

아시아 속의 제주도 문화

— 일본의 민속학·민족학 논고의 궤적을 찾아 —

이토 요시히데(伊藤好英)*

< 차례 >

- I. 머리말
- II. 칠성본풀이와 뱀의 문화
- III. 영등할망 신앙
- IV. 서천꽃밭과 꽃 신앙
- V. 맺음말

국문요약

일본에서 제주도의 문화를 고찰하고자 할 때, 「조엽수림문화」라는 관점을 무시하기는 어려울 듯하다. 그것은 바로 대륙의 「조엽수림문화」가 일본에 전해지려면 반드시 지나야만 하는 동중국해 한가운데에 제주도가 위치하기 때문이다. 이와 같은 문화전파의 관점에서 제주도의 민속·문화에 관한 구체적인 문제를 세 가지 들어 논한다.

① 제주도의 칠성본풀이가 전하는 곡물신으로서의 뱀 신앙, 그리고 안칠성(內七星) 바칠성(外七星) 등과 같은 뱀 신의 제사방식은 결코 고립된 습속이 아니다. 타이의 아카족에게도 옥내와 옥외 두 곳에 농경신을 모시는 풍습이 있으며, 일본에는 곡령을 모시는 제단으로서의 「이네무라」 습속과 집 안이나 가까이에 뱀을 모시는 전승들이 있다.

② 아시아의 해양 민속에 관한 중요한 문제로서, 일본의 민속학·민족학은 영

* 일본 게이오기주쿠대학(慶應義塾大學) 강사, 비교민속학 전공.

등할망 신앙에 큰 관심을 기울여왔다. 이 문제는 일본에서 하치만(八幡)신앙이나 마조(媽祖)신앙과 결부되어 논해져 왔다.

③다른 세계에 근원을 두고 있는 꽃이 인간의 생명과 밀접하게 관련되어 있음을, 제주도의 본풀이와 일본 『하나마쓰리(花祭り)』의 제문(祭文)은 양쪽 모두 보여주고 있다. 이 이계(異界)에 존재하는 『생명의 꽃밭』이라는 관념은 중국 남부에 남아있는 신화나 의례 안에서 찾아볼 수 있다.

이상과 같은 여러 사례들을 더욱 모아나가고 통합해감으로써, 아시아 속에서의 제주도 문화의 위치와 역할은 더욱 명료해질 것이다.

주제어 : 조엽수림문화(照葉樹林文化), 칠성본풀이, 안칠성(內七星), 바칠성(外七星), 이나무리(稻むら), 영등할망, 하치만(八幡) 신앙, 왕야(王爺) 신, 마조(媽祖) 신앙, 왜구, 서천꽃밭, 불도(佛道)맞이, 이공본풀이, 하나마쓰리(花祭り), 오카구라(大神樂), 꽃의 제문(花の祭文), 뱀, 꽃, 여신, 곡령신앙, 모자신(母子神)

I. 머리말

『일본문화의 기층을 찾아-졸참수림문화와 조엽수림문화-(日本文化の基層を探る-ナラ林文化と照葉樹林文化-)』에서 사사키 고메이(佐々木高明)는 일본 문화의 기층을 형성한 문화 루트로서 북쪽으로부터의 루트와 남쪽으로부터의 루트를 상징하고 있다. 「북쪽 문화 루트」란 「남부시베리아와 아무르 연안·연해주지역에서부터 사할린, 중국 동북부, 한반도 등을 거쳐 동북 일본에 이르는 낙엽광엽수림대(졸참수림대라 부름)를 그 주된 무대로 하는 전파 경로이고, 「남쪽 문화 루트」란 「히말라야 중턱에서 아쌈·운남고지(雲南高地), 동남아시아 북부산지, 강남(江南)의 산지를 거쳐 서남 일본에 이르는 조엽수림대(照葉樹林帶)」를 주된 무대로 하는 길이다. 사사키에 의하면 현재 일본의 동·서간의 문화

지역차 안에서도, 이 두 가지 기층문화 교류의 역사를 발견할 수 있다고 한다.¹⁾

일본에서 제주도의 문화를 고찰하고자 할 때, 사사키가 주장하는 이 『조엽수림문화』라는 관점을 무시하기는 어려울 듯하다. 그것은 바로 아래 지도를 통해서도 알 수 있듯이, 대륙의 『조엽수림문화』가 일본에 전해지려면 반드시 지나야만 하는 동중국해 한가운데에 제주도가 위치하기 때문이다.

사사키와 그에게 큰 영향을 준 식물학자 나카노 사스케(中野佐助)가 주장한 『조엽수림문화』에 해당하는 문화복합은, 다른 학자들에 의해서도 주장되어, 각자 고유한 이름들로 불린다. 오카 마사오(岡正雄)가 『이인 기타(異人その他)』²⁾에서 상정했던 몇 가지 문화복합(文化複合) 중, 『남성적·연령계제적·수도재배-어로민문화(男性的·年齡階梯制的·水稻栽培-漁撈民文化)』가 이에 가장 가깝다. W·에버하르트(W·Eberhard)가 『고대 중국의 지방문화』³⁾에서 상정했던 야오문화가 타이 문화의 영향을 받아 형성된 『월문화(越文化)』도 여기에 가깝다고 볼 수 있을 것이다. 또한 도리고에 겐자부로(鳥越憲三郎)는 『원 야요이 인의 도래(原弥生人の渡來)』⁴⁾와 『고대 조선과 왜족(古代朝鮮と倭族)』⁵⁾ 안에서 『왜족』이라는 개념을 제시하며 『도작(稻作)과 고상식(高床式) 건물』을 가지고 운남(雲南)에서 각 하천을 통해 동아시아·동남아시아로 향

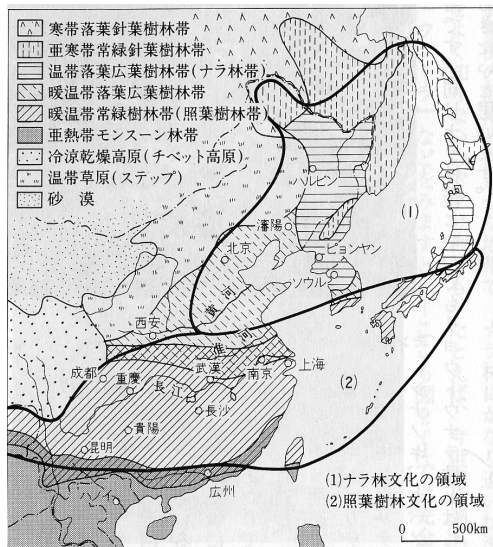
1) 佐々木高明, 『日本文化の基層を探る-ナラ林文化と照葉樹林文化-』日本放送出版協會, 1993, pp.4~5 참조.

2) 岡正雄, 『異人その他』言叢社, 1979.

3) W·エバーハルト(W·Eberhard)著, 白鳥芳郎譯, 『古代中國の地方文化』六興出版, 1987.

4) 鳥越憲三郎, 『原弥生人の渡來』, 角川書店, 1982.

5) 鳥越憲三郎, 『古代朝鮮と倭族』, 中央公論社, 1992.



