

2019년 한국민속학회 하계 학술대회

‘가까운 과거’의 민속학

일시 : 2019년 6월 15일 (토) 10시 ~ 17시

장소 : 서울대학교 아시아연구소 영원홀

주최 : 한국민속학회, 규장각한국학연구원

2019년 한국민속학회 하계 학술대회

‘가까운 과거’의 민속학

일시 : 2019년 6월 15일 (토) 10시 ~ 17시

장소 : 서울대학교 아시아연구소 영원홀

주최 : 한국민속학회, 규장각한국학연구원

학술대회 일정

일정		발표 및 내용
참가 등록과 개회 (09:30~10:10)	09:30 ~ 10:00	참가자 등록
	10:00 ~ 10:10	개회사(한국민속학회장)
제 1부 '가까운 과거의 민속학', 그 이론과 실제		좌장 : 허용호(한국예술종합학교)
1부 (10:10~12:10)	10:10 ~ 10:50	발표주제 1 : 현대화와 민속, 민속인 발표자 : 강정원(서울대 인류학과 교수) 토론자 : 이상현(안동대 민속학과 교수)
	10:50 ~ 11:30	발표주제 2 : 농악 전승집단의 새로운 생태계 구축과 예능 복원 · 재현에 담긴 과거의 가치 발표자 : 송기태(목포대 도서관문화연구원 교수) 토론자 : 조춘영(성균관대학교 강사)
	11:30 ~ 12:10	발표주제 3 : '가까운 과거'의 민속신앙 발표자 : 김태우(신한대학교 교수) 토론자 : 문혜진(한양대학교 강사)
	12:10 ~ 13:30	점심과 휴식
제 2부 '가까운 과거의 민속학'과 무형문화재 체제		좌장 : 김정하(한국해양대학교)
2부 (13:30~14:50)	13:30 ~ 14:10	발표주제 4 : 무형문화유산 연구의 어려움과 공동체적 실천 발표자 : 박재형(서울대 인류학과 박사과정) 토론자 : 이동아(중앙대 민속학과 박사)
	14:10 ~ 14:50	발표주제 5 : 군포시 대야동의 전통문화유산 계승 방안 연구 - 군포 전통문화자원 활용을 중심으로 발표자 : 강호정(경희대 민속학연구소) 토론자 : 안영권(군포 전통문화예술단 누리/군포 국악협회 사무국장)
	14:50 ~ 15:00	휴식

제 3부 '가까운 과거' 민속의 제 양상		좌장 : 이경엽(목포대학교)
3부 (15:00~17:00)	15:00 ~ 15:40	발표주제 6 : 20세기 전라남도 진도에서 나타나는 애장[兒葬]의 변화와 소멸 발표자 : 이도정(서울대 인류학과 박사과정) 토론자 : 홍태한(전북대학교 연구교수)
	15:40 ~ 16:20	발표주제 7 : 점복 의뢰자의 점복 동기의 역사적 전개와 믿음의 연속성 발표자 : 이인경(서울대 인류학과 석사과정) 토론자 : 최학락(서울대 인류학과 박사과정)
	16:20 ~ 17:00	발표주제 8 : 민속식물의 인식 재고와 활용 방안 발표자 : 송석호(고려대 환경생태공학과 조경학 전공 박사과정) 심우경(고려대 명예교수) 토론자 : 신상섭(우석대 조경학과 교수)

