

韓國 巫俗과 女性 主體性 研究

扈貞煥***

1. 서론

전통을 비평하고 부정하기는 쉽지만, 전통을 재평가하고 익숙해진 전통에 대하여 새로운 가치 평가를 부여한다는 것은 쉬운 일이 아니다. 특히 오랜 역사를 통해 현재까지 미신적인 것으로 배척을 받는 한국의 대표적 민간신앙인 巫俗의 경우 더욱 그렇다. 필자는 대만 중국문화대학에서 10여년 넘게 한국민속학을 가르쳐오면서 巫俗에 대해 많은 관심을 가지고 외국인이 좀 더 객관적인 이해를 할 수 있도록 여러 설명을 시도하고 있다. 어두운 한국 여성사의 역사 문화 굴레 속에서 그래도 여성이 주인공으로 당당히 자리를 잡을 수 있는 영역이 무속신앙이다. 본 연구는 고유하게 존재해왔던 전통 무속신앙의 본질을 새로이 긍정적으로 규명하려는 노력의 일환으로 무속의 여성 이해를 재조명하면서 여성의 주체성 논의에 초점을 맞출 것이다.

무속에서의 한국 여성 주체성이 연구의 주제로 부상하는 데는 한국 주류 사회를 이끄는 유교이념에서 수혜를 받지 못한 여성의 사회적 역할 문제와 깊은 관련이 있을 것이다. 무속은 한국 문화 기저에 자리하고 있는 무의식의 원천으로서 제도와 규범, 논리적 사유를 넘어서는 초현실적 영혼의 영역이다. 자연앞에 무력한 인간의 한계를 극복하려고 창조되고 재생산되어 온 한국 특유의 사회문화적 구성물이라 할 수 있다. 흥미있는 것은 한국 문화에서 일반적으로 인식되어온 ‘인고’, ‘끈기’ 혹은 ‘희생’ 등 소극적 측면의 여성상이 무속으로 오면 여성 역할은 전형적인 여성 양상과 동시에 남성의 특성인 적극적인 사회성 역할을 추구하고 있음을 볼 수 있다는 점에 본 연구의 출발점을 둔다. 무속에서의 여성의 주체성은 여러 각도로 연구되고 있는데, 크게 세 가지 측면의 논의들로 요약될 수 있다. 첫째는 한국 무속신화의 여성 주체의식과 전복적 성격에 주목하는 논의들을 볼 수 있다. 주요 논지는 무속신화 속의 여신의 창조기능과 생산성의 부재를 거론하면서 한국 여성 신화에서 어머니는 자신에게 주어진 시련과 고난을 극복하는 과정에서 자신의 삶을 주체적으로 확립해 가는 전복성을 지닌다는 것이다.¹ 둘째는 한국 무속신화에 등장하는 이중성에 초점을 둔 논의들을 볼 수 있다. 예를 들면 「바리데기」 신화와 「제석본풀이」를 통해 희생제의의 메커니즘이 위기에서 보상으로 신성화가 이루어진다고 보는 것이다. 여주인공 바리데기와 당금애기는 문제해결의 장본인이지만 희생의 제의를 통해 신으로 좌정되고 그 소속 집단을 갱신하고 풍요롭게 한다는 논의를 펴고

*中國文化大學 韓文系主任教授

** This work was supported by the Academy of Korean Studies(KSPS) Grant funded by the Korean Government(MOE)(AKS-2010-CAA-2103)

¹ 장영란(2007), 「한국 신화 속의 여성의 주체의식과 모성 신화의 전복적 기능」, 『한국여성철학』 8, pp.141-171.

있다.² 셋째는 한국 기독교회 민중신학의 관점에서의 민중론적 해석을 들 수 있다. 민중 특히 한국 여성의 삶이 절망과 체념, 억울함과 恨 같은 개념으로 표현되는 독특한 것으로 보고 무속신앙을 통하여 恨의 해체와 恨으로부터의 해방을 지향한다는 해방신학으로서의 새로운 관점을 제시하고 있다.³ 본 연구에서는 여성 주체성 문제가 여성 스스로의 자기인식에서 출발하며, 이것은 의미있는 역할 층위에서 파생되는 경험일 수밖에 없다고 보고, 무속에서의 여성이 인류 생존의 근원이 되는 解怨과 祝願, 그리고 救援과 守護의 주도자로서의 적극적 의미 역할을 어떻게 수행하는지 巫堂, 巫俗神話 그리고 家神信仰을 중심으로 총괄적으로 점검하려 한다.

한국 무속은 한국문화의 기층을 형성하고 있는 한국인의 원초 신앙이며, 심층문화이면서 사상의 원천으로 알려져 있다. 한국 고대문화의 일부분을 기록으로 남기고 있는 『三國志·魏書·東夷傳』을 보면, 迎鼓·無天·東盟 이라고 불렀던 제천의례는 안녕과 풍농을 기원하는 국가적 차원에서 굿의 형태를 보이고 있다. 무속적인 성격은 최초의 건국신화인 단군신화에서부터 발견된다.⁴ 제정일치시대에서 巫가 왕권을 상징하는 대표적인 것으로서는 국가의 우두머리인 왕을 巫의 의미를 가진 ‘次次雄’이라고 불렀던 기록이다.⁵ 무속은 이와같이 백성과 임금이 공동으로 향유했던 국가적인 의례였으나, 차츰 외래 종교사상이 유입됨에 따라 공식적인 차원에서의 주도권을 상실하게 되면서 주변적인 종교로 변해갔다. 또 하나의 설명은 제천의례가 수백년 동안 반복되어오는 동안 차츰 굿 자체가 정형화되고 추상화되면서, 개인의 생사회복과 관련된 일반 굿들로 굳어지기 시작했다는 것이다. 즉, 본래의 농사와 戰勝이라는 특수한 목적만을 위한 것이 아니라 인생의 모든 곡절과 관련된 除厄과 평안을 기원하는 개인적 차원의 의례로 한정되어 갔던 것이다. 제사장의 이미지가 핵을 이루었던 신화시대를 지나 정치와 종교의 분리가 본격화되면서 국가체제의 성립과 외래 종교의 전입으로 무속은 지배문화에 의해 부정되거나 소외되었다.

불교가 유입되던 초기에는 무속과 불교 간의 갈등이 발견되고는 있지만, 불교 자체의 포용적인 성격 때문에 그 토착화 과정에서 일부가 무속의 신앙체계로 융합되어 공존하고 있음을 볼 수 있다. 그러나, 조선조는 유교를 정치적 지도 이념으로 건국되었던 만큼 무속에 대한 탄압과 배척을 실시했다. 남성들의 신념체계가 유교적인 것으로 변화되면서 정신적 영역뿐만 아니라 일상생활 속 행위들을 철저히 통제하는 강력한 규범으로 자리잡아갔다. 이 시기 무속이 배척 받았던 주요 원인으로 비합리성과 비윤리성이 지적되고 있다. 무속 의례를 미신적이고 올바르지 못한 제사, 즉 淫祠라고 부르며, 조상의 영혼을 무당의 집에서 모시기 때문에 불효를 조장하고 또 男

² 염원희(2010), 「무속신화의 여성 수난과 신기능의 상관성 연구」, 『한국무속학』, pp.305-333.

³ 최만자(1990), 「한국무속에 대한 여성신학적 해석(I)」, 『한국여성신학』 12, pp.36-48.

⁴ 유동식(1981), 『한국무교의 역사와 구조』, 연세대출판부, p.33. 祭政一致시대의 왕권을 상징하는 신성물인 三符印이 巫具를 가리킨다고 해석하고 있다.

