

한국 도깨비와 일본 요괴(妖怪)의 비교연구에 관한 시론

-
1. 머리말
 2. 한국의 도깨비, 재물신에서 역신으로, 그리고 화재의
재난신으로
 3. 일본의 요괴들, 신(神)에서 영락(零落)한 존재들
 4. 도깨비와 요괴(妖怪)의 비교연구가 가능한가
 5. 도깨비를 만들어 낸 사람들의 상상력, 혹은 그 자리매김
-

김 종 대

(국립민속박물관 민속연구과장)

한국 도깨비와 일본 요괴(妖怪)의 비교연구에 관한 시론

김 중 대*

1. 머리말

요괴문화에 대해서는 한국보다 일본이 발달하였다. 이에 따라서 요괴를 연구하는 학문으로서 요괴학이라는 명칭이 明治時代 후반에 나타나기도 했으나, 본격적인 요괴학이 수립되지 못했음을 小松和彦은 지적한 바 있다. 따라서 요괴에 관한 연구를 총망라하는 형태로의 ‘요괴학(妖怪學)’의 필요성을 제창하였다.¹⁾ 그러나 일본처럼 요괴가 발달하지 않은 한국에서는 이러한 차원까지 올라가기는 어렵다. 요괴라는 일본의 명칭과 같이 요괴의 하위 분류에 속하는 유형이 그다지 존재하지 않고 있다는 사실도 이런 점을 어렵게 만드는 요인이다.²⁾

한국의 경우 요괴라는 용어는 고문헌에서 『삼국사기』 고구려 차대왕(次大王) 3년에만 유일하게 나온다. 그 대상은 흰 여우로서 또한 요수(妖獸)라는 표현도 동시에 쓰고 있다.³⁾ 이를 근거로 한다면 고려시대에는 요괴라는 낱말이 맹수와 동물까지 포괄하는 개념으로

* 국립민속박물관 민속연구과장

1) 小松和彦, 1994, 『妖怪學新考』, 東京: 小學館, 5~6쪽.

2) 중국의 경우 요괴와 달리 귀신을 중심으로 한 蔣梓驊 편(1992) 『鬼神學詞典』(陝西人民出版社)이 발간된 바 있다. 중국은 요괴(妖怪)를 하나의 존재가 아니라, 요(妖)와 괴(怪)를 다른 이류(異類)로 보고 있다. 즉 괴(怪)는 정상적인 상황과 다른 기이한 생물로 동물이나 식물의 범주를 벗어나지 않는다. 그런데 요(妖)는 수련을 거쳐 사람과 비슷한 영혼과 성격을 지닌 이류(異類)를 의미한다. 특히 대다수의 요(妖)는 사람의 모양으로 변해 사람의 생활에 참여한다. 요는 <백사전(白蛇傳)>에 나오는 사람으로 둔갑한 뱀과 같은 존재로 사람과 결혼해서 아기도 낳는 유형을 말한다(岳娟娟·顧迎新, 2004, 『鬼神』, 濟南: 山東畫報出版社, 22~24쪽 참조). 한국의 강감찬과 일본의 安倍晴明의 모친이 여우로 나타나는데 이 때의 여우도 여기에 속한다. 이와 관련한 논문으로 김중대(2002)의 『姜邯贊과 安倍晴明의 출생과 성장담을 둘러싼 문화적 교류양상』(『韓國民俗學』 36호, 한국민속학회, 99~121쪽)을 참조할 것.

3) 『三國史記』 卷第15, 高句麗本紀 第3 次大王條.

狐者妖獸非吉祥 況白其色 尤可怪也 然天不能諄諄其言 故示以妖怪者 欲令人君恐懼修省 以自新也.

사용하고 있었음을 보여준다. 여우가 요사스러운 동물이라는 점에서 요괴로 호칭했을 가능성이 높다.

그럼에도 불구하고 지금까지 한일 간의 요괴문화 비교는 도깨비와 갑바[河童], 도깨비와 귀(鬼)처럼 요괴의 하위 유형들과 거론하는 방식을 택하였다.⁴⁾ 한국의 도깨비를 이런 방식으로 비교하는 것은 사실 부적절한 면이 있다. 한국에서는 다양한 유형의 요괴가 없었기 때문이다. 그 대신에 도깨비에게 그런 속성들을 부여했다. 이것은 도깨비가 갑바[河童] 등과 같이 하나의 독특한 성격을 갖춘 존재로 받아들이지 못한다는 뜻이기도 하다.

김용의는 기존에 비교 연구된 내용을 검토하면서 이들 논의에서 본질적인 내용, 즉 요괴의 개념 정의가 불확실한 채로 비교되었기 때문으로 풀이하였다. 따라서 논의가 부실하게 된 원인을 다섯 가지 개념의 혼합 때문임을 제기한 바 있다.⁵⁾ 이런 틀에서 한국에서는 귀신과 도깨비를 혼재하여 사용하였다는 점을 지적하였다. 그러나 이런 방식의 지적은 일방적이며, 동시에 일본의 요괴문화를 근거로 삼아 우리의 귀신과 도깨비를 바라본 결과이기도 하다. 한국에서 형성된 귀신과 도깨비의 문화적 배경을 온전히 이해하지 못한 때문이기도 하다. 문제는 이런 논의의 토대가 이야기를 근거로만 삼고 있기 때문에 발생한 것이라는 점도 지적할 필요가 있다.⁶⁾

또한 유학자들이 바라본 내용이 도깨비보다는 귀신의 해석에 집중되어 있기 때문에 올바른 지적인가에 대해서는 회의적이다. 이런 점은 유학자들의 귀신론에 대한 것보다는 왕조실록 등에 수록된 표현에 대한 검토가 선행되었으면 오히려 좋은 결과를 유추해 내지 않았을까 하는 생각이다. 왕조실록에는 ‘리매(魑魅)’나 ‘망량(魍魎)’을 도깨비를 지칭하는 용어로 대용하고 있다.⁷⁾ 즉 귀신이 아닌 또 다른 존재들에 대한 표현을 중국의 귀를 끌

4) 기존 이들 논의에 대한 간략한 검토가 김용의(1996)에 의해 이루어진 바 있다(『한·일 요괴설화 비교연구의 과제』, 『日本語文學』 2집, 한국일본어문학회, 236쪽 참조).

5) 위의 글, 246쪽 참조.

여기서 지적된 내용은 ① 조선시대 지식인 유학자들이 『儒家的 言說』의 흐름에서 사용한 귀신, ② 村山智順 등과 같이 일제 식민지 시대에 일본인 연구자들에 의해 파악된 귀신과 도깨비, ③ 일제 때 소학교 교과서에 등장하는 도깨비의 조형화, ④ 한국 연구자들이 사용한 귀신과 도깨비, ⑤ 민간 구술현장에서 사용된 귀신과 도깨비 등이다.

6) 귀신과 도깨비에 대한 구분은 諷訪春雄이 지적한 것과 유령과 요괴의 구분과도 비슷하다. 즉 유령은 인간의 형상을 갖고 출현하지만, 요괴는 인간 이외의 형상을 갖고 출현한다는 지적처럼 구분이 명확하다고 하겠다(常光 徹, 1999, 『化ける民俗の諸相』, 『妖怪變化』, ちくま新書, 11쪽 재인용).

7) 李能和의 『朝鮮巫俗考』(李在崑 譯, 1976, 白鹿出版社, 173~174쪽)에는 망량(魍魎)을 독갑(獨甲)이라 했는데 무당은 독갑을 대갑이라고 칭한다고 하였다. 속칭 장난으로 사람을 괴롭히고, 돌을 물에 던져 사람을 놀라게

어들여다 기록한 것이다. 이런 문제는 어떻게 해석할 것인가 논의가 더 필요하다.

연구자나 제보 자간의 귀신과 도깨비의 혼동을 지적한 바 있는데, 이것은 연구자가 혼란을 일으킨 것이 아니다. 제보자들의 내용을 분석하는 과정에서 야기된 결과일 따름이다. 연구자들이 귀신과 도깨비를 혼동하는 것이 아니라, 제보자들이 관행적으로 이야기한 내용을 분석한 때문이다.

