

〈바리공주〉와 중국 〈妙善〉 및 유사설화 비교의 관점*

신연우**

[요약]

우리나라 死靈 薦度국에서 불리는 대표적인 서사무가 〈바리공주〉 또는 〈바리데기〉는 전국적으로 분포되어 있을 뿐 아니라, 다른 나라에도 비슷한 이야기가 여럿 있다. 본고는 〈바리공주〉를 다음의 여러 설화들과 비교 고찰한 것이다.

한국: 〈바리공주〉, 赤松智城 秋葉隆, 심우성 옮김, 『조선무속의 연구』 上, 동문선, 1991.

만주: 〈니산 샤만〉, 성백인 역주, 『滿洲 샤만 神歌』, 명지대학출판부, 1974.

중국: 〈묘선〉, Glen Dudbridge, The Legend of Miaoshan, (Revised edition), Oxford University Press, 2004. Appendix A 122~133쪽에 정리 수록된 탁본 자료

독일: 〈생명수, The Water of Life〉, The Complete Fairy Tales of the Brothers Grimm, Vol 1, Tr. by Jack Zipers, A Bantam Books, 1987. 388~392쪽.

네팔: 〈영리한 공주〉, G nter Unbescheid, M rchen aus dem Nepal, K ln Diederich Verlag. 1987.을 번역 소개한, 이정재, 『한국무조신화와 네팔 설화의 상관성 연구』, 『동아시아고대학』 17집, 2008. 부록 네팔자료 253~257쪽의 번역문

불교전승: 〈바라문의 딸〉, 『지장보살본원경』,

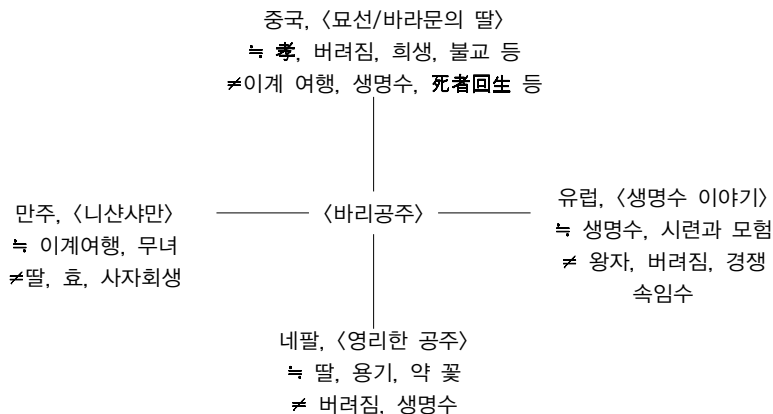
이 밖에 앞에 소개한 연구자들에 의해 보고된 아일랜드의 〈에린왕과 쓸쓸한 섬의 여

* 이 연구는 서울과학기술대학교 교내학술연구비 지원으로 수행되었습니다.

** 서울과학기술대학교 문예창작과 교수

왕), 우즈베키스탄의 〈애견이여 춤춰라〉, 타타르의 〈쿠바이코〉를 보조적으로 검토했다.

이야기들은 모두 〈바리공주〉와 유사한 면이 있고 다른 면도 있다. 다음과 같이 정리할 수 있다. 이는 바리공주를 기준으로 보았을 때 만들어지는 구도이다. 다른 설화를 기준으로 하면 또 달라질 것이다.



이들을 비교해본 결과 중국의 〈묘선/바라문의 딸〉과 〈바리공주〉는 孝, 버려짐, 희생, 불교 등에서 닮았고 이계 여행, 생명수, 死者回生 등에서 닮지 않았다. 만주의 〈니산샤만〉은 이계여행, 무녀의 면에서 닮았고 딸, 효, 사자회생 면에서 닮지 않았다. 유럽의 〈생명수 이야기〉는 생명수, 시련과 모험 면에서 닮았고 왕자, 버려짐, 경쟁 속임수의 면에서는 닮지 않았다. 네팔의 〈영리한 공주〉와는 딸, 용기, 약 꽃의 면에서 닮았고 버려짐, 생명수의 면에서는 닮지 않았다.

이러한 사태는 〈바리공주〉가 어느 하나의 설화에서 유래했다고 말할 수 없음을 보여준다. 그보다는 이 설화들이 서로 어떤 부분에서는 닮았고 다른 부분에서는 닮지 않았다는 점에 주목하게 된다. 이는 바로 비트겐슈타인이 명명한 바 ‘가족유사성’의 개념으로 연결된다. 완전히 같은 가족은 없다. 완전히 다르기만 한 가족도 없다. 이는 놀이/게임의 기본적 성격으로 이해되고 있다. 구전설화 또한 가족유사성을 도입하면 서로 닮고 닮지 않은 양상을 이해하게 된다. 이는 특정한 영향관계나 기원 또는 본질 논의로 가지 않고 설화를 이해할 수 있는 방법이 될 수 있다. 이는 설화를 줄기-가지 파생의 나무 모델로부터 뿌리줄기(rhizome) 모델로 검토해볼 필요성을 제기한다.

주제어 : 바리공주, 니산 샤만, 묘선, 생명수설화, 영리한 공주, 지장보살본원경, 가족유사성

I. 여는말

서사무가 <바리공주>는 오구굿 관련 다양한 굿 의례나 문학적인 내용에 관련되어 많은 연구가 이루어졌을 뿐 아니라, 다른 나라에 전하는 설화와의 비교 연구도 거듭 이루어졌다. 서대석과 김영일의 만주의 <니산> 샤먼 무가와와의 비교,¹⁾ 박진석의 <니산>샤먼과 타타르의 쿠바이코 설화와의 비교,²⁾ 주종연과 김환희의 유럽의 생명수 탐색담과의 비교,³⁾ 이정재의 우즈베키스탄의 설화 <애견이여 춤춰라>와의 비교⁴⁾, 이정재의 네팔 설화 <영리한 공주>와의 비교,⁵⁾ 김현선의 일본의 <天恵姫>와 메소포타미아의 <이난나> 설화와의 비교,⁶⁾ 강진옥의 불교설화 <지장보살전생담>과의 비교,⁷⁾ 클라크 소렌슨(Clark W. Sorensen)의 중국의 <妙善> 설화와의 비교⁸⁾ 등이 선행의 비교연구 성과이다.

김영일은 탈혼과 저승여행의 관점에서 니산 샤먼 무가와 바리공주가 유사하다고 보고 그 바리공주의 원형을 니산 샤먼 무가에서 찾을 수 있다고 보았다. 무녀의 타계 여행의 공통점은 크게 수긍되는 것이지만 바리공주가 탈혼으로 이

- 1) 서대석, 『한국신화와 만족신화의 비교연구』, 『한국신화의 연구』(집문당, 2002), 441~465쪽; 김영일, 『<니산> 샤먼 무가의 비교연구』, 『한국문화이론과 비평』 8집(한국문화비평학회, 2000), 144~170쪽.
- 2) 박진석, 『한국의 영혼여행담과 시베리아 샤머니즘』, 『구비문학연구』 6집(한국구비문학학회, 1998), 329~349쪽.
- 3) 주종연, 『한독 민담 비교연구』(집문당, 1999), 115~141쪽; 김환희, 『<바리공주>의 보편성과 특수성을 찾아서』, 『동화와 번역』 10집(건국대학교 동화와번역연구소, 2005), 129~177쪽; Hwan Hee Kim, *The Shamanist Myth of "Princess Bari" and Its Western Counterparts: A Comparative Study of the Tales of the Water of Life*, 『Comparative Korean Studies, 비교한국학』 10권1호(국제비교한국학회, 2002), 1~33쪽.
- 4) 이정재, 『실크로드 신화 <애견이여 춤춰라>와 한국무가 <바리공주>의 비교 연구』, 『한국민속학』 43(한국민속학회, 2006), 387~417쪽.
- 5) 이정재, 『한국무조신화와 네팔 설화의 상관성 연구』, 『동아시아 고대학』 제17집(동아시아고대학회, 2008), 227~259쪽.
- 6) 김현선, 『저승을 여행하는 여신의 비교 연구』, 『비교민속학』 33(비교민속학회, 2007), 153~198쪽.
- 7) 강진옥, 『<바리공주>와 <지장보살전생담>의 제의적 기능과 인물형상 비교』, 『구비문학연구』 35집(한국구비문학학회, 2012), 193~226쪽.
- 8) Clark W. Sorensen, *Woman and the Problem of Filial Piety in Traditional China and Korea*, 『한국학의 과제와 전망』 제2분과(한국정신문화연구원, 1988), 833~857쪽.

해될 수 있는지 또 바리공주의 중요한 소재인 생명수에 대한 이야기가 없고 무엇보다 효도에 대한 강조라는 점에서 두 이야기의 이질성도 무시하기 어렵다. 이런 점에서 서대석은 神觀, 生死觀, 女性觀에서 둘의 차이점을 더 부각시켰다. 객진석도 니산 샤먼과 쿠바이코가 모두 바리공주처럼 영혼 여행을 통해 임무 수행을 하는 핵심적인 공통점이 있다는 점과 주동인물을 돕는 보조령이 있다는 점을 지적하고 있다. 이 역시 바리공주의 여행을 영혼 여행으로 볼 수 있는가, 또 괴물과의 싸움을 통해서 오빠의 잘린 머리를 찾아오는 화소는 바리공주의 생명의 약속와는 현격한 차이를 느끼게 한다는 점을 지적하지 않을 수 없다.

주종연과 김환희는 유럽의 생명수 설화와 비교했다. 주종연은 그림민담 중의 생명수 이야기와 비교를 하고 너무도 동일한 화소에 놀라게 되면서 이 둘의 어떠한 영향관계도 상정하기 어려워 전파론이 아닌 자생론적 입장을 공고히 하게 된다고 지적했다. 하지만 한편으로 생명수 이야기는 생명수 탐색 자체보다는 세 형제 간의 다툼을 다루는 민담의 전통적 주제와 더 깊이 연관되어 있다는 느낌을 갖게 된다. 김환희는 유럽의 생명수 설화들이 “부모의 병, 막내 왕자 및 공주의 효, 형제간의 반목, 초자연적인 조력자, 유혹자의 우물지기 내지 약속지기와 만남, 우물지기와의 결혼, 아들의 탄생, 그리고 부모의 회생”이라는 공통 화소를 가지고 있으며, 특히 아일랜드의 설화 <에린의 왕과 쓸쓸한 섬의 여왕>과 바리공주가 모두 남성위주의 가치관과 가부장적인 세계관이 팽배한 조선왕조와 서구유럽의 심층구조 속에 똑같이 여성성과 남성성의 대극을 초월해서 ‘자기 전일성’(wholeness of the self)을 추구하는 인간의 보편적인 열망이 존재했다고 심리학적 분석을 행하였다. 그러나 남성 여성의 대극의 합일이라는 주제는 심리학적으로 너무도 보편적인 것이어서 그 둘만의 특수한 공통성을 말하였다고 보기 어렵다. 그 점을 제외하면 <에린의 왕과 쓸쓸한 섬의 여왕>이 바리공주와 그렇게 닮아 있는가 의문스럽기도 하다.

이정재는 먼저 현재의 우즈베키스탄 지역에 전해지는 <애견이여 춤춰라>가 동해안-경상도 권의 바리공주와 同系이므로 동해안-경상도 본을 바리공주의 기본형으로 하여 한국 바리공주의 변이과정을 재론해야 한다는 주장을 폈다. 그

러나 이 이야기는 딸을 버린 것도 아니고 딸 때문에 병이 든 것도 아니고 저승을 여행하는 것도 아닌 등 차이점도 만만치 않을 뿐 아니라, 실크로드를 따라 들어온 이야기가 왜 하필이면 동해안 쪽으로 먼저 전해져서 원형이 그대로 남아 있다는 것인지 의문을 자아낸다. 이에 이어서 네팔의 <영리한 공주>가 우즈베키스탄의 설화와 크게 다르지 않으며, 특히 바리공주 동해안-경상도 본이 공주의 ‘남장과 남장 성공이 같은 모티브를 이루어 동일계통으로 묶을 수 있음이 확인’된다고 하였다. 그러나 전체적으로 보아 바리공주에서 남장 화소가 그렇게 중요한 것인지 의문이 든다. 또 두 편의 연구에서 한국 바리공주의 기본형을 추출하는 것에 비중을 두었는데, 전국의 바리공주를 모아서 공통의 바리공주를 가정한 것과 비교하는 것이 큰 의미가 있는가 의문이다. 그렇게 구연되는 작품은 있을 수 없기 때문이다. 바리공주 각편은 실제 현행되는 각편으로서만 의미가 있다. 국내의 바리공주 구연본들도 내용의 차이를 보인다. 결국 동해안-경상도 본과 더욱 같은 전개를 보인다면, 다른 구연본 전체를 묶은 기본형이라는 것과의 관계에 의문을 가질 수 있다. 동해안-경상도 본은 기본형에 들지 않는가 기본형에 포함되는 것이라면 왜 차이를 부각시키는가? 이 의문은 흥태한과 서대석이 기본형에서 남장 모티브를 설정하지 않았다는 것과 관계있다. 기본형이 되지 못하는 것을 공통점으로 부각시켜 비교하는 방법은 전체 논의의 정합성에 손상을 준다고 할 수 있다.

김현선은 일본의 <天忠姫>와 메소포타미아의 <이난나>를 저승을 여행하는 여신이라는 점에 초점을 두고 비교하였다. 이계 여행을 통해서 새로운 생명을 구하고 그 이야기가 儀禮의 기원이 되는 점이 같다. 멀리 떨어져 있는 지역의 신화가 큰 틀에서 공통점을 지니고 있음을 보여주었다. 그러나 이 신화들은 세부적인 면에서는 크게 다르기도 하다. 다른 점에 대하여는 언급하지 않았다. 기본적으로 다른 이야기임을 전제로 하기 때문에 다른 점은 언급할 필요가 없었다고 보인다. 따라서 전파니 원형이니 하는 말은 꺼내지 않았다.

강진옥은 <지장보살전생담> 중 <바라문의 딸> 이야기가 득죄한 부모와 효성스런 딸, 간절한 효심과 아낌없는 공양, 부모의 존재태의 변환, 이계체험과 중생

구제, 부처님의 원조 등에서 바리공주와 공통되는 점을 가지고 있다고 지적하였다. 그러나 이 이야기 역시 공통점만큼이나 차이점도 크다고 하지 않을 수 없다.

