



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](#)

I. 서론

1. 연구의 범위와 목적

본고는 한국 제주도의 영감(令監) 신앙과 중국 강남(江南) 지역의 오통신(五通神) 신앙의 공통점과 차이점을 비교하는 동시에 이런 공통점과 차이점이 나타난 원인을 밝히는 데에 목적이 있다. 비교 대상의 주체는 영감 신앙과 오통신 신앙이고 비교 대상의 지역 범위는 한국의 제주도와 소주(蘇州)를 비롯한 중국의 강남(江南)지역, 즉 양자강(揚子江) 중하류 이남의 지역이다.

제주도와 중국 강남 지역에 주된 신에 해당하지는 않지만 지역적으로 소중하게 취급하는 신격이 있어서 이를 비교하는 것은 중요한 과제라고 생각한다. 제주도의 영감 신앙과 중국 강남 지역의 오통신 신앙의 공통점과 차이점을 연구하는 것이 필요한 이유가 여기에 있다. 영감과 오통신의 세부적인 비교를 통해서 제주도와 중국 강남의 잡귀잡신을 비교하는 것은 종교적으로 역사적으로 지리학적으로 선명한 연구과제가 되는 점이 예견된다.

이 연구에서 영감신과 오통신의 비교를 몇 가지 차원으로 나누어서 두 신의 신명과 역사적 기원, 신의 형상, 신격의 세부적이고 구체적인 내용, 두 신을 섬기는 제의적 구성과 절차 등에 대한 공통점과 차이점을 규명하는 것이 필요하다. 그 결과 두 신앙은 높은 차원의 공질성과 이질성을 구현하고 있음이 뚜렷하게 밝혀질 전망이다. 이들 신격은 고귀한 신으로서의 주신(主神, major deity)의 성격을 지니고 있지 않으나, 인간 세상에 반드시 필요한 다면적인 하위신으로서의 부신(副神 또는 半神, demi-deity)의 성격을 가지고 있는 것으로 평가된다. 이들 신격은 일정하게 잡귀잡신이면서도 중요하게 간주되는 신앙의 대상이므로 비교의 필요성이 제기된다.

영감 신앙과 오통신 신앙이 전승된 지역은 물리적으로 멀리 떨어진 곳에 있기에 표면적으로는 아무 관계가 없는 개별적인 민간신앙으로 보이기도 한다. 게다가 귀매(鬼魅)신앙이라는 하나의 지맥(支脈)이 한·중 두 나라의 각기 다른 사회·경제·문화적 배경

과 다른 지리적 환경 속에서 서로 상이(相異)한 변화를 거치면서 두 신앙은 겉으로는 완전히 다른 모습으로 나타나게 되었다. 그로 인해 학자들은 양자를 거의 연관시키지 않았다. 하지만 한중 양국의 고문헌에서 본원을 추적하면 영감(令監) 신과 오통신(五通神)의 신명, 신의 형상, 신격(神格), 신화, 의례 등에서 뚜렷한 공통점이 있는 것을 발견할 수 있다. 이런 공통점들이 본고의 비교연구를 가능하게 한 중요한 출발점이 되었다.

1) 연구 대상

본 논문의 연구 대상인 영감신앙은 영감신을 신앙 대상으로 삼는 제주도의 생활 깊숙이 뿌리박혀있는 민속신앙이다. ‘영감(令監)’은 제주도 무속에서 ‘도깨비’를 높여 부르는 말이다. ‘도깨비’를 제주도에서는 ‘도깨비’라 하며, ‘영감(令監)’ ‘참봉(參奉)’, ‘야차(夜叉)’, 또는 ‘뱃선왕(船王)’이라는 호칭으로 불리기도 한다.¹⁾ 영감(令監)이나 참봉(參奉)은 모두 관직명(官職名)이지만 두 관직의 직급은 상당한 차이가 있다. 영감(令監)을 사전에서는 다음과 같이 설명한다. “본래는 정2품 이상의 판서(判書)나 의정(議政) 등 당상관(堂上官)을 대감(大監)이라 부르고, 종2품 정3품의 당상관을 영감이라 불렀으나 사용하기 시작한 연대는 확실하지 않다.”²⁾ 영감(令監)은 종2품 정3품 벼슬이지만 참봉(參奉)은 “조선(朝鮮) 왕조(王朝) 때 각 능, 각 원(園), 종친부(宗親府), 돈녕부(敦寧府), 봉상시(奉常侍), 사옹원(司饗院), 내의원(內醫院), 군기시(軍器侍) 등과 기타 여러 관아(官衙)에 속했던 종9품(從九品) 벼슬”³⁾에 불과하였다. 그래서 이들은 실제 벼슬이 아니라 도깨비의 존칭으로 “도깨비 신이라 관념(觀念)하는데 높여서 영감(令監), 참봉(參奉) 또는 야차(夜叉)라 하는 것이다.”⁴⁾ 따라서 영감을 잡귀(雜鬼)가 아닌 신(神)으로 여겨 영감신(令監神)에 관한 신화인 「영감본풀이」, 제의인 ‘영감놀이’ 등 신앙적 측면으로 고찰한 것이 본고의 주요 내용이다. 이 밖에 영감 신앙에 관한 전설과 민담도 같이 이용해 신의 형상, 신격 등을 고찰하고자 한다.

영감신앙과 비교 대상인 오통신(五通神) 신앙은 중국 강남(江南) 지역에서 유행하였지만 국가의 정사(正祀)에 포함되지 못한, 전형적인 음사(淫祀)로 치부되었던 신앙이다.

1) 문무병, 『제주도 분향당 신앙과 본풀이』, 민속원, 2008, 260쪽.

2) 두산백과, 영감(令監) <https://terms.naver.com>

3) 네이버 한자사전 “參奉” <https://hanja.dict.naver.com>

4) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 신구문화사, 1980, 93쪽, 주 66.

청(淸)대 포송령(蒲松齡)이 지은 전기소설(傳奇小說)인 『요재지이(聊齋志異)』에는 “남방 지역에 오통이 있는 것은 북방지역에 호(狐, 여우)가 있는 것과 비슷하다.”⁵⁾고 하였다. 청(淸)대 말기에 선수매(宣瘦梅)가 쓴 『야우추등록(夜雨秋燈錄)』에도 “남방지역 사람들이 오통(五通)을 숭봉(崇奉)하는 것은 북방지역 사람들이 호(狐)를 숭배하는 것과 같다.”⁶⁾는 유사한 기록이 보인다. 이처럼 오통신 신앙은 중국 북방의 여우신앙과 같이 모두 음사(淫祀)로 간주하였다.

오통신(五通神) 신앙은 당(唐)나라 때부터 시작해서 송(宋), 원(元), 명(明), 청(淸) 시대를 거쳐 계속 유행하였고 현대까지 전승돼 왔다. 강희(康熙, 1662~1722) 연간에 탕빈(湯斌)이 근절에 가까운 금훼(禁毀)운동을 펼치면서 수많은 대형 사묘(祠廟)가 폐사되거나 다른 용도로 전환되기도 했으며 가족 사묘까지도 대거 소실됨에 따라 오통신 신앙은 점점 쇠락하게 되었지만 민간에서 완전히 소멸되지는 않았다. 1980년대에 들어 경제 글로벌화와 사회 다원화로 인류의 세속주의 경향이 강해지기 시작함에 따라 오통신 신앙은 강남의 농촌 지역을 중심으로 다시 부흥하고 있다.

음사(淫祀)로서의 오통신 신앙은 형성되었을 때부터 이미 민간신앙의 색채가 농후하였다. 세속화, 효용주의, 선악 양면성의 특징을 가지고 있었다. 오통신 신앙의 전파 과정을 보면 도교와 불교의 영향을 능동적 혹은 수동적으로 받아들였다. 오통신 신앙을 통해 중국 민간신앙의 변화 및 발전과정을 고찰할 수 있을 뿐만 아니라 무속신앙의 문화와 심리적인 원인도 이해할 수 있다.

도깨비라는 존재는 일반적으로 단순한 동화 속 혹은 이야기 속의 주인공 정도로 여겨진 반면 제주도의 영감신앙은 도깨비를 신으로 모시는 제의적인 속성이 지닌 존재로 여겨졌다. 영감신앙과 오통신 신앙의 비교를 통해 인류의 신앙적 사고나 역사적 이해를 접할 수 있어 본고의 비교 대상으로 삼았다.

2) 연구의 지역 범위

‘일만 팔천 신들의 고향’이라고 불리는 만큼 제주도는 신화의 섬이자 한국 민속 문화

5) 蒲松齡著, 張友鶴輯校, 『聊齋志異』, 「五通」, “南有五通, 猶北之有狐也.” 會校會注會評本, 上海古籍出版社, 1986.

6) 宣瘦梅, 『夜雨秋燈錄』, 「假五通神」, “南人之崇奉五通, 猶北人之信狐也.” 岳麓書社, 1985.

유산의 보고다. 고금에 제주 사람의 생산과 생활 속에 신이 존재하지 않는 곳이 거의 없다. 제주도에 유배된 충암(冲庵) 김정(金淨, 1486~1521)은 『제주풍토록(濟州風土錄)』에서 “사당의 귀신(祠鬼)을 지나치게 숭배하고, 남자 무당(男巫)이 몹시 많다. 음사(淫祀)가 거의 300여 곳에 이르렀다.”⁷⁾는 기록이 있을 정도로 제주도 전역에 마을이나 해안, 심지어 울창한 숲속에 모두 제장(祭場)이 되는 신당이 많았고 여러 차례 파괴는 됐지만⁸⁾ 오늘까지도 400개 가까이 신당이 남아 있다.⁹⁾ 이런 다신숭배(多神崇拜) 신앙과 원시적 만유정령설(Animism), 즉 우주 만물에 영혼이 있다고 믿는 세계관은 귀신 신앙을 주제로 하는 제주 사람들의 전통 무속신앙이 형성된 심리적 기반이다.

한반도와 멀리 떨어진 섬인 제주도는 오랫동안 주류 문화권에서 벗어나 있었기에 지리적 위치와 정치적 지위에서 폐쇄돼 있었던 것은 분명하지만, 그러한 폐쇄적 환경이 오히려 섬에 나름의 고유한 문화가 독자적으로 존재하게 만들었다. 고유의 전통문화가 외딴 섬에 남아 침전(沈澱)되어서 켜켜이 쌓이면서 축적되었다. 게다가 문화적으로 한국 본토에 비해 제주도는 중앙 정부의 탄압과 영향을 적게 받았기 때문에 신화와 무속신앙 등 전통문화가 전승되는 토대로 이어지는 온상이 되었다. 이에 따라 제주는 한국 본토와 다른 언어, 풍습, 신앙 등 독특하고 다양한 문화 형태를 지니고 있으며 제주도 신화도 한국 본토의 신화보다 풍부하다. 이런 의미에서 제주도는 한국 민속 문화재의 보고이면서 살아 있는 전통문화의 화석이다. 현용준(玄容駿)이 “한국 본토에서는 도깨비 이야기가 한낱 흥미 본위의 설화로 되어있지만 제주도에서는 영감본풀이라는 신화로 무의에서 노래로 불리고 있고 도깨비가 신으로 숭앙되고 있다.”¹⁰⁾라고 한 것처럼 이 논문의 연구 대상인 영감(令監)신앙 또한 제주도의 대표적인 독특한 전통문화 현상 중 하나이다.

중국의 강남지역은 오통신(五通神) 신앙이 성행하는 곳으로 알려져 있다. 지리적으로 말하는 강남지역은 중국 양자강(揚子江) 중하류 이남의 지역이다. 제주도와 마찬가지로 중국 강남지역에도 음사(淫祀)하는 풍습이 있었다. 『한서·지리지(漢書·地理志)』에

7) 김정(金淨), 『제주풍토록(濟州風土錄)』, 『제주고기문집(濟州古記文集)』, “酷崇祠鬼, 男巫甚多……淫祠幾至三百余所.”, 제주문화원, 2007, 16쪽.

8) 『탐라순력도(耽羅巡歷圖)』에 의하면 1702년(숙종 28) 이형상(李衡祥, 1653~1733)이 제주 목사로 부임하여 도내 각 마을에 산재해 있던 신당 129개소와 사찰 5개소를 불태워버리고 1천명에 가까운 무당을 모두 귀농시켜 더 이상 미신행위가 일어나지 못하도록 하였다고 한다. (『한국향토문화전자대전』, 한국학중앙연구원.)

9) 『제주신당조사(상하권)』, 제주전통문화연구소 출판사, 2008.

10) 현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 228쪽.

는 강남지역에 “무격(巫覡)과 귀신을 신봉하고 음사(淫祀)를 중요시한다.”¹¹⁾는 기록이 있고, 『수서·지리지(隋書·地理志)』에는 “양주(揚州)의 풍습은 귀신을 숭상하고 음사(淫祀)를 좋아한다.”¹²⁾고 하였으며, 『송사·지리지(宋史·地理志)』에는 “복건(福建)의 풍속은 귀신을 신봉하고 제사를 숭상하며 불교를 중요시한다. 이것은 강남(江南)과 이절(二浙)¹³⁾이 대체적으로 같다.”¹⁴⁾는 기록이 있을 정도로 강남지역에서 음사(淫祀)의 풍조는 끊어지지 않았다. 오통신(五通神) 신앙은 바로 이런 문화배경에서 생겨난 음사(淫祀) 현상이다. 특히 소주성(蘇州城) 서쪽 십리 가량 떨어져 있는 상방산(上方山, 일명 능가(楞伽, Lanka)산)에는 오통사(五通祠)가 있는데 명나라 때부터 강남에서 향화(香火)가 가장성한 곳이었다. 여러 차례 금지되고 탄압 당했지만 오통신앙이 소멸되지 않고 지금까지도 끊이지 않고 이어지고 있다.

제주도가 절해고도(絶海孤島)와 같은 고립된 지리적 위치에 있다는 것은 분명하지만 외부와 완전히 단절돼 있지는 않았다. 섬과 바다는 불가분의 숙명적 연계 관계가 있기 때문이다. 바닷길의 교류를 통해 섬과 외부 세계는 다양한 연락과 소통이 이루어진다. 해양은 주변의 이역(異域) 문화를 외딴 섬에 모아 놓기도 한다. 해류와 계절풍은 섬과 외부 사이의 소통의 통로이며 교량이 되기도 한다. 제주도에 가장 큰 영향을 주는 해류는 대만(臺灣), 규슈(九州), 오키나와(沖繩), 필리핀까지 아우르는 강한 쿠로시오(黑潮) 난류다.

이에 따라 제주도 신화는 필연적으로 주변 각국의 신화, 특히 쿠로시오 난류로 연결되는 중국 남방 지역과 일본 오키나와 등지의 신화와 서로 영향을 주고받았기 때문에 고립되고 자생적인 하나의 시스템으로만 존재하기는 불가능하다. 따지고 보면 ‘절해고도’라는 용어는 대륙이나 육지를 중심으로 사고하는 정통역사관의 전형적 표현이다. 해양사관(史觀)의 차원에서 볼 때 섬은 폐쇄되거나 고립된 곳이 아니다. 오히려 개방적이고 포용적이다. 허남춘이 “제주 해역 주변이 모두 영향을 주는 곳이고, 그래서 쿠로시오 해류를 통한 문학적 교류도 있지만 한반도의 문화적 영향이 크고 중국과 일본의 영향도 있다. 모든 문화는 교류로 빛어진다. 제주는 해양 교류를 통해 문화가 형성되었

11) 『한서·지리지(漢書·地理志)』, “信巫鬼, 重淫祀.”

12) 『수서·지리지(隋書·地理志)』, “其俗信鬼神, 好淫祀.”

13) 송대(宋代)에 행정구역을 절강동로(浙江東路)와 절강서로(浙江西路)로 나누었는데 그 둘의 합칭이다. 현재 분할지역을 보면 절강성(浙江省) 전 지역과 강소성(江蘇省) 장강(長江) 이남 지역에 속한다.

14) 『송사·지리지(宋史·地理志)』, 福建“其俗信鬼尚祀, 重浮屠之教, 與江南二浙略同.”

고 신화도 예외는 아니다.”¹⁵⁾라는 말이 그 뜻을 함축하고 있다.

민속학 분야에서 볼 때 제주도는 한국 본토의 신화와 설화, 무속적인 제의(祭儀)를 지니고 있음은 분명하지만 한국 본토라는 범위를 넘어 동아시아 전체라는 범위에서 보면 제주도의 신화와 무속은 자신만의 고유한 특성을 보존하고 있는 동시에 동아시아 다른 지역과 뚜렷한 유사성이 있으며 불가분의 연관성도 가지고 있다. 제주도의 영감(尙監)신앙을 중국 강남 지역의 오통신(五通神) 신앙과 비교하면서 제주도와 중국 강남 지역의 민속적인 교류의 역사와 민간신앙 측면의 관련성을 고찰할 수 있기에 본고에서 두 신앙을 비교하였다.

3) 연구의 목적

제주도의 영감 신앙이나 당송(唐宋) 시기에 시작하여 명청(明清) 시대에 성행하였고 지금까지도 사라지지 않은 오통(五通) 신앙은 일종의 전형적인 음사(淫祀)다. 『예기·곡례(禮記·曲禮)』에는 “제사 지내야 할 귀신이 아닌데 제사 지내는 것을 음사(淫祀)라 한다. 음사는 제사를 지내도 복이 없다.”¹⁶⁾고 설명하였다. 송나라 시대의 여조겸(呂祖謙)은 이에 대해 “제사 지내야 할 귀신이 아닌데 제사 지내는 것은 법으로 제사 지내면 안 되거나 제사 지내기가 온당하지 않는데도 제사 지내는 것과 같다.”¹⁷⁾고 말했고 “음(淫)은 지나치다는 뜻이고 지나치게 신을 섬기면 신이 향수하지 않기에 복이 없다.”¹⁸⁾고 해석하였다. 이에 따라 음사(淫祀)는 유교적 이데올로기적인 면에서 국가가 공식적으로 인가하는 사전(祀典)에 들어가지 못하고 유교적 의례에 입각하지 못한 기타 토속적 제사를 포함한 잡사(雜祀)로, 민간에 존재하는 신령에 대해 숭배하는 것으로 이해할 수 있다. 일반신인 정신(正神)과 반대되는 음사로 여겨 무속신인 사신(邪神)에 대해서 유교(儒教)의 종지에 어긋나는 것으로 간주하여 애써 외면하거나 논의하지 않았다. 『논어(論語)』 「술이(述而)」 제7에 “공자께서는 괴이한 일과 힘을 쓰는 일과 문란한 일과 귀신에 관한 일을 말씀하지 않으셨다.”¹⁹⁾는 사상의 영향에서 벗어

15) 허남춘, 『설문대할망과 제주신화』, 민속원, 2017, 340쪽.

16) 陳澧, 『禮記·集說』, “非其所祭而祭之, 名曰淫祀. 淫祀無福”, 上海古籍出版社, 1987, 24쪽.

17) 陳澧, 위의 책, “非所祭而祭之, 如法不得祭與不當祭而祭之者也”, 24쪽.

18) 陳澧, 위의 책, “淫, 過也, 以過事神, 神弗享也, 故無福”, 24쪽.

19) 공자(孔子), 『논어(論語)』 「술이(述而)」 제7 “子不語怪力亂神”.

나지 못했다. 그래서 항상 “신(神)은 공경(恭敬)하되 멀리하는(敬鬼神而遠之)” 태도로 귀신을 공경하나 가까이 하지 않음을 원칙으로 삼았다. 이로 인해 영감신앙과 오통신 신앙 같은 무속신앙은 오랫동안 유교의 이데올로기의 주도하에 미신으로 간주되어서 학자들은 충분히 관심을 갖지 않았다.

그런데 현실적인 관점에서 보면 이러한 사신(邪神)은 정신(正神)보다 오히려 인간과 더 가까운 신이다. 인간의 고난과 즐거움, 욕망과 두려움 모두 사신(邪神)과 밀접하게 연관돼 있다. 한국의 도깨비와 중국의 오통신이 관방(官方)이 주도하는 문화구조 속에서 계속적으로 금지되었으나 민간에서는 근절되지 않고 오늘날까지 존속한 데에는 원인이 있을 것이다. 그 원인으로 인해 민간신앙은 아직까지도 민간에 영향을 미치고 있다. 그렇기에 오랫동안 관방 서술과 연구자들의 연구가 미흡했던 이 분야에 대한 진지한 연구가 필요하다.

한국의 무속이 유라시아 샤만(Shaman)과 밀접한 연관이 있듯이, 한국 신화와 동아시아의 다른 지역 신화 사이에도 유사하거나 심지어 동일한 요소와 소재가 존재한다. 잘 알려진 사일(射日)신화, 거녀(巨女)신화, 기아(棄兒)신화 등의 모티프 이외에도 역대 자료를 찾아보면 동일한 귀매(鬼魅) 신앙에 속한 제주도 영감 신앙과 중국 강남지역의 오통신(五通神) 신앙도 유사점이 많다. 이 같은 연관성이 있고 유사성을 지닌 공통적 특징이 인간의 ‘집단 무의식’ 심리가 표출된 ‘신화의 원형’의 일관성인지, 아니면 인간의 통시적 전과의 결과인지를 규명하려면 심도 있는 연구가 필요하다. “현명한 자는 서로 같은 것을 추구하고 우둔한 자는 서로 다른 것을 추구한다(智者求同, 愚者求異).”는 성어처럼 비교 민속학에서는 차이점을 알아보는 것도 중요하지만 유사점을 찾아내는 것 역시 빼놓을 수 없다. 필자는 본 논문에서 제주도의 영감 신앙과 중국 강남지역의 오통신(五通神) 신앙을 중심으로 두 신앙의 기원(起源)과 신명, 신의 형상, 신격(神格), 그리고 두 신앙과 관련된 신화, 제의(祭儀) 등을 비교 고찰하여 한중 민간신앙의 연관성과 공통성을 살펴보려 한다.

국교 정상화 이후 한·중 간 학계 교류는 활발해졌지만 서로간의 이해는 여전히 부족한 상태다. 오통신의 이야기를 기록한 중요한 자료인 『태모보권(太姥寶卷)』에 대한 연구는 더더구나 없다. 반대의 경우도 마찬가지다. 중국 민속신화 학계 또한 한국 신화, 특히 문헌 신화를 제외한 제주도의 구비(口碑) 신화인 본풀이와 굿을 비롯한 제주도 전통적 무속 제의에 대한 연구가 전무한 실정이다. 이에 따라 본 논문은 비교 민속학의 시

각으로 유무상통(有無相通)적 연구를 통해 이 분야에 대한 관심을 환기시키려 한다.

따라서 본 논문에서는 영감도깨비와 오통신의 기원, 신명, 신의 형상, 신격, 신화와의 등을 비교하고 제주도 영감신앙과 중국 강남지역 오통신 신앙의 유사점과 차이점을 찾아내어 두 신앙의 의의를 재조명하고자 한다. 민간신앙이 시대와 지역 특성에 따라 변화되어온 특징과 한중 양국의 주류 문화가 소홀히 했던 무속신앙 분야에 깊고 밀접한 문화교류가 존재한다는 것을 증명하고자 한다.

2. 선행 연구 검토

1) 두 신앙의 비교연구 현황

제주도 영감신앙과 소주(蘇州)를 중심으로 한 중국 강남지역의 오통신(五通神)신앙을 비교 연구한 논문은 지금까지 나오지 않았다. 한국의 도깨비와 중국의 오통신을 연계해 비교 연구한 논문은 일본 천야정명(川野正明)의 「조선 도깨비와 중국 산소(山魃) 오통신(五通神) 이야기—동아시아 ‘반운령(搬運靈)’의 전승 초론」²⁰⁾이라는 논문 한 편밖에 찾을 수 없다. 이 논문은 한국의 도깨비와 중국의 산소(山魃) 오통신(五通神)에 관한 이야기를 통해 동아시아 반운령(搬運靈)이 재물(財物)을 옮길 수 있는 신격을 중심으로 고찰하였다. 이처럼 도깨비와 오통신을 각각 독립적으로 그 개체만을 연구한 논문이 많지만 다른 유사한 신앙과 비교연구는 아직까지도 많이 부족하기에 이 두 신앙을 비교연구할 필요가 있다.

더 나아가 오통신과 도깨비가 속한 귀매(鬼魅)신앙으로 범위를 확대할 경우, 학계에 서 비교 연구한 논문이 적지는 않지만 도깨비를 중국의 귀(鬼)나 오니(鬼, おに)·바케모노(化物, ばけもの)·텐구(天狗, てんぐ)·갓빠(河童, がっぱ) 등 도깨비의 속성을 지닌 일본의 요괴와 중점적으로 비교한 것이 많다. 비교연구는 주로 한·일 간 비교로 이루어졌고 한·중 귀매(鬼魅) 비교연구 논문은 손에 꼽을 정도이다.

20) 천야정명(川野正明), 「朝鮮“特可比”與中國“山魃”“五通神”故事—東亞“搬運靈”傳承初探」, 任兆勝, 『口承文學與民間信仰』, 雲南大學出版社, 2007, 20~30쪽.

한·일 간의 비교연구는 매우 활발하게 진행돼왔다. 김용의의 「한·일 요괴설화 비교연구의 과제」²¹⁾와 「일본 ‘혹부리영감’담의 유형과 분포」²²⁾, 박연숙의 「일본전과를 통해 본 ‘도깨비방망이’ 설화의 국제성」²³⁾ 등의 논문은 설화의 시각에서 비교연구를 진행하였고, 권재선(權在善)의 「한국어의 도깨비와 일본어의 Oni의 어원과 그 설화의 비교」²⁴⁾라는 논문은 일본의 오니(鬼)와 한국의 도깨비에 관한 비교연구를 진행하였다. 이외 김종대(金宗大)²⁵⁾를 비롯해 많은 학자들이 도깨비와 일본의 여러 요괴들을 비교 연구하였다. 예를 들면, 장주근은 「배서낭과 도깨비」라는 논문에서 제주도 지역의 도깨비와 오키나와(沖繩) 지역의 키지무나의 유사성에 관하여 언급한 바가 있었고²⁶⁾, 의전천백자(依田千百子)는 「요괴도깨비와 한국의 민속우주」²⁷⁾라는 논문에서 도깨비와 오키나와의 요괴 키지무나를 비교하였으며, 김상한은 「한국 도깨비 이야기와 일본 요괴 이야기의 비교연구」²⁸⁾라는 논문에서 도깨비를 일본의 야만바(山姥, やまんば)·텐구(天狗, てんぐ)·갓빠(河童, がっぱ) 등 요괴와 비교하였다. 류희승은 「텐구(天狗)와 도깨비」²⁹⁾를 통하여 텐구(天狗)와 도깨비를 비교한 바 있고, 최인학은 「한국의 도깨비와 일본의 바케모노」³⁰⁾에서, 노영남은 석사학위 논문인 「도깨비이야기와 바케모노이야기 비교연구」³¹⁾에서 주로 민담에 등장하는 도깨비와 바케모노(化物, ばけもの)에 대하여 비교연구를 시도하였다.

도깨비와 일본 요괴의 비교연구는 다양하게 이루어진 반면, 중국 귀매 신앙과의 비교연구는 그리 많지 않다. 김종대는 도깨비와 중국의 귀(鬼)를 비교해 그 둘의 차이점을 찾아내고 도깨비가 한국의 고유의 산물임을 강조하였다. 박기용³²⁾은 「한·중 도깨비 설화 연구」와 「한국 도깨비 형상 연구—중국 도깨비 설화와 비교를 중심으로」 두 편의

21) 김용의, 「한·일 요괴설화 비교연구의 과제」, 『日本語文學』 2집, 한국일본어문학회, 1996.
 22) 김용의, 「일본 ‘혹부리영감’담의 유형과 분포」, 『日本語文學』 5집, 한국일본어문학회, 1998.
 23) 박연숙, 「일본전과를 통해 본 ‘도깨비방망이’설화의 국제성」, 『日本語文學』 27집, 한국일본어문학회, 2004.
 24) 권재선, 「韓國語의 도깨비와 日本語의 Oni의 語源과 그 說話의 比較」, 『東亞人文學』 창간호, 동아인문학회, 2002.
 25) 김종대, 『한국 도깨비의 전승과 변이』, 보고서, 2017, 17~22쪽.
 26) 장주근, 「배서낭과 도깨비」, 『한국의 향토신앙』, 을유문화사, 1975.
 27) 의전천백자(依田千百子), 「妖怪도깨비와 韓國의 民俗宇宙」, 『韓國民俗學』 19집, 한국민속학회, 1986.
 28) 김상한, 「한국 도깨비 이야기와 일본 요괴 이야기의 비교연구」, 『한국아동문학연구』 14, 2008.
 29) 류희승, 「텐구(天狗)와 도깨비」, 『학술발표논문집』 28회 학술집, 한국일본어문학회, 2008.
 30) 최인학, 「한국의 도깨비와 일본의 바케모노」, 『韓國民俗學研究』, 仁荷大學校出版部, 1989, 89쪽.
 31) 노영남, 「도깨비이야기와 바케모노이야기 비교연구」, 경상대 교육대학원 석사학위논문, 1998.
 32) 박기용, 「한·중 도깨비 설화 연구」, 『우리말글』 22집, 우리말글학회, 2001. 박기용, 「한국 도깨비 형상 연구—중국 도깨비 설화와 비교를 중심으로」, 『어문학』 113, 2011.

논문에서 한·중 도깨비와 관련된 설화를 통해서 도깨비 형상을 설명한 바 있다. 많지 않은 한·중 도깨비의 비교 연구에서 가장 주목해야 할 것은 일본의 의전천백자(依田千百子)가 쓴 「요괴도깨비와 한국의 민속우주」³³⁾라는 논문이다. 이 논문을 통해 의전천백자(依田千百子)는 동아시아 지역에 전승되는 외다리신(片足神)과 도깨비를 비교하였다. 도깨비가 일본의 외다리신과 중국의 외다리 이형(異形)신인 독각귀(獨脚鬼)와 산소(山魈)의 유사점을 설명하면서 독각오통(獨脚五通)도 언급하였다. 비록 짧은 설명에 그쳐 심층적으로 논술하지는 않았지만 필자와 이곡동공(異曲同工)의 견해를 가지고 있다. 필자는 기존에 이루어진 연구들을 살펴본 결과, 그동안 다른 연구자들이 깨닫지 못하거나 주목하지 않은 이유로 연구가 진행되지 않았던 영감(令監) 도깨비와 오통신(五通神)에 대한 비교연구가 필요하다는 생각을 가지게 되었다.

위에서 언급한 연구의 주요 비교 대상은 한·중·일 삼국이다. 한·중·일 삼국 모두 도깨비가 존재하고 해당 국가 사람들의 도깨비에 대한 인식이 매우 풍부하기 때문에 학자들은 각자 필요로 하는 것을 취사선택해 다양하게 비교할 수 있었다고 판단된다. 그러나 선행된 연구에서는 도깨비 개념 구분에 모호성이 존재한다. 이것은 도깨비 연구에 있어 가장 큰 문제로 남아있다. 김용의도 『일본설화의 민속세계』라는 책에서 “한일 요괴설화 비교를 위한 귀신과 도깨비를 명확한 개념상의 구별 없이 사용하는 경우가 많다. 한국의 귀신과 도깨비 연구에 있어서 최대의 과제 중의 하나인 개념 구분상의 모호성이다.”³⁴⁾라고 제기하는 등 몇 가지 문제점을 짚은 바 있다. 도깨비 개념 구분의 모호성은 한·중·일 삼국이 사용하는 한자어가 다르고 민간에서는 도깨비와 귀신을 구별하지 않는 측면이 있기 때문이다. 그렇기에 도깨비와 오통신의 연원을 고증해 밝혀낼 필요성이 있다.

2) 영감 신앙 연구의 현황

민간신앙 차원에서 특히 제주도의 독특한 신화인 「영감본풀이」와 의례인 ‘영감놀이’를 고찰한 논문은 장주근(張壽根)의 「제주도 무속의 도깨비 신앙에 대하여」³⁵⁾와

33) 의전천백자(依田千百子), 「妖怪도깨비와 韓國의 民俗宇宙」, 『韓國民俗學』 19집, 한국민속학회, 1986, 446~451쪽.

34) 김용의, 『일본설화의 민속세계』, 전남대학교출판부, 2013.

35) 장주근, 「제주도 무속의 도깨비 신앙에 대하여」, 『한국국어교육연구』, 한국어교육학회 18, 1972.

「배서낭과 도깨비」³⁶⁾, 최인학(崔仁鶴)의 「도깨비의 민속학적 고찰」³⁷⁾, 현용준(玄容駿)의 「영감본풀이와 영감놀이」³⁸⁾, 문무병(文武秉)의 「제주도 도깨비당 신화에 관한 一考」³⁹⁾, 「제주도 도깨비당 연구」⁴⁰⁾, 「제주도 도깨비 신앙」⁴¹⁾, 김종대의 「제주도 영감놀이에 대한 일고찰」, 「도깨비 신앙의 유형과 전승양상」⁴²⁾, 송기태의 「도깨비신앙의 양가성과 의례의 상대성 고찰」⁴³⁾등 몇몇 학자들의 일부 연구에 국한돼 있다. 아직 관심도 많이 부족한 상황이고 연구도 제대로 이루어지지 못하고 있다.

김종대가 『한국 도깨비의 전승과 변이』라는 책에서 “한국에서 전승되고 있는 민속신앙 중에서도 가장 논의가 미약한 부분은 가신신앙이나 부적, 그리고 도깨비 등의 분야로 생각된다. ……도깨비나 부적 등의 신앙적 형태에 대해서는 매우 미진하다. 무엇보다도 문제는 이들 신앙형태가 전승의 단절단계에 와 있다는 사실이다. 따라서 현시대에 조사하고 이들에 대한 논의를 활성화하지 못할 경우 그것은 역사 속에서 사라지고 말 것이 분명하다.”⁴⁴⁾고 하였다. 그래서 영감신과 오통신에 관한 신앙적 측면의 연구를 활성화하는 것이 매우 필요하다.

도깨비의 연구사를 보면, 한국학계 최초로 도깨비를 연구하기 시작한 논문은 한국 민속학의 개척자로 평가받고 있는 월산 임동권(任東權)이 1971년에 발표한 「도깨비고」⁴⁵⁾이다. 이 논문은 한국 민속학 연구 영역에서 도깨비 연구의 새로운 분야를 개척하였다.

1980년에 한국국립민속박물관이 ‘한국의 도깨비’라는 학술 세미나를 주최하고 세미나에서 발표된 논문들을 모아 『한국의 도깨비』를 편찬하였다. 임동권(任東權)의 「민간신앙에서의 도깨비」, 진홍섭(秦弘燮)의 「와당(瓦當)에 새겨진 도깨비」, 임석재(任皙宰)의 「설화(說話) 속의 도깨비」, 이부영(李符永)의 「심리학의 측면에서 본 도깨비」 등 4편의 논문을 수록하였다. 이때부터 학자들의 도깨비에 대한 관심이 높아지기 시작하였다.

36) 장주근, 「배서낭과 도깨비」, 『한국의 향토신앙』, 을유문화사, 1975 .

37) 최인학, 「도깨비의 民俗學的 考察」, 『성곡논총』 10집, 성곡학술문화재단, 1979.

38) 현용준, 「영감본풀이와 영감놀이」, 『백록어문』, 1988.

39) 문무병, 「제주도 도깨비당 신화에 관한 一考」, 濟州大學 教育大學院 學友會, 1980.

40) 문무병, 「제주도 도깨비당 연구」, 『탐라문화』 10집, 제주대 탐라문화연구소, 1990.

41) 문무병, 「제주도 도깨비 신앙」, 『한국학논집』 30집, 계명대 한국학연구원, 2003.

42) 김종대, 『한국 도깨비의 전승과 변이』, 보고사, 2017.

43) 송기태, 「도깨비신앙의 양가성과 의례의 상대성 고찰」, 『남도민속연구』, 제22집, 2011.

44) 김종대, 위의 책, 170쪽.

45) 임동권, 「도깨비고」, 『한국민속학논고』, 집문당, 1971, 114~122쪽.

최근 반세기 동안 학자들은 고전문헌, 동화, 그림책, 신화, 설화 등 자료를 이용해 도깨비에 대한 다각적인 연구를 진행해왔고 많은 성과를 거두었다.

김종대는 1994년에 본인의 박사논문을 편집한 『한국의 도깨비 연구』⁴⁶⁾를 출판하였다. 그 후 『민담과 신앙을 통해 본 도깨비의 세계』⁴⁷⁾, 『저기 도깨비가 간다: 도깨비에 관한 민속학적 탐구』⁴⁸⁾, 『도깨비를 둘러싼 민간신앙과 설화』⁴⁹⁾, 『도깨비, 잃어버린 우리의 신』⁵⁰⁾, 그리고 『도깨비를 둘러싼 민간신앙과 설화』를 바탕으로 증보하여 만든 『한국 도깨비의 전승과 변이』⁵¹⁾ 등 도깨비에 관한 5권의 저서를 잇따라 출판하였다. 민간신앙, 민담, 설화를 통해서 도깨비와 중국의 귀신, 일본의 오니, 요괴 등을 비교하는 시각으로 한국의 도깨비를 전면적으로 규명하였다.

강은해도 한국 도깨비 설화에 대한 연구를 바탕으로 『한국도깨비담의 형성·변화와 구조에 관한 연구』⁵²⁾라는 박사논문을 썼고, 2003년 『한국난타의 원형, 두두리 도깨비의 세계: 도깨비 설화의 시학』⁵³⁾을 출판하였다. 이 책은 두두리(豆豆里), 목랑(木郎) 등 도깨비 명칭에 대한 분석에서부터 도깨비와 나무신, 그리고 한국의 난타 예술의 인연과 유대를 설명해 나가면서 도깨비의 정체를 밝혔다. 그 밖에 도깨비를 연구한 저서로는 김열규가 2001년에 출판한 도깨비의 정체 및 특성을 분석한 『도깨비 날개를 달다』⁵⁴⁾라는 책도 있다.

일반 학술논문으로는 박은용의 「목랑(木郎)—도깨비의 어원고」⁵⁵⁾, 강은해의 「두두리(豆豆里)(목랑(木郎))재고—도깨비의 명칭 분화와 관련하여」⁵⁶⁾, 권재선의 「한국어의 도깨비와 일본어의 Oni의 어원과 그 설화의 비교」⁵⁷⁾ 등이 있는데, 도깨비의 어원과 명칭 연구에 치중하였다. 최인학의 「도깨비소원고」⁵⁸⁾, 강은해의 「도깨비의 정체」⁵⁹⁾, 김열규

46) 김종대, 『한국의 도깨비 연구』, 국학자료원, 1994.

47) 김종대, 『민담과 신앙을 통해본 도깨비의 세계』, 국학자료원, 1997.

48) 김종대, 『저기 도깨비가 간다: 도깨비에 관한 민속학적 탐구』, 다른세상, 2000.

49) 김종대, 『도깨비를 둘러싼 민간신앙과 설화』, 인디북, 2004.

50) 김종대, 『도깨비, 잃어버린 우리의 신』, 인문서원, 2017.

51) 김종대, 『한국 도깨비의 전승과 변이』, 보고서, 2017.

52) 강은해, 『한국 도깨비담의 형성·변화와 구조에 관한 연구』, 서강대학교 박사학위논문, 1985.

53) 강은해, 『한국난타의 원형 두두리 도깨비의 세계』, 예림기획, 2003.

54) 김열규, 『도깨비 날개를 달다』, 한국학술정보, 2001.

55) 박은용, 「木郎考-도깨비의 語源攷」, 『한국전통문화연구』 2집, 대구카톨릭대학교 인문과학연구소, 1986.

56) 강은해, 「豆豆里(木郎)再考-도깨비의 명칭 分化와 관련하여」, 『한국학논집』 16집, 계명대 한국학연구원, 1989.

57) 권재선, 「韓國語의 도깨비와 日本語의 Oni의 語源과 그 說話의 比較」, 『東亞人文學』 창간호, 동아인문학회, 2002.

58) 최인학, 「도깨비소원고」, 『한국·일본의 설화연구』, 인하대학교출판부, 1987.

59) 강은해, 「도깨비의 정체」, 『한국학논집』 30집, 계명대 한국학연구원, 2003.

의 「도깨비와 귀신—한국의 남과 여」, 이두현(李杜鉉)의 「단골무와 야장(冶匠); 동북아 세아 샤머니즘과 한국무속과의 비교연구②」⁶⁰⁾ 등의 논문은 도깨비의 정체성과 본원을 찾는 데 노력하였다.

이외에 이부영의 「심리학적 측면에서 본 도깨비」⁶¹⁾와 「‘도깨비’의 심리학적 측면과 상징성—C.G. Jung의 분석심리학적 입장에서」⁶²⁾, 김선미의 「학령전기 아동의 귀신 및 도깨비에 관한 개념」⁶³⁾, 김진영의 「〈영감놀이〉의 심리치료극적 구조와 성격」⁶⁴⁾ 등 심리학 측면에서 연구한 논문도 나왔다. 이것은 도깨비에 대한 연구가 극히 미세한 영역까지 파고들었음을 보여준다. 도깨비 신앙이 현대 사회에서 여전히 중대한 역할을 하고 있음을 알려주었다는 데에 중요한 의미가 있다.

3) 오통신 신앙 연구의 현황

중국 학계에서 오통신(五通神)에 관한 전문적인 연구 저서는 아직까지 없고 수십 편의 학술논문만 있을 뿐이다. 오통신에 관한 연구 성과는 주로 오통신 자체에 대한 연구에 국한돼 있다. 구체적인 내용은 오통신의 원류, 신격, 오통신(五通神)과 오현신(五顯神)의 관계 및 그 전과 상황 등을 탐구한 것이다. 마광원(馬曠源)의 「논 ‘오통신」」⁶⁵⁾, 필욱령(畢旭玲)의 「오통신소고」⁶⁶⁾, 양종홍(楊宗紅)의 「재신 ‘오통’에 대해 논의」⁶⁷⁾, 공령홍(孔令宏)의 「오현신(五顯神)의 원류와 신앙」⁶⁸⁾, 가이강(賈二強)의 「불교와 민간 오통신 신앙」⁶⁹⁾과 「오현영관과 화광천왕에 대해 논의」⁷⁰⁾, 정희근(丁希勤)의 「오현신앙의 실질 및 도교와의 관계—휘주 무원현 영순묘에 대한 고찰」⁷¹⁾ 등 논문들이 바로 그것이다.

60) 이두현, 「단골무와 야장; 동북아시아 샤머니즘과 한국무속과의 비교연구②」, 『정신문화연구』 16권 1호, 한국정신문화연구원, 1993.

61) 이부영, 「심리학적 측면에서 본 도깨비」, 『한국의 도깨비』, 열화당, 1981.

62) 이부영, 「‘도깨비’의 심리학적측면과 상징성—C.G. Jung의 분석심리학적 입장에서」, 『한국학논집』 30집, 계명대 한국학연구원, 2003.

63) 김선미 외, 「학령전기 아동의 귀신 및 도깨비에 관한 개념」, 『신경정신의학』 22-1호, 대한신경정신의학회, 1983.

64) 김진영, 「〈영감놀이〉의 심리치료극적 구조와 성격」, 『탐라문화』 45호, 2014.

65) 馬曠源, 「論“五通神”」, 『楚雄師專學報』, 1994年 02期.

66) 畢旭玲, 「五通神小考」, 『中文自學指導』, 2005年 02期.

67) 楊宗紅, 「財神“五通”論」, 『宗教學研究』, 2008年 第2期.

68) 孔令宏, 「五顯神的源流與信仰」, 『地方文化研究』, 2016年 3期.

69) 賈二強, 「佛教與民間五通神信仰」, 『佛學研究』, 2003年 第3期.

70) 賈二強, 「說五顯靈官和華光天王」, 『中國典籍與文化』, 2003年 第3期.

71) 丁希勤, 「五顯信仰的實質及與道教的關係—對徽州婺源縣靈順廟的考察」, 『安徽史學』, 2009年 6期.

이 밖에 이운화(李云華)의 「환청인(穿靑人)과 오현신(五顯神)신앙」⁷²⁾, 장탄(張坦)의 「환청인(穿靑人)의 나(儼)문화—오현단을 경하여」⁷³⁾ 등 논문에서는 오현신(五顯神, 오통신의 별칭⁷⁴⁾)을 신앙하는 특수민족인 환청인(穿靑人)의 ‘경오현단(慶五顯壇)’ 신앙의례를 중점적으로 검토하였다.

심건동(沈建東)의 「상방산 향화(香火)의 금석 담」⁷⁵⁾, 경경(耿敬)과 요화(姚華)의 「현대 사회생활중의 오猖신(五猖神)신앙」⁷⁶⁾, 「오猖신(五猖神)’의 부흥과 현대생활의 ‘패론(悖論)’」⁷⁷⁾ 등의 논문은 현대사회에서 다시 대두되는 오통신(五通神) 신앙을 고찰하였다.

한국 학계를 보면 오통신에 관한 연구는 박지현의 「숭배와 두려움의 차이: 중국의 오통신 소고」⁷⁸⁾라는 논문 한 편밖에 없다. 이 논문은 재신(財神)인 오통신의 기원과 내력, 민간 오통신 신앙의 원인, 즉 숭배와 두려움의 이중성을 고찰하였다. 이 밖에도 허윤정의 「‘재신보권(財神寶卷)’의 서사양상과 사회적 의미」⁷⁹⁾ 논문은 간접적으로 「재신보권(財神寶卷)」에 등장하는 오로신(五路神)의 원형인 오통신(五通神)을 언급하였다. 이 논문은 「재신보권(財神寶卷)」에 드러난 서사 양상과 그 사회적 의미를 고찰하는 데에 목적을 두고 있다. 저자의 관점에 따르면 오로신(五路神)은 원대(元代) 이전에 성행한 오통신(五通神)에서 변화한 것으로 추측되는데, 오로신(五路神)은 오통신(五通神)의 물성과 악마성이 제거되고 긍정적인 존재로 변화한 것이라고 보았다.

또한 김문기의 「17세기 강남(江南)의 재해와 민간신앙—유맹장(劉猛將)신앙의 전변을 중심으로」⁸⁰⁾ 논문에서 옹정(雍正) 연간의 강남의 민간신앙에 대하여 언급하면서 농작물을 메뚜기 떼의 피해로부터 지켜주는 신인 유맹장(劉猛將)⁸¹⁾ 신앙과 오통신(五通神) 신앙을 대조해 국가 권력(權力)의 민중 신앙에 대한 간섭(干涉)을 설명하였다.

72) 李雲華, 「穿靑人與“五顯神”信仰」, 『中國宗教』, 2014年 第6期.

73) 張坦, 「穿靑人的儼文化—“慶五顯壇”」, 『貴州文史叢刊』, 1988.

74) 오현(五顯), 오성(五聖), 오猖(五猖)은 모두 오통(五通)의 별칭(別稱)이다. 원래는 각각 다르게 발생했으나 민간에 전해지면서 와변(訛變)되어 같은 것으로 혼동하였다.

75) 沈建東, 「上方山香火今昔談」, 『蘇州雜志』, 2008年 05期.

76) 耿敬·姚華, 「現代社會生活中的五猖神信仰」, 『民間文化論壇』, 2006年 06期.

77) 耿敬·姚華, 「“五猖神”的復蘇與現代生活的“悖論”」, 『民族藝術』, 2007年 04期.

78) 박지현, 「숭배와 두려움의 차이: 중국의 五通神 소고」, 『중국어문학』 46호, 2005.

79) 허윤정, 「‘財神寶卷’의 서사양상과 사회적 의미」, 『한국중어중문학회』 61집, 2015.

80) 김문기, 「17세기 江南의 災害와 民間信仰— 劉猛將信仰의 轉變을 중심으로」, 『역사학연구』 29호, 2007.

81) 농작물을 메뚜기 떼의 피해로부터 지켜주는 신이다.

유맹장(劉猛將) 신앙은 탕빈(湯斌)에 의해 오통신(五通神)과 더불어 가장 대표적인 음사(淫祀)로 규정되어 대대적으로 탄압받았다. 나중에 옹정제(雍正帝)는 유맹장(劉猛將)을 국가 사전(祀典)에 편입시켰다. 국가 권력이 인정하면서 유맹장(劉猛將)은 음사(淫祠)에서 정사(正祠)로 바뀌게 되지만 오통신 신앙은 강남(江南) 순무(巡撫) 탕빈(湯斌)의 탄압으로 금지되고 탄압받았다.⁸²⁾

위에 언급한 바와 같이 두 편의 논문은 오통신을 예로 들어 연구자의 관점을 간접적으로 입증하는 데 그쳤다. 이를 통해 한국 학계에서 오통신앙은 아직까지도 생소한 과제라는 것을 알 수 있다.

일본 학자 대총수고(大塚秀高)가 일찍부터 오통신(五通神)을 연구하여 『이견지(夷堅志)』에 나온 독각귀(獨脚鬼)는 바로 독각오통신(獨脚五通神), 호색오통신(好色五通神)인데 강서(江西)와 민중(閩中, 복건(福建)성 중부)지역에서 이를 ‘목하삼랑신(木下三郎神)’이라고 칭하는 것이라고 주장하였다.⁸³⁾

최근 몇 년간 오통(五通)은 미국 인류학자들의 주목을 받아 미국의 중국학 연구자들이 오통신(五通神) 신앙을 연구한 전문 저서도 나오고 있다. 미국 캘리포니아대학교 로스앤젤레스 분교의 역사학 교수이자 중국학 연구자인 리처드 폰 글란(Richard von Glahn, 중국명 만지영(萬志英))은 대중적 또는 통속적 종교를 큰 틀로 삼아 『좌도(左道): 중국 종교문화 속에 신(神)과 마(魔)』⁸⁴⁾라는 책에서 아직 학자들의 충분한 관심을 끌지 못한 이른바 좌도(左道)인 오통신(五通神) 신앙을 중국 종교문화 발전과 변천이라는 광범위한 입장에서 오통신 신앙의 유래와 오랜 변천의 역사를 살폈다. 중국 종교문화 방면에서 신령의 사악한 면과 그 도덕적 애매함과 모순을 잘 드러내었다. 시대별 사회배경이 미치는 일반 백성들의 삶과 사상에 민간신앙이 끼치는 영향의 심도를 엿볼 수 있다.

상기 학자들의 영감신앙과 오통신 신앙에 대한 연구들을 총괄해 보면 그동안 충분한 연구가 이루어지지 않았던 잡귀가 아닌 신(神)으로서의 영감신(令監神)과 오통신(五

82) 강희 24년(1685)에 당시의 강녕순무(江寧巡撫)인 탕빈(湯斌)은 오통신에 대해서 직접적인 금훼 조치를 진행하였다. 탕빈(湯斌)은 상방산 중심으로 소주의 오통사를 없앴다. 신앙은 불에 태우고 사람들이 오통신을 섬기는 것을 금하였다. 이와 동시에 각 소속 지역에서도 오통사에 대한 금훼를 지시하여 강남에서 오통신은 철저히 파괴되었다. 『淸史稿·湯斌傳』: “斌收其偶像, 木者焚之, 土者沈之, 並飭諸州縣有類此者悉毀之.”

83) 大塚秀高著, 文石譯, 「〈夷堅志〉中の獨脚鬼」, 『社會科學輯刊』, 1980年 第3期.

84) 萬志英(Richard von Glahn) 著, 廖涵續 譯, 『The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture(左道: 中國宗教文化中的神與魔)』, 社會科學文獻出版社, 2018.

通神)의 유사성과 차이점을 규명해야 한다. 신화와 의례 등 신앙적 측면의 비교를 통하여 신화가 갖는 특성을 연구해 국경을 뛰어넘어 두 신앙의 의의를 재조명해야 한다.

3. 연구방법

본고는 비교민속학의 시각에서 출발하여 비교연구의 방법을 중심으로 채택하고 음성학, 훈고(訓誥)학, 문자학 등의 연구 방법도 활용하여 두 신앙의 공통점과 차이점을 제시하고자 한다.

비교연구 외에도 중국 강남지역 소주(蘇州)에 위치한 상방산(上方山)을 중심으로 현장 답사를 진행하여 자료를 수집하고 번역하여 두 신앙의 비교 연구에 강한 설득력을 뒷받침하였다.

본고는 주로 고문헌 자료와 구비전승 자료를 통한 연구 방법을 채택하였다. 본고 연구 자료로 삼은 영감신앙과 오통신 신앙에 관한 문헌자료와 구비전승 자료는 다음과 같다.

1) 문헌자료

(1) 한국 고전문헌

본고가 참고한 한국 고전문헌은 다음과 같다.

① 성현(成俔, 1439~1504)의 『용재총화(慵齋叢話)』

조선 중기에 성현(成俔)이 지은 『용재총화(慵齋叢話)』는 고려 때부터 조선 성종 때까지의 풍속·지리·제도·문화 등 사회 문화 전반을 다루고 있는 잡기류(雜記類)의 문헌이다. 이 책에 담긴 다양한 기록은 오늘날 사회학·민속학·구비문학은 물론 한국학 연구의 사료로서 큰 비중을 차지한다. 황필(黃瓚)이 쓴 「용재총화발문」에서도 “무릇 우리나라 문장이 세대에 따라 높고 낮은 것, 도읍 산천에서의 풍속의 좋고 나쁜 것, 성악(聲樂)으로부터 복축(卜祝), 서화 등 여러 가지 기예(技藝), 조야(朝野)의 희로애락 등은 가

히 담소의 자료로 마음을 즐겁게 해주는 것으로서, 국사에서 갖추지 못한 것을 모두 수록하였다.”⁸⁵⁾고 이 책의 가치를 평가하였다.

② 이익(李瀾, 1681~1763)의 『성호사설(星湖僿說)』

실학파의 개척자인 유형원(柳馨遠, 1622~1673)의 사상을 계승한 조선 후기의 학자 이익(李瀾)이 지은 『성호사설(星湖僿說)』은 천지문(天地門)·만물문(萬物門)·인사문(人事門)·경사문(經史門)·시문문(詩文門)으로 나뉘어 구성되어 있다. 학자들은 이 책을 중요한 시화(詩話) 전문저서로 삼아 연구하고 시학(詩學)의 이론적 가치를 고찰하는 데에 치중해 민속학 연구의 가치를 충분히 인식하지 못하고 있다. 이 책 속에 특히 만물문에서 도깨비와 독각귀(獨脚鬼), 기선(箕仙) 등에 관한 중요한 기록을 담고 있다.

③ 이규경(李圭景, 1788~1863)의 『오주연문장전산고(五洲衍文長箋散稿)』

『오주연문장전산고(五洲衍文長箋散稿)』는 조선(朝鮮)시대 학자 이규경(李圭景)이 쓴 60권으로 구성되어 있는 백과사전 형식의 책이다. 이규경이 한국과 중국을 비롯한 여러 나라의 고급의 사물에 대하여 고증하고 해설한 책이다. 천문(天文)·시령(時令)·지리(地理)·풍속(風俗)·관직(官職)·궁실·음식(飲食)·금수(禽獸) 등 모든 부문에 관한 것이 수록되어 있다. 그 중에 도깨비에 관한 기록도 있다.

④ 기타 한국 고전문헌

1689년(숙종 15)에 간행된 조선 후기 문신이며 학자 허목(許穆, 1595~1682)의 시문집 『기언(記言)』(규장각도서, 흔히 ‘미수기언(眉叟記言)’으로 통칭)과 고려(高麗) 충렬왕(忠烈王) 때의 보각국사(普覺國師) 일연(一然, 1206~1289)이 고대 역사 중 정사(正史)에 없는 유문(遺文)과 일사(逸事)를 바탕으로 찬술한 역사서 『삼국유사(三國遺事)』 등도 본고의 참고자료로 삼았다.

(2) 중국 고전문헌

① 『산해경(山海經)』

『산해경(山海經)』은 선진(先秦)시대 서적으로 한국에서 “동양의 역사, 지리, 민속, 종교 등을 총망라한 대표적인 기서(奇書)”⁸⁶⁾라고 일컬어지는 중국 고대신화를 많이 담고

85) 黃瑋, 「慵齋叢話跋」, “凡我國文章世代之高下, 都邑山川, 民風俗尚之美惡, 自乎聲樂, 卜祝書畫諸技, 朝野間喜愕娛悲, 可以資談笑, 怡心神. 國史所未備者悉載.”

86) 최형주 해역, 『산해경』, 자유문고, 2004, 3쪽.

있는 중국의 대표적인 신화집이다. 그 중에는 도깨비와 오룡신의 기원인 독각(獨脚) 정괴(精怪)의 내용이 기록돼 있다.

② 『회남자(淮南子)』 등 잡가서

중국 서한(西漢) 초기의 회남왕(淮南王) 유안(劉安, 기원전179~122)의 주도하에 여러 학자들이 공동으로 저술한 잡가서(雜家書)인 『회남자(淮南子)』 등 신화 전적(典籍)을 비롯해 동진(東晉)시대 학자인 갈홍(葛洪, 284~364)이 저술한 신선(神仙)에 관한 이론과 역사를 집대성한 『포박자(抱朴子)』 등 잡가서도 본고의 참고자료로 삼았다.

③ 『수신기(搜神記)』 등 필기류 문헌

중국의 필기류 문헌은 문언문(文言文)으로 쓰여 있다. 내용이 아주 광범위하고 풍부하여 지리박물(地理博物), 역사전문(歷史傳聞), 조장전제(朝章典制), 귀괴신선(鬼怪神仙), 풍속민정(風俗民情)등 다양한 내용이 들어가 있어 포함되지 않는 것이 없을 정도다. 역사학자가 쓴 필기류 문헌을 이용해 ‘정사(正史)’의 결실(闕失)을 보충할 수 있고 그 속에서 필요한 자료를 발굴할 수 있다.

“괴이(怪異), 용력(勇力), 반란(叛亂), 귀신(鬼神)에 대한 것을 말하지 않는다(不語怪力亂神).”는 유가(儒家)의 정통 사상이 좌지우지하는 가운데 민간신앙을 다룬 황당무계한 부류에 속한 이야기는 ‘대아지당(大雅之堂)’에 오르지 못하고 문사(文史) 정통에 있어 하찮게 여겼기에 각종 필기류 문헌에서 찾을 수밖에 없다. 민간에서 전래되는 재미있는 이야기도 대부분 패관야사(稗官野史)에서 비롯된다. 필기류 문헌은 확실하여 믿을 수 있는 사적의 지위를 갖추지는 못하지만 그 저작들은 기본적으로 사서(史書) 체례(體例)의 영향을 받았기에 기사(記事)의 확실함과 정통 역사가와 같은 태도로 필기하는 것을 표방하였다. 따라서 역대 서적에 기록된 사건은 보편적이고 오래되었을 뿐만 아니라 때로는 정사(正史)를 초월하기도 한다. 노신(魯迅) 역시 고대의 어용(御用) 문인이 쓴 이른바 정사(正史)를 좋아하지 않았고 패관야사(稗官野史)를 즐겨 보았을 정도다.

중국 고대의 필기류 문헌은 위진(魏晉) 시대부터 청(淸)말까지 약 3,000종에 이른다. 실제 사료적 가치를 지닌 거대한 문화유산이다. 본고의 참고자료로 한 서적은 주로 동진(東晉) 간보(干寶)의 『수신기(搜神記)』, 당(唐)대 단성식(段成式)의 『유양잡조(酉陽雜俎)』, 북송(北宋) 초기 태종(太宗) 태평흥국(太平興國) 연간(976~984)에 이방(李昉)이 서현(徐鉉), 후몽(扈蒙) 등 14명과 함께 완성한 필기문학의 총집 『태평광기(太平廣記)』, 명(明)대 소주지역의 문인 육찬(陸燾)의 필기 『경사편(庚巳編)』, 청(淸)대 모상린(毛祥

麟)의 잡문집 『묵여록(墨余錄)』 등이 있다.

그 중에 가장 중요한 자료는 남송(南宋) 시대에 홍매(洪邁, 1123~1202)가 편찬한 귀매(鬼魅)에 관한 이야기가 많이 담긴 설화집 『이견지(夷堅志)』이다. 『이견지(夷堅志)』 원서는 모두 420권이었는데, 전해오면서 흩어지고 없어져 오늘날에는 207권만 전한다. 내용은 주로 민간 풍속, 종교에 관한 설화(說話)이다. 그 중에 집중적으로 기록된 오통(五通)에 관한 이야기는 30편 가까이 있다. 이런 까닭에 『이견지(夷堅志)』는 후대 학자들이 오통신(五通神)을 연구할 때 빼놓을 수 없는 자료가 되었다.

2) 구비전승 자료

(1) 「영감본풀이」

제주도는 구비문화 전승이 상당히 풍부한 곳이다. 제주도 신화는 고대문헌 속에 사장돼 정제되어 있는 상태가 아니라 제주도 특유의 무격(巫覡)인 ‘심방’이 진행하는 무속의례인 굿의 현장에서 무악기의 반주에 맞추어 춤을 추면서 불리는 구비문학 형태인 무가(巫歌) 형식으로 존재하고 있다. 심방이 무속의례를 진행할 때 부르는 서사적 틀을 가진 서사 무가는 제주어로 말하면 ‘본풀이’이다. “본풀이는 신의 출생에서부터 신으로서의 직능을 차지하여 좌정하게 되기까지의 유래와 내력을 해설하는 이야기이다.”⁸⁷⁾ 본풀이는 신화의 신성성과 선명한 종교적 제의라는 특성을 지니고 있기 때문에 무속신화라고 할 수 있다. “본풀이는 신을 청할 때에 부르는 신의 일생에 관한 노래이다. 신을 청하는 데 부르는 것이므로 신맛이를 위한 노래이고 신에 관한 일생을 노래하기 때문에 신의 이야기인 신화다.”⁸⁸⁾ 신화적 성격을 지닌 본풀이는 제주도 신화를 연구하는 데에 소중한 원시 자료다.

이렇게 보면 제주도 신화는 무속의례와 밀접한 불가분의 관계를 가지고 있다. 본풀이는 심방의 입과 신앙인의 믿음으로 대대로 전해져 내려오며 현대문명과 현대종교로 충만한 오늘날 사회에서도 완고하게 살아 숨 쉬고 있으며 뿌리 깊고 생명력이 강한 민간신앙의 생명력을 보여주고 있다. 도깨비 신화를 기록한 「영감본풀이」가 바로 좋은 사례다. 한국의 다른 지역에는 도깨비 전설과 민담만 존재하고 신화는 남아 있지 않다.

87) 현용준·현승환 역주, 『제주도 무가』, 고려대학교 민족문화연구소, 1996, 7쪽.

88) 김현선·현용준·강정식, 『제주도 조상신본풀이 연구』, 보고서, 2006, 15쪽.

제주도에서만 도깨비 신화는 심방의 제의(祭儀)가 행해진 곳판에 생생하게 남아 있다.

영감도깨비에 관한 「영감본풀이」 신화의 자료로는 주로 진성기의 『제주도 무가 본풀이사전』⁸⁹⁾과 현용준의 『제주도무속자료사전』⁹⁰⁾, 『제주도 신화』⁹¹⁾에 근거하고 그 밖에 문무병의 『제주도 본향당(本鄕堂) 신앙과 본풀이』⁹²⁾, 고광민·강정식의 『제주도 추는 곳』⁹³⁾에 수록된 「영감본풀이」도 참고하였다.

(2) 영감도깨비에 관한 전설과 민담

「영감본풀이」 신화가 많이 전해지지 않지만, 영감도깨비에 관한 전설은 제주도 전역에 상대적으로 풍부하게 전승되어져 있다. 이미 이전 학자들이 많이 수집해 채록 작업을 하였다. 본고에서는 주로 아래의 자료를 참고하였다.

김영돈·현용준·현길언의 『제주도전설지』⁹⁴⁾와 『제주설화집성1』⁹⁵⁾, 현용준의 『제주도전설』⁹⁶⁾, 현용준·김영돈이 편찬한 『한국구비문학대계9—제주도 편』⁹⁷⁾, 허남춘·강정식·강소전·송정희가 편찬한 『(증편) 한국구비문학대계』⁹⁸⁾ 등이다.

도깨비 민담에 관한 자료는 주로 서귀포문화원이 출판한 『우리 고장의 설화』⁹⁹⁾, 제주연구원이 2017년 6월에 발행한 『제주문화원형—설화편1』¹⁰⁰⁾을 참고하였다.

(3) 『태모보권(太姥寶卷)』

중국에도 본풀이처럼 무속 제의에서 부른 신의 내력과 이야기를 운문(韻文)과 산문(散文)을 혼합해 기록하는 문학양식이 있는데 그것이 바로 ‘보권(寶卷)’ 중의 ‘신권(神卷)’이다. 보권(寶卷)은 교화와 신앙, 오락을 한 몸에 집약한 특수한 민간문학 양식으로 민간 강창예술 겸 민속신앙 활동인 선권(宣卷)의 대본이다. 선권(宣卷)은 말 그대로 보

89) 진성기, 『제주도 무가 본풀이 사전』, 민속원, 1991.

90) 현용준, 『제주도 무속자료사전』, 신구문화사, 1980.

91) 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996.

92) 문무병, 『제주도 본향당(本鄕堂) 신앙과 본풀이』, 민속원, 2008.12.

93) 고광민·강정식, 『제주도 추는 곳』, 국립문화재연구소 편, 피아, 2006, 박 씨(남, 1920년생) 심방 분.

94) 김영돈·현용준·현길언, 『제주도전설지(濟州道傳說志)』, 濟州道, 1985.

95) 김영돈·현용준·현길언, 『제주설화집성1』, 제주대학교 탐라문화연구소, 1985.

96) 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996.

97) 한국정신문화연구원 편집부, 현용준·김영돈 편, 『한국구비문학대계 9-제주도 편』, 한국학중앙연구원(한국정신문화연구원), 2002.

98) 허남춘·강정식·강소전·송정희, 『(증편) 한국구비문학대계』, 한국학중앙연구원 역락, 2017.

99) 서귀포시, 『우리 고장의 설화』, 서귀포문화원, 2010.

100) 제주연구원, 『제주문화원형-설화편1』, 경신인쇄사, 2017.

권(寶卷)을 강창(講唱)하는 것이다. 즉, 신격들이 제상 앞에 앉아서 목탁을 두드리고 그 지역의 사투리로 보권(寶卷) 중에 운문(韻文)을 노래로 부르고 산문(散文)을 말로 설명하는 형식으로 신앙인에게 신에 관한 이야기를 들려주는 것이다.

당나라 돈황(敦煌)에서 나온 변문(變文)¹⁰¹과 사원에서 승려가 통속적인 설법을 하는 속강(俗講)에서 유래한 보권(寶卷)은 송원(宋元)시기 불교 신도들이 열었던 법회(法會)·도장(道場)의 설경(說經) 형식에서 한층 더 발전하여 형성되었다. 보권(寶卷)에 있는 신권(神卷)은 각종 신, 주로 민간신앙의 신, 불교의 보살, 도교의 신 등의 이야기를 강창(講唱)하는 보권(寶卷)을 가리킨다. 신권(神卷)은 신령(神靈) 전기(傳記)의 텍스트이고 신령의 신세와 업적을 서술해 민중의 보편적 종교 감정을 불러일으키거나 보강하였다. 당시에 현지의 구체적인 신앙활동과 긴밀하게 연계해 신앙의식에 대하여 직접적으로 해설하면서 지도기능을 담당하기도 하였다.

오통신과 그들의 어머니인 태모(太姥)에 관한 이야기를 기록한 『태모보권(太姥寶卷)』에 관한 자료는 지금까지 채록된 것이 10여 편이다. 진영초(陳泳超)의 「〈태모보권(太姥寶卷)〉 텍스트의 구성 및 의례 지섭(指涉)—검논 오(吳)지역 신령보권의 역사 연원」¹⁰²이라는 논문에서 소주(蘇州) 상숙(常熟)지역에 전승된 『태모보권(太姥寶卷)』 10편이 채록되었고, 주개연(周凱燕)의 「〈태군보권〉과 오통신 신앙의 변천」¹⁰³이라는 논문에서는 소주 상숙(常熟)지역에 전승된 오통신과 어머니의 이야기를 기술한 『태군보권(太郡寶卷)』 1편을 채록하였다. 소주 상방산(上方山)지역에 전승된 『태모보권(太姥寶卷)』은 고각(顧珏)의 「소주 상방산 지역의 〈태모보권〉 및 신앙 연구」¹⁰⁴라는 논문에서 1편이 나오고 필자가 2018년 7월 소주 상방산(上方山) 현지 조사 시 채록한 심씨(沈氏) 무격이 소장한 『태모보권(太姥寶卷)』 1편도 있다. 이에 관한 구체적인 내용과 한국어 해석은 부록으로 첨부하였다.

보권(寶卷)을 강창(講唱)하는 선권(宣卷) 활동은 고향 때 본풀이를 노래하는 것처럼 항상 재앙(災殃)을 물리치고 안녕과 재부(財富)를 기원(禳災, 祈福, 求財)하는 제

101) 빅터 메이어(Victor H. Mair)지음, 정광훈·전홍철·정병윤 옮김, 『당대변문(T'ang Transformation Texts) 중국 백화소설과 희곡의 발생에 끼친 불교의 공헌에 관한 연구』, 소명출판, 2012.5, 9쪽. “변문(變文)은 지금으로부터 약 100여 년 전에 중국 돈황 막고굴(莫高窟)에서 발견된 당대(唐代)의 통속 서사문학 자료들을 편의상 하나로 뭉뚱그린 개념이다.”

102) 陳泳超, 「〈太姥寶卷〉의文本構成及其儀式指涉—兼談吳地神靈寶卷的歷史淵源」, 『民族文學研究』, 2017年 02期.

103) 周凱燕, 「〈太郡寶卷〉和五通神信仰的變遷」, 『常熟理工學院學報』, 2009年 3期.

104) 顧珏, 「蘇州上方山地區〈太姥寶卷〉及其信仰研究」, 南京大學 碩士學位論文, 2010.

의(祭儀)와 같은 무대에서 탄생하였기 때문에 신화와 민속신앙의 연관성을 고찰하는 데 중요한 가치가 있다. 이런 의미에서 보권(寶卷)은 민간신앙에서 중요한 문화 매개체로서 원(元)·명(明)·청(淸) 시대의 민중의 종교신앙과 생활을 이해하는 데에도 중요한 가치를 지닌다.

차석륜(車錫倫)은 중국 보권(寶卷)연구를 집대성(集大成)한 학자라 할 수 있다. 그의 『중국보권총목(中國寶卷總目)』에는 보권(寶卷) 1,585종 5,000여 편이 수록돼 있어 기념비적 의미를 지니고 있다. 학계에서의 보권에 대한 연구는 주로 자료 발굴과 정리를 통해 보권에 전해지는 역사적 상태를 파악하는 데 있었고, 보권의 내용 및 의례, 신앙과의 관계 등 구체적인 연구는 아직 활발하게 이루어지지 않고 있다.

중국에서도 보권(寶卷)을 연구한 학자가 많지 않은 실정인데, 외국학자 중 보권(寶卷) 연구자는 더욱 드물다. 한국학자 중에는 김우석의 「보권(寶卷)에 대한 연구」¹⁰⁵⁾, 「조신(竈神) 신앙과 <조신군보권(竈神君寶卷)>」¹⁰⁶⁾, 「민간신(民間神) 보권(寶卷)에 대한 연구」¹⁰⁷⁾, 전향연의 「<목련삼세보권(目蓮三世寶卷)>연구」¹⁰⁸⁾, 허윤정의 「중국 보권(寶卷) 연구의 회고와 전망」¹⁰⁹⁾ 「<재신보권(財神寶卷)>의 서사양상과 사회적 의미」¹¹⁰⁾ 등 몇 편의 논문밖에 없다.

제주도의 영감신앙과 중국 강남 지역의 오통신 신앙이 비교되어야 하는 이유도 여기에 있다. 「영감본풀이」와 『태모보권(太姥寶卷)』의 비교를 통해 제주도의 본풀이와 중국 강남 지역의 보권(寶卷)의 형식과 제의적 기능을 비교해 보고자 한다.

4. 각 장의 주요 내용

본고는 모두 여섯 장으로 구성되어 있다. 각 장의 주요 내용은 다음과 같다.

105) 김우석, 「寶卷에 대한 연구」, 『중어중문학』 32권, 한국중국어학회, 1999.
106) 김우석, 「竈神 신앙과 <竈神君寶卷>」, 『중국문학』 35권, 한국중국어학회, 2001.
107) 김우석, 「民間神 寶卷에 대한 연구」, 『중어중문학』 37권, 한국중국어학회, 2002.
108) 전향연, 「<目蓮三世寶卷>研究」, 『중어중문학』 60호, 중국어문학논집 2010.
109) 허윤정, 「중국 寶卷 연구의 회고와 전망」, 『중국소설논총』 36호, 한국중국소설학회, 2012.
110) 허윤정, 「<財神寶卷>의 서사양상과 사회적 의미」, 『한국중어중문학』 61집, 2015.

제1장은 서론 부분으로 본고의 연구범위와 목적을 정하고 선행된 연구를 검토한 다음, 연구방법과 각 장의 주요 내용을 설명하였다.

제2장은 민속학을 바탕으로 영감신앙과 오통신 신앙의 전승현황을 설명하고 고문헌 자료를 통해서 두 신의 신명 및 유래를 찾아내 관련성을 가지게 된 원인을 분석하여 두 신앙이 가지는 양상을 살펴보았다.

제3장은 두 신에 대한 신화인 「영감본풀이」와 『태모보권』 속에 신의 내력과 이야기를 소개하고 두 신화를 비교하여 신화, 전설, 민담 속에 영감도깨비와 오통신 형상의 유사점과 차이점을 밝히고 두 신의 유사한 형상의 의미를 설명하였다.

제4장은 제주도 영감신앙에 관한 무의(巫儀)인 영감놀이를 소개하고 『이견지(夷堅志)』의 오통신 의례와 소주(蘇州) 상방산(上方山) 오통신의 의례를 설명하여 두 신의 의례적 의의를 고찰하였다.

제5장은 영감신과 오통신의 성격과 신앙적 기능을 설명하고 두 신의 성격과 기능의 다양화 원인과 두 신의 신앙적 의의를 분석하였다.

제6장은 요약 및 결론 부분이다.

II. 영감신과 오통신 신앙의 전반적 양상

이자현(李子賢)이 『한국 제주도 활형태 신화 시론(韓國濟州島活形態神話試論)』에서 말했듯이 “활형태(活形態) 신화, 즉 살아있는 신화가 존속되는 몇 가지 기본적인 조건이 있다. 즉 제사(祭司: 무격)가 존재하고, 제장(祭場)이 존재하고, 제사(祭辭: 신가(神歌) 또는 무가(巫歌))가 존재하고, 그리고 사람들의 위와 같은 요건들에 대한 수요도와 의존감이 존재하여야 한다.”¹¹¹⁾

아래 표의 내용에 나타나듯이 영감신과 오통신에 대한 신화는 모두 이런 ‘살아 있는 신화’의 특성을 가지고 있음을 보여준다.

	제주도의 영감 신앙	중국 강남 지역의 오통신 신앙
무속신화	「영감본풀이」	『태모보권(太姥寶卷)』
무격	심방	사낭(師娘), 선생(先生)
무속제의	영감놀이	화연(花筵), 선권(宣卷)

영감신과 오통신의 무속신화인 「영감본풀이」와 『태모보권(太姥寶卷)』은 무격이 행하는 무속제의인 영감놀이와 화연(花筵), 선권(宣卷)을 통해서 전승되어 왔다. 이처럼 ‘살아 있는 신화’의 특성을 지니고 있기 때문에 이 두 신앙은 21세기 과학기술 문명이 지배하는 현대사회까지 전승되어 올 수 있었고 오랜 역사와 전통을 가지게 되었다. 두 신을 섬기는 신앙인을 유지하고 있고 신당(神堂)이 남아 있으며 전문적인 무격(巫覡)이 무의(巫儀)를 담당하고 있다. 전통이 있는 이 두 신앙의 시발점을 고찰하고 역사 변천 속에서 어떻게 변화하고 발전하여 전승돼 현재까지 어떤 영향을 끼쳤는지를 연구하는

111) 李子賢, 『韓國濟州島傳承的活形態神話』, “作為活形態神話得以存續的幾個基本條件: 即祭司(巫師)的存在, 祭場的存在, 祭辭(神歌或巫歌)的存在, 以及人們對以上要件的需求度, 依賴感的存在.” 李子賢·李蓮主編, 『探尋活形態的基層文化』, 雲南大學出版社, 2016, 71쪽.

것은 큰 가치가 있다고 하겠다. 두 신앙의 전승 현황부터 두 신의 신명 및 유래, 두 신앙의 관련성과 문화적 배경까지 분석하면서 이를 논증해보고자 한다.

1. 두 신앙의 전승현황

1) 제주도의 영감신앙

양계초(梁啓超)는 “한 나라가 세계에 우뚝 설 수 있으려면 그 나라 국민이 독자적으로 가지고 있는 특성이 있어야 한다.”¹¹²⁾고 하였다. 제주도 영감 신앙은 이처럼 뚜렷한 독자적인 지역적 특성을 가지고 있다. 영감신에 관한 제의인 영감놀이는 제주도에서만 행해지는 독특한 무당굿이다. “도깨비 신앙은 한국 도처에 분포되어 있다. 하지만 제주도의 영감놀이에서처럼 도깨비를 신격화해서 「영감본풀이」라는 무속신화가 전승되고, 심방들에 의해서 굿을 치르는 곳은 제주도밖에 없다.”¹¹³⁾

제주도에는 영감신앙의 형식이 다양하게 남아 있다. 운수업을 하는 집, 어업을 하는 집안에서 영감신을 ‘조상신’으로 모실뿐만 아니라 마을 당신으로 모시는 것도 제주도 전역 곳곳에 존재한다.

영감신은 상업을 전문으로 하는 집안에서 하는 비의(秘儀)의 대상신이다. 문무병이 『제주도 본향당(本鄉堂) 신앙과 본풀이』에서 “도깨비를 조상으로 모시는 집안은 대개 크게 상업을 하거나 상거래를 하는 집안이며, 그들은 도깨비를 비밀히 숨겨두고 모신다. 만일 도깨비를 모시는 게 알려지면 꽤 망신한다고 믿는다. 때문에 도깨비를 모시는 의례는 비밀히 치러지는 것이다.”¹¹⁴⁾라고 설명한 바 있다.

그리고 한경면 낙천리의 소록낭맷돌 오일당, 한림읍 수원리의 대섬밭당¹¹⁵⁾, 한림읍 비양도에 있는 ‘송씨영감당’ 등을 비롯하여 영감신을 마을 당신으로 모시고 있는 곳도 많고 당신에 관한 본풀이가 남아 있는 곳도 적지 않다.

112) 梁啓超, 『新民議』, 『飲冰室合集』, “凡一國之能立於世界, 必有其國民獨具之特質”, 中華書局, 1989, 366쪽.

113) 김영돈, 『북제주군지』 하권, 경신인쇄사, 2000, 699~700쪽.

114) 문무병, 『제주도 본향당(本鄉堂) 신앙과 본풀이』, 민속원, 2008, 275쪽, 주) 45.

115) 진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 2016, 575~576쪽.