김종대의 논의가 ‘귀신과 도깨비의 차이’에 대해 과제를 해결하지 못하고, 애매한 결론을 도출했다는 김용의의 지적도 이것과 연결선상에서 해명될 필요가 있다. 이런 논의는 먼저 이야기를 토대로 한 결과이기 때문에 발생한 오류로 생각된다. 특히 도깨비가 지닌 다의적(多義的) 역할이나 존재표현방식을 하나로 제시하기 어렵다는 것을 간과한 때문일 가능성이 높다. 예컨대 이야기에 나타난 성격과 민간신앙에서 나타난 성격 차이가 극명한 데도 불구하고, 이것을 온전하게 해석하거나 이해하려는 노력이 없었다. 우리 민족이 도깨비를 왜 것처럼 다의적 존재로 만들었는가에 대한 치열한 고민이 없는 것은 아닌가 생각되는 것도 이런 이유 때문이다.

과연 이런 비교가 적절한 것인가에 대한 논의는 본문에서 본격적으로 다루고자 한다. 먼저 이런 논의를 위해서 일본의 요괴와 한국의 도깨비의 성격을 살펴보는 것이 좋을 듯하다. 일본의 경우에는 대표적인 요괴라 할 수 있는 오니(鬼; おに)·탱구(天狗; てんぐ)·갑바(河童; かいば) 등을 중심으로 간략하게 살펴보고자 한다.⁸⁾

2. 한국의 도깨비, 재물신에서 역신으로, 그리고 화재의 재난신으로

도깨비는 양면적 속성을 보인다. 그러나 도깨비의 어원에서 찾아볼 수 있듯이 도깨비의 본질은 부(富)의 생산, 혹은 부의 창조에 있다. 도깨비의 용어가 처음으로 보이는 문헌은 『석보상절(釋譜詳節)』과 『월인석보(月印釋譜)』이다. 이들 문헌은 15세기에 해당된다는 점에서 당대 민중들이 도깨비를 어떻게 인식하고 있는가를 잘 보여준다.

『석보상절』⁹⁾에는 ‘뫏가비 청(請)하야 복(福)을 비러 목숨 길오져 하다가’라는 기록이 있

하고, 물건을 훔쳐 나무에 걸어놓기도 하며, 불을 놓고 가옥(家屋)을 태우기도 하기 때문에 무격을 불러 곳을 하고 기도를 했다. 서울에는 전등이 생긴 후에 일시 자취를 감추었는데, 음습한 곳을 좋아하고 광명을 두려워 한 때문이라고 하였다.

8) 이후부터 요괴라고 할 경우 특별한 설명이 부가되지 않는 한 일본의 요괴를 뜻한다.

9) 『釋譜詳節』은 1449년 세종의 명에 따라 수양대군(세조)이 김수온 등의 도움을 받아 편역한 책으로 내용은 석

다. 도깨비에게 복을 빈다는 것은 재물이 많이 생기기를 기원하는 것이다. 목숨을 길게 해달라는 것은 오래 살게 해달라는 뜻이라고 하겠다. 따라서 『석보상절』이 발간된 15세기에는 민중들이 개인적인 치성 대상으로 도깨비를 모셨다는 것을 알려주는 것이다. 이것은 동시에 도깨비를 가신신앙의 하나로 믿었다는 점을 보여주는 것이기도 하다.

현재까지도 부와 풍요를 가져다 주는 도깨비 신앙의 흔적을 찾아볼 수 있다. 물론 이야기 속에서는 도깨비의 부신성은 두드러지게 나타난다. <도깨비방망이 얻기>나 <도깨비를 이용해 부자되기>는 그런 좋은 예이다. 특히 ‘도깨비 터에 집을 짓고 살면 부자가 된다’는 속신은 도깨비가 부의 생산능력이 매우 탁월하다는 것을 알려주는 것이라 하겠다.

이런 관점에서 민중들이 도깨비를 만들어내고 믿어왔던 이유를 살핀다면 이해가 쉽다. 왜 민중들은 신으로 믿은 것일까. 속담에서 ‘도깨비를 사귀었나’라는 표현은 벼락부자가 되었을 경우 쓴다. 조선시대에 하층민들의 삶은 매우 고난의 세월이었다. 먹고 살기에도 급급할 지경이었기 때문이다. 그렇기에 현실적인 궁핍에서 해방되는 것을 가장 긴요한 소원으로 삼을 수밖에 없었다. 이런 소원을 해결할 수 있는 존재 중의 하나로 도깨비를 믿어왔던 것이다.

신앙적인 면에서 도깨비를 신으로 모시는 경우는 풍어기원이 대표적으로, 서해안의 갯벌을 중심으로 한 어민들의 신앙을 들 수 있다.¹⁰⁾ 이 점은 육지에서 도깨비를 풍요와 관련한 제의가 전승되지 않고 있다는 점에서 매우 흥미로운 대목이다. 전라남도 신안지방에서는 이 고사를 덩장고사라고 하는데, 주로 갯벌에 고정망을 설치한 어민들 중심으로 전승되어 왔다. 흑산도에서는 덩장고사를 지내게 된 유래를 설명하는 이야기도 채록된 바 있다. 대강의 내용을 보면 뱃고사 때 남은 음식을 지나가는 사람에게 주었는데, 그 후로 고기가 많이 잡혔다. 그 후로 사람이 아니라 도깨비라는 것을 깨달은 어부는 도깨비를 위해 메밀묵을 바다에 뿌리면서 고사를 지냈더니 부자가 되었다.¹¹⁾ 이러한 사정은 갯벌이 발달한 서해안 지역에서 쉽게 찾아볼 수 있었던 민간신앙이었다. 하지만 연안에 어족자원의 고갈로 인해 이런 제의는 단절된 상황이다.

그러나 진도나 순창의 도깨비굿에서 찾아볼 수 있는 것처럼 도깨비의 존재는 역신으로의 속성이 혼재되기 시작한다. 이와는 달리 전라북도 산간지방에서는 화재의 원인으로 작

가모니의 가계와 그 일대기를 기록한 것이다.

10) 김중대, 1999, 『韓國 민간신앙의 실체와 전승』, 민속원, 274~278쪽.

11) 김중대, 1995, 『漁業과 도깨비譚의 關聯樣相』, 『민속학연구』 2호, 국립민속박물관, 140~143쪽 참조.

용한다는 믿음에서 만들어진 도깨비제가 전승되고 있다. 이러한 도깨비의 역신화, 혹은 도깨비의 부정(否定)에 대한 이유는 무엇인가 고민할 필요가 있다.

도깨비는 음습한 곳을 좋아한다. 도깨비는 어둑어둑할 때, 비가 부슬부슬 내릴 때 나타난다고 한다. 그런데 이 때 등장하는 방식은 도깨비불이다. 도깨비불의 존재는 귀(鬼)의 속성을 띠고 있는 것이다. 이런 관점에서 도깨비를 귀로 표현했을 가능성이 높다.¹²⁾

도깨비를 귀로 혼동하게 되면서 도깨비는 역신으로의 속성과 사람을 홀리는 존재, 그리고 도깨비불을 근거로 삼은 화재의 원인이 되는 귀신으로 나타나기 시작한다. 특히 진도의 경우 도깨비굿이 시작된 시점은 아무리 빨라도 15세기 초중반 무렵이다. 왜냐하면 왜구의 침탈이 극심해지자 고려시대 말기부터 공도정책(空島政策)에 의해서 진도의 주민을 육지로 소개시켰기 때문이다. 약 87년 간의 공도정책이 끝나고 다시 사람들이 들어와 살기 시작한 때는 세종 19년(1437년)경부터라고 한다.¹³⁾ 『석보상절』에 나타난 도깨비의 부신(富神)과 수명을 관장하는 능력도 이 시기에 같이 나타난다는 점에서 이전부터 도깨비의 다면성이 이루어졌다는 것을 알 수 있다.

