해양유산5 OCEAN HERITAGE 2023

해양유산 5

OCEAN HERITAGE

| 기획논문 – 바다의 무형유산과 예술 |

변종필
변시지(邊時志) 회화의 제주화 과정과 조형적 특징 연구
– 장소성, 천지현황(天地玄黃), 풍토를 중심으로 -

홍태한
한국 풍어굿 신당 봉안 신령의 존재 양상과 의미

| 논문 |

김헌선
바다의 영혼, 바다의 치유

이 훈
일본 표착 조선인의 마찰과 수습을 통해서 본
조일 교린의 실태

이수열
왕직(王直)을 통해 본 16세기 동아시아해역

유형동
남근 봉정과 풍요, 동해안의 풍어의례

| 서평 |

박세욱
『바다와 문명: 도이지략역주』 서평

정순일
『불교문명 교류와 해역세계』 서평
- 불교를 이어준 해역, 불교가 이어준 교류 -

| 리뷰 |

문창현
기획전시 <별별 바다신> 전시 리뷰

김재휘
국제학술대회
「Insight into the Ocean : 해양문명 & 해양성」 리뷰

국립해양박물관
National Maritime Museum of Korea

해양유산 5

OCEAN HERITAGE

2023

2023
해양유산5 [Ocean Heritage]

편집위원

위원장 이진한 |
고려대학교 한국사학과 교수

위 원 김문기 |
부경대학교 사학과 교수

서영남 |
국립해양박물관 학예연구실장

이은정 |
영남대학교 문화인류학과 교수

장경준 |
국립항공박물관 자료학술실장

정병모 |
한국민화학교 교장

황경숙 |
문화재청 무형문화재위원

CONTENTS

기획논문 – 바다의 무형유산과 예술

변종필 변시지(邊時志) 회화의 제주화 과정과 조형적 특징 연구 – 장소성, 천지현황(天地玄黃), 풍토를 중심으로 - 7

홍태한 한국 풍어굿 신당 봉안 신령의 존재 양상과 의미 31

일반논문

김헌선 바다의 영혼, 바다의 치유 49

이 훈 일본 표착 조선인의 마찰과 수습을 통해서 본 조일 교린의 실태 77

이수열 왕직(王直)을 통해 본 16세기 동아시아해역 101

유형동 남근 봉정과 풍요, 동해안의 풍어의례 115

서 평

박세욱 『바다와 문명: 도이지략역주』 서평 135

정순일 『불교문명 교류와 해역세계』 서평 - 불교를 이어준 해역, 불교가 이어준 교류 - 147

리 뷰

문창현 기획전시 <별별 바다신> 전시 리뷰 157

김재휘 국제학술대회 「Insight into the Ocean : 해양문명 & 해양성」 리뷰 165

변시지(邊時志) 회화의 제주화 과정과 조형적 특징 연구

- 장소성, 천지현황(天地玄黃), 풍토를 중심으로 -

변종필 미술평론가, 제주현대미술관

Ⅰ. 들어가며
Ⅱ. 제주의 장소성과 그 의미
Ⅲ. 제주 시기 작품의 조형적 특징
Ⅳ. 나오며

초록

변시지(邊時志, 1926~2013)는 제주 출신의 화가로, 그의 삶과 예술세계는 한국 근·현대미술사에서 독특한 위치에 있다. 변시지의 73년 화업을 따라가면 장소가 독자적인 화풍을 형성하는 데 큰 영향을 미쳤음을 알 수 있다. 극단적으로 말하자면, 변시지는 장소를 해석하고자 했고, 그 결과 그만의 독특한 색채, 공간, 형태를 창조했다. 그리고 자신을 대변하는 색채인 천지현황(天地玄黃)을 완성했다. 변시지의 삶과 예술세계는 크게 '일본 시기', '서울 시기', '제주 시기'로 구분된다. 그 중에서도 제주 시기는 '제주화'라 불리는 독특한 예술 양식을 개발하며 예술적 업적의 절정을 이룬 시기로 돋보인다.

이 논문은 1975년 이후 변시지가 제주로 귀향한 시기에 중점을 두고 그의 '제주화' 형성과정을 탐구한다. 먼저, 변시지의 귀향 결정의 배경을 알아보고 작품과 제주와의 관계를 조명한다. 둘째로는 그의 제주 시기 작품들의 조형적 특징, 특히 '색채와 선', '형태와 공간'에 초점을 맞추어 천지현황의 철학적 사유에서 비롯된 변시지의 '제주화'가 어떻게 형성되었는지를 이해한다. 더불어, 논문은 변시지의 오랜 주장인 '예술의 원천은 풍토에 있다'는 주장과 제주화 형성 사이의 관련성을 강조한다. 궁극적으로, 변시지의 '제주화'는 하늘과 공존하는 바다 위의 땅, 제주를 독창적인 조형언어로 표현한 작품세계이며, 동시에 제주의 형식을 넘어서 모든 이들에게 소통과 영감을 주는 작품으로 유의미하다는 것을 확인할 수 있다.

주제어 제주화, 풍토, 천지현황, 바다, 바람, 색채와 선, 형태와 공간

Ⅰ. 들어가며

> "우리는 가장 유명한 한국인 예술가를 찾지 않는다. 우리가 추구하는 주제를 가장 잘 반영하고 있는 한국인 예술가를 발굴하려는 것이다. 그의 그림은 지역적인 특성에서 영감을 받았지만, 지역에만 국한된 것이 아니다. 우리는 워싱턴에서 이런 경이로운 작가와 예술을 만날 수 있었다." [1]

세계 최대 박물관으로 꼽히는 스미소니언박물관은 2007년부터 10년 동안 한국인 생존 작가의 작품으로는 처음으로 〈난무〉(1997)와 〈이대로 가는 길〉(2006) 두 점을 상설 전시하였다. 당시 전시를 기획한 스미소니언박물관 한국관 디렉터 캐롤 니브스는 두 작품을 선택한 이유를 위와 같이 회고했다. 캐롤 니브스가 말한 경이로운 작가는 변시지였다.

변시지(邊時志, 1926~2013)[2]는 제주 출신의 화가로, 그의 삶과 예술세계는 한국 근 · 현대미술사에서 독특한 위치에 있다. 그의 활동은 일제 강점기, 한국의 해방, 그리고 6 · 25 전쟁과 분단 등 시대적 상황과 맞물려 전개되었다. 변시지의 73년 화업을 따라가면 장소가 독자적인 화풍을 형성하는 데 큰 영향을 미쳤음을 알 수 있다. 극단적으로 말하자면, 변시지는 장소를 해석하고자 했고, 그 결과 그만의 독특한 색채, 공간, 형태를 창조했다. 그리고 자신을 대변하는 색채인 천지현황(天地玄黃)을 완성했다.

변시지의 삶과 예술세계는 크게 '일본 시기(1931~1957)', '서울 시기(1957~1975)', '제주 시기(1975~2013)'로 구분된다. 일본 시기는 서양 근대미술의 학습과 수련 시기, 서울 시기는 한국인으로서 정체성 확립을 위한 변화의 시기, 제주 시기는 그의 독자적 예술세계의 정립 시기로 구분된다. 특히 제주시기는 '제주화(濟州畵)'[3]라는 독자적 예술성취를 이룬 시기로 화가로서 절정을 이룬 시기였다. 이는 그가 제주에 정착한 지 5년 정도 지났을 때 한 인터뷰에서 제주 시기 화풍의 정립과 그 중요성에 대해 밝힌 내용에서도 확인된다.

> "스스로 생각할 때 나의 화풍은 세 번의 변신을 한 것 같다. 일본시절, 초기의 화풍은 인상파적 구도에 구상적 표현을 즐겨 썼다. 서울 생활에서는 비원 등을 소재로 섬세하고 우

1 미국 스미소니언박물관 한국관 디렉터 개롤 니브스가 우연히 변시지 도록의 그림을 본 것이 계기가 돼 이루어진 전시였다. 2007년 그의 나이 여든 한 살, 부인 이학숙과 함께 스미소니언박물관을 방문하여 그곳에 걸린 자신의 그림을 보고 다음과 같은 소회를 남겼다. "아직 실감이 안납니다. 일본에 살면서, 프랑스로 유학을 가려고 준비했다가 한국으로 발길을 돌렸어요. 한국에서는 서울에서 살다가 내가 태어난 자리, 제주로 돌아와 그림만 그렸는데, 그 그림이 지금은 미국 워싱턴에 와 있네요." 송정희, 2020, 『바람의 길, 변시지』, 누보, p.213.

2 1926년 제주출생. 1947년 일본 광풍회 입선. 1948년 제34회 일본 광풍회전 최고상 수상. 1949년 일본 긴자 시세이도 화랑에서 1회 개인전. 1957년 귀국. 서라벌예술대 미술학과장 역임. 제주대학교 미술교육과 교수 퇴임. 변시지의 제주 풍화 출간. 국민훈장 서귀포 시민상 수상. 서귀포 기당미술관 특별전시관 개관전. 개인전 50여 회 개최. 2013년 작고.

3 '제주화'는 변시지가 독자적으로 형성한 제주 시기 화풍을 총칭한다.

아한 한국의 전통미를 표현하려고 했다. 제주에서는 피부에 닿은 향토적인 것에 더욱 매료될 수밖에 없었다. '제주화'는 서양의 모방이 아닌 나만의 예술세계이다."[4]

올해로 타계한 지 10년을 맞이한 변시지의 삶과 예술세계는 이제 제주 화가라는 지역적 한계를 넘어 여러 측면에서 재조명되어야 할 때이다. 강한 개성으로 자기만의 독자적 조형 문법을 정립한 화가라는 성과에 견주어 연구가 미흡한 것만으로도 다각적 연구의 필요성은 충분하다. 다만, 본 논문에서는 1975년 제주로 귀향한 이후 펼쳐진 변시지의 제주화 형성과정과 조형적 특징에 주목하고자 한다. 먼저, 변시지의 독특한 화풍과 제주와의 관계성 탐구를 통해 과연 변시지에게 제주는 어떤 의미인지, 제주로 귀향한 이유와 함께 제주의 장소성이 갖는 의미를 살펴보고자 한다. 여기에는 제주화 정립 과정의 시기 구분과 제주 시기 창작 태도에 관한 내용을 덧붙일 것이다. 두 번째로는 변시지가 성취한 제주화의 조형적 특징에 대한 탐구이다. 제주 시기 작품의 색채와 선, 형태와 공간 등 주요 조형 요소는 제주화의 형성과정과 직결되는 부분이며, 작품세계의 의미와 메시지를 이해하는 열쇠라는 점에서 중요하다. 마지막으로 '제주화'로 불리는 변시지의 작품이 지닌 가치와 의미를 '변시지의 풍토'[5]라는 관점에서 되짚어보고자 한다.

Ⅱ. 제주의 장소성과 그 의미

가. 일본에서 서울, 그리고 제주로

변시지의 작품세계는 '일본 - 서울 - 제주'라는 삶의 이동에 따른 장소와 연관이 깊다. 변시지는 어린 시절부터 일본에서 생활했다. 1931년 6세에 가족이 일본으로 이주하여 조선 사람들이 모여 사는 오사카에 정착한 이후 26년을 살았다. 인생의 4분의 1을 일본에서 보낸 셈이다. 소학교부터 아동미술전에 뽑히며 재능을 뽐냈던 그는 1940년 5년제인 오사카미술학교(大阪美術學校) 양화부에 진학[6]하면서 본격적으로 화가의 길을 선택했다. 변시지의 화업에서 초기 작품세계의 근간이 되었던 '일본 시기'는 '변시지'라는 화명을 일본화단에 깊이 각인시키는 시기였다. 그 시작은 일본 최고의 중앙화단으로 알려진 광풍회(光風會) 입상을 통해서였다. 23세에

4 제주신문, 변시지, 1980.03.02 「'황갈색 폭풍 속 화가 변시지' 인터뷰」; 송정희, 2020년, ibid, p.79.

5 변시지의 풍토에서 풍토는 1988년 열화당에서 출판한 변시지의 저서 『예술과 풍토』에서 가져온 단어이다. 변시지, 1988, 『예술과 풍토』, 열화당.

6 임호(林湖, 1918~19740), 윤재우(尹在玗, 1917~2005), 백영수(白榮洙, 1922~2018) 등을 비롯해 제주 출신의 양인옥(梁寅玉, 1926~1999)과 송영옥(宋英玉, 1917~1999)이 오사카미술학교를 다녔다. 수묵화가 정종여(鄭鍾汝, 1914~1984)도 이 학교 출신이다. 이태호, 2022, 「제주사람, 변시지의 제주화」, 미술사와 문화유산, p.96.

광풍회 최고상을 수상한 이후 일본미술계에서 왕성한 활동을 전개해 나갔고, 화가로서 위치와 생활적으로 안정된 상황을 이어갔다. 그러던 중 변시지는 1957년 후반(11월 15일) 돌연 한국행을 선택했다. 당시 그가 귀국을 선택한 것은 한국적인 그림, 즉 일본 스승의 영향에서 벗어나 자신만의 화풍을 정립하려는 작가로서의 의지가 가장 크게 작용했다. 일본 문화에 온전히 융화되지 못한 자신을 발견할수록 정체성을 찾아야 한다는 강박관념 같은 것이 생겼고, 결국에 일본 화가들과 다른 한국의 풍토를 담은 한국적 그림을 그리기 위해서는 한국에서 활동하는 것이 마땅하다고 여겼다.[7]

한편으로는 프랑스 유학을 통해 더 넓고 새로운 문화를 경험하고 싶다는 생각도 있었지만, 최종적으로 한국을 선택했다.[8] 한국전쟁이 끝난 무렵 서울대학 미대 장발(張勃, 1901~2001) 학장과 윤일선(尹日善, 1896~1987) 총장의 초청을 받아 한국행을 결정하고, 서울대 미대에서 강의를 시작했다. 그러나 고심 끝에 선택한 서울 생활은 그의 생각과 달리 순조롭지 않았다. 당시 한국미술대학의 열악한 교육환경 속에서 후학들을 양성해달라는 요청에 따른 책임감과 사명감으로 시작한 서울 생활이었지만, 변시지의 뜻이나 의지와 무관하게 서울 정착은 녹록하지 않았다. 귀국의 단초가 되었던 서울대 미대 교수 초빙은 무산되어 아쉬움을 남겼고, 무엇보다 미술계의 분열이 그를 힘들게 한 요인이 되었다. 당시 미술계는 학연과 지연으로 나뉘어 분쟁이 심했다. 어느 한쪽과도 학연과 지연의 연계성이 없던 변시지에게 이러한 분쟁은 낯설고 힘든 일이었다. 처음 강의를 제안받았던 서울대를 떠나게 된 일도, 결국에는 제주행을 선택한 일도 결과적으로 서울 생활의 부적응[9]이 크게 작용했다.

변시지가 서울을 떠나 제주로 귀향한 것은 1975년이다. 1957년 오랜 일본 생활을 청산하고 서울 시기를 시작한 지 18년 만의 일이다. 이후 2013년 생을 마감하는 순간까지 제주 시기(1975~2013)라 불리는 38년 동안 변시지는 제주에 살면서 자신만의 회화적 조형 문법을 만들었다.

7 일본에서 개인전을 했을 당시 그의 작품이 체질적으로 뭐가 다르다는 이야기들이 나돌았다. 이는 근본적으로 피가 다른 민족이라는 의미였다. 이러한 이야기를 들은 변시지는 "이왕 민족적인, 그런 체적으로 일본사람하고 그림이 다르다고 하면, 나야말로 한국에 가서 한국 생활, 또는 풍토, 또는 역사라던지, 이런 속에서 생활하면서 한국을 완전히 앎으로써 뭔가 작업을 하면 보다 한국적인 그림이 나오지 않겠느냐. 그 나라의 어떤 개성이라든지 특징이 나타날 수 있지 않는가. 그런 생각을 갖기 시작 한 거예요."이인범, 구술채록, 한국예술종합학교 한국예술연구소 편집, 2005, 「변시지」, 한국문화예술진흥원, p.109.

8 변시지가 귀국할 당시의 한국 화가들은 일본보다 미국이나 프랑스 등으로 유학을 가는 경우가 많았다. 당시 유학은 화가들 사이에서 자신만의 화풍을 찾고, 작가로서 입지를 다지기 위해 필요과정으로 여기는 분위기가 있었다. 특히 1950~1960년대에 걸쳐 프랑스 유학이 두드러졌다. 1950년대에 파리로 떠난 화가는 1954년 남관(南寬, 1911~1990)을 시작으로 1955년의 김흥수(金興洙, 1919~2014), 박영선(朴泳善, 1910~1994), 1956년의 김환기(金煥基, 1913~1974), 김종하(金鍾夏, 1918~2011), 장두건(張斗建, 1918~2015), 권옥연(權玉淵, 1923~2011), 1957년의 함대정(咸大正, 1920~1959), 손동진(孫東鎭, 1921~2014), 1958년의 이성자(李聖子, 1918~2009), 이응노(李應魯, 1904~1989), 이세득(李世得, 1921~2001), 1959년의 변종하(卞鍾夏, 1926~2000) 등으로 이어졌다. 1960년대에 들어서면서 1961년에 한묵(韓默, 1914~2016), 문신(文信, 1922~1995), 김기린(金麒麟, 1936~2021), 1967년에 정상화(鄭相和, 1932~) 등이 파리로 진출했다. 김명숙, 2013, 「김환기 작품세계의 전환과정 연구」, 명지대학교 대학원 미술사학과 박사논문, p.27. ; 안진희, 2020, 「변시지의 회화세계 연구」, 명지대학교 대학원 미술사학과 박사논문, p.85 참조 인용 및 재작성

9 생활의 부적응이라고 표현했지만, 좀더 내밀하게 들여다보면 유년기와 청장년기를 재일조선인으로 살면서 형성된 세계관, 가치관은 서울 생활에서 여러 측면에서 충돌의 요인이 됐을 것이다. 표면적으로 드러난 것과 달리 당시 한국사회(미술계포함)에서 재일교포를 바라보는 암묵적 차별로 사실상 '이방인적 삶'을 살면서 느꼈을 심리적 고립감도 적지 않게 작용했을 것으로 추측된다.

그의 제주행은 서울 시기에 일명 비원파로 활동하며 화가로 입지[10]를 다져가던 중 자신만의 온전한 회화세계 구축을 위해 고민 끝에 내린 결단이었다. 변시지의 제주도 귀향 이유를 정리하면 크게 세 가지 정도로 본다.

첫째, 앞서 언급했던 서울 생활의 부적응이다. 그는 당시 미술계가 학연과 지연으로 나뉘어 분쟁하는 분위기에 적응하지 못했다. 변시지가 일본 생활을 청산하고 서울대의 요청으로 귀국을 선택했지만, 당시 국내 미술계의 상황은 작가로서 실력보다 인맥에 의한 활동영역을 보장받는 시기였다. 여기에 오랜 일본 생활과 재일조선인미술회의활동 이력에 의한 정부의 지속적 감시[11]와 재일교포로서 겪었을 당시 상황 등도 부적응의 요인이었다. 이러한 여러 상황들이 제주행 결심을 부축인 것으로 보인다.

둘째, 독창적 화풍의 구축에 대한 강한 욕구를 들 수 있다. 변시지는 서울 시기에 자신만의 독창적인 화풍을 구축하려 한 목표를 이루지 못했다. 서울 시기에 이른바 비원파[12]로 불리는 활동에 몰두했지만, 비원 시기의 작품을 자신만의 독창적 화풍이라 보기는 어렵다.

셋째, 서귀포 태생인 그의 내면에 잠재해있던 향수와 추억의 그리움이 커진[13] 것을 들 수 있다. 제주 생활도 서울처럼 강의 요청 때문에 시작되었다. 그러나 결과가 달랐다. 잠시 제주에 머물겠다는 처음의 마음가짐과 달리 제주는 그의 창작욕을 끌어내는 원천이 되었다. 이는 귀향과 관련한 그의 고백[14]에서도 엿볼 수 있다. 제주의 상황은 모든 면에서 일본 시기나 서울 시기와 달랐다. 환경적으로나 물질적으로 모든 것이 열악했다. 하지만 화가로서 독자적 화풍 정립을 우선했기에 제주의 열악한 환경은 감내할 수 있었다. 제주라는 환경이 오히려 그에게는 새로운 시작의 기회이며 또 다른 도전의 길이 되었다. 결과적으로 변시지에게 제주는 필연적 장소였다. 만약, 그에게 제주 시기가 없었다면 그의 작품세계는 일본에서 인정받았던 인상파적 화풍과 서울 시기 세필의 정교한 재현 풍경화를 그렸던 비원파에 머물렀을지 모른다.

이 푸 투안(Yi Fu Tuan)은 정서적으로 어떤 장소에 대해 사랑하는 감정이 일어나는 '장소애(場所愛)'를 토포필리아(Topophilia)라고 했다. 이 토포필리아는 그리스어 '장소'를 뜻하는 '토포스(τοπος)'와 '사랑'을 의미하는 '필리아(philia)'를 합성해 만든 투안의 새로운 개념어인데, 사랑이라는 정서적 감성과 장소가 결합한 용어다. 어떤 특정한 장소는 그곳에서만 느낄 수 있는 감각 자극이 있으며, 이 지각된 이미지가 사람들의 기쁨과 이상(理想)의 형태를 부여한다는 것이다.[15] 미술사에 등장하는 많은 작가가 자신에게 예술적 영감을 주는 장소를 찾아 머물며 그곳을 사랑하며, 창작 활동을 지속했던 이유이다. 특정한 장소에서만 느낄 수 있는 정서와 감각이 자신의 예술적 창작을 위해 꼭 필요하다고 여겼다. 실제로 화가들이 선택하고 머물렀던 장소가 작품세계에 고스란히 반영된 사례는 미술사에서 쉽게 확인된다. 변시지에게는 제주가 그랬다. 제주는 변시지에게 자신만의 화풍을 구축할 수 있는 이상적 장소였다.

나. 제주화의 형성과정

변시지의 제주 시대는 제주화의 형성과정을 기준으로 세 시기[16]로 나눌 수 있다.

초기(1975~1981)는 세필의 정교한 묘사의 비원파적 화풍에서 둔탁한 붓질과 보색대비의 단조로운 화풍이 특징인 시기[17]이며, 서양화와 문인화의 정신과 기법의 융합시기로 제주 이전의 화풍에서 탈피한 전환기였다.[18]

중기(1982~2000)는 제주화의 구체적 형성과 정립기로 제주의 풍광에서 받은 영감과 감흥을 직관적으로 표현한 그림들이 중심을 이룬다. 특히 검은 바다와 거친 파도로 암울한 현실을 반영한 상징성 짙은 '검은 바다시리즈'가 이 시기에 등장한다.

후기(2001~2013)는 제주화의 완숙미가 돋보이는 절정기에 해당한다. 묘사보다는 생략, 절제, 여백을 중시한 단순한 그림들이 많다. 이 시기의 그림들은 철학적이고 명상적인 분위기가 짙다. 삶의 본질을 깨닫고 진리 추구에 노력했던 제주 시기 변시지의 정신세계가 압축된 회화를 마주할 수 있다.

10 비원파식으로 그린 그림을 뭐 10호든, 50호든, 100호, 최고는 100호까지도 보냈어요. 서울에 있을 때, 보내기만 하면은 뭐 호당 3만원씩.....솔직히 싸인만 한 거라면은 좋다 부타도 안하고, 크기도 뭐 크다 작다도 안하고, 그대로 받아준다는 계약이거든. 하니까 그 뭐 그림이라는 게 그때가 하나의 보증 수표처럼 된 거지." 이인범, 2005, ibid, pp.216~217.

11 변시지가 회고한 바에 따르면 경찰이 6개월간 몰래 따라다니는가 하면 불쑥 경찰로 연행했다고 한다. 또한 정보기관에 의한 공작에도 휘말리뻔 했다고 했다. 이인범, 2005, ibid, pp.173~177.

12 1959년, 비원이 개관하면서 그곳에 들어가 그림을 그리게 되었다. 당시 비원에서 그림을 그리는 몇몇 작가(도상봉, 오지호, 천칠봉 등)가 있었는데 이를 비원파라 하였다. 비원시절 그림은 과거의 서양화와는 다른 세필화가 가장 큰 특징이었다. 동양화는 서양화보다 비교적 세필이다. 그러나 서양화이면서도 동양화 이상의 섬세함이 나온다는 평은 그때 듣게 되었다. 실제 기왓장 개수가 꼭 같게 그릴만큼 섬세하게 그리기도 했다. 송정희, 2020, ibid, p.74.

13 안진희, 2020, ibid, p.86 참조 인용 및 재작성

14 귀향…, 이 시기야말로 내 화폭 인생에 있어서 가장 많이 고민하고 방황하게 했던, 급기야는 절망의 끝까지 다가가게 했던 시기였다. 고궁의 풍경이나 기법을 그대로 담은 제주 풍경이 아닌 '제주만의 제주' 그 향토성을 표현하고 싶었다. 단순히 보여지는 풍경이 아니라, 그들 삶의 맥락과 맞닿아 있는 제주 풍경을, 그들의 독특한 정서를 형상화한 작품을 창작하고 싶어 현대문명에 밀려 사라져가는 제주의 원형을 찾아 헤매고 다녔다. 변시지, 1998, 「나의 삶과 예술」, 『삶과 꿈』 ; 이태호, 2022, ibid, p99.

15 이 푸 투안, 2020, 『공간과 장소』, 사이 ; 김유정, 2022, 「섬에서 잃어버린 낙원을 다시 찾다」, 김보희 〈the Days〉 전시도록, 제주현대미술관, p.126 재인용.

16 변시지의 제주 시기는 연구자에 따라 그 구분 시기가 다르다. 2000년 안진희의 명지대학교 대학원 미술사학과 박사논문 「변시지의 회화세계 연구」에서는 제주정착과 탐색기(1975~1981), 회화의 형성기(1981~2001), 회화의 절정기(2001~2013)로 구분하고 있다. 2020년에 누보갤러리에서 발간한 『변시지』의 도록에서는 변시지의 제수시기를 초기(1975~1985), 중기(1986~2000), 후기(2001~2013)으로 구분하고 있다. 본 논문에서는 기본적으로 안진희 연구기준을 선택하되, 중기의 시작 년도만 다르게 구분하였다.

17 변시지 제주 시기 초기만 하더라도 서울의 비원파시절 화풍에서 완전히 벗어나지 못했다. 제주도 풍경을 그때까지 익숙했던 화법으로 그렸고, 이러한 화풍은 일본에서 여전히 관심이 높았다. 그의 그림은 하나의 보증수표처럼 인기가 있었다. 따라서 비원화풍으로 얼마든지 제주를 그릴 수 있다. 대중이 선호하는 화풍을 유지하면서 유명세를 그대로 유지할 수 있는 선택적 자유는 변시지 자신에게 있었다. 그러나 변시지는 시간이 지날수록 제주도 풍경을 비원파식으로 그리는 것이 적절하지 않다고 느꼈다. 변시지가 늘 강론해온 '예술과 풍토'에 근거할 때 제주는 서울과 다른 만큼 제주 풍토에 맞는 그림을 그리는 것이 당연했다. 수요가치가 충분했던 화풍을 버리고, 새로운 화풍을 추구하는 것은 작가에는 과거나 현재나 하나의 모험이다.

18 1981년 제주에 귀향 후 가장 중요한 변화의 전환점이 되었던 개인전 《우성 변시지 예술세계 방법전》을 개최한 것도 이 시기이다.

언급한 제주 시기의 시기별 화풍의 특징에 해당하는 주요작품을 표로 정리하면 다음과 같다.

표1. 제주 시기의 화풍의 변화와 시기별 주요작품

시기	연도	화풍(조형적)의 특징	주요작품	비고
초기	1975~1981	**제주정착과 탐색기** (세필의 정교한 묘사의 비원파적 화풍에서 둔탁한 붓질과 보색대비적 단조로운 색채, 그리고 황톳빛 색채 등장)	〈한라의 전설〉, 〈바닷가 조랑말〉, 〈제주바다〉, 〈석양〉, 〈돌담위의 까마귀〉, 〈해신제〉, 〈낙조〉, 〈이어도〉, 〈해촌〉, 〈외출〉, 〈해녀〉, 〈해촌〉, 〈귀로〉, 〈어느날〉, 〈해풍〉, 〈소와 아낙네〉, 〈까마귀울때〉, 〈한라산〉, 〈귀로〉, 〈기다림〉,	1981년 유럽여행 〈로마바티칸〉, 〈파리에펠탑〉 외
중기	1982~2000	**황톳빛 색채과 검은 선과 색의 독창적 제주 화풍 형성기** (검은 바다와 거친 파도로 암울한 현실을 반영한 상징적 표현)	황톳빛 색채과 검은 선과 색의 독창적 제주 화풍 형성기 (검은 바다와 거친 파도로 암울한 현실을 반영한 상징적 표현)	태풍(폭풍)을소재로 한 작품 다수 제작
			〈폭풍속에서〉, 〈고립〉, 〈목동〉, 〈희망〉, 〈고요의 바다〉, 〈풍파〉, 〈서귀포〉, 〈예감〉, 〈바람 속에〉 등	검은바다시리즈
후기	2001~2013	**제주 화풍의 절정기** (묘사보다 생략, 절제, 여백을 중시한 단순미 추구)	〈섬이 있는 풍경〉, 〈바람〉, 〈귀로〉, 〈전설의 섬〉, 〈고목〉, 〈폭풍〉, 〈절망〉, 〈둘이서 길하나〉, 〈바람이 불면 하나가 된다〉, 〈희망〉, 〈망향〉, 〈모든 것은 꿈〉, 〈말과 새〉, 〈이야기〉, 〈집으로 가는 길〉, 〈은거〉, 〈한 낮〉, 〈섬낚시〉, 〈나그네〉, 〈외길〉, 〈제주 바다〉, 〈점하나〉, 〈까마귀 울 때〉, 〈거친 바다, 젖은 하늘〉, 〈이대로 가는 길〉, 〈공수래 공수거〉, 〈점하나〉	최소한의 소재와 묘사

변시지 제주화의 형성과 변화의 흐름은 초기-중기-후기별 주요 작품을 통해 비교할 때 시각적으로 한층 명확하게 드러난다. 〈표 2〉에서 볼 수 있듯이 초기는 서울 시기의 화풍에서 완전히 벗어난 것은 아니지만, 점차 특유의 황톳빛 색채가 등장한다. 중기는 변시지의 제주 시기 작품의 핵심 소재인 바다와 바람을 통한 제주 화풍이 본격적으로 형성되어 정립되는 과정을 볼 수 있다. 천지현황(天地玄黃)이라는 독자적 색채의 화풍이 정립되는 과정을 볼 수 있다. 후기

표2. 변시지의 제주 시기별 주요작품

는 황톳빛과 검은색의 조화 속에 극도의 단순함을 추구하여 사색적이면서 문인화적인 변시지 화풍의 절정을 만날 수 있다. 욕심과 망상을 떨쳐낸 순수에 바탕을 둔 비움[19]과 여백의 미학이 돋보인다.

제주 시기 변시지의 회화세계는 작품의 화제에서도 자신만의 화풍 정립을 위한 고민의 흔적들이 엿보인다. 〈폭풍의 바다〉, 〈제주 바다〉, 〈제주 풍경〉 등 연작으로 제작한 작품들의 제목에서는 특별히 작가의 감정이 드러나지는 않는다. 물론 작품의 내용을 보면 단순한 풍경묘사가 아닌 내면의 감정을 표현한 표현주의적 경향이 두드러진 작품들이 많다. 언급한 연작들은 제주의 특징을 지속적으로 각인시키듯 같은 제목을 반복해서 사용했다. 반면, 〈고독〉, 〈어디로 왔다가 어디로 가는가〉, 〈기다림〉, 〈귀로〉, 〈생존〉, 〈나그네〉, 〈떠나가는 배〉, 〈공수래 공수거〉 등의 작품 제목은 인간으로서, 화가로서 품게 된 삶에 대한 존재론적 물음을 품고 있다. 삶과 예술에 대한 철학적 고뇌가 묻어나는 제목들이다. 이는 청장년까지의 일본 생활, 귀국 후 재일교포로서 느낀 이방인적 삶을 통해 느낀 자신의 존재, 즉 자신의 정체성에 대한 지속적인 고뇌의 물음을 그림으로 표현했다고 느껴진다. 실제 변시지의 그림 속 풍경에는 늘 고독한 사내가 있다. 고개를 숙인 채 단장을 짚고 걷거나 웅크리고 앉은 자세로 있거나 허리를 굽히고 걷는 사내가 반복적으로 등장한다. 간간이 한가로이 낚시질을 하는 모습도 있지만, 대부분은 자연의 풍파를 맞으며 홀로 서 있다. 또 하나, 사내는 언제나 혼자다. 자연을 정면으로 응시하지 못할 정도의 바람을 마주한 사내는 쓸쓸하다. 사내처럼 그의 그림 속의 물체는 모두 홀로다. 까마귀를 제외하면 대부분이 소재별로 하나만 그려졌다. 조랑말, 인물, 나무, 초가집 등 모두 한 개씩이다. 왜 하나씩일까? 변시지의 말을 빌리면 대략 이렇다. "짝을 채우면 그림 속에서 대화가 이뤄진다. 그것을 막기 위해서 하나씩만 그린다."[20] 언뜻 이해가 힘들지만, 그림을 보고 있으면, 이내 의미를 알 수 있다. 하나씩만 그려진 소재는 철저히 홀로서기를 통해 자신만의 화풍을 정립하려 했던 화가와 닮은꼴이다. 독자적 화풍을 상징하는 소재인 만큼 절대적 고독과 외로운 모습으로 표현하고자 한 작가 의도가 읽힌다.

> '인간이란 존재의 고독감, 이상향을 향한 그리움의 정서는 시간과 공간을 초월한 것이고, 인간이면 누구나 갖는 것이다. 나는 내 작품의 감상자들이 그런 정서를 공유하며 위안을

19 비움과 여백의 관한 변시지의 미학은 그의 작가 노트에서 확인할 수 있다.'…생략은 필연적으로 여백(餘白)이 생긴다. 여백은 이 의미에서 실로 중요하다. 생략이란 비움과 비움이 작용하여 가장 활기 있는 비어있음 허(虛)로 되는 것이다. 그리지 않는 것이 필연적이며, 비로소 화면이 한 층 더 살아나는 것, 형태를 보는 것, 그 이상의 것이 생략이다. 채움 실(實)은 표현이 되어 있는 모양 형(形)이다. 비움 허(虛)는 표현을 지양(止揚)하는 것이다. 채움은 비움에 의해 지지(支持)되며 비로소 예술 형체가 된다. 비움은 골법(骨法)이다. 표현의 문제는 '비워진 것 허(虛)와 채워진 것 실(實)이 상생(相生)한다'라는 데 있다. 따라서 비움을 존중한다는 것은 여백을 존중하는 것과 동일하다.' 이태호, 2022, ibid, p.104.

20 TV갤러리 작가세계(https://www.youtube.com/watch?v=W3FMnfS-DaY) 인터뷰 내용 참조

받았으면 좋겠다고 생각한다. 그리고 새로운 의지로 재충전하여 세계와의 대결을 위해 다시 힘찬 발걸음을 내딛기를 바라고 싶다.'[21]

이처럼 변시지는 인간이면 누구나 느끼는 인간 본연의 감정에 충실했고, 그것을 표현하는데 최대한 솔직했으며, 최소한 적게 그리는 것을 추구했다. 예컨대 고독, 그리움, 외로움, 기다림 등은 시공간을 초월해 인간이 보편적으로 품고 있는 감정들을 때로는 〈점하나〉라는 그림처럼 가장 단순하게 표현했다. "그림을 그린다는 것은 외로운 것이다. 근래에는 초가집도 빼고, 까마귀도 빼고, 사람도 빼고, 그저 바다와 하늘만 그릴 때도 있다. '떠나가는 배' 하나 그려 놓기도 한다. 등장하는 소재들이 점점 사라지고 언젠가는 점 하나로 제주를 표현하고 싶다. 그러다가 하나를 넣기도 한다."[22] 그의 진지한 고백처럼 고독, 외로움 등은 바로 변시지가 그림을 통해 표현하고자 했던 인간의 가장 본질적인 감정들이다. 그리고 이 모든 감정이 발화되고 작품으로 승화된 바탕은 제주였다.

Ⅲ. 제주 시기 작품의 조형적 특징

가. 색채(coloration) - 천지현황(天地玄黃)

회화작품에서 색상은 작품의 감정, 분위기 및 주제와 관련이 깊다. 색상 선택은 전적으로 작가의 몫이기에 자연스럽게 제작 의도와 메시지를 담게 된다. 변시지의 경우 색채는 그의 회화세계의 조형적 특징을 결정짓는 가장 핵심적인 조형요소이다. 변시지 회화의 대표 색채는 '황톳빛' 이다. 작품에 따라 명도와 채도, 대비의 차이에 따른 시각적 효과가 다를 뿐 황톳빛 색채는 제주 시기에 이룩한 것으로 변시지 회화세계를 대변한다.

그렇다면, 변시지 회화를 지배하는 황톳빛은 어떻게 탄생한 것일까?

변시지의 황톳빛 모티브는 일차적으로 태양이다. 그의 회화에서 태양은 표현대상으로서만 머물지 않는다. 태양은 작품의 시간, 작가의 열정, 그리고 작품의 색을 결정짓는 요소로 작용한다. 변시지는 비원 시기의 생기 넘치는 녹색의 화려한 색채를 버리고, 누런 황금빛 색조의 제주 풍경을 그리게 된 가장 큰 요인을 '태양' 이라고 회고한 바 있다.

21 '내가 꿈을 포기하지 않듯이 내가 꿈을 사랑하듯이 그들도 그랬으면 좋겠다. 나는 말하고 싶다. 꿈은 포기하지 않는 자의 것이라고, 꿈은 믿는 자만의 것이라고, 그리하여 꿈꾸는 자의 삶은 아름다웠다고….' 변시지, 1998, 「나의 삶과 예술」, 『삶과 꿈』, 1998.11. ; 송정희, 2020, ibid, p.3.

22 KBS TV History, 2012, 『한국현대사증언-변시지』; 송정희, 2020, ibid, p.205.

"하루는 해변가에서 이렇게 보다 보니까, 태양 빛에 딱 떠 있는데, 하얀 것이 하얗다 못해서 누렇게 변하는 현상을 봤다고."[23]

사물이 고유색이 변해져 버리는 거야. 강렬하게 빛을 비치니까 하얀 것도 하얗다 못해서 누렇게 색이. 그니까 모든 고유색이 변한다는 거죠. 태양빛으로 인해서 고유색이 변해서. 그러면은 인제 제주도가 태양 빛이 강렬하게 비치는 고장이니까 다른 풍토와는 색이 다르지 않겠느냐. 그래서 제주도라고 하면 색으로 상징하면 무슨 색이라고 할 수 있을까. 그래서 이제 누런색이 아니겠느냐 하는데 우선 착안을 하고, 착상하고, 그 다음에 그거를 실전으로 옮겨 보자 말이지. 그래서 그 모든 색을 버려서 그 소위 그 누런 톤에서 이런 걸 통해서 어떻게 그리느냐? 그러면은 하여튼 그저 제주도 사람들이 그 오죽 어려우면은 하얀 옷은 잘 더러움을 타잖아? 더러움을 잘 타니까. 그 하얀 물감을 옷감을 감, 그 퍼런 거 익기 전에 것을 다져서 그 물로 이제 염색을 해서 입은 것이 이제 옛날 사람들은 갈중이 옷이[24]라 그래서.[25]

변시지 색채의 근원인 태양은 바람이 부는 날이거나 흐린 날에도 긍정적 힘을 발산하는 강렬한 이미지로 표현된다. 그래서 이글거리듯 빛을 발산하는 태양은 변시지를 지켜주고, 긍정의 에너지를 불어 넣어주는 근원처럼 느껴진다. 무엇보다 태양 빛이 사물의 고유색을 변화시키듯 시시각각 변하는 사물, 즉 제주의 풍경을 하나의 상징적 색으로 귀결시키는 과정에서 황톳빛 색을 찾았다.

괴테는 색채는 빛과 눈의 상호작용으로 생겨나는 것이라고 했다. 괴테는 색채를 시각과 관련된 하나의 근원적 자연현상이며, 시각은 여타의 모든 감각과 마찬가지로 분리와 대립, 혼합과 결합, 고양과 중화, 전달과 분배 등을 통하여 자신을 드러내고 이러한 일반적 자연의 공식들에 의해 가장 잘 직관되고 파악될 수 있는 것으로 보았다.[26] 괴테의 견해대로라면 색채는 인간의 심리적 특징과 깊은 관계가 있다. 이를 변시지의 황톳빛 색채에 적용하면, 변시지가 보았던 태양 빛에 의한 모든 사물이 황토색으로 변했다는 것은 빛과 눈의 상호작용에 의한 일종의 착시현상이라 할 수 있다. 변시지의 제주시기 그림에서 바탕색의 중요성을 공통적으로 강조한 이순구, 송상일, 오광수, 고대경의 견해는 참고할만하다.

23 이인범, 2005, 『변시지』, ibid, p.304.

24 갈옷. 감즙으로 염색한 옷. 제주도 민속 의상으로 농어민들이 작업복이나 일상복으로 입는 옷. 종류에 따라 갈등지게, 갈적삼, 갈잠뱅이, 갈중이 등으로 불림. 염색의 원리는 풋감의 타닌 성분이 섬유와 결합하여 응고되면서 섬유를 빳빳하게 만들며 그것을 햇빛에 노출 시키면 산화·중합(重合)되면서 짙은 갈색으로 변함. 이인범, 2005, 『변시지』, ibid, p.305.

25 이인범, 2005, 『변시지』, ibid, p.304.

26 김정운, 2023, 『창조적 시선』 아르테, p.301.

"변시지의 화면은 모든 사유물들이 황토색으로 이루어져 있다. 이는 제주 농민들이 즐겨 입는 '갈중이'의 색에서 모티브를 얻었다고 한다. 갈중이란 제주 농부의 작업복으로 땡감을 찧어 염색한 진한 황톳빛 옷을 말한다. 화면 전체의 건삽한 황톳빛은 제주의 척박하고 고된 삶을 대표하지만, 그는 질긴 인고와 고뇌의 색채로 귀의한다. 이 황갈색은 그가 말하는 '의식의 세계를 그리는 색'이다. 삼라만상의 화려한 색을 내려놓고 황갈색을 얻은 것은 그것이 그곳의 언어이고 사물의 영혼을 듣는 소리로 느꼈기 때문이다."[27]

"제주도 시대의 작품들은 전체적으로 누런 장판지를 연상케 하는 기조에 검은 선 획으로 이미지를 묘출해주고 있어 약간 건성한 마티엘과 먹선에 가까운 운필이 어울려 제주도 특유의 까칠까칠한 돌팍과 빈핍한 흙의 건기(乾氣)가 더욱 실감있게 전해지고 있다. 어떤 색깔이나 운필로 묘출한다고 해도 이처럼 제주도가 갖는 풍토적 특색을 요체적으로 파악해주는 예는 드물 것이다. 말하자면, 소재와 그 소재가 어울리는 마티엘과 표현이 이처럼 뛰어나게 구현된 예도 흔치 않을 것 같다."[28]

"75년 귀향 후 제주도 화풍 그림에의 접근은 마치 장판지 색 같은 황토색인 바탕색의 해명 없이 가능하지 않다. 이 바탕색에 의하지 않고서는 돌담과 다 쓰러져가는 초가, 꾸부정하게 서 있는 소나무, 비루먹은 것 같은 소와 말, 등짐 진 여인, 까마귀 등의 제주도 소재들이 제주도의 '아우라' 속에 드러나지 않는다."[29]

"작가가 황갈색의 바탕색을 쓴 것은 작가 자신이 '단순히 자연광을 복사한 것'이라고 주장함에도 불구하고 작가의 눈으로 재해석된 '제주도의 빛을 만드는 작업'이었다는 것이다. 또 내용 분석적으로는 바다의 포위된 섬의 모티브를 통해 인간의 고독과 적막감, 기다림, 허망한 감정 등 왜소한 자신의 존재 감정과 더불어 자연으로 한없이 돌아가고자 하는 구도자적 명상을 담고 있으며 이로 인해 육지와 다른 제주 자연의 독특한 감정을 안겨주고 있다."[30]

이처럼 이순구, 오광수, 송상일, 고대경은 변시지의 제주시기 그림에서 바탕색의 중요성을 공통적으로 강조한다. 변시지의 바탕색은 제주도의 특성과 아우라를 나타내는 데 중요한 역할을 한다고 설명하며, 황톳빛 색채를 제주도의 특유한 소재들(예: 돌팍, 초가, 소나무, 소와 말, 여인, 까마귀 등)과 더불어 제주도의 아우라를 표현하는 데 부합하는 색으로 보았다.

변시지의 황톳빛 색채의 변화과정을 보면, 후기로 갈수록 황금빛에 가까워진다. 투명해진다고 할까. 선과 형태도 간결하고 단순해진다. 날씨에 따라, 장소에 따라, 토양 빛이 다르듯 그의 그림에서는 질감이 다르고, 색이 다르다. 시간에 따라, 빛에 따라 색이 변하듯 황색이 다르다. 계절, 시간, 날씨에 따라 제주의 황톳빛이 다르다는 것을 실감케 해준다. 이는 〈도판1〉의 제주 시기별 황톳빛 색채의 표현과 흐름을 알 수 있는 비교 작품에서 확인할 수 있다.

무제 1985년 **어촌노인과 말** 1988년 **어디로** 1990년 **목동** 1997년 **점하나** 2006년

도판1. 제주 시기별 황톳빛 색채의 표현과 흐름을 알 수 있는 비교 작품

그의 그림에서 하늘과 땅의 구분은 서툰 듯 편안하게 그은 선뿐이다. 하늘과 땅의 공간은 애초에 구분할 수 없다는 듯 표현했다. 직선이 아닌 곡선의 수평선은 제주의 바다가 끊임없이 움직인다는 것을 의미한다. 곡선의 수평선은 일렁이는 바다를 가장 간결하면서도 진실되게 표현한 선이다. 바다가 평온하고 잔잔할 때, 폭풍이 몰아칠 때, 태양 열기로 땅이 이글거릴 때, 땅이 땡볕으로 열기를 품고 때, 자연의 모든 것이 다르듯 변시지의 색채도 같은 듯 다르다. 변시지의 황톳빛 색채가 그려낸 세상의 진면목이다.

결론적으로 변시지의 황톳빛 색채는 제주에서 발견한 자연의 색이다. 태양을 마주한 작가의 감정이 녹아든 색채이다. 제주 자연과 인간의 감정이 섞인 색채가 화면 가득 깊숙이 스며들거나 배어 나와 얼룩진 듯 표현됐다. 실제 황톳빛 색은 작가의 자연을 바라보는 독특한 시각과 감정을 대변하며, 단순한 복사가 아니라 재해석된 자연의 빛이다. 황톳빛 색채는 화가의 내면세계와 제주도의 아우라를 결합시켜, 고독, 적막감, 기다림, 허망한 감정과 같은 인간의 본질적인 경험을 담은 그의 그림에 가장 어울리는 상징의 색이다.

황톳빛 색채 다음으로 변시지 회화세계에서 중요한 또 하나의 색채는 검은색이다. 검은색은 황톳빛 색과 함께 변시지의 회화세계에서 사물의 존재를 나타내는 색이다. 남자와 여자, 나무, 초가집, 말, 까마귀 등 형태를 대상은 검은색이 그 존재를 드러나게 만든다. '황갈색 바탕+검은 선' 은 변시지의 독자적 화풍을 구축하는 데 결정적 역할을 한 색 조합이다. 두 색의 조합은 지극히 단순하지만 그 관계성은 특별하다. 두 색의 조합에는 인간과 자연 사이의 균형과 조화를 중시하는 자연 이치를 담으려는 작가 정신이 고스란히 담겨있다.[31]

27 이순구, 2012, 「서문」, 『변시지』, 대전시립 미술관, p.7; 안진희, 2020, ibid, p.119 '갈증이-갈중이' 수정 후 재인용.

28 오광수, 「畵家 邊時志(자료집 2편)」, p.2. 『변시지』 ; 안진희, 2020, ibid, p.104 재인용.

29 송상일, 1990, 「원체험에의 순례」, 『변시지 제주풍화집 1.2』, 탐라목석원 출판부, p.69; 안진희, 2020, ibid, p.102 재인용.

30 제민일보,1995.07.10. 고대경, 1995, 「자연지향 구도자적 명상」 ; 안진희, 2020, ibid, p.102 재인용.

31 "향토적 감흥을 유발하는 엷은 황갈색을 화면 전체에 일률적으로 바른 위로 아주 까맣거나 그런 성질의 유채선으로 풍경의 구체적 형태를 간명하게 표현하는 이 제주 시기의 비사실적이고 평면적이며 기묘한 낭만주의의 독자적 실현은 변시지의 양식으로 정립되어 오늘에 이르고 있다. 최대한으로 단순화되는 주제 전개, 바탕에 황갈 색조와 검은 색조와 검은 필선 외에 극히 제한된 자연석 색조보완으로 제주도의 풍정미를 농축시켰다." 서종택, 2004, 『원무』, 나남, p.485. ; 안진희, 2020, ibid, p.129 재인용.

일명 '검은 바다 시리즈'로 일컬어지는 작품들을 보면 제주 풍토를 강조한 변시지만의 색다른 화풍의 면모가 확인된다. 〈도판 2〉 '검은바다 시리즈' 비교를 보면 바다와 바람의 관계, 그 속에 존재하는 생명체들의 상태와 움직임이 대표 소재를 통해 드러난다.

유사한 화면 구성, 거친 붓질과 선 등은 일견 반복적으로 보이지만 실제로는 그림마다 움직임이 다르다. 어떤 날, 어떤 순간에도 같은 바람, 같은 바다, 같은 빛이 존재하지 않는 것처럼 변시지의 바다 시리즈는 폭풍우가 몰아치는 날의 각기 다른 풍경을 황색과 검은색의 조화로움으로 표현했다. 검은 바다 시리즈는 황톳빛 색채가 주도하는 그림들과는 또 다른 분위기로 제주의 강한 자연특성을 발산한다. 황톳빛 색채가 마음, 배경, 공간, 무대의 역할이라면 검은색은 마음에 담긴(혹은 담고자 한) 의미, 공간에 존재하는 생명, 그리고 무대에 등장하는 배우나 무대장치 같은 역할이다. 두 색은 마음과 정신, 공간과 사물에 대한 동양적 감성과도 관련이 깊다. 실제 변시지의 그림은 황갈색의 바탕색만 빼면 수묵화를 떠올리게 할 만큼 동양적이다. 제주시기 초기에는 전통적으로 한국인의 감성을 잘 담은 수묵화 제작도 병행했다. 후기로 갈수록 작품의 수묵화적 느낌이 강하다. 황색(노란색) 바탕에 필력이 오롯이 전달되는 붓질은 흡사 간결한 수묵화를 연상시킨다.

도판2. '검은바다 시리즈' 비교

내용을 종합하면, 변시지의 제주시기는 황톳빛 색채와 검은색(선)의 조합으로 이뤄낸 '천지현황' 이라는 독자적 화풍을 형성하고 정립한 시기였다. 이는 변시지가 동양미에 관심을 두고 천지를 관찰하고, 세상을 관통하는 자연이치를 천지현황으로 해석한 고백에서도 엿보인다.

> '동양미의 관찰은 천지의 관찰로부터 시작된다. 천지현황(天地玄黃), 검을 '玄'은 하늘 색이고, 누를 '黃'은 땅(地)의 색이다. 이와 같은 이치로부터 자신을 생각해본다면, 사람은 천지(天地)의 사이에 살고 있다는 것이다. 하늘은 모든 것의 시작이요, 땅은 하늘로부터 받아들여 모든 형태를 만들어낸다. 사람도 그 소산(所産)이다.'[32]

동양적 관점에서 '천(天)'의 의미는 하늘, 즉 우주를 의미한다. '지(地)'는 땅, 대지를 의미한다. 여기서 검은색 '현(玄)'은 깊고 신비로운 색상이다. 따라서 천지현황은 하늘과 땅의 신비로운 융합과 상호작용을 상징한다. 천지현황은 자연과 인간, 신비와 현실의 결합을 통해 우주와 존재의 미학적 아름다움을 이해하는 것이 핵심인데 결국에 천지현황은 인간의 사색과 탐구가 전제되어야 한다. 이는 인간을 우주의 일부(소우주)로 천지의 상호작용을 지각하고 체험하면서 창조적으로 살아가는 존재로 볼 때 가능하다. 하늘(우주)은 존재의 원천이자 무한한 창조의 기운이 충만한 공간을 상징한다. 땅은 창조적 기운을 받은 생명이 탄생하는 곳이며, 땅을 통해 인간은 다양한 형태와 색상, 미적 아름다움을 경험하게 된다. 변시지 작품의 황톳빛 색채와 검은색의 조합은 이러한 천지현황의 조화라는 관점에서 해석할 수 있다. 변시지의 다음 고백을 통해 더 들여다보자.

> "사람들은 제주의 상징색을 누런색이 아니겠느냐라고도 하지만, 누런 톤도 그림을 그릴 때마다 조금씩 달라진다. 이러한 누런 바탕 위에 검은색으로 형태를 만들었다. 한국 사람들은 예로부터 먹필로 편지를 썼다. 머리도 까맣고, 눈동자도 까맣고, 먹필도 까맣다. 검은색에 숙달된 민족으로서 한국의 아름다움을 창조하는 데 검은색이 중요하다는 생각이 들었다."[33]

윗글의 내용으로 볼 때 변시지는 황색과 검은색의 상징적 의미를 일찍이 파악하고, 천지현황을 자신(인간)의 삶과 예술세계에 전환을 준 색채조합으로 선택했다. 탁월한 색채 감각이다. 사람의 내면은 하늘과 땅의 영향을 받은 다양한 감정과 생각을 어떤 방식으로든 표현하기 마련이다. 변시지는 제주의 자연에서 깨달은 천지현황의 이치를 고스란히 자신의 화풍으로 연결하여, 자신만의 제주 화풍을 창출해 냈다. 궁극에 변시지가 표현한 천지현황은 하늘과 땅, 자연과 예술, 현실과 이상을 하나로 통합하여 미적 아름다움을 깨달은 변시지 작품세계를 관통하는 중요 개념으로 인식할 만하다. 변시지 작품세계의 핵심 색조인 검은색과 황색의 조합은 그 자체로 그의 작품세계를 대변하기 때문이다.

궁극에 변시지의 황톳빛 색은 제주의 풍토적 특성과 미학적 시각을 함께 담아내며, 제주도의 자연과 문화를 풍부하게 표현하는 이상적 색이다. 변시지는 자연과 인간의 조화, 감정, 존재에 대한 깊은 사유를 통해 제주도의 본질의 색이 황톳빛 색채임을 보여주고 있다.

---

32 송정희, 2020, ibid, p.245.
33 송정희, 2020, ibid, p.211.

나. 형태와 공간(Form and Space)

변시지 작품 내의 주요 소재의 형태(모양, 크기, 비율 등) 표현은 화면 공간과의 관계성을 형성한다. 이때 공간은 작품 내에서의 깊이와 차원을 나타낸다는 점에서 중요하다.

변시지의 작품에 등장하는 주요 소재(태양, 나무, 까마귀, 조랑말, 초가집, 사람 등)의 형태는 기본적으로 사실적 표현과 객관적 비례를 기본에 두고 있다. 이는 일본 시기와 서울 시기의 작업 활동 때부터 사실적 표현을 중시했던 조형 문법에서 크게 벗어나지 않은 태도이다. 특히 서울 시기의 비원파 그림의 극사실에 가까울 정도의 사실성은 이러한 작업 태도를 뒷받침한다. 제주 시기 또한 소재의 모양, 크기, 비율 부분에서 여전히 사실적 표현과 객관적 비례를 기본으로 하고 있다. 그러나, 제주의 생활이 깊어질수록 소재의 표현은 단순한 형태로 변한다. 구도도 간결해진다. 상단은 바다, 하단은 해안이라는 단순 구도를 즐겨 사용했다. 형태의 묘사가 단순화될수록 서울 시기 화면의 공간을 가득 채운 구성은 사라지고, 대신 공간이 강조된 화면 구성이 등장한다. 즉, 화면에서 소재별 정수만을 표현하고 공간을 최대한 비우는 형식을 취했다. 이러한 특징은 제주 후기에 가까울수록 심해진다.

한편, 형태의 표현이 간결해질수록 선은 투박하고 과감해진다. 황톳빛 바탕색 위에 일필휘지(一筆揮之)처럼 속도감, 무게감을 지닌 빠르고 힘 있는 필치로 필요한 형태만 취하는 동양적 화법이 핵심을 이룬다. 단순한 형태와 최소한의 간결한 선으로 시각적 경로를 제공한다. 이때 변시지의 선은 문인화가들이 정신함양을 위해 오랜 시간 필력을 키우고, 수묵화나 사군자를 반복해서 수련하는 정신 자세와 삶의 태도와 닮았다. 이는 제주 초기에 화풍 탐구를 위해 추사의 세한도를 자신만의 형과 선으로 표현한 듯한 작품에서 엿보인다. 〈도판 3〉[34]

제주 정착을 결정한 순간부터 변시지는 전통회화 즉 수묵화나 문인화의 조형을 탐구했다. 그의 제주 시기 작품을 보면 수묵화 작품들이 많다. 이는 동서양의 이분법을 일탈한 융합적 사고로 서양화에 동양화의 정신과 기법을 접목한 자신만의 화풍 정립을 위한 탐구 과정이었다. 특히 정신세계를 강조하고, 선과 여백을 중시한 동양화 특유의 화풍을 서양화에 접목한 것을 확인할 수 있다. 1981년 탐라화랑에서 개관기념으로 이뤄진 전시《우성 변시지 예술세계 방법전》[35]의 도록에 수록된 작품을 보면 기존의 서양화 중심의 기법에서 과감하게 벗어나 동양의 문인화정신이 짙게 배어있는 수묵의 세계를 선보였다.

34 안진희, 2020, ibid, p.99 <도87>, <도88> 참조. 도판 추가 재편집. ; 추사의 서화에 대하여는 "글씨 선의 굵고 가늘음, 선을 곧게 쓰는 것과 휘게 쓰는 것, 먹색의 짙음과 옅음 등으로 글자 하나하나에 구성과 역학적인 조체(造體)의 미를 주었음으로, 추사화(秋史畵)는 공간을 획과 선으로 메우는 구성의 예술이며, 그런 의미에서 비구상회화요, 추상예술이라 할 수 있다"라고 추켰다.–변시지 작가노트, 이태호, 2022, ibid, p.103.

35 《우성 변시지 예술세계 방법전》 1981.8.12.~19, 탐라화랑 ; 안진희, 2020, ibid, p.105 재인용.

도판3.
김정희 〈세한도〉
부분, 조선 1844년,
두루마리, 종이에 먹,
23.9×108.2cm,
2020년
손창근 기증, 국보,
증10000

도판4. 변시지
〈달밤〉 1978년, 캔버스에 유채, 16×27.3cm, 개인소장
〈고한도〉 1979년, 캔버스에 유채, 24.2×33.4cm, 개인소장
〈몽향〉 1983년, 캔버스에 유채, 72.8×91cm, 공익재단법인 아트시지 소장
〈어디서 왔다가 어디로 가는가〉 1992년, 캔버스에 유채, 90.9×72.7cm, 공익재단법인 아트시지 소장

〈도판 5〉《우성 변시지 예술세계 방법전》 도록 표지와 수록된 그림 중 일부이지만, 서양화처럼 사실적 표현을 위한 질감, 색채, 묘사 등에 필요한 소요한 시간과 달리 사색을 통한 정신성을 강조하고, 묵의 운용을 살린 즉흥적인 감흥을 표현한 점이 다르다. 이는 문인화적 화풍을 서양화에 접목시켜 자신만의 화풍을 정립하기 위한 과정이었다.

도판5.
『우성 변시지 예술세계 방법전』
도록 표지와 수록된 그림

변시지의 회화에서 선은 조병화 시인[36]이 경향신문(1958년 6월 5일)에 변시지에 관해 쓴 글에서 '굵은 움직임을 가진 무브먼트' 라는 표현처럼 거친 듯 표현되었지만, 선에서 느껴지는 긴장감은 상대적으로 강하다. 결과적으로 변시지의 제주 시기 작품에 표현된 개성 짙은 선은 길이, 방향, 두께 및 질감에 따라 작품의 흐름과 방향을 좌우하고, 변시지가 표현하고자 한 내면을 돋보이게 하는 역할을 하고 있다.

공간은 선과 형태와 더불어 빼놓을 수 없는 변시지의 제주 시기 조형 요소이다. 변시지의 그림 속 공간은 바다와 바람과 관련이 깊다. 제주가 아니라면 불가능했을 화면구성이다. 표현대상을 화면 가득 채웠던 복잡한 구성의 서울시기 비원파 그림과 분명히 다르다. 제주 시기 변시지는 그림에 바람, 바다, 태양, 나무, 까마귀, 조랑말, 초가집, 사람 등 지극히 한정된 소재를 반복해서 표현했다. 그 중에서도 바다와 바람은 구체적인 형상을 지닌 다른 소재와 다르게 추상적이다. 바다와 바람의 추상성은 변시지의 작품에서 중요한 역할을 한다. 변시지의 제주 바다와 바람은 화면에 등장하는 구체적 형상의 존재 상태와 의미를 시각적으로 느낄 수 있게 한다. 크기와 형태를 규정할 수 없는 끝없는 바다와 손으로 잡을 수 없고 눈으로 확인할 수 없는 바람은 그 자체로 추상이다. 변시지가 표현한 제주의 바다와 바람은 온몸으로 체감하는 듯한 느낌을 주며, 화면에 공간감과 생동감을 불어 넣는다.

바다를 좀더 살펴보자. 바다는 변시지 작품이 펼쳐지는 배경이자 공간이다. 그의 작품들은 바다를 중심으로 이야기를 전개한다. 바다의 경관, 분위기 및 상태에 따라 다양한 이야기를 풀어내며 변시지 작품의 중심 역할, 즉 무대가 된다. 그리고 바다는 변시지 작품의 색채와 분위기를 형성한다. 황금(황토)빛 색채와 검은 색채로 양분된 바다는 주로 평온하거나 고독과 외로움을 느끼게 하는 분위기를 제공한다. 이것은 바다의 무한한 넓이와 파도의 특성과 관련 있다. 검은 바다 시리즈를 예로 들면 검은 색채의 바다는 폭풍이 몰아치거나 폭풍전야의 분위기를 담은 그림으로, 강렬한 대비와 긴장감을 조성한다. 이때의 바다 색채는 작품의 분위기와 작가의 감정을 전달하는 역할을 한다. 파도, 물결, 해안선, 바다의 무한 범위 등 바다의 특징들이 변시지가 작품으로 전달하고 싶은 감정을 잘 드러낸다.

이번에는 바람을 보자. 제주는 바람을 빼놓고 이야기할 수 없다. '제주는 바람이 만든 역사다' 라고 한 변시지의 말처럼 제주에서만 마주할 수 있는 바닷바람은 그 자체로 제주를 상징한다. 제주 기후는 변화, 즉 변덕이 심하다. 바다에서 불어오는 바람과 북태평양고기압 등 여러 기후적 요인들이 제주의 날씨를 형성하고 영향을 미친다. 제주 바람은 다양한 생물들의 이동과 번식에 영향을 미치는 등 생태학적 측면에 영향을 주고, 농업에도 지대한 영향을 끼친다. 섬 전체의 생활과 경제를 형성하는 데도 중요한 요소로 작용한다. 이뿐만 아니다. 제주의 강한 바람은 지형과 자연 경관에도 영향을 미친다. 바다에 둘러싸인 섬의 특성에 맞게 바람은 노출된 여러 지형을 색다른 형태로 형성시키는 역할을 해왔다. 제주의 아름다운 자연 풍광으로 자리 잡은 해안선과 암석 지형이 대표적이다.

제주 바람은 생활환경과 문화에도 영향을 미친다. 바람은 제주의 많은 문화예술인의 창작 활동에 큰 영감을 준다. 많은 시인과 음악인들이 바람을 주제로 시와 노래를 지었으며, 여러 화가와 예능인들이 바람을 작품의 모티프로 삼았다. 변시지의 작품도 다르지 않다. 바람은 변시지 작품의 매우 중요한 표현요소이자 표현대상이다. 바람 표현의 유무, 강약에 따라 작품의 분위기가 좌우될 정도이다. '바람이 만든 제주' 라는 표현처럼, 바람은 제주의 개성과 정체성을 드러내는 키워드이며, 섬의 아름다움과 풍경, 사람들의 삶과 문화와 긴밀히 연결되어 있다.

바람은 바다의 폭풍과 파도를 일으키는 요인이다. 폭풍이 몰아치는 바다는 누구에게나 두려움의 대상이다. 그러나 아이러니하게도 생명을 위협하거나 해치지 않는 한 폭풍이 몰아치는 바다의 광경은 그 자체로 장관이다. 자연이 만들어낸 장관을 직접 체감할 수 있을 때 감동의 진폭은 더욱 커진다. 실제 변시지는 폭풍이 심한 날에도 최대한 바다와 가까운 지점에서 이 광경을 목격하고 그 느낌을 화폭에 담으려 했다. 그의 작품에 바람이 심한 제주 바다 풍경이 다수를 차지하는 이유이다. 특히 폭풍이 불어닥치는 날의 바다에서는 순거미(파도포말)를 만날 수 있기에 더욱 매력적이다. 변시지의 작품을 보면 화면 가득 실선 같은 선들이 꿈틀대는 듯한 느낌을 주는데, 이 선들을 변시지 화가가 표현한 언어대로 옮기면 '순금' 이다.

〈도판 6〉 2000년작 〈거친바다, 젖은 하늘〉은 제주 화풍의 절정기에 그린 것으로 제주화의 특징을 명확하게 보여준다. 창작의 열정을 극한까지 끌어올리고 난 후 허탈하듯 마음을 비우고 그린 그림 같다. '천지현황 색채의 조합', '수묵화적 분위기', '바다와 바람이 만들어낸 회화적 공간' 등 변시지만의 독창적 조형문법을 확인할 수 있다.