진성기의 『제주도 무가본풀이사전』에 따르면 한경면 낙천리의 본향당인 ‘소록낭므들 오일(午日)당’에 「영감본풀이」 신화가 전해져 내려오고 있다. 당신(堂神)은 ‘돛잡아도 전물제, 쇠잡아도 전물제라, 닭잡으면 오물년 대잔치 받아오던 오일 영감 한집’이고 제일은 매월 오일(午日)이다.¹¹⁶⁾

한림읍 금능리에 있는 영감당 당신인 ‘소왕물 술일할으방’과 목축을 관장하는 축일(丑日) 본향당 당신인 ‘장씨할망’은 원래 부부신이지만 따로 모시고 있다. 술일할으방이 “돼지고기에 술을 자사부난 부정하여서 따로 좌정하였수다. 돼지고기에 술을 받아 먹영 자손들을 그늘롭네다. 제일 술일.”¹¹⁷⁾

금능리에는 1980년대까지 5곳의 신당이 있었는데 개발 바람이 불면서 마을에서는 1986년 술일 본향당, 축일본향당, 포제단을 모두 마을 서쪽 한 곳에 옮겨 그곳을 능향원(陵鄉園)¹¹⁸⁾이라고 하는 무속과 유교신앙이 함께 한 공원을 조성하였다.

능향원(陵鄉園) 동쪽에 위치하고 있는 신당은 ‘소왕물 술일하르방’ 혹은 영감이라고도 부르는 술일(戌日) 본향당 당신의 좌정처이고 거기에 영감신위(令監神位)를 모시고 있다. 이 신은 풍어(豐漁)를 관장하는 생업수호신이며 고기잡이와 해녀들의 해상물 채취 및 해상 안전을 지켜주는 신이기 때문에 주로 어부와 해녀들이 믿는 신앙대상이다. 이 당에서는 돼지고기를 제물로 올린다. 현재 주관하는 심방은 없고, 신앙인이 개별적으로 다닌다.

한림읍 비양도에 있는 ‘송씨영감당’은 “배를 부리는 사람들과 해녀들이 제를 지내는 당으로 금능리 서왕물에서 가지 갈라 온 당이라 한다. 이 당에 좌정하고 있는 신은 ‘종남머리 술일한집 송씨하르방’으로 삼천 어부, 일만 해녀를 차지한 비양도 본향신이다. 제물로는 메(밥)와 과일. 그리고 돼지고기와 생선을 올린다.”¹¹⁹⁾ 이 본향당의 당신 본풀이에 따르면 송씨영감은 아홉 형제가 있었다. “큰형은 할로영산, 둘째형은 한경면 고산리 고산봉 허릿당, 작은 아우는 안덕면에 덕수리에 있는 어드림새당, 그 다음에는 가지 갈라 넓은 험돌에(협재리 지명) 좌정하고 그 다음에는 한경면 낙천, 금능소왕물, 비양도, 섭지(협재리) 돌탕빌레 술일한집, 독개(한림읍 옹포리) 돌탕, 수원(한림읍 수원리) 대섬밭 이조상이 가지 갈라, 배에 가민 선왕으로 놀다 조상이우다. 제일

116) 위의 책, 556쪽.

117) 위의 책, 567쪽.

118) 능향원(陵鄉園), 한림읍 금능리 1629일원.

119) 여연·문무병, 『신화와 함께하는 제주 당올레』, 알렘, 2017, 186쪽.

자손에 생기 맞은 날(택일해서)”¹²⁰⁾

이 밖에 해변마을 ‘돈짓당’, ‘개당’으로 불리는 해신당 등 신당 모두 영감신을 모시고 있다. 문무병의 『제주도 본향당(本鄕堂) 신앙과 본풀이』에 게재된 「도깨비 신앙」의 내용에 따르면, 제주도의 도깨비 신(영감신)은 “조상신, 본향당신, 해신당신, 일반신의 신격으로 존재하며, 이 신을 위하여 당굿, 병굿, 영등굿, 잠수굿, 땀굿(뿔치굿), 풍어제, 뱃고사, 불미(풀무)고사 등 크고 작은 의례가 행해지고 있어, 그 신앙의 비중은 꽤 크다고 할 수 있다.”¹²¹⁾ 이를 통해 제주도 영감신앙의 중요성과 보편성을 알 수 있다.

2) 강남지역의 오통신앙

『회주부지(徽州府誌)』¹²²⁾에 따르면 오통(五通)신 신앙은 당(唐, 618~907)대부터 회주(徽州) 무원(婺源, 현재는 강서(江西)성에 속해 있다) 지역에서 처음 시작되었다. 그 후에 상인의 발자취를 따라 중국 남방지역으로 퍼져나갔고 특히 상업 활동이 가장 활발했던 강남지역에서 성행(盛行)하였으며 해당 지역의 중요한 무속신앙이 되었다.

염몽주(葉夢珠)는 오통의 묘우(廟宇)와 신상(神像)이 강남에서 가장 성행하여 “사면 팔방으로 통하는 도시부터 아주 작은 농촌마을에 이르기까지 곳곳에 있어 수천백만 개가 넘고, 이름도 제각각이다.”¹²³⁾라고 하여 극성스러운 정도였던 당시 오통신앙의 일면을 표현하였다. 문헌 기록에 의하면 오통신묘(五通神廟) 혹은 신전(神殿)은 유주(柳州), 한양(漢陽), 건창(建昌), 양주(揚州), 소흥(紹興), 악주(鄂州), 임천(臨川), 절강(浙江)성 동부, 강서(江西), 복건(福建)성 중부, 서주(舒州), 요주(饒州), 남강(南康), 회계(會稽), 취주(衢州), 신안(新安), 형산(衡山), 임안(臨安), 광서(廣西) 등지에 분포되었다.¹²⁴⁾

오통이 한동안 도교의 오현영관화광대제(五顯靈官華光大帝)와 뒤섞여 송(宋) 휘종(徽宗) 대관(大觀, 1107~1110) 연간에는 황실에서 책봉을 받을 정도에 이르렀다.¹²⁵⁾ 이때

120) 진성기, 위의 책, 582쪽.

121) 문무병, 위의 책, 259쪽.

122) 萬志英(Richard von Glahn) 著, 廖涵瀾 譯, 『左道: 中國宗教文化中的神與魔(The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture)』, 社會科學文獻出版社, 2018, 209쪽.

123) (清)葉夢珠, 『閩世編』卷3, 建設, “惟大江以南, 廟貌最盛, 自通都大邑以及三家村落, 在在有之, 不下數千百萬, 名亦種種不一.” 中華書局, 2007.

124) 賈二強, 「佛教與民間五通神信仰」, 『佛學研究』, 2003年 03期.

125) 袁珂, 『中國神話傳說詞典·五顯神』條, 『三教搜神大全』卷2, “…先是廟號上名五通, 大觀中始賜廟額曰靈順…”

부터 국가의 혈식(血食)을 누릴 수 있는 정신(正神)이 되었다. 명(明)대 초기에 원정(遠征)을 떠난 군대를 따라 한족 이민자들이 귀주(貴州), 운남(雲南) 각지로 몰려들면서 오통신앙은 멀리 서남의 소수민족 지역까지 전파되었다. 오통신앙은 강남지역 뿐만 아니라 널리 동남, 서남에 이르고 있었고 남방의 장강(長江) 유역 전체에서 오통신앙의 관념이 유포되어 일반화되었다.

나중에 명 왕조가 북경(北京)으로 천도(遷都)하면서 오통신의 위상이 추락하기 시작해 청(淸)대 초기에는 유교의 윤리 규범에 맞지 않는 ‘음사(淫祀)’로 간주되어 금지되면서 민간에서만 전해졌다. 강희(康熙, 1662~1722) 연간에 탕빈(湯斌)이 근절에 가까운 금훼(禁毀)운동을 펼치면서 수많은 대형 사묘(祠廟)가 폐사되거나 다른 용도로 전환되기도 했으며 가족 사묘까지도 대거 소실됨에 따라 오통신앙은 점점 쇠락하였다. 이후 오통신앙이 일정 기간 회복되기는 했지만 예전 같지 않았다. 또 다시 금지당하는 것을 피하기 위하여 오통을 대신해 오통의 어머니, 즉 태모(太姥)를 중심으로 하는 태모신앙에 가려진 오통신앙이 나타나기도 하였고¹²⁶⁾, 재부와 연관성을 강조하는 ‘오로재신(五路財神)’에 대한 숭배로 돌아서기도 하였다. ‘문화대혁명’ 시기에 다른 종교보다도 더 철저히 파괴되고 훼멸되면서 민간에 남아 있던 오통신앙 활동은 거의 자취를 감췄다.

1980년대에 들어와 경제 글로벌화와 사회 다원화로 인류의 정신이 세속주의로 넘어가기 시작하였다. 정치 경제적 상황이 바뀌면서 각종 전통적 민간신앙은 사라지기는커녕 오히려 부흥하는 현상이 생겨났다. 이에 걸맞게 다양한 신앙활동, 의례, 사묘 등 민속현상도 빠르게 되살아나 재건되었다. 오통신앙 또한 1980년대 이후 강남의 농촌지역을 중심으로 다시 부흥하면서 신앙인들이 수시로 오통묘(五通廟)를 찾아가 향을 피우고 기원하고 있다. 남경(南京) 지역의 어떤 마을에서는 축제 성격의 오통 묘회(廟會)까지 회복되었다.

상업수호신과 재신의 신격을 가진 오통신앙은 경제발전예 따라 신앙인의 수가 증가하면서 그에 부응해 다시 크게 발전하게 되었다. 현재는 사회경제의 발전으로 빈부 격차가 심화되고 중하층 민중의 부에 대한 욕망이 점점 더 강해지면서 그들의 다양한 욕망을 재신인 오통에게 의탁해 이루어지기를 빌고 있다. 민간신앙의 강한 생명력을 잘 보여주는 사례라 하겠다.

126) 소주(蘇州) 상방산(上方山)이 바로 그 예이다.

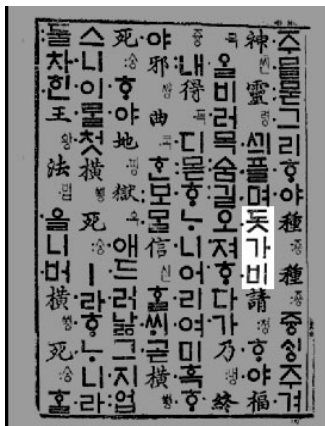
2. 두 신의 신명 및 유래

신화 전과의 과정에서 오랜 세월의 부식(腐蝕)을 견디면서 마지막까지 남아 있는 가장 중요한 것은 바로 신의 이름이다. 성스러운 고유명사인 신의 이름이 만들어지면 마치 힘이 강한 주술적인 주문처럼 신의 존재를 간접적으로 표현하게 된다. 이민과 전과 과정에서 신의 이름은 현지화로 인해 급격히 바뀌어진다. 언어와 신화의 연관성은 신화 사유의 세계를 해석하는 논리적인 출발점이다. 신의 명칭의 유래를 고찰하는 것은 신의 특성을 이해하는 전제가 된다. 따라서 본고는 신의 이름을 가지고 ‘영감신’과 ‘오통신’에 접근해 보고자 한다.

‘영감(令監)’은 제주도에서 도깨비를 신으로 여겨 높여 부르는 호칭이다. 도깨비를 제주어로는 ‘도깨비’라 하기도 하고 영감(令監), 참봉(參奉), 야차(夜叉), 또는 ‘뱃선왕(船王)’이라는 호칭으로 불리기도 한다.¹²⁷⁾ 먼저 도깨비의 어원을 살펴보자.

1) 한글로 표기된 도깨비(뚫가비)의 어원

김중대의 연구에 따르면 도깨비는 조선 세종 때 수양대군(首陽大君)이 왕명으로 석가(釋迦)의 전기를 엮었는데 1447년(세종 29)에 완성한 것을 1449년(세종 31)에 간행한 『석보상절(釋譜詳節)』에 처음 기술한다고 하였다.



<그림 1> 『석보상절(釋譜詳節)』에 기록된 뚫가비¹²⁸⁾

127) 문무병, 『제주도 분향당 신앙과 본풀이』, 민속원, 2008, 260쪽.

128) 김중대, 『도깨비, 잃어버린 우리의 신』, 인문서원, 2017, 17쪽.

이 책에서 “도깨비(뚝가비)를 칭하여 복을 빌어 목숨을 길게 하려 하다가 결국 얻지 못하니…….”라고 되어 있는데 이 ‘뚝가비’ 뜻에 대하여 학자들은 다음과 같이 세 가지로 분석하였다.

(1) 풍요를 관장하는 남신

『석보상절(釋譜詳節)』에는 도깨비가 ‘뚝가비’로 표기되어 있다. ‘뚝가비’는 ‘뚝’과 ‘아비’의 합성어로서, “뚝은 불(火)이나 곡식의 씨앗을 말하는 종자(種子)를 뜻하고”, 풍요를 상징한다. “아비는 아버지를 뜻하는 남자를 말한다.”¹²⁹⁾ “따라서 뚝가비는 풍요를 관장하는 남신의 역할을 맡고 있었던 신격으로 평가된다.”¹³⁰⁾

위 내용은 김종대가 박상규의 주장을 재인용한 것이다. 박상규는 ‘뚝가비’가 ‘도까비’로 되었다가 나중에 ‘도깨비’가 되었는데 여기서 뚝은 화(火) 또는 풍요를 나타내는 종자(種子), 한문에서 ‘모두’ ‘우두머리’라는 뜻으로 이해되는 ‘도(都)’일 수 있다고 하였다.¹³¹⁾

(2) 도깨비 방망이의 재물 생산력

박은용(朴恩用)은 도깨비의 어원을 ‘뚝구’에 ‘아비’가 결합된 형태라고 보고 이것이 음운이 변하여 ‘도깨비’로 되었고 ‘뚝구’는 절구를 뜻하는 말이라고 하였다.¹³²⁾

문무병은 『제주도 본향당(本鄕堂) 신앙과 본풀이』라는 논문에서 이두현(李杜鉉)의 관점을 재인용하였다. ‘도깨비’의 어원은 ‘뚝구(杵)+아비(男丁, 夫)’로서 절굿공이를 은유해서 생긴 말이며 양곡을 생산하는 능력을 가진 저(杵)를 숭배하는 원시신앙이 파생되어 도깨비 신앙으로 변하고 이것의 일부는 도깨비 방망이의 재물 생산력으로까지 발전하였다고 한다.¹³³⁾

129) 김종대, 위의 책, 16~18쪽.

130) 김종대, 『한국의 도깨비연구』, 국학자료원, 1994.5, 36쪽.

131) 박상규, 「도깨비어원」, 1992. 김종대, 『한국의 도깨비연구』, 국학자료원, 1994, 36쪽. 재인용.

132) 박은용, 「木郎攷, 도깨비의 어원고」, 『韓國傳統文化研究』 2輯, 曉星女大 한국전통문화연구소, 1986, 53~64쪽.

133) 문무병, 위의 책, 267~268쪽. 李杜鉉, 「단골巫와 冶匠」, 『정신문화연구』 제16권 제1호(통권50호), 한국정신문화연구원, 1993, 216쪽, 재인용.

(3) 수선스럽고 능청맞게 변덕부리는 아비

서정범(徐廷範)은 ‘돛’과 ‘아비’가 결합하여 ‘돛가비’가 되었으며 ‘돛’은 ‘도섭(환영(幻影)이나 요술)’의 원형으로 ‘수선스럽고 능청맞게 변덕부리는 아비’의 뜻을 가지고 있다고 하였다.¹³⁴⁾

2) 문헌에서 한자로 표기된 도깨비

실제로 보면 ‘돛가비’는 단지 문헌에서 처음으로 보이는 도깨비의 한글 표기일 뿐이다. 주지하는 바와 같이 ‘훈민정음(訓民正音)’이란 한국의 고유 문자는 1446년(세종 28)에 반포되었다. 반면에 민간신앙으로서의 도깨비 신앙은 그 이전에 이미 출현했을 가능성이 많다. “도깨비는 우리 민족의 토착 신격 중에 하나로 전승되어 왔음은 분명하다. 다만 그 형성시기에 대해서는 뚜렷하게 밝혀진 바가 없다.……도깨비에게 드리는 가장 중요한 제물인 메밀 등으로 추론할 때 통일신라 중후기 무렵에는 이미 정착되었다고 볼 수 있다.”¹³⁵⁾ 이처럼 김종대가 주장하는 바와 같이 도깨비 신앙은 통일신라(676~935) 중·후기에 이미 출현했다고 추정할 수 있다.

한글이 발명되기 전에 한국의 고문서는 한자로 기록되었다. 그러면 도깨비가 고문헌에서는 한자로 어떻게 표기되어 있을까? 자료를 찾아보면 주로 독각귀(獨脚鬼), 두두리(豆豆里), 망량(魍魎), 이매(魑魅), 목랑(木郎), 목매(木魅) 등으로 나타난다. 도깨비의 명칭을 정리하면 다음 도표와 같다.

명칭	수록 내용	해석	수록 원전	저자
1. 독각귀(獨脚鬼)	然我國之鬼物作怪者,俗謂之獨脚,皆自稱姓金,古今無不然.不知異域亦然否?意者彼不過風氣所聚,源於巽木,木性畏金,故鬼亦壓勝而然者	그러나 우리나라의 귀물(鬼物)로서 괴이한 짓 하는 것은 속칭 도깨비(獨脚)라 하고, 모두 자칭 성이 김(金)이라 하는데, 예나 지금이나 다 그러하다. 다른 나라에서도 그러한지는 모르겠으나, 생각건대 저것은 풍기(風氣)가 모인 바로서 손목(巽木)에서 생겨난	『성호사설』 제4권 만물문(萬物門)기선(箕仙)	이익(李瀼)

134) 서정범, 『한국문화상징사전』, 동아출판사, 1992, 210쪽.

135) 김종대, 『한국의 도깨비연구』, 국학자료원, 1994, 37쪽.

	耶?	것인데, 나무는 성질이 금(金)을 두려워하니 그러므로 귀신 또한 압승(壓勝)하려고 그리한 것인 듯하다.		
	李東璧所云今俗所謂獨脚鬼,邇來處處有之.	이동벽(李東璧)이 말한 것은 지금 민간에서 말하는 ‘독각귀’이다. 근래 곳곳마다 있다.	『오주연문장전산고』 天地篇 天地雜類 鬼神說 鬼神辨證說	이규경 (李圭景)
		1. 귀신의 다리는 하나다. 2. 독각(獨脚) 부인에게 음란을 강요한다. 여기에 응하게 되면 부자가 되고 응하지 않으면 가난뱅이가 된다. 집 주위에 초목이 무성하면 도깨비(독각)가 침입한다. 도깨비가 논밭에 말뚝을 박아두고 가면 농작물이 되지 않는다. ¹³⁶⁾ 3. 이는 오래된 고분, 집, 우물, 연못, 동굴, 감옥터, 성, 고개, 언덕길 또는 오래된 덩굴 등에 있는 귀신으로서 이들은 본래 이곳에 존재하고 있었다. 이런 귀신을 일반적으로 독각귀(獨脚鬼)라 칭하고 있다. ¹³⁷⁾	『조선의 귀신』	촌산지순 (村山智順) 著 金禧慶 옮김
	按如今野外斷春脚, 弊帚頭諸物,皆爲魑魅魍魎所接.按獨脚鬼,夜行迷人也.	내가 생각하기에, 지금 야외의 잘린 절굿공이, 낡은 빗자루와 같은 것들이 모두 이매, 망랑이 붙는다. 독각귀는 밤에 다니며 사람을 홀린다.	『오주연문장전산고』 天地篇 天地雜類 鬼神說 華東淫祀辨證說	이규경 (李圭景)
	魍魎, 卽獨脚鬼	망랑, 즉 독각귀이다.	『오주연문장전산고』 萬物篇 蟲魚類 魚辨證說	
2. 이매 (魑魅) 망랑 (魍魎)	庭虛接夔魍 戶仄掛蠪蝮	빈 뜰에는 기망들이 서성거리고 기운 집엔 갈거미가 거미줄 쳤네. [주]기망(夔魍), 신화 속에 나오는 산의 정령인 기화(夔和)와 망랑(魍魎)으로, 흔히 도깨비를 칭한다. ¹³⁸⁾	『청음집(淸陰集)』 제4권 오언율시(五言律詩) 106수	
	下司諫院上疏曰…其爲小人,雖不能的知,唐虞之時,亦有四凶,況於此時乎? 然予與大臣,務用君子,列於庶職,則雖未及辨別,一小人如	윤헌 징계를 청한 진사 한용명의 상소문. 이매 망랑(魑魅魍魎): 도깨비. 사간원의 상소를 내려보내며 이르기를, “…그 소인은 누구인지 정확히 알 수 없으나, 당우 시대에도 오히려 사흉이 있었거늘, 하물며 지금이겠는가? 그러나 내가 대신과 더불어 군자를 등용하	『조선왕조실록』 중종실록 권 제31, 11장 앞쪽~뒤쪽, 중종 12년 12월 16일(정사)	

	魍魎,不容於大陽之照,自然君子得道,小人自消矣.	기에 힘써서 그들을 여러 직위에 배치해 놓는다면, 비록 미처 소인을 변별하지는 못한다 하더라도, 한낱 소인이 본래 이매와 같이 태양이 비치는 곳에는 용납되지 못하는 것과 마찬가지로, 자연 군자는 도를 얻고 소인은 저절로 사라질 것이다.” 하였다.		
	我語魍魎曰獨甲,巫則稱獨甲曰大監.俗謂魍魎作亂,多苦惱人.或投石以打窗戶,或取物以懸樹枝,或放火以燒家屋.則召巫覡行神祀以祈禱之.京城內自點電燈以來,所謂魍魎一時屏跡.蓋幽陰之鬼,畏光明而然. 620~621	우리말에서는 망량을 도깨비(獨甲)라 하는데, 무당은 도깨비를 대감이라 한다. 세속에서 말하기를 도깨비가 장난을 쳐서 사람들의 골치를 많이 썩인다. 혹은 돌을 던져서 창이나 문을 부수기도 하고, 혹은 물건을 훔쳐다가 나뭇가지에 걸기도 하고, 혹은 불을 질러 집을 태운다고 한다. 이런 경우 무격을 불러 신사(神祀)를 행하면서 기도를 했다. 서울에 전등을 밝히고 나서부터 이른바 도깨비라는 것이 일시에 자취를 감추었는데, 어둡고 음지를 좋아하는 귀신이 광명을 두려워하기 때문이다. ¹³⁹⁾	『조선무속고』	이능화 지음 서영대 역주
3. 두두리 (頭頭里, 豆豆乙), 목랑 (木郎) 목매 (木魅)	義旼不會文字,專信巫覡慶州有木魅,土人呼爲豆豆乙.義旼起堂於家,邀置之,日祀祈福.忽一日,堂中有哭聲,義旼怪問之,魅曰,“吾守護汝家久矣,今天將降禍,吾無所依故哭.”未幾敗.有司奏請去壁上圖形,詔壇之.	이의민은 글자를 몰라 오직 무당의 말을 믿었다. 경주에 나무도깨비(木魅)가 있었는데, 그 지역 사람들은 두두을(豆豆乙)이라고 불렀다. 이의민은 집에 당(堂)을 만들고 목매를 가져다가 안치하고, 날마다 제사를 지내면서 복을 빌었다. 어느 날 갑자기 당 안에서 곡소리가 들리니, 이의민이 괴이하게 생각하여 묻자 나무도깨비가 말하기를, “내가 오랫동안 너희 집을 지켰는데, 이제 하늘에서 장차 재앙을 내리려고 하니 내가 의지할 곳이 없어서 운다”라고 하였다. 얼마 지나지 않아, 이의민이 패망하였다. 유사(有司)가 공신각 벽에 그려두었던 도형(圖形)을 없애자고 요청하니, 왕이 조서를 내려 흙으로 덧칠하여 초상을 지웠다.	『고려사』 권128 열전 권제41 반역(叛逆) 이의민	
	鼻荊郎,或稱木郎,亦名豆豆里.聖帝魂生子,鼻荊郎室亭.	비형랑(鼻荊郎)을 목랑(木郎)이라고 하고 두두리(豆豆里)라고도 칭하였다. (사람이 가사(歌詞)를 짓기를)	『낙하생집(洛下生集)』 集冊六	이학규 (李學達)

<p>飛馳諸鬼衆, 此處莫留停. 州俗至今貼此詞于門以辟鬼. 此東京事豆豆里之始.</p>	<p>“성제(聖帝)의 혼이 아들을 낳은 비형랑(鼻荊郎)의 집이로다. 날거나 달리는 모든 귀신들은 이곳에 머물지 말라.” 하였다. 경주의 풍속에 지금도 이 가사를 문에 붙여서 귀신을 쫓는다. 이것이 동경 두두리(豆豆里)를 섬기는 시초이다.</p>	<p><嶺南樂府> 鼻荊郎</p>	
<p>烹稻梁漉酒漿. 不爲豆豆里, 不爲媚竈王.</p>	<p>쌀밥과 거른 술로 도깨비를 위하지 아니하고 조왕신께 아첨하지 아니한다.</p>	<p>영동신(靈童神) 영남악부(嶺南樂府)1808년 작</p>	<p>이학규 (李學達)</p>
<p>愚按羅麗之世, 尤尚淫祠. 如鼻荊郎, 豆豆乙, 龍王, 帝釋等名目甚多. 而鼻荊謂之王子. 龍王, 帝釋, 另有祠院. 自王家祀饗之. 惟豆豆乙, 爲李義旼家所奉. 亦未聞大嶺之外. 萬姓之衆, 家祝而戶禱之. 如今日之靈童者也.</p>	<p>내가 생각하기에, 신라 고려시대부터 특히 음사(淫祠, 귀신)를 숭상하고 받들어 모셨다. 비형랑(신라 진지왕 아들), 두두을(나무요괴, 목각인형), 용왕, 제석 등 이름이 너무 많다. 비형랑은 왕자라 한다. 용왕과 제석신(삼신상제)는 별도의 사당이 있다. 왕가에서도 제사를 올린다. 두두을을 생각해 보면, (고려)이의민의 (경주) 집에서 섬기던 귀신상이다. 또한 대관령 밖에서는 듣지 못한 말이다. 온 세상 사람들이 집에서 축원하며 집에서 제사를 지낸다. 오늘날의 '영동'이라는 것과 비슷하다.</p>	<p>『낙하생집(洛下生集)』冊十一, 艸花屋集[壬申], 靈童辨</p>	<p>이학규 (李學達)</p>
	<p>그때 사람이 가사(歌詞)를 짓기를, “성제(聖帝)의 혼이 아들을 낳은 비형랑(鼻荊郎)의 집이로다. 날거나 달리는 모든 귀신들은 이곳에 머물지 말라.” 하였다. 경주의 풍속에 지금도 이 가사를 문에 붙여서 귀신을 쫓는다. 이것이 동경 두두리(豆豆里)의 시초이다.</p>	<p>『신증동국여지승람』 제21권 경상도(慶尙道) 경주부(慶州府) 古蹟條 유사 권1 奇異</p>	<p>이행 (李荇)</p>
<p>王家藪在府南十里. 州人祀木郎之地. 木郎俗稱豆豆里. 自鼻荊之後俗事豆豆里甚盛.</p>	<p>왕가수(王家藪), 부의 남쪽 10리에 있다. 고을 사람들이 목랑(木郎)을 제사지내는 곳이다. 목랑은 속칭 두두리(頭頭里)라고 한다. 비형(鼻荊)이후로 세속에서는 두두리를 섬기기를 매우 성대하게 하였다.</p>	<p>『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』 제21권 경상도 경주부 古蹟條</p>	<p>이행 (李荇)</p>

	<p>靈妙寺在府西五里。唐貞觀六年,新羅善德王建.殿宇三層體制殊異.羅時殿宇非一,而他皆頽毀,獨此宛然如昨.諺傳寺趾本大澤,豆豆里之衆一夜填之,遂建此殿.今廢.</p>	<p>영사는 부의 서쪽 오리에 있다. 당 정관 6년, 신라 선덕왕이 세웠다. 불전은 3층으로 체제가 특이하다. 신라시대 불전이 한둘이 아니었으나 다른 것은 다 무너지고 헐렸는데 유독 이 불전만은 완연히 과거와 같다. 속설에 전하기를, 절터에는 큰 연못이 있었는데 두두리의 무리가 하룻밤 사이에 그것을 메우고 이 불전을 세웠다고 한다. 지금은 폐허가 되었다.</p>	<p>『輿地圖書 下』 (한국사료총서 제20집) 慶尙道 慶州寺刹</p>	
--	--	---	--	--

이상의 기록을 보면 도깨비 신앙은 경주(慶州) 지역의 독특한 민속종교였다가 전국적으로 확산되었는데 민간에서 도깨비를 섬기는 것이 매우 성하였다.

도깨비의 명칭은 독각귀(獨脚鬼), 이매(魑魅), 망량(魍魎), 두두리(豆豆里), 두두을(豆豆乙), 목랑(木郎)이나 목매(木魅)라고 하였다. “두두리는 도깨비이다. 구체적으로 말하면 두두리는 도깨비의 앞선 이름이다.”¹⁴⁰⁾ 두두리(豆豆里)와 두두을(豆豆乙)은 한국어 발음을 음역(音譯)해서 한자로 표기한 것이다. 그 것을 의역(意譯)해 한자로 표기한 것이 목랑(木郎) 또는 목매(木魅)다.

김중대는 도깨비를 한자로 귀신(鬼神), 독각귀(獨脚鬼), 또는 이매망량(魑魅魍魎)으로 표기한 것이 한국의 도깨비를 중국의 귀신이나 독각귀(獨脚鬼)와 동일시하게 된 원인이라고 지적하였다. “도깨비는 나름의 존재 이유를 갖고 우리 민족의 심성 속에서 자생하여 성장해온 독특한 존재다. 성현(成俔)의 『용재총화(慵齋叢話)』 등 우리 옛글 속에서 도깨비를 한자로 표기할 때 귀나 독각귀, 이매망량 등을 사용한 것이 도깨비에 대한 오해를 불러일으켰다고 볼 수 있다.”¹⁴¹⁾ 그런데 한국의 고문헌에서도 도깨비를 독각귀(獨脚鬼)나 이매(魑魅), 망량(魍魎)으로 표기했던 것에는 분명 근거가 있을 것이다. 이에 대해 필자는 중국 고문헌에 나오는 독각귀(獨脚鬼)와 이매망량(魑魅魍魎)을 탐색

136) 촌산지순(村山智順) 저, 金禧慶 옮김, 『조선의 귀신』, 東文選, 1990, 174쪽.

137) 위의 책, 192쪽.

138) 정선용 역, 한국고전번역원, 2006.

139) 이능화 지음, 서영대 역주, 『조선무속고-역사로 본 한국 무속』, 창비, 2008, 327쪽.

140) 강은혜, 「도깨비의 정체」, 『한국학논집』 30, 계명대학교 한국학연구원, 2003.

141) 김중대, 『한국의 도깨비연구』, 국학자료원, 1994, 37쪽.

하면서 논증하려 한다. 또한 이를 통해 도깨비의 기원을 찾아보고자 한다.

(1) 『산해경(山海經)』에 나오는 독각(獨脚) 신수(神獸)

『산해경(山海經)』은 중국 선진(先秦)시대 서적으로 그 속에는 중국 고대신화가 다량으로 포함되어 있으며 그 외에도 지리, 무술(巫術), 종교, 고사(古史), 의약, 민속, 동물, 식물, 광물 등의 분야로 이루어졌다. 문헌자료로 볼 때 『산해경(山海經)』은 중국 고대 신화의 원천(源泉)이라 할 수 있다. 독각귀(獨脚鬼)에 대한 최초의 기록은 바로 이 책에 담겨 있다. 『산해경(山海經)』에는 독각귀(獨脚鬼)와 더불어 독각(獨脚, 외다리) 신수(神獸)로도 기록하고 있다.

① 신취(神醜)

『산해경(山海經)』 「서차사경(西次四經)」에 다음과 같이 기록돼 있다.

“다시 서쪽 1백 20리에 강산(剛山)이 있다. 여기에는 칠목(柒木)이라는 나무가 많으며 저부(瑇瑀)라는 옥이 많다. 강수(鋼水)가 그 산에서 발원하여 북쪽으로 흘러 위수(渭水)로 들어간다. 그 산에는 신 취(醜)라는 괴물이 많다. 그 형상은 사람 얼굴에 짐승의 몸으로 발과 손이 하나씩이며 그 음성은 마치 시나 노래를 읊조리는 소리와 같다.”¹⁴²⁾

여기에 나오는 ‘醜’는 ‘취’가 아니라 ‘치’로 읽어야 한다. 곽박(郭璞)의 주석에서는 “치는 또한 이매(魑魅) 따위이다.”¹⁴³⁾라고 하였고 임동석(林東錫)은 이를 “醜, 도깨비, 이매(魑魅)의 일종¹⁴⁴⁾”이라고 번역하였다.

신취(神醜) 외모의 가장 큰 특징은 외다리와 외팔이다. 이것은 독각귀(獨脚鬼) 최초의 추형(雛形)으로 간주할 수 있다. 한자 ‘醜’의 글자 형태로 보면 ‘빛 광(光)’과 연관성이 있다.

142) (晉)郭璞注, (清)郝懿行箋疏, 袁珂校注, 林東錫譯註, 『산해경(山海經)』·「서차사경(西次四經)」, “又西百二十里, 曰剛山, 多柒木, 多瑇瑀之玉. 剛水出焉, 北流注于渭. 是多神醜, 其狀人面獸身, 一足一手, 其音如欽.”, 동서문화사, 2011, 271쪽.

143) 위의 책, “醜, 亦魑魅之類也.”, 272쪽.

144) 위의 책, 272쪽.

임동석(林東錫)의 번역문에서 ‘기음여흠(其音如欽)’을 “그 음성은 마치 시나 노래를 읊조리는 소리와 같다.”고 했는데 정확하지 않고 “그 음성은 마치 사람이 아플 때 내는 신음(呻吟) 소리와 같다.”로 보아야 한다. 우는 게 신음하는 듯하기 때문에 듣는 사람이 그 소리에 속아서 다가가 도와주려고 하면 혀를 입는다. 아픈 소리로 사람을 홀리는 신치(神媿)가 사악한 신의 영역에 속하는 것은 도깨비와 오통신의 사신(邪神)이라는 기본 성격과 일맥상통한다.

② 필방(畢方)

『산해경(山海經)』에 ‘필방(畢方)’이라는 외다리 새가 있다. 다음과 같이 두 부분에서 언급하고 있다.

『산해경(山海經)』 「서차3경(西次三經)·장아산(章莪山)」에 다음의 기록이 있다.

“장아산(章莪山)에 새가 있으니 그 형상은 학(鶴)과 같으며 다리가 하나다. 붉은 무늬에 푸른 바탕을 하고 있으며 흰 부리를 가지고 있다. 이름은 필방(畢方)이라 하며, 그 울음은 자신의 이름을 부르는 소리를 낸다. 그 새가 나타나면 그 읊에 괴이한 화재가 일어난다.”¹⁴⁵⁾

『산해경(山海經)』 「해외남경(海外南經)」에서도 다음과 같이 기록하고 있다.

“필방조가 그 동쪽에 있다. 청수의 서쪽이며 이곳의 새들은 사람 얼굴에 다리가 하나이다.”¹⁴⁶⁾

이 두 부분에서 기록된 필방이라는 새는 모두 외다리이다. 이보다 더 중요한 것은 “그 울음은 자신을 부르는 소리와 같고 이것이 나타나면 그 고을에 원인 모를 화재가 난다.”는 점이다.

원가(袁珂)가 필방새에 대해 『회남자(淮南子)』·「사론훈(汜論訓)」에 “목생필방(木生畢方, 나무는 필방을 생(生)한다.)”이라고 언급한 바가 있는데, 그 기록을 인용해 고유(高

145) 위의 책, 「서차3경(西次三經)·장아산(章莪山)」 “有鳥焉，其狀如鶴，一足，赤文青質而白喙，名曰畢方，其鳴自咩也，見則其邑有譎火。”， 241쪽.

146) 위의 책, “畢方鳥在其東，青水西，其爲鳥人面一脚.”， 858쪽.

誘)가 주석하였다. “필방은 나무의 정령이다. 생김새가 새와 같은데 푸른 몸바탕에 붉은 외다리를 가지고 있고 오곡(五穀)을 안 먹는다.”¹⁴⁷⁾고 고증하였다.

『회남자(淮南子)』에서 말하는 “목생필방(木生畢方)”¹⁴⁸⁾은 중국 오행관념의 영향을 받았기 때문이라고 해석할 수 있다. 오행의 운행을 보면, ‘목생화(木生火, 나무는 불을 생(生)한다)’이므로 나무에서 생성된 필방은 불과 밀접한 관계를 가지고 있다. 다시 말하면 나무에서 불이 나기 때문에 나무의 정령으로서의 필방이 나타나면 그 고을에 원인 모를 불이 나는 것이다. 필방을 불을 관장하는 신조(神鳥)로 여겼던 것이다.

『한비자(韓非子)·십과(十過)』에는 다음과 같이 기록돼 있다.

“옛날 황제(黃帝)가 서태산의 정상에서 귀신들을 회합시켰는데 상아로 장식한 수레를 몰고서 여섯 마리 교룡(蛟龍)은 수레를 끌었으며, 필방(畢方)은 수레의 양쪽에서 바퀴와 나란히 섰고, 치우(蚩尤)는 앞장섰으며, 풍백(風伯)¹⁴⁹⁾이 앞으로 나가며 먼지를 청소하였고, 우사(雨師)¹⁵⁰⁾는 길에 물을 뿌리는데. 호랑이와 늑대가 앞에 있고, 귀신이 뒤에 따랐으며, 등사(騰蛇)는 땅에 엎드리고, 봉황은 위를 덮었다. 이렇게 귀신들을 크게 모아 청각(淸角)의 악조(樂調)를 만들었다.”¹⁵¹⁾

이 고대신화를 보면, 필방은 황제(黃帝)를 도와주어서 귀신들을 한 데 모이게 하는 신기한 능력을 가지고 있다. 그리고 필방이 나타나면 그 고을에 원인 모를 불이 나는 것은 도깨비불과 유사성을 지닌다. 오행(五行)의 관념으로 보면 도깨비의 명칭인 ‘목랑(木郎)’, ‘목객(木客)’은 나무의 정괴(精怪)라는 특징을 잘 설명하고 있을 뿐만 아니라 불과도 연관성이 있다.

③ 목석(木石)의 정괴(精怪)인 기(夔)

『산해경(山海經)』 「대황동경(大荒東經)」에는 외다리 신수(神獸)인 기(夔)에 관한 기록이 있다.

147) 위의 책, “畢方, 木之精也. 狀如鳥, 青色, 赤脚, 一足, 不食五穀.”, 858쪽.

148) 『회남자(淮南子)』·「사론훈(汜論訓)」, “山出臯陽, 水生罔象, 木生畢方, 井生墳羊, 人怪之.”

149) 풍백(風伯)은 바람을 관장하는 신이다.

150) 우사(雨師)는 비를 관장하는 신이다.

151) 『한비자(韓非子)·십과(十過)』, “昔者黃帝合鬼神於西泰山上, 駕象車而六蛟龍, 畢方並轄, 蚩尤居前, 風伯進掃, 雨師灑道, 虎狼在前, 鬼神在後, 騰蛇伏地, 鳳凰覆上, 大合鬼神, 作為<淸角>.”

“동해의 가운데에 유파산(流波山)이 있으며 그 산은 바다로 7천리 들어가 있다. 그곳 위에 짐승이 있어 형상은 소와 같으며 푸른 몸에 뿔이 없고 다리가 하나다. 그가 물로 출입할 때면 반드시 풍우가 일어나며 그가 내는 빛은 해와 달 같다. 그가 내는 소리는 우레와 같다. 이름을 기(夔)라 한다. 황제(黃帝)가 그를 얻어 그 가죽으로써 북을 만들고, 뇌수의 뼈를 북채로 삼아 그 소리가 5백리까지 들리도록 하여 천하에 위세를 떨쳤다.”¹⁵²⁾

위의 내용에 따르면 기(夔)가 신기한 것은 비바람, 천둥과 번개를 동반하고 지나가는 것이고 뇌신(雷神)의 신격을 지니고 있다는 점이다. 기(夔)의 가죽으로 만든 북의 소리가 5백리까지 들릴 수 있다는 것은 기(夔)가 선천적으로神通력을 가지고 있다는 것을 말한다.

『산해경(山海經)』에 기록된 기(夔)의 형상은 뿔이 없고 다리가 하나 있는 소와 같다. 그래서 ‘기우(夔牛)’라고도 한다. 그런데 『산해경(山海經)』 이외에, 기(夔)의 형상은 다리가 하나이고 용과 원숭이 같이 생겼다는 기록도 있다. 허신(許慎)의 『설문해자(說文解字)』¹⁵³⁾에서는 “기(夔)는 신(神)으로 허(虺)였고 용과 같이 생겼으며 다리가 하나다.”¹⁵⁴⁾라고 하였다. 또한 동한(東漢) 장형(張衡)의 『동경부(東京賦)』에는 “기(夔)는 목석의 정괴(精怪)이고 생김새가 용과 같은데 뿔이 있고 비늘과 꺾데기의 빛이 마치 일월(日月)과 같고 이것이 나타나면 그 읍에 크게 가뭄이 든다.”¹⁵⁵⁾는 기록이 있다. 전국시대의 청동기와 옥기에는 기룡(夔龍) 무늬를 흔히 볼 수 있다. 이것 모두 기(夔)가 용과 같이 생겼다는 예증이다.

소와 용 이외에 기(夔)의 생김새가 원숭이와 같다는 기록도 고문헌에서 찾아볼 수 있다. 허신(許慎)의 『설문해자(說文解字)』에는 기(夔)와 비슷한 한자인 노(夔)도 있는데, 글자의 형태로 볼 때 기(夔)는 뿔이 있고 노(夔)는 뿔이 없다는 차이가 있다. 노(夔)에 대해 『설문해자(說文解字)』는 “노(夔)는 탐욕스러운 짐승이다, 모후(母猴)라고도 하는

152) 林東錫譯註, 『산해경』, “東海中有流波山, 入海七千里, 其上有獸, 狀如牛, 蒼身而無角, 一足, 出入水則必風雨, 其光如日月, 其聲如雷, 其名曰夔. 黃帝得之, 以其皮爲鼓, 槩以雷獸之骨, 聲聞五百里, 以威天下.”, 1228쪽.

153) 『설문해자(說文解字)』, 동한(東漢, 서기전 202~220) 때 경학자 허신(許慎, 58년 무렵~147년 무렵)이 편찬한 자전이다. 한자를 부수에 따라 분류하여 배열한 중국의 가장 오래된 자서이다.

154) 허신(許慎), 『설문해자(說文解字)』, “夔, 神虺也, 如龍, 一足.”

155) 장형(張衡), 『동경부(東京賦)』, “夔, 木石之怪, 如龍, 有角, 鱗甲光如日月, 見則其邑大旱.”

데, 사람과 흡사하다.”¹⁵⁶)고 기록하고 있다. 단옥재(段玉裁)¹⁵⁷)의 주석에 “노(夔)는 기(夔)를 말한다. 모후(母猴, 암컷 원숭이)라고도 한다.”고 풀이하였다.

『국어(國語)』 권5 「노어(魯語)」하(下)에서 “나무와 돌의 정괴(精怪)를 기(夔) 또는 망량(魍魎)이라 한다.”¹⁵⁸)고 하였다. 이에 대해 삼국시대의 위소(韋昭)의 주에 “목석(木石)은 산이라는 뜻이고 기(夔)는 다리가 하나이다. 월(越) 지역의 사람들이 기(夔)를 산소(山魈) 혹은 산소(山獠)라고 부른다. 기(夔)는 부양(富陽)에 있고 사람의 얼굴 모양으로 원숭이의 몸인데 말을 할 수 있다. 또한 ‘독족(獨足)’이라고 부른다.”¹⁵⁹)고 하였는데, 기(夔)를 노(夔)의 원숭이 형상과 혼동해서 산소(山魈)와 같은 것으로 간주하였다. 그래서 기(夔)는 산소(山魈)가 되고 원숭이처럼 생겼다는 설이 나왔다. 이후에도 이와 비슷한 기록을 흔히 찾아볼 수 있다. 예를 들어 『당서(唐書)』에 “산소는 정주에서 나왔는데 외다리 귀신이고 옛날 사람들이 ‘외다리 기(夔)’라고도 하였다.”¹⁶⁰)고 하였고, 『백택도(白澤圖)』에 “산의 정령이고 모습이 북과 같은데 붉은색이고 한 발로 걷는다. 이름은 기(夔)라고 하고 그를 부르면 호랑이와 표범을 잡을 수도 있다.”¹⁶¹)고 하였다.

『산해경(山海經)』에도 산소(山魈)에 관한 기록이 나온다. 『산해경(山海經)』·「해내남경(海內南經)」에 “효양국(梟陽國)은 북구(北狗)의 서쪽에 있다. 그 생김새는 사람의 얼굴에 긴 입술을 가지고 있으며 검은 몸에 털이 나 있고, 발뒤꿈치는 반대로 향해 있는데, 사람을 보면 웃고 왼손에는 죽관(竹管)을 잡고 있다.”¹⁶²)고 하였다. 이 기록에 따르면 산소(山魈)는 기(夔)가 아니라 노(夔)와 비슷한 특징을 가지고 있다.

이처럼 『산해경(山海經)』에 기(夔)와 산소(山魈)에 관한 기록이 따로 있고 『설문해자(說文解字)』에서도 ‘기(夔)’와 ‘노(夔)’를 달리 기록하고 있는 것으로 볼 때, 둘은 비슷하지만 이를 표기하는 한자가 각기 다른 것처럼 나중에 전파되는 과정에서 사람들이 이를 혼동하게 되었다. 본래 동해(東海)의 유파산(流波山)에 있었던 신수(神獸) 기(夔)는 소처럼 생겼고 다리가 하나였다. 나중에 바다를 벗어나 산에 살게 되면서 다리가 하나

156) 허신(許慎), 위의 책, “夔, 貪獸也, 一曰母猴, 似人.”

157) 단옥재(段玉裁, 1735~1815), 중국 청나라 건륭(乾隆)시대의 대표적 고증학자다. 『설문해자』에 주를 단 문자학자다.

158) 『국어(國語)』 권5 「노어(魯語)」 하, “木石之怪曰夔, 魍魎.”

159) 『한어대자전(漢語大字典)』 기(夔)조에 나와 있다. “木石謂山也. 或雲:夔, 一足, 越人謂之‘山魈’, 音‘騷’, 或作‘獠’, 富陽有之, 人面猴身, 能言. 或雲‘獨足.’”

160) 『당서(唐書)』, “山魈, 出汀州, 獨足鬼, 古人又稱夔一足.”

161) 『백택도(白澤圖)』, “山之精, 狀如鼓, 色赤, 足而行, 名曰夔, 呼之可使取虎豹.”

162) 林東錫譯註, 『산해경』, “梟陽國在北狗之西, 其爲人人面長唇, 黑身有毛, 反踵, 見人則笑, 左手操管.”, 974쪽.

이고 사람 얼굴에 원숭이 몸을 가진 산의 정괴(精怪)인 산소(山魈)가 되었다. 기(夔)에서 산소(山魈)로 변천하는 과정에서 독각귀(獨脚鬼)는 소의 힘과 원숭이 몸이 하나로 결합되지만 다리가 하나인 것은 변하지 않았다. 이것이 도깨비와 오통신이 독각(獨脚)이 된 특징의 유래이다.

(2) 이매망량(魑魅魍魎)

이매망량(魑魅魍魎)은 고대 전설(傳說)에 나오는 모든 귀괴(鬼怪), 온갖 도깨비를 뜻하는 말이다. 지금은 가지각색의 악인을 비유하는 성어로 사용되고 있다.¹⁶³⁾

이매(魑魅)와 망량(魍魎)을 병칭(並稱)한 최초의 기록은 『좌전(左傳)·선공삼년(宣公三年)』에 “……거기에 온갖 사물을 새겨 놓음으로써 백성들에게 신령스러운 것과 간악한 것을 구별할 수 있도록 하는 것이다. 그러므로 백성들이 물에 들어가거나 산에 들어가서 자신에게 해로운 것을 피할 수 있고, 이매망량 같은 귀신 도깨비들과 마주치지 않을 수 있다.”¹⁶⁴⁾는 구절이다. 이렇게 이매(魑魅)와 망량(魍魎)은 항상 아울러서 칭하지만 사실 두 어휘의 의미는 같은 게 아니라 각기 차이가 있다. 그 차이점을 구체적으로 살펴보려 한다.

① 이매(魑魅)

1915년에 편찬된 중국에서 규모가 가장 큰 종합 사전인 『사해(辭海)』는 이매(魑魅)에 대해 “① 이매(魑魅)는 고대에 사람을 해치는 산과 내의 신괴(神怪)이고, 모든 귀괴(鬼怪)의 통칭이다. ② 남을 해치는 악인 혹은 사악한 세력의 비유.”¹⁶⁵⁾라고 설명하고 있다.

『한국고전용어사전』에서 이매(魑魅)를 “① 도깨비. 산림(山林)의 괴이(怪異)한 기운(異氣)에 의해서 생긴 괴물(怪物)로서 사람을 해친다고 함. ② 사람을 잘 홀리거나 해치는 악한 자의 비유.”¹⁶⁶⁾로 설명한 것도 이와 비슷하다. 이를 통해 이매(魑

163) 『현대한어사전(現代漢語詞典)』, “魑魅魍魎, 原爲古代傳說中的鬼怪. 現指形形色色的壞人.”

164) 『좌전(左傳)·선공삼년(宣公三年)』, “百物而爲之備, 使民知神奸, 故民入川澤山林不逢不若, 魑魅魍魎, 莫能逢之.”

165) 『사해(辭海)』, 在線查詢 <https://cihai.supfree.net/two.asp?id=371250> “①古謂能害人的山澤之神怪, 亦泛指鬼怪. ②常喻指壞人或邪惡勢力.”

166) 『한국고전용어사전』, 세종대왕기념사업회, 2001.

<https://terms.naver.com/entry.nhn?docId=106787&cid=41826&categoryId=41826>

魅)는 산소(山魃)와 같이 사람을 해치는 산의 정괴(精怪)의 특징을 가지고 있다는 것을 알 수 있다.

뿐만 아니라 중국의 어원사전 『설문해자(說文解字)』에서는 ‘매(魅, ‘魃’와 같음)’를 “오래된 낡은 물건이 둔갑한 정령(老物精也)”이라고 풀다. 동한(東漢) 사상가 왕충(王充, 27~97)의 『논형(論衡)·정귀(訂鬼)』에서도 “귀(鬼)는 노물(老物)의 정령이다.”¹⁶⁷⁾라고 하였다. 즉 귀(鬼)를 세상 만물의 정령이라고 생각한 것이다.

상고 시대 사람들의 관념에서 귀(鬼)는 인귀(人鬼)와 물귀(物鬼) 두 가지 개념이 모두 포함되어 있었다. 『설문해자(說文解字)』에서 “사람이 돌아갈 바를 귀(鬼)라고 한다.(人所歸爲鬼)”¹⁶⁸⁾, 『예기(禮記)·제의(祭儀)』편에서도 “모든 생물은 반드시 죽고 죽으면 반드시 흙으로 돌아가는데, 이를 귀(鬼)라고 한다.”¹⁶⁹⁾고 귀를 설명하였다. 즉 귀신은 사람이 죽은 뒤 영혼으로 화생되는 것이다. 혼기(魂氣)는 하늘로 돌아가고 형백(形魄)은 땅으로 돌아간다. 이는 영혼이 불사 관념의 영향을 받아 생겨난 인귀(人鬼)의 개념이다.

이 외에 위에 말하는 물귀(物鬼) 개념도 있다. 물귀(物鬼) 개념은 동아시아 민족이 믿는 만물유령설의 표현이다. 한국에서도 이 같은 인식에 영향을 받았다.

조선 후기 학자 이익(李瀾)은 『성호사설(星湖僊說)』에서 다음과 같이 말했다.

“또 『천진기(天篆記)』에 ‘강회(江淮) 지방 풍속은 귀신을 숭상하여 해마다 정월이 되면 반드시 키와 빗자루에 옷을 입혀 자고신(紫姑神)을 만든다.’고 하였다. 이를 통해 기선(箕仙)이라는 말이 전해진 지 또한 오래임을 알 수 있다. 요즘 세상에든 어떤 집안에는 귀변(鬼變)이 매우 많아 더러 놀다가 갑작스레 흩어지곤 원래의 모습이 나타나는데, 반드시 오래 묵은 키나 절굿공이 따위인 것이다. 추측컨대, 귀신이란 풍기(風氣)가 모이는 것이므로, 원래는 형상이 없다가 반드시 사람의 손때가 많이 묻은 키나 빗자루 같은 것에 붙어야만 바야흐로 괴이한 짓을 할 수 있는 까닭에 기선이라 하는 것이다. 그러나 우리나라의 귀물(鬼物)로서 괴이한 짓하는 것은 속칭 도깨비(獨脚)라 하고, 모두 자칭 성이 김(金)이라 하는데, 예나 지금이나 다 그러하다. 다른 나라에서도 그러한지는 모르겠으나, 생각건대 저것은 풍기가 모여 손목(巽木)에서 생기는 것에 불과한 것이다. 나무는 성질이 금을 두

167) (漢)王充, 『論衡·訂鬼』, “鬼者, 老物之精也.”

168) 허신(許慎), 『설문해자(說文解字)』, “人所歸爲鬼.”

169) 『禮記·祭儀』, “衆生必死, 死必歸土, 此謂之鬼.”

러워하는 까닭에 귀신 역시 압승(壓勝)하려고 하는 데서 그런 것인가?”¹⁷⁰⁾

또한 『성호사설』 제6권 「만물문(萬物門)」의 「신선·이유(神仙·二酉)」편에서는 다음과 같이 말했다.

“공자가 진(陳)나라에 있을 때에 자로(子路)에게 이르기를, ‘집에서 기르는 육축(六畜)과 거북, 뱀, 물고기, 자라, 초목 따위도 오래 묵으면 귀신이 모두 거기에 붙어서 요사하고 괴이한 짓을 할 수 있는 까닭에 이를 오유(五酉)라 한다.’고 하였다. 이때 유(酉)는 늙었다는 뜻인데, 오행(五行)이 운행함에 따라 그런 물건들이 생겨나고, 그런 물건들이 늙으면 괴이한 짓을 하게 된다.”¹⁷¹⁾

위 내용에 따르면 이익(李滲)이 말한 바처럼 물건들이 낡아지면 귀신이 되는 것은 『설문해자(說文解字)』에 ‘매(魅)’의 설명과 같다. 이는 동양인의 귀매(鬼魅)에 대한 기본적인 인식이다. 바로 만물유령(萬物有靈) 관념의 영향을 받았기 때문이다.

② 망량(魍魎)

A. 망량(魍魎)은 산과 내의 정괴(精怪)다.

위에 언급했던 『국어(國語)』 권5 「노어(魯語)·하(下)」에서 “나무와 돌의 정괴(精怪)를 기(夔) 또는 망량(魍魎)이라 한다.”고 하였다. 외다리 신수인 기(夔)가 산과 내, 혹은 나무와 돌의 정괴(精怪)인 망량(魍魎)과 합쳐져서 통일되었다.

B. 망량(魍魎)은 역신(疫神)이다. 전옥(顛頊)의 아들이 변한 것이다.¹⁷²⁾

이에 관한 기록은 동진(東晉) 간보(干寶)의 『수신기(搜神記)』에 나와 있다.

“옛날 전옥씨(顛頊氏)에게 세 아들이 있었는데 죽어서 모두 염병을 일으키는 역

170) 이익(李滲) 저, 김철희 역, 『성호사설(星湖僿說)』 제4권 만물문(萬物門) 기선(箕仙), 한국고전번역원, 1976. “又天篆記云, 江淮間俗尙鬼, 歲正月必衣服箕帚爲紫姑神, 然則其說之傳來蓋亦久矣. 今世人鬼變甚多, 或猝急驚散, 現其本相, 則必是筭杵等陳舊之物. 意者風氣所聚, 初無形像, 必須褻得人氣多者如箕筭之物, 然後方能作怪, 故曰箕仙也. 然我國之鬼物作怪者, 俗謂之獨腳, 皆自稱姓金, 古今無不然, 不知異域亦然否? 意者彼不過風氣所聚, 源於箕木, 木性畏金, 故鬼亦壓勝而然者耶?”

171) 이익(李滲) 저, 김철희 역, 위의 책, 제6권 만물문(萬物門) 신선·이유(神仙·二酉) “孔子在陳謂子路曰六畜及龜蛇魚鼈草木之屬者神皆憑依能爲妖故謂之五酉酉者老也五行之方皆有其物物老則爲鬼神.”

172) 『사해(辭海)』, 在線查詢: <https://cihai.supfree.net/two.asp?id=371193> “① 古代傳說中的山川精怪; 鬼怪. ② 疫神, 傳說顛頊之子所化.”

귀(疫鬼)가 되었다. 한 아들은 장강(長江)에 살며 학귀(瘡鬼)가 되었고, 한 아들은 약수(若水)에 살아 망량귀(魍魎鬼)가 되었으며, 또 한 아들은 사람이 사는 가옥에서 소귀(小鬼, 혹은 소아귀)가 되어서 어린 아이들을 잘 놀라게 하였다.”¹⁷³⁾

『회남자(淮南子)』에서 “망량은 세 살 먹은 어린아이와 같다. 피부색은 검붉고 눈과 발톱은 새빨간데 귀가 길고 머리카락이 아름답다.”고 하였다.¹⁷⁴⁾

망량(魍魎)은 이매(魑魅)보다 역신(疫神)의 성격이 더 강하다. 이는 처용설화에 나오는 역신, 그리고 여자의 몸에 범접하여 병을 주는 영감신의 성격과 유사하다.

따라서 한·중 고문헌에 나타나는 도깨비는 인귀(人鬼)와 물귀(物鬼) 두 가지 개념이 포함되어 있는 것으로 볼 수 있다. 위에서 분석한 바와 같이 ‘목랑(木郎)’, ‘목매(木魅)’, ‘독각귀(獨脚鬼)’, ‘이매(魑魅)’, ‘망량(魍魎)’ 등의 이름처럼 도깨비는 사람이 죽은 뒤 영혼(靈魂)으로 화생되는 귀신이기도 하지만, 어떤 원한을 가지고 죽은 원귀(冤鬼)의 개념보다는 나무와 돌의 정괴(精怪)이거나 독각신수(獨脚神獸)와 오래된 낡은 물건이 둔갑한 사물의 정괴(精怪)에서 유래된 귀매(鬼魅)의 개념으로 이해하는 것이 더 합리적이다.

3) 오통신(五通神)의 명칭과 유래

오통신 신앙을 정식으로 다룬 책은 송나라 때 홍매(洪邁)¹⁷⁵⁾의 필기류 설화집인 『이견지(夷堅志)』이다. 『이견지(夷堅志)』라는 서명은 『열자(列子)·탕문(湯問)』 문장에서 비롯되었다.

“중북(終北)의 북쪽에는 깊고 어두운 바다가 있는데 천지(天池)라고 한다. 물고기가 있는데 그 넓이는 수 천리에 달하며 그 길이 또한 넓이에 어울린다. 이름은 곤(鯨)이다. 새가 있는데 그 이름은 봉(鵬)이다. 날개가 마치 하늘에 드리운 구름과 같고 그 몸체는 날개에 어울릴 만큼 크다. 세상에 이러한 동물이 있는 걸 어찌 알겠

173) 간보(干寶) 저, 전병구 역, 『수신기(搜神記)』 卷16, “昔顓頊氏有三子, 死而爲疫鬼: 一居江水, 爲瘡鬼; 一居若水, 爲魍魎鬼; 一居宮室, 善驚人小兒, 爲小鬼.”, 자유문고, 1997, 345쪽.

174) 『淮南子』, “狀如三歲小兒, 赤黑色, 赤目, 赤爪, 長耳, 美髮.”

175) 홍매(洪邁:1123~1202) : 남송(南宋) 시기 유명한 문학가로 자(字)는 경려(景廬), 호(號)는 용재(容齋). 저서는 『용재수필(容齋隨筆)』, 『이견지(夷堅志)』, 『야처유고(野處類稿)』 등이 있다.

는가? 우(禹)가 행차하다가 그것들을 발견하고 백익(伯益)이 확인하여 이름을 붙였고 이견(夷堅)이 그 이야기를 듣고서 기록해 놓았다.”¹⁷⁶⁾

홍매(洪邁)는 ‘이견(夷堅)’이라 자처하고 송나라 초기부터 그의 생존 당시까지 민간에서 일어난 이상한 사건이나 괴담(怪談)을 광범하게 수집하여 정사(正史) 편찬 방법으로 기록하였다. 그래서 『이견지(夷堅志)』는 당시의 사회, 풍속, 신앙 따위의 자료가 풍부하게 들어있다. 국가 중심의 역사를 기록한 것이 아니기 때문에 ‘밑으로부터의 역사’라는 목표로 역사에서 소외된 민중들에게도 관심을 가져야 한다는 사회사의 시각으로 볼 때 학술적 가치가 매우 크다.

홍매(洪邁)의 『이견지(夷堅志)』에 오통신(五通神)에 관한 이야기는 아래와 같이 30편 가까이 있다.

번호	제목	출처
1	五郎鬼	『夷堅甲志』 卷十一, 97쪽
2	漳民娶山鬼	『夷堅甲志』 卷十四, 119쪽
3	毛氏父祖	『夷堅甲志』 卷十五, 134~135쪽
4	一足婦人	『夷堅甲志』 卷二十, 184쪽
5	宜兴民	『夷堅乙志』 卷二, 195쪽
6	汀州山魃	『夷堅乙志』 卷七, 240~241쪽
7	宣州孟郎中	『夷堅乙志』 卷十七, 327~328쪽
8	九聖奇鬼	『夷堅丙志』 卷一, 364~368쪽
9	孔勞蟲	『夷堅丁志』 卷十三, 647~648쪽
10	吳二孝感	『夷堅丁志』 卷十五, 667~668쪽
11	江南木客	『夷堅丁志』 卷十九, 695~697쪽
12	五郎君	『夷堅支甲』 卷一, 717~718쪽

176) 景中譯著, 『列子·湯問』, “終北之北有溟海者, 天池也. 有魚焉, 其廣數千里, 其長稱焉, 其名爲鯢. 有鳥焉, 其名爲鵬, 翼若垂天之雲, 其體稱焉. 世豈知有此物哉? 禹行而見之, 伯益知而名之, 夷堅聞而志之”, 中華書局, 2007, 135쪽.

13	鄧興詩	『夷堅支甲』卷七, 765쪽
14	王公家怪	『夷堅支甲』卷八, 773쪽
15	會稽獨脚鬼	『夷堅支景』卷二, 890쪽
16	胡十承務	『夷堅支戊』卷六, 1098~1100쪽
17	獨脚五通	『夷堅支癸』卷三, 1238~1239쪽
18	連少連書生	『夷堅支癸』卷五, 1255~1256쪽
19	彭居士	『夷堅支癸』卷六, 1266쪽
20	古塔主	『夷堅支癸』卷十, 1295~1296쪽
21	五通祠醉人	『夷堅三志己』卷八, 1364쪽
22	周沅州神药	『夷堅三志己』卷十, 1378쪽
23	林刘举登科梦	『夷堅三志己』卷十, 1379쪽
24	吴长者	『夷堅三志辛』卷五, 1418쪽
25	五色雞卵	『夷堅三志辛』卷六, 1427쪽
26	劉樞幹得法	『夷堅三志壬』卷三, 1484쪽
27	李五七事神	『夷堅補志』卷十五, 1692~1693쪽
28	花果五郎	『夷堅三補』, 1802~1803쪽
29	護界五郎	『夷堅三補』, 1803~1804쪽

『이견정지(夷堅丁志)』 19권 「강남목객(江南木客)」에 오통신(五通神)의 명칭에 관한 기록이 있다.

“양자강 이남지역은 산이 많다. 귀신을 제사하는 풍속이 있다. 그 귀신들은 매우 괴이(怪異)하다. 대부분 암석이나 나무로 총사(叢祠)¹⁷⁷⁾를 만들었는데 마을마다 있다. 이절(二浙)¹⁷⁸⁾과 양자강 동부지역에서는 오통(五通)이라고 하고 강서(江西)와 복건(福建)성 중부지역에서는 목하삼랑(木下三郎)이라고 하거나 목객(木客)이라고 한

177) 총사(叢祠), 숲 속의 세운 신당을 말한다.

178) 송대(宋代)에 행정구역을 절강동로(浙江東路)와 절강서로(浙江西路)로 나누었는데 그 둘의 합칭이다. 현재 분할지역을 보면 절강성(浙江省) 전 지역과 강소성(江蘇省) 장강(長江) 이남 지역에 속한다.

다. 다리가 하나가 있는 귀신은 독각오통(獨脚五通)이라 한다. 이름은 다르지만 실제로는 하나다. 전기를 고증하니 이른바 산림 속의 괴물인 기(夔), 망량(魍魎), 그리고 산소(山魃)다.”¹⁷⁹⁾

위 내용을 보면 홍매(洪邁)는 오통신(五通神)이 ‘목하삼랑(木下三郎)’과 ‘목객(木客)’ 등의 이름으로 불리기도 한다고 하였고 특히 다리가 하나인 독각오통(獨脚五通)이 있는 것을 언급하였다. “한 노파가 그곳에 갔다가 괴이한 것을 만난 적이 있었는데 그것은 다리 하나로 뛰어다녔다.”¹⁸⁰⁾ “조금 전에 외다리신이 와서 말하는 것을 꿈꿨다.”¹⁸¹⁾ 여기서 나오는 ‘독각오통(獨脚五通)’은 바로 독각귀(獨脚鬼)였다. 일본 학자 대총수고(大塚秀高)는 『이견지(夷堅志)』의 독각귀(獨脚鬼)는 다리가 하나인 독각오통신(獨脚五通神)이고 여색(女色)을 좋아하는 호색오통신(好色五通神)이며 강서(江西)와 복건(福建)성 중부지역에서는 ‘목하삼랑신(木下三郎神)’이라고 칭한다고 분석하였다.¹⁸²⁾

왕부지(王夫之)¹⁸³⁾는 굴원(屈原)의 『초사(楚辭)』에 나온 산귀(山鬼)에 대해 다음과 같이 해석하였다.

“산귀(山鬼)는 구설(舊說)에 기(夔), 효양(梟陽) 따위였다. 공자(孔子)가 말하기를, ‘목석(木石)의 괴물은 기(夔), 망량(罔兩)이라 한다.’고 하였다. 아마 나무로 빙의해서 형체를 가리려고 하였기에 또한 목객(木客), 효(獠), 료(獠)라고도 한다. 초(楚)나라 사람들이 산소(山魃)로 칭한다. 또한 오통신(五通神)이라고 칭한다.”¹⁸⁴⁾

중국의 문학가이자 사상가인 노신(魯迅)의 『조화석습(朝花夕拾)』·『오창회(五猖會)』에 “그 중에 하나가 바로 오창묘(五猖廟)인데 이름이 아주 특이하고 기이하다. 고거(考

179) (宋) 洪邁著, 何卓點校, 『이견지(夷堅志)』, “大江以南地多山. 而俗禳鬼. 其神怪甚侷異. 多依岩石樹木爲叢祠, 村村有之. 二浙江東曰五通. 江西閩中曰木下三郎, 又曰木客. 一足者曰獨脚五通. 名雖不同, 其實則一. 考之傳記, 所謂林石之怪夔罔兩及山魃是也.”, 中華書局, 1981, 695쪽.

180) 위의 책, 『夷堅支景』 권2 「會稽獨脚鬼」, “一老媪嘗至彼, 遇異物, 一足蹠蹠”, 890쪽.

181) 위의 책, 『夷堅支癸』 卷3 獨脚五通, “頃者夢一脚神來言”, 1238쪽.

182) 대총수고(大塚秀高) 저, 문석(文石) 역, 『<이견지>속의 독각귀』, 『사회과학집간』, 1980년 제3집.

183) 왕부지(王夫之, 1619-1692), 명말청초의 사상가이다. 만년에 형양(衡陽)의 석선산(石船山)에 은거하였기에 왕선산(王船山)의 이름으로도 알려졌다. 저술 중 유명한 것은 『주역외전(周易外傳)』, 『상서인의(尚書引義)』, 『초사통석(楚辭通釋)』 등이 있다. 『船山全書(全十六冊)』, 嶽麓書社, 2011.

184) 王夫之, 『楚辭通釋·山鬼』, “山鬼, 舊說爲夔, 梟陽之類是也. 孔子曰, 木石之怪曰夔, 罔兩. 蓋依木以蔽形, 或謂之木客, 或謂之獠, 或謂之僚, 今楚人所謂山魃者. 亦謂之五通神”, 上海人民出版社, 1975.

據)하는 버릇이 있는 사람의 말에 의하면 그것이 바로 오통신(五通神)이라 한다.¹⁸⁵⁾”는 기록이 있다. 『노신전집(魯迅全集)』 주석에서는 오통신(五通神)에 대해 “옛날에 남방지역 농촌에서 섬기는 요사(妖邪)스러운 신이었다. 당(唐)나라 말기에 일찍부터 제사를 시작하였는데 묘호(廟號)는 오통(五通)이었다. 전설(傳說)에 따르면 형제가 5명이 있었는데 오성(五聖)으로 속칭(俗稱)하였다.”¹⁸⁶⁾고 설명하고 있다.

1915년에 편찬된 중국에서 규모가 가장 큰 종합적 사전인 『사해(辭海)』에서는 ‘오통신(五通神)’을 다음과 같이 해석하였다. “옛날 강남지역 민간에서 모시는 사신(邪神)이고 형제가 다섯 명이 된다. 별칭이 많고 ‘오통(五通)’, ‘오성(五聖)’, ‘오현영공(五顯靈公)’, ‘오랑신(五郎神)’, ‘오창(五猖)’ 등이 있다. 당·송나라 때에도 이미 있었다.”¹⁸⁷⁾

원가(袁珂)의 『중국신화전설사전(中國神話傳說詞典)』에는 오현신(五顯神)에 대한 설명에 “오현묘(五顯廟)의 처음 이름은 ‘오통(五通)’이기 때문에 오현신(五顯神)은 바로 오통신(五通神)이다. 그러나 오통(五通)은 요사(妖邪)한 신이라서 오현(五顯)보다 못한 데 모두 민간에 유전(流傳)이 와변(訛變)되었기 때문이다.¹⁸⁸⁾”라고 기록되어 있다.

심씨(沈氏) 무격이 소장하고 있던 『태모보권(太姥寶卷)』에는 ‘오성신(五聖神)’ 또는 ‘오영공(五靈公)’이라고 기록되어 있고, 다른 판본의 『태모보권(太姥寶卷)』에는 ‘수두오성(樹頭五聖)’, ‘수두선오성(樹頭仙五聖)’, ‘남방수두오성(南方樹頭五聖)’ 등으로 기록되어 있다.

민간신앙이 지닌 와전(訛傳)의 특징으로 인해 오통(五通)신의 명칭은 매우 복잡하고 다양해졌다. 문헌 기록에 오통(五通)신의 명칭은 목하삼랑(木下三郎), 목랑(木郎), 목객(木客), 소가목하삼신(蕭家木下三神), 독각귀(獨脚鬼), 독각오통(獨脚五通), 오랑신(五郎神), 오통선(五通仙), 오현신(五顯神), 오현령공(五顯靈公), 오창신(五猖神), 오상공(五相公)……등이 있다.

청대(清代) 학자 조익(趙翼)은 『해여총고(陔余叢考)』 권35에서 “『칠수유고(七修類稿)』¹⁸⁹⁾에 또한 오통신(五通神), 즉 오성(五聖)이라고 칭하였다. 그러나 오성(五聖)과

185) 노신(魯迅), 『조화석습(朝花夕拾)』·「오창회(五猖會)」, “其一便是五猖廟了, 名目奇特, 據有考據癖的人說: 這就是五通神.” 長江文藝出版社, 2012.

186) 『魯迅全集』註釋“五通神”, “舊時南方鄉村中供奉的妖邪之神. 唐末已有香火, 廟號‘五通’. 據傳爲兄弟五人, 俗稱五聖.”

187) 『사해(辭海)』, 在線查詢, <https://cihai.supfree.net/two.asp?id=19900>: 舊時江南民間供奉的邪神, 傳說爲兄弟五人, 其別稱甚多, 有“五通”, “五聖”, “五顯靈公”, “五郎神”, “五猖”等唐宋時即有之.

188) 원가(袁珂), 『중국신화전설사전(中國神話傳說詞典)』, “五顯廟初名‘五通’, 故五顯神即五通神. 然五通乃妖邪之神, 非五顯之比, 蓋皆民間流傳之訛變.” 상해사서출판사, 1985, 75쪽.

오현(五顯), 오통(五通)은 명칭이 다르지만 실제로는 같은 것이다.”¹⁹⁰라고 하였다. 정리해 보면 오성(五聖), 오현(五顯), 오창(五猖) 등은 모두 오통(五通)의 별칭(別稱)이다. 원래는 각각 달리 생겨났으나 민간에 전해지면서 와변(訛變)되었기 때문에 같은 것으로 혼동하였다. 본고에서는 제주도의 영감도깨비와 비교하기 위하여 그것을 동일시하여 일률적으로 오통(五通)으로 칭한다.

3. 두 신앙의 관련성

앞에서 도깨비와 오통신(五通神)의 명칭을 분석한 결과, 도깨비와 오통신(五通神)은 독각귀(獨脚鬼), 이매(魑魅), 망량(魍魎), 목객(木客), 목랑(木郎) 등 의미가 비슷하거나 똑같은 이름을 가지고 있음을 알 수 있고 두 신앙이 관련돼 있는 것으로 추정된다. 한국의 고문헌에서도 도깨비와 오통신 양자 간에 연관된 단서를 찾을 수 있다.

이규경(李圭景)의 『오주연문장전산고(五洲衍文長箋散稿)』 「만물편(萬物篇)·귀물오통(鬼物五通)」에 이시진(李時珍)¹⁹¹이 말하는 독각귀(獨脚鬼)는 바로 오통(五通)이고 한국의 망량(魍魎)을 독각귀(獨脚鬼)라고 칭한다는 기록이 있다.

“이시진(李時珍)이 말하길, 요즘 민간에서 말하는 독각귀(獨脚鬼)는 자신을 숨길 수 있고 인가(人家)에 들어가 음란(淫亂)한 짓을 하는데 ‘오통(五通)’이라고 불린다. 포송령(蒲松齡)의 『요재지이(聊齋志異)』에 ‘남방지역에 오통이 있고 북방지역에 호(狐, 여우)가 있다. 강소(江蘇)와 절강(浙江) 지역의 오통(五通)은 민가(民家)에 예쁜 부인이 있으면 바로 간음하여 해(害)를 크게 가한다. 그 본래의 모습은 말 같기도 하고 돼지 같기도 한데 미남자로 변해서 나타난다.’ 우리 동국(東國)에서는 망량(魍

189) 『칠수유고(七修類稿)』, 명나라 때의 학자 낭영(郎瑛, 1487~?)의 저서다. 51권. 체제는 천지·국사(國事)·의리·변종·시문·사물·기학(奇譚)의 7류(類)로 되어 있다. 내용은 고금을 통한 것으로, 정치·사회·역사·문학·천문·지리·풍속·관습·생물 등 각 분야에 걸쳐서 의심이 나는 점을 찾아내고, 천 수백 개의 소항목으로 나누어 고증(考證)을 적은 것이다. -(두산백과)

190) 조익(趙翼), 『해여총고(陔余叢考)』 권35, 上海商務印書館, 1957. “『七修類稿』又謂五通神卽五聖也. 然則五聖五顯五通, 名雖異而實則同.”

191) 이시진(李時珍), 명대(明代)의 뛰어난 의학학자(醫藥學者)이자 과학자이다. 자(字)는 동벽(東璧)이고 호(號)는 빈호(瀕湖)다.

魍)을 독각귀(獨脚鬼)라 칭하는데, 여자를 간음하여 귀태(鬼胎)를 잉태시키는 일이 종종 있었다는 이야기를 들었다.¹⁹²⁾

이규경(李圭景)의 『오주연문장전산고(五洲衍文長箋散稿)』·「귀신변증설(鬼神辨證說)」에서 오통신(五通神)이 바로 도깨비라는 것을 더욱 명확하게 알 수 있다.¹⁹³⁾ 이 내용을 김종대의 논문에서 다음과 같이 번역하였다.

“(이동벽이 말하는) 풍속에 독각귀가 있는데 지금도 곳곳마다 있다고 한다. 독각귀는 쉽게 자신을 숨길 수 있고 인가에 내려와 음란한 것을 하고, 사람에게 병을 옮기며, 멋대로 물건을 도둑질하여 사람들에게 해를 입힌다고 한다. 법술(法術)로도 몰아낼 수 없고 약으로도 다스릴 수 없으며 다섯 번이나 일곱 번을 소리쳐 신을 청해서 축원해야 한다고 한다. 이유는 모르겠지만 보통은 뒤돌아서서 이름을 부르면 도깨비가 나타나지만 해를 끼치지 않으면 천년 묵은 두꺼비가 그것을 먹는다고 한다. 혹 이것이 다스리는 방법이 아닌가 한다. 이 귀신은 우리나라에도 있는데 밤에는 햇불처럼 빛을 내거나 휘파람을 불거나 소리를 지른다. 장작개비로 두드리거나 모래로 솔을 씻거나 신을 땅바닥에 두드리며 소리를 내거나 방망이질을 하여 소리를 내는 등 참으로 괴상하기 짝이 없는 짓을 한다. 모습이 보이지 않아 어떻게 생겼는지는 알 수가 없다.”¹⁹⁴⁾

김종대는 자신의 논문에서도 이 단락을 인용해 도깨비의 특징을 설명하였지만 이는 매우 중요한 텍스트를 이해하는 데에 오류를 범하고 있다. 한문을 잘못 이해해서 중요한 내용이 빠졌다. 그것은 바로 “呼爲五通, 七郎諸神而祀之”라는 구절이다. 이를 “법술(法術)로 몰아낼 수도 없고 약으로도 다스릴 수 없으며 다섯 번이나 일곱 번을 소리쳐 신을 청해서 축원해야 한다고 한다.”고 번역했는데 잘못이다. “(독각귀(獨脚鬼)를) 오통

192) 이규경(李圭景), 『오주연문장전산고(五洲衍文長箋散稿)』, 「만물편(萬物篇)·귀물오통(鬼物五通)」, “李時珍曰, 今俗所謂獨脚鬼. 能隱形入人家淫亂. 呼爲五通. 蒲松齡『聊齋志異』. 南有五通, 北有狐, 江浙五通. 民家有美婦輒淫之, 爲害尤烈. 本形如馬如豕, 變作美男子. 我東則魍魎, 稱獨脚鬼, 或淫女人, 成鬼胎者. 種種有聞.”