동아시아의 식생(植生)과 출삼수림대문화·조엽수림문화의 영역(지도출처 佐々木高明, 『日本文化の基層を探る』)

해 널리 이동 분포한」 민족을 이와 같은 개념으로 파악하고 있는데, 그런 의미에서의 「왜족문화(일본인의 문화라는 의미는 아님)」 역시 이 문화와 크게 중첩된다. 민속학자·민족학자들에 의해서 이상과 같이 파악된 문화는 복수의 루트로 일본에 전해졌으리라 여겨지는데, 그 주요 루트 상에 제주도가 위치함은 분명하다.⁶⁾

본 논문에서는, 이와 같은 문화전파의 관점에서 제주도의 민속·문화

6) 佐々木高明, 『日本文化の基層を探る-ナラ林文化と照葉樹林文化-』 日本放送出版協會, 1993, p.171에는 이 점에 관해 다음과 같이 기술되어 있다. ‘제주대학교의 현용준 교수의 연구에 의하면 제주도의 기층문화는 조의 재배와 해녀의 어로가 밀접하게 결부된 밭농사·어로문화로, 거기에는 태우(筏舟)의 전통도 결합되어 있었다고 한다. 이 조농사와 잠수어로와 태우(筏舟)로 상징되는 제주도의 기층문화는 바로 중국대륙 동남연안과 일본열도의 해인문화를 이어주는 중간항으로서 중요하며, 제주도의 존재는 앞으로도 충분히 고려할 필요가 있을 것이다.’

에 관한 구체적인 문제를 몇 가지 들어 논하고자 하는데, 주로 일본에서 쓰인 민속학·민족학 논고를 소개하면서 이야기를 진행해보겠다. 이를 통해 일본의 학자들이 제주도 문화에 어떤 관심이 있는지 단편적으로나마 보여줄 수 있지 않을까 생각하기 때문이다. 다만, 각 문제의 설정과 그 해결 방향성의 제시는 어디까지나 나의 개인적인 견해에 불과함을 밝혀둔다.

제주도의 민속·문화에 관한 구체적인 문제란 다음 세 가지이다.

- ① 칠성본풀이와 뱀 문화
- ② 영등할망신앙
- ③ 서천꽃밭과 꽃 신앙

II. 칠성본풀이와 뱀의 문화

제주도의 가정에서 모시는 칠성신의 내력을 풀어낸 『칠성본풀이』는 1937년에 출판된 아카마쓰 지조(赤松智城)·아키바 다카시(秋葉隆) 공편(共編) 『조선 무속 연구(朝鮮巫俗の研究)』 상권⁷⁾에 이미 한글로 채록되어 일본어로 번역되어 있다. 아키바는 1931년 10월에 처음으로 제주도도 건너가 이 섬의 뱀 신앙에 깊은 관심을 품게 되고, 같은 해 12월에 이미 「제주도의 사귀신앙-차귀문화권시론-(濟州島に於ける蛇鬼の信仰-遮歸文化圏の試み-)」⁸⁾이라는 제목의 논고를 썼다. 아키바의 제주도 뱀 신앙에 대한 관심은 그 후에도 계속되어, 1954년에 출판한 『조선

7) 赤松智城·秋葉隆編, 『朝鮮巫俗の研究』上卷, 大阪屋號書店, 1937.

8) 秋葉隆, 「濟州島に於ける蛇鬼の信仰-遮歸文化圏の試み-」 『靑丘學叢』7, 1932. 부연에 따르면 이 원고는 1932년 12월에 완성되었고 한다.

민속지(朝鮮民俗誌)』안에서도 제주도 신화로 토산당(兎山堂) 사신(蛇神)의 유래를 설명하는 「토산당본풀이」의 내용을 상세히 소개한 후, 이 이야기에 대한 분석을 시도하고 있다.⁹⁾

현용준(玄容駿)의 요약에 따르면 「칠성본풀이」의 내용은 다음과 같다.

이 신은 본래 장나라 장설룡의 딸로서 중의 자식을 임신하고 石函에 담겨 쫓겨나 북제주군 조천면 함덕리의 바닷가에 표착했다. 바다에 나갔던 해녀들이 이것을 발견하고 石函을 열어보니 뱀이 여덟 마리가 기어 나온다. 딸이 일곱 마리의 뱀을 낳고 변신한 것이다. 해녀들은 이 蛇神을 ‘조상’(守護神)으로 모셔서 부자가 되었는데, 그 후 이 蛇神들은 제주시 칠성동의 송씨 집안에 와서 송씨집안의 조상이 되어 그 지반을 번영시키고, 마지막에는 각각 자기가 차지할 곳을 찾아 헤어졌다. 그 중 하나는 각 가정의 울타리 안에 좌정하여 富를 일으켜 주는 신이 되고, 다른 하나는 집 안 庫房(庫房)에 좌정하여 곡물을 지키는 신이 되었다고 한다.¹⁰⁾

오늘날 제주도의 가정에서 옥내의 고방에 모시는 신을 안칠성(內七星)이라 하고, 집 뒷마당에서 모시는 신을 바칠성(外七星)이라 하는데, 이 본풀이를 통해서 이들 신이 사신(蛇神)이며, 곡물과 부를 가져다주는 신임을 알 수 있다. 바칠성은 마당 한구석에 기와 등을 깔고 수확한 오곡을 바친 다음, 그것을 기와로 누르고 다시 그 위에 띠(茅)나 짚으로 인 것이다.

앞에서 언급한 「왜족문화」라는 개념을 제시한 도리고에 겐자부로(鳥越憲三郎)는 『고대 조선과 왜족(古代朝鮮と倭族)』에서 「농경신을 뱀으로 보는 사상은 왜족에 속하는 모든 민족이나 부족에서 발견된다.」고

9) 秋葉隆, 『濟州島の神話』, 『朝鮮民俗誌』, 六三書院, 1954.

10) 玄容駿, 『濟州島巫俗研究』, 서울, 集文堂, 1986, p.186.

말하고 있다. 또한 그에 따르면, 왜족에 속하는 타이국의 아카족에게도 옥내와 옥외 두 곳에 농경신을 모시는 풍습이 있다고 한다. 이 책에서는 그 구체적인 제사방식을 다음과 같이 설명하고 있다.

그들의 주거는 남자 방과 여자 방으로 나뉘어 있는데 소중한 볍씨(種籽)는 소쿠리에 담아 주부가 자는 여자 방에 둔다. 그 바로 위의 서까래에 첫 이삭(初穗)을 대나무 통에 담은 농경신의 신체(御神體)가 매여 있다. (중략)

그러나 아카족의 경우는 이 외에도 가옥 밖의 부지내(敷地內)에 농경신을 모시는 신옥(神屋)을 짓는다. 1.5미터 정도의 높이로 네 개의 대나무 기둥 윗부분에 선반을 마련해 작은 방을 만들고 띠로 지붕을 인 것이다. 거기에 파종과 수확 때 공물을 바친다.¹¹⁾

도리고에(鳥越)는 이와 같은 아카족 농경신의 형태가 제주도의 안칠성(內七星)과 바칠성(外七星)의 제사방식에 대응된다는 점을 지적하고, 또 이 밖에도 『모옥(母屋)과 별채의 곡식창고 두 곳에 농경신을 모시는 것은 중국에서 동남아시아에 걸친 각 부족들에게서 널리 보이는』 풍습이라고 기술하고 있다.¹²⁾

도리고에의 기술(記述)만으로는 이 아카족의 농경신이 뱀과 관련이 깊은지 어떤지, 그 여부는 알 수 없다. 그러나 동남아시아의 농경신과 뱀의 긴밀한 관계는 마르샬(H.I.Marsyall)이 소개한 미얀마(Myanmar) 카렌(Karen)족에 전해 내려오는 Hpi Bi yaw라는 곡모신(穀母神)에 얽힌 다음 신화에 상징적으로 표현되어 있다.

옛날, Hpi Bi yaw 와 그 남편은 비단뱀(錦蛇) 피톤(python)의 모습으로

11) 鳥越憲三郎, 『古代朝鮮と倭族』, 中央公論社, 1992, p.192.

12) 同書, p.193.

한 남자의 벳가리(稻山) 위에 잠들어 있었다. 그 때문에 세 개의 곡식 창고를 가득 채울 정도로 그의 쌀은 불어났다. 그러나 배은망덕한 이 남자는 솟뻐를 죽이고 말았다. 뱀의 저주로 인해 단 3개월 만에 그의 창고는 텅 비고 말았다.