<바리공주> 설화에의 영향 또는 보편성을 주장할만한 또 한 편의 자료가 있으니 그것은 중국에 전해지는 <妙善> 공주의 설화이다. 이 설화는 관음연기담 이어서 흔히 한국의 관음보살 신앙과 연관되고 특히 『삼국유사』 <낙산이대성> 조의 관음 이야기 또는 의상과 선묘의 이야기와 연계하여 이해되고 있다. 조현 설은 이 설화를 관음의 여성화 사례의 한 가지로 간략히 소개하고 있다.⁹⁾ 김용덕은 관음보살이 응현하는 여러 사례 중 ‘평범한 여인으로 응현’하는 예로 매우 간략히 소개했다.¹⁰⁾ 황금순은 삼국유사의 <낙산이대성>조 설화가, 의상 사후 9세기 정도에 묘선공주의 설화를 포함한 중국의 보타산의 관음신앙이 범일국사의 굴산문과 연계되어 수용된 것이라고 주장하였다.¹¹⁾ 조영록은 의상과 선묘 설화를 묘선공주 설화가 동일한 뿌리에서 나온 두 갈래의 설화라고 주장하였다.¹²⁾ 그러나 이들은 관음설화라는 점에서 유사하다는 것, 또 묘선과 선묘가 이름이 유사하다는 것 등을 연관 짓는 것이어서 문학적 비교로는 미흡하게 여겨진다. 서사 구조와 그 기능에서의 유사성까지 고려하며 비교할 필요가 있다.

묘선 설화를 우리의 바리공주와 직접 연관 지어 다룬 사람은 소렌슨(Clark W. Sorensen)이다. 소렌슨은 이 두 편의 설화를 이용하여 전통시대의 중국과 한국에서 여성의 지위와 孝 觀念에 대한 同異點을 개진하였다.¹³⁾ 여성 젠더와 역할 사이의 모순을 신화적으로 해결하는 공통점과, 묘선은 처녀로 신이 되는 반면 바리공주는 결혼 후에 이루어지는 등 중국에서는 한국에서보다 결혼과 출산이 더

9) 조현설, 『동아시아 관음보살의 여성적 성격에 관한 시론』, 『동아시아 고대학』 제7집(동아시아고대학회, 2003), 68쪽.

10) 김용덕, 『관음보살신앙의 설화화양상과 의미연구』, 『한국언어문화』 제30집(한국언어문화학회, 2006), 33쪽.

11) 황금순, 『낙산설화와 고려수월관음도, 보타산관음도량』, 『불교학연구』제18호(불교학연구회, 2007), 106~115쪽.

12) 조영록, 『향산 묘선공주와 등주 선묘낭자』, 『동아시아 불교교류사 연구』(동국대학교 출판부, 2011), 330~363쪽.

13) Clark W. Sorensen, Woman and the Problem of Filial Piety in Traditional China and Korea, 『한국학의 과제와 전망』 제2분과(한국정신문화연구원, 1988), 833~857쪽.

부정적 이미지와 연합되어 있다고 했다. 그러나 이 논문은 중국과 한국의 효 관념을 비교하기 위한 것으로 신화문학적 맥락에 대한 고찰은 충분하지 못하다. 둘을 직접 다룬 글은 이 외에는 없는 것 같다. 이 두 설화에 관해 이보다는 더 정치한 비교 고찰이 필요하다. <묘선> 이야기는 자신을 내친 부모가 죽을병이 들자 자신을 희생하여 낫게 하는 막내딸의 이야기이며 종교적 함의가 유사하여 누구나 쉽게 <바리공주>를 연상하게 된다. 이미 알려져 있는 이 설화를 구비문학의 견지에서 비교 연구한 성과가 아직 없다는 것이 오히려 의아하다.

본고는 이 두 설화를 비교하기 위한 것이다. 중국의 묘선설화를 보다 구체적으로 소개하고 둘의 서사구조와 내용을 비교한다. 다음으로 기존의 연구들을 토대로 <바리공주> 설화 유형의 다국적 비교 고찰로 나아가고자 한다. 유사한 설화들을 어떻게 이해해야 하는지 검토해보기로 한다. 여기서 제시하는 자료는 중국 허난성 바오푉현에 존재하는 1100년에 건립된 ‘향산 대비탑’의 탁본을 영국의 Glen Dudbridge가 정리한 것이다. <묘선> 이야기의 명확한 자료인 이 비문이 국문학계에 소개된 적은 없는 것 같다. 필자의 번역문을 뒤에 첨부한다.

II. 〈妙善〉 이야기의 경계와 서사 비교

묘선 이야기는 중국에 전해지는 『香山寶卷』과 이를 이용한 노래, 그림, 조각 등으로 널리 알려져 있다고 한다.¹⁴⁾ 이에 관한 최초의 기록물은 1100년에 세워진 ‘향산 대비탑’의 비석이다. 『향산보권』 등은 이 기록과 전체적인 맥락은 동일하지만 세부적인 점에서 다른 이야기도 상당수 들어있다.¹⁵⁾

중국 허난성(河南省) 중앙에 있는 지역인 寶豐縣에는 당나라 시절 무렵부터 관

14) Martin Palmer and Jay Ramsay, *Kuan Yin*, Torsons(London, UK, 1995), p.78.

우리나라에도 『향산보권』의 이 설화를 편역해 소개한 책이 있다. 정찬주 편역, 『아, 관세음보살』(동쪽나라, 2000), 206쪽. 이 책이 품절되어 『관세음보살의 기도』(솔과학, 2006)으로 다시 나왔다.

15) 위의 Martin Palmer의 책에도 묘선 설화가 소개되어 있는데(63~78쪽), 아래에 소개할 향산대비탑비의 내용과 다소 차이가 있다.

세음보살의 성지로 알려지던 香山寺라는 절이 있다. 이 절에는 9층 8각 33미터의 大悲塔이 있는데 이곳에 1100년 1월 한달간 지방관으로 부임해 있던 蔣之奇(1031~1104)가 세운 비석이 있었다고 한다. 이에 대하여 영국의 Glen Dudbridge가 상세한 연구를 했고,¹⁶⁾ Chun-fang Yu가 이 비문을 영어로 번역하였다¹⁷⁾. 본고는 Dudbridge의 책에 부록으로 실려 있는 ‘Appendix A’ 122~133쪽에 정리 수록된 탁본 자료를 이용한다. 문화혁명으로 훼손된 비석의 상단 일부분은 다른 탁본에 의거 보완하거나 그것도 의의치 않을 때는 결자로 처리하였다고 했다. 여기서는 개요만 보이고 비석 탁본의 번역문은 부록으로 첨부한다. 묘선 이야기의 개요는 다음과 같다.

香山の 동북쪽에 莊王이 있었다. 딸 셋이 있었는데 막내 妙善은 결혼하지 않았다. 왕이 묘선에게 결혼을 종용했으나 묘선은 “출가 수행하여 도를 배워 성불하고자 합니다.”한다고 따르지 않았다. 왕이 분노하여 딸을 후원으로 쫓아내고 음식을 금하게 했다. 부인과 언니들이 설득했으나 묘선은 허공에는 끝이 있어도 나의 願에는 끝이 없다고 하였다.

왕이 더욱 분노하여 수녀원에서 묘선을 설득하게 했다. 비구니들이 수고와 욕됨으로 괴로움을 겪게 하여 후회와 두려움을 알게 하자 하고 채소를 공급하게 했다. 절의 龍神이 神力으로 도와 아침이 되니 밭에 채소가 우수수 생겨났다. 신이 주방 왼쪽에 한 개 썸이 솟아나게 했다. 이에 왕이 크게 진노하여 묘선을 죽이려 하였다. 묘선이 칼날을 받으려 하니, 龍山 山神이 묘선을 취하여 산 아래 두었다. 산꼭대기에 움막을 짓고 수행하였다. 풀꽃을 입고 나무에서 나는 것을 먹고 사는 삼년 동안에 아무도 몰랐다.

이때 부왕이 죄업으로 말미암아 가마라 병에 걸렸다. 나라 안의 신묘한 의사를 다 하여도 치료할 수가 없었다. 하루는 異僧이 내전에 와 “화내지 않는 사람의 손과 눈을 이용해서 약을 만들 수 있다.” 하니 왕이 사신을 산으로 가게 하였다. 묘선이 ‘부왕께서 질병의 업보를 불렀구나. 내 장차 손과 눈으로 부왕의 곤액을 구하리라’ 하고 칼을 들어 스스로

16) Glen Dudbridge, *The Legend of Miaoshan*, Revised edition(Oxford University Press, 2004).

17) Chun-fang Yu, “Biography of the Great Compassionate One of Xiangshan” by Jiang Zhiqi(1031~1104), Susan Mann and Yu-yin Cheng, eds., *Under Confucian eyes: writings on gender in Chinese history*(Berkeley, 2001), pp.31~44.

두 눈을 도려내고 사신에게 두 팔을 자르게 하니 온 산이 진동했다. 약을 만들게 하여 복용하니 왕의 병이 모두 나았다. 왕이 향산 선인의 거소에 들어가 사례하였다. 왕이 그 선인이 딸 묘선인 것을 알고 “내가 무도하여 이 고통을 겪게 하였구나. 천지신령은 내 딸의 마른 눈을 다시 돌게 하고 잘린 팔을 복원하소서.”하였다. 천지가 진동하고 광명이 환히 비추고 상서로운 구름이 주위를 덮고 하늘 북이 소리를 내어 보니 千手千眼 大悲觀音이 엄숙 장엄한 모습으로 빛이 나고 높고도 당당하여 별 가운데 달과도 같았다. 13층을 세워서 보살의 진신을 덮었다.

조영록은 이 설화를 의상대사와 관련된 善妙 아가씨 설화와 연관지어보고자 하지만¹⁸⁾ 이름이 유사한 것 외에 큰 유사성은 없어 보인다. 크게 보아 ‘아버지가 쫓아낸 딸이 자기를 희생하여 아버지의 병을 고치는 이야기’라고 보면, 이 설화는 오히려 우리의 巫祖 설화인 <바리공주>와 서사적 구성면에서 더 가깝다. 그러나 같은 만큼 같지 않은 측면도 있다. 이를 확인하기 위하여 <바리공주>의 서사 구성과 비교하기로 한다. 묘선 공주와의 비교를 위하여, ‘바리’가 ‘바리데기’가 아닌 ‘바리공주’로 나오는 서울지역의 구송본을 자료로 이용한다. 서울지역에서 가장 먼저 채록되어 일제 시대에 간행된 아끼마 채록본인 배경재 구송본¹⁹⁾을 이용한다. 서울지역의 바리공주는 내용이 전형적이어서 이본간에 큰 차이가 없다. 이순자 구송의 노들재 바리공주 자료,²⁰⁾ 남양주시 퇴계원에서 구송된 이영희의 바리공주 자료,²¹⁾ 마포 지역에서 전승된 말미 자료,²²⁾ 서울새남굿 예능보유자인 이상순의 문서 친근새남말미²³⁾ 등을 함께 고려하지만, 우리의 논의에서 따로 주목해야할 유의미한 변이는 없다.²⁴⁾ 아울러 바리공주의 내용

18) 조영록, 앞의 논문, 같은 책, 같은 곳.

19) 赤松智城, 秋葉隆, 심우성 옮김, 『조선무속의 연구』(동문선, 1991), 14~47쪽.

20) 홍태한, 『노들재 바리공주 자료』, 『한국무속학』 제18집(한국무속학회, 2009), 261~310쪽.

21) 홍태한, 『한국의 무가』 1(민속원, 2004), 267~319쪽.

22) 최형근, 『서울의 무가』(민속원, 2004), 83~115쪽.

23) 이상순, 『서울새남굿 신가집』(민속원, 2011), 308~368쪽.

24) 서울지역의 바리공주는 전형성을 가지고 있고 사설이 ‘엄정하고 정확’하여 이본간에 큰 차이가 없다. 홍태한, 앞의책, 81쪽 참조.

은 이미 잘 알려져 있는 것이기에 따로 소개하지 않는다.

묘선과 바리공주의 서사 구성을 몇 가지로 정리해서 나란히 견주어 보자.

(1) 아들이 없는 집안에서 아버지와 딸의 관계가 문제가 되고 있다.

묘선공주는 셋째 딸로, 바리공주는 일곱째 딸로 태어난다. 이는 왕국에 문제를 야기한다. 묘선은 장성하여 결혼하라는 아버지에게 결혼하지 않겠다고 하여 갈등을 빚는다. 어비대왕은 세자를 바라지만 딸만 내리 일곱을 보아 걱정이 태산이다. 이 최초의 상황은 갈등을 제시하는 부분이다. 이 갈등은 서로 일부러 해코지를 하고자 함이 아님에도 벌어질 수밖에 없다. 삶의 아이러니이다.

(2) 아버지가 막내딸을 쫓아낸다.

장왕은 아버지의 명을 거역하는 묘선을 궁밖으로 쫓아낸다. 바리공주는 자신이 의도한 갈등은 아니지만, 왕국을 물려줄 아들이 아니라는 이유에서 아버지에게 버림을 받는다.

최초의 상황에서 이어지는 사건이다. 어비대왕이 딸이라고 내다 버리는 것도, 장왕이 위로 결혼한 딸이 둘 있음에도 막내를 강제로 혼인하게 하는 것도 극단적인 해결책이다. 극단적인 해결책으로 끝나가는 이유는 무엇일까?

(3) 쫓겨난 딸은 죽을 고비를 넘기고 다른 곳에서 자라고 학습하고 수양한다.

바리공주는 석가모니가 구해주고 비리공덕 할미 할아버가 키운다. ‘上通天文 下達地理’한다. 묘선은 용신이 구해주고 향산 꼭대기에서 수도 정진한다.

아버지에게서 쫓겨나고 죽음의 위협을 겪기까지 하는 것은 보통사람이 겪는 일상적인 상황은 아니다. 이는 세계 곳곳의 영웅이 겪는 전형적인 스토리라인이기도 하다.

(4) 아버지인 왕이 지상의 약으로는 고칠 수 없는 병에 걸린다.