목차

〈발표1〉 현대화와 민속, 민속인	03
강정원 (서울대 인류학과)	
[토론] 이상현(안동대 민속학과)	11
〈발표2〉 농악 전승집단의 새로운 생태계 구축과 예능 복원·재현에 담긴 과거의 가치 ·	13
송기태 (목포대 도서관문화연구원)	
[토론] 조춘영(성균관대학교)	
〈발표3〉 ‘가까운 과거’의 민속신앙	29
김태우 (신한대학교)	
[토론] 문혜진(한양대학교)	
〈발표4〉 무형문화유산 연구의 어려움과 공동체적 실천	45
박재형(서울대 인류학과)	
[토론] 이동아(중앙대 민속학과)	
〈발표5〉 군포시 대야동의 전통문화유산 계승 방안 연구	51
- 군포 전통문화자원 활용을 중심으로 강호정(경희대 민속학연구소)	
[토론] 안영권(군포 전통문화예술단 누리/군포 국악협회)	60
〈발표6〉 20세기 전라남도 진도에서 나타나는 애장[兒葬]의 변화와 소멸	65
이도정(서울대 인류학과)	
[토론] 홍태한(전북대학교)	87
〈발표7〉 점복 의뢰자의 점복 동기의 역사적 전개와 믿음의 연속성	89
이인경(서울대 인류학과)	
[토론] 최학락(서울대 인류학과)	101
〈발표8〉 민속식물의 인식 재고와 활용 방안	103
송석호(고려대 환경생태공학과 조경학 전공) 심우경(고려대 환경생태공학과 조경학 전공)	
[토론] 신상섭(우석대 조경학)	109

제1부

**'가까운 과거의 민속학',
그 이론과 실제**

현대화와 민속, 민속인

강정원(서울대 인류학과)

1. 서론
2. 민속의 현대화
3. 현대화의 민속화
4. 민속인과 현대
5. 결론

1. 서론

현대화는 기술경제의 발전이나 사회의 분화, 수단 합리성의 지배, 세속화 등을 복합적으로 의미하는 개념으로 민속학의 문화 분석에서 중요한 조건이나 상황, 변수로 설정된다. 서구에서는 1700년대 중반 산업혁명과 시작된 것으로 간주하며, 여타 국가나 사회에서 현대화의 시작 시기는 각각 달리 설정된다. 한국에서 현대화는 1800년대 후반 개항과 함께 시작된 것으로 간주된다. 실질적인 현대화는 해방과 육이오 전쟁이 종전된 이후에 본격화되었다고 생각된다. ‘가까운 과거’가 태동되었던 것이다.

‘가까운 과거’는 기술의 합리화와 경제의 성장으로 상징화되는데, 이 시기에 시작된 현대화는 민속에 어떤 결과를 가져왔는가? 민속이 기술과 경제로 대표되는 현대화의 종속 변수인가? 기존 연구에서는 민속문화가 현대화의 걸림돌이라는 가정 하에서 현대화는 독립변수로, 민속문화는 종속변수로 설정되었고, 기술의 발전과 경제적 성장이 민속 문화를 압도한다고 전제하였다. 서구에서는 보편성의 이름으로 제국주의도 함께 현대화와 묶음으로 포장시켰다.

이 발표문에서는 경제나 기술이 민속문화와 상호 작용하는 관계이거나 상호 영향을 주는 독립 변수라고 간주하며, 경제와 민속문화는 함께 성장하며 발전한다고 생각한다. 나는 경제가 현대에서 중요하기는 하지만, 정치나 종교, 민속, 예술 등과 동등하게 취급되어야 한다고 생각한다. 민속이 현대화의 방해물이라는 경제발전론의 입장이나 민속을 허접한 현대 쓰레기로 간주하는 입장을 수용하지 않는다. 이성에 기반한 수단 합리성이 전통이나 감정, 가치를 압도한다고 보지 않으며, 실재 차원에서 민속은 경제와 쌍생아처럼 항시 함께 존재했다고 본다. 하부구조에 의한 상부구조의 결정이라는 칼 마르크스의 주장, 현대화는 탈주술화라는 막스 베버의 주장을 수용하지 않는다.

한국에서 현대화 과정을 연구할 때에는 앞에서 설정한 보편적 현대화와 식민지화나 서구화도 함께 포함해야 한다. 한국인의 관점에서 현대와 민속의 관계를 포착할 경우에 보편의 위치가 상대화되는 것이다. 산업화와 기술의 발전, 합리화만이 아니라 이를 포장하고 있는 서구의 가치체계나 관념체계의 제국주의적 주도도 함께 고려되어야 한다. 보편적인 측면이 좀더 강한 기술과 경제, 이성과 서구 민속이 함께 융합된 것이 보편 현대화(실제는 서구적 현대화)라고 할 수 있다.

