



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

碩士學位論文

제주 설화의 생태학적 인식



濟州大學校 大學院

韓國學協同科程

金貞伊

2009年 8月

제주 설화의 생태학적 인식

指導教授 허 남 춘

金 貞 伊

이 論文을 文學 碩士學位 論文으로 提出함

2009年 8月

김정이의 文學 碩士學位 論文을 認准함

심사위원장 _____ 印

위 원 _____ 印

위 원 _____ 印

제주대학교 대학원

2009年 8月

제주 설화의 생태학적 인식

목 차

I. 서론

1. 연구목적과 의의	1
2. 선행연구 검토	2
3. 연구 대상과 방법	3

II. 생태학적 인식의 준거

1. 생태학적 인식의 근거	6
2. '온생명'·'가이아' 이론의 도입	7
3. 제주 설화와 생태학적 인식의 관계	9

III. 제주 본풀이의 생태학적 인식

1. <천지왕본풀이>에 나타난 온생명 인식	10
(1) 자연현상과 상징	10
(2) 온생명적 인식과 적응 양식	17
2. <세경본풀이>에 나타난 온생명 인식	18
(1) 인물의 성격과 직능의 유기성	18
(2) 가이아로서의 <자청비>	22
(3) <세경놀이>의 생태학적 인식	24
3. <이공본풀이>에 나타난 온생명 인식	26
(1) <이공본풀이>의 온생명 인식	26
(2) <서친꽃밭>·꽃의 생명관	29
(3) <약심꽃꺾음>, <꽃타러듬>, <꽃풀이>의 생태학적 인식	30
4. <당신본풀이> 속 식문화의 생태학적 인식	32
(1) 육식금기의 신화	32
(2) 육식금기의 생태학적 인식	37
(3) 육식문화의 전개와 반생태성	39

IV. 제주 설화의 생태학적 인식

1. <설문대할망>설화의 생태학적 인식	42
(1) <설문대할망>설화의 온생명성	42
(3) <설문대할망>설화의 생태학적 의의	44
2. 풍수설화의 생태학적 인식	45
(1) 풍수설화의 논의의 배경	45
(2) 제주의 풍수설화의 자연관	46
(3) 풍수설화의 생태학적 인식	59
3. 뱀 승배 설화의 생태학적 인식	62
(1) 뱀 설화의 논의 배경	62
(2) 뱀 설화와 제주민의 자연인식	63
(3) 뱀 설화의 생태학적 인식	67

V. 제주 설화의 생태학적 인식이 갖는 현재의 가치

1. <일반신본풀이>의 생태학적 인식이 갖는 현재적 의의	72
2. <당신본풀이>의 육식금기 신화가 갖는 현재적 의의	73
3. 제주 전설의 생태학적 인식이 갖는 현재적 의의	76

VI. 결론	79
--------------	----

참고문헌	81
------------	----

I. 서론

1. 연구목적과 의의

제주는 예부터 토양이 척박하여 열악한 자연환경과 싸우며 농업·어업·목축업 등에 종사해 오는 가운데 스스로의 힘으로 생존해가지 않을 수 없는 절박한 상황에서 자연 독립적·투쟁적 설화들이 많이 배태되었다.¹⁾ 또 섬이라는 특수성으로 인해 제주에는 중앙의 정치적·종교적 영향에서 비교적 자유로웠다. 이는 제주가 가지고 있는 고유성을 지키게 하는 요인이 되어 설화나 문화에서 다른 지역보다 제주지역의 특색이나 고대성을 많이 간직하게 하는 역할을 하였다. 또한 남방이나 북방과의 다양한 교류를 통해 풍부한 화소(話素)를 포함하는 다양한 이야기들을 많이 만들어냈다. 그리고 현재까지도 곳에서 그러한 노래들이 불려지고 있는 곳이어서 그 노래 속에 살아 있는 제주의 모습과 역사, 선인들의 인식이 녹아 있다. 그래서 설화를 통해 제주인들의 삶의 모습을 더듬어보고 그 모습 안에 어떤 역사와 상징이 숨어 있으며 삶과 자연을 대하는 태도 속에 어떤 보편적 인식이 들어 있는지 살펴본다.

이 글에서는 그러한 현상과 상징들을 생태학적 인식 속에서 풀어보려고 한다. 물론 이런 생태적 인식이 제주의 설화나 문화에만 특별히 더 강조되어 나타나는 것은 아니지만 위에 말한 고립성으로 인해 고대의 삶이나 사유의 생태적 모습들이 다른 곳보다 비교적 잘 간직되어 온 것은 사실이다. 그래서 이 글에서는 제주 설화를 통해 옛 제주 선인들의 생태적 삶의 조건과 적응양식, 생태학적 인식이 어떻게 드러나는지 들여다보았다. 그런 만큼 해석의 어려움이 따르기도 하였지만 기존의 인문학적 해석에서 생태학적 해석으로 조금 더 범위를 넓힐 수 있다는 의미와 현대사회를 보는 생태학적 시각을 던져줄 수 있다는 데 의의를 가지기로 한다.

생태학적 인식의 필요성이나 연구 방법은 아직 일반화되지 않은 것이 사실이지만 그 의의나 시도는 점차 드러나고 있으며 최근에는 여러 연구자들에 의해 시도되고 있다. 이러한 생태학적 접근법은 민족생활사 연구 분야에서 제기되지 않았던 생태적 관점을 도출한다는 의미에서 중요하며 산업사회의 오염된 환경 속에서 연구의 시의적절성도 무시할 수 없다²⁾는 의미를 가진다. 그리고 생태학적으로 접근할 때 적용할 수 이론도 거의 없는 실정이었으나 근래에 나온 두 생태이론인 ‘가이아’와 ‘온생명’ 이론을 빌어 제주 설화를 해석해 보고 설화에 나타나는 제주인의 생태 조건과 그것을 극복하려 했던 생태 인식을 들여다보았다. 그리고 생소한 생태이론을 도입해서 설화 속의 여러 현상들을 설명하는 것은 생태학적 인식이 아직 일천한 분위기에서 막연하게 추측으로 논거를 풀어나가는 것보다 완결적인 생태적 사유와 과학적 검증을 거친 이론으로 접근하는 것이 훨씬 구체적으로 전달될 것이기 때문이다.

제주 설화는 기록 역사 이전의 오랜 역사이다. 따라서 오랜 세월 동안 대다수 민중들의 염원, 삶의 방식, 존재에 대한 물음 등이 농축되어 있기 마련이다. 그리고 그 물음은 인간을 포함한 자연과 생명에의 도전과 적응양식이므로 이 글에서는 그러한 적응양식의 보편성을 찾고자 하였다. 제주 설화 속에 숨어 있는 생태학적 사유와 생태적 토대가 반영된 배경을 찾아 선인들이 자연과 함께 역사를 꾸려 왔던 상생의 가치를 들추어내, 과학문명 사회에 사는 오늘날, 인류가 자연에 대해 가져야 할 관점과 태도의 지침을 삼고자 한다.

1) 소재영, 「제주지역 설화 문학의 비교 연구」, 『崇實語文』 제11호, 1994, 8쪽.

2) 주강현, 「생태민속론: 늪과 설화연구의 생태민속학적 접근」, 『한국민속학연구방법론비판』, 민속원, 1999, 87~88쪽.

2. 선행연구 검토

우리의 민속문화나 무속문화를 생태학적으로 조명한 연구들은 이제 막 걸음마를 하기 시작했다. 그래서 육지부의 연구가 이제 시작되는 단계이며 제주도 아직 본격적인 연구는 거의 없지만 학자에 따라서 민속이나 무속을 들여다 볼 때 부분적으로 생태학적 시각을 견지한 경우가 있어 몇 가지를 검토해보고 연구의 방향을 잡아보려 한다.

먼저, 임재해의 「굿 문화에 갈무리된 자연친화적 사상」이란 연구가 있다.³⁾ 이글에서는 과학주의가 맹신하는 기술문명의 한계와 전문가 중심의 지식 체계의 한계를 극복한다는 문제의식에서 출발한다. 신화적 사유에 바탕을 둔 굿 문화에 자연 적응적인 문화 창조력과 잠재력이 있다고 생각해 지속가능한 문화의 대안으로 여긴다. 그러면서 대상이 무엇이든 신성한 생명으로 인식하는 굿 문화의 태도에 주목해 그러한 태도를 견지하는 세계관적 각성에 이르고 실천할 것을 강조한다. 그리고 이제까지의 인간중심적 국민윤리에서 자연생명과 그 생존권을 인정하는 생태주의 체제의 공공선을 지향한다.

임재해의 ‘민속의 생태주의’에 주목하는 이러한 사상은 과학적 합리주의가 지배하는 우리 사회에서 자칫 거대한 구호로만 남을지 모른다는 우려를 갖게 하지만 학문을 하고 실천을 하는 기본 목적을 깨우친다는 면에서 시사하는 바가 크다고 하겠다. 우리 민속과 무속에 있는 ‘인간과 자연이 함께 지속가능한 상생의 세계에 이르는 길’의 가치를 현대에 되살릴 수 있는 동기를 부여한다는 면에서 연구의 방향을 잡아가는데 도움이 되는 글이다.

다음은 이기욱의 「환경과 제주문화, 제주문화의 생태인류학적 연구 서설」이라는 연구가 있다.⁴⁾ 이글은 제주문화가 환경적 특성과 관련하여 문화적 특성을 형성해온 것으로 보고 사회환경에 대한 고찰에 주목한다. 그래서 한반도로부터 이입되거나 이주해온 문화가 도서적 환경에서 어떻게 진화되어 왔는지를 밝혀내려 한다. 그러면서 도서마다 보여주는 독특한 행위 유형을 형성하는 주요인을 ‘도서자원의 특성과 이러한 자원을 이용하는 상이한 생산양식’으로 본다. 그래서 제주는 어로작업에서 해조류나 패류를 채포(採捕)하는 포작이나 좁수작업이 지배적이며, 잡곡재배의 전작농업이 주업을 이루어 여성노동력에 주력했다는 것을 육지부의 문화와의 차이를 이루게 한 근본적 원인으로 본다.

이러한 농민들의 일차적인 생계전략은 안전제일주의로써 자연적인 재해에 대처하기 위하여 각종 의례와 협동조직을 이루어냈다고 하며, 사신숭배의례도 뱀을 보호함으로써 농사에 해로운 동물을 퇴치하려는 생계전략의 하나로 보고 있다. 그런데 이 글은 실제 해석은 적고 생태인류학 이론이 많다. 하지만 다소 이론에 치우친 점은 있으나 비교적 오래 전에 제주문화의 생태학적 해석에 주목했다는데 의의가 있다.

주강현의 「생태 민속론: 늪과 설화연구의 생태민속학적 접근」이라는 연구를 보자.⁵⁾ 이글에서는 문화라는 준거틀을 통하여 환경과 인간의 관계구도에 대한 분석을 시도하면서 서구 인류학의 동향에서 민속생태학(Ethno-ecology)과 신민속지는 우리의 자생적인 생태민속학을 구축하는데 도움을 줄 것이라 전망한다. 그러면서 자생생태이론을 마련하는데 민중들의 ‘민속과학’에 입각한 민속지는 중요한 의미를 지닌다고 하였다. 그리고 시론적인 연구라

3) 임재해, 「굿 문화에 갈무리된 자연친화적 사상」, 『한국의 전통생태학』, 사이언스 북스, 2004, 170~215쪽 참조.

4) 이기욱, 「환경과 제주문화, 제주문화의 생태인류학적 연구 서설」, 『탐라문화』 제13호, 제주대학교 탐라문화연구소, 1993, 51~77쪽 참조.

5) 주강현, 앞의 책, 87~107쪽 참조.

고 하면서 서울과 인접한 구리시의 ‘장자못 전설과 생태학적 연관성’에 주목한다. 이 연구는 마을신앙과 생태에 주목해, 장자못이 오염되는 것이 구리시 구전역사의 현장을 파괴시킨다는 결론을 내린다. 이렇게 생태계나 공동체를 파괴한 인간은 환경이나 문화의 반격을 받는다고 하여 생태민속의 훌륭한 보고를 복원시킬 것을 주장한다.

이 연구는 지역의 생태계 유지를 위해 장자못이 어떤 역할을 하는지 구체적이고 과학적인 예시가 드러나지 않아 아쉬움을 남긴다. 하지만 본인이 진단했듯 학문에 있어서 생태학적 접근이, 현실의 총체적인 민족생활사의 이해라는 점에서 중요하고 연구자가 단순히 설화 등을 전승 자료로서만 이해하는 것이 아니라 생태학적 근거로도 연결할 수 있음을 잘 보여주고 있다고 하겠다. 그리고 역으로 생태학도 구전의 힘을 바탕으로 새롭게 규정할 수 있는 가능성을 제시한다는 점에서 의의를 가진다.

김병주, 이상해는 「풍수로 본 한국 전통마을의 생태적 환경친화성」⁶⁾이라는 연구에서 전통마을에 나타나는 ‘생태적 환경친화성’에 주목한다. 전통적으로 인간은 자연조건에 대한 물리적, 정신적 적응을 바탕으로, 생태계에 변형을 가하더라도 안정성을 훼손하지 않았다고 하며 이러한 노력에 있어서 땅과의 접촉을 유지하며 발전시켜온 합리성을 강조한다. 그리고 이러한 가치를 오늘날의 지속가능성이라든지 에콜로지라는 단어의 상징성만으로 설명할 수 없다고 하며 전통적인 생태적 가치에 무게를 둔다. 그러면서 풍수사상 중에서도 환경 철학이 돋보이는 순화론, 생기론, 동기감응론에 주목하여 논리를 전개하는데 이러한 이론이 추상에만 그치지 않고 구체적으로 적용된 마을 세 군데의 사례를 들어 설명한다.

전통적 삶의 자리를 ‘산줄기가 그치고 물줄기가 시작되는 곳’으로 설명하며 토지이용, 녹지체계, 경관연출, 공간구성에 영향을 준 마을을 예로 든다. 그러면서 인간과 자연환경이 서로 어떻게 영향을 주고받았는지, 그 속에서 인간은 어떻게 적응했는지에 대한 전통적 관심사를 오늘날의 생태학에서 더 많이 살려 생명력을 넣어야 한다는 과제를 안겨준다. 풍수이론과 현장의 연구가 적절하게 조화를 이루어 우리 조상의 전통적 삶의 방식들을 생태학적으로 조명하는데 의의가 있다고 본다.

이러한 연구 업적들을 바탕으로 제주 설화의 생태학적 인식을 들여다보려 하는 것이 이 글의 목적인데 제주의 설화를 생태학적으로 분석한 연구는 아직 없어 어려움이 많다. 하지만 시론적인 시도에서 제주 사회의 생태조건과 제주 설화의 연관 관계, 선인들의 자연과의 관계 맺기, 그 중에서도 특히, 자연과 상생하고자 했던 신앙, 삶의 방식과 사유들을 밝혀 현대 사회의 생태적 위기를 극복하는데 조그마한 방향을 잡는 것에 의의를 두었다.

3. 연구 대상과 방법

이상과 같은 생태학적 인식을 밝혀내려는 의의와 근거를 2장에서 설명을 하고, 생태학적 이론의 틀이 되는 온생명 이론과 가ैया 가설에 대한 도입 근거를 소개한다. 그리고 제주 설화와 생태학적 인식의 관련성과 역사성을 간략하게 살펴본 후, 구체적인 설화를 대상으로 해석을 시도한다.

제주 무가에는 일반신본풀이, 당신본풀이, 조상신본풀이가 다양하게 전승되는데 3장에서는 일반신본풀이 세 편을 분석하고 당신본풀이의 육식금기에 대해 해석하였다. 일반신본풀이 세 편을 선택한 배경은 본풀이의 내용에서 고대적 요소를 많이 간직하면서 온생명적 인

6) 김병주, 이상해, 「풍수로 본 한국 전통마을의 생태적 환경친화성」, 『건축역사연구』 제15권 2호 통권 46호, 2006.

식이나 가이아적 생명력이 두드러지게 드러나는 작품들을 위주로 했다. 그리고 당신본풀이에서는 소나 돼지의 금기가 나타나는 본풀이를 선택해 생태학적 해석을 시도하였다.

먼저, <천지왕본풀이>는 창세기개벽신화라는 점에서 고대의 사유를 간직하고 있으며 육지부의 <창세기>나 <생긔> 등 다른 지역에서 보이지 않는 풍부한 화소-천지개벽, 수명장자 정치, 천지왕과 지산국 부인의 결연, 아들의 부친 탐색, 해와 달의 조정, 인세차지경쟁 등 여섯 가지로 구분-가 나타난다.⁷⁾ 이런 고대적 사유와 화소를 분석해 보면 제주인을 포함한 우리 선인들이 태초에 세상이 어떻게 만들어졌는지를 인식하는데 있어 생태적인 사유, 일원론적 사고를 배경으로 하고 있음을 알 수 있다. 그러한 부분들을 좀 더 자세하게 들여다보아 그 상징하는 바를 찾고 서로 어떤 유기적인 관련을 맺으며 세상을 열어 가는지 살펴본다.

두 번째로 <세경본풀이>를 선택했는데, 이는 농경신본풀이라는 측면에서 이미 생태적인 의미를 함축하고 있으나 더 크게는 자칭비의 행적에서 엿보이는 온생명적 사유 때문이다. 즉 생명을 적극적으로 복돋움으로써 자신과 다른 생명을 동시에 풍성하게 하는 가이아의 면모로서의 자칭비와, 다른 생명과의 관계성에 주목해 <세경본풀이>의 생태학적 인식을 끄집어낸다.

세 번째로 <이공본풀이>는 원강아미의 자기완결적인 회생정신으로 인해 할락궁이의 생명을 꽃피우는 온생명적 개체의 모습이 엿보인다. 반면, 보생명의 역할을 등한시하고 자기만 살찌우려 하다가 도태되는 재인장자의 모습에서 온생명의 균형이 깨지는 모습도 볼 수 있다. 이들의 대립적 모습에서 생명과 생명현상의 순환 고리를 이해했던 선조들의 생태적 사유를 들여다보았다.

그리고 당신본풀이에 유독 많이 등장하는 육식금기에 대한 생태학적 해석을 시도하였다. 이는 육식금기 신화가 어떻게 생겼으며 당시 지역과 지역민이 살아왔던 흔적과 고민들이 어떻게 반영되어 나타나는지, 지금의 육식문화에 어떤 시사점을 주는지 보기 위함이다. 생태학적으로 던져주는 문제가 많은 이야기라는 점에서 꼭 짚고 넘어가야 하는 본풀이이다.

4장에서는 제주의 전설에 드러난 생태적 인식을 조명하였다. 설화의 대부분이, 전승민들이 일반 백성이라는 점에서 이미 그들의 삶의 궤적과 적응의 이야기를 담고 있다는 측면에서 생태적이기는 하다. 그러나 이 글에서는 일반적인 의미에서 조금 더 나아가 그러한 생태적 사유가 유독 돋보이는- 제주의 창조나 한라산, 물, 생물에 대해 어떻게 관념하였는지 비교적 선명히 볼 수 있는- 설문대할망 설화, 풍수설화와 뱀 설화에 주목해, 제주민들이 자연이 주는 한계와 혜택을 어떻게 받아들이고 적응하며 살아왔는지를 살피고 그 속에 있는 생태학적 사유와 삶의 방식을 들여다보려 한다. 그러다보니 고대적이고 원초적 생명력의 화소를 많이 조명하게 되어 신화적인 전설을 많이 포함하게 되었다.

<설문대할망>설화에서는 가이아적인 대지모신을 잃게 된 역사적 원인과 생태학적 의의를 살펴보고, 풍수설화에서는 제주의 풍수설화들이 가지고 있는 생태적이고 자연친화적인 삶의 방식들을 살펴 현대사회가 지향하고 있는 개발주의의 한계를 짚어보았다. 그리고 뱀 설화에서는 뱀 설화와 신앙이 성행할 수밖에 없었던 제주의 생태·지리적 원인들을 유추해 보고 지역의 문화와 신앙에 대한 객관적·보편적 시각을 가질 것을 얘기하고 그 생태학적 의의를 찾아보았다.

이러한 설화들을 생태학적 관점에서 분석할 때 가졌던 세부적인 논의 방식은, 3장에서는 제주 신화의 생태학적 인식 중에서도 가이아나 온생명 이론에서 보이는 온생명적 사유에 주

7) 김현선, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994. 130쪽.

목했다. 그래서 신화의 구조나 신들의 활동 모습에 나타나는 ‘생명 활동의 살림’에 주목하여 일원론적이고 관계 지향적이었던 신과 인간의 관계, 자연과 인간의 관계를 ‘생명 살림’의 모습으로 풀어내어 서로의 생명을 더 풍성하게 살리는 인식의 측면을 보았다. 앞으로 신화의 전체적인 모습을 진단하고 생명철학의 섬세한 분석이 더 보완돼야 한다는 한계가 있음을 인정한다. 신화를 생태학적 시각으로 조명했다는 시론적 의의를 갖고 싶다.

4장에서는 제주의 설화를 다루었는데 기존의 문화해석에 덧붙여 생태적인 조건이 설화의 내용이나 신앙을 구성할 수밖에 없는 요인이 되었다고 하는 ‘설화의 생태학적 토대 분석’에 주목하였다. 그래서 생태학적 배경에 주목하다 보니 자연과 함께 상생했던 선인들의 삶에 주목하게 되고 그것이 현대사회에서 어떤 의미를 가지는지 살펴보았다. 하지만 현대사회에서 가지는 의의와 전망에 대해 더 깊은 고민과 결과가 있어야 한다고 본다.

제주 신화나 전설의 생태학적 의의를 살펴보면, 우리의 전통 속에 있었던 생태학적 삶의 방식들을 밝혀내고 그러한 전통이 박제되어 살피는 대상만이 아닌, 현대의 삶의 철학이나 방향을 제시할 수 있다는 의의를 찾아보고자 했다.



II. 생태학적 인식의 근거

1. 생태학적 인식의 근거

역사적으로 지금까지 우리가 어떤 현상이나 세계를 보고 분석하는 시각은 모두 ‘인간중심적’인 관점에 머물렀다. 그것이 지금까지 인간의 역사·사회제도와 문화를 만들어 왔으며 시간이 지남에 따라 많은 부분 인간의 억압이라든지 불합리, 불평등 등을 해소하고 공공적 발전에 기여해 온 것도 사실이다. 하지만 인간만을 위해 지나치게 편중되어 온 발전과 지식 탐구의 결과는 인간 자신을 오히려 생명의 그물망에서 소외시켜 버렸다.

인간은 어떤 개념적 규정에도 불구하고, 가장 1차적으로는 지구라는 생태계 안에서 생명 활동을 해나가는 생물학적 존재이다. 따라서 인간의 족적은 문화나 역사, 과학, 철학 등 어떤 분야의 분석과 해석으로도 부분적일 수밖에 없으며, 총체적인 견해에 도달할 수 없다는 딜레마에 빠진다. 사회주의나 자본주의가 분배의 방법에서만 달랐지 자연에 대해 같은 ‘인간 중심적 지배관’을 취함으로써 결국 지금의 전 지구적 생태위기를 불러 온 것만 보아도 알 수 있다.

이제 인문학적 해석은 인간중심적 관점을 극복해야 한다. 문화를 해석하는데 있어 문화·역사적인 해석의 관점에만 머무는 것은 인간이 생태계에 발 뺀고 서서 생태에 영향을 주고 받으며 생물학적 활동을 하고 있다는 인간의 정체성을 부인하는 것이다. 그것을 부정된 결과 인류는 생태계의 균형을 깨뜨려 생존의 터전을 잃고 자멸할지도 모르는 지경에 빠졌다. 인간은 생물학적인 존재이면서 동시에 문화적 존재이기에 좀 더 포괄적이고 본질적인 개념인 생태주의의 개념으로 문화해석에 접근해야 한다. 왜냐하면 인간은 인간과만 관계 맺고 사는 것이 아니라 지구라는 자연의 실체와도 관계 맺고 살기 때문이다. 그러할 때 인류 역사가 지속 가능하다.

이런 생태학적 세계관으로 세계를 보고 인류를 진단할 때 우리는 지금까지와는 다른 몇 가지 과제를 고민해야 한다. 첫째는 자연과의 상생을 추구하는 생태주의는 인간이 우월하여 자연을 지배·관장할 수 있다는 기득권을 버리고 인간도 생태계의 한 구성원이라는 인식을 전제해야 한다.

둘째는 과학과 기계 문명에 대한 맹신으로 인간 스스로가 점점 기계문명의 노예가 되어 자기의 생명을 갉아먹고 있는 현실에 대한 자각이 있어야 한다는 것이다. 기계에 의존하는 문명의 삶은 어쩔 수 없이 에너지를 과다하게 소비하고 의존하게 되어 인간의 본성을 잃어 버리고 반생명적으로 병들어가는 과정에 들어서게 된다. 그러므로 생명의 병폐를 부르는 이러한 기계문명의 과다한 팽창에 대한 반성이 있어야 하며, 생태학적 자각으로 이를 극복해야 한다.⁸⁾

셋째, 우리가 이제까지 ‘진보’라고 생각하였던 ‘물질 풍요’가 과연 진보라고 할 수 있는지의 근본적인 물음이다. 물론 인간도 생태계의 일원으로서 자연을 취하고 변형하여 행복을 누릴 권리와 자기 종족의 번영을 추구할 본능이 있다. 하지만 생명체 중 인간만이 지나치게 많은 물질·식량·부(富)·공간 등-을 축적하여 생태계에 무리를 줌으로써 인간 자신의 생존이 위태로워진다는 것은, 이러한 물(物)의 풍요가 진보가 될 수 없음을 시사한다. 왜냐하면

8) 「장자」, 外篇: 有機械者 必有機事 有機事者 必有機心. 機心 存於胸中則純白不備 純白不備則 神生不正. 神生不定者 道之所不載也 吾非不知羞而不爲也.

인간은 행복해지려고 물질의 풍요를 추구했는데, 지금은 존재를 고민해야 하는 상황을 만들었기 때문이다. 따라서 진보는 불합리한 부(富)·물(物)의 추구가 아니라 생태적으로 합리적인 지속·행복이 되어야 한다.

이러한 인식 체계를 가지고 생태인식의 두 이론인 ‘온생명’ 이론과 ‘가이아’ 이론을 도입해 설화를 해석하게 되는 배경을 살펴보기로 한다.

2. ‘온생명’·‘가이아’ 이론의 도입

‘생태’는 생물이 살아가는 모습이나 방법이고 ‘생태계’는 여러 생물이 서로 영향을 미치면서 사는 세계이며 ‘생태학’은 생물의 생활상태, 생물과 환경과의 관계 따위를 연구하는 학문이다. 그리고 생태학은 자연에 대한 생물학적 이해가 불충분했던 서양에서 뒤늦게 출현한 학문이다.⁹⁾ 또한 ‘생태주의’는 생태적 위기를 생명의 총체적인 위기로 인식해 산업주의를 넘어서서 자연과 새로운 관계 설정에 들어가는 새로운 대안을 고민하는 이념이다.¹⁰⁾ 이런 생태주의의 큰 틀에 ‘가이아’와 ‘온생명’ 이론을 들어 논의를 한다.

가이아 이론은 영국의 과학자 제임스 러브록이 1978년 『지구상의 생명을 보는 새로운 관점』이라는 책을 통해 주장한 가설을 말한다. 가이아(Gaia)란 고대 그리스인들이 대지의 여신을 부른 이름으로서, 지구를 은유적으로 나타낸 말이다. 이것에 착안해서 러브록은 지구와 지구에 살고 있는 생물, 대기권, 대양, 토양까지를 포함하는 신성하고 지성적인 즉, 살아 있는 지구를 가리키는 존재로 가이아를 사용했다. 가이아 이론은 지구를 기체에 둘러싸인 암석덩이로 단순히 생명체를 지탱해주기만 하는 것이 아니라 생물과 무생물이 상호작용하면서 스스로 진화하고 변화해 나가는 하나의 생명체이자 유기체임을 강조한다.

가이아 이론에 의해 우리들은 이제까지 현대과학이 제대로 설명하지 못하였던 지구의 역사에 대한 의문을 풀 수 있는 실마리를 얻었다. 즉, 왜 바다는 태곳적부터 이제까지 염분 농도에 큰 변화 없이 유지될 수 있었는지, 생명의 탄생 이후 현재까지 무수한 지질학적 재난에도 불구하고 어떻게 지구의 기온은 생물의 생존에 적합한 범위 내에서 유지될 수 있었는지, 그리고 지구의 생물들이 그런 대재난의 와중에 어떻게 한 번도 절멸됨 없이 진화를 계속할 수 있었는지 진지하게 설명한다. 러브록은 컴퓨터 모의실험을 통한 데이지 행성모형에서 태양빛의 밝기가 처음에는 약한 상태에서 점차 높아지는 상태로 변모하는 외부 여건의 변화에도 불구하고 생물이 자신의 환경과 상호작용을 함으로써 생물이 살기에 적절한 기온을 일정한 폭으로 유지할 수 있다고 역설한다.¹¹⁾ 그리고 그것이 가이아 이론의 핵심이다.

9) 한면희, 『미래세대와 생태윤리』, 철학과 현실사, 2007, 32쪽.

10) 한면희, 『초록문명론』, 동녘, 2006, 168쪽 참조.

11) 데이지가설: 데이지 행성이 처한 여건은 원시 지구에서와 마찬가지로 태양에너지의 밝기가 지금보다 30% 정도 적은 상태에서 점차 늘어나며, 논의의 단순성을 위해서 데이지라는 국화과 식물인 짙은 색과 옅은 색의 두 종만 있는 것으로 간주된다. 원시 상태의 지구와 같이 태양의 복사열이 적어서 지금에 비해 상대적으로 기온이 낮은 까닭에 데이지의 성장은 더딜 수밖에 없다. 첫 번째 해에는 알베도 효과에 의해 빛을 잘 흡수하는 짙은 색의 데이지가 낮은 기온에도 제대로 적응하여 꽃을 잘 피우는 반면, 빛을 반사하는 옅은 색의 데이지는 점차 꽃을 피우지 못하고 죽어간다. 해가 거듭될수록 짙은 색 데이지 식물 주변은 온도가 올라가서 또다시 짙은 색의 데이지 성장을 촉진하는 반면, 옅은 색의 데이지 중은 갈수록 적어져서 적도 근처로 쫓겨 간다. 그런데 이런 현상이 반복되어 데이지 행성의 기온이 전체적으로 너무 높아지면, 지나친 고온으로 인해 짙은 색의 데이지가 씨앗을 맺지 못하는 단계에 이르게 된다. 바로 이 시기에는 주위 환경보다 자신의 체온을 낮게 유지할 수 있는 옅은 색의 데이지가 오히려 성장의 적기를 맞이하여 갈수록 잘 성장하게 됨으로써 점차 행성의 기온은 조금씩 낮아지게 된다. 물론 지나치게 낮아질 경우에는 또다시 역전되어 짙은 색의 데이지 식물에 의해 기온이 조금씩 높아져갈 것이다. (한면희, 『미래세대와 생태윤리』, 철학과 현실사, 201~206쪽 참조.)

가이아 이론의 사회적 영향력은 생물은 생물대로, 무생물은 무생물대로 따로따로 취급하는 환원주의의 사고에 종말을 고하고, 현대 사회에 신화적 사고를¹²⁾ 되찾을 수 있는 과학적 근거를 제시하였다는 데 있다. 그리고 우리 ‘인간과 우리가 속해 있는 지구 생물권과의 소중한 관계’를 다시 한 번 생각하게 해준다는 점에서 그 의미가 있겠다.¹³⁾ 또한 합리나 이성, 실증을 중시하여 신화나 전설, 이야기 속의 초과학이나 신성성을 믿지 않는 사람들에게 사고의 전환의 여지를 주었다는 데 큰 의의가 있다.

그리고 더 큰 의의는, 근대가 저물어가는 지점에서야 ‘지구가 유기체라는 사실’이 어느 한 유능한 과학자에 의해서 밝혀지고 이제야 그 사상이 확산되는 것에 비해 동양은 그러한 이론이 존재하기 이전에 생활의 원리나 사유의 핵심으로 있어 왔다는 것을 다시 한 번 확인하는 계기가 될 것이다. 그리고 이러한 흔적을 기록역사보다는 구전역사가 훨씬 더 많이 간직하고 있기에 제주설화를 수단 삼아 우리 선조들의 생명사상, 지구가 아주 섬세한 유기체였다는 것을 자각했던 역사를 들여다보기로 한다.

이는 한국의 장희익 선생님의 ‘온생명 사상’과 일맥상통하는 부분이 있다. 온생명 사상이란 장희익이 1988년 국제학술대회에서 처음 제시한 개념으로 생명현상은 개개의 생명 하나 하나로만 설명할 수 없고 최소한 ‘에너지원으로서의 태양과 그 에너지를 활용해 살고 있는 지구’를 포함해야 성립할 수 있는 하나의 ‘물리학적 단위’이다. 이 단위를 ‘온생명’이라 부르고 온생명 속 각각의 개체는 ‘날생명’, 하나의 날생명에 대한 다른 온생명의 관계를 ‘보생명’이라 규정하는데 유기적인 세계관이나 자연물의 자기조절 능력을 인정한다.

생명현상이 발생하는 전체 체계가 온생명이며 이때 발생하는 각 단계의 개체들은 날생명이라 부른다면 전체 체계, 즉 온생명에 속하는 모든 날생명들은 온생명과 분리되어서는 생존이 유지될 수 없는 의존적 성격을 지닌다. 그리고 더 이상 외부의 상황에 의존하지 않는다는 점에서, 자족적인 성격을 지닌 온생명 또한 그 생존이 무제한적으로 보장되는 것이 아니라 이를 이루는 내적 구성요소들 사이의 정교한 조화에 의해 그 기능이 유지된다는 점이다.¹⁴⁾ 따라서 온생명 이론에선 서로에게 보생명이 되어 생명활동을 복돋우는 관계성이 전체 생명을 만들어 나가는 ‘유기적인 생명활동’을 중요시 여긴다.

이렇게 가이아나 온생명 이론은 일원론적이고 유기체적 세계관이면서 생명의 자기조절능력에 주목하고 생명끼리의 관계성에 주목한다는 등 여러 가지 면에서 아주 비슷한 과학이론이며 생명·철학 이론이다. 현대사회의 생태위기에, 과학이나 철학으로써 경각심을 일깨우며 인간에게 성찰적 메시지를 보낸다는 면에서도 같다. 아주 미세한 차이가 있다면 전체 온생명에 미치는 날생명들의 태도일 것인데 둘을 구별할 만큼 개념이 다른 것은 아니나 여기에서는, 논지의 정확성을 위해 용어 사용과 개념을 간단하게 짚고 넘어간다.

이 글에서는 ‘가이아적’이라는 용어와 ‘온생명적’이라는 용어를 많이 사용한다. 둘은 같은 사유를 보이는 동·서양의 개념이기에 큰 차이는 없으나 이 글에서는 ‘가이아적’이라는 단어를 원초적이고 생명력 넘치는 주재자, 생명 전체를 관장하면서 모든 생명 현상을 복돋고 아우르는 존재, 즉 ‘생명성’으로 정의하고 사용하겠다. 그에 비해 ‘온생명적’이라고 할 때는 날생명끼리의 상호관계, 다른 생명에 대해 보생명으로서의 역할, 즉 ‘관계성’에 주목해 전체 생명 활동에 적극적인 구성원이 되는 조화로운 관계의 개념으로 사용하겠다.

12) 신화의 사고는 기계문명 이전 인간과 자연이 어울려 살며 자연의 큰 힘 앞에 겸손한 마음을 잃지 않았을 때의 심성이라 정의한다. 즉 생명체 자체에 대한 경외심과 지구상의 모든 생명체와 내가 연결되어 있다는 사유, 신에 대한 믿고 섬김의 문화를 말한다.

13) 한면희, 앞의 책, 319쪽.

14) 장희익, 『온생명과 환경, 공동체적 삶』, 생각의 나무, 2008, 20쪽.

3. 제주 설화와 생태학적 인식의 관계

그런데 설화 속에 나타나는 자연과 인간과의 관계를 보면 단순히 자연을 섬기고 해치지 않는 것을 넘어 생명을 두려워하고, 내가 그 생명을 잘 섬기지 못했을 때 내 삶에 직접적으로 해가 돌아온다는 인식-관계지향적인 생태 인식을 뚜렷하게 하였던 흔적들이 보인다. 특히, 제주신화는 그것이 원초적으로 남아 있어서 ‘가이아와 온생명’으로 대변되는 ‘생명에 대한 총체적인 인식’을 이미 오래 전에 하고 있음이 드러난다.

앞서 살펴보았듯이, 서양은 지식체계의 한 분야로 생태학이, 문명의 반작용으로 생태주의가 등장했지만 동양에서는 이미 이러한 생태주의 원리들이 생활 요소, 구석구석에 작용하고 있었다. 물론 근대화의 물결로 오랜 자연친화적 문화를 지켜오던 동양 사회에도 과학과 기술의 바람이 불어 많은 부분 전통에 있어왔던 자연과의 공생적 삶이 제 모습을 잃었지만 제주는 비교적 최근까지도 전통적 삶의 모습들이 남아 있는 곳이었다.

이렇게 제주는 여러 가지의 원인으로 해서 비교적 최근까지 문화적 독자성을 상당 부분 유지할 수 있었다. 우선 공간적으로 육지와 떨어진 섬이라는 것 때문에 중앙의 정치적·획일적 통합의 기회로부터 자유로울 수 있었다. 중세 유교의 영향도 무속의 전통을 깨트릴 만큼 큰 것이 아니었으며 근대 새마을 운동을 거치고 현대의 제도종교의 몰살에 다소 위축을 당하긴 했어도 지금까지 제주에는 무속적 전통이 흐르고 있다. 자연환경의 열악함으로 인해 들레의 환경을 최대한 이용하여 재순환하고 자연의 위협 앞에 지혜를 모아 대응하였던 문화, 즉 신도 달래고 닳도 달래고 들레의 동·식물을 소중하고 귀하게 여기는 문화가 지금까지도 잔존한다. 즉, 생명체 자체에 대한 경외심과 신에 대한 믿고 섬김의 문화가 존재하는 것이다. 이런 문화는 당연히 제주 사람들이 행하던 제의식 속에 투영되어 당신앙이나 굿에서 불러지는 본풀이인 구비서사시에 고스란히 저장되어 전해진다.

그리고 다른 지방의 경우 이러한 무속적 전통이 이미 문헌화되고 현장의 전승이 단절된 곳이 많은 반면 제주는 아직도 진행형에 있다. 이런 지리적인 원인과 열악한 자연조건, 무속의 현재성으로 인해 제주는 비교적 고대인의 삶의 모습·사유를 담고 있는 설화들이 많이 존재한다. 그런데 고대인의 삶의 모습이라는 것은 바로 자연을 극복하며 먹고 살아야 했던 과정이다. 그런 만큼 설화 속에는 고대인들이 삶의 터전인 자연을 어떻게 활용하고 관계 맺었는지 하는 생태조건에 반영과 극복 의지가 명확히 드러난다.

그리고 역설적으로 제주는, 독자성을 유지할 수 있었던 지리적·문화적 배경 때문에 현대 속에 고대를 살아야 했고 이러한 사회변화적인 측면들이 제주의 독특한 신앙 전통이나 문화 전통에 대한 이질적인 시각을 키워 정신적인 혼란을 겪었던 게 사실이다. 하지만 크게 생태적인 시각을 견지하고 문화를 바라볼 때, 특별히 이질적이거나 인간의 삶과 동떨어진 미신적인 근거이기보다 오히려 생태과학적이고 지속적으로 합리적인 자연인식이 많이 숨어있다는 자각을 하여 ‘제주문화에 대한 인식의 객관성’을 찾을 필요가 있다고 생각한다.

이런 문화적 배경 아래 오랫동안 지속되었던 생태적 사유를 끄집어내고 그것이 현대에 어떤 메시지를 전해주는지 보고자 한다.

Ⅲ. 제주 본풀이의 생태학적 인식

1. <천지왕본풀이>에 나타난 온생명 인식

(1) 자연현상과 상징

자연사에서 갖가지 재앙들이 다양한 규모로 끊이지 않고 이어졌다는 사실은 이제 더 이상 놀라운 일이 아니다. 이러한 재앙에 대한 이야기들은 여러 민족의 신화와 전설에도 나와 있다. 홍수 형태의 재앙-지구의 대홍수-은 성서에만 나오는 것이 아니라 고대 수메르인들의 저술에도 기록되어 있다.¹⁵⁾

세상의 모든 폭풍우들이 전대미문의 괴력으로
한꺼번에 미친 듯이 몰아쳤다.
그 순간 거대한 사원들 위로 물바다가 밀어닥쳤고
홍수는 이레 낮 이레 밤 동안 땅을 뒤덮었구나.
바람이 불어 폭풍우 치는 물 위로 한 척의 거대한 배를 띄웠도다.
이윽고 하늘과 땅에..... 빛을 내리신
우뚜께서 나타나셨도다.....
(Balandin 1988년 중에서)¹⁶⁾

옛날 대홍수가 있었다. 오랫동안 이어진 큰비와 해일로 세상이 모두 바다로 변해 생물은 물론이고 인간도 모두 죽었다. 그 가운데 오직 오누이만 큰 나무를 타고 살아남아 높은 산정에 닿았다. 홍수가 물러가자 세상은 다시 본래대로 돌아갔지만 아무도 살아남지 못했기 때문에.....(하락)
(조선민담집의 홍수신화)¹⁷⁾

신화와 전설에서는 신들이나 괴물이 그 재앙을 일으키는 당사자로 나오지만 오늘날의 자연사가들은 그것을 자연에서 기인한 재이(災異)현상으로 본다. 지진, 화산 폭발, 집중호우, 폭풍, 해일, 극심한 더위와 추위, 전염병·전쟁으로 인한 폐죽음 등은 우리 인간에게 자연이 얼마나 불안정하고, 지구가 얼마나 무시무시한 힘을 가지고 있는지를 보여 준다. 그리고 신화에는 그만큼 무섭고 두려운 존재인 자연을 어떻게든 달래고, 축적된 경험으로 예측해서 그 피해로부터 벗어나 보려 한 흔적들이 나타난다. 홍수의 무서운 경험이 홍수설화를 만들고 가뭄이나 흑한(黑汗)의 기억이 설화 속에 여러 개의 해와 달을 만들어낸 것이다.

이 번 장에서는 그런 자연 재앙이나 현상들을 제주 신화 속에서는 어떻게 그려내고 있으며 어떻게 극복해 나갔는지의 발자취를 <천지왕본풀이>로 읽어보려 한다. 그리고 앞 장에서 이야기하였던 가이아나 온생명의 이론에서처럼, 이런 자연 현상들이 인간인 ‘나’와 무관하게 어느 날 갑자기 일어나는 것이 아니라 굉장히 밀접하게 연관되어 일어난다는 것을 체득하고, 생활 원리로 극복하려 한 의지가 나타난다는 생태적 사유를 다음 장에서 끄집어내보겠다. 먼저 <천지왕본풀이>의 내용을 요약해 본다.

15) 프란츠 부케티츠, 『자연의 재앙, 인간』, 박종대 옮김, 시아출판사, 2004, 257쪽.

16) 위의 책, 257쪽.

17) 조현설, 『우리신화의 수수께끼』, 한겨레출판, 2006, 31쪽.

태초에 천지는 혼돈으로 있었는데 하늘과 땅 사이에 금이 생기며 벌어지더니 청이슬이 내리고 흑이슬이 솟아나 서로 합수되어 만물이 생겨났다. 그러나 암흑은 계속 되고 천황닭, 지황닭, 인황 닭이 울기 시작하니 먼동이 트고 이때 하늘의 옥황이 해도 돌, 달도 돌을 내보내 천지는 개벽이 되었다. 그러나 백성들이 낮에는 더워 죽고 밤에는 얼어 죽고 만물이 말을 하고 귀신과 인간의 구별이 없어 어지러웠다. 어느 날 해와 달을 하나씩 삼키는 꿈을 꾸 천지왕은 지상에 내려와 총 맹왕 총맹부인과 배필을 맺는다. 총맹부인은 수명장자에게 꾸어 온 모래 섞인 쌀로 밥을 해서 천 지왕에게 올리자 천지왕은 분노한다. 사정을 들은 천지왕은 벼락장군, 우레장군, 화덕진군을 데리고 수명장자네 가서 집을 불태워버린다. 이런 유래로 사람이 죽어 불찍긋을 한다. 가난한 사람들을 학대한 수명장자의 딸은 팔벌레 몸으로 환생시키고 마소의 물을 끓인 아들은 술개로 환생시켜 날개의 물을 훔아 먹게 하였다.

