

第11回 國際亞細亞民俗學會 定期學術大會

亞細亞의 無形文化遺産 및 端午文化

- 아시아 단오문화지도 구축을 위한 민간학술 네트워크

日時：2010年 6月 14~15日 10:00~18:00

場所：江陵端午文化館 2層 會議室

第11回 國際亞細亞民俗學會 定期學術大會

亞細亞의 無形文化遺產 및 端午文化

- 日時：2010年 6月 14日(月) ~ 15日(火) 10:00~18:00
- 場所：江陵端午文化館 2層 會議室
- 主催：國際亞細亞民俗學會, 江陵端午祭委員會, 江原道民俗學會
- 後援：東北亞歷史財團, 江陵市

第1日 6月 14日(月) 10:00~18:00

- 09:30~10:00 開幕式 (司會：金京南 江原道民俗學會 會長)
- 開會辭：櫻井龍彦 (國際亞細亞民俗學會 總會長)
 - 祝辭：崔鍾高 (江陵端午祭委員長)
 - 紹介：張正龍 (國際亞細亞民俗學會 韓國代表)

紀念寫真撮影

□ 招請講演

- 10:00~10:30 金善豐 教授 (韓國 中央大學, 初代總會長)
10:30~11:00 陶立璠 教授 (中國 中央民族大學, 2代總會長)

□ 研究發表

第1部 - 司會：張正龍 教授

- 11:00~11:20 櫻井龍彦 教授 (日本 名古屋大學)
11:20~11:40 Ngo Duc Thinh 教授 (越南 社會科學院)
11:40~12:00 苑利 研究員 (中國文化部 藝術研究院)
12:00~12:20 陳益源 教授 (臺灣 成功大學)
12:20~14:00 午餐

第2部 - 司會：金京南 教授

- 14:00~14:20 謝世忠 教授 (臺灣 臺灣大學)
14:20~14:40 許輝勳 教授 (中國 延邊大學)
14:40~15:00 Nguyen Thuy Loan 研究員 (越南 社會科學院)
15:00~15:20 鄒明華 研究員 (中國 社會科學院)
15:20~15:40 劉京宰 教授 (日本 亞細亞經濟文化研究所)
15:40~16:00 張正龍 教授 (中國 北京大學)

16:00~16:20 金京南 教授 (韓國 韓中大學)
16:20~17:00 國際亞細亞民俗學會 總會 (司會/劉京宰 總秘書長)
17:00~18:30 晚餐

18:30~21:00 江陵端午祭 迎神行次 및 開幕式 參觀

第2日 6月 15日(火) 10:00~12:20

第3部 - 司會：金善豐 教授

10:00~10:20 林永商 教授 (韓國 外國語大學)
10:20~10:40 金相憲 教授 (韓國 外國語大學)
10:40~11:00 黃鏤詩 教授 (韓國 關東大學)
11:00~11:20 鄭亨鎬 教授 (韓國 中央大學)
11:20~11:40 沈相教 教授 (韓國 釜山教育大學)
11:40~12:00 徐鐘源 博士 (韓國 檀國大學)
12:00~12:20 安光善 博士 (韓國 關東大學 講師)
12:20~13:30 午餐
13:30~14:00 綜合討論

咸永文 院長(韓國 亞細亞地域文化研究院), 李明輝 教授(韓國 西京大)

李漢吉 教授(韓國 江陵原州大), 李慶和(韓國 江陵端午祭委員會)

金銀慶(韓國 江陵原州大)

第4部 - 江陵端午祭 現場調查

14:30~18:00 現場調查, 端午祭遺蹟地 探訪

18:00~20:00 晚餐

目 次

神話學的으로 본 江陵端午祭의 特徵 / 金善豊	7
中国端午节物的使用及其文化表征 / 陶立璠	17
端午節と綱引き / 櫻井龍彦	25
ĐẶC TRUNG VÀ GIÁ TRỊ CỦA LỄ HỘI CỔ TRUYỀN / Ngo Duc Thinh	39
传统节日：一宗宝贵的民族文化遗产 / 苑利	51
台灣端午文化的類型與分布 / 陳益源	59
世界文化遺產中的人物 / 謝世忠	63
중국조선족의 무형문화유산과 그 실태 연구 / 許輝勳	89
LỄ HỘI ĐÌNH TÚ LIÊN: VẤN ĐỀ BẢO TỒN VÀ PHÁT HUY / Nguyen Thuy Loan	99
传统节日传承的两翼：节俗及其传说 / 鄒明華	113
アジアの端午文化と交流ネットワーク / 劉京宰	121
北韓地域 端午節의 어제와 오늘 / 張正龍	127
江原道 端午歲時風俗의 樣相과 特質 / 金京南	147
우즈베키스탄 고려인 단오명절의 실태 / 林永商	171
아시아 단오문화지도의 구성과 활용 방안 / 金相憲	187
전통축제로서 한국 단오제의 비교 연구 / 黃鏤詩	207
韓國 端午假面劇의 歲時的 特徵과 意味 / 鄭亨鎬	219
자인단오제의 전승과 실태 / 沈相教	233
법성포 단오제의 전승과 성격 / 徐鐘源	251
아시아 단오문화의 문화콘텐츠 개발 방향 / 安光善	269

神話學的으로 본 江陵端午祭의 特徵

金善豊 / 中央大學校 民俗學科 名譽教授

1. 강릉단오제 제신(諸神)의 이동(移動)

태초(太初)에 우주는 하나의 점이었다고 한다. 태초(太初)란 단어는 천지가 크게(太) 열린 맨 처음(初)을 말한다. 천지가 창조될 때 맨 처음 말이 있었고, 그 말에 의해 신화는 창조되었다. 말에 조어(祖語·祖上語)가 있듯, 신화에도 신화의 신화, 곧 '조신화(祖神話·祖上神話)'가 있었으니 그것이 우주기원신화이다.

원초과학적(原初科學的) 성격으로 볼 때 신화는 인문(人文)·자연현상(自然現象)들에 대하여 태초적 설명을 하려 했고, 사회적 기능 면으로 볼 때 신화는 집단신앙(集團信仰)을 만들어 단결의 핵심 역할과 기능을 하도록 중용해 왔다.

막스는 일찍이 "그 어떤 신화든지 모두 상상 속에서 혹은 상상을 빌어 자연의 힘을 정복하고 자연의 힘을 형상화한다……. 신화는 사람들의 환상을 거쳐 비의식적인 예술방식으로 표현된 자연과 사회형식 그 자체"라고 하였다.

신화에서 볼 수 있는 이런 상상, 신화적 환상은 당시 원시인들에게 있어서는 진짜로 믿는 사실처럼 이해되었으며, 꾸며낸 이야기가 아닌 진실한 인식과 소원으로 표현되었던 것이다. 이처럼 신화는 원시인들이 가지고 있던 자연과 사회에 대한 왜곡된 관념과 표상, 그에 기초한 신앙심과 종교적 관념에 토대하여 생활을 반영한 무의식적인 예술적 개작인 것이다.

그러면 신화는 어떻게 창조되었을까?

원시인간들이 동물계에서 벗어나 인간계로 넘어왔을 때에는 동물과 구별되는 비상한 두뇌와 두 손 외에 아무것도 없었다.

생존을 위하여 원시인간들은 주위에 육실거리는 맹수들과 싸워야 했으며 자주 변하는 대자연의 위협에 맞서야 했다. 이런 과정에서 손과 대뇌의 발전을 가져왔고 노동도구도 만들어내게 되었다. 노동실천의 반복과정에서 최초의 인류는 점차 머리가 트게 되었고 대자연을 인식하고 대자연을 개조하려는 욕망이 생기게 되었다. 이리하여 인류는 점차 세계를 인식하고 자연을 정복해가는 문명의 길에 들어서게 되었다. 바로 이 역사적인 입구처에서 인류는 최초의 생산공구인 돌도끼·활·집게 등과 최초의 정신적 산물인 신화를 창조해 낼 수 있었다. 어찌 보면 이 같은 제창조는 인간의 욕망이요, 욕망의 에너지가 문예적으로 표현된 것이 신화라 하겠다.

원시인들의 상상 속에서 꿈은 매우 중요한 의의를 가지는 계시였다. 그들은 꿈속에서 자지 않을 때와 같이 산에 가서 사냥도 하고 강에 가서 고기도 잡았으며, 또 다른 씨족들과 싸우고 죽이고 죽기도 하였다. 그런데 잠을 깨고 보면 자기는 죽지도 않았고 어디에 가지도 않고 그곳에 누운채로 있음을 알게 되었다. 그들은 또 죽은 사람도 그들의 생사와 같이 산 사람들과 함께 있는 꿈도 꾸었다. 이러한 기이한 현상은 그들의 상상력을 크게 계발시켜 주었다. 그들은 사람이 죽은 후 누워 있는 모양이 산 사람이 잘 때와 비슷한 것으로부터 죽은 사람도 산 사람이 꿈에서 활동하는 것처럼 현실이 아닌 다른 세계에서 활동하고 있으리라고 생각하였다. 이로부터 원시인들은 사람에게 손으로 만질 수 있고 볼 수 있으며 감각할 수 있는 실재한 육체 외에 또 공허하고 만질 수도 볼 수도 없는 정신적인 지배력과 영혼이라는 것이 있다고 생각하였다. 원시인들은 죽은 사람이 꿈에 산 사람과 함께 활동할 수 있는 것은 바로 그 죽은 육체를 떠난 영혼이 떠돌고 있기 때문이라고 상상하였다. 그들은 인간은 삶 - 죽음 - 삶(生活) - 죽음이라는 주기를 넘나들며, 인간세계나 우주세계도 주기적 윤회의 법칙에 따라 흘러간다고 믿었다.

"자연의 힘이 인격화됨으로 하여 최초의 신이 나타나게 되었다."고 한 엥겔스의 주장대로 원시인들은 사람 자신의 형상에 비추어 다종다양한 신들을 만들어 내었으며 동시에 신들의 생활, 운동과 그들 간의 싸움이 마침내 복잡하고 거창한 자연현상을 이룬다고 생각하였다. 신이란 인간이 상징적 인격을 부여한 영(靈)을 말한다. 고대 히랍인들은 일월성신(一月星辰), 산천해륙(山川海陸), 그리고 비온 뒤의 무지개와 강가에 피어난 수선화까지도 그 모두가 신의 조화로 이루어졌다고 생각하였다. 따라서 인류에게 주는 화복수요(禍福壽夭) 등은 모두 신의 의지에 의해 결정되는 것이라고 보았다. 태양의 움직임은 태양신인 아폴로가 천차(天車)를 몰고 하늘에 떠돌아 다니는 것이며, 세차게 타오르는 산불은 불신이 불을 뿜었기 때문이라고 보았다. 모든 신화에서 나오는 일신·월신·풍신·운신 등이 다 그러한 표현의 하나로 이해되어야 한다. 우리민족의 단군신화에 나오는 풍백·우사·운사도 바로 자연을 다스리는 초인간적인 힘을 가진 신으로 이해해야 할 것이다. 이렇게 호기심과 의문으로 충만된 원시인들은 만사만물의 창조와 변화에 대하여 모두 억측과 환상적인 해석을 가하고 의인적인 묘사를 하였다. 그리하여 자연현상을 신화적으로 해석하고 우주만물의 내력을 환상적으로 설명하는 해석신화가 창조되게 되었던 것이다. 생산력의 발전과 인식능력이 제고됨에 따라 점차 개벽신화와 인류기원신화가 나오게 되었고, 그 후 조상신, 그리고 마지막으로 권력과 결합된 지배신 — 천제와 같은 신이 나타나게 되었다. 이처럼 자연신화가 먼저 나오고 인문신화가 후에 생성되었던 것이다.

개벽신화와 같은 원시인의 신화를 자연신화(自然神話)라 한다. 자연신화 시대는 점점 인지의 발달로 실존 인물의 신화 시대로 이행되어 가는데 이 때의 신화가 인문신화이다. 인문신화 시대는 대개 영웅신화 시대를 말한다. 예를 들면, 왕이나 장군 등이 주로 신화상의 주인공의 대열에 오르게 되는데 민족마다 자기 민족의 영웅으로 상징체계를 세워 나간다.

역사적으로 볼 때 강릉시와 평창군은 예맥국(濊貊國)의 옛 땅이다. 강릉시가 예국에 속했다면 평창군 봉평면과 대화면, 진부면은 한 때 맥국의 문화권에 속했다.

대화면에서는 청동기시대의 유물로 고인돌이 다수 발견되었으며, 부족국가 시대 맥국의 왕인 태기왕(泰岐王)이 잠시 국가를 건설했다는 전설이 다수 전한다. 당시 태기왕은 오늘날 산신이나 서낭신의 자격으로 각 마을에 봉안되어 있다.

이처럼 이곳 제의는 신라적 이전분인 태기왕신을 모시는 제향이라는 점이 특징인데, 한(恨)에 간 왕신이기에 큰 축제로 승화될 수 없었다.

그러면 맥국을 평정한 예국의 경우는 어떠한가? 예국에는 무천(舞天)이라는 축제가 있었다고 하나 그 규모는 상세히 알 수 없다. 다만, 무천이란 용어가 문헌에 따라 사람 인 변을 쓴 무천(舞天)이란 단어로 나타나고 있는 점을 감안한다면 인간이 하늘을 향해 춤을 추는(기원하는) 축제였음이 분명하다.

그렇다면 하늘과 교신할 수 있는 가장 가까운 곳은 산이었을 터인데 그 산은 어떤 산이었을까?

그 산은 다름 아닌 오대산(五臺山)이었던 것이다.

문화적으로 볼 때 예국시대 진부면은 예국의 땅이었을 것으로 추단된다. 곧이 문화의 경계선을 긋자면 봉평과 진부, 곧 태기산과 오대산 사이가 문화의 한 큰 선(線)의 묶음(束) 내지 띠(帶)의 경계가 되지 않았나 추측된다. 예국은 승리한 나라이었기에 태기왕 신화와 같은 한의 정서가 이어내려오지는 않았고, 자연신화 위주의 무천과 창해역사(滄海力士)와 같은 장군신이 신격상으로 승화시켜 나갔다. 심리학적으로 승화란 도착된 에너지의 변형이다. 신라 이전에 이미 장군신을 승화시켰던 모형을 우리는 이곳에서 발견할 수 있다.

자연신화가 대체신화(代替神話)를 낳게 된 시기는 신라가 삼국통일이라는 대업(大業)을 달성한 이후이다. 곧, 예국의 자연신화는 불교국가답고, 무교국가다운 대체신화를 무천 속에 삼입시켜 나갔으니 전자가 범일국사신이요, 후자가 김유신장군신이다.

일찍기 손진태(孫晉泰)는 《조선신가유편 朝鮮神歌遺篇》, (향토연구사, 동경, 1930. 5, 日と月と星)에서 한·중·일 삼국의 신화는 같은 문화권에서 가질 수 있는 우주관을 공유하고 있는 것이 사실이나, 세부적인 신화 형상에 들어가 살펴보면 각기 독자적인 우주론을 갖고 있음을 발견하게 되고, 무엇보다 우주 지배의 최고신이 일본에서는 태양의 여신인 천조대신(天照大神)임에 대하여 한·중에서는 태양신을 결코 최고위(最高位)의 신에 두지 않고 있으며, 그는 최고신에 종속된 수많은 직능신 가운데 하나일 뿐이라고 하였다.

손진태의 주장을 빌리지 않더라도 강릉단오제 신화는 자연신화 시대를 지나 인문신화 시대대로 접어들면서 한국신 만을 위주로 한 신화 체계를 꾸려 나갔음을 잘 알 수 있다.

인간은 순환의 법칙을 좋아한다. 그들은 어김없이 찾아 왔다 이내 가버리는 봄(출생)·여름(성장)·가을(성숙)·겨울(사멸)이라는 사계(四季)의 순환을 자연의 법칙·우주의 질서로 이해하였다. 또 사계를 분할하여 12달 24절기 등으로 순환체계

를 만들고 그 순환의 주기마다 형식적 제의와 축제신화를 만들어 나갔던 바, 프라이는 이들이 4가지 갈래로 그 원형이 표출된다고 보았다.

첫째, 새벽, 봄, 출생 단계 - 영웅의 출생 신화, 부활과 재생의 신화, 창조의 신화, 암흑, 겨울, 죽음의 세력이 패배한다는 내용의 신화(이 네 신화는 하나의 사이클을 형성한다.), 이 신화의 사이클에 부차적인 인물로서, 아버지와 어머니가 등장한다. 이 신화의 단계에서 소위 로만스(영웅 기담<奇談>)과 대부분의 열광적 찬가 및 광상곡(狂想曲)의 원형이 생긴다.

둘째, 정오, 여름, 결혼 또는 승리의 단계 - 인간의 신격화, 거룩한 혼인 관계, <낙원>에의 입장에 관련된 신화. 부차적 인물로서는 친우와 혼인한 신부. 희극, 전원시, 목가의 원형이 된다.

셋째, 석양, 가을, 죽음의 단계 - 가을, 신의 사망, 영웅의 급작스런 죽음, 희생, 영웅의 고립에 관한 신화. 부차적 인물로는 모반자와 유혹자가 있다. 비극과 엘레지의 원형.

넷째, 어둠, 겨울, 해체의 단계 - 그러한 세력들에 관한 신화, 대홍수와 대혼돈의 신화, 영웅의 패배의 신화, 소위 제신의 몰락의 신화, 부차적 인물은 식인귀, 마녀, 풍자문학의 원형이다.

특히 그는 영웅에 관한 신화는 영웅의 종족적 사명에 초점을 두며, 영웅은 그 사명의 완수를 위한 추구(quest)에 나선다고 주장하면서 추구신화(quest-myth)에 나타난 신화영웅은 메시아적 중요성까지 갖고 있는 일이 종종 있다고 강조하였다.

그렇다면, 성황신인 범일국사신과 산신이 김유신장군신은 어떤 메시아적 사명 완수를 위한 추구(quest) 직능을 하고 있을까?

한 마디로 범일국사신은 불교신앙의 메시아였으며, 김유신장군신은 무교신앙과 선교신앙의 메시아였던 것이다. 강릉단오제 대성황사에 모셨던 12신들은 각기 직능신 자격으로 봉안되어 있으며 메시아로서의 역할도 일부 하고 있음을 알 수 있다.

2. 제의신화로서의 강릉단오제

한민족의 3대 명절은 설, 수릿날, 가배라 할 수 있다. 이처럼 3대 명절은 3분법적 해석이 가능한데 이는 3이란 수가 가지고 있는 민족 정서와 무관하지 않다.

3대 명절을 도표화하면 다음과 같다.

	신성의상	시 · 년	축제
설 날 (元旦)	설 빬 (歲粧)(0)	아침.....소년	봄축제(0)
수릿날 (端午)	술의 (戌衣·端午粧)(0)	점심.....청년	여름축제(0)
가뱃날 (秋夕)	가배빬 (秋夕粧)(0)	저녁.....중장년	가을축제(0)
동짓날(冬至)	동짓날(△)	노인	겨울축제(x)

* △는 있을 수도 있음을 표시함.

《동국세시기》에 의하면 수릿날을 수레날이라고 하는데 이는 수레바퀴 모양의 쭉떡을 해 먹기 때문이라고 설명하고 있다. 그러나 수레가 가지고 있는 깊은 상징의 세계를 추구해 보면 ‘수레’가 곧 ‘태양’을 상징하고 있음을 이해할 필요가 있다.

또한, 《열양세시기》에 보면 ‘수뢰일(水瀨日)’이라고 해서 “밥을 물의 여울에다 던져 굴삼려(屈三闕)를 제사 지냈기 때문”이라고 한학자다운 건강부회를 서슴치 않고 있는 학자도 있으나 그 같은 해석보다는 한국의 풍농기원제인 용신제나 수신제적(水神祭的) 시각으로 단오에 접근했어야 했다.

그러나, 진정한 단오의 한국적 의미는 ‘수리’라는 단어 속에 있다. 수리란 봉(峰)이나 위[上]·높다[高]는 뜻 외에 ‘신(神)’이란 뜻을 지니고 있어, 단오는 ‘신(神)이 오시는 날’ 곧 ‘신일(神日)’을 말한다.

그렇다면 어떤 신이 내려오는 날일까?

7C 문헌인 《수서 隋書》에 전거하면 신라인들이 받드는 신은 일월신(日月神)임을 알 수 있다.

신을 모시는 관점에서 볼 때 설과 추석은 월신축제(月神祝祭)요, 수릿날은 일신축제(日神祝祭)라 할 수 있다.

첫째, ‘남추석북단오(南秋夕北端午)’란 속담에서 알 수 있듯이 중부지방 이남은 추석이, 중부지방 이북은 단오가 성했다. 북한의 평양과 개성은 단오 축제가 대단했으며, 한국의 단오 축제로는 무형문화재 제13호로 지정된 강릉단오제가 가장 유명하다. 우선, 강릉단오제가 다른 단오제와 준별되는 점은 무엇이고, 그 특징이 무엇인지를 살펴보기로 한다.

첫째, 신화상으로 보아 거금 1000여 년 전 고려 태조 왕건의 개국신화와 연결된다는 점이다.

왕건이 대관령에서 신검과 치열한 전투를 벌일 때의 일이다. 피로에 잠시 낮잠을 자고 있을 때 꿈에 승속이신(僧俗二神)이 신병(神兵)을 이끌고 와서 신검 무리를 격멸시켰다. 깨어보니 문득 전쟁에 이겼다고 되어 있다. 이 두 신이 다름 아닌 신라 장군 김유신과 강릉 학산 출신 범일국사(梵日國師)였음을 알게 된 왕건은 신의 음조에 고마워 그곳 대관령 정상에 사우(祠宇)를 짓고 대대로 제사 올리도록 하였다. 태조가 <훈요십조訓要十條>에 산천제(山川祭)를 꼭 지내라고 명한 것도 이로 말미암는다.

둘째, 김유신장군과 범일국사를 포함한 12신을 강릉 대성황사(大城隍祠)에 모시고 있다는 점도 특이하다.

이들 제신(諸神)은 신라 때 분이 대다수이고 강릉 출신의 연화부인지신(蓮花夫人之神)과 범일국사뿐 아니라 우산국을 점령한 공로로 신격화된 김이사부지신이라든가 충청도에서 이곳 강릉 땅에 와서 벼농사를 일깨워준 곡신 초당리부인지신까지 있어 흥미로운 신격화 작업이 이루어졌음을 읽을 수 있다.

대성황사의 12신위는 다음과 같다.

김유신지신(金庾信之神) · 범일국사지신(梵日國師之神) · 김이사부지신(金異斯夫之

神)·초당리부인지신(草堂里夫人之神) · 연화부인지신(蓮花夫人之神) · 태백대왕신(太白大王神) · 감악산대왕신(紺岳山大王神) · 송악산지신(松岳山之神) · 성황당덕자모지신(城隍堂德慈母之神) · 서산송계부인지신(西山松桂夫人之神) · 신무당성황신(神武堂城隍神) · 남산당제형태상지신(南山堂帝形太上之神) 이다.

셋째, 중국 연변 조선족 민속학회장 정길운(鄭吉雲)의 《조선족민속》에 의하면 “그네의 발생은 강릉의 한 사람이 모기를 피하기 위하여 만든 요람이 그네의 시초였다고.” 기술되어 있다. 여성들의 그네타기뿐만 아니라 씨름도 좋아했고 관노가면극과 용물놀이, 석전(石戰)까지 있어 모든 집단적 단오놀이를 거의 다 볼 수 있는 곳도 이곳뿐이라는 점을 지적해 두고자 한다.

넷째, 지금도 ‘신주(神酒) 빚기’로부터 단오가 끝나는 날까지 장장 50여 일이 걸리는 긴 축제 형식을 취하면서 서서히 진행된다는 점도 다른 곳 단오제 풍속과 다른 특기할 사항이다.

다섯째, 신들도 외로워 남녀신(男女神)의 결합(Hieros Gamos) 현상이 나타나고 있는데 대관령국사신(梵日國師之神)과 속간(俗間)의 정씨가녀(丁氏家女)와의 부부간의 인연은 호랑이를 이용한 약탈혼의 형태를 취하고 있지만 이 지방 신화에 흔히 나오는 설화의 특징이기도 하다.

여섯째, 난장은 경제성이 있어야 하고 관광적 효과가 있어야 하는데 이를 충족시키고 있다는 점을 들 수 있다.

일곱째, 필자는 “신화 없는 축제는 축제가 아니다.”는 이론을 축제를 비평한다.

강릉 부사가 대관령 산정(山頂)에 조랑말 타고 가서 신을 모시고 내려와 남대천변에 가설(假設) 서낭당을 지어 놓고 신들을 초치(招致)해 인간과 더불어 축제를 벌이고, 다시 환우곳을 끝으로 대관령으로 보내드리는 제의상의 질서체계가 완벽하다는 점도 한 특색으로 꼽고 싶다.

3. 영웅신화로서의 강릉단오제

우리나라에서는 수레를 사용한 시초가 언제였는지 그에 대한 기록은 없으나 신라나 가야시대의 옛 무덤에서 수레 모양의 토기가 출토되고 그 형태가 매우 정교한 것으로 미루어 매우 일찍부터 이용하였으리라고 본다. 출토된 전차(戰車) 중에는 바퀴가 둘 달리고 전면을 제외한 삼면에 틀을 박아서 앞는 이의 안전을 도모한 것도 있다. 또 틀바닥 앞쪽에 채를 걸고 그 끝에 가로막대를 대었으며 V자형의 멍에에 걸어 말 두 마리가 끌도록 되었다. 이와 같이 북방 기마민족들은 이미 전차를 전장에서 사용했던 것이니 그 역사 또한 가야 이전으로 소급된다 할 것이다.

그러면 수레가 가지고 있는 민속적 상징성은 어디서 찾을 수 있을까? 고분에 부장된 명기 중에는 차형토기(車形土器)라는 것이 있다. 이들은 일상생활용품이 가지는 표상(表象)과는 달리 타계(他界) 여행용 수레로서의 표상을 지니고 있다.

지금까지 알려진 것은 전부 신라 고분과 가야 고분에서 출토된 것으로 신라의 것은 경주시 황남동 미추왕릉지구 계림로 25호분옹관묘(甕棺墓)에서 출토된 것이 유일하다. 앞이 트이고 뒤가 막힌 상자모양의 수레와 커다란 2개의 바퀴로 구성된 바퀴는 이 토기는 표현이 매우 사실적이다. 12, 13개의 살로 구성된 바퀴는 굴대(車軸)와는 별도로 제작된 뒤 조립되어서 회전할 수 있게끔 되어 있다.

한편 이 밖의 수레형 토기들은 모두 경주를 제외한 경상도지역에서 발견되고 있어서 가야문화와의 관계와 밀접했음을 알 수 있다. 지금까지 11점이 소개되었는데 계림로 고분에서 발견된 것과 같은 수레모양을 그대로 보든 것은 한 점도 없다.

형식은 크게 두 가지로 나눌 수 있다. 우선 굽다리 위에 빨간 2개를 마주보게 얹고, 다시 2개의 수레바퀴를 각배의 교차부위에 각배의 방향과 직각이 되게 붙인 형식과, 기본적인 모티브는 앞의 형식과 동일하나 각배 대신 작은 컵 모양의 용기를 붙인 형식이 있다.

이 같은 형식의 차이에도 불구하고 그 쓰임새가 사자(死者)의 영혼을 저 세상으로 운반한다는 면에서는 공통된 의미를 지니고 있다.

흔히 사자의 영혼을 운반하는 토기는 배모양토기, 오리모양토기, 말모양 마형토기(馬形土器)등이 있는데 이들의 기능과 유사한 면을 발견할 수 있다.

고려 고종 18년(1231년)에 서북면 병마사(兵馬使)로 있던 박서(朴犀)는 몽골장군 살리타이가 구주성을 침공할 때 대포차(大砲車)와 누차(屨車)들을 사용했으나 철통같이 사수할 수 있었다고 한다.

그렇다고 한다면 적어도 그 이전인 고려 초에는 외바퀴수레 정도는 원시적이거나 마찬가지로 사용하였을 가능성이 짙다. 차전 이용의 중요성은 그 후 김육(金堉)의 <용차론 用車論>에도 언급이 되고 있다.

그런데 수레는 몽골 빠오의 천장이 가지고 있는 천궁적(天宮的) 의미에서와 같이 하늘의 뜻과, '높다(高)', '위(上)', '신(神)'이란 뜻이 더불어 존재한다.¹⁾

단오(端午)를 일러 '수릿날'이라 하는데 원래 '수레날'에서 온 말이다.

이로 본다면 '수리'를 '수리치'로만 어의적 해석을 내리기보다는 '천신하강일(天神下降日)'로 해석하는 것이 좋을 것 같다. 물론 천신은 일원신을 지칭한다.

수릿날은 태양의 기(氣)가 극(極)에 달하는 날이다. 단오날 썩을 뜯어도 오시(午時)에 뜯어야 약효가 제일 좋다. 다시 말해, 인간이 태양신(太陽神 · 日神)을 가장 가까이 접하게 되는 날이 수릿날인 것이다.

강무학은 차전놀이마저 단오절 놀이의 일환임을 다음과 같이 강조하고 있다.

"고대 농경산회의 통치조직을 보면 한 마을에는 소정의 병사 즉, 장정과 전쟁기구며 또 수레(車)를 상비하였다".

까닭에 수레를 모두 모아서 그 수가 천개나 되면 천승천자(天乘天子)요, 또 수레가 만개가 되면 이것을 만승천자(萬乘天子)라고 불렀던 것이다. 이 수레는 농사에도

1) 몽골 빠오의 천궁은 수레 모양의 살로 되어 있으며 하늘 그 자체이면서 태양신을 상징한다. 하늘 나라의 신이 천궁을 통해 하강하는데, 천궁에 말의 깃털을 달아 놓아 신목(神木) 역할을 담당하게 한다. 말의 깃털과 수레가 가지고 있는 상징성도 영혼의 운반 매체로서의 기능으로 해석할 수 있다.

필요한 농쟁기로 쓸 수가 있지만 이와 아울러 전쟁에도 치중(輜重), 녹각전(鹿角戰) 등에서 없어서는 안 될 병장기인 것이다. 따라서 5월 5일 단오제에는 수레를 동원하여 왕의 열병식에 참여하였던 것으로 볼 수 있다. 이러한 풍속이 후대에 이르러 수레쌈 차전(車戰)놀이 등으로 변하여 지방의 세시풍속으로 남게 되었던 것이다.

이와 같이 강무학은 수레쌈놀이를 단오절 민속놀이를 보았으나 <동국세시기>에는 상원(上元)의 놀이라고 기록되어 있으니, 상원의 차전놀이는 월신(月神)을 모의한 놀이요, 단오의 차전놀이는 일신(日神)을 모의한 놀이로 해석하고자 한다.

지금은 그 흔적조차 찾을 길 없지만 옛날에는 마당 한 쪽에 한 채를 따로 세워 수레를 넣을 수 있도록 꾸민 건물이 있었으니 그곳을 '수렛 간(間)'이라 한다. 한국인은 장광,곳간, 마구간은 물론이거니와 칩간(廁間)마저도 신을 설정해 놓고 살아온 민족이다. 수렛간 또한 신성공간으로 여겨왔을 터인데 그 곳에 신이 상주해 있었다면 일신(日神) 아니면 마신(馬神)이 안주해 있을 가능성이 짙다.

《삼국사기》 권제 33 거기조(車騎條)에서는 그 꾸밈의 사치스러움을 제약하는 법규까지 정하고 있을 정도이니 수렛간 치레가 대단했을 것으로 믿는다.

우선 안동차전놀이의 신화적 전거(典據)를 정리하면 대략 다음과 같다.

안동의 차전은 문헌적 기록이 전무하나 다음과 같은 전설이 구전되어 내려온다. 고려 태조 왕건(王建)은 후백제의 견훤과 안동에서 결전을하게 되었다. 이 때에 권신(權神), 김선평(金宣平), 장길(張吉) 세 장군이 있어 왕건 편에 가담하여 견훤을 패하게 하였으니 이 세 분을 태사로 모시어 삼태사(三太師)라 이르고 삼태사가 충성을 발휘하여 승리로 이끈 데 대한 기념으로 차전놀이를 하게 되었다고 한다. 이 때문에 안동부로 승격시켰고 사후에는 이 세분을 위한 삼태사묘를 건립하여 오늘날에 이르기까지 시민들이 신격화하여 제사를 지내고 있는 것이다.

또, 옛날 후백제의 왕 견훤은 지령이었다. 지령이가 인화(人化)해서 안동 땅에 왔다. 안동 사람들은 이 지령이를 몰아내기 위해서 소금배(옛날에는 소금배가 낙동강을 거슬러 안동까지 올라 왔다고 한다.)를 풀어 낙동강을 짜게 만들고 안동읍이 안동읍인이 나와 집단적으로 팔짱을 끼고 어깨로 지령이를 밀어 강물에 떨어뜨렸다. 그랬더니 지령이는 잔물에 들어가 죽고 말았다. 이 일이 있던 후에 안동 사람들은 지령이를 떠다밀 때처럼 떼지어 차전놀이를 하였으니 차전놀이 때에는 손을 쓰지 않고 팔짱을 낀 채 어깨로 서로 밀어댄다고 한다.(임동권, 1967년 12월 조사)

그러면, 춘천 외바퀴수레 싸움의 신화상의 인물은 어느 분인가? 신승겸 장군일 수밖에 없다.

원래 신승겸 장군은 《동국여지승람》 곡성현 인물조에 보면,

"신승겸은 춘천조에 상세하나 세상에 전하기를 승겸은 죽어서 현의 성황신이 되었다. (申崇謙 祥春川 世傳崇謙死爲 城隍之神)"

고 기록되어 있어, 역사적으로 숭앙받았던 신격화된 인물이었음을 알 수 있다.

예를 들면, 예종은 팔관회를 열고 신승겸, 김락(金樂) 두 공신을 흠모·추도하여 향가인 도이장가(悼二將歌)까지 지었던 것이니, 그의 충절은 당시 사회의 충의에 대한 표본이 되었던 것이 분명하다.

그는 삼중대광(三重大匡)에다가 태사로 추증, 태조묘정에 배향되었고, 곡성의 양덕사(陽德祠), 춘천의 도포서원(道浦書院), 평산의 태백산성사(太白山城祠)에 제향되고 있는 것이다.

안동의 설화와 대비해 볼 때 춘천(당시 光海州)출신인 개국벽상공신(開國壁上功臣) 신승겸 대장군은 안동의 삼태사보다 더 큰 공으로 살신성인으로 보위하면서 공산전투(公山戰(927)에서 태조의 어의(御衣)로 갈아 입고 어차(御車)를 타고 적진 뛰어 들어 태조를 구하고 전사

한 분이였기에 그 분에 대한 추모의 정은 더더욱 컸을 것이다. 흔히 원시적 놀이의 발생은 그들 사회의 임금이나 장군의 위대한 치적이라든가 위엄을 기리기 위한 기념 행사나 제의에서 시작된다. 그들은 노래로, 아니면 연극으로 위대한 분을 하나 하나 묘사해 나갔던 것이다.

신승겸 장군에 대한 흥미로운 점은 안동의 세 분이 태사였다는 점과같이 신승겸 장군 또한 태사였다는 점이다. 그리고 더 강력하게 민속놀이와 축제의 가능성을 시사하는 점은 신승겸이 평산의 태백산성과 곡성, 춘천에서 신격화되어 있다는 점이다.

황해도 예성강 상류에 있는 태백산성을 일명 '성황산성(城隍山城)'이라 하거니와 그곳에 '태사사(太師祠)'가 있어 개국공신들이었던 신승겸(申崇謙), 배현경(裴玄慶), 홍유(洪儒), 복지겸(卜智謙)을 신으로 모시고 있다. 태백산성은 봄이면 부녀자들이 춤을 추며 성밧기를 하는 곳으로 성돌이를 하면 건강해지고 일년 신수가 좋아진다는 곳이다. 특히 신승겸 장군의 상은 철상으로 되어 있는데 눈이 부리부리하고 매우 무서워 그 눈만 마주쳐도 학질이 낫고 재수가 좋으며 아이를 못 낳는 여자들은 아이를 낳는다는 속설이 전한다.

이상에서 강릉단오제와 마찬가지로 경산한 장군제에서도 무신(武神)을 모시는 사례를 예거 했거니와 이 같은 현상 속에서 '나라지킴이'나 '부족(마을)지킴이'로서의 신화적 직능을 읽을 수 있다.

3. 맺 음 말

이상에서 단오의 세시풍속 상의 의미와 장군제로서의 단오의 역사적 기능을 살펴 보았다.

- 단오제는 천상의 높은 신이 하강한 날을 축하하고 제의적 기능이 있음을 '수레'를 통해 발견할 수 있었다.
- 강릉단오제에는 '돌베개 잠잔다'는 말이나 '과부가 구제된다'는 말이전하고 있다. 다른 아닌 짝짓기 축제로서의 기능을 말하고 있는 것이다.

서구의 여름 축제에도 "He is a festival child."란 말이 있어 여름축제의 사회성을 찾을 수 있다.

- 단오는 달신(月神) 제의나 축제라기보다 May Pole이 상징하듯 일신(日神) 제의나 축제로 해석해야 할 것이다. 단오절 놀이로 차전(車戰)놀이 곧, 수레싸움놀이를 들어 수레가 일신 상징물임을 증명해 보았다. 수레는 티벳이나 몽골에 지방꼭대기에 있는 법륜(法輪) 곧, 달이나 태양을 상징한다.
- 한국인의 3대 축제는 설, 단오, 추석이다. 우리 민족은 3분법적 사고를 가지고 축제를 치루어 온 민족이다. 흑룡강성의 조선족은 설은 아침이요, 단오는 점심이요, 추석은 저녁에 해당한다는 사고법을 지니면서 살고 있다.
- 아리랑 3박자처럼 축제마저 3분적 논리에서 이탈하지 않았으며 3분박적 삶의 주기를 발견할 수 있다. 한민족은 설, 단오, 추석에만 빔을 차려 입는 소이연(所以然)도 그로 말미암는다.

참고문헌

- 김선풍·김금자, 《한국민간문화개설》, 국학자료원, 1992.
김선풍·김경남, 《강릉단오제 연구》, 보고서, 1998.
김선풍·장정룡·김경남, 《평창군대화면민속지》, 평창대화면민속보존회, 2009.
김선풍·장정룡·김경남 外, 《태백산천제》, 태백시, 2009.
李商燮, 《문학 연구의 방법》, 탐구당, 1972.
뿔 디엘,(안용철 옮김), 《그리스 신화의 상징성》, 현대미학사, 1997.
김선풍, 〈단오의 민속학적 성격〉, 《경산문화연구》 제5집(별쇄), 경산대학교 경산문화연구소.

中国端午节物的使用及其文化表征

（发表要旨）

陶立璠 / 中國 中央民族大学 教授

一、亚细亚端午习俗比较研究的意义

“端午节”是中国民间传承的重要节日。流传历史十分悠久。在中国境内除汉族外，许多少数民族都传承着这一节日，而且这一节日还影响到中国周边“汉字文化圈”地区的国家和民族，在亚洲范围内的民族和国家都曾经传承这一节日，中、日、韩、越南的端午节习俗。不仅名称相似、相近和相同，在节日的文化内涵方面，也有许多共同之处，是比较民俗学研究最为典型的民俗事象。

民族文化的交流，包括民族与民族，国家与国家间的交流，从来都遵循着选择性、变异性的原则。

只有经过选择——对异文化加工改造——置入本民族的文化之中——最终形成适合本民族生活和欣赏习惯的新的民俗文化。选择借鉴是民俗文化传播的普遍规律。

二、中国的端午节与非物质文化遗产保护

1、非物质文化遗产保护工作展开层面：

- (1) 开展非物质文化遗产普查工作。
- (2) 制定非物质文化遗产保护规划。
- (3) 抢救珍贵非物质文化遗产。采取有效措施,抓紧征集具有历史、文化和科学价值的非物质文化遗产实物和资料,完善征集和保管制度。有条件的地方可以建立非物质文化遗产资料库、博物馆或展示中心。
- (4) 建立非物质文化遗产名录体系。进一步完善评审标准,严格评审工作,逐步建立国家和省、市、县非物质文化遗产名录体系。
- (5) 加强少数民族文化遗产和文化生态区的保护。

2、非物质文化遗产保护取得的成果：

三、端午节物的使用及其文化表征

“端午节”又称“重午节”、“端阳节”、“天中节”、“天长节”、“地腊节”、“五毒日”、“娃娃节”、“五月节”、“女儿节”等。不同的称谓来自不同的地区和民族，说明端午节的功能是多样的，它根据人们不同的需要，突出了节日的特点和内容。《太平御览》引晋·周处《风土记》载：“仲夏端午，端，初也。俗重五日，与夏至同。”因“五”与“午”同音，又五月为单月，按照中国的阴阳五行观念，午在地支（子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥）中为第七位，地支纪月，单月为“阳”；又端午正值仲夏季节，此时阳气始盛，故五月五日称为“端午”或“端阳”。按照阴阳五行学说，“五午”相属为火旺之相，过旺则为毒。五月又是蚊虫滋生、疾病、邪气上升之时，所以“端午”又称“五毒日”，民间素有“善正月，恶五月”之说。

五月正值春夏之交，“端午”在中国民众的观念中是非常特殊的日子，民间采用了许许多多的方法，伴随着节日仪式，许多节物既有使用功能，又有象征意义和特殊的文化表征。

中国端午节物的使用

1、节物艾草

节物艾草的文化表征：艾草，又名“艾蒿”，是菊科多年生植物。《本草纲目》说：“艾叶气芳香，能通九窍，灸疾病。”每年五月，正是艾蒿成熟，药性最好的时候，采之入药，可以防病治病。艾草性温、味苦，煎服有止痢、止血作用。晒干的艾草，是中国针灸术必不可少的药物。所以在端午节的早晨，人们都要到山上去采摘艾蒿。用艾汤洗浴，据说能明目健身，夏天不受蚊虫的叮咬。在端午日人们还将艾蒿做成人形，虎形立于房门两侧，也有用红纸剪成虎形，称为“艾虎”，贴在门上或床头，用于避邪。《荆楚岁时记》载：“端午日，荆人皆踏百草，采艾为人，悬于门上，以禳毒气。”可见这一风俗形成不仅地域辽阔，时代也很久远

2、节物菖蒲

节物菖蒲的文化表征：先民还崇拜某些草类，如把天南星科的菖蒲当作神草。《本草·菖蒲》载曰：“典术云：尧时天降精于庭为韭，感百阴之气为菖蒲，故曰：尧韭。方士隐为水剑，因叶形也”。

人们在崇拜的同时，还赋予菖蒲以人格化，把农历4月14日定为菖蒲的生日，“四月十四，菖蒲生日，修剪根叶，积海水以滋养之，则青翠易生，尤堪清目。”正由于菖蒲神性，加之具有较高的观赏价值，数千年来，一直是我国观赏植物和盆景植物中重要的一种。端午节悬挂菖蒲还具有象征驱邪的作用。因为菖蒲的叶子又直又长，像一把双刃宝剑，悬挂在门口自然起到防护家宅安宁的作用。清·顾禄《清嘉录》载：“截蒲为剑，割蓬作鞭，副以桃梗蒜头，悬于床户，皆以却鬼。”是说将菖蒲、桃树枝、大蒜捆在一起，悬挂在门上和床头，具有避邪作用。用菖蒲泡酒喝，还有行气止血，延年益寿的功用，因此菖蒲被用做端午节的节物受到重视，含义也在于此。

3、节物雄黄

节物雄黄的文化表征：雄黄是一种矿物药材，有毒。据说能杀百毒。所以在端午节时，人们将雄黄泡在酒中，在小孩的耳朵、鼻子、脑门、手腕、脚腕等处抹上雄黄酒，据说蚊虫、五毒（蛇、蝎、蜈蚣、壁虎、蜘蛛等）不上身。中国四大传说之一的《白蛇传》中，讲述五月端午节时，蛇精白娘子因为饮了雄黄酒而现出蛇的原形。

4、节日五毒

五毒佩饰的文化表征：蛤蟆，学名“蟾蜍”，俗名“癞蛤蟆”，是一种带毒的动物。它的耳后腺和皮肤腺的白色分泌物可制成蟾酥，供药用。据说端午节这一天，癞蛤蟆身上所带的毒性最大，而且躲着不见人，民间俗有“癞蛤蟆避端午”的说法。端午节这一天，人们到河边，池塘边捉癞蛤蟆，捉到之后，向蛤蟆的口中塞一锭墨，荫干后，蛤蟆的毒完全被吸附在墨里，这种墨具有解毒功能，民间常用它消肿化淤，特别是治疗痈疽、疔疮有特效。按照民间的说法，这叫做以毒攻毒。五毒兜肚主要流行于中国的西北地区，含有更多的巫术意义。五毒中的动物都是带有毒性的（其实壁虎没有毒），咬人之后能使人中毒。特别是小孩更容易受到这些动物的侵害。而五月又是这些动物活跃的时期，所以在端午节时，民间用巫术的方法镇压五毒。如绣制带有五毒图案的兜肚便是其中之一。民间收五毒的方式很多，用红纸剪一个葫芦，葫芦里剪五毒图案，叫“葫芦收五毒”；在五毒图案边剪一把剪刀或锥子，贴在门上，表示将五毒收伏。这些都是带有巫术意义的民俗事象，表示人们的一种美好的愿望。

5、节物五色缕

节物五色缕的文化表征：五彩缕有叫“五色线”、“朱索”、“百索”等，是端午节必备的物品。《风俗通》载：“五月五日，以五彩丝系臂，辟鬼及兵，令人不病瘟。”《续汉书》载：“夏至阴气萌作，恐物不成，以朱索连以桃印文饰门户。故汉（汉代）五月五日，以朱索五色印为门户饰，以难止恶气。”这说明以朱索、桃印装饰门户，早在汉代已经成为端午节普遍的风俗。五色线是将白线染成红、黄、蓝、白、黑五种颜色，这是和中国的五行观念相联系的。五色代表东西南北中五个方位（东方青龙、南方朱雀、西方白虎、北方玄武，中央黄土）。将五色线拧成线绳捆扎粽子，或在端午节当天拴在小孩的手腕、脚腕和脖颈上，据说可以避邪和防止五毒近身。这种五色缕要戴到“六月六”才把它剪下来，丢进河里让水冲走。陕西地区的传说认为这和药王孙思邈的事迹有关，将花线丢进河里，等于百病也被带走了，具有送灾的性质。

6、节物香包

节物香包的文化表征：荷包制作工艺十分精美，又装有药材和香料，带上它具有防病避邪的功用。最为有趣的是端午节这天，有些地区流行“抢荷包”的习俗，父母要叮嘱孩子将荷包藏好，因为一不小心就会被别人抢去。抢荷包一方面是羡慕荷包制作的精美，另一方面也是为了图个吉利。被抢者不能生气。山西农村一些地方还盛行用碎布做成符，缝在小孩衣服上，俗称“讨吃子”，意思是孩子人穷命大，希望消灾免难，孩子能健康成长。河北一些地方的农村，端午节期间各家小孩都要戴“花红串”，即把各色花布头剪成圆形，和干蒜苔一起用线穿起来，带在小孩的发辫和胸前，希望讨个吉利。

7、节物粽子

节物粽子的文化表征：粽子作为节令食品，风行全国。但以地域而言，南方盛产稻米，糯米粽子是端午节的普遍食品，花样繁多。多用于祭祖、敬神和馈赠亲友；北方人也根据当地的物产，制作黏秫米粽子或油糕。现在粽子已经成为常年食品，在任何季节都能吃到。不过每当端午节来临时，粽子仍然是最畅销的食品。许多家庭还在自己制作粽子，欢度节日。

8、节物龙舟

节物龙舟文化表征：它的起源很早，据文献记载早在春秋战国时期就有了这种习俗。发源地在吴越地区（今江苏、浙江一带）。出于巫术的目的还是军事的目的已无可考。但它变为

端午节的习俗，并和纪念屈原的事迹发生了关系。屈原是战国时期的楚国人，精于诗词，有《离骚》流传于世。他在楚国官居三闾大夫，受到楚怀王的赏识，但却遭奸臣的谗毁，被贬到江南，三年不复相见。在心灰意冷之际，于五月五日投汨罗江而死。楚国人为了纪念这位贤臣，划船救他，又怕江里的鱼儿将他的尸体吞食，所以向江中抛撒粽子，这就是民间传说的端午节吃粽子和划龙舟的来历。显然这一传说是附会上去的，并不是端午节的真正含义。江绍原《端午竞渡本意考》中对竞毒源流的考证是很有道理的。不过，今天龙舟竞渡的巫术意义已经消失，变为一种纯粹的娱乐和竞技。在南方地区仍十分盛行并波及到少数民族地区，名称上也发生了变化，有的直呼“龙船节”。中国广州香港地区还举行一年一度的龙船节，组织国际性比赛。

9、节物钟馗像

节物钟馗的文化表征：宋·高承《事物纪原》载：“开元中，明皇病瘧（疟疾——引者），居小殿，梦一小鬼，鞞一足，悬一履于腰间，窃太真紫香囊及拈玉笛吹之，颇喧扰。上（明皇）叱之，曰：‘臣虚耗也。’上怒，欲呼武士，见一大鬼，顶破帽，衣蓝袍，束角带，径捉小鬼，以指剝其目臂而啖之。上问为谁，对曰：‘臣终南进士钟馗也。因应举不捷，触殿阶而死，奉旨赐绿袍而葬，誓除天下虚耗妖孽。’言讫觉而疾愈，乃召吴道子图之。上赏其神妙，赐以百金，是以今人画其像于门也。”

这个故事讲述的是唐明皇得了疟疾，在病中梦见一大鬼捉一小鬼吃之。明皇问他，自称叫钟馗。终南山人，因考武举没有考上，撞台阶而死，蒙明皇恩赐绿袍而葬，死后决心消灭天下妖魔鬼怪。明皇醒后命画工吴道子绘成图像，贴在门上防止恶鬼，后来渐渐在民间流传。五代时期，钟馗被作为门神供奉。因为钟馗像是单幅，所以贴在家中的单扇门扇上，且只是流行于江南地区。宋代以后钟馗像被移至端午节时悬挂，用来驱除邪祟。

四、结束语

중국 端午節物의 사용과 문화특징

(발표요지)

도립번(Tao LiFan) / 중국 중앙민족대학 교수

一. 아시아단오절 습속 비교연구의 의의

단오절은 중국 민간에서 전승되어 온 중요한 명절이며 긴 역사를 갖고 있다. 중국의 한족 이외의 많은 민족들도 단오절을 전승하고 있으며, 이는 중국주변 한자문화권의 국가와 민족들에게도 영향을 준 명절이기도 하다. 중국 한국 일본 베트남 등의 아시아의 국가와 민족들은 오래전부터 단오절을 전승하고 있으며 그 명칭도 유사하다. 단오절의 문화적 의미는 서로가 많은 공통점이 있으며, 이는 비교민속학연구에 있어서 전형적인 민속현상이다.

민족민화의 교류에 있어서, 민족과 민족간, 국가와 국가간의 교류는 종래로 선택성과 變異性의 원칙이 있다. 선택의 과정에서 있어서, 다른 것에 대해, 자신의 문화에 어울리게 변화 발전시키는 과정을 통해 최종적으로 자신의 민족생활과 습속에 부합되는 민속문화가 생기게 되는데, 이는 민속문화의 전파에서 볼 수 있는 보편적인 규율이다.

二. 중국의 단오절과 무형문화유산보호

1, 무형문화유산보호 사업의 전개

- (1) 무형문화유산보호에 대한 조사
- (2) 무형문화유산보호에 관한 보호규정의 제정
- (3) 무형문화유산보호의 보호
- (4) 무형문화유산의 명목체계의 건립
- (5)소수민족의 문화유산과 문화생태구의 보호

2, 무형문화유산보호가 거둔 성과

三. 端午節物의 사용과 그 문화특징

단오절은 “重午節”, “端陽節”, “天中節”, “天長節”, “地臘節”, “五毒節”, “娃娃節”, “五月節”, “女兒節” 등으로도 칭한다. 특히 중국의 민중에게 있어서 단오절은 중요한 날이다. 민간에서는 다양한 방법으로 단오절을 지내고 있으며 나름대로의 상징적 의미와 문화적 특징이 있다.

1. 약쑥풀

약쑥풀은 오랜 약전인 본초강목에서 한방으로 소개되어 있으며, 민간에서는 집 입구의 문위에 달아매거나 침대머리에 놓아 액을 물리치고 귀신을 쫓는다.

2. 창포

창포의 문화적 상징을 보면 민간에서 신성한 풀로 여긴 것을 알 수 있으며 본초강목에서도 한약재로 소개되어 있다. 민간에서 창포를 민간신앙과 연결시킨 것은 창포의 검처럼 생긴 외형과 상관 있다.

3. 옹황(雄黃)

옹황은 일종의 광물 약재이며 독성이 있어 백독을 제거 할 수 있다고 전해왔다. 민간에서는 옹황을 술에 불귀 어린이들의 귀나 코 손발목등에 발라 독을 지닌 파충류가 몸에 붙지 못하게 했다고 한다. 전설인 白蛇傳에서는 옹황주를 먹여 백사정이 뱀의 본 모양을 드러내게 했다고 전해진다.

4. 오독(五毒)

오독이 장신구로서 나타내는 문화적 상징은 巫俗적인 성격이 농후하다. 이에 관해 민간에는 많은 설법이 있다. 몸에 이러한 오독과 관련되는 것을 지니면 몸에 해로운 독을 빨아들여 해독한다고 한다. 특히 어린이들이 독을 지닌 동물들의 침해를 쉽게 받을 수 있고, 오월달은 독을 지닌 동물들이 많은 계절이기때 어린이들의 배치마에 오독 도안의 수를 놓아 이를 막기도 한다. 이러한 것은 무속적인 상징을 지닌다.

5. 오색루(五色縷)

오색루는 다섯가지 색깔의 실을 뜻하는데 오색선이나 朱索, 白索이라고도 하며 단오절의 필수물이다. 예전부터 오색실을 팔에 감으면 귀신과 역병을 피할 수 있다고 전해왔다. 이는 중국의 오행관념과 상관되는 것이다. 오색실은 동서남북에서 다섯개의 방위도 뜻하며 오색실을 몸에 지니면 액을 막고 오독(五毒)을 피할 수 있다고 한다.

6. 향포(香包)

향포의 제작은 공예가 세밀하고 아름답다. 향포 속에 각종 약재와 향료를 넣어 액을 막고 역병을 방지했다. 단오절에도 어떤 지역에서는 향포를 지니는 습속이 있다. 특히 어린이들의 무병성장을 바라는 것과 관련되어 어린이들의 몸에 지니도록 했다.

7. 쫄즈

쫄즈는 명절음식으로 전국에 널리 퍼져 있다. 특히 지역적으로 남방은 벼농사를 하기에 찹쌀 쫄즈는 단오절에서 늘 볼 수 있는 음식이다. 지금은 거의 모든 명절에 먹을 수 있는 명절음식이기도 한다.

8. 용주(龍舟)

용주의 기원은 오래되었으며 춘추 전국시대에 이미 이런 습속이 있었다고 문헌에 기재되어 있다. 이것이 무속적인 목적인지 군사적인 목적인지는 고증할 방법이 없다. 용주가 단오절과 관련되는 습속으로 된 것은 전국시대 초나라 사람인 굴원과 관련된다. 지금은 용주의 무속적인 의미는 없어졌고 오락이나 경기로 되어 있다. 이름을 용선절이라고 부르는 지역도 있다.

9. 종규상(鍾像)

종규는 역귀를 잡아 먹는 귀신이며 당현종이 꿈에서 본 작은 귀신을 잡아먹는 큰 귀신이다. 당현종은 화공 오도자(吳道子)에 명하여 꿈에서 본 대로 그린 후 문에 붙혀 악귀를 막게 했다고 한다. 이 것이 민간에도 퍼져 문신(門神)의 하나로 신앙받게 되었다. 송나라 이후부터 단오절에 걸어 액을 막게 되었다.

四. 결속어

端午節と綱引き

(PPT 内容要旨)

櫻井龍彦 / 日本 名古屋大学校 教授

端午節と綱引きとの関係について発表したい。綱引きに関して私はすでに2回、自分の見解を発表している。1回目は昨年2009年4月、忠清南道唐津郡機池市で開催された「第3回アジア大綱引き国際シンポジウム」で、「綱引きー稲作農耕文化と海洋漁撈文化の結合」と題して話をした。

内容は日本、朝鮮半島、中国を中心とする東アジア地域での綱引きにおいては、水稻栽培漁撈民の存在が重要であると主張したものである。2回目は今年2010年4月、同じく唐津郡機池市で第4回の綱引きシンポジウムが開催され、「アジアの綱引きーその分布と特徴」というテーマで発表した。

綱引きは東アジアだけではなく、東南アジアにも広く分布しているので、それらを含めたアジア全体の綱引きについて考察し、研究上どのような課題が残されているかを指摘した。これら2回の国際シンポジウムに先立って、2006年にも唐津で綱引き関連のシンポジウムがあり、そこにコメンテーターとして参加した。

以上から、綱引きをテーマにするのは、今回の発表で3回目になる。正直なところ、そろそろ綱引きについては話題も尽きてきたが、今回は綱引き論文3部作の最後として、端午節におこなわれる綱引きについて発表することにする。端午節と綱引きとの関連は従来ほとんど注目されることがなかったので、それなりの意義があると考えます。

韓国では綱引きは、一般に小正月の1月15日におこなわれるが、8月15日(秋夕)に行うところもある。いずれも満月の日を中心に豊作、豊漁の年占としておこなわれた。では端午節に綱引きをおこなうところはあるのだろうか。わずかな事例だが、慶尚南道の東萊では端午におこなうと聞いている。

日本における綱引き行事は、東日本では小正月(1月15日)のときに、西日本では旧正月、端午節、八朔、盆の行事の一つとして、また南九州から沖縄など南島では8月の十五夜(中秋の名月)におこなわれることが多い。

図1：綱引き全国分布図

図2：山陰の綱引き分布図

小正月（1月15日）の綱引きは、その年の作柄の豊凶を占う予祝行事である。日本では福井県と秋田県に多く分布している。八朔は旧暦八月朔日（ついたち）のことで、このころ早稲の穂が実ることから「田の実の節供」とも呼ばれている。初穂を神に供え、稲の刈り入れを前に豊作を祈願する予祝行事である。八朔の綱引きは小正月と同様、予祝儀礼としておこなわれる。旧暦7月におこなわれる「盆綱」は、盆の行事が祖霊の送迎行事であるため、綱引きもその一環として、祖先儀礼の性格をもっている。また厄災除去の性格もある。8月の十五夜の綱引きは、豊作や無病息災を祈願しておこなう。

1、「菖蒲綱引き」の事例

それでは端午の節供におこなう綱引きはどのような意義をもっているのだろうか。まず具体的な分布とその事例をあげておこう。端午節の綱引きは「菖蒲綱引き」といわれる。分布としては、鳥取県の東部（因幡と呼ぶ）と兵庫県の北部（但馬と呼ぶ）に集中している。つまり日本海岸に濃密な分布を示している。

●因幡（鳥取県）の事例

①鳥取市気高町宝木（ほおぎ）、鳥取市気高町水尻、鳥取市気高町青谷、岩美郡岩美町大羽尾（おおばねお）

おこなわれる時期は現在、各地区によって異なる。

旧暦5月5日及び前後の土・日曜日（青谷）

旧暦5月5日に近い日曜日（宝木・水尻）

6月5日の後の日曜日（大羽尾）

因幡地方に伝承されてきた綱引きは、江戸時代末期までに遡ることができるというが、文献上の確証はない。典型的な行事として宝木の例をあげておこう。綱引きを始める前日に古町・新町の二地区に分かれて子供組の幹部が各一か所に集まって寝泊まりする。当日の午前零時を期して、家々の軒先に挿したり、屋根にあげたりした菖蒲・よもぎ・茅等の束を集める。

図3：宝木 菖蒲下ろし

早朝には、大人たちの助力でこれらを稲わらに緋（な）い込んで綱を作る。

図4：宝木新町の綱作り

図5：宝木新町子供組

綱が完成すると、古町の子どもは母木神社へ、新町の子どもは江戸時代の相撲力士（両国梶之助）の墓に参詣する。

図6：両国梶之助の墓に参詣する新町子供組

そのあと、綱を担ぎながら二地区内の家々を一巡する。ときおり綱を地面に叩きつけ

たり、路上を引きずったりする。

図7：宝木古町巡回

図8：各戸回りする新町子供組）玄関前に綱の頭を叩きつける。

図9：宝木新町 綱を地面に叩きつけている

綱引きは、古町・新町の両地区の境界線とされる路上で行う。

長さ十数メートル程の綱二本のはじを結び合わせた後、三回引き合う。

図10：宝木綱引き

勝負審判はそれぞれの地区の子供組の代表者2名の合議で行う。終了後、砂浜海岸に場所を移し、綱引きに使用した綱で土俵を作り、対抗相撲を取る。

図11：宝木 浜での相撲

相撲が終了すると、綱を神社に奉納して行事を終える。

図12：宝木 湊神社に綱を奉納

因幡地方の他地区の菖蒲綱引きも大体同じようにおこなう。綱の最後の処理として、綱を川や海に流し捨てるところもある。宝木の事例から次の点が重要な要素として指摘できる。

- ①、子供集団が中心となっておこなう。
- ②、菖蒲・よもぎ・茅等の束を軒先に挿したり、屋根にあげたりする風習がある。
- ③、軒下に挿したり、屋根にあげたりした菖蒲などで綱を作る。
- ④、綱を地区内で巡回させる。
- ⑤、地面に綱を叩きつける。
- ⑥、村落を二分した境界線で行う。
- ⑦、相撲をとる。
- ⑧、最後に綱を川や海に捨てる。
- ⑨、年占的要素に加えて、豊饒祈願、災厄除け祈願である。

②鳥取県東伯郡三朝町

三朝町の五月節供の綱引きは「ジンショ（陣所）」と呼ばれる。三朝町は温泉町である。毎年5月3日・4日に、三朝温泉の守り本尊である薬師如来の功德に感謝する「花湯祭り」が温泉街を中心に催される。綱引きはこの祭りの一環として、5月4日の夜、温泉街の路上で行われている。つまり現在では観光化されたイベント行事となっている。行事は藤蔓を材料として絢(な)いあげた雌雄2本の大綱を結合させて、地区が東西に分かれて引き合う。綱は長さ約80メートル、胴回り約1.5メートルで、両綱の総重量は約4トンにも及ぶ。

図13：三朝のジンジョ 藤蔓の綱

図14：大綱引き資料館「陣所の館」に展示されている綱

図15：三朝のジンショ大綱引き

綱引きに勝った方の地区が豊作になると昔からいわれてきたが、近年は集落の上（東方）の雄綱が勝てば豊作、下（西方）の雌綱が勝てば商売繁盛とされた。つまり予祝行事である。以前は旧暦5月5日に、菖蒲・よもぎ・茅を集めて、直径4～5寸、長さ3～5間の1本綱を作り、一晩中おこなう行事として勝負を競ったと伝えられている。しかしこのような草で作った綱はよく切れるので、明治初期に藤蔓を材料として用いるようになり、それ以降、次第に綱を太くしていき、雌雄の大綱を編む現行の形態になったといわれている。勝負がはじまる前に、綱を叩いて集落をまわり邪気や災厄を祓ったといわれている。また綱に触れた者は、一年間無病息災でいられるともいわれ、綱の一部を切って持ち帰る者も少なくない。起源としては新しいとはいえ、藤蔓のみを材料として編まれる大綱の形態は他地域にはみられない特徴である。

特徴

- ①、東方と西方の対抗で行われる。
- ②、東が勝つと豊作、西が勝つと商売繁盛となるという。
- ③、雌雄の巨大な綱である。
- ④、藤蔓を材料にしている。
- ⑤、綱を地区内で巡回させる。
- ⑥、地面に綱を叩きつける。
- ⑦、最後に綱を引きちぎる。
- ⑧、夜間におこなう。
- ⑨、観光化し、温泉街のイベントとなっている。
- ⑩、年占的要素に加えて、豊饒祈願、商売繁盛、災厄除け祈願である。

●但馬（兵庫県）の事例

③兵庫県美方郡新温泉町久谷

端午の節句行事として、1か月遅れの6月5日に行われる。4日に、屋根にあげてあった菖蒲、よもぎ、すすきを中学生が下ろして集会所に集める。綱はこれらを稲藁に編み込んで、長さ約20メートル、直径約30センチのものを二本作ってつなぐ。綱引きは5日、夜8時から始まる。大人組と子供組に分かれ、大人組が唄う「石場搗（ひ）き唄」にあわせて、「エイトー、エイトー」のかけ声をかけながら7回引き合う。

図16：新温泉町久谷子供組

図17：新温泉町久谷大人組

図18：石場搗き唄

7回目の勝負を「納め綱」と呼び、勝負は大人組が勝つようにする。大人組が勝つと、

その年は豊作と久谷地区の安泰がもたらされるといわれる。綱引きが終わると、綱を道路沿いの空き地にとぐろを巻いた蛇のように積み上げておく。今は大人組と子供組の対抗だが、以前は12歳以下の子供組と13～25歳までの青年組の対抗であった。年齢階梯制と関係があると思われる。

特徴

- ①、子供と若者集団が中心となっておこなう。
- ②、菖蒲・よもぎ・すすき等の束を軒先に挿したり、屋根にあげたりする風習がある。
- ③、軒下に挿したり、屋根にあげたりした菖蒲などが綱の材料になる。
- ④、綱を蛇に見立てている。
- ⑤、夜間におこなう。
- ⑥、年齢階梯制と関係がある
- ⑦、年占的要素に加えて、豊饒祈願、災厄除け祈願である。

最後に日本海沿海部の菖蒲綱引きではなく、北九州に分布している事例をあげておこう。

●佐賀県の事例

④唐津市呼子（よぶこ）町

現在は6月の第1土曜日（子供がおこなう綱引き）、日曜日（大人がおこなう綱引き）の2日間にわたって行なうが、古くは五月節供に行われた行事で、九州北部では数少ない事例である。「文禄・慶長の役」（1592年から1598年にかけて、日本と明との間で行われた戦争。朝鮮半島を戦場にして戦われた。）のころ、豊臣秀吉が兵士の士気を鼓舞するために、加藤清正と福島正則の陣営を東西に分け、軍船のとも綱を用いて引かせたことから始まったと伝えられている。呼子は天然の良港として、古代から大陸渡航の拠点として知られる。現在でも漁業と水産加工業等が生業活動の中心である。呼子の集落がサキカタ（海組）とウラカタ（陸組）に分かれて綱を引き合い、その年の豊凶を占う行事で、サキカタが勝てば豊漁、ウラカタが勝てば豊作になるといわれている。綱は直径約14センチメートル、長さ約400メートルほどある。

- 図19：呼子 子供綱1
- 図20：呼子 子供綱2
- 図21：呼子 大人綱1
- 図22：呼子 大人綱2

綱引きが終了すると、綱は参加した町内全員で巻き取り、呼子の町への入り口近くにある倉庫にしまう。

特徴

- ①, 起源伝説では、綱引きが軍事と関係がある。
- ②, 漁村でおこなわれる。
- ③, 海側（漁民）と陸側（農民）の対抗という形をとり、海側が勝てば豊漁、陸側が勝てば豊作となる年占行事である。
- ④, 本来は五月節供に行われた行事であるため、子どもの無病息災や無事成長を祈願する意味もある。
- ⑤, 盆に行われる綱引きが多い九州北部にあって、数少ない五月節供の綱引きの伝統を引く行事である。

2, 特徴からわかる日本の端午節と綱引きの主要素

以上の4つの事例で指摘したそれぞれの特徴から、日本の端午節と綱引き行事の主要素を考えてみよう。

- ①, 菖蒲・よもぎ・茅などの束を軒先に挿したり、屋根にあげたりする風習があること。

図23：軒菖蒲

端午節はそもそも薬草を摘み、よもぎ餅を作って食べ、菖蒲湯に入り、菖蒲酒を飲むなど、薬草の力によって毒や邪気を祓う行事が原型である。菖蒲、よもぎ、茅は厄除け、疫病払いの効能ある植物とされた。これらの植物を軒先に挿したり、屋根にあげたりする風習は、すでに平安時代からはじまっている。火事をさけるまじないでもあった。軒や屋根は家と外を区切る境界である。境界は邪悪なものが侵入する入口になるので、そこに菖蒲などを挿しておくのである。宝木の綱引きが村落を二分した境界線で行うのも、悪疫、邪霊の出入口が村の境界にあるとする空間感覚に由来する。

- ②, 地面に綱を叩きつけること。

5月5日のころは田植えの時期でもあるので、稲の豊凶を占う行事として「菖蒲打ち」があった。菖蒲の葉を束ねたもので地面を打って、音の大きさを競った。大きい音を出した村が豊作になるとされた。打つことで大地から邪気を追い出すとともに、地霊の生命力を促進させるのであろう。

図24：菖蒲打ち 1868（明治元）年頃の錦絵

端午節には「印地打ち」といって、川を挟んで石合戦もしたが、同様な呪的行為である。

図25：印字打ち 『大和耕作絵抄』より

- ③, 相撲をとること。

日本では綱引きと相撲がセットになっているところがある。たとえば九州中南部から奄美、沖縄にいたる地域では、旧暦八月十五夜に綱引きをする。この行事では、子供た

ちが集落内で綱を引きずって巡回してから綱引きをする。また綱引きがおわると、綱で土俵をつくって相撲をしたり、綱を切って海や川に流したりする。綱引き、相撲、舟漕ぎ、競馬など勝負にかかわる競技は豊凶を占う年占行事であるから、端午節の綱引きに相撲がおこなわれるのは不思議ではない。

図26 鹿児島坊津 十五夜綱引き 相撲

④、綱を蛇に見立てていること。

綱には両義性がある。蛇に象徴される龍神や水神として崇められ、豊穰祈願の対象になる。そのように蛇は豊穰や幸福をもたらすものである一方、次の⑤で指摘するように穢れ、邪悪、災厄などを付着させるものでもあるので、殺害しなければならない。それが下の⑥の要素になる。奈良の「野神祭り」は端午節に集中していて、子どもが主体となっている。麦わらで蛇体の綱を作って村内を巡行し、農神の野神さまに供える。

図27：奈良県田原本町鍵の蛇巻き： 龍の頭

図28：奈良県田原本町今里： 龍の尾

図29：奈良県田原本町今里 神社の木にかける

⑤、綱を地区内で巡回させること。

③であげた八月十五夜の綱引きでも集落内を歩き回った。綱を集落内に引きまわすことは、人々の厄災、不幸、悪疫などを綱に付着させることである。

図30：鹿児島県南さつま市加世田万世大崎 綱引きずり

図31：鹿児島県南さつま市加世田万世大崎 綱引きずり

⑥、行事の最後に綱を引きちぎったり、川や海に捨てたりすること。

③であげた八月十五夜の綱引きでも、綱を切って海や川に流したりした。④、⑤でみたように、巡回させて人々の災厄や邪悪なものをつけた縄は祓い清める必要があるため、綱を最後に切り刻んだり、放棄したりするのである。

図32：奄美 八月十五夜 川に綱を捨てる

⑦、年占的要素に加えて、豊饒祈願、災厄除け祈願であること。

端午節はちょうど田植えの時期であり、季節柄これから夏病みに罹患しやすい時期である。綱引きはそのため、豊穰を祈願する儀礼であると同時に災厄・悪疫駆除の儀礼でもある。

日本では綱引きはさまざまな時期におこなわれるが、端午節におこなわれる綱引き行事の主要素を以上の7点にまとめてみた。アジアのほかの地域で端午節に綱引きをおこなうところはほとんどないので、比較研究はできない。日本に特有の行事といってよいだろう。

단오절과 줄다리기

(PPT발표요지)

사쿠라이 타츠히코 / 일본 나고야대학 교수

본 심포지엄에서는 단오절과 줄다리기와 관계에 대해서 발표하고자 한다. 줄다리기에 관해, 필자는 이미 2회에 걸쳐 자신의 견해를 발표한 적이 있다. 제1회는 작년 2009년4월, 충청남도 당진군 기지사에서 개최된 「제3회 아시아대 줄다리기 국제심포지엄」에서 「줄다리기- 벼농사 농경문화와 해양어로문화의 결합」이라는 제목으로 발표를 했다. 그 내용은 일본, 한반도, 중국을 중심으로 하는 동아시아 지역의 줄다리기에 있어서 수도재배 어로민의 존재가 중요하다고 주장한 것이다.

두번째는 금년 2010년4월, 같은 당진군 기지사의 제4회의 줄다리기 심포지엄에서 「아시아의 줄다리기- 그 분포와 특징」이라는 논제로 발표를 하였다. 줄다리기는 동아시아뿐만 아니라, 동남아시아에도 널리 분포되어 있기에, 이 지역들을 포함시킨 아시아 전체의 줄다리기에 대해서 고찰하고, 연구상 어떤 과제가 남겨져 있는지를 지적했다.

상기 2회의 국제심포지엄에 앞서, 2006년에도 당진에서 줄다리기 관련 심포지엄이 있었던고로 거기에도 발표자들의 평가자로서 참가했다.

다시 말하면, 줄다리를 주제로 하는 것은, 이번 발표는 제3회가 된다. 솔직히 말하면, 인제 슬슬 줄다리기에 대한 화제의 밀천도 떨어지게 되었지만, 이번은 줄다리기 논문 3부작의 마지막으로서, 단오절에 행하는 줄다리기에 관해서 발표하기로 한다.

단오절과 줄다리기와 관련은 종래로 크게 주목받는 적이 없었기에, 그 나름의 의의가 있다고 생각했기 때문이다.

한국의 줄다리기는, 일반적으로 음력 정월 대보름인 1월15일에 행하지만, 8월15일(추석)에 행하는 곳도 있다. 모두 만월의 날을 중심으로, 풍작, 풍어의 연초의 길흉을 점치는 것으로서 행하였다. 그렇다면 단오절에 줄다리를 하는 곳은 있을까? 얼마 안되는 사례이지만, 경상남도의 동래에서는 단오에 줄다리를 한다고 들었다.

일본에서의 줄다리기 행사는, 동일본에서는 음력 정월 대보름(1월 15일), 서일본(西日本)에서는 음력 정월, 단오절, 핫사쿠(음력8월1일), 백중일의 행사의 하나로서, 또 미나미큐슈(南九州)와 오키나와(沖縄)등 남도(南島)에서는 8월 보름(중추)에 행하는 사례가 많다.

圖 1, 줄다리기 전국분포

圖 2, 산인(山陰)의 줄다리기 분포도

음력 정월 대보름 (1월 15일) 의 줄다리기는, 그 해의 작황의 풍흉을 짐치는 여축 행사이다. 일본에서는 후쿠이현(福井縣)과 아키타현(秋田縣)에 많이 분포되어 있다. 핫사쿠는 음력의 8월 초하루로, 이 때쯤 햇이삭이 열리는 것으로부터 「논밭의 명절」로도 부르고 있다. 그 해 첫곡물을 신에게 바치고, 벼의 추수를 앞두고 풍작을 기원하는 여축행사다. 핫사쿠의 줄다리기는 음력 정월 대보름과 같이 여축의례로서 행한다.

음력 7월에 행하는 「백중일」은, 백중일의 행사가 조상영령의 송영 행사이기 때문에, 줄다리기도 그 일환으로서, 선조제례의 성격을 가지고 있다. 또 액화제거의 성격도 있다. 8월 보름의 줄다리기는, 풍작이나 무병 무사함을 기원해서 한다.

1, 「창포줄다리기」의 사례

그러면 단오절에 행하는 줄다리기는 어떤 의의를 가지고 있는 것일까? 우선 구체적인 분포와 그 사례를 제시해 두자.

단오절의 줄다리기는 「창포줄다리기」라고 말하기도 한다. 분포를 보면, 돗토리현(鳥取縣)의 동부(이나바라고 부른다), 효고현(兵庫縣)의 북부(다지마라고 부른다)에 집중되어 있다. 즉 동해(일본해) 해안에 많이 분포되어 있다.

● 이나바(돗토리현)의 사례

- ① 돗토리시(鳥取市) 게타카초(氣高町) 호기(寶木),
 토리시(鳥取市) 게타카초(氣高町) 미즈시리(水尻),
 돗토리시(鳥取市) 게타카초(氣高町) 아오타니(青谷),
 이와미군(岩美郡) 이와미초(岩美町) 오바네오(大羽尾)
 등지에서 행하는 시기는 현재, 각 지구마다 다르다.
 음력 5월5일 미처 전후의 토·일요일 (아오타니)
 음력 5월5일에 가까운 일요일 (호기·미즈시리)
 6월5일의 뒤의 일요일 (오바네오)

이나바 지방에서 전승되어 온 줄다리기는, 에도(江戸) 시대말기까지 거슬러 올라갈 수 있다고 하지만, 문헌상의 확증은 없다. 전형적인 행사로서 호기(寶木)의 예를 보자.

줄다리를 시작하는 전날에 후루마치(古町)·아라마치(新町)의 2지구로 갈라져 어린이조의 간부가 각자 한곳으로 모여서 숙박한다. 당일의 오전 0시에, 집집의 처마끝에 꽃았었거나, 지붕에 엮었던 창포·쑥·새등의 다발을 모은다. 줄이 완성되

면, 후루마치(古町)의 어린이는 보기신사(母木神社)에, 아라마치(新町)의 어린이는 에도(江戸) 시대의 스모역사(兩國梶之助)의 무덤을 참배한다. 그 후, 줄을 지고 2개 지구내의 집집을 한바퀴 돈다. 때때로 줄을 지면에 내동댕이 치거나, 노상에서 질질 끌거나 한다. 스모가 종료하면, 줄을 신사에 봉납하고 행사를 마친다.

(圖 3: 호기의 창포내리기)

(圖4: 호기의 아라마치의 줄만들기)

(圖5: 호기 아라마치의 어린이조)

(圖6: 兩國梶之助 의 무덤을 참배하는 아라마치의 어린이조)

(圖7: 호기 후루마치의 순회)

(圖12: 호기 미나토 신사에 줄을 봉납)

이나바 지방의 기타지구의 창포줄다리기도 대체로 같다. 줄의 최후의 처리로서, 줄을 강이나 바다에 흘려보내 버리는 곳도 있다.

호기의 사례로부터 다음 점을 중요한 요소로 지적할 수 있다.

- ①, 어린이집단이 중심이 되어서 한다.
- ②, 창포·쑥·새등의 다발을 처마끝에 꽂거나, 지붕에 얹거나 하는 풍습이 있다.
- ③, 처마 밑에 꽂거나, 지붕에 얹거나 한 창포등으로 줄을 만든다.
- ④, 줄을 지구(地區)내에서 순회시킨다.
- ⑤, 지면에 줄을 내동댕이 친다.
- ⑥, 촌락을 양분한 경계선에서 당긴다.
- ⑦, 씨름을 한다.
- ⑧, 최후에 줄을 강이나 바다에 버린다.
- ⑨, 연초에 치는 길흉적 요소에 더해서, 풍양기원, 화액막이 기원이다.

(圖13: 미사사의 진쵸등나무 덩굴의 줄)

(圖15: 미사사의 진쇼 대줄다리기)

줄다리기에서 이긴 지구가 풍작이 든다고 옛날부터 전해왔지만, 최근은 촌락 위(동쪽방향)의 수컷줄이 이기면 풍작, 아래(서방)의 암컷줄이 이기면 장사 번성으로 여긴다. 즉 여축행사이다. 이전에는 음력 5월5일에, 창포·쑥·새를 모으고, 지름 4~5치, 길이 3~5사이의 1개 줄을 만들고, 밤새도록 하는 행사로 승부를 겨뤘다고 한다. 그러나 이러한 풀로 만든 줄은 잘 끊어지므로, 메이지(明治) 초기에 등나무의 덩굴을 재료로 채용하게 되었고, 그 후, 점차로 줄을 굵게 해도 좋은, 자웅의 대강을 짜는 현행의 형태가 되었다고 전해지고 있다.

승부가 시작되기 전에, 줄을 때리면서 촌락을 돌아 악의나 재액을 제거했다고 전해지

고 있다. 또 줄에 접촉한 사람은, 일년간 무병 무사하게 지낼 수 있다고도 전해져, 줄의 일부를 끊어서 갖고 가는 사람도 적지 않다. 이는 기원으로서는 새롭긴 하지만, 등나무의 덩굴만을 재료로서 꼬아지는 대강의 형태는 기타 지역에서는 볼수 없는 특징이다.

특징

- ①, 동쪽과 서쪽의 대항으로 행한다.
- ②, 동쪽이 이기면 풍작, 서쪽이 이기면 장사 번성이다.
- ③, 자웅이 거대한 줄이다.
- ④, 등나무의 덩굴을 재료로 하고 있다.
- ⑤, 줄을 지구내에서 순회시킨다.
- ⑥, 지면에 줄을 내동댕이 친다.
- ⑦, 최후에 줄을 잡아 뜯는다.
- ⑧, 야간에 행한다.
- ⑨, 관광화하고, 온천가의 이벤트가 되고 있다.
- ⑩, 연초에 점치는 길흉적 요소에 더해, 풍양기원, 장사번성, 화액막이 기원이다.

● 다지마(효고현)의 사례

② 효고현(兵庫縣) 미카타군(美方郡) 신온센쵸 구타니(久谷)

단오 명절의 행사로서, 1개월이 지난 6월5일에 행하여진다. 4일에, 지붕에 얹었던 창포, 쑥, 새를 중학생들이 집회소에 모은다. 줄은, 이것들을 벼짚에 섞어 길이 약20미터, 지름 약30센티의 줄을 2개 서로 만들어서 연결한다. 줄다리기는 5일, 밤 8시부터 시작된다. 어른조와 어린이조에 갈라, 어른조가 노래 부르는 「이시바히키(石場搗) 노래」에 맞추어, 「에이토, 에이토」라는 구호를 부르면서 7회 당긴다.

(圖16: 신온센쵸 구타니 어린이조)

(圖18: 이시바히키 노래)

7회째의 승부를 「오사메나와(바치는 줄) 이라고 하며, 승부는 어른조가 이기도록 한다. 어른조가 이기면, 그 해는 풍작과 구타니 지구의 안녕이 온다고 전해진다. 줄다리가 끝나면, 줄을 도로가의 공백 토지에 몸을 서린 뱀과 같이 또아리로 쌓아 둔다. 지금은 어른조와 어린이조의 대항이지만, 이전에는 12세이하의 어린이조와 13~25세까지의 청년조의 대항이었다. 연령계제제(年齡階梯制)와 관계가 있다고 생각된다.

특징

- ①, 어린이와 젊은이집단이 중심이 되어서 한다.
- ②, 창포·쑥·참억새 등의 다발을 처마끝에 꽂거나, 지붕에 얹거나 하는 풍습이 있다.

- ③, 처마 밑에 꽂거나, 지붕에 얹거나 한 창포등이 줄의 재료이다.
- ④, 줄을 뱀으로 보고 있다.
- ⑤, 야간에 행한다.
- ⑥, 연령계제제와 관계가 있다.
- ⑦, 연초에 치는 길흉적 요소에 더해서, 풍양기원, 화액막이 기원이다.

마지막으로 일본해 연해부의 창포줄다리기가 아니고, 기타큐슈(北九州)에 분포되어 있는 사례를 제시해 두자.

● 사가현(佐賀縣)의 사례

④가라쓰시(唐津市) 요부코에서 현재는 6월의 제1토요일(어린이가 하는 줄다리기), 일요일 (어른이 하는 줄다리기)의 2일간에 걸쳐 행하지만, 오래 전에는 5월에 행한 행사이며, 규슈(九州) 북부에서는 얼마 안되는 사례이다.

「분로쿠 케이초의 역(文祿慶長之役)」 (1592년부터 1598년에 걸쳐, 일본과 명나라가 싸운 전쟁. 한반도를 전장으로 하여 전쟁을 했다.) 때, 도요토미 히데요시(豊臣秀吉)가 병사의 사기를 북돋우기 위해서, 가토 기요마사(加藤清正)와 후쿠시마마사노리(福島正則)의 진영을 동서로 나누고, 군선배를 매는 밧줄을 이용해서 당기게 한 것이 시작이었다고 전해지고 있다.

요부코는 좋은 천연 항구로서, 고대부터 해외로 나가는 거점으로서 알려졌다. 현재라도 어업과 수산가공업 등이 생업활동이 중심이다. 호각의 촌락이 사키카타(바다조)과 우라카타(육지조)로 나뉘어져서 줄을 당기고, 그 해의 풍흉을 점치는 행사에서, 사키카타가 이기면 풍어, 우라카타가 이기면 풍작이라고 전해지고 있다. 줄은 지름 약14센티미터, 길이 약400미터 정도 이다. 줄다리기가 끝나면, 줄은 참가한 마을 내 전원이 맡아서 당기면서, 거리 입구 가까이에 있는 창고에 쌓인다.

(圖19: 요부코 어린이줄1)

(圖22: 요부코 어른줄2)

특징

- ①, 기원전설에서는, 줄다리기가 군사와 관계가 있다.
- ②, 어촌에서 행한다.
- ③, 바다측 (어민)과 육지측 (농민)의 대항이라고 하는 형태를 취하고, 바다측이 이기면 풍어, 육지측이 이기면 풍작이 드는 연초에 치는 길흉 행사이다.
- ④, 본래는 5월에 행하여진 행사이기 때문에, 어린이의 무병 무사함이나 무병성장을 기원하는 의미도 있다.
- ⑤, 백중날에 행하는 줄다리기가 많은 규슈 북부에 있어서, 얼마 안되는 5월 줄다리기의 전통을 이은 행사이다.

2, 특징으로부터 보는 일본의 단오절과 줄다리기의 주요소(主要素)

이상의 4개의 사례에서 지적한 각자의 특징으로부터, 일본의 단오절과 줄다리기의 행사의 주요소를 생각해보자.

①, 창포·쑥·새등의 다발을 처마끝에 꽂거나, 지붕에 얹거나 하는 풍습.

(圖23: 처마밑의 창포)

단오절은 처음부터 약초를 따고, 쑥 떡을 만들어 먹고, 창포로 목욕하고, 창포술을 마시는 등, 약초의 힘에 의한 독이나 악액을 불제하는 행사가 원형이다. 창포, 쑥, 새는 액막이, 전염병 제거의 효능 있는 식물로 여겨졌다. 이러한 식물을 처마끝에 꽂거나, 지붕에 얹거나 하는 풍습은, 이미 헤이안(平安)시대부터 시작되고 있다. 화재를 피하는 주술이었다.

처마나 지붕은 집과 밖을 이어주는 경계이다. 경계는 사악한 것이 침입하는 입구가 되므로, 거기에 창포등을 꽂아 두는 것이다. 호기의 줄다리가 촌락을 양분한 경계선에서 하는 것도, 악역, 죽은 영령의 출입구가 마을의 경계에 있다고 하는 공간감각에서 유래한다.

②, 지면에 줄을 내동댕이 치는 것.

5월5일 절기는 모내기의 시기이기도 하므로, 벼의 풍흉을 점치는 행사로서 「창포때리기」가 있었다. 창포의 잎을 묶은 것으로 지면을 치고, 소리의 크기를 겨뤘다. 큰 소리를 낸 마을이 풍작이 된다고 여겼다. 치는 것으로 대지로부터 악액을 내쫓는 동시에, 땅의 신령의 생명력을 촉진시키는 것일 것이다. 단오절에는 「印地打」라고 하여, 강을 끼고 돌 싸도 했지만, 같은 주술적 행위이다.

(圖24: 창포때리기 1868(메이지원년)년 정도의 그림)

(圖25: 「印地打」 『야마토(大和) 고사쿠(耕作) 그림抄』)

③, 씨름을 하는 것.

일본에서는 줄다리와 스모가 세트가 되고 있는 일이 있다. 예를 들면 규슈(九州) 나카미나미(中南)부에서 아마미(奄美), 오키나와에 이르는 지역에서는, 음력 8월 보름에 줄다리를 한다. 이 행사에서는, 어린이들이 촌락내에서 줄을 질질 끌어 순회하고 줄다리를 한다. 또 줄다리가 끝나면, 줄로 씨름판을 만들어서 스모를 하거나, 줄을 잘라서 바다나 강에 흘리거나 한다.

줄다리기, 스모(씨름), 배젓기, 경마등 승부에 영향을 미치는 경기는 풍흉을 점치는 연초에 치는 길흉 행사이기 때문에, 단오절의 줄다리에 스모가 행해지는 것은 이상하지 않다.

(圖26 : 가고시마보노쓰 (鹿兒島坊津)보름줄다리기의 스모)

④, 줄을 뱀으로 생각하는 것.

줄에는 양의성이 있다. 뱀으로 상징되는 용신이나 수신으로서 숭배할 수 있어, 풍요기원의 대상이 되게 된다. 이처럼 뱀은 풍요나 행복을 초래하는 한편, 다음 ⑤에서 지적하는 것처럼 더러움, 사악, 재액등을 부착하게 하는 것이기에 살해 해야 한다고 생각했다. 그것이 아래의 ⑥의 요소가 된다.

나라(奈良)의 「노가미(野神)축제」는 단오절에 집중하고 있어, 어린이가 주체가 되고 있다. 밀짚으로 뱀모양 줄을 만들어서 촌내를 순행하고, 미노리(農)신의 노가미(野神)님에게 바친다.

(圖27: 나라현(奈良縣) 다하라혼초(田原本町)의 뱀또아리:용의 머리)

(圖28: 나라현 다하라혼초(田原本町) 이마사토(今里): 용 꼬리)

(圖29: 나라현(奈良縣) 다하라혼초(田原本町) 이마사토신사(今里神社)의 나무에 교배시킨다)

⑤, 줄을 지구내에서 순회시키는 것.

상기③에서 언급한 8월 보름의 줄다리기도 촌락내를 돌아다녔다. 줄을 촌락내에 끌고 돌아다니는 것은, 사람들의 액화, 불행, 악역등을 줄에 부착되게 하는 것이다.

(圖30: 가고시마현 미나미사즈마시 가세다 오사키(大崎) 줄다리기를 줄끝기1)

(圖31: 가고시마현 미나미사즈마시 가세다 오사키(大崎) 줄다리기를 줄끝기2)

⑥, 행사의 마지막에 줄을 잡아 뜯거나, 강이나 바다에 버리거나 하는 것.

상기 ③에서 올린 8월 보름의 줄다리기도, 줄을 잘라서 바다나 강에 흘려보내거나 했다. ④, ⑤에서 본 것 같이, 순회시켜서 사람들의 재액이나 사악한 것을 붙인 줄은 씻어 없앨 필요가 있기 때문에, 줄을 최후에 잘게 자르거나, 버리거나 하는 것이다.

(圖32: 아마미(奄美) 8월 보름 밤에 줄을 버린다)

⑦, 연초에 치는 길흉적 요소에 더해서, 풍양기원, 화 액막이 기원인 것.

단오절은 정확히 모내기의 시기이며, 계절로 보면 이제부터 여름의 병충해에 감염하기 쉬운 시기다. 줄다리기는 이 때문에, 풍요를 기원하는 예의임과 동시에 재액·악역구제의 예의이기도 한다.

일본에서 줄다리기는 다양한 시기에 행하지만, 단오절에 행하는 줄다리기의 주요소를 이상의 7가지로 정리해 보았다. 아시아의 다른 지역에는 단오절에 줄다리를 하는 곳은 거의 없기에, 비교 연구는 할 수 없다. 이는 일본의 특유한 행사라고 해도 좋을 것이다.

The Characteristic and the Value of the Traditional Festival of the Modern Society

ĐẶC TRƯNG VÀ GIÁ TRỊ CỦA LỄ HỘI CỔ TRUYỀN TRONG XÃ HỘI HIỆN ĐẠI

GS.TS. Ngô Đức Thịnh / Viện Nghiên cứu văn hóa, Việt Nam

I. MỘT SỐ ĐẶC TRƯNG CỦA LỄ HỘI CỔ TRUYỀN

Lễ hội là một trong những hiện tượng sinh hoạt văn hóa cổ truyền tiêu biểu của nhiều tộc người ở nước ta cũng như trên thế giới. Nó là tấm gương phản chiếu khá trung thực đời sống văn hóa của mỗi dân tộc. Bởi thế từ lâu đã có nhiều nhà khoa học quan tâm nghiên cứu tới vấn đề này(1) từ đó nhiều nhận xét, quan điểm đã được nêu ra, trong đó có những quan điểm còn chưa thống nhất trong giới học thuật và quản lý văn hóa.

Trong hướng suy nghĩ chung như vậy, từ kinh nghiệm nghiên cứu của bản thân, tôi xin nêu một số nhận thức của mình về lễ hội cổ truyền xung quanh hai luận điểm cơ bản: 1) Lễ hội cổ truyền là một hiện tượng *văn hóa dân gian tổng thể* và 2) *Lễ hội là một hình thức diễn xướng tâm linh*.

1. Lễ hội cổ truyền - một hiện tượng văn hóa dân gian tổng thể

a. Về bản chất, mọi hiện tượng văn hóa dân gian đều ít nhiều mang tính chất tổng thể, tức tính phức thể, tính đa diện, đa chiều, tính hệ thống. Tuy nhiên, không phải bất cứ hiện tượng văn hóa dân gian nào cũng đều mang tính tổng thể như nhau, mà tùy theo tính chất và phạm vi của mỗi hiện tượng văn hóa dân gian mà tính tổng thể của nó cũng khác nhau. Thí dụ, hiện tượng hội làng, tục thờ Mẫu của người Việt (Kinh) hay lễ bỏ mả, âm nhạc công chiêng của nhiều dân tộc Tây Nguyên mang tính tổng thể cao hơn các hiện tượng văn hóa dân gian khác.

Vậy *hiện tượng văn hóa dân gian tổng thể* là gì? Theo tôi, *đó là một hiện tượng văn hóa mang tính phức thể, mà trong phức thể ấy, một yếu tố văn hóa dân gian nào đó giữ vai trò chủ đạo (chủ yếu là hiện tượng tín ngưỡng) , để từ đó nảy sinh và tích hợp một tổng thể các yếu tố*

phái sinh, gắn kết hữu cơ với yếu tố văn hóa chủ đạo đó và cũng như gắn kết đa chiều với thực tại xã hội.

b. Từ việc phân tích trên về *hiện tượng văn hóa dân gian tổng thể* chúng ta có thể đi đến một nhận thức về lễ hội cổ truyền.

- Nhiều nhà nghiên cứu đã nói tới vấn đề cấu trúc của lễ hội, theo đó lễ hội bao gồm *phần lễ* và *phần hội*. Thậm chí từ đó người ta suy ra phần lễ là phần tín ngưỡng, phần hội là phần sinh hoạt văn hóa, vui chơi giải trí. Và xa hơn nữa đã có lúc người ta cho rằng vì phần lễ là mê tín dị đoan nên có thể dần dần loại bỏ, còn phần hội là phần sinh hoạt văn hóa cộng đồng thì nên giữ lại, phát huy.

Thực ra cách nhìn nhận lễ hội theo kiểu “cấu trúc” như vậy là máy móc và không thực tế. Tính tổng thể của lễ hội không phải là tổng thể “chia đôi” như người ta quan niệm, mà nó hình thành trên cơ sở một cốt lõi nghi lễ, tín ngưỡng nào đó (thường là tôn thờ một vị thần linh lịch sử hay một thần linh nghề nghiệp, thần linh huyền thoại...) rồi từ đó nảy sinh và tích hợp các hiện tượng sinh hoạt văn hóa phái sinh để tạo nên một tổng thể lễ hội như đã trình bày ở trên. Cho nên, trong lễ hội, phần lễ là phần gốc rễ, chủ đạo, phần hội là phần phái sinh, tích hợp.

- Trong thực tế có một số ít nghi lễ không hay chưa có phần hội (tức phần sinh hoạt văn hóa kèm theo như một số nghi lễ liên quan tới sản xuất nông nghiệp ở các tộc người thiểu số ở vùng núi hay một số nghi lễ trong phạm vi gia đình ở người Việt), chứ không có một loại “hội” nào mà không có nghi lễ giữ vai trò gốc rễ. Điều đó cũng cần chú ý là, nếu cần phải đặt tên cho loại sinh hoạt cộng đồng này thì nên gọi đó là *Lễ hội*, chứ không phải là *hội lễ* như một số người đã từng gọi. Và cũng không thể dự báo trong tương lai lễ hội cổ truyền biến đổi theo chiều hướng là mất dần tính “lễ” và tăng dần tính “hội” như quan niệm của một số người (5). Tất nhiên, cùng với thời gian và sự biến đổi xã hội, tính chất của “lễ” có thể biến đổi, chứ nó không thể mất đi, vì mất “lễ” thì “hội” cũng chẳng còn.

- Cũng từ cấu trúc lễ hội như vậy, có người bàn tới tính thiêng liêng của lễ và tính “trần tục” của hội. Thực ra nhìn một cách tổng thể thì lễ hội thuộc phạm trù của cái thiêng, của thế giới thiêng liêng chứ không phải là “cái tục”, cái thuộc về đời sống trần tục. Ngôn ngữ của lễ hội là *ngôn ngữ biểu tượng*, vượt lên trên đời sống hiện hữu thường nhật. Ngay một số sinh hoạt vui chơi, giải trí, thi tài diễn ra trong lễ hội, như đua thuyền, đấu vật kéo co..., thậm chí các trò chơi mang tính phồn thực, thì nó vẫn mang tính nghi lễ, phong tục chứ không còn mang tính “trần tục” thuần túy, mà đã trở thành “cái tục” của thế giới thiêng liêng. Từ đây, rút ra một hệ quả mang tính thực tiễn là hiện nay chúng ta đang phục hồi, phát huy lễ hội cổ truyền thì phải luôn luôn nhớ rằng *lễ hội thuộc phạm trù cái thiêng, cái biểu tượng, vượt lên trên thế giới trần tục, thực tại*, nếu biến lễ hội thành cái trần tục thì lễ hội với đúng nghĩa của nó sẽ không còn nữa.

- Từ đây, cũng có thể rút ra bài học mang tính phương pháp luận trong việc nghiên cứu lễ hội, đó là *phương pháp hệ thống tổng thể*. Lễ hội như đã trình bày ở trên là một hiện tượng văn hóa dân gian tổng thể, nên phải tiếp cận nó như một hệ thống, phân biệt đâu là yếu tố tạo hệ thống, đâu là yếu tố tích hợp, phái sinh, tìm ra các mối quan hệ hữu cơ giữa chúng và mối quan hệ giữa lễ hội với thực tại xã hội. Nói cách khác, phải nhận thức diện mạo, bản chất của lễ hội và cốt nghĩa được xã hội như thế nào đã sản sinh ra hiện tượng lễ hội như thế.

2. Lễ hội - một hình thức diễn xướng tâm linh

a. Diễn xướng được hiểu với hàm nghĩa khá rộng, bao gồm những hành động và lời nói nhằm biểu đạt một thông tin nào đó giữa một người hay một nhóm người với một nhóm người khác. Như vậy có thể coi toàn bộ các sinh hoạt văn hóa dân gian tồn tại dưới dạng các diễn xướng. Hay nói cách khác, diễn xướng là môi trường thể hiện, tồn tại và biến đổi của văn hóa dân gian. Vì vậy, về mặt phương pháp luận thì mọi hiện tượng văn hóa dân gian đều phải được tiếp cận trong môi trường diễn xướng. Từ quan niệm chung như vậy chúng ta có thể bàn tới lễ hội với tư cách là một hình thức diễn xướng tâm linh.

b. Trong lễ hội cổ truyền, tính “diễn xướng” và tính “cộng đồng” đều được thể hiện một cách khá rõ nét và tiêu biểu. Thông qua trình diễn bằng hành động và lời nói của tập thể những con người trong cộng đồng, người ta muốn tái hiện lịch sử, tái hiện xã hội, tái hiện cội nguồn của tự nhiên và của con người. Có lẽ đó chính là thông tin chủ yếu mà diễn xướng lễ hội cần truyền đạt trong cộng đồng.

- Thời điểm diễn ra lễ hội là *thời điểm thiêng* tức là ngày kỵ giỗ của thần linh (ngày sinh, ngày hóa) và cùng với các hành động hội mang tính biểu trưng làm cho thời điểm diễn ra lễ hội là *thời điểm thiêng*, “*thời điểm mạnh*”. Đó là thời điểm mà người xưa tin rằng có giá trị đặc biệt, có ý nghĩa thiêng liêng, khác với thời gian bình thường của đời sống hàng ngày. Thời điểm ấy gợi lại những hành động cao cả của ông cha, tổ tiên trong việc dựng nước và giữ nước (8).

- Lễ hội là hệ thống các nghi lễ, cái nọ nối tiếp cái kia, tạo nên hệ thống các “*nghi lễ chuyển tiếp*”, đó là một mô thức đã hình thành và định hình lâu dài trong lịch sử dân tộc. Điều đó có ý nghĩa phương pháp luận là khi phục hồi và phát triển lễ hội trong đời sống hiện đại thì phải chú ý tới tính chuyển tiếp này.

- *Ngôn ngữ* của diễn xướng lễ hội rất đa dạng, như tế lễ, rước, các trò diễn,...

Tế là một hình thức diễn xướng mang tính nghi lễ. Tế thường vào ngày chính hội với nghi thức rất trang trọng, kéo dài, phân thành các tuần tế khác nhau, như tuần dâng hương, tuần dâng hoa, tuần dâng rượu, tuần dâng trà... Tế là nghi thức tưởng niệm, tôn vinh thần linh với ngôn ngữ,

ăn mặc và điệu bộ mô phỏng phong cách cung đình Huế thế kỷ XVII-XIX. Đã có lúc người ta bàn tới việc có nên duy trì nghi thức tế mang đậm tính cung đình phong kiến này nữa hay không. Nếu xóa bỏ nó thì thay vào bằng cái gì để nó có thể biểu đạt được sự tôn vinh của cộng đồng với thần linh và ước vọng được thần linh che chở, phù hộ độ trì.

Rước cũng là một nghi lễ thiêng có ở các lễ hội, nhất là vào dịp chính hội, thể hiện sự nghênh tiếp thần linh, phô diễn sức mạnh cộng đồng. Thường thì rước là màn trình diễn rất ngoạn mục vừa mang tính trang nghiêm lại vừa rất sôi động, thu hút sự tham gia của toàn thể cộng đồng với các nghi trượng tiêu biểu như cờ, kiệu, lễ vật dâng cúng, chiêng, trống, các hình rồng, sư tử, quân lính... và dàn nhạc bát âm. Tùy theo các di tích thờ cúng là đền, đình hay chùa, đặc tính của các vị thần linh mà đám rước mang các sắc thái khác nhau.

Các trò diễn và diễn xướng cũng giữ vị trí rất quan trọng trong các lễ hội. Có nhiều loại trò diễn và diễn xướng khác nhau, như diễn xướng sự tích, diễn xướng thi tài, diễn xướng vui chơi, giải trí.

Diễn xướng sự tích là một nghi thức đặc biệt và độc đáo của lễ hội, nó nhằm tái hiện sự tích và nét đặc trưng nhất của mỗi vị thần linh. Nhiều khi diễn xướng mang tính chất là **hèm** của vị thần, nên phải diễn ra trong màn đêm và trong phạm vi người tham gia trong nội bộ cộng đồng. Có thể kể đến diễn xướng tiêu biểu của hội Dống là diễn xướng ba trận đánh của quân Dống đối với giặc Ân. Diễn xướng múa cờ trong lễ hội Trường Yên (Hoa Lư) và tái hiện sự tích cờ lau của Đinh Bộ Lĩnh. Diễn xướng rước chúa gái trong lễ hội đền Và là tái hiện sự tích Tản Viên lấy Mỹ Nương con gái vua Hùng. Diễn xướng đám rước trên sông Lục Đầu trong lễ hội Kiếp Bạc là tái hiện lại trận thủy chiến trên sông của Trần Hưng Đạo- Đức Thánh Trần. Diễn xướng chạy cờ trong lễ hội làng Triều Khúc nhằm tái hiện lại sự tích Phùng Hưng luyện quân chuẩn bị đánh vào thành Đại La... Các trò diễn trình nghệ, trò Ngô, trò Xuân Phả, trò Lãng Ba Khúc, trò Thủy, trò Hà Lan... của lễ hội của nhiều làng ở Thanh Hoá cũng ít nhiều liên quan tới diễn xướng sự tích.

Diễn xướng thi tài thường diễn ra ở các lễ hội mùa xuân, như bơi chải, vật, võ, kéo co, chơi đu, múa rồng... Các hình thức thi tài này không phải hoàn toàn không có liên quan gì tới sự tích các vị thần linh. Thí dụ, thi tài vật võ trong lễ hội Liễu Đồi gắn với sự tích vị thánh họ Đoàn luyện tập võ nghệ chống giặc ngoại xâm hay tục đua thuyền trong lễ hội làng Đăm là gắn với sự tích vị thành hoàng làng, đã tạo nên sắc thái riêng của lễ hội làng này “*bơi Đăm, rước Giá, hội Thầy*”...

Hát thờ cũng là một hình thức diễn xướng trong các lễ hội, như *hát cửa đình* ở nhiều hội làng, *hát dặm* Quyển Sơn trong lễ hội thờ Lý Thường Kiệt, *hát chèo tàu* trong lễ hội làng thờ Hai Bà Trưng, Dương Văn Thành, *hát rô* trong lễ hội Rô thờ Tản Viên Sơn Thần...

