

濟州 說話 研究의 몇 問題

•
許椿*

I. 緒言

제주는 일제에 의해 본격적으로 조사되기 시작하였지만, 제주에 관한 연구는 꾸준히 진행되어 이제 ‘제주학’의 정립이라는 데까지 나아가고 있다. 인문학 분야에 한정해 보더라도, 역사를 비롯하여 제주의 독특한 민속과 무속 그리고 구비문학이 넓고 깊게 조사·연구되고, 최근에는 사회학·인류학·고고학 등의 이론을 바탕으로 더욱 체계적인 현지 조사와 해석이 행해지고 있다.

제주 설화¹⁾의 경우도 마찬가지다. 赤松智城, 秋葉隆 등에 의해 채록된 무속 자료²⁾는, 그 조사 의도나 자료의 신뢰성에는 문제가 있지만, 제주의 무속신화를 본격적으로 조사한 결과물이다. 이후 좀더 정밀한 작업이 주석과 함께 진행되었고, 전설, 민담 등도 두루 정리되었다.³⁾

* 濟州人學校 國語國文學科 教授

- 1) 설화의 분류는 여러 가지로 할 수 있으나 본고에서는 삼분법에 따라 신화, 전설, 민담을 포괄하는 개념으로 ‘설화’라는 용어를 쓴다. 우리 나라에는 세 성격이 혼용된 이야기가 많고 특히 전설과 민담은 묶어서 논하는 경향이 짙으므로, 특별히 구분할 필요가 없을 때는 설화로 통칭하겠다.
- 2) 赤松智城·秋葉隆, 「朝鮮巫俗の研究」上, 大阪屋號書店, 1937.

아울러 이에 따른 폭 넓은 해석과 설화를 통한 의식 추출 작업도 깊이 있게 진행되었다.⁴⁾

많은 연구를 일일이 예거할 겨를은 없으나 지금까지 상당한 성과가 축적되었다. 그럼에도 불구하고 지금까지의 제주 설화 연구를 반성하는 의미에서 연구의 몇 가지 문제점을 지적하고 검토해 보려는 것은, 좀더 객관적이고 진전된 연구를 위해서는 이런 작업이 선행되어야 한다고 믿기 때문이다. 또한 다른 분야의 연구 업적을 통해 제주 설화 해석의 폭을 넓혀보자는 의도도 있다. 따라서 이 글은 설화 연구의 일반론이 아니고 제주 지역의 설화 연구에 초점을 맞추었으나, 여기에서 논의된 사항은 특정 지역의 설화 연구에 그대로 적용된다.

먼저 지역학의 개념 검토를 통해 지역 문화를 대하는 관점의 차이를 살펴보고, 연구 방법, 자료 선별과 해석 그리고 특성 추출을 위한 비교 연구 등을 반성하고 더 나은 방향을 모색해 보겠다. 필자는 따라서 가능한 한 비판적 자세를 견지하도록 할 것이며, 기존의 연구를 단순히 부정하는 것이 아니고 뛰어넘으려는 데 의미를 두고자 한다. 그

-
- 3) 文化公報部 文化財管理局, 『韓國民俗綜合調查報告書』(濟州道篇), 1974.
 玄容駿, 「제주도 傳説」, 瑞文堂, 1976.
 _____, 「濟州島巫俗資料事典」, 新丘文化社, 1980.
 秦聖麒, 「南國의 傳説」(增補版), 學文社, 1978.
 _____, 「南國의 民譚」, 螢雪出版社, 1979.
 語文研究室編, 「韓國口碑文學大系」(9-1, 9-2, 9-3), 韓國精神文化研究院, 1980~1983.
 玄容駿·金榮敦·玄吉彦, 「濟州道傳説誌」, 濟州道, 1985.
 _____, 「濟州說話集成(1)」, 濟州大 耽羅文化研究所, 1985.
 濟州道, 「濟州의 民俗 Ⅲ(說話·民謠·俗談)」, 1995. 等.
- 4) 현길인, 「제주도의 장수설화」, 弘盛社, 1981.
 양영수, 「한국 신화와 그리스 신화의 비교연구-제주도 신화를 중심으로」, 「濟州島研究」第8輯, 濟州島研究會, 1991.
 許椿, 「濟州 說話 一考察」, 「國文學報」第13輯, 濟州大 學校 國文科, 1995.
 _____, 「說話에 나타난 濟州 女性考」, 「耽羅文化」第16號, 濟州大 學校 耽羅文化研究所, 1996. 等.

리고 논의된 내용이 추상적 선언에 그치지 않도록, 구체적인 후속 작업을 준비하고 있음을 밝혀 둔다.

II. 本論

1. 觀點의 問題

일정 지역의 문화를 종합적으로 연구하는 학문을 지역학이라고 보면, 설화 연구 또한 지역학의 하위 개념으로 이루어지는 것이라고 하겠다. 이렇게 전제를 하는 이유는, 각 지역⁵⁾은 그 나름대로의 존재 의의가 있으며 따라서 특정 지역의 연구가 더 중요하거나 특별한 의미를 지니는 것이 아니라는 점을 강조하기 위해서다. 기본적으로 지역에 대한 애정을 바탕으로 연구가 이루어지는 것이기는 하지만, 지역학이 '우리 지역'만 성립할 수 있다거나 '우리 지역'은 특히 중요하다는 의식을 버려야 한다는 말이다. 기존 연구가 다 그렇지는 않지만, 의식을 하든 안하든, 대체로 연구자가 속한 지역을 우위에 두려는 생각이 바탕에 깔려 있음을 부인할 수 없을 것이다. 이 점은 烏嶼文化 뿐 아니라 서울학, 湖南學, 嶺南學, 釜山學 등의 여러 연구에도 공통된다.

제주 문화를 대하는 관점은 독자적 문화로(환경결정론과 자문화 중심주의), 한국문화의 하위문화로(비교문화적 접근), 주변사회로(공시적·통시적 관점) 보는 세 가지로 크게 나누어 볼 수 있는데,⁶⁾ 다양한 각도에서 접근하여 많은 성과를 거두었다. 그러나 어떤 시각에서 접근

5) 지역의 범위는 마을, 국가, 해외 등 다양하고, 지역공동체와 사회공동체의 내포 의미가 다르지만(Cf. 유철인, "지역연구와 제주학", 신행천 외, 「제주사회론2」, 한울아카데미, 1998. p.14), 본고에서는 지역공동체로서의 마을을 뜻하는 말로 쓴다.

6) Ibid., pp.16~23.

하든, 차별성과 우위성의 경계가 모호한 점은 풀어야 할 과제의 하나다.

문학 작품이 다 그렇듯이, 설화의 경우도 ‘지역’은 이야기의 소재가 되고 따라서 지역적 정서가 반영되어 나타나게 마련이다. 문학에서의 지역적 특성은 ‘정서의 지역적인 변별성’⁷⁾을 말한다고 하겠다. 더욱이 특정 작가의 작품이 아니고 공동의 정서가 오랫동안 적층된 구비문학에서는 이 점이 더욱 뚜렷하다. 그러나 그리 크지 않은 나라에서 다시 각 지방의 미세한 차이를 추출하여 그 특성을 밝히는 것은 쉬운 일이 아니다. 또한 그 작업이 얼마나 가능성 있고 의미 있는 일인지는 차치하더라도, 어떤 관점에서 자료를 대하느냐에 따라 결론은 확연히 달라지게 된다.

한 예로 18세기 李重煥이 저술한 「擇里志」의 논평을 살펴보겠다. 30여년간 전라·평안도를 제외한 전국을 몸소 다닌 후 저술한 이 책은, 우리 나라 ‘最初の 科學的 地理書’⁸⁾라는 평을 듣는다.

(경상도의) 옛날 선배들이 남긴 풍습과 혜택이 지금도 없어지지 않았다. 풍속은 항상 예의와 문물을 숭상하였고, 지금까지도 과거에 급제하는 사람이 많은 것은 다른 여러 도 가운데서도 으뜸이다. (전라도의) 풍속은 노래와 여색 그리고 부자와 사치함을 즐겨하고, 사람들이 영리하나 경박하고 기교가 많아 문학을 중히 여기지 않으며, 그런 까닭으로 과거에 급제하여 벼슬한 자가 경상도에 미치지 못한다. 평안도는 인심이 순박하고 厚하여 實하고, 경상도는 풍속이 質實하고 …… 전라도는 狡險함을 숭상하여 그런 일에 쉽게 움직인다.⁹⁾

7) 이항아, “한국문학에 있어서 지역적 특질”, 『호남문학 연구 어디까지 왔나, 호남대 인문사회과학연구소(제1회 학술발표회), 1994. p.21.

8) 「擇里志」(李重煥 著, 李泳澤 譯註), 一山堂, 1975. p.326(解說).(인용은 이에 의함.)

9) 然古先輩流風餘澤 至今未泯 俗尚禮讓文物 至今科第之多 甲於諸路(慶尙道), 俗尚聲色富侈 人多儂薄傾巧 而不重文學 以故科第顯達 遜於慶尙(全羅道), 平

들어맞는 점도 없지 않겠지만, 개인 체험을 바탕으로 한 위의 평을 얼마나 객관적이고 적확하다고 볼 수 있을지 의문이다. 더구나 개인적 경험이나 인상을 말하는 것이 아닌 ‘연구’에서야 객관성의 중요성은 더 말할 나위가 없겠다.

호남 문학을 논의한 글 중 하나를 들어보겠다.

호남 지역은 온난한 기후와 하천을 낀 비옥한 농도로 된 풍요한 지역 이면서, 國都에서 멀리 떨어져 있음으로써 문명에서 소외된 수많은 도서 지방을 끼고 있는 지역이기도 하다. …… 한편 도서 지방이 많음으로 해서 의식이 나후된 지역민도 적지 않았을 것이며, 그들의 정서는 직접적이고 소박한 표현으로 나타났을 가능성이 크다. 인위를 배제한 직정의 발산, 탁월한 유모어와 기지는 호남 문학에 나타난 특징이 아닌가 한다.¹⁰⁾

타당하고 일리 있는 지적이다. 그러나 ‘인위를 배제한 직정의 발산, 탁월한 유모어와 기지’가 호남 문학에만 유독 두드러진다고 단정할 수는 없으며, 관점에 따라서는 세련되지 못한 투박함 나아가 공격적인 격렬함, 진지함이 결여된 경박함 등을 특징으로 볼 수도 있다.