⁵ 『三國遺事』 紀異 卷第二 南解王 <南解居西千 亦云次次雄 是尊長之稱 唯此王稱之 父赫居世...>

巫가 女巫로 變服하여 다님으로 풍기를 문란케 한다든가, 의례에 너무 많은 비용을 낭비한다는 것 등 무당을 조선시대 팔천(八賤)의 하나로 취급하여 완전히 사회적 기능을 배제하고⁶ 「經國大典」을 통해 법제화되기까지 하였다.⁷

그러나, 유교이념은 그것을 통해 특별한 권리를 수혜받지 못하는 하층민과 여성의 종교적 신념체계로 자리할 수는 없었다. 여성들은 표면적으로는 유교적 방식에 동화되는 것처럼 보이면서도 그 의식은 삶의 기저를 이루어난 무속적 사상에 강하게 근거했다. 여성들의 삶의 방식에 보다 부합되는 종교의 필요성이 여전히 존재하고 있었기 때문이다. 특히, 이성적이고 합리적인 유교적 이념체계의 지배아래 억압당하는 처지에 있던 대다수 여성들에게는 보다 근원적 생명력에 근거한 자신들의 성향에 부합되는 종교적 안위가 필요했을 것이다. 따라서 무속신앙은 전통적인 사상과 생활방식에 보다 가까운 여성들의 영역으로 자리잡아갔다. 무속은 고려시대 이후 유학자를 선두로 사회로부터 끊임없이 배격을 받으면서도 오늘날까지 사회적 역할을 부여받지 못하고, 가정내적 존재로 한정되었던 여성들에 의해 계승되어왔던 것이다. 남성지배사회에서 정신적 지주를 찾지 못해 방황으로 일관해온 한국 여성들의 무의식에 잠재한 주체성 욕구, 즉 의미 역할 갈망에 주목하면서 여성과 무속신앙 관계에 대한 정면적 가치를 巫堂, 巫俗神話, 家神信仰 세 가지 측면으로 논의하고자 한다.

2. 巫俗과 女性 主體性

2.1. 굿과 巫堂: 해원(解怨)과 축원(祝願)의 매개자⁸

무속신앙이 남성 중심의 유교 사회에서 소외되고 무시된 여성의 존재를 강조하는 역할을 한다는 것에 역점을 두고 있지만, 한국 역사를 보면 여성의 종교적 우위성은 원시시대부터 존재하고 있음을 알 수 있다. 간략하게 설명하자면, 무속신앙상에 나타나는 諸神-山神, 龍神, 三神, 風神을 명확히 여성으로 보고 있는 점이나⁹, 고구려 주몽신과 아울러 국가적으로 받들던 그 母神인 夫餘神을 위시하여¹⁰ 신라의 仙桃山聖母, 雲梯山聖母, 鷲述神母 등은 당시 여성이 신앙대상으로서 우세하였음을 보여주고 있다. 또한 여성

⁶ 김용숙(1989), 『한국여속사』, 민음사, p.264. 무당은 조선시대 팔천(八賤)의 하나였다. 이는 팔반사천(八般私賤)이라고도 하는데, 이러한 천민 중에는 사노비(私奴婢), 승려, 백정(白丁), 무당, 광대, 상여꾼, 기생, 공장(工匠)이 해당된다.

⁷ 『經國大典』 卷五 刑典, 禁制條. 무속신앙과 관련된 조항을 보면 다음과 같다: 도성 안에서 野祭를 행한자, 士族의 부녀로서 野祭, 山川·성황의 祠廟祭를 직접 지낸 자는 杖 일백에 처한다. 사노비나 田地를 무격에게 바친 자는 論罪 후 그 노비와 전지를 국가에 소속시킨다. 경성 안에 거주하는 무격은 論罪한다.

⁸ ‘해원(解怨)과 축원(祝願)’의 일부 개념을 참고: 서지영(2004), 「해원(解怨)과 축원(祝願): 생산의 기원으로서의 몸: <영매>에 대한 여성주의적 사유」, 『여성과 사회』 5, pp.176-192.

⁹ 任哲宰(1970), 「한국무속연구 序說(I)」, 『아세아여성연구』 9, p.84.

¹⁰ 『三國史記』 卷 32, 雜志第一, 祭祀 <…北史云. 高句麗常以十月祭天. 多淫祠. 有神祠二所. 一日夫餘神. 刻目作婦人像. …>

은 종교적 지도자적 지위도 가졌었다. 신라 南解王 3년에 시조 혁거세묘를 세우고 친누이 阿老로서 제사를 주관하게 한 사실과¹¹ 花郎의 지도자로서 처음에는 여성 源花를 둔 것은 여성이 지닌 종교상의 지도적 지위를 증명하는 것으로 이것은 화랑도가 巫敎의 산물이라는 많은 학자들의 견해에 힘을 실어주고 있다. 지배 이념보다는 집단의 생존과 공동이익이 우선되는 사회에서 여성성에 내포된 풍요의 신격, 즉 大地母神으로서 생산과 번식을 가져다 주는 절대적 존재로 신앙의 대상이 된 것은 자연스러운 현상이다.

무속신앙에서의 여성 주체성 본질을 이해하고자 하면 무당의 역사적 기원을 거슬러 올라갈 필요가 있다. 태초에 그것은 왕권과 결탁하여 제사를 주관한 제사장 혹은 萬神 이미지에서 시작된다.¹² 여기서 만신이란 제사지 내지 않는 신이 없다고 하는 데서 유래된 용어이다. 巫는 크게 신 내림의 체험을 통하여 내림굿을 받고 무당이 되는 降神巫와 집안 대대로 巫業을 계승해온 世襲巫로 크게 나뉘어진다. 한국의 경우, 한강 이내에서는 세습무만이 마을굿이나 개인굿을 연행할 수 있는 자격이 주어지며, 한강 이북에서는 세습무는 거의 사라지고 강신무가 굿을 주재하게 된다. 무당은 원래 남자와 여자 모두 가능하였는데, 남자는 ‘남격(男覲)’, 여자는 여무(女巫)라 하였다.¹³ 그러나 무속은 실질적으로 여성이 주축이 되어 이루어지는 제의 문화인 것이다.¹⁴

제의문화의 중심인 ‘굿’의 기본구조는 한마디로 聖과 俗의 변증법적 융합에 의하여 인간의 삶에 除害招福을 구한다는 것이다. 굿을 통하여 聖과 俗의 合一이 정점에 이르도록 한다. 김태근은 이를 카오스(혼돈)와 코스모스(질서)의 순환 관계로 보고있는데, 이것은 현실세계의 지평안에서 신적인 합일을 매개로 하여 인간의 새로운 존재적 차원, 즉 일종의 희망 의식을 암시하는 것으로 풀이할 수 있겠다. 특히 억압당하는 여성들에게 무속신앙에서 보여주는 희망 의식은 여성의 주체성 욕구를 어느 정도 만족시켜줄 수 있을 것이다.

굿의 종류를 크게 마을굿, 개인굿, 巫굿으로 나누는데, 마을의 평안과 주민 전체의 吉福을 비는 마을굿이나 봄 가을로 집안의 복을 비는 재수굿, 죽은 魂을 위로하는 넋굿, 또는 病굿 등 모두가 除害招福에 초점이 맞추어

¹¹ 『三國史記』 卷 32, 雜志第一, 祭祀 < 第二代南解王三年春. 始立始祖赫居世廟. 四時祭之. 以親妹阿老主祭... >

¹² 이능화 저· 이재곤 역(1991), 『조선무속고』, 동문선, p.12.