193) 이규경(李圭景), 위의 책, 「귀신변증설(鬼神辨證說)」, “李東璧所云今俗所謂獨脚鬼, 邇來處處有之. 能隱形入人家淫亂, 致人成疾, 放火竊物, 大爲家害, 法術不能驅, 醫藥不能治. 呼爲五通, 七郎諸神而祀之. 蓋未知其原. 其曰呼其名則無害, 千歲蟾蜍能食之者, 非治法歟. 此鬼, 我東亦有之. 夜則放光如炬, 或嘯或號, 撒沙洗鼎, 戛履作聲, 擣砧生響, 許多作怪, 恍惚難測.”

194) 김종대, 『도깨비, 잃어버린 우리의 신』, 인문서원, 2017, 26~29쪽.

(五通)신, 칠랑(七郎)신이라고 부르고 그들에게 제사를 올린다.”로 해석하여야 한다.

이를 보면 독각귀(獨脚鬼)를 오통신(五通神), 혹은 칠랑신(七郎神)으로 칭하고 한국에도 독각귀(獨脚鬼)가 있다는 사실을 확인할 수 있다. 위 두 편의 인용문을 통해 우리는 중국의 독각귀, 즉 오통신은 바로 한국의 도깨비와 같은 것임을 명확히 알 수 있다.

고문헌 자료를 통해서 살펴본 결과 도깨비와 오통신은 독각신수(獨脚神獸) 기(夔)와 독각귀(獨脚鬼), 목객(木客), 목랑(木郎)과 같은 산과 나무, 동물의 정괴(精怪)거나 이때(魑魅)망량(魍魎) 등 역신, 오래된 낡은 물건이 둔갑한 사물의 정괴(精怪)에서 유래된 것이다. 도깨비와 오통신은 서로 다른 두 나라에서 널리 퍼졌고 오늘날 사용되는 이름은 다르지만 모두 귀매(鬼魅)의 개념에 속하고 그 기원이 일치하는 것으로 판단된다.

4. 관련성을 가지게 된 원인

수 천리 떨어진 황해 양안의 제주 영감도깨비와 강남의 오통신이 왜 이렇게 밀접한 연관성을 보이는 것일까? 그 이유는 다음과 같이 판단된다.

1) 자연적 조건

해양 교류사 연구에 따르면 동아시아 항로의 중심에 자리를 차지하고 있는 제주는 고대부터 바다를 통해 주변 국가 및 지역과 긴밀하게 연결돼 있었다. 오랫동안 일본과 유구(琉球)와 왕래했으며 중국, 특히 중국의 강남지역과의 교류는 더더욱 긴밀하고 빈번하였다.

제주도에 관한 최초의 역사 기록은 중국사서 『삼국지(三國志)』 「위지(魏志)·동이전(東夷傳)」에 나온다. “또 마한의 서쪽 바다 가운데 큰 섬에 주호(州胡)가 있는데, 그 사람들은 다소 몸집이 작고 언어가 한(韓)과 다르다……배를 타고 왕래하며 한(韓)과 교역한다.”¹⁹⁵⁾는 내용이 그것이다.

195) 『삼국지(三國志)』 「위지(魏志)·동이전(東夷傳)」, “又有州胡在馬韓之西海中大島上, 其人差短小, 言語不與韓同……乘船往來, 市買韓中.”

「위지(魏志)」의 기록을 보면 적어도 진수(陳壽)가 살았던 진대(晉代)에 일찍이 제주 사람들은 배를 타고 제주와 한국 본토와 중국을 왕래하면서 해상무역을 하였다. 용삭(龍朔, 661~663) 원년에 탐라 왕이 대륙으로 사신을 보내어 당(唐)나라와 외교 방식으로 왕래하였다. 『신당서(新唐書)』에 “용삭 초에 담라(儋羅)가 있어 그 왕 유리도라(儒李都羅)가 사신을 보내 입조하였다.”¹⁹⁶⁾는 기록이 있고, 같은 책에 “인덕(麟德, 664~655) 연간에 추장이 조공해왔고 황제를 따라 태산에 이르렀다.”¹⁹⁷⁾는 기록이 보인다. 그리고 불과 4년 후 665년에 탐라 왕이 직접 중국을 찾았으니 당시 탐라왕국의 항해 기술이 얼마나 발달했는지 짐작할 수 있다.

송대에 송과 고려 간에 해상교류가 발전하면서 중국 절강성이나 강소성 지역을 찾는 제주사람이 있었다는 기록도 남아 있다. 최부(崔溥)의 『표해록(漂海錄)』에 “과거 가우(嘉佑) 연간에 고려에 신속된 모라도(毛羅島, 제주의 옛 이름) 사람이 돛대가 부러져 표류되어 연안에 도착한 뒤 소주의 곤산항(昆山港)에 이르렀다.”¹⁹⁸⁾고 하였다. 명청(明清) 시대에 항해술과 민간무역이 발달하면서 제주는 중국과의 교류가 더욱 빈번해졌지만 해금(海禁) 정책으로 인해 그 시기에 제주와 중국과의 접촉은 대부분 표류라는 특수한 형식을 통해 이루어졌다. 조선에서 중국으로 표착한 사례는 제주도가 높은 빈도를 보인다. 학자의 통계에 따르면 명대의 32건의 조선 표류민 사례 중 적어도 18건은 분명히 제주와 밀접한 관련이 있었다.¹⁹⁹⁾ 1697~1884년에 조선에서 중국으로 표착한 사건이 총 175건이며²⁰⁰⁾ 그 중에 제주도 사람이 높은 비율을 차지하고 있었다. 중국 선박이 풍랑을 만나 제주로 표류한 사례 또한 수없이 많다. 청(淸)대에 총 200여 건에 달하는 표류민에 관한 기록 중에 적어도 30여 건이 제주도에 표착한 사건이었는데 5분의 1 가량을 차지하였다.²⁰¹⁾

고고학 발굴은 빈번했던 교류를 증명하고 있다. 1928년에 제주시 산지향 부두 공사 때 해안 절벽에서 유물이 출토되고 동경을 비롯하여 동검자루, 동전이 발굴되었다. 특히 그 중에 오수전(五銖錢) 4매, 화천(貨泉) 11매, 대천오십(大泉五十) 2매, 화포(貨布)

196) 『新唐書·劉仁軌傳』, 卷一百八十, “龍朔初, 有儋羅者, 其王儒李都羅遣使入朝…….”

197) 『新唐書·流鬼傳』, 卷二百二十, “麟德中, 酋長來朝, 從帝至泰山.”

198) 최부 저, 박원호 역, 『표해록역주』, 3월 23일조, “昔嘉佑中, 高麗臣屬毛羅島人, 檣摧桅折, 風漂抵岸, 至蘇州昆山港”, 고려대학교출판부 2007, 245쪽.

199) 王天泉, 『표해록을 통해서 본 명대 조선 표류민 구조 연구』, 제주대학교 석사논문, 2012, 9~14쪽.

200) 위의 논문, 15쪽.

201) 王天泉, 『조선의 중국 표류민 송환 방식 변화와 청초 동아시아 해역』, 제주대학교 박사논문, 2016, 부록, 표1 「청대 조선 에 표착한 중국인 실태」, 108~131쪽.

1매 등 총 18매 동전이 있었다. 이런 동전은 모두 중국 한(漢)대에 사용되었던 것으로 기원전 1세기에서 기원후 2세기 무렵에 제주도와 한국 육지와 중국 간에 교역했었던 유적으로 추정되었다.

또한 1996년에 제주대학교 박물관에 의해 제주시 한경면 신창리 마리어 해저 일대에 있는 고려시대의 유적에 대한 확인 조사가 이루어졌다. 유물은 12~13세기경 남송(南宋)시대의 청자 도자기편이 대부분 출토되었다. 도자기편에서 화초와 운문이 음각된 형태와 연판문(蓮瓣文)이 양각된 형태가 확인되었다. 그곳에서 출토된 유물들은 당시에 중국의 화남 지역에서 한국 또는 일본으로 수출하는 교역선이 신창리 인근에 침몰하면서 수장된 것으로 추정하고 있다. 그 유적은 당시 중국·한국·일본 사이에 해상 교류가 활발했음을 증명하고 있다.

해양으로 연계된 외부 통로를 통해 예기치 못한 표류선과 표류민이 절해고도인 제주에 외부문화를 접할 수 있는 기회를 가져다주었고 이로 인해 제주문화에는 이역(異域) 문화의 성분이 많이 스며들어 있다. 일반적으로 어떤 고유문화 유산이라 하더라도 해로나 육로를 통해 상호 교류하면서 전해진 외래문화의 요소가 융화되어 있다. 교류는 모든 문명이 탄생하는 전제다. 고립된 채로 자생자멸(自生自滅)하는 문명은 결코 존재할 수 없다. 문화의 충돌과 융합은 문명이 탄생하는 필수조건이다.

바다는 섬과 육지의 연결을 끊는 단절인 동시에 외부로 연결되는 통로가 되기도 한다. 해류와 계절풍은 끊임없이 이국적인 문화를 전래하게 만들어 섬에서 고유의 문화와 서로 교류하며 융합하고 현지 문명의 변화와 발전을 촉진시켜 독특한 문화 형태를 육성하였다. 제주 문화의 독특성은 섬이라는 폐쇄된 공간이기 때문이기도 하지만 역으로 오히려 동아시아 항로의 중심에 위치하였기 때문에 제주도는 육지보다 주변의 다양한 해양 문화와 해양으로 전파되는 대륙문화의 영향을 받아 다양한 문화를 흡수할 수 있었기에 한반도와는 다른 독특한 모습을 보이고 있는 것이다.

2) 정치와 경제적 교류

제주도 신화와 전설에서 많은 당신(堂神)들이 강남천자국(江南天子國)에서 왔다고 전해지고 있다. 강남천자국은 제주신화에서 신비롭고 강력한 힘을 가진 나라여서 많은 외래신의 고향이기도 하다. 제주도 본풀이에서 강남천자국(江南天子國)에서 온 외

래신들을 표로 정리하면 다음과 같다.

신명	내원	입도 원인	좌정처	출처 ²⁰²⁾
백주또	강남천자국	천정배필	송당리 본향당	591쪽
도원수	강남천자국 가달국	백만대병 거느 려 남북적을 함 몰하니 제주도 로 들어왔다.	건입동 칠머리당	597쪽
은기선승 늦기선승	강남목골 미양산 산	산신백관 산신 대왕과 부부가 되어	월평동 다라곶본향당	600쪽
김녕 관세전부인객세 전부인	강남천자국 정주 국 안까름	미상	김녕 큰당	635쪽
용녀부인 요왕의 서	강남천자국	미상	김녕 느므릿당	649쪽
본산국(삼부제)	부-종달리 모-메호부인, 중국 대국	말을 안 들어 쫓겨나서	신양 수산본향당	686쪽
멩호부인-중국 난신본산국-서울 정기땅(경기)		제주도를 구경 하러 왔다	온평 신산본향당	688쪽
도원님(都元帥)	강남천자국	바둑 내기를 하 러 왔다	예촌본향당 예촌 포목 효돈 토평 본향당	731쪽 735쪽

위 표에 나오는 내용처럼 본풀이나 제주도 설화에 나오는 많은 신들은 강남천자국(江南天子國)과 관련이 있다. 제주도 본향당의 원조인 송당본향당의 당신 백주또가 바로 그 중의 대표다. 「세경본풀이」에서도 농경신 자청비가 강남천자국의 반란을 평정하였다는 내용이 있다. 고려 예종(睿宗) 때에 우습유지제고(右拾遺知制誥)가 되었고 제주 설화에서 전설화 되었던 호종단(胡宗旦) 역시 중국 강남지역의 절강성(浙江省)을 거쳐 상선(商船)을 따라 고려로 들어온 인물이다.

강남천자국은 신화 전설에 나오는 허구의 지명일 뿐 실재한 사실적 존재라고 보기는 어렵지만 고대 동아시아 세계에서는 중국 지리 범위 내에 존재했었던 어떤 실체의

202) 현용준, 『제주도무속자료사건』, 신구문화사, 1980.

가상 개념으로 볼 수도 있다. 강남천자국은 남송 이래로 중국의 강남지역, 즉, 양자강 중류와 하류 이남의 지역을 대표로 하는 중국을 가리키는 명사일 가능성이 높다.

남송(南宋)과 고려(高麗) 사이의 왕래는 주로 절강성과 강소성을 중심으로 한 바다길을 통해 이루어졌다. 한당(漢唐) 이래로 ‘환중국해(環中國海)’ 지역은 세계 해양 상로(商路) 네트워크에서 가장 활약한 구간이었다. ‘해상 실크로드’, ‘도자기의 길’, ‘향료의 길’, ‘차(茶)의 길’ 등 여러 이름으로 부른 해양 무역노선의 기점으로 간주되었다.²⁰³⁾ 송(宋) 신종(神宗) 희녕(熙寧) 7년(1074) 이전에 송과 고려 양국 간의 왕래는 주로 북로, 즉 등주(登州)를 거쳐서 진출하였다. 1073년에 고려사절 김량감(金良鑑)이 거란(契丹)을 피하기 위해서 명주(明州, 지금의 Ningbo)로 바뀌어서 상륙할 것을 청한 후에 명주는 송과 고려의 해로 교통의 유일한 창구가 되었다.²⁰⁴⁾

송나라는 명주(明州)에 고려사행관(高麗使行館)을 설치하고 고려에서 파견된 사절과 무역 상인을 전담하였다. 송과 고려 간의 외교활동에는 중국 해상(海商), 특히 강소성과 절강성 출신의 해상이 큰 역할을 하였다. 1068년에 송나라 발운사(發運使)인 나증(羅拯)이 해상 황신(黃愼)을 고려에 사절로 파견하였고²⁰⁵⁾ 1070년에 황신(黃愼)은 다시 나증(羅拯)에게 사명을 맡겨 고려에 출사해 송과 고려 간 40년 동안 중단되었던 외교를 재개시켰다.²⁰⁶⁾ 그 후에 강남 출신의 상인들이 지속적으로 송과 고려 사이의 외교에서 중요한 역할을 담당하였다. 고려 인종 2년(1124)에 송나라 상인 유성(柳誠)과 인종 9년(1131)에 서덕영(徐德榮) 모두 외교 사명을 맡고 직접 고려에 왔었다. 특히 인종(仁宗) 6년(1128)에 송나라 강수(綱首) 채세장(蔡世章)은 고려에 와서 송 고종(高宗)의 즉위(卽位) 조서(詔書)를 전달하였다. 그 후에 인종 14년(1136), 인종 16년(1138), 의종(毅宗) 16년(1162), 17년(1163)에도 송나라 해상들이 고려에 와서 공문이나 황제의 밀지(密旨)를 전달하였다. 관원과 해상들이 함께 고려에 출사(出使)한 경우도 있었다. 송나라 명주교련사(明州敎練使)인 장종민(張宗閔), 허종(許從)과 강수(綱首) 양소(楊炤) 등 38명이 고려에 출사하였다는²⁰⁷⁾ 사실은 그 사례다. 전해종(全海宗)

203) 吳春明, 「"環中國海"海洋文化的土著生成與漢人傳承論綱」, 『復旦學報社會科學版』, 復旦大學, 2011, 124~131쪽.

204) 楊涓生, 『宋麗關係史研究』, 杭州大學出版社, 1997, 154쪽.

205) 『高麗史』卷八, 「世家」卷第八, 文宗 22年(1068), 7月11日.

206) 위의 책, 文宗 24年(1070), 8月.

207) 위의 책, 「世家」卷第十二, 肅宗 8年(1103年), 2月20日條: “己巳, 宋明州敎練使張宗閔·許從等, 與綱首楊炤等三十八人來朝.”

이 정리한 고려시대 송나라 상인 자료를 보면 송나라 상인들이 고려에 온 횡수가 130회를²⁰⁸⁾ 넘는다고 되어 있지만 기록돼 있는 사실보다 실재하는 왕래가 많았기 때문에 실제 횡수는 이보다 훨씬 높을 것으로 추측할 수 있다.

‘강남(江南)’이란 용어는 지리적 의미 이외에 중국 문화와 역사에서도 중요한 의미를 지닌다. 영가(永嘉, 307~311) 때에 남도(南渡)한 이후 북방을 위주로 하였던 중국 경제의 중심은 남쪽으로 대거 이동하였다. 강남지역이 중국에서 가장 풍요로운 지역으로 부상하면서 문화도 그에 따라 나날이 발전하고 있었다. 특히 남송(南宋) 이래로 강남지역은 중국의 경제와 문화의 중심지로 부상하며 당시 주변국에게 동아시아 경제문화의 중심지로 각인되었다. 남송 때부터 명청(明清) 시대까지 강남 지역은 대외 무역 활동이 전체적으로 매우 활발하였다. 명청 시기에 이미 강남 경제는 당시 세계무역에서 중요한 비중을 차지하였다. “명청 시기에 강남 각 도시와 4개의 마을에서 생산된 생사(生絲), 비단, 면사, 면포(綿布)가 전국뿐만 아니라 해외인 아시아, 유럽, 미주에 이르기까지 전 세계로 판매되고 있었다.”²⁰⁹⁾ 중국의 해양 무역에 종사하는 상인들 특히 강남지역 상인들의 무역 궤적이 환중국해(環中國海) 해역으로 확장됨에 따라 아시아 각국에 인구 이동이 빈번해졌고 그에 따라 구비문학과 민간신앙이 전파되는 객관적인 여건을 갖추게 되었다. 그래서 강남은 일찍부터 유토피아라는 인상을 심어주었고 주변국이 선호하는 문화 중심지라는 이상화된 이상향적 특징을 가지고 있었다.

이 때문에 강남지역이 여러 지역과 빈번하게 교류하면서 송대 강남지역의 부서(富庶)와 문명은 당시 제주에 큰 영향을 주었고 제주신화 속 여러 신들의 출처와 배경이 되었을 것으로 판단된다. 허남춘이 “위대한 신이 중국 천자의 땅에 근거하고 있다고 하여 신의 권위를 높이려 한 것이 중세 때의 보편적인 변화였다. 고대에는 고대 국가의 중심부에서 왔다고 하였고, 중세에는 문명의 중심부 중국에서 왔다는 관념이 신화에 반영되어 나타난다.”²¹⁰⁾고 말한 것은 이에 대한 설명이다. 강남지역은 오통신앙이 극히 성했던 지역이었기에 문화교류의 양상을 보면 제주의 영감신앙에 직간접적 영향을 주었을 것이라는 데에는 이론(異論)이 없을 것이다.

208) 『于湖全海宗先生九旬紀念韓中關係史論叢』, 「동행과 공유의 역사」, 서강대학교.

209) 樊樹志, 『江南市鎮: 傳統的變革』, 復丹大學出版社, 2005, 683쪽.

210) 허남춘, 『설문대할망과 제주신화』, 민속원, 2017, 363쪽.

Ⅲ. 영감신과 오통신의 내력과 형상

제2장에서 도깨비 영감(令監)과 오통신(五通神)의 신명과 유래를 통해 양자 간의 관련성을 고찰하였다. 두 신앙이 관련성을 가지게 된 원인을 분석하면서 영감신앙과 오통신 신앙의 전승된 현황 등을 살펴보았다. 본 장에서는 영감신과 오통신에 관한 신화와 전설을 가지고 두 신의 내력과 형상을 비교하고자 한다. 영감신과 오통신의 본래 모습, 오늘날까지 전해지는 형상을 고찰하여 중국 강남지역의 오통신과 제주도 지역의 영감신 형상의 유사점과 차이점을 찾아보고 두 신 형상의 의의를 분석하고자 한다.

1. 「영감본풀이」 속 신의 내력

1) ‘영감놀이’ 굿본으로 된 「영감본풀이」의 줄거리

도깨비인 영감(令監)신에 대해서는 「영감본풀이」라고 하는 신화가 있다. 「영감본풀이」는 제주도 영감신에 관한 의례(굿)인 ‘영감놀이’를 행할 때 심방이 부르는 영감신의 내력담이 들어가는 서사 무가(巫歌)다. 「영감본풀이」는 여러 이본이 채록되어 있다. 지금까지 학자들이 채록한 「영감본풀이」의 이본은 안사인 본²¹¹⁾, 김만보 본²¹²⁾, 박인주 본²¹³⁾, 고맹선 본²¹⁴⁾, 김을봉 본²¹⁵⁾, 김옥자 본²¹⁶⁾ 그리고 진성기가 채록한 조술생 본²¹⁷⁾과 문무병이 채록한 조술생 본²¹⁸⁾ 등 모두 8편이 있다.

211) 현용준, 『제주도 무속자료사전』, 신구문화사, 1980, 93~95쪽.

212) 위의 책, 475~480쪽.

213) 문무병, 『제주도 분향당 신앙과 본풀이』, 민속원, 2008, 287~288쪽.(1986.4.6. 동북리 남무(65세) 박인주 구연본)

214) 진성기, 『제주도 무가 본풀이사전』, 영감본②, 민속원, 2016, 627~628쪽. (초천면 함덕리 남무 51세 고맹선님)

215) 진성기, 위의 책, 영감본③ 628~629쪽. (애월면 구염리 남무 60세 김을봉님)

216) 진성기, 위의 책, 영감본④ 629~630쪽. (대정읍 하모리 여무 39세 김옥자님)

217) 진성기, 위의 책, 영감본① 민속원, 2016, 623~627쪽. (한경면 조수리 여무 54세 조술생님, 원문의 제주어를 주석에 따라 표준어로 바꿈.)

218) 문무병, 위의 책, 385~389쪽. (북제주군 한경면 조수리 여무 조술생(70세) 본.)

이중에 영감신의 제의인 ‘영감놀이’ 굿본은 현용준의 『제주도 무속자료사전』에 기록된 안사인 심방 본이다.²¹⁹⁾ 이 「영감본풀이」의 줄거리는 다음과 같다.

(1) 서울 남산 먹자고을에서 허정승의 아들 일곱 형제가 솟아나니, 큰아들은 백두산을 차지하고, 둘째아들은 태백산을 차지하고, 셋째아들은 계룡산을 차지하고, 넷째아들은 무등산을 차지하고, 다섯째아들은 지리산을 차지하고, 여섯째아들은 유달산을 차지하고, 일곱째아들은 제주 한라산을 차지하고,

(2) 정의 가면 영감선앙에 놀고, 대정 가면 도령선앙으로 놀고, 위미 숲 각시선앙으로 놀고, 선홍숲 황세왓 돌허리 아기씨선앙으로 놀고,

(3) 썰물에는 강변에 놀고, 밀물에는 수중에 놀고, 산으로 가면 아흔 아홉 골머리·영실·백록담·물장오리·테역장오리·잔 소나무 밭·돌무더기 좋아하고, 일만 잠수 삼천 어부 해장촌에 놀고,

(4) 낮에는 연불 밤엔 등불에 놀고, 강양태만 붙은 헌각에 옷깃만 붙은 도포에 총만 붙은 미투리, 한 뺨 못한 곰방대 삼동초를 피워 물고,

(5) 수수떡, 수수밥을 좋아하고, 변소의 흰돼지, 검은 돼지 네 발짐승 좌머리 우머리 좌갈비 우갈비 열두 뼈 좋아하고 시원석석한 간이나 더운 피 좋아하고 고기도 동이로 술도 동이로 받아오던 영감 참봉 야채 군졸,

(6) 흠어지면 열네 동서, 모아지면 일곱 동서, 긴 바다 긴 소리, 짧은 바다 짧은 소리 어야두야 살장깃소리로 일천간장 풀리던 선왕(船王) 참봉이외다.

이 「영감본풀이」의 구성은 영감신의 출신과 내력, 차림새, 제주도 전역을 다니면서 놀기 좋아하고 호식했으며 호색의 성격을 가졌고, 선왕신(船王神)으로 좌정하였다는 내용으로 이루어져 있다. 비교적 단순한 구조다. 신으로의 정립과정에 관한 복잡한 서사(敍事)적 이야기는 없고 영감신이 신으로 모셔졌다는 사실만 강조돼 있다.

2) 제주도 영감신의 내력

위 「영감본풀이」의 내용을 통해서 제주도 영감신의 내력을 알 수 있다. 즉, 서울 남산 먹자고을에서 허정승의 아들 일곱 형제 중의 일곱째아들이다. 「영감본풀이」 각

219) 현용준, 위의 책, 475~480쪽. (제주시 용담동 남무 안사인, 조천면 함덕리 남무 김만보 제공.)

이본의 내용에 따르면 제주도 영감신의 내력이 다양하게 전승돼 왔으며 지역을 보면 주로 다음과 같이 되어 있다.

번호	영감본풀이 이본	영감신의 출신	영감신의 좌정처
1	안사인 본	서울 남산 먹자고을에서 허정승의 아들 일곱 형제	큰아들은 백두산을 차지하고, 둘째아들은 태백산을 차지하고, 셋째아들은 계룡산을 차지하고, 넷째아들은 무등산을 차지하고, 다섯째아들은 지리산을 차지하고, 여섯째아들은 유달산을 차지하고, 일곱째아들은 제주 한라산을 차지한다.
2	김만보 본	서울 남산 먹자고을에서 허정승(또는 유정승)의 아들 일곱 형제	큰아들은 서울 삼각산을 차지하고, 둘째아들은 함경면 백두산을 차지하고, 셋째아들은 강원도 금강산을 차지하고, 넷째아들은 충청도 계룡산을 차지하고, 다섯째아들은 경상도 태백산을 차지하고, 여섯째아들은 지리산, 유달산을 차지하고, 일곱째아들은 제주 한라산을 차지한다.
3	박인주 본	서울 먹자골 허정승·김정승·유정승 3부처(夫妻)가 아들 일곱, 딸 일곱	삼전승 육판서가 일곱 형제를 죽이지도 잡지도 못해, 살려줄 테니 떠나라 한다. 위로 아들딸 4형제는 서울 삼각산, 강원도 금강산, 충청도 계룡산, 전라도 지리산으로 내려가고, 아래로 아들딸 3형제는 제주로 내려왔다.
4	조술생 본1	김치백의 아들 삼형제는 서울 남대문 밖에서 솟아났다. 송영감은 삼형제를 묶어서 울레 나무에 묶어놓고 장검으로 세 토막을 내었더니, 삼형제가 일곱 형제로, 다시 아홉 형제로, 또 열두 형제로 벌어졌다.	위로 삼형제는 서양각국, 버금 삼형제는 일본 대판, 그 다음 삼형제는 서울로 가고, 아래 삼형제는 강경 바닷가에 앉아 천기를 보니 제주도가 좋아 제주도로 가기로 하였다.
5	고맹선 본	서울 삼각산 먹장국 날로 못서 솟아나던 허정승의 일곱 아들	큰아들은 서울 삼각산, 둘째아들은 함경도 백두산, 셋째아들은 강원도 금강산, 넷째아들은 전라도 지리산, 다섯째아들은 목포 유달산, 여섯째아들은 경상도 태백산, 일곱째아들은 제주도 한라산을 차지한다.

6	김을봉 본	대국 황성(중국) 짐씨대감 송씨부인의 일곱 아들	큰아들은 대국 황서, 둘째아들은 서양각국, 셋째아들은 일본, 넷째아들은 조선 간원도 떨어진강, 다섯째아들은 함경도 원산 두만강, 여섯째아들은 충청도 계룡산, 유달산, 부산항구, 일곱째아들은 제주 한라산에 보낸다.
7	김옥자 본	진도의 아홉 형제	위로 삼형제는 대국 천자국, 가운데로 삼형제는 일본 주년국, 서낭신, 아래로 삼형제는 조선 각산 및 제주도 한라산으로 들어간다.
8	조술생 본2	서울 사는 진씨 아들 삼형제	네 토막으로 잘려 쫓겨난 죽은 도깨비는 열두 도깨비가 되어 천기 별자리를 짚어 점을 치고, 각기 사방으로 흩어졌는데, 위로 삼형제는 서양 각 나라, 그 아래 삼형제는 일본, 그 아래 삼형제는 서울, 막내 삼형제는 제주에 들어간다.

위의 표의 내용처럼 「영감본풀이」에 영감신은 서울, 진도, 그리고 대국 황성(중국)에서 제주도로 들어오는 것으로 되어 있다. 이를 통해 영감신앙은 한국 본토거나 중국에서 전파되어온 것으로 해석할 수 있으며 제주도와 중국 사이에 민간 신앙 측면의 교류가 존재하다는 사실도 증명된다고 할 수 있다. 그리고 영감신은 한반도 밖에 서양 각 나라, 대국 천자국, 일본 등 나라로 퍼져나간 것은 도깨비 신앙이 온 세상으로 퍼졌기에 전파범위가 전 세계적으로 되었다는 것으로 풀이할 수도 있다.

또한 영감신이 제주도 내에 들어오고 다시 밖의 여러 나라에 퍼져나가는, “오기도 하고 가기도 한다”는 성격은 영감의 역병신 성격과 관련돼 있는 것으로 볼 수 있다. 처용(處容)신화의 역신(疫神)처럼 여자의 몸에 영감이 들렀기 때문에 병이 생겼다고 보는 것이다. 영감놀이를 행하여 영감을 환자의 몸에서 떼어내고 달래면서 쫓아내야 환자의 병을 치료할 수 있다. 영감신이 오고가는 것은 병이 오고가는 것을 상징하는 것으로 이해할 수 있다.

3) 산신(山神)에서 선왕신(船王)으로 좌정된 원인

「영감본풀이」에는 영감도깨비가 한반도 각 명산을 차지했다는 내용이 있으며, 조술생 본 「영감본풀이」에는 영감신을 “산신일월또(목축(牧畜) 또는 수렵신(狩獵神))로 모셨다.”²²⁰⁾고 밝힌 내용이 있다. 이를 통해 영감신에 산신(山神)의 신격이 구현되었음을 알 수 있다.

그러나 제주도의 특정 환경으로 인해 영감신의 산신의 성격은 약화되었고 선왕신의 성격은 강화되었다. 제주도에서는 사람들이 무서운 존재가 된 도깨비를 영감신으로 받아들여 영감신에게 수수떡, 수수밥, 술과 돼지고기를 바친다. 영감신은 제주도 곳곳으로 놀러 다니면서 풍요를 가져다주는 선왕신(船王神)으로 좌정되었다. 영감신이 산신의 신격에서 선왕신(船王神)의 신격으로 변환 까닭은 제주도가 사면이 바다에 둘러싸인 섬이기에 사람들이 바다에 의지해 생업을 이어갈 수밖에 없기 때문이다.

지리적 환경은 인간의 생활과 문화에 커다란 영향을 끼친다. 무속신앙의 형성 또한 환경과 밀접한 관계가 있다. 환경은 일반적으로 자연지리 환경과 사회인문 환경 두 가지로 나눌 수 있다. 그 중에 자연환경과 지리적 위치는 사회인문 환경에 깊은 영향을 미친다. 제주도를 ‘삼다도(三多島)’라고 일컫는 것은 제주도의 생존환경이 매우 척박함을 말한다. 이견(李健)의 『제주풍토기(濟州風土記)』에서 “탐라라는 한 섬은 바다 중에 멀리 떨어져 있어 풍토병이 많은 곳이요, 해독(海毒)이 많은 곳으로 겨울, 여름 할 것 없이 바람이 불지 않으면 반드시 비가 오고 비가 내리지 않으면 산안개가 끼어 맑게 갠 날은 매우 적다. 태풍이 하늘을 치켜들 때에는 사람들이 많이 속을 태워 그 괴로움은 감당하기 어렵다. 그러나 섬사람들은 별로 근심하는 바가 없다.”²²¹⁾라는 기록에서도 알 수 있듯이 태풍, 해일 등 우발적인 대자연의 몸부림과 역사적으로 겪었던 고난들 때문에 제주 사람들은 신령에게 비호(庇護)받기를 바랐고 심리적으로 안전한 울타리가 되어 주기를 바랐다. 또한 어업은 본래부터 위험성이 뒤따르고 어로 기술이 발달하지 못한 고대에는 물고기가 많이 잡히기가 어

220) 문무병, 위의 책, 385~389쪽. (북제주군 한경면 조수리 여무 조술생(70세)本, 1982년)

221) 이견(李健, 1614~1692), 『제주풍토기(濟州風土記)』: “耽羅一島, 邈在大海之中, 瘴癘所鍾, 海毒所蒸, 無論冬夏, 不風則必雨, 不雨則必嵐, 清明之日極少. 至于颶風掀天之時, 人多感傷, 不堪其苦, 而島人則別無所傷.” 『譯註 濟州古記文集』, 제주문화원, 2007, 179쪽.

려웠다. 따라서 어민들은 해상의 안전과 풍어를 수호해 주는 여러 가지 신들을 상정하게 마련이다. 이런 심리적인 원인을 바탕으로 제주도의 영감신이 산신(山神)에서 선왕(船王) 참봉으로 변화해 무사 안녕과 풍어의 직능을 담당하게 되었다.

2. 『태모보권(太姥寶卷)』 속 신의 내력

1) 『태모보권(太姥寶卷)』의 서사 단락 정리

오통신과 그들의 어머니인 태모(太姥)의 내력을 서술한 보권(寶卷)을 『태모보권(太姥寶卷)』 또는 『태군보권(太郡寶卷)』이라고 한다. 보권(寶卷)은 선권(宣卷)의 각본(脚本)으로 오통신(五通神)에게 제사를 지내는 ‘화연(花筵)’ 또는 ‘다연(茶筵)’의 축사(祝詞)다.

소주 남부지역, 상해, 절강성 북부지역에 널리 전승되고 있는 『태모보권(太姥寶卷)』의 내용은 대부분 대동소이하다. 필자가 소주의 상방산(上方山) 오통사(五通祠)에서 채록한 심씨(沈氏)가 소장하고 있던 『태모보권(太姥寶卷)』의 서사 단락을 정리하면 다음과 같다. 원본 내용과 해석은 부록으로 첨부하였다.

- (1) 태모는 천상계에서 지상계로 하강한 존재다.
- (2) 태모는 본래 상계 천궁(天宮) 어화원(御花園)에 거주하던 거미 성모였으며, 지상에 내려와 범씨원군(範氏院君)이 되어 휘주(徽州) 무원현(婺源縣) 소가장(蕭家莊) 소원외(蕭員外)의 아내가 되었다.
- (3) 부부가 사십이 넘었는데도 슬하에 자제가 없었다. 선행(善行)으로 옥황상제(玉皇上帝)가 화광보살(華光菩薩)을 원군에게 내려 보내 잉태케 하였다.
- (4) 임신 24개월 후, 태시원년 9월 28일 묘시에 5색 육구(肉球, 살덩이)를 낳으니 소공은 그 육구를 무원(婺源)의 산골짜기에 던져버렸다.
- (5) 육구가 굴러다니며 빛을 발하다가 서천염왕불(西天炎王佛)을 만났다. 염왕불(炎王佛)이 육구를 소씨 가문으로 돌려보내 칼로 그으니 금륜장왕(金輪藏王), 은륜장왕(銀輪藏王), 동륜장왕(銅輪藏王), 철륜장왕(鐵輪藏王), 보광장왕(寶光藏王) 오

랑군이 태어났다. 이들은 화광불(華光佛)의 화신이였다.

(6) 오랑군은 백운산(白雲山)에서 묘낙천존(妙樂天尊)에게 신통한 재주를 배웠다.

(7) 태모는 오령공(五靈公)을 낳았다. 허기가 저서 동남동녀를 잡아먹자 서천룡수법왕(西天龍樹法王)에 의해 18층 풍도(豐都)지옥에 갇히게 되었다.

(8) 오성령공이 어머니를 찾아 헤매다가 석락대선(石落大仙)에게 잡혀있던 왕소진(王素珍)을 구해주었다. 그의 집 뒷마당에 작은 절을 세워 오성령공을 모시기로 약속받았다.(임시)

(9) 오성(五聖)은 관음을 찾아 어머니를 구했다. 태모가 식육하는 것을 그치게 하려고 오성은 왕모낭낭(王母娘娘)의 반도원에 들어가 선도(仙桃)를 훔치게 하였다. 태모에게 고기 먹지 말고 소식(素食)하도록 하였다.

(10) 왕모낭낭(王母娘娘)이 선도(仙桃) 훔친 것을 빌미삼아 군사를 이끌고 태모와 오령공을 퇴치하려하였다. 관음의 주선으로 화해하였다.

(11) 옥황상제는 태모와 오령공을 해 돕는 부상국(扶桑國)의 침향(沈香)나무에 거주하게 하였다.(좌정)

(12) 사백 년 후 오령공은 봄을 맞아 봉황산(鳳凰山)에 이르러서 정풍산(定風山) 흑풍사(黑風師)에게 정풍법술을 터득하였다. 봉황산 철선(鐵扇)오공주를 퇴치하고 부인으로 맞이하여 침향수(沈香樹)에 함께 살게 되었다.(증식)

(13) 수양제(隋煬帝) 때 구산수모(龜山水母)가 사주(泗州)에서 변괴를 일으키자 제압해야 했는데 침향목(沈香木)의 탑이 필요하게 되었다. 관음은 부상국에 가서 태모에게 침향목을 받고 태모와 오령공 가족을 소주로 이주시켜 향화(香火)를 즐기게 하였다.(이주)

(14) 태모와 오성(五聖)은 관음을 따라 호구(虎丘), 목독(木瀆)의 영암산(靈巖山)을 거쳐 소주에 왔다. 향불이 풍족하지 않자 상방산으로 옮겨 신묘를 지으니 향불이 풍성하게 되었다.(좌정)

(15) 송나라 천자가 오령공을 후왕(侯王)으로 봉하고 낭낭(娘娘)은 태군성모(太郡聖母)로 봉하였다. 인간 세상과 금은(金銀)을 관장하였다.(신직)

2) 『태모보권(太姥寶卷)』의 신화적 성격

『태모보권(太姥寶卷)』은 구성이 복잡한 내용이 복합적으로 전개되는 신화다. 그러면서도 전체적인 내용을 살펴보면 오통신의 내력이 중심이다. 오통신이 어떻게 신성

한 존재가 되었고 좌정하게 되었는가를 보여주는 태모와 오통신이 중심이 되는 서사시의 성격을 띠고 있다. 이 신화의 핵심 주제는 오통신의 탄생과 성장, 투쟁과 신적 획득이다. 자기 어머니 태모(太姥)를 찾아내어 함께 신으로 좌정하는 심모담(尋母譚)의 성격을 가지고 있다. 영웅 신화의 대부분 전개가 심부담(尋父譚)으로 된 것과는 대조적이다.

태모신화와 오통신화는 본래 복합적인 구성으로 돼있다. 천상계와 지상계의 이원(二元)적 세계관을 중심으로 하면서도 천상과 지상이 엄격하게 나누어져 있지도 않으며 여러 보살들과 옥황상제, 선모 등이 개입하여 다양한 신화적 색채를 띠면서 육식하는 태모와 소식하게 하려는 관음보살의 대척을 통하여 문화사적 특색을 가진 자연과 문화의 대립적 요소도 각인시켜 놓고 있다. 아울러 도교와 불교가 습합된 부분도 있다. 여러 신격들이 좌정처를 옮겨 다니면서 어떻게 강남 소주의 상방산에 이르러서 좌정처를 굳혔는지를 서술하고 있다. 한 곳에 머물러 살지 않고 부상국(扶桑國)에서 소주(蘇州)로, 다시 소주의 호구(虎丘), 영암산(靈巖山)에서 상방산 등으로 이동함으로써 어떻게 외래신이나 도래신의 모습을 갖추고 있는가하는 점은 귀중한 신화적 양태라 할 수 있다.

오령공을 중심으로 본다면 전형적인 영웅 일대기의 형식을 취하고 있다. 영웅 일대기의 형식을 가지고 있기에 보편적 신화의 열개를 갖추고 있다고 하겠다. ‘신이한 잉태과정—육구탄생—기아—오령공으로 탄생—재주습득—악인에게 잡힌 여성을 구하여 신성성 증득—어머니 찾아서 부상국에 좌정—좌정처의 이동과 외래신적 모습 구현’ 등이 서사의 중심 줄거리라고 할 수 있다. 과정은 천상계의 모계 혈통과 화광보살의 정감에 의해서 잉태된다.

특이한 점은 육구로 탄생된다는 내용이다. 육구는 둥근 고깃덩어리, 즉 둥근 살덩이이다. 살덩이로 태어난 괴물 이야기가 한국의 신화에도 있지만 고깃덩어리가 이곳저곳으로 돌아다니는 것은 특이하다. 고깃덩어리이므로 결국 기아가 된다. 비정상적인 고깃덩어리로 탄생하였기에 버려질 수밖에 없다. 그런데 버려진 고깃덩어리는 새로운 빛을 지닌 오령공으로 되살아나게 된다. 비정상적 탄생에서 특별한 면모를 가진 주인공으로 전환되는 것이다. 고깃덩어리가 오령공으로 전환하는 데에는 서천염왕불(西天炎王佛)이 결정적인 기여를 한다. 서천염왕불이 칼로 고깃덩이를 자르자 거기에서 새로운 존재가 탄생한다.

그 후 신성한 과업을 완성한다. 영웅적인 능력을 발휘하여 여러 가지 신화를 창

출해낸다. 악한에게 잡힌 여주인공을 구하기도 하고 위기에 처한 어머니를 구출하기도 하며 영웅적으로 구출한 어머니를 모시고 부상국에 가서 좌정한다는 것이 핵심적 내용이다. 신성한 존재로 신직을 부여받는 과정이 면밀하게 서술돼 있고 강남 소주의 상방산에 정착하여 떠돌이 신에서 정착한 신이 돼 풍요를 증식한다는 내용도 신이한 과업의 완성과 같은 역할을 하게 된다. 신이한 힘의 원천이 신직으로 자리하게 만든다. 인간 세상과 금은(金銀)을 관장하는 재신(財神)으로 오통신이 정립되는 것이 결말 부분이다.

『태모보권(太姥寶卷)』의 주제는 효행(孝行)과 권선(勸善)이라 할 수 있다. 오통은 풍도(豐都)에 가서 온갖 시련을 겪으면서 어머니를 구해낸다. 어머니가 동남동녀를 먹는 것을 막으려고 왕모낭낭(王母娘娘)의 반도(蟠桃)를 훔친다. 그 후 구산수모(龜山水母)를 진압하기 위하여 침향수(沈香樹)를 바치니 거주할 곳이 없어져 소주(蘇州) 상방산에 가서 오통신으로 좌정하였다. 오통신의 출생에 관한 이야기 속에는 세계적으로 공유하고 있는 기아(棄兒) 모티프가 들어있다. 출생부터 버림받고 시련을 겪는다는 오통의 탄생 설화는 일반적인 동양의 영웅의 일생과 유사하다. 예를 들면 주(周) 왕조의 전설적 시조 후직(后稷), 고구려를 건국한 주몽(朱蒙), 초패왕(楚霸王) 항우(項羽) 등과도 맥이 닿는다. 같은 형태의 이야기 구조를 통해 오통신에게 위대함을 부여하고 있다. 나중에 불교와 유교의 영향을 받아 오통신은 충(忠), 의(義), 효(孝), 선(善)의 영웅형상이 되어 신앙인에게 교화(教化)하는 역할을 담당한다.

그러나 『태모보권(太姥寶卷)』의 주제를 효행이나 권선의 각도에서만 논의하는 것은 지나친 면이 있다. 이는 표면적인 주제일 뿐이다. 생명력을 증식하고 풍요를 고양하는 신격으로 자리 잡으면서 신으로 섬겨진다는 내용이 중요한 부분이다. 태모신과 오통신은 죽음을 넘어 생산력을 증대하기 위한 신격으로 자리 잡았다. 금은(金銀) 등을 관장하는 신격으로 매우 특별한 상징성을 가진 신이 돼 민간신앙의 대상이 되었다는 것이 요점이다. 『태모보권(太姥寶卷)』은 구전적인 강창형태로 신화적 내력이 있는 여러 종교와 민간에서 내려오는 신들을 빌어 오통신을 고양하고 있다. 전해오는 여러 신들을 출몰시키면서 오통신 신격의 위대함을 서술하는 특성을 지니고 있는 신화다.

3. 「영감본풀이」와 『태모보권』의 비교

살아 있는 영감신과 오통신에 관한 신화인 「영감본풀이」와 『태모보권』은 두 신의 의례에서도 같은 기능을 가지고 있지만 인문환경과 신앙인의 수요에 따라 뚜렷한 차이점을 가지고 있기도 하다. 아래 표의 내용을 가지고 여섯 측면으로 차이점을 비교 분석해 보고자 한다.

「영감본풀이」	『태모보권(太姥寶卷)』
단형서사	장형서사
삼화적 구성	유기적 구성
파쇄형	완결형
맞이와 풀이의 관련	보권 강창 형식으로 독립
영감신의 성격 구현	신묘·절우 등에서 봉납, 은금 보화와 관련
시원적 단면의 신격	도교·불교 등의 도불 습합적 세계관과 신격

1) 단형서사와 장형서사라는 차이가 있다. 「영감본풀이」는 짧고 비교적 단조로운 내용으로 돼 있고 『태모보권』은 길고 복잡하다.

2) 「영감본풀이」는 삼화적 구성이다. 전반부의 서사와 후반부의 노정기로 구성되어 있다. 『태모보권』은 유기적 구성을 하고 있으므로 복합적인 내용이 유기적으로 구성된다.

3) 「영감본풀이」는 파쇄형 구조이고 『태모보권』의 내용은 완결형이다.

4) 「영감본풀이」는 맞이 속에서 본풀이를 하고 『태모보권』은 선권(宣卷)이나 강

창 형식 등의 형식을 가지고 있다.

5) 「영감본풀이」는 영감신의 차림새부터 방방곡곡(坊坊曲曲)을 다니고 놀기를 좋아하는 성격과 돼지고기나 그 시원석석한 간, 더운 피, 소주 등을 좋아하는 호식성(好食性) 성격까지 집중적으로 구현하고 있다. 『태모보권』은 오통신의 좌정과정에 관한 서사를 강조하고 오통신묘(五通神廟)에 모시어 은금 보화를 장관하는 재신(財神)의 신직을 받은 이야기로 되어 있다.

6) 「영감본풀이」는 영감신의 호색신과 역병신의 신격을 표현하고 있다. ‘오소리 잡놈’ 등 어휘를 통해서 영감신이 여자를 좋아해 항상 따라다니며 병을 주고 재앙을 주는 것을 서술한다. 영감신의 이런 시원적 신격은 도깨비가 독각귀, 이매망랑(魑魅魍魎), 목랑 등에서 유래한 것을 설명하고 있다.

『태모보권』은 「영감본풀이」와 달린 유·불·도(儒佛道) 사상과 융합된 세계관이 나타나고 신격 또한 선신(善神)으로 변화되었다. 민간의 무속 신앙을 신앙인들에게 쉽게 받아들이도록 하기 위하여 『태모보권(太姥寶卷)』에는 유불도(儒佛道) 종교 신앙의 내용이 융합되어 있다. 오통신이 모친을 구하는 효도(孝道) 이야기와 백성을 위해서 탑을 만드는 인애(仁愛) 정신을 통해 유가(儒家)사상을 강조하고 있다. 『태모보권(太姥寶卷)』에 “인의예지신(仁義禮智信)으로 각각 이름을 지어주었는데 총명해서 오경(五經)을 읽을 수 있었다.”²²²⁾라는 내용 또한 유교 영향을 받은 것으로 볼 수 있다. 『태모보권(太姥寶卷)』에는 불교의 관세음보살(觀世音菩薩), 화광보살(華光菩薩)과 권선(勸善) 사상도 나타난다. 옥황상제(玉皇上帝), 묘락천존(妙樂天尊), 왕모낭낭(王母娘娘) 등 도교 내용을 반복적으로 언급하는 것에서 도교의 색채도 띠고 있음을 알 수 있다.

또 ‘탑을 짓다’는 내용을 보면 관음보살(觀音菩薩), 태모낭낭(太姥娘娘), 삼황오제(三皇五帝), 자미대제(紫薇大帝), 사해룡왕(四海龍王), 오로재신(五路財神), 이시선관(利市仙官), 옥환성모(玉環聖母), 오령공주(五靈公主), 산신토지(山神土地), 흑풍사부(黑風師傅), 재백상사(財帛傷司), 팔동신선(八洞神仙), 지장보살(地藏菩薩), 목련원외(木連員外), 금기록신(禁忌六神), 십전염왕(十殿閻王), 야차(夜叉)와 잡귀, 위타보살(韋陀菩薩), 미륵세도(彌勒勢道) 등 불교와 도교, 심지어 민간신앙의 성황노야(城隍老爺), 토지공공(土地公公) 등 모든 신령들을 상방산의 불탑 안에 모셔 상방산의

222) 삼씨 본 『태모보권』 “取名仁義禮智信 個個聰明讀五經”

신령체계를 형성하였다. 신이 신앙인에게 섬겨지기 위해서는 민간신앙이 변화해야 하는데, 이런 변화는 자발적인 것도 있지만 어쩔 수 없이 수동적으로 바뀌는 경우도 많다. 그래야 전승되고 신앙 대상으로 남을 수 있기 때문이다.

4. 두 신의 형상과 의의

1) 「영감본풀이」 속 영감신의 형상

(1) 도깨비불이 인격화된 신령

“도깨비는 제주도 방언으로 ‘도채비’라 하는데, 보통 이를 도깨비불(鬼火)로 생각하기도 하고, 인격화된 신령으로 생각하기도 한다.”²²³⁾ 「영감본풀이」에서 “도깨비 한 손에는 연화(煙火), 한 손에는 신화(神火)를 들어 천리만리를 순식간에 날아다닌다.”²²⁴⁾는 문구에 따르면 “도깨비는 도깨비불이 인격화한 것이다.”²²⁵⁾ 또한, 설화와 민담에서 “죽은 도채비는 불빛으로만 번쩍번쩍하고……”²²⁶⁾, “그 뒤 이 마을에는 간혹 바다에서 불씨가 날아와 여러 채를 태우곤 했다. 이를 도채빗불이니, 조화불(造化之火)이니 했다.”²²⁷⁾ 등의 이야기를 통해서 보면 불빛으로 나타나는 죽은 도깨비를 인격화한 신이 바로 영감도깨비라는 것을 알 수 있다.

도깨비불이 “햇불처럼 삭 가다가 없어지고, 주로 언제 그러냐 하면 안개 끼고 하는 날, 주로 여름에……”²²⁸⁾라고 하였듯이 어두운 날, 혹은 비가 내리는 밤에 나타나는 원인불명의 괴화(怪火)를 도깨비불, 혹은 귀화(鬼火)라고도 하였다. 이를 이규경이 “독각귀는 밤에 다니며 사람을 홀린다.”²²⁹⁾라고 했듯이 모두 도깨비에 의한 소행으로

223) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 287쪽.

224) 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996, 273쪽.

225) 현용준, 『제주도 무속연구』, 집문당, 1986, 288쪽.

226) 『제주도전설지』, 濟州道, 1985, 258쪽. (남제주군 대정읍 보성리, 강신생(남, 76) 제보)

227) 위의 책, 199쪽. (북제주군 구좌읍 한동리 허술(남, 87) 제보)

228) 제주연구원, 『제주문화원형-실화편1』, 현지조사 자료-민담, 경신인쇄사, 2017, 981쪽. (김선희 조사, 오응석(남, 1944년생, 서귀포시 토평동) 제보)

229) 이규경(李圭景), 『오주연문장전산고(五洲衍文長箋散稿)』 天地篇 天地雜類 鬼神說 華東淫祀辨證說, "按獨脚鬼, 夜行迷人也."

생각한 것이다. 중국 민간에 또 “귀(鬼)들이 심야에 집단으로 나타나 행진하는데 귀살(鬼煞)은 맨 앞에서 행진한다.(夜走千万鬼, 鬼煞走第一)”는 백귀야행(百鬼夜行)의 속신(俗信)이 있다. 도깨비가 귀신(鬼神)으로서 가지고 있는 야행성(夜行性)은 밝음을 추구하는 인간과는 대립되는 속성(屬性)이다.

(2) 친근하고 즐거운 존재가 되는 신

「영감본풀이」 중에 영감신 형상에 대해 “이 신은 갓양태만 붙은 파립(破笠)을 쓰고, 갓만 붙은 베 도포를 입고, 한 뺨이 못 되는 곰방대에 삼동초를 피워 물고, 총만 붙은 미투리에 들메를 매곤 하여 제주로 들어온 것이다.”²³⁰⁾라고 묘사하였다. 이런 차림새를 보면 영감도깨비는 약간의 ‘영감(令監)’과 ‘참봉(參奉)’이란 관원(官員)의 모습이 남아 있는 듯하지만, 익살스럽고 우스꽝스러운 모양의 신이다.

그러나 비록 영감도깨비의 차림새가 보잘 것 없지만 “얼굴도 관옥(冠玉)이여 몸은 풍신(풍채가 좋다)하다”²³¹⁾는 것처럼 잘생겼을 뿐만 아니라 다재다능하기도 하다. 영감신은 “놀기를 좋아하고” “노래를 잘 부르고, 또 장단소리도 뛰어났다.”²³²⁾ “막내아들은 피리단자 옥단자 검은 대악기를 잘 불고, 노래 잘 부르고, 얼굴이 잘나 똑똑하고 천하 오소리 잡놈이다.”²³³⁾ 그리고 영감신은 술도 좋아한다. “삼형제는 소든 돼지든 닭이든 한 마리를 다 먹고, 수수 떡, 수수밥, 돼지고기 안주, 소주를 좋아한다고 하였다.”²³⁴⁾

영감신은 미남자로 우스꽝스러운 차림새에다 노래를 잘 부르고 악기를 잘 연주한다. 술과 미식(美食)을 좋아하는 형상은 중국 위(魏)·진(晉) 정권교체기의 죽림칠현(竹林七賢)과 같은 일면이 보인다. 위(魏)나라에서 진(晉)나라로 왕조가 바뀌자 혼란을 피하여 완적(阮籍)·혜강(嵇康)을 비롯한 일곱 명의 선비들이 벼슬에서 파직 당하거나 관직을 버리고 죽림으로 들어가 세속과 교제를 끊는다. 함께 술에 취하고 고성방가(高聲放歌)하며 거문고를 즐기면서 청담(淸談)으로 세월을 보냈다. 영감신은 죽림칠현(竹林七賢)처럼 예교(禮敎)의 구속에 얽매이지 않는 자유로운 삶을 추구하는 신이다.

신동훈이 『살아있는 한국 신화』에서 “우스꽝스런 옷을 차려입고 맘껏 노니는 도깨

230) 현용준, 『제주도 무속자료사전』, 신구문화사, 1980, 475~480쪽.

231) 위의 책, 475~480쪽.

232) 고광민·강정식, 『제주도 추는곳』, 국립문화재연구소 편, 피아, 2006, 33쪽.

233) 문무병, 위의 책, 287~288쪽. (1986.4.6. 동북리 남무(65세) 박인주 구연본)

234) 진성기, 위의 책, 영감본①, 623~627쪽.

비신은 유달리 친근하고 즐거운 존재가 된다. 그들에게 제사를 바치고 놀이(영감놀이)를 하면서 즐길 적에 사람들 또한 그들 안에 담겨 있는 유쾌한 신명을 한껏 펼쳐내는 것이니, 그야말로 좋은 일이 아닐 수 없다.”²³⁵⁾고 말하는 것과 같이 영감신은 지고지상한 신성의 존재가 아니고 오히려 가장 사람과 닮은 인간의 속성에 가깝다. 심지어 인간과 거의 동등한 위치에 존재하며 쉽게 접근할 수 있고 친근함이 느껴지는 신이다.

2) 전설과 민담 속 영감도깨비의 형상

「영감본풀이」에서 상대적으로 일치된 영감신의 형상과는 달리 전설과 민담에서의 영감도깨비 형상은 다양성을 띠고 있다. 주로 다음과 같이 세 가지가 있다.

(1) 사람의 모습 같은 산 도깨비

“도깨비(도채비)는 죽은 도채비와 산 도채비로 나누어 불리는데 전부 중국에서 들어온 것이라 한다. 죽은 도채비는 불빛으로만 번쩍번쩍하고²³⁶⁾, 산 도채비는 사람의 모습으로 나타난다.”²³⁷⁾ 도깨비는 사람의 모습으로 나타나지만 용모가 아주 이상하거나 흉악한 것이다. 예를 들어, “산도깨비의 인상은 사람과 같은데 코가 아주 길다.”²³⁸⁾ “사람의 모습이긴 하나 이빨이 앙상해서 사람과 다르다.”²³⁹⁾

이와 반대로 민담에서 도깨비가 사람의 모습으로 나타나서 “젊은 남자로 둔갑한 도채비”²⁴⁰⁾처럼 사람을 홀리는 이야기를 흔히 볼 수 있다. 도깨비는 남자일 뿐만 아니라 예쁜 “처녀로도 나타난다.”²⁴¹⁾ 『제주문화원형-설화편1』에 도깨비에 관한 민담의 현지조사에 따르면 “한복 입을 여자로 둔갑한 도깨비”²⁴²⁾, “여자로 둔갑한 샘물

235) 신동훈, 『살아있는 한국 신화』, 한겨레출판, 2014, 588쪽.

236) 여기서 말하는 죽은 도깨비의 전설은 「지귀설화」에서 유래된 것으로 생각한다. 이에 관한 내용이 문무병의 『제주도 본향당(本郷堂) 신앙과 본풀이』 속 265~267쪽에 나와 있다. 생도깨비는 도깨비를 둔갑해서 사람의 모습으로 변형된 나타나는 것이다.

237) 제주도, 『제주도전설지』, 제주도, 1985, 258쪽. (남제주군 대정읍 보성리, 강신생(남, 76) 제보.)

238) 김영돈·현용준·현길언, 『제주설화집성1』, 제주대학교 탐라문화연구소, 1985, 400쪽. (한림읍 옹포리, 장덕기(남, 76) 제보.)

239) 제주도, 위의 책, 258쪽. (남제주군 대정읍 보성리, 강신생(남, 76) 제보.)

240) 제주연구원, 『제주문화원형-설화편1』, 현지 조사 자료-민담 경신인쇄사, 2017, 957~958쪽. (이현정 조사. 고정녀(여, 1939년생, 한림읍 월림리) 제보.)

241) 김영돈·현용준·현길언, 위의 책, 772쪽. (구좌읍 동북리 박인주(남, 64) 제보.)

242) 제주연구원, 위의 책, 현지조사 자료-민담, 971~972쪽. (이현정 조사, 김옥중(남, 1924년생, 성산을 신산리) 제보.)

의 도깨비”²⁴³⁾ 등의 이야기가 바로 그 예이다.

(2) 원숭이 같은 모습

『제주도전설지(濟州道傳說志)』에 “보니, 정말 도깨비가 등불을 들고 나타나 도깨비 앞에 공손히 꿇어앉았는데, 그 모습은 꼭 원숭이 같더라 한다.”²⁴⁴⁾는 문구가 있다. 도깨비의 모습이 원숭이와 같다는 얘기는 앞에 언급했던 도깨비가 가진 산소(山魃), 목객(木客), 목랑(木郎), 두두을(頭頭乙) 등의 이름을 증명하는 좋은 예이다.

(3) 낡은 참빗 또한 빗자루 등으로 변한 정괴(精怪)

『제주설화집성 1』 중 「도깨비 이야기 3」에 “키가 팔 척이나 되고 힘이 장사인 한 부인과 동침하려는 도깨비를 눌러서 방에 들어와 부인이 치마폭을 풀어보니, 거기에 낡아빠진 참빗이 하나 담겨져 있었다고 한다.”²⁴⁵⁾는 이야기가 있다.

그리고 같은 책 「도깨비 이야기 4」에 “김씨 하르방이 도깨비를 만나 담배쌈지에 넣고 집에 와서 담배쌈지를 열어보니 거기엔 낡은 참빗이 들어 있었다.”²⁴⁶⁾는 이야기가 있다.

이외에 『백록어문』 8집에 “도깨비를 산에서 만나 씨름하기 나무에 묶고 다음날 보니 빗자루로 되어 있었다.”²⁴⁷⁾는 추자도 도깨비의 이야기가 기록돼 있다.

이들 이야기에서 낡은 참빗 또는 빗자루 등 물건으로 변한 정괴(精怪)인 도깨비는 앞에서 말한 ‘매(魅)’를 “오래된 낡은 물건이 둔갑한 정괴(精怪)”라는 설명에서 연유했다는 것을 알 수 있다.

3) 강남지역 오통신(五通神)의 형상

오통신이 어떤 모습인지에 대해서는 의견이 분분하다. 관련 자료를 정리해보면 오통의 형상은 원형과 변형 두 종류로 나눌 수 있다.

243) 위의 책, 현지 조사 자료 - 민담, 935쪽. (이현정 조사, 윤성인(여, 1930년생, 제주시 이도1동) 제보.)

244) 제주도, 위의 책, 186쪽. (북제주군 구좌읍 한동리, 허기호(남, 75) 제보.)

245) 김영돈·현용준·현길인, 위의 책, 398쪽.

246) 김영돈·현용준·현길인, 위의 책, 399쪽.

247) 백록어문학회, 『백록어문』 8집, 제주대학교 국어교육과 국어교육학회, 1991, 156~157쪽.

(1) 오통신의 원형

오통의 원형은 위에 언급했던 『이견지(夷堅志)』·『강남목객(江南木客)』의 “……혹은 본래의 모습으로 나타나며 심지어는 원숭이, 용, 두꺼비 등 형상이 일정치 않았으며 모두 행동이 민첩하고 건장하여 차갑기는 만년빙철과도 같았고 양도(陽道)가 장위(壯偉)하다.”²⁴⁸⁾는 기록에 따르면 오통(五通)의 원형은 주로 ‘원숭이’ 등 정괴(精怪) 위주로 되어 있다. 오통이 여자를 희롱해서 “용모가 원숭이와 같다(面目睚眦如猴)”, “붉은 원숭이(赤猴)”와 같은 귀태(鬼胎)로 태어났다는 것을 통해 오통의 원형이 주로 산소(山魃)와 같은 정괴(精怪)라는 것을 추측할 수 있다. 소병(蕭兵) 또한 『나랍(儼蠟)의 풍(風): 장강 유역의 종교 희극문화』에서 망랑(魍魎)과 산소(山魃)는 후세의 강남(江南) 등지에서 오통신(五通神)으로 발전 변화되었다는 것을 고증하였다.²⁴⁹⁾

『태모보권(太姥寶卷)』에 나오는 내용처럼 오통신의 어머니 태모(太姥)는 원래 상계 천궁(天宮) 어화원(御花園)에 있던 거미 성모였다. 인간세상으로 내려와 원군(院君)으로 화하여 휘주(徽州) 무원현(婺源縣) 소가장(蕭家莊) 소원외(蕭員外)의 아내가 되었다. 임신 24개월 후 드디어 출산했는데 수국처럼 오색의 빛이 나는 육구(肉球)를 낳았다. 소원외(蕭員外)가 너무 놀라서 비너를 시켜 육구(肉球)를 계곡에 버리게 하였다. 서천염 왕불(西天炎王佛)이 그들을 구하니 화광보살(華光菩薩)의 화신인 총명하고 영리하며 신통한 재주를 지닌 오낭군(五郎君)이 되었다.²⁵⁰⁾

오통(五通)이 육구(肉球)의 괴물이기 때문에 버림받았다는 내용에서 괴물을 낳았다는 것은 『이견지(夷堅志)』에 “오통과 교합한 후 남은 정액은 먹물과 같고 여자는 항상 감임(感孕)해 아이를 뱉다.”²⁵¹⁾는 것처럼 여자가 대부분 귀태(鬼胎)를 낳았다는 내용과 일치한다. 소가장(蕭家莊) 소원외(蕭員外)도 ‘산소(山魃)’의 ‘魃’와 발음이 같다. 『태모보권(太姥寶卷)』에서 오통(五通)을 오성(五聖), 오영공(五靈公), 오성영공(五聖靈公)이라는 고상한 이름으로 부르고는 있지만 오통이 독각귀(獨脚鬼)와 산소(山魃)에서 유래했다는 흔적은 여전히 남아 있다.

248) 홍매(洪邁) 저, 하탁(何卓) 교정, 『夷堅志』, 『夷堅丁志』 卷19 「江南木客」, “或止見本形, 至者如猴, 如龍, 如蝦蟆, 體相不一, 皆趨捷勁健, 冷若冰鐵, 陽道壯偉.” 중화서국, 1981, 695쪽.

249) 蕭兵, 『儼蠟之風: 長江流域宗教戲劇文化』, 南京市江蘇人民出版社, 1992.

250) 필자가 소주(蘇州) 상방산(上方山)에 현지조사로 채록한 심씨(沈氏) 수장 본 「태모보권(太姥寶卷)」, “懷孕二十四個月後, 於太始元年九月廿八日卯時生一五色肉球, 蕭公將其拋在婺源山澗內.”

251) 홍매(洪邁), 위의 책, 『夷堅丁志』 卷19 「江南木客」, “交際訖事, 遺精如墨水, 多感孕成胎”, 696쪽.

(2) 오통신의 변형

오통은 “변환(變幻)과 요혹(妖惑)은 대개 북방의 호매(狐魅)와 비슷하다.”²⁵²⁾ 오통은 형상을 변화시킬 수 있는 능력을 가지고 있기 때문에 변형된 형상이 매우 많다. “혹은 사대부 미남자가 되고, 혹은 사람들의 좋아하는 바대로 형상을 변화시켰다.”²⁵³⁾

오통은 항상 영리하고 준수한 남자 혹은 귀족(貴族)의 형상으로 나타난다. 예를 들면, “손님이 황삼(黃衫)을 입고 오사모(烏帽)를 쓰고 차림새가 화려하고 용모가 아름답다.”²⁵⁴⁾ “선비 다섯 명이 보러 왔다.”²⁵⁵⁾ “병자(病者)가 오통신이 금으로 끼워 넣은 황포(黃袍)를 입고 말을 타고 가는 것을 봤다.”²⁵⁶⁾ “가장 마지막 귀인(貴人)은 왕의 옷을 입고, 자색의 채찍을 들고, 말을 타고 곧장 안으로 들어가, 계단 앞까지 내려와 정석에 앉았다.”²⁵⁷⁾ 등의 문장에서 오통은 모두 ‘사대부’ 혹은 ‘미남’으로 묘사되고, 잘생기고 영준(英俊)한 변형된 형상을 가지고 있다. 이들의 아름다운 외모는 모두 사람이 좋아하는 모습으로 변환된 형상이다.

(3) 신상(神像)으로 나타나는 오통신의 형상

민간신앙에서 사찰에 있는 오통신상은 보통 왕후(王侯)의 형상으로 만들어졌다. 명나라 육찬(陸燾)은 『경사편(庚巳編)』 권5 「설요(說妖)」에서 백성들이 모신 오통신을 다음과 같이 묘사하였다.

“민중이 그를 몹시 두려워하여 가가호호 집안에 묘를 장엄하게 하고 관복(冠服)은 왕과 같은 관복으로 다섯 신상(神像)을 세웠으며 그 부인들은 후비(后妃)의 모습으로 단장하였다.”²⁵⁸⁾

신상(神像)에 관한 내용은 『제혹기(祛惑紀)』에서도 다음과 같이 나와 있다.

“신상은 황갈색의 옷에 충천건(冲天巾)을 쓰고, 왕(王)의 형상으로 왼쪽에 있고,

252) 위의 책, “變幻妖惑, 大抵與北方狐魅相似.” 695쪽.

253) 위의 책, “或爲士大夫美男子, 或隨人心所喜慕而化成.” 695쪽.

254) 위의 책, 「夷堅丁志 卷十三 孔勞蟲」, “客黃衫烏帽, 容狀華楚.” 648쪽.

255) 위의 책, 「夷堅支戊 卷六 胡十承務」, “有五土人來見.” 1098쪽.

256) 위의 책, 「夷堅三志 壬 卷三 劉樞幹得法」, “病者見五通神, 著銷金黃袍, 騎馬而去.” 1484쪽.

257) 위의 책, 「夷堅補志 卷15 李五七事神」, “最後一貴人, 服王者之衣, 執紫絲鞭, 跨馬直入, 至廳階而下, 坐於正席.” 1692쪽.

258) 육찬, 『庚巳編』, “民畏之甚, 家家置廟莊嚴, 設五人冠服如王者, 夫人爲后妃飾.” 中華書局, 1987, 51쪽.

다섯 부인은 후비(后妃)처럼 화려하게 꾸며서 오른쪽에 있다. 가운데는 태부인(太夫人)의 신상으로 오통신의 모친이다. 신상은 모두 남면으로 향하고 있다.”²⁵⁹⁾

위에 말한 것은 필자가 소주(蘇州) 상방산(上方山)에서 현지조사 시 본 오통묘(五通廟)의 신상과 완전히 일치한다.



<그림 2> 소주 상방산 오통사(五通祠)의 오통신과 오부인 소장(일부)

259) 『續修四庫全書』, 「子部·小說家流」, “神象緒衣, 冲天巾, 類王者, 列於左. 五夫人盛飾如后妃, 列於右. 中設太夫人, 五神母也, 皆面南.”, 上海古籍出版社, 2002年, 617쪽.

4) 두 신의 유사 형상의 의의

이상의 분석을 통해 영감신과 오통신의 형상은 많은 유사점을 가지고 있다는 것을 알 수 있다. 영감도깨비와 오통신의 원형은 기(夔), 독각귀(獨脚鬼), 이매망량(魑魅魍魎), 산소(山魈), 목랑(木郎) 등에서 유래되는 것으로 동일하다. 신화와 전설 속 두 신의 형상은 변화된 모습으로 나타나지만 원형의 특징은 여전히 없어지지 않았다. 두 신의 유사한 형상이 어떤 의의를 지니는지에 대해 분석해보고자 한다.

(1) 미지세계에 대한 두려움

영감도깨비와 오통신은 독각귀(獨脚鬼), 이매망량(魑魅魍魎), 산소(山魈), 목랑(木郎), 산도목객(山都木客) 등 울창한 산속의 깊은 숲 속에 사는 목석(木石)과 산의 정괴(精怪)다. 리처드 폰 글란(Richard von Glahn)은 『좌도: 중국 종교문화 속 신(神)과 마(魔)』라는 책에서 “산소(山魈)는 문명과 야만 사이에 끊임없이 변화하는 경계선을 상징한다. 산소(山魈)의 존재를 믿는다는 것은 미지의 야외세계에 숨어있는 위험에 대한 인간의 두려움을 반영한다.”²⁶⁰⁾고 하였다.

서진(西晉)왕조가 멸망하자 중원(中原)지역의 한족(漢族)인들은 유목민족의 침략으로 북방지역에 대한 통제를 잃고, 북부 중원의 수많은 사람들이 남방지역으로 대거 이주하였다. 서기 317년, 사마예(司馬睿)는 낯설고 개발되지 않은 양자강 이남의 지역인 건강(建康, 지금의 남경)에 동진(東晉)을 세웠다. 강남지역의 습한 계절풍 기후와 무성한 아열대림은 북녘의 건조한 평원지대와 대조되었다. 보이지 않는 암흑의 숲은 신화 속에서 흔히 미개한 혼돈의 세계를 상징한다. 사람들은 이런 세상에 대해 두려움을 가지고 있다. 아울러 황하 유역에서 발원한 중원문화에 있어서 강남지역 산민 위주의 남방 원주민인 백월(百越)민족은 모두 ‘오랑캐’라 불렸던 원시적이고 야만스러운 이민족이다. 사회 발전도에서 더 진보한 중원 한족인은 문명인을 자처하며 원시적 발전단계에 있는 백월(百越)민족을 야만적이고 낙후한 민족으로 간주하고 배척하며 공포감을 많이 느꼈다. 바다 한가운데 떠 있는 제주도 또한 한라산을 중심으로 울창한 숲으로 뒤덮여 있다. 영국의 인류학자 E.B.타

260) 萬志英(Richard von Glahn) 著, 廖涵續 譯, 『The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture(左道: 中國宗教文化中的神與魔)』, 社會科學文獻出版社, 2018, 79쪽.

일러(Tylor)는 『원시문화(Primitive Culture)』라는 책에서 숲 사람들은 많은 민족의 사람들에게 몽매(蒙昧)한 사람이자 짐승으로 보인다고 하였다.²⁶¹⁾ 사람들은 산중에 있는 초자연적 존재인 외다리 산소(山魈)나 목객(木客)에 대해 역시 공포감을 가지고 있었고, 그들이 언제든지 문명세계의 침입자를 사냥할 수 있다는 두려움으로 가득 차 있었다. 이런 경외심(敬畏心) 때문에 그들을 신령으로 모셔 제사를 지내기 시작한 것으로 볼 수 있다.

(2) 인간의 동물적인 본능의 노출

영감도깨비와 오통신이 기(夔), 산도목객(山都木客), 목랑(木郎) 등에서 유래한 것은 명칭뿐만 아니라 그들의 형상이 같다는 점을 통해서도 증명할 수 있다. 오통신의 원형은 산소(山魈)이고 영감도깨비의 원형은 원숭이라는 전설이 있다.

산소(山魈)와 원숭이는 모두 성에 충만한 동물이다. 이는 영감신과 오통신 모두 여색을 좋아하는 성격과도 연관이 된다. 성(性)은 모든 동물들의 본능이다. 이러한 성본능 때문에 자손을 번식하고 후대를 이어나가는 것이다. 사람도 예외는 아니다. 번식하기 위한 성교는 상고시대 사람들의 생활에서 중요한 위치를 차지하였다. 인류의 원초적 욕구와 생리적 본능은 문명사회의 예의와 혼인제도에 의해 소멸되지 않고 잠재의식 속에 깊이 숨어 있다. 인간의 잠재의식 속에 존재하는 이러한 성적 자유를 추구하는 심리, 그리고 인간의 삶에서 성의 필요성과 필연성이 영감신앙과 오통신 신앙에서도 구현되었다.

영감신과 오통신은 본성에 따라 멋대로 행동하고 술과 미식, 춤, 노래를 좋아하며 특히 여색을 좋아하는 신이다.

인간은 본래 영감신과 오통신처럼 본성 혹은 천성(天性)에 따라 자유롭게 살아야 되는데 문화와 문명의 삶은 사람들에게 윤리와 법도라는 이름의 수많은 금지와 억압을 가한다. 특히, 공자(孔子)가 말하는 “예가 아니면 보지 말라(非禮勿視), 예가 아니면 듣지 말라(非禮勿聽), 예가 아니면 말하지 말라(非禮勿言), 예가 아니면 행동하지 말라.(非禮勿動)”와 주희(朱熹)의 “천리(天理)를 지키고 인간의 욕망을 없애라.(存天理滅人欲)”라는 주장 등 유교의 영향으로 이성이 욕망보다 중요하고 개인의 욕망을 억압하고 제거해야 된다는 인식이 형성되었다. “자신의 욕심을 누르고 예의범절을 따른

261) E.B.타일러(Tylor) 著, 連樹生 譯, 『원시문화(原始文化)』, 廣西師範大學出版社, 2005, 310~311쪽.

다(克己復禮)”를 위해서 인간이 본능을 억제해야 하고, 음욕을 눌러야 하고, 물욕을 절제해야 하고, 함부로 장난을 쳐서도 안 되고 근엄하고 부드러워야 하고 부모형제를 비롯한 세상 사람들과 두루 좋은 관계를 맺어야 한다. 이런 이성의 제약으로 인해 인간의 본성은 사라졌다. 사회가 평화롭게 유지되는 근간이지만 인간의 내면에는 그런 금제에 대한 답답함이 잠재한다.

예를 익히고서야 인간은 인간다워진다. 그래서 삼국시대(三國時代) 위(魏) 나라의 죽림칠현(竹林七賢) 혜강(嵇康)은 “명교를 넘어서 자연에 맡기라.(越名教而任自然)”²⁶²⁾을 강조하였는데, 다시 말하면 “유가(儒家)가 정한 명분(名分)과 교훈을 준칙(準則)으로 하는 도덕관념을 초월하여 자연에 귀의해야 한다.”는 뜻이다. 인간의 본성에는 인위적인 요소가 없기 때문에 인간의 참된 본성을 해치는 세상의 예법이나 규칙이 있으면 안 된다는 것이다. 인간이 지니는 본능적인 ‘물적 속성’, 그런 숨은 속성을 일종의 신성(神性)으로 발현하는 존재가 영감신과 오통신이라고 볼 수 있다. 영감신과 오통신은 ‘머리’가 아닌 ‘몸’, ‘이성’이 아닌 ‘본능’에 충실한 형태이다. 사람들은 그러한 형상을 통해 내면에 억압되어 있던 일차적이고 본능적인 속성을 대리적으로 표출하고 풀어내는 것이다. 이성과 이념이 지배하는 집단 속에 매몰되어 있는 자신을 살려내야 하고, 생명력이 충만한 오로지 자신만의 욕망을 드러내야 한다. 이것이 영감신과 오통신을 통해서 알게 되는 것이다.

(3) 외래신적 특성

「영감본풀이」와 『태모보권(太姥寶卷)』의 줄거리를 통해서 영감신과 오통신 모두 타지에서 온 외래신임을 알 수 있다. 제주도의 영감신은 하늘에서 내려온 신도 아니고 제주도 땅에서 솟아난 신도 아닌 서울, 진도, 대국 황서(중국) 등에서 제주도 한라산으로 온 외래신이라는 신격을 지니고 있다. 소주(蘇州) 상방산 현지에는 오통신이 휘주(徽州) 무원현(婺源縣) 소가장(蕭家莊)의 부자 귀족 소원외(蕭員外)의 집에서 태어난 5명의 귀공자(貴公子)로 전승되었다. 수양제(隋煬帝) 때 구산수모(龜山水母)가 사주(泗州)에서 변괴를 일으키자 이를 제압하기 위해서 태모와 오령공이 부상국에 살고 있었던 침향목(沈香木)을 바치자 살 데가 없어져서 관음보살에 의해 소주(蘇州)로 이주해 외래신이 되었다. 『태모보권(太姥寶卷)』에는 오통신 내력이 이처럼 휘주(徽州)

262) (魏) 嵇康, 『嵇中散集』 卷第七, “人性以從欲爲歡; 抑引則違其願, 從欲則得自然.”, 文淵閣四庫全書.

무원현(婺源縣)에서 소주(蘇州)로 들어가는 것으로 통일되어 있다. 역사 기록에 나와 있는 오통신 신앙의 발원지와 일치한다.

외래신은 머물러 있는 신이 아니고 인간 주변에서 떠돌며 이따금 신의 성격을 발휘하는 신이다. 일반 신앙인들은 낯선 외래신을 쉬이 받아들이지 못한다. 조술생 본 「영감본풀이」에 “김치백의 아들 삼형제는 서울 남대문 밖에서 솟아났다. 열다섯이 되니 동네 존장을 박대하고 처녀의 안 좋은 소문을 내곤 하니 마을에서 만주로 귀양을 보내었다.”²⁶³⁾는 내용에 따르면 영감신은 원래 서울에서 솟아나고 만주로 쫓겨나는데 그곳에서 배척(排斥)당하여 마지막에 결국 제주도에 들어와 좌정하였다. 『태모보권(太姥寶卷)』에 “오성(五聖)과 태모는 관음을 따라 소주에 왔는데 호구(虎丘)의 천인석(千人石)에 가서 절을 세우려고 했는데 동산(東山)의 토지신이 허락하지 않았다. 곧바로 출발하여 목독(木瀆)의 영암산(靈巖山)에 이르렀다. 오성은 영암산에 좌정했지만 향을 피우고 재물(齋物)을 올리는 일이 드물었다. 여러 가지의 채식 요리를 올리지만 고기 요리가 하나도 없었다.”²⁶⁴⁾고 하였다. 그 후 상방산으로 옮겨 신묘를 짓자 복된 땅이 되었다. 태모와 오성이 화연(花筵)을 받으면서 백성을 보우하였다. 오통신이 상방산에 좌정되는 과정도 많은 굴절과 어려움을 겪었다. 영감신과 오통신의 좌정 과정을 보면 외래신들은 처음에는 떠돌아다니고 나중에 섬김을 받는 방황하는 신화적 특성을 가지고 있음을 알 수 있다. 외래 이민자와 원주민 사이에는 상대에 대한 경계심으로 인해 갈등의 소지가 많은데, 외래신을 대하는 심리도 다름이 없다.