ĐẶC TRUNG VÀ GIÁ TRỊ CỦA LỄ HỘI CỔ TRUYỀN

Các hình thức *diễn xướng mang tính vui chơi giải trí* gồm có nhiều loại, như hát đối đáp nam nữ, các trò chơi dân gian: đánh cờ người, chơi quay, thả diều, chơi đu... Cũng cần nói thêm rằng các trò diễn này không thuần túy là vui chơi giải trí mà ít nhiều mang tính phong tục, lễ nghi, nên nó cũng mang tính “thiêng”. Các hình thức hát Quan họ, hát Xoan, hát Ghẹo, hát Đúm... đều diễn ra trong lễ hội và đó là các diễn xướng trữ tình dân gian khá tiêu biểu của người Việt ở châu thổ Bắc Bộ.

Như vậy có thể nói các hình thức diễn xướng trong lễ hội là rất phong phú và đa dạng, trong đó có những diễn xướng nặng về hành động (diễn > xướng), có những diễn xướng nặng về lời nói (xướng > diễn), nhưng phần lớn thể hiện sự kết hợp giữa *diễn* (hành động) và *xướng* (lời nói, lời hát).

Cả lễ hội là một đại diễn xướng trong đó bao gồm nhiều loại diễn xướng to nhỏ khác nhau, tuy nhiên chúng kết hợp theo một trình tự và cấu trúc chặt chẽ, không dễ thay đổi một cách tùy tiện như hiện nay ở một số lễ hội. Thường là, diễn xướng nghi lễ (lễ, tế, rước) giữ vai trò chủ đạo trong mọi lễ hội, nó diễn ra ở ngày mở đầu, kết thúc lễ hội và ngay chính hội. Do vậy lễ hội ít nhất cũng phải diễn ra trong ba ngày. Lễ tế và rước bao giờ cũng diễn ra vào ngày chính hội. Trong một số trường hợp các hình thức diễn xướng sự tích, thi tài, vui chơi giải trí diễn ra đồng thời hay diễn ra sau các diễn xướng nghi lễ. Mô thức lễ hội tuy có nét chung, nhưng tùy theo từng lễ hội mà có những sắc thái riêng, do vậy chúng ta không thể tùy tiện đặt ra một loại mô thức nào đó rồi áp đặt đồng loạt cho tất cả mọi lễ hội.

II. NHỮNG GIÁ TRỊ CỦA LỄ HỘI CỔ TRUYỀN ĐÁP ỨNG

NHU CẦU GÌ CỦA CON NGƯỜI XÃ HỘI HIỆN ĐẠI

Bàn đến những giá trị của lễ hội cổ truyền đáp ứng nhu cầu của xã hội hiện đại, tôi xin nêu *năm giá trị cơ bản*, đó là:

- Giá trị cố kết cộng đồng
- Giá trị hướng về nguồn (nguồn gốc tự nhiên và xã hội)
- Giá trị cân bằng đời sống tâm linh
- Giá trị sáng tạo và hưởng thụ văn hoá
- Giá trị bảo tồn, làm giàu và phát huy bản sắc văn hoá dân tộc.

1. Lễ hội nào cũng là *của* và *thuộc* về một cộng đồng người nhất định, đó có thể là cộng đồng *làng xã* (hội làng), cộng đồng *nghề nghiệp* (hội nghề), cộng đồng *tôn giáo* (hội chùa, hội đền, hội nhà thờ), cộng đồng *dân tộc* (hội Đền Hùng - quốc tế) đến cộng đồng nhỏ hẹp hơn, như *gia tộc, dòng họ...* chính lễ hội là dịp *biểu dương sức mạnh của cộng đồng* và là chất kết dính tạo nên *sự cố kết cộng đồng*.

Mỗi cộng đồng hình thành và tồn tại trên cơ sở của những nền tảng gắn kết, như gắn kết do cùng cư trú trên một lãnh thổ, (*cộng cư*), gắn kết về sở hữu tài nguyên và lợi ích kinh tế (*cộng hữu*), gắn kết bởi số mệnh chịu sự chi phối của một lực lượng siêu nhiên nào đó (*cộng mệnh*), gắn kết bởi nhu cầu sự đồng cảm trong các hoạt động sáng tạo và hưởng thụ văn hoá (*cộng cảm*)... *Lễ hội là môi trường góp phần quan trọng tạo nên niềm cộng mệnh và cộng cảm của sức mạnh cộng đồng*.

Ngày nay, trong điều kiện xã hội hiện đại, con người càng ngày càng khẳng định “cái cá nhân”, “cá tính” của mình thì không vì thế cái “cộng đồng” bị phá vỡ, mà nó chỉ biến đổi các sắc thái và phạm vi, con người vẫn phải nương tựa vào cộng đồng, có nhu cầu cố kết cộng đồng. Trong điều kiện như vậy, *lễ hội vẫn giữ nguyên giá trị biểu tượng của sức mạnh cộng đồng và tạo nên sự cố kết cộng đồng ấy*.

2. Tất cả mọi lễ hội cổ truyền đều *hướng về nguồn*. Đó là *nguồn cội tự nhiên* mà con người vốn từ đó sinh ra và nay vẫn là một bộ phận hữu cơ; *nguồn cội cộng đồng*, như dân tộc, đất nước, xóm làng, tổ tiên, *nguồn cội văn hoá...* Hơn thế nữa, hướng về nguồn đã trở thành tâm thức của con người Việt Nam - “uống nước nhớ nguồn”, “ăn quả nhớ kẻ trồng cây”. Chính vì thế, lễ hội bao giờ cũng *gắn với hành hương - du lịch*.

Ngày nay, trong thời đại cách mạng khoa học kỹ thuật, tin học hoá, toàn cầu hoá, con người bùng tỉnh về tình trạng tách rời giữa bản thân mình với tự nhiên, môi trường; với lịch sử xa xưa, với truyền thống văn hoá độc đáo đang bị mai một. Chính trong môi trường tự nhiên và xã hội như vậy, hơn bao giờ hết con người càng có nhu cầu hướng về, tìm lại cái nguồn cội tự nhiên của mình, hoà mình vào với môi trường thiên nhiên; trở về, tìm lại và khẳng định cái nguồn gốc cộng đồng và bản sắc văn hoá của mình trong cái chung của văn hoá nhân loại. Chính nền văn hoá truyền thống, trong đó có lễ hội cổ truyền là một biểu tượng, có thể đáp ứng nhu cầu bức xúc ấy. Đó cũng chính là *tính nhân bản* bền vững và sâu sắc của lễ hội có thể đáp ứng nhu cầu của con người ở mọi thời đại.

3. Bên cạnh đời sống vật chất, đời sống tinh thần, tư tưởng còn hiện hữu *đời sống tâm linh*. Đó là đời sống của con người hướng về cái cao cả thiêng liêng - chân thiện mỹ - cái mà con người ngưỡng mộ, ước vọng, tôn thờ, trong đó có niềm tin tôn giáo tín ngưỡng. Như vậy, tôn giáo tín ngưỡng thuộc về đời sống tâm linh, tuy nhiên không phải tất cả đời sống tâm linh là tôn giáo tín

ngưỡng. Chính tôn giáo tín ngưỡng, các nghi lễ, lễ hội góp phần làm thoả mãn nhu cầu về đời sống tâm linh của con người, đó là “cuộc đời thứ hai”, đó là trạng thái “thăng hoa” từ đời sống trần tục, hiện hữu.

Xã hội hiện đại với nhịp sống công nghiệp, các hoạt động của con người dường như được “chương trình hoá” theo nhịp hoạt động của máy móc, căng thẳng và đơn điệu, ồn ào, chật chội nhưng vẫn cảm thấy cô đơn. Một đời sống như vậy tuy có đầy đủ về vật chất nhưng vẫn khô cứng về đời sống tinh thần và tâm linh, một đời sống chỉ có dồn nén, “trật tự” mà thiếu sự cởi mở, xô bồ, “tháo khoán”... Tất cả những cái đó hạn chế khả năng hoà đồng của con người, làm thui chột những khả năng sáng tạo văn hoá mang tính đại chúng. Một đời sống như vậy không có “thời điểm mạnh”, “cuộc sống thứ hai”, không có sự “bùng cháy” và “thăng hoa”.

Trở về với văn hoá dân tộc, lễ hội cổ truyền con người hiện đại dường như được tắm mình trong dòng nước mát đầu nguồn của văn hoá dân tộc, tận hưởng những giây phút thiêng liêng, ngưỡng vọng những biểu tượng siêu việt, cao cả - “chân thiện mỹ”, được sống những giờ phút giao cảm hồ hởi đầy tinh thần cộng đồng, con người có thể phô bày tất cả những gì là tinh túy, đẹp đẽ nhất của bản thân qua các cuộc thi tài, qua các hình thức trình diễn nghệ thuật, cách thức ăn mặc lộng lẫy, đẹp đẽ khác hẳn ngày thường... Tất cả đó là trạng thái “*thăng hoa*” từ đời sống hiện thực, *vượt lên trên đời sống hiện thực*. Nói cách khác, lễ hội đã thuộc về phạm trù *cái thiêng liêng* của đời sống tâm linh, đối lập và cân bằng với cái trần tục của đời sống hiện thực.

4. Lễ hội là một hình thức *sinh hoạt tín ngưỡng - văn hoá cộng đồng* của nhân dân ở nông thôn cũng như ở đô thị. Trong các lễ hội đó, nhân dân tự đứng ra *tổ chức, chi phí, sáng tạo* và *tái hiện* các sinh hoạt văn hoá cộng đồng và *hưởng thụ* các giá trị văn hoá và tâm linh, do vậy, lễ hội bao giờ cũng thấm đượm *tinh thần dân chủ* và nhân bản sâu sắc. Đặc biệt trong “thời điểm mạnh” của lễ hội, khi mà tất cả mọi người chan hoà trong không khí thiêng liêng, hứng khởi thì các cách biệt xã hội giữa cá nhân ngày thường dường như được xoá nhoà, con người cùng sáng tạo, và hưởng thụ những giá trị văn hoá của mình.

Điều này có phần nào đối lập với đời sống thường nhật của những xã hội phát triển, khi mà phân công lao động xã hội đã được chuyên môn hoá, nhu cầu sáng tạo và hưởng thụ văn hoá của con người đã phân nào tách biệt. Đây là chưa kể trong xã hội, một lớp người có đặc quyền có tham vọng “cướp đoạt” các sáng tạo văn hoá cộng đồng để phục vụ cho lợi ích riêng của mình. Đến như nhu cầu giao tiếp với thần linh của con người cũng tập trung vào một lớp người có “khả năng đặc biệt”. Như vậy, con người, đứng từ góc độ quảng đại quần chúng, không còn thực sự là chủ thể của quá trình sáng tạo và hưởng thụ các giá trị văn hoá một cách bình đẳng nữa. Xu hướng đó phần nào xói mòn tinh thần nhân bản của văn hoá, làm tha hoá chính bản thân con người. Do vậy, con người trong xã hội hiện đại, cùng với xu hướng dân chủ hoá về kinh tế, xã hội thì cũng diễn ra quá trình dân chủ hoá về văn hoá. Chính nền văn hoá truyền thống, trong đó có lễ

hội cổ truyền là môi trường tiềm ẩn những nhân tố dân chủ trong sáng tạo và hưởng thụ các giá trị văn hoá ấy.

5. Lễ hội không chỉ là tấm gương phản chiếu nền văn hoá dân tộc, mà còn là *môi trường bảo tồn, làm giàu và phát huy nền văn hoá dân tộc ấy.*

Cuộc sống của con người Việt Nam không phải lúc nào cũng là ngày hội, mà trong chu kỳ một năm, với bao ngày tháng nhọc nhằn, vất vả, lo âu, để rồi “xuân thu nhị kỳ”, “tháng tám giỗ cha, tháng ba giỗ mẹ”, cuộc sống nơi thôn quê vốn tĩnh lặng ấy vang dậy tiếng trống chiêng, nổ bùng cơ hội, người người tụ hội nơi đình đền, chùa mở hội. Nơi đó, con người hoá thân thành văn hoá, văn hoá làm biến đổi con người, một “bảo tàng sống” về văn hoá dân tộc được hồi sinh, sáng tạo và trao truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác. Tôi đã nhiều lần tự hỏi, nếu như không có nghi lễ và hội hè thì các làn điệu dân ca như quan họ, hát xoan, hát dặm...; các điệu múa xênh tiền, con đĩ đánh bông, múa rồng, múa lân...; các hình thức sân khấu chèo, hát bội, rối nước, cải lương...; các trò chơi, trò diễn: Đánh cờ người, chọi gà, chơi đu, đánh vật, bơi chải, đánh phết, trò trám... sẽ ra đời và duy trì như thế nào trong lòng dân tộc suốt hàng nghìn năm qua. Và như vậy thì dân tộc và văn hoá dân tộc sẽ đi đâu, về đâu, sẽ còn mất ra sao?

Đã ai đó từng nói làng xã Việt Nam là cái nôi hình thành, bảo tồn, sản sinh văn hoá truyền thống của dân tộc nhất là trong hoàn cảnh bị xâm lược và đồng hoá. Tôi nói thêm, trong cái làng xã nghèo nàn ấy, ngôi đình mái chùa, cái đền và cùng với nó là lễ hội với “xuân thu nhị kỳ” chính là tâm điểm của cái nôi văn hoá đó. Không có làng xã Việt Nam thì cũng không có văn hoá Việt Nam.

Điều này càng cực kỳ quan trọng trong điều kiện xã hội công nghiệp hoá, hiện đại hoá và toàn cầu hoá hiện nay, khi mà sự nghiệp bảo tồn, làm giàu và phát huy văn hoá truyền thống dân tộc trở nên quan trọng hơn bao giờ hết, thì làng xã và lễ hội Việt Nam lại gánh một phần trách nhiệm là nơi bảo tồn, làm giàu và phát huy bản sắc văn hoá dân tộc!

Tài liệu tham khảo

- Nhiều tác giả. *Lễ hội cổ truyền*. Nxb KHXH, H., 1992.
- Nhiều tác giả. *Lễ hội truyền thống trong xã hội hiện đại*. Nxb KHXH, H., 1994.
- Ngô Văn Doanh, *Lễ hội bờ mả Bắc Tây Nguyên*, Nxb VHDT, H., 1995.
- Ngô Đức Thịnh (chủ biên). *Hát văn*, Nxb Văn hóa dân tộc. H., 1984.
- Ngô Đức Thịnh. *Đạo mẫu ở Việt Nam*. Nxb KHXH, H., 1996.
- Nguyễn Văn Huyền. *Góp phần nghiên cứu văn hóa Việt Nam*, Nxb KHXH, H.
- Nhiều tác giả. *Lễ hội cổ truyền trong xã hội hiện đại*. Sđd.
- Ngô Đức Thịnh. *Những giá trị văn hóa của Lễ hội cổ truyền và nhu cầu của xã hội hiện đại* - “Văn hóa nghệ thuật” số 1/1993.
- Nguyễn Quang Lê (chủ biên). *Khảo sát thực trạng văn hóa lễ hội truyền thống của người Việt ở đồng bằng Bắc Bộ trong xã hội hiện nay*. Đề tài nghiên cứu cấp Bộ. Thư viện Viện nghiên cứu VHDTG.

ĐẶC TRUNG VÀ GIÁ TRỊ CỦA LỄ HỘI CỔ TRUYỀN

- Đinh Gia Khánh. *Trên đường tìm hiểu văn hóa dân gian*. Nxb. KHXH. H., 1989.
- Vũ Tự Lập (chủ biên). *Văn hoá và cư dân đồng bằng sông Hồng*. Hà Nội, Nxb Khoa học xã hội, 1991. tr: 7, 8 và 11.
- Bùi Xuân Đính. *Lễ làng phép nước*. Hà Nội, Nxb Pháp lý, 1985. tr: 43-46.
- Ngô Đức Thịnh. *Tính lưỡng nguyên của tổ chức làng xã cổ truyền Hà Nội*. "Su tập Dân tộc học" 1979.
- Trần Quốc Vượng, Lê Văn Hảo, Dương Tất Từ. *Mùa xuân và phong tục Việt Nam*. Hà Nội, Nxb Văn hoá 1976. tr: 24-28.
- Ngô Đức Thịnh. *Tết ở hai nước anh em Lào và Campuchia*. Tạp chí Xã hội học, số 1/1985. tr: 40.
- Địa chí Vĩnh Phú. *Văn hoá dân gian vùng đất Tổ*. Sở Văn hoá Thông tin Vĩnh Phúc, 1986. tr: 57-58.
- M.Bacchin: *Sáng tác của Rabote và nền văn hoá dân gian trung cổ và phục hưng*. Mátxcova. Nxb Khoa học, 1990 (in lần thứ hai).

现代社会中传统节日的特征与价值

Ngo Duc Thinh / 越南民族文化研究保护中心教授

传统节日产生、发展于前工业社会但仍存在于当代社会里。

传统节日体现着两个基本特征：

一、传统节日是一种综合的民间文化现象,包括从一种信仰宗教现象产生并集成的文化现象复体，它们有机地结合起来并与现实社会保持着密切的联系。

二，传统节日是一种心灵演唱的形式，其属于神圣的范畴，超越了现实世界并通过语言符号来传达。

传统节日蕴含着五个文化价值，其满足了传统社会人们的需求。

具体如下：

— 节日是表扬社会群体力量的机会并是连接社会群体各成员的黏合剂（家族群体、村落群体、民族群体、国家等）

— 节日是人们向往源祖先根，它可以是人们出生的故土，也可以是蕴藏着家族群体、村落、民族的久远记忆。

— 节日是人们在现有的世俗社会与心灵世界两者之间找到平衡的好环境。

— 节日是群体社会举行各种信仰文化活动的的环境，能够满足人们创造、享受文化的需求。

— 节日是群体社会与每个成员保护、传承各种文化价值、使之更加丰富，保证在历史长河中群体文化的统一性。

以上所谈的文花价值不仅满足了传统社会中人们的需求，而且还包括现代社会的人们。这说明了为什么在现代社会里，传统节日仍存在并保持着旺盛的生命力。

현대 사회에서의 전통 명절의 특징과 가치

Ngo Duc Thinh / 베트남 문화연구보호센터 교수

전통 명절의 탄생과 발전은 공업사회의 출현 이전에 이루어 졌지만 현대 사회에서도 여전히 그 가치가 존재한다.

전통 명절은 두가지 기본 기능이 있다.

一. 전통 명절은 종합적인 문화 현상이다. 이는 일종의 종교적인 현상이며 집단적인 문화체현의 복합체이다. 따라서 많은 요소들이 유기적으로 결합되어 있으며 현실사회에서 밀접한 연계를 이루고 있다.

二. 전통적인 휴일은 정신적인 표현의 양식이다. 따라서 이는 신성한 성격을 띠게 되며, 현실 세계를 초월하여 기호 언어를 통해 전달되기도 한다.

전통 명절은 다섯가지의 문화적 가치를 함양하고 있으며, 이는 전통사회의 구성원들의 요구를 충족한다. 구체적으로 이하와 같다.

- 명절은 사회군체의 역량을 나타내는 기회이며 사회구성원들을 연결하는 점착제이다(족군군체, 촌락군체, 민족군체, 국가등)
- 명절은 사람들로 하여금 조상의 뿌리를 찾게 하는데 그 것은 태어난 고향일 수도 있고, 가족군체일 수도 있고, 촌락이나 민족적인 기억일 수도 있다.
- 명절은 사람들이 현재의 세속사회와 정신세계 사이에서 평형을 찾을 수 있는 환경을 제공한다.
- 명절은 군체사회에서 진행되는 각종 신앙적 문화활동의 환경이며, 사람들이 문화를 향수하거나 창조하고자 하는 욕구를 충족한다.
- 명절은 군체사회속의 매개 구성원을 보호하고, 각종 문화가치를 전승 함과 동시에 이를 더욱 풍부하게 하고, 오랜 역사에서 군체문화의 통일성을 보증한다.

이상에서 문화가치가 전통사회의 구성원들의 욕구만 충족하는 것이 아니라 현대 사회의 사람들에게도 유용하다는 것을 논하였다. 이는 현대사회에 있어서도 전통 명절이 왕성한 생명력을 갖고 있다 것을 말하고 있다.

传统节日：一宗宝贵的民族文化遗产

苑利 / 国艺术研究院研究员

顾军 / 北京联合大学教授

要想保护传统节日，我们首先应搞清以下三个层次的问题：什么是传统节日遗产？为什么要保护传统节日遗产？怎样保护传统节日遗产？

一、什么是传统节日

在2003年10月17日联合国教科文组织通过的《非物质文化遗产保护公约》中，首次提到传统节日保护问题。在联合国教科文组织以及文化部启动的中国民族民间文化保护工程的影响下，2004年3月5日，中国人民大学校长纪宝成教授向全国人民代表大会十届二次会议提交了《关于增加除夕、清明、端午、中秋等传统节日作为法定假日的议案》，传统节日保护问题再一次成为国内舆论的焦点。那么，究竟什么是传统节日遗产呢？

所谓传统节日遗产，是指人类在历史上创造并以活态形式原汁原味传承至今的、具有重要历史价值、艺术价值、文化价值以及科学价值的传统节庆活动。

通常，我们所说的传统节日遗产至少应具备以下三大特征：

第一，必须具有足够长的历史。中国的传统节日90%以上都是从远古祭祀仪式的基础上发展起来的。因此，我们所说的传统节日，一般也都具有2000多年以上的历史。如现在已经被认定为国家级非物质文化遗产的传统节日——春节、端午、七夕、重阳等等，在汉代已基本定型。而那些产生时间较短，或具有明显政治色彩、公益色彩的近代节日——五一劳动节、十一国庆节以及教师节、护士节等，均不能列入非物质文化遗产保护范畴而成为传统节日遗产。

第二，必须以活态形式传承至今。我们所说的传统节日遗产，是指那些在历史上产生并以活态形式传承至今者。那些尽管在历史上影响很大，但未能传承至今而早已夭折者，也不应列入非物质文化遗产名录。

第三，必须是一个民族传统节日中的精品。作为一个具有 5000 年文明史和 56 个民族的文化大国，中国的节日相当丰富。据不完全统计，有 2000 多年以上历史的传统节日，就有十来个，而一般的传统节日也具有近千年的历史。在中国的少数民族地区，传统节日更是多得惊人。据贵州省黔东南地区的一份统计，仅在这个人口不足 40 万、面积不足 1306 平方千米的多民族地区，每年的传统节日就多达 155 个。^①那么，作为一个国家的文化遗产保护工程，我们能不能对所有的传统节日都实行无差别保护呢？显然不能。国外文化遗产保护实践告诉我们，所谓保护，只是针对节日精品的保护，那些即使传承至今但并未承载太多文化精华的传统节日，是不可能进入非物质文化遗产保护名录的。而判断某一传统节日是否能算作节日精品的基本尺度，便是看这一传统节日是否具有重要的历史认识价值、文化价值、艺术价值或科学价值，是否具有足够的文化含量。例如，已经被列入国家级非物质文化遗产保护名录的除夕，从其规模来看，只有短短的十几个小时，但就在这十几个小时中，它却为我们保存或是传承下了独特的除夕年夜饭的制作技术、各种祭品的制作技术。同时，通过贴门神、贴春联、挂春桃、放爆竹、跳傩舞等一系列民俗活动，还为中国最古老的绘画艺术、雕刻艺术、书法艺术、表演艺术、烟花制作艺术以及形形色色的娱乐活动的传承，提供了广阔的活动空间。保护好这些优秀节日遗产，不但可以弘扬民族的道德精神与民族文化，带动“假日经济”，缓解身心疲劳，同时还可以通过各种各样的节日仪式，增进人们的家族认同、氏族认同、民族认同直至文化认同，以使我们更好地处理好人与人的关系、人与自然的关系。

如果我们认真分析一下传统节日的源起，便不难发现它们大多与原始宗教仪式有关。在原始宗教中，一些重要仪式一旦在时间上被固定下来并形成相当规模，便很容易演化为岁时节日。今天我们所看到的传统节日——元旦、元宵节、中和节、上巳节、清明节、寒食节以及五月初五的端午节，七月初七的乞巧节，七月十五的鬼节，八月十五的中秋节，九月初九的重阳节，十月十五的下元节，腊月初八的腊八节，腊月二十三的送灶节，腊月三十的除夕等等，几乎无一不脱胎于原始宗教仪式。在少数民族地区，节日与仪式的关系，表现得更加直露。苗族的牯脏节、白族的火把节，彝族的虎节，傣族的泼水节，壮族的三月三，藏族的雪顿节，迄今都还依然保存着原始宗教仪式的某些古朴内容。在日本、韩国等周边国家，“节日”一词的本义就是祭祀，甚至就直接写作“祭”。他们称某节时，不是称“某某节”，而称“某某祭”。端午也好，中秋也好，莫不如此。在传统节日中，有的节日只有一个核心仪式，如端午、鬼节；而有些节日，如除夕、清明等则由多个仪式共同构成。要想对中国传统节日民俗进行一番较为透彻的研究，对原始宗教仪式是不能不有所关注的。

中国的传统节日多与农业祭祀、祖先崇拜、神灵（特别是自然神）崇拜、驱邪禳灾等仪式活

^① 黔东南川游局编：《黔东南民族民间节日集会》（内部资料），2002 年版。

动有关，一些学术先驱也试图以此作为中国传统节日的分类标准。但后来的人们发现，这种思路清晰但又彼此矛盾的分类体系并不具有多少可操作性。这是因为历史上的传统节日往往都是集多种文化功能于一身的文化事项的复合体，如历史上的春节既有驱邪、祭祖的功能，也有联络亲朋、娱乐民生的功能，人们很难将这些多功能文化现象简单地纳入某一节日文化范畴。此外，节日还是一个发展的概念，即使是同一个节日，在不同历史时期，它们的文化功能也会根据不同的社会需求而有所变化。文化功能一成不变的传统节日是不存在的。例如：历史上的端午原本是一个典型的驱疫仪式，但到了春秋战国时期，原始的驱疫仪式很快便演化成为龙舟竞渡，拯救越王勾践、吴王夫差，并最终定格为拯救屈原。如果将传统节日端午节的文化属性简单地定位于某一时段，并用它来涵盖历史上端午节的所有功能，这显然是不合适的

在中国，每年阴历五月初五举行的端午节又名“端五”、“重五”。传说该节日起源于纪念屈原，但实际上早在屈原之前，就已经有五月初五划龙舟的习俗了。

据考证，历史上的端午节是在古老的宗教驱邪仪式的基础上发展起来的。俗话说：“枇杷黄，医生忙”。为什么枇杷黄的时候医生忙呢？这是因为这个时候正是南方疫情流行的高发期。而枇杷黄的季节，正是每年阴历的四五月份，故湖南有“四月八，吃枇杷”的俗谚流传。

为避免瘟疫的流行，在这一天人们除饮用雄黄酒，用艾叶煮水沐浴及插戴菖蒲、艾蒿、石梅花、山丹花以及蒜头等五种药用植物以防瘟疫外，最常用的方式便是用巫术的手段送瘟神了。送瘟神的方式有很多，如日本用马，中国北方用带有“厄”字的风筝。而在水道纵横的江南水乡，则习惯用船载的方式将瘟神送走。具体方式有两种：一种是用纸叠成小船，将瘟神偶像放入船中，点燃纸船后，让小船顺流而下，将瘟神带走。另一种方法是将瘟神放入小船，摆上粽子等供品，然后由人划船顺流而下将瘟神送走。如果是一家一户，一村一寨，自然也就不会再发生什么故事。但如果是许多人家，或是许多村寨同时送瘟神，人家就会争先恐后，力争将本家或本村瘟神尽快送走，于是出现龙舟竞技的场景。但随着人们抵抗瘟疫能力的提高，五月端午送瘟神的原始功能逐渐丧失，而反被人们附会为拯救屈原的活动。

作为一种生命力极其旺盛的传统节日，端午节是仪式内容已经出现了明显的分化。譬如仪式主题上有纪念屈原、纪念伍子胥、纪念曹娥等多种说法，在仪式表现形式上又有划龙舟、打石战、带香囊、系五色缕、挂艾草、饮雄黄酒、沐兰汤等多种仪式。

二、为什么要保护传统节日文化遗产

作为一种历时性文化现象，可以说一年中的每一天都会有其独特的文化内涵。那么，联合国教科文组织在其保护公约中为什么并未提及对一年中的 365 天实施全方位保护，或是对各种现代

节日、外来节日实施全方位保护，而偏偏对本以为人们所淡忘的本民族的传统节日实施全方位保护呢？笔者以为，普通时日不是不能传承文明，但相对于传统节日而言，它所负载的传统文化的总量是比较有限的。而现代节日也由于缺乏特定的节日饮食、服饰以及仪式等而缺乏足够的文化内涵。因此，从保护人类文化遗产的角度来说，保护一个民族文化精华的最简单的方式，就是保护好这个民族的传统节日遗产。这是由传统节日在传承一个民族精神文明与物质文明过程中所起的特殊作用决定的。

首先，传统节日是传承一个民族优秀饮食文明的重要平台。节日源于仪式，祭神就要有可口的美食。那些源于祭神、祭祖的节日大餐，为中华民族饮食文化的发展奠定了坚实基础。如果没有传统节日，中华民族的饮食文化就不可能得到如此顺畅的传承。

其次，传统节日是传承一个民族优秀服饰文明的重要载体。服饰有盛装、便装之分。从功能上看，与便装相比，雍容、华贵、讲究的节日盛装更注重文化内涵的表达。它所蕴含的历史信息、文化信息、审美信息与科技信息，也就使其具有了更为重要的历史认识价值、艺术价值、文化价值和科学价值，是我们研究一个民族历史、文化、艺术、工艺的重要参照。如果没有了传统节日，盛装便会失去这个赖以产生的平台和充分展示其文化底蕴的窗口，传统服饰文化也就会因生存环境的丧失而彻底消亡。

其三，传统节日是传承各种民间美工技艺的重要载体。为烘托气氛，每当节日到来之前，人们都会请来各业匠师，为自己营造一个热烈喜庆的节日氛围。而这些节日装潢工作又为中国民间各业传统手工技艺的传承，提供一个非常广阔的平台。如果取消传统节日，那些与传统节日息息相关的民间工艺技艺也就会因功能的丧失而失去其原有活力，传统手工技艺也会因传统节日的消失而彻底消失。

其四，传统节日是展示地域独特文学艺术形式的重要窗口。节日源于祭仪。既然是祭祀，自然要娱神。而娱神的最常见的方式就是戏剧、歌舞及各种民俗表演。这种娱神方式一直传习至今。所不同的，只是随着人们原始信仰的淡化，各种表演形式的娱神功能已经朝着既娱神又娱人的方向转化。如果没有了传统节日，或是一定要以某种破除迷信的心态来否定这些约定俗成的传统节日，传统表演艺术也就会因生存空间的丧失而彻底夭折。

其五，传统节日同时也是一个传承传统道德、伦理的重要场所。调和人与自然的关系及人与人之间的关系是原始宗教的一个重要功能。那些脱胎于原始宗教仪式的传统节日，自然也同时具备了这样两种功能，并在重构人类自然伦理观及社会伦理观的过程中发挥重要作用。在传统道德日益低迷的今天，通过弘扬传统节日文化来促进人与自然的和谐以及人际关系的和谐，应该是一种比较高效的和比较容易为民间社会所接受的传统教育方式。

三、怎样保护传统节日遗产

保护传统节日遗产只有热情尚远远不够，必须有正确的原则作指导。保护传统节日，应特别注意要秉承以下几项基本原则：

首先，坚持民间事民间办原则，确保传统节日不变味、不走样。

民间事民间办原则，也可称为节日遗产保护中的“最低干预性原则”。是指在传统节日遗产保护过程中，尽可能减少外界对民间传统节日文化自主传承过程的过分干预。

其实，在保护传统节日遗产这个问题上，社会各界，特别是各级政府的参与是十分重要的。没有包括各级政府部门在内的社会各界的支持与协助，传统节日遗产保护将很难进行。但是，作为政府的一方应该清醒地意识到：历史上，传统节日毕竟由民间来传承。如果政府一定要违反规律而越俎代庖，不但会挫伤民间社会传承节日遗产的积极性，同时也会使传统节日遗产因政府的过分干预而走样、变味，使千百年传承下来的活生生的“民俗”变成千篇一律的“官俗”，甚至造成保护性破坏。正确的做法是：政府不必直接参与到传统节日遗产的传承工作中来，而是利用自己的行政资源，呼吁、引导、支持、协助民间社会把传统节日保护好，传承好。而民间事民间办的最好做法，就是充分发挥中国农村传统社火组织的积极性，让他们来负责传统节日的传承。此外，是否由民间社火组织负责节日遗产传承，也应该成为我们今后评估传统节日遗产是否还保持原有本色的一个重要尺度。

其次，坚持原生态保护原则，注重对原生态节日的有效保护。

节日大致可分为“原生态节日”和“次生态节日”两大类型。而各种文化遗产保护工程所保护的，不应该是那些后产生的次生态节日，而是那些未经“改造”、具有原生特点的传统节日。这并不是因为“原生态节日”与“次生态节日”有什么高低之分，而是说在外来文化的冲击下，这些保留有更多传统文化基因，具有重要历史价值、艺术价值、科学价值、文化价值的原生态节日更有保护价值。

保护非物质文化遗产，与保护原生物多样性具有一定的相似性。为保护物种安全，近年来，世界上许多国家特别是那些发达国家，都十分重视对野生物种的保护。这是因为这些未经任何人工驯化而完好地保持有原物种特性的野生物种，具有更为优秀的抗御自然灾害的能力，而这些特性也正是我们在创造或是培育新型物种时所迫切需要的原始基因。今天我们所进行的非物质文化遗产保护工程，保守一点儿说，就是想在潮水般到来的所谓现代文明到来之前，建立起这样一个国家级非物质文化遗产基因库，将那些已处濒危状态的、包括传统节日在内的非物质文化遗产保护起来，为未来新文化的创造保留更多的基因、种源和资料。

其三，坚持活态保护原则，让传统节日以活态方式永远传承下去。

对传统节日实施“有形化”、“物质化”保护固然重要，但这种物质化记录，说到底只能是一种记录或记忆，而不是活态传承。实践已经证明，秉承活态保护原则是保护传统节日遗产的最佳方式。

所谓活态保护原则，就是指利用民间社会所固有的传承力，将传统节日遗产以活态的方式传承下去。如果一定要将传统节日比作一条鱼，那么，就必须将传统节日视作一条活鱼，而不是一条死鱼。保护它的手段也不能按着保护死鱼标本的方式将它泡入“福尔马林溶液”，一浸了之，而是让它以活态的方式，永远生活在民间社会的这个巨大海洋里。不但保持鲜活，同时还要使之不断生长，不断壮大。那种只以拍摄多少盘影像资料、出多少本书作为量化传统节日遗产保护业绩标准的做法不值得提倡。

其四，坚持整体保护原则，使传统节日得到全面保护。

在中国传统文化中，传统节日一直是以一种综合性文化现象呈现在我们面前的。我们所倡导的传统节日遗产整体性保护原则所强调的：一是指对传统节日中各种仪式实施整体保护，二是指对传统节日的生存空间实施整体保护。

作为一项规模盛大的传统民俗活动，几乎所有传统节日都是由若干仪式组成的。我们在保护节日类文化遗产之前，首先要对节日中的各种仪式以及各种仪式所包含的文化内涵进行全面而系统的梳理，同时对由各种仪式衍生出来的各种技术、技艺进行全面总结，使传统节日遗产本身受到全方位保护。如果厚此薄彼，传统节日就很可能因为我们的好恶而变得支离破碎，与之密切相关的道德理念、技艺技能也会因为我们的无知而彻底遗失。

对传统节日遗产生存空间实施整体保护，也是保护传统节日遗产的重要一环。任何传统节日都可以理解为一个特定文化空间。因为任何一个节日都是在特定时间与特定空间内举行的。如果我们出于某种动机而破坏或占据了上述文化空间，传统节日就很可能因“特定的”、“神圣的”、“无法取代的”活动场所或文化空间的丧失而不再传承，传统节日遗产保护也就变成了一句空话。所以，在传统节日遗产保护过程中，政府部门既不能随意改变仪式内容，也不能随意改变传统节日期和场所。其最佳的传承模式就是让这些传统节日遗产在原生状态下，按其固有规律自主传承。

其五，在保护非物质文化遗产过程中，我们要特别强调对于文化多样性的保护。

譬如在对端午节的保护过程中，我们固然应该重视对端午“原产地”固有仪式的保护，但同时也应该提醒人们加强对周边民族甚至周边国家对于当地的不同类型的端午节变体的保护。因为保护非物质文化遗产，更多的是要保护那些平时被我们忽略了“小众文化”。因为只有保护了这些充满个性的“小众文化”，我们才确有可能真正做到对于人类文化多样性与地域文化独特性的精心保护。

交通、通讯技术的发展，不断拉近着人们之间的距离，原有的丰富多彩的地域性文化，也开

始在文化交流与博弈中趋向一统。

那么，在全球一体化的今天，我们为什么一定要进一步倡导并保护人类文化的多样性呢？

首先，丰富多彩的多样性文化是人类文化创新，艺术创新以及科技创新的源泉。联合国教科文组织大会在第31届全体会议上通过的《世界文化多样性宣言》指出：“文化在不同的时空中会有不同的表现形式。这种多样性的表现形式构成了各人类群体所具有的独特性与多样性。文化的多样性是交流、革新和创作的源泉，对人类来说，保护它就像与保护生物多样性进而维持生物平衡一样必不可少。从这个意义上讲，文化多样性是人类共同遗产，应当从当代人和子孙后代的利益考虑予以承认和肯定”。为今后新文化、新艺术与新科技的发展与进步，留下更多的种源，提供更多的参考。

其次，文化是人创造的，尊重文化的多样性，本身就意味着对该文化创造者的尊重。联合国教科文组织大会在《世界文化多样性宣言》中同时指出：首先，“文化多样性增加了每个人的选择机会，是发展的重要源泉，它不仅是促进经济增长的因素，同时还是人们满足智力、情感、道德精神的手段”。其次，“文化多元化与民主制度密不可分，它有利于文化交流和公众创造力的发挥”。第三，“在走向多样化的当今社会中，必须确保属于多元的、不同的和发展的具有文化特性的个人和群体的和睦与共处”。所以，“各国应在相互信任与理解氛围下，尊重文化多样性”。因为只有“宽容、对话及合作”，才是“国际和平与安全的最佳保障”。

需要特别指出的是，面对全球经济一体化的猛烈冲击，我们更要重视对边缘文化及非主流文化的尊重与保护。这对于捍卫非主流群体的文化尊严，进而激发起整个社会的积极性与创造力，都是十分重要的。中国是个具有56个民族的多民族国家。面对这样一种多元一体的文化构成，我们必须充分意识到，中华民族灿烂多彩的文化，是由中国56个民族共同创造的；中华灿烂多彩的文化，甚至是在包括整个汉语文化圈诸国国民的共同努力下才得以延续至今的。没有各少数民族的共同参与，没有汉语文化圈诸国国民的共同参与，灿烂的中华文明，就不可能延续至今。承认、尊重并保护好这些少数民族传承下来的传统文化遗产，承认、尊重并保护好这些汉语文化圈诸国民所传中华文明，不仅有利于中华文明的进步，同时也有利于国家的稳定、民族的团结以及国家关系的和谐。如果我们随意将其同化，不但会使人类在创造新文化、新文学、新艺术、新伦理、新道德、新科学、新技术的过程中失去太多的参考，同时也有碍民族感情，民族团结以及国际关系的和谐。这对于一个国家整体国力的提升和增强，都将有百害而无一益。

苑利，中国艺术研究院研究员，国际亚细亚民俗学会副会长，中国分会会长。地址：100101，北京朝阳区安翔里社区20号楼2单元1002室；手机：13146167550；家电：010-64872991

전통 명절: 귀중한 민족문화유산

원리 / 중국예술연구원 연구원

고군 / 북경 연합대학 교수

翻譯 : 张娥凜 / 北京大学研究生

전통 명절을 보호하기 위해 우리는 세 단계의 문제를 명확히 해야 한다: 무엇이 전통 명절 유산인가? 왜 전통 명절 유산을 보호해야 하는가? 어떻게 전통 명절 유산을 보호하는가?

통상적으로, 우리가 말하는 전통 명절 유산은 적어도 이 세가지 특징을 구비해야 한다.

첫째, 긴 역사를 갖고 있어야 한다.

둘째, 활동형태 형식의 전승이 현재까지 이뤄져야 한다.

셋째, 한 민족의 전통 명절 중 우수한 것이어야 한다.

우리가 전통 명절 유산을 보호해야 하는 이유로 다섯 가지를 들 수 있다.

첫째, 전통 명절은 한 민족의 우수한 음식문명을 전승하는 역할을 한다.

둘째, 전통 명절은 한 민족의 우수한 복식 문명을 전승하는 역할을 한다.

셋째, 전통 명절은 각종 민간 미술과 기예를 전승하는 역할을 한다.

넷째, 전통 명절은 지역의 독특한 문학 예술 형식을 전시하는 역할을 한다.

다섯째, 전통 명절은 전통 도덕과 윤리를 전승하는 장소이기도 하다.

전통 명절을 보호하기 위해 이와 같은 기본 원칙을 계승해야 한다.

첫째,민간의 일은 민간에서 처리하는 원칙을 고수한다.

둘째, 본래의 생태를 보호하는 원칙을 고수한다.

셋째, 활동형태를 보호하는 원칙을 고수하여, 전통 명절이 활동형태로 영원히 전승되도록 한다.

넷째, 총체 보호 원칙을 고수하여 전통 명절이 전면적으로 보호받도록 한다.

다섯째, 비물질 문화를 보호하는 과정 중, 문화다양성의 보호를 강조해야 한다.

台灣端午文化的類型與分布

——以彰化「鹿港慶端陽」為主要介紹對象

陳益源 / 台灣 國立成功大學中文系教授、主任

提要：

台灣各地農曆五月五日都有過端午的習俗，普遍的過節方式是祭拜祖先、吃粽子、掛香包、立蛋與划龍舟。由於端午節的起源有許多不同的說法，加上台灣各地有不同的族群來源和文化差異，因此在祭祀、吃粽子、划龍舟、掛艾草、喝雄黃酒、午時水等共通習俗之外，同時也有一些不同的地方習俗。

例如粽子便出現「南部粽」與「北部粽」的區別；又如苗栗縣竹南鎮中港地區的祭江與洗港大典；台北地區的「屈原廟」；嘉義地區的「贈粽」；宜蘭地區的「送節」；礁溪二龍村的特殊龍舟賽；台南地區的煎堆等等，都富有地方的文化特色。

綜觀台灣各地的端午文化中，彰化縣鹿港地區又更有代表性與獨特性，因此本文以該地區為主要介紹對象。

彰化縣鹿港地區每年都會舉辦「鹿港慶端陽」活動，歷史悠久（自 1978 年起迄今超過 30 年），規模盛大（被台灣交通部觀光局列為「全國 12 大節慶活動」之一）。

「鹿港慶端陽」活動內容不斷推陳出新，以 2006 年為例，為使活動重頭戲——鹿港龍舟賽順利舉行，曾仿古禮舉辦「龍王祭」，而且還在文武廟舉行考生拜文昌帝君擲筊賜包粽的活動；在 2007 年，還增加了特殊的「龍王賜甘水」、「風帆車迎親」、「躡轎腳保平安」等節目。

這些內容豐富、與眾不同的端午活動，充分展現了鹿港當地的風俗民情，每年都吸引了大批人潮共襄盛舉。

대만 단오문화의 유형과 분포

—彰化 지역의 「鹿港慶端陽」을 중심으로—

陳益源 / 臺灣國立成功大學 中文系 教授

(내용 요지)

대만의 많은 지역에는, 음력 5월5일에 단오절을 지내는 습속이 있다. 단오절을 지내는 일반적인 습관은, 조상의 위패를 모시거나, 쫄쫂를 먹거나, 향자루를 걸거나, 달걀을 세우거나, 용주경기를 하거나 한다.

단오절의 기원에 대해서는 많은 설(說)이 있다. 이에 더해, 대만 각지에는 많은 서로 다른 민족들이 있어, 서로의 문화적 차이가 크기 때문에, 상기의 제사, 쫄쫂 먹기, 용주경기, 창포장식, 황주먹기, 정화수 길어오기등 공통되는 습속이외에도, 서로 다른 그 고장의 특수한 습속들도 많이 볼 수 있다.

예를 들면, 쫄쫂에 있어서도 「남부 쫄쫂」, 「북부 쫄쫂」의 구별이 있다. 또 苗栗懸竹南鎮中港지구에는 강축제와 洗港축제도 있다. 臺北지구의 「굴원묘」, 자이지구의 「贈粽」, 宜蘭지구의 「送節」, 礁溪二龍村的 특수용선경기, 臺南지구의 煎堆등 많은 지역에는 그 고장의 문화적 특색이 나타나 있다.

이러한 대만 각지의 단오문화에서도, 彰化懸鹿港 지역은 그 대표성과 특수성이 있어, 본문에서는 이 지역을 주요 대상으로 그 내용을 소개하는 것으로 한다.

彰化懸鹿港지역에서는, 매년 「鹿港慶端陽」 축제를 하고 있다. 이 축제는 역사도 오래되었고 (1978년부터 시작되어, 이미 30년이 넘었다), 축제의 규모도 성대하다. 이 축제는, 대만 교통부 관광국의 「全國12大節慶活動」의 하나로 등록되어 있다. 「鹿港慶端陽」 축제의 활동 내용을 볼 때에, 끊임없이 오래된 문화를 바탕으로 하면서 새로운 내용을 창출하는 것이 주목된다. 2006년을 그 예의 하나로 보면, 축제의 중요한 부분인 鹿港龍船 경기를 더욱 성공시키기 위해, 고대의 제사를 모방한 「용왕축제」를 행하고, 문무묘에서는 수험생들이 文昌帝를 모시고 쫄쫂를 만드는 활동을 했다. 2007년에는, 「龍王賜甘水」, 「風帆車迎親」, 「躡轎脚保平安」 등의 특별한 내용을 더 늘렸다. 이러한 것들은 내용이 충실하고, 일반적인 것들과는 다른 단오의 활동으로서, 鹿港이라는 이 고장의 토속민정을 충분히 나타내고 있기에, 해마다 수 많은 사람들이 방문하여 이 축제를 들끓는 분위기로 만든다.

台湾端午文化の類型と分布

—彰化の「鹿港慶端陽」を主な対象として—

陳益源 / 台湾国立成功大学中文系教授

(内容要旨)

台湾の多くの地域には、旧暦の五月五日に端午の節句を祝う習俗がある。端午の節句の一般的な過ごし方には、祖先の位牌を祭ったり、粽を食べたり、香袋を掛けたり、卵を立てたり、龍舟の競技をしたりする。

端午の節句の起源については多くの説がある。それに加え、台湾の各地には多くの異民族があり、それぞれ文化的差異が大きいために、その祭祀、粽、竜船競渡、菖蒲飾り、黄酒飲み、午刻水汲みなどの共通する習俗以外に、互いに異なる地元の習俗も多くみられる。

例えば、ちまきにおいても「南部の粽」と「北部の粽」の区別がある。また苗栗県竹南鎮中港地区のような川祭りと洗港祭りもある。台北地区の「屈原廟」、嘉義地区の「贈粽」、宜蘭地区の「送節」、礁溪二龍村の特殊竜船競渡、台南地区の煎堆など多くの地元にはそれぞれの文化的特色が現われている。

このような台湾各地の端午文化のなかでも、彰化県鹿港地区はまたその代表性と独特性があり、本文ではこの地区を主な対象として紹介することとする。

彰化県鹿港地区では、毎年「鹿港慶端陽」の祭りを行っており、その歴史は長く(1978年から始まり、既に30年を超えている)、規模も盛大である。この祭りは、台湾交通部観光局の「全国12大節慶活動」の一つになっている。「鹿港慶端陽」の活動内容は、絶えず古き良さを元にしながら新しい内容を取り入れている。2006年をその例の一つとしてみると、祭りの重要な部分である鹿港竜船競技を成功裏に進めるために、倣古の礼として「龍王祭」を行い、文武廟では受験生たちが文昌大神を祭り、粽を包む活動を行った。2007年には、「竜王賜甘水」、「風帆車迎親」、「躑躅脚保平安」などの特別な内容を増やした。これらの内容は充実しており、一般とは異なった端午の活動として、鹿港地元の土俗民情を十分に現し、毎年多くの人々が訪れてその祭りを盛り上げている。

世界文化遺產中的人物

——馬六甲找鄭和*

謝世忠 / 國立臺灣大學人類學系教授

I. 前言

人類學家研究聖地觀光，也探討觀光聖 / 勝地。前者係指某一特定之宗教色彩濃厚或具高不可攀祖先歷史價值的地點，幾乎永不中斷地吸引眾多相關(如伊斯蘭教徒前往麥加)與非相關(即一般觀光客)人士前來參訪(Rinschede 1992)。後者則指任一舉凡到達某國，就必會造訪之地，典型的例子如美國洛杉磯迪士尼樂園、韓國首爾東大門南大門、馬來西亞雲頂高地、臺灣的日月潭阿里山以及印度泰姬瑪哈陵等(Edensor 1998)。兩者皆聖/勝地，一嚴肅居多，一輕鬆為主，不過，外來訪客大致可以自動理解其間差異，繼而有效掌握自我觀光行爲。然而，有一種新興地點，其屬性似乎介於兩者之間，亦即，神聖性有之，娛樂性亦不在少，那就是多數世界文化遺產的所在。

經由聯合國教育科學文化組織(UNESCO)專業指定的世界文化遺產，以大範圍來說，計包括有形(物質性)與無形(非物質性)兩種。而無論何一種類，對被指認之在地國或特定地區而言，往往會出現兩大聲音，以表示對成爲世遺的重視。其一是應藉此大力推展觀光(鄭文通 2008；不著撰人 2008i)；其二則相對地以對觀光略具敵意的態勢，主張力保文化文物，珍惜傳統(不著撰人 2008j)。觀光推展的成功，該地或成觀光聖 / 勝地，而文化文物護衛得宜，則此一世遺地點或活動，就可望生成類宗教或高度歷史價值的神聖屬性，繼而聖地觀光成形。兩股力量常見競逐，短時間內，也難有結論。

*本研究問題意識啓發於 2009 年 11、12 月擔任馬來西亞馬來亞大學(Universiti Malaya)文明對話中心(Centre for Civilisational Dialogue)訪問教授之時，對馬國多元種族文化景況的觀察。兩月的訪問研究期，以及 2010 年 3 月的再度造訪，承國立臺灣大學研究團隊「大馬總部」徐玉燕、林嘉運、鄒秀寶、陳愛梅、顏真真、林仕粧等同學多方照顧協助，至爲感激。團隊「臺灣總部」王鵬惠、楊鈴慧、李慧慧、張惠琴、郭欣諭、劉瑞超、張嘉倩等諸位學棣直接間接費心出力，同等感謝。馬六甲、吉隆坡、檳城各地報導人慷慨提供說法，貢獻良多，筆者不敢稍忘。

位於馬來半島西南邊之港市馬六甲，於 2008 年 7 月 7 日成爲馬來西亞的世界文化遺產，同一時間被教科文組織指認者，還有往北約 500 公里的檳城。甲市申請爲世遺的過程，以及申遺成功之後的種種發展，均呈現了上述「聖地觀光」與「觀光聖 / 勝地」拉鋸景象。不過，本文雖仍注意聖 / 勝地現象，但卻不擬以此爲唯一主要討論議題。反之，筆者將重點陳述聖 / 勝地化發展過程中之歷史人物的邊緣擺置與尷尬地位。此一歷史人物就是鄭和，他或也可視作有形世界文化遺產內似有似無的「像」「影」交錯非物質性遺產。

II. 鄭和與馬六甲

提到中國近古 / 近代國際關係史，不能不提及三寶太監鄭和，因爲他被認爲是中國歷史上最偉大的航海家、外交家（黃耀杰編繪 2005；姚效群 2004）；講到東南亞華人課題，亦無法避免細細論說鄭和的事蹟，因爲馬來西亞、印尼、泰國、越南各國，均留有鄭氏遺跡、傳說典故以及後人祭拜寺廟或紀念館舍（見廖建裕編 2005；陳達生 2008；鍾錫金 1997）。馬六甲位於馬六甲海峽北岸，係早年閩粵華人移民登岸入住的重要港口，數百年來人口繁衍，業已成了當地尤其是世遺市區範圍的主體族群之一。鄭和要素在本地歷史與當下情境，佔有多少比重，當是值得探索子題。首先，似應略述歷史鄭和與歷史馬六甲的關係。

鄭和下西洋，早已是華人世界家喻戶曉的歷史常識。造成此一事實景況，主要是無論中國（參鄭梓 2003）、東南亞（見曾玲主編 2008）、還是臺灣（江政寬、陳秀卿 2003；臺灣國家戲劇院才剛於 2010 年 2 月下旬上演過「鄭和 1433: The Grand Voyage」音樂劇），長期以來，都有一股「鄭和風潮」或「鄭和熱」。從政府到人民，或者從中國人、華人到臺灣人，廣泛的國族主義情緒下，人人風靡祖先榮耀，畢竟，開發並掌握世界性知識，我族終究有所貢獻（而非全係西方東進之後的近世成就）。風潮與熱度縱使造成不少虛幻想像（鄭梓 2003:37-38），甚至被神格化（安煥然 2003:295-322），然，鄭和的航海史也就在此一長時氛圍下，被仔細地考據查驗多回，而且同樣事情還在繼續（例如，各個鄭和相關學術會議，從未間斷舉辦）。不少「公認史實」，也就接踵問世。馬六甲一地的相關說法，亦不例外。

自 1405 至 1433 年，前後 29 年間，也就是大明帝國永樂與宣德兩位皇帝任內，鄭和計出航大洋七次。所經之地近自今越南南部海邊，遠達非洲索馬利亞摩加迪休與阿拉伯半島。七次往返途中，至少應有八回泊岸或上陸馬六甲。其中，第三、四、五、七等四次，均是先於西向途中駐足，復又在從西面國度返航時，路過一次。幾回的停留，引出不少大事。自馬六甲一方敬致中國方面，首先，鄭和第三次回國之際，即順道帶來滿喇加（Malacca，即馬六甲 [Melaka]）國王拜里米蘇刺(Parameswara)與王后及其貢使團；第四次返京之時，滿國新王默哈目依斯干達沙（或稱母干撒或亦思罕答爾沙[Mohamad Iskandar Shah]）與王妻及朝貢團，也隨同來到；第五次歸途中，國王夫婦又次一道前來中國。而自中方所迴向給與者，除開皇帝對

來使的大量賞賜，如今最常為在地華人樂道之事，就是 1409 年第三次下西洋時，帶給滿喇加一個「鎮國山碑」，立於該國西山上，以禦暹羅的入侵氣燄。此碑碑文記於明《永樂實錄》中，但石碑本身如今何在，仍是個謎。

不過，事實上，除開中國文獻官書所載，以及坊間軼聞之外，鄭和在馬六甲的物質遺留或考古學證據，非常的稀少。此事使得不少海內外華裔識者焦慮，所以，一點蛛絲馬跡，都可能被放大誇頌（曾有研究者甚至把葡萄牙人與荷蘭人爭戰下之聖保羅山遺址，直接謬稱為三寶山上鄭和古城[唐祖培 1962]）。不論是筆者走訪的在地華人領袖，還是相關文獻報導，幾乎人人都相信鎮國山碑就在現被華人稱為三保（寶）山之某處，如此一來，該山嶺就可認定為當年鄭和大軍的轄區（當時名為「官廠」）（參鍾錫金 1997，2002；歐陽珊 2008:36-49；安煥然 2008:54）。至於從未載有鄭和事蹟的馬來經典文書《馬來紀年》（*Sejarah Melayu*，寫於 1615 年）所記，有一事令不少華人知識份子耿耿於懷，那就是鄭和第七次出洋結束至少超過 25 年之後，明朝漢麗寶公主（Putri Hang Li Poh）下嫁滿喇加蘇丹曼蘇爾（另譯滿速沙，Sultan Mansor Shah）的紀錄。由於此事未見中國史籍，華裔論者要不就直接界定出處該書為「雜湊傳說和神話而成」（見歐陽珊引許雲樵譯注《馬來紀年》2008:31），所以必為不實故事，或者索性質疑來者並非公主（有報導人表示，說不定只是宮女，卻冒稱公主出嫁）。由於堂堂天朝公主下嫁「小邦」一事，竟有與鄭和出航附合的說法，損及「中華偉大」之想像，引起緊張，不難理解。後節會再多述。總之，馬六甲的鄭和與鄭和的馬六甲，在中馬文獻相左紀錄，以及極為不足史蹟的背景下，仍存在許多客觀性的疑點，但，華人所需所盼，卻等不及緩步的科學澄清，申遺成功之後，更見諸多此等景象的浮現。

III. 馬六甲申遺記

2008 年 7 月 7 日上午，聯合國教科文組織世界遺產中心(UNESCO World Heritage Centre)加拿大魁北克市會議宣布，馬來西亞之馬六甲與喬治城（George Town，檳城）以「馬六甲海峽歷史城市」(Historic Cities of the Straits of Malacca)之名，成為新的世界文化遺產。公告文書說到，「兩地在馬六甲海峽一帶，已發展了超過 500 年的東西方貿易與文化交換事務。亞歐的雙重影響，促使兩城市造就了或相融或併置的多元文化遺產。從政府樓舍、教堂、街坊與城堡，馬六甲展列了自 15 世紀開始之馬來蘇丹國家，以及起始於 16 世紀早期的葡萄牙與荷蘭時代……。兩城構造出一東亞和東南亞其他地區無可媲美的獨特建築與文化城鎮景觀」（UNESCO World Heritage Centre 2008）。為了此一美事，大馬準備了一個月慶祝活動（不著撰人 2008b）。

不過，馬國以馬六甲申請世界文化遺產，並不很順遂。1980 年代和 2004 年，當局曾分別以甲城聖保羅山和甲檳二城申遺，但，都未有結果（不著撰人 2008a）。直到 2007 年，才經

審慎規劃，於元月 29 日將兩城申請文件送達世界遺產中心。同年 8 月的最後一個星期，教科文組織派人前至現場鑑定考察，3 月 11 日完成鑑考報告。當時甲城申遺包括推薦指定產區 (nominated property) (按，馬國華人多稱其為核心區) 和緩衝區域(buffer zone)兩範疇。前者指馬六甲河東岸聖保羅山市民活動區與西岸超過 600 處住宅、店家、商樓、宗教建物、以及古墳等。後者則為產區往外一、二個街口，再向東南下拉一小小狹長河岸階地以達海邊。鑑定人員對推薦指定產區豐沛文化內容相當稱許，但，緩衝區域的涵蓋範圍，在其眼中卻明顯不足。於是，報告書建議將甲市東北方業已被地方政府劃為保護區之約 49.51 公頃的「中國山」(Bukit China)華人墳場，也就是華人習稱的「三寶山」，納入緩衝區(UNESCO 2008)。6 月 5 日，馬六甲州行政議會通過該山列為世遺緩衝區申請地，並立即補件送出。一個月後，正式通過審查 (不著撰人 2008a)。自此，大馬擁有甲檳兩處世界文化遺產。

然而，就是這座想像中與鄭和關係密切的三寶山，經歷了申遺洗禮，又次成了華裔文人的寫作論說焦點。

IV. 三寶山的故事

教科文組織要求將中國山 / 三寶山納入馬六甲世界文化遺產的緩衝區消息傳來，即有華人作者指出，遲遲無法入遺，「謎底揭穿，原來州政府沒有把華社公認的寶山列入申遺項目……更願三寶山列入申遺緩衝區後，早日傳來申遺成功佳音」(許萬忠 2008)。申遺過關後，各華文媒體紛紛表達看法。《東方日報》標題〈甲入遺，三寶山功不可沒〉，寫到「大馬華族歷史研究會顧問林源瑞表示，……，三寶山在第三次申遺納入緩衝區，他認為對申遺成功的功勞不小，但政府一些高官領袖只把這座山當成華人的山，……，他指這是政府帶有色眼鏡看待華族的貢獻，而這是不對的。政府應改變態度，……，特別是現在甲市入遺成功，證明三寶山的重要性受到世界公認」(不著撰人 2008c)。另一同報刊文章，題名〈三寶山列入申遺加分〉，報導曰，「擁有 600 年歷史的三寶山，最後一分鐘獲聯合國教科文組織代表要求列入申遺緩衝區，成功為馬六甲古城這次的成功申遺加分……。甲州工商總會會長拿督劉柏鑫則表示，……這次三寶山能助申遺成功，是全國華人的榮耀」(不著撰人 2008d)。《南洋商報》也有回應。「他(董教總永久顧問拿督沈慕羽)說，三寶山是我國中華文化歷史的見證，這次在申遺中也扮演了一定角色，居功不小」(不著撰人 2008f)。筆者的田野走訪，也感受到在地資深華裔知識階層人士的類同觀點。換句話說，馬來人主導的馬來西亞馬六甲州政府，申請入遺時，可能刻意避開華人要素。無料，缺乏華人事蹟的申請書，根本不符標準，不得已才匆匆補上資料得以成功。「無華」與「有華」竟成申遺是否過關的關鍵，而決定性代表地點三寶山，事實上就是長期以來華人文雅學士苦找鄭和足跡不到的唯一聊慰之處，它的故事還多著呢！

三寶山是馬六甲城郊第一高峰。山上有一萬多個以華人為絕對多數的古塚，最早的墓地

為明天啓二年(1622)黃姓夫妻下葬處。據信在 1685 年之時，甲必丹 (Kapitan, 荷蘭殖民政府專為華人社群創用之首長官銜名稱) 李為經自荷蘭人手中，購得此山，並捐獻作為華人逝世後埋骨之地。李氏當係已知有如黃姓夫婦般之華人移民葬於此，才興起購山獻地以為華族公墳之念。總之，自此起始，將近 300 年間，馬六甲華人多以之為壽終去處。該山正式名稱「中國山」或「華人山」(Bukit Cina)，但華人早已慣用「三寶山」。萬處百年古墓大片山地，業已成歷史地點。今天常有人上山參觀，看看舊式風水式樣，地方文史人士或以華語文教學為主之獨立中學師生，也不只一次設法抄錄塚碑文字，進行民俗研究 (見不著撰人 2008c)。更有路跑登山組織以之為對象，安排比賽活動(see Cartier 1993)。不過，現在登山口階梯前列有鮮紅色牌子，告知上山人士，「凡上下此山者，如有意外後果自負」。多位熟識華裔友人，以及甲城受訪居民，均有劫徒犯案紀錄印象，因此，總會提醒注意安全。一般來說，平常時分，除開團體成群或大型公眾活動之外，鮮少見到單人獨自爬高。但是，大家同時又說三寶山是觀光景點，的確常見有遊覽車抵達，下車的人，看到山上墳場，不太有觀看仔細的興趣，所以，就全數擠在山下另外比鄰兩處古蹟，一是寶山亭，另一為王井或漢麗寶井。

寶山亭大廳供奉大伯公，另又懸掛一紅色布條寫著「福德正神」字樣。兩旁各置觀音像一，復放甲必丹蔡士章君祿位。三寶山下寶山亭，預期中，三寶太監鄭和應是主要祀神，但是，此地卻只見客家傳統大伯公外加閩南慣稱的福德正神布條扮飾。大伯公和福德正神均指神界官僚階序的最基層土地神(Wolf 1974; Freedman 1967; 謝世忠 1995)。一般而言，閩粵民間信仰文化傳播影響地區，包括臺灣和馬來西亞華人範圍，墓區廟宇常見神祇，除了掌管解救地底世界靈魂的地藏王菩薩之外，就屬土地公或大伯公了(Feuchtwang 1974)。所以，三寶山既是墳場，山下祭祀土地公或大伯公，當是常態。但是，在地華人常稱寶山亭為「三寶廟」、「鄭和廟」或「鄭和古廟」(安煥然 2008:54; 不著撰人 1984)，而擁有三寶山經營管理權的甲州最古老寺廟青雲亭(Cheng Hoon Teng Temple)，的確也設有一「寶山亭鄭和古廟管理委員會」。現今寶山亭側邊角落地上，置有一小尊鄭和石雕像，頗不起眼。此一景況和「鄭和廟 / 古廟」的響亮名字，根本難以對稱，令人費解。背後因果必是複雜。

1980 和 2000 二個年代，至少有三件與三寶山及寶山亭相關之大事，影響至今，事情仍未完全解決，人心也沒能百分百釋懷。甲必丹李為經 1685 年購得三寶山捐作華人墳區。一百多年後，另一甲必丹蔡士章於 1795 至 1801 年分兩次建成寶山亭 (參鄭良樹 2000a[1984])，以供掃墓人士整理祭品或休息歇腳之用。兩位甲必丹受華族後人景仰，分別於青雲亭和寶山亭設有祿位。不少人相信，自蔡氏建亭起始，即供奉鄭和神位。1981 年 3 月 11 日，擁有 200 年歷史的鄭和神像遭竊，管委會提供馬幣 1,000 元 (約美金 300 元) 尋獲獎金 (不著撰人 1984)，懸賞一事，迄今仍然有效，因為還是下落不明。等不回神像，於是有外國人熱心贊助製作新像。1984 年初，由新加坡南和旅行社高層出資，委由台灣師傅製成的高 24 吋木雕鄭和新像，正送往星國補修，預計 7 月完成入廟。當時的資料顯示，新神像係鄭和正坐，兩旁文武官各一。然而，今天前往寶山亭，卻望不見所謂的新神像，大伯公仍在位，鄭和依然在鄭和廟

內。對於筆者的詢問，附近幾位商家表示，寶山亭就是求財廟啊，大伯公有靈錢事，至於鄭和，他們並不清楚。有地方文史工作人士表示，新神像的確有上過壇，但約 10 年前被管委會取下，理由是，此地不宜拜祭鄭和。

就在舊神像失竊，新神像尚未製成之際，1983 年 10 月 5 日與翌年元月 15 日，馬六甲州首席部長阿都拉欣和州政府，分別致函青雲亭管理委員會，表示準備鏟平中國山，並開發當地成旅遊商業區。政府的堅持除了觀光發展之外，還有數百萬元該山土地欠稅催繳。三個月後，華人團體開始發動反對，期間紛擾不斷，華團內部與青雲亭主事者，各樣異見交織出現，惟多數仍主張絕不能使深具歷史意義之祖先墳地被所謂「鏟平」。抗爭果然生效。1985 年青雲亭提出一美化山區藍圖，次年(1986)，政府原則上同意該規劃方案，同時取消地稅徵討，並把中國山或三寶山列為歷史文化區（陳亞才編 2000:49-55）。按說，事情已告段落。然而，詭異的是，既是歷史文化區，馬來西亞政府和甲州甲市數度申請世界文化遺產，卻從未想及納入此地。最後一次（即 2008 年）還是因應教科文組織的要求，才勉強接受中國山為世遺緩衝區。政府鏟平開發案撤銷，華族引以為訓，更加注意自我權益的爭取維護。但是，土地護住了，鄭和象徵卻仍無進展。舊神像失落，新神像短暫再登寶山亭正殿，很快地又被取下。三寶山事件過後 4 年，出現了一「最新雕像」，少有人稱它「神像」，僅多名之「鄭和石像」或「鄭和將軍石像」。該座身高 3 公尺，寬 1.8 公尺，重 11 噸（姚和平 2003），遠比過去兩尊神像和今天委屈於亭外空地角落的石像龐大威武。然而，它卻四處碰壁，無以為家。此事綿延了 14 年，直至 2004 年方稍塵落安定，其間涉及了馬六甲最高元首、中國、青雲亭、華團華社，以及「鄭和第八次下西洋」。

1990 年馬六甲州元首敦賽阿末至中國南京訪問，在參觀鄭和公園時，建議馬六甲也應設立一鄭和公園，以期相互呼應。不久，甲州商會即向泉州五金礦公司訂製一大型鄭和石像，經費由前述 1986 年之後的三寶山美化計畫負責。翌年，1991 年 5 月 21 日，石像運抵馬六甲，泉州公司同時另贈一約一公尺高的小型鄭和石像。小石像放在前述寶山亭角落，但，商會及最終之出資者馬六甲中華大會堂總會原本期望大石像座落三寶山上的想法，卻遇上了困難。此次政府沒多大意見，反而是三寶山信託管理人青雲亭理事會的四大理事否決了該構想。自此，鄭和像以鐵框固定，面部朝地平放於寶山亭附近一飲料工廠內。如此，一放就 8 年，直到 1998 年方見有人將它扶起站立，又經 6 年，才有所解決。不少地方華族領袖痛心，紛紛予以嚴厲批判，其中又以「鄭和第八次下西洋，竟在馬六甲落難」（安煥然 2008:65），或「『第八次下西洋』的鄭和將軍，行程似乎不怎麼順利！」（姚和平 2003）等的說法最為經典。《南洋商報》專題下標「四大理漠視歷史淵源，鄭和石像何處去？」（不著撰人 2004），鍾錫金則為文〈誰膽敢綁架鄭和？——鄭和的遺憾與悲傷〉(2002)等等，亦是引人側目。筆者甚至自報導人口中聽到「青雲亭主人已非華族，今天被背祖忘義的不肖子孫把持」或「現在青雲亭被峇峇人（主要係指英領時期華巫[馬來人]混血後代，他們曾是城內泛華族圈內之權財大戶社群）所控制，這些人不會華語，完全無中華文化觀念」的感嘆語詞（另參鄭良樹

2000b[1984]:63-67)。2004年元月10日，後來成為世遺推薦指定產區的荷蘭紅屋內之「馬六甲民族誌與歷史博物館」(Melaka Ethnography & Historic Museum)邊角，幕啓一「鄭和文物紀念廊」(Galeri Laksamana Zheng He[Cheng Ho])，寶山亭附近飲料工廠內的大型鄭和像，也同時移來，置於民族歷史館戶外庭園。論者多將之理解為鄭和落難的解脫，但，他們亦均認為，放於此地僅係暫厝，紀念廊應是未來更具規模之鄭和紀念館的前身，大家仍需努力(參 不著撰人 2000)。

三寶山無法矗立大鄭和像，但寶山亭邊地上至少有一小像。參觀者或許忽略此一不起眼的石像，卻絕不至錯過亭區另一歷史觀光聖/勝地——王井或漢麗寶井。井前有牌，記有中英文介紹各一。中文版寫著，「漢麗寶井是舊時公主御用的井，位於三保山下。井水非常純淨。據說，喝過此井水的人至少會再到馬六甲一次。這口井是由漢麗寶公主的隨從掘於1409年……」。英文版則另有說法，「王井(Perigi Raja)又稱漢麗寶公主井，該井係馬六甲蘇丹 Mansor Shah(1458-1477)特別為中國來的妻子漢麗寶所鑿。井水供公主日常使用，且從未乾涸。據聞，喝過井水的人，必會重返馬六甲……」。很顯然地，除了至少50年的時間落差之外，中文版只提公主，而英文版則主角偏向蘇丹。相信鄭和曾駐紮三寶山的人，傳說著鄭軍曾於寶山亭附近挖七口井，今僅剩二口供人參觀，後人為表紀念而命名為「三寶井」(今天，古井里坊即名之為「三寶井社區」)。據此，Perigi Raja(或 Prigi Rajah)已有漢麗寶井、王井、以及三寶井等三種稱名。鄭和卒於1433年，也就是第七次下西洋的途中，而蘇丹曼梳沙(Mansor Shah, 1458-1477)在其後25年才即位，縱使真有漢麗寶公主，也應與鄭和無關。但是，單單水井，就有三個名稱，三種建造版本，其中的故事堆疊融混成一，也不令人訝異。換句話說，「漢麗寶是由鄭和護送前來者」，很容易出現在人們的聯想中。例如，馬六甲中華總商會會長吳國基在爭取將鄭和大像置於三寶山上的過程中，就曾表示，「選擇在三保山上安置鄭和石像是深具意義的，因為鄭和早年護送漢麗寶公主來馬六甲時，其軍隊就駐紮在三保山上」(姚和平 2003)。寶山亭附近華人商店70高齡老太太也對筆者表示，「漢麗寶隨鄭和來，馬來王看她白白的，就娶了她。說什麼漢麗寶公主井，她若是公主，會自己挖井？還不是苦工在做事！」不過，甲市政府倒是有一平衡處理作法，那就是將環繞三寶山、寶山亭及古井左右兩條道路，分別命名「漢麗寶公主路」(Jalan Puteri Hang Li Poh)和「鄭和將軍路」(Jalan Laksamana Cheng Ho)。古老傳說在現代國家政制中，落實於平民百姓生活，日後到底兩路何者房價土地看好，可能還有公主將軍競逐位階的一天。

舊像遺失、寶山鏟平、以及新像歸處等三大事，20多年來，時刻驚魂華社各界領袖，即使表面上平靜下來了，有位資深受訪者說，「你看著好了，隨時會再回來的，我們也已經習慣這種永不休止的難題了」。

V. 世遺紅城/鄭和

觀光發展常常顯於城鎮的色調外貌之上。例如，中國西雙版納傣族信仰南傳佛教，僧侶袈裟色黃，1990 年代之初，爲了觀光目地，當局民間幾乎同步將幾處較大城區飾以金黃（謝世忠 1993）。馬六甲的荷蘭紅屋（Stadthuys，即 Statehouse 之意）頗富盛名，觀光遊覽必至參觀。此區屋舍建於 17 世紀中葉，原爲荷蘭殖民統治時期(1641-1825)的總督府，19 世紀初來到的英國人，和 1957 年獨立後的馬來西亞政府接續使用之，直到 1982 年才改爲今日所見的「馬六甲民族誌與歷史博物館」。荷蘭屋紅色，附近後來新建的鐘樓、路牆、街屋、旅店、餐廳、以及觀光客旅遊資訊中心等，也多呈紅色，一體景觀，頗易讓人留下印象。

然而，紅屋爲何爲紅，說法不一，說是荷蘭人喜愛紅色，多屬牽強之論。因爲，世遺推薦指定產區內最早爲荷蘭人聚居的「荷蘭街」(Heeren Street) (現名爲敦陳禎祿街[Jalan Tun Tan Cheng Lock]，後來由峇峇人接續居住)，並無類似行政區紅屋的遺留。同時，紅屋舊圖照或文獻紀錄，也沒一定爲紅之證據，反而，在地人常常表示，這些建築原本爲白色，後來才漆上紅色。紅牆修補時，更滲出裡頭爲藍漆爲白粉之事實。總之，不論如何，紅屋已成「傳統」，許多新款建築，也跟著漆紅。

紅屋區在馬六甲河東岸，西岸原無任一房子爲紅，但，在商業顯性考量之下，越來越多屋舍也配紅成體。世遺區域最重要的兩條路口，荷蘭街與雞場街，有一家雞飯粒餐廳全紅牆屋，更大特產商店樓房也是同色，旁邊的鄭和文化館接續紅房，使得遊歷荷蘭紅屋之後的旅客，跨過河上取名「陳金聲」的橫橋，進入眼簾者，仍是同款紅建築，感受了全城紅色的體驗。這些紅樓屋，有學者直指爲「造偽虛構」(fiction) (Widodo 2008)，但，縱使如此，它們相當程度卻也呼應了對岸正宗荷蘭紅屋的樣式，一般人不易分辨。其中鄭和文化館(Cheng Ho Cultural Museum)及其關係企業尤值一提。

馬六甲河東西兩岸，分別有一公立的「鄭和文物紀念廊」與一私人的「鄭和文化館」，兩者頗有遙遙相望之態。紀念廊開始於 2004 年，部分甲州華族領袖期盼將來有一更具規模的「鄭和紀念館」。不想，就在次年(2005)，突然出現了一個文化館。紀念廊深藏於紅屋內舊總督官邸角落，屬於買一張票，即得以同時參觀好幾個相連館舍者之一，不夠細心的人，恐怕很容易錯過。然而，文化館本身卻有如一厝新「紅屋」，清楚地座落河邊，吸引著大量遊人。某日，筆者在紀念廊待了二小時，未見任一參觀者進入，隨後轉往文化館，即見絡繹內外的訪客，導覽人員正忙碌著。他們告知，生意相當不錯，外國來的華人特別多，西方旅客也不少。而有位紀念廊所附著的「馬六甲民族誌與歷史博物館」服務人員，卻表示她不知紀念廊事。因爲才上任不久。

文化館主人陳達生新加坡華人，長年投入鄭和研究，著作不少，除了身兼本館館長，又為星國國際鄭和學會會長，係一相當積極的學者。為何於馬六甲河邊雞場街頭此處建立鄭和文化館？館長自己的文章中，即已直接透露了訊息。文獻載有鄭和軍隊於滿喇加 / 馬六甲設置官廠，作為大軍往來補給休息基地。關心鄭和議題的人，多半認為官廠應在三寶山，因為當地有三寶井，又藉著寶山亭所在地，流傳不少故事。不過，陳館長另有觀點。首先，他認為官廠設於河口三公里外的三寶山並不合理，又遠又高，不利搬運輸送，依歷史文獻圖說，應在河北岸之處。於是，依據出土水井形制類同鄭和雲南家鄉樣式，復又挖出幾尊俗稱「鄭和甕」的大型水容器，以及更見永樂通寶和食用蚌殼出土等等，陳氏斷定文化館所在位置就是 600 年前的鄭和官廠（見陳達生 2005:45-56）。他說，「既然這是一塊寶地，國際鄭和學會同仁認為有義務把它修復原貌以及加以發展。最佳的用途是把它發展為鄭和文化館和鄭和文化中心，為鄭和官廠劃上完美句點。我們用文化館而不用博物館的原因是取其更廣泛的教育意義。」（同上，頁 54）。陳氏一方面將古井命名「將軍井」，另一方面在文後介紹鄭和遺跡與傳說，也不落俗地提及寶山亭後的三寶井。「相傳是鄭和所挖掘的，以供隨從飲用。」（同上，頁 57）。但是，兩井區有 3 公里之距，為何鄭和必須相遙二地鑿井，此處未見作者進一步說明。

紀念廊與文化館皆在目前世遺推薦指定產區內，前者外圍紅屋，旅遊大眾攝影留念，偶有進屋博物館群參觀，也極可能錯過邊陲鄭和廊的展示；後者除了已如前段提及熱門觀光位置之外，附近還有鄭和小食(Cheng Ho Cafe)，鄭和茶館(Cheng He Tea House)，鄭和客棧(Cheng Ho Guesthouse)等連鎖或關係企業。將陳達生此些營業單位合稱「鄭和世遺『網絡』」，或將紅屋旁內紀念廊名之「鄭和世遺『網落』」，實不為過。「網絡」聯合起來作世遺生意，而「網落」則為自世遺大面觀光密網棄落不見，其情可知。當然，我們都知，上述公私機構單位多出現於世界文化遺產認定成功之前，它們並非追隨世遺而設。但是，自荷蘭紅屋宅區前寫下顯眼白色大字「歡迎到馬六甲世界遺產城市—聯合國教科文組織 2008 年 7 月 7 日加拿大魁北克會議通過馬六甲與喬治城為馬六甲海峽歷史城市」(Welcome to Melaka World Heritage City--Melaka and George Town ,Historic Cities of the Straits of Malacca[Malaysia] being inscribed on 7 July 2008 Quebec, Canada by UNESCO)當下時刻起始，有心於此的人，就能很快掌握機會，連上鄭和與世遺。

鄭和客棧的廣告詞寫著，「親愛的嘉賓，拜訪聯合國教科文組織指定的馬六甲世界遺產，歡迎您下榻 Harmony 街上最後一家客棧——15 世紀大明王朝活動的中心區，走路即可抵達各處歷史遺址」。另段又言，「歡迎蒞臨鄭和客棧。我們是『鄭和集團』(Cheng Ho Group)的一員，其他還包括鄭和文化館、鄭和小食、鄭和茶館。我們以鄭和強調和平、和諧、以及最佳服務的精神，為您提供服務」。同一廣告紙單上也介紹鄭和文化館。「如果您不知道鄭和，那就務必必要參觀鄭和文化館。在該地，您可學到始於 600 年前的馬六甲歷史，佇足於 10 英畝的明朝官廠倉庫土地，並親眼看到鄭和個人使用的古井……」。經由集團負責人的運籌帷幄，文化館、鄭和學會與州政府規劃於 2010 年 7 月 5 至 7 日在甲市召開「第一屆鄭和國際研討會——鄭和

與亞非世界」。宣傳摺頁上寫著，「本屆研討會的舉行也是為鄭和下西洋 605 周年，以及慶祝馬六甲成為世界文化遺產古城 2 周年」。可以想見，研討會即將為鄭和與世遺連線，帶上另一高峰，而鄭和集團的商業效益，自然水漲船升。從紅屋到紅城，自無甚遺跡至處處鄭和，世界遺產馬六甲找三寶太監，進入 21 世紀之後，似乎更為容易方便了。

VI. 冷熱心情寫照

不過，對在地積極性高的華人知識或政商界人士而言，世界文化遺產與鄭和兩項要素，總會自然而然相連成體。換句話說，80 年代搶救三寶山、寶山亭鄭和古廟舊新神像變革、以及 1990 後半年至 2000 年代中葉之鄭和大石像的爭取上山等等情事，投入表達意見或加入行動者，常常就是世界文化遺產相關課題的關心人士。只是，同批人，護山與護像所付心力容有差異。1986 年三寶山事件稍平息，但，私下依舊掛心者仍眾，直到 2008 年聯合國教科文組織點名要求加入中國山(Bukit Cina) / 三寶山為申遺緩衝區，接而經由政府同意，報知教科文魁北克會議通過馬六甲世遺地位，眾人才放下心來。例如，董教總永久顧問沈慕羽曾表示，「如今三寶山列入世界文化遺產範圍內，三寶山將來有更大的保障，他總算安心了」（不著撰人 2008d）。到底三寶山上一萬多華裔祖墳與此地鄭和事蹟何者為要？三寶山事件代表前者，兩次神像事件則反映後者。祖墳與神像，相較之下，具體而微的一座座祖先風水長眠處，顯得重要得多，無怪乎反鏟平抗爭風起雲湧，以致很快地使政府讓了步。反之，神像丟否或新製者放置何地，或有不少輿論申述，但，實際的力道小了許多，才會延宕十數年未果。畢竟，神像僅是古史兼傳說的象徵，加上鄭和史蹟實在太少，根本難以構成長篇文史價值體系，因此，它至多僅是留在部分個人淡淡心思裡，或者一時道德勇氣兼民族情緒宣洩，不致影響生活步調。

自去年迄今，就研究鄭和與世界遺產關係之機，委請大馬的幾位國立臺灣大學人類學系畢業或在學同學，分別於吉隆坡和檳城，抽空隨機田野訪談年齡 20、30 間的大專學院較年輕華裔教師學生，而筆者自己則負責馬六甲一地。主要詢問問題如下：

1. 馬來西亞申請馬六甲為世界文化遺產之時，到底提出哪些在地重要文化條件，來設法說動聯合國教科文組織？
2. 馬來西亞申請馬六甲為世界文化遺產，共等了八年，為何會等這麼久，其中的阻礙因素為何？
3. 大家都知道十五世紀鄭和下西洋，曾來過馬六甲，此一事件在甲州當地被視為很重要的歷史紀錄嗎？政府有無特別為此舉辦過何種活動？
4. 馬六甲當地的華人如何看待鄭和的事蹟？大家會常常以此為題，進行各種形式的論述或行動嗎？
5. 鄭和在馬六甲有何歷史遺留？馬六甲申請世遺時，有無將之放入申請書中？
6. 馬六甲申請世遺申請書是由誰主筆？

7. 聯合國專家團來到馬六甲現地審查時，本州或全國輿論有無引起話題？
8. 申請世遺成功，有為馬六甲帶來新的人文面貌嗎？
9. 甲州當地華人有無一直強調鄭和要素在世遺範圍中的重要性？
10. 三寶山和寶山亭有無放置世遺認證的文件招牌或立碑？
11. 傳聞中的漢麗寶公主以及其他中國與馬六甲歷史關係軼聞，對馬六甲居民來說，是否極富意義？
12. 雞場街的鄭和文化館與世遺的認定有關嗎？
13. 三寶山或 Bukit Cina 需不需要重新規劃設計？還是保留現狀即可？
14. 馬六甲應該特別標示鄭和與華人的貢獻嗎？
15. 與葡萄牙、荷蘭、英國的古城古堡古教堂相比，鄭和留下的遺蹟，是否較少或兩相不遠？
16. 在馬六甲有一「鄭和文物紀念廊」和一「鄭和文化館」，你知道它們位在何處嗎？館內主要展覽那些內容？馬六甲居民或學校師生會常去參觀嗎？
17. 鄭和的各種雕像應放在何處，聽說曾引起不少爭議，你有聽聞過嗎？爭議的主要理由是什麼？你覺得應如何解決？
18. 中國有一名為「回族」的少數民族，回族和信仰回教者有何差別？鄭和是回族嗎？
19. 你有聽說今年(2010)7月在馬六甲要舉辦一鄭和研究國際會議嗎？你覺得這是一件華人甚至是甲州或國家盛事嗎？
20. 甲州在地人對世界文化遺產所知多少？報章雜誌上常見相關討論嗎？

截至今天，二十多位知識份子報導人，無論是否為馬六甲人或曾否久居該地，均相當震驚自己竟幾乎完全不知如何回答，因為，除了極少數受訪人略知三寶山或三寶井名稱外，各個問題中的人事時地物資訊，都是「不知道」。有幾位甲州人，甚至懷疑自我是否為馬六甲人了！筆者經驗是，正於甲市世遺推薦認定產區的商家在地打工學生的確知道較多，不過，他們的說鄭和為清朝人，有的只有聽過，但卻沒去過寶山亭。

冷漠或知識常識闕如，也見於部分觀察家的筆下。申遺成功後，幾位在地文物與文史專家舉行會談，他們共同認為，「甲州人民雖身處古城，但對於文化意識並不強烈，甚至不瞭解什麼是世界文化遺產」（不著撰人 2008f）。《東方日報》發表評論，標題即為「政府沒邀請參與，申遺人民似脫節」（不著撰人 2008g）；該報另文也說，「馬六甲和檳城聯合申請世界文化遺產地位中選，一般國人表現相對冷漠，只有少數文化古蹟工作者、媒體及相關旅遊業者窮高興，形成強烈對比」（劉敬文 2008）。當地古蹟保護工作者賴碧清也告訴《南洋商報》，「她曾針對此事訪問一些市民，眾人給她的回覆是不敢相信這是事實，同時也對此事毫不在乎，似乎此事與他們沒有任何關係」（不著撰人 2008h）。馬六甲申遺成功一周年，賴氏自己的報導亦以〈世遺講座反應冷淡〉(2009a)、〈無人知入遺名堂是「馬六甲海峽歷史城」〉(2009b)等為名。總而言之，以上筆者研究團隊的調查及其他文獻資料，均顯見世界文化遺產、三寶山、寶山亭、三寶井、鄭和等等要素，基本上對包括馬六甲在內之大馬多數華人來說，都是遙遠

邊際之物，它們似僅停於有限人士興趣或關注範圍內，從而與前節所述展現出高度積極性的新加坡「鄭和集團」，實如天壤之別。

VII. 族群性與回教

鄭和大石像爲何不准放在三寶山上或寶山亭內？青雲亭理事會的說明如下。「寶山亭之名以華文非常清楚地書寫於廟前大門上端，廟內大廳是福德祠，神壇上供奉福德正神，或稱爲大伯公，其實大伯公是所有墳山之廟宇」。此外，「如果置放鄭和石像的主要目的是紀念其光輝榮耀事迹，同時讓後人瞻仰崇敬，三保山並不是適合的置放地點，最重要的原因是三保山是佛教墳山，人們供奉不適合的食物祭品，尤其是在清明節」（不著撰人 2004）。換句話說，福德正神、大伯公、佛教等，都與鄭和的回教徒身分有所抵觸，硬將大石像放入山上或亭內，均有違宗教規定或習慣。事實上，馬六甲中華大會堂總會一直主張鄭和石像應放在三保山上，因爲「三保山是以三保太監命名」（不著撰人 2000），但，總會裡，還是有人提醒，「鄭和乃回教徒，政府擔心把鄭和石像豎立在三寶山展示，可能會成爲華人膜拜的『塑像』，這是抵觸回教教規的做法，……」（參同上）。也就是說，回教應是一項關鍵難題，以致於十多年總是找不到解方。一方面鄭和是 600 年前中國人，又是皇帝的代表人，他的下西洋，成就輝煌，尤其曾不只一次駐地馬六甲，對華族移民而言，實如共同祖先之神聖位階；但，另一方面，鄭氏回教背景，想像中，華人面臨祭拜事宜之際，可能多少有些尷尬。寶山亭神像的問題，正可說明箇中景況。

人類學家多同意傳統漢人／華人民間宗教，具有綜攝的特性，亦即，各路神社均可能成爲膜拜對象(Bosco 1994; Sangren 1987)。寶山亭原有鄭和神像，該亭又稱鄭和古廟。1981 年遺失舊像，1984 年又規劃放上新像。有像之時，人們進來祭拜，不曾太過在意像主回教徒一事。但是，像座失竊，或者新像最終還是沒能永居壇位，好似華社也沒太大反彈，懸賞只是區區 1,000 元，此一情形，是否間接反映了仍有相當比例人口，對鄭和成爲寶山亭神祇之事，是有不安，才會總令人感到似乎不甚用力在追尋神像。

甲市在地資深文史人士曾對筆者表示，「馬來人的回教和中國回教徒不同，他們不放心華人回教的活動」。在馬來西亞，成爲馬來人的憲法要件是，信仰回教，習慣講馬來話，以及遵守馬來風俗（張木欽著，葉德明譯 2000:73）。那麼，華人若改宗回教，是否可望變成馬來人？據 Judith Nagata(1981)研究的結果，顯然是否定的。主要是馬來人堅持的「風俗習慣」(adat)，總是直接連上祖先想像的根本賦與感知(primordial sentiment)，而華裔血緣的先天限制，使其難以跨越一步。所以，馬來人不可能僅因華族血統的鄭和是回教徒，就認其爲自己人。反而，他們更怕中式回教容易被人混合進異端要素（例如若鄭和像置於三寶山上，人們掃墓祭祖時，很可能就隨意豬肉供品拜之），造成難以挽回的禁忌汙染。

馬六甲華人展現華族族群性(Chinese ethnicity)，在鄭和一事上，有其努力為之的證據。其中寶山亭稱「鄭和古廟」，廟內曾有鄭和神像；馬來人稱王井，而華人愛用「三寶井」一詞；想像鄭軍官廠就在三寶山上；大石像爭取放上三寶山或置入寶山亭；終於有一鄭和紀念廊，而大像就矗立附近等等事迹，堪稱典例。但是，對類此議題的堅持總有限度，原先要求有一大型鄭和紀念館，以便安置大石像，但後來弄出一紀念廊勉強行之，華社宣稱此為暫時，未來仍要大紀念館。然而，依筆者之見，設立簡易紀念廊，同時移來大像進紅屋，以及華族人士的上述宣示，應都只是一種下台階，如此一來，政府與其周邊機構和華團兩相退一步，成全了大局。自青雲亭理事會拒絕石像上山入亭，及至華人領袖不再堅持，從而接受紀念廊安置，在在顯現出華族地方上層代表人物，不斷思索「鄭和與我」的關係，想要鄭和，但又不宜絕對鄭和，其他種族、信仰、政治、還有現況氣氛等重要因素，均必須同時考量。前節列出田野訪談問題第 18，「中國有一名為『回族』的少數民族，回族和信仰回教者有何差別？鄭和是回族嗎？」少數受訪者知道鄭和是回教徒，但，更多人表示不知道，更遑論回族一詞之意。目前，社會主義中國的確斷定鄭和就是雲南回族，是少數民族的大人物。馬來西亞華人不易理解「回族」概念，今天也少有人談論此事，未來怎麼發展，難以預料，不過，倘若「回族鄭和」終有一天成了普通常識，是否將因發現三寶山竟是「外族」，而拉離華鄭關係，實值觀察。

VIII. 結論

馬六甲是馬來西亞的歷史名城，也是國內外觀光客的造訪聖 / 勝地。幾位大馬友人表示，自己已到過十多次，但，還是會想再來。漢麗寶井 / 王井 / 三寶井早已未再使用，不可能有機會飲到井水，但，人們還是來了又來，顯見，不需喝到井裡甘汁，訪客照樣回歸。走在世遺推薦指定產區(核心區)，的確可看到不停於途的遊客群，問及商家和古蹟博物館服務人員，都說申遺成功後，生意參觀人口都有成長。部份商店老闆還說，週末假日根本忙不過來。兩年前，政府在獲得聯合國教科文組織傳來好消息之第一時間，就是表達對觀光發展的願景(鄭文通 2008)。現況的人潮，正符合官方和商店的期望。然而，馬六甲訪古，原本即為頗具盛名的觀光行程，世遺與否，對政商兩方而言，並不造成太大影響。但，作為一歷史族群的華人族眾，他們的「抵達源頭」，牽涉到當下自我族群文化定位的關鍵依據，世遺內容因此引起諸多領袖團體人物的關注。

馬六甲華人「抵達源頭」的公共象徵，至少有二：其一，三寶山一萬多處祖墳區；其二，鄭和的位置。兩個範疇都具有一定的神聖性，也均富宗教意味。三寶山在 2008 年成了甲城榮登世界遺產的最後推手，可見其歷史文化的專業地位。但是，對非歷史文化專業學術的一般甲州華人而言，三寶山超過 10 個世代的祖墳，正是移民自中國抵達的明証，墳碑墳內均述說著

血液文化源起之處。所以，遠在成爲世遺緩衝區的四分一世紀之前，華社華團就曾轟轟烈烈發起保衛三寶山運動。世遺鑑定專家看上三寶山的價值，或是錦上添花，增加華人認肯護山行動的合情合理，但，事實上，山與人在華族族群性展現過程中，早就成爲一體。看到山，立即想到華人，說到甲州華族，不可能不提三寶山。三寶山經由世遺認定，從此神聖地位更爲堅定，華人抵達源頭關鍵象徵，也就常保安寧健全了。

第二個抵達源頭象徵，三寶太監鄭和，其命運就遠不如三寶山順遂。先是寶山亭舊神像失竊，後來造了新像，卻於數年後被管理人拿下。此時，華社也在中國訂了巨座石像，工廠方面另贈一小像，但，大像被同一批管理人擋於門外，進不了山和亭。多數人認爲，鄭和的回教身分，是爲重要因素。不論是過去的「回教鄭和」，還是現在的「回族鄭和」，均可能造成華族在尊崇祭拜過程產生尷尬，但是綜攝宗教的傳統，大大減緩了此份兩難心情，使得鄭和依可入神壇坐大位，也能稱名鄭和廟。然而，只消有人敏感於回教要素，甚至對比華族信回與馬來生而回教間的大不同者，即會極力阻攔華人民間的鄭和崇拜活動。總是與政府意思相輔的青雲亭權力者，就是典型。他們僅同意博物紀念館式的「邊角鄭和」，而絕不允許有機會成爲「聖地觀光」之三寶山或寶山亭的「巨大鄭和」。據此，堅守住三寶山第一源頭象徵的華人社團，對鄭和第二源頭象徵，就力有不逮了。最終，還是妥協於博物館內的大石像，以及館角邊緣的紀念廊。

當然，鄭和並非只窩於荷蘭紅屋內，從而在「鄭和網落」威脅情況中徘徊。也是世遺推薦指定產區的馬六甲河對岸，有學術企業人士購得屋地，宣稱找到鄭和官廠原址，並於此建立鄭和文化館。投資人同時拓展出諸多關係商業單位，全數以紅色表現，呼應河東，堪稱本區最大事業體，甚而形成一貨幣中介基礎的「鄭和網絡」。該鄭和集團來自鄰國，關心鄭和種種，也擬舉辦國際會議，十足展現引進鄭和至世遺之姿。世遺鑑定小組只提了三寶山，卻沒有說到鄭和此人。但，所有甲河東邊與鄭和有關事務，包括人物神像石像井口漢麗寶公主等等，均可連上三寶山與寶山亭，它們可說是具聖地觀光潛力之「三寶山鄭和」的網絡範疇。而河西一帶，原本全無鄭和留迹，卻突然出現文化館主人的官廠理論，堅稱找著鄭和大軍倉庫區。本館、客棧、小食、茶館等，一起建構了另一網絡。但是，甲市的鄭和故事與三寶太監意象，全係來自河東「三寶山鄭和網絡」，它們基本上與河西「鄭和集團網絡」無甚關係，因此，後者或可稱之「孤鳥鄭和網絡」。「孤鳥鄭和網絡」來自新加坡，它在商業上有所得意，但卻與在地鄭和傳統隔閡。兩個網絡互不妨礙，各自努力。然而，放入了世界遺產因子，反而見著孤鳥鄭和集團積極地將自己與其掛線，充分運用聲名資源，實際觀光效益上，顯然佔了上風。冷漠大馬人與甲州人，缺乏世遺的官式知識，也少有鄭和或三寶山的普通常識，所以，也就任其存在。世遺強化了馬六甲的觀光聖／勝地位階，卻在正統三寶山鄭和網絡中，由於在地華族未搶先機（守住了山上墳塚，卻眼睜睜看著鄭和離遠山亭），外加客觀條件限制，因此，所獲有限。另外，三寶山對外來人而言，只是望之不欲靠近的墳場，再加上治安疑慮，根本少有真正上山一趟者，更遑論期待因歷史興趣甚至使命而來的訪客。據此，作爲世遺緩

衝區的三寶山，也就難以「聖地」之姿，創造可能的朝聖觀光風潮。「網絡」終究成了「網落」；聖地不僅可能不再為勝地，更極易惡化質變為「剩地」（即，沒得觀光去處了，才勉強短留小瞥一趟）。剩下來的，卻多只看到越來越搶到鋒頭的河西孤島鄭和網絡作用成果。說不定，將來有朝聖鄭和者前來，能夠派上場的，就是曾被以「造偽虛構」(fiction)稱之的西岸孤島網絡。

「文化遺產」就是歷史。歷史中曾有人物鄭和，他是多少人的英雄，卻也同時在當下的文明教條、文化信念、族群堅持、政治考量、以及利益關係等競逐情境中角色尷尬模糊。有人為其奔走，有人拒之千里，另有人仰賴賺生意。來馬六甲找鄭和？來馬六甲浸染世遺鄭和風采？世界文化遺產涵蓋了有形無形鄭和？來者真性情人，只怕會與航海大英雄角落同淚吧！

引用書目

不著撰人

- 1984 〈甲寶山亭鄭和古廟 決定進行重修美化 訂七月奉送鄭和新神像入廟〉。《星洲日報》1984年5月7日。
- 2000 〈華總盼鄭和石像豎立三寶山〉。《星洲日報》2000年4月29日。
- 2004 〈四大理漠視歷史淵源，鄭和石像何處去〉。《南洋商報》2004年1月21日。
- 2008a 〈馬六甲與世界文化遺產(1) · 為何要申報？為何成功 · 列文化遺產有何好處？〉。《星洲日報》2008年7月11日。
- 2008b 〈馬六甲與世界文化遺產(2) · 古蹟法令 · 保護區指南 · 文化遺產的守護神〉。《星洲日報》2008年7月12日。
- 2008c 〈甲入遺，三寶山功不可沒〉。《東方日報》2008年8月15日 A14版。
- 2008d 〈沈慕羽欣慰申遺成功 “力保古蹟成永久聖地”〉。《南洋商報》2008年7月9日 A9版。
- 2008e 〈三寶山列入申遺加分〉。《東方日報》2008年7月9日 A11版。
- 2008f 〈人文遺產，賦予生命力〉。《東方日報》2008年8月15日 A14版。
- 2008g 〈政府沒邀請參與 申遺人民似脫節〉。《東方日報》2008年8月14日 A15版。
- 2008h 〈甲檳 申遺成功雙城記〉。《南洋商報》2008年8月3日 A18版。
- 2008i 〈10年努力終於實現 檳甲申遺成功〉。《星洲日報》2008年7月8日 21版。
- 2008j 〈沙菲益：保護文化遺產經費 中央更多撥款供檳甲〉。《東方日報》2008年7月9日 A11版。

孔遠志與鄭一鈞編著

- 2008 《東南亞考察論鄭和》。北京：北京大學出版社。

安煥然

- 2003 〈先民的足印——鄭和在馬來西亞的史實與神化〉。刊於《鄭和下西洋國際研討會論文集》。陳信雄與陳玉女主編。頁295-322。板橋：稻鄉。
- 2008 〈從開拓先驅到友好使者：馬來西亞華社的鄭和敘述〉，刊於《東南亞的“鄭和記憶”與文化詮釋》，曾玲主編，頁48-69。合肥：黃山書社。

姚和平

- 2003 〈鄭和“難登”三保山〉。《星洲日報》2003年5月25日。

姚效群

- 2004 《大航海序曲》。北京：作家出版社。

江政寬與陳秀卿

- 2003 〈歷史與傳說：鄭和船隊到過臺灣？〉。刊於《鄭和下西洋國際研討會論文集》。陳信雄與陳玉女主編。頁131-161。板橋：稻鄉。

唐祖培

- 1962《鄭和航海志》。基隆：臺灣省立海事專科學校。
張木欽著，葉德明譯
- 2000《荷蘭街口夕陽斜——峇峇：一次文化統合的奇異經驗》。吉隆坡：大將事業社。
張集強
- 2008〈爲入遺加分，提升人文特質〉。《東方日報》2008年10月4日A14版。
許萬忠
- 2008〈申遺佳音何時傳〉。《東方日報》2008年6月20日LF16版。
陳亞才編
- 2000《留根與遺恨——文化古迹與華人義山》。吉隆坡：大將事業社。
陳達生
- 2005〈馬六甲“官廠”遺址考〉。刊於《鄭和與東南亞》。廖建裕編。頁97-106。新加坡：新加坡國際鄭和學會。
曾玲主編
- 2008《東南亞的“鄭和記憶”與文化詮釋》。合肥：黃山書社。
黃耀杰編繪
- 2005《偉大的航海家鄭和》。新加坡：TCZ Studio PTE LTD。
廖建裕編
- 2005《鄭和與東南亞》。新加坡：新加坡國際鄭和學會。
劉敬文
- 2008〈申遺成功 促進旅遊 維護檳甲文化古蹟〉。《東方日報》2008年7月21日A10版。
歐陽珊
- 2008《古城遺書》。雪蘭莪：星洲日報。
鄭文通
- 2008〈甲首長：申遺成功 大馬有能力保護古迹〉，《南洋商報》2008年7月9日A9版。
鄭良樹
- 2000a[1984]〈青雲亭及三保山史略——大馬華族史的第1章〉。刊於《留根與遺恨——文化古迹與華人義山》。陳亞才編。頁56-62。吉隆坡：大將事業社。
- 2000b[1984]〈亭主時代的青雲亭及華族社會〉。刊於《留根與遺恨——文化古迹與華人義山》。陳亞才編。頁63-67。吉隆坡：大將事業社。
- 鄭梓
- 2003〈「鄭和下西洋」史實的虛擬與實境——以近二十年來中國大陸「鄭和熱」爲中心剖析〉。刊於《鄭和下西洋國際研討會論文集》。陳信雄與陳玉女主編。頁21-39。板橋：稻鄉。
- 賴碧清
- 2009a〈世遺講座反應冷淡〉。http://lyepc55.blogspot.com/2009/07/blog-post_23.html。2010年4月26日上網。
- 2009b〈雞場街人，只知世遺是古蹟，申遺爲旅遊業 無人知入遺名堂是“馬六甲海峽歷史城”〉。

<http://lyepc55.blogspot.com/2009/07/12.html>。2010年4月26日上網。

謝世忠

1993 《傣泐——西雙版納的族群現象》。臺北：自立晚報。

1995 〈漢人民間信仰研究的本質、體系、與過程理論——英文論述中的幾個主要結構模型〉，《文史哲學報》43:107-134。

鍾錫金

1997 《山努西教授新構思與鄭和研究》。吉打：赤土文叢。

2002 〈誰膽敢綁架鄭和？——鄭和的遺憾與悲傷〉。刊於《鄭和遺留下來的課題：鄭和研究馬六甲行》。吉打：赤土文叢。

Bosco, Joseph

1994 Yiguan Dao: 'Heterodoxy' and Popular Religion in Taiwan. *In The Other Taiwan: 1945 to the Present*. Murray A. Rubinstein ed., pp.423-444. Armonk, NY: M.E. Sharpe.

Cartier, Carolyn L.

1993 Creating Historic Open Space in Melaka. *Geographical Review* 83(4): 359-373.

1998 Megadevelopment in Malaysia: From Heritage Landscapes to 'Leisurescapes' in Melaka's Tourism Sector. *Singapore Journal of Tropical Geography* 19(2): 151-176.

Edensor, Tim

1998 *Tourists at the Taj: Performance and Meaning at a Symbolic Site*. London: Routledge.

Feuchtwang, Stephan

1974 Domestic and Communal Worship in Taiwan. *In Religion and Ritual in Chinese Society*. Arthur P. Wolf ed., pp.105-129. Stanford: Stanford University Press.

Freedman, Maurice

1967 Ancestor Worship: Two Facets of the Chinese Case. *In Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth*. Maurice Freedman ed., pp.85-103. London: Frank Cass & Co. Ltd.

Nagata, Judith A.

1981 In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity. *In Ethnic Change*. Charles F. Keyes ed., pp.87-116. Seattle: University of Washington Press.

Rinschede, Gisbert

1992 Forms of Religious Tourism. *Annals of Tourism Research* 19(1): 51-67.

Sangren, P. Steven

1987 Orthodoxy, Heterodoxy, and the Structure of Value in Chinese Rituals. *Modern China* 13(1): 63-89.

UNESCO

2008 Eight New Sites, from the Straits of Malacca, to Papua New Guinea and San Marino, added to UNESCO's World Heritage List. <http://whc.unesco.org/en/news/450/>. 2010年5月3日上網。

UNESCO World Heritage Centre

2008 Melaka and George Town, Historic Cities of the Straits of Malacca.

<http://whc.unesco.org/en/list/1223/>.2010年5月3日上網.