¹³ 최길성(1977), 『한국무속(韓國巫俗)의 연구』, 아세아문화사. 중부 이북지방에서 남자무당을 ‘박수’로 지칭한다. 박수는 무당의 종류나 질적 차이를 말하는 것이 아니고, 무당 가운데 성별에 의한 명칭에 불과하다. 박수의 기원에 대해서는 한자어의 박사(博士)·박수(拍手)·복사(卜師)에서 나온 것이 아닌가 하는 논의가 있으나, 설득력 있는 설명으로 학자들은 우랄알타이 민족의 남자 샤먼과 관련이 있음을 들고 있다. 여자 무당에 비하여 박수의 수가 적은 것이 특징이나 이들은 남성의 특징을 가지고 의례를 행한다기보다는 오히려 여성적인 특징을 지어가면서 의례를 하는 것이다. 예를 들면, 굿을 할 때 여장을 하게 되고 음성도 여성적인 음성을 내는 것이 특징이다.

¹⁴ 최길성(1977), pp.12-14.

져 있다고 하겠다.¹⁵ 곳에서 제해초복이 중심이 되지만, 그 과정에서 표현되는 巫歌, 辭說, 神話, 公事(넝두리), 德談 등을 통하여 여성은 현실적인 삶에 힘과 용기를 얻게 된다. 억압되고 비극적인 삶의 고통이 극복되면서 여성은 절망에서 용기와 희망을 새롭게 가지게 된다. 한국 여성들의 삶이 한의 덩어리라는 말이 있을 정도로 남성주도적 사회와 가정 속에서 남성의 사유물로 철저히 제한을 받아왔다. 여성들은 무속신앙에 의탁하여 억압의 현실에서 누적된 恨을 해체할 수 있었다. 실제로 여성의 가정 내의 현실적인 대소사 문제, 즉, 자녀양육, 시부모 관계, 남편 뒷바라지, 일가친척의 간수, 부역의 안팎일, 경제적 책임 등 거의 모든 것이 여성의 생존적 차원의 문제로 연결된다. 결국 힘 없는 여성들은 생존의 지혜와 용기를 얻기 위한 답을 무속신앙에서 찾고자 한 것이다.

여성이 중심이 되는 무당 문화는 남성에 편파적인 부정적 한국 사회와 문화의 산물이라 아니할 수 없다. 무당 자신이 사제자, 예언자, 화해자이면서, 한편으로 사회의 상처와 고통을 떠맡게 된 여성들을 대변하는 존재이기도 하다. 따라서 무당이라는 기호 속에는 하위 신분과 천한 여성에 내포된 사회적 상처가 바탕으로 깔려 있다. 무당의 한은 천한 계층의 여성으로서의 금기적 행위를 주도하는 사회적 구성물이다. 그러나, 역설적으로 이러한 가장 비천하고 자신의 조건과 체험을 통해 인간 세상의 비극적인 사건과 밑바닥의 고통을 이해할 수 있는 자격을 얻는다. 무당은 삶의 갈등을 스스로 겪으며 타인의 갈등 해소와 욕구 충족을 떠맡는 존재라 할 수 있다. 원래 인간은 천상계를 왕래할 수 있는 능력이 있었으나, 타락함으로써 오직 선택된 무당만이 지상에서 천상계를 여행할 수 있는 권능을 부여받게 되었다고 한다. 인간들은 무당의 중개 없이는 신과 어떠한 관계도 맺을 수 없으며, 무당은 神의 代言者로서 인간 삶의 온갖 문제들을 해결하는 역할을 하게 된다.

종교학자 엘리아데(Eliade, M)는 샤머니즘 자체를 정의하여 ‘망아체험의 고대적 기술(archaic technique of ecstasy)’이라고 하면서, 샤먼은 망아체험(ecstasy) 과정을 통하여 신의 권위를 부여받고 선포하게 된다고 한다.¹⁶ 한국에서는 世襲巫보다는 降神巫 쪽이 샤먼의 속성이 강하게 드러나니만큼, 入巫 과정이 유난히 고통스럽게 나타난다. 이것을 巫病(神病)이라 하는데, 내림굿이라는 入巫의례를 치루고 무당의 길로 가게 된다. 원인을 알 수 없는 병을 앓게 되고 이상한 꿈이나 환상을 체험하고 발작을 일으키는 등 비

¹⁵ 박일영(1989), 「종교간의 갈등과 대화-무속과 기독교를 중심으로」, 『종교신학연구』 2집, pp.108-110. ‘굿’이 행운이나 복을 가리키는 말의 뜻과 흉하고 험한 일을 뜻하는(예, 굿은 날) 양면의 의미를 가졌는데 이를 합하여 ‘굿’이란 ‘흉하고 험한 일을 물리치고 행운을 청하는 것’으로 이해될 수 있다고 설명하고 있다.

¹⁶ 시베리아 중앙아시아의 전형적인 샤머니즘은 망아체험(ecstasy)이 중심인데, 그것은 철두철미 ‘자기 밖으로 나가는 것’, 즉 영혼이 나간다는 ‘脫魂(soul-lost)’ 관념이다. 그러나, 한국 무속신앙에서의 망아체험은 ‘脫魂(soul-lost)’이 아니고 ‘귀신의 빙의(possession)’로 이루어진다고 하고 있다. 즉, 무당이 神을 부르고, 神은 내려와 무당에 드는 것이지 무당의 영혼이 타계여행을 하는 것이 아닌 것이다. 즉 신이 몸에 들어와 자아가 神과 合一體가 되었다가 다시 나간다고 본다. 한국에서의 무당은 사제, 의술, 점복 등 해원과 축원의 역할을 담당하고 있다. 이는 시베리아의 샤먼이 하는 일과 유사하다.

정상적인 정신 혹은 육체 상태가 계속된다. 무속적 관점에서 보면 이러한 증후들은 다른 사람들의 갈등이나 욕구를 해결해주는 권능을 가진 존재로 올라가기까지는 자신 스스로의 갈등을 빠져리게 극복하는 과정이 필수임을 말해주는 것이다. 특히 여성으로서의 삶이 겪어야 했을 아픔과 상처가 집약적으로 극화되어 나타났다고 볼 수 있다. 필연적 초자연적 초청으로 심신이 시련을 당하다가 신의 계시를 받는다. 신은 그에게 앞으로 신의 봉사자로서 해야 할 과제를 예언한다. 주어진 과업을 수행하고, 입무과정을 거쳐 한 사람의 무당이 된다. 이 입무과정은 통상 1 무병의 발현→2 사회나 사람들에게서의 소외→3 신과의 만남→4 신의 과업 수행→5 내림굿을 통하여 정식 무당 권능으로 이어진다. 이것은 다음에 언급될 신격화된 바리데기와 당금애기의 과정과도 일치하는 것이다.

정신분석학적 관점으로 보면, 무당의 입무과정인 巫病을 가르켜, 자신의 정신 갈등을 해소하고 나아가서 타인의 정신 갈등을 해소해 주는 역할을 함으로 문화에 공헌하는 승화과정이라고 정의하고 있다.¹⁷ 필자가 현지조사를 통하여 만났던 무당들을 보면 거의 모두가 심각한 아픔의 상처를 가지고 살고 있다. 어릴때부터 불행하고 고통에 찬 생활을 했음을 알 수 있었다. 가난, 무교육, 남존여비 사상에 의한 가부장과 남편에 의한 학대 등으로 가정 안팎에서 불안하고 안정되지 못한 관계를 가지고 있는 것이 보통이다. 이런 여건으로 인하여, 어릴때부터 혹은 인생의 일정한 어느 시기부터 심인성 신체장애를 앓고 있었던 경우가 대부분이다. 이 한과 아픔을 巫病으로 이해함으로써 자기의 고통을 종교적으로 가치를 두며 승화시킨다. 巫病을 入巫 과정의 필수조건으로 신에 의한 소명의식으로 받아 들이게 된다. 巫病을 통한 입무 과정에서 여성으로서의 무력함, 낮은 사회계급에서 오는 열등의식 등 한과 아픔을 보상받는다. 특히 무속 제의 중 神이 들어온 점신상태(possession)는 어떠한 세속적 상태로부터의 해방이며 몰아상태로 표현되고 있다. 무당들은 점신상태에서 엄청난 해방감을 느낀다고 한다. 어떠한 세속적 상태로부터의 해방감, 즉 그들을 억압하고 꺾박하며 인간 이하의 존재로 취급하였던 남성과 사회로부터의 해방감을 갖는 것이다. 이제 그들은 갈등을 해소하고 神의 권능을 부여받아 解怨과 祝願의 매개자로서 인간과 신의 중개자 역할을 수행한다. 그들은 세상 사람들의 고통, 질병 재난을 구해주는 입장에 서게 된다는 것이다. 무당이 됨으로써 전통적 여성, 억압받는 여성에서 사회적 활동을 할 수 있는, 타인을 도울 수 있는 긍정적 역할을 부여받게 된다고도 해석할 수 있다.