장왕은 불법을 무시하고 횡방한 죄로, 어비대왕은 딸을 버린 죄로 고칠 수 없는 병에 걸린다. 약을 못 찾다가 異僧 또는 무당이 약을 알려준다.

(3)항까지가 起와 承의 구성이었다면 (4)항은 전환이자 위기이다. 이 앞의 서사가 원인이 된 결과이면서도 누구도 예측하지 못했던 새로운 사건이 발생했다. 지상에는 고칠 약이 없다는 설정은 천상계 또는 초월적인 힘의 개입을 요구한다.

(5) 딸이 스스로 약이 되거나 약을 구하러 저승으로 떠난다.

묘선은 아버지의 병에 대해 자신의 눈을 빼고 손을 잘라 약으로 바친다. 바리공주는 여섯 형이 가지 못하는 저승길을 찾아 떠난다.

클라이막스 부분이다. 묘선 이야기에서는 이 부분은 극적이지만 짧게 처리되었고, 바리공주는 저승으로의 여정이 몹시 길고 험하다. 무장승과 만나 혼인하고 자식을 낳기까지 한 후에야 약물을 길어온다.

(6) 왕이 치유된다.

장왕은 병이 낫고, 어비대왕은 죽었던 것을 바리공주가 살려낸다.

이는 대단원이라 할 수 있다. 묘선 이야기는 무도하던 장왕이 회심하고 독실한 불교도가 되는 것에 치유의 의미가 있다. 바리공주에서는 어비대왕이 죽었다 살아난 즐거움이 크게 강조될 뿐이다.

(7) 여주인공이 초월적 존재가 된다.

묘선은 천 개의 손, 천 개의 눈을 가진 천수천안 관음보살로 재생한다. 바리공주는 망자를 저승으로 인도하는 무조신으로 좌정한다.

지상에서는 고칠 수 없는 병을 고치는 존재는 초월적 세계와 지상을 매개하는 존재이다. 초월적 세계의 능력으로 지상에서의 병을 고치는 것이다. 관음보살은 현세에 당면한 고난을 제도해주는 부처이고 바리공주는 죽은 자를 극락으로 인도하는 무조신이다. 여기서의 관음보살은 인도에서의 남신이 아니고, 중국식으로 여성화하는 관음보살의 초기의 모습이라는 점에서 시작의 의미를 바리공주와 공유한다.

이야기는 끝났지만 이야기의 영험은 끝나지 않았다. 이와 같이 이야기의 내적 질서가 현실에 영향을 주는 방식을 유지하고 있다는 점에서 이 이야기들은 신화이다.

이상의 정리로 보아 이 두 편의 설화는 일차적으로 아버지의 병을 고치는 딸, 불치의 병과 지상에 없는 약이라는 화소의 동일성, 딸의 희생과 효라는 주제의 동일성, 그리고 무엇보다 서사 구성의 동일성을 공유하고 있다고 말할 수 있을 것이다. 아버지의 병을 고치는 자식 이야기라는 점에서 유럽의 생명수 설화와 같은 범주에 놓이면서도, 아버지와 딸의 갈등이면서 서사 구성이 이 정도로 유사하

고 후반부에서 신으로 좌정하게 되는 부분은 생명수 설화보다 이 두 설화의 친연성이 더욱 강하게 인식되게 한다. 서사 구성이 발단 전개를 거쳐 전환과 위기, 대단원을 거치는 것도 두 이야기가 같은 구조를 가지고 있다고 생각하게 한다.

생명수 설화나 그 밖의 유사한 설화와 결정적인 유사성의 느낌을 주는 것은 무엇보다 이 두 이야기가 아버지와 딸의 갈등과 그럼에도 두드러지게 강조되는 딸의 희생과 효성 때문이다. 앞의 서사 구성 분석에서 제기되었듯이 딸이라는 이유로 또는 결혼하지 않는다는 이유로 내다 버리는, 일상적이지 않은 화소에 대한 해명이 필요한 것이다. 먼저 바리공주가 버려지는 이유는 어비대왕이 계속 딸만 낳아 왕국을 이을 후계자가 없다는 상실감에서이다. 장왕도 아들이 없이 딸만 셋 있는 상황이 같다. 어비대왕의 상황을 고려하면 장왕도 후계로 삼을 남자가 없다는 문제에 봉착해 있다. 그래서 장왕은 딸들의 혼인을 통하여 후계를 얻고자 한다.²⁵⁾ 아들 없이 딸만 일곱이 있다거나 셋째 딸이 혼인하지 않으려 한다는 것은 모두 후계에 대한 부정이라는 점에서 동일하다. 왕은 자신의 개인적 문제라기보다, 남성 후계자가 자신을 계승해야 한다는 사회 구성의 시스템이 부정되고 있기에 분노하는 것이다.²⁶⁾

이 시스템에서 딸은 부정된다. 딸은 자식으로서의 정체성도 후계자로서의 자격도 주어지지 않는다. 이 상황에서 딸은 자기 정체성의 문제에 봉착한다. 왕은 딸을 버리지만, 그 이면에는 딸도 왕을 거부한다. 이러한 상극의 모습이 바로 추방과 헤어짐, 죽음 등으로 상징화되었다고 보인다. 실제로 죽이는 것이 아니라 상징적인 형상화인 것이다.

실제로 추방하고 살해하는 것이 문제가 아니라 이런 상황을 그려낸다는 것 자체가 문제를 제기하는 것이다. 딸이란 무엇인가? 가부장제 하에서 부모에게 인정도 긍정도 얻지 못하는 딸은 부모에게 얼마만큼의 효를 제공할 필요가 있는가? 효를 부정해도 되는 것이 아닌가? 하는 문제를 제기하는 것이다. 바리공주가 자기

25) 실제로 『향산보권』 계열의 이야기에서는 실망한 왕이 사위 중에서 후계를 선택하고자 한다. Martin Palmer and Jay Ramsay, Roland Robertson, op. cit., 66쪽.

26) 이렇게 가부장제 하의 부녀 갈등으로 보는 것은 소렌슨의 위의 연구에서 잘 지적되었고 본고도 도움 받은 바 크다.

의 생을 망치면서 저승까지 갔다 와야 하는가? 묘선이 자기 눈과 손을 희생해야 하는가? 답이 아니라 이런 문제 제기 자체에 이 설화의 의미가 있을 것이다.

그런데 이러한 대립이 대립으로 고정되지 않는다. 아버지와 그렇게 대립되는 것은 딸의 마음에 불편을 준다. 나를 낳아준 부모에 대한 거부라기보다 시스템에 대한 거부임을 이해하고 있기 때문이다. 문제가 극단적으로 형상화되었기에 해답도 극단적으로 제시된다. 눈과 손을 희생하고 저승을 다녀온다. 거부감이 크기에 보상 행위도 크다고 이해할 수 있다.²⁷⁾ 중국과 한국의 가부장제 시스템의 희생자인 여성들이 바로 이 이야기의 주체인 것이다.

이러한 유사성에도 불구하고 차이점 또한 두드러진다. 차이점에서 생성되는 의미도 주목해야 한다. 차이점은 크게 세 가지이다. 첫째는 이야기 첫 부분에서 바리는 태어나자마자 버려지는 반면 묘선은 장성한 후에 쫓겨난다. 둘째 결말에서 바리는 무속의 신이 되고 묘선은 불교의 보살이 된다. 셋째 중간 부분에서 바리는 저승에서라도 혼인을 해오지만 묘선은 끝까지 혼인하지 않는다. 그리고 이러한 차이의 결과 두 작품이 노정하는 ‘孝’의 성격이 다르다는 점을 검토하기로 한다.

바리공주는 탄생 후 바로 버려지기에 부모와의 갈등이 표면적으로 드러나지 않는다. 오히려 부모를 그리워한다. 자신을 키워주는 비리공덕할미 할아버에게 참부모를 찾아달라고 부탁하며 ‘뒷동산 모구나무가 어머니라는 말을 듣고 모구나무에 삼시문안을 극진히 하기까지 한다.’²⁸⁾ 묘선은 찾아온 어머니에게 “두 언니가 있어 잘 모실 것이니 내가 필요하지 않을 것입니다. 돌아가세요. 나는 물러날 뜻이 없습니다.”하고 단호하게 거절하고 자신의 修道에 일차적 우위를 둔다. 묘선은 부모가 키워준 공이 있음에도 부모를 거절하고 바리는 그런 공이 없음에도 부모를 찾는다. 이는 孝의 성격에 차이가 있음을 알려준다.

바리는 혼인을 하지만 묘선은 혼인하지 않는다. 묘선 이야기의 전반부에는 묘선이 혼인하라는 부모의 뜻을 거절하는 내용이 길다. 묘선은 늙음, 질병, 죽음

27) 소렌슨은 레비스트로스의 방법을 빌려서, 이러한 희생이 이원적 대립을 매개하여 해소한다고 본다.

28) 아카마츠 지준·아끼바 다카시, 심우성 옮김, 『조선무속의 연구』(동문선, 1991), 33쪽.

이라는 인간의 숙명 앞에서 괴로워하며 결혼이 이 숙명을 개선하지 못한다는 것을 말하고, “어찌 한 세상의 즐거움을 탐하여 영원의 괴로움에 빠지겠습니까?” 한다. 부왕은 나라를 경영하는 사람으로서 현실의 삶에 충실해야 한다는 가치관을 가지고 있는 반면, 묘선은 영원한 기쁨을 위해 현세를 부정하고 있는 것이다. 이 둘의 대립은 바로 이 가치관의 차이에서 비롯한다. 가치관의 대립이 구체적, 표면적으로 드러나는 것이 결혼이라는 화소이다. 바리는 물 삼년, 불 삼년, 나무 삼년의 아홉해를 살고 나서, 생명의 약수를 지키는 무장승이 일곱아들 산전 받아주라는 요청에 “그도 부모 봉양할 수 있다면 그리하성이다.”(41쪽) 하며 혼인한다. 이렇게 보면 바리와 달리 묘선 이야기는 孝가 至善으로 설정된 것이 아니라고 할 수 있게 된다.²⁹⁾

이런 끝에 바리는 무속의 신이 되고 묘선은 불교의 신이 된다. 나라의 반을 주겠다는 아버지의 말에 바리는 죽은 이를 천도하는 ‘만신의 왕, 만신의 몸주’(44쪽)가 되겠다고 한다. 이는 효의 의미를 완성하는 것으로 보인다. 현실의 아버지의 나라를 쫓게 가지는 것이 아니라 죽은 이의 나라를 차지하는 것이다. 현실의 아버지의 나라와 짝이 되는 나라를 가짐으로써 이승과 저승의 짝을 완성한다. 저승으로 인해 이승이 의미가 있고 이승의 삶이 저승으로 이어진다. 이들은 적대관계가 아니라 보완관계이다. 바리공주는 망자가 죽음을 통해서 갖게 되는 세상에 대한 적대심을, 저승으로의 인도를 통해서 계승과 보완의 관계로 전환하게 하여 恨을 없애는 것이다.

이는 무속의 근원이 조상 섬기기라는 오래된 인류의 유산을 이어받은 것이라는 점에서 더욱 타당하다. 망자천도국은 죽은 이를 망자로부터 조상신으로 전환하자는 것이다. 죽은 사람인 망자는 현실에서의 한으로 인해 세상에 해코지를 하는 해로운 존재가 되기 쉽기 때문이다. 바리공주가 망자를 저승 시왕에게 잘 인도하여 안착시키면 망자는 조상이 된다. 이 과정은 길게 구술되는 바리공주 말미에 이어

29) 소랜슨은 이 둘의 결혼의 차이를 중시해서 중국과 한국의 사회 구조의 차이에서 비롯한다고 설명했다. 중국에서는 여자와 그 가족이 남자의 문중을 위협하는 존재이며 한국에서는 신분유지를 위해 상대의 문중이 도움이 되기에 결혼이 부정적이지 않다고 한다. 그러나 바리공주는 문중과 별 관계없는 하층민들에게도 큰 위로를 주는 인기 서사물이었다.

저승길을 의례로 구성한 도령들기, 베가르기 하고 가시문을 넘어 저승에 도착한 후에 망자가 비로소 조상으로 좌정하는 곳 구성으로 잘 구현되어 있다.³⁰⁾

이렇게 버려진 바리공주가 효의 의무가 없음에도 시종일관 효에 충실한 것은 효를 절대시하는 것이고 이는 멀리 조상숭배의 의식에서 유래한 것이라고 이해할 수 있다면 바리공주 무가를 굳이 조선조의 유교적 효도 관념의 영향에 기인하는 것으로 볼 필요가 없을 것이다. 그러나 다만 조상천도의 의례가 후대의 어느 시기에 서사적 내용을 갖게 되었다고는 할 수 있을 것이다.

묘선 이야기는 바리공주만큼 효를 절대시하지 않는다. 묘선은 자라면서 ‘늘 더러운 옷을 입고 치장하지 않았다. 하루 한 끼로 그쳤고 말할 때가 아니면 말하지 않았고 因果와 無常, 幻妄에 대해 말했다.’ 이는 묘선이 세속적인 삶의 방식에 반대되는 가치관을 가지고 있음을 보여준다. 현세의 일시적 즐거움이 아니라 佛法의 영원한 福樂을 구하고 있다. 다시 말하면 묘선은 효보다는 불법 실행에 더 큰 의미를 두고 있다.

생각해보면 묘선이 관음보살이 된다는 설정 자체가 효의 범주를 벗어나는 것이다. 관음보살은 가족의 범주를 넘어서서 자기를 부르는 모든 사람을 제도해 준다. <관세음보살 보문품>에 제시된 대로 불 물 악인 짐승 천재지변 등 사람이 겪는 모든 재앙에 대해 관세음보살은 즉시로 구원의 손길을 내려준다고 한다. 이러한 관념의 형상화가 바로 묘선의 후생인 천 개의 손, 천 개의 눈을 가진 千手千眼 觀音菩薩의 모습인 것이다. 어떤 사람이든지 곤경과 재액에 처했을 때 묘선 즉 관음을 부르면 구원을 얻을 수 있다는 것이 묘선 이야기의 지향점이다. 관음보살이 어떻게 그러한 힘을 얻게 되었나 하는 연유를 설파하는 하나의 본풀이라고 이해할 수 있다.