남자는 그의 가족을 부양하기 위해 일했지만, 결국엔 가난해지고 말았다. 그 후 Hpi Bi yaw는 한 고아에게 그가 그녀에게 바친 산 제물에 대한 답례로 어떻게 하면 뱀씨를 많이 만들 수 있는지 가르쳐주었다. 다른 인간들은 Hpi Bi yaw가 무엇을 바라는지 몰라, 그녀로 인해 작물을 파괴당하고 마침내 죽고 말았다. 이후 Hpi Bi yaw를 위해 산 제물을 바치는 것이 관례가 되었다.¹³⁾

이 신화에서 특히 흥미를 끄는 것은 곡모신인 뱀이 「벳가리(稻山)」 위에 잠들어 있었다는 부분이다. 「벳가리(稻山)」란 일본에서는 「이나무라(稻むら)」라고도 하는데, 베어낸 벼를 논둑이나 집 마당에 산 모양으로 차곡차곡 쌓아둔 것이다. 1916년에 오리쿠치 시노부(折口信夫)는 「벳가리 뒤에서(稻むらの陰にて)」¹⁴⁾라는 논문에서 「벳가리」의 방언들을 수집해, 벳가리가 벼의 신을 모시는 제단임을 주장했다. 그로부터 37년 후인 1953년에 야나기타 구니오(柳田國男)는 이 오리쿠치의 설을 발전시켜 「벼의 산실(稻の産屋)」¹⁵⁾이라는 논문을 발표한다. 그것은 「벳가리」란 어미 벼가 새끼 벼를 낳기 위한 산실임을 일본·류큐(琉球)의 민속사례들을 통해 논증하고자 한 것이다. 야나기타(柳田)의 이와 같은 발상에는 1941년에 출판된 우노 엔쿠(宇野円空)의 『말레이시아의 도미의례(マラシアに於ける稻米儀禮)』¹⁶⁾가 큰 영향을 주었다.

13) 綾部恒雄, 「東南アジア大陸諸民族の“穀靈”觀念」, 『社會人類學』2(3), 1959, p.40에 의함.

14) 折口信夫, 「稻むらの陰にて」, 『郷土研究』4(3), 1916.

15) 柳田國男, 「稻の産屋」, 『新嘗の研究』I, 1953.

고지마 요시유키(小島瓔禮)는 『뱀의 우주지(蛇の宇宙誌)』란 책의 「뱀을 칭송하는 사람들(蛇をたたえる人々)」이라는 장(章)에서 일본에는 뱀을 공간 안이나 집 근처 덩굴 속에 키우며 모시는 집이 있다는 실화와 전설 등을 소개하고 있는데, 그 중 1926년에 도야마 도시로(外山曆郎)가 기록한 니가타현(新潟縣) 미나미칸바라군(南蒲原郡) 혼조지마을(本成寺村)의 구가(舊家)에 얽힌 다음과 같은 이야기가 있다.

(그 집에) 언제부터인지 와라뉴(藁ニウ,藁積み)에 뱀(구렁이)이 살고 있었다. 그 집 사람이 치우려고 하면 뱀이 꿈속에서 미녀가 되어 나타나 이대로 내버려 달라고 부탁했다. 그 이래 이 집에서는 한 평(坪) 가량 되는 크기의 헤비뉴(蛇藁積み)를 놓아두게 되었다고 한다. 위에 덮을 짚이 없으면 뱀이 무리지어 집으로 들어와 재촉한다고 한다. 이 집은 뱀 덕분에 번성했다고 전해지고 있다.¹⁷⁾

여기서 「뉴(ニウ)」라고 하는 것은 「뱃가리」를 가리키는 고어(방언)다. 「와라뉴(藁ニウ)」는 이삭이 달린 뱃가리가 아니라, 탈곡이 끝난 짚을 쌓아올린 것으로 일종의 「뱃가리」가 쇠퇴한 형태다. 그런데도 여기에 뱀이 살았다는 것은 「이나무라(稻むら)」가 본래 곡령을 모시는 제단이었음을 말해주는 것이리라.

이 고지마(小島)의 책에는 미와 다마키(三輪環)가 1919년에 간행한 『전설의 조선(傳説の朝鮮)』안에 나오는 다음과 같은 이야기도 소개되어 있다.

양윤제(梁允濟)는 평안북도 희천군(熙川郡) 읍내면(邑內面) 가라지동

16) 宇野円空, 『マライシアに於ける稻米儀禮』, 東洋文庫, 1941.

17) 小島瓔禮編著, 『蛇の宇宙誌』, 東京美術, 1991, p.101.

(加羅之洞) 사람이다. 집은 명문이지만 가난했다. 흉년이 든 어느 해, 먹을 것이 떨어지자 이웃 마을 노좌수(盧座首:군수에 버금가는 벼슬) 집에 가서 쌀이든 조(粟)든 이자를 쳐서 빌려달라고 부탁했다. 좌수는 갚을 것까지 없다며 마당에 쌓아 두었던 피(稗)를 한 짐 내주었다. 돌아오는 도중 등에서 소리가 나서 피를 내려보니 뱀이 한 마리 들어 있었다. 윤제는 「복을 주는 뱀(福蛇)」임에 틀림없다고 생각하며 소중히 가지고 돌아와 뱀의 거처를 만 들고 매달 길일을 정해 제사지냈다. 윤제의 집은 나날이 번창해 군 최고의 부호가 되고, 노좌수의 집은 쇠운(衰運)의 길을 걷게 되었다. (후략)¹⁸⁾

여기서 「마당에 쌓아둔 피(稗)」란 「이나무라(稻むら)」가 아닌 「히에무라(稗むら)」라 볼 수 있다. 이 이야기는 곡령의 제단이라고도 할 수 있는 이 장치가, 벼에만 한정되는 것은 아님을 보여준다.

이상과 같은 사례를 통해, 제주도의 칠성본풀이가 전하는 곡물신으로서의 뱀 신앙과, 안칠성(內七星) 밧칠성(外七星) 등과 같은 뱀 신의 제사방식이 결코 고립된 습속이 아니라는 사실이 분명해졌을 것이다. 제주도의 안칠성·밧칠성 제단에는 실제 뱀이 사는 것도 아니고, 「이나무라(稻むら)」가 만들어지는 것도 아니다. 그러나 「이나무라(稻むら)」가 곡물을 보존하는 장치였기도 하다는 점을 생각하면, 칠성신을 공간에 모시는 것은 「이나무라(稻むら)」와 연결이 되며, 무엇보다 밧칠성의 형태 그 자체가 「이나무라(稻むら)」의 미니어처를 표상하고 있다. 이 칠성신으로 대표되는 제주도의 뱀 신앙은 아시아에 확산된 곡령신앙의 한 잔영이라 할 수 있을 것이다.

18) 同前, p.116.

Ⅲ. 영등할망 신앙

다음으로는 제주도의 민속 중, 뱀 신앙과 더불어 일찍부터 연구자들의 관심을 끌어난 「영등할망」신앙을 들어보겠다. 일본의 민속학자·민족학자들이 이 신앙에 어떤 관심을 기울여 왔는지 대표적인 논문을 소개하면 다음과 같다.