Widodo, Johannes

2008 Zheng He and Melaka: Facts and Fiction, paper presented at Conference on “New Dimensions in Humanities Education”, Panel “Zheng He’s Visits to Southeast Asia: Facts and Fiction”.

Organized by NIE/ HSSE, Singapore. Nov. 18-19, 2008.

Wolf, Arthur P.

1974 Gods, Ghosts, and Ancestor. *In Religion and Ritual in Chinese Society*. Arthur P. Wolf ed., pp.131-182. Stanford: Stanford University Press.

Worden, Nigel

2001 “Where it all Began”: The Representation of Malaysian Heritage in Melaka. *International Journal of Heritage Studies* 7(3): 199-218.

세계문화유산의 인물

—말라카에서 정화(鄭和)를 찾다¹⁾

謝世忠 / 國立臺灣大學人類學系教授

I. 서론

인류학자들은 성지관광을 연구하거나, 관광성지(聖/勝地)를 논의하게 된다. 전자는 모종의 종교적 특징이나 역사적 가치가 있어 특정 부류의 사람들을 흡인하는 것(예:이슬람교 메카의 순례관광)이나 일반 관광객들이 보러 오는 것을 말한다(Rinschede 1992). 후자는 어떤 국가나 지역에 가면 당연히 보러가는 것들을 의미한다. 예를 들면 미국 로스앤젤레스를 방문한 사람들이 월드 디즈니를 관광하는 것과, 대만을 방문한 사람들이 일월담이나 아리산을 관광하는 것 등과 같은 것이다. 그리고 상기 두가지 속성 사이에 있는 것처럼 보이는, 신성성과 오락성을 다 지니고 있는 새로운 것이 있는데, 그것이 바로 세계문화유산이라고 생각된다.

유네스코에서 세계문화유산으로 지정하는 범위는 유형문화재와 무형문화재의 두가지 부류가 있다. 어떤 종류에 속하던지를 막론하고 다들 세계문화유산의 중요성을 강조하기 위해 두가지 색깔의 주장을 펼치는 경향이 있다. 하나는 적극적으로 관광 홍보하는 것이다. 그리고 다른 하나는 관광과 개발의 흐름을 부정적으로 평가하면서 그들의 유산이 갖고 있는 문화적 문물을 보호하는데 치중한다. 이 두개의 세력은 서로 양보하지 않고 있으며, 짧은 기간 내에는 공동의 결론을 얻기는 힘든 상황이다.

말레이 반도 남서부에 위치하는 항구 도시 말라카는, 2008년 7월 7일에 세계문화유산으로 등재되었다. 이와 동시에 말라카에서 북으로 약500 km도 떨어져 있는 페낭도 함께 문화유산으로 등재되었다. 이 문화유산의 신청 과정은 "성지관광"과 "관광성지"의 이중구조를 보여주었다.

1) 본 연구의 문제의식은 필자가 2009년 11,12월 말레이시아 말레이아대학(Universiti Malaya) 문명대화센터(Centre for Civilisational Dialogue)에서 방문교수로 재직하고 있었던 기간 중에, 말레이시아의 여러 인종과 문화 상황을 관찰하면서 얻은 것이다. 당시의 2개월간 방문 기간과, 그 후 2010년 3월의 방문시에 도움을 준 국립대만대학 연구팀의 "대말레이시아 본부"의 서옥연(徐玉燕), 임가운(林嘉運), 추수보(鄒秀寶), 진애매(陳愛梅), 안진진(顏眞眞), 임사장(林仕粧) 등 학생들께 감사드린다. 연구팀의 "대만 본부"의 王鵬惠(왕봉혜), 楊鈴慧(양령혜), 李慧慧(이혜혜), 張惠琴(장혜금), 郭欣諭(곽훈유), 劉瑞超(유서초), 張嘉倩(장가청) 등 학생들도 직접 또는 간접적으로 많은 도움을 주었음에 감사드린다. 말라카, 쿠알라룸푸르, 페낭의 언론인들의 아낌없는 정보제공을 통해 많은 것을 얻었는데 그 고마움도 감히 잊을 수 없다.

그러나, 본문에서 토론하는 주요 주제는 이것을 의도하지 않았다. 대신, 본문에서는 이 지역의 성지화 발전 과정에서, 역사적인 인물이 있을 자리를 찾지 못해 당황하고 있었던 어색한 장면들을 다루고자 한다. 이 인물이 바로 정화(鄭和)이며, 정화는 유형문화유산과 무형문화유산사이에서 우장좌왕하는 인물이기도 하다.

II. 정화와 말라카

중국의 근고대 국제관계사를 언급할 때, 삼보태감 정화를 언급하게 되는데, 이는 그가 중국 역사상에서 가장 위대한 항해가이며 외교가이기 때문이다. 말라카는 말라카해협을 북쪽기슭에 위치하고 있으며, 오래전부터 중국대륙 민월 지역의 화인들이 이민으로 입주한 중요한 항만이다. 이들은 수백년간을 통해 이미 당지에 정착했고, 특히 문화유산으로 등재한 지역이 포함되는 지역의 주체 족군중의 하나가 되었다. 따라서 우선 정화와 말라카 역사의 관계를 설명하고 한다.

정화의 서양 항해는 화인들의 세계에서는 누구나 다 아는 상식이기도 하다. 따라서 오래동안 「정화북」 혹은 「정화열」이 있었다. 이러한 북과 뜨거운 여열은 많은 하구와 환상들도 만들어 냈고, 심지어는 신격화까지 이루어 졌다. 정화의 항해사도 이러한 분위기에서, 소위 자세한 고찰과 검증을 거듭하게 되었다. 따라서 적지 않은 「공인역사」가 태어나게 되었다. 말라카의 이와 관련된 설법도 역시 예외가 아니다.

1405년에서 1433년까지, 전후하여 29년간, 정화는 7번 바다로 출항했다. 정화가 지나간 지역은 베트남 남부 바다가로부터, 아프리카 소말리아의 모가디슈와 아라비아 반도에 달한다. 7번의 왕복 항해의 도중에서, 적어도 8번은 말라카에 정박했거나 상륙하였다. 그 중, 세번째, 네번째, 다섯번째, 일곱번째는 서쪽으로 향하던 도중에서 쉬다 갔으며, 돌아오는 길에 또한 이곳을 들렀다. 주목되는 것은 정화가 말라카에서 국왕과 왕후를 포함한 외국의 왕족을 배에 모시고 중국황제를 배알한 적도 있다는 것이다.

하지만 사실상, 중국에 소장된 문헌관서와 민간의 일설들 이외에는, 정화가 말라카에서 남긴 유물들이나 고고학적 증거는 매우 적다. 이때문에 해내외의 화교 후예들이 많이 초조해 있었고, 따라서 개미자육만한 흔적이 있어도 대대적으로 확대하고 증폭하여 해석하기도 했다.

다시말하면, 말라카의 정화와 정화의 말라카는 중국과 말레이시아의 문헌이 서로 엇갈리고, 사적자료가 지극히 부족한 배경에서, 여전히 많은 개관적인 의문점들이 존재한다. 그러나, 화인들이 갈망하고 있었던 것들은 거부기 걸음을 하는 과학의 해명이 있기를 기다리지 않고, 세계문화유산의 등재가 성공함에 따라 여러가지 모습들을 보이고 있다.

Ⅲ. 말라카 문화유산 등재기

2008년 7월 7일 오전, UNESCO World Heritage Centre가 말라카와 조지타운(George Town, 페낭)을 「말라카해협 역사도시」(Historic Cities of the Malacca)로 명명하고 새로운 세계문화유산으로 등재하였다. 공문서에서는, 「이 두 지역은 말라카 해협 일대에서 이미 발전하여 500년을 넘은 동서방 무역과 문화교류를 이루어 온 지역이다. 동서방이 중첩되어 융합된 다원 문화유산을 형성하였다. …… 두 지역은 동아시아와 동남아지구에 둘도 없는 아름답고 독특한 문화도시 경관이다」(UNESCO World Heritage Centre 2008).

하지만, 말라카가 세계문화유산을 신청해온 길은 순탄하지 않았다. 1980년대와 2004년에 당국은 일찍 문화유산신청을 했으나 결과를 보지 못했다. 그 후, 2007년에 두개 지역으로 문서를 작성하여 신청을 하게 되었다. 같은 해에, UNESCO에서 사람을 파견하여 현장을 시찰하고, 결과보고서를 완성하였다.

당시의 신청은 지정유산구(nominated property)와 완충구역(buffer zone)의 두 지역을 포함한다. 전자는 말라카 강 동쪽기슭의 시민 활동 구역과 서안의 600개가 넘는 민간 주택, 상점, 종교 물건, 고분등 지역이다. 후자는 유산구 이외의 1, 2개 거리 입구, 동남쪽의 해안변까지의 지역이다. 이를 감정하는 담당인원들은 말라카 정부가 추천하는 이 지역을 맘에 들어했다. 하지만, 보고서에서 말라카 동북방의 지역도 유산신청지역에 포함하도록 지방정부에 건의하였다.

이 보고서에서 건의된 완충구(UNESCO2008) 지역이 바로 약 49.51헥타르에 달하는 「중국산」(BukitChina) 묘지구역인데, 화인들은 습관적으로 이를 「삼보산」이라고 한다. 이해 6월 5일, 말라카주 행정의회는 급히 이 산을 세계유산신청지역의 완충구 신청지에 나열하여 신청하게 된다. 그리고 그 1개월 후에 정식으로 심사를 통과하게 된다. 이때부터, 말라카는 두개 지역의 세계문화유산을 갖게 되었다. 하지만, 상상중에 존재하면서 정화와 상당히 깊은 관계를 갖고 있는 삼보산은, 문화유산을 신청하는 과정의 세례를 거쳐 또다시 화인문인들이 대서특필하는 이슈로 된다.

Ⅳ. 삼보산의 이야기

중국산 / 삼보산이 말라카의 세계문화유산 완충구내를 들어간다는 소식이 전해지면서, 어떤 화인들은 「지금까지 정부가 색안경을 끼고 화족(華族)의 공헌을 평가했으며, 이는 부당한 것이기에 정부는 태도를 바꾸어야 한다」고 주장하였다. 특히 「말라카가 세계유산 등재에 성공하면서 삼보산 중요성이 세계의 인정을 받았다」고 주장한다.

삼보산은 말라카 교외의 제일 높은 산이다. 이곳은 1685년정도, 카피탄(Kapitan,

네드란드 식민지시대의 중국계 첫 장관의 직관명칭)인 이위경(李爲經)이 이산을 구매하여 화인들의 공동 묘지용으로 기부하였다. 따라서 근 300년간 말라카 화인들의 마지막 안식처이기도 하다. 이산의 정식 이름은 「중 국산」 혹은 「화인산」(Bukit Cina)이다.

삼보정 대청에는 大伯公을 공양하고 있다. 별도로 주홍색 글로 「복덕정신(福德正神)」이라는 쓴 신위를 모시고 있다. 삼보산의 아래에 있는 보산정에는 삼보태감정화가 주요한 제신일 것으로 예상했는데 의외로 단지 客家의 전통 大伯公과 민남 지역에서 숭배하는 복덕정신이 천으로 장식되어 있을 뿐이었다. 大伯公과 복덕정신은 신계에서는 기층인 토지신을 가리키는 것이다 (Wolf1974; Freedman1967; 사세충1995).

그러나, 당지의 화인들은 보산정을 「삼보묘」, 「정화묘」 혹은 「정화고묘」라고 칭하며, 삼보산경영관리권을 갖고 있는 청운정(Cheng Hoon Teng Temple)에도 「삼보정정화고묘관리위원회」라는 것이 존재한다. 그리고 보산정의 옆쪽으로 멀리 떨어진 변두리에 작은 정화의 조각상이 있었는데 정말로 볼품이 없었다. 「정화묘」라는 빛나는 이름에 어울리지 않아 이해하기 힘든 점인데, 그 배경은 복잡다단하였다.

1981년 3월 11일, 200년 역사를 작고 있는 신상인 정화 석상이 갑자기 사라지게 되었고 지금도 행방불명이다. 1984연초에, 다시 높이 24 촌의 목조 신상을 만들었고 같은 해 7월에 완성되어 묘로 모시고져 하였다. 결국, 大伯公만 여전히 모셔졌고 정화의 신상은 모셔지지 않았다.

1983년 10월과 그 다음해의 정월에, 말라카 주정부는 중국산을 평평하게 메꾸어 관광상업구로 만들며, 그간 밀린 거액의 세금을 징수하겠다는 공문을 보낸다. 화인 단체들이 반대하기 시작했고, 1985에 청운정은 산지역을 녹화 미화하겠다는 계획서를 제출했고, 정부는 원칙적으로 이 방안에 동의하며, 동시에 토지세의 징수를 취소했으며, 중국산을 역사 문화구역에 나열한다.

1991년5월, 정화의 돌조각상은 중국에서 제조되어 다시 말라카에 운반되었으나 큰 장벽을 만나게 된다. 이번에는 정부의 반대는 없었으나, 삼보산 관리권을 갖고 있는 청운정의 4대 이사가 동시에 이것을 부결한 것이다. 그때부터, 정화의 조각상은 부근의 음료공장 부지에서 얼굴을 아래고 한채 방치하게 된다. 이로부터 8년이 지나 누군가가 엮어진 석상을 세워놓았고, 또다시 6년이 지나서야 비로소 해결을 보게 된다. 필자는 어떤 사람이 「청운정 주인은 이미 화족이 아닌 불효자손이며, 중화문화에 잇은 사람」이라고 혹평하는 것을 들었다. 2004년 정월, 유산구역의 네드란드 홍옥내에 「말라카 민족지와 역사박물관」(Melaka Ethnography & Historic Museum), 「정화문물기념갤러리」(Galeri Laksamana Zheng He[Cheng Ho])가 생겼으며, 음료공장에 서있던 조각상이 민족역사관의 정원에 세워지게 되었다.

이처럼 옛 석상이 유실되고, 삼보산의 개발위기가 있었으며, 새로운 신상이 갈 곳이 없어 헤매던 삼대사건은, 오래동안 화인사회에서 화제로 되었다.

V. 세계문화유산 / 홍성(紅城) / 정화

홍옥이 왜서 붉은 색인지 그 유래에 관한 설은 여러가지이다. 아마 네덜란드 사람들이 강한 정신을 나타내는 주홍색을 좋아한 것 때문일 수도 있다. 때문에 세계유산지역인 Jalan Tun Tan Cheng Lock는 거리 전체가 붉은 색이 나는 「전통」적인 경관이다. 이속에 있는 정화문화관(Cheng Ho Cultural Museum)과 관련기업들은 일언할 가치가 있다.

말라카의 강을 사이두고 동서 양기슭에는, 공립인 「정화문물기념갤러리(2004설립)」와 개인소유인 「정화문화관(2005설립)」이 멀리 마주보고 있다. 특히 문화관은 「홍옥」지역내에 있기에 많은 관광객들을 흡인한다.

부근에는 정화카페(Cheng Ho Cafe), 정화차관(Cheng He Tea House), 정화여관(Cheng Ho Guesthouse)등 체인점들이 있다. 이들은 「정화 세계유산 『네트워크』」로 칭하며, 기념갤러리도 「정화 세계유산 『네트워크』」라고 하기도 한다. 이 「네트워크」들이 연합하여 정화와 관련지어 세계유산으로 비즈니스를 하고 있다.

정화여관의 광고에는 「정화여관의 방문을 환영합니다. 저희들 『정화집단(Cheng Ho Group)』은 정화처럼 평화와 화합을 사랑하는 정신으로 고객을 최고로 모시고 저 합니다」고 써있다. 정화문화관의 광고도 이와 유사하다. 정화집단의 장사가 잘 되면 당연히 지역상가들의 장사에도 유리하다. 이처럼 21세기의 현재에서는, 홍옥에서 홍성에 이르기까지 많은 관광처에서 정화를 찾기가 참으로 편해진 것 같기도 하다.

VI. 차고 뜨거운 심정을 비추어

필경, 정화의 신상은 오랜역사나 전설의 상징이었고, 이에 더해 정화의 문헌이 너무 적기에 정화에 근거한 장편역사 가치체계를 만들기는 힘들었다고 본다. 따라서 이 부분은 사람들의 개개인의 머리속에 남아있거나, 일시적으로 민족적 감정이나 도덕적 용기에 영향을 주었을지는 몰라도, 일반 사람들의 생활속에서는 찾아보기가 힘들다.

필자는 작년부터 지금까지, 말레시아와 대만의 학생들을 지도하면서 칼라룸푸르와 페낭등지를 필드를 했으며, 이 과정에서 약 20, 30세정도의 화교계 대학생이나 대학원생들을 상대로 앙케이트 조사를 했다.

지금까지 만난 스무명정도의 지식인이나 언론인들도 자신들이 삼보산이나 산보정 같은 것들을 거의 방문한 적이 없고, 이러한 것들을 잘 모르고 있었다. 많은 사람들이 이와 관련해 잘 모른다고 대답했으며, 말라카에 사는 몇사람은 오히려 자신이 현지인 임에도 이러한 것을 모르고 있다는 것에 놀란 것 같았다.

이에 비해, 세계문화유산구역에서 아르바이트를 하고 있는 학생들은 조금 아는 듯 했다. 하지만 정화가 청나라시대의 사람이라는 것 정도만 알고 있을 정도였다.

어떤 학생들은 들어만 보았지 삼보산에는 간적도 없다고 한다.

다시 말하면, 말라카에 사는 대다수 화인들로 보면, 세계유산이나 삼보산 보산정 삼보정 정화등 요소는 기본적으로 요원한 변두리에 존재하는 것들이다. 이러한 것은 문화유산으로 정화와 관계를 짓고 있는 「정화집단」 과는 하늘과 땅과 같은 차이가 있었다.

VII. 족군성(族群性)과 회족

청운정 이사회가 정화의 신상을 모시는 것을 거절한 것에 대해, 화인 영수들은 더이상 문제화하지 않고, 갤러리에 안치된 것을 받아들이고 있다. 따라서 화족 중의 지방을 대표하는 인물들은 다시 「정화와 나」의 관계를 재고하면서, 정화를 절대화하지 않고, 기타 종족의 신앙과 정치, 현재 분위기등 요소들을 감안하게 될 것이다.

이전의 필드에서 앙케이트로 설문한 내용에서는 「중국에는 『회족』이라는 소수민족이 있고, 회족과 종교로서의 회교는 어떤 차이점이 있습니까? 정화는 회족입니까?」라는 내용도 있었다. 설문자들 중의 일부는 정화가 회족인 것을 알고 있었다. 그러나, 더 많은 사람들은 모른다고 대답하면서 회족에 관해 일설할 정도였다.

현재, 사회주의 중국은 정화를 운남 회족으로 확정짓고 있으며, 소수 민족의 큰 인물로 치고 있다. 말레시아 화인들은 정화가 「회족」이라는 개념을 이해하기가 쉽지 않다. 그리고 현재 또한 이것을 문제화하는 사람이 거의 없고, 장래에 어떤 양상으로 발전할지 예측하기 힘들다. 하지만, 「회족정화」가 결국에 일반상식으로 되는 시기가 올 것이며, 그 때에 삼보공이 뜻밖에도 「외족」이라는 사실때문에 서로의 관계가 멀어지지 않는지 하는 것은 가치가 있는 관찰내용으로 된다.

VIII. 결론

말라카는 말레시아의 유명한 역사도시이고, 국내외 관광객들의 성지/승지이기도 하다. 세계유산으로 등재된 후, 관광 인구는 증가하고 있다. 이러한 현황은 정부측과 상가들의 기대에 부합하고 있다. 하지만 역사적으로 화족이라는 족군문화의 위치를 설정하는 의거와 관련되는 세계문화유산 신청은 많은 영수와 단체인물들의 주목을 받아왔다.

말라카 화인들이 뿌리를 찾는 공공상징으로는 적어도 두가지가 있다. 그 중 하나는 1만여개의 조상묘가 있는 삼보산이며, 그 다음은 정화의 위치이다.

삼보산이 세계유산내용으로 들어감에 따라, 이 신성한 지위가 확정되었고, 화인들이 찾던 뿌리의 상징의 하나가 안정적인 자리를 갖게 되었다.

두번째로 되는 뿌리의 상징인 삼보태감 정화의 운명은 삼보산처럼 순탄하지 않았다. 신상이 소실되고, 새로 만든 신상도 갈 자리가 없이 신이 절을 잃는 것과 같았다. 많이 사람들이 이는 정화가 회교출신인 것때문이라고 하는데 이는 중요한 요소이다.

과거의 「회교정화」 나 지금의 「회족정화」 모두가 아마도 화족들이 조상을 제사지내고 우러러 모시는 과정에서 난처한 입장으로 만든 것 같다. 결과적으로 종교와 전통의 부위기가 부드러워지면서 정화가 제단에 자리를 잡게 되었고, 정화갤러리와 같은 이름도 갖게 되었다. 하지만 이들은 박물관기념관식의 「변두리의 정화」는 용허했지만, 「성지관광」이나 「거대한 정화」로 되는 기회는 절대로 용납하지 않았다.

「문화유산」은 역사이다. 역사 속에는 정화라는 인물이 있었고 많은 사람들의 영웅이기도 하다. 하지만 당대의 문명교조와 문화신념, 족군모순, 정치균형 및 이익관계들의 상충속에서 그 자리가 모호해지게 되었다.

어떤 사람들은 이를 위해 분주했고 어떤 사람들은 이때문에 소원해졌고, 다른 어떤 사람들은 이로하여 좋은 장사를 하고 있다.

세계문화유산이 유형무형의 정화를 품고 있다. 말라카에 와서 정화를 찾아 볼까? 말라카에 와서 세계문화유산 정화의 풍채에 젖어볼까? 다만 관객중에 다정다감한 자가 있어, 향해 대영웅과 함께 구석에서 눈물을 흘리지 않을가 걱정될 뿐이다.

인용문헌(생략)

중국조선족의 무형문화유산과 그 실태 연구

許輝勳 / 中國 延邊大學校 教授

목 차

1. 머리말
2. 중국의 무형문화유산보호사업 개관
3. 조선족 무형문화유산의 존재실태
4. 조선족 무형문화유산 보호사업의 진척상황
5. 맺음말

주제어: 중국, 조선족, 무형문화유산, 존재실태, 등재, 보존

1. 머리말

조선족은 중국의 55개 소수민족들 가운데서 우수한 문화전통을 소유한 민족으로서 풍부한 민족문화유산을 갖고 있다. 그 가운데서 구비문학, 민간예술, 전통공예 기술, 민속행사 등을 포함한 무형문화유산도 중요한 한 부분을 차지한다.

무형문화유산은 민간에 살아있는 문화로서 그것은 유구한 민족전통에 대한 문화적 기억인 동시에 또한 민족의 문화적 생명력을 구성하는 기본인자로 되며 더욱이 민족문화의 정체성을 확인해주는 역사 문화적 증거로 된다. 따라서 현대화와 글로벌화가 급속히 추진되고 있는 중국의 현실에서 조선족의 무형문화유산을 보호하고 계승하는 것은 문화의 민족성과 다양성을 확보해 나가는데 중요한 과제로 나서고 있다.

본고에서는 중국의 무형문화유산보호를 배경으로 조선족의 무형문화유산 존재실태와 그에 대한 보호사업의 진행상황을 전면적으로 살펴보고 그 과정에 존재하는 문제점과 향후 대책 등에 대해 논의하고자 한다.

2. 중국의 무형문화유산보호사업 개관

중국은 문화유산이 매우 풍부한 국가로서 문화유산을 보호하고 계승해오는데서 오랜 역사와 전통을 갖고 있다. 수천년 전 춘추전국시대에 있었던 《시경》의 수집 정리로부터 20세기 80년대 이래 20년에 걸쳐 진행된 《중국민족민간문화예술집성》 초대형 자료집 시리즈의 편찬과 출판¹⁾ 등 많은 업적들이 그것을 증시해준다. 그런데 중국에서 전 사회적으로 무형문화유산보호에 대해 큰 관심을 갖고 전문적인 무형문화유산보호사업을 추진시키기 시작한 것은 21세기에 들어선 뒤에 있게 된 일이다.

21세기에 들어서면서 중국은 새로운 문화적 전환기를 맞게 된다. 다시 말하면 중국은 전통적인 농경사회에서 현대적인 산업사회로 나아가는 전환기에 처하게 된 것이다. 이런 사회적 전환은 불가피적으로 전반 문화의 전환을 동반하게 되는데 산업화와 도시화가 급격히 진척되면서 원래의 농경문화 기틀 속에 존속해오던 문화형태와 방식들이 신속하게 해체되고 소실되고 있는 실정이다. 이에 대해 중국의 한 문화명인은 앞으로 20년이 더 지나면 이 땅에서 민간문화가 절반쯤은 사라져 버릴 것이라 한탄했다²⁾. 이는 바로 눈앞에서 벌어지고 있는 일들이며 또한 지구상의 모든 민족들이 맞닥뜨리게 된 공통적인 이슈이기도 하다. 물론 이런 사회적 전환이 갖는 진보성에 대해서는 의심할 나위도 없지만 그렇다 하여 인류의 문화유산과 역사적 재부를 그대로 잃어지게 내버려둬도 안 된다.

이런 현실 앞에서 중국에서는 국가적인 무형문화유산보호사업이 본격적으로 개시되는바 2003년에 국가 문화부, 재정부, 민족사무위원회와 중국문화예술계연합회에서 공동으로 발기한 《중국 민족민간문화 보호공정》이 가동된 것이 그 표징으로 된다. 이 《공정》의 총체적인 목표는 2003년부터 2020년까지 17년간의 보호사업을 통해 역사 문화적 가치를 지닌, 사라질 위험에 처한 진귀한 민족민간문화유산들에 대해 효과적인 보호조치를 취하고 비교적 구전한 민족민간문화 보호제도와 보호시스템을 구축하며 전 사회적으로 민족민간문화를 보호하는 자각성을 수립케 함으로써 민족민간문화보호에서의 과학화, 규범화, 전산화, 법제화를 기본적으로 실현하는 것이다³⁾. 이를 계기로 중국의 무형문화유산보호사업은 본격적인 궤도에 진입하게 된다.

2004년 8월에 중국은 유엔 유네스코에서 채택된 “무형문화유산보호협약”에 가입하여 그 회원국으로 된다. 2005년 3월 중국 국무원에서는 《우리나라의 무형문화유산보호사업을 강화할데 관한 의견서》를 발표하고 같은 해 12월에 또 “문화유산보

1) 1984년부터 2005년까지 국가문화부, 국가민족사무위원회, 중국민간문화예술협회 등에서 5만여명에 달하는 민간문화예술가들을 동원하여 진행한 전국적인 민간문화예술자료의 집대성을 목표로 한 대규모적인 국가프로젝트로서 민담, 민요, 속담, 민간음악, 민간무용, 민간극, 구연예술 등 분야의 자료들을 수집정리하여 그 결과물로 무려 298권에 달하는 총 글자수가 5억여자나 되는 시리즈 책자를 엮었다.

2) 풍기재(冯骥才): 《장엄한 선언》, 중국민간문화학회(2003), 화중사범대학출판사, 2006년, 13페이지.

3) 중국예술연구원: 중국비물질문화유산조사지도서(부록), 문화예술출판사, 2007년.

호사업을 강화할데 관한 통지문”을 발표하여 무형문화유산보호사업의 지도방침과 시행원칙을 규정했다. 이에 따르면 무형문화유산보호사업의 지도방침은 “보호를 위주로 하고 구급(抢救)을 첫 자리에 놓으며 합리하게 이용하고 전승하면서 발전시키는 것(保护为主, 抢救第一, 合理利用, 传承发展)”이며 그 사업원칙은 “정부가 주도하고 사회에서 참여하며 직책을 명백히 하고 합성력을 형성하며 장원한 기획을 세우고 단계를 나누어 실행하며 시범과 보급을 결부시키고 실제적 효과를 높이는 것(政府主导, 社会参与, 明确职责, 形成合力; 长远规划, 分步实施, 点面结合, 讲求实效)”이다⁴⁾. 그리고 “국가급 무형문화유산 대표작 신청, 심의에 관한 잠정 규정”(《우리나라의 무형문화유산 보호사업을 강화할데 관한 의견서》의 부록으로 공표됨)을 제정하고 국가급 무형문화유산 대표작을 선정, 등재하는 제도를 내오기로 하였다.

이 제도에 따라 2005년 6월 제1차 국가급 무형문화유산대표작 등재사업이 개시된다. 약 1년간의 신청, 심의를 거쳐 전국 각지에서 제출된 1315건의 아이템(项目)들 가운데서 518건이 최종으로 입선된다⁵⁾. 2006년 5월 국무원에서는 이 518건으로 구성된 “제1차 국가급 무형문화유산대표작 리스트”를 공표한다.

이 “리스트”에서는 중국의 무형문화유산을 아래와 같은 10종으로 분류하고 있다.

1. 민간문학
2. 민간음악
3. 민간무용
4. 전통극
5. 구연예술
6. 곡예와 전통체육
7. 민간미술
8. 전통적 수공제작기술
9. 전통의약
10. 민속⁶⁾.

그후 2008년 6월 국무원에서는 “제2차 국가급 무형문화유산대표작 리스트”를 발표한다. 제2차 등재사업에서는 각지에서 제출된 아이템 2540건 가운데서 510건이 대표작으로 선정된다⁷⁾. 그리고 제1차 대표작 리스트의 확충아이템으로 147건이 보충된다.

제2차 리스트에서는 무형문화유산 분류명칭에 대하여 약간의 조절을 하였다. 이

4) 동상서.

5) 왕문장: 비물질문화유산개론, 문화예술출판사, 2006년, 314쪽.

6) 동상서, 313~314쪽.

7) 《公告栏》, www.lhchina.cn/(中国非物质文化遗产网与中国非物质文化遗产数字博物馆).

를테면 “민간음악”을 “전통음악”으로, “민간무용”을 “전통무용”으로, “곡예와 전통체육”을 “전통체육·민속놀이와 곡예”로, “민간미술”을 “전통미술”로, “전통적 수공제작기술”을 “전통적 제작기술”로 고쳤다.

이렇게 두 차례의 등재를 통해 현재까지 국가급 무형문화유산대표작 리스트에 오른 아이템은 도합 1028건에 달한다.

국가급 무형문화유산 등재의 진척에 따라 성(省)급 무형문화유산 등재도 잇따라 진행되면서 각개 성, 시, 자치구의 “성급 무형문화유산 대표작 리스트”도 만들어지고 있는바 지금까지 등재된 성급 무형문화유산 대표작은 무려 4315건에 달한다⁸⁾.

무형문화유산대표작 등재와 더불어 무형문화유산 대표적 전승자를 선정하는 사업도 추진되고 있다. 이는 민간문화 영역에서 특정한 기능을 보유한 사람을 《인간문화재》로 선정하는 사업으로서 역시 국가급과 성급으로 나누어 진행되고 있다. 2007년 6월에 국가 문화부에서 “제1차 국가급 무형문화유산 전승자 리스트”를 발표했는데 거기에는 구비문학, 곡예와 전통체육, 민간미술, 전통적 수공제작기술, 전통의약 등 5개 분야의 대표적 전승자 226명이 올랐다⁹⁾. 2008년 1월에 발표된 제2차 국가급 전승자 리스트에는 민간음악, 민간무용, 전통극, 구연예술, 민속 등 5개 분야의 대표적 전승자 551명이 수록되었다¹⁰⁾. 2009년 5월에는 제3차 국가급 전승자 리스트가 발표되었는바 거기에는 무형문화유산 10개 분야에 다 소급되는 대표적 전승자 711명이 들어있다¹¹⁾.

이같이 세 차례에 걸쳐 선정된 국가급 무형문화유산 전승자는 1488명에 달한다. 2009년 국가 문화부에서는 국가급 무형문화유산 전승자에게 매인당 매 년 수당금 8000원을 주기로 결정했다¹²⁾.

국가급 전승자 선정과 더불어 성급 전승자 선정도 각 성, 시, 자치구에서 육속 진행되고 있으며 현재까지 등재된 성급 무형문화유산 전승자는 도합 5590명으로 집계된다¹³⁾.

이처럼 21세기에 들어선 뒤 중국 정부는 무형문화유산에 대해 지대한 관심을 가지고 그 보호를 위한 제도적인 장치 마련에 고심해왔으며 무형문화유산보호에서 적지 않은 성과를 이룩하였다. 이러한 일련의 전통문화를 지키려는 움직임이 국가의 문화정책으로 실시되어 왔다고 하는 사실은 고무적이다.

8) 《保护论坛》, www.ihchina.cn/(中国非物质文化遗产网与中国非物质文化遗产数字博物馆).

9) 《法规文件》, www.ihchina.cn/(中国非物质文化遗产网与中国非物质文化遗产数字博物馆).

10) 동상.

11) 동상.

12) 《新闻动态》, www.ihchina.cn/(中国非物质文化遗产网与中国非物质文化遗产数字博物馆).

13) 《保护论坛》, www.ihchina.cn/(中国非物质文化遗产网与中国非物质文化遗产数字博物馆).

3. 조선족 무형문화유산의 존재실태

조선족은 우수한 문화전통을 지닌 문화민족으로서 조상전래의 다양한 무형문화유산을 갖고 있다. 중국의 무형문화유산 등재 분류법에 따르면 조선족의 무형문화유산은 대체로 아래와 같은 몇 갈래로 나누어 볼 수 있다.

1) 구비문학

중국에서 무형문화유산에 속하는 구비문학형태로는 주로 설화, 민간 서사시, 민요(주로 그 가사를 말함) 등이 꼽힌다. 조선족은 설화, 민간 서사시, 민요 등에서 조상전래의 유산을 갖고 있으며 그 유산들은 자체의 독특한 특징을 지니고 있다.

설화를 볼 때 현재까지 수집된 조선족설화는 무려 2천여 편에 달하며, 조사된 설화 구연자는 384명으로 집계된다. 그중에서 주목받고 있는 것은 옛말을 수백편 구술할 수 있는 거물급 이야기꾼들의 전승물들이다. 이를테면 김덕순, 황구연, 차병걸 등이 이에 속한다.

조선족의 민간 서사시는 기타 장르에 비해 매우 적은 편이다. 지금까지 수집된 조선족 민간서사시는 《배뱅이굿》¹⁴⁾과 《민요 춘향전》¹⁵⁾두 편 뿐이다.

조선족민요는 오늘까지 채집된 것이 8백여 수에 이른다. 조선족민요에는 남도소리, 서도소리, 북도소리 등이 있다. 그중에서 특색 있는 것은 함경도민요이다.

2) 전통음악

중국의 무형문화유산 견지에서 말하는 민간음악은 주로 민요의 곡조와 창법, 전통악기 연주 등을 가리킨다. 현재까지 수집된 조선족의 민요 곡조는 4백여 수에 달한다¹⁶⁾. 현전하는 조선족 전통악기로는 가야금, 해금, 통소, 단소, 저대, 새납, 장고, 북, 팽과리, 징 등이 있다. 조선족전통음악의 대표적인 전승자들로는 조종주, 박정렬, 신옥화, 우제강, 강성기 등을 들 수 있다.

3) 전통무용

조선족의 민족무용은 대체로 조상전래의 전통무용과 광복 후에 만들어진 신(新)민속무용으로 나뉘어진다.

현재까지 수집된 조선족 전통무용은 30여종에 달한다¹⁷⁾. 그 가운데서 비교적 오래되는 것들로는 농악무, 탈춤, 칼춤, 부채춤, 승무, 장고춤, 학춤, 사자춤, 수건춤, 접시춤, 수박춤, 아박춤 등을 들 수 있다. 조선족전통무용을 전승해온 대표

14) 《배뱅이굿》은 1960년대에 연길시의 조종주, 료녕성의 량용준, 광봉립 등이 구연한 것이다.

15) 《민요 춘향전》은 1980년대 흑룡강성 연수현에 사는 김봉임이 구연한 것이다.

16) 김동훈 김창호 편: 조선족문화, 길림교육출판사, 1990년, 140쪽.

17) 최순덕 김운일 편: 중국조선족문화사대계3 · 예술사, 민족출판사, 1994년, 228쪽.

적인 민간예인들로는 리금덕, 김선덕, 김재산, 조정숙, 박정록, 김학천, 하태익 등이 있다.

이러한 전통무용 외에 해방 이후에 새로 만들어진 민간무용도 일정한 비중을 차지한다. 이 부류의 춤들은 전통적인 “막춤”에 예술적인 춤동작을 가미하여 이루어진 것으로서 그 대부분이 노동무용, 세태무용 형태로 되었다.

4) 구연예술

구연예술은 일명 설창(說唱)예술이라고도 하는데 한두 사람이나 서너 사람이 익살과 재치를 부리며 이야기를 하거나 서사적인 이야기를 노래 부르는 형태로 되었다. 조선족의 구연예술에는 “판소리”와 같은 전통적 형태가 있는가 하면 광복이후에 나타난 “삼로인”¹⁸⁾과 같은 것도 있다. 또한 한 사람이 등장하는 만담이 있는가 하면 두셋이 등장하는 재담도 있다.

5) 민속놀이와 전통체육

조선족의 민속놀이는 대체로 몸 놀리기 놀이, 놀이기구를 쓰는 놀이, 지력을 겨루는 놀이와 어린이 놀이 등으로 나눌 수 있다. 몸 놀리기 놀이에는 씨름이 있고 놀이기구를 쓰는 놀이에는 윷, 화투, 수전, 그네, 널뛰기, 활쏘기, 줄다리기, 농악놀이 등이 있으며 지력놀이에는 장기와 바둑이 있다. 어린이놀이에는 연날리기, 팽이치기, 자치기, 딱지치기, 알치기, 굴렁쇠 굴리기, 꼬니, 제기차기, 망차기, 고무줄뛰기, 공기놀이, 실뜨기 등이 있다.

이런 민속놀이에서 씨름, 그네, 널뛰기, 활쏘기 등은 광복 전에 이미 전통적인 운동경기로 발전하였으며 그네는 1980년대에 중국 소수민족 체육운동대회의 전격적인 경기종목으로 되었다.

6) 전통적 제작기술

전통적 제작기술은 본고장에서 나는 재료를 이용하여 생활용품과 기호품을 만드는 기술을 말한다. 조선족의 전통적인 제작기술로는 초물공예, 나뭇가지(버들가지나 싸리가지)공예, 나무공예, 돌공예, 수예, 코바늘 실뜨기 등과 같은 생활용품 제작술과 전통악기 제작법, 민족음식 조리법, 민족복식 봉제법, 전통가옥 축조법 등이 있다.

7) 민속

근간 중국에서 무형문화유산을 넘두에 두고 말할 때 민속은 주로 민속명절, 인생의례, 민속축제, 생산민속, 민족복식, 민간신앙 등이 포함된다. 이를 기준으로

18) “삼로인”은 1950년대 초에 생겨난 연변(延邊)식의 민중예술인데 세 노인이 등장하여 익살스런 말과 표현으로 관객들을 웃긴다. 세 등장인물은 서로 입장이 다른 존재로서 웃음 속에서 문제를 풀어간다.

볼 때 조선족의 민속에는 설, 대보름, 청명, 단오, 추석, 동지 등 민간명절들과 들잔치, 혼례, 회갑, 회혼례, 장례, 제례 등 인생의례들 또한 삼 캐기, 사냥, 물고기 잡이, 별목, 뗏목, 농사 등 생산민속들과 전통복식 그리고 가신신앙, 부락신앙, 무속신앙 등 민간신앙 등이 있다.

위에서 본바와 같이 조선족의 무형문화유산은 풍부하고 다양하며 그 분포는 주로 길림, 료녕, 흑룡강 세 성(省)에 집중되어 있다. 그중에서 조선족이 가장 많이 살고있는 길림성이 우세를 차지하고 있다.

4. 조선족 무형문화유산 보호사업의 진척상황

조선족 무형문화유산 보호사업은 그 시원을 지난 세기 50~60년대에 진행되었던 민간문예 전승물 조사수집사업에서 찾을 수 있다. 당시 조선족 민간문예가들은 민족의 전통문화를 보존하고 선양하기 위해 조선족들이 집거해 살고 있는 동북지역을 답사하면서 민중들 속에 살아있는 민간문예 전승물들을 널리 채록하였다. 그 과정에 많은 구비문학작품들과 민간무용, 민간미술 등 방면의 민간전승들이 발굴되었으며 민담구연과 민요가창, 민간무용에서 놀라운 재능을 지닌 민간예인들도 발견되었다. 그리고 조선족민속에 대한 조사도 어느 정도 진행되었다. 이 시기의 민간문화조사는 비록 문간문예를 위주로 하면서 기타 방면에는 중시가 부족했던 한계성도 있지만 이는 해방 후 조선족사회에서 처음으로 추진된 무형문화유산 보호사업으로서 중요한 역사 문화적 의미를 갖는다.

그후 20세기 80년대에 진행된 조선족구비문학에 대한 조사수집은 개혁개방이후 구비문학분야에서 진행된 한차례의 대규모적인 무형문화유산 보호사업으로서 그 대표적인 결실로는 황구연, 김덕순, 차병걸 등 조선족민담대가의 발견을 들 수 있다.

그러나 진정한 의미에서의 조선족무형문화유산 보호사업은 21세기에 들어서면서 전격적으로 진척된다. 2001년 유네스코에서 발표한 첫 번째 “인류 구전 및 무형유산 걸작” 리스트에 중국의 곤극(昆劇)예술이 등재되면서 중국에서는 전국적으로 일명 “신의열(申遺熱)”라 하는 무형문화유산 등재를 신청하는 열조가 일기 시작했고 2005년 7월에는 거국적인 무형문화유산 신청, 선정사업이 전격적으로 가동된다. 이러한 유산등재 붐 속에서 조선족사회에서도 무형문화유산보호의 중요한 일환으로 무형문화유산 등재가 개시된다.

수년간 진행되어온 중국의 무형문화유산 등재에서 조선족의 등재상황은 대체로 각종 급별의 걸작 등재와 대표적 전승자 선정을 통해 알아 볼 수 있다.

우선 걸작 등재를 보면 그것은 국가급과 성급 및 세계급으로 나뉜다.

국가급 걸작 등재는 현재까지 두차례 진행되었는데 그 리스트에 오른 조선족무형문화유산은 11건에 달한다.

구체적으로 볼 때 2006년 5월에 발표된 첫 번째 국가급 걸작 리스트에는 농악무

(연변조선족자치주의 상모춤과 료녕성 본계시의 걸립무가 동시에 등재됨), 그네와 널뛰기 등 3건이 들어있다¹⁹⁾. 2008년 6월에 공표된 두 번째 국가급 걸작 리스트에는 통소음악(연길시, 훈춘시), 학춤(연변조선족자치주), 장고춤(도문시), 삼로인(화룡시), 민족악기 제작기술(연변조선족자치주), 전통회갑의례(연변조선족자치주, 료녕성 단동시), 전통혼례(연변조선족자치주), 조선족복식(연변조선족자치주) 등 8건이 들어있다²⁰⁾. 그리고 2008년 6월에 발표된 제1차 걸작 확충아이템 리스트에는 농악무(료녕성 철령시의 가면무)가 들어있다²¹⁾.

성급 걸작 등재상황은 길림성, 흑룡강성, 료녕성 등으로 나뉜다. 그 순위는 등재된 걸작의 많고 적음에 따른 것이다.

길림성에서는 성급 걸작 등재를 현재까지 두 차례 진행하였다. 2007년 5월에 제1차 길림성 무형문화유산 걸작 리스트를 발표하였는데 거기에는 조선족무형문화유산 22건이 수록되었다. 구체적으로는 황구연 민담(연변조선족자치주), 통소음악(훈춘시, 연길시), 아박춤(안도현), 부채춤(연변조선족자치주), 칼춤(도문시), 북춤(도문시), 학춤(안도현), 접시춤(훈춘시), 장고춤(도문시), 손북춤(도문시), 방망이춤(도문시), 상모춤(왕청현), 삼로인(화룡시), 그네와 널뛰기(연변조선족자치주), 냉면제작기술(연변조선족자치주), 전통악기제작기술(연길시), 돌잔치(연변조선족자치주), 전통혼례(연변조선족자치주), 회갑잔치(연변조선족자치주), 회혼례(연변조선족자치주), 전통복식(연길시) 등이 있다²²⁾.

2009년 6월에는 두 번째 성급 걸작 리스트를 공표했다. 이 리스트에는 조선족무형문화유산 25건이 들어있다. 구체적으로 “아리랑”타령(연변 자치주), 가야금예술(길림시 전광현), 해금예술(연길시), 가면무(도문시), 칼춤(연변 자치주), 떡메춤(도문시), 판소리(연변 자치주), 씨름(연길시), 줄다리기(안도현), 장기(연길시), “사회”(도문시), 윷(왕청현), 화투(왕청현), 개고기 요리법(도문시), 순대 조리법(도문시), 장 담그는 법(연변 자치주), 떡 만드는 법(도문시), 돌솥 제작법(화룡시), 짚공예(화룡시), 장아찌 담그는 법(전광현), 김치 만드는 법(도문시), 농부절(룡정시), 샘물제(돈화시), 전통상례(연변 자치주), 조선족 의약(연변 자치주) 등이 있다²³⁾.

그리고 두 번째 리스트와 함께 발표한 제1차 리스트 보충 항목 명부에 조선족무형문화유산 5건이 들어있는데 그것은 추석명절, 쇠씨정골(正骨)법, 용머리놀이, 만담, 전통의례음식 등이다.

이같이 길림성의 성급 걸작에서 조선족 걸작은 도합 52건에 달한다.

흑룡강성에는 성급 걸작 등재가 두 차례 있었다. 첫 번째는 2007년 3월에 발표했다. 그에 따르면 류두절(목단강시) 1건이 등재되었다²⁴⁾. 두 번째는 2009년 6월에

19) 중국예술연구원: 중국비물질문화유산조사지도서, 문화예술출판사, 2007년, 281~302쪽.

20) www.ihchina.cn/(中国非物质文化遗产网与中国非物质文化遗产数字博物馆).

21) 동상.

22) www.jl.gov.cn(吉林省人民政府網)

23) www.jl.gov.cn(吉林省人民政府網)

발표되었는데 거기에는 가야금예술(목단강시), 접시춤(감남현), 물동이춤(목단강시), 아박춤(해림시), 회갑례(계서시, 목단강시), 전통복식(녕안시) 등 6건이 들어있다²⁵⁾.

이같이 흑룡강성의 성급 걸작에서 조선족 걸작은 7건이 있다.

료녕성에서는 성급 걸작 등재를 선후로 세 차례 진행했다. 첫 번째 걸작 리스트는 2006년 6월에 발표했는데 거기에는 농악무(일명 걸립무라 함, 본계시에서 제출함) 1건이 들어있다²⁶⁾. 두 번째는 2007년 6월에 발표했는데 그 리스트에는 가면무(일명 농악무라 함, 철령시에서 제출함), 회갑례(단동시) 2건이 들어있다²⁷⁾. 세 번째는 2009년 4월에 발표했는데 철령지역 조선족민담(철령시), 조선족 전통구연예술(심양시 소가툰 구역), 판소리(철령시) 등 3건이 수록되었다²⁸⁾.

이처럼 료녕성의 성급 걸작에는 조선족 걸작 6건이 포함되었다.

무형문화유산 등재가 진척되면서 그에 따른 무형문화유산 전승자 대표적 인물을 선정하는 사업도 잇따라 진행되었다. 이 역시 국가급과 성급으로 나누어진다.

국가급 전승자 선정은 현재까지 세 차례 있었다. 2007년 6월에 발표한 첫 번째 리스트에는 조선족 전승자가 없었다. 2008년 2월에 공표된 두 번째 리스트에는 조선족 상모춤(농악무의 일종으로 됨)의 전승자 대표로 김명춘(길림성 왕청현)이 올랐다²⁹⁾. 2009년 5월에 발표된 세 번째 리스트에는 조선족 걸립무(농악무의 일종으로 됨)의 전승자 대표로 김명환(료녕성 본계시), 조선족 가면무(농악무의 일종으로 됨)의 전승자 대표로 한규봉(료녕성 철령시), 조선족 전통악기 제작기술 전승자로 김계봉(연변 자치주)이 수록되었다³⁰⁾. 현재 조선족의 국가급 무형문화유산 전승자는 4명으로 집계된다. 길림성과 료녕성에서 각각 반씩 차지하고 있는 형국이다.

성급 전승자 선정은 길림성과 료녕성에서 각각 한차례씩 진행했다.

길림성에서는 2008년 7월에 제1차 성급 전승자 리스트를 발표했다. 그에 따르면 조선족 성급 전승자는 11명인데 구체적으로 보면 통소연주의 전승자로 리길송(훈춘시), 칼춤의 전승자로 황해란(도문시), 손북춤의 전승자로 리화(도문시), 북춤의 전승자로 우홍화(도문시), 장고춤의 전승자로 박성섭(도문시), 상모춤의 전승자로 김명춘(왕청현), “삼로인”의 전승자로 홍미옥(도문시)과 최중철(도문시), 전통악기 제작의 전승자로 조기덕(연길시), 전통회갑례의 전승자로 천수산(연길시), 전통복식의 전승자로 최월옥(연길시) 등이 들어있다³¹⁾.

료녕성에서는 2008년 11월에 제1차 성급 전승자 리스트를 공표했다. 그중에는 조

24) www.ihchina.cn/(中国非物质文化遗产网与中国非物质文化遗产数字博物馆)

25) www.hlj.gov.cn(黑龍江省人民政府網)

26) www.ihchina.cn/(中国非物质文化遗产网与中国非物质文化遗产数字博物馆)

27) www.lnwh.gov.cn(遼寧省文化廳網)

28) 동상

29) www.ihchina.cn/(中国非物质文化遗产网与中国非物质文化遗产数字博物馆)

30) www.ihchina.cn/(中国非物质文化遗产网与中国非物质文化遗产数字博物馆)

31) tieba.baidu.com(百度帖巴)

선족 걸립무의 전승자로 김명환(본계시), 조선족 가면무의 전승자로 한규봉(철령시) 등 2명이 들어있다³²⁾.

흑룡강성에서 성급 전승자 선발은 제1차 선발이 현재 진행 중이다.

위에서 본 바와 같이 조선족의 무형문화유산 보호는 걸작 등재와 대표적 전승인 선정을 거쳐 민족의 무형문화유산을 효과적으로 보호할 수 있는 관리시스템을 기본적으로 구성함으로써 일정한 성과를 거두었다.

물론 무형문화유산과 관련된 사업에 문제점들이 존재하는 것도 실정이다. 문화유산에 대한 보호의식의 결여로 인하여 등재에만 신경을 쓰고 후속관리에는 관심이 적은 것, 무형문화유산을 통한 문화산업 개발에서 단시일내의 경제적 효과만을 추구하고 장기적인 문화적 건설에는 노력하지 않는 것, 무형문화유산 전승에서 장인(匠人)들이 부족하고 더욱이 그 뒤를 이어갈 후계자가 결핍한 것, 동북 3성 조선족 무형문화유산보호사업에서의 상호교류가 잘 이루어지지 못하고 있는 것, 등재항목 선택에서 수적으로 많이 등재시키는데만 몰두하고 진정으로 우수한 것을 선별하는 안목이 결여된 것 등등 문제들은 반드시 해결해야 한다. 그렇지 않으면 기필코 앞으로의 조선족 무형문화유산 보호에 부정적인 영향을 끼치게 될 것이다.

5. 맺음말

향후 우리는 민족의 무형문화유산을 더 잘 보호하고 계승해가기 위해 여러 가지 노력을 경주해야 한다. 무형문화유산에 대한 조사를 계속 진척시키면서 조선족 무형문화유산 존재실태와 보호상황을 진일보 잘 파악해야 한다. 조선족의 무형문화유산이 많이 사라졌지만 민간에 내려가 보면 아직도 이곳저곳에 꽤 남아 있는 것을 알 수 있다. 문제는 그것을 발견할 수 있는 남다른 안목이 있는가 없는가에 달렸다. 또한 무형문화유산 보호와 전승에 대한 홍보를 강화함으로써 그에 대한 전 사회적인 중시를 불러일으키고 무형문화유산보호에 대한 사람들의 자각성을 진일보 높여야 한다. 그리고 과학적이고 효과적인 보호와 관리 기제를 마련하여 무형문화유산을 세세대대로 계승해갈 수 있도록 보장해야 한다. 이렇게 하기 위해서는 정부의 주도적 역할도 중요하지만 풍부한 지식을 소유하고 다양한 아이디어를 창출할 있는 능력을 갖춘 전문가의 참여와 지도도 필수적이며 민족의 전통문화를 살려가려는 전 사회적인 노력이 결들여질 때 진정한 의미에서의 보호와 계승이 가능하게 되는 것이라 하겠다.

32) www.lnwh.gov.cn(遼寧省文化廳網)

LỄ HỘI ĐÌNH TỨ LIÊN: VẤN ĐỀ BẢO TỒN VÀ PHÁT HUY

Nguyễn Thuý Loan

Nghiên cứu viên, Viện Nghiên cứu văn
hoá,
Viện Khoa học xã hội Việt Nam

Trong khoảng mười mấy năm trở lại đây, dưới tác động của nhiều yếu tố, có một sự bùng phát trở lại của lễ hội dân gian truyền thống ở trên khắp cả nước, tạo nên một đời sống lễ hội đa dạng và phong phú. Tuy nhiên, bên cạnh những mặt tích cực, đã nảy sinh nhiều thách thức trong việc bảo tồn và phát huy lễ hội truyền thống trong xã hội hiện đại.

Với vai trò là một lễ hội truyền thống đã có từ lâu đời, các nghi lễ và sinh hoạt văn hoá khác trong lễ hội đình Tứ Liên hiện nay đang diễn ra trong bối cảnh đất nước đang có sự chuyển biến nhanh chóng về kinh tế chính trị, văn hoá xã hội. Những thay đổi này tất yếu dẫn tới những biến đổi về vai trò và ý nghĩa của lễ hội truyền thống trong xã hội mới.

Tham luận này sẽ miêu tả ngắn gọn mô hình bảo tồn và phát huy lễ hội đình Tứ Liên đã được thực hiện trong thời gian qua. Trên cơ sở phân tích thực trạng và thay đổi về ý nghĩa, vai trò của lễ hội hiện nay ở Tứ Liên, bài viết mong muốn sẽ đem lại một số kinh nghiệm về việc bảo tồn và phát huy giá trị di sản văn hoá truyền thống trong bối cảnh xã hội Việt Nam đương đại.

1. Vài nét về Tứ Liên và không gian lễ hội

Tứ Liên là tên một phường thuộc quận Tây Hồ, thành phố Hà Nội, nằm cách trung tâm Hà Nội 5km về phía tây Bắc, được hình thành cùng với thời kỳ xây dựng kinh thành Thăng Long (nay là thủ đô Hà Nội). Phường Tứ Liên hiện nay có diện tích rộng 351,5ha với 3.745 hộ gia đình và 13.795 nhân khẩu. Dân cư được chia thành 7 khu dân cư và 38 tổ dân phố.¹

¹ Theo số liệu thống kê của Ủy ban nhân dân phường Tứ Liên tháng 4 năm 2009, trong cuộc *Tổng điều tra dân số toàn quốc năm 2009*.

Theo lời kể của các cụ già cũng như theo các tài liệu đã công bố thì thời nhà Lý (1010 - 1225) triều đình chủ trương mở mang thành Đại La để xây dựng kinh đô Thăng Long, nên nhiều cư dân ở đây phải chuyển đi lập nghiệp ở các nơi khác. Trong đó có một bộ phận dân cư của bốn tổng thuộc vùng Đẩu Đông, Đẩu Để (nay là khu vực Giảng Võ, Quận Ngựa) phải di chuyển đến vùng bãi ven sông Hồng ở phía tây bắc kinh thành. Vì thế, trong suốt một thời gian dài người dân quanh vùng quen gọi xã *Tam Bảo Châu* (tên trước đây của Tứ Liên) là *Tứ Tổng*. Khi mới đến đất này họ - những người sống bằng nghề trồng lúa nước phải đối mặt với muôn vàn khó khăn của việc chuyển đổi thói quen canh tác sang trồng hoa màu, lam lũ một nắng hai sương khai hoang vùng bãi hoang sơ chỉ có lau sậy và lũ lụt. Cuộc sống của họ được hưởng sự ưu ái của mảnh đất phù sa màu mỡ, nhưng luôn bị đảo lộn, nhiều nguy cơ mất mát, gánh chịu không ít những tai ương do sông Hồng đem lại. Dần dần họ cũng thích nghi, an cư lạc nghiệp, xây dựng làng xã, xây dựng đình chùa miếu nghè, rồi hàng năm mở hội cúng Thành hoàng² làng và vui chơi.

Do đặc thù của vùng đất Tứ Liên là định cư ven sông Hồng, nên trong suốt quá trình lịch sử thay đổi khắc nghiệt của dòng sông, nhiều lần nước lũ tràn về đã phá huỷ, làm hư hại đình chùa miếu nghè, nhà cửa đường xá của nhân dân. Cho đến nay, tất cả các ngôi đình, ngôi chùa ở Tứ Liên đều đã trải qua nhiều phen trùng tu, sửa chữa do dòng chảy của sông Hồng kéo đổ, bên cạnh đó lại bị chiến tranh phá huỷ, nên các bia đá, các di vật cổ của các di tích chỉ còn lưu lại rất ít, mà phần lớn là sau này đã được khôi phục lại.

Hiện nay ở đây còn lưu giữ được đình Tứ Liên (hay còn gọi là đình Ngoại Châu), đình Nội Châu, đình Ngọc Xuyên, chùa Tam Bảo Tự (hoặc chùa Ba Làng, chùa Tứ Liên) và chùa Linh Am cổ tự (chùa Vạn Ngọc).

Đình Tứ Liên hiện nay nằm trên một khoảnh đất rộng quay theo hướng tây nam và nhìn ra hồ Bụng Cá. Đình có kết cấu hình chữ "đình" gồm 7 gian đại đình và 3 gian hậu cung. Căn cứ vào đạo sắc phong có niên đại sớm nhất là đời Lê, năm Vĩnh Khánh thứ 2 (1730) còn lưu giữ được ở đình thì chúng ta có thể cho rằng đình Tứ Liên được ra đời từ trước đó nhiều năm. Trước năm 1941 đình nằm trong khu dân cư ngoài bãi giữa sông Hồng, sau nhiều lần ngập lụt di tích bị hư hại nặng nề nhân dân mới di chuyển đình vào trong để tránh ngập nước ở vị trí hiện nay. Từ bấy đến nay ngôi đình đã trải qua nhiều lần trùng tu, tôn tạo bằng tiền bạc của nhân dân và khách thập phương công đức.

² Thành Hoàng: Thần Thành hoàng ở Trung Quốc là vị thần bảo hộ thành trì, ở Việt Nam thần Thành Hoàng là một vị thần bảo hộ làng xã.

LỄ HỘI ĐÌNH TỨ LIÊN: VẤN ĐỀ BẢO TỒN VÀ PHÁT HUY

Hiện nay trong đình còn giữ được 19 đạo sắc phong cho ba vị Thành hoàng làng: Bảo Trung tôn thần, Minh Khiết tôn thần và Ý Hạnh Công chúa phúc thần. Trong đó có 6 đạo sắc phong thời Hậu Lê từ năm Vĩnh Khánh thứ 2 (1730) đến năm Chiêu Thống thứ 1 (1786). Thời nhà Nguyễn có 11 đạo sắc phong từ năm Bảo Hưng thứ 2 (1802) đến năm Khải Định thứ 9 (1924). Ngoài ra, đình còn giữ được hai đạo sắc phong không có niên đại, người dịch căn cứ vào văn phong, loại giấy, nội dung... đã cho rằng cả hai đạo sắc này đều thuộc đời Lê.

Năm 1999 được sự đồng ý của các cấp chính quyền và nhân dân Tứ Liên nhà Bia tưởng niệm các anh hùng liệt sĩ của phường Tứ Liên được xây dựng trong khuôn viên của đình, để ghi tên các bà mẹ Việt Nam anh hùng và các liệt sĩ đã hy sinh trong hai cuộc kháng chiến chống Pháp và chống Mỹ bảo vệ tổ quốc. Đình Tứ Liên đã được Bộ Văn hóa công nhận là Di tích lịch sử - văn hóa ngày 13 tháng 11 năm 2006.

Đình Nội Châu cũng có kết cấu kiến trúc hình chữ đình, gồm 5 gian 2 dĩ đại đình và 3 gian hậu cung, cửa gỗ bức bàn được xây dựng trên nền cao với bậc tam cấp bằng đá khá đẹp. Trước đây phía trước tòa đại đình có tòa tiền tế tám mái, nhưng đã bị hư hỏng nay không còn nữa mà chỉ còn một khoảng sân rộng. Hiện nay khuôn viên của đình không lớn, nhưng điều đó vẫn không làm giảm đi vẻ đẹp vốn có của ngôi đình. Thời kỳ kháng chiến chống Mỹ Ủy ban nhân dân xã đã lấy đất của nhà đình để xây dựng trường phổ thông cấp II cho con em trong xã.

Nay đình Nội Châu còn lưu giữ được 23 đạo sắc phong từ năm Vĩnh Thịnh thứ 1 (1705) đời vua Lê Dụ Tông đến thời Khải Định thứ 5 (1920). Ngoài ra, đình còn giữ được cuốn thần tích bằng chữ Hán do Đông Các đại học sĩ Nguyễn Bính soạn năm Hồng Phúc nguyên niên (1572). Quản giám bách thần tri điện Hùng linh Thiếu Khanh Nguyễn Hiền tuân theo bản chính phụng sao năm Vĩnh Hựu thứ 3 (1737). Chúc dịch và các bậc trưởng lão phụng sao lại vào thượng tuần tháng 7 năm Tự Đức Nhâm tuất (1862) đời Nguyễn.

Đình Ngọc Xuyên và đình Vạn Ngọc đều bị giặc Pháp đốt cháy trong một trận càn ngày 4 tháng 2 năm 1947, chỉ còn giữ lại được ngôi hữu mạc đình Ngọc Xuyên. Long ngai bài vị, đồ thờ cúng đều bị cháy hết. Nhiều năm sau với sự thành kính và nỗ lực của nhân dân làng Ngọc Xuyên, ba vị Thành hoàng lại được thờ tự trong ngôi hữu mạc. Với sự giúp đỡ của các cấp chính quyền và nhân dân, năm 2002 đình Ngọc Xuyên được xây dựng lại trên khuôn viên đẹp rộng 2340m². Ngôi đình 5 gian hình chữ đình xây gạch lợp ngói kang trang.

Cả bốn ngôi đình ở Tứ Liên trước đây (nay đình Vạn Ngọc không còn nữa) đều cùng thờ ba vị thành hoàng là Bảo Trung tôn thần, Minh Khiết tôn thần và Ý Hạnh Công chúa. Riêng đình Ngoại Châu thờ thêm Từ Hoa Công chúa, hay còn gọi là Đức bà La tổ. Thần tích ở đình Nội Châu kể rằng ba anh em Thành hoàng làng quê ở trang Đông Lục, phủ Khoái Châu, đạo Sơn Nam, sau khi cha mẹ qua đời cả ba anh em về làm con nuôi của Hào trưởng Lê Công Chí ở trang Xuyên Bảo (đời Lý thuộc tổng Minh Tảo, quận Vĩnh Khang, nay thuộc phường Tứ Liên). Sau hai anh em được vua phong là tướng quân Trung phẩm, giúp nhà vua đánh tan giặc Chiêm Thành. Cô em gái Phương nương sau khi qua đời đã hiển linh âm phù giúp nhà vua đánh tan quan quân nhà Tống.

Riêng đình Tứ Liên có thờ thêm vị Thành hoàng thứ tư là Đức bà La tổ. Tục truyền rằng Đức bà chính là công chúa Từ Hoa. Theo truyền thuyết chùa Kim Liên (làng Nghi Tàm, nay thuộc phường Quảng An, nằm sát cạnh phường Tứ Liên), được xây dựng từ đời Lý, do công chúa Từ Hoa là con gái vua Lý Thần Tông (1128 - 1138) rời bỏ cung điện ra tu hành và tổ chức cho các cung nữ không được vua sủng ái ra trồng dâu, chăn tằm kéo tơ. Rồi nghề cũng được truyền cho dân làng, nên từ đó mới đổi tên là phường Nghi Tàm, thuộc phủ Ứng Thiên, kinh thành Thăng Long. Công chúa Từ Hoa được tôn là bà chúa Tằm, sau khi mất được dân làng thờ cúng và gọi là Đức bà La Tổ.

Hàng năm, đình Tứ Liên mở hội làng vào ngày 16/3 là ngày kỵ của Ý Hạnh Công chúa (tức bà Phương nương). Ngoài ra còn có những ngày lễ khác như : ngày 12/10 là ngày kỵ của Bảo Trung tôn thần và Minh Khiết tôn thần, chỉ tế lễ tại đình, không có lễ rước nước; ngày 9/1 tế xuân; 10/9 lễ kỳ phúc cúng mẫu thân của 3 vị thần; 21/11 lễ kỳ phúc cúng phụ thân của 3 vị thần. Và khoảng gần 10 năm nay đình Tứ Liên thêm một nghi thức tế lễ nữa là cúng các hương hồn liệt sĩ vào ngày 27/7 dương lịch.

2. Thực trạng bảo tồn và phát huy giá trị văn hóa của hội đình Tứ Liên trong cuộc sống hôm nay. Trường hợp lễ hội xuân Kỷ Sửu, tháng 3 năm 2009

Về hình thức, hội đình Tứ Liên không thay đổi nhiều so với lễ hội truyền thống từ bao đời nay, lễ hội được tổ chức mỗi năm một lần, nhân ngày kỵ của vị thánh bà Ý Hạnh công chúa vào ngày 16 tháng 3 âm lịch và cũng để dân làng cầu mong cho mưa thuận gió hòa, mùa màng

LỄ HỘI ĐÌNH TỨ LIÊN: VẤN ĐỀ BẢO TỒN VÀ PHÁT HUY

bội thu, dân khang vật thịnh. Vì 3 ngôi đình ở phường Tứ Liên hiện nay đều thờ chung 3 vị Thành hoàng, nên nhân dân chia nhau tổ chức luân phiên, năm nay đình Tứ Liên mở hội, sang năm đến đình Ngọc Xuyên, năm thứ ba đến đình Nội Châu, sau đó lại quay lại. Nếu năm đó là đình khác tổ chức lễ hội, thì hai đình còn lại chỉ lễ Thần tại đình.

Đình Tứ Liên thờ 4 vị thần, tượng trưng bằng 4 ngai thờ đặt ở ban thờ cao nhất trong hậu cung theo thứ tự như sau: hàng trên từ phải sang trái là Bảo Trung thượng đẳng phúc thần Đại vương, ở giữa là Minh Khiết thượng đẳng phúc thần Đại vương, bên trái là Ý Hạnh Phu nhân tôn công chúa. Hàng dưới là Đức bà La tổ Từ Hoa công chúa. Bên ngoài hậu cung, gian giữa tòa đại đình là ban thờ Công đồng các quan, phía trước ban này đặt một chiếc lư hương lớn, bên trái là ban thờ thần linh.

Cũng nằm trong không gian tổ chức lễ hội đình, ngoài ngôi đình là tâm điểm. Từ năm 1999 ở phía trước bên tay trái có nhà bia tưởng niệm các anh hùng liệt sĩ. Đây là nét mới trong không gian lễ hội ở đây, mà chúng tôi ít thấy ở những địa phương khác. Trước đây, bên phải tòa đại đình còn có một ngôi miếu nhỏ thờ thần thổ địa đã bị phá bỏ hồi chiến tranh chống Mỹ. Nay dân làng vẫn chưa khôi phục lại được.

Lễ hội đình Tứ Liên thực sự là một lễ hội truyền thống mang đậm chất tín ngưỡng dân gian của vùng châu thổ sông Hồng. Vì thế, lễ hội chứa đựng nhiều yếu tố đã định hình và đi vào ổn định: nhân vật được thờ, không gian, thời gian tổ chức, trình tự và nội dung đã được quy định lưu truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác. Về trình tự lễ hội, hội đình Tứ Liên vẫn giữ được đầy đủ trình tự nghi lễ bao gồm năm lễ chính: lễ bao sái (các cụ già quen gọi là lễ mộc dục), lễ tế thần, lễ rước nước, tế yên vị và lễ tạ như lễ hội từ bao đời nay.

Sáng ngày 15/3 cụ thủ từ mở cửa đình từ sớm, người ra người vào tấp nập quét dọn, chuẩn bị kiệu thánh, treo cờ quạt, sắp xếp bát bửu, lọng vàng, đồ cúng... Lễ bao sái được tổ chức vào lúc 1 giờ chiều để xin các vị Thành hoàng cho phép nhà đình và dân làng cúng tế, mở hội vào ngày hôm sau 16/3, và được lau chùi (mộc dục) ngai thờ, đồ thờ tự và thay quần áo mới cho các vị Thành hoàng.

Lễ vật dâng cúng gồm có hương hoa, trâu cau, xôi chè, trái cây, tiền vàng, rượu thịt, bánh trái... Đội tế nam tiến hành các nghi thức tế lễ dưới sự điều khiển của hai vị Đông xướng và Tây xướng. Tham gia tế có 19 người: chủ tế, 2 ông bồi tế, 1 ông Đông xướng, 1 ông Tây xướng, 2 ông dâng hương, 2 ông dâng dâng, 2 ông dâng rượu, 2 ông dâng trâu cau, 2 ông dâng sớ,...vv

Nghi thức tế lễ diễn ra trong khoảng 90 phút với đầy đủ các bước như lễ lần 1, dâng hương, hành lễ, đọc văn tế, lễ lần 2, dâng rượu, dâng trâu cau, lễ lần 3, đốt sớ, lễ tất. Sau khi nghi thức cúng lễ kết thúc, nhân dân trong làng có thể vào dâng hương lễ thần. Buổi tối, trong đình vẫn sáng ánh đèn nến và thom ngát khói hương trầm, thì ngoài sân dân chúng vui vẻ thưởng thức biểu diễn hát cải lương, hát quan họ.

8 giờ sáng 16/3, sau khi nghe diễn văn khai mạc lễ hội của ông chủ tịch Hội đồng nhân dân phường Tứ Liên. Đội tế nam tiến hành nghi lễ tế thần với công việc quan trọng nhất là rước các vị Thành hoàng lên kiệu tham gia đoàn rước nước.

Tiếp đó là đội nữ dâng hương vào tế với đội hình gần giống với đội tế nam: chủ tế, 2 bồi tế, 1 Đông xướng, 1 Tây xướng, 2 bà dâng hương, 2 bà dâng đăng, 2 bà dâng rượu, 2 bà dâng trâu cau, 2 bà dâng thực (bánh), 2 bà dâng trà... Tiếp theo là các đoàn khách mời đến lễ thần dự hội như đoàn đình Nghi Tàm, đình Tây Hồ, đình Lệ Mật v.v... khi các đoàn vào đình cúng tế, thì người chủ trì giới thiệu tóm tắt thần tích của vị Thành hoàng của địa phương họ. Đây là một nét đẹp trong văn hóa ứng xử của cư dân phường Tứ Liên, và thể hiện tình đoàn kết (tục kết chạ) với các địa phương khác.

Đám rước xuất phát từ đình trong màu sắc rực rỡ của những lá cờ hội, với đầy đủ đội hình quen thuộc của một đám rước nước truyền thống: cờ hội, cờ ngũ hành, chiêng trống, mã la, kiệu bát cống, kiệu thánh, bát bửu, lọng vàng, đội tế nam, đội dâng hương, đoàn Phật tử đội bát âm, đội sênh tiền, đội múa sư tử, phù giá nam, phù giá nữ,... cùng các chức sắc, các cụ bô lão, đồng đạo dân làng cùng khách thập phương về dự hội. Đoàn rước xuất phát từ sân đình đi bộ khoảng hơn một cây số ra đến bờ sông Hồng. Chỉ có các ông chủ tế, trưởng, phó ban quản lý di tích cùng chấp kiện nước, rồi cùng các vị sư thầy của nhà chùa lên một chiếc thuyền ra giữa sông lấy nước, có 2 thuyền hộ tống đi theo. Đến giữa sông sư thầy làm lễ tế thần sông (Hà Bá), đồ cúng phải có một con lợn sữa quay, hoa quả, tiền vàng. Lễ xong, ông trưởng Ban quản lý di tích chặt đầu lợn thả xuống nước, sau đó mới thả tiếp tiền vàng, hoa quả và cả phần còn lại của con lợn xuống sông, rồi ông trưởng ban mới tiến hành nghi thức lấy nước. Đoàn thuyền lên đến bờ sông, lúc này ông chủ tế phải thực hiện một nghi thức cúng tế Trời Đất, thần Thổ địa với một số đồ cúng như hương hoa, oản quả, nhưng phải có rất nhiều tiền vàng mã. Hóa vàng xong cả đoàn rước mới rước nước về đình. Về tới nơi sư thầy cùng với ông chủ tế dâng chước nước lên bàn thờ thần. Tiếp theo, sư thầy cùng ông trưởng Ban quản lý di tích, ông thủ từ làm lễ tế yên vị.

LỄ HỘI ĐÌNH TỨ LIÊN: VẤN ĐỀ BẢO TỒN VÀ PHÁT HUY

Cũng trong ngày này, lãnh đạo Ủy ban nhân dân phường và đại diện các ban ngành, đoàn thể cũng ra đình dâng lễ vật lên Thành hoàng, sau đó thay mặt cho nhân dân đến nhà bia liệt sĩ, thắp hương cho vong hồn các liệt sĩ trong phường.

Hội đình Tứ Liên vẫn duy trì hình thức bữa cơm thụ lộc ở đình từ xưa vào buổi trưa ngày chính hội 16/3. Ngày nay, chỗ ngồi của thực khách không còn phân biệt "chiếu trên", "chiếu dưới" như trước đây, mà đến đình mọi người đều được bình đẳng như nhau. Khách thập phương đến dâng hương cúng thân cũng được mời ở lại thụ lộc cùng nhân dân địa phương. Buổi chiều nhà đình cử mấy người bày đồ cúng như cháo trắng, khoai sắn luộc, bỏng ngô và một ít quần áo đồ mã lên những chiếc nia, đặt ngay ở phía trước nhà bia liệt sĩ để cúng chúng sinh (những linh hồn không có nơi thờ cúng).

Lễ tạ thần được làm vào lúc 8 giờ sáng ngày 17/3, nghi thức cúng lễ do Ban quản lý nhà đình cùng với mấy ông trưởng họ của các dòng họ đã định cư ở đây từ lâu đời thực hiện. Đồ cúng chỉ có hương hoa, xôi chè, oản quả. Nghi thức cuối cùng này đã chính thức kết thúc thời gian tiến hành lễ hội.

Trong lễ hội (ngày 15, ngày 16) xen vào những lúc tế lễ và lễ rước nước, dân làng và khách thập phương đến dâng lễ khá đông. Ngày nay, người đến lễ thần đa số là phụ nữ, người nhiều tuổi, thanh niên tham gia lễ hội không nhiều.

Hiện nay trong bối cảnh kinh tế xã hội có nhiều thay đổi, cùng với quá trình hiện đại hóa ngày càng nhanh chóng ở thủ đô Hà Nội nói chung, và quận Tây Hồ nói riêng, hội đình Tứ Liên cũng đã có những sự biến đổi cả ở nội dung và hình thức.

Có một thực tế là sau năm 1996 từ một xã ngoại thành Hà Nội đổi thành phường Tứ Liên cùng một số địa phương trong khu vực đã phát triển nhanh chóng, cơ sở hạ tầng và đời sống của nhân dân tăng lên rõ rệt. Cùng với việc tăng trưởng kinh tế là những chính sách khuyến khích bảo vệ và sử dụng di tích lịch sử văn hóa, khôi phục và phát huy các giá trị văn hóa truyền thống của chính phủ. Tất cả những yếu tố đó đã làm bùng lên sức sống vốn tiềm tàng của các hiện tượng văn hóa cổ truyền trong đó có lễ hội. Cả chính quyền địa phương và nhân dân Tứ Liên đều muốn khôi phục lại lễ hội truyền thống thật đặc sắc để khẳng định giá trị văn hóa lâu đời của quê hương. Chính vì thế, người dân ở đây đã không tiếc sức người, sức của để tu bổ,

chính trang di tích và tổ chức lễ hội. Năm 2009 dân địa phương cùng khách thập phương đã đóng góp được trên 300.000.000đ

Việc tổ chức lễ hội trước đây chủ yếu là do các chức dịch trong làng và các giáp cùng với vai trò không nhỏ của các cụ trưởng lão. Ngày nay, dân làng bầu ra Ban quản lý di tích đình Tứ Liên gồm có 17 người: ông trưởng ban phụ trách chung, 1 ông phó ban phụ trách nghi lễ, 1 ông phó ban phụ trách đối nội, 1 ông phụ trách xây dựng, 1 bà phụ trách kế toán, 1 bà thủ quỹ... Những công việc lớn như tổ chức lễ hội, trùng tu đình ... Ban quản lý chịu sự giám sát và chỉ đạo của Ủy ban nhân dân phường và Phòng Văn hóa. Về trình tự hội đình thì từ xưa vẫn như vậy, nhưng một số năm gần đây và trong lễ hội năm 2009 Ban quản lý di tích thường mời lãnh đạo phường xuống dự hội đọc lời khai mạc lễ hội, và tham gia vào đoàn rước nước.

Một số nghi lễ trong lễ hội truyền thống vẫn được thực hiện ở hội đình Tứ Liên, nhưng mang nặng tính hình thức, phần lớn người dân hoặc không hiểu về nguồn gốc ý nghĩa của các lễ tục, hoặc họ lý giải theo cách riêng của mình. Ví dụ như nghi thức cúng trên bãi sông sau khi ra sông lấy nước của ông chủ tế, nhiều người cho rằng đây là cúng thần sông để xin phép mang nước về đình. Trong lễ hội đình Tứ Liên, cũng như nhiều lễ hội khác ta còn thấy xuất hiện đội nữ dâng hương. Trước kia, các đội nữ dâng hương này chỉ được dâng lễ lên Tam bảo trong chùa, và không bao giờ được lễ ở đình. Điều này cho thấy, trong đời sống tín ngưỡng hiện nay, cũng như trong tâm thức người dân đã có sự dung hòa, pha trộn giữa các tín ngưỡng.

Phần hội trước đây khá phong phú, nhưng ngày nay do môi trường, không gian gắn với các hoạt động vui chơi giải trí đã thay đổi, bị thu hẹp lại nên không còn giữ được. Các trò chơi dân gian tiêu biểu như đấu vật, thả chim bồ câu, chọi gà, thi đấu cờ người, kéo co, cờ tướng... mấy năm nay không còn nữa. Mấy kỳ lễ hội gần đây Ban tổ chức thường phải mời các đoàn nghệ thuật chuyên nghiệp như đoàn Chèo Hà Nội, đoàn Quan họ Bắc Ninh, đoàn Cải lương trung ương về biểu diễn góp vui, thay thế cho các trò chơi dân gian trước đây.

Nhìn tổng thể, lễ hội đình Tứ Liên ngày nay về cơ bản nó vẫn mang nội dung và trình tự của một lễ hội cổ truyền, nhưng không lặp lại hoàn toàn mô hình lễ hội của thời xa xưa. Nghi thức thờ cúng, rước nước vẫn theo lệ cũ, nhưng đã có những nét biến đổi phù hợp với tâm lý, nguyện vọng của con người hiện nay. Mặc dù còn nhiều điểm hạn chế, nhưng ý nghĩa các biểu

tượng tâm linh của lễ hội ngày nay vẫn không thay đổi, đó là việc tôn thờ các vị thần Thành hoàng đã bảo vệ xóm làng và cuộc sống bình an của người dân địa phương .

3. Một số phương hướng và giải pháp về việc bảo tồn, phát huy giá trị văn hoá lễ hội đình Tứ Liên

Từ thực trạng như đã trình bày, việc bảo tồn và phát huy giá trị văn hoá của hội đình Tứ Liên cho thấy sự cần thiết tìm ra hướng đi và những giải pháp cụ thể và thiết thực trong xã hội hiện nay.

Sự dung hợp, hoà trộn giữa các yếu tố truyền thống và hiện đại trong văn hoá là điều đã và đang diễn ra ở mọi dân tộc, mọi thời đại. Điều này càng trở nên rõ ràng trong bối cảnh xã hội Việt Nam với những chuyển biến mạnh mẽ từ xã hội nông nghiệp lạc hậu chuyển sang xã hội công nghiệp hoá. Chính vì vậy, khi chúng ta tìm kiếm những phương hướng và giải pháp để bảo tồn và phát huy di sản lễ hội phải được xem xét trong những điều kiện thực tế này.

Trong một lễ hội cổ truyền nào cũng có những yếu tố đã ổn định, trở thành truyền thống và có những yếu tố có thể biến động. Trong đó, các yếu tố ổn định là cơ bản, là cái cốt lõi, còn các yếu tố biến động là cái thiếu sót, là chi tiết. Khi tiến hành một lễ hội cổ truyền, điều quan trọng là phải xác định đúng đâu là cái căn cốt truyền thống, cái không thể biến đổi hay thay thế. Đồng thời, xác định được đâu là yếu tố biến động, để nếu cần thì có thể thay đổi, biến đổi, hay bổ sung thêm hoặc lược bỏ chúng đi.

Không nên giữ thái độ cực đoan khi tổ chức lễ hội cổ truyền trong bối cảnh của cuộc sống đương đại, nếu chỉ giữ khư khư nguyên xi như nó vốn có từ hàng trăm năm trước thì đến lúc nào đó lễ hội trở nên buồn tẻ, không còn hấp dẫn đối với người dân, nhất là thế hệ trẻ; nhưng càng không thể "hiện đại hoá" nó quá mức dẫn đến làm biến đổi tính chất, ý nghĩa, giá trị truyền thống của lễ hội thì nó sẽ không được chính nhân dân chấp nhận.

Việc xác định được các yếu tố ổn định và các yếu tố biến động như đã nói ở trên, sẽ giúp cho các nhà tổ chức lễ hội kết hợp đúng đắn việc bảo tồn với việc "hiện đại hoá" lễ hội cổ truyền, thổi vào nó hơi thở của cuộc sống mới, làm cho nó gần gũi hơn với con người thời đại mới, nói cách khác, tạo cho nó sức cuốn hút mới đối với con người hôm nay, nhất là thế hệ trẻ. Việc bổ sung thêm, làm mới một số yếu tố trong các lễ hội truyền thống cần rất thận trọng, phải làm sao cho cái mới không bị lạc lõng, không trở nên lộ bịch, và nhất là không được phản cảm,

không đi ngược với thuần phong mỹ tục của dân tộc. Mặt khác, nếu có những yếu tố thuộc về quá khứ, cũng là yếu tố truyền thống dân gian, nhưng nếu nó không còn phù hợp với tâm lý, chuẩn mực đạo đức của con người mới thì cần phải suy xét xem có nên bảo lưu những yếu tố này trong lễ hội nữa hay không.

Bảo tồn và phát huy lễ hội là công tác của toàn dân. Vì vậy trong công tác tổ chức lễ hội cần phải thấy rằng việc tuyên truyền, vận động mọi lực lượng xã hội tham gia được xác định là nhiệm vụ chủ yếu quyết định sự thành công của việc quản lý và tổ chức lễ hội.

Bảo đảm việc tổ chức lễ hội theo đúng tinh thần truyền thống, vừa mang tính tâm linh, vừa mang tính giáo dục, đồng thời phải nỗ lực từng bước để phát triển lễ hội truyền thống trở thành sản phẩm văn hoá du lịch, thu hút đông đảo du khách tham dự.

Từ năm 2003 đến nay, lễ hội đình Tứ Liên được mở 4 năm một lần. Mặc dù có sự thay đổi và khác biệt về quy mô tổ chức lễ hội hàng năm, cách thức tổ chức của Ban quản lý đình Tứ Liên đã đi vào quy củ, thu hút nhiều người dân quanh vùng về dự hội. Với số lượng du khách tham dự lễ hội ngày càng tăng, hàng năm số tiền thu được sau khi tổ chức lễ hội đều gia tăng đáng kể. Đây là nguồn thu quan trọng để Ban quản lý di tích có kinh phí để trùng tu di tích và tổ chức lễ hội các năm tiếp theo.

4. Thay cho lời kết.

Lễ hội đình Tứ Liên là một hoạt động văn hoá truyền thống phản ánh những đặc trưng cơ bản của lễ hội vùng đồng bằng sông Hồng, thể hiện tính cộng đồng trong sự cộng cảm về việc cầu quốc thái dân an, mưa thuận gió hoà, mùa màng bội thu. Qua lễ hội ở đây, những giá trị văn hoá truyền thống được trân trọng, thể hiện và thăng hoa, đồng thời góp phần vào việc lưu giữ di sản văn hoá truyền thống của thủ đô Hà Nội ngàn năm tuổi.

Ngày nay, những biến đổi nhanh chóng và tất yếu về mọi mặt của xã hội dân gian đã tác động mạnh mẽ đến việc duy trì và tổ chức lễ hội truyền thống trong nội thành Hà Nội. Thực trạng tổ chức lễ hội đình Tứ Liên cho thấy sự biến đổi về mục đích và ý nghĩa của một nghi lễ rước nước trong bối cảnh xã hội ngày nay. Những thay đổi này đặt ra tầm quan trọng và sự cần thiết của việc bảo tồn và phát huy lễ hội truyền thống, khi mà cùng với sự xuất hiện những yếu tố mới là loại bỏ hay biến mất những giá trị truyền thống.

Thực tế công tác khôi phục và tổ chức lễ hội đình Tứ Liên gần mười năm qua cho chúng ta thấy công việc bảo tồn và phát huy lễ hội ở Tứ Liên có hướng đi đúng đắn, có nhiều sáng tạo, phù hợp với xu thế Hà Nội đang xây dựng nền văn hoá mới đậm đà bản sắc dân tộc. Hội đình Tứ Liên là lễ hội của người dân, do người dân thực hiện, để thoả mãn nhu cầu văn hoá tín ngưỡng của người dân từ bao đời nay; nó có ý nghĩa giáo dục truyền thống yêu đất nước, yêu quê hương cho các thế hệ người dân ở đây, nhắc nhở và khích lệ tinh thần đoàn kết dân tộc trong mọi thời đại. Do vậy, việc bảo tồn di sản văn hoá này không chỉ là quay phim, chụp ảnh, lưu trữ hồ sơ trong thư viện và trong bảo tàng, mà quan trọng hơn, là phải biến di sản thành những giá trị thẩm mỹ sống động trong đời sống nhân dân.

Tài liệu tham khảo

1. Tô Duy Hợp (chủ biên) (2000), *Sự biến đổi của làng xã Việt Nam (ở đồng bằng sông Hồng)*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
2. Trần Quốc Vượng, Vũ Tuấn Sán (1975) *Hà Nội nghìn xưa*, Sở Văn hóa thông tin Hà Nội, Hà Nội.
3. Tocarepv.X.A (1994), *Các hình thức tôn giáo sơ khai và sự phát triển của chúng*, bản dịch của Lê Thế Thép, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội.
4. Ngô Đức Thịnh (chủ biên) (2001), *Tín ngưỡng và văn hóa tín ngưỡng*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
5. Lê Trung Vũ (chủ biên) (2001), *Lễ hội Thăng Long*, Nxb Hà Nội, Hà Nội.
6. Đinh Gia Khánh, Lê Hữu Tầng (chủ biên) (1993), *Lễ hội truyền thống trong đời sống xã hội hiện đại*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
7. Nguyễn Duy Hình (1996), *Tín ngưỡng Thành hoàng Việt Nam*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
8. Lê Trung Vũ (1992), *Lễ hội cổ truyền*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
9. Tư liệu điền dã của tác giả vào tháng 3 và tháng 10 năm 2009.

四聯 地方의 廟會 : 보호 및 개발의 이슈에 관해

Luan guyen Thuy Loan / 베트남사회과학원 문화연구소

四聯村은 四湖郡의 지방에 속해 있으며, 수도 하노이에서 북서방향으로 5 km정도 떨어져 있다. 이 지역의 廟會는 레드리버 삼각주의 廟會 시스템과 비슷하다. 즉 廟會는 마을의 주민들이 조직적으로 진행하는 도작농사의 농경신앙과 관련된 색채가 진하게 남아있다.

지금의 四聯 지방을 살펴보면 농업에 종사하는 인구가 단지 7 %정도에 불과하다. 인구는 약 320호에 불과하지만, 이들의 제례의식은 여전히 전통적이며, 신은 레드리버에서 모셔온 수신이 제신으로 되는 성황신이다. 그중에서도 가관을 이루는 것은 주변의 촌민들이 신에게 바치는 龍舞이다.

四聯村의 廟會는 빠른 도시화의 물결에 인한 환경변화의 영향, 특히 현대의 공업화와 글로벌화의 직접적인 영향하에서도 여전히 존재하고 있다는 점이 이채롭다. 이는 각지에서 추진하고 있는 전통 廟會가 회복되는 전국적 추세와도 상관이 있다.

따라서 이 지방의 廟會는 과거와 많은 변화를 보여주고 있다. 이러한 변화는 주관적인 요소와 객관적인 요소가 존재하고 있다고 할 수 있다. 하지만 현재의 도시화의 요구에 어떻게 적응할 것인지 하는 것은 여전히 중요한 이슈로 남아있다. 이는 매년 치루고 있는 廟會 활동들을 통해 토론되고 반성하고 하면서 좋은 경험들이 도출될 것이다.

다시 말하면, 우리들의 관점에서 볼 때, 20여년전에 廟會가 회복된 이후부터 조직적으로 廟會를 관리하고 있지만, 그 연결 고리 사이에는 많은 규제들이 여전히 존재하고 있는 것이다.

하지만 당지의 인민들이 이미 각종 유적이거나 廟會 제례를 중시하기 시작함에 따라 건전하고 독특한 문화적 색채를 갖기 시작했다는 것이 중요하다. 이는 국가현대화와 공업화의 시대에서 당지의 문화생활의 건설에도 공헌 한다고 말 할 수 있다. 이에 더해 이러한 성과들이 수도 하노이의 문화보호사업과 문화적 특색을 풍부하게 하는 면에서도 공헌하고 있다.

이러한 四聯 廟會의 보호 현황과 문화적 가치의 창출에 대해 우리들은 앞으로도 구체적인 건의를 해나가고자 한다.

四联这一地方的庙会：保护与发扬问题

阮翠鸾 / 越南社会科学院文化研究所

四联村 至今 属于 西湖郡 的街坊，位于离首都河内中心 西北向度 5 公里 。这里的庙会 不外乎红河三角洲 庙会的体系 — 该庙会 是由于 村子的老百姓进行组织并仍保持深厚的种植水稻农耕 信仰 色彩 。

至今，在四联 从事农业的人只占 街坊人口的 7% ，其有约 320 户人家 ，可是祭祀仪式主要仍然是从红河里迎接 河水来祭祀村子的 城隍神，而且最生动的是从各邻近的村民以龙舞进行祭祀祝贺 该神 — 。

四联村庙会在迅速都市化环境以及从多方面而来的影响之状态下，尤其是现今的工业化与国际接轨的背景下，其仍然存在。在全国各地恢复传统庙会之趋向，四联村的 庙会也是该总之潮流之一。

因此 ，这里的庙会 比过去的也有相当 多的变化。这种变化是 由于主观的，也是由于客观原因的，可是如何来适合于已经和现在都市化的社会的需求 ，这一问题 仍然应该通过每年的各次庙会活动来进行讨论并且得出经验的。

总的看来 ，依我们的看法，经过 20 多年恢复四联庙会以后，虽然在组织管理遗迹和庙会 这一环节还有许多限制。

可基本上当地人民 已经能重新恢复各遗迹和庙会礼节 ，其以健康而独特 的文化色彩，可以说在对国家现代化、工业化时期 与当地的文化生活建设事项作出贡献 。而且，这些成就对首都河内 的文化事业保护及其丰富与发扬其文化特色做出贡献 。

从四联庙会的保护现状与发扬文化价值，我们第一步 提出具体建议。

传统节日传承的两翼：节俗及其传说

邹明华 / 中國 社會科學院

内容提要：在平常日子之外设置节日，就是因为社会需要通过仪式（通过仪礼）解决季节、气候的自然适应问题和社会的人际结合（社会团结）问题。离开了基本的节俗，节日就不能发挥通过仪式的功能。在传统节日中，丰富多彩的节日习俗往往都会伴随着一个解释性的传说，以之解释节日以及节俗的来历。传说，对于节日来说通常是必需的，因为节俗总包含着与日常生活、日常行为方式不同的仪式活动，这个社会必须给予一个说法、一种解释，既能让节俗合情合理合法，又便于记忆和传承。没有传说，节日及其节俗的社会意义是不明确的，是难以在代际之间、成员之间达成对于节日的意义认知的一致性的，也不利于节日的传承。

关键词：节日 习俗 传说 传承

作者单位：中国人民大学国学院 中国社会科学院

在非物质文化遗产保护日益受到重视的今天，传统节日成为重大的保护对象，但是保护什么节日的哪些内容和如何保护是一个没有明确界定的问题。对于中国传统节日的研究在学界也广泛得到关注，但是学者们比较多的侧重于节日的习俗研究，而对于节日的传说研究不够。作为节日保护的主体（内容），也大多是提到节俗及其保护，没有注意节俗传说的传承。其实，节俗和传说是节日传承的两翼，节俗与传说是相匹配的，缺一不可。

从1990年代初的春节禁放烟花爆竹开始，节日成为中国公共领域的热点议题已经二十年了。民俗学界持续地参与相关公共议题的讨论，先是通过论证鞭炮与春节不可分割的联系达到公共政策由禁放烟花爆竹向限放烟花爆竹的回转，后来又通过论证主要传统节日与民族国家建设的内在联系而有力地推动了传统节日假日化目标的达成。国务院分别在2006年和2008年公布了第一、第二批国家级非物质文化遗产名录，把四十多个全国性或民族性的传统节日列为保护项目，又一次为民俗学界和民族民间文学界提供了参与公共文化的机会和学术研究的对象。

把节日作为非物质文化遗产加以保护，就是要保障节日在循环中传承。节日以历日和节令所组成的历年作为循环的基础，是被赋予了特殊的文化意义并穿插于日常生活之间的日子。对于共同体来说，节日是共同的或公共的文化活动的时间。节日，以年历来说是时间的循环，以社会来说是文化的传承。所以节日是通过循环的活动来传承文化的。

在现代国家，除了历史上形成的节日，还有很多由中央政府、不同层次的地方政府所设立的“节”（如西瓜节、牡丹节、旅游节、电脑节），这些“节”在政府举办活动的时候才显示自己的存在，在政府不举办活动的时候并不表现在普遍大众的生活中。它们的持续与否是一个行政问题，而不是一个学术问题。公众自动传承的节日，当然是传统节日或已经成为传统的节日。所以，本文所谈论的节日传承只限于传统节日。节日体系中传说与习俗到底是什么关系？它们对于传统节日的传承分别起着怎样的作用？厘清两者的关系，无疑对传统节日的传承与保护具有积极的意义。

考察古今中外的任何传统节日，都离不开节日传说与习俗，可以说传说与习俗构成了一个完整节日的二元结构：传说以文学叙事的形式阐释节日及各种习俗的来历，成为节日“存在”的依据，构成节日的潜在结构；习俗通过丰富的仪式展演，成为节日的“内容”，构成节日的外显结构。两者相辅相成，共同构成了一个完整的节日体系。

例如，中国的端午节是一个历史悠久、遍及全国的传统节日，在长期的传承过程中，形成了丰富多彩的节日习俗。既有一些传统的核心元素通行于全国范围内，也有一些次生的习俗仅流行于一定地域之内。近期曾有学者对端午习俗进行归类，主要有：一是广泛悬挂菖蒲、艾蒿。菖蒲、艾蒿被相信具有巫术和药用的双重价值，因此而生成一系列的习俗；二是缠挂各种端午索。端午期间历代沿袭用彩色或五色的线、缕、索作为驱邪辟凶的节物；三是用符图驱邪；四是饮用药酒（主要是菖蒲酒和雄黄酒）；五是吃粽子；六是划龙船或赛龙舟。围绕这些林林总总的习俗事项，都有丰富的传说加以阐释。如关于端午节的起源，以及粽子和龙舟的起源及其形制，自古以来就流传多个解释性的传说：

1) 源于纪念屈原：《太平御览》卷三十一引东汉末应劭《风俗通义》曰：“五月五日以五彩丝系臂者，辟兵及鬼，令人不病瘟（瘟），亦因屈原”。《北堂书钞》卷一三七引晋代葛洪《抱朴子》外篇：“屈原投汨罗之日，人并命舟楫以迎之，至今以为竞渡。或以水车为之，谓之飞鳧；亦曰水马。州将士庶悉观临之”。南朝吴均《续齐谐记》：“屈原五月五日自投汨罗而死，楚人哀之，每至此日，以竹筒贮米投水祭之。”古代辟邪的传说在近世有弱化的倾向，所以用五彩丝系臂的习俗也不多见，但关于屈原的传说因为与宣扬爱国主义的精神相符得以广泛流传，所以至今流传于民间的传说也大多是说屈原死后，楚国百姓纷纷涌到汨罗江边去凭吊屈原。渔夫们划起船只，在江上来回打捞屈原的尸身。人们还将食物投入江中，希望喂饱鱼虾，以免屈原的尸体被鱼虾所食。这些传说用来解释端午赛龙舟和包粽子的起源。

2) 源于纪念伍子胥：在江浙一带流传的传说认为端午节的来历源于纪念伍子胥。伍子胥，春秋时期（公元前770—前476年）的楚国人，父兄均为楚王所杀，后来伍子胥投奔吴国并助吴伐楚，五战而入楚都郢城。当时楚平王已死，子胥掘墓鞭尸三百，以报杀父兄之仇。吴王夫差继位后，吴军士气高昂，百战百胜，越国大败，越王勾践请和，夫差许之。伍子胥建议彻底消灭越国，夫差不听，吴国大宰受越国贿赂，谗言陷害伍子胥，夫差赐伍子胥宝剑，伍子胥死前对人说：我死后，将我的眼睛挖出悬挂在吴京之东门上，以看越国军队入城灭吴。伍子胥视死如归，自刎而死。夫差闻言大怒，下令取子胥之尸体装在皮革里于五月五日投入大江。因此当地相传端午节亦为纪念伍子胥之日。此传说仅流行于一定区域内，且故事情节和屈原投江在形式上有一致之处，所以只是区域内和少数人间传承，在习俗上也是大同小异。

3) 源于纪念孝女曹娥：曹娥是东汉上虞人，因父亲溺于江中，数日不见尸体，当时孝女曹娥年仅十四岁，昼夜沿江号哭，在五月五日也投江，五日后抱出父尸。因此成为千古传说。后人为纪念曹娥的孝节，在曹娥投江之处兴建曹娥庙，她所居住的村镇改名为曹娥镇，曹娥殉父之江也命名为曹娥江。

尽管这些传说说法不一，带有很强的地域特色，但其功能是一致的，即说明了端午节及其习俗的由来。尤其是端午节起源于屈原的说法，因为屈原的爱国精神和感人诗辞已经广泛深入人心，所以纪念屈原之说影响最为深广，占据主流地位。

至于那些仅流行于一定区域的次生性习俗，在当地民间也往往会有个相关的说法——节日的传说。例如：屈原故里湖北省宜昌秭归有独特的小、大、末端午习俗：五月初五为小端午，要挂菖蒲、艾叶，饮雄黄酒；五月十五为大端午，进行龙舟竞渡；五月二十五为末端午，送瘟船，亲友团聚。当地的民间传说是这样解释的：公元前278年农历五月初五，楚国大夫屈原听到秦军攻破楚国都城的消息后，悲愤交加，毅然写下绝笔《怀沙》，以身抱石投入汨罗江殉国。沿江百姓纷纷引舟竞渡前去打捞，沿水招魂，并将粽子投入江中，以免鱼虾咬食他的身体。当地的传说还讲到这里的龙舟以前是独木舟，使用独木雕成，头可摇，尾可摆，一般十多人对划，既轻又快，比赛之时气氛激烈壮观。人们还传说因为这种龙舟太像“真龙”了，所以曾被龙王请去水底，后来人们担心亲人们被水吞噬，于是便改用了大龙舟进行竞渡

比赛了。当地还说这一习俗绵延至今已有一千多年了。

由此可见，传说不仅通过“故事”讲述节日及其习俗的来历，也在一定程度上赋予习俗以意义。例如端午节龙舟竞渡，原本可能只是生活于水域周围人们的一项训练行舟能力的活动，但由于在传说中与纪念屈原联系在一起，就具有特别的意义。同样，最早的粽子也可能只是稻作生产区民众的一种方便食物（便于农忙季节节省时间、便于携带），与祭祀屈原联系后，就赋予了其精神内涵。通过传说的阐释，将某些食物（如粽子）、活动（如竞渡）与特定的时间、特定的人物相联系，有别于平常的食物、活动，注入了特定的情感、意义，使得静态的习俗变得富有生命力。

相反，一些曾经流行过的节日习俗，由于缺乏传说的“支撑”，逐渐就被历史所淘汰。任何一个传统节日的形成，都有一个从简单到复杂、从单一到复合的过程，期间的“层积”与“淘汰”都难以避免。而“层积”和“淘汰”的发生，起关键作用的则是是否有相应的传说。如端午期间给小孩拴五彩缕，可以避邪和防止五毒近身。这种习俗相传在汉代就已出现，《风俗通》载：“五月五日，以五彩丝系臂，辟鬼及兵，令人不病瘟。”《续汉书》载：“夏至阴气萌作，恐物不成，以朱索连以桃印文饰门户。故汉五月五日，以朱索五色印为门户饰，以难止恶气。”这种源于中国五行观念的习俗，因为没有相应的传说，今天在民间已不常见。而具有同样辟邪驱鬼功能的插菖蒲、艾叶之俗，却因为有一个流传广泛的“弃子保侄”传说而得以广泛传承：

农历五月初五端午节，家家门口挂菖蒲、陈艾辟邪，防止病毒瘟疫进门，有端午节“百草皆药”之说，还流传着“家有三年艾，郎中不用来”的谚语。以陈艾、菖蒲、麻柳叶、桉树叶等熬成大锅汤洗澡，有“端午节洗澡，百病不生”之说。相传唐朝僖宗年间，黄巢领兵造反，所到之处，杀人甚多。老百姓对黄巢有很多误解，只要一听见黄巢来了，就急急忙忙地逃难。这一年五月，黄巢的军队攻进河南，兵临邓州城下，有一天，黄巢骑马到城外勘察地形，只见一批批老弱妇孺涌出城外，他看见一个妇人背着包袱，一手拉着一个年纪小的男孩，另一只手却抱着一个年纪较大的男孩。黄巢感到很奇怪，就下马问道：“大嫂，你急急忙忙要到哪里去？”那妇人回答：“听说黄巢的军队就要攻进邓州了。城里的男人都被征调去守城，我们这些老老小小，不如早些逃命。”黄巢又指着小孩问她：“你为什么手牵小的，却怀抱大的呢？”那妇人就说：“怀里抱的，是大伯家唯一的活口。手里牵的才是我亲生的儿子。万一情况危急时，我宁可丢掉自己的儿子，也得为大伯家留下这根独苗。”黄巢听了，深受感动，就对那妇人说：“大嫂，好，你快快回去，用菖蒲和艾草插在门口，这样，黄巢的军队就不会伤害你了。”妇人听了，将信将疑，不过她还是回到城里，把这个消息传了出去。第二天，正是五月初五端阳节，黄巢的军队果然攻下了邓州城，只见城里家家户户门上都挂着菖蒲、艾草。为了遵守对那位妇人的承诺，黄巢只得无可奈何地领兵离去，因而全城得以幸免于难。为了纪念这件事，此后每到端午节，人们就在门上插菖蒲、艾草，这个习俗一直流传到今天，而且从河南一直传到各地，几乎传遍整个中国。根据学者们的研究，端午节插菖蒲、艾草，最初是源于其医药的功能。但“弃子保侄”传说主要是歌颂中国人的美德，似乎与端午节的内涵没有直接关系，但正是这类传说（类似于赵氏孤儿）的广泛流传，使得插菖蒲、艾草的端午习俗，代代相传。

因此，如果把传统节日作为一个整体看待，作为“潜在结构”的传说和“外显结构”的习俗，在传承的过程中两者缺一不可。

二

在节日体系中，传说与习俗既有联系又有区别，既有“协作”又有分工，体现为不同的呈现方式，承担着不同的功能。

首先，两者是互为因果的关系。节日习俗的存在，为节日传说的产生、传播提供了依附

体；而节日传说又成为了节日习俗存在的“合理”依据和支撑。如端午节悬挂菖蒲艾叶习俗与“弃子保侄”传说的关系，即是典型例子。

其次，两者呈现方式不同：传说以口耳相传的方式在民间流传，不断强化节日的意识；习俗以仪式行为的方式在节日活动中得以展现，使传统节日的习俗得以代代相传。

第三，两者的功能不同。习俗主要通过仪式来呈现，传说在一定意义上与信仰相关。法国著名社会学家涂尔干在《宗教生活的基本形式》一书中指出：“宗教现象可以自然而然地分为两个基本范畴：信仰和仪式。信仰是舆论的状态，是由各种表现构成的；仪式则是某些明确的行为方式。这两类事实之间的差别就是思想和行为之间的差别。”^①这种区分也非常适用于节日中的传说与习俗。

作为一个传统节日，通常都有许许多多的习俗构成。如春节期间的祭灶、扫尘、祭祀天地祖先、吃团圆饭、贴春联年画、守岁、送压岁钱、开门迎新、拜年、送穷神接财神、元宵灯会等多项。然而这些习俗的展演，并不是杂乱无章、随意进行的，而是遵循一定的规则，依照一定的程序来进行的，这种程序化操作，就是仪式。正如玛丽·道格拉斯所说的：仪式是人们之间卓有成效的社会交际形式，是一种“交流社会信息的语言，它在促进补充社会的集体情操”^②。在我国，仪式一词就是从祭祀习俗中引申出来的，《辞海》中的解释之一便是指典礼的秩序形式。如唐代韩愈在《南海神庙碑》中所以说：“水陆之品，狼藉笱豆；荐裸兴俯，不中仪式。”大意是指祭祀活动中所应遵循的秩序和规则。主要应该包含两方面的内容：一是仪式由各种大小元素（习俗）组合而成；二是这些元素组合是按一定的规则进行的。一个完整的节日“仪式”才能构成该节日的意义。

这些年来国人经常抱怨传统节日的“节味”不浓，端午节成了粽子节，中秋节成了月饼节。其中最主要的原因，就在于由于各种错综复杂的因素（如社会急剧转型，建立在农耕文明基础之上的节日习俗失去了存在的根基；自五四运动尤其是1949年以来的反对封建迷信，在“破旧立新”思维模式的引导下，把一些凝聚着几千年来民众智慧的传统节日习俗也当作封建迷信加以批判和抛弃了；受某些思想观念的束缚，有些习俗被强行禁止，如解放后把祭祖当作迷信，祠堂被拆了，族谱被烧了，节日期间在宗祠中的祭祖活动也就无法举行了；前些年出于安全考虑，各大城市春节禁止燃放鞭炮等，无意之中就消弱了春节的气氛），导致了节日习俗的“缺失”，剩下了只是某些习俗的“碎片”，构不成完整的节日“仪式”。

仪式既是内容的体现，同时又是内容的排列组合，在某种程度上说，比内容更为重要。正如西方有些国家证人在作证之前要将自己的手放到一本圣经上宣誓，宣誓的内容大致就是保证在上帝面前不做假证，保证其所说的事实是真实的。在这样的仪式面前，证人对于做假证会产生一些畏惧；反过来讲，即便证人仍然做了假证，仪式的神圣性仍能保证旁观者对于结果的理性评价，因为在世人看来，这个诉讼过程中，仪式是合法的，程序是公正的，结果是可以被接受的^③。仪式的功能就是通过一些有意义或貌似没有实际意义的程序过程，呈现象征意义，让参与其间的人产生一种神圣感。例如中秋节，如果纯粹是吃月饼，人们会觉得没有意思，因为现在月饼什么时间都可以吃到，但如果在皓月当空的夜晚，在院子里摆上供桌，放上丰盛的祭品，全家人虔诚地祭拜月亮，然后品尝月饼、赏月。其感觉绝对不同于一般的吃月饼，会让人在这种气氛中感受到神圣、不同寻常。因此，完整的仪式对于传统节日的传承，是至关重要的。

更为重要的是，伴随着“周而复始”的仪式活动，在参与者心目中会逐渐形成一种“仪式感”。仪式感中包含一种价值评判，一种神圣性，人们年复一年地重复相同的节日仪式，起

^① 上海人民出版社2006年7月版，第33页。

^② [美]R·沃斯诺尔等著，李卫民、闻则思译：《文化分析》，上海人民出版社1990年版，第115页。

^③ 程杰《仪式的意义不仅在于神圣》，<http://nativic.fyfc.cn/blog/nativic/index.aspx?blogid=359109>。

主导作用的就是仪式感，让人有一种期盼、一种等待。^①通过仪式的概念，可以参见高丙中《中国民俗概论》（北大出版社）中关于人生礼仪的一章的开头部分。

关于节日中习俗的功能，在具体的节日活动中，习俗以一种张扬的“在场”姿态出现，有着可触可感的丰富内容，如端午节的龙舟竞渡、吃粽子、挂菖蒲艾叶、喝雄黄酒等，其重要性容易被理解。而节日传说，从表面上看，它在节日活动中是“缺位”的，因为没有人会在习俗展开的当时，边操作边作解释（除非是表演）。但从本质上说，它又是“无处不在”、“无时不在”的，属于“隐性在场”，它存在于每个参与者的“心”中，也就是涂尔干所说的信仰。这种信仰表现为思想、观念、情感，其中有的是对先人的怀念，如端午节的屈原，寒食节的介子推，清明节、冬至的祭祖；有的是对某种生活理想的期盼，如春节、中秋节的全家团圆，七夕的乞巧，重阳节的避害求寿等。它从精神的层面，发挥着无形的作用，促使人们投入到节日活动中去，同时也将这种信仰渗透到仪式行为之中。例如湖南汨罗江相传是屈原投江之所，当地民间传说屈原最后的9年光阴多数都是在渔街市度过的，并且经常出现在渔民之中，与这里的渔民建立了深厚的感情。在公元前278年，屈原面对楚怀王被囚死于秦国土牢，楚国全面败亡的惨局，心中极其悲愤，于是在农历五月五日午时怀石自沉于渔街市境的河泊潭，以身殉国。当地首先发现屈原投江的是河泊潭（即现在的凤凰山）渔村的渔民，他们调动了所有的船只进行抢救打捞，随后晒网墩（即现在渔街村的余家堪）、殷埠墩（即现在渔街村的牛栏湖）以及境内所有船只纷纷投入到打捞屈原的工作中，全镇的居民，包括妇女、孺子和老人都赶到河边跪拜，用艾蒿秆代替薰香并且向水里投掷羔饭和面砣，虔诚祷告“求龙王爷将屈原放出水晶宫，入土为安，求鱼虾食我羔饭，莫食大夫肉体”。此后渔民就开始在当地展开了端午竞渡，年年再现打捞屈原的场面，以这种方式来纪念屈原。当地的端午节不仅规模巨大，而且延续时间长，从五月初一一直到十五结束。沿江的楚塘、渔街、凤凰山、河市、归义、红花、新市、浯口、长乐一带民众办盛宴、吃粽子、插艾挂菖、喝雄黄酒、赛龙舟，还要举行雕龙头、偷神木、唱赞词、龙舟下水、龙头上红、朝庙、祭龙和祭祀屈原等活动。如果没有当地民众对屈原的至深情感，是不可能出现这种情况的。

因此，可以说节日传说的功能是在精神层面、情感领域对节日活动的举行以及传承起着至关重要的作用。

三

关于传说在节日体系结构中的地位以及对节日传承的作用，有一个令人费解的问题：即节日传说对节日及其习俗来源的解释，大多是后世附会的，并不一定是历史事实。这种附会性的传说，又是为何能对节日传承产生作用的呢？

从中国传统节日传说的实际情况来看，的确绝大部分阐释性传说都是后来附会的。如重阳节有登高、插茱萸、饮菊花酒的习俗，这种习俗是如何来的，为什么九月初九要登高？为什么登高要选在九月初九？南朝梁吴均在《续齐谐记》中记载了这样一则传说：汝南人桓景跟随方士费长房学道。一天，费长房对桓景说：“九月九日，汝南当有大灾降临，赶快通知家人缝制布囊，在布囊里装上茱萸，然后将茱萸囊系在手臂上，登山饮菊花酒，此祸可消。”桓景听信了费氏之言，举家登山。傍晚，桓景一家归来，见鸡犬牛羊全都暴死。费长房得知此事后说：“这些家畜已经代人受灾了。”吴均接着这个故事说，今世人九日登高饮酒，妇人带茱萸囊，“盖始于此。”现在民间也一般以这则传说来解释重阳节的来历。但据专家学者研究，重阳节在这之前已经存在，其源头可能是古人从阴阳观念出发，对“九”数的崇拜：“先秦时期的阴阳象数逻辑，赋予九月九以神秘的特殊的属性，对于九月九重阳节的形成过程，产生了三个重要影响：1、它使先秦时传流已久的各种九月丰年庆活动有了一个固定的日期——九月九，因而，使之实现了节日化。2、它使九月九成为人们神秘观念中的登天、升仙之日，人们以为这一天清气上扬、浊气下沉，地势越高，清气聚集得越多，登临高处自然就可以乘

^① 参见郑士有《传统民俗节日“仪式”的当代建构》，2009年嘉兴端午节论坛会议论文。

清气而升天，由此产生了重阳节登高的习俗。《西京杂记》称九月九士女‘被袂登高’，《荆楚岁时记》注称‘今使人九日登高饮酒’……。3、登高原是为了求仙和升天，但这事实上是不可能的，于是求仙、升天便转为祈寿。祈寿成为传统重阳节的一个重要主题活动。”“我们有理由推测，将九月九称为重阳日的时间，很可能在战国。”^①同样，关于端午节的起源问题，也已有许多学者通过研究后认为应该早于“屈原说”，有的认为起于三代夏至节，有的认为源于恶月恶日驱避说。闻一多先生在《端午考》和《端午的历史教育》中列举百余条古籍记载，通过考证认为端午应起源于中国古代吴越民族举行的龙图腾祭。

因此，从实证主义的角度而言，许多节日传说的解释都是不可信的，但为什么民众会相信呢？这与传说的特性有密切关系。

首先，传说是一种对于专名的叙事，是一种落实于具体时空但又超越具体时空的叙事。传说不是历史，但具有历史性；传说不是真事，却具有真实性。传说主要是由专名的真实性赋予叙事以真实性，从而赢得人们的相信。如寒食节，据研究是源于周代仲春之末的禁火习俗，但民间熟知的是介子推的传说：春秋时期晋国公子重耳，流亡外国19年，介子推护驾跟随，立下大功。重耳返国即位当上了国君（晋文公）之后，对跟随他流亡过的人都按功封官行赏。可是，唯独把对他有特殊帮助的介子推忘记了。介子推背着年迈的母亲，隐居于家乡绵山（今山西省介休县东南）。后来，晋文公回想起在流亡国外期间，介子推对自己忠心耿耿，赶紧派人寻找介子推。得知介子推已进绵山隐居，亲自带人去绵山寻找，然而介子推却避而不见。晋文公知道介子推是个大孝子，听从别人的建议，火烧绵山，留出一条小道，林中起火后，介子推母子一定会出山避火。可是，一连烧了三天三夜，森林被烧为焦土，仍未见介子推母子的人影。大火熄灭之后，人们发现他母子双双抱住一棵大树烧死了。晋文公伤心地下令把绵山改称介山，把介子推被烧死的那一天定为寒食节，禁止生火，吃冷饭，以示追怀之意。这个传说的真实性已无法考证，但“介子推”是历史上真实的人物。寒食的传说就是通过“介子推”的专名，赋予了传说的真实性，使人们确信无疑。端午节也是如此，龙舟竞渡、吃粽子的起源肯定与屈原无关，但由于屈原在历史上确有其人，他创作的《离骚》《九歌》等文学作品闻名于世，他的爱国精神也被历代统治者所“张扬”，因此“屈原”的专名，使人们相信端午的传说是真实可信的。

传说除了由历史人物的专名的真实性赋予叙事以真实性之外，民众在讲述活动中还通过对一些特定的地理专名、事物专名来构建叙事的真实性。如寒食节的绵山，端午节的汨罗江、秭归、粽子、龙舟，中秋节的月饼等。这些生活中真实的存在，与“虚构”的传说相联系，展现了民众自己的生活文化之“真”。

其次，传说是一种集体性的叙事行为，单个的传说叙述者和聆听者原本是作为个体而存在的，正是由于大家都参与到说与听这个“传”的过程中，所“说”之事不再是私人性的，而变为了公共性的，个体也就通过这样的集体叙事被纳入到了一地的文化之中，乃至整个国家民族的共同体中。当传说之叙事从一个族群传递到另一个族群或是代代相传时，既把人所经验到的直观世界传递下来，又以一系列的专名来构筑出一个超越直观经验世界的想象的共同体。传说的传递过程也即是一个演绎（演义）的过程，传说以记忆为中介，口耳相传为手段，记忆无疑是难以达到确定无误的，它往往是一种意象的重建和构连，从而也赋予传说一种重构意象的意味：一方面，被相信、被认为具有重要性和意义的叙事内容历经数代保留了下来；另一方面，许多最初不具备的意义被发明或增生出来，成为一种集体记忆，一种集体认同。如端午源于纪念屈原的传说，最初可能是楚地的一种地方性传说，但经过历代反复传承以后，就成为了全国性的传说，被大家所普遍认同。

当然，人们对传说的信服程度还跟传说圈有关。传说是地方性的知识，总是依附于地方上的事物。传说有以纪念物构成的中心，加上它的辐射区域，就是传说圈的范围。处于传说圈之内的人倾向于相信，处于圈外的人倾向于不信；处于传说圈中心的人比边缘的人可能信得更坚定。这也就是为什么在中国大地上，端午节活动，有的地方特别隆重（如湖北的秭归、湖南的汨罗江流域），而有些地方则相对平淡的原因。

^① 张君《神秘的节俗》，第251-252页，广西人民出版社1994年8月。

第三，传说的“常态”是以口耳相传的方法在民间流传。而一旦引起某位文化人的关注，在民间广为流传的叙事和集体记忆进入了文献，口传文本也就变为了书面文本。传说进入文献的一个重要意义在于“权威”随之出现，以往流传于民间的口述内容获得了“合法”地位，传说的作用也延伸至了整个国家或社会（在某种意义上，人们也常常将文字记载下来的传说当作历史记载）。民众相信端午节源于纪念屈原，就是因为魏晋时期的一些文人著作如《荆楚岁时记》等有了明确的记载。

总之，节日传说所展开的叙事可能与史实相符，可能不符，其中有很多夸张、幻想的成分，但由于专名——统一传说中的实存之物与虚构之物的逻辑工具——在叙事中的应用，便产生出了真实的效果或真实性。传说所阐释的内容，作为一种文化“真实”，民众往往信以为真，成为传统节日得以传承的精神力量和支撑。^①

从上述简单的分析中可以看出，在传统节日体系中传说与习俗是重要的两翼（或者说是一种二元结构），互为补位，缺一不可。当前，包括传统节日在内的传统文化遗产受到了充分的重视，价值重新被认知，各地政府部门以及民众都以极大的热情投入到传统节日的保护和复兴的活动之中，但普遍存在着注重节日习俗而忽视节日传说的倾向，这对于传统节日的传承是不利的。因此，节俗及其传说，作为节日传承的两翼要互相配合，一个都不能少。节日传承是一个大议题，保护的实践和学科的学理研究也要并行不悖。

^① 关于专名与传说的关系，请参阅邹明华《专名与传说的真实性问题》，刊《文学评论》2003年第6期。

전통명절 전승의 양 날개: 명절 풍속과 관련 전설

추명화 / 중국 사회과학원

翻译 : 张娥凜 / 北京大学研究生

평상시 이외에 명절을 정하는 것은 의식, 의례를 통해 계절, 기후 자연 적응문제와 사회단결 문제를 해결하려는 사회의 수요에서 비롯되었다.