한국의 현대화 과정에 민속이 어느 정도로 개입하였는가? 민속은 현대화되었는가? 반대로 현대가 민속화되었는가? 민속인은 현대화와 어떤 관계를 가지고 있는가? 가 이 발표문에서 답하고자 하는 질문이다. 이 질문에 답하는 것을 통해서 가까운 과거의 민속을 어떤 방식으로 연구해야 하는가에 대한 대답을 구하고자 한다.

민속문화는 일정한 시기에 뚜렷한 형태를 가지기도 하는데, 이때에 체계와 구조가 버팀목 구실을 충실히 해 낸다면 상당한 기간 유지된다. 이 때 사람들은 무의식적이고 관습적인 행동을 좀 더 많이 한다. 하지만 체계가 약화되어서 다양한 구조가 등장하게 되면 사람들의 행동은 목표 지향적인 실천적 행동이 된다. 가까운 과거의 민속문화는 체계와 구조가 상당히 약화되고 느슨해지면서 사람들이 민속문화의 구속력에서 일정부분 자유롭게 실천할 여지를 가지게 되었다.

나는 어떤 시기에도 경제와 민속, 기술과 민속이 공존한다는 점을 이 발표문을 통해서 보여주고자 한다. 아울러 기술에 의해서 촉발되는 경제와 민속의 변화 시기는 비동시성을 흔히 보여 주게 마련이며, 가까운 과거 시기에 한국 민속은 경제와 기술의 변화에 의해 상당한 정도로 변형되면서 존재했다.

2. 민속의 현대화

민속은 기술 발전과 경제의 성장에 따라 어떤 변화에 놓이게 되는가? 한국 민속학을 일으켜 세운 송석하는 조선민속학 발간사¹⁾에서 “고유민속자료는 하나씩 둘씩 연멸하여 간다. 시냇물 소리와 낮닭의 소리를 반주로 부르던 순박한 민요는 자동차 바람에 사라지고 말았고, 초동의 「산영화」는 치도「다이내마이트」소리와 함께, 속요 「아리랑」으로 변하였다. 이는 차라리 다시 탐구할 방법이나 있겠지마는, 승계자의 생명에는 (제)한이 있어서, 한번 타계로 가면, 귀중한 자료는 영겁히 차차 볼 께가 없는 것이다. 처용무를 전하던 유일의 노기는 죽은 지 오래요, 아현의 본산대 없어진지가 또한 몇 십 년이다”라고 기술하고 있다. 송석하의 관찰과 주장처럼 많은 민속은 소멸되었고, 급격하게 변하였다. 이를 극복하기 위해서 송석하는 자료수집을 반드시 하는 차원에서 조선민속학을 창간하게 되었다고 쓰고 있다.

민속은 송석하의 주장처럼 기술과 경제의 발전에 따라서 소멸된다. 조선민속학 시절부터 지금까지도 민속학의 중요한 과제는 소멸되고 연멸되는 민속에 대한 기록을 남기는 것이다. 가까운 과거 민속에 대해서도 우리 민속학자들은 민속의 기록을 찾고, 사라질 염려가 많은 민속에 대해서는 면담 등을 통해서 기록도 남겨야 한다. 이러한 차원에서 나도 송석하 주장에 전적으로 동의하며, 향후에도 이러한 구체 민속 차원의 과제와 임무는 민속학자들을 복잡하게 변화할지도 모를 향후 학문 세계에서 실존하게 할 것이다. 현재도 그렇고 미래에도 민속은 사라질 것이며, 이는 누군가에 의해서 기록되고 보존되어야 하기 때문이다. 송석하가 예리하게 관찰하고 설명한 것처럼 상당수 민속은 연멸되지만, 또한 적응하면서 살아남는 민속도 있게 마련이다. 이러한 변화는 민속의 역사성이라는 속성 때문에 가능한 것이다.