며칠이 지나 천지왕은 하늘로 올라가며 아들 형제 나걸랑 대별왕, 소별왕이라 이름 지으라하며 박씨 두 개를 주었다. 총맹부인이 아들 형제를 낳아 열다섯이 되자 아이들이 아버지를 찾으니 사실을 말하고 아들들에게 박씨를 주었다. 정월 첫 달날에 박씨를 심으니 쑥쑥 자라 하늘에 닿았다. 형제는 그걸 타고 하늘에 올라 천지왕을 만나 무쇠활을 받아 와서는 해와 달 하나씩을 없애고 이승과 저승을 다스리라는 천지왕의 말을 따르려 한다. 하지만 이승을 다스리고 싶은 소별이가 대 별이에게 수수께끼를 내어 이기는 자가 이승을 다스리자고 한다. 그러나 수수께끼에서 진 소별이 는 꽃 피우기 경쟁을 하자고 하고 결국 속임수를 써서 이승을 다스리게 된다. 그래서 이승에는 죄와 거짓말, 도둑이 생기고 저승법은 공정하다.¹⁸⁾

<천지왕본풀이>는 개벽신화이다 보니 아무래도 우주만물이 생기게 된 유래를 설명하게 되고 그런 이유로 신앙민들이 태초의 우주의 모습과 지구의 생성에 대해서 어떻게 인식했는지 비교적 선명하게 들여다 볼 수 있게 한다.

<천지왕본풀이>에는 태초에 땅과 하늘이 맞붙어 있던 것이 벌어지거나, 떼어놓았다고 전 하는데 다음의 이본들을 한 번 보자.

이 혼돈 천지에 개벽의 기운이 돌기 시작하였다. 갑자년 갑자월 갑자일 갑자시에 하늘의 머리가 자방으로 열리고, 을축년 을축월 을축일 을축시에 땅의 머리가 축방으로 열려 하늘과 땅 사이에 금이 생겨났다. 이 금이 점점 벌어지면서 땅덩어리에는 산이 솟아오르고 물이 흘러내리곤 해서, 하늘과 땅의 경계는 점점 분명해져 갔다.¹⁹⁾

도수문장이 흐 손으로 / 하늘을 치받고
또 흐 손으로는 지하를 짓 눌러
...(중략)...
동방으로 청의 동즈
반고씨가 솟아나니
앞니망엔 공즈 둘이 부품네다
뒷니망에도 공즈 둘이 부품네다²⁰⁾

한울과 따이 생길 적에
미륵님이 탄생한즉,
한울과 따이 서로부터,
떠러지지 안이하소아,

18) 현용준, 『제주의 신화』, 서문당, 1996, 11~21쪽, 요약.

19) 위의 책, 11쪽.

20) 진성기, 『제주도 무가본풀이 사전』, 민속원, 1991, 655~656쪽.

한을은 북개 꼭지처럼 도도라지고,
따는 사귀에 구리기동을 세우고.²¹⁾

이를 두고 현용준은 남방문화의 영향을 이야기하며 제주도 개벽신화의 천지분리²²⁾ 원인은 닭의 울음으로 인한 태양의 출현에 있으며, 남중국, 대만 일대의 것과 가깝다고 하였다.²³⁾ 참고로 예를 들어 보면 다음과 같다.

대만 아미족: 태고, 스라와 나카오라는 남녀 두 신의 자손이 지상에 번창하였다. 어느 때 아이 들이 갑자기 죽으므로 그 원인을 점쳐 보았더니 하늘이 땅에 너무 접근해 있기 때문임을 알았다. 그래서 그들은 조류를 불러 모아서 하늘은 위로 올리도록 하였다. 죽계와 매를 시켜서 해보았으나 실패하고 ‘다다츄’라는 새가 날개와 꼬리를 활발히 치면서 힘껏 우니 하늘이 점차 위로 올라가 지금의 높이가 되어 잘 살게 되었다.²⁴⁾

위와 같이 현용준의 주장들은 타당성이 있어 보인다. 새벽닭이 우는 문화권에서 살았던 사람들은 인간의 시야로 느끼기에 닭이 울고 나서 하늘과 땅이 비로소 따로따로 그 모습을 드러내니 그것이 닭의 역할이다 생각했을 수도 있고 그것이 문화권이나 시대의 변화를 더해 특이한 새나 거인, 도수문장, 미륵이 하늘과 땅을 떼어 놓은 주인공으로 등장하는 것이라고 생각할 수도 있다.

그러나 정작 더 본질적인 것은 선인들이 ‘왜 태초에 하늘과 땅은 붙어 있다가 떼어졌다고 관념하는지’의 문제다. 그냥 아무 것도 없이 깨끗하였던 공간에 하늘과 땅, 산과 강을 만들었다고 해도 될 텐데 말이다. 이를 두고 신동훈은 창조가 아닌 분리가 문제시되는 게 흥미롭다고 하며 하늘과 땅은 존재하지 않았던 것이 아니라 서로 맞붙은 상태로, 하늘도 아니고 땅도 아닌 혼돈의 상태로 뒤섞여 존재하고 있었다고 한다. 그것이 어느 순간 둘로 갈라지면서 우주는 이전과 전혀 다른 새로운 질서를 갖추게 되었고 일컬어, 카오스로부터 코스모스로의 대이동이라고 말하고 있다.²⁵⁾

하지만 ‘창조가 아닌 분리’가 아니라 ‘분리 속의 창조’, ‘창조 속의 분리’이다. 이와 같이 결합돼 있던 어떤 것이 서로 제자리를 찾아가며 각각의 세계를 마련하되 서로 유기적인 관계를 맺었다고 하는 것은 자연의 생태관계를 꿰뚫는 초감각적인 사유라고 할 수 있다. 그리고 그 관계가 ‘창조’라고 생각하는 것이 신화의 사유이다. 생명의 탄생은 두 성이 결합해서 이루어지면서 어미와 자식은 하나의 몸이다가 분리되는 순간 또 다른 한 개체로 태어나는 것을 보아도 그렇다. 식물도 하나의 씨앗에서 자라나 꽃을 피우고 열매 맺어 여러 개의 생명으로 태어난다. 애초에 생명활동이나 탄생은 하나의 존재에서 갈라져 나오는 것이다.

이런 생명관이나 생태관에서는 관계적 사유를 엿볼 수 있는데 서로 얽혀있고 ‘내가 있음으로 네가 생기고 네가 있음으로 내가 생기고, 내가 없으면 너도 없고 네가 없으면 나도 없

21) 손진태, <창세가>, 김헌선, 앞의 책, 재인용, 43쪽.

22) Bauman의 연구에 따르면 천지분리신화는 고대지중해, 고대 오리엔트, 서아프리카, 이디오피아, 인도, 시베리아의 보글족이나 오스차크족, 중국, 동남아시아 대륙, 인도네시아로부터 미크로네시아, 폴리네시아 및 멜라네시아의 일부, 그리고 신대륙에서는 멕시코와 그 북부에 인접한 지방에 분포해 있다고 한다. 그래서 이 신화가 오리엔트의 고대문명 지대에서 발생하고 그 영향이 주변 지역에 전파해 간 것이라고 논하고 있고, Schmidt는 동남아시아의 매우 미개한 농경문화에서 그 발생 기반을 구하고 있으나 현재로서는 발생지역과 전파경로를 명백히 할 수는 없다. (제주도 교육청, 『제주의 전통문화』, 제주도교육청, 1996, 898~899쪽.)

23) 현용준, 『제주도 개벽신화의 계통』, 『제주도연구』, 제5집, 1988, 33쪽.

24) 위의 책, 재인용, 8~9쪽

25) 신동훈, 『살아있는 우리신화』, 한겨레신문사, 2005, 17~18쪽.

고'라는 불교의 연기적 인식 또는 온생명적 사유인식이 내재해 있다. 그냥 아무것도 없는 공간에 하늘과 땅이 생기면 도대체 둘 사이의 유기적인, 서로의 생명활동에 없어서는 안되는 보완적 존재라는 걸 어떻게 상징화할 수 있겠냐는 의문이 든다.

이렇게 뭔가 존재하던 것이 분리되면서 각각의 독립된 하나의 개체가 생겨났다고 관념하는 것에서 오히려 선인들의 섬세한 감각이나 생태적 사유가 돋보인다고 했는데 생각해 보면 우주 역시 거대한 재앙, 즉 빅뱅과 함께 시작된 것을 알 수 있다. 우주는 빅뱅 이후에 끊임없이 팽창해서 무수한 별들과 은하계와 태양을 만들어 냈다. 사실상 우주는 생물체의 구성 물질이 여기저기 흩어져 있는 공간이라고 할 수 있다. 이들이 장구한 기간 동안 자유롭게 접촉할 수 있었던 결과 결국은 생물활동 비슷한 기능을 할 수 있는 분자집합체가 만들어질 수 있었다.²⁶⁾ 우주의 질서, 곧 생명의 질서가 분리, 결합, 창조, 소멸, 생성, 분리, 결합으로 반복 순환되는 것이다.

즉, 모든 창조나 생명 발현은 하나에서 출발한다는 일원론을 말하고 있는데, 이는 가이아나 온생명 이론에서 말하는 일원론과 같은 맥락이며 유기체적 세계관의 인식이다. 모든 생물은 자신의 환경 속에서 크고 작은 카오스를 만들어 내며 성장한다. 그에 반해 카오스 상태에서는 여전히 새로운 질서를 창출해 내려는 움직임들이 나온다. 그리고 이런 카오스는 자연 속에 깊이 뿌리내려 있다. 여기서 카오스는 자연법칙들을 무력화시키는 것이 아니라 오히려 창조의 원천이 된다.

물론 신화의 상징을 논하면서 이런 과학적 증명²⁷⁾이 반드시 필요한 것은 아니다. 신화의 사건이 실제 분과학문적인 지적체계에서 밝히기에는 한계가 있으며, 밝힐 수 있다고 하더라도 실제 진실이나 아니냐보다는 당시 신앙민들이 그렇게 사고하였다고 하는 그 문화·사유의 코드를 밝히는 게 중요하다고 생각하기 때문이다. 즉, <천지왕본풀이>의 천지분리 이야기는 우리 민족이 오랫동안 사유했던 일원론적 사고에서 기인한다고 볼 수 있다. 애초의 창조물들이 모두 하나의 것에서 나왔다고 하는 순화론적 사고인 것이다.

<천지왕본풀이>에서 또 하나의 주요한 모티프가 두 개씩인 해와 달을 소별이와 대별이가 쏘아 맞추어 살기 좋은 세상이 되었다고 하는 것인데 현용준은 이를 사양(射陽)신화라 하고 남중국연안, 대만, 동남아 족과 연결된다고 하였다.²⁸⁾ 참고로 예를 들면 다음과 같다.

중국: 요임금 때에 해 열 개가 나타나 초목이 말라 죽어갔다. 요임금이 예에게 명하여 쏘게 하니, 해 아홉이 명중하여 해 속의 까마귀가 모두 죽어 떨어졌다. 그래서 해 하나만 남았다.²⁹⁾

‘해가 두 개, 달이 두 개가 있으니 사람들이 낮에는 더워서 죽고 밤에는 얼어 죽고’라는 내용이 나오는데 해가 여러 개일 때는 흑서기의 표현이고 여러 개의 달은 흑한기의 기억을 표현한 것이라 볼 수 있다. 허남준은 제주의 서사무가 속에는 오래된 과학의 기억이 담겨 있다고 하며 인간들이 지혜로 그 자연조건을 해결한 과학의 측면이 상징적으로 담겨 있다고

26) 제임스 러브록, 『가이아, 살아있는 생명체로서의 지구』, 홍은희 옮김, 갈라파고스, 2007, 58쪽.
그 후 원시집합체들은 결합하여 새로운 기능과 능력을 갖게 되었고, 또 일부는 재결합하여 훨씬 강력한 능력을 갖춘, 보다 진화된 고등분자집합체로 변화한다.
27) 현대의 과학적 증명이라는 것은 전제조건을 두었을 때의 검증이기에 그것 자체가 우주나 생명현상 모두를 증명해낸다는 것 자체가 모순이며 진실이라는 가능성도 크지 않다.
28) 현용준, 앞의 책, 33쪽.
29) 제주도 교육청, 『제주의 전통문화』, 제주도교육청, 1996, 898쪽

하였다.³⁰⁾ 그렇다. 과학의 상징이면서 인간의 생태적 적응 과정이 담겨져 있는 생태적 사유가 드러나는 대목이라 하겠다.

해와 달이 두 개씩인 것은 인간에게는 재앙이다. 해가 두 개여서 뜨거워서 죽었다는 것은 오랜 가뭄이나 화산폭발의 집단적 기억이고 달이 두 개라는 것은 극심한 추위나 빙하기의 집단적 기억이다. 그리고 그것을 신인 천지왕의 도움을 얻어 대별이와 소별이가 해결했다는 것은 인간들의 노력과 지혜로 자연의 변화에 맞서 극복해냈다는 선인들의 인식을 반영한 것이다.

그리고 소별이와 대별이가 이승과 저승을 놓고 누가 이승을 다스릴 건지 ‘꽃가꾸기 경쟁과 수수께끼 맞추기’를 하는 것이 나오는데 이들 내용을 보면 다음과 같다.

이승은 누구나 욕심이 나는 곳이었다. 소별왕은 어떻게 해서든 이승을 차지하고 싶었다. 한 가지 피가 떠올랐다.

“우리 수수께끼나 해서 이기는 자가 이승을 차지하고 지는 자는 저승을 차지하는 것이 어떻습니까?”

“어서 그것일랑 그리 해라.”

동생의 제안을 받은 형은 곧 수락하였다. 수수께끼는 형부터 시작하였다.

“설운 아우야, 어떤 나무는 주야 평생 잎이 아니 지고, 어떤 나무는 잎이 지느냐?”

“설운 형님아, 오희이란 것은 마디가 짧막한 나무는 주야 평생 잎 아니 지고, 속이 빈 나무는 잎이 집니다.”

“설운 동생, 모른 말 말아라. 청대 갈대는 마디마디 속이 비어 있어도 잎이 아니 진다.” 이 말에 동생이 쳐 간다. 형은 다시 물었다.

“설운 아우야, 어떤 일로 언덕에 풀은 성장이 나쁘고, 낮은 쪽에 풀은 무럭무럭 잘 자라느냐?”

“설운 형님아, 이삼 사월 셋바람에 봄비가 오더니, 언덕의 흙이 낮은 쪽으로 내려가니, 언덕 밑의 풀은 잘 자라지 않고 낮은 데의 풀이 잘 자랍니다.”

“설운 동생아, 모른 말을 말라. 어떤 일로 사람은, 머리털은 길고 발등의 털은 짧으냐?”

이것도 동생이 졌다.³¹⁾

위의 내용을 보면 수수께끼란 나무나 풀의 생태에 관해 묻고 있는 것이며 꽃가꾸기 경쟁 역시 알고 있는 생태적 지식을 얼마나 실제적으로 잘 실행하는지 보기 위한 내기를 하는 것이다. 흔히, 내기를 함에 있어서 달리기라든가 팔씨름 등 빨리 알 수 있고 승부가 확연히 드러나는 힘이나 빠르기 겨루기를 하는 게 더 타당할 듯 보이나 <천지왕본풀이>에서는 그 사람의 생태 지식과 그 생태에 대한 감각 정도로 겨루기를 하는 것이다. 이것은 선인들이 ‘생명의 원리와 그것을 잘 알아 생활 속에서 실천하는 능력’을 최고로 지혜로운 사람으로 인식하였다는 걸 보여주는 예이다. 그렇게 생명을 아우를 정도로 지혜로운 사람이어야만이 이승을 다스릴 수 있는 능력을 갖췄다고 생각하는 것이다. 이는 자연에 의지해 살아 온 배경을 생각할 때 당연한 결과가 아닌가 한다.

<천지왕본풀이>와 내용이 비슷한 육지부의 <창세가>에서는 세상 만물 가운데 옷의 유래와 물과 불의 근본을 전하고 있는데 여기에서도 물과 불의 근원을 찾는 내용을 보면 의미가 있다. 풀메뚜기와 풀개구리, 생쥐를 차례로 잡아 근본을 알아내는데 근본을 알려준 것은 생쥐였다.

30) 허남춘, 「제주 서사무가에 담긴 과학과 철학적 사유 일고찰」, 『국어국문학』 제148호 별쇄본, 국어국문학회, 2008, 93~94쪽.

31) 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996, 17~18쪽.

내 이리 탄생하야, 물의 근본 불의 근본,
 내뱃게는 엽다, 내여야 스갯다.
 풀땃독이 잡아내여, / 스승틀에 올너놋고,
 숙문 삼치에 때리내여, / 여뵤라, 풀땃독아, 물의 근본 불의 근본 아느냐.
 풀땃독이 말하기를, / 밤이면 이슬 바다 먹고,
 나지면 햇발 바다 먹고 / 사는 증생이 엇지 알나,
 나보다 한번 더 번지 본 / 풀개고리를 불너 물어보시오.
 풀개고리를 잡아다가, / 숙문 삼치 때리시며,
 물의 근본 불의 근본 아느냐.
 풀개고리 말하기를 / 밤이면 이슬 바다 먹고,
 나지면 햇발 바다 먹고, / 사는 증생이 엇지 알나,
 내보다 두 번 세 번 더 번지 본 / 생쥐를 잡아다 물어보시오.
 생쥐를 잡아다가, / 숙문 삼치 때리내여,
 물의 근본 불의 근본 아느냐.
 쥐말이, 나를 무슨 공을 시워주갯습닛가.
 미력님 말이, 너는 천하의 두지를 차지해라,
 한죽, 쥐말이, 금덩산 들어가서
 한짝은 차돌이오, 한짝은 시우쇠오,
 툃툃 치니 불이 낮소.
 소하산 들어가니, / 삼취 솔솔 나와 물의 근본
 미력님, 水化根本을 알엇스니,
 인간을 말하여 보자.
 <김쌍돌이본>³²⁾

하늘과 땅을 갈랐다는 거대한 신이 자신보다도 몇 십 배나 작은 동물들을 잡아다가 다그친다. 이것은 세상의 근본은 인간이 미물이라고 여기는, 하찮게 보이는 생물이 더 잘 알았다고 인식했다는 얘기다. 쥐의 생태에 비추어 볼 때 자연의 변화를 사람보다 더 민감하게 알아채고 행동하는 모습에서 쥐에게 자연생태를 읽는 어떤 코드가 있었을 것이라고 선인들은 관념하였던 것이다. 이와 비슷하게 자연의 섭리에 따라 사는 야생물의 생태를 보고 기후의 변화를 감지하였던 예가 제주도의 속담에서도 드러난다.

가마귀 새끼 하나면 가물고, 셋이면 흉수난다.³³⁾

이 속담을 현대의 시각으로 보면 수긍할 수 없는 비과학적 판단이라 할 것이다. 하지만 선인들은 인위적으로 해결할 수 없는 것일수록 토속적 사물관을 갖고 의미를 부여한다. 하나라는 수치는 최소한의 충족치로써, 종족의 보존을 위해 꼭 살려야 함을 암시하고 있고, 셋이라는 수치는 그 중 어느 하나가 존속하기 위해서는 소멸해도 괜찮다는 허용을 전제로 한 예측이다. 야생물은 자연의 섭리를 감지하는 본능을 타고 났으므로, 그에 따른 대응 기능이 뛰어나다. 새끼 세 마리를 낳다는 것은 태풍우가 가뭄보다 훨씬 위협적인 데서, 살아남을 확률을 고려한 날짐승의 생태를 지켜 본 데서 얻는 결론이다.³⁴⁾

32) 김현선, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994. 54~55쪽.

33) 제주도 교육청, 『제주의 전통문화』, 제주도교육청, 1996, 882쪽.

현용준은 기록문학이든 구비문학이든 문학은 허구, 즉 꾸며낸 이야기라고 하였다. 그러나 아무리 거짓으로 꾸며냈다고 하더라도 그 소재는 작가가 직접·간접으로 체험했거나 그 체험한 것을 기반으로 하여 상상을 가미하여 만든 것이다. 체험한 사실이 전연 터무니없는 엉뚱한 상상이란 있을 수 없다. 따라서 문학은 적든 많은 역사적 사실을 기반으로 하여 만들어진다³⁵⁾고 하였다.

그리고 <창세가>에 보면 인간을 금벌레, 은벌레로 만들었다는 대목이 나오는데 다음에 예를 본다.

옛날 옛 시절에, / 미륵님이 한쪽 손에 은쟁반 들고,
한쪽 손에 금쟁반 들고, / 한을에 축사하니,
한을에서 벌기 떨어져, / 금쟁반에도 다섯이오
은쟁반에도 다섯이라.
그 벌기 질이와서, / 금벌기는 사나히 되고,
은벌기는 계집으로 마련하고,
은벌기 금벌기 자리와서, /부부로 마련하여,
세상사람이 나였서라.
<김쌍돌이본>³⁶⁾

그리고 <천지왕본풀이>에는 ‘수명장자를 능지처참하여 살과 뼈를 허공에 뿌리게 하니 수백 수천 마리의 파괴와 모기가 되고 빈대와 벼룩 따위가 되어 세상에 흩어졌다.’고 나온다. 또 그 아들은 술개로 환생시켜 비 온 뒤에 꼬부라진 주둥아리로 날개의 물을 핥아먹도록 했으며 딸은 팔벌레 몸으로 환생시켰다고³⁷⁾ 하였다. 이런 화소는 제주의 일반신본풀이 중 <삼공본풀이>나 <문전본풀이>에도 나오는데 그 내용을 보면 다음과 같다.

은장아기는 문 밖으로 내달아 노뚝돌 위에 올라서서 큰 소리로 외쳤다.
“설운 아우야, 어서 가볼라. 아방, 어멍, 널 때리러 나왔찌.”
가문장아기는 이렇게 외치는 언니의 속셈을 모를 리가 없다. 고약하다는 생각이 들었다.
“설운 큰성님, 노뚝돌 아래로 내려서거든 청지네 몸으로나 환생흡서.”
이렇게 중얼거리니, 은장아기가 노뚝돌 밑으로 들어가 버리는 것이었다.(중략)....
둘째딸 늦장아기도 시기심이 우러났다. 문밖에 올라 두엄 위에 올라서서 은장아기와 똑같은 소리를 질렀다. ‘어머니, 아버지가 때리러 오니 빨리 가버리라’는 것이었다. 늦장아기의 고약한 마음씨를 아는 가문장아기는 쾌심한 생각이 들었다.
“두엄 아래로 내려서거든 버섯 몸으로나 환생하라.”
이렇게 중얼거리더니, 늦장아기가 두엄 아래로 내려서자, 버섯이 되어 두엄에 뿌리를 박고 서 버렸다. <삼공본풀이>³⁸⁾

일곱 형제가 달려들어 죽은 위에 다시 복수하려고 두 다리를 찢어 발겨 드딜팡을 마련하고, 대가리는 끊어 돌도고리를 마련하고, 머리털은 끊어 던지니 저 바다에 가 폐(해조류의 일종)가 되었다. 입은 끊어 던지니 바다의 술치가 되고, 손톱·발톱은 끊어 던져 버리니 쇠굴뚝·돌굴뚝(딱지

34) 위의 책, 882, 883쪽.

35) 현용준, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005, 99쪽.

36) 김현선, 앞의 책, 65~66쪽.

37) 현용준, 『제주도신화』, 서문당, 1996, 14쪽.

38) 위의 책, 77~78쪽.

조개의 일종)이 되고, 배꼽은 끊어서 던져버리니 굴뚝이 되고, 항문은 끊어서 던져버리니 대전복·소전복이 되고, 육신은 폭폭 뺏아서 바람에 날려버리니 각다귀·모기가 되었다.

이만하면 시원하다. <문전본풀이>³⁹⁾

이렇게 벌레에서 사람이 생겨나고 악인들이 죽어서 벌레로 되었다고 하는 화소는 신화에서 더러 볼 수 있는 이야기로서 이것 역시 우리 선인들의 생태적 사유방식을 읽을 수 있는 대목이다. 벌레에서 사람이 생겼다고 하는 것은 한 개체생명의 죽음이 그 자체로서 끝이 아니고 다른 생명으로 이어지거나 다른 생명의 활성화에 기여한다는 순환론적 사고의 반영이다. 악인을 벌레로 만들어 버리는 화소 역시 자연 순환계의 이치를 깨달았던 선인들이 죽음은 끝이 아닌 다른 시작이라고 관념했던 사유의 반영이다.

이는 섬세한 생태적 사고의 반영이며, 자연생태계가 실제 벌레나 비교적 세포 구조가 단순한 생물에서 인간과 같이 복잡한 세포 구조를 가진 생물에 이르기까지 끊임없이 생성, 순환, 소멸, 생성...된다는 사고의 무의식적 표현으로 볼 수 있다.

신화는 감각의 논리를 사용하기 때문에 한층 더 비합리적이란 인상을 준다. 감각의 논리란 보거나 듣거나 냄새 맡거나 맛을 보거나 만지거나 느낌으로 느끼는 식의 구체적인 감각을 소재로 해서 전개되는 논리이다. 이런 구체적인 감각 소재를 상징적인 항목으로 삼아 그것들을 논리적으로 결합시킴으로써 세계의 의미와 인간 실존에 대해 통찰하고자 한다. 신화적 사고는 자신의 주위 세계에 대해서 항상 세밀하게 관찰을 한다. 동물이나 식물의 생태의 분류에 대해 축적된 방대한 지식이 그 배후에는 숨어 있다. 생활에 유용한 영역의 자연에 대해서 신화는 현대의 과학자들에게도 지지 않을 정도의 ‘과학적 정신’을 발휘한다.⁴⁰⁾

(2) 온생명적 인식과 적응 양식

하늘을 상징하는 천지왕은 해와 달을 두 개씩이나 만들어 놓지만 본인이 이 문제를 해결하지 않는다. 인간인 총명부인과 결합해서 낳은 반신반인인 소별이, 대별이가 이 문제를 해결한다. 이는 천지왕(하늘 영역)이 만들어 놓은 재앙을 신과 인간의 소생인 대별이, 소별이의 지혜와 힘으로 해결하였다는 것의 반영으로 인간은 신에 의존하지만 거기에서 힘과 지혜를 얻어 스스로 자연에 적응, 자연을 극복하면서 살아간다는 상징이다.

소별이, 대별이가 어느 정도 커서 아버지를 찾은 것은 자신들의 근원에⁴¹⁾ 대한 물음이다. 그 근원을 찾아 아버지에게 활과 화살을 받아 왔다는 것은 인문학적 해석으로는 힘과 권력이지만 생태학적 해석으로는 자신의 근원을 찾는 과정에서 관찰하고 도달한 생태적 감수성에⁴²⁾ 대한 자신감이다. 그런 의미에서 활과 화살은 힘이면서 지혜이다. 자연이 재앙을 주었지만 역시 자연-생명력, 온생명적 관계성-에서 그것을 극복할 지혜를 얻는다는 상징인 것이다. 그래서 고대 역사의 지도자들을 보면 천기, 자연의 변화를 읽을 줄 아는 사람이었다는 것도 같은 맥락이겠다. 사실 고대 선인들의 삶이란 게 부(富)의 축적 과정도 아니요, 명예를 쌓음도 아니요, 안락한 생활의 추구도 아니었다. 다만 거대한 재앙과 맹수, 독충, 독초들에서 하루하루 자신을 방어하며 사는 삶이었다. 그 험난한 자연 속에서 생존하자면 경험에서 알든 유전자 정보로 알든 끌어 올 수 있는 모든 감각을 동원해 자기 앞에 놓여진 그 무시무

39) 김현선, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994. <김쌍돌이본> 참조, 196~197쪽.

40) 나카자와 신이치, 『신화, 인류 최고의 철학』, 동아아시아, 2001, 20~21쪽.

41) 자신들의 근원이란 모든 생명체는 자연에서 왔기에 자연·생명의 상관관계를 아는 생태적 사유라 할 것이다.

42) 생태적 순환의 원리를 이해하고 그 속에서 적응하여 생존할 수 있다는 자신감.

시한 괴력을 가지고 있는 존재에 대해 알아야만 하였다.

그것을 알고 연관 관계를 찾아 극복하였던 오랜 경험의 축적이 지혜가 되고 삶의 방향이 되어 고대인들이 살아가는 코드를 만들었을 것이다. 열악한 생태 조건에 적응하고 때로는 좌절하고 때로는 극복하며 방법을 쌓은 것이 곧 인간이 살아가는 생태적 지혜요, 그들을 달래고 숭배하여 조금이라도 우리에게 피해를 덜 주십사 기원하였던 것이 신앙인 것이다. 그러한 생태적 지혜와 신앙이 축적돼 생활의 험난함을 헤쳐 나가는 원동력이 되었으며 그것을 노래한 것이 신화라고 한다면, 그 속에 들어 있는 것이 생태적 사유이다. 그래서 신화 속의 과학이라 하는 것이 현대 분과학문의 단순한 검증체계를 가진 것보다 훨씬 포괄적이고 근원적이며 경험적이고 관계적이라 할 수 있다.

이러한 지혜를 깨달은 소별이와 대별이가 잉여분의 해와 달을 없앤다. 이는 알개는 (물론, 부단한 인간의 노력에 의한) 신과 인간의 협력, 교류, 감응이 커다란 재앙을 극복할 수 있었다는 상징이며 깊게는 앞에서 말한 가이아, 온생명적 사유인 생태적 연관 고리, 즉 개체 생명들의 활동-자연 재앙도 지구의 입장에서는 자신이 살아남으려는 생명활동이며 그 시점에서 살아남으려 온갖 부단한 움직임은 하는 인간을 포함한 동·식물, 미생물 등이 전체 생명을 유지하게 만드는 생태계의 자기조절능력을 상징하고 있는 것이다.

그리고 인간세계의 무질서를 바로 잡는 과정에서 신인 천지왕은 크게 관여하지 않는다. 온갖 시행착오와 실수를 거치더라도 인간 세계는 인간의 영역에서 해결하게끔 한다. 그래서 소별이와 대별이는 수수께끼와 경쟁을 통해 이승과 저승을 다스리는 법을 만들지만 소별이의 속임수로 세상에 악이 생겨난다. 이는 함께 상생할 수 있는 온생명적 사유를 저버린 소별이의 자기 욕심 때문에 이승과 저승, 이승에서의 조화·균형이 깨져 온갖 범죄가 있게 되는 것으로 해석할 수 있다. 이는 소별이가 개체 생명으로서의 보생명의 역할을 잊고 자신의 생명만 생각하여 전체생명의 균형을 깨뜨려 건강한 생명활동을 영위함을 함께 어려워지게 만드는 반생명적 현상을 반영한다.

그리고 이것은 역설적으로 가이아, 온생명적 사유가 드러나는데, 균형을 이루지 못하고 자기만 비대해지려는 개체는 전체 개체에 병을 준다는 온생명 이론에 부합하기 때문이다. 그래서 <천지왕본풀이>에서는 신이 세상의 악을 만들었다는 메시지도 전하고 있지만 더 근본적인 것은 악이 악을 만들었다는 인식이 드러난다. 서로의 생명을 복돋울 때는 건강한 온생명이 탄생하지만 서로의 생명을 파괴할 때는 온생명의 균형점이 깨지게 되어 더 큰 악이 일어나는 상승작용을 일으킨다. 그리고 그것이 생명의 논리이다.

2. <세경본풀이>에 나타난 온생명 인식

(1) 인물의 성격과 직능의 유기성

<세경본풀이>는 세경, 즉 농신의 이야기로 인간 세계에 오곡종자와 메밀씨를 갖다 준 농경기원신과 목축신의 내력을 설명하고 있다. 농경신화인 만큼 사랑의 쟁취와 생명의 넘나들이 이야기의 구성을 다양하게 이끌어 가며 흥미를 유도하는데, 특히 자청비의 적극적이고 진취적인 활약이 의미하는 바가 큰 본풀이라고 하겠다. 그 내용을 간략하게 요약해본다.

자청비는 귀한 집에 어렵게 태어나 고이 자라서 하늘나라 문곡성의 아들 문도령과 사랑을 하게 되어 앞날을 기약한다. 그러나 하늘로 돌아간 문도령은 소식이 없고 집에서 하인으로 부리고

있는 정수남이가 자청비에게 다가선다. 하지만 이미 문도령한테 마음을 준 자청비는 정수남이를 죽이고 만다. 자청비의 집에서는 하인을 죽인 이유로 딸을 내쫓아버리자 자청비는 서천꽃밭의 사라장자 집에 생기는 우환의 원인인 부영이를 잡아주고는 환생꽃을 얻어오지만 또한 사라장자의 딸과 혼인을 하게 된다. 그리고는 환생꽃으로 정수남이를 살려 집에 데려가지만 역시나 요망하다는 이유로 버림을 받고 하늘나라 옷을 짜는 주모할머니를 만나게 된다. 문도령이 서수왕아기와 혼인할 때 입을 옷에 자청비가 자기의 존재를 알리는 글을 새겨 결국 문도령을 만나게 되었는데, 그만 문도령에게 장난을 걸어, 화가 난 문도령은 자청비를 만나지도 않은 채 하늘로 올라가버리고 만다. 그래서 결국 주모할미에게도 쫓겨나는 신세가 된 자청비는 우연히 옥황 궁녀들을 만나 하늘나라에 올라가서 문도령을 만나게 된다. 하지만 솟불 위의 칼 선 다리를 건너게 되는 시련을 거치게 되는데 결국 통과하게 되고 문도령과 혼인을 하게 된다. 그리고는 사라도령의 딸에게 문도령을 보내 보름을 살게 하였다. 시간이 흘러 하늘나라에는 자청비네를 시기하는 패가 생겨 그 꼬임에 넘어 간 문도령이 그만 죽고 말았다. 자청비는 서천꽃밭에 가서 갖가지 꽃을 얻어다가 문도령을 살려내고 옥황에 일어난 큰 사변까지 평정한다. 그래서 하늘나라의 오탁종자를 얻어 문도령과 인간세상에 내려와 씨앗을 뿌리고 농신이 되었다. 정수남이는 축산신이 되어 문도령을 상세경, 자청비를 중세경, 정수남이를 하세경이라 부른다.⁴³⁾

그럼 제주신화 <세경본풀이>의 세부구조를 들여다보자. 자청비가 농신이고 정수남이가 축신인 것은 신화 속의 두 사람의 행위에서 필연성을 찾을 수 있겠으나 ‘문도령이 농신인 것, 그것도 상세경인 것은 필연성이 결여됐으며⁴⁴⁾ 자청비에게 계속 주어지는 혹독한 상황들과 자청비의 일관성 없는 성격, 사라장자 딸과의 연분, 문도령의 죽음과 상세경 직능을 얻음’, 이러한 것들이 이 신화에서 일반적으로 의문시되는 사항들이다. 이런 내용들이 가지는 상징은 앞에서 말한 총체적인 생명관념, 즉 가이아나 온생명의 개념으로 접근하면 확연하게 드러난다. 우선 비교가 쉽도록 <표1>에서처럼 각 등장인물들의 성격을 살펴 분석해본다.

신화가 상징체계라고 한다면 <세경본풀이>에 나오는 주요 인물들은 상징하는 바가 있을 것이다. 그 직능이나 신화 속의 내용, 성격들을 볼 때 문도령은 ‘하늘’이면서 하늘에서 일어나는 자연현상인 해, 비, 바람이라고 한다면 자청비는 ‘땅’(대지)이면서 인간을 나타낸다. 정수남이는 가축, 즉 ‘동물 세계’를 대변하며 사라장자딸이나 서천꽃밭은 ‘식물의 세계’를 나타낸다고 볼 수 있다. 문도령과 자청비는 하늘과 땅을 아우르는 지구의 하드웨어이면서 자청비는 인간의 모습도 투영하고⁴⁵⁾ 있다. 그리고 정수남이와 사라장자네는 하드웨어인 지구 안에서 살아가는 소프트웨어인 생물, 즉 동·식물의 세계를 나타낸다. 각각의 인물들은 표 하단의 내용들을 상징한다고 할 수 있다. 각각의 인물과 상징에 대한 설명을 표에서 본다.

43) 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996, 142~181쪽, 요약.

44) 무책임하고 우유부단한 성격과 농신으로서 여겨질 만한 행위가 전혀 없었다는 점과 어찌 보면 사고-자청비와의 언약을 지키지 못함, 사라도령 딸과의 살림을 살고 돌아갈 약속 지키지 못함, 주의를 주었음에도 술을 받아 마시고 죽음-를 치고 다니는 행동으로 보아 그렇다. 이 점에 관해서는 현용준도 문도령은 조금 우둔하고 우유부단한 남자다. 일이나 사랑의 성취에도 소극적인 평범한 하늘의 범부라고 하였다. (현용준, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005, 120~121쪽 참조.)

45) 신의 근원도 여러 가지인데 문도령은 신의 세계에서 태어난 태생적 신인데 반해 자청비는 인간에게서 태어나 영웅적 일대기를 거쳐서 신능을 부여받은 후천적 신이라 하겠다. 그래서 하드웨어와 소프트웨어를 동시에 내장하고 있는 인물이다.

<표1> <세경본풀이> 인물과 상징

인물 내용	문도령	자청비	정수남이	사라장자 딸
인물 성격	-무던하다. -귀가 얇다. -약속을 못 지킨다. -우유부단하다. -책임감이 없다.	-도전적이다. -거짓말을 잘 한다. -피가 많다. -즉흥적이다. -책임감이 있다.	-게으르다. -많이 먹는다. -본능적이다.	-계속 기다린다. -튀는 특별한 행동이 없다.
상징	하늘(해, 바람) 그밖에 하늘에서 일어날 수 현상	땅(대지)이며 땅에서 일어날 수 있는 현상, 인간의 모습	동물, 가축이며 그들의 환경·생태를 나타냄	식물이며 식물의 환경·생태를 나타냄
상징에 따른 성격	-하늘의 질서에 따라 움직인다. -인간세상의 사정을 봐주지 않는다. -농사에 1차적인 영향을 미친다.	-하늘의 직접적인 영향을 받는다. -땅 위의 모든 생명을 굶어 살핀다. -농사에 2차적인 영향을 미친다.	-농경을 돕는다. -야생의 세계에서 농경의 세계로 편입된다. -농경의 3차적인 영향을 미친다.	-하늘, 땅, 동물의 생태와 밀접하게 연관되어 있으면서 사람의 아픔, 생명을 치료한다. -농사에 영향을 미친다.

첫째, 문도령은 공부하는 모습에서부터 자청비와 인연을 맺고 다시 만나기까지의 과정, 혼인 이후의 모습을 볼 때 본인이 주도해서 하는 일은 거의 없으며 사랑하는 여인이 있음에도 부모의 의사에 따라 서수왕 아기랑 혼인을 하려고까지 한다. 그렇다고 착한 성격만도 아니어서 오랜 헤어짐 끝에 만난 자청비의 장난에 토라져서 가버리는 인물이다. 또 문도령의 부모님께 혼인의 의사를 알릴 때나 궁녀들의 술잔치 때에도 자청비의 지혜로운 충고가 있었음에도 불구하고 닥칠 상황을 피해나가지 못하는 우유부단한 인물이다. 그럼, ‘이런 성격을 가진 사람이 어떻게 하늘을 상징하며 상세경으로 좌정했을까’하는 의구심이 생긴다.

현용준도 ‘사람의 생명도 농사의 흥풍도 좌지우지하는 자청비가 상세경이 돼야 마땅하며 문도령은 조금 우둔하고 우유부단하며 능력이 없는 남자라고 하였다. 그래서 문도령을 상세경으로 앉히고 자청비를 중세경으로 앉힌 것은 남성중심사회의 구도덕의 소산이 아닌가 생각한다고⁴⁶⁾ 하였다.

하지만 문도령의 성격이 이러하기에 ‘하늘’을 상징하는 것이며 또한 상세경이 될 수 있었다. 문도령은 하늘의 신분으로 인간 세상에 오르내린다. 대기를 포함하여 하늘에서 생성돼서 지상으로 뿌려지고 다시 하늘로 올라가는 대표적인 것이 비이다. 그리고 햇빛 역시 같은 영역이라 말할 수 있다. 그런데 비와 햇빛은 농사에 있어서는 거의 절대적인 필요조건인 것이다. 그래서 그리도 하는 일이 없는 것 같은 문도령이 상세경의 직능을 가질 수 있었던 것이다.

그리고 비와 햇빛이 땅이나 인간 세상의 사정을 봐가면서 내려주지 않듯이 문도령도 무책임하게 보일 정도로 자청비의 상황을 살피지 않는다. 자연은 인간의 사정을 살피지 않는다.

46) 현용준, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005, 122쪽.

전체 생명이 움직이는 질서 속에서 자기 역할 부분을 할 뿐이다. ‘농사는 하늘이 짓는다’는 우리 옛말이 그것을 말해준다. 문도령을 보면 자청비의 사정을 고려하기보다 하늘 부모님들의 질서를 따라 움직였던 것도 그러한 원리로 보면 된다.

둘째, 자청비가 농신인 것은 너무나 자명하지만⁴⁷⁾ 그 많은 역경을 넘고도 문도령을 상세경으로 하고 중세경으로 앉은 것이 의문스러우며 성격 또한 매우 종잡을 수 없는 다중적 모습을 드러내는데 이에 대한 이해가 필요하겠다. 자청비는 땅과 바다, 즉 하늘과 대비되는 지각부분을 상징하며 동시에 그곳에서 치열하게 살아가고 있는 인간의 모습을 반영한다. 햇빛의 양이나 비의 양에 따라 땅은 메마르기도 하고 질퍽거리기도 하며 어느 때는 많은 수확을 냈다가 어느 때는 수확을 못 내기도 하는 예측할 수 없는 모습을 보이는 게 땅의 영역이다. 자청비와 문도령의 관계가 그렇다. 열매나 싹을 틔우기 위해서는 그것에 온갖 양분을 다 주게 되는 것이 땅이다. 정수남이와의 관계 개선 노력, 사라장자의 딸과 약속을 지키려는 노력이 모두 그런 모습을 반영한다. 이 관계 면에서는 다음 장에서 더 자세히 다루기로 한다.

이런 다양하고 드라마틱한 모습이 자청비와 땅의 성격을 드러내준다. 그리고 생명을 틔우기 위한 땅의 역할이 아주 큰 것이지만 그래도 해가 비춰주지 않으면, 그리고 비가 내리지 않으면 곡식은 자라날 수 없고 결국 죽기까지 한다. 그래서 자청비가 신화 속에서의 그 많은 역할에도 불구하고 중세경으로 좌정하는 것이다.

셋째, 정수남이는 목축신이 되어 많은 목자를 거느려 마소를 치며 칠월에 마불림제를 받아먹게 되었다고⁴⁸⁾ 하였다. 정수남이는 본인의 육식식성과 하는 일, 그리고 원초적인 성격들을 볼 때 목축신이면서 자연계의 동물계를 대표하는 인물이라고 할 수 있다. 말의 생리를 알아 잘 다루는 것도⁴⁹⁾ 그렇지만 먹고, 자고, 좋아하는 마음을 거르거나 기다리는 과정 없이 일차적으로 해결하고 즉흥적으로 행동하는 것은 자연계의 야생의 생태를 반영하며 특히, 동물들의 생태를 고스란히 드러내주는 성격이라 할 수 있다. 이러한 이유로 정수남이는 하세경, 즉 목축신으로 앉을 수 있던 것이고 나중에 자청비를 도와 인간 세계에 농사를 뿌리내리게 하는 역할도 농경에서 가축의 보조적인 역할을 상징하는 것이다.

그리고 야생의 동물을 인간이 의도하여 길들임으로써 농경에 이용할 수 있었듯이 거칠고 자기의 감정에 충실하였던 정수남이가 죽음에서 소생하면서는 다른 사람이 되어 목축신으로 중세경인 자청비를 돕는다는 설정 자체가 야생에서 문명의 세계로 이동되어 온 과정을 반영하는 것이다.

넷째, 자청비가 정수남이를 살리려고 환생꽃을 가지러 간 장소가 서천꽃밭이다. 이 서천꽃밭은 제주신화의 다른 곳에서도 나오며, 죽은 이후의 세계에 대해 옛사람들이 어떤 인식을 했는지 읽을 수 있는 장소이기도 하다. 즉 생명의 원초적 장소라 할 수 있으며 동시에 여기서 위와 표에서처럼, 자연계 중 식물의 세계, 식물의 생태를 반영한다. 제주신화에서 서천꽃밭이 더러 등장하기는 하지만 <이공본>처럼 사건의 전개를 위한 필연적 장소가 아니고는 생명꽃을 얻기 위해 형식상으로 등장하는 예가 더 많다. 그러나 <세경본풀이>신화에서는 서천꽃밭은 꽃감관 딸과 인연까지 맺는 것으로 나타난다. 그것도 자청비, 문도령, 정수남과 모두 사건이 얽혀진다는 면에서 더 그렇다. 이것이 바로 서천꽃밭이 이 신화에서 독립적인 어떤 세계를 암시한다는 것이고 그것이 곧 자연계의 또 하나의 세계, 식물의 세계인 것이다.

47) 인간 세상에 오곡씨를 가져와 농사를 정착시킨 점, 생명 관장·풍농 관장 능력을 가진 점.

48) 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996, 181쪽.

49) 말에 안장을 지을 때 소라껍질을 안장 밑에 끼워 위장한 것이라든지 말의 귀속에 물을 부어 고개를 흔들게 한 것 등.

