十五日 考其功之多少 負者置酒食 以謝

31) 唐書 東夷傳 新羅條

32) 東史綱目

33) 三國史記 卷第四 新羅本紀第四 眞興王條

34) 三國史記 卷第十六 高句麗本紀第四 山上王條

35) 成俱 伽齊雜話 卷之一

36) 韓國文化史大系Ⅳ 韓國家族制度史 p. 455.

37) L.H. Morgán Ancient Society, 1879.

勝者 於是歌舞百戲皆作 謂之嘉俳³⁸⁾라고 하여 六村의 女人들을 들로 나누어 王女二人으로 하여금 갈라 맡게 하여 아침 일찍부터 乙夜而罷 하면서 한달동안 한 곳에 모여 續麻를 하였는데, 八月十五日에는 負者置酒食하여 以謝勝者하는데 於是歌舞百戲皆作이라고 하였으니, 日本의 娘組(ムスメグミ)의 來歷과 거의 같다고 볼 수 있겠다.

古代의 日本民族이 韓國 移住民의 影響, 또는 韓國으로부터의 文化的 影響을 받은 바 적지 않았을 것이라고 생각할 때 兩國의 文化的인 慣習은 많은 類似點을 보여 주고 있을 것이며, 當代의 文化的인 社會 相을 窺知하는데 서로 도움을 주고 있는 것으로 본다. 이러한 見地에서 日本의 娘組에 대하여 살펴 보고자 한다.

朴桂弘氏는 日本 婚姻 風俗을 論하면서 「村의 未婚女들의 모임인 “娘仲間” “女組” “女子若衆” “女若中” 등으로 불리우는 “娘組”가 있다. 日本 西部 沿海地帶에서는 近年까지 “娘組가 存續되었으며, 餘他의 地域에서도 過去에 종종 찾아 볼 수 있는 것이었다」라고 말하며, 「最初의 目的은 젊은 女性들이 個個 家長의 管掌을 벗어나 性的 事項을 解決하는 곳이었음을 짐작케 하여 준다. 그래서 村의 많은 女性들은 “娘組”에서 자라 여기서 異性觀을 배우고 스스로 結婚의 相對者를 選擇하였다는 事實은 日本 女性史를 생각하는데 있어서 잊을 수 없는 일이었다. 娘들의 宿生活은 日常的인 일 以外에 娘 들만의 놀이나 行事를 가지고 있는 곳이 많았다」³⁹⁾라고 하였는데, 이때의 하는 일들이란 그물(網)뜨기, 짚(藁)일, 실 삼기, 모시 삼기 등⁴⁰⁾이라고 하므로, 新羅의 續麻故事와 거의 같다고 할 수 있다.

그런데 上古時代의 젊은이들에게는 「以殷正月祭天」⁴¹⁾ 곧 萬物이 蘇生하고 生命이 躍動하는 봄이나, 「常以五月下種訖」⁴²⁾ 곧 모심기를 마친 端午節 무렵이나, 仲秋佳節인 嘉俳時⁴³⁾ 그리고 「十月農功畢」⁴⁴⁾

38) 三國史記 卷第一 新羅本紀第一 儒理尼師今條

39) 朴桂弘, 韓·日民俗의 比較考察Ⅳ(日本婚姻風俗考) 韓國言語文學 14輯 pp. 51~53.

40) 柳田國男監修·民俗學辭典(東京堂) pp. 606~608.

41) 三國志 魏書東夷傳 夫餘條

42) 上揭書 馬韓條

43) 三國史記 卷第一 新羅本紀第一 儒理尼師今條

44) 三國志 魏書東夷傳 馬韓條

‘常用十月節祭天’⁴⁵⁾「以十月祭天」⁴⁶⁾의 秋收感謝節인 十月달에 「暮夜男女群聚歌舞」⁴⁷⁾「群聚歌舞飲酒 晝夜無休」⁴⁸⁾한 것으로 보아 性的 解放日이 있었다고 보고 있으며⁴⁹⁾ 바보 溫達과 平岡公主가 처음에 만난 것도 바로 그런 祭典이었다고 보인다.⁵⁰⁾