그러면 제주의 경우는 어떤지 살펴보겠다.

제주를 보는 눈은 과거에는 대체로 부정적이었다. 조선조에 마지못해 부임했거나 유배 왔던 사람들의 눈에 제주가 호의적으로 보였을 리 없었을 것이다.

토속은 순박하고 風氣는 에스럽고 백성은 소박하여 耕田 鑿井의 생활이 특별한 고장이나 寇賊의 출몰이 無常하고 형세가 외롭다. 총암록에 의하면 인심이 어리석어 私利 취하기를 일삼고 廉恥가 무엇인가를 모른다

安道 人心醇厚爲上 次則慶尙 風俗質實 …… 全羅道則專尙狡險 易動以非(卜居總論, 人心).

10) 이향아, op.cit., p.27.

고 한다. 그러나 그들을 보니 밖으로는 어리석은 듯하나 안으로는 공교로운 지혜가 많아서, 단연히 전혀 어리석은 무리가 아니었다. 풍속이 검소하고 예양이 있다. 풍속이 다르고 병정은 사나우며 주민은 순진하다. 민도가 낮고 거리가 멀다.¹¹⁾

그러면서도 이처럼 실제의 기록을 보면 기록자 나름의 객관적 시선을 가지려고 애썼음을 알 수 있다.

제주에는 지금도 일부 남아 있는 蛇神崇拜라는 특유의 민속 신앙이 있다. ‘칠성본풀이’에서 유래하여 숭앙되는 全島의인 일반신으로서의 蛇神과 마을의 聖所에 모셔지는 堂(여드렛堂)神으로서의 蛇神은 그 출발이 다르다.¹²⁾ 그러나 후자의 경우도 母系 형식으로 모셔져 가므로, 다른 마을로 전파되어 차차 全島的이 되었다. 사신은 穀物神으로 畜神的 성격을 지니며, 집안 수호신에서 마을 수호신을 거쳐서 一般神으로 까지 확대되었다. 이러한 蛇神崇拜 신앙을 두고, 농작물을 쥐의 피해로부터 보호하기 위한 지혜의 발로로 보아 환경에 대한 적응 양식으로 풀이하는가 하면,¹³⁾ 비유리성과 이기주의를 심화시킨 주된 원인으로 보기도 한다.¹⁴⁾

번거롭지만 관점의 차이를 확연히 보이기 위해 구체적으로 인용해 보겠다.

11) 上俗淳厯 風氣太古 人民朴野 耕鑿別區 寇賊出沒之靡常 形勢孤懸而難守, 冲庵錄 人心鹵莽 漁利爲事 不知廉恥爲何事, 餘見士人 外似愚蠢 而內多巧慧, 斷非全然鹵莽之類(「南槎錄」(金尚憲) 朴用厚 譯, p.44, p.52. passim) 風殊俗別 卒恨民罵, 俗癡儉 有禮讓, 俗獯地遠(「耽羅志」(李元鎮) 金行玉 譯, p.212, p.214. passim)(「耽羅文獻集」(제주도 교육위원회, 1975. 所收))

12) 玄容駢, 「濟州島 巫俗 研究」, 集文堂, 1986. pp.151~187.

13) 李起旭, “濟州島 蛇神崇拜의 生態學”, 「濟州島研究」 제6집, 濟州道研究會, 1989.

14) 金永德, “濟州道の 蛇神信仰에 關한 研究”, 延世大 教育大學院 碩士學位論文, 1982. pp.51~62.

제주 선주민인 농경민의 지혜는 생활 경험을 통해 외견상 흠물로 보이는 뱀이 영물의 동물임을, 그리고 인간에게 무한히 이로움을 주는 동물임을 이해하였다. 그래서 자애로운 칠성할망이 주변에 있는 한 안심하고 재물을 보존하여 부유해질 것으로 믿을 수 있었을 것이다. …… 서해상의 도서민들처럼 자애로운 할망신을 물리침으로써 해로움 그 자체라 할 수 있는 들쥐에 기원하는 우를 제주 선주민들은 범하지 않았다. …… 그들은 오랜 경험을 통해 자신의 환경에 순응하는 지혜를 얻었고, 이러한 지혜가 이로움을 주는 동물을 영구적으로 보호하는 사회적 장치인 蛇神崇拜의 관행을 만들어낼 수 있었다.¹⁵⁾

濟州道の 市場 바닥을 한 바퀴 돌아보면 來日이라도 숨이 끊어질 듯한 老人들의 路商들을 많이 만나게 된다. 채소 몇 잎을 벌여 놓고 비바람을 맞으며, 하루 종일 앉아 있는 모습은 불쌍하다 못해 치량하다. 가진 것이 팔아야 몇 백원이다. 그러나 이 老人들은 生活이 궁핍하거나 子女가 없는 것은 아니다. …… 그러면서도 이러한 生活을 해야만 하고, 하고 있는 것은 前述한 바 있듯이 濟州道の 特異한 家族制度 때문이다. 이 곳 住民들은 오직 物質 모으기에 死力を 기울인다. 그래서 蛇神을 잘 섬겨 福을 받기 爲해서는 父母도 妻子息도 쉽게 잊어버릴 수 있다. 여기에서 싹트는 것은 利己主義다. 여기에는 眞正한 이웃의 關係가 맺어질 수 없다.¹⁶⁾

전자는 뱀을 마구 잡는 바람에 생긴 강원도 지역과 서남해상 도서인 우이도의 들쥐 피해와 대비하여 제주도민의 지혜를 부각시켰고, 후자는 생업수호신인 사신을 섬김으로써 오는 부작용에 초점을 맞추고 있다. 그러나 양자의 서술 모두에 나분히 감정이 개입되어 있음을 부인할 수 없겠다. 해를 주는 동물에 빌고 달래어 피해를 줄이려 한 행위를 어찌 어리석다 할 수 있으며, 노인들이 벌이는 거리의 작은 坐板

15) 李起旭, op.cit., pp.208~209.

16) 金永德, op.cit., pp.58~59.

을 어찌 제주에서만 볼 수 있겠는가? 사신을 섬기는 데서 온 폐해가 적지 않기는 하지만, 비윤리성과 이기주의의 원인을 전적으로 蛇神 崇拜에 돌린 해석은 대단히 비약적이다.

제주 민요는 대체로 勤勉·自彊不息의 의식을 나타낸다고 본다. 특히 노동요를 두고는, 갖은 艱難에 대처하면서 實情은 實情대로 받아들여 말없이 安分知足하며 不屈하는 둘의 哲理에 비유하기도 한다. 민요에 나타난 제주민의 웅골찬 삶의 태도는 이 겨레를 한민족답게 지탱해 온 불가사의한 저력의 한갓 바탕을 이루는데, 이 불가사의한 지혜와 저력이 제주 민요 사설에는 질게 깔렸다는 것이다.¹⁷⁾ 이 짐은 한두 작품만 보아도 쉽게 수궁이 간다.

죽영 가민/씩어질 제기//산 때 비영/눔이나 퀘라//미정 퀘정/밥 줄인 서도//미정 퀘정/옷 줄 인 옷다(죽어 가면/씩어질 고기//산 때 움직여/남이나 꺾어라//밧든 귀엣든/밥 줄 인 있어도//밧든 귀엣든/옷 줄 인 없다)
큰 부젠/하늘엿 부제//죽은 부젠/오곰엿 부제//오곰엿 툃/오곰엿 툃(큰 부자는/하늘엿 부자//작은 부자는/ 오곰엿 부자//오곰엿 툃/오곰엿 툃)¹⁸⁾

그런데 다음 작품들은 그리 긍정적인 해석을 하기 어렵다고 할 만한 예다.

나 어명도/날 아니 낱곡//나 아방도/날 아니 낱곡//짐 진 산이/배 빌어 낱저 (내 어머니도 날 아니 낱고//내 아버지도 날 아니 낱고//짐 진 산이/배 빌어 낱았네)

17) 金榮敦, 『濟州島民謠研究』, 도서출판 조약돌, 1983. pp.126~137.

_____, “민요 사설에 드러난 제주민의 삶”, 『오늘의 민요와 민중의 삶』, 한국역사민속학회 심포지움(1992.12.5), p.25.(그러면서도 “세계 도처의 민요 사설에는 이 불가사의한 지혜와 저력이 어떤 모습으로든 담겨졌음을 우리는 주목해야 한다.”고 결론 짓고 있어 논의의 초점이 흐려져 있다.)

18) 金榮敦, 『濟州島民謠研究』, 一潮閣, 1965. p.15, p.23.

씨아방은/개놈의 죽식//씨어명은/잡년의 딸년//울안에 든/내 낭군은//
 촌 이실만/맞았구나(시아버지는/개놈의 자식//시어머니는/잡년의 딸년//
 울안에 든/내 낭군은//찬 이슬만/맞는구나)

씨아방아/거꾸러지라//진 진 닭뻐대/내 촌지여//씨어멍아/거꾸러지라//
 궤방 구석도/내 촌지여//씨누이년아/거꾸러지라//살레 구석도/내 촌지여//
 서방님아/거꾸러지라//동네 부랑제/내 촌지여(시아버지야/거꾸러져라//진
 진 닭뻐대/내 차지네//시어머니야/거꾸러져라//고방 구석도/내 차지네//시
 누이년아/거꾸러져라//살레 구석도/내 차지네//서방님아/거꾸러져라//동
 네 부랑자/내 차지네)19)

자신이 부모의 정기를 받아 태어난 것이 아니라는 의식과 보기 드
 물게 격한 표현으로 시부모를 적대시하는 자세는, 가족의 유대라는 기
 본 윤리를 파괴한다고 볼 수도 있다.

속담을 보아도 같은 상황임을 알 수 있다.

“바릇깨긴 밥 도둑놈(바닷고기는 밥 도둑놈)”, “생이 혼 므리로 일뿔
 잔치한다.(새 한 마리로 이레 잔치한다.)”에서 보듯 제주인은 儉約한
 생활을 영위했다. 이러한 제주인의 속담에 나타난 의식으로 자립심과
 극기심을 추출하고, 이를 二人耽羅精神의 표상이라 보기도 한다.20) 그
 러나 “애비아달이 물 탕 가민 이녁 물 메어뵈 아방 물 맨다.(부자지간
 이 말을 타고 가면 자기 말을 매어 두고서 아버지의 말을 맨다.)”처럼
 부자지간에도 자기 것을 먼저 챙기는 행동은, 단순히 實利 추구의 반
 영으로만 해석할 수 없는 여지를 남기고 있다.