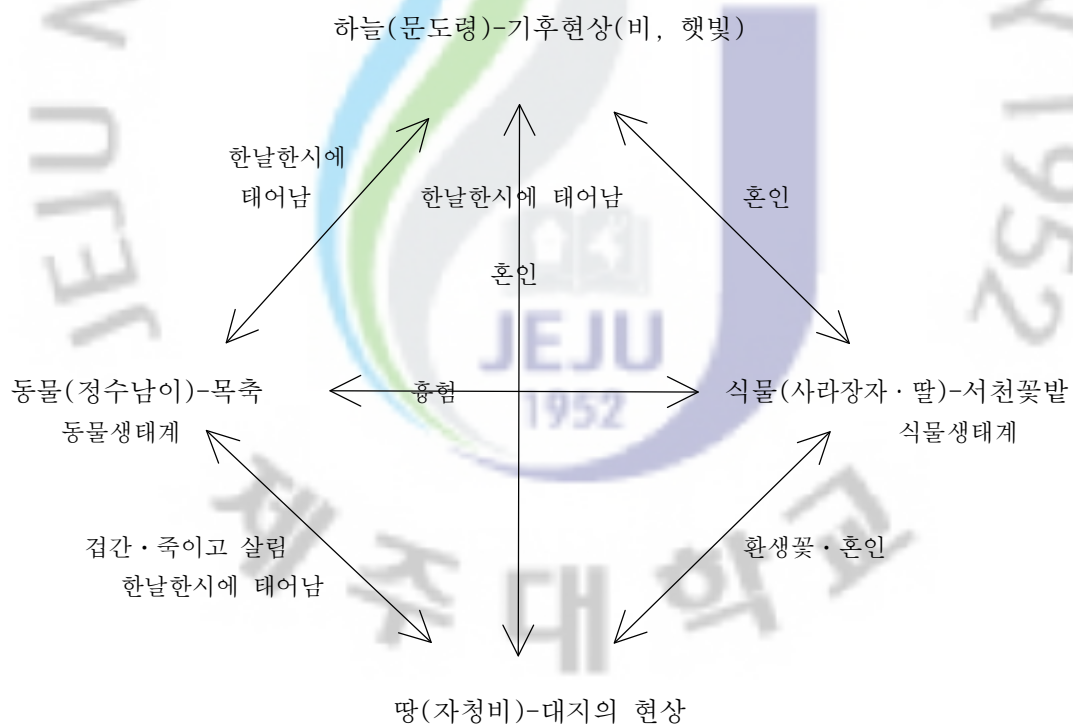
이 식물세계가 어떤 양식으로 다른 영역과 관계 맺는지는 다음 장에서 자세하게 논한다.
 (2) 가이아로서의 <자청비>

<세경본풀이>에 등장하는 인물과 그 인물이 상징하는 바를 살펴보았는데 그럼, ‘각각의 상징하는 바가 행동하는 양식이나, 서로가 관계 맺는 양상’을 통해 옛 사람들의 생태인식이 어떻게 드러나는지, 특히 가이아 가설과 온생명 이론에 적용해 설명해 보고자 한다.

먼저 자연계의 가장 큰 두 축인, 하늘인 문도령과 땅인 자청비가 부부로 인연을 맺음으로써 농사에 있어서 가장 중요한 하늘과 대지의 역할을 드러냄과 동시에 이 둘이 가장 밀접하게 호흡하고 있음을 알 수 있다. 이를 그림으로 보면 다음과 같다.

자연계의 기후역할을 담당하는 문도령의 역할은 위쪽에, 대지의 역할을 담당하는 자청비는 아래쪽에 위치하게 되고 둘은 혼인이라는 인연으로 맺어져 인간세계에 곡식이라는 생명의 씨앗을 싹틔우는 존재로 나타난다. 그리고 이 두 자연계와 밀접한 관계를 맺으면서 커다란 생명의 세계를 만들어 가는 동·식물계가 양 옆으로 받치고 있는 구조를 볼 수 있다.

<그림1> <세경본풀이> 등장인물들의 연결구조



또 정수남이도 비록 자청비와 혼인의 연으로 맺어지진 않았으나 정수남이가 연정을 품고 겉간을 시도하였다는 의미와 후에 계속되는 자청비와의 인연, 농신으로 함께 좌정하는 것을 보면 정수남이가 대표하는 동물계와 자청비가 대표하는 대지의 역할이 매우 유기적으로 관

계 맺으면서 생명탄생과 당시 생태조건의 유지에 밀접하게 영향을 미친다는 것을 알 수 있다. 이는 농우나 퇴비를 만드는 돼지의 역할에서도 보듯이 농사의 조력자, 보조자로서의 가족의 세계를 대변하는 것으로도 해석할 수 있겠다.

또한 서천꽃밭으로 대변되는 식물의 세계와 자청비의 관계를 보아도 매우 밀접하다는 것을 알 수 있다. 자청비가 환생꽃을 가지러 서천꽃밭으로 가서 그곳의 꽃감관 사라장자의 소원을 들어주고 그 대가로 자기의 딸과 인연을 맺으라 하는 것과 그 뜻을 수용하는 자청비의 행동이 그러하다. 그렇지 않다면 굳이 이 둘의 관계가 혼인으로까지 맺어져야 할 필연성이 없으며 후에, 그 인연을 유지하기 어려운 자청비가 문도령을 보내 사라장자의 딸과 인연을 맺는 과정도 설명키 어렵다. 그러나 문도령과의 인연맺음도 ‘식물과 하늘’의 생태계가 유기적인 교류를 통해 생명계를 유지한다는 가이아적, 온생명적 사고로 보면 그 관계가 이해가 된다.

허남춘은 자청비의 이러한 심술과 변덕스러운 성격을 일기의 부조화와 조화의 과정으로 보고 어머니 자연의 변덕스러움으로 해석하고 있다. 물론 이러한 기후 변화를 반영하기도 하지만 기후를 포함하여 대지 가이아의 자기조절생존시스템으로 볼 때 신화 속에서 풀리지 않던 자청비의 행동반경이 이해된다고 할 수 있다.

자청비를 중심으로 문도령과, 정수남이, 서천꽃밭의 관계들은 부부의 연이거나 그에 준하는 깊은 인연으로⁵⁰⁾ 맺어지고 있으며 궁극적으로는 문도령도 살리고 정수남이도 살리고 서천꽃밭의 딸과 언약도 지킨다. 인연 맺은 사람들과 계속 관계를 맺으며 더 큰 생명활동을 열어가는 것이다.⁵¹⁾ 이는 가이아에서 말하는 대지의 자기조절능력과 생명력을 말하는 것이고 장희익이 말하는 개체생명들의 생명현상이 유기적으로 모여 온생명이라는 생명현상을 만들어 낸다는 인식과도 상통한다. 그런 의미에서 자청비는 가이아 이론에서 말하는 ‘가이아’인 것이다. 그래서 자청비는 자기 스스로를 끊임없이 변화시키고 외부의 상황이나 인물에 적응해 가며 부단한 조화, 적응을 꾀하였던 것이다. 바로 온생명의 유지에 기여하는 대지의 자기조절능력이 있기에 그토록 변덕스럽고 즉흥적이며(자연은 의도해서 바꾸지 않는다.) 생명을 살리기도 죽이기도 하였던 것이다.

그리고 이런 온생명적 적응양식도 뚜렷하게 드러나는데 일단 자청비의 처절한 도전과 실패의 반복이 그러하다. 자기방어로 정수남이를 죽이지만 부모님께 정수남이가 가치 있는 존재라는 것을 알고는 서천꽃밭을 찾아간다. 또한 문도령이 해후도 없이 간 후 좌절할 만도 한데 포기하지 않고 문도령의 연고자인 선녀들을 찾아내 자기를 하늘나라에 데려다 달라고 한다. 이는 인간이 갈 수 없는 세계로 목숨을 걸고 미지의 세계로 모험을 하러 가는 것이다. 또 문도령이 죽었을 때도 하늘의 힘, 즉 문도령의 부모에게 도움을 청해도 될 듯한데 자청비는 자신의 힘으로 당당히 환생꽃을 가져다가 문도령을 살려낸다. 같은 맥락에서 하늘나라의 갈등·분쟁을 평정하는 것도 하늘에 사는 신들이 아닌 자청비가 해낸다.

이런 일련의 사건 전개들은, 제주의 선인들이 자연의 재앙이나 인간사에 일어나는 크고 작은 일들을 생명의 질서에 따라 해결하려 하였던 관념의 반영이며 각 날생명들이 자기 자리에서 할 수 있는 최대한의 생명활동으로 주변의 생명과 관계를 맺어왔던 온생명적 질서를 이해하였다는 근거이다.

물론 신화를 만들고 불렀던 향유 계층들이 현대의 과학처럼 분과학문적인 지식이나 물리

50) 자청비는 자의는 아니나 정수남이와 연을 맺을 뻔 했으며 꽃감관의 딸과도 연분을 맺는다.

51) 주변 사람들을 챙기고 살리고 하는 것에서 땅의 모든 생명을 관장하는 농신이 되는 것, 문도령과 정수남이도 농신이 되도록 길을 열어주는 것.

적으로 증명 가능한(물론 전제가 있어야 가능한 일이지만) 지식으로 이런 생명현상이나 생태계의 유기적 연결고리들을 이해하진 않았더라도 선인들은 개체 생명마다의 영향 관계나 자연현상, 자연의 재앙들이 서로의 생존과 생명에 끼치는 영향이 아주 절대적이라는 것을 경험이나 집단경험의 기억, 전해 내려오는 이야기나 노래로 충분히 인지하고 있었던 것이며 그런 인식이 오랜 동안 불리어 온 신화에 고스란히 반영된 것이다.

그리고 하늘과 동물의 세계는 남성인 문도령과 정수남이로 표현하고 땅과 식물의 세계는 자칭비와 사라장자의 딸인 여성으로 표현하였다. 여성의 세계인 땅과 식물의 역할은 온생명적으로 그려지고 있으며, 그에 반해 남성의 세계는 온생명적 생명 활동에 다소 방해와 지연을 가져다주는, 즉 다시 말해 다른 낱생명을 향해 보생명적이지 않은 활동으로 전체생명을 꽃피우는데 시련이나 사건을 계속적으로 터트리는 것으로 나온다. 이는 남성의 권력의 역사를 대변하기도 하는 것으로 주변 생명과의 조화·협력보다는 힘의 확장이나 반목의 표징으로 보인다.

(3) <세경놀이>의 생태학적 인식

<세경놀이>는 큰 곳에서 22번째 제차로 진행되는 굿놀이이다. 이는 내용이나 명칭으로 볼 때 17번째 제차인 <세경본풀이>와 관련하여 놀아졌던 놀이로 볼 수 있으나 큰곳의 역사가 길어 원래적 모습에서 많이 변했으리라 짐작된다.⁵²⁾ <세경놀이>는 풍농을 기원하며 가상 상황을 연극으로 재현하는 유감주술적 제의인데 이 장에서는 <세경놀이>에 나타난 생태학적 인식을 들여다본다. 우선 <세경놀이>의 간단한 내용을 보면 다음과 같다.

세경에 대한 칭송과 함께 세경놀이가 시작되며 말을 몰아 밭을 갈다가 어떤 여자가 등장하여 몸이 여기저기 아프다고 난리다. 어떤 동네에 사는 아무개심방이 잘 안다고 하여 문복을 다닌다. 몇 번을 다닌 끝에 큰 심방이라 하여 찾아가니 벽장통티(성관계로 일어난 동티)라고 말해준다. 모 시골을 달여 먹으면 낙태를 시킬 수 있다고 하나 여자가 동의하지 않는다. 여자는 심방이 다시 일러준 대로 시집의 굿판에 가서 물을 길어다 물허벅에 담은 척하다가 일부러 넘어져 엄살을 떤다. 그러면서 사람이 다쳐도 본체만체하는 이런 시집에서는 살 수 없다고 하며 친정으로 가서 눈도 코도 없는 꿩도리를 낳는다. 아이가 조금 성장하자 서당엘 보냈는데 글은 안따라하고 열다섯 살이 되어도 ‘뵙뵙’ 소리만 하니 ‘혹시 맛이 아니카’하여 밭을 빌어 조농사를 시킨다. 농사 짓는 과정을 노래와 놀이로 재현하며 대풍년이 드는 과정을 신나게 논다.⁵³⁾

<세경놀이>는 한 여인이 임신과 해산을 하고 아이를 키우고 조농사 짓는 과정을 극적으로 실연하여 풍농을 기원하는 극의례로서 식물의 생명력과 연관성이 있는 내용이다. 식물의 생명력을 섬기고 풍농을 기원하는 이러한 유감주술적 행위들은 얼핏 흥미 위주의 놀이로만 느껴질지도 모르나 사실은 지극히 생태과학적인 행위이다. 식물이 예지력을 지니고 소리까지 낸다는 사실은 아직 일반화되지 않았지만 식물이 음악을 듣고 반응한다는 사실은 널리 알려져 있다. 음악을 듣게 되면 성장이 촉진되고 꽃도 아름답게 피며 열매도 더 크고 빛깔과 맛도 좋다.⁵⁴⁾ 그리고 실제로 식물이 내는 반응이나 소리를 사람이 들을 수 있는 가청주

52) 이수자, 『큰곳 열두거리의 구조적 원형과 신화』, 집문당, 2004, 263~264쪽, 참조.

53) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 도서출판 각, 2007, 318~334쪽, 참조.

54) 피터툼킨스·크리스토퍼 버드, 『식물의 신비생활』, 정신세계사, 1992, 35~54쪽.

실제로 수 년 간 채소농사를 지으신 농부에게서 음악을 꾸준히 들려준 작물은 병충해가 덜 생기더라는 증언을 들었다.

과수로 바꾸게 되면 식물들은 사람들의 사랑이나 행위에 대하여 소리로서 반응한다.⁵⁵⁾ 우리의 속담에도 ‘밭의 작물은 주인의 밭자국 소리를 듣고 자란다’는 말이 있는데 경험의 직관력으로 자연의 생태를 잘 알고 있었던 선인들의 인식을 알 수 있는 속신이다. 선인들은 이렇게 자연과의 교감을 중시하고 의례에서만뿐만 아니라 일상적인 생활에서도 교감을 느끼고 상생하는 길을 도모하였다. 비슷한 예로, 계절에 따라 과일나무나 식물의 풍부한 결실을 촉진시키는 유감주술의 예를 살펴본다.

튀링겐에서 아마 씨를 뿌리는 사람은 어깨부터 무릎에 이르는 긴 자루 속에 씨앗을 넣고, 등에서 그 자루가 흔들리도록 큰 걸음으로 걷는다. 이렇게 하면 아마는 바람에 흔들리듯이 잘 자란다고 믿었다. 수마트라 내륙 지방에서는 여자들이 범씨를 뿌리는데, 그녀들은 벼가 잘 자라서 줄기가 길어지도록 자기들의 머리채를 풀어서 등에 드리운다.

고대의 멕시코에서는 옥수수여신, 또는 ‘긴 머리의 어머니’라고 불리는 여신을 기념하는 제례가 행해지는데 이 제례는 옥수수 수염이 나오고 알이 여물었을 때 시작된다. 제례를 올리는 동안에 여자들은 머리채를 옥수수 수염처럼 풀어 바람에 날리면서 춤을 춘다.

유럽의 많은 지방에서는 춤을 추거나 높이 뛰는 것은 식물을 높이 자라게 하는 동종주술적인 방법임을 보여준다. 예를 들면 프랑슈콩테에서는 대마를 높게 자라게 하기 위해서 사육제 때 높이 뛰어오르는 춤을 추어야 한다고 한다.

말레이에서는 벼를 수확할 시기에 여인들이 상의를 벗어 벼의 껍질을 얇게 한다. 바바리아 지방과 오스트리아 농민들은 임신한 여자가 풍작을 가져올 수 있는 주술적인 능력을 가진 것으로 믿고, 과일의 첫 열매를 임신부에게 먹이면 다음 해에 많은 열매를 맺는다고 믿었다. 그리스인과 로마인은 새끼를 밴 동물을 옥수수와 땅의 여신에게 제물로 바쳤는데, 이것은 토지를 풍요하게 하고 옥수수를 많이 수확하려는 것이다.⁵⁶⁾

농작물이 잘 자라길 바라는 행위로서 자연의 생명력을 극대화시키려는 교감적 행위들의 예이다. 인간의 교감적 행위들이 식물의 성장에 영향을 끼친다고 생각하고 있고 세계 여러 지역에서 공통으로 나타난다는 것을 알 수 있다. 그리고 이런 행위의 이면에는 그 식물이 살아서 나의 행위에 반응할 수 있을 거라는 사유가 깔려있어야 하기 때문에 식물이 감정을 느끼거나 영성이 있다고 느끼는 자연생명관을 엿볼 수 있다. 인간은 어떤 형태의 성질이나 현상을 수목이나 식물에 옮겨 줄 수 있다고 믿는다. 그러나 이런 영향과 작용은 동종주술의 원리에 따라 상호적이다. 즉, 사람이 식물에게 영향을 끼칠 수 있는 것처럼 식물도 사람에게 영향을 끼칠 수 있다는 것이다. 물리학에서처럼 주술에서도 작용과 반작용은 대등하면서 상반적이다.⁵⁷⁾ 특이한 자연현상을 보고 나라에 불길한 일이 일어날 것이라 관념하였던 우리나라 선조들의 예도 같은 것이라 할 수 있다.

그러면 <세경놀이>에서와 같이 좀 더 적극적인 방법으로 ‘성적 결합’이 풍농에 끼치는 영향을 믿었던 지역의 사례를 몇 가지 살펴본다.

유럽의 봄과 여름의 축제에 식물정령을 결혼시키는 의식이 행해졌는데 흔히 그 정령을 상징하는 인간을 ‘신부’라 부르며 혼례 의상을 입히는 것으로 암시된다. 한 예로 알트마르크의 일부 마을에서는 성령강림절에 소년들이 ‘5월의 나무’를 짊어지고 다니거나 온몸을 꽃과 나뭇잎으로 싼 소년을 데리고 다니고, 소녀들은 머리에 신부처럼 큰 화환을 쓴 ‘5월의 신부’를 데리고 다닌다.

55) 임재해, 『민속문화의 생태학적 인식』, 당대, 2002, 290쪽.

56) J.G 프레이저, 『황금가지』, 신상웅 옮김, 동서문화사, 1979, 44~60쪽 참조.

57) 위의 책, 44~61쪽.

소녀들은 노래를 부르는 5월의 신부와 이집 저집 돌아다니면서 선물을 받으면서 집집마다에 풍작을 축복한다.⁵⁸⁾

식물의 힘을 남자나 여자로 인격화하고, 동종 또는 모방주술의 원리에 입각해서 ‘신부와 신랑’의 형식을 취하는 방법으로 신들의 결혼을 모방하여 나무나 식물의 성장을 촉진시키려고 하였다. 그러므로 이런 극들은 현용준이 말했듯이 오락적 흥미를 위한 것이 아니라 신화적 사실을 재현하는 진실한 것이었다.⁵⁹⁾ 나무나 풀을 움트고 자라게 하며 보리 싹이 트게 하고 꽃을 피게 하는 주술의 연출이었다. <세경놀이>에서도 여인과 남자가 들판에서 만나 임신을 하게 되는데, 세계 곳곳에는 아직도 풍요와 다산을 확실히 하는 방법으로 수확기 이전에 생산현장에서 남녀가 성교를 하는 경우가 있다. 이러한 행동들을 보면 이런 행위가 우연이 아니고 그 의식에 꼭 필요한 부분이었으며 의식을 거행한 사람들이 나무와 식물의 결혼은 인간 남녀의 실제적인 결합 없이는 좋은 결과가 나타날 수 없다고 생각하였다는 것을 알 수 있다. 이런 예를 다음에 보자.

중앙아메리카의 피필족은 씨앗을 땅에 뿌리기 전 나흘 동안에는 잠자리를 하지 않는다. 씨앗을 뿌릴 전날 밤에 정열을 극도로 발산시키기 위해서이다. 혹은 처음 씨앗을 뿌릴 때 특정한 인물이 성행위를 하도록 지명되었다고까지 전해진다. 이것을 게을리하는 것은 율법에 어긋나는 것이었다. 자바 지방의 몇몇 지방에서는 벼가 싹 틀 무렵에 농부와 그의 아내가 밤중에 밭에 가서 결실을 촉진시킬 목적으로 성교를 한다.

뉴기니와 오스트레일리아의 군도에 사는 원주민들은 태양은 남성의 원리에, 대지는 여성의 원리에 의해 풍요와 다산을 가져다주는 것으로 믿었다. 이들은 굉장히 화려하게 꾸민 제단을 중심으로 노래와 춤이 요란한 가운데 태양과 땅의 결합이 나무 아래에서 실제적인 성교를 통해 공공연히 표현된다.

이런 야단스런 축제는 방탕한 격정이 아니다. 땅의 풍요와 사람의 복지를 위해 신중하고도 엄숙하게 진행되기 때문이다.⁶⁰⁾

천지음양의 조화와 화합이 생명현상에 가장 큰 영향을 줄 것이라는 이런 생태학적 인식들은 1차적으로는 자연생태의 이치와 질서를 알고 있다는 자연과학적인 지식의 발로이면서도 또한 그러한 상호관련적인 생명현상, 즉 온생명적 가치를 알아 현명하게 자연과 더불어 살고자 하는 삶의 태도·방식을 가졌다는 점에서 지금의 자연인식과 크게 다른 면모를 읽을 수 있다. 현대는 ‘교감’을 통한 자연과 인간 삶의 향상을 지향하기보다는 자연에 대한 인간 일방의 편리·이익을 추구하는 삶의 태도가 지배적이기 때문이다.

3. <이공본풀이>에 나타난 온생명 인식

(1) <이공본풀이>의 생명순환 인식

<이공본풀이>는 서천꽃밭의 꽃을 관리하는 신인 꽃감관, 할락궁이의 좌정을 얘기하는 본풀이이다. 제주 신화 속에는 생명을 관장하는 중요한 화소인 꽃과 서천꽃밭이 등장하는데

58) J.G 프레이저, 앞의 책, 210쪽.

59) 현용준, 『제주도 무속연구』, 집문당, 1982, 296쪽.

60) J.G 프레이저, 앞의 책, 211~213쪽 참조.

이 생명공간의 감관이 되기 위해서는 어떤 통과의례를 겪어야 하는지, 그 통과의례가 어떤 생명성을 지니고 있는지를 조명해 보고자 한다. 내용을 요약해 본다.

옛날 김진국과 임진국이 나이 마흔이 가까워도 자식이 없어 동개남절당에 불공을 드려 김진국은 아들을, 임진국은 딸을 낳았다. 아들은 사라도령, 딸은 원강암이로 이름 짓고 구덕혼사를 지냈다. 잘 자라 열다섯이 지나 스무 살이 가까워 갈 때 원강암이에게 태기가 있었다. 그러나 사라도령은 서천꽃밭에 꽃감관을 살러 가야 했다. 원강암이는 같이 가겠다고 졸라 결국 둘은 함께 길을 떠난다.

서천꽃밭으로 가는 길은 멀고도 험난해서 원강암이는 죽을 지경이 되었다. 그래서 사라도령에게 부자인 제인장자네 집에 자신을 팔고 가라고 하였다. 제인장자네 집에서는 첫딸도, 셋딸도 거절을 하고 말쑥딸이 종으로 들여보라고 하여 제인장자네 종으로 남게 된다. 부부는 정포로 열레빔을 꺾어 나누어 가지고는 아들을 낳으면 할락궁이, 딸을 낳으면 할락댁이라 이름 짓기로 하고 이별을 한다.

홀로 남은 원강암이에게 제인장자는 끈질기게 구애를 하지만 원강암이는 자기 마을의 풍습을 들어 할락궁이가 다 자랄 때까지 지혜롭게 버틴다. 십오세가 된 할락궁이는 원강암이에게 아비를 물어 서천꽃밭으로 사라도령을 찾으러 나선다. 그 사이 원강암이는 제인장자에게 죽어 떠밭에 버려진다. 서천꽃밭에 가서 아비를 만난 할락궁이는 웃음웃을꽃, 싸움싸울꽃, 수레멜망약심꽃, 도환생꽃을 가져와 제인장자네를 징치하고 어머니를 살려내어 서천꽃밭으로 함께 들어가 꽃감관을 물려받아 잘 살았다.⁶¹⁾

<이공본풀이>에서 원강암이와 혼인을 한 사라도령은 서천꽃밭의 꽃감관을 살러 떠난다. 그리고 원강암이는 꽃감관을 이어 갈 할락궁이의 탄생과 양육을 책임져야 하는 입장에 놓이지만 그 과정이 시련의 연속이다. 서천꽃밭은 선인들이 만들어 놓은 가상의 공간이며 희망의 공간이며 공동의 공간이다. 그런 공간의 꽃감관이 될 할락궁이는 신이면서 공적인 업무를 수행해야 하는 공인이다. 그리고 서천꽃밭에는 유한한 인간의 힘으로 어찌하지 못하는 죽음과 악에 대한 징치가 가능한 수레멜망약심꽃이 자라며, 억울하게 죽은 사람을 살릴 수 있는 도환생꽃이 자라고 있다. 할락궁이는 그 꽃들을 지키고 꽃의 성격에 맞게 쓸 수 있게끔 공무를 집행하는 임무를 할 사람이다.

그런데 그런 ‘공적 생명의 탄생과 자라남’에 계속 되는 시련을 주는 제인장자는 세상의 조화와 균형을 깨뜨리고 생명활동을 방해하는 인물이다. 결국 할락궁이가 아버지를 만나고 신직을 얻게 되는 과정에 어머니의 죽음이 있게 된다. 이는 어머니가 죽음으로써 할락궁이가 더 큰 생명활동을 하게 되고 할락궁이의 역할로 어머니가 다시 소생한다는 모티프로 한 개체의 죽음이 다른 개체의 생명활동을 열어주는 계기, 양분이 되는 생명순환론적 사고에 근거하고 있다고 볼 수 있다.

이런 순환론적 사고는 <서천꽃밭>이라는 공간을 만들어 놓은 것에서도 읽을 수 있다. 이승과 저승이라는 공간만 있을 때는 생명이 순환된다는 논리가 필연적이지 않지만 이승과 저승 사이 어딘가에 존재하는 <서천꽃밭>이라는 공간이 있으므로 해서, 우리에게 닥쳐오는 죽음이 끝이 아니고 재생과 순환의 가능성이 있음을 열어두고 있는 것이다. 이러한 가능성의 공간인 <서천꽃밭>의 꽃감관의 역할이 공동체적인데 제인장자는 두 모자를 끊임없이 괴롭히며 공동체적인 생명활동을 계속 파괴한다. 그리고 그렇게 전체 생명의 조화에 반하고 자신의 영위만을 추구하는 제인장자를 신화 속에서는 수레멜망약심꽃으로 징치해버린다. 그

61) 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 63~73쪽 요약.

리고 생명활동에 기여한 원강암이는 도환생꽃으로 살려 <서천꽃밭>에 함께 들어간다.

또 이러한 생명 순환의 매개에 ‘물’이 있다는 것도 선인들이 생명 탄생의 근원이 물이라는 것을 인식하고 있었다고 볼 수 있다. 인간은 모태의 물 속에서 놀다가 태어나며 최초의 단세포 생명도 물에서부터 생겨서 진화했다. 물은 세계 전체의 근원이며 잠재하는 모든 것의 원리로서 일체의 형태가 발생하는 원초의 물질이기 때문에 어떤 형태에도 선행하고 어떤 창조도 가능하게 한다.⁶²⁾ 큰곳 의례인 배포도업침에는 물에 대한 생명창조 인식이 그대로 드러나는 부분이 있다.

...(상략)... 요 하늘엔 하늘로 청이슬 땅으론 흑이슬 중앙(中央) 황이슬 내려 합수될 때 천지인 왕 도업으로 제이르자...(하략)...⁶³⁾

하늘과 땅의 물이 서로 합수되어 만물이 생겨나게 되었다고 인식하고 있다. <이공본풀이>에서도 할락궁이가 무릎에 차는 물, 잔등이에 차는 물, 목까지 차는 물이 있어 그 물을 넘어가니 서천꽃밭이 있다고 하였다. 그리고 물의 수위로써 어머니의 고통의 정도를 설명하고 있는데 이는 물이라는 매개를 통해 생명꽃이 있는 <서천꽃밭>으로 갈 수 있다는 것으로서 물을 통해 생명이 순환된다는 논리이다. 우리의 설화나 무가를 보면 저승길을 가는 중간에 꼭 강이나 못을 건너는 것을 보아도 죽음이 끝이 아니고 새 생명과 다시 연결되는 순환구조를 가지고 있다는 것을 선인들이 인식한 탓이다. 존재의 근원은 물에서 오고, 그래서 물을 매개로 한 저승이나 <서천꽃밭>은 죽음 자체로 끝나는 것이 아니라 생명이 순환된다고 하는 생태 인식인 것이다.

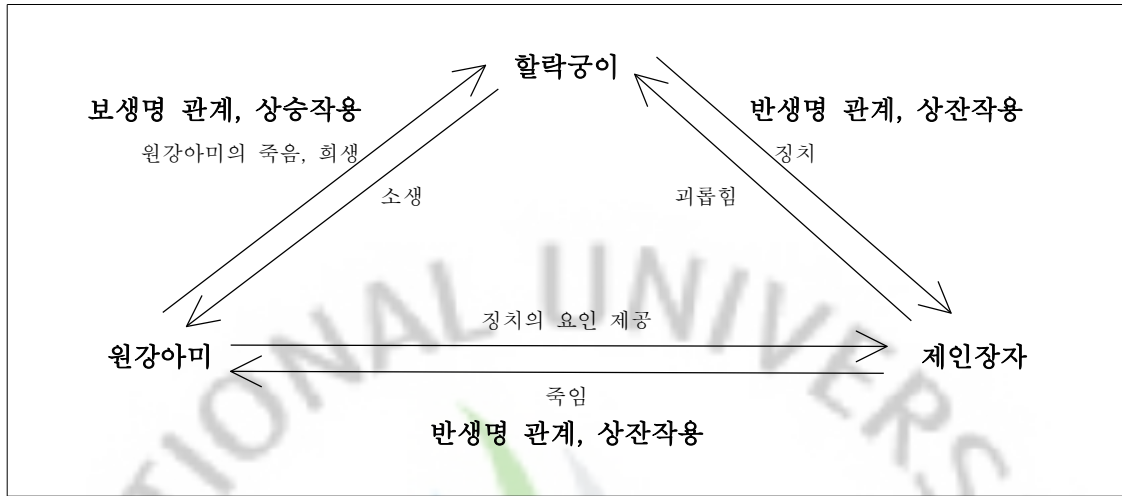
그리고 이런 인식은 원강암이가 죽었다 살아나며 ‘잘 잤다’라고 하는 것에서도 드러난다. 죽음에서 살아남을 ‘깨어남’으로 인식하고 있는 것은 고대인들이 삶의 끝에 죽음이 있고 그 죽음의 끝에 환생이 있다고 믿는 ‘자연의 순환적인 생명 인식’을 하고 있음이 보인다. 따라서 생명이 움트는 계절인 ‘봄에 잠을 자고 깨어났다’는 모티프로 나타난 것이며 잠은 또 ‘창조나 재생’의 의미를 강하게 지닌다고 볼 때 그렇다. 긴 겨울에 에너지 축적을 위한 식물들의 버림이나 동물들의 동면을 보아도 자연의 자연스런 법칙인 순환논리를 체득하고 있었다고 보인다.

그리고 <이공본풀이>에서는 생명의 순환인식을 넘어 온생명적 생명활동에 대한 이해도 드러나는데 원강암이와 할락궁이, 제인장자의 상호 관계 맺는 양상에서 뚜렷이 볼 수 있다. 그것을 그림으로 나타내본다.

62) 왕빈, 『신화학입문』, 금란출판사, 1980, 81~82쪽

63) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 도서출판 각, 2007, 39쪽.

<그림2> 보생명 관계와 낯생명관계의 생명활동



위에서 보면, 활락궁이와 원강아미의 관계는 서로 목숨과 소생을 안겨주는 보생명의 관계에 있고 그것이 상승(相乘)작용을 일으켜 둘이 다 신으로 좌정하는 결과로 나타난다. 그러나 활락궁이와 제인장자의 관계나 원강아미나 제인장자의 관계는 괴롭히거나 죽임의 관계로써, 즉 반생명적 관계로써 상잔(相殘)작용을 일으켜 활락궁이는 도망다니고 원강아미는 죽음으로, 제인장자 자신은 죽음과 일가멸족이라는 극단적인 반생명의 상황에 놓이게 되고 마는 것이다.

(2) <서천꽃밭> · 꽃의 생명관

생명을 관장하는 꽃들이 자라는, 신화 상의 새로운 공간이 서천꽃밭이다. 생불할망이 꽃씨를 심어 서천꽃밭을 만들고 생불꽃을 따다가 아이의 잉태를 점지하며 불도제에서는 <꽃타러듬>과 <꽃풀이>라는 놀이에서 서천꽃밭에 가서 생불꽃을 따다가 생불을 주는 모의적 행위를 실연한다. <세경본풀이>에서는 서천꽃밭의 꽃감관의 딸과 자청비가 인연을 맺기도 하며 환생꽃, 수레멜망약심꽃으로 위기를 해결한 덕으로 농경신으로 좌정하게 된다. <문전본풀이>에서는 서천꽃밭의 도환생꽃으로 죽은 어머니를 살려낸다.

이렇게 여러 본풀이에서 서천꽃밭은 신의 직능을 수행하기 위해 없어서는 안 될 공간이며 삶과 죽음을 연결시켜 주는 신이한 공간으로 등장한다. 죽음의 세계에도 또 다른 질서와 삶이 존재한다는, 그래서 죽음에 대해 초연하고 위로를 받으려는 신앙민들의 의식이 반영되어 만들어진 공간인 것이다. 그렇기 때문에 15세 전에 죽은 어린 아이들을 서천꽃밭에 살게 해 죽은 넋을 달래고 자기 자신을 달랬던 것이다. 죽어도 가서 살 수 있는, 믿을 만한 사후세계를 곳 속에 마련해 놓아 먼저 죽은 자를 보내어 달래고 자신도 달랬던 희망의 공간을 의례를 통해, 심방을 통해 넘나들었던 것이다.

그런데 꽃과 생명을 연결시키는 이러한 모티프는 어떤 인식에 근거한 것일까? 현용준은 꽃이 생식기관이라 하여 꽃피고 열매 맺고 씨를 퍼트려 종족을 번식함을 인간에게 변이시켜 작용한 것으로 보아 농경민족에서 발생한 것으로 추정한다고 하였다.⁶⁴⁾ 그러나 꽃은 농경민

64) 현용준, 『제주 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005.

죽이 아니어도 가장 흔히 접할 수 있는 식물이며 꽃(풀)은 지고 나면 다시 피고 지고 나서도 열매가 맺고 하는 것을 보고 식물의 무한한 삶을 동경했을 것이다. 또 고고히 피어 있다가 어느 시기가 되면 일시에 스러지는 사멸과, 왕성한 번식력으로 어느 시기에 다시 일시에 피어나는 양상들을 보고 인간은 ‘생명의 늙과 낡’의 자유자재로움에 신비감을 느꼈을 것이다. 이러한 ‘관찰과 감탄’이 그것을 이야기-생명의 소재로 쓰게 된 동기로 작용했을 것이며 또 한 축으로는 생활에의 ‘경험’이 동기가 되었을 것이다.

실제로 꽃이 피고 나서 열매를 맺고 씨앗을 거둘 수 있었던 경험에 의해 인간은 꽃의 생명력에 무한한 경외를 느꼈을 것이며, 꽃은 실제로도 죽음의 해독제로써 ‘약초’의 기능을 수행한다고 볼 수 있다.⁶⁵⁾ 약이나 의술이 미미했던 시절에는 약초에 의지해 실제로 죽기도 살기도 한 인간의 역사가 있으며 현재도 비문명권에서는 식물을 해독제와 피임약으로 쓰는 부족이 있으며 세계 거대 제약회사의 아마존 진출, 또한 식물의 생명살림의 과학을 뒷받침한다. 꽃이 인간의 생명현상과 관련한 원형이라는 심상은 본풀이뿐 아니라 고대·현대문학에 까지 이어져 <현화가>, <도술가>, <진달래꽃>, <산유화>, <국화 옆에서> 등의 작품에 끊임 없이 등장하는 것을 보아도 알 수 있다.

서천꽃밭은 생불할망이 꽃을 가져다 아이들을 점지해주는 생명꽃이 자라나는 곳이면서 웃음웃을꽃, 싸움싸울꽃, 수레멜망약심꽃, 도환생꽃, 살오를꽃, 뻘오를꽃 등이 자라고 있는 곳이다. <이공본풀이>에 등장하는 내용은 역설적으로, 현실에서 불가능한 것들을 이루고 싶은 소망을 신화 속에 반영했다고 볼 수 있으며 그러한 소망을 이룰 수 있는 신이한 능력·수단이 갖추어진 성소가 바로 서천꽃밭인 것이다. 자연의 온갖 어려움을 굳게 헤치며 살아갔던 신화시대 사람들은 그러한 내력을 신화와 의례에 담아 곳곳하게 살아갔지만 사람의 힘으로는 어쩔 수 없었던 몇 가지 사실들이 있었다. 바로 죽음과 악의 정치이다. 죽음은 도환생꽃으로 악은 수레멜망약심꽃으로 평정하여 평화를 되찾으려는 생명 인식, 그것이 꽃의 모티프로 나타나고 그 장소가 <서천꽃밭>으로 그려진 것이다.

(3) <약심꽃꺾음>, <꽃타러듬>, <꽃풀이>의 생태학적 인식

<약심꽃꺾음>, <꽃타러듬>, <꽃풀이>는 현재는 불도맞이에서 행해지는 소제차로 <수레멜망약심꽃꺾침>에서 <이공본풀이>를 푼 후 시작된다. 이는 ‘꽃’이라는 소재가 ‘생명’을 암시하고, 그 꽃이 있는 장소가 서천꽃밭이라는 공통점 때문에 생명의 잉태와 관련이 있는 불도맞이제에서 행해지는 것으로 보이는데 여기에서는 꽃을 생명으로 인식했던 선인들의 생태학적 인식을 엿보기 위해 꽃과 서천꽃밭을 소재로 행해졌던 극놀이에 주목하는데 의의를 두겠다.

<약심꽃꺾음>은 변장한 소무가 서천꽃밭에 가서 수레멜망약심꽃을 가져온 후 꺾어버리는 것으로 미리 악의 씨앗을 없애는 역할을 하는 것이다. <꽃타러듬>, <꽃풀이>는 서천꽃밭의 생명꽃을 흠쳐와 아이를 잉태시키는 주술적 의례인데, 심방은 사제자의 신분으로 꽃을 흠쳐 오기도 하고, 꽃감관의 신분으로서 꽃을 가꾸거나 잠자는 행위를 벌여 일인다역의 연기를 한다. 내용을 요약해 본다.

<약심꽃꺾음>

수레멜망약심꽃을 다 잡으러 가자고 하여 땃가지와 띠를 묶어 약심꽃이라 하고 본주에게 인정

65) H, 프랑크포트 외, 『고대 인간의 지적 모험』, 태원사, 1996, 163쪽.

받아 하나씩 꺾어간다. 악심꽃을 다 잡았더니, 머털 죽이민 꼬리가 살곡 꼬털 죽이민 머리가 사는구나. 오도독이 거꺼맞자 하여 고조부 징조부 삼스촌 거꺼가던 꽃이라 하여 모두 꺾고 노래와 춤을 추다가 끝맺는다.

<꽃타러듬>

서천꽃밭에 들어서서 꽃씨를 뿌리고 거름을 주고 물을 주어 가꾸니 스만오천육백가지로 번성한다. 그리고는 제상 위의 꽃사발을 훑쳐내어 바지 속에 숨긴다. 그리고는 노래하며 놀다가 들켜 본주에게 파는 시늉을 한다. 본주에게 꽃 한 가지를 뽐게 하고 인정을 받는다.

<꽃풀이>

본주가 뽑은 꽃가지의 생김새를 보고 자식의 유무, 잉태의 시기 등을 예언하고 단골들에게 꽃가지를 뽐게 하여 꽃풀이를 하여 예언한다.⁶⁶⁾

앞의 소재차들에서 보면 꽃에 대해 ‘사람의 생명’으로 인식하고 있는 것을 알 수 있다. 이는 제자들의 대사나 행위에서 볼 수 있는데 <악심꽃꺾음> 제차에서 보면, ‘수레멜망악심꽃 줌 들리우레 가자.’라든가 ‘수레멜망악심꽃 다 잡으레 가자.’라는 말에서 알 수 있다. ‘잡들게 하거나 잡으러 가자’고 하는 것은 살아 있는 생명한테 하는 말이고 꽃을 잡들게 하거나 잡으러 가자고 하는 것은 수레멜망악심꽃이 사람의 목숨을 앗아가는 악한 생명의 기운을 가진 꽃이라는 인식이 있어서이다. 어찌 되었든 꽃을 생명으로 인식한다. 이는 ‘고조부도 양우친 징조부도 양우친 이알(以下)로 삼스촌 면에권당까지 거꺼가던 꽃이로고나.’에서도 사람의 생명을 수레멜망악심꽃이 꺾어갔다고 표현하는 것에서 드러난다.⁶⁷⁾

선인들이 이렇게 꽃을 사람에 비유해 나타난 예는 <천지왕본풀이>의 수수께끼 내기에서도 드러난다. 대별이가 소별이에게 ‘어떤 일로 동산엿 풀은 메가 즐라지고(안 자라고), 굴렁엿 풀은 메가 질어지느냐(잘 자라느냐)?’고 묻자 소별이는 ‘이삼사월 셋바람에 흠이 언덕 아래로 씻겨 내려가서’라고 대답한다. 그러나 대별이가 생각한 대답은 그러한 현상적인 것이 아니라 인식이였다. 즉 대별이는 ‘사람의 머리털은 길고 발들의 털은 짧다’고 하여 식물을 인간에 비유하고 있다. 이는 생명의 원리, 생명을 가진 존재로서 식물과 사람을 동일시하는 사고로서 <서천꽃밭>을 만들어내고 온갖 생명꽃을 그 안에 심고 가꾸었던 인식과 맥을 같이 한다.

<꽃타러듬>과 <꽃풀이> 제차에서도 꽃을 훑쳐와 생명의 잉태를 예언한다는 것은 꽃을 곧 ‘생명’이라고 인식함을 알 수 있다. 그리고 그러한 생명의 꽃을 가져다 생명을 주는 모의 행위를 하여 유감주술적 효과를 보려고 하는 것이다. 이는 이미 유감주술적 행위에 그 대상이 되는 꽃이나 식물에 대한 감응 능력, 생명력을 상징으로만이 아닌 실제로 존재한다고 믿는 애니미즘적 영혼관에 기인한다고 볼 수 있다. 즉 공간이나 시간적, 감각적(실체)으로 떨어져 있는 어떤 대상에 대해서도 기원하는 바나 그 실체의 행위 등을 정성을 다해 읊조리거나 모방해서 행하면 기운이 움직여 그 대상에게 감정이 전달돼 행위자가 실제 원하는 바를 이룬다고 믿었던 영적 교류의 사유이다. 또한 생명과 주변의 물질을 모두 살아있는 것으로 보는 생태적 사유에서도 기인하는 것이다.

그리고 이러한 극의례에는 노래와 동작이 많이 등장한다. <꽃타러듬>에서도 심방의 연극적인 행위나 꽃을 훑치고 나서 노래로 한 바탕 노는 마당이 펼쳐지는데 이는 적극적인 행위

66) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 도서출판 각, 2007, 108~120쪽. 참조, <악심꽃꺾음>, <꽃타러듬>, <꽃풀이> 요약.

67) 사람의 죽음을 가리켜 ‘꺾다’라고 표현한 것은 사람의 생명을 식물체계에 비유하여 말했기에 이처럼 나타낼 수 있다. (이수자, 앞의 책, 195쪽.)

꽃은 생명의 씨가 되는 셈이다. 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 282쪽.

로써 신과 생명의 식물과 교감하려는 의도이다. 그래서 재미있게 연기하기도 하지만 진지함도 갖추어 공연에 임하는 것이다. 그리고 이는 공간적으로 떨어져 있는 사물들이 어떤 비밀스러운 공감, 즉 일종의 보이지 않는 에테르(ether)를 통해 서로 작용한다는 가정에 기초하기 때문이다. 이 공감은 한 쪽에서 다른 쪽으로 전해지는 파동을⁶⁸⁾ 의미한다. 이런 발상은 매우 흡사한 목적, 즉 텅 빈 것으로 보이는 공간을 통해서 사물들이 어떻게 서로 물리적인 영향을 끼치는지를 설명할 목적으로 현대 과학이 주장한 가설과 다르지 않다⁶⁹⁾ 하였다.

소리가 공기의 파장을 통해 전달되듯이 인간의 행위나 감정의 파장도 공간으로 전달되는 것인데 실제로 사람이 화났을 때와 기분 좋을 때의 전해지는 파장이 다른데 식물이나 동물들은 민감하게 반응한다.⁷⁰⁾ 선인들은 경험적으로 이를 알아 자연물에도 영이 있다고 생각하고 자연의 기후, 재앙의 위협에서 벗어날 목적으로 유감주술적 행위·의례 등을 확대하였던 것이다. 그리고 제주도는 최근까지도 굿 문화에서 유감주술적인 의례가 행해지고 있는 것으로 이러한 인식이 지금까지도 남아 있다고 볼 수 있다.