(4) 신통력을 지닌 신

같은 원형과 같은 외래신이라는 점 이외에 영감신과 오통신은 다른 유사성이 하나 더 있다. 모두 놀라운 재주가 많고 뛰어난 신통력을 지닌 신이라는 점이다. 이 신통력은 그들의 이름을 통해서 알 수 있다. 「영감본풀이」와 『태모보권(太姥寶卷)』에 나오는 그들의 신통력을 정리해 보면 다음과 같다.

263) 진성기, 위의 책, 영감본①, 623~627쪽. (한경면 조수리 여무 54세 조술생님, 원문의 제주어를 주석에 따라 표준어로 바꿈.)

264) 심씨 본 『태모보권(太姥寶卷)』 “那五聖太姥跟了菩薩到蘇州虎丘山千人石, 欲想立廟, 東山土地不允, 連忙起程, 母子六人又到靈巖山上鎮座。五聖坐在靈巖山 燒香齋供難得來 就有敬我樣樣素 總無一樣葷小菜 坐了一年零六月 母子六人好心煩”

비교 내용	영감신 ²⁶⁵⁾	오통신 ²⁶⁶⁾
이름	<ol style="list-style-type: none"> 1. 먼산 허망대이 2. 존 그릇 열쇠 3. 지어야 가분쇠 4. 락려야 7려운쇠 5. 지퍼야 아튼쇠 6. 잡아야 부뜰쇠 7. 구워야 언쇠 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 금륜장왕(金輪藏王) 2. 은륜장왕(銀輪藏王) 3. 동륜장왕(銅輪藏王) 4. 철륜장왕(鐵輪藏王) 5. 보광장왕(寶光藏王)
신통력	<ol style="list-style-type: none"> 1. 미래를 예견하는 능력을 가졌다. 2. 정밀한 기계 조작 능력을 지녔다. 3. 엄청난 힘을 가졌다. 4. 강인한 인내력을 가졌다. 5. 거대한 장신(長身)이다. 6. 죽여도 죽지 않는다. 7. 태워도 타지 않는다. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 대령공은 구름을 타고 안개를 몰고 하늘을 난다. 2. 이령공은 풀을 따고 군사를 숨긴다. 3. 삼령공은 별을 다스린다. 4. 사령공은 한 사람을 천명으로 변신시켜 천명을 백만 용병으로 변하게 하고 천만 용병으로 변화한다. 5. 오령공은 금벽돌법을 배워 하늘에 던지면 백만이 되어 산의 괴물과 물의 요괴를 칠 수 있게 된다.

영감신과 오통신은 변신을 하고 자유자재로 이동하는 등의 초능력을 가지고 있다. 이는 초능력자의 도움으로 현실의 어려움과 불만을 해소하려는 민간의 심리를 반영한 것이다. 열악한 생활환경 속에서 인간은 다양한 난국에 직면하게 되는데, 자신의 능력으로는 이 어려움을 해결할 수 없고 욕구는 많은데 자신의 욕망을 충족시킬 수 없을 때 신통력을 가진 신에게 도움을 청할 수밖에 없다. 그래야만 마음의 위안을 얻고 행복에 대한 열망이 실현될 수 있기 때문이다. 신들이 대단한 신통력을 지닌 것은 그들의 위대함과 영험함을 설명하는 것이고 신앙인을 이끌어내는 기본 조건이기도 한다.

265) 문무병, 위의 책. 287~288쪽. (동북리 남무(65세) 박인주 구연본)

266) 필자가 소주의 상방산 오통사에서 채록한 심씨(沈氏)가 소장하고 있던 『태姥보권(太姥寶卷)』, “有五位郎君,第一個叫金輪藏王,第二個叫銀輪藏王,第三個叫銅輪藏王,第四個叫鐵輪藏王,第五個叫寶光藏王,原是華光佛化身.五人均聰明伶俐,後來入白雲山拜妙樂天尊爲師,學成一身神通本領.大靈公騰雲駕霧,二靈公摘草藏兵,三靈公移星換鬥,四靈公一人變千,千變百萬雄兵,五靈公金磚之法,拋去空中變成百萬,能打山怪水妖精.”

(5) 집단 형상인 숫자 3, 5, 7의 신화적 의미

마지막으로 영감신과 오통신의 공통점이 하나 더 있다. 두 신은 모두 단수의 신이 아니라 집단 형상으로 되는 복수의 신이라는 점이다. 「영감본풀이」에 영감신은 “삼 형제, 일곱 형제, 아홉 형제”로 되어 있다. 숫자가 3, 7, 9 등 복수로 나타난다. 오통신도 마찬가지다. 물론 오통신이 다섯 명의 신이 아니라 다섯 가지의 신통력을 갖춘 오통선인(五通仙人)이라고 주장하는 학자도 있지만²⁶⁷⁾ 실제 민간신앙에서는 오통신을 단순한 하나의 개체가 아닌 집단 형상으로 파악하여야 한다. 문헌에서 오통신의 명칭에도 목하삼랑(木下三郎), 오랑군(五郎君), 칠랑신(七郎神) 등 3, 5, 7이라는 숫자가 나타난다. 이런 숫자들은 신화와 민속에서 각각 특별한 의미가 있다.

숫자 3은 중국어에서 ‘많다’라는 뜻을 갖기도 하지만 이 보다 더 중요한 의미를 가지고 있다. 노자(老子)는 『도덕경(道德經)』 42장에서 “도에서 일이 생기고(道生一), 일에서 이가 생기고(一生二), 이에서 삼이 생기고(二生三), 삼에서 만물이 생겼다(三生萬物)”²⁶⁸⁾고 하였다. 삼에서 만물이 생기는 원인은 허신(許慎)의 『설문해자(說文解字)』에서 “숫자 삼은 하늘·땅·사람의 도를 뜻한다(三, 天地人之道也.)”고 해석하였다. 천지인(天地人) 삼재(三才)는 우주의 기본적인 구성 요소이기 때문에 삼재가 다 갖추게 되면 만물을 생성할 수 있다. 그래서 숫자 3은 우주 만물을 창조하는 신성한 숫자가 되기에 한·중 신화에 많이 나타나고 있다.

오통신 신앙에서 숫자 5가 많이 나타나는 이유는 오행(五行)사상, 특히 오방오색(五方五色) 관념의 영향을 받았기 때문이다. 장국강이 “오창(五猖)²⁶⁹⁾은 도교의 오방오행 사상에 의거해서 만든 다섯 명의 신인데 무속에서 역신(疫神)과 사귀(邪鬼)를 쫓아내고, 사람들이 잃어버린 혼백을 찾아주는 신이다.”²⁷⁰⁾라고 하였다. 이회손(李懷孫)의 「진하 목련희 신사 활동 개요(辰河目連戲神事活動簡述)」에 무격이 오창신(五猖神)을 제단으로 청할 때 하는 노래가 다음과 같이 나와 있다.

267) 賈二強, 「佛敎與民間五通神信仰」, 『佛學研究』, 2003年 第3期. 賈二強, 「說五顯靈官和華光天王」, 『中國典籍與文化』, 2003年 第3期.

268) 老子, 『道德經』 42章, “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物.”

269) 오창신(五猖神)은 오통신(五通神)의 별칭이다.

270) 장국강, 『한국과 중국의 무속신 비교연구』, 박문사, 2011, 183쪽.

“동방에는 청색의 오창신(五猖神)이다. 청색의 사람, 청색의 얼굴, 청색의 말을 타고, 청색의 장창을 들고, 만 장의 청색 깃발을 들고, 십만 정병을 거느리고, 제단에 강림하여 낮에 산에서 자고 밤에 바다에 머문다.

남방에는 붉은색의 오창신(五猖神)이다. 붉은 사람, 붉은 얼굴, 붉은 말을 타고, 붉은 장창을 들고, 만 장의 붉은 깃발을 들고, 십만 정병을 거느리고, 제단에 강림하여 낮에 산에서 자고 밤에 바다에 머문다.

서방에는 흰색의 오창신(五猖神)이다. 흰 사람, 흰 얼굴, 백마를 타고, 흰 장창을 들고, 만 장의 흰 깃발을 들고, 십만 정병을 거느리고, 제단에 강림하여 낮에 산에서 자고 밤에 바다에 머문다.

북방에는 검은색의 오창신(五猖神)이다. 검은 사람, 검은 얼굴, 검은 말을 타고, 검은 장창을 들고, 만 장의 검은 깃발을 들고, 십만 정병을 거느리고, 제단에 강림하여 낮에 산에서 자고 밤에 바다에 머문다.

중앙에는 황색의 오창신(五猖神)이다. 황색의 사람, 황색의 얼굴, 황마를 타고, 노란 장창을 들고, 만 장의 노란 깃발을 들고, 십만 정병을 거느리고, 제단에 강림하여 낮에 산에서 자고 밤에 바다에 머문다.”²⁷¹⁾

오창신(五猖神)은 동, 서, 남, 북, 중 다섯 개 방위를 상징한다. 오방(五方)오색(五色)의 관념은 이미 오창신(五猖神)을 청하는 의례에 스며들었다. 오행(五行)사상의 바탕으로 형성되는 오방오색 관념은 일찍이 『주례(周禮)』에 보인다. 『주례·천관』에는 “오제에게 제사한다(祀五帝).”라고 하였는데 당(唐)나라 가공언(賈公彦)이 『주례의소(周禮義疏)』에서 오제(五帝)를 “동방청제(東方靑帝), 남방적제(南方赤帝), 중앙황제(中央黃帝), 서방백제(西方白帝), 북방흑제(北方黑帝)이다.”라고 해석하였다. 오행사상은 자고로 큰 영향력이 있었기 때문에 숫자 5는 중국 문화 특징을 대표하는 중요한 숫자 중의 하나다.

7이라는 숫자는 세계적으로 많이 사용하는 숫자다. 신화, 종교적으로 보면 7일은 일주일 만에 끝나고 또다시 새로운 일주일이 시작하는 날이라 “한 바퀴 돈 다음 다

271) 추방춘웅(諏訪春雄) 지음, 왕보진(王保田) 등 역, 『일본의 제사와 예능』, 이회손(李懷孫)의 「진하 목련회 신사 활동 개요(辰河日連戲神事活動簡述)」(1991) 재인용, “東方靑色五猖神,靑人靑臉,騎靑馬,手持靑色長槍,擎萬丈靑旗,率十萬精兵,降臨祭壇,日居山中,夜宿海里;南方紅色五猖神,紅人紅臉,騎紅馬,手持紅色長槍,擎萬丈紅旗,率十萬精兵,降臨祭壇,日居山中,夜宿海里;西方白色五猖神,白人白臉,騎白馬,手持白色長槍,擎萬丈白旗,率十萬精兵,降臨祭壇,日居山中,夜宿海里;北方黑色五猖神,黑人黑臉,騎黑馬,手持黑色長槍,擎萬丈黑旗,率十萬精兵,降臨祭壇,日居山中,夜宿海里;中央黃色五猖神,黃人黃臉,騎黃馬,手持黃色長槍,擎萬丈黃旗,率十萬精兵,降臨祭壇,日居山中,夜宿海里.” 남경대학교출판사, 2013, 172쪽.

시 시작하고 끊임없이 순환하다.”는 주기적으로 변화하다는 의미를 가지고 있다. 『주역(周易)·상경(上經)·복(復)』의 「단전(象傳)」에서 “그 도(道)를 반복해 칠일이 되면 다시 돌아오는 것은 천도(天道)가 운행되는 법칙이다.”²⁷²⁾라는 말이 나온다. 칠일래복(七日來復)은 천도이니 우주 만물이 따르는 변화규칙이다.

기독교, 불교, 도교에서 숫자 7에 관한 표현이 많이 나타난다. 한국의 ‘칠칠재(七七齋)’와 중국의 ‘칠칠’ 장례제도, 즉 죽은 사람의 명복을 빌기 위해 죽은 날로부터 7일마다 1번 씩 7회에 걸쳐 49일 동안 행하는 의식이 바로 불교의 영향을 받아 형성된 장례 풍속이다. 영감신과 오통신이 귀매(鬼魅)신앙에 속하기 때문에 공통적으로 숫자 7을 선택하였다.

3, 5, 7 등 복수의 숫자는 표면적으로 영감신과 오통신은 개별이 아니라 군집·군중 신이라는 형상을 보여주고 있을 뿐만 아니라 두 신의 신성(神聖)도 함축돼 있다.

272) 『周易·上經·復』, 「象傳」: “反復其道, 七日來復, 天行也.”

IV. 영감신과 오통신의 의례

무속의례는 지역적 특색을 지닌 향토 민속 문화다. 그 지역에서 삶을 영위하는 지역 주민과 무력에 의해서 연회되는 것이기에 정신적인 연대감의 표출이라 할 수 있다. 현승환은 “본풀이는 심방과 주민이 같이 만들고 전승해 온 작품이다.”라고 하였고 그 원인은 “구연자와 청자는 오래 세월을 두고 마을의 자연환경, 인문환경 속에서 교류를 통해 형성된 역사를 만들어 당곳에서 그 당위성을 발표하고 인정받아왔다.”²⁷³⁾라고 해석하였다. 영감신과 오통신에 대한 무속신화는 무력과 주민에 의해 무속의례라는 형식으로 한 세대 한 세대 이어지고 있다. 물론 오늘날에는 외래 문명이 들어오면서 역사적 원인과 사회 환경의 급격한 변화로 인해 전통적 민간신앙 형식은 많이 달라진 모습을 보이고 있지만, 살아 있는 영감신과 오통신에 관련된 신화인 「영감본풀이」와 『태모보권(太姥寶卷)』은 대단히 소중하다. 그 신화와 밀접한 관련이 있는 의례도 비교해 고찰할 필요가 있다.

1. 영감신에 관한 의례

제주도에서는 영감 도깨비가 “진지한 신앙의 대상이 되어 당신(堂神)으로 위하기도 하고, 대장간의 풀무 수호신으로 위하기도 하고, 집안의 수호신인 ‘조상’으로 위하기도 한다. 이런 점에서 볼 때, 제주도의 도깨비 신앙인 영감신앙은 타도에서 볼 수 없는 도깨비 신앙의 진지성이 아직도 생생히 살아 있는 것이 되고, 그 특수한 모습을 보여 주는 것이 된다.”²⁷⁴⁾

제주도 영감신에 대한 신화인 「영감본풀이」를 기반으로 하여 이루어졌고 연극적 요소가 가미된 ‘영감놀이’라는 제주도 무당굿 의례의 기원은 『삼국유사(三國遺事)』

273) 현승환, 「제주도 신화와 공동체 그 현대적 변용 양상」, 『구비문학연구』 22집, 한국구비문학학회, 2006, 234~235쪽.

274) 현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 100쪽.

권 제2 「기이편(紀異篇)」에 기록된 「처용랑·망해사(處容郎·望海寺)」 설화(說話)와 상통되는 성격이 있어 오랜 역사를 가진 무속의식이라고 추측된다. 영감놀이는 1965년에 현용준이 그 자료를 최초로 보고한 후 1971년 8월에 제주도 무형문화재 제2호로 지정되었으며, 기능보유자는 북제주군 구좌읍 행원리 8326번지의 이중춘(李中春, 남, 1933년 5월 3일생) 심방이다. 이중춘 심방은 2011년 5월에 별세하여 현재는 보유자가 없는 상태이다.

「영감본풀이」에 의해서 행해지는 영감신에 관한 의례는 제주도에 널리 퍼져 있다. 2008년에 출판된 문무병의 『제주도 본향당(本鄉堂) 신앙과 본풀이』에 근거해 의례를 중심으로 영감신앙의 실제적인 사례를 살펴보면 다음과 같다.²⁷⁵⁾

- 가. 바닷가 마을의 돈짓당 신앙
- 나. 배를 부리는 사람들의 선왕굿 또는 뱃고사
- 다. 산신 등 생업과 관련된 일월조상을 모시는 집안의 굿의 <석살림> 재차에서 군웅을 놀리며 부르는 서우젯소리
- 라. 영감신을 놀리는 두린굿
- 마. 공장이나 철공소 하는 집안의 기계고사
- 바. 자가운전자의 무사고를 비는 자동차고사
- 사. 갈매하르방·할망을 위한 불미고사
- 아. 낙천리의 당굿
- 자. 칠머리당의 영등굿
- 차. 무역이나 장사하는 집안에서 조상으로 모시는 문전제

위의 내용을 통해 제주도에서 전승되고 있는 영감신앙은 다양한 면모를 갖추고 있다는 것을 알 수 있다. “영감놀이는 영감신이 여인의 미모를 탐하여 범접했기 때문에 앓은 병을 치료하려는 경우, 어선을 새로 짓고 선신(船神)인 선왕(船王)을 모셔 얹히려는 경우, 또는 마을의 당굿이 행해질 경우 등에 실연된다고 한다.”²⁷⁶⁾ 현대에 이르러 영감신에 대한 의례인 영감놀이는 신앙인의 수요에 따라 크게 치병

275) 문무병, 『제주도 본향당(本鄉堂) 신앙과 본풀이』, 민속원, 2008, 282쪽.

276) 현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 239쪽.

(治病)과 풍어 기원 두 가지 기능에 집중되었다.

1) 질병치유의례

(1) 영감놀이

영혼신앙의 관념에서는 보통 사람이 낫을 잃으면 질병에 걸리거나 죽는다고 믿는데, 무담이 행하는 치병법은 잃어버린 영혼을 찾아내어 환자의 육체에 되돌려주는 것이다. 제주도 사람들의 전통 관념도 병은 사악한 신령이나 요괴가 인간에 범접하여 일어난다고 믿었다. 특히 정신적인 문제가 있는 여자가 도깨비에게 침범당하는 것으로 흔히 여겨지기 때문에 항상 영감놀이를 치유하였다.

“영감놀이의 본령은 치병굿이다. 특히 정신적인 질병을 앓는 환자가 있을 때 영감의 막내가 침범하여 그렇다고 믿고 영감 형제들을 청하여 대접하고 동생을 데려가게 함으로써 치유를 도모한다. 두린굿, 추는굿 따위와 함께 이루어지는 경우가 많다. 이들 굿을 마치고 바닷가와 같은 장소에서 벨코스(別告祀)를 벌이곤 한다. 돼지고기를 제물로 삼기에 ‘장저맞이 벨코스’라고도 한다.”²⁷⁷⁾

이것은 『삼국유사(三國遺事)』·『처용설화(處容說話)』에서 처용이 처용무(處容舞)를 취서 아내와 동침한 역신을 내쫓음으로써 아내의 병을 고친 것과 마찬가지로 영감놀이에 서도 영감신의 형제들을 초청하여 잘 대접하고 놀아주고 여자에게 병을 주는 악한 동생을 데려가게 함으로써 여자의 병을 고치는 것이다. 영감을 환자의 몸에서 떼어내어 달래고 보내는 의례라 할 수 있다.

영감놀이는 마당에 제상(祭床)을 차리고 밤에 한다. 그 내용으로 보면 창호지에 눈과 코와 입의 구멍을 뚫어 만든 종이탈(가면)을 쓰고 햇불을 들고서 영감으로 차린 영감신들이 제장(祭場) 안으로 들어와 수심방와 대화를 나누고 영감상에 차려놓은 돼지머리, 수수떡, 소주 따위의 영감신이 즐겨 먹는 진상물들로 잘 대접받고 제장을 떠나는 해학적이고 연극적인 놀이굿이다.

제주도 영감놀이의 구성은 다음과 같이 짜여 있다.²⁷⁸⁾

277) 강정식, 『제주굿 이해의 길잡이』, 민속원, 2015, 323쪽.

278) 현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 240~245쪽.

① 초감제

굿하는 날짜·장소·연유를 신에게 고하고, 모든 용왕신을 청해 앉히고, 이어서 영감신을 청하는 제차. 이 단락에서는 이 집안 몇째 딸 누구 몇 살이 어떻게 병을 앓기 시작했는데, 영감신이 범접한 것이라는 점괘(占卦)가 나서 이 굿을 하여 병을 고치려 한다는 내력을 소상히 노래한다.

② 영감 청함

영감신을 청해 들이면 분장한 영감신들이 등장하여 수심방(首巫)과 연극적인 대화로써 청한 사연과 오게 된 사연을 밝히고, 환자에게 범접해 있는 동생인 영감신을 찾아내어 즐겁게 놀이를 베푸는 과정. 마지막으로 영감들이 우무, 청각, 전복, 소라 등 제주 명산물을 가득 실은 배를 메고 바깥으로 나가 배방선할 때를 기다린다.

③ 막푸다시

범접한 영감신을 배에 태워 보내기에 앞서 환자에 범접한 모든 잡귀를 쫓아 버리는 제차.

영감신을 배에 싣고 내보내고 나면, 수심방은 환자를 굿청에 앉혀 돛자리로 환자의 몸을 둘러 주위를 못 보게 감아 놓고 푸다시를 한다. 푸다시란 모든 잡귀를 쫓아내는 제차이다. 모든 잡귀의 이름을 낱낱이 호칭하며 썩 물러나라고 협박하여 내쫓는 사실을 북, 장구 장단에 맞추어 노래한다. 그러면서 신칼로 사정없이 환자의 몸을 찌르는 시늉을 하며 환자의 머리 위에 햇불을 피워 붙이기도 하고, 혹은 큰 성냥을 머리 위에 올려놓아 불을 붙이고 일시에 불이 퍼지게 하기도 한다. 이렇게 하면 환자는 몸에 감았던 돛자리를 벗어 방안으로 가 누워 버리고, 수심방(首神房, 굿을 주장하여 집행하는 무당)은 집안 마당 할 것 없이 주위에 통을 세게 뿌리면 “헛쉬, 헛쉬” 하면서 집안의 사악한 것을 모두 쫓아내어 버린다.

④ 도진(배방선)

환자에게 범접해 있는 영감을 배에 태워 바다에 멀리 띄워 보내는 제차. 막푸다시가 끝나면 수심방은 소미들을 시켜 제물을 실은 띠배, 혹은 짚배를 들고 바닷가에 나가 바다 멀리 배를 띄워 보낸다. 이 제차에서 심방이 영감과 하는 대화가 다음과 같이 이루어지고 있다.

“심방 : 오닐(오늘)은 상선을 못고, 중선을 못고, 하선을 무어서.
영감 : 그렇지.
심방 : 예, 정의(旌義) 간(가서) 초각 메역(미역)을 밧고(받고).
영감 : 그렇지.
심방 : 전배독선(全배獨船) 실르고(신고).
영감 : ㄴ.
심방 : 산돛(산돛지) 잡아 장저맞이 (영감 : 허, 춤. 나 좋아하는 것덜…….)
연신맞이 벨보선을 올려.
영감 : ㅎ, 그렇지.
심방 : 방구(放鼓) 삼채 둥둥 허게 올리면은.
영감 : 그렇지.
심방 : 어딜 가겠어? 좌수영(左水營)으로.
영감 : 우수영(右水營)에도 가고.
심방 : 우수영으로.
영감 : 그렇지.²⁷⁹⁾ ……”

이처럼 “방구(放鼓) 삼채 둥둥 허게 올리면” 영감신과 제주 명산물들을 가득 실어 보내는 사실을 창하면서 짚배를 바다 멀리 띄워 보내 버린다.

영감놀이는 도진 배방선으로 굿이 끝난다. 배로 역신(疫神)을 보내는 방식은 중국에서도 오랜 전부터 있어왔다. 고대 사람들은 악령, 재난, 역병과 같은 불상(不祥)하고 부정(不淨)한 것들을 배에 실어 보낼 수 있다고 생각하였다. 명나라 때 사조제(謝肇淛)의 『오잡조(五雜俎)』에는 복건성 사람은 환자가 완치되면 “종이로 배를 만들어 물가에 보냈다. 이 배가 항상 밤에 나가서 주민들은 모두 문을 닫아 회피한다.”²⁸⁰⁾라고 하였다. 이처럼 명대(明代) 말기에 복건 지역에서는 배로 역신을 보내는 풍습이 여전히 성행하고 있었음을 알 수 있다. 중국 귀주성(貴州省) 도진현(道眞縣) 홍암촌(紅岩村)의 평안나(平安儺)의 내용 중에도 조선(造船)의 장차(場次)가 있다. “조선(造船)은 사악한 온역(溫疫)과 온귀(瘟鬼)를 배에 실어서 보내는 장차(場次)이

279) 「영감놀이」, 제주도칠머리당영등굿보존회원 KBS 한국의 굿음악 NO. 4 「한국굿음악선집」 녹음 자료, 1991년 12월, 제주대학교 강정식 채록 정리, 주석.

280) (明) 謝肇淛, 『五雜俎』, 卷五 人部二, “以紙糊船,送之水際.此船每以夜出,居人皆閉戶避之.” 國學珍本文庫 第一集 第三十種, 中央書店, 1935, 259쪽.

다. 초선(草船)²⁸¹)에는 온귀(瘟鬼)를 싣고, 목선(木船)²⁸²)에는 온역(溫疫)을 싣어서 보낸다.”²⁸³)

영감놀이는 서민적 풍자와 해학이 음악과 노래, 대사, 연극, 춤으로 표현된 성극 의례(聖劇儀禮)이다. 영감놀이의 구체적인 내용은 본고 부록1에 첨부되어 있다. 영감놀이는 다른 지역에서 이미 사라져버려 찾기 힘들다. 도깨비 신에 대한 연극적 의례는 제주도에 유일하게 남아있다. 그 가치성을 주목할 필요가 있다.

(2) 두린굿, 추는굿

영감놀이는 또 정신이상이 된 환자를 치료하는 ‘두린굿’, 혹은 ‘추는굿’에서 볼 수 있다. 학자들의 연구에 따르면 양자의 내용은 대체로 일치한다. 문무병의 『제주도 본향당 신앙과 본풀이』에서 “놀이의 진행은 같으나, 두린굿인 경우는 ‘서우제소리’를 부르며 환자를 춤추게 하면서 여러 날 환자의 동태를 살피고, 환자의 병인을 알아내는 과정이 있다.”²⁸⁴)고 두린굿을 설명하였고 고광민, 강정식은 『제주도 추는굿』에서 “추는굿은 환자가 춤으로 병을 고치는 곳이다. 심방이 소미들의 북, 장구, 징 등을 악기에 맞추어 노래를 부르면 환자는 춤을 춘다. 그 노래는 ‘서우제소리’가 대부분을 이룬다.”²⁸⁵)고 추는굿을 설명하였는데 여기에서 ‘두린굿’은 바로 ‘추는굿’임을 알 수 있다.

현용준의 『제주도무속자료사건』에서는 초감제→춤취움→대김받음→옥살지움→도진²⁸⁶)으로 제차를 구분하여 제시하였다.

“두린굿은 정신병을 치료하는 무의다. 정신 이상이 생긴 것은 원령이나 신이 범접한 때문이라 보고, 이 굿을 하여 고친다. 택일을 하여 심방 4~5인이 무악기를 치

281) 벗짚으로 크기 40~50cm 정도의 배를 만들고, 그 안에 떡, 두부, 지전 등의 제물을 담아 온귀를 상징하는 짚인형과 함께 떠내려 보내는 행위를 했다.

282) 나무 판자로 크기 60~70cm 정도의 배를 만들고, 그 안에 떡, 두부, 지전 등의 제물을 담아 온역을 상징하는 짚인형과 함께 떠내려 보내는 행위를 했다.

283) 최용수·조구호, 「중국 귀주성(貴州省) 도진현(道眞縣) 평안나(平安灘)의 구조와 특징」, 최용수 외, 『아시아의 무속과 춤 연구』, 민속원, 2005.12, 385쪽.

284) 문무병, 위의 책, 303쪽.

285) 고광민·강정식, 『제주도 추는굿』, 국립문화재연구소 편, 피아, 2006, 19쪽.

286) 현용준, 『제주도무속자료사건』, 신구문화사, 1980, 522쪽.

면서 행하는 비교적 규모가 큰 무의다. 제장은 환자의 집이고, 의례의 내용은 여러 신들에게 치병을 빈 후, 악기의 장단에 맞추어 환자로 하여금 춤을 추게 하는 것이 중심이 되어 있다. 그래서 환자가 무아경에 들어가 춤을 추다가 지쳐서 쓰러지면 자신도 모르게 범접한 신령이 무엇이라고 고백하여 잠들어 버리고, 드디어 병이 낫는다고 한다.”²⁸⁷⁾



<그림 3> 도깨비춤. (문무병, ©제주의소리)²⁸⁸⁾

두린곳에서 ‘춤취움’을 연행할 때 ‘서우제소리’ 장단에 맞추어 환자로 하여금 춤을 추게 한다. 마지막으로 영감신과 한판 실컷 놀고 가자고 하여 ‘서우제소리’에 맞추어 짚으로 만든 배를 들고 춤을 추게 한다. 이 내용에 관한 ‘서우제소리’라는 노래의 가사를 보면, 다음과 같다.

“산으로 가민 초기 버슬언
 중산촌으론²⁸⁹⁾ 계고 깃나 헤

287) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 236쪽.

288) 문무병의 제주, 신화 2 (30) 영감본풀이 ② 출처 : 제주의소리(<http://www.jejusori.net>)

289) 중산촌 : 중산촌(中山村).

아~아~ 아양~ 어~어~양~ 어~어~요~
 소유지나 산물유지
 해각으로론 곤동색(?) 무어
 아~아~ 아양~ 어~어~양~ 어~어~요~
 우미 정각 펜포허고
 쓸항에는²⁹⁰⁾ 쓸 실르고
 아~아~ 아양~ 어~어~양~ 어~어~요~
 물항에나 물 실렀고나
 소나무 장작 잔뜩 시곶에²⁹¹⁾
 아~아~ 아양~ 어~어~양~ 어~어~요~
 이별허여 어서나 갑서
 작별허여 어서 갑서
 아~아~ 아양~ 어~어~양~ 어~어~요~
 영자 화자야 나고나 본다
 지금 때는 어느 땐냐 헤
 아~아~ 아양~ 어~어~양~ 어~어~요~
 물때나 점점 늦어 간다
 들물 썰물 받았구나 헤
 아~아~ 아양~ 어~어~양~ 어~어~요~
 장구나 삼채 덩덩덩 울리건
 이별 작별 어서나 갑세 해야
 아~아~ 아양~ 어~어~양~ 어~어~요~²⁹²⁾

「서우제소리」에서 부르는 가사와 같이 버섯, 우무, 청각 등 제주 명산물을 짚으로 만든 소형의 배에 가득 싣고 “이별허여 어서나 갑서, 작별허여 어서 갑서”라고 노래를 부르며 영감신의 막내 동생을 데리고 떠나는 것이다.

「서우제소리」라는 노래에 「영감본풀이」의 내용이 들어가 있다. 자세한 내용은 본고 부록1에 첨부되어 있다. ‘서우제소리’라는 의미는 아직 확실히 밝혀지지 않았지만 무속

290) 쓸항 : 쌀 항아리.

291) 시곶에 : 싣고서.

292) 「서우제소리-영감본풀이」, 제주도칠머리당영등굿보존회원 KBS 한국의 굿음악 NO. 4 「한국굿음악선집」 녹음 자료, 1991년 12월, 제주대학교 강정식 채록 정리 주석.

의례에서 부르는 무가로 선율이 유연하고 경쾌하며 구성지다. 제주도 전역에 전승되는 민요로 널리 퍼졌다. 민속예술로서의 서우제소리는 소리와 춤을 동시에 시연한다는 특징을 가지고 있다. 서우제소리를 제외하고는 순수한 제주 민요가 없다는 점에서 그 가치는 높다.

2) 풍어기원의례

사면이 바다로 둘러싸인 제주도의 지리환경상 영감도깨비의 가장 중요한 신격은 풍어신이다. 풍어신으로서의 영감신을 모시고 제사하는 방법은 “큰굿의 ‘영감놀이’에서부터 어선을 새로 짓고 선신(船神)인 ‘선왕’으로 모셔 앉히려는 경우, 해녀들이 해산물 채취, 어부들이 고기잡이 나가기 전 매달 초하루 보름에 하는 ‘뱃코사(뱃고사)’에 이르기까지 다양한 형태로 연행된다.”²⁹³⁾

(1) 그물코스

그물코스는 “어장굿 또는 뿔굿(뿔치굿)이라고도 한다. 해변의 모래밭이 있는 해촌에서 멸치의 풍어를 비는 무의다. 봄이 되면 멸치 떼가 섬 해안에 밀려들고, 모래밭이 있는 해촌에서는 저인망(底引網)으로 이를 잡는데, 이 멸치 떼는 도깨비 곧 ‘영감신’이 몰아다 주는 것이라는 신앙이 있다. 그래서 이 무의는 영감신에게 멸치 떼를 몰아다 잡게 해 주도록 비는 것이 중심이 되어 있는 경우가 많다. 제장은 언제나 바닷가다. 이제는 남성들에 의해 유교 제식화된 곳이 많다. 또 근래는 멸치 떼가 몰려오지 않아서 제의도 소멸되었다.”²⁹⁴⁾

그물코스 할 때 장소는 멸치를 잡는 바닷가 모래밭이다. 제물(祭物)은 메, 쌀로 만든 떡 및 채소류·과실류·술 등의 일반적인 제물 외에, 특별히 돼지 1마리와 수수떡·수수밥·오곡밥 등이 준비해야 한다. 제일 아침이 되면 바닷가 모래밭에 제상을 설치하여 제물을 진설하고, 정장한 수심방이 소무(小巫)들이 치는 악기 장단에 맞추어 노래와 춤으로 굿을 시작한다.

293) 현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 101~107쪽.

294) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 239쪽.

제의 진행은 ‘초감제→추물공연→석살림→액막음→영감놀이→배방선’의 순으로 진행된다.²⁹⁵⁾ 먼저 모든 신들을 청하여 굿하는 사유를 고하고 풍어를 기원하는 초감제를 행한 다음, 바다신인 용왕과 선신(船神)인 선왕을 청하여 풍어를 기원하는 용왕맞이를 한다. 그리고 바다에서 익사한 영혼들을 위무함으로써 풍어를 도와주도록 빈다. 다음에 도깨비인 영감신을 청하여 멸치떼를 많이 몰아다 잡게 해주도록 비는 영감놀이를 한 후, 영감신을 보내는 배방선을 하며, 돼지머리와 다른 제물을 조금씩 싸서 배를 타고 바다에 나가 멸치어장이 잘되게 해달라고 빌면서 던지는 지바침을 함으로써 끝난다.

제주도에서는 도깨비가 멸치떼를 몰아와 잡게 해준다는 믿음이 있기 때문에 영감신을 청해 대접하고 풍어를 빌기 위해 쓰인다. 도깨비가 바다의 고기 떼들을 한 곳으로 잘 몰아다 줄 수 있는 것은 도깨비불 때문이다. 이에 관한 이야기는 설화에 많이 나타난다.

“도깨비를 모시면 고기가 많이 잡힌다고 한다. 도깨비가 고기 떼를 마구 몰아다 잡게 해 주기 때문이다.”²⁹⁶⁾

“도깨비는 잘 다루기만 하면 사람에게 매우 유익한 일을 해 준다. 특히 어부들이 고기 떼를 몰아다 잡고자 할 때 도깨비 힘을 빌면 아주 좋다. 도깨비는 바다의 고기 떼들을 한 곳으로 잘 몰아다 주기 때문이다.”²⁹⁷⁾

그물코스는 영감신의 부(富)의 신의 성격과 관련이 있다. 그물코스를 통해 영감신이 제주도 여러 곳의 해변을 다니면서 물고기를 마음대로 몰아준다는 믿음이 바탕이 되어 영감신을 잘 모시면 풍어를 이룰 수 있고 재부를 얻을 수 있다는 영감신앙의 형태로 발전하였다고 보인다.

(2) 연신맞이

‘뱃고사(船舶告祀)’라고도 하는 ‘연신맞이’는 해상에서의 안전과 풍어를 위해 배를 관장하는 선왕(船王)에 해당하는 도깨비, 곧 영감신에게 지내는 고사다. 연신맞이는 어

295) 현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 167~170쪽 참조.

296) 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996, 256~257쪽.

297) 현용준, 위의 책, 260~261쪽.

선을 새로 건조했을 때나 먼 바다로 출어를 할 때 지낸다. 어선을 새로 지었을 때는 선왕을 모셔 앉히기 위하여 벌이는 것이고, 먼 바다로 출어할 때는 해상 안전과 풍어를 벌기 위하여 벌이는 것이다. “어느 경우나 돼지를 잡아서 중요한 제물로 올리고, 심방 4~5명이 악기를 치면서 행하는 규모가 큰 무의다. 이 무의는 영감놀이의 형식을 취하는 경우가 있다.”²⁹⁸⁾

뱃고사는 보통 한 달에 한 번씩 지내게 되나, 정성이 지극한 어민은 한 달에 초하루와 보름에 두 번씩 고사를 지내기도 한다. 그 외에 배를 새로 짓거나 먼 바다로 고기잡이를 나가기 전에 지내며, 고기가 잘 잡히지 않을 때도 날을 잡아 지낸다.

뱃고사는 반드시 배 안에서 지내는데, ‘하늘 머리가 열릴 때’라고 해서 해가 뜬 무렵에 지내게 된다. 행재 절차는 유교식 기일 제사와 비슷하다. 먼저 선실에 모셔 놓은 서낭 앞과 기관실·이물·고물 부근에 각각 제물을 차리고 간단히 잔을 올린 뒤 절을 한다. 이어서 제물을 조금씩 떼어 술잔에 모아 잡식을 만든 다음 서낭의 뒤편으로 제단 밑바닥에 붓는다. 비념이 끝나면 그릇에 음식을 조금씩 담은 뒤 뱃전을 돌아다니면서 잡귀를 풀어먹이고 나서 음복을 한다.²⁹⁹⁾

뱃고사는 현재도 제주도 여러 지역에서 옛 방식대로 지내고 있다. 이것은 어민들이 바다의 무서운 시련 속에서 생활하는 방법을 선택하도록 강요받았던 것으로 볼 수 있다. 어업은 본래부터 위험성이 뒤따르고, 어로 기술이 발달하지 못한 상태에서는 풍어를 얻기가 어렵다. 따라서 어민들은 해상의 안전과 풍어를 수호해 주는 여러 가지 신들을 상정하게 마련이다. 선신(船神)인 영감 ‘선왕’ 등 해신신앙은 인류가 넓고 아득하며 닿을 수 없는, 신비로운 해양에 직면했을 때, 두려움 속에서 의지하며 찾을 수 있는 대상이자 정신적인 보호자이다.

(3) 영등굿

제주시 건입동의 본향당인 칠머리당에서는 매년 음력 2월에 해녀, 어부, 선주 등을 위하여 풍어와 안녕을 기원하는 영등굿을 할 때 영감놀이를 한다. 제주 칠머리당영등굿은 바람의 여신인 영등할망과 바다의 신인 용왕에게 마을의 평안과

298) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 239쪽.

299) 진성기, 『제주무속학사건』, 도서출판 디딤돌, 2004, 135~136쪽. 참조.

풍요를 기원하며 해녀나 어민의 안전과 복리를 위해 행하는 무속의례다. 칠머리당영등굿은 1980년에 중요무형문화재 제71호로 지정되었고, 1대 기능보유자는 제주시 용담동에서 태어난 안사인 큰심방(1928~1990)이다. 칠머리당영등굿은 1986년에는 단체로 인정되었으며 2009년에 유네스코 인류무형문화유산으로 등재되었다. 안사인 큰심방은 1990년 10월에 별세하여 현재 칠머리당영등굿은 김윤수 심방을 2대 기능보유자로 하여 제주칠머리당굿보존회에서 맡아 전승하고 있다. 바다로 둘러싸인 제주의 전통과 주민들의 삶의 모습, 자연관과 신앙심을 모두 담고 있다. 다른 지방에서 경험할 수 없는 문화재이고 지금도 살아있는 의례이기애 그 가치가 높다.

영등굿은 500년 이상의 전통이 이어진 문화재이다. 영등굿에 대한 기록은 조선(朝鮮) 중종(中宗) 25년(1530)에 편찬된 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』 권38 제주목(濟州牧) 풍속(風俗) 조에 나와 있다. 그 기록은 다음과 같다.

“또 2월 초하루에 귀덕(歸德), 김녕(金寧) 등 지역에서는 나무 장대 12개를 세워 신을 맞이하여 제사지냈다. 애월(涯月)에 사는 사람들은 떼 모양을 말머리와 같게 만들어 비단으로 꾸미고 약마희(躍馬戲)를 하여 신을 즐겁게 하였다. 보름날이 되어야 끝냈는데 이를 연등(燃燈, 영등)이라 하였다. 이달에는 승선(乘船)을 금하였다.”³⁰⁰⁾

영등신은 2월 초하루에 와서 보름에 떠난다고 믿고 있기에 이 기간에 해안마을 곳곳에서 영등굿이 행해지는데 칠머리당영등굿은 음력 2월 1일의 영등환영제(歡迎祭)와 2월 14일의 영등송별제(送別祭)로 되어 있다. 칠머리당영등굿의 순서는 “①초감제→②용왕맞이→③씨드림·씨집→④배방선으로 이루어지는데 다른 영등굿과 달리 절차상 특징은 ①과 ② 사이에 본향툄이 있고, ③과 ④ 사이에 영감놀이가 삽입되어 있다.”³⁰¹⁾

그러나 원래 칠머리당영등굿에서는 영감놀이를 행하지 않았다는 주장이 있다.

300) 『新增東國輿地勝覽』 卷28 濟州牧 風俗條, “又二月朔日, 於歸德金寧等地, 立木竿十二, 迎神祭之. 居涯月者, 得槎形如馬頭者, 飾以彩帛, 作躍馬戲以娛神, 至望日乃罷. 謂之燃燈, 是月禁乘船.”

301) 현승환, 「제주도 신화와 공동체 그 현대적 변용 양상」, 『구비문학연구』 22집, 한국구비문학학회, 2006, 244쪽.

현승환은 “1968년 북촌리 영등굿에 대한 보고³⁰²⁾를 보아도 영감놀이는 없다. 또 제주도 전역에서 행해지는 영등굿이 북제주군에 신촌, 북촌, 한동 등 9군데, 남제주군이 시흥, 토산, 남원 등 7군데, 서귀포시가 3군데 도합 19군데가 영등굿을 치르고 있지만 어느 곳에서도 영등굿으로 영감놀이는 행해지지 않는다.”³⁰³⁾고 하였으며 “칠머리당굿이 무형문화재로 지정되면서 안사인 심방이 그 당을 매게 되었는데 그때 안사인 심방이 당굿의 단순함을 벗고, 구경꾼에게 흥미를 주기 위해 순전히 심방 자신의 판단과 결정으로 놀이굿인 영감놀이를 삽입한 셈이다.”³⁰⁴⁾라고 그 원인을 분석하였다.

강정식은 또한 『제주굿 이해의 길잡이』라는 책에서 “제주시 칠머리당영등굿에서도 영감놀이를 하지만 이것은 본래 없던 것이다. 흥행을 위하여 신앙풀이에 영감놀이를 삽입한 것일 뿐이다.”³⁰⁵⁾라고 주장하였다.

칠머리당영등굿에 영감놀이가 수용되어 포함되었던 다른 이유는 아마도 제주도의 관문에 해당하는 지역으로 현재 제주항이 입지해 있는 건입동에 어업에 종사하는 단골 신앙인이 많아서 풍어를 더욱 강조하여 기원하고자 하는 마음이 있었기 때문으로 판단된다. 이를 통해 민간신앙이 공동체의 삶의 방식을 반영하고 있는 것과 지리환경과 사회환경의 영향을 받는 것을 증명할 수 있다. 민간신앙은 실용(實用)적 기능 때문에 변화한다는 점을 감안하면 이와 같은 상황은 자연스럽게 이루어지는 현상일지도 모른다.

영감신을 먼 바다에 띄워 보내는 것은 영감신이 원래 역신(疫神)의 성격을 지니고 있어서 행하는 의례이지만, 영등굿 등 마을 풍어제에서 행하는 영감놀이에서는 주로 신들에게 풍어(豐漁)와 무사안녕(無事安寧)을 기원하는 의미를 갖는다. “띠배를 띄우는 것은 영등신을 먼 바다에 띄워 보내고 용왕신을 맞이하여 그 하위신들 및 도깨비와 같이 바다에서 사고를 일으킬 수 있는 존재들을 위로하기 위한 의미가 있다.”³⁰⁶⁾ 이처럼 같은 의례이면서도 사람의 요구에 따라 그 목적은 역시 다르게 나타난다.

302) 현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 55~75쪽.

303) 현승환, 위의 논문, 245쪽.

304) 현승환, 위의 논문, 248쪽.

305) 강정식, 『제주굿 이해의 길잡이』, 민속원, 2015, 292쪽.

306) 김은희, 「시흥리 영등굿」, 『풍어제』, 국립무형유산원, 2014, 347쪽.

2. 오통신에 관한 의례

1) 『이견지(夷堅志)』에 기록된 오통신앙의 방식

오통신(五通神)은 민간의 귀매(鬼魅)신앙에서 비롯되었다. 중국 강남지역의 민간신앙 속 중요한 신령(神靈) 중의 하나였다. 오통(五通)은 당(唐)나라 때 강서성(江西省) 무원(婺源)에서 제사지내기 시작했으며 그 영험으로 인해 강남에서 복건(福建), 광서(廣西), 심지어 북방지역까지 널리 퍼져나갔다. 북송(北宋) 이후 민간에서 널리 유행하여 백성들이 오통신(五通神)을 존경하기도 하고 두려워하기도 하여 집집마다 제사를 지내게 되었다. 남송(南宋)시대에는 한때 국가의 봉호(封號)를 받을 정도가 되었고, 명청(明清)시대에 이르러서는 더욱 빠르게 발전하였다. 당송(唐宋)시기부터 명청(明清)시기까지 강남 일대에서 오통신에게 제사를 지냈다는 기록이 여러 책에 기록되어 있다. 당대 류종원(柳宗元)의 『용성록(龍城錄)』, 북송 장사정(張師正)의 『괄이지(括異志)』 권9 「나저작(羅著作)」과 이구(李觀)의 『우강집(盱江集)』 권24 「소씨신사기(邵氏神祠記)」, 그리고 남송 주희(朱熹)의 『주자어류(朱子語類)』 권3 「귀신(鬼神)」, 홍매(洪邁)의 『이견지(夷堅志)』, 명대 전여성(田汝成)의 『서호유람지(西湖遊覽志)』 등에 모두 민간에서 오통신을 모시고 각지에 분포되어 있는 오통신사(五通神祠), 신묘(神廟), 신전(神殿) 등에 관련된 기록이 보인다. 그 중에 오통신에 관한 기록이 가장 많이 수록되어 있는 『이견지(夷堅志)』를 통해서 오통신앙의 방식과 특징을 살펴보고자 한다.

(1) 오통신묘(五通神廟)의 형식

오통신에 대한 신앙방식은 주로 가사(家祠)와 묘사(廟祠) 두 가지였다. 가사(家祠)는 제주도의 조상신(祖上神) 신앙에 해당한다. 묘사(廟祠)는 바로 신당(神堂)을 세워 오통을 당신(堂神)으로 모시는 것이다. 가사(家祠)든 묘사(廟祠)든 신(神)에게 보장된 안신처가 있다는 것이다. 무엇보다 중요한 것은 공양과 혈식(血食)을 받는다는 점이다.

오통신(五通神)을 섬기는 사람은 대부분 소상인(小商人)으로 가사(家祠)는 집안에 오통신상을 설치해 모시는 것이다. 『이견지갑(夷堅支甲)』 권8 「왕공가괴(王公家怪)」에는 “왕공(王公)은 진흙으로 만든 오후의 상을 방에 받들어 신중하고 공경하게 향불을

올렸다.”³⁰⁷⁾는 기록이 있고, 『이견지갑(夷堅支甲)』 권1 「오랑군(五郎君)」에는 “유상(劉庠)은 금으로 오통신의 상(像)을 주조(鑄造)해서 아침저녁으로 우리러 모셨다.”³⁰⁸⁾고 기록하고 있다.

가사(家祠)외에 묘사(廟祠)도 흔했다. 오통신의 신묘(神廟)는 “대부분 바위나 나무에 의존해 무성한 수목 속에 사당을 세웠다.” 송대(宋代)에 이미 “마을마다 다 있었다.”³⁰⁹⁾ 명나라 말기에 전희언(錢希言)은 『회원(獮園)』 권12에서 다음과 같이 기록하였다. “소항(蘇杭) 민간에 큰 나무 밑에 한 말들이 만큼 크기의 낮은 당(堂)을 지어 방판(方版)에 오랑신(五郎神) 모자 형제 내외를 그려 놓고 향축(香燭)을 만들어 공양하면서 끊임 없이 향유하도록 하였다. 이것은 수두오성(樹頭五聖)이라고 부른다.”³¹⁰⁾ 여기서 말하는 소항(蘇杭) 지역 민간에서 모시는 수두오성(樹頭五聖)은 바로 오통신에게 공양하는 흔한 형식이었다. 오성(五聖)은 오통을 높여서 부른 이름이다.

청대 이육(李昱) 등이 편찬한 『귀안현지(歸安縣志)』에도 “호주(湖州)의 풍속은 음사(淫祀)이고 오성(五聖)을 가장 믿는다. 오성의 성씨 경위를 모두 알 수 없지만 그 신은 높이와 넓이가 서너 자를 넘지 않는 낮은 집을 좋아한다고 전해온다. 오성부부가 승(僧)과 도(道) 사이에 함께 거처하고 소상(塑像)이나 화상(畫像)을 모시고 빈 정원이나 처마 위에, 큰 나무 밑 등에 신당을 짓고 제사한다.”³¹¹⁾고 하였다.

이에 따르면 오통신묘는 규모가 크지 않고 안에는 소상(塑像)이나 화상(畫像)이 있다. 특히 오통신묘의 형식과 세운 장소는 제주의 신당과 많은 유사성이 있다. 보통 작고 낮으며 좁은 것이 특징이다. 항상 나무 아래, 물가(해변), 민가, 혹은 도로 교량 옆 등지에 세워졌다. 물론 규모가 비교적 큰 오통묘도 있기는 하였다. 『이견삼지기(夷堅三志己)』 권8 「오통사취인(五通祠醉人)」에 “회계성 안에 오통사(五通祠)가 있는데 그 규모가 지극히 크고 넓었다. 비록 춘추제전(春秋祭典)을 하지 않지만 사람들이 매우 경외(敬畏)하였다.”³¹²⁾는 기록이 보인다.

307) 홍매(洪邁) 저, 하탁(何卓) 교정, 『夷堅志』, 『夷堅支甲』 卷8 「王公家怪」, “王公好事邪神以求媚, 至奉五侯泥像於室, 香火甚謹”, 중화서국, 1981, 773쪽.

308) 위의 책, 『夷堅支甲』 卷1 「五郎君」, “劉庠家祠鑄金爲其像晨夕瞻事.”, 717쪽.

309) 위의 책, 『夷堅丁志』 卷19 「江南木客」, “多依巖石樹木爲叢祠, 村村有之.”, 695쪽.

310) (明) 錢希言, 『獮園』, “蘇杭民間, 凡遇大樹下架一矮屋如門大, 繪五郎神母子弟兄夫婦於方版上, 設香燭供養, 以時享之不廢者, 此名樹頭五聖.”, 文物出版社, 2014.

311) 李昱·陸心源, 『歸安縣志』, “湖俗淫祀, 最信五聖, 姓氏原委, 俱無可考. 但傳其神好矮屋, 高廣不逾三四尺, 而五聖夫婦將佐間以僧道共處, 或塑像, 或繪像, 凡委蒼空園及屋檐之上, 大樹之下, 多建祀之.” 清光緒8年(1882), 中國圖書館網.

312) 『夷堅三志己』 卷8 「五通祠醉人」, “會稽城內有五通祠, 極寬大, 雖不預春秋祭典, 而民俗甚敬畏”, 1364쪽.

(2) ‘혈육제(血肉祭)’와 ‘나체제(裸體祭)’

『이견지계(夷堅支癸)』 권3 「독각오통(獨脚五通)」에 오통신의 비호(庇護)로 횡재를 한 주인공 오십랑이 오통신에게 드리는 의례의 형식에 대해 다음과 같이 밝히고 있다.

오십랑이 “집에서 신사(神祠)를 세우고 명절과 월삭(月朔)일에 반드시 성대하게 제사를 지낸다. 양, 돼지, 개를 각각 쌍으로 죽여서 털, 피, 똥, 찌꺼기(毛血糞穢) 모두 앞에 진열하였다. 삼경(三更)에 제를 행하고 등축을 두지 않았다. 가족을 거느리고 기도를 마치면 남녀노소를 불문하고 모두 알몸으로 어둠 속에 앉아 있다. 구별이 없이 서로 뒤엉킨 채 있다가 시간이 지나면 물러간다. 저녁에 항상 문을 닫지 않는 것은 신의 왕래에 방해될까 봐 염려한 것이다.”³¹³⁾

위 내용을 보면 이런 신비한 제전(祭典)은 ‘혈육제(血肉祭)’와 ‘나체제(裸體祭)’ 두 가지를 포함하고 있음을 알 수 있다.

‘혈육제(血肉祭)’는 피와 비린내 나는 삼생(三牲), 즉 양과 돼지와 개 각각 쌍으로 된 세 가지 희생물을 ‘모혈분예(毛血糞穢)’와 함께 오통신에게 바치는 것이다. 원시적이고 야만적인 이 혈육제(血肉祭)는 분명 특별한 제사라는 의미를 담고 있으며 진한 원시적 냄새와 동물적 본능을 보여준다. 혈육제(血肉祭)의 의미에 대해서는 ‘두 신의 의례적 의의’라는 내용을 통해 자세하게 분석해 보겠다.

한밤중에 행해진 ‘나체제(裸體祭)’ 제의에는 오십랑의 온 집안의 남녀노소(男女老少)를 불문하고 가족 전체가 ‘나체로 암좌(暗坐)’하였다. 알몸으로 신에게 바치는 것은 오통이 음신(淫神)인 까닭이다. 모든 살아 있는 생물은 남녀 혹은 자웅(雌雄)의 성적 결합을 통해 생산하기 마련이다. 오통의 원형은 ‘성적 욕구’가 특히 강한 산소(山魃)이므로 ‘나체제(裸體祭)’라는 비의(秘儀)를 통해 오통의 동물적인 본능을 표출하는 것이다. 거기에서 ‘석불폐문(夕不閉門)’하는 까닭은 신들이 ‘강림(降臨)’하는 데에 용이하게 하고 신의 비위를 맞추어 오신(娛神), 즉 신을 기쁘게 하기 위해서이다.

313) 홍매(洪邁), 위의 책, 『夷堅支癸』 卷3 「獨脚五通」, 吳十郎“創神祠於家, 值時節及月朔日, 必盛具奠祭, 殺雙羊, 雙豬, 雙犬, 並毛血糞穢, 悉陳列於前. 以三更行禮, 不設燈燭. 率家人拜禱訖, 不論男女長幼, 皆裸身暗坐, 錯雜無別, 踰時而退. 常夕不閉門, 恐神人往來妨礙.” 1238쪽.

2) 소주(蘇州) 상방산(上方山) 오통신의 의례

강남지역은 오통신을 모시는 제의가 성행하는 곳으로 알려져 있다. 소주성(蘇州城) 서쪽 십리 가량 떨어져 있는 상방산(上方山, 일명 ‘능가산(楞伽山)’)에는 오통사(五通祠)가 있는데 명나라 때부터 강남중에서도 향불이 가장 성한 곳이었다. 명대 이래 수백 년 동안 강남지역의 오통신 신앙은 다른 지역과는 비교가 안 될 정도로 성대하였다. 명(明)대 육찬(陸燾)의 『경사편(庚巳編)』에는 “성 서쪽에 있는 능가산은 그 귀매(오통)의 소굴이다.”³¹⁴⁾라고 하였으니 상방산은 기본적으로 오통신의 도장이라 할 수 있다. 그래서 청(淸)대 강희(康熙)년간에 음사(淫祠) 금훼(禁毀)운동이 벌어질 때 중점 탄압대상이 되기도 하였다. 강희 24년(1685)에 오통신에 대해서 직접적인 금훼 조치를 진행했다. 당시의 강녕순무(江寧巡撫)인 탕빈(湯斌)은 상방산 중심으로 소주의 오통사를 없애고 신앙은 불에 태우고 사람들이 오통신을 공봉하는 것을 금하였다. 이와 동시에 각 소속 지역에서도 오통사에 대한 금훼를 지시하여 강남에서 오통신은 철저히 파괴되었다.³¹⁵⁾탕빈의 강력한 탄압에 의해 오통신앙은 결정적인 타격을 입었지만 소멸되지는 않았다. 중화민국 18년(1929)에 이르러 당시 오현(吳縣) 현장 왕인재(王引才)가 옛 사람을 본떠 오통 상(像)을 석호(石湖) 바닥에 가라앉혀서야 비로소 오통사(五通祠)의 향불이 잠깐 끊어졌다. 그러나 여러 차례 금훼를 당했지만 오통신앙이 소멸되지는 않았다. 소주 산방산의 오통신에게 바치는 향화(香火)는 지금까지도 끊이지 않고 있다. 2018년 7월에 필자가 상방산을 답사했을 때 오통신묘의 향화(香火)는 여전히 왕성하게 피어오르고 있었다. 필자가 조사한 바에 따르면 오늘날의 오통사(五通祠)는 1978년에 다시 지어졌고 타인의 이목을 피하기 위하여 오통(五通)을 오태자(五太子) 또는 오영공(五靈公)으로 개칭하였으며, 오통 외에 태모(太姥)라고 부르는 오통의 어머니도 같이 모시고 있었다.

소주(蘇州) 상방산(上方山) 오통신앙에 관한 신앙활동은 주로 다음과 같은 두 가지 방식이 있다.

314) 陸燾, 『庚巳編』卷5 「說妖」條, 馬鏞 點校, 『歷代筆記小說大觀』, 上海古籍出版社, 2012, 39쪽.

315) 『淸史稿·湯斌傳』: “斌收其偶像, 木者焚之, 土者沈之, 並飭諸州縣有類此者悉毀之.”

(1) 화연(花筵)과 선권(宣卷)

오통신을 신봉하는 집안에서는 집안에 흉흉한 일이 있거나 누군가가 병이 났을 때, 일반적으로 ‘사낭(師娘)’ 또는 ‘선생(先生)’으로 불리는 무격을 청해서 길일(吉日)을 택하고 화연(花筵, 다연(茶筵)이라고도 한다)을 차려 선권(宣卷, 보권을 강창하는 것)을 벌인다. 선권(宣卷)할 때 사낭과 선생들이 산문과 운문 두 문체를 결합하여 오통신과 그의 어머니인 태모의 내력에 대한 이야기를 강창(講唱)의 방식, 즉 산문은 말로 하고 운문은 노래로 부르는 형식으로 신앙인에게 들려준다.

보권(寶卷)은 일반적으로 신의 식성(食性)에 따라 소권(素卷)과 훈권(葷卷)으로 나누어져 있다. 소권(素卷)은 소단(素壇)에서 소식(素食)을 바치는 부처님, 관음, 조사(祖師)등 불교와 도교의 신의 이야기를 강창(講唱)하는 것이다. 주로 『향산보권(香山寶卷)』을 많이 한다. 훈권(葷卷)은 이와 반대로 훈단(葷壇)에서 돼지 등 육식을 바치는 해당 지역의 신령의 이야기를 강창(講唱)하는 것이다. 주로 『태모보권(太姥寶卷)』을 많이 한다.

선권(宣卷)활동은 광범위하게 펼쳐지고 있다. 신불(神佛)의 탄생일, 민간의 명절 때, 사묘(社廟)의 사신(社神) 제일 외에도, 사람들이 집을 짓거나 수선할 때, 부동산과 차를 살 때, 생로병사(生老病死), 결혼과 출산, 진학, 개업, 사고가 났을 때 등 모두 선권선권(宣卷)을 해야 한다. 다른 민속 활동과는 비교할 수 없을 정도로 사람들의 생활과 밀접한 관계가 있다.

중국 보권(寶卷)의 분포지역은 주로 두 곳이 있다. 하나는 북쪽에서 간쑤(甘肅) 허시회랑(河西走廊, 하서주랑)³¹⁶ 지역이고 또 하나는 강남의 오월(吳越)문화 지역이다. 오월(吳越)문화는 강절(江浙)문화라고도 하며 한(漢)문명의 중요한 구성 부분이자 강절(江浙)지구의 지역문화다. 오월(吳越)문화 지역은 태호(太湖) 유역을 중심으로, 행정상으로 오늘날 중국의 동해(東海)를 접하고 있는 상해(上海), 강소성(江蘇省), 절강성(浙江省)과 안휘성(安徽省) 남부, 강서성(江西省)의 북동부 등 지역에 해당한다. 문화적으로는 지금부터 약 7천 년 전의 신석기시대 하모도(河姆渡)문화(약 7천년~6천년 전)부터 마가빈(馬家浜)문화(약 6천년~5천5백년 전), 양저(良渚)문화(약 5천8백년~5천

316) 간쑤(甘肅)성 서북부의 치련산(祁連山) 이북, 허리산(合黎山)·룽서우산(龍首山) 이남, 우차오링(烏鞘峯) 서쪽에 이어져 있는 좁고 긴 지대. 동서 길이 약 1,000km, 남북 길이는 100~200km에 달하며, 황허 서쪽에 있어 허시(河西) 회랑이라 불림. 예로부터 신장(新疆)과 중앙아시아를 왕래하는 요도(要道)였음.(네이버 중국어사전)

2백년 전)로 이어졌으며, 대략 구오(句吳)와 우월(于越) 두 부족이 농업을 주 생산으로 하면서 공동의 문화를 형성해 온 지역이다.

오월(吳越) 문화 지역은 오통신앙의 주된 분포지역이기도 하다. 이 지역의 선권(宣卷)활동은 묘회(廟會), 법회(法會), 재사(齋事) 등 다양한 형식이 존재하고 전승된 보권(寶卷) 또한 그 수가 많다. 아주 작은 마을의 사묘(社廟)에서 섬기는 사신(社神)과 관련된 보권도 있다. 사묘(社廟)는 제주도의 본향당에 해당되는 것이고 사묘에서 섬기는 신은 사신(社神)이며, 그 지역 백성들의 무사안녕을 지켜주는 본향신과 흡사하다.

불교에서 유래된 보권(寶卷)은 전승 과정에서 도교, 유교와 세속의 관념을 흡수하여 형성된 하나의 독립된 구비문학 양식이고 민간종교의 경전이다. 정통 불교 사원이나 도교의 도관에서는 선권(宣卷)활동을 받아들이지 않는다. 선권(宣卷)에는 설(說)과 창(唱)이 있는데 희극(戲劇)에 대사와 노래가 있는 것과 같다. 보권을 설창(說唱)하는 선권활동은 독특한 민간신앙 활동이고 주로 채주(齋主)의 집과 사묘(社廟)에서 행한다.

오(吳)방언 지역의 태호(太湖) 유역을 중심으로 하는 민간 선권(宣卷) 활동은 청(淸)대 말기에 상해(上海)로 유입되어 ‘소주선권(蘇州宣卷)’으로 불리고 있다. 지금도 소주(蘇州)와 무석(無錫), 상주(常州) 등과 가까운 지역에는 선권(宣卷) 활동이 한창이다. 이런 선권(宣卷) 활동은 ‘강경(講經)’이라고 부르고 그에 의부(依附)한 주회(做會)³¹⁷활동과 같이 ‘주회강경(做會講經)’으로 칭하기도 한다. 주회(做會)선권(宣卷)은 복잡한 의식을 갖추는 종합적인 민간신앙 활동이자 민간신앙과 교화와 오락 활동이 하나로 융합된 민속 문화 활동이다.

이 가운데 『태모보권(太姥寶卷)』은 오통신의 내력과 신적을 기록할 뿐만 아니라 소주(蘇州)의 상방산(上方山)을 비롯한 강남지역 오통신 신앙 제의인 주회강경(做會講經) 활동과도 밀접한 관련이 있다. 『태모보권(太姥寶卷)』을 각본(脚本)으로 한 화연(花筵), 선권(宣卷)은 오통 사신(邪神)의 신격을 감추고 권선(勸善)과 효도(孝道)라는 주제를 덧붙여 불교와 도교 신앙의 내용과 명칭을 더하여 각색하였다. 오통신앙에 위장의 겉옷을 입혀 선택받고자 하는 신앙인의 요구에 제대로 부응하였기 때문에 신앙인들에게 깊이 받아들여지게 되었다. 전통적으로 전해져 오는 신앙에 새로운 색채를 덧칠하면서 각색해 전통신앙을 재창조하는 역할을 하였다.

317) 혹은 ‘불사(佛事)’, ‘법사(法事)’ ‘재사(齋事)’라고도 한다.

‘화연(花筵)’ 또는 ‘다연(茶筵)’ 의식은 오래 전부터 일찍이 존재해왔다. 명대 중기 육찬(陸燾)의 『경사편(庚巳編)』 권5 『설요(說妖)』에 이에 대한 기록이 나와 있다. “차례마다 희생을 올리고 음악에 따라 무격이 노래하였다. 가사가 모두 신의 내력을 밝히는 것이었으니 신이 들으며 기뻐하였다. 이를 ‘다연(茶筵)’이라 한다.”³¹⁸⁾

이 의식은 보통 밤에 거행한다. 그 과정은 대개 불당을 깨끗이 하고 불당 위에 태모와 오영공의 신위를 모셔 놓는다. 차례상 중간에 생돼지 머리와 꼬리를 각각 한 개씩 올려놓고 왼쪽에 생닭 한 접시, 오른쪽은 생물고기 한 접시, 앞에는 과일, 견과류, 떡 등을 담은 여러 접시가 놓여 있다.³¹⁹⁾ 화연(花筵) 의례는 아래와 같이 정해진과의(科儀)가 있다.

① 향찬(香贊)

먼저 다연(茶筵)과 선권(宣卷)의 목적을 설명하는 향찬(香贊)을 한다. 심씨(沈氏)가 소장하고 있는 『태모보권(太姥寶卷)』의 개편 제1단락인 「향찬(香贊)」에서 말한 바와 같이 “관음보살(觀音菩薩)은 속인을 제도(濟度)하니 속인이 모두 관음을 존경한다. 비바람이 순조로워 풍년 드니 백성이 편안하고, 나라가 태평하여 천지를 지킨다. 『태모보권(太姥寶卷)』을 펼치면 모든 부처와 보살이 내려온다. 이 당에 계신 부인들이 모두 부처님을 모시면 삼재팔난을 모두 면할 수 있다.”³²⁰⁾ 이처럼 선권의 주요 목적은 재앙(災殃)을 소멸시키고 어려움을 피하며, 안녕을 기원하는 것이다.

② 청불(請佛)

향찬(香贊)을 한 후에는 신과 부처님들을 청하는 제차이다. 신들이 단장(壇場)에 내려와 다연(茶筵)을 즐기도록 하는 ‘청불(請佛)’의 절차다. ‘청불(請佛)’하기 전에 ‘대부관(待符官)’을 해야 한다. 즉 부관(符官)에게 술을 바치고 대접하여 여기저기에 가서 신들을 맞이하도록 한다. 불교의 수륙법회와 도교의 재초(齋醮)과의(科儀)에는 발부(發符)의 절차가 있다. 부관에게 하늘에도 올라가고 땅속으로도 들어가서 신불들을 초청하라는 뜻이다. 민간신앙과 불교, 도교가 서로 영향을 주고받았음을 알 수 있다.

318) 陸燾, 『庚巳編』, “每一舉則擊牲設樂, 巫者嘆歌, 辭皆道神之處, 雲神聽之則樂, 謂之‘茶筵’.”, 中華書局, 1987, 51쪽.

319) 周凱燕, 「太郡寶卷和五通神信仰的變遷」, 『常熟理工學院學報』, 2009, 120~122쪽.

320) 심씨(沈氏) 본 『태모보권(太姥寶卷)』, “觀音菩薩度凡人 凡人個個敬觀音 風調雨順民安樂 國泰平安鎮乾坤 太姥寶卷初展開 諸佛菩薩降臨來 在堂太太全賀佛 能消八難免三災”

③ 오신(娛神)

부관들이 각 도장에 가서 모든 성신(聖神)들을 다연(茶筵)에 청하고 난 다음에는 오신(娛神)하는 절차가 있다. ‘찬신(贊神)’, ‘태군영공유춘청화명(太郡靈公遊春聽花名)’, ‘창소주경치(唱蘇州景致)’, ‘조탑(造塔)’ 등 다양한 내용이 있다. 내용에 따라 곡조(曲調)와 가사(歌詞)도 다르다. 오신의 절차는 오락(娛樂)의 성격이 강하고 종교적인 의미는 별로 없다.

④ 헌공(獻供)

오신(娛神) 한 후에 본격적으로 ‘헌공(獻供)’이 시작된다. 공물은 보선(寶扇)과 수건, 꽃, 향분, 거울, 삼생(三牲), 단원(團圓), 단향(檀香), 지전(紙錢), 차, 술 등이 있다. 술을 따를 때마다 남가(南歌)를 불러야 하니 신들을 즐겁게 해주겠다는 의미도 있다.

⑤ 송불(送佛)

마지막으로는 ‘송불(送佛)’이다. 엄청난 양의 종이돈을 소각하면서 모든 신들을 각자의 도장으로 돌려보내는 절차다.

(2) 오통신에게 음채(陰債)를 빌리는 풍습

송대(宋代) 이래로 오통신은 음신(淫神)과 사신(邪神)의 신격을 가지고 있는 까닭에 비판을 받기도 했지만, 사람을 부자로 만들 수 있는 재신(財神)의 신격도 가지고 있기 때문에 신봉하는 자가 매우 많았다. 한때는 대성황을 이룬 적도 있어 금하거나 폐지하기 어려웠다.

소주 사람들은 오현(五顯)을 오통신으로 결붙이고 오통신을 돈을 관장하는 재신과 동일시하면서 오통신에게 돈을 빌려 쓰면 자기의 재물운이 트일 수 있고 가문의 번성함을 보우할 수 있다고 믿으면서 음채(陰債)를 빌리는 풍습이 생겨났다. 특히 매년 음력 8월 18일 오통신(五通神)의 생일에 규모가 대단히 큰 묘회(廟會)를 열었다. 소주(蘇州) 일대의 선남선녀들은 모두 상방산으로 나아가 향을 피우고 기원하였다. 이 풍습은 오통신을 섬기고 있다는 진상을 엄폐하기 위하여 ‘석호에 달맞이(石湖看串月)’³²¹⁾라는 민간 풍습과 섞였다고 판단된다.

321) (淸) 百一居士, 『壺天錄』卷上: “姑蘇石湖, 相傳爲範大成別墅, 歲逢八月十八日, 吳人皆買舟遊湖, 之串月. 先於十七日夜, 漁舟數百號, 及俗稱師娘者, 鱗集水次, 至上方山進香, ……十八日香舟漸杳, 舫偕來, 誠一時勝事也.”



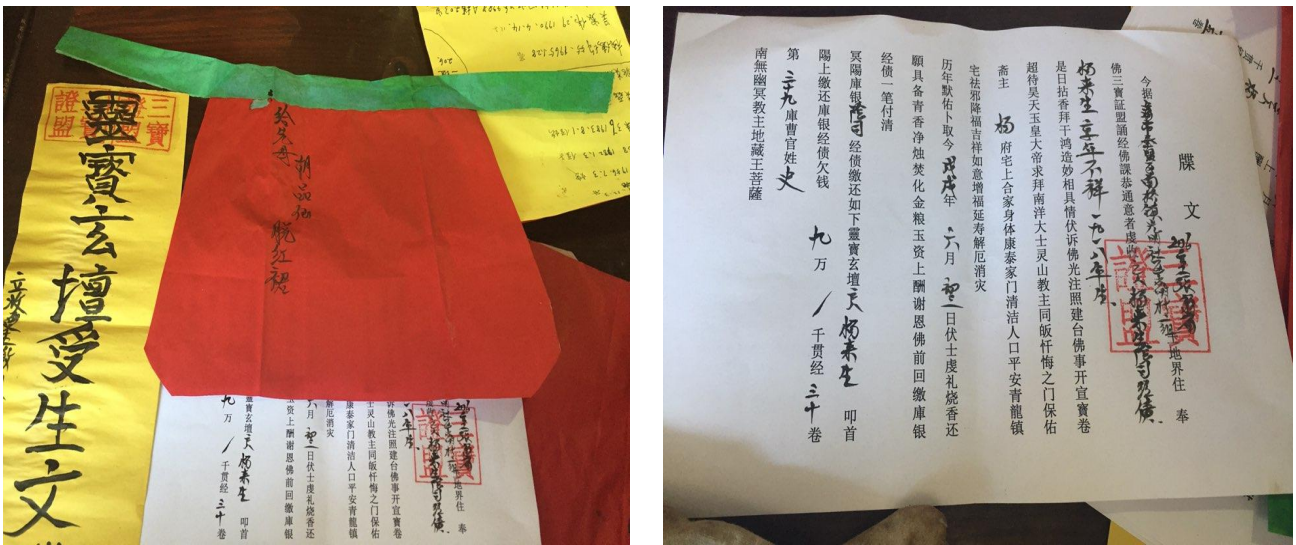
<그림 4> 음채(陰債)를 빌릴 때 사용하는 ‘금원보(金元寶)’를 만들고 있는 모습

음채(陰債)를 빌리는 의식은 신앙인이 오통사(五通祠)에 가서 향축(香燭), 지전(紙錢), 삼생(三牲), 견과류, 과자 등을 차례차례 올리고, 공탁 위에 놓은 석박 원보 혹은 종이로 만든 금원보(金元寶)를 빌려가는 형식이다. 원보를 집에 가져다 놓고 며칠씩 집 안에 둔다. 그대로 있으면 이미 빌려준 것이 되고 원보가 빠져 있으면 빌리지 못했다는 뜻이 된다고 한다.

음채(陰債)를 빌린 후, 매월 초하루, 보름마다 집에서 향을 피워야 하고 지전도 태워야 한다. 또한 매년 음력 8월 17, 18일에는 상방산의 오통사에 가서 향을 피우고 기원해야 한다. 집에서나 오통사에 가서 향과 지전을 태우는 양을 해마다 배로 늘려가는 것은 원금과 이자를 같이 갚아야 되는 것을 뜻한다. 만약 향과 지전을 태우지 않고 수량을 늘리지 않는다면 오통신은 음채(陰債)를 회수할 뿐만 아니라 가정을 파산시키고 망하게 만든다고 믿는다. 게다가 음채(陰債)를 빌린 사람이 죽으면 그의 자손이 대대로 계속해서 갚아야 한다. 소주에는 “상방산의 음채를 갚을 길이 없다.”는 속담이 전해져 온다.

음채(陰債)을 빌려오는 방식은 상방산에서 가장 유명한 민간신앙 활동으로 늦어도 명대(明代) 때부터 시작되었다. 명대는 중국에서 자본주의의 싹이 트던 시대였다. 소주는 중국에서 자본주의의 싹이 처음 나타난 지역으로 명대 때에는 소주의 상품경제가 최상의 상태를 유지하고 있었다. 상품경제가 발전하면서 자본에 대한 절실한 수요가 생겨났다. 상방산의 음채를 빌리는 풍습이 그런 상황을 반영한 것으로 판단된다.

최근 들어 음채를 빌리는 풍습이 다시 부활하였다. 필자가 답사를 갔을 때 사냥(師娘)이 음채를 빌려가는 사람의 문서를 보여주었다. 민간신앙은 실용적, 공리적 바탕으로 생기는 것이다. 종교신앙을 통해 심리적인 화합을 이루고 곤궁이나 재난에 빠진 민중을 위로하는 것이며 정신적인 보상으로 신체적 또는 심리적인 고통을 완화시키는 것이다. 이 때문에 민간신앙은 현실 생활에 실재하는 수요와 이익, 욕구에 직면하는 경우가 많다. 음채(陰債)를 빌리는 풍습이 부흥하는 것은 이를 잘 보여준다.



<그림 5> 음채(陰債)를 빌리는 문서

3. 두 신 의례의 비교

제주도의 영감도깨비 신앙과 강남 오통신 신앙은 오늘날까지 전해져오는 형태는 각기 다르고 서로 다른 특색을 가지고 있지만 의례상의 공통점도 존재한다. 영감신의 의례인 영감놀이와 오통신의 의례인 화연(花筵)과 선권(宣卷)의 공통점을 정리하면 아래 표와 같다.

비교 내용	영감놀이	화연(花筵)과 선권(宣卷)
의례 목적	치병(治病), 풍어(豐漁)	안강(安康), 재부(財富)
제사 방식	조상신(祖上神)/당신(堂神)	가사(家祀) / 묘사(廟祀)
의례 시간	야간	야간
제물(祭物)	전물(拴物)제 (돼지, 소, 닭) 돼지, 수수떡, 수수밥, 술 등	혈육(血肉)제(양, 돼지, 개 각 두 마리 씩) 삼생(三牲, 돼지, 물고기, 닭), 술 등
의례 형식	노래, 춤, 연희,	강창의 형식, 잔치
의례 구성	①초감제 ②영감 청함 ③막푸다시 ④도진(배방선)	①향찬(香贊)②청불(請佛)③오신(娛神) ④헌공(獻供) ⑤송불(送佛)

영감놀이 풍어(豐漁)의 목적은 부(富)를 기원한다는 의미가 들어가 있기 때문에 두 신의 제의의 목적은 모두 안녕(安寧)과 재부(財富)를 기원한다는 공통점을 가지고 있다. 제사는 모두 밤에 비밀히 행해진다. 제물(祭物)에는 모두 술과 돼지고기 들어가 있다. 제사 방식은 모두 가제(家祭)와 묘제(廟祭)의 두 가지 방식을 다 가지고 있다. 의례 형식과 구성에 있어 같은 점과 다른 점을 다음과 같이 비교해 보고자 한다.

1) 의례의 형식

의례 형식상 선권(宣卷)의 강창(講唱) 형식, 즉 이야기와 노래가 섞여 있는 형식은 제주도의 무당굿과 공통점이 있으면서도 차이가 있다. “제주도의 세 가지 본풀이는 근본적으로 구연방식에 차이가 있다고 하더라도 말로 하는 대목과 노래로 하는 대목을 번갈아가면서 하기 때문에 산문과 율문이 섞여 있는 서사적 내용이다.”³²²⁾ “(본풀이는) 신을 청하는 노래를 하는 것이므로 이야기의 방식으로 하는 것이 아니라 이야기를 노래로 한다.”³²³⁾ 이처럼 보권(寶卷)은 제주도의 본풀이 산문과 율문이 섞여 있는 형식과 공통점이 있는 반면에, 선권(宣卷)을 할 때 강창(講唱)의 방식은 제주도에서 굿을 할 때 주로 노래로 이야기를 하는 형식과는 차이점이 있다. 선권(宣卷)강창(講唱)의 단조로운 형식보다 영감놀이는 굿놀이로서 노래, 춤, 그리고 영감들이 굿판에 등장해 심방과 대화를 하면서 연희하는 세 가지 요소로 구성되어 더욱 해학적이고 흥미롭다.