이와 함께 논의될 만한 것이 바로 도깨비불이다. 도깨비불은 성현(成俔)의 『慵齋叢話(慵齋叢話)』를 보면 귀화(鬼火)로 표현된다. 당시에 나타난 귀화(鬼火)는 좋은 역할을 했던 것으로 보기 어렵다. 성현의 외숙이었던 안부윤(安府尹)이 겪은 이야기의 한 내용을 보면 밤중에 산길을 가다가 귀화를 만나 혼이 났다는 내용이다. 이 때는 비가 부슬부슬 내리는 곳은 날로 무수한 귀화(鬼火)가 나타나 안부윤을 놀리고 사라졌다.¹⁴⁾

이 내용에서 주목되는 것은 최근까지도 조사된 도깨비불의 생태와 거의 같다는 것이다. 즉 밤중에 고개를 지나는 사람에게 나타나 괴롭혔다는 것이나, 몰려다니는 습성 등이 그러하다. 특히 비가 부슬부슬 내리는 밤중이라는 상황은 도깨비불이 나타날 최적격의 날씨 상태다. 그런 점에서 여기서 기록된 귀화(鬼火)는 바로 도깨비불임을 알 수 있다.

하지만 이런 도깨비불이 항상 나쁜 일만 하는 것은 아니다. 바다에서는 도깨비불이 나타나는 곳에서 고기가 많이 잡힌다고 하는 점세속(占歲俗)이 성행하였으며, 이 결과를 통해서 바다에 그물을 설치하였다.¹⁵⁾ 이런 풍속은 서해안부터 남해안에 걸쳐 두루 나타난다

12) 成俔의 『慵齋叢話』에서 그런 면을 잘 보여준다. 이에 대한 논의로는 김종대(1994)의 『한국의 도깨비연구』(국학자료원, 61~65쪽)를 참조.

13) 金井昊, 1987, 『珍島郡의 沿革』, 『珍島郡의 文化遺蹟』, 國立木浦大學校·珍島郡, 26~27쪽 참조.

14) 成俔, 『慵齋叢話』, 卷之三.

又踰一嶺 緣回而下 前所見鬼火 壘塞前路 公計無所出 拔劍大呼突入 其火一時皆散 投入林莽 抵掌大笑

는 점에서 바닷가의 풍어 점세속으로 가장 인기를 누렸다고 해도 과언이 아니다.

도깨비불로 치는 점세속은 바다뿐만 아니라, 육지에도 찾아볼 수 있다. 농촌지방에서도 도깨비불을 근거로 하여 흥풍을 점치는 점세속이 전해졌다. 먼저 부산의 경우에는 선달 그믐날 밤에 도깨비불을 근거로 풍년을 점친다. 즉 산 쪽에 도깨비불이 있으면 그 쪽의 마을에 풍년이 든다고 믿어 왔다. 광주지방에서도 도깨비불을 근거로 흥풍을 점친다. 도깨비불이 높은 곳에서 놀면 가뭄이 들고, 낮은 곳에서 놀면 물이 흔해져 풍년이 든다는 것이다. 전라남도 나주에서는 정월 보름날 들녘에 돌아다니는 도깨비불을 본다. 도깨비불이 크고 활활 타오르는 모습이면 풍년이라고 하며, 반대로 불기가 약하면 흉년이라고 생각한다.

전라북도 부안군에서는 대보름 무렵에 도깨비불을 본다고 한다. 도깨비불을 ‘잔나비’라고 부른다. 나비처럼 날아다니는 뜻인지 아니면 원숭이처럼 재주를 부리는 듯한 모습 때문에 그렇게 부르는 것인지 정확하지 않다. ‘잔나비’가 마을의 논과 가까운 곳에서 놀면 비가 귀해져 가까운 곳부터 모를 심는다. 반대로 논에서 먼 곳에서 놀면 물이 풍족하기 때문에 위쪽부터 모를 심는다고 한다.

농촌에서의 도깨비불보는 논농사와 관련하여 물이 풍족할 것인가, 부족할 것인가를 확인하는 방식으로 나타난다. 즉 도깨비불은 바로 물과 밀접한 관련이 있다는 관념이 담겨있다. 도깨비불이 크게 논다는 것은 습기가 많아져 비가 내릴 확률이 높다는 의미와 같다. 따라서 도깨비불의 존재는 논농사를 짓기에 적합한 비가 공급될 것인가를 알려주는 점세적인 상징으로 이해되어 왔음을 알 수 있다.

이외에도 전라남도 초도에서는 마을보기라고 하여 정월 초이튿날의 당산제 때나 정월 보름에 산에 올라가 마을을 보는 풍속이 있다. 이 때 마을이 잘 보이지 않으면 불길하다고 생각하며, 특히 민가의 지붕에서 불이 보이면 그 집에서 불상사가 있다고 믿는다. 이 불을 ‘헛불’이나 ‘도깨비불’이라고 한다.

도깨비불의 점세속은 좋은 의미를 지닌 것이다. 하지만 도깨비불이 인간에게 해를 끼치는 대립적 속성을 보여주는 도깨비제가 주로 전라북도의 산간지방에서 전승되어 왔다. 이 제의는 도깨비불이 화재의 원인이라는 인식을 바탕으로 형성된 독특한 마을신앙의 하나이다. 즉 화재로 인해 마을 전체가 소실되는 사건을 경험했기 때문에 이런 제의가 전승될

수 있었다. 과거의 주거구조는 아궁이에서 굴뚝으로 바로 불씨가 날아갈 수 있는 구조이기 때문에 초가지붕의 경우 불이 날 확률이 매우 높다. 특히 겨울철에는 불의 사용이 증가하면서 더욱 화재의 위험이 높아졌던 것이다. 임실 관촌 구암리의 경우 제의 날짜가 음력 10월 30일로 정해 있다. 다른 마을의 경우는 대개 정월 보름이었는데 이 마을만 10월 30일인 이유는 매우 현실적이다. 이 무렵부터는 날씨가 추워져 불의 사용이 많아지기 때문이다.

사실 도깨비불에 의한 화재를 막기 위해서 제의를 지내는 마을들이 충청북도의 청원군과 충원군에도 많았던 것으로 보인다. 1967년에서 1968년 사이에 실시된 문화재관리국의 『마을제당』이라는 설문조사 내용에 따르면 충청북도 청원군 옥산면 오산리 신평동에서는 도깨비불 때문에 마을에 불이 나는 것을 방지하기 위해 장승을 세웠다고 한다.¹⁶⁾ 그러나 이들 지역에서의 도깨비불과 관련한 마을제와는 전승이 단절된 실정이다.

이러한 다양한 도깨비의 속성들은 그런 점에서 하나로 묶어내기도 어렵다는 것을 잘 보여주는 것이다. 도깨비와 귀를 구별하는 방법으로 인간이 죽은 후 인간의 속성을 띠는 것을 귀신, 이외의 존재는 도깨비로 보는 것도¹⁷⁾ 완전한 것이 아니다. 또한 요괴와 신에 대한 일본식의 구분법을 적용하기도 부적절함을 알 수 있다.

3. 일본의 요괴(妖怪)들, 신(神)에서 영락(零落)한 존재들¹⁸⁾

일본에서 사용되고 있는 명칭 중에서 도깨비의 속성을 지니고 있는 것으로는 오니(鬼; おに)·오바케(お化け)·댕구(天狗)·갭마(河童) 등이 있다. 柳田國男은 신이 영락(零落)한 상태를 요괴로 생각했다. 하지만 小松和彦은 이런 주장을 『古事記』, 『日本書紀』, 『風土記』에 나오는 고사를 근거로 비판하고 있다. 즉 이들 문헌에 의하면 인간에게 재앙을 가져오는 신령이 있는데, 이것이 바로 마(魔)나 요괴에 해당하는 영적(靈的) 존재란 것이다. 이

16) 국립민속박물관, 2000, 『한국의 마을제당』 4권, 851쪽.

충청북도 증원군 상모면 안보리 보계동에서는 일제침략기에 대안보마을에서 도깨비불 때문에 화재가 자주 일어나 별신제를 15일간이나 행했다고도 한다(윗 책, 753쪽). 충청북도 증원군 소태면 북탄동 인다마을에서는 70년전 구 산제당 나무를 벤 후부터 도깨비불이 나타나 불을 지르고 장난이 심해져서 제단을 쌓고 매년 제사를 지내 태평해졌다고 한다(윗 책, 760쪽).

17) 김용의, 1996, 앞의 글, 250쪽.

18) 이 부분에 대해서는 기존에 발표한 바 있는 김종대(1999)의 『도깨비의 비교연구』(『비교민속학과 비교문화』, 민속원, 403~408쪽)의 내용을 수정 보완한 것이다.