명절은 기본 명절 풍속을 떠나서는 의식적 기능을 발휘할 수 없다. 명절 속에 풍부하고 다채로운 명절 풍속은 대부분 해석성 전설 모음을 수반하며, 명절과 명절 풍속의 유래를 설명한다.

전설은 명절의 입장에서 통상적으로 반드시 있어야 한다. 왜냐하면 명절 풍속은 항상 일상생활, 일상행위 방식과 다른 의식 활동을 포함하기 때문이다.

이 사회는 반드시 설명을 해주어야 한다. 그래야 명절 풍속을 경우에 맞게 할 수 있고, 기억하고 전승하기 쉽다. 전설이 없다면, 명절과 그 명절 풍속의 사회의의는 불명확해지고, 세대간 또는 구성원 사이 명절의 의미를 일치되게 알기 어렵고, 명절전승에도 불리하다.

전통 명절 체계 중 전설과 습관, 풍속은 중요한 양 날개이며, 혹은 일종의 이원 구조를 지닌다. 전설과 습관풍속은 서로 보완을 해주며, 어느 하나라도 없어서는 아니 된다. 전통 명절을 포함하여 전통 문화유산은 충분히 중시되는 상황에 직면하였고, 그것의 가치 또한 새롭게 인지되고 있다.

각지 정부 부문 및 민중 모두 전통 명절의 보호와 부흥 활동에 열정적으로 투입되고 있다. 하지만 보편적으로 명절 습관, 풍속은 중시되고 명절 전설은 소홀히 하는 경향이 있다, 이것은 전통 명절의 전승에 불리하다고 볼 수 있다. 그러므로 명절 풍속과 그 전설은 명절 전승의 양 날개로서 서로 공동으로 협력해야 한다. 명절 전승은 하나의 큰 의제로, 보호의 실천과 학과의 학리 연구 또한 함께 병행해야 한다.

アジアの端午文化と交流ネットワーク

(発表要旨)

劉 京宰 / 日本アジア経済文化研究所

端午文化は、アジアの農耕地域に広く分布している汎人類的な文化現象ともいえる。そして、端午文化は、日本と韓国および中国大陸と台湾、ベトナムなどの共通性と各自の独自性を現している。今まで、端午文化に関する現地調査と文献研究などの貴重な先行研究は多く累積されている。特に日本と韓国は、端午文化に関する多様な研究が蓄積されており、最近では中国でも端午に関する研究が進んでいる。

最近では、韓国を中心として既存の研究を総合して、端午文化の歴史と地域間の関連性を整理する作業が進んでいる。このような作業には、日中韓という東アジア地域と、ベトナムなど東南アジア地域の端午と関連する神話、人物、信仰物、祭礼、生業環境などに関する研究を総合した全体の文化地図の構築も含まれる。特に、端午文化の全体像を正しく理解し、構築するには、既存の交流ネットワークを充実させながら新しいネットワークも構築する必要があるという指摘もある。このような議論のなかで、本稿では文化のネットワーク論的視点から端午文化の交流ネットワークを論じることとする。

端午文化と関連するネットワークを考察する際に、私たちはその理論的体系も念頭におく必要がある。文化ネットワーク論の前に、文化と社会経済を関連付けた研究は 20 世紀 60 年代に Baumol and Bowen などによって基本的な研究が試みられ、その後には文化と地域発展および社会経済を関連付けた文化経済の分野で多くの研究が行われてきた。21 世紀初頭の現在は、文化とネットワークおよび地域の発展戦略を関連付けた研究が分野を跨って行われている。

ネットワークを中心として人間の文化と芸術、民俗活動を考察する際に、ネットワークが次のようないくつかの特徴をもっていることがわかる。

- (1) 人間の文化と芸術、民俗活動が社会ネットワークの対象になる。
- (2) ネットワークの分析対象となる分野は、博物館、文化遺産、地域祝祭、民俗芸術、公演芸術、美術品、大衆文化商品など多様である。
- (3) ネットワークは市場性を持ち、文化経済と相互関連性をもつ。
- (4) ネットワークは地域の文化商品の付加価値の創出、雇用促進、地域発展などとも関連

する。

- (5) ネットワーク論は地方自治体が文化産業に介入する新しい根拠と方法論を提示する。
- (6) ネットワークは文化の全体としての複合化、多様化を促進する。
- (7) ネットワークは地域間の文化を早く接近させ、融合させる機能をもつ。
- (8) ネットワークによって流通する文化は、その形を把握することが困難である。
- (9) ネットワークは文化商品に多様性と選択性をもたらしてその消費層も一定に分かれるようにする。
- (10) ネットワークの文化の交流と流通は自律的ではありながら、一定の核心たるネットワークの影響を受ける。

端午文化を中心にする交流ネットワークもその核心ネットワークと、一般ネットワークに分けることができる。端午文化と関係する地域間の民間団体と学術組織を中心とする交流ネットワークは核心ネットワークであり、これらはサイバー空間のネットワークとは質的に区別される。

ネットワークのなかで最も核心的なものは、地域と直接結ばれている端午の保存会などを中心とした民間団体の地域間ネットワークあり、次は学術組織の地域間ネットワークであるといえる。このようなネットワークは、構成員の参加が持続的に維持され、責任と義務という二重構造をもち、一回性と拡散性が強いサイバーネットワークとは質的に異なる性格がある。

インターネット空間で行われる多くのコミュニケーションは、掲示板やブログ、チャット、E-mail などを通して形成されている。最も大衆化しているネットワーク・コミュニケーションの道具として掲示板があるが、これは一対多、多対多のコミュニケーションが可能な道具である。すなわち、掲示板の情報共有の方式は単純かつ反復的な相互作用の連続であり、多くの人々が反応できる開放された空間である。しかし、最近の研究をみれば、インターネット空間にある意見の多くは一定の年齢層や志向で共感帯を形成することがわかる。インターネット上の Random world は、極端な個人主義の関係が自由奔放に連結されるサイバー社会であり、大衆の普遍的な認識として誤認される場合がある。ようするに、参加する層がもっている歴史と教育の過程で蓄積された意識の影響を受けるのである。

このようなネットワークに対する議論は、1960年代に Stanley Milgram によって最初に研究され、その後にも多くの研究が活発に行われてきた。最近の研究で注目を集めているのは Duncan J Watts と Steven H. Strogatz が提示した Small world のモデルである。

社会というのは多様な小集団から構成され、その集団の構成員の相互作用でその社会が維持されており、Small-world が現実社会をより反映しているといえる。Watts と Strogatz のモデルは、分散している小さい集団に着目し、全体とのネットワークの連結程度を確率的な手法を用いて科学的に検証したことで高い評価を得ている。すなわち、長期にわたっ

て維持されるネットワークは、参加者たちの持続的な相互作用と、環境変化に対する対応の過程でダイナミックに発展するのである。

地域文化が国際的なネットワークを通じて、地域とグローバルという二つの次元で良性的な発展ができるという点からアジアの端午文化の交流ネットワークを展望すると、その地域の特性と戦略に基づいて以下の点を指摘することができる。

- 一、端午文化を中心として、全体のなかに鉄筋のような相互の連結構造を構築することができる。すなわち、地域間の保存会や文化団体、学術団体の交流ネットワークが全体の核心ネットワークになる。
- 二、一定期間の交流実績がある自治体と地域団体間における姉妹提携などを通して、ネットワークの連結性を深めることができる。これらは全体ネットワークの流通経路の効率をあげ、全体の共感帯の形成に貢献する。
- 三、ユネスコの基本精神に基づいた相互交流の原則と規則を作り、連結されていながらも独立している団体として、ネットワークの自律的な統制を行う。
- 四、核心的なネットワークを中心として、アジアの端午文化の文化地図を作る。その核心ネットワークを中心に、サイバー上においても各地域の端午文化の地図を連結して全体の文化的多様性を確保する。
- 五、有効利用が可能な資源とアイデア、そして新しく参加する構成員を歓迎するなど積極的な変化と発展を通じて全体の空間を広げていくことができる。

このように、地域の文化的装置はこれを互いに連結する交流ネットワークを通じて地域間の文化的なシナジーを創り出すことができる。同時に地域の文化的独自性も維持することによって、全体の文化多元主義に貢献することができる。

<参考文献省略>

아시아 단오문화와 교류 네트워크

(발표요지)

유 경재 / 일본 아시아경제문화연구소

단오문화는 아시아의 농경지역을 중심으로 분포되어 있는 범인류적인 문화현상라고 할 수 있다. 도작문화 지역에 주로 분포되어 있는 단오문화는 한국과 일본 및 중국대륙과 대만 베트남에서 서로의 공통성과 각자의 독자성을 나타내고 있다. 단오문화에 관한 선행연구들을 살펴보면, 장기간에 걸쳐 현장조사와 문헌연구를 망라한 귀중한 연구 성과들이 누적되어 있다. 특히 한국과 일본은 수십년간 단오민속문화에 관한 연구가 진행되었으며, 중국의 경우에는 단오에 관한 고대 역사 문헌들이 존재하는 동시에 최근에는 개략적인 연구들도 산발적으로 진행되어 왔다.

최근 기존의 연구들을 통합하여 단오문화의 공통성과 독자성 및 지역간의 관련성을 정리하는 연구들도 진행되고 있다. 이러한 연구에는, 한국 일본 중국과 베트남 등 동남아 지역의 단오와 관련된 역사, 신화, 인물, 신앙물, 제례, 축제, 생업환경 등에 대한 다양한 비교연구의 종합과 전체적인 문화지도의 구축도 중요한 내용으로 된다. 이를 위해, 서로의 기존의 교류 네트워크를 충실히 하고 새로운 네트워크를 발전시킬 필요가 있다. 그 중에서도 핵심으로 되는 네트워크를 중심으로 전체가 장기적이고 균형적으로 발전하는 비전도 중요하다. 이와 관련 지어 본론에서는 단오문화의 아시아에서의 교류 네트워크에 논점을 두고 몇가지를 살펴보고자 한다.

단오문화와 관련된 네트워크를 생각할 때 우리는 그 이론적 체계를 염두에 둘 필요가 있다. 현대의 화두의 하나인 문화 네트워크는 그 역사적 발전에 있어서 구체적인 배경이 있으며, 그에 대한 평가도 매우 다양하다고 할 수 있다. 문화와 사회를 관련 지은 연구는 20세기 60년대에 Baumol and Bowen에 의해 사회경제적인 측면에서 기본적인 연구가 시도 되었으며, 그 후 문화와 지역발전, 사회구조, 지역경제와 관련 지은 연구들이 많이 진행되었고, 현재는 문화와 글로벌 네트워크 및 지역전략을 관련 지은 연구들이 다양한 분야에서 전개되고 있다.

네트워크를 중심으로, 인간의 문화와 예술활동 및 민속활동을 대해 살펴볼 때, 다음과 같은 몇가지 측면의 특성이 있는 것을 알 수 있다.

- (1) 인간의 문화와 예술생활이 사회 네트워크의 대상이 된다
- (2) 네트워크의 분석대상이 될 수 있는 분야는 박물관, 문화유산, 지역축제, 민속 예술, 공연예술, 미술품, 대중문화상품등 다양하다.

- (3) 네트워크는 시장성이 있으며 문화경제와 상호 관련성을 갖는다.
- (4) 네트워크는 지역의 부가가치 창출, 고용 효과, 사회발전등과도 관련된다.
- (5) 네트워크 이론은 정부나 지자체가 문화산업에 개입하는 새로운 근거와 방법론을 제시한다.
- (6) 네트워크는 문화가 전체적으로 복합적이며 다양화되는 흐름을 가지게 한다.
- (7) 네트워크는 지역간의 문화를 빠르게 상호 접목할 수 있는 가능성을 가진다.
- (8) 네트워크에서 유통하는 문화는 형태를 파악하기 힘든 특이성을 가진다.
- (9) 네트워크는 문화상품들이 다양성과 선택성을 지니게 하여 그에 따른 소비층도 일정하게 분류되게 한다.
- (10) 네트워크의 문화교류와 유통은 자율적으로 이루어지는 성격이 있지만 일정한 핵심 네트워크의 영향을 많이 받는다.

단오문화를 중심으로 하는 교류 네트워크는 핵심 네트워크와 일반 네트워크로 구분하여 정립 할 필요가 있다. 이러한 관점에서 볼 때, 지역간의 민간단체와 학술단체를 중심으로 하는 교류 네트워크는 핵심 네트워크로 분류되며, 이는 산발적으로 이루어지는 다른 네트워크나 매체 및 사이버 공간의 네트워크와 질적으로 구분된다.

그 중에서 가장 중요한 것은 지역과 집적적으로 접목되어 있는, 단오문화 보존회나 축제위원회등을 중심으로 하는 민간단체들의 지역간 네트워크와, 단오문화와 관련된 학술단체들의 지역간 네트워크와 같은 핵심 네트워크들이다. 핵심 네트워크는 그 구성원들의 참여가 지속적으로 유지되고 있고, 책임과 의무이라는 이중구조를 갖고 있기에, 일회성과 확산성이 강한 사이버 네트워크와는 달리 장기적으로 지역간의 네트워크를 주도하게 된다.

사이버 공간에서 이루어지는 대부분의 의사소통은 게시판과 채팅, E-mail 등을 통해 이루어진다. 그 중에서 가장 대중화되어 있는 네트워크의 의사소통 도구는 게시판이라고 볼 수 있는데, 이는 일대다, 다대다 의사소통이 가능한 커뮤니케이션 도구라고 할 수 있다. 즉 게시판의 공유방식은 간단하고도 반복적인 상호작용의 연속이기에 개인의 의견을 대중들에게 공표하고 이에 대해 많은 사람들이 반응할 수 있는 도구인 셈이다.

최근의 연구를 보면 사이버 상의 의견 중의 많은 부분은 일정한 연령층이나 부류에서 공감대를 형성하는 것으로 나와 있다. 사이버 상의 Random world는 극단적인 개인주의 사회이고 관계의 형성이 자유분방하게 연결된 사회이기에 대중들의 보편적인 인식과 상관없이 전체적인 사회적 여론처럼 보일 때가 많다. 즉 사이버 상의 여론이 형성된다는 것은 해당 이슈에 대해 관심을 기울이는 인구수가 꼭 절대적으로 많아짐을 의미하지는 않는다는 것이다. 이는 참여층이 지니고 있는 역사와 교육에서 축적된 의식구조에 의한 영향이 크다고 할 수 있다.

이러한 네트워크에 대한 논의는 1960년대 Stanley Milgram에 의해 최초로 연구된 이후 지금까지 활발하게 진행되고 있는데, 최근 연구성과 중에서 주목을 받는

것이 Duncan J Watts와 Steven H. Strogatz가 제시한 핵심적인 점들로 연결되는 Small world 모델이다.

대부분의 사회는 다양한 집단들로 구성되어 있으며, 그 집단들간의 상호작용으로 그 사회가 유지되고 있다는 점에서 핵심적인 점들을 연결하는 네트워크가 실제적인 현실사회를 잘 반영하고 있다고 볼 수 있다. Watts와 Strogatz의 모델은 분산되어 있는 소단위의 집단에 착목하여 네트워크의 연결정도와 의사소통을 확률적으로 검증하여 실질적인 흐름을 주도하는 네트워크에 대한 과학적인 이해를 가능하게 하였다.

지속적으로 유지되는 네트워크는 이러한 핵심적인 점들로 되는 참여자들의 지속적인 상호 작용과 환경에 대한 대응과 탐구의 변화과정에서 동적으로 발전하게 된다. 즉 하나의 유형이 점차적으로 이해되면서 일정한 시간이 지나면 체계 전체가 그 유형을 인정하고 수렴하게 되는 가능성도 커지게 되는 것이다.

지역문화가 국제적인 교류 네트워크를 통해, 지역과 글로벌이라는 이중 차원에서 양성적인 발전을 할 수 있다는 점에서 아시아 단오문화의 교류 네트워크에 대해 평가하고 전망할 때, 지역의 특성과 문화발전 전략에 기초하면서 이하의 점들을 검토할 가치가 있다고 할 수 있다.

- 첫째, 단오문화를 중심으로, 전체의 내적인 연결구조, 즉 지역간의 보존회나 축제위원회, 문화단체, 학술단체들의 네트워크를 구축 발전시키는 것이 중요하다.
- 둘째, 일정기간의 교류를 통한 지역과 단체들간의 자매결연등을 통해 네트워크의 연결성을 깊게 한다. 이는 전체 네트워크의 경로의 길이를 짧게 하는 빠르고 효율적인 지식과 정보를 공유하여 공감대를 형성하는 유효한 수단이 된다.
- 셋째, 유네스코의 기본정신에 기초한 서로의 교류에 관한 원칙과 규정을 공동으로 제작하여, 서로 연결되어 있으나 서로 독립되어 있는 단체들의 전체적인 네트워크로서 자율적인 통제를 이루어야 한다.
- 넷째, 핵심 네트워크를 중심으로 아시아의 단오문화의 문화 지도를 만들고, 핵심 네트워크를 중심으로 사이버 상에서 전체와 각 지역의 문화지도를 연결하여 문화적 다양성과 전체의 조화를 보여주어야 한다.
- 다섯째, 활용이 가능한 자원과 아이디어 혹은 새로 참여하는 구성원들을 지지하는 등 적극적인 변화와 발전을 통해 전체적인 공감대를 넓혀간다.

이처럼 지역의 문화적 장치들은 이를 서로 연결하는 핵심 네트워크를 중심으로 하는 교류 네트워크를 통해 서로에게 발전적인 영향을 주어 공감대를 형성하고, 지역간의 문화적인 시너지 효과를 창출하게 된다. 동시에 지역의 문화적 독자성도 유지함으로써, 전체 문화의 다원주의에 공헌할 수 있다.

<참고문헌 생략>

北韓地域 端午節의 어제와 오늘

張正龍 / 中國北京大 招請教授

1. 序論

이른바 햇볕정책의 嫡子라 칭송받던 金剛山觀光마저 막혀버린 시점에서 현재의 단절된 남북한 관계는 대체로 절망적이다. 더욱이 쌀밥과 고깃국조차 풍족히 먹을 수 없는 북한주민들에게 단오민속명절은 畫中之餅과 같다. 하지만 북한지역의 단오명절은 아주 오래된 名節文化다. 예로부터 명절문화권을 北端南秋라 하여 단오는 北方田作文化圈에 속하고, 추석은 南方稻作文化圈에 들어간다. 북쪽으로 갈수록 단오행사가 번성하고 남쪽으로 갈수록 약화되는 반면 추석은 남쪽이 풍성하게 치렀다. 해방 전 북한의 평양과 개성단오가 유명했던 사실에서 북쪽지역이 단오를 소중한 민속명절로 전승해왔음을 알 수 있다.

韓半島 分斷의 一番地라 할 수 있는 江原道는 일찍이 남북강원도교류협력위원회를 만들어 지속적으로 대화의 창구를 열어왔다. 북강원도 원산지역 연어치어방류사업이나 금강산 솔잎혹파리 방제, 금강산에서 남북강원도 민속문화축전 등을 통해 우호적 관계를 유지하였으나, 근래 북한의 핵개발 등으로 梗塞局面이 지속되고, 연어나 철새처럼 남북한의 자유로운 왕래도 遙遠하다.

바라건대, 남북강원도민이 함께 모여 天中佳節 수릿날 전통명절을 지낼 수 있다면 그것보다 좋은 일이 어디에 있겠는가. 세계문화유산 걸작으로 선정된 강원도 강릉단오제에 북강원도 민속단이 신바람 나게 그네 뛰고, 원산이나 평양의 유명한 씨름꾼들이 서로 힘을 겨룬다면 평화통일의 前途도 밝을 것이다. 그러나 현재의 상황에서 본다면 조만간 북한단오공연단을 강릉단오제에 초청하기는 어려울 것이다. 본고에서는 언젠가 통일조국에서 남북한 한민족이 단오빔을 입고 전통명절을 지낼 수 있게 되기를 희망하면서 북한지역 단오절의 어제와 오늘을 변천사적 측면에서 살펴보고자 한다.¹⁾

북한의 단오절은 공식적으로 법정명절에서 제외되었다. 1967년 “봉건주의의 찌꺼기를 뿌리 뽑아야 한다.”는 김일성의 지시에 따라 전통명절 단오절을 사라졌다. 이후 민간에 잔존된 단오절은 김정일의 지시로 1989년에 공식적으로 부활되었으나 이

1) 이 글은 張正龍, 〈北韓地域 端午節의 實際와 樣相〉《江原民俗學》22集, 江原道民俗學會, 2008, 519~551쪽을 주로 참고하였으며, 북한단오절 원천자료들은 加減없이 재인용하였다.

후 경제상황이 어려워지고, 김일성과 김정일 생일을 민족최대의 명절로 우상 숭배함에 따라 쇠퇴하다가 2005년 강릉단오제의 세계문화유산 결작 선정이후 법정명절에서 제외되었다. 허휘훈 교수는 이것을 북한식 표출방식으로 해석하기도 하였는데,²⁾ 중국정부가 단오절은 3일간 법정공휴일로 정하고, 국가급비물질문화유산으로 선정한 후, 세계문화유산 대표목록에 등재한 것과 相反된 行步로서 한민족단오문화권의 상생발전의 측면에서 볼 때 매우 아쉬운 일이다. 본고는 북한단오절의 復元을 기대하면서 북한단오문화의 어제를 돌아보고 오늘을 전망하고자 한다.

2. 北韓地域 端午研究의 現況

북한지역에 전승되는 단오연구는 1960년대부터 진행되었다. 북한민속학의 태두 황철산에서부터 시작되어 1980년대 선희창, 김내창, 리재선, 김호섭, 리정순 등이 단오세시풍속과 민속놀이 연구를 하였으며,³⁾ 김문흡, 리길황, 림창영, 조범희, 오금순, 조제화 등이 단오명절음식에 대한 연구를 진행했다.⁴⁾ 이외에 국내외학자 가운데 평양단오나 개성단오절 등에 대한 간헐적인 언급이 있는 형편이다.

따라서 북한단오민속에 대한 종합적으로 고찰한 연구는 드물다. 그간 연구성과에 따르면 한반도는 단오와 추석문화권이 田作과 稻作의 農耕生活와 관련한 민속지도를 형성하고 있으나, 북한의 경우 세시민속명절보다는 사회주의 체제나 개인숭배의 명절이 중시되고 있다. 따라서 북쪽은 고유한 단오의 민속적 의미보다는 사상성을 강조하고 그 형태도 집체적으로 변화하고 있다는 점에서 단오문화 원형연구가 필요하다. 주지하듯이 북한은 단오절을 특히 중시하였다. 이는 지난 1989년 국가의 공식적인 법적 민속명절로 단오절을 부활한 것에서 알 수 있다.

그러나 근래 들어 사회주의 명절을 강화하고 단오절을 법정 민속명절에서 제외하였다. 북한정권은 인민의 주체성을 사회이념화 하면서 민속문화도 자신들의 입장에서 개조의 대상으로 보고 있다. 이에 따라 단오절을 포함한 북한의 전통명절은 인민성 등 사회주의체제에 부합하는 방식으로 만들고 있다. 북한은 전통문화를 교시문화의 일환으로 다루면서 봉산탈춤이나 북청사자놀음판과 탈을 개조하는 등 인민

2) 許輝勳, <中國朝鮮族의 端午名節과 그 傳承實態> 강릉단오제학술세미나, 강원도민속학회, 2008년 참조

3) 주강현 해제, <북한학계의 민속학개론서 편제와 그 기본성격> 사회과학원민속학연구실 지음 《조선민족풍습》 서광학술자료사, 1992, 8~23쪽 참조

4) 근래 발행된 북한의 《조선민속사전》 과학백과사전출판사(2004)는 박사 안용철, 학사 장창섭, 정영수가 참여했다. 이 책의 집필 및 심사자 명단을 보면 전체적인 근래 북한민속연구자 현황이 파악된다. 참고로 거명하면 집필:박사 부교수 조대일, 박사 부교수 백옥련, 교수 박사 선희창, 교수 박사 문성림, 박사 부교수 김내창, 박사 리재선, 학사 박승길, 학사 장명신, 학사 계승무, 박사 김호섭, 박사 천석근, 박사 주재걸, 학사 리순희, (심사) 박사 부교수 박순재, 박사 부교수 리재오, 학사 조광, 학사 김경순 등이다. 이외에 북한단오절에 대한 연구는 필자이외에 편무영 교수의 해방 전 평양단오에 대한 고찰(장정룡 외, 아시아 단오민속, 국학자료원, 2003)이 있으며 연변대 허휘훈 교수, 연변조선족박물관 한광운 연구원도 북한단오절에 대한 관심을 갖고 고찰할 것으로 전해왔다.

성과 현대성에 부합한다는 구실로 군중유희로 바꾸었다. 남북분단 상황이 지속되면서 1960년대 이후 북쪽은 전통문화를 교조적 민속, 정책적 민속, 일인에 의한 통제와 규격화된 사회주의적 교시민속으로 전환하였다. 아울러 체제, 당성, 계급성, 인민성에 위배된 문화를 주체사상의 확산과 봉건잔재 타파라는 미명으로 變改되었다.

민속극의 경우 북한은 유물사관의 역사주의적 원칙과 현대적 미감에 맞게 새롭게 복원하고 개작하였으며, 민속놀이 대부분이 군사놀이나 체육경연 등으로 바뀌었다. 널뛰기와 그네뛰기도 정월 대보름날이나 단오절과 관련 없이 민족체육대회용 놀이가 되었으며, 농악놀이는 5월 1일 국제노동절이나 10월 10일 노동당 창건일 등에서 극장이나 야외공연 종목으로 공연된다.

북한의 민속예술은 당시의 사회역사적 조건과 창조자들의 세계관 미숙성으로 일련의 제한성을 갖는다고 전제하고, 현대성의 원칙에서 비판적으로 연구·분석해야 한다고 주장하고 있다. 북한의 교시민속 정책은 민속놀이의 생산성과 고유한 정서를 왜곡시켜 영웅성·전투성을 강조한 정치적 투쟁으로 변질시키고, 적개심이나 증오심을 고취하는 내용으로 바꾸었다. 전래민요는 일인독재의 찬양이나 노동당 정책가요로 개작하고 민속무용도 정치성을 강조하였으며, 옛날이야기는 개작·개편·첨가하여 변형시켜 체제수호의 도구로 삼고 있다. 아이들 문답식 유희동요 놀음인 수박따기 놀음조차 전쟁성을 강조하고 있다. 이처럼 북한은 설날이나 수릿날, 한가위 등의 전통명절을 형식상으로는 복원했으나 그 실체는 독재국가의 讚揚文化로 전락하였다.

주목할 사항은 北韓이 2005년 무렵부터 자신들의 단오절을 法定名節에서 廢止하고 각종 문헌에서 언급하지 않고 있다는 점이다.⁵⁾ 1990년에 중국어로 출간한 《朝鮮民俗》節日篇에서는 元旦, 寒食, 端午, 仲秋節과 七夕, 冬至를 기술하였고, 단오에 대하여 ‘여름철 최대의 절일’이라 하고 이날 山牛莠糕, 艾葉糕를 만들고 擗交(씨름), 秋千(그네), 拔河(줄다리기), 가면유희와 오락 활동을 한다고 설명하고 있으나⁶⁾ 2005년 이후의 최근 문헌에 단오절 언급이 빠졌다.

사실상 북한은 중국과 함께 북방문화의 대표적 민속으로 단오절을 강조하여 왔으며 각저총에 씨름벽화가 남아 있는 고구려 문화유산을 세계유형문화유산으로 중국과 공동 등재한 바 있다. 그러나 북한은 최근의 식량난, 화폐개혁실패, 후계자선정 등 여러 가지 경제적·사회적·정치적 어려움 등으로 인해 전통명절의 흥겨움도 줄어들었고, 새로 제정된 국가적 명절이나 사회주의 명절 등을 중심으로 발전시키면

5) 북한에서 북쪽 단오절에 대하여 2000년대에 들어와서 거의 논의되지 않고 있음을 확인할 수 있다. 예컨대 1994년에 출간된 《조선의 민속전통》 5권에는 단오맛이가 들어 있으나 2004년에 간행된 《조선민속사전》(과학백과사전출판사)와 2005년에 나온 리정남, 《조선의 사계절 민속》(평양출판사)의 여름부분에서 유두와 삼복만 말하여 단오는 배제하였고, 여름철 민속음식에서 썩떡, 여름철 민속놀이에서 씨름과 그네를 서술하고 있다. 최근 2007년에 저술된 선희창, 〈여름철의 절기와 민속풍습〉 《민족문화유산》 2, 주체96(2007), 45~47쪽을 보아도 단오는 한마디도 언급되지 않았다. 반면 음력 4월부터 6월까지 들어 있는 24절기의 입하, 소만, 망종, 하지, 소서, 대서를 언급하고 삼복이나 유두 민속은 복날 먹는 누렁개 단고기 장, 닭탕, 보리밥에 파국과 팔죽 그리고 유두날 물맞이, 모래찜질 등에 대해서는 민족풍습이라고 자세히 언급하여 단오라는 용어 자체의 사용을 기피하고 있다.

6) 方院柱, 《朝鮮民俗》平壤 外文出版社, 1990, 78쪽

서 단오절의 의미를 축소·배제하였다.

그러나 “민속놀이를 장려하여야 합니다.”라는 김정일의 교시에 따라 2007년에는 제4차 ‘대황소상 전국민족씨름경기’를 개최하고 ‘아리랑’ 대집단체조와 예술공연을 펼치는 등⁷⁾ 집체활동을 강화한 바 있다.

3. 北韓地域 端午節의 特徵

북한에서는 음력 4월 모내기가 끝나면 농민들은 하루를 쉬면서 김매기 준비를 하였는데 북한의 3대 민속명절의 하나인 단오다. 북한에서는 이 날을 ‘傳統民俗名節’ 또는 ‘民間名節’이라는 이름으로 중시하고 있다. 북한지역 여름철의 민간명절 가운데 대표인 단오의 중요성은 일찍이 김일성·김정일의 교시에도 나타난다. 즉 “추석날에 선조들의 산소에 찾아가며 단오날에 즐겁게 노는 것은 예로부터 내려오는 우리 인민들의 풍습입니다.”⁸⁾라 하고, “우리 인민들은 오월 단오명절에 씨름, 그네뛰기를 비롯한 여러 가지 민속놀이를 하였습니다.”라고 하였다.⁹⁾

이러한 세시명절도 사회주의 근로자들의 생활에서는 전 인민적 명절행사가 되었다. 즉 과거의 민속행사들의 사회적 토대가 변했고, 변화된 현실에 맞게 이를 변화시켜야 한다는 의미로 수용된다. 이러한 실질적 변화는 1960년대 단오명절에 대한 글에서도 나타난다.

우수하고 오랜 전통을 가진 우리의 민족문화유산을 계승, 발전시킨 데 대하여 심대한 주의를 돌리고 있는 우리 당은 창건 첫날부터 건전한 민족오락, 민족경기의 계승·발전을 위하여 커다란 배려를 돌려왔다. 그리하여 씨름·그네뛰기·널뛰기·활쏘기 등 민족오락, 민족경기가 근로자들의 새로운 사회생활, 새로운 생활감정에 맞게 한층 더 높은 단계로 계승 발전되고 있다. 지난 날 주로 단오명절에 진행되던 씨름·그네뛰기 등 오락·경기는 오늘 노동자들의 국제적 명절 5·1절과 역사적 8·15해방을 기념하는 민족오락경기로서 민주수도 평양을 비롯하여 전국 각지에서 진행되며 천리마 시대 근로자들의 즐거운 명절을 한층 더 흥겹게 하고 있다.¹⁰⁾

민속명절에 대하여 迷信性, 浪費性, 非文化性 등으로 비판적 시각이 강조되기도 했으나 “과거 민간명절 가운데 시대에 뒤떨어지고 반동적인 것과 함께 얽혀 있는 진보적이며 인민적인 것을 가려내어 이를 오늘의 근로자들의 구미에 맞게 비판적으로 계승 발전시켜야 한다.”는 논리를 펼치기도 하였다.¹¹⁾ 과거 명절들이 봉건시기

7) 《민족문화유산》 평양과학백과사전출판사, 2007, 1호, 36쪽 화보에는 ‘런일 초만원을 이룬 씨름경기장’ ‘관람자들의 열기 띤 응원모습’ ‘비교씨름경기의 한 장면’ ‘경기에서 우승한 씨름 선수들’ 사진 4장을 게재하였다.

8) 《김일성저작집》 20권 37쪽

9) 《민속명절과 풍습》 금성청년출판사, 1992, 64쪽

10) 황철산, <단오의 유래와 행사> 《고고민속》 1962년 3월호, 주장현, 《풍습으로 본 북한의 주민생활》 공보처, 1993, 17쪽 재인용

생산자인 농민의 생산열의를 고무하는 계기로 작용했다는 것, 과거 명절들이 조상 전래의 전통적인 미풍인 이웃 간 서로 돕고 화목하게 지내려는 인민적인 풍습이 반영되어 상부상조하는 생활풍습이라는 점, 마지막으로 과거 명절에는 건전한 놀이와 오락이 많았으며, 특색 있는 절음식이 적지 않았고, 널뛰기나 씨름 등 인민들의 체력향상에도 좋았으며 명절의 분위기를 돋우는데도 매우 좋은 것이기 때문이라 하였다.¹²⁾

이러한 취지하에 북한의 전통명절은 1980년대에 들어와서 본격적으로 복원되었다. 1988년에는 추석을 휴식일로 정하고, 1989년에는 설날과 한식, 단오 등이 공식적 민속고유명절로 부활됨으로써 설날인 음력 1월 1일, 단오, 추석 등이 민속명절의 중심이라 할 수 있었다. 여름철의 민속명절로 4월 초파일, 5월 단오, 6월 유두가 들었으나¹³⁾ 1991년 한식이 민속명절에서 제외되었고, 2005년부터 단오도 민속명절에서 제외되었다.

2005년 발간된 북한민속명절음식 소개책자에도 단오음식은 제외되고 설명절 음식으로 떡, 지짐, 떡국, 산적, 당과류와 음료, 과일, 술, 정월대보름음식으로 오곡밥, 복쌈, 국수, 검정나물, 술이 있으며 한가위음식, 동지음식 등 네 명절에 대한 것만 소개하고 있다.¹⁴⁾ 민속명절인 단오가 제외된 반면 북한의 10대 국가명절인 김일성·김정일 생일, 정권창건일, 노동당창건일 등에 높은 비중을 두고 있다.¹⁵⁾ 북한의 법정공휴일은 13회이며 총 공휴일은 17일이다. 1974년 김일성 생일(4월 15일) 1982년 김정일 생일(2월 16일)을 민족최대의 명절로 지정함에 따라 설날, 인민군창건일(4월 25)과 함께 2일간 휴무를 하며, 술과 고기, 과일 등을 특식으로 지급한다. 따라서 소위 5대 민속명절인 음력설, 양력설, 정월대보름, 단오, 추석 등은 민간차원에서 형식적으로 소규모로 이뤄지고 있다.

북한은 2003년부터 단일민족을 강조하기 위해서 양력설 대신 음력설을 기본설명절로 정하고 단오는 '수리날'로 부르고 추석은 '한가위'로 그 명칭을 고유어로 바꿨다. 그러나 2005년부터 수리날을 국가민속명절에서 제외함에 따라 북한의 민속명절은 음력설, 정월대보름, 한가위 등이 3대민속명절로 손꼽힌다. 따라서 단오날은 하루를 휴무하고 가까운 일요일에 하루 보충노동을 하는 代休制度를 시행했지만 법정민속명절에서 제외함에 따라 이것도 중단되었다. 그러나 협동농장에서는 마을 또는 농장에서 그네줄을 매고 씨름판도 마련하여 명절을 즐기고, 도시의 공장, 기업소들에서는 공원이나 유원지에 놀이터를 잡아서 놓고 있다.¹⁶⁾ 설날과 한가위에는 농촌과 일부 도시인들 가운데 차례를 지내고 있으며, 추석날 성묘는 거주지 시군을

11) 엄영찬, <18~19세기 우리나라의 민간명절행사> 《고고민속논문집》 5집, 1973 재인용

12) 주강현, 《풍습으로 본 북한의 주민생활》 공보처, 1993, 18쪽

13) 임도준 편, 《조선의 민속전통》 5, 민속명절과 놀이, 과학백과사전출판사, 1994, 26쪽

14) 림찬영, <민속명절음식> 《조선의 특산료리》 평양출판사, 2005, 244~250쪽

15) 장정룡 외, 《북한의 현실과 우리의 미래》 집문당, 2003, 147쪽

16) 임도준 편, 《조선의 민속전통》 5, 민속명절과 놀이, 과학백과사전출판사, 1994, 47쪽

넘어서 다른 지역으로 다녀올 수 있게 묵인하고 있다. 따라서 북한 단오날은 한국이나 중국처럼 대규모 축제를 열거나 기념하지 않고 가정에서 썩을 뜯어서 떡을 해 먹거나 전국씨름대회를 관람하는 등 단순한 명절행사로 축소되었다.

마을 또는 협동농장별로 민속대회를 열고, 씨름, 널뛰기, 그네 등 여러 가지 민속놀이를 한다. 도시의 공장이나 기업은 유원지나 공원에서 놀이장을 만들고 경우에 따라서는 가족들도 참가한다. 최근 몇 년 식량난이나 물자부족이 심각하지만, 막상 놀이판이 열리면 노래나 춤만은 끊어지지 않는다. 북한에서도 5월의 단오절을 표상하는 음식물은 썩떡이며 지금도 단오절이 되면 여성들이 썩을 뜯어서 떡을 만든다.¹⁷⁾

최근 북한 단오절은 여름철 명절로만 다루고 있다. 그리고 단오날 유래를 고대 마한지방의 풍습이라 하거나 중국 초나라 때 굴원이 멱라수에 빠져 죽은 날에서 유래했다고도 하며, 수릿날 어원은 수레바퀴 모양의 썩떡을 만들어 먹은 것으로 설명하였다.

우리나라에서 음력 5월 5일을 단오명절로 한 것은 멀리 고대시기부터였다. 옛 기록에 고대 진국의 마한지방에서는 봄씨불임을 끝내고 김매기를 앞둔 시기 어느 하루를 음식을 차려놓고 노래와 춤을 추면서 명절로 즐기었다고 한다. 이 기록에 음력 5월 5일이라는 기록은 없으나 봄씨불임이 끝난 다음에 즐겨 놓았다고 한 것으로 보아 후세의 단오와 같은 절기이고 진행한 민속놀이와 의례도 단오날의 것과 유사하다. 오월단오라는 말은 5월의 첫 5일이라는 뜻이다. 즉 오월단오는 음력 5월 5일을 의미한다. 먼 옛날 어떤 선비가 이 날에 억울하게 물에 빠져 죽었는데 그를 애석히 여겨 그가 죽은 날인 5월 5일을 명절로 쇠게 되었다는 전설도 전해지고 있다. 오월단오를 일명 ‘수리날’ ‘술의날’이라고 하기도 하였으며 한자말로 ‘천중절’ ‘중오절’이라고도 하였다. 여기서 ‘술의’라는 말은 ‘수레’에 대한 옛 표현으로 이날에 썩떡을 수레바퀴모양으로 만들어 먹은 데로부터 붙여진 이름이다.¹⁸⁾

단오의 고유어는 수릿날이고 그 뜻은 太陽節과 다르지 않다. 단오명절이 기록된 것은 신라 때인데 삼국사기에는 ‘단오’를 鄉札로 표기하여 ‘수리’라 부른 것으로 보면 이 명절의 연원은 삼국시대까지 소급된다. 고려 말 원천석(元天錫:1330~?)은 “新羅是日號爲車”라 하여 신라 때부터 ‘수리’라 불렀음을 추론하였는데¹⁹⁾ 한글로 기록한 〈動動〉 이외 문헌에는 한자로 ‘車’ ‘車衣’ ‘戍衣’ ‘戍依日’ ‘水瀨’ 등으로 다르게 쓰였다.²⁰⁾ ‘수리’ ‘술의’는 高·上·日·神·峯을 뜻하는 고대어로 삼국시대 5월과 10월의 農功始畢期에 태양신에게 제사한 제천의식의 信仰的 基底로 파악된다.²¹⁾

《東國歲時記》에 “단오의 속명은 술의일로서 술의는 우리말로 수레바퀴를 뜻한

17) 유경재, <단오절을 통해 본 문화변용> 《아시아의 단오민속》 국학자료원, 2002, 117쪽

18) 이정순 외, 《열두달민속이야기》 근로단체출판사, 2002, 93~94쪽

19) 元天錫, 《稔谷詩史》卷5

20) 張正龍, 《江陵端午祭 現場論 探究》 國學資料院, 2007, 205쪽

21) 新羅에서는 正月에 日月神에게 賀禮하는 宮中風習이 있었다. 《隋書》卷81, 東夷傳 新羅, “每正月旦相賀…其日拜日月神”

다.”라 하였는데²²⁾ 여기서 수레바퀴는 태양이며 수레바퀴를 돌리는 신은 태양신이다. 그것은 고구려 고분유적인 중국 집안 5호 무덤 천장의 수레바퀴를 끄는 신선 그림이 새겨져 있음에서 유추된다.²³⁾ 따라서 단오날에 먹는 수레바퀴 모양으로 만든 시절음식의 車輪形 수리치떡은 태양을 상징한 것으로 陽氣를 受用하는 의미로 해석된다.²⁴⁾ 이 날을 ‘水瀨日’이라 하여 밥을 水瀨에 던져 굴삼려(屈三閭, 삼려대부 굴원)를 제사한 것에서 나왔다는 것은 중국단오기원설에 따른 것이다.²⁵⁾ 북한학계에서는 ‘수리’에 대하여 수레바퀴 설보다는 높은 곳이나 산봉우리, 꼭대기 등으로 파악하고 있다.

정수리, 이 단어는 어떤 물체의 제일 꼭대기부분을 이르는 말이다. ‘정’은 ‘이마 정’이다. ‘이마’는 눈썹으로부터 머리털까지의 부분이다. 그러나 이 한자 ‘정’은 어떤 물체의 가장 윗부분을 표시한다. ‘수리’는 산봉우리다. 때문에 한자 ‘봉’을 수리봉이라고 하였다. 산에서 가장 높은 곳이 봉우리다. 그러므로 정수리는 솟구멍이 있는 머리의 꼭대기부분이라는 말이다. 이것을 순한자어휘로 표현하면 ‘정상’이 된다.²⁶⁾

‘수리’라는 말은 “높은 부분, 산봉우리, 꼭대기”를 가리키는 오랜 고유말이다. 《삼국유사》에는 ‘봉우리성’이라는 뜻을 나타내는 지명 ‘봉성’을 ‘술이홀’(述爾忽)이란 말로 대체시킨 것이 있는데 여기에서의 ‘술이’는 ‘수리’에 대한 한자표기이다. 이것은 봉우리와 수리가 같은 뜻을 가진 말이었다는 것을 가리킨다. 지금도 높은 주봉으로 되는 산봉우리를 ‘수리봉’이라고 하며 제일 사납고 날개가 크며 높이 나는 새를 ‘수리’ ‘수리개’라고 한다. 지명이나 동물이름들에서 쓰이는 높은데를 가리키는 말²⁷⁾

4. 北韓地域 端午節의 現況

현재 북한에서는 비공식적이지만 단오날에 마을별로 농악무가 행해지고, 씨름, 줄다리기, 그네, 윷놀이, 장기, 탈춤의 민속놀이를 허용하고 있다. 북한 단오날에 가장 인기를 끄는 것은 모래벌판에 황소를 상으로 걸고 펼치는 장정들의 씨름판이다. 북한당국은 ‘대황소상 전국근로자들의 텔레비존 민족씨름경기’대회를 개최하고 있으며, 주요장소는 모란봉, 대성산, 정방산, 구월산 등 전국명승지에서 행하고 있다.

최근에는 지역과 형편에 따라 단오명절을 별 의미없이 넘어가는 경우가 많다고 한다. 經濟難도 경제난이고, 집체적으로 행하는 모내기가 늦어져서 단오 전까지 끝

22) 洪錫謨, 《東國歲時記》 端午條, 1849년.

23) 《고구려문화》 평양 사회과학출판사, 1975, 도판 39쪽.

24) 張正龍, 《江陵端午祭》集文堂, 2003, 147쪽 “단오의 수리치떡은 떡이 아니고 藥이고 太陽이다.”

25) 金邁淳, 《例陽歲時記》1819年, “國人稱端午日 水瀨日 謂投飯水瀨 享屈三閭也”

26) 聶鍾勳, 《조선말단어의 유래》 평양 금성청년종합출판사, 2001, 147쪽

27) 金仁浩, 《어원유래상식 1》 평양 사회과학출판사, 2005, 20쪽

나지 않으면 그 해 단오는 쉴 수가 없다고 한다. 북한에서는 ‘우리민족의 전통적인 민속명절 수릿날’이라고 부르며 평양방송에서는 단오풍습의 유래를 설명한다. 이날 즐겨 만들어 먹는 썩떡이 수레바퀴처럼 생겨서 수릿날이라고 부른다. 들판에 자라는 썩을 부녀자들이 캐다가 찌서 떡을 만들며 그 외는 수리취떡, 설기떡, 앵두화채 등을 만든다. 창포 삶은 물로 머리를 감는 여성도 있고 창포뿌리는 비녀로 사용하기도 한다. 남자들은 씨름경기를 하고, 여자들은 그네뛰기가 기본이다. 널뛰기, 옷놀이, 탈놀이도 있는데 평양시민들은 옷놀이를 하면서 술 한 잔에 만사를 잊고 하루를 덩실덩실 춤추며 논다.

도시는 도시대로, 농촌은 농촌대로 각기 사정과 형편에 따라 단오명절준비에 들어가는데, 당국으로부터 특별히 내려오는 술이나 고기, 과일 등 명절공급이 없기 때문에 각 단위별로 능력껏 술과 음식을 장만하고, 가정에서는 아이들에게 아껴두었던 새 옷과 새 신발 등을 꺼내주며 단오맛이를 한다.

농촌에서는 5월초쯤 시작된 모내기가 끝나 잠시 휴식을 취하는 시점이고, 농촌동원에 나갔던 근로자들이 귀가하여 맞이하는 단오이기에 그 의미가 남다르다고 한다. 비교적 규모가 큰 평양지역 근교마을의 단오날은 먼저 주민들이 구성한 농악무한마당이 펼쳐지면서 시작된다. 곳곳에서 씨름, 줄다리기, 그네, 탈춤, 옷놀이, 장기 등 민속경기가 열리고 다른 한편에서는 여성들이 썩떡, 설기떡, 수리취떡을 만들어 놓고 품평회가 열린다.

민속경기의 백미는 남자들의 씨름인데 2002년부터 시작된 대항소상 씨름에는 천하장사가 뽑히고 별도로 각 지방에서 황소를 상품으로 걸고 씨름경기가 벌어진다. 일부 군소재지에서는 구경나온 주민들을 대상으로 복권식 경품추첨을 한다. 지역마다 조금씩 다르지만 대개 1장에 50전 안팎으로 한사람이 여러 장을 살 수 있다. 추첨은 민속경기가 끝난 다음에 하는데 등위에 따라 텔레비전, 가구, 자전거 등 고가의 생활용품들을 준다.

평양에서는 ‘3일 놀이’라고 하여 주말을 낀 3일간 모란봉 씨름장과 대성산 민속놀이장, 평양체육관 실내에 집중되며 민요 부르기와 민속악기 연주무대, 널뛰기, 떡치기, 해서탈춤 등 민속풍물도 선보인다. 아이들은 줄넘기와 꼬리잡기를 하거나 운동경기로 하루를 보낸다. 모란봉 씨름장에서는 민족씨름경기가 열려서 우승자는 황소를 상으로 받는다. 씨름은 살바를 매는 것이나 기술이 남쪽과 유사하나 모래판에 앉아서 시작하지 않고 서서하며, 선수들이 상의를 입고 체급이 없이 대등하게 하는 것이 다르다.

널뛰기는 높이를 짤 수 있는 막대기를 세워놓고 누가 높이 올라가는지 경합을 펼치기도 하며, 옷놀이나 장기는 겨루기놀이라 하는데, 옷놀이는 남녀노소 누구나 즐기는 대중오락으로 ‘조선인민이 가장 즐겨 논 민속놀이의 하나’라고 말한다. 장기는 주로 성인들이 사고력을 높여주는 유익한 놀이라 하여 직장에서는 장기판을 준비하며, 판이 우리 것보다 크고 말에는 한자가 아닌 한글로 썼다. 이밖에 개성의 고려박물관 마당에서 행하는 단오놀이에도 주민들이 많이 붐비는데, 한복을 입은 여인

들이 장고와 북장단에 맞추어 군무를 추고 과거 고려성균관 마당의 고목나무에서 그네도 뛰고 그 아래에 모여서 널뛰기와 윷놀이를 하며 하루를 즐긴다.

북한에서 단오명절을 준비하는 습속에서 창포물에 머리를 감는 풍습은 유지가 되나 창포비너는 머리를 길게 기르지 않으므로 만들어서 꽃지 않는다. 따라서 단오빔을 입는 풍습도 사라진 과거의 풍습이 되었다고 한다.²⁸⁾ 1989년부터 단오를 다시 명절로 쇠고 있지만 봄철 파종이 끝난 다음에 논다고 한 것에서 노동생활의 전통을 강조하고 있으며 씨름과 줄다리기는 빠지지 않는다.²⁹⁾ 대성산 단오 때는 해서탈춤인 봉산탈춤을 선보이기도 하며 씨름도 활발하게 진행된다. 단오날이 될 때마다 “북반부에서는 오늘도 전통적인 풍습을 살려 단오명절을 쇠면서 썩떡, 수리취떡 등 민속음식을 먹으면서 씨름, 활쏘기, 윷놀이, 그네뛰기, 널뛰기, 봉산탈춤같은 민속놀이를 즐겁게 보내고 있다.”고 언론매체에서 보도하고 있다. 1989년부터 2005년까지 단오가 민속명절이 되면서 특식이 나오지 않고 다만 단오날 쉬는 대신 가까운 일요일에 군무를 해야 하므로 주민들 사이에서는 명절휴식의 의미를 크게 두지 않는다.³⁰⁾

단오가 되면 북한사람들은 이미 준비해놓았던 창포(개울가에서 여러 해 사는 풀의 한가지로 장풍이라고도 한다)를 삶아 그 물에 머리를 감았다. 어떤 사람은 창포뿔에서 물맛기를 하였고 한다. 그리고 부녀자들은 창포물에 머리를 감을 뿐 아니라 창포뿌리를 잘라 비너도 만들어 꽃았다. 창포뿌리 비너에는 수복(장수와 행복의 뜻)이라는 글자를 쓰기도 하고 붉은색을 들이기도 하였다. 이렇게 한 것은 오월 단오날 창포 삶은 물에 머리를 감고 창포뿌리비너를 꽃으면 머리에 윤기가 돌고 머리칼이 빠지지 않으며 앓지 않는다는 말이 전해져 왔기 때문이었다. 여기에는 미신적 관념도 없지 않지만 단오명절을 맞으며 몸을 깨끗이 거두고 치장을 하게 하려는 뜻도 담겨져 있다. 단오날에는 이렇게 몸을 깨끗이 한 다음 붉은색, 푸른색 등의 고운 옷들을 입었다. 이렇게 차리는 것을 ‘단오장’ ‘단오빔’이라고 하였으며 이 말은 다 단오날에 색깔 고운 좋은 옷을 입고 즐기겠다는 의미를 담고 있다.³¹⁾

단오절 놀이는 북한주민들에게 있어 여전히 즐거운 명절놀이이다. “놀이 가운데서 단오를 상징할 정도로 널리 돌아온 것은 씨름과 그네뛰기였다. 이러한 놀이는 사람들의 체력단련과 호상친목을 도모하는 계기로 되었다.”고 말한다.³²⁾ 북한단오를 ‘여인들의 명절’이라고 할 정도로 여성들의 그네뛰기가 성황을 이룬다. 과거 평양단오명절은 유명세를 탔는데 단오날 그네뛰기에서 1등을 한 여성에게는 가정의 주부로

28) 유경재, <단오절을 통해본 문화변용> 《아시아의 단오민속》 국학자료원, 2002, 117쪽 “오늘날 북한에서도 창포를 빗대신 머리에 꽃고 창포물로 머리를 감거나 또 남성들은 액막이로 창포뿌리를 허리에 걸치거나 하는 풍습은 이미 찾아볼 수 없다...단오절 등 행사도 현대적인 유희나 오락, 의상으로 대체된 부분이 많이 있다. 한편 여성이나 어린이, 노인 등 많은 사람들이 참가할 수 있는 대중성놀이가 늘었다는 면에서 긍정적인 평가를 받는다고 한다.”

29) <금수강산>, 1991년 3호, 조선민주주의인민공화국 오늘의 조국사발행, ‘단천아리랑과 북청의 돈돌라리’ <금수강산>, 1996년 5호, ‘5.1절을 맞는 근로자들- 그네뛰기, 씨름은 근로자들이 언제나 즐기고 있다.’

30) 전영선, 《북한민족문화 정책의 이론과 현장》 도서출판 역락, 2005, 138

31) 이정순 외, 《열두달민속이야기》 근로단체출판사, 2002, 94쪽

32) 사회과학원 민속학연구실, 《조선민족풍습》 사회과학출판사, 1990, 146쪽

서 살림을 알뜰히 꾸리기를 바라는 뜻에서 ‘대야’를 상으로 준다고 한다. 평양에서 개최된 씨름도 전국적으로 유명하며 이를 민족체육종목으로 강조하고 있다.³³⁾

북한씨름은 나이와 힘에 따라 애기씨름, 중씨름, 상씨름의 순서로 진행한다. 대부분 원씨름으로 하고 농촌에서는 특별한 규정에 구애되지 않고 아무 때나 살바를 매지 않고 하는 장난씨름인 ‘민둥씨름’을 많이 하고 ‘선씨름’도 한다. 씨름수는 손을 쓰는 수, 다리를 거는 수, 몸통을 쓰는 수로 나눈다. 씨름에서 이긴 남성들에게는 ‘장사’라 부르고 상으로는 황소를 주어왔다.³⁴⁾ 지난 2002년부터 개최된 북한의 대황소상 전국민족씨름경기에서는 우승자에게 실제 황소 900kg이 나가는 ‘대황소’와 정교하게 다듬은 금소방울을 시상하였다. 그러나 경기의 창안이나 형식, 방식, 시상 등이 이른바 김정일의 ‘敎示民俗’으로 이루어져 북한민속의 현재적 상황을 보여준다.

일찌기 경애하는 장군님께서는 옷을 하나 입어도 민족성이 뚜렷한 조선옷을 즐겨입고 한곡조의 노래와 춤을 추어도 우리의 민요가락과 장단에 맞추며 놀이를 하나 하여도 씨름과 윷놀이, 그네뛰기 등 민족체육과 민속놀이를 장려할데 대한 귀중한 가르침을 주시었다. 나라의 민족체육발전에 언제나 깊은 관심을 돌려오신 경애하는 장군님의 크나큰 사랑과 은정은 조국의 푸른 하늘가에 울려퍼지게 한 씨름경기장의 금소방울소리에도 깃들여있다. 지금으로부터 5년 전인 주체91(2002)년 어느날 경애하는 장군님께서는 민족체육발전실태를 료해하시고 전국적 규모의 민족씨름경기를 특색있게 조직한데 대한 가르침을 주시면서 경기형식과 방법, 경기시상에 이르기까지 구체적인 방도를 밝혀 주시었다. 민족적전통을 귀중히 여기시고 빛내여가시려는 우리 장군님의 한없이 숭고한 사람이 있었기에 씨름경기장에는 우리나라의 유명한 송암명기소목장의 대황소가 나타나 사람들을 기쁘게 하였고 정교하게 다듬은 금소방울이 영예의 우승자에게 차례지는 흥겨운 모습이 펼쳐질 수 있었다. 우리 인민들의 커다란 기대와 관심 속에 민족의 성지인 평양의 풍치수려한 모란봉과 룡라도에서는 4차에 걸쳐 ‘대황소상’ 전국민족씨름경기가 련일 초만원을 이루며 관람자들의 열기띤 응원속에 성황리에 진행되였다.³⁵⁾

북한민속씨름대회는 우리나라에서도 방영되었다.³⁶⁾ 단오날에는 탈놀이와 농악놀이도 하는데 황해도 봉산지방에서는 단오날 낮에는 남자들이 씨름판을 벌리고 여자

33) 리재선, 〈몇가지 민속놀이의 유래에 대한 고찰(씨름)〉 《조선고고연구》 3, 사회과학출판사, 2002, 28쪽
“우리나라 씨름은 인민들의 근면한 로동 생활 속에서 창조되어 전하여 오는 유래가 오랜 민속놀이이며 우리 민족의 체질과 기호, 감정에 맞는 우수한 민족체육종목의 하나이다.”

34) 오창원, 《우리나라의 지리와 풍속》 금성청년출판사, 1991, 257쪽

35) 《민족문화유산》 2, 과학백과사전출판사, 주체96(2007), 2007년 5월 25일 발행, 6쪽

36) 〈CBS 노컷뉴스〉 2007년 6월 22일 “천하장사 이만기, 북한씨름 해설말아” 초대 천하장사 출신 이만기 교수 XTM ‘대황소상 북한씨름대회’ 해설, ‘대황소상 북한민속씨름대회’는 2002년 단오에 북한에서 전 지역 근로자를 대상으로 개최된 첫 씨름대회의 실황 녹화물로 이만기 교수는 최상용 캐스터와 함께 중계한다. 남한 씨름과 차이가 나는 북한 씨름 해설을 맡은 이만기 교수는 “북측 씨름은 모래판이 아닌 매트 위에서 한다는 점과 상의를 입은 채 기립상태에서 경기를 시작한다는 점, 체급이 없다는 점 등이 특이하다”면서 “하지만 기술적인 부분에서는 큰 차이가 없다. 한 뿌리에서 시작된 남북 씨름이 언젠가 다시 같은 맥락으로 이어지기를 바란다.” 고 밝혔다. 이만기 교수는 현재 우리측 씨름 선수들과 북한 선수들이 함께하는 씨름대회를 추진 중이다. 우승자에게는 900kg이나 나가는 ‘대황소’와 순금으로 제작된 금소방울이 주어지는 ‘대황소상 북한민속씨름대회’는 2003년을 제외하고는 매년 꾸준히 개최되고 있으며 2006년 9월에 제4차 대회가 열린 바 있다.

들은 그네뛰기를 하고 저녁에는 탈판에 모여 탈놀이를 구경한다. 봉산 앞산 밑의 경수대에서 진행된 탈놀이는 사방에 횃불을 걸어놓고 저녁부터 다음날 새벽 동이 틀 때까지 하였다. 농악놀이는 농악무, 농악희, 농악노래 등 세 가지가 있으며 농악무에는 ‘마당돌기’와 ‘구정놀이’가 있다.³⁷⁾

마당돌기는 전원이 열을 지어 둥그렇게 돌며 가락에 맞추어 춤을 추는 원무이며, 구정놀이는 ‘영산놀이’라고도 하는데 잡이나 잡색이 각기 개성의 연기를 뽑내는 독무대다. 농악희는 희극적 놀이로 ‘진굿’ ‘문잡이’ ‘도적잡이’ 등과 잡색의 탈놀이를 이루어진다. 진굿은 분렬행진으로 군대가 진을 치고 조련하는 것을 본 딴 것이고 문잡이는 두 군사가 관문을 사이에 두고 싸우는 모양을 형상한 놀이, 도적잡이는 도적을 잡는 것을 내용으로 한다.

함경도 북청지방의 돈돌라리춤은 속후 모래산 주변의 경치 좋은 바닷가에서 춤을 추고, 광천지방에서는 단오날 농민들이 주동이 되어 팽과리, 북, 장구, 징, 새납, 통소 등 민속악기를 가지고 음악을 울리면서 마당놀이를 한다. 종성지방의 방천놀이는 여성들 놀이로서 야외에서 음식을 차려놓고 민요를 부르고 한 해 동안 궁리해 낸 자작노래를 한다. 광천일대에서는 마당에서 놀 때 이것을 ‘마당률’ ‘음률’이라고 한다. 음력 단오날에 노는데 농악과 칼춤이 중심이다. 농민들이 중심이 되어 놀이패를 조직하고 마을의 ‘서재’(공동집회장)에서 준비를 한다. 마당놀이 첫과장은 ‘마당률’ 농악놀이로서 팽과리, 북, 장구, 징, 새납, 무용수 등이 등장하며 무용수는 고깔을 쓰며 놀이꾼들은 상모를 돌리지 않는다. 무용수는 손목동작을 사용해 긴 손수건을 들고, 장삼을 든 손목을 좌우로 펴고 젖히고 돌린다. 이러한 손동작은 함경도 지방 무용에만 전한다. 둘째과장은 ‘원률’로 칼춤이다. 이것은 소년들이 나와서 쌍무 또는 4인무로 되어 있으며 여자 옷차림으로 흰 저고리, 분홍치마를 입고 한삼을 끼고 쾌자를 입는다. 양손에는 칼목이 꺾이는 무용칼을 쥐는다. 셋째과장은 통소경연이며 <애원성> 등 함경도 민요를 주로 부른다. 함경북도 방천놀이는 종성지방 여성들의 야외 화전놀이이다. 오월단오와 유두 사이에 행하며 애원성, 성주풀이 등을 부르고 일제침략에 대한 반항, 조국의 운명예견, 계몽 등이 주요 내용이다. 북한에서는 단오날 지역별 민속체육놀이가 전승되는데 평양단오는 다음과 같다.

평양단오명절놀이는 ‘3일놀이’라고 하여 음력 5월 4일은 창광산에서, 음력5월 5일은 금수산(모란봉)의 앞동산에서, 6일은 금수산의 뒤동산에서 단오명절놀이를 하였다. 이때 금수산과 창관산의 로송들 가운데서 그네줄 매기에 적당하면서도 사람들이 모여 놀기도 좋은 곳에 그네가 설치되곤 하였는데 이곳에 녀인들이 떼를 지어 모여 들어 그네를 뛰면서 즐기었다. 명절 옷차림을 화려하게 하고 모인 부녀자들과 처녀들, 아이들 그리고 로인들까지 초여름의 꽃향기 속에서 하루종일 그네뛰기에 날가는줄 몰랐으며 영명사 뜰 앞에서 거행되는 남자들의 씨름과 광대놀이와 어울려 말그대로 모란봉은 꽃바다, 사람바다를 펼치었다.³⁸⁾

37) 이정순 외, 《열두달민속이야기》 근로단체출판사, 2002, 111쪽

38) 이정순 외, 《열두달민속이야기》 근로단체출판사, 2002, 98쪽

북한의 민속놀이는 인민성이 풍부하고 일상생활과 밀접하다. 또한 알기 쉽고 양반착취계급을 반영하지 않으며 우리 민족의 낙천적 기상과 풍부한 정서가 넘치는 고유한 문화전통을 계승하고 있다고 정의한다. 그러나 현재의 세시풍속과 관련된 민속놀이 대부분이 북한정권과 관련된 군사놀이나 체육경연 등이다.³⁹⁾ 널뛰기나 그네뛰기는 단오날과 관련 없이 민족체육대회용 놀이로 바뀌어 거행되며, 농악도 5월 1일 국제노동절이나 10월 10일 노동당 창건일 등에서 극장이나 야외공연 종목이다. 줄다리기 역시 인민봉기의 형상으로 집단역량을 시위하며 투쟁정신을 배양하는 놀이로 장려된다.

2006년에는 봉산탈을 역사주의적 원칙과 현대적 미감에 맞게 복원 개작하였다. 이는 “봉산탈 전반형상에서 조선탈의 해학적인 특징을 살리면서 22종의 탈을 시대적 미감에 맞게 조형 예술적으로 복원 및 개작하여 원전적 가치가 있게 완성하였다.”고 한다.⁴⁰⁾ 북한 봉산탈춤은 1946년 6월 4일 평양 북조선공산당중앙조직위원회 회의실(현재 당창건사적관)에서 첫 번째 공연을 하였다. 1946년 11월 사리원극장에서 봉산탈춤보존회가 결성되었고, 1955년 봉산탈춤을 기록영화로 제작하였으며, 무성영화 봉산탈춤을 1987년 3월 다시 촬영하여 완성본을 만들었다. 2003년 6월 13일 봉산군 온정리에서 농장원들이 봉산탈춤을 추었고 이후 봉산탈극으로 변화시켰다. 북청사자놀음도 무대공연, 대중오락, 체육경기응원에 도입되어 사자춤을 추고 체육대회 응원용으로 활용되고 있다. 산대극과 탈극의 발전은 민간극화되면서 지방적 특색을 강하게 나타내면 이것이 집대성된 것이 황해도 탈극이라 한다. 북한학계는 봉산탈춤이 발전하는 과정에 탈극화되어 다양한 변종을 가지면서 발전한 민간극으로 평가한다.⁴¹⁾

수리치떡은 “이 날 썩을 뜯어서 떡을 만들어 먹었는데 그 모양을 달구지 바퀴처럼 만들었기 때문에 이 날을 ‘술의날’이라고 하였다. 예로부터 단오날에 새로 돌아오는 수리취나 썩을 뜯어 떡을 해먹으며 여러 가지 놀이로 하루를 보냈다.”고 하였다.⁴²⁾ 북한의 열두 달 민족음식 가운데 5월중 음식으로 대표적인 것으로는 썩떡, 취떡, 설기떡, 상화떡이며 청량음료의 일종인 제호탕과 각서 등이다. 5월에는 햇보리, 오이가 나오는 계절이므로 햇보리와 오이로 만든 음식들도 이채를 띠다고 한다.⁴³⁾

수리취를 뜯어 떡을 해먹으며, ‘떡썩’이라 하여 참썩을 뜯어 떡을 하나 쌀이 귀하고 쌀값이 폭등하여 썩이나 수리취를 뜯어다가 밀가루에 범벅으로 무쳐 먹는다. 썩떡은 썩송편과 썩찰떡이 있는데 “썩은 사람의 몸을 덥게 하고 위장을 든든하게 한

39) 《재미있는 민속놀이》 금성청년출판사, 1994, 131쪽 “그네뛰기 놀이목적:온몸을 튼튼히 하고 공중에서 몸을 가늠할 줄 아는 기능과 대담성, 용감성, 슬기롭고 고상한 정서를 키우는데 있습니다.”

40) 《민족문화유산》 2006. 제4호, 과학백과사전출판사, 55쪽 <봉산탈의 복원 및 개작>

41) 리동원, 《조선구전문학연구》 I, 문학예술종합출판사, 1999, 300쪽

42) 사회과학원 민속학연구실, 《조선민족풍습》 사회과학출판사, 1990, 146쪽

43) 림찬영, <음력으로 본 열두달 민족음식> 《조선의 특산료리》 평양출판사, 2005, 243쪽

다. 쑥을 넣어 만든 떡은 향기롭게 찰기가 있으며 떡이 졸깃졸깃해지며 쉽게 굳어지지 않는다. 또한 맛이 잘 변하지 않는 것이 특징이다.”라고 언급한다.⁴⁴⁾ 북한단오명절은 쑥떡, 수리취떡, 설기떡(시루떡), 상화떡(기지떡), 제호탕, 분단, 앵두화채 등을 특색 있는 음식으로 꼽는다.

5월 단오를 상징하는 명절식은 쑥떡이다. 단오가 되면 여성들은 쑥을 뜯어다가 떡이나 절편을 만든다. 쑥떡을 계절식으로서 향기가 좋고 독특한 맛과 색 같이 있어 인민들이 좋아하는 음식물로서 널리 전해지고 있다. 그 외 단오 때에는 호박, 오이 등이 열리고 호박채, 오이채, 호박전 등을 만들어 이웃 사람과 서로 나누거나 한다. 단오에는 산과 들판의 경치가 좋은 곳에 모여서 하루를 즐긴다.⁴⁵⁾

북한 단오절에는 수리취떡과 수리취밥, 쑥떡을 많이 해먹고 있다. 단오날에 먹는 ‘수리취떡’은 쑥으로 만든 것이다. 즉 戊衣草는 쑥과 같은 종류로 《本草綱目》에서는 狗舌草라 하여 천년 묵은 좋은 쑥을 지칭했다. 산에서 나는 수리취는 쑥의 변종으로 불을 붙이는 부시깃을 하는 일이나 식용으로 먹고 향기로운 풍미는 쑥과 같은 기능을 한다. 이처럼 북한지역에서는 단오날 쑥물이나 익모초의 민간 단방약을 먹던 관습을 계승한 것으로 보인다.⁴⁶⁾

단오 무렵 서해에서는 준치잡이를 한다. 준치는 고급어족으로 자망, 풀거리, 덩장 같은 그물을 쳐서 잡는데 음력 5월 중순에 이르면 준치들이 알을 낳기 위해 풀등(개펄, 진펄에서 썰물 때 드러나는 등마루벌)을 넘나든다. 준치는 단오 때 만두를 만들어서 먹거나 준치국을 끓여 먹는다. 준치에 대한 북한지역 전설은 다음과 같다.

먼 옛날부터 준치는 고기 맛이 하도 좋고 가시까지 없었던 까닭에 사람들은 고기잡이를 할 때 준치를 골라가며 잡아냈다고 한다. 결국 얼마 못가서 준치는 멸종의 위기에 처하게 되었다. 급해 난 룡왕은 비상회의를 열고 모든 물고기들을 불러 들어서 준치의 멸종원인과 대책적 문제를 토의연구하게 하였다. 토의결과 준치에게 가시가 없기 때문이라는 원인이 밝혀지게 되었다. 그래서 룡왕은 사람들이 준치를 잡아먹지 못하도록 가시 많은 물고기를 만들어 주기 위하여 모든 물고기들이 자기에게 있는 가시 한 개씩 뽑아서 준치의 몸뚱이에 꽂아 줄 것을 어명하였다. 솔한 물고기들이 룡왕의 어명에 따라 제각기 자기의 가시 한 개씩 뽑아서 준치의 몸뚱이에 꽂아주기 시작하였다. 그런데 그 가시가 어찌나 많았던지 한동안 아픔을 참고 있던 준치는 동통을 이겨 낼 수 없어 그만 도망치게 되었다. 준치가 도망치는데도 솔한 물고기들이 쫓아가면서 가시를 꽂아주었기 때문에 자연히 준치의 꼬리에는 가시가 많아지게 되었다고 한다.⁴⁷⁾

준치는 생선 가운데 가장 맛이 있어 眞魚라고 하지만 가시가 많으므로 통째로 찌서 윗부분의 살을 나무젓가락으로 들어내고, 가운데 가시를 들어낸 다음 다시 고운

44) 《자랑높은 조선민족음식 1. 떡》 평양 조선출판물교류협회, 1998, 화보

45) 임도준, 《조선의 민속전통》 5, 과학백과사전편찬위원회, 1994, 27쪽

46) 장정룡, 〈세시풍속과 강릉단오제 콘텐츠〉 강원도민속학회 2007년 정기학술대회 논문집, 2007.6.18, 187쪽

47) 이정순 외, 《열두달 민속이야기》 평양근로단체출판사, 2002, 113~114쪽

체에 내려서 잔가시를 골라낸다. 살만 발라 둥근 완자를 만들어 국을 끓이거나 밀가루에 여러 번 굴려 준치만두를 만든다.⁴⁸⁾ 이렇게 단오 무렵 잡히는 준치만두국은 단오별식으로 취급된다.

5. 結論

지금까지 북한 단오절의 과거 풍습과 현재의 전승 상황을 추적해 보았다. 기존의 북한자료를 중심으로 유래, 습속, 놀이, 음식, 생업속 등을 살폈는데, 북한인민들이 여전히 최고의 민속명절로 여기고 있는 단오절이지만 2005년부터 법정공휴일에서 除斥되었다. 또한 음력설이나 한가윗날에 밀려나고, 사회주의명절이나 기념명절, 국가명절에 치중함에 따라 간신히 그 명맥을 잇고 있는 것으로 볼 수 있다.

북한은 최근 몇 년간의 심각한 경제난으로 민간에서도 단오명절을 지내지 못하고 있다. 하지만 2010년 4월 18일 김일성 전 주석 탄생 98주년 기념행사에 무려 60억 원을 들여 평양에서 밤새 폭죽을 쏘아 올린 ‘祝砲夜會’를 여는 등 민족최대의 명절은 김일성과 김정일의 생일날이 되고 말았다.

앞서 논했듯이 북한 단오절의 명칭을 수릿날로 바꾼 것은 고유어의 부활이라는 점에서 긍정적인 현상이었으며, 2005년까지는 법정공휴일로 지정되어 하루를 쉬면서 명절을 즐겼다. 그러나 2006년부터 국가적으로 단오명절을 기리는 풍습도 사라지게 되었는데, 이렇게 된 원인은 무엇보다 심각한 경제난으로 보인다. 따라서 북한단오절은 여타의 사회주의 명절과 달리 체육행사나 오락 등으로 축소된 형태를 유지하고 있으며 주로 단오습속으로 행해진 썩떡, 수리치떡 먹기, 창포머리감기 민속 등은 민간에 잔존되어 있어서 놀이와 음식문화가 계승되고 있다고 하겠다. 놀이는 여성들의 그네뛰기와 남성의 씨름이 단오날 집단농장을 중심으로 행해지며 씨름의 경우 이른바 ‘敎示民俗’으로 형식이나 방법, 시상 방법 등을 바꾸어 2002년부터 ‘대황소 전국민족씨름경기’를 개최하고 있으나 이것도 근래에는 개최하지 못하고 있다. 북한단오음식은 수리취떡, 썩떡 등을 만들어 먹는 것이 민속명절 요리로 알려졌다. 집단 단오놀이는 방천놀이나 마당놀이, 탈놀이 등이 있는데 봉산탈이나 북청탈의 경우 탈모양이나 색깔을 개조하여 원형에서 벗어난 이질화 현상을 보이고 있다.

북한은 6.25전쟁후인 1967년 전래되던 단오 등 전통명절과 세시풍속 등을 사회주의건설에 부정적인 영향을 끼친다고 하여 지내지 못하게 했다. 이로부터 20년이 지난 1989년 단오절을 법정민속명절로 지정하고 하루를 쉬는 공휴일로 지냈으나 2005년부터 법정명절에서 다시 삭제하였다. 이러한 행보를 보면 북한당국의 정책변화나 정권의 상황에 따라서 명절의 공휴일화가 줄어들거나 삭제되는 불규칙한 현상을 보인다고 판단된다.

48) 최영진, 《강릉전통단오음식》 청옥, 2006, 11쪽

북한의 단오인 수릿날은 유구한 역사전승의 명절임에도 불구하고, 북한사회주의 정권이 들어섬에 따라 사라졌다가 용케도 되살아났으나 다시 사라지는 기막힌 명운을 지닌 명절이 되었다. 하지만 남쪽의 단오절은 강원도 강릉을 비롯하여 자인단오, 법성포 단오 등 여러 지역에서 활발하게 전승의 폭을 넓히고 있으며, 중국도 2009년에 전국 4개 지역 단오절을 유네스코 세계문화유산 대표목록에 등재하여 龍舟競渡나 粽子먹기, 屈原紀念 등 非物質文化的 保護와 宣揚을 국가정책 과제로 삼고 있다.

이러한 시점에서 한민족문화의 공존번영을 추구함에 있어 북한단오절의 향방과 그 행보에 관심을 갖지 않을 수 없다. 지난 2005년과 2006년 두 차례에 걸쳐 남북 강원도가 손을 맞잡고 金剛山에서 ‘남북강원도민속문화축전’을 개최한 바 있다. 이제 이것을 남북한이 共感할 수 있는 ‘南北江原道端午民俗祝典’으로 바꾸어 한민족단오문화 계승의 기회로 삼는다면, 未來指向的인 화해 협력의 큰 틀이 만들어 질 수도 있을 것이다. 아울러 강릉단오제가 지향하는 亞細亞端午文化圈의 온전한 定立을 위해서도 북한단오절의 법정명절 복원을 촉구하며, 한편으로 北韓端午民俗公演團의 강릉단오제 초청과 남북한 단오문화의 相互交流를 積極的으로 추진해야 할 것이다.

[參考文獻]

- 김일출, 조선민속탈놀이, 과학원출판사, 1958
 高晶玉, 朝鮮口傳文學研究, 科學院出版社, 1962
 朝鮮의 민속놀이, 과학원고고학 및 민속학연구소, 1964
 재미나는 유희와 오락, 평양사로출판사, 1974
 崔仁鶴, 北韓의 民俗, 民族統一中央協議會, 1986
 陶立璠, 民俗學概論, 中央民族學院出版社, 1987
 張正龍, 韓·中 歲時風俗 및 歌謠研究, 集文堂, 1988
 張正龍, 江陵官奴假面劇研究, 集文堂, 1989
 리제오, 朝鮮民俗學, 김일성종합대학출판사, 1989
 사회과학원민속학연구소, 朝鮮民族風習, 사회과학출판사, 1990
 최철·전경옥, 북한의 민속예술, 고려원, 1990
 方皖柱, 朝鮮民俗, 平壤外文出版社, 1990

- 주강현, 북한민속학사, 이론과 실천, 1991
- 오창원, 우리나라 지리와 풍속, 금성청년출판사, 1991
- 주강현, 풍습으로 본 북한의 주민생활, 공보처, 1993
- 한성겸, 재미있는 민속놀이, 금성청년출판사, 1994
- 조선의 민속전통5, 민속명절과 놀이, 과학백과종합출판사, 1994
- 인권환 외, 북한민속종합조사보고서, 문화재관리국, 1997
- 徐萬邦, 中國少數民族節日與風情, 中央民族大學出版社, 1997
- 사랑높은 朝鮮民族飲食 1, 떡, 조선출판물교류협회, 1998
- 張正龍, 江陵端午民俗旅行, 斗山, 1998
- 리정순 외, 열두 달 민속이야기, 근로단체출판사, 2002
- 張正龍 外, 亞細亞의 端午民俗, 國學資料院, 2002
- 張正龍, 郷土民俗과 地方文化正體性-江陵端午祭 源流와 研究史를 中心으로, 栗谷思想研究, 第5輯, 社團法人栗谷教育院, 2002
- 蕭放, 歲時 -傳統中國民衆의 時間生活, 中華書局, 2002
- 張正龍, 江陵端午祭, 江原道·江原發展研究院, 2003
- 張正龍·金京南, 世界無形文化遺産과 民俗藝術, 國學資料院, 2004
- 高丙中, 端午節의 源流與意義, 民間文化論壇 總第139期, 學苑出版社, 2004
- 조대일 외, 朝鮮民俗辭典, 과학백과사전출판사, 2004
- 김문흡·리길황, 민속명절료리, 조선출판물수출입사, 2005
- 조제화, 조선의 특산료리, 평양출판사, 2005
- 권택무, 조선중세민간극문학, 평양출판사, 2006
- 張正龍, 江陵端午祭千年史資料集, 江陵端午祭委員會, 2006
- 張正龍, 端午節 龍舟文化의 淵源과 實際 -臺北市 宜蘭縣 端午節을 中心으로, 中央民俗學 9 集, 中央大韓國文化遺産研究所, 2006
- 張正龍, 北韓地域北靑獅子놀이, 東草文化 23호, 東草文化院, 2007
- 張正龍, 歲時風俗과 江陵端午祭콘텐츠, 江原道民俗學會 定期學術大會論文集, 2007
- 張正龍, 江陵端午祭現場論探究, 國學資料院, 2007
- 陳媛, 韓國江陵端午祭研究 -兼論韓國江陵端午祭與中國端午節的關係, 北京大 外國語學院碩士 研究生 學位論文, 2007. 5
- 王友福, 節日長安 端午節, 西安 西北大學出版社, 2007
- 譚紹兵, 端午節, 中國青年出版社, 2007
- 孫正國, 端午節, 中國社會出版社, 2008
- 陳連山, 話說端午, 上海古籍出版社, 2008
- 馮驥才, 我們的節日 端午, 寧夏人民出版社, 2008
- 賀學君, 韓國江陵端午祭考察, 民族研究 第一輯, 學苑出版社, 2008
- 張正龍, 北韓地域端午節의 實際와 樣相, 江原道民俗學 第22集, 江原道民俗學會, 2008
- 張正龍, 北韓·朝鮮族端午研究, 江陵端午祭委員會, 2009
- 苑利 主編, 亞細亞民俗研究, 第七輯, 學苑出版社, 2009
- 苑利·顧軍, 非質文化遺産學, 高等教育出版社, 2009
- 高丙中, 中國民俗概論, 北京大學出版社, 2009
- 秦偉 編, 賽龍舟, 中國社會出版社, 2010

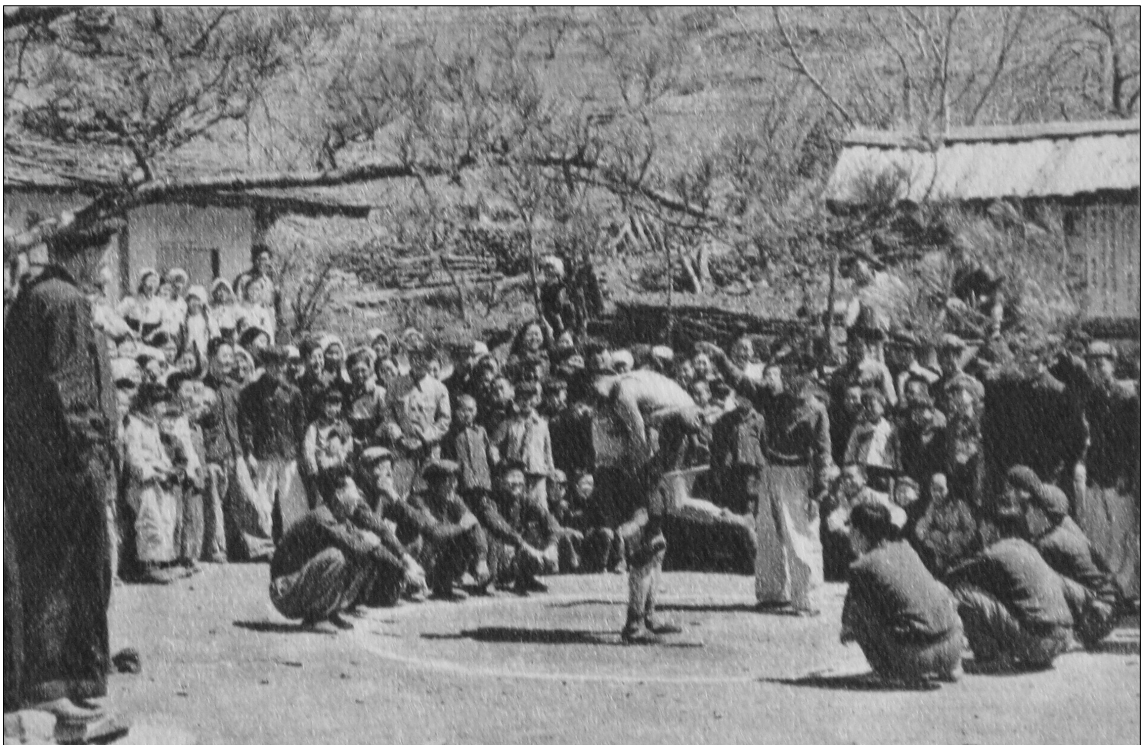
〈資料寫眞:北韓端午節의 海西탈극과 민족씨름경기〉





〈사진자료:1950~60년대 북한의 농악, 그네, 씨름사진-함경남도 이원군 등지〉





江原道 端午歲時風俗의 樣相과 特質

金京南 / 韓中大學校 傳統文化學部 教授

1. 緒 論

우리나라는 봄, 여름, 가을, 겨울의 계절 변화가 뚜렷하다. 따라서 세시풍속도 그 계절의 마디마디가 분명하고 다양해진다. 그리고 한 해의 시작과 농사의 시작, 씨뿌리기, 김매기, 거두기, 저장 등의 매년 생활이 4계절의 변화와 함께 그 리듬을 형성하고 있다. 세시풍속은 한 해를 단위로 하여 계절마다 관습적으로 되풀이 되는 생활행위를 말하는 것이다. 농경문화를 가진 우리민족은 한 해를 시작하는 시기에 농작물의 풍요를 위해 정초와 정월대보름의 행사, 씨 뿌리는 시기에는 농작물의 생명력과 성장을 위한 단오행사, 그리고 수확기에는 추수의 감사를 위한 추석 등의 다양한 의례(儀禮)로 이루어진다. 이러한 세시풍속 속에는 자연신앙과 조상숭배를 바탕으로 깔고 종교, 주술적 복합행위와 놀이가 함께하는 농경세시 축제의 성격이 강하다. 歲時風俗이란 歷史와 더불어 自然的으로 발생한 週期的인 生活의 樣式이며 文化의 基本 體制이다. 그러므로 세시풍속은 이러한 傳統의 脈을 간직한 중요한 文化遺産이다. 이 글에서는 강원도의 단오세시 풍속의 양상을 살피고 그 특질을 검토해 보고자 한다.

2. 江原道 端午歲時風俗의 樣相

2-1 端午儀禮

강원도의 단오세시 풍속 가운데 태백산맥을 중심으로 주로 산간 지역과 동해안 지역에서 볼 수 있는 제의가 있다. 이는 단오라는 세시에 행하는 의례로 개인 신앙의례와 마을 신앙의례로 나누어 살 필 수 있다. 이 가운데 개인 신앙의례로는 조상모시기, 단오제사, 단오차례, 단오고사, 산맥이 등의 의례가 있다. 마을 신앙의례는 성황제가 그것이다.

강원도의 단오조상모시기, 단오제사, 단오차례는 단오를 맞이하여 지내는 조상제사이다. 이 의례는 간단히 음식을 차려놓고 지내는 것인데, 시절음식인 취떡을

장만하여 조상을 위한다.

단오고사는 단오날 집안의 평안과 오고의 풍년 그리고 자손의 번창을 비는 제사이다.¹⁾ 이 단오고사는 대체로 태백산맥을 중심으로 산간지역과 영동지역 일대에서 행한다.²⁾ 또한 단옷날 행해지는 고사의 형태로 산맥이가 있다. 그리고 마을의 안녕과 풍년과 풍어를 기원하는 서낭제가 단오의 마을 의례로 전승되고 있다.

인제군 기린면 방동1리 조상 모시기

단오 아침에 밥을 짓고 취떡과 전을 부쳐 안방에 모신 조상님들께 제를 올린다. 일반 제사와는 달리 집안의 가장이 술을 한 잔 붓고 절을 두 번 하는 것으로 끝이다.³⁾

속초시 청호동 단오제사

단오에 조상묘소에 가서 단오제사를 지낸다.⁴⁾

속초시 도문동 단오제사

취나물을 뜯은 것으로 취떡을 빚어 단오제사를 지낸다.⁵⁾

태백시 구문동 단오제사

단오도 명절이기 때문에 명절을 크게 지내고 잘 논다. 그네(줄)도 뛰는데, 그네 뛰는 것을 ‘춘추한다’고 한다. 그리고 시절음식도 해먹고 단오제사도 지낸다. 단오제사는 보통 제사 지낼 때와 마찬가지로 음식을 장만해서 5대 조상까지 밥 제사를 지낸다. 그리고 마을에서 성황제(城隍際)를 지내고, 마을남자들은 씨름 구경을 다닌다.⁶⁾

인제군 인제읍 귀둔1리 차례

귀둔리 마을에서는 집안에 따라 단오에 조상들에게 차례를 지내는 집이 있다. 단오 아침 안방 윗목에서 조상에게 제를 지내는데, 메밥을 짓고 취떡과 전을 부쳐 한 상 마련한다. 일반 제사를 지내는 것과는 달리 집안의 가장만이 절을 두 번 하는 단헌(單獻)에 무축(無祝)이다.⁷⁾

1) 국립민속박물관, 《한국세시풍속사전》, 2005, p.149.

2) 위의 책, p. 149

3) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 363. 인제군 기린면 방동1리 도채동.

4) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 87. 속초시 청호동 아바이마을.

5) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 96. 속초시 도문동 상도문.

6) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 202. 태백시 구문소동 동점 양지마을.

7) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 351. 인제군 인제읍 귀둔1리 2반.

인제군 인제읍 귀둔1리 단오고사

단오 하루 전에 미리 뜯어 놓은 취나물을 삶아 건진 후 조참쌀가루에 섞어 취떡을 빚는다. 뒤뜰 장독대 옆에 자리를 깔고 그 위에 취떡을 시루 짚 올려놓고 집안의 안녕과 오곡이 풍년들기를 축원한다. 축원이 끝나면 갈잎에 취떡을 싸서 집 주위의 과일나무 가지 사이에 끼워 놓았다가 다음날 꺼내 먹는다.⁸⁾

인제군 기린면 방동1리 단오고사

단오 하루 전에 미리 뜯어다 놓은 취나물을 삶아 조참쌀가루에 섞어 취떡을 빚는다. 살림이 넉넉한 집에서는 이참쌀로 취떡을 빚는다. 시기는 10월 상달에 넣어둔 대왕단지 또는 제주단지 안에 있던 쌀로 떡을 빚는다.

뒤뜰 장독대 옆에 자리를 깔고 그 위에 취떡을 시루 짚 올려놓고 시루 옆에는 갈나무를 놓고 집안의 안녕과 오곡이 풍년들기를 축원한다. 축원이 끝나면 취떡을 갈잎에 싸서 먼저 광에 모신 대왕단지 위에 매달아 놓고 집 주위의 과일나무 가지 사이에도 끼워 놓았다가 다음날 꺼내 먹는다.⁹⁾

강릉시 옥계면 도직리 산맥이

단오에는 산맥이를 한다. 앞산 깊은 곳에 여자들이 주로 가서 나무에 백지(白紙)를 걸어 놓고 시루떡을 올려서 산치성(山致誠)을 드린다. 가족의 건강을 위해서 ‘산신령이 보호해 주십사’ 하고 소원을 빈다.¹⁰⁾

동해시 묵호동 산맥이

마을 뒷산에 가서 산맥이를 하는데, 이때 무당이 집집마다 다니며 생기에 맞춰 빌기도 한다.¹¹⁾

동해시 삼화동 산맥이

집집마다 음식을 장만하고 흰옷 입고 산에 가서 자기가 맡은 소나무나 참나무에 금줄을 치고 치성(致誠)을 들인다. 아침 일찍 가면 좋다고 해서 서로 일찍 산에 올라간다. 제물(祭物)은 백설기 시루떡과 고기 등이다. ‘소들이 다치지 말고 건강하라’ 는 의미에서 산맥이를 하지만, 지금은 소를 키우는 집이 없어서 산맥이를 하지 않는 집이 많다. 또한 단오에는 소의 코를 뚫어준다고 한다.¹²⁾

8) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 351. 인제군 인제읍 귀둔1리 2반.
 9) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 364. 인제군 기린면 방동1리 도채동.
 10) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 35. 강릉시 옥계면 도직리 연어골.
 11) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 50. 동해시 묵호동 대진마을.
 12) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 56. 동해시 삼화동 신흥마을.