다음 時代인 高麗時代에 내려와서도, 여름이면 시냇가에서 男女의 區別 없이 옷을 벗고 沐浴하였으며⁵¹⁾ 婚姻도 「男女婚娶 輕合易離」⁵²⁾ 하였는데, 忠宣王妃 許氏는 「嘗嫁平陽公肱 生三男四女 肱死 忠烈王三十四年 忠宣納之」⁵³⁾라는 記錄처럼 七男妹를 둔 寡婦로서 忠宣王에게 改嫁하였던 것인데, 이를 보던 權力을 쥐고 있는 王의 地位로서 處容을 얻을 수 있는데도 寡婦를 얻고 있으며, 寡婦 또한 自由로이 改嫁할 수 있었던 社會相을 보여 주고 있다.

그리고 新羅時代에 자기 집에 찾아 온 來訪者에게 家主가 乃妻를 提供하는 風習이 있었는데 新羅 文虎王(文武王)의 庶弟 車得公에 얽힌 說話는 바로 이런 異客款待의 한 形態가 아닌가 한다.⁵⁴⁾ 곧 「車得公……中略……至於武珍州(今海陽) 巡行里閭 州吏安吉見是異人 邀致其家 盡情供億 至夜安吉喚妻妾三人曰 今茲侍宿客居士者 終身偕老」⁵⁵⁾ 라는 記錄에서 異客에게 貞操를 提供하는 風習이 潜在的으로 存在하였었다는 社會相을 엿볼 수 있다.

이와 같은 社會的인 背景, 社會相은 儒敎의 倫理觀으로 社會를 形成했던 朝鮮朝時代나 開化 發展된 現代의 眼目으로서는 到底히 理解할 수 없고 창피스러운 史實이 아닐 수 없다.

그렇다면 이러한 社會的 背景, 社會相 속에서 살고 있었던 處容妻의 社會的 身分은 어떠한가가 다음에 생각해 볼만한 問題이다.

45) 上揭書 濼條

46) 上揭書 高句麗條

47) 上揭書 高句麗條

48) 上揭書 馬韓條

49) 韓國文化史大系Ⅳ 韓國女俗史 p. 535.

50) 上揭書 pp. 535~541.

51) 高麗圖經 卷三三 雜俗二

52) 上揭書 卷十九 民庶

53) 高麗史 卷八九 后妃二

54) 韓國文化史大系Ⅳ 韓國女俗史 pp. 547~548.

55) 三國遺事 卷第三 紀異第三 文虎王 法敏條

憲康王이 邊方外來族이라고 생각되는 處容을 歡待하고 ‘欲留其意’하기 위한 方法으로, ‘王以美女妻之’라고 하였는데, 여기 一面識 없는 男子에게 마음대로 政略的인 婚姻을 시킨 祭物인 美女가 바로 이 處容妻인 것이다.

그런데 여기에서 問題가 되는 것은 處容妻가 어떠한 社會的 身分의 女人이기에 그렇게 王이 마음대로 할 수 있었느냐는 것이다. 아무런 權力을 진 王이다 하더라도, 마음대로 할 수 있었던 女人이라면 一應 어떤 社會的 身分에 限界가 지워질 수 밖에 없는 것이다. 여기에 대한 궁금증을 풀어 줄 수 있는 것으로 「巫女가 女神 그 自體로부터 祭政分離의 趨勢에 따라, 우선 男巫인 覡이 土着化하여 酋長을 겸하고, 다시 이 覡이 王權으로 伸張함에 따라 巫女는 土着化하여 定期的 不定期的인 神前 遊女로서 歌舞戲子로 低落될 수도 있는 것이다. 그러나 그 過程에 대한 明確한 文獻的 證據는 없으나, 高麗·李朝의 統首가 바로 그런 것이다」⁵⁶⁾라는 見解가 있는데, 이것이 後世의 바리公主⁵⁷⁾의 巫女, 巫歌로까지 이어진 것이라고 생각된다.

따라서 筆者는 處容妻의 社會的인 出身 身分을 土着族 巫女 出身의 遊女가 아닌가 보고 싶다. 그래야만 憲康王이 미리 알고 있었던 美女로서 마음대로 婚姻시킬 수도 있는 女人이며, 疫神과의 姦通도 있을 수 있는 女人이라는 생각이 可能하다.