도판6. 〈거친바다 젖은하늘〉, 캔버스에 유채, 162.2x130.3, 2000년

결론적으로 바람은 바다의 상태와 특성에 영향을 미치고, 바다는 바람을 생성하고 모양을 바꾼다. 누구보다 제주의 바다와 바람의 표현에 몰입했던 변시지의 깊은 애정만큼 그의 작품에서 바다와 바람은 제주의 풍토성을 대표하는 상징적 소재 그 자체이다.

36 조병화 시인은 변시지의 작품과 관련하여 "무릇 예술이라는 것은 어디까지나 원시적인(primitive) 근원적인 아름다움의 탐구요, 이즘(ism)을 다투는 호기적인 경쟁의식은 아니다며, 변시지의 그림은 오래간만에 보는 원시적인 아름다운 그림"이라고 했다. 조병화, 1958, 「순수한 공간」, 『경향신문』, ; 홍성후, 2023, 「변시지의 서울시대」, 변시지 학술세미나, 소암기념관, p. 29 재인용.

Ⅳ. 나오며

'예술의 모체는 풍토다. 제주에서는 바람 부는 대로 휘어지는 소나무가 재미있다. 바윗돌을 봐도 바람으로 인해 어우러진 돌의 표정이 다르다. 바람과 자연, 그리고 빛을 통해 사물이 노랗게 보인다.'[37]

변시지의 작가 노트와 인터뷰를 보면 그가 생각하는 예술의 모체, 즉 제주의 풍토(風土)가 무엇인지 드러난다. 위의 증언에서 변시지의 제주화가 지닌 조형성이 어디서 시작되었는지 그 근원을 알 수 있다. 변시지가 삶의 마지막 순간까지 예술가로서 자신에게 맞는(혹은 필요한) 장소, 즉 제주의 풍토를 버리거나 포기할 수 없었던 이유를 알려준다. 제주 풍토는 제주도의 지리적 특성, 자연환경, 문화, 전통, 역사, 그리고 지역의 특별한 특성을 모두 아우르는 개념이다. 풍토는 지역 특성에 따른 고유성을 나타낸다. 다른 지역과는 다른 해안선, 산악 지형, 기후, 바다, 해변 등의 풍토는 제주라는 장소에서만 가능하다. 실제 변시지는 여러 차례 제주도만의 풍토에 대해 자주 언급했다.[38] '제주는 현대화되어 가는 커다란 도시가 아니라, 여성적인 곡선의 한라산, 바닷가 주변의 검은 바윗돌, 심한 바람을 이겨 온 두터운 새와 지붕, 풀을 뜯는 조랑말 등 다른 고장에서 볼 수 없는 농촌의 소박한 풍토 속의 정은 언제나 나의 마음을 이끈다.'[39]라는 신문 기사에서도 밝힌 바 있다.

다만, 여기서 한가지 정확하게 짚어 할 것은 변시지가 말한 '풍토'는 한국근대미술사에 등장하는 유사 용어와는 다른 개념이라는 것이다. 일제 시기에서 해방이후까지 '향토색'을 띠는 미술들이 집단적 유행처럼 제작되면서 '고향', '향토', '목가적' 등의 단어를 붙인 작품이 많았던 시기의 개념과는 분명히 다르다. 어쩌면, 변시지의 '풍토'는 의미상 '장소'와 같다. 부연하자면, 변시지의 장소는 폴 세잔과 액상프로방스의 생빅토와르산, 반 고흐와 아를르, 고갱과 타이티섬, 장욱진과 수안보, 전혁림과 통영 등과 같이 화가의 작품형성에 영향을 주었던 장소 개념에 가깝다. 변시지의 제주화가 유독 제주라는 한 곳에서만 성취한 조형 문법이라는 각별함이 있지만, 언급한 작가들의 작품과 장소의 관계성만큼 특별하다. 변시지에게 제주는 새로운 예술적 영감의 장소로 제주화의 독창적 회화의 탄생지였다.

그리고 또 한 가지, 이러한 변시지의 화업은 단지 제주의 외형적 모습을 화폭에 담아내는 데 목적을 두지 않았다는 것 또한 중요하다. 그가 화폭에 담은 것은 천지현황과 같은 자연이치, 곧 세상의 근본 이치였다. 변시지는 그 근본을 예술의 새로운 출발선으로 삼으려 했다.

'민족, 시대, 기후적 조건 등이 예술의 모체가 되고 정신문화의 체온을 형성한다고도 생각할 수 있다. 이것을 예술의 풍토라고 말할 수 있다. 조상이 물려준 우리의 문화재는 고유한 풍토의 미, 즉 자연지리학적인 풍토만이 아니라, 정신적 풍토로서 인간 본연의 풍토인 것이다. 그러므로 우리는 민족정신이 깃든 전통적인 풍토 위에, 새 시대의 흐름 속에 인간 자신을 옹호할 수 있는 현대적 예술관을 정립하고 끊임없는 모색과 출발의 길로 나아가야 할 것이다.'[40]

그의 주장처럼 예술은 민족적 특성(정체성)과 관련이 깊다. 이러한 민족적 특성은 언어, 음악, 미술, 문학 등 다양한 예술 형태에 반영된다. 이 점에서 변시지 작품의 주제, 색채, 스타일은 자신의 개성을 넘어 제주의 풍토를 반영한 것이라 할 수 있다. 예술은 민족적 풍토와 전통을 기반으로 하면서도 새로운 시대의 요구와 흐름에 부응해야 하며, 이를 위해 계속 적인 탐구를 통해 현대적 예술관을 정립해야 한다는 소신대로 변시지는 독자적 화풍을 펼치며 제주의 풍토를 담은 제주화를 그려냈다.

"사람들은 나를 가리켜 제주도를 대표하는 화가라 한다. 그동안 내가 제주도의 그 독특한 서정을 표현하려 무던히 애써 왔기 때문이다. 그런 점에서 본다면 내 시도나 모색은 성공한 것으로 볼 수 있고, 나에 대한 그러한 일컬음은 찬사임에 분명하다. 하지만 사실은, 사실은 그렇지 않다. 진정으로 내가 꿈꾸고 추구하는 것은 아이러니컬하게도 '제주도'라는 형식을 벗어난 곳에 있기 때문이다."[41]

변시지의 위의 말은 2007년 스미소니언박물관 한국관 디렉터 캐롤 니브스의 전시기획 의도를 되짚어보게 한다.

살펴본 대로 변시지의 73년 화업에서 38년을 보낸 제주 시기는 '제주화'라는 자신만의 화풍을 형성하고 정립하는 시간이었다. 변시지의 제주화는 그 자체로 독창적인 조형성을 지닌 그림이다. '황톳빛 색채와 검은색에 담은 제주', '붓질이 만들어낸 무수한 바람의 형태', '투박한 선 하나가 만들어낸 깊은 공간' 등 색채와 형태, 그리고 공간성에서 비교 불가한 유일성을 지녔다. 결론적으로 제주화는 천지현황(天地玄黃)의 동양적 사유에 기반한 변시지의 독창적 회화 세계이며, 제주는 변시지에게 하늘과 땅, 바다와 바람을 담은 독자적인 천지현황 세계의 창조적 근원이었다.

37 KBS TV History, 2012, 『한국현대사증언–변시지』.

38 "제주도에 와보니 역시 풍토가 다르다. 이제 그 서울하고 일본하고도 서울 다르고, 서울하고 제주도 다르다 해서, 그러니까 제주도도 이 그림을 그릴라 하면은 그 기법을 다 버려야 된다 이거지." 채록연구자 이인범, 2005, ibid, pp.216~217.

39 제주신문, 1983.7. 변시지, 「여름을 간다」; 송정희, 2020, ibid, p.186. 재인용.

40 변시지, 「풍토의 미」, 『신동아』, 1976.2.

41 변시지, 1998, 「나의 삶과 예술」, 『삶과 꿈』; 송정희, 2020, ibid, p.245. 재인용.

참고문헌

김유정, 2022, 「섬에서 잃어버린 낙원을 다시 찾다」, 『김보희 〈the Days〉 전시도록』, 제주현대미술관.

김정운, 2023, 『창조적 시선』, 아르테.

변시지, 1976, 「풍토의 미」, 『신동아』.

변시지, 1988, 『예술과 풍토』, 열화당.

변시지, 1998, 「나의 삶과 예술」, 『삶과 꿈』.

송정희, 2020, 『바람의 길, 변시지』, 누보.

안진희, 2020, 「변시지의 회화세계 연구」, 명지대학교 박사학위 논문.

이 푸 투안, 2020, 『공간과 장소』, 사이.

이인범, 구술채록, 한국예술종합학교 한국예술연구소 편집, 2005, 『변시지』, 한국문화예술진흥원.

제주신문, 1980.03.02. 『'황갈색 폭풍 속 화가 변시지' 인터뷰』.

제주신문, 1983.07. 『여름을 간다』.

TV갤러리 작가세계(https://www.youtube.com/watch?v=W3FMnfS-DaY)

KBS TV History, 2012, 『한국현대사증언-변시지』.

Abstract

A Study on the Formation of Byun Shi-ji (1926-2013)'s Jeju Painting Style and its Formative Characteristics – Focusing on Location, Cheonjihyeonhwang, and Natural Characteristics

Byeon jong phil
Jeju Museum of Contemporary Art

Byun Shi-ji (1926~2013) is an artist from Jeju, and his life and artistic legacy occupy a unique position in the history of modern and contemporary Korean art. Produced over a period of 73 years, Byun's work demonstrates that location greatly influenced the formation of his unique painting style. Stated to an extreme, Byun Shi-ji tried to interpret a place with his painting, and as a result, he created his own unique colors, spaces, and forms. And as his representative color, Byun Shi-ji completed Cheonjihyeonhwang(天地玄黃), which expresses the subject 'Jeju' in black on an ocher background. Byun's life and artistic development are largely divided into a 'Japanese period,' a 'Seoul period,' and a 'Jeju period.' Among these, the Jeju period was the peak of Byun's artistic achievement and represents his development of a unique art style called the 'Jeju painting style.'
This paper explores the formation of Byun's 'Jeju painting style,' focusing on the period when he returned to Jeju starting in 1975. First, I examine the background of Byun's return home and shed light on the relationship between his works and Jeju. Second, I focus on the formative characteristics of his Jeju period works, especially 'color and line' and 'form and space.' Based on this, I situate how Byun's 'Jeju painting style,' which originated from his philosophical thoughts on Cheonjihyeonhwang(天地玄黃), was formed. In addition, this paper focuses on how Byun's long-referenced claim that 'the source of art lies to the region's natural characteristics' is related to his Jeju painting style. Ultimately, it can be confirmed that Byun's 'Jeju painting style' is meaningfully depicts Jeju, a land on the sea that coexists with the sky, in a unique formative language, while providing communication and inspiration to everyone beyond the form of Jeju.

Keyword Jeju painting style, natural characteristics, cheonjihyeonhwang(天地玄黃), sea, wind, color and line, form and space

논문투고일 : 2023. 10. 31.
심사완료일 : 2023. 11. 24.
게재확정일 : 2023. 12. 06.

기획논문

한국 풍어굿 신당 봉안 신령의 존재 양상과 의미

홍태한 전북대학교 무형유산정보연구소

Ⅰ. 머리말

Ⅱ. 풍어굿 신당 봉안 신령의 존재 양상

Ⅲ. 풍어굿 신당에 나타난 신령의 양상

Ⅳ. 맺음말 - 풍어굿 신당 봉안 신령 존재 양상의 의미

초록

이 글은 한국 풍어굿 신당에 봉안된 신령의 존재 양상을 살피고 의미를 도출한 글이다. 풍어굿은 포구에서 수협, 지방자치단체 등의 지원을 받아 해당 지역의 어촌계에서 주최하고 무당이 주도하는 풍어 기원 제의이다. 이 글에서는 풍어굿의 신당 중 강화군 외포리 고창굿당, 태안군 황도리 원당, 부안군 대리 원당, 서산시 창리 영신당, 보령시 외연도 전횡장군사당에 봉안된 신령을 중심으로 의미를 살폈다. 마을 제당에 봉안된 신령을 실존 인물 관련 신령, 인물이지만 실체가 명확하지 않은 신령, 풍어굿의 배경인 바다를 구체화한 신령, 한국 무속의 보편적인 신령 등으로 나누었다. 실존 인물 신령은 역사에 존재했던 인물을 가리키고, 실체가 명확하지 않은 인물 신령은 이름을 가지고 존재는 하고 있지만 실존성을 포함하여 구체적인 정보를 알 수 없는 인물 신령을, 바다를 구체화한 신령은 파도와 바람의 속성을 구체화한 신령, 그리고 무속의 일반 신령은 풍어굿이 아닌 다른 굿에도 등장하는 한국 무속의 일반적인 신령을 지칭한다. 이렇게 네 층위로 나누어 살펴 풍어굿의 신령이 가지고 있는 속성을 도출하고 이를 바탕으로 신령의 변화상을 정리하였다. 이러한 유형의 관련성은 좀더 세밀하게 살펴보아야 하겠지만 바다를 구체화한 신령이 실존 인물을 구체화한 신령보다는 신령의 본래 모습일 가능성이 높다고 보았다. 인간이 신령을 개념화할 때 1차적으로 자연물을 수용하고 점차 구체화하면서 인물 신령으로 변화시키는 경향이 있기 때문이다. 풍어굿을 축제로 발전시키기 위해서라도 신령에 대한 관심을 가져야 한다.

주제어 풍어굿, 신당, 신령, 임경업 장군, 전횡 장군

Ⅰ. 머리말

풍어굿은 만들어진 용어이다. 최근 지역 축제이자 의례로 수협을 비롯한 행정기관에서 주최하는 풍어 기원 제의를 지칭하는 용어이다. 무당이 주재하면 풍어굿이라 하고 무당이 아닌 마을 주민이 진행하는 유교식 제의는 풍어제라고 한다. 이 글에서 대상으로 삼은 풍어굿은 무당이 주재하는 무당굿 형식의 마을제의로, 유교식 제의가 중심이 되는 풍어제와는 성격이 다르다. 풍어굿을 여는 대부분의 마을에서 무당굿과 유교식 제의를 함께 올리고 있어 이 둘은 연결된다. 풍어굿을 동해안에서는 별신굿, 서해안에서는 연신굿 등으로 부르며 어민들이 주체가 되어 주기적으로 한 번씩 여는 마을굿이다. 잡는 어업에서 기르는 어업, 파는 어업으로 어촌이 변화하면서 포구를 찾는 관광객들의 관심을 불러일으키기 위해 선택한 이 용어는 제의의 목적이 무엇인지 명확하게 보여주어 '포구에서 수협, 지방자치단체 등의 지원을 받아 해당 지역의 어촌계에서 주최하고 무당이 주도하는 풍어 기원 제의'로 정리된다. 이 중에서 가장 중요한 용어는 '포구'이다. 내륙 마을에서 여는 것이 아니라 해안이나 섬지역 마을에서 여는 마을 제의를 일러 모두 풍어굿이라고 해도 될 정도로 풍어굿은 바다와 밀접한 연관을 가지고 있다.

풍어라는 이름은 제의의 목적을 명확하게 드러내어 사람들의 호응을 받기 수월하며, 양식 어업의 성공, 어판장 경제성 추구와 목표 달성, 포구를 찾는 관광객들의 소망 달성 등이 포함되어 있어 지역 축제로의 모습까지 보이고 있다. 무당이 주재하는 풍어굿을 사례에 따라서는 풍어제라고도 부른다. '굿'이라는 용어에 거부감을 보이는 마을 주민도 있어 무당이 주재하는 굿 형식도 굳이 풍어제라고 명명하기도 한다.

서해안에서 열리는 풍어굿의 양상을 살핀 글을 보면[1] 코로나19가 오기 전까지는 풍어굿 또는 풍어제라는 이름으로 서해의 여러 포구에서 열리고 있었음이 확인된다. 과거부터 포구나 마을에서 굿이 있었던 곳도 풍어굿으로 명칭을 바꾸었고, 새롭게 굿을 여는 지역도 대부분 풍어굿 또는 풍어제라 이름했다. 앞으로 풍어굿 이름을 가진 포구의 무당굿은 더 증가할 것이다. 사람들의 관심을 불러 모아 구판장을 활성화하고, 주기적으로 축제로 여는 것은 지방자치단체의 홍보 욕구와 맞물리기 때문이다.

그래도 풍어굿이 가지고 있는 제의성이 어느 정도는 지켜지고 있다. 외부 사람들의 시선과 무관하게 신심을 다해 풍어를 기원하는 사람들이 존재하고 있으며, 신성 공간으로 여겨 함부로 들어가지 않는 신당도 남아있다. 오랫동안 마을당을 지켜온 무당은 사후에 마을을 수호하는 신령으로 변화하여, 자신이 평생을 섬긴 마을당에 그림(무신도)으로 좌정하기도 한다.[2] 마을

1 홍태한, 2017, 「서해안 풍어굿의 분포 양상과 특징」, 『실천민속학』 30, 실천민속학회.

2 홍태한, 2023, 「강화 외포리 고창굿의 변화상」, 『한국무속학』 47, 한국무속학회.

주민들은 평생을 헌신한 무당의 소임을 인정하여 사후에 그를 마을의 수호신으로 기꺼이 맞아들였다. 어촌의 경제와 사회가 변화해도 이러한 흐름은 일정 부분 지속될 것이다.

이 글에서는 풍어굿의 본질과 관련이 있는 신령[3]에 주목하여 의미를 살피는데, 그것은 신령이 변화하지 않는 풍어굿의 핵심 상징이기 때문이다. 풍어굿에는 다양한 여러 신령이 등장한다. 개별 제의 재차에 직접 등장하기도 하고, 이름으로만 존재하기도 한다. 이 글에서는 풍어굿의 신성 공간인 마을당에 봉안된 여러 신령에 주목하여, 그들이 마을당에 봉안된 이유와 의미, 이를 통해 풍어굿에서 어떤 역할을 하는가를 살피고자 한다. 이 글에서 대상으로 하는 풍어굿은 그림으로 신령을 신당에 봉안한 풍어굿으로 다음과 같다.

인천광역시 강화군 내가면 외포리 고창굿당
충청남도 태안군 안면읍 황도리 원당
전라북도 부안군 위도면 대리 원당
충청남도 서산시 부석면 창리 영신당

네 곳의 당에서는 지금도 해마다 풍어굿을 올린다. 한국 무속의 일반적 신령인 당산신령과 도당신령을 함께 봉안한 충청남도 보령시 오천면 외연도 전횡장군사당의 사례를 함께 살핀다. 그림으로 봉안하지는 않았지만 실존 인물 전횡 장군을 신령으로 봉안하고 있는 귀한 사례여서 다루는 것이다. 전국의 모든 마을 신당을 대상으로 하여야 하나, 그림으로 신령을 봉안하지 않은 신당이 대부분으로 구체적인 신령의 형상을 다룰 수 없으며, 글쓴이가 직접 현장을 조사한 사례를 대상으로 할 때 실상 파악이 용이할 뿐아니라, 한국 풍어굿의 대표적인 사례가 될 수 있다고 여겨 다루는 것이다.

마을 제당에 봉안된 신령을 실존 인물 관련 신령, 인물이지만 실체가 명확하지 않은 신령, 풍어굿의 배경인 바다를 구체화한 신령, 한국 무속의 보편적인 신령 등으로 구분하여 살핀다. 실존 인물 신령은 역사에 존재했던 인물을 가리키고, 실체가 명확하지 않은 인물 신령은 이름을 가지고 존재는 하고 있지만 실존성을 포함하여 구체적인 정보를 알 수 없는 인물 신령을, 바다를 구체화한 신령은 파도와 바람의 속성을 인물화한 신령, 그리고 무속의 일반 신령은 풍어굿이 아닌 다른 굿에도 등장하는 한국 무속의 일반적인 신령을 지칭하다. 이렇게 네 층위로 나누어 살펴 풍어굿의 신령이 가지고 있는 속성을 도출하고 이를 바탕으로 풍어굿의 변화상을 정리하는 것이 이 글의 목적이다.

우리나라의 풍어굿은 우리나라 해안 지역의 전체적인 양상을 살핀 성과가 있어 대략적인 흐름을 알 수 있다. 서해안은 홍태한의 성과[4]를 통해, 동해안은 김신효의 성과[5]를 통해 풍어굿의 현재적 양상을 알 수 있고 남해안은 남해안별신굿을 깊이 있게 살핀 김형근의 성과[6]를 통해 추론이 가능하다. 그러다가 국립무형유산원에서 풍어굿을 무형문화유산자원으로 인식하여 해안의 사례를 집중 조사한 성과를 내어[7] 전모가 밝혀졌지만 더 이상의 후속 성과는 나오지 않았다. 이 글에서 다루는 풍어굿의 신령에 대한 연구 성과는 서해안에서 어업신으로 모시는 임경업 장군을 살핀 서종원의 성과[8], 외연도에서 모시는 전횡 장군에 대한 강성복의 연구[9]가 주목할 만하다. 개별 풍어굿에 대한 성과, 개별 신령에 대한 성과는 연구사를 통해 살필 정도로 많아 이 글에서는 일일이 다루지 않고 논지를 전개하는 도중 밝히기로 한다.

3 신령은 신, 신격과 의미가 같은 말이다. 풍어굿의 현장에서 무속인과 마을 주민이 신령이라는 용어를 사용하고 있어 이 글에서도 사용한다.

Ⅱ. 풍어굿 신당 봉안 신령의 존재 양상

풍어굿이 열리는 마을에는 대부분 신성 공간이 있다. 제당, 신당 등으로 불리는 신성 공간은 신령이 거(居)하는 공간으로 제의를 올릴 때만 주민들이 접근할 수 있다. 현재 풍어굿 신당 중에서 신령을 그림으로 봉안한 사례에 주목하기로 한다. 신령은 신성 공간에 그림 형태로 존재를 나타내기도 하고, 제의 진행 속에 존재를 나타내기도 한다. 눈으로 볼 수 있는 그림은 신령의 존재성을 마을 주민들에게 알려주는 즉각적인 장치여서 풍어굿의 중심 상징이 된다.

외포리 고창굿이 열리는 고창굿당에는 열두 분의 신령이 봉안되어 있다.[10] 이들은 다음과 같다.

표1. 강화도 외포리 고창굿당 봉안 신령 현황

신령의 성격	봉안된 신령
실체가 명확하지 않은 인물 신령	득제장군
바다를 구체화한 신령	용왕
한국 무속의 일반적 신령	제석, 칠성, 산신, 별상, 군웅할머니, 군웅할아버지, 신장, 대신할머니, 대감, 창부

4 홍태한, 2006, 「서해안풍어굿의 양상과 특징」, 『도서문화』 28, 목포대학교 도서문화연구소.
홍태한, 2017, 「서해안풍어굿의 분포양상과 특징」, 『실천민속학』 30, 실천민속학회.

5 김신효, 2017, 「동해안별신굿의 권역별 전승과 변화」, 안동대학교 박사학위 논문, 안동대학교 대학원.

6 김형근, 2012, 『남해안굿 연구』, 민속원.

7 국립무형유산원, 2014, 『풍어제』.

8 서종원, 2009, 「서해안 임경업 신앙 연구」, 중앙대학교 박사학위 논문, 중앙대학교 대학원.
서종원, 2013, 『그들은 왜 신이 되었을까』, 채륜.
홍태한, 1990, 「서해안 임장군 풍어전설의 의미」, 『고황논총』

9 강성복, 2019, 『황금담치 외연열도 사람들』, 민속원.

10 외포리 고창굿은 글쓴이가 여러 차례 현장 조사한 굿이다. 이를 바탕으로 다음 책을 간행한 바 있다.
홍태한, 2012, 『한국의 무가5–외포리고창굿 무가』, 민속원.

득제장군은 외포리 고창굿의 주신령이지만 실체는 명확하지 않아 고창굿을 주재하는 무속인이나 마을 주민들은 설명하지 못한다. 바다를 구체화한 신령으로는 풍어굿의 성격을 보여주는 용왕이 봉안되어 있다. 득제장군과 용왕을 제외한 신령들은 모두 한국 무속의 일반적 신령이다. 이들은 외포리 고창굿당 뿐만 아니라 여러 마을당이나 강신무당의 개인 신당에도 봉안되어 있으며 마을굿, 개인굿의 개별굿거리의 이름과도 상통한다. 한국 무속의 신령은 대개 굿거리의 명칭과 같은 신령일수록 보편적이다. 전국의 무당굿에는 〈산신거리〉, 〈칠성거리〉가 반드시 연행되는데 산신과 칠성신은 보편적인 신령이다. 외포리 고창굿의 실체를 알 수 없는 득제장군과 바다를 구체화한 신령인 용왕이 풍어굿으로의 성격을 명료하게 보여준다.

충청남도 태안군 안면읍 황도리 원당에는 다섯 분의 신령이 봉안되어 있다.[11] 이들은 다음과 같다.

표2. 태안군 황도리 원당 봉안 신령 현황

신령의 성격	봉안된 신령
실체가 명확하지 않은 인물 신령	원당마누라, 본당마누라, 옥저부인, 애기씨
바다를 구체화한 신령	물애기씨
한국 무속의 일반적 신령	산신님, 장군서낭, 손님네, 문수영대신1,2

군왕장군은 정체가 모호하다. 이필영은 무속의 신령 군웅으로 해석했고[12] 하효길은 임경업 장군으로 보았다.[13] 현재 원당 전면 중앙에 걸려있으므로 풍어굿의 주신령임은 분명하여 실체가 명확하지 않은 인물 신령으로 보았다. 바다를 구체화한 신령으로 용왕장군, 사해오방장군이 있고 무속의 일반적 신령으로 성주님과 삼불님이 있다.

부안군 위도면 대리에서는 원당제로 알려진 띠뱃놀이가 열린다. 〈위도띠뱃놀이〉로 알려진 원당제는 마을 앞의 당젯봉에 있는 원당에서 제를 올리고 바닷가에 나가 용왕제를 올리는 이원체계를 가지고 있다.[14] 원당에는 열두 분의 신령이 그림으로 봉안되어 있었다가 네 분은 사라지고 현재는 여덟 분이 봉안되어 있다. 애기씨와 물애기씨, 이름을 알 수 없는 신령 두 분은 사라졌다.[15] 원당의 신령은 다음과 같다.

11 황도 붕기풍어제는 글쓴이가 1984년 처음 조사한 이래 여러 차례 조사하여 실상을 파악했다.

12 이필영, 2010, 『황도붕기풍어제』, 민속원, 101쪽.

13 하효길, 1986, 「황도 대동제의 형태와 그 변화 양상」, 『월산 임동권교수 송수기념 민속학논총』, 간행위원회, 576쪽.

14 김익두 외, 2007, 『위도띠뱃놀이』, 국립문화재연구소.

15 글쓴이는 부안군 위도면 대리 원당제를 2004년부터 여러 차례 조사하여 실상을 파악하였다.

표3. 부안군 대리 원당 봉안 신령 현황

신령의 성격	봉안된 신령
실체가 명확하지 않은 인물 신령	군왕장군
바다를 구체화한 신령	용왕장군, 사해오방장군
한국 무속의 일반적 신령	성주님, 삼불님

원당마누라와 본당마누라가 원당의 주신령이다. 원당마누라의 도상을 보면 남성신령으로 보이고 원당마누라는 여성신령으로 보인다. 옥저부인과 함께 이들의 정체는 모호하여 설명을 할 수 있는 마을 주민은 없다. 산신님, 장군서낭, 손님네는 한국 무속의 일반적 신령이고, 문수영대신은 출입문에 봉안되어 있으며 도상으로 보아 문지기 역할을 하는 하위신령으로 보인다. 현재 사라진 그림 중 물애기씨가 바다와 관련이 있는 신령이다.

서산시 부석면 창리 영신당에는 임경업 장군이 부인과 함께 봉안되어 있다. 임경업 장군은 실존 인물을 수용한 것이다.[16] 충남 보령시 오천면 외연도에는 전횡 장군을 마을 수호신령으로 모신 당제가 전승되고 있다. 이곳에는 전횡장군사당이라고 부르는 신성공간이 있는데, '사당' 이라는 명칭의 제약으로 그림으로 신령을 모시지 않고 위패로 세 분을 모시는데 각각 전횡장군신위, 당산신위, 도당신위이다. 당산과 신위에 대해 외연도 당제를 오랫동안 연구한 강성복은 전횡 장군을 풍어신령으로 수용하기 이전부터 모셔온 외연도의 당할머니와 도당할머니로 이해하는 것이 자연스럽다고 했다.[17] 당산과 도당은 한국 무속에서 지역을 수호해주는 신령으로 전국에 보편적으로 존재하는 신령이어서 강성복의 이러한 설명은 매우 타당하다. 외연도 원당의 신령은 다음과 같이 분류된다.

표4. 보령시 외연도 전횡장군 사당 봉안 신령 현황

신령의 성격	봉안된 신령
실존 인물	전횡 장군
한국 무속의 일반적 신령	당산, 도당

이상에서 살펴본 풍어굿 신당 봉안 신령을 정리하면 다음과 같다.

16 창리 영신당제는 1984년 처음 조사한 이래 여러 차례 현장을 조사하였고 다음 글에 변화상을 수록하였다. 홍태한, 2008, 「어촌의 변화에 따른 마을신앙의 변모」, 『도서문화』 31, 목포대학교 도서문화연구소.

17 강성복, 2022, 『보령 외연도당제』, 충청남도, 75쪽.

표5. 풍어굿 신당 봉안 신령 현황 종합

구분	외포리 고창굿당	황도리 원당	대리 원당	창리 영신당	전횡장군사당
실존 인물 신령	–	–	–	+	+
실체가 명확하지 않은 인물	+	+	+	–	–
바다를 구체화한 신령	+	+	+	–	–
한국무속의 일반적 신령	+	+	+	–	+

이를 통해 실존 인물 신령은 임경업 장군과 전횡 장군을 대상으로 살피고, 실체가 명확하지 않은 신령은 외포리 고창굿당의 득제장군, 황도리 원당의 군왕장군, 대리 원당의 원당마누라, 본당마누라, 옥저부인, 애기씨를, 바다를 구체화한 신령은 외포리 고창굿당의 용왕, 황도리 원당의 용왕장군과 사해오방장군, 대리 원당의 물애기씨를 다룬다. 한국 무속의 일반적 신령은 이들을 제외한 나머지 신령이 된다.

Ⅲ. 풍어굿 신당에 나타난 신령의 양상

1. 실존 인물

풍어굿에 나타난 신령의 첫 양상은 실존 인물의 수용이다. 서해안 지역에서 풍어신령으로 받드는 임경업 장군이 대표적인데 북으로는 옹진군의 연평도부터 남으로는 전북 부안군에까지 광범위하게 분포하고 있다. 연평도에는 〈충민사 忠愍祠〉에 임경업 장군의 초상을 모시고 마을 주민들이 대동굿을 열었다. 2008년에는 국가 무형문화재 서해안배연신굿의 김금화 만신 일행을 불러 풍어굿을 열었다. 꽃게가 잘 잡히지 않다가 2007년 임경업 사당을 복원한 후 꽃게가 많이 잡혀 적극적으로 풍어굿을 해보자고 하여 열게 된 이 굿은, 그 이후에는 본격적으로 다시 열리지는 않았다.[18] 임경업 사당의 복원과 꽃게의 풍어를 연결하고 있어 서해 어민들에게 임경업 장군에 대한 관념이 지속되고 있음을 알 수 있다. 서산시 부석면 창리에도 임경업 장군을 마을신으로 모신 영신제가 전승되고 있다. 그런데 대부분의 어민들은 임경업 장군의 실체에 대해서는 관심이 없다.

> 임경업 장군 말이지. 그것도 우리가 들은 말인데 임경업 장군이 그 애초에 그 임경업이 그 양반이 그 우터기 장군 노릇을 하고 우터기 그 자초지종은 몰라도 중간에 소리가 저 당나라 치러 들어올 적에, 치러 들어올 적에 에 저 중국서 말하자면 저 이 연평도를 거쳐 서 당나라를 들어오게 됐다 그말이여.[19]

제보자는 평생을 어업에 종사한 분으로 임경업 장군을 풍어신으로 알고 있지만 임경업 장군과 관련이 있는 시대를 당나라로 인식하고 있다. 충남 서산에서는 임경업 대신 임경업의 동생인 임징업이 자신의 마을을 지켜주는 풍어신이라고 구연하기도 한다.[20] 풍어신으로 받드는 임경업 장군이지만 실제 임경업 장군과는 이름만 같을 뿐 실체와는 무관하다는 의미이다. 그래서 서해안 지역에서는 임경업 장군이 조기잡이를 처음으로 알려주어 신으로 모시게 되었다는 이야기가 도처에 전승된다.

> 그 전에 그 분이 전장에 나갈 적이지 아마. 전장에 나갈 적이에요. 나갈 적에 지금과 같이 군함 그런 거는 읎지요. 그때는 대꼬작데를 가지고 많이 다녔어요. 기겟배도 읎었다 이기거든요. 나갈 적에 군인들을 싣구서 나가는데(...) "반찬두 읎구 아무 것도 읎습니다." 뭐 이렇게 됐데요. 그러니께 연평 와서 그랬던지 어디 가서 가시나무를 꺾어다가서 비어다가 펄 나는 데다 꽂았다 이거에요. 펄 났으니까 바닥은 모랙가 이렇게 넓게 나는 데가 있어요. 거기다 꽂아놓구서 인제 물이 밀어서 낭중에 떠나간 뒤에 보니까 개가, 조기가 꽂혀서 그냥 주렁주렁 매달려 있어. 가시에 꽂혀있다 이거에요. 그래이께 그걸 했는데 반찬이고 그거 뭐 다 이제 장만이 되가지고는. 그래서 그 연평도에서 얘기하는 소리가 임장군이 에 조기잡이를 발견했는데 아마 그래가지구, 연평도 임장군이 거시기 된다는 그런 것이 얘기되고 있어.[21]

조기잡이를 알려준 임경업 장군에 대한 이야기는 서해안 곳곳에 전승되고 있다. 조기잡이는 임경업 장군이 활동한 조선 후기 이전부터 있었던 어업이지만 서해안의 어민들은 임경업 장군이 처음으로 조기잡이를 가르쳐주었다고 믿는다. 어민들에게는 실제 임경업 장군이 중요한 것이 아니라 조기잡이를 가르쳐 준 새로운 임경업 장군으로, 이는 실존 인물에 상징성을 부여한 결과이다. 임경업 장군을 풍어굿의 신령으로 모시는 것은 임경업 장군의 실체 때문이 아니라 임경업 장군을 상징물로 전환시켰기 때문에 가능하다.[22] 지금도 인천에서 열리는 풍어굿이나 개인굿에서는 임경업 장군 깃발을 굿청에 건다. 임경업 장군이 서해의 풍어를 관장하는 신령으로 인식하고 있어서이다. 임경업 장군이 풍어굿의 신령으로 좌정하는 데에는 역사적 인물에서 시대성을 배제하고 상징성을 부여한 후 구체적 인물이 아닌 상징물로 여기는 의식이 내

18 이경엽, 2011, 「연평도의 무속 전통과 풍어굿」, 『서해와 연평도』, 민속원. 에 연평도 풍어굿에 대한 상세 내용이 실려있다.

19 1984년 7월 18일 경기도 옹진군 덕적면 소야도리에서 조사. 제보자 : 배계출(남, 72세, 농업), 소야도리 거주.

20 1986년 2월 11일 충남 서산군 부석면 창리에서 조사. 제보자 : 김갑순(남, 73세, 영신당지기), 창리 거주.

21 1984년 7월 15일 경기도 옹진군 대부면 풍도리에서 조사. 제보자 : 오개남(남, 70세, 어업), 풍도리 거주.

22 글쓴이를 이를 일러 실존 인물의 신격화 과정이라고 오래 전에 정밀하게 살펴본 바 있다.
홍태한, 1994, 「설화와 민간신앙에서 실존 인물의 신격화 과정」, 『한국민속학보』 3, 한국민속학회.

재되어 있다. 임경업 장군과 무관한 당나라 시대를 이야기하거나, 임경업의 동생을 신령으로 받드는 연유가 이것이다.

상징화된 임경업 장군은 서해안의 여러 지역에서 수월하게 신령으로 좌정할 수 있다. 구체적인 역사성과 무관하게 되면서 임경업 장군을 신령을 받드는 데에는 아무런 장애가 없다. 그래서 충청남도 서산시 대산읍 황금산에는 〈임경업 장군 사당〉이 있어 마을 주민들이 제를 올리고, 서산시 부석면 창리에서는 정월 초나흘에 〈영신제〉를 임경업 장군을 모신 당 앞에서 올린다. 그들에게는 임경업 장군의 행적이나 사실성이 중요하지 않고 상징성을 가진 신령의 하나로 임경업을 간주하고 있어서이다.

충청남도 보령군 외연도에서 풍어신으로 모시는 전횡 장군도 동일한 흐름을 보인다. 전횡 장군은 중국 전국시대 제나라의 왕까지 지낸 장군으로 한고조 유방이 천하를 통일한 후 섬으로 들어가 살다가 한고조의 회유를 뿌리치고 자살한 인물이다. 외연도에는 전횡이 무리를 이끌고 들어온 섬이 반양섬인데 지금의 외연도가 반양섬이라는 전설이 남아있다. 전횡 장군은 외연도에 들어와 굶주린 섬사람들에게 은혜를 베푼 인물로 그를 추모하고자 풍어신으로 받들었다고 주민들은 이야기한다.[23] 실제 전횡이 외연도에 와서 거주한 적은 당연히 없다. 외연도에서는 중국의 개 짖는 소리가 들릴 정도로 가깝다는 말이 있을 정도로 과거부터 중국과의 소통이 잦은 지역이었다. 강성복에 의하면 외연도와 마주 보는 산둥반도의 전횡도에 전횡을 모신 〈제왕전〉이 있다고 한다.[24] 이러한 지리 위치로 인해 외연도 사람들은 전횡에 대해 일찍부터 알고 있었고 그를 풍어신으로 모신 것이다. 그러한 과정에 전횡의 실체와 시대성은 배제되고 상징성을 부여하여 마을의 수호신으로 모셨다.

임경업 장군과 전횡 장군의 사례에는 공통적인 흐름이 보인다. 실존 인물의 실체와 배경이 되는 시대성과 역사성은 배제되고, 인물을 하나의 상징물로 변환시킨 후 신앙의 대상으로 받든다. 청나라와의 아픈 역사인 병자호란의 기억은, 청나라에 자주적으로 대응한 임경업 장군의 가치를 남다르게 인식했고, 중국과의 잦은 소통이 있는 서해 지역에 풍어신으로 상징화하여 수용하였다. 주민들에게 은혜를 베푼 전횡 장군도 실체와 무관하게 상징화한 인물로 수용하였다. 실존 인물의 이러한 변화 수용은 인물을 마을의 풍어신으로 모시면서, 그 인물의 정체, 역사성과 실존성을 설명할 수 없는 사례를 가져오기도 한다. 실존 인물을 풍어신으로 봉안할 때 실존 인물의 실체를 배제하고 수용하고 있어, 인물의 실체에 대한 어떤 정보도 없는 인물을 풍어신으로 봉안한다.

이렇듯 실존 인물에 상징성을 부여하면서 풍어신으로 모시는 것은 다른 인물의 사례에서도 확인된다. 추자도에 모시고 있는 최영 장군이 그 예이다. 고려 공민왕 때 제주도로 군사를

23 강성복, 2019, 『황금담치와 외연열도 사람들』, 민속원, 42~43쪽.

24 강성복, 위의 책, 44~52쪽.

끌고 가던 최영 장군이 풍랑을 만나 추자도로 대피한 후 주민들에게 그물로 물고기 잡는 법을 알려주었다. 주민들은 그 고마움을 기리기 위해 최영 장군을 마을 수호신으로 모시게 되었다는 사례이다.[25] 임경업 장군, 전횡 장군과 신령으로 좌정하는 과정이 유사하다.

2. 실체가 명확하지 않은 인물

실체가 명확하지 않은 인물의 대표적인 사례는 강화도 외포리 고창굿에 모시는 득제장군이다. 외포리 고창굿은 마을 뒤쪽 망산 정상에 있는 고창당에서 음력 2월에 열린다. 고창당에는 열두 분의 신령이 무신도로 봉안되어 있는데 그 중의 하나가 고창굿에서 주신으로 모시는 득제장군이다. 그런데 현재 강화도 외포리에는 득제장군의 실체에 대해 아는 이가 없다. 고창굿을 주재하는 무속인들도 득제장군이 누구인지를 모른다. 외포리를 지켜주는 장군신으로 인식은 하고 있지만, 왜 고창굿에 모셔지게 되었는지, 연원과 유래에 대해서는 정보가 없다. 2박3일간 열리는 고창굿의 개별굿거리에 한 번도 모셔지지 않는다. 득제장군이 고창굿의 신령으로 당에까지 모시고 있지만 실상 득제장군이 굿에 모셔지지는 않는다. 득제장군은 하나의 상징으로만 존재하고 있다. 마을을 수호해주고 고기잡이의 풍어를 가져오는 신령으로 인식은 하고 있지만 득제장군을 구체적인 굿 현장에 모시지 않으며, 득제장군에게 별도의 제물을 올리지도 않는다. 마을을 수호해주고 고기의 풍어를 주지만 실제 인물에 대한 정보는 전혀 없이 상징화가 이루어져 있다. 이것은 앞에서 살핀 실존 인물의 맥락 변화와 동일하다. 실존 인물의 실체에 관심 없듯이 득제장군의 실체에 대해서도 설명을 하지 않고 의미부여를 하지 않는다. 임경업 장군이나 전횡 장군이 실존성을 잃고 상징 인물로 변용되듯이, 득제장군에 대한 구체적 정보 없이도 신당에 봉안된다. 인물의 실체는 신령으로 봉안되는 데 영향을 주지 않는다. 그래서 외포리 고창굿에서는 득제장군을 신령으로 모시고는 있지만 구체적인 정보에 대해서는 무심하다.

황도리 원당의 군왕장군도 실체가 명확하지 않다. 원당의 전면 가운데에 봉안한 것으로 보아 원당의 주신령임이 분명하지만 마을 주민들은 누구인지 설명하지 않는다. 황도리 원당에서 열리는 붕기풍어제의 주신령이 진대서낭임에 주목하면 군왕장군이 진대서낭일 가능성이 있다. 하효길이 이를 임경업 장군이라고 본 것은 서해안 전역에 분포하고 있는 임경업 장군을 가져와 황도 붕기풍어제를 해석한 것으로, 사실 여부를 떠나 군왕장군이 매우 중요한 신령임을 제시한 것은 분명하다. 황도의 주민들은 진대서낭이 마을을 수호해주고 있어 재난을 막을 수 있었다고 믿고 있는데 진대서낭을 상징화한 신령은 현재 원당에 없다. 군왕장군의 정체에 대해서는 좀더 살펴보아야 하겠지만 실체를 알 수 없는 인물 신령으로 존재하는 군왕장군이 진대서낭과 연결될 여지가 있다. 득제장군, 진대서낭 등은 이처럼 다양한 해석이 가능한 신령이다.

25 김세인, 2017, 「추자도 공동체 의례의 전승기반과 특성」, 목포대학교 석사학위 논문에서 자세하게 다루었다.

대리 원당에도 실체를 알 수 없는 원당마누라, 본당마누라, 옥저부인, 애기씨가 봉안되어 있다. 그림의 도상으로 보아 원당마누라는 남성신령으로 보이고 본당마누라, 옥저부인, 애기씨는 여성신령으로 보인다. 이들의 유래에 대해서는 알 수 없지만 마을을 수호해주는 특성을 가진 신령을 도상화한 것이다.

실체를 알 수 없는 인물을 신령으로 봉안하는 사례는 여러 마을의 풍어굿에 보인다. 대표적인 사례가 부산광역시 기장군 문중리에서 풍어신으로 모시는 '문중고래선생' 이다. 문중리 마을신앙의 명칭은 당산제이다. 동쪽으로 바다를 접하고 있어 풍어굿을 올릴 가능성이 있지만 마을의 주신령은 입향조인 국씨할배와 손씨할배이고, 바닷가에서 살면서 어업에 종사하는 사람들이 위하는 문중고래선생을 모신다. 보고서에 의하면 문중고래선생의 실체는 알 수 없다.[26] 하지만 문중고래선생은 어업에 종사하는 이들이 모시는 신령이므로 풍어신이 분명하다. 득제장군처럼 실체와 무관하게 풍어신으로 봉안한 것이다.

3. 바다를 구체화한 신령

이렇게 상징성을 가진 인물을 신령으로 모시는 것과 맥락은 동일하지만, 실재 인물이 아닌 바다를 구체화한 신령도 존재한다. 신령의 이름에 자연물의 속성이나 특성을 그대로 넣어서 신령이 의미하는 바가 무엇인지를 그대로 보여준다. 대표적인 사례가 부안군 위도면 대리에 전승되는 〈위도원당제〉의 물애기씨이다. 물애기씨라는 이름에 주목하면, 이는 바다와 밀접한 관련이 있는 신령으로 보인다. 그런데 구체적인 이름이 없이 물애기씨라고만 불러, 바다 · 물의 속성을 이름에 그대로 드러냈다. 앞에서 살펴본 임경업, 전횡, 득제보다 자연물의 속성을 그대로 보여주는 점이 다르다. 임경업, 전횡, 득제에서는 실존 인물을 수용하되 인물의 실체와 무관하게 상징성을 부여하였다면 물애기씨에는 이름에 신령이 가진 의미와 상징성을 보여준다. 자연물의 속성을 그대로 신령의 이름에 투영한 것이다.

동일한 흐름이 태안군 안면읍 황도리의 제당에도 보인다. 황도리는 어업을 주로 하던 마을로 마을 당산에 있는 제당에 성주, 군왕장군, 삼불, 용왕장군, 사해오방장군을 그림으로 그려 봉안한다.[27] 여기에서 주목할 것은 용왕장군과 사해오방장군이다. 용왕장군의 '용왕' , 사해오방장군의 '사해' 는 모두 바다와 연관이 있는 이름으로, 신령들이 바다를 지켜서 마을의 평안과 풍어를 줄 것이라는 의미를 그대로 보여준다. 황도에서 가장 영험한 신령으로 모시는 신령은 진대서낭으로 안개 속에 불을 밝혀 마을 주민의 무사귀환을 도왔다는 신령이다. 하지만 뱀을 의미하는 진대서낭은 현재 돼지고기를 사용하지 않는다는 제물의 상차림에는 남아있지만 그림으로는 모시지는 않는다. 주민들의 관념 속에 가장 구체적이고 밀접한 신령으로 여겨지고 있어 굳이 그림으로 봉안하지 않은 것이다.[28] 진대서낭을 대신해서 생업과 밀접한 관련이 있는 용왕장군을 무신도로 봉안하고 있다. 용왕장군과 사해오방장군 앞에는 제물을 진설하고 제를 올리지만 진대서낭은 관념으로만 존재할 뿐 별도의 제의를 거행하지는 않는다.

외포리 고창굿당에는 용왕을 별도로 모셔 외포리 고창굿이 풍어굿임을 명료하게 보여준다. 외포리에 봉안한 용왕의 도상은 외포리에서만 볼 수 있는 고유한 도상이 아니라 용왕이라고 하면 연상되는 일반적인 도상이다. 바다를 구체화하였지만 지역 고유의 신령 관념까지는 포함하지 못했다.

4. 한국 무속의 일반 신령

한국 무속의 일반 신령은 풍어굿 제당에 모신 신령 중 한국 무속 현장 곳곳에서 접할 수 있는 신령이다. 풍어굿 신당에 봉안은 되었지만 풍어굿과 직접적인 관련성을 가진 것이 아니라 한국 무속의 보편적인 신령 관념을 보여준다. 이러한 신령의 도상은 보편적이고 관념적이다. 일곱 분의 신령이 그려져 있으면 칠성신령이고, 세 분이 그려져 있으면 삼불제석신령이라는 관념이다. 따라서 풍어굿의 제당에 봉안된 무속의 일반 신령의 도상은 마을이나 개별 풍어굿의 특징을 드러내지는 않는다. 앞에서 살펴본 실존 인물 신령이나 실체를 알 수 없는 신령, 바다를 상징화한 신령은 명칭이나 도상에 대한 설명이 없으면 이해하기 어렵다. 하지만 한국 무속의 일반 신령은 설명이 없이도 이해가 가능하다. 그처럼 보편적인 도상이 일반적인 신령의 이름으로 신당에 봉안되어 있다.

이것은 풍어굿이 마을이라는 지역굿이면서도 한국 무속의 보편적인 굿이라는 의미이다. 마을 주민들이 풍어와 마을의 안녕을 위하여 올리는 굿이지만, 굿을 감당하고 있는 무속인은 한국 무속 신령의 체계를 바탕으로 무업을 전개하는 처지라는 의미이다. 무속인이 아무리 독특한 풍어굿을 연행한다고 하더라도, 그가 가지고 있는 신령의 체계에서 벗어날 수는 없는 법이어서 한국 무속의 보편적인 신령을 신당에 봉안한 것이다.[29] 여기에 풍어굿의 신당이 한국 마을신앙의 흐름을 담고 있다는 의미도 있다. 전횡장군 사당에 당산과 도당을 신위로 봉안한 것을 전횡장군을 풍어신으로 봉안하기 이전에 모시던 마을의 고유한 신령으로 해석한 것이 그 예가 된다.

26 김효경, 2020, 「기장군 문중리 당산제」, 『부산의 마을신앙3』, 부산광역시, 417~418쪽.

27 이필영, 2010, 『황도붕기풍어제』, 민속원.

28 황도 붕기풍어제를 글쓴이는 1984년 처음 조사한 이래 지금까지 10여 차례 조사하였다.

29 이와 동일한 흐름이 서울 지역의 부군당에도 보인다. 마을을 수호신령 부군신령을 모신 부군당에도 한국 무속의 일반적인 신령을 그린 여러 점의 그림이 함께 봉안되어 있다. 마을 주민의 입장에서 보면 부군신령만 체험으로 이해할 수 있지만 다른 신령들은 관념적으로는 이해할 뿐이다. 그러한 신령에 대한 이해는 부군당굿을 주재하는 무속인에게만 한정된다. 무당이 주재하는 풍어굿에 이처럼 다양한 한국 무속의 신령이 봉안된 것은 무당이 주재하는 다른 형태의 마을굿과 유사하다.

Ⅳ. 맺음말 - 풍어굿 신당 봉안 신령 존재 양상의 의미

풍어굿 연행 현장에서 신령은 두 가지로 현현(顯現)한다. 하나는 신령의 초상이다. 주민들은 신당에 봉안된 그림을 통해 신령의 존재를 알 수 있다. 창리 영신당에서 다른 신령은 봉안하지 않고 임경업 장군 그림만 봉안한 것은 임경업 장군이 영신당의 주신령임을 보여주기 위해서이다. 실체를 알 수 없는 여러 신령을 굳이 그림으로 봉안한 연유이기도 하다. 불확실하고 추상적인 신령의 모습을 명료하게 보여주는 것이 무신도이다. 다른 하나는 제의의 진행을 통해서이다. 제의 진행 절차에 나타나는 인물 신령의 모습은 두 가지로 나뉜다. 하나는 제의 진행 과정에 구체적으로는 등장하지는 않지만 관념적으로 인물 신령이 제의 현장에 재림해있다고 믿는 것이다. 임경업 장군을 모시는 창리 영신당제나 득제 장군을 모시는 강화도 외포리 고창굿에는 임경업 장군이나 득제장군이 들어와 신령의 말씀을 전하는 구체적인 굿거리는 없다. 굿이 진행되면서 무당은 임경업 장군, 득제장군을 거명하면서 신령의 가호가 있을 것이라는 정도의 말씀만 내린다. 하지만 아무도 임경업 장군과 득제장군이 풍어굿을 주재하고 있음을 의심하지는 않는다. 그래서 서해안 곳곳에서 열리는 개인굿에도 임경업 장군 깃발을 반드시 건다. 임경업 장군이 직접 굿거리에 현현하지는 않더라도 임경업 장군의 위엄 속에 굿이 연행되고 있다고 믿는다. 바다와 직접 관련이 있는 신령은 굿에 직접 등장하여 굿을 주재한다. 가장 대표적인 굿이 〈용왕굿〉이다. 용왕을 청배하여 기원을 올리고 축원하는 내용이 이어지는 〈용왕굿〉을 통해 풍어굿의 의미가 구현된다.

이러한 맥락으로 보면 황도의 원당에 모신 군왕장군의 의미가 해석될 수 있다. 임경업 장군이나 득제장군처럼 주신령이 구체적으로 제의의 현장에 등장하지 않더라도 용왕을 통해 풍어굿의 목적을 드러낼 수 있듯이, 황도리 원당의 주신령인 진대서낭도 직접 제의 현장에 나서지 않고 군왕장군을 통해 풍어굿의 목적을 드러낼 수 있다.

풍어굿의 신령들은 다양한 방법으로 풍어굿에서의 존재 기반을 확보한다. 가장 대표적인 것은 상징화이다. 임경업 장군과 전횡 장군이 신령으로 봉안될 때에는 해당 인물의 실체는 중요하지 않다. 실체는 사라지고 그 인물이 가지고 있는 상징성만 부각된다. 그 인물과 해당 지역과의 연계성, 역사적 사실과 부합하지 않는 설명의 존재, 실제 인물 행적과 무관한 마을 풍어에서의 직능 등은 모두 상징화를 통해 이뤄진다. 이러한 상징화는 무신도라 불리는 그림으로 표상된다. 마을 주민들은 그림을 통해 신령의 존재를 인식하게 되고, 신령이 풍어를 가져올 것이라는 믿음을 보여준다. 서산시 창리 영신당에서는 1990년대 들어와 마을에서 오랫동안 봉안한 임경업 장군 그림을 분실하게 되었다. 외진 곳에 위치한 영신당의 위치, 일년에 한두 번 문을 여는 마을 제당의 속성으로 인해 그림 분실을 알지 못하다가 늦게서야 알게 된 것이다. 그림을 찾지 못한 마을 주민들은 임시방편으로 옛 그림을 흉내내 그려 봉안하다가 종내 마음에 들지 않아 결국 충주시에 위치한 임경업 장군 사당에 봉안된 초상화를 모본(母本)으로 새로 그려 봉안했다.[30] 그만큼 신령의 존재를 상징화한 도상에 대한 인식이 각별하다.

이러한 상징화는 명명(命名)을 통해서 이뤄지기도 한다. 물애기씨라는 이름에 바다와의 관련성이 그대로 드러나듯이 봉안하는 신령의 이름이 마을 주민들이 인식하는 신령의 체계가 되는 것이다. 도상과 명명을 통해 이뤄진 상징화는 해당 신령이 가진 역할로 표상된다. 개별 신령의 도상과 이름이 그대로 마을 주민에게 투영되고 그 신령이 할 수 있는 권능과 역할이 각인된다.

풍어굿에 모신 신령의 특성을 바탕으로 하면 풍어굿 신령의 세 가지 모습이 도출된다. 하나는 실존 인물을 신령이고, 둘째는 실체를 알 수 없는 인물을 모신 신령, 셋째는 바다를 구체화한 신령이다. 이 세 가지의 관련성은 좀더 세밀하게 살펴보아야 하겠지만 바다를 구체화한 신령이 실존 인물을 수용한 신령보다는 신령의 본래 모습일 가능성이 높다고 본다. 인간이 신령을 개념화할 때 1차적으로 자연물을 수용하고 점차 구체화하면서 인물 신령으로 변화시키는 경향이 있기 때문이다.[31] 서울 지역 부군당 신앙에 이러한 흐름이 보인다. 서울 지역 부군당에서 모시는 신령 중에는 부군이라는 일반적인 명칭을 가진 마을도 있지만, 남이 장군, 김유신 장군, 공민왕 등 실존 인물을 특별히 모시는 마을도 있다.[32] 대다수의 마을이 부군할아버니 부군할머니로 신령을 모시지만, 마을의 특별함을 강조하기 위해 실존 인물과의 사소한 인연[33]을 가져와 부군신령으로 모신다. 대부분이 존귀(尊貴)한 인물로 마을과의 구체적 인연보다는 상징화를 통해 수용한 경우로 후대적인 변모로 보인다. 풍어굿에 봉안된 신령은 대략 다음과 같은 변화상을 보인다는 추론이 가능하다.

신령 형태	신령 예시	의미	변화방향
신령1	물애기씨, 용왕장군, 사해오방장군	자연물의 구체화	↓
신령2	득제장군	실체를 알 수 없는 인물 수용	↓
신령3	임경업 장군, 전횡 장군	실존 인물의 상징 부여	

자연물을 그대로 숭배하다가 자연물에 인물 속성을 부여하여 구체화된 인물 신령을 모시고, 실체가 명확하지 않은 인물을 숭배하다가, 실체는 있지만 그 실체를 배제하고 상징성을 부여한 실존 인물을 봉안하는 식으로 인물 신령이 변화한다고 본다. 이러한 흐름을 바탕으로 하면

30 이필영 외, 2011, 『창리 영신제』, 서산문화원, 56쪽.

31 엘리아데, 1996, 『종교형태론』, 한길사.

32 홍태한, 2008, 「서울 부군당의 실존 인물 숭배 양상」, 『남도민속연구』 17, 남도민속학회.

33 김유신 장군이 한강을 건널 때 보광동 앞의 한강을 건넜기 때문에 보광동 부군당에서는 김유신 장군을 부군신령으로 모시고, 남이 장군이 군사를 훈련시킨 곳이 용문동이어서 용문동 부군당에서는 남이 장군을 부군신령으로 모신다.

경북 안동지역에서 공민왕을 마을 수호신령으로 모시고[34], 강원도 영월을 중심으로 한 소백산 지역에서 단종을 서낭신령으로 모시는 연유가 해명된다. 이러한 과정은 다양한 풍어굿 사례를 살펴서 통계적으로 검증이 필요하고, 실제 풍어굿에서 신령을 바라보는 마을 주민들의 관념도 살펴야 하는 어려운 과제이다. 이 글에서는 일단 풍어굿의 신령에 주목하여 세 가지 틀로 나누고 각각 변화의 흐름을 보일 것이라는 추론을 제시하기로 한다.

이러한 흐름은 부산지역 풍어굿에도 동일하게 나타난다. 부산의 풍어굿 실상을 정리한 보고서가 최근에 간행되어 부산 풍어굿의 실상을 알 수 있다. 2021 부산민속문화의 해를 맞아 부산광역시와 국립민속박물관이 협업하여 간행한 『부산의 마을신앙(전4권)[35]』이 그것이다. 문제는 이 자료가 풍어굿라는 인식으로 해안 포구의 마을신앙을 별도로 조사하지는 않았다는 데에 있다. 그래서 이 자료를 대상으로 부산 지역 풍어굿의 실상을 파악하는 데는 한계가 있을 수 밖에 없다. 하지만 마을신앙을 조사하면서 대상신령과 제의의 목적을 꼼꼼하게 기록하여 부산 지역 마을신앙에 모시는 신령의 모습은 추론할 수 있다. 보고서를 검토한 결과 풍어를 마을 제의의 목적으로 조사된 지역은 강서구 강동동, 명지동 영강 마을, 명지동 하신 마을, 기장군 문중리 등 4개 마을 뿐이다. 여기에 현재 동해안별신굿이 전승되는 마을 9곳[36]을 더하면 모두 13개 마을로 차지하는 비중이 많지는 않다. 부산지역의 주산업이 어업이 아니라는 의미이다. 13곳 마을에서 모신은 신령은 자연물을 구체화하여 용왕으로 모시는 곳이 12곳이고 부산의 풍어굿은 실존 인물을 모시는 풍어굿은 없으며 대부분이 자연물을 구체화한 신령을 모시고, 한 곳만 실체를 알 수 없는 인물 신령을 모신다. 이를 통해 부산의 풍어굿이 아직 신령을 구체화하는 단계까지는 나가지 못했음을 알 수 있다. 그리고 실체를 알 수 없는 인물 신령을 모시는 기장군 문중리의 풍어굿이 나름의 가치가 있음도 드러난다.

이상에서 풍어굿의 신령에 주목하여 의미를 도출하였다. 이 글에서 살핀 사례가 모든 풍어굿을 포함할 수 없다는 것이 한계이다. 다만 풍어굿에 모신 신령의 의미를 통해 풍어굿의 유형 구분과 변화 양상을 추론할 수 있다는 것은 앞으로 보완되어야 할 논지가 된다. 풍어굿은 현재에도 여러 포구에서 열리고 있다. 지역 축제로 발전시키려는 지자체의 의도에 따라 관광산업과 연계하여 새로운 모습을 보이기도 한다. 그러한 변화 과정에 신령이 중요한 의미가 될 수 있다는 것을 알아야 한다. 지역사회의 구심점을 하나로 묶을 수 있는 풍어굿의 핵심 상징이 신령이 되기 때문이고 특히 인물과 관련이 있는 신령의 존재와 가치에 주목해야 한다.

34 배영동, 2004, 「청량산 일대 공민왕의 분포와 성격」, 『고려 공민왕과 임시 수도 안동』, 안동시.

35 부산광역시 · 국립민속박물관, 2020, 『부산의 마을신앙(전4권)』.

36 문혜진, 2020, 「부산지역 마을신앙의 특징과 전승 현황」, 『부산의 마을신앙4』, 부산광역시, 372쪽. 에 기장 두호·대변·학리·칠암·이천·공수, 해운대 송정·청사포, 영도구 동삼동 9개 마을에 별신굿이 열린다고 보고되어 있다.

참고문헌

부산광역시·국립민속박물관, 2020, 『부산의 마을신앙(전4권)』.

국립무형유산원, 2014, 『풍어제』.

강성복, 2022, 『보령 외연도당제』, 충청남도.

강성복, 2019, 『황금담치 외연열도 사람들』, 민속원.

김세인, 2017, 「추자도 공동체 의례의 전승기반과 특성」, 목포대학교 석사학위 논문.

김신효, 2017, 「동해안별신굿의 권역별 전승과 변화」, 안동대학교 박사학위 논문.

김익두 외, 2007, 『위도띠뱃놀이』, 국립문화재연구소.

김형근, 2012, 『남해안굿 연구』, 민속원.

김효경, 2022, 「기장군 문중리 당산제」, 『부산의 마을신앙3』, 부산광역시.

문혜진, 2020, 「부산지역 마을신앙의 특징과 전승 현황」, 『부산의 마을신앙4』, 부산광역시.

배영동, 2004, 「청량산 일대 공민왕의 분포와 성격」, 『고려 공민왕과 임시 수도 안동』, 안동시.

서종원, 2009, 「서해안 임경업 신앙 연구」, 중앙대학교 박사학위 논문.

서종원, 2013, 『그들은 왜 신이 되었을까』, 채륜.

엘리아데, 1996, 『종교형태론』, 한길사.

이경엽, 2011, 「연평도의 무속 전통과 풍어굿」, 『서해와 연평도』, 민속원.

이필영 외, 2011, 『창리 영신제』, 서산문화원.

이필영, 2010, 『황도붕기풍어제』, 민속원.

하효길, 1986, 「황도 대동제의 형태와 그 변화 양상」, 『월산 임동권교수 송수기념 민속학논총』, 간행위원회.

홍태한, 2023, 「강화 외포리 고창굿의 변화상」, 『한국무속학』 47, 한국무속학회.

홍태한, 2008, 「서울 부군당의 실존 인물 숭배 양상」, 『남도민속연구』 17, 남도민속학회.

홍태한, 1990, 「서해안 임장군 풍어전설의 의미」, 『고황논총』 7, 경희대학교대학원 원우회.

홍태한, 2017, 「서해안풍어굿의 분포 양상과 특징」, 『실천민속학』 30, 실천민속학회.

홍태한, 2006, 「서해안풍어굿의 양상과 특징」, 『도서문화』 28, 목포대학교 도서문화연구소.

홍태한, 1994, 「설화와 민간신앙에서 실존 인물의 신격화 과정」, 『한국민속학보』 3, 한국민속학회.

홍태한, 2008, 「어촌의 변화에 따른 마을신앙의 변모」, 『도서문화』 31, 목포대학교 도서문화연구소.

홍태한, 2012, 『한국의 무가5–외포리고창굿 무가』, 민속원.

Abstract

Existence of Spirits Enshrined in Pungeo-gut Shrine and Its Implications

Hong Tea Han
Cheonbuk National University

This article has taken a look at the existence of the spirit enshrined in the Pungeo-gut shrine of Korea and formulate its implications. The Pungeo-gut is a ceremony to pray for pungeo (great harvest from fishing) that is held by the fishery village in the applicable region and led by a shaman with the support of Suhyup, local government and so forth in the pier. In this article, the meanings have been sought around the spirits enshrined in Gochang-gutdang of Oipo-ri, Ganghwa-gun, Wondang in Hwangdo-ri, Taean-gun, Wondang in Dae-ri, Buan-gun, Youngsin-dang in Chang-ri, Seosan-si, Jeonhoeng Janggun-sadang in Oiyeon-do, Boryeong-si among the Pungeo-gut Shrine. The spirit enshrined in village altar are divided into the spirit related to actually existed persons, human spirit without the clear identity, spirit solidifying the sea as the background of Pungeo-gut, general spirit in the shamanism of Korea, and so forth. The spirit of existing persons indicates the person that is actually existed in history, and the spirit of persons not so clear of its actual presence is one that has the name to exist but is the one that would not have detailed information including actual existence, and the spirit that solidifies the sea is the spirit that personifies the attributes of waves and wind, and the ordinary spirit of shaman practice implies the ordinary spirit emerging in other guts (shaman practice), not just in the Pungeo-gut as the shaman practice of Korea. By dividing into four classes, it has formulated the attributes found in the spirit s of the Pungeo-gut, and based on such finding, the changes in the Pungeo-gut have been summarized. On the basis of characteristics for those spirits enshrined in the Pungeo-gut, three appearances of the Pungeo-gut have been formulated. One is the Pungeo-gut that has the existing persons as the spirits, second is the Pungeo-gut that enshrined the persons without having detailed information as the spirits, and third is the Pungeo-gut that enshrined the persons detailing the sea. The relativity for the above three attributes should be more clearly sought, but it is deemed that the Pungeo-gut that solidified the sea is more likely to be the innate appearance of the Pungeo-gut rather that the Pungeo-gut that solidified the existing persons. When a human is conceptualizing the spirit, it has the tendency to primarily accommodate the natural material to gradually solidify in a way of transforming the persons as the spirits. In order to develop the Pungeo-gut as a celebrating festivity, more attention should be given for the human-spirit.