강릉시 옥계면 도직리 성황제

마을 성황제 제사는 모두 4벌을 모시는데 성황당 3위와 진또배기를 합해 4벌로 지낸다.¹³⁾

삼척시 근덕면 성황제

단오에는 할머니 성황에 1년마다 제사를 지내고 큰 무당을 불러와 굿을 한다. 팔시루떡·백설기·절편을 찌고, 어물과 과일도 놓지만 찰떡은 하지 않는다. 마을에서 주관하지만 개인적으로 음식과 과일을 바쳐도 무방하다. 아래 성황에서는 지금도 매년 단오에 제사를 지내지만, 선흥골에서는 3년마다 한번씩 제를 올린다. 성황(城隍)의 유래는 다음과 같다.

호랑이가 처녀를 다시 데려다 놓았다. 첫날밤에 또 호랑이에게 물려가자 다시 무당이 빌어 호랑이가 처녀를 실어다 놓았다고 한다. 이 분을 마을에서 ‘소쿠리 할망’이라고 부르는데 그 분이 죽어서 할머니 성황이 되었다고 한다. 이 마을에서 고씨(高氏)가 많이 사는데 그래서 고씨 할머니가 성황이 되었다고도 말한다.¹⁴⁾

삼척시 미로면 성황제, 신유대감제, 솟대제

마을 성황당(城隍堂)에서 성황신(城隍神)을 모시고 단오 아침에 제사를 지낸다. 제물은 일반 제물과 같이 떡·메·주과포(酒果脯)를 올린다. 성황제를 지낸 후 길 입구에 있는 신유대감 돌탑에 제사를 올리는데 그 앞에 새를 3마리 올려놓고 있는 진대에도 제를 올린다.¹⁵⁾

태백시 삼수동 성황제

단오 아침 9~10시 사이에 성황제를 지낸다. 이때도 정월과 마찬가지로 제관을 미리 선출하며, 황지동 상인들과 태백시에서 비용을 보조받고 정월에 쓰고 남은 비용을 보태서 제사 준비를 한다. 이날은 태백 시장이 제사에 참여하며, 비용을 보조해준 상인들의 소지(燒紙)까지 모두 올려 준다. 이렇게 제에 들이는 정성이 각별하다.¹⁶⁾

태백시 상사미동 성황제

지금도 성황제를 지내고 있다. 옛날에는 정월에 청랑비결 보는 책을 놓고 일진(日辰)과 생기(生氣)를 보아서 날을 받아서 지냈는데, 7~8년 전부터 5월 단오로 정해놓고 성황제를 지낸다. 성황(城隍)은 그냥 ‘성황님’이라고 부르며, 큰

13) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 35. 강릉시 옥계면 도직리 언어골.

14) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, pp. 72-73. 삼척시 근덕면 선흥동.

15) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 79. 삼척시 미로면 고천동 대방골.

16) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 216. 태백시 삼수동 안창죽.

나무 밑에 작은 당집을 지어 놓았다. 성황제를 지내기 위해 제관(祭官)을 따로 뽑지 않고 각 집에서 한사람씩 가서 지내고, 제사 지낼 음식을 장만할 집만 뽑는다. 책을 보고 그해 일진(日辰)이 좋고 생기복덕(生氣福德)한 집을 고르는데, 부부가 복덕(福德)이 들어 있으면 그 집을 뽑는다. 그리고 성황제를 지낼 때 그 사람들이 제일 먼저 잔을 올린다. 뽑힌 사람은 짐승을 잡는 것도 보지 말고, 뱀 같은 것을 봐도 잡지 말아야 하고 개고기도 먹지 말아야 한다. 그래야 동네가 무사하고 태평하다고 한다. 성황당과 음식을 장만한 집에 제사 일주일 전부터 금줄을 치고, 제사가 끝나면 금줄을 거두어 두었다가 다음해에 다시 쓴다.

제사 비용은 옛날부터 계(契)를 하듯이 상사미 4반 동네사람들이 돈을 모아서 통장에 넣어놓고 이자를 찾아서 충당하고 있다. 음식은 일반 제사 지내듯이 포·과일·소고기·돼지고기·조기 등을 준비한다.

성황제를 지낼 때는 남자들만 올라가지만, 음식을 장만한 집에서 음식을 차려 놓기 위해 부인도 같이 간다. 성황제는 아침을 먹고 지내는데, 새벽 4시 반이면 다들 일어나고 6시면 아침을 먹기 때문에 오전 7시쯤이면 성황제를 지내러 올라간다. 제사를 지낼 때는 10~15호 되는 동네 모든 집의 소지(燒紙)를 올려주기 때문에 각 집에서 남자들이 제사를 참석한다. 집집마다 소지를 올리고 나면 농사 잘 되라고 '농사소지'를 올리고, 재수 좋으라고 '재수소지'를 올리고 소지를 몇 개 더 올린다. 집집마다 호주(戶主)가 가서 소지를 올릴 때 절하고 빈다. 성황제가 끝나면 큰 종이를 한 장 당집 안에 걸어 놓는다.¹⁷⁾

2-2 端午遊戯

강원도 단오세시 유희는 크게 그네와 씨름이다. 그리고 강릉단오제를 중심으로 진행되는 강릉관노가면극과 강릉농악이 있다. 그리고 평창군 진부면 하진부에서는 줄다리기 놀이도 있어서 주목된다. 그네와 씨름은 단오 세시의 가장 많이 하는 놀이이지만 차츰 그 전승의 맥을 잃어가고 있다. 그네는 그네타기와 그네뛰기의 두 가지 명칭으로 강원도 대부분 지역에서 행한다. 씨름은 과거의 단오놀이의 큰 핵이었으나 이 또한 7-80년대를 지나면서 그 전승의 힘을 상실하고 있다. 그네놀이는 고려시대 경기체가의 〈한림별곡〉 8장에 그 내용을 자세히 묘사하였는데,

당당한 호두나무 쥐엄나무에 / 붉은 실로 붉은 그네를 맵니다 / 당기고 있으라 밀고 있으라
정소년아 / 아, 내가 가는 곳에 남이 갈까 두렵구나 / 옥을 깎은 듯 고운 두 손 길에 옥을
깎은 듯 고운 두 손길에 / 아, 손을 잡고 같이 노는 모습 그것이 어떠합니까?¹⁸⁾

이 처럼 오랜 연원을 가지고 행해되던 그네놀이이다. 강원도 영동지역의 그네타기는 일반적 단오의 세시 놀이로 전승되고 있으며, 강원도 영서지역의 그네타기는

17) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 227-228. 태백시 상사미동 상사미마을.

18) 《악장가사》, 한림별곡, 제8장.

주술적 놀이로 그 전승의 양상을 달리한다. 이른바 파리, 모기퇴치의 주술적 방법과 액을 날려 버리기 위한 단오 그네 놀이의 양상을 보이고 있다.

씨름은 근래에 단오놀이로는 영월군, 인제군, 철원군 등의 지역에서 확인되고 있으나 그 전승이 약화되어 일부의 지역에서 나타난다.

1) 그네놀이

동해시 묵호동 그네타기

단오에는 마을의 소나무에 그네를 매어 남녀 구분 없이 튄다.¹⁹⁾

삼척시 근덕면 그네타기

단오 곳을 할 때 할머니 성황 옆에 있는 느릅나무에 그네를 매어놓고 동네 아녀자들이 모두 나와 그네를 탄다.²⁰⁾

속초시 청호동 그네타기

단오에는 남녀구분 없이 그네타기를 한다.²¹⁾

속초시 도문동 그네타기

단오에는 마을에서 그네를 만들어 그네를 탄다.²²⁾

원주시 부론면 그네타기

단오에는 그네뛰기를 많이 했다. 그네는 밤나무골 큰 나무에 그네를 매었다. 그 뒤 분교 운동장에 그네를 매고 여자들과 어린이들이 뛰고 놀았던 적도 있었다. 그네를 뛰면 모기를 날려버려 여름에 모기에게 물리지 않는다고 해서 열심히 뛰었다.²³⁾

춘천시 동산면 그네타기

단오에는 그네를 타거나 널뛰기를 한다. 그네는 4일 동네 청년들이 짚으로 세 가닥을 틀어서 그네 줄을 만든다. 윗동네 배나무에 그네를 매면 여자들이 색동옷을 입고 그네를 탄다.²⁴⁾

19) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 50. 동해시 묵호동 대진마을.

20) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 73. 삼척시 근덕면 선흥동.

21) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 87. 속초시 청호동 아바이마을.

22) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 96. 속초시 도문동 상도문.

23) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, pp. 117-118. 원주시 부론면 정산3리.

24) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 158. 춘천시 동산면 조양2리 발치리마을.

춘천시 서면 그네타기

5월 4일 동네 청년들이 짚은 세 가닥으로 대려 그네를 매어 주면, 단오에 여자아이들이 색동옷을 입고 그네를 탄다. 그네를 타면 ‘모기를 몰아낸다’ 라고 소리치면서, 그네를 타면 액운을 때운다고 한다.²⁵⁾

춘천시 동내면 그네타기

그네는 4일 밤에 동네청년들이 들여서 마을 삼거리에 있는 나무 등 마을 여기저기 몇 군데에 그네를 맨다. 그네를 탈 때는“모기 쫓아내자”라고 소리치며 탄다.²⁶⁾

고성군 죽왕면 그네타기

마을 뒤편 주차장에 단오 전날 그네를 매고 마을의 여인들이 그네를 며칠간 탄다. 며칠 후 그네를 풀어 버린다.²⁷⁾

양구군 방상면 그네타기

마을에서 그네를 만들어 뒀다. 옛날엔 나무에 매었으나 최근에는 나무를 양쪽에 세워서 그네를 뒀다.²⁸⁾

양구군 양구읍 그네타기

단오 무렵 마을에서 그네를 만들어 탄다. 단옷날 저녁에 여자들은 모여서 수건돌리기 등 여러 가지 놀이도 하면서 단오를 쇠나.²⁹⁾

화천군 상서면 그네타기

한국전쟁 전에는 나무에 매어서 그네를 뒀으나, 그네를 매던 나무가 없어진 후로는 마을회관 앞에 나무 기둥을 세워 놓고 탄다. 4일 저녁에 동네 젊은이들이 그네를 매는 동아줄을 다룬다. 단오에 그네를 뛰며 ‘모기 날린다.’ 고 한다. 해방 전까지는 단오에 냇가 모래에서 씨름을 했다.³⁰⁾

횡성군 우천면 그네타기

마을의 큰 소나무 가지에 동아줄로 그네를 달아 남녀 가릴 것 없이 그네를 탄다. 모기를 쫓고, 여름에 시원하게 지내기 위해서 그네를 높이 뒀다. 남자는

25) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 173. 춘천시 서면 덕두원1리.

26) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 185. 춘천시 동내면 사암1리 사래울마을

27) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 246. 고성군죽왕면 문암리 백도마을.

28) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 253. 양구군 방상면 오미리.

29) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 259. 양구군 양구읍 상,중,하리.

30) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 535. 화천군 상서면 구운리.

주로 낮에, 여자는 밤에 그네를 탄다. 그네를 탈 때는 “우드그네”, “화, 춘천이요”라고 말하면서 올라갔다가 ‘화’ 하면서 내려오는데, 밤에 그네를 탈 때는 이런 소리가 동네에 퍼진다.³¹⁾

황성군 강림면 그네타기

단오 아침부터 짚으로 동아줄을 만들어 나무에 그네를 매다는데, 그네를 매는 나무는 나무의 주인도 함부로 베지 못할 정도로 마을차원에서 대단히 위한다.³²⁾

황성군 갑천면 그네타기

단오의 대표적인 놀이이다. 성황당이 있는 나무에 그네를 매어 그네 탄다.³³⁾

원주시 신림면 그네뛰기

단옷날이 되면 그네뛰기를 한다. 어른들이 마을 청년들이 집집에서 짚을 조금씩 모아 새끼를 꼬고, 새끼를 굵은 나뭇가지에 걸어 굵은 밧줄로 꼬아 그네를 매준다. 그네를 뛰면 ‘모기를 날리는 것’으로써 그네뛰기를 많이 하면 여름에 모기에게 물리지 않는다.³⁴⁾

원주시 호저면 그네뛰기

단오에 여자들은 ‘모기 날린다.’, 또는 ‘모기 피한다.’ 고 해서 열심히 그네뛰기를 한다. 그네를 타면서 모기를 날리면 여름철 모기에게 물리지 않는다.³⁵⁾

속초시 대포동 그네뛰기

단오에 별다른 행사는 없었으나 동네 어귀에 그네를 매어 그네를 탄다.³⁶⁾

양양군 강현면 그네뛰기

단오 명절이 되면 마을 어귀에 그네 터를 만들어 놓고 동네 아녀자들이 그네를 뛴다. 그리고 강릉으로 단오제 구경을 간다. 양양에서는 단오 2주 후에 현산제를 여는데, 이때도 그네를 뛴다.³⁷⁾

31) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 573. 황성군 우천면 양적리.

32) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 588. 황성군 강림면 강림 2리.

33) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 602. 황성군 갑천면 병지방 1리

34) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 133. 원주시 신림면 성남2리.

35) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 142. 원주시 호저면 고산리 개곶마을.

36) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 92. 속초시 대포동 외옹치 마을

37) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 284. 양양군 강현면 회룡리.

영월군 영월읍 그네뛰기

남자들이 마을에 있는 초등학교 운동장 가장자리의 큰 나뭇가지에 그네를 매면 여자들은 그네뛰기 시합을 벌인다. 누가 가장 높이 올라가느냐 승부를 가리는데 가장 높이 뛴 사람에게도 푸짐한 상을 준다.³⁸⁾

영월군 영월읍 그네뛰기

단오가 되면 마을 청년들이 그네를 매고 부녀자들은 그네를 뛴다. 단오에 그네뛰기는 여름철에 극성을 부리는 모기 쫓는 것이고 해서 열심히 그네뛰기를 하면서 모기에 물리지 않도록 기원한다. 그네는 혼자서 타기도 하지만 둘이서 쌍그네를 타기도 한다. 둘이 서로 마주 보고 그네를 타면 서로 번갈아 가며 반동을 주기 때문에 힘도 덜 들고 높이도 올라가며 재미도 더 있다.³⁹⁾

영월군 남면 그네뛰기

마을 청년들이 큰 나무에 그네를 매면 여자들이 주로 그네를 탄다. 단오에 그네를 타면 여름철에 더위를 덜 먹는다. 그네는 혼자서 주로 타지만 둘이서 서로 마주보고 타기도 한다. 서로 번갈아 가며 힘을 주기 때문에 더 높이 올라가며 더 재미있다.⁴⁰⁾

평창군 평창읍 그네뛰기

산골에 구경거리나 놀거리가 없으니까 예전에는 취 뜯어다가 취떡 해먹고 그네를 매고 뛰었다. 또 미나리가 많으니까 뜯어다가 부치미 해서 먹었다. 5월 단오에는 성황에다 그네를 뛰고 놀았다. 지금은 이 마을에서는 하지 않지만 계장에서는 동네 가운데 산인동산에 그네를 매고 방축리에서는 아직도 단오에 그네를 매고 논다.⁴¹⁾

평창군 봉평면 그네뛰기

단오 역시 명절이기 때문에 차사를 지내는 집도 있고, 취떡도 하고 그네도 뛴다. 단오날 그네 뛰는 것을 ‘모기 날린다.’고 하는데, 이날 단오에 그네를 많이 뛰면 여름에 모기에 물리지 않는다고 한다. 그때는 제대로 된 모기약도 없고 모기가 극성이었기 때문에 그런 말이 생긴 듯하다.⁴²⁾

38) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 303. 영월군 영월읍 거운리

39) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 303. 영월군 영월읍 흥월리

40) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 314-315. 영월군 남면 연당2리.

41) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 479. 평창군 평창읍 다수리.

42) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 450. 평창군 봉평면 창동리.

2) 씨름

영월군 영월읍 씨름

단오에 남자들은 마을에 있는 초등학교 운동장에서 씨름판을 벌인다. 마을길을 중심으로 동쪽과 서쪽으로 편을 갈라 하기도 하고 개인전을 벌여 장원을 뽑는다. 장원으로 뽑힌 사람에게는 푸짐한 상을 준다.⁴³⁾

인제군 인제읍 씨름

단오에 남자들은 씨름판을 벌이며 한바탕 논다. 마을길을 중심으로 편을 갈라 씨름을 하기도 하고 개인전을 벌이기도 한다. 씨름에서 우승한 사람에게는 푸짐한 상을 준다.⁴⁴⁾

인제군 인제읍 씨름

귀둔리 마을 남자들은 단오에 모두 모여 씨름판을 벌인다. 서로 편을 가르기도 하고 개인들끼리 붙기도 하는데 씨름판이 끝나면 모두 한곳에 모여 술을 마시며 하루 종일 논다.⁴⁵⁾

철원군 철원읍 씨름

단오날 남자들은 씨름을 하기도 했다. 마을 주민들끼리 하기도 하고 외지인들과 서로 겨루기도 했다. 그러나 씨름판이 크게 벌어진 것은 아니었다.⁴⁶⁾

철원군 서면 씨름

남자들은 단오 때 씨름대회를 개최하기도 했다. 면에서 각 마을에서 씨름꾼을 불러 씨름시합을 개최하고 1등에게는 소를, 2등에게는 시계를 주는 식으로 시상하기도 하였다. 각 마을별로도 씨름을 했는데 제각기 상품을 마련해 대회를 개최했다.⁴⁷⁾

3) 그 밖의 놀이

평창군 하진부리 줄다리기

보름 때도 줄다리기를 하지만, 줄다리기는 단오에 주로 많이 한다. 줄은 5월 4

43) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 303. 영월군 영월읍 귀둔리

44) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 339. 인제군 인제읍 가야2리 상촌마을.

45) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 351. 인제군 인제읍 귀둔1리 2반.

46) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 412. 철원군 철원읍 화지4리 천황지.

47) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 432. 철원군 서면 외수2리 안마을.

일부터 꼬아서 준비하는데, 줄을 꼬는데 필요한 짚은 한두 단 필요한 것이 아니라 많이 있어야 하므로 집집마다 다니며 거둔다. 다른 새끼 꼬는 것과 같은 방법으로 줄을 들이고, 편은 남녀로 가르지 않고 마을별로 나누어서 줄을 당긴다.⁴⁸⁾

강릉시 왕산면 단오제 구경가기

여자들은 한복을 입고 그네를 타고, 남자들은 씨름을 한다. 농악대가 있을 때는 씨름대회를 열기도 한다. 지금은 강릉 단오제가 워낙 성하기 때문에 강릉 시내로 구경을 간다.⁴⁹⁾

강릉시 주문진읍 단오 구경

단오에는 마을에서 그네를 타고 씨름도 하며, 농악대가 풍물을 친다. 그러나 지금은 강릉의 단오행사가 유명하여 강릉으로 구경 간다.⁵⁰⁾

태백시 상사미동 마을잔치

단오에 성황제를 지내고 동네사람들이 모두 모여서 하루를 논다. 보통 때는 새벽같이 나가서 밤늦도록 일하면서 쉬지도 못하는 마을 사람들이 이날은 마을 돈으로 제사를 지내고 음식을 장만해서 하루를 신다. 날씨가 나쁘면 음식을 장만한 집에 가서 놀고, 날이 좋으면 동네의 강가에 모두 모여서 놀았다. 집집마다 젊은 사람들이 있을 때는 성황나무에 그네를 매고 놀았지만, 지금은 마을에 젊은 사람들은 없고 노인들만 있으므로 나무 그늘에 모여서 농사짓는 얘기를 하면서 음식을 나누어 먹으며 신다.⁵¹⁾

2-3 端午節食

음력5월 5일은 단오절로 이날을 천중가절(天中佳節), 수릿날, 단양절 이라 한다. 수리는 우리말의 수레(車)다. 이날 쭉으로 떡을 만드는데 수레바퀴모양으로 만들어 먹는다. 단오에 먹는 떡이 마치 수레바퀴와 비슷한데서 유래한다. 우리나라에서는 3월3일, 5월5일, 7월 7일, 9월 9일 등 월일이 홀수이면서 같은 숫자로 되는 날이면 명절로 정하여 왔다. 그 가운데에서도 5월 5일은 양기가 가장 왕성한 날이라 하여 큰 명절로 생각해 왔다. 수리란 고, 상, 신 등을 의미하는 옛말⁵²⁾인데 5월 5일은 신의 날, 최고의 날 이라는 뜻에서 이런 이름으로 부르게 되었다.

48) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 465. 평창군 진부면 하진부리.

49) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 18. 강릉시 왕산면 도마리 탑동마을.

50) 위의 책, 같은 곳. 강릉시 왕산면 도마리 탑동마을.

51) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 227-228. 태백시 상사미동 상사미마을.

52) 장주근, 《한국의 세시풍속》, 형설출판사, 1981, p. 237.

강릉시 왕산면 썩떡 · 썩국 먹기

이날 썩을 뜯어 썩떡이나 썩국을 만들어 먹는다.⁵³⁾

동해시 망상면 수리취떡과 썩떡 먹기

단오 무렵 산에 올라가 취나물과 썩을 캐서 수리취떡과 썩떡을 빻어 먹는다. 단오제사를 지낼 때는 반드시 썩떡과 취떡을 올린다.⁵⁴⁾

동해시 삼화동 썩떡· 취떡· 인절미 빻어 먹기

단오에는 취나물이나 썩으로 떡을 찌는데, 이를 수리취떡이라고 한다.⁵⁵⁾

원주시 신림면 수리취떡 빻어 먹기

단오에는 떡을 해먹으며 하루를 논다. 산골 마을이라 썩떡과 수리취떡을 많이 만들어 먹고, 살림이 넉넉한 집에서는 찹쌀로 인절미와 절편을 만들어 먹기도 한다.⁵⁶⁾

춘천시 동산면 썩떡 빻어 먹기

단오에는 썩떡을 빻어 먹는다. 썩떡을 빻어 먹는 풍속은 대대로 전승된 풍속이다.⁵⁷⁾

태백시 구문소동 취떡 빻어 먹기

단오에는 취떡을 해먹는다. 또한 미나리나물을 먹으면 여름에 더위를 타지 않아 좋다고 하여 단오날은 미나리부터 먹는다.⁵⁸⁾

양구군 양구읍 수리떡 빻어 먹기

단오도 큰 명절이어서 썩을 뜯어 썩떡을 해먹는다. 찰떡, 취떡, 인절미도 장만해서 먹는다. 이를 ‘수리떡’이라고 한다.⁵⁹⁾

양구군 남면 단오떡 해먹기

단오가 되면 단오떡이라고 하여 있는 집안에선 잘 해먹고 남들에게도 나눠준

53) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 18. 강릉시 왕산면 도마리 탑동마을.

54) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 43. 동해시 망상동 십곡마을.

55) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 57. 동해시 삼화동 신흥마을.

56) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 133. 원주시 신림면 성남2리 본동.

57) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 157. 춘천시 동산면 조양2리 밭치리마을.

국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 173. 춘천시 서면 덕두원1리.

국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 185. 춘천시 동내면 사암1리 사래울마을

58) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 202. 태백시 구문소동 동점 양지마을

59) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 259. 양구군 양구읍 상,중,하리.

다. 썩떡·취떡도 해먹는다.⁶⁰⁾

영월군 영월읍 수리취떡 빚어 먹기

단오의 절식(節食)으로 수리취떡을 빚어 먹는다. 취나물은 단오 때가 영양가도 높고 맛도 좋다. 지난 해 10월에 조상단지에 넣어 두었던 쌀을 뿔아 취나물과 함께 버무려 수리취떡을 빚어 먹는다.⁶¹⁾

인제군 인제읍 취떡 빚어 먹기

단오에는 취떡을 많이 빚어 먹었다. 취떡은 단오 하루 전에 산에서 취나물을 뜯어 찹쌀이나 멥쌀과 함께 떡메로 쳐서 빚는다. 과거에는 쌀이 귀해서 옥수수가루나 수수가루 등으로 빚어 먹었다.⁶²⁾

철원군 철원읍 취떡 해먹기

단오날에는 반드시 취떡을 해먹었다. 취떡은 취를 잿물에 담가 파랗고 말랑말랑하게 되도록 삶아 건졌다가 다시 잿물의 독기가 빠지도록 물에 담가 꼭 짜고, 찹쌀을 뿔아 찌서 취와 함께 떡메로 친다.⁶³⁾

철원군 서면 취떡 빚기

단오에는 취떡을 빚어 먹었다. 봄철에 취를 뜯어 보관했다가 찰떡과 섞어 빚는다. 미나리를 무치고 돈나물로 김치를 담기도 한다.⁶⁴⁾

평창군 진부면 단오떡 빚어 먹기

단오에는 마을에서 잔치를 하거나 하는 일은 없다. 그러나 썩을 뜯어다가 집집마다 ‘단오떡’ 이라고 절편과 송편을 만들어 먹고, 아이들에게는 알록알록한 옷을 입혀서 나가 놀게 한다.⁶⁵⁾

화천군 간동면 수리취떡 해먹기

수리취떡을 취떡, 취자떡이라고도 한다. 요즘도 5월 4일에 수리취떡을 빚어서 단오에 먹는다. 수리취를 할 때는 먼저 수리취를 삶아서 찹쌀 친 것과 섞어 떡메로 쳐서 빚는다. 요즘 방앗간에 가서 한다.⁶⁶⁾

60) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 266. 양구군 남면 청리.

61) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 303. 영월군 영월읍 거운리
국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 314-315. 영월군 남면 연당2리.

62) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 339. 인제군 인제읍 가야2리 상촌마을.

63) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 412. 철원군 철원읍 화지4리 천항지,
철원군 근남면 사곡2리 신사곡.

64) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 431. 철원군 서면 외수2리 안마을

65) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 465. 평창군 진부면 하진부리.

인제군 기린면 선바심

단오 무렵부터 하지 때까지는 보리고개로 식량이 귀한 시기이다. 그래서 채아물지도 않은 풋보리를 베어다 수숫대를 반으로 접어 만든 집게로 낱알을 훑어 술에 살짝 볶고 찢어 밥을 지어 먹는다.⁶⁷⁾

2-4 端午健康

단오날이면 창포를 삶은 물에 머리를 감으면 머리카락이 윤기가 흐르며 빠지지도 않고 소담스러워진다 하여 머리를 감는다. 아침 일찍 창포잎이나 상추잎의 이슬을 받아 세수를 하면 여름에 더위를 먹지 않으며 부스럼도 없다 한다. 그리고 창포뿌리를 잘라 비녀를 만들어 이날 하루 머리에 꽂아두면 재액을 물리치는 기능이 있다. 또 이 비녀에다 수복(壽福)의 글자를 새겨 복을 빌기도 하고 연지로 붉게 칠하여 악귀를 쫓기도 했다.

또한 단오날 오시(午時)에 익모초와 쑥을 뜯는 풍속이 있다. 익모초와 쑥을 마려 두었다가 약으로 쓰기 위해서이다. 익모초는 이름대로 산모에 이롭다 하고, 여름에는 즙을 내서 마시면 입맛이 나고 식욕을 돋우는 효능이 있다. 단오 쑥은 한 다발 엮어서 대문에 걸어두면 재액을 물리친다고 한다. 그리고 강릉지역에서는 어린잎은 막걸리를 뿌려서 그늘에 말려 놓으면 뒤에 한약 재료로 요긴하게 사용한다. 그리고 말린 쑥을 아녀자가 달여 마시면 아이를 잉태할 수 있다는 기자(祈子)풍습도 있어 흥미롭다. 지금도 할머니들은 남대천으로 단오굿 구경나올 때 창포비녀와 쑥을 머리에 꽂고 나온다.

강릉시 왕산면 창포물에 머리감기

마을 주변에 창포가 많아 창포뿌리를 삶은 물에 머리를 감고 창포 뿌리는 비녀처럼 머리에 꽂는다. 창포의 뿌리는 단단해 일구면 적지가 일어난다. 땡기라고 빨간 것을 찢어 넣어 같이 삶아 그 물에 머리를 감는다.⁶⁸⁾

태백시 상사미동 군궁이 삶은 물로 머리감기

이 지역에는 창포가 없다. 창포 대신 군궁이를 삶은 물로 잣물을 섞어서 머리를 감는다. 군궁이를 삶은 물로 머리를 감으면 머릿결이 좋아진다고 한다.⁶⁹⁾

정선군 남면 무지개풀 삶아 머리 감기

단오날 무지개풀을 잘라 삶아 그 물로 머리를 감으면 머릿결이 무지개처럼

66) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 547. 화천군 간동면 유촌리

67) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 363. 인제군 기린면 방동 1리 도채동

68) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 18. 강릉시 왕산면 도마리 탑동마을.

69) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 227-228. 태백시 상사미동 상사미마을.

아름다워진다.⁷⁰⁾

강릉시 왕산면 약쭈 베기

단오 새벽이나 오시(午時)에 약쭈를 뜯어 말렸다가 몸이 아플 때 사용하거나
땀을 흘 때 사용한다.⁷¹⁾

고성군 죽왕면 약쭈 해두기

단오 아침 일찍 약쭈를 캐어서 뿌리는 잘라 내버리고 응달에서 말려 두었다
가, 소태나 여러 가지 병에 사용한다. 찜질을 해도 좋고, 쭈막 끓여 즙을 먹어
도 모든 병이 다 떨어진다.⁷²⁾

양구군 남면 약쭈 해두기

단오 아침 일찍 이슬 맞은 찰쭈를 베어 말렸다가 산후(産後)에 쓴다. 사람이
죽으면 시체에도 쓴다. 약쭈는 쓰는 용도는 많아 만병통치약처럼 쓰인다.⁷³⁾

정선군 정선읍 약쭈 뜯기

단오에 뜯는 약쭈는 약효가 좋다고 전한다. 단옷날 아침 일찍 들판으로 나가
이슬 맞은 약쭈를 베어 짚으로 엮어 막걸리를 뿜어 말린다. 배앓이를 할 때 달
여 물을 마시면 효과가 있다.⁷⁴⁾

화천군 상서면 육모초 뜯기

육모초를 약쭈와 같이 단오 아침에 뜯는다. 이것을 그늘에 말려 여름철에 배
가 아플 때 생즙을 내어 장독대 위에 밤새 두어 이슬을 맞힌 후에 다음날 아
침에 먹는다.⁷⁵⁾

춘천시 동산면 상추 잎에 맺힌 이슬로 분바르기

단오에는 상추에 맺힌 이슬을 받아 가루분과 섞어 얼굴에 바르면 버짐이 나
지 않는다고 한다.⁷⁶⁾

70) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 400. 정선군 남면 무릉3리 증산마을.
 71) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 18. 강릉시 왕산면 도마리 탐동마을.
 72) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 246 고성군 죽왕면 문암리 백도마을.
 73) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 266. 양구군 남면 청리.
 74) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 376. 정선군 정선읍 봉양리.
 75) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 534. 화천군 상서면 구운리
 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 547. 화천군 간동면 유촌리
 76) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 157. 춘천시 동산면 조양2리 발치리마을.
 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 173. 춘천시 서면 덕두원1리.
 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 185. 춘천시 동내면 사암1리 사래울마을

홍천군 동면 상추잎의 이슬로 분바르기

단오에는 아낙네들이 상추 잎에 내린 이슬을 받아 거기에 장분을 녹여서 열
굴에 화장을 한다. 그러면 화장이 잘된다고 한다.⁷⁷⁾

강릉시 왕산면 익모초즙 마시기

단오에는 아침 이슬을 맞은 익모초의 즙을 짜서 저녁에 이슬을 맞힌 후 물과
혼합한 후에 마시면 소화가 잘된다. 속별 있거나 생목이 올라 올 때 마시면 효
험이 있다. 배가 아플 때나 산후(産後)에도 사용한다. 굳이 단오에만 하는 것
은 아니며, 여자에게 좋지만 남자는 양기(陽氣)가 부실해진다는 속신도 전해진
다.⁷⁸⁾

태백시 상사미동 미나리 먹기

단오날 미나리는 약이라고 하여, 단오 때 미나리를 먹으면 여름에 더위를 타
지 않는다고 한다. 이 때면 미나리가 익세지만, 개울가에 꽃이 피어있는 미나
리를 캐다가 삶아서 나물을 해먹는다.⁷⁹⁾

2-5 端午呪術

단오주술의 풍속으로는 창포뿌리나, 천궁 잎을 따, 머리에 꽂고 다니며, 약쑥을
아침에 해서 역어 집에다 걸어 놓는 액막이 풍속이 산견(散見)된다. 그리고 다산
의 주술적 의미로 과일나무 시집보내기가 강릉시에서 보이고, 영동산간 지역에서
송아지 코 뚫기 풍속이 있다.

속초시 대포동 궁갱이를 머리에 달기

창포뿌리를 삶은 물로 머리를 감거나 궁갱이를 머리에 붙들어 맨 후 거리를
다닌다.⁸⁰⁾

영월군 영월읍 머리에 천궁 꽃기

단오 때 창포물에 머리를 감고 천궁(궁궁이) 잎을 따서 머리에 꽂고 다니기
도 한다. 천궁 잎에서는 독특한 냄새가 나는데 장롱 속에 넣어 두면 좀이 이는
것을 막기도 한다.⁸¹⁾

77) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 521. 홍천군 동면 동수리.

78) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 18. 강릉시 왕산면 도마리 답동마을.

79) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 227-228. 태백시 상사미동 상사미마을.

80) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 92. 속초시 대포동 외옹치 마을

81) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 303. 영월군 영월읍 홍월리

정선군 북면 궁구이(청궁) 꽃기

단오에 여자들은 궁귀(청궁)를 베서 머리에 꽃고 다닌다. 머리에 궁구이를 꽃으면 머리끝이 갈라지지 않고 머리도 잘 자란다.⁸²⁾

철원군 서면 청궁이 꽃기

단오날에는 머리에 청궁(‘청궁이’라고 한다)을 꽃고 다니기도 했다.⁸³⁾

강릉시 왕산면 과일나무 시집보내기

과일이 많이 열리라고 감나무·밤나무 가지 사이에 조그만 돌을 끼워 넣는다. 그런데 사이에 끼워 놓은 돌이 잘 빠지지 않아 요즘은 잘 하지 않는다. 그리고 대추나무에 이슬이 내리면 열매가 덜 열리기 때문에 대추나무는 잘 흔들어 이슬을 털어 준다.⁸⁴⁾

양양군 서면 액막이

단오 식전(食前)에 말도 하지 않고 나가 약쑥을 뜬어서 엮어 걸어놓는다. 약쑥은 뜬을 뜰 때 쓴다.⁸⁵⁾

삼척시 근덕면 송아지 코 뚫는 날

단오는 ‘송아지 코 뚫는 날’이라고 조성에게 제사를 지내는 사람도 있다. 소코뚜레는 나무를 깎아서 불에 구워 둥글게 만드는데, 코뚜레를 직접 만들어야 소가 건강하고 탈이 없다고 믿는다. 5월 소날인 축일(丑日)에는 소를 보호하기 위해 집안에서 가능하면 칼을 쓰지 않으며 소를 산에 메어 놓는다.⁸⁶⁾

삼척시 미로면 송아지 코 뚫기

단오는 송아지 코 뚫는 날이다. 이날 송아지의 코를 뚫어야 소에게 탈이 없다고 믿는다. 소고삐[군들레]는 지금도 나무로 만든다.⁸⁷⁾

태백시 구문소동 송아지 코 뚫기

이유는 잘 모르겠지만, 단오에 송아지의 코를 뚫으면 좋다고 하여 옛날부터 단오에 송아지의 코를 뚫는다.⁸⁸⁾

82) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 388. 정선군 북면 여량리.

83) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 431. 철원군 서면 외수2리 안마을

84) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 18. 강릉시 왕산면 도마리 탑동마을.

85) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 292. 양양군 서면 범부리.

86) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 73. 삼척시 근덕면 선흥동.

87) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 79. 삼척시 미로면 고천동 대방골.

태백시 상사미동 소 코 뚫기

단오에는 이제 막 성우(成牛)가 된 소의 코를 뚫는다. 단오 즈음이면 소의 코가 가장 연해서 뚫기 쉽고, 소가 좋아하는 연한 풀들이 많기 때문에 옛날부터 소의 코는 단오에 뚫는다.⁸⁹⁾

평창군 봉평면 송아지 코 뚫기

단오에 아직 코를 뚫지 않은 햇송아지의 코를 뚫는다. 이때쯤이면 소의 코가 연하고 얇아서 잘 뚫리고 소가 아픈 것도 덜하다.⁹⁰⁾

평창군 진부면 송아지 코 뚫기

집에서 송아지를 키워서 어느 정도 자라면 단오날 송아지의 코를 뚫는다. 단오를 택해서 송아지의 코를 뚫는 것은 단오 즈음이면 햇풀이 나오고 날도 덥거나 춥지 않고 적당한 온도를 유지하기 때문이다. 송아지는 연한 햇풀을 좋아하는데, 코를 뚫으면 아파서 제대로 먹지 못하는데 연하고 맛있는 햇풀을 먹을 수 있어 좋고, 또 여러 가지 잡풀을 먹음으로써 약이 되는 풀도 먹어 소독과 살균이 되어 코 뚫은 것도 빨리 아물고, 계절도 춥지도 덥지도 않은 초여름이기 때문에 좋다. 단오날은 송아지의 코를 뚫기 때문에 단오 차사를 지내지 않는다.⁹¹⁾

3. 江原道 端午歲時風俗의 特質

강원도 단오세시풍속에 대하여 앞의 장에서 그 양상을 살펴보았다.

단오의례에 대한 양상으로는 태백산맥을 중심으로 영동과 산간 지역에서 단오의례의 모습이 두드러지며, 영서지역의 의례는 여러 사정을 거쳐 오늘날 현전하는 것은 몇몇의 마을 의례 즉 서낭제와 같은 마을 제의만 전승되고 있다.⁹²⁾ 단오의례는 단오차례와 같은 인제군 기린면 방동1리 조상 모시기, 속초시 청호동 단오제사, 속초시 도문동 단오제사, 태백시 구문동 단오제사, 인제군 인제읍 귀둔1리 차례 등이 있다. 그리고 단오고사는 가정신앙의 한 형태로 단오날 행하여지는데 인제군 인제읍 귀둔1리 단오고사, 인제군 기린면 방동1리 단오고사 등이 있고, 같은 가정신앙으로 산악승배사상의 한 줄기라 보이는 강릉시 옥계면 도직리 산맥이, 동해시 묵

88) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 202. 태백시 구문소동 동점 양지마을.

89) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 227-228. 태백시 상사미동 상사미마을.

90) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 450. 평창군 봉평면 창동리.

91) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 465. 평창군 진부면 하진부리.

92) 이러한 마을 제의로 원주시 매지리 회촌마을이다. 매지농악의 전승지인 이곳에서 단오날 서낭제사를 올리고 마을 농악을 한다.

호동 산맥이, 동해시 삼화동 산맥이 등이 있다.⁹³⁾ 이는 강원도 단오세시풍속의 특질이라 하겠다. 이 밖의 마을 의례로는 강릉시 옥계면 도직리 성황제⁹⁴⁾, 삼척시 근덕면 성황제⁹⁵⁾, 삼척시 미로면 고천동 대방골 성황제, 신유대감제, 솟대제⁹⁶⁾, 태백시 삼수동 성황제⁹⁷⁾, 태백시 상사미동 성황제⁹⁸⁾가 대표적이다.⁹⁹⁾

단오의 유희로는 그네와 씨름이 대표적일 것이다. 그네는 그네뛰는 사람을 비유한 말로, 그네뛰기는 추천(鞦韆)·반선희·비선희(飛仙戲) 라고도 한다. 남자들의 씨름과 함께 단오의 대표적인 민속놀이로, 노소를 막론하고 누구나 할 수 있는 보편적이고 전국적인 놀이이다. ‘그네’는 ‘근의’, ‘근딤’(「춘향전」)등으로 표기되었고, 지방에 따라 근데·군데·군딤·근딤·그리·구리 등으로도 부른다. 이를 근거로 최남선은 그네의 어원을 ‘근’, 곧 ‘끈의 놀이’인 ‘근희’라 해석하였고, 양주동은 여러 명칭의 원형은 ‘글위’ 혹은 ‘굴위’인데, 그 어원은 ‘발을 구르다’의 ‘구(우)르’에 있다고 하였다. 한편 한자어 구천에 대해서는 『고금예술도』의 “鞦韆(추천)혹 ‘秋千’이라고도 쓰는데, 본래 그 글자는 한나라 궁중에서 축수할 때에 쓰던 것을 후세에 와서 거꾸로 잘못 읽어서 秋千이 되었다.”고 하였다.

《고려사》는 ‘단오에 최충현이 그네놀이를 백정동궁에서 베풀고 문무관 4품이 상에게 3일 동안 잔치를 베풀었다’는 기록¹⁰⁰⁾이 보인다. 성현의 《용재총화》에는 ‘서울 사람들은 길거리에 큰 나무를 세워 그네뛰기를 하는데, 계집애들은 모두 아름다운 옷으로 단장하고 길거리에서 떠들썩하게 채색한 그네 줄을 잡으려 다투며, 소년들은 몰려와서 그것을 밀고 당기면서 음란한 장난이 그치지 않는다. 조정에서 이것을 금하여 지금은 성행하지 않게 되었다.’는 기록¹⁰¹⁾이 있다. 《경도잡지》에서는 ‘여항의 부녀자들이 그네뛰기 놀이를 성대하게 한다’¹⁰²⁾고 하였으며, 《열양세시기》에는 ‘젊은 남녀가 그네뛰기 놀이를 하는데, 서울이나 시골이나 다 같지만 관서 지방에서 특히 성행한다.’¹⁰³⁾고 했다. 《동국세시기》의 기록은 ‘여항의 남녀가 그네뛰기 놀이를 성대하게 한다. 『고금예술도』에 “북방의 오랑캐들은 한식이 되면 그네뛰기 놀이를 하면서 가볍고 빠르게 나는 연습을 하는데, 뒤에 중국 여자들

93) 이러한 산맥이 신앙은 는 강릉시, 동해시, 삼척시, 태백시 여러 지역에서 그 전승이 확인된다.

94) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 35. 강릉시 옥계면 도직리 연어골.

95) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, pp. 72-73. 삼척시 근덕면 선흥동. 이 마을 제의는 호환과 관련된 설화를 지니고 있어 꽤 흥미롭다.

96) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 79. 삼척시 미로면 고천동 대방골.

97) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 216. 태백시 삼수동 안창죽.

98) 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001, p. 227-228. 태백시 상사미동 상사미마을.

99) 단오날 행해지는 마을제의는 원주시, 강릉시, 동해시, 삼척시, 태백시, 영월군, 평창군 지역에서도 그 사례를 찾을 수 있다.

100) 《고려사》, 열전, 42, 반역 최충현조.

101) 《용재총화》, 권2.

102) 《경도잡지》, 세시, 단오, 추천.

103) 《열양세시기》, 오월, 단오, 추천.

이 그것을 배웠다.”고 했으며, 『천보유사』에 “궁중에서는 한식절이 되면 다투어 그네를 매는데, 그것을 반선지희라고 한다.”고 했는데 오늘날의 풍속에서는 단옷날로 옮겨졌다.’고 기록¹⁰⁴⁾했다. 또 《해동죽지》에 ‘옛 풍속에 고려 시대부터 단옷날에 이 놀이가 있어 왔는데, 그것은 중국 풍속인 청명절의 추천놀이를 모방한 것으로, 한 때 매우 성행하였다.’고 적고 있다.¹⁰⁵⁾

이 처럼 단오 그네타기는 우리나라 단오세시 풍속의 중요한 요소로 전승되고 있다.¹⁰⁶⁾ 특히 영서 지역의 평창군, 영월군, 원주시, 춘천시, 홍천군, 횡성군 등의 그네타기 놀이는 놀이 기능뿐만 아니라 ‘모기를 쫓는다.’라는 주술적 의미도 동시에 포함하고 있어 흥미롭다. 모기퇴치의 주술적 사고는 여름 해충을 피하고자 하는 주술 상징의 단오의 세시 의미를 지니고 있다 할 것이다.¹⁰⁷⁾ 또 그네의 유래로 ‘강릉의 한사람이 모기를 피하기 위하여 만든 요람이 그네의 시초가 됐다.’는 문헌¹⁰⁸⁾도 보인다.

강원도의 씨름은 그 전승력이 많이 약화된 단오유희이다. 여러 문헌에서 보이는 씨름의 양상은 그네놀이와 함께 단오 세시풍습의 큰 핵심적 요소로 작용하였으나 오늘날에는 크게 쇠퇴하여 명맥만 남아 있다.

《경도잡지》는 ‘서울의 소년들이 남산 기슭에 모여 서로 씨름을 한다. 씨름하는 법은, 두 사람이 무릎을 맞대고 꿰어앉아 각자 오른 손으로 상대방의 허리를 잡고, 왼손으로는 상대방의 오른쪽 넓적다리를 잡은 다음 한꺼번에 일어나면서 서로를 들어 매치는 것이다. 안걸이·발걸이·둘러메치기 등 여러 기술이 있다. 중국 사람들이 흉내 내 고려기 또는 요교라고 한다.’¹⁰⁹⁾고 기록하였고, 《동국세시기》에는 ‘혈기

104) 《동국세시기》, 오월, 단오, 추천.

105) 《해동죽지》, 명절풍속, 送鞦韆..

106) 《완판본 열녀춘향수절가》에 나오는 춘향이의 단오 그네뛰는 장면이다. 이때는 3월이라 일렸으니 5월 단오일이었다. 천중지가절이라. 이때 월매 달 춘향이기도 또한 시설·음률이 능통하니 천중절을 모를소냐. 추천을 하라 하고 향단이 앞세우고 내려올 때 난초같이 고운 머리 두 귀를 눌러 곱게 땅아 금봉차를 정제하고 나군을 두른 허리 미양의 가는 버들 힘이 없이 더운 듯, 아담하고 고운 태도 아장거려 흐늘거려, 가만가만 나올 적에 장림 속에서 들어가니 녹음방초 우거져 금잔디 좌르륵 깔린 곳에 황금 같은 피꼬리는 쌍기쌍래 날아들 때 무성한 버들 백적장고 높이 매고 추천을 하려 할 때, 수화유문 초록 장옷 남방사 홀단 치마 훨훨 벗어 걸어두고, 자주영초 수당혜를 썩썩 벗어 던져두고, 백방사 진솔 속 곳 턱 밑에 흰썩 추고 연속마 추천 줄을 섬섬옥수 넉넉 들어 양수에 갈라 잡고, 백룡버선 두 발길로 섭적 올라 발구를 때, 세류 같은 고운 몸을 단정히 노니는데 뒷단장 옥비녀 은죽절과 앞치레 볼작시면 밀화장도 옥장도며 광월사 겹저고리 채 색 고름에 태가 난다. ‘향단아 밀어라.’ 한 번 굴러 힘을 주며 두 번 굴러 힘을 주니 발밑에 가는 티끌 바람 쫓아 펄펄 앞뒤 점점 멀어가니 머리 위에 나뭇잎은 몸을 따라 흐늘흐늘 오고 갈 때, 살펴보니 녹음 속에 홍상 자락이 바람결에 내비치니 구만 장천 백운간에 번갯불이 썩이는듯, 처지 재천홀연후라, 앞에 얼른하는 양은 가비야운 저 제비가 도와 일점 떨어질 때 차려 하고 쫓이는 듯, 뒤로 번듯하는 양은 광풍에 놀란 호접 짝을 잃고 가다가 돌치는 듯, 무산선녀 구름 타고 양대상에 내리는 듯, 나뭇잎도 물어보고 꽃도 질끈 꺾어 머리에다 실근실근. “이해 향단아, 그네 바람이 독하기로 정신이 어쩔한다. 그넷줄을 붙들어라.” 붙들려고 무수히 진퇴하며 한창이리 노닐 적에 시냇가 반석상에 옥비녀 떨어져 쟁쟁하고, “비녀,비녀” 하는 소리 산호채를 들어 옥반을 깨치는 듯, 그 태도 그 형용은 세상 인물 아니로다. 연자삼춘비거래라.

107) 김선풍·장정룡·김경남, 《평창군의 세시풍속》, 평창군, 2004, p. 140. 평창군 용평면에서는 ‘모기 날린 다’고도 표현한다.

108) 홍세우 편저, 《조선족민속》, 연변인민출판사, pp. 106-107.

109) 《경도잡지》, 세시, 단오, 각력.

왕성한 젊은이들이 남산의 왜장이나 북산의 신무문 뒤에 모여 씨름 놀이를 열어 승부를 겨룬다. 씨름하는 법은, 두 사람이 무릎을 맞대고 꿇어앉아 각자 오른손으로 상대방의 허리를 잡고 왼손으로는 상대방의 오른쪽 넓적다리를 잡은 다음 한꺼번에 일어나면서 서로를 들어 메치는데, 넘어져 눕는 사람이 지는 것이다. 안걸이·발걸이·둘러메치기 등 여러 기술이 있다. 특히 힘이 세고 손놀림이 빨라 여러 번 겨루어 계속 이긴 사람을 판막음 이라고 한다. 중국 사람들이 씨름을 흥내 내 고르기 또는 요교라고 한다.¹¹⁰⁾ 또 《해동죽지》에는 ‘옛 풍속에 서로 힘을 겨루기 좋아하여 승부를 겨루는 것을 씨름이라고 한다.’¹¹¹⁾고 했다.

단오절식으로는 주로 수리치떡과 썩떡이 있다. 강릉시 왕산면 썩떡·썩국 먹기, 동해시 망상면 수리취떡과 썩떡 먹기, 동해시 삼화동 썩떡·취떡·인절미 빚어 먹기, 태백시 구문동 수리취떡 빚어 먹기, 원주시 신림면 취떡 빚어 먹기, 양구군 양구읍 수리떡 빚어 먹기, 양구군 남면 단오떡 해먹기, 인제군 기린면에서는 ‘선바심’이라고 하여 단오 무렵부터 하지 때까지는 보리고개로서 식량이 귀한 시기이다. 그래서 채 아물지도 않은 풋보리를 베어다 수숫대를 반으로 접어 만든 집게로 낱알을 훑어 술에 살짝 볶고 찢어 밥을 지어 먹는다. 이는 단오날 보리수확의 천신(薦新)적 의미가 담겨 있다 하겠다. 단오절식과 관련하여 그 기록을 보면, 《경도잡지》에 단오를 세속에서 술의 일 이라고 하는데, ‘술의’ 라는 것은 우리나라 말로 수레이다. 이 날 수레바퀴 모양을 흥내 내 썩떡을 만들어 먹기 때문에 술의 일 이라고 한다. 썩 잎 중에서 약간 둥글고 배가 흰 것을 햇볕에 쬐어 가루를 내서 부싷깃을 만들고, 또 찢어서 떡에 넣어 녹색을 내어서 수레바퀴 모양의 떡을 만들기 때문에 수리치라고 한다.¹¹²⁾ 고 하였다. 또《본초강목》에 “천 년 된 썩을 중국 사람들이 구설초라고 한다.”고 한 것이 그것이다. 무규의 『연북잡지』에 “요동 풍속에 오월 오일에 발해의 요리사가 썩떡을 올린다.”고 했는데, 이것이 우리나라 풍속의 연원이 다.¹¹³⁾ 《동국세시기》에는 이 날 썩 잎을 캐 찢어 멥쌀가루에 넣고 녹색이 되도록 쳐 수레바퀴 모양으로 떡을 만들어 먹기 때문에 술의 일 이라고 한다. 떡집에서는 철음식으로 그것을 판다.¹¹⁴⁾

단오건강에는 세시 풍속으로는 강릉시 왕산면 창포물에 머리감기, 태백시 상사미동 군궁이 삶은 물로 머리감기와 미나리 먹기, 정선군 남면 무지개풀 삶아 머리감기, 강릉시 왕산면 약썩 베기¹¹⁵⁾와 익모초즙 마시기¹¹⁶⁾ , 화천군 상서면 육모초

110) 《동국세시기》, 오월, 단오, 각력

111) 《해동죽지》, 속악유희, 각저희.

112) 《경도잡지》, 세시, 단오, 술의일.

113) 위의 책, 같은 곳.

114) 《동국세시기》, 오월, 단오, 술의일

115) 장정룡, 《강원도민속연구》, 국학자료원, 2002, p. 647. 소가 난산일 경우 단오날 채취한 약썩을 소등에 얹고 천을 덮은 다음 거즈로 문지르면 순산을 한다고 한다.

116) 익모초는 꿀풀과에 속하는 2년생 초본식물로 육모초라고도 한다. 전초를 약재로 이용하는데, 약성이 서늘하고 맛이 쓰다. 해산 후 복용하면 회복력이 빨라지며 지혈과 이뇨 작용도 한다. 씨는 충울자라고 하는데, 효

뜯기, 춘천시 동산면 상추 잎에 맺힌 이슬로 분바르기 등이 있다. 《열양세시기》에 이르기를 총각머리를 한 남녀 어린아이들은 창포를 캐어다가 끓여 탕을 만들고 머리를 감으며, 뿌리 흰 것 너댓 치를 취해 말끔히 씻은 후 그 끝에 주사로 칠을 해서 머리에 꽂거나 허리에 찬다. 『대대례』에 “오월 오일 축란으로 목욕한다.”고 했고, 송나라 왕기공의 「단오첩」에 “창포 깎아 사악한 것 물리친다.”고 한 것으로 보아, 그 연원이 오래되었음을 알 수 있다고 하였다.¹¹⁷⁾ 《동국세시기》는 ‘오시에 익모초와 희렴을 캐 별에 짚어 약으로 쓴다.’¹¹⁸⁾고 기록하고 있다.

태백시에서는 천궁과 궁궁이라는 약풀로 머리를 감고 그 잎을 머리에 꽂기도 하는데 이는 산간지역의 풍속으로 창포가 구하기 어려운 지역이라 창포를 대신한 풍속이라 하겠다.¹¹⁹⁾ 또 이와 함께 미나리를 구해 향기가 있는 창포나 쑥을 대신하여 먹기도 했음을 알 수 있다. 춘천시 동산면 상추 잎에 맺힌 이슬로 분바르기는 단오날 바르는데 얼굴의 버짐이라는 피부병을 예방하는 주술적 예방의 건강 습속으로 이해할 수 있겠다.

단오주술의 풍속으로는 속초시 대포동 궁깁이를 머리에 달기, 영월군 영월읍 머리에 천궁 꽂기, 정선군 북면 궁구이(청궁) 꽂기, 철원군 서면 청궁이 꽂기, 강릉시 왕산면 과일나무 시집보내기, 양양군 서면 액막이, 삼척시 근덕면 송아지 코 뚫는 날, 삼척시 미로면 송아지 코 뚫기, 태백시 구문소동 송아지 코 뚫기, 태백시 상사미동 소 코 뚫기, 평창군 봉평면 송아지 코 뚫기, 평창군 진부면 송아지 코 뚫기 등이 있다. 강릉에서는 단오날 나무 시집보내기 풍속이 있다. 과일나무가 있는 집에서는 과일나무의 두 가지 사이에 돌을 끼워 두는데 이렇게 하면 그해 과일농사가 풍년이 든다고 믿는다. 이는 Y자로 벌어진 나무의 두 가지를 여성의 성기로 보고 돌을 남성의 성기로 보아 성행위를 상징적으로 표현한 것이다. 그것은 곧 생산(다산)과 직결되며, 특히 가수(嫁樹)의 대상이 살구나무·대추나무·배나무 등 열매가 많이 열리는 것들이라는 점에서도 이를 뒷받침 해 준다. 이렇게 보면 모방성행위 혹은 그와 유사한 민속은 결국 생산·풍요 다산을 목적으로 한다는 의미로 귀착시킬 수 있다. 송아지 코 뚫기 풍속도 단오날 행해지는 것은 궁극적으로 제액초복(除厄招福)에 의한 생산의 촉진과 풍요다산을 기원하는 모방주술성이 강한 성격이라 할 수 있다.

능은 익모초와 비슷하며 눈을 밝게 하는 성질이 더 우수하다. ‘익모’란 부인에게 유익하여 눈을 밝게 해주고 정력을 더하여 준다는 뜻에서 붙여진 것이다. 홍석모 편저, 전경환 역주, 《都下歲時紀俗詩》, 보고사, 2003. p.410.

117) 《열양세시기》, 오월, 단오, 창포욕.

118) 《동국세시기》, 오월, 단오, 창포탕, 창포잠.

119) 이와 관련하여 논의한 논문이 있어 주목된다. 천궁과 궁궁이의 단오전통과 산업 가능성에 대하여 논의한 바 있다. 정연수, <태백시의 단오 세시풍속 연구>, 《강원민속학》 제21집, 강원도민속학회, 2007, pp. 247-253.

4. 結 論

음력 오월 오일 단옷날의 세시풍속은 농경을 근본으로 하는 파종 이앙 및 성장기의 의례로 예축과 경축, 축원의 주술적 의미를 담고 있다. 이러한 의미와 기능이 단조롭고 지루한 일상의 삶을 변화와 희망으로서의 역할을 해왔던 것이며, 이 시기를 통하여 휴식과 내일의 활력을 그리고 문화적 재창조의 역할을 함께 하도록 했던 것이다. 잠깐 동안 일상의 일을 놓고 가족제사, 마을제사, 시절음식, 놀이를 통한 마을 단위의 축제를 함께 공유함으로써 가족 또는 마을 간의 화합과 사회적인 결합을 확인시켜 주는 미풍양속의 본보기가 되는 셈이다. 강원도의 단오세시 풍속은 강릉의 단오제를 중심으로 태백산맥의 동과 서의 지역에서 조금씩 그 특질을 달리하고 있는 양상으로 전승되고 있다. 이는 그 지역의 여러 가지 자연 인문 환경에 의하여 자연스럽게 이루어진 것이다. 이러한 다양한 강원도의 단오세시 풍속 가운데 제사나 축제를 통해서 우리 전통문화의 가치가 보존되고 회복될 수 있는 기능도 내포하고 있다는 것을 중요한 세시풍속의 의미로 새겨야 할 일이다.

[참고문헌]

- 고려사
 경도잡지
 동국세시기
 악장가사
 열양세시기
 용재총화
 해동죽지
 국립문화재연구소, 《강원도세시풍속》, 2001.
 국립민속박물관, 《한국세시풍속사전》, 2005.
 김선풍 · 장정룡 · 김정남, 《평창군의 세시풍속》, 평창군, 2004.
 장정룡, 《강원도민속연구》, 국학자료원, 2002.
 장주근, 《한국의 세시풍속》, 형설출판사, 1981.
 전경환 역주, 《都下歲時紀俗詩》, 보고서, 2003.
 정연수, 〈태백시의 단오 세시풍속 연구〉, 《강원민속학》 제21집, 강원도민속학회, 2007.
 홍세우 편저, 《조선족민속》, 연변인민출판사.

우즈베키스탄 고려인 단오명절의 실태

林永商 / 韓國 外國語大學校 教授

- I. 머리말
- II. 페레스토로이카와 고려인사회의 명절
- III. 우즈베키스탄 고려인사회와 단오명절
 - 1. 페레스토로이카 시기의 단오명절
 - 2. 우즈벡 독립 이후 시기의 단오명절
- IV. 맺음말

I. 머리말

2010 강릉단오제는 특별하다 아니할 수 없다. 2005년 유네스코의 세계무형문화유산으로 등재된 강릉단오제가 2009 강릉단오제(亞細亞 ‘端午文化 疏通’ 國際學術大會-韓·中 端午文化의 “차이”와 “다름”-1)와 2009 동아시아 공동 무형문화유산 국제포럼²⁾에 이어, 마침내 단오문화권인 동아시아를 넘어 세계로 나아가는 아시아 단오한마당으로 함께 개최되기 때문이다. ①공연과 ②전시·체험, 그리고 ③동아시아 인형극 3개 분야로 진행되는 아시아 단오한마당에 한중일 3개 국가뿐만 아니라 대만, 베트남, 몽골, 우즈베키스탄, 러시아, 아메리카사모아 등 9개국이 참여하고, 중국의 연변조선족자치주와 우즈베키스탄 페르가나 고려인문화협회도 공연단을 보내고 사진작품을 전시할 예정이다.

한반도의 ‘모태’ 문화와 구별되는 중국특색조선족 문화를 갖게 된 중국 조선족³⁾의 단오행사 공연과 전시의 의의도 적지 않다고 할 수 있다. 그러나 중앙아시아 우즈베키스탄(페르가나) 고려인사회의 강릉단오제/아시아 단오한마당 참여는 그 자체로 역사적이다. 1937년 러시아 연해주에서 중앙아시아로 강제이주 당한 이후 반세기 동안 한민족의 전통문화와 단절의 세월을 보낸 고려인사회가 한국 단오문화의 정수

- 1) 2009년 5월25일(월) 09:30~18:00 한국프레스센터 19층 기자회견장에서 개최되었다.
- 2) 공동주제는 ‘국경을 넘는 무형유산: 동아시아 공동 무형문화유산의 다원성과 보편성’ 이었으며, 2009년 11월24-25일 강릉에서 개최되었다.
- 3) 류계옥, 「중국 조선족 비물질문화유산 보호 현황 및 중국 조선족 농악무」, 『2009 동아시아 공동 무형문화유산 국제포럼 국경을 넘는 동아시아 공동 무형문화유산의 다원성과 보편성 발표자료집』, 유네스코한국위원회, 2009, 105쪽. 이와 관련, 저명한 중국 조선족 학자인 황유복 교수도 “100% 중국 조선족”이라는 주장을 하고 있다. 황유복, 「중국 朝鮮族의 문화공동체」, (사)해외한민족연구소 편, 『한반도 제3의 기회』, 華山文化社, 2009, 270-275쪽.

를 체험할 수 있는 기회를 가졌기 때문이다. 나아가 강릉단오제 또한 2010년 6월의 아시아 단오한마당을 계기로 중앙아시아를 포함한 독립국가연합에 흩어져 살아온 고려인 동포사회에 다가설 수 있게 되었기 때문이다.

1937년 늦가을 ‘일본의 스파이’라는 누명을 쓰고 유형민족으로 중앙아시아 카자흐스탄과 우즈베키스탄의 스텝과 반사막 지역에 ‘떨어뜨려진’ 고려인사회의 당면과제는 우선 살아남는 일이었다. 1937년 토굴과 움막에서 겨울을 난 고려인사회는, 특히 병약한 노인과 어린이 등 많은 희생자를 낳았지만, 1938년 봄 연해주에서 가져온 볍씨를 심는 등 농사일과 함께 힘든 생존을 위한 싸움을 시작했다. 한편, 1938년 5월 15일 고려인사회는 연해주 시절의 『선봉』의 뒤를 이어 한글신문 『레닌기치』를 간행하고 뒤이어 우리말로 공연하는 「고려극장」도 복원했다. 또한 고려인 콜호즈(집단농장)마다 고려인들은 콜호즈 내의 어떤 기관보다 먼저 학교를 세우기도 했다. 교육을 중시하고 문화를 사랑하는 한민족의 유전인자를 어김없이 보여준 것이다.

그러나 중앙아시아 고려인사회는 소비에트 사회가 진행되면서 빠른 속도로 우리말과 전통문화를 상실해갔다. 1938년 이미 소련정부는 중앙아시아 고려인사회가 운영하는 초중등학교에서 러시아어로 수업을 하도록 명령했으며, 고려인 부모들도 이제 다른 세상에서 살아야 하는 그들의 후손들에게 러시아어를 열심히 배우도록 하지 않을 수 없었다.⁴⁾ 콜호즈 생활을 통해 고려인들은 한민족끼리 서로 돕는 품앗이 문화는 계속했지만, 음식문화를 비롯한 생활문화와 공동체가 같이 즐기는 명절문화는 러시아문화에 기초한 소비에트문화를 받아들이지 않을 수 없었다. 다만, 고려인들이 ‘조상의 날’로 지켜온 한식은 소비에트 시기이래 오늘날까지 고려인을 고려인답게 해준 최대의 명절로 지켜왔다.⁵⁾

한국사회와 중국 조선족사회도 한식을 지키고 있으나, 고려인사회와는 비길 바가 아니다. 지금도 우즈베키스탄에서는 4월5일 한식이면, 도시에 살고 있는 가족과 친지들 모두 콜호즈에 모여 조상의 묘지를 찾는다. 심지어 외국에 나가 살고 있는 고려인들도 한식 명절에 맞추어 귀국하곤 하는데, 주한 우즈베키스탄 편 비탈리 대사도 한식에 그의 출신지인 페르가나를 방문하곤 한다. 한식날 고려인 콜호즈의 고려인 공동묘지는 정성스레 제사음식을 마련해온 고려인 가족들로 넘쳐난다. 콜호즈의 고려인 학생들은 아예 학교에 가지 않으며 콜호즈 학교의 고려인교사들이 근무하지 않는다. 도시의 직장에서도 고려인들의 늦은 출근을 양해하고 있다.⁶⁾ 과거 고려인

4) 1951년 우즈베키스탄 사마르칸트 주 파스트다르곰 구역 칼 마르크스 콜호즈에서 출생한 엄 안토니나(현 사마르칸트외국어대학교 한국어과 교수)는 학교에 입학한 6살 때까지 한국어만 말했다. 그러나 “사회적으로 성공하려면 고려말은 몰라도 되지만 러시아어는 꼭 알아야 한다는 생각이 자리 잡았고, 지금은 오히려 러시아어가 모국어가 되어 버렸다.” 고 했다. 부모님들의 생각이기도 했다. 엄 안토니나, 「우즈베키스탄 사마르칸트 주 고려인 콜호즈의 여성 선각자들」, 『최용신 기억속에서 아시아로 걸어나오다』, 안산시, 2010, 89쪽.

5) 4월5일 한식은 페레스트로이카 이전에도 고려인을 고려인답게 해준 '민족' 명절이었다. 러시아적인 요소를 수용했으나 그들과는 차별적인 장례문화와 4월5일 한식이면 어김없이 묘지를 찾아 예를 갖추는 고려인을 지방민들은 존중심으로 대했던 것이다. 임영상, 「우즈베키스탄 고려인과 한식」, 『한인네트워크』, 2008년 3,4월호.

들은 추석에는 성묘를 하지 않았다. 가을 추석시즌은 학생들도 목화추수에 동원될 정도로 바쁜 계절인 탓도 있었다.

고려인사회가 한민족의 전통명절문화를 회복하고자 노력하기 시작한 것은 고르바초프의 페레스트로이카 정책으로 소수민족의 언어와 문화가 재생될 수 있는 여건이 마련되면서부터 이다. 오늘날 고려인사회는 음력설, 한식, 단오, 추석 등 한민족의 4대 명절을 지키고 있다. 그러나 그 양상은 한국사회와 다소 다르다. 아니 상당히 다르다고 할 수도 있다. 우즈베키스탄(페르가나) 고려인사회의 단오공연팀이 참석하는 2010 강릉단오제/ 아시아 단오한마당의 역사적 의의를 생각하면서, 우즈베키스탄 고려인 단오명절의 실태를 소개하고자 한다.

II. 페레스트로이카와 고려인사회의 명절

1985년 소련공산당 서기장 고르바초프가 스웨덴 식의 ‘인간의 얼굴을 한 사회주의’ 건설을 주장하면서 페레스트로이카(개혁 혹은 개편)와 글라스노스트(개방 혹은 공개성) 정책을 발표했을 때, 세계는 열렬한 환영을 표시했다. 그러나 정작 소련사회는 서기장의 진의가 무엇인지 반신반의 하는 분위기였으며, 1987년에 가서야 소련의 역사학자들은 스탈린에 의한 역사 왜곡, ‘하얀 얼룩’을 지우는 작업에 착수했다. 결국 페레스트로이카 정책은 1991년 8월 보수파의 쿠데타와 보리스 옐친의 등장, 12월 말의 소련(소비에트사회주의연방공화국)의 해체로 귀결되었다. 한편, 페레스트로이카 정책으로 러시아/러시아문화 동화정책을 수용해야 했던 소련 내 러시아 이외 민족들은 자신들의 민족어뿐만 아니라 전통문화를 재생, 부활시킬 수 있는 계기를 맞게 되었다.

소련 시기 중앙아시아에서 소련 정부가 허용한 민족문화단체를 조직하고 민족어 교육을 가장 먼저 실시한 것이 바로 고려인들이다. 1988년 서울올림픽을 계기로 자랑스러운 ‘역사적 조국’이 남쪽에 존재함을 알게 된 중앙아시아 고려인사회에서 그 움직임이 먼저 시작되었다. 1988년 9월에 개최된 제19차 소련 공산당 전당대회에서 서기장 고르바초프가 행한 연설문 내용, 즉 “우리 다민족국가의 원칙은(...) 자기들의 모국어를 자유롭게 발전시키고 이용하게 하는 것”이 알려진 직후부터였다. 우즈베키스탄 타슈켄트 고려인사회는 자신들의 의사를 표명할 수 있는 ‘문화센터(중앙)’가 필요하며 ‘조선말’을 살리자는 의견들을 9월6일부터 『레닌기치』를 통해 주장했다.⁷⁾ 또한 『레닌기치』는 9월13일에 「추석명절」, 그리고 9월22일부터 1989년 4월19일까지 「조선민족의 전통과 풍습」 시리즈 기사를 게재했다.⁸⁾ 개편(페레스트

6) 필자는 포스코청암재단의 중앙아시아 지역전문가 펠로우로 2008년 4월 우즈베키스탄 타슈켄트 주의 고려인 쿨호즈에서 직접 한식을 체험하면서 「우즈베키스탄 고려인과 한식」 다큐멘터리를 제작한 바 있다.

7) 1988년 12월까지 나온 기사제목과 신문발행일은 다음과 같다: 「조선인들의 문화중앙은 반드시 있어야 한다」(1988.9.6), 「조선말을 살리자」(1988.9.21), 「언어는 민족의 재부이다」(1988.10.14), 「우리에게 많이 달렸다(지상토론: 조선말을 살리자)」(1988.11.12).

로이카)과 공개성(글라스노스트) 시대를 맞아 고려인사회가 민족의 전통명절을 회복할 때가 되었음을 알린 셈이다.⁹⁾

중앙아시아의 농촌 콜호즈에서 거주공화국의 도시로, 또 러시아와 우크라이나의 대도시로 이주하여 흩어져 살게 되면서 중앙아시아 출생의 고려인2세대들은 거의 대부분 우리말을 상실했다. 언어뿐만이 아니었다. 가족 친지와 떨어져 살고 또한 소비에트 러시아문화에 동화되어감에 따라 민족문화전통도 소멸되었다. 따라서 1989년부터 1990년 사이에 모스크바고려인협회(1989.5월) 등 소련 내 공화국과 도시, 또한 농촌의 고려인 콜호즈 등에서 성립하기 시작한 고려인협회들이 첫 번째 목표를 민족어의 재생으로 설정함과 동시에 민족문화인 전통명절을 되살리고자 한 것은 당연한 귀결이었다.¹⁰⁾

1989년 2월¹¹⁾, 우즈베키스탄 타슈켄트 고려인사회는 아직 공식적인 고려인협회의 발족 이전 상태에서 음력설명절 행사를 개최했다. 개최장소인 타슈켄트 주 상치르치크 구역 <우즈베키스탄> 콜호즈에 인근의 고려인 콜호즈원들뿐만 아니라 콜호즈 내 타민족들도 축하해주었다.¹²⁾ 그러나 정작 음력 설날을 어떤 식으로 기념해야 하는지 아무도 모르는 상태였다. 준비 과정에서 노인들이 입씨름을 했다. 여하튼 이들이 공통적으로 이야기하는 점이 한 가지 있었는데, 새해는 특히 가족을 중심으로 보내며 가장 중요한 행사로 아침에 행해진다는 점이었다. 자녀들은 부모에게 세배를 드리며 부모들은 자녀들에게 선물을 준다. 그 다음에 가족끼리 명절식사를 한다는 것이었다. 그러나 2백, 3백 명이 모이는 행사[야회]에 관해서는 노인들이 아무 것도 기억해내지 못했다.¹³⁾ 결국 1990년 음력설을 앞두고 『레닌기치』에는 새해 첫날 조상들에 대한 차례, 윗사람들에 대한 세배, 옷놀이와 널뛰기 등 설맞이 민속놀이와 정월보름의 행사 등이 소개되었다.¹⁴⁾

8) 다음 기사제목들을 참조할 수 있다: 「그네뛰기, 널뛰기」(1988.9.22), 「1.뚝날 2.환갑」(1988.10.15), 「친족간의 관습」(1988.10.22), 「인사례법」(1988.11.19), 「일상음식과 식생활: 밥,장,김치」(1988.11.23), 「일상음식과 식생활: 떡-시루떡, 증편, 흰떡, 경단, 녹두지짐」(1988.12.1), 「국수와 부산물」(1988.12.13), 「당과류와 음료」(1988.12.16), 「겨울철의 민간명절행사: 동짓날과 팔죽」(1988.12.27), 「식생활풍습: 특별음식-짬,회,포,젓갈,식혜」(1988.12.31), 「친척을 부르는 말」(1989.1.14), 「친척」(1989.1.24), 「조선 옷」(1989.2.8), 「식사례절」(1989.2.17), 「조선치마」(1989.3.10), 늙은 부모를 위한 의례」(1989.4.19)

9) 임영상, 「우즈베키스탄 고려인의 전통명절과 문화콘텐츠」, 『재외한인연구』 제20호, 2009, 19~20쪽.

10) 한글을 읽을 수 있는 독자의 격감하자 『레닌기치』가 1989년 1월부터 매월 1회 1개면을 노어판으로 발행하고, 또 1991년부터 제호를 『고려일보』로 바꾸면서 매월 1회 부록지로 노어판 『고려』를 발행하면서, 한식(3월30일자 6-7면), 단오(6월15일자 2면), 추석(9월14일자 3면)을 내게 된 것도 고려인사회의 현실을 반영한 결과였다. 임영상, 「우즈베키스탄 고려인의 전통명절과 문화콘텐츠」, 28쪽.

11) 사실 1년 전인 1988년 2월에 상 치르치크 구역의 레닌의길 콜호즈에서 음력설맞이 행사를 준비했다. 콜호즈의 회장인 우즈벡 사람은 흔쾌히 허락했으나, 행사가 시작되기 불과 2시간 전에 갑자기 고려인 콜호즈 당지 역위원장의 지시로 긴급 소집된 당위원회에서 행사를 중단하도록 했다. 이에 대한 자세한 논의는 다음을 참조: 한 세르게이-한 발레리 공저, 『고려사람 우리는 누구인가』, 김태항 역, 고담사, 1999, 348~349쪽.

12) 『레닌기치』 1989.2.28(4) 「음력설맞이가 재생된다」

13) 김용택(블라지미르), 『우리의 샘물에 대한 기억』, 최선하 역(미출간 번역원고), 3쪽.

14) 『레닌기치』 1990.1.23(4) 「정초의 민간명절행사」(량원식), 『레닌기치』 1990.1.25(4) 「조선민속 새해맞이」(박성훈)

1990년으로 해가 바뀌자 타슈켄트 주를 넘어 전체 우즈베키스탄 고려인사회로, 또 러시아(모스크바)와 카자흐스탄, 키르기스스탄, 타지키스탄 등 다른 중앙아시아 고려인사회로 민족명절 경축행사가 퍼져나갔다. 『레닌기치』에는 크즐오르다, 우르겐치 근교의 〈알호레즘〉 솜호스, 타슈켄트 주 나리마노브(백테미르), 프룬제(현 비쉬케크), 사마르칸트, 모스크바, 잠블 등에서 음력설맞이 및 한국문화 행사를 치른 소식들이 이어졌다.¹⁵⁾

우즈베키스탄으로 한정해 볼 때, 1989년은 우즈베키스탄 고려인사회의 역사에 길이 남을 해가 되었다. 그 동안 금기시 되어온 민족명절을 조직하여 경축한 것이다. 그러나 소비에트고려인은 국제주의가정의 일원으로서의 정체성을 드러냈다. 한민족의 명절에 다른 민족을 초청했고, 우즈베키스탄 민족이 주도한 타슈켄트 주의 한 구역소재지인 아쿠르간에서 거행된 시월혁명 전야 친선명절 행사에도 적극적으로 참여했다. '모두 이곳으로 오시오'라는 우즈베키스탄중앙[협회]의 초청에 많은 군중들이 중앙거리로 모여들었는데, 군중집회의 형식과 내용도 달라졌다. 우즈베크어, 러시아어, 투르크메니아어, 카자흐어 등 언어는 다르지만 발언자 모두 서로 도우며 서로 믿으면서 화목하게 살자고 말했다. 아쿠르간 구역 고려인문화센터 조직위원회 김 블라지미르 위원장의 발언이 누구보다도 환영받았다. 그는 1937년도 원동에서 조선인들이 중앙아시아로 이주되었을 때 지방민들의 따뜻한 방조(도움)의 손길을 회상하고 감사한 것이다. 행사장의 명절 기분은 민족들마다 자기 민족의 문화, 전통, 풍습이 잘 드러나는 옷차림으로 더욱 북돋아졌는데, 고려인사회에서는 하치르치크 구역 〈드미트로프〉 콜호스 소인예술단이 출연했다. 그런데 그네, 널뛰기, 씨름 등이 행사가 없었고 조선민족의 전통, 풍습, 문화를 소개하는 별도의 방(부스)이 마련되지 않은 점이 아쉬웠다는 것이 『레닌기치』 기자의 지적이었다.¹⁶⁾

개편(페레스트로이카) 정책은 중앙아시아 고려인사회뿐만 아니라 카자흐, 우즈베키스탄 민족의 새해인 나부르스 명절의 재생도 가져왔다. 우즈베키스탄에서도 1990년 처음으로 도시와 농촌에서 나부르스 명절을 기념했다. 나부르스는 '새날'이라는 말로 예로부터 중앙아시아 인민들이 봄명절, 새 농사철로 기념해왔는데, 시월혁명 이후 종교의 잔재로써 금지 당했다가 비로소 재생된 것이다. 공화국지도부의 결정으로 3월21일이 나부르스 명절로 지정되었다. 타슈켄트 시 쿨룩 제6구역 마할라위원회가 명절을 조직했는데, 제266중학교의 교사와 학생들이 일손을 도와 아침부터 손님들에게 대접할 나부르스의 절기음식 수말락을 준비했다. 식탁에는 우즈베키스탄 요리 외에 러시아, 조선, 위구르, 타타르 음식들이 보기 좋게 차려졌다. 조선요리는 송 베체슬라브가 지도하는 구역 고려인협회가 마련했다. 소인예술단도 참여했다. 나부르스는 인민들 간의 친교와 단결의 날이 되었다. 송 베체슬라브는 "우리는

15) 『레닌기치』 1990.2.8(4) 「크즐오르다에서 음력설맞이」, 『레닌기치』 1990.2.14(4) 「정오년 설맞이」 (알-호레스미 솜호스), 『레닌기치』 1990.2.24(4) 「음력설명절날에」, 『레닌기치』 1990.3.13(4) 「민족전통을 되살리면」, 『레닌기치』 1990. 3.17 (4) 「당면한 목적과 전망」, 『레닌기치』 1990.3.20(4) 「잃어버린 전통을 재생시키면서」, 『레닌기치』 1990.3.27(4) 「큰 인상을 준 명절」.

16) 『레닌기치』 1989.12.7(4) 「민족친선명절」 (김용택, 최덕진)

오래 전부터 이런 명절을 기다렸습니다. 이 명절은 조선사람들이 전통적으로 쇠는 한식, 단오, 추석을 련상시켰습니다. 공식적인 행사가 아니라 서로의 교제를 위한 정신적 만족을 주는 명절입니다."라고 자기의 의견을 밝혔다. 제266중학교 고려인 여학생들이 무용수로 나서 나부르스 명절을 같이 축하했다.¹⁷⁾

Ⅲ. 우즈베키스탄 고려인사회와 단오명절

1988년 우즈베키스탄 고려인 사회는 이미 80% 이상이 도시와 도시형 농촌에 살고 있었다. 콜호즈의 고려인들은 수도인 타슈켄트와 타슈켄트 주 내의 도시인 솔다트스키, 우즈베크 제2의 도시인 실크로드 문명의 중심지인 사마르칸트, 동부 우즈베키스탄의 도시들인 페르가나, 나만간, 안디잔 그리고 북부 지방인 우르겐치와 카라칼파키스탄 자치공화국의 수도인 누쿠스 등으로 삶의 근거지를 옮긴 상태이다. 농촌 콜호즈 중에 아직도 고려인들이 살고 있는 지역은 타슈켄트 시에서 통근이 가능한 치르치크 강변의 콜호즈들로 이른 바 도시형 농촌이다. ‘농사의 천재’인 고려인들이 우즈베키스탄 곳곳마다 기름진 옥토를 일구어 놓았지만, 오늘날 농사를 생업으로 하는 고려인들은 지극히 소수이다. 이제 도시에서 태어난 중앙아시아 고려인 3~4세대는 더 이상 농사 경험을 갖고 있지 않다. 그들 부모, 조부모 세대의 피와 땀이 서려있는 콜호즈를 방문하는 것은 4월5일 한식 때가 거의 전부이다. 그나마 콜호즈의 가족들이 모두 떠난 경우는, 고려인을 고려인답게 해주었던 한식에도 찾지 않는 묘소들이 늘어나고 있다. 따라서 콜호즈의 고려인들이, 소비에트 정부의 권고도 있었지만, 자신들의 살아온 역사를 기념하기 위해 만들어 놓은 콜호즈의 박물관들이 고려인 후손과 또 새롭게 찾고 있는 한국인들에게 “이땅에서 나는 새로운 조국을 찾았다”¹⁸⁾라는 김병화 사회주의 이종노력영웅의 증언을 확인할 수 있을 뿐이다.

우즈베키스탄 고려인사회의 단오명절 실태는 페레스트로이카 시기와 우즈베크 독립 이후의 시기로 나누어 볼 것이다. 전자는 당시의 『레닌기치』의 기사를 통해 타슈켄트 주 농촌콜호즈에서 개최된 단오행사를 살펴볼 것이다. 후자 역시 필자는 직접 경험을 한 바가 없다. 따라서 필자가 수집한 영상자료에 의존했는데, 페르가나 시의 알파르고니 공원(1993년), 타슈켄트 주 솔다트스키 시 중학교 강당(2004년) 및 타슈켄트 주 상치르치크 구역 스페르들로프 콜호즈의 시온고노인회관(2005년) 등에

17) 임영상, 「우즈베키스탄 고려인의 전통명절과 문화콘텐츠」, 23~24쪽.

18) 타슈켄트 주 중치르치크 구역 김병화콜호즈의 김병화박물관 내부 대형 김병화 사진의 좌우에 붓글씨로 쓰여 있다. 박물관에는 러시아 연해주로부터의 간단한 이주사와 초기 움막집, 각종 농사기구와 콜호즈 생활의 모습들이 사진 및 간단한 유물들로 전시되어 있다. 타슈켄트 시내에 살고 있는 고려인 청년들 가운데는 한번도 방문하지 않은 경우가 많지만, 한국인 관광객은 거의 반드시 방문하는 코스로 자리 잡았다. 그런데 상치르치크 구역의 <프라브다> 콜호즈와 북쪽의 우르겐치 인근의 벼재배 전문 <알호레즈미> 솥호즈(국영농장)에 세워진 고려인박물관은 문이 닫힌 상태이다.

서 개최된 단오행사의 사진자료들을 간단하게 설명하는 것으로 고려인 단오명절의 실태를 소개할 것이다.

1. 페레스트로이카 시기의 단오명절

1989년 2월 음력설맞이 행사를 치른 우즈베키스탄 타슈켄트 고려인문화센터 설립조직위원회는 ‘한식’ 외에도 ‘오월단오’라는 명절이 있음을 알고, 고려인들의 ‘오월의 날’ 야외행사를 조직하고자 했다. 『레닌기치』 타슈켄트 지국장이며 조직위원회 부의장인 김용택(블라지미르) 등이 앞장서서 ‘오월의 날’ 행사를 준비했다. 그러나 페레스트로이카 정책 이후 소련의 도처에서 민족분규가 일어나는 상황에서 타슈켄트 시 집행위원회는, 야외에서 ‘집단소풍’을 하는 것은 금지사항에 들어 있지 않으나 집회허락에 대한 요청은 거절했다. 금지되지도 않은 사항을 허가할 필요가 있겠느냐는 것이 시 당국의 대답이었다. 그러나 법규를 철저히 검토해본 결과 문제가 생길 요지가 있었다. 다만, 폐쇄된 공간에서 치르는 대중행사는 허가를 받을 필요가 없다고 명확하게 밝힌 항목이 하나 있었다.

김용택 기자는 문제의 소지가 있을 야외 대신에 ‘고립된 장소’를 찾았다. 타슈켄트 전차운행관리부 소속의 소년단 캠프였다. 전차운행관리부의 간부진도 고려인들의 요청에 기꺼이 응해 주었는데, 소년단 캠프는 ‘오월의 날’을 보내기에 안성맞춤인 장소였다. 전철역 종점에서 버스로 네 정거장만 가면 그들이 많은 가로수 길과 광장이 있는, 울타리로 둘러싸인 온 사방이 나무와 꽃들로 덮여 있는 공원이 있었던 것이다. 행사준비위원회는 한국어와 러시아어로 1,000장의 표를 찍었다. 3루블씩 입장료를 받는다고 대략 계산을 해보면 임대료와 선물구입에 드는 비용 및 당일 필요한 제반 비용을 모두 충당할 수 있었다. 기대 이상으로 표가 며칠 사이에 완전히 매진되었다. 그러나 단오 전날 타슈켄트 시 전차운행관리부의 당위원장이 전화를 걸어서, 미안하지만 시 집행위원회로부터 대중행사를 해도 좋다는 허가증을 받아왔으면 좋겠다고 말했다.¹⁹⁾ 행사를 허용할 수 없다는 내용과 다름 아니었다. 금지된 사항이 아니라도 ‘하라는 것만 할 수 있는 사회’의 한계였다. 이로써 우즈베키스탄 고려인사회의 단오행사는 타슈켄트 시내가 아닌 농촌의 고려인 콜호즈에서 먼저 개최되었다.

타슈켄트 주 하치르치크 구역 벼농사재배 <시월46주년> 콜호즈가 그 주역이었다. 단오를 앞두고 콜호즈의 여성소비에트 김 지나이다 위원장을 단장으로 하는 대표단이 타슈켄트로 고려인문화센터 설립조직위원회를 찾아왔다. 그런데 조직위원회 측으로서도 단오명절을 어떻게 쇠어야 하는지 알 수 없었다. "60고개를 넘는 사람들도 모르는데 40세 되는 우리들이 어떻게 알겠는가? 그래서 서적을 찾아보니 그네를 뛰며 노래를 부르며 춤을 추며 또 스포르트 경기들이 진행되는 대중적 명절이라는 것이 적혀 있었다." 산소에도 가는가? 라는 말이 나왔을 때 의견이 분분했는데, 사람들은 단오가 춘기전야작업을 끝내고 시원하게 한바탕 노는 명절임

19) 김용택(블라지미르), 『우리의 샘물에 대한 기억』, 60~63쪽.

을 확인했다. 문화센터 조직위원회는 북한에서 받은 기념품을 추천 상품으로 내놓고 모스크바 작가동맹 맹원으로 극작가이며 연출가인 맹동욱이 명절행사를 집행하도록 했다. 명절날 콜호스 중앙광장 복판에 큼직한 가설무대가 만들어지고 많은 사람들이 모였다. 많은 고려인들이 계절농사를 떠났지만 남은 사람들은 거의 다 참석했다. 다른 민족들도 초청되었다. 명절행사가 시작되자 무대에서 3년 전 구성된 '폴로쓰' 소인예술단이 다른 민족 예술단과 함께 출연했으며, 조선민요, 우즈베키스탄, 러시아 노래를 불렀고 춤을 추었다. 시낭송회와 조선민족요리경연대회가 열렸다. 박 로만 콜호스 직맹위원장은 구역 당비서가 적극 후원해주었음을 밝히고, "단오명절이 민족 간의 친선을 강화하였고 조선인들은 자기 옛날 풍습을 알게 되었다."는 점에서 대단한 만족감을 느낀다고 소감을 피력했다.²⁰⁾



[그림1] 우즈베키스탄 고려인사회의 단오행사 기사와 사진들 『레닌기치』 (1990.7.14)

1989년이 우즈베키스탄 고려인사회가 민족명절을 회복한 해라면, 1990년은 고려인의 명절 재생이 본격화되면서 지역민의 최대 명절인 나부르스 명절을 단오 명절과 함께 나눈 첫 해가 되었다. 앞서 살펴본 바와 같이, 1990년 3월21일 타슈켄트 시 쿨룩 제6구역 마할라위원회가 조직한 나부르스 명절을 같이 축하한 고려인사회는, 1990년 5월28일(월) 단오를 앞두고 『레닌기치』 5월26일자에 광고를 실었다. 5월27일(일) 오후5시 <공산

주의서광> 콜호즈에서 단오 민족절을 갖기로 했으며, 각종 프로그램에 참여하여 승리한 사람은 기념선물과 값있는 상을 받을 것이라고 참여를 독려했다.²¹⁾ 5월27일 행사는 콜호즈 경기장에서 거행되었는데, 하치르치크 구역 및 타슈켄트에서 온 손님들로 초만원을 이루었다. 민족요리경연대회가 열리고 소인예술집단들이 출연했다. 참석한 고려인들은 그렇게 많은 민족소인예술배우들을 한꺼번에 본 바가 없었는데, 밧줄당기기²²⁾, 민족씨름, 그네뛰기, 팔씨름 등이 구경꾼들을 사로잡았다. 관람자들 그리고 경기 참가자들 중에 다른 민족대표들도 적지 않은 것을 지적하면서, 콜호즈 관리위원장 방 레브미르는 다음과 같이 행사를 정리했다. "언어, 문화, 풍습 재생과 마찬가지로 명절 재생도 한 민족의 테두리로 제한해서는 안 됩니다. 사실에 있어 우리 다민족 나라에서 그렇게 될 수 없지요(...)" 사람들이 서로

20) 『레닌기치』 1989.7.28(4) 「모두가 초청되었다」 (본사기자 김용택)

21) 『레닌기치』 1990.5.26(4)

22) 밧줄당기기의 내용과 경기규정이 소개되었다. 『레닌기치』 1990.6.19(4) 「민족놀이 줄당기기」

가까이, 더 낮게 알게 된다면, 그들 간에는 논쟁도 충돌도 절대로 생기지 않을 것입니다."²³⁾

〈공산주의서광〉 콜호즈와 이웃한 주 하치르치크 구역 〈레닌그라드〉 콜호즈 박 클리멘트 부위원장 또한 방 레브미르의 주장을 『레닌기치』 기자와 대담에서 확인해 주었다. "우리 콜호즈에 3만5천명이 살고 있습니다. 14개 민족대표들로 이루어졌지요. 그런데 침체시기에 자기의 민족명절을 소원대로 설 수 있었습니까? 물론 설 수 없었지요(...) 올해 우리는 나우르스 명절과 조선의 단오절을 굉장하게 쇠었습니다. 사람들의 기쁨은 한량없었습니다! 또한 친선명절²⁴⁾도 성대히 지냈습니다. 이 명절행사에서는 조선, 우스베크, 로씨야, 따따르 등 민족노래가 울려났습니다. 그리고 콜호스원들의 손으로 만든 민족음식들을 맛볼 수 있었지요. 이외에도 여러 민족경기가 있었습니다. 우리 근로인들은 이런 행사에서 서로서로 더 잘 알게 되었다고 하면서 해마다 이런 명절을 진행하자고 이구동성으로 말했습니다. 앞으로도 우리는 이런 행사를 진행할 것입니다."²⁵⁾

[그림2]에서 볼 수 있는 바와 같이, 단오행사 이후 야외모임은 대부분 콜호즈 중앙에 위치한 공원에서 가졌다. 러시아문화의 전통에 따른 사교춤을 추는 것이 일반화되어 있는데, 여기에 다른 민족들도 같이 참여한다. 바로 앞서 소개한 바와 같이 우즈베키스탄 고려인 사회가 민족명절의 재생 노력에서 보여준 '타민족과의 친선, 교류를 강조하는 소비에트 고려인의 정체성'은 다민족-다문화 소비에트 시대의 현실에서 당연한 귀결이었다. 1950년대 초반 소련 정부의 콜호즈 통합정책에 따라 고려인 콜호즈들은 주변의 빛더미 콜호즈들을 끌어안아 한 때 어려움에 처하기도 했으나, 이를 극복한 고려인들은 중앙마을에 거주하면서 주변의 타민족 거주지를 아우르는 큰 규모의 콜호즈를 이끌어가게 되었다. 이어서 2세 교육에 열성적인 고려인 사회의 빠른 도시화 경향으로 콜호즈의 고려인은 이미 소수자의 위치가 되었던 것이다.²⁶⁾



[그림2] 단오행사 후의 야외 모임
『레닌기치』(1991.7.24)

23) 『레닌기치』 1990.7.14(4) 「(사진레브르파즈)명절이 재생되었다」 (본사기자 김 부르트)

24) 소련 시기 최대 명절인 10월혁명 기념일로 달력상으로는 11월7일이다.

25) 『레닌기치』 1990.12.25(4) 「(농촌문화 및 생활양식)지시가 내리기 전에」 (본사기자 리영광 기록)

26) 1959년 중앙아시아 거주 고려인의 전체 70%가 농촌 지역에 살았으나, 1970년의 인구조사에 의하면 약 60%가 도시에 거주하고 있는 것으로 조사되었다. 임영상, 「CIS 고려인 社會의 變化와 展望」, (사)해외한민족연구소 편, 『한반도 제3의 기회』, 298쪽.

2. 우즈베키스탄 독립 이후 고려인 사회의 단오명절

소비에트 시기 중앙아시아뿐만 아니라 전 소련에 걸쳐 고려인 사회를 하나로 연결시켜준 한글신문 『레닌기치』는 매년 1월 초에 그 해의 달력(양력/음력)과 24 절기와 명절을 독자들에게 알려주었다. 페레스트로이카 정책이 본격화된 1988년과 또 1989년과 1990년 모두 '한식-초복-중복-말복'이 표시되었다. 그런데 1991년 『고려일보』²⁷⁾로 제호가 바뀌면서 '초복-중복-말복'과 함께 별도로 '한식-단오-추석-설'이 표시되었다.²⁸⁾ 1991년을 기점으로 한식 외에, 단오와 추석과 설이 고려인의 명절로 확고히 재생/회복된 것이다.²⁹⁾

그러나 1991년 12월 소련의 해체와 중앙아시아 각국 등 구공화국의 독립 이후 점차 그 양상은 달라질 수밖에 없었다. 농촌의 고려인사회는 급속히 와해, 내지 위축될 수밖에 없었다. 특히 우즈베키스탄의 경우, 수많은 고려인 노력영웅을 낳았던 농촌의 콜호즈는 더 이상 콜호즈(집단농장)로서의 기능을 상실한 하나의 농촌마을로 변해갔다. 농촌에서의 수입으로 자녀들의 교육이 불가능해진 상태에서 고려인들은 러시아 남부와 우크라이나의 비옥한 흑토지대로 계절농사[고본질]를 떠났으며, 아예 도시로 완전히 이주하기도 했다. 1990년대 중반을 전후하여 더 이상 농촌 콜호즈에서의 단오명절 행사는 그 자체가 불가능해졌다. 농촌 고려인의 수가 격감했으며 고려인협회의 기능도 크게 약화된 것이다. 1992년 러시아의 모스크바와 별개로 타슈켄트에 주 우즈베키스탄 한국대사관이 설치되고 한국교육원이 설립되었으나 고려인사회의 단오명절 행사 진행에 어떤 가시적인 도움이 불가능했다. 한국인들에게 단오는 이미 역사 속의 민족명절일 뿐이었다. 이로써 타슈켄트를 비롯한 도시의 고려인협회는 레스토랑 등 실내에서 음력설맞이 행사를 연중행사로 갖고 있을 뿐이다. 음력설 행사에 지역의 한인사회가 초청되기도 한다.

1) 페르가나 주 고려인협회의 단오명절

1989년 6월 30일 페르가나 주 고려인사회 대표자들은 페르가나 주 고려인문화협회 창립총회를 가졌다. 페레스트로이카 시기 민족문화단체로 처음으로 우즈베키스탄 정부의 승인을 받았다. 이는 페르가나 주정부의 지원을 이끌어낸 초대 회장 양 레브미르의 리더십이 결정적인 역할을 했다.³⁰⁾ 고려인민족문화협회를

27) 1991년 1월1일부터 '공화국간 공동신문' 『레닌기치』가 '재소고려인전국신문' 『고려일보』로 제호가 바뀌었다. '조선'과 '고려'를 혼용해 사용하던 고려인사회가 이제 '고려' 명칭을 본격화 한 것이다.

28) 『고려일보』 1991.1.17(4)

29) 이제 농촌이든 도시이든 고려인협회가 조직된 곳에서는 음력설과, 단오, 그리고 추석명절을 축하하는 행사가 열릴 수 있었고 또 도처에서 축하모임을 조직했다. 이에 대해서는 『레닌기치』(1989년과 1990년)와 『고려일보』(1991년과 1992년)에 많은 기사들이 나온다.

30) 양 레브미르는 페르가나 주정부 민족문제담당 부위원장이었다. 양 레브미르의 생애와 그의 활동에 대해서는 다음을 참조: Ревмир Лян, ВДАЛИ ОТ РОДИНЫ ПРЕДКОВ, Издательство <<ФАРФОНА>>, 2007. 한편, 우즈베키스탄의 타슈켄트와 카자흐스탄의 알마티, 러시아의 모스크바 등 초창기 고려인 사회를 이끈 것이 대부분 학자들이었고 상호 갈등이 많았는데, 특히 가장 먼저 민족문화단체를 창립하고자 노력했던 타슈켄트가 대표적인 사례이다. 이에 대해서는 다음을 참조할 수 있다. 임영상, 「우즈베

결성한 이후, 페르가나 주 고려인사회는 1990년 음력설을 시내의 대형 레스토랑 〈두스틀릭〉에서 성대하게 개최했는데, 이 자리에는 주정부나 시정부의 인사들과 다른 소수민족대표들도 초청했다.³¹⁾ 음력설과 함께 고려인사회가 페르가나 사회의 초여름 축제로 발전시켜온 것이 음력5월5일 단오명절이다. 단오행사는 시 중심에 위치한 아름다운 알파르고니 공원의 특설무대에서 개최한 후, 다양한 공연과 이벤트를 가진 후 레스토랑으로 장소를 옮겨 식사를 하는 것으로 마쳐왔다. [그림3]부터 [그림5], [그림7]의 사진들은 1993년 단오명절 행사로, 1992년 페르가나에 들어온 재미한인 NGO³²⁾ 김찬국 대표가 소장한 비디오 자료에서 캡처한 것이다.³³⁾

[그림3]의 화면 중앙상단에 “단오기념 축하합니다!”라는 글씨가 있고, 고려인 여성들이 노래를 부르고 있다. 사진자료만으로는 1993년 6월 단오행사에 부른 노래의 언어와 곡명을 알 수는 없으나, 재미한인 NGO가 보급한 한국가곡과 찬송가들일 가능성이 크다. 물론 페르가나 고려인사회는 청년시절 10여 년을 북한에서 생활한 바 있는 박 다리야의 지도 아래 한국의 춤과 노래를 열심히 배워왔다. 재미한인 NGO와 긴밀히 협력한 박 다리야의 노래 솜씨는 대단했는데, [그림6]은 페르가나 중앙마할라 내의 한민족박물관 내부에 전시된 고려인의 생활모습으로 복을 들고 마이크 앞에 있는 여성이 박 다리야이다.³⁴⁾ 그리고 [그림4]와 [그림5]를 보면 단오행사가 열리는 곳



[그림3] 1993 페르가나 고려인 단오행사1



[그림4] 1993 페르가나 고려인 단오행사2



[그림5] 1993 페르가나 고려인 단오행사3



[그림6] 노래와 춤을 가르치는 박 다리야

키스탄 고려인의 전통명절과 문화콘텐츠」, 11-14쪽.

31) 임영상, 「우즈베키스탄 고려인의 전통명절과 문화콘텐츠」, 34쪽.

32) 현재 이름은 게다르파크 문화센터. 지역민들에게 영어회화와 태권도 등을 가르치고 있다.

33) 사진자료는 페르가나 시 파르보스 김나지움 한 베네라 한국어교사가 제공했다. 그녀는 현재 페르가나 주 고려인문화협회의 부회장이며 2010년 아시아단오한마당에 참여하는 페르가나 고려인단오공연팀의 단장이다.

34) 2007년 세상을 떠난 박 다리야의 남편은 현재 페르가나장수노인단 회장인 김 레오니드인데, 이들 부부의 고려인사회 활동은 다음을 참조할 수 있다. 임영상, 「러시아·우즈베키스탄·북한, 그리고 다시 우즈베키스탄: 페르가나 고려인 김 레오니드의 살아온 이야기」, 『역사문화연구』 제35집, 2010, 542~545쪽.

이 공원 내의 지붕이 있는 특별무대이며, 공연을 지켜보는 관중들 사이에 현지 지역인이 있음을 확인할 수 있다. [그림7]은 이날 찬조 출연한 다른 민족 소인예술단원들이다.



[그림7] 1993 페르가나 고려인 단오행사4

페르가나 고려인사회는 음력설뿐만 아니라 단오명절도 20년 동안 한 번도 지나가는 것 없이 계속해왔다.(다만, 2009년 단오명절은 한국인 기업인과 페르가나 주정부가 공동 추진한 페르가나 한국상품 엑스포 행사기간에 맞추어 하기 위해 연기했다가 사정으로 치루지 못한 바 있다.) 지난 2007년 고려인강제이주 70년 기념해의 경우, 페르가나 시정부가 단오행사장을 아름다운 꽃으로 장식해주고 참석한 손님들에게 음료수를 무료로 제공하기도 했다. 그 동안 페르가나 고려인사회의 단오명절에 게다르파크 문화센터의 태권도 수강생과 파르보스 김나지움 학생들의 한국무용과 시낭송 등 다양한 공연이 개최되었다. 그리고 주최측인 고려인협회는 손님들에게 김밥을 준비하여 제공하기도 했다.

2) 타슈켄트 주 솔다트스키 시

고려인협회의 단오명절

타슈켄트 시내에서 남남서 방향으로 약 60km 떨어진 하 치르치크 구역의 중심인 솔다트스키 시는 천산산맥에서 내려오는 차가운 물이 이 지역에 이르면 따뜻해져 벼재배가 잘 되는 지역이다.(소련 해체 후 두스트아바트로 이름이 바뀜) 1989년 처음 단오행사를 개최한 <시월46주년> 콜호즈, 1990년 대규모로 개최한 <공산주의서광> 콜호즈들이 모두 인근에 있으며, 인근의 농촌지역 고려인들이 모이고 있는 곳이다. [그림8]부터 [그림12]의 사진은 2004년 솔다트스키 시 고려인협회가 조직한 단오행사 동영상(전체 2시간 50분) 화면 중에 필자가 캡처한 장면들이다. 동영상[비디오] 자료는 행사를 주관한 것은 협회의 부회장인 공 지나이다 한국어교사이다.



[그림8] 단오행사를 조직한 공 지나이다 교사

2004년 6월22일 아침 10시에 시작한 단오 행사에서 공 지나이다는 [그림8]에서 오랜만에 한국의 민족명절인 단오를 축하하게 되었다고 인사한 후, 참석한 귀빈들을 소개했다. 지역의



[그림9] 한국어 수업학생들의 공연



[그림10] 찬조출연한 고려인콜호즈 앙상블

고려인협회 대표들과 한국의 군수에 해당하는 우즈베키인 하킴, 그리고 한국교육원 장원창 부원장 등이 인사를 받았다. 행사는 먼저 한국어 를 공부하는 학생들이 공연(합창, 연극, 무용) 순서를 가졌는데, 1988년 서울올림픽 때 보컬 그룹 코리아나의 <손에손잡고>를 고려인과 우즈베키 학생들이 손을 잡고 부르는 장면과 한국 동요 <고향땅>을 아름다운 고음으로 부른 고려인 남학생이 인상적이었다. 찬조출연한 <드미트로프> 콜호즈 고려인 앙상블은 한국과 우즈베키가요, 그리고 북한가요 <동포여러분 반갑습니다>³⁵⁾까지 불렀다. [그림11]과 [그림12]는 무대행사 후의 식사와 사교춤 장면인데, 이는 고려인 행사에서 낯익은 풍경이다.



[그림11] 무대행사 후의 식사



[그림12] 무대행사 후의 사교춤

3) 타슈켄트 주 <스베르들로프> 콜호즈 ‘시온고노인회관’의 단오명절



[그림13] 초청받은 이웃 콜호즈 고려인 앙상블



[그림14] 콜호즈의 고려인 노인악단

타슈켄트 시내에 위치한 전 우즈베키스탄 고려인협회는 해마다 음력설에 고려인이 운영하는 레스토랑에서 명절행사를 개최한다. 타슈켄트 한인회도 초청한다. 그런데 단오행사는 타슈켄트 시내의 한 공원으로 시내와 타슈켄트 주 거주 고려인 노인들을 초청하여 간단한 여흥을 제공하는 정도로 치른다. 페레스트로이카 시기 ‘단오명절’의 모습은 더 이상 보기 어려운 실정이다. 과거의 명절이 되어버린 타슈켄트 한국인사회의 무관심도 한 몫을 하고 있는 것으로 보인다.

[그림13]부터 [그림16]의 사진은 상치르치크 구역 <스베르들로프> 콜호즈 내 시온고(고려인들의 콜호즈 호칭) 노인회관 앞뜰에서 개최된 2006 단오행사 사진이다.³⁶⁾ 사재를 털어 노인회관과 또 장학회를 운영하는 한국인 기업인(박강윤)이 콜호즈의 고려인과 지역민들을

35) 1988년 가을 서울올림픽 전에 북한은 우즈베키 고려인 가무단을 초청하고, 1989년에는 대규모 공연단을 우즈베키 고려인사회에 파견한 바 있다.