이러한 차이점은 소렌슨이 주장한 바, 한중간의 가족 구성의 차이의 설명을 크게 벗어난다. 가족 구성의 차이라기보다는 조상 숭배 의례의 연장선상에 있는 바리공주와 조상의 영역을 벗어나 보편 종교화한 불교의 가치를 구현하려는 묘

30) 이 과정에 대하여는 김현선, 『서울무속 죽음의례의 유형과 구조적 상관성 연구』, 『서울 진오귀국-바리공주 연구』(민속원, 2011), 149~213쪽에서 상세한 설명을 볼 수 있다.

선의 차이인 것이다.

Ⅲ. 유사설화 비교의 관점

이렇게 보면 묘선과 바리 이야기는 전체적인 주제나 틀은 유사하지만 세부적인 면에서는 차이가 많이 난다. 세부적인 전개의 차이가 너무 커서 借用은 생각할 수 없다고 소렌슨은 말했다.³¹⁾ 소렌슨의 입장이 수긍되면서도, 또 한편으로는 그렇다면 왜 큰 틀은 그렇게 유사한가 되물지 않을 수 없다. 반대로 종종 큰 틀이 다른 이야기인데 세부는 유사한 것이 나타나기도 한다. 한 이야기가 전과 되었거나 또는 영향을 끼쳤다는 견해와 인지가 유사하기에 생기는 결과라는 주장이 평행선을 긋고 있고, 둘의 문제는 하나로 귀결되기 어렵다. 이 문제를 해결하기는 어렵지만 이해하는 데 도움이 되는 또 하나의 방안이 있다고 여겨진다. 이를 위하여 여기서는 바리공주를 기준으로 하여 다른 나라의 이야기를 비교하기로 한다. 다음과 같은 이야기 자료를 검토하기로 한다.

한국 : <바리공주>, 赤松智城, 秋葉隆, 심우성 옮김, 『조선무속의 연구』 上, 동문선, 1991.

만주 : <니산 샤만>, 성백인 역주, 『滿洲 샤만 神歌』, 명지대학출판부, 1974.

중국 : <묘선>, Glen Dudbridge, The Legend of Miaoshan, (Revised edition), Oxford University Press. 2004. Appendix A 122~133쪽에 정리 수록된 탁본 자료.

독일 : <생명수, The Water of Life>, The Complete Fairy Tales of the Brothers Grimm, Vol 1, Tr. by Jack Zipers, A Bantam Books, 1987. 388~392쪽.

네팔 : <영리한 공주>, Günter Unbescheid, Märchen aus dem Nepal, Köln

31) "In terms of cultural context and theme, then, the two myths are strikingly similar. In terms of details, however, they are so different that borrowing is out of the question." Clark Sorensen, Roland Robertson, op. cit., 844쪽.

Diederich Verlag. 1987.을 번역 소개한, 이정재, 『한국무조신화와 네 팔 설화의 상관성 연구』, 『동아시아고대학』 17집, 2008. 부록 네팔자료 253~257쪽의 번역문.

불교전승: <바라문의 딸>, 『지장보살본원경』.

이 자료는 모두 머리말에서 언급한 바, 앞선 연구자들이 소개한 것이다.³²⁾ 이 밖에 앞에 소개한 연구자들에 의해 보고된 아일랜드의 <에린왕과 쓸쓸한 섬의 여왕>, 우즈베키스탄의 <애견이여 춤춰라>, 타타르의 <쿠바이코>를 보조적으로 검토한다.

전국의 바리공주 무가 중 가장 채록시기가 오래되고 확실한 1937년 아까마츠, 아끼바가 제공한 서울의 배경재 무녀 구송본을 이용한다. 전국의 바리공주를 모두 대상으로 하여 공통 화소를 추출 정리한 이른바 ‘모본’이라는 것은 연구 상으로만 존재할 뿐 실제로는 존재하는 것이 아니고, 그것을 기준으로 할 경우는 타국의 것도 구체적인 각편이 아니라 공통 화소의 모본을 대상으로 해야 하기 때문이다. 또한 서대석이 지적한대로 “서울 경기지역의 전승본이 신화적 모습을 잘 보존”³³⁾하고 있다. 우선 배경재 구송의 <바리공주>의 내용을 정리한다.

- (1) 조선국 이씨 주상금 마마가 問卜을 무시하고 불운한 해에 혼인을 한다.
- (2) 이 결과로 딸만 내리 일곱을 낳게 된다.
- (3) 일곱째 딸을 부인이 후원에 내다버리니 까막까치가 와서 보호해준다.
- (4) 아기를 옥함에 넣어 바다에 버리니 금거북이 등에 지고 사라진다.
- (5) 석가세존이 구해주고 비리공덕 할미 할아버가 양육하게 된다.
- (6) 바리가 할미 할아버에게 자기를 낳아준 부모에 대해 묻는다.
- (7) 국왕 부부가 아기를 버린 죄로 죽을병이 든다.
- (8) 버린 아기가 무상신선의 약수를 길어 와야 병이 낫는다고 한다.

32) 각주 11에서 18 참조.

33) 서대석, 앞의 논문, 앞의 책(2002), 460쪽.

- (9) 신하들이 바리를 찾아, 왕의 엄지와 바리의 무명지가 합해져서 부녀간임을 확인한다.
- (10) 약수를 길러 가겠느냐는 부모의 말에 여섯 공주가 거절하고 바리는 孝를 이유로 승락한다.
- (11) 男服을 입고 무쇠주령을 짊고 간다. 석가세존의 도움을 받아 바다와 지옥을 지나 무상신선이 있는 곳에 닿는다.
- (12) 물 삼년, 불 삼년, 나무 삼년을 보내고 일곱 아들을 낳는다.
- (13) 약수와 숨살이 꽃 등을 얻어 가족과 함께 귀향하는 길에 死者들이 탄 배를 본다.
- (14) 부모 상여 나가는 것을 멈추고 약수와 꽃으로 회생시킨다.
- (15) 바리가 만신의 몸주 즉 巫神이 된다.

이제 만주족의 신가인 <니산 샤만>을 보자. 이러한 서사단락을 기준으로 <니산 샤만>을 정리하고자 할 때 위의 서사 단락 번호를 이용할 수 없다는 것이 바로 드러난다. 구체적인 이야기 전개가 몹시 다른 것이다. 다음과 같이 줄거리를 요약 제시해보면 알 수 있다.

발두바얀이란 부자의 아들 서르구다이 피앙고가 갑자기 病死한다. 아버지는 큰 무당 니산 샤만에게 아들의 혼을 데려와 달라고 부탁한다. 니산은 나리 피앙고의 북소리를 들으며 장과 종이 등 인정을 가지고 저승 여행을 떠난다. 인정을 주고 하천과 강을 건너고 관문을 거쳐 염라대왕의 성에 있던 아들을 납치해 온다. 인정을 주어 그의 수명을 구십으로 늘린다. 니산은 돌아오다가 저승에서 불을 때고 있던 남편이 구해달라고 애걸하며 양심을 품자 남편을 풍투성에 버린다. 온 길을 되돌아 발두바얀의 집에 도착한다. 神唱人 나리 피앙고는 니산의 코 언저리에 스무 지계의 물을 부어 깨나게 한다. 정신을 차린 니산은 아들의 빈 몸에 혼을 불어 넣어 회생시킨다. 남편을 지옥에 버린 죄를 물어 태종황제는 니산을 향촌 우물에 버리게 한다. 서르구다이 피앙고는 선행을 배풀고 자손들은 대대로 영화롭게 산다.

비범한 능력을 가진 여성이 저승을 다녀와 죽은 자를 되살린다는 점에서 두 이야기는 닮았다. 저승은 강을 건너야 갈 수 있다는 관념도 널리 퍼진 것이다. 김현선은 두 이야기가 구조적인 공통점을 가지고 있다고 지적하고 있다. 그러나 서대석과 김환희가 지적한 대로 다른 점이 너무 많기도 하다. 우선 바리공주가 니산처럼 脫魂의 여행을 한다고 생각되지 않는다. 자식이 부모를 살려낸 바리의 효도 강조와 부모의 부탁으로 무당이 자식을 살려낸 니산의 영험한 능력 이야기는 초점이 각각 다른 데 있는 것 같다. 바리가 저승으로 가서 무상신선과 혼인하여 아들 일곱을 두는 것과 달리 니산은 저승의 남편을 아예 지옥에 떨어버리고 온다는 것도 꽤 다르게 느껴진다. 바리는 정성으로 약수를 얻어오는 여성이라면 니산은 靈力을 과시하며 혼을 탈취해오는 여성이다. 다시 말하면 바리공주와 니산 샤만은 구조적으로 같은 점도 분명하지만 다른 면도 그만큼이나 분명하다는 것이다. 그런 점에서 김영일이 표방한 바와 같이 니산 샤만 이야기를 통해 우리 무속 본풀이의 원형을 재구하겠다는 시도는 둘의 비교를 통해서는 쉽사리 달성될 것으로 보이지 않는다.

다음으로는 중국에서 전해지는 <묘선> 이야기를 보자. 앞장에서 살펴보았기에 경계를 따로 제시하지 않는다.

바리공주와 이 이야기는 다음과 같은 점에서 유사하다.

- (a) 아들이 없는 집안에서 아버지와 딸의 관계가 문제가 되고 있다.
- (b) 아버지가 막내딸을 쫓아낸다.
- (c) 쫓겨난 딸은 죽을 고비를 넘기고 다른 곳에서 자라고 학습하고 수양한다.
- (d) 아버지인 왕이 지상의 약으로는 고칠 수 없는 병에 걸린다.
- (e) 딸이 스스로 약이 되거나 약을 구하러 저승으로 떠난다.
- (f) 왕이 치유된다.
- (g) 여주인공이 초월적 존재가 된다.

이 역시 구조적으로 유사하다는 느낌을 갖게 되지만 또한 크게 다르다는 것도 알게 된다. 첫째 이야기 첫 부분에서 바리는 태어나자마자 버려지는 반면 묘선은 장성한 후에 쫓겨난다. 둘째 결말에서 바리는 무속의 신이 되고 묘선은 불교의 보살이 된다. 셋째 중간 부분에서 바리는 저승에서라도 혼인을 해오지만 묘선은 끝까지 혼인하지 않는다. 그리고 이러한 차이의 결과 두 작품이 노정하는 ‘孝’의 성격이 다르다. 무엇보다 바리공주는 저승을 여행하는 것이 무가의 핵이지만 묘선은 저승 여행담이 없다. 이 둘은 효를 강조하지만 효의 성격이 다르고 인간에게 복을 내려다주는 초월적 존재가 되지만 현세의 신과 내세의 신이라는 점에서 달라진다.

다음으로는 유럽의 생명수 설화를 본다. 생명수 설화는 서양에서 널리 알려진 것이어서 스티스 톰슨의 유형분류 551번 ‘생명의 물’로 등재되어 있다. 대표적인 것 하나는 그림 형제의 민담에 있는 <생명의 물>이다. 이 설화를 요약하면 다음과 같다.

고칠 수 없는 병이 든 왕에게 세 아들이 있어서 약을 찾아 나선다. 두 형은 난장이를 만났으나 무례하게 굴어 간히고 만다. 막내는 난장이의 도움으로 생명의 물에 접근하는 방법을 알게 된다. 철막대로 문을 열고 빵으로 사자를 달래고 성에 들어가서 공주와 만난다. 일년 안에 돌아오면 공주와 성을 가질 수 있다며 공주는 생명의 물이 있는 샘을 일러 주어 갔으나 피곤하여 잠이 든다. 열두시까지 성에서 나와야 하기에 놀라 깨서 얼른 물을 길어 빠져 나온다. 난장이의 경고에도 불구하고 형들을 구해주고 자초지종을 말한다. 귀환 길에 가지고 있는 빵과 칼로 세 나라를 위기에서 구해준다. 동생이 잠들었을 때 형들은 소금물과 생명의 물을 바꿔치기한다. 왕이 막내가 준 물을 마시고 악화된다. 형들이 준 물을 마시고 쾌차한다. 왕은 막내를 죽이라고 내보낸다. 사냥꾼이 살려주어 도망한다. 막내가 구해준 세 나라의 왕들이 와서 사례하자 부왕이 자신의 오해를 감지한다. 형들은 공주가 펼쳐놓은 금으로 된 길로 가지 못해 실패한다. 막내가 공주에게 가서 결혼한다.³⁴⁾ 이 역시 병든 아버지 왕을 위해 구약 여행을 하고 약을 구해와 아버지를 고

친다는 기본적인 내용은 같지만 그 밖의 내용은 다른 점이 많다. 막내딸이라서 태어나자마자 버려진 바리가 언니들이 거부하는 약을 구하러 떠나는 것과 아들 삼형제가 모두 약을 구하러 떠나는 것은 발단부터가 다르다. 생명수 설화는 이 이후는 결국 형제간의 경쟁담으로 전환되고 있기도 하다. 무엇보다도 생명수의 의미가 다르다고 할 수 있다. 바리공주가 얻는 생명수는 긴 여행과 물 삼년 불 삼년 나무 삼년을 보내고 무장승과 살면서 일곱이들을 낳은 뒤에야 주어지는데 그것은 바로 ‘그대 긴던 물’(조선무속의 연구 상 41쪽)이었다. 또 그가 매일 베던 나무는 살살이 빠살이 나무였다. 이는 생명의 물이 다른 특별한 藥水가 아니라, 매일매일 정성을 다하는 일상과 일곱 이들로 함축되는 생명력이 바로 그것이라는 것을 함축하고 있다. 일상의 비루함을 온갖 정성으로 聖化시키는 것이 바리공주가 보여준 기적의 약물인 것이다. 이에 반해 <생명의 물>의 왕자가 얻은 생명수는 큰 어려움 없이 얻어졌다. 난장이에게 친절히 대한 결과 길을 안 내받았고 그곳에 가자 바로 공주가 샘물을 일러주었다. 이 설화에서 왕자에게 생명의 물은 최종 목표물이 아니다. 공주와 공주의 왕국이 최종 목표물이다.

김환희가 바리공주와 가장 비슷한 서사구조를 가진 설화의 예로 든 아일랜드의 <에린의 왕과 쓸쓸한 섬의 여왕> 조차도 생명수를 구해오는 여정을 그렸다는 점 외에는 그 자신이 말한대로 ‘서사적 분위기, 서술적인 상황, 등장인물의 성격 등이 현격한 차이를 보인다.’ 생명수 탐색 이야기는 거의 전세계적으로 존재하는 것으로 보인다. 생명수 탐색담만 따로 모아보면 하나의 유형을 상정할 수 없을 정도로 다양한 변이를 가지고 거대한 스펙트럼을 이룰 것으로 예상된다. 이 점은 새로운 연구거리이다.