제주의 신화는, 신화적 잔영이 있는 ‘선분대 할망 설화’도 있기는 하
 지만, ‘三姓神話’를 제외하고는 巫俗神話가 주류를 이룬다. 그런데 제
 주 신화와 그리스 신화를 비교한 한 연구21)에 의하면, 그리스 신화에

19) Ibid., p.38, p.114, p.116.

20) 高在奐, 「濟州島俗談研究」, 集文堂, 1993. pp.151~155.(제주 속담 인용은 이
 에 의함.)

21) 양영수, “제주 신화에 나타난 광혼과 사랑의 원리:그리스 신화와의 비교를

서 대립적인 신화 주인공들의 관계를 투쟁모티프로 그리고 제주 신화에서 이들의 관계를 평화 모티프로 설명하고 있다. 제주 신화에 나타난 사랑의 원리는 평화적 공존의 원리를 구현시키는 한 방법이라는 것이다. 또한 자칭비가 지니는 성적인 사랑의 여신으로서의 성격은, 문선왕이 내려 주는 하늘나라 벼슬을 마다하고 제주 땅으로 내려와 사람들에게 오곡씨를 나누어주는 세경신(농경신)으로서의 성격과 함께 아무런 갈등을 일으키지 않고 자연스럽게 공존하고 있는 것으로 풀이한다. 설득력 있는 설명이나, 제주 신화의 경우 평화적 해결인 양보에만 초점을 맞추어 해석하고 있다. 제주의 신화에도 경쟁을 통하여 순위와 좌절할 장소를 정하는 일이 많다. 한 예로 ‘甬木 本郷堂 본풀이’를 보면, 하로영산 백관도, 강남천주국 도원님, 칠오름 도병서 세 신이 바둑을 두어 형제를 가른다.

‘단군신화’, ‘주몽신화’, ‘혁거세신화’ 등에서 잘 나타나듯이, 어떤 방식으로 대처하는 한국 신화는 결국 조화와 화합을 목표로 전개되고 있다. 한 예로 ‘혁거세신화’를 보면 여섯촌장이 하강하여 마을을 다스리는데, 이들은 서로 의논하여 자신들의 임금을 찾는다. 자신들이 天降하였지만 盟主가 되려고 나서지 않고 덕 있는 사람을 초치하려 한다. 天地, 男女, 父子, 君臣 등의 화합은 제주 신화만이 아닌 한국 신화의 중요한 특성이기도 하다. 이 점은 아담의 두 아들인 카인과 아벨, 殺父로 이어지는 그리스 신화, 오이디푸스 신화의 殺父, 이태리 네미 호숫가의 聖所 등과 비교해 보면 뚜렷해진다.²²⁾ 신화가 原一性을 회복하는

중심으로, 『濟州島研究』 제14집, 濟州學會, 1997.

- 22) 제주의 ‘문전본풀이’는 繼母譚으로 남편인 門神과 그의 처 竈上, 아들 칠형제, 첩인 廁道婦人 간의 이야기다. 일곱 아들들이 쫓아 오자 아버지인 남선비는 겁결에 단아나다 정낭에 목이 걸리는 바람에 죽어 柱木之間·정살지신이 되고, 계모인 노닐세대귀인의 딸은 벽을 뚫고 변소로 도망쳐 목을 매 죽었다. 아들들은 다시 죽은 계모의 다리, 머리털, 입, 손·발톱, 배꼽, 항문까지 다 끊어 던져버리는 복수를 한다. 그러나 이 경우는 아버지를 직접 죽인 것이 아니거니와 계모에 대한 복수에 초점이 맞추어져 있다. ‘松堂·케케

중간 지점이고 對極적인 대립과 분열을 지양하는 통일의 장이라 보
 년²³⁾ 신화에는 원일성 회복을 위한 인간의 노력이 나타나게 마련이지
 만, 한국 신화에는 이 점이 더욱 두드러진다고 하겠다. 한국 신화에서
 는 대립으로 경합을 하더라도 그대로 투쟁이나 분열에 그치지 않고 이
 를 화합으로 끌어올리고 있음은 특기할 만하다. 이로 보면 화합이 제
 주 신화만의 특징이라 하기 어렵다.

‘단군신화’, ‘탈해신화’, ‘주몽신화’, ‘바리데기’, ‘당금애기’ 등에 보이는
 바와 같이, 제주의 ‘천지왕본풀이’, ‘세경본풀이’, ‘할망본풀이’, ‘마누라
 본풀이’, ‘上倉 하르방당 본풀이’, ‘松堂 · 췌네깃당 본풀이’, ‘西歸 · 東烘
 本鄉堂 본풀이’ 역시 競合이 주를 이루고 있어서 이를 평화적 공존으
 로 해석하는 데는 무리가 있다고 본다. 그리고 ‘三姓神話’에는 競合과
 互讓이 혼용되어 있다. ‘三姓神話’의 세 神人은 나이 차례로 혼인하고
 살면서 활을 쏘아 所居地를 정한다. 이들은 文化英雄이라기보다 단순
 한 시조에 불과하므로 큰 시련 과정은 없는데,²⁴⁾ 이들의 경합은 주거
 지를 정하는 데 더 역점이 있기 때문이다. ‘드리(朝天面 橋來里) 本鄉
 堂 본풀이’에서도 아홉 명의 아들들은 射矢卜地하여 坐定하고 있다.
 일종의 경합을 하되 시련이나 위계가 없는 점에서는 호양에 가깝다.
 이렇게 보면 ‘三姓神話’, ‘드리 本鄉堂 본풀이’의 활 쏘기와 ‘西歸 本鄉
 堂 본풀이’의 뽕개질²⁵⁾은 그 성격을 달리함을 알 수 있다. 전자는 호

깃堂神話에서도 무쇠 석감에 넣어져 버려진 여섯째 아들이 아버지를 치러
 오자 부모가 다 겁이 나서 도망가다가 죽어 각각 堂神이 되는데, 직접적인
 殺父는 아니다.

23) 黃汎江, “民俗과 神話-文化的 神話의 原理-”, 『韓國民俗學』 8, 韓國民俗學會, 1975. p.107.

24) 仲裁者 자격을 갖추기 위한 시련(경합, 탐색 등) 과정이 없기 때문에 단순히
 활쏘기 主旨만으로 ‘三姓神話’의 주인공들을 文化英雄으로 볼 수는 없다.(許
 棟, “濟州島 巫俗神話의 文化英雄考”, 『濟州島言語民俗論叢』, 圖書出版 濟州
 文化, 1992. pp.281~309. 仲裁者와 文化英雄의 개념에 관해서는, —, “古小
 說의 人物 研究-仲裁者를 中心으로-”, 延世大 大學院 博士學位論文, 1986.을
 참고 바람.)

양에, 후자는 경합에 가깝다. 그런데 경합과 호양이 섞여 있는 ‘三姓神話’에서는, 그 序列을 정할 때 돌을 쏘거나 나무에 오르기를 하여 경합을 하고 있다.²⁵⁾ ‘三姓神話’에서 평화적 원리만을 보는 것은 일면만을 강조한 것이다. 대체로 堂神은 設村과 함께 나타나는데, 마을을 이루어 정착할 때는 빈 땅을 찾을 것이고 따라서 주민들과 함께 坐定한 堂神 역시 다른 신과 다를 이유가 없게 된다. 그리고 동일한 신화 주인공이 두 가지 역할을 수행하는 일을 평화적 공존의 원리로 해석할 수 있을지도 의문이다.

‘三姓神話’의 호양은 ‘오누이장사 전설’을 통해서도 나타난다. 육지가 대립·갈등의 분열상을 나타내는 데 반해 제주의 그것은 화해를 나타내고 있다는 연구²⁷⁾는, 호양의 맥을 강조한 것으로 볼 수 있으나 전설의 비극성이라는 면에서는 재분할 여지가 많다. 또 이러한 관점이 전설 자체에 대한 우월성 논의와 연관되어서는 안 되겠다. 설화의 우열을 가르는 일은 객관성을 결한 것일 뿐 아니라, 차이점과 완성도는 별개의 문제이기 때문이다. 다른 지역보다 자연과 인간의 변화 과정을 잘 알 수 있는 제주는 “모든 學問分野에서 標本室 같은 社會”²⁸⁾이지만, 학술적 가치와 현상의 우열은 다른 것임이 전제되어야 제주 연구는 더욱 가치를 떨 수 있을 것이다.

거친게나마 瞥見한 대로, 관점에 따라 양극적 해석을 하고 있는 상

25) 한 발쯤 되는 노끈을 집어 걸친 새에 돌을 끼우고 노끈 끝을 쥐어 돌리다 돌을 날려 보내는 일.

26) Cf. 許椿, “韓國 神話의 系列論-競合과 互讓-”, 『白鹿語文』 第9輯, 濟州大 國教科, 1992. pp.308~309.

_____, “韓國 神話의 系列論(續)”, 『語文學論叢』, 學文社, 1993. pp.128~129.

27) 玄吉彥, “제주도의 오누이 장사 전설”, 『耽羅文化』 創刊號, 濟州大 耽羅文化研究所, 1982. pp.13~16.

28) 張壽根, “濟州島의 學術資料의 價値”, 『濟州島研究』 제1집, 濟州島研究會, 1984. p.440.

황을 검토하여 보았다. 위에 든 예는 각각의 연구 결론에 문제가 있다는 의미에서라기보다 극단적으로 대비될 수 있는 경우의 예로 들어 보인 것이다. 여기에서 필자가 강조하고자 하는 바는, 선언에 그치지 않는, 좀더 객관적이고 가치중립적인 연구 자세와 관점이 절실히 요구된다는 점이다.

학문이 특히 인문학이 몰가치적이고 가치중립적이어야 하는가 하는 문제는 재고의 여지가 있고 또 그렇게 되어서는 바람직하지도 않다고 생각한다. 그러나 어떤 현상에 대한 우위의 가치를 먼저 상정하고 분석에 임하는 것은, 결론을 임의의 방향으로 유도하고 나아가 誤導하는 위험성을 내포하게 된다.