Keyword Pungeo-gut, shrine, spirits, general Imgyeongeup, general Jeonhweng

논문투고일 : 2023.10.31.
심사완료일 : 2023.11.19.
게재확정일 : 2023.12.06.

바다의 영혼, 바다의 치유

김헌선 경기대학교

Ⅰ. 들머리
Ⅱ. 바다의 선사
Ⅲ. 바다 굿의 예증과 양태
Ⅳ. 바다의 영혼과 치유
Ⅴ. 휘갑

초록

이 글은 바다를 대상으로 하는 일련의 무속적 사고의 전환 단계를 점검하기 위해서 쓰여진다. 글의 핵심은 반구대 암각화에서 발견되는 형상화된 바다 동물인 고래와 뭍 동물인 호랑이와 여러 동물이 어떠한 의미를 가지는지 상세하게 검토하였다. 원시적 심성에 무당이 등장하여 자연과 인간을 서로 교유하고 조절하는 구실을 하는 것을 원시적인 것으로 보면서 이 단계의 사고를 중시하여 해명하였다.

청동기 시대가 되면서 종래의 방식과 다른 무당 집단의 정치적 위상이 상승하면서 인간 중심의 지배자와 피지배자의 결속과 단합을 위한 정치적 무당-왕의 등장에 의한 사람의 조상 영혼을 중심으로 하는 굿이 등장하였다. 그렇게 되자 풍요와 동물의 정령을 위한 일련의 굿은 변질되면서 인간 중심의 풍요를 기원하면서 죽은 사람의 영혼을 달래는 굿이 성행하였다. 현재 우리나라의 전승에서 발견되는 바다에 풍요를 비는 굿과 바다에서 죽은 이를 위한 넋굿이 크게 성행하였다.

현재의 유습에서 바다가 가지는 바다의 영혼이나 바다의 치유가 이제 긴요한 과제로 등장하게 된다. 바다의 굿에서 보이는 풍요제의와 인간 중심의 굿은 이제 원래 가지고 있었던 회복 능력이나 치유 능력을 중심으로 자연과 인간의 공존과 화해를 위한 치유 기능을 환원해야 하는 것을 볼 수 있다. 굿이 지니는 조절 능력을 회복하고 바다의 영혼을 존중하면서 바다를 지키는 수호자의 기능을 회복하는 것이 바다굿이 핵심적인 면모를 발휘한다고 할 수 있다.

이 글의 바람직한 도달점은 바다의 영혼을 위하고 바다의 치유 능력을 회복하는 것이다.

제주도의 굿 사례를 많은 것을 환기한다. 인간 본연의 중심주의를 벗어나서 이것이 지니는 일련의 자연과 화해하는 조절 능력은 우리가 기댈 만한 자연스러운 가능성을 제시한다. 이를 중심으로 우리는 굿의 본연 기능을 회복하고, 인간과 자연의 공감과 소통을 중심으로 하는 화해를 강조하면서 바다굿의 전통을 잇는 것이 필요하다.

주제어 바다의 영혼, 바다의 치유, 반구대 암각화의 정령주의, 별신굿, 무혼굿, 영등굿

Ⅰ. 들머리

바다는 무한한 실재로서 우리 정신의 깊은 안식처가 된다.[1] 심해에 해구들은 아직 온전하게 탐색하지 못하고 있다. 먼 우주는 관찰하면서 우리의 지구 내면에 웅승거려 도사리고 있는 바다는 아직 온당하게 알지 못하고 있다. 기술적으로 심해에 도달할 수 없어서이고, 아는 것보다 모르는 것이 여전하게 많다. 그 바다가 인류를 구원하고 영원한 블루 오션으로 우리를 새로운 세계로 이끌고 있다.

바다는 인류 탄생의 시원지이고, 바다는 모든 것을 하나로 귀일하는 상징으로 항상 쓰이곤 한다. 노자식으로 말하면 움푹 파인 곳, 연못, 강의 하류 등이 모든 것을 내려놓는 심연의 기능을 하곤 한다. 궁극적으로 이치가 없으면서도 지극한 이치가 있는 "무리지지리(無理之至理)" 아무것도 하는 것이 없으면서 크게 그러하게 하는 "불연지대연(不然之大然)"의 모든 것이 바로 바다이다. 바다는 실재, 상상, 상징의 다면적 뜻을 가지고 있다.

바다에 관한 사고를 세계관적으로 명확하게 가지고 있는 것은 무속이며, 그에 적절한 예증이 바로 제주도의 바다에 대한 사고이다. 바다는 실재하는 곳으로 '바당밧'이라고 하는 말을 쓰고 있다. 이를 확장하여 여러 곳에 응용하는 것을 많이 보게 된다. 달리 '영장밧', '굿밧' '일밧'이라고 하는 말을 많이 사용하는데 이러한 용례를 통해서 밧에 대한 사고가 확대되어 있다. '바당밧'은 일정하게 일터의 공간이지만 다른 한편에서는 이에 대한 일련의 밧이 새롭게 해석될 여지가 없지 않다.

이와 달리 바다는 상상의 공간이고 그곳에 생명의 원천이 있다고 상상한다. 그 공간에 괴물도 있고, 생명의 원천을 주는 신도 있다. 제주도에서 말하는 특정한 상상의 공간으로 이를 확대하는 것이 적지 않다. 구체적인 예증으로 우리는 더욱 확대된 것이 적지 않다. 바다는 가서는 다시 오지 못하는 땅이라고 하는 사고를 보여주기도 한다. 구체적으로 이어도 섬의 전설과 같은 것은 바다의 현실적인 부분을 보여준다. 하지만 이를 확대하여 상상의 공간으로 이어지는 것을 볼 수 있다. 외눈백이 땅의 영등하르방, 동이용왕따님애기 등이 적절한 예증이 된다. 제주도에서 바다는 일상의 공간을 넘어서서 신화적 공간으로 탈바꿈한다. 바다는 상징의 장소가 된다. 바다를 통해서 무한한 힘을 끌어들이는 것이 가능하다. 검푸른 바다에서 일정한 가치와 의의를 가지는 상징의 연속적 잔상이 이어지고 있다.

1 이 논문은 심사자로부터 두 가지 지적을 받았다. 관점은 새롭지만 논증이 부족하다고 하는 것을 요점으로 하는 지적이 있었으며, 지나치게 논문이 반구대암각화로 치중되어 있으므로 이를 후대의 굿과 연결시킬 것인지에 대한 더욱 진전된 논의의 전개를 부탁받았다. 이를 인정하고 논문을 수정하고, 대폭 확대하고자 한다. 논문 심사자에게 감사드리고 좋은 논문이 될 수 있었으면 하는 바람을 얹는다.

우리나라와 바다에 관련된 총체적인 자료를 점검한 업적이 있다.[2] 이는 자료에 대한 총괄이므로 소중한 가치가 있으나, 바다를 총괄적으로 의례적인 관점에서 논의한 것이 비교적 적다고 할 수 있다. 바다의 실제적 면모와 역사적 통찰이 의례를 통해서 이루어져야 하는데 그러한 의례적 속성에 대한 입체적 논의가 부족하여 새로운 사실에 착안하고 탐구해야 할 반성이 이루어져야 할 것으로 보인다.

이 글은 그 바다를 대상으로 하는 일련의 역사적이고 시간적인 탐험을 전개한다. 그러나 세부적인 자료가 없어서 이를 상세하게 메꿀 심산은 아니다. 오히려 있는 자료의 시공간을 넘어서는 부득이한 확대만을 할 수밖에 없는 사정이다. 아울러서 시간적 모색 속에서 일련의 굿이 형성되어 갈라지는 것을 모색하고자 한다. 바다의 탐색은 우리의 원초적 희망과 양상을 엿보는 것이 될 수 있다고 생각한다. 그렇기 때문에 이 글에서는 선사시대의 자취, 현재 이루어진 바다 관련 굿의 실제 양상을 살피는 것을 목적으로 한다.

긴 역사를 가진 선사시대의 바다는 옹골차게 남아 있는 반구대 암각화를 중심으로 하여 기나긴 시간의 흐름보다는 중첩적으로 얽혀 있는 강력한 인간의 바다와 뭍에 대한 역동적인 양상을 살펴보기로 한다. 세계적으로 가장 강력한 선사시대의 역사를 바다의 동물인 고래를 중심으로 가지고 있는 것은 이례적인 현상일 수 있다. 하늘과 땅, 바다와 뭍, 여러 고래의 출현과 중첩, 이를 사냥하는 인간의 면모가 가장 열렬하게 남아 있는 유적이 바로 반구대 암각화이다. 이를 온당하게 연구하지 않았으므로 새롭게 연구하는 길을 열고자 한다.[3]

아울러서 우리나라 굿 가운데 바다를 배경으로 하는 마을굿과 넋건지기굿을 고찰하고자 한다. 마을굿을 통하여 마을의 축제로 승화한 결과를 간결하게 살피고, 동시에 바다에서 죽은 영혼을 대상으로 영가를 천도하는 굿의 실제적 면모를 간략하게 살피고자 한다. 세부적인 절차를 중심으로 하지 않고 나라굿의 분화 발전에서 어떠한 배경으로 이러한 굿이 발달하게 되었는지 거시적인 통괄을 하고자 한다. 굿을 미세하게 소개하면 많은 분량으로도 다할 수 없음을 인정한다. 그러한 착상의 요체만을 중심으로 이를 연구하기로 한다.

이 글을 읽게 되면, 한 가지 의문이 들 수도 있을 것이다. 수천 년에 걸친 바다의 탐험이 빈약한 것이 아닌가 하는 생각이 그것이다. 자료가 빈약하고 이를 확대하여 논의하는 것이 녹녹치 않다. 자료의 확대와 논의를 심화하기 위해서 공간적 틈새를 메꾸어야 하지만 이를 추정

2 국립민속박물관, 2004, 『한반도와 바다』.

3 黃壽永·文明大, 1984, 『盤龜臺–蔚州巖壁彫刻』, 東國大學校 ; 문명대, 2023, 『울산 반구대 암각화 – 발견 50주년 기념 생동하는 1만 년의 역사 – 』, 지식산업사.

전호태, 2005, 『울산의 암각화 – 울산 대곡리 반구대 암각화론』, 울산대학교 출판부.

전호태, 2013, 『울산 반구대암각화연구』, 한림출판사.

전호태, 2023, 『반구대 이야기』, 성균관대학교 출판부.

이하우, 2012, 「대곡천 암각화군의 미술사적 특징과 가치」, 『대곡천 암각화군 보존 학술조사 연구용역』, 한국고궁박물관, 문화재청 · 이코모스(ICOMOS), 2012.1.

하고 확대하는 것은 불가피한 사정이다. 논의의 심화를 위해서 많은 자료를 얻지 못하였으니 이를 인정하면서 글을 전개하고자 한다.

II. 바다의 선사

1. 울주군 반구대 암각화의 바다 탐색

선사시대의 바다를 알기 위해서 바다를 탐색하는 것은 지난한 일이다. 그렇지만 다행스럽게도 바다와 뭍을 연결하여 형상화한 바위 그림이 있어서 우리는 선사를 시작할 수 있다고 생각한다. 바다의 전통을 되새기는 가장 오래된 자료가 암각화라고 할 수 있다. 동굴생활과 다른 바다에 인접한 강의 바위에 이러한 사정을 소개하고 바다와 뭍의 동물을 함께 조각한 것은 세계적인 가치가 있는 자료라고 할 수 있다. 이를 구실삼아 바다의 선사를 점검하고자 한다.

바다에 대한 우리나라의 시원적 탐색은 울주군 언양면 대곡리의 암각화로 상징되는 그림에서 찾을 수 있다. 그 바위 그림은 오래전에 발굴되었고 그 의미 해독에 대한 다단한 탐험이 계속 이루어진 대상이다. 이 암각화의 형상은 우리가 현재 추구하는 바다의 동물에 대한 희구와 탐색의 결과로 집약된다. 왜 이 그림을 바위에 새겨 그렸는지, 의문이 많이 가신 것은 아니지만 여전히 우리를 무한의 세계로 이끌고 있다. 반구대 암각화를 마주하게 되면 우리는 영원과 마주하고 있는 느낌이고, 선사시대 인간의 영혼을 느끼게 된다고 하여도 지나치지 않는다.

이 암각화에 대한 탐색의 결과는 두 가지로 극명하게 나누어진다. 하나는 이 그림은 바다와 육지에 대한 무한한 풍요를 희구하는 그림이라고 하는 것으로 변별되어 나타난다. 다시 말한

이하우 글, 『월간문화재』, 2021년 봄호에서 인용

다면 주술적인 그림이라고 하는 것이 그 하나의 견해이다. 다른 하나는 이를 현실적이고 실제적인 교육의 목적 아래 그려진 그림이라고 하는 견해이다. 교육적인 목적과 실제적인 지시의 대상이 되었다고 하는 것이 이 견해의 요점이라고 할 수 있다.

무엇이 진실에 다가서는 것인지 확실하게 알 수 없다. 오히려 여전히 추측이 난무하고 이에 대한 견해는 일관성을 갖지 못한 채 남은 의미를 다면적으로 가지고 있으며, 증폭되는 사실지적에도 불구하고 그 여지를 메꿀 수 없다. 이 그림의 선택적 의미를 함의하고 있음에 주목해야만 한다. 오히려 지적하고, 지시하면 할수록 많은 의미는 우리에게서 멀어지는 것으로 확인된다. 그림을 통해서 알 수 있는 사실과 상징에 대한 이해를 해석하는 것이 오히려 이 그림을 알 수 있는 직절한 방법이 될 것으로 보인다.

반구대 암각화는 우리나라 인류세(人類世)에 이룩한 결과로 인간의 소망을 여러 가지 동물의 형태를 통해서 이룩한 그림이다. 면 그리기와 선 그리기 형태로 양분되지만, 여기에 여러 가지 동물과 인간을 새겨 넣어서 동물과 인간의 관계를 세계관적으로 투영한 역동적인 화면이라고 할 수 있다. 단박에 제작되어 새겨진 것은 아니고 전반적인 변화를 차례대로 겹치면서 새겨넣은 것이라는 점을 잊지 말아야 한다. 인간을 그린 것은 16점이고, 353점의 그림이 조형되어 있음을 확인하게 된다. 문명적인 것으로 작살이나 부구 등이 있으며, 동물은 모두 202점이 조성되어 있다.

바위 그림 하나가 다양한 단계의 변화와 진전을 보여주고 있어서 주목된다.[4] 이를 간결하게 정리한다면, 모두 새겨진 그림의 전체적인 단계를 구상할 수 있을 것으로 보인다.[5] ❶ 선 새김에 의한 고래사냥의 어로 생활 새김 단계 ❷ 선 새김에 의한 작은 동물의 체형에 대한 묘사 조형단계 ❸ 면 새김에 의한 사슴, 멧돼지, 개 등의 동물 묘사 단계 ❹ 하늘을 향해 있는 고래의 면 새김 20여 점, 거북이, 가마우지 등이 공존하는 양상을 보이는 단계 ❺ 선 새김에 의한 호랑이와 표범, 거꾸로 새겨진 고래 한 마리와 복잡하게 선각된 호랑이 멧돼지 표범, 사슴 등이 묘사되어 있다.[6]

이와 같은 모습은 함축하는 의미가 적지 않다. 이 단계는 사실적인 것에서 상징적인 것으로, 묘사에서 심층적인 의미를 부과하는 것을 변화 발전한 것을 명확하게 보여준다. 사실과

4 黃壽永·文明大, 1984, 『盤龜臺-蔚州巖壁彫刻』, 東國大學校 ; 문명대, 2023, 『울산 반구대 암각화 – 발견 50주년 기념 생동하는 1만 년의 역사 – 』, 지식산업사. 개정 발간된 저작에서 이 반구대 암각화의 역사적 편년 시기와 대상에 대한 진정한 면모를 해명하고 있다.

5 이하우, 2012, 「대곡천 암각화군의 미술사적 특징과 가치」, 『대곡천 암각화군 보존 학술조사 연구용역』, 한국고궁박물관, 문화재청·이코모스(ICOMOS), 2012.1 ; 2021, 「동물로 말하는 풍요의 소망, '반구대 암각화'」, 『문화재』 2021년 봄호.

6 문명대와 이하우의 견해를 기반으로 하여 이에 대한 생각을 정리하여 서술한다. 특히 사실의 서술에서는 문명대의 견해와 이에 대한 해석의 단계는 이하우의 글에 힘입어서 서술하고자 한다.

상징, 상상과 심층을 복합적으로 발전시키면서 이러한 단계의 구분이 있었던 것으로 파악된다. 여기에 인간의 생식력을 중심으로 하는 주술적인 기원의 의미를 강화하면서 발전한 것으로 이해된다. 주술은 동일한 것이 동일한 것을 낳는다고 하는 이른바 유감주술에 입각하고 있다.

주술의 단계에 일반인의 주술과 무당의 주술을 갈라서 이해해야 할 것으로 보인다. 거석문화에 입각한 바위의 그림은 일반인의 주술적 사고 결과이다. 커다란 암각화는 거석문화의 정수이다. 커다란 돌을 숭배하고 커다란 무덤을 쓰던 것이 이러한 단계의 산물이기 때문이다. 이를 신석기 단계의 유적으로 생각하여 대략 현재로부터 7,000년에서 10,000년으로 상정하는 것은 중요한 의의가 있다고 생각한다. 하지만 위에서 언명한 것처럼 연대기는 단조로운 것이 아니라, 매우 입체적이다. 무당의 등장이 일정하게 확인되는 것을 볼 수 있다.

위의 단계에서 무당의 등장이 긴요하며, 이와 같은 무당의 존재를 확인할 수 있는 것은 바로 네 번째 단계의 산물이라고 할 수 있다. 가장 포괄적이고 파노라마적 설정이 돋보이는 것이 이 단계의 것이기 때문이다. 여기에 묘사된 것은 결국 고래의 영혼을 위무하는 심층적인 층위를 자랑하는 곳이라고 할 수 있다. 신화처럼 살아 숨 쉬는 곳이 이 부위라고 할 수 있을 것이다. 이 단계는 매우 섬세한 연구가 필요하고 분석이 온전하게 드러나야 하는 곳이기도 하다.

반구대 암각화의 가장 선명한 특징을 드러내는 것은 반구대 암각화의 중심부이자, 주술적인 의미와 심층적인 의의를 보여주는 네 번째 단계라고 할 수 있다. 숱한 고래를 그려 넣은 것이 확인되며, 여기에 여러 가지 고래에 대한 성격을 보여주고 있는 점이 구체적으로 발견된다. 고래 그림 57점이 여기에 있기 때문이다. 다양한 고래가 있어서 현재의 고래를 준거로 하여 혹등고래, 귀신고래, 북방긴수염고래, 향고래, 범고래 등이 새겨져 있다. 고래의 묘사에서 두드러

진 것은 새끼를 업고 있는 고래도 있으며, 인간의 살상 무기인 작살이 박힌 고래도 있으며, 고래를 분식하는 그림도 있다.

고래가 하나의 방향을 유지하고 있지 않다. 하늘을 향하고 있는 고래도 있으며, 바다에서부터 뭍으로 오는 고래도 있으며, 이와 대조적으로 하늘에서 밑으로 내려오는 고래도 있으므로 이 고래의 면면은 매우 상징적이고 시사적인 의미가 있다고 할 수 있다.[7] 그러한 것은 경계면이 남다르고 오히려 고래의 자유로운 유영이 경계를 넘어서서 여러 가지 방향성을 가지고 있으며, 고래의 정면이나 측면 등도 두루 묘사된 것을 확인하게 된다.

여기에 인물이 등장한다. 이 인물을 어떻게 보아야 하는지 매우 궁금한데, 문명대는 이를 샤먼으로 해석하였다.[8] 용왕굿을 집전하고 있는 사람으로 보는 것이 적절하다고 하는 생각을 현장의 굿을 보고 이해하였다고 한다. 여러 인물이 등장하지만, 샤먼으로 추정하는 인물이 이 인물이 유력한 것으로 해석한다.[9] 이 인물이 동굴벽화나 암각화에 등장하는 평범한 인물인지, 무당인지 확실하지 않다. 일단 이 인물이 사지를 드러내고, 벌거벗은 면모를 보이고, 자신의 성기를 노출하고 있으므로 생식력을 고조시키는 존재인 것은 분명하다. 일단 무당으로 본다면 결국, 이 존재는 굿을 통하여 고래의 영혼이나 먹거리를 안정적으로 확보하고자 하는 인물임을 부정할 수 없을 것으로 보인다.

그렇지만 이 인물의 성격이 무당이 아니라고 한다면, 일반인의 구성 요소로 보고 고래의 영혼을 위무하는 정령주의적인 일반인으로 볼 수도 있다. 다면적인 성격을 가지고 있으며, 여기에 뭍동물도 그려진 것을 확인하게 되면 일반인의 관점에서 고래나 사슴의 정령을 위로하는 것이 이 관점에서 타당할 수도 있을 것이다. 가령 아이누 민족이 범고래를 위무하는 노래인 카무이 유카르를 부른 전례를 본다면, 이와 같은 인물의 성격은 매우 흥미롭다. 무당이 손을 머리

7 고래의 부조 방향에 대한 논란을 그간 적었다고 생각한다. 새롭게 제시된 견해에 입각하여 이 달라진 견해를 소개하는 것이 긴요한 과제라고 할 수 있을 것이다. 논의의 전개는 강운구의 사진전에서 촉발된 것이다. 타당한 일면이 있다고 생각하지만 전적으로 옳다고 동의하는 것은 쉽지 않다. 중앙Sunday, 2023.11.25 「"고래가 왜 세로로 서 있지? 다큐 사진 대가 강운구, 암각화에 꽂혀 중앙아시아에 간 사연"」.

8 문명대, 2023, 앞의 논문, 113쪽.

9 문명대, 2023, 앞의 논문, 163~167쪽. 문명대의 해석에 의하면, 주술사가 대략 2~4명 정도이고, 사냥꾼이 5명 정도 더 있다고 추론하였다.

위로 흔들면서 춤을 추는 것이나 일반인이 환호하면서 이 동물의 영혼을 달래는 것은 주목할 만한 일이다.

동시에 이 암각화가 있는 곳을 이르는 현지인의 말이 있다. 이를 '건너각단'이라고 말하기도 하였다는 증언을 들은 바 있다.[10,11] 건너각단이 신성한 지역인지 공명장치가 훌륭한 것인지 알기 어렵지만, 아무튼 이곳을 통해서 고래 그림과 바위 그림을 다양하게 조형한 데 분명한 이유가 있을 것으로 보인다. 대곡천에 이를 조성하고 신성한 의례를 한 것이라고 한다면 태화강의 상류인 대곡천은 바다로 나아가는 창구이면서 동시에 여러 가지 이채로운 면모를 발휘하는 다양한 공간의 경계면으로 의식의 중심 지역이었던 것을 볼 수 있다. 신석기 시대의 고인돌이 물이 흘러나가는 강의 하류 방향을 향해 있는 것과 같은 사고를 보이는 결과라고 파악된다.

2. 무당의 등장과 시대 전환 추론 얼개

무당의 등장은 신석기인가 청동기인가 논란거리가 된다. 청동기는 무당이 주권을 행사하던 시기이고, 신석기는 일반인의 거석문화가 존재하던 시기임을 잊지 말아야 할 것으로 보인다. 무당이 주권을 가지고 행사하는 것이 아니라, 일반인이 이를 투영하고 존재하던 시기이므로 이를 흔히 거석문화의 잔존형태로 보고, 아직 정령주의가 존재하면서 일반적인 의미가 있는 것이라는 점에서 각별한 판단이 필요하다. 곰을 죽여서 양식으로 삼고, 곰의 혼령을 곰 나라로 보낸다는 사고가 이와 같은 그림으로 분명하게 드러나는 것으로 보인다.

반구대 암각화를 예증 삼아 살펴본 바다의 선사는 우리가 생각하는 만큼 정적인 것은 아니었다. 강과 바다, 이곳과 저곳이 역동적으로 만났으며, 하늘과 땅, 뭍과 물이 공존하면서 준별되는 특정한 곳이었음을 다시 상기하게 된다. 실제와 상징이 교차하면서 여러 각도에서 우리의 힘을 보여주는 점에서 역사적인 추동력이 역동적으로 전개되었던 것임을 환기하게 된다. 아직 무당이 본격적으로 등장하지 않았으며, 무당의 존재를 대신하는 사람이 다양하게 등장하는 것을 확인하게 된다. 따라서 선사시대의 특정한 단계인 신석기 시대로 추정된다. 거석문화의 시대를 겪으면서 이룩된 암각화를 재조명해야 할 것이다.

무당이 등장하고, 무당의 존재적 역동성을 통해서 새로운 시대를 맞이하는 것은 청동기 시대에서나 가능할 것으로 보인다. 무당이 등장하면서 자신들의 독자적인 권능을 확보하면서 굿이라는 의례를 통해서 심각한 독점의 시대가 나타난다. 무당의 존재를 통해서 우리는 새로운 단계의 진전이 이루어지고 거석문화의 시대를 청산하고 새로운 시대로 돌입한다.

10 김열규, 1983, 『한국문학사 – 그 형상과 해석』, 탐구당.

11 신영희·이하우, 2022, 『한국암각화 현상적 접근』, 한국암각화학회·한국학중앙연구원.

석기시대에 제작되었을 것으로 추정되는 반구대 암각화에 새겨진 사실을 정리하면 다음과 같다. 첫째, 동물을 먹거리로 삼은 집단이 있었고, 둘째, 이를 기반으로 하여 동물의 영혼을 위무하는 의례가 있었고, 셋째, 이 의례를 주관하는 특정한 사제자가 생성되었을 가능성을 배제할 수 없을 것이다. 이러한 의례적 면모는 대체로 세계사의 전개에서 공통적으로 발견되는 것이라고 하지 않을 수 없을 것이다.

하지만 다음 시대에 이러한 양상이 반복되었을 것 같지 않다. 오히려 색다른 변화가 감지된다. 정착생활이 발전되면서 인간을 다루는 문제가 더욱 강화되었기 때문이다. 거석문화의 고인돌로 장례를 지내던 것에서 변화하여 청동기시대의 흔적이 발견되고, 이때의 제사장은 이러한 관습을 유지할 수 없었다.

자신의 지위를 공고하게 하고, 동시에 지배자로의 권력을 공고하게 하려는 시도를 하면서 새로운 변화를 시도하게 된다. 그것이 청동기시대의 변혁으로 이어졌을 개연성이 있을 것이다. 이러한 정황 상 청동기의 등장으로 동물을 위무하던 것은 사람과 사람의 관계로 전환하고, 사람의 영혼과 사람의 사후 문제로 귀결되는 것으로 전환하게 된다.

청동기 시대의 특정한 유물은 이러한 사정과 무관하지 않다. 청동기 시대의 유산으로 알 수 있는 것이 다뉴세문경, 청동검, 팔두령 등이 상징적인 무구이다. 이 무구는 그 자체로 끝나지 않고, 오늘날에도 지속되는 유물적 잔상을 가지고 있다. 다뉴세문경은 현재의 명두 또는 명두, 울쇠 등과 연결되고, 청동검은 대신칼 또는 신칼 등과 연계되고, 아울러서 팔두령은 칠쇠방울 또는 쥘새방울 등으로 연결된다. 청동기 시대의 사제자 유습이 현재의 무당 유산으로 이어지는 것을 보게 된다. 그러한 점에서 청동기 시대의 잔존 형태로 남아 있는 것이 바로 현재의 굿이라고 보는 편이 적절할 것으로 보인다.

그러한 점에서 무당의 의례는 인간 중심으로 변혁된다. 인간의 영혼을 위한 특정한 의례를 강화하는 쪽으로 바뀌게 된 것이다. 청동기 시대에 이르러서 굿이 변화되고 인간을 다스리기 위한 의례적 전환으로 심각한 변혁이 이루어진 것을 볼 수 있게 된다. 그러한 점에서 청동기시대의 의례는 인간 중심으로 바뀌게 된다. 인간의 먹거리 풍요로 전환하면서 기본적인 바다에 대한 추구나 기원은 성격을 달리하게 되었다고 해도 과언이 아니다.

무당의 등장 이래로 그 양태는 전혀 달라지지 않았다. 오히려 이를 지켜내고 이어가는 것이 고고학적 유물과 현재적인 정신문화의 합치를 공고하게 하는 것이라고 하지 않을 수가 없다. 그러한 점에서 무당의 유습은 청동기시대의 잔존을 보여준다고 하는 점에서 확실하게 서로 깊은 연관성을 가지고 있으며, 여전한 현재형이라고 하는 점을 새롭게 보여주는 것이라고 하지 않을 수 없다.

다만 차별성이 있다고 한다면, 높은 지위를 가지고 있었던 것에서 낮은 지위로 전락하고, 동시에 천민의 신세로 타락하게 되었다. 그러한 점에서 천민 집단으로 전락하면서 지위를 잃은 것만 아니다. 지나치게 인간 중심의 종교로 전환하면서 사고의 깊은 타락이 있었다. 오로지 인간의 영혼만이 긴요하고, 바다에 대한 숭배심이나 경배가 있지 않았다고 보는 편이 적절할 것으로 보인다. 그러한 타락의 과정에 대한 일반적 서술이 없었으므로 바다와 뭍은 중심으로 하는 반구대 암각화의 중요성을 부각하고자 하였던 것이다.

바다의 외경이나 바다를 숭배하는 것은 이제 많이 없어졌다. 무속의 역사적 전개를 통해서 잃어버린 것은 너무나 큰 손실이라고 할 수 있다. 그러한 점에서 바다의 외경을 다시 회복하고 이를 실현하는 것이 결국 이 땅의 바다와 지구를 지켜내는 것이라고 하는 점을 알 수 있다. 바다가 준 무한한 위안과 치유의 장은 서서히 사라지고 있음을 경계해야 마땅하다. 바다의 산물을 중시하고 바다의 영혼을 위로하던 전통을 다시 살려야 하는 임무가 다시 부각된다.

Ⅲ. 바다 굿의 예증과 양태

무당이 그들만의 독자적인 지식을 통하여 새로운 이해가 가능한 세계관을 열면서 전개된 것이 무당의 시대이다. 그들은 영매이면서 영혼을 사로잡는 독자적인 기술을 확보하게 된다. 왕조나 종족과 연결되는 특징을 가지게 되는 것이 가능하게 된다. 이들의 방식은 각별하지만, 일정하게 사기술을 동원하고 동시에 이들만의 특별한 능력을 확보하는 면모를 과시하게 된다. 그러한 점에서 이들의 기술은 전통적인 지식의 단계이지만 인간을 억압하고 인간의 영혼을 조장하는 특징을 가진다.

바다는 인간 중심의 바다가 되었다. 굿이 이를 말해준다. 인간을 위한 풍요만이 있을 따름이고, 바다에 되돌려주는 인간의 기여가 없는 것이 가장 중요한 타락이라고 하는 점을 다시금 강조할 필요가 있을 것으로 보인다. 바다가 주는 무한한 풍요가 인간의 중심으로 전환되면서 바다는 수탈의 대상이 되는 기이함을 다시금 맞이하게 된다. 오로지 바다에게 되돌리는 풍요의 기원만이 간신히 이를 유지하고 있지만, 그것 역시 인간 중심의 사고임을 우리는 절감하게 된다. 바다에 빠진 인간의 넋을 구제하고, 바다에게 인간의 풍요를 의탁하는 것이 주된 굿의 실제라고 하는 것은 이 비극을 구체적으로 증거한다. 굿이 삿된 신앙은 아니지만 인간 중심으로 사고를 하면서 굿이 확실하게 타락하였음을 인정하지 않을 수 없다.

그나마 제주도에서 영등굿이나 잠수굿에서 이러한 바다를 외경시하고 숭상하는 면모가 있음을 우리는 인정하게 된다. 굿을 통해서 굿 일반의 의례를 하는 지역으로 유일하게 남은 곳이 제주도임을 강조할 필요가 있다. 다른 고장에서는 바다의 휴지기나 바다를 숭배하는 의례적인 가능성은 많이 마멸되었다는 것을 강조하지 않을 수 없을 것으로 보인다. 멸치, 고등어, 전어,

오징어, 한치 등을 위하는 의례가 없어진 것이 아쉽다. 위의 반구대 암각화의 전통은 이러한 사정을 반증하는 실례로서 여전히 우리에게 높은 차원의 이해를 구할 수가 있을 것으로 보인다.

우리나라 전역에서 행하는 바다를 대상으로 하는 굿을 보게 되면 이러한 사정을 어느 정도 감지하게 된다. 굿의 실제를 우리는 다음과 같이 예시할 수가 있을 것이다. 바다굿의 풍요 기원과 바다의 넋 빌기 정도만이 남아 있어서 그 점도 아쉬운 점이라고 할 수가 있다.

	제주도	서해안	남해안	동해안
바다에 풍어 풍요 빌기 (마을굿)	영등굿 잠수굿 요왕맞이	배연신굿(황해도)[12] 곶창굿(경기도) 붕기풍어제(충남)[13] 위도띠뱃굿(전북)[14] 수륙재(전남)	별신굿	서낭굿 별신굿
바다에 넋 위로하기 (집굿)	무혼굿(물혼굿)[15] 시왕맞이	넋건지기굿 수륙새남	오귀새남굿[16, 17]	수망굿[18] 오구굿 · 오귀굿 넋건지기굿

바다를 대상으로 하는 굿은 크게 둘로 나누어진다. 하나는 마을굿의 형태로 집단적인 기원을 드리는 굿이다. 다른 하나는 한 개인의 죽음을 기반으로 하여 그 영혼을 달래는 굿이 그것이다.[19] 앞의 것은 집단의 풍요나 풍어를 비는 목적으로 행하고, 뒤의 것은 망자의 영혼 천도를 목적으로 하는 점에서 차별성을 가진다. 이와 같은 구분은 누구나 할 수 있으며, 그에 관해서 사례를 열거하고 상세한 해명을 하는 것은 온당하지 않다. 우리는 이러한 예증이 어떠한 의미가 있는지 이를 중심으로 서술해야 할 것으로 보인다.

바다는 먹거리의 안정적인 확보를 필수적으로 빌고 동시에 기원을 통해서 바다의 영혼을 달래는 특징을 가진다. 바다의 시혜를 생각하고 영원하게 이를 반복하면서 인간의 기원이 바다 자체와 여러 생명에게 영향을 고루 미치는 특징을 가진다. 바다를 정복 대상으로 삼지 않고, 바다가 주는 온전한 생명의 모습을 기리고 비는 것에 중심이 있다. 바다에 빌고 기원을 드리는 형식은 정령주의의 속성이 매우 강하다.

12 하효길, 2004, 『풍어제무가』, 민속원.
13 박계홍, 1980, 『민속학산고』, 문경출판사.
태안문화원, 1996, 『황도붕기풍어제』.
이필영, 2010, 『황도붕기풍어제』, 민속원.
14 김수남, 1985, 『제주도 무혼굿』, 열화당.
15 김수남, 1993, 『위도 띠뱃굿』, 열화당.
16 김수남, 1989, 『통영 오귀새남』, 열화당.
17 국립민속박물관, 2012, 『통영 오귀새남굿』.
18 김수남, 1985, 『수용포 무혼굿』, 열화당.
19 하효길, 2012, 『바다와 제사』, 학연문화사, 53~58쪽.

바다는 그러한 호혜 균등한 삶 속에서 인간에게 모든 것만을 베풀지 않는다. 오히려 인간에게 일정한 죽음을 주어 생명을 앗아가기도 한다. 인간이 바다에 빠져 죽게 되면, 인간의 영혼을 불쌍하게 여기고 이에 대한 여러 가지 굿을 하게 된다. 특히 시신을 찾지 못하게 되면, 인간의 넋을 건지는 각별한 절차를 행하면서 넋건지굿을 하기도 한다. 넋을 건지고 그의 영혼을 위로하는 것에 깊은 치유의 절차를 시행한다. 바다의 굿이 비장미를 가지고 엄숙하게 진행되는 것은 이와 같은 넋건지기 굿이라고 하는 점을 강조할 필요가 있다.

바다굿을 마을굿으로 하게 되면 용왕에게 제사를 지내는 것이 요점이다. 용왕신, 용신, 연신으로 지칭되는 신에게 의례를 바치는 성격을 도드라지게 하며, 이 절차에 따른 용왕신을 위한 의례와 신에게 제물을 바치는 것, 그리고 이와 달리 좋지 않은 것을 멀리 소멸하는 것도 한 가지 방식으로 실행하는 것이 요점이다. 서해안의 경우에는 특정하게 배풍장굿을 치니는 절차가 있으므로 이 역시 주목할 만하다.

아울러서 특정하게 소리를 일정하게 공유하면서 배풍장을 더불어서 하는 절차가 있는데, 이것이 배치기소리를 한다는 점이다. 배에 봉죽기를 꽂고 배풍장을 울리면서 배치기를 하는 것은 주된 면모라고 할 수 있으며, 배풍장 각에 이를 무당이든 농악대이든 모두 행하는데 이 소리를 배치기라고도 하지만 달리 에밀랑이라고 하는 것을 연주하기도 한다. 배풍장과 함께 봉죽을 올리고 굿을 하는 것은 서해안 지역의 특징이다.

이와 아울러서 띠로 만든 배를 보내는 절차를 하게 되는데, 부산보내기, 띄배보내기, 배방선 등은 같은 방식으로 하는 것이다. 제주도에서는 씨점을 치고 특별하게 지드림이나 씨드림을 행하는 것도 각별하지만 바다를 대상으로 풍요를 기원하고 동시에 시혜를 기원하는 점에서 각별한 절차라고 생각한다. 씨점을 치고 씨점을 통해서 일정하게 의미를 부여하고 바다에 음식을 공궤하는 것은 주목할 만한 현상이다.

사람이 바다에 빠져서 죽게 되면 일단 그의 시신을 수습하는 것이 요점이다. 동시에 시신을 거두지 못한다고 하더라도 그의 넋을 건지는 절차를 행하는데, 그러한 절차는 민물에서 하는 뱃굿의 넋건지기굿과도 다르지 않다. 바닷물에서 하는 넋건지굿 역시 거의 방식으로 진행한다. 특정한 그릇을 던져넣어서 망자의 머리카락이나 신체의 일부가 있다고 하는 과정을 하는 것이 넋건지기굿의 요점이라고 하는 점을 다시 강조할 필요가 있을 것으로 보인다.

제주도에서는 제주도의 특성 상 바다굿에 육지부의 다른 데와 달리 많이 발전하여 있다. 영등굿과 무혼굿이 대표적이며, 이를 상세하게 다루기로 한다. 영등굿과 무혼굿은 특성이 많이 다르지만, 거의 같은 양태임을 알게 된다. 영등굿과 무혼굿이 서로 깊은 연관성이 있을 것 같지만 방식과 절차가 다른 점을 볼 수가 있다. 그러한 점에서 두 가지 굿의 형태는 소중한 예증이므로 자세하게 다루기로 한다.

제주도는 바다의 섬이기 때문에 바다에 관련된 다양한 굿을 발전시켰다. 특히 마을굿으

로 중요한 성격을 가지는 것이 바로 영등굿이나 잠수굿과 같은 것이 있다. 영등달을 중심으로 하는 이 굿은 제주도의 독자적인 성격을 가지는 듯하지만, 형식만 이러한 것일 뿐 실제로 이러한 신앙은 육지부에서도 확인된다. 동시에 신앙적인 성격이 유사한 것들이 많은 점을 기억할 필요가 있다. 다만, 영등달의 영등굿은 불교적 기원을 일부 가지고 이는 연등회와 관련이 있을 가능성이 추론된다. 김녕리의 잠수굿과 같은 특정한 곳에서 특화된 굿이라고 하는 점을 분명하게 할 필요가 있다.

제주도에서는 가장 소중한 형태가 무혼굿 또는 물혼굿이라고 하는 넋건지기굿의 형태가 있다. 무혼굿은 여러 각도에서 소중한 굿이라고 하는 점을 분명하게 인식해야 한다. 무혼굿은 물혼굿이라고도 하는데 이러한 굿의 형태는 제주도의 특성을 가지고 있는 것이지만 이러한 굿의 형태는 육지부의 굿에서도 흔하게 발견된다. 넋건지굿이 이 과정에서 발현되는 적절한 예증이 된다.

무혼굿에서 핵심적인 절차가 되는 것은 바로 죽은 넋을 건지는 것이다. 그 과정이 항간에 전하는 절차를 보이고 있다. 영혼영신의 옷을 들고 이를 요왕체사영갓기를 들고서 물에 빠진 장소에서 초혼을 하는 의례적 절차를 말한다. 이를 흔히 세 번에 걸쳐서 반복하는데, 처음에 하는 절차를 '초혼쒬' 이라고 하고, 이는 초감제에 앞서서 하는 것으로 이른바 영그릇을 바다에 던지는 것이고, 두 번째는 요왕맞이에서 하는 것으로 요왕질을 다 치고 하는 것으로 영개의 속옷을 들고 하는 것으로 '이혼쒬' 이라고 이른다.[20] 마지막으로 하는 것이 시왕맞이의 질침을 다하고 적배지를 타고나서 하는 절차로 이른바 '메치메장' 을 한 곳에서 부르는 것으로 '삼혼쒬' 이 존재한다. 메치메장은 새 또는 띄(茅)로 허잽이처럼 사람의 혼신을 만드는 것이다.

천문으로 하는 것으로 이른바 '물산' 또는 '쇠띄움' 이라고 하는 절차가 그 과정이라고 할 수 있다. 초혼쒬에서 던져둔 영그릇을 가지고 이를 천문으로 물그릇에 들여다보는 절차이다. 영그릇 안에 들어가는가 밖으로 튀어져 나오는가 하는 절차이다. 안으로 들어가면 물에 잠긴 것으로 이해하고 밖으로 튀어나오게 되면, 해변으로 시체가 밀려온 것으로 간주하게 된다.

광목으로 이들의 신체를 싸서 모시는 과정에서 망자인 영가영신을 찾기 위한 굿이 있었다고 하는 점을 분명하게 한다. '초혼쒬-이혼쒬-삼혼쒬' 이라고 하는 어의는 미상이지만 아마도 초혼을 말하는 것이므로 헤어진 삼혼을 찾는 과정의 순서와 절차를 기억해야 할 것으로 보인다. 넋을 찾아들임 또는 혼을 찾아 끌어들임 정도로 이해하는 것이 필요할 것으로 보인다. 요왕맞이에서 요왕체사질을 치고 나서 하는 구체적인 절차임을 보이게 된다.

제주도에서 하는 이러한 절차는 육지부의 넋건지기 행위와 그렇게 다르지 않다. 선후관계가 선명하지 않지만, 바다에 빠진 망자의 넋을 건지기 위해서 영그릇을 활용하는 것은 거의 동일한 면모를 가지고 있다. 넋대를 활용하고, 넋을 담을 그릇을 필요로 하는 것이 일치하는 것을 볼 수 있다. 그러한 점에서 제주도의 양상은 전국적인 일치점을 보인다. 그것이 죽은 영혼을 바위에 새겨넣는 것과 같은 것일까 다른 것일까 의문이 들 정도이다.

제주도 무혼굿은 기본적으로 삼혼을 청사는 초혼의 유가의례와 망자의 넋을 천도하는 시왕맞이의 형태로 하는 것을 요점으로 한다. 바다에서 행하는 요왕굿과 같은 것은 강력한 불교의례의 차용으로부터 비롯되었을 가능성이 있다. 물과 뭍의 사이에서 망자를 위하는 굿이 시왕을 비롯한 요왕체사를 강조하는 굿이므로 불교 의례의 성격을 벗어날 수가 없음을 보인다.

바다의 굿은 바다를 섬김의 대상으로 삼고 이를 관장하는 신격을 용왕신이라고 잠칭한 뒤에 이 신격을 위한 일정한 의례를 중심으로 전개하는 굿이다. 바다의 영혼을 정령주의적 관점에서 섬긴 것이 전례이다. 총괄적인 신격을 존재하지 않고 각칭의 영혼만을 대상으로 하다가 점차로 달라진 것이 바다의 굿이다. 바다의 총칭을 통해서 우리는 위안과 치유를 받고, 각칭의 존재를 위하는 영혼굿이 있었다. 그러다 사람의 영혼을 위한 굿을 한 것으로 전환되었을 가능성이 있다.

우리나라 바다굿의 마을굿은 나라굿에서 비롯되었다. 국무가 나라의 큰 잔치를 하는 것에서부터 일정한 관련이 있으며, 여기에 바다에서 하는 특별한 의례를 첨가한다. 그것이 이른바 용왕굿과 용신굿 등의 절차를 강화하는 것으로부터 비롯된다. 다른 고장의 마을굿에서 연신굿이나 곶창굿 등을 하는 것도 같은 맥락에서 비롯된다.

동해안 수망굿의 넋건지기 절차

전남 진도씻김굿 넋건지기 절차

무속이 잡다한 잡신을 체계적으로 섬기는 의례를 갖추고 있으므로 이에 입각한 절차를 강화하는 것이 기본적 속성이라고 할 수 있다. 마을의 골멕이 신이나 당산신을 중심으로 하면서 천신부터 차례대로 섬기면서 갯가를 향하는 굿에서 용신굿이나 용왕굿을 행하는 것이 분명하게 확인된다. 산의 마을지킴이를 중심으로 전개되다가 갯가에서 행하는 일정한 성격을 가지

20 현용준, 1985, 「제주도의 바다-삶의 터전, 죽음의 자리 그리고 굿 한마당」, 『제주도 무혼굿-한국의 굿7』, 열화당, 84쪽 ; 2002, 「제주도 무혼굿」, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 119쪽.

고 있어서 용왕신에게 비는 절차를 행한다. 나라굿의 국무가 행하던 굿을 마을굿의 마을 심방이 이를 행한다고 할 수 있다.

개인굿은 넋건지기굿의 절차라고 하는 독자적 절차를 행하는데 이러한 의례적 절차는 거의 유사한 행위로 관찰되면서 여러 가지 형태의 넋을 찾는 행태를 하면서 개인의 내세 복락을 위하여 천도를 하는 굿의 형식을 채택하고 있음이 확인된다. 그러한 점에서 바다의 개인굿은 육지에서의 안식을 중심으로 하는 것임이 분명하게 확인된다.

나라굿이 마을굿으로 전환되고, 나라굿의 일부 면모가 개인의 집굿으로 전환되었다. 나라굿의 형태를 그대로 변용하면서 마을굿의 특성을 강화하면서 굿은 살아남았다고 할 수 있다. 이와 달리 개인의 집굿은 재수굿과 진오기굿으로 변형되었는데, 개인의 넋을 달래는 굿은 기본적인 성격으로 불교의 천도의례인 새남굿과 깊은 관련이 있으며, 여전히 오귀새남이라고 하는 용어가 남아 있는 것도 이러한 불교적 영향과 깊은 관련이 있다고 생각한다.

바다굿은 이제 많은 부분 변질되지 않을 수 없는 사정에 이르렀다. 바다에 배방선을 하는 것에서부터 인간이 버린 쓰레기가 바다의 큰 재앙이 될 예정이며, 실제로 그렇게 발현되고 있는 점이 적지 않은 것을 만나게 된다. 그것은 인간 중심의 사고에서 이러한 사정이 발생한 것으로 보게 된다. 그러한 바다굿은 인간중심에서 벗어나야만 한다. 벗어나서 바뀌지 않는다면, 굿의 실상도 무의미하다고 할 수 있다. 바다멕이를 하면서 바다를 위하는 굿은 기대할 수 없을지도 모르겠다. 그러한 점에서 바다굿의 전통을 잇고 이를 확대하면서 혁신하는 과제가 우리에게 남아 있는 점을 강조하지 않을 수 없을 것이다.

홋카이도의 스스리무카에서 부르는 카무이 유카르를 중심으로 하는 노래를 핵심적으로 제시하면서 바다를 위한 이들의 노력이 어떻게 바다를 위무하고 영혼을 달랬는지 살펴볼 필요가 있다. 작은 범고래신화 인간 여신의 교감을 통해서 바다와 인간이 교유하고 서로 소통하면서 섬기고 있는지 선명하게 알 수 있는 노래이다. 이들 노래는 보통 투수라고 하는 무녀가 범고래신의 탁선을 받아서 부른 노래라고 하는 점을 잊어서는 안될 것으로 보인다.

〈신요 19. 작은 범고래신이 부른 노래〉를 보면 중요한 사실이 더 있다. 그것은 바로 바다의 범고래신화 인간의 여신이라고 할 수 있는 오키쿠루미의 여동생신과 반하여 사루강을 거슬로 올라와서 서로 사연을 이루는 이야기가 있는 점을 말하고 있는 구전서사시가 있다. 그 구연자와 내용은 다음과 같다.

> 이것은 전승자 平目カレピア(ひらめカレピア)에게서 다른 날 채집한 것으로, 신요 20은 1936년 1월 28일에 채집한 것이고, 신요 19는 그 후인 2월 19일에 채집한 것이다. 신요 19가 167행으로 다소 긴 것에 견주어서 신요 20은 129행으로 끝나서 각편의 차이를 보인다. 두 편의 카무이 유카르(Kamuy yukar) 모두 작은 범고래신이, 후렴구인 사케헤인 "ota-keperpe shuishuike shuishuike ikonisho chiure chi-ure"라는 소리를 내며 헤엄치는 절조(節調)가 있는 노래로서 흥미진진한 이야기가 있다.
> 핵심적 줄거리는 작은 범고래신이 오키쿠루미(Okikurumi)의 여동생 신에게 반해, 사루강(沙流川)을 올라와 오키쿠루미의 마을에 갔지만, 여동생신의 모습을 볼 수 없어, 다시 강을 내려와 자신의 집으로 돌아온다. 어느 날 밤, 오키쿠루미의 여동생이 꿈에 나타나 전에 범고래 신이 찾아왔을 때, 그 자신은 황금 화살통으로 변했기 때문에 모습을 찾을 수 없었던 일을 말하고, 또 자신의 정황을 잘 이해시켜 범고래 여자를 아내로 삼도록 설득하였다. 범고래 신은 그 말에 따라 그후 오키쿠루미의 여동생 신은 완전히 잊고 살았다고 한다.[21]

이 자료는 중요하다. 인간 여성과 범고래 남성, 인간 남성과 범고래 여성을 연계하는 물활론적 사고가 있기 때문이다. 이 과정에서 보이는 특정한 면모는 우리네 굿의 사고와 다른 독자성을 보여주고 있다. 그러한 점에서 우리가 잃고 있는 것이 무엇인지 반성하게 된다. 굿이 가지고 있는 바다에 대한 영혼과 치유를 확실하게 보여주는 것은 주요하기 때문이다. 그러한 점에서 이러한 사고의 편폭을 우리가 가지지 못하는 것과 좋은 비교를 보이고 있는 것인 점을 다시금 생각하게 된다. 그러한 점에서 이러한 사고를 중심으로 해로운 활로를 모색할 수 있다는 가능성을 가지게 된다.

Ⅳ. 바다의 영혼과 치유

바다는 실재, 상상, 상징적인 차원의 다양한 모습을 가지고 있는 대상이 된다. 바다는 뭍과 바다로 갈라지는 곳이지만 지구의 많은 부분이 바다에 해당한다. 우리 생명의 원천을 대상으로 하는 다양한 모습의 여러 가지를 보여주고 있는 점에서 무한한 가능성이 있는 장소라고 할 수 있다. 바다의 영혼을 위하고 여기에서 치유의 힘을 얻는 것은 자명한 이치이다. 바다는 하나이면서 여럿이다.

바다는 총칭과 각칭 개념이 동시에 작동한다. 총칭은 바다 자체이지만 이를 신격화하여 용왕이라고 하면서 용왕굿을 마련하면서 바다를 위하는 모습이 현재의 굿에서 확인된다. 용왕굿을 하면서 풍요를 빌고, 개별적 생명을 기원하는 것과 달리 개체의 죽음을 천도라고 하는 미명 아래 비는 것에서 망자의 넋을 의탁하는 신격이 용왕이 아닌 시왕에게 기원하는 것은 주목

21 久保寺彦逸編著, 1977, 「神謠19.작은 범고래신이 부른 노래(kamui-yukar19. 小鱶の神の自敍 Pon repun-kamui yaieyukar)」, 『아이누신요성전의 연구(アイヌ敍事詩神謠聖典の研究)』, 岩波書店, 191쪽.

할 만한 현상이다. 이는 한 생명을 소중하게 여겼던 고래의 영혼, 바다 거북의 영혼을 비는 것과 전혀 다른 면모이다.

바다에 대한 상징은 이 두 가지 굿이 전부는 아니다. 오히려 바다를 두고 전개한 총체와 개체를 중시하던 시원의 그늘로 돌아가면, 모든 생명체를 존중하던 상징의 세계가 바다에 있음을 조명할 수 있게 된다. 바다의 존재를 인정하게 되고, 바다가 비로소 큰 그릇인 지구의 중심임을 알게 된다. 고래, 거북 등을 새겨넣고 이들의 영혼을 위로하던 것이 결국 온 생명의 넋 자체임을 알 수 있다. 그 바다를 통해서 생명의 온전한 모습을 하나로 통일하던 위안과 치유를 얻게 된다. 때로 앗으면서도 때로 무한의 품기를 반복한 바다를 연상하게 되는 것은 이 때문이다.

바다는 우리나라에서 그렇게 중요하게 여기지 않았던 것 같지만 제주도를 중심으로 보면, 제주도의 바다는 다양한 모습을 보여준다. 생명의 원천으로 작동한다. 우리의 생명이 어디에서 비롯되었는가 하는 점을 설계하고 있는 본풀이가 〈삼승할망본풀이〉이다. 이 본풀이에서 생명의 근원을 바다에 두고 있음이 명확하게 드러난다. 생명은 먼바다의 산물이다. 먼바다를 건너서 우리에게 다가오는 것이 생명의 모습이다.

이러한 양상은 제주도의 여러 가지 당신의 본향본풀이에서 바다 멀리서 오는 여인이 결국 생명의 원천으로 형상화된다. 여인 자체도 생식력의 기원인데, 바다를 통해서 오는 것은 그러한 상징의 전체를 말하는 것임을 우리는 알게 된다. 자체의 생활에 머물던 존재가 이 여성을 맞이하여 새롭게 변화하는 삶을 일구고 그 후손은 각기 영역을 나누고, 그 후손은 다시 바다로 나아가는 진취성을 갖게 된다.

본향당신본풀이가 소중한 것은 이 때문이다. 고량부의 존재를 인정하고, 이들의 활약상을 보여주는 것도 결국 본향당신본풀이와 비교될 수 있는 것이라고 할 수 이싸. 바다를 매개로 생겨나면서 분포와 변이를 기록하고 있는 것이 바로 제주도의 당신본풀이이다. 거기에 머무르지 않고 제주도에 여러 곳을 하나로 연결하고 바다와 지속적으로 만나는 모습을 보여주고 있기 때문이다.

한편 부모로부터 버려지는 장소로 바다가 등장하기도 한다. 바다에 버려진 궤눼깃또가 바다에 유기되는 과정에서 바다는 버림받는 공간이 된다. 그렇지만 바다를 통해서 자신의 힘을 기르고 결국 자신의 고향인 제주도로 돌아오는 과정에서 이에 대한 맞이굿을 하기도 한다. 맞이굿의 양태에서 굿상을 차리고 신상을 차리는 것은 정말로 주목할 만한 것이기도 하다. 〈송당본풀이〉에서 문곡성이 맞이굿으로 대접하는 광경은 바다에서 온 귀인을 대접하는 방법이 된다.

> 닻줄을 심어 올 때에 돗 전머릴 잡았다. 촌나록떡, 백시리, 백돌래, 차귀 당산메를 지여서 접대를 ᄒᆞ자고 ᄒᆞᆯ 때에, "어느 누가 춤을 잘 추느냐?" ᄒᆞ여, 광선이를 불르고 옥단이를 불르고, 허무녀를 불르고, 방광을 쳤다. 배가 한 곳을 잽히지 못했다.

> 청기, 적기, 백기, 흑기, 황기, 오색기를 내돌리고, "올라오십시요." ᄒᆞ고, 절을 ᄒᆞᆯ 때에 한 곳을 잽히게 되었다.[22]
> [닻줄을 잡고서 올 때에 돼지 한 마리를 온전하게 잡았다. 찰떡, 흰시루떡, 백돌래떡 등을 차귀리의 당산에 올리는 멧밥처럼 지어서 접대를 하자고 할 때에, "어느 누가 춤을 잘 추느냐?" 하며 광선이를 부르고 옥단이를 부르고 허무녀를 부르고 징과 같은 대양을 쳤다. 배를 한 곳을 닿게 하지 못하였다. 청기, 적기, 백기, 흑기, 황기, 오색기를 내어달고, "올라오십시오"하고 절을 할 때에 한 가장자리에 대일 수 있었다.]

바다에 버려졌다가 바다에서 오는 존재를 맞이하는 것은 굿상 차림에 다름이 아니다. 신찬으로 돼지고기를 선정하고, 굿상을 차리듯이 신에게 갖가지 신찬을 반영하고 있다. 아울러서 무녀를 부르고 춤을 춤바치와 노릇바치를 선정하여 맞이굿을 한다. 이 신맞이가 결국 무당굿의 핵심을 그대로 원용하고 있다. 심방과 신, 소미와 심방 등이 어울려 맞이굿을 장황하게 벌이고 있는 것이 위 대목의 실상이다. 맞이굿의 실제가 곧 바다맞이라고 할 수 있다.

신맞이를 하는 대목이 이처럼 휘황찬란하게 된 것은 없다. 바다에 버려진 존재가 이렇게 육지로 맞이굿을 받으면서 신으로 좌정하는 것은 바다가 곧 회복의 공간이자 모험과 탐험의 공간이기 때문이다. 새로운 힘을 가지고 이곳으로 되돌아와서 새로운 힘을 과시하는 신격으로 좌정한다.

바다는 곧 무서운 공간이기도 하다. 그렇지만 무서움의 공간은 새로운 탐험의 공간으로 전환하고 그곳에는 선과 악이 양존하며, 인간은 바다의 신으로 보호를 받고 괴물을 물리치게 된다. 외눈백이 땅에 불려간 어부들이 영등하르방의 도움으로 되살아날 수 있는 것은 그곳이 곧 파괴의 공간만은 아니라는 반증이 된다. 바다에서 생명을 얻고 생명의 원천을 활용하면서 이들의 내력을 갖추고 있다는 점에서 바다는 가능성의 공간이 된다.

바다는 상상의 공간이며, 모험을 전개하는 곳이다. 바다를 향해서 나아가고 되돌아오는 길을 찾는 것에서 우리의 구전서사시가 결국 서양의 〈오딧세이〉나 〈베오울푸〉와 비교될 수 있는 생동감을 가지고 있다. 본디 우리의 전통 시가에서는 산이 중시되지만, 구비문학에서는 바다가 생동하고 있으며, 제주도의 경우에 가장 풍부한 예증을 보이고 있음이 드러난다. 바다는 생명의 원천이고 치유의 공간이 된다. 위안을 받으면서 우리는 바당밧을 새로운 탐색의 공간으로 확장할 수 있었다.

바다의 풍부하고 다양한 힘은 우리를 새로운 세계로 이끌고 있으며, 그러한 공간의 설정 속에서 새로운 미래로 나아가는 힘을 발휘할 수 있도록 한다. 이중춘의 잡기장에 보이는 특정한 〈문동지본〉과 같은 것에서는 새로운 탐험과 모색의 공간으로서도 기본적 기능을 한다. 바다는

22 진성기, 1990, 「애월면 곽지리 이상문 심방 구연 송당리 송당본향본풀이」, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 414쪽.

무서움의 대상으로 외경의 대상이 되지만 제주도에서는 그곳으로 탐험하여 가는 상상과 상징의 공간으로 전환하게 된다.

바다는 우리 인류세의 유일한 안식처가 될 것이다. 바다의 영혼이 있으며, 바다로부터 받는 위안이나 위무가 큰 것을 다시금 생각하여야 한다. 바다의 영혼을 하는 생명 전체에 대한 성찰이 필요하다. 그 성찰에 모든 인류의 행적이 집중된다. 바다를 섬기고 바다의 영혼을 잠재우고 바다를 일깨워서 새로운 생명을 고양하는 것이 곧 인류의 바다였음을 생각한다. 고래 한 마리를 잡아 그의 영혼을 위무하고 스스로 위안을 했던 것이 인류의 궁극적 성찰일 수 있다.

바다를 오염시키고 바다에 모든 것을 버리고, 해양 투기를 목적으로 하는 불온한 사람이 많아진 것은 사실이다. 바다를 통해서 세계 여러 곳을 점령하고 살육하는 원혼을 버려야 할 것이다. 생명을 어기는 일을 하고, 생명을 훼손하는 것은 진정한 삶의 길이 아니다. 바다의 무한 영혼에 대해서 경외감을 가지고 그를 신으로 섬긴 이들도 지구에서 멈출 날이 머지 않았다. 그들 하나 하나가 소중한 것은 바다를 섬겼기 때문이다. 바다를 훼손하지 않고, 생명으로 섬기는 일이 진실로 필요하다.

Ⅴ. 휘갑

바다는 무한한 우리의 심층이다. 심층은 다양한 변형과 의미이다. 바다는 일단 현실적 공간이다. 그곳에서 깊이와 넓이를 가진 공간으로 펼쳐진다. 바다에서 일어난 무한한 시간과 인간의 역사는 한정되고 표층에 갇히게 마련이다. 현실적인 모든 것을 받아들이는 바다는 위대하고 그의 영혼은 다른 무엇으로 대체할 수 없다. 노자가 말한 우묵한 곳이나 깊은 곳을 훨씬 웃도는 뜻을 가진 공간이 곧 바다이다. 그곳은 나날이 밀고 당기면서 한 달의 의미를 조금과 사리로 구현하고 사계절의 뜻을 발현한다.

바다는 우리의 심층이므로 현실 이상의 의미를 실현한다. 바다는 주술과 상징의 공간이다. 바다는 먹거리의 도달점으로 우리를 구원하고, 아울러서 우리를 행복하게 하는 그 무엇이 된다. 바다에서 우리는 먹거리를 취하고, 바다에 의존하여 우리는 삶을 구원하지만 동시에 바다를 통해서 우리는 죽음을 당하기도 한다. 죽음은 주어지면서 동시에 바다를 통해서 죽음을 극복하기도 한다. 바다를 통하여 바다를 삶과 죽음의 격변을 스스로 몸소 실현한다.

바다는 우리의 심층이므로 주술과 상징의 영혼을 극복하는 무한한 상상의 공간이 되기도 한다. 우리의 의식 중심에서 벗어나서 우리의 현실을 떠나는 즐거움을 준다. 현실을 벗어나서 자유롭게 여러 곳의 탐험이나 모색을 가능하게 하는 즐거움 이상의 변혁을 제공한다. 그곳에서

우리는 벗어나는 즐거움과 다시 현실로 되돌아오는 각성의 계기를 발현하게 한다. 우리가 모르는 미지의 탐험과 미지를 벗어나는 것을 모색하게 하는 특징을 주는 곳이 곧 바다이다.

바다는 심층이면서 표층이고, 표층의 드러남과 심층의 숨음이 함께 작동하는 곳임을 절감하게 한다. 이 바다에서 우리는 바다의 영혼을 절감하고, 동시에 바다를 통하여 영혼 이상의 의미를 탐색하는 심층의 치유와 위안을 생동감 있게 받아들여야 한다. 바다는 우리를 새로운 곳으로 이끌고, 아울러서 속에 숨은 심층적 깊이를 통해서 우리를 의미 이상의 행각으로 이끈다. 바다에서 우리는 한국 무속의 깊은 의미를 파악하게 된다. 무속의 설정과 고안은 새로운 의미를 획득하는 곳으로 바꾸어 놓았다.

제주도에서 바다를 일컬어서 제주도의 좀녀는 '바당밧'이라고 하는 말을 흔히 한다. '뭍에 밧'이 있듯이 '바당에도 밧'이 있으며, 이 밧은 먹거리의 장소이고 동시에 섬김의 대상이 된다. 바당밧은 심방의 '굿밧'이 된다. 굿밧에서 의미를 찾듯이 바당밧은 항상 영혼의 대상이 되고, 바다의 영혼이 깃든 곳임을 항상 우리에게 각성시키고 있다. 바당밧과 굿밧, 현실적인 밧과 이상적인 밧이 항상 충돌하는 곳이 바로 바당이다. 바당에서 일어나고 바당에서 의미를 완성하는 곳, 바로 우리의 위안과 위로가 되는 곳이기도 하다.

우리나라의 삼면이 바다라는 조건 속에서 바다는 다양한 의미를 생산한다. 바다는 우리를 새롭게 하는 곳이면서 현실에 순응하는 방법을 가르치는 공간이 된다. 바다는 영성을 가진 대상이면서 이곳에서 우리의 삶을 절약하고 아울러서 숭앙이 되는 공간으로 전환하여 다층적인 의미를 형성하였다. 바다는 집단적으로 섬기면서 개인적으로 외경하는 공간이 되는 점을 강조하였다.

그러한 구체적인 방식과 절차가 곧 바다를 향한 공간적 숭앙의 대상이 되는 마을굿과 개인의 영혼을 위무하는 넋굿으로 양분된다. 이 굿은 일회적으로 주어지지 않고 정기적으로 빌어지는 굿이 되면서 동시에 비정기적인 굿의 대상이 된다. 마을굿은 정기적인 굿이고, 집굿인 넋굿은 죽음을 완성하고 먼 곳으로 떠나보내는 위안의 대상이 되는 비정기적인 굿이 된다.

이 굿은 결국 현재 남아 있는 바다에 대한 영혼의 굿이면서 인간의 넋을 향한 굿이 된다. 이 굿을 매개로 하여 결국 우리의 굿을 완성하는 특징을 구현한다. 굿을 하면서 우리는 바다의 영혼에게 빌고, 동시에 굿을 통하여 우리는 바다로부터 위안과 보답을 받는 특징을 가지게 된다. 그러한 굿은 우리를 새로운 세계로 인도하고 차원이 높은 신성을 회복하는 것을 보게 된다.