무당들의 入巫과정은 한국 여성들이 겪어야 했던 生의 상처를 집약적으로 극화하고 있다고 할 수 있다. 남성 지배 사회에서 소외되고 억압 당하는 여인의 자유와 해방의 몸부림임을 알 수 있다. 신프로이트 학파 사회심리학자 에릭 프롬(Erich Fromm)은 이 몸부림을 ‘의식적인 변칙 탈출’이라고 보고, 점신 혹은 신이 들었다는 것은 미칠만한 상황에서 미친척 함으로써 탈출을 꾀하는 수단이라는 것이다. 그러나, 중요한 것은 入巫과정에는 상처받은 피해자의 자리에서 전향이 일어난다. 가족과 사회를 향한 새로운 관계가 이루어지게 된다. 그들 자신에서 품어 나오는 해방으로의 몸부림은 자신의 ‘의식적인 변칙적 탈출’로 끝나지는 않는다. 무당은 자신의 개인적

¹⁷ 김광일(1984), 「무속의 정신분석」, 『한국 전통문화의 정신분석』, 시인사, p.137.

맺힘을 풀 그 능력으로 남들의 맺힘을 푸는 者가 되는 것이다. 개인구원의 능력으로 공동구원을 위해 노력하는 '解怨과 祝願의 매개자'가 되는 것이다.

2.2. 巫俗神話와 巫祖: 인류의 救援者

어두운 한국 여성사의 역사 문화 굴레 속에서 그래도 여성이 주인공으로 당당히 자리를 잡을 수 있게 만든 두 가지 자질을 찾는다면, 바로 위기에 빠진 집안을 위해 '버려지거나' 혹은 '팔려감으로써' 집안의 위기를 극복하게 되는 '犧牲' 자질과 생산의 주체로서의 '代母神' 자질일 것이다. 가족을 위하여 희생되는 '孝'가 중심이 되는 한국 딸들의 여성 성취담은 한국의 고전 영웅 설화소설 혹은 고전소설 등에서 많이 발견되는 '韓民族 救援者 알레고리'¹⁸이다. 그 중 가장 대표적인 것으로 무속신화 「바리데기」을 들 수 있으며, 또 하나는 판소리계 소설 「심청전(沈淸傳)」이다. 딸들의 희생이 가족에 대한 세속적 '孝'의 개념을 넘어 '聖化'라는 종교적 救援者로서의 확대된 의미로 인식이 이루어지기 때문일 것이다.¹⁹

또 하나의 자질은 역사적으로 여성에 대한 가장 원시적 상징 가운데 하나인 생산의 주체로서의 '代母神' 개념이다. 생물학적으로 자궁을 지닌 존재로서의 여성의 몸은 존재의 기원이자, 多産을 통해 문명의 번영을 꿈꾸는 인류의 욕망을 실현하는 매개체가 된다. 무속신화 「당금애기」는 부족의 번영과 안녕을 주재했던 고대 천신 또는 제사장의 명맥을 신화적 기원과 더불어 대모신이라는 생산의 주체로서의 이미지를 포괄하고 있다.

한국 전역에 전승되는 대표적 무속신화인 「바리데기」와 「당금애기」는 그녀들이 비범한 존재로서 태어나지만, 불완전한 조건 속에 놓인 인간들로 전락하며, 운명적 시련과 투쟁하는 동안 잠재해 있던 능력을 발휘하면서 神聖 자격이 부여된다는 것으로 무속의 주된 신앙집단이었던 여성들에게, 그들 삶의 내력은 특별한 의미로 받아들여졌을 것으로 보인다.

¹⁸알레고리 (Allegory)는 은유적으로 의미를 전하는 표현 양식으로, 흔히 문학에서 사용된다. 예를 들면 寓話는 하나의 명확한 교훈을 가진 짧은 알레고리라고 할 수 있다. 일반적으로 은유가 단어나 문장에 사용되는 개념이라고 한다면 알레고리는 우화처럼 이야기 전체 등으로 훨씬 큰 범위를 지닌 개념이라고 할 수 있다.

¹⁹扈貞煥(2011), 「韓國의 巫祖 「바리데기」: 敍事巫歌에서 現代小說까지」, 『外國語文研究』, 第十三期, 國立政治大學外國語文學院, 70-73. 바리공주 혹은 沈淸이로 대표되는 '희생되는 딸' 이야기가 시대를 초월하여 한국 문화 속에 강하게 어필하는 것은 딸들의 희생이 가족에 대한 세속적 '孝'의 개념을 넘어 '聖化'라는 종교적 救援者로서의 확대된 의미로 인식이 이루어지기 때문일 것이다. 가장 설득력 있는 설명을 찾는다면 神話 原型 비평가인 James Frazer의 贖罪羊 原型 理論으로 부분적인 접근을 해볼 수 있다. 즉 원시사회에서 최악한 왕들은 그 부족의 안녕과 번영을 위해 제물로 희생되기도 했는데, 후에 왕대신 하급의 인간(노예, 범죄자, 병약자 등)이 속죄양으로 대치되었으며, 경우에 따라 속죄의 강도를 높이기 위해 순결한 처녀까지도 바쳐졌다. 이런 속죄양의 원형은 신화와 문학 속에 반복해서 등장하고 있으며, 실제적인 것에서 상징적 형태로 변모되어 나타나기도 한다. 속죄양의 모티프는 한 부족의 부패를 신성한 동물이나 사람에게 전이시켜, 이 속죄양을 죽이거나 혹은 추방함으로써 그 부족은 자연적인 그리고 정신적인 再生에 필요한 淨化와 補償을 대신 받을 수 있다는 믿음(신앙)에 기초하고 있다. 심청의 죽음이나 바리데기의 버려짐은 전형적인 속죄양의 모습이다.

2.2.1. 바리데기

巫祖 「바리공주」 이름으로 불리기도 하는데, 서울지역에서는 말미 바리공주 말미·바리공주로 불리고, 그밖의 지역에서는 오구풀이·칠공주, 바리데기 등으로 불린다. 진오귀굿²⁰의 巫歌에 나오는 바리데기 전설 설화는 비교적 많이 알려진 이야기로서, 무속의 여성 이미지를 이해하는데 도움이 되므로 많은 무속 연구가들에 의해서 인용되고 있다. 본 연구에서는 바리데기 신화 서사구조와 그 변이양상에 대해서는 서대석(1980)을 참조하여 다음과 같이 정리해보았다.²¹

1. 어느 곳의 대왕부부가 딸만 계속 일곱을 낳는다.
2. 부모는 마지막 딸을 버린다.
3. 부모(부친)가 병이 든다.
4. 병이 든 부모는 약물(생명수)을 먹어야 낳을 수 있다.
5. 집에서 기른 딸들은 생명수를 길어오기를 거절한다.
6. 버린 딸, 바리데기를 찾는다. 바리데기는 사정을 듣고 자청하여 생명수를 길어오겠다고 한다.
7. 바리데기는 많은 시련을 거쳐 생명수 있는 곳에 도착한다.
8. 생명수관리자(무장승, 동수자)는 바리데기에게 자기와 결혼하여 아들을 낳아줄 것을 요구한다.
9. 바리데기는 그에게 아들 삼형제(또는 칠형제)를 낳아주고 생명수와 생명의 꽃을 얻어 돌아온다.
10. 바리데기는 이미 죽은 지 오래된 부모의 상여를 만나 꽃으로 육신을 살리고, 생명수로 생명을 되살린다.
11. 바리데기는 그 공으로 신직을 부여받는다.