무엇보다 제주 문화의 특수성이 본토 문화의 연속성 위에 있는지, 자생적이고 독자성을 지닌 독특한 문화인지에 대한 검토도 선행되어야 할 것이다. 두 관점이 모두 일면의 타당성이 있으나, 제주의 문화적 기반은 우리 나라의 다른 도서들과 마찬가지로 역시 본토에 두고 있다고 보아야 하지 않을까 한다. 역사와 환경의 영향으로 다양하게 변이되어 나타나지만, 큰 흐름은 한국 문화의 틀 안에 있다고 본다. 독자성 역시 이 틀 안에서 일어난 변환 정도의 차이쯤이라고 하겠다.

2. 研究方法

제주학은 제주에 대한 새로운 인식의 요구에서 발흥한 것인 바, 제주를 보고 이해할 수 있는 증거 틀로서, 제주라는 지역의 특수성이 여타 지역의 특수성과 조우할 수 있도록 기틀을 준비하는 것이 제주학 존재의 시대적 요청이라 하겠다.²⁹⁾ 제주에 대한 연구 결과가 독자적 의미를 갖고 세계 현상과 인간의 진실을 해명하는 단서가 될 수 있도록

29) 전경수, “제주학: 왜 어떻게 할 것인가”, 『濟州島研究』 제14집, 濟州學會, 1997. p.23. passim.

록,³⁰⁾ 제주학은 단순한 변별성 확인 단계에서 더 나아가야 할 것이다. 이 같은 주장이 선언적인 데 그치지 않게 하기 위해서는 연구 방법에 대한 검토가 먼저 이루어져야 한다. 어떤 방법으로 제주를 연구할 것인가 하는 문제는 일반론과 연관되어 있으나, 여기에서는 실제적인 문제로 좁혀서 생각해 보려 한다.

제주의 사신 숭배 신앙을 두고도, 농사에 결손을 가져오는 쥐를 퇴치하기 위한 적응 양식으로 풀이하는 것³¹⁾은 생태학적 관점이고, 사신의 유입을 남방 계열 문화의 유입으로 보는 것³²⁾은, 구태여 명명한다면, 비교적 관점에 의한 견해다. 썩스의 상징인 뱀을 보고 놀라 병이 났다는 사실은 성적 욕구가 표현된 것이고, 심방을 불러 굿을 하고 치유된 것은 그 욕구가 해결되었음을 뜻한다고 풀이하는 것³³⁾은, 상징적 해석의 결과다.

근래 들어 제주 문화의 正體性을 구명하기 위한 연구가 여러 각도에서 활발히 이루어지고 있다. 민속학, 비교문화, 생태학, 심리학, 구조주의 등 많은 연구 방법들을 들 수 있는데, 이미 적절히 지적된 대로,³⁴⁾ ‘환경결정론’이나 ‘자민족 중심주의’의 함정에서 헤어나지 못하는 것처럼 보인다.

우리의 도서 문화를 적응 양식으로 설명한 한 연구³⁵⁾는 이 점에서 시사를 해 준다. ‘조상의 역할’, ‘고립의 역할’, ‘한정된 영토’의 세 요인으로 島嶼性을 설명하는 이론을 소개한 후, 이를 우리에게 적용하고 있다.

30) 현길언, “제주학 연구 방법론:문학을 중심으로”, *ibid.*, p.36.

31) 李起旭, *op.cit.*

32) 秦聖熙, “濟州島의 뱀信仰”, 『韓國文化人類學』 第10輯, 韓國文化人類學會, 1978.

33) 卓明煥, “濟州 蛇神信仰에 對한 小考-兪山堂 뱀信仰을 中心으로-”, *ibid.*

34) 李起旭, “제주도 문화의 정체성에 관한 연구”, 『한국문화인류학』 21집, 한국문화인류학회, 1989. p.301.

35) 李起旭, “韓國의 島嶼文化:西南海 島嶼를 中心으로”, 『島嶼文化』 제11집, 木浦大 島嶼文化研究所, 1993.

한반도의 문화가 주변 도서 지역으로 이전될 때 도서 환경에 적합한 형태로 변모되는데, 이와 같이 도서 환경에서 적합하게 변모된 채로 오랫동안 유지되어온 문화 특질을 우리는 한국의 도서 문화라 부를 수 있다. 그런데 여기에서 주목할 점은 한반도 도서의 경우 태평양의 도서들과는 달리 도서 문화의 조상이나 혹은 발원지라고 할 수 있는 한반도와는 보다 긴밀한 관계 속에 있었다는 점이다.³⁶⁾

우리의 도서 문화가 본토와 밀접한 관계를 맺고 있다는 점은, 자칫 독자성만을 강조하기 쉬운 제주 문화 연구에 참고할 만한 일이다.

설화의 발생론, 전파론, 전승론 등 어떤 분야에서든 연구 방법에 대한 확실한 정립 없이 수행되는 조사나 연구는, 피상적이고 백과사전식인 나열에 그칠 위험이 내재하게 마련이다. 일일이 예거하지는 않겠지만, 일정 지역 설화를 수집하여 유형을 분류한 후 이리이러한 내용이더라고 양상을 설명하는 식의 연구가 적지 않은데, 이는 보고 이상의 의미를 지니기 어렵다. 이러한 조사는 반드시 필요하지만 일차적 연구이므로, 이를 바탕으로 좀더 심층적인 검토가 따라야 한다. 그러기 위해서는 방법론에 대한 확고한 인식과 적절한 활용이 요구된다. 그런데 제주의 경우 그 동안 수차에 걸친 조사와 연구가 있었지만 수집된 설화에 대한 총체적이고 전반적인 분류·정리 작업은 단편적이고 미진한 상황이라, 이 작업이 우선적으로 이루어져야 할 것이다.

구조주의적 연구 방법은 특히 작품의 심층적 분석에 많은 도움을 주었다. 이원적·양면적 구분이든, 순차적 또는 병립적 분석이든, 그 구조 파악과 기능 체계 분석 방법은 설화 부분들의 이면에 내재된 근본적 의미와 작품의 총체적 의미 파악에 지름길이라 할 수 있다.

그런데 흔히 볼 수 있는 ‘구조 연구’는 특정 지역의 설화에만 초점을 맞추고 있기 때문에, 분석 결과가 얼마나 그 지역 설화의 특성을 잘

36) Ibid., p.386.

나타내고 있는지 의문이다. 외국 또는 국내의 다른 지역을 정밀하게 비교해 얻어진 결론이라고 할 수 없으므로, 여기에 따른 의미 파악 또한 크게 의의를 가진다고 하기 어렵다. 체계적이고 치밀한 계획하에 수행된, 일정 지역 설화에 대한 정치한 분석들을 모아서 귀납적으로 결론을 얻을 수 있겠으나, 우리 나라에서는 어느 지역 설화나 대립과 중재의 양상이 변별성을 논할 정도로 뚜렷이 다른 경우가 그리 많지 않다고 본다. 국내 일정 지역 민담을 대상으로 외국 민담을 구조화한 공식에 맞추어 사건 전개를 검토한 후 그 의미와 특징을 추출하는 작업³⁷⁾은, 민담 연구를 한 차원 높이기 위해 필요하고 거쳐야 할 중요한 과정이지만, 여기에서 그치지 않고 국내 여타 지역과의 정밀한 비교를 거칠 때라야 의의를 가지리라 본다.

이같이 볼 때 광양 민담 26편은 우아미를 구현하는 일반적 의미의 민담만 있는 것은 아니다. 송고미를 구현하는 교훈적이거나 종교적인 이야기가 있는가 하면 비장미를 구현하는 전설적인 이야기도 있다. 특히 좌절 한 주인공이 등장한 이야기에서 우리는 세계의 횡포한 힘에 눌린 자아의 모습과 함께 강한 운명론의 그림자를 볼 수 있었다. 그런가 하면 대립 자체가 현실의 기준에 못미치는 골계적인 이야기도 있다. 광양 민담 26편은 이와 같이 다양한 양상을 보이지만 근대에 이르르면서 낙관론적이고 운명론적인 이야기보다는 민담 본래의 성격이 퇴색된 합리적이고 현실적인 논리를 지닌 이야기가 생겨남을 알 수 있다. 이러한 양상은 앞으로 새롭게 생겨난 민담들의 성격을 암시하는 것이다.³⁸⁾

37) 朴德垠, 「珍島 民譚의 構造 研究」, 『語文論叢』 제6호, 전남대 어문학연구회, 1982.

柳玪善·朴德垠, 「康津 民譚의 構造 研究」, 『湖南文化研究』 제12집, 전남대 호남문화연구소, 1982.

_____, 宋孝燮, 「광양 민담의 구조와 의미」, 『湖南文化研究』 제13집, 전남대 호남문화연구소, 1983. 等.

38) 柳玪善·朴德垠·宋孝燮, *ibid.*, p.50.

민담에 나타난 대담과 중재의 양상과 의미를 정밀하게 분석하여 미적 특성과 장르적 성격을 검토한 勞作의 위와 같은 결론은, 광양 민담에만 적용되는 것은 아니고 전국 각지에 공통되는 일반적인 현상이라 하겠다. 이처럼 특정 지역 설화의 비묘한 차이와 세부적인 특징을 추출하는 일은 대단히 어렵다.

그 동안 설화 각편마다 가지고 있는 생성 발전의 역사를 규명하고자 하는 역사·지리학적 방법, 설화의 발생 동기와 기능을 민간 신앙 같은 것과 연관지어 규명하려는 민속학적 방법, 설화에 내포된 原型像에 주목하여 무의식의 보편적이고 원초적인 인간 심성을 추출하려는 분석심리학적 방법 등의 여러 연구 방법이 계발·응용되어 자료 해석에 많은 도움을 주고 있다. 그 지역 사회나 주민들의 심리와 설화와의 상관 관계 규명이 바로 설화의 본질을 파악하는 지름길이라 보는 사회심리학적 방법도 꼭 검토해야 할 것이다. 설화와 관련된 그 지역의 특수한 사회적·역사적 맥락은 반드시 고려해야 할 사항이다.

한 작품을 온전하게 해석하려면 연구 방법에 대한 인식이 바탕이 되어야 한다. 더 중요한 것은 여러 가지 방법으로 다각적인 규명을 시도해야 하고, 산만한 자료 나열과 피상적인 해석을 경계해야 한다는 점이다. 지역 설화 연구 방법이 따로 있는 것은 아니겠으나, 설화 연구의 일반적인 방법 위에 그 지역 특성에 맞게 조정해야 한다.

그리고 설화와 祭儀의 관계, 구전 설화와 문헌 설화의 관계, 전승 집단의 의식, 비교, 상징, 분포도 등에도 연구가 진척되어야 할 것이다.