맨 먼저 다루고자 하는 것은 앞에서도 언급했던 아키바 다카시(秋葉隆)의 「제주도의 사귀신앙-차귀문화권 시론-(濟州島に於ける蛇鬼の信仰-遮歸文化圏の試み-)」(a,1932)¹⁹과 『조선민속지(朝鮮民俗誌)』²⁰ 안에 실린 「제주도신화(濟州島の神話)」(b,1954)이다.

a논문은 제목 그대로 뱀 신앙에 관해 논한 것인데, 후반부에서 제주도의 문화를 크게 산촌사람(山村人) 문화와 해촌사람(海村人) 문화라는 두 가지로 나누어 논의를 전개하고 있다. 그리고 전자 문화의 상징으로는 뱀 신앙을 들고, 후자 문화의 상징으로는 용왕과 영등할망 신앙을 들고 있다. 부제(副題)에 보이는 「차귀문화권(遮歸文化圏)」의 「차귀(遮歸)」란 「사귀(蛇鬼)」를 말하는 것으로, 「차귀문화권(遮歸文化圏)」이란 산촌사람의 문화권을 가리킨다. 아키바의 견해로는 산촌사람의 「차귀문화(遮歸文化)」는 「일찍이 섬 대부분의 지역으로 번성해나갔지만, 차츰 해인문화(海人文化)의 압박에 의해 그 문화권이 좁아져 오늘날에 와서는 겨우 섬 동남쪽 구석에 한정되게」 되었다고 한다. 즉, 이 논문에서는 뱀 신앙과 용 신앙을 별개 집단의 신앙이라 보고 「뱀-산」, 「용-바다」라는 대비를 보여주고 있다.

이 논문에서 아키바는 정월 십오 일에 바다를 건너와 이월 십오 일에

19) 秋葉隆, 「濟州島に於ける蛇鬼の信仰-遮歸文化圏の試み-」, 『靑丘學叢』7, 1932.

20) 秋葉隆, 『朝鮮民俗誌』, 六三書院, 1954.

돌아가는 영등할망은 이 섬의 계절적 북풍과 밀접한 관련을 갖는 풍우신(風雨神)이며, 이 여신이 용신(龍神)의 계통에 속한다는 것은 「2월 보름 동안 용신이 바다 속의 조개를 까먹는 이야기를 통해서도 알 수 있다」고 설명하고 있다.

아키바의 b논문은, 앞서서도 말했듯이 「토산당본풀이」에 대한 소개와 그 분석인데, 그는 여기서도 영등할망에 관해 언급하고 있다. 이는 그가 「토산당본풀이」에 등장하는 토산당 신이 「분노하면 뇌우(雷雨)·운무(雲霧)·풍랑(風浪)을 일으킨다는 점에서」 영등할망과 마찬가지로 풍우신의 성격 지니고 있음을 강하게 인지했기 때문이다. 그러나 동시에 그는 「이 나주(羅州) 신당에 천지를 깨뜨는 대용신(大龍神)의 위용을 드러낸 풍우(風雨)의 여신이, 이 신화의 마지막 부분에서는 병든 여인의 머리맡에 망주아미라 칭하는 작은 뱀으로 나타나는」 사실, 그리고 오늘날에 와서 토산당이 「용신이라기보다는, 오히려 두려운 사귀(蛇鬼)의 형태로 신앙되고 있는」점에 주목해, 그것은 이 섬의 산지에 많이 존재하는 뱀에 대한 깊은 신앙에 토대를 두는 것이라고 설명한다.²¹⁾ 즉, 이 「토산당본풀이」에서 아키바는, 일찍이 자신이 이분(二分)했던 「용-바다」의 문화와 「뱀-산」의 문화가 습합된 형태를 발견한 것이라 할 수 있다.

다음으로 들 논고는 미시나 아키히데(三品彰英)의 「영등신소고(ヨンドン神小考)」(1956)²²⁾다. 아키바의 b논문 보다 2년 후에 발표되었다.

이 논문에서 미시나는 영등신의 「영등」이라는 말의 의미는 원래 「용동(龍童)」이었다고 주장하고 있다. 이 주장의 가장 주요한 근거는 신라 석씨(昔氏)의 시조설화인 탈해의 전설이다.

탈해는 원래 동해중에 있는 다파나국(多婆那國) 태생으로, 신라의 해

21) 同前, pp.213-214.

22) 三品彰英, 「ヨンドン神小考」, 『朝鮮學報』第10輯, 1956.

변에 닿았는데, 그때 탈해의 어머니가 「적룡의 형상을 취해 그를 보호하며 해변까지 건너왔다」고 한다. 그래서 탈해는 말하자면 용녀(龍女)의 자식으로 용동(龍童)이라 불러 마땅한 존재인데, 경상북도 영등제의 유래에 죽은 아이가 등장한다는 점에서, 미시나는 영등 전설의 원래의 형태는 사령(死靈)이 된 자식을 동반한 노파가 바다 저편에서 찾아오는 것이 아니었을까 생각하고, 영등신이란 탈해와 마찬가지로 용동(龍童)이며, 영등할망은 그 어머니인 용녀(龍女)라 주장하는 것이다.

영등신에 관한 미시나의 이와 같은 발상은, 아마도 야나기타 구니오(柳田國男)의 「우쓰보배이야기(うつぼ舟の話)」(1925)²³⁾·「해동소동(海童少童)」(1930)²⁴⁾·「우쓰보배의 왕녀(うつぼ舟の王女)」(1931)²⁵⁾ 등의 영향에서 생겨났을 것이다. 야나기타는 이 논고들을 통해 일본의 전설에서 어린 아이가 그 모신(母神)과 함께 물가에 나타나는 경우가 많음을 논하고 있다. 미시나는 탈해 신화를 이와 같은 패턴으로 파악하고, 나아가 영등신의 본원(本源)은 바다의 어린 아이인 「용동(龍童)」이며, 영등할망은 그 모신(母神)이라 본 것이다.

필자의 견해로는, 「해변에 떠내려 온 모자신(母子神)」이라는 미시나의 이 관점은 분명 탈해 신화에 관해서는 어느 정도 타당성을 갖고 있다고 봐야 할 것이다. 그러나 영등할망 신앙을 이 화형(話型)에 끼워 맞추는 데는 상당한 무리가 따르지 않을까? 영등할망이 딸과 며느리를 데리고 온다는 전승은 많지만, 남자 아이를 데리고 온다는 전승은 전혀 없으며, 죽은 아이가 영등신의 유래와 관련이 있다고 하는 전승도 일례에 불과하다.

23) 柳田國男, 「うつぼ舟の話」, 『中央公論』, 1925-4.

24) 柳田國男, 「海童少童」, 『旅と傳説』, 1930-4.

25) 柳田國男, 「うつぼ舟の王女」, 『アサヒグラフ』, 1931-7.

앞에 든 논문에서 아키바는 제주도의 영등할망을 계절적 북풍과 밀접한 관련을 지닌 용신으로 파악했다. 미시나의 영등신도 이 풍우신(風雨神)·용신(龍神)이라는 두 가지 요소는 계승하고 있다. 그러나 미시나의 논의에서는 영등신을 제주도에만 한정되지 않은 더욱 넓은 신앙으로 파악하여 고찰한 까닭에, 풍우신과 용신은 모두 곡령신앙의 측면에서만 논해지게 되어, 『토산당본풀이』에서 볼 수 있는 바와 같은, 무시무시한 풍우(風雨)를 일으키는 해신(海神)이라는 이미지는 사라지고 말았다. 그러나 미시나의 이 논고는 『고대 제정과 곡령신앙(古代祭政と穀靈信仰)』(1973)²⁶⁾에 「제3장 제2절 제4항 영등신(第三章第二節第四項ユンドン神)」이라는 발전적인 형태로 수록됨으로써, 이후의 일본의 영등신 연구에 큰 영향을 주게 된다.

다음으로 다나카 가쓰조(田中勝藏)의 「하치만 신앙의 원류(八幡信仰の源流)」(1958)²⁷⁾는 일본 역사와 매우 관련이 깊은 하치만 신앙의 원류를 역사학·민속학·신화학·언어학 등을 이용해 넓은 시야에서 고찰하고자 한 것이다. 다나카는 이 논문에서 하치만 신앙에 어느 한 시기에 큰 영향을 미친 존재로서 영등할망 신앙이 있음을 주장해 일본학계를 놀라게 했다.