2) 의례의 구성

영가놀이의 제차는 ①초감제→②영감 청함→③막푸다시→④도진(배방선) 네 과정으로 이루어져 있고 화연(花筵)과 선권(宣卷)은 ①향찬(香贊)→②청불(請佛)→③오신(娛神)→④헌공(獻供)→⑤송불(送佛) 다섯 과정으로 이루어져 있다. 구체적인 내용은 다르다. 화연(花筵)의 의례구성은 영가놀이의 제차와 크게 다름이 없이 영신(迎神)→오신(娛神)→송신(送神)의 세 과정으로 나눌 수 있다.

구체적으로 보면 화연(花筵)에서의 청불(請佛)과 영감놀이에서의 초감제는 영신(迎神)의 제차다. 영감놀이에서의 오신(娛神)형태는 영감 청함에서 잘 나타나고 화연(花筵)에서의 오신(娛神)과 헌공(獻供)은 모두 오신의 제차다. 영감놀이에서의 막푸다시와 도진(배방선)은 화연(花筵)에서의 송불(送佛)과 마찬가지로 모두 송신(送神) 과정이다.

영신(迎神)→오신(娛神)→송신(送神)은 전통 무속의례의 연행 방식이다. 두 신의 의례에 담긴 심층적 의미는 다음과 같다.

322) 김현선·현용준·강정식, 『제주도 조상신본풀이 연구』, 보고사, 2006, 33쪽.

323) 김현선·현용준·강정식, 위의 책, 15쪽.

4. 두 신의 의례적 의의

1) 의례의 축제적 기능

영감신앙과 오통신앙은 모두 신에게 술과 돼지고기 등 풍성한 제물을 바치고 연기와 노래, 춤을 통해 신을 즐겁게 하는 제의 방식을 취하고 있다. 영감놀이는 영감신에 대한 굿인 동시에 연희(演戲)적인 성격을 짙게 띠는 독특한 놀이라고 할 수 있다. “이 영감놀이는 특히 서민적인 해학과 풍자를 풍부히 지니고 있어서 분명히 심방들이 치르는 굿이긴 하면서도 구경꾼으로 하여금 시종 웃음바다를 이루게 하는 놀이로서의 성격을 동시에 지닌다는 점이 특이하다.”³²⁴⁾ 오통신앙의 제의인 화연(花筵) 역시 잔치를 열어 노래와 연희(演戲)를 하며 신을 모시는 오신(娛神)의례이다. 명대(明代) 중기 육찬(陸粲)의 『경사편(庚巳編)』 권5 『설요(說妖)』에 ‘화연(花筵)’ 또는 ‘다연(茶筵)’ 의식에 대한 기록이 나와 있다. “차례마다 희생을 올리고 음악에 따라 무격이 노래하였다. 가사가 모두 신의 내력을 밝히는 것이었으니 신이 들으며 기뻐하였다. 이를 ‘다연(茶筵)’이라 한다.”³²⁵⁾

오신(娛神)은 제사와 춤, 노래 등을 통해 신을 기쁘게 하고 신에게 복을 비는 행위를 말한다. 굴원(屈原)의 『초사(楚辭)』에는 오신 무속에 관한 묘사가 많다. 한(漢)대 왕일(王逸)의 『초사장구(楚辭章句)』에 이에 관한 기록이 있다.

“초나라 남쪽의 읍, 원상(沅湘) 사이에 있어 그 풍습이 귀신을 섬기고 제사를 좋아해 제사 때에는 반드시 노래하고 복을 치고 춤을 추면서 여러 신들을 즐겁게 한다.”³²⁶⁾

여기서 말하는 ‘락제신(樂諸神)’이 바로 오신(娛神)이다. 신을 즐겁게 해주어야 신이 기뻐 신앙인에게 큰 도움을 주기 때문이다.

324) 김영돈, 『북제주군지』 하권, 북제주군, 경신인쇄사, 2000, 699~700쪽.

325) 육찬, 『경사편』, “每一舉則擊牲設樂, 巫者嘆歌, 辭皆道神之出處, 雲神聽之則樂, 謂之‘茶筵’.”, 中華書局, 1987, 51쪽.

326) (漢) 王逸, 『楚辭章句』: “楚國南郢之邑, 沅湘之間, 其俗信鬼而好祠, 其祠必作歌樂鼓舞, 以樂諸神.”

한국에도 이런 가무오신(歌舞娛神)의 역사를 가지고 있다. 이에 관한 내용을 『후한서(後漢書)』의 기록을 통해서 확인할 수 있다.

“마한(馬韓)에서는 해마다 5월이 되어 씨를 뿌리고 나면 귀신에게 제사를 올린다. 이때는 무리가 모여 가무(歌舞)와 음주(飲酒)로 밤낮을 쉬지 않고 즐긴다. 그 춤은 수십 명이 모두 일어나서 서로 뒤를 따르면서 땅을 밟고 박자를 맞춘다. 10월에 농사일이 끝나면 역시 이렇게 논다.³²⁷⁾”

위에서 본 것처럼 무속제의는 신에게 제사지내고 음주가무로 놀이판을 벌이며 신과의 만남을 통해 소망을 비는 신성한 종교의 장이자 흐드러진 놀이판이다. 따라서 신을 청하여 접대하고 즐겁게 하며 기원한 후 신을 다시 신의 세계로 보내는 영감놀이와 화연(花筵) 등의 무속제의는 축제판의 일종인 것이다.

현용준은 치병굿으로서의 영감놀이는 악령인 영감을 환자의 몸에서 떼어내어 달라고 보내는 “유감주술의례(類感呪術儀禮)임과 동시에 연희요, 연극이다.”³²⁸⁾라고 하였다. 영감놀이에서의 이런 유감주술의례(類感呪術儀禮) 방식을 구체적으로 말하면 영감신에게 소주와 돼지머리, 수수떡 등 음식으로 환대하고 대화, 노래, 춤 등 신과 인간의 교섭행위를 통해 영감신의 형들을 유인하여 곱게, 마음 상하지 않게 데려가게 하여 떼어내는 방법이다. 여기서 말하는 신과 인간의 교섭행위는 제사(祭祀)로도 이루어지지만, 유쾌한 대화, 즐거운 춤과 노래를 통해서도 이루어진다.

제주도 영감신은 원래 놀기 좋아하고 악기를 다루고 노래를 즐기는 풍류(風流)성을 가지고 있다. 박인주 구연본의 『영감본풀이』에서 말한 것처럼 영감신은 “피리단자 옥단자 검은 대악기를 잘 불고, 노래 잘 부르고, 얼굴이 잘나 똑똑하고 청하 오소리 잡놈이다.”³²⁹⁾ 그래서 영감놀이를 할 때 춤을 추는 것을 중심으로 한다. “추는곳은 환자가 춤으로 병을 고치는 곳이다. 심방이 소미들의 북, 장구, 징 등을 악기에 맞추어 노래를 부르면 환자는 춤을 춘다.”³³⁰⁾ 그래서 추는곳은 주로 영감신과 환자가 같이 춤을 추면서 환자의 마음을 안정시키고 병을 고치는 제의다. 환자로 하여금 춤을 추

327) 『後漢書·列傳·東夷列傳』: “常以五月田竟祭鬼神,晝夜酒會,群聚歌舞,舞輒數十人相隨,蹋地爲節.十月農功畢,亦復如之.”

328) 현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 247쪽.

329) 문무병, 위의 책, 287~288쪽, (동북리 남무(65세) 박인주 구연본 요약).

330) 고광민·강정식, 『제주도 추는곳』, 국립문화재연구소 편, 피아, 2006, 19쪽.

게 하는 것이 핵심이다. 추는곳에서 환자의 춤은, 환자의 춤임과 동시에 영감신의 춤이다. 환자와 영감신이 함께 밤에도 놀고 놀아 영원히 이별하자는 것이다.

무격과 무속제의는 춤과 밀접한 관계가 있다. 허신(許慎)은 『설문해자(說文解字)』에서 ‘무(巫)’자에 대해 “무(巫)는 축(祝)이다. 여자 무당은 무형을 섬기고 춤을 취서 신을 내리게 하는 자이다. 사람이 양 소매로 춤추는 모양을 본떴다.”³³¹⁾라고 설명하였는데, 춤추는 사람이 하늘과 땅, 신과 인간을 하나로 연결한다는 뜻이다.

음악에 맞추어 춤과 놀이를 하는 것은 바로 오신(娛神)의 방식이다. 영감놀이의 제의방식은 고대 가무오신(歌舞娛神), 즉 제사의례를 치르고 노래와 춤으로써 신을 즐겁게 한다는 성격을 그대로 간직하고 있다. 신의 즐거움은 곧 인간의 즐거움이었다. 신들 뿐만 아니라 사람들 또한 무악기에서 흘러나오는 리듬에 따라 춤을 추다보면 저절로 생활의 고통을 잊고 신명이 나는데, 바로 그 과정에서 그들은 일상생활에서 필요한 활력을 얻는다. 임재해의 「한국 탈춤의 전통과 아름다움 재인식」에서 춤의 속성을 다음과 같이 말하였다.

“춤은 진보된 문명이 만들어낸 모든 구분을 허물어 버린다.”³³²⁾ 이것이 바로 춤의 속성이다. 춤은 모든 경계를 넘어서서 하나되게 하는 대동적 구실을 가장 잘 발휘하는 예술 갈래이다. 낯선 남녀라도 더불어 춤을 추며 신명풀이를 즐기게 되면서 서로 넘지 말아야 할 선을 쉽게 넘어서게 된다. 따라서 춤대목의 상황은 모든 경계를 자유롭게 넘나드는 커뮤니티(communitas, 무질서) 상태라 할 수 있다.”³³³⁾

경계를 넘나드는 뒤죽박죽된 무질서한 난장(orgy) 상태가 추는곳에서 잘 나타난다. “환자가 무아경에 들어가 춤을 추다가 지쳐서 쓰러지면 자신도 모르게 범접한 신령이 무엇이라고 고백하여 잠들어 버리고, 드디어 병이 낫는다고 한다.”³³⁴⁾ 구체적으로 보면, 심방의 주도하에 종이탈을 쓴 영감신과 환자가 ‘서우제소리’에 맞추어 함께 어우러져 실컷 군무(群舞)를 하고 난장의 극적 상황을 조성한다. 이런 난장의 상태에서 환자가 무아지경(無我之境)에 달하고 아무 경계심이 없이 완전히 풀어놓은 마음으로

331) 허신(許慎), 『설문해자(說文解字)』, “巫: 祝也. 女能事無形, 以舞降神者也, 象人兩袂舞形.”

332) 쿠르트 작스(Curt Sachs, 1881~1959) 저, 김매자 역, 『세계무용사』, 풀빛, 1983, 15쪽. 임재해, 「한국 탈춤의 전통과 아름다움 재인식」 재인용, 『동아시아 민속극의 축제성』, 보고사, 2008, 80쪽.

333) 임재해, 「한국 탈춤의 전통과 아름다움 재인식」, 80쪽.

334) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 236쪽.

치료를 받는 것이다. 이때 심방이 환자에게 병인을 확인하고 그 병인을 제거해서 환자가 공동체의 일원으로 거듭 태어나는 것이다. 「서우제소리」의 시작부분에 나오는 “므친(맺힌) 간장 므친 시름이랑 진(긴) 바당(바다) 진 소리, 즈른(짧은) 바당 서우제 소리로 간장간장이랑 다 풀려 놀자.”³³⁵⁾라는 가사를 보면 노래와 춤을 통해 삶의 맺힘을 풀어내어 환자의 병을 고치는 것이다.

영감신은 술을 좋아하는 신이다. 술은 신령에게 제사지낼 때 반드시 바치는 신성한 제물일 뿐만 아니라 사람에게 즐기면서 모든 근심을 잊게 만들어주는 망우물(忘憂物)이다. 위무제(魏武帝) 조조(曹操)의 「단가행(短歌行)」에 나오는 “무엇으로 근심걱정 풀어볼까(何以解憂)? 오직 두강 술뿐일세(唯有杜康).”라는 명구(名句)를 통해서도 충분히 알 수 있다. 술은 유쾌한 정서를 자극하며, 불안 심리를 완화하는 등의 심리적 효과가 있다.

영감놀이와 오통신의 제의가 행해지는 시간은 모두 밤이다. 밤이라는 것은 은밀함을 상징하고 밤이라는 캄캄한 암흑의 시간은 ‘카오스(chaos)’, 즉 ‘혼돈(混沌)’이라고 불려진다. 이상일이 “난장판의 카우스는 신화적 세계에의 회귀를 뜻한다. 거기에서 우리는 질서의 세계에서 잃어버리고 잊어버렸던 금원적 활력을 되찾게 된다. 따라서 곳의 난장판에서는 오히려 반질서가 창조적이다. 상하 관계가 뒤집혀지고 억압되었던 성이 드러나고 더러움이 깨끗해지고 오히려 고귀함이 천해지기도 한다.”³³⁶⁾고 하였고, “신을 불러들여 받아들이고 자리에 모신 다음 노래와 춤으로 신들을 즐겁게 놀게 하는 자리에서는 모든 금기가 풀려난다. 질탕하게 노는 신명의 이 자리는 일상의 질서에 찌들었던 심령이 풀려난다. 그리하여 이 난장판의 자리에서는 억압되었던 성이 노출되고 상하의 질서가 깨뜨러지고 기존 관념의 뒤집힘이 예사로 일어나 바야흐로 곳은 축제의 카오스가 된다.”³³⁷⁾고 하였다.

화연(花筵)과 영감놀이에 곁들여진 술, 노래, 춤, 연희 등은 사람이 축제의 세계로 쉽게 들어가도록 촉매 역할을 하며, 그 축제 속에서 사람은 가장 원초적인 모습으로 신을 만나고 활력을 얻게 된다. 인간이 신을 위해서 신에게 봉헌하는 무속(巫俗)제의(祭儀)는 결국 건강과 재부 등 자신의 욕구를 만족시켜 잘 살기 위해서 행해지는 것이다.

335) 「서우제소리-영감본풀이」, 제주도칠머리당영등굿보존회원 KBS 한국의 굿음악 NO. 4 「한국굿음악선집」 녹음 자료, 1991년 12월, 제주대학교 강정식 채록 정리 주석.

336) 이상일, 『민족심상의 예능학-곳의 놀이와 축제의 드라마』, 시인사, 1984, 17쪽.

337) 이상일, 위의 책, 79쪽.

2) 제물(祭物)의 의미

무속제의에서 제물은 신령을 대접하는 음식이다. 제물에는 사람들이 인식하는 신령의 성격이 담겨 있다. 제물이 지닌 색깔 역시 신령의 성격에 맞추어 마련된다. “의례가 문화의 상징성을 표현하는 것이라면 의례에 마련되는 음식물은 의례의 상징성을 표현하는 언어라 할 수 있다.”³³⁸⁾ 신령을 기쁘게 한다는 것은 신령이 즐겨먹는 음식을 준비해야 한다는 의미이다. 무속의례의 제상에 바쳐지는 음식들은 신령을 기쁘게 해 줄 목적으로 차려지는 것들이다.

앞에서 오통신에게 바치는 제물은 피와 비린내 나는 삼생(三牲), 즉 양과 돼지, 개 각 쌍으로 세 가지 희생물, 그리고 모혈분예(毛血糞穢)와 함께 바쳐야 한다는 내용을 언급한 바가 있다.³³⁹⁾ 제주도의 영감신의 식성(食性)도 마찬가지다. 「영감본풀이」에서 영감신은 “수수떡, 수수밥을 좋아하고 변소의 흰 돼지, 검은 돼지 네 발 짐승 좌머리 우머리 좌갈비 우갈비 열두 뼈 좋아하고 시원석석한 간이나 더운 피 좋아한다.”³⁴⁰⁾는 내용이 나와 있고, 낙천리의 본향당인 ‘소록낭므들 오일(午日)당’의 당신(堂神)은 “돛잡아도 전물제, 쇠잡아도 전물제라, 닭잡으면 오물년 대잔치 받아오던 오일(午日) 영감 한집.”이다.³⁴¹⁾

원시적인 중요한 제사는 모두 ‘혈육제’였다. 즉 털과 피가 있는 희생을 제물로 바치는 것이다. 『주례(周禮)』의 「지관(地官)·목인(牧人)」에 “제사 올리는 희생은 반드시 전물로 사용한다.”³⁴²⁾고 하였는데 이른바 전물(牲物)은 몸빛이 순색(純色)이고 몸에 상처가 없는 산 짐승이다. 그렇게 하여야 신령을 정성스럽게 대접하는 것으로 생각하였다.

‘제(祭)’라는 한자는 『설문해자(說文解字)』에서 ‘月(肉)+又+示’로 구성된 회의(會意) 문자로서 “피가 흐르는 고깃덩어리를 오른손으로 받들고 제사를 지낸다”는 뜻이다.³⁴³⁾ 따라서 고대의 제사의례에서 제물(祭物)은 희생(犧牲), 특히 피, 생고기와 불가분의 관계를 가지고 있었다. 그 이유에 대해서 『주자어류(朱子語類)』에 “신에게 제사

338) 주영하·방인아·최진아, 『무·굿과 음식 1』, 국립문화재연구소, 2005, 155쪽.

339) 『夷堅支癸』卷3 「獨脚五通」, 吳十郎“殺雙羊, 雙豬, 雙犬, 並毛血糞穢, 悉陳列於前.” 1238쪽.

340) 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996, 273쪽.

341) 진성기, 『제주도 무가 본풀이사전』, 민속원, 2016, 556쪽.

342) 『주례(周禮)』의 「지관(地官)·목인(牧人)」, “凡時祀之牲必用牲物.”

343) 허신(許愼), 『설문해자(說文解字)』卷一, 示部, “祭祀也, 從示從又從肉, 以手持肉.”

지낼 적에 피와 생고기를 쓴 것은 그 생기(生氣)를 빌리고자 해서일 뿐이다.”³⁴⁴⁾라고 설명하였다.

고대 중국에서는 격이 높은 제사일수록 희생(犧牲)의 피와 익히지 않는 생(生)고기를 바치는 것을 관행으로 여겼다. 『예기(禮記)』에 따르면 “교(郊)는 혈(血, 피), 대향(大饗)은 성(腥, 날고기), 삼헌(三獻)은 써(爛, 데친 고기), 일헌(一獻)은 숙(孰은 熟이다, 익힌 고기)을 진설한다.”³⁴⁵⁾고 되어 있다. 이처럼 고대에는 제사의 제물로 쓰는 고기에 따라 제의의 등급과 준비를 나타냈다. 제물은 희생의 피, 날고기 등 생기(生氣)가 강한 원초적인 것을 더 존귀하게 여겼다.³⁴⁶⁾

그리고 모혈분예(毛血糞穢) 전체를 빠짐없이 올려 혈식(血食)하도록 하는 것은 빠뜨리는 것 하나도 없이 해야만 완벽하고 정성스러운 제의라고 여겼다.

『예기(禮記)』 11장 「교특생(郊特牲)」에도 기록하고 있다.

“모혈을 바치는 것은 희생의 몸체가 안팎으로 완전하다는 것을 나타낸다. 그것은 순수함을 존귀하게 여기기 때문이다. 피를 바치는 것은 생기(生氣)가 왕성(旺盛)하기 때문이고 폐, 간, 심장 등을 바치는 것은 생기의 근원이 되는 부분을 존귀하게 여기기 때문이다.”³⁴⁷⁾

『국어(國語)』 「초어하(楚語下)」에서는 “털은 물(物)을 나타내고, 피는 죽음을 알리는 것이다. 정성스럽게 가리고 취해서 드리니, 모두 정결하고 공경하는 것이다.”³⁴⁸⁾라고 하였다. 신에게 공경하는 마음으로 제물을 온전하며 정성스럽게 마련한다는 의미다.

따라서 영감신과 오통신의 혈식의 식성(食性), 진물제와 혈육제로 바치는 것은 온전하고 정성스러우며 존귀하게 바친다는 뜻을 담고 있다. 고대의 제사의례에서 제물을 사용하는 방식을 제주도 영감신앙과 강남 오통신 신앙이 그대로 계승하고 있다. 두 신앙의 전통성과 유구한 역사성을 엿볼 수 있다.

3) 의례의 양면성

344) 『주자어류(朱子語類)』 권 87, “祭神多用血肉者, 盖要得藉他之生氣耳.”

345) 『예기(禮記)』 「祭器」, “郊血, 大饗腥, 三獻爛, 一獻孰.”

346) 『예기(禮記)』 「祭統」, “有虞氏之祭也, 尚用氣. 血腥爛祭, 用氣也.”

347) 『예기(禮記)』 11장 「교특생(郊特牲)」, “毛血, 告幽全之物也. 告幽全之物者, 貴純之道也. 血祭, 盛氣也. 肺肝心, 貴氣主也.”

348) 『國語·楚語下』, “毛以示物, 血以告殺, 接誠拔取以獻具, 爲齊敬也.”

오통신과 영감도깨비 신격에 보이는 역병신(疫病神)과 치병신(治病神)의 이중성에 대응하여 신앙인은 그들을 모시는 무속의례에서도 양면성을 가지고 있다. 즉 오신(娛神)과 구신(驅神), 노래와 춤 등의 형식으로 신을 즐겁게 해주는 반면에 물리치기도 하는 제의를 병행하는 것이다. 현용준은 “제주도 무속의 신령관에 의한 치병의례는 기원유화의례(祈願宥和議禮), 협박구축의례(脅迫驅逐儀禮) 등의 방식이 주가 된다. 전자는 선신이 벌로 내린 병을 간절히 기원하여 그 신의 마음을 풀리게 하여 고치는 의례이고 후자는 악신이 범접하여 앓는 병을, 신을 협박하여 쫓아내어 버림으로써 고치는 방식이다.”³⁴⁹⁾라고 하였다. 모순되게 제의를 행하는 것은 오통신과 영감신이 가진 선과 악이란 양면성의 신격에 대한 신앙인의 경외심(敬畏心), 즉 공경하면서도 두려워하는 마음을 반영하고 있다. 경외심(敬畏心)을 가지면서 만약 신을 즐겁게 하는 목적을 달성하지 못한다면 신을 쫓아내야 한다고 생각하였다. 강남지역에 영오창(迎五猖)과 타오창(打五猖)의 무의, 그리고 제주도 영감놀이의 푸다시의 제차가 바로 그것이다.

강남지역 민간의 풍습에 따르면 사람이 심하게 아프거나 죽어가고 있을 때 제단을 설치하고 징을 치고 북을 치며 오창(五猖, 오통의 별칭)을 청해야 한다. 오창은 귀신 중 가장 강하기 때문에 오창을 모셔야 다른 귀신에게서 명(命)을 뺏을 수 있다. 그때 무의의 이름을 영오창(迎五猖)이라고 한다. 사람의 혼백을 오창이 빼앗아 가면 그 오창의 손에서 목숨을 되찾아오는 것을 도와줄 귀신이 달리 없기 때문에 사람들은 오직 오창을 쫓아내야 하는 것 이외에 다른 방도가 없어 무의의 이름을 타오창(打五猖)이라고 하였다.³⁵⁰⁾

제주도 영감놀이 중 푸다시 제차를 행할 때 심방은 “신칼로 사정없이 환자의 몸을 찌르는 시늉을 하며 환자의 머리 위에 햇불을 피워 붙이기도 하고, 혹은 큰 성냥을 머리 위에 올려놓아 불을 붙이고 일시에 불이 퍼지게 하기도 한다.”³⁵¹⁾ 현용준은 이런 방식이 바로 협박구축(脅迫驅逐) 의례라고 하면서, 협박구축의 대상은 악령이요 악신이라고 하였다.³⁵²⁾

영감놀이를 할 때 영감신으로 분장한 소미 2인이 손에 햇불을 치켜들어 집 바깥

349) 현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 246쪽.

350) 耿敬·姚華, 「“五猖神”的復蘇與現代生活的“悖論”」, 『民族藝術』, 2007年 第4期.

351) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 288쪽.

352) 현용준, 위의 책, 348쪽.

멀리 양쪽으로 갈려 나간다고 하는데 이는 영감본풀이에서 말하는 “도깨비 한 손에는 연화(煙火), 한 손에는 신화(神火)를 들어 천리만리를 순식간에 날아다닌다.”³⁵³⁾는 것을 굿놀이에서 구현한 것이다. 불에 이해(利害)의 양면성이 있듯이 신화(神火)는 영감신이 신으로서 인간에게 이(利)를 주는 신성한 상징이고, 연화(煙火)는 영감신이 인간에게 해를 입히는 속세(俗世) 사람과 가까운 속(俗)의 존재의 상징이다.

제의형식에도 양면성을 가지고 있듯이 오통신과 영감신은 선신(善神)이자 악신(惡神)으로 부(富)를 가져오는 반면 여자를 피어내며 재앙(災殃)을 주기도 하고, 병을 고치기도 하고 사람의 혼백(魂魄)도 앗아가는 모순된 선악(善惡)의 통일체이다. 영감신과 오통신의 선(善)과 악(惡)의 양면성은 샤머니즘의 특성이라 볼 수 있다. 『역경(易經)』 계사(繫辭)³⁵⁴⁾에 “일음(陰) 일양(陽) 그것은 도(道)이다.”라고 한 것처럼 세상 만물은 항상 대립과 통일의 관계를 가지고 있고 영원히 상생(相生)하는 두 개의 서로 다른 원리를 공유하는 것이다. 영감신앙과 오통신앙에는 단순한 절대적 대립이 아니라 항상 상호의존의 관계를 유지하며 나타나는 음양상생(陰陽相生) 사상이 함축되어 있는 것으로 보인다.

353) 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996, 273쪽.

354) 『역경(易經)』·「계사(繫辭)」: “一陰一陽之謂道”

V. 영감신과 오통신 신앙의 기능과 의의

앞에 언급된 영감도깨비와 오통(五通)신의 형상은 변화된 모습으로 나타난다. 두 신의 신격(神格)과 신앙적 기능 역시 원형의 신격 특징과 기능을 유지하면서도 시대별로 인문환경과 지역의 지리적 환경, 사람들의 다양한 수요에 따라 여러 변이(變異)가 일어났다. 자체 발전에 적합한 문화적 요소들과 융합하면서 원형은 점차 희미하게 가려지고 화려하고 새롭게 재창조되어 자신만이 가지고 있는 새로운 신격이 형성되었고 신앙적 기능도 변화되었다.

본 장에서는 제주도 영감(令監)신에 관한 신화인 「영감본풀이」와 전설 속 영감신의 신격과 신앙적 기능, 그리고 『이견지(夷堅志)』와 『태모보권(太姥寶卷)』 속 오통신(五通神)의 신격과 신앙적 기능을 분석하고 두 신의 신격 다양화의 원인과 신앙적 기능의 의의를 논술하고자 한다.

1. 영감신의 신격과 신앙적 기능

외래신(外來神)으로서의 제주도 영감(令監)도깨비의 신격은 내용이 풍부하고 다양하다. 문무병은 “도깨비는 「탈해왕설화(脫解王說話)」에 나오는 야장(冶匠), 「처용설화(處容說話)」에 나오는 역신(疫神), 「비형설화(鼻荊說話)」의 목매(木魅), 즉 나무 도깨비인 두두리신(豆豆里神), 「지귀설화(志鬼說話)」의 화신(火神)의 성격을 동시에 지니고 있다.”³⁵⁵⁾고 분석한 바 있다. 현용준은 「영감본풀이와 영감놀이」에서 “영감(令監)신은 도깨비불의 인격화(人格化)로서 부신(富神)·선신(船神)·풍어신(豐漁神)·대장장이신(冶匠神)·병역신(病疫神)·재앙신(災殃神) 등의 신격성(神格性)이 있어 조상신(祖上神)(일가(一家) 내지 일족(一族) 수호신) 또는 당신(堂神)(부락(部落)수호신)으로 위해지고 있는데, 그 인격화(人格化)는 괴인(怪人)·호색(好色)·호식(好食)·우둔(愚鈍) 등의 어휘로 표

355) 문무병, 『제주도 본향당(本鄉堂) 신앙과 본풀이』, 민속원, 2008, 267쪽.

현될 성격(性格)의 인간으로 되어 있다.”³⁵⁶)고 영감신의 신격을 총괄하였다.

제주도 「영감본풀이」에 나오는 도깨비의 신격을 다음과 같이 7가지 측면으로 정리하고, 이와 더불어 제주도에 전승되는 도깨비 전설과 민담을 함께 분석해 보고자 한다.

1) 선왕(船王)신과 풍어(豐漁)신

「영감본풀이」의 내용을 보면 제주도의 영감도깨비는 외래신이어서 서울이나 진도, 대국 황성(중국)에서 제주도로 들어왔다는 설이 있지만 제주도에 입도한 후에는 신의 명칭이 선왕(船王) 참봉³⁵⁷), 뱃선왕(船王神)³⁵⁸), 영감또³⁵⁹) 등으로 불렸고 모두 선왕신으로 좌정하였다. 예를 들면, 안사인 본에는 “흠어지면 열네 동서, 모아지면 일곱 동서, 긴 바다 긴 소리, 짧은 바다 짧은 소리 어야두야 살장깃소리로 일천간장 풀리던 선왕(船王) 참봉이외다.”³⁶⁰)라고 하였고, 고맹선 본에는 “한라산에는 장군선왕, 서늘곳은 애기씨선왕, 대정곳은 도령선왕, 위미리곳은 각시선왕. 놀음놀이하던 조상이여.”³⁶¹)라고 하였다. 영감신의 이런 명칭들을 통해서 바로 그의 선왕신의 신격을 알 수 있다.

원형이 산소 목객(山魑木客), 목랑(木郎) 등 산신(山神), 목석(木石)의 정괴(精怪)라는 신격을 갖추고 있었던 도깨비는 사면이 바다로 둘러싸인 제주도에 들어오자 신속하게 자연환경과 적응하여 바다와 밀접한 관계가 있는 신격을 갖추었다. 지리적 환경은 인간의 생활과 문화에 커다란 영향을 미칠 수 있다. 무속신앙의 형성 또한 예외가 아니다. 환경과 밀접한 관계가 있을 수밖에 없다.

선왕신의 주요한 직책은 해녀가 물질하거나 어민이 출항할 때에 무사안일하고 풍작을 거둘 수 있도록 보우(保佑)하는 것이므로, 선왕신은 풍어신의 신격을 갖추고 있음은 분명하다. 「부훈장과 도채비」의 전설에서는 신의 신격이 드러나 있다. “도채비는 잘 다루기만 하면 사람에게 매우 유익한 일을 해 준다. 특히 어부들이 고기떼를 몰아다 잡

356) 현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 249쪽.

357) 현용준, 『제주도 무속자료사전』, 신구문화사, 1980, 93~95쪽.

358) 문무병, 위의 책, “한 가지는 갈라다 뱃선왕(船王神)으로 모시고……”, 385~389쪽. (북제주군 한경면 조수리 여무 조술생(70세)本)

359) 진성기, 『제주도무가본풀이사전』 영감본③ “구월 구일에 제주를 들어왔다. 그래서 한라산으로 거슬러 달려 구상나무 제선간 피미곳 서늘곳 배릿내 영감또 넓은땅은 장군또, 남은 것은 해각으로 영감또가 되어……”, 민속원, 2016, 628~629쪽. (애월면 구염리 남무 60세 김을봉님)

360) 현용준, 『제주도 무속자료사전』, 93~95쪽.

361) 진성기, 위의 책, 영감본② 627~628쪽, (초천면 함덕리 남무 51세 고맹선님)

고자 할 때 도채비 힘을 빌면 아주 좋다. 도채비는 바다의 고기떼들을 한 곳으로 잘 몰아다 주기 때문이다.”³⁶²⁾

여기서 “도채비는 바다의 고기 떼들을 한 곳으로 잘 몰아다 주는” 신기한 힘이 있다. “점세속으로 하는 도깨비신앙 형태는 도깨비불이 나타난 곳에서 고기가 많이 잡힌다고 하는 믿음을 바탕으로 하는 것이다. 그런 행위는 농촌에서 풍흉을 점치는 연초의 점세속과 같은 성격을 지니는 속신형태이다. 우리나라에서는 주로 서해안과 남해안에서 행해졌는데, 현재는 거의 전승이 단절된 실정에 있다.”³⁶³⁾ 도깨비불이 난 곳이 바로 고기떼가 모여 있는 곳이라는 속설이 있는 만큼 도깨비불은 도깨비가 자고신(紫姑神)이 가지고 있는 능력처럼 신기한 예측력이 있고 재물을 사람이 원하는 곳으로 옮겨주는 능력이 있는 기이하고 특별한 신력의 외재적 표현이다. 이런 신통력이 도깨비의 풍어(豐漁)신 신격을 이루었다.

2) 상업(商業)신과 부(富)신

해녀와 어부는 어획(漁獲) 풍년이 들어야 부자가 되기 때문에 도깨비는 풍어(豐漁)신과 부신(富神)의 신격이 함께 공유되어 있다. 이 점은 전설에도 구현된 바가 있는데, 현용준의 『제주도 전설』 「도채비 1」에 나와 있는 “어떤 어부가 하도 고기가 안 잡히므로 도채비에게 수수범벅 해주고 도채비를 모시게 된다. 그랬더니 연일 대풍어가 되고 날로 부자가 되어 갔다.”³⁶⁴⁾는 내용이 바로 그것이다.

이와 동시에 영감신의 부신(富神) 신격은 상업(商業)신의 신격과 함께 구현된 것이 많다. 진성기의 『제주도무가본풀이사전』 「영감본①」에 수록된 “아래 삼형제는 강경 바닷가에 앉아 천기를 보니 제주도가 좋아 제주도로 가기로 하였다. 동복 장씨 선주, 김녕 차동지가 강경으로 곡식 장사를 갔다. 삼형제가 이들에게 자신들을 데려다 주면 부귀영화를 시켜주겠다고 하였다. 이리 하여 삼형제는 제주도로 들어와서 곳곳의 선왕(船王)으로 좌정하였다.”³⁶⁵⁾는 내용에 따르면 도깨비 삼형제는 강경으로 곡식 장사를 가는

362) 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996, 260~261쪽.

363) 김종대, 『한국 도깨비의 전승과 변이』, 보고사, 2017, 196쪽.

364) 현용준, 『제주도 전설』, 도채비1, 256~257쪽, (구좌면 한동리, 허술(남, 79세), 1975년 채록)

365) 진성기, 위의 책, 영감본①, 623~627쪽, (한경면 조수리 여무 54세 조술생님) 원문의 제주어를 주석에 따라 표준어로 바꿈.

상인에게 데려다 달라고 하여 제주도로 들어오게 된 것이다.

문무병의 『제주도 본향당(本鄕堂) 신앙과 본풀이』에도 이와 비슷한 이야기가 실려 있다.

“막내 삼형제는 갈 길을 몰라 방황하다가 흉년이 들어 장사하러 온 제주 선주의 아들에게 ‘나를 잘 사귀면 부귀영화를 시켜준다’ 하고 제주 절섬에 실어다 줄 것을 부탁한다. 두 형제의 허락을 받은 세 도깨비는 제각기 일월조상(日月祖上)이 되었다. 도깨비 삼형제는 모두 도민이 모시는 일월조상이 되었는데, 한 가지는 갈라다 뱃선왕(船王神)으로 모시고, 한 가지는 갈라다 산신일월또(목축(牧畜) 또는 수렵신(狩獵神))로 모시고, 한 가지는 갈라다 솔불미또(冶匠神)로 모시게 되었다.”³⁶⁶⁾

영감신이 제주도에 들어오는 방식은 배를 타고 장사를 하던 제주 상인이 자신을 제주도로 돌아오게 한 것이고 그 조건은 “나를 잘 사귀면 부귀영화를 가져다준다.”는 것이다. 영감신이 제주 상인에게 약속한 것처럼 자신을 잘 예사(禮祀)하면 부귀영화를 가져다주고 부자로 만들어 준다는 게 골자다. 이 때문에 영감신은 최초로 제주도 상인(商人)의 신앙대상이 되고 ‘부의 신(富神)’ ‘상업(商業)신’의 신격을 갖게 되었다.

도깨비를 잘 섬기면 재물을 늘려줘 부자가 되게 해주는 다음과 같은 이야기가 있다.

“낮도깨비는 박만호에게 자신을 잘 모셔주기만 하면 마소는 물론 집안의 제반사를 잘 되도록 도와준다고 했다. 박만호는 곧바로 집으로 달려와 부인에게 일러 낮도깨비를 고향으로 잘 모시도록 했더니, 과연 낮도깨비의 말대로 갑자기 가세가 번창해갔다.”³⁶⁷⁾

그 외에도 도깨비는 자신을 잘 모시는 사람에게 집터를 소개해 주고 부자로 만들어 주었다는 내용도 있다. 이 또한 도깨비가 재부의 신격을 가지고 있음을 말하고 있다.

366) 문무병, 위의 책, 274~275쪽, (북제주군 한경면 조수리 여무 조술생(70세) 본2 (요약), 1982년 채록)

367) 김영돈·현용준·현길언, 『제주설화집성1』, 구좌읍 동북리 박인주 제보, 제주대학교 탐라문화연구소, 1985, 772쪽.

“어떤 사람이 도깨비를 오년 가까이 잘 모시고 있었는데 하루는 밤중에 집에 돌아오니 이 도깨비가 좋은 집터를 구해주겠다고 하면서 주인을 데리고 가서 소개해 주는데 후에 삼대까지 부자로 잘 살더라 한다.”³⁶⁸⁾

3) 재앙신(災殃神) 신격

도깨비는 부(富)의 신격을 가지고 있지만 재운(財運)을 가져다주는 재물신(財神)과는 다르다. 도깨비에게는 사람을 부유하게 만드는 조건이 있다. 도깨비를 잘 섬겨야 한다는 것이다. 조금이라도 소홀히 하면 어떤 재부도 가지지 못하게 만들 뿐만 아니라 재앙과 환난을 초래할 수도 있다. “도깨비를 잘 섬기면 재물을 늘려주어 부자가 되게 하고, 그렇지 않으면 집안을 망하게 한다.”³⁶⁹⁾ 이처럼 도깨비는 재앙(災殃)신의 신격도 가지고 있다.

촌산지순(村山智順)은 『조선의 귀신』이라는 책에서 이에 대하여 자세하게 설명하였다.

“이 귀는 나쁜 귀로서 사람에게 복수하므로 못 사람들이 두려워한다. 또한 이 귀는 나쁜 장난을 하는 한편 친해지면 돈도 가지고 오는데, 사이가 나빠지면 도로 가져간다. 그밖에 이 귀는 부인에게 덤벼드는데 이것에 응하면 부자가 되고, 냉대하면 가난뱅이가 된다.”³⁷⁰⁾

제주도 전설에도 이런 이야기는 흔하게 보인다.

“멸치잡이 때 만선이 되도록 사람들을 도와주는 도깨비 이야기이다. 구좌읍 한동리 지경에 도깨비가 많이 나타난다는 말이 있다. 멸치잡이를 하기 전에 나이든 공원이 재물을 준비하고 도깨비를 청해서 대접했다. 음식을 대접받은 도깨비는 보답으로 멸치어장에 풍년이 들도록 도와주었다. 다음 해에는 마을에서 도깨비 대접하는 것을 깜빡 잊어버렸고, 멸치어장도 흉년이 들었다.”³⁷¹⁾

368) 김영돈·현용준·현길언, 위의 책, 395쪽.

369) 김영돈·현용준·현길언, 위의 책, 619쪽.

370) 촌산지순(村山智順, 1891~1968) 저, 金禧慶 옮김, 『조선의 귀신』, 東文選, 1990, 178쪽.

371) 제주도, 『제주문화원형-설화편1』, 「멸 잡는 도깨비」, 제주특별자치도 제주연구원, 2017, 398쪽.

“박만호 부인은 깜박 실수하고 말았다. 제석제(帝釋祭)를 올리기 위하여 제물(祭物)을 차려 받으로 가기 전에 그 제물을 나눠 도깨비에게 대접할 것을 잊어버린 것이다. 그 후, 그 집안은 급자기 망해 버렸다 한다.”³⁷²⁾

단지 도깨비 대접하는 것을 깜박 잊어버렸거나 그 재물을 나누어 도깨비에게 대접하는 것을 깜박 잊었을 뿐인데 멀치어장이 흉년이 들었고 집안도 망해 버렸다. 잠시 소홀히 하여 남은 게 아무것도 없게 되고 모든 것이 수포로 돌아가 버렸다. 도깨비는 보복(報復) 심리가 강하고 단 한 번의 소홀함도 용납하지 않는다. 사람에게 어떤 개선의 기회도 주지 않는다. 도깨비를 모시는 사람은 반드시 도깨비를 경건(敬虔)하게 모셔야 한다. 조금이라도 착오가 있어서는 안 되며 한 순간이라도 무시하거나 푸대접해서는 안 된다. 그야말로 신에게 올리는 향불을 유지하고 연장하는 데에 가장 중요한 조건이다.

4) 불의 신

영감도깨비는 화신(火神)적 성격도 가지고 있다. 현용준은 「영감(도깨비)」에서 “도깨비 한 손에는 연화(煙火), 한 손에는 신화(神火)를 들어 천리만리를 순식간에 날아다닌다.”³⁷³⁾고 하였고 김옥자 본에는 도깨비가 “낮에는 연불로 노닐하고 밤에는 신불로 노닐한다.”³⁷⁴⁾는 내용이 보인다. 이처럼 도깨비는 불을 관장하는 신의 특성을 가지고 있다.

이 신화(神火)가 바로 위에 언급하였던 물고기떼를 몰아다 주는 신기한 도깨비불이다. 그런데 이 연화(煙火)는 화재(火災)나 원인불명의 불이 나게 하는 도깨비의 보복(報復) 수단 중 하나다. 이런 점에서 도깨비는 화재신이기도 하다. 전설을 보면 이 점이 더 명확해진다.

372) 김영돈·현용준·현길인, 위의 책, 772쪽, (구좌읍 동북리 박인주 체보)

373) 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996, 273쪽.

374) 진성기, 위의 책, 영감본④, 629~630쪽, (대정읍 하모리 여무 39세 김옥자님)

“어떤 어부가 하도 고기가 안 잡히므로 도채비에게 대죽(수수) 범벅 해주고 도채비를 모시게 된다. 그랬더니 연일 대풍어가 되고 날로 부자가 되어 갔다. 얼마간 돈이 모이자 어부는 ‘이제는 도채비 힘을 빌 필요가 없다’ 생각하고 수수범벅 올리는 것을 중지했다. 어부는 도깨비를 끊어 놓으려고 버드나무 막대기로 도깨비가 나오는 언덕을 여기저기 막 후려 갈겼다. 그러고는 똥을 누어 놓고 집으로 돌아왔다. 집에 와 보니, 벌써 집 네 귀에는 불이 벌겁게 타고르고 있었다 한다. 이 불은 도채비가 붙여 놓은 것이다.”³⁷⁵⁾

“외국 어부들이 고기잡이를 하다가 풍파를 만나 배가 파선(破船)되어 어부들만 헤엄쳐 나왔다. 이집 저집의 외양간이나 처마 밑에 몸을 숨기려 했으나, 마을 사람들이 구해주지 않아 모두 얼어 죽고 말았다. 그 뒤 이 마을에는 간혹 바다에서 불씨가 날아와 여러 채를 태우곤 했다. 이를 도채빗불이니, 조화불(造化之火)이니 했다.”³⁷⁶⁾

이것은 2장에서 말한 외다리 신조(神鳥)인 필방(畢方)의 신격과 같은 맥락이라 할 수 있다. 필방(畢方)이 나타나면 흔히 원인불명의 불을 가져오게 되는데, 도깨비 역시 이런 원인불명의 불로 자신을 경건하게 모시지 않는 신자들에게 복수를 한다.

5) 호색신(好色神)

제주도 설화에 자주 등장하는 영감신이 가지고 있는 신격 중 빼놓을 수 없는 전형적인 신격이 하나 있다. 여자를 좋아하는 호색(好色)의 신격이다.

영감신은 “해녀나 과부 등 미녀를 좋아하여 같이 살자고 따라붙어 병을 주거나 밤에 살짝 규방을 드나드는 망칙한 성격도 있다.”³⁷⁷⁾

영감신은 여자를 좋아한다는 특성에 근거하여 영감신의 호색성(好色性)을 강조하는 사례가 많다. 예를 들면, 현용준의 『제주도 신화』에는 “여름철이 당하면 성널오름에 몰맞으러 간 여인들이나, 아니면 바다에 간 일만 해녀들에게 ‘마음씨 좋다, 같이 살자’ 하

375) 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996, 256~257쪽, (구좌면 한동리, 허술(남, 79세), 1975년 채록)

376) 제주도, 『제주도전설지』, 「도채비불과 한동리명」, 제주도, 1985, 261~263쪽. (북제주군 구좌읍 한동리, 허술(남, 87) 제보.)

377) 현용준, 『제주도 무속연구』, 집문당, 1986, 288쪽.

며 따라붙어 흉해를 주곤 하는 잡놈으로 논다.”³⁷⁸⁾고 하였고 『무속신화와 문헌신화』에는 “밤에 남편이 고기를 잡으러 나가 버리면 도깨비가 남편인 척해서 들어와 부인과 동침한다느니, 남편이 죽어 버리면 도깨비가 남편 대신 동침한다느니 하는 전승이 얼 마든지 있다.”³⁷⁹⁾고 하였다.

호색의 신격을 지닌 영감신이 여자를 침범하는 것은 흔한 일이고, 응하게 되면 부자가 되고 응하지 않으면 보복을 당할 수도 있다. 이에 대해 무라야마 지준(村山智順)도 언급한 바가 있다. “독각귀(獨脚鬼)란 부인에게 음란을 강요한다. 여기에 응하게 되면 부자가 되고 응하지 않으면 가난뱅이가 된다.”³⁸⁰⁾ 이런 보복은 재부와 관련된 것 외에 여자들에게 질병을 가져오기도 하였다. 이 호색성(好色性)은 영감신이 질병을 가져다주는 역신(疫神)이면서 동시에 인간에게 재부(財富)를 가져다주는 부(富)의 신의 성격도 지님을 의미한다.

6) 역신(疫神)

영감신이 여자에게 범접해서 병을 가져다주었다는 것은 『삼국유사(三國遺事)』·「처용설화(處容說話)」에서 역신(疫神)이 처용의 아내와 동침한 것과 같다. 이처럼 영감신의 역신(疫神) 신격은 근거가 있고 그 연원도 오래다. 한국학자들은 일반적으로 「처용설화(處容說話)」에서 유래한다고 생각하지만³⁸¹⁾ 본고 제2장에서 언급한 것처럼 도깨비가 망량(魍魎)으로부터 기원했다는 논증을 근거로 하면 역신으로서의 도깨비의 기원은 훨씬 오래 전으로 거슬러 올라갈 수 있다. 즉 전옥(顛頊)의 아들이 변한 역신(疫神) 망량(魍魎)³⁸²⁾에서 유래했다고 볼 수 있다.

고대의 열성, 급성 전염병의 통칭으로 전염이 빠르고 사망률이 높으며 의료 조건이 열악한 상황에서 발생하는 역병인 온역(瘟疫)이라는 무서운 질병에 대하여 사람들은 두려워할 뿐 대처할 방법을 찾지 못했다. 귀신은 사람에게 재앙과 환난을 가져올 수

378) 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996, 273쪽.

379) 현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 「영감본풀이와 영감놀이」, 집문당, 1992, 238쪽.

380) 촌산지순(村山智順) 저, 金禧慶 옮김 『조선의 귀신』, 東文選, 1990, 174쪽.

381) 현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 「處容說話考」, 집문당, 1992, 378~423쪽.

문무병, 『제주도 본향당 신앙과 본풀이』, 민속원, 2008, 263~264쪽.

382) 『사해(辭海)』 <https://cihai.supfree.net/two.asp?id=371193>: “① 古代傳說中的山川精怪; 鬼怪. ② 疫神, 傳說顛頊之子所化.”

있다고 여겼기 때문에 세상의 많은 재앙 중 질병은 악귀에 의해 생기는 것이라고 받아들이는 경향이 있었다. 그래서 신에게 사악한 기운을 쫓아내고 재앙이 없어지게 기도하게 되었고 안녕과 축복을 기원하게 되었다. 이것으로 인해 역신, 두신(痘神) 등의 신앙이 생겨났다.

제주도 사람들도 여인이 병이 들어 고생할 때 “병은 사악한 신령이나 요괴가 인간에 범접하여 일어난다고 믿는 것이다.”³⁸³⁾ 제주도 여자가 병에 걸린 것을 도깨비의 장난으로 보기도 한다. “그 도깨비신이 스물한 살 고씨 환자에게 얼굴이 좋다고 하여 의탁(依託)이 되었다는 것이다.”³⁸⁴⁾ 이처럼 도깨비의 역신 신격이 재현돼 있다.

7) 야장(冶匠)신

제주도의 영감도깨비에게 하나의 독특한 신격이 또 있는데 바로 야장(冶匠)신의 신격이다. 문무병이 도깨비와 「탈해왕설화」에 나오는 야장(冶匠)을 연결시켰고 「낙천리 소록양막들 오일한집 당본풀이」를 통해서 한국 본토 설화에서 나타나지 않는 도깨비의 야장(冶匠) 업계의 시조신의 신격을 분석하였다.³⁸⁵⁾

도깨비 야장(冶匠)신의 신격은 그의 두두리(豆豆里) 명칭의 어원과 불가분의 관계가 있다. 박은용(朴恩用)의 「목랑고(木郎考)」에서 “두두리(豆豆里)는 절구질을 할 때 두드리는 작업의 형성과 관계가 있으며, 도깨비는 돛구(절구)와 아버가 결합된 용어”³⁸⁶⁾라는 견해를 제시하였다.

강은혜의 「도깨비의 정체(正體)」라는 논문에서 “북제주군 한경면 낙천리 도깨비당당은 송씨 하르방이고 송씨가 이 마을을 설촌하였다고 한다. 송씨의 생업이 솔불뫼(冶匠業)였다. 그들이 섬기는 조상신은 ‘뒷 하르방’ 또는 ‘갈매할망 하르방’ 또는 송도채비라고 부른다. 이 신이 불무질(冶匠)을 창시했고 시조로서 무구를 제작하였다. 이 마을은 보섬(犁)의 산지이며 솔의 산지였다고 한다.”³⁸⁷⁾고 하였고 도깨비의 기원으로 된 목랑(木郎) 두두리(豆豆里)는 “나무신의 두드림, 이것은 나무신이 스스로의 신명을 불

383) 현용준, 『제주도무속연구』, 집문당, 1986, 348쪽.

384) 고광민·강정식, 『제주도 추는곳』, 국립문화재연구소 편, 피아, 2006, 33쪽.

385) 문무병, 위의 책, 385~389쪽, (북제주군 한경면 조수리 여무 조술생(70세) 분, 1982년 채록.)

386) 박은용, 「목랑(木郎) 고」, 『한국전통문화연구』 2, 효성여대, 1986, 53~64쪽.

387) 강은혜, 「도깨비의 정체(正體)」, 『한국학논집』 30, 2003, 17쪽.

러일으키는 징표이다. 그 두드림의 신명에 의해서 불가능이 가능으로 전환하고 새로운 것의 생산간 창조가 일어날 수 있다고 믿는 속의 믿음, 이것이 목랑과 두두리에 대한 신앙의 내년이라고 할 수 있다.”³⁸⁸⁾라는 견해를 제시하였다. 제주도의 영감도깨비의 야장신(冶匠神) 신격이 이와 관련이 있는 것으로 볼 수도 있다.

위의 제주도 영감도깨비의 7가지 신격은 총괄해 보면 4가지 연관성을 보여준다. ① 재부(財富)와 밀접한 관련이 있다. ② 여색(女色)과 밀접한 관련이 있다. ③ 질병(疾病), 온역(瘟疫)과 밀접한 관련이 있다. ④ 불과 밀접한 관련이 있다. 이 특징들은 또한 오통신의 주요 신격 특징이기도 하다.

2. 오통신의 신격과 신앙적 기능

1) 『의견지(夷堅志)』 속 오통신의 신격과 신앙적 기능

오통은 망량(魍魎), 독각귀(獨脚鬼), 산소(山魃) 등 귀매(鬼魅)로부터 유래하였기 때문에 『도법회원(道法會元)』 권267에 나오는 내용처럼 산소(山魃)가 “여성을 현혹하고 재물을 빈방으로 옮길 수 있고 가난한 사람을 부자로 만들 수도 있고 부자를 가난하게도 만들 수 있다.”³⁸⁹⁾ 그래서 재산(財神)과 음신(淫神)의 신격은 오통신의 여러 신격 중 가장 중요한 두 가지 신격을 이루었다. 한편으로 오통신은 신앙인에게 횡재(橫財)를 줄 수 있다. 여기에다가 지극히 영험해서 이로 인해 오통신앙이 널리 알려진 주된 이유가 되었다. 다른 한편으로는 오통신의 음신(淫神) 신격이 상당히 독특하다. 음행(淫行)의 대가로 금전을 준다. 오통신은 의인화된 재색(財色)에 대한 추구로 당시 사회 보편적인 재물과 음욕을 추구하는 현실에 대한 신앙 측면의 반응이자 상업화된 사회가 민중의 가치관에 미친 영향이라고 말할 수 있다.

388) 강은해, 위의 논문, 11쪽.

389) 『道法會元』 卷267, “迷惑婦女, 運財寶於空室, 能使貧而富, 富而貧.”

(1) 재신(財神)

오통신(五通神)이 강남(江南) 지역의 민중에게 숭배를 받는 가장 큰 이유는 재신(財神)의 신격을 가지고 있기 때문이다.

진한(秦漢)시기부터 수리 공사가 대량으로 진행되고 교통설비가 건설됨에 따라 강남지역의 경제적 지위는 나날이 중요해졌다. 당송(唐宋) 시대에 강남지역은 점점 중원(中原)지역을 대체하면서 왕조 경제의 명맥(命脈)이 되었다. 시민사회의 발전과 상공업이 번성 발전함에 따라 명청(明清)시대의 강남지역에는 자본주의 경제의 싹이 자랐다. 강남지역은 일찍부터 상업과 이윤을 중시하는 전통과 풍속을 지니고 있었다. 재신(財神) 숭배는 이 지역에서 가장 보편적인 민간신앙 중의 하나가 되는데, 오통신은 마침 재신(財神)의 신격을 지니고 있어 오통신을 섬기는 것이 강남지역에 매우 성행하였다.

『의견지(夷堅志)』·『강남목객(江南木客)』에서 “오통은 사람들을 갑자기 부자로 만들 수도 있어서 소인들이 앞다투어 섬기며 느닷없는 복을 기원한다. 조금이라도 그 뜻을 거스르면 재물을 빼앗아 다른 사람에게로 간다.”³⁹⁰⁾라는 내용을 통해 오통신이 재신(財神)의 신격을 가지고 있음을 알 수 있다.

오통은 여자를 간음(姦淫)하거나 사찰을 짓게 해달라고 하기도 하고 이익을 얻도록 사람에게 많은 재물을 주기도 한다. 예를 들면, 『오랑군(五郎君)』에서 오통이 류씨 가족을 벼락부자로 만들어주었다는 기록이 있다. 수일 간 방문하면서 금帛(金帛)과 재물을 류씨의 부인 정씨에게 직접 주었다는 것이다.³⁹¹⁾ 하지만 오통은 변화무쌍하여 “조금 마음에 안 들면 주었던 재물을 다시 빼앗아 남에게 보냈다.³⁹²⁾” 사람들은 오통이 자신의 집에 분(憤)푼이를 할까 봐 걱정하고 두려워하였기 때문에 오통을 대단히 경외하고 존경하였다. “회계(會稽)성 안에 오통사(五通祠)가 있는데 그 규모가 지극히 크고 넓었다. 비록 춘추제전(春秋祭典)에는 들지 못했지만 사람들이 매우 경외하였다.”³⁹³⁾

『이견지갑(夷堅支甲)』 권1 『오랑군(五郎君)』에는 오통이 유상(劉庠)의 처인 정씨(鄭

390) 홍매(洪邁) 저, 하탁(何卓) 교정, 『夷堅志』, 『夷堅丁志』卷19 「江南木客」, 五通“或能使人乍富, 故小人致奉事, 以祈無妄之福. 若微忤其意. 則又移奪而之他.”, 중화서국, 1981, 695쪽.

391) 위의 책, 『夷堅支甲』 卷1 「五郎君」, “五通據劉庠妻, 復賜主人公財帛‘金帛錢綺盈室’”, 717쪽.

392) 위의 책, 『夷堅丁志』 卷19 「江南木客」, “若微忤其意, 則又移奪而之他”, 695쪽.

393) 위의 책, 『夷堅三志己』 卷8 「五通祠醉人」, “會稽城內有五通祠, 極寬大, 雖不預春秋祭典, 而民俗甚敬畏”, 1364쪽.

氏)를 강점하는 이야기가 기록돼 있다.³⁹⁴⁾ 이 이야기는 오통의 음신(淫神) 행각을 표현하고 있기도 하지만 더 중요한 것은 이 이야기를 통해 돈과 재물이 인륜(人倫)까지도 넘어설 수 있다는 현실을 표현하고 있다는 점이다.

그 이야기를 보면 오통이 유상(劉庠)에게 ‘금백전기(金帛錢綺, 황금과 비단)’를 주었다. 유상(劉庠)은 원래 곤궁하고 실의에 빠진 사람이었다. 너무 오래 곤궁하다보니 금전에 대한 유혹이 매우 강했다. 주인공 유상(劉庠)은 오통과 자기 아내 정씨가 통간(通奸)하고 있는 것을 보았어도 못 본 체하며 아내와 오통의 불륜(不倫)을 받아들였다. 유상(劉庠)은 오통이 자기에게 “아내와 같이 있지 말라”는 무리한 명령에 반항하기는커녕 그의 말에 따라 오통이 하고 싶은 대로 하게 내버려 두었다. 뿐만 아니라 자기 아내를 오통에게 넘겨주고 혼자 별채에 살면서 금을 가지고 오통의 신상을 만들어 아침저녁으로 모시었다.

유상(劉庠)이 아내와 간통한 오통을 섬긴 이유는 단 하나, 바로 ‘이익 추구(嗜利)’ 때문이었다. 오통은 재물로 여색을 샀고 유상(劉庠)은 재물을 위해서 아내를 판 것이다. 아내를 내보내는 나약함을 가지고 있고 오통신을 정성스레 섬기는 유상(劉庠)의 행위를 통해 돈과 아내 중 누구를 선택하느냐는 기로에서 돈을 선택하는 인성을 가진 인간의 약점을 명확하게 지적하고 있다.

(2) 음신(淫神)

『이견정지(夷堅丁志)』 권19 「강남목객(江南木客)」에서 기록했듯이 오통은 “특히 음란함을 좋아하였다.” 이런 음신(淫神)의 성격은 오통에 얽힌 이야기 속에 많이 등장한다.

394) 위의 책, 『夷堅支甲』卷1 「五郎君」, “河中市人劉庠, 娶鄭氏女, 以色稱. 庠不能治生, 貧悴落魄, 惟日從其侶飲酒. 鄭饑寒寂寞, 日夕咨怨. 忽病肌熱, 昏冥不知人, 後雖少愈, 但獨處一室, 默坐不語, 遇庠輒切齒折辱. 庠郁郁不聊, 委而遠去. 鄭掩關潔身, 而常常若與私人語. 家衆穴隙潛窺, 無所睹. 久之, 庠歸舍, 入房見金帛錢綺盈室, 問所從得, 鄭曰“數月以來, 每至更深, 必有一少年來, 自稱五郎君, 與我寢處, 諸物皆其所與, 不敢隱也.” 庠意雖憤憤, 然久困於窮, 冀以小康, 亦不之責. 一日, 白晝此客至, 值庠在焉. 戒庠無得與妻共處. 庠懼, 徙於外館, 一聽所爲, 且鑄金爲其像, 晨夕瞻事. 俄爲庠別娶婦. 庠無子, 禱客求之, 遂竊西元帥第九子與爲嗣. 帥賞募尋索. 鄰人胡生之妻因到庠家, 見錦繡嬰兒, 疑非市井間所育者, 具以告, 帥捕庠及鄭, 械系訊掠, 而籍其貲. 獄未決, 神召會鬼物, 辟重門, 直入獄劫取, 凡同時諸囚悉逸去. 帥大怒, 明日復執庠夫婦, 箠楚苛酷. 是夜神又奪以歸, 而縱火焚府治樓觀草場一空, 瓦礫磚石如雨而下, 救火者無一人能前. 帥無可奈何, 許敬祀神, 不復治兩人罪, 五郎君竟據鄭氏焉.”, 717~718쪽.

“오통은 혹은 사대부 미남자가 되고 혹은 사람들이 좋아하는 바대로 형상을 변화시키는데, 혹은 본래의 모습으로 나타나며, 심지어는 원숭이 같기도 하고 용 같기도 하며 두꺼비 같기도 하여 그 모양이 일정치 않은데, 모두 민첩하고 굳세며 차갑기는 만년빙철과도 같았다. 오통은 양도(陽道)가 장위(壯偉)해서 여자가 오통에 당하면 몹시 고통스럽고 견딜 수 없다. 얼굴이 초췌하고 창백하며 숨결이 미약해져 정신을 잃는다. 어떤 이는 신이 들려 무격이 되기도 하는데 사람들은 그것을 선인(仙人)이 되었다 하고, 그 뜻을 거슬러 병에 걸리면 선병(仙病)에 걸렸다 한다. 또 어떤 이는 사나흘에서 열흘, 한 달을 시체처럼 뻣뻣하게 누워 일어나질 못하는데, 만약 이렇게 죽은 것처럼 있다가 다시 살아난 자는 스스로 말하기를 자신이 동굴 속 호화 주택에 있었으며 귀인과 즐겁게 희롱을 했다고 한다. 혹은 숨겨서 어디론가 데려가 며칠 후에야 나오는 사람도 있었고, 오통을 만나자마자 바로 발광(發狂)을 하여 성리(性理)가 어그러져 고칠 수가 없게 되는 사람도 있었다.”³⁹⁵⁾

‘양도장위(陽道壯偉)’는 오통 체형상의 주요 특징이며, 음신(淫神)으로서의 오통신의 특징을 보여주기도 한다. 간음으로 여자를 미치게 만들고 병들어 죽게 만드는 것은 오통의 음신(淫神) 신격을 나타낸 것이다.

이로 보아 오통신의 원형은 망량(魍魎), 독각귀(獨脚鬼), 산소(山魃) 등 귀매(鬼魅)로서, 기존 동물의 본능에 따라 폭력을 수단으로 음욕(淫欲), 다시 말하면 번식(繁殖)을 요구하여 동물적인 원시적 욕구를 충족시키는 목적을 달성하려고 하였다. 이런 강한 번식 욕구로 멋대로 어떤 수단이라도 동원해 욕망을 채웠기에 오통을 사신(邪神)으로 여기게 만들었다. 도덕 이념을 강조하는 『이견지(夷堅志)』에서는 귀신과 교합을 해서 임신하는 것은 천리와 맞지 않는다는 비판을 가하는 전통적 관념이 여전히 존재하고 있다. 이야기 속에서는 임신부가 거의 사산하거나 출산 후에 바로 사망하는 경우도 비일비재하다. 후사(後嗣)를 번성시키려는 오통의 목적도 달성하지 못했을 뿐만 아니라 사람에게 오통은 음욕을 좋아하는 신격이라는 이미지만 심어 주었다.

395) 위의 책, 「夷堅丁志」卷19 「江南木客」, “或爲士大夫美男子, 或隨人心所喜慕而化形, 或止見本形, 至者如猴猿, 如龍, 如蝦蟆, 體相不一, 皆趨捷勁健, 冷若冰鐵, 陽道壯偉, 婦女遭之者, 率厭苦不堪, 羸悴無色, 精神奄然. 有轉而爲巫者, 人指以爲仙, 謂逢忤而病者爲仙病. 又有三五日至旬月僵臥不起, 如死而復蘇者, 自言身在華屋洞戶, 與貴人驩狎. 亦有攝藏挾去累日方出者, 亦有相遇卽發狂易, 性理乖亂不可療者.”, 696쪽.

(3) 역병신(疫病神)

위에 기술한 이야기를 통해 오통은 색정에 대한 욕심이 지나치게 많고, 음(淫)한 것을 좋아하는 성격임을 알 수 있다. 그런데 오통은 음신(淫神)일 뿐만 아니라 ‘사람의 혼백을 불러낼 수 있는(攝人魂魄)’ 사악한 역병(疫病)의 성격도 가지고 있다. 『강남목객(江南木客)』에 다음과 같은 이야기도 수록되어 있다.

“조유지(趙有之)의 딸은 이미 시집갔다. 어느 날에 남편과 같이 아버님을 모시고 출행하였는데 도중에 오통에게 유혹을 당하여 낮에도 나가서 그와 교합하였다. 오통의 모습은 보이지 않고 슬피 우는 여자의 신음 소리가 들렸다. 손발이 마구 긁혀 있었고 누군가가 와서 자기를 핍박한다고 소리쳤다. 가서 보니 이불 속에 남아 있던 정액이 까맣게 되었고 여자는 이미 죽어 있었다.”³⁹⁶⁾

여자가 병이 난 것은 흔히 오통 때문에 초래된 탓으로 돌린다. 탕빈(湯斌)은 『주혜음사소(奏毀淫祠疏)』에서 “소부(少婦)가 병에 걸리면 무격은 늘 오통이 아내로 삼았다고 말하는데 종종 앓다가 죽는다.”³⁹⁷⁾는 기록을 남겼다. 육찬(陸燾)의 『경사편(庚巳編)』 권5 「설요(說妖)」에 “질병이 있으면 무격은 늘 오통에게 견책당하니 약을 복용하지 말라고 경고하는데 우매(愚昧)한 사람이 그 말을 믿고 치료를 거부해 결국 죽었다.”³⁹⁸⁾는 내용도 있다. 신앙인들이 병에 걸리는 원인은 오통신을 경건하게 섬기지 못하기 때문이기도 하고, 오통신을 닮는 바람에 질병이 생긴다고 믿었다. 특히, 여자가 정신적으로 이상이 생기면 늘 오통신에게 병의(憑依)해 색정이 일어나고 부정을 저지르며 정조(貞操)를 잃게 되는 것으로 보았다. “오통과 만나면 미치게 되고 성리(性理)가 괴란(乖亂)해 치료할 수가 없다.”³⁹⁹⁾ 이런 까닭에 오통신은 유독 여자에게만 질병을 주는 역병신이 되었다.

396) 위의 책, 『夷堅丁志』 卷19 「江南木客」, “趙有之之女已嫁, 與夫侍父行, 爲所迷, 至白晝出與接, 不見其形, 但聞女悲泣呻吟, 手足撓亂, 叫言人來逼已, 去而視之, 遺瀝正黑, 浹液衣被中, 女竟死”, 696쪽.

397) 탕斌, 「奏毀淫祠疏」, 李光祚修, 乾隆 『長洲縣志』 31卷, “藝文一”, “少婦病, 巫輒言五通將娶爲婦, 往往瘵死”, 江蘇古籍出版社, 1991, 381쪽.

398) 육찬, 『庚巳編』, “有疾病, 巫卜動指五聖見責, 或戒不得服藥, 愚人信之, 有卻醫待盡者”, 中華書局, 1987, 51쪽.

399) 홍매(洪邁), 위의 책, 『夷堅丁志』 卷19 「江南木客」, “亦有相遇卽發狂易, 性理乖亂不可療者”, 696쪽.

(4) 화신(火神)

오통이 화신(火神)으로서 불을 관장한다는 기록이 여러 책에 나와 있다. 송대(宋代) 사능지(史能之)가 편찬한 『함순비릉지(鹹淳毗陵志)』 권14의 기록에 의하면 상주(常州)의 오통신묘(五通神廟)는 운하(運河)에 인접해 있는데, 자사(刺史) 장숭(張崇)이 “상주군(常州郡)에 화재가 많기 때문에 세웠다.”고 하였다. 목적이 오통신의 비호로 화재의 재난을 피할 수 있기를 바란 것이다.

그런데 오통신은 화재를 피하게 해주는 것보다 오히려 방화(放火)해 집을 불태우는 경우가 더 많았다. 이로 인해 오통신은 대단히 두려운 존재가 되었다. 만약 신앙인이 무례를 범하는 경우가 있으면 오통은 여지없이 재앙을 내린다. 육찬(陸燦)의 『경사편(庚巳編)』 권5 「설요(說妖)」에는 “사씨(查氏)가 오통사(五通祠)에 있는 나무를 베어내자 오통이 버럭 화를 내며, 불을 놓아 사씨(查氏)의 집을 전부 불태워버렸다.”⁴⁰⁰⁾는 기록이 보인다.

비슷한 이야기가 앞에서 언급했던 『이견지갑(夷堅支甲)』 권1 「오랑군(五郎君)」편에도 보인다. 오통이 “관아(官衙)를 불태워 누각과 초장을 모두 없애 버렸고 기와와 벽돌들이 비 오듯 쏟아져 내렸다.”⁴⁰¹⁾

오통이 불을 관장하는 전설은 후세에도 전승되었다. 명대(明代)의 낭영(郎瑛)은 몸소 겪은 일을 기록하였다.

“가정(嘉靖) 임인(壬寅)년 7월에, 조카 경(慶)의 집에 치병(治病)하러 갔는데 서쪽 처마에서 갑작스레 불이 나자 곧바로 진화하였다. 그런데 다음날에는 동쪽이나 남쪽으로 이동하면서 5일 동안 계속 불이 났다. 오통신의 소행으로 여겨서 제사를 지내자 불이 바로 꺼졌다.”⁴⁰²⁾

오통이 불을 관장하는 신격은 독각오통의 원형인 산도목객(山都木客)에서 유래한 것이다. 『술이기(述異記)』⁴⁰³⁾에 이와 관련된 내용이 기록돼 있다.

400) 육찬(陸燦), 『경사편(庚巳編)』 권5 「설요(說妖)」, “查某伐五通祠之木, 五通遂‘大作惡’, 放火‘毀其廬’”

401) 홍매(洪邁), 위의 책, 『夷堅支甲』 권1, 「五郎君」, “縱火焚府, 治樓觀草場一空, 瓦礫磚石如雨而下”, 718쪽.

402) (明) 낭영(郎瑛), 『七修續稿』 권5, “嘉靖壬寅七月, 醫侄慶家, 偶爾西檐火起, 隨撲滅之. 明日移東或南, 續發者五日. 人以爲五通神之爲也, 予祭即息.”

403) 『술이기(述異記)』, 2권으로 된 신괴(神怪) 설화집(說話集)으로 임방(任昉, 460~508, 자는 언승(彦升), 낙안(樂安) 박창(博昌, 현 산둥성 수광(壽光) 사람으로 남조(南朝) 양(梁)대 문학가)이 편찬하였다.

“남조(南朝)의 송(宋)나라 문제(文帝) 원가(元嘉) 원년(元年)에 공현(贛縣) 현청의 소재지에 사는 백성 도훈(道訓)과 도령(道靈)이라는 형제 두 사람이 있었는데 나무를 베어 넘어뜨리고 (산도의) 터를 거두어 집으로 돌아갔다. 산도가 나타나 두 사람에게 욕을 하며 말했다. ‘나는 거친 들에 살지만 어떻게 당신들의 일에 간여하던가? 쓸 만한 산의 나무들의 수를 어찌 이루 셀 수 있겠는가? 이 나무는 내 보금자리인데 일부러 당신들은 그것을 베어 넘어뜨렸다. 지금 마땅히 당신들의 집을 불태워 당신들의 무도함에 대하여 보복하겠다.’ 그 날 밤 열 시쯤 되어서 도훈 형제의 집의 안채와 바깥채의 지붕 위에 일시에 불이 나 온 집을 다 태워 버렸다.”⁴⁰⁴⁾

오통이 불을 놓아 집을 태우는 방식을 복수 수단으로 여기는 것을 볼 때 화재신(火災神)의 성격이 강함을 알 수 있다.

(5) 상업 보호신(商業保護神)

오통(五通) 신앙은 당대(唐代) 말기에 최초로 휘주(婺州) 무원(婺源)에서 시작되었다. 당시의 오통신은 농업을 관장하는 지방신(地方神)의 신격이 지니고 있어 휘주(徽州) 지역과 그 지역 백성의 안녕을 지키고 있었다.

이후 휘주(徽州) 상인이 발전해 나감에 따라 그들 자신의 안녕과 순조롭게 장사가 되기를 바라는 마음에서 오통신앙은 여러 지역으로 전파되었다. 각지를 돌아다니면서 장사를 하는 과정에서도 계속 오통신을 섬겼던 까닭이다. 그렇게 오통 신앙은 휘주(徽州) 상인의 발자취를 따라 전국 각지로 전파되었다. 994년에 태주(台州)에, 송(宋) 진종(眞宗)景德(景德) 연간(1004~1007)에는 복주(福州)에, 그리고 대중상부(大中祥符) 연간(1008~1016)에는 소주(蘇州)에 휘주(徽州) 상인들이 무역하는 과정에서 지은 오통신의 사찰이 잇따라 나타났⁴⁰⁵⁾. 오통신은 당시에 이미 상업 보호신의 신격을 가지게 되었다.

404) (宋) 李昉編, 安炳國譯註, 『귀신설화집성』, (『태평광기(太平廣記)』 鬼神說話 467편 譯註), 원문 『태평광기(太平廣記)』 卷324, 「鬼九山都」, 贛縣西北十五里, 有古塘, 名余公塘. 上有大梓樹, 可二十圍, 老樹空中, 有山都窠. 宋元嘉元年, 縣治民有道訓道靈兄弟二人, 伐倒此樹, 取窠還家. 山都見形, 罵二人曰: “我居荒野, 何預汝事? 山木可用, 豈可勝數? 樹有我窠, 故伐倒之. 今當焚汝宇, 以報汝之無道.” 至二更中, 內處屋上, 一時起火, 舍宅蕩盡矣. 국학자료원, 2003, 178~179쪽.

405) 韓森(Valerie Hansen) 著, 包偉民 譯, 『變遷之神—南宋時期的民間信仰(Changing Gods in Medieval China, 1127-1276)』, 中西書局, 2016, 41쪽.

오통신앙은 운하(運河) 연안의 중요한 상업도시인 소주(蘇州)에 전파된 후, 소주의 사회경제가 발전되고 생활수준이 높아지면서 재부(財富)에 대한 욕구가 강해졌다. 그에 따라 오통신은 재부(財富)를 기원하는 숭배 대상이 되었다. 오통신의 재산(財神) 신격이 발양된 것이다. 오통의 원형이 지닌 음신(淫神) 신격은 점점 약화되었고 재산(財神) 신격은 갈수록 부각되었다. 오통신을 섬기는 사람은 대부분 장사꾼이었다. 그들은 장사가 잘되고 돈을 많이 벌기를 바라면서 오통신을 모시게 된 것이다.

“신주(信州) 오통루(五通樓) 앞에 사는 왕씨(王氏)가 오로지 하포박육(荷包燻肉)을 팔았는데 다른 집보다 맛이 좋았다. 건도(乾道) 6년 정월 1일에 새벽을 알리는 수컷 닭이 갑자기 다섯 개의 청색 알을 낳자 온 집안이 놀라고 이상하다 생각해 오색 실로 주머니를 만들고 알을 담아 섬기는 신상 앞에 올려 더욱 정성스럽게 모시니 그 후로 집안 살림이 살만해졌다.”⁴⁰⁶⁾

“오십랑(五十郎)은 신안(新安)현 사람이다. 순희(淳熙) 초년에 기근을 피하기 위하여 온 가족을 데리고 강을 건너 서주(舒州) 숙송현(宿松縣)에서 살았다. 처음에는 짚신을 엮어서 생계를 유지하다가 점차적으로 기름을 팔기 시작하였다. 몇 년 지나지 않아 가업이 번창하여 수만이 되었다.……(오십랑이 벼락부자가 된 이유는) ‘근래에 꿈을 꾸었는데 일각신이 와서 말하길 ‘내가 여기에 나타난 것은 그대가 나를 잘 모시면 금전 재물 모든 것을 모두 원하는대로 주겠다’고 하였다. 다음날 집주변을 찾아보니 황폐(荒廢)한 오통신 사찰이 있었다.……어제 꿈이 이상하다고 생각이 들어 조금씩 수리하기 시작하였다. 2개월이 지나 다시 꿈에 신이 나타나 말했다. ‘그대가 지극정성을 다했으니 그대에게 응당히 보답하겠다.’ 새벽에 방에 가득 차 있는 동전이 보였다. 나날이 돈이 많아지자 화려한 집을 지었다. 이사할 때 대청에서 전룡(錢龍) 두 마리를 얻었는데 용 속에는 황금이 잔뜩 들어 있었다.……”⁴⁰⁷⁾

406) 홍매(洪邁), 위의 책, 『夷堅三志辛』 卷6 「五色雞卵」, “信州五通樓前王氏, 專售荷包燻肉, 調芼勝於它鋪. 乾道六年正月旦日, 報曉雞忽誕青卵五枚如彈, 舉家驚異, 以五色線爲袋盛貯, 置所事神像前, 益獻香火之奉, 自此家業小康.” 1427쪽.

407) 홍매(洪邁), 위의 책, 『夷堅支癸』 卷3 「獨脚五通」, “吳十郎者, 新安人. 淳熙初, 避荒, 挈家渡江, 居於舒州宿松縣. 初以織草履自給, 漸至賣油. 才數歲, 資業頓起, 殆且巨萬. 里落莫不致疑, 以爲本流寓窮民, 無由可富. 會豪室遭寇劫, 共指爲盜, 執送官. 困於考掠, 具以實告雲: “頃者夢一脚神來言: ‘吾將發跡於此, 汝能謹事我, 凡錢物百須, 皆可如意.’ 明日訪屋側, 得一毀廟, 問鄉人曰: ‘舊有獨脚五郎之廟, 今亡矣.’ 默感昨夢之異, 隨力稍加繕葺. 越兩月, 復夢神來曰: ‘荷爾至誠, 即當有以奉報.’ 凌晨起, 見緇錢充塞, 逐日以多, 遂營建華屋. 方徙居之夕, 堂中得錢龍兩條, 滿腹皆金…” 1238쪽.

위에서 언급한 「오색계란(五色雞卵)」의 주인공인 왕씨(王氏)와 「독각오통(獨脚五通)」에 나오는 주인공 오십랑(五十郎)뿐만 아니라 「공노충(孔勞蟲)」의 주인공 유오객(劉五客) 모두 장사하는 사람이다. 그들이 오통신을 섬겨서 부자가 되는 이야기를 통해 오통신이 상업 보호신(商業保護神)의 신격을 가지고 있다는 것을 알 수 있다.