3. 資料 選別과 解釋

우선 제주 설화를 총체적이고 체계적으로 정리·분류하는 작업이 선행되어야 함을 전술한 바 있다. 이 작업은 그 자료가 과연 제주의 특성을 나타냈다고 할 수 있는가 하는 '자료의 신뢰성'과 직결되는 문

제이기 때문이다. 그러기 위해서는 설화 話者(提擧者, 口演者)에 대한 연구 또한 아울러 진행되어야 한다. 같은 주제라도 어떤 자료를 대상으로 하나에 따라 결론이 달라지므로, 자료 선별은 설화 연구의 인차적 작업이라 하겠다.

구비문학은 민중의 의식을 볼 수 있는 좋은 분야다. 설화는 그 향유층이 민중이기 때문에 그들의 세계관을 알 수 있는 좋은 자료다. 그러나 어느 자료나 화자의 의식 속에서 한 차례 여과된 것이기 때문에 화자 연구의 필요성은 절실하다. 설화는 살아 있는 유기체이기 때문에 더욱 그러하다.

한 남성 화자를 집중 연구하고 그의 구연 자료를 채록한 보고에 의하면, 그의 설화는 어린 시절 사랑방에서 사람들과 함께 읽었거나 혹은 들었던 소설 내용을 기억하여 한 것도 많다고 한다.³⁹⁾ 정도의 차는 있겠지만, 이러한 상황은 전국적으로 동일하다고 생각한다. 그렇다면 설화를 해석할 때 그 자료가 그 지역 주민의 의식을 포출한다는 믿음은 신중히 재고되어야 한다. 그리고 화자의 성별, 학력, 경력, 가치관 등에 따라 이야기는 변이되게 마련인 바, 위의 여러 변이 요소도 아울러 감안해야 할 것이다.

단일 자료(‘셋서방 이야기’)를 대상으로 인접한 두 지역(康津, 光陽) 민담의 변이를 비교한 연구⁴⁰⁾는, 심층적이고 효과적인 비교 연구의 모형을 보여주었다. 그런데 우선 민담 한 편이 그 지역을 대표한다고 할 수 있는가 하는 ‘자료의 신뢰성’을 검증할 필요가 있겠다. 또한 두 지역의 차이를 화자의 의식에서 찾고 있는데, 민담의 현장 조사에서 화자의 인적사항을 철저히 기술하는 현장론적 태도의 중요성을 강조하면서도 정작 중요한 화자 연구가 선행되지 않은 점은 아쉽다.

39) 李秀子, 「說話 話者 研究」, 박이정, 1998, p.37.

40) 柳珪善, “全南의 康津·光陽 民譚比較-“셋서방 이야기”를 중심으로-”, 『湖南文化研究』 第17輯, 全南大 湖南文化研究所, 1987.

제주의 風水(斷穴)說話 중 대표적인 것이 ‘고종달[胡宗] 설화’이다. 제주가 王侯之地(또는 將軍穴의 정기가 어린 땅)임을 안 秦始皇이 고종달을 보내 斷脈하게 했고, 그 결과 왕(또는 장군)이 나지 않게 되었다는 내용이다. 胡宗은 宋나라 福州人으로 商船을 타고 고려에 들어와 睿宗의 총애를 받고 벼슬을 지냈다고 전한다. 성품이 총민하여 글도 잘하고 여러 技藝에도 통하여 壓勝術로 進言하니 왕이 의혹함이 없지 않았으며 뒤에 仁宗을 섬겨 起居舍人이 되었다.⁴¹⁾ 그런데 이 설화 각편 중 어느 것을 대상을 하느냐에 따라 해석이 조금씩 달라지게 된다. 수집된 ‘고종달 설화’ 15편⁴²⁾ 중, 제주가 王侯之地라고 명시한 것은 한 편뿐이고, 나머지는 장군, 인걸, 명인, 큰 인물이 날 땅이라거나 그냥 穴을 뜬다고 이야기하고 있다. 장군, 인걸, 명인, 큰 인물 등은 王侯의 변형이라고 생각하지만, 양자의 의미 차이는 매우 크기 때문에 북어서 생각할 수 없다고 본다. 그렇다면 중국 왕이 보낸 風水師에 의한 斷脈 討穴을 두고, “(제주인이 이러한) 상황 속에 살면서 역사를 숙명적으로 받아들일 수 있었던 것은 제주가 王侯之地였다는 自尊意識”⁴³⁾이라고 풀이하는 것은 조금 무리가 있다. 전체적으로는 정밀한 논증으로 알찬 성과를 얻은 연구지만, 자료 선별의 중요성을 다시 생각하게 한다.

엄정한 자료 선별을 거친 뒤에는 이를 바탕으로 한 해석이 뒤따라야 한다. 구체적으로, 한 지역 설화 연구의 결론을 들여보겠다.

암석설화는 西海나 東海岸이 南海보다 섬이 적음에도 불구하고 설화가 많은 바 그 형태와 명칭, 그리고 일화와 연관되어 있는데, 거북설화가

41) 『高麗史』, 列傳 卷第十(東亞人學校 古典研究室 譯編, 1987)

42) 註 3)의 「제주도 傳說」, 「南國의 傳說」, 「韓國口碑文學大系」(9-1, 9-2, 9-3), 「濟州說話集成(1)」, 收錄分.

43) 玄古彦, “風水(斷脈) 說話에 대한 一考察-濟州文化의 說話의 基層 接近을 위한 試圖-”, 「韓國文化人類學」 제10집, 韓國文化人類學會, 1978. p.51.

많고 비극적 일화가 다양하다. 우화설화는 호랑이가 자주 나오는데 대부분 虎患을 일으키는 부정적 측면이 강하며 어촌에는 거북이 등장하나 어업보다는 어촌마을의 풍수적 古凶이 위주이다. 다른 동물로는 뱀, 어우, 늑대 등이 나오며 식물의 경우는 거의 보이지 않는다. 인륜설화는 孝道가 위주인데 水葬설화가 나타나 있고 시어머니를 괴롭히는 며느리는 재앙을 받으나 자식한테 배반당한 어머니는恨을 품고 죽는 다양한 양상이 드러나 있다.⁴⁴⁾

자료에 대한 위와 같은 현상 검토 작업은 필요하고도 반드시 거쳐야 할 과정이지만, 단순히 자료를 분류하여 양상을 記述하는 데서 나아가 의미 해석을 거칠 때라야 비로소 의의를 지닐 수 있다.

신화에서는 “오로지 초월적 관념(tenor)을 받아들이는 것은 알레고리의 방법”⁴⁵⁾이라 하겠다. 그러므로 신화를 해석할 때는 그 ‘은유적 보호성’에 유의해야 할 것이다. 제주 당신화를 통해 볼 때, 식성의 갈등과 별거는 1차적으로는 수렵 육식의 남신과 남편에게 권농하는 여신들 사이에서 일어난다. 米食은 신성한 것, 肉食은 부정한 것으로 생각하는 대립적 관념을 보이고 있다. 심지어 돼지 밭자국에 고인 물을 마셨는데 그만 털 하나가 코에 들어가 콧구멍을 찌른 정도로도 아내를 귀양 보내고 자신은 집을 얻는다(‘城山面 水山 本郷堂 본풀이’). 육식을 여신이 하는 반대 경우의 대립 관념도 보이고 있다. 이를 두고 “육식의 신은 고기를 고급 식품시하는 생활 문화를, 米食의 신은 쌀을 고급 식품시하는 생활 문화를 반영하는 것일 수 있다. 이 두 가지 제물과 신은 각각 수렵 내지 牧畜文化와 農耕文化의 소산인지도 모른다. 米食神과 肉食神의 병존은 다른 두 개 문화의 습합을 의미하는 것이

44) 杜銀球, “江原道 東海岸 地域 說話考”, 『關東民俗學』 第10·11合輯, 關東大學校 江陵無形文化研究所, 1995. pp.94~95. passim.

45) P.Wheelwright, “神話에 대한 意味論的 接近”, 김병국·김영일·김진국·최정무 編譯, 『文學과 神話』, 大邦出版社, 1983. p.242.

될 것이다. 또 米食의 신을 청결·상위의 신으로 치는 것은 그 배경 문화의 우월성을 말해 주는 것이 될 것이다.”⁴⁶⁾고 한 해석은 시사하는 바 있다. 신화는 문화 의식과 종교 관념을 투영하고 있음을 보여준다.

설화는 보편성 속에서도 특수한 변형을 볼 수 있으며, 인류 문화의 다른 원리처럼 설화는 단순히 우연의 산물이 아니다. 설화는 시간과 공간 속에 존재하는 것이며, 유통되는 곳의 지역성, 언어적·사회적 관련성, 시대의 경과와 역사적 변화의 영향을 받게 된다.⁴⁷⁾ 그렇다면 설화가 향유층의 의식 형성에 끼친 영향에도 주목할 필요가 있겠다. 그 역의 경우 또한 마찬가지이다.

어느 지역 설화나 같은 상황이었지만, 제주 설화에는 제주인의 생활상과 세계관이 반영되어 있으므로 제주인의 독특한 삶의 지혜가 표출되어 있다. 그러나 대체로 설화에 나타난 소극적이거나 부정적인 면은 도외시하고 긍정적인 면만을 보려고 하는 경향이 두드러진다. 제주 설화에서 특히 끈질긴 저항성이나 삶의 진지성을 찾고자 하는 노력도 이 범주에 넣을 수 있지 않을까 한다. 이러한 관점이 그러다는 것은 아니지만, 가능한 한 긍정적인 해석을 하려고 한 결과로 보인다.

아들에게서 날개를 발견한 그 부모가 아기의 날개만을 제거하여 여전히 장사로 살게 하였다는, 제주의 '아기장수 전설'에 대한 한 해석을 보겠다.

그런데 濟州島의 變型은 꼭 대조적이다. 아들에게서 날개를 발견한 그 부모들은 아기의 날개만을 제거해 버리자, 아들의 힘은 좀 약해졌지만 여전히 장사로서 살다 죽었다는, 실제 장사의 一生譚이면서 비극성이 많이 극복된 점이 특이하다. 즉 제주의 아기장수 전설은 날개 달린 아기를 전적으로 거부하는 게 아니라, 天上으로 飛翔하려는 욕망의 상징인 날개만

46) 玄容駿(1986), op.cit., p.205.