36) 사진은 동방대 한국어과 강사인 최소영 선생이 제공했다.



[그림15] 고려인 장학생들의 부채춤



[그림16] 단오행사에 참석한 관객들

위해 단오잔치 비용을 제공한 터였다.³⁷⁾ 초청 받은 <이크>와 <폴리타젤> 콜호즈 노인합창단 [양상블]은 '아리랑' 노래를 개사하여 '예수님, 예수님, 우리 예수님'을 부르기도 했다. 노인 회관에서 한국어와 영어를 공부하고 있는 콜호즈의 고려인 학생들이 학습내용을 발표했고, 장학금을 받고 있는 고려인 학생들이 부채춤을 추었으나 학예회 발표 수준이었다. 단오명절에 걸맞는 전통적인 모습은, 비록 사진은 입수하지 못했지만, 오히려 우즈벡 민속춤 정도였다. [그림16]의 뒤편 서있는 사람들의 모습에서 알 수 있듯이, 관객의 대부분은 노인회관이 있는 <스베르들로프> 콜호즈의 우즈베크인들이었다. 고려인 거주 규모로는 <김병화> 콜호즈와 황만금 회장의 <폴리타젤> 콜호즈보다 앞섰던 <스베르들로프> 콜호즈의 현재 모습을 확인할 수 있는 사진이라 하겠다.

IV. 맺음말

필자는 2008년 1월부터 2009년 8월까지 길게는 45일부터 짧게는 8일 동안 4차례에 걸쳐 고려인 가정에 체류하면서 고려인의 생활문화(돌잔치, 한식, 음력설행사 등)를 참여하고 관찰한 바 있다. 각주6)에서 언급한 바와 같이, 필자는 2008년 4월 한식을 스베르들로프 콜호즈에 체류하면서 15분짜리 「우즈베키스탄 고려인과 한식」 미니다큐를 제작하기도 했다. 필자의 다큐를 본 학생과 동료들 모두 고려인의 한식에 대한 관념에 놀라움을 표시했다. “콜호즈의 묘지가 있는 한 고려인의 한식은 지속될 것이다.”라는 고려인 지인의 말 속에서 강제이주 가운데 시신을 시베리아 철도의 철길 옆에 그냥 두고 올 수밖에 없었던 아픔을 공유한 고려인들의 마음을 헤아릴 수 있을 듯했다.

그러나 한식은, 우즈베크과 카작인들도 인정하는 고려인의 최대 명절이지만, 타 민족과 함께 즐거움을 나눌 수 있는 축제는 아니다. 소비에트 시기 모든 민족이 어우러진 친선명절은 최고 경축일인 시월혁명 전야의 축제였다. 1991년 소련의 해체와 구성 공화국의 독립 이후, 우즈베키스탄 등 중앙아시아에서는 지역민의 새해 명절인 나부르스가 친선명절의 자리를 차지했다. 3월21일 춘분인 나부르스 명절 다음으

37) 아흐마드 야사비로 개명된 스베르들로프 콜호즈에 대해서는 다음을 참조: 임영상, 「타슈켄트 주 고려사람 콜호즈의 변화: 상 치르치크 구 스베르들로프 콜호즈」, 『역사문화연구』 제27집, 2007, 295-340쪽.

로 우즈베키스탄 등 중앙아시아의 지역민들이 함께 즐길 수 있는 축제로, 바로 5월 하순부터 6월 중순 사이의 한민족의 전통명절인, 단오명절이 가능하다는 것이 필자의 소견이다. 우즈베키스탄의 경우, 9월1일 독립기념일이 있으나 가을 신학년과 맞물려 있다. 9월 중순부터 11월 초반까지는 목화추수로 온 사회가 분주하다. 이런 점에서 우즈베키스탄 명물 체리의 수확철이자 학생들의 방학 직후인 초여름 고려인의 단오명절은 지역민 모두가 함께 기뻐할 수 있는 적기인 셈이다. 이를 감안, 필자는 우즈베키스탄의 한류 열풍을 고려하여 페르가나 고려인사회에 ‘단오’일을 6월 제1주 토요일로 고정하고 ‘한국문화의 날’로 축제화 할 수도 있다는 의견을 제시한 바 있다.³⁸⁾ 물론 필자의 소견은 페르가나 고려인사회가 어려운 여건임에도 20년 동안 단오명절을 지켜왔기 때문에 가능했다.

우즈베키스탄 페르가나 고려인사회는 필자의 제안에 따라 2010년 단오명절을 6월 5일(토)에 갖기로 했다. 강릉단오제위원회의 초청을 받아 정작 단오일에는 한국의 강릉에서 개최되는 2010 아시아단오한마당에서 공연해야 하는 점도 감안되었을 것이다. 필자는 강릉단오제위원회가 페르가나를 방문할 예정인 2011년 6월 첫 주 토요일 단오축제에 기대를 걸고 있다. 우리가 앞서 살핀 바와 같이, 우즈베키스탄 고려인 단오명절의 콘텐츠는, 현지문화를 감안하되 고려인과 한국인, 무엇보다도 현지인이 함께 즐길 수 있는 프로그램으로 개발될 필요가 있다. 이는 고려인사회가 아니라 한국정부와 한국사회, 특히 세계인의 축제로 확고하게 자리를 잡고 있는 강릉단오제위원회의 소명감을 가질 만한 과제이다. 필자는 『강원민속학』 제21집 강릉단오제 특집을 자세히 읽었다. 강릉단오제를 유네스코 세계문화유산으로 등재하게 하는데 기여한 장정룡 교수와 강릉단오제의 세계화 방안을 적절하게 제시한 박환영, 이창식 교수의 논문들³⁹⁾이 좋은 지침이 될 것이다.

2004년 6월 솔다트스키 시 고려인협회가 주최한 단오명절에 참여한, 2004년 당시 한국교육원 부원장인, 장원창 선생이 “한국에서는 이제 단오를 쇠지 않는데 이곳에서는 산소도 간다. 한민족의 전통명절이 고려사람들에 남아 있는 것을 보면서 우리 한민족은 하나임을 느꼈다.”라고 인사한 점을 우리 모두가 다시 확인할 필요가 있다 하겠다.



[그림17] 타슈켄트
한국교육원 장원창 부원장

38) 임영상, 「우즈베키스탄 고려인의 전통명절과 문화콘텐츠」, 35~37쪽. 6월 중순은 이미 더운 날씨로 어려움이 많을 수 있다.

39) 장정룡, 「세시풍속과 콘텐츠」, 『江原民俗學』 제21집, 강원도민속학회, 2007, 133~150쪽; 박환영, 「도시 공간 속에서 강릉단오제의 전승 및 계승방안 고찰」, 『江原民俗學』 제21집, 5~28쪽; 이창식, 「단오문화유산과 문화콘텐츠」, 『江原民俗學』 제21집, 103~132쪽.

[참고문헌]

1. 신문기사

『레닌기치』 (1988년~1990년)

『고려일보』 (1991년)

2. 영상자료

1993년 페르가나 고려인 단오행사

2004년 솔다트스키 고려인 단오행사

2006년 시온고노인회관 단오행사

3. 논문과 저서

김용택(블라지미르), 『우리의 샘물에 대한 기억』, 최선하 역(미출간 번역원고).

류계옥, 「중국 조선족 비물질문화유산 보호 현황 및 중국 조선족 농악무」, 『2009 동아시아 공동 무형문화유산 국제포럼 국경을 동아시아 공동 무형문화유산의 다원성과 보편성 발표자료집』, 유네스코한국위원회, 2009.

박환영, 「도시 공간 속에서 강릉단오제의 전승 및 계승방안 고찰」, 『江原民俗學』 제21집, 강원도민속학회, 2007.

엄 안토니나, 「우즈베키스탄 사마르칸트 주 고려인 콜호즈의 여성 선각자들」, 『최용신 기억속에서 아시아로 걸어나오다』, 안산시, 2010.

이창식, 「단오문화유산과 문화콘텐츠」, 『江原民俗學』 제21집, 강원도민속학회, 2007.

임영상, 「타쉬켄트 주 고려사람 콜호즈의 변화: 상 치르치크 구 스페르들로프 콜호즈」, 『역사문화연구』 제27집, 2007.

임영상, 「우즈베키스탄 고려인과 한식」, 『한인네트워크』, 2008년 3,4월호.

임영상, 「우즈베키스탄 고려인의 전통명절과 문화콘텐츠」, 『재외한인연구』 제20호, 2009.

임영상, 「CIS 고려인 社會의 變化와 展望」, 해외한민족연구소 편, 『한반도 제3의 기회』, 華山文化社, 2009.

임영상, 「러시아·우즈베키스탄·북한, 그리고 다시 우즈베키스탄: 페르가나 고려인 김 레오니드의 살아온 이야기」, 『역사문화연구』 제35집, 2010.

장정룡, 「세시풍속과 콘텐츠」, 『江原民俗學』 제21집, 강원도민속학회, 2007.

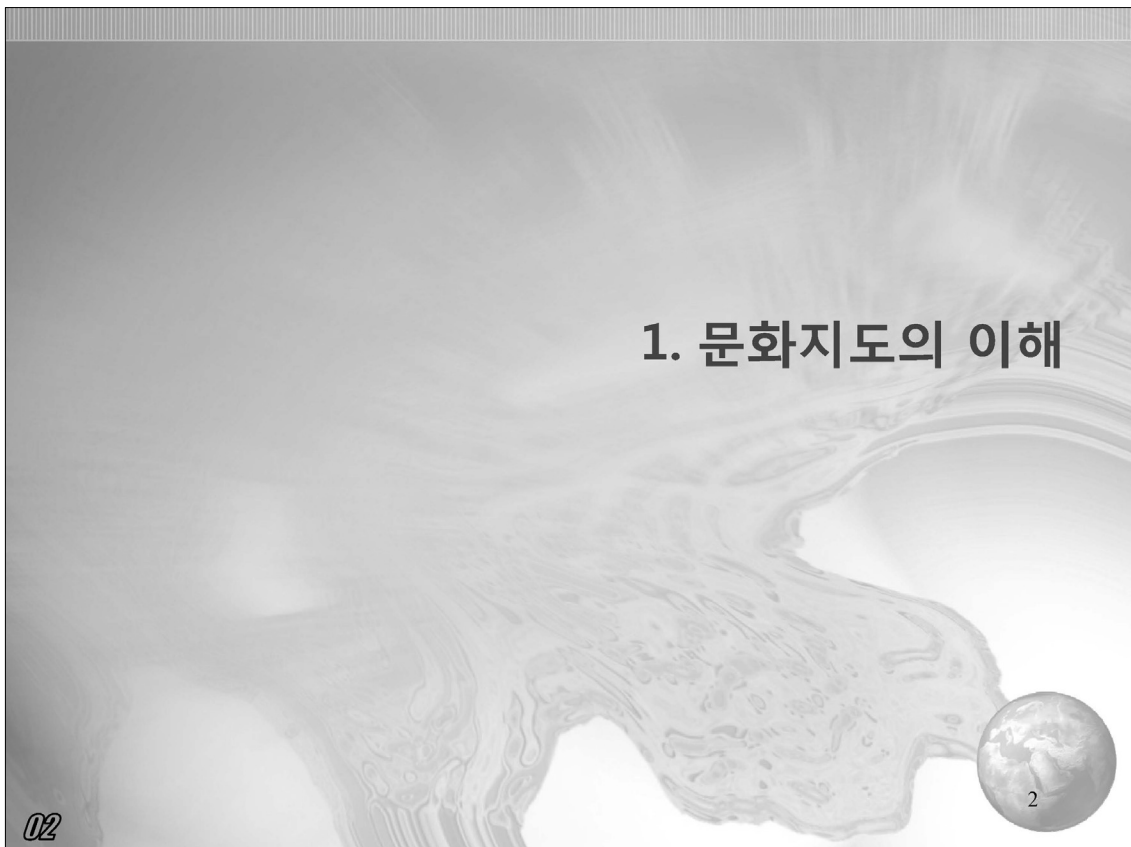
황유복, 「중국 朝鮮族의 문화공동체」, 해외한민족연구소 편, 『한반도 제3의 기회』, 華山文化社, 2009.

한 세르게이·한 발레리 공저, 『고려사람 우리는 누구인가』, 김태항 역, 고담사, 1999.

Ревмир Лян, ВДАЛИ ОТ РОДИНЫ ПРЕДКОВ, Издательство <<ФАРФОНА>>, 2007.

아시아 단오문화지도의 구성과 활용 방안

金相憲 / 韓國 外國語大學 教授



문화지도

- 필요성
 - 문화를 경제발전의 신동력으로 활용한 창조도시, 문화·예술을 통한 도심재생
 - 문화의 다양성, 추상성을 계획반영하기 위해 구체화하기 위한 시도
- 유네스코
 - 사라져 가는 세계문화유산을 보호하고 효율적으로 관리하는 동시에 지역정체성을 확립하기 위해 문화지도 작성
- 캐나다
 - Creative City, Culture Plan 수립을 위한 기초작업이자 분석수단으로 문화지도 작성을 지역정부에 권장

주민참여를 통해 건축물, 지역명소, 유명인사, 축제 등과 같이 지역정체성을 나타낼 수 있는 유·무형의 문화자원을 발굴·정리한 도면으로서 문화계획 수립과 문화자원 관리 등에 활용되며, 여러 유형의 문화주제도로 표현될 수 있다.

3

I 지도의 이해



Town Plan of Nippur
Unidentified mapmaker, Babylonian

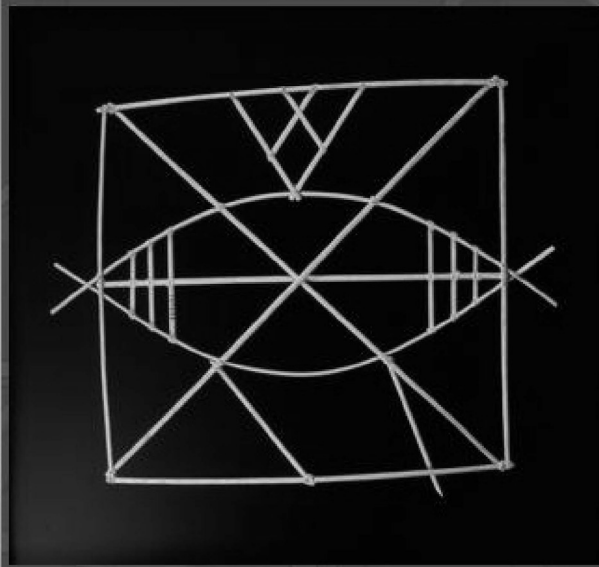
1300 BC

Clay
Courtesy of Institut für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients

This clay tablet bears the first known town plan drawn to scale; one inch equals about 300 meters on the ground. It depicts Nippur, a religious center of Mesopotamia, whose ruins are located on the Euphrates River roughly 100 miles southeast of present day Baghdad. During its 6,000 year history, Nippur was rebuilt numerous times and this plan may have guided one revival.

기원전 1300년경 :이라크 바그다드 남서쪽인 'Nippur' 지역을 표시한 지도, 점토판에 새겨진 최초의 도시지도

4



Stick Chart
Unidentified mapmaker, Marshallese
(Republic of the Marshall Islands)

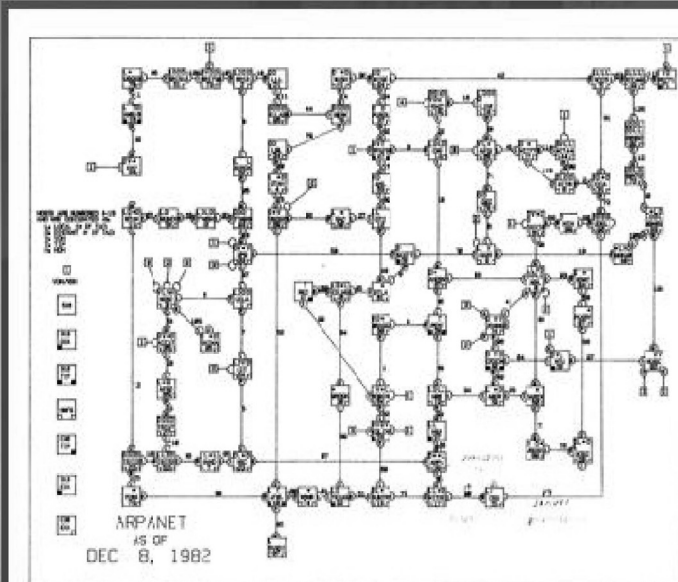
1940s

Wood and twine
© 1978 The Field Museum, 107959,
Photographer Ron Testa

Rarely used today, stick charts were once studied by way finders before setting sail to memorize the patterns and directions of ocean swells, or long distance waves.

1940년대 막대기지도: 남태평양 폴리네시아 지역 원주민이 파도의 모양과 바다를 표시하는 것

5



ARPANET, The First Internet
Joyce Reynolds, American

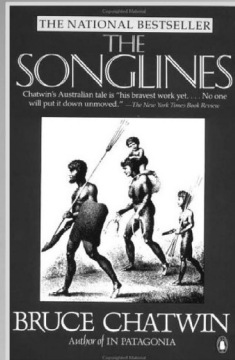
1982

Printed map
Private Collection, Virginia

In 1982, there were only 88 computers comprising the early stages of the internet. In 1998, there were 100,000 connections. Imagine a representation of today's one billion users

ARPANET : 최초의 인터넷, 1982

6



Song Line: 호주 원주민의 노래지도

- 내용: 호주 원주민들의 구전지도
- 지도: 천지 창조 시대의 신화 관련 지도, 샘물의 위치, 위험한 지역, 이름의 유래
- 특징: 중요한 경로와 지형 표식들을 구분하는 복잡한 노래를 만들어 외우고, 노래를 따라 수 천년 동안 험준하고 가치 없는 그들의 땅 위를 돌아 다님

7



로마시대의 도로지도-Tabula Peutingeriana(포이팅거)

- 내용: 13세기 알자스 수도승 한 분이 복제, 현존하는 유일한 로마식 도로지도
- 지도: 로마시대 도시, 도시를 연결하는 도로, 강, 산, 숲과 바다가 묘사, 도시간의 거리
- 특징: 축적을 무시, 방위각 무시, 서쪽은 영국, 스페인, 위쪽은 발칸반도, 중간은 이탈리아 반도, 중동에서 인도까지, 아래쪽은 아프리카북부를 표시. 여행자용 지도. A에서 B까지 가는 방법만 중요

8

II 문화지도의 이해

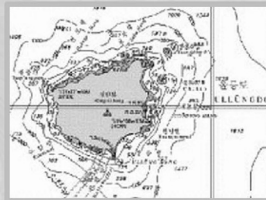


Matthew Fontaine Maury (1806~1873)

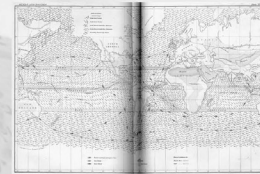
바다의 자연지리학 The physical Geography of the sea



항해일지



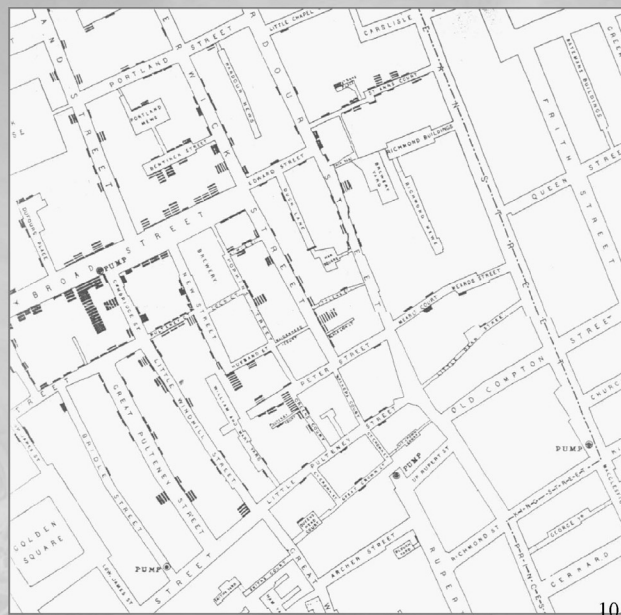
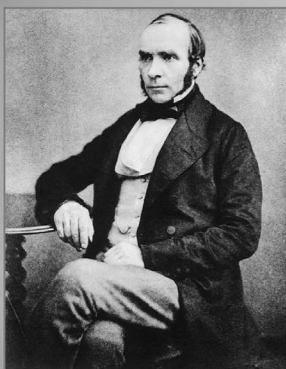
항해일지데이터
표준화 양식 기록

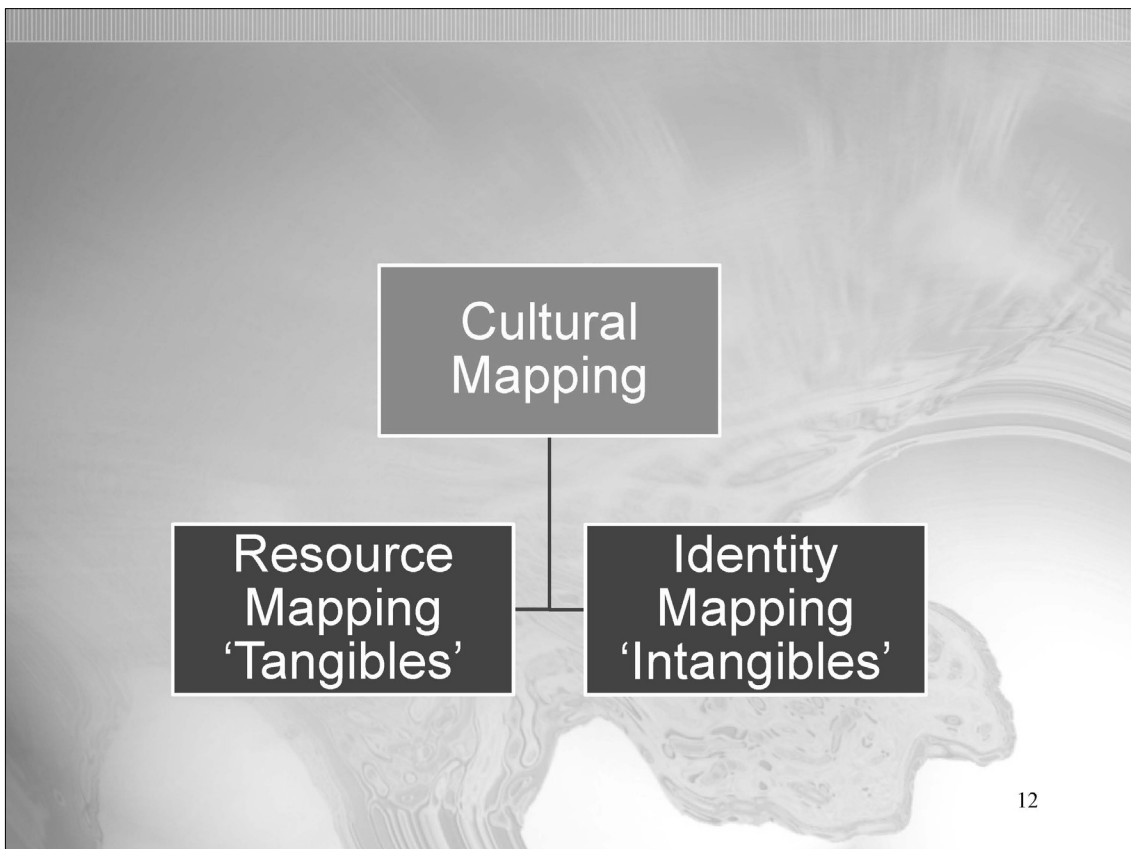


해도작성
공간: 위도상
시간: 월 별

존 스노우의 콜레라지도

1854년 영국의 런던 콜레라 전염병 원인을 파악한 지도: 콜레라와 브로드가의 강한 인과관계를 파악





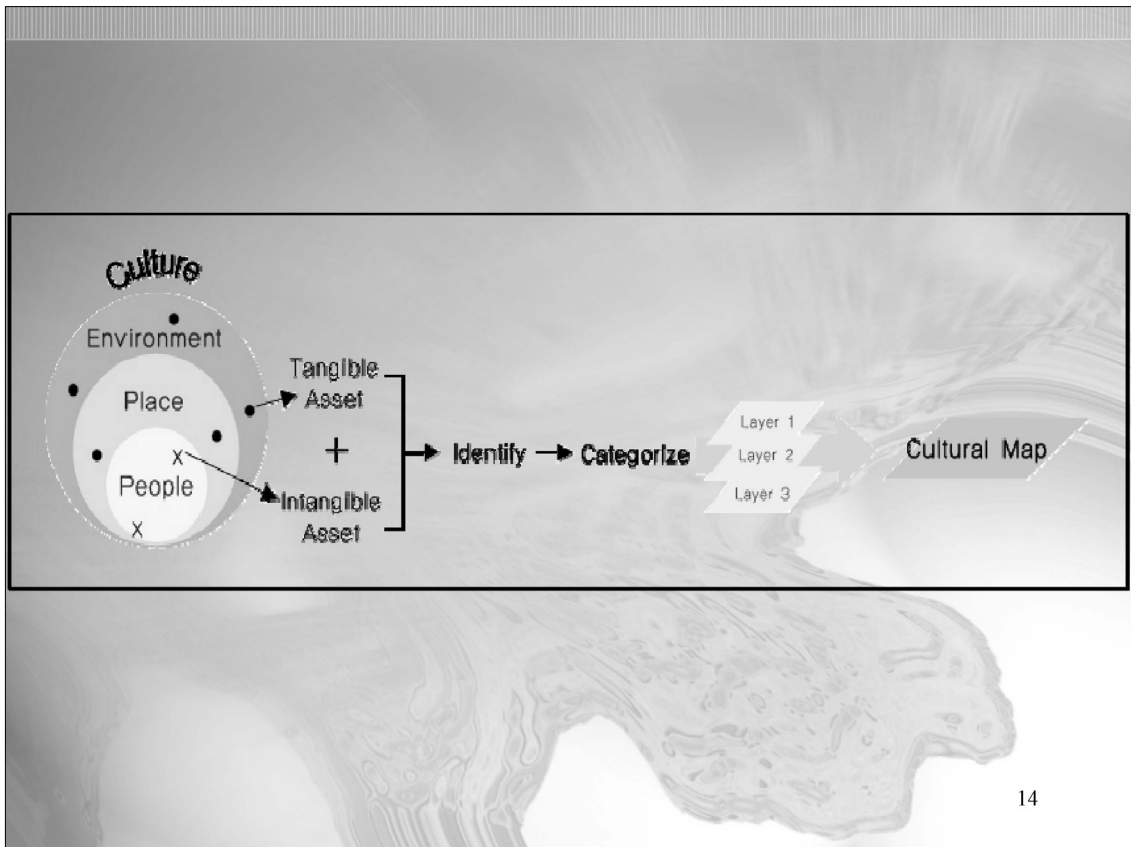
유형(tangible) 문화자원

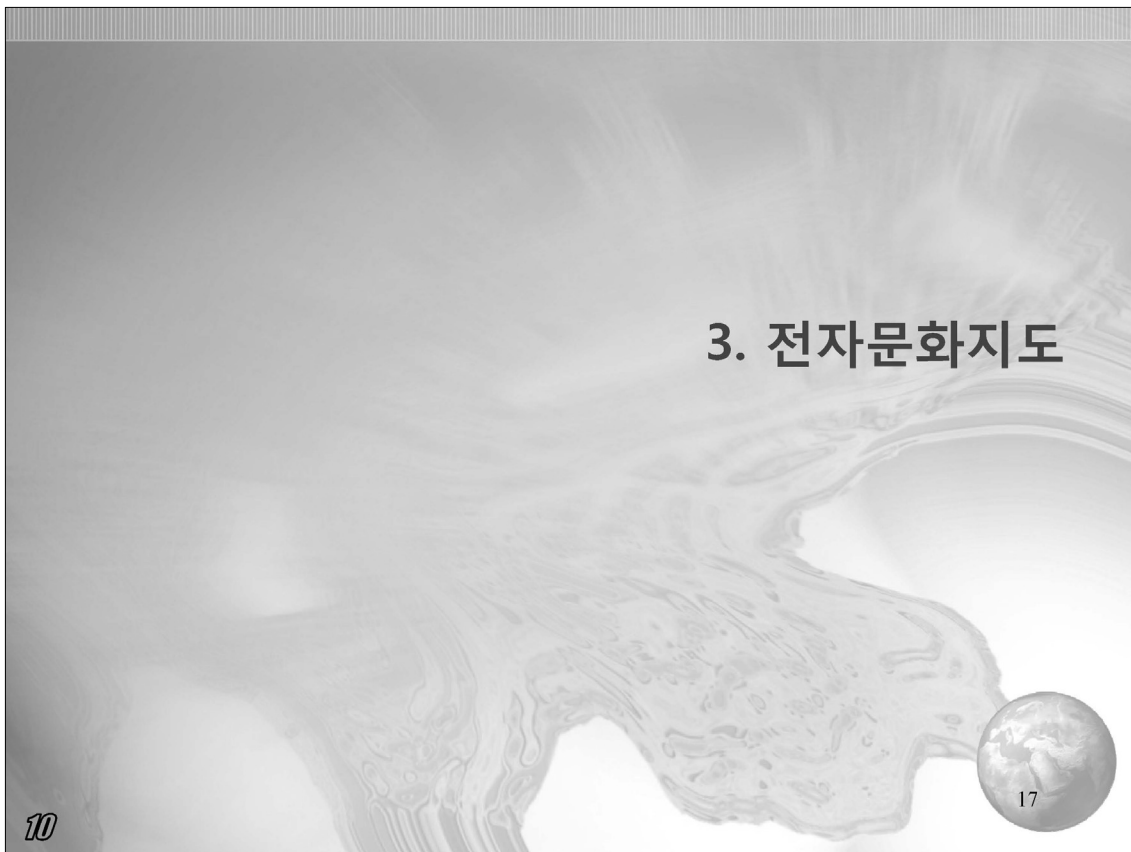
- 박물관, 미술관, 전시관, 스튜디오
- 문화유산, 건축물, 랜드마크
- 지역 역사성을 나타내는 도로 및 도로명
- 스포츠 이벤트, 체육시설, 운동장
- 관공서, 학교, 어린이집, 노인정, 주민자치센터
- 종교시설
- 시장, Local Business(지역 특산품, 음식점 등)
- 주요 경관자원 또는 조망점
- 공원, 오픈스페이스, 자연, 하천
- 보호가치가 있는 자연환경, 야생동물서식처

무형(intangible) 문화자원

- 각종 문화예술 행위(연극, 미술, 공예, 패션 등)
- 각종 미디어 활동 또는 소개(TV, 라디오, 비디오, 도서, 필름 등)
- 축제, 퍼레이드, 관광프로그램
- 문화예술 조직(공공 또는 민간)
- 지역영화
- 방언
- 지역 내 생산, 경제활동
- 설화, 전설 속 배경
- 옛 선인이 표현한 절경

13





3. 전자문화지도

CrimeReports

Get Crime Alerts Home Crime

Enter location
San Jose CA Get Report Search Help

Examples: "695 Coleman Avenue, San Jose CA", "San Jose, CA", "95110"

Sort by: [Crime](#) | [Date](#) | [Distance](#) | Period (days): [3](#) | [7](#) | [14](#) | [30](#) | [Calendar](#) | Crime Types: [Area](#) | [Show Settings](#)

View: [Crimes](#) | [New Offenses](#) | [Map](#) | [List](#) | [Print](#) | [Share](#)

Currently viewing incidents from 05/12/2008 to 05/26/2008

<input checked="" type="checkbox"/> Homicide	<input checked="" type="checkbox"/> Sex Offense	Other	Quality of Life
<input checked="" type="checkbox"/> Burglary	<input checked="" type="checkbox"/> OTHER SEXUAL OFFENSE	ALARM	DISORDER
<input checked="" type="checkbox"/> Robbery (Violent)	<input checked="" type="checkbox"/> RAPE	ARSON	LIQUOR
<input checked="" type="checkbox"/> Theft	<input checked="" type="checkbox"/> Assault	DEATH	NARCOTICS
<input checked="" type="checkbox"/> Vehicle Theft	<input checked="" type="checkbox"/> ASSAULT	FAMILY OFFENSE	Traffic
<input checked="" type="checkbox"/> Vehicle Burglary	<input checked="" type="checkbox"/> ASSAULT W/ DEADLY WEAPON	KIDNAPPING	Proactive Policing
Vehicle Recovery	PROPERTY CRIME	MISSING PERSON	COMMUNITY POLICING
Emergency Services	PROPERTY CRIME	OTHER	PEDESTRIAN STOP
Fire	PROPERTY CRIME	WEAPONS OFFENSE	VEHICLE STOP

ASSAULT W/ DEADLY WEAPON 14 May 2008

100 BLOCK WOOD WAY

Distance: 1.38 miles

Identifier: 6081350326

Time: 14:53:20

Call Type: 1071

Description: PERSON SHOT-XLATES TO EMS

Final Disposition: N

Data provided by: Santa Clara County Sheriff's Office

Send to Friend

BURGLARY 12 May 2008

400 BLOCK S 6TH ST

Distance: 1.17 miles

Identifier: F081330142

Time: 02:48:55

Final Disposition: R

Call Type: 459R

Send to Friend

MURDER/SLAY 13 May 2008

Data provided by: Santa Clara County Sheriff's Office, San Jose Police Department, San Jose State U

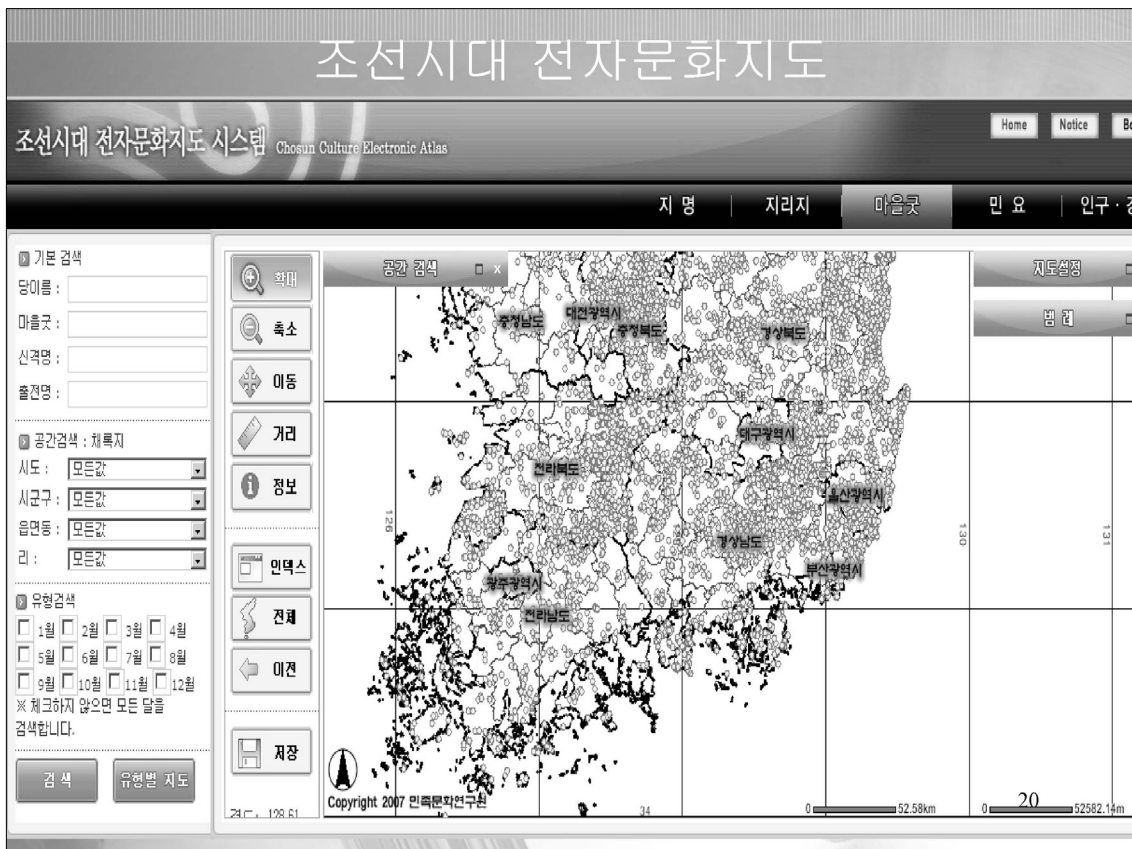
Jurisdiction: **San Jose Police Department** | Period (days): [3](#) | [7](#) | [14](#) | [30](#) | [Calendar](#) | Interval: [Daily](#)

Number of Crimes

Assault	~100
Burglary	~100
Homicide	~100
Other	~100
Proactive Policing	~100
Quality Of Life	~100
Robbery	~100
Sexual Offense	~100
Theft	~100
Traffic	~100
Vehicle Burglary	~100
Vehicle Recovery	~100
Vehicle Theft	~100

Crime As A Percentage of Total Crime

Crime Trend



使行 - 스토리의 재현

쌍방향 사행정보지도 CLOSE

21

ECAI

Electronic Cultural Atlas Initiative

About ECAI	Activities	Community	Atlases	Research	Technology	Participating
------------	------------	-----------	---------	----------	------------	---------------

Cultural Atlas Portal

Link to example projects or browse cultural atlases in Google Earth

Dynamic Map Catalog

Search the ECAI Clearinghouse of cultural material which uses place and time as a common element.

ECAI uses time and space to enhance understanding and preservation of human culture.

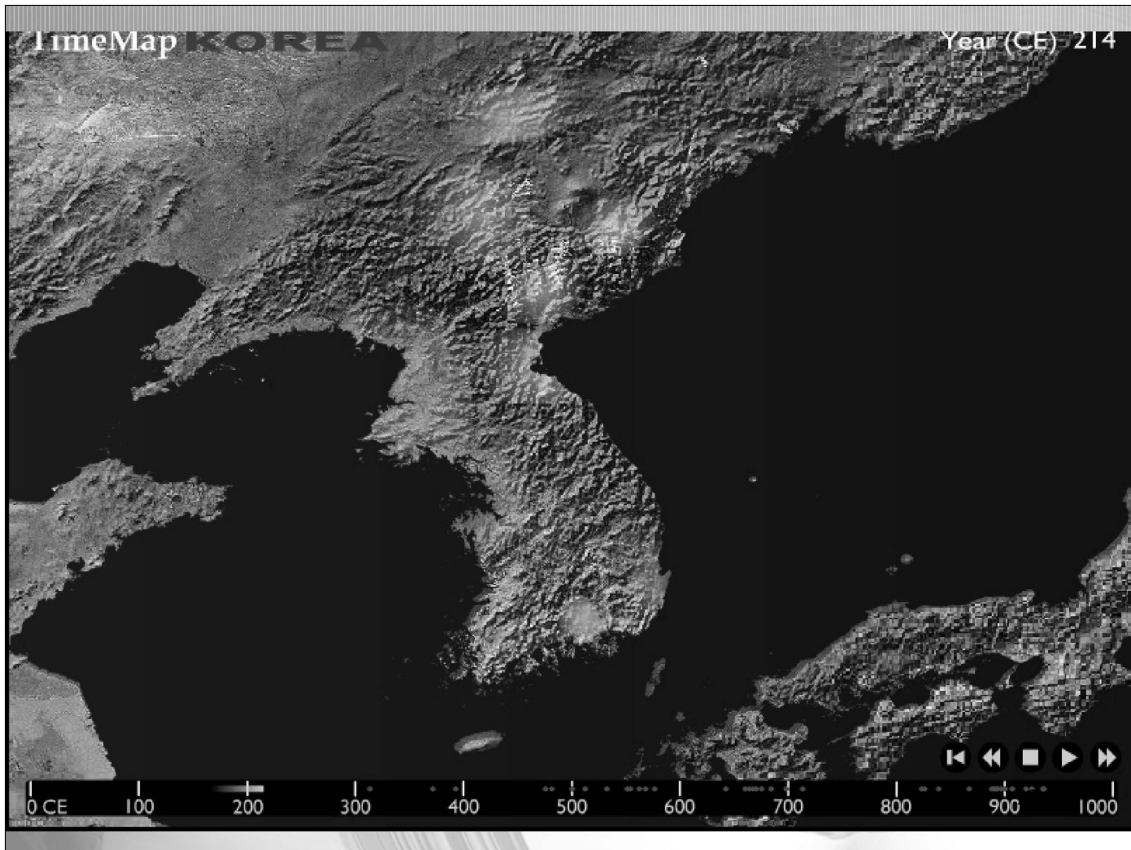
Highlights

Congress of Cultural Atlases IV
 April 21-25, 2008
 Perth, Australia
Updated Program

United Nations Vesak Day Celebration
 May 13- 17, 2008
 Hanoi, Vietnam
ECAI Panels

International Joint GIS-IDEAS AND PNC/ECAI Conference 2008
 December 4-6, 2008
 Hanoi, Vietnam

22

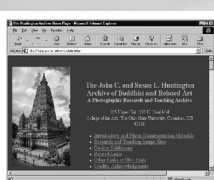


전자문화지도

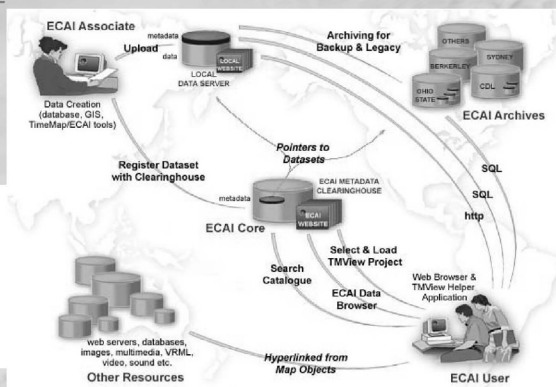
- 전자문화지도의 개발범위와 목적
- 전자문화지도의 기능: 문화자원 전시
- 전자문화지도의 기술요소
- 전자문화지도 기반구조: ECAI 모델
- 전자문화지도의 요소



문화자원의 디지털화



문화자원의 디지털전시



전자문화지도의 기반구조

전자문화지도의 시스템 구성

The screenshot displays the TimeMap system interface. At the top, the title '전자문화지도의 시스템 구성' is centered. Below it, several windows are visible: 'The Sasanian Empire ECAI Publication', 'Quick Raster Registration', and 'World Heritage'. A metadata table is shown in the center-left, listing elements like 'dc.title', 'dc.creator', and 'dc.subject' with their respective schemes and types. At the bottom, four buttons are arranged horizontally: 'TimeMap Viewer', 'TimeMap Editor', 'TimeMap GeReg', and '자원 상호연결'.

Element	Scheme
dc.title	FreeText
dc.creator.PersonName	FreeText
dc.creator.PersonAffiliation	FreeText
dc.subject.subject	LCSH subject II
dc.subject.subject	LCSH subject II
dc.publisher	FreeText
dc.publisher.address	FreeText
dc.contributor.PersonName	FreeText
dc.contributor.PersonName.add	FreeText
dc.date	Dates (ISO 8601)
dc.type	Resource Type
dc.format	Resource Form
dc.identifier	FreeText
dc.language	ISO639-2B Sho
dc.coverage.x.min	WGS84 Lat/Lon
dc.coverage.x.max	WGS84 Lat/Lon
dc.coverage.y.min	WGS84 Lat/Lon
dc.coverage.y.max	WGS84 Lat/Lon
dc.coverage.t.early	CE (AD) years
dc.coverage.t.late	CE (AD) years
dc.coverage.PlaceName	TGN (Getty thesaurus of geographical names)
dc.coverage.PlaceName.add	FreeText
dc.coverage.spatial.georeference	Spatial units

TimeMap Viewer TimeMap Editor TimeMap GeReg 자원 상호연결

25

전자문화지도 표준

The screenshot shows the 'Connection Information' and 'Descriptive Metadata' sections of the TimeMap system. On the right, three numbered steps are listed: '1. 메타데이터', '2. 검색 조건', and '3. 데이터셋 선택'. At the bottom, two more steps are listed: '4. 메타데이터 열람' and '5. 지도로 표현'. The interface includes a 'Column Name Column Data' table and a map view showing a world map with data points.

Column Name	Column Data
Dataset title	Worldwide 1km Digital Elevation Model (TimeMap Project)
Dataset type	TMDataset
Server type	MrsID server
Creation date	05/21/01
Last updated	09/12/01

4. 메타데이터 열람 5. 지도로 표현

26

4. 아시아 단오전자문화지도의 구성, 활용

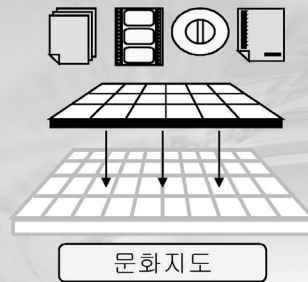


자료수집 방안

- 자료수집 대상
 - 고 지도 류, 근대 지형도등
 - 사전류,논문, 단행본 , 웹사이트, 기타
- 자료수집방안

문화자원을 수집확보 가능한 기관과의 연계 지도제작을 원하는 기관, 개인자료

 - 내용의 타당성 검증불가
- 문화지도 자원 분류체계



내용정보		도서정보				유형정보	지역정보				시기정보	
주체별	양태별	저자	제목	출판사	출판년도	권역	국가	지역	도시	년도	세기	

아시아 단오 문화지도의 개념

문화자원을 공유, 이해, 체험 할 수 있는 전자문화지도형태의 “지도 기반 지식정보 제작/변환/교환/유통센터”이다.

29

아시아단오문화지도 목표

- **목표**

- **전략**
- 국제표준환경에 기반 한 데이터 교환
- 아시아 권역별 지도, 지리정보, 자료 수집
- 국내외 유관기업과의 연계와 참여
- 범용적으로 사용되고 있는 국제기술기반 및 유통환경 활용

30

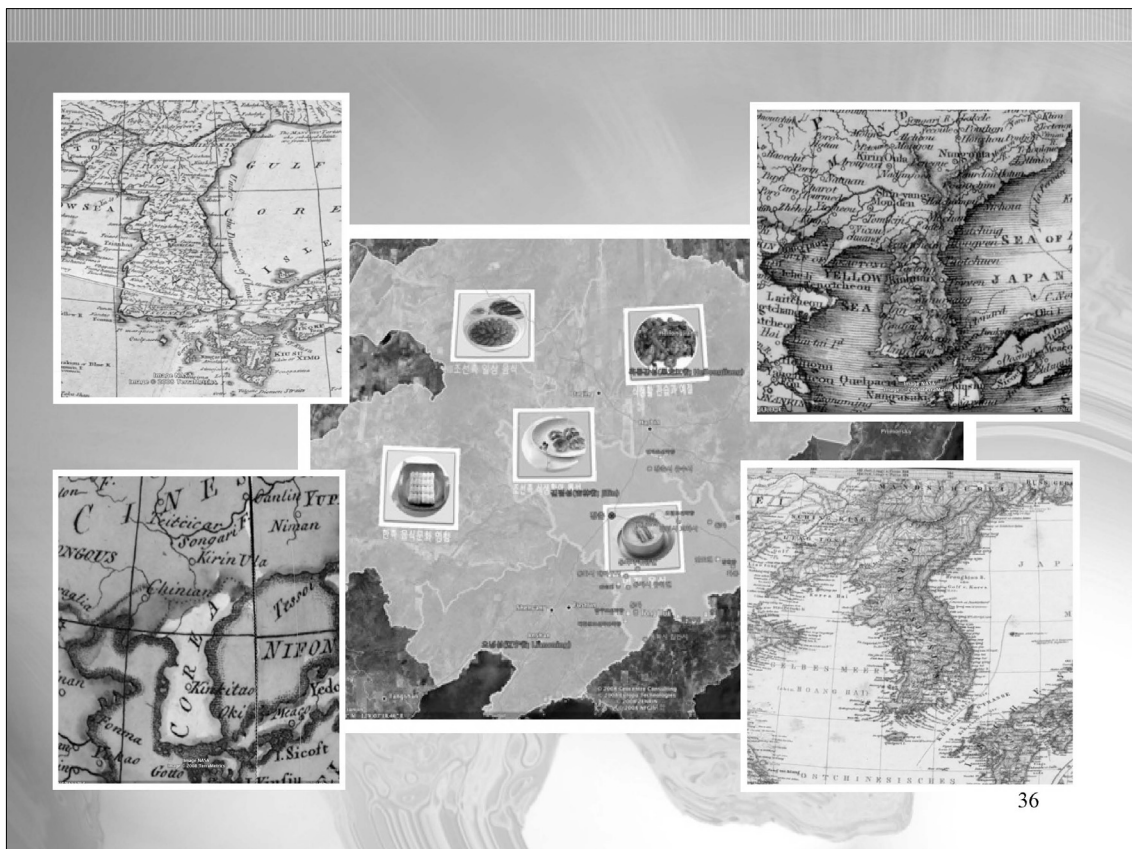
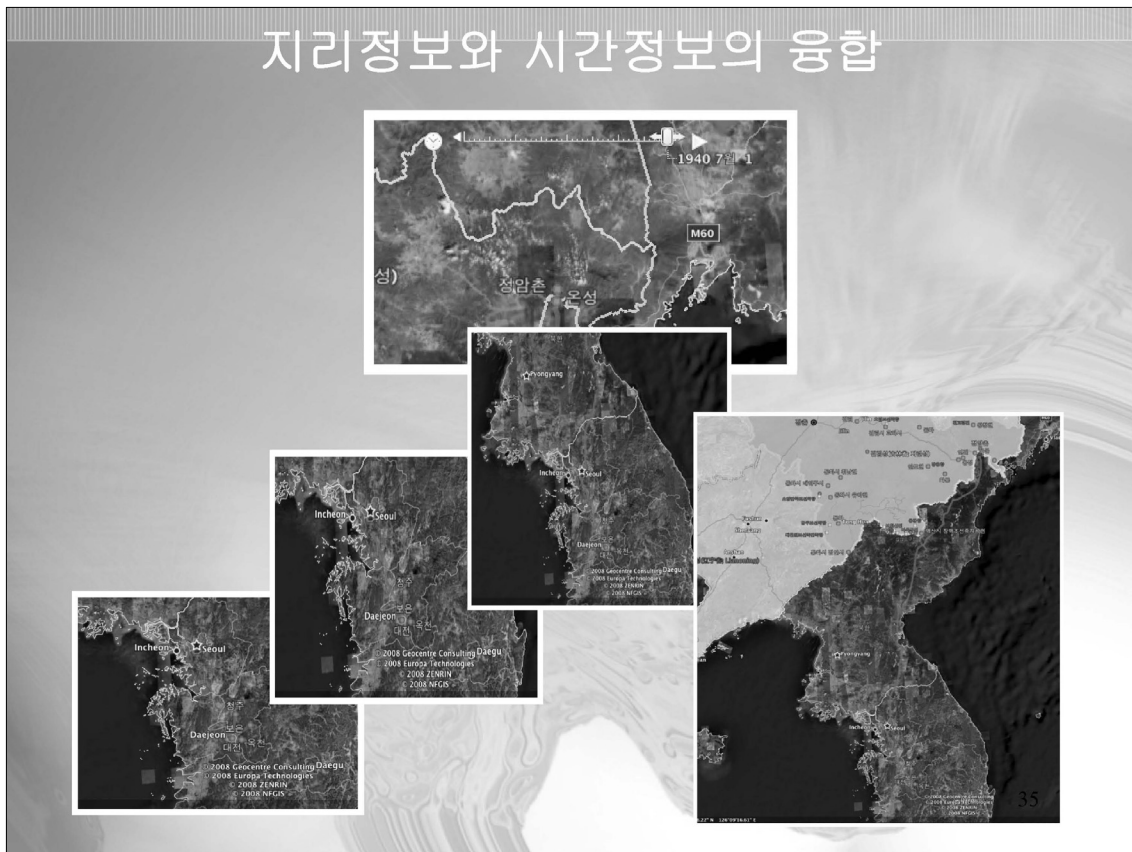




시각화에 의한 직관적 인식

성	주	현/시	향/진	촌	
연변 자치주	연길시	홍안향	홍안		
		관수진	정암촌		
		관지진(官地鎮)	대정자촌		
		덕신향	정재촌		
		덕신향	해라촌		
	춘주시	경신진			
		투도향			
		장춘향	새마을		
		상도향	남도촌		
		천교현			
	길림성	장백 조선 족자 치현	장백진	해발촌	
				민수촌	
				록강촌	
			십사도구진	십사도구촌	
			팔도구진	하마진촌	
구하시		오린 조선족향	태평촌		
		투성자 민족-조선향	유방촌(油坊村)		
		연화 조선족향	연화촌		
		원원 조선족향			
		소양 민족-조선족향	대양촌		
회남현	투가 조선족향				
	강가점 조선족향	오성촌			
	삼원포 조선족진	삼원포촌			
유하현		신세촌			
		금두촌			
통회시	금두 조선족향	광신촌			
	대천원 조선족-민족향	신민촌			
집안시		신농촌			
	량수 조선족향	해관촌			
		양무림촌			

VS.



멀티미디어정보의 통합제공

장춘(長春, 창춘: Changchun)
옛 만주국의 수도

장춘은 일제강점기 시대이며 동북지방의 중심지이다. 면적은 약 46,888km²에 달하는 약 300만명(1998)이다. 면적은 약 4,800km²의 면적부담은 611mm 정도이다. 만주국의 수도로서 동북지방의 중심지였다. 시내에는 황을 상징하는 만주국을 세울 때 지은 황궁이 지금도 그대로 남아 있다. 창춘의 마지막 황제 푸해(溥仪)가 청나라의 마지막 만주국 총통이 되어 창춘에 체류한 뒤(위왕궁) 현재 김일성종합대학이 세워지고 현재 장춘은 금강도시로 중국에서 제일 잘 발달된 도시이다. 장춘의 특산물로는 인삼, 녹용, 닭가죽 등이 있다.

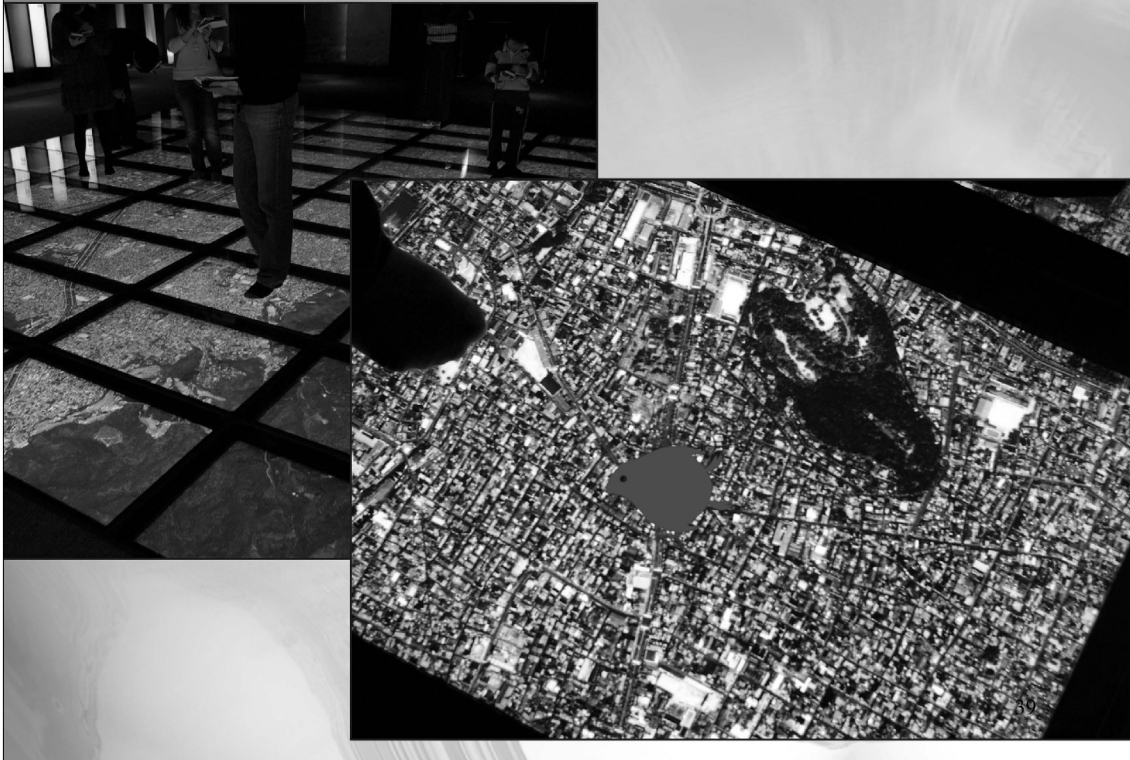
http://bbs.nara.go.kr/Regional/22_0.htm

37

레이어의 중첩에 의한 정보의 통합

38

지도활용 전시 콘텐츠



결론을 대신하여

- 문화지도는 문화자원(DB), 공유, 시각표현의 결합
- 문화지도를 위한 새로운 데이터의 구축보다는 구축된 데이터에 효율적으로 접근하기 위한 방법론으로서의 문화지도
- 콘텍스트와 지식을 제공하는 효과적인 매체
- 웹2.0, 시맨틱웹, 지식콘텐츠 서비스
- 지식맵의 등장 ☞ 온톨로지
- 유비쿼터스 서비스의 효율적인 기반

전통축제로서 한국 단오제의 비교 연구

黃鏤詩 / 韓國 關東大學校 教授

1. 비교의 의의

단오는 우리말로 ‘수릿날’이라고 한다. ‘수리’라는 뜻은 高, 上, 神을 가리키는 옛말로 ‘신의 날’, ‘최고의 날’이라는 의미를 지닌다고 한다. 제주도에서는 굿할 때 신이 내리는 신대를 ‘수릿대’라고 부르고 있다. 시기적으로는 농사와 관련하여 성장의례를 지내는 때이기도 하다. 단오는 오랜 명절로 여름을 앞두고 몸을 깨끗하게 하고 절기음식으로 취떡을 해먹는다. 남자들은 씨름, 여자들은 그네를 뛰는 민속놀이는 전국적으로 행해졌다. 그러나 단오 명절을 맞이하여 제의와 각종 놀이를 벌이면서 공동체의 축제를 하고 있는 지역은 많지 않다. 현재 단오제로 유명한 지역은 강릉, 경산자인, 법성포, 그리고 전주에 있다. 강릉단오제는 2005년 유네스코 인류구전 및 무형유산으로 등재되어 세계적인 명성을 얻었고 경산자인단오제는 국가가 지정한 중요무형문화재이다. 전주단오제는 공동체를 위한 제의는 없지만 가장 충실하게 단오명절을 치르는 것으로 유명하다. 이 논문에서는 비교적 공동체 단위의 역사, 문화적 바탕이 뚜렷하고 다양한 민속놀이가 병행하는 단오제로 강릉단오제, 경산자인단오제 그리고 법성포 단오제를 택하여 비교하고자 한다.

세 지역의 단오제는 모두 단오라는 시기에 공동체의 안녕과 생업의 번창을 기원하고 놀이를 통해 화합을 다지는 성격을 공유하고 있지만 구체적인 내용은 상당히 다르다. 개별적인 연구와 달리 비교는 단오제의 일반적인 성격을 드러낼 뿐 아니라 지역의 특징을 파악하는데 도움이 된다. 더 나아가서는 한국문화의 다양성을 파악하는데 일조할 것이다. 비교의 기준은 역사적 배경, 중심되는 신격, 제의를 비롯한 전통적 행사, 전승공간과 난장으로 나누었다. 최근 단오제는 일반 민속행사를 비롯하여, 체험행사, 축하 공연 등 엄청난 물량으로 짜여지는 경우가 많다. 이번 비교에서는 그런 부대행사를 제외하였다. 또한 단오의 대표적 민속놀이이기 때문에 어디에서나 볼 수 있는 그네, 씨름도 비교대상에서 제외하였다. 행사분석은 강릉과 경산자인의 경우 지정문화재를 중심으로 한다. 지정문화재 분야는 전통을 잇는 전승의 핵심이 되는 분야이기 때문에 각자의 성격이 가장 잘 드러내줄 것으로 기대한다. 문화재가 아닌 법성포의 경우 제례행사를 중점적으로 다루면서 비교를 시도해본다. 이를 통해 전통축제로서 한국 단오제의 공통점과 구체적 특징이 드러나기를 기대한다.

2. 역사적 배경

1) 강릉단오제

최근 강릉단오제를 수식하는 단어는 ‘천년 축제’이다. 강릉단오제의 역사가 천년이 되었다는 이야기다. 이는 고려 초 명주(강릉의 옛 이름이다)의 장군 왕순식이 왕건을 도와 신검을 토벌하러 가는 길에 대관령에서 치제했다는 기록에 근거한다.

태조가 신검을 토벌할 때 순식이 명주로부터 군사를 거느리고 출전하여 이를 격파하였다. 태조가 순식에게 말하기를 ‘꿈에 이상한 중이 甲士 3천을 거느리고 온 것을 보았는데 이튿날 경이 군사를 거느리고 와서 도우니 그 몽조로다’ 하였다. 순식은 ‘신이 대관령에 이르렀을 때 이상한 승사가 있었으므로 제를 마련하고 기도하였는데 주상의 꿈꾼 바는 반드시 이것일 것입니다’ 고 하여 태조가 이상하게 여겼다고 한다.

이 기록을 토대로 임동권이 강릉단오제의 유래를 천여 년 전에서 찾을 수 있다¹⁾고 밝힌 이래 여러 학자들이 동조했다. 그렇지만 출정을 앞두고 올린 제사는 축제와 성격이 판이하게 다르다. 따라서 이때부터 단오제가 시작했다고 보기는 어렵지만 대관령을 신성한 공간으로 여긴 시작으로서의 의미가 있다. 현재 전승하고 있는 단오제의 신성공간이 바로 대관령이기 때문이다. 대관령이 중시된 것은 고려 건국과 관련이 있다. 신라시대에는 수도가 경주에 있었기 때문에 영동지역 사람들이 대관령을 넘어 다닐 일이 많지 않았다. 그러나 수도가 송도로 바뀐 고려시대에는 대관령이 지리적으로 중요한 위치를 차지하게 되었다. 고성에서부터 울진에 이르기까지 대관령은 영동지역 사람들이 백두대간을 넘어가는 가장 중요하고 유일한 길이었기 때문이다. 이규대 역시 대관령이라는 장소의 시대적 의미에 대해서 고려이후 중앙과 연결하는 제일의 관문으로 비중을 갖게 되었음을 지적했다.²⁾

높은 산에는 신이 존재한다고 믿어 경외하는 신앙은 전국적으로 존재한다. 그렇지만 강릉단오제는 강릉사람만의 축제가 아니라 영동6군에서 모두 몰려왔다. 고성, 양양, 강릉, 삼척, 울진 그리고 정선 사람들이 굳이 강릉단오제에 온 것은 이것이 대관령의 신을 모시는 행사이기 때문이다. 대관령의 신은 영동지역에 사는 사람들 모두에게 중요한 의미를 가졌던 것이다. 대관령 산신 신앙은 고려건국이라는 중대한 역사적 사건을 계기로 일반적인 산신과 구분되어 강릉을 비롯한 영동지역에서 확고한 위치를 차지하게 되었다. 왕순식의 대관령 승사 치제는 그 시작을 알리는 기록이라는 점에서 중요한 것이다.

1) 임동권, [중요무형문화재 지정자료: 강릉단오제], 문화재관리국, 1966, 14쪽.

2) 이규대(2008), “강릉단오제의 형성과 역사적 전개”, [강릉단오제의 전승과 비전], 고요아침, 2008, 22쪽.

오늘날과 같은 단오제가 언제 시작되었는지는 정확하게 알기 어렵다. 그렇지만 1603년 허균은 단옷날 대관령에서 산신을 모셔다가 제의를 베푸는 것을 보고 기록을 남겼다. 향리가 주관한 이 행사는 오늘날 강릉단오제와 크게 다르지 않다. 기록만 가지고 볼 때 강릉단오제의 역사는 최소한 4백여 년 이상 된 것이다.

2) 경산자인단오제

지역민들은 경산자인단오제가 우리나라에서 가장 긴 역사를 가지고 있다고 믿는다. 신라시대 왜구를 섬멸하였다는 한 장군과 한 장군의 누이를 추모하는 행사이기 때문이다. 기록과 구전을 종합하면, “9세기 전후 신라시대에 왜구들이 자인의 도천산에 성을 쌓고 기거하면서 주민들을 괴롭히자, 한 장군이 그의 누이와 함께 벼들못 뚝에서 여원무와 배우잡희의 놀이판을 벌여 이들을 유인하여 섬멸하였다”고 한다. 이후 한 장군은 자인 태수가 되었다. 한 장군이 죽은 후에 자인주민들은 그의 충의를 추앙하여 여러 곳에 사당을 세웠고 고래의 명절인 수릿날 즉 단오절에 추모제사를 모신 후 여원무와 배우 잡희, 무당굿, 씨름, 그네 등 다채로운 민속으로 3-4일을 즐겼다. 이것이 지금까지 전승되고 있는 자인 단오의 시작이다.³⁾

경산자인단오제는 1971년 ‘한장군놀이’라는 명칭으로 중요무형문화재로 등록되었다. 그리고 2007년 명칭을 변경하여 ‘경산자인단오제’가 되었다. 자인단오제의 유래는 밝혀졌으나 현재 전승하고 있는 단오제가 언제 시작했는지에 대한 연구는 부족한 편이다. 연구자의 잘못이 아니라 증명할만한 기록이 없기 때문이다. 사실상 한 장군의 실존여부도 증명하기 쉽지 않다. 그런데 자인단오제에는 호장굿이 있어 조선조 읍치성황제의 흔적을 보여준다. 호장이 주관한 행사라는 점에서 아마도 지금과 같은 축제의 성립은 조선조에 시작했을 가능성이 높다. 다만 여원무같은 민속춤은 더 시대가 올라갈 수 있을 것이다.

3) 법성포단오제

법성포단오제는 역사성이 명확하게 밝혀지지 않았다. 다만 두 개의 유래설이 전승하고 있다. 첫째는 조운난장 유래설이고 다른 하나는 파시난장유래설이다. 법성포는 조창이 있고 파시가 서던 곳이다. 고려 성종 11년에 조창제도가 마련되면서 입암리에 부용창이 들어섰고 조선조 초에는 현재의 법성포로 조창을 이전, 15개 군현에서 모아들인 세곡을 보관했다가 서울로 운송했다. 법성포창의 조운시기는 3월 15일 이내에 발선하여 4월 10일 이내에 경창에 세곡 상납을 끝내도록 규정되어 있다. 한양에 갔던 배가 다시 법성포로 돌아오는 시기는 단오 무렵이 된다. 또한 음력 3, 4월은 칠산 앞바다에서 조기잡이가 성하였고 5월까지 파시가 섰다. 법성포 단오제는 이러한 조창과 파시와 무관하지 않았을 것이다.⁴⁾ (나경수, 84/115)

3) 조춘호, “자인단오의 종합적 성격”, [경산문화연구] 제 5집(대구한의대학교 경산문화연구소, 2001), 22쪽

4) 나경수, “법성포단오제의 제의성”, [법성포단오제], 고려대학교 민족문화연구원, 2007, 121-122쪽.

따라서 법성포 단오제의 제의는 마을공동체의 신앙이나 역사적 신성과 연관되기 보다는 경제적으로 윤택하고 교류가 활발했던 시대의 산물이라고 하겠다. 이것은 곧 난장의 전통과 연결된다. 법성포에서는 단오와 추석에 난장이 크게 섰다. 단오 난장은 상업적 성격을 띠었다. 파시는 물론이고 한양에 갔던 배가 빈 채 돌아왔을 리 만무하니 역시 장이 섰던 것이다. 한편 전경숙은 임진왜란과 병자호란이 끝난 인조 15년(1637년) 경부터 재앙을 막고 풍요를 기원하기 위해 시작된 것으로 보고 있다.⁵⁾ 그렇지만 역사적 근거가 있는 것은 아니다.

3. 신격의 비교

전통축제는 대부분 신앙적 바탕을 갖는다. 강릉과 자인은 공동체의 수호신을 모시고 공동체의 안녕을 기원하는 성격을 갖는다. 반면 법성포는 단오제에서 모시는 주신이 뚜렷하게 드러나지 않는다.

1) 강릉단오제

강릉단오제는 대관령 산신, 대관령 국사성황, 대관령 여국사성황의 3신을 모시고 있다. 각각 김유신장군, 범일국사, 정씨여인으로 강릉지역사회와 일정한 관계를 맺었던 실존 인물이 신격화되었다. 삼국을 통일한 신라의 명장 김유신은 태백산에서 검술을 익힌 공력으로 대관령 산신이 되었다. 또한 범일은 신라 말 고려초의 승려로 영동지역의 정신적 지도자였다. 왕건을 도왔던 당시 호족들과 유대가 있어 신으로 좌정한 것으로 보인다.

1603년 강릉단오제를 처음 기록한 허균은 단오제의 주신이 대관령 산신으로 김유신이라고 밝혔다. 국사성황에 대한 언급은 없다. 또한 대관령에는 산신당이 성황사보다 높은 자리에 있어서 신의 원초적 성격을 뒷받침해주고 있다. 자연신으로서 산신에 대한 신앙은 매우 깊다고 보겠다. 다만 다른 신격에 비해 지리적으로 먼 김유신 장군이 신격으로 좌정하는 과정은 뚜렷하지 않다.

범일의 탄생담에 의하면 어머니가 우물에서 바가지에 뜬 태양을 마시고 잉태하였다고 한다. 천부수모형 신화로 고구려 주몽신화와 그 궤를 같이 하고 있다. 대관령 산신과 대관령 국사성황의 관계는 아직 명확하게 풀리지 않은 상태이다. 허균이 기록한바 대관령 산신을 모시는 단오제가 어떤 경위로 대관령 국사성황으로 바뀌었는지, 또 언제 범일국사가 대관령 국사성황으로 좌정했는지는 분명하지 않다.

대관령 국사여성황은 가장 늦게 자리를 잡은 신격이다. 국사여성황이 등장하는 것은 민간의 전설뿐이다. 강릉에는 국사성황이 강릉 초계정씨 딸을 아내로 삼고자 아버지의 꿈에 나타나 청혼하였으나 거절당한 뒤 호랑이를 사자로 보내 잡아갔다

5) 전경숙, “법성포단오제의 지리적 배경” [법성포단오제], 고려대학교 민족문화연구원, 2007, 76쪽.

는 설화가 전승되고 있다. 대관령 국사성황사 앞에서 딸의 시신을 발견한 아버지는 초상화를 그려 신에게 바친 뒤 장례를 치렀다. 그 후 정씨녀는 대관령 국사여성황으로 신앙되고 있다. 호랑이에 물려간 바로 4월 보름이었다. 그래서 지금도 4월 보름에 대관령 국사성황을 모셔 내려와 합배시킨다고 한다.⁶⁾ 강릉은 동예의 땅으로 호랑이를 신으로 모셔 제사지냈다는 지역이다. 국사여성황 전승은 이런 호신앙을 바탕으로 억울하게 죽은 사람의 한을 달래주려는 무속적 심성이 만든 이야기다.

정씨녀의 친정이라고 알려진 집은 조선조에 향리들이 업무를 본 칠사당에서 아주 가까운 읍성 남문 밖에 위치하고 있다. 이곳은 매일 출퇴근을 해야 하는 향리들이 살던 공간이어서 국사여성황이 향리들에 의해 설정되었을 가능성을 뒷받침해 준다. 실제로 초계정씨 집안의 후손들은 숙종 무렵 현 종손의 10대에 해당하는 고모가 단오절 대관령의 국사성황행차를 구경하다가 호랑이에게 업혀갔다고 말한다.⁷⁾ 특정 계층이나 집안이 공동체의 제의를 주관함으로써 사회적 위치를 공공히 하는 것은 흔히 볼 수 있는 일이다. 이규대는 숙종 7년(1681) 미타계의 결성을 계기로 범일이 국사성황으로 발현되었다고 보았다. 미타계를 주관한 계층은 바로 향리들이었고 이들은 강릉단오제를 통해 자신들의 입지를 강화하려는 의지를 보였다는 것이다.⁸⁾ 자연신이 인격신으로 변모하는 과정에서 나온 국사여성황 이야기 속에는 당시 강릉단오제를 주관한 향리계층의 입지를 강화하려는 목적이 내재되어 있다고 하겠다.

2) 경산자인단오제

자인단오제에서 모시는 신은 신라시대의 장군이라고 알려진 한 장군과 한 장군의 누이이다. 실제로 자인면의 대부분 마을에서는 한 장군과 한 장군의 누이를 수호신으로 모시고 있다. 현재 자인면에 남아있는 당은 7개인데 그 중에서 2개는 한 장군을, 2개는 한 장군과 한 장군의 누이를 함께 제사하고 나머지 3개당은 한 장군의 누이를 수호신으로 제사한다. 그 외에 자인면에는 한 장군의 묘와 말무덤, 검흔석 등 한 장군과 관련된 유적들이 있다. 한 장군의 묘는 1968년 발견되었으나 주인을 증명할만한 뚜렷한 증거는 없다. 구전으로 내려오던 말무덤은 일제강점기까지 호장행렬이 들렀다고 하여 오히려 한 장군의 묘보다 역사적 내용을 가지고 있다. 검흔석은 버들못가에 있는 바위로 한 장군이 왜구를 격파하면서 내려친 칼 자욱이 남아있다고 한다. 옛날에는 단옷날 제사를 모셨다고 하고 지금도 교촌리의 성황당으로 정월 대보름에 제사를 받는다.

한 장군의 사당인 진충묘에서 모시는 위패에는 직위가 병조판서라고 되어있다. 조선 중기 송수현이라는 자인현의 현감이 한 장군의 일을 나라에 알려 벼슬을 추

6) 최철, [영동민속지], 통문관, 1972, 112-123쪽에서 내용 요약,

7) 자세한 분석은 황루시, “강릉단오제 설화연구” [구비문학연구] 제 14집, 2002, 459-465쪽 참조.

8) 이규대, “강릉국사성황제와 향촌사회의 변화” [역사민속학] 제 7집, 역사민속학회, 101-129쪽.

서받았고 진충묘를 지어 모셨다고 한다. 한 장군의 실존여부는 아직 해명된 바가 없다. 또한 송수현이라는 현감이 어떤 경위로 한 장군을 추서하고 사당을 짓게 되었는지 그 연유도 확실하지 않다. 한 장군의 누이에 대해서도 별도의 연구가 필요하다. 흔히 경산자인단오제의 주신이 한 장군이라고 알려져 있지만 현재 마을에 남아있는 동신의 성격이나 여원무에 등장하는 인물을 살펴볼 때 두 신을 함께 거론해야 마땅하다. 또한 한 장군과 누이의 관계도 밝혀져야 할 것으로 본다.

3) 법성포 단오제

법성포의 종교적 배경은 복잡적이다. 나경수는 법성(法聖)이라는 지명이 불교에서 온 것으로 해석했다. 마라난타의 도래지에서 온 이름이라는 것이다. 법성포의 뒷산은 인의(仁義)산이다. 유교적 성격을 갖고 있다. 법성의 대사찰인 은선암에서는 도교적 성격을 엿볼 수 있다. 무당집도 적지 않았기에 법성포는 불교, 유교, 도교, 무속이 함께 공존하는 문화적 속성을 띄고 있다고 보았다.⁹⁾

하지만 정작 법성포 단오제에서는 뚜렷한 제의대상을 선정하기가 어렵다. 최근 인의산에서는 산신제를 모시고 있다. 원래 단오때 하던 행사가 아니지만 고유제의 형식으로 모시고 있다. 하지만 인의산 산신을 단오제의 주신으로 생각하기는 어렵다. 진내리 용성마을이나 법성리 검산마을에서는 아직 당산제를 하고 있지만 정월 대보름에 모셔서 단오라는 절기와 무관하다. 또한 마을당산을 법성포 전체의 주신으로 모실 수도 없다.

단오 때 하던 종교행사로는 용왕굿이 있다. 바다에서 죽은 영혼을 달래고 무사안전과 풍어를 비는 용왕굿은 단오를 맞이하여 선주들의 경제적 후원으로 벌어졌다. 원래 법성포 단오제는 세곡을 싣고 경창에 갔던 조운선이 회항하거나 조기 파시가 설 때 난장에서 비롯된 것으로 생각된다. 모두 바다를 통한 일이기 때문에 물에서 죽은 고훈을 달랠 필요가 있었다. 지난 2009년에는 용왕굿 대신 무속수륙재를 지냈다. 용왕굿의 주신은 용왕이고 무속수륙재에서는 특별히 무주고혼을 위한 의례가 있다.¹⁰⁾ 그러나 용왕과 무주고혼을 법성포단오제의 주신으로 생각할 수 있을지는 논란의 여지가 있을 것이다.

4. 전승 의례의 비교

1) 강릉단오제

강릉단오제는 제례와 무당굿, 그리고 신성을 바탕으로 한 탈놀이로 제의와 놀이마당을 꾸미고 있다. 제례는 유교식으로 지낸다. 삼현관을 선정하고 홀기에 따라

9) 나경수, “법성포 단오제의 제의성”, [법성포 단오제] (고려대 민족문화연구원 민속학 연구소), 81-82쪽.

10) 이영금, “법성포 단오제의 수륙재 수용 가능성”, [한국무속학], 제 17집, 한국무속학회, 329-362쪽.

엄숙하게 치러진다. 4월 보름날 대관령에 올라가서 산신제를 지낸 후 국사성황제를 지낸다. 다시 국사여성황사에 오면 봉안제를 지낸다. 본격적인 단오제가 시작되는 5월 3일 영신제를 모시고 다음날부터 마치는 날까지 아침마다 조전제를 모신다. 마지막날 송신제로 신을 보낸다. 제례에는 강릉시장을 비롯한 지역의 기관장들, 사회단체장들, 유지들이 현관으로 참여하고 단오제 보존회에 속해있는 회원들이 의례를 집행한다. 아키바에 의하면 읍치성황제로 지내던 조선조에는 4월 보름날 호장이 대관령에 올라가 고유한 뒤에 신을 모시고 내려왔고 단오제 기간동안 매일 아침마다 호장, 부사색, 수노, 성황직이 현관이 되어 대성황사에서 제사를 올렸다고 한다.¹¹⁾

강릉단오제 축문에 前導巫覡이라고 표현할 만큼 강릉단오제에서 무당굿이 차지하는 비중은 막대하다. 무당은 신주를 빛을 때부터 시작하여 대관령에 올라가 신을 모시고 내려올 때, 그리고 단오제 기간 내내 굿을 한다. 술빛을 때는 부정굿과 술맛이 좋으라고 축원굿을 한다. 대관령 국사성황사에서는 역시 부정굿과 성황굿을 한다. 신을 모시고 국사여성황사에 내려오면 역시 부정굿과 성황굿, 화해굿을 한다. 남대천 가설굿당으로 신을 모시고 나가기에 앞서 영신굿을 한 뒤에 여성황의 생가에서도 굿 한 석을 한다. 남대천으로 나가면 문을 열어 신을 모셔두는 문굿을 한다. 5월 4일부터 단오를 거쳐 단오제가 끝나는 7일까지 나흘내내 아침부터 저녁까지 무당굿이 이어진다. 굿의 순서는 동해안지역 별신굿이나 서낭굿과 거의 비슷하다. 그러나 풍어를 빌기 위해 무당이 물동이를 타는 용왕굿이 없고 잡귀를 풀어먹이는 거리굿은 송신제로 대체된다. 신목을 모셔놓은 굿당에는 수많은 사람들이 집안의 안과태평과 행운을 기원하면서 대관령 국사성황에게 소지를 올린다. 마지막은 대를 내려서 그동안 신이 굿을 잘 받으셨는지 확인한 후에 신에게 속한 것을 모두 태우는 소제로 마친다. 세습무들이 집행하는 무당굿은 일제강점기에도 전승의 중단되지 않았고 전통을 잘 보존하고 있는 편이다.

관노가면극은 읍치성황제로서 강릉단오제의 성격이 잘 드러나는 탈놀이이다. 강릉단오제의 탈놀이는 관노들이 창우배와 함께 벌이던 잡희이다. 노비와 무당계층은 단오제를 주관한 호장 밑에서 함께 행사를 담당했다. 결국 관노가면극은 향리가 주관하여 주제한 읍치성황제의 산물인 것이다.

그렇지만 관노가면극은 강릉지역 서낭신앙을 반영하고 있는 신성한 놀이의 성격을 고스란히 가지고 있다. 관노가면극에는 양반과 각시, 장자마리, 시시딱딱이가 등장한다. 양반과 각시는 남녀 주인공으로 사랑하고 배신하고 다시 화해하는 인물로 나온다. 똥똥한 몸집의 장자마리는 몸에 해초와 곡식을 매달고 성적인 골계를 보여주는 코믹 캐릭터이다. 나무칼을 들고 무섭게 생긴 시시딱딱이는 양반과 각시의 사랑을 방해하고 난폭한 행동으로 갈등을 야기하는 인물이다. 각시는 정절을 믿어주지 않는 양반의 수염에 목매어 자살하는 흥내를 낸다. 놀란 양반이 잘못을 빌자 다시 살아나고 다 함께 화해하는 것으로 연극이 끝난다. 수염에 목매어 자살

11) 아키바, [조선민속지], 심우성역, 동문선, 1993, 193-200쪽.

을 시도함으로써 양반의 권위를 희화화하고 풍자하는 연극이라고 하겠다.

그런데 관노가면극의 구조를 보면 마을의 수호신이 고유의 캐릭터를 가지고 인격화되었음을 쉽게 알 수 있다. 즉 서낭당에 모시는 남녀성황, 토지, 여역신의 모습이 극화된 양상을 띠는 것이다. 남녀 성황은 양반과 각시이고 토지는 장자마리, 여역은 시시딱딱이로 등장하는 것이다. 서낭신이 탈놀이에서 인격화되어 등장하는 것은 다른 지역의 탈춤에서도 볼 수 있다. 하회별신굿 탈놀이의 각시마당과 혼례마당, 봉산탈춤의 미얄은 마을수호신의 모습이라는 것은 별다른 이견이 없다. 그렇지만 강릉관노가면극처럼 구조적 일치를 보이는 경우는 흔치 않다. 결국 호장을 중심으로 하여 관이 주제했지만 실제 행사의 내용은 민간의 신앙을 토대로 하고 있음을 다시 한 번 확인할 수 있다.

2) 경산자인단오제

경산자인단오제의 의례는 한장군제, 큰굿, 호장굿, 여원무 그리고 자인팔광대굿이 있어서 매우 풍부하다. 자인단오제의 주신이라고 할 수 있는 한 장군을 모시는 제사는 단옷날 아침 진충묘에서 지낸다. 제사는 한 장군이 실존 인물이라는 믿음 또는 전제아래 지내는 것이다. 강릉의 경우 제례를 올릴 때 대관령국사성황제라는 명칭을 고수한다. 축문에도 범일국사라는 개인은 나오지 않기에 자인단오제와 구분된다. 제사는 유교식으로 지내지만 진충묘 내부는 유교와 무속신앙이 어우러진 모습을 보였다. 정면에 위패가 있는데 贈 兵曹判書韓將軍 神位, 또 하나는 韓氏娘子 神位이다. 당안에는 흔히 경상도나 동해안 곳에서 보이는 지화를 놓고 남녀 아기도 걸어놓았다. 제물역시 돼지머리가 올라가있어 정통 유교식과 차이를 보였다.

큰굿은 계정숲 진충묘 옆에 있는 시중당에서 한다. 단옷날 오후 내내 이어진 큰굿은 1999년부터 권명화가 전승하고 있다. 권명화는 대구광역시 무형문화재 9호 살풀이 예능보유자인데 부모가 무당이었고 본인도 어려서 강신했다고 한다. 굿은 전통을 거의 찾아보기 어려웠고, 무속에 바탕을 둔 창작무용공연과 강신무들이 실연하는 작두타기 등의 묘기가 어우러진 형태이다.

호장굿은 과거 호장이 현감의 흉내를 내면서 가마를 타고 여러 장군들과 깃발을 든 일행이 하는 길놀이라고 한다. 한일합방 이전의 호장굿은 자인장터(진장터라고도 한다)에서 출발하여 자인현 청사앞을 지나 한 장군이 왜구를 섬멸한 버들못에 도착하여 간단한 제사와 여원무를 연행했다. 그후 진충묘, 제2 한묘에서 제사와 여원무 공연을 하고 마지막으로 자인현청으로 가서 현감앞에서 여원무 공연을 하는 것으로 마쳤다고 한다. 수많은 인원과 말이 동원되고 삼현육각의 풍악에 호적나팔들이 곁들여졌으며 농악대도 따랐다. 대열은 장산사명기, 한 장군기, 청백황적후 제기, 나대유평기, 김마도천산 치마유제상기, 영기, 오방기, 청룡기, 백호기, 감사뚝, 호적, 파초선, 일산, 사인교, 제관들, 한 장군, 관기, 여원화, 팔광대, 계정들소리, 큰굿, 악대, 농악으로 구성된다. 조선조에서 읍치성황제는 모두 호장이

관장했다. 자인단오제에서 호장이 놀이패를 이끌고 길놀이를 하면서 벼들못과 한 장군 사당에 나아가 여원무를 추었다는 것은 중대한 의미를 갖는다. 즉 사건이 일어났던 신성한 장소에서 신성한 역사를 반복함으로써 신성함을 회복하는 제의적 행위인 것이다. 이런 의미에서 호장굿은 신을 모신 행차라고 보인다. 한 장군기는 신기의 하나이며 3미터가 넘는 여원화도 신의 상징이라고 보인다.

여원무는 자인단오제의 핵심행사이다. 2006년까지 자인단오제의 이름은 ‘한장군 놀이’였는데 이는 바로 여원무를 지칭한 것이었다. 여원무는 한 장군과 한 장군 누이가 왜적을 유인, 섬멸하기 위해 여장하고 꽃춤을 추었다는데서 유래한다. 자인의 부녀자들이 단옷날 이 춤을 계승하여 오늘에 이른다 20세기 초에 전승이 중단되었으나 1969년 민속예술경연대회 수상을 계기로 복원되었다. 이제는 완전히 공연화된 여원무에서 중요한 것은 화관을 머리에 이고 돌리는 춤이다. 한 장군과 한 장군의 누이는 화관을 머리에 이고 위에서 아래로 휩쓸면서 춤을 춘다. 화관이 땅에 닿을 정도로 몸을 굽혔다가 다시 일어나는 춤을 반복한다. 높이 10척(3미터), 무게 30킬로그램이 되는 무거운 화관을 돌리는 이 춤은 원래 官巫夫가 추었다고 한다. 강릉단오제에도 탈놀이를 한 후 신간의 하나인 팻대를 메어보는 놀이가 전승되는데 대대로 관노가운데 신의 힘으로 이것을 잘 메는 사람들이 나왔다고 한다. 화관 역시 팻대처럼 신간과 유사한 기능을 하는 것으로 보인다. 담당계층 또한 강릉과 같다. 호장 밑에 있던 관노들이 담당하여 읍치성황제의 면모를 보이는 것으로 해석된다.

자인팔광대놀이는 여원무와 같이 지역주민들이 단오때 놀던 잡희의 일종이다. 배역은 양반, 본처, 후처인 빨씨낭자, 말뚝이 꼴씨, 봉사 김참봉, 무당, 곱사, 그리고 줄광대로 구성된다. 놀이내용은 양반과 하인 말뚝이의 갈등이 주축을 이룬다. 빨각시와 바람이 난 양반을 찾아온 본처가 싸움 끝에 양반을 때려 죽는다. 참봉이 와서 독경을 한 뒤에 박수무당이 굿을 하니 살아난다. 이 장면은 동해안지역 화랭이들이 연행하는 탈굿과 내용이 같다. 마지막으로 곱사가 줄광대 흥내를 낸다. 강릉단오제 관노가면극에 비해 내용이 풍부하고 춤사위도 좋다. 놀이패의 신분은 마을주민이라서 강릉의 관노와 다르지만 팔광대놀이라는 명칭으로 미루어 전문광대패의 놀이가 민간에 전승되었을 가능성이 있다.

3) 법성포단오제

최근 법성포단오제에서 지내는 제의는 산신제, 당산제, 용왕제, 한제 그리고 무속수륙제가 있다. 2009년 단오제에서는 백제 불교 도래지라는 지역적 특성을 살리기 위한 수륙제도 지냈다. 산신제는 告由의식의 성격이 강하다. 단오제를 지내기에 앞서 신에게 고하는 것이다. 당산제는 마을단위로 하는 것인데 원래 정월 대보름 행사로 단오제와 무관하다.

나경수는 단오제와 관련된 제의가 용왕제뿐이라고 한다. 용왕제는 무당이 주관하고 선주들이 추렴하여 비용을 마련했다. 법성포는 어업이 활발한 지역이었기 때

문에 풍어를 비는 용왕제를 중요하게 여겼던 것이다. 한제는 무주고혼을 위로하는 의식으로 새롭게 고안한 의례이다. 유교식 제사와 무당굿을 했는데 굿은 씻김굿의 양식을 따랐다. 한제는 새롭게 만든 것이나 조창의 역사와 관련하여 세곡을 서울까지 운반하면서 거친 풍랑에 죽은 원혼이나 왜구의 침탈에 죽은 영혼, 어업에 종사하다가 수사한 영혼을 달래기위한 행사의 성격을 가지고 있었다. 최근 한제는 무속수륙재로 바뀌었다. 한제는 뿌리가 없지만 무속수륙재는 전라도 해안에서 많이 하던 곳이고 전승할 무당도 있었기에 법성포 단오제에 들어올 수 있었다.¹²⁾

무속수륙재는 최근 법성포 단오제의 중심이 될 수 있는 대안으로 떠오르고 있다. 무속수륙재는 불교의 수륙재를 차용한 명칭이다. 무속수륙재는 개인단위가 아니라 집단적으로 치러지던 행사이기에 단오제와 같은 축제에 하기 적합하다. 법성포는 화려했던 조기의 명성만큼 수많은 사람들의 목숨을 바다에 내주었던 아픈 역사를 가지고 있다. 동시에 법성포는 아직도 바다로 먹고사는 곳이다. 어업의 활성화를 꾀하는 동시에 수증고혼을 달래는 무속수륙재가 앞으로 법성포단오제의 주된 제의로 자리잡게 될지 주목된다.

5. 전승공간과 난장

1) 강릉단오제

강릉단오제의 핵심이 되는 신성공간은 대관령이다. 대관령에서 신을 모시고 내려와 강릉시내 일원에서 제의와 놀이, 난장을 벌인다. 기록과 조사보고서를 통해 형태를 재구할 수 있는 조선조말 읍치성황제 당시의 전승공간은 읍치의 중심에 있던 대성황사를 중심으로 한다. 대관령에서 신을 모시고 내려온 일행은 여성황사, 약국성황, 대창리성황들을 돌아 대성황사에 신을 봉안했다. 단오제 기간중에는 여러 성황들뿐 아니라 관공서를 돌아다니면서 굿과 탈놀이를 했다. 가는 길에 무거운 팻대를 서로 메어보는 놀이도 벌였다. 쓰러지지 않아야 풍년이 든다는 속신이 있었다. 즉 당시는 강릉시내를 돌아다니면서 하는 길놀이가 주축이 되었던 것이다.

일제강점기에 들어서 대성황사는 일본인의 신사가 되었다. 관리들은 더 이상 행사를 벌일 수 없었으나 상인들이 단오제를 이어갔다. 대관령을 넘나들면서 장사를 할 수밖에 없는 상인들에게 단오제는 중요했다. 간단한 제사와 무당굿, 그리고 시장 옆에 난장이 섰다. 그러면서 자연스럽게 단오장은 중앙시장 옆의 남대천변으로 바뀌었다. 남대천변 단오장은 강릉사람들이 누구나 쉽게 찾아올 수 있는 시내 한복판에 있어 늘 붐비게 되었다. 그것이 지금까지 전승되고 있는 것이니 백여 년이

12) 전라북도 무형문화재 예능보유자였던 전금순 당골이 무속수륙재에 대한 경험이 풍부하다. 또한 단오제 기간 중에 무속수륙재를 했다고 증언했으나 작년에 작고했다. 이영금, “법성포 단오제의 수륙재 수용가능성”, [한국무속학] 제 7집, 2008, 329-362쪽.

지난 셈이다. 단오장은 제례도 하고 굿도 하고 탈놀이도 하고 그네와 씨름도 하고 각종 난장이 벌어지기도 하는 축제마당이다. 이런 변화를 겪으면서 강릉단오제의 난장은 전국에서 가장 큰 규모를 갖게 되었다. 동시에 원래 대성항사 안에서 굿을 하던 단오굿은 가설굿당으로 신을 옮겨 축제마당을 만드는 별신굿의 형태로 바뀌었다.

2) 경산자인단오제

경산자인단오제는 한 장군의 묘와 사당이 있는 계정숲에서 이루어진다. 계정숲은 작은 오솔길이 이어지는 천혜의 놀이마당으로 단오유적과 휴식공간, 공연장으로 사용하는 열린 문화마당이 잘 어우러져있다. 행사는 원형으로 만든 문화마당과 그 주변, 진충묘와 굿당, 그리고 씨름장 주변에서 벌어진다. 시민들은 자유롭게 이 행사 저 행사를 구경하고 도시락을 싸와 숲속에서 먹기도 하면서 편안하게 축제를 즐겼다. 시내에서 먼 것은 아니지만 길이 좁아서 접근성이 좋다고 보기는 어렵겠다. 난장은 평소 시민공원으로 사용되는 계정숲 안으로 들어오지 못하게 막고 있다. 실제 계정숲 안에서는 주최측이 주는 국수나 음료수 외에는 먹을 것이 없다. 계정숲 정문을 나가면 작은 난장이 터있지만 규모는 아주 작다. 그렇지만 호장굿의 출발지가 원래 자인시장인 진장터였다는 것을 생각하면 원래는 상인들의 참여가 있었을 것으로 짐작된다. 경산자인단오제는 난장이 가장 발달하지 않은 단오제의 하나이다.

3) 법성포단오제

법성포단오제는 처음부터 난장중심의 행사였다. 파시나 조운선이 돌아온 이후 단오 무렵에 난장이 크게 섰고 놀이마당으로 이어졌던 것이다. 법성포 단오장은 매우 넓다. 원래 단오난장은 숲쟁이에 섰다고 하니 행사의 중심공간이 된다. 그런데 수록재를 한 불갑사는 숲쟁이에서 차 없이는 가기가 쉽지 않다. 또한 무속수록재와 용왕제가 행해지는 곳도 적잖게 멀다. 정작 숲쟁이에는 난장이 서지 않는다. 난장은 굿을 하는 바닷가 쪽에 섰는데 아직 자리를 잡지 못한 상태이다.

6. 맺는 말

이상으로 세 지역의 단오제를 비교했다. 전체적으로 강릉단오제와 경산자인단오제는 비슷한 양상을 보인다. 역사성을 갖추고 호장이 주관하던 읍치성황제의 흔적도 많이 남아있다. 다만 전승과정에서 경산자인단오제는 실제로 무당굿이 중단되었다. 무당굿은 현재 세습무가 남아있지 않아서 복원이 불가능해 보인다. 권명화의 큰굿은 무당굿이라고 하기 어렵지만 상당한 공연성과를 거두고 있었다. 주변의 무

속문화를 연구하여 고증하는 노력이 필요해 보인다. 자인팔광대는 무속적 성향과 줄광대문화가 혼합되어 있는 독특한 탈놀이로 보인다.

난장은 모든 단오제에서 빼 수 없는 요소이다. 그러나 강릉단오제의 난장이 제의와 민속놀이, 상가를 중심으로 자연스럽게 형성되었다면 경산자인단오제는 오히려 위축된 모습을 보인다. 법성포단오제는 시작부터 난장 중심의 행사라는 특징이 있다. 그렇지만 최근 무속수륙재를 통한 제의성 회복을 시도하고 있다. 전승의 맥이 있기에 필요한 시도라고 보인다. 지역과 그 주변에서 전승되던 문화 속에서 단오제에 적합한 내용을 찾아 새롭게 전통을 만들어가는 법성포단오제는 우리 시대의 축제로 다시 태어날 가능성이 보인다.

韓國 端午假面劇의 歲時的 特徵과 意味

鄭亨鎬 / 韓國 中央大學校 教授

- 차례 -

1. 머리말
2. 중부지방 단오의 세시적 특징
3. 단오가면극의 지역별 전승 양상
 - (1) 산대놀이의 단오가면극으로서의 전승 방식
 - (2) 황해도 탈춤의 단오가면극으로서의 변모 양상
4. 단오가면극이 지닌 세시성과 의미
5. 맺음말

1. 머리말

한국의 가면극¹⁾은 지역전승되면서 세시적 대동놀이의 성격을 지닌다. 세시풍속은 ‘매년 일정 시기마다 주기적으로 반복되는 전승적 생활행위로, 한 사회의 표준적 행동양식의 한 계열’로서, ‘상징(象徴)의 상호작용에 바탕을 둔 정감적(情感的) 경험의 주기’이다. 따라서 이것은 ‘시계성(時季性)과 율동성(律動性)’을 지닌다.²⁾ 이것은 주기성(週期性)과 순환성(循環性)을 바탕으로, 전승집단에게 행위의 반복에 따른 무의미한 일상적 행위가 아니라, 새로운 경험적 인식과 정서적 감응으로 다가온다. 그리고 이것은 세시적 배경을 바탕으로 지역에 따른 독특한 세시문화를 형성해왔다.

단오는 오랜 역사를 지니며 성장의례적 세시의 성격을 지닌다. 이것은 이양 직전의 기풍(祈豐)적 성격에 씨름이나 그네뛰기와 같은 세시놀이를 동반한다. 특히 단오는 가면극과 밀접한 관련을 지니며 독특한 탈 관련 문화를 형성해왔다. 가면극 중에서 한반도 중부지방의 산대놀이, 황해도 해서탈춤, 강릉의 강릉관노가면극과 경북 자인의 자인팔광대는 단오가 중심을 이룬다. 다만 영남지방 가면극과 함경도 북청사자놀이만은 정월 대보름 행사이다.

1) 필자는 우리 연희에서 극이 가진 모호성 때문에 가면극이란 용어 대신에 근래 탈놀이란 용어를 주로 사용한다. 하지만 이 글에서는 국제학술대회의 성격에 맞추어 가면극이란 용어를 사용한다. ‘탈춤’은 황해도 지역 가면극의 고유명사로만 사용한다.

2) 김택규, 《한국농경세시의 연구》, 영남대출판부, 1985, 6쪽.

이 글은 우리 가면극이 지닌 단오가면극적 성격을 밝히는 데에 초점이 맞추어져 있다. 중부지방의 가면극을 주 대상으로 하며, 강릉관노가면과 자인팔광대놀이는 별도의 논의가 이루어지기 때문에 이번 논의 대상에서 제외하겠다.

논의 방식은 단오가 지닌 원래의 세시적, 농경의례적 성격을 살피고, 중부지방의 세시적 전승 양상을 살피는 일에서 출발한다. 이런 일반적 세시성을 바탕으로 중부지방 여러 가면극의 연희시기와 그 전승양상을 구체적으로 밝히겠다. 대체로 중부지방의 가면극은 단오를 중심으로 초파일, 백중, 추석, 기타의 시기로 다양하며, 지역마다 조금씩 상이하다.

특히 황해도 해서탈춤은 20c 초에 이르러 4월 초파일에서 5월 단오로 바뀐 것³⁾으로 알려져 있다. 왜 이런 변화양상이 나타나는가를 규명하는 것도 필요하다. 그리고 산대놀이 중에 양주별산대는 주요 놀이시기가 단오이지만, 송파산대놀이는 단오보다는 백중 중심이다. 송파에서 단오보다 백중이 더 중요시되는가는 경기도 단오의 세시적 성격과 송파 장시의 성격과 밀접한 관련이 있다.

이런 중부지방 가면극의 단오가면극적 성격은 가면극이 지닌 고유한 지향성과 밀접한 관련을 지닌다. 곧 기층민중이 가면극을 통해 지역의 풍요와 안녕을 기원하면서, 현실의 모순을 풍자하고, 세시적 대동놀이를 통한 신명풀이를 이루며, 난장을 통한 지역 상권의 활성화를 꾀하려는 지향성과 밀접한 관련을 지닌다.

2. 중부지방 단오의 세시적 특징

단오는 본격적 모내기를 앞둔 이양(移秧)의 시기로, 일년 농사의 풍요를 기원하는 성장의례적 성격⁴⁾을 지닌다. 따라서 김택규는 단오를 파종의례, 이양의례, 성장의례가 복합되어 나타난다고⁵⁾ 규정하고 있다. 대체로 음력 5월은 본격적인 여름에 들어가는 시기로, 보리 수확, 모 심기 준비, 밭 매기, 콩 심고 마늘 수확 등이 이루어지며, 지역에 따라 단오곳에 의한 천신의례도 행해진다. 보리수확은 파종과 이양의 연속선상에 있다.

이런 계절적 농경세시를 바탕으로 김선풍은 단오의 특징을 태양의 축제로 규정하고 있다. “단오날은 계절적으로 태양축제에 속한다. 7세기 문헌인 수서에 신라 사람들을 가리켜 일월신을 경배하는 민족이라 하였는데, 정월 대보름 축제가 달의 축제였다면 단오 축제는 태양의 축제라 할 수 있다.”⁶⁾ 이것은 단오를 천중절(天中節)이라 지칭한 데에서도 알 수 있다. 단오는 양의 숫자인 5가 겹치는 양기가 왕성한 시기이다. 이날 각종 약초를 뜯는 것이 가장 효험이 좋다는 세시적 전통이 이를 반영한다.

3) 김일출, 《조선민속탈놀이연구》, 평양 과학원출판사, 1958, 126-127쪽.

4) 김택규, 앞의 책, 277쪽.

5) 김택규, 앞의 책, 261쪽.

6) 김선풍, <단오>, 《한국의 세시풍속사전》 여름편, 국립민속박물관, 2005.12., 131쪽.

단오의 세시적 특징은 지역에 따라 다른 양상을 보이는데, 중부 이북 지방에서 두드러진 특징을 보인다. 따라서 임동권은 단오를 북방의 명절로 인식하며,⁷⁾ 김택규는 중부 이북을 단오문화권으로 규정하기도 한다. 중부의 산대놀이나 황해도 해서탈춤의 연희시기가 단오 중심인 것도 이런 세시적 특징을 반영한다.

서울의 단오는 상층과 기층에 다양하게 나타난다. 대체로 궁중과 상류층 의례로 천중부적(天中符籙) 달기, 단오선(端午扇) 나누기, 약제인 제호탕과 옥추단 지어 올리가 있고, 기층집단에서는 익모초와 쑥 채취, 쑥떡 먹기, 창포 머리감기, 각종 그네뛰기와 씨름 등으로 나뉜다.⁸⁾ 다만 20c에 들어와서 상류층 중심으로 전승되는 부채를 나누어주는 단오선(端午扇), 각종 약제 올리기 등은 급속히 쇠퇴한다.

20c 서울의 단오는 개방적인 대규모 축제화의 양상을 보인다. 강정원은 1920년대의 신문잡지 자료를 토대로 서울 단오의 특성을 여성과 어린이를 위한 세시축제적 성격을 지니고 있다고 제시하고 있다.⁹⁾ 당시 행사는 주로 신여성을 위한 월유회-일종의 야유회-의 성격과 각종 신문사 주최의 운동회 등으로 이루어진다. 어린 자녀에게 단오빔을 입히고, 창포물에 머리를 감으며, 각종 그네뛰기와 씨름대회를 개최하는 축제적 성격을 지닌다. 특히 개성과 평양의 그네뛰기와 씨름대회는 유명해서 단체 관광객을 모집하기도 했다. 서울에서는 청량리, 남묘, 동묘, 관왕묘(남대문 밖), 장충단, 삼청동, 상춘원(동대문 밖)의 그네뛰기가 유명했다. 씨름은 전국 각지에서 이루어지는데, 서울에서는 안암동, 장충단 등의 씨름이 유명했다.¹⁰⁾ 특히 어린이 운동회가 개최되어 경성 체부동에서는 여러 놀이가 포함된 소년소녀 오월회 행사도 나타난다.¹¹⁾

경기도 지역의 단오 세시풍속을 보면, 여성 중심의 세시적 특징을 지닌다. 이 시기에 놀이로서 그네뛰기가 이루어졌으나, 단오 씨름은 나타나지 않고 백중씨름만이 나타난다.¹²⁾ 주로 창포로 머리감기, 상추에 맺힌 이슬 모아 분 개어 바르기, 일부 지역에서 서낭당 마을고사(김포시 대곶면 거물대 2리) 등이 나타난다.¹³⁾ 따라서 경기도 지역인 송파산대놀이에서도 주요 연희시기가 백중이고, 단오가 부수적인 시기로 나타나는 것도 이와 관련이 있다.

황해도 지역의 단오 풍속은 구체적인 민속 조사가 이루어지지 않아 실체에 접근

7) 임동권, 《한국세시풍속연구》, 집문당, 1985.1, 84쪽.

8) 임동권, 앞의 책, 187-193쪽.

9) 강정원, <도시축제로서의 일제 강점기 서울 단오>, 경인민속학회 《서울 민속의 현재와 미래》, 민속원, 2009.12. 249쪽.

10) 강정원, 앞의 글. 244-245쪽.

11) 동아일보, 1926년 6월 7일.(《한국세시풍속자료집성 -신문잡지편(1876-1945)》, 국립민속박물관, 2003, 313쪽.)