다음으로 이정재의 연구로 알려지게 된 네팔과 우즈베키스탄의 설화를 살펴보자. 우즈베키스탄의 <애견이여 춤춰라>는 네팔자료와 비교하여 ‘이전의 어느 것보다 완전한 구조적 일치를 보여주는’ 것이므로 여기서는 네팔의 <영리한 공주>를 검토하기로 한다. 요약한다.

34) Grimm, tr. by Jack Zipes, *The Complete Tales of the Brothers Grimm*(Bantam Books, USA. 1987), pp.388~392.

자식을 바라던 한 王이 요가인과 약속을 한 대로 딸을 얻고 눈을 잃는다. 딸을 정성스럽게 키웠고 딸은 자라자 아버지가 눈이 먼 이유를 묻는다. 까닭을 듣자 딸은 아버지의 눈을 뜨게 할 방법을 찾아 떠난다. 12년만에 한번 피는 꽃이 약임을 알고 남장을 하고 베오새를 데리고 동쪽 나라로 찾아 나선다. 강을 건너 동쪽 나라에 가서 상인 행세를 하며 왕에게 그 꽃을 달라 하니 왕이 허락한다. 신하들이 남자가 아니라 여자인 듯하다 해서 옷을 벗고 헤엄쳐 가서 꽃을 따게 하지만 딸은 기지로 이를 넘기고 꽃을 얻는다. 그나라를 떠나면서 남너 구분도 못하는 멍청이라고 조롱한다. 돌아와 아버지의 눈을 낮게 한다.³⁵⁾

이 역시 눈이 먼 아버지를 치료하기 위해 약을 구해오는 모험을 하는 딸의 이야기라는 점에서 바리공주와 비견될 만하다. 이정재는 유아유기와 언니들의 구약 거부의 두 단락 외에는 모두 바리공주와 일치하고 있다고 말한다. 특히 동해안 본과 더욱 일치한다고 한다. 그러나 큰 구조는 유사하지만 다른 점도 그만큼 많다고 해야 할 것이다. 바리 설화는 아들을 얻지 못해 안달인 왕이 막내딸을 유기하지만 영리한 공주는 아들이건 딸이건 자식을 바라는 왕이 자식을 얻는 조건으로 실명하게 된다. 왜 딸을 얻으면 실명을 해야 하는지 설명은 없다. 왕은 딸을 지성으로 키운다. 그 결과 눈을 낮게 된다. 이렇게 줄여보면 이는 심청과 비교해도 구조적 유사성을 지적할 수 있겠다는 생각이 들게 된다. 수동적 심청을 적극적인 성격으로 바꿔놓으면 될 것이다. 12년만에 피는 꽃을 찾아 나서서 동쪽 나라로 가지만 그것이 바리공주가 저승으로 길고 험한 여행을 하는 것과 비견될 수 있는지도 따져보아야 한다. 물삼년 불삼년 나무삼년의 희생의 의미를 영리한 공주에서 찾을 수 있을지 의문이다. 바리가 남장을 했다지만 그것으로 경쟁을 하는 모티브는 없다. 영리한 공주는 남장이 지혜 경쟁의 수단이다. 약을 구해가는 영리한 공주는 왕을 조롱한다. 바리의 성격에는 남을 조롱하는 면이 없다. 앞의 영리한 공주 이야기는 전반부일 뿐이다. 후반부는, 그림 민

35) 이정재, 「한국 무조신화와 네팔 설화의 상관성 연구」, 부록으로 이정재가 번역 제시한 자료임. 앞의 책(2008), 253~257쪽.

담의 <생명의 물>처럼, 지혜 경쟁으로 공주가 왕과 결혼하게 되는 과정을 길게 엮는다. 즉 어떤 면에서 생명의 약 이야기는 전체 이야기의 일부일 뿐 핵심 주제가 아니다. 더욱이 이 이야기에는 생명수라고 되어 있지도 않고 꽃을 구해 와서 그것으로 약을 만든다는 설정이어서 생명수라는 원형적인 이미지와 거리가 있다.

다음은 『地裝菩薩本願經』의 제1품 「忉利天宮神通品」의 한 부분으로 들어 있는 지장보살 전생담의 하나로 강진옥이 <바라문의 딸>이라고 한 이야기이다.

모든 사람이 공경하고 하늘이 옹호하는 ‘바라문의 딸’이 있었다. 그 어머니는 마음이 사되어 삼보를 업신여겨 결국 무간지옥에 혼이 떨어졌다. 딸은 어머니가 악도에 떨어졌을 것으로 짐작해 집을 팔아 공양구를 구해 크게 공양을 올렸다. 한 절에서 부처님 존호를 보고 간절하게 어머니 계신 곳을 구하니 부처님의 인도로 지옥에 이르러 무독귀왕에게 지옥에 대해 자세한 설명을 듣는다. 어머니에 대해 묻자 딸의 지극한 보시 공덕으로 어머니와 다른 이들이 모두 천상에 태어나 낙을 누리게 되었다고 말해준다. 이 바라문의 딸이 지장보살의 전신이다.³⁶⁾

강진옥은 득죄한 부모와 효성스러운 딸의 정성, 부모 존재태의 전환, 이게 체험을 하며 지옥의 중생 구제, 원조자가 부처님이라는 점 등에서 두 이야기의 구조가 일치한다고 지적한다. 그러나 유럽의 생명수 탐색담과 바리공주의 서사가 유사한 점을 고려하면 이 이야기는 그러한 화소가 없다는 점에서 우선 큰 차이점을 보인다. 죽은 부모를 다시 살려내는 이야기와 죽어서 지옥에 있던 어머니를 극락으로 옮겨놓는 것은 다르다. 이게 체험이라고 해도 바리가 무쇠주령을 짊고 저승을 가는 길고 험한 여행과 바라문의 딸이 집에 앉아서 환영으로 지옥을 보는 것과는 다르다.

<바라문의 딸> 이야기는 서사적 유사성보다도, 연행으로서의 오구곳의 기본 구조와 더 비교됨직하다. 곳을 하는 이유는 산자의 정성으로 죽은자를 지옥

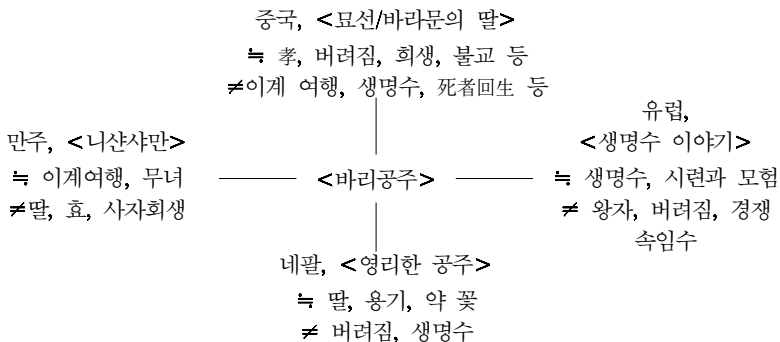
36) 고성훈, 『알기 쉬운 우리말 지장경』(우리출판사, 2000), 26~43쪽.

이 아니라 극락으로 보낼 수 있다는 믿음 때문이다. <바라문의 딸>이 보여주는 것이 바로 그것이다. 삼보를 무시하고 샅된 믿음을 가졌던 악한 어머니조차도 딸의 보시와 정성으로 극락으로 옮겨질 수 있다니 산자들은 죽은자를 위해 정성을 들여야 할 것이다. 사령굿에서의 기본 전제가 바로 그것이다. 이밖에 제의적 직능적 유사성은 이미 강진옥이 설명한 바와 같다.

이 외에도 우리는 저승 여행이라는 관점에서 김현선이 제시한 바와 같이 일본의 천충희나 메소포타미아의 이난나 여신과도 비교를 해볼 수 있을 것이다. 타타르족의 <쿠바이코kubaiko>도 누이동생이 죽은 오빠를 회생시키기 위해 他界를 여행하는 신화다. 김환희에 따르면 러시아의 <청춘의 물, 생명의 물, 죽음의 물> 등의 설화, 몽골의 <훈쿠바이와 둥근머리 말>도 <바리공주>와 비교해볼 만한 유사성을 지니고 있다. 하나 또는 둘, 셋 또는 그 이상으로 유사점을 보여주는 설화를 세계 곳곳에서 다양하게 제시할 수 있을 것이다. 그러나 그러한 작업은 산만하게 다양한 자료를 뿌려놓게 되기 쉽다. 조금씩 같고 조금씩 다른 이야기들을 어떻게 이해할 것인가 하는 문제를 직접 생각해보기로 한다.

Ⅳ. 이야기 群과 ‘가족유사성’

위에서 살펴본 이야기들은 모두 <바리공주>와 유사한 면이 있고 다른 면도 있다. 이를 아래와 같이 한눈에 들어오게 정리해보자.



이는 바리공주를 기준으로 보았을 때 만들어지는 구도이다. 다른 설화를 기준으로 하면 또 달라질 것이다. 그런데 비교의 대상이 되었던 이야기들끼리도 닮아 있을까? 그렇지 않아 보인다. 가령 니산 샤만 이야기는 영리한 공주와 얼마나 닮았을까? 바리공주라는 매개가 없었다면 그 둘을 비교하겠다는 생각을 갖게 될까? 묘선 이야기와 왕자가 생명수를 얻으러 모험하는 이야기도 그다지 유사성이 있어 보이지 않는다.

이들 이야기 공통의 원형을 찾기도 어려워 보인다. 이들 모두가 각각 바리공주의 원형담이라고 주장할 수 있다. 동시에 그렇지 않다고 할 수도 있다. 어느 것이 바리공주에 직접적인 영향을 끼쳤을 수도 있겠지만 그것을 지금 증명하기는 至難해 보인다. 그렇다고 서로간에 아무 관련이 없다고 단정하기도 어렵다. 이러한 곤란한 상황 속에서 우리는 이 상황 자체를 규정지를 개념이 필요하다. 그것은 ‘家族類似性’이라는 개념이다.

‘가족유사성’은 비트겐슈타인이 처음 정리해서 말했다. 비트겐슈타인은 言語의 본성을 이해하기 위해 놀이와 비교하면서, 그의 『철학적 탐구』 65~71항에서 이 개념을 언급했다. ‘카드놀이, 공놀이, 격투시합-이들에는 공통인 무엇이 있으므로 놀이라고 불리겠지만, 무엇이 이 모든 것에 공통적인가?’ 테니스와 탁구는 라켓과 공을 이용하고 화투와 장기는 그렇지 않다. 장기와 테니스는 승자와 패자가 하나씩 있지만 화투나 강강수월래는 그렇지 않다. 이런 예는 얼마든지 들 수 있다. 그리고 그는 말한다.

66. ... 그리고 이제 이러한 고찰의 결과는, 우리는 서로 겹치고 교차하는 유사성들의 복잡한 그물을 본다는 것이다. 큰 점과 작은 점에서의 유사성들을.

67. 나는 이러한 유사성들을 “가족유사성”이란 낱말에 의해서 말고는 더 잘 특징지을 수 없다. 왜냐하면 몸집, 용모, 눈 색깔, 걸음걸이, 기질 등등 한 가족의 구성원들 사이에 존재하는 다양한 유사성들은 그렇게 겹치고 교차하기 때문이다. -그리고 나는 ‘놀이들’은 하나의 가족을 이루고 있다고 말할 것이다.³⁷⁾

이러한 발언은 기본적으로 본질이 따로 있다는 생각에 대한 부정이 된다.³⁸⁾ 가족의 용모의 부분적 유사성은 제각각이다. ‘나’는 어머니와는 코 모양이 닮았고 입매는 이모를 닮았다. 걸음걸이는 아버지를 닮았고 긴 목은 외할머니를 닮았다. 어떤 사람은 부모를 닮지 않아 보이는데 증조할아버지와는 닮아 있기도 한 것이다. 이런 경우 때문에 격세유전(隔世遺傳, *atavism*)이라는 어휘가 있기도 하다. 이 중 어떤 것이 본질이라고 할 수 없다. 얼굴 닮은 것이 본질인가? 걸음걸이 닮은 것이 본질인가?

이러한 생각은 플라톤 식 원형(*idea*)의 동일성 강조에 대한 반론이다. 모든 책상, 모든 손잡이 등 각개의 다양한 사물들은 각각 하나의 단일한 원형에서 생성된 것이며 따라서 종속적이라는 생각에 반하여, 여기서는 그와 같은 사물들을 유사성의 관점에서 본다. 동일성과 유사성은 같지 않다. 동일성 또는 일치성은 질적인 것이며 형이상학적 개념이 된다. 유사성은 그와 달리 정도의 차이에 기인하며 삶의 형식에서 추출되는 경험적인 것이라고 할 수 있다.³⁹⁾

이런 생각을 <바리공주>에 적용해보는 것은 적절해 보인다. 위에서 살펴본 대로 <바리공주> 설화는 이계여행이라는 점에서는 <나산 샤만>과 닮았고, 딸과 꽃이라는 점에서는 네팔의 <영리한 공주>를 닮았다. 효와 자기희생, 버려짐 등에서는 <묘선> 이야기와 닮았고 생명수 이야기라는 점에서는 유럽의 <생명수 이야기>와 닮았다.

바리공주 또는 바리데기 설화를 다른 지역의 설화로부터 영향을 받아서 생성되었다고 보는 것은 비유하자면 나무줄기에서 나뭇가지가 나왔다는 식이 될 것이다. 나무줄기와 같은 하나의 원형 이야기가 있어서 거기서 가지와 같은 파생 이야기가 생겨난다는 것으로 이해해볼 수 있다. 이제까지 이런 나무 모델로 설화의 변이를 생각해왔다고 할 수 있다.