오늘날에 바다는 투기의 대상이 된다. 투기는 인간의 모든 잘못을 그곳에 투척하는 행위를 말한다. 우리의 모든 것을 버리면서 이곳에서 위안을 얻으려는 얄팍한 행위를 하는 공간이 된다. 이 바다는 오염과 우리를 괴롭히고 동시에 우리를 위협하는 공간으로 변질되고 있다. 이 바다를 통해서 우리는 어떠한 위안을 얻을 수도 없으며, 실제로 무한한 위협으로 우리를 이끌고 있다. 오염원을 인간이 만들고서 이 인간의 잘못을 인간이 수용하고 이를 무한정하게 받아

들여야 하는 근본적 악순환이 벌어지고 있다.

바다의 심층을 아직도 아무런 곳에서도 탐색할 수 없었는데, 이제 바다가 우리를 앙갚음하려고 준비 중이다. 바다를 통해서 잘못을 회개하고 영혼에 회개하고 이에 대하여 잘못을 인정하고 우리의 영혼을 받아들여 줄 수 있는지 근본적 성찰을 해야 하는데 이러한 신성에 대한 탐구는 현재 멈추어져 있다. 그러한 잘못은 아직도 미지의 위안과 위로에 대한 불경이라고 생각한다.

바다의 영혼에 대한 누멘(Numen)은 멈추어져 있는 셈이다. 우리는 앞으로 불과 몇 년이 되지 않아서 바다를 다시 그리워하고 우리가 잘못 안 것에 대한 뉘우침을 가지게 될 것이다. 인류에서 마지막 남은 영혼의 위안처를 손상시키려는 인간은 전무하기 때문이다. 바다는 인간 없이 시작되었으며, 앞으로 인간이 없이 끝이 날 것이기 때문이다. 바다의 분노가 서슬이 있는 것이면서 바다의 영혼을 잠재울 수 있는 대체의 대상은 아무런 것도 없다. 오로지 영성을 인정하고 이를 숭배하고 따르면서 거스르지 않는 것이 필요하다.

참고문헌

국립민속박물관, 2004, 『한반도와 바다』.

국립민속박물관, 2012, 이용범 기증 영상 자료집 『통영 오귀새남굿』.

김수남, 1985, 『제주도 무혼굿』, 열화당.

김수남, 1985, 『수용포 무혼굿』, 열화당.

김수남, 1989, 『통영 오귀새남』, 열화당.

김열규, 1983, 『한국문학사-그 형상과 해석』, 탐구당.

문명대, 2023, 『울산 반구대 암각화-발견 50주년 기념 생동하는 1만 년의 역사-』, 지식산업사.

박계홍, 1980, 『민속학산고』, 문경출판사.

신영희·이하우, 2022, 『한국암각화 현상적 접근』, 한국암각화학회·한국학중앙연구원.

이필영, 2010, 『황도붕기풍어제』, 민속원.

이하우, 2012, 「대곡천 암각화군의 미술사적 특징과 가치」, 『대곡천 암각화군 보존 학술조사 연구용역』, 한국고궁박물관·문화재청 · 이코모스(ICOMOS).

전호태, 2005, 『울산의 암각화-울산 대곡리 반구대 암각화론』, 울산대학교출판부.

전호태, 2013, 『울산 반구대암각화연구』, 한림출판사.

전호태, 2023, 『반구대 이야기』, 성균관대학교출판부.

태안문화원, 1996, 『황도붕기풍어제』.

하효길, 2012, 『바다와 제사』, 학연문화사.

하효길, 2004, 『풍어제무가』, 민속원.

현용준, 1985, 제주도의 바다 – 삶의 터전, 죽음의 자리 그리고 굿 한마당, 『제주도 무혼굿-한국의 굿7』, 열화당.

현용준, 1985, 「제주도 무혼굿」, 『제주도무속과 그 주변』, 집문당.

黃壽永·文明大, 1984, 『盤龜臺-蔚州巖壁彫刻』, 東國大學校.

久保寺彦逸編著, 1977, 「神謠19.작은 범고래신이 부른 노래(kamui-yukar19. 小鱶の神の自敍 Pon repun-kamui yaieyukar)」, 『アイヌ叙事詩神謠聖典の研究(아이누신요성전의 연구)』, 岩波書店.

Abstract

Spirit of the sea, healing of the sea

Kim Heon Seon
Kyonggi University

This article is written to examine the transition stages of a series of shamanic thoughts targeting the sea. The core of the article is a detailed examination of the meaning of the whale, a sea animal, the tiger, a land animal, and other animals found in the Bangudae petroglyphs. The appearance of shamans in a primitive mentality and their role in interacting and controlling nature and humans was viewed as primitive and was explained by emphasizing this stage of thinking.

In the Bronze Age, as the political status of the shaman group, which was different from the conventional method, rose, a ritual centered on the souls of people's ancestors emerged with the emergence of political shaman-kings for the solidarity and unity of human-centered rulers and ruled. As a result, a series of rituals for abundance and animal spirits deteriorated, and rituals that soothed the souls of the dead while praying for human-centered abundance became prevalent. Currently, exorcism to pray for abundance in the sea and soul exorcism for those who died in the sea, which are found in Korean folklore, have become very popular.

In the current customs, the soul of the sea and the healing of the sea are now emerging as important tasks. We can see that the fertility rites and human-centered rituals seen in the sea rituals must now return the healing function for coexistence and reconciliation between nature and humans, focusing on the recovery or healing abilities they originally had. It can be said that the core aspect of bada gut is to restore the regulating ability of gut and to restore the function of a guardian of the sea while respecting the spirit of the sea.
The desired destination of this article is to restore the healing power of the sea for the soul of the sea.

It reminds us of many examples of exorcism in Jeju Island. The ability to adjust beyond the natural centrism of humans and reconcile with nature presents a natural possibility for us to rely on. With this in mind, we need to restore the original function of gut and continue the tradition of bada gut while emphasizing reconciliation centered on empathy and communication between humans and nature.

Keyword Spirit of the sea, healing of the sea, animism of Bangudae petroglyphs, Byeolsingut, Muhongut, Yeongdeunggut

논문투고일 : 2023. 10. 31.
심사완료일 : 2023. 12. 01.
게재확정일 : 2023. 12. 06.

부록

이 자료는 소중한 것이어서 함께 부록으로 싣고자 한다. 우리나라와 다른 홋카이도의 자료이다.
바다의 신이 스스로 부른 노래인데, 인간과 바다의 관계를 서로 연결시키면서 중요한 의미를 환기하는 구전서사시이다.
카무이 유카르의 전통 속에 있는 노래인데, 치리 유키에가 정리한 것을 번역한다.

바다의 신이 스스로 부른 노래

– 아이토카 토마토마키 쿤토데아시 후므후므! –

아이토카 토마토마카 쿤토테아시 후므후므
긴 형님 육명의 형님 긴 누님 육명의 누님
짧은 형님 육명의 형님 짧은 누님 육명의 누님이
나를 기르고 있었는데
나는 보석이 쌓여있는 방에 높은 마루를 설비하고
그 높은 마루 위에 앉아 칼집을 파고 칼집을 새겨
그것만을 일로 삼아 살고 있었다
매일 아침이 되면 형님들은 화살통을 매고
누님들과 함께 나가서 저녁 무렵이 되면
피곤한 안색으로 아무 것도 들지 않고 돌아와
누님들은 피곤하면서도 식사를 만들고
나는 밥상을 내어 자신들도 식사를 하고
식사 후 설겆이가 끝이 나면
그로부터 형님들은 화살을 만드는데
바쁘게 손을 움직인다
화살통이 꽉 차게 되면 모두 피곤하기 때문에
잠을 자면 큰 코를 골며 자고 만다
그 다음의 날이 되면 아직 캄캄한 중에
모두 일어나 누님들이 식사를 만들고
나는 밥상을 내고
모두 식사가 끝이 나면
다시 화살통을 매고 가고 만다

다시 저녁이 되면
피곤한 안색으로 아무것도 들지 않고 돌아와서
누님들은 식사를 만들고
형님들은 화살을 만들고
언제라도 같은 일을 하고 있었다
어느 날에 또 형님들 누님들은
화살통을 매고 나가버렸다
보물의 조각을 나는 하고 있었는데
곧 높은 마루의 위에서 일어나
쇼의 작은 활에 쇼의 작은 화살을 가지고
밖으로 나와 보니
바다는 널리 잔잔해져
바다의 동쪽으로 바다의 서쪽으로
고래들이 풍덩풍덩 놀고 있다
그러자 바다의 동쪽에 간 누님 육명의 누님이
손을 늘여뜨려서 원을 만들자
짧은 누님 육명의 누님이
원 속으로 고래를 몰아 넣는다
긴 형님 육며의 형님 짧은 형님 육명의 형님이
원 속으로 고래를 겨누어 쏘면
그 고래의 밑을 화살이 지나고 위를 화살이 지난다
매일매일 그들은 이런 일을 하고 있었던 것이다
바라보니 바다의 중앙에
큰 고래의 부모자식의 고래가
위로 아래로 풍덩풍덩 놀고 있는 것이 보이기에
먼 곳에서 쇼의 작은 활에 쇼의 작은 화살로
한 번에 부모 자식의 고래를 관통했습니다
거기서 한 마리의 고래의 가운데를 잘라
그 반을 누님들의 원 속으로 던져 넣었다
그리고 고래 한 개 반의 고래를 꼬리 밑에 넣어
인간의 나라에 향해 가서
오타슈츠마을에 도착하여
한 개 반의 고래를
마을의 해변에 밀어 넣어주었다
그리고 바다의 위로 천천히 헤엄쳐 돌아와 보니
누군가가 숨을 헐떡이며 그 곁을 뛰어가는 이가
있어서 보니
바다의 고메였다.
숨을 헐떡이며 말하는 것은
「토명카리쿠르 카무이카리쿠르 인양케쿠르
용감한신 大신
당신은 무엇 때문에
비겁한 인간들 사악한 인간들에게
큰 海幸을 주었씁니까
비겁한 인간들 사악한 인간들은 도끼를 들고
낫을 들고 큰 海幸을 쭉쭉 짜르거나
찌르거나 깎아서 가지고 있습니다
용감한신 大신
자아 빨리 大海幸을 뺏어 돌리십시오
저렇게 많이 海幸을 주셔도
비겁한 인간들 사악한 인간들은
감사하게도 생각하지 않고
이런 일을 합니다」라고 말을 하니
나는 웃으며 말하는 것은
「나는 인간들에게 준 것이기 때문에
지금은 이제 자신들의 것이기 때문에
인간들이 자신의 물건을 낫으로 찌르거나
도끼로 깎거나
아무래도 자신들의 자유롭게 먹으면 좋지 않은가
그게 어쨌다는 건가」라고 말하니
바다의 고메는 행동없이 있지만
나는 그것을 조금도 개의치 않고
바다 위를 천천히 헤엄쳐
벌써 날이 저물어가려 하는 때에
나의 바다에 도착했다 보니
12명의 형님 12명의 누님은
그 반쪽의 고래를 운반하여
짜르지 못해 모두 맞춤소리(예:영차영차) 높이
바다의 동쪽에 머뭇머뭇 하고 있다
나는 실로 어이 없었다
나는 그것에 개의치 않고 집으로 돌아가
높은 마루 위에 앉았다
거기서 뒤돌아 인간의 세상 쪽을 보니
내가 던져준 한 개 반의 고래의 주위를 둘러싸고
훌륭한 남자들과 훌륭한 여자들이 盛裝하고
海幸을 기뻐 여겨 춤추고 해행을 기뻐 여겨 춤추고
뒤의 모래언덕 위에는 훌륭한 집이 지어져 있고
그 위에 오타슈츠마을의 촌장이
여섯 장의 옷에 허리띠를 매고
여섯 장의 옷을 입고 훌륭한 신의 冠
선조의 冠을 머리에 쓰고
신이 준 검을 허리에 차고
신과 같이 아름다운 모습으로
손을 높이 치켜들고 예배를 하고 있다
인간들은 울면서 海幸을 기뻐하고 있다
무엇을 고메가 인간들이 도끼로 낫으로
내가 던져 준 고래를 지르고 있다고 말했으나
촌장을 비롯해 촌민은
옛부터 보물중 제일 존경하는 것의
신검을 가지고 나와
그것으로 고기를 잘라 운반하고 있다
그리고 나의 형님들 누님들은 돌아올 기미도 없다
이일 삼일 지났을 때
창쪽에서 무언가 보이는 듯하다
그래서 돌아가서 보아보니
동쪽 창 위에 금속 잔이 넘칠 듯 술이 들어있어
그뿐만 아니라 비단을 씌운 술
젖가락이 올려져 있고
가고 돌아오고 使者로서의 말을 하는 것에는
「나는 오타슈츠 마을의 사람으로
송구스럽게도 祭酒를 드립니다」라고
오타슈츠 마을의 촌장이 촌민 일동을 대표해서
나에게 예를 표하고 다음을 상세히 말하고,
「토밍카리쿠르 카무이카리쿠르 인양케쿠르
大신 용감한신이 아니면
누가 이와같이 우리들의 마을에 기근이 있어
이제 어떻게 할 도리가 없을 정도로
먹을 것이 궁할 때
불쌍히 여겨주시겠습니까
우리들의 마을에 생명을 불어 넣어주신 점
진심으로 감사합니다
작은 비단을 첨가해 대신에게 사례드리는
바입니다」라는 말을
비단이 있는 술 젖가락이 가고 돌아오고 말하였다
그래서 나는 일어나 금속잔을 잡고 밀어받아서
위에 놓여있는 여섯 개의 술그릇의 뚜껑을 열고
美酒를 조금씩 넣어 금속잔을 창 위에 얹었다
그것을 마치자 높은 마루의 위에 앉아보니
그 잔은 젖가락과 함께 없어져 있다
그리고 칼집을 파고 칼집을 새기고 하고 있어

곧 문득 얼굴을 올려보니
집안은 아름다운 천으로 가득 차 있었고
집안은 하얀 구름이 길게 뻗치고
하얀 빛이 번쩍번쩍 빛나고 있다
나는 아아 아름답다고 생각했다
그리고 다시 이일 삼일이 지나니
그때 비로소 집 밖에서
형님들과 누님들의 맞춤소리 높이
그 고래를 끌어서 오는 것이 들립니다
나는 어처구니가 없었습니다
집안으로 들어오는 모습을 바라보니
형님들이나 누님들은 무척 피곤하여
안색도 시들어있다
모두 들어와서 많은 비단을 보고 놀라서
모두 몇 번이나 몇 번이나 보았다
얼만 안 되서 동쪽 자리에서
여섯 개의 술잔은 넘칠 듯이
신의 好物의 술의 향기가 집안에서 떠 돈다
그리고 나는 아름다운 비단으로 집안을 장식하고
먼 곳의 신 가까운 곳의 신을 초대하여
성대한 주연을 베풀었다
누님들은 고래를 삶고 신들에게 내니
신들은 혀끝을 두드리며 기뻐했다
주연이 바야흐로 한창일 때 나는 일어나
이런저런 인간 세상에 기근이 들어
불쌍히 여겨 海幸을 던져준 것이나
인간들을 좋게 해 주니
나쁜 신들이 그것을 질투하여
바다의 고메가 나에게 中傷한 일이나
오타슈츠 마을의 촌장이
이런저런 이야기를 가지고 나에게 예를 올리고
비단이 있는 술 젖가락이 使者가 되어 왔던 일등
상세히 이야기하고
신들은 한 번에 맞춰 고개를 끄덕이고
나를 칭찬해 세워주었다
그리고 또 성대한 주연을 열고
신들의 거기에 여기에 춤추는 소리
춤추는 소리는 아름다운 음악을 이루고
누님들은 提子를 들고
자리 사이에 술을 따르며 돌면서
여신들과 함께 아름다운 목소리로 노래도 부른다
이일 삼일이 지나 주연은 끝났다
신들에게 아름다운 비단을 두 개 세 개씩 주니
신들은 허리를 짝 꺾어
몇 번이나 몇 번이나 예를 하고
모두 자신의 집으로 돌아갔다
그후 언제라도 같이
긴 형님 육명의 형님 긴 누님 육명의 누님
짧은 누님 육명의 누님 짧은 형님
육명의 형님과 함께
인간들이 술을 만들 때마다
나에게 술을 보내 나의 곳에 비단을 보낸다
지금은 이제 인간들도 먹는 것에 부족도
아무런 걱정도 없이 평온하게 살고 있기 때문에
나는 안심을 하고 있다

일본 표착 조선인의 마찰과 수습을 통해서 본 조일 교린의 실태

이 훈 한림대학교 국제문제연구소

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 일본 표착 조선인의 마찰 사례
Ⅲ. 1717년 조선 표민의 나가사키 직소와 대마번의 대응
Ⅳ. 1795년 조선 표선의 漕搖 사고와 대마번의 대응
Ⅴ. 맺음말 - 송환사고와 조일 교린의 실태 -

초록

본 논문은 임진왜란 이후 조일 간 우호의 상징으로 일컬어지는 표류민 송환 시 발생한 사고·마찰에 대해, 송환을 담당하는 대마번의 인식 및 수습 행태를 통해 조일 교린관계의 실태를 파악해 보고자 한 것이다. 구체적으로는 일본에 표착하는 외국인이라면 막부측의 조사를 받기 위해 반드시 거쳐가야 하는 나가사키(長崎)에서의 '조선인 표류민 직소(直訴) 사건'(1717년)과 조선인의 표착 다발지역인 죠슈(長州)에서의 '조선인 표류 선박 추방(漕搖) 사건'(1795년)의 2 사례를 검토하였다.

먼저, '나가사키 직소'(1717년)의 경우, 일본에 표착한 경상도 및 전라도 주민 50여명이 나가사키에 체류하는 동안, 일본측이 지급해야 할 식량 부족을 대마번(對馬藩)을 통하지 않고 막부(長崎奉行所)에 직접 항의한 사건이었다. 대마번은 막부가 어떤 조치를 취하기 이전에 선제적으로「식량 부족 사실의 은폐 및 통교 절차 훼손」부각이라는 대조선 및 대막부 교섭술을 발휘한 결과, 조선인 표류민의 직소 행위 자체를 원천적으로 차단할 수 있었다. 또한 조선으로부터는 표류민의 직소에 대한 사과를 예조참의의 정식 외교문서(서계)로 받아낼 수 있었다.

다음으로, 죠슈에 표착한 함경도 주민의 표류 선박을 추방한 사건(1795년)의 경우, 조선에서 표류민이 버림받은 사실을 먼저 알고 대마번을 추궁해 오기 전에, 대마번이 먼저 왜관에 사자를 보내 동래부사를 설득하는 조치를 취하였다. 그리고 조선 표류민들의 불만을 무마시키기 위해 표류민들을 극진히 대우하는 한편, 귀국한 후 일본에서 당했던 일을 동래부의 조사에서 절대 말하지 않도록 다짐을 받았다.

조선인 표류민들은 대부분이 어민들이었기 때문에 나가사키나 대마번에서는 이들을 '천한 것들'(下下之者 또는 下賤之者)이라 하여 멸시의 대상으로 여기는 한편, 이들의 항의를 '방종한 행위'로 인식하였다. 그러나 대마번이 사실을 은폐하거나 왜곡 축소하는 교섭술을 발휘한 결과 송환 자체는 원만하게 이루어졌다고 할 수 있다. 대마번의 입장에서는 조선인 표류민의 송환이야말로 막부로부터 부여받은 대조선통교 업무를 독점할 수 있는 중요한 명분이자, 통신사외교와 더불어 조일간의 성신 교린을 실천할 수 있는 중심축이기도 했기 때문이다.

주제어 나가사키(Nagasakhi), 식량 부족, 직소(직접 항의), 죠슈(Chōshū), 선박의 추방, 천한 것들. 방종(放縱), 교린

Ⅰ. 머리말

조선시대 해안가에 살았던 사람들은 어로 · 상매 · 여행 등 여러 가지 이유로 바다를 항해하다가 중국 · 일본 · 베트남 등지에 표착하였다. 조선인이 가장 많이 표착하였던 곳은 동해 쪽을 바라보는 일본 연안이었으며, 연중 대륙에서 동쪽으로 불어오는 바람 때문이었다. 임진왜란 이후부터 19세기 중엽까지 일본에 표착했다가 송환되어 온 사례는 1,000건을 웃돌며, 사고 당사자인 조선인의 숫자는 1만 명에 가까웠다. 이 숫자는 일본인으로 조선에 표착한 사고의 10배에 달한다. 조선인의 경우 1년 평균 4건에 가까운 표착 사고를 당한 셈으로, 비록 사고이기는 하지만 일본 땅을 밟은 횟수로만 본다면 외교사절인 통신사가 일본을 방문한 횟수(12번)와는 비교도 되지 않을 만큼 많았다. 단적인 예로 임란 이후 조선이 일본측(대마번)에게 발급한 서계(외교문서) 9,400여점이 국사편찬위원회에 소장되어 있는데, 그 가운데 1/4에 해당하는 2,300여 점이 표류민 송환과 관련된 것이다.[1] 이 숫자만 보더라도, 조일 양국관계에 있어서 표류민의 송환이란 통·신사외교에 못지않게 큰 비중을 차지하고 있었다고 할 수 있다.

일본에 표착한 조선인의 경우, 기록으로 확인이 가능한 시기(1628~1888), 전라도 주민의 일본 표착은 약 360건 정도, 경상도 주민의 경우는 이를 웃돌아 송환 사례가 500건이 넘었으며, 송환된 사람도 4,500명이나 되었다.[2] 그리고 1640년대 중반 이후 에도 바쿠후(江戶幕府)의 송환 시스템이 정비됨에 따라, 조선인들은 일본의 어디에 표착하건 일단 나가사키(長崎)에서 조사를 받은 후 대마번(對馬藩)[3]의 호송 하에 5개월~1년 만에 조선으로 귀국할 수 있었다.

그런데 표착지에서 나가사키로 옮겨져 막부측(長崎奉行所)의 조사를 받은 후라 하더라도 대마번에서 호송 사자가 결정되어 조선인 표류민들을 맞으러 올 때까지는 상당 기간이 소요되었다. 또한 항해하기 좋은 순풍을 기다리는 등의 문제도 있었다. 이에 조선인 표류민들이 표착지에서 나가사키로 이송될 때까지, 그리고 나가사키에 장기 체류하는 동안에는 일본인들과 의사소통 수단의 유무, 체류 중 지급물의 다과, 상대에 대한 정보의 유무 등, 여러 가지 요인으로 일본인들과 마찰을 빚기도 하였으며, 외교 문제화된 경우 귀국 후 처벌을 받기도 하였다.

표류민 송환을 대조선 통교 업무의 하나로 수행해온 대마번의 경우, 표류 조선인에 대해서는 일종의 선입견을 가지고 있었다. 신분상으로는 양반도 아닌 '천한 것들' 이라는 인식, 또 지역적으로는 경상도(울산, 김해 등지) 주민들처럼 일본 표착이 빈번하게 발생하는 곳에서는

1 국사편찬위원회 소장 서계(9,442점) 가운데, 표류민 송환과 관련된 서계 2,300점이란 '일본 표착 조선인' 및 '조선 표착 일본인'의 송환에 관한 것이 모두 포함된 숫자이다(『대마도종가관계문서 書契目錄集』Ⅰ Ⅴ, 1991~1994, 국사편찬위원회 참조).

2 이훈, 2000, 『조선후기 표류민과 한일관계』(국학자료원) 참조.

3 번정(藩政)기구를 의미할 때는 '대마번'으로, 지역적 공간을 의미할 때는 '대마도'로 쓰기로 한다.

잦은 표착으로 획득한 일본 정보가 오히려 문제를 일으킬 수 있다는 생각을 가지고 있었다. 그러나 이러한 인식에도 불구하고 조선 표류민의 송환에 대해서는 조일 교린국간의 '성신'이라는 외교적 명분, 나아가서는 대마번의 특혜를 유지할 수 있는 중요한 계기로 여기고 있었다. 그런 만큼 조선인 표류민의 송환과정에서 발생한 마찰 · 사고 등에 대해서는 이를 조선에 어떻게 알려야 할지가 고민이었다고 할 수 있으며, 대마번 특유의 교섭술을 발휘하였다.

이에 본 논문에서는 조선인 표류민의 송환사고 · 마찰에 대한 대마번의 인식 및 수습 행태가 가장 잘 반영되어 있는 2 사례(1717, 1795)를 소개함으로써 조일 교린관계의 실태에 대해서 살펴보고자 한다.

Ⅱ. 일본 표착 조선인의 마찰 사례

일본에 표착한 조선인이 본국으로 귀국할 때까지, 표착지 및 나가사키(長崎), 대마번 등, 전반적으로 표류민을 송환하는 과정에서 발생한 소요 내지 마찰 등을 한마디로 '송환 사고'라 정의할 경우, 일본측 기록에는 '不敬 · 不届 · 不埒 · 放肆 · 放埒 · 非法 · 不法 · 法外 · 自由' 등이라는 문언으로 남아 있다.[4] 이러한 표현은 당시 일본의 송환체제로는 감당하기 힘든 방종한 행위로 인식하고 있었음을 의미하며, 다음의 〈표 1〉을 보면 1704년(숙종 30) 이후부터 1847년(헌종 13)까지 약 20건이 확인된다.[5] 그러나 표착지에서의 이러한 소요나 송환과정에서의 마찰 · 사고가 모두 조일 간의 정식 외교현안으로 비화되지는 않았다. 표착 장소와 시기, 송환 사고에 대한 수습 행태가 사례마다 조금씩 다르므로 이들을 일괄해서 설명하기에는 어려움이 있으며, 대마번의 수습 행태에 따라 조선에서는 소요가 있었던 것조차 모르는 경우도 있었기 때문이다.

표1. 송환사고 일람

	서력	출신지	일본 내 표착지	사고 원인 (조선인)	사고 원인 (일본측)	대마번의수습	조선의 조치
1	1704	나주	肥前	실종			
2	1705	무안	薩摩	길에서 술주정 및 행패			
3	1717	김해 등지	河馬島	표착지 및 각 浦陳에서의 薄待를 막부(長崎奉行所)에 직소		'不届 · 放肆' 조선인의 처벌 요구	표류민을 처벌하겠다는 예조참의 답서
4	1765	영일	대마도	표선의 漕捨			
5	1766	(1순 표류민)	대마도	승선 재촉 표선의 수리 요구		'不敬' 양역(兩譯)에게 경고	
6	1767	경주	대마도	대마번의 지시에 따르지 않고 출선		'不埒, '조선인 표류민에 대해 송환시 밧줄(繩)로 묶는 조치를 취하고, 해변가 어민을 단속해주도록 동래부에 경고	동래부사가 밧줄의 사용을 삼가 주도록 요청
7	1770			승선 재촉 표선에 대한 대마번의 해선(解船) 요구를 거부		'不埒·非法' 조선인 표류민에게 繩·手錠 사용할 의사를 양역을 통해 동래부에 경고	동래부사의 사과 서한, 표류민을 귀국 후 杖罪에 처함.
8	1773			귀국 재촉 대마번청에 직소		'放埒' 조선인 표류민에게 繩 사용할 의사를 양역을 통해 동래부에 경고	동래부사의 사과 증문
9	1776	울산	대마도 (唐舟志)	귀국 재촉 대마번청에 직소		'不埒, '조선인 표류민에게 繩 사용할 것을 경고, 해변가 어민에 대한 경계령(觸書) 요구	동래부사가 표류민에게 繩 사용을 허락
10	1779	강화도	대마도(泉浦)	소요 사태			
11	1784		長州(湯玉浦)	난폭행위 무력 충돌		'放肆' 조선인 표류민에게 繩 및 탈것(籠) 사용	예조참의 답서
12	1795	함경도 덕원	長州(湯玉浦)	의사불통	조선인 표류민을 바다로 내쫓음(漕捨)	조선인 표류민에게 漕捨 사실을 동래부에 보고하지 않도록 당부,막부에서 九州 및 中國 지방에 구제에 관한 觸書(令) 내림	예조참의의 감사 답서
13	1802			나가사키(長崎)에 표선의 수리를 요구		'不埒' 표선을 해선하여 송환	
14	1804			조선인 표류민의 亂心			
15	1806		五島	표류민의 자유행동 및 몸싸움		'放肆'	
16	1815	울산	대마도 (귀국 도중)	호송 도중 육지에 올라가 음주 및 배회		'放埒'	
17	1818		筑前	표선의 解船을 나가사키에 오구		'不埒'	문위역관 일행이 대마번에 사과
18	1822		長州	나가사키에서 대마번 역인과 충돌		'放肆'	
19	1824	울산	石見	시중 배회 무력 충돌 등			
20	1847		長州			'亂法'	

※『分類紀事大綱』 및 선행연구(池内敏, 木部和昭)를 참고.

4 근세 일본어에서의 '自由'란 통제에서 벗어난 일탈 행위, 즉 방종한 행위를 일컫는 뜻으로 '不敬·不届(후토도키)·不埒(후라치)·放肆·放埒(호라치)·非法·不法·法外'도 동일한 의미로 사용되었다.

5 송환사고에 관한 조선측 자료는 극히 드물기 때문에 본 발표에서는 주로 일본측 자료에 의존하였다. 그 이유로는 대마번이 일본에서 발생한 마찰 내지는 송환 사고가 조일간의 외교문제로 확대되는 것을 막기 위하여, 사전에 동래부 역관과의 사적 교섭을 통하여 원만히 무마시켜 버리는 경우가 많았기 때문이다. 따라서 동래부사나 조정에서는 송환사고가 발생했던 것 조차 모르는 경우가 많았으며, 또 있다고 하더라도 사고로 인식하지도 않았다. 그 결과 소요 사례에 관한 사료는 조선측 기록보다는 자연히 이의 수습에 노력한 대마번측에 많이 남게 되었기 때문이다.

Ⅲ. 1717년 조선 표민의 나가사키 직소(直訴)와 대마번의 대응

위의 〈표1〉에 제시된 송환사고 가운데서 대마번의 입장 내지는 수습 행태, 그리고 조선에 대한 대응을 가장 잘 보여줄 수 있는 사례로는 1717년 조선 표류민들이 직접 막부측에 항의한 사건을 들 수 있다. 대마번은 이 사건의 조선 전달 과정에서 항의 원인이라 할 수 있는 조선인 표류민들의 식량 부족에 대한 호소보다는 막부 직소라는 절차를 부각시켰는데, 이는 17세기 말 조선의 교섭 태도 변화와 무관하지 않았다고 생각된다.

사건의 경위는 다음과 같다.

일명 '나가사키 직소(長崎直訴)'라고도 불리우는 이 사건의 발단은 일본의 가바시마(河馬島)에 표착한 경상도 김해 표류민들이 표착지 및 나가사키에서의 접대가 아주 소홀했음을 진정하는 각서를 대마번 역인(長崎聞役)[6]의 만류에도 불구하고 막부(長崎奉行所)에 직접 제출한 것에서 비롯되었다. 1717년 2월 22일(조선력과 동일) 조선 표민이 '大上官'(長崎奉行) 앞으로 낸 진정서에 따르면, 김해 표류민 7명을 비롯하여 치쿠젠(筑前) 및 분고(豊後)에 표착한 전라도의 안락현(13명) · 고달도(10명) · 강진(22명) · 장흥(18명)의 표류민 70명이 나가사키 봉행소에 항의한 것으로 되어 있다. 진정서는「各船漂流等願情」이라는 제목으로 이두가 섞인 한문으로 작성되었는데, 내용은 원래 일본 체류 중 표류민 1명에게 1일 동안 지급해야 할 의복과 곡식은 飯이 3번, 酒가 3번이라야 하는데도, 나가사키에서 지급하는 것은 겨우 米 3合과 滅魚 3首뿐이므로 굶주림과 추위에 떨고 있으며, 표착지 및 나가사키에서 의복을 지급하는 것도 기준에 못미치고 있다. 그러므로 표류민 1명에게 주는 쌀을 1 홉(合)만 증가해 주도록 진정한 것이었다.[7]

원래 조선인 표류민은 일본 내의 여러 표착지로부터 나가사키로 호송되어 온 후에는 봉행소에서 표류 경위 및 종교(キリシタン 여부)의 조사를 받기 위해 나가사키에 있는 대마번 사무소(築町의 長崎屋敷, 현재 長崎市 銅座)에 얼마동안 체류하게 되어 있다. 조선인 표류민들이 제출한 각서에는, 막부가 이들에게 지급해야 했던 것은 흑미 7合 5勺(백미 6합 남짓)과 酒 2合 5勺이라는 전례가 있었음에도 불구하고 실제로는 이의 1/2에도 못미친다는 것이었다.[8] 이는 대마번도 시인하고 있었다. 대마번의 번유(藩儒) 아메노모리 호슈(雨森芳洲)는 표류민에 대한 나가사키에서의 지급이 너무나 형편없어 표류민이 식량 부족으로 곤란을 겪고 있다는 사실을 대마번이 (막부에) 내밀히 알렸으나 해결이 되지 않아 직소한 것으로 이해하고 있었다.[9] 이에

6 '나가사키 기키야쿠'(長崎聞役)란, 대마번의 나가사키 출장소의 책임자를 의미함.

7 『分類紀事大綱』23,「享保二丁酉年漂民共長崎御奉行所江直訴出候事」의「丁酉二月貳十二日 願情覺書」(국사편찬위원회 소장 대마도종가문서 기록류 No. 4508, 이하 '국편'으로 약칭함).

8 '黑米 7合 5勺'은 '백미 6합'으로 환산하였다.

9 雨森東五郎의「覺」(국편 소장 대마도종가문서 고문서 No.8760).

조선인 표류민은 표착지에서 나가사키로 이송되어 오는 동안은 물론, 나가사키에서 조차 그들에 대한 접응이 기준에 미치지 못했음을 나가사키 봉행소에 항의했던 것인데, 대마번은 이를 '방종한 행동'(不届 · 放肆)이라 하여 문제삼았던 것이다.

그렇다면 우선 대마번은 조선 표민의 직소 사건을 어떻게 인식했을까?

조선 표민이 대마번측(長崎聞役)의 만류에도 불구하고 나가사키 부교쇼(長崎奉行所)에 직접 항의 문서를 전달했다는 것은, 대마번의 입장에서 볼 경우 대조선 통교 창구인 대마번을 건너뛰고 막부를 직접 상대하겠다는 것이나 마찬가지였다. 혹시라도 막부가 이 표민 직소건을 곧바로 받아들여, 대마번에는 확인 내지는 문의도 하지 않고 막부 주도 하에 어떤 조치를 선제적으로 취했을 경우, 내용에 따라서는 대마번의 통교 업무에 대한 막부의 책임 추궁이 있을 수 있었다. 나아가 대마번의 대조선 통교 업무상 이를 조선에 알릴 경우, 곧바로 조일 간의 외교현안으로 비화될 수도 있었다. 이에 조선 표민이 나가사키 봉행소에 소장을 제출한 날(1717.2.22), 나가사키의 대마번 역인(長崎聞役) 히라타 고에몬(平田幸右衛門)은 곧바로 구니모토(國元)의 가로(杉村采女 · 杉村三郎左衛門 · 大浦忠左衛門 · 樋口佐左衛門)에게 사건의 정황 보고와 함께, 향후 이러한 사태의 재발 방지를 위해 조선에도 알릴 필요가 있음을 보고하였다.[10] 나가사키 기키야쿠의 보고에서 눈에 뜨이는 것은 이번 조선 표민의 직소가 우발적인 것이 아니었다는 것이다. 상습적으로 일본에 표착하여 나가사키나 표착지에서의 접응 수준을 잘 알고 있는 울산 표민들이 중심이 되어 송환을 대기하고 있던 다른 지역 표민들을 설득하여 모두 49명이 봉행소까지 뛰쳐나간 집단 시위로서, 봉행소에 청원서를 제출한 후 숙소로 돌아갈 때에는 의기양양하여 길거리에서 난장판을 벌였으나 워낙 숫자가 많아 저지할 수가 없었다는 것이다.[11]

이에 대마번은 의견수렴을 위해 번사들로 하여금 의견을 개진토록 하였다.

앞서 아메노모리 호슈(雨森芳洲)의 의견에 이어 주목할만한 것은 대마번의 번유(藩儒)인 마츠우라 기에몬(松浦儀右衛門)의 의견이다. 대마번 가로에게 제출한 의견서(覺)에는, 막부에서 표민 송환에 대해 모종의 조치를 직접 취하기 이전에 신속하게 에도(江戶)의 막부 관련자와 접촉하여 설득함으로써 기왕에 대마번이 독점해오던 표민 호송을 비롯한 통교 절차에 변화가 생기게 해서는 안된다는 것이었다. 다음은 마츠우라의 논리이다.

> a) 조선인에 대해 살펴보자면, 조정의 여러 관인을 비롯해 동래[부사][12]까지 지금은 일본에 대한 대처가 매우 능란(功者)하게 되었습니다. 이에 매사에 저쪽[조선]에서 권위를 내세워, [사안에 따라] 조정과 동래 간에 대처할 것을 조정하면서 무리하게 밀어붙이게

10 『平田幸右衛門方より來狀之寫·松浦儀右衛門差出候存寄之覺書』(국편 소장 대마도종가문서 기록류, No.3716).

11 『平田幸右衛門方より來狀之寫·松浦儀右衛門差出候存寄之覺書』(국편 소장 대마도종가문서 기록류, No.3716).

12 인용 사료 가운데, 내용상 발표자의 보완 설명이 필요한 경우, [ ]하여 표시하였다. 예시: 동래[부사]

되었습니다. 또는 그때그때 사안에 따라, 혹은 따르고 혹은 따르지 않음으로써, 조종하는 수단을 가지고 취급하여, 결국은 대마번(御國)[13]에서 손을 쓸 수 없게 되도록 하는 계책입니다. 이에 대마번에서도 그 점을 잘 파악하여, 어떤 일이든지 이곳의 대응책을 세워 놓되, 되도록이면 이쪽에서 [먼저] 손을 쓰지 않도록 하고, 저쪽의 변화를 살펴가며, 혹은 따르거나 혹은 멀리하는 수단을 사용해 왔습니다. 한편으로는 막부(公儀)를 뒷배경으로 삼아, 매사에 그 간극을 잘 살펴가며 응대해 왔습니다.

무엇보다 가장 중요한 것은 일이 커지기 전에 사소한 문제가 생겼을 때에 막아서, 앞으로 폐단이 생기지 않도록 하시는 것이 조선을 대하는 좋은 대책일 것입니다.

(중략)

b) 또한 조선과의 통교업무는 우리 번[대마번]이 선조 때부터 통교 취급 업무를 지시받았으므로, 저쪽[조선] 관련 일은 어떤 일이든지 우리 번이 아뢰어 왔습니다. 그런데 이번처럼 우리 번이 나가사키(長崎)에 둔 부하[長崎聞役]가 말하는 것도 받아들이지 않고, 하인 주제에 봉행소(奉行所)에 직소(直訴)를 하게 된 것은 우선 막부를 어렵게 생각하지 않은 것으로, 괘씸하기 짝이 없는 일입니다. 나라의 체면(國體)까지 엄중하게 여기지 않는다는 것으로 삼가 그렇게 되어서는 안 되는 일입니다. 그 다음으로는 우리 대마번이 통교 취급업무를 맡고 있는 명분도 없습니다. 이와 같이 [대마번의] 통교 취급 업무를 뛰어 넘어 [長崎奉行所에] 직소하게 된 상황이 점점 늘어나게 된다면, 나중에는 우리 번의 [통교 관련] 현안을 우리 번이 조선에 전달할 때에도, 대마번의 주장을 매우 우습게 여겨 허용하기 어렵게 되어서는 반드시 [통교 관련] 업무에 지장을 초래할 것으로 삼가 생각합니다.

c) 이후 만약에 이번처럼 [나가사키] 봉행소에 직소(直訴)하는 일이 있는 경우에는, 봉행소에서 대마번에 알려준 이후에 직소한 내용을 [막부에] 보고하도록, [막부에서] 봉행소에 지시하시도록 해야 할 것이라고 생각합니다. 조선 관련 일은 [대마번이] 담당한 일이므로, 위와 같은 내용을 은밀히 청원한다는 취지로 아무쪼록 그렇게 되도록 청원을 드려야 할 일이라고 생각합니다.[14]

13 번역문 가운데, 인용사료 속의 문언을 그대로 제시할 필요가 있는 경우, ( )하여 표시하였다. 예시: 대마번(御國)

14 『平田幸右衛門方より來狀之寫·松浦儀右衛門差出候存寄之覚書』(국편 소장 대마도종가문서 기록류, No.3716). 원문은 다음과 같다.

a) 朝鮮人儀、朝廷諸役を始東萊ニ至まで、只今ニハ日本向キ様子巧者ニ罷成候ニ付、何事も彼方ニ權威を取、朝廷と東萊との間を以相隔、理不盡ニ推付候様ニいたし、又者其時其事ニより、或は從イ、或ハ不從様ニ仕リ、操縱之手段を以取扱イ、畢竟御國より御手を出シ不被得候様ニ致成シ申計策ニ御座候へハ、御國ニも其所を御存被成、何事ニよらず、此方之御處置を御堅メ被置、成たけ之儀ハ隨分此方より手を御出不被成候様ニ被成候而、彼方之變化を御窺、或付キ、或離レ候手段を御用イ、扨　公儀を後ロ立ニ御取被成、諸事其間を以御あいしらい被遊候而、第一事之未然より其漸微を御防キ被成、後來之弊端出來不仕候様ニ可被遊義、朝鮮御取扱イ之良策ニ而可有御座候。

(중략)

b)且又朝鮮御用之儀者私先祖より御通交之御取扱被仰付置候故、彼筋之義ハ何事ニよらす、私より申上來リ候處ニ、此度之ごとく私長崎表ニ召置候家來申聞セ候處をも承引不仕、下人之分際と仕、御奉行所へ直訴仕候様ニ御座候而ハ、第一、公儀をも憚不奉存候處、不届至極之儀ニ候故、御國體迄も不嚴重様ニ相見候段、乍恐甚不可然義ニ而、次ニ者私御通交之當役奉畏罷有候詮も無之、ケ様ニ當役を差越、直訴仕候様ニ御座候風義、段〻と増長仕候様ニ御座候而ハ、後〻者御用筋之義、私より彼國へ申達候節も、私申分を甚輕之、許容も難仕様ニなど罷成候而者、畢竟御用筋之支ニも罷成義と乍恐奉存候。

c)已來、若も此度のごとく御奉行所へ直訴仕候義有之節ハ、御奉行所より私へ被申届候已後、直訴之筋御聞届有之候様ニ、御奉行役所へ被仰付被下候様ニ有御座度御儀と奉存候。朝鮮筋之義者御當役之義ニ御座候故、右之趣御内所御願被成候との趣を以何分ニモ可然様ニ御願被仰上度御事と奉存候。

a)에는, 조선의 대일본 통교 태도에 대한 대마번의 위기의식이 잘 반영되어 있다고 할 수 있다. 즉 18세기 초쯤에는 이미 조선의 중앙 조정에서부터 동래부사에 이르기까지 일본에 대한 대처가 매우 능란해져서, 소위 '통교의 달인' 이 되어서 조선이 주도권을 쥐고 사안에 따라 조정과 동래부 간에 대처할 것을 수위 조정해가면서 밀어붙이고 있다는 것이다. 여태까지는 대마번이 사안에 따라 막부의 무위(武威)를 뒷 배경으로 삼아 잘 대응해 왔지만, 임란 직후처럼 막부의 무위(武威)를 내세워 위협하거나 밀어부칠 수는 없는 상황이라는 것을 상기시키고 있다.

b)에서 주목할 것은, 조선 표류민들이 대마번을 건너뛰고 나가사키 봉행소에 직접 항의하는 직소(直訴) 행위를 방치할 경우, 대마번이 막부로부터 부여받은 대조선 통교의 명분 상실로 이어질 것을 걱정하고 있는 대목이다. 통교 재개 이래 대마번주 소(宗)씨 가문이 막부로부터 부여받은 가역(家役)이란, 조선과의 모든 현안을 대마번이라는 창구로 일원화하여 막부에 전달하는 것으로, 소위 대조선 통교의 독점을 의미하는 것이었다. 그런데 조선 표류민들의 막부 직소와 같은 행위를 방치한다는 것은 바로 이러한 통교 절차의 변경을 초래할 수 있는 것으로, 고착될 경우 기왕에 획득한 중개자로서 대조선 통교 명분의 상실 내지는 기득권 상실로도 이어질 수 있다는 우려였다.

따라서 c)에서는 결론적으로, 이미 조선인 표류민들이 막부측(나가사키 봉행소)에 직소를 했다고 하더라도, 봉행소에서 직소 내용을 대마번에 미리 알려주어, 대마번으로 하여금 막부에 보고할 수 있도록 통교 절차를 되돌려 놓아야 한다는 것이다.

이처럼 의견서의 내용을 보면, 조선 표류민이 직소한 식량 부족에 대한 언급은 일절 없다. 그 대신 직소 건으로 인한 대조선 통교에 있어서 대마번의 기득권 손실에 대한 우려가 훨씬 큰 비중을 차지했다고 할 수 있다.

그런데 대조선 교섭에서 대마번이 느끼는 이러한 위기의식은 1717년 조선 표민들의 나가사키 직소가 처음은 아니었다. 17세기 말 울릉도쟁계(1693~1699, 일본에서는 '竹嶋一件') 당시에도 조선의 교섭 태도 변화와 통교 절차의 위기에 직면한 적이 있다. 울릉도쟁계를 둘러싼 조일간의 교섭은 완전히 마무리될 때까지 7년이나 걸렸다. 그러나 교섭 결과가 대마번이 처음 조선에 요구했던 것과는 전혀 달라졌기 때문에 충격을 받았던 것 같다.[15] 이에 대마번의 입장에서는 과거와는 다른 대조선 대응책이 필요하게 되었는데, 대응책이란 비록 울릉도쟁계로부터 20년이나 지났지만 사건의 전말에 맞는 내용 조사를 바탕으로 관련 기록을 작성해 두는 일이었다. 대마번의 지시에 따라 작성된 결과물이 바로『竹嶋紀事』(1726)라는 기록으로, 울릉도쟁계 당시 대마번이 조선을 어떻게 인식하고 있었는지를 엿볼 수 있다.

15 울릉도쟁계 교섭 당시, 대마번은 조선측 서계에 울릉도를 '日本竹嶋'로 명문화하려는 의도가 있었으나, 조선의 강경대응으로 결국은 '朝鮮鬱陵島'로 기재되게 된 것을 일컫는다.

a) 당시 저쪽(조선)의 수단(전략)은 '일도이명'이라고 하는 것을 먼저 (대마번) 사자의 입에서 나오게 하겠다는 생각이었습니다. 정말로 깜짝 놀랄만한 일이었습니다. 하지만 (이쪽은) 그러한 마음가짐이 없이 오로지 역관을 꾸짖기만 하는 태도를 취하면서 일을 처리하려는 생각으로 보였습니다. 대체적으로 사람들은 조선인을 둔하고 겁이 많다고만 생각하고 있지만, (결코) 그렇지 않습니다. 사태의 변화에 따라 대처하는 것이 상당히 정통하며, 상황에 대한 결단도 빠릅니다. 훗날의 우환을 생각하는 것도 사려깊다(深謀遠慮)는 것을 '죽도일건'의 경과를 통해 대강 알 수 있을 것입니다.[16]

b) 사람들이 하는 말을 생각해 보건대, '죽도일건'은 처음부터 끝까지 막부의 명령을 말씀으로 삼아 교섭에 임하였다. 처음에는 일본의 죽도라고 하여 저 나라의 배가 오는 것을 금지했다가, 결국에는 저 나라[조선]에서는 가깝고 우리나라[일본]에서는 멀다고 하여 우리나라 사람들이 가서 고기잡이 하는 것을 금지하게 되었다. 또한 저 나라 사람들이 겸손하고 순한 말로 이것에 대응했을 때는 '울릉(鬱陵)'이라는 문구를 삭제해 줄 것을 요구했다가, 저 나라 사람들이 강하고 위협적인 말로 이것을 거절할 때는 감히 그 잃는 바를 말하지 못하였다. 그 결과 결국에는 [일본이 조선의] '경계를 함부로 침범했다(侵涉犯越)'는 명분을 받아들임으로써 (이쪽의 입장을) 스스로 분명하게 밝히지 못했다. ①그 땅을 우리 소유로 하기 위해 욕심을 부렸다가는 진정 성신의 도리를 잃게 되는 것이나 마찬가지였기 때문이다.[17]

a)에서 주목할 것은, 울릉도쟁계 당시 조선의 교섭태도 변화를 지적한 부분으로 과거와 달리 사안에 따라 강약 조절은 물론, 결단의 속도 조절도 가능한, 소위 '능란해진' 조선의 교섭태도를 지적하고 있다. b)에서도 조선측 외교문서인 서계에 '울릉도'를 조선 땅으로 못박게 되어 당초 대마번이 의도했던 바를 관철시키지 못한 이유를 조선의 능란해진 대일본 교섭 태도 변화로 지적하고 있다. 또 b)-①을 보면, 만약 조선의 이러한 교섭태도 변화를 인정하지 않고 대마번이 욕심을 내서 무리하게 밀어부침으로써 당시 조일관계에서 추구하던 외교이념 내지는 명분인 ' 성신 '이 훼손될 경우, 궁극적으로는 그간 대조선 업무를 독점해오던 대마번으로서는 어떤 손실을 감수해야 할지 모른다는 심각성을 번에 호소하고 있다.

물론 위의 a)와 b)는『竹嶋紀事』(1726)의 편자(고시 츠네에몬, 越常右衛門)의 인식이라고 볼 수 있다. 그러나『竹嶋紀事』의 편찬 당시 이 기록물의 감수 및 서문을 작성한 사람은, 앞서 1717년의 나가사키 직소 사건에 대해 대마번에 의견서(覺)를 제출했던 번사(藩儒) 마츠우라 기에몬(松浦儀右衛門)으로, 그 역시 과거와 달리 능란해진 조선의 교섭 태도를 번(藩)의 가로들에게 호소했던 것으로 볼 때, 17세기 말~18세기 초의 대마번사들 간에 조선의 교섭태도 변화에 대한 위기의식은 어느 정도 공유되고 있었다고 할 수 있다.

16 『竹嶋紀事』권1, 1694년(갑술, 元祿 7) 8월 9일 綱. 서문은 마츠우라 기에몬(松浦儀右衛門) 작성.

17 『竹嶋紀事』권5, 후기(1726, 享保 11) 11월, 발문은 편자인 고시 츠네에몬(越常右衛門) 작성.

이렇게 볼 때, 울릉도쟁계를 겪으면서 대마번이 조선의 강경해진 교섭태도를 위기로 인식한 것은 분명하다고 할 수 있는데, 단순한 인식으로 그치지는 않았다. 울릉도쟁계 당시 대마번을 곤혹스럽게 했던 사안이 하나 더 있었다. 바로 안용복의 2차 일본 도해(1696)가 통교 절차라는 면에서 대마번을 위태롭게 만든 측면이 있었다. 돗토리번(鳥取藩) 기록에 따르면, 1696년 6월 안용복의 2차 일본 도해시, 돗토리번의 조사과정에서 안용복은 도해 목적을 일본에 직접 소송을 하기 위한 것으로 진술했다. 이에 돗토리번(에도번저의 聞役, 吉田平馬)도 안용복의 2차 도해 사실 자체에 대해서는 일단 막부 로쥬(大久保加賀守)에게 보고한 것으로 되어 있다. 소송 내용이 확실치는 않지만, 이때 대마번이 우려했던 것은, 돗토리번이 안용복 일행의 소송 문건을 정식으로 접수하여 이를 곧바로 막부에 보고(轉啟, 轉報)하는 것이었다. 그럴 경우 이것은 바로 대마번을 제치고 돗토리번을 통해 막부에 '직소' 하는 것이나 마찬가지였다. 대마번의 입장에서 이를 방치할 경우 그동안 독점해왔던 대조선 통교 절차와 루트에 모종의 변화가 생기는 것으로 긴장하지 않을 수 없는 상황이었다. 이에 대마번(宗刑部大輔, 宗義眞)은 돗토리번의 소장 접수를 막기 위해, 1696년 7월 조선국과의 통교는 대마번 이외에는 취급하지 않는다는 것이 막부의 대원칙이라는 것을 막부 로쥬(阿部豊後守, 大久保加賀守)에게 구상서를 올려 호소하였다. 그 결과, 돗토리번의 보고 직후(5월) 안용복 일행을 나가사키로 보내려 했던 것과는 달리, 8월에는 조선인을 바로 돌려보내도록 하라는 막부 봉서가 발급됨에 따라 안용복을 나가사키로 보내지 않고 돗토리에서 곧바로 강원도 양양으로 귀국시켰던 것이다.[18] 막부의 이 조치로 대마번은 대조선통교 독점이라는 기득권을 지킬 수 있었다.

1717년 조선 표민의 나가사키 직소 사건은 17세기 말 울릉도쟁계가 마무리된 지 20년 정도가 지난 시기였지만, 통교 절차라는 관점에서 본다면 안용복의 돗토리번 직소를 연상시키는 사건이기도 했다. 게다가 공교롭게도 나가사키 직소 사건의 수습과 직접 관련된 대마번 가로들이나 해결 방안을 제안한 번사들은 그들 자신이 바로 울릉도쟁계 교섭 당시의 당사자이기도 하였다. 예를 들면, '나가사키 직소 사건' 당시 번사들에게 의견을 구했던 구니모토(國元) 가로 4명 가운데 2명이 울릉도쟁계 당시 대막부 교섭 및 번정을 주도했던 사람들이었다. 구니모토 가로 스기무라 우네메(杉村采女)는 울릉도쟁계 당시 조선에 사자로 파견되어 조선의 교섭상황을 직접 목격하는 한편, 대응책으로 왜관측에 안용복의 도해 이전 조선인의 울릉도(竹嶋) 도해 사례를 조사하도록 지시하기도 하였다.

그리고 오우라 츄자에몬(大浦忠左衛門)은 번의 지시에 따라 1696년 안용복의 제2차 도일 때부터 1699년 울릉도쟁계 교섭의 마무리 단계까지 대막부 교섭에 임했던 에도 가로(江戶家老)였다. 특히 안용복 일행의 오키(隱岐) 도착(5월) 사실이 돗토리 번청의 조사(6.2)와 에도

18 『御用人日記』元祿 9년(1696) 6월 22일 및 8월 6일(日本鳥取縣立博物館).

번저(江戶藩邸)를 거쳐 막부 로쥬(大久保加賀守)에게 보고(6.13)되었다는 사실이 대마번에 전달(6.23)된 이후, 로쥬(阿部豊後守, 大久保加賀守)를 상대로 대막부 교섭에 힘썼던 인물이다. 오우라 츄자에몬(大浦忠左衛門)이 안용복의 2차 도해와 관련하여 막부에 호소했던 내용이란, 주로 통교절차의 훼손에 집중되어 있었다. 물론 대마번의 은퇴 번주인 宗義眞(宗刑部大輔)의 뜻을 반영한 것이지만, 소송 내용을 불문하고 막부가 돗토리번을 통한 안용복의 직소(直訴)를 들어줄 경우 대마번이 중개하는 대조선통교의 원칙이 훼손되는 것이니, 이나바(因幡)에서 곧바로 귀국을 지시해줄 것을 요청했다.[19] 통교절차라는 점에서 직소의 방치가 대마번을 얼마나 위태롭게 할 수 있는 것인지를 잘 알고 있었기에, 오우라는 막부 설득을 위해 다음과 같은 논리를 구사하였다. 즉 안용복의 직소 내용을 막부가 받아들일 경우 사안에 따라서는 막부가 조선에 회답하기 어려운 일이 있을 수도 있다. 그렇게 되면 막부의 입장만 곤란해 질 수도 있음을 들어, 안용복 일행의 소송 내용에 대한 언급은 피한 채, 미천한 어민의 직소란 막부를 업신여기는 무례한 처사라는 점을 부각시킨 것이다.[20]

조선인 표류민의 나가사키 직소가 발생한 1717년이라면, 안용복의 직소(1696)로부터 상당한 시간이 지났지만, 대마번의 당사자들 가운데는 울릉도쟁계 교섭 당시, 조선의 강경해진, 또는 능란해진 태도 변화 때문에 자신들의 요구를 관철시키지 못했던 경험을 아직도 생생히 기억하고 있는 시기였다. 만약 조선인 표류민들이 '식량 부족' 으로 막부에 직소하게 된 이유를 그대로 조선에 전달할 경우, 울릉도쟁계 이후 강경해진(또는 능란해진) 조선의 교섭 태도 변화로 볼 때 과연 어떻게 대응해올지에 대해 위기의식을 느꼈을 것으로 생각된다. 우선은 조선 표류민 박대에 대해 조선 정부가 격노(激怒)할 것으로 예측하여, 일본측이 조선 연해 주민의 단속을 요청한다 해도 신칙(申飭)을 내려줄 리가 없으며, 오히려 조선에 표착한 일본인이 박대를 당할 수 있음을 우려하였다. 이에 대마번으로서는 식량 부족은 언급하지 않은 채 직소 자체를 '방종한 행동' (不届 · 放肆)이라 하여 문제삼았던 것이다.[21] 한편 표류민 송환 업무의 실무자라 할 수 있는 대마번 역인(長崎聞役, 平田幸右衛門)은 조선 표민들의 직소와 같은 방종한 행동이 일어나게 된 배경으로 조선인들이 일본 사정을 너무 잘 알고 있기 때문이라고 지적하고 있다. 이번 나가사키 직소의 경우 경상도 울산 주민이 주도했는데, 울산은 일본 표착이 상습적으로 발생하는 지역으로, 나가사키에서의 표류민 접응 수준이 조상 대대로 소문으로 전해져 잘 알고 있기 때문에, 나가사키로 이송되어 송환을 기다리고 있는 주변 지역의 표착민들을 선동하여 방종한

19 『因幡國江朝鮮人致渡海候付豊後守樣へ御伺被成候次第幷御返答之趣其外始終之覺書』宗次郎內 大浦忠左衛門의 覺 (1696.7.24.)(국편 소장 대마도종가문서 기록류, No.3645).

20 『因幡國江朝鮮人致渡海候付豊後守樣へ御伺被成候次第幷御返答之趣其外始終之覺書』宗次郎內 大浦忠左衛門의 覺(1696.7. 24)(국편 소장 대마도종가문서 기록류, No.3645).

21 覺(발급자 미상)(국편 소장 대마도종가문서 고문서 No,5010).

행동을 한 것으로 인식하고 있었다.[22] 마츠우라 기에몬은 신분상으로 양반도 아닌 '천한 것들' (下々)주제에 막부를 어렵게 여기지 않은 것을 괘씸하게 여기고 있었는데,[23] 이렇게 소송 내용보다는 직소라는 절차 자체를 부각시킨 것은 안용복 2차 도일 당시 대마번정을 주도했던 사람들의 대조선 대응 논리와도 같은 맥락이라고 할 수 있다.

그렇다면 1717년(숙종 43)의 나가사키 직소 사건에 대해 대마번사들의 의견을 수렴한 이후 대마번이 취한 구체적인 조치는 어떠했을까? 대마번으로서는 우선 막부가 어떤 조치를 선제적으로 취하기 전에 대마번의 입장을 미리 정리한 다음, 표류민 취급 및 조선에 대해 취해야 할 입장을 준비하는 것이었다. 아메노모리 호슈(雨森芳洲)는 일본의 표류민에 대한 접응 부족이 교린 · 성신의 길에 어긋남을 시인하면서도, 표류민의 직소는 분수를 모르는 행위이므로 죄를 엄히 따져야 할 것이지만 원만히 해결하는 것이 좋으므로 질책 수준에서 해결하도록 의견을 개진한 바 있다.[24] 나아가 조선인 표류민을 송환해줄 경우 조선에서 받는 접대와 예물 등도 대마번으로서는 상당한 수입이 되기 때문에, 조선과의 원만한 해결을 위해 직소 절차에 한해 문제삼을 것을 제안했던 것이다.[25] 대마번도 기본적으로는 이 선에서 조치를 취하고 있다.

그리하여 먼저 조선 표류민에 대해서는 6월 22일자로 다음과 같은 각서를 내려, 표류민의 잘못이 어디에 있는지를 지적하였다. 대마번은 표류민들이 대마번을 거치지 않고 직접 막부에 진정하고 있는데, 이는 막부를 두려워하지 않은데 잘못이 있으며, 나가사키 체류시에 市中(町内)을 마음대로 배회한 점을 잘못으로 지적하였다. 그리고 나가사키에서의 표류민 접응에는 정식(定式)이 있으므로 반드시 대마번을 통해서 요구할 것을 주지시키고, 나가사키에서 대마도까지 호송하는 동안 대마번의 지시를 따르지 않고 제멋대로 행동한 점을 표류민의 잘못으로 지적하였다.[26]

이에 대마번은 번사(松浦儀右衛門)의 의견에 따라 막부의 지시가 별도로 떨어지기 전에 조기 수습 쪽으로 방향을 정한 한편, 1717년 6월에는 표류민들의 직소가 잘못되었음을 양역(兩譯, 訓導 및 別差)을 통해 예조가 아닌 동래부사에게 주지시키고, 앞으로 다시는 이러한 일이 일어나지 않도록 동래부로 하여금 해변가의 어민을 대상으로 분부(觸書)를 내려 줄 것을 요구하였다.[27] 이어서 8월에는 예조 및 동래부 앞으로 서계를 보내 왔다.

22 『平田幸右衛門方より來狀之寫 · 松浦儀右衛門差出候存寄之覺書』(국편 소장 대마도종가문서 기록류, No.3716).

23 『平田幸右衛門方より來狀之寫 · 松浦儀右衛門差出候存寄之覺書』(국편 소장 대마도종가문서 기록류, No.3716).

24 雨森東五郎의 「覺」(6월 2일)(국편 소장 대마도종가문서 고문서 No.8760).

25 覺(발급자 미상)(국편 소장 대마도종가문서 고문서 No,5010).

26 『分類紀事大綱』23, 「享保二丁酉年漂民共長崎御奉行所江直訴二出候事」 6월 22일 申諭覺書.
조선과 일본은 曆法체계가 달랐으므로 날짜가 다른 경우가 있다. 조선력과 일본력의 차이를 확인할 수 있을 때는 양국의 날짜를 명기하되, 같은 경우나 확인이 불가능한 경우에는 인용 사료의 날짜를 인용하였다. 曆의 대조는 『三正綜覽』(舊日本內務省地理局, 1932)을 참고하였다.

27 『分類紀事大綱』23, 「享保二丁酉年漂民共長崎御奉行所江直訴二出候事」7월 20일.

日本國對馬州太守拾遺平義方 奉書
朝鮮國禮曹大人 閣下
剝棗伏惟興居珍相, 膽依曷極, 玆稟貴國慶尙道漂民一船七名, 全羅道漂民三船四十五名, 向在長崎放肆, 行徑聞之驚駭, 顧蠢氓所爲, 未必深究, 雖然交隣之誼以無弊爲要, 因悉事由于萊府, 曲加聽察, 務申嚴飭, 則至幸馳呈전?札用倂, 此意萬祈體諒, 肅此不備.
享保二年丁酉八月日[28]

위는 대마번 사자(淺井喜內)가 예조참의 앞으로 가져온 대마번주의 서계이다. 상대가 예조참의인 만큼, 경상도 표민을 중심으로 한 조선 표민 52명이 나가사키 봉행소에 직소한 것을 '徑聞' 으로 표현하는 등, 함축적으로 작성되었다. 그러나 사고의 직접적 원인인 '식량부족' 에 대한 구체적 언급 없이, 미천한 백성(蠢氓)의 '방종한 행위' (放肆)였음을 지적한 한편, 조일 양국의 교린 유지를 위해 처벌을 요청하는 내용으로 되어 있다. 위 서계의 말미에도 있듯이 자세한 요구사항은 동래부사 앞으로 보내는 서계에 기재되어 있었는데, 표착지에서의 접응 규정은 정해진 규칙이 없어 표착지에서 임의로 지급한다는 것을 비롯하여, 그럼에도 표민들이 난출하여 봉행소에 식량 부족을 '고소' 함으로써 '소요' 사태를 일으킨 것에 대해 예방 차원에서 연해 지방에 엄칙을 세워주도록, 그리고 이를 조정에 계문(啓聞, 전달)해서 선처해 줄 것을 구체적으로 요구해 왔다.[29]

요컨대, 최종적으로 1717년 직소 사건의 대조선 통보 시 대마번이 역점을 두었던 것은 조선인 표류민들이 제기한 식량 부족에 대한 진위 여부가 아니라, 대마번을 통하지 않고 막부에 직접 고소했다는 항의 절차의 잘못을 부각시키기 위한 것이었음을 다시 한 번 확인해주는 대목이다. 그리하여 대마번은 이 요구를 관철시키기 위해 사자로 하여금 동래부가 중앙에 계문할 때까지 왜관에 체류할 것을 명하였다.[30]

이에 대해 조선에서는 우선 동래부의 양역(훈도 · 별차)이 9월 7일 대마번주 서계의 사본을 동래부사에게 보인 후 원본의 접수 여부를 통지하겠다고 하였다. 그러나 대마번의 강력한 요구에 따라 결국 원본을 접수한 후 9월 16일에는 조정에 보고(啓聞)하기에 이르렀다. 조선 표민의 직소 사건을 둘러싼 조선 정부의 논의는『왕조실록』이나『비변사등록』에는 보이지 않지만,

28 『兩國往復書謄』「57」告漂民在長崎放肆之書」(日本國會圖書館, デジタルコルレクシヨン) .

29 『兩國往復書謄』「57」告漂民在長崎放肆之書의 副書」(日本國會圖書館, デジタルコルレクシヨン) .
대마번이 조선인 표류민의 직소를 제멋대로의 방종한 행동으로 간주한 데에는 두 가지의 이유가 있었다. 하나는 막번제 하의 표류민 송환 방침에 비추어 볼 때, 표착지 영주는 개인적으로 인도적 배려에서 표류민에게 의복과 식량을 지급할 수는 있다. 그러나 표류민에 대한 지급 규정이 막부령으로 따로 정해져 있는 것은 아니기 때문에 표류민들이 부족함을 호소한다 해도 근거가 없다는 것이다. 그리고 또 하나는 만약 표류민들이 불만을 제기할 경우에는 가장 먼저 나가사키에 있는 대마번주 소(宗)씨의 가신(長崎聞役)을 통해 나가사키 봉행(막부)에게 의사를 전달해야 하는 것이 순서이다. 그런데 조선 표류민은 대마번측(長崎聞役)의 만류에도 불구하고 이러한 절차를 무시한 것이기 때문에 당연히 문책해야 한다고 하는 것이었다(『朝鮮方 每日記』享保 2년(1717) 8월 16일(국편 소장 대마도종가문서 기록류, No.1168).