4. <당신본풀이> 속 식문화의 생태학적 인식

제주도의 당신화에는 신들의 서로 다른 식성 때문에 벌어지는 여러 사건들이 아주 구체적으로 나타나 있고 지금까지도 당곳의 제물을 차리는 경우나 당곳에 참여하는 신앙민들의 행위를 규제하는 법으로 통용되고 있다. 이는 당신화에 나타난 식문화에 대한 규범적 약속들이 현재에도 지켜지고 있다는 뜻이며 신화의 내용이나 제의 양식에 유독, 육식에 대한 금기나 경계가 많이 표현되는 것에 대한 의문을 자아낸다.

이 글에서는 생태학적으로 접근할 때 생존·문화의 상징들을 가장 진실에 가깝게 풀 수 있다는 확신에서 생태학적 맥락과 연관지어 ‘육식 상징에 대한 본질적인 의미’에 접근하려는 시도를 기울였다. 먼저 육식금기의 표현이 드러나는 제주도의 당신화들을 보고 선학의 의견들을 살펴 본 후, 생태주의와의 연관성을 밝혀 보려 한다.

(1) 육식금기의 신화

제주도의 당신화 중 육식금기나 육식에 의해 갈등이 일어나는 신화들을 요약해 본다.

<송당본>

서울 남산 송악산에서 태어난 금백주가 알손당 고부니마루에서 태어난 소로소천국과 결혼해서 아들 열여덟, 딸 스물여덟을 낳고 산다. 자식들을 기르기 위해 남편과 <오봉이굴왓>을 경작하여 농사를 짓고 살기로 하고 밭을 가는데 시주를 받으러 마을로 가던 동개남 상좌중이 소천국에게

68) 파동(波動)이란 원자 레벨 이하의 고유 에너지 모양(패턴)으로 에너지의 최소 단위라고 볼 수 있다. 모든 물질은 소립자로 이루어진 원자로 구성되어 있으며, 원자가 모여서 분자가 되고 분자가 모여 각각의 물질을 만들어 간다. 원래의 소립자나 원자에는 각각 고유의 파동이 있는데, 그것으로 이루어진 물질도 각각 상대적인 고유의 파동을 갖게 된다. (<파동생명장의학>, 대한한의학협회의, 2006.)

69) J.G 프레이저, 신상웅 옮김, 『황금가지』, 동서문화사, 1979, 38쪽.

70) 예를 들어, 몇 년 전에 암에 걸린 주인을 키우던 개가 공격해(암 부위를) 병원에 갔는데 정말 암이어서 치료를 한 경우가 있었다. 이런 경우가 더러 있다고 한다. 이는 우리들의 몸은 소립자 → 원자 → 분자 → 세포 → 조직 → 장기·기관 → 몸 전체로 되어 있는데, 각각의 단계에서 그 이하의 레벨을 종합한 고유의 파동을 가지고 있다. 예를 들면 심장에는 심장의 파동이, 간장에는 간장 고유의 파동이 있는 것이다. 때문에 개는 암 부위의 고유의 파동의 변화를 느껴 공격할 수 있다는 것이다.

밥을 달라한다. 중이 밥 아홉 동이, 국 아홉 동이를 다 먹고 가니 시장기가 난 소천국은 농우를 구워 먹고 남의 소까지 잡아먹는다.

화가 난 금백주는 산림을 분산하자고 하며 소천국에게 알손당으로 가라고 한다. 소천국은 고부 니므루에 가 강진녀의 딸을 첩으로 삼아 수렴생활을 한다.

일곱째 아들이 자라, 아버지에게 데려다 주니 불효하여 무쇠설갑에 담겨 동해바다에 띄워진다. 함은 동해바다 용왕국 산호수 가지에 걸려 용왕의 셋째딸과 혼인하였는데 식성이 너무 과다하여 용궁에서 쫓겨나게 된다. 강남국에 가서 세변을 막고 도원수가 되어 제주도에 돌아오니 아버지는 달아나 당신이 되고 어머니 금백주는 살 곳을 찾아가, 산 설립, 물 설립하고 인간백성들에게 수명장수, 오곡풍성, 육축번성, 농사설비 시켜주라고 한다. 자식들은 사방으로 가지를 뻗어 마을 단골들에게 생산, 물고 받는 당신이 되었다.⁷¹⁾

<궁당본>

상사대왕의 큰부인은 중정대부인이고 작은부인은 정절상군농이다. 어느 해 정절상군농이 임신을 했는데 돼지고기가 먹고 싶었으나 부정한 일임을 잘 알아 참기로 하였다. 날이 가고 참다못해 돼지털을 하나 뽑아 불에 그을려서 코에 갖다 댔다. 남편 상사대왕이 동경내가 난다며 더럽다고, 양반 집 부인 노릇 못하겠다고 궁당으로 내려가라 한다. 남편의 말대로 두 부인은 궁당으로 내려가 중정대부인은 안쪽으로 좌정해서 백메, 백돌래, 백시루떡, 청감주에 청근채 받아먹으며 불도가 되고 정절상군농은 바깥쪽에 좌정해 돼지고기를 받아먹게 되었다. 얼마 후 정절상군농은 한 번에 아이 일곱을 낳았다.⁷²⁾

<월정본>

옛날 황토고을 황정승이 자식이 없어 동관음사에 보시를 했는데 무계가 조금 모자라 딸자식을 얻는다. 그 아이가 일곱 살이 되어 다시 불공을 드리러 가려고 하는 차에 정승판서 살러오라는 통기를 받는다. 그런데 딸아이가 따라가겠다고 울어댔다. 길 떠나는 아버지를 좇아가다 떠발에 떨어져 구렁이 몸으로 환생한다. 어머니는 딸을 잃어 남편을 불렀는데 집에 돌아와 큰 구렁이가 보이자 황정승은 야단을 치며 무쇠설갑에 구렁이를 담아 동해바다로 띄워버렸다. 무쇠설갑은 뒷개(조천면 북촌리)의 북덕개에 떠올랐다.

이때 김첨지가 낚시 나왔다가 무쇠설갑을 발견하고 부수니 그날부터 김첨지의 딸들이 앓기 시작하였다. 진수성찬을 차려 위해 가니 딸들이 모두 나왔고 구렁이는 집 뒤 굴나무 밑으로 좌정하였다.

그날 밤 구렁이는 아기씨로 환생하여 문복하니 제주 남방국의 신산국이 천정배필이라 하여 신산국을 찾으러 돌아다니다 월정리에 쉬고 있는데 이때 신상국과 만나 서당머체에 가서 배필이 되었다. 황정승 따님은 이로부터 서당머체에 좌정하여 '서당할마님'이라 부르게 되었다.

신상국은 사냥을 하고 할마님은 아이 일곱을 낳았다. 할마님은 아이들을 데리고 환갑잔치 구경 갔다가 물이 먹고파 돼지발굽에 고인 물을 빨아 먹는데 돼지털이 코를 찔렀다. 털을 불에 그을려 먹고 집에 오니 신산국은 동경내가 난다며 아이들이 있으니 땅과 물은 못 가르되 갈라 살자고 한다. 부인과 일곱 아이들은 서당머체로 좌정하고 상단골에 두통을, 중단골에 구토, 하단골에 복통을 주어 돼지제법을 마련하였다. 신산국은 당커릿당으로 좌정하였다.⁷³⁾

<세화본>

천자또는 한라산 백록담에서 솟아나 일곱 살에 학문에 통달하고 15세에 천신, 자신의 명을 받아 상서화리 손드랑마루에 좌정하였다. 그래서 상단골, 중단골, 하단골 생산, 물고, 호적, 장적을

71) 문무병, 「제주도 당신앙 연구」, 제주대학교 대학원, 박사학위 논문, 1993, 58쪽.

72) 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996, 212~213쪽 요약.

73) 위의 책, 225~231쪽 요약.

차지하고 백메, 백돌래, 청감주, 계란 안주 받아먹는다.

백주또는 서울 남산에서 솟아난 임정국 따님인데 일곱 살에 쫓겨나 용왕 천자국 외삼촌한테 수청부인으로 들어갔다. 일곱 삼촌에게 부술주머니를 받아 서울로 돌아와 부모님께 사죄했으나 도리어 쫓겨나 천기를 짚어 와할아버지가 있는 제주로 가기로 한다. 도중에 삼천선비를 만나 청주머니로 혼내주고 조천 김씨 선주의 배를 잡아타고 조천으로 들어 왔다. 한라산 천자또를 찾아가다 허선장의 딸네 집에서 하루를 묵고 주머니 하나를 끌러주며 상단골을 뗏었다.

백록담에 도착하니 할아버지가 없어 다시 동북방으로 내려오는데 어떤 포수가 총을 메고 지나가니 불렀다. 천자님의 행방을 물으니 따라오라 하여 백주또는 그 집에까지 따라가 들어가 보니 쇠뿔, 말뺨가 가득하여 나오려는데 그만 손목을 잡힌다. 백주또는 칼로 손목을 도려내고 명주전대로 싸매고 상세화리로 왔다.

천자님을 만나 백돌래나 백시루를 먹는다 얘기해가니 날피 냄새가 난다 하여 그간의 이야기를 하였다. 그랬더니 천자님은 상단골, 중단골, 하단골을 모아 놓고 땅가르고 물가르라 하여 사돈도 맺지 말라 하였다. 백주또에게는 단골들에게 풍운조화를 주어 제를 받아먹도록 하였다.

금상님은 서울 남산 아양동출에서 솟아난 천하명장이다. 밤낮으로 궁궐 안에 흥흥을 주니 상감님이 관원을 불러 원인을 물었다. 남산에 있는 장수 때문이라 하니 그를 잡아들이는 자에게는 상을 주겠노라고 하였다. 팔도맹장 수억 만 명이 모여드니 금상님은 상이나 받아먹으라고 순순히 잡혀주었다. 상감이 죽이라 하니 장수들이 이리 죽이고 저리 베어도 죽지를 않자 무쇠집에 가두어 풀무를 불기 시작하였다. 석 달 열흘 동안 풀무를 불어 대니 무쇠가 열랑열랑해 갔다. 이제는 죽었으리 하고 문을 열었는데 삼각수에 서리가 괴짜하니 금상은 오히려 불을 더 때라고 호령하였다.

금상은 훌쩍 내달아 제주 바다로 들어 왔다. 이때 천자님은 바깥에 나서 보니 외국 장수가 들어오는 듯하여 배를 멀리 불어버렸다. 겨우야 배를 대고 천자님을 만나 인사를 하고 백주또를 찾아왔다고 하였다. 그런데 식성이 잡식이라 같이 좌정 못하겠다며 물리치는데 백주또가 고기 먹기를 참아 보라 이른다. 그리고 백주와 부부가 되었는데 석 달이 지나가니 금상이 죽을 지경이 되었다. 백주또는 천자님을 찾아가 금상에게 따로 상을 받게 함이 어떠냐고 하여 금상은 따로 상을 받은 후 소주로 목욕하고 청감주로 양치하고 천자님과 백주또와 같이 좌정하게 된 것이다.⁷⁴⁾

이 외에도 돼지고기 금기를 깨고 갈등으로 치닫는 당신화는 <조녹잇당>, <와홀분향당>, <수태깃당> 등이 있는데 구성이나 내용은 위의 당신화들과 많이 비슷하다. 그럼, 제주 당신화에 나오는 육식금기의 화소는 어떤 의미와 상징을 포함하는지 살펴보자.

먼저, ‘육식식성과 갈등’으로 나타나는 표현들을 이해하는 내용을 보면, 현용준, 신동훈, 문무병은 소천국에 대한 언급을 주로 하고 있다. 현용준은 ‘제물은 생산 경제형태와 밀접한 관계가 있어서 농경문화사회에서는 쌀을 중요한 식품으로 쳐서 쌀 음식을 제물로 쓸 터이고, 수렵·목축문화사회에선 짐승의 피나 고기를 제물로 쓸 것이다. 제주도의 곡식을 먹는 신과 고기를 먹는 신이 병존하는 것은 농경문화와 수렵·목축문화의 습합·병존이겠다.’⁷⁵⁾ 고 했으며 신동훈은 ‘농사라는 문명적 생활방식과 사냥이라는 원시적 생활방식의 거리이며 소천국이 소를 잡아먹고 백주또와 헤어지는 것은 그 거리를 넘어서는 길이 시련의 과정이었음을 보여준다.’⁷⁶⁾ 하였다.

문무병은 ‘두 신의 결혼은 농경사회의 토대가 형성되는 과정을 나타내며 곡물이 귀하고 땅이 박한 제주사회에서 미식신을 숭배하는 것은 분향당신의 농경신적 성격을 나타낸다. 농경신을 위한 의례에서는 미식신을 깨끗한 신으로 모시고 육식을 금기로 했으며 이는 도민이

74) 현용준, 앞의 책, 231~243쪽 요약.

75) 현용준, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005, 167쪽.

76) 신동훈, 『살아있는 우리신화』, 한겨레신문사, 2004, 188쪽.

농사를 중요시하고 농사에 온 정성을 쏟았던 삶의 양식을 보여주는 것이다.’고77) 하였다. 그리고 강정식은 ‘식성이 다르다고 하는 것은 두 신에 대한 제의가 다르다는 것이며 기능이 다르므로 제일도 다르고 제물도 다르다. 그러므로 이러한 신앙적 차이가 본풀이에 부부신의 별거라는 내용으로 반영된 것이라 볼 수 있다.’고78) 하였다.

반면, 하순애는 ‘돼지고기를 먹는 것과 그와 유사한 어떤 행위를 성교의 상징으로 볼 수 있다.’고79) 하였다. 그리고 김현선은 2대로 이어지는 송당본의 갈등을 두고 ‘본질적으로 문제 삼아야 할 것은 본풀이에 명시된 육식과 미식의 갈등을 어떻게 이해하는지’라고 하며 신들의 대립이 이념과 종교의 대립이었고 남녀의 대립이었으며 외지인과 제주도 사람의 대립이었음을 알 수 있다고 하였다. 나아가서는 단순한 갈등이 아니라 자연과 인간, 바다와 섬의 갈등이기도 하였다.’고80) 하였다.

그럼, 위에 열거한 당신화의 내용을 몇 개 범주로 분류해 표로 비교해보자. 각 상황은 육식금기를 파기하는 당사자의 입장에서 생기는 내용들이다.

<표2> 제주 육식금기 당신본풀이의 주요 내용

	전 상황	육식실행 동기	육식실행	결과	신앙민 인식	제물받음
송당본	아이들 늘어남(아들 열 여덟, 딸 스물 여덟)	배가 고파서	자기 집 소와 남의 집 소를 먹음	살림분산 알손당으로 쫓겨남	하위신	돼지고기
궁당본	아이들 일곱 명 태어남(식후)	임신 중에 먹고 싶어서	돼지털을 그 올려 냄새 맡음	궁당 바깥 쪽에 좌정	하위신	돼지고기
월정본	아이들 일곱 명 태어남(식전)	물이 먹고 싶어서	돼지털을 그 올려 먹음	서당머체에 좌정	하위신	돼지고기
세화본	혼인을 위해 금기	피골이 상접하여 죽을 지경	돼지고기를 먹음	상을 따로 받음	하위신	돼지고기

신화가 오랜 세월에 걸쳐 입에서 입으로 전해져 내려온 직층문학이라는 점에서 위의 내용으로 굳어진 시기를 짐작하긴 어렵겠지만 돼지발굽의 화소라든가81) 수렵 문화와 농경문화의 과도기적 배경, 무쇠설캅의 화소를 볼 때 고대의 삶이 배경이 되었으리라 짐작할 수 있다.

龍朔 원년 儋羅라는 나라가 있는데 그 왕 儒李都羅가 사신을 보내어 입조케 하였다. 그 나라는

77) 문무병, 「제주도 당신앙 연구」, 제주대학교 대학원, 박사학위 논문, 1993, 42~43쪽.

78) 강정식, 「제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구」, 한국정신문화연구원 한국학대학원, 박사학위논문, 2002, 133~134쪽.

79) 하순애, 『제주도 신당 이야기』, 제주대학교출판부, 2008, 128쪽.

80) 김현선, 「제주도 김녕리 <퀘웨깃당 본풀이> 연구」, 『탐라문화』 제31권, 탐라문화연구소, 2007, 29~30쪽.

81) 들판의 돼지발자국 화소는 제주도에 멧돼지가 많았던 아주 옛날에 만들어진 화소이다. (현용준, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005, 170쪽.)

신라 武州 남쪽 섬 위에 있고 풍속은 질박하고 비루해서 옷을 개나 돼지의 가죽으로 만들어 입는다. 집은 여름에는 草屋에서 살고 겨울에는 굴 속에 들어가서 산다. 땅에서는 오곡이 나지만 땅을 가는 데는 소를 부릴 줄 모른다. 쇠로 쇠스랑을 만들어 땅을 판다.⁸²⁾

모두 한라산의 산발이라 자갈이 많고 평토가 절반도 되지 않아 밭 가는 자는 마치 魚腹을 도려내듯 한다.⁸³⁾

위의 기록을 보면 고대 제주인들의 삶은 완전 정착생활이 이루어지지 않고 수렵을 했으며 농우를 쓰지 않고 기초적인 곡식을⁸⁴⁾ 거두며 살았다고 볼 수 있다. 이런 시대적인 배경 아래 수렵을 해서 생활을 하던 토착인들이 농경민들을 만나 마을을 이루면서 농경문화를 받아들이는 과도기적 단계에 위의 당신화들이 생겼으리라 본다.

제주도의 마을 형성은 신석기시대로부터 해안가를 끼고 이루어졌음이 확인된다. 이 기간 동안 제주도의 농업생산량은 제주사람들이 농경만을 통해서 생활해 나갈 수 없을 정도로 낮았다. 그래서 해안마을에서는 반농반어 생활을 했으며 산간마을에서는 수렵을 하며 살다가 점차 농경 기반을 갖추어 가는 과정이 있었다. <표2> 첫 칸에서 보듯이 남녀신들이 결합하면서 자식들이 많이 태어나는데, 이는 이 시기를 즈음해서 인구가 갑자기 늘어남⁸⁵⁾을 얘기하는 것이다 그리고 어느 정도 서로의 생산방식을 유지하면서 진행이 되던 생활이 인구가 갑자기 늘어나면서 식량자급이 곤란한 상황에 이르게 되고 이에 새로운 농경방식을 고민해서 생산을 늘릴 수 있는 우경을 시작하게 된 것이다. 그런데 인구에 맞추어 밭을 늘리고 우경을 하자니 힘은 더 들고 그 방법이 정착되어 수확물이 안정되게 나오기까지는 시일이 걸렸을 것이다. 하지만 인구는 많아 먹을 것은 없고, 그래서 <표2> 둘째 칸에서처럼 ‘배가 고파서, 임신 중에 먹고 싶어서, 피골이 상접해서’ 기다리지 못하고 육식을 하게 되는 것이다. ‘임신 중에 먹고 싶다’는 것은 ‘인구의 증가’를 이루려면 필연적으로 ‘증가된 식량’을 확보해야 함을 상징한다고 볼 수 있다.

하지만 증가한 인구를 먹여 살릴 농경의 정착을 이루기 위해서는 가축의 효용가치가 더 커졌을 것이다. 그런 상황에서 육식을 하는 것은 제주 사회에서는 커다란 재앙과 같은 일이었다. 그 시기의 소나 돼지는 각각 노동력과 거름 확보⁸⁶⁾용 가축으로 농경사회를 이루기 위해서는 반드시 있어야 하는 하드웨어였던 것이다. 그것은 노동력을 공급한다는 면에서 사람도 마찬가지인 것이고 거름의 확보를 위해서는 어쩌면 사람보다 돼지가 더 귀했을 수도 있

82) 「新唐書」, 東夷傳 流鬼 儋羅, “龍朔初 有儋羅者 其王儒李都羅 遣使入朝 國居新羅武州南島上俗朴陋 衣犬豕皮 居草屋 冬窟室 地生五穀 耕不知用牛 以鐵齒耙土 初付百濟 麟德中酋長來朝從帝至太山 後附新羅”

83) 김정, 『冲庵集』, 권4, 「濟州風土錄」, 皆漢擎山之麓 崎嶇磽确 平土無半 畝耕者 如插剔魚腹.

84) 조와 메밀, 피, 발버 등의 잡곡을 동시에 재배하고 화전경작 기술을 기초로 하고 있다고 보인다. “그 땅에는 오곡이 나되 소를 이용할 줄 모르고 쇠스랑으로 흙을 고른다”라는 기사를 참조하면 메밀, 발버는 지금도 성하게 재배하고 있고, 피도 극히 최근까지 산간마을 사람들의 주식물로 재배하고 있었다. 또 화전경작의 전승은 지금도 古老들에게서 들을 수 있으며 화전이 없어지고도 계원들이 공동 소유하는 ‘케왓’이 극히 최근까지 있었다. (현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 499쪽.)

85) “아들 열 여덟, 딸 스물 여덟 낳았다”는 것은 마을의 번성, 인구의 증가를 나타내며, 토착세력과 외래세력의 불균형이 심화되고 있음을 의미한다. (문무병, 「제주도 당신앙 연구」, 제주대학교 대학원, 박사학위 논문, 1993, 61쪽.)

86) 제주도에서는 일찍부터 여름작물로 조 외에 콩·팥 등의 두류작물을 재배하거나 휴한지를 두는 농업을 해왔다. 이것은 화산회토에서 가장 결핍되기 쉬운 질소분을 얻기 위한 것이었는데, 특히 가축을 휴한지에 몰아넣어 그 배설물을 비료로 이용하는 ‘바랑밭’이 대표적인 예이다. 토양 자체가 영양 공급이 어려운 밭농사 시대인 제주도에서는 논농사 지대에 비해 무려 18배의 퇴비를 생산하여 시비를 하여야만 적절한 생산량을 가져올 수 있는 것이었다. (송성대, 『문화의 원류와 그 이해』, 도서출판 각, 1997, 270쪽.)

다. 그런 물리적인 기초노동력을 상실했으니 난리가 나는 것은 당연하다. <표2> 셋째 칸에서 보듯이 특히, 여성신들이 최소한의 육식을⁸⁷⁾ 하고 있는데도 용납이 되지 않을 정도로 육식과의 병행으로는 최소한의 자급자족도 어려웠던 것으로 보인다.

(2) 육식금기의 생태학적 인식

이는 이 시기가 농경과 육식이 같이 갈 수 없었던⁸⁸⁾ 문화·생존의 시기임을 말하는 것으로 농경사회에서 소는 식용가치보다는 경작을 위한 동력으로서의 가치를 지닌다. 때문에 육식금기가 농경사회의 관습법이 되는 것이다. 농업과 목축이 혼합된 복합적인 경제체제 내에서 육식금기는 생태학적 전략의 하나였다.⁸⁹⁾

과거 제주음식에서 육류는 일상음식으로 거의 자리를 잡지 않았다. 육류음식은 일상음식이기보다는 잔치·명절·종교행사 등이 있을 때 특별히 먹을 수 있는 음식이었다. 돼지고기는 상례나 혼인과 같은 큰 일이 있을 때 잡았다.⁹⁰⁾

이런 배경 속에서 육식금기를 파기한 신은 <표2> 넷째 칸에서 보는 것처럼 알당으로 쫓겨나거나 따로 좌정하거나 상을 따로 받는 경우에 처해지고, 신화에서나 신앙민들은 하위신으로 관념하게 된다. 일종의 농경사회로 가기 위한 통과의례적 기다림을 깨고 금기를 어긴 결과 ‘<단군신화>의 호랑이’처럼 진보로 나가지 못하고 일보 후퇴하게 된 것이다. 그럼으로써 살림이 갈리고 불안정한 수급문화인⁹¹⁾ 수렵생활로 돌아가는 신이 생기는 것이었다. 그런 의미에서, 여기에서의 금기는 현용준이나 신동훈이 말하는 문화의 갈등, 대립을 넘어서는 어떤 것이며, 하순애가 말한 ‘성의 금기를 깬다’는 것은 당신화의 육식신들인 남신이나 여신들 일반을 꿰뚫고 가는 보편성이 부족하다는 점에서 적절하지는 않다고 할 수 있다.⁹²⁾ 김현선

87) 돼지털을 그물러 먹었다는 것이 이를 말해주며 ‘돼지고기를 먹은 듯 하였다’는 신화의 표현에서 이를 말해준다. (현용준, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005, 166쪽.)

88) 대체로 보아 어느 한 쪽이 축출 당할 경우 본래의 관계를 회복하는 예는 없다. 중재가 이루어져도 마을 안의 다른 곳에 좌정하게 하는데 머문다. 이로써 식성으로 인한 갈등은 결코 해소될 수 없는 것임을 보여준다. <금상님본>에서처럼 식성의 갈등이 평화롭게 해소되는 경우와 하나의 당에 육식신과 미식신이 같이 좌정하는 경우가 있으나 이는 당을 따로 두지 못할 경우이거나 따로 두었던 당을 불가피하게 한 곳에 둘 수밖에 없는 경우에 해당되는 것으로 보인다. 남녀신의 갈등 해소는 신앙 환경의 변화에 따른 것이지, 이야기 전개에 따른 것은 아니다. (강정식, 「제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구」, 한국정신문화연구원 한국학대학원, 박사학위 논문, 2002, 135쪽.)

89) 문무병, 「제주도 당신양 연구」, 제주대학교 대학원, 박사학위 논문, 1993, 62쪽.

첼바가라고 불리는 씨족을 상세하게 연구한 결과 축제의 완전한 한 사이클-이 속에는 카이코(축제이름)와 카이코 이후 전쟁, 립빔의 식목, 새로운 돼지사육, 립빔의 별채, 새로운 카이코 등으로 연속된다. 그 한 사이클이 움직여가는 국면국면이, 자율적으로 조절되는 복잡한 생태계 내에서 통합되어 있는 것이다. 그 생태계는 그 지역의 첼바가족이 사용할 수 있는 자원과 생산활동에 적당한 인구수 및 가축 수의 규모와 그 분배를 적절하게 조절한다. (마빈 해리스 『문화의 수수께끼』, 한길사, 2000, 55쪽.)

90) 『제주의 음식문화』, 제주특별자치도 국립민속박물관, 2007, 40쪽.

91) 자연 상태에서 벗어나 인위적 대량 사육을 하지 않는 이상 육식은 1년 동안 일정하게 공급되는 먹을거리가 아니어서 집단이나 마을을 이루고 사는 정착 공동체의 음식문화로는 부적합하다.

92) 이는 일단 육식의 동기가 명확하게 나와 있다는 면에서도 그렇고 돼지고기 금기 깨기가 성금기의 부정이면 소고기 금기는 뭐라고 얘기할 수 있을까? 그리고 실제 제주의 농경에는 소와 돼지가 모두 필요하였다는 것을 보면 소와 돼지를 아우를 수 있는 육식금기에 대한 해석이 있어야한다. 돼지고기 부정을 저지른 여신이나 소천국이나 결국 배가 고파서 육식을 하였던 것이며 특히, 소천국이 소를 잡아먹은 행위는 농우였다는 구체적 제시로 ‘성의 금기’로 보기에는 다소 무리가 있어 보이며 실제 성의 금기였다 해도 ‘고산국지산국’ 이야기처럼 원초적으로 드러내놓고 얘기하는 것이 신화이며 이때의 사유로는 그걸 은유해서 얘기할 만큼의 도덕적 잣대

은 식성 갈등 이면에 이 갈등이 어떠한 의미를 가지는지 고민을 해야 한다고 하며 뜻제와 연결해서 연구한 논문이 있다.⁹³⁾ 이 글에서는 범위를 신화로 잡았기에, 제의에 대해서 긴 언급은 하지 않으나 육식금기를 파기한 당신으로 좌정한 후 돼지 제물 받는다는 법을 말해 놓은 의미에 대해서는 짚고 넘어가려 한다.

강정식은 식성이 제의를 만들고, 제의가 기능을 다르게 한 신앙이 본풀이에 반영된 것이라고 했는데 이는 앞에서 말한 대로 식성이 사회생태적인 배경의 반영이라고 볼 때 그런 생태적 삶의 여건들이 이야기와 규범을 만들어내고, 그런 규범을 지키고 신성시하려는 노력들이 신앙을 만들었다고 보아야 순리적일 것이라 본다.

육식금기를 파기한 신들은 당으로 좌정해서 돼지고기를 제물로 받아먹는다.⁹⁴⁾ 여기에서 금기와 마찬가지로 돼지를 제물로 받아먹는 것도 사회생태학적인 측면으로 이해해야 한다. 그 시기에 돼지를 식용으로 하기엔 그 당시 인구를 먹여 살릴 수 없는 구조였던 것이다. 즉 돼지를 제의 때 제의 음식으로 쓸 만큼만 생태사이클이 돌아갔다는 의미이다. 1년에 몇 번 정도 있는 제의 때나 돼지를 잡아 마을민이 먹어도 좋을 만큼 돼지를 키우기가 수월치 않았으며, 그래야 퇴비 만드는 문제나 농경시스템이 제대로 돌아갈 수 있었다는 의미이다.⁹⁵⁾

한 사회의 문화현상을 ‘살아가는 것’과 ‘정신적 가치’ 중 어느 쪽에 무게가 더 실리는지를 연구한 마빈해리스는 인도의 암소숭배를 인도의 생태계 내에서 소가 지니고 있는 여러 특별한 장점들을 100배 활용하는 것에 대한 터부라고 말한다. 인도의 저에너지, 소규모, 가축 위주의 농업시스템이 유지되기 위해서는 일꾼인 수소를 낳아 줄 암소가 필요했으며 암소들의 분뇨와 우유 등은 비료와 연료, 음료를 제공하기 때문에 인도 농부들은 기아를 겪는 동안 소를 도살할 경우⁹⁶⁾ 집단의 복리에 위협을 줄 수 있는 훨씬 큰 위협이 될 것이라는 것을 잘 알고 있었던 것이다. 암소숭배는 인간의 잠재능력을 개발하여, 낭비나 나태가 들어설 여지가 없는 저에너지 생태계 속에서 인간이 지속적인 삶을 유지할 수 있도록 유도하고 인간집단의 탄력 있는 적응력을 지닐 수 있게 이바지하고 있다.⁹⁷⁾

유럽이 자원이나 소를 사육하기 위한 방목지를 찾아 다른 나라들을 식민지로 만들었던 역사⁹⁸⁾ 가지고 있다면, 제주는 한정된 섬 안에서, 그나마도 척박한 땅에서 농업문화를 정착 시키고자 했을 때 주변의 인력자원은 물론, 동물들도 최대한 자원화시켜야 하였던 생태 조건이 육식금기의 신화와 의례를 만든 것이다. 사실 제주의 육식문화의 보편화는 최근 몇 십년을 거슬러 올라가지 않는 문화였다. 이를 보아도 척박한 생존현실에서 적은 자원이나 에

가 아직 명확하지 않았을 때로 본다.

93) 김현선, 「제주도 김녕리 <케네깃당 본풀이> 연구」, 『탐라문화』 제31권, 탐라문화연구소, 2007.

94) 물론 소를 제물로 받는 신도 있다.

95) 인간의 생태학적 관점에서 볼 때 축제와 돼지와 전쟁 등 전체의 시스템을 통해 그 지역에 존재하는 동물·식물·인간 수 등이 효과적으로 배분되는 것이다. (마빈 해리스 『문화의 수수께끼』, 한길사, 2000, 63, 64쪽.) 그리고 이러한 논리는 가이아이론과도 일맥상통하는 면이 있다.

96) 어떤 식량연쇄에서 또 하나의 동물이 그 연쇄 속에 추가될 경우 식량 생산의 효율성이 현저히 떨어지게 된다. 산업화된 국가에서 누리고 있는 높은 생활수준은 높은 생산효율성의 결과가 아니고 1인당 사용가능한 에너지량이 급격히 증가된 때문이다. 그런데 에너지의 과잉 사용은 필연적으로 지구 자연의 삶을 해쳐서 인간에게 다시 악영향으로 되돌아온다.

97) 마빈해리스, 『문화의 수수께끼』, 박종렬 옮김, 한길사, 2000, 21~41쪽 참조.

98) 신대륙 발견과 19세기 유럽 각국의 식민지 경영은 유럽인들을 기근의 공포에서 벗어나게 하였다. 신대륙에서 옮겨 온 감자, 옥수수, 사탕무, 파파야, 카카오, 토마토, 바닐라 같은 음식의 재료들은 유럽인들을 점차 기근으로부터 해방시켰으며 식민지에서 안정적으로 공급해오는 각종 곡물로 인해 중세의 민중들이 한 달에 100g 도 먹지 못하였던 소고기를 이제는 하루에도 그만큼 먹을 수 있게 되었다. 결국 20세기는 적어도 유럽과 북아메리카에 사는 사람들에게는 포식의 시대였다. (주영하, 『음식전쟁, 문화전쟁』, 사계절, 2000, 26, 27쪽.)

너지를 얻으려 하였던 제주 조상들의 처절한 생존전략이 ‘쫓겨나는 육식신’을 만들어 낸 것이다.

(3) 육식문화의 전개와 반생태성

지금 우리 사회는 사고방식이나 이념만 서구를 좇아 치닫는 것이 아니라 한 개체인 인간의 관점에서 볼 때 내부적인 문제인 먹을거리조차도 서양을 좇고 있다. 그렇게 대략 50년을 살아온 지금 우리는 서구사회에 흔한 병으로 알고 있었던 각종 생활 습관병이나 암에서 자유롭지 못한 지경이 되고 말았다. 아니 각종 병에 지배당하는 꼴이 되고 말았고 인류 전체에게는 기아와 기후변화라는 큰 재앙이 되고 말았다. 식습관의 문제는 한 개인에게는 생존 유지와 질병의 문제를, 전 인류에게는 심각한 생존·착취의 위협이 될 수 있다는 사회생태학적 문제를 안고 있다는 점에서 가볍게 넘길 문제가 아니라 학문, 실천의 접근이 반드시 필요한 영역이다.

먼저, 육식문화의 전개과정을 살펴본다.

인간이 먹이사슬의 최상위에 있는 것은 인간이 만물의 영장이거나 인간이 자연을 마음대로 지배할 수 있는 존재여서가 아니다. 물론 진화단계를 보면 인간의 뇌나 신체 조건은 다른 생물보다 상당히 앞서 있지만 그것이 곧 인간이 모든 자연의 주인이 될 수 있음을 말하는 것은 아니다. 이는 만약 우리 인간보다 인지능력이나 신체구조가 더 발달한 외계생물체가 있다고 가정할 때 그들이 인간을 지배하고 인간의 주인이 될 수 없음과 마찬가지로 이 때문이다.

단, 먹이사슬에서 일관되게 발견할 수 있는 생태적 사실은 인간보다 새와 물고기가 개체생산을 더 많이 하며, 새와 물고기보다 곡·식물이 개체생산을 더 많이, 곡·식물보다 동·식물성 플랑크톤이 개체생산을 더 많이 한다는 것이다. 여기에서 동물을 말하지 않았는데 포유류인 네 발 짐승은 인간에게 먹이가 되지만 이들의 개체생산은 인간과 같거나, 인간보다 많이 하는 동물들이다. 이것은 인간이 육식을 주식 수준으로 취하려면 포유류 동물들이 물고기가 알을 낳듯이 새끼를 대량으로 낳거나, 아니면 아주 빠른 속도로 자라거나 하는 방법밖에 없음을 말해준다.

그런데 놀랍게도 인간은 이 일을 해냈다. 유럽이나 북아메리카의 현대적이고 집단적인 기업식·공장식 사육장⁹⁹⁾의 실태를 보면 수만 마리의 소가 태어나서 도살되기까지 시멘트 바닥으로 된 좁은 우리에 줄지어 늘어선 채 유축기로 젖을 짜내고 보빈 성장호르몬을 먹여서 우유 생산량을 크게 늘린다. 유방과 젖꼭지에 감염이 생길까 항생제를 먹이고 대개 해마다 새끼를 낳아야 한다.¹⁰⁰⁾ 돼지와 닭들의 사육장들도 이와 크게 다르지 않으며 닭의 경우 알을 계속 낳게 하기 위해 밤과 낮, 조명등을 바꾸거나 굶기거나¹⁰¹⁾ 하다가 알을 더 이상 낳지 못하면 인간의 식용이 되는 것이다.

그런데 이렇게 많은 양의 가축을 빨리 자라게 하려면 성장호르몬을 투여하는 경우도 있지만 풀을 먹는 초식동물에게 곡식사료나 육고기가 들어 간 혼합사료를 먹인다는 것이다. 이렇게 곡물사료나 혼합사료를 먹여 키우는 축산법은 생태질서에 커다란 위기를 제공하는 요

99) 점점 더 싼 가격에 점점 더 많은 고기를 원하는 소비자들의 요구를 채워 주기 위해 대규모 집약적인 방법으로 더 많은 동물을 기르는 농장.

100) 제인구달, 『Harvest for Hope』, 사이언스 북스, 2006, 138쪽.

101) 모이와 물을 주지 않으면 암탉은 충격을 받아 털이 빠지면서 다시 알을 낳기 시작하다가 몇 주 못가 죽으면 인간의 먹이가 되는 것이다.

소가 된다. 그 중 가장 위험한 두 가지는 ‘곡물의 부족과 기근’, ‘광우병’이다.

먼저 곡물에 대한 문제를 보면, 미국에서는 소고기 소비량이 아주 많기 때문에 곡물의 4분의 3이 가축의 사료로 사용되고 있으며 전 세계적으로는 수확되는 곡물의 3분의 1에서 거의 절반가량이 사람이 먹을 가축을 위한 사료로 쓰인다는 통계가 있다.¹⁰²⁾ 미국에서는 농지의 56퍼센트가 고스란히 소고기를 생산하는데 쓰이고 영국에서는 70퍼센트의 농지가 가축의 사료를 재배하는데 쓰인다.¹⁰³⁾ 유럽과 일본에서도 그와 비슷한 정도의 가축들이 식용으로 사육되며 많은 선진국들이 자기 나라에서 소비될 가축을 자기 나라 영토 안에서 모두 기를 수 없다. 유럽에서 식용으로 쓰일 가축 모두에게 먹일 풀과 곡물을 재배하려면 유럽 연합 전체 면적의 일곱 배에 해당하는 토지가 필요하다.¹⁰⁴⁾

이것은 현재의 육류 소비수준을 유지하려면 유럽에서는 다른 나라에서 가축사료용 곡물을 수입해야 한다는 것인데 이런 상황이 브라질의 열대우림을 파괴하도록 만들고 있으며 가난한 나라들은 인구증가로 자기나라 국민들이 먹을 식량을 재배하기에도 부족한 땅을 외국기업들에게 빼앗기고 있는 것이다. 그 결과 점점 더 많은 개발도상국들이 식량을 수입에 의존하게 되었다. 이러한 추세로 가면 21세기 초엽이면 이미 곡식의 수요에 부흥하지 못하게 된다.¹⁰⁵⁾

또 이런 사실은 지구상에서 가축사육에 들어가는 곡식을 누군가는 먹지 못하고 굶거나 착취당한다는 이야기이다. 물론, 기아는 인류의 역사가 시작되면서부터 있어왔지만 19세기 후반의 산업혁명으로 생산성이 눈부시게 향상되어 물질적인 결핍이 사라진 풍요의 시대인 현재 21세기에, 오히려 더 심해지고 있다. 식량 자체는 풍부하게 있는데도 가난한 사람들에게는 그것을 확보할 경제적 수단이 없어서 매년 수백만의 인구가 굶어죽고 있는 것이다.

현재 세계 인구는 65억 이상이 되지만 1984년 FAO(유엔식량농업기구)의 평가에 따르면, 당시 농업생산력으로 계산하여 지구는 120억의 인구를 거뜬히 먹여 살릴 수 있을 것이라 했다. 하지만 1999년 한 해 동안 3,000만 명 이상이 ‘심각한 기아상태’에 있는 것으로 보았다. 여기에 ‘만성 영양실조’에 시달리는 사람들의 숫자까지 하면 기아인구는 8억 2,800만 명 정도가 된다고 한다.¹⁰⁶⁾

또 공장식 사육장이 아니더라도 대규모 축산단지인 사막화의 주요 원인이 되는데 미국에서는 소에 의한 목초지 사막화가 심각한 환경문제로 떠오르고 있다. 그리고 소고기에 의한 지구온난화의 문제도 심각하다. 곡물을 사료로 하는 축산단지는 온실효과를 일으키는 세 가지 주요 가스인 메탄·이산화탄소·일산화질소를 방출할 뿐 아니라 4인 가족을 기준으로 할 때 미국 한 가정의 연간 소고기 수요를 충족하기 위해서는 1180L 이상의 화석연료가 필요하다. 게다가 소들이 먹는 사료용 곡물을 생산하는데 이용되는 석유화학비료 또한 질소산화물을 뿜어내는데 이는 현재 지구온난화에 6%를 기여한다. 또한 소들이 방귀를 통해 뿜어내는 메탄가스도 지구온난화에 18%나 기여하며 이것은 이탄(泥炭)습지, 벼논, 매립장에서 나오는 메탄가스의 양을 넘어서는 양이다.¹⁰⁷⁾

102) 제인구달, 『Harvest for Hope』, 사이언스 북스, 2006, 232쪽.

103) 마빈해리스, 『문화의 수수께끼』, 박종렬 옮김, 한길사, 2000, 22쪽.

104) 제인구달, 위의 책, 233쪽.

105) 한 예로 중국의 육류소비를 위한 곡물소비의 증가는 1980년에 2,000만 톤이 채 되지 않던 것이 1996년엔 1억 톤에 육박했으며 미국 다음으로 가축사료를 위한 곡물소비국이 되었다. 1994년까지만 해도 곡물수출국이던 중국이 이미 1,000만 톤을 수입하더니 단번에 세계에서 두 번째의 곡물수출국이 되었다.

호세루첸베르커, 프란츠테오고트발트, 『지구적 사고 생태학적 식생활』, 2000, 97쪽.

106) 장지글러, 『왜 세계의 절반은 굶주리는가?』, 유명미 옮김, 갈라파고스, 2007, 31쪽, 37쪽.

107) 김소희, 『생명시대』, 학교재, 1997, 27쪽, 28쪽.

전통적인 수렵과 채집으로 최소한의 안정적인 생활을 영위하고 있던 아프리카와 아시아 사람들에게 20세기는 기근의 시대였고 자연조건을 무시한 채 강행된 식민지 강제농업정책은 유목 초원지대를 사막으로 바꾸어버렸다. 1970년대 북중양아프리카 사헬지역에서 일어난 가뭄은 수십만 명이 기근으로 목숨을 잃었다.¹⁰⁸⁾ 이는 전통적으로 이동목축을 해 온 이 지역의 건조지대에서 적응키 위한 효과적이고 생태적인 전략을 깨트려 그들의 삶의 터전을 뿌리 뽑는 역사였던 것이다.

또 한 가지 지구 생태의 재앙인 광우병이 있는데 이는 생태적 질서를 무시하고 소에게 동족의 시체를 먹임으로써 결국 죽게 만들고 먹이사슬에 의해 인간의 생명까지 위협하게 만들어 버린 초극의 반생태적 사태여서 논란의 여지가 많으나 많이 논점이 공개된 만큼 길게 논하지는 않겠다.

한 쪽에선 생존을 위한 최소한의 식량도 먹지 못해 죽어가는 생명이 있는데 한 쪽에서는 인간의 입맛을 위해 키워지는 가축들에게 무수한 곡물들이 소비되는 ‘풍요 속의 죽음’에 대해서 사회생태학에 따른 분배의 문제를 고민해야 한다. 그리고 병리적 재앙을 부르는 먹이사슬의 반생태적 행위들을 동물들에게 해서는 안 된다. 결국 그 영향은 인간이 돌려받게 된다는 인간중심의 이기적인 동기에서도 그렇지만 자연을 거스르게 되면 결국 그 영향 역시 자연으로 돌아가 모든 생명체가 영향을 주고받으며 건강하게 살 수 있는 질서가 무너지게 된다. 그리고 그것이 가이아 이론이고 온생명 이론이다.

108) 주영하, 『음식전쟁, 문화전쟁』, 사계절, 2000, 22~27쪽.

IV장. 제주 전설의 생태학적 인식

1. <설문대할망> 설화의 생태학적 인식

(1) <설문대할망> 설화의 온생명성

제주 도내에 두루 전승되는 <설문대할망> 설화는 신격은 많이 사라지고 희화화되어 전설처럼 전해질 뿐 의례나 본풀이의 흔적을 찾아보기가 힘들다. 그만큼 고대 이전의 신격이 고대와 중세를 거치면서 남성중심으로 권력이 이동되어, 여신의 세력이 약화되면서 신화나 의례도 약화·소멸된 것이라고 생각한다. 그러나 <설문대할망> 설화는 역사 이래 국가권력 이전, 태고의 땅의 생성과 대지 위의 모든 생명의 창출에 관여했던 대지모신적인 이야기라는 점에서 생태학적 인식을 조명할 때 주목할 수밖에 없는 설화이다.

제주의 생명인 한라산과 오름이 어떻게 생성되었고 그 신은 제주민들과 어떻게 소통하고, 제주민들은 어떻게 관념했는지를 <설문대할망> 설화를 통해 살펴보고자 한다. 또한 <설문대할망> 설화에서 보이는 설문대의 신성성과 희화성, 설문대의 좌절과 죽음 등이 역사적으로 상징하는 바가 무엇인지를 살펴보고 끝으로 이러한 <설문대할망> 설화가 갖는 생태학적 의의가 무엇인지 얘기해본다.

설문대는 제주의 산과 오름을 만들었다. 원초적인 생명력으로 제주의 대지를 만들었던 내용을 살펴보자.