하지만 초기 민속학자들은 장기 지속하는 민속에 상대적으로 관심을 가졌기 때문에 신화적 지속성을 민속에서 찾고자 하였고, 이러한 민속은 현대화와 함께 급격히 소멸한 것으로 간주되었다. 하지만 민속은 역사성과 함께 실용성도 가지고 있어서 독일의 민속학자 Bausinger의 주장처럼 현대화된 기술세계에서도 존재한다. 독일의 민속학자 바우징거는 민속세계와 기술세계가 분리되는 것으로 이론적으로 설정하면 문제가 있다고 지적한다²⁾. 민속은 기술로부터 분

1) 송석하, 「창간사」, 『조선민속』, 조선민속학회, 1933, 1쪽. 현대문으로 발표자가 수정하였다.

리되어 존재하는 것이 아니라 기술세계와 함께 존재할 수 있다고 Bausinger는 주장한다. Bausinger는 민속세계는 정체되어 있고, 이와 반대로 기술세계는 동적이라고 가정한 부분에 대해 비판한다. 기술세계는 역사적이고, 민속세계는 비역사적이라는 기존 민속학의 가정은 브로델의 장기지속성을 민속이 가진다는 점과 연결이 되지만, 역동적인 현대화 과정 속에서 민속을 연구하는 데에는 한계가 뚜렷하다. 기술세계와 역동적으로 관계하면서 변화하면서도 지속되는 민속문화를 파악하지 못하게 되는 것이다. 기술 세계와 민속 세계를 연결짓는 바우징거 논의의 탁월함이 여기에 있다.

잠깐 논의를 레비스트로스로 옮겨 보고자 한다. 문화의 독자적 체계성을 연구했고 이를 논증하였다는 점에서 민속학에서 주목해야 할 학자라고 생각되지만, 신화와 역사의 세계를 대비시키는 레비스트로스의 논의가 바우징거의 논의를 좀더 분명하게 할 수 있다고 보고, 간단하게 언급해 보고자 한다. 레비스트로스는 신화와 역사를 구분하면서 역사를 동적으로, 신화를 정적으로 간주했다. 그의 논의를 바우징거의 논의 틀에 옮겨 보면, 신화세계는 민속세계와 등치시키고, 역사는 기술세계와 연결할 수 있다. 즉 그도 현대에 민속과 기술, 경제의 공존을 분명하게 인식하지 못했던 것으로 보인다. 나는 레비스트로스가 주창한 문화구조나 문화체계의 자율성에는 동의하지만, 신화와 역사를 분리하는 그의 주장은 수용할 수 없다. 바우징거가 예리하게 본 것처럼 민속문화도 경제나 기술처럼 역사를 가지고 있기 때문이다.

민속문화도 경제나 기술과 동일하게 현대화 과정을 거쳐서 지금에 이르고 있다. 우리가 주변에서 관찰할 수 있는 민속문화는 단순히 송석하의 주창처럼 모두 사라져 버리다 남은 잔존물은 아니다. 일부는 잔존물이며, 이에 대한 기록과 보존은 필요하지만, 민속은 일정한 기능과 의미를 가지고 있어서 항시 존재하면서 변화하기 때문에 민속문화의 변화 과정과 그 메카니즘, 변화의 동력과 결과에 대한 연구, 경제나 사회, 정치 등과의 상호작용과정에 대한 연구도 민속학에 함께 요구된다고 하겠다.

바우징거는 기술의 발전이 민속을 소멸시키는 경우도 있지만, 오히려 민속을 변화시키거나 활성화시키는 경우도 있다고 말한다. 가령 농촌에서 이전까지 노동에 더 많은 시간을 쏟다가 기술의 발전으로 인해서 축제에 좀더 많은 시간을 활용할 수 있다는 점을 제시하는데³⁾, 이는 한국에도 적용 가능하다. 현재 한국에서 벌어지고 있는 1000개가 넘는 수많은 축제는 경제발전을 통해서 가능해진 것이며, 시간적 여유를 가지고 과거에 대한 새로운 발견을 시도하는 레트로 현상도 기술과 경제 발전이 가져 온 민속의 발전 과정으로 해석할 수 있다.