47) S. Thompson, *The Folktale*, The Dryden Press, New York, 1946(AMS Press, 1979). p.13. passim.

을 제거하고 地上의 人間으로 回歸시키면서, 사회가 거부하는 人物을 受容하는 인물로 만든다는 의미에서 현실적인 삶의 진지성을 보여준다. 옳은 뜻과 뛰어난 능력을 갖고 있으면서 펼 수 없는 사회 상황에서 태어난 영웅이나 장사가 어떻게 현실을 극복하여 살아가는가 하는 삶의 한 방법을 보여준다.⁴⁸⁾

매우 설득력 있고 타당한 해석이다. 비극성이 거의 소멸된 이 전설은, 큰 인물이 날 수 없었던 상황을 나타내고 있다. 좌절의 극대감이 줄어든 이 전설의 전개 과정은 운명론적 체념이 낳은 결과라고 생각할 수 있다. 그러므로 뛰어난 힘을 가진 종이었으나 人食家라는 이유로 받아들여지지 않아 결국은 굶어 죽은 ‘막산이 전설’과 같은 맥락이라 하겠다. 살 수 있었으나 그냥 돌 속에 잠겨 죽음을 택한 다끄내(修根洞) 정서방(말머리), 초인적인 힘을 가졌으나 순순히 붙잡힌 새샘이(‘새샘이와 정운다’⁴⁹⁾) 등을 볼 때도, ‘현실적인 삶의 진지성’을 보인다거나, ‘현실을 극복’했다고 하는 것은 다소 비약적이지 않을까 한다.

이러한 인물전설에서 현실의 비리와 운명에 대한 저항을 찾고도 있으나,⁵⁰⁾ 일반적 의미의 ‘저항’과도 역시 조금 다르다고 본다. 나아가 제주도 전설에 드러나는 이와 같은 지리적·역사적으로 平衡을 잃은 질서의 正常狀態에로의 복귀와, 사회적 人間回復을 열망하는 濟州島民의 의식의 소산으로 풀이하기도 한다.⁵¹⁾ 제주의 ‘아기장수 전설’은 본토의 해당전설에서 보이는 일반적 구조와 다른 변이를 보이고 있다. 그런데 이러한 변이가 현실과의 치열한 對峙로 인한 결과인지, 현실과의 화해인지 또는 극복인지, 굴종인지는 관점의 차이에 따라 다른 결

48) 玄吉彦·金永和, “濟州說話를 통한 濟州島精神 考究-堂神 본풀이와 人物(壯士) 傳說을 中心으로-”, 『논문집』 제12집(인문학편), 제주대학교, 1980. p.174.

49) 『제주도 傳說』의 命名에 따름.

50) Cf. 韓길연(1981), op.cit.

51) 任弘宣, “濟州島 傳說에 드러난 濟州島民의 意識 研究”, 崇州大 大學院 碩士學位論文, 1983. p.45.

론이 나오겠지만, 자료 해석의 엄밀성과 중립성이 요구되는 부분이다.

제주의 '아기장수 전설'에서는, 아기를 죽이지 않고 날개만 제거하고 凡人의 삶을 영위하게 한 일이 색다르다고 할 수 있다. 따라서 이를 중요한 특징으로 보아 본토와의 변별성을 여기서 찾기도 한다. 아기를 죽이고 재생에도 실패하게 함으로써 가슴 속에 깊이 묻어 놓는 것과 우열을 가릴 수는 없겠으나, 죽은 아기가 각자의 가슴 속에 영원히 살아 있음은 분명하다. 좌절한 꿈을 채워줄, 가슴 깊은 곳의 한을 풀어줄 인물에 대한 갈망이 크고 급하다는 것이기도 하다. 그런데 차마 아기를 죽일 수 없는 부모의 마음을 인간의 본성이자 제주인의 의식으로 보는 것은, 이 전설의 본래 의미를 생각해 볼 때 얼마간 확대된 관점이 아닐까 한다. 좁은 땅에 비해 풍수설화가 대단히 많고 비중도 큰 것은, 역으로 지기에 의해서 인물이 나기를 바라는 염원이 반영된 것이라 본다.⁵²⁾

우리 나라같이 風水思想이 의식에 중요하게 작용하고 있는 곳에서는 斷穴傳說도 어느 지역이나 흔하다. 누구나 자기 고장에 대한 애착이 있기 때문에 큰 인물이 날 것이라는 의식이 강하다. 인물 탄생에 대한 갈망은 어느 지역이나 공통적이다. 그런데 이 소망이 실현되지 않았을 경우, 그런 수밖에 없는 사유가 있어야 하기 때문에 자연히 그 이유를 단혈에 돌리는 것이라고 본다. 제주에는 풍수지리(명당)에 설화가 다른 설화보다 많으나,⁵³⁾ 그 중에서도 특히 단혈전설이 차지하는 비중과 다른 지역과의 정밀한 비교가 이루어져야 더욱 설득력을 얻을 수 있을 것이다.

설화의 근원적 해석을 위해서는 흔히 제의적인 관점과 상징에 주력

52) 許椿(1995), op.cit., p.185.

53) 제주 설화 262편을 대상으로 낸 통계에 의하면, 지역과 관련된 것이 33편, 힘센 장사(할머니)에 관한 것이 29편인 데 비해, 풍수지리(명당)에 관한 것은 51편으로 가장 많다(金桓元, “濟州島 住民의 正體性에 관한 研究”, 서울대 大學院 博士學位論文, 1990. p.107).

하게 된다. 자연히 입사의식과 연관짓거나 상징의 의미 파악을 위해 노력한다. 그러나 입사의식은 모든 설화의 바탕에 공통적으로 깔려 있으므로, 여기에 집착하면 설화 각편의 개별성을 무시할 위험이 있다. 개별적 상징의 의미에 집착하면 전체적 의미를 오도할 가능성이 있으니, “民譚 속의 심리학적 의미를 단순한 記號로서 해석”⁵⁴⁾하지 않도록 주의해야 할 것이다.

토산당 뱀 신앙에 관련된 설화를 두고 뱀이 섹스의 상징이라는 점에 주목하여 병과 성적 욕구를 연관 지은 해석을 보면, 그녀(환자)의 무의식 속에 숨겨진 성적 욕구가 뱀이란 신앙 대상을 통해서 승화되었다고 풀이한다.⁵⁵⁾ 상징적 해석의 좋은 예이지만, 그러나 어떤 상징에만 집착하면 온전한 해석에 지장을 준다. 토산당 뱀만이 성적인 것과 연결되지는 않거니와 많은 당 중에서 왜 하필 토산당이 두드러지는가에 대한 설명도 할 수 없다.

4. 比較 研究

지역 문화 연구에는 어느 지역에도 통용되는 일반 법칙 및 공통성의 발견을 위해 지역간 비교를 통한 법칙 정립적인 지역 연구도 있으며, 지역 특유의 문화와 세계관의 이해를 목적으로 하거나 지역간 차이나 지역의 특징을 찾기 위해 특정 지역 자체가 연구 대상이 되는 개별 기술적인 지역 연구도 있다.⁵⁶⁾ 제주 지역의 연구는 후자인 특정 지역의 특징을 찾아내는 학문이 되어야 할 것이다.⁵⁷⁾ 그런데 제주는 왕조 이데올로기에 의해 지탱되어 온 본토와는 달리 이질적인 문화를 이

54) 李符永, 「韓國民譚의 深層分析」, 集文堂, 1995. p.32.

55) 卓明煥, op.cit., pp.75~77.

56) 김성국, “지역학으로서의 부산학 연구:사회문화적 측면을 중심으로”, 「지방화와 지역사회연구방법론의 제문제」, 1995.(유철인, op.cit., p.14.에서 再引)

57) 유철인, ibid.

부었다는 점에서 독자적인 제주 문학의 개념 설정이 가능하고, 제주 사람들의 의식도 유교 중심적이 아니다. 따라서 제주 설화는 본토와는 다른 양식적 특질과 독자성을 보유하게 되었다고 보고 있다.⁵⁸⁾

차이점은 공통점 위에 성립하는 것이므로 공통점에 관해 충분한 검토가 있는 다음에야 변별성을 논의할 수 있다. 차이점이나 특수성은 공통점과 보편성을 전제로 성립한다는 점에 유의해야 할 것이다. 그러므로 전자를 위해서는 항상 후자가 바탕이 되어야 정확한 규명이 되리라 생각한다. 그런데 대체로 차이점과 특수성에만 초점을 맞추고 있어서 전체적인 안목에 큰 장애가 되고 있다고 본다. 그리고 변별성을 논할 때 염두에 두어야 할 일은 미세한 차이에 집착해서는 안 된다는 점이다. 그 세부적인 차이가 얼마나 의의를 지닐지를 먼저 생각해야 할 것이다.

康津 民譚 24편을 대상으로 그레마스(A.J.Greimas)의 분석 방법을 원용하여 그 구조를 분석하고, '셋서방 이야기'를 중심으로 康津과 光陽의 민담을 비교한 연구⁵⁹⁾는, 인접 지역 내에서도 얼마만한 차이를 보이는가를 잘 보여준다. 민담의 登場物을 분석하여 얻은 결과 중 일부를 보겠다.

여기(康津 民譚)서는 補助者나 主體가 사건을 진행시켜 나갈 때, 대부분의 對立者들이 우직함과 우둔함으로 사건의 배후에서 끌려 다니는 입장에 치해 있는 珍島 民譚의 경우와는 달리, 康津 民譚에 등장하는 대립자는 전혀 우직하거나 우둔한 성격의 면이 보이지 않으며, 주체는 주체와 대등의 자격을 갖추고 있는 대립자를 만나 정면에서 번뜩이는 기지로 사건 해결의 실마리를 풀어내고 있는 점이 두드러진 특징 중의 하나라 하겠다.⁶⁰⁾

58) 현길언(1997), pp.37~38.

59) 柳玆善·朴德垠, op.cit.

柳玆善, op.cit.

먼저 과연 좁은 인접 지역에서 이렇게 확실한 차이가 날 수 있을지, 즉 화자와 자료 선별의 문제와 연관된 의문을 가져본다. 그리고 이러한 차이가 옳다면 이 차이가 가지는 의미는 무엇이고 왜 그렇게 되었는가 하는 데까지 나아가야 의의를 가질 것이다.