2.2.2. 당금애기

帝釋神으로 불려지는데, 생명과 壽福을 관장하는 생산신에 해당한다. 제석본풀이는 제석굿, 세존굿, 생굿 등의 巫俗 祭儀에서 구연되는 생산신 또는 수복신의 본풀이로서 당금애기, 서장애기, 제석님네 따님애기 등 명칭으로 통용된다.²² 바리데기가 죽음의 문제에 관련된 신격이라면, 제석신은 삶의 문제와 직결되어 있는 신격이라 할 수 있다. 따라서, 삶의 풍요를 기원하는 기복적 성격이 강한 대부분의 무속 큰 의례(굿)에서 이 제석거리가 반드시 포함되기 때문에 바리데기보다 더 많이 보여진다.

세존 혹은 제석이라는 불교적 신격으로 나타나며, 巫服이나 巫歌에서도 불교적 색채가 강하게 나타나고 있지만, 그 신격은 한국 고유의 무속신격으로서 천신적 성격을 지니는 생산수호신으로 일컫는다. 여기에 삼불제석이라는 생산신을 출산하는 당금애기는 현실적 풍요를 추구하는 무속에서

²⁰ ‘진오귀굿(薦度儀式)’은 죽은 사람을 좋은 세상에 가도록 기원하는 巫俗儀式이다. 巫堂은 ‘굿’을 시작하면서 먼저 무당 본인의 祈願 양식으로 巫祖 「바리데기」, 즉 바리공주의 由來를 辭說 形式으로 歌唱한다. 이것이 敍事巫歌 「바리데기」이다. 진오귀굿은 해원(解冤) 굿의 한마당으로 오구굿 혹은 오구풀이(서울·경기 지역에서는 ‘말미’) 굿거리 마당이라고도 불린다.

²¹ 서대석(1980), 『한국무가의 연구』, 문학사상사, pp.200-249.

²² 서대석(1980), p.24.

매우 중시되는 여성신격의 하나이다.²³ 제석본풀이는 재수굿, 풍어굿, 풍농굿, 안택 등과 같이 생산을 기원하는 祈福 巫儀에서 전승되는 것이다. 서사구조를 서대석(1980)에 의거하여 다음과 같이 정리한다.

1. 어느 대갓집에서 아홉 아들과 예쁜 딸 하나는 두었다.
2. 딸아기의 가족들은 모두 불일을 보러 가고 딸아기만 남는다. 부모가 집을 떠나며 딸을 감금한다.
3. 중은 딸아기가 아름답다는 사실을 알고 딸아기 집에 도착하여 잠긴 문을神通력으로 연다. 중은 시주를 요청하고 딸아기는 중에게 시주를 한다.
4. 중은 시주를 받는 과정에서 잉태의 계기가 되는 행위를 한다. 중은 자고 가기를 요청한다.
5. 딸아기는 잠자는 도중 잉태를 암시하는 꿈을 꾸다. 중은 해몽을 통해 아들 삼태를 예언한다.
6. 중은 딸아기에게 자기를 찾는 방법을 가르쳐주고 사라진다. 딸아기는 잉태한다.
7. 딸아기의 가족들이 귀가하여 잉태한 사실이 드러나 처형당하게 되었으나 어머니의 간청으로 참형은 모면하고 추방 또는 감금된다.²⁴
8. 아이들은 성장하여 글공부를 하다가 동료들에게 시기와 조롱을 당하자, 어머니를 졸라 아버지의 근본을 알아낸다.
9. 딸아기는 중을 찾아간다. 중은 아이들을 만나자 혈육을 확인하기 위한 시험을 한다. 斷脂하여 合血됨을 보고 혈육임을 인정한다. 중은 아이들의 이름을 짓고 아이들과 그들 모친 딸아기에게 직책을 부여한다.

바리데기는 부계 왕권의 상속자가 될 男兒가 아니라는 이유로 버림받는다. 그러나 막상 부왕이 죽음의 병을 얻어 부계의 왕권 그 자체가 더 이상 존속될 수 없는 위기에 처했을 때, 바리데기는 스스로의 뜻에 따라 저승에서 생명수를 길어다가 부왕과 왕비를 소생시킨다. 이것은 남성중심의 부계사회 전통에 대한 소리없는 도전이요 투쟁의 몸부림이라고 본다. 저승에서 무장신선과 결혼하여 아들 일곱을 낳은 것은 부계사회의 중요성을 인정하는 것이 아니라, 일곱째 딸 바리공주의 한풀이라 하겠다. 그리고 아들 낳음은 이 이야기의 크라이막스가 아니다. 바리데기는 버림받은 서러움에도 친정부모에 대한 사랑으로 위협을 무릅쓴 희생정신은 부계전통의 남자 선호와 여성의 시부모에 대한 효도만을 강조하던 시대적 상황에 대한 도전이며 개혁이라고 하겠다. 바리데기의 여성의 恨은 일곱아들을 낳음으로써 풀어지는 것이 아니고 스스로 만신의 王인 巫神이 됨으로써 풀린 것이라고 보겠다. 버림받고 핍박받은 女兒에 의해 부계왕권이 회복되는 과정에서 神權을 따낼 수 있었던 것이다.

당금애기는 귀한 가문에서 태어난 아름다운 여성이다. 그러나 그녀 자신의 의지와 상관없이 처녀의 몸으로 임신하여 출생과 부합되지 않는 고난의

²³ 서대석(1980), p.72. 동북지역 전승본을 보면, 아버지인 제석은 生産祈福의 신이며, 아들 삼형제는 3 제석, 어머니는 대체로 삼신이 된다고 한다. 여기서 삼신인 당금애기와 수복신인 제석이 서로 관련되는 것은 생명을 주관하는 신은 결국은 생산을 관장하는 신으로 승양될 수 있고, 생산신은 수복의 신으로 그 祈福 개념이 확대 가능하다고 보기 때문이다.

²⁴ 서대석(1980), p.50. 서남부 지역에서는 서사구조가 약간 다르다. 딸아기가 추방당하며, 딸아기는 중을 찾아가고, 중은 딸아기를 만나자 중노릇을 집어치우고 세속살림을 차리고 아이들 이름을 짓는다.

삶을 산다. 아버지와 오빠의 분노에 대항할 방법이 없는 그녀는 어머니의 간곡한 간청으로 겨우 목숨을 부지하며 세 쌍둥이를 낳는다. 아들은 아버지를 찾기를 강요하며, 남편 찾아 나서기와 신직 부여 과정에서 남편으로부터 받는 수모 등의 시련이 계속된다.

바리공주와 당금애기 이야기는 몇가지 중요한 의미를 시사하고 있다. 바리공주는 억압당하고 소외 당한 여인의恨을 품고 끈질기게 어려움과 고통을 이겨나가면서 자신의恨을 풀 뿐만 아니라 재생하여 모든 사람의 원한을 풀어주는 진오귀 곳의 巫祖가 된다. 이것은 남존여비의 시대적 가치관에 도전하며 한국 무속의 끈질긴 생명력을 표현해 주고 있다고 보겠다. 당금애기는 죽음과 삶을 반복하면서 많은 생명을 번식시키는 생산신의 속성에 부합된다.