것은 후세의 요괴와 동일한 초자연적 존재인 것이다. 인류가 직립 보행을 하고 불을 관리 하며, 언어를 사용하는 단계에 와서는 신(神)과 마(魔; 요괴(妖怪)들도 태어났을 것으로 본다.¹⁹⁾

귀를 오니로 부르게 된 이유에 대해서는 아직까지 정설이 수립되지 못한 실정이다. 원래에는 귀와 신이 동일한 의미로 불려졌으나, 차츰 분화되어 일본식 발음으로 가미(かみ)와 오니(おに)로 나누어지게 되었다고 한다.²⁰⁾ 그러나 오니의 정착은 평안시대 말기에 와서이며, 이전에는 주로 모노(もの)로 읽었고, 시고(しこ)가 그 다음이다.²¹⁾

오니의 성격은 『일본서기』를 통해 볼 때 정상적인 사람이 아닌 경우를 지칭하고 있지만, 그 이후에는 악령의 의미로서 많이 쓰이고 있다.²²⁾ 오니는 출발기부터 산에서 출현하는 귀를 뜻하고 있었는데, 이들은 점차 다양한 귀의 유형을 수용하여 포괄적인 의미를 갖게 되었다.

일본의 오니는 통상적으로 빨이 두 개나 하나가 달려 있고 어금니가 튀어나온 얼굴형상을 하고 있는데, 보통 사람들의 2배 크기로 거구에 해당된다. 온 몸에는 털이 많이 나 있고, 상반신과 하반신은 원시인처럼 도롱이로 만든 옷을 입고 있다.²³⁾ 때로는 손에 망치나 도끼를 들기도 하는데, 현재는 철퇴로 통일된 상태이다. 이러한 오니의 형상은 강호시대에 들어와 정착된 것으로 몸의 색깔도 빨강이나 파랑 등으로 그려진다.²⁴⁾

댕구(天狗)는 산의 오니(鬼)이며, 갑바(河童)는 물의 오니(鬼)이기 때문에 출현공간으로 보면 대립개념이다.²⁵⁾ 댕구(天狗)는 산 속에 출현하는 일본의 대표적인 요괴의 하나로서 코가 높고 얼굴이 붉은 색을 띠며 부채를 하나 갖고 있다.²⁶⁾ 댕구(天狗)의 특징은 하늘을 날 수 있다는 점이며, 이것 때문에 유성(流星)의 의미로 해석하기도 한다. 또한 댕구(天狗)의 비행술에 모태가 되는 것은 신선사상(神仙思想)과 관련이 있기 때문에 수험도(修驗道)라는 도교적 수련과 깊은 연관이 있는 것으로 인식되고 있다.²⁷⁾

19) 宮田 登, 1985, 『妖怪の民俗學』, 東京: 岩波書店, 3~4쪽 재인용.

20) 馬場あき子, 1971, 『鬼の研究』, 東京: 三一書房, 23~24쪽.

21) 李活雄, 『『記紀』成立期における『鬼』という表現及びその變遷について』, 『民族學研究』, 51卷4號, 417쪽.

22) 위의 글, 420쪽.

23) 오니에 대한 상세한 형상 설명은 芳賀日出男(1971)의 『世界の祭り』(東京: ポプワ社, 8쪽)를 참조할 것.

24) 崔仁鶴, 1989, 『韓國民俗學研究』, 仁荷大學校出版部, 89쪽.

25) 今野圓輔, 1959, 『妖怪』, 『日本民俗學大系』8, 東京: 平凡社, 300~301쪽.

26) 櫻井徳太郎 編, 1980, 『民間信仰辭典』, 東京: 東京堂出版, 198쪽.

27) 馬場あき子, 1971, 앞의 책, 190~191쪽.

갯바(河童)는 하천의 수중에 서식한다고 믿어지는 요괴로 수신계(水神系)·소동계(少童系)·동물계(動物系)로 나누어진다. 또한 부르는 명칭도 전국적으로 차이가 있다. 갯바(河童)의 모습은 원숭이 얼굴에 거북이 몸, 또는 새 머리에 짐승의 몸으로 이루어진 것으로 그려진다. 성질로는 씨름을 좋아해서 사람에게 도전을 하며, 사람의 고자옥(尻子玉; 사람의 항문에 있다고 믿어지는 상상의 구슬)이나 간을 좋아한다고 하여 사람을 물 속으로 유인하기도 한다. 특히 고자옥을 빼앗긴 사람은 멍청이가 된다고 한다. 갯바(河童)는 수계(水系; 龍宮)와 관련이 있는 개념으로 추정되는데, 잘 대접하면 재보(財寶)를 얻지만 동시에 두려운 존재이기도 하다.²⁸⁾ 특히 갯바(河童)가 잘 알려진 곳은 큐수지방(九州地方)이다.

댕구(天狗)는 도깨비불과 유사함을 보이며, 갯바(河童)는 부를 가져주거나 씨름을 좋아한다는 점에서 <도깨비만나 부자되기>나 <도깨비와 씨름하기> 등에 나타난 도깨비의 성격과 비슷한 면이 있다. 하지만 이러한 성격들이 도깨비와 유사하거나 도깨비의 본질에서 파생된 것으로 보기는 어렵다. 이외에도 오끼나와의 기지무나(キジムナ-)가 도깨비와 유사한 속성을 지니고 있는데, 柳田國男의 『민속학사전』을 보면 다음과 같이 설명되어 있다.

① 이 『기지무나야』라는 말 자체가 나무의 정령이라는 어원을 가진 오끼나와의 사투리라고 하니, 그 요괴관념의 근원에서부터 우리와 유사하다. ② 더뿔머리의 동자형(童子形)이다. ③ 고목을 서식처로 한다. ④ 어운(漁運)을 주며, 바다 위를 걸어 다니는 능력이 있고, 친해지면 곧 어군을 몰아다 주어서 부자가 되게 하나, 틀리게 되면 금방 도로 가난뱅이가 되게 한다. ⑤ 밤중에 잠자는 사람을 타고 앉는 장난을 좋아한다. ⑥ 부르면 달려와서 밤길에 불을 밝혀준다. ⑦ 『부나가야』라는 기지무나를 닮은 요괴의 무리들은 씨름을 좋아하고 밤에 사람에게 잘 걸어온다.²⁹⁾

현재 한국에서는 기지무나가 고목의 정령이라는 특징에 주목하여 도깨비의 정체를 해명하려는 논의가 강은해(姜恩海)에 의해 제시된 바 있지만,³⁰⁾ 이 기지무나의 성격이 도깨비의 근원과 일치한다고 볼 수 없다. 위에 제시된 내용 중에서 유사한 것은 ④⑤⑦ 항목 정도이다. 특히 바다에서의 도깨비는 갯벌을 주 근거지로 삼는 특징이 있다는 점에 차이를 보인다. 기지무나와 도깨비의 어원도 차이를 갖고 있는데, 이것은 양자의 성격이 근본

28) 石川純一郎, 1985, 『河童の世界』, 東京: 時事通信社, 7~16쪽 참조.

29) 張壽根, 1975, 『韓國의 郷土信仰』, 乙酉文化社, 1975, 113쪽 재인용.

30) 姜恩海, 1985, 『한국 도깨비담의 形成 變化와 構造에 關한 研究』, 西江大學校 大學院 博士學位論文, 20쪽.

적으로 같지 않음을 보여주는 것이다.

또한 기지무나는 어로행위와 결부되어 자기존재를 보여주는데 비해서, 도깨비는 한반도 전역에서 나타날 뿐만 아니라 부를 생산하는 능력도 농촌이나 어촌 등의 출현공간을 구분하지 않고 동일하다. 특히 어촌에서는 근해에 덤장이나 살 등의 고정망을 설치하는 어민들에게 신앙대상으로 자리잡았다는 점에서 민담의 속성이 강한 기지무나와는 판이한 차이를 보인다. 특히 변별요소로 제시될 수 있는 형태의 특징으로 기지무나는 동자형이라는 사실을 들 수 있다. 동자형이라는 점은 기지무나가 갑바(河童)의 변이형으로 추정할 수 있는 가능성을 제시해주는 것이며, 또한 이들 모두가 수신계(水神系)라는 점도 이런 추정에 도움을 주는 중요한 요인이다.