한라산이 너무 노프니까니 굽어가지고 서답헛기에 바당물에 빨래헛기에 쯤 노파 가지고 한라산 봉우리를 조금 꺼껴다가 던지니 산방산 뒤엿다곤...(중략)... 한라산이 암산이 되고 산방산은 가니 숫산이 뒤엿다곤.¹⁰⁹⁾

제주도에는 많은 오름들이 여기저기 흩어져 있는데, 이 오름들은 할머니가 치맛자락에다 흙을 담아 나를 때, 치마의 터진 구멍으로 흙이 조금씩 새어 흘러서 된 것이라 한다.¹¹⁰⁾

여기에서 흙은 바로 ‘생명의 발’을 말하는 것이며 제주도를 창조한 설문대할망은 가이아적 존재이며 온생명적 존재이다. 여신을 중심으로 한 대지창조 신화가 이렇게 존재하였다는 것은 여성이 생명이나 생산의 주된 권력을 주도하던 시대의 반영이다. 그러다가 고대와 중세를 거치면서 부족국가내지는 국가 형태의 큰 집단이 나타나면서 권력이 남성에게 이양되고 권력의 이양과 함께 여성창조신화와 의례, 곧 그를 둘러싼 문화들이 쇠퇴하였을 것이며, 그런 흔적들이 전해오는 설화에 이렇게 남아 있는 것이다. <설문대할망> 설화를 읽어내려 보면 과학적 지식을 기술의 힘에 비껴어매고서는 이해가 안된다. 그 과학적 지식을 인문적 사유와 결합하면 실마리가 풀리게 된다.¹¹¹⁾

신화적 사유의 원초성이 거대함¹¹²⁾이라 할 때 설문대할망의 거대성이나 대식성은 그만큼

109) 현용준 외, 『제주설화집성』 (1), 탐라문화총서(2), 제주대학교 탐라문화연구소, 2003, 511~512쪽, 요약.

110) 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996, 22쪽.

111) 허남춘, 「제주 서사무가에 담긴 철학적 사유 일고찰」, 국어국문학 제 148호 별쇄본, 국어국문학회, 2008, 101쪽.

112) 신화적 심성을 잃지 않은 어린 아이들을 보면 본인이 좋아하거나 감동을 느낀 것을 ‘엄청나게 큰 것으로 팔 벌려 온 몸으로 표현’하는 경우가 있는데, 이것이 신화적 심성이다. 어른들도 감정의 본원에는 이러한 신화적 심성을 가지고 있다. 단 이성이나 교육적 효과로 그런 심성을 억압하고 있는 것일 뿐이다.

선인들이 설문대할망을 크고 존귀한 신적 존재로 여겼던 흔적이다. 어쩌면 남성신들의 이야기보다도 더 원초적이면서 야생적이고 생태적인, 생명적인 신인 것이다. 이런 흔적을 한 번 본다.

...(상략)... 경허니, 얼마나 컸던지는 몰라도, 하도 커 부니까, ...(중략)... 거, 뭐 밥을 먹을 수가 없고 해서, 아, 흐릴은 배 고파서 할망하고 하르방하고 앉아서 바다에 가서 물고기를 잡아 먹기로 한다. ...(중략)... 할망은 속옷 벗어두고, 십지코지 앞에 물에 가네 가달 별견 ㄱ만이 앉곡, 하르방은 저 하도 아래 소섬둥어귀로 가서는 조쟁이를 꺼떡꺼떡하게 해 가지고는 바당을 막 가니까, 그 높으 고기를 막 쪼즈니까, 그 할망은 하문더러 꿩기덜이 그만 문딱 와르르하게 들어가난 꼭 중간 나오란. 해네, 파 놔네 흐루는 꿩기 잡아서 요기했젠 흠네다.¹¹³⁾

거대한 조쟁이를 가진 하르방과의 결합, 음부로 엄청난 고기를 잡는 것 등이 모두 설문대할망의 신격과 생산력을 보여 주는 예이다. 이런 대지모신의 생명력이 육지부에 남아 있는 경우를 한 번 본다.

경기도 양주에 설화조사를 갔다가 가납리 노인회관에서 재미난 얘기를 들었다. “노고산에 있는 노고할미는 얼마나 몸집이 큰지 노고산과 불국산에 다리를 걸치고 오줌을 누었는데 문학재 고개에 있는 큰 바위가 오줌발에 깨져나갔어.” 옆에 있던 노인들이 한 마디씩 거든다. “노고할미는 순한 할머니여서 사람들에게 해를 끼치지 않는대.” “노고산성도 노고할미가 쌓았다지”¹¹⁴⁾

오줌발이 센 것이나 거대한 몸집이나 너무나 <설문대할망>과 닮아 있다. 바위를 깬 정도의 오줌발에서 우리는 강한 생식력을 엿볼 수 있다. 노고할미의 오줌발에서 원시의 비너스, 곧 대모신의 모습이 잔상처럼 남아 있다. 거대한 몸집 또한 대모신의 몸집인데 거대한 몸집의 대모신은 여러 민족들의 신화에서 창조여신으로 등장한다. 창조여신은 이렇게 자연자체를 인격화한 경우가 많다.¹¹⁵⁾

(가) 원난에 사는 이족의 창조여신 아헤이시니마는 금빛 바닷물을 마시고 하늘과 땅, 해와 달을 낳고, 신과 동식물을 낳고 인간을 낳는다. 그런데 (나) 이 여신은 키가 구만 발, 꼬리가 구십 발, 눈과 귀가 열네 개, 젖이 스물 네 개나 되는 기이한 형상을 지닌 거인이다.¹¹⁶⁾

<설문대할망>처럼 엄청난 에너지와 생명력을 지닌 대지모신·창조여신의 이야기이다. 그런데 <설문대할망>엔 (가)에 해당하는 창조여신의 위대성과 생명성은 빠져 있고 (나)에 해당하는 거대한 몸집에 대한 묘사만 흥미 위주로 그리고 있다. 그럼 이런 신이 물장오리에 빠져 죽었다는 역사적 의미도 유추해 볼 수 있겠다.

단군이 거느리는 박달족이 마고할미가 족장인 인근 마고성의 마고족을 공격하였다. 싸움에서 진 마고할미는 도망친 후 박달족과 단군의 동태를 살폈는데 단군이 자신의 부족에게 너무도 잘해주는 것을 보게 된다. 마고는 단군에게 마음으로 복종하게 되었고 단군은 투항한 마고할미와 그 아래 아홉 장수를 귀한 손님으로 맞아 극진히 대접하였다. 아홉 손님을 맞아 대접한 곳이 구빈

113) 현용준 외, 『제주설화집성』 (1), 탐라문화총서(2), 제주대학교 탐라문화연구소, 2003, 705~706쪽.

114) 조현설, 『우리신화의 수수께끼』, 한겨레출판, 2006, 80쪽.

115) 위의 책, 80, 81쪽.

116) 위의 책, 81쪽.

마을이고, 마고가 항복하기 위해 마고성으로 돌아오면서 넘은 고개를 왕림(枉臨)고개라고 한다.¹¹⁷⁾

마고할미가 물러난 뒤 단군이 세계를 지배하게 되고 여성중심에서 남성중심 사회로 넘어가는 과정을 보여주고 있다.¹¹⁸⁾ 남성 중심의 신성가족의 계보에서 창조여신은 선마고와 같은 산신으로 숭배되거나 자신이 창조한 세계에 익사하는 전설의 주인공이 된다.¹¹⁹⁾ 창조여신을 잃은 우리는 대지를 잃어버렸다. 대지를 잃어버렸다는 것은 상징적으로 지금의 세계와 그 세계 속에서 사고하는, 현대를 사는 인간의 모습들과 너무 닮아 있다. 현대의 세태는 모든 자연의 창조물을 소유하고 나누고 그곳에 무언가를 지어 이익활동을 하려는 문화 속에 있다. 장희익은 이렇게 자연이나 대지 속에 건설하는 인간의 문화나 흔적이 지구의 입장에서 보면 아픈이고 병이며 암적인 존재가 된다고 말한 바 있다. 이 대지가 어떻게 하면 온전하게 사람과 동식물과 조화를 이룰 것인가는 생각하지 않는다. 우리는 신화 속 가이아를 잃어버리면서 가이아적 사유-생태적 순환 고리를 잇는 관계 지향적 사유, 밍고 포용하고 경외하는 신화적 사유도 함께 잃어버렸다.

(2) <설문대할망>설화의 생태학적 의의

그런데 설문대할망의 역할을 보면 한라산과 오름만 만든 것이 아니고, 제주도민들에게 꼭 필요했던 다리를 만드는 일도 한다.

할머니는 키가 너무 커 놓으니 옷을 제대로 입을 수가 없었다. 그래서 속옷을 한 벌만 만들어 주면 육지까지 다리를 놓아 주겠다고 했다. 속옷 한 벌 만드는 데는 명주 1백 통이 든다. 제주 백성들이 있는 힘을 다하여 명주를 모았으나 99통밖에 안되었다. 그래서 속옷을 만들지 못했고, 할머니는 다리를 조금 놓아 가다가 중단하여 버렸다. 그 자취가 조천면 조천리·신촌리 등, 앞바다에 있다 한다.¹²⁰⁾

다리는 제주도민들의 소망이자 희망이었다. 생활에 있어서, 척박한 환경 덕분에 자급자족이 힘들었던 제주도는 육지부와 많은 교역품을 교환해서 살아야 했다. 또한 섬이라는 한정된 지역에 갇혀 끊임없이 섬 바깥의 풍요롭고 이상적인 세계를 꿈꿔왔을 것이기 때문이다. 다리는 다른 세계와의 소통·연결이며 역사·지리적으로 단절과 고립 속에 살아왔던 제주인에게 현실의 한계를 넘을 수 있는 희망이었던 것이다. 그런데 설문대할망은 다리를 완성하지 못하고 죽는다. 이는 설문대할망이 강한 권력을 갖지 못했음을 나타내는 것이고 그 배경은 결국 제주도의 열악한 제반 사정을 반영하는 것이라고 하겠다. 설화에서는 그러한 상황을 제주도민이 명주를 99통밖에 만들지 못한다는 현실로 표현한다.

모든 만물이 태어나고 살아가는 대지를 창조했던 설문대는 열악한 환경 속에서도 제주도민들과 적극적인 소통을 통해 제주가 가지고 있는 한계를 극복하기 위해 노력한다. 자기 자신도 살고 제주도민도 살 수 있는 상생의 길을 찾았던 것이다. 설문대할망의 이러한 소통과 활동은 온생명적 모습으로서, 다른 생명의 생명활동을 복돋기 위해 고군분투하는 보생명의

117) 평양시 강동구 구빈 마을에 전하는 전설, 북한을 다녀 온 최창조 교수가 전해 준 전설, 조현설, 앞의 책, 84쪽.

118) 허남춘, 「제주 서사무가에 담긴 철학적 사유 일고찰」, 국어국문학 제 148호 별쇄본, 국어국문학회, 2008, 98쪽.

119) 조현설, 앞의 책, 86쪽.

120) 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996, 22~23쪽.

역할에 충실하였다. 그러나 땅의 생명력을 꽃피웠던 대지모신인 설문대는 더 이상의 활동을 하지 못한 채 죽는다. 이러한 지역과 역사의 한계를 안고 설문대할망은, 그나마 선도성모처럼 산신으로 좌정하지도 못한 채 물장오리에 빠져죽어 역사의 뒀안길로 사라지고 만다.

본토의 대지모신들이 권력에서 밀려나 설화 속에서도 산신으로 밀려나듯이 설문대도 사라지고 말았지만, 이런 류의 설화들이 대변하는 여성의 생명력과 풍요를 잃고 남성의 권력, 국가, 가부장적 질서가 역사에 들어서면서 우리는 역설로, 지역공동체, 자연, 포용, 화해 등의 상생의 가치를 잃어버렸다. 그래서 <설문대할망> 설화의 재조명을 통해 제주 지역과 현대 우리가 살아가는 삶에 대한 반성과 전망을 찾아볼 수 있는 계기를 찾아갔으면 한다.

2. 풍수 설화의 생태학적 인식

(1) 풍수 설화의 논의의 배경

우리나라의 풍수지리설은 민간신앙의 형태로 발전되어 실생활에 응용되어 온 독특한 문화 형태의 하나이다. 특히 민간에서는 조상숭배와 관련된 민간신앙의 형태로 발전되어 풍수신앙으로 신봉되어 왔고 구전되는 설화 중에서도 풍수설을 소재로 한 풍수설화는 전승량이 매우 풍부하다.¹²¹⁾ 따라서 여러 분과 학문의 연구 대상이 되어 왔다.

풍수설은 중국에서 시작되어 후한 말에 일어난 음양오행설에 기초하여 집, 무덤 같은 것의 방위 지형 등의 좋고 나쁨이 사람의 회복에 절대적 영향을 미친다는 학설로 영혼불멸설과 인간의 행복추구가 종합된 하나의 신앙으로 정착된 것이라고 본다.¹²²⁾ 이러한 풍수지리설이 중국에서 전래되어 우리나라에서는 신라 말이나 고려 초에 성행한 것을 일반적으로 보고 있다. 그러나 고조선의 단군신화나 탈해신화, 고구려, 백제의 사신도에서 보이는 풍수적 사유를 보면¹²³⁾ 우리나라에서도 자생적인 풍수설이 존재하다가 신라 말, 도선에 의해 체계화되고 오늘날까지 이어져 오는 것으로 보인다.

그런데 문명의 발달과 함께 풍수설은 하나의 미신행위로 여겨져 학자들 사이에서도 의견이 분분했다. 풍수설화의 연구에 있어서도 설화의 서사구조에 대한 연구나 권력가의 명당발복의 예라든가, 민중들의 억압된 삶이 구복적 풍수 행위에 집착하게 되고 그런 것의 사례가 이야기가 되는 심리적 측면의 해석이 주류였다. 그러나 점차 풍수설을 하나의 과학이자 자연관에 의한 생활철학으로 인식하려는 움직임과 연구가 늘어났으나 일부 학계에서는 여전히 과학적 비학문성을 들어 공허한 역리(易理)로 간주하기도 한다.¹²⁴⁾ 그러나 이 글에서는 풍수설화 속에 ‘인간이 자연을 어떻게 관념했으며 어떻게 관리하고 서로 어떤 영향을 주고 받으며 살았는가’하는 자연에 대한 인식과 태도에 관심을 두어, 그것이 생태학적 인식으로까지 나아가 자연과 함께 공생하며 사는 공생적 문화의 틀이 되는 것을 조명해보려 한다.

동양에서 사람의 몸을 소우주로 보고 맥과 혈을 찾듯이 풍수에서 자연을 보는 관점도 산의 맥과 혈을 통한 정기의 흐름에 의해 그 지역과 땅의 기운이 죽기도 살기도 한다는 관점을 취하기 때문에, 자연에 존재하는 어떤 물적 힘(기운)들이 서로 상호작용에 의해 영향을

121) 임갑남, 「음택풍수설화 연구」, 『한국학논집』 제13권 1호, 계명대학교 한국학연구소, 1986, 153쪽.

122) 이길환, 「풍수설화 연구」, 『모악어문학』 2권, 전남대학교 국어국문학회, 1987, 107쪽.

123) 현승환, 「제주도 풍수설화의 이해」, 『탐라문화』 22호, 탐라문화연구소, 263쪽.

124) 임재해, 「풍수지리설의 생태학적 이해와 한국인의 자연관」, 『한국민속학보』 제9권, 한국민속학회, 45쪽.

주고받으며 생명을 만들어 간다는 생태학적 관점을 취하고 있음이 보인다. 즉, 산과 땅, 물이 살아 있는 존재로써 역시 살아 있는 유기체인 인간에게 영향을 미치고 인간 역시 살아 있는 땅과 물에 영향을 미쳐 자연을 해하기도 하고 상생하기도 한다는 유기체적인 세계관이 엿보인다. 풍수설화의 연구에 있어 이러한 점을 조명하여 생태학적 사유에 접근한 연구가 드문 실정이지만 이 글에서는 풍수설화에 나타나는 이러한 생태학적 인식을 조명하고 의의를 찾아본 후 그것이 현대 사회에 던져주는 시사점이 무엇인지 소박하게나마 밝혀보려 한다.

허춘은 제주 설화와 본토의 다른 지역 설화를 비교한 결과, 전체적으로 서로 다르지 않음을 알 수 있다고 한다. 단 제주는 좁은 지역인데 반해 풍수설화가 많다고 하여 큰 인물이 나기를 바라는 소망의 표현으로 보았다. 그런 인물이 없었던 합리적인 이유를 설명하기 위해 단혈설화가 많이 나타난다고¹²⁵⁾ 하여 역시, 심리적인 해석에 치중한 결론을 도출한다.

현승환은 제주도의 풍수설화를 민속현상과의 관련 속에서 분석하여 전승민들의 인식을 살폈다. 특히, 음택풍수에 대하여 고대인들의 영생불사 사상에서 출발되었다고 하며 제사를 정성껏 지내야 복을 받는다는 관념과 풍수에서 명당에 묻힌 조상의 영향으로 복을 받는다는 것은 동일하다고 결론 맺으며 이러한 영향이 부계 중심으로 이루어지고 있다고 하여¹²⁶⁾ 음택풍수의 영향과 부계계승에 주목했다.

김문기는 제주도의 음택풍수설화와 양기풍수설화를 유형별로 분류하고 양기풍수설화는 단형을 모티브로 한 고종달형 전설이 상당부분을 차지한다고 하였다. 이는 척박한 땅에서 삶을 포기하지 않고 인물을 기대하며 살았던 제주민의 인식이라고 하여 역시 심리인식에 치중했고 양택풍수설화는 설화로 구연되지는 않아도 생활면에서 꾸준히 이어져 왔다고 하였다.¹²⁷⁾

그러나 이 글에서는 제주도 풍수설화의 해석에 있어, 제주도민이 가지고 있었던 자연관과 그러한 자연관에 기초한 생태인식을 엿보고자 한다. 그리고 그러한 인식의 표현으로서 자연과 인간이 어떤 방식으로 소통하며 영향을 주고받았는지, 그러한 생활태도가 결국 어떤 문화를 만드는데 기여했는지의 태도나 가치에 주목한다. 하지만 앞에서 말한 문제로, 이 글에서 제시하는 설화 속의 생태학적 인식이 제주에만 국한된 것은 아니라는 전제를 하며 글의 전개 상 육지부 설화나 우리나라 전체의 사유방식의 예를 들어 설명하기도 한다. 그러나 다른 지역에 비해 풍수설화가 많이 전래되고 있다고 하는 것은 그러한 인식이 제주에 강하게, 또한 늦게까지 분포했었다는 사실을 말하는 것으로 본다. 그래서 자연의 생명성에 주목하고 그러한 땅을 가질 수 있는 도덕적 조건에 대한 함의를 표현했던 제주의 풍수설화를 살펴 오늘날 우리가 자연에 대해 가져야 할 태도와 행위의 반성을 삼고자 한다.

(2) 제주의 풍수설화와 자연관

제주도에는 많은 풍수설화가 전해온다. 그 중에서도 묘자리와 관련된 음택풍수설화가 많이 전하는데 몇 가지 유형으로 나눠 보면, 능력이 뛰어났던 지관에 대한 이야기인 명풍담, 상주가 덕을 쌓거나 우연으로 명당을 얻는 상주담, 명당에 묘를 서서 발복했거나 혹은 관리의 소홀, 금기 위반 등으로 인하여 명당자리가 효험을 상실하였다는 명당지형설명을 중심으

125) 허춘, 「제주 설화의 특성 연구」, 『제주도연구』 제16집, 제주도연구회, 1999, 168~169쪽 참조.

126) 현승환, 앞의 논문 참조.

127) 김문기, 「제주도 설화연구, -풍수설화를 중심으로-」, 『국문학보』 제14집, 제주대학 국어국문학회, 1997, 참조.

로 전개되는 명당담이 있다.¹²⁸⁾

그리고 마을이나 도읍지의 선택에 관련된 양기풍수설화의 종류는 비보압승형이 있고 명당설정의 중요한 요소 중에 하나인 혈을 끊어 생기를 흩어지게 하거나 정기가 흐르지 못하도록 하여 큰 인물이 나지 못하게 하는 단맥형설화는 비교적 많은 편이다. 양기풍수설화 중 그 외 내용의 설화는 몇 편 전한다.

그리고 사람들이 거주하는 주택과 관련된 양택풍수설화는 음택이나 양기풍수와 비교해 얼마 되지 않으며 여기에서는 각 유형별로 대표적인 설화 한 두 편과 그 생태학적 자연관을 찾아보는 것으로 시작한다.

먼저, 음택풍수설화 중 지관에 대한 이야기인 명풍담(名風談)을 살펴보면 다음과 같다.

<오훈장과 정지관>

250여 년 전, 오조리에 삼을 도훈장을 지내고 지리에도 능한 오훈장이 있었다. 그리고 고성에는 오훈장한테 배운 정지관이 살고 있었다. 정지관의 지리는 오훈장보다 훨씬 밝았으나 오훈장은 자존심에 정지관을 자주 나무랐다. 그래도 정지관은 선생의 말이라 조용하였다. 정의현에서는 의례 상사가 나면 정지관을 부르며 오훈장도 함께 청해 의논을 해야 했다. 어느 해 난산리 김씨택에 상사가 나서 뒷자리를 보러 다녔다. 정자리를 찾는데 오훈장은 목장의 담장 안을 좋다 하고 정지관은 바깥으로 앉으면서 ‘여기도 흠만 아니흐카마씀?’ 하는 것이었다. 상주는 판단을 못하고 점심을 먹게 되었는데 올라앉으라 하여도 정지관은 계속 그 자리가 좋다고 하며 밥을 먹었다. 장사는 오훈장이 본 자리에 치러졌다. 그 후 이삼 년이 지나자 김씨 집엔 흉사가 자주 생겼다. 김씨가 정지관을 찾아와 말을 해보고는 밥 먹을 때 그 자리에만 앉겠다고 고집했던 정지관의 말을 해석하지 못한 것을 후회하였다고 한다. 그런데 이 말이 오훈장의 귀에 들어가 오훈장은 정지관의 기를 죽일 요량으로 자신의 어머니 산터가 어떤지를 물었다. 정지관은 산을 보면 사체가 눈을 뜨고 있을 거라 말했는데 과연 정지관의 말대로였다. 오훈장은 그제야 놀라서 어찌할 지 물으니 정지관은 낮으로 시체를 덮은 장막을 걷어 햇빛을 비치게 하여 시체의 눈을 감게 하였다.

오훈장은 정지관에게 뒷자리를 하나 봐달라고 하니, 정지관은 자신이 쓰려고 돌맹이를 모아 눈가림을 해 놓은 땅을 양보한다. 그러나 오훈장은 아무래도 자리가 안좋다며 장사를 안했다. 그 후 정지관이 자신의 모친을 묻었는데 장삿날 오훈장이 와서 보니 뒷자리가 참 좋았다. 그제야 오훈장은 통꽃이를 내 놓으며 ‘요 통꽃이로 내 눈 빼어주게’하며 크게 후회하였다 한다.¹²⁹⁾

이 설화는 지관에 대한 이야기로 스승인 오훈장의 무시 속에서도 곳곳하게 자신의 소신을 지켜간 정지관의 이야기이다. 지관은 풍수라고도 하는데 보통 오랜 시간 공부와 실제 산을 돌아보아 이론과 실재를 부합시켜야 될 수 있었으며 설화를 보면 인격적으로도 성숙해야 명당을 찾을 수 있었다는 내용이 적잖이 나온다. 하나의 명당을 얻으려면 요구자의 적덕(積德), 적악(積惡)과 또는 그 선조의 행적과도 관련이 있는 것이며¹³⁰⁾ 지관이 부귀와 권세에 눈이 어두워 택지(擇地)를 수단 삼아서 안된다는 것을 풍수설화는 말해준다. 이는 풍수설의 신앙적 성격을 드러낸다고 하겠는데 그러한 예로 명당에 묘를 썼는데 사자(死者)나 상주가 덕이 부족하여 오히려 해를 입는 경우의 설화도 전해진다. 또한 지관의 도덕성이 결여되거나 욕심으로 인해 화를 입는 경우의 설화들이 풍수를 믿었던 선인들의 사고를 반영한다고

128) 유형 분류나 설화의 수를 김문기의 논문을 참조하고 유형별 설화를 살필 때의 유형분류도 이 논문을 참조한다. (김문기, 위의 논문 참조.)

129) 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996. 참조.

130) 오종근, 「남원지방의 풍수설화연구」, 『국어국문학연구』 19권, 원광대학교 인문과학대학 국어국문학과, 1997, 512쪽 참조.

하겠다. 우리나라 풍수의 시조격인 도선이, 봉이 알을 품은 형국을 발견하고는 묘지가 무궁하게 전하도록 바위 가운데 흠이 있는 혈에 어머니 산소를 정한 뒤에 탄식을 했다고 한다. 하늘이 미워하고 귀신이 해코지를 하여 삼 년이 못가서 바위가 깨지고 말아, 길지를 얻는데는 아는 것도 쓸데없으니 하늘을 따르고 덕을 쌓으라고 도선국사 스스로 노래한 시가 전한다고 한다.¹³¹⁾

이는 명당이나 명풍수는 따로 있는 것이 아니라 인간적인 삶의 자각이 더 중요하다는 것을 시사하며 따라서 이러한 풍수설화를 낳은 대부분의 백성들의 인식은 명당을 잘 고르는 풍수의 기술이나 발복에 집착하지 않고 자연을 취함에 욕심 부리지 않는 인간적인 삶의 실상을 더 중요하게 여겼다는 것을 알 수 있다.

다음은 상주담(喪主談)으로 조상의 묘를 잘 써야 후손이 발복한다는 풍수의 원리와 유교의 효사상이 결합되어 부모의 묘를 좋은 땅에 쓰고자 하는 상주의 이야기가 있다.

<변덕 입도선묘>

약 5백 여 년 전, 변씨가 제주에 들어와 노형동 벼릿가름이라는 데서 살았는데 황무지를 개척하는 생활이라 가난하였다. 그 후 변씨가 세상을 떠나자 자식들이 장사를 지내려 하는데 가난해서 상여나 관을 만들지 못하고 입던 옷 그대로 보릿대로 묶어 지게로 짊어진 채 산에 올랐다. 아버지의 시체를 지고 밭 가는 데로 가다가 함박이굴이라는 곳에 이르러 지게끈이 툭 끊어졌다. 그래서 그 자리에 묻는데 관도 개관도 없으니 보릿대를 깔고 덮어 시체를 묻었다. 그 후 육지에서 유명한 지관이 밭자리를 보러 이곳을 지나다가 이 묘를 보고 '금개관을 했으면 크게 발복할 산'이라고 한다. 지관의 말에 따르면 보릿대는 햇빛을 받으면 빛나므로 금개관과 다름이 없다는 것이었다. 과연 변씨 자손들은 발복하여 전도에 벌여졌다.¹³²⁾

여기에서는 상주가 우연히 명당을 찾게 되는 과정이 나오는데 이런 경우 묘의 주인공이나 상주가 선한 업을 쌓아 우연히 명당을 얻게 되는 것이라고 관념한다. 상주담에도 내용이 여러 가지여서 명당 획득에 실패하는 이야기도 많다. 그리고 실패의 이유는 역시 앞에서처럼 상주의 악덕이나 욕심 때문이기도 하여 명당은 인위적인 노력에 의해서 찾아지는 게 아니라 하늘이 내린다는 사고가 지배했음을 알 수 있다.

다음은 명당담으로 명당에 묘를 써서 발복을 했지만 관리소홀, 금기의 위반 등으로 인하여 명당자리가 효험을 상실했다는 이야기이다.

<문국성과 소목사>

에월면 남읍리에 힘이 장사인 문국성이라는 이가 있었다. 서울에 올라가 장안을 주름 잡으니 임금님이 이놈이 국가를 해칠까 불안하였다. 그래서 당시 국지리로 있는 소목사를 제주목사로 보내 문국성의 선묘를 탐색해 조치를 취하라 하였다. 소목사는 문국성의 부친과 선묘를 보고는 묘를 호형(虎形)에 썼으나 눈썹에 묻었다며 눈알에 묻으면 영웅열사가 날 것이라 알려주었다. 문국성의 부친은 묘를 옮겼으나 정자리를 떠서 내리 묻은 것이라 집안이 망해버렸다.¹³³⁾

이 설화는 문국성의 아버지가 호형에 선묘를 썼는데 호랑이의 눈에 해당하는 정자리에 묘를 썼음을 알 수 있다. 그리고 정자리에 묘를 써야 후손이 발복한다고 인식했음이 드러난

131) 임재해, 「풍수지리설의 생태학적 이해와 한국인의 자연관」, 『한국민속학보』 제9권, 한국민속학회, 1998, 80쪽.

132) 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996. 240~241쪽, 참조.

133) 위의 책, 233~234쪽, 참조.

다. 그러나 소목사가 속이고 정자리를 사실과 다르게 말해주자 바로 이장을 하여 오히려 그 욕심으로 망한다는 이야기이다. 이렇게 명당을 썼으나 욕심으로 인해 발복에 실패한다는 이야기가 아주 많은데 이는 발복의 사례보다 금기를 어기거나 악행을 하면 이미 얻은 권리도 빼앗길 수 있다는 이야기가 더 경계심을 불러일으키며 사람들의 행동에 영향을 줄 수 있기 때문이다.

양기풍수설화에는 비보압승형, 단맥형, 기타지형에 관한 이야기들이 있는데 제주 풍수설화에는 비보압승형은 적은 편이고 단맥형 설화가 많이 전한다. 먼저, 비보압승설화를 살펴본다.

<대림의 선돌>

한림읍 수원리와 대림리 사이에 큰 바윗돌이 서 있는데 이 바위는 약 250년 전에 대림리에서 세워놓은 것이라 한다. 대림리는 지형이 서쪽이 허(虛)해서 이를 방지하기 위해 대림리민과 박천총이라는 장사가 바위를 겹쳐 올렸다. 그래서 대림리의 옛 이름이 '선돌'이며 입석리라고 했다고 한다. 그런데 서쪽 마을인 수원리는 지형으로 봐서 선돌이 마을을 막아 마을이 망하겠다는 것이다. 그래서 수원리 사람들은 밤에 몰래 몰려가 그 돌을 굴러버렸다. 그러면 대림리에서는 다시 바위를 올려 세우고, 수원리에서는 다시 떨어뜨리곤 하여 오늘날까지 내려오고 있는 것이다.¹³⁴⁾

비보압승은 말 그대로 기운이 허한 곳을 보완하기 위하여 인공적으로 탑이나 숲, 바위를 세우거나 조성해 악운을 누르고 좋은 기운을 담아내기 위한 2차적인 보완책이다. 양기풍수는 마을이나 도읍 등 비교적 큰 공동체의 공간을 꾸리기 위한 풍수로서 한 번 결정하면 옮기기가 어려운 데다가 명당이론에서 말하는 완벽한 조건을 갖춘 길지가 드물기도 하기 때문에 비보설이 등장한 것이다. 위의 설화에서처럼 이미 사람이 살고 있는 마을에서도 풍수적으로 허한 곳이 있다는 것을 알았을 때 비보를 하기도 한다. 위의 예는 두 마을이 인접해 있어서 한 마을에는 기운을 주고 다른 마을에는 기운을 막는 꼴이 되어 불행한 일이 시작된 것인데 욕심을 부려 바위를 깨거나 산을 깎아 오히려 화를 입는다는 내용의 설화도 있다.

단맥형 설화는 비교적 많은데 큰 인물이 나오지 못하도록 외부인이나 외국인이 제주도에 들어와 혈을 끊어버린다는 이야기이다. 제주에는 '고종달형 단맥설화'가 가장 많은데 명당을 선택하는 중요한 요소인 혈을 끊음으로 해서 생기를 흩어버리거나 정기가 흐르지 못하도록 중간에 맥을 끊는 것을 말한다. 고종달 설화를 살펴본다.

<고종달설화>

(하나)

진시황이 지리서를 보고 제주에 큰 인물이 많이 날 것을 경계하여 고종달이를 시켜 제주에 들어가 지맥을 끊게 한다. 제주에 들어 온 고종달이가 지맥을 모두 끊어버렸으므로 이후로 제주에는 인물이 나지 않았다. 고종달이가 귀국하려고 배를 띄웠는데 차귀섬에 이르니 배 한 마리가 날아와 배를 침몰시켜 고종달이를 죽게 했다. 그 때는 한라산 수호신이 변한 것이다.¹³⁵⁾

(둘)

한 농부가 들판에서 밭을 갈고 있었다. 고종달이는 한 혈을 발견하고 그곳에다 쇠꼬챙이를 찌르고는 농부에게 절대 빼지 말라고 하고 떠났다. 얼마 후 고통스런 표정의 노인이 나타나 그 꼬

134) 현용준, 앞의 책, 195쪽, 참조.

135) 진성기, 『남국의 전설』, 일지사, 1968, 참조.

챙이를 빼달라고 하자 농부는 빼주었다. 그곳에서 피가 솟아났는데 그것이 말 혈이어서 제주의 말이 몸집이 작아졌다.¹³⁶⁾

(셋)

한 농부가 들판에서 밭을 갈고 있었다. 백발노인이 행기물을 들고 와서 길마 밑에 숨겨 달라고 애원한다. 농부가 숨겨주니 조금 있다 어떤 사람이 와서 ‘고부랑나무 밑 행기물’을 찾았으나 농부는 모른다고 한다. 같이 온 개가 길마 밑으로 가려고 하자 농부는 자기의 점심을 먹으려 하는 것인 줄 알아 쫓아버린다. 이 사람이 고종달인데 끝내 그 물을 찾지 못하자 지리서가 엉터리라며 찢어버린다. 그래서 지금도 행기물은 솟는다.¹³⁷⁾

고종달 설화는 다양한 내용이 여러 편으로 전한다. 이는 제주에 큰 인물이 나오지 않는 것이 이렇게 ‘외부인이 맥과 혈을 끊은 탓이다’라고 하여 제주민의 큰 인물이 바라는 심리와 이루어지지 않음에 대한 해명으로 보인다. 제주도에 샘이 드물다는 지질적 조건과 인물을 연관시켜 숙명적으로 인물이 태어날 수 없는 땅인 것을¹³⁸⁾ 이야기한다. 제주의 비극적 상황과 역으로 풍수적으로 명당에 살고 있다는 위안이 함께 드러나 보이는 설화이다.

몇몇 설화의 유형을 빌어 대표적인 설화들과 내용적인 면을 보았는데 여기에서는 풍수설화에 공통적으로 보이는 풍수용어나 개념, 상황을 들어 제주민들이 설화를 통해 자연, 즉 한라산과 제주의 땅을 어떻게 관념하고 어떻게 관계 맺었는지 살펴보자. 그리고 그 속에서 풍수가 품고 있는 생태중심적 환경관을 조명해본다.

첫째, 이것은 육지부에도 같게 나타나는 개념이지만 명당을 찾을 때 일컫는 ‘맥(脈)’, ‘혈(穴)’ 등의 개념과 ‘명당(明堂)’ 개념에 대해 살펴본다. 풍수이론에 가장 많이 등장하는 말이면서 제주 풍수설화에 단골로 등장하는 ‘맥을 끊는다.’, ‘혈을 끊는다.’라는 말 속에는 맥과 혈이 명당에서 중요한 역할을 한다는 것을 알 수 있다.

먼저, 명당이라는 개념은 집을 지을 때나 묘터를 잡을 때 위치와 토질이 좋은 곳을 말하는 것으로 산(山)·천(川)·방위(方位) 등이 종합적으로 좋은 위치를 만들어내는 자연적인 땅을 말한다.¹³⁹⁾ 그리고 풍수설에서는 맥과 혈이 분명히 구분되지만 설화에서는 그 원인과 결과, 그리고 목적에 있어서까지 거의 동일성을 유지하고 있기 때문에 굳이 구별의 필요가 없으나 개념은 정확히 하고 다음 얘기로 넘어가자. 원래 땅에서 혈을 말할 때는 사람의 인체에서와 같이 침구를 놓을 수 있는 자리라고 하며 맥이란 인체의 맥락(脈絡)과 같은 것으로 해석한다. 그래서 산천에도 인체의 맥락과 같은 산천의 정기가 흐르는 맥이 있어서 이 맥을 통하여 정기가 흘러 혈에 응결된다는 사고이다. 보통 산이 끝나는 곳에 혈이 있고 혈 앞의 터를 명당이라 한다.¹⁴⁰⁾

그러니까 단맥설화는 이러한 산의 맥을 끊어 정기의 흐름을 막았다는 뜻이 되는데 대표적으로 안덕면 화순리의 산방산 밑 바닷가에 용머리의 맥을 고종달이가 끊어 왕후지지(王侯之地)의 위험을 없애버린 것을 들 수 있다. 그리고 혈을 떠서 장군이나 인물이 나오지 못하게 한 내용은 앞에 예를 든 고종달 설화에 나타나는데 혈은 정기가 흘러 고인 곳으로써 좋은 기운이 모여 있는 장소나 샘물이 나는 곳 등이 있다. 또한 묘를 쓰러 할 때 묘자리를 파다가 비둘기가 날아갔다거나 바위를 파내니 새가 날아갔다고 하는 설화들이 있는데 이것은 그

136) 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996. 37~38쪽, 참조.

137) 위의 책, 38~39쪽 참조.

138) 현길연, 『제주도의 장수설화』, 홍성사, 1981, 69쪽.

139) 이길환, 「풍수설화 연구」, 『모악어문학』 2권, 전남대학교 국어국문학회, 1987, 105쪽.

140) 정창인, 「풍수설에 입각한 취락입지 연구」, 이화여자대학교 사범대학 학술논문, 1986, 57쪽.

혈자리에 고여 있던 정기, 즉 좋은 기운이 날아가 버린 것을 상징적으로 나타낸 표현이라 하겠다.

그러면 산천을 이렇게 맥과 혈이 흐르는 곳으로 파악했다고 하는 것은 무엇을 의미하는지 살펴보자. 맥과 혈은 사람과 같이 살아 있는 생명체의 몸 속을 흐르는 작용들이다. 그런데 산천에 맥, 혈이 있다고 하는 것은 우리 조상들이 산과 물을 살아 있는 존재로 관념했다는 것이다. 이는 풍수설이 들어오기 이전부터도 우리 민족이 가지고 있었던 유기체적 사고로써 전통적으로 땅에 지모신(地母神)이 깃들어 있다고 믿고 지신이나 산신께 제의를 바친 것을 보아도 알 수 있다. 그리고 물에 용왕신이 깃들어 있다고 믿어 용왕굿이나 즈녀굿을 해온 것을 보아도 알 수 있다. 사람이 몸과 열, 육신과 정신으로 결합되어 있어서 살아 있듯이, 땅과 물도 그 속에 인격성을 지닌 영성이 갈무리되어 있으므로 살아 있다고 여기는 것이다.¹⁴¹⁾

이는 실제 과학성의 여부를 떠나 선인들이 이렇게 관념했었다고 하는 사유와 태도 그러한 생활방식에서 보이는 자연관이 중요한 것이다. 산천을 생명체로 생각했던 이런 사유는 설화 곳곳에 혈을 뜨니 ‘피가 솟았다’거나 맥을 자르니 ‘피를 흘리고 신음 소리를 냈다’고 하는 내용에서 확연하게 드러난다. 그러니 어떻게 함부로 산천에 해를 입히겠으며, 또한 경외스럽게 섬기지 않을 수 없었던 것이다. 원래 있던 산신, 지신, 수신의 전통 속에 풍수가 전래 되고 그것이 효사상과 맞물린 신앙적·역사적 배경이 풍수를 성행하게 하였으며 그런 풍수 인식 속에 있는 ‘자연을 생명체로 여기는 사상’이 자연에 인위를 가하지 않고 함께 공생하는 문화를 만들었다고 보인다.

둘째, 제주 사람들은 묘를 산으로 표현하고 묘자리를 구하러 다니면서 역시 구산(求山)한다는 말을 공통적으로 한다. 이는 제주인들의 인식을 엿볼 수 있는 중요한 말 중에 하나이다. 위에서 말했듯이 제주인들은 땅과 물이 살아 있다고 느낀다. 그 살아 있는 산에 조상을 묻으며, 그렇게 묻은 묘 역시 산이 된다. 죽은 자는 살아 있는 산에 묻혀 살아 있는 산이 된다고 하는 사유방식이다. 제주도에서 산은 신이 깃들어 있는 곳을 가리키며 사람을 매장한 곳을 산이라 하는 것은 신이 깃든 신성한 곳이라는 관념의 표현이다.¹⁴²⁾ 그리고 이런 관념은 풍수설화에도 나타나 지관이 명당이라고 한 땅도 최종적으로 산신이 하락하지 않으면 임자가 될 수 없다는 인식이 드러난다.

<지관 김귀천>

...(상략)... 형은 혼자 산소 앞에 앉았다. 같은 부모 자식인데 제가 지관이라 해서 명주에 말(馬)까지 받았지, 품삯으로 재산까지 가져갔지, 소 잡아 토신제까지 지내라 하니 이럴 도리가 있는가 말이다. 형은 울분을 토하고 잠이 잠깐 들었는데 백발노인 셋이 백마를 타고 언덕에서 내려 오며 자신들이 노는 자리에 작폐를 했다고 패썹해하였으나 이미 토지관이 천 냥을 받아 팔았으니 법이 웃어 못한다면서 자털 읊겼다. 그곳은 삼신선이 밤마다 내려와서 노는 자리였다. 동생인 김지관은 이를 알고 형에게 재산을 포함한 여러 가지를 요구하고 토신제도 지내게 했던 것이다... (하략)¹⁴³⁾

141) 임재해, 「풍수지리설의 생태학적 이해와 한국인의 자연관」, 『한국민속학보』 제9권, 한국민속학회, 1998, 34쪽.

142) 현승환, 「제주도 풍수설화의 이해」, 『탐라문화』 22호, 탐라문화연구소, 2002. 278쪽. 으뜸과는 다르게 산을 쓴다, 산담 등의 표현을 한다.

143) 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996. 225~232쪽, 참조.

이 설화에서는 토신제를 지내고 값을 치르고 땅을 얻게 된다. 산신에게 허락을 받는 경우도 있고 지관이 점지해 준 땅에 묘를 썼다가 집이 망한 경우가 있어 지관이 책임을 느껴 더 이상 풍수 노릇을 안하려고 패철을 부수려고 하자 산신이 나타나서 말리며 죽은 자가 살인을 한 자였다고 말해주며 패철을 부수지 못하게 했다는 설화도 있다. 이 모두가 풍수(지관)나 인간들이 아무리 능력이 좋아도 산의 주인은 산신이며 산신이 허락해야 인간이 산을 쓸 수 있었다는 인식의 표현이다. 풍수신앙 이전에 산신신앙이 먼저이며 산은 신이 있는 영험한 곳이어서 함부로 하면 안된다는 인식이 배어있다고 하겠다.

그런데 제주에는 곧 한라산이기 때문에 어찌 보면 제주도 전체가 산이며 제주사람들은 신령이 깃든 산을 경외의 대상으로 했음이 설화에서도 드러난다.

<백록담>

아득한 옛날부터 한라산은 신선이 놀던 산이다. 신선들은 흰 사슴을 타고 여기저기 구경을 하고 백록담에 이르러 그 맑은 물을 사슴에게 먹였다. 지금은 한라산을 이웃집 출입하듯 등산하지만, 옛날엔 신선밖에 올라갈 수가 없었다. 백록은 신선이 타는 말이어서 사냥꾼도 잡지 아니한다. 그런데 안포수가 산중을 도는데 저쪽 숲에서 사슴이 한 마리 내달아 무의식적으로 총을 쏘았다. 가서 보니 백록이었다. 안포수는 정신이 아찔하여 머리를 땅에 대고 잘못보아 대죄를 지었노라고 극진히 빌었다. 만일 그렇게 빌지 않았더라면 그 자리에서 즉사를 면치 못했을 것이다.¹⁴⁴⁾

제주의 선인들이 산과 산신에 대하여, 하물며는 산신이 타고 다니는 백록에 대하여 어떤 태도를 가지고 살았는지 극명하게 드러나는 설화이다. 이런 인식이 풍수사상을 만나 산천이 살아 있다고 관념하게 된 배경이 되었을 것이고 이런 인식적 배경이 산을 함부로 하지 못하고 자연과 조화를 이루며 살게 되는 풍토를 만들었던 것이다.

풍수에서는 산의 형태를 보는 것을 간룡법(看龍法)이라고 하는데 용이 산을 상징하기 때문에 붙여진 말이다. 용이 태조산에서 발원하여 뻗어 가다가 평지를 만나면 그치게 되는데, 이와 같이 마을로 들어오는 산줄기의 흐름을 살피는 것이 간룡이다. 용에 비유하여 ‘산 줄기 안으로 맥이 흐른다 하고 맥을 끊는다’하여 제주에도 고종달이가 산방산 밑의 용머리를 꼬리 부분, 잔등이 부분을 두 번 끊었다는 설화가 전해온다. 이렇게 조산(祖山)인 한라산에서¹⁴⁵⁾ 뻗어 나온 산줄기들도 모두 살아 있다고 여겨 산을 신성시하였다.