무속신화 속 巫祖는 한결같이 한 가녀린 여성이 자기 의지와는 상관없이 진행되는 외부상황과 대면해가는 과정을 그려내고 있다. 묵묵한 견딤만을 유일한 대처방안으로 갖고 있을 뿐인 여성에게 아버지, 오빠 등 남성이 지배하는 세계는 폭력으로 다가온다. 그 세계는 여성의 자아를 여지없이 부수어뜨릴 것을 강요한다. 자아부정을 통해 존재론적 전환의 결과로 내면적 변모가 일어난다. 그것은 용서라는 대과제이다. 결국 희생되는 딸에서 구원자로 昇格되는 탈바꿈의 중심에는 결국 용서의 문제가 있으며, 이것은 여성의 주체성으로만 가능한 것이다. 아버지와 오빠들로 대변되는 남성 지배 세계의 불합리한 상황에 어떠한 저항도 하지 않는 오히려 용서로 승화되는 사랑을 보여주는 바리공주와 당금애기의 방식은 가장 폭력적인 상황에 대처할 때 유일하게 승리하는 길을 제시하고 있다. 즉 무저항, 견딤 그리고 용서로 대응하는 것이 여성들만이 가진 유일한 승리 방식이기 때문에 이러한 독특한 여성 자질을 통해 억압받는 억울한 여성으로부터 탈출할 수 있고 더 나아가 생명을 창조하고, 그것을 관장하는 巫祖, 삼신(胎神, 産神)의 높은 신격 자리에 좌정할 수 있었던 것이다.

2.3. 家神信仰과 女祭主: 家族의 守護者

한국 여성에 내재된 결혼의 의미에서 무속과의 긴밀성을 찾아볼 수 있다. 남성들이 일생을 안정 속에서 지내는 것과는 달리 여성은 결혼을 통해 단절과 격변의 운명적 전환의 위기를 겪게 된다. 그리고 그 위기를 새 혈연과 지연에의 순탄한 적응으로 넘기기 위하여 家神信仰에 몰두하게 된다. 원래 무속에서 洞祭는 집안과 밖 전체마을의 제의였으나, 유교적 영향으로 집밖으로 분리되면서 이중적 문화구조를 형성한다. 즉, 유교는 남성문화, 무속은 여성문화가 되어 여성의 참여는 집안에만 한정되게 되었다. 사회적 기반이 전혀 없이 가정에만 밀어 넣어졌던 여성들에게는 실존적이고 현실적이고 생존적인 차원의 신앙이 형성될 수밖에 없었을 것이다. 유교의 제사에서는 부계친족에 한하는데 비하여 무속에서는 친정부모를 모시기도 하는 것은 유교 사회의 남성지배에 대한 무의식적인 도전이기도 하다. 성별이 명확히 분화된 사회에서 여성들의 家神信仰은 남성문화인 유교에 대항하는 무의식 투쟁으로까지 해석할 수 있다.

여성들은 결혼으로 이제까지의 친밀한 혈연을 단절하고 새로운 혈연, 지연과의 관계성을 형성해야하는 긴장감에서 집안의 신들에 집착하게 된다.

한국인은 예로부터 家宅의 요소마다 신이 존재하면서 집안을 보살펴 준다고 믿고 그 신에게 정기적, 또는 필요에 따라 의례를 행하며 신앙하여 왔다. 家神信仰은 한국인에 본래 내재된 경건성 욕구의 한 표현이라고 볼 수 있으며, 多神信仰에 속한다. 유교 제사에서는 司祭權이 오직 남성에만 독점이 되지만, 무속신앙에서는 여성이 사제권을 가진다. 家神신앙을 통하여 남성 세계에 박탈당한 주체성을 실현할 수 있었다. 여성이 제주가 되는 가신신앙에서 여성은 더 이상 나약하거나 체념적이고 순종적이지만은 않다. 가족성원의 행운과 家內平安을 기원하면서 집안의 신들을 경배하는 신앙의 주도자, 집안의 주권자로의 자리를 굳혀 갔던 것이다.

家神은 지역과 가정마다 약간씩 다르나, 모셔지는 장소와 기원 내용은 대체로 대동소이하다고 볼 수 있다.²⁵ ‘성주신’은 그 집안의 으뜸 신으로, 집안의 吉凶禍福을 관장한다. 집안의 으뜸 신답게 그 자리도 그 집의 중심이 되는 곳이다. 집의 모양에 따라 차이는 있지만, 대개 마루의 대들보 밑이나 상기둥의 윗부분과 같은 집안의 중심부가 성주신의 자리다.

‘조상신’은 후손을 보살펴 주는 신으로 안방의 윗목 벽 밑에 자리하게 되며, 대체로 신체가 없다. 신체가 없이 모시는 가신을 ‘건궁’이라 하는데, 조상신은 건궁으로 모시는 경우가 흔하다. 조상신이 제석신(帝釋神)·세존단지 등 불교적인 명칭으로 불려지기도 한다. 각 가정에서는 명절이나 忌日에 돌아가신 조상께 제사를 지내므로, 가신을 특별히 모시지 않는 다 해도 조상신 신앙을 가지고 있는 셈이다. 그러나 가신으로서의 조상과 제사를 받는 조상과는 차이가 있다. 유교식 제사를 받는 조상은 서열이 명확하다. 宗家의 경우에는 집에서 4 대조까지 제사를 지내고, 5 대 이상의 조상에게는 음력 10 월에 종묘에 가서 시향(時享) 혹은 시제(時祭)를 올린다. 그러나 가신으로 모시는 조상은 서열이 확연하게 정해져 있지 않다. 가신의 자리에 앉고자 하는 조상은 가족들에게 現夢하거나, 현몽하기 전에 우환이 있다든지 혹은 좋지 않은 일이 계속되어 그 일로 점복자를 찾아가 점을 하고, 점사(占辭)에 따라 모셔지게 된다. 조상신으로는 주로 恨이 많거나 무언가 색다르게 살다가 돌아가신 분이 들어앉는다. 이들은 아주 윗대 조상부터 최근에 세상을 떠난 조상에 이르기까지 가정마다 다르다.

‘寵王神’은 부엌에 있는 신으로, 그 자리는 부뚜막이다. 삼신(胎神, 產神)과 더불어 育兒를 담당한다. 간혹 재산신으로 불려지기도 하는데, 이는 부엌에 불이 있기 때문으로 보인다. 불은 재산을 상징한다. 그래서 화재가 난 꿈을 꾸면 재산이 생기는 것으로 여긴다. 한국 풍속에 새로 이사간 집에 집들이 선물로 성냥이나 양초를 가지고 가는 것도 불이 타듯 재산이 불라는 의미가 있다. 예전에 불씨를 꺼뜨리는 며느리는 집안을 망하게 할 것이라 하여 쫓아내기까지도 하였는데, 이것은 불과 재산을 직접적으로 관련시키는 의식 때문일 것이다. 한국 주부들은 부뚜막이 조왕신의 자리라 하여 부엌에서 일할 때 아무리 피곤해도 부뚜막에는 걸터앉지 않는다. 조왕신이 자녀들을 지켜준다고 믿기 때문에 경북 안동에서는 평소 조왕을 모시지 않는 가정에서도 아들이 군대에 가거나, 그밖에 자녀들에게 커다란 변화가 생기면 조왕을 모셔 정화수를 올리며 기도한다.

²⁵ 扈貞煥(2006), 『韓國的民俗與文化』, 臺灣商務印書館, pp.42-44.