3. 疫神考

먼저 記錄을 살펴 보면 三國遺事⁵⁸⁾에 「其妻甚美 疫神欽慕之 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……中略……時神現形 跪於前曰 吾羨公之妻 今犯之矣 公不見怒 感而美之 誓今已後 見畫公之形容 不入其門矣 因此 國人門帖處容之形 以辟邪進慶」이라고 한 것이 疫神에 대한 文獻의 全部이다.

元來 男子가 女家에 潛入 和姦하는 風習은 오기나와나 日本에 요바

56) 韓國文化史大系Ⅳ 韓國女俗史 pp. 553~554.

57) 李能和, 朝鮮巫俗考, 啓明19호, 守門將條

58) 卷第二 紀異第二 處容郎條

이(ヨバイ)로서⁵⁹⁾ 남아 있는데, 朴桂弘氏는「夜這」即 ‘ヨバイ·ヨバヒ’는 ‘呼ぶ’로부터 發生한 말로서, 그 動作의 繼續을 表示하는 名詞다. 古代에는 ‘婚·嫂·結婚’ 등의 漢字를 써서 이 말을 對譯하였다. 原來 ‘ヨバヒ’는 男子가 女子에게 求婚을 하든가, 또 그후 女子의 집에 來往하는 것을 意味하였다. 이는 勿論 正常的 求婚手段이었고, 結婚生活이었다. 近年에도 이와 가까운 意味로 ‘ヨバヒ’란 말을 쓰고 있는데, 一般的으로 ‘ヨバヒ’란 ‘夜這’라 解釋하고 있다. 그런데 이 ‘夜這’가 친구들의 承認 없이 때로는 相對方 女性의 同意없이 밤중에 忽然히 하는 亂暴한 訪問을 意味하여 極히 猥雜한 行爲로 解釋하기에 이르렀다⁶⁰⁾라고 說明하였다.

여기의 이러한 風習이 있는 것으로 미루어, 前記 處容妻考에서 살펴 본 바와 같은 當時의 社會相인지라 處容妻와 疫神과의 關係가 이루어진 것이 아닌가 보고 싶다.

여기의 處容妻는 ‘其妻甚美’라 하여 美人 中の 美人으로서 前述한 바와 같이 純粹한 家庭人이 아닌 巫女 出身의 遊女이었기에 널리 알려진 欽慕의 對象이었을 것이다. 그런데 갑자기 邊方外來族인 處容에게 시집가게 되어 버렸기에 그 戀慕의 情이 極甚해진 疫神이 ‘夜至其家’하여 ‘竊與之宿’한 것으로 본다.

그렇다면 여기의 疫神은 果然 어떠한 存在일까? 單純하게 記錄에 나타나 있는 그대로 鬼神의 하나인 疫神으로 볼 것인가, 아니면 疫神의 구실을 한 男巫이었을까, 또는 그냥 土着族의 젊은이에 不遇한 者일까 하는 等々の 생각을 가져 본다.

그런데 金宅圭氏는「祭儀의 變移過程은 假裝의 變移와도 密接하게 關係한다. 假面을 쓰거나 假裝을 하는 것은 어떤 神格으로 扮裝하거나 或은 어떤 神이 된다는 뜻이다. 어떤 모양의 어떤 性格의 神으로 扮裝하느냐 하는 問題의 解決에는 時代社會的 背景, 地域的 條件, 神觀의 變化, 外來文化의 影響 等 複雜한 因子들이 關係되어 온다. 우리에게도 文身의 風俗이 있었다든가, 葬送에 歌舞가 隨伴하였다는가

59) 柳田國男, 「よばいの零落」, 婚姻の話, 1948.

60) 韓國言語文學 14輯, 韓·日民俗의 比較考察Ⅳ pp. 55~56.

하는 古記錄과 鬼瓦等으로 미루어, 假面과 假裝의 歷史가 대단히 오랜 것임은 알 수 있다」⁶¹⁾라고 하여, 여기에 대한 실마리를 풀어 주는 듯한 見解를 보여 주고 있다.

그런데 또한 우리들의 日常語인 ‘탈 났다’의 ‘탈’은 假面의 固有語로서, 오늘날

- ① 생각 밖에 생긴 걱정될 만한 事故.
- ② 病等⁶²⁾의 뜻으로 轉用되고 있는 것은 매우 興味있는 事實이다.