다나카의 이 특이한 주장의 근거에는, 하치만신을 오미와신(大三輪神)과 그 영질(靈質)을 같이 하는 「용모모신(龍母姥神)」이라고 보는 기본적인 시각이 있다. 이는 다나카가 한·중·일(韓中日)의 신화학과 미시나의 곡령신앙론 등을 참고로 도출해낸 하나의 결론인데, 이와 같은 시각을 보강하는 논고로서, 이 논문은 영등할망신앙과 하치만 신앙의 관계를 설명한 것이다.

26) 三品彰英, 『古代祭政と穀靈信仰』 三品彰英論文集第五卷, 平凡社, 1973.

27) 田中勝藏, 「八幡信仰の源流」, 『徳島大學學藝紀要』8, 1958.

이 문제를 다루는 데 있어서 다나카는 미시나의 『영등신 소고(ユンドン神小考)』를 크게 참고하고 있다. 영등신을 「해변에 떠돌다 물에 닿는 모자신(母子神)」이라 보는 미시나의 견해는 영등신과 하치만신을 용이 하게 결부시킬 수 있을 것이다. 타국의 왕녀가 아버지를 모르는 자식과 함께 우쓰보배(うつぼ舟)를 타고 해변에 떠돌다 물에 닿은 것을 기리게 된 것이 바로 오스미(大隅) 쇼하치만(正八幡)의 모자신(母子神)이라고 하는 연기(緣起)는, 이미 야나기타 구니오(柳田國男)가 「우쓰보배이야기(うつぼ舟の話)」나 「우쓰보배의 왕녀(うつぼ舟の王女)」에서 상세히 소개한 바이다.

이 논문에서 다나카는 몇 가지 관점에서 영등할망과 하치만신의 관계를 설명하고 있다. 예를 들면 그 유사성은, 두신 모두 풍우신(風雨神)의 성격·농경신·항해신의 성격을 강하게 지니고 있는 점, 양자의 연기(緣起)에서 용신과 옥석(玉石)이 불가분한 일체(一體)의 것으로 이야기되고 있는 점 등인데, 다나카는 더욱이 하치만신의 「하치만」이란 이름이 「할망」이란 말과 관련이 있음을 주장하고 있다. 다만, 이 명사(名辭)에 관한 설은 나카노 하타요시(中野幡能)의 『하치만 신앙사 연구(八幡信仰史の研究)』(1967)를 통해 「「하치만신(八幡神)」은 나라조(奈良朝)까지는 「야하타신(神)」이었다」는 이유로 부정되고 있다.²⁸⁾

다나카의 하치만신=영등할망론이란 기본적인 골격은, 미시나의 「해변에 떠내려 온 모자신(母子神)」이라는 발상과 같다. 그 밖에는 이른바 상황증거의 범위를 벗어나지 못하는 것이라 할 수 있다. 그런 까닭에 앞에 언급했던 이 문제에 관한 미시나론의 취약함은, 곧 그대로 다나카론의 약점이기도 하다. 다만, 미시나가 영등신의 내륙적인 농경신으로서

28) 中野幡能, 『八幡信仰史の研究』, 吉川弘文館, 1967, pp.915~916.

의 측면을 강하게 내세운 것에 비해, 바닷사람들에게 있어서의 풍우(風雨)의 위력을 강조한 점이나, 해신으로서의 영등할망·하치만신의 성격을 중시하고 있는 점은 이 논문의 한 특징이라 할 수 있다.

이상에서 소개한 세 논문은 일본에서의 영등신 연구의 출발점이 된 것들이다. 이하, 몇 가지 논문을 살펴보며 이 테마가 일본에서 그 후에 어떤 식으로 논의되어 왔는지 개관해보겠다.

스즈키 미쓰오(鈴木滿男)는 「왕야(王爺)와 영등-마레비토의 비교민속학 시론-」(1989)²⁹⁾에서 영등신에게 대만한족(台灣漢族)의 「왕야(王爺)」신과 유사한 성격이 보이는 점을 논했다. 「왕야」신은 외부에서 찾아오는 「온신(瘟神)」즉 역신(疫神)인데, 제의 막바지에는 「송온(送瘟)」이라 하여, 이 신을 바다 저편으로 보내는 행사가 있다. 스즈키는 역시 내방신(來訪神)을 제사하는 영등곳에서 마지막에 「배방선(放船)」행사가 있음을 주목한 것이다. 그러나 이 유사성은 양자의 간접적인 관계를 보여주는 것이긴 하지만, 직접적인 관계를 증명할 수는 없다. 이와 비슷한 역신보내기는 이 두 가지 외에도 아시아의 다양한 지역에서 행해지고 있기 때문이다.

가와무라 미나토(川村湊)는 「환동지나해의 여신신앙(環東シナ海の女神信仰)」(1996)³⁰⁾에서 마리아관음(觀音)·마조(媽祖)·하치만(八幡)·영등할망 등에 나타나있는 동중국해 연안부의 여신신앙의 계보를 논했다. 이 아시아의 여신들을 하나로 결부시키는 요소로 가와무라가 주목한 것은 바로 관음신앙과 모자신(母子神) 신앙이었다. 모자신 신앙은 이미 미시나와 다나카가 영등할망과 하치만의 관계에서 논했던 것이다. 관음신앙에 관해서는, 영등제(迎燈祭)의 기원을 전하는 제주도의 전설 중에,

29) 鈴木滿男, 「王爺とヨンドウンとマレビトの比較民俗學の試み-」, 『文學』 1989-2.

30) 川村湊, 「環東シナ海の女神信仰」, 『日中文化研究』 9, 1996.

영등대왕(迎燈大王)이 뱃사람들에게 외눈박이 괴물에게서 벗어나기 위한 관음보살 주문을 가르치는 장면이 있다. 이 전설을 근거로 가와무라는, 영등할망을 관음신앙의 성격을 강하게 지닌 마조신앙(媽祖信仰)과 결부시킨 것이다. 그러나 영등할망과 관음의 관련은 이 한 예에 불과한 듯해서, 그 점이 이 논의 하나의 약점이기도 하다.

요시나리 나오키(吉成直樹)·후쿠 히로미(福寛美)의 『아오리야에론 - 왜구에서 하치만 신앙으로(煽りやへ論 - 倭寇から八幡信仰へ)』(2005)³¹⁾는 류큐(琉球)왕국의 성립에 왜구적(倭寇的) 세력이 관여했으며, 왕부(王府)의 신녀제사(神女祭祀)에서 중심적 위치에 있던 『아오리야에(煽りやへ)』는, 그 이름이 상징하는 바대로 바람을 통어(統御)하고 지배하는 신녀(神女)임을 논한 것인데, 여기에는 『왜구의 항해의 수호신, 군신(軍神)인 하치만신(八幡神)의 원류를 한반도의 영등할망에 대한 신앙에서 찾고자』하는 시각이 나타나 있다. 이는 앞에 소개한 다나카의 『하치만신앙의 원류(八幡信仰の源流)』를 전면적으로 받아들인 것이라 볼 수 있다.

왜구의 배가 『하치만(八幡)』의 명대(明代)의 발음인 『바한』을 토대로 『바한센』이라 불렀던 사실로 상징되듯이, 왜구가 바람의 신이자 항해의 신인 하치만신을 깊이 신앙하고 있었음은 분명하다 할 수 있을 것이다. 그리고 만약 요시나리·후쿠가 주장하듯 왜구가 류큐 왕조의 성립에 관여했었다고 한다면, 왕부(王府)의 제사가요(祭祀歌謠)에 등장하는 『아오리야에(煽りやへ)』가, 바람을 다스려 항해를 안전하게 이끄는 역할을 담당하고 있는 것도 부자연스러운 일은 아닐 것이다. 그러나 과연 이 『아오리야에(煽りやへ)』의 제사행위를 굳이 『영등할망』과 결부시킬 필

31) 吉成直樹・福寛美, 『煽りやへ論 - 倭寇から八幡信仰へ』, 『國際日本學』2, 2005. 『琉球王國と倭寇』, 森話社, 2006에 수록.