이런 맥락으로 현승환은 제주 무덤의 용미(龍尾)를 들어 풍수와 관련된 재미있는 해석을 하고 있다. 제주의 묘는 시신을 땅에 묻고 원형으로 무덤을 만들고 난 후 용미(龍尾)라고 하는 꼬리 부분을 따로 만든다. 원형무덤을 만들고 난 후 망인의 가족들은 택일을 하여 용미를 빼는 절차를 행하는데 무덤의 머리 방향에 꼬리 모양으로 흙을 덮어 마치 산맥의 흐름처럼 만드는 것이다. 이렇게 해야 무덤이 완성되며 용미를 빼지 않으면 가매장 상태로 남게 되는 것이다.¹⁴⁶⁾ 그러면서 용미는 산의 맥이라 해석하는데, 풍수를 신앙시한 풍습으로 봐서 봉분의 머리 부분에 산의 줄기를 살려 상징적으로 그 맥을 잇고 산의 정기를 받길 바라는 마음에서 용미를 했다고 추측할 수 있다. 것처럼 산(묘)을 산(한라산)과 일치 또는 정기를 많이 받게끔 묘의 형태를 자연과 닮게 만들었던 제주인의 의식 속에 산을 신앙시하고 그 정기를 이어받으려 했던 흔적들이 남아 있는 것이다.

셋째, 그럼 이토록 좋은 자리를 찾아 산의 정기를 받으려 하였던 것은 어떤 이유에서일

144) 현용준, 앞의 책, 참조.

145) 제주도의 산에서 보면 조산이 한라산이고 한라산을 놓고 간룡하여 조산을 찾으면 백두산이 되는 것이다.

146) 현승환, 앞의 논문, 277쪽.

까? 앞서 말한 산을 살아 있다고 관념하고, 한라산을 신이 기거하는 신성한 곳으로 관념했던 이유 말고도 풍수지리적인 현실적인 이유에서였다. 좋은 자리를 찾아 조상의 시신을 잘 묻으면 그 정기가 후손에게 감응하여 발복한다는 것이다. 즉 혈에 모인 생기가 조상의 시신에 감응하여 같은 기를 가진 후손에게 전달되어 모든 일이 잘되어 복을 부른다는 논리이다.

<감목관 김택>

김씨는 역대 감목관을 지냈다. 조선조 선조 이후 대대로 감목관을 지내고 재산이 많아서 기세가 등등하였다. 이 집안이 이렇게 번창한 것은 선조의 묘를 잘 썼기 때문이라 전한다. 그 묘는 남원면 웃귀 남쪽, 민오름 앞, 반데기라는 곳에 있다. 당시 김씨와 친분이 있던 목사가 뒷자리를 봐주었는데 며칠을 돌아다니다가 반데기에서 大穴을 발견하고는 正穴을 집어내어 상제를 데려다 그 자리에 세웠다. 그리고는 위쪽으로 돌아 온다며 ‘어떤 일이 있어도 발을 들지 말라’고 당부하고는 저 위쪽에서 차차 내려왔다. 그런데 목사가 가까이 내려와 가니 김씨는 발바닥이 간질거리고 나중에는 달달 떨려 견딜 수가 없어 발을 들고 말았다. 그 순간 그 자리에서 비둘기 한 쌍이 푸르릉 날아가버렸다. 목사가 밟아 내려온 것은 용의 맥을 몰아 온 것이며 壙을 팔 정자리에 응결시키려 함이었다. 목사는 한편 꾸짖고 한편 탄식하여 발복이 조금 늦겠지만은 묘를 쓰라 했다. 그 후 후손들이 발복하여 말(馬)부자가 되어 나라에 말을 헌납하고 감목관을 세습했다 한다.¹⁴⁷⁾

발복사상은 설화에서도 이렇게 회자될 정도로 제주 선인들의 사고에 깊게 들어와 있었음을 알 수 있다.

풍수서인 「錦囊經」, <氣感> 편의 내용에 보면 풍수의 본질이 생기와 감응에 있음을 강조하고 있는데 ‘장사를 지낸다고 하는 것은 생기를 타는 것이요 만물의 생겨남은 땅 속의 것에 힘입은 것이다. 그것은 땅 속에 생기가 있는 까닭이다’라고 했다. 그리고 생기의 순환에 대해서 ‘음양의 기는 내뿜으면 바람이 되고 바람이 올라가면 구름이 되고 구름이 내려오면 비가 되며 비가 땅속으로 돌아다니면 생기가 된다’고 하였다.¹⁴⁸⁾ 그런데 이는 현대과학자들이 말하는 물의 환경 순환이론과 비슷한 사고방식의 산물이며 상당히 치밀한 바가 있다. 이를 보면 광박이 땅 속의 생기를 환경순환 연결 고리 중 하나로 인식하고 있었다고 생각된다.¹⁴⁹⁾ 이렇게 기(氣)가 바람과 구름, 물을 타고 돌아 생기가 되고 그 생기가 많이 뭉쳐진 곳은 명당이라는 인식이 우리 선조들에게도 있었던 것이다. 그리고 이러한 생기가 조상의 시신에 영향을 미쳐 같은 기(氣)를 가진 후손에게 발복한다고 하는 것은 동기감응론(同氣感應論)에 따른 인식으로 보통 음택풍수의 논리로 많이 쓰이나 양택풍수나 양기풍수에도 그대로 적용된다.

여기에서는 특정한 땅의 기운이 관련 맺은 사람에게 정말 전달되느냐의 과학성 여부보다는 그러한 풍수인식에 깔려있는 풍수적 자연관에 주목하고 인간과 자연과의 관계를 이해해 보고자 한다.

「錦囊經」의 주해 중에는 뼈(骨)·육(肉)·피(血)를 공유한 친부모와 자식 간의 관계(자연적 관계, 물리적 관계)만이 아닌 양부모와 양자 간(사회적 관계)인 의(義)도 감응관계를 결정짓는 중요한 매개가 될 수 있음을 강조한다.¹⁵⁰⁾ 이는 조상과 같은 기(氣)가 감응한다는 논리에서 보면 이해하기 어려운데, 풍수에서 인간 간 감응관계의 전제조건이 되는 ‘동기’를

147) 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996. 참조.

148) 광박, 「錦囊經」, <氣感>: ‘葬者乘生氣也’ ‘萬物之所生 無著於地中者 以地中有生氣故也’
註解者 張設: ‘夫陰陽之氣 噫而爲風 升而爲雲降而爲雨 行乎地中 則爲生氣’

149) 윤홍기, 「풍수지리의 환경사상」, 『한국의 전통생태학』, 사이언스 북스, 2004, 60쪽.

150) 권선정, 「생태중심적 환경으로서의 풍수」, 『지리학 연구』 제38권 3호, 국토지리학회, 2004, 266쪽.

포괄적으로 이해하면 가능하며 실제 이런 인식이 풍수설화를 통해 드러나기도 한다. 이는 인간을 다 같은 존재로 보는 풍수적 인식으로 동기관계를 결정짓는 조건이 물리적이고 1차적인 뼈, 육, 피도 될 수 있지만 사회적 관계인 의, 우정, 사랑, 봉사, 헌신 등도 될 수 있음을 시사한다.

<홍노 오서자>

옛날 서귀읍 홍노 오택에 한 서자가 있었다. 이 서자는 친족 집에 양자로 들었는데 당시는 적서차별이 심해서 부모의 제사라도 바깥에서 참배해야 했다. 그래도 오서자는 성산에서 서귀까지 매년 제사 때마다 가곤 했다. 어느 해 오서자는 생부의 제사에 가는데 산길로 접어들자 소나기가 퍼 부었다. 옆에 있는 나무와 가시덤불이 엉켜 있는 古塚에서 비를 피하려고 칼을 꺼내 가시덤불을 끊어 내치고는 앉아 잠이 들었다. 꿈에 고종의 영혼이 나타나 가시덤불을 쳐 준 공을 갚겠다고 하며 제수나 봉하겠다고 한다. 말이 끝나고 꿈에서 깨어 효돈리 큰 내에 이르니 내가 터져 물이 크게 흐르는데 노루가 나무 틈에 끼어 죽어 있는 것이 보였다. 노루를 들고 제사집에 도착하여 전에 없는 환대를 받은 오서자는 돌아가는 길에 掃墳을 해주며 비석을 발견하고는 주인에게 알려 큰 사례를 받았다.¹⁵¹⁾

이런 풍수인식이 유교의 혈연중심주의가 강했던 조선사회에서 통용되기는 힘들었겠으나 앞의 설화의 예처럼, 제주는 발복의 대상이 반드시 후손이 아닌 다른 사람에게 돌아가는 경우의 설화도 흔하다. 이는 지역중심의 공동체사회의 특징이 드러난다고 볼 수 있으며 곧, 사회적 관계를 중시했던 분위기로 볼 수 있다. 그러나 육지부의 경우, 버려진 해골에 의해 서라도 당후손에게 발복 효험이 돌아갔다는 설화가 있는 것에 반해 제주에는 오히려 그 반대의 경우인 설화들이 있어, 사회인식을 설화가 어떻게 반영하는지 볼 수 있다. 그런 내용의 설화를 하나 더 보자. <사만이본풀이> 내용을 정리해 본다.

옛날 주년국에 소스만이 살았는데 어려서 부모님을 여의고 문전걸식하며 자라났다. 15세에 장가들어 부인이 바느질 품을 팔아 생활을 했는데 아이들도 늘어나고 살림이 점점 어려워지자 부인이 머리를 잘라 주며 쌀을 사오라고 하였다. 장에 간 스만이는 조총을 사가지고 돌아와 매일 사냥에 나선다. 어느 날 밭에 세 번 거둬 채이는 백년 해골이 있어 곱게 들고 와 고방의 큰 독 속에 모셨다. 그로부터 스만이는 운수 대통하여 부자가 되고 定命 서른셋이 되어 죽어야 할 목숨도 ‘해골이 꿈에 나타나 삼차사를 대접하고 시왕맞이 곳을 하라’고 일러주어 액을 막아 죽음을 면하게 된다. 삼차사는 스만이가 차려 준 음식을 먹고 스만이 집에 들러 부인이 시왕맞이 곳을 지극정성으로 하는 것을 보고 저승으로 돌아가 帳籍에 있는 스만의 정명을 삼천 년으로 고쳐버린다. 이렇게 하여 소스만이는 삼천 년을 산 법이 있다.¹⁵²⁾

사만이는 당 조상이 아닌 버려진 해골을 산에서 모셔와 섬기게 되어 발복을 하는 경우로 <홍노 오서자>의 경우에서처럼 풍수의 사회적 관계를 중시했던 제주지역공동체의 면모가 엿보이는 설화라 할 것이다.

이런 사고는 자연과의 소통 윤리도 어떠했는지를 가능하게 해준다. 다양한 사회적 관계를 해나가는 인간들의 삶을 가능하게 해주는 ‘어머니(地母)’와도 같은 존재로서의 ‘자연’과 그러한 자연의 ‘자식’과도 같은 존재로서의 ‘인간’ 간의 관계는 서로 감응관계가 성립한다. 이 경우 인간이 자연에 대해 갖는 관계는 원인결과 관계가 아닌 ‘생태적 동기관계’로 정의할 수

151) 현용준, 앞의 책, 56~57쪽, 참조.

152) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 도서출판 각, 2007, 231~237쪽 요약.

있다.¹⁵³⁾ 이러한 인간된 도리와 자연에 갖는 도리가 생태적 동기관계에 있는 자연에 감응하여 그로 인해 복덕을 받는 것이 동기감응의 본질이 되며 이러한 윤리관으로 자연을 대할 때 우리는 인간의 욕심에 의해 자연을 지나치게 취하지 않는 자연친화적 삶을 살 수 있는 것이다.

반면 풍수의 감응 논리를 개인의 부귀나 발복의 수단으로만 여겨, 지나치게 욕심을 부리거나 중에게 시주를 얹고 박대하는 인간에 대하여, 선산의 좋은 기운(정기)을 파괴하게 해서 대가를 치르도록 하는 설화가 더 많이 전해지고 있어 발복과 부(富)의 욕심에 대한 경계가 드러나는 예도 있다.

<강별장>

안덕면 감산, 강씨 조상에 강별장이라는 자가 있었다. 부자였으나 욕심이 세어 중이 시주를 받으러 오니 두엄을 떠 주었다. 얼마 후 강별장네 선조의 묘가 있는 並山의 봉우리를 깎아내리면 강별장네 집안이 훨씬 발복할 거라는 소문이 떠돌았다. 강별장은 중을 불러 나란히 있는 두 병산이 높이가 달라 좋지 못하다는 설명을 듣고는 인력을 동원하여 봉우리를 깎아내리기 시작하였다. 조정에서는 이상타하여 강별장을 잡아오도록 하였다. 역적질이라는 관의 고문에 실토를 아니하자 아들까지 끌려와 아들은 끝내 죽고 강별장은 무인도에 던져져 굶어 죽었다 한다.¹⁵⁴⁾

<가시오름 강당장>

가시오름에 강당장이라는 부자가 살고 있었다. 부근 일대의 밭이 모두 그의 밭이며 고래등 같은 기와집이 수십 채가 있어서 비복을 갖추었고 황소가 1백 마리나 되어 가축으로도 그를 따를 자가 없었다. 단지 하나 승마용 말 1백 두를 가져보는 것이 소원인데 잘 되지를 앓았다. 그런데 강당장은 구두쇠여서 거지나 중이 오면 허벅 속의 좁쌀을 꺼내가라고 하였지만 좁쌀을 움켜쥔 주먹은 허벅 주둥이를 빠져나올 수 없어 손을 펴야 하므로 사실, 좁쌀을 하나도 가져가지 못하도록 해놓은 것이었다. 어느 날 한 중이 이 일을 당하자 안되겠다 싶어 강당장네 선묘 앞에 이르러 사람이 곁을 지나가는 기회에 '정자릴 못 찾아 말 백 두가 나오기 어려운 자리'라 말을 한다. 이를 전해들은 강당장은 당장 중을 불러들여 말 백 두까지 날 수 있다는 더 좋은 자리를 물어 이장을 한다. 그 후, 강당장네 집엔 별의별 흉사가 일어나고 불화가 끊이지 않고 가세도 기울어 홀랑 망해버렸다.¹⁵⁵⁾

덕이 부족하거나 욕심을 부리다가 좋은 선산 자리를 망쳐 발복에 실패하는 이런 설화가 많은 것으로 보아 풍수를 믿는 민중들은 선천적인 복이나 조손(祖孫) 관계도 중요시 했겠지만, 앞에서도 말했듯이 덕을 쌓고 남에게 베풀고, 선행을 해야 한다고 하는 2차적인 사회관계도 매우 중요시했음을 알 수 있다. 이는 인륜을 따라 순리적으로 살 것을 권장하는 것이며 또한 온갖 만물이 의지하여 사는 땅에 대한 인간의 욕심을 버릴 것을 강조하는 것이다.

이렇게 한 개인이나 가문의 발복에 집착해 자연에 인위적인 훼손을 가하고(강별장), 이미 거부하면서 베풀지는 않고 더 부자가 되려는 끊임없는 욕심으로 선산을 옮겨 욕심을 바라는 것은(가시오름, 강당장) 물질의 풍요, 지금보다 더 큰 만족을 위해 앞만 보고 달리는 현대인들의 삶과 많이 닮아 있다. 그런데 그 결과는 자신과 가문의 망함으로 나타난다. 여기에서

153) 권선정, 「생태중심적 환경으로서의 풍수」, 『지리학 연구』 제38권 3호, 국토지리학회, 2004, 앞의 논문, 266쪽.

154) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 도서출판 각, 2007, 69~71쪽, 참조.

155) 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996년, 143~147쪽, 요약.

인간이 자연과 함께 사는 방식을 따르지 않을 때 인간도 역시 행복하게 살 수 없다는 것을 설화 속에서는 말해주고 있다.

그리고 이런 인식은 자연에 성실과 책임을 다 하게 되는 분위기를 낳아 비보풍수나 금장지 등, 자연에 훼손을 가하지 않으면서 인간도 자연도 모두 지속적으로 살아갈 수 있는 풍수양식을 낳았을 것이다.

넷째, 그러면 풍수의 자연친화적 사유가 실제 생활면에서는 어떻게 드러났는지 설화를 통해 살펴보자. 풍수에 깃들여 있는 생명체 인식이나 산신신앙과의 관계, 생기와 순환·감응론에 이르기까지의 논거들은 모두 음·양택·양기풍수에 다 적용되는 내용들이다. 그런데 음택설화의 예를 많이 들게 된 것은 아무래도 음택설화의 양이 많기도 해서이다. 여기에서는 양택이나 양기풍수에서 보이는 비보압승이나 마을 지명으로 비보를 꾀하였던 사례를 들어 선인들의 자연관을 엿보고자 한다.

비보(裨補)란 땅의 기운이 약한 곳을 보완하여 길지로 만드는 것을 말하는데 보통 탑을 쌓거나 산세의 허한 곳에 산을 만들고, 기운이 지나친 곳은 눌러주는 압승물(壓勝物) 등을 들 수 있다.¹⁵⁶⁾

비보압승의 본래 의도는 자연을 거스르지 않으면서 그 안에서 인간도 잘 살기 위해 방법을 찾아 실행하는 공생적 생활양식이었다. 즉 취락에 있어 지리 혹은 생태 환경의 인위적 보완을 통한 주거의 삶의 질 향상을 목적으로 하는 동아시아적인 전통적 경관 보완 사상이자 개념이라고 정의할 수 있다. 「錦囊經」에서 ‘눈의 교묘함과 사람의 노력을 갖추어서 완전함을 좇고 결함을 피하되 높일 곳은 높이고 낮출 곳은 낮춰라.’라고¹⁵⁷⁾ 했듯이 당시의 풍수는 비보를 포함한 적극적이고 능동적인 개념이었다.

이후 자연 가치에 치중하고 자연 가치가 집중된(기가 모인) 장소를 찾기 위한 택지론이 성행하였으나 실제 취락에서는 비보법이 광범위하게 활용되었다. 특히 한국적 현실에서는 전통적으로 무교와 불교의 인본주의적 자연관에 힘입어 중국에서 수용된 풍수론의 자연 편향을 지인중도(地人中道)의 균형상태로 맞추려는 사상이 있었기 때문이다.¹⁵⁸⁾ 비보압승은 앞에서 예를 든 <대림의 선돌>처럼 마을의 기운을 보완할 요량으로 바위를 세우는 경우도 있으며 서귀포의 서흥리 마을처럼 흙담을 쌓는 경우도 있다. 서흥리는 비보의 예가 잘 나타나고, 비보를 할 수 없었던 열악한 환경의 동흥리 마을과도 대조되는데, 이러한 풍수의 영향과 마을의 역사가 설화에 잘 반영되었다. 먼저 <서귀포본향당본풀이>의 내용을 본다.

<서귀·동흥본향당본풀이>

남편은 바름웃도, 큰부인은 고산국, 작은부인은 지산국인데 제주도에서 태어난 바름웃도가 흥토나라에 다니다가 천하일색을 보고 반해 장가를 드니 부인이 고산국으로 미인의 언니였다. 그런데 박색이라 이틀을 살다가 부인의 동생인 지산국을 데리고 제주도로 도망 온다. 고산국은 남편과 동생이 달아난 사실을 알고 뒤따라온다. 한라산을 넘어 슬오름에 이르러서야 남편과 지산국을 만나게 된다. 셋이서 군막을 치고 앉았는데 마침, 사냥 나온 김씨영감을 불러 세워 김씨영감 집으로 인도하라 한다. 거기에서 하룻밤을 머물고 인간 냄새가 나서 같이 못 있겠다고 윗마을로 떠

156) 최병헌, 「도선의 생애와 羅末麗初의 풍수지리설」, 『한국사연구』 11권, 한국사연구회, 1975, 참조.

157) 「錦囊經」: 工力之具, 工力之具, 趨全避闕, 增高益下.

158) 최원석, 「한국의 전통적 경관 보완론」, 『한국의 전통생태학』 이도원 엮음, 사이언스북스, 서울대학교 환경계획연구소, 2004, 79쪽.

난다. 세 부부 각 신들은 화합할 수 없어 뽕개질로 땅과 물을 갈라, 고산국은 서흥리, 지산국은 웃서귀, 바람운은 알서귀를 차지하게 된다. 고산국은 동생더러 성을 바꾸라 하고 부락 간에는 혼인, 우마출입, 목재반출을 서로 금하며 추물을 받더라도 자기를 거느리려면 가려서 하라고 이른다. 신들은 서로 자기가 차지한 마을에 좌정하여 봉양을 받는다.¹⁵⁹⁾

본풀이 상에서는 남편과 동생의 배신으로 마을 간에 서로 왕래와 혼인 등을 금하는 것으로 나오는데, 고광민은 마을 간의 이러한 갈등의 실재적 원인을 풍수적 이유로 풀어냈다. 실제로 동흥리와 서귀리는 각각 산촌과 해촌 마을로 서로 대립될 만한 요소가 없지 않으나 두 마을은 상·하 서귀리 또는 합쳐서 풍덕리라고 일컬어 오면서 화합된 관계를 이루어 왔다고 한다.¹⁶⁰⁾ 그리고 당본풀이에 나타나듯 서흥리와는 대립관계를 유지해왔다. 그런데 이를 고광민은 세 가지의 실재적인 원인으로 분석한다. 첫째는 풍토의 대립이고 둘째는 물의 대립, 셋째는 농작형태의 대립이다. 이는 풍수가 인간에게 또는 인간이 자연에게, 얼마나 중요한 영향을 끼치는가하는 자연과 인간관계의 과정과 결과를 밝혀주면서, 동시에 비보의 원리로서 자연의 조건을 적극 수용, 보완하며 살아 왔던 선인들의 지혜와 역사를 볼 수 있는 예라 할 것이다.

서흥리는 풍수로 볼 때, 서귀리 쪽인 남쪽만 터지고 세 개의 동산이 마을 좌와 우, 뒤를 둘러싸고 있는 아늑한 형국이다. 그런데 남쪽이 허(虛)하여 재앙이 빈번하다고 여겨 흑담(토성(土城)을 쌓고 주위에 소나무까지 심었다. 그래서 마을이 바람이 없고 온화하였다. 반면에 동흥리는 이 테두리 밖에 마을이 있어 서귀포 쪽에서 불어오는 해풍과 한라산에서 불어오는 산바람이 마주쳐서 서흥리에 비해 풍토가 좋지 않았다. 또한 서흥리는 마을 안에 있는 사시사철 마르지 않는 지장샘의 물을 먹는데, 상·하서귀리 사람들은 여름에는 여름에만 솟는 산짓물을 먹다가 겨울에는 마을 위쪽에 있는 가시머릿물을 먹으며 살아왔다. 이런 풍토의 차이로 서흥리 주민들은 논농사를 주로 지었고(主畝農從田作) 상·하서귀리 사람들은 밭농사(主田作從畝農)를 주로 하며 살았다.¹⁶¹⁾

이렇게 볼 때 역사적으로 세력이 강한 씨족들이 서흥리를 중심으로 자리를 잡았을 것이고 세력이 약한 집단이 이웃 지역에 살아오면서 두 세력 간의 갈등·대립이 상존하고 인적교류도 제한도 있어 왔던 것이다.¹⁶²⁾ 풍수지리적인 요인이 양 마을에 미친 영향을 표로 정리해 보면 다음과 같다고 할 수 있다.

<표3> 풍수지리와 마을 형성의 영향¹⁶³⁾

환경	세부환경	서흥리	상·하서귀리
토대	위치 풍토 물	서쪽 온화, 땅이 좋다. 마르지 않는 지장샘	동쪽 바람이 많음, 땅 안좋다. 가시머릿물, 산짓물(마른다)

159) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 도서출판 각, 2007, 630~632쪽, 요약.

160) 고광민, 「당본풀이에 나타난 대립과 모순」, 『탐라문화』 2권, 1983, 참조.

161) 위의 논문, 157쪽.

162) 위의 논문, 158쪽.

163) 고광민의 '양 마을 간의 갈등·대립 요인' 표를 '풍수지리의 요인에 따른 영향'으로 재구성한 것.

고유문화	신앙 권력 씨족	고산국(풍요의 여신) 세력 강함 同姓部落의 성격 집단 형성	지산국과 바람운(미천한 남녀신) 세력 약함(상·하서귀 협력) 여러 씨족들이 집단 형성
영향	농작형태 통혼권 살림	主畝農從田作 호근리, 서호리, 토평리(班村) 풍요	主田作從畝農 보목리, 하효리, 중문리(浦村·民村) 가난

표에서 보는 것처럼 한 지역의 풍수가 그 지역의 물적·인적 자원에 지대한 영향을 끼친 예가 분명하게 드러나는 예로 볼 수 있다. 서흥리는 소위 풍수에서 말하는 뒤의 주산과 양 옆의 좌청룡, 우백호가 자연적으로 갖추어진 좋은 땅이며, 거기에 다른 방향보다 허한 남쪽에 흙담과 소나무숲을 조성하여 마을을 바람으로부터 안전하게 보호하도록 보완했다. 자연적인 환경의 장점을 살리고 후천적으로 단점을 보완하여 자연재해로부터 벗어나고자 했다. 게다가 물이 좋아 논농사를 가능하게 했던 것이 마을이 풍요로워지고 세력을 더 강하게 만든 요인이 되었을 것이다. 반면에 동흥동과 서귀리는 산촌과 해촌이었음에도 불구하고 바람을 막지 못하고 먹는 물이 같았던 풍토가 비슷하여, 밭농사 위주의 생산형태가 정착되면서 서로 부족한 자원들을 교환하며 공동의 문화를 형성해간다. 즉 열악했던 풍토 덕에 인적자원이 긴밀하게 연대하여 마을공동체를¹⁶⁴⁾ 이루어 간 것이다.

이와 같이 풍수는 사람들의 삶에 많은 영향을 끼쳤으며 비보는 자연과 함께 공생하며 살아가려고 했던 선인들의 적극적인 자연적응 방식임과 동시에 삶의 지혜였다고 볼 수 있다. 그리고 이러한 비보는 역사적 상황과 지역 조건에 따라 변화를 거치며 다양하게 되어 사탑, 숲, 장승, 못 등을 만드는 것 외에도 지명, 의례, 놀이 등으로 나타나기도 한다. 지명으로 비보를 했던 경우의 설화를 한 편 본다.

<도채비불과 漢東里名>

구좌면 한동리의 옛 이름은 ‘쾌’이고, 한자로는 槐伊里라 써왔다. 그런데 80여 년 전 이 마을엔 도채비불이 끊임없이 났다. 동네에서는 커다란 근심거리였다. 당번을 정해 지켜보아도 소용이 없었다. 불을 끄고 나면 불이 붙은 말뚝이 남아 있곤 했다. 이 사실이 관가에 알려져 목사가 친히 밤을 새며 조사했는데, 人火라고 단정을 하자 이 마을 상동에 사는 이모라는 이가 ‘도채비불이 틀림없다’고 했다. 목사는 이놈이 수상하다고 하여 말뚝리에 묶어 매라고 호통을 쳤다. 그 사람이 죽을 게 뻔하자 허모씨는 집으로 달려가 자기 집에 불을 붙였다. 마을 사람들과 목사가 몰려 들어 불을 끄느라 이모씨의 목숨은 살았다. 목사는 그제야 도채비불임을 인정하고 마을 이름을 고치도록 했다. 僂人氏가 처음 불을 일으킬 때, 해나무(槐木)로 불을 일시켰는데, 그 괴자를 쓰기 때문에 불이 난다는 것이다. 마을 오훈장이 해나무로 일어난 불을 끄는 데는 漢水를 당겨 와야 하니, ‘漢’자를 써야 좋고, 한라산 백록담의 동쪽에 있는 마을로, 그 백록담의 물을 당긴다는 의미도 있어 좋다고 하여 마을 이름을 ‘漢東里’라 했다. 도채비불의 조화가 차차 없어져 살기 좋아졌다 한다.¹⁶⁵⁾

164) 지산국과 바람운이 동흥동과 서귀리에 찾아왔으나 아무도 대접하는 이가 없어 웃서귀 오씨 딸에게 병을 주자 알서귀 송씨 일가에 알려, 양 마을에서 당을 만들어 부부신을 모시기 시작했다고 한다. 1901년 교인이 일어나 천주교인들이 솔동산의 당에 불을 붙여버리기 전까지 두 신을 같이 모셔왔다. (고광민, 앞의 논문, 155쪽.)

165) 현용준, 앞의 책, 261~264쪽, 요약.

이러한 지명 비보풍수는 본토에도 꽤 전하는 걸로 봐서¹⁶⁶⁾ 지명으로 마을의 안정이나 비보의 효과 증대를 얻고자 하는 상징적인 기능이 컸을 것으로 짐작한다. 반면 조형물 비보의 상징물에는 선돌, 솟대, 장승, 남근석, 돌거북 등이 나타나는데 제주도에서는 방사 기능을 하는 돌탑이 지배적인 형태로 나타난다. 돌탑에 까마귀 모양의 돌을 엮는 것이 특징인데 개인이나 가정을 위하기보다는 마을 전체의 무사안녕을 위한 풍수지리적인 속설이 있다고 하겠다.¹⁶⁷⁾ 마을 안에서 좋지 않은 일이 자주 일어나거나 마을의 재산을 보호해 달라고 그 마을에서 허한 지형에 세웠다. 주로 밭 경계나 바다 쪽에 세워 풍농, 풍어를 바라고 바다에서 생기는 재앙을 막고자 한 의도가 드러난다.

비보의 역사를 개관하여 볼 때 한국에서는 이미 1,000여 년 전부터 상징적이거나 자연적인 경관 요소를 주거지에 인위적으로 보완함으로써 삶의 생태적 향상성과 안정성을 유지하고자 하였다.¹⁶⁸⁾ 이러한 비보풍수가 갖는 의의는 시대와 지역에 따라 주민들이 추구했던 이상적인 주거환경이 무엇인지와 그것을 이루기 위해 주민들이 자연환경에 어떻게 대처했는지를 읽을 수 있다는 것이다. 또한 비보의 역사적인 전통을 성찰함으로써, 오늘날 우리의 실정에 적합한 생태적 취락을 조성하고 생태적 환경을 복원하는 지혜로 삼을 만하다고 하겠다.

(3) 풍수설화의 생태학적 인식

제주의 풍수설화를 통해 선인들의 인간관과 자연관을 알아보았는데 여기에서는 풍수지리설의 생태학적 인식에 주목해, 우리 조상들의 풍수사상이나 풍수의 적용에 있어서 드러나는 유기체적 자연인식, 개발 성장의 한계성과 지속성의 측면에서 얘기해 보고자 한다.

‘한국에서 신봉되어 온 재래풍수 신앙을 이해하지 않고서 한국의 전통 생태학을 제대로 이해한다는 것은 거의 불가능하다’고¹⁶⁹⁾ 얘기한 윤흥기의 말처럼 풍수에 드러난 인간의 자연에 대한 태도나 적용은 환경 순응적이었다. 자연을 정복한다든지 개조한다는 생각은 없고 다만 가장 적극적인 행위가 비보보완 정도였다. 땅의 생명성을 주목하고 땅의 이해를 통해 좋은 땅을 가려내고 결함 있는 땅을 보완하는 가운데, 땅과 더불어 조화롭게 살아가고자 하는 삶의 태도야말로 땅과 인간의 관계를 올바르게 설정한 풍수적 자연이해 방식이자 생태학적 자연 적응 방식이라 할 수 있다.¹⁷⁰⁾

그러면 풍수의 어떤 기초 사상들이 생태학적 적응방식을 낳았고 그런 적응방식들이 함의하고 있는 생태적 가치는 무엇인지 살펴보기로 한다.

먼저, 풍수사상의 유기체적 자연인식을 엿보자. 모든 생명체는 혼자서는 살아갈 수가 없

166) 경상북도 내서원 서원리 ‘울원’ 마을: 마을 지세가 풍수설에서 말하는 지내혈로 그 기세를 누르기 위해 지명에 지내와 상극이라는 밤의 ‘울’자를 쓰고 과거에 역이 있었다하여 마을 이름을 울원이라 한다. 경상북도 우서면 석산리 ‘봉양’ 마을: 풍수설에 의해 마을 지형이 봉형이며 봉은 빛을 좋아하여 마을에 빛이 있어야 흥한다 하므로 마을 이름을 봉양이라 하였다. (정창인, 「풍수설에 입각한 취락입지 연구」, 이화여자대학교 사범대학 학술논문, 1986, 62쪽.)

167) 제주도, 『제주도지』, 제주도, 2006, 1147쪽.

168) 최원석, 「한국의 전통적 경관 보완론」, 『한국의 전통생태학』 이도원 엮음, 사이언스북스, 서울대학교 환경계획연구소, 2004, 130쪽.

169) 윤흥기, 「풍수지리의 환경사상」, 『한국의 전통생태학』, 사이언스북스, 서울대학교 환경계획연구소, 2004, 74쪽.

170) 임재해, 「풍수지리설의 생태학적 이해와 한국인의 자연관」, 『한국민속학보』 제9권, 한국민속학회, 50~51쪽.

다. 종으로서의 인간도 다른 종들과의 생명관계 속에서만이 생명활동을 유지할 수 있다. 풍수사상에서도 이와 같은 보생명과 개체생명의 상보성이 엿보이는데, 특히 최창조는 우리나라의 자생풍수에 중국의 이론풍수가 혼합되어 완결된 것¹⁷¹⁾으로 보아 자생풍수의 성격이나 가치에 의의를 두는 주장을 하였다. 서양지리학이 환경결정론적 시각에 있어왔다면 풍수는 오히려 자연과 인간의 상호교감에 중점을 두어왔다고¹⁷²⁾하여 우리나라 자생풍수의 근본원리를 사람과 땅 사이의 상생조화로 보았다. 이는 자연풍토가 인간에게 영향을 미치는 것은 사실이지만 어느 한 쪽의 일방 지배가 아닌 서로의 조화와 균형을 꾀함을 의미하는 것으로 이러한 인식의 밑바탕에는 땅을 유기체로 여기는 사고가 배어 있는 것이다. 즉, 풍수는 땅을 어머니 혹은 생명체로 여기기 때문에 그것을 단순한 물질로 생각하지 못한다. 따라서 땅이 소유나 이용의 대상이 될 수 없다.¹⁷³⁾ 이는 가이아에서 지구, 땅을 보는 관점과 상통하는 면이 있어 우리 자생풍수의 생태학적 인식이 이미 땅을 자연의 순리에 맞게, 생명체에 유용하도록 자기조절을 하는 유기체로 보고 있음이 드러난다.

풍수에서 구체적인 땅을 읽는 방법들을 보아도 유기체적 인식이 확연히 드러나는데 여기에서는 거시적인 산세를 읽는 간룡법(看龍法)에서 드러나는 보생명과 개체생명의 인식을 엿보기로 한다.

간룡법은 풍수에서 산맥의 흐름을 용이라 하여, 용의 흐름이 좋고 나쁜 것을 보는 것을 말한다. 혈과 연관된 둘레의 산세를 살펴 지형을 보는데 멀리 있는 주산(主山)은 임금이나 남편으로, 주산에서 혈로 이어지는 주맥(主脈)을 내용(來龍)으로 보고 혈을 생명 개체인 자아로 인식한다. 그리고 멀리 바라보이는 안산을 빈객 또는 아내로 인식한다.¹⁷⁴⁾ 이렇게 지인의 관계로 엮어지는 것 같은 체계는 반드시 한 가지 체계로 나타나는 것은 아니지만 어떤 식으로 나타내든 결국은 땅을 살아 있는 유기체로 인식한다.

또 혈 좌우로는 청룡과 백호를 두어 바람을 막고 기운이 흘러나가지 않는 기능을 바라게 되는데 생명 개체로서의 혈이 제대로 생명 활동을 하려면 주산과 안산, 좌청룡과 우백호가 예를 든 가족이나 지인, 이웃들처럼 상호 관계를 맺고, 음양의 질서를 이루고 있어야 한다. 한 개체 생명이 생명력을 활성화하려면 그 개체와 연관된 개체생명 또는 보생명들이 조화롭게 상호작용을 해야 한다는 온생명 이론과 부합하는 사고이며 유기체적인 세계관인 것이다.

이처럼 풍수에서는 혈을 찾는데 있어서 산맥 전체의 흐름을 보기도 하고 지세가 어떤 형국을 이루고 있는가에 따라 땅을 판별하는 형국론(形局論)으로 보기도 하는데 간룡법처럼 거시적으로 보지는 않아도 최소한의 상합 관계는 고려하여 마주 보고 있는 지세의 형국과 상호 교감하는 가운데 좋고 나쁨의 영향을 받는다. 형국론에서는 지세를 사람이나 동물의 형상에 비유하여 파악하며 형상에 따라 생기의 발현이 다르다고 본다. 예를 들어, 금계포란형(金鷄抱卵形)은 금닭이 알을 품고 있어서 병아리를 많이 까듯이 여러 사람을 이끌어 갈 큰 인물을 낳을 땅이라 해석하는데 하물며는 보검형, 옥피리형이라 해서 무생물도 생기를 발현하는 실체로 인정한다. 이는 사실의 여부를 떠나 풍수를 믿었던 선인들이 생명과 무생물을 모두 인간과 교감하는 동질의 유기체로 인정했다는 것을 말한다.

유기체설에 입각한 이러한 간룡법과 형국론은 장회익이 말하는 온생명 이론의 ‘생명끼리

171) 최창조, 『도시풍수』, 민음사출판그룹 (주)황금나침반, 2007, 120쪽.

172) 최창조, 앞의 책, 101쪽.

173) 위의 책, 103쪽.

174) 임재해, 앞의 논문, 54쪽.

의 상호관계'와 '그와 비례하는 생명성의 발현'을 이해하고 생활에 적용했던 것으로 볼 수 있으며, 그 범위가 우주와 지구라는 행성으로까지 뻗지는 않아도 '사고의 원리' 자체는 '가이아적인 땅의 인식'에 다다가 있음을 보게 된다. 서구의 종래 과학에서는 개체생명 단위에서 세포생명 단위를 거쳐, 유전자가 하나의 생명단위라는 원자론적 인식으로 축소되다가, 이제는 반대로 개체생명 단위에서 종(種) 생명단위를 거쳐 지구생명체로 확대되어 태양계가 하나라는 생명단위로 설정되고 있다.¹⁷⁵⁾ 그런데 우리의 선인들은 범위에서는 작을지 모르겠으나 현대과학이 도달한 '거시적 생명단위'와 '에너지 교류 시스템'을 이해하고 있었다는 것이 풍수사상에서 보인다고 하겠다.

그럼, 풍수사상에서 읽을 수 있는 가이아적 과학 체계를 비교해보자. 가이아 이론은 지구를 하나의 거대한 자기조절능력을 가진 시스템으로 파악한다. 이에 비해 풍수에서는 혈을 중심으로 하는 지역의 경관을 하나의 살아 있는 유기적 시스템으로 본다. 이것은 자연을 의인화하거나 의물화하여 인식하기 때문인데 이런 면에서 풍수에서는 지역경관을 작은 지역 '가이아'라고 본다고 말할 수 있다.¹⁷⁶⁾ 실제 풍수에서 배 형국의 땅이 있다고 할 때 그 마을 사람들이, 그 지역을 배 같이 여겨 우물도 파지 않고 솟대나 탑으로 돛대를 세우는 등 살아 있는 유기물처럼 여기며 살아간다. 그리고 이는 가이아 이론에서 지구를 살아 있는 유기체로 여기는 것과 흡사하다. 또한 인간이 생명활동을 해나가기 위해 자연을 어느 정도 사용하거나 공간을 확대하는 것은 가능한 일이지만, 결정적인 곳, 예를 들어, 가이아에서는 아마존을 지구의 핵이라 여겨 다치는 것을 경계하는 것과, 풍수에서는 맥과 혈을 다치게 하는 것은 전체 유기체의 생명활동에 치명적인 상처를 주는 일이니 경계해야 한다는 논리도 같다고 할 수 있다.

또한 가이아 이론과 풍수 이론에서는 환경구성인자 모두를, 가이아나 형국을 구성하고 조절하는 종속된 체계이거나 그 일부로 관념한다. 예를 들면 대기나 생물이나 바다는 가이아를 형성하고 있는 부분들이며 주산이나 청룡, 백호 등은 어떤 풍수 형국을 이루고 있는 일부분인 것이다. 그리고 이 부분들은 전체 생명이 존속할 수 있는 상황을 만들려는 생명활동에 적극적으로 참여·교류한다는 인식이 명확히 드러난다고 하겠다. 비보론도 다른 개체생명(하나의 형국에서 좌청룡, 우백호, 안산처럼 하나의 역할을 담당하는 실체)에 대한 보생명의 역할이 허약해 보일 때 보완하는 풍수의 한 형태이기 때문이다.

둘째, 개발성장의 한계성과 지속성이라는 측면에서 풍수를 바라보자. 풍수는 기본적으로 사람과 땅 사이의 상생 조화에 관심을 갖기 때문에 경제적 개발에 대하여 반감을 가질 수밖에 없다.¹⁷⁷⁾ 땅을 어머니로 인식한 자생풍수에서는 인간만을 위한 자연의 확보, 개발을 자연과의 조화, 대동적공동체 관념에 배치되는 것으로 보기 때문이다. 풍수사상이나 풍수설화를 보면 명당을 이루는 환경이 인간에 의해 쉽게 파괴될 수 있다는 것을 보여주는 예가 많다. 예를 들어 일정한 지형 내에는 일정한 규모, 일정한 수의 가구밖에는 못 짓는다는 이야기가 있다. 이는 일정 지역의 자연 범위 내에서 생태적으로(자연순환에 무리가 없는 범위) 소화할 수 있는 한계가 있다는 것을 자각했었다는 의미로, 현대로 비교하자면, 인간이 자연을 개발하는데 있어 지속가능성을 생각할 때는 일정한 한계가 있다는 유한개발주의의 시각과 같다고 할 수 있다. 이러한 설화의 예를 본다.

175) 임재해, 「풍수지리설의 생태학적 이해와 한국인의 자연관」, 『한국민속학보』 제9권, 한국민속학회, 51쪽.

176) 윤홍기, 「풍수지리의 환경사상」, 『한국의 전통생태학』, 사이언스북스, 서울대학교 환경계획연구소, 2004, 66쪽.

177) 최창조, 『도시풍수』, 민음사출판그룹 (주)황금나침반, 2007, 103쪽.

옛날에 선창이 있던 선창리는 서쪽에 양선부락이, 동쪽에 음선부락이 있는데 음선부락은 백여 호가사는 큰 부락이지만 40호밖에 안되는 양선부락보다 못 살았다. 양선부락은 戶數家 40호가 넘으면 동네가 쇠퇴해지고 호수가 줄다가 몇 해가 지나면 도로 흥해서 느는데 40호를 넘지 않는다. 이 까닭은 여기가 배 형국이라서 그런다는 것이다. ‘배는 짐을 많이 실으면 지우러져서 가란 게 되는 법이라 호수가 많으면 지울 것이 아닌가.’(1193, 선창리, 1969년, 전라북도 장수군 정면 선창리 양선부락 배운선)¹⁷⁸⁾

이렇게 형국의 모양이나 크기에 따라 개발의 한계를 제시한다는 것은 어떤 길지이든지 간에 명당 둘레의 분지만 개발하는 것이 이상적이며 주산, 청룡, 안산의 개발은 억제해야 그 지역의 생활이 지속적으로 안전하고 평화롭게 유지된다는 사고를 내포하고 있는 것이다. 그래서 취락지역-마을, 읍, 도읍 등-의 둘레는 녹지로 보존하였던 것이고 비보로써 오히려 녹지를 조성하기도 했던 것이다. 또한 병든 땅도 고치고 달래어 조화를 꾀하였던 비보책은 우리나라 어느 마을을 가나 만날 수 있는 조산 또는 조탑이라 불리는 돌무더기 등으로 나타난다. 이는 일종의 조경작업이라고 할 수 있지만 그래도 인간에 의한 자연의 변형보다는 자연에 대한 인간의 적응을 더욱 비중 높게 생각한다는 점에서 우리 풍수가 더욱 생태학적이랄 수 있다.¹⁷⁹⁾ 마치 병든 이에게 침이나 뜸을 시술하는 것과 같은 이치를 땅에 적용한 것이 자생풍수의 비보책이다.¹⁸⁰⁾

즉, 우리의 전통풍수가 가지고 있는 관점은 인간을 위해서 땅이나 주변에 크게 변형이나 훼손을 가하여 그 생명력을 단축시키기보다는 자연이 포용할 수 있는 범위 내에서 집이나 마을을 만들어 자연과 함께 인간 생활을 지속적으로 영위하려 했던 사고가 배어 있다. 그리고 이런 사유가 풍수설화에 고스란히 드러나, 발복을 위한 지나친 자연훼손이라든가 무리한 이장, 투장 등을 경계했던 것이며, 오히려 가난하지만 자연에 순응하며 살아가는 사람들, 명당인지 모르지만 소박한 마음으로 무덤을 쓴 경우에 더 무게를 두어 풍수의 주인공으로 삼았음을 알 수 있다.