以上과 같이 考察한 바를 綜合해 보면 다음과 같은 생각이 可能해진다. 곧 疫神이란,

- ① 處容妻와 같은 土着族의 男巫로서
- ② 平素에 美女인 處容妻를 欽慕하면 者로서, 또는 같은 土着族의 男女로서 서로 잘 알고 지내왔던 者로서
- ③ 갑자기 處容에게 빼앗기게 되어 더욱 戀慕의 情이 尤甚하게 되어
- ④ 때마침 處容의 不在中임을 알고
- ⑤ 疫神으로 假裝하여(疫神으로 탈바꿈하여, 疫神이 되어)
- ⑥ ‘夜遁’로써 潛入하여 和姦한 것이 아닌가 보고 싶다.

이렇게 보는 것은 두말할 것도 없이 當時의 社會相, 그 社會의 背景과 特히 「新羅人의 肉體美에 대한 官能的인 本能的인 強烈한 衝動的의 흐름」⁶³⁾에서 나타난 說話로서 있을 수 있는 이야기인 것이다.

IV. 結 論

지금까지 處容歌 處容說話의 主人公들인 處容, 處容妻, 疫神 等에 대하여 主로 文化史的인 見地에서 考察하였다. 이에 處容, 處容妻, 疫神과의 三角關係가 自然스럽게 풀어진 것으로 생각한다. 以上과 같은 三角關係에 놓여 있는 處地의 사람들인 테다가 當時의 社會相 속에서 빛어진 일들이라, 오늘의 時點에서 오늘날의 倫理觀만으로 處容歌를 解釋하려 들면, 여러가지 自然스럽지 못한 不合理한 見解나 無

61) 韓國文化史大系Ⅳ 韓國部落慣習史 p. 663.

62) 새한글사전(한글학회)

63) 李西崙, 說話上에 나타난 新羅人의 肉體美觀. 국어국문학 22號 p. 57.

處容歌 新釋(崔聖鎬)

理한 臆測이 뒤따를 수 밖에 없는 것이다.

그러므로 處容과 結婚한 美女의 疫鬼와의 不貞行爲는 極東의 文學史에서는 찾아 볼 수 없는 怪奇한 表現의 處容歌를 남겼다」⁶⁴⁾라고 보아 至極히 창피스럽다고 생각하는 見解나 衆生弘化에 나선 護法의 龍子인 處容은 이미 離欲無私의 心境에 들어서 있었고, 따라서 愛慾의 世界를 通過한 彼岸에 있었던 것입니다」⁶⁵⁾⁶⁶⁾라고 보는 讚美論, 美化意識이라든지, 「處容의 夫人을 탐내어 寢席을 같이 한 疫神은 병든 貴族文化의 主體者인 墮落한 富裕한 公子」⁶⁷⁾라고 推理하는 等等의 見解들은, 當時의 社會相과 時代物인 背景, 그리고 處容, 處容妻, 疫神과의 三角關係를 度外視한 一方的인 推論들이 아닌가 보고 싶다.

그러므로 筆者는 앞에서 論考한 見地에 따라 다음과 같이 處容歌와 處容說話를 新釋하고자 한다.

시름 빌기 드래
 밤드리 노니다가
 드러샤 자리보곤
 가르리 네히어라
 들흔 내해잇고
 들흔 뉘해잇고
 본탁 내해다마론
 아사놀 엇더헛잇고⁶⁸⁾

먼저 “시름 빌기 드래 밤드리 노니다가”에서 ‘밤드리 노니다가’를 생각해 보자. ‘밤세도록 놀고 다녔다’는 것인데, 어디에서 무엇을 하고 놀았는지는 알 수 없으나, 그냥 논 것이 아니라, 밝은 달이 背景이 되어 있다. 따라서 이 대목은 明月을 빚하여 自然의 아름다움 속에 自身을 잊고, 밤새 飲酒歌舞하며 지냈다는 것으로 보인다. 이 詩

64) 李龍範, 處容의 說話의 一考察(唐代이스람商人과 新羅) 大東文化研究 別冊 1 p. 29.

65) 黃涇江, 文學으로 본 處容歌. 上揭書 p.12.