민속은 현대화한다는 나의 주장을 이론적인 선언으로 받아들일 수도 있지만, 실재하는 현상이기도 하다. 경제가 성장하고 발전하는 것처럼 민속문화도 성장하고 발전하는가? 성장하고 발전한다는 것이 의미하는 바는 무엇인가? 경제는 사람들이 사용하는 재화를 생산하고 소비하는 영역인데, 사용 가능한 재화가 점차 많아진다는 것을 성장한다고 표현할 수 있으며, 좀더 효율적으로 생산과 유통, 소비가 이루어진다는 것을 발전이라고 표현할 수 있을 것이다. 민속문화는 생활방식과 상징적 의미 표현체를 의미하는데, 경제의 발전과 성장에 따라 당연히 민속문화도 발전하고 성장할 수밖에 없다. 민속문화도 경제와 더불어서 좀 더 다양하게 되고, 복잡해지며, 효율적으로 변하게 된다.

기술은 경우에 따라서는 신비스러게, 경우에 따라서는 자연스럽게 민속문화로 수용되는데, 자동차, 우주선 등은 이에 대한 풍부한 예를 제공한다. 한국에 처음 도입된 기차도 세상의 조화를 깰 수 있는 강한 힘을 가진 존재로 인식되어서 두려움의 대상이었고, 신비로움의 대상이

2) Bausinger, Hermann, *Volkskultur in der technischen Welt*, Campus, 1986, pp.16-17.

3) Bausinger, 상동.

었다. 이 때 기차에는 특별한 종교적 혹은 신비한 영이 깃들여져 있는 것으로 비추어졌다. 하지만 현재에는 시간의 흐름과 함께 민속문화의 중요한 부분으로 자연스럽게 자리잡았다. 이렇게 민속문화가 기술을 수용하면서 변해 가는 과정도 민속문화의 현대화 과정이다.

신기술에 대해서 사람들은 교환 가치와 함께 사용 가치를 부여하게 되는데, 기술 생산 방식은 점차 사람들에게서 멀어지며, 생산품에 대해서만 주로 가치를 생성시키게 된다. 생산은 점차 민속으로부터 멀어지게 되는 점도 민속의 현대화 과정의 한 특징이라고 생각된다. 경제가 점차로 복잡해지면서 사람들이 이 모든 것을 완벽하게 이해하기는 어렵게 된다. 사람들은 주로 소비 단계에서 새로운 기술을 접하게 되고, 이 때에 상징적 의미를 소비재에 부여하고, 민속문화로 편입시키는 것이다. 과거 농촌 마을에서 대부분의 농민들은 생산 기술과 그 생산물에 대한 지식과 상징적 의미 부여 방식을 이해하고 있었다. 하지만 과학과 기술 합리성의 발달은 이러한 민속문화의 영역을 제한시켰다. 현대를 살고 있는 서민들의 민속문화는 경제와 기술의 자율성 강화로 인해서 이를 다 포괄하지 못한다.

민속문화는 현대화하면서 일상성과 전승성, 공동체성을 중심으로 문화의 기본 영역이 되며, 정치나 경제, 예술, 종교가 자율적인 체계로 됨과 동시에 민속문화도 점차 자율적인 체계로 정립되게 된다. 민속문화의 현대화는 자율적 체계로의 정립에 첫 번째 특징이 있다고 생각된다. 둘째로 민속문화는 현대화되면서 여타 영역과 접점을 형성하며, 다른 영역에 영향을 미치게 된다. 경제발전으로 대표되는 현대화 속에서 민속문화도 발전하고, 성장하며 확대된다.

3. 현대의 민속화

현대의 대표적인 특징은 기술 발전과 경제 성장, 합리화이다. 사람들의 먹는 문제를 해결하는 데에 핵심 기능을 수행하는 경제는 인간 중심 현대의 중추적인 영역이다. 하지만 경제만으로 사람이 살아 갈 수는 없다. 가치나 전통, 감정도 또한 삶에서 중요한 의미를 지니기 때문에 경제 발전과 함께 합리화와 밀접한 연관을 지닌 민속문화의 현대화도 이해할 필요가 있다.