30 『分類紀事大綱』23, 「享保二丁酉年漂民共長崎御奉行所江直訴ニ出候事」8월 16일.
『漂人領來差倭謄錄』권5, 347~356쪽.

표류민의 처벌은 결정되었다.[31] 그리하여 10월에는 조선측 답서의 사본이 왜관에 전달되었는데, 동향사(東向寺)[32]가 음미한 결과 별 이상이 없었기 때문에 대마번에 접수되었다.[33]

이때 예조참의 명의로 작성된 조선측 답서는 다음과 같았다.

朝鮮國禮曹參議沈宅賢 奉復
曰本國對馬州太守拾遺平公 閣下
槎便帶械, 就悉動止, 珍毖傾慰倍品, 第我國漂氓作孽於貴邦長崎公廨, 有此專价相報聞來, 極可驚駭, 卽令該道另加懲治, 亦當更飭沿海列邑, 俾絕後弊矣, 統希盛亮, 肅此不備.
丁酉年九月 日
禮曹參議沈宅賢[34]

예조참의(沈宅賢) 명의의 답서에는, 조선 표민의 나가사키 봉행소(長崎公廨) 직소에 대한 사과의 뜻을 대마번에 정식으로 전함과 동시에 다시는 이러한 일이 발생하지 않도록 해변가의 어민에게 경계를 내리겠으며, 소요를 일으킨 표류민은 죄를 물어 처벌하겠다는 내용이 기재되었다.

앞서 보았듯이, 대마번은 표착지에서의 식량 부족에 대해 아메노모리 호슈(雨森芳洲)가 조선인 표류민에 대한 지급 규정을 개정하여 그들의 고난을 덜게 해야 한다는 의견을 개진했음에도,[35] 접응 규정이 없다는 이유로 조선인들의 요구를 묵살해 버렸다. 그 대신 항의 절차에 대한 잘못에 초점을 맞춰 조선에 사실을 왜곡 전달하는 한편, 왜관 관수와 연락을 취하는 과정에서는 조선에 대해 서계에 기재된 '표류민 처벌' 및 '해변 어민에 대한 경계령 발동' 이라는 대마번의 요구가 대마번 스스로의 것이라는 것을 조선이 눈치채지 못하게 하라고 당부까지 한 바 있다.[36] 이는 대마번의 요구를 관철시키기 위해 막부의 의사인 것처럼 위장한 것으로 도리어 조선인 표류민들이 귀국한 후 조정으로부터 처벌을 받게 하는 결과를 초래하였다.

한마디로, 1717년 나가사키 직소 사건의 경우, 조선인 표류민들의 막부에 대한 진정에도 불구하고, 안용복의 2차 일본 도해(1696) 당시 '막부 직소의 사전 차단' 이라는 학습 효과를 바탕

31 예조참의(沈宅賢) 서계(국편 소장 서계, No.3204).
『邊例集要』권3, 漂人, 174~175쪽.
『漂人領來差倭謄錄』 권5, 347~356쪽.

32 東向寺는 왜관 내의 書僧으로 조선과 대마번간에 왕래하는 문서를 검열하였다.

33 『分類紀事大綱』23, 「享保二丁酉年漂民共長崎御奉行所江直訴ニ出候事」9월7일 · 9월16일 · 10월 15일.

34 예조참의(沈宅賢) 서계(국편 소장 서계, No.3204).
『同文彙考』권3, 漂風 3, 2354~2355쪽.

35 雨森東五郎의 「覺」.

36 「畢境彼國と御和交被取結, 今に至御誠信之驗著相見候者、漂民を御丁寧に被仰付、速に被送返候處に而、百年以來無何事相濟來候儀に候」(池内敏, 1993, 「天明四年長州惡黨漂民一件」, 『日本歷史』545, 69쪽)에도 있듯이, 대마번은 표류민 송환이 계속되어 왔기 때문에 조일관계가 순탄했다는 인식을 가지고 있었으므로 불상사로 인해 표류민의 송환이 단절되는 것을 두려워하였던 것 같다.

으로, 막부의 조치 이전에 대마번이 선제적으로 '통교 절차 훼손' 부각이라는 대조선 및 대막부 교섭술을 발휘한 결과, 조선인 표류민의 직소 행위 자체가 원천적으로 차단되게 되었다. 그 결과 막부 차원에서의 식량 부족 등, 표류민 접응에 관한 어떠한 해명이나 개선책도 없었다. 그 대신 사건 발생 8개월 만에 조선 표민의 직소에 대한 조선측의 사과를 예조참의의 정식 외교문서(서계)로 받아냄으로써, 대마번으로서는 이 직소 사건을 계기로 오히려 대조선 통교 독점에 대한 명분을 확보하기에 이르렀다고 할 수 있다.

이후 조선 표민의 직소는 1802년에도, 1818년에도 더 있었으나, 조일간의 현안으로 비화하지는 않았다.

먼저, 1802(순조 2)년에는 자료 부족으로 출신지 및 표착지를 알 수는 없으나, 조선인 표류민의 배를 대마번이 해선(解船)하여 송환한 적이 있었다. 표선이 매우 낡았기 때문에 조선인 표류민들은 직접 나가사키 봉행소(막부)에 표선의 수리를 요구하였다. 이유가 무엇인지는 알 수 없지만 나가사키에서는 표선의 수리를 거절하였다. 대마번은 조선인 표류민의 요구 자체를 방종(不埒)한 것으로 취급했지만, 호송 도중 조선 표민에게 '밧줄(繩)'을 사용했다든가라는 사항은 보이지 않으며, 표선은 대마번이 대신 고쳐서 대마도까지 오게 되었다. 이후 조선인 표류민은 자신의 표선으로 귀국할 것을 대마번에 청원하였으나, 배가 워낙 낡아서 결국은 표류민의 안전 송환을 위해 대마도에 이르러 해선(解船)하여 귀국시켰다.[37]

다음으로 1818(순조 18)년에는 1817년 치쿠젠(筑前州) 오시마(大島)에 표착한 함경도(洪原) 주민과 전라도의 승려 27명이 나가사키로 회송되어 왔는데, 이들은 자신들이 타고 온 배의 해선(解船)을 나가사키의 대마번 사무소에 요구하였다. 선례가 없음을 이유로 대마번이 거절했는데도, 표류민들은 듣지 않고 몇 사람이 직접 나가사키 봉행소로 가서 진정(直訴)한 소동이 있었다. 대마번은 당시 대마도를 방문 중이던 조선의 도해역관 일행에게 사이한(裁判) 명의의 각서를 보내 이를 알리는 한편, 6월 11일에는 왜관 관수(平田帶刀)에게 '방종한 행위'(不埒)의 세목을 써 보냈다. 조선인 표류민이 나가사키 소재 대마번 사무소의 배 및 番所의 시설에 손상을 입힌 것을 비롯하여, 그 곳 役人으로부터 받은 약을 의사의 눈앞에다 던져 버리고 표류민 숙소를 나와 상자 등의 물건을 팔고 돌아다니며 싸움을 하는 등, 난폭한 행동을 했다는 것이다.[38]

1817년 함경도 덕원인의 나가사키 직소에 대한 수습에서도 대마번이 문제삼고 있는 것은, 조선인 표류민이 왜 소요를 일으키게 되었는지에 대한 근본적인 해결보다는, 대마번을 무시한 채 막부에 직접 항의한 것에 초점을 맞춤으로써 조선과 막부 양쪽의 문책으로부터 벗어나려 했다는 것이다. 이것은 1717(숙종 43)년 나가사키 직소 이후 대마번이 취해 온 일관된 해결방법이라 하겠다. 1802년 및 1817년의 송환 마찰에 대해 조선측의 항의나 유감이 반영된 서계

37 『分類紀事大綱』11, 「漂民駕船解船」(국편 소장 대마도종가문서 기록류 No. 4562).

38 앞의 사료, 「漂民駕船傳聞流失之一件」.

는 보이지 않는다. 그 대신 송환에 대한 감사의 뜻이 담긴 조선측 서계만 남아 있는 것으로 보아 대마번의 표류민 업무에는 차질이 없었던 것으로 보인다.

Ⅳ. 1795년 조선 표선의 漕捨 사고와 대마번의 대응

1795(정조 19)년에는 지금까지와는 조금 다른 양상의 사고가 발생하였다. 일본측 사료에 의하면 조선의 표선이 포구에 닿기도 전에 '바다로 쫓아내 버린'(漕捨) 사건이었다.[39] 일단 조선인의 표착 사고가 발생한 장소가 대마도를 벗어난 다른 지역인데다 표선을 바다로 내쫓아 버린 일은 초유의 사태인지라 대마번으로서는 일본 내에서의 이러한 상황을 조선에 어떻게 알릴지가 고민거리였다고 할 수 있다.

1795년 일본의 죠슈(長州) 유타마우라(湯玉浦)에 표착한 함경도 덕원인들은 그곳에 표착하기 이전에 이미 여러 곳의 포구에 배를 대려 했으나, 구제받지 못하고 바다로 내몰렸다. 그러다가 겨우 유타마우라에 표착하게 되자 이를 대마번의 역인에게 호소했던 것이다. 이들이 바다로 다시 내쫓긴 이유를, 1784년 유타마우라에 표착한 조선인 표류민의 난폭한 행동이 표착지 주민들에게 좋지 않은 인상을 심어준 것으로 보는 견해도 있으며,[40] 의사 불통이 결정적이었다고 보는 견해도 있다.[41]

그러나 표착지 주민의 경제적 부담도 아주 배제하기는 어려울 것 같다. 조선인 표류민을 구제하여 나가사키까지 호송하는데 드는 비용은 모두 표착지 영주의 부담이었다. 그런데 이러한 비용은 실제로는 해당 포구의 주민이 짊어져야 했으므로, 주민들은 이러한 부담에서 벗어나기 위하여 흔하지는 않지만 조선인 표류민을 바다 한가운데로 내몰은 경우가 가끔 있었다.[42] 더군다나 죠슈(長州, 현재 야마구치 현)라고 하면 일본 내에서는 대마도 다음으로 조선인이 많이 표착하는 곳이었다. 이러한 지역에서는 그들이 조선인이라는 것을 안다고 해도 외국인으로서의 조선인에 대한 호기심도 이미 없지 않았을까라고 생각된다. 표류민들은 배의 침몰을 우려하여 싣고 있던 물건을 바다에 버리는 경우가 많았다. 또 있다고 하더라도 표류민은 그 신분이 대개는 미천한 어민들이 많았으므로 그들이 타고 온 배에 실려 있는 물건이란 선상생활에 필요한 보잘것 없는 생활필수품이거나 어구(漁具)로서 경제적인 가치도 없는 것들이었다. 대마번 사

39 『分類紀事大綱』10, 「寬政七乙卯年朝鮮人日本地江漂着之所先方ニ而取計方不埒之一件」(국편 소장 대마도종가문서 기록류 N0.4556) 및 『寬政六甲寅年冬朝鮮國咸鏡道之內德原之者五人乘ニ而長州湯玉浦江漂着之處最所ニ乘掛候處ニ取計候依往復書狀控」(국편 소장 대마도종가문서 기록류 No.3091).

40 池內敏, 1993, 「天明四年長州惡黨漂民一件」, 『日本歷史』545.

41 部和昭, 1993, 「朝鮮漂流民の救助·送還にみる日朝兩國の接觸」, 『史境』26.

42 岡田信子, 1974, 「近世異國漂着船について–特に唐·朝鮮沿の處遇–」, 『法政史學』26.

료에는 바다의 상황이 좋지 않았으므로 표선을 구제하려다 일본선이 침몰하는 사태를 막기 위해 표선을 다른 곳으로 유도하기 위한 것이었으며, 의사소통이 자유롭지 못하다 보니 오해가 있었다고 되어 있다.[43] 물론 위와 같은 상황도 있었을 것이라고는 생각되나, 조선인 표류민을 그들의 영지 내에 두어 봤자 마찰의 실마리만 제공하는 부담의 대상으로밖에 인식하지 않았던 듯하다.

대마번의 입장에서 볼 때 1795(정조 19)년의 '표선 추방'(漕捨)은 다른 번에서 일어난 사건을 수습해야 하는 만큼 그 방법에 고심했던 것 같다.

그런데 1795(정조 19)년의 사고는 이전까지와는 달리, 조선인 표류민의 제멋대로의 방종한 행동이나 무리한 요구가 문제가 되었던 것이 아니라, 표착지 주민이 조선인이 타고 있던 표선을 구제하지 않고 바다 한가운데로 내쫓아버린 '표선 추방'이 그 원인이었다. 이것은 대마번도 일본의 접응 소홀을 인정하는 것이었다. 그렇다면 '표선 추방' 건은 어떻게 수습되었을까?

나가사키로부터 조선의 표류민이 대마도에 도착하자, 대마번에서는 표류민들에 대한 경위를 다시 조사하였다. 그러나 나가사키에서 조사한 내용과 별로 다를 것이 없자, 대마번에서는 막부와 조선에 대해 어떻게 대처해야 할 지가 가장 큰 문제였던 것 같다. 먼저 막부에 대해서 만약 이것이 사실이라면 표류민을 구제하지 않은 지역의 영주는 중죄에 처해질지도 모르는 일이었으므로 '표선 추방' 경위를 막부에 보고해야 할 것인가 아닌가가 관심사였다. 그리하여 일본측의 '표선 추방' 이유를 언어불통 및 일기 불순으로 구조선까지 침몰될 염려가 있었던 것에 비중을 두었다. 또 보고한다 하더라도 막부의 문책을 피하기 위해서는 표류민을 내몰았던 지역의 거리 및 방향을 의도적으로 감추려는 방침을 세웠다. 그러나 조선에 대해서는 만약 이 사고를 마치 아무 일도 없었던 것처럼 하여 조선에 송환했을 때, 부산진이나 동래부에서 표류민을 인수하면서 표류 경위를 묻게 되어 사실이 나중에 드러나게 될 경우에 또 어떻게 해야 할 것인가가 문제였다.[44] 즉 표류민을 구제하지 않고 바다로 다시 내쫓아 버린 일이 동래부를 통해 중앙정부에 보고됨으로써, 앞으로 일본인이 조선에 표착했을 때 조선으로 받을 박대, 나아가서는 이것이 조선과 막부간의 외교문제로 정식으로 제기되어 대마번이 받을 불이익을 두려워하였던 것이다. 그리하여 먼저 대마번은 조선인 표류민의 요구를 반영하여 이를 막부에 보고하고 앞으로는 이러한 일이 일어나지 않도록 법령을 정해줄 것을 요청하였다.[45] 1795(정조 19)년 막부의 老中(安藤對馬守)이 내린 법령에 의하면,

43 『寛政六甲寅年冬朝鮮國咸鏡道之內德原之者五人乘二而長州湯玉浦江漂慮之處最所二乘掛候處二取計候依往復書狀控』(국편 소장 대마도종가문서 기록류 No.3091).

44 『分類紀事大綱』10, 「寛政七乙卯年朝鮮人日本地江漂着之所先方二而取計方不埒之一件」.

45 『寛政六甲寅年冬朝鮮國咸鏡道之內德原之者五人乘二而長州湯玉浦江漂着之處最所二乘掛候處二取計候依往復書狀控』(국편 소장 대마도종가문서 기록류 No.3091).

각 서

영지 내의 포구에 조선의 어선 등이 표류해오는 일은 매번 있는 일이다. 그런데 포구의 어부 등이 잘못 생각하여 표류해서 위험에 처해 있는 것을 보고서도 물리쳐 보호하지 않으며, 그 중에는 오히려 연안 육지 쪽으로 다가오지 못하도록 하는 경우도 있는 것 같다. 어떤 경우이건 표류 선박이 어려움에 처해 있는 것을 발견하거든 정성을 들여 구제해야 하는 것은 당연하다. 그런데 영주에게 호소하는 일을 어렵게 여겨 도리에 어긋나고 자비롭지 못한 행동을 취한다는 것은 당치도 않은 일이다. 특히 [표착은] 異國에 대한 일이라서 더욱 어떨까 생각하는 바이므로 위와 같은 일이 생기지 않도록 분부해야 할 것이다. 앞으로 이런 무례한 일을 듣게 되면 [표선을 구제하지 않은 곳의] 영주에게는 성의가 부족한 것으로 취급하여 엄중한 조치가 있을 것이므로, 가능한 한 후하게 정성을 다해야 할 것이다.

위와 같이 규슈(九州)·츄고쿠(中國) 지방 연안 포구의 영주에게 분부하므로 주지해야 할 것이다.

위의 奉書를 '半切 종이에 작성하여 대마번주에게'[46]

라고 기재되어 있다. 즉 조선인들의 표착이 빈번한 규슈(九州) 및 쥬고쿠(中國) 지방의 영주에게 표류민에 대한 구제조치 및 접응이 불충분할 경우, 막부가 이를 처벌하겠다는 의지를 표명하고 있다. 비록 규슈와 쥬고쿠 지방에 국한된 것이기는 하지만 이곳의 영주들을 대상으로 표류민에 대한 구제조치를 소홀히 했을 경우 응분의 처벌이 막부령으로 정해진 것은 단지 구제의무 만을 규정했던 종래의 조치에 본다면 진일보한 것이었다. 이는 대마번의 요구에 의해 정해진 것으로서, '표선 추방'(漕捨)과 같은 불상사가 발생하여 대마번이 더 이상의 곤경에 빠져서는 안되겠다는 판단 하에서 취해진 행동이라고 할 수 있다.

다음으로 조선에 대해서는, 조선에서 표류민이 버림받은 사실을 먼저 알고 대마번을 추궁해 오기 전에, 대마번이 먼저 왜관에 사자를 보내 양역(훈도 및 별차)에게 상황을 설명하고 그들로 하여금 대마번이 조선의 표류민을 얼마나 극진히 대접했는지를 동래부사로 하여금 인식하게 하도록 조치를 취하였다.[47] 그리고 한편으로는 대마번은 조선 표류민들의 불만을 무마시키기 위해 그들을 더욱 극진히 대우함으로써, 표류민들로부터는 귀국한 후에 일본에서 그들이 당했던 일을 동래부의 조사에서 절대 말하지 않도록 다짐을 받았다.[48]

46 원문은 다음과 같다.

書付

領分之浦方江朝鮮之漁船なと漂流之儀毎度之事候、然處浦方之獵師ともなと心得違、右漂流之危難を見懸候而も放(散?)而差構も不致、中二者却而地方江不近寄樣二取計候儀ホも有之哉二候、都而漂船難儀之樣子見請候ハハ、懇切二救可申儀勿論二候處、領主江訴候儀なと事六ヶ敷樣二存候而、不法無慈悲成ル取計ホ有之候而者以之外成事二而、殊二異國江對候儀二候得者尚更如何敷次第二候條、右之趣二無之樣可申付候、以來不束之筋相聞候ハハ、其領主ハ不念之事二付嚴重之御沙汰可有之候間、精精厚く可被念入候、

右之通九州·中國筋浦方有之領主江相觸候間、可被得其意候、

右大奉書半切二御認宗對馬守江と有之

(『寛政六甲寅年冬朝鮮国咸鏡道之內德原之者五人乘二而長州湯玉浦江漂着之處、最所二乘掛候処二取計候依往復書狀控』)

47 『分類紀事大綱』10, 「寛政七乙卯年朝鮮人日本地江漂着之所先方二而取計方不埒之一件」.

48 앞의 사료, 1795년 3월 4일 관수 도다 다노모(戶田賴母)가 대마번(府中)에 보낸 서한.

조선의 표류민들은 대마번의 통사(通詞)를 통해 말하기를, "일본의 포구에서 '표선이 추방' 당한 건에 대해서는 귀국한 후에도 결코 말하지 않겠으며, 입 밖에 냈다가 동래부에서 조사가 있게 되면 고향에 돌아갔다고 해도 다시 한성에 올라오도록 할 지 모른다. 그러므로 이 건에 대해서는 일절 말하지 않을 작정이며 표류민 전원이 그렇게 합의하였다"라고 하였다.[49] 그러나 대마번은 이에 그치지 않고, 만일을 위해 표류민들이 부산 왜관에 도착한 후에도 부산과 동래부의 조사에서 아무것도 말하지 않도록 양역을 통해 다시 한번 당부하였다. 그 결과 동래부에서는 양역의 보고만을 듣고 표선의 조사(漕捨) 여부에 대한 조사를 하지 않았음은 물론, 대마번에 표류민 송환에 대한 감사와 그들의 도리에 어긋난 요구에 대해 사과한다는 서한까지 써주었다.[50] 그 결과 조선의 예조참의(朴宗甲)가 대마번주에게 보내는 정식 외교문서인 서계에도, "표민을 구제하여 호송해온 교린의 도리(隣誼)에 감사한다"는 내용만이 아주 간략하게 기재되어 있을 뿐이었다.[51]

대마번은 조선인 표류 선박의 추방(漕捨)건에 대해, 통상적인 표류민 송환 수준의 예조참의 답서를 받아냄으로써 별 시비없이 원만하게 해결된 것을 동래부의 양역(훈도 및 별차)이 여러 가지로 배려한 것이라고 생각하였는데, 대마번이 조선과 교섭하는데 있어서 조선 역관에게 의지하고 있는 부분이 상당히 많았음을 알 수 있다. 어찌 되었건 대마번이 가장 우려하고 있었던 문제, 즉 조선인 표류 선박의 추방(漕捨) 건이 조정에 알려짐으로써 조선 정부와 일본 막부간의 외교문제로까지 확대될지도 모르는 사태는 동래부 양역과의 선에서 무사히 해결되었던 것이다. 즉 대마번으로서는 대막부 교섭 및 조선 역관과의 은밀한 교섭을 통해 조선 표류민의 송환 독점이라는 기득권을 지켜낼 수 있었던 것이다.

Ⅴ. 맺음말

일본에 표착한 조선인은 표착해서부터 송환될 때까지 1년 안팎의 장기간에 걸친 외국생활과 항해로 인해 지쳐있었다. 이에 언어불통, 표착지에서의 접응 문제 내지는 귀국을 재촉하다 마찰이 발생하기도 하였다. 이중 표착지에서의 접응은 해당 영주의 호의 여하에 달린 것이기도 했는데, 사고 건수가 가장 많은 대마도를 비롯하여 표착다발지역에 속하는 죠슈(長州)의 주민들에게 있어서 조선인 표착이란 가끔씩 경험할 수 있는 일로 그다지 대수롭지 않은 사건이

49 앞의 사료, 1795년 2월 13일 端書.
50 앞의 사료, 1795년 3월 4일 관수 戶田賴母의 書狀.
51 예조참의(朴宗甲) 서계(1795.4, 乙卯長州湯玉浦漂人禮曹答書)(국편 소장 서계, No.6232)

었다. 대마도에서는 1824~1872년까지 111건에 이르는 조선인 표착이 있었으므로 1년에 2번 이상은 조선인을 접할 기회가 있었다. 같은 기간 동안 죠슈에서는 31건이 있었다.[52] 이러한 지역에서는 조선인 표류민의 구호나 호송은 표착지 주민에게 있어서 정신적 · 경제적으로도 큰 부담으로 인식될 수도 있었다. 흥미의 대상이 되지 못하는 조선인 표류민에 대한 취급은 자연히 소홀해질 수 밖에 없었다고 생각된다. 게다가 조선인 표류민들은 대부분이 어민들이었기 때문에 나가사키나 대마번에서는 이들을 '천한 것들'(下下之者 또는 下賤之者)이라 하여 멸시의 대상으로 여기는 부분도 있었다.[53]

어찌보면 조선인 표류민을 송환하는 과정에서 발생하는 송환사고란 당연한 것이라고도 할 수 있는데, 그럼에도 불구하고 1717년 및 1795년의 사례에서 보았듯이, 송환 자체는 원만하게 이루어졌다. 대마번의 입장에서는 조선인 표류민의 송환이 막부로부터 부여받은 대조선통교 업무를 독점할 수 있는 중요한 명분이자, 통신사외교와 더불어 조일간의 성신 교린을 실천할 수 있는 중심축이기도 했기 때문이다. 나아가 대마번 재정을 충당할 수 있는 수단이기도 했기 때문에, 조선인 표류민 송환이라는 원만한 업무 수행을 위해 송환사고를 축소 왜곡하는 대조선 및 대막부 교섭술을 발휘했다고 할 수 있다. 특히 1717년 나가사키 직소 사건에서는, 17세기 말 울릉도쟁계 이후 강경해진 조선의 교섭 태도로 볼 때 격노한 반응을 우려하여, 조선인 표류민에 대한 일본내 표착지 및 나가사키에서의 식량 부족 사실은 은폐하는 대신, '직소'라는 통교 절차만을 부각시켜 사실의 은폐 및 왜곡 축소하는 교섭술을 발휘하였다.

또 1795년 사례에서는 외교일선에 있는 조선측 말단 관리들과의 유착관계에 의지하여 송환사고를 임기응변적으로 해결하려는 측면도 있었다. 어찌되었든 그 결과 표류민 송환 만큼은 마찰이 있었음에도 불구하고 외교 현안으로는 비화되지 않은 채 19세기 중반까지 계속될 수 있었다. 예를 들면 1811년 통신사의 일본(대마도) 파견을 마지막으로 조일 간 외교가 단절된 이후는 물론, 19세기 후반 메이지 신정부의 수립으로 일본 내 정권 교체가 있었음에도 불구하고 일본 표착 조선인의 송환 만은 계속되었는데, 갈등의 계기는 내재되어 있었지만, 대마번이 조선과 막부를 상대로 벌이는 필사적인 노력도 무시할 수는 없었다고 할 수 있다.(이상)

52 池内敏, 1993, 「天明四年長州惡黨漂民一件」의 <표 2> 참조.
53 池内敏씨는 조선인의 표착이 아주 드문 지역에서는 조선인 표류민들이 오히려 우대를 받은 사례가 있는데, 이는 표착지에서 漢詩·漢文 내지는 유교적 교양을 갖춘 조선의 관인층 내지는 지배계층에게 보인 호의 때문이었음을 지적하고 있다(池内敏, 1998,『近世日本と朝鮮漂流民』(日本, 臨川書店)의 제5장, 「17世紀 蝦夷地に漂着した朝鮮人」).

참고문헌

『同文彙考』.

『邊例集要』.

『漂人領來差倭謄録』.

예조참의(沈宅賢) 서계(국사편찬위원회 소장, No.3204).

예조참의(朴宗甲) 서계(국사편찬위원회 소장, No.6232).

『分類紀事大綱』10(국사편찬위원회 소장 대마도종가문서 기록류 No.4556).

『分類紀事大綱』23(국사편찬위원회 소장 대마도종가문서 기록류 No.4508).

『寛政六甲寅年冬朝鮮國咸鏡道之內德原之者五人乘二而長州湯玉浦江漂着之處最所二乘掛候處二取計候依往復書狀控』(국사편찬위원회 소장 대마도종가문서 기록류 No.3091).

『平田幸右衛門方より來狀之寫·松浦儀右衛門差出候存寄之覚書』(국사편찬위원회 소장 대마도종가문서 기록류, No.3716).

『因幡國江朝鮮人致渡海候付豊後守様へ御伺被成候次第幷御返答之趣其外始終之覺書』(국사편찬위원회 소장 대마도종가문서 기록류, No.3645).

『兩國往復書謄』57(日本國會圖書館, デジタルコルレクシヨン).

『竹嶋紀事』.

『御用人日記』(日本鳥取縣立博物館).

雨森東五郎의 「覺」(국사편찬위원회 소장 대마도종가문서 고문서 No.8760).

이훈, 2000, 『조선후기 표류민과 한일관계』, 국학자료원.

池内敏, 1998, 『近世日本と朝鮮漂流民』, 臨川書店.

池内敏, 1993, 「天明四年長州惡黨漂民一件」, 『日本歷史』545.

木部和昭, 1993, 「朝鮮漂流民の救助·送還にみる日朝兩國の接觸」, 『史境』26.

岡田信子, 1974, 「近世異國漂着船について–特に唐·朝鮮沿の處遇–」, 『法政史學』26.

Abstract

The Reality of the Neighboring Diplomacy between Choseon and Japan as Seen Through the Friction and Settlment of Choseon Drifters Arrived in Japan

Lee Hoon
Hallym University

This paper aims to find out the reality of the Neighboring Diplomacy between Choseon and Japan through the perception and settling situation behavior of Tsushima-han, who is in charge of repatriation, about accidents and friction that occurred during the repatriation of drifters, which is called a symbol of friendship between Choseon and Japan after the Japanese invasion of Choseon in the year of Imjin(1592).
Specifically, the paper examines two cases: the 'Direct Appeal Case by Choseon drifters in Nagasaki (1717), a mandatory stopover for foreigners to be investigated by the Shogunate in Japan, and the 'Expulsion of Choseon drifting Ships' in Choshu (1795), a frequent drifting and arriving area for Choseon people.
Firstly, in the case of the 'Direct Appeal in Nagasaki' (1717), it was an incident that about 50 drifters of Gyeongsang-do and Jeolla-do who had arrived in Japan protested directly to the Shogunate (Nagasaki Bugyosho) without going through the Tsushima-han about the food shortage the Japanese side should have provided while they were staying in Nagasaki.
The Tsushima-han was able to fundamentally block the direct appeal of the Choseon drifters as a result of preemptively employing a negotiation tactic against Choseon and the Shogunate, highlighting the 'concealment of the fact of food shortage and damage to the diplomatic procedure', before the Shogunate took any action.
Also, from Choseon, they were able to receive an apology for the direct appeal of the drifters through a formal diplomatic document (Seogye) from the Yejo Chameui.
Next, in the case of the expulsion of the drifting ship of Hamgyong-do residents who arrived in Choshu (1795), Tsushima-han took the initiative to send an envoy to Waegwan and persuade Dongnaebusa (local Governer of Dongnaebu) before questioning Tsushima-han after knowing first that the drifters had been abandoned in Choseon.
And to to appease the dissatisfaction of Choseon drifters, they treated them extremely well, and received a promise that they would never tell what they had experienced in Japan after returning home in Dongnaebu's investigation.
Since most of the Korean drifters were fishermen, Nagasaki and Tsushima-han regarded them as objects of contempt as lowly person while recognizing their protests as "indulgent acts.“
However, as a result of the Tsushima-han employing negotiation tactics to conceal or distort and reduce the facts, it can be said that the repatriation itself was carried out smoothly.

From Tsushima's point of view, the repatriation of Choseon drifters was an important justification for monopolizing the work of diplomatic relations with Choseon granted by the Shogunate, and also a central axis for practicing sincere Neighboring Diplomacys between Choseon and Japan along with Tongshinsa Diplomacy.

Keyword Nagasakhi, Food shortage, Direct appeal (Direct protest), Chōshū, Expulsion of ships, Lowly person, Indulgent acts, Neighboring Diplomacy

논문투고일 : 2023. 10. 31.
심사완료일 : 2023. 11. 18.
게재확정일 : 2023. 12. 06.

논 문

왕직(王直)을 통해 본 16세기 동아시아해역

이수열 한국해양대학교 국제해양문제연구소

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 은 시대의 개막과 해금-조공체제
Ⅲ. 왕직의 등장과 가정대왜구
Ⅳ. 해금-조공체제의 완화와 동아시아 해역질서
Ⅴ. 맺음말

초록

동아시아해역에서 왜구가 창궐했던 시기는 크게 두 차례 있었다. 14~15세기에 주로 한반도 연안을 침략해 사람과 쌀을 약탈한 왜구와 16세기에 들어 다민족으로 구성된 해상세력이 중국해 전역에 걸쳐 불법 무역을 감행한 왜구가 그것이다. 왕직은 16세기 왜구를 대표하는 인물이었다. 이 논문은 왕직을 통해 16세기 동아시아해역에서 전개된 일련의 역사 과정에 대해 살펴보는 것을 목적으로 하는 것이다.

16세기 동아시아해역에서는 전례가 없을 정도로 강한 무역 욕구가 팽배해 있었다. 그 이유로는 중국 연안 지역의 제조업 발전, 포르투갈과 스페인의 아시아해역 진출, 세계적 차원의 은 순환, 내전 하 일본의 중국 상품 수요 등을 들 수 있다. 이러한 상황 속에서 왕직과 같은 해상세력이 등장했다. 왕직은 중국해 전역에서 밀무역 활동을 전개해 막대한 부와 권력을 쌓았다. 거래하는 상품도 민간 수요품에서 군수품, 서구식 화기에 이르기까지 다양했다. 그러나 이러한 무역은 명조의 관점에서 보면 명백한 불법행위였다. 이후 명조는 해금정책을 서서히 완화해 갔고, 그 과정에서 왕직은 처형당했다.

동아시아해역의 상업 붐은 명조와 멸망과 청의 등장, 도쿠가와 이에야스(德川家康) 정권의 성립, 조선의 지배구조 재편 등으로 종언을 맞이하게 된다. 새롭게 들어선 한반도, 중국, 일본의 강력한 중앙정부는 다시 바다를 관리하기 시작했다. 그 결과 17세기에 들어 바다는 '국가의 바다'로 회귀해 갔다.

주제어 왕직, 해금-조공체제, 16세기 왜구, 동아시아 해역사, 은 시대

Ⅰ. 머리말

동아시아해역에서 왜구가 창궐했던 시기는 크게 두 차례 있었다. 고려 말 · 조선 초(14~15세기) 주로 한반도 연안을 침구해 사람과 쌀을 약탈한 왜구와 16세기에 들어 일본인, 중국인, 포르투갈인 등으로 구성된 해상세력이 중국해 전역에 걸쳐 불법 밀무역을 감행한 왜구가 그것이다. 두 시기의 왜구는 활동 무대, 민족 구성, 침구 지역, 약탈 물자 등에서 커다란 차이를 보인다. 만약 고려 말 · 조선 초 왜구를 '14 · 15세기 왜구', 그 뒤의 왜구를 '16세기 왜구'라고 부른다면,[1] 14 · 15세기 왜구의 주된 침구 지역이 한반도이었던 데 비해 16세기 왜구의 공격 대상은 중국 연안이었다. 또 전자가 일본인으로 구성된 데 비해 후자가 다민족 집단이었던 점도 큰 차이이다.[2] 그 외에 발생 원인이나 약탈한 물자에 있어서도 두 시기의 왜구는 성격을 달리했다.

왕직은 이 중 16세기 왜구를 대표하는 인물이었다.[3] 먼저 오늘날 왕직을 둘러싼 몇 가지 이미지를 소개하면 다음과 같다.

첫 번째, 왜구를 끌어들여 국법, 즉 해금정책(海禁政策)을 어긴 반역자로서의 왕직이다. 이는 주로 명 왕조의 입장에서 본 평가인데, 당시 명의 법률(大明律)은 '인민이 사사로이 바다로 나가 외국 상인과 교역하는 일'(下海通蕃)을 엄격하게 금지하고 있었다. 특히 군사적 · 정치적 위협을 초래할 가능성이 있는 사람(노예) 및 군수품 교역은 교형에 처해졌다. 그런 만큼 이 교역에는 많은 이익이 따랐다.

두 번째, 동아시아해역의 '상업의 시대'(The Age of Commerce)의 한 주역으로서의 왕직이다. 이는 최근의 학문 상황, 즉 1980년대 이후 바다의 시점을 도입해 새로운 16세기 역사상을 제출하기 시작한 일본 학계의 동아시아 해역사 연구에 기인하는 이미지이다. 왕직은 포르투갈 상인과 일본의 왜구 세력을 절강(浙江) 앞바다의 쌍서(雙嶼)로 끌어들이거나 직접 말라카, 시암 등지로 가서 동남아시아 산품과 포르투갈 화기를 들여왔다. 이후 쌍서가 파괴되고 명 조정과 대립하게 되자 근거지를 일본 서부 지역으로 옮겨 활동했다. 이처럼 왕직은 남중국해와 동중국해에 면한 여러 지역을 넘나들면서 교역 활동을 한 '상인'의 한 사람이었다. 하지만 이러한

* 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A6A3A01081098).

1 왜구의 명칭에 관해서는 14·15세기 왜구를 '전기 왜구', 16세기 왜구를 '후기 왜구'로 부르는 사례도 있지만 여기서는 14·15세기 왜구와 16세기 왜구로 통일한다.

2 1980년대에 들어 일본 학계에서는 14·15세기 왜구의 민족 구성을 일본인·고려인 연합, 일본인·조선인 연합으로 주장하는 연구가 출현하기 시작해 오늘날 '정설'로 받아들여지고 있다. 그 선구적이자 대표적인 연구는 田中健夫, 1987, 「倭寇と東アジア通交圏」, 朝尾直弘 외 편, 『日本の社會史 Ⅰ 列島內外の交通と國家』, 岩波書店 이었다. 이에 대한 한국 학계의 비판으로 윤성익, 2005, 「21세기 동아시아 국민국가 속에서의 倭寇像」, 『명청사연구』 23 ; 이영, 2013, 「민중사관을 가장한 식민사관: 일본 왜구 연구의 허구와 실체」, 『일본문화연구』 45 ; 이수열, 2019, 「왜구론의 행방: '바다의 역사'와 일본 중세 대외관계사」, 『해항도시문화교섭학』 21 등이 있다.

3 鄭舜功, 『日本一鑑』에 의하면 왕직의 본명은 錕, 호는 五峯이다. 그는 자신의 성을 汪으로 기록하기도 했는데, 이는 모계의 성을 따른 것이라고 한다. 上田信, 2013, 『シナ海域 蜃氣樓王國の興亡』, 講談社, 162~163쪽.

'교역자' 로서의 16세기 왜구상은 그들이 행한 폭력적인 침구 활동을 은폐하는 역기능을 갖고 있다는 점에도 주의할 필요가 있을 것이다.

세 번째, '철포전래(鐵砲傳來)' 의 현장에 있었던 왕직이다. '철포전래' (조선이나 중국에서는 철포를 조총이라고 불렀다. 이하 조총이라고 한다)[4]는 일본 역사에서 결정적으로 중요한 사건 중 하나였다. 조총은 당시 내전 중이었던 일본의 전국(戰國) 상황에 커다란 영향을 미쳐, 서구식 화기와 화약을 많이 확보한 자가 최고권력자(天下人)에 오르게 된다. 왕직은 이 조총을 일본에 전래한 포르투갈 선박에 타고 있었던 사람이기도 하다.

이와 같이 왕직에게는 ① 16세기 동아시아해역에서 활동했던 왜구 세력의 일원, ② 동남아시아해역, 동아시아해역, 일본열도를 무대로 밀무역 활동을 전개한 '상인' , ③ 그리고 일본에 조총을 전래한 배의 동승자 등의 이미지가 중첩되어 있다.

그런데 오늘날 왕직을 역사적으로 어떻게 평가할 것인가의 문제는 역사학의 영역을 넘어 근대사 인식과 맞물리는 형태로 여전히 현재진행형의 과제로 존재하고 있다. 한 예로, 2000년 일본 고토열도(五島列島, 왕직 세력이 머물렀던 곳) 주민들이 일본과 중국의 우호를 기념하기 위해 영파(寧波, 일본 사신이 입국하는 항구로서 遣唐船, 遣明船 등이 입항한 지역)에 고토열도와 영파의 역사적 관계와 왕직의 공적을 기리는 석비를 세운 일이 있었다. 하지만 2005년 남경사범대학 교사 두 명이 이 석비에서 왕직의 이름을 파내는 사건이 일어났다. 왕직은 외국 세력을 끌어들인 매국노(漢奸)이라는 것이 그 이유였다.[5] 16세기에 활동했던 역사적 인물을 어떻게 평가할 것인가에 대해 중국과 일본 사회는 아직도 합의를 도출해내지 못하고 있는 것이다. 여기에는 근대사에 대한 양측 간의 인식의 차이가 크게 작용하고 있음은 물론이다. 이런 점은 한국도 예외가 아닐 것이다.

이하에서는 여러 이미지가 종착하고 있을 뿐 아니라 아직도 역사적 평가가 유동적인 왕직을 통해 16세기 동아시아해역에서 전개된 일련의 역사 과정과 그 수습 과정에 대해 살펴보기로 한다.[6]

Ⅱ. 은 시대의 개막과 해금-조공체제

1. 해금-조공체제의 성립

4 조총 전래의 해는 일반적으로 1543년으로 이야기되는 것이 보통이지만, 전래 연도나 경로에 관해서는 여러 설이 존재해 아직 결론에 이르지 못하고 있다.

5 上田信, 2013, 『シナ海域 蜃氣樓王國の興亡』, 講談社, 203~204쪽.

6 오해가 없도록 미리 말해두면, 이 글의 목적은 왕직에 대한 실증 연구가 아니라 일본열도의 은 산출을 계기로 촉발된 동아시아해역의 '상업의 시대'의 전개와 그 수습 과정에 관해 살펴보는 것이다. 왕직을 등장시킨 이유는 그가 '상업의 시대'를 상징하는 인물이었기 때문이다. 지금까지 방대한 축적이 존재하는 왕직 연구에 새로운 시점을 보탤 능력이 없는 필자는 선행 연구에 의거하는 형태로 왕직을 서술했음을 밝혀둔다.

주원장(朱元璋)은 건국 초기 정권을 위협하고 있던 해상세력을 진압하기 위해 해금정책을 실시했다. 특히 중국의 해상세력과 왜구가 결합하는 사태를 극도로 경계한 주원장은 일본에 사신을 파견해 왜구 금압을 여러 차례 요청하기도 했다. 이후 명은 해금정책과 조공질서를 조합한 새로운 동아시아 국제질서로서 해금-조공체제를 수립하게 되는데, 이 체제는 그 뒤 명 왕조의 '조법(祖法)' 으로 기능했다.[7]

조공질서란 문화의 중심인 중국과 문화가 열등한 주변 국가 사이를 상하관계 또는 군신관계에 빗대어 서열화하는 광역 질서로서, 중화와 외이(外夷)를 구별하는 주자학 이념에 근거하고 있었다. 여기에 해금정책을 조합한 해금-조공체제란, 간단히 이야기하면 민간인의 외국무역(互市)을 금지하고 조공국과 명조 간의 국영무역(貢市)만을 인정하는 외교・경제시스템이었다.

그러나 이 체제는 그때까지 이동과 통상으로 연결되어 있던 광역적 네트워크로서의 유라시아세계에서 중국 중심의 '닫힌 세계' 를 분리시키는 중국 역사상 매우 특이한 제도였다. 또 모든 무역을 공시로 한정하는 일은 당시 중국 사회의 경제적 발전과 무역 욕구에 도저히 대응할 수 없는 것이기도 했다. 이후 해금-조공체제는 시대가 흐를수록 내부적 모순에 의해 점차 붕괴되어 갔다.

2. 은 시대의 개막[8]

하카타(博多) 상인 가미야 주테이(神屋壽禎)가 이와미(石見) 은 광산을 발견한 것은 1526년의 일이었다. 이후 1533년 조선에서 연은분리법(灰吹法)이 도입되면서 일본의 은 생산량은 폭발적으로 증가했다. 일본 은이 관 무역품으로 조선에 들어오기 시작한 것도 이 무렵의 일로, 그 양은 1538년에 5,040냥, 1542년에는 80,000냥에 이를 정도였다고 한다.[9] 그때까지 동아시아의 변방에 머물고 있었던 소국 일본이 세계 무역의 초점으로 각광받게 된 이유는 오롯이 이 은에 기인하고 있었다.[10]

일본 은은 아시아해역의 물자와 사람의 흐름을 바꿔놓는 계기가 되었다. 당시 동아시아해역에서는 인도, 동남아시아 물산과 중국산 견직물, 도자기 등이 복건(福建)의 월항(月港)을 중심으로 거래되는 남북 간 교역이 주류를 형성하고 있었다. 간혹 일본과 중국 사이를 오가는

7 해금-조공체제에 관한 자세한 연구로 檀上寬, 2013, 『明代海禁=朝貢システムと華夷秩序』, 京都大學學術出版會 ; 檀上寬, , 2016, 『天下と天朝の中國史』, 岩波書店(단조 히로시 저, 권용철 역, 2023, 『천하와 천조의 중국사: 하늘 아래 세상, 하늘이 내린 왕조』, AK커뮤니케이션즈) 등이 있다.

8 이하, 2. 은 시대의 개막과 3. 해금 ―조공체제의 동요는 이수열, 2021, 「16세기 동아시아해역의 군수물자 유통: 일본열도와 왜구」, 『한일관계사연구』 71의 일부를 가져와 수정한 것이다.

9 구도영, 2018, 『16세기 한중무역 연구: 혼돈의 동아시아, 예의의 나라 조선의 대명무역』, 태학사, 162~165쪽.

10 朝尾直弘, 1988, 『天下一統』(大系 日本の歷史 8), 小學館, 233쪽.

견명선(遣明船)이 있었지만, 일본의 주된 무역 루트 또한 한반도를 통한 남북 간 교역이 중심을 이루고 있었다.[11] 그러나 은 시대의 본격적인 개막은 남북 간 교역에 더해 동서 간의 흐름을 본격화시켰다. 일본 은이 중국으로 대거 흘러들어간 이유는 강남(江南)지역의 상품경제 발전, 변경 지대의 '상업 붐'[12] 등으로 인해 중국 국내의 은 수요가 높아졌기 때문이었다.

은 시대의 개막은 지구 뒤편에서도 진행되고 있었다. 1566년부터 실용화된 수은 아말감법으로 포토시 은광의 은 생산량이 급증했다. 스페인이 아시아 무역의 거점으로 마닐라를 건설하기 시작한 것은 1571년의 일이었다. 그 뒤 은은 마치 문을 두드리고 돌아다니는 '근대의 사자(使者)'[13]처럼 세계를 순환하며 각 지역 사회를 변화시켜 갔다. 16세기 왜구는 이러한 지구적 차원의 은 순환과 일본열도의 은 생산량의 폭발적인 증가 속에서 생겨나 성장해 간 밀무역 집단이었다.

3. 해금-조공체제의 동요

1543년 포르투갈 세력이 중국인 밀무역상과 함께 규슈(九州) 남단의 섬 다네가시마(種子島)에 도착해 조총을 전한 것은 비약적인 은 생산량의 증가로 인해 일본열도 서부 지역이 동아시아해역의 주요 무역 거점의 하나가 되었기 때문이었다. 이후 규슈 전역에 중국선, 포르투갈선 등이 본격적으로 입항했고, 나중에 이야기하는 쌍서 함락 뒤 거점을 일본으로 옮긴 중국인 밀무역상에 의해 당인정(唐人町)이 생겨나기 시작했다.

후일 일본으로 끌려간 강항(姜沆)이 "당선唐船과 유구硫球・남만南灣・여송呂宋 등지의 상선의 왕래가 끊이지 않는다"고 한 히젠(肥前)이나, "저자 거리는 거의 반이 중국 사람들이요, 당선唐船·밀선密船이 쉴 새 없이 들락거리며 묵는다"[14]라고 묘사한 사쓰마(薩摩)의 풍경은 은으로 들끓는 규슈의 항구와 당인정의 모습을 전해주는 증언이다.

포르투갈 세력이 처음 아시아해역에 진출한 것은 시기를 거슬러 올라가 15세기 말, 16세기 초의 일이었다. 1510년 고아를 점령한 포르투갈은 다음 해 말라카를 정복함으로써 중국 시장 진출을 위한 교두보를 마련했다. 그 뒤 광주(廣州) 앞바다에 나타나 둔문도(屯門島)에 상륙한 포르투갈은 국가 간 통상을 요구했지만, 포르투갈의 강압적인 태도, 예를 들어 둔문도에 형

11 무로마치(室町)·전국 시기, 서부 일본 일대에 광대한 지배 영역을 구축한 '唐物大名' 大內(오우치) 씨의 경제적 기반도 조선 무역을 통해 얻어진 것이었다. 伊藤幸司, 2019, 「大內氏のアジア外交」, 大內氏歷史文化研究會 편, 『室町戰國日本の覇者 大內氏の世界をさぐる』, 勉誠出版.

12 당시 중국의 상품경제와 상업 발전에 관해서는 岸本美緒, 1998, 『東アジアの「近世」』, 山川出版社(기시모토 미오 저, 노영구 역, 2018, 『동아시아의 근세』, 와이즈플랜) ; 岩井茂樹, 2020, 「邊境社會と'商業ブーム'」, 岩井茂樹, 『朝貢・海禁・互市: 近世東アジアの貿易と秩序』, 名古屋大學出版会 ; 岩井茂樹, 1996 , 「十六·十七世紀の中國邊境社會」, 小野和子 편, 『明末清初の社會と文化』, 京都大學人文科學研究所 ; 홍성구, 2011, 「明代 北邊의 互市와 朝貢」, 『중국사연구』 72 등을 참조.

13 增井經夫, 1986, 『中國の銀と商人』, 研文出版 : 田中優子, 1990, 『近世アジア漂流』, 朝日新聞社, 149쪽에서 재인용.

14 이을호, 『국역 간양록』, 한국학술정보, 2015, 87~88쪽.

장과 비석을 설치하거나 수군의 제지를 뚫고 주강(珠江) 진입을 시도하는 등의 행동이 명조를 자극하여 결국 둔문해전(1521~1522)이 일어났다.[15]

둔문(屯門)해전(1521~1522)의 발발로 중국과의 합법 무역이 불가능해진 포르투갈은 그 뒤 중국인 밀무역 세력과 연대하여 쌍서로 진출했는데, 복건 출신의 등료(鄧獠)가 포르투갈인을 유인하여 쌍서에 밀무역 시장을 연 것이 1526년, 허(許) 씨 형제가 포르투갈인을 말라카에서 불러들여 쌍서에서 교역하기 시작한 것이 1540년의 일이었다. 얼마 뒤 일본에 조총을 전하는 배에 동승하고, 고토열도와 히라도(平戶)에 밀무역 거점을 구축하게 되는 왕직이 섭종만(葉宗滿) 등과 함께 광동(廣東)에서 거선을 만들어 초석, 유황, 생사, 면 등의 금수품을 일본, 시암, 동남아시아 등지에 내다판 해도 1540년이었다.[16]

이처럼 은 시대의 개막은 동아시아해역의 물류와 인류를 크게 바꿔놓았는데, 그 중심에는 중국인 밀무역상인, 왜구 세력, 포르투갈인 등이 있었다. 황당선 보고에 유출하는 "紅巾"을 쓰고 "黑衣"를 입은 "이상한 복장의 사람"[17]들은 당시 동아시아해역을 오가던 밀무역 선박의 다민족 구성을 말해주는 사례이다.

Ⅲ. 왕직의 등장과 가정대왜구

1. 왕직 등장

지금까지 왕직이 역사 무대에 등장하게 되는 시대적 배경, 구체적으로 이야기하면 16세기에 들어 동아시아해역에 형성되기 시작한 은 경제권과 그로 인한 해역질서의 동요에 관해 설명해 왔다. 이하에서는 그의 출신에서 해적왕에 이르기까지의 행적에 관해 살펴보고자 한다.[18]

왕직의 출생 연도는 알 수 없다. 다만 1559년에 처형을 당한 것으로 미루어 보아 1400년대 후반에서 1500년도 초반에 걸친 시기에 태어났다고 추정할 뿐이다. 왕직은 직례(直隸, 현재의 江蘇省) 휘주(徽州) 출신이다. 휘주는 소금 전매와 관련된 상인, 즉 휘상(徽商)으로 유명한 곳인데, 왕직도 휘상의 일원이었다가 어떤 이유로 인해 해적 세계로 뛰어들었다고 생각된다.

15 둔문해전의 경위에 관해서는 홍성화, 2017, 「전쟁과 사절: 屯門海戰과 明朝의 대외정책변화」, 『사림』 61 참조.

16 홍성화, 2019, 「명대 가정년간 해상세력의 형성과 분화: 『일본일감』을 중심으로」, 『역사와 경계』 113 참조,

17 『중종실록』 104권, 중종 39년(1544) 7월 5일 임인. 나카지마 가쿠쇼(中島楽章)는 16세기 스페인 남성의 겉옷으로 흑색이 압도적으로 많았기 때문에 이는 포르투갈도 마찬가지였을 것이라고 추정했다. 또 포르투갈의 회화 자료에 보이는 포르투갈 선원이 붉은색 두건을 쓰고 있는 경우가 많다고 지적했다. 中島楽章, 2013, 「一五四〇年代の東アジア海域と西歐式火器: 朝鮮·双嶼·薩摩」, 『南蠻・紅毛・唐人: 十六・十七世紀の東アジア海域』, 思文閣出版, 122~124쪽.

18 이하 上田信, 『シナ海域 蜃氣樓王國の興亡』의 제3장 「王直と海洋商人の王國」 참조. 저자는 『倭變事略』의 부록에 있는 「王直上疏」, 『日本一鑑』과 『籌海圖編』에 보이는 왕직 관련 기사 등을 사용하여 왕직의 생애를 서술하고 있다.

왕직의 휘상으로서의 정체성은 그가 히라도에서 '휘왕(徽王)'을 자칭하고 있었던 사실에서 알 수 있듯이 매우 강렬한 것이었다.[19]

왕직의 초기 행적을 연표풍으로 정리하면 아래와 같다.

1540년: 광동으로 가 밀무역에 가담. 일본, 시암, 동남아시아 등지와 교역.

1541년: 히라도 내항. 영주 마쓰라 다카노부(松浦隆信)가 왕직을 크게 환영.

1543년: 포르투갈인과 함께 다네가시마에 도착하여 조총을 전래.

1544년: 쌍서에 출현. 당시 쌍서를 지배하던 동향인 하동(許棟) 휘하로 들어가 회계를 담당.

1545년: 오토모 씨(大友氏)의 배에 동승하여 하카타 상인을 쌍서로 유인.

이 과정에서 왕직은 아유타야, 말라카, 다네가시마, 히라도, 하카타, 광동, 쌍서 등 남중국해와 동중국해 전역에 걸쳐 밀무역 활동을 전개해 5, 6년 사이에 거부(巨富)를 쌓았다고 한다. 거래하는 상품도 향신료, 견직물, 생사, 면, 도자기와 같은 민간 수요품에서 유황, 염초, 철, 납과 같은 군수물자, 그리고 서구식 화기에 이르기까지 다양했다.

2. 쌍서 함락

왕직이 밀무역에 가담한 지 불과 5, 6년 만에 거부가 되었다는 사실에서 알 수 있듯이 당시 국법을 어기고 이루어지는 밀무역은 커다란 이익을 가져다주는 비즈니스였다. 특히 일본은 다른 지역보다 더 큰 이익을 기대할 수 있었는데,[20] 그 이유는 내전 상태였던 일본에서 군수품 수요가 많았기 때문이다. 그 가운데서도 특히 흑색화약의 원료가 되는 염초나 서구식 대형 화포는 전쟁의 승패를 좌우하는 결정적으로 중요한 군수품이었기에 큰 이익을 낳았다.[21] 이런 이유로 복건이나 절강의 중국인 유력자들도 밀무역에 가담하고 있었다. 16세기 왜구가 '眞倭 3할, 從倭 7할'이나 '華夷同體'라고 이야기되었던 이유는 바로 여기에 있다.

그렇지만 명 왕조의 입장에서 볼 때 이러한 밀무역이 '조법'을 어긴 불법행위인 점은 말할 필요도 없다. 그래서 1548년 절강 순무(巡撫) 주환(朱紈)은 당시 동아시아해역 최대의 밀무역 센터로 기능하고 있던 쌍서를 공격했다. 이 작전으로 인해 밀무역 세력은 생명을 잃거나 근거지를 옮겨야 했는데, 그때까지 쌍서를 지배하고 있던 허동도 동남아시아로 피신했다. 그러나 왕직은 오히려 이 기회를 이용하여 해적왕의 위치에 오르게 된다. 명조와 협력하여 쌍서에서 다른 세력을 쫓아내고 해상 세력의 우두머리가 된 것이다. 후일 그가 자신을 해상의 평안을 가져온 자로 자부한 사실은 이때의 일을 바탕으로 한 것이었다.

그러나 왕직과 명의 밀월관계는 얼마 가지 않아 1553년 명군이 열항(烈港)을 공격함으로써 끝나게 된다. 그는 상황을 피해 고토열도를 거쳐 히라도로 피신했다. 이후 전열을 가다듬은 왕직은 대 선대를 이끌고 중국 연안을 공격하기 시작했다. 가정대왜구(嘉靖大倭寇)의 시작이다.

19 왕직의 휘상으로서의 정체성에 관해서는 조영헌·채경수, 2015, 「海商 王直의 興亡과 徽州 네트워크」, 『명청사연구』 44 참조.

20 윤성익, 『명대 왜구의 연구』, 경인문화사, 2007, 137쪽에 의하면 당시 해외 무역을 통해 얻을 수 있는 이익은 일반적으로 10배, 일본의 경우는 100배에 이를 정도였다고 한다. 윤성익도 지적하는 것처럼 이는 과장된 표현일 수도 있지만 일본이 여느 지역에 비해 더 많은 이익을 기대할 수 있는 지역이었던 점은 분명하다.

21 이 점에 관해서는 이수열, 「16세기 동아시아해역의 군수물자 유통: 일본열도와 왜구」. 한편 왜구를 軍事史의 관점에서 연구하는 太田弘毅, 2002, 『倭寇: 商業·軍事史的研究』, 春風社는 왕직을 "화약 원료 브로커", "무기 상인"으로 평가하고 있다.

Ⅳ. 해금-조공체제의 완화와 새로운 동아시아 해역질서

1. 16세기 왜구와 일본

일본에서 은 생산량이 비약적으로 늘어난 뒤 규슈 지역 일대에 당인정이 만들어진 사실에 대해서는 이미 언급했다. 쌍서 함락은 여기에 박차를 가해 관동(關東) 지역에도 중국인 거류지가 생겨났다.[22] 당시 일본 전역에 당인정이 만들어진 이유는 그곳을 거점으로 하여 이루어지는 밀무역이 영역의 발전과 이익을 가져다주었기 때문이다. 왕직이 머물렀던 히라도도 그 중 하나였는데, 당선(唐船, 중국선과 포르투갈선)이 입항하게 된 이후 히라도는 중국과 남만(南蠻, 포르투갈과 스페인)의 상품이 넘쳐나고 전국에서 상인들이 모여들어 마치 '서쪽의 교토(西の都)'와 같았다고 한다.[23]

당시 일본 서부 지역의 유력 다이묘였던 시마즈(島津) 씨, 오우치(大內) 씨, 오토모(大友) 씨 등도 중국인 밀무역 세력을 자신의 영역으로 끌어들였다. 그들은 중국인이나 포르투갈인 밀무역 상인을 통해 입수하거나, 아니면 직접 왜구선을 파견하여 획득한 물자를 일본 국내 시장에 내다 팔아 이익을 챙겼다.[24] 그 중에서도 중국산 생사와 일본 은의 교환은 가장 큰 이익을 낳는 거래였다.[25] 또 전쟁 중이던 일본에서는 군수물자 수요도 높았다. 화약의 원료가 되는, 그렇지만 일본에서는 산출되지 않는 염초는 매우 고가에 거래되는 상품이었다. 염초는 17세기에 들어서도 20배의 이익을 낳는 대표적인 고수익 밀무역 상품 중 하나였다.[26] 당시 다이묘들 가운데는 크리스트교에 입신하는 사람도 많았는데, 물론 개인적 차이는 있지만, 이 또한 포르투갈 세

22 小葉田淳, 1976, 『金銀貿易史の研究』, 法政大學出版會에 의하면 당인정은 규슈 각지는 물론 오다와라(小田原), 가와고에(川越)와 같은 일본 동부 지역에도 만들어졌다고 한다. 당인정 소재지와 조카마치(城下町)가 겹치는 경우가 많았던 사실은 전국다이묘(戰國大名)와 밀무역상, 왜구 세력과의 밀접한 관계를 말해준다.

23 이는 히라도의 영주 마쓰라 가(松浦家)에 전해지는 『大曲記』에 나오는 기술이다.

24 일본 서부 지역 다이묘들의 활동에 관해서는 가게 도시오(鹿毛敏夫)의 일련의 연구가 있다. 鹿毛敏夫, 2015, 『アジアのなかの戰國大名: 西國の群雄と經營戰略』, 吉川弘文館 ; 鹿毛敏夫, 2019, 『戰國大名の海外交易』, 勉誠出版 등.

25 岸本美緒, 『東アジアの「近世」』, 39쪽. 이는 생사-은 교역이 당시 가장 규모가 큰 무역이었다는 의미로, 상품별로 보면 군수품이 가장 큰 이익을 낳았다고 할 수 있다.

26 太田弘毅, 『倭寇: 商業·軍事史的研究』, 341쪽.

력을 자신의 영역으로 유인하기 위한 전략 중 하나였다.[27]

이 같은 상황을 고려하면, 왕직이 히라도에서 '휘왕'을 자처하고 300명이 타는 대선과 2,000명의 부하를 거느렸다는, 대마도가 조선에 흘린 정보[28]는 결코 과장이 아니었다. 영역 발전과 전쟁 수행을 위해 왜구 물자를 필요로 했던 다이묘들과 쌍서 함락 후 그것을 대체할 만한 근거지를 찾던 중국인 밀무역 세력의 이해관계는 완전히 일치하고 있었다. 바로 이런 점에서 16세기 왜구가 중국인 중심이었고, 일본은 단순히 "근거지와 구성원을 제공"[29]하는 수동적인 위치에 머물렀다는 일본 대외관계사 연구의 평가는 수정되어야 할 것이다.

2. 왕직 처형

히라도로 거점을 옮긴 왕직이 대규모 선단을 이끌고 중국 연안을 공격한 사실에 관해서는 앞에서 소개했다. 왕직과 함께 가정대왜구에서 빼놓을 수 없는 인물이 사쓰마의 시마즈 씨 세력을 등에 업은 서해(徐海)였다.[30] 왕직과 서해는 광동, 복건, 절강, 직례 등지를 공격하여 인명을 살상하고 재물을 약탈했다. 중국인 · 일본인 · 포르투갈인 등의 연합세력이었던 16세기 왜구가 '일본인'의 침략으로 각인된 것은 14 · 15세기 왜구의 기억과 함께 이번 왜구가 일본에서 출발했기 때문이었을 것으로 여겨진다. 그렇다고 오늘날 일본 대외관계사 연구가 말하는 것처럼 16세기 왜구에서 일본의 역할이 한정적이었다고 이야기하는 것은 물론 아니다. 일본은 왜구의 근거지였고, 왜구 물자의 최대 소비지였고, 또 직접 왜구선을 파견한 점에서 매우 중요한 역할을 담당하고 있었다.

가정대왜구 당시 중국의 상황은 매우 심각했다. 가정제(嘉靖帝)는 도교(道敎)에 빠져 정사를 돌보지 않았고, 조정도 정쟁이 끊이지 않았다고 한다. 연안 지역의 향신들은 왜구와 결탁하여 밀무역에 가담하고 있었고, 쌍서를 공격했던 주환은 그들의 책략에 의해 해임되어 결국 자결했다.[31] 착종하는 상황 속에서 명의 대왜정책은 두 가지 선택을 둘러싸고 전개되었다. '조법' 준수와 호시(互市) 허가가 그것이다. 대략 1555년부터 왜구 대책을 책임지게 되는 호종헌(胡宗憲)은 '호시파'의 한 사람이었다.

왕직을 회유하는 전략을 선택한 호종헌은 장주(蔣洲)와 진가원(陳可願)을 일본에 파견

27 하네다 마사시 저, 이수열·구지영 역, 2012, 『동인도회사와 아시아의 바다』, 선인, 118쪽.

28 『명종실록』 20권, 11년 4월 1일 기축.

29 田中健夫 저, 村井章介 편, 2012, 『增補 倭寇と勘合貿易』, ちくま學藝文庫, 210쪽.

30 서해에 관한 국내의 연구로 윤성익, 2008, 「'16世紀 倭寇'의 多面的 특성에 대한 一考察: 徐海집단의 예를 중심으로」, 『명청사연구』 29.

31 山崎岳, 2007, 「江海の賊から蘇松の寇へ: ある「嘉靖倭寇前史」によせて」, 『東方學報』 81은 민생을 경시하는 주환의 國權主義的 질서관과 현지민 사이의 모순과 갈등에 관해 소개하고 있다.

했다.[32] 두 사람은 고토열도에서 왕직과 만나 호시 허락을 약속하며 명에 투항할 것을 종용했다. 왕직은 이 제의를 받아들여 장주와 함께 히라도로 갔다. 그 뒤 장주는 당시 왜구선을 파견하고 있던 오우치 씨, 오토모 씨, 하카타, 대마도 등지를 돌며 왜구 금압을 요구했다.

1557년 왕직은 장주와 함께 오토모 씨의 배를 타고 귀국했다. 그러나 그 사이 중국의 상황은 변해 호종헌의 계획, 즉 호시 허락과 왕직 사면은 불가능하게 되었다. 결과적으로 왕직은 일단 수감된 뒤 1559년에 처형을 당하게 된다. 호종헌도 왜구와 결탁했다는 혐의를 받고 옥중에서 자결했다.[33] 이로써 아시아해역에서 호시체제를 수립하고 그것을 관장하려던 왕직의 꿈은 영원히 사라지게 되었다.

3. 해금-조공체제의 완화와 새로운 해역질서

역사에서 흔히 있는 일이지만 왕직의 구상은 그가 죽은 뒤에 실현되었다. 명조의 해금-조공체제는 1557년 명 왕조가 포르투갈의 마카오 거주를 허락한 것을 시작으로 서서히 완화되어 갔다. 1560년대 말에는 중국인 해상의 동남아시아 도항이 허락되고, 1571년이 되면 몽골과의 조공무역도 재개되었다. 1571년에는 포르투갈의 마카오-나가사키 무역과 스페인의 마닐라 건설이 시작되었다. 이러한 일련의 과정을 거치면서 명은 은 공급처를 기존의 일본에서 포르투갈과 스페인으로 서서히 대체해 갔다. 역사학자 홍성화가 정확하게 지적한 것처럼 명은 "관리하기 무척 어려운 일본인(왜구) 세력의 파트너로 역시 귀찮은 존재인 포르투갈을 선택 · 배치함으로써 해외 교섭으로 인한 모순과 알력을 본토로부터 분리"[34]시킨 것이다. 중국과 일본 간의 국교 없는 교역 관계는 근대에 이르기까지 지속되었다.