(6) 자업(瓷業)·염업(鹽業)·어업(漁業)의 수호신

중국 강남지역 각 도시의 경제적인 특성과 업종에 따라 오통신은 다양한 업종의 수호신이 되기도 하였다.

① 강서(江西) 경덕진(景德鎮) 도자기업의 수호신

중국 강서성(江西省)의 경덕진(景德鎮)은 ‘자도(瓷都)’라 불리는 도시로 오래 전부터 중국에서 도자기 생산지로 유명한 도시다. 명대(明代) 만력(萬曆) 연간(1573~1620)에 편찬한 『강서성대지(江西省大志)』에 “공장 안에 신사(神祠)가 3곳이 있다. 하나는 현제(玄帝), 하나는 선도(仙陶), 하나는 오현(五顯)⁴⁰⁸이다. 공장 밖에 신사(神祠)가 하나 있는데 사주(師主)라고 한다.”⁴⁰⁹는 기록이 보인다. 명대(明代) 황가 공장의 상황을 기술한 내용이다. 이 기록을 보면 만력연간(萬曆年間)에 황실 전용 공장에서도 오통신의 신사(神祠)를 만들어 모신 것을 보면 오통신을 도자기업의 수호신으로 여기고 있었다는 것을 알 수 있다.

② 파촉(巴蜀) 지역의 정염(井鹽)⁴¹⁰업의 수호신

『파촉서호오통교(巴蜀西湖五通橋)』라는 책에서 사천성(四川省) 낙산시(樂山市), 고대에는 가주(嘉州)라 불렀다)에 있는 오통교(五通橋)의 내력을 설명할 때 오통신은 ‘천년염도(千年鹽都)’인 사천성(四川省) 자공시(自貢市) 정염(井鹽)업의 수호신이라고 언급한 바 있다.

그 내용에 따르면 오통신은 소와 말 등 가축이 역병에 걸리지 않도록 관장하는 신이다. 예전의 소와 말 등 가축을 이용해 노수(鹵水, 간수, 지하 함수)를 깊은 염정

408) 민간신앙에서는 오통신과 오현신을 같은 신으로 보았다.

409) 萬曆 『江西省大志』 卷7, 『陶書』: “廠內神祠三:曰玄帝, 曰仙陶, 曰五顯. 廠外神祠一, 曰師主.”

410) 정염(井鹽), 염분을 지닌 우물물에서 만든 소금으로 사천(四川)성·운남(雲南)성에서 많이 난다.

(鹽井, 소금이 나는 우물)에서 끌어올렸다. 소와 말은 당시 염상(鹽商)의 눈에는 일반 노동자보다도 중요하였다. 소와 말이 역병에 걸리지 않도록 강서성과 절강성 일대의 소금산지에서 오통신 신앙을 받아들였다. 자공시(自貢市)와 오통교 등 정염 산지에서 오통신을 모시지 않은 사람이 거의 없을 정도였다. ‘오통(五通)’을 지명으로 쓰는 경우도 많았다.⁴¹¹⁾

이것을 보면 사천 파촉(巴蜀) 지역의 오통신은 정염(井鹽)업의 수호신이며, 목축신(牧畜神)의 성격도 띠고 있음을 알 수 있다.

③ 태호유역(太湖流域)의 어업(漁業) 수호신

민간신앙은 환경과 밀접한 관계가 있다. 오통신 신앙에도 신앙과 환경의 밀접한 관계가 잘 나타나 있다. 오통신의 변체(變體) 중의 하나인 오상공(五相公)은 태호(太湖) 유역(流域)으로 들어가 어업(漁業)의 수호신이 되었다.

지금까지도 태호(太湖) 어민들은 보편적으로 오상공(五相公)과 그의 다섯 부인을 여전히 모시고 있다. 필욱령(畢旭玲)의 「오통신소고(五通神小考)」에 따르면 이 다섯 신령은 한 배에서 태어났고 태호(太湖)의 어류를 관장한다는 전설이 전해져오고 있다. 여러 지역에 오상공묘(五相公廟)가 따로 있는데 어민들이 자주 오상공묘(五相公廟)에 가서 향을 피우고 신에게 제사 지낼 뿐만 아니라, 집집마다 오상공과 오부인의 신상을 붙여 수시로 제사를 지낸다.⁴¹²⁾ 태호(太湖) 유역의 오통신은 어업(漁業) 수호신, 풍어신(豐漁神)의 신격을 가지고 있다.

(7) 산육신(產育神)

오통신은 또 기자(祈子)신앙과 관련되어 있다. 소주(蘇州) 사람들은 지금까지도 상방산(上方山)에 있는 오통신을 모시는 신사에 가서 신발을 구해 아들 낳기를 비는 풍습

411) 樂山市五通橋區教育局主編, 『巴蜀西湖五通橋』, “據說, ‘五通’是一種神的名號, 其職司(主管)牛馬瘟疫, 以前的鹽井全靠牛馬等牲畜把鹵水從深井中提汲起來. 牛馬在當時鹽商眼裏甚至比普通工人重要. 爲使牛馬免受瘟疫之苦, 故從江浙一帶海鹽產區引進‘五通’神, 自貢、五通橋一帶井鹽產地, 無不供奉‘五通’神. 以‘五通’作爲地名的地方很多, 但是隨著時代變遷, 一些取名‘五通’的地方先後被歷史遺忘了, 而五通橋卻因其有暢銷四方的優質井鹽和引人入勝的旖旎風光, 得以芳名遠播.” 成都科技大學出版社, 1992, 43쪽.

412) 畢旭玲, 「五通神小考」, “傳說這五個神靈系一胎所生, 主管太湖的魚類. 他們的廟宇分布在這些地方: 大相公廟在無錫石埠; 二相公廟在獨山; 三相公廟在龍門; 四相公廟在洞庭西山; 五相公廟在壬子港. 漁民不光常常到這些廟內去拜神燒香, 而且每家在家堂內也貼有五相公、五夫人的神象, 時時祭拜.” 『中文自學指導』, 2005年 02期. 39쪽.

이 있다. 신앙인이 과일이나 과자를 준비하고 술을 바치며 절을 하고 태모(太姥)의 방(신당)에 가서 일정한 돈을 주고는 태모의 신발 한 쌍을 구해 집에 가져가 침대 밑에 숨겨두고 아들 낳기를 빈다. 그 신발은 종자(粽子)⁴¹³와 비슷하며 색종이를 접어서 만들며 정교하기가 그지없다.

2) 『태모보권』 속 오통신의 신격과 신앙적 기능

『태모보권(太姥寶卷)』은 명대의 여상두(余象鬥)가 창작한 신마소설(神魔小說)인 『남유기(南遊記)』를 바탕으로 개편되었다. 『남유기(南遊記)』는 『오현령관대제화광천왕전(五顯靈官大帝華光天王傳)』, 『남유화광전(南遊華光傳)』이라고도 하는데 화광(華光)은 원래 여래불(如來佛)의 법당(法堂)에 있는 등불로 독화대왕(獨火大王)을 불로 태운 까닭에 영산에서 좌천되어 세 번 환생하고, 요괴를 물리쳐 어머니를 구하고 불도에 귀의한 이야기를 담고 있다. 『태모보권(太姥寶卷)』은 『남유기(南遊記)』의 이야기를 간략히 하고 소주 지역의 태모(太姥)와 오령공(五靈公) 신앙실천을 결합해서 새롭게 만든 지역신령 이야기에 관한 보권이다. 『태모보권(太姥寶卷)』은 스토리가 풍부하고, 이야기를 설창(說唱) 할 때 사람을 사로잡을 수 있는 오락성이 있으며, 동시에 현지의 화연(花筵)과 선권(宣卷) 제의와 결합해 지극히 종교적인 면을 보인다.

『태모보권(太姥寶卷)』 속 오통신은 주로 화신(火神)과 재신(財神), 그리고 지역보호신의 신격으로 나타나고 있다. 오통신(五通神)은 화광보살(華光菩薩)의 화신(化身)이다. 화광보살은 ‘화신(火神)’이자 재신(財神)이기 때문에 오통신은 당연히 화신(火神)이자 재신(財神)의 신격을 갖추게 되었다. 『태모보권(太姥寶卷)』의 끝부분에 “송나라의 천자가 칙서를 내려 오통령(五通靈)을 후왕(侯王)으로 봉하고 낭낭(娘娘)은 태군성모(太郡聖母)로 봉해져 인간 세상과 금은(金銀)을 관장하였다.”⁴¹⁴라는 내용을 보면 오통신이 재신(財神)과 지역보호신의 신격을 지니고 있지만 더 중요한 것은 이를 통해 오통신앙이 이미 음사(淫祀)에서 나라의 사전(祀典)에 들어가는 정사(正祀)가 되었음을 알 수 있다. 오통신은 『이견지(夷堅志)』 속의 사신(邪神)에서 『태모보권(太姥寶卷)』 속의 정신

413) ‘자오수(角黍)’, ‘통쥬(筒粽)’이라고도 부르는, 중국 단오절의 전통 음식이다. 이것은 종려나무 잎에 찹쌀과 대추 등을 넣어서 찐 것으로, 전국시대 초(楚)나라의 굴원(屈原)을 추모하기 위해 만들어졌다는 전설이 있다.

414) 삼씨 본 『태모보권』 “宋朝天子來封贈 敕封侯王五通靈 娘娘就封太郡母 執管人間與金銀”

(正神)이 되었다. 오통신에 대한 이러한 개조는 주로 다음과 같은 여러 가지 측면을 통해 이루어졌다.

(1) 영웅으로 미화

『태모보권(太姥寶卷)』은 『이견지(夷堅志)』 속 오통의 사신(邪神)성을 제거하였다. 풍도(豐都)에 가서 어머니를 찾아 반도(蟠桃)를 훔쳐 어머니를 구하는 이야기를 통해 오통신의 효심을 표현하였고, 사주(泗州)의 구산수모(龜山水母)를 제압하고 침향수를 바쳐 탑을 만들었다는 이야기를 통해 오통신은 백성에게 행복을 가져오고 해를 없애는 선신(善神)으로 거듭났다. 『태모보권(太姥寶卷)』은 효심과 선행을 주제로 오통의 원래 신격을 덮어 다른 신앙으로 태어나는 역할을 하였다.

(2) 명칭과 제일(祭日)의 변화

역사 기록 속 오통은 줄곧 사신(邪神)이란 이름으로 나타나다가 『태모보권(太姥寶卷)』에서는 오통의 이름이 나타나지 않고 오통령(五通靈), 오랑군(五郎君) 등의 이름으로 불렸다가 점차 오성(五聖), 오령공(五靈公), 오성령공(五聖靈公), 오성후왕(五聖侯王)으로까지 존칭되며 예전의 악명(惡名)을 완전히 감추었다. 그뿐만 아니라 오통신앙에서는 오통신의 모친인 태군성모(太郡聖母)의 형상과 더불어서 오통과 오공주, 태모(太姥) 등이 공존하는 신앙체계가 형성되었다.

상방산의 오통신을 ‘상방산 대로야(上方山大老爺)’라고 부르고, 심지어 오통신의 탄생일까지도 바꾸었다. 원래 『태모보권(太姥寶卷)』에 기록되었던 9월 28일에서 음력 8월 18일로 바꾸어 ‘석호에 달구경(石湖串月)’하는 행사와 섞인다. 매해 음력 8월 18일이 되면 주변 도시의 사람들이 손에 향축(香燭), 석박 혹은 종이로 만든 금원보(金元寶), 지전(紙錢), 제물(祭物) 등을 들고 오통신에게 제사를 지내는 묘회(廟會)에 자발적으로 참여하는 모습을 통해 오통신이 민중 마음속에서 차지하는 중요한 위치를 충분히 알 수 있다.

3. 두 신의 성격 다양화의 원인

이상 영감신과 오통신의 성격과 신앙적 기능을 보면, 구체적인 표현방식은 다르지만 영감신과 오통신의 성격은 모두 재부(財富)와 질병(疾疫), 여색(女色), 그리고 불 등과 밀접하게 연관돼 있어 유사성이 매우 많다고 할 수 있다. 신명 기원에 의해 밝혀진 바와 같이, 둘은 기원부터 긴밀하게 연계돼 있을 뿐만 아니라 형상이나 성격에서도 많은 유사점이 보인다. 오통신은 상업(商業)보호신, 자업(瓷業)·염업(鹽業)·어업(漁業) 등 다양한 업종의 수호신, 그리고 재산(財神), 산육신 등 선신(善神)의 성격을 가지고 있는 반면에 역병신, 화재신, 음신(淫神) 등 악신(惡神)의 성격도 가지고 있다. 영감신은 선왕신과 풍어신, 부신, 야장신 등 선신(善神)의 성격 외에 역신, 호색신, 불의 신, 재앙신 등 악신(惡神)의 성격도 가지고 있다. 이처럼 오통신과 영감신의 성격은 풍부하고 다양하다는 특징을 가지고 있다. 그 원인에 대해 다음과 같이 두 가지 측면으로 분석해 볼 수 있다.

1) 영험(靈驗)성과 실용성에 대한 신앙인의 심리적 요구

사람들이 신을 섬기는 가장 중요한 이유는 신이 영험하기 때문이다. 이것은 신령이 신앙인을 유지하는 중요한 수단이다. 영험성이 있기 때문에 신령이 좌정하는 사당(祠堂)이나 사찰의 향화(香火)를 계속 유지할 수 있는 것이다. 『이견정지(夷堅丁志)』 권15 「오이효감(吳二孝感)」에 수록된 “임천(臨川) 수동(水東)현의 백성인 오이(吳二)는 오통신을 모셨는데 매우 신령하였다. 무릇 재물이 들어오고 나가고 손해 보고 이익 보는 것이 있으면 반드시 먼저 은밀히 알려주었다.”⁴¹⁵⁾라는 기록을 통해 오통신의 영험성을 알 수 있다. 또한 이구(李觀)의 『우강집(盱江集)』 권24에도 오통이 소씨(邵氏) 가족을 보호하여 역병의 재앙 위기를 무사히 넘길 수 있었다는 기록이 있는데, 이를 통해서도 오통신의 영험을 설명할 수 있다.⁴¹⁶⁾ 이학(理學)의 집대성자인 주희(朱熹, 1130~1200)

415) 홍매(洪邁), 위의 책, 『夷堅丁志』 卷15 「吳二孝感」, “臨川水東小民吳二, 事五通神甚靈, 凡財貨之出入虧贏, 必先陰告.”, 667쪽.

416) (北宋) 李觀, 『盱江集』 卷24, 「邵氏神祠記」, “建昌城北有民邵氏, 世奉五通, 禱祀之人日累什百. 景佑元年, 里中大疫, 而吾家与焉, 唯五通諗以无害疾之解去.” 四川大學古籍全宋文整理研究所編, 卷915, 1992, 637쪽.

도 오통의 영험을 기록하였다. “이른바 오통묘(五通廟)라는 것이 있는데 가장 영험하고 괴이해 많은 사람들이 떠받든다. 화(禍)와 복(福)이 바로 보인다고 말한다.”⁴¹⁷⁾

영감신의 영험을 증명할 수 있는 예도 적지 않았다. “어떤 사람이 도깨비를 오년 가까이 잘 모시고 있었는데 하루는 밤중에 집에 돌아오니 이 도깨비가 좋은 집터를 구해주겠다고 하면서 주인을 데리고 가서 소개해주는데 후에 삼대까지 부자로 잘 살더라 한다.”⁴¹⁸⁾

영감신과 오통신의 영험성은 사람에게 재부(財富)를 줄 수 있다는 것과 연관이 있다. 신을 통해서 병을 고칠 수 있고 안녕, 특히 재부를 얻을 수 있는 영험성이 있기 때문에 오통신과 영감신은 신앙인을 유지할 수 있었다. 신앙인은 계속 영험성을 가지고 있는 신에게 믿고 요구하려 한다. 신앙인의 이런 심리적 원인으로 인해 신의 신격과 기능은 점점 증가하고 많아졌다.

그리고 신격의 다양화와 전능(全能)화는 동아시아 민간신앙의 실용적 본질을 보여준다. 민간신앙에 속한 영감신앙과 오통신 신앙은 기독교, 불교 등 범세계적인 종교와는 다르게 일반 서민들이 자신들의 생활 속에서 일어나는 문제를 해결하고 살아가는 입장에서 자발적으로 생기는 애니미즘 사상을 핵심으로 하는 여러 가지 신령 숭배와 실천적 의례다. 지배계층이 아닌 일반 서민계층의 전통문화로서 민간신앙은 민중의 정신생활의 중요한 구성 성분이자 대중의 중요한 오락방식이기도 하다. 전통사회나 현대사회에서 민간신앙은 민중의 세속생활과 불가분의 관계를 가지고 있다. 전통문화에 뿌리를 두고 있는 민간신앙은 역사의 시련을 거쳐 지금까지 전승되어 오고 있다. 그 발생과 발전은 모두 민중의 정신적 필요에 부응하기 위한 것이다.

그러므로 민간신앙은 논리가 치밀하고 체계를 완비한 사상 관념에 기반을 둔 것이 아니라 실용적인功利성(功利性)에 기초를 두고 있다. 민중들은 민간신앙을 통해서 자연재해 및 개인의 길흉화복을 해석하여 심리적인 조화와 마음을 치유하는 관념시스템을 형성하고 정신적 보상으로 자신 또는 외부에서 당한 심리적, 생리적인 고통을 완화하려고 한다. 영감과 오통신 신앙은 바로 그런功利성(功利性)에 바탕을 둔 민간신앙이다. 전적으로 민중의 실제 욕구와 이익에서 비롯된 것이다. 그렇기에 영감과 오통신의 신격은 매우 다양하고 풍부하다.

417) 朱熹, 『朱子語類』, 卷三, 「鬼神」, “有所謂五通廟, 最靈怪, 衆人捧擁, 謂禍福立見.”

418) 김영돈·현용준·현길인, 『제주실화집성1』, 제주대학교 탐라문화연구소, 1985, 395쪽.

2) 오행(五行)사상과 인류 생산 활동의 재현

영감신과 오통신은 왜 이렇게 풍부한 신격을 지녔을까? 다양한 신격들이 혼재된 이유는 무엇인가? 신의 영험성과 민간신앙의 실용성 외에도 긴 역사 발전 과정에서 두 신앙이 인류 생산 활동의 발전단계와 시기별 정신신앙 차원의 수요를 반영한 데서 원인을 찾을 수 있다. 아래 표를 통해 오행(五行)사상으로 구체적으로 이를 설명해보고자 한다.

오행사상	원형	영감신	오통신	생산활동
목생화(木生火) 금극목(金克木) 화생토(火生土) 화극금(火克金) 금생수(金生水)	기(夔) 독각귀(獨脚鬼) 이매망량(魑魅魍魎) 산소(山魃)	산신(山神) 목축신(牧畜神) 수렵신(狩獵神) 호색신(好色神)	산신(山神) 음신(淫神) 산육신(產育神)	목축업 수렵
		불의 신 역신(疫神) 재앙신(災殃神)	화신(火神) 역병신(疫病神)	농업
		선왕(船王)신 풍어(豐漁)신	어업(漁業)수호신	어업
		야장(冶匠)신	자업(瓷業)수호신	수공업
		상업(商業)의 신	상업(商業)보호신 염업(鹽業)수호신	상업
		부(富)의 神	재신(財神)	

오행(五行)이란 역학(易學)에서 우주 만물의 걸음걸이를 가리키는 것이고 오행설은 우주간에 운행하는 원기로서 만물을 낳게 한다는 5원소, 즉 금(金), 목(木), 수(水), 화(火), 토(土)를 내세우는 설이다. 오행의 관계에는 상생(相生)과 상극(相克)이 있다. 상생은 목생화(木生火), 화생토(火生土), 토생금(土生金), 금생수(金生水), 수생목(水生木)이고 상극은 수극화(水克火), 화극금(火克金), 금극목(金克木), 목극토(木克土), 토극수(土克水)를 말하는 것이다.

영감신과 오통신의 원형은 기(夔), 이매망량(魑魅魍魎), 산소(山魈), 목객(木客) 등 나무의 정괴(精怪)이고 그 후에 숲 속에 사는 산신(山神)이 되었다. 이때 두 신의 신격은 인류가 숲에 의지하여 살던 시기에 원시적 열매 채취, 수렵, 목축의 생활방식을 반영했기 때문에 두 신은 최초에는 산신과 목축신(牧畜神), 수렵신(狩獵神)의 신격을 가지고 있었다. 동물의 본능적 생식과 후대로 번식하는 수요에 따라 두 신은 겉으로 호색신(好色神)과 음신(淫神)의 신격을 드러냈지만 실제로는 당시 사람들이 원시적 생식숭배를 드러내는 것이었다.

이것은 오행(五行)의 목생화(木生火)의 관념과 일맥상통한다. “몽골의 전설에서 불은 신산(神山)에서 자라나는 느릅나무의 마찰로 생겨난 것이다. 한족에서 유래된 수인씨(燧人氏)가 ‘나무를 뚫어 비벼 불을 얻다(鑽木取火)’라는 신화와 유사하다. 두 전설 모두 불이 나무에서 비롯되었다고 한다.”⁴¹⁹⁾

세계 각 민족은 하늘에서 불을 가져오거나, 훔치거나, 내렸다는 불의 기원 신화들을 전승하였다. 운남(雲南)의 백족(白族)도 불과 관련된 전설이 있다.

“백족의 시조는 하늘에서 4개의 병을 가져왔다. 한 병은 나무의 씨, 한 병은 짐승의 씨, 한 병은 열매의 씨, 한 병은 불의 씨이다. 그들의 시조는 먼저 나무의 씨앗들을 뿌렸고 대지는 온통 울창하게 변했고 삼림이 대지를 뒤덮었다. 그 다음은 짐승들의 씨앗을 쏟아 부었다. 짐승들은 온 산을 헤집었으며 인간을 위협했다. 산속의 열매들이 짐승에 의해 밟혔고, 사람들이 먹는 음식조차 사라졌다. 이때 시조는 병에 또 무엇이 들어있는지 알지 못했다. 그래서 과감히 또 한 병을 쏟았다. 세 번째 병은 불의 씨앗이다. 불의 씨앗이 쏟아지고 난 후 불길이 타고르면서 삼림을 한꺼번에 태워버렸다. 강력한 불꽃은 짐승을 도망치게 했을 뿐만 아니라 사람들도 도망치게 만들었다. 오랜 시간이 지난 후 사람들은 불에 탄 자리로 다시 돌아오게 되었다. 많은 짐승들이 타 죽은 것을 보았고 그들은 향기가 나는 짐승의 고기를 먹었고 그제야 불의 이점을 알게 되었다. 그래서 그들은 용감하게 마지막 병에 들어있는 열매의 씨앗을 타버린 땅에 뿌렸다. 얼마 안 가 열매들에서 작은 새싹들이 돋아났고 꽃이 피고 열매를 맺었으며 그들에게 풍성한 먹을거리를 가져다주었다. 그로부터 사람들은 농경을 시작하게 되었다.”⁴²⁰⁾

419) 烏丙安, 『中國民間信仰』, 상해인민출판사, 1995, 38쪽.

420) 劉輝豪, 「祭火」, 『雲南民俗集刊』 第3集, 145쪽, 尹榮方, 『洪水神話的文化闡釋』, 상해인민출판사, 2016, 230쪽. 재인용.

이 전설은 고대부터 시작된 화경(火耕) 방식을 설명하기에 가장 좋은 예이다. ‘화생토(火生土)’이기 때문에 인류는 불을 가지고 산림을 농경지로 개척해 농경생활을 시작하였다. 불은 병충해를 죽이고 불순물을 정화시키는 작용도 하였다. 따라서 불은 풍요로운 수확으로 이어질 수 있기 때문에 불과 관련된 각종 제의는 각기 다른 여러 민족 사이에서 전승되어왔다. 운남(雲南)성 이족(彝族), 백족(白族), 남서족(納西族), 기낙족(基諾族), 남호족(拉祜族) 등 소수민족의 전통 축제 휘바제(火把節, 햇불축제), 제주도의 들불축제는 오늘날까지 전승되고 있다. 이러한 제의는 불로 밭과 논을 태워 병충해를 죽이고 재해를 물리치고 풍년을 기원하고 광명을 찾는 민속적인 기능이 있다. 그런 민속 심리와 신앙 관념은 추길피흉(趨吉避凶), 즉 길함을 추구하고 흉함을 피한다는 속성을 가지고 있다.

불이 인간의 생활에 미치는 영향은 다양하다. 불과 생식송배는 밀접한 관계를 가지고 있다. 불은 사악함을 물리치고 정화시키며 음식을 익힌다. 불이 있었기에 인류는 야만에서 문명으로 걸어 나갔다. ‘화극금(火克金)’이기 때문에 도구를 만들고 금속을 얻었다. 불의 단련이 있었기에 금속들은 더 날카로워질 수 있었고 도자기들은 불을 통해 더 윤기가 나게 되었다. 철기와 도자기의 제작에서도 불을 떼어놓을 수 없다. 그래서 영감신이 제주도에 최초로 들어왔을 때는 풀무질(治匠)을 창시했고 처음으로 무구를 제작하였다. 오통신은 강남에서 자업(瓷業)수호신이다. 이것들은 모두 화신(火神)의 신격과 깊은 연관성이 있음을 설명한다. 제주도에서는 불을 사용하여 고기잡이를 하기도 한다. 멸치나 한치 등 물고기를 잡을 때는 불빛의 역할이 매우 중요하다. 물고기들은 “불을 보거나 소리를 들으면 어군으로 뭉쳐 불을 따라 위로 돌진하는 습성이 있다.”⁴²¹⁾ 불을 사용하여 어로활동을 하는 것을 앞의 4장에 언급한 그물코스의 제의를 통해 잘 알 수 있다.

불은 생명력과 창조력, 생산력을 지니고 있어 재부와 관련이 있다. 중국에서 타는 불꽃은 장사의 번영과 연결되기 때문에 화신(火神)은 재신(財神)이 되었다. 옛날 사람들은 금(金)을 재와 부의 상징으로 여겼다. ‘금생수(金生水)’이기 때문에 민간에서는 물을 재물의 대표로 여기기도 했다. 풍수학(風水學)에서는 물이 유동성 있는 재부를 의미한다. 오통신 다섯 형제의 이름인 금륜장왕(金輪藏王), 은륜장왕(銀輪藏王), 동륜장왕(銅輪藏王), 철륜장왕(鐵輪藏王), 보광장왕(寶光藏王) 등은 모두 금과 관련이 있다. 이익(李瀾)은

421) 남승만, 「가거도 멸치잡이 뱃노래의 민속지」, 송기태, 「도깨비신앙의 양가성과 의례의 상대성 고찰」, 『남도민속연구』, 제22집, 190쪽 재인용.

“그러나 우리나라의 귀물(鬼物)로서 괴이한 짓 하는 것은 속칭 도깨비(獨脚)라 하고, 모두 자칭 성이 김(金)이라 하는데, 예나 지금이나 다 그러하다. 다른 나라에서도 그러하지는 모르겠으나, 생각건대 저것은 풍기가 모인 바로서 손목(巽木)에서 생겨난 것인데, 나무는 성질이 금을 두려워하니 그러므로 귀신 또한 압승(壓勝)하려고 하는 데서 그런 것인가?”⁴²²⁾라고 하였다. 여기서 말하는 독각귀의 성이 김(金)이라 하는 이유를 오행의 사상으로 해석한다면 ‘금극목(金克木)’이 그 이유이고 금은 재부를 상징하기 때문이다.

불은 어업, 농업, 수공업 등 각 분야와 연결되어 있다. 영감신과 오통신의 신격은 다양하나 주도적인 신격은 화신(火神)의 신격이다. 불의 이용은 인류의 원시문화의 탄생과 인간의 물질문명의 발전과 관련이 있다. 사람들의 화신(火神)에 대한 숭배는 생산활동과 밀접한 관련이 있고 형태도 다양하다. 화신(火神)을 위주로 하는 오통신과 영감신의 신격도 다양각색이면서 인류의 생산활동의 방식을 반영하고 있다. 인류의 생산방식의 변화에 따라 신격과 제의에도 변화가 생겼다. 목축업과 풀무질(冶匠)이 제주도에서 점차 쇠퇴함에 따라 신의 신격과 제의도 점차 소멸되고 있다. 상업을 중시하는 중국사회에서는 오통신의 재신 신격이 두드러지고 있고 어업을 위주로 하는 제주도에서는 영감신의 풍어신과 선왕신의 신격이 두드러진다. 이를 통해 신앙과 인간사회의 밀접한 관계를 엿볼 수 있다.

제주도의 영감도깨비는 지역 환경과 문화 환경의 변화에 따라 선왕신, 풍어신, 부신, 상업의 신, 목축신, 야장신, 불의 신, 역신 등 다양한 신격을 가지고 있다. 이와 마찬가지로 그러한 신격을 지닌 오통신이 가지고 있던 음신(淫神) 신격 특성은 호색신으로 약화되었지만 그 신격은 여전히 횡재(橫財), 질병(疾疫), 불, 여색과 긴밀하게 연결되어 있다. 중국 강남지역의 오통신과 제주도 영감신은 근본적 특징에 있어 많은 일치성을 보이고 있다. 양자 사이에 명확하게 연관성을 가지고 있고 서로 영향을 주고받았음은 분명하다. 문화란 독립적으로 존재할 수 없는 것이기에 여러 공통점 속에서 두 가지 신앙체계가 어떤 공통된 문화적 요소가 분명히 존재하고 있다고 할 수 있다. 다시 말해 전래되고 형성되는 과정에서 양자 간에 서로 영향을 주고받은 문화적 요소가 존재한다는 점은 의심할 여지가 없다.

422) 이익(李瀾), 『성호사설』 제4권 만물문(萬物門) 기선(箕仙), “然我國之鬼物作怪者,俗謂之獨脚,皆自稱姓金,古今無不然.不知異域亦然否?意者彼不過風氣所聚,源於巽木,木性畏金,故鬼亦壓勝而然者耶?”

4. 두 신의 신앙적 의의

한국은 중국과 지리적으로 가깝기 때문에 예로부터 문화적, 신앙적으로 밀접한 영향을 주고받았다. 이때망량(魑魅魍魎)으로 총칭하는 도깨비 귀매(鬼魅)신앙의 한 종류인 영감신앙과 오통신 신앙에서도 이런 영향을 주고받은 흔적이 남아 있다.

오늘날 전승되는 한국 본토의 도깨비는 섬김을 받지 못하는 잡귀(雜鬼)로 여겨지는데, 형상은 각양각색이지만 일반적으로 머리에 뿔이 달려 있고 온몸에 원시인처럼 털이 많이 나 있으며 손에 무서운 돌기가 있는 쇠방망이를 들고 있는 모습이 가장 흔히 알려진 도깨비의 모습으로 꼽힌다. 이와 달리 제주도의 영감 도깨비는 오통신과 같이 신앙의 대상으로 사람에게 섬김을 받고 형상 또한 사람의 모습이다.

이승과 저승을 왕래할 수 있는 영감신과 오통신은 부와 풍요의 원천이자 재앙과 불행의 원천이기도 한다. 영감신은 무서운 역신(疫神)이자 재앙신(災殃神)인 반면에, 사람에게 재물을 가져다주고 장난치기를 좋아하며 사람들과 친해지기도 하는 명랑하고 유쾌한 신이다. 오통신은 무서운 음신(淫神)인 반면에 사람들을 갑자기 부자로 만들어주고 행복을 가져다주기도 하는 편재신(偏財神)이다.

영감신과 오통신의 신앙적 의의는 다음과 같이 세 가지로 분석해볼 수 있다.

1) 인간과 가까운 존재인 속화된 신

원래 산소 목객(山魑木客), 목랑(木郎) 등 산신(山神), 목석(木石)의 정괴(精怪)였던 두 신은 점점 속화되어 인격화된 신으로 대체(代替)되었다. 그 원인은 세계종교사의 발전 규칙과 거의 유사하다. 인류문명이 발전하면서 동물신이 민간 종교의 전당에서 사라지면서 신이 점차 인격화되는, 즉 생전에 인간의 몸으로 인지되는 인식의 변화가 발생했기 때문인 것으로 판단된다.

인격화된 신은 인간과 같은 욕망과 사유(思惟)를 가지며 신의 세계는 점차 인간의 세계와 동일한 특징을 가지게 된다. 영감신과 오통신처럼 민간종교에서의 신들은 흔히 제왕(帝王), 장상(將相), 부호(富豪)의 집에서 태어나 훌륭한 인물이 되며 용모가 뛰어나고 총명하며 영리하고 문무(文武)를 겸비하게 된다. 이런 현상은 제주 무가와

중국의 민간신앙에서도 흔하다. 민중들이 권력, 명예, 지위 등 부(富)와 관련된 것을 중시하는 관념이 신의 세계에도 반영되었기 때문이다. 이것은 무속신앙의 바탕 위에 세워진 문화 전통과 밀접한 관련이 있다.

속화되고 인격화된 두 신은 사람의 습성(習性)과 유사해졌다. 영감신과 오통신 모두 돼지고기를 먹는 돈육 식성의 신이다. 돈육 식성은 사회발전에 따라 다른 의미를 지니고 있다. 고기를 먹는 것은 원시사회에서 동물들을 잡아먹으며 살았던 수렵문화를 상징하는 것이다. 영감도깨비와 오통신의 원형인 독각귀(獨脚鬼), 산소(山魃) 등 산의 정괴(精怪)와 일치한다. 문명사회에 들어와서 고기를 먹는 것은 다른 의미가 되었다. 『左傳(좌전)·莊公十年(장공십년)』·「조귀논전(曹劌論戰)」⁴²³⁾에서 “그의 고향사람이 이르기를, ‘육식자(肉食者, 권세를 잡은 사람)이 스스로 그 일을 도모할 것인데, 그대가 구태여 참여할 필요가 있는가?’ 조귀가 이르기를, ‘육식자(肉食者)가 안목이 짧고도 알아, 깊이 도모할 수 없다.’”라는 문구가 있다. 여기서 ‘육식자(肉食者)’는 권세를 잡고 신분 높은 사람이란 뜻이다. 영감신과 오통신의 양반과 귀족의 형상과 맞아떨어진다.

신화에서 신이 고기를 먹는지 안 먹는지에 따라 신성성과 고상(高尚)성을 구별하게 된다. 중국 강남지역은 선권(宣卷)을 할 때 신의 식성(食性)에 따라 소권(素卷)과 훈권(薰卷)으로 나누어서 한다. 『태모보권(太姥寶卷)』에도 신이 인간의 연화(煙火)로 한 음식을 먹지 않는다는 내용이 있다.⁴²⁴⁾ 제주의 자연환경, 생산형태, 마을의 형성과 분리, 문화의 차이, 마을 사람들 간의 갈등을 보여주는 복합적 의미를 내포하고 있다. 예를 들면, 와흘리 서정승 따님애기는 임신으로 인하여 부정한 음식인 돼지고기 냄새를 맡았기 때문에 신격을 강등당하게 되었고 당곳 때 남편과 동등하게 앉아 상을 받지 못하게 되었다. 그리고 본풀이에서 한림읍 금능리에 있는 영감당 당신인 ‘소왕물 술일할오방’과 목축을 관장하는 축일(丑日) 본향당 당신인 ‘장씨할망’은 원래 부부신이지만 술일할오방이 돼지고기와 술을 자서버리기 때문에 부정하여서 따로 좌정하였다⁴²⁵⁾는 이야기도 있다. 이렇게 보면 영감신과 오통신의 돈육 식성은 두 신이 하위신, 잡신으로서의 성격을 보여주었다. 다시 말하면 속화된 신, 인간에 가까운 신이라고 볼 수 있다.

423) 『左傳(좌전)·莊公十年(장공십년)』·「조귀논전(曹劌論戰)」, “其鄉人曰: ‘肉食者謀之, 又何間焉?’ 劌曰: ‘肉食者鄙, 未能遠謀.’”

424) 심씨(沈氏) 본 『태모보권(太姥寶卷)』, “소공은 알고 나서 급히 부엌에 소식(素食)을 마련하고 성승을 대접하라고 명하였다. 염왕불은 연화(煙火)로 한 음식을 먹지 않으니 그대로 화신하여 구름을 타고 상계로 돌아갔다. (蕭公知曉, 連忙吩咐廚房備辦素齋, 款待聖僧. 炎王佛不食煙火之食, 就此化身而去, 駕雲回到上界便了.)”

425) 진성기, 『제주도 무가본풀이사전』, 민속원, 2016, 567쪽.

영감(令監) 신과 오통신(五通神)은 국가 사전(祀典)에 들어가는 정사(正祀)로 본격적 제의를 진행하는 일반신이 아닌 기타 민간 토속적 제사를 포함한 잡사(雜祀)로 의례의 부속적 성격을 가진 존재인 부속신이다. 그러나 인간과 공통된 감정과 특징을 지닌 영감신과 오통신 같은 세속화된 하위신들이야말로 인간이 가장 가까이 하기 쉽고 받아들이기 쉬운 신이었다. 그 이유는 인간의 고난과 즐거움, 욕망과 두려움이 영감신과 오통신 같은 신들과 긴밀히 연관되어 있기 때문이다. 어찌 보면 국가 정사(正祀)로 된 신은 일반 민중과 멀리 떨어져 있고 위에 우뚝 솟은 것이었던 반면, 영감과 오통 같은 속화된 신들은 오히려 사람들의 일상생활에서 서로 떨어져 있어서는 안 되는 존재였다. 사람들은 종종 자신들의 욕구에 따라 그들이 숭배하는 신에게 여러 가지 직사(職司)를 강제로 추가하고, 그들이 가까이 하는 신들이 자신들에게 여러 면에서 만족감을 주기를 간절히 바랐다. 그렇게 신들은 다양한 신격을 갖추게 되는 것이다.

2) 신앙적 기능의 이중성

역병신(疫病神)인 동시에 치병신(治病神)이기도 하고 부의 신인 동시에 재앙신이기도 한 이중적 신격과 신앙에서 이중적 기능을 가지고 있다는 점은 영감신과 오통신(五通神)의 공통적이고 핵심적인 특징이다.

(1) 역병신(疫病神)과 치병신(治病神)

영감신과 오통신은 모두 사람에게 병을 앓게도 하고 고쳐주기도 하는 역병신(疫病神)과 치병신(治病神)의 이중신격을 가지고 있다. 영감신과 오통신은 모두 역신이며, 그들에 의해서 감염되어 있는 병을 치유하려면 당연히 신통이 대단한 두 신령에게 기도해야 한다고 믿었다.

제주도의 영감신이 여인의 미모를 탐하여 빙의(憑依)했기 때문에 병을 앓는 경우 영감놀이로 풀다. 『제주도 추는곳』이라는 책에서 고헌민은 박씨(남, 1920년생) 심방이 고씨 집안의 둘째딸을 위해 추는곳으로 병을 완치한 사례를 기록하였다⁴²⁶⁾. “이 추는곳은 고씨네 집안의 둘째 딸이 가난에서 벗어나려고 몸부림을 치다가 생긴 병을 치료하기

426) 고헌민·강정식, 『제주도 추는곳』, 국립문화재연구소 편, 피아, 2006, 24쪽.

위한 곳”⁴²⁷⁾이고 “고씨는 그 후 건강을 회복하고 결혼하여 지금은 서울에서 잘 살고 있다”고 하였다.⁴²⁸⁾

오통은 대단한 위력을 가진 신명으로 간주되었다. 민중은 오통에게 역병을 일으키는 말썽을 부리는 귀신을 내쫓아달라고 간청하였다. 그런 오통 자체도 역병을 퍼뜨리는 역귀로서 악신이기도 하다. 환자 가족은 오직 향을 피우며 절하고 말썽을 멈추어 달라고 간청할 수밖에 다른 도리가 없었다.

이구(李觀)의 『소씨신사기(邵氏神祠記)』에 소씨(邵氏) 가족이 역병에 걸려 오통신을 자손 대대로 모셔서 완치된 사실이 기록돼 있다.⁴²⁹⁾ 『이견지(夷堅志)』의 「모씨부조(毛氏父祖)」에서는 오통신이 다른 귀신을 쫓아내고 사람의 안녕을 지키는 힘을 갖고 있다고 하였고⁴³⁰⁾ 「유추간득법(劉樞幹得法)」에서는 선비 유추간(劉樞幹)이 오통신을 청해서 역귀를 쫓아내고 역병을 치료한 일을 기록하였다. “병자가 오통신을 보았다. 황금색 도포를 입고 말을 타서 가고 있었다. 유씨가 나가자 병자는 단잠을 잤다. 아침이 되니 일어나 정상인처럼 깨끗하였다.”⁴³¹⁾고 하였다.

이외에 오통신과 제주도 영감신에게는 공통점이 하나 더 있다. 즉 마마신 등과 같이 일반적인 사람에게 전염병을 주는 역신과는 달리 정신적인 질병을 주는 동시에 그 병을 몰아내는 방식으로 치료한다는 점이다.

오통신이 사람의 혼백을 가져가는 바람에 사람의 정신을 혼미(昏迷)하게 만들었다는 기록은 앞의 글에서 여러 번 언급하였다. 지금까지 전승되는 사례도 있다. 예를 들면, 상해 부근에 있는 송명도(崇明島)에서 전해져 오는 오통신앙은 정신병을 치료할 수 있는 신앙이다. 환자 가족에게 마음으로 위로해 주는 신앙으로 전해져 오기도 하고 반대로 정신병적 고통을 주는 신앙으로 내려오기도 한다. 유주(維舟)는 『송명도의 오통신앙』에서 오낭자(五囊子) 즉 오통신을 모시는 집안 대부분이 가족 구성원 중에 비정상이거나 정신질환에 걸린 사람이 있어 타인에게 안 좋은 가문으로 보이는 경향이 있다.⁴³²⁾

427) 고광민·강정식, 위의 책, 20쪽.

428) 고광민·강정식, 위의 책, 41쪽.

429) (北宋)李觀, 『盱江集』卷24, 「邵氏神祠記」, “建昌城北有民邵氏, 世奉五通, 禱祀之人日累什百. 景佑元年, 里中大疫, 而吾家与焉, 唯五通諗以无害疾之解去.” 四川大學古籍全宋文整理研究所編, 卷915, 1992, 637쪽.

430) 홍매(洪邁), 위의 책, 「夷堅甲志」, “指門外五通神, 曰:神力甚大, 閑野之鬼不可入.”, 134~135쪽.

431) 홍매(洪邁), 위의 책, 「夷堅三志」, “病者見五通神, 著銷金黃袍, 騎馬而去. 劉出, 病者酣寢, 及旦起, 灑然如常人. 劉樞幹即賴五通神力驅趕疫鬼以治療個人疾病.”, 1484쪽.

432) 維舟, 『崇明島的五通信仰』, “信奉五囊子, 即五通神的人家, 大多都屬“不正常”或“有精神病”, 被正常人認為是不大好的門戶.”, 『崇明報』數字報刊平臺.

이것을 보면 오통신을 모시는 가정을 사람들이 꺼리거나 ‘더럽다’거나 ‘불결(不潔)하다’고 생각하여 정신질환에 대한 민중의 공포와 기피를 반영하고 있다고 할 수 있다.

제주도 영감신 역시 여자의 몸에 붙어 있어 여자의 정신을 혼미하게 만들고 광란에 빠지게 한다. 영감놀이도 정신질환을 앓는 환자를 치료하는 무속의례이다. “영감놀이의 본령은 치병굿이다. 특히 정신적인 질병을 앓는 환자가 있을 때 영감의 막내가 침범하여 그렇다고 믿고 영감 형제들을 청하여 대접하고 동생을 데려가게 함으로써 치유를 도모한다.”⁴³³⁾

오통신과 영감신은 하나의 신에 역병신(疫病神)과 치병신(治病神)의 이중신격이 동시에 존재하고 정반대로 어긋난 두 가지 기능을 동시에 가지고 있다. 그 원인은 의료기술이 발달하지 않는 시대에 사람의 질병에 대한 관념과 관련돼 있다. “무속에서는 인간의 질병은 신이 붙어서 나타난다고 믿고, 이 신을 보내면 병이 치료된다고 생각하고 있다.”⁴³⁴⁾ 일찍이 양한(兩漢)과 육조(六朝) 시대부터 인간이 병이 드는 것은 귀신이 말썽을 부려 불러일으키는 것으로 믿었다. 이러한 인식이 존재하였기에 사람들은 병에 걸리면 항상 신령에게 도움을 청했다. 당시에는 무격을 청해 귀신을 쫓는 것이 병을 고치는 요법 중 하나가 되었다. “강소(江蘇)와 절강(浙江)지역 풍속을 보면 사람들은 대부분 무(巫)를 신봉하였다. 질병을 앓는 집에서는 우선 의사를 찾아 약을 구하지 않고 무격을 불러와서는 보게 하였다.”⁴³⁵⁾ 송(宋)대에도 인식이 바뀌지 않았다. 대다수의 민중은 신사(神祠)에 가서 신명에게 병을 치유해 달라고 청했다. 명(明)대의 사조제(謝肇淛)가 『오잡조(五雜俎)』에서 “복건(福建)성 풍습에서 가장 밋살스러운 것은 역병이 생기면 곧바로 사신(邪神)을 청하는 것이다. 마당에서 향불을 피우고 매일 아침과 저녁으로 조심스레 예배하고 서로 앞 다투어 소원을 빈다. 진찰받고 약 먹는 일체를 등한시한다.”⁴³⁶⁾고 하였다.

이런 관념은 무교의 영향을 받았던 것으로 보인다. 도교의 원류 중 하나인 무교는 원시사회 후기에 이미 발생하였다. 무당은 인간과 신 사이의 중개자로서 강신(降神), 예언(預言), 기우(祈雨), 치병(治病), 점성(占星) 등의 일을 하기 때문에 고대사회에서는

433) 강정식, 『제주굿 이해의 길잡이』, 민속원, 2015, 292쪽.

434) 서대석(徐大錫), 『무가문학의 세계』, 집문당, 2011, 342쪽.

435) 『申報』 第62冊 「禁巫說」, “江浙風俗, 人多信巫. 凡有疾病之家, 不先求醫覓藥, 必延巫者視之.” 上海書店1985年影印版, 1899, 293쪽.

436) (明) 謝肇淛, 『五雜俎』, 「人部二」, “閩俗最可恨者, 瘟疫之疾一起, 卽請邪神, 香火奉事於庭, 惴惴然朝夕拜禮許賽不已. 一切醫藥, 付之罔聞.” 遼寧教育出版社, 2001, 128쪽.

없어서는 안 되는 역할이었다. 선민(先民)은 병을 귀신이 범접해서 앓는 것으로 여겨 무술로 병을 고쳐야 한다고 생각했다. “무병을 앓고 있는 사람을 치료하기도 하고 잡귀가 든 사람의 병을 고쳐 주기도 하기 때문에 무당은 치료사로서 기능한다.”⁴³⁷⁾ 도교에서는 부적을 가지고 귀신을 쫓는 법술을 통해 복을 빌고(祈福) 재앙을 물리치는(禳災) 무속을 계승하였다. 고대에는 무속(巫俗)과 더불어 도참(圖讖)사상이 병존하였다. 모든 것이 기복(祈福) 종교적 성격을 띠는 점이 그 시대의 특징이었다. 봉건사회 중반에 무(巫)가 쇠락하면서 도사(道士)가 무당을 대신해 장례의식을 주재하고 망령(亡靈)을 초도(超度)하고 귀신을 쫓고 안녕을 도모하는 등 기존의 무속 활동을 담당하는 중요한 역할을 하게 되면서 중국을 중심으로 하는 동아시아 고대사회는 무교와 도교와 불교의 합일(合一) 국면이 형성되었다.

(2) 부신(富神)과 재앙신(災殃神)

오통신과 영감신은 각각 재신(財神)과 부신(富神)의 신격을 가지는 동시에 재앙신의 신격도 가지고 있다. 두 신이 주는 횡재(橫財)는 노동으로 받거나 정당한 수단의 소득인 정재(正財)와는 다르다. 자칫하면 완전히 사라질 수 있는 거품과 같은 횡재(橫財)다. 오통신이 내린 이런 횡재(橫財)는 노력해서 얻어 오래 즐길 수 있는 정재(正財)와 달리 수월경화(水月鏡花)처럼 쉽게 얻을 수 있지만 금방 사라지기도 한다. 바로 횡재(橫財)나 편재(偏財)의 특성이다. 그러므로 관공(關公, 관우)이나 조공명(趙公明)과 같은 정재신(正財神)들과 달리, 오통신은 편재신(偏財神)이라는 특성을 가지고 있어 주로 횡재(橫財)를 관장한다.

「공노충(孔勞蟲)」과 「독각오통(獨脚五通)」에는 오통이 사람들에게 ‘갑자기 부자가 되게 해주고 갑자기 가난하게 만드는(乍富驟貧)’ ‘편재’ 특성이 잘 나타나 있다. 「공노충(孔勞蟲)」의 주인공인 유오객(劉五客)과 「독각오통(獨脚五通)」의 주인공인 오십랑(吳十郎)은 모두 벼락부자가 되었다가 다시 가난한 사람이 되는 희비(喜悲)를 모두 경험하였다. 유오객(劉五客)은 오통이 주었던 횡재(橫財)를 얻어 “금과 은, 동전, 비단 등 재물이 셀 수 없었다.”⁴³⁸⁾ 이 횡재를 얻은 덕분에 유오객은 더 이상 고생할 필요가 없게 되었다. 늘 돌아다니면서 상업으로 장사할 필요가 없게 되고 집에서 놀면서 날을 보낼

437) 김현진, 『한국 무조신화 연구』, 민속원, 2015, 19쪽.

438) 홍매(洪邁), 위의 책, 『夷堅丁志』卷13 「孔勞蟲」, “金銀錢帛, 贈餉不知數”, 648쪽.

수 있었다. 오십랑 역시 오통신에게 금으로 만든 전룡(錢龍) 두 마리를 받고 흉년에 고생하는 난민에서 갑작스레 천하거부로 변화였다.⁴³⁹⁾ 불로소득을 얻을 수 있었던 것은 두 주인공에게는 기쁜 일이었지만 갑자기 쉽게 얻은 횡재는 빨리 없어질 수도 있다는 특성이 있었다. 유오객은 장기를 두다가 강한 승부욕 때문에 오통신에게 미움을 받아 하룻밤 사이에 재물이 모두 사라져 버렸다. 오시랑의 아내가 오통신을 섬기지 않자 그동안 저축하였던 돈이 전부 날아가 버렸다. 편재인 까닭에 갑작스럽게 없어져 버린 상실의 슬픔과 하룻밤에 벼락부자가 된 횡재의 기쁨 사이에 큰 차가 생겼다.

영감신은 또한 변화무쌍하여 예측하기 어렵다. “이 신은 집안에다 잘 모셔서 후히 대접하면 일시에 거부가 되게 해주고, 특히 어부들이 잘 위하면 멸치 떼, 기타 어군(魚群)을 한꺼번에 몰아다 잡게 해 주어 부자가 되게 한다. ……그러나, 잘 모시다가도 한번 실수로 대접을 게을리 하면 집 네 귀에 불을 붙이는 식의 요망스러운 짓으로 일시에 망하게 해 버리기도 한다.”⁴⁴⁰⁾

환대하면 사람을 갑자기 부유하게 만들었다가 박대하면 다시 가난하게 만들었고 심지어 질병이나 화재 같은 재앙을 주었다. 이런 멋대로 행동하는 성격은 오통신에게도 똑같이 존재한다. 영감신과 오통신 신앙적 기능도 신의 성격에 따라 이중성의 특징이 나타나고 있다. 이 이중성은 인간에 대한 태도에도 나타난다.

사람은 자신의 삶의 질서를 흑과 백 또는 선과 악 양면으로 간단하게 설계하기도 하지만, 인간 삶의 본질에는 선악이라는 양면만 있는 것이 아니다. 인간 생존의 논리도 선악으로만 구분되지 않는다. ‘선이 아니면 악’이라는 이원(二元)적 대립 논법으로 모든 것을 간단하게 선택할 수만은 없다. 그래서 도깨비와 오통 같은 모순된 듯한 성격이 있는 것이다. 선성(善性)도 있고 악성도 있다. 사람에게 복(福)을 주기도 하고 화(禍)를 내리기도 하는 선신과 악신의 통일체이다. 그렇기에 그런 신은 더 이상 ‘도덕적인 도구’가 아니고 오히려 실질적인 삶을 살아가는 인간의 실제적 재현이다. 오직 신앙만이 인간을 황당무계하다고 할 정도로 두려운 생존의 현실 속에서 끌고 나와 강하고 용감하게 두려움을 떨치고 생존의 진실성을 직면하게 해줄 수 있다.

신들의 세계는 인간 세계의 투영이다. 영감신과 오통신은 지고지상한 신성의 존재가

439) 홍매(洪邁), 위의 책, 『夷堅支癸』 卷3 「獨脚五通」, 十郎家本爲“流寓窮民”, “初以織草屨自給, 漸至賣油.” 祀五通而得錢帛: “緡錢充塞, 逐日以多”; “堂中得錢龍兩條, 滿腹皆金” 而后, 因五通不順意, “所積之錢, 飛走四出, 數里之外, 咸有所獲. 吳氏虔啓謝罪, 其害乃止, 至今奉事如初.”, 1238~1239쪽.

440) 현용준, 『제주도 무속연구』, 집문당, 1986, 288쪽.

아니고 오히려 가장 사람과 닮은 인간의 속성에 가깝고 심지어 인간과 거의 동등한 위치에서 존재하는 신이다.

3) 환경에 따라 변화하는 신앙적 기능

오통신은 사람들에게 재부를 가져다 줄 수 있는 재신(財神)으로서 강남 민중, 특히 상인의 숭배를 받았다. 오통신앙은 사람들의 재물과 부를 추구하는 심리, 그리고 상업을 중시하는 상품경제가 발달된 사회 환경과 밀접하게 관련되어 있다. 민속이라 함은 그 시대를 살아가는 서민들의 대중적 풍속을 말하며 오랜 옛날부터 끊임없이 전해지는 것이다. 송대에는 농업도 중시했지만 상업활동이 매우 활발하였다. 해외 무역이 전대미문으로 번영하였고 고도로 발달한 상품경제가 이루어졌다. 이에 따라 오통신의 재신(財神) 신격은 사람들이 재물에 대한 욕구에 상응해 신앙활동이 성행하였다. 송대는 무역이 번성하였던 시기로 무역 경제의 발전 상황과 맞아떨어지면서 대단히 유행하였다.

소주(蘇州) 상방산(上方山)의 오통신사(五通神祠)가 다른 지역에 비해 공전의 호황을 누린 것도 소주지역의 상품경제의 발전, 재부를 추구하는 지역 경제의 특성과 일치하면서 이루어졌다. 강서(江西)성 무원(婺源)에서 시작된 오통신앙은 처음에는 농경사회의 농경신의 성격과 지역 수호신의 신격이 있었기에 크게 발전하지 못하였지만 휘상(徽商)의 발자취를 따라 전파되면서 무역이 상대적으로 발전한 소주(蘇州)에 전래되고 난 이후 상업신과 재신의 성격이 강해지면서 신속하게 발전하였다. 오통신앙의 발전은 소주 상업경제 발전의 사회 환경과 불가분의 관계가 있다.

명청(明清)시대에 중국 상품경제의 발전에 따라 무역이 상대적으로 활발한 소주(蘇州) 지역의 도시 경제가 발전하면서 재부를 추구하는 심리가 강해졌고 상업신을 통해 충분한 재부를 얻기를 바라는 욕구가 생겨났다. 상품경제의 발달로 소주지역 주민의 생활수준이 갈수록 높아지고 ‘중농경상(重農輕商)’ 의식이 점점 희박해졌으며 물질적 이익과 금전(金錢)에 대한 욕구가 강해졌다. 이런 사회적 정서의 영향 아래 오통신 신앙은 급속히 발전하였다.

이와 마찬가지로 바다로 둘러싸인 섬인 제주도에는 무역에 종사하는 상인과 어업과 관련된 어부, 해녀, 선주들이 주로 영감신을 숭배하고 있다. 영감신의 신격 역시 다른 신격보다도 재부의 신격과 풍어신의 신격이 더 뚜렷하다. 나라와 지역은 다르지만 부

(富)를 추구하는 인간의 강한 욕구는 별 차이 없이 공통적으로 존재한다. 재부는 예부터 인류에게는 거부할 수 없는 유혹인 셈이다.

재물에 대한 강한 욕구가 가져올 위험과 추구하는 것과는 반대로 손해로 나타나는 재난의 결과도 만만치 않다. 제주도 영감신은 부를 가져다주는 선신(善神)의 신격을 지닌 동시에 순간적으로 재부를 빼앗아 재앙을 주는 악신(惡神)의 신격도 가지고 있다. 이러한 이중성을 가진 신격은 오통신의 신격과 많은 부분에 일치성을 보이고 있다. 사람에게 재부를 쉽게 얻을 수 있게 해주는 반면에 순식간에 가산을 모두 탕진해 버리는 재난과 같은 결과도 감당할 수 있어야 한다는 것을 경고하고 있다.

또한 정도상의 차이는 있지만 오통과 영감 모두 여색(女色)을 좋아하는 특징을 가지고 있다. 오통은 재물을 주고 사는 방식으로 미녀를 차지하거나 심지어 폭력 수단까지 동원해 피해 여성들이 고통을 겪는 경우가 많다. 반면에 영감신은 더 함축적인 태도로 여색을 좋아하여 과부, 해녀 등과 동침할 뿐이다. 오통신이 음신(淫神) 신격이 점차적으로 열어지고 재산(財神) 신격으로 대체된 것은 전파하는 과정에서 신앙이 신앙인에게 쉽게 받아들여지도록 신령 신격의 양면 중에서 악한 면은 약화되고 착한 면은 강화되는 경향을 보여주고 있다. 재부와 여색(女色)에 대한 욕구, 재물로 여색(女色)을 교환할 수 있는 사회적 심리로 인해 영감과 오통 모두 음신(淫神)의 특성을 가지게 되었지만 유교문화의 가치 기준에 부합하기 위해서 영감신의 음신 신격은 크게 약화되었고 여자를 좋아하는 특징으로만 표현되어 있다. 오통신 신앙 역시 여러 차례 금지당하고 다시 회복하는 과정에서 음신(淫神)의 특성은 감춰졌고 효(孝)나 선(善)과 같은 품격을 내세워 민중과 사회의 주류 가치를 수용하는 것으로 변화하였다.

영감신과 오통신의 신앙적 기능은 환경에 따라 변화되어가고 있다. 이러한 변화들은 모두 민간신앙이 사회 경제적 상황, 시대적 발전, 지역적 특성과 밀접한 연관성을 가지고 있다는 특징을 반영하고 있을 뿐만 아니라 민간신앙이 강인한 생명력을 가지게 된 주된 원인이 되기도 하였다. 결론적으로 제주도의 영감신앙은 중국 강남 오통신신앙의 영향을 받은 흔적이 있으며, 후대에 자연환경과 인문환경이 변화하면서 그 영향으로 독창적인 신앙을 만들어내기도 하였다.

VI. 결론

1. 요약 및 결론

이 논문은 제주도의 영감신앙과 중국 강남 지역의 오통신 신앙의 공통점과 차이점을 연구한 결과이다. 영감과 오통신의 구체적인 비교를 통해서 두 신의 신명과 역사적 기원, 신의 형상, 신격의 구체적인 내용, 두 신을 섬기는 제의적 구성과 절차 등에 대한 공통점과 차이점을 규명하고자 노력하였다. 그 결과 두 신앙은 높은 차원의 공질성과 이질성을 구현하고 있음이 뚜렷하게 밝혀졌다. 이들 신격은 주신(主神, major deity)의 성격을 지니고 있지 않으나, 부신(副神 또는 半神, demi-deity)의 성격을 가진 것으로 일정하게 잡귀잡신이면서도 중요하게 간주되는 신앙으로 자리하고 있다.

이 두 신은 신이면서 인간이고 신이면서 잡신의 성격을 가지고 있으면서 인간의 주변부에 머물면서 이들 신이 일정한 의미를 가지고 있음이 확인된다. 신앙체계에서 이러한 신들이 결국 고위신에서 하위신으로 전환하는 특성을 보여주는데 이 신들의 내력과 역사, 양상을 비교하면서 놀라울 정도의 공통점과 함께 적지 않은 차이점을 찾은 것이 이 논문의 기본적 결론이라고 할 수 있다. 그러한 점에서 이 글은 일정한 기능을 하면서 일정하게 가치를 가지고 있음이 확인되었다.

제주도의 영감신앙과 중국 강남 지역의 오통신 신앙은 많은 유사점이 있다. 이 두 신앙은 오랜 역사를 간직한 전통적 민간신앙이다. 관련된 고문헌 자료와 구비전승 자료는 많은 편이지만 이 두 신앙을 같은 측면에 두고 비교한 연구 자료는 많지 않다. 따라서 본고는 영감신앙과 오통신 신앙에 관련하여 비교 연구가 부족했던 부분을 보충하였다. 비교를 통해 두 신앙의 특징과 문화적, 심리적, 역사적의 의미를 고찰하였다.

본고는 많은 고문헌 자료를 통해 원류를 탐구한 결과, 양자가 독각귀(獨脚鬼), 목랑(木郎), 목매(木魅) 등 같은 호칭이 있을 뿐만 아니라 신격(神格)과 제의(祭儀) 측면에서도 여러 가지 유사점을 발견하였고, 이에 양자 간에 쌍방향 교류와 영향이 존재한다는 결론을 내렸다. 또한 해양교류사적 관점이 이러한 결론을 뒷받침하였다.

영감신앙과 오통신 신앙의 전승 역사는 천여 년 전의 통일신라시대(676~935)와 당나라 시기(618~907)로 거슬러 올라갈 수 있다. 천년의 긴 역사 동안 이 두 전통 민속신앙은 음사(淫祀)로서 국가의 사전(祀典)에 들어가지 못하고 여러 차례에 걸쳐 탄압과 파괴를 겪었다. 그러나 인간과 공통된 감정과 특징을 지닌 영감신과 오통신 같은 무속신들이야말로 인간이 가장 가까이 하기 쉽고 받아들이기 쉬운 신들이었다. 그 이유는 인간의 고난과 즐거움, 욕망과 두려움이 그들과 긴밀히 연관되어 있기 때문이다. 어찌 보면 국가 정사(正祀)가 된 신은 일반 민중과 멀리 떨어져 있고 위에 우뚝 솟은 것이었던 반면, 오히려 영감신과 오통신 같은 무속신들은 사람들의 일상생활에서 서로 떨어져 있어서는 안 되는 존재였다. 유교적 이데올로기가 주도하는 문화구조 속에서 영감신과 오통신 같은 음사하는 무속신들은 전통적인 민간신앙의 본래 모습을 더 잘 간직할 수 있었고, 과학기술 문명이 고도로 발달한 현대사회에 이르기까지 살아남을 수 있었던 것이다.

따라서 본고에서는 영감신앙과 오통신앙의 변화상을 고찰함으로써 현대사회에 전승되는 이 두 유서 깊은 전통 민속신앙의 특징을 구현하고, 지역 문화 및 지리적 환경에 잘 적응한 지역적 독특함과 전승 가치를 더욱 강조하였다. 본고에서는 이러한 점들을 통해 민간신앙은 민중의 정신적 욕구에 의해 결정되며 관방의 제한을 받지 않음을 설명하였다. 영감신앙과 오통신 신앙이라는 두 가지 오랜 역사를 가진 전통 민속신앙은 민간신앙의 강인한 생명력을 반영하였으며, 특히 지역문화와 지리적 환경에 어울리는 특징으로 인해 변화 속에서 지속적으로 발전할 수 있었음을 설명하였다.

제2장은 민속학을 바탕으로 영감신앙과 오통신 신앙의 전반적 양상을 살펴보았다. 전승현황을 설명하고 고문헌 자료를 통해서 두 신의 신명 및 유래를 찾아내 관련성을 가지게 된 원인을 분석하였다. 도깨비의 명칭은 독각귀(獨脚鬼), 이매(魑魅), 망량(魍魎), 두두리(豆豆里), 두두을(豆豆乙), 목랑(木郎) 또는 목매(木魅)라고 하는데 그 중에 두두리와 두두을은 한국어 발음이며 나머지 독각귀(獨脚鬼), 목랑(木郎), 목매(木魅) 등의 명칭은 모두 오통신과 일치한다.

한자로 독각귀(獨脚鬼)로 쓴다고 해서 도깨비가 중국에서 왔다고 단정할 수는 없지만 한국의 고전 문헌에 도깨비를 한자로 독각귀(獨脚鬼)나 이매망량(魑魅魍魎)으로 표기한 것은 단순히 발음만을 기록했다고 판단할 수는 없다. 어떤 근거가 있기에 빌려와 표기한 것이기 때문이다. 도깨비라는 명칭이 등장한 시기만 보더라도 독각귀(獨脚鬼)의 중국어 발음의 변종임을 알 수 있다.

또한 독각귀의 유래를 보면 주로 나무와 돌의 정괴(精怪)인 기(夔), 산소(山魈)와 비슷한 노(夔)에서 기원되기 때문에 도깨비와 오통신은 다 목랑(木郎), 목객(木客)이라는 별칭을 가지고 있다. 도깨비는 늙은 물품, 예를 들어 쓰레받기나 빗자루 등으로 변한다는 보편적으로 전해오는 설을 볼 때도 중국의 이매(魑魅)에 대한 인식과 대단히 유사하다. 따라서 도깨비와 오통신이 동일하다고 완전한 등호를 그을 수는 없지만 양자 사이에는 적어도 긴밀한 연계가 있으며 최소한 발전 전과되는 과정에서 서로 많은 영향을 주었다고 추정할 수 있다.

제3장은 영감신과 오통신에 관한 신화인 「영감본풀이」와 『태모보권』 속 신의 내력과 이야기를 소개하고 두 신화를 비교하여 신화, 전설, 민담 속 영감도깨비와 오통신 형상의 유사점과 차이점을 밝히고 두 신의 유사한 형상의 의미를 설명하였다. 제주도 영감신과 강남 지역의 오통신 모두 산소(山魈)나 원숭이에서 유래했고 다양한 변형이 나타났다. 산소나 원숭이는 성욕이 강한 동물로 여겨진다. 오통신과 영감신의 가장 중요한 변형은 남자로 화하여 여자를 유혹하는 것이다. 이 형상은 호색신과 음신(淫神)의 성격과 일치한다. 영감신과 오통신은 ‘머리’가 아닌 ‘몸’, ‘이성’이 아닌 ‘본능’에 충실한 형태이다. 사람들은 그러한 형상을 통해 내면에 억압되어 있던 일차적이고 본능적인 속성을 대리적으로 표출하고 풀어내는 것이다.

또한 양반이나 귀족의 모습으로 자주 등장하기도 하고 특히 외래신적 특성과 신통력을 지닌 신, 그리고 집단 형상으로 나타나는 것도 많은 유사성이 있음을 보여준다. 영감신과 오통신의 신통력은 초능력자의 도움으로 현실의 어려움과 불만을 해소하려는 민간의 심리를 반영한 것이다.

제4장은 제주도 영감신앙에 관한 무의인 영감놀이를 소개하고 『이견지(夷堅志)』의 오통신 의례와 소주 상방산 오통신의 의례를 설명하여 두 신의 의례적 의의를 고찰하였다. 의례를 보면 영감신과 오통신이 가진 ‘혈식(血食)의 식성(食性)’은 원시적인 제의의 특징을 가지고 있다. 원시선민(原始先民)의 털도 완전히 제거하지 않고 먹거나 피를 먹던 옛 전통도 가지고 있다. 전물제(牲物祭)와 혈육제(血肉祭)로 바치는 것은 생기(生氣)가 왕성하고 온전하고 정성스러우며 존귀하게 바친다는 뜻을 담고 있다.

제단의 형태를 보면 도깨비 영감당과 오통신의 사당 모두 다리와 동굴, 나무 아래, 숲 속에 있고 모양도 협소하다. 일반 신앙인들이 수시로 제사를 할 수 있다는 공통적 특징을 가지고 있다. 게다가 정통 음사(淫祠)의 민간 속성도 공통적으로 잘 나타나 있

다. 이외에 영감신과 오통신 모두 신당에서 하는 공동제사와 집에서 하는 가제(家祭) 두 가지 형식을 가지고 있는 것은 재부(財富)와 여색(女色)과 밀접한 연관성이 있는 신앙의 특징을 반영하고 있다.

화연(花筵)과 영감놀이에 곁들여진 술, 노래, 춤, 연희 등은 사람이 축제의 세계로 쉽게 들어가도록 촉매 역할을 하며, 그 축제 속에서 사람은 가장 원초적인 모습으로 신을 만나고 활력을 얻게 된다.

그리고 노래와 춤 등의 형식으로 신을 즐겁게 해주는 반면에 물리치는 제의를 병행한다는 오신(娛神)과 구신(驅神)의 모순된 제의는 오통신과 영감신이 가지는 선신(善神)이면서 악신(惡神)의 특성에서 오는 선악 양면성에 대한 신앙인의 경외심과 두려움을 반영하고 있다. 영감신앙과 오통신앙에는 단순한 절대적 대립이 아니라 항상 상호의존의 관계를 유지하며 나타나는 음양상생(陰陽相生) 사상이 함축되어 있는 것으로 보인다.

제5장은 영감신과 오통신의 신격과 신앙적 기능을 설명하고 두 신의 신격과 기능의 다양화 원인과 두 신앙의 의의를 분석하였다. 다른 동아시아 민간신앙의 신들과 마찬가지로 영감신과 오통신은 다원화된 신격을 지녔지만 핵심적 신격은 음신(호색신), 재신(부의 신), 그리고 역병신의 신격이다.

영감신과 오통신의 영험성은 사람에게 재부(財富)를 줄 수 있다는 것과 연관이 있다. 신을 통해 병을 고칠 수 있고 안녕, 특히 재부를 얻을 수 있는 영험성이 있기 때문에 오통신과 영감신이 신앙인을 유지할 수 있었다. 신격의 다양화와 전능(全能)화는 동아시아 민간신앙의 공리(功利)적 본질을 보여준다. 사람들은 종종 자신들의 공리적 욕구에 따라 그들이 숭배하는 신에게 여러 가지 직사(職司)를 강제로 추가하고, 그들이 가까이 하는 신들이 자신들에게 여러 면에서 만족감을 주기를 간절히 바란다. 그렇기 때문에 신들은 다양한 신격을 갖추게 되는 것이다.

영감신과 오통신의 신격은 다양하나 주도적인 신격은 화신(火神)의 신격이다. 불은 어업, 농업, 수공업 등 각 분야와 연결되어 있다. 사람들의 화신(火神)에 대한 숭배는 생산 활동과 밀접하게 관련되어 있어서 다양한 양상이 나타나고 있다. 따라서 화신(火神)을 위주로 하는 오통신과 영감신의 신격도 각양각색이면서 인류의 생산 활동의 방식을 반영하고 있다.

두 신의 신앙적 의의가 세 가지가 있는데 인간과 가까운 존재인 속화된 신, 신앙적 기능의 이중성, 환경에 따라 변화하는 신앙적 기능이다. 영감신과 오통신의 돈육 식성

은 두 신이 하위신, 잡신으로서의 성격을 보여주었다. 다시 말하면 속화된 신, 인간에 가까운 신이라고 볼 수 있다. 영감신과 오통신은 지고지상한 신성의 존재가 아니고 오히려 가장 사람과 닮은 인간의 속성에 가깝고 심지어 인간과 거의 동등한 위치에 존재하는 신이다. 역병(또는 질병)을 가져다주기도 하고 퇴치하기도 하며 환대하면 재부(財富)를 가져다주지만 박대하면 순식간에 가산을 탕진하도록 만든다. 영감신과 오통신 성격과 기능의 이중성은 인간에 대한 태도에도 나타난다. 신들의 세계는 인간 세계의 투영이다. 영감신과 오통신의 신앙적 기능은 사회 경제적 상황, 시대적 발전, 지역적 특성 등에 따라 변화되어가고 있다.

2. 과제와 전망

영감신앙과 오통신 신앙을 살펴 본 결과, 한·중 고문헌에 나타나는 도깨비는 인귀(人鬼)와 물귀(物鬼) 두 가지 개념이 포함되어 있는 것으로 볼 수 있다. ‘목랑(木郎)’, ‘목매(木魅)’, ‘독각귀(獨脚鬼)’, ‘이매(魑魅)’, ‘망량(魍魎)’ 등의 이름처럼 도깨비는 사람이 죽은 뒤 영혼으로 화생되는 귀신이기도 하지만, 어떤 원한을 가지고 죽은 원귀(冤鬼)의 개념보다는 나무와 돌의 정괴(精怪)이거나 독각신수(獨脚神獸)와 오래된 낡은 물건이 둔갑한 물괴(物怪)에서 유래된 귀매(鬼魅)의 개념으로 이해하는 것이 더 합리적이다. 같은 귀매(鬼魅)의 개념에 속하는 오통신의 별칭은 독각귀(獨脚鬼), 목랑(木郎), 목매(木魅) 등 도깨비의 명칭과 일치하는 것을 통해서 도깨비와 오통신은 기원이 일치하는 것으로 판단된다.

오늘날 전승되는 한국 본토의 도깨비는 섬김을 받지 못하는 잡귀(雜鬼)로 여겨지는데, 제주도의 영감 도깨비는 오통신과 같이 신앙의 대상으로 사람에게 섬김을 받고 있다. 한국 본토에서는 도깨비가 전설과 민담에서 점점 속화되어 신화와 신앙이 사라지면서 제주도에만 도깨비가 영감신의 형태로 남아 있다. 영감신의 내력을 다룬 「영감본풀이」는 제주도 특유의 무당인 심방(神房)의 입으로 해녀, 선주, 어민 등 신앙인이 참여하는 제의인 영감놀이를 통해서 전승되어 왔다. 오통신의 내력을 다룬 신화 『태모보권(太姥寶卷)』도 오통신앙에 관한 제의 활동인 선권(宣卷)과 화연(花筵)에서 무격(巫覡)인 사

낭(師娘)이 반복해서 강창(講唱)해 왔다. 역사의 흐름 속에서 제주도의 영감신앙과 중국 강남의 오통신 신앙은 자연환경과 인문환경의 변화에 따라 나름 독창적인 신앙을 만들어냈다. 따라서 영감신앙과 오통신 신앙은 도깨비라는 넓은 의미이자 전체개념보다 귀매(鬼魅)신앙이라는 하나의 지맥(支脈)으로 간주하는 것이 더 합리적이다.

동화와 이야기 속에만 남아 있는 한국 본토의 도깨비는 신화와 의례 속에 생생하게 살아 있는 제주도의 영감 도깨비와 많은 차이점이 존재한다. 본고에서는 제주도의 영감신앙과 중국 강남 지역의 오통신 신앙을 중심으로 비교하였기 때문에 한국 본토의 도깨비와 제주도 영감도깨비의 비교를 많이 다루지 못하였다. 또한 「영감본풀이」나 『태모보권(太姥寶卷)』과 같은 살아 있는 신화로서의 본풀이와 보권(寶卷)에 대한 비교연구는 그 의미와 가치가 크다고 생각된다. 이를 후속 과제로 삼아 지속적으로 연구해 나가고자 한다.

본 논문에서 오통신 신앙과 영감신앙의 신명 기원, 형상, 신격, 제의 등 방면을 전반적으로 고찰한 결과 양자 사이에 놀라운 유사성과 고도의 일치성이 존재하고 있었다. 주대가(朱大可)는 『화하상고신계(華夏上古神系)』라는 책에서 프랑스 철학자인 자크 라캉(Jacques Lacan)의 거울단계(鏡像, Mirror Stage) 이론을 이용해 문화적 거울(文化鏡像, Mirroring of Culture)을 해석한 바 있다. 그는 “문화적 거울은 원형에서 유래하는 하나의 반사(反射)다. 흔히 볼 수 있는 문화 전파 상황은 이향(異鄉)원형이 투영(投影)하는 도중에 다른 하나 또는 여러 가지의 원형과 겹쳐져 섞이면서 새로운 문화적 거울이 생기는 것이다.”⁴⁴¹⁾ 그것의 고차원적 변이로 인해 원래의 출처는 소급될 수 없다. 왜냐하면 그것은 간단하게 식별되고 복원될 수 없기 때문이다. 그래서 문화적 거울과 자크 라캉이 말하는 거울의 주요 차이점은 “‘자기’가 ‘타인’으로 바뀌는 이야기가 아니라, 정반대로 한 타인의 서사(敍事) 객체(客體)가 신화적 거울 안에서 민족의 자아 형상(주체)으로 변하였다.”⁴⁴²⁾ 그러나 그 얼룩진 거울 조각 속에는 공통의 이향신의 익숙한 뒷모습이 지워지지 않는다. 영감신앙과 오통신 신앙의 유사점은 이 두 신앙에 연관성이 있다는 것을 보여준다.

441) 朱大可, 『華夏上古神系(上卷)』, “鏡像是源於原型的一種反射. 文化傳播的常見情形是一種異鄉原型在映射途中跟其他(一種或多種)原型發生疊加與混合, 由此產生新的文化鏡像(Mirroring of Culture).” 東方出版社, 2014, 17쪽.

442) 위의 책, “它不是關於‘自我’轉變為‘他者’的故事, 而是恰好相反, 一個他者的敘事片段(客體), 在神話鏡像里變成了民族的自我形象(主體).”, 17쪽.

한중 양국의 문화 속에는 여러 방면에 걸쳐 깊이 있고 오래된 연결고리가 존재하듯이, 한중 민간신앙 사이에도 겉으로는 잘 드러나지 않지만 심원(深遠)한 연계와 영향이 존재하고 있다. 특히 제주도 영감신앙이 한국 본토를 통해 직간접적으로 전파된 부분도 많지만 그와 동시에 직접적으로 중국 강남 오통신앙의 영향을 받은 흔적도 많이 남아 있다. 해양교류사의 연구 성과를 근거로 하면 제주와 강남지역 사이에 빈번하게 교류가 이루어졌을 가능성은 충분하다. 쿠루시오 난류를 비롯한 해류와 강한 동아시아의 계절풍은 제주와 중국 강남지역 사이에 교류의 통로를 구축하였다. 당송시대, 특히 남송 이래로 강남지역의 상품경제가 발전하고 해외무역이 활발해지면서 한중 간 해상무역은 한때 호황을 누렸다. 명청(明清) 시대의 표류민 기록에 따르면 해금(海禁)정책을 실시한 시기에도 동아시아 지역 간 해양을 통한 문화와 경제교류는 멈춘 적이 없다는 것을 알 수 있다. 그 교류는 정통 역사가들의 관심을 끌지 않는 민간 교류가 더 많다. 바로 해양 교류가 띠는 민간적 속성 때문에 사서(史書)에 기록되지 않은 잘 알려지지 않은 민간 분야에서 은밀하게 진행되었다. 이에 따라 전통 민간신앙에도 해양 교류의 영향이 스며들었다고 추론할 수 있다.

동아시아의 여러 나라 사이에 있었던 문화교류 차원에서 복잡다단하게 얽히고설킨, 그러면서 표면화되지 않고 은밀하면서도 깊게 스며든 교류 형태를 보면 어떤 문화도 고립된 상태로 존재할 가능성은 없다는 것을 충분히 알 수 있다. 소동파(蘇東坡)가 지은 「제서림벽(題西林壁)」, 시를 보면 “불식여산진면목, 지연신재차산중(不識廬山眞面目, 只緣身在此山中)⁴⁴³⁾”라는 구절이 있듯이, 문화 비교라는 관점에서 동아시아 문화의 진면목을 볼 수 있어야 한다. 각 영역을 심층적이고 세밀하게 고찰하면서 그들 사이에 존재하는 연계성과 다각적 상호 영향을 찾아내야 한다.