사고나 인지, 신앙의 이성화를 의미하는 탈주술화는 민속문화에 큰 영향을 미친 바 있다. 송석하가 이미 100년 전에 우려한 현상을 불러 온 것도 이성 중심의 현대화였다. 이는 현재 한국의 민속문화까지도 일정 정도 영향을 미치고 있다고 판단된다. 민간에서 스스로 자신들의 신앙이나 사고 체계에 ‘미신’이라는 낙인을 붙이는 데에서 이 영향을 볼 수 있다. 미신 낙인화로 인해서 많은 민속문화가 소멸되었다. 가정 신앙의 경우에 거의 자취를 찾아 볼 수가 없다. 한국 여성들이 주도해 오면서 상당수 가정에서 행해진 가정 신앙 체계가 짧은 시간에 연기처럼 사라져 버린 것이다.

현대가 탈주술화되는 현상은 이외에도 무수히 많다. 1980년대 까지만 해도 도심에서 행해지던 굿이 이제는 깊은 산 속에 설치된 굿당에서만 가능하다. 서울시내에서도 행해지던 굿이 감악산이나 북한산에 깊이 감추어진 굿당에서만 행해지고 있다. 서울대 옆에도 굿당이 있었지만, 이제는 사라졌다. 서울대가 위치한 자리에 자하골이라고 하는 마을이 있었다. 이 마을 주민들이 신봉하던 미륵 부처님이 서울대 박물관에 전시되어 있는데, 이 불상의 이야기도 탈주술 현대화의 한 단면에 해당된다.

서울대가 현재의 위치로 1970년대 중반에 이동할 당시에 서울대 자리에는 자하마을이 있었고, 이 마을에는 30-40호 정도의 의성 김씨들이 집성촌을 이루며 살고 있었다. 마을 주민들은 시흥에 거주한 만신을 새해가 되면 찾았고, 집안에 일이 있어도 찾았다. 만신을 통해서 여러 신들의 영험한 세상과 조화를 이루면서 살았다. 아울러 집안에서는 제사를 모셨고, 일이 있으면 마을에서 멀지 않은 국사봉 꼭대기에 모셔진 미륵 돌부처님을 찾아서 기원하거나 가까운

절을 찾기도 하였다. 서울대가 들어오면서 자하마을은 사라지게 되었고, 이들은 가까운 신림9동이나 다른 곳으로 흩어졌다. 마을 주민 중 한 명이 미륵불상을 모셨다가 이를 서울대 박물관에 기증하게 되었다. 서울대 박물관에 전시될 때에도 마을 주민들이 미륵불상을 찾아서 빌기도 하였다. 하지만 현재 미륵불상을 찾는 마을주민은 없다. 미륵불상에 대한 마을주민들의 신앙의례 체계가 마을의 해체와 서울대 교육기관의 설치라는 현대화 속에서 붕괴된 것이다.

마을이나 집, 무당을 중심으로 한 민속 신앙체계는 국가를 정점으로 한 하나의 종교체계 속에 있었다. 국가 주도의 유교적 신앙과 의례, 사찰 중심의 불교 신앙의례, 무당 중심의 신앙의례, 주민들이 스스로 주도한 가택 신앙의례 등이 하나의 느슨한 종교체계를 형성하고 있었고, 이를 나는 조선종교라고 명명할 수 있다고 생각한다. 조선 종교는 체계와 구조로 지탱되고 있었는데, 일본의 국권침탈과 함께 종교체계의 한 축인 국가 중심의 종교 의례가 붕괴되었고 이는 조선종교 체계 일반의 붕괴로 이어졌다.

조선시대에 국가나 지배 양반으로부터 간혹 음사라고 탄압은 받았지만 조선 종교 체계의 한 부분으로 뚜렷하게 자리잡고 있었던 주민과 무당 중심의 민속 종교 체계는 일제 강점기에 들어서면서 미신으로 이전보다 강하게 탄압을 받았고, 억압의 결과를 사람들이 내면화하는 단계에 이르렀던 것이다. 미신의 내면화는 민속 종교 체계의 약화를 가져오게 되었다. 서울대의 자하동 사람들도 마을의 해체라는 현대화 현상 속에서 자신들의 종교를 유지할 방법을 찾기보다는 포기하는 쪽으로 실천하였다. 이러한 선택적인 실천 행위는 가까운 과거에 시작된 현대화라는 정치와 경제의 추동 속에서 이루어졌고, 약화된 민속문화 체계에 포함되어서 유지되던 민속 신앙과 의례 체계를 붕괴시키는 결과로 이어졌다.