‘삼신(胎神, 産神)’은 자녀의 출생·육아·성장 등을 관장하는 神으로, 그 자리는 안방 아랫목이다. 신체는 보통 삼신자루라 하여 韓紙로 만든 자루 속에 쌀을 넣어 아랫목 구석의 벽에 높직이 달아 매 놓는다. 또는 쌀을 바가지나 동이에 담고, 시렁을 만들어 거기에 얹어놓기도 한다. 이를 각기 삼신바가지 또는 삼신동이라고 한다. 삼신은 일반적으로 '삼신할머니'로 통칭되고 있으나, 지역에 따라서 달리 부르기도 한다. 전라도 지역에서는 삼신을 '지양'이라 하고, 경상도와 강원도 일부 지역에서는 '세존할매'라 일컫는다. 집안에 따라서는 삼신할머니와 삼신할아버지 부부를 想定하기도 한다.

그밖의 가신들을 보면, ‘터주신’은 地神이라고도 하는데 집터를 맡아보며 집안의 액운을 걷어주고, 財福을 가져다 준다고 믿는다. 가정에 따라서는 터주대감, 또는 터대감이라고도 한다. 터주를 상징하는 신체는 집의 뒤뜰 장독대 옆에 '터주거리'를 만들어 신체로 모신다. ‘業神’은 광이나 곳간과 같은 은밀한 곳에 머물러 있으면서 財福을 관할하는 가신이다. 민간에서는 '業'이라는 말과 함께 '지킴이·집지킴이' 등으로 부른다. 업신의 자리는 광·곳간과 같이 재물을 보관하는 곳이다. 이는 바로 업신이 재복신임을 말해 준다.²⁶

위에서 설명한 가신 외에도 여러 가신이 있다. 호남에서는 터주신으로 섬기지만, 장독신의 성격도 지니고 있는 '철룡신(鐵籠神)'을 비롯하여 수명을 관장하는 '칠성신', 물을 마르지 않게 하는 '우물신', 소와 말을 지켜주는 '우마신(牛馬神)'을 섬긴다. 또 대문에는 '門神'이 있어 액살(厄煞)이 접근하는 것을 막아준다고 한다. 변소에는 '측간신(廁間神)'이 있어 항상 조심해야 한다고 한다. 가신은 대체로 집안의 평안을 지키는 착한 신이지만, 측간신의 경우 좀 사악한 성정이 있다 하여 평소 조심해야 한다고 믿는다. 충남에서는 '왕신단지'라는 사나운 가신을 모시기도 한다. 가신은 생업과 관련된 직능신이기에 때문에 필요에 따라 생성되기도 하고, 사라지기도 한다. 인삼 농사를 하는 경북 풍기 지역에서는 생업과 관련된 人蔘神을 상징하여 인삼 고사를 지내기도 한다.

家神信仰이 여성신앙으로 굳혀진 것은 현실적인 고난과 결핍으로부터 벗어나고자 하는 생존적 욕구, 나아가서 인간답게 살려는 여성의 주체성 회복 욕구가 투영되어 있다고 할 수 있다. 전통 사회에서 가신신앙은 여성들의 힘든 삶을 극복하는 심리적 기제의 기능을 하기도 하였다. 여성들은 가신신앙을 통해 현실에서의 고통스러운 상황을 극복하고 인간적이고 풍요로운 삶을 영위하고자 하였던 것이다.

²⁶ 경북 안동·예천·풍기·상주 등 경북 북부 지역에서는 용단지를 섬긴다. 특히 안동 지역에서는 용단지 신앙이 가장 보편적인 가신 신앙이다. 용단지는 신체(神體)의 모양을 따서 붙인 이름이다. 원래 용신(龍神)은 바람과 비, 물 등을 관장하고 있는 신으로 하늘과 땅을 오가는 전능한 신인데, 가신으로 모실 때에는 농경신·재산신의 성격을 띤다. 재산을 맡고 있다는 점에서는 업신 또는 터주신의 성격을 지니고 있다. 그래서 안동 사람들은 용단지를 터주신이라고도 하고, 업신과 동일한 개념으로 보는 경우도 있는데, 후자의 경우가 더 많다.

3. 결론

고대사회 여성은 多産과 豊饒의 神으로 숭배될 만큼 지위가 확고했고, 당시 무속은 집단공동이익을 위한 의식적인 흐름이었다. 그러나 祭政이 분리되고 유교가 전래되면서 무속은 공식 제도와 지배이념으로부터 끊임없이 폄하되고 금기시되어오며 여성 중심 하위문화의 전형으로 전락되었다. 결국 오늘날까지 끈질기게 그 명맥이 유지된 것은 남성 중심 유교사회의 종속된 위치에서 주체성을 찾으려는 여성들의 강한 무의식 종교 성향과 밀접한 관련이 있다고 할 수 있을 것이다. 무속이 사회적으로 멸시받지만, 그 제의 기능에는 분명히 민중의 恨을 해체하는 역할이 있다는 것과 한국 여성으로서의 삶이 대부분 억압의 경험으로 이어진다는 사회 현실은 무속에서의 여성 역할이 클 수 밖에 없다는 것에 본 연구의 출발점을 두었다. 남성 중심의 유교사회에서 소외되고 무시된 어두운 한국 여성사를 볼 때 그래도 여성이 주체적 존재로서 역할 담당이 뚜렷한 곳이 무속신앙 영역이라 할 수 있다. 본 연구는 일반에게 형성된 무속에 대한 매우 편견된 시각을 재평가하는 작업으로서 무속과 여성이 갖는 특별한 관계성에 초점을 맞추어 무속신앙의 본질 속에 여성 주체성이 발휘되는 주체적 삶으로서의 정면적 가치가 있음을 살펴보았다.

한국 여성들에게 무속신앙은 힘이요 위로요 용기였으며 이것을 통해 억압의 현실에서 누적된 恨을 풀을 수 있고, 인간 존재의 주체성을 어느 정도 찾게 된다. 무속 신앙에서만은 한국 여성은 나약하거나 체념적이고 순종적이지 않다. 여성들은 그들의 권익을 위하여 몸부림치며 투쟁하여 왔음을 본다. 본 연구에서는 무속신앙 속 여성의 주체성과 관련하여 세 가지 주체가 논의되었다. 解怨과 祝願의 媒介者로서의 巫堂, 巫俗神話 속 인류의 救援者로서의 巫祖 그리고 家神信仰에서의 女祭主 역할을 중심으로 여성이 갈구하는 주체성 논제인 의미있는 역할 수행에 초점을 맞추었다.

巫堂을 보면, 대부분이 巫病(神病)을 통하여 자신의 恨과 갈등을 빠져리게 극복하게 되면서 타인의 갈등이나 욕구를 해결해주는 권능을 부여받게 된다. 무당이 되면 解怨과 祝願의 媒介者 역할을 맡아 가족공동체 안의 '뱀힘'과 한을 풀어주고 현재 또는 미래의 세속적 복록을 구하게 된다. 결국 무속신앙은 가부장제 사회질서 속에서 유일하게 여성들이 주체가 되어 억압의 현실에 절망했던 자기를 구하게 되고 더 나아가 타인의 고난을 극복하게 도와주며 새 삶의 희망을 갖게 해주는 역할을 맡게 된다.

巫俗神話 속 巫祖를 보면 비범한 존재로서 태어나지만, 여성이기 때문에 인간으로서는 감당할 수 없는 역경에 부딪혀 그것을 이겨내면서 '人類的 救援者' 巫祖로서의 神格을 부여받게 된다. 가부장제의 상위 존재들에 의해서 비자발적 운명에 던져지지만 자신에게 주어진 난제를 희생과 인내를 통하여 완수함으로써 집안 남성들의 결핍을 충족시키거나, 그들의 존재론적 상승을 성취시키는 주체 역할로 최종 자리매김, 즉 신격화가 이루어진다. 즉, 바리데기나 당금애기는 한국 여성의 공감에서 탄생된 여신으로, 한국 여인의 수난과 고통을 이겨내는 끈질긴 생명력의 화신이며, 남성지배에 도전한 소리없는 투쟁의 '과라다임'으로 제시 될 수 있을 것이다. 여기에서 보여주는 여성 주체 이미지는 바로 온갖 역경과 자기 희생을 통하여 미래

의 세계를 여는 여성의 초월적 힘, 구원자로서의 여성 주체를 나타내고 있다.