한편 일본열도에서는 도요토미 히데요시(豊臣秀吉)가 규슈를 평정함으로써 통일정권의 무역 독점 정책이 현실성을 띠게 되었다. 1588년에 발포된 해적금지령은 그때까지 독자적으로 행동해 온 해적들을 수군(水軍)으로 편입시킴으로써 중국 – 규슈 · 나가사키(長崎)-세토나이카이(瀨戶內海)-교토(京都) · 오사카(大阪) 간의 물자 수송을 안정화하고 통일정권 주도의 물류를 실현하는 데 그 목적이 있었다.[35] 은 시대의 개막과 함께 태어나 전국 내전 속에서 성장

32 명조의 왜구 대책과 장주 파견에 관해서는 차혜원, 2016, 「16세기, 명조의 南倭대책과 封·貢·市」, 『동양사학연구』 135 ; 차혜원, 2017, 「16세기 국제질서의 변화와 한중관계」, 『동양사학연구』 140 참조.

33 호종헌의 회유와 왕직 처형에 이르기까지의 과정은 山崎岳, 2015, 「舶主王直功罪考(後篇): 胡宗憲の日本招諭を中心に」, 『東方學報』 90에 자세하다.

34 홍성화, 2017, 「16–17세기 포르투갈의 對동아시아 무역의 성쇠: 마카오를 중심으로」, 『역사와 경계』 105.

35 최근의 일본 대외관계사 연구는 해적금지령이 국가 간 무역을 부활시켜 동아시아해역에 "지속가능한 평화를 실현"시키는 데 그 목적이 있었다고 높이 평가한다. 荒野泰典, 2018, 「唐人屋敷の設置はなぜ、一七世紀までずれこんだか: 近世日本國際關係論構築の一階梯として」, 弘末雅士 편, 『海と陸の織り成す世界史: 港市と內陸社會』, 春風社, 127쪽. 하지만 이러한 평가는 일종의 히데요시 예찬론에 지나지 않는 것으로, 얼마 가지 않아 발생한 임진전쟁과의 관련성을 정합적으로 설명할 수 없다.

해 간 16세기 일본열도의 왜구 세력은 해역질서의 변화와 통일정권의 성립으로 점차 그 존재 기반을 잃어갔다.

Ⅴ. 맺음말

16세기 동아시아해역에서는 전례가 없을 정도로 강한 무역 욕구가 팽배해 있었다. 그 동인으로는 중국 강남 지역의 제조업 발전, 포르투갈과 스페인의 아시아해역 진출, 세계적 차원의 은 순환, 전국 내전 하 일본열도의 중국 상품 수요 등을 들 수 있다. 이러한 상황 속에서 왕직과 같은 해상 세력이 등장했다. 그 뒤의 정지룡(鄭芝龍) · 정성공(鄭成功) 부자, 그 중에서도 특히 명청교체의 정치과정에 깊이 관여한 정성공은 16세기 이래 동아시아해역을 주름잡던 해상세력의 마지막을 장식한 인물이었다.

동아시아해역의 '상업의 시대'는 명청교체, 도쿠가와 이에야스(德川家康) 정권의 성립, 조선의 지배구조 재편 등으로 종언을 맞이하게 된다. 한반도, 중국, 일본의 강력한 중앙정부는 해금과 쇄국정책을 통해 바다를 관리하기 시작했다. 그 결과 바다는 다시 '국가의 바다'로 회귀해 갔다. 조선을 제외하고, 새로운 시대를 이끌어간 정권은 16세기를 통해 만들어진 것이었다. 국제 상업을 이용해 거대한 부와 권력을 이룬 상업 - 군사집단[36]이 바로 그것이다. 누루하치와 일본의 통일정권은 그 대표적인 세력이었다. 이 중 임진왜란을 일으켜 중국 중심의 질서에 도전한 인물이 도요토미 히데요시였다. 그는 명의 해금-조공체제의 완화 과정에서 일본이 배제되자 새로운 통상질서를 구축하려 했다. 하지만 군사력에만 의존한 히데요시의 계획은 이른 단계에서 좌절했고, 그것을 이어받는 형태로 청이 들어서게 된다. 이후 17세기에 들어 동아시아해역은 16세기와는 전혀 다른 모습을 띠게 된다.

36 상업 – 군사집단으로서의 근세국가에 대해서는 岸本美緒, 『東アジアの「近世」』; 기시모토 미오 저, 홍성화 역, 2014, 「동아시아 · 동남아시아 전통사회의 형성」, 『역사와 세계』 45.

참고문헌

구도영, 2018, 『16세기 한중무역 연구: 혼돈의 동아시아, 예의의 나라 조선의 대명무역』, 태학사.

기시모토 미오 저, 홍성화 역, 2014, 「동아시아·동남아시아 전통사회의 형성」, 『역사와 세계』 45.

윤성익, 2005, 「21세기 동아시아 국민국가 속에서의 倭寇像」, 『명청사연구』 23.

윤성익, 2007, 『명대 왜구의 연구』, 경인문화사.

윤성익, 2008, 「'16世紀 倭寇'의 多面的 특성에 대한 一考察: 徐海집단의 예를 중심으로」, 『명청사연구』 29.

이수열, 2019,「왜구론의 행방: '바다의 역사'와 일본 중세 대외관계사」, 『해항도시문화교섭학』 21.

이수열, 2021, 「16세기 동아시아해역의 군수물자 유통: 일본열도와 왜구」, 『한일관계사연구』 71.

이을호, 2015, 『국역 간양록』, 한국학술정보.

이 영, 2013, 「민중사관을 가장한 식민사관: 일본 왜구 연구의 허구와 실체」, 『일본문화연구』 45.

조영헌·채경수, 2015, 「海商 王直의 興亡과 徽州 네트워크」, 『명청사연구』 44.

차혜원, 2016, 「16세기, 명조의 南倭대책과 封·貢·市」, 『동양사학연구』 135.

차혜원, 2017, 「16세기 국제질서의 변화와 한중관계」, 『동양사학연구』 140.

하네다 마사시 저, 이수열·구지영 역, 2012, 『동인도회사와 아시아의 바다』, 선인.

홍성구, 2011, 「明代 北邊의 互市와 朝貢」, 『중국사연구』 72.

홍성화, 2017, 「16–17세기 포르투갈의 對동아시아 무역의 성쇠: 마카오를 중심으로」, 『역사와 경계』 105.

홍성화, 2017, 「전쟁과 사절: 屯門海戰과 明朝의 대외정책변화」, 『사림』 61.

홍성화, 2019, 「명대 가정년간 해상세력의 형성과 분화: 『일본일감』을 중심으로」, 『역사와 경계』 113.

朝尾直弘, 1988, 『天下一統』(大系 日本の歷史 8), 小學館.

荒野泰典, 2018, 「唐人屋敷の設置はなぜ、一七世紀までずれこんだか: 近世日本國際關係論構築の一階梯として」, 弘末雅士 편, 『海と陸の織り成す世界史: 港市と內陸社會』, 春風社.

伊藤幸司, 2019, 「大內氏のアジア外交」, 大內氏歷史文化研究會 편, 『室町戰國日本の覇者 大內氏の世界をさぐる』, 勉誠出版.

岩井茂樹, 1996, 「十六·十七世紀の中國邊境社會」, 小野和子 편, 『明末淸初の社會と文化』, 京都大學人文科學研究所.

岩井茂樹, 2020, 「邊境社會と'商業ブーム'」, 岩井茂樹, 『朝貢・海禁・互市: 近世東アジアの貿易と秩序』, 名古屋大學出版会.

上田信, 2013, 『シナ海域 蜃氣樓王國の興亡』, 講談社.

太田弘毅, 2002, 『倭寇: 商業·軍事史的研究』, 春風社.

鹿毛敏夫, 2015, 『アジアのなかの戰國大名: 西國の群雄と經營戰略』, 吉川弘文館.

鹿毛敏夫, 2019, 『戰國大名の海外交易』, 勉誠出版.

岸本美緒, 1998, 『東アジアの「近世」』, 山川出版社.

小葉田淳, 1976, 『金銀貿易史の研究』, 法政大學出版會.

田中健夫, 1987, 「倭寇と東アジア通交圈」, 朝尾直弘 외 편, 『日本の社會史 Ⅰ 列島內外の交通と國家』, 岩波書店.

田中健夫 저, 村井章介 편, 2012, 『增補 倭寇と勘合貿易』, ちくま學藝文庫.

田中優子, 1990, 『近世アジア漂流』, 朝日新聞社.

檀上寬, 2013, 『明代海禁=朝貢システムと華夷秩序』, 京都大學學術出版會.

檀上寬, 2016, 『天下と天朝の中國史』, 岩波書店.

中島楽章, 2013, 「一五四〇年代の東アジア海域と西歐式火器: 朝鮮·双嶼·薩摩」, 『南蠻・紅毛・唐人: 十六・十七世紀の東アジア海域』, 思文閣出版.

增井經夫, 1986, 『中國の銀と商人』, 研文出版.

山崎岳, 2007, 「江海の賊から蘇松の寇へ: ある「嘉靖倭寇前史」によせて」, 『東方學報』 81.

山崎岳, 2015, 「舶主王直功罪考(後篇): 胡宗憲の日本招諭を中心に」, 『東方學報』 90.

Abstract

16th century East Asian Seas viewed through Wang Zhi

Lee Soo Yeol
Korea Maritime & Ocean University

There have been two major periods of Waegu/Wako's emergence in East Asian Seas. These include Waegu/Wako, which mainly invaded the coast of the Korean Peninsula in the 14th and 15th centuries, and Waegu/Wako, where maritime forces composed of multiethnicities carried out illegal trade throughout the Chinese Seas in the 16th century. Wang Zhi was a representative figure of the 16th century Waegu/Wako. This paper aims to examine historical processes developed in East Asian Seas in the 16th century through Wang Zhi.

In the 16th century, there was a strong desire for trade in East Asian Seas. The reasons include the development of manufacturing in the coastal region of southern China, the entry of Portugal and Spain into the Asian Seas, the establishment of a silver-centered economy, and the demand for Chinese goods from Japan, which was in the midst of a civil war. In this situation, maritime forces such as Wang Zhi emerged. Wang Zhi built enormous wealth and power by engaging in illegal trade across the Chinese Seas. Products traded ranged from private demand to munitions to Western firearms. However, this trade was clearly illegal from the Ming dynasty's point of view. Later, Ming gradually eased the policy of Maritime Exclusion and Tribute, and Wang Zhi was executed in the process.

The commercial boom in the East Asian Seas ends with the Ming Dynasty, the collapse, the emergence of the Qing Dynasty, the establishment of the Tokugawa regime, and the reorganization of Joseon's governance structure. The new strong central governments of the Korean Peninsula, China, and Japan have begun to manage the seas again. As a result, in the 17th century, the sea returned to the “sea of nations.”

Keyword Wang Zhi, the System of Maritime Exclusion and Tribute, 16th century Waegu/Wako, Maritime History of East Asia, the Age of Silver

논문투고일 : 2023. 10. 31.
심사완료일 : 2023. 11. 21.
게재확정일 : 2023. 12. 06.

남근 봉정과 풍요, 동해안의 풍어의례

유형동 한신대학교

Ⅰ. 들어가며
Ⅱ. 남근 봉정 의례의 양상
Ⅲ. 의례와 당신화와의 상관성
Ⅳ. 성 인식에 따른 당신화 및 의례의 변화
Ⅴ. 나가며

초록

이 글은 동해안 지역에서 남근을 봉납물로 바치는 마을 제의의 사례를 통해서 풍요를 기원하는 원초적인 사고와 그것이 시대적·사회적 흐름에 영향을 받아 형성되는 성에 대한 인식과 관련이 있다는 점을 검토한 것이다.

많은 것을 우리에게 가져다 주는 바다를 여성으로 보고, 남근을 바침으로써 풍요가 돌아올 것을 기대하는 것은 어쩌면 매우 보편적인 사고이다. 그리고 이같은 인식은 시대의 흐름에 따라서 변화한다. 흔히 신화는 기원에 관한 이야기라고 여긴다. 하지만 거꾸로 어떤 행위를 설명하기 위해 신화가 존재하기도 한다. 검토한 망개마을, 신남리, 안인진리의 사례를 통해 신앙행위의 변화와 당신화의 변화를 살필 수 있었다.

망개마을은 무속의례로 마을 제의를 올리고 바치는 목제 남근의 수를 조정하였다. 안인진리의 경우는 더 이상 남근 봉정을 하지 않는데, 이를 당신화를 통해서 부연하고 있음이 확인되었다. 신남리는 활발한 남근 봉정이 이뤄지고 있는데, 당신화의 내용과 남근 봉정 사이의 서사적 논리성은 다소 부족한 양상이 확인되기도 했다. 그렇지만 이를 지역문화콘텐츠로 개발하고 있음이 나타난다. 남근 봉정의 지속/단절이 당신화를 통해 설명되고 있음이 보인다.

현재적인 양상에서 이들 의례는 차이를 보이지만 기저에는 바다를 관장하는 여해신과 남근의 봉납으로 상상되는 모의 성행위의 결과가 엄청난 생산력으로 돌아오기를 기원하는 인식이 존재한다. 해마다 갱신되는 남근 봉정은 왕성한 생명력을 지닌 해신이 매년 풍어를 이뤄주기를 기원하는 것이라고 할 수 있다. 처녀신에게 남근으로 결핍된 남성을 채워 줌으로써 어촌 마을에 풍어라는 생산성을 기원하는 것이다. 여신에 대한 위무 행위이자 위대한 창조적 행위를 성을 표면으로 한다고 해서 감추는 것이 아니라, 겉으로 드러내고 공적인 공간으로 끌어올림으로써 건강한 성 인식을 담고 있다.

주제어 남근, 풍요, 동해안, 풍어의례, 당신화, 성 인식

Ⅰ. 들어가며

마을신앙은 '한 마을의 구성원들이 자기 마을을 지켜주고 있는 수호신을 모시고, 신에 대한 기원을 통하여 마을 전체의 안녕과 개인적인 소원을 얻고자'[1] 기원하는 신앙적 행위이다. 마을신앙에서 무엇보다 중요한 것은 마을 구성원 간의 협동과 단합을 신앙이라는 구심점을 통해서 확보한다는 점이다. 그리고 신앙은 협동과 단합에 대한 일정한 보상을 담보하는 구실을 한다. 이때 보상이란 마을 사람들이 그들의 삶을 위협하는 재앙에서 벗어나는 것, 그리고 마을의 화합과 번창이 이루어지는 것이다. 마을신앙이 행위로 드러날 때 그것을 마을제의(동제, 당제)라고 한다. 마을제의는 마을사람들이 직접 또는 간접으로 하나의 신을 모시는 의례로서, 그 양상에 따라 크게 두 가지로 나눌 수 있을 것 같다. 하나는 무당이 집전하는 굿의 형태이고, 다른 하나는 유교식으로 진행되는 제사이다. 경우에 따라서는 두 형태의 제의가 혼용되기도 한다. 두 형태의 제의는 형식은 다르지만 사회적 · 종교적 기능은 동일하다는 점이 중요하다.

자연 여건에 기반을 두고 형성된 전통마을(자연마을)은 주변 환경과 생업이 밀접한 관련을 지니고 있다. 해안에 접한 마을들은 주로 바다를 삶의 터전으로 삼는다. 이 같은 상황이 어촌 지역 마을신앙의 중요한 성립요건이 된다. 바다에 나아가 조업하는 동안의 무사고와 만선으로 귀환하는 것이야말로 어촌주민들의 큰 바람이다. 따라서 어촌에서는 풍어제를 찾아보기 쉽다. 어촌마을에서 이뤄지는 대부분의 마을제의는 풍어제의 의미와 기능을 일정하게 지니고 있다. 또 그 외 동해안별신굿, 서해안배연신굿, 남해안별신굿 등은 해상안전과 풍어를 기원하는 풍어제가 별도로 존재하기도 한다.

동해안에서 치러지는 풍어 관련 마을제의에서 주목되는 봉납물이 있다. 바로 나무를 깎아 만든 남근이다. 신에게 바쳐지는 제물로서 남근은 한반도에서는 특수하지만 동해안, 특히 강원해안 마을에서는 드물지 않게 발견되는 현상인 것 같다. 강원도 북부의 고성 문암리 망개마을, 남부의 삼척 갈남리 신남마을에서는 여전히 목제 남근을 봉납한다. 또 중부의 강릉 안인진리에서는 목제 남근을 봉납했던 흔적이 남아 있다.

흥미로운 것은 이 같은 제의와 봉납물이 당신화와 긴요하게 연결되어 있다는 점이다. 신화가 봉납물의 의미를 확인시켜주기도 하고, 또 제의의 재편을 신화를 통해 설명하기도 한다. 이 글에서는 강원도 해안마을에서 남근봉남과 관련된 풍어의례와 당신화의 관계, 그리고 그 의미에 대해서 살펴보려고 한다.

강원도를 포함한 동해안 어촌마을에는 대개 두 개의 서낭당이 모셔져 있다. 두 서낭은 대개 할아버지서낭(수서낭)과 할머니서낭(암서낭)으로 구분된다. 할아버지서낭은 마을의 주산

1 김종대, 1999, 『韓國 민간신앙의 실체와 전승』, 민속원, 127쪽.

에 위치하며 마을전체를 수호하는 기능을 담당한다. 할머니서낭은 바닷가에 존재하며 어민들의 海事를 돕고 어로의 무사안녕을 도와주는 기능을 한다.[2] 그리고 강원도 어촌마을의 특성상 여서낭이 수적으로 우세하다.[3] 여서낭에게 바치는 특수한 봉납물이 바로 목제 남근과 황소의 우낭이다. 고성군 대진 · 가진 · 공현진 · 아야진, 양양군 오산 · 수산 · 기사문, 강릉시 강문 · 안목 · 정동2리, 동해시 대진 · 어달, 삼척시 정라진 · 장호2리 · 임원 등에서 우낭을 봉정했다고 하며, 고성군 문암, 강릉시 강문, 안인, 동해시 추암, 삼척시 신남 등에서 목제 남근을 바쳤다고 한다. 이 가운데 지금까지 이어지고 있는 곳은 고성 문암과 삼척 신남뿐이다.[4]

봉납물의 특수성으로 인해서 대체로 이들 지역의 마을제의는 성기 숭배라는 관점에서 주목되어 왔다. 군사지역과 인근한 문암리와는 달리 접근이 용이한 신남리는 특히 많은 관심의 대상이 되었다. 해신당 제의와 밀접한 관련을 지니는 설화에 대한 연구는 몇 차례 이루어진 바 있다. 대체로는 설화의 서사 집중하기보다는 설화의 결과로서 해신당에 남근을 봉납하는 행위가 이뤄진다는 점에 주목하면서 성기숭배(남근숭배)와 관련하여 의미를 부여하고 있다.[5]

지자체에서도 이를 특화한 사업을 진행하였다. 1999년 삼척시는 죽서문화제에서 남근 깎기 경연 대회를 개최하고 심사를 거친 작품들을 신남마을의 여서낭인 해신당 주변에 전시하였다. 이에 더해 어촌의 민속을 알리기 위한 전시 시설도 마련하였다. 그 결과 현재는 해신당, 어촌민속전시관(민속전시실 + 성민속실), 성 민속공원(남근공원)이 하나로 묶인 관광시설 '해신당 공원' 이 조성되었다.[6] 남근을 봉정하는 해신당의 사례는 성기 숭배라는 관점에서 대중적으로도 많은 인지도를 얻게 된 것이다.

하지만 남근을 여신을 위무하기 위한 봉납물로 보고 성기숭배와는 다른 결을 지닌다고 해석한 연구들도 존재한다.[7] 특히 편성철은 이 설화를 원혼설화로 이해하고 생업현장에서 죽은 원혼이 신으로 좌정하는 이야기의 전형이라고 해석하고 있다.[8]

연구 시각의 전환은 당신화와 당제를 연결하여 해석하려는 의도에서 비롯한 것이다. 이 글도 같은 맥락에 놓인다. 먼저 강원도 고성군 죽왕면 문암1리 망개마을, 삼척시 원덕읍 갈남2리 신남마을, 강릉시 강동면 안인진리의 남근 봉납 풍어의례의 양상을 살펴보고, 의례와 당신화의 관계를 짚어보려고 한다.

2 황루시, 「민속부문」, 『강원 어촌지역 전설민속지』, 강원도, 1995, 253쪽 참고.

3 김태수, 2005, 『성기숭배, 민속과 예술의 현장』, 민속원, 44쪽.

4 이승철, 2004, 「동해안 어촌 당신화 연구」, 민속원, 47쪽, 주석17.

5 김의숙, 1985, 「동해안 어촌 城隍祭의 生生力 象徵」, 『강원문화연구』5, 강원대 강원문화연구소 ; 두창구, 1992, 「영동지역 성황 설화 연구」, 『강원민속학』9, 강원도 민속학회 ; 장정룡, 1993, 「동해안 마을신앙과 설화」, 『인문학보』15, 강릉대 인문과학연구소, 1993 등을 이러한 해석을 보여주는 연구로 언급할 수 있다.

6 유형동, 2020, 「삼척 해신당과 性 인식, 그리고 해신당 공원」, 『아시아강원민속학』34, 아시아강원민속학회, 87쪽.

7 김종대, 1998, 「강원도 해안지방의 성기신앙의 형성과 그 전승적 특징」, 『민속학연구』5, 국립민속박물관 ; 편성철, 2004, 「삼척 해안지역 당신화 연구, 경희대 석사논문 ; 편성철, 2017, 「해신당(海神堂) 여성원혼설화의 성격과 의미」, 『우리문학연구』56, 우리문학회; 유형동, 2020, 앞의 논문 등이 대표적이다.

8 편성철, 2017, 앞의 논문, 55쪽.

II. 남근 봉정 의례의 양상

1. 망개마을 무당굿 – 남근 봉정

망개마을에서 남근을 봉정하는 제의는 두 가지 형태로 전승되고 있다. 하나는 매해 음력 정월 초사흗날 치러지는 대치성(서낭제)이고, 다른 하나는 5년에 한 번 음력 5-6월에 날을 잡아 올리는 풍어굿이다. 대치성이 유교식 제의라면 풍어굿은 무당굿이라는 점에서 차이가 있다.

대치성을 올리기 7~10일 전에 생기복덕을 보아 제관과 도가를 선정한다. 할아버지당과 할머니당에 동시에 제를 올리기 때문에 제관을 포함하여 할아버지당에 5~6명, 할머니당에 2~3명이 갈 수 있도록 준비를 한다. 반장을 비롯한 마을 개발위원회에서는 제비추렴, 소지를 위한 마을 구성원의 인적사항 등을 미리 확인하고 준비하도록 한다. 본격적인 준비는 치성을 올리기 전날인 초이튿날에 진행된다. 아침에 당과 도가집에 금줄을 치고,[9] 이장은 주민들에게 해산이 임박한 사람이나 부정을 탈 소지가 있는 사람은 마을을 잠시 떠나 있어 달라는 요청을 하기도 한다. 부정한 것을 꺼리는 금기는 제관뿐만 아니라 마을 사람들 전체에게도 일정하게 요구되는 것이라고 할 수 있다.

초이튿날 저녁에는 제물을 준비한다. 이때 할머니당에 바치기 위한 남근을 깎는다. 제관 가운데 한 사람을 선정하여 남근을 깎게 하는데 제관들은 누가 남근을 깎는지를 절대 말해서는 안되고, 대치성을 올리기 전에 남근을 다른 사람에게 보여 주어도 안된다. 남근은 반드시 오리나무로 깎는데, 그 이유는 껍질을 벗긴 오리나무가 붉은 빛을 띠기 때문이라고 한다. 김경남 · 김종달의 조사에서는 남근을 세 개 깎아 봉헌한다고 했는데,[10] 마을회의에서 서낭이 한 분이니 남근도 하나만 깎아야 한다는 주장이 나와 모두 따르기로 한 후 지금까지 이어지고 있다.[11]

대치성은 새벽 이른 시간에 올린다. 제의는 제물을 진설하고, 강신과 헌작, 기원, 소지올리기, 천신, 철상 등의 절차로 이뤄진다. 남근 봉정에 대해서 김경남 · 김종달은 진설시에 폐백과 함께 바위에 끼운다고 했고, 김태수는 초헌 직후 폐백과 함께 바친다고 했으며, 강명혜는 당제를 마친 뒤 남근을 끼운다고 했다. 이로 볼 때 남근 봉정의 절차는 엄밀하다기 보다는 참여하는 제관에 따라 가변적인 것이라는 점을 추측할 수 있다. 다만, 목제 남근이 끼우는 구멍에 한 번에 잘 맞으면 그해에 대풍이 든다는 믿음은 모두 동일하다.

할머니서낭에서 치성을 마친뒤에는 바닷가에 가서 용왕제를 지내는데, 이를 용왕밥을 주는 것이라고 하며, 어업에 종사하는 주민의 안녕을 다시 한 번 기원하는 것이라고 한다.

9 금줄치기는 섣달 그믐날 저녁에 하기도 한다.

10 김경남 · 김종달, 1995, 「강원도 고성군 문암리 남근 서낭제」, 『강원민속학』11, 강원민속학회, 383쪽.

11 김태수, 2005, 앞의 책, 50쪽. 한편, 강명혜, 2023, 『강원도 여서낭신의 유형과 특성』, 국립민속박물관, 43쪽, 각주7에서 김경남·김종달이 조사한 세 개의 남근 봉정과 제시된 사진은 풍어제 때 찍힌 사례일지 모른다는 추정을 하고, 2021년 진행한 주민 인터뷰를 근거로 한 개의 남근을 바치는 것이라고 하였다.

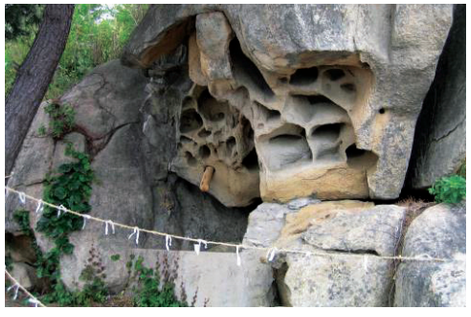
풍어굿은 5년에 한 번 음력 5-6월에 날을 잡아 올리는 것으로 마을 사람들은 별신굿 또는 별신제라고 한다. 단골 무녀를 청해 택일과 도가 및 제관을 선정하고 잡힌 날짜에 제물을 마련하여 굿을 한다. 과거 별신굿은 2박 3일에 걸쳐 진행하기도 했으나 점차 간소화되고 있다고 한다. 새벽 일찍 마을앞 백사장에 설치한 가설 제당에 모인다. 그 다음 할아버지서낭에 가서 무녀가 폐백을 드린다음 제를 올리고, 무녀와 제관 그리고 마을주민들이 할머니서낭으로 간다. 할머니서낭에 가서는 기존에 바친 폐백과 남근을 빼내고 새로 깎은 남근을 바친다. 이렇게 한 후에 가설 굿당으로 돌아와 두 서낭을 합배시켜서 풍어굿을 진행한다.

김경남 · 김종달에 따르면 풍어굿은 ①부정굿, ②골맥이굿 ③당맞이굿 ④청좌굿 ⑤각댁조상굿 ⑥세존굿 ⑦성주굿 ⑧심청굿 ⑨각댁손님굿 ⑩제면굿 ⑪군웅굿 ⑫용왕굿 ⑬대거리굿 등의 순서로 진행된다고 한다. 망개별신굿의 단골은 빈순애이다.

망개별신굿은 5년에 한 번 지내는데 마을에서는 예전처럼 3년 주기로 돌아와야 한다는 의식을 지니고 있다. 그 이유는 해난사고가 없던 마을이었는데 3년마다 하던 별신굿을 5년마다 하게 된 이후인 1989년에 백도 앞에 있는 자작도에 건너갔던 마을 사람 두 명이 돌아오지 못하는 해난사고가 발생하였고, 이전에 없었더 교통사고도 일어났기 때문이다. 마을 사람들에게 있었던 사고를 굿의 주기와 관련하여 이해하고 있다는 점에서 마을주민들의 신앙심을 확인할 수 있다.

문암리 망개마을은 유교식제의와 무당굿이 함께 이루어지는데, 두 방식의 제의 모두에서 할머니서낭에 남근을 바친다는 것을 특징으로 언급할 수 있다.

망개 할머니서낭에 남근을 바치고 비손하는 무녀
김종대 촬영(2004)



망개 할머니서낭에 꽂혀있는 남근
김종대 촬영(2004)

2. 신남마을 유교식 제의 – 남근 봉정

두 번째 사례는 신남마을의 사례이다. 신남마을의 서낭당은 두 개로 마을 사람들은 각각 본당과 해당이라고 부른다. 본당은 큰당 또는 할아버지당이라고도 하며 마을의 개척자라고 하는 엄씨 할아버지를 모신다. 해당은 해신당 · 해랑당 · 해서낭이라고도 부르는데 물에 빠져 죽은 처녀신을 모시는 여서낭당이다. 정월대보름과 시월 첫 오일(午日)에 서낭제를 올리는데 해신당에는 특별히 향나무로 남근을 깎아서 봉납한다.

신남마을에서는 마을제의를 서낭고사라고 한다. 서낭고사는 음력 정월 보름과 시월 첫 오일(午日) 지내는데, 이장이 주관한다. 제일로부터 열흘 전에 생기복덕을 보아 당주를 비롯한 제관을 선정한다. 제관들은 여타의 경우와 마찬가지로 상사 · 시비 · 살생 등 부정한 일을 피한다. 고사 5일 전에는 본당과 해당, 당주집에 금줄을 친다. 제주는 고사 이틀전에 양조장에 별도로 주문하고 시장에서 과일, 고기, 소지, 양초 등 제사 용품을 구입한다. 고사 하루 전날 목욕하고 제관집에 오인다. 오후에는 제물을 다듬고 준비한 뒤 향나무로 남근을 5개 깎는다. 밤 11시가 되면 새옹메 두 그릇을 짓는다. 12시가 되어 제일(祭日)이 되면 당주와 제관들은 제사를 지내러 간다. 5명의 제관 중 3명은 본당으로, 2명은 해당으로 가는데 당주는 반드시 본당으로 간다. 당까지 쉬지 않고 가야 하기에 제물을 지고 가는 사람은 젊은 사람으로 선정한다.

고사를 지낼 때는 본당부터 간다. 당에 도착해서는 제물을 진설하고 고사를 지낸다. 고사는 강신, 독축, 헌작, 삽시, 헌다, 소지올리기, 철상, 천신, 음복 등 유교식 절차에 따라 진행된다.

해당으로 향하는 제관들은 본당고사를 지내는 제관들이 떠나고 10~15분 뒤에 해당으로 출발한다. 해당에 도착해서는 제물을 진설하기 전에 우선 남근을 제당 왼쪽 벽에 걸어 둔다. 제단 위에는 촛불과 향을 피우고 잔을 올린다. 이후에는 해신당 바닥에 자리를 깔고 제물을 진설한다.

해신당은 제관 두 명이 가기 때문에 한 사람이 초헌과 종헌을 겸해야 한다. 먼저 잔에 술을 조금 따르고, 이것을 향로에 다시 부은 다음 제관이 다시 잔을 채워 제단 위에 헌작한다. 그 후 삽시, 헌다 철상 등을 진행한다. 해신당에서는 축문을 읽지 않는다. 고사를 올린 제물을 조금씩 나누어 헌신한 뒤에

남근을 깎는 제관
김종대 촬영(2004)

해신당에서 소지 올리는 모습
김종대 촬영(2004)

는 촛대 두 대를 내려놓으면 제관 두 명이 어업에 종사하는 가구들을 절반으로 나누어 소지를 올린다. 이는 본당에서 마을 전체 주민들을 위한 소지를 올리기 때문에 해신당에서는 어업과 관련된 주민만 소지를 올리기 위함이다. 개별 소지가 끝난 뒤 제물을 정리한다. 이후 용왕에게 해상에서의 안전과 풍어를 기원하며 헌식을 한다.

3. 안인진리 서낭제 – 중단된 남근 봉정

세 번째 사례는 안인진리의 사례이다. 안인진리 서낭제는 음력 정월대보름과 중양절 두 차례 진행되고 있다. 다른 마을처럼 서낭당과 해랑당의 두 개의 당이 존재하는데 기제사처럼 제일 자시(子時)에 서낭당에서부터 지내는 것을 원칙으로 하고 있다. 과거에는 재물로 소를 올렸다고 하는데, 마을 형편에 따라서 돼지, 닭으로 대체했다. 최근에는 생소갈비를 올리는 것으로 다시 변화하였다.

지금은 어촌계에서 제의를 주관하고 있다. 그렇게 되면서 어촌계장이 도가가 되어 음식 준비를 하고 있다. 과거에는 여성의 참여를 엄격하게 금했지만 현재는 어촌계장의 부인이 서낭당까지 함께 가서 준비한 제물을 차리기도 한다. 물론 진설은 남성들이 한다.

서낭당에는 성황지신, 토지지신, 여역지신 등 세 신위가 모셔져 있다. 제물은 인근 시장에서 사서 올린다. 과거에는 제물 중 생선은 그해 처음 잡은 어물 가운데 가장 큰 것을 잘 말렸다가 쪄서 사용했다고 하지만 현재는 시장에서 사온다. 혹은 말린 것이 있으면 그것을 사용한다. 제주는 정해진 것이 없다. 청주를 올리기도 하고, 막걸리를 올리기도 한다. 또 등 따지지 않고 편한 것으로 준비한다. 이곳에는 전체 당제가 끝나면 개인적으로도 술을 올리고 절을 하면서 소원을 비는데 자기가 올릴 술은 각자 가지고 왔다. 그래서 어떤 사람은 청주를, 어떤 사람은 막걸리를 올렸다.

축문은 성황지신, 토지지신, 여역지신 별로 따로 있어서 축을 하고, 술을 올리는 순으로 세 번 하게 된다. 초헌, 아헌, 종헌관 없이 어촌계장 혼자서 다 겸하고 있다. 대단히 축약된 형태이지만 유교식 재차에 따라 서낭제를 지내는 것이라고 할 수 있다. 서낭당에서 제의를 마친후에 해랑당으로 향한다. 해랑당이 있는 곳에 군부대가 생기면서 지금의 해랑당은 군부대 안에 위치하게 되었다.

해랑당에 들어가기 위해서는 부대의 허가가 필요하다. 사전에 연락을 통해서 제사를 지내는 것에는 문제가 없다. 해랑당 안에는 해랑신과 김대부신의 위패와 초상화가 걸려 있다. 그 외에 신들의 한복도 구비되어 있는데, 두 신 사이에 아기가 태어났을 것이라는 추정을 해서 아기들 한복도 남녀 한 벌씩 구비해 놓았으며, 신발도 4켤레 마련해 놓고 있다.

과거에는 해랑당에 제사하고 남근을 바쳤지만, 김대부신과 혼인한 것으로 여겨지는 이후

에는 더 이상 남근 봉납을 하고 있지 않다.

당이 작아서 2~3사람은 당에 들어가지만, 나머지 사람들은 해당당 밖에서 절을 한다. 순서는 축을 생략하고, 술만 올리고 재배 후 음식 먹는 시간을 잠시 준 후, 물로 바꾸어 놓고, 음식을 덜어서 바깥에 놓으면 모두 끝난다. 그 후 내려와서 다시 서낭당으로 가서 자리를 정돈하고 마을 사람들끼리 술을 한잔하면서 거의 밤을 세운다.

해랑당에 김대부신과 해랑신의 신위가 함께 존재한다는 것도 특징적이고, 일종의 영혼결합을 한 신격이 가정을 구성했다고 보는 것도 특징적이다.

Ⅲ. 의례와 당신화와의 상관성

위에서 언급한 세 개의 마을제의는 바다에서의 안전을 관장하는 여서낭과 관련이 되어 있으며, 남근 봉정과 일정한 관련을 지니고 있다는 점에서 공통적이다. 제의와 그로인한 신의 가호나 위엄, 영험담을 보여주는 당신화[12]들이 존재한다는 점에서 주목되기도 한다.

1. 남성질서로의 재편과 남근 수의 조정

먼저 문암리 망개마을 할머니서낭에 대해서는 다음과 같은 이야기가 전한다.

> 옛날 어느 날 마을의 한 어부가 바다에 나가서 작업이 신통하지 않자 암서낭을 향하여 육담이 섞인 욕설을 퍼부었다. 그러자 그 어부의 가슴이 시원해지면서 갑자기 고기가 많이 잡히게 되었다. 그리고 마을로 돌아와 남 몰래 남근을 깎아 암서낭의 구멍에 꽂아두었다. 그 후 그 어부는 바다의 작업이며 집안이 잘 되었고, 이 사실을 알데 된 마을에서 서낭제를 지낼 때 남근을 깎아 바치게 되었다.[13]
>
> 암서낭은 일명 부신당이라고 하는데 노처녀신으로 알려져 있다. 문암1리 김정신(61) 할머니에 의하면 어떤 현감과 기생이 놀러 왔다가 기생이 실족하여 죽은 신이라고 한다.[14]

위의 두 이야기는 단편적인 언술에 가깝다. 이를 종합하면 할머니서낭의 신은 기생이 실족하여 죽은 신 또는 노처녀신으로 알려져 있고, 남성이 던진 육담과 목제 남근에 감응하여 풍어와 안녕이라는 영험을 보였다는 것이다. 이것이 바로 지금까지 남근제의를 지속할 수 있도록 하는 동력이 된 것이다.

여성신이 제의를 통해 바쳐진 목제 남근을 통해 의례적인 결합을 이루고 어머니신으로

---

12 이 글에서 당신화라고 지칭한 이야기들은 기실 전설의 성격을 더 짙게 지니고 있다. 당신과 관련된 이야기라는 너르고 거친 관점에서 당신화라는 용어를 사용한다.

13 김경남·김종달, 1995, 앞의 논문, 383쪽; 김태수, 2005, 앞의 책, 49쪽.

14 김선풍, 1999, 「한국 해양무속의 특징」, 『샤머니즘연구』, 한국샤머니즘학회, 201쪽.

재탄생하는 양상을 보여주는 것이라고 할 수 있다. 바다를 관장하는 할머니당신의 생산력이 풍어로 나타나는 것이며, 이 근저에는 '음 · 양의 화합을 통해 풍어와 보다 나은 세상을 창출하고자 한 생생력의 상징'[15]이 존재하는 것이라고 할 수 있다.

흥미로운 것은 제의에서 바쳤던 남근의 수이다. 김경남 · 김종달의 조사보고에서는 대치성에서 3개의 목제 남근을 바친다고 하였으나, 최근 이뤄진 강명혜의 조사에서는 목제 남근은 하나만 바친다고 하였다. 강명혜는 이 대목에서 다음과 같이 설명하였다.

> 그러나 주민들에 의하면 1개가 맞다고 한다. '할아버지가 1분인데 왜 세 개를 준비하냐?'면서 1977년 당제에 참가할 때도 1개였다고 했다. …중략… 주민들한테 재차 확인했는데, 3개인 적이 없다고 단호하게 말했다. 할아버지와 할머니가 멀리 떨러져 있기에 합방을 하는 것인데 왜 3개가 필요하냐고 되물었다.[16]

주민들의 인식은 앞에 제시한 당신화의 사례와는 조금 다른 결을 보이는 것 같다. 당신화에서 여서낭을 어머니로 전환시키는 것은 큰 소득이 없이 일을 하던 마을 주민에 의한 것이었다. 목제 남근은 남성신의 신체를 구체화한 것이 아니라 불특정한 마을 주민이 여서낭을 위무하는 과정하는 만들어진 것이다. 그렇다면 그것이 세 개여도 혹은 그보다 많은 경우여도 크게 관계가 없다고 할 수 있다. 오히려 많은 남근은 더 많은 생산력, 더 많은 만선으로 돌아올 수도 있는 것이다.

그런데 현재 제의에 참여하는 주민들은 목제 남근을 할아버지서낭의 신체로 인식하고 있다. 기실 어떤 맥락에서도 두 서낭을 부부로 볼 근거는 거의 없다. 할아버지 할머니라는 명칭이 근거의 전부인 셈이다. 그럼에도 주민들의 인식은 그렇지 않다. 남성신의 질서, 가부장적 질서 속에서 마을제의에 참여하는 신앙민의 의식이 전환된 것이라고 할 수도 있다.

즉, 부부이지만 물리적 거리를 두고 있는 두 부부신을 대치성이나 풍어제를 통해서 의례적으로 합방을 하게 되고 두 신이 관장하는 마을의 안녕과 풍요를 보장받는다는 것이다. 가부장적 질서 속에서 남편이 있는 여성의 자유로운 성적 결합은 납득되거나 용인되기 어려운 것이다. 그러한 인식 속에서 봉납하는 남근의 수가 하나로 조정된 것이라고 볼 수 있다.

2. 손각시 설화로의 인식과 해원도구로서의 남근

신남마을의 사례는 또 다른 양상을 보여준다. 절절한 사랑이야기로 당신화의 외피를 씌웠지만 남근 봉정에 대한 답을 명확하게 전해주지는 않는 다. 논의의 진행을 위해서 번거롭지만 해신당 설화의 전문을 제시한다.

15 김의숙, 1993, 『한국민속제의와 음양오행』, 집문당, 170쪽.
16 강명혜, 2023, 앞의 책, 43쪽.

옛날 이 마을에는 장래를 약속한 처녀 애랑이와 총각 덕배가 살고 있었다. 어느 봄날 애랑이가 마을에서 떨어진 바위섬으로 미역을 따러간다 하기에 총각 덕배가 떼배로 애랑이를 바위섬에 데려다 주고 덕배는 밭에 나가 일을 하고 있었다. 갑자기 바람이 많이 불어 해변으로 나와보니 이미 배를 띄울 수가 없을만큼 강한 바람과 함께 집채같은 파도가 일기 시작했다. 처녀 애랑은 살려달라고 덕배를 부르며 애원하다가 안타깝게도 파도에 쓸려 죽고 말았다.

그후부터 이 바다에서는 고기가 전혀 잡히지 않았으며, 해난 사고가 자주 발생하였다고 한다. 마을 주민들은 지금까지의 재앙 모두가 바위를 붙잡고 애쓰다가 죽은 애랑이의 원혼이라 생각하고 마을 사람들의 뜻을 모아 애랑이가 죽은 동쪽 바위섬을 향해 정성스레 음식을 장만하여 고사를 지냈으나 고기는 여전히 잡히지 않고 갈수록 마을과 어부들의 생활은 점점 피폐해져 가기만 했다고 한다.

그러던 어느 날 저녁 한 어부가 술에 취해 고기가 잡히지 않는데 대한 화풀이로 바다를 향하 욕설을 퍼부으며 소변을 보았다고 한다. 그런데 그 다음날 아침 다른 배들은 여전히 빈배인데 그 어부만 만선으로 돌아왔다고 한다. 이상하게 생각한 주민들은 그 어부에게 까닭을 물었고, 어부가 지난 저녁의 이야기를 들려주자 사람들은 너도나도 바다를 향해 오줌을 누고 조업을 나갔고 기대한 대로 모두들 만선으로 돌아왔다.

그 후 이 마을에서는 그 동안의 재앙이 처녀 애랑이의 원한 때문이라 확실히 믿고 애바위가 보이는 산 끝 자락에 애랑신을 모시고 남근을 깎아 제물과 함께 바쳐서 혼인을 못한 원한을 풀어주게 되었다고 한다.

지금도 정월보름과 시원의 오(午)일에 제사를 지내고 있는데, 정월보름에 지내는 제사는 풍어를 기원하는 것이고, 시월오(午)일에 지내는 제사는 동물(12지신) 중에서 말의 남근이 가장 크기 때문이며 말(午)의 날이기 때문이라고 한다.

지금도 1㎞ 앞의 저 바다에는 애랑이가 덕배를 애타게 부르다 죽었다는 바위가 있는데, 그 바위를 마을 사람들은 "애바위"라고 부르고 있다.

지금도 애랑이는 애바위에서 덕배는 어촌 민속관 앞뜰에서 동상으로 승화되어 사랑을 나누고 있다.

위의 인용은 해신당 설화 안내문을 그대로 옮긴 것이다. 공개적으로 홍보가 되고 있고, 공원의 곳곳에 안내가 되고 있어 대중적인 인지도가 높은 자료이다.

해신당 앞 안내표지

남근 모양 오석에 기록한 설화

처녀는 바다에 일을 하러 나갔다가 사랑하는 사람을 남겨둔 채 예기치 못한 죽음을 맞이하게 된다. 이후 문제는 심화된다. 처녀의 죽음과 마을의 재앙은 별개의 사건으로 존재한다고 볼 수도 있겠지만 설화의 논리는 처녀가 빠져 죽었기에 마을에 좋지 않은 일이 발생한다고 믿

었다는 것이다. 이에 처녀의 넋을 위로하기 위한 제사가 올린다. 처녀의 죽음으로 인해 발생한 문제를 해결하려는 시도라고 볼 수 있다. 그런데 그 시도는 실패로 돌아간다. 이와 같은 상황에서 한 어부가 패악을 부리게 되는데 이는 뜻밖의 결과로 이어진다. 흉어라는 문제 상황이 풍어라는 반전을 맞은 것이다. 이에 다른 사람들도 같은 방법을 시도하고 같은 결과를 얻는다. 이로써 마을에서는 그와 유사한 해결방안을 지속하고 있는 것이다. 이 설화는 '원사와 앙화', '해원의 시도와 실패', '우연한 해원과 그 지속' 이라는 구조로 이해할 수 있는 것이다.

처녀가 마을의 신으로 모셔지게 된 것은 그가 마을과 관련을 맺고 있으며 죽은 뒤에 마을에 큰 영향을 끼치는 존재로 인식되었기 때문이다. 마을 사람들은 그 원인을 처녀의 비명사 때문이라고 파악하였다. 갑작스럽게 맞이한 죽음이 처녀를 원혼/원귀로 만들었다고 본 것이다. 그래서 그를 위로하는 제의를 올렸지만 상황은 나아지지 않는다. 원한이 해소되지 않은 것이다. 바꿔 말하면 마을 사람들은 원혼의 앙화라는 상황을 파악했지만, 그 원인의 규명을 잘 못 한 것이다. 처녀의 원한은 갑작스런 죽음 때문이 아니었던 것이다.

한 어부가 처녀가 빠져 죽은 바다를 향해 방뇨를 하게 되는데 이것이 상황의 극적인 반전을 가져온다. 마을에서 오직 이 어부만이 풍어를 맞게 된 것이다. 이를 본 사람들은 모두 바다에 방뇨를 하게 되고 모두 풍어를 맞는다. 이로써 해결방안이 마련된 것이다.

처녀의 원한은 바로 그가 남녀 간의 애정을 충족하지 못한 채 죽었기 때문에 발생한 것이었다. 이른바 처녀는 처녀귀신, 손각씨가 되었던 것이다. 이능화는 (손씨 집안에 규수가 있었는데) 출가하지 못하고 죽었는데 이를 손각씨 귀신이라 한다고 전하고 있으며,[17] 무라야마 지준은 꽃다운 나이로 혼인도 하지 못하고 세상을 떠난 처녀의 혼이 연민의 정을 이기지 못하여 결국 악귀가 되어 대대로 그 집에 해를 입히거나 다른 처녀들에게 해를 입히는 것을 손각씨라고 한다고 하였다. 또 손각씨는 한국사람들이 가장 두려워하는 귀신이라고도 전하고 있다.[18] 해신당 설화의 처녀는 손각씨와 같은 존재가 된 것이다. 무라야마는 손각씨의 앙화가 처녀의 가문에 영향을 끼친다고 했는데, 신남 마을 처녀의 앙화는 마을 전체에 영향을 끼친다.

우리나라에서는 손각씨가 생기는 것을 두려워했다고 한다. 예부터 처녀가 죽는 것을 특히 무서워하여 이런 불상스런 일이 있는 날에는 동네 사람들이 밤중에는 나들이를 삼갔다고 하고, 처녀의 시신을 매장할 때도 특별한 방법을 취했다고 한다. 예를 들면 처녀의 시체에 땀냄새 젖은 장정(壯丁)의 적삼을 입혀 묻는다든지 남자들이 잘 다니는 길가에 암장을 하는 것이다.[19] 이는 죽은 뒤에라도 남성과 접촉을 하게 함으로써 앙화를 방지하려는 행위인 것이다.

어부가 방뇨한 행위는 처녀의 혼을 위무하기 위한 제사에도 불구하고 흉어가 이어지는 것에 대한 분풀이였는데, 방뇨 행위를 통해서 모의적인 성적 접촉이 일어나고 처녀는 일정하게 해원을 맞게 된 것이다. 그 결과는 풍어로 이어졌고, 그 효험을 확인한 여러 사람들에 의해 처녀신에게 남근을 봉납하는 제사가 마련된 것이다. 따라서 이 설화에서 남근은 처녀의 해원을 가능하게 한 도구로서 의미를 지니게 되는 것이지, 그 자체가 숭배물로 존재하는 것이 아니다.

설화에서 확인되는 문제 상황과 그 성공적인 해결은 제의의 형태로 이어지고 있다. 여러 선행연구에서 언급한 것처럼 해신당 제의에서 여전히 남근을 깎아 봉납하고 있다.

3. 당신화의 재구성과 남근 봉정의 중단

안인진리는 해랑당신화는 존재하는데, 남근을 바치는 제의는 중단되었다. 안인진리의 당신화의 내용은 다음과 같다.

> 옛날 동쪽 바닷가 안인진 어촌에 한 어부가 살고 있었는데 그에게는 과년이 된 딸 하나가 있었다. 그 처녀가 어느 날 바닷가에 나갔다가 그곳에서 일하고 있는 한 아름다운 청년을 본 후로 그 처녀는 날이 갈수록 그 청년을 그리워하는 사모의 정이 타오르기 시작하였다.
>
> 마침내 그 처녀는 굳은 결심을 하였으니 그것은 바닷가에서 일하고 있는 그 청년에게 청혼을 하려는 것이었다. 그리하여 이튿날 그 처녀가 갔을 때 그 청년은 벌써 고깃배를 타고 바다로 향하여 떠나고 있었다. 그런 후로는 그 청년을 영영 볼 수 없게 되자 과년한 처녀는 마침내 병들어 죽고 말았다.
>
> 그 처녀가 죽은 후 이 어촌에는 큰 야단이 났으니 그것은 고기가 조금도 잡히지 않고 재앙이 많은 것이었다. 어느 날 그 어촌 사람들의 굼에 그 처녀가 나타나서 말하기를 "나는 시집 한번 가보지 못하여 이렇게 원혼(冤魂)이 되었고, 내일부터라도 이 마을 높은 곳에다 나를 위하여 사당을 짓고 남자의 신(腎)을 만들어 걸어 주시오. 그러면 고기도 많이 잡히게 될 것이오."하고는 사려져 버렸다.
>
> 어촌 사람들은 모두 이상하게 생각하여 꿈에 그 처녀가 말하던 대로 사당을 짓고 오리목나무로 남자의 신(腎)을 만들어 걸어 빌었더니 과연 그 이튿날부터는 고기가 많이 잡히므로 어촌 사람들이 그 후로는 그것을 많이 만들어 걸게 되었다고 한다.[20]

이 사례는 처녀로 죽은 원혼의 앙화와 해원을 내용으로 삼는다는 점에서 신남의 사례와 유사하다고 할 수 있다. 차이가 있다면, 처녀의 원혼이 마을 사람들에게 적극적으로 해결방안을 제시하고 요구하고 있다는 점이다. 원혼이 요구한 남근은 처녀로 죽은 자신의 한을 풀기 위함이었고, 그 요구가 이뤄지자 마을에는 풍어가 이뤄지게 된다. 이는 모의적인 성적 결합을 통해서 처녀 원혼을 위무하고 풍어를 보장받았다는 점에서 신남의 사례와 같은 선상에 놓이는 것이다.

그런데 흥미로운 것은 남근을 봉헌하는 제의가 중단되었다는 점이다. 여기에는 다음과 같은 이야기가 따른다.

17 이능화, 서영대 역, 2008, 『조선무속고』, 창비, 328쪽.
18 村山智順, 노성환 옮김, 1990, 『조선의 귀신』, 민음사, 183쪽.
19 안병국, 1995, 『귀신설화연구』, 도서출판 규장각, 98~99쪽.
20 최상수, 1958, 『한국민간전설집』, 통문관, 435~436쪽.

> 지금으로부터 500여년 전에 강릉 부사 이씨가 기생들을 데리고 이곳 해랑당이 있는 곳으로 놀러 나왔다. 나무에 그네를 매고 그네 뛰다가 해랑이라는 기생하나가 벼랑 밑 바다로 빠져 죽었다. 그래서 부사가 동민을 모아 놓고 억울하게 죽었으니 당을 짓고 춘추로 제사를 지내라고 당부하였다. 부사의 말대로 당을 짓고 제를 지내니 고기가 잘 잡히게 되었다. 그리고 제사 때는 꼭 목제 남근을 제물로 봉납하게 되었는데, 그것은 기생으로서 젊어 죽었기 때문에 청춘의 한을 풀어 주기 위함이었다.
>
> 지금으로부터 60여년 전에 이천오(李千五)라는 사람이 이 마을의 이장이었는데 그의 부인에게 해랑신이 덮쳐 미쳐 가지고 밤낮으로 해랑당에 오르내리며 내가 시집을 가겠으니 김대부신(金大夫神)과 결혼을 시켜 달라고 하였으나 동민이 믿지 않자 병세가 악화되어 사경에 이르렀다. 그래 하는 수 없이 동네 노인들이 상의한 끝에 위패를 하나 더 만들고 김대부지신위(金大夫之神位)라 써서 해랑신과 결혼시키는 제를 지내니 이장부인의 병이 나았다. 이렇게 해랑신이 결혼을 하여 이때부터 남근 바치는 습속이 없어지게 되었다. 그런데 그 후 얼마 지나 약 20년 전에 울진에서 온 후릿배 어업자가 고기를 많이 잡아 해랑당에 소 잡고 제를 지내며 나무로 남근을 깎아 달아매게 되었다. 그랬더니 제를 지낸 사람이 제를 마치고 내려오다 고꾸라져 피를 쏟고 즉사해 버렸다. 그것은 남편이 있는 해랑신에게 간음을 시킨 죄로 신벌을 맞은 것이라 했다. 이런 사실이 있은 후로는 남근을 바칠 수 없게 되어 현재는 제만 지내고 있다.[21]

위에 언급한 안인진리 해랑당과 관련된 당신화인데 몇 가지 눈에 띄는 변화가 있음을 알 수 있다. 먼저 해랑당에 모셔진 여서낭이 상사병에 걸린 마을 처녀에서 해랑이라는 이름의 기생으로 바뀌었는 점이다. 살아서 이루지 못한 애정을 죽은 이후에 대리로 해소하기 위해 남근을 바치는 제의가 이뤄졌다면, 그네 타던 기생으로 신격의 성격이 바뀌면서 남근 봉납 행위의 당위적 문제가 약화되는 경향을 보인다.

더 중요한 문제는 남근을 바치는 제의가 중단되는 과정에 대한 설화적 설명이다. 위에 따르면 마을의 암서낭으로 좌정한 해랑신이 김대부라는 신과 혼인을 하게 되면서 남근을 바치는 제의가 사라졌다고 한다. 그리고 이러한 사실을 몰랐던 다른 지역의 어부가 남근을 바쳤다가 신벌을 받았다는 이야기를 전한다. 잘못된 제의를 올렸다가 목숨을 잃었다는 설명을 통해서 경고와 계도라는 목적은 이뤘지만 풍어를 기원하는 마을 제의로서 지니고 있던 의미도 함께 퇴색해버렸다.

정리하면 안인진리의 사례는 신격의 출자가 마을 처녀에서 기생으로 바뀌면서 신격과 마을의 관련성이 매우 미약해졌고, 이로써 마을신으로 좌정할 수 있는 근거가 매우 약화되었다. 또한 상사병을 앓고 사랑을 이루지 못했다는 전제가 사라지면서 남근이라는 봉헌물의 의미도 함께 퇴색하였다. 해랑신이 남편으로 맞았다는 김대부라는 신의 성격도 명확하지 않으며, 신의 혼인이라는 방식으로 남근 봉헌을 차단하게 되었다. 현재 해랑당에서 지내는 제사는 유교식으로 이뤄지고 있다.

이와 같은 변화는 남근이라는 다소 민망한 봉납물에서 비롯하는 것으로 보인다. 즉 남근을 봉납하는 것이 매우 남사스럽고 부끄러운 일이라고 여겨 없애버리고 대신에 김대부라는 신격과

21 김태곤, 1994, 『한국민간신앙연구』, 집문당, 157쪽.

결혼을 시켜버림으로써 남근 봉납 행위 대신에 유교식으로 제사를 올리게 되었다는 것이다.[22]

이에 비해 삼척 신남의 사례는 성을 감춰야 하고 부끄러운 것으로 여기는 것이 아니라 오히려 더욱 드러내고 건강한 생명력을 상징하는 것으로 인식하고 있다는 점에서 의미가 있다.

Ⅳ. 성 인식에 따른 당신화 및 의례의 변화

동해안 지역에 존재하는 풍어의례로서의 남근 봉정과 그 변화를 당신화 및 성 인식과 관련하여 살펴보았다. 고성군 문암리, 강릉시 안인진리, 삼척시 신남리 세 마을은 이 관계를 비교적 선명하게 보여준다고 할 수 있다.

동해안 지역의 마을에서 서낭이 두 개 존재하는 경우 하나는 마을서낭(할아버지서낭, 수서낭)으로 마을 전체를 관장한다면, 다른 하나는 해서낭(할머니, 암서낭)으로 바다에서 발생하는 일을 관장한다. 특히 풍어를 관장한다는 점, 그리고 그것이 남근의 봉헌을 통해서 보장받을 수 있다는 점에서 퍽 흥미롭다. 이를 가능하게 하는 원리는 넓은 관점에서 음양의 개념으로 이해할 수 있다.[23] 음양의 결합은 인간의 가장 원초적인 생산방식이므로 생산과 풍요의 문화 표상으로 이해할 수 있는 것이다.[24]

결국 해서낭에 남근을 봉납함으로써 풍어를 보장받는다는 것은 건강한 생명의 상징으로서 성인식이 확장되고 있음을 보여주는 것이다. 농업에 종사하는 사람들이 풍농을 기원하듯이 어촌에서 어업에 종사는 사람들이 풍어를 기원하는 것은 새삼 이야기하는 것이 민망할 정도로 당연하게 여겨지는 일이다. 그런데 중요한 것은 그러한 기원의 이면에 존재하는 성 인식의 매커니즘이다.

혼인을 하지 못하고 죽은 여인을 위해 남근을 바치는 것은 처녀의 원혼이 끼칠 수 있는 앙화를 예방하고, 그 죽음을 보상하려는 의도가 내재된 것이다. 음양 간의 교합이 없이 죽었으므로 해를 끼칠 가능성이 있기 때문에 이미 죽었지만 저승에서라도, 혹은 신이 되어서 살아 있을 때 누리지 못한 애정을 마음껏 누리라는 것이다. 이렇게 함으로써 조화와 행복을 추구하는 민중의 성 의식이 남근이라는 봉납물에 담기게 되는 것이다.

강원도를 중심으로 한 동해안에서 여서낭에 우낭이나 남근을 바치는 사례는 특별한 것이

22 장주근, 1975, 『한국의 향토신앙』, 을유문화사, 14쪽; 김종대, 1998, 앞의 논문, 162쪽.

23 김의숙, 1993, 『한국민속제의와 음양오행』, 집문당, 137~171쪽 참고. 이에 따르면 두 개의 서낭을 모시는 행위, 줄다리기, 차전놀이, 돌탑 등 여러 민속현상에는 음양의 원리가 내재되어 있다.

24 이학주, 2016, 「해원과 기원의 상관관계를 통한 관광자원 원형 발굴 연구」, 『로컬리티인문학』16, 부산대 한국민족문화연구소, 240쪽.

아니었다. 남근 봉정의 이유를 명확하게 확인할 수 있는 당신화가 존재하는 경우는 이들 마을 뿐인 것 같다. 이들 당신화에서 여서낭은 혼인하지 못하고 죽은 처녀신이다. 이 처녀신이 원한을 품었기 때문에 고기가 잡히지 않고 바다에서 사고가 나는 일이 발생하게 된다. 그리고 우연한 계기로 처녀신을 향해 행한 남성의 육담, 방뇨 등의 행위가 풍어와 바다에서의 안전으로 돌아오게 되었다는 것이다. 어떤 측면에서는 불경한 것으로 여겨지는 행위가 처녀신에게는 해원의 도구가 된 셈이다.

이에 내재된 것이 바로 남녀/음양의 결합이라는 전통적인 사유이다. 음양의 결합은 인간의 가장 원초적인 생산방식이므로 생산과 풍요의 문화 표상으로 이해할 수 있다. 이 지극히 단순한 원리가 동해안에서 풍요를 기원하는 남근 봉정의 기반이다.

그러나 사회와 성에 대한 인식이 변화하면서 의례에 수반되는 당신화가 변화하기도 하고, 의례의 내용이 변화하기도 한다. 안인진리의 사례는 이 같은 변화의 양상을 선명하게 보여준다. 신화에서 신격의 변화를 이야기하고 또 신격의 혼인을 통해서 남근 봉납을 원천적으로 봉쇄하는 양상이 발견된다. 문암리에서는 한 마을에 좌정하고 있는 할아버지서낭과 할머니서낭이 주민들에게 부부로 인식되면서 봉납되던 남근의 수가 조정되었다. 신남리 해신당에서는 이루지 못한 사랑이 남근 봉납으로 해원된다는 식의 다소 개연성이 떨어지는 이야기가 나타나기도 하였다.

그럼에도 불구하고 이들 의례의 기저에는 바다를 관장하는 여해신과 남근의 봉납으로 상상되는 모의 성행위의 결과가 엄청난 생산력으로 돌아오기를 기원하는 인식이 존재했다는 것이다. 만물을 키워내는 대지를 어머니에 비유하듯 수많은 산물을 전해준다는 점에서 바다도 큰 어머니로 상정할 수 있을 것이다. 이렇게 본다면 해마다 갱신되는 남근 봉헌은 왕성한 생명력을 지닌 해신이 매년 풍어를 이뤄주기를 기원하는 것이라고 할 수 있다. 처녀신에게 남근으로 결핍된 남성을 채워 주어 하나의 완벽한 여성으로 만들어 줌과 동시에 어촌 마을에 풍어라는 생산성을 기원하는 것이다. 여신에 대한 위무 행위이자 위대한 창조적 행위를 성을 표면으로 한다고 해서 감추는 것이 아니라, 겉으로 드러내고 공적인 공간으로 끌어올림으로써 건강한 성 인식을 보여주고 있다.

Ⅴ. 나가며

이 글은 동해안 지역에서 남근을 봉납물로 바치는 마을 제의의 사례를 통해서 풍요를 기원하는 원초적인 사고와 그것이 시대적 · 사회적 흐름에 영향을 받아 형성되는 성에 대한 인식

과 관련이 있다는 점을 검토한 것이다.

많은 것을 우리에게 가져다 주는 바다를 여성으로 보고, 남근을 바침으로써 풍요가 돌아올 것을 기대하는 것은 어쩌면 매우 보편적인 사고일지 모르겠다. 그리고 그러한 인식이 변화하는 것도 당연한 일일 것이다. 우리는 신화를 기원에 관한 이야기로 여기고 그것이 신화를 신화답게 만드는 요소 가운데 하나일 것으로 생각한다. 그러나 생각을 달리할 필요가 있다. 신앙행위의 변화는 당신화의 변화를 수반할 수 있다. 이같은 변화를 망개마을, 신남리, 안인진리의 사례를 통해 살펴보았다.

망개마을은 무속의례로 마을 제의를 올리고 바치는 목제 남근의 수를 조정하였다. 안인진리의 경우는 더 이상 남근 봉정을 하지 않는데, 이를 당신화를 통해서 부연하고 있음이 확인되었다. 신남리는 활발한 남근 봉정이 이뤄지고 있는데, 당신화의 내용과 남근 봉정 사이의 서사적 논리성은 다소 부족한 양상이 확인되기도 했다. 그렇지만 이를 지역문화콘텐츠로 개발하고 있음이 나타난다.

현재적인 양상에서 이들 의례는 차이를 보이지만 기저에는 바다를 관장하는 여해신과 남근의 봉납으로 상상되는 모의 성행위의 결과가 엄청난 생산력으로 돌아오기를 기원하는 인식이 존재한다. 해마다 갱신되는 남근 봉정은 왕성한 생명력을 지닌 해신이 매년 풍어를 이뤄주기를 기원하는 것이라고 할 수 있다. 처녀신에게 남근으로 결핍된 남성을 채워 줌으로써 어촌 마을에 풍어라는 생산성을 기원하는 것이다. 여신에 대한 위무 행위이자 위대한 창조적 행위를 성을 표면으로 한다고 해서 감추는 것이 아니라, 겉으로 드러내고 공적인 공간으로 끌어올림으로써 건강한 성 인식을 담고 있다.

참고문헌

1. 자료

두창구, 2003, 『삼척지역의 설화』, 국학자료원.

최상수, 1958, 『한국민간전설집』, 통문관.

최웅·김용구 편, 1998, 『설화』, 국학자료원.

2. 논저

강명혜, 2023, 『강원도 여서낭신의 유형과 특성』, 국립민속박물관.

김경남·김종달, 1995, 「강원도 고성군 문암리 남근 서낭제」, 『강원민속학』11, 강원민속학회.

김선풍, 1999, 「한국 해양무속의 특징」, 『샤머니즘연구』1, 한국샤머니즘학회.

김의숙, 1985, 「동해안 어촌 城隍祭의 生生力 象徵」, 『강원문화연구』5, 강원대 강원문화연구소.

김의숙, 1993, 『한국민속제의와 음양오행』, 집문당.

김종대, 1998, 「강원도 해안지방의 성기신앙의 형성과 그 전승적 특징」, 『민속학연구』5, 국립민속박물관.

김종대, 1999, 『韓國 민간신앙의 실체와 전승』, 민속원.

김태곤, 1994, 『한국민간신앙연구』, 집문당.

김태수, 2005, 『성기숭배, 민속과 예술의 현장』, 민속원.

두창구, 1992, 「영동지역 성황 설화 연구」, 『강원민속학』9, 강원도 민속학회.