일제 강점기에 들어서면서 제정일치 성격을 강하게 가지던 조선 종교체계가 붕괴되었고, 제도 종교가 자리잡으면서 민속종교와 분리되게 되는데, 포괄적으로 유지되던 민속문화체계도 앞에서 지적했지만, 정치와 경제, 종교 등의 제도화와 자율화로 상당한 정도로 위축되었다. 일제강점기 시기 조선 총독부와 친서구, 친일의 경향을 지녔던 계몽주의 세력의 민속 종교 억압은 탈미신, 탈주술, 탈민속종교화로 이어졌던 것이다. 이러한 민속 종교 중심으로 한 탈주술화는 대한민국의 정립 이후에도 학교 교육으로 인하여 더욱 가속화되었다.

현대화가 민속신앙체계의 붕괴에 따른 사회 일반의 세속화를 불러 왔는가? 한국의 현대화는 이러한 세속화와는 거리가 멀다. 한국의 현대화를 종교와 연관시켜서 설명해 보면 제도 종교의 확산과 현대의 민속화로 설명 가능하다. 기독교를 중심으로 한 제도 종교는 일제 시기부터 시작된 서구화 열망에 힘입어서 서서히 확산되다가 산업화와 도시화, 교육의 보급과 함께 급속도로 사람들에게 수용되었다. 조선 종교 체계의 붕괴와 민속 종교 체계의 약화로 인해서 생긴 빈 공간으로 제도 종교가 밀려 들어 갔던 것이다. 이러한 제도 종교의 확산은 막스 베버나 칼 마르크스가 말했던 사회 변화 방향과는 거리가 멀다. 한국 사회는 세속화되었다기 보다는 서구종교화 혹은 제도 종교화된 측면이 더 강하기 때문이다. 현대 한국에서 무종교라고 센서스 통계에 잡히는 경우에도 유교적 제사를 지내는 경우가 많기 때문에 과학 중심의 철저한 합리화가 관철된 경우라고 보기 어렵다. 제도종교의 견인차 역할을 수행하고 있는 기독교의 경우에도 일상으로 들어오면서 기존 민속과 결합되고 있고, 민속신앙의례와 결합되는 경우도 많다.

기술의 급속한 발달로 인한 경제의 성장은 모든 영역이 경제로 포섭되는 듯한 착시를 낳기도 한다. 하지만 제도를 중심으로 한 영역의 성장과 함께 민속문화도 함께 성장하고 체계적으로 합리화되는 결과도 현대화는 가져왔다. 한국에서 민속문화는 전현대의 상징이자 현대의 쓰레기로 한 때 지배 담론에서 간주되었지만, 나는 민속문화는 기술과 경제 중심의 현대화와 함

께 쌍생아처럼 존재하고 기술 세계 속에서 기능하고 있다고 생각한다. 사회 전체의 유지와 통합에 기여함과 동시에 경제나 여타 영역의 민속화, 즉 자연스러운 가치 부여에도 민속문화가 관여한다. 새로운 기술의 생산품이 우리 일상으로 들어오기 위해서는 여러 단계의 가치와 감성 부여 과정을 거쳐야 하는데, 이 과정에 민속문화가 개입하는데, 이 과정을 민속화라고 나는 생각한다. 미국의 인류학자 마셜 살린스⁴⁾가 밝힌 바처럼 상징적 의미 체계인 민속문화에 실용성이 포함되어 있어서 민속문화가 상품 생산에도 개입하지만, 기술이나 경제 중심의 수단합리성이 민속성을 지니게 하여 사람들의 생활 방식에 포함되는 데에도 민속문화가 관여하는 것이다. 즉 현대는 수단합리성을 중심으로 탈주술화 등의 탈민속화 현상만을 가져오는 것이 아니라 가치합리성과 감정, 전통 영역의 확대를 중심으로 한 민속화 현상도 함께 가져오는 것이다.