도깨비와 유사한 성격을 갖고 있어 일본의 요괴들과 비교되는 대상들을 살펴보았는데, 이들이 도깨비와 근원이 같거나 또는 상호관련이 있다는 추정은 쉽지 않음을 알 수 있다. 속성 중에서 유사한 면이 있다고 양자의 관련을 유추하거나, 공통된 존재물(存在物)로 평가하는 것은 논리적 비약이 될 가능성이 높다고 생각되는 것도 이런 이유에서이다. 최인학(崔仁鶴)이 뎡구(天狗)나 갑바(河童)가 도깨비만큼 전통성을 견지하지 못한다는 지적은³¹⁾ 그런 점에서 타당성을 확보한다.

또한 도깨비불과 유사한 속성을 보이는 것이 일본 각지에서 조사된 바 있다. 柳田國男의 〈妖怪名彙〉에 따르면 지역별로 명칭에는 차이가 있다.³²⁾ 이러한 유형 중에서도 キツネタイマツ(狐炬火)는 한반도의 서해안과 남해안에서 풍어를 암시하는 도깨비불과 유사한 성격을 갖고 있다. 그러나 귀화의 형태는 도깨비불의 출현양상과 비슷한 면이 있으나 어떤 의미를 갖고 있지 않다는 점에서 차별성을 지닌다. 이에 대한 논의는 아직까지도 충분

31) 최인학, 1989, 앞의 책, 90쪽.

32) 도깨비불의 속성을 보이는 유형으로는 다음과 같은 것을 들 수 있을 것이다(柳田國男, 1968, 『柳田國男全集』 4卷, 東京: 筑摩書房, 424~438쪽 참조).

シノムシ: 보슬비가 내리는 밤에 불이 나타난다.

キツネタイマツ: 여우불인데 어떤 마을에서는 좋은 일이 있는 전조로 나타나는 경우도 있다.

テンビ: 천화(天火), 일반적으로 알려진 괴화(怪火)이다.

トビモノ: 변색하는 물건으로 중세에는 여러 가지 색의 괴화(怪火)를 말한다. 현재에도 자성현(茨城縣)에는 토비모노가 있다.

ゴツタイビ: 귀화(鬼火)

タクラウビ: 바다에 나타나는 귀화(鬼火)

ジャンジャンビ: 나라현(奈良縣) 중부에 많으며, 괴화(怪火)의 이야기가 전해진다.

パウズビ: 가하현(加賀縣)에는 火の玉(도깨비불)이 날아 다닌다.

한 논의가 이루어지지 못했기 때문에 한국과 일본의 비교연구가 요구된다고 하겠다.

이외에 일본의 귀와 관련한 습속 중에서 주목되는 것은 선달 그믐에 거행되는 冬祭り 정월 초에 거행되는 鬼火焚き 花祭り 등이 있다.³³⁾ 이들 습속은 오니(鬼)가 마을에 질병 등 나쁜 일을 옮겨 준다는 속신에 따라 귀를 잘 대접해 보내거나 태워 버리는 주술적 의례행위다. 이 때 방문하는 오니(鬼)를 ‘도시노가미(トシノカミ)’라고도 부른다.³⁴⁾ 이러한 귀의 추방의례는 진도의 도깨비굿이나 제주도 영감놀이 등과 유사한 의례적 속성을 보여 준다는 점에서 앞으로 논의되어야 할 것으로 생각된다.

4. 도깨비와 요괴(妖怪)의 비교연구가 가능한가

2장과 3장에서는 한국의 도깨비와 일본의 요괴 중에서 대표적인 유형이라고 할 수 있는 갑바(河童)·댕구(天狗)·오니(鬼)의 특징을 살펴보았다. 이렇게 서술을 한 이유는 각 유형의 비교를 위한 기초적인 양상을 알기 위한 전제 조건이라고 해도 무방하다.

여기에서 문제로 삼을 수 있는 중요 조건들은 요괴가 갖고 있는 양상을 과연 도깨비와 비교하기 위해서 어떤 방식으로 접근할 수 있는가 하는 점이다. 첫째는 신(神)과 요괴(妖怪), 혹은 유령(幽靈) 등의 존재들을 한국과 일본에서는 어떻게 인식하고 있는가를 살피는 것이다. 두 번째는 논의 내용을 근거로 삼아 이들의 비교연구가 과연 적정한가를 알아보는 것이다. 예컨대 이들의 출현과정에서의 존재표현양상을 통해 이들의 위상을 밝힐 수 있다. 그것은 바로 도깨비와 요괴의 의미를, 과연 비교할 수 있는 대상인가를 명확히 알게 된다.

도깨비는 자신의 모습을 드러내는 양상이 크게 사람의 형상, 그리고 도깨비불로 제시된다. 도깨비불의 경우에는 사람들에게 자신을 알리는 방식이기는 하지만, 확연하게 드러낸 모습이 아니다. 그렇기에 도깨비불은 사람들의 주변에 나타나기보다는 거리상으로 떨어진 위치에서 자신을 표현하는 것이 일반적이다. 예를 들어 어둑어둑한 시점에서 비가 부슬부슬 내릴 경우 도깨비불이 나타난다. 이러한 시간적 공간적 배경은 전국적으로 유사하다.

33) 芳賀日出男, 1971, 앞의 책, 8~21쪽.

藤木典子, 1986, 『坂部の冬祭り試論』, 『神語り研究』 1號, 東京: 神語り研究會, 49~66쪽.

藤木典子, 1987, 『花祭り・冬祭りにみる鬼の形象』, 『神語り研究』 2號, 東京: 五月社, 63~64쪽.

永松 敦, 1991, 『正月七日の火焚行事と呪符』, 『福岡市博物館研究紀要』 1號, 福岡: 福岡市博物館, 3~20쪽.

34) 宮田 登 外編, 1983, 『民俗探訪事典』, 東京: 山川出版社, 143쪽.

하지만 이런 표현의 경우 산 밑이나 들판 건너 등으로 제시되는 동시에 거리상으로 멀리 떨어져 있는 곳이다. 이것은 바로 도깨비불의 존재들이 사람들에게 시각화되어 있음을 보여주는 좋은 예라고 하겠다.

그러나 도깨비불과 달리 도깨비를 만났다고 하는 사람들은 도깨비를 사람과 거의 유사한 형상으로 제시한다.³⁵⁾ 이런 도깨비의 인물화는 사람이나, 오니의 형상이냐에 대해서는 아직까지도 논란이 이루어지고 있다. 2002년 월드컵 대회 때 인기를 끈 〈붉은 악마〉의 형상을 치우라고 하면서 오니의 얼굴상, 혹은 귀면와(鬼面瓦)를 그대로 차용한 것이 좋은 예이다. 하지만 이런 왜곡된 몇 가지의 사례들만 제거하면 도깨비의 형상은 대개 사람으로 나타나는 것이 일반적이다. 이것은 요괴가 사람이 아닌 이물(異物)이라는 점을 고려하면 도깨비와 비교하는 것 자체가 무의미한 것임을 알 수 있다.

무엇보다도 도깨비는 본질적으로 신(神)의 속성을 갖고 있다. 하지만 시대가 내려오면서 속성의 변화를 겪는다. 예컨대 귀(鬼)의 속성이라 할 수 있는 사람 홀리기나, 역신으로의 기능, 그리고 화재의 원인이 되는 도깨비불의 존재 등이 그러하다. 그럼에도 불구하고 본질적인 신의 속성을 상실한 것은 아니라는 점에 주목해야 한다. 신적 속성도 지닌 채 다른 속성도 병행하여 존재하고 있기 때문이다. 이것은 도깨비라는 명칭 속에 다양한 기능을 하는 존재들이 자리잡고 있음을 의미한다.