3. 뱀 숭배 설화의 생태학적 인식

(1) 뱀 설화의 논의의 배경

제주도의 뱀숭배 신앙은 제주만의 독특한 현상으로 비교적 유교의 영향을 덜 받은 데다 섬이라는 입지가 어우러져 낯은 특이한 현상이다.¹⁸¹⁾ 사신(蛇神)이 당신으로 좌정한 토산당, 광정당, 김녕당, 고산본향당 외에 여드렛당도 모두 사신을 숭배하는 당이며 일반신으로 가정에서 모셔지기도 한다.¹⁸²⁾ 이러한 뱀신앙은 꽤 오래 전부터 근래(고대부터 근대)에까지, 제주도의 전도에 걸쳐, 제주민의 생활과 아주 밀접하게 연관되어 있음이 여러 문헌기록과

178) 윤홍기, 앞의 책, 149~150쪽.

179) 임재해, 앞의 논문, 57쪽.

180) 최창조, 앞의 책, 113쪽.

181) 허준, 「제주 설화의 특성 연구」, 『제주도연구』 제16집, 제주도연구회, 1999, 170쪽.

182) 일반신으로서 사신은 칠성신이라고 하여 안칠성, 밧칠성이라고 구분된다. 고팡에서 곡물을 지켜주는 신이 안칠성이고, 후원 정결한 곳에 짚으로 만든 주저리를 씌운 칠성놀이라는 조그만 제단에 모셔진 것이 밧칠성 혹은 뒷할망이다. (조성운, 이상철, 하순애, 『제주지역 민간신앙의 구조와 변용』, 백산서당, 2003, 99쪽.)

설화, 회자되는 이야기 속에 드러나는데 먼저, 뱀신앙이 고대로부터 있어 왔던 신앙이라는 근거를 살펴보자.

고산 당목잇당의 본풀이를 보면 ‘스해용궁또’라는 황구렁이가 석함(石函)을 타고 제주 바다에 들어오는데, 이런 화소(話素)는 <월정분향당본풀이>에도 나오고 <칠성본풀이>에도 나온다. 이렇게 신이 석함에 담겨 표착하는 화소는 제주도의 당신화에 흔한 화소인데 한국 남부로부터 대마도, 필리핀, 대우, 안남에 이르기까지 넓은 분포를 보이는 것으로써, 이것은 그만큼 고대적 화소임을 말해주는 것이며, 예를 든 당의 본풀이들은 매우 오래된 것이라 볼 수 있다.¹⁸³⁾ 본풀이가 오래 되었다 함은 제주에서 뱀신을 일찍부터 섬겨 왔음을 알 수 있고 이런 예는 마을 이름에서도 드러난다.

제주도민의 생활에 얽힌 뱀신앙은 도민의 원초적인 토속신앙의 한 가지로서 고대인의 부락형성에도 관련되어, 안덕면 창천리에는 ‘뱀바리 동네’라는 이름의 마을이 있고 위에 예를 든 한경면 고산리의 옛 이름은 ‘차귀(遮歸)’라 하고 뱀신의 ‘사귀(蛇歸)’에서 유래된 명칭이라 전한다.¹⁸⁴⁾ 당목잇당도 예전 이름은 ‘차귀당’이라 했다. 뿐만 아니라 조선조의 여러 기록¹⁸⁵⁾에도 제주의 뱀신앙에 대한 기록들이 있어, 제주에서 뱀신앙이 오랜 역사를 가지고 매우 성행했음을 알 수 있다. 또한 1900년 초, 천주교도들에 의해 쓰여진 「수신영약」의¹⁸⁶⁾ 기록을 보면 ‘이 지방에서 뱀을 위하여 간사스러운 계집들이 쌀이나 밥을 뿌려주니 이런 것이 의리에 마땅한 것이냐.’라고 돼 있어 불과 100여 년 전만 해도 조선시대와 별 다를 바 없이 뱀을 지극히 숭배했음을 알 수 있다. 그리고 하순애는 뱀신앙이 지금도 여전히 지속되고 있다고 한다.¹⁸⁷⁾ 사신당하고 전혀 관련이 없는 일반 가정에서도 기제사(忌祭祀)를 지낼 때는 ‘안칠성’을 모신다 하여 ‘고망상’을 따로 하여 모시고, 집에 뱀이 들어 와도 함부로 처리하지 않고 ‘물할망’이라 하여 달래서 보내며 아이들에게 손가락질도 못하도록 하였다.¹⁸⁸⁾

이렇게 오랜 역사와 생활과 밀접한 뿌리를 가진 뱀신앙은 또한 제주 전도에 걸쳐서 나타나는데,¹⁸⁹⁾ 그러면 제주민들은 뱀을 어떻게 숭배하게 되었으며 그 속에는 어떤 인식들이 들어 있는지 제주 설화들을 통해 살펴보기로 하자.

(2) 뱀 설화와 제주민의 자연 인식

제주의 뱀설화는 본풀이로 전하는 게 <토산당>, <광정당>, <김녕당>, <두리빌렛당>, <월정분향당>, <고산분향당> 등의 당본풀이와 일반신본풀이인 <칠성본풀이>가 있고 설화로는 <김녕사굴>, <광정당 말무덤>, <토산뱀>, <귀돋는 배염>, <뱀이야기>, <구정승과 뱀아들>, <굴치영감과 토산당뱀> 등 다양한 작품이 채록되어 있다.¹⁹⁰⁾ 여기에서는 이 중에 대표적인 몇 설화를 살펴 제주인의 인식과 뱀신앙의 실상을 살펴보기로 한다.

183) 현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 431쪽.

184) 진성기, 「제주도의 뱀신앙」, 전국대학 발표논문 수록, 1978, 110쪽.

185) 김정희의 『제주풍토록』, 김상헌의 『남사록』, 이건의 『제주풍토기』, 김석익의 『탐라기년』 등.

186) 폐쇄 신부와 선교사 김원영이 1900년 초 천주교 교리에 입각하여 제주도의 여러 풍속을 교정하기 위해 지은 호교서적. 필사본, 제주중앙성당 자료.

187) 하순애, 『제주도 신당 이야기』, 제주대학교 출판부, 2008, 74쪽. 하순애는 90년대 말에도 밧칠성을 모신 집을 확인 한 바 있다고 한다.

188) 진성기, 앞의 논문, 111쪽.

189) 사신당의 숫자로만 보면 몇 안되지만 당을 떠나서 사신신앙이 얼마나 전도적으로 분포되어 있는가의 입장에서 보면 그렇다. (하순애, 위의 책, 73쪽, 참조.)

190) 김영돈, 현용준, 현길언, 『제주설화집성』(1), 제주대학교탐라문화연구소, 2003, 진성기, 앞의 논문 참조.

<나주 기민창조상본>

조천의 안씨 선주가 천하거부로 살아 배를 많이 가지고 있었다. 어느 해 흉년이 들어 제주 백성이 굶어 죽게 될 때, 안씨 선주의 재산이면 제주 백성을 먹여 살릴 수 있을 것이라는 말을 목사가 들었다. 목사는 안씨 선주를 불러 구휼할 것을 요청하니 안씨 선주는 배에 돈을 가득 싣고 육지로 나갔다. 팔도를 다 돌다가 나주 기민창의 곡식이 돈에 맞아 모두 사서 배에 실었다. 배가 출발하려는데 어떤 처녀가 배에 오르는 것을 언뜻 보아, 찾아보았으나 없어서 그대로 배를 띄웠다. 제주로 가는 도중에 돌풍이 불어 배 밑이 터져 곡식이 물에 잠기게 되자, 하늘에 빌었다. 그랬더니 가라앉던 배가 물 위에 떠 배 밑을 살펴보니 큰 뱀이 꼬리를 들고 배 밑구멍을 막아주고 있었다. 이 뱀이 조상임을 알아 배가 조천 포구에 닿자 뱀에게 집으로 가시도록 빌었다. 그런데 뱀은 내려오지 않다가 안씨 선주 꿈에 나타나 자신이 기민창의 곡식을 지키던 조상인데 곡식을 따라 왔노라 하고 안씨, 송씨, 박씨가 상단골, 중단골, 하단골이 되어 삼명일, 기일제사 때와 매년 칠갈이로, 또 큰 곳을 하여 위하면 부자 되게 해주겠다고 했다. 그리고 단골들의 울타리 안에는 몸을 둘 곳이 없기 때문에 새춧알로 간다고 했다. 그래서 이 단골들의 조상신이 되었다.¹⁹¹⁾

<나주 기민창조상본>을 보면 뱀이 곡식신이면서 부(富)를 가져다주는 신임이 나타난다. 제주의 바깥 지역에서 곡식을 싣고 오다가 배의 구멍을 뱀이 막아 배를 무사히 올 수 있게 했다는 내용의 뱀설화는 많은데 이 외에 옹포리 <진도할망 조상본>¹⁹²⁾이나 <뱀이야기>¹⁹³⁾ 등이 비슷한 구조를 가지고 있으면서 모시면 부자를 만들어 주는 신이라고 나온다. 이를 봐도 제주에서 뱀신은 곡식을 지켜주고 집 안의 부를 가져다주는 신으로 관념하고 있음이 드러나며 이 신은 외래신인 것을 알 수 있다.

<토산 여드렛당본>

이 신은 나주 금성산에서 솟아났는데 나주에 부임하는 목사마다 얼마 되지 않아 파직이 되자 양목사가 지원하여 갔다. 목사가 금성산 앞을 지나치는데 부하가 이산엔 영기가 있고 토지관이 있다며 下馬하라고 하나 듣지 않았다. 말이 받을 절어 가지 못하자 목사가 올라가보니 한 아기씨가 머리를 빗고 있었다. 네 몸으로 환생하라 하니 큰 뱀으로 변하여 나타나, 불을 놓아가자 금바둑돌, 옥바둑돌로 변하여 종로 네 거리에 떨어졌다. 제주의 강씨, 한씨, 오씨가 서울에 진상하러 갔다가 이 바둑돌을 주워 일이 잘 됐다. 제주로 오려 할 때 바둑돌을 버리니 배를 띄울 수가 없었다. 점을 치니 보자기의 보물을 위해 곳을 하라 한다. 곳을 하고 보자기를 열어 보니 바둑돌이 있어 배를 띄워 제주로 들어온다.

온평리에 도착하여 바둑돌은 여인으로 변해 당신에게 인사를 드렸더니 임자 없는 토산리로 가라 한다. 하천리에 이르니 개로육서또가 반하여 쫓아와서 손목을 잡으므로 손목을 깎아 명주로 감는다. 토산에 좌정하고 용왕신께 인사하자 개로육서또의 말을 듣지 않았다고 욕하므로, 하천리 당신에게 불로 신호를 보내며 언약을 하고 지냈다.

얼마간 세월이 흘러 늦은덕이 정하님과 아기씨가沼에 빨래를 하러 갔다가 파선된 왜적의 무리에게 겁탈당하여 둘이 다 죽고 쌍묘에 묻힌다. 얼마 후 아기씨 혼령은 강씨의 딸에게 의탁하여 급병을 준다. 점을 치니 곳을 하라 해서 곳을 하는데 아픈 딸이 일어나 궤 속의 명주를 내놓아 내 간장을 풀어달라고 한다. 명주를 풀어보니 뱀이 말라죽어 있었다. 심방은 백지에다 뱀의 형상을 그리고 큰곳을 하여 배를 하나 지어놓고 바다에 놀리니 신병이 좋아졌다. 그래서 당신으로 위하게 되었다.

191) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 도서출판 각, 개정판, 2007, 673~682쪽 요약.

192) 현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 417쪽.

193) 현용준 외, 『제주설화집성(1)』, 탐라문화총서(2), 탐라문화연구소, 2003, 423~424쪽.

이 신은 清明이 되면 구멍구멍에서 나오고 霜降日이 되면 구멍구멍으로 들어가며 돌아다니다가 무지한 사람에게 타살되면 그것을 본 혼이 어린 사람에게 곳을 하게 하여 풀림을 받는다. 강씨, 오씨, 한씨를 상단골, 중단골, 하단골로 하여 송양을 받는다.¹⁹⁴⁾

위의 본풀이에서 보면 큰 뱀을 목사가 징치하는데 이런 화소는 <김녕사굴>, <광정당전설> 등 제주도 전설에 흔히 나오는 것일 뿐 아니라, 세계적으로 널리 분포하는 것이다.¹⁹⁵⁾ 또 사신이 여인으로 변신을 했는데 이는 제주의 일반적인 사신관(蛇神觀)으로 이는 밧칠성을 뒷할망이라 부르는 것에서도 여인으로 관념하는 것이 드러나는데, 그러면 뱀을 왜 여인으로 관념했을까? 전 세계문화권에서 뱀은 여신의 신격을 가진다.¹⁹⁶⁾ 여성은 생명을 잉태하고 생산한다. 그런데 뱀은 곡식신이면서 부신(富神)이다. 곡식이 풍성하길 바라는 것은 농경민이면 당연한 것이고 부신도 풍농과 집안의 재산이 많게끔 도와주는 역할을 한다고 볼 때, 그러한 생명력이 넘치는 존재는 남성보다 여성에 가깝다. 그래서 뱀은 주로 여성의 성격을 갖는 것이다. 그리고 뱀의 영생의 이미지와 많은 새끼를 번성시키는 이미지는 바로 생명력과 풍요, 다산을 상징하기 때문이다.

또한 신이 토산에 와서 좌정해 ‘얼마간 세월(이본에는 석달열흘이라 하기도 한다.)’이 흘렀는데도 위해주지 않으므로 강씨 딸에게 흥험을 주어 단골들에게 인지를 시킨다. 이런 설화 속의 인식들은 실제 제주민들에게도 철저하게 나타나는데 토산 주민들은 물론이고 다른 지역 주민들에게도 같은 의식이 엿보인다. 18세기 말, 토산리 주민의 약 4분의 3이 여성인 구였는데 이는 4·3사건의 여파로 남자들이 학살당했기 때문이다. 그런데 이를 마을 사람들은 ‘그들의 신앙대상인 토산당을 헐어버린 데서 온 뱀의 양화’라고 풀이하고 있다.¹⁹⁷⁾ 다음의 증언에서도 같은 맥락의 인식을 읽을 수 있다.

서귀포시 학림동에서 있었던 일로 어느 해 보리철, 마당에 보리를 놓고 도리께로 마당질을 하고 있던 어느 집에 <토산당신>이라 하는 작은 뱀이 떨어져 도리께에 맞아 죽었다. 그 날 이후 그 집의 네 살 난 아들이 영문을 알 수 없이 시름시름 앓다가 5-6일 만에 죽었다. 그 어머니는 뱀을 죽였기 때문에 자기 아들이 죽은 것이라고 믿고 있었다.¹⁹⁸⁾

위의 예에서 보는 것처럼, 실제로는 어떠했든 신앙민들은 뱀신을, 특히 토산여드렛당신을 잘 모시지 않으면, 화가 온다는 믿음이 확고한 것을 볼 수 있다. 물론 다른 신들도 잘 위하지 않으면 흥험을 준다는 것은 본풀이나 설화에 나타나는 일반적인 내용이나, 그 효과에 대한 믿음은 사신신앙에서 강하게 나타나고 있다. 이런 인식은 토산 외의 다른 지역 사람들에게 특히 더하여 토산 처녀의 경우 타지로 시집을 가는 것이 매우 어려웠다고 한다. 이런 인식을 알 수 있는 다음의 예를 보자.

194) 현용준, 『제주도무속자료사건』, 도서출판 각, 개정판, 2007, 610~616쪽 요약.

195) 현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 424쪽.

196) 하순애, 앞의 책, 78쪽. ‘할망’이란 무속사회 특유의 여성신격에 관한 호칭으로 뱀신을 제단의 위치와 관련시켜 ‘뒷할망’, ‘물할망’, ‘칠성할망’, ‘안칠성할망’, ‘밧칠성할망’, 등의 이름으로 부른다. (탁명환, 「제주 사신신앙에 대한 소고, -토산당 뱀신앙을 중심으로-」, 제10회 한국문화인류학 전국대회 발표 논문, 1978, 73쪽.)

197) 탁명환, 앞의 논문, 113쪽.

198) 나정희, 「제주도 민간신앙조사(1)」, 『제주사회교육』 3, 제주대학교 사범대학 사회교육과, 1985, 144쪽, 재인용.

...(상략) 이 토산귀신은 딸이 뒤따라 갈 때 반드시 뒤를 따라간다. 그래서 그 딸이 이 귀신을 위하게 되고, 이 딸의 딸이 시집을 갈 때는 다시 뒤를 따라가 그 집에서 위하게 된다. 그래서 딸에서 딸로 전해가므로 반드시 토산 사람이 아니더라도 토산과 외가가 연결된 집에서는 이 토산귀신을 위하게 마련이다. 그러므로 토산귀신이 있는 집 안의 딸에게는 구혼자가 없게 되므로 그 집에서는 속여서 시집을 보낸다. 토산귀신이 있는 집 안의 딸과 결혼하여 그 귀신을 모시지 않으면 그 남편이 병을 앓는 수가 많다. 이 병은 원인 모를 병으로 백약이 효력이 없다. 이렇게 하여 남편이 죽어가도 부인은 토산귀신이 있다는 것을 말하지 않는 것이 보통이다. 왜냐하면 그 사실을 말하면 그 귀신에게 축원해서 병은 낫겠지만 결국은 이혼 당해야 하기 때문이다. 그래서 지금도 토산귀신이 있는 집안은 많지만 비밀로 숨기고 있다. <1962, 8, 12. 조천면 함덕리, 안하운 제보, 현용준 조사>¹⁹⁹⁾

반면, 인접한 지역의 정반대되는 내용의 전설도 전하고 있어 주목된다.

<굴치영감과 토산당뱀>

조천면 조천리에 굴치영감이라는 이가 있었다. 부자애다 학식이 좋아서 남의 사주나 보아 주며 한가로이 지냈는데 하루는 정의 사람 하나가 아들을 장가보내려고 사주를 보러 왔는데 신부가 정의 토산이었다. 영감은 몹쓸 사주라며 잔치를 하지 말라 일렀는데 사실은 신부 사주가 너무 좋아 영감이 가로채어 며느리를 삼았다. 정의 신부니까 토산당 뱀귀신이 따라 올 것을 미리 예상하고 있었다. 잔칫날 신부가 들어와 앉는 순간, 신부 방석 밑에 머리칼 같은 뱀이 붙어 오는 것이 영감 눈에 비쳤다. 영감은 그걸 항아리에 껌껌이 넣어 봉한 후 땅 속 깊이 묻어 놓았다.

몇 개월이 지나자 신부의 오빠가 병이 났다. 백약이 무효였다. 문복을 하니 ‘내 조상을 확대한 죄목’이라 했다. 신부 집에서는 ‘사돈집에서 내 조상을 확대하는구나’ 생각해도 선불리 얘기를 못했다. 몇 번을 사돈집에 다녀가기만 했다. 굴치영감도 눈치를 알지만 이 귀신을 내놓았다간 큰 화를 입을 것이니 모른 척했다. 3,4년이 지나 환자가 사경을 헤매가자 신부집에서 사돈집을 방문했는데 굴치영감은 사돈이 가련해 결국 ‘오래 되었으니 괜찮겠지’ 마음먹고 뱀신을 해방시켰다.

얼마 안 있어 며느리가 임신을 하여 아이를 낳았는데 길한 시간을 빗겨가 태어났다. 그 날부터 식구들은 망할 거라 하여 소고기에 쌀밥을 마구 해 먹었다. 재산은 없어지고 아들은 매일 깡 술을 먹었다. 결국 아들은 일찍 죽고 집안이 완전히 망해버렸다.²⁰⁰⁾

이런 내용의 전설은 더러 있는데 <토산뱀> 전설에서도 감산리의 신랑이 토산리에서 신부를 맞이하여 신부를 따라 온 뱀을 항아리에 넣어 땅 속에 묻어버리자 토산리에서 앓는 사람이 생겨 이에 굶을 하고 토산리에서 그 뱀을 다시 찾아가자 모두 병이 낫게 되었다고 한다. 이 설화는 토산 지역의 뿌리 깊은 사신신앙을 보여준다.²⁰¹⁾

예를 든 구술과 전설들은 정반대되는 내용을 담고 있으나, 신랑이 있는 집에서 토산 처녀를 금기하든, 적극적으로 바라든 결국은 토산 사신신앙에 대한 믿음이 강하다는 이야기이다. 전자는 토산 사신신앙에 대한 부정적인 측면인 흉험을 더 두려워하였던 것이고, 후자는 그 신앙의 긍정적인 측면인 부(富)를 가져다준다는 것에 더 신경을 썼던 것이다. 어떤 방향의 내용이든 이런 이야기가 많이 회자되는 것은 결국, 제주가 사신신앙에 대한 믿음이 강했다는 것을 반증하는 예라 할 것이다. 그리고 믿음이 강한 만큼 신앙의 심층에도 두려움과 받들음의 엇갈리는 두 가지 요소가 작용되고 있음을 느낄 수 있다.

199) 현용준, 앞의 책, 428쪽.

200) 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996, 252~256쪽, 요약.

201) 소재영, 「제주지역 설화 문학의 비교 연구」, 崇實語文 제11호, 1994, 27쪽.

(3) 뱀 설화의 생태학적 인식

그럼, 한국 육지부에도 없는²⁰²⁾ 이와 같은 사신신앙이 제주에는 고대로부터, 전도적으로 왜 성행하였던 것인지 한 번 살펴보기로 한다. 제주의 사신신앙에서 사신의 역할이 풍농과 부(富)를 가져다주는 것임을 대부분의 학자들은 공감하고 있다. 그러나 드물게는 이색적인 해석을 하고 있는데 현길언과 김영화는 제주의 사신, 특히 토산의 요드렛당신을 원신(怨神)이라고 하여 이렇게 한스런 당신들을 숭배하며 살아왔던 제주백성들의 정신적 상황도 같기 때문에 원신에 대한 제의는 일종의 ‘액(厄)뱀’이라고 한다. 그래서 자기의 원통함을 제의를 통해 원령(怨靈)에게 투사하여 극복하려는 제사자의 적극적인 행위라고²⁰³⁾ 하며 사신숭배의 민속은 신앙이 아니라 원령을 달래는 행위이며 궁극적으로 자기 구제의 한 방법이라고 하였다.

그런데 현길언, 김영화의 논지대로 토산 여드렛당당신이 원한을 가진 신이긴 하지만 제주의 당본풀이에는 억울하게 죽어 당신으로 모셔진 경우가 여럿 있어, 이러한 특징을 토산 요드렛당신에게만 있다고 일반화시키는 것은 무리가 있어 보인다. 그리고 인간의 종교나 신앙 행위는 본질적으로 자기 구제의 한 측면을 갖는 것이어서 꼭 제주의 사신숭배만이 제주민의 자기 구제의 방법이라고 하는 것은 설득력이 없다고 하겠다.

탁명환은 제주도의 뱀신앙에 대해서 뱀을 성의 상징이라고 하여 토산당 설화에서 왜구에게 쫓겨 도망치던 아낙이 ‘치마가 벗겨지고 밑이 드러나고’하는 대목에서 뱀을 만난다는 것은 무의식 속에 숨겨진 성적 욕구가 뱀이란 신앙대상을 통해서 승화되었다고 말한다. 특히 토산당을 지키는 당주와 큰 심방들은 대대로 남자였고 이를 신앙하는 신앙민은 대부분 여자라는 사실을 들어 뱀신앙을 억압된 성욕구의 표출로 보았는데, 제주에는 남자 심방이 많은 데다가 큰 심방은 더 남자가 많아 토산당만의 상황이라 보기 어렵다. 그리고 제주 사회는 과거로부터 이혼, 재혼이 매우 빈번히 행해지고 첩제도가 있어서 이혼 또는 사별한 여인들이 재혼을 하거나 첩이 되었던 풍속이 있었다.²⁰⁴⁾ 유교사회의 영향이 비교적 없어 여성의 절개를 강요하지 않은 사회였기에 다른 지역과 비교하여 보아도 성적 억압에서 비교적 자유로웠음을 알 수 있다.

그러면 제주에 뱀신앙이 성행했던 이유는 무엇인지 고찰해보자. 여기에서는 문화생태학적 이유에서 그 원인을 찾아보려 하는데, 다음과 같은 네 가지의 관점에서 얘기해 보고자 한

202) * 이 뱀신의 신앙은 아시아에 있어서 인도의 고뿌라 신앙을 제외하고는 한국의 제주도처럼 뱀 자체를 신앙 대상화하고 인격화하여 민간신앙의 하나의 체계를 갖추고 있는 지방은 그 예를 달리 찾아보기 힘들 정도로 어려운 매우 특이한 현상이다. (진성기, 「제주도의 뱀신앙」, 전국대학 발표논문 수록, 1978, 123쪽.)

* 육지의 뱀 신앙은 다만 전설이나 설화의 형태로 남아 있을 뿐이며 제주도 토산리와 같이 구체적인 뱀 신앙을 가지고 있는 곳은 없는 것으로 알려지고 있다. 다만 신앙의 자취는 남부 해안 지방에서 구렁이는 집을 지켜주고 재물을 갖다 주는 <업>으로 믿고 있는 데서도 발견할 수 있다. (탁명환, 「제주 사신 신앙에 대한 소고, -토산당 뱀신앙을 중심으로-」, 제10회 한국문화인류학 전국대회 발표 논문, 1978, 75쪽.)

* 제주도의 칠성신은 육지부의 칠성신과는 의미가 다른데, 육지부의 칠성신은 일반적으로 수복(壽福)의 신인 북두칠원성군인데 비해, 제주도 가내에서 모시는 칠성신은 뱀신이다. (하순애, 『제주도 신당 이야기』, 제주대학교 출판부, 2008, 위의 책, 72쪽.)

* 제주도의 사신신앙은 한국 본토의 업신앙과 동일하다. 업신앙은 민간차원의 신앙에 머물러 전승되다가 오늘날 거의 사라져 가는 단계인데 비해, 제주도에서는 민간 차원에서뿐만 아니라 멀리 탐라국시대부터 관(官)차원에서 풍농신으로 숭배할 만큼 성행하였고, 오늘날도 민간 생활에 생생히 살아남아 있다. (현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 460쪽.)

203) 현길언, 김영화, 「제주설화를 통한 제주도 정신 소구, -당신본풀이와 이물 전설을 중심으로-」, 제주대학교 사회과학대학 논문집.

204) 최재석, 『제주도의 친족조직』, 일지사, 1974, 187, 215쪽.

다. 첫째, 제주의 기후적인 조건, 둘째, 뱀의 생태 조건이 농경문화에 도움이 되었던 점, 셋째, 지리적·사회적인 원인으로 고대 신앙의 모습을 잃지 않은 점, 넷째, 생명력과 풍요의 상징으로서의 뱀의 이미지를 들 수 있다.

첫째, 제주의 지리와 기후적인 조건에서 뱀 신앙의 성행 이유를 찾아보자. 제주는 지리와 기후적인 이유로 해서 뱀이 많다는 것을 부인할 수 없다.²⁰⁵⁾ 제주는 섬이어서 습하고 한국 육지부보다 따뜻해서 뱀이 서식하기 좋은 환경이었다. 한라산에는 초원과 습원이 있으며 곳곳에 팡팡나무 군락이 발달되어 양서·파충류의 은신처로 적합하며 먹이도 풍부하여 뱀류는 한국 육지부에 비하여 종수는 적으나 개체군 밀도는 높은 편이다.²⁰⁶⁾ 이런 환경으로 제주는 예로부터 뱀이 유독 많았는데 이런 사실은 기록이나 증언에도 나타난다.

더욱이 雲霧가 항상 음침하게 가리우고 하늘이 맑게 개인 날이 적으므로 거기에 대하여 질풍과 괴이한 비가 솟구쳐 일어나지 않을 때가 없어서 찌는 듯이 덥고 축축하므로 숨이 막힐 듯이 답답하다. 또 땅에는 벌레들이 많음에 더욱이 파리와 모기가 심하고, 무릇 지네와 개미와 지렁이 따위의 여러 가지 우글거리는 벌레들이 겨울이 모두 지남에도 죽지 아니하여 매우 견디기 어렵다.²⁰⁷⁾

이 지방에는 뱀과 독사와 지네가 많은데, 혹시 회색뱀을 보면 차귀의 신인가 하여 금하여 죽이지 않았다.²⁰⁸⁾

...(상략) 그런데 어느 날 돌연히 뱀 떼가 나타나는데, 보니 울타리 담 구멍마다 뱀 대가리가 비죽거리고 <놀굽>의 담 밑마다 뱀이 대가리를 들고 나타나는 것이었다. 그 수가 하도 많아 어쩔 줄을 몰라 하는데...(하략)²⁰⁹⁾

...(상략) 이 땅에는 뱀이 많아서 하늘에서 비가 올 듯하면 뱀이 서너마리씩 나타나서 城을 누빈다 하며, ...(중략)... 내 생각하여 보니 이 지방 사람들이 지나치게 뱀을 숭배하고 받들었으므로 번성하게 된 것이다.²¹⁰⁾

제주는 이렇게 기후와 습도 등 생태적인 조건이 습한 곳에서 사는 벌레나 뱀 종류의 번성을 피해 제주도민은 당연히 뱀과 함께 살아감에 있어서 어떤 규율을 정하지 않으면 안 될 정도로 뱀과 자주 맞닥뜨렸을 것으로 짐작할 수 있다. 문화생태적으로 한 지역에 어떤 생물이 지나치게 많을 때 금기나 숭배의 문화가 생겨 그 지역 사이클을 생태적으로 조절하는 역할을 하는 것은 세계 곳곳에서 볼 수 있다.²¹¹⁾ 그런데 뱀은 독사를 제외하고는 사람에게 크게 위협적이지 않아 오랜 세월이 걸쳐 공생의 규범을 만들어 갔을 것이라 본다.

둘째, 그런 규범을 만들게 되는 생태학적 조건을 들여다보자. 먼저, 뱀의 생태 조건이 농

205) 진성기, 「제주의 뱀신앙」, 전국대학 발표논문 수록, 113쪽.

일기가 항상 따뜻하다. 봄 여름에는 운무가 자욱하게 끼고 가을과 겨울이 되면 갠다. 초목과 곤충이 겨울을 지나도 죽지 않으며 폭풍이 자주인다. 『신증동국여지승람』

206) 제주도, 『제주도지』, 제주도, 2006, 759쪽.

207) 김정, 『제주풍토록』: 加以雲霧恒陰 翳少開霽 盲風怪雨 發作無時 蒸濕沸鬱 又地多蟲類蠅蚊尤甚與凡

208) 『신증동국여지승람』: 地多蛇 蜈蚣 若見灰色蛇 則以 爲遮歸之神 禁不殺風.

209) 현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 449쪽. 1968, 3, 23, 제주시 용담 2동에서 현익철, 현용준 조사.

210) 『탐라지』: 此地蛇甚繁 天慾雨蛇頭 出 城 數四云者 而已意 亦土人崇拜之遇耳

211) 암소가 많은 인도의 예에서도 보듯이 금기와 암소숭배의 예가 동시에 나타나고 있는 것을 볼 수 있다. (마빈헤리스, 『문화의 수수께끼』, 박종렬 옮김, 한길사. 2000, 참조.

경문화에 도움이 되었던 점을 살펴보면 앞의 서술처럼 제주 기후의 특성 상, 뱀이 많았던 상황은 상대적으로 뱀의 생태와 생리에 집중·관찰하여 뱀과 상생할 수 있는 방법인 뱀 숭배의 신앙으로 굳어졌으리라 짐작한다. 제주는 예로부터 논농사 지역이 희박하여 제주민 대부분이 밭농사에 의지해서 살아왔는데, 기후와 토질 때문에 그나마 밭농사도 겹질에 많은 부분 매달려도 자급자족이 어려운 형편이었다. 또한 태풍이나 가뭄이 들어 기근이 생기면 꿈쩍 없이 굶어 죽어야 했을 만큼 곡식 자급이 절실한 땅이었다. 게다가 위기 시 자기 자신과 가족을 위하여 그나마 부족한 식량에서 따로 비축을 해두어야 했으니, 이웃이 차용하러 오더라도 없다고 결코 내어줄이 없이 살아야 했다. 그래서 ‘준 원순 싯곡, 안 준 원순 웃나 (후에 갠 과정에서 원수가 되니 아니 주어 다통이 없게 한다.)’라는 속담까지 생긴 것이다.²¹²⁾

곡식이 이토록 귀했던 만큼 곡식의 유출은 있을 수 없는 일이었고 도민에게 뱀은 그러한 곡식의 유출을 막아주는 고마운 존재였다. 이기옥도 이러한 견해를 주장해, 앞서 예를 든 것처럼 사신숭배의례를 친적인 뱀을 보호함으로써 농사에 해로운 동물을 퇴치하려는 생계전략의 하나로 보고 있다.²¹³⁾ 또 하순애도 <나주기민창조상본풀이>에서 뱀신이 선주의 꿈에 나타나 스스로를 곡식신이라고 한 예를 들어, 곡식 창고의 최대의 적인 쥐를 퇴치하는 것은 이치에 맞는 합리적인 지식이라고 얘기한다.²¹⁴⁾ 이러한 생태계의 먹이사슬-순환 고리는 잘 짜여진 하나의 그물 같아서 한 개체에 문제가 생기면 다른 개체에도 연쇄적으로 영향을 주게 되어 생태계의 질서가 흔들리게 된다.

그리고 현용준은 옥지부에서 얻은 가재(家財)와 가복(家福)을 주관하는 역할의 신이며, 이신은 창고, 노적가리, 지붕 등에 살고 있는 뱀, 족제비, 두꺼비 등의 동물이라고 했는데 모두 쥐에게는 천적이거나 위협적인 동물들인 점이 업신앙의 생태학적 배경을 상징적으로 말해준다. 애초에 이런 생태적인 질서에 의한 곡식보호라는 현실적 이유가 제주에서는 뱀신을 풍요과 부(富)를 가져다주는 곡식신, 부신으로 관념하였던 중요한 하나의 원인이 되었을 것이다. 구렁이야말로 저비용 고효율로 식량을 지킬 수 있는 최상의 이로운 ‘업’으로서의 동물이었기 때문이다.²¹⁵⁾ 그러다가 그것이 굳어져서 후대에는 관습적이고 신앙적으로 계속 사신을 숭배하는 문화를 만들었다가 근대화 이후 차차 쇠퇴해져 오늘에 이른 것이라 본다.

셋째, 그러면 이러한 뱀숭배 신앙이 제주에서 비교적 근래에까지도 남아 있었던 원인은 무엇일까? 제주의 지리적·사회적인 조건으로 인해 중앙의 제도종교인 유교이데올로기에 침식당하지 않고 비교적 독자적인 토속문화를 지켜갈 수 있었다는 것이 가장 큰 원인이라 할 수 있을 것이다. 현용준은 옥지부에는 뱀을 섬기는 신앙이 남아 있지는 않지만, 설화에 그러한 흔적이 남아 있음을 들어 제주도와 흡사했던 부(富)신으로서의 ‘업신앙’에 대해 소개한다. 그 중 하나를 본다.

경상도 함천에 이진사가 살았는데 집이 가난하여 아들을 장가보낼 수가 없었다. 동문수학한 김진사의 초청으로 김진사의 집에서 점심을 먹는다. 여종이 물동이를 이고 가는데 구렁이가 처마에서 내려와 여종의 목에 걸쳐졌다. 여종은 그대로 물동이를 비우고는 차분하게 ‘너 갈 데로 가라’ 한다. 이진사는 이 여종이 맘에 들어 김진사에게 허혼을 청한다. 김진사는 ‘먼 데로 이사 가서 살

212) 송성대, 『문화의 원류와 그 이해』, 도서출판 각, 2001, 190쪽.

213) 이기옥, 「환경과 제주문화, 제주문화의 생태인류학적 연구 서설」, 『탐라문화』 제13호, 제주대학교 탐라문화연구소, 1993, 51~77쪽 참조.

214) 하순애, 『제주도 신당이야기』, 제주대학교출판부, 2008, 86쪽.

215) 송성대, 위의 책, 194쪽.

라'하고 허락한다. 이진사는 아들 혼례를 치르고 멀리 이사를 갔는데, 이 구렁이가 여종의 뒤를 따라왔다. 이 구렁이는 '업'인 것이다. 이진사네 집은 날로 부자가 되고 김진사네는 가난하여 갔다. 이에 이진사는 김진사네와 재산을 반으로 나누어 잘 살았다 한다.²¹⁶⁾

여기에서 보면 뱀을 부(富)의 신으로 관념하는 것이나 여인을 따라서 가는 것까지 제주의 사신신앙과 거의 흡사하다. 설화에 나타나는 업신앙의 예는 전라도, 경상도, 강원도 등에 나타나 각도에 있음을 알 수 있는데 이는 업신앙이 전국적으로 분포했었다는 것을 말해준다.²¹⁷⁾ 이렇게 우리나라에 전국적으로 분포했던 사신신앙이 제도종교의 이견(異見)과 근대화로 인한 농업인구의 감소로 인해 점차 사라지게 되었으리라 본다. 그러나 농업 인구가 소수인 테다 쥐도 많지 않은 현대를 사는 우리들의 눈으로 보기에 사신신앙은 터무니없는 데다가 근대화 교육의 영향을 미신으로 여겨 제대로 된 이해의 기회조차 빼앗겨 버린 것이다.

그런데 제주도는 비교적 근래에까지도 각 가정마다 안칠성 밧칠성을 모시고 조상으로 모시기도 하고 큰곳에서도 모셔 온 전통이 있었고 최근까지도 가정에서 모신 예가 있었다고 하니, 그 명맥의 유지가 매우 길고 강한 것을 볼 수 있다하겠다. 그리고 이는 다른 신앙에도 적용되는 예이긴 하지만 역시, 제주에는 제도종교의 침투가 얹었다는 것과 자급자족을 위한 곡식 확보가 어느 곳보다도 귀했다는 점, 산업화가 덜 되어 농경문화가 오래 존속되었다는 점 등이 뱀숭배 신앙을 오래토록 유지해 온 원인이 되었다고 본다. 제주에서 이렇게 오랜 전통을 유지해 온 뱀신앙의 의미와 가치를 객관적으로 볼 수 있는 시각을 마련해, 선인들이 자연과 함께 상생했던 지혜를 되찾아, 현대에 자연과 더불어 살아가는 우리들이 본을 받아야 하겠다.

넷째, 뱀이 곡식을 먹는 쥐를 퇴치해준다는 현실적인 이유 -생태순화적인 먹이사슬의 이해- 말고도, 뱀의 생태를 통한 상징에서 뱀이 곡식·풍요의 신이 될 수밖에 없는 이유는 여러 가지가 있다.

뱀은 태생이든 난생이든 다산(多産)을 하는 생리를 가지고 있다. 또한 기후가 맞고 먹이가 풍부한 상황에선 2년이면 생산을 할 수 있는 어미뱀으로 자라며, 보통 다른 동물들이 성인이 되면 성장이 멈추거나 둔화되는 것에 비해 뱀은 어미가 되고 나서도 생식환경만 좋으면 계속 자라는 동물이다. 이러한 뱀의 다산과 평생토록 이어지는 꾸준한 성장을 지켜보았던 인간에게 뱀은 바로 무한한 생명력의 상징이며 풍요와 부(富)를 가져다주는 신이 되는 게 당연하였던 것이다. 오피스(Opis: 뱀)를 신앙했던 초기 기독교파나 나쉬(Nahsh: 뱀)를 믿어 스스로 배사교(拜蛇教)라 하여 뱀을 신앙하는 종교가 있었던 농목혼합 농경문화인 유럽에서마저도 뱀을 다산, 풍요의 상징으로 삼아 재화의 성물로 인정했다는²¹⁸⁾ 것을 보아도, 그들의 종교에서 말하는 사탄으로서의 뱀이라는 관념보다는 농경에 도움이 되는 생태조건으로서의 뱀을 숭배하였다는 것이 드러나며, 이는 곧 생태조건이 한 지역의 문화형성에 지대한 영향을 미친다는 것을 반증하는 예라 할 것이다.

또한 뱀은 일정 기간이 되면 탈피(脫皮)를 하는데 이러한 모습이 인간에게는 재생(再生)으로 비춰져 뱀의 '영원성'을 숭배하게 되었을 것이다. 그리스의 신인 헤르메스는 사자의 망령을 저승으로 인도하기도 하고 의술의 신으로 받들어 지기도 하며, 아르카디아에서는 다산의 신으로 표현되는데, 뱀을 감은 지팡이를 가지고 다닌다. 이 뱀의 이미지도 재생, 영원, 풍요

216) 현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 456~457쪽 요약.

217) 현용준, 앞의 책, 459쪽

218) 위의 책, 194쪽.

를 상징하는 것이다. 뱀에 대한 이러한 이미지는 세계적으로 아주 많아 인간들이 공통적으로 뱀을 어떻게 관념하는지 읽을 수 있다.



V. 제주 설화의 생태학적 인식이 갖는 현재의 가치

앞에서 제주 설화에 갈무리되어 있는 선조들의 자연관, 인간과 신, 인간과 인간이 관계 맺는 방식, 자연의 재앙을 극복하는 지혜, 신앙과 삶의 방식들에 대한 생태학적 인식을 살펴보았다. 인간이 자연을 통해 양식을 구하고 마을을 이루어 자연과 더불어 살며 신앙과 제의를 만들고 살아감이 많은 부분 그 지역 생태의 반영이라는 것을 알 수 있었다. 또한 설화라는 노래 속에 담고자 했던 선인들의 사유 역시 인간 들레의 모든 것이 나와 연결되어 있다는 일원론적이고 온생명적이라는 생태적 사유 방식을 조명해 보았다. 그럼, 선조들의 전통 속에서 면면히 이어 내려오던 생태학적 의의가 현대를 사는 우리들에게 어떻게 다가오는 지 이번 장에서 살펴보도록 하겠다.

1. <일반신본풀이>의 생태학적 인식이 갖는 현재적 의의

본론의 3장에서는 제주의 <일반신본풀이>에서 보이는 온생명적 적응 양식을 본풀이 세편을 통해 살펴보았다.

<천지왕본풀이>에서는 이 세상이 만들어진 원초적인 씨앗은 하나라는 일원론적 사유와 조상들이 자연의 혹독한 시련들을 지혜로써 이겨 나갔음을 보았다. 그리고 <세경본풀이>에서는 농신으로서의 자청비가 들레의 모든 생명들과 적극적으로 관계를 맺어 생명 활동을 북돋움으로써 전체 생명을 풍요롭게 하고, 또한 전체 생명이 잘 굴러가는 것은 생물계에 살고 있는 모든 존재인 하늘과 땅, 동물, 식물이 서로 건강한 영향을 주고받을 때라는 인식을 살펴보았다. 끝으로 <이공본풀이>에서는 한 개체의 죽음은 다른 개체에게는 양분이 되어 모든 생명과 에너지는 순환한다는 사유와, 공동체의 염원에 부응하는 <서천꽃밭>을 관리할 신들을 괴롭히는 반생명적 존재인 제인장자의 자기 파멸 과정을 보았다. 그리고 꽃과 <서천꽃밭>의 생명력을 통해 선조들이 인식했던 생태학적 사유들을 살펴보았다.

이상의 본풀이들에서 공통적으로 볼 수 있는 사유는 동양권의 사상에 있어 왔던 ‘모든 것이 연결되어 있다’라는 유기체적인 사유이다. 그리고 이런 생명의 그물망을 깨고 일개인이거나 한 개체의 이익을 위해 지나치게 자기 의욕을 키우면 전체 생명의 균형을 깨트려 부조화·부조리한 세상을 만들게 되거나 자기 파멸에 이른다는 메시지의 전달이다. 그런데 이러한 상징들은 오늘날에도 유효하여 우리가 살아가는 사회나 인간관계에 시사하는 바가 크다. 서양에서는 이와 같은 맥락이라 할 수 있는 홀리스틱(holistic) 교육이 20세기 중반 이후 캐나다에서 시작되었는데 신과학 운동에 힘입어 새롭게 생겨난 패러다임이다. 우주 안에 있는 모든 실체가 눈에 보이지 않는 ‘통일성’이나 ‘전체 연관성’에 의해 결합되어 있다고 보는 영원의 철학에 근원을 두고 있다.²¹⁹⁾ 이러한 움직임은 이후 꾸준히 전개되어 현재는 우리나라에서도 녹색교육이니 대안교육이니 하는 비제도권 교육에서 활발히 논의·실행되고 있는데 이러한 홀리스틱 교육이나 영성교육은 우리나라에서는 새롭거나 대안적인 교육이라기보다는 우리가 잠시 잃었던 교육이라고 할 수 있다. 실은 우리의 전통적인 사상이나 생활 속에 녹아 있는 사상이기 때문이다. 그것을 서양에서는 과학문명의 대안으로 새롭게 조명하는 것인데 우리는 앞서 보았듯이 선조들의 생활 속에, 설화 속에 홀리스틱 사상들이 진하게 배어 있다. 따라서 현대 문명에 맞게 재해석하여 살리기만 하면 되는 것이다. 그리고 이러한 과

219) 한면희, 『초록문명론』, 동녘, 2004, 331쪽.

제는 근대 세계에 널리 전개되었던 분절과 파편화의 패러다임을 지양하고 신화적 사유를 되찾는 움직임과도 맥을 같이 하는 것이다.