요가 있을까? 요시나리·후쿠는 『바람의 여신이자, 군신(軍神)이며, 쌍생(雙生)의 사면인, 그리고 하치만(八幡神)의 신문(神紋)과 연관된 국왕(國王)의 모신적(母神的) 존재인 아오리아에(爰利やへ)는, 실로 영등할망에서 신공황후(神功皇后)로 이어지는 모신(母神)의 류큐(琉球)에서의 후예이다』³²⁾라고 까지 기술하고 있는데, 이와 같은 결론은 다나카(田中)의 이론과 미시나의 영등모자신론(母子神論)을 무비판적으로 받아들인 결과라고 생각할 수밖에 없는, 너무나도 단순한 발상이라 하지 않을 수 없다.

그러나 물론 이와 같은 나의 비판은 어디까지나 부분적인 비판에 불과하다. 류큐(琉球)나 제주도의 역사에 관해 생각해 볼 때, 어느 한 시대에서 왜구적 세력에 관한 문제는 무시할 수 없으며, 해인문화(海人文化)와 밀접한 관련이 있는 존재로서의 하치만(八幡) 신앙을 탄생시킨 규슈(九州) 지역과 류큐(琉球)·제주도 문화를 통합적으로 파악하는 시점은 분명 필요하기 때문이다. 그런 의미에서 요시나리·후쿠의 논고는 하나의 시론(試論)으로서 큰 의미가 있는 것이라 할 수 있을 것이다.

이상 영등할망에 관한 일본에서의 연구를 소개했는데, 아시아의 바다와 관련된 민속에서 중요한 문제로서, 일본의 민속학·민족학이 이 주제에 큰 관심을 기울이고 있음을 이해할 수 있었으리라 생각한다. 앞으로 영등국의 분석 등을 포함해, 각국의 연구자들이 서로 협력하면서 이 주제를 지역적으로나 학문적으로나 더욱 넓은 시야에서 비교하고 검토해 나갈 필요가 있을 것이다. 다만, 사상(事象)의 표면적 유사성에 현혹되지 않는, 더욱 심층적인 레벨의 비교가, 특히 이와 같은 주제에는 기대되는 바이다.

32) 吉成直樹·福寛美, 『琉球王國と倭寇』, p.137.

IV. 서천꽃밭과 꽃 신앙

백 신앙과 바다의 노녀신(老女神) 신앙이, 앞에서 상정했던 동아시아 지역에서 널리 발견되듯이, 꽃 신앙도 이 지역의 문화에 공통으로 나타나는 하나의 요소다. 특히 꽃의 관념을 주축에 두고, 조화(造花)를 사용해 행하는 제의(祭儀)가 이 지역에 많은 것은, 단순히 불교적인 관념이나 제사법 등으로 환원할 수 있는 문제는 아닐 것이다. 본 발표에서는 마지막으로 제주도의 굿과 본풀이에 나오는 「서천꽃밭」의 세계에 들여다봄으로써 이 문제를 구체적으로 논의해보고자 한다.

제주도의 굿중에 기자의례(祈子儀禮)인 불도(佛道)맞이가 있는데, 이 안에서 산신(産神)의 주화(呪花:생명의 꽃)를 훔쳐와 여인에게 주는 「꽃탐」이 행해진다. 현용준에 의하면, 「이 행사는 삼승할망본풀이와 이공본풀이의 내용이 그 근저를 이루고 있다」고 한다.³³⁾

삼승할망본풀이는 「맹진국 따님아기와 동해 용왕국 따님아기가 꽃 가꾸기 경쟁을 하여 이긴 맹진국 따님아기가 生佛王(産神)이 되었다는 産神神話」로, 이공본풀이에 의하면 「서천서역국에 서천꽃밭이라는 성스러운 꽃밭이 있고, 이공神(꽃감관)이 생불꽃, 삿살울꽃(인간의 뼈를 만드는 꽃), 살살울꽃(살을 만드는 꽃), 환생꽃(死者를 소생시키는 꽃), 멜망꽃(사람을 죽게 하는 꽃) 등 여러 가지 꽃을 이 꽃밭에서 가꾸고 있다. 産神인 삼승할망은 이 꽃밭의 생불꽃, 삿살울꽃, 살살울꽃을 두 손에 들고 분주히 돌아다니면서 인간에게 잉태를 주고 분만시켜 준다.」고 한다.³⁴⁾ 즉, 서천꽃밭의 꽃이 인간의 생명의 씨앗이라고 하는 이들 본풀이의 내용을 토대로 「꽃탐(꽃훔치기)」행사는 이루어지는 것이다.

33) 玄容駿, 前掲書, p.281.

34) 同前, pp.281~282.

노무라 신이치(野村伸一)는 『동지나해 제사예능사론 서설(東シナ海祭祀藝能史論序說)』(2009)에서 중국의 소수민족들에게서 볼 수 있는 꽃과 인간의 생명과의 밀접한 관계에 관해 서술한 임하(林河)의 『구가와 원상민속(九歌與沅湘民俗)』을 언급하며, 그의 설을 다음과 같이 소개하고 있다.

임하(林河)에 따르면, 원상(沅湘) 가의 장족(壯族), 동족(侗族), 묘족(苗族)들 사이에서 인간의 선조는 화림(花林)에 살고 있다고 여겨진다. 네 명의 화림여신(花林女神)이 있는데, 일반적으로는 「화린즈포(花林祖婆)」라 불린다. 화린즈포(花林祖婆)가 꽃을 인간세계로 보내면 사람이 태어난다. 그러나 꽃의 혼이 떠나면 사람은 죽는다.³⁵⁾

이 밖에도 노무라는 이 책 안에서, 청대(清代)의 소설 『임수평요전(臨水平妖傳)』에 죽어서 신이 된 진정고(陳靖姑)가 「백화교(百花橋)」로 찾아오는 이야기, 그리고 이 「백화교(百花橋)」를 대만(台灣)의 홍두법사(紅頭法師) 의례에서는 화공(花公)·화과(花婆)가 지키는 것으로 되어 있는 예 등을 들어, 「생명의 화원(花園)」이라는 관념이 중국 남부의 광범위한 지역에 존재할 가능성이 있음을 시사하고 있다.

그런데 중국이나 한국의 이러한 습속들과 관련해, 노무라도 주목하는 점인데, 일본에는 중부지방(中部地方) 산간부에 「하나마쓰리(花祭り)」라는 이름을 가진 겨울 제의가 남아 있다. 현재 16개소에서 매년 행해지는 이 제의는, 예전에 몇 마을의 단체가 합동으로 몇 년이나 몇십 년에 한 번, 몇 날 몇 밤에 걸쳐 행하던 「오카구리(大神樂)」를 모체로, 17세기에 이르러 하루낮 하룻밤(一日一夜)에 걸친 집락 단위의 제의로 고쳐

35) 野村伸一, 『東シナ海祭祀藝能史論序說』, 風響社, 2009, p.155.

만든 것이다. 『오카구라(大神樂)』는 1856년을 마지막으로 중단됐지만, 그 제의에서 독송되었던 제문(祭文)류는 문서로 남아 있다.