37) 루트비히 비트겐슈타인, 이영철 옮김, 『철학적 탐구』(책세상, 2006), 70~71쪽. (1~463쪽)

38) R. 수터, 남기창 옮김, 『비트겐슈타인과 철학』(서광사, 1998), 51~70쪽. (1~396쪽)

39) 신상형, 「가족유사성의 의미와 배경」, 『철학논총』 23(새한철학회, 2001), 165쪽. (135~168쪽)

그러나 관점을 달리해보면, 고구마 같은 뿌리줄기 식물은 원형이 따로 없다고 할 수 있다. 서로 서로 연결되어 있을 뿐이며 자꾸 과생되며 자란다. 설화들은 고구마 줄기처럼 서로 어떤 것かと 연관될 수 있다. 가령 잘 알려진 강원도 포수와 명의 유의태 설화를 하나로 묶을 수 있을까? 연구자로서는 생각하기 어렵지만 현지의 구전설화에는 이런 것들이 종종 발견된다. 경주 월성 현곡면에서 김원락 구연의 한 설화는 강원도 포수와 트릭스터 토끼 설화와 명의 유의태를 하나로 묶었다.⁴⁰⁾ 유의태가 명의가 된 것이 호랑이를 죽게 하고 도망친 토끼의 산통을 주워왔기 때문이고, 편작이 찾아와 도움을 주며, 지령이로 인해 임신하는 처녀 설화도 끼어 들어가 있다. 이 중 어떤 것이 원형이라고 말하기 어렵다.

이런 생각은 설화 일반으로 확대할 수 있을까? 김현선은 계모설화의 다양한 유형을 관련지어 고찰한 바 있다. 계모설화라고 할 수 있는 설화들은 칠성본, 콩쥐팥쥐, 손없는 색시, 황화일엽, 우묵낭상, 버들도령, 접동새, 사명당 등의 설화이다. 가령 계모가 전실 자식의 간을 먹겠다고 하는 것은 칠성본, 우묵낭상, 사명당 등이다. 계모가 의붓자식을 죽이는 설화는 버들도령, 콩쥐팥쥐, 접동새 설화이다. 쫓겨난 딸이 인연을 만나 혼인하는 화소가 있는 것은 손없는 색시, 황화일엽 설화이다. 아버지와 다시 만나는 것은 손없는 색시, 황화일엽, 우묵낭상 설화이다.⁴¹⁾ 이 설화들은 외국의 설화들과도 화소 차원의 드나들이 많다. 우묵낭상에서 아버지의 병을 고치기 위하여 자식이 눈을 빼주는 것은 <묘선> 이 야기와도 닮아 있기도 하다.

이런 생각은 나무 모델과 달리 뿌리줄기(根莖) 모델이라고 지적인 들뢰즈의 이론과 연결해볼 수 있지 않을까? 그는 이를 ‘리좀’이라고 부른다. “구성되고 있는 다양성으로부터 유일자를 빼는 것, 이를 $n-1$ 이라고 쓰자. 이러한 체계를 리좀(rhizome)이라 명명할 수 있을 것이다.”라고 규정했다.⁴²⁾ 또한 나무 속에는 계보학적인 것이 존재하여 그것은 민중적인 것이 아니라고 지적하기도 했다.⁴³⁾

40) 조동일, 『한국구비문학대계』 7-1, 경상북도 경주 월성편(한국정신문화연구원, 1980), 186~201쪽.

41) 김현선, 『설화연구 방법의 통일성과 다양성』(보고서, 2008), 237쪽. (1~722쪽)

42) 질 들뢰즈·펠릭스 카타리, 이진경·권혜원 외 역, 『천의 고원: 자본주의와 정신분열증』, 제1권 (연구공간 ‘너머’ 자료실, 2000), 11쪽.

이는 리쭈 모델은 나무 모델보다 민중적이라는 말이다. 설화의 속성은 나무 모델보다는 리쭈 모델을 통해 이해될 수 있을 것이다.

생명수나 계모이 이야기 같이 하나의 커다랗고 허술한 공통분모 아래 다양한 화소를 서로 섞으면서 이야기를 구성하기 때문에 이야기들은 서로 많이 닮게 마련이다. 섞으면서 하나의 이야기를 만들었기 때문에 섞은 것을 풀어놓으면 일정한 수의 화소를 추출할 수 있다. 화소들은 각각 어떤 화소와도 접촉될 수 있다. 들뢰즈는 이를 접촉과 이질성의 원리라고 하며 “리쭈의 어떤 점도 다른 어떤 점과 접촉될 수 있”⁴⁴⁾다고 한다.

이를 확대하면 구전 이야기 문학은 몇 개의 화소들이 그물코들이 되어 하나의 그물을 완결하는 식으로 만들어진다고 생각해 볼 수 있다. 더 많은 작업이 이루어져야 하겠지만, ‘가족 유사성’과 ‘뿌리 줄기 모델’을 통해서 기왕의 전파론이나 영향론과 다른 설화 구성 방식을 찾아볼 수 있지 않을까? 새로운 이야기가 만들어졌고 완결성이 있지만 그것은 전혀 새로운 것은 아니다. 그런 점에서 우리의 삶을 닮기도 했다. 각각의 삶은 새로운 이야기로 완결되지만 새롭지만은 않은, 과거의 삶들에서 화소들을 빌려다가 짜낸 이야기들이다. 이렇게 닮아 있기에 옛날이야기들은 우리에게 재미있다. 남의 이야기이기만 한 것은 없기 때문이다. 그의 어느 화소는 나의 것과 겹치는 것이다.

V. 맺음말

이 논문은, 첫째 아직 전모가 알려지지 않았던 중국의 <묘선>설화를 소개하고 <바리공주>와 비교한 후, 둘째 <바리공주>와 비교연구된 외국 설화가 여럿 있다는 점과 그 설화들이 바리공주의 연원이 된다고 주장하는 선행연구들이 일리가 있는 만큼 문제점도 있다고 보아 다른 방향에서 비교연구의 방향을 제

43) 같은 책, 12쪽.

44) 같은 책, 11쪽.

안해보고자 한 것이다.

이들을 비교해본 결과 중국의 <묘선 / 바라문의 딸>과 <바리공주>는 孝, 버려짐, 희생, 불교 등에서 닮았고 이계 여행, 생명수, 死者回生 등에서 닮지 않았다. 만주의 <니산사만>은 이계여행, 무녀의 면에서 닮았고 딸, 효, 사자희생 면에서 닮지 않았다. 유럽의 <생명수 이야기>는 생명수, 시련과 모험 면에서 닮았고 왕자, 버려짐, 경쟁 속임수의 면에서는 닮지 않았다. 네팔의 <영리한 공주>와는 딸, 용기, 약 꽃의 면에서 닮았고 버려짐, 생명수의 면에서는 닮지 않았다.

이러한 사태는 <바리공주>가 어느 하나의 설화에서 유래했다고 말할 수 없음을 보여준다. 그보다는 이 설화들이 서로 어떤 부분에서는 닮았고 다른 부분에서는 닮지 않았다는 점에 주목하게 된다. 이는 바로 비트겐슈타인이 명명한 바 ‘가족유사성’의 개념으로 연결된다. 완전히 같은 가족은 없다. 완전히 다르기만 한 가족도 없다. 이는 놀이 / 게임의 기본적 성격으로 이해되고 있다. 구전설화 또한 가족유사성을 도입하면 서로 닮고 닮지 않은 양상을 이해하게 된다. 이는 특정한 영향관계나 기원 또는 본질 논의로 가지 않고 설화를 이해할 수 있는 방법이 될 수 있다. 이는 프롭의 31개 기능이 가능한 이유를 말해주고, 무엇보다 우리 삶과 설화가 구성의 형식 측면에서 닮아 있음을 보여준다.

이 연구는 좀더 진척되어야 할 것으로 보인다. 이는 설화 연구의 오랜 수수께끼와 연관이 있기 때문이다. 그것은 세계 공통적으로 나타나는 설화 또는 화소에 대한 오랜 논쟁인, 전파에 기인한 것인가 아니면 인간 공통의 체험과 사고방식에 기인한 것인가 하는 문제와 관련된다. 이 두 가지 사고방식은 혹시 설화의 동일성 또는 원형을 전제로 한 문제제기는 아닐까? 그렇다면 가족유사성이라는 개념은 기존의 문제를 자체에 대한 반성적 검토를 요구하는 것은 아닐까? 이제까지 설화를 나무 모델로 보아오던 것에서, 뿌리줄기(리즘) 모델로 검토해볼 필요도 있지 않을까? 설화에 대한 인식이 확대되는 계기가 될 수 있을 것이다. 이는 설화의 전파론이나 독립기원설을 대체하기 위한 것이 아니라, 다른 관점도 필요하다는 인식이다. 설화를 바라보는 인식의 틀을 보다 다양하고 풍요하게 할 필요가 있다는 정도를 말하고 있다.

본고는 <바리공주>라는 비교적 작은 문제에서 시작되었지만 그 끝은 구비문학의 커다란 문제와 맞물려 있다는 것을 확인하였다. 이에 대한 지속적인 연구가 필요할 것이다.

<참고문헌>

- 김영일, 「<니산> 사만 무가의 비교연구」, 『한국문학이론과 비평』 8집, 한국문학과비평학회, 2000.
- Clark W. Sorensen, *Woman and the Problem of Filial Piety in Traditional China and Korea*, 한국학의 과제와 전망』 제2분과, 한국정신문화연구원, 1988.
- 서대석, 「한국신화와 민족신화의 비교연구」, 『한국신화의 연구』, 집문당, 2002.
- Grimm, tr. by Jack Zipes, *The Complete Tales of the Brothers Grimm*, Bantam Books, USA. 1987.
- Hwan Hee Kim, *The Shamanist Myth of "Princess Bari" and Its Western Counterparts: A Comparative Study of the Tales of the Water of Life*, 『Comparative Korean Studies, 비교한국학』 10권1호, 국제비교한국학회, 2002.
- R. 수터, 남기창 옮김, 『비트겐슈타인과 철학』, 서광사, 1998.
- 강진욱, 「<바리공주>와 <지장보살전생담>의 제의적 기능과 인물형상 비교」, 『구비문학연구』 35집, 한국구비문학학회, 2012.
- 곽진석, 「한국의 영혼여행담과 시베리아 샤머니즘」, 『구비문학연구』 6집, 한국구비문학학회, 1998.
- 김헌선, 「저승을 여행하는 여신의 비교 연구」, 『비교민속학』 33, 비교민속학회, 2007, 153~198쪽.
- _____, 『설화연구 방법의 통일성과 다양성』, 보고서, 2008, 1~722쪽.
- 김환희, 「<바리공주>의 보편성과 특수성을 찾아서」, 『동화와 번역』 10집, 건국대학교 동화와번역연구소, 2005.
- 루트비히 비트겐슈타인, 이영철 옮김, 『철학적 탐구』, 책세상, 2006.
- 신상형, 「가족유사성의 의미와 배경」, 『철학논총』 23, 새한철학회, 2001.
- 이정재, 「실크로드 신화 <애견이여 춤춰라>와 한국무가 <바리공주>의 비교 연구」, 『한국민속학』 43, 한국민속학회, 2006.
- _____, 「한국무조신화와 네팔 설화의 상관성 연구」, 『동아시아 고대학』 제17집, 동아시아고대학회, 2008.
- 조동일, 『한국구비문학대계』 7-1, 경상북도 경주 월성편, 한국정신문화연구원, 1980.
- 주종연, 『한독 민담 비교연구』, 집문당, 1999.
- 고성훈, 『알기 쉬운 우리말 지장경』, 우리출판사, 2000.
- 질 들뢰즈·펠릭스 카타리, 이진경·권혜원 외 역, 『천의 고원: 자본주의와 정신분열증』 제1권, 연구공간 '너머' 자료실, 2000.

〈부록〉

1100年 香山寺 碑文의 우리말 번역

* 다음은 Glen Dudbridge, *The Legend of Miaoshan, (Revised edition), Oxford University Press. 2004. Appendix A 122~133*쪽에 정리 수록된 탁본 자료를 필자가 우리말로 옮긴 것이다. 지은이는 문화혁명으로 훼손된 비석의 상단 일부분은 다른 탁본에 의거 보완하거나 그것도 여의치 않을 때는 결자로 처리하였다고 했다.

앞의 괄호()는 비문 원문의 행수이다. 각 행의 앞부분에서 파손된 글자는 소흥본 등 몇가지 다른 탁본으로 보충하였다고 하였다.

(3행) (27자 빠짐) 옛적 宣律師가 終南山 靈感寺에 거주하매 맑은 행실에 감동한 天神이 좌우에서 시중을 들었다. 스님이 하루는 천신에게 물어 가로되 관음보살이 이 땅에 인연이 있다고 하는데 신령한 자취를 찾아보지 못하였다. 어느 곳이 가장 탁월한가 하였다. 천신이 이르기를 관음보살의 현신은 정해진 곳이 없으나 육신이 자취를 내린 곳은 香山の 인연이 가장 탁월하다. 스님이 묻기를 향

(4) (27자 빠짐) 산은 지금 어디인가? 천신이 답하기를 嵩山 남쪽 이백여리에 세 개 산이 나란히 있는데 그 가운데가 香山인즉 보살이 도를 얻은 곳이라. 산의 동북쪽에 지난날 莊王이라는 왕이 있었는데 부인의 이름은 寶德이었다. 왕은 사된 것을 좇았고 三寶를 중히 여기지 않았다. 태자가 없이 딸 셋이 있었으니 큰 딸은 妙顏, 둘째는 妙音, 막내는 妙善이라, 두 딸은 이미 출가했고 셋째딸은 (결혼하지 않았다.)

(5) (25자 빠짐) 묘선을 처음 잉태했을 때 부인은 꿈에 달을 삼켰다. 태어나던 저녁에 대지가 진동하고 신이한 향이 방에 그득하고 궁 안팎에 빛이 환해서 나라사람들이 놀라서 궁에 불이 났다고 했다. 그 밤에 태어나니 셋지 않아도 깨끗했고 맑은 얼굴(梵相)이 단아하고 엄숙했다. 상서로운 구름이

그 위를 덮으니 나라사람들이 모두 우리나라에 성인이 나셨는가 하였다.
부왕이 기이히 여겨 묘선이라 이름했다.

장성함에 행동거지가 초연하여 범속함을 벗어났다.