안병국, 1995, 『귀신설화연구』, 도서출판 규장각.

유형동, 2020, 「삼척 해신당과 性 인식, 그리고 해신당 공원」, 『아시아강원민속학』34, 아시아강원민속학회.

이능화, 서영대 역, 2008, 『조선무속고』, 창비.

이승철, 2004, 『동해안 어촌 당신화 연구』, 민속원.

이학주, 2016, 「해원과 기원의 상관관계를 통한 관광자원 원형 발굴 연구」, 『로컬리티인문학』16, 부산대 한국민족문화연구소.

장정룡, 1993, 「동해안 마을신앙과 설화」, 『인문학보』15, 강릉대 인문과학연구소.

장주근, 1975, 『한국의 향토신앙』, 을유문화사.

村山智順, 노성환 옮김, 1990, 『조선의 귀신』, 민음사.

편성철, 2004, 「삼척 해안지역 당신화 연구, 경희대 석사학위 논문.

편성철, 2017, 「해신당(海神堂) 여성원혼설화의 성격과 의미」, 『우리문학연구』56, 우리문학회.

황루시, 1995, 「민속부문」, 『강원 어촌지역 전설민속지』, 강원도.

Abstract

a ritual of offering woody phallus and richness, a ceremony to pray for a good catch on the east coast of Korea

Yoo Hyoung Dong
Hanshin University

This article examines the relationship between the primitive thinking of wishing for abundance and the perception of sex formed by the influence of the times and social trends through the example of a village ritual offering Namgeun as a tribute in the East Coast area.

It is perhaps a very common thought to see the sea that brings us a lot as a woman, and to expect the return of abundance by offering a southern root. And this perception changes with the trend of the times. Mythology is often regarded as a story of origin story. However, conversely, myths exist to explain certain actions. Through the reviewed cases of Mangae Village, Sinnam-ri, and Aninjin-ri, we were able to examine the changes in religious behavior and the changes in your paintings.

Mangae Village adjusted the number of wooden male roots offered by raising the village ritual as a shamanic ritual. In the case of Aninjin-ri, it was confirmed that the service of woody phallus was no longer performed, but this was added through Mythology of Village. Sinnam-ri has an active offering woody phallus, and the narrative logic between the contents of the Mythology of Village and offering woody phallus has been confirmed to be somewhat insufficient. However, it appears that this is being developed as a local cultural content. It seems that the continuation/disruption of offering woody phallus is being explained through Mythology of Village.

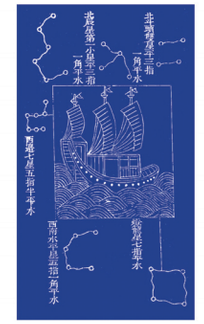
Although these rituals differ in the present aspect, there is a perception that the results of the simulated sexual activity imagined by the dedication of the female god of the sea and woody phallus, who govern the sea, will return to tremendous productivity. The offering woody phallus Pavilion, which is renewed every year, can be said to wish the sea god, who has a strong vitality, to achieve a good catch every year. It is to pray for the productivity of abundant fish in fishing villages by filling the maiden gods with men lacking in male roots. It contains a healthy sexual perception by revealing and elevating it to a public space, not by concealing the act of consolation and great creative behavior toward the goddess.

Keyword woody phallus, richness, the east coast of Korea, a ceremony to pray for a good catch, Mythology of Village, Gender Recognition

논문투고일 : 2023. 10. 31.
심사완료일 : 2023. 11. 22.
게재확정일 : 2023. 12. 06.

『바다와 문명: 도이지략역주』 서평

박세욱 경북대학교



바다와 문명

【도이지략역주島夷志略譯註】

◆14세기 동남아시아에서 아랍까지◆

왕대연汪大淵 지음

후지타 토요하치藤田豊八 교주

박세욱 역주

영남대학교출판부

후지타 도요하치 교주
박세욱 역주
영남대출판부
2022

1. 개요

『도이지략』은 14세기 중국의 '세계' 인식을 새로운 차원으로 이끈 독보적인 자료이다. 대략 반세기 뒤 명나라 영락제(永樂帝, 1360~1424년 재위) 사신들의 '항해'는 이로부터 시작되었다. 14세기 이전 중국의 '바다 바깥[海外]' 정보들은 모두 간접적으로 전하는 소문들이었다. 그 대표적인 예는 1225년 조여괄(趙汝适)의 『제번지(諸蕃志)』였고, 이 책은 당시로서는 최신의 정보들이었다. 그러나 이 책은 그때나 지금이나 큰 주목을 받지 못했다.

중국인들이 섬의 오랑캐들로 이해하고 싶은 '도이(島夷)'라는 표현은 이미 『상서 · 우공』에 보이는 만큼, 중화 중심주의를 표방하는 그들에게 관습적이고 익숙한 단어였다. '지(誌)' 또는 '지(志)'는 기록이란 의미로 통용해 쓴다. 예를 들어 '도지(圖誌)'란 그림 또는 지도와 설명 기록을 의미한다. '략(略)'은 경계나 강역을 뜻한다. 따라서 '도이지략'의 글자 그대로의 의미는 '섬 오랑캐들의 강역에 관한 기술'이다. 한편 '략' 자에는 증선지(曾先之)의 『십팔사략(十八史略)』처럼 대강을 추린다는 의미도 있다. 이처럼 '도이지략'을 '섬 오랑캐들을 간략하게 기술함'이라는 의미로 해석해 볼 수 있으나, 이 경우 우리는 『도이지략』 이전의 특정한 텍스트를 전제해야 하므로 어울리지 않는다. 서계여(徐繼畬, 1795~1873)가 1848년 쓴 『영환지략(瀛環志略)』은 『도이지략』의 전통을 잇고 있는 해외 지리 서적이라 할 수 있다.

『도이지략』을 지은 사람은 왕대연(汪大淵)이다. 사실 그를 추적할 수 있는 직접적인 자료는 없다. 그의 책에는 자신이 쓴 서문도 없다. 다만 자신이 적어도 1349년 또는 그 이후에 썼다고 추정되는 후서(後序)가 전부이다. 따라서 그를 추적하기 위해서는 각종 도서 목록[書目] 등의 2차 자료를 참고할 수밖에 없다. 그러나 이 또한 매우 빈약하다. 그의 인적 사항은 예장(豫章, 장시성 난창) 출신이며, 자(字)는 환장(煥章)이었다는 점뿐이다. 그가 언제 태어났으며, 언제 바다로 나갔는지, 나갔다면 한 차례인지 두 차례인지 아니면 그 이상인지, 또 왜 그가 상선을 빌려 타고 바다로 가야 했는지, 현재로서는 그저 합리적인 추측만 가능하다.

유감스럽게도 우리는 왜 왕대연이 배를 타고 나가 해외를 돌아보고 기술을 남겼는가에 명확한 답을 제시할 수 없다. 다만 남아있는 그의 기록으로 봤을 때, 마치 그는 이미 해외의 지역들을 알고 있는 사람임을 예상하게 하는 투로, 예를 들어 알려지지 않은 현지의 '지명'을 아무런 기술 없이 대뜸 언급하는 식으로, 간략한 지리 정보를 제공하고 있다는 점, 이전 연관 자료에서 흔히 보이는 조공 사실에 관한 기록이 전혀 언급되지 않았다는 점, 가끔 개인적인 일이나 감정이 표현되었다는 점, 그리고 각 곳의 산물과 그들이 거래하는 물품 목록을 거의 상투적으로 빠짐없이 기록하고 있다는 점은 왕대연이 조정에서 파견한 또는 관직에 있는 사람이 아니라, 해외 교역에 종사하는 상인이거나 상인 단체에서 정보 수집을 위해 파견한 사람으로 추정토록 이끈다.

이 책의 원본은 없다. 다만 사본들만 전하는데, 크게 둘로 나눌 수 있다. (1)『사고전서』본[천일각(天一閣)본을 근거한 사본으로, 정씨(丁氏)의 죽서당(竹書堂) 소장본은 『사고전서』본을 근거하였음], (2) 팽씨(彭氏)의 지성도재(知聖道齋) 소장본이 있다. [1892년 용봉표(龍鳳鏢)가 간행한 『지복재총서(知服齋叢書)』본은 지성도재본을 따른 것임]

『도이지략』을 처음 교정하고 주석한 사람은 심증식(沈曾植, 1850~1922)으로, 1912~1913년 『도이지략광증(島夷誌略廣證)』(상하) 두 권으로 간행되었다. 이 텍스트를 저본으로 후지타 도요하치(藤田豊八, 1969~1920)는 『도이지략교주(島夷志略校注)』를 완성했고, 이 책을 1914년 나진옥(羅振玉, 1866~1940)은 자신이 주편한 『설당총간(雪堂叢刊)』 제2집에 넣어 간행했다. 여기 『바다와 문명: 도이지략역주』(이하 '도이지략역주'로 약칭함)는 이 후지타 씨가 심증식이 제시한 원문을 다시 교감(校勘)하고 주석을 붙인 텍스트를 번역하고 주석과 함께 해설한 자료이다. '외국어'로 완역된 저술로 말한다면 이 『도이지략역주』가 세계에서는 처음이다.

2. 구성

총 99개 항목으로 구성된 『도이지략』은 대부분 바다를 끼고 있는 나라나 항구 또는 민족, 가끔은 특정 명승지들을 기술했다. 1350년에 쓴 장저(張翥)의 서문에 따르면, 왕대연은 '약관'의 나이에 '두 차례'나 '동서양'으로 나가 지나는 곳마다, 그곳의 지리, 풍속, 산물 등을 직접 견문에 따라 기술했다고 밝혔다(22쪽). 과연 왕대연은 항목마다 지리적 위치, 풍속, 교역하는 산물의 순으로, 기술하는 틀이 일관적이다. 원본이 없으므로, 단정하기는 어렵지만, 어떤 이후의 가공이 이루어졌을 개연성이 다분하다.

기술한 나라나 장소의 배치에는 어떠한 기준도 없다. 왕대연의 '원본'에는 견문한 순서대로 기술되었다고 추측해 볼 수도 있겠지만, 다만 추측일 뿐이다. 단 왕대연이 출항한 지점이 어디든, 그곳은 중국의 남해안이었을 것이므로, 지리적 관점에서 두 개의 노선으로 나뉘어야 한다는 점은 분명하다. 다시 말하자면, 중국 남해의 어느 항구에서, 그곳이 취안저우, 푸저우, 광저우 어디였든 펑후-타이완으로 가는 항로와 베트남으로 가는 항로는 다르기 때문이다. 과연 왕대연의 책은 팽호(彭湖, 펑후)-유구(琉球, 타이완)-삼도(三島, 루손섬 일대)-마일(麻逸, 마닐라)로 시작한다. 이어서 위치를 특정하기 어려운, 아니 아직 확인되지 않는 무지발(無枝拔), 용연서(龍涎嶼)를 기술한 다음, 중국 남해에서 가장 가까운 교지(交阯, 베트남 북부)가 시작된다(74쪽). 이 '교지'부터는 확실히 닿는 순서대로 기술된 것처럼 보이지만, 나위(羅衛)-나혹(羅斛) 항목부터는 거꾸로 타이만, 캄보디아 쪽으로 돌아오는 등, 이후 기술들은 들쭉날쭉 아무런 기

준이나 방향이 없다. 이처럼 노선이 둘로 나뉜 점에서 볼 때, 장저가 서문에서 언급한 '두 차례' 바다로 나갔다는 진술은 그럴법하다.

저자가 기술한 99개 항목의 위치 고증으로 말하자면, 아직도 대략적인 방향도 추정할 수 없는 곳도 있고, 학자마다 설이 다른 경우도 허다하다. 우리가 활용할 수 있는 책으로, 1914년 후지타 도요하치의 『도이지략교주』와 1981년 중화서국에서 유작으로 간행한 쑤지칭(蘇繼廎, 1894~1973)의 『도이지략교석(島夷志略校釋)』이 있다. 물론 이 밖에도 비록 부분적이고 초보적이지만, 동서양 학자들의 번역과 추정을 참고할 수 있다. 예를 들어 록힐(W.W. Rockhill)이 1914~1915년 두 해에 걸쳐 「14세기 중국과 동남해 군도 그리고 인도양 연안과의 관계와 교역에 관한 주석(Notes on the Relations and Trade of China with the Eastern Archipelago and the Coast of the Indian Ocean during the Fourteenth Century)」라는 제목으로 『통보(通報)』에 발표한 자료를 들 수 있다. 이 거친 역주자료는 심증식의 『도이지략광증』처럼, 위치를 추정하는 데 큰 도움이 되지 않는다. 하지만 역자는 이 자료들을 빠짐없이 확인하여 후지타 씨의 교주와 쑤 씨의 교석을 오가며 객관적 주석을 보여주려 했다. 그러나 역자가 남긴 판단유보는 결국 우리의 과제로 남겨졌다. 아래는 후지타 도요하치와 쑤지칭이 추정한 곳들을 표로 만들어, 추정의 정확도를 판단하여 오른쪽 비고에 표기했다.

순서	후지타 도요하치	쑤지칭	비고
01 팽호(彭湖)	펑후	=	○
02 유구(琉球)	타이완	=	○
03 삼도(三島)	루손섬 서남쪽 일대	=Camaya(가마연), Balayan(파모유), Bagalangit(파길농)	△
04 마일(麻逸)	민도로섬	=	○
05 무지발(無枝拔)	양지발(羊支跋)=판차팔리(Pancha-palli)	=	○
06 용연서(龍涎嶼)	브라스(Bras) 섬	론도(Rondo)	△
07 교지(交趾)	베트남 북부	=하노이 일대	○
08 점성(占城)	참파	=	○
09 민다랑(民多朗)	판랑(Panrang)	Soc Trang-Phú Giáo	판랑
10 빈동룡(賓童龍)	포-나가르(Po-nagar)	Phanrang	포-나가르
11 진랍(眞臘)	캄보디아	=	○
12 단마령(丹馬令)	말레이반도 동안	Tambralinga	○
13 일려(日麗)	수마트라 델리	베트남 중부 Lay Thuy	△
14 마리로(麻里嚕)	마닐라	=	○
15 하래물(遐來勿)	Karimun-Java	술라웨시섬?	△
16 팽갱(彭坑)	Pahang	=	○
17 길란단(吉蘭丹)	Kelantan	=	○
18 정가로(丁家盧)	Tringganu	=	○
19 융(戎)	줌바라(Jumbara)	=	○
20 나위(羅衛)		Ratburi	?
21 나혹(羅斛)	롭푸리(Lophuri)	Lopburi|Lophaburi	○
22 동충고랄(東冲古剌)		타이만 서안 Dung Sunkla	?
23 소락격(蘇洛鬲)	Kedah=Srokam	=	○
24 침로(針路)	술루 군도 중 하나	말레이반도 서안 Mergui	술루 군도
25 팔도마(八都馬)	마르타반(Martaban)	=	○
26 담막(淡邈)	타보이(Tavoy)	=	○
27 첨산(尖山)	Natuna[Bungoran]	팔라완섬 Mount Mantalingajan	△
28 팔절나간(八節那間)	Manchanagara?	자바 Pekalongan	페칼롱간
29 삼불제(三佛齊)	스리비자야	=	○
30 소분(嘯噴)	수마트라 Seruweh	링가섬 Sebang	스루웨
31 발니(渤泥)	Borneo 서안	Pontianak	○
32 붕가라(朋家羅)	스리랑카 Piagalla	明家羅: 스리랑카 Maggona	△
33 섬(暹)	태국 Sai-mat	=수코타이	○
34 조와(爪哇)	자바	=	○
35 중가라(重迦羅)	자바 Janggala	=	○
36 도독안(都督岸)	보르네오 Tanjang Datu	=	○
37 문단(文誕)	Bandan=Banda	=	○
38 소록(蘇祿)	술루	=	○
39 용아서각(龍牙犀角)	수마트라 서안	= Minangkabau	△
40 소문방(蘇門傍)	태국 Suphan	동자바 Sampang	△
41 구항(舊港)	Palembang	=	○
42 용아보제(龍牙菩提)	Lang Kawi	=	○
43 비사야(毗舍耶)	Visaya	=	○
44 반졸(班卒)	Pansur| Fansur	=	○
45 포분(蒲奔)	보르네오Tana Bumbu	보르네오Kuala Pembuang	붐부
46 가리마타(假里馬打)	Karimata	=	○
47 문로고(文老古)	Maluka, Moluccas	=	○
48 고리지민(古里地悶)	Timor	=	○
49 용아문(龍牙門)	싱가포르 해협	싱가포르섬	해협
50 곤륜(崑崙)	Pulo Condore	=	○
51 영산(靈山)	꾸이년 Lang son	Cape Varella	바렐라
52 동서축(東西竺)	Pulo Aor	=	○
53 급수만(急水灣)	수마트라 Ferlac, Perlak	록세우마웨(Lhokseumawe)	○
54 화면(花面)	수마트라 Dagroian	수마트라 나구르(Nagur)	

55 담양(淡洋)	수마트라 Tamiang	=	○
56 수문답랄(須文答剌)	Sumatra	=	○
57 승가랄(僧加剌)	실론 Sinhala	=	○
58 구란산(勾欄山)	Gelam	=	○
59 특번리(特番里)	이집트 Dimiath, Damietta	인도 남단 Tambraparni	?
60 반달리(班達里)		Fandarāina	?
61 만타랑(曼陀郎)		인도 콧치 문드라(Mundra)	?
62 남무리	수마트라 Lambri	=	○
63 북류(北溜)	몰디브	=	○
64 하리(下里)	캘리컷	알와예(Alwaye)	캘리컷
65 고랑보(高郎步)	Colombo	=	○
66 사리팔단(沙里八丹)	Solipatam[Pattanam]	=	○
67 금탑(金塔)		남인도 코로만델 해안의Tirukalukunram	?
68 동담막(東淡邈)		Goa	?
69 대팔단(大八丹)	인도 서북안	다르마파남(Dharmapanam)	△
70 가리나(加里那)	이란 Rudbár	이란 라즈 할리라(Rás Halilah)-리시레(Richire)	?
71 토탑(土塔)	Nagapatam	=	○
72 제삼항(第三港)	푸틀람(Putlam)	Punnei-Kayal	?
73 화라(華羅)	Guzarat	=	○
74 마나리(麻那里)		Malindi	?
75 가장문리(加將門里)	Comorin, Kamuri?	Quelimané	?
76 파사리(波斯離)	Basra?	=	?
77 달길나(撻吉那)		타히리(Tahiri)	?
78 천리마(千里馬)		스리랑카 Trincomalee	?
79 대불산(大佛山)	Adam's Peak	=	○
80 수문나(須文那)	Sumnath?	봄베이 북쪽 Sopāra	△
81 만리석당(萬里石塘)	Macclesfield Bank	=	○
82 소구남(小**唄喃**)	Fandalaina kollam	Kollam	△
83 고리불(古里佛)	콜람-퀼론	Calicut	콜람
84 붕가랄(朋加剌)	Bengala	=	○
85 파남파서(巴南巴西)	인도 Banawasi	=	○
86 방배(放拜)	Bombay	=	○
87 대오다(大烏爹)	Udeypur, Udeyapur	Orissa	?
88 만년항(萬年港)	Brunei	=	○
89 마팔아서(馬八兒嶼)	마아바르 인근 섬	Pamban	○
90 아사리(阿思里)		홍해 서안 Qusseir	?
91 리가탑(**哩**伽塔)	Magreb	Aden=Mukatein	?
92 천당(天堂)	Mecca	=	○
93 천축(天竺)	Sind	=	○
94 층요라(層搖羅)	Zanjibar	=	?
95 마로간(馬魯澗)		이란 Maragha	?
96 감매리(甘埋里)	Kerman?	Harmuz=Hormuz	?
97 마가사리(麻呵斯離)	Mausil[Mosul]	=	○
98 나파사(羅婆斯)	니코바르 Barus	=	○
99 오다(烏爹)	Orissa, Udradesa	미얀마만 Ussa	△

79의 대불산(大佛山)은 스리랑카 애덤스 피크를 말하는데, 스리랑카 기술은 65의 고랑보(高郎步, 콜롬보)에서 기술되었고, 79에서는 한 정박지에서 얻은 '산호수'를 기술했다. 따라서 왕대연이 기술한 곳은 총 98개인 셈이다. 표에서 보는 것처럼, 후지타 도요하치에서 쑤지칭에 이르기까지 크게 진전된 고증이나 추정은 없다. 후지타 씨가 아무런 추정을 내놓지 못한 곳에 대해, 이후 쑤 씨가 제기하는 설들은 한마디로 억지에 가깝다. 검증되지 않은, 말하자면 비판적 평가를 받지 못한 쑤 씨의 무리한 주석들은 21세기 오늘날에도 버젓이 자국뿐만 아니라, 관련 분야를 연구하는 학자들의 참고자료로 인용되고 있다. 그러나 그러한 추정 또는 추측에 해당하는 왕대연의 기술은 중국 자료에서 '유일'하다. 새로운 자료를 발굴하지 않는 한 '유일한 것'은 검증될 수 없다. 그 새로운 자료라면 아랍인들의 기술과 현지의 자료들일 것이다. 우리는 불행하게도 이에 대해서는 여전히 암중모색 상태이다. 역자가 활용한 책은 대부분 서양 학자의 성과물이었다. 그것들마저도 대부분 1세기 전의 저술들이었다. 원서에 대한 주석이 딸린 번역이 없으면, 얼마나 사상누각인지 이 분야의 서구 학자들이 잘 보여주고 있다. 그들은 동서양 교역에 관한 책이나 논문들을 쏟아내고 있다. 그러나 결정적으로 그들에게는 『도이지략』 역주서가 없다.

3. 가치와 의미

왕대연의 기술 이전 중국 자료에서 볼 수 없는 또는 그에 근거하지 않은 '새로운' 차원의 기술을 보여준다. 15세기 초 마환(馬歡)이 『영애승람(瀛涯勝覽)』에서 기술한 나라는 20개국, 비신(費信)이 『성사승람(星槎勝覽)』 전 · 후집에 기술한 45개국에 비하면 훨씬 많다. 심지어 비신의 후집은 전적으로 왕대연의 기술에 의존하고 있다. 이전 자료에 기술이 없으므로, 그의 기록을 고증하는 일은 쉬운 일이 아니다. 정확히 위치를 특정할 수는 없지만, 인도의 동안(東岸)

과 벵골[84]만 연안을 기술했다는 점은 독보적이며 14세기 유일한 기록이다.

왕대연의 이 책이 원본은 아닐지라도, 그가 그곳에 갔든 가지 않았든, 이전 자료 어디에도 찾아볼 수 없는 첫 기록이라는 점에서 그것은 하나의 '원천' 이다. 『도이지략』이 확실히 15세기 초 중국의 바다 원정의 실마리를 연 것은 분명하다. 또한 중국의 연관 자료들에 지겹게 보이는 조공기록도 없고, 특히 각 곳의 산물과 교역하는 물품을 빠짐없이 기록하고 있다는 점에서 14세기 바다를 통한 교역 상황을 살펴보는 데 손색이 없다. 게다가 마르코폴로와 이븐바투타의 기술을 상호 대조할 수 있다는 점에서 그 가치는 탁월하다. 사실 이 부분에서 우리가 해야 할 연구는 너무도 많다.

무엇보다도 이 책이 우리에게 주는 가장 큰 선물은 바로 1402년에 제작되었다고 추정되지만, 원본은 전하지 않고 사본만 일본에 남아 전하는 「혼일강리역대국도지도(混壹疆理歷代國都之圖)」를 읽고 해석하는데, 너무나도 '중요한' 자료이다. 왜냐하면 「강리도」의 근거가 된 원나라 후반의 해외 정보를 전하고 있기 때문이다. 소위 「강리도」를 연구하는 학자들은 이 자료를 참고해 주기를 소원한다. 어쨌든 왕대연은 우리에게 당시 아프리카가 그려질 수 없음을 여실히 '암시' 한다는 점은 부인하기 어려워 보인다.

특기할만한 점을 몇 가지 들자면, 왕대연의 책은 팽호 섬으로 시작한다. 이어지는 유구(琉球)는 우선 『원사』의 '유구(瑠求)' 라는 표기와 다르다. 또 『수서(隋書)』의 '유구(流求)' 기술을 이어가는 두우(杜佑)의 『통전(通典)』, 악사(樂史)의 『태평환우기(太平寰宇記)』, 정초(鄭樵)의 『통지(通志)』, 조여괄(趙汝适)의 『제번지(諸蕃志)』, 그리고 마단림(馬端臨)의 『문헌통고(文獻通考)』(1307년)와는 완전히 다른 증언을 하고 있다. 이는 14세기 타이완 유구 인식을 보여주는 완전히 '새로운' 자료이다(이에 관해서는 『유구변증설』이란 제목으로 출간을 앞두고 있다). 게다가 동시대 오키나와 유구의 정보와 뒤섞인 『원사』의 '유구' 기록과도 명확히 다르다. 하지만 후지타 도요하치는 이를 혼동한 나머지, 왕대연의 '유구' 를 온전히 타이완 기술로 읽지 못하고 오키나와 유구의 정보를 뒤섞어 독자들을 혼란에 빠뜨렸다.

두 번째로 언급할 만한 기술은 캄보디아 진랍(眞臘)이다. 왕대연의 증언이 없으면, 1297년 주달관(周達觀)의 『진랍풍토기(眞臘風土記)』는 온전히 주석될 수 없었을 것이다. 왕대연의 진랍 기술을 통해 우리는 주달관의 증언을 확인할 수 있고 보완할 수 있었다. 결과론적으로 말하자면 왕대연 기록이 아니었더라면 앙코르 와트의 사원은 복원이 어려웠을 것이다.

마지막으로 89의 '마팔아서' 를 주목할 필요가 있다. '마팔아(馬八兒)' 는 『원사』에만 보인다. 이곳은 정확히 어느 곳인지 특정하기 어려웠다. 왕대연은 그 실마리를 제공했다. 지원(至元) 16년(1279) 7월에 처음 보이는데 "참파[占城], 마팔아 등의 나라[馬八兒諸國]가 사신을 보내 진귀한 물품과 코끼리와 코뿔소[象犀] 각각 한 마리를 헌상해 왔다"(「세조본기」, 214쪽). 이듬해

(1280년)에는 참파와 마팔아국(馬八兒國)이 모두 사신을 보내 신하를 칭했다고 하고, 1281년에는 마팔아국이 사신을 보내 황금 지면[金葉]에 쓴 서신과 토산물을 조공했다. 이어서 1283년 마팔아국이 사신을 보내 진주, 기이한 보석, 겸단(縑段, '물이 새지 않게 조밀하게 짠 직물')을 바쳤다. 이러한 공물 헌상은 1286년까지 지속되었다. 지원 27(1290)년에는 몽골조정에서도 "상길랄실(桑吉剌失) 등을 보내 의술, 점성술에 능한 사람을 구했다(遣桑吉剌失等詣馬八兒國訪求方伎士)"라는 기록도 보인다(「세조본기」, 336쪽). 이러한 사신 파견은 이듬해(1291) 년에도 이어졌다.

성종조에서는 원정(元貞) 2년(1296)에서 마팔아국에 사신을 보낸 기록이 보이고, 대덕 원년(1297)에는 "마팔아국 탑희(塔喜)에게 두 구슬과 호부(虎符)를 하사했다(賜馬八兒國塔喜二珠虎符)"라는 기록이 있다(412쪽). 인종조 연우(延祐) 원년(1314)년 "마팔아국 주인 석랄목정이 그 신하 애사정을 보내 방물을 바쳤다(馬八兒國主昔剌木丁遣其臣愛思丁貢方物)"라는 조공기록이 「본기」에는 마지막으로 기록되어있다(564쪽). 이란 역사학자 와싸프(Wassáf, ?~1328)는 이 나라에서는 왕을 '드바르(Devar)' 라고 부른다고 하면서 "1293년 어느 달에 마아바르 통치자인 드바르가 죽고 많은 재물을 남겼다. 말릭 울 이슬람 자말룻딘(Malik ul-Islam Jamaluddin)에 따르면, 보석과 순금 · 은을 실은 7,000 수레의 재물을 그를 계승한 형재에게 넘어갔다고 한다. 말릭 이 아삼 타키 웃딘(Malik-i 'Azam Taki-uddin)이 이전처럼 수상 자리를 이어갔다. 사실 그는 그 왕국의 통치자였고 그의 영광과 위엄은 왕보다 천 배나 높았다"라고 한다(Henry Yule & Cordier, 『The Book of Ser Marco Polo』, London, II(1903), 333쪽). 아마도 『원사』에서 말하는 '탑희(塔喜)' 는 여기 '타키(Taki)' 를 옮겼을 것이다. 한편 와싸프는 그로부터 17년 뒤인 1310년에 올라 40년 동안 번영을 누리며 칼레사 드바르(Kalesa Dedar)라는 왕을 언급하며 "샤르 만디(Shahr Mandi)의 재물을 늘렸다"라고 하였는데, 『원사』의 '석랄목정(昔剌木丁)' 은 샤르 만디를 옮긴 것으로 보인다.

이상으로부터 원나라에는 '마팔아국' 으로 알려졌음을 알 수 있는데, 이곳을 특정할 수 있는 정보라면 고작, "구람은 또한, 마팔아 후면의 장애물이었다(俱藍又爲馬八兒後障)"라는 기술뿐이다(『원사』, 권210, 「마팔아등국전」, 4669쪽). 구람(俱藍)은 인도 서안의 항구도시 콜람을 말하므로, 마팔아국은 동쪽에 둘 수밖에 없다. 『원사』의 이 마팔아를 인도 코로만델 해안을 가리키는 마아바르(Ma'bar)와 연결한 학자는 헨리 율(Yule)이다(앞의 책, 337쪽). '마아바르' 는 아랍어로 수로 또는 통로를 의미한다. 따라서 마팔아가 처음 기록된 1279년 당시 그곳은 스리랑카 북부와 남인도 그리고 동쪽으로 오리싸 지역까지 펼쳐진 왕국인 '판디아(Pandya)' 에 해당한다. 당시 수도는 인도 남단 동안에 있는 코르카이(Korkai)였고, 왕대연의 시대에는 수도를 마두라이(Madurai)에 두고 마아바르 술탄국, 또는 마두라이 술탄국으로 1335~1378년까지 존속했다.

1369~1370년에 완성된 『원사』의 마팔아국은 1349년 왕대연의 '마팔아서(馬八兒嶼)' 로

나타난다. 우리가 같은 곳인지 추측할 수 있는 단서는 '마팔아' 세 글자밖에 없다. '서(嶼)'는 그것이 바다에 있든지 육지에 있든지 섬임에는 분명하다. 왕대연은 그곳의 산물로 물총새 깃[翠羽], 조직이 가는 천[細布], 큰 양[大羊]이 난다고만 했다. 앞서 『원사』에서 언급한 산물과는 큰 차이를 보인다. 후지타 도요하치와 쑤지칭은 이 '서' 자를 간과하고 마팔아국과 같이 보았다. 이곳은 마두라이 인근 지금은 다리로 연결된 팜반(Pamban) 섬으로 추정할 것을 제안한다.

확실히 왕대연의 기술은 전체적 비율로 볼 때 아랍 지역이 눈에 띄게 빈약하다. 현재까지 우리가 중동지역과 아프리카 동안 지역으로 예상되는 곳은 총 열 곳으로, 특번리(特番里)[59], 가리나(加里那)[70], 파사리(波斯離)[76], 아사리(阿思里)[90], 리가탑(哩假塔)[91], 천당(天堂)[92], 층요라(層搖羅)[93], 마로간(馬魯澗)[95], 감매리(甘埋里)[96], 마가사리(麻呵斯離)[97]이다. 여기에서 확인된 곳은 천당, 즉 메카뿐이다. '천당'을 제외한 나머지 아홉 지역에 대해 왕대연의 기술로부터 추론할 수 있는 나라는 거의 없다. 후지타 씨가 제기한 층요라의 '층요'가 '층발(層拔)'의 오기라면 '층발라'가 되는데, 층발이 아닌 '층발라'에서 우리는 '잔지' 또는 '잔지바르'로 나아가는 것은 설득력이 없다. 또한 왕대연이 잔지바르섬까지 갔다면, 왜 마르코폴로도 기술한 더 '유명한' 마다가스카르섬을 언급하지 않았는지 설명할 수 없다.

사실 왕대연이 가장 많이 기술한 곳은 인도 서쪽과 동쪽이다. 왕대연의 기록을 여러 차례 정독한 한 사람의 관점에서 말하자면, 왕대연은 인도 서북쪽에서 더 서쪽으로 여행하지 않았을 것이다. 그가 인도양을 건너갔더라면, 그곳들에 대한 그의 기술은 더 정확하고 풍부했을 것이다. 그는 인도의 서북쪽 해안에서 인도양 너머의 정보를 수집했다고 이해하는 편이 더 자연스럽고 합리적이다. 인도 서북쪽까지, 총 88곳의 정보만으로도 이미 마르코폴로와 이븐바투타의 기록에 충분히 견줄만한 '최초의' 그리고 '정확한' 기술이다. 그러므로 더 그를 과대 포장할 필요가 없다.

4. 보유

우선 고유명사의 한글 표기에 관하여, 몇 마디 보태고자 한다. 전체적으로 국립국어원의 외래어 표기법에 따르되, 이미 알려져 익숙해진 명칭은 바꾸려 하지 않았다. 몇 가지 언급해 둘 것으로 ①중국 표기인 '점성(占城)'은 점(占)과 도시 또는 나라를 의미하는 '성(城)'으로 구성된 합성어라는 점에 이견은 없는 것 같다. 즉 '참(Cham)사람들의 도시 또는 나라'라는 의미이다. '점(占)' 자는 칼그렌이 추정한 상고음에 따르면, '치엄(tɕi̯ɛm)'으로 발음된다. 현대 베트남어로

'Chiêm'의 'ch'는 'ㅉ'라는 음가를 가지므로 '찌엠빠'로 표기할 수도 있다. 그러나 산스크리트어로는 'Campā(नगरचम्प)'라고 하고, 한 라틴어로 작성된 지도에는 '치암파(Ciampa)'로 표기하고 있다. 1590년 스페인 사람의 필사본 소위 『복서 코덱스(Boxer Codex)』에 따르면 '첨성(尖城)'으로 표기하고 'Chamcia'라고 읽고 있는 점을 고려하면, 우리에게 익숙한 '참파'로 읽는 편이 훨씬 유리하다.

②'스리비자야'란 고대 해상 왕국도 그 중심이 수마트라섬에 있었으므로, 말레이어 발음으로 '스리위자야'로 읽는 편이 정확할 것이다. 사실 '스리비자야'라는 표기는 영어식 발음으로 보이지만, 당나라 구법승 의정(義淨, 635~713)은 이 왕국을 '실리불서(室利佛逝)'라고 음역했다. 확실히 의정이 들은 발음은 'w'가 아니라 입술소리 'b'였을 것이다. 게다가 '삼불제(三佛齊, 팔렘방)'의 '불제'가 바로 '불서'의 다른 표기로 알려진 것을 보면, 'b' 음은 당시 변함이 없었던 것 같다. 그러므로 '스리비자야'란 표기도 잘못된 것은 아니다.

③'자바'란 표기도 마찬가지이다. 말레이어로 읽으면 '조와'로 읽어야 적합할 것이다. 그러나 원나라 시기 이전 자바를 지칭하는 표기인 '사바(闍婆)', 프톨레마이오스의 '이야바디우(Iabadiu 또는 Jabadiu)', 10세기 『인도의 경이로운 것들(Ajayib al-Hind)』에 보이는 '자바그(Zabag, 아랍어 Zabaj)'는 '와'가 아니라 '바'로 읽도록 이끈다. 'j'와 'y[i]'의 혼용에 관해서는 예를 들어, 재스민은 페르시아-아랍어 야스민(yāsmīn)에서 나왔다. 또한 'jāsamīn'으로도 표기되었는데, 이 경우 'j'는 'y'로 발음한다. 중국인들은 야실명(耶悉茗), 야실밀(野悉蜜)이라고 음역 표기했다. 이를 로마자로 발음하여 오늘날 재스민이 된 경우와 같다.

④'말라카'의 경우는 위와 조금 다르다. 지금 그곳은 말레이어로 '믈라카'로 읽는다. 그러나 지금의 믈라카와 과거의 말라카는 구분해서 읽어야 한다. 바로 힌두와 인도의 차이라고 해야 할 것이다. 또한 '말라카'라는 표기와 발음이 더 오래되었다는 점은 분명하다. 따라서 과거 외국어 발음을 어떻게 표기해야 정확한지의 논의는 평행선이다. 즉 이것이 맞고 저것이 틀렸다고 단언할 수 없다.

독자들에게는 정말 미안하지만, 필자의 역주서에는 조사가 틀린 곳이 꽤 보인다. 그 정도는 독자들께서 무난히 말을 연결할 수 있을 것이라 위안해 보지만, 그 미안함은 악몽이 되기도 한다. 이 지면을 빌려 잘못을 몇 가지 바로잡고자 한다.

425쪽 원문에 "정원 2년에 정교한 제품을"이라 번역했는데, 이는 "원정(元貞) 2년에 바다를 오가는 상인들에게 세세한 제품을"이라고 고쳐 읽어주시오(괄호 안의 원문도 '원정'으로 바꿔야 함).

446쪽 주7에서 역자는 이븐바투타의 책을 확인하지 않고, 섣부르게 'Chatganw'이 인쇄상 오기라고 주석을 붙였는데, 원문 표기는 정확하다. 참고로 'nw'은 '웅'에 해당하는 표기라고

할 수 있다.

이 밖에도 미흡한 곳이 한두 곳이 아니다. 모두 거론하려니 지면도 아까운데다 '참담함'이 너무 크다. 다행히 필자의 공부는 계속되고 있으므로, 미흡한 부분들은 고쳐나갈 것이다. 근간인 역자의 『영애승람역주』와 『성사승람역주』에서도 기회가 있었다. 이 책을 보시는 분들께서는 앞의 두 책과 함께 보신다면[당연히 그렇게 될 수밖에 없겠지만], 훨씬 더 풍부한 내용을 접할 수 있다는 '선전'으로 글을 마무리한다.

원고투고일 : 2023. 10. 31.
게재확정일 : 2023. 12. 06.

서 평

『불교문명 교류와 해역세계』 서평

- 불교를 이어준 해역, 불교가 이어준 교류 -

정순일 고려대학교

『불교문명 교류와 해역세계』
국립해양박물관
2021년

책과의 인연

국립해양박물관은 2020년 12월 8일부터 2021년 3월 1일까지 “불교의 바닷길-바다를 통한 문화교류”라는 주제로 기획전시를 개최한 바 있다. 2020년 12월 11일에는 해당 전시와 연계하여 “불교문명 교류와 해역세계”라는 국제학술대회가 열렸다. 이번 서평 대상인『불교문명 교류와 해역세계』(국립해양박물관, 2021년)는 학술대회 당시 발표된 논문 7편과 출판 기획 과정에서 추가된 타이완 연구자의 논고 1편으로 구성된 전문 연구서이다. ‘국립해양박물관 학술총서’라는 이름으로는 다섯 번째로 세상에 선보이게 된 간행물이기도 하다.

일본고대사 및 동아시아 해역사를 연구 분야로 삼고 있긴 하지만 일견 불교문명과는 전혀 관련이 없는 것처럼 여겨질 수 있는 필자에게 서평의 소임이 맡겨지게 된 데에는 몇 가지 계기가 있었던 것으로 생각된다. 먼저 첫 번째는 〈고대 동아시아 해역과 일본 승려의 중국 순례: 고대 일본의 入唐僧 · 入宋僧 연구〉라는 주제가 한국연구재단 일반공동연구지원사업에 선정되어 2018년 7월부터 2020년 12월까지 2년 6개월 동안 여러 선생님들과 함께 해역을 왕환한 승려에 대한 연구를 진행해왔고 그 결과물로 관련 논문을 발표한 적이 있다는 것을 들 수 있겠다. 다음으로 두 번째는 서평 대상 도서의 기획자 가운데 한 분이자 집필자로 참여하신 신라대 조명제 선생님과 우연한 기회에 그와 같은 공동 연구 주제에 대해 대화할 기회가 있었고, 그것이 연이 되어 앞서 언급한 2020년 국제학술대회의 지정 토론자로 참여한 바 있다는 점을 꼽을 수 있을 것 같다. 마지막 세 번째는 필자의 박사과정 지도교수가 신카와 도키오(新川登亀男) 선생님이셨던 사실과 무관하지 않다. 신카와 선생님은 와세다대학 교수로 오랫동안 근무하시다가 2018년 정년을 맞은 분이다. 일본고대사를 불교문화사의 관점에서 연구해오시고, 아시아 지역 문화를 불교문명이라는 키워드로 해명해오신 연구자로 널리 알려져 있다. 조명제 선생님의 적극적인 추천으로 본래는 “불교문명 교류와 해역세계” 국제학술대회의 기조강연을 의뢰 받았으나 갑작스러운 건강 악화로 부득이 고사하시게 되었다. 그 후, 정식 출판 단계에 박물관으로부터 다시금 논고 집필을 의뢰 받았지만 이전보다 더욱 심해진 병환으로 인해 끝내 의뢰자와의 약속을 지키지 못하셨고, 건강을 회복하시지 못한 채 올해(2023년) 2월 영원한 부처님이 되셨다. 신카와 선생님은 당신의 건강은 두 번째이고 마지막 순간까지 한국의 동료들과 맺은 약속을 지키지 못하셨다는 사실을 안타까워하고 미안하게 여기셨다. 필자에게 그런 자격이 있는지는 모르겠지만, 신카와 선생님을 대신하여 좋은 기회를 여러 차례 부여해주신 국립해양박물관 관계자분들께는 감사를, 나아가 조명제 선생님을 비롯한 집필자 선생님들께는 무사 출판에 대한 축하와 존경의 인사를 올려드리고 싶다.

책 속으로 - 수록 논문의 주제와 요지 -

『불교문명 교류와 해역세계』는 한국을 대표하는 불교사 연구자들과 일본 및 중화권의 저명 학자가 함께 집필한 책으로 모두 여덟 편의 논문이 수록되어 있다. 분석 대상 시기라는 측면에서는 고려시대가 중심을 이루고 있고, 고대부터 조선시대(중국사의 명청시대)까지를 다루고 있다는 특징을 보인다. 여기서는 책의 목차에 따라 각 논문의 핵심 내용을 살펴보고자 한다.

먼저 조명제의「해상을 통한 고려와 송의 교류와 선종 문화의 수용」이다. 이 글에서는 고려와 송의 불교 교류는 당시 국제질서의 변화로 인해 직접 교류가 불가능하였고, 해상(국제상인)을 통해 간접적인 교류 방식으로 이루어졌다는 시대상을 지적한다. 이어서 양국의 교류에서 송의 해상은 편지의 왕래와 전적의 수입 등을 통해 송대 선종의 동향과 정보를 고려에 전해주었고, 송과 고려 선승들의 교류에서 매개 역할을 했음을 밝힌다. 그리고, 고려 선종은 북송 말 이후에 본격적으로 간행되었던 선적을 통해 송대 공안선(公案禪)을 본격적으로 수용하였다고 한다. 조명제는 고려 선종이 12세기 이후에 선적을 수용하였고, 13세기 들어서는 본격적으로 송판본 선적을 복각하여 간행하거나 고려 선문에서 독자적인 선적을 편찬, 간행하였다고 논증하면서, 당시 성행한 공안집(公案集)과 공안 주석서를 통해 적어도 13세기까지 고려 선문에서 문자선(文字禪)이 주도적인 흐름을 이루었고, 간화선(看話禪)은 그다지 확산세를 보이지 못하였음을 확인하고 있다. 한편, 문자선의 성행과 함께 송의 선종 문화가 고려 사상계에 폭넓게 수용되었다고 한다. 송대의 사대부 문화에서 선종은 교유 도구 또는 하나의 인맥 형성 수단으로 기능했으며, 나아가 송대 시문학 등의 문화예술은 사대부 문인 계층뿐만 아니라 선승들에게 널리 공유되었다는 것이다.

이어서 한지만의「고려시대의 선종 교류와 회암사 중창의 선종사적 의의」에 대해서이다. 한지만에 따르면, 고려시대 승려의 중국 유학은 당시 고려와 중국 대륙의 여러 국가들 사이의 복잡한 역학 관계 변화와 맞물리며 전개되었고, 결과적으로 중국 유학파에 의해 이입된 선종이 고려 불교 발전에 미친 영향력은 고려 초와 고려 말에 집중되었다고 한다. 고려 초의 경우, 신라 말 이래로 진행된 선종의 도입과 구산선문으로 대표되는 초기 선종사원의 성립이 마무리되는 단계로서 의의가 있다. 고려 후기 선종 부흥의 계기가 된 것은 수선사의 중창이었는데, 이는 중국의 영향이 미미한 상태에서 이루어진 고려 선종의 내재적 발전의 결과물이기도 했다. 한편, 고려 말 원 간섭기에는 중국에서 유학한 선승들에 의해 임제종이 본격적으로 도입되었고 그것의 건축적인 성과물이 회암사의 중창이었다. 고려의 입원승(入元僧) 나옹은 중국에 10년간 체재하면서 임제선을 수학하였고, 선종사원의 가람제도를 적극 도입하고자 노력하였다. 나옹이 중창한 회암사는 중국 송대에 정립된 선종 사람제도가 고려에 본격적으로 도입된 처음이자 마지막 사원이 되었고, 이는 불교 교류의 관점에서 회암사가 갖는 역사적 의의 가운데 하나라 평

가할 수 있다. 다만, 회암사가 중국식 가람배치를 완전히 수용한 것이라 말하기는 어려우며 고려만의 독자적인 형태로 받아들인 측면이 있다는 점에 유의해야 할 것이다.

다음으로는 일본인 연구자에 의한 논문 2편이 이어진다. 데시마 다카히로의 「바다를 건넌 구법승과 순례승: 헤이안시대를 중심으로」와 야마우치 신지의 「동아시아 해역 세계에서의 불교: 일본에 온 당과 송의 무역상 신앙 사례를 중심으로」이다. 이들에 대해서는 글의 뒷부분에서 별도로 상세 고찰하기로 한다.

다섯 번째는 서은미의 「동아시아의 차문화와 불교」라는 논문이다. 이 글에서는 차문화의 내용이 크게 본래적인 성격과 외부적인 것으로 구별될 수 있다고 지적하며, 본래적인 것이란 카페인 음료로서 가질 수 있는 약용적 기능을 말하고, 외부적인 것이란 도교 및 불교의 영향에 따라 형성된 구도적인 지행과 보편적 문화로서의 성격을 가리킨다고 설명한다. 차가 본래의 약용적 기능과 중국 도교의 신선 사상으로도 충분한 문화적 내용을 확보하고 있지만, 단 이러한 상황에서라면 차문화는 중국의 지역문화라는 범주 안에 머물고 말았을 것이라고 한다. 결국 차에 대한 인식을 새롭게 하고 보편적 문화의 성격을 입힌 것은 불교의 영향이었다는 것이다. 불교문화와의 융합을 통해 차문화는 보다 풍부한 문화적 요소를 확보했을 뿐 아니라 주변 지역으로 전파되고 보편적으로 발전할 수 있었다는 견해이다. 특히 선종의 확산과 전파를 따라 차문화도 한중일을 포함하는 동아시아 전역으로 확장될 수 있었다고 말한다. 그렇다고 해서 차문화가 모든 지역에서 동일한 수준으로 발전하거나 소비된 것은 아니었다. 차의 생산 기반이 비교적 괜찮았던 중국과 일본에서는 소비의 보편화와 함께 차문화가 독자적인 영역을 확보할 수 있었지만 한반도의 경우 차의 생산이 사찰 경제 범위 안에 머물렀던 관계로 민간에서는 주로 약용으로 마시는 정도에 머물렀기 때문이다.

여섯 번째 논문은 이승희의 「해양교류와 관음신앙, 그리고 관음보살도: 〈보타락가산관음현신성경도〉 조음동 관음현신상명과 무위사 백의관음도와의 관련성」이다. 이 글은, 당 말~북송 초 관음의 성지로 자리잡은 중국 절강성 영파의 보타락가산을 그린 〈보타산관음현신도〉 및 그 속에 표현된 조음동 관음 현신 장면과의 관련을 통해 무위사 백의관음도의 조성 배경을 추적하고 있다. 무위사 백의관음의 형상은 고려 후기~조선 초기에 유행했던 수월관음도와 달리 해상에 연잎을 타고 서 있는 모습을 하고 있어 관음 해양 신앙의 범주 안에서 재해석되어야 한다는 것이다. 또, 무위사 극락보전의 내부 공간 구성에는 명주 보타산, 제주도, 한반도 남부 등 동아시아 해양 네트워크의 범위 안에서 공유된 명주(영파) 지역의 불교신앙 및 문화가 반영되어 있음이 확인된다. 다만 후불벽의 앞에 아미타 삼존, 뒷벽에 백의관음을 배치한 것은 중국 현지와는 다른 도상 구성으로, 명주 지역에서 유행한 천태 정토 신앙 및 보타산 백의관음 신앙을 한반도 실정에 맞게 주체적으로 수용하고 구현한 결과라고 말한다.

이어지는 일곱 번째는 박용진의 논문 「고려 교장과 동아시아 한문불교문화권의 해양 불교 교류」이다. 박용진의 글은 고려와 중국, 일본 불교계의 해상교류를 시기별로 나누어 고찰하고 있다. 고려 초기에는 선종 계통의 승려가 구법하였고, 광종 대에 이르러서는 불교 정책에 따라 국가 파견 구법승이 전면에 등장한다. 11~12세기에는 대각국사 의천의 활동에서 보이는 것처럼 해로를 통해 입송(入宋)하여 중국 불교계의 교학과 동향을 전하였다. 13~14세기 원대에는 임제종의 제가를 역방하여 인가를 받는 방식이 주를 이루었다. 이들은 송대와는 달리 육로를 통해 교류하였으며 일부는 바다를 통해 귀국하는 양상을 보이기도 했다는 설명이다. 고려의 승려들은 중국에서 구법 활동을 함으로써 새로운 불교 학문을 도입하고, 불교계의 동향을 파악하는 역할을 수행하였다. 나아가 대장경을 비롯한 불교 서적의 수입, 불구 및 불화의 수입, 불교 성지 순례 등에 힘을 쏟는 다양한 모습으로 활동한 것이 확인된다고 한다.

마지막은 타이완 국립성공대학 역사계 교수 천위니의 논문 「장경과 동이사아 해양 무역: 명청 『가흥장』의 조선 왕조 유통을 예로」에 대해서이다. 집필자는 명청 시대의 『가흥장(嘉興藏)』은 동아시아 해상교통로를 통해 각 지역으로 확산되었음을 지적한다. 1681년 조선에 『가흥장』이 전해진 것은 의도적인 항해에 의한 것이라기보다 경서를 적재한 중국 상선이 태풍을 만나 한반도 서남해안에 표착하였기 때문인데, 해안 곳곳에 흩어져 있던 불경이 중국의 『가흥장』이라는 사실이 조선의 승려들에게 알려져 복각(復刻)이 이루어지게 되었고, 이는 조선 후기의 불교 발전에 중대한 영향을 끼쳤다고 한다. 이 글에서는 한반도에 중국의 『가흥장』이 전해지게 된 경위를 3~4개의 유통권 설정을 통해 가설 검증하고 있으며, 결과적으로 17세기 무렵 동아시아 해역에서 기능하고 있던 몇 가지 중요한 무역 노선이 경전의 유입, 소장, 복각, 유통과 밀접한 관계에 있었을 것이라 추론하고 있다.

이상, 수록 논문의 주제 및 요지를 통해서도 엿볼 수 있듯이 이 책은 한반도를 포함한 동아시아 해역세계에서 이루어진 불교 사상과 신앙, 그리고 그에 동반하는 경전, 가람배치, 청규, 문학, 다도, 미술 등 다양한 문명적 요소의 교류를 다루고 있다. 불교문명의 교류라는 것은 언뜻 진부한 소재인 것 같지만, 이 책처럼 '불교를 이어준 해역, 불교가 이어준 교류'라는 일관된 논리와 동질적인 관점에서 종합적으로 고찰한 사례는 종래의 연구에서는 거의 찾아볼 수 없는 참신한 시도가 아니었나 생각된다. 관련 연구 및 후속 연구에 크게 기여할 수 있을 것이라 전망되며 역사교육에서도 유용한 콘텐츠로 활용될 수 있을 것이라 기대되는 이유도 거기에 있다.

몇 가지 의문과 질문 – 데시마, 야마우치 논문을 중심으로 –

필자가 〈고대 동아시아 해역과 일본 승려의 중국 순례: 고대 일본의 入唐僧 · 入宋僧 연

구〉라는 주제로 최근 수년간 공동 연구를 수행해온 사실은 앞서 언급한 대로이다. 공부의 과정에서 정리된 문제 의식은 졸고「한일 역사교과서는 입당승 · 입송승을 어떻게 서술하고 있는가: '견당사 정지-국풍문화 발달' 문맥과의 관련성에 주목하여」(『일본역사연구』59, 일본사학회, 2022)라는 논문을 비롯하여, 곧 출간을 앞두고 있는 『승려와 불교의 동아시아 해역 교류』(경인문화사, 2024)라는 연구서(『입당오가전』 전문 역주 포함)에서도 별도로 밝히고 있지만, 고대 일본의 입당승 · 입송승과 관련된 선행연구의 흐름에서 다음과 같은 문제점 및 특징이 확인된다는 사실은 특기해둘 만하다.

첫째, 한국 학계는 장보고 연구의 연장선에서 도해승(渡海僧)을 다루는 경향이 짙다는 점이다. 그래서 엔닌만이 분석대상이 되어왔다. 둘째, 그러다보니 『입당구법순례행기』 이외의 도해승 관련 텍스트에 대한 기초 연구가 턱없이 부족하다는 점이다. 셋째, 일본 학계에서는 관련 연구를 방대하게 축적하였으면서도, 이른바 '중국 중심', '한반도 요소 경시 · 도외시'라고 하는 대외관계사 연구의 고전적 설명 틀을 벗어나지 못하고 있다는 사실이다. 그래서 필자가 참여한 공동 연구에서는 이른바 '장보고 편중 사관'에서 탈피하여 엔닌 이외의 여러 도항 승려 및 그들과 유관한 불교 그 자체에 관심을 기울였다. 이 책에 수록된 데시마와 야마우치 논문에서도 언급되고 있지만 『입당오가전』, 『행력초』, 『참천태오대산기』 등 그동안 한국 학계에서 주목되는 일이 거의 없었던 다양한 도항승 자료를 활용하면서 고대 동아시아 해역 교류의 실태에 다가가고자 했던 것이다. 한편, 일본 학계의 연구에서 결여되었던 '한반도 요소'에 대한 검토를 행하여 고대 일본의 입당승 · 입송승 연구가 중일 관계사라는 범주에 머무는 것이 아니라 동아시아사적 의의를 지니고 있음을 밝히고자 하였다.

데시마 다카히로의 논문「바다를 건넌 구법승과 순례승: 헤이안시대를 중심으로」와 야마우치 신지의 논문「동아시아 해역 세계에서의 불교: 일본에 온 당과 송의 무역상 신앙 사례를 중심으로」를 읽으면서 앞서 말한 첫째, 둘째의 문제점, 즉 장보고 연구의 연장선에서 일본의 도해승을 다루어왔던 태도, 그리고 『입당구법순례행기』라는 제한된 자료 속에서 고찰이 이루어지는 경향이 명확히 극복되고 있고, 장차 한국에서 이루어질 관련 연구에도 긍정적인 영향을 미칠 것이라는 생각이 들었다. 이 두 논문을 통해 동아시아 해역을 왕래한 승려가 결코 적지 않았으며, 승려 본인 또는 관련자가 남긴 기록도 매우 다양하다는 사실을 새삼 깨닫게 되는 것이다. 그러나, 한편으로는 앞서 서술한 세 번째 문제점이 두 사람의 논문에서도 여전히 확인되고 있다는 인상을 받는다. 사료의 잔존 상황과 무관하지 않겠지만 데시마 논문에서도, 야마우치 논문에서도 중국과 일본이라는 두 축에 기반하여 일본의 구법승, 순례승, 정토종 신앙 등을 다루고 있는 것이다. 논지 전개상 불가피한 측면이 있으리라 납득하면서도 그야말로 한반도를 포괄하는 동아시아 해역 교류라는 관점에서 논할 수 있는 여지가 정말 없을까 성찰해보게 된다.(다만, 데시마 논문 93~94쪽에서 한일 승려들의 교류사를 향후의 과제로 명시하고 있음)

다음으로는 데시마 논문, 야마우치 논문 각각에 대해 몇 가지 질문을 던지는 방식으로 고찰을 더해가고자 한다. 먼저, 데시마 논문「바다를 건넌 구법승과 순례승: 헤이안시대를 중심으로」에 대해서이다. 이 글에서는 〈'입당구법승'에서 '입송순례승'으로〉라는 기존의 도식화에 의문을 제기하고 있다. 통설에서는 〈공적 구법승 vs 사적 순례승〉의 구도로 설명해왔으나 〈구법승의 순례〉에도 〈순례승의 구법〉에도 주목해야 하며, 그와 같이 비판적으로 바라보았을 때 새롭게 시야에 들어오는 역사상이 있을 것이라는 지적에 매우 공감하는 바이다. 이 대목에서 한 가지 질문이다. 데시마는 크게 구법승의 시대와 순례승의 시대로 큰 흐름을 설명하였지만 고대 일본의 도항승을 시기별, 성격별로 나누어보자면 (1)전기 구법승의 시대, (2)후기 구법승의 시대, (3)순례승의 시대로 구분해볼 수도 있는 게 아닐까 한다. 이러한 3분법도 기본적으로는 (1)~(2)의 '구법'에서 (3)의 '순례'로 전환하였다는 인식이 전제에 깔려 있다고 봐야 한다. 고대 일본 불교의 시대를 가르는 전환인 것이다.

견수사나 견당사와 함께 도항한 학문승은 국가의 목적을 위임받아 '구법'하였다고 할 수 있다. 이 단계의 불교는 동아시아 정치 세계에서 적출된 열도의 고대 국가가 세계를 인식함과 동시에 스스로를 그곳과 관련짓기 위한 사상 상의 매개이기도 했다. 고대 국가의 권력 핵심부는 중국 불교의 이식을 도모하고, 나아가 그 모방 재현을 과제로 하는 적극성도 가지고 있었다. '구법'이란 도항승들에게 부여된 국가 과제였던 것이다. 한편, 외교문서를 휴대한 사절단의 일원으로서가 아니라 승려만 도항하는 '순례'는 중국 불교의 모방 재현이라는 과제로부터 상대적으로 자유러웠다고 할 수 있을 것이다. 그렇다고는 해도, 조정으로부터 도항 허가를 받는 것이 원칙이었고, 상륙 후에는 상대국의 행정 감독 하에 행동해야 했다. 그런 점에서 순례승에게는 본인을 둘러싼 정치적 의도가 언제나 따라다닌다고 말해도 좋을 것이다.

(1)~(2)의 '구법'에서 (3) '순례'로의 전환 못지않게, (1)의 '전기 구법승의 시대'에서 (2)의 '후기 구법승의 시대'로의 전환도 중요한 게 아닌가 생각된다. 전자가 공식 사절에 동반하는 형태라면, 후자는 9세기 이후 해상(海商)의 배에 편승하여 도항하였다는 차이점을 가진다. 무엇보다 이 후기 구법승의 시대가 9세기 단계에 시작된다는 사실이 주목을 끈다. 역시 동아시아 불교 교류사에 있어서도 '9세기'라는 시대성이 가지는 의의를 평가해야 하는 것이 아닐까 질문을 던져본다.

이어지는 질문이다. 데시마 논문의 머리말(76쪽)을 보면 일본의 불교 교류사 상에서 한반도의 중요성을 인정하면서도, 고대의 특정 시기를 제외하면 14세기 무렵까지 바다를 건너 한반도와 일본열도를 왕래하는 승려들은 거의 존재하지 않는다고 지적한다. 필자도 그러한 지적이 기본적으로 타당하다고 생각한다. 그러나 한반도와 일본열도 사이를 왕래했던 승려가 전혀 존재하지 않았는가 하는 점이 늘 의문스러웠던 것도 사실이다. 적어도 9세기의 경우, 많지는 않지만 몇 가지 유의되는 신라 승려의 일본 방문 사례가 확인되기 때문이다. 예를 들어, 『입당구법

순례행기』권4 회창(會昌) 5년(845) 9월 22일조에 보이는 신라인 환속승(新羅人還俗僧) 이신혜(李信惠)의 사례가 주목된다. 그는 홍인(弘仁) 을미년(홍인6년=815년)에 일본국 다자이후(大宰府)에 이르러 8년을 머물렀다고 나온다. 다른 사료에서도 체재 기간이 다르게 표기되어 있을 뿐 일본에 짧지 않은 기간 체류한 승려로 묘사된다. 그 이외에도, 『일본삼대실록(日本三代實錄)』 정관(貞觀) 5년(863) 4월 21일 계축조를 보면 일본 열도를 방문했던 신라 사문(新羅沙門)이 등장한다. 신라 사문 원저(元著)·보숭(普崇)·청원(淸願) 등 3명이 하카타(博多津岸)에 도착하였다고 나오는 것이다. 일본 측은 그들을 코로칸(鴻臚館)에 안치하여 양식을 지급하도록 하였고, 당인의 배(唐人船)를 기다려 돌려보내도록 다자이후(大宰府)에 명하고 있다. 이어서, 『일본기략(日本紀略)』 전편20 관평(寬平) 5년(893) 3월 3일 임인조에 보이는, 신라법사(新羅法師) 신언(神彦) 등 3명이 나가토(長門国)에 도착했다는 기록이다. 일본 측은 해당 승려들이 일본으로 건너간 사정을 힐문(詰問)하였고 특별히 문제가 없었기 때문에 식량을 지급하고 돌려보냈다고 나온다.

위의 사례에서 확인되는 신라 승려의 일본 방문은 무엇을 목적으로 하고 있는 것일까. 단순한 표착이라고 말하기는 어려울 것 같다. 적어도 이신혜의 사례를 보는 한, 모두가 그런 것은 아닌 것 같다. 또, 경우에 따라 장기 체재를 하고 있다. 신라 사문 원저 등 3명도 당인의 배에 태워 돌려보냈다고 되어 있지만 정확히 언제 돌아갔는지는 기재하지 않았다. 나가토에 도착한 신라 법사 신언 등 3명도 마찬가지이다. 적어도 일본 측 사료를 보는 한, 표류, 표착, 유래로 인해 도착하였다는 표현도 없고, 모두 다자이후에 그 소재 및 활동이 파악되고 있음을 알 수 있다.

이와 관련해서 유의되는 사례가 『일본삼대실록』 정관(貞觀) 12년(870) 2월 20일 임인조 및 같은 해 9월 15일 갑자조 등에 등장하는 다자이후 관내 거주 신라인 집단과 그 집단에 포함된 신라승(新羅僧), 신라사미(新羅沙彌)이다. 이들은 869년 신라해적사건이 처리되는 과정에서 그 정체가 드러난 사람들인데, 사료에 의하면 윤청 등 신라인은 교관에 종사한 지 오래된 사람이고 이 땅(다자이후 관내)에 기거하는 교포에 해당하는 인물군(潤淸等久事交關, 僑寄此地)이다. 나아가 종래부터 관내에 거주하던 신라인이 적지 않음(從來居住管內者, 亦復有數)을 말해주고 있다. 이러한 규슈 북부의 신라인 커뮤니티 내에 신라 승려들이 포함되어 있었던 셈이다. 교관에 종사하는 자, 즉 일본 체류 신라상인 집단은 물론, 신라 승려의 존재를 동반하는 신라인 사회가 9세기 후반의 열도사회에서 확인되는 것이다. 이와 같은 사실을 염두에 둔다면, 앞서 제시한 세 가지 사례는 어떻게 이해되고 해석될 수 있을까. 해당 승려들은 일본을 왜 방문했으며, 일본에서 무엇을 했던 것일지 해명될 필요가 있다. 또, 고려 시대의 경우, 일본을 왕래한 고려 승려 사례가 확인되지 않는지도 묻고 싶다.

다음으로, 야마우치 논문 「동아시아 해역 세계에서의 불교: 일본에 온 당과 송의 무역상 신앙 사례를 중심으로」에 대해서이다. 야마우치는 9~12세기 중국 당·송 상인의 불교 신앙을

상업/상인 윤리와 결부시켜 매우 흥미로운 고찰을 하고 있다. 특히, 정토교와 상업 및 상인의 관계를 다양한 사례를 통해 보여준 점이 인상 깊다. 필자 또한 9세기 동아시아 해역 세계와 불교 관련 사료를 읽으면서 '국제 상인들은 왜 승려를 그들의 배에 태워주었을까?' 하는 점을 궁금해했던 적이 있다. 그래서인지 현세적, 물질적 이익(승선료 등의 재화 획득)보다도 상인들의 불교 신앙심이 영향을 주었을 것이라는 야마우치의 추론이 매우 흥미롭고 설득력 있게 다가온다. 이 대목에서 야마우치 신지에게도 다음과 같은 질문을 던져본다.

논문에서 언급하고 있는 9~12세기 당·송 상인의 일본 왕래는 완전히 자유로운 형태였다고 이해해도 좋을까? 흔히 9세기 이후의 입당승으로는 842년에 입당한 에운(惠運), 843년 이전에 입당한 엔슈(円修), 853년 입당한 엔친(円珍), 862년 입당한 신뇨(真如)와 슈에이(宗叡), 881년 이전 어느 시점에 입당한 것으로 보이는 쥬칸(中灌) 등을 대표적인 사례로 꼽는다. 이 가운데 에운, 엔친, 슈에이는 밀교 문헌 청래자를 대표하는 '입당 8가' 에 포함되기도 한다. 입당승은 9세기 말부터 감소하여, 20~30년에 한 차례 빈도로 확인되는데, 이는 아마도 일본의 조정이 승려의 입당 칙허를 내주지 않게 되었음을 의미하는 게 아닐까 생각된다. 같은 무렵, 당 상인의 배로 입당하여 당물(唐物)을 구입하는 '입당교역사' 의 파견 역시 사라지고 있는 것으로 봐서 조정이 일본인의 해외 도항을 강하게 규제하고 있었음을 미루어 짐작할 수 있다. 911년에 상인의 내항 빈도를 제한하는 연기제(年紀制)도 실시된다. 이와 같은 '제한 지향' 이 해외에서 일본을 방문하는 국제 상인(해상)에게도 영향을 미쳤을 것으로 보이는데, 야마우치 논문에서는 마치 불교 신앙을 가진 중국계 상인들이 일본을 자유롭게 왕래한 것처럼 묘사되고 있기 때문에 사실 관계에 대한 면밀한 확인이 필요한 게 아닌가 생각된다.