사회 주류인 유교 제사에서는 司祭權이 오직 남성에만 독점이 되지만, 家神신앙에서는 여성이 사제권을 가진다. 즉, 여성은 女祭主로서 가족성원의 행운과 家內平安을 기원하는 신앙의 주도자, 즉 ‘家族의 守護者’가 된다. 여성들은 결혼으로 이제까지의 친밀한 혈연을 단절하고 새로운 혈연, 지연과의 관계성을 해야하는 긴장감에서 집안의 神들에 집착하게 된다. 사회적 기반이 전혀 없이 가정에만 밀어 넣어졌던 여성들에게는 실존적이고 현세적이고 생존적인 차원의 신앙이 형성될 수밖에 없었을 것이다. 유교의 제사에서는 부계친족에 한하는데 비하여 무속에서는 친정부모를 모시기도 하는 것은 유교 사회의 남성지배에 대한 무의식적인 도전이기도 하다. 성별이 명확히 분화된 사회에서 여성들의 家神信仰은 남성문화인 유교에 대항하는 무의식 투쟁으로까지 해석할 수 있다. 여성은 무속신앙을 통하여 남성 세계인 유교 사회에서의 불평등 관계를 벗어나 생존적 차원에서의 삶을 적극적으로 추구하고 영위했을 뿐만 아니라 가족의 평안과 번영을 지킬 수 있다는 의미있는 역할 의식을 가짐으로써 힘과 위로와 용기를 얻었던 것이다.

비록 한국 사회가 유교적인 사고로 일상적 생활의 양식이 변모되어 갔어도 오랜 정신적 근거를 형성해오던 전통적인 무속신앙이 쉽사리 바뀌어지 않았던 것은 삶의 자유와 능력이 박탈되면서 오랜 세월을 恨과 아픔으로 보내온 한국 여성의 주체성 욕구와도 밀접한 관계가 있다고 하겠다. 특히 유교가 초자연적인 종교적 주제를 논의로 하되 현실적 합리주의를 추구하는 사상체계이기 때문에, 일상적 삶에서 감당해야 할 현실적인 부담감이 남성들보다 훨씬 많았던 여성들에게는, 위로와 안위를 주기보다는 억압만을 강요하는 유교를 받아들여가기가 쉽지 않았을 것이다. 즉, 억압적인 사회 조건 속에서 현실적인 삶의 부담감을 풀어질 수 있는 본질적으로 자신들의 내면에 밀착될 수 있는 종교적 충족이 절실히 필요했던 것이다. 무속신앙은 존엄적이고 실존적인 삶을 갈망하는 한국 여성들에게 생존의 불안을 달래줄 수 있을 뿐만 아니라 自己와 他人의 解怨과 祝願, 그리고 救援과 守護의 주도자로서의 적극적 역할을 수행할 수 있는 유일한 종교로 다가왔던 것이다.

참고문헌

- 『三國遺事』
『三國史記』
- 강진옥(1995), 「무속신화와 일상의례를 통해서 본 여성의 종교성」, 『여성 신학논집』 1, pp.149-200.
- 김광일(1984), 「무속의 정신분석」, 『한국 전통문화의 정신분석』, 시인사.
- 김열규 外(1985), 『한국여성의 전통상』, 민음사.
- 김인외 外(1982), 『한국무속의 종합적고찰』, 고려대학교, 민족문화연구소.
- 김용숙(1989), 『한국여속사』, 민음사.
- 김태곤(1985), 『한국무속연구』, 집문당.
- 박순경(1986), 「민족통일과 기독교」, 『종교와 여성』, 한길사.
- 박일영(1989), 「종교간의 갈등과 대화-무속과 그리스도를 중심으로」, 『종교신학연구』 2 집, pp.106-113.
- 서광선(1985), 『한국기독교의 새인식』, 대한기독교출판사.
- 서대석(1980), 『한국무가의 연구』, 문학사상사.
- 서지영(2004), 「해원(解怨)과 축원(祝願): 생산의 기원으로서의 몸: <연매>에 대한 여성주의적 사유」, 『여성과 사회』 5, 176-192.
- 장영란(2007), 「한국 신화 속의 여성의 주체의식과 모성 신화의 전복적 기능」, 『한국여성철학』 8, pp.141-171.
- 장주근(1982), 「가신신앙」, 『한국민속대관』 3, 고대민족문화연구소.
- 조홍윤(2004), 『한국 巫의 세계』, 한국 학술 정보.
- 이규태(1974), 『한국의 여신』, 교학사.
- 이능화 저·이재곤 역(1991), 『조선무속고』, 동문선.
- 이부영 外(1973), 『한국사상의 원천』, 양영각.
- 안병국(1984), 「男怨研究」, 『한국민속학』, pp.207-229.
- 任晳宰(1970), 「한국무속연구 序說(I)」, 『아세아여성연구』 9, pp.73-90.
- 任晳宰(1971), 「한국무속연구 序說(II)」, 『아세아여성연구』 10, pp.161-224.
- 염원희(2010), 「무속신화의 여성 수난과 신기능의 상관성 연구」, 『한국무속학』, pp.305-333.
- 유동식(1981), 『한국무교의 역사와 구조』, 연세대출판부.
- 최길성(1977), 『한국무속(韓國巫俗)의 연구』, 아세아문화사.
- 최길성(1985), 『무속의 세계』, 정음사.
- 최만자(1990), 「한국무속에 대한 여성신학적 해석(I)」, 『한국여성신학』 12, pp.36-48.
- 扈貞煥(2006), 『韓國의民俗與文化』, 臺灣商務印書館.
- 扈貞煥(2011), 「韓國의 巫祖 ‘바리데기’: 敍事巫歌에서 現代小說까지」, 『外國語文研究』, 第十三期, 國立政治大學外國語文學院, 2011, 臺灣, pp.69-88.

A Study on the Subjectivity of Korean Female and Shamanism

Ho, Jung-hwan

This paper is to explore the subjectivity of Korean female and shamanism, focusing on exploring positive values represented by female roles in three realms: being a shaman, shamanic myths and deities of house. In Korean patriarchal society of confucian public order, history itself is all about women's oppression. However, in context of shamanic faith, Korean women tend to exert strong and assertive nature, which implies the desire for Korean women to lead a meaningful life of active role seems to be realized through shamanic faith. This paper assumes that shamanic faith has helped to claim some subjectivity which Korean women have longed for as a human being over history. As for becoming a shaman, mostly female in Korea, the crucial prerequisite to become a shaman is 神病, a sickness caused by spirit possession. The enduring hardship and trauma caught by sickness are said to be a necessary process to become a true healer to herself and others in need, possibly letting first to resolve her own inner deep resentment of life. Regarding Korean shaman myths, women could achieve shaman-progenitors status by completely obeying traditional values coming from patriarchal self-centered ethical standard. Following self-sacrifices and sufferings from all kinds of difficulties, they were endowed with divinized power. Paradoxically women tend to gain subjectivity by bearing fate. In realm of offering rituals to deities of house, unlike confucian ancestral rites where men are master of rites, shamanistic rituals are performed by women who are primarily in charge of family domestic matters, seeking for comfort and protection of family members. Women actually take active role as a family guardian.

In the ancient society shamanism was major faith for the public welfare, and the status of female was somewhat viewed, even worshiped as a prolific and abundant goddess. As Confucianism got in flourish as a political ideology especially during the Joseon dynasty, the status of female was severely debased. Women naturally turn to shamanic faith, which was then excluded more as superstition, for comfort and identity with the meaning of social role.

Key words: Korean Shamanism, Female Subjectivity, Shaman, Shaman Myths, Deities of House