반면에 요괴(妖怪)는 신의 일종이면서 부정적인 측면을 지닌 존재로 이해하고 있다.³⁶⁾ 만약 이런 경우 우리에게 대비될 수 있는 것은 도깨비일 수도 있으며, 또한 귀(鬼)도 이에 해당된다.³⁷⁾ 특히 鬼에 대한 유교적 개념을 이해한다면 이러한 비교는 어느 정도 가능할 것으로 생각된다. 김시습(金時習)의 표현에 따르면 귀신은 사람이 죽어서 된 존재라는 것이다.³⁸⁾ 다만 귀(鬼)는 음(陰)의 영(靈)이기 때문에 사람으로부터 받든의 대상, 즉 제사의 대상이 되지 못한다. 반면에 신(神)은 양(陽)의 영(靈)이기 때문에 받들어 모셔진다는 것이다.

35) 김종대, 1994, 『한국의 도깨비 연구』, 국학자료원, 50~51쪽 참조.

최근에 도깨비와 관련한 영상물에 출현한 후에 많은 사람으로부터 전화를 받았는데, 그 중에서도 흥미로운 제보는 바로 도깨비는 미남 청년이라고 말한 경우였다(제보자 : 정경자, 여, 70세, 서울시 서대문구 홍은동 미성아파트, 2004년 1월 26일 전화 제보).

36) 小松和彦, 1994, 앞의 책, 35쪽.

37) 한국적인 표현은 鬼神으로 나타난다. 일반적으로 神은 神으로, 鬼는 鬼神으로 표기하여 왔기 때문이다. 그렇기에 여기에서의 鬼는 おに가 아니다.

38) 金時習, 『金鰲新話』(李家源 譯, 1957, 通文館, 154쪽).

그런 측면에서 요괴와 신을 제사받는 존재인가, 받지 못하는 존재인가로³⁹⁾ 구분하는 것도 일본에서 해당될 수 있는 개념이라고 할 만하다. 한국의 경우 이런 구분법은 온당하지 않다. 만약 한국적인 방법으로 접근한다면 요괴는 귀(鬼)에 해당되기 때문이다. 그런데 한국에서의 귀(鬼)는 일본의 요괴(妖怪)처럼 발달하거나, 혹은 형상화된 내용이 완전하지 않은 한계가 있다. 이런 부분을 고려하면서 어떻게 대응시킬 수 있는가를 고민해야만 한다.

이와 같은 토대 위에서 도깨비를 살펴볼 필요가 있다. 먼저 도깨비는 사람들에게 부와 풍어를 가져다 준다는 점에서 마을제의나 고사(告祀)의 대상으로 모셔져 왔다. 예컨대 전남지방의 당산제 이후에 행해지는 도깨비고사나 덩장고사, 그리고 뱃고사 과정에서 마지막 고시례를 할 때 축언 속에서 나타나고 있다는 것도 도깨비를 신으로 볼 수 있는 근거가 된다.⁴⁰⁾

하지만 역신으로 나타나는 진도의 도깨비굿이나 순창의 도깨비제, 그리고 화재를 막기 위해서 행해지는 전북 산간지방의 도깨비제 등에서 나타나는 도깨비는 일본식으로 본다면 요괴임이 분명하다. 그러나 이들에게도 제사를 드려서 사람들에게 해를 끼치지 않기를 기원한다. 그렇기에 일본식 구분법을 원용할 경우 도깨비는 요괴이면서 제사의 대상이 되기 때문에 신(神)과 요괴(妖怪)의 중간에 위치한다고 볼 수 있다. 그러나 한국적 상황에서는 이런 판단은 명확하지 않다.⁴¹⁾

또 다른 점에서 주목해야 할 것은 풍어를 기원하는 해안지방의 도깨비고사는 대개 개인고사(個人告祀)의 성격이 강하다는 것이다. 반면에 축귀(逐鬼)를 목적으로 하고 있는 도깨비제(祭)들은 집단적 마을신앙의 특징을 잘 보여준다. 이러한 신앙적 속성을 본다면 도깨비의 신적 기능은 오히려 요괴일 경우 더 강화된다는 식으로 평가될 수밖에 없다. 과연 이런 적용이 가능할 것인가 의문이 아닐 수 없다.

그런 관점에서 도깨비를 요괴의 한 유형과 비교 검토하는 것이나, 도깨비를 요괴라는 개념으로 단순 비교하는 것은 부적절한 것이라고 하겠다. 이 점은 도깨비의 속성을 통해

39) 小松和彦, 1994, 앞의 책, 33쪽.

40) 김중대, 1999, 『韓國 민간신앙의 실체와 전승』, 민속원, 274~278쪽 참조.

41) 일반적으로 귀신에 대한 해원방식(解冤方式)의 한국적 특징은 잘 베풀어 먹여 보낸다. 혹은 잘 대접해서 보낸다는 것에 초점이 두어진다. 귀신이 요구하는 것을 들어준다면 사람에게 해를 끼치지 않는다. 다만 귀신이 원하는 것을 사람들이 알지 못하거나, 제대로 이해하지 못하기 때문에 귀신으로부터 해를 당하는 것이다. 한국의 굿이나 마을제에서 신뿐만 아니라, 신을 따라온 온갖 잡신들에게도 공양하는 것이 일반적임을 상기할 필요가 있다.

서, 예컨대 씨름하기를 좋아한다는 속성이나 숲 속에 살고 있고 빗자루 몽뎡이 등으로 변화하기에 나무의 정령(精靈)이라는 등으로 비교하여 결과를 도출하는 방식은 오류를 범하기 쉽다는 것이다. 도깨비가 주인공으로 나타나는 이야기나, 혹은 도깨비의 속성을 근거로 삼아 그와 유사한 속성을 찾아낼 수 있는 갑바(河童)와 텡구(天狗), 그리고 오니(鬼) 등과 비교하는 방식도 그런 오류의 좋은 예들이다.

이들과의 비교 검토는 단순한 행위나 속성을 근거로 삼는 것보다는 이들 존재가 생활 수밖에 없는 문화적 배경에 대한 논의가 선행되어야 한다. 또한 이야기를 근거로 한 추론보다는 도깨비를 둘러싼 다양한 문화양태, 예컨대 신앙적 대상으로 나타나는 경우는 민중들의 어떤 심리나 기대와 결부되어 있으며, 그것이 이야기에는 어떤 방식으로 도출되어 있는가 등을 살피는 작업이다. 만약 이런 논의가 없다면 사실 그러한 비교가 온당한 것으로 보기 어렵다. 게다가 그러한 논의가 얻을 수 있는 결과나 의미는 매우 미미할 뿐이다.

성현(成僎)의 『용재총화』에서도 찾아볼 수 있는 것처럼 도깨비불을 귀화(鬼火)로 표기한 것은 좋은 예라 하겠다. 왜냐하면 이것은 당시에 도깨비와 귀신을 명확하게 구분하지 않았음을 엿볼 수 있기 때문이다. 그렇기에 현재 도깨비와 귀신을 구분하지 않은 것은 한국적 귀문화(鬼文化)의 특징이라고 할 만하다. 구분하지 않았기 때문에 잘못된 것이 아니라, 그렇게 세분해서 구분할 존재라 생각하지 않은 까닭이다. 특히 도깨비와 귀신이 ‘인간이 해악을 끼치는 공통성과 눈에 보이지 않는 속성이 겹쳐져’ 민간에서 구분하지 않았다고 한 지적은⁴²⁾ 그런 측면에서 다시 논의될 필요가 있다.

도깨비가 생성된 이유는 인간에게 필요한 풍요를 가져다주는 신적 직능에 있다. 그러나 이야기 속에서는 도깨비의 속성은 심술맞거나 장난이 심하다, 혹은 변덕이 심하다 등으로 표현된다. 이것은 신적 차원에서 행할 수 있는 행동이 아니라, 인간적 행동이다. 이 점은 도깨비의 본질을 엿볼 수 있는 중요한 대목을 담고 있다는 점에서 주목할 필요가 있다. 즉 도깨비가 신의 기능이나 역할을 수행하기는 하지만, 이야기 속에서는 신적 존재라기 보다는 인간적 친근감을 지닌 존재로 민중들은 더 비중있게 인식하여 왔다는 것이다.

결국 도깨비는 본격적인 신으로보다는 하위신적(下位神的) 존재로 인식되며, 동시에 인간화하려는 욕망을 강렬하게 보여주고 있는 존재이다. 신적 속성보다 장난기 많은 인간적

42) 김용의, 1996, 앞의 글, 249쪽.