제주 문화는 한국 문화의 하위 개념이고, 본토에서 이주된 문화라는 점이 전제되어야 한다. 따라서 제주 문화의 특성은 비교 가능한 대상과의 대비적 관계 속에서 설명되어야지 그 자체만으로 특성이 지적될 수는 없는 것이다.⁶¹⁾ 이주된 문화는, 고립되고 협소한 島嶼의 특성 때문에 변형되기 마련이다. 따라서 본토의 같은 성격을 지닌 설화와 정밀한 비교를 통해서야 제주 설화의 특성이 밝혀질 것이다. 막연한 추론을 넘어 전국 나아가 외국 설화까지 비교하는 폭 넓고 치밀한 연구가 필요하다. 비교 연구가 가능한 대상을 놓고 작업하고 있는가 하는 점과, 자민족 중심주의적 경향에 치우치지 않았나 하는 점도 검토해야 한다.

친정의 명당을 차지한 딸 이야기나 적극적으로 나서서 명당을 찾는 며느리 이야기는 본토에도 전하는 설화 유형이다. 그런데 여기에서 ‘적극적으로 대처하는 (제주) 여성의 활동상, 제주의 특성인 강한 여인상의 부각’⁶²⁾ 등으로 제주도적 특색을 찾는 일은 비교를 간과한 결과라고 생각한다. 지혜롭고 근면한 여성상은 남녀 모두에게 긍정적으로 수용되었는데, 무속신화인 ‘바리데기’에서도 이미 효심과 아울러 영웅상이 표출되어 있다.

심청전, 춘향전, 그 외 공상굿, 도량선비 이야기 등 모두에서 공통적으로 나타나는 것은 끝없는 고행을 견디어 영광을 차지하게 되는 포용력 있는 인간의 모습이다. 이 모습은 ‘잠자는 공주’의 수동성이나 ‘배아

60) 柳玟善·朴德垠, *ibid.*, p.76.

61) Cf. 이기욱(1989), pp.309~327.

62) 김영석, “제주도 풍수설화 연구”, 동아대 교육대학원 석사학위논문, 1993. p.47, p.58.

트리체'의 순수함 등과는 거리가 멀다. 여성은 강하며 끝내 승리한다는 주제가 일관되게 나타날 뿐이다.⁶³⁾ 다만 그 정도의 차이가 어느 정도냐에 문제 제기의 실마리가 있는 것이기 때문에, 면밀한 비교 분석 없이 내린 단정은 재고해야 할 것이다. 필자도 신화의 여성상을 비교하여 츠칭비('세경본풀이')의 적극성을 논한 바 있으나,⁶⁴⁾ 무속신화와 신화적 요소가 잔존한 설화를 같이 비교할 수 있을지도 한번 검토해보아야 할 것이다.

제주 신화와 의례 형식을 통해 문화의 계통을 검토한 후, 天降神話와 그 의례 방식은 북방아시아로부터, 大地湧出神話·바다로부터의 來訪神話와 그 의례 방식은 동남아시아로부터 오끼나와를 거쳐 유입했다고 본 연구⁶⁵⁾는 신화 비교 연구의 좋은 예다. 제주는 南·北方文化의 교차 지점이라는 결론이다. 그런데 巫祀 중심으로만 나누면 포괄성이 덜할 듯하고, 오끼나와에서 제주로 내방할 가능성 또한 배제할 수 없다. 나아가 문화가 전파되었다면 어떤 것은 수용되고 어떤 것은 수용되지 않았는가 또 그 이유는 무엇인가에 대한 규명도 필요할 것이다.

제주에는 한 마을에서도 이질적인 집단들이 각각 다른 당을 세우고 받들기 때문에 여러 개의 당이 있는 경우가 흔하다. 그 방법이 경합이든 호양이든간에, 신들이 같은 마을을 구획하여 좌정하고 있다. 그런데 이와 유사한 경우가 서남해 도서 지역에도 보인다. 한 마을에서도 단골 집단을 가리지 않고 상당, (중당), 하당을 구분하고 있다. 따라서 이를 두고 제주만의 특색이라든가 제주가 특히 평화적이라든가 하는

63) 조혜정, "한국의 가부장제에 관한 해석적 분석", 임원회 외, 「성, 가족, 그리고 문화」, 집문당, 1997. p.37.

64) 許梅, "說話의 女性 研究(1)", 「常山韓榮煥博士華甲紀念論文集」, 開文社, 1993.

65) 玄容駱, "濟州島 神話와 儀禮形式에서 본 문화의 系統", 「耽羅文化」第13號, 濟州大學校 耽羅文化研究所, 1993.

등의 결론을 내리는 것은, 좀더 철저하고 광범위한 비교 연구가 이루어진 다음이라야 설득력을 얻을 수 있으리라 본다.

신화적 요소가 남아 있다거나 전설과 민담적 성격이 섞여 있는 것을 제주 설화의 특징으로 볼 수도 있겠다. 제주도 전설을 자연전설, 역사전설, 신앙전설로 나누어 수집한 것⁶⁶⁾을 보아도, 신화나 민담적 요소가 짙은 이야기가 많다. 그러나 신화에 가깝거나 전설적 성격을 띤 민담이 많은 것은 우리 나라 설화의 한 특징이라 할 것이다. 그런데 오끼나와 설화를 채록하고 분류를 시도한 연구에 따르면, 이들이 구술하는 것들은 한결같이 자연물, 자연 현상의 설명이며 신이적인 체험의 보고로서 citeebanasi(傳説)의 성격이 강하다고 한다.⁶⁷⁾ 우리 나라와 문화 수수 관계가 있었으리라 추정할 수 있지만, 그렇다면 전설과 민담의 혼효를 우리만의 특징이라 하기에다 무리가 있지 않을까 한다.

자료 선별과 표본 수 같은 문제가 있기는 하지만, 제주 설화의 비교 연구가 이루어진 예로 ‘고종달 설화’를 통해 제주 문화의 의미 파악을 시도한 연구⁶⁸⁾를 들 수 있겠다. 전국의 斷脈(討穴)說話를 세 유형으로 나눈 후, 제주에는 특히 ‘고종달 설화’가 주류를 이루고 있음을 밝히고 그 해석을 시도하였다. 동일 유형의 본도와 제주 설화를 대비한 후, 기본형을 검토하고 그 구조와 변형을 통해 설화의 해명을 통한 문화 기층에 대한 접근을 꾀하였다. 그 결과 “閉鎖的이면서(王侯之地에 살고 있으므로) 外來의 文化 流入에 소극적인 태도로(고종달에 대한 자세) 대처하면서 融合되어 왔으며, 이러한 삶의 方法에는 <運命論的 自己愛>가 짙게 깔려 있다.”⁶⁹⁾고 결론 짓고 있다. 전술한 대로, 좀더 많은 자료를 통해 접근해야 한다는 아쉬움이 남지만, 검증 방법은 비교 연구의 한 전형이라 할 것으로, 많은 시사를 해준다. 이처럼 제주 지역

66) 현용준(1976), op.cit.

67) 최인학, 「구전설화연구」, 새문社, 1994. p.208.

68) 玄古彦(1978), op.cit.

69) Ibid., p.55.

을 대상으로 한 비교 연구는, 본토나 우리의 다른 도서 지역 또는 외국의 도서처럼 유사한 환경에 있는 곳을 대상으로 해야 할 것이다. 동일한 조건에서 비교 대상이 될 수 있는가를 먼저 생각해야 한다는 말이다.

한국 본토, 제주도, 중국, 일본의 동일 유형 설화를 대상으로 화소 분포를 분석하여 친연성과 전파성을 검토한 연구⁷⁰⁾도 전형적인 예로 들 수 있겠다. 제주의 '삼공본풀이'는 일본의 영향이 아니라 중국에서 한국 본토를 통해 전파된 설화임을 밝혔다. 전파성을 검토하기 위해서는 중국, 일본 등을 언급해야 하겠으나, 본격적인 비교 연구에서는 서로 비교 단위가 다르다고 생각한다.

비교 연구에서 또 하나 고려해야 할 일은 현장성이다. 현장성 또는 역사성이 배제된 단순 비교를 통한 유형화 작업은, 박제화한 현상을 단순 대비하는 것이므로 큰 의의를 지니지 못하기 때문이다.

Ⅲ. 結論

이 글은 제주 설화 연구의 문제점 몇 가지를 들어, 극단적인 대비를 통해, 좀더 발전적인 방향을 모색해 보려고 시도되었다. 먼저 지역학의 개념과 함께 똑같은 현상이 관점·시각의 차이에 따라 얼마나 달라지는가를 살펴보고, 연구 방법, 자료 선별과 해석, 비교 연구 등에서 올 수 있는 차이점을 검토하여 보았다. 연구사 검토를 통해 쟁점을 중심으로 전개해 나가는 것이 좋은 방법이겠으나, 제주 설화 연구사를 기술하기에는 미흡하다고 생각되어 '연구의 기본 시각'이라는 점에 초점을 맞추었다. 따라서 관점 정립에 많은 지면을 할애하고, 세세한 부분을 일일이 거론하지 않고 거칠게 다루게 되었다.

70) 玄丞桓, "「내 복에 산다」系 說話 研究", 濟州大學校人學院 博士學位論文, 1992.

우리 지역만 지역학이 성립한다고 볼 수는 없으며, 폭 넓고 균형 잡힌, 선입견을 배제한 객관적 시각이 필요하다. 연구 방법에 대한 확고한 의식이 있어야 할 뿐 아니라 특정한 방법론에 얽매이는 경향을 탈피해야 할 것이다. 연구자의 가설에 알맞은 자료만을 자의적으로 선별하거나 결론에 맞추는 자료 해석과 개개의 상징에 집착하는 일 또한 바른 해석을 해치게 된다.

차이점은 공통점 위에 성립하는 것이다. 따라서 공통점에 관해 충분한 검토가 있는 다음에야 변별성을 논의할 수 있다. 그 변별성을 논할 때 염두에 둘 일은 미세한 차이에 집착해서는 안 된다는 점이다. 그 세부적인 차이가 얼마나 의의를 지니는지를 먼저 생각해야 할 것이다.

먼저 비교 연구가 가능한 대상을 놓고 작업하고 있는가 하는 점을 검토해야 한다. 그리고 차이점이나 특수성은 공통점과 보편성을 전제로 성립한다는 점이 전제되어야 한다. 그러므로 전자를 위해서는 항상 후자가 바탕이 되어야 정확한 규명이 되리라 생각한다. 대체로 차이점과 특수성에만 초점을 맞추고 있어서 전체적인 안목에 큰 장애가 되고 있다고 본다.