그런 과정을 통해 동아시아 문화의 정체성을 재조명하고 현존하는 동아시아의 여러 문화 현상에 대해 깊이 이해하며 서로 객관적인 관점을 가지는 데에 도움을 주도록 하여 동아시아 공동의 선을 추구하는 미래를 개척해 나갈 수 있도록 해야 한다. 그런 연구는 이후에 민속학 연구가 더 높은 단계에 도달하는 데에도 도움이 될 것이다. 이 분야는 아직도 갈 길이 멀다. 이 논문이 앞으로 더 많은 학자들이 비교민속학 연구에 관심을 가지는 데 작은 도움이 되기를 바랄 따름이다.

443) 蘇軾, 「題西林壁」. “不識廬山眞面目, 只緣身在此山中”, 여산의 참모습 알기 어려우니, 이는 내 몸이 이 산중에 있기 때문이다.

참고문헌

【자료】

- 淡水契, 『增補耽羅志』, 濟州文化院, 2005.
- 成倪, 『容齋叢話』
- 李瀛, 『星湖僿說』
- 李圭景, 『五洲衍文長箋散稿』
- 一然 著, 李丙燾 譯, 『三國遺事』, 韓國名著大全集, 大洋書籍, 1973.
- 秦聖麒, 『南國的傳說』, 一志社, 1968.
- 村山智順 著, 김희경 옮김, 『朝鮮의 鬼神』, 동문선, 1990.
- 崔溥, 『漂海錄』, 高麗大學出版社, 2007.
- 玄容駿, 『濟州島巫俗資料事典』, 新丘文化社, 1980.
- 洪錫謨, 『東國歲時記』, 大洋書籍, 1973.
- 濟州文化院 編, 『濟州古記文集』, 濟州文化院, 2007.
- 郭璞 注, 郝懿行 箋疏, 袁珂 校注, 林東錫 譯註, 『山海經』, 동서문화사, 2011.
- 干寶 著, 전병구 번역, 『수신기』, 자유문고, 1997.
- 洪邁 著, 何卓 點校, 『夷堅志』, 中華書局, 1981.
- 錢希言 著, 樂保群 點校, 『獐園』, 文物出版社, 2014.
- 陸燾, 『庚巳編』, 中華書局, 1987.
- 蒲松齡 著, 張友鶴 輯校, 『聊齋志異』 會校會注會評本, 上海古籍出版社, 1986.
- 趙翼, 『陔餘叢考』, 上海商務印書館, 1957.
- 周清原著, 周楞伽 整理, 『西湖二集』, 人民文學出版社, 1989.
- 田汝成, 『西湖遊覽志餘』, 上海古籍出版社, 1958.
- 湯斌 著, 範志亭等 輯校, 『湯斌集』, 中州古籍出版社, 2003.
- 馮夢龍, 『情史』, 春風文藝出版社, 1986.
- 陳澧, 『禮記集說』, 上海古籍出版社, 1987.
- 景中 譯著, 『列子·湯問』, 中華書局, 2007.

- 許慎, 『說文解字』, 嶽麓書社, 2006.
- 干寶 撰, 汪紹楹 校注, 『搜神記』, 中華書局, 1979.
- 李昉等 編, 『太平廣記』, 中華書局, 1961.
- 袁珂 編著, 『中國神話傳說詞典』, 上海辭書出版社, 1985.
- 袁珂 校注, 『山海經校注』, 上海古籍出版社, 1980 .
- 徐吉軍等 著, 『中國風俗通史·宋代卷』, 上海文藝出版社, 2001.
- 이능화 지음, 서영대 역주, 『朝鮮巫俗攷』, 창비, 2008.
- 진성기, 『제주도 무가 본풀이 사전』, 민속원, 1991.
- 제주도, 『濟州道傳說志』, 濟州道, 1985.
- 김영돈·현용준·현길언, 『제주설화집성1』, 제주대학교 탐라문화연구소, 1985.
- 서귀포시, 『우리 고장의 설화』, 서귀포문화원, 2010.
- 제주연구원, 『제주문화원형- 설화편1』, 경신인쇄사, 2017.

【단행본】

- 강은혜, 『한국난타의 원형 두두리 도깨비의 세계』, 예림기획, 2003.
- 강정식, 『제주굿 이해의 길잡이』, 민속원, 2015.
- 고광민·강정식, 『제주도 추는굿』, 국립문화재연구소 편, 피아, 2006.
- 김열규, 『도깨비 날개를 달다』, 한국학술정보, 2003.
- 김열규, 『한국인의 신화 - 저 너머, 저 속, 저 심연으로』, 일조각, 2005
- 김용관, 『조선왕조 귀신 실록』, 돌출새김, 2011.
- 김용의, 『일본설화의 민속세계』, 전남대학교출판부, 2013.
- 김종대, 『도깨비, 잃어버린 우리의 신: 전래동화에 갇힌 전래의 신에 대한 17가지 짧은 이야기』, 인문서원, 2017.
- 김종대, 『도깨비를 둘러싼 민간신앙과 설화』, 인디북, 2004.
- 김종대, 『민담과 신앙을 통해본 도깨비의 세계』, 국학자료원, 1997.
- 김종대, 『한국 도깨비의 전승과 변이』, 보고서, 2017.
- 김종대, 『한국의 도깨비 연구』, 국학자료원, 1994.
- 김헌선·현용준·강정식, 『제주도 조상신본풀이 연구』, 보고서, 2006.
- 문무병, 『제주도 본향당 신앙과 본풀이』, 민속원, 2008.

- 박전열, 『일본의 요괴 문화: 그 생성원리와 문화산업적 기능』, 한누리미디어, 2005.
- 빅터 메이어(Victor H. Mair) 지음, 정광훈·전홍철·정병윤 옮김, 『당대변문』, 소명출판, 2012.
- 서대석, 『무가문학의 세계』, 집문당, 2011.
- 서연호, 『한국 가면극 연구』, 월인, 2002.
- 서정범, 『한국문화상징사전』, 동아출판사, 1992.
- 신동훈, 『살아있는 한국 신화』, 한겨레출판, 2014.
- 여연·문무병, 『신화와 함께하는 제주 당올레』, 알렙, 2017.
- 오순환, 『한국인의 여가와 축제』, 大旺社, 2015
- 이상일, 『민족심상의 예능학-굿의 놀이와 축제의 드라마』, 시인사, 1984.
- 張國強, 『한국과 중국의 무속신 비교연구』, 박문사, 2011.
- 張籌根, 『제주도 무속과 서사무가』, 역락, 2001.
- 張籌根, 『한국의 향토신앙』, 을유문화사, 1998.
- 주영하·방인아·최진아, 『巫·굿과 음식1』, 국립문화재연구소, 2005
- 秦聖麒, 『濟州島民俗』, 濟州民俗研究所, 1969.
- 최용수 외, 『아시아의 무속과 춤 연구』, 민속원, 2005.
- 하순애, 『제주도 신당 이야기』, 제주대학교출판부, 2008.
- 허남춘, 『설문대할망과 제주신화』, 민속원, 2017.
- 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986.
- 현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002.
- 현용준, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005.
- 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996.
- 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1996.
- 현용준·현승환, 『제주도 무가』, 고려대학교 민족문화연구소, 1996.
- 李子賢·李蓮 主編, 『探尋活形態的基層文化』, 雲南大學出版社, 2016.
- 馬書田, 『冥間鬼神』, 風格司藝術創作坊, 2012.
- 樊樹志, 『江南市鎮: 傳統的變革』, 復旦大學校出版社, 2005.
- 芮傳明, 『淫祀與迷信: 中國古代迷信群體研究』, 廣東人民出版社, 2005 .
- 烏丙安, 『中國民間信仰』, 上海人民出版社, 1995.
- 劉仲宇, 『中國精怪文化』, 上海人民出版社, 1997.

- 任兆勝, 『口承文學與民間信仰』, 雲南大學出版社, 2007.
- 張勁松, 『中國鬼信仰』, 中國華僑出版公司, 1991.
- 朱大可, 『華夏上古神系』, 東方出版社, 2014.
- 車錫倫, 『中國寶卷研究』, 廣西師範大學出版社, 2009.
- (日)濱島敦俊, 『總管信仰—近世江南農村社會與民間信仰』, 研文出版, 2001.
- (美)萬志英(Richard von Glahn) 著, 廖涵縝 譯 『左道: 中國宗教文化中的神與魔』, 社會科學文獻出版社, 2018.
- (美)韓森(Valerie Hansen) 著, 包偉民 譯 『變遷之神—南宋時期的民間信仰』, 浙江人民出版社, 1999.

【논문】

- 강은해, 「도깨비의 공간론-현실과 초월의 다리-」, 『한국문학이론과 비평』20집, 한국문학이론과 비평학회, 2003.
- 강은해, 「도깨비의 정체」, 『한국학논집』30집, 계명대 한국학연구원, 2003.
- 강은해, 「도깨비(木郎)再考-도깨비의 명칭 分化和 관련하여」, 『한국학논집』16집, 계명대 한국학연구원, 1989.
- 강은해, 『한국도깨비담의 형성·변화와 구조에 관한 연구』, 서강대학교 박사학위논문, 1985.
- 권재선, 「韓國語의 도깨비와 日本語의 Oni의 語源과 그 說話의 比較」, 『東亞人文學』창간호, 동아인문학회, 2002.
- 김문기, 「17세기 江南의 災害와 民間信仰—劉猛將信仰의 轉變을 중심으로」, 『역사학연구』29호, 2007.
- 김상한, 「한국 도깨비 이야기와 일본 요괴 이야기의 비교연구」, 『한국아동문학연구』14, 2008.
- 김선미 외, 「학령전기 아동의 귀신 및 도깨비에 관한 개념」, 『신경정신의학』22-1 호, 대한신경정신의학회, 1983.
- 김열규, 「도깨비와 귀신-한국의 남과 여-」, 『한국학논집』30집, 계명대 한국학연구원, 2003.
- 김용의, 「일본 <혹부리영감>담의 유형과 분포」, 『日本語文學』5집, 한국일본어문학회, 1998.
- 김용의, 「한·일 요괴설화 비교연구의 과제」, 『日本語文學』2집, 한국일본어문학회, 1996.
- 김우석, 「民間神 寶卷에 대한 연구」, 『중어중문학』37권, 한국중국어문학회, 2002.
- 김우석, 「寶卷에 대한 연구」, 『중어중문학』32권, 한국중국어문학회, 1999.

- 김우석, 「寵神 신앙과 <寵神君寶卷>」, 『중국문학』 35권, 한국중국어문학회, 2001.
- 김정란, 「도깨비 설화와 연금술」, 『비교문학』 48집, 한국비교문학회, 2009.
- 김종대, 「<혹부리영감>譚의 형성과정에 대한 試考」, 『우리文學研究』 20집, 우리문학회, 2006.
- 김종대, 「제주도 영감놀이에 대한 일고찰」, 국립민속박물관, 1994.
- 김홍섭, 「瓦當에 새겨진 도깨비」, 『한국의 도깨비』, 열화당, 1981.
- 노영남, 「도깨비이야기와 바께모노이야기 비교연구」, 경상대 교육대학원 석사학위논문, 1998.
- 류희승, 「텐구(天狗)와 도깨비」, 『학술발표논문집』 28, 한국일본어문학회, 2008.
- 류희승, 「텐구(天狗)와 도깨비」, 『학술발표논문집』 28회 학술집, 한국일본어문학회, 2008.
- 문무병, 「제주도 당신앙 연구」, 제주대학교 박사논문, 1993.
- 문무병, 「제주도 도깨비 신앙」, 『한국학논집』 30집, 계명대 한국학연구원, 2003.
- 문무병, 「제주도 도깨비당 연구」, 『탐라문화』 10집, 제주대 탐라문화연구소, 1990.
- 박기용, 「초등 국어 교과서에 나타난 도깨비 형상 연구」, 『어문학』 109, 2010.
- 박기용, 「한·중 도깨비 설화 연구」, 『우리말글』 22집, 우리말글학회, 2001 .
- 박기용, 「한국 도깨비 형상 연구—중국 도깨비 설화와 비교를 중심으로」, 『어문학』 113, 2011.
- 박연숙, 「일본전과를 통해 본 <도깨비방망이>설화의 국제성」, 『日本語文學』 27집, 한국일본어문학회, 2004.
- 박은용, 「木郎考-도깨비의 語源攷」, 『한국전통문화연구』 2집, 대구카톨릭대학교 인문과학연구소, 1986.
- 박은희, 「도깨비 이야기에 나타난 民衆意識」, 『韓國語文學研究』 16집, 1985.
- 박지현, 「승배와 두려움의 차이: 중국의 五通神 소고」, 『중국어문학』 46호, 2005.
- 王天泉, 『朝鮮의 中國 漂流民 송환 방식 변화와 淸初 동아시아 해역』, 濟州大學校 博士論文, 2016.
- 王天泉, 『漂海錄을 통해서 본 明代 朝鮮 漂流民의 救助 研究』, 濟州大學校 碩士論文, 2012.
- 依田千百子, 「妖怪도깨비와 韓國의 民俗宇宙」, 『韓國民俗學』19집, 한국민속학회, 1986.
- 이두현, 「단골巫와 冶匠; 東北亞細亞 샤머니즘과 韓國巫俗과의 比較研究②」, 『정신문화연구』 16권 1호, 한국정신문화연구원, 1993.
- 이부영, 「도깨비의 심리학적측면과 상징성—C.G. Jung의 분석심리학적 입장에서」, 『한국학논집』 30집, 계명대 한국학연구원, 2003.
- 이부영, 「심리학적 측면에서 본 도깨비」, 『한국의 도깨비』, 열화당, 1981.
- 이한길, 「도깨비담과 도깨비 연구」, 『서강어문』 9집, 서강어문학회, 1993.
- 임동권, 「도깨비考」, 『韓國民俗學論考』, 集文堂, 1975.

- 임동권, 「민간신앙에서의 도깨비」, 『한국의 도깨비』, 열화당, 1981.
- 임석재, 「설화속의 도깨비」, 『한국의 도깨비』, 열화당, 1981.
- 장덕순, 김요섭 편집, 「도깨비考」, 『전래동화의 세계』,寶晉齋, 1972.
- 장주근, 「배서낭과 도깨비」, 『韓國의 郷土信仰』, 乙酉文化社, 1975.
- 장주근, 「제주도 무속의 도깨비 신앙에 대하여」, 『한국국어교육연구』 18, 한국국어교육학회, 1972.
- 전향연, 「〈目蓮三世寶卷〉研究」, 『중어중문학』 60호, 중국어문학논집 2010.
- 최인학, 「도깨비소원고」, 『한국·일본의 설화연구』, 인하대학교출판부, 1987.
- 최인학, 「도깨비와 유령」, 『한국민속학』, 새문사, 1988.
- 최인학, 「도깨비의 민속학 고찰」, 『한국민속학연구』, 인하, 1989.
- 허윤정, 「〈財神寶卷〉의 서사양상과 사회적 의미」, 『한국중어중문학』 61집, 2015.
- 허윤정, 「중국 寶卷 연구의 회고와 전망」, 『중국소설논총』 36호, 한국중국소설학회, 2012
- 현승환, 「제주도 신화와 공동체 그 현대적 변용 양상」, 『구비문학연구』 22집, 한국구비문학학회, 2006.
- 賈二强, 「佛教與民間五通神信仰」, 『佛學研究』, 2003年第3期.
- 賈二强, 「說五顯靈官和華光天王」, 『中國典籍與文化』, 2003年第3期.
- 葛海婷, 「宋代五通神信仰研究」, 『黑龍江史志』 19期, 2013.
- 耿敬·姚華, 「“五猖神”的復蘇與現代生活的“悖論”」, 『民族藝術』, 2007年04期.
- 耿敬·姚華, 「現代社會生活中的五猖神信仰」, 『民間文化論壇』, 2006年06期.
- 顧 珏, 『蘇州上方山地區〈太姥寶卷〉及其信仰研究』, 南京大學碩士學位論文, 2007.
- 孔令宏, 「五顯神的源流與信仰」, 『地方文化研究』, 2016年03期.
- 丘慧瑩, 「江蘇常熟白茆地區宣卷活動調查報告」, 『民俗曲藝』 169집, 2010.
- 羅冬陽, 「從明代淫祠之禁看儒臣·皇權與民間社會」, 『求實學刊』, 2006年第1期.
- 劉燕萍, 「淫祠·偏財神與淫神—論〈夷堅志〉中的五通」, 『淡江人文社會學刊』, 35집, 2008.
- 李云華, 「穿青人與“五顯神”信仰」, 『中國宗教』, 2014年第6期.
- 馬曠源, 「論“五通神”」, 『楚雄師專學報』, 1994年02期.
- 萬 里, 「南宋時期江南地區“五顯神”崇祀考」, 『長沙理工大學學報(社會科學版)』, 2013年第2期.
- 楊宗紅, 「五通神崇女故事譚論」, 『安慶師範學院學報(社會科學版)』, 2010年07期.
- 楊宗紅, 「財神“五通”論」, 『宗教學研究』, 2008年第2期.
- 吳建華, 「湯斌毀“淫祠”事件」, 『清史研究』, 1996年第1期.
- 王 健, 「明清江南毀淫祠研究—以蘇松地區爲中心」, 『社會科學』, 2007年第1期.

- 王 健,『民間視野下的國家與社會』,蘇州大學歷史系碩士學位論文,2002.
- 張 坦,「穿青人的儺文化—“慶五顯壇”」,『貴州文史叢刊』,1988.
- 蔣竹山,「宋至清代國家與祠神信仰」,『新史學』,1997年第2期.
- 鄭振滿,陳春聲,「國家意識與民間文化的傳承」,『文史天地』,2001年10月.
- 丁希勤,「五顯信仰的實質及與道教的關係—對徽州婺源縣靈順廟的考察」,『安徽史學』,2009年06期.
- 趙杏根,「五通考述」,『蘇州大學學報』,1993年第2期.
- 周凱燕,「〈太姥寶卷〉和五通神信仰的變遷」,『常熟理工學院學報(哲學社會科學版)』,2009年第3期.
- 陳金鳳,「宋代婺源五顯信仰的流變及其相關問題」,『地方文化研究』,2014年第6期.
- 陳泳超,「〈太姥寶卷〉的文本構成及其儀式指涉—兼談吳地神靈寶卷的歷史淵源」,『民族文學研究』,2017年04期.
- 沈建東,「上方山香火今昔談」,『蘇州雜誌』,2008年05期.
- 彭 鵬,「宋代的五通神信仰—初探〈夷堅志〉中的五通神」,『安徽文學』,2008年09期.
- 畢旭玲,「五通神小考」,『中文自學指導』,2005年02期.
- 黃東陽,「利益算計下的崇奉—由〈夷堅志〉考述南宋五通信仰之生成及內容」,『新世紀宗教研究』,2011年第4期.
- (日)大塚秀高 著,文石 譯,「〈夷堅志〉中的獨脚鬼」,『社會科學輯刊』,1980年第3期.
- (日)川野明正,「朝鮮“特可比”與中國“山魃”“五通神”故事—東亞“搬運靈”傳承初探」,『口承文學與民間信仰』,雲南大學出版社,2007.

부록

1. 「서우제소리-영감본풀이」원문 및 번역

서우제소리-영감본풀이

제주도칠머리당영등굿보존회원 KBS 한국의 굿음악 NO. 4 <한국굿음악선집> 녹음 자료
채록 정리 주석: 濟州大學校 姜晶植(1991년 12월)
번역: 王艷

(<Tape1-A>)

ㅁ친(맏힌) 간장 ㅁ친 시름이랑 진(긴) 바당(바다) 진 소리, 즈른(짚은) 바당 서우제소리로
간장간장이랑 다 풀려 놀자.

어어~ 야양~	어허~ 야항아
어야 두야~	상사뒤여 예~
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
일월이 놀자	대석이 놀자
ㅁ친 간장	다 풀려 놀자 예~
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
높은 것은	산신이요 ⁴⁴⁴⁾
얇은 것은	선왕이요 예~ ⁴⁴⁵⁾
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
일만일신은	만주백관 ⁴⁴⁶⁾
즈른전신에	다 놀고 가제 ⁴⁴⁷⁾
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
산도나 산앞	무견대웨
연수당에	놀던 신전
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
뗏구나~	뗏~구나
저 하늘에	동산새별 뗏네
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
뗏구나~	뗏군나
저 바당에	조기선 뗏네

444) 산신 : 산신(山神).

445) 선왕 : 선왕(船王).

446) 일만일신 : 일만일신(一萬一神?).

447) 즈른전신 : 일천전신(一千全神?).

아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
동이와당~	광덕황에 ⁴⁴⁸⁾
서이와당~	광인황에 ⁴⁴⁹⁾
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
남이와당	적요황에 ⁴⁵⁰⁾
북이와당	북요황이여 ⁴⁵¹⁾
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
동경국은	대왕이 놀저
세경국 부인님도	다 놀고 가저
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
요왕태즈님도	놀고 갑서 ⁴⁵²⁾
거복스제도	놀고나 갑서 헤어~
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
간장간장	ㅁ쳐진 간장 ⁴⁵³⁾
오닐라근	다 풀려놉서
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
요황이 놀면	선양도 놀곡
선양이 놀면	요황도 놀고
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
물 우이는	선양이요
물 아래는	요왕이 놀저
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
삼만 줌수아기도	다 놀고 가저 ⁴⁵⁴⁾
일만 굴 안청	다 놀고 가저
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
신저님네가	ㅁ쳐지고 ⁴⁵⁵⁾
간겨진 일을	다 놀고 풀립서 ⁴⁵⁶⁾
아~아~ 아양~	어~어~양~ 어~어~요~
물이 들면	동바당에 ⁴⁵⁷⁾
물이 싸면	서바당에 ⁴⁵⁸⁾

448) 동이와당 광덕황 : 동(東)쪽 바다 광덕황(廣德皇).
449) 서이와당 광인황 : 서(西)쪽 바다 광인황(廣人皇).
450) 남이와당 적요황 : 남(南)쪽 바다 적요황(赤龍王).
451) 북이와당 북요황 : 북(北)쪽 바다 북요왕(北龍王).
452) 요왕태즈 : 용왕태자(龍王太子).
453) ㅁ쳐진 : 맺힌.
454) 삼만 줌수 : 삼만잠수(三萬潛艘).
455) 신저님 : 신전님.
456) 간겨진 : 감겨진.
457) 동바당 : 동(東)바다.
458) 서바당 : 서(西)바다.

아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
배론 가민~	선앙이요 ⁴⁵⁹⁾	
간장간장	다 풀려 놓서	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
영감의 시조가	어딜러며	
영감의 본초가	어딜러나	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
서울이라~	허정승에~	
아덜이사~	일곱 형제요	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
모어나지난	일곱 동서(同壻)나	
허터나 지난	열 닢 동서여 ⁴⁶⁰⁾	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
큰아덜은	나아다가	
서울이라 삼각산	춧질 허고	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
둘쨌 아덜은	나아다가	
강원도 금강산	춧질 험데다	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
셋쨌 아덜은	나아다가	
충청도 계룡산	춧질 허고	좋다
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
넷쨌 아덜은	나아다가	
경상도 태백산	춧질 허고 ⁴⁶¹⁾	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
다섯쨌 아덜은	전라도 지리산에	
으섯쨌 아덜	목포 유달산 츠지	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
일곱체라~	족은아덜은	
오소리 잡놈이엔	히엿구나	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
깍만 부튼	짚페리 쓴다 ⁴⁶²⁾	
짚만 부튼	도폭을 입고 ⁴⁶³⁾	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
치기만 부튼	초신을 신고 ⁴⁶⁴⁾	

459) 선앙 : 선왕(船王).
460) 허터나 지면 : 흠어지면.
461) 태백산 : 태백산(太白山).
462) 깍 : 끝.
463) 짓 : 갓. 도폭 : 도포.

흔 뿔 못흔	곰방대에	
아~아~ 아양~		어~어~양~ 어~어~요~
우장삼에	대빵거리 허영	
등에나~	질머나진다	
아~아~ 아양~		어~어~양~ 어~어~요~
진도나 안섬	진도 밧섬	
벨파장으도	들어산다 ⁴⁶⁵⁾	
아~아~ 아양~		어~어~양~ 어~어~요~
큰관탈은	족은관탈 ⁴⁶⁶⁾	
소섬이라	진질각으로 ⁴⁶⁷⁾	
아~아~ 아양~		어~어~양~ 어~어~요~
한라산엘 가난	장군선양	
선흘곳이랑	아기씨선양 ⁴⁶⁸⁾	
아~아~ 아양~		어~어~양~ 어~어~요~
대정곳은 가민	영감이 선양	
정의곳이랑	각시선양	
아~아~ 아양~		어~어~양~ 어~어~요~
뽕미곳은 가민	도령선양 ⁴⁶⁹⁾	
청수 당믄를은	숯불미선양 ⁴⁷⁰⁾	
아~아~ 아양~		어~어~양~ 어~어~요~
와흘은 가민	내가 불언 ⁴⁷¹⁾	
강변으로	돌고나 가져	
아~아~ 아양~		어~어~양~ 어~어~요~
낮인 뽕민	연불을 싸곡	
밤인 뽕면	칫불을 들고 헤여	
아~아~ 아양~		어~어~양~ 어~어~요~
물이 들민	강변에 놀곡	
물이 싸면	수중에 놀고	
아~아~ 아양~		어~어~양~ 어~어~요~
성창마다	항구마다~ ⁴⁷²⁾	
부두마다	개맞마다 ⁴⁷³⁾	

464) 치기 : 뒷축. 초신 : 초(草)신. 짚신.
465) 벨파당 : 멸치 바다.
466) 큰관탈, 족은관탈 : 추자도와 제주 본섬 사이에 있는 섬.
467) 소섬 : 남제주군 우도면 우도(牛島).
468) 선흘 : 북제주군 조천읍 선흘리.
469) 뽕미 : 흔히 '뽕미'라고 한다. 남제주군 남원읍 위미리의 옛 이름.
470) 청수 : 북제주군 한경면 청수리. '당믄를'은 이 마을 분향당이 있는 곳.
숯불미 : 솔풀무.
471) 와흘 : 북제주군 조천읍 와흘리.
472) 성창 : 선창.

아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
일만 어부 보아도	나영 살기	
상줍네 중줍네	하줍네에 ⁴⁷⁴⁾	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
곤 총각 보아도	나영 살게	
곤 처녀 보아도	나영 살게	
아~아~ 아양~	어어~양~	어~어~요~
자 허면	천릴(千里리) 가져	
자 허면	만릴(萬里리) 가져	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
영감님에	신수퍼근	
간장간장	다 풀려 놓서	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
밤도나 영청	낮도 영청	
두 일뤼 열나흘	놀고나 가민	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
영감님이	가실 때엔	
소원대로	다 드리쿠다	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
산돏 ⁴⁷⁵⁾ 잡아	장개 맞이	
벨보선 무어	다 올리쿠다	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
상선도나 ⁴⁷⁶⁾	무엇수다	
중선나도 ⁴⁷⁷⁾	다 무엇수다	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
산으로 가민	초기 벼슬언	
중산촌으론 ⁴⁷⁸⁾	게고 짓나 헤	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
소유지나	산물유지	
해각으론	곤동색(?) 무어	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
우미 정각	펜포허고	
쌀향에는 ⁴⁷⁹⁾	쌀 실르고	

473) 개맛 : 성창, 향구, 부두, 개맛은 거의 같은 뜻. 제주도 사람들은 흔히 ‘개맛’이라고 한다.
474) 상줍네, 중줍네, 하줍네 : ‘줍네’는 잠녀(潛女), 곧 해녀(海女). 상, 중, 하는 해녀의 기량에 따른 구분.
475) 산돏 : 산돼지.
476) 상선 : 큰배(上船).
477) 중선 : 중간 크기 배(中船).
478) 중산촌 : 중산촌(中山村).
479) 쌀향 : 쌀 향아리.

아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
물항에나	물 실렸고나	
소나무 장작	잔뜩 시꺼에 ⁴⁸⁰⁾	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
이별허여	어서나 갑서	
작별허여	어서 갑서	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
영자 화자야	나고나 본다	
지금 때는	어느 땐나 헤	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
물때나 점점	늦어 간다	
들물 썰물	받았구나 헤	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
장구나 삼채	덩덩덩 올리건	
이별 작별	어서나 갑세 해야	
아~아~ 아양~	어~어~양~	어~어~요~
우~수영에	좌~수영으로	
아~아~ 아야~	어~어~양~	어~어~요~
일본이라	대마도도	
썰마도도	어서나 갑서	
아~아~ 아야~	어~어~양~	어~어~요~
강남이라	전젓구나	
아~아~ 아야~	어~어~양~	어~어~요~
영감님에	어서나 가져	
아~아~ 아야~	어~어~양~	어~어~요~
이별이별	영 이별 허저	
아~아~ 아야~	어~어~양~	어~어~요~ (18.20)(<Tape1-A>)

480) 시꺼에 : 싯고서.

縑巫再⁴⁸¹⁾巫歌-令監本譜理

濟州島七摩里堂靈登巫儀保存會員 KBS 韓國的巫儀音樂 NO. 4 《韓國巫儀音樂選集》錄音資料
1991年 12月
采錄 整理 注釋: 濟州大學 姜晶植
翻譯: 王艷

(<Tape1-A>)

鬱結的肝腸，鬱結的憂愁，長長的海，長長的歌，短短的海，縑巫再巫歌，肝腸肝腸啊，全都疏解開，盡情遊玩吧。

哦哦～ 呀昂～	哦呵～ 呀吭啊
哦呀 啞呀～	桑薩對吆 哎～
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
日月祖上遊玩吧	帝釋啊遊玩吧
鬱結的肝腸	全都疏解開 遊玩吧 哎～
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
高高在上的	山神哟
淺淺之處的	船王神哟 哎
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
一萬一神 ⁴⁸²⁾	滿洲百官
一千全神 ⁴⁸³⁾	都遊玩後再走吧
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
山前山後	無邊無涯
在延壽堂遊玩過的神啊	
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
升起來了～升～起來了	
那天邊的	晨星升起來了
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
浮起來了～浮起來了	
那海里的	漁船浮起來了
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
東邊大海～	廣德皇哎
西邊大海	廣人皇哎
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
南邊大海	赤龍王哎
北邊大海	北龍王哟
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～

481) “縑巫再”為音譯，該巫歌中插入了歌唱令監神來歷的內容，“縑巫再”的含意至今尚不明確。

482) 一萬一神？原文如此。

483) 一千全神？原文如此。

東京國大王	遊玩吧
西京國夫人	也遊玩後再走吧
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
龍王太子	也遊玩後再走吧
神龜使者	也遊玩後再走吧 嗨哦～
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
肝腸肝腸 鬱結的肝腸	
今天全都疏解開 盡情遊玩吧	
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
龍王遊玩	船王也遊玩
船王遊玩	龍王也遊玩
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
水面上的	船王 ⁴⁸⁴)哟
水底下的	龍王啊 遊玩吧
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
三萬潛 ⁴⁸⁵)	都遊玩後再走吧
一萬漁夫 ⁴⁸⁶)	都遊玩後再走吧
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
神啊 您那	鬱結
糾纏的一切	全都在遊玩後疏解吧
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
漲潮時	在東海
退潮時	在西海
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
上船吧～	船王哟
肝腸肝腸 全都疏解開	盡情遊玩吧
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
令監的祖上	是哪兒啊？
令監的本初	是哪兒啊？
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
是首爾啦～	許政丞～
的兒子～	七兄弟哟
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
聚在一起	是七兄弟哪
分散開來	是十四兄弟哟
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
大兒子	出去後
首爾 三角山	占據著
啊～啊～ 啊映～	哦～哦～映～ 哦～哦～哟～

484) 船王：指船王神，即令監。

485) 三萬潛嫂：指濟州海女。

486) 一萬漁夫？原文不明，根據上下文文意推測。

二兒子	出去後	
江原道 金剛山	占據著	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
三兒子	出去後	
忠清道 鷄龍山	占據著	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
四兒子	出去後	
慶尚道 太白山	占據著	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
第五個兒子	在全羅道智異山	
第六個兒子	占據木浦 儒達山	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
第七個～	小兒子	
是個	放蕩不羈的家伙	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
戴著只剩帽簷的	破笠帽	
穿著只剩衣襟的	破道袍	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
穿著只剩鞋幫的	破草鞋	
叼著不到一拵長的	短煙斗	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
雨長衫打成包裹		
在背上～	背著	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
珍島內島	珍島外島	
進入盛產銀魚的大海		
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
去大冠脫島	小冠脫島 ⁴⁸⁷⁾	
牛島 ⁴⁸⁸⁾ 的	津質端 ⁴⁸⁹⁾	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
去漢拿山	成為將軍船王	
善屹藪 ⁴⁹⁰⁾	阿只氏 ⁴⁹¹⁾ 船王	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
去大靜藪	成為令監船王	
旌義藪	閣示 ⁴⁹²⁾ 船王	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～

487) 大冠脫島, 小冠脫島: 位於楸子島與濟州本島之間的兩個小島。

488) 牛島: 位於南濟州郡牛島面。

489) 牛島的地名, 音譯。

490) 善屹: 北濟州郡朝天邑善屹里。

491) 音譯。

492) 音譯。

去為美藪 ⁴⁹³⁾	成為道令船王	
清水 ⁴⁹⁴⁾ 堂岳 ⁴⁹⁵⁾	冶匠船王	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
去臥屹里 ⁴⁹⁶⁾	山澗水滿	
去江邊轉轉吧		
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
白天到了	手持煙火	
夜晚來臨	手持神火	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
漲潮時	在江邊遊玩	
退潮時	去水中遊玩	
啊～啊～ 啊映～		哦哦～映～ 哦～哦～哟～
每個碼頭每個港口～		
每個埠頭每個浦口		
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
見到一萬漁夫	跟我一起過吧	
上潛女中潛女	下潛女哎 ⁴⁹⁷⁾	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
見到英俊的小伙	跟我一起過吧	
見到美麗的少女	跟我一起過吧	
啊～啊～ 啊映～		哦哦～映～ 哦～哦～哟～
剎那即達千里		
瞬間可至萬里		
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
令監到來		
肝腸肝腸 全都疏解	盡情遊玩	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
夜晚盡情遊玩	白天盡情遊玩	
兩周十四天	遊玩後再走吧	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
令監走時		
如您所願	全都供獻	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～
獻上整豬	進行豚祭	
別告祀 ⁴⁹⁸⁾	全都準備好	
啊～啊～ 啊映～		哦～哦～映～ 哦～哦～哟～

493) 爲美: 現南濟州郡南元邑爲美里。

494) 清水: 北濟州郡翰京面清水里。

495) 堂岳: 指村莊本鄉堂所在的小山丘。

496) 臥屹: 北濟州郡朝天邑臥屹里。

497) 潛女: 即海女, 上、中、下是根據海女在水下呼吸的時間長短, 即海女的技能而劃分的等級。

498) 巫俗儀禮的一種。

大船	準備好	
中船	也準備好	
	啊~啊~ 啊映~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~
山中的	珍菌蘑菇	
中山村的	大柚子 嗨	
	啊~啊~ 啊映~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~
小柚子啊	山柚子	
海邊的	海產 ⁴⁹⁹⁾ 全都備好	
	啊~啊~ 啊映~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~
石花菜 青角	還有海藻	
米缸里的米	裝好	
	啊~啊~ 啊映~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~
水缸裡的水	裝好	
松木柴	裝得滿滿當當	
	啊~啊~ 啊映~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~
要離別了	快走吧	
要辭別了	快走吧	
	啊~啊~ 啊映~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~
船夫 伙夫呀	快出去看看	
現在的潮水	怎麼樣 嗨	
	啊~啊~ 啊映~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~
潮水啊漸漸	就要來不及了	
漲潮 退潮	時間就要到了	
	啊~啊~ 啊映~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~
鼓敲了三下	咚咚咚 響了起來	
離別 辭別	請快點走吧 嗨呀	
	啊~啊~ 啊映~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~
去右~水營	左~水營	
	啊~啊~ 啊呀~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~
日本的對馬島		
還有薩摩島	快點兒去吧	
	啊~啊~ 啊呀~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~
江南的天子國啊		
	啊~啊~ 啊呀~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~
令監快點兒去吧		
	啊~啊~ 啊呀~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~
離別離別哟	就要離別了	
	啊~啊~ 啊呀~	哦~哦~映~ 哦~哦~哟~ (18.20)(<Tape1-A>)

499) 海產品, 不詳。

2. 「영감놀이」 원문 및 번역

영감놀이

제주도칠머리당영등굿보존회원 KBS 한국의 굿음악 NO. 4 <한국굿음악선집> 녹음 자료
채록 정리 주석: 濟州大學校 姜晶植(1991년 12월)
번역: 王艷

(<Tape1-A>)

심방 : 영감.

영감 : 어허허, 허허허.

심방 : 하하, 영감이 어땡허연 영감…….

영감 : 허허.

심방 : 아니 어디를 땡기다 이제사(이제야) 들어왔소. 영감.

영감 : 어허, 어디라 헐 것이 아니라 나는 거 방방곡곡(坊坊曲曲)을 헤매서 그 서울…….

심방 : 그렇지.

영감 : 삼각산(三角山)으로.

심방 : 삼각산으로.

영감 : 지리산(智異山)으로.

심방 : 지리산.

영감 : 금강산(金剛山)으로.

심방 : 금강산.

영감 : 어.

심방 : 어.

영감 : 광주(光州) 무등산(無等山)으로.

심방 : 무등산.

영감 : 목포(木浦) 유달산(儒達山)으로.

심방 : 목포 유달산으로.

영감 : 어. 그렇지.

심방 : 그래서. 하참, 그 영감 많이 땡기네(다니네).

영감 : 아, 거 삼월산(?) 구월산(九月山)으로.

심방 : 허허.

영감 : 거 저~, 조그만헌 큰성(큰형)인가 작은성(작은형)인가 제주도 거, 할로산(漢拏山)
 ㄱ지[심방 : 어, 할로영산(漢拏靈山).] 잇다가 굴러 땡기주(다니지).

심방 : 거, 영감 아주 잘 땡기네.

영감 : 어, 그렇지.

심방 : 거, 영감 말이요 이. 영감 본초(本初)가 어디요, 영감 본초가.

영감 : 어, 영감 본초가 어딜 것이 아니라, 나는 거 본초는 하곡(많고) 한(많은) 본초네.

심방 : 어, 그럼.

영감 : 어.

심방 : 아, 영감이 그거 본초가 있잖아요.

영감 : 그 서울이라.
 심방 : 그렇지.
 영감 : 그 허정승(許政丞)의 아덜덜(아들들).
 심방 : 어.
 영감 : 우리, 나, 거…….
 심방 : 일곱 성제(兄弟)로구나.
 영감 : 일곱 성제 뉘어서, 나가 그거……. 팔도명산(八道名山)을 다 돌아다니고…….
 심방 : 다 돌아 댕기지.
 영감 : 어, 그렇지. 맞지.
 심방 : 그렇지. 아, 서울은 삼각산(三角山)에, 이.
 영감 : 아하, 그럼.
 심방 : 한강(漢江) 줄기에 놓고.
 영감 : 아하, 그럼.
 심방 : 함경도 구월산(九月山)은.
 영감 : 허어, 그렇지.
 심방 : 압록강(鴨綠江) 줄기에 놓고.
 영감 : 허어, 그렇지.
 심방 : 강원도(江原道) 금강산(金剛山)은…….
 영감 : 그렇지.
 심방 : 두만강(豆滿江) 줄기에 놓고.
 영감 : 허이!
 심방 : 충청도(忠淸道) 계룡산(鷄龍山)은…….
 영감 : 오냐.
 심방 : 낙동강(洛東江) 줄기에 놓고.
 영감 : 그렇지.
 심방 : 경상도(慶尙道) 지리산(智異山).
 영감 : 어.
 심방 : 어, 지리산은 어디서 느껴!
 영감 : 뭐여!
 심방 : 아, 그렇지. 낙동강 그 디서 놀지.
 영감 : 그렇지, 그렇지, 그렇지.
 심방 : 전라도(全羅道)는 유달산이여.
 영감 : 유달산이여.
 심방 : 영산강(榮山江) 줄기에서 놓고.
 영감 : 으, 그렇지.
 심방 : 제주 할로영산은(漢拏靈山)…….
 영감 : 허.
 심방 : 슻해(四海) 바당(바다)에 놀지요.
 영감 : 허, 그렇지.
 심방 : 거, 영감 아니 댕기는 디(데)가 없구만요, 이.
 영감 : 흐, 그저 뭐, 거침, 엄부락허게⁵⁰⁰ 말씀도 잘 허네.
 심방 : 어, 물이 들면은 수중(水中)에서 놓고.

영감 : 어허, 그렇지.
 심방 : 물이 싸면은⁵⁰¹ 강변(江邊)에서 놀고.
 영감 : 어허, 그러지.
 심방 : 어, 앞문살을 받고 뒷문살을 받아서…….
 영감 : 어정어정⁵⁰² 올라오고, 그렇지.
 심방 : 상선(上船), 중선(中船), 하선(下船)…….
 영감 : 그렇지.
 심방 : 시바루영, 겐짜꾸여,⁵⁰³ 주낫(주낙) 낚기선,
 영감 : 어, 그렇지, 그렇지.
 심방 : 어물(魚物), 어장(漁場).
 영감 : 어물, 어장.
 심방 : 일만(一萬) 줌숫발(潛嫂스발)에…….
 영감 : 그렇지.
 심방 : 상불턱에, 중불턱에, 하불턱에서.⁵⁰⁴
 영감 : 상불턱에, 중불턱에, 하불턱에. 어.
 심방 : 거, 영감 행척(行色)은 말이요, 이.
 영감 : 어.
 심방 : 거, 흥번 출린(차린) 행척을 베려(살펴) 보시요.
 영감 : 허, 게, 내가…….
 심방 : 그렇지.
 영감 : 게, 거…….
 심방 : 망만 부뜰(붙은) 쉼페지(敝笠)에.
 영감 : 쉼빼지에.
 심방 : 짓(깃)만 부뜰 도폭(道袍).
 영감 : 짓만 부뜰 도폭에.
 심방 : 만주에미 철죽대에.
 영감 : 만주에미 철죽대에.
 심방 : 흥뽀(한뽀) 못흔(못한) 곰방대에.
 영감 : 흥뽀 못흔 곰방대에.
 심방 : 거, 오실곱살 먹은 뿔방거리 오장석을 쿵(품)에 놓고.
 영감 : 뿔방거리 꾸며 놓고. 그렇지.
 심방 : 그렇지. 앓뜩(연뜩) 허민(하면) 천리(千里)를 가고.
 영감 : 앓뜩 허민 천리를 가곡…….
 심방 : 앓뜩 허민 만리(萬里)를 가고…….
 영감 : 앓뜩 허민 만리를 가고, 흥 춤.
 심방 : 밤의논(밤에는) 연불(煙火).

500) 엄부락허게 : 엄병부령허게

501) 물이 싸면은 : 썰물이 되면

502) 어정어정 : 어기적어기적

503) 시바루, 겐짜꾸 : 일본(日本)말

504) 불턱 : 해녀들이 물질을 할 때 옷을 갈아입기도 하고 언 몸을 녹이기도 하는 곳. 바닷가에 바람을 가릴 정도로 돌을 대충 둘러쌓아 만든다.

영감 : 그러주.
 심방 : 낮의는(낮에는) 신불(神火).
 영감 : 신불로 놓고…….
 심방 : 금등 옥석을 마쳐서, 이.
 영감 : 어, 그렇지.
 심방 : 하, 허터지민(흠어지면) 열 닉(네) 동서(同桴)가 뒤고…….
 영감 : 그렇지.
 심방 : 모여지면은 일곱 동서가 뒤고.
 영감 : 그렇지.
 심방 : 그, 영감이 어떠하여 땡기면서 그런 곤 새각시만 그래 좋아해요.
 영감 : 허허. 곤 새각시.
 심방 : 어.
 영감 : 나가 좋아허는 것이, 거 새각시들이 나를 그렇게 따라와요.
 심방 : 아, 새각시. 새각시만 좋아허는 구만.
 영감 : 허, 그렇지, 그렇지.
 심방 : 그렇지.
 영감 : 이.
 심방 : 아니, 그런 게 아니라…….
 영감 : 으.
 심방 : 이 집이, 어.
 영감 : 으.
 심방 : 신병(身病) 원고(原故)가 뒤니.
 영감 : 어.
 심방 : 영감을 청해서.
 영감 : 어, 그렇지.
 심방 : 천벵기도 대응책을 꺾나니.
 영감 : 그렇지.
 심방 : 오녇(오늘)은 상선을 뚫고, 중선을 뚫고, 하선을 무어서.
 영감 : 그렇지.
 심방 : 예, 정의(旌義) 간(가서) 초각 메역(미역)을 밧고(밧고).
 영감 : 그렇지.
 심방 : 전배독선(全배獨船) 실르고(신고).
 영감 : 으.
 심방 : 산돏(산뎡지) 잡아 장저맛이 (영감 : 허, 흠. 나 좋아허는 것덜…….) 연신맛이 벨 보선을 올려.
 영감 : 허, 그렇지.
 심방 : 방구(放鼓) 삼체 동동 허게 올리면은.
 영감 : 그렇지.
 심방 : 어덜 가꺄어? 좌수영(左水營)으로.
 영감 : 우수영(右水營)에도 가고.
 심방 : 우수영으로.
 영감 : 그렇지.

심방 : 영광(靈光) 법성(法聖)으로.
 영감 : 그렇지.
 심방 : 울진(蔚珍) 강경(江景)으로…….
 영감 : 울산(蔚山) 강경으로.
 심방 : 충청도(忠淸道) 여산(廬山)으로.
 영감 : 어, 그렇지, 그렇지.
 심방 : 동래(東來) 울산(蔚山) 삼십삼호로.
 영감 : 어, 그렇지, 그렇지.
 심방 : 진도(珍島) 밧섬(外島)으로.
 영감 : 으, 그렇지.
 심방 : 진도 안섬(內島)으로.
 영감 : 안섬으로.
 심방 : 수영(水營) 울돌목으로.
 영감 : 으, 그렇지.
 심방 : 안비진이로⁵⁰⁵⁾.
 영감 : 그렇지.
 심방 : 밧비진이로.
 영감 : 그렇지, 그렇지.
 심방 : 큰관탈로.⁵⁰⁶⁾
 영감 : 으. 작은관탈로(심방 : 작은관탈로).
 영감 : 그렇지.
 심방 : 우럭 바당으로.
 영감 : 으.
 심방 : 갈치 와당(바다)으로.
 영감 : 갈치 바당으로.
 심방 : 동해 바다로.
 영감 : 흐, 그렇지.
 심방 : 서해 바다로.
 영감 : 으, 그러, 그래.
 심방 : 남해 바다로.
 영감 : 옷다, 춤 잘도 안다.
 심방 : 헛다, 그 영감 첨 아니 댕기는 디가 없구나.
 영감 : 아, 거 춤.
 심방 : 거, 영감. 많이 먹고 많이 씹어서.
 영감 : 그렇지.
 심방 : 이, 신병(身病) 원고(原故)를 다 걷고 가시요, 이.
 영감 : 아, 그렇지, 그렇지.
 심방 : 봉봉으로 구터넛저.⁵⁰⁷⁾
 영감 : 내가 먹으믄(먹으면) 먹은 깡(값)을 허지. (3.55)(<Tape1-A>)

505) 안비진이 : ‘비진이’는 비진도(比珍島). 경상남도 통영군 환산면 비진리에 속한 섬.

506) 큰관탈 : ‘관탈’은 추자도와 제주 본섬 사이에 있는 섬 이름. 관탈섬(冠脫島).

507) 구터넛저 : 불명.

令監巫戲

(<Tape1-A>)

神房：令監。

令監：哦呵呵，哦呵呵。

神房：哈哈，令監，您怎麼來了？令監……

令監：呵呵。

神房：去哪兒閒逛了，到現在才來？令監。

令監：哦呵，沒去哪兒，我在各地各處轉來轉去，那首爾……

神房：是啊。

令監：去三角山。

神房：去三角山。

令監：去智異山。

神房：智異山。

令監：去金剛山。

神房：金剛山。

令監：哦。

神房：哦。

令監：去光州無等山。

神房：無等山。

令監：木浦儒達山。

神房：木浦儒達山。

令監：哦，對啊。

神房：所以，令監您真是去了不少地方呢。

令監：啊，去三月山，九月山。

神房：呵呵

令監：嗑，那~大哥還是小哥到了濟州島的漢拏山。[神房：哦，漢拏靈山。]繼續閒逛。

神房：嗑，令監您可真能逛啊！

令監：哦，是的。

神房：嗑，我說令監啊，令監您的本初是哪兒？

令監：哦，不能說本初是哪兒，我的本初有很多很多。

神房：哦，那當然。

令監：哦。

神房：啊，令監您的本初不是那個嘛！

令監：那首爾啊！

神房：對呀！

令監：那許政丞的兒子。

神房：哦。

令監：我們，我，嗑……

神房：七個兄弟
令監：七個兄弟，我，那個……八道名山都逛遍了……
神房：當然都逛遍了。
令監：哦，就是嘛，對吧？
神房：對！啊，首爾的三角山，嗯。
令監：啊哈，對。
神房：游了漢江。
令監：啊哈，對。
神房：咸鏡道的九月山。
令監：呵哦，對。
神房：游了鴨綠江。
令監：呵哦，對。
神房：江原道的金剛山…….
令監：對。
神房：游了豆滿江。
令監：呵哦！
神房：忠清道的鷄龍山…….
令監：噢。
神房：游了洛東江。
令監：對。
神房：慶尙道的智異山。
令監：哦。
神房：哦，去了智異山哪兒？
令監：什麼！
神房：啊，對。去洛東江遊逛了。
令監：對，對，對！
神房：全羅道儒達山。
令監：儒達山啲。
神房：游了榮山江。
令監：噢，對！
神房：濟州的漢拏靈山…….
令監：呵。
神房：四海都逛遍了。
令監：呵，就是。
神房：嗑，令監沒有沒去過的地方啊，嗯？
令監：哈，話也說得這麼好聽。
神房：哦，漲潮的時候在水中遊玩。
令監：哦，對。
神房：退潮的時候在江邊遊玩。
令監：哦，對。
神房：哦，跟隨著潮漲潮退的海水…….

令監：起起伏伏地湧過來，對吧？

神房：上船，中船，下船……

令監：對。

神房：木船，巾著船⁵⁰⁸，漁船。

令監：哦，對，對。

神房：漁獲物，漁場。

令監：漁獲物，漁場。

神房：一萬潛嫂……

令監：對。

神房：上埔兒甸，中埔兒甸，下埔兒甸里。⁵⁰⁹

令監：上埔兒甸，中埔兒甸，下埔兒甸里，哦。

神房：那個，令監您那穿著打扮啊

令監：哦。

神房：咱們來看看您的穿著打扮。

令監：呵，嗨，我……。

神房：就是。

令監：嗨，那個……。

神房：只剩下帽簷的破笠帽。

令監：破笠帽。

神房：只剩下衣襟的破道袍。

令監：只剩下衣襟的破道袍。

神房：滿洲老太婆的竹拐棍兒。

令監：滿洲老太婆的竹拐棍兒。

神房：不到一拵長的短煙斗。

令監：不到一拵長的短煙斗。

神房：懷裡抱著包裹。

令監：抱著包裹，對。

神房：對。瞬間能達千里

令監：瞬間能達千里……

神房：剎那能至萬里……

令監：剎那能至萬里。

神房：夜晚煙火。

令監：對。

神房：白天神火。

令監：神火……。

神房：準備好金銀玉石

令監：哦，對。

神房：哈，分散開後成為十四兄弟……。

508) 日語，船名。

509) 埔兒甸：音譯。海女們下海捕撈海產品時更換衣服，天冷時用來烤火的地方。在海邊爲了遮擋海風，用石頭簡單壘砌而成的圓形圍牆。

令監：對。
神房：聚在一起是七兄弟
令監：對。
神房：那個，令監你怎麼不管到哪兒都那麼喜歡漂亮的新媳婦啊？
令監：呵呵。漂亮的新媳婦
神房：哦。
令監：我喜歡的是，那些新媳婦都跟著我。
神房：啊，新媳婦。就喜歡新媳婦啊。
令監：喝，就是，就是。
神房：對。
令監：噢。
神房：不是，不是那樣……。
令監：哦。
神房：這家人，哦。
令監：哦。
神房：患病的人有诉求
令監：哦。
神房：請來令監。
令監：哦，對。
神房：祈禱了上千遍，办法也都用完了。
令監：對。
神房：今天準備好了上船、中船和下船。
令監：對。
神房：哎，去旌義收取青角海帶。
令監：對
神房：裝到“全船獨船”⁵¹⁰上。
令監：哦。
神房：供獻上整豬，進行豚祭⁵¹¹（令監：嗨，那是我喜歡的東西……。）迎新船祭儀⁵¹² 別告祀
令監：呵，就是。
神房：敲三下鼓，“咚咚咚”的聲音響起。
令監：就是。
神房：要去哪兒呢？去左水營
令監：去右水營。
神房：右水營。
令監：對。
神房：去靈光法聖。
令監：對。
神房：去蔚山江景……。

510) 此處原文以漢字表示，所指不明，疑為用整根木頭制成的獨木舟。

511) 祭儀的一種。

512) 新船建造好後，初次下水前進行的一種祭儀。

令監：蔚山江景。
神房：去忠清道廬山。
令監：哦，就是，就是。
神房：去東來蔚山三十三號。
令監：哦，就是，就是。
神房：去珍島外島。
令監：哦，對。
神房：去珍島內島。
令監：去內島。
神房：去水營的鳴梁海峽。
令監：哦，對。
神房：去內比珍島⁵¹³。
令監：對。
神房：去外比珍島。
令監：對，對。
神房：去大冠脫島⁵¹⁴。
令監：哦。去小冠脫島(神房：去小冠脫島)。
令監：對。
神房：去盛產黑鯛魚的大海。
令監：哦。
神房：去盛產刀魚的大海。
令監：盛產刀魚的大海。
神房：去東海。
令監：哈，對。
神房：去西海。
令監：哦，對，對。
神房：去南海。
令監：啊，你真了解啊。
神房：呵，真是沒有令監沒去過的地方啊。
令監：啊，那真是。
神房：嗑，令監。多吃多喝，多消灾除病！
令監：就是。
神房：嗯，把患病者所有的訴求全都帶走吧。
令監：啊，是，是。
神房：??⁵¹⁵
令監：我既然吃了就要付出吃的代價。(3.55)(<Tape1-A>)

513) 內比珍島：慶尙南道統營郡閑山面比珍島所屬的小島。

514) 冠脫島：楸子島與濟州本島之間的島嶼的名字。

515) 原文語意不明。

3. 「영감본풀이」 각 이본의 즐거리

번호	내용	출전
1	<p>A. 서울 남산 먹자고을에서 허정승의 아들 일곱 형제가 솟아나니, 큰아들은 백두산을 차지하고, 둘째아들은 태백산을 차지하고, 셋째아들은 계룡산을 차지하고, 넷째아들은 무등산을 차지하고, 다섯째아들은 지리산을 차지하고, 여섯째아들은 유달산을 차지하고, 일곱째아들은 제주 한라산을 차지하고,</p> <p>B. 정의 가면 영감선양에 놓고, 대정 가면 도령선양으로 놓고, 위미 숲 각시선양으로 놓고, 선홍숲 황세왓 둘러리 아기씨선양으로 놓고,</p> <p>C. 쌀물에는 강변에 놓고, 밀물에는 수중에 놓고, 산으로 가면 아흔 아홉 골머리·영실·백록담·물장오리·테역장오리·잔 소나무 밭·돌무더기 좋아하고, 일만 잠수 삼천 어부 해장촌에 놓고,</p> <p>D. 낮에는 연불 밤엔 등불에 놓고, 강양태만 붙은 헌각에 옷깃만 붙은 도포에 총만 붙은 미투리, 한 뺨 못한 곰방대 삼동초를 피워 물고,</p> <p>E. 수수떡, 수수밥을 좋아하고, 변소의 흰돼지, 검은 돼지 네 밭짐승 좌머리 우머리 좌갈비 우갈비 열두 뼈 좋아하고 시원석성한 간이나 더운 피 좋아하고 고기도 동이로 술도 동이로 받아오던 영감 참봉 야채 군졸,</p> <p>F. 흠어지면 열네 동서, 모아지면 일곱 동서, 긴 바다 긴 소리, 짧은 바다 짧은 소리 어야두야 살장깃소리로 일천간장 풀리던 선왕(船王) 참봉이외다.</p>	<p>『제주도 본향당 신앙과 본풀이』 280~281쪽 안사인 본</p> <p>『제주도 무속자료사전』 93~95쪽</p> <p>『제주도 신화』, 서문당, 1996, 272~273쪽,</p> <p>조천면 함덕리 박수 김만보 제공</p> <p>『제주도 무속자료사전』 475~480쪽</p> <p>『제주도 무속연구』, 집문당, 1986, 287쪽</p> <p>제주도에서 영감놀이의 굿본이 되고 있는 일반 본풀이이다.</p>
2	<p>A. 서울 먹자골 허정승·김정승과·유정승3부처(夫妻)가 아들 일곱, 딸 일곱을 낳았는데, 글도 장원 활도 장원이라 서울의 삼정승 육판서 들이 밥줄을 놓게 되었다고 나라 안이 떠들썩하였다.</p> <p>B. 허정승의 아들들을 잡아 죽이려 하여도 산천영기를 타고난 지라 잡을 수도 죽일 수도 없었다.</p> <p>C. 아버지가 이름을 짓기를, 큰아들 <면산 허망맹이>, 둘째는 <준 그릇 열쇠>, 셋째는 <지어야 가쁜쇠>, 넷째는 <뜨려야 ㄱ려운쇠>, 다섯째는 <지피야 아튼쇠>, 여섯째는 <잡아야 부뜰쇠>, 일곱째아들은 <구워야 언쇠>라 했다.</p> <p>D. 일곱 형제가 삼정승 육판서 원로대신의 집이고 천제의 집이고 다 털어먹고, 난리를 일으키니 조정에서 역적을 잡아 죽일 궁리를 하였다.</p> <p>E. 큰아들 <면산 허망맹이>는 좌우천기 짚어보고 내일은 잡아가들 듯하니 둘째를 내보내기로 한다.</p> <p>F. 둘째 <준 그릇 열쇠>는 열쇠가 없어도 문을 여는 능력이 있어 잠귀 놓은 인두집을 풀고 빠져나와 셋째를 대신 보낸다.</p>	<p>『제주도 본향당 신앙과 본풀이』 287~288쪽(요약) 1986.4.6</p> <p>동복리 남무(65세)</p> <p>박인주 구연본</p>

	<p>G. 셋째 <지어야 가븐쇠>는 인두집을 지어도 무거운 줄을 모르니 얼마든지 형을 살만 했다.</p> <p>H. 허망을 짚어 다 아는 <허망댕이>가 내일이면 이들을 때려죽이려 한다는 걸 알고, <지어야 가븐쇠> 대신 <뜨려야 ㄱ려운쇠>를 보낸다.</p> <p>I. 넷째 <뜨려야 ㄱ려운쇠>를 때려죽이려 하니, 여기 때려도 가렵다 저기 때려도 가렵다 하자 깊은 물에 던져 죽이려 한다.</p> <p>J. 다섯째 <지퍼야 야튼쇠>가 대신 나서서 아무리 깊은 곳에 던져도 발등에도 안 찬다 하니, 만상천제들은 때려도 못 죽이고 깊은 물에 던져도 못 죽이니 칼로 베어 죽이자 의논한다. <허망댕이>는 이 사실을 알고 여섯째를 대신 보낸다.</p> <p>K. 여섯째 <잡아야 부뜰쇠>가 나간다. 칼로 벨 때마다 탁탁 불으니, 진퇴양난 삼정승 육판서들은 때려도, 물에 던져도, 칼로 베어도 못 죽이니 화형을 시키자고 의논한다.</p> <p>L. 일곱째 <구워야 언쇠>가 가슴에 ‘얼음 빙(氷)’자를 쓰고 나가니, 화염 속에서도 죽지 않는다. 삼전승 육판서가 일곱 형제를 죽이지도 잡지도 못해, 살려줄 테니 떠나라 한다.</p> <p>M. 위로 아들·딸 4형제는 서울 삼각산, 강원도 금강산, 충청도 계룡산, 전라도 지리산으로 내려가고, 아래로 아들·딸 3형제는 제주로 내려왔다.</p> <p>N. 딸들은 배를 지키는 <아기씨 선왕>이 되었다.</p> <p>그런데 막내아들은 피리단자 옥단자 검은 대악기를 잘 불고, 노래 잘 부르고, 얼굴이 잘나 똑똑하고 청하 오소리 잡놈이다. 이게 들어서 천변홍협을 주는데, 처녀를 잘 유혹하여 범접하고, 어물어장에도 참석하고, 돼지 잡아 영감놀이하는 데도 참석하여 놀고 간다. 영감놀이 할 때는 도깨비 일곱이 등장하는데, 처녀 도깨비 일곱까지 남녀 도깨비 모두 열넷이 등장해야 옳다.</p>	
3	<p>A. 서울 종로네 거리 허정승과 유정승 삼부처의 몸에서 아들 일곱, 딸 일곱이 태어났다. 글도 명필이고, 활도 명사수이니 삼정승과 육판서를 하겠다고 욕심을 부렸다. 그래서 귀양정배를 보내버렸다는 것이다. 큰아들은 서울 삼각산, 둘째아들은 강원도 금강산, 셋째아들은 충청도 계룡산, 넷째아들은 전라도 지리산, 그 아래로 삼형제는 제주도 한라산으로 귀양 와서 선왕(船王)이 되었다는 것이다.</p> <p>B. 선왕은 제주도로 귀양 온 허정승과 유정승 삼부자의 몸에서 태어난 삼형제의 작은 아들들이다. 제주도로 온 삼형제는 선왕이 되었다. 허정승과 유정승 삼부자의 작은아들이면서 제주도의 선왕들은 노래를 잘 부르고, 또 장단소리도 뛰어났지만 차림새는 보잘 것 없었다. 깃만 붙은 흰 도포, 망만 붙은 흰 대패랭이라는 모자를 쓰고, 흰 신을 신고, 한 뺨도 못한 자그마한 담배통을 물고, 푸른 도포에 흑새신 신고, 검은 도포에 청새띠 띠고, 청사초롱에 불을 켜서 안개 낀 밤, 달이 없는 밤을 좋아 하고, 제주도의 여러 해변을 돌아다니며 놀기를 좋아한다는 것이다.</p>	<p>박씨 심방(남, 1920년생)본고광민, 강정식, 『제주도 추는굿』, 국립문화재연구소 편, 피아, 2006, 「영감신 본풀이」, 「선왕의 본풀이」, 33쪽</p>

4	<p>A. 김치백의 아들 삼형제는 서울 남대문 밖에서 솟아났다. 열다섯이 되니 동네 존장을 박대하고 처녀의 안 좋은 소문을 내곤 하니 마을에서 만주로 귀양을 보내었다.</p> <p>B. 삼형제는 송 영감네 집으로 들어가서 하룻밤 묵게 되었다. 다음 날 영감네가 너무 가난하니, 삼형제는 자신들은 잘 먹으면 잘 먹은 값을 하고 못 먹으면 못 먹은 값을 한다고 하였다. 영감이 무엇을 먹느냐 물으니, 삼형제는 소든 돼지든 닭이든 한 마리를 다 먹고, 수수 떡, 수수밥, 돼지고기 안주, 소주를 좋아한다고 하였다. 그리고 잘 대접하면 부귀영화 시켜주겠다고 하였다. 송영감이 이들을 잘 대접하였더니 삼형제가 거부가 되게 해주었다.</p> <p>C. 동네 사람들이 그 사실을 알고 삼형제가 분명 생도깨비이니 예방을 하지 않으면 삼시에 망할 것이라고 하였다. 송영감이 피를 내어 삼형제에게 경상도 안동땅을 도려내어 울레에 가져다 놓으면 계속해서 모실 것이고 그렇지 않으면 내 집을 떠나야 한다고 하였다. 삼형제가 그리 하마고 하였으나 끝내 실행하지 못하였다. 송영감은 삼형제를 묶어서 울레 나무에 묶어놓고 장검으로 세 도막을 내었더니, 삼형제 가 일곱 형제로, 다시 아홉 형제로, 또 열두 형제로 벌여졌다. 송영감이 주문을 외우니 삼 형제가 죽은 도깨비 혼령이 되었다. 송영감은 다시 도깨비가 범접하지 못하도록 백마를 잡아 가죽을 울레의 담에 걸쳐놓고, 백마의 피를 울안에 뿌려놓았다. 이쯤 되니 도깨비들은 제각기 흩어질 수밖에 없었다. 위로 삼형제는 서양각국, 버금 삼형제는 일본 대판, 그 다음 삼형제는 서울로 가고, 아래 삼형제는 강경 바닷가에 앉아 천기를 보니 제주도가 좋아 제주도로 가기로 하였다.</p> <p>D. 동북 장씨 선주, 김녕 차동지가 강경으로 곡식 장사를 갔다. 삼형제가 이들에게 자신들을 데려다 주면 부귀영화를 시켜주겠다고 하였다. 이리 하여 삼형제는 제주도로 들어와서 곳곳의 신앙으로 좌정하였다.</p>	<p>『제주문화원형-설화편1』, 115쪽 원전: 『제주도무가본풀이사전』, 영감본 ① 623~627쪽, (한경면 조수리 여무 54세 조술생님) 조술생 본1 낙천리 당본풀이 『남국의 무가』 1968, 823~828 문무병, 「제주도 도깨비 당신화에 관한 일고」, 1982 고맹선 본 김을봉 본 김옥자 본 고산이리 당본풀이</p>
	<p>A. 서울 사는 진씨 아들 삼형제가 불량하여 동네처녀들의 몸을 더럽히니 만주 ‘드른들거리’로 쫓겨나 귀양정배 되었다.</p> <p>B. 만주 ‘드른들거리’에 사는 가난한 송영감이 삼형제 도깨비를 만나 그들이 좋아하는 돼지를 잡고 수수떡 수수밥을 하여 전물제를 지내니, 송영감은 삼시에 천하거부가 되었다.</p> <p>C. 도깨비를 사서 부자가 된 소문이 마을에 퍼지자 송영감은 병이 들어 이울어갔다.</p> <p>D. 송영감은 피를 내어 “세경 넓은 밭을 문밖에 떼어다 놓으면 데리고 살고, 그렇지 못하면 쫓아버리겠다.”는 제의를 하자, 이에 응한 도깨비들은 열심히 밭을 떼어 문밖에 갖다 놓으려 했으나 실패했다.</p>	<p>낙천리(소록양밭들 오 일한집) 당본풀이 『제주도 본향당 신앙과 본풀이』 274~275쪽 (요약) 북제주군 한경면 조수리 여무 조술생(70세)本 2, 1982년, (385~389쪽)</p>

5	<p>E. 이를 핑계삼아 송영감은 도깨비를 나무에 묶어 네 토막으로 쳐 죽여서 쫓아버리고, 백마를 잡아 문밖에 말가죽을 잘라 붙이고, 집 좌우로 돌아가면서 말피를 뿌리고 백마의 고기를 걸어 도깨비가 들어오지 못하게 예방했다.</p> <p>F. 네 토막으로 잘려 쫓겨난 죽은 도깨비는 열두 도깨비가 되어 천기 별자리를 짚어 점을 치고, 각기 사방으로 흩어졌는데, 위로 삼형제는 서양 각 나라 기계풀무(冶匠神)가 되고, 그 아래 삼형제는 일본 가미산 맞추리 대미리 공원 철도 철도목 철공소, 방직회사 초하루·보름 제의를 받는 신이 되고, 그 아래 삼형제는 서울 호적계(戶籍)로 좌정하였다. 막내 삼형제는 갈 길을 몰라 방황하다가 흉년이 들어 장사하러 온 제주 선주의 아들에게 “나를 잘 사귀면 부귀영화를 시켜준다.” 하고 제주 절섬에 실어다 줄 것을 부탁한다. 두 형제의 허락을 받은 세 도깨비는 제각기 일월조상(日月祖上)이 되었다.</p> <p>G. 도깨비 삼형제는 모두 도민이 모시는 일월조상이 되었는데, 한 가지는 갈라다 뱃선왕(船王神)으로 모시고, 한 가지는 갈라다 산신일월포(목축(牧畜) 또는 수렵신(狩獵神))로 모시고, 한 가지는 갈라다 솔불미포(冶匠神)로 모시게 되었다.</p>	
---	--	--

4. 심씨(沈氏) 본 『태모보권(太姥寶卷)』의 원문

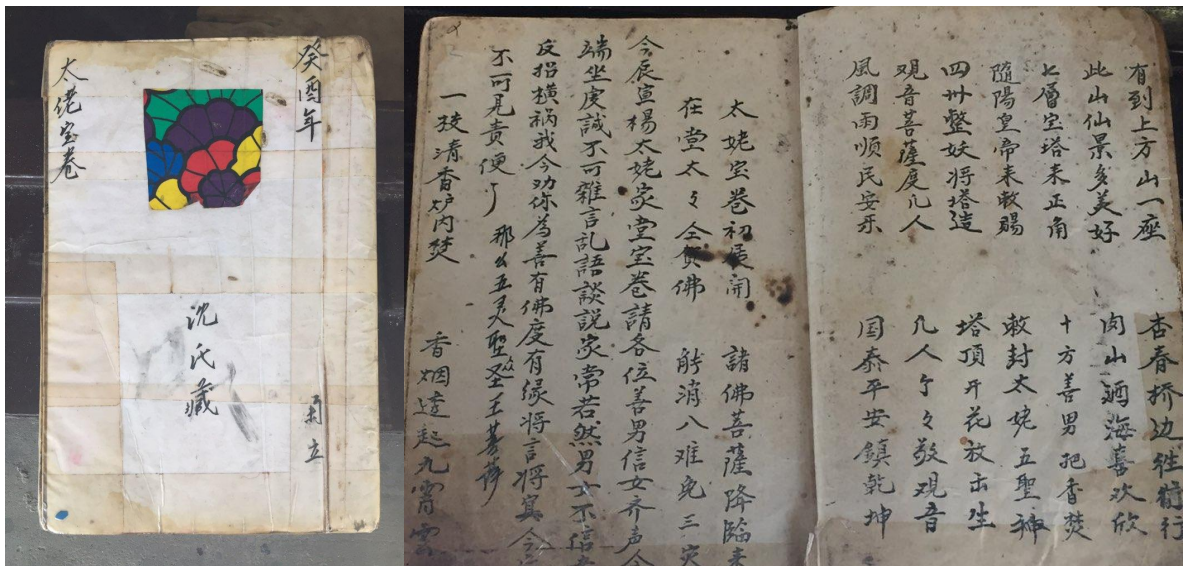
일시: 2018년 7월 16일 소주(蘇州) 상방산(上方山) 오통사(五通祠)

제보자: 상해(上海) 봉현구(奉賢區)의 천진팡(陳金芳) 향두(香頭), 여, 51세

채록·정리: 왕염



<그림 6> 상해(上海) 봉현구(奉賢區)의 천진팡(陳金芳) 향두(香頭)



<그림 7> 심씨(沈氏)가 소장하고 있던 계유년(癸酉年, 1993) 초본(抄本)의 『태모보권(太姥寶卷)』

癸酉年 沈氏藏『太姥寶卷』

有道上方山一座 杏春橋邊往前行
此山仙景多美好 肉山酒海喜歡欣
七層寶塔來正角 十方善男把香焚
隋煬皇帝來敕賜 敕封太姥五聖神
泗州整妖將塔造 塔頂開花放出生
觀音菩薩度凡人 凡人個個敬觀音
風調雨順民安樂 國泰平安鎮乾坤
太姥寶卷初展開 諸佛菩薩降臨來
在堂太太全賀佛 能消八難免三災

今辰宣揚太姥家堂寶卷，請各位善男信女齊聲念佛，端坐虔誠，不可雜言亂語，談說家常。若然男女不信考文，反招橫禍，我今勸你為善，有佛度有緣，將言將宜，今後悔不可見責便了。

一支清香爐內焚 香煙透起九霄雲
一支上蒼朝玉帝 一支南洋觀世音
拈香已畢身坐停 太姥寶卷降來臨
來有香花迎供奉 去時望佛得安寧
大眾虔誠來賀佛 福也增來壽也長
淨手拈香爐內焚 十方諸佛盡來臨
善男信女虔恭敬 人人聽得道心存
盤古初分天和地 幾朝天子幾朝人
盤古到今千萬年 為國君皇治萬民

且說徽州府婺源縣有家豪富人家，姓肖，名叫公，夫人在上界出世，生在禦花園中，金蓮座上，修成正果，後結蛛聖母思凡，玉皇大帝責罰降下凡塵，如今蕭公為室，他家金銀無數、良田萬畝、萬貫家財，夫妻二人四十有余。可惜並無男女，因為廣修善果、齋僧布施、恭敬三皇。玉皇大帝便差華光菩薩來下界送子。

天地同生多有道 日月同明法力深
宣揚蕭家行善事 夫妻二人廣修行
齋僧布施行方便 建塔修橋造山門
家中設醮虔誠奏 道官奏表玉皇問
表奏蕭家行善事 為求後代接兒孫
玉皇大帝問知得 蕭家行善罕曾聞
華光菩薩來下界 二邊童子護其身
送到蕭家宅內去 院君得孕腹中存
光陰如箭催人老 日月如梭曉夜行
其是院君身有孕 為何二年不臨盆

華光落地揀好日 揀定好日好時辰
幸遇太始元年到 九月廿四卯時生
此時院君身分媿 生其怪物好驚人
生下一球如碗大 落地迎風易飛？
梅香使女多驚嚇 連忙通報相公聽

且說世間人在母親腹中十個月必須分娩，為何院君廿四個月未曾生產？只為華光菩薩要揀定好日好時辰生。恰遇太始元年九月廿八日卯時生。分娩生出一件怪物，像如繡球一般，光放五色。梅香使女見了無不驚慌，即忙通報員外知道，員外吩咐使女將肉球丟棄便了。

五位靈官去幾世 一同報到富宅門
蕭公問報其情到 誰知生下怪妖精
員外來到房中看 一見之時便吃驚
果見肉球拋在地 言稱作怪兩三聲
老夫只望生貴子 誰知生出怪妖精
便叫安童忙不住 將球拋在澗溪中
拋在婺源山澗內 余來余去放光明
正遇大火炎王佛 下凡來救五通靈
駕雲立地來觀看 並無紋路上頭存
祥杖撥在岸邊看 善哉連叫兩三聲
便把快刀來劈破 即時鉗出好郎君
七星袱錦來包好 送到蕭家大宅門
門公通報書房內 外有僧人見主人

且說蕭公聞報，即忙走出牆門，相見僧人，迎接到廳，分賓坐定，即送香茗，便問“聖僧佛刹何處，法駕降於寒門有何貴幹？”炎王佛曰：“住持西天紅玉寺中，觀見莊前生出善良之人，五通顯聖，成胎肉塊。員外不識，拋在溪澗之中，特來救應。內生五個郎君，盡有威名，第一個叫金輪藏王，第二個叫銀輪藏王，第三個叫銅輪藏王，第四個叫鐵輪藏王，第五個叫寶光藏王，原是華光佛化身臨凡，來做你家子孫。”蕭公知曉，連忙吩咐廚房備辦素齋，款待聖僧。炎王佛不食煙火之食，就此化身而去，駕雲回到上界便了。

多虧佛祖來知見 方知顯現五尊人
不宣炎王歸佛界 回文再宣蕭家人
喚了奶娘人五個 一人乳哺一人身
一周二歲娘還抱 三周四歲離娘身
五歲六歲能長大 將他送學請先生
取名仁義禮智信 個個聰明讀五經
五郎攻書交九歲 個個容貌好精神
上界星官臨凡世 則望修行辦道心
弟兄同告雙親稟 孩兒五人要修行

小兒年方十五歲 虛看浮世近看燈
此事蕭公開言說 孩兒你且聽原因
已然孩兒修行去 白雲山上好安身
此去路程五百裏 有一名山是白雲
巖中有一師傅在 名稱妙樂大師尊
此人得道神通廣 能滅妖邪鬼怪精
弟兄五位來下拜 堂前拜別二雙親
弟兄五人忙行路 一心則望白雲山
一連行了五六日 高山一座面前存
打從山前來行過 聽見山中音樂聲
兄弟五停來觀看 因何山中樂聲暗
不宣五郎來疑慮 再表妙樂大師尊

且說天尊曰：善哉！蕭家五位郎君到來此山修道，已至山前石門。便吩咐道童將石門二扇開放，道童上前叫道：“五位郎君，吾奉妙樂天尊師父之命，接引你們進見，傳法與你。”兄弟五人歡喜，隨即進洞，見另有一天世界，奇花異草，鶴鹿成群。連忙拜見天尊為師，傳授妙法：大靈公騰雲駕霧，二靈公摘草藏兵，三靈公移星換鬥，四靈公一人變千，千變百萬雄兵，五靈公金磚之法，拋去空中變成百萬，能打山怪水妖精。五位郎君在山學道已五年，現今二十歲，功成行滿，法力無邊，師傅見得十分歡喜。五聖山中學法，聖母家中頓起風波，孽積如山是也。

聖母非是凡間女 金蓮座上長生身
皆因思凡歸下界 徽州城裏損生靈
朝晨要吃童男子 夜吃童女腹中心
城中吃了無其數 作孽如山罪不輕

且說聖母罪積五山，驚動西天龍樹法王。只見蕭家莊上殺氣騰騰，哀聲慘泣，駕雲來到莊上，大顯神通，一陣狂風把聖母攝去，囚禁酆都，十八層地獄之苦。

聖姥重刑來受苦 骨瘦如柴餓鬼形
太母獄中多受苦 回文再宣五靈公
正在山傳授仙法 夢見親娘被虎吞
告辭師父歸家轉 問爺母在乃方存
蕭公搖手說不得 說起你娘苦傷心
攝去你娘今七日 不知死生若何能
五郎聽說盡下淚，拜別爹爹尋母親

且說五聖靈公拜別父親，一心尋母，騰雲駕霧，東邊尋到日出扶桑國，西邊到彌陀天漢村，南邊到鐵圍山，北邊番王歇馬亭。四面八方尋不見，回身又到泗州青城山，只見山峰凜凜，兄弟五人思想：此山廣大，草木叢叢，妖氣騰騰，親娘必定在內，按落雲頭，搖身變化是也。

五聖雲間同變化 見一婆婆老年人
來到山中閑遊玩 化作凡間五客人
王婆坐定哀哀哭 只哭嬌兒王素珍
靈公上前將言問 婆婆痛哭為何因
王婆止哭回言答 五位客官聽原因
老身家住四川省 成都府管我家門