속성을 이야기 속에서 광범위하게 표현하고 있는 것은 도깨비를 인간으로 바라보려고 하는 민족적 성향과도 무관하지 않다.

이와 같은 도깨비의 특징적 성격에 대응할 수 있는 요괴가 과연 있는가 의문이 아닐 수 없다. 그렇기에 지엽적인 공통분모를 근거로 삼아 이문화(異文化)를 마치 원천이 유사하거나 혹은 일치한다고 주장하는 것은 매우 심각한 오류의 함정에 빠질 수 있다.

또한 일본에서는 요괴문화의 논의가 성숙하여 개념규정이 일목요연하거나, 잘 정리되어 있다. 반면에 한국은 연구자나 제보자가 혼동해서 사용하고 있다는 반대적인 주장은 단편적 속성을 지닌다. 그런 관점에서 요괴문화와 도깨비문화를 총체적으로 비교하여 문화적 차별성을 밝히는 노력이 오히려 유효한 결과를 가질 수 있다고 본다. 이것은 동시에 이면(裏面)에 담겨진 문화를 밝히는 방식도 필요하다.

유사성은 매우 지엽적이며 하나의 공통된 존재로 묶기에는 어려움이 많다. 그리고 그러한 단순비교는 말 그대로 단순한 비교에 그칠 뿐이지, 그것이 문화적 양태를 비교하고 밝히는 방법이라고 하기에는 적절하지 않다. 도깨비와 요괴를 둘러싼 한국과 일본문화의 특징을 밝히는 방식이 오히려 더 의미가 있다는 것을 뜻한다.

5. 도깨비를 만들어 낸 사람들의 상상력, 혹은 그 자리매김

이 글은 시론적인 논의를 담고 있다. 그러나 한국과 일본의 문화에서 가장 흥미로운 존재라 할 수 있는 도깨비와 요괴를 어떤 방식으로 연결하거나, 혹은 그들의 변별성을 어떻게 제시할 것인가에 대한 일단의 의문을 던지는 것에 의미를 두고자 한다. 다른 나라의 문화를 어떤 방식으로 비교하거나, 혹은 그 비교를 하는데 필요한 개념들이 두루 적용이 가능한 것인가에 대한 선행적인 논의가 없이 하나의 기준으로 살핀다는 것은 매우 위험하다. 이런 관점에서 본다면 이 글은 그런 논의를 위해 필요한 질문들을 제기하는 것이기도 하다.

요괴라는 용어는 일본에서 전해지는 다양한 유형과 형태의 이물(異物)들을 하나로 묶는다. 여기에는 원래 신으로 있다가 전락한 경우도 있으며, 제사의 대상이 아니라는 기준 등을 통해 요괴를 구별해내는 것은 매우 흥미로운 작업들이다. 하지만 그러한 기준이나 구분은 일본의 요괴문화에 적절한 것이다. 그것이 한국에도 그대로 적용되기는 어렵다.

도깨비는 그런 점에서 우리의 문화적 상징으로 뚜렷한 의미부여를 받을 수 있다. 도깨

비는 선악의 양면성을 갖는다. 이것은 도깨비로 등장하는 이야기의 구조와 달리 신앙적인 속성을 띠고 있을 때 더욱 명확하게 나타난다. 도깨비불로 나타날 경우에도 이런 틀은 그대로 유지된다. 즉 도깨비불이 점세속(占歲俗)에서는 풍요를 알려주는 상징이지만, 경험담에서 등장하는 도깨비불의 경우는 사람을 홀리는 존재로 표현된다.

그런 관점에서 도깨비의 양면성, 그리고 귀(鬼)의 속성을 지니고 있으나 제의(祭儀)의 대상이 된다는 점들을 어떤 방식으로 해명할 것인가의 문제 등은 앞으로 풀어야 할 과제라 하겠다. 또한 이들 유형들의 유사한 속성을 근거로 비교하는 것이 과연 어떤 의미가 있는가에 대해서도 심각한 고민이 요구된다. 이들의 태생이 같은 뿌리라고 할 경우도 문제이지만, 태생이 다른 존재를 비교하는 이유는 무엇인가 하는 것이다.

이들의 존재는 각 나라의 민족들이 상상하고 있는, 혹은 경험을 통해서 만들어진 것이다. 그것은 자연지리적 배경이나 인문적 사회적 배경의 차이가 직접적인 영향을 끼친다. 그런 과정에서 그 존재들에게 자신들이 원하고 있는 소망을 이룰 수 있는 기능까지도 부여한다. 그런 차이를 밝히는 것이 오히려 이들을 연구하는 데 더 바람직하다는 판단이다.

참 고 문 헌

- 關 敬吾, 1955, 『民話』, 東京: 岩波書店.
- 宮田 登, 2001, 『都市空間の怪異』, 東京: 角川書店.
- 金宗大, 1984, 『濟州島 令監놀이에 대한 一考察』, 『민속학연구』 창간호, 국립민속박물관, 35~56쪽.
- 金宗大, 1990, 도깨비이야기의 類型分類와 構造에 대한 試論, 『韓國民俗學』 23號, 民俗學會, 1990.
- 金宗大, 1995, 『漁業과 도깨비譚의 關聯樣相』, 『민속학연구』 2호, 국립민속박물관, 137~154쪽.
- 金學善, 1982, 『韓國說話에 나타난 도깨비』, 『國際語文』 3輯, 국제대학 국어국문학과.
- 朴晟義, 1967, 『古代人의 鬼神觀과 國文學』, 『人文論集』 8輯, 高麗大學校.
- 成耆說·崔仁鶴 共編, 1987, 『韓國·日本의 說話研究』, 仁荷大學校出版部.
- 小松和彦, 1985, 『異人論』, 東京: 青土社.
- 小松和彦 編, 2000, 『妖怪』, 東京: 河出書房新社.
- 松原孝俊, 1987, 『妖怪トケビと人間のコミュニケーション』, 『韓國·日本의 說話研究』, 仁荷大學校 出版部.
- 若尾五雄, 1981, 『鬼傳説の研究』, 東京: 大和書房.
- 依田千百子, 1985, 『朝鮮民俗文化の研究』, 東京: 琉璃書房.
- 任東權, 1971, 『韓國民俗學論巧』, 集文堂.
- 任哲宰·秦弘燮·任東權·李符永 집필, 1981, 『한국의 도깨비』, 열화당.
- 장권표, 1990, 『조선구전문학개요』, 사회과학출판사.
- 張德順·趙東一·徐大錫·曹喜雄 共著, 1971, 『口碑文學概說』, 一潮閣.
- 張籌根, 1975, 『韓國의 郷土信仰』, 乙酉文化社.
- 村山智順, 1929, 『朝鮮の鬼神』, 朝鮮總督府.
- 최남선, 1983, 『조선의 신화와 설화』, 弘盛社.
- 崔雲植, 1991, 『韓國說話研究』, 集文堂.
- 崔仁鶴, 1982, 『韓國說話論』, 螢雪出版社.
- 崔仁鶴, 1987, 『도깨비遡源考』, 『韓國·日本의 說話研究』, 仁荷大學校 出版部.

국문초록

한국 도깨비와 일본 요괴(妖怪)의 비교연구에 관한 시론

김 중 대 (국립민속박물관 민속연구과장)

이 글은 한국과 일본의 문화에서 가장 흥미로운 존재라 할 수 있는 도깨비와 요괴를 어떤 방식으로 연결하거나, 혹은 그들의 변별성을 어떻게 제시할 것인가에 대한 일단의 의문을 던지는 시론적인 논의를 담고 있다. 그러나 다른 나라의 문화를 어떤 방식으로 비교하거나, 혹은 그 비교를 하는데 필요한 개념들이 두루 적용이 가능한 것인가에 대한 선험적 논의없이 하나의 기준으로 살핀다는 것은 매우 위험하다. 이런 관점에서 본다면 이 글은 그런 논의를 위해 필요한 질문들을 제기하는 것이기도 하다.

요괴라는 용어는 일본에서 전해지는 다양한 유형과 형태의 이물(異物)들을 하나로 묶는다. 여기에는 원래 신으로 있다가 전락한 경우도 있으며, 제사의 대상이 아니라는 기준 등을 통해 요괴를 구별해내는 것은 매우 흥미로운 작업들이다. 하지만 그러한 기준이나 구분은 일본의 요괴문화에 적절한 것이다. 그것이 한국에도 그대로 적용되기는 어렵다.