『오카구라(大神樂)』의 제문 중에, 이 제의의 유래를 설명한 『갓난아기의 금줄(若子の注連)』이라는 제문이 있다. 야마모토 히로코(山本ひろ子)의 『가구라의 대우주-오카구라에서 하나마쓰리로(神樂の大宇宙-大神樂から花祭へ)』(1995~1997)³⁶⁾에 의하면, 이 제문은 새로 태어난 아기의 무사한 성장을 기원하는 『우마레코(生まれ子)』의식과, 관례(元服)를 맞이한 자가 제(祭) 집단에 가입하는 『기요마리(清まり)』의식 때 독송된 것이라고 한다. 이 제문의 내용을 야마모토의 요약으로 아래에 제시한다.

옛날, 『국왕장자(國王長者)』라는 유덕한 장자(長者)가 있었다. 자식이 없었기 때문에 『그 땅의 대신(大神)의 신전에서』, 유고리(湯垢離), 미즈고리(水垢離), 시오고리(塩垢離)를 하고(끓인 물, 물, 소금 등으로 심신을 정화하고) 오코모리(お籠り:신사나 절에 머무르며 기도하기)를 했다. 그러자 21일째 밤에 노승이 침상에 나타나 연꽃(蓮華) 봉오리를 주었다. 기뻐한 장자(長者)가 집으로 가지고 돌아와 황후의 소매에 넣었더니, 『꽃 속에 흰 이슬이 고여서』 부인은 회임해 열 달 반 만에 출산했다. 그러나 태어난 것은 사내아이도 여자아이도 아닌 연꽃 봉오리였기 때문에 장자는 그것을 마당 연못에 빠뜨리고 말았다. 그런데 이튿날, 연못 속에서 길이가 세 척(尺)이 되는 연꽃이 쭉 피어올라 『여덟 꽃잎』이 열리더니 한 명의 『꽃 같은 아기』가 태어났다. 기쁜 나머지 장자는 열두 명의 궁인(宮人)과 일곱 명의 가구라오토코(神樂男)를 모아 『칠일 낮 칠일 밤(七日七夜)』을 떠들썩하게 놀게 했다.³⁷⁾

36) 山本ひろ子, 『神樂の大宇宙-大神樂から花祭へ』, 『思想』, 1995-12, 1996-2·7, 1997-7·10.

37) 山本ひろ子, 『神樂の大宇宙-大神樂から花祭へ(上)』, 『思想』, 1995-12, pp.77~

이것이 바로 「오카구라(大神樂)」의 기원이라고 하는데, 이 제문에도 중국의 소수민족신화나 제주도의 본풀이 등에서 볼 수 있는 관념 즉, 이승이 아닌 곳에 존재하는 꽃이 인간의 생명의 씨앗이라고 하는 관념이 분명하게 나타나 있다.

「오카구라(大神樂)」를 모체로 만들어진 「하나마쓰리(花祭り)」에는 「꽃의 제문(花の祭文)」 「꽃의 본원(花の本源)」 등 꽃을 테마로 하는 중요한 제문이 존재한다. 이들 제문은 하나마쓰리(花祭り)에 있어서의 「꽃」의 의미를 설명한 것으로, 이 마쓰리의 목적이 부처와 연관이 있는 대보연화(大寶蓮華) 꽃을 키우는 데 있음을 보여준다. 꽃을 키운다는 것은, 다른 세계에서 가져온 꽃의 주력(呪力)을 제의를 통해 증식시킨다는 의미 일 것이다. 증식된 꽃의 주술력에 의해 사람은 혼을 성장시키고, 마지막에는 극락정토로 향한다고 하는 사상이 여기에는 담겨 있다.

「꽃의 제문(花の祭文)」(舊田鹿守屋家文書) 가운데 다음과 같은 사장(詞章)이 있다.

오늘 낮 오늘 밤에 핀 꽃은 온이치야쿠(御一役)의 꽃으로 피어나셨네.
시든 꽃은 후생(後生)에서 꽃 같은 아기가 되시리라³⁸⁾

「오늘 낮 오늘 밤에 핀 꽃」이란 꽃을 키우는(꽃의 주력(呪力)을 증식

78.

38) 今日今夜(コンニチコンヤ)ノ開(ヒラ)イタ花(ハナ)ワ、御一役(オンイチヤク)ノ花(ハナ)トモ開(ヒラ)カセ給(タマ)エ候也(ソウロウナリ)。蕾(ツボ)ミシ花(ハナ)ハ後生(ゴシヨウ)ニトリテワ花(ハナ)ノ若子(ワカゴ)トナラセ給(タマ)エ候也(ソウロウナリ)。武井正弘編, 『奥三河花祭り祭文集』, 岩田書院, 2010, p.338. 「온이치야쿠노하나(御一役ノ花)」는 하나마쓰리(花祭り) 제문에 자주 나오는 말인데, 아마모토 히로코는 이 말에 관해 「발원(立願)을 하여 「하나노오단나(花の大旦那)」가 된 자가 「자기 집」을 하나야도(花箱)로 삼아 개최하는 것이 「온이치야쿠노하나(御一役ノ花)」였다고 설명하고 있다.(山本ひろ子, 「神樂の大宇宙-大神樂から花祭へ(下の一)」, 『思想』, 1997-7, p.144.)

시키는) 「하나마쓰리(花祭り)」 그 자체를 의미하는 것이리라. 「시든 꽃」이란 생명력의 쇠퇴를 의미함과 동시에 후생(後生)에서 「꽃 같은 아기」로 다시 태어날 새로운 봉오리를 의미하는 것이라고 해석할 수 있다. 그런데 야마모토에 의하면,³⁹⁾ 「오카구라(大神樂)」는 「우마레코(生まれ子; 자녀탄생)」 「기요마리(清刈; 정화)」 「조도이리(浄土入り; 정토에 들어가기)」라는 세 가지 이니시에이션의례가 있었다고 한다.⁴⁰⁾ 여기에 인용한 「꽃의 제문(花の祭文)」의 사장(詞章)은 「하나마쓰리(花祭り)」의 「꽃」이 「오카구라(大神樂)」의 사상을 계승해, 정토에서의 재생의 상징이 되고 있음을 보여준다고 할 수 있다.

그런데 여기서 잠시 제주도의 「이공본풀이」로 다시 돌아가 보면, 이 안에도 「꽃」에 관한 재생 사상이 나타나 있음을 알 수 있다. 이공(二公)의 어머니는 남편과 함께 꽃의 감독관이 되려고 서천꽃밭으로 향하는데, (임신으로) 몸이 무거워 도중에서 걸을 수 없게 되자, 장자(長者)의 집에 남는다. 그러나 장자에게 학대를 받아 이공을 남겨두고 죽고 만다. 그 후 이공은 서천꽃밭으로 가서 아버지를 만나, 아버지로부터 장자일가를 망하게 할 꽃과 어머니를 소생시킬 꽃을 받아, 그 꽃을 가지고 장자일가를 멸하고 어머니를 되살린다는 이야기가 담겨 있기 때문이다. 이와 같은 재생 사상을 포함해, 다른 세계에 근원을 가진 꽃이 인간의 생명과 밀접하게 관련되어 있음을 「하나마쓰리(花祭り)」의 제문, 그리고 제주도의 제문인 본풀이, 양쪽 모두가 보여주는 것은 매우 흥미롭다 하지 않을 수 없다.

39) 玄容駿, 『개정판 제주도무속자료사진』, 도서출판 각, 2007, pp.108~114.

40) 山本ひろ子, 『浄土神樂祭文』, 『ユリイカ』, 1994-12, pp.262~263.

V. 맺음말

본 논문에서는 처음에 서술한 사사키(佐々木)·나카노(中野)의 『조엽수림문화(照葉樹林文化)』, 오카(岡)의 『남성적·연령계제제적·수도재배-어로민문화(男性的·年齡階梯制的·水稻栽培-漁撈民文化)』, 에버하르트의 『월문화(越文化)』, 도리고에(鳥越)의 『왜족문화(倭族文化)』의 전파라는 관점에서 일본의 민속학·민족학이 다뤄온 제주도의 문화문제를 고찰해보았다.