한편, 입송승 조진(成尋)과 가이카쿠(戒覚)의 도해는 이른바 '밀항(密航)' 이었다고 알려져 있다. 조진 등의 승려를 논할 때 '불귀(不帰)' 와 '밀항' 이 강조되고 있다는 것, 조진 등이 '밀항승' 으로 규정되거나 인식되고 있다는 것은 거꾸로 왕권/국가로부터 '허가받은 항해' 가 기본이었다는 의미로 해석될 수 있는 것은 아닐까? 나아가, 이같은 승려의 밀항을 돕는다는 것은 중국계 상인으로서 매우 부담스러운 일이었을 것이라 생각된다. 동중국해를 안전하게 항해한다는 것 자체도 쉽지 않은 일인데, 게다가 일본, 중국 양측 입출국 관리 제도의 빈틈을 노려야만 했던 '밀항' 의 수단을 제공한다는 것은 상인으로서 쉽지 않은 결단이었을 것으로 어렵지 않게 추측할 수 있다. 오히려 이러한 점도 두터운 신앙심이 배경에 있어서 가능했던 것일지 논문의 저자에게 질문을 던져보고 싶다.

이어지는 질문이다. 야마우치 논문에서는 일본을 방문/왕래한 당 상인, 송 상인과 그 신앙 사례를 다수 소개하고 있다. 그런데 해당 상인들이 중국이 아닌 일본열도에서도 신앙 네트워크를 구축하고 있었을지 생각해볼 필요가 있다. 예를 들어, 중국계 상인들의 집단 체류지, 거주지에서 불교 신앙을 유지했던 흔적이 확인되는지 궁금하다. 게다가 당·송 상인의 배를 타고

동중국해를 오고간 일본 승려의 사례 이외에, 중국(계) 승려가 일본을 왕래한다거나 일본에 장기 체재한 사례는 없는지 알고 싶다. (다만, 115쪽에서는 송 승려 제은의 사례가 소개되고 있음) 아울러, 앞서 데시마 논문에 대해서도 지닌 의문처럼, 신라인 등 한반도계 승려들의 도일 사례 및 일본에 체류하는 한반도계 사람들의 신앙 네트워크 실태에 대한 추가 고찰이 이루어진다면 당시 무역상의 신앙심, 사회관, 사생관, 윤리관 등이 보다 입체적으로 구명되지 않을까 생각해 본다.

원고투고일 : 2023.10.31.
게재확정일 : 2023.12.06.

리 뷰

기획전시 〈별별 바다신〉 전시 리뷰

문창현 국립해양박물관

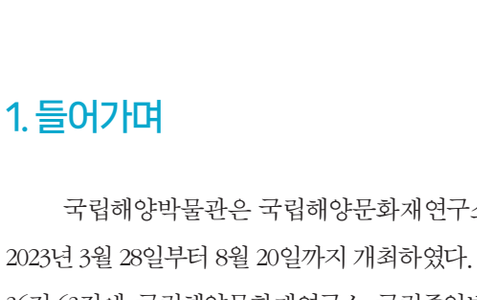
1. 들어가며

국립해양박물관은 국립해양문화재연구소와 공동 기획한 기획전시 〈별별 바다신〉을 2023년 3월 28일부터 8월 20일까지 개최하였다. 이번 기획전시에선 국립해양박물관의 소장품 36건 63점에, 국립해양문화재연구소, 국립중앙박물관, 국립민속박물관 및 국가무형문화재 동해안 별신굿 보존회 등 총 9개 기관에서 협조 받은 해양신앙과 관련된 실물자료 및 이미지자료 총 106건 150점이 전시자료로 활용되었다.

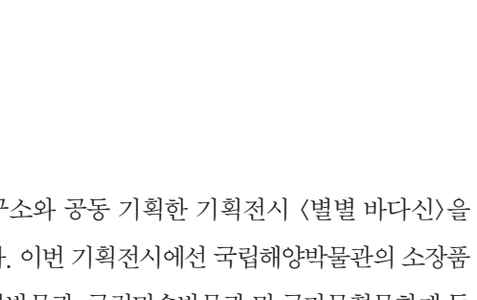
2. 전시내용

기획의도

삼면이 바다로 이루어져 있는 우리나라는 각 해역에 위치한 마을마다 다양한 해양의례 및 신앙이 존재한다. 그리고 이러한 해양의례는 삶의 터전이자 두려움의 공간인 바다에서 살아가는 사람들의 무사안녕(無事安寧)과 풍어(豊漁)의 염원이 있었기에 유지되고 전승될 수 있었다. 그러나 오늘날 복잡해진 사회를 살아가는 현대인들에게 이러한 해양과 관련된 여러 신앙의 존재는 점점 잊혀지고 있다. 그런 의미에서 이번 기획전시는 선조들이 믿고 의지했던 바다의 별별 수호신들과 다양한 해양신앙들을 각양각색의 전시자료를 통해 소개함으로써 바닷사람들의 특별한 삶과 문화를 느끼고 우리의 전통문화를 되새기고자 하였다.



도1. 〈별별 바다신〉 입구

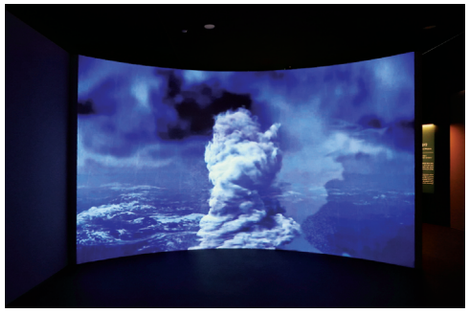


도2. 〈별별 바다신〉 전경

주제별 구성

먼저 전시를 여는 프롤로그에선 『항해조천도(航海朝天圖)』 및 해설 영상자료, 그리고 부산광역시 문화재자료인 『죽천이공행적록(竹泉李公行蹟錄)』 등을 통해 광활한 대자연인 바다를 바라보며 남겼던 선조들의 여러 형태의 기록들을 관람객에게 소개하였다.

도3. 유물 전시 전경



도4. 용오름 실감영상 전경

1부 〈항해, 바다의 두려움을 마주하다〉에선 우리 선조들이 미지의 세계인 바다로부터 느꼈던 여러 두려움들을 다양한 전시자료를 통해 소개했다. 먼저 RGB 조명을 활용한 아트월을 통해 오늘날 흉어(凶漁)의 원인인 해양오염의 심각성에 대해 설명했고, 『삼국사기(三國史記)』, 『삼국유사(三國遺事)』, 『고려사(高麗史)』, 『조선왕조실록(朝鮮王朝實錄)』 등에 기록된 각종 해난사고들을 태안선(泰安船) 모형 및 목간(木簡), 그리고 조운선(漕運船) 모형 등과 함께 전시하였다. 그리고 바다에 제문(祭文)을 바치자 바람과 파도가 잠잠해졌다고 기록된 임교진(林喬鎭, 1803~1865)의 『조행일록(漕行日錄)』, 높은 파도에 삼켜져 침몰한 배를 중국 전국시대 장평(長平)의 군졸에 비유한 이흘(李忔, 1568~1630)의 『조천일기(朝天日記)』, 바다의 용신을 달래기 위해 배의 각종 물건들을 바다에 던지는 사람들에 대해 기록한 최부(崔溥, 1454~1504)의 『표해록(漂海錄)』 등의 역사 자료를 통해 당시의 식자층이 바라본 바다를 살펴봄과 동시에, 바다의 불확실함에 대한 두려움으로 인해 오늘날까지 민간으로 구전되어 내려오는 바다와 관련된 여러 미신들을 소개하였다.

도5. 태안선 및 조운선 모형 전경

도6. 표류 관련 유물 전경

2부의 주제는 〈수호, 별별 바다신이 지켜주다〉이다. 우리의 선조들이 자신들을 지켜준다고 믿었던 바다의 여러 수호신들을 소개하는 순서로, 먼저 동서양 각지의 다양한 바다신들을 찾아

보는 세계의 해양신 코너 및 전라북도 부안군 위도에서 행해졌던 깃굿을 직접 체험해보는 코너를 구성하였다. 그리고 제주도의 원양호, 흑산도의 영진호 등의 배에서 실제로 모셨던 배서낭을 재현하였으며, 최영(崔瑩, 1316~1388) 등의 실존인물과 개양할미 등의 가상인물이 바다의 수호신으로 등장하게 된 계기를 패널 및 프로젝트 영상 등을 통해 소개하였다. 마지막으로 우리나라의 고전소설인 '별주부전(鼈主簿傳)'과 '심청전(沈淸傳)'에 등장하는 용왕의 다양한 모습을 살펴보고, 소위 '뱃사람 신앙'으로서 바닷사람들에게 구원자의 모습을 보이는 '관세음보살(觀世音菩薩)'을 우리관 소장품이자 부산광역시 유형문화재인 『관음보살도(觀音菩薩圖)』와 함께 전시하였다.

도7. 인물신 및 배서낭 전시 전경

도8. 고전소설 및 관음보살도 전시 전경

3부 〈기원, 간절한 염원이 피어나다〉에선 우리나라에서 행해진 여러 해양의례들을 국가차원의 해신제와 민간차원의 별신굿으로 나누어 살펴보았다. 먼저 조선시대 정조(正祖, 1752~1800, 재위 1776~1800)가 각각 영남과 호남에서 출발하는 곡물운반선의 무사항해를 위해 해신에게 올린 제문들과, 고대에서 조선시대에 이르기까지 존재했던 여러 지역의 국가 해신당을 고지도상에 표기된 위치와 함께 소개하였다. 그리고 예로부터 우리나라의 대표적인 해양의례였으나 일제강점기 당시 타파해야 할 미신으로 여겨져 '풍어제(豊漁祭)'라는 용어로 한 때 대체되었던 '별신(別神)굿'에 대한 소개와, 여러 지역의 해양의례에서 마을의 액운들을 멀리 떠나보내기 위해 만들어진 다양한 모습의 띠배와 익살스런 표정의 허재비를 함께 전시하였다.

도9. 해신당 위치도 전시 전경

도10. 별신굿 무구 및 무복 전시 전경

4부 〈다시 출항, 일상의 바다로 나아가다〉에선 별별 바다신들에게 자신들의 바람을 기원함과 동시에 바다에서 죽은 사람의 영혼까지도 극락세계로 무사히 갈 수 있기를 기원하는 바다 사람들의 모습을 각양각색의 뱃기와 다양한 형태의 넋배들을 활용해 전시하였다. 그리고 마지막으로 에필로그에서는 관람객들이 각자의 염원을 담은 뱃기를 직접 그려 가상의 바다에 배와 함께 띄워 보내는 체험과 함께 전시는 마무리된다.

도11. 지역별 넋배 전시 전경

도12. 뱃기 전시 전경

3. 전시연출

휴게 공간 구성

이번 기획전시의 특징 중 하나는 이전 기획전시 '한중 해양문명의 교류'와 비교하여 다소 길어진 전시동선이다. 이는 해양신앙과 관련된 유무형의 크고 작은 자료들을 전시하기 위한 불가피한 선택이었으나, 이로 인해 관람객이 전시 관람 중 자칫 원치 않는 피로를 느끼는 상황은 가급적 피해야 했다. 따라서 〈별별 바다신〉에선 전시 중간에 휴게 공간들을 구성해 관람객이 휴식을 취할 수 있도록 하였다.

먼저 전시 중반부에 해당하는 2부에서는 관람객이 용궁이 연상되는 배경과 함께 앉아서 휴식을 취할 수 있는 공간을 마련하였다. 관람객은 이곳에 앉아서 눈앞의 '별주부전', '심청전' 및 '관음보살도'와 관련된 전시자료를 편히 관람할 수 있었으며 용궁을 배경으로 기억에 남는 사진 촬영도 가능했다. 그리고 3부의 3면 몰입형 영상 코너에선 영상 입구 부분에 약 5개 정도의 스툴을 배치하여, 최대 4~5인 단위의 관람객들이 약 3~4분의 다소 긴 영상을 앉아서 편히 볼 수 있도록 조성하였다.

도13. 용궁 배경의 휴식 공간 전경

도14. 3면 몰입형 영상 전경

색채구성

기획전시 〈별별 바다신〉은 '해양신앙'을 중심으로 여러 콘텐츠를 구성하였으나, '신앙'이 연상되는 강렬한 원색계열의 색채는 자칫 관람객의 부담감을 유발할 수 있다고 판단하여 사용하지 않았다. 대신 우리나라의 제당 건물이 대부분 목조 건물이라는 점에 착안하여 전시의 기본 색채를 연한 갈색 계열로 선정하였다. 그 외에 일부 벽체 및 전시물 좌대 등에는 '대나무'를 상징하는 녹색 계열의 색상들을 활용했는데, 예로부터 대나무는 해양의례에서 신과 인간을 이어주는 매개로 활용된 점에 기인하여 바닷사람들과 바다신과의 소통이 중심인 전시 주제와 부합하여 선택하게 되었다.

도15. 〈별별 바다신〉 베이스컬러

도16. 〈별별 바다신〉 영상면컬러

도17. 〈별별 바다신〉 포인트컬러

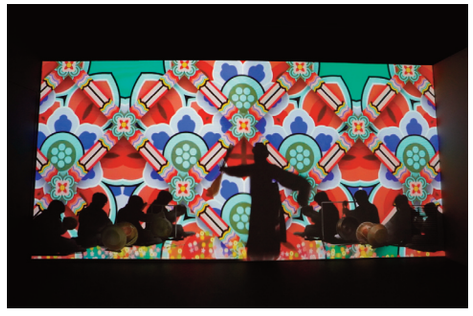
미디어활용

이번 기획전시에선 관람객들이 우리나라의 각양각색의 전통 해양신앙들을 보다 편하고 재미있게 인식하도록 유도하기 위해 여러 다양한 미디어들이 활용되었다.

우선 프롤로그의 항해조천도, 2부의 임경업 장군, 개양할미 및 관음보살도는 각각 디지털 액자 등을 활용하여 전시 자료 설명 영상을 함께 배치하였다. 그리고 실감영상을 활용한 용오름 및 별신굿 미디어 아트 체험 공간, 그리고 3부에선 '바다, 배船, 신앙' 3면 몰입형 영상으로 미지의 세계인 바다에 대한 관람객의 상상력을 자극하고 지적 호기심을 충족시키고자 하였다. 마지막으로 관람객이 직접 능동적으로 참여하여 전시에 대한 흥미를 유발시키고자 깃굿 및 세계의 바다신 체험, 그리고 마지막 뱃기 그리기 체험 공간을 구성하였다.

도18. 깃굿 체험 공간 전경

도19. 관음보살도 및 해설 영상 전경



도20. 동해안 별신굿 실감영상 전경

도21. 뱃기 그리기 체험 공간 전경

4. 마무리하며

국립해양박물관은 이번 〈별별 바다신〉 기획전시를 국립해양문화재연구소와 공동개최함으로써 양 기관간의 교류를 강화하고 향후 지속적인 협력 추진 기회를 마련하였다. 또한 '해양신앙'이라는 다소 낯선 주제를 흥미롭게 풀어냄으로써 관람객에게 자칫 '미신'으로만 여겨질 수 있는 '신앙'에 대한 인식을 개선하고자 노력하였다.

이번 기획전시 진행 중, 우리관은 바쁜 일정으로 인해 일반적인 전시운영 시간인 오전 9시부터 오후 6시 이내에 박물관 방문이 어려운 관람객에게 다가갈 수 있는 방법을 강구하였다. 그리고 이는 '큐레이터 시선' 이라는 프로그램으로 연결하여 진행하였다. 관람객이 전시를 직접 만든 기획자의 관점에서 보다 심도 있는 전시해설을 청취하고 이후 전시와 관련된 여러 주제들로 자유롭게 질의응답 시간을 가지는 '큐레이터의 시선' 은, 매월 마지막 주 수요일에 직장인 및 학생 등 주간에 여유시간을 내기 어려운 사람들이 늦은 밤에라도 전시 관람을 할 수 있도록 기획한 프로그램이다. 이번 〈별별 바다신〉 기획전시에서는 6월과 7월에 해당 프로그램이 열렸으며, 전시기획자와 관람객 간의 자유로운 소통을 통해 각자의 관점에서 서로의 이해를 높일 수 있는 뜻깊은 시간을 가졌다.

국가무형문화재 중 하나인 동해안 별신굿 등 우리나라의 다양한 해양의례들은 바다에 대한 이성적 사고가 가능하면서 바쁜 일상생활을 영유하는 현대인들로부터 점차 설 자리를 잃어가고 있다. 이러한 시대흐름 속에서 우리의 유구한 전통문화를 전승, 보존시켜 나가기 위해 별신굿은 점차 '신앙' 의 형식에서 벗어나 마을 구성원을 포함하여 누구나 즐길 수 있는 흥겨운 '축제' 로의 변신을 꾀하고 있다. 그런 의미에서 〈별별 바다신〉 기획전시가 관람객에게 여러 지역의 해양의례를 단순한 '신앙' 이라는 고정적인 시선에서 벗어나 보다 많은 사람들이 참여하는 별신굿 '축제' 의 의미로 조금이나마 다가서게 하였길 희망해본다.

도22. 〈큐레이터의 시선〉 전시해설

도23. 〈큐레이터의 시선〉 질의응답 시간

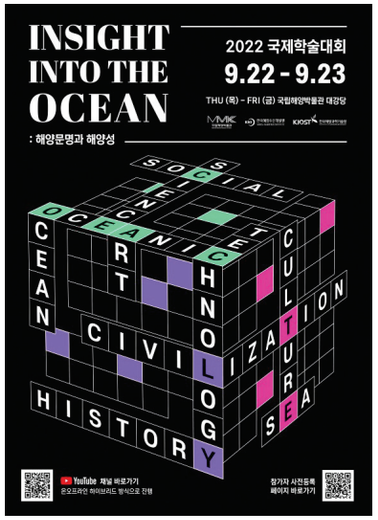
원고투고일 : 2023.10.31.
게재확정일 : 2023.12.06.

리 뷰

「Insight into the Ocean : 해양문명 & 해양성」 국제학술대회 리뷰

김재휘 국립해양박물관

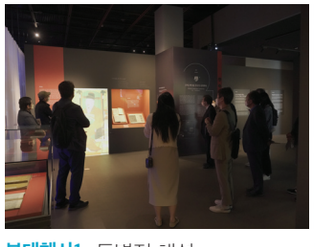
1. 기획의도 및 과정



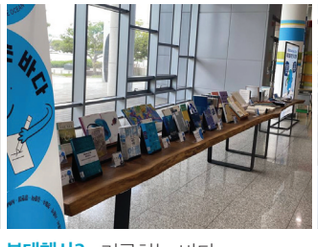
2022년 9월 22일(목)부터 23일(금)까지 1박 2일 동안 국립해양박물관 대강당에서 국제학술대회 「Insight into the Ocean : 해양문명 & 해양성」이 개최되었다. 학술대회 목적은 그 이름처럼 바다로의 통찰력(Insight into the Ocean)을 통해 해양문명과 해양성을 다루는 성격의 학술대회이다. UN해양법 협약 채택 40주년을 맞이하여 우리 인류에게 내재된 해양 DNA를 발굴하여 해양성이라는 의식적인 개념을 규명하고, 앞으로 뉴노멀(New Normal)시대를 맞이하기 위해 인류의 자세와 패러다임이 해양을 향하도록 전환하기 위해 학술대회가 기획되었다. 즉, 기존의 대륙적인 사고방식을 해양적인 사고방식으로 전환하기 위한 시발점을 마련하고자 국제학술대회를 추진한 것이다.

학술대회는 국립해양박물관(MMK), 한국해양수산개발원(KMI), 한국해양과학기술원(KIOST) 3개 기관의 공동주최로 개최되었다. 2022년 3월부터 국립해양박물관의 주도 하에 각 기관 실무자회의가 수 차례 진행되었으며, 운영방식, 연사자 선정, 일정 그리고 코로나-19에 의한 안전문제 등 여러 가지 자세한 사항들에 대해 협의하였다.

우선, 학술대회는 1박 2일 동안 총 4개의 세션으로 구성되었으며, 양 일간 2개의 세션씩 진행되도록 하였다. 각각 해양역사, 해양미술, 해양과학, 해양교육 및 산업 등을 주제로 하는 세션들이며, 총 6개국의 유명 연사자를 선정하였다. 그리고 코로나-19에 의한 거리두기 정책을 염두하여 학술대회는 온라인(Youtube채널 및 Zoom) 생중계와 오프라인(직접참여)을 병행 진행하여 국민들이 참여할 수 있도록 준비하였으며, 국립해양박물관의 네이버 블로그, 인스타그램 등 SNS와 신문기사 등을 통하여 학술대회 개최 홍보를 광범위하게 진행하여 국민들이 인지할 수 있도록 노력하였다.



부대행사1. 특별전 해설



부대행사2. 기록하는 바다

부대행사3. 푸른행성, 수구

그 외에 국제학술대회와 연계하여 다양한 부대행사를 함께 진행하였다. 당시 국립해양박물관 기획전시실에서 진행 중이던 국제교류전 「한 · 중 해양문명의 교류」 학예사 해설을 진행(2회)하였으며, 「푸른행성, 수구水球 캠페인」 행사와 해양관련 서적 전시 「기록하는 바다」를 개최하였다. 이처럼 적극적인 SNS 홍보와 메일링서비스 그리고 여러 가지 부대행사를 함께 진행하여 일반 국민들의 참여도를 높일 수 있도록 다양한 방법으로 노력하였다.

2. 발표 구성 및 내용

일자	주제 및 내용	발표/총평자
9/22(목)	[기조강연] 해양문명과 해양성	김태만 관장(국립해양박물관)
	세션1 바다와 인간의 교류, 그 발자취	사회 : 백승옥 실장(국립해양박물관)
	사회와 바다의 기원 관습 그리고 우리의 미래	링컨페인 교수(Maine대학 교수)
	600년경부터 1600년경까지 아시아 해양세계의 네트워크	리라무커지 교수(하이데라바드대학교)
	글로벌 해양네트워크와 근대 세계의 형성	주경철 교수(서울대학교)
	한반도 해양사의 전개와 전환	강봉룡 교수(목포대학교)
	세션2 바다와 인간의 교감, 그 형태	사회 : 노영순 교수(한국해양대학교)
	물의 포털 : 다공성 바다 예술 축제 만들기	리티카 비스와스 전시감독 (2021 바다미술제)
	디자인으로 바라보는 바다이야기, 해양공간디자인	정규상 교수(협성대학교)
	Platisphere에 누가 살고 있는가? 플라스틱 오염에 대한 예술과 과학의 대응	잉게보르크 라이힐 선임연구원 (IASS POTSDAM)
	아프리카 해림의 액체 마술사들	스와티 티야가리얀 저널리스트 (Ses Change 프로젝트)
	총평	김태창 소장(공공철학공동연구소)
	라운드테이블	사회자 : 장현정 협회장(부산출판문화산업협회)

국제학술대회는 크게 4개의 세션 구성되었으며, 이틀간 진행되었다. 그리고 9월 22일 학술대회 첫째날, 모든 발표를 진행하고 주요 연사자들이 함께 하는 라운드테이블이 진행되었다.

기조강연 「해양문명과 해양성」은 국립해양박물관장 김태만의 발표로 진행되었다. 기존의 서양적, 대륙적 사고 방식을 비판하며, 개방적이고 진취적인 해양적 사고방식의 필요성을 강조하였다. 역사적으로도 국가의 흥망성쇠에 바다가 얼마나 많은 영향을 끼쳤는가를 예로 들면서 바다라는 공간이 지구에서 얼마나 중요한 역할인지 강조하였다. 또한 공자의 『논어(論語)』와 노자의 『도덕경(道德經)』을 예시로 들며, 물의 속성이 인간사회에 어떻게 적용되고, 이해할 수 있는지에 대해 고민할 필요가 있다고 하였다. 국제학술대회의 기획 의도처럼 육지적

사고를 넘어서 유동, 열림, 자율, 창의, 창조적 파괴를 존중하는 해양적 사고로의 전환을 강조하였다.

9월 22일(목)에 진행된 [세션1]은 「바다와 인간의 교류, 그 발자취」라는 제목으로 해양역사에 대한 발표를 진행하였으며, [세션2]는 「바다와 인간의 교감, 그 형태」라는 제목으로 해양예술과 관련한 내용을 담아 발표를 진행하였다.

[세션1]의 첫 번째 발표 「사회와 바다의 기원, 관습, 그리고 우리의 미래」는 미국 Maine 대학교수이자 해양역사학자인 링컨 페인(Lincoln Paine) 교수가 발표하였다. 바다를 유형적인 자산(선박, 의장품, 무역품, 무기류 등)에 한정하여 바라보지 않고, 무형적인 자산(기원, 관습, 법, 인식 등)에 대해 역사적으로 짚으면서 인간과 바다의 관련성을 설명하고 있다. 특히 발표자는 블루 휴머니티스(Blue Humanities)라는 인간과 해양, 바다 그리고 기타 수역간의 관계를 탐구하는 학제적 분야에 대해 설명하며 바다의 중요성과 생산성에 대해 이야기하였다. 특히, 역사적으로 주요한 해양관련 사건들 마다 인간이 바다에 어떤 인식과 관념을 가지고 대하는지, 그리고 이를 관습적으로, 법적으로 어떻게 표출하였는지에 대해 자세하게 설명하고 있다.

[세션1]의 두 번째 발표 「600년경부터 1600년경까지 아시아 해양세계의 네트워크」는 인도의 하이데라바드 대학교의 리라 무커지(Rila Mukherjee) 교수가 발표하였다. 인도양이라는 중국과 서아시아의 연결창구를 중심으로 서기 600년부터 1600년경까지의 주요 해양 네트워크에 대해서 발표하였다. 고대시기부터 이루어진 중국과 서아시아 간의 해양네트워크 연구방식과 성과에 대해 열거하였다. 그리고 이후 장소를 바꾸어, 중국 북동해(발해만)와 황해 그리고 한국의 동해에 대해 이야기하며, 동북아시아 해양네트워크의 특징과 역사에 대해 설명하면서 발표를 마무리하였다.

[세션1]의 세 번째 발표 「글로벌 해양 네트워크와 근대 세계의 형성」은 서울대학교의 주경철 교수가 발표하였다. 근대 세계를 형성하는데 있어서 바다가 어떤 영향을 끼쳤는지, 어떻게 이용되었는지에 대해서 해양의 관점에서 발표를 진행하였다. 우선, 범선의 등장과 발전 그리고 산업 혁명이후 증기선에 의한 전 세계의 연결을 꼽았다. 그리고 이러한 해양 네트워크 발달의 결과로 생태환경의 변화와 감염병 등의 세계적 확산이 일어났음을 지적하고 있다. 바다를 통한 인간의 교류를 통해 자연 생태환경이나 인류의 경제, 문화 등이 급격하게 변화하게 되었으며, 앞으로도 이러한 현상이 더욱 고속화될 것이라고 하였다.

[세션1]의 네 번째 발표 「한반도 해양사의 전개와 전환」는 목포대학교의 강봉룡 교수가 발표하였다. 고대 시기부터 조선시대까지 한반도의 해양사를 3개의 획기로 구분하여 소개하였다. 연안해로를 주로 사용하며, 중국대륙과 일본열도를 오갔던 태동기(선사~삼국시대), 황해 횡사단해로를 이용하여 해양실크로드의 시대를 열었던 융성기(통일시라~고려시대), 공도정책과 해금정책으로 바닷길을 제한하였던 쇠퇴기(조선시대)로 구분하여 한반도의 해양사를 시기별로 설명하였다. 그리고 현대의 대한민국이 쇠퇴기를 지나 다시 한번 해양강국으로 발돋움하는 모습을 보면서, 중요한 것은 지리적 조건을 활용하고 구성원들의 집단적 선택과 의지에 있음을 설명하고 있다.

[세션2]의 첫 번째 발표 「물의 포털 : 다공성 바다 예술 축제 만들기」는 2021 바다미술제 전 시감독이었던 리티카 비스와스(Ritika Biswas) 감독이 진행하였다. 2021년 부산의 일광 해수욕장에서 본인이 감독하였던 바다미술제 「인간과 비인간 : 아상블라주」를 예시로 하여 바다와 예술이 어떻게 접목될 수 있는가에 대해서 설명하고 있다. 당시 출품되었던 작품들의 설명을 통해, 당시 바다미술제의 기획의도 중 하나인 아상블라주와 다양성에 대해서 설명하였다.

[세션2]의 두 번째 발표 「디자인으로 바라보는 바다이야기, 해양공간 디자인」은 협성대학교의 정규상 교수가 진행하였다. 디자인 전공자로서 해양이라는 공간의 가치를 향상시키기 위해 디자인이 어떤 역할을 해야 하는지, 그리고 무엇을 해야 되는지에 대해 발표하였다. 이를 위해서 해양디자인이 가져야하는 주요한 특징으로 지속가능성, 안전성(CPTED), 지역친화성 그리고 보편성을 꼽았다. 바다라는 공간에 특별한 가치를 부여하기 위해 일시적인 인공물을 넣는 것보다 보다 새로운 공간 개념의 설립을 선행하여 해양공간의 품격과 가치를 높여야된다고 하였다.

[세션2]의 세 번째 발표 「Platisphere에 누가 살고 있는가? 플라스틱 오염에 대한 예술과 과학의 대응」은 IASS 포츠담의 잉게보르크 라이힐(Ingeborg Reichle) 선임연구원이 발표하였다. 해당 발표의 주요 키워드인 Platisphere는 자연에 버려진 플라스틱에 적응하여 살 수 있도록 진화한 생태계를 뜻한다. 전세계적으로 문제가 되고 있는 플라스틱 환경오염 문제로 인해 변화하고 있는 생태계를 대상으로 과학자와 예술가 간의 학제 간 협업형태의 연구결과를 소개하고 있다. 그리고 이를 통해 사회적, 생태계적으로 환경변화를 대응해야한다는 메시지를 남기고 있다.

[세션2]의 네 번째 발표 「아프리카 해중림의 액체마술사들」은 SeaChange Project의 일원이자 저널리스트인 스와티 티야가라얀(Swati Thiyagarajan)이 진행하였다. 아프리카 해중림(Great African Seaforest), 갈조류 숲의 중요성과 역할에 대해 설명하고 있다. 갈조류 숲은 해양생태계의 중요한 역할을 하고 있으며, 그중에서도 아프리카에 있는 갈조류 숲은 그 크기와 범위이며, 생태학적 가치 역시 압도적이라고 한다. 발표자는 아프리카 해중림의 중요성과 아름다움에 대해서 영상을 통해 소개하였으며, 이러한 해중림을 보호하고 환경오염을 방지해야한다는 의견을 강하게 피력하였다.

일자	주제 및 내용	발표/총평자
9/23(금)	세션3 자연과학자의 눈으로 본 해양문명	사회 : 손재학 교수(부경대학교)
	[기조강연] 해양과학의 시작과 미래	김웅서 원장(한국해양과학기술원)
	항해를 위한 과학에서 과학을 위한 항해로	이정모 관장(국립과천과학관)

	어장붕괴의 역사와 지속가능한 수산자원관리	서종석 교수(부경대학교)
	해양 문명의 확장, 해저로!	한택희 책임연구원(한국해양과학기술원)
	총평	손재학 교수(부경대학교)
	세션4 사회과학자의 눈으로 본 해양문명	사회 : 김영춘(前 해양수산부 장관)
	[기조강연] 물류대국, 역사속에 살아있다	정필수 원장(한국종합물류연구원)
	바다를 이해하는 방법, 해양리터러시와 해양교육	이슬기 전문연구원(한국해양수산개발원)
	사람, 자연, 역사가 문화로 이어지는 예술과 도시의 섬, 영도	고윤정 센터장(영도문화도시센터)
	사라져 가는 해녀와 자라나는 청년이 만나 새로운 공존문화를 만들다	김하원 대표(해녀의 부엌)
	총평	김영춘(前 해양수산부 장관)

9월 23일(금)에 [세션3]과 [세션4]는 각각 자연과학자와 사회과학자의 눈으로 본 해양문명을 주제로 하고 있다. 해양 과학과 산업 그리고 교육 등에 대한 발표가 진행되었다.

[세션3]의 기조강연 「해양과학의 시작과 미래」는 한국해양과학기술원의 김웅서 원장이 진행하였다. 과거부터 지금까지 바다와 관련한 에피소드 혹은 상상력을 불러일으키는 문학작품 등을 소개하면서 인류에게 있어 바다 속에 대한 호기심이 끊이지 않았음을 설명하였다. 바다 속 해저에 대한 호기심을 바탕으로 현대에 진행되었던 해저탐사 연구가 어떻게 시작되고 발달하였는지 간단히 소개하였다. 그리고 이후 미래에 대한 해저연구 발전을 기대하며 발표를 마무리하였다.

[세션3]의 첫 번째 발표 「항해를 위한 과학에서 과학을 위한 항해로」는 국립과천과학관의 이정모 관장이 진행하였다. 우선, 바다의 생성기원에 대해 자세하고 알기 쉽게 소개하였으며, 이러한 바다의 주요 구성성분과 지구에서의 역할(태양풍으로부터의 지구 보호, 생명의 근원 등)에 대해 이야기하였다. 지구에 있어서 바다의 역할이 중요한만큼 현재 진행되고 있는 환경오염의 방지와 바다 자체에 대한 투자 필요성을 강조하였다.

[세션3]의 두 번째 발표 「어장붕괴의 역사와 지속가능한 수산자원관리」는 부경대학교의 서종석 교수가 진행하였다. 지속가능한 수산자원 관리에 대한 중요성을 이야기하며, 우리가 먹는 수산물이 어디서 왔고, 책임 있는 수산물 소비를 위해 우리가 어떻게 해야 하는지에 대해 설명하는 발표이다. 유럽의 대표어종이었던 대구와 파타고니아 이빨고기(메로) 등 일부 어종이 기술력의 발전과 무분별한 남획에 의해 더 이상 잡히지 않는 것처럼 체계적인 관리를 통해 수산자원의 지속가능성을 높여야한다고 하였다. 이를 위해 만들어진 MSC(해양관리협의회)의 역할과 기능에 대하여 자세하게 설명하였다.

[세션3]의 세 번째 발표 「해양 문명의 확장, 해저로!」는 한국해양과학기술원의 한택희 책임연구원이 진행하였다. 발표는 해양공학자의 관점에서 바라 본 해저도시의 가능성과 연구결과에 대한 내용으로 구성되어 있다. 해저의 기술적, 생태적 가치를 보다 높게 활용하기 위한 해저도시 건설은 더 이상 상상 속의 존재가 아닌 우리가 실현해야할 미래의 주요 산업임을 강조하고 있다. 이를 위해서 전 세계의 여러 나라가 어떠한 노력을 기울이고 있는지, 현재 우리나라에서는 어떤 연구를 진행하고 있는지 설명하고 있다.

[세션4]의 기조강연 「물류대국, 역사 속에 살아있다」는 한국종합물류연구원의 정필수 원장이 진행하였다. 과거부터 현재까지 해양물류의 공급망(Supply chain)이 어떻게 구축되어 왔는지에 대해 역사적으로 주요 인물과 사건을 중심으로 설명하였다. 특히 통일신라시대 때 장보고에 의해 한반도 해상 물류체제(Global Logistics)가 이미 구축되었다는 점을 강조하였다.

[세션4]의 첫 번째 발표 「바다를 이해하는 방법, 해양 리터러시와 해양 교육」은 한국해양수산개발원의 이슬기 전문연구원이 진행하였다. 발표자는 제목에서 말하는 해양 리터러시(Literacy)를 '내가 바다에 미치는 영향과 바다가 나에게 미치는 상호 작용에 대해 이해하는 능력'이라고 정의하고 있으며, 그 개념을 좀 더 확장하여 '인간과 해양의 상호 작용을 이해하는 능력을 넘어서 해양 지식을 활용함으로써 해양과 공존하며 발전할 수 있도록 의사 결정하는 능력'이라고 하였다. 미래세대를 대상으로 하는 해양교육을 강조하고 있으며, 이를 위해서 해양 리터러시 능력을 키우는 것이 중요하다고 설명한다.

[세션4]의 두 번째 발표 「사람, 자연, 역사가 문화로 이어지는 예술과 도시의 섬, 영도」는 영도문화도시센터의 고윤정 센터장이 진행하였다. 영도문화도시센터의 책임자로서 지역의 문화 자원을 효과적으로 활용하고 그 지역의 문화 창조력을 강화할 수 있도록 어떠한 노력을 하고 있는지 센터의 사업을 예시로 설명하고 있다. 이를 통해서 '영도'라는 섬이 갖는 특징이 무엇인지 규명하고, 이를 어떻게 문화적으로 활용하여야 하는지에 대해 소개하였다.

[세션4]의 세 번째 발표 「사라져 가는 해녀와 자라나는 청년이 만나 새로운 공존문화를 만들다」는 '(주)해녀의 부엌'의 김하원 대표가 진행하였다. '해녀'라는 사라져가는 한국의 해양문화를 지금의 젊은 청년들에게 어떻게 접목하고 공존하는지 보여주는 발표이다. 발표자 본인

학술대회 발표자 단체사진

기조강연(김태만 국립해양박물관장)

은 제주도의 해녀로서 사라져가는 해양문화를 잃어버리지 않기 위해 '제주 관광객을 대상으로 제주 해녀의 이야기, 그리고 해산물의 이야기를 퍼포먼스와 함께 결합한 다이닝 레스토랑 운영' 이라는 방법을 제시하였으며, 이를 소개하였다. 이처럼 해양 산업에 대한 젊은층의 접근을 활성화하여 해양문화와 시장에 변화를 일으켜야한다고 발표자는 설명하고 있다.

3. 성과와 전망

해양클러스터에 위치한 3개 기관(MMK, KMI, KIOST)의 공동의 노력과 협력으로 해양의 중요성과 그 가치를 인식할 수 있도록 해양 역사, 예술, 과학, 산업, 교육 등 다양한 방면에서 6개국의 전문가가 발표를 진행하였다. 다양한 학제적 관점을 통해 바다의 중요성과 그 역할에 대해 인식할 수 있었던 것은 이번 학술대회의 가장 중요한 성과였다고 생각한다. 다만, 이번 학술대회로 다양한 방면의 해양연구가 그치지 않고 지속적으로 공동연구와 교류를 활성화하여야 한다고 생각된다.

또한 학술대회의 내용들이 단순히 연구자들만의 장으로 그치지 않고, 전국민들에게 제공될 수 있도록 발표영상을 모두 국립해양박물관 YouTube 채널에 구분하여 업로드하였다. 그리고 발표 내용을 수정 및 보완하여 국립해양박물관에서는 2023년 학술총서 『Insight into the Ocean 해양문명과 해양성』을 발간함으로써 많은 국민들이 해당 내용을 접할 수 있도록 노력하였다.

기존의 대륙적 사고방식을 뛰어넘어 해양적 사고방식으로의 전환을 위해 개최된 2022년 국제학술대회 「Insight into the Ocean : 해양문명 & 해양성」은 많은 사람들로 하여금 바다의 중요성과 그 역할을 인식하고 소중히 가꿀 수 있도록 하였다. 하지만 지속적인 국제학술대회 개최가 이루어질 수 있도록 국립해양박물관 및 여러 해양관련 기관에서 더 많은 관심과 노력이 필요할 것이다.

원고투고일 : 2023.10.31.
게재확정일 : 2023.12.06.

『해양유산(Ocean Heritage)』 간행규정

제정 2019.10.01.
개정 2021.02.08.
개정 2022.06.13.

제1장 총칙

제1조(목적) 국립해양박물관(이하"박물관")이 해양유산 분야 연구실적을 종합 정리하여 해양유산의 발전적 연구방향을 모색하고자 간행하는 학술지『해양유산(Ocean heritage)』(이하"본 학술지")의 제반사항을 규정하는 데 있다.
제2조(간행) 학술지는 매년 1회, 12월 30일에 간행하는 것을 원칙으로 한다.
제3조(내용) 본 학술지의 내용은 해양유산과 직 · 간접적으로 관련이 있는 연구논문, 기획논문, 연구노트, 보고문, 서평, 단신, 논평 등을 포함한다.

제2장 편집위원회

제4조(편집위원회의 구성 및 임기)
① 본 학술지의 심사와 편집 방향에 관한 사항을 결정하기 위해 편집위원회를 둔다.
② 편집위원회는 편집위원장을 포함하여 5인 이상 10인 이하로 구성하며, 편집위원장 1인, 편집위원 3인~8인, 편집간사 1인으로 구성한다.
③ 편집위원장 및 편집위원의 임기는 2년이며 연임할 수 있다.
④ 편집위원은 고고학, 미술사학, 민속학, 박물관학, 보존과학, 역사학, 인류학, 해양학, 해양인문(문화)학 분야 등의 관련 연구자 중, 연구 활동이 활발하고 학술성과가 우수한 전문가로 전임교수, 전임연구원, 학예연구관, 박사학위 소지자 또는 이에 상응하는 자격이 인정되는 자를 원칙으로 구성하며 학예연구실의 추천을 거쳐 국립해양박물관장(이하 "관장"이라 한다)이 위촉한다.
⑤ 학예연구실장은 편집위원 당연직 위원이 된다.
제5조(편집위원회 임무 및 역할)
① 편집위원회는 편집과 간행에 대한 아래 각호의 제반사항을 심의·결정한다.
1. 투고 원고에 대한 심사 회부의 여부 결정
2. 투고 원고에 대한 심사위원 선정
3. 투고 원고의 게재 여부 심사 및 결정
4. 박물관이 간행하는 학술지인『해양유산(Ocean heritage)』에 관한 전반적인 사항
② 편집위원장은 편집위원회의 추천을 거쳐 관장이 위촉하며, 본 학술지의 편집과 간행에 대한 제반 사항을 총괄한다.
③ 편집간사는 학술연구팀장이 수행하며, 학술지 편집 및 간행 실무를 담당한다.
제6조(편집회의) 편집회의는 편집위원장, 편집위원 2인 이상, 편집간사가 참여했을 때 이루어지며 회의에 참석한 편집위원에게는 회의참석비 및 교통비를 지급할 수 있다.

제3장 원고심사

제7조(심사위원 선정) 투고된 논문에 대하여 게재 여부를 평가하기 위해 심사위원을 선정한다. 편집위원장은 편집위원의 추천을 받아 해당 논문별 관련 전문가 3인을 심사위원으로 위촉하되, 편집위원회 요청에 의한 특별논문 및 국립해양박물관 학술대회 발표 후 보완된 논문은 2인의 전문가를 심사위원으로 위촉하여 심사한다. 편집위원은 심사위원을 겸할 수 있다.
① 논문 외에 서평과 자료소개 성격의 연구노트 등의 심사(可否만 판정)는 2인의 편집위원이 하며, 최소 1인의 可를 얻으면 개재를 확정한다.

제8조(원고심사 원칙)

① 심사위원은 심사 의뢰된 원고를 아래 평가항목에 따라 심사한다.

	항 목	배점(100점)
평가지표	1. 논문제목의 적절성	5
	2. 형식 및 체제의 정연성	15
	3. 연구내용의 독창성	20
	4. 논증과정 및 논거·용어의 적절성	25
	5. 연구 결과의 효용성 및 시사점	25
	6. 참고문헌의 적절성	5
	7. 요약문의 적절성	5

② 심사위원은 평가항목에 의거하여 의뢰된 원고를 심사한 후 '게재(90점 이상)', '수정 후 게재(80~89점)', '수정 후 재심사(70~79점)', '게재불가(69점미만)'의 네 등급으로 판정한다.

③ 심사 기간은 특별한 사유가 없는 경우 10일 이내로 하며, 편집위원회에 투고원고심사서(서식3)를 송부하여야 한다.

제9조(심사결과의 처리) 게재 여부 결정 기준은 아래와 같다.

심 사 결 과(심사위원 3인 시)			종합판정	비고
심사위원 1	심사위원 2	심사위원 3		
게재	게재	게재	게재	
게재	게재	수정 후 게재		
게재	게재	수정 후 재심사	수정 후 게재	
게재	수정 후 게재	수정 후 게재		
게재	수정 후 게재	수정 후 재심사		
수정 후 게재	수정 후 게재	수정 후 게재		
수정 후 게재	수정 후 게재	수정 후 재심사		
게재	게재	게재불가		
게재	수정 후 게재	게재불가(D)	수정 후 재심사	・C판정 : 해당위원 재심 ・D판정 : 제4자 재심
게재	수정 후 재심사(C)	수정 후 재심사(C)		
게재	수정 후 재심사(C)	게재불가(D)		
수정 후 게재	수정 후 게재	게재불가(D)		
수정 후 게재	수정 후 재심사(C)	수정 후 재심사(C)		
수정 후 재심사(C)	수정 후 재심사(C)	수정 후 재심사(C)		
기타			게재불가	

심 사 결 과(심사위원 2인 시)		종합판정	비고
심사위원 1	심사위원 2		
게재	게재	게재	
게재	수정 후 게재		
게재	수정 후 재심사(C)	수정 후 게재	
수정 후 게재	수정 후 게재		
수정 후 게재	수정 후 재심사(C)		
게재	게재불가(D)	수정 후 재심사	・C판정 : 해당위원 재심 ・D판정 : 제4자 재심
수정 후 게재	게재불가(D)		
수정 후 재심사(C)	수정 후 재심사(C)		
수정 후 재심사(C)	게재불가(D)		
기타		게재불가	

제4장 심사판정 후 처리사항

제10조(비밀준수) 심사위원과 원고투고자 명단은 외부에 공개하지 않으며, 원고 투고자에게 심사위원의 심사결과를 통보한다.

제11조(원고료) 논문 등의 투고자는 편집위원회에 정하는 소정의 원고료를 받을 수 있다.

제12조(논문게재의 취소) 투고된 원고가 연구부정행위로 판명될 경우 원고의 본 학술지 게재를 불허한다.

제13조(저작권) 편집위원회는 본 학술지에 게재 확정된 원고를 온라인상 복사, 배포, 전송 등에 이용하기 위해 집필자로부터 저작물 이양 동의서(서식4)를 받아야 하며 본 학술지에 게재가 확정된 원고의 집필자는 온라인상(인터넷상)에서의 복사, 배포, 전송 등과 관련된 일체의 권리를 박물관에 이양하는데 동의해야 한다.

제5장 연구윤리

제14조(연구윤리위원회) 본 학술지에 원고를 투고하는 연구자의 연구윤리를 확립하고 연구부정행위 발생시 공정하고 신속한 처리를 위하여 연구윤리위원회("이하 윤리위원회")를 운영한다.

제15조(윤리위원회의 구성과 기능)

① 윤리위원회는 편집위원회 내 비상설위원회로 두며 다음 각 호의 사항을 심의 · 의결한다.

1. 연구윤리 관련 제도의 수립 및 운영에 관한 사항
2. 부정행위 제보 접수 및 처리에 관한 사항
3. 조사 착수 및 조사 결과의 승인에 관한 사항
4. 조사위원회의 구성에 관한 사항
5. 제보자 보호 및 피조사자 명예회복 조치에 관한 사항
6. 조사결과의 처리, 후속조치 및 재심의의 처리에 관한 사항
7. 기타 위원장이 부의하는 사항

② 연구부정행위의 판정을 위한 윤리위원회는 5인 이상의 위원들로 구성함을 원칙으로 한다.

1. 위원장 1인 : 편집위원장이 겸임
2. 투고된 원고 관련 분야의 전문위원 3인 이상

③ 본 조사가 착수되기 전에 선정된 위원 명단을 제보자에게 알려야 하며, 제보자가 조사위원에 대한 정당한 이의를 제기할 경우 이를 수용해야 한다.

④ 윤리위원회의 최종 의결은 위원 과반수이상의 출석에 다수결을 원칙으로 한다.

제16조(편집위원의 윤리)

① 편집위원은 저자와의 사적인 친분 등에 따른 편견 없이 정해진 규정에 따라 공정하고 객관적으로 판정업무를 수행해야 한다.

② 편집위원은 투고된 논문에 대한 심사위원의 심사결과를 바탕으로 일관된 기준으로 논문의 재심 혹은 게재 여부를 결정해야 한다.

③ 투고논문이나 심사과정에서 비윤리적인 행위가 적발되거나 비윤리적 행위에 대한 탄원이 있을 경우 편집위원장은 그 사안의 비중을 판단하여 필요할 경우 연구윤리위원회에 보고해야 한다.

제17조(심사위원의 윤리)

① 심사위원은 심사의뢰 받은 논문을 개인적인 학술적 신념이나 저자와의 사적인 친분 등에 따른 편견 없이 객관적 기준에 의해 공정하게 심사해야 한다.

② 심사위원은 저자의 인격을 존중해야 하며, 주관적인 평가나 불쾌한 표현을 자제하고, 가급적 부드러운 표현으로 심사의견서를 작성한다.

③ 이미 다른 학술지에 게재된 논문과 유사한 내용이 인용 없이 포함되었을 경우에는 편집위원장에게 그 사실을 알려주어야 한다.

④ 심사 의뢰된 논문과 직접적인 이해관계가 있거나, 자신의 전공분야가 투고된 논문을 심사하기에 적합하지 않다고 판

단되면 편집위원장에게 지체 없이 그 사실을 통보하여 다른 심사위원을 선정할 수 있도록 해야 한다.

제18조(연구부정행위 범위) 본 학술지에 게재하기 위해 자신의 저작물을 제출하는 모든 연구자는 다음과 같은 연구부정행위를 금해야 한다.

1. 타인의 생각, 연구내용, 연구체계, 연구결과, 기록 등을 정당한 승인 또는 인용 없이 사용하는'표절'행위
2. 완전히 동일하거나 거의 동일한 연구물을 둘 이상의 학술지에 사용하는 '중복게재' 행위
3. 존재하지 않는 연구자료 또는 연구결과를 허위로 만들어내는 '위조'행위
4. 연구 대상 · 자료 · 과정 · 장비 등을 인위적으로 조작하거나 변형, 삭제하여 연구결과를 왜곡하는 '변조'행위
5. 투고된 원고의 연구 내용 또는 결과에 기여한 자에게 정당한 이유 없이 논문저자 자격을 부여하지 않거나 기여를 하지 않은 자에게 감사 표시 또는 예우 등 불합리한 이유로 논문저자 자격을 부여하는 '부당한 논문 저자 표시' 행위
6. 본인 또는 타인의 부정행위 의혹에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가하는 행위
7. 기타 윤리위원회의 조사가 필요하다고 판단되는 행위

제19조(연구 진실성 검증)

① 본 학술지 게재 원고 및 투고된 원고와 관련하여 연구부정행위가 제보된 경우, 조사는 접수일로부터 10일 이내에 착수하고, 시작일로부터 30일 이내에 완료하여야 한다.

② 판정 이전에 위원회는 제보자와 피조사자에게 이의제기 및 변론의 기회를 주어야 한다. 단, 당사자가 이에 응하지 않을 경우 이의가 없는 것을 간주한다.

③ 최종판결이 확정되면 제보자와 피조사자에게 문서로 통보해야 하며, 이에 대한 모든 처리결과는 조사결과 보고서로 작성되어야 한다.

제20조(부정행위 제보 및 접수) 부정행위 제보자는 구술, 서면, 전화, 전자우편 등 가능한 방법으로 제보할 수 있으며, 실명으로 제보함을 원칙으로 한다. 다만, 익명으로 제보할 경우 서면 또는 전자우편으로 구체적인 부정행위의 내용과 증거를 제출해야 한다.

제21조(제보자의 권리 보호) 윤리위원회는 제보자의 신원에 대한 사항을 어떠한 경우라도 공개하지 않는다. 다만, 허위로 신고한 제보자는 보호대상에 포함되지 않는다.

제22조(피조사자의 권리 보호)

① 윤리위원회는 부정행위 검증과정에서 피조사자의 명예나 권리가 침해되지 않도록 해야 한다.

② 부정행위에 대한 의혹은 판정결과가 확정되기 전까지 외부에 공개되어서는 안 된다.

③ 피조사자는 부정행위 조사 및 일정을 알려줄 것을 요구할 수 있으며, 윤리위원회는 이에 성실히 응해야 한다.

제23조(부정행위에 대한 처리)

① 본 학술지에 투고된 원고 등이 윤리위원회의 결정에 의해 부정행위로 최종 확정된 경우, 편집위원회는 해당호 학술지의 원고게재를 취소하고 연구자에게 다음과 같이 그 책임을 물을 수 있다.

1. 부정행위 사실에 대한 인터넷 공지 및 원고료 회수
2. 해당 연구자에게 경고문 발송
3. 해당 연구자에 대한 향후 3년간 본 학술지 투고 금지

② 게재논문의 경우에는 학술지 논문목록에서 삭제하고 편집위원회는 이 사실을 해당 연구자에게 공지한다.

③ 심사위원의 부정행위가 확정된 경우, 해당 심사위원은 본 학회지의 투고원고를 향후 3년간 심사할 수 없다.

제24조(예외사항) 이 규정에 명시되지 않은 사항은 윤리위원회의 심의 · 결정에 따른다.

부 칙(2019. 10. 01)

제1조(시행일) 이 규정은 제정된 날로부터 시행한다.(2019.10.01.)

부 칙(2021. 02. 08.)

제1조(시행일) 이 규정은 2021년 2월 8일부터 시행한다.(2021.02.08.)

부 칙(2022. 06. 13.)

제1조(시행일) 이 규정은 2022년 6월 13일부터 시행한다.

『해양유산(Ocean Heritage)』 원고 투고 규정

제정 2019.09.25.
개정 2020.05.29.

제1조 (정의)

원고는 연구논문, 기획논문, 보고문, 서평, 연구노트, 단신, 논평 등으로 구분되며, 해양 분야에 기여할 수 있는 연구 성과물이어야 한다.

제2조 (적용)

본 규정은"해양유산(Ocean heritage)"에 투고되는 모든 원고에 적용된다.

제3조 (원고 투고)

① 투고자는 "『해양유산(Ocean heritage)』원고 작성 방법"에 따라 작성한 원고를 편집위원회에 제출하여야한다.

② 공동 집필일 경우, 주저자(연구책임자)와 공저자를 구분하고, 주저자/공저자 순으로 표시한다.

제4조 (원고 내용)

본 학술지에 투고된 논문 등은 국내외에서 미간행된 논문 등이어야 하며, 학위논문을 투고하는 경우에는 사전에 학위논문임을 밝혀야 한다.

제5조 (원고 매수 및 원고료)

투고된 원고의 매수는 원칙적으로 200자 원고지 150매 이내로 하며, 원고 분량은 사진·도면(1장=200자 원고지 1매로 환산)등을 포함하여 200매를 초과 할 수 없다. 논문 등의 투고자는 편집위원회에서 정하는 소정의 원고료를 받을 수 있다. 연구비를 지원받는 경우 원고료를 지급하지 않는다 .

제6조 (원고 제출)

원고는 원고저장파일(hwp 또는 doc) 1부, 첨부자료(사진, 도면 등)의 디지털 파일, 초록 1부, 원고투고신청서 1부, 연구윤리 준수 서약서 1부, 저작권 이양 동의서 1부를 E-mail로 원고마감일 전에 제출하여야 한다.

제7조 (원고 심사)

① 마감일 이내에 접수된 원고는 편집위원회에서 선정한 위원들로 구성된 심사위원회의 심사를 거친 후 게재 여부를 결정한다.

② '수정 후 게재', '수정 후 재심사'로 평가된 논문은 필자에게 즉시 통보하여, 10일 이내에 수정 보완 후 다시제 출하여야 한다. 단, '수정 후 재심사'의 경우는 필자에게 재심사 수락 여부를 먼저 확인한다.

제8조 (투고자의 권리와 제한)

① 투고된 모든 원고는 반환하지 않는 것을 원칙으로 한다.

② 학술지에 게재되는 논문의 저작권은 본 박물관에 이양된다. 단, 제3자로부터 문헌의 복제 또는 전재의 요청이 있을 경우 저자의 허락을 받도록 하며, 투고자가 논문을 본인의 용도로 사용할 경우 제한을 두지 않는다.

제9조 (기타)

① 필자의 연락 가능한 전화번호, 핸드폰번호, e-mail 주소를 원고 말미에 명기하여야 한다.

② 필자의 원고 교정은 3회 이내로 한정한다.

③ 본 규정에 명시되지 않은 사항은 편집위원회의 의결을 따른다.

부 칙(2019.10.01.)

제1조(시행일) 이 규정은 제정 즉시 시행한다.

부 칙(2020.05.29)

제1조(시행일) 이 규정은 2020년 5월 29일부터 시행

부 칙(2022.06.13.)

제1조(시행일) 이 규정은 2022년 6월 13일부터 시행한다.

<서식1>

접수일자		관리번호	

『해양유산(Ocean Heritage)』 원고투고신청서

구 분 해당란에 'O' 표시	연구논문( ), 기획논문( ), 연구노트( ), 서평( ), 기타( )			
제 목	국문			
	영문			
주 제 어 Key Words (5개 이상)	국문			
	영문			
제1저자	이름(한글)		이름(한자)	
	이름(영문)		소속(직위)	
	전화번호		e-mail	
	주 소			
교신저자	이름(한글)		이름(한자)	
	이름(영문)		소속(직위)	
	전화번호		e-mail	
	주 소			
공동저자 성명, 소속(직위)				
『해양유산(Ocean Heritage)』 원고작성원칙을 준수하여 작성된 원고를 투고하였음을 서약합니다. 년 월 일 대표저자 : (인 또는 서명)				

문의처 : 국립해양박물관 학예연구실
Tel. 051-309-1844 / E-mail research@mmk.or.kr

<서식2>

연구윤리 준수 서약서

본인은 『해양유산(Ocean Heritage)』 편집위원회에 원고를 투고함에 있어 연구부정행위 및 부적절행위가 없음을 밝히며, 연구윤리규정에 대한 위반사항이 있을 경우에는 편집위원회 및 연구윤리위원회의 조치에 따를 것을 서약합니다.

* 연구부정행위 : 표절, 중복게재, 위조, 변조, 부당한 논문 저자표시 등

원 고 명	국 문	
	영 문	
저 자 명		

년 월 일

투고자 (인)

『해양유산(Ocean Heritage)』 편집위원장 귀하

<서식3>

저작물 이양 동의서

본인이 국립해양박물관에 제출한 저작물을 다음과 같은 방법 및 조건으로
이용하는 것을 허락하고 동의합니다.

– 다 음 –

1. 『해양유산(Ocean Heritage)』 발행을 위한 복제 및 배포
2. 국립해양박물관 홈페이지 등 온라인상 복제, 배포 및 전송
3. 학술지 발간을 목적으로 필요한 범위 내에서 편집 및 형식의 변경
4. 국립해양박물관은 저작권법을 준수하며 해당 저작물로 인하여 발생하는 타인의 권리 침해에 대해서는 일체의 법적 책임을 지지 않음

논문제목	국 문		
	영 문		
이 름		소 속	
주 소			
핸드폰		E-mail	

20 . . .

투고자 (인)

『해양유산(Ocean Heritage)』 원고 작성 원칙

1. 원고작성

① 원고는 한글 또는 워드 프로그램을 사용하여 작성한다.
② 한글 집필을 원칙으로 하며, 필요한 한자나 외래어는 괄호 속에 병기한다. 한글음과 한자의 표기가 다를 경우에는 대괄호'[ ]'를 사용한다.
③ 〈삭제 :'22. 06. 13〉
④ 논문의 개재가 확정된 경우 국문초록(한글초록: 200단어 이내)과 영문초록(Abstract; 200단어 이내)을 반드시 제출하며, 핵심어(Key words)는 5개 이상 기재한다.

2. 필자표기

① 필자명에 현 소속기관을 병기한다.
② 필자의 소속은 각 논문 등의 시작 쪽인 간지에 국문과 영문으로 기재한다.
③ 학위논문을 투고할 경우에는 논문 제목에 각주로 '본 논문은 석사/박사학위 청구논문임'을 명기한다. 연구비의 출처를 밝히는 경우에도 논문 제목에 각주로 명기한다.
④ 논문 등의 투고일, 심사완료일, 게재확정일은 각 논문 등의 시작 쪽인 간지에 기재한다.
⑤ 투고논문이 2인 이상의 공동연구인 경우 반드시 제1 저자를 명시하고 분담의 중요도에 따라 순서대로 저자명을 기재한다.
⑥ 특별한 표기가 없으면 제일 앞에 기재된 저자를 제1 저자로 간주한다.
⑦ 제1 저자와 교신저자가 다를 경우에는 교신저자를 명시한다.

3. 원고체제

① 용지설정 : A4, 글자크기 10pt, 줄 간격 160%
② 여백주기 : 위 15, 아래 15, 왼쪽 30, 오른쪽 30, 머리말 15, 꼬리말 15, 제본 0 ③ 글자모양 : 장평 100, 자간 0, 크기 10(각주·인용 9), 휴먼명조
④ 문단모양 : 왼·오른쪽 0, 첫줄 들여쓰기 10

4. 항목

① 항목은 Ⅰ〉 1〉 1)〉 (1)〉 ① 순서로 표기한다. 단, 목차는 장(Ⅰ)과 항(1)까지만 기재한다. ② 머리말과 맺음말에도 번호를 매긴다.

5. 표와 도

① 표의 제목은 상단 좌측에'표'로 표기한다.
② 표를 제외한 사진, 도면, 지도, 일러스트 등은 모두'도'에 해당되며, 도의 제목은 하단 좌측에'도'로 표기한다.
③ 표와 도의 번호는 각각 일련번호로 기재한다.
④ 표와 도의 설명은 아래에 ※를 하고 기재한다.

6. 인용문

① 사료(자료) 인용은 한글 번역을 원칙으로 한다. 단, 금석문처럼 번역이 불가능하거나, 원문 표기가 필요한 경우에는 원문을 그대로 게재할 수 있다.
② 인용문은 위·아래 문단으로부터 한 줄을 띄운 후 내용 전체를 들여쓰기 한다(10pt).
③ 인용문의 출전 표시는 각주로 처리한다.

7. 각주와 참고문헌

① 각주와 참고문헌은 아래와 같은 순서로 표기하되, 참고문헌의 경우 본문에 인용된 문헌만 표기하며, 논문의 전체 페이지 수를 제공하여야 한다. 참고문헌은 고서, 한글 문헌, 외국 문헌, 신문기사, 인터넷 자료 순으로 작성한다.

② 고서 등의 작성 양식은 다음과 같다.

- 「三國史記」
- 「朝鮮王朝實錄」

③ 한글 문헌의 작성 양식은 다음과 같다.

- 한글 논문 : 필자명, 연도,「논문제목」,『학술지명(혹은 저서명)』권(호), 출판사명, 쪽수.
- 한글 저서 : 저자명, 연도,『저서명』, 출판사명, 쪽수.

④ 영문 논문의 제목은 첫 단어와 고유명사만 대문자로 표기한다. 영문 단행본은 책명의 첫 단어만 대문자로 표기한다. 정기간행물의 경우 학술지명에서 각 단어의 첫 글자는 대문자로 표기한다.

- 영문 논문 : 필자명, 연도, 논문제목, 학술지(이탤릭체) 권(호), 출판사명, pp.1~5.
- 영문 저서 : 필자명, 연도, 저서(이탤릭체), 출판사명, p.5.

⑤ 번역서의 작성 양식은 다음과 같다.

- 번역서 : 저자명, 연도,『한글저서명』, 역자명(원제, 원저 출판년도), 출판사명, 쪽수.

⑥ 저자가 3인 이상일 경우 국문의 경우'홍길동 등', 영문의 경우는'Kim et al.' 양식으로 표기한다.

⑦ 하나의 각주에 여러 개의 논저를 표시할 경우에는 쌍반점(;)을 사용하며, 동일 저자의 논저를 표시할 경우에는 쌍점(:)을 사용하여 연결한다.

⑧ 앞에서 인용한 문헌을 재인용할 때에는'저자명, 연도, 위의 논문(책), 쪽수.'혹은'저자명, 연도, ibid, p.5.'의 순서로 표기한다.

⑨ 한글 문헌과 외국 문헌이 함께 서술되었을 경우 한글, 동양, 서양문헌 순으로 표기한다. 문헌의 표시 순서는 저자의 성을 기준으로 한다. 동일한 저자의 문헌이 여러 개일 경우에는 연도순으로 수록한다.

⑩ 신문기사와 인터넷 자료의 작성 양식은 다음과 같다.

- 신문사, 1910.01.01「신문기사 제목」
- 국립해양박물관(https://www.mmk.or.kr/)

8. 원고제출

원고에 수록하는 그림과 사진의 원본이 포함된 디지털파일, 원고 1부, 원고투고신청서 1부, 연구윤리 준수 서약서 1부를 E-mail로 원고마감일 전에 제출하여야 한다.

2023

해양유산5 [Ocean Heritage]

총괄 김태만

기획 김희영, 서영남, 권유리

편집간사 권유리

편집실무 김재휘

편집위원 이진한(위원장) · 김문기 · 서영남 · 이은정 · 장경준 · 정병모 · 황경숙

집필 변종필 · 홍태한 · 김헌선 · 이훈 · 이수열 · 유형동 · 정순일 · 박세욱 · 문창현 · 김재휘

교정 및 교열 권유리 · 김희경 · 전경호 · 김재휘 · 김현주

디자인 · 제작 디자인예원

발행일 2023년 12월 15일

발행 국립해양박물관 www.mmk.or.kr / 051-309-1900
부산광역시 영도구 해양로 301번길 45

ISSN 2713-5144

© 국립해양박물관(National Maritime Museum of Korea), 2023
이 도서의 저작권은 국립해양박물관에 있습니다.
이 도서의 모든 내용에 대하여 동의 없이 어떠한 형태나 의미로든 재생산하거나 재활용할 수 없습니다.
All rights reserved. No part of this book may be reproduced or utilized in any form or by any means without permission in writing from National Maritime Museum of Korea.

친환경
환경부

ISSN 2713-5144