12) 이런 점은 송파에서도 나타난다. 이병욱은 보유자 이범만을 통해 “당시 7월 백중 때에는 송파에서 탈놀음 판을 크게 벌이기 위해, 각 지방에 보양을 띄워 명연희자들을 초청하여 일주일씩 탈놀음을 하였으며, 장이 조금만 덜 되어도 상인들이 추렴하여 즐겁고, 씨름 붙이고, 소리하고(창), 산디놀이를 벌여 장이 열리게 했다.”고 기술하고 있다.(이병욱, 《송파산대놀이》, 집문당, 1982.10, 26쪽.)

13) 《경기도세시풍속》, 경기도박물관, 2002.12, 74-253쪽.

하기는 쉽지 않다. 고려 말 충렬왕 시기, 단오에 대규모 야외 마상격구¹⁴⁾ 시합이 이루어지기도 했다. 당시 고려의 수도가 개성이란 점에서 고려 말 단오의 축제화는 중부지방 단오 관련 가면극의 성격을 규명하는 데에 큰 의미가 있다.

대체로 황해도에서 단오날 밤에 탈춤을 추기 전에 낮에 그네뛰기와 씨름대회를 벌였다는 점에서 그 세시적 특징을 어느 정도 파악할 수 있다. 봉산에서 단오날 낮에 소를 걸고 씨름대회를 열고, 줄타기를 했으며, 밤에 불을 밝히고 탈춤을 추었는데, 이 날은 일년 중 가장 기다리는 즐거운 명절이라¹⁵⁾ 기록한 점에서 대략적인 단오의 풍속을 엿볼 수 있다. 이런 점은 은율에서도 유사하게 나타나는데, 낮에는 씨름, 그네뛰기 대회가 열리고, 밤에는 솜방망이 햇불을 밝히고 탈춤을 추었다.¹⁶⁾ 황해도에서 각 군마다 광범위하게 탈춤을 추었다는 점에서 단오의 세시적 특성을 살펴볼 수 있다.

이런 점에서 서울이나 황해도의 단오 세시가 더 다양하고 규모가 컸으며, 특히 황해도는 밤에 탈춤이 이루어지면서 더욱 신명나는 세시놀이적 성격을 지니게 되었다. 따라서 서울과 황해도는 여성과 남성들이 같이 놀이를 공유하는 양상을 지니며, 20c 서울에서는 여성과 어린이 중심의 시민 축제적 성격을 나타낸다. 이에 비해 경기도 지역의 단오는 서울이나 황해도와 다른 양상을 지녀, 주로 여성들이 주도하는 불교 의례적 세시의 성격을 지닌다.

3. 단오가면극의 지역별 전승 양상

(1) 산대놀이의 단오가면극으로서의 전승 방식

양주별산대놀이의 놀이시기는 4월 초파일과 5월 단오가 중심이다. 경기도 지역을 보면 대체로 4월 8일에 그네를 매서 5월 단오가 지나서 떼는 경향이 있다. 따라서 초파일과 단오는 매우 밀접한 세시적 관련성을 지닌다.

아끼바는 1929년 양주별산대 조사에서 연희시기를 3월 3일, 4월 8일, 5월 5일, 9월 9일, 기우제, 봄놀이, 기타 외부 공연으로 제시했다.¹⁷⁾ 심우성은 1965년 김성대를 통해 4월 8일, 5월 5일, 6월 15일, 7월 15일, 대소명절로,¹⁸⁾ 이두현은 4월 8일, 5월 5일, 8월 추석, 대소명절, 기우제로¹⁹⁾ 기술하고 있다. 약간씩 차이가 있

14) 임동권·정형호, 《한국의 마상무예》, 한국마사회 마사박물관, 1997, 259-260쪽.

15) 김일출, <봉산탈놀이의 옛 모습을 찾아서>, 《문화유산》 3호, 과학원출판사(평양), 1957, 62쪽.

16) 이두현, 《한국의 가면극》, 일지사, 1979.2, 193쪽.

17) “별산대놀이는 국가의 경사나 관아의 나례로써 공연되었을 뿐만 아니라, 음력 삼월 삼일의 上巳節, 사월 팔일의 國師堂祭, 오월 오일의 城隍堂祭, 구월 구일의 단풍놀이와 같은 邑落의 연중행사에 공연되었다. 또한 기우제에서도, 젊은이들의 봄놀이에서도, 다른 지방의 초청공연이 있을 때에도 놀았으며, ‘양주는 춤에 미쳤다’라 할 정도로 성행하였다.” (秋葉隆 <山臺戲>, 서연호, 《산대탈놀이》, 열화당, 1987.1, 114쪽.)

18) 심우성, 《한국의 민속극》, 창작과비평사, 1975.5, 51쪽.

지만 4월 초파일과 5월 단오는 동일하게 나타난다.

이두현은 양주의 서정주·김성대와의 면담을 통해 “양주골에서는 200년 전부터 해마다 주로 4월 파일과 5월 단오에 한양사직골 딱딱이패(백정, 상두군, 건달로 구성되었다고 한다)를 초청하여 산대놀이를 놀게 하였는데, 그들은 지방 순연, 기타로 공연 약속을 어기는 일이 한두번이 아니었다”고 말하고 있다. 그래서 아전인 이을축을 중심으로 신명있는 사람들이 가면 제작하고 춤을 추어 양주에 정착을 시켰다.²⁰⁾ 이런 점에서 양주별산대놀이는 4월 초파일과 5월 단오 중심의 세시행 사임을 알 수 있다.

양주의 탈놀이는 대규모 난장이 들어서는 떠들썩한 분위기였다. 연희자 김성대(1907 -1970년)는 7살 나이 때인 1913년경 놀이판의 분위기를 기억하고 있다. “다만 들리는 것, 보이는 것은 삼현청에서 악사들이 반주하는 음률소리, 각처에서 사람들이 운집하여 떠드는 소리, 엇장수의 가위질 소리, 놀이판 주위에 백포장을 치고 술 파는 소리, 이런 소리가 한데 합하여 천지가 진동을 하였다.”²¹⁾ 당시 탈놀이판 주위에 대규모 난장이 형성되어 매우 떠들썩한 분위기였음을 알 수 있다.

이런 점은 당시 서울의 떠들썩한 단오 분위기와 밀접한 관련을 지닌다. 1920년대 서울의 단오행사는 기존 질서가 전도되는 도시 축제화 성격을 지닌다. 당시 그네뛰기와 씨름대회가 곳곳에서 열렸으며, 여성과 어린이들이 대거 참여한다. 주로 신문사나 잡지사, 상인단체들이 주최하여, 부녀 원유회나 시민대운동회의 성격을 지닌다.²²⁾

그런데 양주별산대놀이는 1920년대에 와서 5월 단오에 행하는 마을 자체 공연은 줄어들고 외부 공연으로 바뀐다. 곧 1920년대 후반 단오날에 성북동, 조선박람회, 경복궁 자경전 공연 등에서 공연이 이루어진다. 임석재는 대학 시절인 1926-1927년경 단오날에 성북동(지금의 동구여상 옆 간송박물관) 아래의 넓은 마당에서 대학생 복장으로 탈춤 공연을 구경하려다가, 양주의 조종순 노인으로부터 쫓겨난 일을 기억하고 있다.²³⁾ 이런 변화는 양주별산대놀이의 근거지인 유양리 지역이 1922년에 시둔면(의정부)으로 군청이 이전하면서 마을이 크게 약화되었기 때문이다. 따라서 탈놀이패들은 유양리 현지 공연 대신 외부 공연을 선택한 셈이다.

송파산대놀이 주요 연희시기는 백중이지만, 5월 단오에도 공연이 이루어졌다. 이병욱이 조사한 연희시기는 정초, 4월 초파일, 5월 단오, 7월 백중, 8월 한가위 등의 명절과 장이 잘 되지 않는 시기로, 대략 연 3-4회 정도 실시했다. 그 중에 7월 백중에 가장 크게 했으며, 이때는 장마당에서 7일-10일 정도 계속 놀이가 이루어

19) 이두현, 앞의 책, 119쪽.

20) 이두현 앞의 책, 118쪽.

21) 심우성, 앞의 책, 44-45쪽.

22) 강정원, 앞의 책, 246-260쪽.

23) 임석재 구술, 임돈희 정리, <양주별산대, 봉산탈춤, 강령탈춤 대사체록 과정에 대하여>, 《비교민속학》 9집, 비교민속학회, 1992.10, 5-6쪽.

졌다. 이 시기는 마을 전체의 축제이며, 중대면 11동네 -송파리, 삼전리, 석촌리 (돌말이), 방이리, 문정리, 가락리, 오금리, 장지리, 김리(거여), 마천리, 몽촌리-가 다 모이는 대단한 규모였다. 대개 점심 후에 길놀이부터 시작하여 동네를 돌아와 탈놀이가 시작되는데, 자정이 지나야 끝을 맺는 매우 흥겨운 놀이판이었다.²⁴⁾

송파에서 단오보다 백중이 중요시된 데에는 송파장을 중심으로 탈춤이 이루어지고, 경기도 지역의 단오 및 백중의 세시적 성격과 밀접한 관련을 지닌다. 앞에서 언급했듯이 경기도 단오는 여성 중심이고 그네뛰기와 창포 머리감기 정도에 그친다. 이에 비해 백중은 각종 씨름대회가 열리고 특별히 임시로 백중장이 열려 흥청거리며, 각종 놀이패의 공연도 이루어진다. 따라서 백중은 농경세시적 성격으로 보아 단오보다는 더 중요한 의미를 지니는 시기이다. 그런 점에서 송파는 4월 초파일, 5월 단오, 7월 백중, 8월 추석 등의 시기가 모두 상권의 활성화와 연관지어 축제 성격의 탈놀이판이 형성된다.

현재 양주별산대놀이는 음력 5월 단오를 양력으로 바꾸어, 해마다 어린이날에 정기공연을 하고 있다. 그리고 송파는 1925년 을축년 대홍수로 인해 송파장이 사라진 이후 시장과 놀이가 크게 약화되어 세시적 의미는 사라졌다. 현재 보존회에서 비정기적으로 정기공연을 실시하고 있다.

(2) 황해도 탈춤의 단오가면극으로의 변모 양상

20c에 와서 황해도 탈춤의 주요 놀이시기는 5월 단오이다. 황해도에는 대략 20곳에서 탈춤이 전승되는데,²⁵⁾ 근래 웅진탈춤이 본영탈춤과 소강탈춤의 2곳으로 확인²⁶⁾되었고, 산대놀이를 분류된 개성탈춤까지 포함시키면 모두 22곳에서 탈춤이 전승되었음을 알 수 있다. 따라서 황해도에는 한 군마다 1-2곳의 탈춤이 전승하고 있음을 알 수 있다.

김일출은 황해도탈춤이 단오의 행사였음을 밝히고 있다. “황해도탈놀이는 많은 지방들에서 일제시대까지 오월 단오행사로서 공연되었다. 봉산이 그러하였고, 해주, 강령이 또한 그러하였다. 이와 같이 황해도 탈놀이는 일년에 한 번씩 노는 년중 행사의 하나로 고정된 것이었다.”고 기술하고 있다.²⁷⁾

1936년에 조사된 봉산탈춤 오청본을 보면, 총독부 촉탁으로 있던 오청이 그 해 단오에 봉산탈춤을 구경하러 사리원에 갔다가 허탕을 치게 된다. 그 해만 특별한 사정으로 중지가 되었는데, 이 일로 그 해 7월 백중에 임시 공연이 이루어지게 된다.²⁸⁾ 이런 점에서 봉산에서 단오 때에는 특별한 일이 아니면 해마다 탈춤을 추

24) 이병욱, 《송파산대놀이》, 집문당, 1982.10, 38-41쪽.

25) 황해도 탈춤에는 봉산탈춤, 강령탈춤 이외에, 웅진탈춤, 해주탈춤, 연안탈춤, 배천탈춤, 조포탈춤, 금천탈춤, 평산탈춤, 봉천탈춤, 서흥탈춤, 기린탈춤, 은파탈춤, 사리원탈춤, 능리탈춤, 안악탈춤, 재령탈춤, 신천탈춤, 송화탈춤, 장연탈춤 등이 있다.(김일출, 앞의 책, 125쪽.)

26) 정형호, <황해도 웅진의 본영탈춤, 소강탈춤의 전승배경과 연희적 특징>, 《공연문화연구》 20호, 한국공연문화학회, 2010.2, 213-249쪽.

27) 김일출, 앞의 책, 127쪽/ 이두현, 앞의 책, 183쪽

있음을 알 수 있다.

봉산 구읍의 경수대(競秀臺)에서 놀았던 단오의 봉산탈춤에 대해 “경수대는 앞산 석벽 밑에 작은 시내가 흐르는 곳이다. 자연과 인공이 조화된 이러한 佳境 속에서 낮에는 종일 장정들이 소를 걸고 씨름을 했고, 또 광대들이 줄을 댄고, 밤에는 밤새도록 화불을 켜두고 탈놀이를 놀았으니, 봉산 인민들에게는 오월 단오날이야말로 일년 중에서도 가장 즐거운 명절날이었음에 틀림없었을 것이다.”²⁹⁾라고 기록하고 있다.

이런 양상은 황해도 다른 지역 탈춤에도 동일하다. 강령탈춤은 5월 단오의 놀이로 3일간에 걸쳐 행해졌다. 서연호가 강령 사람 이겸하를 통해 조사한 것에 의하면, 대체로 음력 5월 4일에는 길놀이를 하고, 5일, 6일에는 저녁부터 새벽 무렵까지 밤새도록 탈춤을 추었다. 길놀이 때에는 중요 배역(남강노인역)은 소나 말을 타고 마을을 순회하고, 다른 놀이꾼들은 탈을 쓰고 따라다녔다. 길놀이가 끝나면 밤늦도록 마을에는 음식 잔치가 벌어졌다. 탈놀이는 구경꾼들이 집으로 모두 돌아가야 끝이 났다. 놀이마당으로는 주로 公廳의 앞마당(미곡시장)이 이용되었고, 수백명이 모여들어 즐겼다.³⁰⁾ 강령의 단오 탈춤은 1950년에도 이어졌다. 1950년 전쟁 직전인 6월 20일-21일에도 강령 현지에서 탈춤 공연이 이루어졌다.³¹⁾

한편 해주에서는 단오 때에 탈춤경연대회가 열려, 감사가 상을 내린 적도 있다. 강령탈춤패들은 5월 6일, 7일, 8일에 해주감영에 나가서 도내 각지에서 모인 여러 탈춤패들과 경연하였는데, 우승하면 감사에게서 돈 천량과 그 주장에게 하룻밤 해주 명기가 안겨졌다고 한다. 단오가 지난 후 10일 만에 뒷풀이라고 하여 이 놀이가 다시 연희되고, 그 후 모든 탈을 태워버렸다.³²⁾

은율탈춤 역시 단오 명절에 2-3일 계속 놀았으며, 4월 초파일, 7월 백중, 군청청사, 유지들의 회갑연 때에도 놀았다. 이곳은 놀탈이 세던 곳으로, 단오 때에는 낮에는 씨름과 그네뛰기 대회를 하고 밤에 탈춤을 추었다.³³⁾ 한편 황해도 탈춤의 조종이라 불리는 기린탈춤은 예전에는 4월 8일, 근래에는 5월 5일에 館北使(이전 石鐘寺) 뜰앞이나 장거리에서 공연이 이루어졌다.³⁴⁾

황해도 용진에는 강령탈춤보다 더 전승력이 활발했던 본영탈춤이 있었다. 이곳은 수군절도사가 지휘하는 수군의 본영이 있던 곳으로, 1930년대까지 단오 때에 이곳에서 인근 3지역, 또는 5지역의 탈춤을 초청해서 경연대회를 개최했다. 대개 단오 이틀 전인 5월 3일 저녁에 시작해서 단오 다음날 새벽까지 3일 밤낮에 걸쳐

28) 오청 채록, 김홍규 편 <가면극봉산탈 각본-1936년본>, 《민속어문논총》, 계명대출판부, 1983, 501쪽.

29) 김일출, <봉산탈놀이의 옛 모습을 찾아서>, 앞의 책, 62쪽.

30) 서연호, 앞의 책, 54쪽.

31) 양중승 <강령탈춤>, 《한국민속학》 17호, 민속학회, 1984.3., 75쪽./ 서연호, 앞의 책, 35쪽.

32) 이두현, 앞의 책, 190쪽.

33) 이두현, 앞의 책, 191-194쪽.

34) 김일출, 《조선민속탈놀이연구》, 133쪽

놀이가 이루어졌다.³⁵⁾ 서로 인접한 강령탈춤, 본영탈춤, 소강탈춤은 상호 교류를 통해 경연을 벌이면서 경쟁을 하고, 발전하였는데 소강탈춤이 가장 우수했다.³⁶⁾

그런데 황해도에서 단오가 주요 연희시기이지만, 이것은 20c에 와서 나타나는 현상이다. 김일출은 황해도 탈춤의 주요 연희 시기가 원래 4월 8일에서 1900년 즈음해서 5월 5일 단오로 바뀌었다고 사리원박물관 상인 자료를 근거로 제시하고 있다.³⁷⁾ 이두현도 5월 단오에 노는 것은 조선조 말 이래의 일이고, 전에는 4월 초파일에 놀았다고³⁸⁾ 말한다.

이런 영향으로 일부 지역에서는 4월 초파일과 5월 단오 두 시기에 모두 놀기도 했다. 곧 해주에서는 20년대에 일제 통치의 가중된 압박으로 말미암아 쇠퇴의 길을 걷기 이전까지 매년 4월 초파일과 5월 단오에 수양산 밑 북정의 토신당 앞에서 탈춤을 추었다.³⁹⁾ 한편 웅진의 본영탈춤도 5월 단오에 주로 놀지만, 4월 초파일에도 탈춤을 추었다.⁴⁰⁾

황해도 탈춤이 20c에 들어와서 왜 4월 8일에서 5월 단오로 바뀌게 되었는가? 이것은 황해도 지역에서 4월 초파일과 단오가 가진 세시적 성격과 관련이 있다. 초파일은 석가탄신일로 연등의식이 중심이 되는 여성 주도의 종교적 세시의례이다. 그렇지만 단오는 남성과 여성이 다 같이 참여하는 대동놀이적 성격을 지닌다. 낮에는 남성의 씨름, 여성의 그네뛰기가 중심이고, 밤에 자연스럽게 탈놀이판으로 연결된다. 따라서 황해도 탈춤이 단오의 축제적 성격으로 편입되었다고 볼 수 있다.

또한 단오는 여름에 들어가는 시기로, 계절적으로 시간제한 없이 야외에서 밤늦게까지 서로 어울릴 수 있는 온화한 날씨의 시기이다. 특히 탈춤은 남성들이 연희를 주도하고, 남녀 모두 향유할 수 있는 놀이라 할 수 있다. 따라서 남녀가 참여하는 낮의 놀이가 밤의 신명으로 자연스럽게 연결될 수 있다. 이런 점은 불교의 세시의례인 4월 초파일 기간에는 불가능하다. 20c 와서 서울의 단오가 남성뿐만 아니라 여성이나 어린이들에게 개방된 흥겨운 축제적 성격을 지니는 양상과 밀접한 연관이 있다.

35) “이때 초청에 참여한 5개 지역 탈춤은 소강탈춤, 신천탈춤, 염천탈춤(염불탈춤), 사장탈춤, 죽천탈춤 등이다.” 이중근(웅진군 본영 출신), 1996.10.19, 분당 자택. 이원효·이영희(웅진군 본영 출신), 1996.12.6, 인천 연수동노인정./ 김상근(웅진군 소강 출신), 1996.12.10. 부천 택견사무실, 송인우 조사./ 우옥주(웅진 본영출신 황해도 만신), 1993.2.17-20. 이천시 자택, 송인우 조사.

36) 정형호, <황해도 웅진의 본영탈춤, 소강탈춤의 전승배경과 연희적 특징>, 앞의 책, 221쪽.

37) “황해도 고로들의 담화에 의하면 탈놀이를 5월 단오에 노는 것은 리조 말 이래의 일이다. 그 이전에는 4월 파일에 한 번씩 놀았다고 한다. 이것이 사실이라고 한다면 재령과 해주에서 파일과 단오에 두 번 노는 것은 고래의 풍습과 근래에 생긴 풍습이 겹친 것으로 보아야 할 것이다. 그것은 어쨌든 황해도 탈놀이는 원래는 4월 파일에 최근 50년 이래로는 5월 단오에 일년에 한 번씩 노는 년중 행사였던 것이 틀림없다.” (김일출, 앞의 책, 126-127쪽.)

38) 이두현, 앞의 책, 183-184쪽.

39) 김일출, 앞의 책, 137-138쪽

40) 김상근(남, 81세, 웅진군 소강 출신. 소강탈춤의 핵심 전승자인 김원희의 아들. 월남해서 인천시 부천 거주), 부천 택견사무실, 1996.12.10., 송인우 조사.

4. 단오가면극이 지닌 세시성과 의미

중부지방 가면극은 앞장에서 언급했듯이 단오와 직간접적인 관련을 지니고 있음을 확인할 수 있었다. 산대놀이의 경우, 양주별산대놀이는 단오가 중심이고 4월 초파일이 부수적 연희 시기이며, 송파는 7월 백중이 중심이고 단오가 부수적인 놀이 시기이다. 황해도탈춤은 19c 후반까지 4월 초파일의 세시놀이로 전승되다가, 20c에 들어서면서 단오 시기의 축제적 성격으로 바뀌었으며, 여전히 본영탈춤, 해주탈춤, 재령탈춤에는 단오와 초파일이 병존한다. 그리고 강릉관노가면극은 강릉단오제에서, 자인팔광대는 자인단오제에서 각각 연희된다. 단오가면극이 지닌 세시적 성격과 의미는 다음과 같다.

첫째, 중부지방 가면극은 단오라는 세시적 명절과 결합하면서 지역 공동체 형성에 큰 영향을 주었다. 이것은 지역민들이 대거 참여하는 대동놀이의 성격을 지니면서 그들에게 놀이공동체를 통한 집단 의식을 심어주었다.

양주별산대놀이의 경우, 19c는 관과 민이 밀접한 관련성을 지니면서 고을의 세시적 대동놀이를 전승되었다. 당시 주요 연희집단은 반관반민의 성격을 지닌 관아의 하급 관리나 잡역부, 상인층이며, 특히 무계(巫系) 집안의 남자들이 전승의 핵심적 역할을 수행했다. 주요 연희 시기인 사월초파일에 만신 주도의 도당굿, 불교의 연등행사, 사직단에서의 야간 탈놀이 공연이 이루어졌다는 점에서 문화적 복합성을 보여주고 있다. 그리고 갑오경장 이후 1920년대까지의 시기는 민 주도의 상업적 성격을 지니며 지역 공동체문화의 중심으로 전승되었다. 이 시기는 관의 영향력이 약화되고 상업성이 강화되어 판주(탈판의 주재자)와 상인층이 주도하는 난장이 확대되었다. 특히 연희 시기가 다양화되고, 종교성이 약화되면서 상대적으로 놀이성이 강화되었다. 비록 1920년대 특정인의 영향력이 증대되고, 외부 공연이 점차 늘어나면서 자체 공연이 다소 위축되는 경향이 있었으나, 여전히 양주의 탈놀이는 지역의 세시적 대동놀이의 구심체 역할을 수행했다.⁴¹⁾

황해도 탈춤의 경우, 20c에 들어와서 원래 4월 초파일에서 단오의 시기로 바뀌면서 종교성을 벗어나서 대동적 세시놀이를 바꾸고, 이를 통해 지역민들이 대거 참여하는 집단적 공동체 문화로의 성격을 더욱 굳건하게 지니게 되었다. 따라서 황해도 지역의 단오는 낮과 밤으로 연결되는 각종 놀이와 대규모 축제적 난장을 통해 지역민들이 일년 중 가장 기다리고 즐기는 주요한 세시명절이 되었다.

둘째, 중부지방 단오는 가면극을 통해 남녀가 함께 공유하면서 여성들이 낮과 밤에 걸쳐 대거 행사에 참여하는 계기가 되었다.

단오는 세시적 성격으로 보아 남성적·여성적 성격을 아울러 지니고 있다. 남성들은 낮에 각종 씨름대회를 열고, 여성들은 그네뛰기와 여러 세시 행사를 벌인다. 그런데 씨름대회나 그네뛰기는 많은 사람들이 참여하지만, 놀이방식은 집단놀이가

41) 정형호, <양주별산대놀이의 전승집단과 지역 공동체문화와의 관련성 고찰>, 《구비문화연구》 제 21집, 한국구비문화학회, 2005.12, 127-163쪽.

아닌 개인적, 또는 소수의 상대적 편놀이 형태에서 벗어나지 못한다. 또한 놀이도 남녀가 함께 어울리기보다는 각각 별도로 이루어진다. 그런데 오후에 길놀이가 이루어지고 이어 야간에 탈춤이 벌어지면서 상황이 달라진다. 비록 남성이 가면극의 연희를 주도하지만,⁴²⁾ 여성들이 향유층으로 대거 참여하면서 남녀가 같이 즐기는 놀이로 전환된다. 이런 점에서 여성적 시각이 반영되어 영감·할미 관련 내용에서 남성의 횡포에 대한 비판적 내용이 연출된다. 따라서 단오가면극은 단오의 세시적 특징을 남녀 공유의 놀이로 전환하과 확대하는 계기가 되었다.

셋째, 단오가면극은 대동이 참여하면서 대동놀이적 신명풀이의 성격을 지니게 된다. 남녀가 함께 참여하면서 놀이 공간의 개방성, 연희 내용의 사전 인지, 연희 요소인 춤·노래·재담·몸짓 등을 공유하면서 지역민들은 앞놀이, 본놀이, 틈새놀이, 뒷놀이를 다양하게 참여한다.

앞놀이는 본놀이 이전의 길놀이 형태로 마을을 한 바퀴 돌고, 탈판에 와서 일동춤과 탈고사로 이어진다. 그리고 본놀이에는 추임새와 대거리(즉흥적 문답), 허튼춤으로 끼어들고 틈새놀이도 함께 이루어진다. 뒷놀이는 일종의 뒷풀이로 시간의 제약이 없어 보통 다음날 새벽까지 이어진다. 봉산탈춤이나 본영탈춤, 양주별산대놀이, 은울탈춤 등이 단오 다음날 새벽까지 탈판이 이어지는 것은 이런 축제적 신명의 결과이다.

놀이공간은 원형의 야외 공간이다. 주로 마을 뒷산 언덕, 장터, 제당 주위, 마을 공터, 냇가 등으로 모두 개방된 야외 공간이다. 봉산탈춤은 경수대 앞산 석벽의 강변이며, 사리원으로 옮긴 이후는 경암루 앞 광장에서 벌어졌다.⁴³⁾ 해주탈춤은 수양산 밑 작은 골짜기의 北堂, 강령탈춤은 동구 밖 작은 숲 사이 광장이다.⁴⁴⁾ 양주별산대놀이는 초기 불곡산(佛谷山) 아래의 사직골에 있는 사직단(社稷壇), 이어 목사관이 있던 마을 뒷산 송림(松林) 속의 잔디밭, 그리고 사직당 동쪽 언덕 너머의 잔디밭, 근래 놀이마당 뒷편의 방선(訪仙)폭포 주변 산비탈, 향교 외삼문(鄉校 外三門) 안마당, 전수관 동쪽 솔밭, 마을 앞 밤나무 동산, 승학교(乘鶴橋) 건너 놀이판 등 다양하게 사용되었다.⁴⁵⁾ 한편 송파산대놀이는 송파장터, 은울탈춤은 은울장터⁴⁶⁾에서 놀이가 이루어졌다. 모두 개방된 야외 공간이다. 놀이과정에서 앞놀이는 탈놀이패, 악사, 주민들이 같이 동참하며, 본놀이는 남녀가 같이 참여한다. 뒷놀이는 남성이 주도하지만, 여성의 참여도 허용된다.

이런 개방적 성격의 단오가면극은 시기적으로 생산의례적 기풍의 시기에 위치하여 본격적인 모내기과 논매기로 이어진다. 따라서 집단적 두레작업의 연속선상에 위치해 생산과 밀접한 관련을 지닌다. 그들은 현실적 결핍과 억압에서 벗어나 억눌

42) 본격적으로 여성들이 가면극에 연희자로 직접 참여하는 것은 20c 중반에 와서 이루어진다.

43) 이두현, 앞의 책, 186-187쪽.

44) 김일출, 앞의 책, 129쪽.

45) 정형호, 《양주별산대놀이》, 화산문화, 2000.12, 30-33쪽.

46) 이두현, 앞의 책, 191쪽.

린 생명력을 신명풀이의 대동놀이로 전환하면서 밤늦도록 놀이판을 이어간다.

가면극은 전승집단을 보전대, 연희자와 향유자가 그 지역의 동일한 민중집단으로서, 밀접한 인간적 관계 속에서 상호 역할의 교류가 일어난다. 따라서 농악과 더불어 주체와 객체의 교섭이 가장 잘 이루어지는 연희라 할 수 있다. 그래서 자연스럽게 상호 소통에 의한 객체의 주체화가 이루어진다. 이런 축제성은 단오의 세시와 맞물려서 현실적 제약을 벗어나서 집단이 하나가 되는 집단놀이적 성격을 지니게 된다.

넷째, 단오가면극은 임시 난장을 이루면서 지역 상권의 활성화에 큰 기여를 한다. 단오는 전통적으로 장시와 밀접한 연관이 있다.⁴⁷⁾ 기존에 도시탈춤, 농촌탈춤이라는 모호한 구분⁴⁸⁾에서 벗어나, 보다 구체적으로 읍치(邑治)가면극, 장시(場市)가면극, 농촌가면극, 전문예인가면극으로 구분할 수 있다. 장시가면극은 송파산대놀이, 개성탈춤, 예천청단놀음이 해당된다. 읍치가면극은 고을 수령이 거주하는 지역으로 대부분의 가면극이 이에 해당된다. 이곳은 기본적으로 장시가 있으며 탈놀이는 장시의 활성화에 중요한 역할을 한다. 따라서 탈놀이판이 벌어지는 곳에는 주위에 난장이 형성되며, 이때 관주는 상인들에게 미리 자리값을 받고 관람석의 일정 부분을 할당한다.

이런 점은 봉산탈춤, 은율탈춤, 양주별산대놀이에 두로 나타나며, 송파산대놀이는 지역 상권의 활성화와 직접적인 관련을 지닌다. 봉산탈춤에서는 사리원 상인으로부터 돈을 받아 자리를 제공하고 놀이비용으로 충당했다. 사리원의 가설무대는 경암루 앞 광장에 28개의 구획을 가진 반원형의 다락을 설치하고, 그 안마당에 명석을 깔아 탈판을 마련했다. 이 반원형 2층 관람석 다락의 사용권은 공연비용을 내는 상인들에게 맡겼다.⁴⁹⁾ 은율탈춤도 장터에서 놀이가 이루어져, 상인들에게 놀이비용을 부담시키고 봉산과 유사한 2층 다락에서 자릿세를 받도록 했다.⁵⁰⁾ 또한 앞에서 언급했듯이 황해도 용진의 본영탈춤도 주변 5개 지역의 탈춤을 초청해서 3일간 대규모 탈춤 경연대회를 벌이고, 해주에도 3일에 걸쳐 인근 탈춤을 초청한 경연대회가 열리는데, 그 시기에 주변에 임시 난장이 형성된다.

47) 강정원, 앞의 글, 247쪽.

48) 조동일은 농촌탈춤에 하회별신굿놀이를 중심으로 한 굿놀이와 사자놀이, 관노가면극을 포함시키고 있으며 나머지는 모두 도시탈춤으로 분류하였다. 전자는 농촌에서 농민이 공연하는 연극이고, 후자는 도시적인 성격을 띤 고을에서 상인이나 이숙이 주동이 되어 공연하는 연극이라고 제시하였다.(조동일, <연극사적 문제점>, <탈춤의 역사와 원리>, 홍성사, 1979, 80-81쪽.) 그러나 이훈상은 가면극이 형성된 18-19세기에는 극소수의 경우를 제외하면 도시화로 발전은 진행되지 않았다고 보았다. 곧 탈춤이 연행된 읍은 군현의 격에 따라 차이가 있지만, 관을 기본단위로 한 거의 동질적인 행정 중심지였다고 주장한다.(이훈상, <조선 후기의 향리집단과 탈춤의 연행>, <역사속의 민중과 민속>, 이론과 실천, 1990, 202쪽.)

49) 이두현, 앞의 책, 187쪽.

50) “은율의 다락은 동서남 세쪽에 출입구를 만들었으며, 자릿세는 당시 돈으로 10전을 받거나 음식을 사 먹은 사람에게 앉게 하였다. 자리수는 500-600석 정도이며 상인들에게 그 권리를 내맡기고 탈놀이 비용의 일부를 부담시켰다. 또 유지들에게서 그 재력에 따라 1원에서 5원까지 부담시켰고, 읍내 사람들도 제각기 조금씩 부담했다고 한다. 일반 관람객은 다락 앞 탈판 둘레의 땅바닥에 명석을 깔고 앉아서 구경하였다.” (이두현, 194쪽)

양주별산대놀이는 상업적 성격이 강화되어 상인층이 주도하면서, 대규모 난장의 형성되고 지역 축제화하였다. 20c 초에 각종 장사꾼들이 진을 치는 떠들썩한 대규모 난장이 탈놀이판 주변에 형성되었다. 이런 현상은 병술을 파는 떠돌이 술장사(들병장사)로부터 일정한 액수의 돈을 받고 주변에 장사를 허락했다는 점에서 알 수 있다.⁵¹⁾ 이때 유양리 마을의 상인 이외에 외지 상인들도 돈을 내고 장사를 할 수 있었다. 이것이 가능한 것은 양주 고을의 주민이 다수 참관하여 큰 성황을 이루는 대규모 행사였기 때문이다. 또한 양주에서 상인들이 움막을 짓고 자릿세를 냈다는 것은 놀이가 일회성에 그치지 않고, 최소 2~3일에 걸쳐 반복 공연이 이루어졌음을 알 수 있다. 해방 이후에도 봄철에 산대놀이를 3일 정도 실시한 점에서도 확인할 수 있다.⁵²⁾

송파산대놀이는 대표적인 장시가면극이다. 송파는 한강 포구의 상품집산지이며 큰 난전이 벌어지는 향시(鄕市)로서 서울의 상권까지 위협할 정도였다.⁵³⁾ 이런 상업의 발달로 송파산대놀이는 포구주인층이 뒷돈을 대고 상인층, 곧 소생산자층, 영세상인층, 임노동자 등이 놀이를 주도했다. 탈춤을 추는 연희자는 대부분 임노동자가 주축을 이루고, 농업 종사자와 영세한 자영상인들이 일부 참여⁵⁴⁾했다. 연희의 판을 주재하는 집단은 재력있는 포구주인층(浦口主人層)과 자영상인들이라고 할 수 있다. 송파와 같은 경강포구(京江浦口)에는 포구상업이 발달하면서 여러 명의 포구주인층이 상권을 장악했다. 송파의 산대놀이는 이런 송파장의 변형과 밀접한 관련이 있다. 장이 조금이라도 잘 되지 않으면 상인들이 추렴하여 줄을 걸고 씨름판과 산대놀이를 벌였다.⁵⁵⁾

결국 단오가면극은 단오라는 세시와 맞물려 남녀가 함께 참여하는 개방적 대동놀이의 성격을 지니며, 낮의 단오 세시놀이가 밤의 탈놀이로 연결된다. 이 놀이는 새벽까지 이어지는 집단 신명의 뒷놀리로 이어지면서, 지역민들은 놀이 속에서 공동체 의식을 형성하게 된다. 그리고 놀이판 주위에는 대규모 난장이 형성되어 지역 상권의 활성화에 큰 기여를 했다.

51) 김성대(1907-1970)는 1965년에 이두현과의 대담에서 “4월 8일, 5월 단오, 6월 유두, 7월 백중 등의 대소 명절 때 판주(公認企劃者)는 官長의 양해하에 인접한 고을에 놀이판을 알린 다음 들병장사들에게 놀이터의 자릿세를 받고 움막을 짓게 하였다. 그 곳이 지금의 양주군 주내면 유양리에 있는 사직골로 ---.”라 하였다.(심우성, 앞의 책, 51쪽)

52) 정형호, <양주별산대놀이의 전승집단과 지역 공동체문화와의 관련성 고찰>, 앞의 책, 143쪽.

53) 15대 향시 중의 하나였던 송파장은 18세기 이후에 시장경제의 발달과 새로운 상품의 유통으로 이미 서울의 시전을 능가하는 난전의 중심이 되었다. 따라서 대규모 상품집산지였던 송파장을 중심으로 매점매석이 성행하면서 시전상인들에 의해 이 장시의 역사가 제기되기도 하였다. (고동환, <포구상업의 발달>, 《조선 후기의 상공업》, 일조각, 1991, 39쪽.)

54) 1900년 이전의 장판에는 퇴쟁이, 마쟁이(되나 말로 곡식을 되어 주는 직업), 임방꾼(배에 화물을 싣고 푸는 직업), 잡심부름꾼, 술집, 운송점(마루하치), 선원, 연초 가공상인, 신탄상(薪炭商), 우시장의 상인 등이 많았다. (이병욱, 앞의 책, 29-30쪽.) 산대놀이가 연희되었던 을축년(1925년) 대홍수 직전의 연희자들을 보면, 상업이 3인, 퇴쟁이가 3인, 막일이 2인, 담배일이 2인, 임방꾼이 1인, 운송점이 1인, 객주집이 1인, 한약방이 1인, 뱃사공이 1인 등으로 되어 있어 모두 場市와 관련된 직업이 15인이고, 그 외에 농업이 7인으로 나타나고 있다. (이병욱, 같은 책, 35-37쪽.)

55) 정승모, 《시장의 사회사》, 웅진출판, 1992, 150쪽.

5. 맺음말

중부지방 가면극은 단오와 밀접한 관련을 지닌다. 단오는 성장의례적 세시의 성격을 지니면서 각종 놀이가 이루어지는 여름 축제의 시기이다. 이때에 중부지방에서는 각종 가면극이 이루어진다.

산대놀이를 보면, 양주별산대놀이는 단오가 핵심이면서 4월 초파일의 부수적이다. 두 시기는 한 달 간격으로 상호 연결되며, 이 지역은 고을 관장의 영향력이 있는 읍치가면극의 형태이다. 송파산대놀이는 백중이 중심이고 단오가 부수적이며, 장시가면극으로서 상권 활성화와 관련이 있다.

황해도 해서탈춤은 대부분 읍치가면극의 성격을 지니며, 4월 초파일 세시적 성격을 지니다가, 20c에 와서 5월 단오의 세시로 바뀌게 된다. 이것은 초파일이 지닌 불교의례적인 여성 중심의 종교성에서 벗어나 단오가 가지고 있는 남녀가 함께 참여하는 축제적 대동놀이의 세시로 전환된 것이다. 따라서 주간에 개인놀이인 남성 씨름, 여성의 그네뛰기가 야간에는 남성의 연희 주도에 남녀가 같이 향유하는 대동놀이를 자연스럽게 연결된다. 이런 점에서 20c 황해도 지역의 단오의 가면극은 고을 축제적 성격을 지니게 된다.

단오가면극은 단오라는 세시적 명절과 결합하여 남녀가 공동으로 참여하는 집단적 축제의 성격을 지니면서, 지역 공동체 형성에 큰 영향을 주었다. 이런 점은 서울과 인근, 황해도 단오의 축제적 전환과 관련된다. 특히 20c 서울 지역 단오가 신문사, 잡지사, 각종 단체 주관에 여성, 어린이가 대거 참여하는 개방된 축제의 성격을 지니는 것과 일정한 연관을 지닌다.

한편 단오가면극은 기층민들이 억눌린 생명력을 발현시키는 대동놀이적 신명풀이의 장의 성격을 지닌다. 곧 개방된 공간 속에서 지역민들이 대거 참여하여 연희를 공유하면서 객체의 주체화를 통한 주객 소통의 장이 된다. 이런 과정에서 주변에 대규모 난장이 형성되면서 지역 상권의 활성화에도 큰 기여를 했다. 이런 점에서 단오가면극은 단오라는 세시적 성격을 더욱 강화시켜주는 역할을 수행했다.

참고문헌

1. 자료

- 《경기민속지 -세시풍속, 놀이, 예술편-》, 경기도박물관, 2002.12.
오청 채록, 김홍규 편 〈가면극봉산탈 각본-1936년본〉, 《민속어문논총》, 계명대출판부, 1983.
임석재 구술, 임돈희 정리 〈양주별산대, 봉산탈춤, 강령탈춤 대사채록 과정에 대하여〉, 《비교민속학》 9집, 비교민속학회, 1992.10.
《한국세시풍속자료집성 -신문잡지편(1876-1945)》, 국립민속박물관, 2003.
《한국세시풍속자료집성 -조선후기문집》, 국립민속박물관, 2005.

2. 논문과 단행본

- 강정원, 〈도시축제로서의 일제 강점기 서울 단오〉, 《서울 민속의 현재와 미래》, 민속원, 2009.12.
고동환, 〈포구상업의 발달〉, 《조선 후기의 상공업》, 일조각, 1991.
김선풍, 〈단오〉, 《한국의 세시풍속사전 -여름편-》, 국립민속박물관, 2005.12.
김일출, 《조선민속탈놀이연구》, 과학원출판사(평양), 1958.
김일출, 〈봉산탈놀이의 옛 모습을 찾아서〉, 《문화유산》 3호, 과학원출판사(평양), 1957.
김택규, 《한국농경세시의 연구》, 영남대출판부, 1985.
서연호, 《산대탈놀이》, 열화당, 1987.1.
양종승, 〈강령탈춤〉, 《한국민속학》 17호, 민속학회, 1984.3.
이두현, 《한국의 가면극》, 일지사, 1979.2.
이병옥, 《송파산대놀이》, 집문당, 1982.10.
이훈상, 〈조선 후기의 향리집단과 탈춤의 연행〉, 《역사속의 민중과 민속》, 이론과 실천, 1990.
임동권, 《한국세시풍속 연구》, 집문당, 1985.1.
임동권·정형호, 《한국의 마상무예》, 한국마사회 마사박물관, 1997.
심우성, 《한국의 민속극》, 창작과비평사, 1975.
정승모, 《시장의 사회사》, 웅진출판, 1992.
정형호, 《양주별산대놀이》, 화산문화, 2000.12.
정형호, 〈양주별산대놀이의 전승집단과 지역 공동체문화와의 관련성 고찰〉, 《구비문학연구》 21집, 한국구비문학회, 2005.12.
정형호, 《한국 전통연희의 전승과 미의식》, 민속원, 2009.
정형호·송인우, 〈황해도 웅진의 본영탈춤, 소강탈춤의 전승배경과 연희적 특징〉, 《공연문화연구》 20호, 한국공연문화학회, 2010.2.
조동일, 《탈춤의 역사와 원리》, 흥성사, 1979.

자인단오제의 전승과 실태

沈相教 / 韓國 釜山教育大學校 教授

1. 서론

단오민속은 천체의 운행원리를 생활 속에서 구현한 경우다. 양의 숫자가 겹치는 날을 선택하여 유교의례와 무속제의를 결합시켜 풍농을 기원한 것이 단오다. 그리고 여름에 예상되는 질병의 예방도 기복한다. 중국에도 단오제가 있으나 우리의 단오풍습은 수릿날의 풍년기원 형태의 농경축제였다. 중국의 단오제가 유입되기 이전부터 열려왔던 풍습¹⁾으로 보인다. 단오는 농한기를 이용한 고을굿이다. 농삿일로 고생한 농민을 위로하는 축제이면서 풍농과 기복을 위한 신앙제이다.

단오의 민속연희는 규모에서 차이는 있었으나 전국의 어느 지역에서나 볼 수 있었던 세시풍속적 굿이자 축제였다. 경산자인단오제는 그 중에서 규모나 굿의 내용면에서 크고 풍부한 단오제의 대표적인 경우다. 자인지방을 중심으로 오래전부터 단오때 그 지역유교의례와 놀이를 중심으로 제를 이어왔다. 그러나, 일제강점기에 일시 중지되었다. 이후, 관련연구자들의 노력으로 다시 활성화되었다.

경산자인단오는 농경사회에서 연행된 민속제의였지만, 풍농을 비는 요소는 강하지 않았다. 이보다는 지배적 가치관을 옹호하고 이를 유지존속시키려는 정치적 요소가 더 강했다. 잡희에 해당하는 자인팔광대놀이에서 말뚝이보다 양반이 더 중심이 되는 점에서도 민중적 요소보다 지배자적 가치관이 더 우선되는 것이 경산자인단오라는 점을 알 수 있다. 근대이전, 경산자인단오제에 참여한 대다수 농민백성을 위로하는 요소만으로 풍농을 기원하는 요소가 없지 않다. 그러나 신격이나 관련 민속연희에 풍농을 기원하는 요소는 두드러지지 않았다.

1973년 무형문화재로 지정될 때 한장군놀이라는 명칭을 사용하였다. 이는 자인단오를 축소시킨 명칭이라기보다 한장군놀이의 성격을 분명히 한 것으로 봐야한다. 농경사회를 배경으로 한 단오제의 성격이 강하지 않았기 때문인 것이다. 정치적 목적이 더 강했다는 설명이 여기서 더 분명해진다. 이후 한장군놀이는 자인단오로 다시, 경산자인단오로 그 이름을 바꾸어왔다. 이름 변화에 따라 성격도 다소 변화되었다. 변화라기보다 원래 성격으로 돌아간 것이라고 할 수도 있으나, 정치적 제의

1) 장정룡, 「강릉단오제 기원과 역사」, 『강릉단오제백서』, 강릉문화원, 1999, p.2참조

에 무속적, 풍농적 제의 등을 융합시켜 복합제의형태로 오늘날의 경산자인단오제의 성격은 더 분명해졌다. 경산자인단오제의 성격이 정립되어 가고 있는 것이다.

경산자인단오제는 명칭이 변화되면서 성격도 변화되었다. 그렇다 하더라도 경산자인단오제의 가치나 의의는 변함이 없다. 민속연희를 전승보존하는 문화정신이 숭고한 점 또한 존중된다.

본고는 이러한 경산자인단오의 오늘의 모습과 전승의 실태에 대해 고찰한다. 이를 위해 현재까지 경산자인단오제에 대한 여러 연구 논의들도 살핀다. 연구논의에 대해 살피는 것은 경산자인단오제의 현재와 미래를 살피는 관점을 마련해 줄 것이다.

2. 경산자인단오제 개관

경산자인단오²⁾는 기록과 구전을 종합하면, “9세기 전후 신라시대에 왜구들이 자인의 도천산(到天山)에 성을 쌓고 기거하면서 주민들을 괴롭히자, 한장군이 그이 누이와 함께 유제(柳堤=버들못) 뚝에서 여원무(女圓舞)와 배우잡희(俳優雜戲)의 놀이판을 벌여 이들을 유인하여 섬멸하였다고” 한다. 이후 한장군은 자인 태수가 되었고, 한장군이 죽은 후에 자인 주민들은 그의 충의를 추앙하여 여러 곳에 사당을 세웠고, 전래의 명절인 수릿날 즉 단오절에 추모 제사를 모신 후, 여원무와 배우잡희, 무당굿, 씨름, 그네 등 다채로운 민속으로 3~4일을 즐겼다. 이것이 지금까지 전승되고 있는 경산자인단오의 시작에 관한 설명이다.

경산자인단오는 영남대학교 고 김택규 교수에 의하여 1969년 <여원무 조사보고>라는 내용으로 당시 문화재관리국에 조사 보고되어 널리 알려지게 되었다. 그 후 1970년 5월 단오 때에 문화재관리국에서 김천흥(金天興)·임석재(任皙宰) 두 분 문화재위원이 현장에 와서 직접조사하고, 그 해에 김천흥·최현(崔賢) 두분에 의하여 <무형문화재조사보고> 제 70호로 문화재관리국에 유인본으로 보고되었다.

그 후 1973년 “한장군놀이”라는 명칭으로 중요무형문화재 44호로 지정되면서 자인단오재를 ‘한장군 문화재’로 개칭하여 행사해 오다가, 1991년 부터는 한묘제사, 여원무, 호장굿(가장행렬), 자인팔광대, 무당굿 등을 합하여 “자인단오제”라는 옛 명칭을 찾았다. 이 명칭에 대해서는 주민들의 의견이 상충하기도 하였으나, 1996년에는 경산시가 후원하여 ‘자인단오 - 한장군 놀이’로 명칭을 정착시키고, 격년제로 하던 것을 매년 거행하여 경산시의 자인문화로 발전의 계기를 삼고 있다. 1997년의 단오행사는 여기에다 민용, 씨름, 그네 등의 민속연희를 가미하였으며 자인단오라는 이름도 정착시켰다. 논란이 되었던 명칭 문제가 2007년부터는 “경산자인단오”로 확정되어 복합제의로 명실상부한 단오굿의 형태가 되었다.

2) 경산문화원, 『경산자인단오』, 경산문화원, 1997년초판, 2008년중판. 본고의 경산자인단오에 대한 설명은 이 책자에서 인용한다.

3. 자인단오연구사

『경산자인단오』³⁾는 경산자인단오에 대한 자료를 종합적으로 정리했다. 『경산자인단오』는 총 4편 13장으로 구성되었다. 제1편은 총설, 제2편은 자인단오의 구성, 제3편은 자인단오의 연희, 제4편은 자인단오의 의미와 변천이다. 제1편 총설은 자인단오의 개설, 자인단오의 약사, 자인의 문화지리적 배경으로 구성되었다. 제2편 자인단오의 구성은 한장군과 한묘와 제의, 호장굿(가장행렬), 여원무와 무보, 큰굿으로 이루어졌다. 제3편 자인단오의 연희는 자인팔광대, 자인계정들소리, 큰줄당기기로 구성되었다. 제4편 자인단오의 의미와 변천은 자인단오의 문화사회적 의미, 자인단오의 축제화 과정과 전망, 자인단오·한장군놀이의 변화와 전망으로 구성되었다.

제1편 총설에서는 자인단오에 대한 총괄적인 설명과 자인지역의 행정구역의 변천과 지역의 명칭변화에 대한 설명, 자인의 자연환경, 취락환경 등에 대해서 설명하였다. 제2편에서는 한장군의 실제, 계정숲의 한장군의 묘, 한장군의 말무덤, 검흔석, 6곳의 한장군 사당, 6곳 사당의 제사 시기와 방식에 대해 설명하였다. 호장굿과 여원무의 모습과 무보도 자세히 실었다. 큰굿의 주무와 큰굿 복원에 대한 구상까지 담았다. 제3편에서는 자인팔광대의 ‘유래’, ‘복원과정’, ‘자인팔광대의 특징’, ‘배역과 도구’, ‘자인팔광대의 마당과 사설’에 대해 설명하였고, ‘자인계정들소리’의 형성배경과 구성, 소리의 특성과 사설의 내용을 담았다. ‘큰줄 당기기’에서는 유래, 종류, 실례에 대해서 설명하였다. 제4편 자인단오의 의미와 변천에서는 자인단오의 문화사회적 의미와 축제화에 대한 전망 등을 자인단오와 한장군놀이의 관계를 중심으로 살폈고 이를 근거로 자인단오의 발전방향에 대한 전망도 내놓았다. 부록에서는 역대 자인단오의 행사에서 진행된 프로그램을 소개하였다.

「자인 팔광대놀이 연구」⁴⁾는 자인팔광대놀이의 전승과 발굴과정을 소개하고, 자인팔광대놀이의 구성과 성격, 구조와 특성에 대해 고찰한다. 부록으로 자인팔광대 대사를 소개한다. 자인팔광대는 단오날 벌어지는 굿판 전체의 한 과정이다. 한묘제사, 여원무, 호장굿과 어울려 자인단오제의 한 장군놀이를 이룬다. 자인팔광대놀이는 한장군에 대한 제사를 모신 후 밤에 기쁨을 나누는 일종의 흥풀이로 설명한다. 자인팔광대는 가면을 쓴 광대가 8명, 약사 4명, 기수1명 등 13명으로 구성되며, 주악은 다른 탈놀이에 비해 단조로운 편이라고 설명한다. 춤은 영남지역의 대표적 춤사위인 덧배기가 주가 되며, 과장간의 구분없이 한 과장으로 구성됨도 설명한다. 줄광대가 화관을 들고 춤을 추는데 이 화관은 여원무에서 이용되었던 화관이며, <자인읍지>에 ‘단오날 동남(童男) 2명을 여장시켜 여원무를 추게하고 배우 잡희를 열었다’는 기록을 증명하는 것이라고 주장한다.

「경산자인단오의 지역적 양상」⁵⁾은 경산자인단오에 대한 전반적인 소개를 한다.

3) 경산문화원, 『경산자인단오』, 경산문화원, 1997초판, 2007년 중판

4) 이강숙, 「자인 팔광대놀이 연구」, 석사학위논문, 대구한의대학교 교육대학원, 2006

경산자인단오의 유래, 자인단오의 성격, 경산자인단오의 신격인 한장군 관련 유적 소개, 경산자인단오의 구성 등으로 짜여져 있다. 유래와 성격에서는 경산자인단오와 관련된 기록 자료들을 소개하고 이를 해석하여 경산자인단오의 신격은 한장군이요, 한장군은 신라시대의 실존인물이라고 주장한다. 경산자인단오는 제례, 굿, 놀이와 각종 민속연희가 어우러진 방대한 형태의 고을굿임도 밝힌다. 관련 유적에서는 한장군묘와 검흔석, 한장군의 사당, 제사방식과 시기에 대해 설명한다. 경산자인단오의 구성에서는 호장굿의 순서, 한묘제례, 여원무, 큰굿, 자인팔광대, 계정들소리에 대해 설명한다. 그리고 부록으로 자인팔광대대사와 계정들소리 가사를 자료로 제시한다.

「자인단오의 현황과 발전방안」⁶⁾에서는 자인단오의 성격과 자인단오의 연행과정을 검토하고, 자인단오 진행의 대안과 개선점 등에 대해서도 고찰한다. 자인단오는 경산 자인 지역의 대표적인 전통문화자 지역축제인데 일제에 의해 중지되었다가 1968년 이후 다시 복원·재현된 상황을 전제로 새로운 발전방향을 모색한다. 당 논문은 먼저 자인단오의 내용을 설명한다. 실존인물로 믿는 고을의 수호신 한장군에게 제례올리고 호장굿, 여원무, 자인팔광대 등 각종 민속연희를 연행하려는 방대한 형태의 고을굿임을 밝힌다. 자인현 출신의 원효대사가 가무했다는 무애무와 한장군의 여원무가 민중 속에서 민속악무로 승화하여 전승된 것일 수도 있다는 추정을 한다. 자인단오의 주 연행과정도 설명한다. 계정숲 성황당에서 제사를 지낸 후, 청신을 하여 강신된 신목을 모셔와 한장군묘에서 제사를 올린다. 신목을 이송할 때는 현감의 복장을 빌려 호장굿행렬을 이룬다. 권위를 나타내는 '감사뚝'기를 앞세운 호장굿행렬은 신목과 함께 한장군 신당을 순유하는 가장행렬이다. 호장굿신유(神遊)는 한장군 남매가 어울려 추는 여원무를 행하기 직전까지 진행된다. 여원무는 마을 사람들이 직접 연행했으나 최근에는 관내 중고등학생들에 의해 진행되어 기능을 충분히 익히지 못하는 아쉬움이 있고 팔광대놀이 연희자 대부분도 지역민이 아닌 점도 안타깝다고 한다.

자인단오의 개선점 다섯 가지를 지적한다. 첫째 단오행사의 명칭문제다. '자인단오-한장군놀이'라는 명칭을 '경산자인단오제'로 구성해야 한다. 둘째 행사 장소의 확대다. 계정숲과 자인여자전산고등학교 교정으로 한정된 행사장소를 확대해야 한다. 시안으로 계정숲과 영남대학교 운동장 등지로 확대함이 필요하다. 셋째 중심공연에 지역민의 적극적인 참여를 이끌어 내야한다. 넷째 팔공산·와촌·하양지역의 축제나 원효·설총·일연 등의 문화인물과 연계된 프로그램 개발이 시급하다. 다섯째 행사의 주체를 관주도에서 민주도 바꾸어야 한다고 주장한다.

「큰굿의 현장론적 연구」⁷⁾에서는 자인단오에서 연행된 굿을 조사하여 소개한다.

5) 조춘호, 「경산자인단오의 지역적 양상」, 『강릉단오제와 아세아단오의 지역적 양상』, 강원도민속학회 정기학술대회, 2008.

6) 조춘호, 「자인단오의 현황과 발전 방안」, 『경산문화연구』 제7집, 경산대학교경산문화연구소, 2002

7) 차유정, 「큰굿의 현장론적 연구」, 『경산문화연구』 제5집, 경산대학교경산문화연구소, 2000, 12.

자인단오에서는 굿이 전야제 형식으로 치러졌다. 큰굿의 원형은 현재 전해지지 않는다. 큰굿을 관람한 적이 있는 이 지역출신 무당 김경분, 최옥이씨를 통해 복원을 시도하였으나 실행되지 못했다. 24회(1999년) 단오때에는 대구광역시 무형문화재 9호 살풀이 기능보유자인 권명화가 주무를 맡아 굿을 시연했다. 굿의 구성과 제단의 진설, 참여 무당에 대해 소개한다. 제당 천장에는 신의 내림을 위한 화려한 색의 아치모양 종이와 드리워지고, 정면 벽에는 10대왕이 모셔져 있다. 11가지의 과일이 대칭으로 진설되어 있다. 무악은 장구, 징, 팽과리, 북, 피리 등으로 구성된다. 굿의 절차는 부정거리-산신축원-천황거리-칠성거리-신장거리-장군거리-해원굿 순으로 진행된다. 장군거리에는 작두거리도 있다.

「자인단오의 큰굿 연구-제24회 자인단오 연행시(演行時)의 큰굿을 중심으로」⁸⁾은 제24회(1999년)에 연행된 큰굿에 대한 의미를 고찰하고 큰굿의 실상과 전망에 대한 주장도 덧붙인다. 큰굿은 일곱 단계로 나누었다. ①부정굿, ②산신맞이굿, ③천왕맞이굿, ④칠성맞이굿, ⑤조상맞이굿, ⑥장군맞이굿, ⑦사자풀이굿 등으로 나누고 각 굿의 의미를 설명한다. 큰굿의 원형은 전해지지 않지만 복원 노력중이고 권명화를 비롯한 참가 무당들의 노력으로 한장군의 뉘를 위로하고 자인지역의 풍농과 벽사를 기원하는 큰굿의 의미가 되살아났다고 서술한다. 「큰굿의 현장론적 연구」에서 언급된 굿절차와 용어에서는 차이가 나지만 내용은 같다.

「팔광대놀이의 현장론적 연구」⁹⁾는 여원무와 배우잡희가 열리는 가운데 함께 연행된 것이다. 자인의 향토사학자 이종대에 의해 발굴되었고 1988년 전국민속예술경연대회에서 문화공보부장관상을 수상했다. 제24회(1999년) 자인단오제에서 연행된 자인팔광대놀이에 대해 소개한다. 팔광대놀이에는 8명의 광대 즉 양반과 그의 본처, 후처인 뺄씨 남자, 말뚝이인 꼴씨, 봉사인 김참봉, 무당, 곱사 등이 등장한다. 6~7명의 악사와 한 명의 기수가 추가된다. 각 등장인물들의 탈모양과 의상, 소도구, 기타특징 등에 대해서도 설명한다. 각 과장의 연희내용에 대해서도 설명한다. '양반과 말뚝이 과장', '양반과 본처와 후처마당', '줄광대와 곱사마당'의 3마당으로 나누고 더 세분하여 '굿놀이 한마당', '양반과 말뚝이 마당', '뺄각시와 양반마당', '본처와 말뚝이 마당', '본처와 양반마당', '참봉과 무당굿 마당', '노래와 춤마당', '줄광대 팔광대 마당'으로 나누고 각 마당의 공연내용에 대해서 설명한다.

「자인단오의 종합적 성격」¹⁰⁾은 자인단오의 유래와 자인단오의 재현과 발굴·명칭 변화, 추가발굴과 조사보고, 자인단오의 성격, 자인단오의 연행방법과 개선방안에 대한 고찰이다. 유래는 9세기 전후 신라시대에 왜구들이 자인의 도천산에 성을 쌓고 기거하면서 주민들을 괴롭히자 한장군이 그의 누이와 함께 버들뚝 독에서 여원무와 배우잡희의 놀이판을 벌여 이들을 유인하여 섬멸하였다고 한다. 이후 한장군

8) 조춘호, 「자인단오의 큰굿연구-제24회 자인단오 연행시(演行時)의 큰굿을 중심으로」, 『경산문화연구』 4집, 경산대학교 경산문화연구소, 2000, 2.

9) 권용대, 「팔광대놀이의 현장론적 연구」, 『경산문화연구』 5집, 경산대학교 경산문화연구소, 2000, 12.

10) 조춘호, 「자인단오의 종합적 성격」, 『경산문화연구』 5집, 경산대학교 경산문화연구소, 2000, 12.

은 자인 태수가 되었고, 한장군이 죽은 후에 자인 주민들은 여러 곳에 사당을 세우고 단오절에 추모제사를 모신 후, 여원무와 배우잡희, 무당굿, 씨름, 그네 등 다채로운 민속으로 3~4일을 즐겼다. 일제에 의해 금지된 이래 자인단오의 재현은 '한장군놀이' 예능보유자인 김도근옹을 중심으로 김용호·이종필·박우석·이유덕 등의 지원으로 1968년에 재개되었다. 1969년 김택규에 의해 '여원무조사보고'라는 내용이 문화재관리국에 보고되었고 그 해 전국민속예술경연대회에서 국무총리상을 받았다. 1970년 5월단오때 문화재관리국에서 김천홍·임석재 문화재위원이 직접조사하였고 그 해 김천홍·최현에 의해 '한장군놀이'라는 이름으로 '무형문화재조사보고'제70호로 보고되었다.

1936년 일제강점하 마지막 연행때 최상수의 보고가 있었고 1986년 팔광대놀이의 복원이 시작되었다. 1987년에 탈제작 등 본격 복원이 이뤄졌고 1988년에 지역민을 중심으로 연희가 복원되어 그해 전국민속경연대회에서 장관상을 수상하였다. 1998년 계정들소리가 전국민속예술경연대회에서 대통령상을 수상하였다. 자인단오는 한장군의 충의정신에 연원한 방대한 형태의 고을굿이다. 여기에 큰굿, 여원무, 배우잡희 등이 합쳐져 단오굿이라는 제의복합체를 이뤘다. 이의 개선을 위해서는 여원무-계정들소리-팔광대놀이 순으로 연행하는 것이 굿의 성격을 살리는데 도움이 되며, 다양한 문화체육 행사를 곁들이며 여원무의 온전한 전승을 위해 경산 대구 일대의 대학교에 설치된 무용학과, 체육학과의 협조를 얻어 지속시키는 방법도 생각할 수 있다고 주장한다.

「계정들소리의 현장론적 연구」¹¹⁾는 계정들소리의 특성, 소리의 특성과 창법, 도구 및 악기와 복장, 계정들소리의 구성 및 특징에 대해 조사보고한다. 자인단오에서 3년째 연행되는 계정들소리는 이 지역의 전통농업요를 집성한 것이다. 경산지역의 가락과 사설을 잘 보존하고 있고 앞소리꾼도 남녀가 고루 있는 여섯 명이나 되는 다양성을 보인다. 보통 80명 내외의 인원으로 구성되어 연행한다. 메나리조의 가락과 덧배기장단으로 되어 있고 노동요로써 생생한 현장감이 생명력을 이룬다. 이 소리연행에 쓰이는 소품으로는 샷갓, 탕관, 담뱃대, 가래, 낫, 도리깨, 지게, 밀깨, 돌방구, 빗자루, 채이, 돛자리, 갈구리, 장독, 장구, 짚신, 가마 등이 쓰이고 악기로는 팽과리, 북, 장구, 징, 평가 등이 있다. 들지신밟기, 어사잉이, 목도소리, 망개소리, 보역사소리, 모찌기소리, 모심기소리, 논매기소리, 메타작소리, 방아타령, 칭칭이소리 등 11가지의 구성은 농사일의 모든 과정을 보여주고 옛 전통의 모습을 재현하여 사실감이 뛰어나다. 한계점으로는 후계자양성, 지역의 순수한 전통 전승·보존 등이 지적된다.

「여원무의 현장론적 연구」¹²⁾는 여원무의 특징과 연희방식, 보유자 및 이수자에 대해 조사보고한다. 특히 24회(1999년)에 공연된 여원무의 복장, 동선, 화관의 제작과 의미, 여원무에 사용된 악, 여원무 연희 등에 대해 조사보고 한다. 여원무는

11) 방경남, 「계정들소리의 현장론적 연구」, 『경산문화연구』 5집, 경산대학교 경산문화연구소, 2000, 12.

12) 배종만·류건우, 「여원무의 현장론적 연구」, 『경산문화연구』 5집, 경산대학교 경산문화연구소, 2000, 12.

1969년 김택규가 문화재관리국에 '여원무조사보고'를 함으로써 알려지게 되었다. 1973년 '한장군놀이'라는 이름으로 중요무형문화재 44호로 지정되었다. 여원무의 특징은 화관의 높이가 3m가 되어 연기자는 전신을 꽃으로 가리고 춤을 추며, 6박자의 도드리 장단으로 독자적인 소재와 가락을 지녔으며, 놀이가 끝난 다음 사용된 꽃가지를 집안에 걸어두면 귀신을 쫓는 힘이 있다고 믿었다고 한다. 연희방식은 미혼소년 2명을 여장시켜 여원무가 시작되기 전에 춤추며 나아간다. 여원화의 옆에서 출발하여 중앙으로 춤추며 나아가 중앙지점에서 돌아선다. 여장동남의 진무가 끝나면 10척(3m)의 여원화를 쓰고 땅에 닿는 오색채의 치마를 입은 2인의 관무부가 중앙으로 춤추고 나아가 덧배기가락으로 춤을 춘다. 여원무의 동선은 3개이 원을 중심으로 이루어진다. 큰 원 속에 중간 원이 들어 있고, 중간 원에 작은 원이 들어 간다. 동선의 최소 지름은 최소 18m정도 되고, 여원화의 무게는 30~40kg정도 된다. 여원화의 화간은 두 개다. 꽃은 5종이고, 꽃의 수는 500개, 꽃관의 지름이 60cm, 높이가 3m, 꽃가지는 8개, 화관 주변에 드리운 치마는 오색이며 길이는 1m정도다. 꽃의 색깔은 분홍, 빨강, 보라, 노랑, 꽃분홍이다. 꽃의 종류는 수국, 달리아, 장미, 담배, 분꽃이다.

「자인단오의 큰굿 복원을 위한 조사노트」¹³⁾는 자인단오에서 행해졌으나 지금은 그 원형이 사라진 큰굿을 복원하기 위한 조사보고서다. 자인지역에서의 자인단오의 의미와 변화과정을 살피고, 큰굿의 복원의 의미도 살핀다. 큰굿 복원을 위한 주무선정과 주무의 무력(巫歷), 큰굿의 복원 구상도 함께 서술한다. 자인단오제는 조선후기까지는 향리 중심의 관주도형 읍치제의였다. 『경상도읍지』, 「자인현읍지」 풍속조 여원무편에 '주민들이 그 분의 의를 추모해서 자인현의 서편 산기슭에 신당을 건립하고, 단오날 남자 아이 2명에게 여장을 시켜 여원무를 추게하고 배우들의 잡희도 같이 베풀면서 징과 북을 울리게 했다.'라는 기록이 그 근거다. 오랫동안 진행되어 오던 단오때의 한장군놀이는 일제강점기에 중단되었다가 1969년부터 본격적으로 복원 연행이 이뤄지기 시작했다. 1991년부터는 한묘제사, 여원무, 가장행렬, 자인팔광대, 무당굿을 합하여 자인단오제라는 옛명칭을 되찾았다. 그러나 큰굿의 원형은 찾기 어려웠다. 1985년 단오절부터 본격적인 재검에 들어갔고 1986년부터는 보존위원회와 경산군이 무당들을 모아 큰굿을 부활시키려고 하였다. 그런데 큰굿을 연행했던 무녀들은 이미 작고한 상태였다. 큰굿에 참가한 적은 없지만 관람한 적이 있는 40년 무력의 무녀 두 분-최옥이, 김경분-을 찾았지만 큰굿 복원은 불가능했다. 그렇지만 큰굿 복원의 노력은 지속되었다. 그래서 큰굿 복원을 위한 주무선정의 기준은 다음과 같이 설정했다. 먼저 경상도 내륙지방의 의 무당으로 강신과 세습이라는 두 특징을 확인할 수 있는 무계의 사람, 큰굿을 주관할 수 있는 무적 능력의 구비, 큰굿의 의미를 자인단오제라는 지역 축제의 맥락속에서 소화하여 지역민과 자연스런 교감이 가능한 사람 등이다. 이에 적합한 몇 명을 조사했다. 그러나 신단장식의 간소함, 장단의 차이, 도무(跳舞)의 불가, 청배방식의 문제 등의 차이로 주무를 선

13) 김택규이기태, 「자인단오의 큰굿 복원을 위한 조사노트」, 『향토문화』 제13집, 향토문화연구회, 1998.

정을 확정할 수 없었다.

「자인단오굿」¹⁴⁾은 자인단오에 대한 개요, 의역사적(擬歷史的) 유래, 자인단오의 특징, 자인단오 관련 유적, 호장굿과 여원무, 큰굿, 자인팔광대, 팔광대놀이의 개요, 자인단오굿의 바램 등의 내용으로 구성된다. 자인단오굿의 바램에서는 한묘제, 호장굿, 여원무, 팔광대놀이 큰줄 당기기 등이 단오굿이라는 하나의 문맥 속에서 뭉쳐야 할 '고을굿'이어야 한다는 점이다. 경산군과 경산시가 통합되어 문화자치의 행정적 기틀이 마련되었으므로 자인단오는 이제 경산시의 자인단오로 경산시의 대축제로 발전할 수 있는 계기가 마련되어야 한다고 주장한다.

「지방자치단체의 문화축제가 지역 관광산업에 미치는 영향」¹⁵⁾에서는 경산자인단오와 경산갯바위 축제를 관광산업의 관점에서 분석한다. 경산자인단오의 관광산업적 분석에서는 경산자인단오를 개략적으로 소개하고 경산지역의 독특한 전통문화를 국내외에 알림과 동시에 다채로운 민속놀이를 통해 전통문화를 보존 육성하고 다양한 프로그램을 개발하여 지역주민 뿐만 아니라 외국인도 함께 즐기는 국제적인 민속축제로 발전해나가야 함을 주장한다.

경산자인단오의 축제지출액은 2008년을 기준으로 2,764백만원이다. 생산유발효과는 4,678백만원, 소득유발효과는 3,689백만원, 고용유발효과는 106명, 부가가치유발효과는 2,202백만원, 수입유발효과는 562백만원 등이다. 이런 유발효과를 통해 볼 때 경산자인단오를 통해 지역상권이 활성화 되고, 지역의 숙박업, 음식업, 유흥업, 쇼핑업, 기념품적, 특산품점, 교통업, 스포츠레저업, 문화축제관련업, 대행사 홍보업 등이 발전하는 계기를 마련했으며 유발효과를 더 높이기 위해 경산자인단오와 관련된 문화콘텐츠를 개발하는 일도 필요함을 주장한다.

「경산자인단오제 굿춤 연구-권명화의 굿춤을 중심으로」¹⁶⁾에서는 경산자인단오제 굿춤의 이론적 배경과 굿춤의 유형과 형식에 대해 고찰한다. 경산자인단오제의 굿춤은 제의적인 절차로 추어지는 춤과 연희적으로 추어지는 굿춤으로 나눌 수 있는데 이는 강신무의 춤과 세습무의 춤을 함께 볼 수 있는 유일한 굿이라는 결론도 얻을 수 있다. 제의에 따른 굿춤은 부정굿춤, 청배굿춤, 도당천왕굿춤, 불사굿춤, 신장대감굿춤, 천신대감굿춤, 장군거리굿춤, 사자거리굿춤이고 연희에 나타나는 굿춤으로는 여원무, 연꽃춤, 대바라춤, 소바라춤, 샅풀이춤, 신장장군춤, 선녀춤, 선비춤, 입춤, 장군춤 등이 있다. 무구를 사용한 춤으로는 방울춤, 지전춤, 신칼춤, 대바라춤, 소바라춤, 오방기춤, 고풀이춤, 쌍검-장검춤, 흰수건춤, 지화춤, 연꽃춤, 징춤, 부채춤, 삼지창춤, 대나무-신대춤, 지팡이 호리병춤, 동자와 선녀춤 등이 있다. 경산자인단오제 굿춤사위의 특징은 제의적 굿춤에서는 강신무춤의 특징이 많고, 연희적인 굿춤사위에서는 세습무의 춤이 많다. 모든 굿춤은 권명화의 안무로

14) 김택규, 「자인단오굿」, 『비교민속학』 제13집, 비교민속학회, 1996.

15) 이종하, 「지방자치단체의 문화축제가 지역 관광산업에 미치는 영향」, 석사학위논문, 영남대학교행정대학원, 2009.

16) 홍순이, 「경산자인단오제 굿춤 연구」, 석사학위논문, 용인대학교 대학원, 2008.

이뤄졌는데 종교적인 의식성을 무대화한 춤들이다. 굿춤의 장단은 신들이 놀기 좋아하는 활발하고 빠른 강한 장단단인 거상장단이 주를 이룬다. 연희적인 굿춤은 흥겹고 공동체적 축제의 장으로 승화된다고 설명한다.

「강릉·자인 단오제의 비교 연구」¹⁷⁾는 강릉·자인단오제의 형성 배경과 의식구성 내용, 제장의 구조와 의식, 단오제 공간의 구성요소에 대해 고찰한다. 두 단오제는 농공시필기인 5월 수릿날의 축제를 계승한다. 마을신을 모시고 유교식과 무속식의 제의로 주민 전체가 참여하는 대규모이 축제로 거행된다. 음사(陰祀)로 규제를 받기도 했으나 기복(祈福)과 새신(賽神)의 신앙으로 민속화하여 공동체 신앙으로 현재까지 이어져오고 있다. 강릉단오제는 사묘(祀廟)의 분포가 동서남북으로 분할되어 치제의 대상이 된다. 자인단오제의 여원무는 신라시대의 유풍이며 잡희와 함께 버들못가에서 꽃관을 쓰고 한장군과 그의 누이가 왜구를 물리치기 위한 방편이었다. 강릉단오제의 무속의식과 강릉탈놀이(강릉관노가면극)는 유교제 의와 함께 거행되나 자인단오제의 큰굿과 팔광대놀이는 유교제 의와 분리된다. 강릉탈놀이나 여원무는 풍농과 풍어를 비는 의미와 행렬의식과 함께 공연되므로 벽사진경의 의식극이라는 공통점이 있다고 설명한다.

4. 경산자인단오의 특징

경산자인단오의 주신은 한장군이다. 한장군의 실존여부는 논란이지만 문헌상의 관련내용은 다음과 같다.

한장군의 실재(實在)연대를 『자인읍지』(황기식편, 1932)에는 “신라와 고려사이(羅麗之間)”라 했으며, 임진왜란 때 자인에서 의병을 일으킨 천주 한씨라는 주장과, 고려 충렬왕 때 좌정승을 역임한 韓宗愈(한양출신)라는 설 등 여러 이설(異說)이 있지만 신빙성이 적고, 지역 주민은 한장군은 신라시대의 실제 인물로 자인단오제가 그 분을 추앙하여 제사드리고 굿판을 벌였던 것임은 기록이나 구전을 통해 굳게 믿고 있다.

『동국여지승람』 「경주부 자인현편」에 “민속이 질박하고, 신라시대부터 전해오는 유풍이 있다”라는 기록이 있고, 『자인읍지』 「풍속조」에도 그 내용이 비교적 소상하게 밝혀져 있다.

아무튼 한장군은 자인지방에서 수호신으로 추앙되어 온 영격(靈格)이다. 그렇다면 한장군은 과연 실재인물인가, 아니면 자인지방에서 추앙된 토속신앙의 신령인가? 『자인읍지』와 최문병의 『성재실기』에 나타난 기록, 도천산성의 자취, 버들못가의 참왜석, 통일신라시대의 유물이 출토된 삼정지 내의 한장군 무덤, 자인공원의 진충묘, 마곡리의 진충당 등을 본다면, 한장군의 실존을 지역 주민들은 역사적 사실로 믿고 있음을 알 수 있다. 이는 전설의 역사화 현상으로 자인단오의 의역사

17) 고영임, 「강릉·자인 단오제의 비교 연구」, 석사학위논문, 동국대학교대학원, 2003.

적(擬歷史的) 접속성을 말해주는 것이다.

자인단오제는 이 지역주민들이 실존인물로 믿는 고을의 수호신 한장군에게 유교식 제례로서 한묘제를 올리고, 큰굿, 호장굿, 여원무, 자인팔광대, 계정들소리 등의 각종 민속연희(民俗演戲)를 연행(連行)한 방대한 형태의 ‘고을굿’이었다. 충의정신에 연원하는 민속제의였다.

자인출신의 원효대사가 천촌만락(千村萬落)의 서민대중에게 불교를 가르치기 위하여 만들의 가무(歌舞)했다는 <무애무>(無碍舞)와 한 장군을 기리는 여원무가 민중속에서 민속악무로 승화하여 전승되었는지도 모른다.

화관을 들고 추는 여원무는 길이 열자의 그 화려한 화관의 모양이나 춤의 예태(藝態)가 예술적으로도 특이한 장려한 춤이다. 엄청난 비용과 노력이 수반하는 큰 굿임에도 민이 스스로의 힘으로 주도하여 오랜 세월 이어왔다는 것은 문화전승의 엄청난 저력을 보이는 것이라 하겠다. 원래는 청도 이서면, 자인 경산일대의 무당들이 다 모여 굿판을 벌였다는 ‘큰굿’이 있었다. 산말(生馬)를 타고 행진하는 호장굿(가장행렬)도 있다. 여덟 광대가 등장하는 자인팔광대도 고증을 거쳐 복원하여 공연된다. 복원에 난항을 겪지만 그 실체는 인정되는 큰굿, 농업노동요인 계정들소리, 큰줄당기기 등이 복합되어 큰 고을굿을 형성하였다.

5. 경산자인단오의 주신인 한장군 관련 유적

경산자인단오의 주신은 한장군이다. 한장군이 실존인물이었는지는 확실치 않으나 실존인물로 추정할만한 여러 증거들이 있다. 관련하여 한장군의 묘와 사당의 위치 사당에서 지내는 제례의 형태에 대해 알아보겠다.

1) 한장군 묘의 실체

한장군은 신라시대에 자인에서 의병을 일으키고 태수를 지낸 실존 인물처럼 추앙을 받아 지역 여러 곳(현재 5곳에 전함)에 사당을 세우고 유교의례를 지내고 관련된 민속연희를 하여 단오제를 연행할 만큼 공적을 남긴 분으로 믿는다.

예로부터 계정 숲 남편 삼정지 못 속에 ‘한장군 무덤’이라고 전해지는 큰 고분이 있었다. 30여 년 전인 1980년 경 못 준설작업 때 철거해 버린 것을 1991년 초 봉을 세우고 석축을 쌓아 아담한 묘를 만들었다. 또 계정숲에도 묘역이 잘 가꾸어진 한장군 묘가 있다. ‘중판서 한장군 묘’라고 적힌 묘비의 음기(陰記)에 한장군에 대한 유례를 밝힌 후 “이 묘는 도천산 자인중고등학교에 위치한 것을 1969년 5월 10일 이장하였음” 이란 글이 있다.

이 한장군 묘는 1968년 8월 경 자인중고등학교에서 본관 건물을 신축하기 위해 정지 작업을 하던 중 큰 규모의 석실묘가 발견되어 영남대학교 박물관에서 발굴 조사를 한 결과, 두개골이 포함된 유해와 은으로 장식한 갑옷, 투구, 녹슨 철제

창, 그리고 많은 토기류가 출토되어 이 묘를 한장군 실묘라고 추정하여 출토된 부장품은 영남대학교 박물관으로 옮기고, 유해는 1969년 5월 10일, 일제시대 일본인들의 신사 자리인 현재의 곳에 옮겨 봉분을 조성하여 모신 것이다.

2) 김흔석(儉痕石) [일명 참왜석(斬倭石)]

한장군이 도천산성에 은거한 왜구들을 유인한 곳이 ‘버들못’이라고 전해진다. 목을 자를 때 칼 자욱이 남은 돌이라고 해서 김흔석 혹은 참왜석이라 한다. 옛날 단오제때는 이곳에서도 제사를 모셨다. 지금은 자인공단 조성으로 버들못이 메워져 조그만 연못가에 보존되어 있고, 교촌리에서 정월 대보름 동제 때 김흔석 앞에서 제사를 받들고 있다. 임진왜란때 자인 출신 의병장이었던 성재 최문병선생이 1593년 단오날 제사를 모신뒤 김흔석 앞에서 읊은 시가 전하고 있다.

3) 한장군 사당

자인현이 주관하여 건립된 한장군의 사당은 계정숲 내의 진충묘, 원당리의 한당, 마곡리의 한묘, 용성면 송림리 한당, 대종리 한당 등이 있다. 그 중 제일 오래된 것이 진충묘이다. 진충묘만 한장군의 신위로 모시고 나머지는 한 장군 남매를 모신 것이 특이하다.

(1) 진충묘 (제 1한묘)

계정 숲에 있는 제 1 한묘이다. 한장군이 죽은 후에 주민들이 도천산의 서쪽 기슭에 세웠다고 전하는 신당자리이며, 정충언 현감이 중수하였다. 한장군 신위를 모신 사당으로 일제때 일본인들이 이를 철거하고 자기들의 신사를 세웠는데, 광복 후 북사리에 있던 한당을 이진하여 현재의 진충묘가 되었다. 위패는 ‘증 판서 한 장군 신위(贈判書韓將軍神位)’이다.

(2) 북서리 한당(제 2한묘)

북사1리 자인 면사무소 뒤에 있었고, 한장군 누이를 모셨으나 일본인들이 없애 버렸다.

(3) 마곡리 한묘

진량읍 마곡리에 현재하며, 한장군 누이를 추모하기 위해 세워진 사당이다. 원래 이곳은 구사현이 있었던 곳으로 조선 효종 때 자인현에 합해졌다. 현이 폐지되기 전에는 단오절 자시에 이 사당에서 한장군 누이를 제향한 후, 자인 단오제에 참가했다고 한다. 근래에는 진량읍장이 주재자가 되어 단오날 오전 계정 숲 진충묘 제사와는 별도의 제례를 치르고 있다.

(4) 원당리 한당

자인면 원당리에 현존하고 있다. 1663년 자인 현청이 신관리에서 원당리로 옮겨지고 나서 단오 때 한장군 신위를 모시기 위해 한당이 건립된 것으로 추정된다. 현청이 1700년 원당리에서 자인면 북사리로 이건되고부터 한장군 누이사당으로 전락된 것 같다.

(5) 대종리의 한당

용성면 대종리에 있는 한장군 남매를 모시는 사당이다.

(6) 송림리의 사당

용성면 송림리 바구나무 숲에 한장군 누이를 모신 사당이 있어서 단오 전날 동제를 지내 왔는데, 일제때 철거해 버려 지금은 흔적도 없다. 3년마다 한 번씩 무당을 불러 큰 굿을 했는데 1920년부터 그 마저 끊어졌다.

4) 제사의 시기와 그 방식

제사는 단오절에 모시고 성대한 놀이가 벌어졌으니 이것이 한장군놀이이다. 단오 무당굿은 70년 전에 없어 졌고 제사는 정월 15일 미명(14일밤)에 모셨다. 그리고 이것을 동제라고 부른다. 깨끗한 사람을 가려서 동제의 제관을 시키며 비용은 동민이 분담한다.

대종동 진충각의 제사는 용성면의 6동 즉 대종동, 용천, 용전동에서 추렴으로 제사를 지냈다. 매년 단오일 자시에 제향하고 전동민이 음복하고 종일 춤추고 노래하며 놀았다. 지금 제사에는 마을 당골이 대내림을 하여 대가 가는 집에서 제주를 한다.

송림동 사당터에서는 3년마다 한 번씩 무당을 불러 성대하게 단오굿을 하였다. 그 때는 먼저 장군덤(개울가의 절벽 위에 흡사 뚜껑 모양으로 된 거암이 놓여 있고 이것은 한장군이 가져다 덮었다고 동민들은 믿는다.) 옆에 있는 한장군 누님이 계시는 곳(아무것도 없으며 그저 잡목이 우거진 밭의 암석이다.)에 가서 인사드리고 회치고 난 다음 바구나무 숲의 한장군 사당으로 와서 단오굿을 했다.

대종동 진충각에서는 단오일 자시에 제향을 지내고 단오굿은 옛날에는 성대하여 주막이 서고 인근에서 구경꾼이 운집하였었다. 이런 풍경속에 어린이들은 새옷 입고 용돈을 타 즐거이 놀게 되어 정월명절보다 이날을 더 좋아 했다고 한다.

굿에 대해서는 몇 가지 이설이 있는데 첫째 송림도 사당터에서는 삼년마다 무당을 불러서 굿을 했다고 하고 둘째 대종동 진충각에서는 제향후에 단오굿을 했다고 하고, 셋째 합병전에는 단오굿을 아전청 마당에서 무당들이 했다고 한다.

그렇다면 무당이 굿을 한 것만은 사실인데 이번 조사에서는 굿의 잔영을 발견치 못했고, 혹시 그 잔영을 찾아 불려고 문의하였으나 그 계통을 발견하지 못했다.

그리고 다만 여원무는 당시 관노청에 매여 있는 남자무부가 담당했다고 한다. 제사 절차는 유교식이었다.

6. 경산자인단오의 전체적 구성

경산자인단오제는 한장군의 충의와 공을 기리기 위해 매년 단오일에 한묘제사, 호장굿, 여원무, 큰굿, 자인팔광대, 계정들소리를 주로 하고, 거기에 씨름, 그네, 말타기, 윷, 널뛰기, 농악 등의 행사를 곁들인 천 년 전승의 세시풍속이다. 주민들이 주가 되어 온 행사이나 예산부족으로 3-5년마다 거행했다. 최근에는 관의 후원에 힘입어 격년제로 행해졌으나 현재는 매년 행해진다.

1) 호장굿

호장굿은 사또 행차와 같은 격식과 차비를 갖추고 진충묘 등의 행사장으로 행렬한다. 반상의 계급사회에서 현감이 평민에게 현감의 복장을 빌려주어 사또가 행차하는 것과 같은 행렬을 하게 했다는 것은 있을 수 없는 일이지만 한장군을 수호신으로 추앙해 왔기 때문에 가능했을 것이다. 수많은 인원과 말이 동원된 행렬 중에는 삼현육각의 풍악을 연주했고, 호적·나팔 등이 곁들여져 마치 군악을 연상하게 했다. 또, 징, 장고, 북, 팽과리 등의 풍물도 있어서 흥을 돋우었고, 대열 중에 3m가 넘는 여원화가 춤으로 덩실거렸으며, 여러 역으로 분장하여 말을 타고 따르는 무리들과 바람에 나부끼는 수많은 기들로 가히 장관을 이루었다.

자인 장터에서 준비를 마친 후 출발한 행렬은 현청사(자인국교 부근) 앞을 지나 한장군이 왜구를 섬멸한 버들못 가에 도착하여 간단한 제사와 여원무를 연행하였다. 이후 한장군 무덤이 있는 삼정지까지 내려왔다가 진충묘에서 한장군에게 제사를 드리고 여원무를 공연한다. 다시 제2한묘에 올라가서 제사와 여원무를 한 뒤 현청으로 간다. 현감에게 여원무를 보인 후, 해산하면 여흥으로 들어간다. 호장은 시장 또는 보존회장이 되고, 그 외에는 연희자들과 남녀 고교 학생들이 참여한다.

2) 여원무(女圓舞)

여원무는 도천산성에 기거하며 자인현 주민들을 괴롭히던 왜구들을 산하의 버들못(柳堤) 내로 유인하기 위해 한 장군이 그의 누이와 함께 꾸며준 춤이다. 자인읍 지에 의병을 일으킨 하나의 수단으로 평가한 것을 보면 많은 인원이 동원된 독특한 놀이판이었음을 알 수 있다. 한 장군이 왜구를 유인할 때는 야생화로 3m높이의 거대한 화관을 만들어 꼭대기를 연꽃으로 장식하고, 화관가에 오색 종이를 드리웠는데, 자인 단오제에서는 시작 때부터 조화를 사용했다고 전한다.

한장군은 여장을 하고 그의 누이와 같이 각자의 화관을 들고 춤을 추었고, 주위

에는 배우로 가장한 주민들이 잡희를 꾸몄다. 이 화관무와 배우들의 잡희가 현존되고 있는 여원무와 자인팔광대의 전신이다. 놀이판을 구경하느라 왜구들이 낮이 빠졌을 때 한장군과 주민들이 칼로 쳐 섬멸하였다니 상세한 기록은 없어도 춤의 신기함과 흥의 정도는 가히 짐작할 만하다. 이 작전을 꾸민 한장군은 무와 예를 겸비한 사람이며 여원무와 배우 잡희는 한장군의 지략과 민민의 충정이 응집된 것이다. 한장군이 왜구를 유인하기 위해 꾸민 여원무는 1969년 무보가 꾸며졌고 1991년 재정립되었다.

약사들이 먼저 앉고 여원화관을 든 한장군과 그의 누이가 중앙에 입장하면 여장한 동남이 화관주위에서 굿거리 장단으로 춤을 춘다. 이어서 화관에 숨어 있던 한장군과 그의 누이가 도드리 장단에 맞추어 춤을 시작한다. 1·2박에 일어나면서 왼쪽 발을 앞에 던고, 오른쪽 발을 왼쪽 발 옆에 던고 우측으로 360°회전하면서 일어선다. 이때 양손은 화관을 잡고 회전하는데 화관의 끝이 땅에 닿일 정도로 몸을 앞으로 굽힌다. 둘이 다시 좌측으로 회전하는 춤을 반복한 후 화관 뒤에 숨는다. 이어서 무동들이 등장하여 굿거리 장단에 맞추어 춤을 춘다. 1박에 왼쪽 발을 앞으로 내던고, 2박에 오른쪽 발을 왼쪽 발 옆에 끌어 대면서 두 무릎을 굽힌다. 한 손에는 꽃가지, 한 손에는 박을 들고 좌우로 높이 든다. 몇 동작 계속한 후 자진모리로 바뀌면서 회무(回舞)한다. 오른쪽 발을 들고 왼쪽 발로 가볍게 뛰어 내던지면서 몸을 앞으로 약간 숙이다가 뒤로 약간 젖힌다. 양손은 박과 화기를 잡고 가슴에 댄다. 이상과 같은 동작을 반복한다.

4) 큰굿

단오제는 보통 유교의례와 무속제의가 복합된다. 비중은 무속제의가 훨씬 크지만 무속제의의 신격이 유교의례에서도 배례의 대상이기 때문에 유교의례는 형식적인 면이 있지만 그 내적 비중은 적지 않다. 유교의례와 무속제의의 복합은 비단 단오제의 경우에서만 발견되지 않는다. 마을곳에서는 모두 나타나는 형식이다. 그런데 경산자인단오제에서는 유교의례가 주를 이루었다. 굿은 전야제 형식으로 치러져 왔다. 경산자인단오제에서도 큰굿은 행해졌었다. 하지만 현재는 그 원형을 알 수 없고, 복원도 쉽지 않은 상태다.

큰굿 복원을 위해 김택규교수가 1970년대에 자인 지역에 거주하던 무당을 조사하여 경산자인단오굿의 일단을 알 수 있었다. 자인단오굿에는 직접 참여하지는 않았지만 굿판에서 굿을 참관한 적이 있다는 김경분씨(자인 서부리 1929년생)와 최옥이(하양 금락동, 1927년생)씨를 면담조사하였으나 원하는 결과를 얻지는 못했다.

현재 단오제 때 큰굿은 진충묘에서 한장군에 대한 유교식 제사를 마친 후, 계정숲에 있는 시중당에서 많은 무당들이 참가하여 진행된다. 수호신인 한장군의 공수를 주로하여, 주민들이 벽사와 풍농을 기원하고, 국태민안을 기도 드리는데 4시간 이상의 시간이 소요되는 7가지 굿풀이로 진행된다. 그 기본 거리를 살펴보면 다음과 같다.

- ① 부정굿 : 본 굿으로 들어가기 전에 불결한 것을 쓸어버리는 굿의 첫 순서
- ② 산신맞이굿 : 삼황 제신을 봉청하여 공수를 내린다.
- ③ 천왕맞이굿 : 천왕을 모신다.
- ④ 칠성맞이굿 : 수명을 주관하는 칠성신을 모신다.
- ⑤ 조상축원굿 : 조상신을 공수하여 축원한다.
- ⑥ 장군맞이굿 : 한 장군을 공수한다.
- ⑦ 사자풀이굿 : 죽은 사람들의 원녘을 풀어준다.

5) 자인팔광대

신라 시대부터 전승되어 온 자인단오제는 유교적인 의식을 바탕으로 행하여져 왔으므로 제례의 축문이나 영신사, 홀기 등은 소상하게 기록으로 남아 있다. 그러나 그 외의 잡다한 행사들은 서민들이 주도한 민속으로 구전에 의한 전승에 의존해 왔다. 『자인읍지(慈仁邑誌)』에 ‘한장군이 여원무를 설치하고 배우잡희를 벌였다 왜구들이 산에서 내려와 구경하고 있을 때 한장군은 칼을 휘둘러 왜구들을 죽였다. 고을 사람들이 그 뜻을 추모하여 도천산 서편 기슭에 신당을 건립하고, 단오날에 동남 2명을 여장시켜 여원무를 추게 했고 배우잡희도 열었다.’ 라는 기록이 있다.

‘설여원무우배우희잡희(設女圓舞又陣俳優雜戲)’라는 기록에서 보듯이 춤과 배우잡희는 별개로 행해진 형태임을 알 수 있다. 한 편에서는 여원무를 추고, 또 한편에서는 배우들의 잡희(춤과 음악이 가미된 일종의 가면극)가 어우러져 배우잡희가 단순히 여원무의 들러리를 위한 무희가 아님을 나타내는 것이다. 이 배우잡희는 자인단오제 때마다 여원무와 같이 공연되어 왔으며 언제부터인지 모르지만 여원무와 분리되어 자인팔광대로 독립하게 된 것이다.

현재 복원된 것은 1920년대의 공연을 바탕으로 한 것인데 그 당시에 연희를 한 사람들이 모두 작고하여 복원에 어려움이 있었으나 공연을 관람한 사람들이 몇 분 생존하여 작업이 가능했다.

자인팔광대는 농촌형과 도시형의 융합이라 할 수 있으나 농촌형에 더 근접되어 있다고 볼 수 있다. 또한 자인팔광대는, 실존인물인 한 장군에 대해 제사를 올린 후 여흥으로 벌이는 현실적인 오락물이다. 공연자는 가면을 쓴 광대가 8명, 악사 4명, 기수 1명 등 도합 13명으로 구성인의 수가 가면극 중에는 가장 적다. 자인팔광대의 명칭은 바로 가면을 쓴 광대가 8명인에서 명명되었다고 볼 수 있다.

극 중에 등장하는 양반은 제씨(劑氏), 본처는 류씨(柳氏), 후처는 뺨씨, 말뚝이는 풀씨, 봉사는 김씨(金氏)며, 무당은 남자이므로 박수무당이고, 곱사는 성도 없고 대사도 없다. 악사는 도시형의 가면극보다 단조로운 농악대가 도입되었고, 악은 굿거리, 덧배기, 타령, 무속장단이다. 춤사위는 영남지방의 춤인 덧배기가 주가 되고, 특유한 콩나물춤, 무지개춤, 곱사춤, 무당춤이 가미되어 있다. 극 전체가 끊어지거나 정지함이 없고 공연자의 입퇴장도 없이 계속 이어지는데, 편의상 ‘양반 · 말뚝이 마당’, ‘양반 · 본처 · 후처마당’, ‘중광대 · 곱사마당’으로 3분할 수 있다.

축문을 읽고 간단한 고사를 지낸 후 악사들을 앞세우고 전 연기자가 입장하여 ‘필필이 강산이 화사적하니 도천 갯변에 굿단이 났다. 우리 한바탕 놀자’하면 극이 시작된다. 놀이판을 이끄는 양반은 늙고, 부모 유산을 탕진하였으므로 거지같이 초라한 행색이다. 이어 물골은 흥측하지만 근본이 양반이라고 뽐내는 하인 말뚝이가 등장한다. 결국은 말뚝이가 굴복하고 양반이 승리하는 것으로 끝을 맺는데, 무승부 혹은 양반을 패배시키는 다른 지방의 가면극과는 역시 대조가 된다.

전통적인 유교 사회에서, 대를 이어야만 된다는 양반은 본처를 외면하고 말뚝이의 중매로 과부 뺨氏를 후처로 맞아 정당계 놀아난다. 하회나 오광대에서 볼 수 있는 음탕한 장면은 여기서 나타나지 않고 양반과 후처가 사랑을 나누는 창의 가사가 돋보인다. 양반을 찾아다니던 본처가 양반을 만나 돌아오기를 설득하지만 뜻을 이루지 못하지 발로 쓰러뜨려 양반을 죽인다. 다른 가면극에서 이 부분은 오히려 할미가 죽는 상황으로 처리되어 있어 큰 차이가 난다. 이어 참봉과 박수무당이 등장하여 무당굿으로 양반을 살리는 것은 무속을 드러내려는 것보다는 극의 흐름과 흥을 위해 도입한 것으로 보인다. 토신이 붙어 죽은 것을 본처가 살려냈다는 박수무당의 기지는 양반에게 열부인 본처를 재인식시켜 잘못을 사죄하게 하므로 가정의 화합과 조강지처 우선이라는 윤리관을 확인시키는 역할을 하며, 양반의 체통이 무너지는 듯하면서도 결국은 되살아나게 한다.

‘양반 · 본처 · 후처 마당’에 이어 ‘줄광대 · 곱사마당’이 이어진다. 줄타기는 남사당패의 으뜸놀이이다. 자인팔광대의 줄타기는 땅바닥에 깔아 놓은 새끼줄 위에서 아슬아슬한 공중 줄타기 묘기를 흥내내며 줄가에 둘러앉은 연기자들과 재담을 나누는 것으로 어려운 공중곡예가 아니다. 이때 곱사는 줄광대의 흥내를 내며 줄가를 따라 다니고 말뚝이는 북장단을 맞추며 따라다닌다. 이 부분이 바로 자인팔광대의 흥이 극치에 이르는 곳으로 말뚝이의 북춤과 해학적인 창의 관중을 매료시킨다. 뺨씨와 박수무당은 관중들 앞으로 다니며 성금을 걷는데 이것이 당일 경비를 충당하는 유일한 방법으로 도시가면극에서 길놀이 때 성금을 거출하는 것을 대신한다.

끝으로 전 연기자와 관중들이 어울려 한바탕 뒷풀이가 이어지고 흥이 미흡하면 공연을 되풀이하여 단오절 밤을 지새우곤 했다.

6) 계정들소리

자인계정들소리는 자인면 일대에서 주로 농사철에 부르던 들소리(農謠)의 집성이다. 계정들의 가운데 자인이 위치하고 이 곳에 자인단오굿의 ‘한장군놀이’로 유명한 계정숲이 있다. 이 계정숲에 아래로부터 펼쳐지는 들판을 계정들이라 한다. 이 계정들을 중심으로 하여 불리어지던 다양한 농업 노동요를 수집하고 재구성한 것이 바로 ‘자인계정들소리’이다.

계정들소리는 풍년을 기리는 ‘들지신밟기’와 산에서 나무를 하거나, 풀을 베러갈 때, 냇두리로 불렀던 ‘어사잉이’가 있고, 뚝을 쌓을 때나 산판을 할 때, 나무등글

이나 돌을 운반하면서 부르는 ‘모도소이’, 못뚝을 다지는 ‘망개소리’, 보(洑)의 물길을 트는 보가래질을 할 때의 ‘보역사(洑役事)소리’, 그리고 본격적으로 나락농사를 시작하면서 부르는 ‘모찌는 소리’, 모를 심으면서 부르는 ‘모심기노래’, 논을 맬 때 부른 논매기, 한톨의 곡식이라도 알뜰히 거두려는 ‘메타작소리’가 있다. 충년을 기리는 ‘방아타령’과 신나고 흥겨운 ‘칭칭이’의 풍물장단에 흥겹게 춤을 추며 상일꾼을 소에 거꾸로 태워 마을로 돌아오는 내용으로 구성되어 있다.

계정들소리는 1996년 10월에 경산군이 시로 승격되는 행사인 압록민요대전에서 읍면 대항으로 시작되었다. 이듬해인 97년도에는 익산의 경연대회에서 전라북도지사상을 탔다. 39회 전국민속예술경연대회(1998)에서 대통령상을 수상한 자인계정들소리는 후창자 24명이 추가되어 뒷소리의 발음을 더 씩씩하고 장(壯)하다. 계정들소리의 소리꾼들은 선창 6명과 후창 74명으로 구성되어 있다.

‘자인계정들소리’는 대단히 역동적인 소리이다. 전체적으로 경상도민요의 특징인 메나리(산유화)제로 구성되어, 모찌기소리, 모심기소리, 논매기소리 등은 경상도에서 가장 성하게 부르는 농요이다. 경상도 지역의 주민기질과 말씨의 억양을 담아 곳곳하며 투박한 역동감이 넘친다. 그리고 ‘계정들소리’에는 여러 가지 농사일과 소리의 매듭을 알리는 목나팔 ‘땡가(땡각)’가 있는 것이 또 한 가지의 특징이다.

7. 결론

경산자인단오제는 아직 미완의 굿축제다. 한국의 전통 민속연희에서는 무속제의가 반드시 들어간다. 경산자인단오제의 무속제의인 큰굿이 원형을 복원하지 못한 상태다. 이는 무속제의를 중시하지 않은 결과라 할 수 있다. 무속제의를 복원하거나 미래형으로 완성해서 전통의 민속연희로서의 조건을 갖추야 굿축제로 완성된다.

큰굿이 복원되지 못한 이유는 큰굿을 연행할 수 있는 사람, 연행기록, 연행을 목격할 사람 등이 작고했거나 실전했기 때문이다. 큰굿의 이런 상태는 경산자인단오제에서 큰굿의 위상이 높지 않았다는 점을 반증하는 것이다. 큰굿이 경산자인단오제에서 절대적 위상을 가졌거나 중요한 위상을 가졌다면 복원을 위한 여러 방증 자료들이 어렵지 않게 수집되었을 것이다. 그리고 복원도 어렵지 않았을 것이다. 이런 면에서 경산자인단오제는 완성을 지향하는 미완의 굿축제라 할 수 있다.

경산자인단오제가 유교의식만을 강조하고 무속제의는 중시되지 않은 채 전통을 이어왔다면 이는 유교제의일 뿐 농경사회의 문화가 반영된 단오제라고 볼 수 없다. 온전한 단오제로 완성되기 위해서는 무속제의가 반드시 포함되어야 한다. 유교제의만은 농민 즉 절대다수의 백성들을 위한 축제라고 보기 어려운 것이다. 무속제의를 통해 새신하며 기복하여 풍농과 안녕을 기원하는 의식이 있어야 한다. 단오제는 농경사회의 특성을 배경을 한다. 파종된 종자들이 하늘의 상승기운을 받아 풍년을 결

과하도록 희원하는 기복성이 단오에는 강하기 때문이다.

경산자인단오제라는 명칭을 확정한 것도 2007년이다. 최근 40년 가까이 한장군놀이라는 이름으로 이어져왔다. 단오제의 성격을 지녔으나 단오제로서의 역할을 하지 못한 채 연행되어 왔던 것이다. 호국충의 정신이 강조된 한장군놀이가 정치적 색채가 강했기 때문에 농업달력과 관련된 농민위안잔치 성격의 단오제가 되는 것은 원하지 않았을 수 있다. 여러 놀이가 결합되어 종합의식축제 형태가 되기를 희망하는 것은 20세기의 근대의식의 결과일 수 있다. 최근에 단오제적 성격을 복원하여 이를 완성해 가는 상태이다. 이런 상황이 전개된 이유는 경산자인지역민들이 농경사회의 문화 즉 무속제의는 별로 중요시하지 않았던 것으로 생각된다. 호국충의 정신을 중시하였을 뿐인 것이다. 그렇다면 경산자인단오제는 원래의 뜻을 뛰어넘어 재창조된 의미있는 굿축제가 된다.

경산자인단오제가 미완의 단오제라거나 완성되어 가는 단오제라하여 현재의 가치가 훼손되거나 떨어지는 것이 아니다. 그 지역의 문화와 정신이 반영된 그 자체로의 경산자인단오제도 의의가 있다는 것이다. 연면이 이어져 온 한장군놀이 즉 여원무, 호장굿이 있고, 큰굿, 자인팔광대, 계정들소리, 큰줄당기기 등이 있기 때문이다. 이러한 다양한 구성요소를 갖추고 있기에 면 단위의 작은 지역에서 전승되는 민속놀이가 전국민속경연대회에 출전하여 네 차례나 입상하였다. 전국적으로 매우 드문 예다. 제10회 민속예술경연대회에서 여원무가 국무총리상을 받았고, 제29회 대회에서 자인팔광대놀이가 문화공보부 장관상을 받았으며, 계정들소리는 제38회 대회에서 전북도지사상을, 제39회 대회에서는 대통령상을 받았다.