- (6) (25자 빠짐) 늘 더러운 옷을 입고 치장하지 않았다. 하루에 한 끼로 그쳤고
마늘 달래 파 등의 훈채를 먹지 않았다. 말할 때가 아니면 말하지 않았고
하면 꼭 권계의 말을 하였다. 因果 無常 幻妄에 대해 많이 이야기하니 궁중
사람들이 佛心이라고 일컬었다. 그 가르침을 좇은 사람들은 모두 선하게
되었고 재계하고 수행함에 물러설 뜻이 없게 되었다. 왕이 이를 듣고 부인
에게 말하였다. 작은 딸이 궁중에서 나의 嬪들을 가르쳐 모두들 도를 닦아
화장하고 꾸미지를 않으니

- (7) (24자 빠짐) 딸에게 이르기를 “네가 이미 장성했으니 마땅히 나의 가르침을
따를지라. 후궁에 있으면서 빈들을 미혹케하지 말아라. 나는 다스릴 나라가
있고 이런 일을 좋아하지 않는다. 나와 네 어머니는 네게 남편을 들일 것이
야. 너는 이제부터 마땅히 正道에 의지하고 사악한 법을 배워 내 나라의 풍
습을 무너뜨리지 말아라.” 묘선은 부왕의 명을 듣고 미소로 답하여 가로되,
“부왕은 보시

- (8) (23자 빠짐) 애정의 강물은 넘실거리고 괴로움의 바다는 연못처럼 깊습니
다. ... 어찌 한 세상의 즐거움을 탐하여 영원의 괴로움에 빠지겠습니까?
저는 이에 대해 깊이 생각해보니 싫은 마음만 심하게 일어납니다. 출가
수행하여 도를 배워 성불하고자 합니다. 부모에게 보은하고 중생을 괴로
움에서 건지럽니다. 시집가라는 말씀을 감히 따를 수 없습니다. 원컨대
살펴주시기(哀察) 바랍니다.

“왕이 이 말을 듣고 부인에게 이르기를” 아이가...

- (9) (20자 빠짐) (*묘선의 대답) “만약 세 가지 근심을 면할 수 있다면 어머니
명을 따르겠습니다.” 어머니가 물었다. “무엇을 세 가지 근심이라 하느
냐?” 딸이 말했다. “하나는 세상 사람들이 어린 시절에는 얼굴이 옥이나
달과 같지만 늙음이 이르면 머리털은 희어지고 얼굴은 추해집니다. 가거

나 서거나 앉거나 눕거나 모든 일이 어려서와 같지 못합니다. 둘째는 사람들의 사지가 강건하고 걸음도 날아갈듯 하지만, 한 번 病이 이름에 병상에 누워

- (10) 한 가지 기쁜 일도 없게 됩니다. 셋째는 친척이 모여 있고 골육이 앞에 그득해도 한번 죽음이 이르면 비록 부자간의 친함으로도 능히 대신할 수 없습니다. 이 세 가지 근심을 남편이 면할 수 있으면 곧 시집가겠지만, 그럴 수 없다면 나는 맹세코 결혼하지 않겠습니다. 세상 사람들은 이 고통에 빠져 있고 이를 면하는 것은 다만 佛門에 있어 出家에 뜻을 두어야 합니다. 나는 修行 得果하여 모든 이가 이 괴로움을 벗어나게 되기를 바라서 發心
- (11) (15자 빠짐) (왕이) 더욱더 분노하여 딸을 후원 가시나무 아래로 물리치고 음식을 금하고 궁중의 여자들이 가까이 하지 못하게 했다. 母夫人이 슬퍼하며 몰래 음식을 가져다주게 했다. 왕이 말했다. “내가 보니 낮추어 후원에 있어도 오히려 죽음을 두려워 않고 먹지를 않으니, 묘안과 묘음 두 언니를 데리고 가 보고 마음 돌리기를 권해보라. 그런즉 부녀가 서로 볼 것이고 그렇지 않은 즉
- (12) (15자 빠짐) (그들이) 후원에 이르러 보니 묘선은 선에 들어 단정하게 앉아 어머니를 돌아보지도 않았다. 부인이 묘선을 끌어안고 크게 울며 말하기를 “네가 궁을 떠나서부터 내 두 눈이 말라붙고 간장이 찢어진다. 애미를 이렇게 해놓고 너는 어찌 편안하겠느냐? 아버지도 너로 인해 근심이 심해 며칠이나 조회도 못하고 나라일도 다스려지지 않는단다. 두 언니와 나를 함께 보내셨단다. 아버지를 생각해서라도
- (13) (13자 빠짐) 묘선이 “나는 여기서도 아무 괴로움이 없는데 부모님께서는 어찌 이에 이르렀습니까? 모든 사람들이 恩情에 얽매어 거기서 빠져나오질 못합니다. 骨肉之親의 만남도 반드시 헤어지게 되어 있습니다. 부모가 백살을 산다고 해도 한번 죽음이 이르면 헤어질 수밖에 없습니다. 어머니는 마음을 편하게 가지세요. 다행히 두 언니가 있어 잘 모실 것이니

내가 꼭 필요하지는 않을 것입니다. 어머니 궁으로 돌아가세요. 나는 물러날 뜻이 없습니다.” 묘안과 묘음이

- (14) (14자 빠짐) “출가하여 비구니가 된 사람들을 보아라. 누가 능히 빛을 내고 땅을 움직여 부처가 되고 조상이 되어 위로 부모 은혜를 갚고 아래로 세상사람을 제도하겠느냐? 어찌 예로 사람을 쫓아 가정을 이루지 않고 부모를 이처럼 고뇌하게 하느냐?” 묘선이 듣고 두 언니에게 이르기를 “언니들은 영화를 탐내고 은혜에 묶여 눈앞의 쾌락만 취하고 쾌락이 바로 괴로움의 원인임을 모르니

- (15) (14자 빠짐) 부모를 모심은 사양할 수 없습니다. 이 때를 맞아서 비록 형부들이라도 언니를 대신할 수 있는가요? 언니들은 각각 한번 生死가 있으니 스스로 잘 돌아보고 나에게 권하지 마세요. 業의 증과는 전에 보였고 공연한 탄식은 유익됨이 없으니 어머니를 모시고 궁으로 돌아가시고 아버지께 허공에는 끝이 있어도 나의 願에는 끝이 없으며 죽고 삶이 오직 부왕의 결정이라고 상주해 주세요. 하니 묘안과 묘음이 돌아와 고하였다.

- (16) (14자 빠짐) 부인도 돌아와 함께 왕께 주달하니 왕이 더욱 분노하였다. 이 때 혜진이라 일컫는 비구니가 있어 왕이 바로 불러 이르기를 “내 딸 묘선이 儀禮를 따르지 않고 출가를 굳게 기원하니 방법이 없다. 너희들이 내 딸을 잘 화유해라. 막내딸을 너희들이 거하는 곳에 7일간 머무르게 할 것이니 내 딸이 나의 가르침을 잘 좇게 한다면 마땅히 너희의 (수도원을) 잘 꾸며주리라(?)

- (17) (14자 빠짐) 너는 무리를 쫓아 나머지가 없게 하라(?) 이에 심부름꾼을 보내 여승과 함께 후원에 이르렀다. 딸을 비구니를 좇아 수녀원에 머물게 했다. 오백의 비구니가 묘선을 맞아 들어 상대하여 분향하였다. 다음 날 비구니들이 묘선에게 말하였다. “묘선은 왕궁에서 자랐는데 어찌 스스로 적막함을 구하는가? 궁궐로 돌아가는 것이 절에서 고요히 있는 것보다 낫다.” 묘선이 듣고 미소를 띠며 가로되 나는 본래

- (18) (15자 빠짐) 일체 중생을 구제하고자 한다. 이제 너희 무리가 이처럼 지혜와 식견이 얇고 가벼움을 보았다. 너희는 불문의 제자인데도 이렇게 말을 하니 세속의 사람들이 어찌 나를 괴이하게 생각하지 않겠는가? 부왕이 싫어하시어 너희가 내가 출가하는 것을 꺼리니 까닭이 있음을 어찌 알지 못하는가? 머리를 깎고 가사를 입는 것은 본래 무엇인가? 대저 출가자는 榮華를 싫어해 떠나고 情愛을 해탈하고
- (19) (14자 빠짐) (너희들의 행동은) 出家에 상응함이 적다. 우리 세존께서는 출가자는 마땅히 머리를 꾸미지 않고 빛바랜 옷을 즐겨 입으며 손에 바리때를 들고 구걸하여 스스로 살아간다고 명백하게 가르침을 남겼다. 어찌하여 너희 무리는 모두 화려함을 일삼고 행동거지가 요염하며 복식이 아름다우뇨? 함부로 佛門에 들어와 공공연히 깨끗한 계율을 깨뜨리고 헛되이 보시를 받고 세월을 허송하고 있다. 출가라 하는 것은
- (20) (14자 빠짐) 너희의 출가의 마음이 도에 따름이 아니라. 비구니들이 묘선의 꾸밈음에 입을 다물고 대답이 없었다. 이 때 혜진이 염려하여 묘선에게 고하기를 ‘묘선을 설득한 비구니들은 왕명을 따라 말한 것’이라 하고 곧 왕의 칙명을 전에 들은 바대로 진술하고 묘선이 어서 마음을 돌려 이 비구니들을 구하고 불문의 재앙을 면하게 해줄 것을 부탁했다. 묘선이 말하기를 “너희는 어찌
- (21) (15자 빠짐) 마하살타 태자가 절벽에 몸을 던져 호랑이 먹이가 되어 無生の 果를 증득하였음과 시비왕이 살을 베어 비둘기를 구하고 피안에 들어감을 듣지 않았는가? 너희들이 이미 출가를 구하였으니 마땅히 이 幻軀의 덧없고 싫음과 四大가 임시로 모인 것이요 본래 있음이 아님을 알아 생각마다 윤회에서 벗어나고 마음마다 해탈을 구할 것인데 어찌 죽음을 두려워하고 삶을 사랑하여 이 비리고 더러운 가족 자루를 연모하는가? 어찌 장애됨을 모르는가
- (22) (16자 빠짐) 왕의 마음을 얻어 한번 죽음에서 벗어나기를 바라겠지만, 너희는 다만 안심하라. 내가 깨달음을 얻으면 너희를 윤회에서 구하리니 우

려의 마음을 내지 말라.” 비구니들이 듣고 서로 상의하여 말하기를 “묘선이 궁중에서 나서 바깥의 어려움을 모르고 생각하기를 출가가 즐겁다고 하니 마땅히 수고와 욕됨으로 괴로움을 겪게 하여 후회와 두려움을 알게 하자.” 말을 마치고 묘선에게 일러 가로되 “이미 출가하고자 하니

- (23) (17자 빠짐) 먼저 부엌에 가서 다른 아무도 할 수 없는 일을 몸소 했다. 비구니가 말했다. “채소밭에 채소가 없으니 네가 마땅히 공급해라. 시간에 맞춰 빠짐없이 공급하라.” 묘선이 밭에 들어가 채소가 거의 없음을 보고 생각기를 내일 어떻게 무리를 먹일까 이런 생각을 하고 있을 때 절의 龍神이 神力으로 도와 아침이 되니 밭에 채소가 우수수

- (24) (18자 빠짐) 물 길어오기도 매우 힘들어서 묘선은 어찌할꼬. 신이 주방 왼쪽에 나타나 한 개 썸이 솟아나게 하니 맛이 정말 달았다. 혜진이 그 비범함과 능히 용신을 감동하여 도움을 얻음을 알고 왕에게 주달하였다. 이에 부왕이 크게 진노하여 좌우에 말하기를 “짐의 막내딸이 邪法을 오래 익혀 절에 있게 하였는데 요망하여 무리를 어지럽히고 짐을 욕보였다.”

- (25) (14자 빠짐) 신하가 이름에 묘선이 명을 듣고 비구니들에게 말하기를 “너희들은 속히 피하라 나는 기꺼이 죽겠노라.” 묘선이 죽으러 나아가 칼날을 받으려 하니, 龍山 山神이 묘선 즉 큰 능력의 보살이 장차 깨달음을 얻고 중생을 구제하려 함과 무도한 부왕이 잘못하여 참수하려 함을 알고 신통력으로써 하늘이 캄캄해지고 폭풍과 번개 우레를 일게 하여 묘선을 취하여 산 아래 두니

- (26) (17자 소흥본으로 보완) 사신이 이미 묘선의 소재를 잃고 왕에게 달려와 아뢰니 왕이 다시 놀라고 분노하여 오백 군사를 몰아 비구니들을 다 죽이고 절을 불살랐다. 부인과 왕족들이 통곡하며 이르기를 “묘선이 이미 죽었으니 구하고자 하여도 소용이 없구나.”하니 왕이 부인에게 이르기를 “슬퍼하며 울지 말라 그 아이는 나의 眷屬이 아니다. 분명 마귀가 우리 집에 태어난 것이다. 짐이 마귀를 제거했으니 참으로 기쁜 일이다.” 하였다. 묘선은 이미 신력으로 용산의 아래 이르러

- (27) (16자 소흥본으로 보완) 두루 살펴보니 아무도 없다. 천천히 산에 올라가니 문득 비리고 더러운 냄새가 났다. 생각하기를 ‘산림은 고요하고 적막한데 이런 냄새는 어찌된 일일까?’ 산신이 노인이 되어 묘선을 보고 말하기를 “어진 이여, 어디로 가고자 합니까?” 하니 묘선이 “나는 이 산에 들어가 수도하고자 합니다.” 하였다. 노인이 “이 산은 비늘과 날개 가진 것들이 사는 곳이라 어진 이가 수행할 땅이 아니라.”고 하였다. 묘선은 “이름은 무슨 산이라 합니까?” 노인 왈 “용산이라, 용이 이 산에 거하기 때문에 이름지었습니다.”
- (28) (16자 소흥본으로 보완) “이 서쪽 고개는 어떻습니까?” “그곳도 용이 거하므로 용산인데 다만 이 두 산 가운데에 香山이라고 하는 작은 산이 있으니, 청정하여 어진 이가 修行할 곳입니다.” 묘선이 물었다. “어떤 분인데 나의 거처를 일러주십니까?” 노인이 답했다. “弟子는 인간이 아니라 이 산의 신입니다. 어진 이가 장차 도를 증득할 것이라 제자가 마땅히 수호할 것을 서원하였습니다.” 말을 마치자 보이지 않았다. 묘선이 향산으로 들어가 꼭대기에 이르니 사방이 고요하여 아무 사람의
- (29) (16자 소흥본으로 보완) 종적도 없는 즉 생각으로 말하기를 ‘이곳이야말로 내가 化緣(중생을 교화하여 제도하는 인연)할 곳이다.’ 하고 산꼭대기에 움막을 짓고 수행하였다. 풀을 입고 나무에서 나는 것을 먹고 사는 삼년 동안에 아무도 몰랐다.
- 이때 부왕이 죄업으로 말미암아 가마라 병에 걸렸다. 피부로 퍼져 침식에 편안함이 없었다. 나라 안의 신묘한 의사를 다 하여도 치료할 수가 없었다. 부인과 왕족이 아침저녁으로 근심하였다. 하루는 異僧이 내전에 와 이르기를 “내게 神力이 있어서 왕의 병을 치료할 수 있습니다.” 하니 좌우가
- (30) (16자 소흥본으로 보완) 듣고 급히 왕에게 주달하였다. 왕이 듣고 중을 안으로 불러들이니 중이 아뢰었다. “貧道가 약이 있어 왕의 병을 치료할 수 있습니다.” 왕이 “어떤 약이 있어서 내 병을 치료할 수 있는가?” 물으니 “방책이 있는데 두 종류의 큰 약을 써야 합니다.” 하고 중이 답했