무엇보다도 제주 설화를 총체적이고 체계적으로 정리·분류하는 작업이 선행되어야 할 것이다. 이 작업은 그 자료가 과연 제주의 특성을 나타냈다고 할 수 있는가 하는 '자료의 신뢰성'과 직결되는 문제이기 때문이다. 또한 설화 화자(제보자)에 대한 연구가 필요함도 아울러 지적하였다.

가능한 한 양극적인 예를 들려다 보니 훌륭한 연구 성과의 결집만을 지적한 것처럼 된 것 같아 썩 조심스럽다. 이 글이 연구사 기술은 아니지만, 혹 대표적인 연구가 누락되었거나 연구의 의도를 자의적으로 해석한 부분이 있다면 넓게 양해 바란다. 비판과 비난은 구별되어야 하고, 비판은 왜곡됨이 없이 수용되어 발전적으로 승화되어야 의의를 가지게 되리라고 믿는다.

이 글의 성격상, 중요한 문제를 지적하면서도 개괄적인 문제 확인에 그치게 되었다. 지금 소략하게나마 제기한 문제를 좀더 구체적으로 정밀히 검토해 보려 한다. 그리고 이를 출발점으로 하여 지금까지 논술한 사항이 단순히 선언에 그치지 않도록, 제주 설화의 특성을 구명하는 후고를 약속한다.

*附記: 脫稿 후, 제주학회가 주최한 제14차 전국 학술 대회(1998.11.13.~14.“제주학회 20년의 회고와 전망”)에서 제주학의 방법, 성과, 과제 등이 지역학, 사회과학, 인문학 등 여러 측면에서 논의되고 정리되었다. 여기에서도 제주에 관한 자료를 데이터베이스(database)화하는 작업의 중요성과 시급성이 강조되었다(전경수, “地域研究로서 濟州學의 방법과 전망”, 이상천, “제주학 연구의 성과와 과제:사회과학적 측면에서” 등). 그러나 이 자리에서 검토된 내용 또한 다분히 원론적이고 기존의 논의 수준을 크게 벗어나지 못해서, 결국 본고에서 지적한 사항은 여전히 중요한 과제로 남는다.

參考文獻

- 「高麗史」(東亞大學校 古典研究室 譯編, 1987)
 「南槎錄」(金尙憲, 朴用厚 譯)(「耽羅文獻集」(제주도 교육위원회, 1975) 所收)
 「耽羅志」(李元鎮, 金行玉 譯)(上全)
 「擇里志」(李重煥)(李泳澤 譯註, 三中堂, 1975)
 金榮敦, 「濟州島民謠研究」上, 一潮閣, 1965.
 文化公報部 文化財管理局, 「韓國民俗綜合調查報告書」(濟州道篇), 1974.
 語文研究室編, 「韓國口碑文學大系」(9-1, 9-2, 9-3), 韓國精神文化研究院, 1980~1983.
 濟州道, 「濟州의 民俗 III(說話·民謠·俗談)」, 1995.
 秦聖麒, 「南國의 傳說」(增補版), 學文社, 1978.
 …… 「南國의 民謠」, 螢雪出版社, 1979.

- 玄容駿, 「제주도 傳説」, 瑞文堂, 1976.
- _____, 「濟州島巫俗資料事典」, 新丘文化社, 1980.
- 玄容駿·金榮敦·玄吉彦, 「濟州道傳説誌」, 濟州道, 1985.
- _____, 「濟州說話集成(1)」, 濟州大 耽羅文化研究所, 1985.
- 赤松智城·秋葉隆, 「朝鮮巫俗の研究」上, 大阪屋號書店, 1937.
- 高在奐, 「濟州島俗談研究」, 集文堂, 1993.
- 金永德, “濟州道の 蛇神信仰에 關한 研究”, 延世大 教育大學院 碩士學位論文, 1982.
- 金榮敦, 「濟州島民謠研究」, 도서출판 조약돌, 1983.
- _____, “민요 사실에 드러난 제주민의 삶”, 『오늘의 민요와 민중의 삶』, 한국역사민속학회 심포지움(1992. 12. 5).
- 김영석, “제주도 풍수설화 연구”, 동아대 교육대학원 석사학위논문, 1993.
- 金恒元, “濟州島 住民의 正體性에 關한 研究”, 서울대 大學院 博士學位論文, 1990.
- 杜銀球, “江原道 東海岸 地域 說話考”, 『關東民俗學』第10·11合輯, 關東大學校 江陵無形文化研究所, 1995.
- 朴德垠, ‘珍島 民譚의 構造 研究’, 『語文論叢』 제6호, 전남대 어문학연구회, 1982.
- 양영수, “한국 신화와 그리스 신화의 비교연구-제주도 신화를 중심으로-”, 『濟州島研究』第8輯, 濟州島研究會, 1991.
- _____, “제주 신화에 나타난 공존과 사랑의 원리:그리스 신화와의 비교를 중심으로”, 『濟州島研究』제14집, 濟州學會, 1997.
- 柳玆善, “全南의 康津·光陽 民譚比較-“씻서방 이야기”를 중심으로-”, 『湖南文化研究』第17輯, 全南大 湖南文化研究所, 1987.
- 柳玆善·朴德垠, “康津 民譚의 構造 研究”, 『湖南文化研究』第12輯, 全南大 湖南文化研究所, 1982.
- _____, 宋孝燮, “광양 민담의 구조와 의미”, 『湖南文化研究』第13輯, 全南大 湖南文化研究所, 1983.
- 유철인, “지역연구와 제주학”, 신행철 외, 『제주사회론2』, 한울아카데미, 1998.

- 李起旭, “濟州島 蛇神崇拜의 生態學”, 『濟州島研究』 제6집, 濟州道研究會, 1989.
- _____, “제주도 문화의 정체성에 관한 연구”, 『한국문화인류학』 21집, 한국문화인류학회, 1989.
- _____, “韓國의 島嶼文化: 西南海 島嶼를 中心으로”, 『島嶼文化』 제11집, 木浦大 島嶼文化研究所, 1993.
- 李符永, 『韓國民譚의 深層分析』, 集文堂, 1995.
- 이상천, “제주학 연구의 성과와 과제: 사회과학적 측면에서”, (제주학회 주최, 제14 차 전국 학술 대회(1998. 11.13. ~14), “제주학회 20년의 회고와 전망” 발표요지)
- 李秀子, 『說話 話者 研究』, 박이정, 1998.
- 이향아, “한국문학에 있어서 지역적 특질”, 『호남문학 연구 어디까지 왔나』, 호남대 인문사회과학연구소(제1회 학술발표회), 1994.
- 任弘宣, “濟州島 傳說에 드러난 濟州島民의 意識 研究”, 崇田大 大學院 碩士學位論文, 1983.
- 張壽根, “濟州島의 學術資料의 價値”, 『濟州島研究』 제1집, 濟州島研究會, 1984.
- 신경수, “제주학: 왜 어떻게 할 것인가”, 『濟州島研究』 제14집, 濟州學會, 1997.
- _____, “地域研究로서 濟州學의 方法과 전망”, (제주학회 주최, 제14차 전국 학술 대회(1998. 11.13. ~14), “제주학회 20년의 회고와 전망” 발표 요지)
- 조혜정, “한국의 가부장제에 관한 해석적 분석”, 입론회 외, 『성, 가족, 그리고 문화』, 집문당, 1997.
- 秦聖麒, “濟州島의 뱀信仰”, 『韓國文化人類學』 第10輯, 韓國文化人類學會, 1978.
- 최인학, 『구전설화연구』, 새문사, 1994.
- 卓明煥, “濟州 蛇神信仰에 對한 小考- 兎山堂 뱀信仰을 中心으로-”, 『韓國文化人類學』 第10輯, 韓國文化人類學會, 1978.
- 許 椿, “古小說의 人物 研究- 仲裁者를 中心으로-”, 延世大 大學院 博士學位論文, 1986.

- _____, “濟州島 巫俗神話의 文化英雄考”, 『濟州島言語民俗論叢』, 圖書出版
濟州文化, 1992.
- _____, “韓國 神話의 系列論-競合과 互讓-”, 『白鹿語文』 第9輯, 濟州大 國
教科, 1992.
- _____, “說話의 女性 研究(I)”, 『常山韓榮煥博士華甲紀念論文集』, 開文社,
1993.
- _____, “韓國 神話의 系列論(續)”, 『語文學論叢』, 學文社, 1993.
- _____, “濟州 說話 一考察”, 『國文學報』 第13輯, 濟州大 學校 國文科, 1995.
- _____, “說話에 나타난 濟州 女性考”, 『耽羅文化』 第16號, 濟州大 學校 耽
羅文化研究所, 1996.
- 玄吉彥, “風水(斷脈) 說話에 대한 一考察-濟州文化의 說話의 基層 接近을
위한 試圖-”, 『韓國文化人類學』 제10집, 韓國文化人類學會, 1978.
- 玄吉彥·金永和, “濟州說話를 통한 濟州島精神 考究 堂神 本풀이와 人物
(壯士) 傳說을 中心으로-”, 『논문집』 제12집(인문학편), 제주대학
교, 1980.
- 현길언, 『제주도의 장수설화』, 弘盛社, 1981.
- _____, “제주도의 오누이 장사 전설”, 『耽羅文化』 創刊號, 濟州大 耽羅文化
研究所, 1982.
- _____, “제주학 연구 방법론:문학을 중심으로”, 『濟州島研究』 제14집, 濟
州學會, 1997.
- 玄承桓, “『내 복에 산다』系 說話 研究”, 濟州大 學校 大學院 博士學位論文,
1992.
- 玄容駿, 『濟州島 巫俗 研究』, 集文堂, 1986.
- _____, “濟州島 神話와 儀禮形式에서 본 문화의 系統”, 『耽羅文化』 第13
號, 濟州大 學校 耽羅文化研究所, 1993.
- 黃汎江, “民俗과 神話-文化의 神話的 原理-”, 『韓國民俗學』 8, 韓國民俗學
會, 1975.
- Thompson, S., *The Folktale*, The Dryden Press, New York, 1946(AMS
Press, 1979).
- Wheelwright, P., “神話에 대한 意味論的 接近”, 김병국·김영일·김진국
·최경무 編譯, 『文學과 神話』, 大邦出版社, 1983.