법성포 단오제의 전승과 성격

徐鐘源 博士 / 韓國 檀國大學校 研究教授

- 목 차 -

1. 서론
2. 법성포단오제의 유래
3. 법성포단오제의 전승 실태
4. 법성포단오제의 성격
5. 결론

1. 서론

法聖浦 단오제가 행해지고 있는 법성포 지역은 전라남도 영광군 법성면에 속해 있으며, 영광 읍내에서 서북쪽으로 12km 지점에 위치한 전라남도의 대표적인 浦口다. 실제로 법성포 지역은 오래전부터 포구로서의 기능과 역할을 해오고 있는데, 특히 서해안 지역에서 조기가 많이 잡히던 시절에 이 지역은 조기 유통의 중심지이자, 가공지로서 각광을 받았다. 1960-70년대까지만 하더라도 조기를 실은 배가 포구로 들어오면 이곳에 魚市場이 형성되었는데, 이때가 되면 전국 각지의 어선들은 물론이거니와 여러 종류의 물건을 판매하는 사람들이 이곳에 모여 장사진을 이루었다. 오늘날 우리에게 널리 알려진 영광굴비도 인근에서 잡아온 조기가 법성포를 통해 들어와 가공된 것이다.

역사적으로 법성면이라는 행정 구역 단위가 처음으로 등장하는 것은 1914년 3월 1일, 일제의 조선총독부가 행정구역제도 개편을 단행하면서다. 이때의 개편 내용은 동부면과 도내면을 영광면으로, 서부면·남죽면·관산면을 군서면으로, 금마면·봉사면·구수면을 백수면으로 원산면·엄호면을 염산면으로, 금산면·외간면·육창면을 군남면으로, 묘장면·황량면을 묘량면으로, 대안면·마촌면을 대마면으로 통폐합하고, 내동·외동·임남·임북·현내면을 장성군으로 이속, 지도군 소속의 낙월·위도의 2면을 편입, 그리고 진량면을 법성면으로 이름 바꾸었다.¹⁾

1) 총독부령 111회(1913.12.29), 김동수, 「법성포의 역사」, 『법성포단오제』, 고려대민족문화연구원 민속학연구소, 월인, 2007, 45-46쪽.

법성포 단오제가 행해지고 있는 법성은 지명에서 알 수 있듯이 불교와 관련이 깊다. 백제 때 東陳으로부터 佛陀의 법상과 法文을 가져와 불교문화를 꽃피웠는데, 기원적 역할을 하였다는 의미에서 최초의 傳來地는 동량이었지만, 이곳의 지명은 법성으로 개칭되고 오늘에 이르도록 전통은 계승되고 있다. 이런 점을 감안할 때 법성포는 상고시대부터 이미 해상로의 중심 요지였음을 짐작할 수 있다. 또한 법성포 지역은 예로부터 우리 나라 황해안에 위치한 어선과 연락선의 기항지로 발달해왔다. 법성포는 고려시대에는 국가 재정의 기구인 조창이 설치되었고 조선시대에는 수군이 머물러 있었던 군사적 요충지였다. 이러한 역사를 지닌 법성포 지역은 오늘날은 육상 교통이 발달하면서 해상 교통으로서의 역할은 전무한 상태이며 포구로서의 기능보다는 지역 특산품인 영광굴비가 널리 홍보되면서 굴비 산지로서의 비중이 높아가고 있다.²⁾

과거 법성포 지역에 얼마나 많은 수의 사람들이 살고 있었는지 정확히 알 수 없으나, 2007년도 법성면의 가구수는 2,866세대이며, 인구수는 6,813명이다. 1970만 하더라도 16,829명이 넘었지만, 그 이후 급격히 감소하여 현재의 모습을 하고 있다. 법성포 지역은 어선들이 드나들던 포구라는 특징과 굴비의 집산지라는 점으로 인해 다른 지역에 비해 비교적 유동 인구수가 많다. 이 지역 주민들은 법성포 지역의 오늘날의 유동인구수가 1만 5천명이 넘는다고 하는데, 이런 점에서 보면 아직까지도 이 지역은 이 일대에서 중심 포구로서의 기능과 역할을 충실히 하고 있음을 알 수 있다. 법성포 주민들의 산업구조를 보더라도 이를 쉽게 확인할 수 있다. 2007년도 통계자료에 따르면 법성포 지역민 중 농·어업의 인구수는 45%인 반면, 도소매업의 비중이 34%나 된다.³⁾ 아래의 2009년 자료에는 상업 인구수가 37%로 증가했음을 알 수 있다.⁴⁾

항목	현황	비고
가구	2,835세대	
인구	6,379명	남 3,205, 여 3,174
행정구역	11리(운영리 29, 자연부락 52, 반 108)	
교육시설	고등학교 1, 중학교 1, 초등학교 1	
의료시설	의원 5, 한의원 1, 치과 1, 약국 5, 한약방 1개소	
산업구조	농업 1,023, 어업 192, 상업 1,042, 기타 578명	
공무원	정원 19명, 현원 18명	

2) 원중호, 「법성포의 영광 굴비에 관한 연구」, 1997, 한국교원대학교 석사, 지리교육 전공, 7-8쪽,
 3) 전경숙, 「법성포 단오제의 지리적 배경」, 법성포단오제」, 고려대민족문화연구원 민속학연구소, 월인, 2007, 63쪽.
 4) 200912.31 현황, 출처 : 법성면사무소 홈페이지 행정현황 자료

이러한 지역적 특징을 지니고 있는 법성포 지역에서 해마다 음력 5월 5일을 전후로 단오제가 행해지고 있다. 이 단오제는 오늘날 문화체육관광부에서도 주목받는 축제 중에 하나이자, 民이 주도적으로 이끌어오고 있는 우리나라의 대표적인 축제로 널리 알려져 있다.

법성포 단오제가 나름대로 역사와 의미를 지니고 있는 축제이기 하지만, 이 지역 단오제와 관련된 자료가 빈약한 관계로 아직까지 많은 부분에서의 정리가 부족한 실정이다. 특히 단오제의 전통성과 관련되어 있는 법성포 단오제의 유래와 역사에 대한 정리가 부진한 편이다. 이는 앞서 언급했듯이 관련 자료가 부족하다는 것이 중요 요인이다.

법성포 단오제에서 또 하나 주목해야 할 점은 단오제의 성격문제다. 그동안 ‘북쪽은 단오가 강하고, 남쪽은 추석의 강하다’고 알려진 일반적인 관념에서 볼 때 법성포 단오제는 조금 예외적인 측면이 있기에 이 문제는 더욱 중요한 문제가 아닐 수 없다. 이점은 법성포 단오제의 유래와 일정 부분은 관련이 있는 내용이다.

본고는 이러한 과제[유래와 역사성, 성격]를 해결하기 위해 시작되었으며, 본격적인 논의에 앞서 오늘날의 법성포단오제의 전승실태를 살펴보고자 한다. 원활한 논의가 될 수 있도록 우선 법성포 단오제의 유래와 역사를 정리하고, 법성포 단오제의 전승실태⁵⁾를 살펴본 다음, 이 지역의 단오제가 어떠한 성격을 지니고 있는지를 고찰하고자 한다. 이런 과정에서 법성포 단오제의 유래·역사와 성격을 추정해 볼 수 있을 것으로 기대해 본다.

다만 앞서 언급했듯이 법성포 단오제와 관련된 자료가 부족하기에 이런 기대에 부응할 수 있을지 확신할 수 없다. 다행스럽게도 2007년도에 『법성포단오제』(고려대민족문화연구원 민속학연구소, 월인)가 발간되어 다소나마 이 지역 단오제의 흔적을 살펴볼 수 있게 되었다. 여기에서는 이 자료 이외에 법성포 단오제의 실상을 엿볼 수 있는 단오제 행사 자료집, 그리고 법성포 지역의 현황을 알 수 있는 다양한 자료, 그리고 다른 지역의 단오제에 대해 정리해 놓은 자료 등을 참고하여 논의를 진행하고자 한다.

2. 법성포 단오제의 유래

법성포 단오제에 대한 자세한 기록이 전무하고, 이와 관련된 연구가 아직 체계적으로 정리되어 있지 않은 관계로 이 지역 단오제의 유래와 역사에 대해서는 정확하게 밝힐 수 없다. 다만 법성포 지역의 인문·지리적 특징을 고려하여 나름대로의 유래와 역사를 정리할 수 있을 것이다. 기존에 법성포 단오제 유래에 대해 언급하고

5) 2009년도 법성포단오제는 신종플루로 인해 행사를 제대로 진행하지 못했다. 그런 관계로 인해 필자는 그 이전의 자료 중에서 2007년도의 단오제 행사 내용을 토대로 정리하고자 한다. 2007년도와 2008년도에 행해졌던 행사내용은 큰 변화가 없다.

있는 내용 역시 이러한 관점에서 정리되었다. 그 중에서 우선 법성포 단오제 위원회에서 밝히고 있는 이 지역 단오제 유래를 소개하면 다음과 같다.

법성포 단오제의 유래를 문헌 속에서 정확히 발견할 수가 없어 아쉽지만 역사적 정황이나 사실에 근거하면 법성포 조창이 생긴 때부터라고 추정할 수 있다. 오늘날 법성포의 역사는 조창이 근본이 되고 있고 역사의 근본인 조창이 생긴 후부터 법성포에 단오제가 있어 왔다고 본다. 조창이란 백성들에게 거둬들인 세곡을 모아 보관하고 수송하기 위해서 만든 창고를 가리키는 것으로 법성포에 조창이 생긴 것은 고려 성종 11년(992)이다. 이후 조선 중종 7년(1512년)에 와서는 영산포창이 폐창이 되면서 법성포창은 호남 제 1의 거창으로 발돋움한다. 나라의 살림이 밀천인 세곡을 보관하는 조창이 들어서면서 그것을 지키기 위한 많은 군사가 주둔하게 되었을 것이고 조운선에 세곡을 운반할 인부가 많이 필요했을 것이다. 또 군사와 인부들을 따라온 식솔들과 장사꾼들이 거주하게 되었을 것이다. 이렇게 지정학적 지위가 향상되어 많은 사람들이 법성포에 거주하게 되면서 오래 전부터 우리 민족과 함께 해온 명절인 단오가 자연스럽게 제전의 형태를 갖추었을 것으로 보인다. 이런 과정을 거친 법성포단오제 대중적 행사로 자리 잡기 시작한 것은 조선 중기 이후로 추정한다. 조선 중종 9년(1514년)에 진성이 축조되었는데 이때 진성의 연장으로 나무를 심었다. 이 나무가 70-100년간 성장하여 무성한 숲은 형성하게 된 후부터 ‘숲쟁이’라고 부르는 이곳에서 오늘날까지 모든 행사를 치르고 있다.⁶⁾

법성포 단오제 위원회에서 언급하고 있는 위의 내용을 보면 법성포 단오제의 시작은 이 지역에 있었던 조창과 관련이 있는 것으로 보인다. 법성포 지역에 조창이 생겨나면서 많은 사람들이 이 지역을 드나들고 거주하면서 단오가 자연스럽게 생겨났으며, 그 시기가 조선 중기 이후일 가능성이 높다는 것이 여기에서 언급하고 있는 내용의 주요 골자이다. 보다 구체적으로 이야기 하면 법성포 단오제는 지금으로부터 400여 년 전에 생겨났다는 것이다.⁷⁾

위의 내용은 법성포 단오제의 유래를 ‘조운난장유래설’과 ‘파시난장유래설’ 두 가지로 보고 있는 전경욱의 주장 중 전자에 해당된다. 전경욱은 과거 세곡을 운반하던 조운선이 서울에 도착한 후 빈 배로 돌아오는 것이 아니라, 서울에서 다른 지역의 물산들을 사가지고 돌아와 법성에 판매했을 가능성 높은 것으로 보고 있다. 그러면서 그는 다른 상품들을 사가지고 와서 팔았다면 조운선이 서울의 경창에 세곡을 납부한 후 다른 물산들을 사가지고 돌아오는 때가 바로 단오 무렵이고, 이때 법성포에서 다시 큰 장이 설 수 있었던 것으로 보고 있다. 전경욱이 조사한 김범진(1944년생, 법성포 출신)씨는 법성포에 조창이 있었고 음력 5월에 세곡을 조운선에 선적했기 때문에 이 무렵 법성포에 보부상이 많이 모여들었으며 단오제의 후원은 보부상이, 주관은 법성진에서 했다는 말이 있었다고 한다.⁸⁾

법성포 단오제가 이 지역의 조창과의 관련성으로 인해 생겨났을 가능성이 없는 것은 아니지만, 이 설은 세곡을 조운선에 선적하고, 조운선에 선적할 때 많은 보부상이 모여들었던 시기가 음력 5월 5일에만 있었던 것이 아니기에, 한 번쯤 고민해

6) 법성포단오보존회, 『2007 법성포 단오제 자료집』, 1쪽, <법성포단오제의 유래>

7) 오봉수(남·법성포단오제위원장), 2010. 3. 27 조사

8) 전경욱, 앞의 논문, 154쪽.

볼 필요가 있다. 또한 조선시대에 조창이 있었던 지역이 법성포 이외에 여러 지역이 있었음에도 불구하고 유독 법성포 지역에만 단오제가 형성되어 발전했을 가능성이 매우 낮다는 점에서 보더라도 이 설은 좀 더 많은 부분에서 보완이 요구된다.

법성포 단오제 유래에서 언급되고 있는 내용 중에 하나는 바로 법성포 지역과 관련된 굴비[조기, 石首魚]이다. 법성포 지역은 이 지역에서 얼마 떨어져 있지 않은 어장에서 오래전부터 조기잡이가 활발하게 이루어졌으며, 어장에서 잡아 올린 조기를 가공하여 만든 ‘영광굴비’가 유명했던 점과 관련이 있다는 것이다. 특히 조기잡이의 魚市場인 波市⁹⁾가 이 지역에서 열릴 때 단오가 형성되었다는 것인데, 전경옥은 이와 관련된 설을 ‘파시난장유래설’로 보고 있다. 이 내용은 즉 법성 지역에 단오가 열릴 때쯤 파시 기간이라는 것인데, 전경옥은 이 지역에 거주하고 있는 한희천(1932년생, 영광군 백수면 출신)이 1942년 무렵 곡우사리 때 나룻배를 타고 조기를 사러 와서 처음으로 법성포단오제를 봤다는 내용을 토대로 이 설을 보다 구체적으로 언급하고 있다.¹⁰⁾

법성포 단오제가 파시와 관련되었을 가능성은 조운난장설 보다 비교적 높다. 그렇지만 파시라는 것이 단오날인 음력 5월 5일에 맞춰 정확하게 열렸을 가능성이 낮다는 점에서 보면 이 설 역시 좀 더 많은 보완이 필요하다. 앞서 전경옥이 언급하고 있는 한희천 씨의 증언에서도 알 수 있듯이 ‘1942년 무렵 곡우사리 때’라는 내용을 보더라도 단오날과 파시가 열리던 시기가 정확하게 일치하지 않기 때문에 이 설을 받아들이기에는 다소 무리가 있다. 다만 단오가 조기어업으로 인해 형성된 파시와의 관련성이 농후하다는 점은 부정할 수 없다.

단오가 조기어업과 관련되었을 가능성이 높은 이유는 앞서 언급했듯이 이 지역이 오래전부터 서해안의 중심 조기어장이었기 때문이다. 법성포 지역은 우리 나라 3대 조기어장인 칠산어장의 중심지인데, 『세종실록』 지리지에는 “石首魚産郡西波市坪春夏之交諸處漁船皆會于此網取之官收其稅以資國用¹¹⁾”라는 기록이 보인다. 여기에서 보이는 파시평은 법성포 지역과 蠓島 사이에 있는 조기 어장인데, 조선후기에도 이 일대에는 전국 각지에서 많은 수의 배가 모여들어 장사진을 이루었다.

조선후기에 잡히는 어류들은 주로 바다 고기들이었다. 서해안의 조기과 청어, 동해안의 명태와 대구 청어, 남해안의 대구 등이 대표적인 어류였다. 17세기 이후에는 전국에 주요 어장이 형성되면서 산란기에 고기떼들이 몰려오면 어선이 몰려들어 고기를 잡는 연안어업이 번성하였다. 1717년에는 “어장(漁場)으로 영남의 연일(延日), 호남의 위도 파시평(波市坪), 통영(統營)의 섬진(蟾津), 해서의 안악(安岳), 호서의 비람(毘藍), 관서의 중화(中和) 같은 곳은 어채(魚採)할 때에 배가 많이 몰리는 곳이다.”라고 할 정도로 전국적으로 주요 어장이 형성되면서 연안어업이 융성하였다.¹²⁾

9) 파시는 특별한 어업기술과 운반·저장시설 등이 발달되지 않은 시기에 잡아 올린 생선을 곧바로 처리하기 위해 형성된 해상의 시장이다. 이는 우리가 생각하는 정기시장과 달리, 어류를 따라가며 어장에 형성되는 비정기적인 어시장이다. (줄고, 「파시로 인한 지역사회의 문화변화양상 고찰-일제강점기 위도 지역의 조기파시 사례를 중심으로-」, 『중앙민속학』 12, 중앙대학교 한국문화유산연구소, 2007, 123쪽).

10) 전경옥, 「법성포단오제의 연희성」, 『법성포단오제』, 월인, 2007, 151-152쪽.

11) 『세종실록』 지리지, 권 151 영광군.

법성포 지역은 파시평을 중심으로 한 칠산어장(七山漁場)¹³⁾과 인접해 있어 오래 전부터 이 어장에서 잡아 올린 엄청난 양의 어류가 대거 이 지역으로 들어와 전국 각지로 팔려 나갔다. 특별한 가공 시설과 냉동 시설이 발달하지 않았던 시기에는 부패하기 쉬운 수산물을 효과적으로 처리하기 위해서는 잡아 올린 어류를 곧바로 어장과 가까이 있는 포구로 가져가야만 했다. 좋은 어장과 가깝고, 조기의 가공 시설이 잘 갖춰진 법성포 지역은 일찍부터 서해안의 중심 포구로서 발전할 수 있었다. 실제로 조기어업이 활발하게 진행되었던 일제강점기 때만 하더라도 법성포 지역에는 수 십 명의 객주들이 거주해 있었다고 한다.¹⁴⁾ 그리고 이들 객주들은 막대한 자본을 투자하여 出買船을 운영하였다. 이에 대해 김재운 『한국수산지』를 근거로 ‘ 화기 무렵만 하더라도 조기어업과 관련된 서해어장의 중심지인 강경을 비롯하여 줄포, 법성포, 목포 등에 수천호의 객주가 있었는데 이들은 생산자와 소비자를 조정하는 역할을 담당하여 수산물의 유통생산을 장악하였다.’고 언급하고 있다.

물론 이 무렵에는 이들 객주 이외에 일본인은 물론 중국인까지도 거주해 있었다. 『한국수산지』에 따르면 隆熙 3년(1909) 6월에 일본인이 24호 43인, 淸國人 2호 3인이 법성포 지역에 있었는데, 일본인들은 미곡상점, 잡화점, 요리점을 운영했고, 청국인(중국인)들은 면포점과 음식점을 운영하고 있었다. 또한 이 무렵 법성포 지역에는 조선해수조합출장소가 있었다¹⁵⁾고 한다.

개화기와 일제강점기에는 법성포 인근 어장에서 잡아 올린 조기 대부분은 섬 내에 시장이 없고, 수요가 적어 출매선에 판매하거나, 법성포·줄포·후포 등지로 운반·판매하였다. 이곳에서 활동하는 대부분의 출매선은 이들 지역에 기반을 두고 활동하는 객주의 영향력 하에 있었으므로, 잡아 올린 조기 대부분이 법성포, 줄포 등지로 반입되어 굴비로 가공 판매되었다.¹⁶⁾ 당시 법성포와 줄포는 칠산 어장에서 잡아 올린 조기들이 集散한 연유로 매우 활발한 상권이 형성되었는데, 이런 과정에서 줄포와 법성포를 오가는 여객선이 당시에 개설되기도 하였다.

이렇듯 법성포 지역이 발달할 수 있었던 원인은 조기어업과 밀접한 관련이 있음

12) 한인수, 「한말 연평도 근해의 조기어업소고」, 『지리학연구』 3, 한국지리교육학회, 1977, 27쪽 각주 15 내 용.

13) 칠산어장에서 보이는 칠산은 바로 7개의 섬을 가킨다. 법성포 서쪽에는 배를 댈 곳이 없고 이곳에 있는 칠 피라는 작은 섬들이 위도에서부터 나주까지의 경계가 되는데 이곳이 바로 칠산바다라고 한다. 칠피는 바로 영광군 낙월면에 속해 있는 지역으로 일산도, 이산도, 삼산도, 오산도, 육산도, 칠산도라는 일곱 개의 무인도와 관련이 있다.(주강현, 『조기에 관한 명상』, 한겨레신문사, 1998, 75-76쪽). 오황목은 칠산어장이 백여리라고 하였다 칠산바다는 칠피근해뿐만 아니라, 북쪽의 위도, 식도, 치도, 상왕등도, 하왕등도에 이르는 넓은 바다까지 아우르는 것이다(오황목, 『지도군총쇄록』, 1887. 2. 26).

14) 農商工部水産局, 『韓國水産誌』(한국지리풍속지총서301-400), 경인문화사 영인, 2005. 8, 267쪽.

15) 당시 위도 지역의 조기어업에 투자한 외부 객주들 대부분은 일본인은 물론 전주와 법성포 등에 사는 객주(客主)들이 대다수였다. 『韓國水産誌』(1908년)에 의하면 당시 법성포 지역에는 객주가5戶가 거주해 있었는데, 이들이 취급하던 물품은 米穀과 石首魚(조기) 등이었다. 당시 이 지역에서 거래되던 조기의 거래량은 1만 8천 여 원이었다.(農商工部水産局, 『韓國水産誌』(한국지리풍속지총서301-400), 경인문화사 영인, 2005.8, 268쪽).

16) 김일기, 「곰소만의 어업과 어촌연구」, 서울대학교 박사학위논문, 1983, 75쪽.

을 알 수 있는데, 이런 사정은 오늘날의 경우도 마찬가지라 할 수 있다. 오랫동안 포구로서 역할을 지속해 법성포 지역에 단오가 형성되어 발전할 수 있었던 원인 중에서 조기 어업과의 연관성은 결코 부정할 수 없다. 오늘날 법성포 단오제를 중심으로 이끌고 있던 단체들만 보더라도 이런 흔적은 쉽게 확인할 수 있는데, 대표적인 단체가 바로 영광법성포굴비특품사업단이다. 이밖에도 굴비를 주요 수산물로 하고 있는 법성포수협과 선주협회 등이 적극적으로 참여하고 있다.

이런 점에서 볼 때 법성포단오제의 유래는 ‘파시난장설’과 관련성이 높다. 하지만 앞서 언급했듯 이 설은 좀 더 고민해야 한다. 다만 다른 측면에서 고민해볼 수 있는 것 중에 하나가 바로 법성포단오제가 조기어업이 활발하던 시기에 열렸을 가능성이 높은 별신굿과의 관련성이다. 별신굿은 지역과 규모 등에 따라 차이가 있긴 하지만, 상권이 형성된 곳에서 별신굿이 행해진 사례는 여러 지역에서 쉽게 엿볼 수 있다.¹⁷⁾ 금강 하루에 있는 전북 익산지역의 ‘웅포’에서 행해지는 웅포별신굿은 조기잡이 배가 웅포에 도착할 때 진행되었고, 법성포와 가까운 지역인 위도 지역에도 조기가 많이 잡히던 봄철에 큰 별신굿이 열렸다고 한다.

이런 점에서 보면 일찍부터 포구로서의 역할을 해오던 법성포 지역에서 이런 형태의 별신굿이 열렸을 가능성은 무척 높다고 할 수 있다. 특히 이 지역에 막대한 자본을 가지고 있던 객주와 상인들이 거주해 있었다는 점과 일찍부터 다양한 형태의 굿이 발달되었다는 점 등을 놓고 보면 법성포 단오제의 시작은 조기잡이가 한창이던 봄철에 열렸을 것으로 보이는 별신굿이 보다 발전하여 단오제로 정착되어 발전되었을 가능성이 높다. 실제로 이런 흔적은 법성포 단오제를 기록하고 있는 『法湖見聞記』를 통해 확인할 수 있다.

더구나 한말부터 매년 오월오일이면 수정에서 대회가 열리어 시내는 남녀노소 축제의 명절로 정하고, 판소리, 입창 좌장, 시조, 땅재주꾼, 줄타기, 그네 등 우리나라에 있는 기예가 경연되어 여기에서 명창명인이 결정되고 최고의 영예를 획득하였다. 나도 우리의 명절이면 어데고 이런 행사가 있는 줄 알고 보니 1850년경부터 白木廬契가 있어 여기에서 비용이 지출되고 가무, 기예 등을 보급시켜 왔단다.¹⁸⁾

위의 기록에서 알 수 있듯이 법성포 단오제는 백목전계라는 단체에서 주관하여 진행되었는데, 행사 때 주로 행해졌던 내용들을 보면 오늘날 강릉단오제와 여러 지역의 제의에서 보이는 것과 유사한 것들이 상당수 보인다. 땅재주꾼과 판소리 등은 며칠 동안 진행되는 별신굿에서 빼놓을 수 없는 것으로 볼 수 있다. 또한 보부상 단체의 하나인 백목전계에서 주관하여 단오제를 진행하였다는 사실은 바로 이 지역의 상권이 비용을 내어 굿을 주관했을 가능성이 높는데, 이는 별신굿의 진행 과정

17) 별신굿은 무당이 제사하는 큰 규모의 마을굿이다. 별신굿은 연중행사로 일 년에 1번씩 치르는 경우가 있지만 주로 3·5·10년에 한 번씩 치렀다. 중요한 것은 마을의 공동제의가 있는 지역에서도 시장의 활성화로 인해 별도의 별신굿이 생겨나게 된다. 이는 장이 서면 돈과 사람들이 자연스레 물림으로 인해 내·외지의 무당들을 중심으로 하여 시장 상인과 지역 주민들이 모두 참여하여 생겨나는 것이다.

18) 나경수, 「법성포단오제의 제의성」, 『법성포단오제』, 월인, 2007, 118쪽.

과도 일맥상통한다.

앞서 살펴본 바와 같이 법성포 지역에서의 단오제의 시작은 법성포 지역이 오래 전부터 포구로서의 기능을 해왔다는 점과 함께 우리나라의 대표적인 조기어장인 칠산어장과 가까운 곳에 위치해 있었다는 점과 관련이 높음을 알 수 있다. 그리고 조기어업이 활발하던 시기에 서해안에서 잡아 올린 조기 대부분이 이 지역에서 전국으로 팔려나갔을 뿐만 아니라 막대한 자본을 가진 이들이 법성포 지역에 거주했다는 사실 등에서 보면 오늘날 보이는 법성포 단오제는 조기 어업철에 행해졌던 별신 곳에서 출발했을 가능성이 높은 것으로 보인다.

3. 법성포 단오제의 전승 실태

1) 전승 과정

앞서 살펴보았듯이 법성포 단오제의 유래에 대해서는 보다 많은 논의가 필요하다. 그 중에서도 법성포 단오제가 정확하게 언제 시작되었으며, 어떤 형태로 출발했는지 등에 대한 정리 작업이 먼저 해결돼야 할 것이다. 다만 이 지역 주민들은 법성포 단오제가 400백 여 년의 역사를 지닌 것으로 보고 있다.

이 지역 주민들이 이야기 하고 있는 단오제의 역사를 그대로 수용할 수는 없다. 그렇지만 지역 주민들은 단오제가 오랜 역사를 지니고 있는 것으로 보고 있을 뿐만 아니라, 법성포 지역에 거주하고 있는 노인들이 증언한 내용을 참고할 때 법성포 단오제는 분명 일제강점기 이전부터 있었음을 알 수 있다.

일제강점기 이전의 법성포 단오제의 모습은 현재로서는 알 수 없으나, 노인들은 일제강점기에는 단오제가 중단된 것으로 기억하고 있다. 그러다가 광복과 더불어 다시 전승되었으나, 한국전쟁이 발생하여 잠시 단절되었다가 1960년대에 법성민간단체와 봉우회의 주관으로 그 맥을 이어왔다. 하지만 1970년대 초반에 그네뛰기 행사에서 인명 피해가 발생하여 10여 년간 중단되었다.

여러 차례 단절된 법성포 단오제는 1986년에 다시 부활하였다. 당시 행사는 법성의용소방대에서 주관으로 진행되었는데, 이 해에는 많은 사람들이 모여들어 대성황을 이루었다. 이렇게 출발한 단오제는 1989년 5월에 영광굴비아가씨선발대회와 함께 거행되었다. 당시의 단오제는 전통문화행사에 주안점을 두었다고 하나 영광굴비를 홍보하는 데 치중한 경향이 있었다.

이렇게 지속된 단오제는 1999년을 계기로 새로운 전환을 맞이하게 된다. 그 중에 하나가 이 시기에 법성포 단오보존회를 발족하였다는 점이다. 그리고 법성번영회에서 주도했던 단오제 행사를 ‘법성청년와우회’와 ‘법성년신의회’를 통합하여 새롭게 생겨난 “법성청년회”에서 주도하였다. 이 시기에는 특히 당시 군수와 민간단체가 협력하여 본격적으로 행사를 진행하기도 하였다.

이런 과정을 거쳐 여러 사람들의 노력으로 인해 2000년에 비영리 법인인 ‘법성

포 단오보존회가 설립되었고, 이 보존회가 지금까지 단오제를 주관하여 진행하고 있다. 이 해의 단오제에는 영광문화원 주관으로 제1회 전국국악경연대회가, 영광원자력본부 주관으로 전국단오가요제가 개최되었다. 단오제가 본격적으로 발전하면서 2007년도에 전라남도 대표축제로 확정되었고, 단오제 행사가 열리는 숲쟁이공원이 국가지정 명승지로 지정되기도 하였다.

법성포 단오제는 지금까지 걸어온 과정에서도 알 수 있듯 迂餘曲折이 많았다. 그럼에도 불구하고 법성포 단오제가 오늘날까지 지속될 수 있었던 데에는 무엇보다 이 지역의 민간단체들의 역할이 컸다. 여타 다른 지역의 축제나 행사들이 주로 정부와 관 중심으로 진행되는 경우가 많았다. 물론 관의 협조가 없었던 것은 아니지만 법성포 단오제는 민간 단체들이 주도적으로 이끌고 오고 있다는 점에서 나름대로의 역사적 의의를 지니고 있다.

2) 주요 행사 내용

법성포 단오제의 역사가 정확하게 밝혀져 있지 않고, 여러 차례에 단절된 연유로 법성포 단오제의 오래전 모습은 정확히 밝힐 수 없다. 다만 앞서 언급한 『法湖見聞記』의 내용을 보면, 예전의 단오에는 판소리, 입창 좌장, 시조, 땅제주꾼, 줄타기, 그네뛰기 등이 주로 행해졌음을 알 수 있다.

민속박물관에서 발간된 『세시풍속사전』의 내용에는 법성포 단오제의 행사 내용이 정리되어 있다. 이 자료에 의하면 법성포 단오제가 체계를 갖춰 본격적으로 시작된 해는 1989년이고, 이 해에 영광굴비야가씨선발대회가 함께 진행되었음을 알 수 있다. 당시에 행해졌던 단오제는 영광굴비를 홍보하는 데 치중한 경향이 있었으며, 전통문화 재조명에 역점을 두고 개최된 것은 1994년이다.

법성포 단오제 행사의 핵심 내용은 풍어를 기원하는 산신제, 당산제, 용왕제, 국악경연대회, 민속문화행사다. 이 해[1994년]에 행해졌던 행사내용을 보면 인의제(산신제), 용왕제(칠산풍어제), 당산제, 선유놀이가 새롭게 추가되었다. 이런 제의적인 행사는 본래 단오날에 거행되지 않았으나, 전통문화를 재조명한다는 명분 때문에 이들 행사가 추가된 것이다. 그리고 2000년에는 제1회 전국국악경연대회가 개최되면서 과거 법성포단오제가 명창들의 등용문이었던 전통을 되살리고 인재를 발굴하여 육성하는 데 기여하게 되었다.¹⁹⁾

2005년도 행사 내용은 첫째 날에 전국국악경연대회·전국연날리기대회·인의제(산신제)·당산제·길놀이·용왕제·선유놀이·씻김굿·연등시가행진 등이 열렸고, 둘째 날에 전국국악경연대회·사생대회·열린음악회, 셋째 날에 씨름을 비롯해 민속놀이 경연 및 시범 행사가 펼쳐졌다.

오늘날 법성포 단오제는 2박3일 동안 진행된다. 행사가 진행되는 곳은 법성포 일대와 숲쟁이공원, 그리고 영광굴비특품사업단에 있는 굴비전시관 등이다. 여러 차례 중단된 탓으로 과거 단오제의 모습은 정확하게 알 수 없지만 오늘날 행해

19) 국립민속박물관, 『세시풍속사전』-여름편-(법성포단오제), 2003, 표인주 작성

지는 단오제의 행사 내용이 2박3일간으로 정립된 시기는 1999년이다.

법성포 단오제가 법성포 단오보존회를 중심으로 1999년부터 진행되면서 지금까지 이어져 오고 있는 동안 단오제의 주요 행사 내용 중에는 없어지거나 새롭게 생겨난 것들도 적지 않다. 그 중에서도 1989년 단오제 때 행해졌던 ‘영광굴비 아가씨 선발대회’를 2003년에 중단하였다. 이렇듯 법성포 단오제의 행사는 많은 변화 과정을 거쳐 오늘날까지 전승되고 있는데, 2007년도 진행된 단오제 행사 내용을 성격에 따라 다시 분류하여 정리하면 다음과 같다²⁰⁾.

성격	내용
체험행사	굴비체험학습, 창포 머리감기 체험, 엮치기 체험, 단오민속놀이체험, 짚풀청등공예 및 천연염색체험, 썩떡 시식회 및 썩떡치기, 엮치기 체험
전시행사	사진·서예전시회
대회행사	전국 연날리기 대회, 전국국악경연대회, 사생대회, 글짓기대회, 영광군 씨름대회, 전국그네뛰기대회,
제의행사	산신제(인의제), 당산제, 한제, 용왕제
공연·문화	김성한 및 연애인 특별쇼, 전국노래자랑, 민속예술공연, 우도농악공연, 각설이 공연, 중국기예단 공연, 평화통일 예술단, 하늘땅 풍물놀이
학술행사	법성포 단오제 학술대회
기타	연등행진, 불꽃놀이, 선유놀이
부대행사	야시장 개설
※단오 관련행사	창포 머리감기, 단오민속놀이체험, 영광군 씨름대회, 전국그네뛰기

법성포 단오제가 체계적으로 진행되어 오늘날까지 오는 과정에서 단오제 행사에는 본래의 단오제의 행사에 다양한 행사를 동시에 진해하고 있다. 이 지역을 대표하는 굴비를 테마로 한 굴비골 영광 마라톤대회, 전국 그네뛰기대회, 전국 국악경연대회가 바로 그것이다. 이런 점에서 보면 법성포단오제는 비록 단오를 주요 테마로 하고 있긴 하나, 전통적인 단오제 행사와 조금은 거리가 먼 다양한 프로그램을 포함시켜 지역 주민들뿐만 아니라 외부에서 찾아온 손님들이 참여하여 즐길 수 있도록 하였다는 특징을 지니고 있다.

3) 행사 주체와 참여 단체

오늘날 법성포 단오제를 주도적으로 이끌어 가고 있는 단체는 법성포 단오제위원회다. 단오제위원회가 구성되기 이전에는 법성포 지역에 있던 여러 단체들이 상호 협력을 통해 행사를 진행하였으나, 단오제위원회가 구성되면서는 이 단체를 중

20) 2009년도에 행해졌던 단오행사는 2007년의 행사에 비교해 볼 때 큰 변화는 없다. 특히 2009년도에는 신종플루로 인해 행사가 거의 진행되지 않았다.

심으로 좀 더 체계적으로 행사를 준비하고 진행할 수 있게 되었다.

법성포단오제위원회는 단오보존회장과 명예대회장을 중심으로 감사, 특별자문위원회, 행사준비위원장, 제전위원회, 운영위원회로 구성되어 있다. 모든 행사는 단오보존회 사무국에서 준비하는데, 영광원자력발전소 도움을 받아 숲쟁이 공원 옆에 사무국의 사무실을 마련하여 운영하고 있다.

앞서 살펴보았듯이 법성포 단오제가 오늘날까지 전승될 수 있었던 주요 원인은 이 지역 여러 단체들의 단오제를 전승하고자 한 노력을 빼놓을 수 없다. 한국전쟁 당시에 있었던 법성민간단체와 봉우회를 비롯해 법성의용소방대·법성²¹⁾청년회·법성청년와우회 같은 여러 단체들의 노력이 없었다면 법성포 단오제는 단절되었을 것이다.

법성포 단오제가 본격적으로 발전할 수 있었던 계기는 2000년에 법성포단오보존회가 법인화와 관련이 있다. 법인화와 함께 보존회가 보다 체계적으로 조직화될 수 있었고, 이런 바탕 위에서 단오제가 보다 발전할 수 있었던 것이다.

이러한 주체적인 단체들 이외에도 법성포 단오제에는 여러 단체들이 행사를 기획하고 직접 참여한다. 2007년 법성포 단오제의 행사에 직·간접적으로 참여한 단체는 굴비특품사업단·영광미용협회·법성생활개선회·법성포 청년 특우회·영광포토매니아·한국서예협회·법성로타리클럽·영광우도농악회·민속연보존회·영광문화원·법성라이온스클럽·미라난타불교대동문화·법성포청년회·법성자율방범대·영광원자력본부·법성포의용소방대·영광신문사·법성생활개선회·영광군청·그네동호회·고려대 민속학연구소·법성청년특우회·영광군수협·광주MBC·한수원영광원자력·해경호 선주·적십자 영광지부이다.

법성포 단오제의 특징 중에 하나는 官과 民이 함께 행사를 준비하고 진행하는 것이다. 물론 이들 모든 단체들이 직접 행사를 기획하고 참여하는 것은 아니다. 그리고 단오제 행사 비용은 여러 단체들의 후원과 협찬을 통해 마련한다. 2007년도 협찬 단체들을 살펴보면 영광군수산업협동조합·민을건설·남화토건·전국양만수산업협동조합·굴비골농협·법성새마을금고, 교보생명이다. 그리고 후원단체는 전라남도·영광군·C&그룹·광주MBC·영광원자력본부이다.

위의 내용과 앞서 법성포 단오제의 개략적인 역사에서도 언급했듯이 법성포 단오제가 오늘날까지 전승될 수 있었던 데에는 법성포 지역의 이들 단체들의 노력을 빼놓고는 이야기 할 수 없다. 물론 단체의 성격에 따라 역할 등은 차이가 있을 수 있으나, 중요한 것은 법성포 지역의 여러 단체들이 상호 긴밀한 관계를 유지하면서 행사를 준비하고 진행한다는 점이다.²²⁾

21) 지금의 법성포청년회가 어떠한 역사를 지니고 오늘날 지역에서 역할을 하고 있는지 정확히 알 수 없다. 다만 일제강점기에도 법성포청년회가 있었던 것으로 확인된다. 일제강점기에 창립된(1918년 8월) 법성포청년회는 문예, 음악, 운동의 3부를 설치하여 지역 운동에 앞장을 섰다. 이들 단체는 지역에서 처음으로 운동회를 개최하였을 뿐만 아니라 토론강연회, 야학회, 신문잡지를 발간하는 등의 일을 하였다(동아일보 1920. 6. 17일자 기사 내용).

22) 법성포 단오제는 2009년 한국을 대표하는 축제로 선정되었다. 특히 법성포단오제는 관 주도의 축제가 많은 지금의 현실태에서도 민 주도의 주제 개최로 널리 알려져 있어, 이상적인 축제 상을 보여준다는 점이 높이 평

법성포 단오제의 참여 단체를 살펴보는 과정에서 주목해야 할 부분은 크게 두 가지 측면이다. 하나는 굴비와 어업과 관련된 단체들이 많이 참여한다는 것이고, 영광원자력본부의 참여와 후원한다는 점이 또 다른 하나다. 특히 영광원자력본부가 법성포와 얼마 떨어져 있지 않은 '가마미 해수욕장'(홍농) 부근에 자리하고 있는 연유로, 이 단체는 법성포단오제뿐만 아니라 지역사회에 직·간접적으로 많은 도움을 주고 있다.

이에 비해 전자에 해당하는 어업 관련 단체들의 참여와 후원은 이 지역이 포구이자 주요 경제상품이 굴비라는 것과 관련이 있다. 그런데 중요한 것은 어업과 수산업 단체들이 법성포 지역에 거주하고 있는 단체들 이외에 외부 단체들도 법성포 단오제에 참여한 적이 있다는 점이다. 이 사실은 1999년도에 행해진 법성포 단오제에서 확인할 수 있는데, 이 해의 단오제를 후원했던 단체 중에는 부산과 경남 마산 지역의 수산업 관련 단체들이 포함되어 있다.²³⁾

4. 법성포 단오제의 성격

음력 5월 5일은 우리말로 단오·수리·重五·端陽·天中節 등 여러 가지 이름으로 부른다. 중국에서의 단오는 漢代부터 문헌에 보인다. 端은 初이고, 午는 옛날 五와 상통하던 글자이니 '端午'는 곧 초닷새라는 뜻이 된다. 重五도 五가 겹치는 5월 5일이라는 뜻이다.²⁴⁾

단오는 우리 나라의 4대 명절 중에 하나이다. 중국에서도 단오 풍습이 있었긴 하나, 오랜 시간을 지나면서 우리 나라의 특성에 맞게 정착되어 오늘날까지 전승되고 있는 것이다. 구체적으로 언급되어 정리된 것이 부족한 탓으로 어떤 연유로 정착하였고, 본격적으로 발전된 시기는 알 수 없다. 다만 단오가 농경문화와 연관되어 있다는 점에서 볼 때 단오의 역사를 간접적으로 추정해 볼 수 있다.

우리 나라의 지형은 남북으로 길게 늘어선 형태다. 이로 인해 아래쪽에 자리하고 있는 제주도와 북쪽에 자리하고 있는 이들 지역 간의 기후차가 매우 심하다. 지역 간의 심한 기후차는 남·북한의 생활문화에도 고스란히 반영되었는데, 우리의 주요 생업인 농업을 보더라도 이 흔적을 쉽게 확인할 수 있다.

우리 나라를 문화권으로 구분하는 것 중에 하나가 바로 단오권과 추석권, 그리고 단오·추석복합권이다. 이것은 앞서 언급한 우리 나라의 지형적 특징과 관련 있다. 이들 문화권을 보다 자세히 언급하면 단오권은 단오 행사가 두드러진 경우이고, 추석권은 추석 행사가 단오에 비해 두드러진 경우를 이야기 한다. 지역별로 보면 북

가되고 있다.(영광군·목포대 문과관광산업연구소, 『2009 영광법성포 단오제 및 굴비축제 평가보고서』, 2009, 149쪽).

23) 1999년 법성포단오제 행사 자료집 참고

24) 장주근, 『한국의 세시풍속』, 형설출판사, 1981, 236쪽.

쪽은 단오가 강하고, 남쪽은 추석이 강한데, 이런 양상이 지역에 따라 차이가 보이는 것은 우리의 농업에서 많이 재배했던 벼와 보리 재배와 관련이 있다. 김택규의 연구에 따르면 단오는 파종·이앙·성장의례와 관련된 것으로 모심기 이전에 벼의 성장을 기원하기 위한 농경의례이다. 즉 단오권이 강한 지역에서는 단오를 하고 난 뒤에 바로 모심기를 했는데, 단오권이 강한 지역은 비교적 북쪽에 자리하고 있어 단오 이후에 모심기를 했다는 것이다.²⁵⁾ 조선족 민속에 대해 기록하고 있는 『조선족민속』의 5월 행사 단오에 대한 글에서도 이를 확인할 수 있다.

옛날 우리 조상들은 봄 파종을 끝마친 5월 초에는 그해 풍년을 맞이하기 위하여 가족적대제전을 거행하고 음주가무를 하면서 즐겁게 놀았다. 이날은 〈수리〉 또는 〈水瀨〉라고 하여 여울이 밥을 뿌려 넣는 풍습이 있었다는데 이것은 龍神을 대접하는 것이라”고 한다. 그리고 단오는 북방일수록 성대히 지내는 반면, 남쪽에서는 가을 보리를 베고 그 땅을 갈아 번지에 벼모를 심기에 대단히 바쁘기 때문에[농번기] 단오를 크게 지내지 않는다.²⁶⁾

위에서 언급한 내용을 주목하지 않더라도 우리 나라의 단오는 농경문화와 관련이 있음을 여러 사례를 통해 알 수 있다. 물론 단오날 행해지던 여러 풍속에서 농경과 관련되지 않은 내용이 있긴 하나, 단오와 농경문화의 관련성은 긴밀하다 할 수 있다. 단오날 행해지던 마을곳의 경우만 보더라도 모심기를 전후로 하여 벼가 잘 자라기를 기원하는 목적으로 진행되는 경우를 쉽게 살펴볼 수 있다.²⁷⁾

단오가 농경문화적 요소가 강하다는 사실과 주로 북쪽에서 강하게 나타나는 것으로 이해할 때, 남쪽에 위치한 법성포 지역에서 단오 행사가 크게 행해졌다는 사실은 분명 특이한 사례가 아닐 수 없다. 다시 말하자면 영광읍내에서 서쪽 해안 지역에 위치한 법성포 지역은 농업보다는 어업을 중심으로 생활하는 포구라는 점에서 보면 남쪽은 단오가 약하다는 학계의 통설을 다시 한 번 생각해 봐야 한다는 것이다. 실제로 단오가 농경의례와 관련되어 있다는 점에서 보더라도 법성포 단오제는 이와는 조금 거리가 있다. 다만 강릉단오제의 기원 목적 중에 지역의 豐農·豐漁를 기원하고 있다는 사실을 놓고 본다면 법성포 단오제에서도 이러한 목적이 있을 가능성은 배제할 수 없다.

오늘날 법성포 단오제에서 행해지는 여러 행사에서 단오와 관련이 있는 것은 창포로 머리감기, 단오민속놀이체험, 그네·씨름대회이다. 이들 단오 관련 행사들이 이 지역의 특성을 반영한 것이라기보다는 단오날 행해지는 일반적인 풍습이라는 점에서 볼 때 법성포 단오제의 성격을 이들 행사가 반영하고 있다고 단정할 수는 없다.

25) 김택규, 『韓國農耕歲時의 研究-농경의례의 문화인류학적 고찰』, 영남대학교출판부, 1985 260-280쪽.

26) 홍세우 편저, 『조선족민속』(혼상제편), 연변인민출판사, 105쪽.

27) 경남 창녕군 영산에서 전승되고 있는 문화장곳과 자인의 단오굿은 남부지방에 남아 있는 대표적인 단오행사이다. 이들 행사는 모심기 직전 농작물 성장을 촉진하기 위한 농경의례적 성격이 강하다. 이러한 단오행사는 옛날로 거슬러 올라가면 삼국지 위서 동이전의 기록과 같이 오월로서 씨뿌리기를 마치고 신에게 제사 지내는 관습과 그 맥이 닿을 수도 있을 것 같다. 봄에 씨 뿌린 농작물이 여름철에 적당한 일조량과 비를 내려 가을에 풍년을 기약할 수 있게 잘 자라주기를 기원하는 농경민족의 생산축진의 의례일 것이다.(국립문화재연구소, 『한장군놀이』, 1999, 173-174쪽).

특히 ‘강릉 단오제’와 ‘자인 한장군놀이’는 나름대로의 역사성을 지니고 있는 반면,²⁸⁾ 법성포 단오제는 문헌자료가 부족하고 연구가 미비하여 역사성을 확보하지 못한 연유로 이 지역의 단오제의 성격을 규정하는 것은 쉽지 않은 일이다. 또한 앞서 언급한 두 지역의 단오제는 각각 제의를 지내는 대상이 비교적 구체적이지만, 법성포 단오제는 제의 대상이 정해져 있지 않다는 특징을 지니고 있다.

이런 한계를 보이는 가운데에서 법성포 단오제의 성격을 밝혀내는 작업은 무의미할 수 있다. 하지만 분명한 사실은 법성포 단오제는 다른 지역의 단오제처럼 마을의 안녕과 豐農·豐漁를 기원하기 위해서 시작된 것이 아니라는 것이다. 이 단오제가 조기어업이 활발하던 시기에 조기어장의 주요 근거지인 이 지역에서 직·간접적으로 활동하던 상인단체들에 의해 시작되었을 가능성이 높다는 점에서 볼 때 제의성 보다는 상업 자본을 토대로 한 축제적 성격을 지닌 단오제로 보는 것이 타당하리라 생각된다²⁹⁾.

이런 관점에서 보면 법성포 단오제는 지역민을 중심으로 한 역사성을 지닌 제의를 바탕으로 출발한 것이 아님을 알 수 있다. 여타 다른 지역의 단오제와 달리 법성포 단오제에서 행해지는 제의를 보더라도 여러 제의는 물론 각각의 제의 절차 일정한 연계성을 지니고 있지 못하다. 이런 연유로 인해 법성포 단오제는 다른 지역과 달리 전승에 있어 많은 어려움이 있었던 것으로 보인다. 다시 말하자면 법성포 단오제의 출발은 이 지역의 제의와 결부하여 진행된 것이 아니기 때문에 전승하는 과정에서 적지 않은 애로점이 있었다는 것이다.

결국 법성포 단오제의 출발은 여러 학자들이 이야기 하고 있는 난장설은 물론, 본고에서 언급한 조기 어업에 따른 별신굿과 일정 부분 관련성이 있는 것으로 보인다. 이렇게 보면 법성포 단오제는 농경문화적 성격을 반영한 것이기 보다는 조기라는 경제적 토대 위에서 생겨난 단오제로 볼 수 있다. 조기 어업이 활발하던 시기에 이 지역과 직·간접적으로 관련되어 있던 상인들에 의해 법성포 단오제가 시작되었고, 결국 이러한 성격을 지니고 있다는 것이다. 이는 전경욱이 언급하고 있는 법성포 단오제의 ‘파시난장설’과 일정 부분 일치한다.

그렇다고 해서 반드시 법성포 단오제의 출발이 파시난장설과 관련이 있는 것으로 보기에는 다소 무리가 있다. 여기에는 앞서 언급했던 별신굿적 성격 또한 배제할 수 없다. 강릉단오제 때 남대천 변에서 행해지는 단오굿에서 알 수 있듯 법성포 단오제 역시 이러한 곳을 중심으로 출발했을 가능성이 높다. 여기에서 언급하는 곳이라는 것은 제의적 성격보다는 상업적 성격이 가미된 관계로 인해 놀이적 성격이 강한 별신굿으로 보아야 한다. 조기어업이 활발하던 시기에 조기잡이로 인해 막대한

28) 이런 사실은 강릉단오제를 통해서도 확인할 수 있다. 이 단오제도 언제부터 시작되었는지 정확한 연대는 알 수 없으나, 『秋江冷話』와 『江陵誌』에 의하면 그 역사가 고려시대 초까지 올라갈 수 있다. 그리고 강릉단오제는 대관령산신과 대관령국사성황신께 제사를 지내고 마을의 안과태평을 기원하는 제의이자 축제로 오늘날까지 전해져 오고 있다.(국립문화재연구소, 『강릉단오제』, 1999, 11쪽).

29) 물론 별신굿을 지낸 목적에서 마을의 안녕과 풍어를 기원하는 측면이 없었던 것은 아니지만 다른 지역의 단오제처럼 이런 기원의 목적이 주된 것이 아니라는 것에서 차이가 있다.)

수입을 올린 객주와 상인을 중심으로 외지에서 무당은 물론, 각종 연희패를 불러 큰 별신굿을 진행하였다는 것이다³⁰⁾. 별신굿이 열리면 각지에서 온 무당과 연희패들은 며칠 동안 굿판을 벌였고, 이런 과정에서 다양한 난장과 대회 등이 진행되었을 가능성이 높다. 실제로 오늘날 단오제 행사에서 선유놀이와 판소리, 시조창은 물론 다양한 기예가 경연되었다는 점에서 보면 과거 법성포 단오제의 모습을 이런 관점에서 살펴 볼 수 있을 것이다.

5. 결 론

이상에서 살펴보았듯이 법성포 단오제는 나름대로의 역사성을 지니고 있으나, 관련 문헌자료 부족과 함께 연구가 미진한 연유로 여러 부분에서 정리되어야 할 내용이 적지 않음을 알 수 있었다. 이런 현실에서 나름대로 법성포단오제의 유래와 역사, 오늘날의 전승실태, 그리고 여타 다른 단오제와의 비교를 통해 어떠한 성격을 지니고 있는지에 대해 알아보았다.

법성포 단오제의 기원설은 크게 조운난장설과 파시난장설로 나뉘 논의되고 있다. 이 두 기원설의 내용과 법성포 지역의 지역적 특징 등을 고려하면 파시난장설일 가능성이 높지만, 이 설에 대해서는 보다 면밀한 검토가 이뤄져야 할 것으로 보인다. 단오와 파시의 상관성 그리고, 단오제의 성격이 농경의례적 성격이 강하다는 점, 그리고 파시가 조기와 관련되어 있다는 점에서 볼 때 이 무렵에 행해졌을 파시난장설 보다는 법성포 단오제의 출발은 ‘별신굿’과 관련이 있을 가능성이 높다는 것이다. 실제로 과거 법성포 단오제를 기억하고 있는 제보자들의 증언, 그리고 이 시기가 조기잡이가 활발하게 진행되던 시기라는 점, 법성포 지역에 많은 상인들이 거주했다는 사실 등을 종합하면 별신굿에서 단오제 시작되었을 가능성은 배제할 수 없다는 것이다.

이러한 유래를 지닌 법성포 단오제는 전승 과정에서 많은 어려움이 없었던 것은 아니지만, 지역민들을 중심으로 오늘날까지 이어져 오고 있는 우리나라의 대표적인 단오제이자, 축제이다. 오늘날의 단오제 기간은 2박3일이며, 다른 지역에서 볼 수 있는 보편적인 단오날 행사를 비롯해 국악경연대회, 체험 및 전시 등 많은 행사들이 법성포 일대에서 진행된다. 단오제에는 지역의 여러 단체들이 참여하고 후원하고 있는데, 다른 지역에서 흔히 볼 수 없는 민이 중심으로 이끌고 있는 우리나라의 대표적인 축제이기도 하다. 이들 단체들을 자세히 살펴보면 법성포 지역과 직·간접적으로 관련 있는 단체들의 수도 적지 않다. 굴비를 판매하는 영광굴비특품

30) 이경엽은 조선후기에 도서지역과 포구 지역에 유랑연예인들이 대거 몰려들었는데, 이러한 원인은 이 시기에 이들 지역이 돈벌이가 되는 곳이었기 때문이다. (이경엽, 「도서지역의 민속 연희와 남사당 노래 연구」, 『한국민속학』 33, 한국민속학회, 2001, 239쪽). 즉 이들 지역이 경제적으로 활성화 되면서 이들 유랑연예인이 이 지역을 찾아 공연을 해주면서 생활을 할 수 있었다. 이점은 결국 이들 유랑연예인들을 불러 공연을 시켰던 특별한 단체들이 있었음을 보여주기도 한다.

산업단, 영광원자력발전소 등이 대표적인 단체들이다. 이들 단체들의 후원 목적은 차이가 있겠지만, 이들 단체들의 후원과 노력은 법성포단오제가 민간 중심으로 진행되는 데 결정적인 역할을 하고 있다.

이런 역사와 전승양상을 보이고 있는 법성포 단오제는 다른 지역의 단오제와 비교할 때 그 성격이 매우 독특함을 알 수 있다. 그것은 이 지역의 단오제는 농업을 기반으로 하는 것이 아니기 때문이다. 조기어업을 기반으로 한 이 지역의 특성이 반영된 것으로 이해할 수 있는데, 이런 점에서 볼 때 법성포단오제는 결국 경제적 바탕 위에서 출발한 난장, 혹은 별신굿적 성격을 지니고 있는 단오제로 규정하는 것이 바람직 할 것이다. 법성포 단오제에서 행해졌던 다양한 세부프로그램, 그리고 과거의 모습 등을 통해서도 쉽게 이해할 수 있는 부분이라 생각된다.

법성포 단오제에서 무엇보다 중요한 것은 나름대로의 역사를 재조명하고 이를 정립하는 일이라 생각된다. 구체적인 문헌자료의 부족이 주요 원인이겠지만, 결코 쉽지 않은 일이다. 그럼에도 불구하고 이런 작업이 필요한 이유는 법성포 단오제의 성격이 단오제의 성격보다는 단오날 행해지는 지역축제에 머물러 있기 때문이다. 즉 단오제의 유래와 성격 등이 제대로 정리되지 않는 과정에서 나름대로의 역사를 지닌 법성포 단오제가 우리 나라의 일반 축제에서 벗어나지 않고 있기에 이런 작업이 빨리 마무리 되어 본래의 성격이 반영된 축제로 자리잡아야 할 것이다.

이런 작업들이 잘 마무리 된다면 그동안 일반인에게 알려진 단오 풍습에 대한 개념이 또 다른 측면에서 정리될 수 있지 않을까 생각된다. 단오가 반드시 농업과 관련되어 있다는 것이나, 북쪽은 단오가 강하고 남쪽은 추석이 강하다는 통념 등이 법성포단오제에 대한 유래와 전승실태, 성격 등이 어떻게 정리되느냐에 따라 크게 달라질 가능성을 배제할 수 없을 것이다. 그런 점에서 법성포 단오제에 대한 연구는 보다 폭넓은 관점에서 접근해야 올바르게 바라볼 수 있다.

참고문헌

- 『세종실록』 지리지
 동아일보(1920.6.17 기사)
 고려대 민족문화연구원 민속학연구소, 『법성포단오제』, 월인, 2007.
 국립문화재연구소, 『강릉단오제』, 1999,
 국립문화재연구소 예능민속실, 『한장군놀이』, 1999.
 국립민속박물관, 『세시풍속사전』, 2003.
 김일기, 「곰소만의 어업과 어촌연구」, 서울대 박사위논문, 1983.
 金在云, 「위도어촌에 대한 지리학적 연구」, 전북대학교 교육대학원 석사학위논문, 1988.
 김택규, 『韓國農耕歲時의 研究-농경의례의 문화인류학적 고찰』, 영남대학교출판부, 1985.
 農商工部水産局, 『韓國水産誌』 (한국지리풍속지총서301-400), 경인문화사 영인, 2005.
 법성포단오보존회·영광군수협, 『법성포 단오제 자료집』, 1999.
 법성포단오보존회, 『2007 법성포 단오제 자료집』, 2007.
 서종원, 「파시로 인한 지역사회의 문화변화양상 고찰-일제강점기 위도 지역의 조기파시 사례를 중심으로-」, 『중앙민속학』 12, 중앙대학교 한국문화유산연구소, 2007.
 영광군·목포대 문과관광산업연구소, 『2009 영광법성포 단오제 및 굴비축제 평가보고서』, 2009.
 오형묵, 『지도군총쇄록』, 1887.
 원종호, 「법성포의 영광 굴비에 관한 연구」, 한국교원대학교 석사학위논문, 1997.
 이경엽, 「도시지역의 민속 연희와 남사당 노래 연구」, 『한국민속학』 33, 한국민속학회, 2001.
 장주근, 『한국의 세시풍속』, 형설출판사, 1981.
 전경숙, 「법성포 단오제의 지리적 배경」, 법성포단오제」, 고려대민족문화연구원 민속학연구소, 월인, 2007,.
 주강현, 『조기에 관한 명상』, 한겨레신문사, 1998
 홍세우 편저, 『조선족민속』 (혼상제편), 연변인민출판사.

아시아 단오문화의 문화콘텐츠 개발 방향

安光善¹⁾ / 關東大學校 講師

목 차

- I. 문화콘텐츠 개발의 당위성
- II. 단오문화의 디지털화 방향
- III. 단오문화의 DB구축 방향
- IV. 문화콘텐츠 개발을 위한 제언
- V. 결 론

I. 문화콘텐츠 개발의 당위성

아시아 각국에는 서로 닮거나 혹은 비슷한 민·풍습들이 존재하지만 단오만큼 깊이 연구된 세시는 드물 것이다. 비록 단오에 대한 관심과 학문적 발전은 서로에 대한 이해보다는 원조(元祖)에 대한 논의에서 출발하였지만, 결과적으로 단오에 대한 연구는 깊이가 달라졌다.

2009년 중국의 용선축제를 비롯한 단오 풍속이 유네스코에 대표목록으로 등록되면서 단오문화는 도시와 국가를 넘어서 이제 아시아 전통문화로 자리하고 있다. 이제 소모적인 논의를 멈추고 단오문화의 현대적 계승과 상생공영, 공동연구 협정을 비롯한 아시아 단오문화에 대한 포괄적인 이해와 연대를 통한 아시아 축제문화로 발전 승화시킬²⁾ 연구가 진행되어야 한다는 주장이 설득력을 얻고 있다.

또한 아시아의 단오가 근원이 유사하면서도 각자 독특한 문화를 형성했다는 점에서 인류가 개발해온 문화의 다양성을 보여주고 창의성을 증명하는³⁾ 것이라는 데 이

1) (사)강릉단오제위원회 자문위원, 강릉문화원 이사

2) 장정룡, 「한중 단오문화의 차이와 다름」, 『아시아 단오문화, 소통을 위한 국제학술대회』 자료집, (사)강릉단오제위원회, 2009, p 59

견을 보이지 않고 있다.

농경이 중심이던 아시아권에서 단오 절기는 매우 중요한 시기였다. 때문에 각국마다 비슷한 이유에서 출발하였던 절기 습속이 지역적, 사회적, 정치 등의 내부적 문제와 타국과 영향을 주고받는 등 외적으로 변화하면서, 문화적 인식의 차이를 드러내는 것으로 볼 수 있다.

단오문화는 비록 각국마다 형성된 이유나 시기, 특성 등 많은 차이를 보이고, 오랜 세월과 주변 배경으로 인하여 표현의 방식과 상징성이 서로 다르게 나타나기도 하지만 단오를 바라보는 공통된 시각과 각국의 전통문화와 단오문화의 습합에서 새롭게 창조된 문화원형이 존재하고 있을 것으로 판단된다.

따라서 단오문화는 아시아 각국마다 고유한 특성을 보유하고 있으며 다른 한편으로는 서로 닮고 비슷한 풍속을 가지고 있다는 점에서 아시아의 대표적인 문화 콘텐츠로서 손색이 없다.

이러한 시점에서 보면 이번 국제학술대회의 주제인 ‘아시아 단오문화권 국가 교류·협력 네트워크’는 충분한 의미를 갖는다. 문화적 소재를 가지고 국제회의가 열리는 것은 이제는 흔한 일이다. 하지만 단일 문화를 가지고 수년간 계속해서 아시아 각국이 모여 주제를 발표하고 토론을 벌이는 것은 흔치 않은 일이다. 이것은 아마도 단오문화가 갖는 특성에서 비롯되었을 것이다.

이러한 배경을 볼 때 아시아 단오문화의 콘텐츠 개발은 오히려 늦은 감이 있다. 단오문화를 바탕으로 문화콘텐츠가 개발된다면 타국의 낯선 문화와는 다르게 기본적인 정서적 수용 범위가 국경을 넘어 대폭 확대되는 파급력을 가질 수 있기 때문이다.

아시아 단오문화를 문화콘텐츠로 개발하기 위해서 가장 먼저 서둘러야 할 부분은 아시아 단오문화에 대한 국제적 인식을 고양시키는 것이다. 단오문화는 인류에게서 소중하게 전승되어야 할 가치를 가진 문화라는 것을 홍보하여 관심을 유도하고 공감대를 형성하는 것이 첫 번째이다. 이를 위해서는 단오문화를 보존하고 전승, 발전에 관한 방안이 마련이 우선되어야 한다. 각 회원국이 단오문화에 대한 관련 목록을 작성하여 보호와 개발을 위한 제도적 보호 방안을 각 국별로 마련해야 할 것이다.

둘째는 이 같은 정책을 수행하기 위한 최선의 방법은 인터넷을 활용한 아시아 단오문화 관련 사이트 개설이라고 판단된다. 아시아 각국에 산재해 있는 단오문화를 한자리에서 볼 수 있다는 것은 매력적인 일이다. 각국별로 멀리 떨어져 있는 단오문화를 한자리에 묶을 수 있는 인터넷은 활용도에 따라서 기대이상의 성과를 올릴 수 있는 첨단 무기이다.

셋째는 인터넷 홍보와 자료를 공개함으로써 단오문화의 산업화 방안을 찾는 것이다.

3) 황루시, 「단오무형문화유산의 진흥을 위한 지역협력방안」, 『동아시아 공동 무형문화유산 국제포럼』, 강릉시·유네스코한국위원회·동북아역사재단, 2009, pp 79~82

II. 단오문화의 디지털화 방향

아시아 단오문화를 디지털화하기 위한 방법적인 문제는 각 나라의 입장이 다르기 때문에 정답을 논할 수는 없다. 다만 근본적인 측면에서 접근하면서 지속적인 협의를 거쳐 한걸음씩 진전하는 것이 옳은 방향일 것이다.

전통·민속 문화를 디지털로 구축해야 하는 필요성은 첫째 시간이 지나감에 따라 소실되거나 소멸되는 자료를 영구적으로 보존하기 위해서이며 둘째는 국내외에서 쉽게 접근 가능하도록 하기 위해 셋째, 이를 통하여 연구자들의 연구 능력을 향상 시키며 넷째, 디지털 콘텐츠를 통해 교육의 질을 높이기 위해서 이다.⁴⁾

단오문화의 디지털화는 다목적으로 활용 가능하고, 문화콘텐츠를 개발하기 위한 초석이기 때문에 세심하게 접근하고 자료를 두텁게 쌓을 필요가 있다. 따라서 아시아 단오문화를 디지털화하는 방법론에 대한 논의가 필요할 것이다.

단계별로 보면 무엇을, 누가, 어떻게 하느냐에 대한 문제라고 할 수 있다. 즉, 디지털화의 '대상', '주체', 그리고 '구현'에 대한 문제로 나누어 볼 수 있다. 단오문화를 보다 풍성하게 하고 가치있게 하기 위해서는 각국이 자료를 최대한 공유할 수 있도록 서로 노력하고 이것이 곧 문화콘텐츠 개발에 대한 미래 지향적 방향에 기초 작업과 연결되어야 한다.

1. 디지털화의 대상

단오문화 중에서 어떤 부분을 어떻게 디지털화해야 할 것인가에 대해서는 많은 논의가 필요할 것이다. 한 나라의 문화를 통합하기도 어려운데 아시아 각국의 이해가 상충될 수도 있는 프로젝트를 수행하면서 원만하기만을 기대할 수는 없다.

더욱이 일차적으로 언어문제가 노출될 것이며 나라별로 디지털화에 대한 관심과 이해의 문제가 뒤따를 것이다. 그리고 자국의 단오문화를 어디까지 디지털화할 것인가, 정보는 어떻게 구조화 할 것인가 등등의 난제들을 예견할 수 있기 때문이다. 이것은 결국 프로젝트가 이어지는 동안 지속적인 관심과 협의가 필요하다는 것을 의미한다.

문화유산의 디지털화라는 의미는 문화유산에 대한 자료, 문자, 사진, 음향, 동영상, 지도 등의 다양한 정보를 보존 및 이용에 효율성을 높일 수 있도록 전자적인 형태로 변화시키는 것이다. 또 변환된 디지털콘텐츠를 전자매체에 수록하는 일련의 과정이다.⁵⁾

따라서 아시아 각국의 단오와 관련된 모든 것을 디지털화하는 것을 원칙으로 삼아야 할 것이다. 단오문화의 자료 수집과 제공하는 과정에서 자국의 정치, 경제, 사회적인 이유나 혹은 스스로의 판단에 의해서 빼놓은 것이 어찌면 가장 중요한

4) 이춘근, 『한국 기록유산 현황과 보존전망』, 제1회 유네스코 직지상 기념 학술심포지움, 2005, 청주시

5) 이남희, 「동남아시아 세계문화유산 디지털화의 현황과 전망」, 『인문콘텐츠』 제5호, 2005, p132

사실을 담고 있을지도 모른다.

자국의 단오문화를 가감 없이 현장의 모습 그대로 수집하여야 한다. 그래야만 타국, 자국의 학자들이 주어진 자료를 토대로 비교연구 등을 통하여 새로운 연구 결과물을 내놓을 수 있다. 유형유산은 변화하는 모습이 눈으로 확인되지만 무형문화유산은 변화하는 모습이나 왜곡 등을 확인하기 어렵기 때문에 자칫 시간을 놓치면 영영 잃어버리는 최악의 상황을 초래할 수도 있다.

실제 개발 분야를 어떻게 분류하고, 어느 선까지 소개할 것인가 등에 대한 문제는 각국마다 여러 가지 안이 제시될 수 있을 것이다. 먼저 강릉단오제 관련 홈페이지를 예로 보자.

한국콘텐츠진흥원의 문화콘텐츠닷컴⁶⁾에 게재된 강릉단오제 메인 화면은 크게 강릉단오제, 유교식 제의, 단오제 굿, 관노가면극 등으로 문화원형을 상위메뉴를 나누고 상업용으로 콘텐츠 관을 별도로 구성해 놓았다. 강릉단오제에는 유래 및 역사, 전승보유자 현황, 고증자료, 강릉단오제 들여다보기로 하부메뉴를 나누었고 유교식제의는 복식, 홀기, 축문, 제기, 제수, 칠사당을 비롯한 산신제와 국사성황제, 영신제, 영신행차, 조전제, 송신제, 소제의식으로 구분하였다.

단오제굿에는 개요, 무가, 무구, 무속춤, 장단을 구분하여 소개하고 관노가면극에서는 등장인물, 춤사위, 가면자료, 놀이마당, 음악의 이해까지 차례로 펼쳐놓으며 콘텐츠관에 시나리오, 이미지, 그래픽, 사운드, 동영상, 애니메이션을 모아 놓았다.

강릉단오제 행사를 주관하고 있는 (사)강릉단오제위원회는⁷⁾ 역사와 성격, 구성, 단오콘텐츠 등 3개 부분으로 간략히 메인메뉴를 정하고 역사와 성격을 첫부분에 올렸다.

구성은 제례, 무당굿, 관노가면극으로 강릉단오제 지정문화재 분야를 구분하였으며 제례에서는 제의의 대상, 공간, 방법을 소개하고 있다. 무당굿에서는 제차, 굿마당을 관노가면극에서는 줄거리와 등장인물과 상징성 비교적 간략히 소개하고 있다.

단오콘텐츠의 하위메뉴는 단오제, 민속, 구비문학으로 3분하고 콘텐츠 별로 핵심적인 내용만을 소개하고 있는 것이 특징이라고 할 수 있다. 단오제 콘텐츠로 신주담기, 영신행차, 국사행차, 단오유적, 씨름, 그네, 난장 등을 소개하고 있다. 민속에서는 강릉에 전해지고 단오장에서 만날 수 있는 농악, 답교놀이, 오독떼기, 용물달기를 설명하면서 단오세시풍속은 체험행사로 함께 소개하고 있다. 구비문학으로는 서사무가 설화를 간단히 나열하고 있다.

(사)강릉단오제보존회는⁸⁾ 상위메뉴로 보존회를 소개하는 메뉴와 강릉단오제, 콘텐츠 자료관, 커뮤니티 등 4개 부분으로 나누었다. 먼저 강릉단오제에 대해서는

6) 문화콘텐츠닷컴, <http://danoje.culturecontent.com/>

7) 강릉단오제 위원회 <http://www.danojefestival.or.kr>

8) 강릉단오제 보존회. <http://www.danoje.or.kr>

개괄적인 설명과 더불어 역사와 설화, 제례, 단오굿, 관노가면극, 지정문화재행사로 설명하고 있으며 콘텐츠 자료관에는 사진, 소리, 영상, 문서 자료가 모아져 있다.

한반도단오문화종합정보는⁹⁾ 상위 메인메뉴에 단오알기, 데이터열람실, 전자연표, 공간정보, 커뮤니티로 짜여져 있으며 단오알기는 유래와 의미, 세시풍속, 전국의 단오행사, 북한과 이웃나라, 전승현황, 관련링크가 연결되어 있고 데이터열람실에는 디렉토리 서비스, 색인어열람, 멀티미디어자료실, 검색서비스가 마련되어 있다. 또 전자연표에는 시대별로 각종 자료를 구성해 놓았고 공간정보는 문화지도를 올려놓았다.

이상에서 살펴본 것처럼 대부분의 강릉단오제 관련 사이트는 문화원형별로 나누어 이미 분석된 자료를 토대로 단오문화를 소개하고 있는 것을 알 수 있다. 문화원형을 중심으로 문화요소들을 나누고 묶어서 특징을 설명하고 있다.

현재 웹상에서 공개되고 있는 사이트는 강릉단오제의 의미나 학술적인 자료, 가치 등을 제공하기 보다는 단오문화가 가진 정보의 전달로 만족하고 있는 것으로 보인다. 정보의 제공은 지속적인 홍보와 단오문화에 대한 관심을 유도한다는 의미에서 긍정적이다. 문제는 더 이상 진화하지 않는다는 데 있다.

아시아 각국별로 단오문화를 보다 세밀히 조사 연구하여 주제별로 나누고 구조화는 것이 바람직하다. 그렇게 디지털화 된 자료들은 단오문화의 특성을 널리 알리고 인터넷을 통해 인류의 보존가치를 높이는데 활용될 것이다.

그리고 단오문화를 문화콘텐츠로 개발하기 위해서는 무엇을 어떻게 하는가에 대한 의문에 답을 구해야 한다.

본고는 각국의 단오문화의 자료를 수집하고 정리하여 세계인들에게 공개하는 방향을 설정해 보는 것이 1차적인 목적이다. 그 실천 방안으로 자료를 디지털화하여 웹사이트에 공개하는 것으로 연구 범위를 정하였지만 디지털화에 대한 연구는 문화콘텐츠 개발을 위한 토대를 마련하는 것으로 다른 방향이 아니라 같은 목적을 추구하고 있다.

단오문화를 디지털화하면서 문화콘텐츠 개발과의 연결은 당연한 수순이다. 아시아 단오문화를 인터넷에 소개하고 콘텐츠로 연계하기 위한 각국별 노력이 성패를 좌우할 것이다.

한국문화콘텐츠진흥원이 ‘문화원형디지털콘텐츠사업’에서 지향했던 3개 부분 개발전략은 좋은 예가 될 것으로 판단된다. 지난 2004년 한국문화콘텐츠진흥원이 시행했던 ‘문화원형디지털콘텐츠사업’의 목적은 일반인들에게 우리의 아름다운 고유문화를 보다 쉽게, 널리 알리고 관련 연구자와 업계에 체계적인 자료 등을 제공함으로써 강릉단오제를 계승 발전하고 이를 문화콘텐츠화 함으로써 고부가가치화를 유도하는데 있었다.¹⁰⁾

9) 한반도단오문화종합정보 <http://www.danoculture.com>

10) 『우리문화원형의 디지털콘텐츠 사업 최종개발결과 보고서』, 한국문화콘텐츠진흥원, 2004

이는 아시아 단오문화를 문화콘텐츠로 개발하려는 의도와 무관하지 않다. 더욱이 문화콘텐츠를 개발하는 방안을 제시하기 보다는 방향, 공익적 성격 등을 가지고 있어 유효하다.

1. 문화콘텐츠 시나리오 소재 개발분야

문화콘텐츠 시나리오 창작소재 개발을 위한 설화, 역사, 신화, 전설, 민담, 서사무가 등 비교 분석, 해석, 재구성할 수 있는 소재

2. 문화콘텐츠 시각 및 청각 소재 개발분야

고분벽화, 색채, 등 미술 구전민요 음악 건축 무용 무예 공예 복식 등 비교 분석, 해석, 재구성할 수 있는 소재

3. 문화콘텐츠 시나리오 소재 개발분야

의식주, 관혼상제, 세시풍속, 민속축제 등 비교 분석, 해석, 재구성할 수 있는 소재¹¹⁾

2. 디지털화의 주체

개발 주체에 대한 문제는 어쩌면 가장 먼저 고려되어야 할 상황이다. 개발의 주체가 분명하게 드러나지 않으면 작업 중도에 생기는 혼선과 부작용을 정리하는데 어려움을 겪을 수 있다. 물론 개발의 주체는 당연히 생산자들이어야 한다는 것에는 이의가 없을 것이다. 또한 국제사회에서 생산자들을 대신하고 있는 각국의 대표들도 충분한 자격을 갖는다.

하지만 디지털화라는 작업이 생소할 수도 있는 민속현장의 주체들이나 인문학자들에게 무조건 맡길 수도 없는 일이다. 가능하다면 단오문화에 대하여 깊이 연구하고 디지털화 방면에도 경험과 노하우가 있는 학자와 정보 디자인, 디지털 도구 실무 운영자 등과 관계자들이 협력 사업으로 작업해야 가치 있는 생산물을 내놓을 수 있을 것이다.

따라서 단오문화의 디지털화를 모색함에 있어서 아시아 각국의 문화관련 연구자, IT전문가, 디자이너 등 여러 방면의 전문가들의 의견을 청취하고 그것을 종합하여 발전적인 제안을 만들어야 할 것이다.

우선 현재 학술대회에 참석한 인원을 중심으로 자료수집과 디지털화를 이끌어갈 팀을 꾸미는 것도 프로젝트의 실현 가능성을 위한 방편이 될 수 있다. 그렇게 조직된 인원들이 자국의 단오문화 콘텐츠를 웹상에서 소개할 수 있는 자료를 제공하거나 조사 연구에 참여하는 것이 1차적인 접근 방법이기 때문이다.

그리고 아시아민속학회, 또는 문화콘텐츠를 개발하기 위한 전문가 집단 등 다른 조직을 만들어 그들의 주관으로 사무국을 운영하고 자료를 모으기 위한 제반 사항을 진행해야 한다. 즉, 자료 수집 방안을 모색, 인터넷 홈페이지 개발방안, 예산 수립 등등의 문제를 하나씩 풀어가야 할 것이다.

11) 한국문화콘텐츠진흥원, 『우리문화원형의 디지털콘텐츠화 사업계획』, 2003

3. 웹에서의 구현

디지털 콘텐츠가 중심이 되는 지식정보사회에서 수많은 유형의 콘텐츠가 존재한다. 이중에 전통 문화유산을 바탕으로 제작된 콘텐츠가 많은 양을 차지하지만 그 양에 비하여 새로운 고부가가치를 창출해내는 콘텐츠는 미미한 실정이다.

한국문화콘텐츠진흥원이 진행하고 있는 ‘우리문화원형 디지털콘텐츠화 사업’은 문화콘텐츠 사업의 상상력과 창의력의 원천인 창작소재를 제공함으로써 문화콘텐츠 산업의 경쟁력 강화를 도모했으나 학문적 축적이 다양하게 정리되지 못해 결국 기대했던 만큼의 효과를 거두지 못하였다.¹²⁾ 또 문화콘텐츠 산업이 그동안 양적 규모 확충에 초점을 맞추었고 유기적인 공동 활용과 체계적인 활용, 보존에는 미약했던 상황에도 이유가 있었을 것이다.

어쨌든 디지털화된 콘텐츠는 대부분 웹상에서 구현되고 거래 시장을 형성한다. 금전의 이동을 떠나 웹에서 많은 것들이 조정된다. 즉 현대 문화의 큰 조류는 웹에서 형성된다는 점을 간과해서는 안된다. 이제는 웹기반의 콘텐츠가 아니면 젊은 세대에게 외면 받을 가능성이 크고 결국 단절로 이어질 위험이 있다. 연구는 아날로그로 진행하더라도 그 결과물은 반드시 디지털 콘텐츠로 변화시켜야 한다는 것은 명백하다.¹³⁾

아시아 단오문화를 한자리에 모아 놓는다는 것, 전 세계 일반인들이 쉽게 접근하고 용이하게 볼 수 있도록 하는 것은 매우 바람직한 일이다. 아마도 인터넷과 웹이라는 도구가 없었다면 불가능한 일일 것이다. 따라서 단오문화를 디지털화하고 나아가 문화콘텐츠 개발이라는 목적을 실현하기 위해서는 웹상에서의 구현이 지름길이 될 것이다.

그리고 웹사이트를 어떤 형식으로 운용할 것인가에 대한 고민이 있어야 한다. 즉 자국의 메인 홈페이지를 통한 배너 형식의 교류형이나 아니면 각국의 자료를 모아 공동으로 운용하는 공동 개발형 사이트를 창설할 것이냐에 대한 선택인 것이다.

단오문화를 디지털화 하는데 있어서 선행되어야 할 또 하나의 난제가 언어에 대한 문제이다.

1) 교류형

교류형은 각국이 단오와 관련된 별도의 홈페이지가 마련되어 있다는 전제에서 비롯된다. 그렇다면 자국의 단오 홈페이지에 타국의 홈페이지를 연결하는 링크만 디자인하면 될 일이다.

문제는 언어에 대한 장벽이다. 한국에서 중국 사이트에 접속하였을 때 중국어를 알 수가 없기 때문에 아무런 소득을 챙길 수 없다는 점이다. 최근의 웹 2.0은 상호소통을 전제로 하고 있으며 대세를 이루고 있다. 이런 분위기를 놓치고

12) 김기덕, 『한국 전통문화와 문화콘텐츠』, 북코리아, 2008, p 256

13) 정민, 조성문, 2005

정보 제공 차원의 1.0시대로 돌아간다면 관심보다는 외면되는 사이트로 해악이 될 수도 있다.

현재 한국의 전통문화 관광관련 사이트의 외국어 페이지를 보면 대부분이 한글 정보에 비하여 간략하게 소개하고 있다. 이는 한국뿐 아니라 아마도 아시아 각국의 정보 제공하는 방식이 비슷할 것으로 판단된다. 하지만 이것은 결국 정보를 제공하기 보다는 사실감을 떨어뜨리는 결과를 초래할 뿐이다.

교류형의 경우는 한나라에서 나머지 국가들이 제공하는 모든 정보를 스스로 번역해야 하는 수고를 해야 한다. 물론 모든 예산은 자국에서 부담해야 한다. 하지만 자국민들은 웹상에서 다양하고 특색있는 아시아의 단오문화를 안방에서 편안하게 볼 수 있는 장점을 갖는다.

예를 들어 한국 강릉단오제 홈페이지에서 아시아 각국의 단오문화를 소개하려면 홈페이지에 메인메뉴를 만들고 중국 일본 베트남 등지에서 보내주는 자료를 한글로 번역하고 디지털화하여 웹상에 올려놓는 방법이다. 이는 나라별로 필요와 연구를 위한 목적으로 효과적이지만 자국의 구미에 맞는 자료만을 제공하는 등 자칫 본래의 목적을 벗어날 수 있는 소지가 있다.

이를 해결하기 위한 또 다른 방법은 자국의 단오문화는 본인들이 가장 잘 이해하고 있기 때문에 자국의 단오문화를 타국어로 번역하여 제공해 주는 방법이다. 이럴 경우는 오해의 소지가 적고 풍부한 콘텐츠를 즐길 수 있다는 장점을 갖는다. 하지만 한 나라에서 아시아 각국의 언어로 번역하여 제공해야하기 때문에 예산, 번역인력 등 여러 가지의 번거로움이 있을 수 있다.

2) 공동 개발형

공동 개발형은 새로운 단일 홈페이지를 구축하는 것이다. 즉, 아시아 단오문화를 집결시킨 홈페이지를 제작하여 세계 모든 이들이 공유하는 시스템이다. 이러한 개발방식에는 여러 가지 모델이 있을 수 있다.

기본적인 개발 방식은 각국의 언어에서 하나를 공통어로 하여 개발하는 방법이다. 이는 참여하는 나라들이 자국의 단오문화에 대한 자료를 하나의 언어로만 번역하여 개발 기획팀에게 제공하면 된다. 그러면 우선 홈페이지가 완성되어 웹상에서 누구든지 손쉽게 접근할 수 있다.

이렇게 번역되어 홈페이지에 게재된 각국의 단오문화를 받아서 다시 자국어로 번역, 공동 개발된 홈페이지에 올릴 수도 있고 편집 디자인하여 자국 홈페이지에 올려놓을 수도 있다. 이 방법은 공동의 홈페이지를 갖는다는 장점을 비롯한 각국이 교류형 보다 저렴한 비용으로 쉽게 번역하고 참여할 수 있다는 장점을 갖는다. 하지만 언어를 선별하는 과정과 한번 걸러진 번역문을 어디까지 신뢰하느냐에 대한 문제에서 벗어나기 어려울 것이다.

Ⅲ. 단오문화의 DB 구축 방안

개괄적이거나 단오문화의 디지털화 방향에 대해서 살펴보았지만 자료의 구조화가 이루어지지 않은 상태에서 디지털화 작업은 자칫 사상누각이 될 수 있다. 전통문화를 배경으로 한 많은 콘텐츠들이 개발되었지만 데이터베이스 구축 단계에서 실효를 거두지 못하면서 결국 기대에 못 미치는 콘텐츠들이 즐비한 실정이다.

전통문화를 디지털화하는 이유 중 하나는 인터넷 상에서 검색의 용이성과 접근성을 높이기 위한 방편이다. 따라서 자료를 인터넷이나 기타 미디어에서 접근이 용이하도록 데이터베이스를 구축하는 것은 필수적인 것이다. 그러기 위해서 가장 선행되어야 할 작업이 자료의 구조화라고 할 수 있다.

자료를 구조화하는 방법은 데이터베이스 분야에서 여러 가지 방안이 개발되어 있으나 본고에서는 의미구조를 활용하여 구조화하는 방안을 알아보고자 한다. 본고에서 자료의 구조화와 데이터베이스 구축을 나누어 설명하고 있으나 사실은 같은 것이라고 할 수 있다. 어떻게 구조화하여 데이터베이스를 구축하느냐에 대한 과정의 하나일 뿐이다.

문화유산을 디지털화하여 저장하는 방법으로 문화유산 전체를 저장하거나 또는 필요에 따라서 시간이나 진행 상황을 염두에 두고 분류하는 방법을 사용해 왔다. 즉 원본, 아카이브 자료, 이미 구조화된 그대로를 수용하거나, 가지를 모아가면서 필요에 따라서 분할하는 방법이다. 특히 제도화된 데이터는 구축 시스템에 의해 체계적으로 정리되지만 현장에서 채록되는 데이터는 일반 DB와 체계를 달리할 수밖에 없다.

이 같은 방법은 많은 시간을 요구한다. 자료를 만드는데 많은 시간이 필요하고, 디지털화 할 경우에는 대용량의 저장장치가 필요하다. 훗날 활용을 위해 자료를 찾을 때도 많은 시간을 요구하기 때문에 효율성이 떨어진다.

긴 시간과 대용량의 저장장치가 필요한 것은 데이터베이스(DB)를 구축하는데도 어려움을 가중시킨다. 업로드나 다운로드, 스트리밍으로 오랜 시간을 보내야 한다면 그만큼 오류의 확률을 높이는 것이다.

1. 최소의미구조

단오문화를 자료화할 때 개개인 마다 판단의 기준이 다를 수 있다. 이는 하나의 사물을 놓고 서로 보는 방향에 따라 달리 보이는, 맹인 코끼리 만지기와 다를 것이 없다. 자신이 보고 느낀 것 이외의 것을 담아내기란 어려운 법이다. 이미 단오문화는 많은 것들이 사라졌거나 소멸이 진행 중이다.

하나의 문화요소가 의미를 갖기 위해서는 비주얼¹⁴⁾, 혹은 이미지가 있어야 한

14) 조은하·이대범, 『스토리텔링』, (주)북스힐, 2006. p. 110. “비주얼은 존재감이 없는 대상물을 실제로 존재하는 것처럼 효과적으로 표현하는 상태 혹은 현상을 의미한다. ‘가상(假想)’이라고 표기할 경우의 의미는 ‘꼭 그렇지 않거나 또는 그런지 아닌지 뚜렷하지 않은 것을 그렇다고 가정하여 생각’ 하는 것이 비주얼

다. 이는 기표와 기의라는 개념을 가지고 사물을 바라보는 기호학의 의미 분석 체계와 비슷한 양상을 보인다.

따라서 복합적인 의미와 상징을 가진 문화를 그대로 디지털화 하여 공개한다는 것은 연구자들이나 보는 이들의 잘못된 해석을 유도하는 우를 범할 수 있다. 이것은 보이고자 하는 문화단위가 중첩된 의미를 가지고 있기 때문에 발생할 수 있는 오류이다.¹⁵⁾

이 같은 오류를 막기 위해서는 문화원형의 세분화가 필요하다. 여기서 세분화는 의미를 갖는 단위로 나누어 가는 방법을 말한다. 이렇게 세분화 한 것을 의미구조라 한다. 의미구조 중에서 가장 작은 단위를 최소의미구조라고 하는데 이는 아시아 각국의 단오문화를 디지털화하고, 데이터베이스를 구축하는데 있어서 가장 근본이 되는 초안이 될 것이다.

일례로 강릉단오제 신주담기를 구조화하는 방안을 살펴보자. 문화콘텐츠닷컴¹⁶⁾의 콘텐츠관 동영상 부분에 첫 번째 게재된 신주빚기 영상물은 avi파일로 5분 4초 동안 상영된다. 인트로 화면이 지나고 칠사당→금줄→황토→술 담을 재료→시청→쌀과 누룩→시가행진→신주미봉정→행렬 도착→술향아리 소독→부정굿→하미→술담기→제례 순으로 이어진다.

콘텐츠 설명으로 ‘강릉단오제를 준비하는 과정의 하나로서 가장 먼저 행해지는 의식이다’라고 되어 있다. 15장면 이상으로 구성되어 있어 총 상영시간 5분을 나누면 1개 요소마다 약 10~15초 정도 소요되고 있다.

편의상 단위별로 나누다면 1차 요소는 신주빚기이며 2차 요소는 칠사당,과 길놀이이다. 3차 요소는 시청, 시가행진, 부정굿, 술담기이다. 4차 요소로 금줄과 황토, 하미, 신주미봉정, 술독소독 등등이다. 2차와 3차 요소는 신주빚기에 꼭 필요한 개체들이다. 하지만 4차 요소의 경우는 상징물이거나 날개¹⁷⁾ 혹은 속성으로 분류된다.

신주근양										
길놀이				칠사당						
시청		가두행진		부정굿			술담기			
쌀	누룩	행진	신주미봉정	물	불	굿	하미	소독	금줄	황토

(Virtual)에 대한 해석이다.”

15) 안광선, 「강릉단오제 문화원형과 문화콘텐츠 연구」, 관동대 박사논문, 2010, pp 140~141

16) <http://danoje.culturecontent.com>

17) 세분화 중 가장 낮은 단계로 문화원형과 문화요소에는 속하지만 자체만으로는 의미를 갖지 못하는 것들을 통칭한다.

이런 요소들이 한데 모여져 완성된 것을 신주빛기 콘텐츠라고 할 수 있다. 최소 의미구조로 구조화 시키면 신주근양의 동영상은 칠사당, 길놀이(누룩과 쌀) 그리고 부정굿과 술담기로 이어지는 3차 요소만 있으면 된다. 나머지는 날개로 처리해도 무방할 것이다. 그렇다면 신주근양을 1분 이내에 소개할 수 있다. 처음 시간의 5분의 1로 줄인 것이다. 그만큼 오류의 확률도 줄일 수 있다.

구조화를 다시 정리한다면 시공간에서 의미체계를 갖고 있는 하나의 대상을 대상 그 자체로 보는 것이 아니라 의미를 가진 개체들이 모여 이룬 것으로 보고, 그 대상을 다시 의미체계로 분리해 내는 것이다. 구조화를 통하여 대상이 가진 본질, 정체성을 파악하는데 보다 신속하고 정확한 정보를 제공할 수 있으며 다른 문화와의 접촉에서도 고유의 특성을 지킬 수 있을 것이다.¹⁸⁾

문화요소를 최소 의미구조까지 세분하는 또 다른 이유는 활용 가능성을 높이기 위해서이다. 문화요소는 세분하여도 그 의미를 크게 훼손하지 않는다. 오히려 명확하고 단순해진다. 따라서 문화원형 전체를 묶는 것보다 세분하는 것이 문화콘텐츠의 계획 수립, 및 제작, 활용 가치 면에서 보다 효율적이라고 할 수 있다.

최소 의미구조 설정은 문화원형을 가지고 전송프로그램을 기획하거나 혹은 온, 오프라인에서 문화콘텐츠를 제작할 때 더욱 중요한 의미를 가질 수 있다. 문화요소는 독립적이며 각각의 단위와 크기로 나누어 질 수 있다. 이것은 시간과의 전쟁을 벌이는 문화콘텐츠, 디지털 콘텐츠 제작에 있어서 절대적인 요소가 될 수 있다. 왜냐하면 어떤 장면이, 어느 위치에, 어떤 의미를 가지고, 어떻게, 얼마동안 삽입될 것이라는 것을 사전에 정확하게 알 수 있기 때문이다.

이것은 필요 이상의 의미 확산을 막고 예측할 수 없는 여러 분야의 활용에 있어 보다 정확한 의미와 상징성을 부여할 수 있다는 뜻에서 출발하였다. 하지만 자료의 정확성을 위해 전문가의 판단이 필수적이며 다른 한편으로는 다양하고 심오한 의미를 가진 민속 행위를 단 몇 가지 해석으로 압축함으로써 행위 자체를 너무 단순화 시킨 것도 인정해야 할 부분이다.

2. 데이터베이스 구축 방안

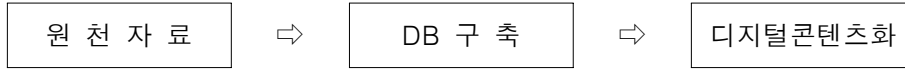
효율적인 DB를 구축하기 위해서는 먼저 DB 구축 사업의 목적을 충분히 이해하는 것이 우선이다. 그리고 그 목적에 걸 맞는 데이터를 제작하고 창고를 만들어 쌓으면 기본적인 목적은 달성하는 것이다.

앞의 구조화에 대한 논의를 잘 살펴보면 구조화는 비주얼, 이미지에 의존하고 있다는 것을 알 수 있다. 우리는 이미지를 통해 의미를 생성한다. 문화요소들의 비주얼과 이미지를 통하여 의미를 생성하고 분류해가는 것이다. 이것은 데이터를 구축하는데 중요한 유형이 된다.

데이터베이스 작업은 어떤 유형이든 기본적인 형식을 가지고 있다. DB구축을 위해 정보나 자료를 축적하는 방법은 대부분 ‘원천자료--> DB 구축--> 디지털

18) 안광선, 『강릉단오제 문화원형과 문화콘텐츠 연구』, 관동대 박사학위논문, 2010, p 147~148

콘텐츠화’ 라는¹⁹⁾ 비슷한 양상을 보이는데 이것 또한 목적에 따라 정도를 달리 하기도 한다.



원천자료를 확보한 첫 번째 상태를 두가지로 볼 수 있는데 하나는 촬영이나 자료 확보 이후 더 이상의 진전이 없는 상태와 확보 후에 자료를 정리하여 구분한 상태까지이다. 전자와 후자는 한 단계의 차이를 보이지만 원천자료임에는 틀림이 없다.

두 번째 단계가 보통 DB를 구축하는 것이다. 이때는 이미 확보 가능한 데이터의 분류와 특성별 메타데이터가 작성되어야 한다. 이 단계를 만족스럽게 해결한다면 디지털화는 손쉽게 이루어 질 수 있다.

앞서 살핀 구조화 즉, 최소의미구조는 준비 단계에서 2번째 단계를 효과적으로 구조화 할 수 있다. 특히 현장에서 채록되는 많은 정보량을 걸러내고 체계화시키기 위해서 최소의미구조에 따른 분류작업은 데이터를 소화하는데 절대적이라고 할 수 있다.

DB를 구축하는 단계는 ‘준비 → 구축 → 검사’ 등 3단계이다. 준비단계는 대상 원천자료를 선정하고 수집하는 것을 시작으로 분류와 목록작성, 정리까지이다. 이때 원천자료에 대한 키와 개체 그리고 연결고리, 관계성 등을 고려하여 미리 메타데이터가 작성되어야 한다.

즉 선택된 하나의 문화요소는 검색, 스키마 속성 등 효과적으로 관리할 수 있는 정보를 가진 키(key)를 가져야 하는데 이것이 심층구조의 코드, 또는 최소의미구조이다. 날개는 속성으로 파악되어야 할 것이며 키와 날개간의 연결고리는 일대일 대응보다는 키 하나에 여러 개의 날개로 연결되어야 한다.

구축단계에서는 원천 자료의 범위를 설정하고 동영상, 이미지, 사운드, 텍스트 등으로 나누어 취합하고, 마지막 단계에서는 자료의 키와 메타데이터를 비교하면서 취합된 자료들과의 연결고리를 검사해야 한다.

디지털콘텐츠화 단계는 원천자료들을 적절한 포맷으로 디지털화 하는 것이다. 즉, 동영상은 디지털로 바꾸고 편집하여 컴퓨터에서 볼 수 있는 wmv나 MPEG 파일로 변환하여 저장하면 될 것이다. 이미지의 경우는 원본을 스캐닝하거나 촬영하여 파일을 보정하고 JPEG, TiFF, BMP 등의 파일형태로 바꾸어 저장하면 된다. 사운드는 MP3, 텍스트는 PDF로의 전환 저장이 가장 많이 활용되고 있는 형태이다.

19) 「문화원형의 문화콘텐츠화 정책현황」, 『2007 정책기획과제』, 정책기획원, 2007, p. 77

IV. 문화콘텐츠 개발을 위한 제언

문화콘텐츠를 개발하는 단계가 일정하게 정해져 있는 것은 아니지만 그동안의 연구를 종합해 보면 ‘문화적 토대 연구 ⇒ 문화적 자원 확보 ⇒ 문화 콘텐츠 개발 ⇒ 문화산업자원화 ⇒ 문화상품화’ 등의 단계로 진행되었다는 것을 파악할 수 있다.

어느 지역이나 문화적 원천 소재를 활용하여 문화콘텐츠를 개발할 경우 그 기초 작업으로 주변 자원을 폭 넓게 연구해야 한다는 것은 공통된 의견이다. 이렇게 수집된 자원들은 문화콘텐츠로 개발하기 위해 가공단계를 거칠 것이며 산업화되어 대중들에게 선보이는 과정이 곧 문화콘텐츠 개발단계라고 할 수 있다.

먼저 아시아의 문화적 토대를 비롯한 단오문화를 포괄적으로 연구하고, 수집하는 과정이 우선이다. 여기에는 아시아 각국이 자국의 단오문화에 대한 각종 자료와 연구 성과물을 제공해야 하며 이것을 바탕으로 종합적인 아시아 단오문화를 연구하여 농축된 결실을 거두어야 한다.

1. 공공콘텐츠 개발 방안

‘21세기는 문화의 세기’라는 주장이 낡설었던 시절이 지나고 이제는 ‘문화콘텐츠 시대’라는 말이 바짝 다가섰다. 그 만큼 우리는 다양한 문화콘텐츠를 향유하고 소비하며 삶을 영위하고 있는 것이다.

이제 콘텐츠나 문화콘텐츠에 대한 정의는 사람들이 감각기관을 통해 보고, 듣고, 맛보고, 입혀지는 모든 자원들로 확대되었다. 사람들이 지적, 정서적으로 향유하는 모든 종류의 무형 자산을 포괄적으로 수용하는 것이 문화콘텐츠인 것이다.²⁰⁾ 따라서 문화콘텐츠는 우리 삶에 깊이 녹아 있는 일상 같은 것이기에 계속해서 개발을 위한 노력을 경주하고 있는 것이다.

지금 우리에게 보다 중요한 것은 지역의 문화와 자원을 어떻게, 무엇으로, 왜 개발하느냐 하는 것이다. 공익을 위해 개발하는 문화콘텐츠는 문화원형 가치의 보호와 전승에 중요한 역할을 할 수 있다. 또한 문화원형으로부터 확립되는 정체성은 사회통합의 구심점 역할을 한다는 점에서 더욱 강조되어야 한다.

아시아 각국의 단오가 가진 문화의 파급과 단오의 기원을 흠어 올라가는 단오루트 그리고 각국 단오문화의 비교문화적 콘텐츠, 그리고 단오 관련인물의 역사, 서사, 신화 등도 대상이어야 한다. 이는 곧 문화콘텐츠 개발의 원천자료로서 활용될 것이다.

인터넷에 홈페이지를 개방하여 자료와 연구실적 그리고 아시아 각국의 단오문화를 한자리에서 비교하며 볼 수 있도록 배려하는 것 또한 공공콘텐츠의 전형적인 모습이라고 본다.

20) 백승국, 「축제기획을 위한 문화기호학적 방법론」, 『인문콘텐츠』 제6호, 인문콘텐츠학회, 2005. pp. 251~252

2. 문화관광 연계 개발

아시아 단오문화를 온라인에서 개방하면서 얻을 수 있는 부가가치 중 하나가 관광이다. 각국의 단오문화를 서로 이해하고 문화유산을 통하여 삶의 노하우와 생각을 이해하는 종합적인 문화관광으로 추진된다면 만족할 만한 결과를 가져올 것으로 보인다.

최근 관광사업은 고전적인 관광에서 벗어나 오감으로 체험하고 문화와 교육 등이 어울어진 다기능성 관광이라는 관점으로 이동하고 있다. 전통문화와 예술, 자연경관은 아직 관광산업의 주된 프로그램이지만 미디어의 발달과 함께 문화관광이 관광의 주류를 형성하고 있다.

문화관광(cultural tourism)이란 ‘연구여행, 탐구여행, 예술문화여행, 축제 및 문화행사의 참가, 유적지 및 기념비 방문, 자연·민속·예술연구여행, 성지순례 등으로 개인의 문화수준을 향상시키고 새로운 지식·경험·만남을 증가시키는 등 인간의 다양한 욕구를 충족시키는 모든 행동’을 지칭한다.²¹⁾

문화유산에 대한 관광 수요는 아직 높은 편이며 아시아를 묶어 낼 수 있는 문화로서 단오의 모습은 매력적이라고 할 수 있다. 따라서 단오와 관련된 문화유적을 관광지로 개발할 필요가 있다.

강릉단오제의 경우는 무형이면서도 유형문화재가 많은 것이 특징이다. 이에따라 매년 시민들과 관광객, 외지에 거주하고 있는 강릉출신 인사들을 대상으로 단오유적지 답사와 투어를 실시하는 등 관광과의 연계를 꾀하고 있다.

이렇듯이 문화콘텐츠와 관광산업은 밀접하고 상호보완적인 관계를 가지고 있다. 문화산업의 발전을 통해 관광산업은 상품의 경쟁력을 높이고, 관광산업이 흥행하여 국가 브랜드가 강화되면 문화산업의 콘텐츠가 주목받는 계기가 된다. 더욱이 문화콘텐츠가 관광과 연계됨으로써 대중에 노출될 기회를 갖게 되면 아시아 각국의 단오문화에 대한 인지도를 높이는 결과를 가져올 것이다.

민속과 전통문화 등에 대한 디지털 콘텐츠 개발은 이미 전세계적으로 널리 펼쳐지고 있는 사업이다. 자국의 문화를 널리 알리는 홍보적 효과에서 관광자원으로 문화콘텐츠 개발을 위한 창조 사업의 재원으로 활용하기 위한 고부가가치를 산업으로 사회, 경제 등 각 부분에서 각광받고 있다. 더욱이 디지털화된 문화콘텐츠는 다방면에서 활용될 수 있어 그 가치가 높다.

V. 결 론

지금까지 아시아 단오문화의 문화콘텐츠 개발을 위한 준비 작업에 대하여 간단하게 살펴보았다. 아시아 각국들이 현재까지 진행하고 있는 단오문화에 대한 연구와

21) 문화관광부, 『한국문화콘텐츠 관광연계프로그램 개발방안』, 2006, p 23

디지털화 작업과 또 인터넷 홈페이지 구축 등 현황을 정확히 파악하지 못한 것이 아쉬운 점이다.

아시아의 단오문화를 디지털화하고 인터넷에 공개하려면 언어문제와 자료의 구조화의 문제, 그리고 호환성 표준화 등에 대한 문제가 수반된다. 때문에 본고에서는 디지털화와 언어, 구조문제, DB 등에 대해 다루었고, 이를 담아낼 미디어 플랫폼으로 홈페이지 구축 방안을 살펴보았다.

현재 추구하고 있는 아시아 단오문화의 공동디지털화 작업은 어떤 방향으로 나아가야 할 것인지 그리고 어떤 비전을 가질 수 있는지에 대하여 결정되어진 바는 아직 없다. 그러나 그렇게 되기 위한 과정에서 유념해야 할 점들을 정리하는 것으로 이 글을 마무리하고자 한다.

본고에서 언급된 아시아 단오문화의 문화콘텐츠 개발은 첫째 단오문화의 디지털화이며 이것은 단오와 관련된 조사 연구 자료 등 다양한 정보를 디지털로 변환시키는 작업이다. 둘째는 디지털화된 정보를 보존과 이용에 효율성을 높일 수 있도록 구조화하고 데이터베이스화 하는데 있다.

그리고 이 자료들을 담은 플랫폼으로 홈페이지를 개설하여 연구 자료를 개방하고 이것을 통해 공공 문화콘텐츠를 개발하고 관광사업과 연계하여야 한다는 것이다. 이를 적극적으로 수행하기 위해서는 디지털화에 도움이 되는 경험과 지식을 교환하여야 하며 정례적인 워크숍 등을 통한 인적 교류 교육 기술교류 등의 프로그램이 운영된다면 금상첨화일 것이다.

본 연구가 아시아 단오문화의 콘텐츠 개발을 위해 선행되어야 할 연구에 대해 언급하는 차원에서 마무리 되어 마음이 무겁다. 앞으로 속제로 남기고자 한다.