靈公道：“媽媽可曾見得大仙妖怪？”王婆曰：“客官嚇，我女素珍八月十五日貪看月華勝會，乃石落大仙一到，頃刻狂風，把女兒攝到山中，無門救了。”靈公道：“媽媽，你女既弗在，我們兄弟五人尋來還你如何？”王婆道：“客官，那大仙神通廣大，變化多端，我勸客官切莫橫事，恐有損傷，怎生是好？”五聖道：“婆婆，不妨事的。”

五聖搖手不妨事 我去做個報仇人
辭別王婆登山去 大仙聞得出來迎
接得五聖方丈坐 香茶一盞各分賓
客官家住何鄉縣 有何貴幹到荒林
幾弟五人回言答 大仙觀主聽我因
家住徽州婺源縣 蕭家昆仲同胞身
聞得寶山多仙景 閑遊觀看就回程
石落大仙心歡喜 今朝施主到山門

且說石落大仙聽說徽州婺源縣良善之人到山，連忙吩咐備辦素齋，十分恭敬。飲酒三杯，慌忙去拿本緣簿，上前稽首，言稱布施，修造三清殿，請施主發心樂助，就可興工動土。

金輪藏王提筆寫 五人合助半分銀
修道寶殿都在內 塑佛裝金裏面存
大仙見了心中惡 撥出心頭火一盆
好酒好飯來款待 如何只助半分銀

且說石落大仙見五人來意兇惡，敬助半分之緣，心中大怒，即時喝道：“五郎休走，我今叫你來時有路，去後無門。”頃刻使出神通，飛沙走石，流星石炮，亂打下來。五聖見勢洶湧，飛騰山圍之中，使出金磚仙法，拋在空中，千變萬化，如同雨點打下。大仙被打，心慌意亂，欲要脫身，難以逃遁，三靈公將火龍絳放去，捆住大仙，現出原形，卻是馬天君槍上白蛇精，收而去。霎時放出火來，將殿庭燒毀後，放出許多婦女佳人，打開金銀庫內，各眾女子多賞金銀財帛，速轉家庭見雙親，父女相逢，夫妻相會，拜別五郎而去。內有一女子兩淚交流，五郎問曰：

兄弟五人將言問 嬌娘痛哭為何因
小姐啼哭開言說 尊神在上聽原因
家住四川成都府 爹爹藥鋪姓王人
前日貪看月華會 妖精攝到此山林

腳小鞋尖行不動 因此憂愁兩淚淋
尊神送奴回家轉 多把金銀謝你恩
靈公聽說將言答 說與王家小姐聽

五弟叫道：“小姐，我兄弟送你回去，不必金銀酬謝，只要後花園中立一家廟，不過三尺之高，一進之深，松木板上彩畫兄弟五人之像，只稱樹頭仙五聖。”那王小姐聲聲領命，件件依允。五聖說道：“小姐合眼。”使出神通仙法，狂風一陣，把小姐送到王家後園中。

小姐送到花園內 百花亭內歇安身
園公嚇得忙不住 急忙通報主人聽
員外此時不相信 自到園中看真情
果然女兒端然坐 如同拾著寶和珍
員外當時將言問 開言便問女兒身
何妖攝你他方去 誰人送你轉家門
素珍止哭回言答 爹爹在上聽原因
石落大仙攝我去 青城山內受災星
多虧樹頭仙五聖 順風送我轉家門
起身對我分明說 後園要造廟堂門
小廟不過三尺地 三尺高來一進深
松木板上來彩畫 焚香供養大靈神
親鄰朋友聞知曉 作歡慶賀飲杯巡
終日作歡來飲酒 忘卻前情造廟門

五聖靈公暗自思量，不見王家立廟，果見世人有口無心。我今不催討，非為多感。那靈公將火龍絳拋在木樨樹上，滿園空中通紅，周圍是火，火中現出五聖靈公，高聲叫道：“王素珍，你忘恩負義，要回家時千般允諾，到了家中一件無有，今後再不立廟，滿門燒死。”王素珍聽見，望空禮拜，口中說：“大恩靈神，若能火光息滅，來朝就備木造廟，裝塑金身。”當時火光消散，房屋一些也不損壞。靈公自去尋娘也。

自到四川尋娘去 留傳小廟到如今
款待花筵從此起 至今稱贊五通靈
天下尋娘尋不著 除非南海問觀音
駕雲同到南洋去 潮音參見觀世音
觀音菩薩先曉得 知道郎君問娘親
你娘非是凡間女 金蓮座上長生身
朝晨要吃童男子 夜吃童女腹中心
城中吃了無其數 作孽如山罪不輕
龍樹法王雲中過 望見蕭家宅舍門
殺氣陰風驚天地 雲中頃刻顯通靈
攝你親娘都去 鐵圍城內受災辛

別處救娘容易過 若到酆都要小心
酆都城內救娘去 三般寶物緊隨身
一要淨瓶甘露水 二要楊柳灑獄門
三要一遍楞嚴咒 緊緊將來記在心
五人哀哭來求告 願佛慈悲救娘親

且說觀音大士教授五聖楞嚴咒，親付淨瓶楊柳甘露淨水。兄弟騰空直到酆都獄府，只見寒風冷落，烈焰飛騰，銅牆鐵壁，並無門戶。大靈公持念楞嚴咒，二靈公灑甘露淨水，三靈公金槍搗破降伏魔鏡，四靈公打破鐵圍門。五靈公齊進牢中，不見親娘，尋到後牢，才見一人，頭髮挽在將軍柱上，腰內墜石千斤，骨瘦如柴。三靈公將仙丹按在母親口內，滿身刑具速盡解脫。五聖靈公雙手攙娘背上，馱出牢門，一頭走到綠水芙蓉洞，香湯沐浴，改換衣襟，受享不提。再說牛頭獄卒，半夜闖牢，不見結蛛屠聖母，即忙報與閻王知道，閻王速差牛頭馬面追捉，不得有誤也。

領兵走向前邊去 遇著洪名觀世音
觀音菩薩開言說 說與牛頭馬面聽
五聖只為行大孝 拜了貧僧救娘親
獄卒你且回程去 我今自去奏天庭
牛頭馬面依佛勸 收了軍兵回轉程
莫說陰司回兵去 回文再說太夫人
獄中吃了千般苦 又想童男當點心
只為殺生並害命 鐵圍城內受災辛
五郎正在煩惱處 觀音菩薩到來臨

且說觀音大士聞得太姥又要想吃童男童女，五聖煩惱憂愁。正遇菩薩到來，五郎苦告怎生是好。菩薩道：“若要你娘殺心退散，除非王母園中蟠桃入口。那是園中仙桃，三千年開花，三千年結子，三千年紅熟。若然凡人吃著長生不老，況且你娘是有根之人，自然殺心退散。”五郎聞言大喜，別過世尊，駕雲直到園中。只見樹上仙桃放光，即便左手攀枝，右手摘取仙桃，外到芙蓉洞，雙手餵與母親吃下，即時殺心退散了。

再說五聖偷桃子 偷來敬供太夫人
聖母吃下仙桃子 至今吃素不開葷
不想吃男並吃女 一口常齋不吃葷
每日五更清早起 朝朝念卷法華經
休言太姥殺心退 回文再說女壽星
玉皇大帝忙赦旨 宣召王母到天庭
敕令三月初三日 蟠桃大會眾群仙
仙童仙女園中采 失卻仙桃無處尋
王母娘娘心大怒 捉捉偷桃大膽人
帶了仙兵來追趕 遇著洪名觀世音
菩薩即時來解勸 王母娘娘聽原因

只為五聖行大孝 偷取仙桃救母親
伏望娘娘收兵轉 貧僧去奏玉皇聞
王母當時依他勸 收兵復旨轉仙宮
休言王母回兵去 回文再說大慈尊
觀音菩薩歸上界 玉皇大帝奏知聞
五聖偷桃來救母 偷桃來救老娘親
伏望我皇行大赦 寬洪赦宥五郎君
玉皇大帝依命奏 把他托他別方存

且說五郎偷桃越牢，幸虧觀音救度，從中解勸，故而玉皇大帝洪恩赦赦，才得無罪。敕文玉旨一道，命他母子六人不許中華居住，發到東夷日出扶桑國內，有棵沈香大樹，高大無窮，令他居住改過降祥。慈尊領旨，敕諭五郎母子六人即時起程。

觀音諭旨歸佛位 回文宣說六人身
自當搬到扶桑國 無憂樹下歇安身
沈香樹上多快樂 化作仙宮一樣能
東進赦書西進表 住在扶桑四百春
五人永住沈香樹 思量忽地去遊春
遊到鳳凰山臺座 觀見山前一段因
大言牌立官塘口 牌上言語忒欺人
有人要到山前過 必要山中獻寶珍
靈公一見心大怒 將牌打得碎紛紛
靈公便問山土地 何人居住此山林
山神土地回言答 將言訴與五尊神
玉環聖姥山中住 母女六人在山林
名號鐵扇五公主 神通廣大不須論
還有一件真寶貝 順風扇子寶和珍

且說五聖聞言大怒道：“既然正直無私，為人行道，如何生出貪財愛寶之心？”走到洞前大罵：“賤人，你們快把鳳凰山讓我，萬事全休，若有半聲不肯，我今活捉你等潑賤妖精。”五聖厲聲大罵，早有傷司通報。乃時五位公主聞言，即忙走出洞門，只見五聖郎君長得大度，額前神氣直透毫光，便問：“尊神，你是何方人氏，既到我山中何不通報，為何出言不遜？”五聖回言：“家住徽州婺源縣蕭家莊上，兄弟五人一胞所生，因為遊春到此，才見牌上所寫，口出大言，欺人太過，故來與你潑賤交鋒比武，把你山頭削為平地。”那五公主大怒：“休得誇口，放馬過來。”五聖各顯威風，把他五公主團團圍住。五公主不能取勝，各執芭蕉神扇，輕輕撲著，把五聖滴溜滴溜扇去了十萬八千裏路，方才見一座山林，迷蹤失路，不知何山，怎得回國。正在煩惱之處，幸有道童相救。

五聖正在煩惱處 見一道童往外行
肩挑擔桶去挑水 上前便問道童身
便問此山何名字 何仙居住此山林

仙童即便回言答 尊神五位聽原因
山號定風為名字 黑風師管此山林
仙童挑水前頭走 五郎即便後頭跟
一程來到山頭上 果見童顏鶴發人
五聖即便來參拜 大仙在上聽原因
弟子只為遊春到 鳳凰山內遇妖精
與她交鋒來征戰 她把寶扇手中擎
被她輕輕只一撲 弟兄扇到此間存
伏望尊師施仙法 山前相救弟兄們
收伏妖精人五個 生知死結報師恩
仙師當下開言說 南方五聖你來聽
鐵扇公主人五位 也是我們徒弟身
順風扇子我親授 她也無情少義人
當初曾拜我師父 只為投師不謝恩
若說姐妹人五個 算來原是一家人
夫妻本是前身定 原來五位福夫人
我今叫你還風咒 捉她五位轉家門
兄弟念動還風咒 辭別仙師就起身
原到鳳凰山一座 高聲大罵潑妖精
公主洞前只一看 輸胚敗將又來臨

且說五聖到山前大罵，公主出洞，大怒道：“前日扇你十萬八千裏路，今日扇你到海國天涯做個無主孤魂。”五聖道：“前日扇我到天仙佛國，今日只怕你扇不動我毫毛一根。”公主大怒，對準五聖連扇幾扇，扇得高山搖動，海水全幹，靈公仍然不動。玉環公主果然見不能取勝，就將玉環拋在空中，變成兩點打來。五聖忙將金磚拋起，打碎如粉。靈公高聲喝曰：“公主聽著，我使一槍在地，你若拔得起來，我做你軍前小卒，提弓把箭，若然拔槍不起，你這班賤人，做個鋪床疊被之人。”公主大怒，就左手撩衣，右手拔槍，卻分毫也不動，像樹生根，如魚膠得住一般。卻被五聖活擒進洞，花燭成親便了。

五聖捉了五公主 鳳凰山內結成親
本土地為媒灼 樂人吹打鬧哄哄
參天拜地多完備 洞房花燭飲杯巡
夫妻本是前生定 五百年前結為因
三朝五日容易過 看看滿月到來臨
五聖辭別歸家轉 夫人五位一同行
玉環聖姥忙相送 裝奩行嫁一齊行
靈公騎馬前頭走 夫人扛轎後頭跟
來到東夷扶桑國 沈香樹上見母親
太郡看見心歡喜 十分恭敬待新人
休說五聖成親事 不知世上甚朝君
正遇隋煬昏皇帝 三幹兩濕不均分

龜山聖母來作耗 泗州城內受苦辛
 前有三年遭大旱 樹頭煙出井生塵
 多年老岸刀箍斷 河底崩壞一人深
 翻轉糧囤無米糶 餓死多多少少人
 東海灘頭開口井 七個銅錢買一瓶
 後有三年遭大水 白浪滔天怕殺人
 河浪推來山能倒 絕流潭底幾丈深
 水母宕在城頭上 毛竅掛水似傾盆
 泗州百姓多受苦 玉皇大帝早知聞
 敕召觀音歸下界 收捉妖精水姥身
 菩薩當時領玉旨 駕道祥雲就起身
 帶領哪咤三太子 同來協力捉妖精
 按落雲頭變化人 化作凡間一老僧
 城中三日來抄化 家家下闕盡關門
 富戶搬進城中住 中等人家住高墩
 只苦窮民並小戶 全家性命不留存
 便差土地來商議 取條妙計捉妖精

且說菩薩帶同哪咤太子，泗州收捉龜山水母，就與城隍土地商量妙計。土地曰：“仰菩薩差遣護法城隍開另面店，在於南門。太子去戰，詐敗到店前。老妖最喜吃面。那時一鼓而擒。”三人設計已定，乃令太子手提降魔杵，尋到城頭上，只見蓬頭赤足，一人水氣。騰空把杵，當頭一記。老妖跳將起來，變了金甲天神，與哪咤太子拼殺。二人你不讓我不休，戰了三日三夜，太子詐敗，化陣清風到南門。老妖追到面店前，不見了太子。老妖思想：饑渴無比，不如進店吃面，充饑解渴，又怕被人識破，變化七七四十九個魔僧，周圍坐定。爾時，觀音菩薩額上明珠一點，只見老妖坐在東北角上，身穿茄花甲。菩薩就將十二丈金蓮絳，呵口仙風，變成素面，五味馨香。善財龍女揩臺抹凳，韋陀搬運上臺，老妖即使吃面。方才吃下肚內，只聽後肛下“索”生能一聲響亮，霎時穿腸銷喉。

觀音妙計鎖妖精 捉住龜山水母身
 佛法做成穿腸鎖 不怕妖精外逃行
 專怪妖精來作耗 扛去河中過碧潭
 打一記來宕一宕 好像豬婆咕咕聲
 丟到碧河潭內去 送你鯨魚當點心
 若要妖精弗出世 總要造塔壓妖精
 容易造塔施妙計 碧河潭底怎能平
 觀音菩薩生妙計 心生一計哄凡人
 金鉢丟在水面余 出現曉字上邊存
 過往老人丟得著 任憑拿去買酒吞
 少年後生丟得著 與他立刻就成親
 泗州百姓心歡喜 搬磚拿石不曾停
 丟到一年零六月 碧河萬丈一齊平

興工動作將塔造 只少沈香做塔心
遙望本國無此寶 扶桑國內取奇珍
妖精交付土地管 駕道祥雲就起身
來到東夷扶桑國 沈香樹上現通靈
太母看見恩人到 忙來迎接問慈尊
失迎恩師多有罪 有何貴幹到來臨
菩薩回言非別事 特化沈香做塔心
太郡回言應該舍 叫我母子沒安身

那時，菩薩要化太母所居沈香樹去做塔心。太郡以恩欲舍，以居不允。菩薩曰：“太母，你若喜舍寶樹，我帶你母子到蘇州，福地之神，還你香煙萬代，永遠興隆。”那時，母子歡喜，太郡依允。那菩薩即差天兵，又將風伯雨師，雷公電母，頃刻狂風大雨，把沈香大樹連根拔起，兵將手執刀斧，砍落根枝，將樹推入東海，差夜叉押送到泗州城內。早有魯班仙師丈竿量就，足有一十二丈，佛力興工，架起一十三層寶塔。正遇呂洞賓仙師雲端裏經過，喜舍金葫蘆結頂。那時，菩薩挑起第三層寶塔，壓住妖精也。

木料磚瓦多端正 起造玲瓏塔頂門
一層寶塔來造起 觀音菩薩塑中心
善才龍女分左右 救苦救難觀世音
二層寶塔來造起 太姥娘娘塑中心
五聖郎君分左右 威靈顯赫到如今
三層寶塔來造起 三皇五帝塑中心
紫薇大帝當中坐 龜蛇二將護門庭
四層寶塔來造起 四海龍王塑中心
龍宮太子分左右 蝦兵蟹將密層層
五層寶塔來造起 五路財神塑中心
招財進寶哈哈笑 利市仙官兩邊分
六層寶塔來造起 玉環聖母塑中心
五靈公主來擁護 山神土地護其身
七層寶塔來造起 黑風師傅塑中心
財帛傷司分左右 七相也來護其身
八層寶塔來造起 八洞神仙塑中心
鐘離手持看風扇 純陽祖師救凡人
九層寶塔來造起 九幽地域塑塔中
地藏菩薩當中坐 木連員外兩邊分
十層寶塔來造起 城隍老爺塑當中
土地公公前迎路 禁忌六神護門庭
十一層寶塔來造起 十殿閻王塑中心
十八層地域多塑到 夜叉小鬼兩邊分
十二層寶塔來造起 韋陀菩薩塑塔中

彌勒勢導當中坐 黃梅童子跟隨身
十三層寶塔來造起 諸佛菩薩塑塔中
金葫蘆一個上頭擺 匠人完工轉家門
寶塔造好十三層 懲治妖精不超身
五聖同了好母親 跟了菩薩到蘇城

那五聖太姥跟了菩薩到蘇州虎丘山千人石，欲想立廟，東山土地不允，連忙起程，母子六人又到靈巖山上鎮座。

五聖坐在靈巖山 燒香齋供難得來
就有敬我樣樣素 總無一樣葷小菜
坐了一年零六月 母子六人好心煩

五聖等在靈巖山上，香煙全無，心中十分煩惱，即忙叫聲：“菩薩，你快快還我沈香樹罷。我到扶桑國去，不然拉壞你的袈裟。”觀音菩薩說道：“你莫心焦，再同你到去搜尋。”

觀音說罷就動身 橫山徑過往前行
木瀆龍湫穿梭過 杏春橋在面前存
行到上方山一座 此山仙景罕見聞
前有石湖朱雀水 後面橫山玄武林
左有青龍遠大海 右邊白虎坐高峰
一條玉路通山頂 七層寶塔鎮萬名
上方山頂來起廟 四方香煙實在興
宋朝天子來封贈 敕封侯王五通靈
娘娘就封太郡母 執管人間與金銀

那太郡娘娘，五聖侯王在上方山十分靈驗，求財得財，無論哪件生意，總是興隆。再言朝中，有兄弟七人告老還鄉，住在蘇州洞庭，姓金名元，聽得上方山新興五聖，十分靈感，特備花縫、香燭、元寶等，也到上方山燒香。南朝眾職，同赴花筵。

燒香還願添喜慶 上方山上顯威靈
金爐不斷千年火 玉盞常明萬載燈
齋主宣得太姥卷 年年月月保平安
太姥寶卷宣完全 諸佛菩薩全喜歡
諸佛菩薩回到靈山去 齋主百年災難全消清

계유년 심씨 소장본 『태모보권』

행춘교(杏春橋)를 지나 앞으로 가는 길에 상방산(上方山)이라는 산이 하나 있다.
이 산은 선경(仙景)이 얼마나 아름다운가. 육산주해(肉山酒海)를 기쁘게 즐긴다.
칠층 보탑이 정각에 위치하고 시방의 선님이 향을 피운다.
수양(隋煬) 황제가 칙사(勅賜)를 내려 태모오성신(太姥五聖神)으로 칙봉하였다.
사주(泗州)의 요괴를 진압하기 위해 탑을 세웠는데 탑의 정상에 꽃이 피면 요괴가 비로소
나올 수 있다.

관음보살은 속인을 제도(濟度)하니 속인이 모두 관음을 존경한다.
비바람이 순조로워 풍년 드니 백성이 편안하고, 나라가 태평하여 천지를 지킨다.
『태모보권(太姥寶卷)』을 펼치면 모든 부처와 보살이 내려온다.
이 당에 계신 부인들이 모두 부처님을 모시면 삼재팔난을 모두 면할 수 있다.

오늘 『태모가당보권(太姥家堂寶卷)』을 선강(宣講)하니, 선남신녀들은 모두 함께 한목소리로 염
불(念佛)하라. 단정하게 앉아 경건하게 잡된 말과 평소의 이야기들을 하지 마라. 남녀가 고문(考
文)을 믿지 않으면 도리어 횡화(橫禍)를 자초하니 착한 일을 할 것을 권한다. 부처는 인연이 있
는 사람을 제도(濟度)하니 좋은 말을 해야 한다. 나중에 후회 할 것이라면 원망하지 마라.

한 줄기 청향(清香)이 향로에서 타올라 향불 연기가 구름의 바깥으로 뚫고 나간다.
한 줄기는 하늘의 옥제(玉帝)에게 향하고 한 줄기는 남양의 관세음에게 향한다.
염향(拈香)을 마치고 단정히 앉으면 『태모보권(太姥寶卷)』이 펼쳐진다.
올 때는 향과 꽃을 올려 맞이하고 갈 때는 부처를 보고 안녕을 얻는다.
신도들이 경건하게 부처님께 빌면 복도 늘고 수명도 길어진다.
손을 깨끗하게 씻어 향을 잡고 향로 안에 넣어 피우면 시방(十方) 모든 부처들이 온다.
선남신녀는 경건하고 공손하며 모든 사람이 듣고 도(道)를 마음속에 들인다.
반고가 태초에 하늘과 땅을 가른 후 몇 대의 왕조와 몇 대의 사람들이 바뀌었는가?
반고에서 지금에 이르기까지 천만년을 나라를 다스리는 황제가 만민을 통치한다.

차설(且說), 휘주(徽州) 무원현(婺源縣)에 부자 집이 있는데, 성은 초(肖)이고 이름은 공(公)이
다. 부인은 상계에서 태어나 어화원(禦花園)에서 자랐으며, 금련좌(金蓮座)에서 수련해서 정과(正
果)를 이루었다. 후에 결주(結蛛, 거미)성모가 인간 세상을 그리워하자 옥황대제는 그녀를 벌해
인간 세상으로 내려 보내 원군(院君)이 되었고 소공(蕭公)의 아내가 되었다. 소공(蕭公)의 집은
금은(金銀)이 셀 수 없이 많고, 양전(良田) 만 모(畝)와 만 관(貫) 재산이 있는 부자 집이었지만
부부가 사십이 넘었는데도 자식이 생기지 않았다. 선행을 널리 베풀고 승려에게 보시하며 삼황
을 공경하였기에 옥황대제는 화광보살(華光菩薩)을 하계로 내려 보내어 아들을 점지해 주었다.

천지가 같이 생기는 것은 이치가 있고 일월이 동시에 밝아지는 것은 법력이 깊다.
소가의 선행을 널리 알리고 부부가 선행(善行)을 널리 베풀었다.
승려에게 보시하여 편하게 해주고 탑을 세우고 다리를 손질하여 산문(山門)을 만들었다.

집에서 초(醮)제를 경건하게 지내고 도관(道官)이 옥황에게 주표(奏表)를 올려 묻는다.
 표주에 올리기를, 소가가 선행을 베푸는 것은 자식을 얻어 후손을 이어가기 위함이다.
 옥황대제가 알게 되었고 소가(蕭家)가 선행을 베푸는 일을 들은 적이 있다.
 화광보살(華光菩薩)이 하계로 내려오고 양 옆에 동자(童子)가 수호하였다.
 소가의 집으로 보내니 원군은 잉태하여 배 속에 아이를 가지게 되었다.
 세월의 흐름은 화살과 같이 빨라 사람을 늙게 하고, 해와 달이 베틀의 북같이 오가며 낮과 밤
 이 지나갔건만 어찌하여 원군은 잉태하고 2년이 되었는데도 출산하지 않을까?
 화광(華光)이 좋은 날짜와 시진(時辰)을 가려야 하기 때문이다.
 다행히 태시원년이 와서 9월 28일 묘시에 출산하였다.
 이때 원군이 분만(分娩)하니 괴물을 낳아 사람을 크게 놀라게 하였다.
 사발만큼 큰 육구를 낳았는데 땅에 떨어져 바람을 맞으며 이리저리 춤추며 날아다녔다.
 비녀 매향이 너무 놀라서 황급히 상공(相公)에게 아뢰었다.

차설(且說), 세상 사람은 어머니의 뱃속에서 열 달이 되면 반드시 분만하는데 어찌하여 원군(院君)은 24개월이 지나도 아직 출산하지 않는가? 화광보살이 좋은 날짜와 시진(時辰)을 가려야 하기 때문이다. 마침 태시원년을 만나 9월 28일 묘시에 출산하였다. 괴물 하나를 낳았는데 수국 처럼 오색의 빛을 발했다. 비녀 매향이 보고 너무 놀라서 황급히 소원외에게 알렸고, 원외(員外)는 비녀에게 육구(肉球)를 버리라고 분부하였다.

영관 다섯 분은 몇 연대를 지냈는가, 부자 집에 함께 들어왔다.
 소공이 상황을 듣고 알게 되었는데, 누가 괴이한 요괴를 낳을 줄 알았으랴?
 원외가 방으로 들어 와서 보고, 보자마자 크게 놀랐다.
 과연 육구가 땅에 던져진 것을 보았고 두세 번 이상하다고 계속 말했다.
 내가 자식을 낳기만을 바랐을 뿐 괴이한 요괴를 낳을 줄 누가 알았으랴?
 바쁘게 가동(家童)을 시켜서 그 육구를 계곡에 던져버렸다.
 무원(婺源)의 산골짜기에 던지니 육구는 이리 저리 굴러다니며 빛을 발하다가
 마침 대화염왕불을 만났는데, 염왕불은 오통령을 구하기 위해 인간 세상으로 내려온 것이었다.
 구름을 타고 와서 땅에 서서 살펴보니 육구에 무늬가 전혀 없었다.
 지팡이로 그 것을 물가에 대고 보다가 ‘선재(善哉)’를 두세 번 계속해서 외쳤다.
 날카로운 칼로 그으니 오랑군(五郎君)이 바로 뚫고 나왔다.
 칠성 비단 보자기로 싸서 소가 저택의 대문까지 들고 왔다.
 문공이 밖에 스님이 주인을 뵈려고 한다고 서재에 알렸다.

차설(且說), 소공이 듣고 열린 대문 밖으로 나와 스님을 만나 객실로 맞이하여 빈주(賓主)로 나누어 앉고 향기로운 차를 올리면서 물었다. “성승(聖僧)의 불찰(佛刹)은 어디에 있으신가? 법가(法駕)가 한문(寒門)에 내리신 건 무슨 용무가 있으신가?” 염왕불이 답했다. “주지가 서천 홍옥사(紅玉寺)에서 마을 앞에 선량한 사람이 태어나는 것을 보았는데 오통현성(五通顯聖)이 육덩어리로 잉태된 것이었다. 원외가 알지 못하고 계곡에 던져 특별히 구하러 왔소. 안에서 다섯 명의 낭군이 태어나 온갖 위명(威名)을 다 지니니, 첫째는 금륜장왕(金輪藏王), 둘째는 은륜장왕(銀輪藏王), 셋째는 동륜장왕(銅輪藏王), 넷째는 철륜장왕(鐵輪藏王), 다섯째는 보광장왕(寶光藏

王)이라고 부른다. 원래는 화광불이 화신하여 인간 세상으로 내려와 당신 집 자식이 된 것이다.” 소공은 알고 나서 급히 부역에 소식(素食)을 마련하고 성승을 대접하라고 명하였다.焰왕불은 연화(煙火)로 한 음식을 먹지 않으니 그대로 화신하여 구름을 타고 상계로 돌아갔다.

부처님이 와서 알려주신 덕분에 다섯 명의 존귀한 사람이 나타난 것을 알 수 있었다.焰왕불이 불계로 돌아간 일은 말하지 말고 다시 소가 가족들의 이야기로 돌아가자.젓어머니 다섯 명을 불러 한 어머니가 한 명씩 젓을 먹여 키웠다.한 살 두 살 때는 엄마가 안고 있다가 세 살 네 살 때는 엄마의 곁을 떠났다.다섯 살 여섯 살 때는 커서 그들을 학당에 보내어 스승을 모셨다.인의예지신으로 각각 이름을 지어주었는데 총명해서 오경을 읽을 수 있었다.오랑이 책 공부로 9년이 지나가는데 용모가 좋고 생기도 넘치고 발랄하였다.상계의 성관이 속세에 내려와 수행을 하여 도심을 행하길 바랐다.형제들이 양친에게 아뢰기를, 저희 다섯은 수행을 하려 합니다.어린 아이들은 이제 막 15살인데 부세를 공허하게 보고 촛불을 가까이 들여다보며 수행하였다.이 일에 대해 소공이 말하였다. “아가야, 우선 이유를 들어 보거라.이왕 수행하러 가려면 백운산에는 편안히 몸을 담을 수 있겠다.여기서 가면 500리 떨어진 곳에 백운산(白雲山)이라는 명산이 있다.암석에 한 스승이 계신데 이름은 묘락대사존(妙樂大師尊)이다.이 사람은 득도하여神通력이 넓고 묘사한 귀신과 요괴, 정령을 멸할 수 있다.”다섯 형제는 절을 하고 양친에게 작별을 고하였다.다섯 형제는 바쁘게 길을 가며 한마음으로 백운산을 바라보았다.오륙 일 동안 계속 가니 높은 산 하나가 앞에 나타났다.산 앞을 지나가니 산에서 음악소리가 들렸다.다섯 형제는 발걸음을 멈추고 어떤 이유로 산 속에 음악소리가 울리는지를 보았다.오랑이 의심을 품은 이야기는 하지 말고 다시 묘락대사존(妙樂大師尊) 이야기를 하자.

차설(且說),天尊(天尊)이 “선재(善哉)! 소가의 다섯 낭군이 이 산에 도를 수행하러 왔는데 이미 산 앞 석문까지 와 있다.”고 하였다. 그러자 도동(道童)에게 석문 두 짝을 열라고 명하였다.도동은 앞에 다가가서 외쳤다. “다섯 낭군님, 제가 묘락천존(妙樂天尊) 사부님의 명을 받아 낭군님들을 인도하여 나아가 뵈고 법을 전수받을 수 있게 할 것입니다.” 다섯 형제가 기뻐하며 곧 동굴로 들어가니 다른 세상을 보게 되었는데, 기이한 꽃과 풀이 있고 학(鶴)과 사슴이 무리를 이루고 있었다. 급히 천존(天尊)을 스승으로 모시고 기묘한 법술을 배우게 되었다. 대령공(大靈公)은 구름을 타고 안개를 몰며, 이령공(二靈公)은 풀을 따고 군사를 숨기며, 삼령공(三靈公)은 별을 옮기고, 사령공(四靈公)은 한 사람을 천명으로 변신시켜 천명을 백만 웅병으로 변하게 하고, 오령공(五靈公)은 금벽돌법을 배워 하늘에 던지면 백만이 되어 산의 괴물과 물의 요괴를 칠 수 있게 되었다. 다섯 낭군이 산에서 도를 배운지 이미 5년이 흘러 지금은 스무 살이 되었고, 공을 가득 세우고 법력이 끝이 없으니 스승이 매우 기뻐하였다. 오성이 산에서 법술을 배울 때 성모의 집은 갑자기 풍파가 일었고, 악한 짓이 산처럼 쌓였다.

성모는 속세에 태어난 여자가 아니어서 금련좌(金蓮座)에서 자랐다.
속세를 그리워하여 하계로 내려왔는데 휘주(徽州)성 안에서 생령을 해치고 있다.
아침에는 남자 아이를 먹으려 하고 밤에는 여자 아이를 먹는다.
성안의 먹은 아이를 셀 수가 없었고 악한 짓이 산처럼 쌓여 죄가 가볍지 않았다.

차설(且說), 성모의 죄는 산처럼 쌓여 서천의 용수법왕(龍樹法王)을 놀라게 하였다. 소가의 마을에 살기가 등등하고 슬프고 처참한 울음소리가 그치지 않는 것을 보고 용수법왕(龍樹法王)이 구름을 타고 마을에 와서는神通한 능력을 한껏 부려 일진광풍이 성모를 잡아 풍도(豐都)의 18층 지옥에 가두어 고통을 주었다.

성모는 중형을 받고 고초를 겪어 뼈만 남아 귀신처럼 앙상했다.
태모는 옥중에서 많은 고초를 겪는데, 다시 오영공 이야기로 돌아가겠다.
산에서 법술을 배우는데 친어머니가 호랑이에게 잡아먹히는 꿈을 꾀다.
스승과 작별하고 집에 돌아와 아버지께 어머니 계신 곳을 여쭙니
소공은 네 어머니 이야기를 하는 것은 너무 슬프다고 손 사레를 치며 말을 아꼈다.
네 어머니가 잡혀간 것도 오늘로 7일 째, 생사를 알 길이 없구나.
오랑은 듣고 눈물을 그칠 수 없었으며 아버지께 절하여 작별하고 어머니를 찾아나섰다.

차설, 오성령공(五聖靈公)은 아버지와 작별한 후 온 마음을 모친을 찾는 일에만 집중하여 구름을 타고 안개를 몰며 동쪽으로는 일출부상국(日出扶桑國), 서쪽으로는 미타천한촌(彌陀天漢村), 남쪽으로는 철위산(鐵圍山), 북쪽으로는 변왕(番王)의 혈마정(歇馬亭)까지 찾아갔다. 그 어디에도 보이지 않자 다시 몸을 돌려 사주(泗州)의 청성산(靑城山)을 찾아가니 뻑뻑한 산봉우리만 보일 뿐이었다. 다섯 형제는 생각했다. 산이 광대하고 초목이 우거지며 요상한 기운이 가득하니 어머니가 필히 이곳에 있겠다. 구름에서 내려 몸을 흔들어 변신하였다.

오성(五聖)이 변신하고 구름에서 내려오니 한 늙은 노파를 만났다.
산 속으로 유유자적 놀러 온 속세의 다섯 나그네로 변신하였다.
노파가 앉아서 구슬프게 우는데 딸 왕소진(王素珍) 때문이었다.
영공(靈公)이 앞장서 왜 이리 구슬프게 우냐고 물으니
노파가 울음을 그치고 대답하였다. “다섯 분들 들어보시오,
제 본가는 사천(四川)성에 있고 성도(成都)부의 관할 지역이오.”

영공(靈公)이 말하였다. “어머님, 혹시 요괴를 만난 적이 있습니까?” 노파가 말하였다. “객관(客官)아, 내 딸 소진(素珍)이 8월 15일에 월화성회(月華勝會) 구경에 정신이 팔려있는데 석락대선(石落大仙)이 도착하자 갑자기 강풍이 불어 내 딸을 산 속으로 잡아갔소. 그 뒤로 더는 구할 길이 없소.” 영공이 말하였다. “어머님, 따님이 안계시니 저희 다섯 형제가 따님을 찾아 어머님 곁으로 되돌아오게 하는 것은 어떻겠습니까?” 노파가 말했다. “객관(客官), 그 대선은神通력이 광대하고 변화무쌍하오. 부디 가서 일을 더 만들지 마시오. 만약 다치기라도 하면 어찌오?” 오성이 말하였다. “어머님, 괜찮습니다.”

오성(五聖)은 손을 휘저어 괜찮다고 하며 대신 복수를 하겠다고 하였다.
 노파와 헤어지고 산을 올랐는데, 대선이 듣고 그들을 반기러 왔다.
 오성을 맞이하여 앉힌 뒤 향기로운 차 한 잔씩을 주었다.
 그리고 문기를 “당신들의 집은 어느 현에 있나? 이 황량한 산림에 어찌 왔는가?”
 다섯 형제가 대답하였다. “대신주인, 우리의 이야기를 들어보시오.
 우리 집은 휘주(徽州) 무원(婺源)현에 있고 소가의 한 배에서 나온 다섯 형제들이오.
 이 보산(寶山)에 선경(仙景)이 많다 들어서 놀다가 둘러보고 갈 것이오.”
 석락대선이 이 말을 듣고 내심 기뻐하니, 오늘 시주가 산문에 왔다고 생각하였다.

차설(且說), 석락대선(石落大仙)은 휘주(徽州) 무원(婺源)현의 선량한 사람들이 산에 왔다는 말을 듣고, 서둘러 소재(素齋)를 마련하라고 명하며 매우 공손하였다. 술 세 잔을 마신 뒤 급히 본연부(本緣簿)를 꺼내어 앞으로 나아가 계수(稽首)를 하고 말했다. “보시로 삼청전(三清殿)을 세우려고 하니 시주(施主)께서 발심하여 기쁘게 도와주면 착공할 수 있소.”

금륜장왕(金輪藏王)이 붓을 들어 썼다. 다섯 사람이 합하여 은 반분(半分)을 돕겠으니, 보전(寶殿)을 건조하고 금으로 장식한 불상을 만들어 보전에 모시라.
 대선이 보고 마음속에 악의가 생기며 화가 솟구쳤다.
 좋은 술과 음식으로 대접하였는데 어찌 단지 은 반분의 도움밖에 안 주는가.

차설(且說), 석락대선(石落大仙)은 다섯 사람이 찾아온 의도가 흉악하고 반분의 도움만 주는 것을 보고 속으로 크게 노하여 소리를 질렀다. “오랑은 가지 마라, 내가 지금 너희들이 오는 길은 있어도 가는 문은 없게 만들어 버리겠다.” 순식간에神通력을 발휘하여 모래와 돌을 날리고 유성 석포를 난사하였다. 오성은 험악한 기세를 보고 공중으로 높이 날아올라 산을 날아다니며 금벽돌 선법을 사용해 공중으로 던져 천변만화하여 마치 빗방울처럼 내리쳤다. 대선이 맞고 당황하며 빠져나가려 했지만 도망갈 수 없게 되자, 삼령공이 화룡조(火龍絛)를 풀어 대선을 묶어 원형을 드러나게 하니 마천군의 창(槍)의 백사정(白蛇精)이었고 결국 그를 거두어갔다. 삼시간에 불을 내어 전정(殿庭)을 불태운 뒤 많은 부녀자와 가인(佳人)들을 풀어주었고, 금은창고를 열어 여인들 모두에게 금은과 비단을 많이 주며 속히 집에 돌아가 양친을 만나고 부녀가 상봉하고 부부가 만나도록 하니 오랑과 작별하고 떠나갔다. 안에서 한 여인이 눈물을 흘리고 있어 오랑이 물었다.

다섯 형제가 여인에게 통곡하는 까닭을 물었다.
 처자가 울며불며 말하길 존귀한 신은 그 이유를 들어주소서.
 저희 집은 사천 성도부에 있는데 아버지는 약포(藥舖)를 운영하고 성은 왕씨이온데,
 전날 월화회(月華會) 구경에 빠져 있는 틈에 요괴가 나를 이 산림으로 잡아왔나이다.
 발이 작고 신발이 뽀족해 걸지를 못해 시름에 겨워 눈물을 흘리나이다.
 존귀한 신께서 소인을 집으로 보내주시면 금과 은을 많이 드려 은혜에 보답하겠나이다.
 영공이 듣고 왕가의 처자에게 대답하였다.

다섯째가 말하였다. “처자여, 우리 형제가 집으로 데려다 드리겠소. 금은으로 감사를 표할 필요는 없소. 대신에 그저 뒷마당에 삼척(三尺) 높이, 일진(一進) 깊이의 가묘를 세우고 소나무 판

에 우리 다섯 형제의 모습을 채색하여 그리고 수두선오성(樹頭仙五聖)이라고 칭하기만 하면 되오.” 왕씨 처자는 한마디 한마디에 정성스레 대답을 하고 모두 응하였다. 오성이 말했다. “처자는 눈을 감으시라.” 신통한 선법을 써서 일진광풍으로 처자를 왕가의 뒷뜰에 데려다 주었다.

처자는 화원에 도착해 백화정(百花亭) 안에서 쉬면서 안신하였다.
정원사가 놀라 황급히 주인에게 고했다.
원외는 이 소리를 듣고 믿기지가 않아 직접 화원으로 가서 정황을 살폈다.
과연 딸이 단정하게 앉아있는 것을 보고는 금은보화를 얻은 듯했다.
원외(員外)는 곧바로 딸이 다친 곳이 없는지 물었다.
어느 요괴가 너를 어느 곳으로 잡아갔고, 누가 너를 집까지 데려다 주었는가.
소진은 울음을 멈추고 답하였다. 아버지 제 말을 들어보세요.
석락대선(石落大仙)이 저를 잡아갔고 청성산(靑城山)에 가두어 고초를 겪게 했어요.
모두 수두선오성(樹頭仙五聖)의 덕을 입어 바람을 타고 집으로 오게 되었어요.
떠나기 전 제게 분명하게 후원에 묘당(廟堂)을 세워야 한다고 말했어요.
작은 사당은 삼척 면적의 땅에, 높이도 삼척이며 깊이는 일진(一進)이어야 해요.
소나무 판에 채색하여 그리고 향을 태워 대령신(大靈神)을 모셔야 해요.
친척과 이웃, 친구가 알고 모두가 술잔을 기울이며 경축했다.
매일 이 기쁨에 취해 술을 마시다 묘당을 세우는 것을 잊었다.

오성영공(五聖靈公)은 마음속으로 생각했다. 왕씨 집안이 묘당을 세우는 게 보이지 않으니 과연 세상 사람들은 입만 있고 마음이 없구나. 우리가 지금 재촉하지 않으면 느끼는 게 없을 것이다. 그래서 영공이 화룡조(火龍髯)를 목서(木樨)나무에 던지니 정원 가득 하늘이 붉게 물들고 주위가 온통 불이었다. 불 속에서 오성영공이 나타나 큰 소리로 외쳤다. “왕소진아, 너는 은혜를 잊고 의리도 다 저버렸구나! 집으로 돌아가려고 할 때는 천 가지 승낙을 하더니 집에 와서는 하나도 실천하지 않았도다. 앞으로 묘당을 세우지 않으면, 온 집안이 불에 타 죽을 것이다.” 왕소진은 듣고 하늘을 보고 절하며 말했다. “대은인 영신이시여, 불을 멸하시면 내일 아침에 바로 나무를 준비하여 묘당을 짓고 금으로 소상(塑像)을 꾸미겠습니다.” 그러자 불빛이 사라지고 집은 조금도 파손되지 않았다. 영공은 어머니를 찾으러 갔다.

사천(四川)으로 어머니를 찾으러 가며 남겨진 묘당은 지금까지 남아 있다.
환대하는 화연(花筵)이 이때부터 시작되어 지금까지 오통령(五通靈)을 칭송하고 있다.
온 세상을 다 찾아도 어머니를 찾지 못하자 남해에 가서 관음에게 물어보는 것밖에 방법이 없었다.
구름을 타고 함께 남양으로 가 조음(潮音) 속에서 관세음(觀世音)을 뵈었다.
관음보살은 이미 오랑군이 어머니에 관해 물을 것을 알고 있었다.
너희 어머니는 속세의 여자가 아니어서 금련좌(金蓮座)에서 자랐다.
아침에는 남자 아이를 먹으려 하고 밤에는 여자 아이를 먹는다.
성안의 먹은 아이를 셀 수가 없었고 악한 짓이 산처럼 쌓여 죄가 가볍지 않았다.
용수법왕(龍樹法王)이 구름을 타고 지나가다가 소가(蕭家)의 대문을 보았다.
살기와 음습한 바람이 천지를 놀라게 하니 구름 속에서 신통한 능력을 한껏 부려
네 어머니를 풍도(豐都)로 잡아가 철위성(鐵圍城) 안에서 고통받게 하였다.

다른 곳에서는 어머니를 구하기가 쉽지만 만약 풍도(豐都)를 갈 때는 조심해야 한다.
풍도성 안에 가서 어머니를 구하려면 세 가지 보물을 꼭 몸에 지녀야 한다.
첫째는 깨끗한 감로수(甘露水) 한 병, 둘째는 버들가지를 옥문(獄門)에 던지는 것이고, 셋째는 능엄주(楞嚴咒) 주문을 외워야 하니 반드시 마음속에 깊이 새겨야 한다.
다섯 사람이 슬피 울며 자비로운 부처께서 자비를 베풀어 모친을 용서해 줄 것을 간청하였다.

차설, 관음대사(觀音大士)가 오성에게 능엄주(楞嚴咒) 주문을 가르치고 깨끗한 병 안에 버들가지와 감로정수(甘露淨水)를 넣어 직접 주었다. 형제들은 하늘 높이 올라 바로 풍도옥부(豐都獄府)로 날아갔다. 그 곳은 거센 찬바람이 불고, 맹렬한 불길이 치솟으며, 동과 철로 담벽을 둘러는데 문과 창도 없었다. 대령공은 능엄주(楞嚴咒) 주문을 외우고 둘째 영공은 감로정수를 뿌리고, 셋째 영공은 금창(金槍)으로 마법경(魔鏡)을 깨고, 넷째 영공은 철위문(鐵圍門)을 깨트렸다. 오령공이 함께 감옥에 들어갔는데 어머니가 보이지 않아 뒷 감옥까지 찾으니 비로소 한 사람이 보였다. 머리카락은 장군기둥에 감겨 있고, 허리에 천근의 무거운 돌이 묶여 있고 뼈만 앙상하였다. 셋째 영공이 선단(仙丹)을 어머니의 입에 누르자 온 몸을 감쌌던 형구가 모두 풀렸다. 오성령공은 두 손으로 어머니를 등에 부축하여 업고 옥문을 나왔다. 곧장 녹수(綠水)가 있는 부용동(芙蓉洞)으로 가서 향기로운 물로 목욕을 시키고 옷을 갈아입히니 쾌적하기가 이루 말할 수 없었다. 우두(牛頭) 옥졸 이야기를 다시 하자면, 한밤중에 감옥을 달으러 갔다가 결주도성모(結蛛屠聖母)가 보이지 않아 황급히 염왕(閻王)에게 알렸다. 염왕은 급히 우두마면(牛頭馬面)을 보내 결주도성모(結蛛屠聖母)를 잡아오라고 시키고는 실수가 있어서는 안 된다고 명하였다.

우두마면(牛頭馬面)은 병사를 이끌고 앞으로 나아가다가 홍명관세음을 만났다.
관음보살이 우두마면에게 말했다.
오성은 오로지 효행만을 위하여 빈승(貧僧)에게 모친을 구해달라고 부탁하였다.
옥졸은 길을 되돌아가라. 내가 지금 하늘 옥황에게 직접 아뢰러 갈 것이다.
우두마면이 부처의 권유를 받아들여 병사를 철수하여 돌아갔다.
음사(陰司)가 군대를 이끌고 돌아간 이야기는 그만 하고 다시 태부인 이야기로 돌아가자.
옥중에서 천 가지 고생을 했으니 또 다시 어린 남자 아이를 간식으로 먹고 싶었다.
살생을 하고 생명을 해쳐 철위성 안에서 고초를 겪었는데도 불구하고 말이다.
오랑이 고민하고 있는데 관음보살이 왔다.

차설, 관음대사는 태모(太姥)가 또 동남동녀를 먹으려 해서 오성이 근심하고 있다는 것을 알고 오성을 찾아 왔다. 때마침 보살을 만나자 오랑은 보살에게 어찌해야 할지를 물었다. 보살은 “네 어머니의 살심을 없애려면 왕모낭낭(王母娘娘)의 정원에 있는 반도(蟠桃)를 먹을 수밖에 없다. 그것은 정원의 선도(仙桃)로 삼천년 만에 꽃이 피고 삼천년 만에 열매가 맺히고 삼천년 만에 붉게 익은 것이다. 세상 사람이 먹으면 불로장생 하는데, 네 어머니는 뿌리가 있는 사람이니 당연히 살심(殺心)이 물러날 것이다.” 오랑은 이 말을 듣고 기뻐하며 세존(世尊)과 작별하고 구름을 타고 곧장 정원에 이르렀다. 나무에 선도가 빛나고 있는 것을 보고 왼손으로 나뭇가지를 잡아 오른손으로 선도를 따서 부용동으로 가 두 손으로 어머니에게 먹였고, 어머니는 먹자마자 살심(殺心)이 사라졌다.

오성이 복숭아를 훔쳐 태부인(太夫人)에게 공손히 바친 이야기를 하자.
 성모는 선도를 먹은 후 지금까지 소식을 하고 육식은 먹지 않았다.
 동남동녀를 먹고 싶지 않았고 육식은 한 입도 입에 대지 않았다.
 매일 아침 오경(五更)에 일찍 일어나 법화경(法華經)을 읽었다.
 태모의 살심이 사라진 이야기는 그만 하고 다시 여자 수성(壽星) 이야기로 돌아가자.
 옥황대제는 칙지(勅旨)를 내려 왕모를 천정(天庭)으로 불러들였다.
 삼월 초삼일에 반도대회가 열리니 신선들은 모두 오라고 칙령(勅令)을 내렸다.
 선동신녀(仙童仙女)들이 정원에 선도를 따러 갔는데 선도는 어디서도 찾을 수 없었다.
 왕모낭낭(王母娘娘)은 크게 노해 선도를 훔친 그 대담한 사람을 잡아오라 하였다.
 신병(仙兵)들을 이끌고 쫓다가 홍명관세음을 만났다.
 보살은 즉시 화해를 권하였다. 왕모낭낭, 그 이유를 들어보시라.
 오성은 효행만을 위해 선도를 훔쳐 어머니를 구원하였다.
 낭낭이 병사를 철수하고 돌아가기를 바라고 빈승이 옥황에게 직접 아뢰러 갈 것이다.
 왕모는 당시 관음의 권유에 따라 병사를 철수시켜 선궁(仙宮)으로 돌아갔다.
 왕모가 군사를 철수시킨 이야기는 그만 하고, 다시 대자존(大慈尊) 이야기로 돌아가자.
 관음보살은 상계에 올라가 옥황대제에게 아뢰었다.
 오성은 어머니를 구하기 위해서 복숭아를 훔친 것이니,
 옥황께서 대사면을 행하여 오랑군을 너그럽게 용서하기를 엿드려 바란다.
 옥황대제가 그들을 다른 곳으로 보내라고 명령을 내렸다.

차설, 오랑이 복숭아를 훔쳐서 감옥에 들어갔는데, 다행히 관음이 구원하고 중간에 권하여 옥황대제의 홍은으로 사면을 받고 무죄를 득했다. 옥황대제는 칙문 옥지를 내려 명했다. 그들 모자 여섯이 중화(中華)에 거주하는 것을 허락하지 않으니 동이(東夷)의 해동이 부상(扶桑)국으로 보내 그 곳에 크고 높은 침향(沈香)나무가 하나 있는데 거기에 살며 개과천선(改過遷善)토록 하라. 자존(慈尊)이 옥황상제의 칙령을 받아 오랑 모자 여섯에게 즉시 길을 떠나라고 명하였다.

관음은 유지를 말하고 부처의 위치로 돌아갔다. 다시 오랑 모자 여섯 명의 이야기로 돌아가자.
 부상국(扶桑國)으로 들어간 후에 무우(無憂)나무 아래서 휴식하며 안신하고,
 침향나무 위를 선궁(仙宮)처럼 만들어 얼마나 즐거운지 몰랐다.
 동쪽으로 사사(赦書)를 진상하고 서쪽으로 표를 진상하며 부상국에서 사백 년을 살았다.
 오랑은 침향나무에 오래 사니 심심해져서 갑자기 봄나들이를 떠날 생각을 했다.
 봉황산까지 구경을 왔는데 산 앞에 세워진 표지판을 보았다.
 관당구(官塘口)에 표지판이 세워져 있었는데 그 위에 쓰인 말이 너무 뻔뻔스러웠다.
 누군가가 이 산 앞을 지나가려면 필히 산중에 보물을 바쳐야 한다.
 영공은 보자마자 노기가 충천해 그 표지판을 마구 부수었다.
 영공은 곧 이 산의 토지신(土地神)에게 누가 이 산림에 사냐고 물었다.
 산신(山神)토지가 오존신(五尊神)에게 답하였다.
 옥환성모(玉環聖姥)가 이 산속에 살고 모녀 여섯 명이 산림에 살고 있다.
 이름은 철선오공주(鐵扇五公主)라고 하며神通력이 광대하기가 이루 말할 수 없다.
 또 하나의 보물이 있는데 그 것은 바로 순풍부채(順風扇)라고 대답하였다.

차설, 오성이 그 말을 듣고 크게 노하여 말했다. “정직하여 사심이 없다면 사람으로서 도를 행해야 하는데 어떻게 재물을 탐하는 마음을 가질 수 있는가.” 동굴 앞으로 가 크게 꾸짖었다. “천인아, 너희들이 빨리 봉황산을 나에게 주면 아무 일도 없을 것이다. 만약 조금이라도 응하지 않으면 너희 요괴들을 생포하겠다.” 오성령이 엄한 목소리로 꾸짖으니 어느새 상사(傷司)가 오공주에게 고하였다. 오공주가 그 말을 듣고 바쁘게 동굴문을 나서니 오성랑군이 건장하고 위풍당당한 모습으로 이마에 빛을 발하고 있었다. 그래서 “존신이여, 당신은 어디서 온 사람입니까? 저희 산 속에 왔는데도 어찌 통보도 않고 게다가 불손한 말을 하시는가요?”라고 물었다. 오성이 답하였다. “우리는 휘주(徽州) 무원현(婺源縣)의 소가장(蕭家莊)에 살며 형제 다섯 명이 한 배에서 태어났다. 봄나들이 하러 이곳에 왔는데 그 표지판에 쓰인 말이 너무 뻔뻔하고 기만이 지나친 까닭에 너희 못된 것들과 싸워서 이 산을 평지로 만들어 버리겠다.” 오공주는 크게 노하여 “호연하지 말고 말을 내려오너라.”라고 말했다. 오성이 각각 위엄을 떨며 오공주를 겹겹이 둘러쌌다. 오공주는 승리하지 못하자, 각자 파초 부채를 쥐고 가볍게 흔들며 오성을 십만 팔천 리 길을 뱅뱅 돌게 하였다. 비로소 산 하나가 보였지만 길을 잃어 어느 산인지 어떻게 귀국할 수 있을지를 몰라 번뇌에 빠져 있을 때 다행히도 도동(道童)이 구해주었다.

오성이 고심하고 있는데 한 도동이 밖으로 나가는 것을 보았다.
 도동이 양동이를 어깨에 메고 물을 기르러 가는데 오성이 바로 도동에게 물었다.
 이 산의 이름이 무엇이며 어떤 신선이 이 산림에 살고 있냐고 물었다.
 선동(仙童)이 즉시 대답하였다.
 이 산의 이름은 정풍(定風)이고 흑풍사(黑風師)가 이 산림을 관장합니다.
 선동이 물을 길어 앞장서서 가니 오랑이 그 뒤를 따라 갔다.
 한참을 걸어 산 정상에 도착하니 과연 한 백발홍안의 노인이 보였다.
 오성은 노인에게 절을 하고 경위를 말하였다.
 제자는 봄나들이를 갔는데 봉황산에서 요괴를 만났습니다.
 그녀들과 싸웠는데 그녀들이 보물 부채를 손에 들어
 가볍게 치니 우리 형제들은 부채질당해 여기까지 오게 되었습니다.
 엎드려 바라건대 존사님이 선법을 써서 산으로 가 우리 형제들을 구해 주소서.
 이 다섯 요괴의 항복을 받아주면 그 은혜를 반드시 갚겠나이다.
 선사(仙師)는 즉시 말하였다. 남방의 오성아, 잘 듣거라.
 철선공주(鐵扇公主) 다섯은 또한 내 제자이다.
 순풍 부채를 내가 직접 주었지만 그녀들은 인정도 없고 의리도 없다.
 당초 나를 스승으로 섬겼는데 가르침을 받기만 하고 은혜에 감사하지 않았다.
 자매 다섯은 너희들과 원래 한 가족이다.
 부부는 본디 전생에 맺어지는 것인데 너희들의 다섯 부인이 되는 사람이다.
 내가 오늘 너희들에게 환풍주를 가르쳐 주겠으니, 그녀들을 잡아 집으로 데려가라.
 형제들은 환풍주(還風咒)를 외워 선사와 작별하고 출발하였다.
 봉황산 앞에 가서 큰 소리로 포악한 요괴를 욕했다.
 공주가 동굴 앞을 보니 패장이 또 왔다.

차설, 오성(五聖)이 산 앞에 와서 옥을 하니 공주가 동굴을 나와 크게 화를 내며 말했다. “전날에는 십만 팔천 리까지 부채질을 했는데, 오늘은 해국(海國) 하늘 끝까지 부채질해 무주고혼(無主孤魂)을 만들어주마!” 오성이 말했다. “전날에는 부채질로 우리가 천선불국(天仙佛國)까지 갔지만 오늘은 아마 우리의 털끝 하나도 건드리지 못할 것이다.” 공주가 크게 노하여 오성을 향해 연거푸 부채질을 했다. 높은 산이 흔들리고 바닷물이 모두 마르도록 부채질을 하였으나, 영공은 여전히 움직이지 않았다. 옥환성모(玉環聖姥)는 오성을 이길 수 없자 옥환(玉環)을 공중에 던져 빗방울로 변하게 하여 오성에게 내리쳤다. 오성은 얼른 금벽돌을 던져 그것을 가루처럼 부숴버렸다. 영공은 소리를 높여 꾸짖었다. “공주는 들어라, 내가 이 창을 땅에 꽂으니, 네가 만일 뽑을 수 있다면 나는 너희 군의 소졸(小卒)이 되어 활을 들고 화살을 잡겠다. 만약 네가 뽑지 못하면, 너희 같은 천인(賤人)들은 잠자리를 깔고 이불을 개는 사람이 되어라.” 공주는 크게 노하여 왼손으로 옷을 걸어 올리고 오른손으로 창(槍)을 뽑았지만 조금도 움직이지 않는 것이 마치 뿌리를 내린 나무와 아교로 붙인 물고기 같았다. 오성에게 잡혀서 동굴에 들어가 동방화축을 치르고 결혼하였다.

오성은 오공주를 잡아서 봉황산에서 결혼을 하였다.
 산의 토지신은 중매인이 되고 악사(樂師)들이 악기를 연주하여 매우 떠들썩하였다.
 천지에 절을 하고 예식을 갖추어 동방(洞房)에서 화촉(花燭)을 밝히고 술을 계속 권하였다.
 부부는 본디 전생(前生)에 이미 정해진 것이고 오백년 전에 맺어진 인연이었다.
 삼조(三朝) 오일(五日)이 금방 지나 만월이 도래하였다.
 오성은 작별을 고해 집으로 돌아가고 다섯 부인도 함께 동행하였다.
 옥환성모(玉環聖姥)가 얼른 배웅하러 나갔고 혼수를 함께 보냈다.
 영공은 말을 타 앞장서고 부인은 가마를 타고 뒤를 따라갔다.
 동이부상국에 와서 침향나무 위에서 어머니를 뵈었다.
 태군(太郡)이 보고 매우 기뻐하였고 신부를 매우 공손하게 대접하였다.
 오성의 혼사 이야기는 그만 하고, 세상이 어느 왕조의 황제인지 알지 못했다.
 마침 수나라의 혼군(昏君)인 수양제(隋煬帝)를 만나 빈부가 불균등하게 분배되었다.
 구산수모(龜山水母)가 와서 나쁜 짓을 하니 사주(泗州)성 안 백성들이 고통을 받았다.
 앞서 3년 동안 큰 가뭄이 와서 나무에서는 연기가 나고 우물에서는 먼지가 났다.
 오래 된 하천 제방의 칼 모양의 띠쇠가 끊어져서 하천 밑바닥이 한 사람 깊이만큼 꺼졌다.
 곡물 통가리를 다 뒤집어도 쌀이 없어 굶어죽는 사람이 얼마나 많은지 몰랐다.
 동쪽 해변가에 우물 하나를 텃는데 동전 일곱 개를 내야 한 병을 살 수 있었다.
 그 후 3년 동안은 홍수가 나 흰 파도가 하늘을 뒤덮을 듯해서 사람들을 두려움에 떨게 했다.
 하천의 파도가 밀려와 산이 무너질 정도였고, 물이 말라버렸던 연못이 몇 장(丈)인지 모를 정도로 물이 흘러넘쳤다.
 수모(水母)가 성벽 위에 계속 머무르면서 자신의 털구멍 안으로 퍼붓듯 세차게 물을 흘려보냈다.
 사주(泗州) 백성이 얼마나 고통을 겪는지는 옥황상제도 일찍이 들어 알고 있었다.
 관음을 불러 하계로 돌아가 요괴 수모(水母)를 잡아오라고 칙명을 내렸다.
 보살은 그 당시 옥지를 받고 바로 구름을 타고 출발하였다.
 나타삼태자(哪咤三太子)를 이끌고 함께 가 힘을 합쳐 요괴를 잡으려고 하였다.
 관음은 구름에서 내려 인간 세상의 한 노승으로 화신하였다.

성안에 삼일 동안 탁발하러 갔는데 집집마다 모두 문을 걸어달았다.
부잣집은 성 안으로 옮겨가 살고 중등 집은 높은 언덕에 살았다.
가난한 백성과 작은 집만 고통을 겪고 온 집안 가족들이 목숨을 잃었다.
그래서 토지신을 불러 의논하여 묘책을 써서 요괴를 잡으려고 하였다.

차설, 보살이 나타태자(哪咤太子)를 데리고 구산수모(龜山水母)를 잡으러 사주(泗州)에 가서 성황(城隍) 토지신(土地神)과 묘책을 의논하였다. 토지신이 말했다. “부처님 덕분에 국수집 한 채를 차렸는데 남문에 있습니다. 태자(太子)가 가서 싸우고 패한 채하고 가게로 오게 한다면 그 노요괴(老妖怪)가 면을 가장 좋아하니 그때 단숨에 사로잡는 게 좋겠습니다.” 세 사람이 계획을 정하고 태자가 손에 향마저(降魔杵)를 들고 성벽 위로 찾아가니 흐트러진 머리에 맨발인 채 온몸이 물로 덮인 사람의 형체가 보였다. 태자가 공중으로 날아올라 절곳공이로 그의 머리를 한 방 때리니 요괴가 뛰어오르며 금갑천신(金甲天神)으로 변신하여 나타태자(哪咤太子)와 싸움을 벌였다. 두 사람이 승부를 가리지 못한 채 사흘 밤낮을 싸우다 태자가 거짓으로 패하여 청풍(淸風)이 되어 남문에 이르렀다. 노요괴는 국수집 앞까지 쫓아가다 태자를 놓치고는 속으로 생각했다. “배고프고 목말라하는 것보다는 가게에 들어가서 면을 먹어 굶주림과 갈증을 해소하는 것이 낫다.” 그러나 그의 거짓 모습을 다른 사람에게 간파당할까 봐 두려워 사십구 명의 요마(妖魔) 승으로 변신시켜 주변에 얹혀 놓았다. 그 때 관음보살이 이마에 있는 명주를 한 번 누르니 요괴가 동북쪽 귀퉁이에 앉아 자색 갑옷을 입고 있는 것이 보였다. 보살은 십이장(十二丈)의 금련조(金蓮綯) 끈에 선풍(仙風)을 풀어 소면(素面)으로 변하게 하니 아주 향긋하였다. 선재용녀(善才龍女)가 식탁과 의자를 닦고, 위타(韋陀)가 면을 식탁에 올리니 요괴가 면을 먹었다. 면이 배 속에 들어가자 향문에서 소리가 크게 나더니, 순식간에 장을 뚫고 목구멍을 뚫었다.

관음이 묘책으로 요괴인 구산수모(龜山水母)를 잡았다.
불법(佛法)으로 장을 뚫는 자물쇠를 만드니 요괴가 도망갈 것을 걱정하지 않았다.
오로지 요괴가 사람을 해칠까 요괴를 메고 벽담(碧潭)으로 갔다.
한 대 때리면서 당기니 마치 돼지가 꿀꿀 우는 것 같은 소리를 냈다.
벽하담(碧河潭)에 버려두니 간식으로 자라와 물고기를 먹거라.
요괴가 다시 나오지 못하게 하려면 반드시 탑을 만들어야 요괴를 진압할 수 있다.
쉽게 탑을 만들 묘책을 생각해야 하는데 벽하담의 바닥을 어찌 평평하게 만들까?
관음보살은 마음속에 백성들을 부추길 한 가지 묘책이 떠올랐다.
금발(金鉢)을 물속에 던져 떠다니게 하고 ‘효(曉)’자가 새겨진 금발이 물위로 나타나 지나가는 노인이 돌을 던져 그것을 맞으면 마음대로 가져가서 술을 사먹게 하고 소년과 젊은 남자가 그것을 맞으면 즉시 장가를 들 수 있게 해주었다.
사주(泗州) 백성들은 기뻐하며 벽돌을 옮겨 돌을 던지기를 멈추지 않았다.
1년 6개월을 던지니 깊이 만장의 벽하(碧河)가 평평하게 메워졌다.
탑을 만들기 시작했는데 탑심(塔心) 기둥이 되는 침향나무만 모자랐다.
멀리 바라보니 본국에는 이런 보물이 없고 부상국에서만 이런 진기한 보물을 취할 수 있었다.
관음은 요괴를 토지신에게 맡기고 바로 구름을 타고 출발하였다.
동이(東夷) 부상국(扶桑國)에 도착하니 침향수에 오룡령이 나타났다.
태모는 은인이 온 것을 보고 황급히 마중 나와 자존(慈尊)에게 물었다.

은사를 영접하지 못해서 송구하운데 여기는 무슨 일로 오셨습니까?
 관음보살은 다른 일이 아니고 탐심을 만들 침향 때문에 왔다고 대답하였다.
 태군은 응당 그 것을 드러야 하나 우리 모자가 안신할 곳이 없다고 대답하였다.

그 때 보살은 태모가 사는 침향수를 빌려 탐심을 만들려고 했다. 태군은 관음보살의 은혜를 생각해 그것을 드리고 싶었으나 살 곳이 없어서 허락하지 않았다. 보살이 말했다. “태모가 이 보물 나무를 기쁘게 준다면 내가 너희 모자들을 소주(蘇州)에 데리고 가서 복된 땅의 신으로 만들어주고 너희들에게 만세의 향화(香火)와 영원한 번성을 누리게 해주겠다.” 그러자 모자가 기뻐하며 태군이 허락하였다. 보살은 곧 천병(天兵)을 보내고 또 풍백우사(風伯雨師)와 뇌공전모(雷公電母)을 시켜 순식간에 광풍과 비를 퍼부어 침향나무를 뿌리째 뽑아버렸다. 병사가 손에 도끼를 잡고 뿌리와 가지를 베어 나무를 동해에 밀어 넣었고 야차(夜叉)를 보내 사주성 안으로 옮겼다. 노반선사(魯班仙師)가 측량을 하니 열두 장(丈)이 족히 되어 불력(佛力)으로 공사를 해 열세 층의 보탑을 세웠다. 마침 여동빈선사(呂洞賓仙師) 구름을 타고 지나가다 기뻐하며 금호로(金葫蘆)를 주어 탑 꼭대기를 덮었다.

목재와 벽돌 기와가 얼마나 반듯한가? 그것으로 영롱한 탑문을 만든다.
 제1층 보탑을 만들어서 관음보살(觀音菩薩)의 불상을 중심에 앉히고
 선재용녀(善才龍女)를 좌우 양쪽에 앉히고 관세음은 고난에 처한 사람을 구제한다.
 제2층 보탑을 만들어서 태모낭낭(太姥娘娘)의 소상을 중심에 앉히고
 오성랑군을 좌우 양쪽에 앉히니 위세와 영험함이 지금까지 크게 떨친다.
 제3층 보탑을 만들어서 삼황오제(三皇五帝)의 소상을 중심에 앉히고
 자미대제(紫薇大帝)를 가운데에 앉혀 거북이와 뱀이 문정을 수호한다.
 제4층 보탑을 만들어서 사해룡왕(四海龍王)의 소상을 중심에 앉히고
 용궁태자(龍宮太子)를 좌우 양쪽에 앉혀 새우 병사 게 장군들을 촘촘히 세운다.
 제5층 보탑을 만들어서 오로재신(五路財神)의 소상을 중심에 앉히고
 재물과 보물이 들어와 하하 웃고 이시선관(利市仙官)을 양쪽에 앉힌다.
 제6층 보탑을 만들어서 옥환성모(玉環聖母)의 소상을 중심에 앉히고
 오령공주(五靈公主)가 옹호하고 산신토지(山神土地)가 보호한다.
 제7층 보탑을 만들어서 흑풍사부(黑風師傅)의 소상을 중심에 앉히고
 재백상사(財帛傷司)를 좌우 양쪽에 앉히고 칠상(七相)이 와서 보호한다.
 제8층 보탑을 만들어서 팔동신선(八洞神仙)의 소상을 중심에 앉히고
 종리(鐘離)가 손에 간풍선(看風扇)을 들고 순양조사(純陽祖師)가 범인을 구제한다.
 제9층 보탑을 만들어서 구유지옥(九幽地獄)을 탑 중앙에 만들고
 지장보살(地藏菩薩)이 가운데에 앉고 목련원외(木連員外)를 양쪽에 앉힌다.
 제10층 보탑을 만들어서 성황노야(城隍老爺)의 소상을 중심에 앉히고
 토지공공(土地公公)이 앞장서고 금기록신(禁忌六神)이 문정을 수호한다.
 제11층 보탑을 만들어서 십전염왕(十殿閻王) 소상을 중심에 앉히고
 18층의 지옥을 모두 조소(彫塑)하여 야차(夜叉)와 잡귀들을 양쪽에 앉힌다.
 제12층 보탑을 만들어서 위타보살(韋陀菩薩)의 불상을 탑 중앙에 앉히고
 미륵세도(彌勒勢導)가 가운데에 앉고 황매동자(黃梅童子)가 뒤따른다.

제13층 보탑을 만들어서 모든 부처와 보살의 불상을 탑 중앙에 앉히고
13층 보탑을 완성해 요괴를 징치하여 다시는 일어나지 못하게 한다.
오성은 어머니와 함께 보살을 따라 소주(蘇州)성으로 갔다.

오성(五聖)과 태모는 관음보살을 따라 호구(虎丘)의 천인석(千人石)에 가서 묘당을 세우려고
했는데 동산(東山)의 토지신이 허락하지 않아 서둘러 출발하여 여섯 모자는 다시 영암산(靈巖山)
에 이르렀다.

오성은 영암산에서 좌정하였는데 향을 피우고 재물(齋物)을 올리는 일이 드물었다.
공경하며 여러 가지 채식 요리가 올라왔지만 고기 요리는 하나도 없었다.
일 년 육 개월 동안 좌정하다 여섯 모자는 조급증이 일었다.

오성 등은 영암산(靈巖山)에서 좌정했지만 향화(香火)가 전혀 없어 매우 괴로워하며 외쳤다.
“관음보살, 침향수(沈香樹)를 열른 값아 주십시오. 우리는 부상국(扶桑國)으로 가겠습니다. 그렇
지 않으면 당신의 가사(袈裟)를 찢어 망가뜨리겠습니다.” 관음보살이 말했다. “초조해하지 말거
라. 다시 너희들과 같이 다른 곳을 찾아 주겠다.”

관음은 말하고 나서 곧 출발하였는데 횡산(橫山)을 지나 계속 앞으로 가니
목두(木瀆)과 용추(龍湫)를 지나 행춘교(杏春橋)가 바로 앞에 보였다.
상방산(上方山)에 도착하니 이 산의 선경(仙景)이 보기 드물었다.
앞에 주작수(朱雀水)인 석호(石湖)가 있고 뒤에 현무림(玄武林)인 횡산(橫山)이 있고
왼쪽에는 청룡이 먼 바다에 있고 오른쪽에는 백호가 높은 산봉우리에 앉아 있었다.
옥로(玉路) 하나가 산꼭대기로 통하고 7층 보탑은 만 명의 요괴를 진압한다.
상방산(上方山) 꼭대기에 절을 지으니 사방팔방의 향화(香火)가 실로 왕성하였다.
송나라의 천자가 칙서를 내려 오통령(五通靈)을 후왕(侯王)으로 봉하고
낭낭(娘娘)은 태군성모(太郡聖母)로 봉해져 인간 세상과 금은(金銀)을 관장하였다.

태군낭낭(太郡娘娘)과 오성후왕(五聖侯王)은 상방산(上方山)에서 매우 영험하여, 재물을 구하
면 재물을 얻게 되고, 어떤 장사라 할지라도 항상 번창하였다. 다른 한편 조정(朝廷)에 있던 일
곱 형제가 늙어 벼슬을 그만두고 고향으로 돌아와 소주(蘇州) 동정(洞庭)에 살았는데 성은 김 씨
이고 이름은 원(元)이었다. 상방산(上方山)에 오성(五聖)이 들어왔는데 매우 영험하다고 듣고는
특별히 화연(花筵)과 향초(香燭), 원보(元寶) 등을 마련하여 상방산(上方山)에 가서 향을 올렸다.
남조(南朝)의 여러 관원들이 함께 화연(花筵)에 참석하였다.

선향을 피워 올려 환원(還願)하고 경사를 더하니 상방산(上方山)에 위엄과 신령함이 나타났다.
금로 안에 천 년 동안 향불이 끊이지 않고 옥잔에 만 년의 등불이 항상 밝히고 있다.
재주(齋主)가 『태모보권(太姥寶卷)』을 선권(宣卷)하면 해마다 안녕을 지켜주고
『태모보권(太姥寶卷)』을 완전히 선권하면 모든 부처와 보살이 다 좋아하여
모든 부처와 보살은 영산으로 돌아가고 재주의 백년 재난이 모조리 깨끗이 사라진다.

Abstract

A Comparative Study on the Younggam belief in Jeju Island and Wu-Tong Belief in the Jiangnan Area of China

WANG YAN

The comparison object of this paper is the belief of the Younggam belief of Jeju Island in South Korea and the belief of the Wu-tong in the Jiangnan area of China. The Younggam is a respectful name of Dakkaebi for Jeju islanders. The Younggam belief and the Wu-tong belief both are the branches of ghost belief in Korea and China. The two beliefs have changed in different socio-economic and cultural development backgrounds and different geographical environments. However, completely different variations make it almost impossible for scholars to make any connections between the two beliefs. Therefore, through the investigation of the historical documents and finds that the two are not only on the name of the gods but also in the godhood and sacrificial rites which have many similarities in multiple respects, this study leads to the conclusion that there were communication and influence between the Younggam and Wu-tong. At the same time, the viewpoint of the history of Marine Exchange provides proof to support this conclusion.

The beliefs of Dakkaebi and Wu-tong can be traced back to the unified Silla era(676-935) and the Tang Dynasty(618-907) that are more than a thousand years ago. For nearly one thousand years, these two folk beliefs had never been officially approved and endorsed by China and Korea

Dynasties. Instead, they had been officially, historically suppressed in those regions. However, these so-called "Evil Gods" who share common feelings and characteristics with human beings that are the most accessible and acceptable gods for local people, because the sufferings and happiness of the human world were tightly related to them. In a sense, the worship of official gods was remote, hard to access, but these "Evil Gods" were indispensable in people's daily life. Under the belief systems dominated by the government, the evil gods of Younggam and Wu-tong sacrifices may retain their original features of traditional folk beliefs, so that they still can survive indefatigably and survive in a highly developed, scientific, and advanced modern society.

Therefore, this paper also investigates the development and changes of the two beliefs in modern society through field investigation, thus embodying the "living form" characteristics of the two traditional folk beliefs with a long history, and further emphasizes their regional uniqueness and inheritance value following regional culture and geographical environment.

In the mainland of South Korea, with the gradual secularization of Dakkaebi in legends and folk tales, myths cease to exist, and beliefs fade away; only the Dakkaebi on Jeju Island still exists in the form of Younggam gods. Although some of the temples of Younggam gods were abandoned, the Bonpuli(oral epic poetry of gods in Jeju) of Younggam, which tells the origin of Younggam, were sung over and over again by Simbang(Shaman) which is a unique type of wizard in Jeju Island.

Wu-tong belief also exists in this living form. The sorcerer poetry-"Taimu Baojuan," which tells the origin of Wutong gods, is also repeatedly sung by Shiniang(a witch) in the activities of Wutong belief(Xuanjuan). Folk beliefs are determined by people's spiritual needs and are not controlled by the government. These two traditional folk beliefs with a long history reflect the tenacious vitality of folk beliefs, especially the

characteristics adapted to regional culture and geographical environment, which make the beliefs of Wutong and Younggam sustainable in the process of changing.

Through comparing the belief of Wutong and Younggam, this paper finds the similarity and consistency of the two aspects. The main embodiments are:

From the emergence time of the name of Dakkaebi, we can find that the name of Dakkaebi is a mutation of the Chinese pronunciation of the word "Dujiaogui(One-foot ghost)," rather than the opposite.

Both of their origins came from mandrill apes or monkeys and had many different forms of deformation. Mandrill or monkeys were considered sexually desirable animals. This image was in accord with their godhoods as the god of sex. Also, both share the image of a group of gods, and this also represents a high degree of uniformity.

Like the other deities of East Asia, they have a diversity of godhood, but the core is still the god of sex, the god of wealth, and the god of pestilence. A more important feature is that the two gods have a dual character; namely, they can give people wealth, while they can also dispossess people's wealth; they can cause plague(or disease) while they can also remove plague(or disease) from sufferers. The common conjunction of the core godhood is to show that both beliefs have a shared origin.

According to the sacrificial ceremony, both sacrificial offerings have the characteristics of the primitively sacrificial rites of blood sacrifice, which reflects ancient traditions and rituals for ancestors. Furthermore, both of them have forms of public sacrifice and family sacrifice. It reflects the privacy and immorality of this belief, which is directly related to wealth and sex.

This connection between the Younggam of Jeju and the Wutong of

Jiangnan is not only spread indirectly through the local intermediary of Korea, but also has a large number of direct influence traces. As a result, the belief of Younggam in Jeju Island presents a unique feature which is quite different from that of the Korean mainland, and on the contrary, its features are highly related to that of Jiangnan in China.

The study of Maritime History proves that The current represented by the Kuroshio and the strong East Asian monsoon between winter and summer had constructed a communication channel between Jeju and Jiangnan area.

During the Tang and Song Dynasties, especially since the Southern Song Dynasty, with the prosperity of commodity economy and the activity of overseas trade in Jiangnan area, the overseas trade between China and Korea once reached a very prosperous level.

From the records of a large number of drifters in the Ming and Qing Dynasties, we can see that even in the period when the maritime embargo policy was strictly implemented, the cultural and economic exchanges between East Asia through the sea had never stopped. Of course, most orthodox historians did not pay close attention to this kind of non-governmental exchange. This non-governmental nature of the communication covertly existed in the little-known field of folklife, and also permeated the traditional folk beliefs.

Keyword: Younggam Belief, Wu-Tong Belief, Dakkaebi, Dokgakgwi, ghost belief, diversity of godhood