도깨비는 그런 점에서 우리의 문화적 상징으로 뚜렷한 의미부여를 받을 수 있다. 도깨비는 선악의 양면성을 갖는다. 이것은 도깨비로 등장하는 이야기의 구조와 달리 신앙적인 속성을 띠고 있을 때 더욱 명확하게 나타난다. 도깨비불로 나타날 경우에도 이런 틀은 그대로 유지된다. 즉 도깨비불이 점세속(占歲俗)에서는 풍요를 알려주는 상징이지만, 경험담에서 등장하는 도깨비불의 경우는 사람을 홀리는 존재로 표현된다.

그런 관점에서 도깨비의 양면성, 그리고 귀(鬼)의 속성을 지니고 있으나 제의(祭儀)의 대상이 된다는 점들을 어떤 방식으로 해명할 것인가의 문제 등은 앞으로 풀어야 할 과제라 하겠다. 또한 이들 유형들의 유사한 속성을 근거로 비교하는 것이 과연 어떤 의미가 있는가에 대해서도 심각한 고민이 요구된다. 이들의 태생이 같은 뿌리라고 할 경우도 문제이지만, 태생이 다른 존재를 비교하는 이유는 무엇인가 하는 것이다.

이들의 존재는 각 나라의 민족들이 상상하고 있는, 혹은 경험을 통해서 만들어진 것이

다. 그것은 자연지리적 배경이나 인문적 사회적 배경의 차이가 직접적인 영향을 끼친다. 그런 과정에서 그 존재들에게 자신들이 원하고 있는 소망을 이룰 수 있는 기능까지도 부여한다. 그런 차이를 밝히는 것이 오히려 이들을 연구하는 데 더 바람직하다는 판단이다.

핵심어 : 도깨비, 요괴(妖怪), 귀(鬼), 신(神), 제의(祭儀)

Abstract

Comments on a comparative study on Korean Goblin and Japanese specter

Kim, Jong-Dae(Head of Folk Research Division, The National Folk Museum of Korea)

This paper contains initial discourses to raise a group of questions over in what way ones of the most interesting existences in Korean and Japanese culture; respectively, 'Goblin' and 'specter', have been connected each other and how we suggest distinctiveness between them. However, it is quite dangerous when we try to find some standards without transcendental agreement on the possibility to apply essential notions in comparing with other cultures. In this perspective, this paper raises important questions as a prelude to more fundamental arguments.

The word, 'specter', tends to bind a number of things in different forms and types handed down in Japan. Considering some cases like one's demotion from god, it is fairly exciting task to differentiate specters through specific standards such as the qualification for an object of sacrificial rites. These distinctiveness and differentiation is exclusively adaptable to Japanese specter culture. In other words, it is difficult to apply these to Korean culture. In this sense, Korean goblin can be endowed with meaningful interpretation as a cultural symbol. Goblin is believed to have double faced feature; good and evil. It is much more clearly recognizable when it has a religious character rather when it is demonstrated in fairy tales. While Goblin fire symbolizes abundance in ancient folklore, it is illustrated as a dangerous existence to possess human souls with its fire in narrative stories.

From this point of view, we can draw further tasks, to clarify the double faced feature of Goblin, and to investigate how goblin has become the object of sacrificial rites, even though it has character of ghostliness. Moreover, we need to consider what on earth the comparison on the basis of similar characters means. It would be

problematic if they came from the same root. Nonetheless we are expected to explain why we are comparing two different rooted existences.

Those existences have been made through imagination or experience of each people (Korean and Japanese). There must be direct influences from natural geographic environment, differences from humanistic circumstances and social backgrounds. In doing so, there would be another endowment with individual wishes to the ritual objects.

Key Words : goblin, specter, *gui*(鬼:ghost), *sin*(神:god), ritual ceremony

内容提要

试论韩国独角鬼和日本妖怪的比较研究

金 宗 大 (国立民俗博物馆 民俗研究课长)

本文所讨论的是在比较研究当中,韩国和日本文化里最有趣的独角鬼和妖怪是如何联系起来的,如何揭示它们之间的区别等问题。在对他国文化进行比较研究,以及比较当中采用所谓能够普遍应用的概念时,如果是先验地以一个标准来考察问题,这种作法是很危险的。本文从这个角度,针对这种可能存在的研究取向和作法提出质疑。

妖怪这个词是对日本所流传的多种形态和类型的异物的统称,在这里,根据原来是神而降为妖怪,和非祭祀对象的标准来界定妖怪是很有意思的研究工作。但是,所采用的标准和界定适合日本的妖怪文化,却不完全适合韩国的情况。

在这种意义上,独角鬼可以视为我国文化的象征。独角鬼具有善与恶并存的两面性,这在具有信仰意义的独角鬼相比民间故事结构当中表现得更为突出。另外,当它作为独角鬼火出现时,也具有这样的两面性范式,表现为占岁俗里的独角鬼火预兆着丰收,而经验谭里的独角鬼火则呈现为一种蛊惑人的存在。

如何诠释独角鬼的两面性和虽然具有鬼的属性却又是祭仪对象等问题,有待今后展开研究。再者,针对这些类型的相似点进行比较的意义何在,也需要深入地思考。另外,相似即意味着同出一源的比较研究是需要究明的问题;同样,相似却不同出一源的比较也是应该探究的问题。

鬼或妖怪的存在来自各国、各民族人们的想象和经验,其产生与特定的自然地理和人文社会环境相互关联。在鬼或妖怪的概念和形象形成的过程中,人们赋予它们的是人类自身的祈愿。换言之,其存在的功能是人们借以实现自己心中的愿望。我认为,在研究中更为合理的作法是先查明人们所寄托愿望的内容和性质的区别,再反过来研究这些存在。

关键词:独角鬼 妖怪 鬼 神 祭仪

日文抄録

韓国お化けと日本の妖怪の比較研究に関する試論

金 宗 大 (国立民俗博物館 民俗研究課長)

この文は韓国と日本の文化で最も興味ある存在だといえるトケビと妖怪をどんな方式でつながりがもしくはそれらは弁別性をどう提示するのかについて一端の疑問を投げる試論的な論議を込めている。でも他の国の文化をどんな方式で比較しようかもしくはその比較をするのに必要な概念があまねく適用ができるのかについて先験的論議なしに一つの基準で見回すのはとても危険なのである。こういう観点でみたらこの文はそんな論議のために必要な質問を提示するのでもある。

妖怪という言葉は日本から伝わる多様な類型と形態の異物を一つに縛る。ここには元々神であったもののに転落した場合もあるし、祭祀の対象ではないという基準等を通して妖怪を区別して出すのはとても興味ある作業なのだ。でもそういう基準や区別は日本の妖怪文化に適切なものである。それが韓国にもそのまま適用されるのは難しい。

トケビはそういう点でうちの文化的象徴ではっきりした意味付与を受けることができる。トケビは善悪の両面性を持つ。これはトケビで登場する話の構造とは違って信仰的な属性を含んでいる時もっと明らかに現れる。鬼火に現れる場合にもこういう形はそのまま維持される。すなわち鬼火が占歳俗では豊かなことを知らせてくれる象徴だが経験談で登場する鬼火の場合は人を惚れ込む存在とく表現される。

そういう観点でトケビの両面性そして鬼の属性が含まれているが祭儀の対象になるという点をどんな方式で解明するのかの問題等はこれから解けなければならない課題だといえる。またこれら類型の類似している属性の根拠で比較するのが果たしてどんな意味があるのかについても深刻な悩みが要求される。これらの胎生が同じ根だとする場合も問題だが胎生の違う存在を比較する理由は何なのかとするのである。

これらの存在は各国の民族が想像している、もしくは経験を通して作られたものだ。それはし自然地理的背景や人文的・社会的背景の差が直接的な影響を及ぼす。そんな過程でその存在たちに自ら望んでいる願いを叶える機能までも付与する。そんな差を明らかにするのがむしろこれらを研究するのにより正しい判断である。

キーワード：トケビ、妖怪、鬼、神、祭儀