66) 黃涇江, 處容歌의 美意識, 국어국문학 61號 pp.122~125.

67) 李祐成, 三國遺事所載 處容說話에 대한 一分析, 金載元博士還甲紀念論文集

68) 梁柱東, 古歌研究 p.378.

의 起句에서 明月夜景을 背景 삼은 것은, 초승달에서 보름달로, 보름달에서 그믐달로 쉬지 않고 變하는 自然現象을 두고서 人生의 起伏과 盛衰를 暗示하는 것이 아닌가 생각이 되며, 未久에 닥쳐올 妻의 姦通現場의 目擊까지도 豫示하는 듯한 생각도 든다.

다음의 “드러사 자리 보곤 가리리 네히어라”에서는 不倫의 現場, 그것도 自己妻와의 姦通 現場을 目擊하는 場面에서의 노래라고 볼 때 이 보다 더 簡明하고 露骨的인 表現은 다시 없을 것이다. 엄청난 現場에 서서 人間社會의 不條理와 當代의 社會相을 눈 앞에 그리며, 啞然失色 憤怒를 억누르는 그의 모습이 선하게 떠오르는 대목이다.

다음 “들혼 내해었고 들혼 뉘해었고”에서는 어느 程度 激憤을 가라앉히면서 都大體 이 夜這의 主人公은 어느 놈일까하는 人間 本來의 궁금증이 나타난 것이라고 본다. 本來부터 좋아하던 사이일까? 아니면 無禮하게 潛入한 놈일까? 그리고 나하고서는 어떻게 比較가 되는 놈일까? 等等 人間 本來의 嫉妬心의 發露를 보여 주고 있는 것 같다. 끝으로 “본더 내해다마룬 아사눌 엇더 흥릿고”는 그러나 저러나, 이미 빼앗긴 몸이니 어찌할 것이냐의 內面的인 葛藤의 克服으로 超然的인 姿勢를 取한 것으로 되어 있다.

結局 이렇게 너그럽게 寬容해 버릴 주 밖에 없는 社會的인 與件이며, 三角關係였다고 보아지는데, 여기 疫神과 處容妻가 取한 態度를 어떻게 볼 것인가가 問題이다.

勿論 記錄에는 處容妻가 어찌했다는 것은 事前에도 事後에도 言及이 없으니, 탈을 쓴 女人으로서 亦是 有口無言이었을 것이다. 그러나 疫神은 「時神現形 跪於前曰 吾羨公之妻 今犯之矣 公不見怒 感而美之 誓今已後 見晝公之形容 不入其門矣 因此 國人門帖處容之形 以僻邪進慶」 했다고 한다. 곧 ‘時神現形’ 하였다고 하는데, 그가 假裝하여 疫神 구실을 했던 그 탈을 벗고, 本來의 모습으로 現形하여, 自己의 過誤를 認定하고 同時에 寬容의 姿勢에 感服하는 代價로, 그대의 일이나 그대와 關聯되는 어떠한 事物에도 앞으로는 關與하지 않겠다는 盟誓을 하는 것이다.

오늘날 같으면 마땅히 姦通의 男主人公의 身分이나 姓名이 밝혀져야만 世人들의 궁금증이 풀리는 것이겠으나, 當時의 處容과 處容妻의

處容歌 新釋(崔聖鎬)

立場에서 보면, 들이가 앞으로 夫婦의 緣을 끊어버리는 경우가 아니라면, 구태여 어디 사는 누구하고서의 어떤 일이 있었다는 所聞보다는 疫神이라는 鬼神으로 이야기해 버리는 것이 바람직한 것으로 생각되어 說話上에 始終 疫神으로 傳해졌고, 그렇게 記錄에 定着된 것으로 본다.

이러한 疫神과의 關聯으로 이에 國人들이 ‘門帖處容之形’하여 邪鬼를 물리치고 慶事를 맞아들이는 民俗이 있게 되었다고 생각하는 것이다.

以上과 같이 可能な 限 記錄을 中心으로 記錄에 充實하며, 當代의 社會相과 處容, 處容妻, 疫神과의 三角關係를 살펴 보면서 文化史的인 見地에서 處容歌와 處容說話의 新釋을 試圖해 보았다.