물론 이와 같은 관점에서 다루어야 할 문제는 이 밖에도 수없이 많을 것이다. 예를 들면, 도리고에(鳥越)가 『고대조선과 왜족(古代朝鮮と倭族)』에서 제기한 제주도의 탑 위에 놓인 자연석 새 형상물과 아카족의 마을입구에 두는 새나 인면(人面) 형상물과의 관계며, 하기와라 히데자부로(萩原秀三郎)가 『벼와 새와 태양의 길(稻と鳥と太陽の道)』⁴¹⁾에서 도리고에(鳥越)의 논을 발전시킨 새장대(鳥竿)에 관한 비교연구 등은 앞으로 더욱 다각적인 시점에서 연구해나가야 할 과제이다.

그러나 두말할 나위도 없지만, 우리는 제주도의 문화를 이와 같은 남방문화와의 관련 하에서만 볼 수는 없다. 그 어떤 문화든 한 방향의 영향만으로 성립되는 것은 아니기 때문이다. 특히 제주도는 오래전부터 한반도와 계속 관계를 유지해온 역사가 있고, 약 100년 걸친 원(元)과의 농밀한 관계도 있다. 더구나 육지에서 상당히 거리가 떨어진 큰 섬이기 때문에 한번 유입된 문화는 남쪽에서 온 것이든 북쪽에서 온 것이든, 남아 있을 가능성이 매우 크다. 제주도가 민속학·민족학의 보고라 일컬어지는 것도 바로 이 때문인데, 앞으로 남아 있는 이 귀중한 문화를 아시아지역 전체와의 관계, 그리고 고토열도(五島列島)·쓰시마(對馬)·이

41) 萩原秀三郎, 『稻と鳥と太陽の道』, 大修館書店, 1996.

끼(壹岐)·규슈(九州)·토카라열도·류큐열도(琉球列島)·대만(台灣) 등 근해(近海) 문화와의 관계를 토대로 어떻게 고찰해 나아가야 할 것인가? 그 답은 앞으로 여러 지역의 연구자들이 서로 협력해 연구를 추진함으로써 얻어질 수 있을 것이다.

참고문헌

- 玄容駿, 『개정판 제주도무속자료사전』, 도서출판 각, 2007.
- 玄容駿, 『濟州島巫俗研究』, 서울, 集文堂, 1986.
- 岡正雄, 『異人その他』言叢社, 1979.
- 吉成直樹·福寛美, 『琉球王國と倭寇』, 森話社, 2006.
- 鈴木滿男, 『王爺とヨンドウンとマレヒトの比較民俗學の試みー』, 『文學』1989-2.
- 柳田國男, 『稻の産屋』, 『新嘗の研究』I, 1953.
- 柳田國男, 『海童少童』, 『旅と傳説』, 1930-4.
- 柳田國男, 『うつぼ舟の王女』, 『アサヒグラフ』, 1931-7.
- 柳田國男, 『うつぼ舟の話』, 『中央公論』, 1925-4.
- 綾部恒雄, 『東南アジア大陸諸民族の“穀靈”觀念』, 『社會人類學』2(3), 1959.
- 武井正弘編, 『奥三河花祭り祭文集』, 岩田書院, 2010.
- 山本ひろ子, 『神樂の大宇宙—大神樂から花祭へ』, 『思想』, 1995-12, 1996-2·7, 1997-7·10.
- 山本ひろ子, 『淨土神樂祭文』, 『ユリイカ』, 1994-12.
- 三品彰英, 『ヨンドン神小考』, 『朝鮮學報』第10輯, 1956.
- 三品彰英, 『古代祭政と穀靈信仰』三品彰英論文集第五卷, 平凡社, 1973.
- 小島瓊禮編著, 『蛇の宇宙誌』, 東京美術, 1991.
- 野村伸一, 『東シナ海祭祀藝能史論序説』, 風響社, 2009.
- 宇野円空, 『マライシアに於ける稻米儀禮』, 東洋文庫, 1941.
- 赤松智城·秋葉隆編, 『朝鮮巫俗の研究』上卷, 大阪屋號書店, 1937.
- 田中勝藏, 『八幡信仰の源流』, 『徳島大學學藝紀要』8, 1958.
- 折口信夫, 『稻むらの陰にて』, 『郷土研究』4(3), 1916.
- 鳥越憲三郎, 『古代朝鮮と倭族』, 中央公論社, 1992.
- 鳥越憲三郎, 『原弥生人の渡來』, 角川書店, 1982.
- 佐々木高明, 『日本文化の基層を探る—ナラ林文化と照葉樹林文化—』日本放送出版協會, 1993.

- 中野幡能, 『八幡信仰史の研究』, 吉川弘文館, 1967.
- 川村湊, 『環東シナ海の女神信仰』, 『日中文化研究』9, 1996.
- 秋葉隆, 『濟州島に於ける蛇鬼の信仰－遮歸文化圏の試み－』, 『青丘學叢』7, 1932.
- 秋葉隆, 『濟州島の神話』, 『朝鮮民俗誌』, 六三書院, 1954.
- 秋葉隆, 『朝鮮民俗誌』, 六三書院, 1954.
- 萩原秀三郎, 『稻と鳥と太陽の道』, 大修館書店, 1996.
- W・エバーハルト(W・Eberhard)著, 白鳥芳郎譯, 『古代中國の地方文化』六興出版, 1987.

Abstract

アジアの中の濟州島文化

－日本の民俗學・民族學の論考を追いながら－

伊藤好英*

日本から濟州島の文化を考えようとするとき、「照葉樹林文化」という觀點を無視することはできない。それは、濟州島が大陸の「照葉樹林文化」が日本に傳わるためには越えなければならない東シナ海のただ中に位置するからである。このような文化傳播の觀點から、濟州島の民俗・文化に關わる具体的な問題を三つ取り上げて論じる。

①濟州島の七星ポンプリが傳える穀物神としての蛇の信仰やアンチルソン(内七星)やパッチルソン(外七星)といった蛇神の祀り方は、決して孤立した習俗ではない。タイ國のアカ族にも、屋内と屋外の二カ所に農耕神を祀る風習があるし、日本には穀靈を祀る祭壇としての「稻むら」の習俗や家の中や近くに蛇を祀る傳承がある。

②アジアの海の民俗に關わる重要な問題として、日本の民俗學・民族學はヨンドンハルマンの信仰に大きな關心を寄せてきた。この問題は日本において八幡信仰や媽祖信仰と結び付けて論じられてきた。

③他の世界に根源を持つ花が人間の生命と密接にかかわっていることを、濟州島のポンプリや日本の「花祭り」の祭文は共に示している。この異界にある「生命の花園」という觀念は、中國南部に残る神話や儀禮の中にも見ることができる。

以上のような諸事例をさらに集めて総合してゆくことによって、アジアの中の濟州島文化の位置と役割はより明瞭になるであろう。

* 慶應義塾大學講師，比較民俗學

Key Words

照葉樹林文化, 七星ポンプリ, 内七星, 外七星, 稻むら, ヨンドンハルマン, 八幡信仰, 王爺神, 媽祖信仰, 倭寇, 西天花畠, 佛道マジ, 二公ポンプリ, 花祭り, 大神樂, 花の祭文, 蛇, 花, 女神, 穀靈信仰, 母子神

교신 : 伊藤好英 日本國 神奈川縣 川崎市

多摩區菅北浦 4-15-13

(E-mail : itokoei@hanmail.net 전화 : 090-1996-3873)

논문투고일 2010. 12. 15.

심사완료일 2011. 01. 20.

게재확정일 2011. 02. 13.