다. 왕이 “어떤 것인가?” 물었다. 중이 “화내지 않는 사람의 손과 눈을 이용해서 이 약을 만듭니다.” 하니 왕이 “너는 희룡의 말을 하지 말아라. 사람의 손과 눈을 취함에 어떤 사람이 화내지 않겠는가?” 했다. 중이 “이 왕국에 있습니다.” 하니 왕이 “지금 어느 곳에 있느냐?” 물었다. 중이 말하기를 “왕국의 서

(31) (16자 소흥본으로 보완) 남쪽에 향산이라는 산이 있는데 山頂에 仙人이 있어 수행하여 공력이 있으나 아무도 모릅니다. 이 사람은 화가 없습니다.” 왕이 어떻게 그 손과 눈을 얻을 수 있을까 물으니 중이 말했다. “다른 사람은 얻을 수 없고 오직 왕만이 구할 수 있습니다. 이 仙人은 과거에 왕과 큰 인연이 있어서 그 손과 눈을 얻으면 왕의 이 병은 치유 될 것임에 의심의 여지가 없습니다.” 왕이 듣고 향을 태우고 기도하기를 “짐의 큰 병이 과연 나을 수 있다면 이 선인이 나에게 손과

(32) (16자 소흥본으로 보완) 눈을 베풀어 아까워하지 않을 것인가? 하였다. 기도를 마치고 왕은 사신을 불러 향을 가지고 산으로 가게 하였다. 사신이 이르러 茅屋 가운데 仙人이 단정하고 엄숙하게 가부좌를 하고 앉아 있는 것을 보았다. 나아가 좋은 향을 태우고 왕의 칙명을 전하였다. “국왕이 가마라 병을 앓은 지 3년에 나라의 神醫와 妙藥을 다 하여도 치료할 수가 없었다. 한 스님이 方文을 내되 화 내지 않는 사람의 손과 눈을 써서 약을 이룰 수 있다 한다. 이제 가만히 들으니 선인이 수행하여 공력이 있어서 화냄이 없다고 알고 있다.

(33) (18자 소흥본으로 보완) 감히 선인에게 고하여 손과 눈을 빌어 왕의 병을 구하고자 한다.” 하고 사신이 재배하니 묘선이 생각기를 ‘부왕께서 三寶를 경외하지 않고 佛法을 毀滅하고 절을 불사르고 승려를 주살함이 질병의 업보를 불렀구나. 내 장차 손과 눈으로 부왕의 곤액을 구하리라’ 하고 사신에게 일러 가로되 “너의 국왕이 이런 악질에 걸림은 三寶를 믿지 않은 까닭이다. 내 장차 손과 눈으로 왕의 약을 이루리라. 오직 바라기는 약과 병이 잘 맞아서

- (34) (19자 소흥본으로 보완) 왕의 惡疾을 제거하고 왕이 發心하여 삼보로 歸向하여 愍유하기를 바란다.” 하고 말을 마침에 칼을 들어 스스로 두 눈을 도려내고 사신에게 두 팔을 자르게 하니 이때 온 산이 진동하고 허공에서 소리가 있어 찬미하기를 “드물고 드물도다. 능히 중생을 구함이며, 세간에서 이 일을 행하기 어려운 일이다.” 사신이 크게 두려워하니 선인이 “두려워 말라, 내 손과 눈을 가지고 왕에게 돌아가 내가 말한 바를 기억하라.” 사신이 받아 돌아가서
- (35) (20자 소흥본으로 보완) 왕에게 아뢰니 왕이 손과 눈을 얻고 부끄러움을 깊이 느꼈다. 중에게 약을 만들게 하여 복용하니 열흘이 못 미쳐 왕의 병이 모두 나았다. 왕과 신하와 친척, 신하, 아래로 모든 나라사람들이 모두 기뻐했다. 이에 왕이 중을 불러 공양하고 사례하여 가로되 “짐의 큰 병이 스승이 아니었으면 나을 수가 없었다.” 하니 중이 “빈도의 힘이 아닙니다. 선인의 손과 눈이 없었다면 어찌 나았겠습니까? 왕은 응당 산에 들어가 선인께 사례드리십시오.” 말을 마치고는 사라졌다. 왕이 크게 놀라
- (36) (21자 소흥본으로 보완) 합장하고 말하였다. “나의 박한 인연이 聖僧을 감동하여 와서 구해주었구나.” 좌우에 명하여 “짐이 내일 향산에 예방하여 선인께 사례하겠다.” 하였다. 다음날 왕과 부인, 두 딸과 궁 사람들이 수레를 타고 성을 나와 향산 선인의 거소에 들어갔다. 공양할 것을 널리 갖추고 왕이 분향하며 사례하여 이르기를 “짐이 惡疾에 걸려서 선인의 손과 눈이 아니었다면 고치기 어려웠으므로 짐이 금일 친히 가족을 이끌고 산중을 방문하여 선인께 사례합니다.”
- (37) (21자 소흥본으로 보완) 왕과 부인, 宮嬪이 모두 앞에 선인이 눈과 손이 없는 것을 바라보고, 선인의 몸이 완전치 못한 것이 모두 왕 때문임에 슬픔이 솟구쳤다. 부인이 잘 살펴 얼굴을 바라보고 왕에게 이르기를 “선인의 형상을 보니 자못 우리 딸과 비슷합니다.” 하고는 목이 메고 눈물이 흐르고 울음을 깨닫지 못하였다. 선인이 문득 말하였다. “어머니, 묘선을 생각하지 마세요. 제가 묘선입니다. 부왕의 惡疾에 내가 손과 눈을 바쳐

서 부왕의 은혜를 갚았습니다.” 왕과

(38) (21자 소흥본으로 보완) 부인이 이 말을 듣고 끌어안고 크게 우니 슬픔이 천지를 흔들었다. “내가 무도하여 내 딸의 손과 눈이 온전치 못하고 이 고통을 겪게 하였구나. 내가 장차 혀로 딸의 눈을 핥고 두 손을 이으리라. 원컨대 천지신령은 내 딸의 마른 눈을 다시 돌게 하고 잘린 팔을 복원하소서.” 왕이 발원을 마치고 왕의 입이 묘선의 눈에 닿기 전에 홀연히 묘선의 소재가 사라져버렸다. 이때 천지가 진동하고 광명이 환히 비추고 상서로운 구름이 주위를 덮고 하늘 북이 소리를 내어 보니

(39) (21자 소흥본으로 보완) 千手千眼 大悲觀音이 엄숙 장엄한 모습으로 광명으로 빛이 나고 높고도 당당하여 별 가운데 달과도 같았다. 왕과 부인과 궁빈들이 보살의 형상을 보고 몸을 일으켜 스스로 치며 가슴을 때리고 통곡하여 소리를 높여 참회하며 “우리가 육안으로 성인을 알아보지 못하고 악업이 마음을 가렸던 것이니, 원컨대 구하고 보호하시어 전날의 허물을 면하여 주소서. 제자는 이제로부터 삼보에 회향하고 사찰을 중흥하리다. 원컨대 보살의 자비로 본체로 돌아와서

(40) (21자 소흥본으로 보완) 우리가 공양하게 하소서.” 곧 선인이 다시 본래 몸으로 돌아왔는데 눈과 손이 완전하며 가부좌에 합장한 채 엄숙한 모습으로 마치 선정에 들어가듯 입적하였다. 왕과 부인이 분향하며 발원하여 “제자는 향기 나는 나무를 공양하여 聖體를 화장하겠습니다. 궁으로 돌아가서 탑을 세워 영원히 공양하겠습니다.” 왕의 발원이 마치고 갖가지 정결한 향으로 영구를 두르고 불을 넣어 살랐다. 향기로운 나무가 다 탔는데도 영구가 위엄스러운 모양으로 들어도 움직이지 않았다. 왕이 다시 발원하여 “반드시 이는 보살이

(41) (22자 소흥본으로 보완) 이곳에서 떠나고자 아니하고 일체 중생이 이를 보고 듣고 공양하게 함이라.” 라고 말하고 부인과 함께 마주 드니 즉시 가벼이 들렸다. 왕이 이에 공경하여 龍室을 세워 안에 보살의 眞身을 안치하고 밖에는 寶塔 莊嚴을 두었다. 산정의 암자 밑에 장사하고 궁궐 권

속들과 산에 있으면서 밤낮으로 수호하여 잠을 자지 않은 지 한참 후에 귀국하여 절을 중건하고 승니를 늘리고 삼보를 경건히 받들고 창고의 재물을 들어내어 향산에 탑

(42) (22자 소흥본으로 보완) 13층을 세워서 보살의 진신을 덮었다.

(天神이 말하기를) “제자가 스승의 물음을 입어 보살의 신령한 자취를 큰 뜻만 약속하였습니다만 보살의 비밀스러운 應化에 관하여는 아는 바가 없습니다.” 율사가 또 묻기를 “향산의 보탑은 지금은 어떠한가?” 천신이 말하기를 “탑은 오래되어 이미 버려졌고 지금은 흙 부도뿐이어서 아는 사람이 없습니다. 성인이 행적을 보임에 흥폐에 때가 있어 삼백년 후에야 중흥될 것입니다.” 율사가 듣고 합장하며 찬미하여 가로되

(43) (22자 소흥본으로 보완) “관음대사의 신력이 이와 같구나! 보살의 발원이 광대하지 않았다면 그 사적이 드러나지 않았으리라. 그 땅 중생의 인연이 익지 않았다면 그 應함을 얻지 못했으리라. 높고 높아라 공덕의 무량함이여! 생각으로 얻을 수가 없도다!” 하고 제자 義常을 명하여 기록하고 전하여 지 않게 하였다. (소흥본에는 ‘성림 2년 仲夏 15日’이라고 되어 있다. 699년 4월 20일이다)

이 뒤에는 의상의 글이 상세하나 조잡하여 蔣之奇가 수정하여 비를 세웠다는 내용이 있다. 元符 3년(1100년)의 일이다.

A Comparative Study of <Princess Bari>, <Miaoshan>, and Other Similar Folklores of Many Lands

Shin YeonWoo*

I compared the Korean Shaman epic <Princess Bari> with several folklores from many lands.

Korea : <Princess Bari>

Manchuria : <Nishan Shaman>

China : <The Legend of Miaoshan>

German : <The Water of Life>

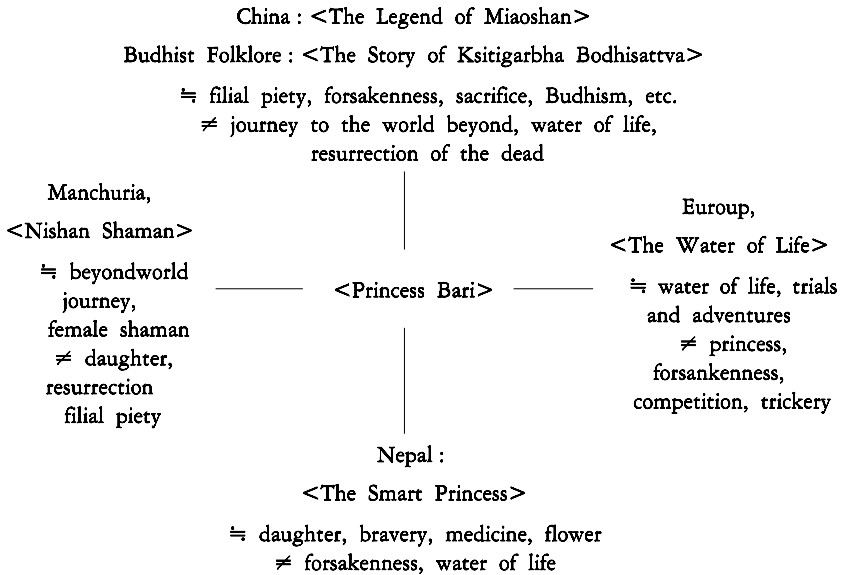
Nepal : <The Smart Princess>

Budhist Folklore : <The Story of the Previous Life of JijangBosal(Ksitigarbha Bodhisattva)>

I also referred to <The King of Erin and the Queen of the Lonesome Island> from Ireland, <Dance! My Beloved Dog> from Usbekistan, <Kubaiko> from Tatar.

They have some similarities and dissimilarities, also. We can draw a figure with <Princess Bari> as its center like this;

* SeoulTech



This figure tells us that we can not say that <Princess Bari> is definitively formed by a certain piece of folktale.

Instead, we are to take note of their similarities and dissimilarities at the same time. And this leads us to the Wittgenstein's idea, "family resemblance". Now we found a way out of the traditional diffusionism or a influence theory. We can understand folktales not in the light of an idea of originality but a rhizome model of Deleuze.

Keywords : <Princess Bari>, <The Legend of Miaoshan>, <Nishan Shaman>, <The Water of Life>, <The Smart Princess>, <The Story of Ksitigarbha Bodhisattva>, family resemblance

*이 논문은 2013년 7월 12일 투고되어

편집위원회의 심의와 심사위원의 심사를 거쳐 2013년 8월 6일 심사가 완료되고

2013년 8월 16일 편집위원회에서 게재가 확정된 논문임