우리가 사는 현대 사회는 근대 이후 서양의 과학적 합리주의와 분과학문의 영향으로 이성, 합리, 지식, 결과, 경계, 선악, 옳고 그름, 현상, 검증이라는 개념에 사람들의 의식을 묶어버렸다. 반면에 감성, 불합리, 과정, 넘나듦, 비선비악(非善非惡), 비시비비(非是非非), 현상이면(現像異面), 경험, 직관이라는 개념은 멀리해야 할 불합리한 인식이라거나 정신적으로 이상이 있는 사람이 취하는 감정이나 사고 체계로 이해한다. 하지만 우리는 오천 년 가까이 오히려 후자 쪽의 사유 방식에 더 가깝게 있었던 민족이다. 그리고 그런 흔적이 설화 속에, 특히 신화나 고대의 흔적을 가지고 있는 전설 속에 고스란히 남아 있다. 이것을 달리 말하면 ‘신화적 사유와 심성’이라고 표현할 수 있겠는데 우리는 다시 신화적 심성을 찾아야 한다. 그래야 현대사회의 단절된 인간관계와 공동체성, 자연과 함께 지속가능하게 살 수 있는 공생관을 되찾을 수 있다.

그럼 신화적 사유라는 것은 무엇일까? 본문에서도 잠깐 언급했지만 신화적 사유는 곧, 자연을 이해하고 경외하고, 자연에서 나는 먹을거리에 대한 감사와 그 연결 구조를 이해하며(자연과 교류하고), 인간도 자연의 일부여서 자연이 겪는 영광과 그림자를 함께 밟을 수밖에 없다(우리 모두는 하나다. 연결되어 있다는 유기체적 일원론)는 불편한 진실을 직시해야 한다는 것이다. 큰 틀로서 이러한 신화적 사유·심성을 가지고 당신본풀이나 전설에 들어 있는 생태학적 인식의 현재적 의의를 살펴보기로 한다.

2. <당신본풀이>의 육식금기의 의의와 현재적 의의

먼저, 제주 <당신본풀이> 속의 육식금기가 가지는 의의를 살펴본다. 제주도의 땅은 끈기가 없는 화산회토여서 낮은 보수력을 가져 한반도부와 비교하여 유기질 함량도 빈약한데다가²²⁰⁾ 가뭄, 태풍의 기후 조건도 가세하여 제주 농업을 더욱 어렵게 하였다. 밭농사 위주인 제주도의 농가는 호당 논농사지대에 비해 2배의 넓은 경지면적을 가져야 논농사지대와 같은 수준의 생산량을 가질 수 있었고 이런 뜸땅에서 봄과 가을의 작물 파종 시에는 씨앗이 땅에 정착이 안 되어 발아가 어려우므로 진압농법을²²¹⁾ 해야 하였다. 이것이 방목의 형태로 조랑말을 사육하게 하였고 마을 공동목장도 생기게 된 하나의 원인이기도 하였다.²²²⁾

또 비료공급이 용이한 해안지대는 연작이 가능했지만 그 외의 지역은 연작이 불가능하였고 특히, 중산간 지대와 화전지대는 2~6년 사이에는 땅을 쉬게 하고 다른 곳에 가서 개척해서 농사를 지어야 하는 어려움이 있었다. 그래서 땅의 지력유지와 생산력 향상을 위해서 퇴비를 꼭 마련해야 하였다. 제주 전통 화장실이면서 돼지우리인 통시에서 퇴비를 만들었는데 이 퇴비를 얻는 것이 제주 돛통시를 두게 된 주원인이다. 돛거름의 생산과 이용은 저비용 고효율의 농법으로 특히, 보리농사에 없어서는 안 되는 제주도민들의 생명줄이었다. 돼지 한

220) 송성대, 『문화의 원류와 그 이해』, 도서출판 각, 1997, 260쪽.

221) 씨를 뿌린 후에 씨가 바람에 날아가지 않도록 말을 이용하여 흙을 밟아줌으로써 흙에 힘과 탄력을 주는 것, 진압농법을 이용한 작물은 조, 산디, 피 등이었다. 건조사막 기후지역인 고대 오아시스 하천 유역의 이집트에서는 파종을 하면 돼지들을 몰아넣어 밟게 하고 또 타작 시에도 돼지는 없어서는 안될 유용한 가축이었다. (앞의 책, 263쪽.) 그런데 제주에는 돼지로 진압농법을 하였다는 기록이 없는 것으로 보아 먹이나 기를 수 있는 상황이 말보다 까다롭고 말이 상대적으로 흔하기도 해서인 것 같다.

소로 진압하지 않은 이유는 소는 느리고 양질의 사료로 사육되는 등 관리상의 문제로 많은 두 수를 사육하지 않았다고 나와 있다. (송성대, 위의 책 263쪽.)

222) 위의 책, 262쪽.

마리는 사람 500명 분의 인분에 해당하는 퇴비를 생산한다고 하니 돼지를 이용하여 퇴비를 만들지 않았던 일부 농민들은 늘 퇴비가 부족하였고 게다가 수시로 보리짚을 깔고 부엌이나 농작물 부산물은 물론 소막에서 나오는 소똥까지도 처리하는 곳이었다²²³⁾고 하니 제주에서 돼지가 얼마나 귀하고 소중했는지 짐작이 간다.

이렇게 퇴비 공급이 안 되면 농사가 힘들었던 배경과 그 퇴비를 만드는 역할을 돼지가 하였던 환경에서 돼지를 식용으로 흔하게 먹는 문화가 나타날 수 없었을 것은 당연하다. 그리고 실제로 1960년대까지만 해도 농가뿐만 아니라 일반 가정에서도 대부분 돼지를 1~2두를 사육하여 농사·혼례·제수용으로 요긴하게 이용하였다.²²⁴⁾

제주 <일반신본풀이>나 <당신본풀이>에도 나오듯이 소 역시 제주민의 생활에 없어서는 안 되는 주요 기능을 담당해 왔다. 제주 한우의 사육 방식은 방목 위주의 생산과 번식에 적응되어 왔으며 사역의 대상도 경사지의 밭의 경작에 주로 이용되었다. 오랜 시일에 걸쳐 육지부와와의 교역품, 또는 공물로써 이용되었고, 농경을 위한 역용으로, 교통수단으로써 활용되어 제주도 축산의 주축을 이루는 가축으로써 도민과 역사를 함께 하여 왔다. 탐라국 시대에는 우각, 우피, 우황 등 소에서 얻어지는 부산물들이 세공 또는 교역품으로 고려, 신라, 백제 등으로 반출됐음을 볼 때 당대 제주 한우의 사육규모를 짐작할 수 있게 된다.²²⁵⁾

제주인들의 생활에 이렇게 여러 모로 쓰였던 소 역시 산업사회가 되어 상업적으로 대량으로 기르는 축산업이 등장하기 전에는 돼지와 마찬가지로 일반인이 식용으로 먹을 가능성은 희박했으며 제의 때조차도 소를 제물로 바치는 것은 신앙민에게 많은 부담이 되었을 것이다. 이런 상황은 실제 신화에도 반영되어 알케네기에 좌정한 당신이 단골들에게 흥함을 주어 제물로 소를 바치라고 하니 단골들이 소는 비싸서 못하고 돼지를 올리겠다고 한다. 이에 당신은 그리하라고 하고 돼지를 제물로 받는다.²²⁶⁾ 이는 당시의 환경적 상황들을 신이나 신앙민들이 수용한 것이 신화에 드러나는 것이라 하겠다.

따라서 그 옛날 제주민들은 오히려 제의를 통해 오랫동안 금기시 해오던 육식에 대한 욕구를 해소했으며 제의를 통해 공식적이고 정기적인 육고기의 섭취 기회를 가짐으로써 농업 문화와의 조화를 꾀하였던 것이다.

제주민의 생활과 가축들과의 이런 긴밀한 생활환경을 이해한다면 제주의 근대 이전에 육식 문화가 일반화되리라는 건 어렵다는 것을 알 수 있고 신화의 내용과 마찬가지로 의례 때나 쓸 수 있는, 또는 혼례 등 잔치 때나 쓸 수 있는 음식이라는 것을 알 수 있는 것이다. 다시 말하면 그러한 문화의 반영으로서 육식금기의 신화가 탄생한 것이다. 모든 경제 시스템은 항상 그 시스템의 최적 효율점을 중심으로 위 아래로 진동하게 된다는 점을 우리는 고려해야 하며 인간 활동을 효율적으로 동원하기 위해서는 사람들을 심리적으로 사로잡을 수 있는 신조나 교리가 이용될 필요도 있다.²²⁷⁾

척박한 환경에서 최대한의 생산향상을 꾀해야 하였던 제주인들은 주변의 모든 자원(동·식물, 인간)들을 최대한 에너지화하였다. 그런 와중에 큰 자원이라 할 수 있는 소를 잡아먹

223) 위의 책, 478쪽.

224) 제주도, 『제주도지』, 제4권, 산업·경제, 제주도, 2006, 249쪽.

225) 제주도, 『제주도지』, 제4권, 산업·경제, 제주도, 2006, 234쪽.

226) <케네깃당본풀이> “소천국 여섯째 아들이 옥황의 명령을 받아 짐녕리 신당으로 상을 받겐 만민백성에 풍문 조웹네다.” “계멘 어디로 좌정헸겠습니까?” “알케네기로 좌정헸겠다.” “뭇을 잡습네까?” “췌도 전머리를 먹고 뭇도 전머리를 먹나” “가난헸 백성이 어찌 췌를 잡아 위로헸것읍네까? 가가호호 뭇을 잡아 위로헸것읍네다.” “그리하라.” 현용준, 『제주무속자료사건』, 도서출판 각, 560쪽.

227) 마빈헤리스, 『문화의 수수께끼』, 박종렬 옮김, 한길사. 2000, 40쪽.

고 돼지고기를 먹은 사람을 받아들이기 쉽지 않았던 것이다. 그 개인행동의 결과는 집단의 굶주림과 절멸을 가져올 수도 있기 때문인 것이다. 그래서 소나 돼지를 식용으로 하였던 신들은 하위신으로 쫓겨나는 것이며 이러한 금기는 제의나 본풀이에서 강하게 규제되는 것이다. 방법과 의도는 다르지만 그 지역의 적당한 가축 수 조절을 위해 행해지던 인간들의 합의 문화를 하나 비교해본다.

뉴기니아 마링족의 하부집단이나 씨족들은 12년에 한 번 꼴로 돼지도살제가 포함된 돼지축제-카이코를 베푼다. 이 지역의 기온과 습기는 돼지사육에 이상적이다. 반면 돼지 수를 무제한으로 방치하면 경작지가 피폐해지고 여자들이 과도한 노동에 시달리게 된다. 카이코를 주기적으로 열어야 하는 이유다. 조상의 역할은 돼지사육의 격려-금기-와 동시에 여자들과 경작지를 보호하는 것이다. 전면적인 금기가 부분적인 금기보다 잘 지켜지기 때문이다. 그럼에도 조상들을 즐겁게 하기 위해 가능한 빠른 시일 내에 ‘카이코’를 열어야 한다는 신앙은 인간과 경쟁 관계에 있는 동물을 마링족으로부터 효과적으로 제거시키고, 돼지 수를 통제해주는 역할을 한다.²²⁸⁾

여건의 차이는 있지만 그 지역의 식량, 인간과의 관계 등의 고려로 동물의 수 조절을 위한 금기와 제의를 해왔다는 것을 볼 수 있다. 생태학적 관점에서 볼 때 축제나 제의 등의 신앙시스템을 통해 그 지역에 존재하는 동물·식물·인간의 생태 균형을 효과적으로 조절하였던 것이다. 그리고 이런 경우, 신앙은 한 사회의 생존체계를 유지시켜주는 사회생태시스템으로 기능하는 것이다.

그럼, 이런 육식금기의 문화가 현재에 갖는 의미를 짚어 보자. 제주는 열악하였던 자연환경 때문에 사람이 먹을 식량도 겨우 자급하는 상황에서 가축들은 인간과 먹을거리를 두고 경쟁관계에 있었다. 특히, 농경사회에서 동물사육은 매우 제한적이다. 자연히 사람이 가축보다 더 많은 탄수화물을 먹게 되고, 결국 가축의 수는 그 이전 시대에 비해 줄어들 수밖에 없었다.²²⁹⁾ 이런 예는 중동지방의 덥고 건조한 기후가 돼지를 기르기 위한 생태적 조건이 아니어서 돼지금기가 생긴 것과 앞서 얘기한 인도 지방의 암소승배사상에서도 볼 수 있다. 그리고 산업사회가 되기 이전에는 우리나라에서 육식문화가 보편화되지 않았음은 모두 알고 있는 사실이다. 산업화되지 못한 상황에서는 고기만을 위해 사육되는 동물은 일종의 사치품이라 할 수 있다.²³⁰⁾

오늘날 한국인은 여전히 일상식단에서 두부, 콩나물, 된장을 통해 전체의 단백질 양 중에서 80%를 보충 받고 있다. 영양학적으로 본다면 한국인의 단백질 섭취는 전혀 문제되지 않는 듯하지만 20세기 마지막 10년 동안 한국인은 마치 동물성 단백질에 걸신들린 사람들처럼 고기를 먹어치웠다.²³¹⁾ 그 결과 서양인들에게 많이 나타나던 각종 암과 퇴행성 질환이 한국 성인들에게도 급속히 증가하고 있다.²³²⁾ 제주신화 속에서 강력히 제시되었던 육식금기의 문화는 산업 사회의 50년을 뺀다면, 그리고 산업보다는 농업에 더 경쟁력이 있는 제주사회에

228) 위의 책, 64쪽.

229) 주영하, 『음식전쟁, 문화전쟁』, 사계절, 2000, 237쪽.

230) 마빈헤리스, 『문화의 수수께끼』, 박종렬 옮김, 한길사, 2000, 51쪽.

231) 주영하, 위의 책, 236쪽.

232) 동물성 단백질의 영양학적 중요성과 필수성이 과도하게 강조돼 온 지난 몇 세기 동안의 단백질신화가 오늘날 영국에서는 무참히 무너지고 있다. 이에 동양의 식물성 단백질인 콩과 두부가 대체물로 떠오르고 있다. (주영하, 위의 책, 240쪽.) 더군다나 오늘날 우리가 먹는 고기는 자연에서 방목된 것이 아닌 가축공장에서 사료를 먹고, 항생제에 호르몬의 범벅이 된 것이며 식물보다 동물의 체내에 이런 잔류성분이 더 많이 남아 있다는 사실도 일반화되어 있다.

서는 유전자적으로나 생태적으로 지금도 여전히 유효하며 21세기의 사회생태학적 대안문화로 삼기에도 부족함이 없다 하겠다. 이런 의미에서 주영하의 이런 글은 시사하는 바가 크다.

지구상에는 아직도 굶어 죽어 가는 사람들이 많다. 우리가 먹는 소고기와 돼지고기는 그들을 먹일 수 있는 식량으로 사육된 것이다. 오늘날 우리는 탄수화물이 고기로 변한 음식을 먹고 있다.²³³⁾

이렇게 식문화는 그 지역의 생산 환경과 살림살이와 밀접한 영향이 있을 뿐 아니라 오늘날에는 사회정의의 문제와도 연결되는 고도의 문화적 행위인 것이다. 생각 없이 먹어서는 안 되는 이유를 그 옛날의 우리 조상들, 제주의 선인들은 알았던 것이며 먹을 것 하나에서도 공동체의 운명과 생명의 죽임을 알아 신화라는 교과서에 담은 것이다. 그런데 오늘날의 육식문화에는 그 옛날 신화가 생기던 때보다 사회정의의 모순, 생명의 모순이 더 집약되어 있다. 그래서 제주 당신화의 육식금지 문화는 오늘날의 한국사회에, 제주사회에, 전 세계의 음식 문화에 길잡이 바가 아주 크다.

3. 제주 전설의 생태학적 인식이 갖는 현재적 의의

본문의 4장에서는 <설문대할망>, <풍수설화>, <뱀 숭배설화>를 통해 각 설화의 역사·사회적인 배경을 알아보고, 풍수나 뱀 숭배신앙이 생기게 된 생태적 토대와 자연관, 즉 생태학적 인식과 삶의 지향점들을 살펴보았다.

세 종류의 설화에는 그 이야기나 신앙이 고대로부터 생성되어 근래와 현대까지도 생명력을 유지해오고 있다는 공통점이 있다. 그런 만큼 오랜 구전 기간을 거치는 동안, 역사의 굴곡과 평가를 안고 와야 했기에 왜곡과 변형도 많았으며 <설문대할망>설화는 긴 역사 속에서 남성신화에 자리를 내주게 되는 흔적을 설화에 담게 된다. 또한 풍수와 뱀신앙은 조선의 유교·근대라는 과학주의를 거치면서 심하게 재단 당해 미신으로 취급 받는 설움을 겪게 된다. 물론 부분적으로는 미신적인 요소도 없지 않았지만 신앙이나 설화의 배경과 생성·변형에 대한 전체의 객관적인 연구도 하지 않고 무조건 미신으로 몰아가는 것은 전통이나 학문을 대하는 올바른 자세가 아니라고 생각한다. 이러한 취지로 우리 선조들이 자연 앞에 얼마나 솔직하고 겸손하고, 당당하게 손을 내밀고 함께 걸어갔는지의 궤적을 밝혀 생태적 위기를 겪고 있는 현대에 계승해야 할 자연관으로 삼고자 하였다.

먼저, <설문대할망>이 갖는 현재의 의미는, 남성이 권력을 가지면서 진행되고 있는 힘의 논리, 지배의 논리, 소유의 논리, 발전의 논리의 한계가 왔다는 것을 직시하는 것이다. 태초의 땅을 만들고 산과 물길을 만들고 공동체의 염원을 위해 우직하게 일했던 가이아, 대지모신의 심성과 삶의 태도를 잃으면서 우리는 자연의 생명력에 감사하는 마음도 잃어 버렸다. 더불어 용서와 배려, 공동체를 위해 봉사하고 포용하는 마음도 잃어버렸다. 한 나라를 이끌어가는 정치인들도 <설문대할망>이 제주도민에게 가졌던, 자식을 바라보는 측은지심(惻隱之心)을 가졌다면 지금의 정치위기는 맞지 않았으리라 본다.

그래서 힘으로 지배하지 않으면서 대화하고 합의하는 설문대할망의 온유함과 다리를 놓으려는 적극성, 도전 정신, 대지 자연의 풍요로움과 생명력을 다시 한 번 기억하면서 제주 지역사회가 가져가야 할 상생의 가치, 지역공동체성에 대해 되돌아보았으면 한다.

233) 주영하, 위의 책, 243쪽.

<풍수설화>의 생태학적 조명에서 얻을 수 있는 현대적 가치는 한 마디로 ‘자연과 인간과 조화를 이루며 상생하는 삶’이라고 하겠다. 이는 현대사회에 행해지고 있는 무한개발 논리에 시사하는 바가 크며 결국 도시나 상공지역의 무한 확장에 대한 영향은 고스란히 자연과 인간에게 돌아가 그 대가-고비용, 건강, 자연재해 등-를 치러야 하는 결과가 온다는 것을 말해준다.

2007년에 제주도가 겪었던 태풍 ‘나리’를 보면 자연에 대한 인간의 오만하고 무지한 개발이 어떤 결과를 가져오는지 분명하게 보여준다고 할 수 있다. 도시의 급격한 팽창에 따른 부족한 도로와 대지를 확보하기 위한, 경제성이 우선된 결과물로써²³⁴⁾의 복개는 자연스런 물의 흐름을 막아 물이 범람하여 일어난 인재(人災)이다. 하천은 수 만 년 간 유속의 흐름과 수량에 의해 만들어진 지형으로 그 지역 물의 흐름을 가장 안전하게 통과시켜주는 장치라고 할 수 있다. 그런데 그 물길을 인간이 막아 놓으니 물이 넘치고 피해가 컸을 수밖에 없는 것이며 중산간의 골프장은 천연적인 배수기능지인 ‘숨골’을 막아버려 엄청난 빗물을 하천으로 흘러보내는 것도 큰 원인의 하나가 되었다. 뿐만 아니라 태풍이 제주도에 가까워지면서 뜨거워진 바닷물 표면 온도 때문에 에너지가 급속히 커져 피해가 더 컸다.²³⁵⁾

이런 사실들은 모두 인간이 자연을, 자연의 수용 범위의 한계를 넘어 개발하고 변형하면서 가져온 결과이다. 지나친 개발이 부른 재앙 앞에 선조들의 지혜를 되새겨 볼 때이다.

설악산 한계령에서 점봉산, 가칠봉에 이르는 일대는 다양한 수종과 식물이 남한에서 가장 풍성하게 자라는 곳으로 알려져 있다. 그러나 이곳의 자연 지세는 토양조건, 경사도, 기반암, 국지기후 등에서 열악하기 짝이 없는 땅이다. 그러나 그곳의 식생이 땅과 상생조화를 이루었기 때문에 나무들이 잘 자랄 수 있는 것이다.²³⁶⁾ 지질학적으로는 다르지만 이에 못지않게 열악한 조건이 비슷한 제주도의 땅 곳자왈이 있다. 곳자왈은 점성이 높은 용암이 부서지며 굴러떨어져 덮고 있다가 굳어져 만들어진 바위투성이의 땅이다. 흙도 없는 이 바위투성이의 땅에 매우 다양한 식물군이 서식을 함은 물론 빗물을 정화하는 역할까지 하고 있어 제주도의 허파라고 불린다. 기반 조건이 좋지 않은 열악한 땅이지만 그에 어울리는 생명들을 피워냈을 뿐만 아니라 자기만의 특수한 역할까지 해내는 것이다. 여기서 나무 대신에 사람을 대입한다면 바로 우리 자생 풍수의 핵심을 읽을 수 있다. 결국 땅과 생명체(특히 인간)가 서로 맞는, 조화를 이룰 수 있는 터를 구하고자 하는 경험이 오랜 세월을 거치며 지혜가 돼 풍수로 이어진 것이다.²³⁷⁾

문명과 도시 속에서 살면서 드는 비용들이 사실은 우리가 자연을 개발하면서 편리하게 산다는 명목으로 치르고 있는 대가들인 것이다. 이러한 대가들은 아주 많다. 오염된 공기과 기계 속에서 내뿜는 전자파들에 의해 건강을 잃고, 기계에 의존해 운동량이 부족해 병들어 가고, 운동이나 여가를 보내는 것에 대한 비용을 지불해야하고, 자연의 순환적인 물길, 바람길을 막아 자연재해에 점점 노출되고, 대기의 온도를 자꾸 올려 자연재앙의 불안 속에서 살아야 하는 등 수없이 많은 대가를 치르면서도 인간은 개발을 포기하지 않고 확장하고 있다. 이러한 때에 조상들이 주목했던 ‘자연이 소화할 수 있는 범위 내에서 취락구조를 형성하고 적극적으로 산과 숲을 조성하여 생태적 정화 능력을 보완’하려 했던 ‘자연과의 상생의 생태철학이었던 전통 풍수’의 사유를 재고해봐야 할 것이다.

234) 윤정용, 제민일보, 2007, 10, 5.

235) MBC 뉴스, 2007, 9, 17.

236) 최창조, 『도시풍수』, 민음사출판그룹 (주)황금나침반, 2007, 109쪽.

237) 위의 책 111쪽.

최창조는 ‘자연의 길(自然之道)을 방해하지 말라. 자연의 흐름에 순응하라.’고 하며 국토 재편은 이 지리철학을 벗어나서는 안 된다고 했다. 생존을 위한 싸움터로서의 국토가 아닌, 삶터로서의 국토를 가지게 되는 길은 그 것뿐²³⁸⁾이라고 하였다.

풍수지리는 이렇게 자연지리를 인간 생활에 유용하게 활용하면서 자연에 크게 인위적 훼손을 가하지 않고 살아 온 조상들의 생태학적 지혜가 엿보이는 생활철학이다. 풍수사상의 ‘자연과 상생하는 이러한 삶의 방식’은 자연과 동떨어진 삶을 살아가는 현대인들에게 자연과 문화를 보는 장기적인 안목을 제시해주며, 물질적 풍요의 확장이 가져다주는 전망을 재고할 수 있는 질문을 던져준다. 또한 동양의 전통이 가지고 있는 지속가능한 문화의 뿌리를 생각하게 한다는 의의를 가진다.

이와 같은 맥락으로 지역의 생태 조건과 동식물과 조화를 이루며 살고자 했던 의미를 갖는 것이 바로 제주의 <뱀 숭배설화>나 뱀신앙이 갖는 가치라고 하겠다. <뱀 숭배설화>나 뱀신앙은 유교나 불교, 기독교 등의 거대종교²³⁹⁾에 침투 당하지 않고 지역의 생태 조건에 맞는 합리적인 규범들을 신앙화하여 만들어진 민간신앙의 하나이다. 이는 인간만 살기 위해 다른 생물을 제거하는 것이 아닌 상생의 길을 도모했다는 것에서 풍수의 상생의 정신과 맥을 같이 하는 선조의 지혜로운 전통인 것이다. 생태계는 모든 생명체들이 연결되어 그물망을 이루어 살아간다. 환경론자들뿐 아니라 과학자들도 주장하듯이 생물종이 다양하게 생존할 수 없는 곳에서는 결국 인간도 살 수 없게 된다. 하지만 인간이 살 수 없게 된다는 이기적인 전제를 벗어나서도 우리는 전체생명의 연결고리를 생각해야 한다. 왜냐하면 지구는 몇 십 억 년 동안 인간이라는 개체 말고도 무수히 다양한 생명체를 끌어안고 살아왔기 때문이다. 지구라는 전체 생명의 역사에 비해 비교도 안 되는 짧은 인류의 역사 기간에, 자기 생명의 안일만을 추구하다가 전체생명의 생존 여부를 고민하는 반생명적 상황을 만들 수 있는 것은 우리 내부에 있던 보생명적인 정신, 온생명적인 정신, 지구나 땅, 자연은 살아 있는 가이아로서 서로 관계 맺고 살아간다는 단순한 상생의 지혜를 잊었기 때문이다. 이러한 전통적 지혜를 되살려 현대에 맞게 재구성하여 지역사회들의 틀을 다시 짜야 함을 고민할 때이다.

238) 위의 책, 112쪽.

239) 거대종교는 사실 상 국소적인 각 지역의 정신적·지리적 특징과 성격을 담아내기에는 한계가 있는 종교이다.

VI. 결론

이 글에서는 제주의 설화를 생태학적 토대와 사유로 해석해보았다. 설화를 통해 제주인들의 삶의 모습을 더듬어보고 그 모습 안에 어떤 역사와 상징이 숨어 있으며 삶과 자연을 대하는 태도 속에 어떤 보편적 인식이 들어 있는지 살펴보았다. 그래서 현대의 생태적 위기 속에 사는 우리들에게 조그마한 방향을 제시해줄 수 있는 의의를 찾아보았다.

제주설화를 생태학적으로 조명한 연구는 많지 않지만, 임재해, 이기욱, 주강현, 김병주, 이상해의 다른 분야의 생태학적 연구를 살펴봄으로써, 이 글을 쓰는데 방법적 지침을 삼아보고자 했다.

연구대상은 제주 신화와 전설 중 고대적인 생활의 반영이 드러나고 생태학적 인식을 엿볼 수 있는 작품을 선택해서 제주신화에서는 생태학적 사유를, 전설에서는 생태학적 토대를 살펴보았다. 방법적으로는 생태학 이론인 가이아와 온생명 이론을 적용해 설화의 생태학적 사유와 토대를 분석하였다.

이러한 생태학적 인식의 근거는 ‘인간 중심적 지배관’을 취함으로써 결국 지금의 전 지구적 생태위기를 불러 온 현실과 물질 팽창으로 인해 파괴되어 가는 인간의 회복을 갈구함에 있다. 그런데 제주 설화 속에는 고대 이후 인간이 자연과 함께 지속 가능한 삶을 살아 온 궤적이 비교적 잘 갈무리돼 있으며 이러한 자연과의 공생적 삶의 모습에서 현대의 본을 찾는다는 의의가 있다.

제주신화에서는 <천지왕본풀이>와 <세경본풀이>, <이공본풀이>의 생태학적 인식에 주목하여 각각 가이아적 생명력과 온생명적 적응양식을 보이는 상징들을 찾아내고 분석하여 보았다. <천지왕본풀이>에서는 세계를 창조한 일원론적 시각이 신화시대부터 존재했으며 인간은 자연재앙을 그들의 삶의 경험인 생태적 지혜로 극복했음을 드러냈다. 그리고 <세경본풀이>에서는 농신인 자청비와 문도령, 정수남이, 사라장자 딸의 생명현상으로서 관계성에 주목해 온생명적 생명활동을 살펴보고 <세경놀이>의 유감주술적 풍농의례의 생태학적 인식을 살펴보았다. <이공본풀이>에서는 할락궁이와 원강아미, 사라도령을 중심으로 한 온생명적 생명활동과 재인장자의 반생명적 활동을 비교해보고 꽃을 중심으로 한 서천꽃밭의 온생명적 역할과 꽃담의례의 생태학적 인식을 조망해 보았다.

제주설화에서는 <설문대할망>과 풍수설화, 뱀 승배설화의 생태학적 토대와 그것이 낳은 문화·환경에 대한 생태적 해석에 주목하여 현대사회에서 갖는 의의를 찾아보았다. <설문대할망> 설화에서는 가이아적 생명력을 가진 존재인 설문대가 왜 신성성과 영웅성을 잃고 희화화되었는지의 원인을 살펴보고 그것이 갖는 의의를 찾아보았다. 그리고 풍수설화에서는 각 유형별 풍수설화에 나타나는 제주민의 자연관을 살펴보고 그것이 생태학적으로 어떤 의미를 지니며, 우리의 풍수전통이 현대의 생태학적 위기에 어떤 메시지를 전달해주는지 검토해보았다. 뱀 승배설화에서는 뱀 신앙이 생기게 된 원인과 성행하였던 이유를 생태적 토대의 반영이라는 것을 찾아내고 뱀 신앙이 제주도민에게 가졌던 의미와 의의를 찾아보았다.

끝으로 제주 설화의 생태학적 인식의 연구가 현대 제주 사회에서 어떤 의미들로 설 수 있는지 각 장의 논의 순서대로 알아보았다. 역시, 선인들의 ‘하늘과 땅, 인간과 생물과 함께 상생의 길을 도모하고자 했던 정신’이 오늘날의 생태적 위기에 지역사회가 가야하는 방향을 제시할 수 있겠다는 견해이다.

이상으로 ‘제주설화의 생태학적 인식’이라는 논문을 마쳤는데 생태학적 인식의 깊이 있는 성찰, 연구 대상과 방법에 대한 더 치밀하고 성실한 공부로 완성 있는 글을 끌어내지 못한

점을 차후 과제로 남긴다.



<참고문헌>

단행본

- 강경선, 『지속가능한 제주발전의 논리와 방법론』, 1997, 제주문화.
- 국립제주박물관, 『제주의 역사와 문화』, 국립제주박물관, 2001.
- 국립제주박물관, 『제주의 역사와 문화』, 서경문화사, 2009.
- 김옥동, 『생태학적 상상력』, 나무심는 사람, 2003.
- 김용희, 『예술, 세계와의 주술적 소통』, 책세상, 2000.
- 김소희, 『생명시대』, 학고재, 1997.
- 김지순, 『제주도 음식』, 대원사, 1998.
- 김현선, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994.
- 김현선, 현용준, 강정식, 『제주도 조상신 본풀이 연구』, 보고서, 2006.
- 고광민, 『제주도의 생산기술과 민속』, 대원사, 2004.
- 나카자와 신이치, 『신화, 인류 최고의 철학』, 2001, 동아시아.
- 마빈해리스, 『음식문화의 수수께끼』, 서진영 옮김, 한길사, 1992.
- 마빈해리스, 『문화의 수수께끼』, 박종렬 옮김, 한길사, 2000.
- 문무병, 『제주도 무속신화』 열두본풀이 자료집, 칠머리당굿보존회, 1998.
- 박일봉, 『장자』, 육문사, 2000.
- 송성대, 『문화의 원류와 그 이해』, 도서출판 각, 2001.
- 신동훈, 『살아있는 우리신화』, 한겨레신문사, 2005.
- 양영자, 『제주민요의 배경론적 연구』, 탐라문화학술총서 6집, 제주대학교탐라문화연구소. 2007.
- 왕빈, 『신화학 입문』, 금란출판사, 1980.
- 이기상, 『콘텐츠와 문화철학』, 북코리아, 2009.
- 이노우에 토시히코 외, 『세계의 환경도시를 가다』, 사계절, 2004.
- 이도원, 『한국의 전통생태학』, 사이언스 북스, 서울대학교 환경계획연구소, 2007.
- 이수자, 『큰굿열두거리의 구조적 원형과 신화』, 집문당, 2004.
- 이준모, 『생태적 인간』, 다산글방, 2000.
- 이윤형, 고광민, 『제주의 돌문화』, 제주돌문화공원, 2006.
- 임재해, 『민속문화의 생태학적 인식』, 당대, 2002.
- 장지글러, 『왜 세계의 절반은 굶주리는가?』, 유명미 옮김, 갈라파고스, 2007.
- 장희익, 『온생명과 환경, 공동체적 삶』, 생각의 나무, 2008.
- 주강현, 『한국민속학연구방법론비판』, 민속원, 1999.
- 주영하, 『음식전쟁 문화전쟁』, 사계절, 2000.
- 조셉 켄킨스, 『똥살리기 땅살리기』, 이재성 옮김, 녹색평론사, 2004.
- 조성운, 이상철, 하순애, 『제주지역 민간신앙의 구조와 변용』, 백산서당, 2003.
- 조현설, 『우리 신화의 수수께끼』, 한겨레출판, 2006.
- 제임스 러브록, 『가이아, 살아있는 생명체로서의 지구』, 홍은희 옮김, 갈라파고스, 2007.
- 제인구달, 『Harvest for Hope』, 사이언스 북스, 2006.

- 제주대학교 탐라문화연구소, 『이용옥심방 본풀이』, 제주대학교 한국학협동과정 편, 2009.
- 제주도·한라산생태문화 연구소, 『한라산의 구비전승·지명·풍수』, 한라산총서 V, 2006.
- 제주도교육청, 『제주의 전통문화』, 제주도교육청, 1996.
- 제주불교사회문화원, 『전환기 제주도 지역개발 정책의 성찰과 방향』, 도서출판 각, 2003.
- 제주특별자치도 국립민속박물관, 『제주의 음식문화』, 2007.
- J.G 프레이저, 『황금가지』, 신상웅 옮김, 동서문화사, 1979.
- 정대연, 페트릭 물린즈, 『환경과 지속 가능한 발전』, 제주대학교출판부, 2003.
- 진성기, 『남국의 전설』, 일지사, 1968.
- 진성기, 『제주도 무가본풀이 사진』, 민속원, 1991.
- 최재석, 『제주도의 친족조직』, 일지사, 1974.
- 최창조, 『도시풍수』, 민음사 출판그룹 (주)황금나침반, 2007.
- 프란츠 브로스위머, 『문명과 대량 멸종의 역사』, 에코라브르, 2006.
- 프란츠 부케티츠, 『자연의 재앙, 인간』, 박종대 옮김, 시아출판사, 2004.
- H. 프랑크포르트 외, 『고대 인간의 지적 모험』, 태원사, 1996.
- 하순애, 『제주도 신당이야기』, 제주대학교출판부, 2008.
- 한면희, 『미래세대와 생태윤리』, 철학과 현실사, 2007.
- 한면희, 『초록문명론』, 동녘, 2006.
- 호세루첸베르커, 프란츠테오고트발트, 『지구적 사고 생태학적 식생활』, 2000.
- 현길언, 『제주도의 장수설화』, 흥성사, 1981.
- 현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002.
- 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996.
- 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996.
- 현용준, 『제주도무속자료사전』, 도서출판 각, 2007, 개정판.
- 현용준, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005.
- 현용준, 『제주도 무속연구』, 집문당, 1982.
- 현용준 외, 『제주설화집성』(1), 탐라문화총서(2), 제주대학교 탐라문화연구소, 2003.

관지

- 제주도, 『제주도지』 제2권 역사, 2006.
- 제주도, 『제주도지』 제1권 지리, 2006.
- 제주도교육청, 『제주의 전통문화』, 향토교육자료, 제주도교육청, 1996.

논문

- 고광민, 「당본풀이에 나타난 대립과 모순」, 『탐라문화』 2권, 제주대학교 탐라문화연구소, 1983.
- 권선정, 「생태중심적 환경으로서의 풍수」, 『지리학연구』 제38권 3호, 국토지리학회, 2004.
- 김문기, 「제주도 설화연구」, 국문학보 제14집, 제주대학교국어국문학회, 1997.
- 김병주, 이상해, 「풍수로 본 한국 전통마을의 생태적 환경친화성」, 『건축역사연구』 제15권 2호 통권 46호, 2006.
- 김진하, 「송당 신화의 분화와 새로운 영웅 문곡성의 탄생」, 『탐라문화』 제31권, 탐라문화연구소, 2007.
- 김현선, 「제주도 김녕리 <레웨깃당본풀이> 연구」, 『탐라문화』 제31권, 탐라문화연구소, 2007.
- 강정식, 「제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구」, 한국정신문화연구원 한국학대학원, 박사논문, 2002.
- 나정희, 「제주도 민간신앙 조사(1)」, 『제주사회교육』 3, 제주대학교 사범대학 사회교육과, 1985.
- 문무병, 「제주도 당신앙 연구」, 제주대학교 대학원, 박사학위 논문, 1993.
- 문형진, 「풍수사상의 전래와 명당 발복 설화」, 『외대사학』, 한국외국어대학교 종합연구센터, 제11집, 2000.
- 소재영, 「제주지역 설화 문학의 비교 연구」, 『송실어문』 제11호, 1994.
- 손정희, 「청구야담 소재 풍수설화 연구」, 『문화전통론집』 창간호, 1993.
- 예경희, 「충북 보은군 지역의 풍수지리 고찰」, 『지리학논구』 제24호, 2005.
- 오종근, 「남원지방의 풍수설화연구」, 『국어국문학연구』 19권, 원광대학교 인문과학대학 국어국문학과, 1997.
- 오창우, 「신선사상과 풍수사상」, 『도교학연구집』 11권, 한국도교학회, 1993.
- 윤미란, 「선도성모 서사의 형성과 그 의미」, 『한국학연구』 구 제16집, 인하대학교 대학원 한국학과, 2007.
- 윤용택, 「21세기에 다시 보는 제주도 뚝통시 문화」, 『탐라문화』 제25호, 제주대학교 탐라문화연구소, 2004.
- 이기옥, 「환경과 제주문화」, 『탐라문화』 제13호, 제주대학교 탐라문화연구소, 1993.
- 이길환, 「풍수설화 연구」, 『모악어문학』, 전남대학교 국어국문학회, 1987.
- 이덕안, 「도서지방의 설화에 담긴 지리적 의미 찾기」, 『지리학연구』 제39권 4호, 2005.
- 임갑남, 「음택풍수설화 연구」, 한국학논집 제13호, 1986.
- 임재해, 「산신설화의 전승양상과 산신숭배의 문화」, 비교민속학 29집, 2003.
- 임재해, 「풍수지리설의 생태학적 이해와 한국인의 자연관」, 『한국민속학보』 제9권, 한국민속학회, 1998.
- 정창인, 「풍수설에 입각한 취락입지 연구」, 이화여자대학교 사범대학 학술논문, 1986.
- 진성기, 「제주도의 뱀신앙」, 전국대학 발표논문 수록, 1978.
- 최병현, 「도선의 생애와 라팔려초의 풍수지리설」, 한국사연구 11

- 최원석, 「한국의 비보풍수에 대한 시론」, 탐라문화 22호, 제주대학교 탐라문화연구소, 2002.
- 탁명환, 「제주 사신신앙에 대한 소고」, 한국문화인류학 전국대회 발표논문, 1978.
- 한진오, 「제주도 입춘굿 연행원리 연구」, 제주대학교 대학원 한국학협동과정, 2007.
- 황석규, 「환경복지사회로 나아가는 길 위에서」, 『탐라문화』 27호, 제주대학교 탐라문화연구소, 2005.
- 허남춘, 「제주 서사무가에 담긴 과학과 철학적 사유 일고찰」, 국어국문학 제148호 별쇄본, 국어국문학회, 2008.
- 허남춘, 「제주 전통음식의 사회문화적 의미」, 『탐라문화』 22호, 제주대학교 탐라문화연구소, 2005.
- 현길언 외, 「제주설화를 통한 제주도정신 소구」, 제주대학교 인문사회과학대학 학술저널 논문집, 1980.
- 현용준, 「제주도 개벽신화의 개통」, 『제주도연구』, 제5집, 1988.
- 현용준, 현승환, 「제주도 뱀신화와 신앙 연구」, 『탐라문화』 제15호, 제주대학교 탐라문화연구소, 1995.
- 현승환, 「제주도 풍수설화의 이해」, 『탐라문화』 제22호, 제주대학교 탐라문화연구소, 2002.
- 허춘, 「제주 설화의 특성 연구」, 제주도연구 제16집, 제주도연구회, 1999.
- 기타
- 윤정용, 제민일보 보도자료, 2007, 10,5.
- MBC 뉴스 보도자료, 2007, 9,17.
- 제주특별자치도 천주교회 수신영약 필사본.

Abstract

Ecological Importance of Jeju Folktales

Kim, Jeung Lee

Interdisciplinary Postgraduate Program in Koreanology,

Graduate School of Jeju National University

Jeju folktales are interpreted on an ecological and reasoning basis in this paper. The paper attempts to sketch out how Jeju people lived in the past. By examining the stories of Jeju folktales, the nuances of veiled historical references and plot implications, can shed light on the underlying general attitudes of Jeju people, of the time, in dealing with life and nature. Consequently, the paper suggests a sense of direction for people living in the ecological crisis of today.

Since there has been little research on the ecological aspect found in Jeju folktales, the researcher took the methodological guidance from ecological researchers of other subjects, to include: Jaehae Im, Ghee uk Lee, Ganghyun Ju, Byungju Kim, and Sanghae Lee.

The research focused on stories of myths and legends selected because they depict ancient lifestyles from which, can be induced, a sense of ecological awareness. Myths were studied so that the ecological reasoning can be inferred, while legends provided an ecological basis to apply the analytical methodology adopted from the Gaia theory of James Lovelock and the Theory of Global Life by Professor Hoe ik Jang.

The basis for the ecological awareness lies in the hope that guidance can be given to humans who are under the threat of destruction from the current global ecological crisis; caused by the human 'notion of man centered dominance' and materialistic expansion

Jeju folktales provide a record of lifestyles in which humans have practiced sustainable living and coexistence with nature, since ancient times. Hence, the research is meaningful to present these lifestyles of old so that people of today can live and mutually exist with nature.

From the Jeju myths, the researcher identified and analyzed the symbolic representation of life based on the Gaia theory, as well as, the adaptation method in the Theory of Global Life. Ecological awareness is found in shamanistic epic poems, to include <Cheonjiwang bonpuri>, <Segyeong bonpuri>, and <Igong bonpuri>. The <Cheonjiwang bonpuri>, as Cheonjiwang representing the sky, ground, and the king, reveal the monistic view of the universe as a single system and existed in the epic era on which the myths were based. It also illustrates that humans overcame natural disasters with ecological wisdom learned from previous experience.

In the <Segyeong bonpuri>, with Segyeong representing the Goddess of agriculture and good harvest, the researcher paid attention to relationships influenced by the interactions between an agricultural God, Jacheongbi, a God of man, Mundoryeong, a God of cattle, Jeongsunamee, and the daughter of the horticulturist Sarajangja, by reviewing their life activities in the notion of the Theory of Global Life. Ecological awareness is also found in the rituals for good harvest, an exorcism performed in the <Segyeong nori>.

In the <Igong bonpuri>, Igong represents the God of a flower that takes the souls from children. The researcher compared life activities with the Theory of Global Life focusing on the Guard of flowers, Hallagungee, a Goddess for the home, Wongangamee, and another Guard of flowers in the world after death, Saradoryeong, with the anti life activities of Jaeinjangja. It is to highlight the role of life in the Theory of Global Life, from the flowers of the Seocheon flower garden that exist in the world of the dead and the ecological awareness in the ritual of desiring flowers.

In reviewing Jeju folktales, the researcher looks into <Seolmundae Halmang>, the founding Goddess of Jeju, and the associated story about the founding landscape, as well as, the stories of the snake worship spirit. The research focused on the ecological foundation and interpretation of the culture and environment to discover the significance that can be used by modern society.

In the story of <Seolmundae Halmang>, the research examines the reason why the super creature of a life, as per the definition in the Gaia Theory, lost its divinity and heroic character, to become a comical character, and to seek its meaning.

The folktale stories are reviewed to explore Jeju people's perceptions of nature. The examination is made to determine whether a useful message can be derived from Jeju's traditional use of landscapes and the environment to help in this modern ecological crisis.

In the folktale stories of worshipping snakes, the researcher found out that the spiritual worship of snakes evolved from an ecological view and was widely practiced. Research also delved into the meaning and the significance of snake worship to the people of Jeju.

In conclusion, the researcher looked into the way to implement the findings and meanings drawn from the study on ecological awareness. The analysis was presented in the order of the chapters arranged in the research. It is suggested, as the researcher's opinion, that 'the spirit of our ancestors who sought to live their lives through coexistence with the sky, the ground, humans, and the biological world together', is the very direction for our community to take to overcome today's ecological crisis. However, the research can be further enhanced by scrutinizing in more depth, the scientific examination of ecological awareness, and by applying a more detailed approach to the research objectivity and methodology.