4. 민속인과 한국 현대화

Homo Folkloricus⁵⁾는 현대화의 대표적 인간상인 Homo Econimicus와 어떤 점에서 다른가? 나는 호모 에코노미쿠스가 계몽주의가 만들어낸 가공의 인간상인 반면에 호모 폴크로리쿠스는 인간의 본질에 가까운 인간상이라고 생각한다. 시장 앞에선 철저하게 개인적이며 이성적인 호모 에코노미쿠스가 현대화의 전형으로 설정되면서 현대의 여러 문제가 생겨나고 있는 것이다. 실제 인간과 이상적 인간의 괴리가 지나치게 벌어지게 만든 주범이 현대화인 것이다.

이성적이고 계산적인 현대 경제인도 경제나 정치 등 공적 제도 영역에서만 활동하지 못하고 일상 생활 문화를 영위해야 하기 때문에 포괄적인 차원에서 본다면 호모 폴크로리쿠스, 민속인이다. 사적이지만 공적인 민속문화는 사적 영역에 준하는 가정이나 여가, 신앙의례 활동에서 자율성을 지닌 체계이며, 경제와 정치, 법, 예술 등의 제도 영역과는 인간의 활동 차원에서 중복된다. 사람은 공적인 영역에서는 경제인으로서의 이성적 활동과 그 결과물로 존재한다. 하지만 공적인 영역에서도 개인들 사이의 민속문화가 작동하는 부문에서는 민속인으로 존재한다. 민속인으로서 개인은 개인적으로 생활하다가 경제인과 민속인의 경계를 넘나들면서 직장인으로 존재하게 되는 것이다. 민속인과 경제인의 경계는 현대화가 진행되면 될수록 민속인 쪽으로 넘어오게 된다.

민속인으로 존재하는 세계를 한 때 사회과학계에서 생활세계(Lebenswelt)⁶⁾라고 표현하고, 주관성 혹은 간주관성이 관철된다고 보았지만, 나는 민속인이 생활하는 민속세계는 기술세계 속에서 객관적이고 자율적으로 존재한다고 본다. 민속문화가 현대화 속에서 자율적인 영역화된 것이다.

현대 한국에서 조선 후기에 형성된 상징적 표현복합체는 상당 정도로 붕괴되었다고 판단된다. 문화재 차원에서 잔존물로 보존처리되고 있는 수준이다. 신앙의례 체계의 많은 부분도 연멸되었고, 여가유흥민속도 동일한 운명에 처했으며, 마을 차원에서 행해지던 많은 사회민속이나 경제민속도 마을의 붕괴와 함께 사라졌다. 하지만 상징적 표현복합체와 달리 민속세계 혹은 생활세계의 사고체계나 감정체계, 의미상징체계는 거시적 차원에서 유지되고 있다고 판단되며, 우리의 일상 생활의 다양한 면모에서 이러한 거시적 체계를 확인할 수 있다. 예로 들 수 있는 것은 혼례가 잔치 중심으로 지속된다는 점이나, 음주가무가 힘을 가지고 있다는 점

4) 살린즈, 마셜(김성례 역), 『문화와 실용논리』, 나남, 1991. 본 연구와 특별히 관련된 장은 4장 「부르조아 사고: 문화로서의 서구사회」이다.

5) 강정원, 「민속인과 탈식민주의」, 『한국민속학』 57, 2013. 141-176쪽.

6) Lebenswelt는 사회학자 Schütz와 Luckmann이 *Strukturen der Lebenswelt*에서 체계화시킨 바 있다. Schütz/Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, 1991.

등 무수히 많다.

제도 영역에만 지배적인 이성중심의 현대성이 민속문화 영역 전체를 지배해야 한다고 믿는 현대화가 한국 현대화이다. 민속문화 내부에서도 합리성이 상당한 정도로 자리를 잡을 필요가 있는 분야가 있을 수 있다. 가령 주술성이 지나치게 강한 신앙의례 영역에서는 합리성이 이를 제어할 내적 논리가 개발되어서 민속문화의 내적 합리화가 진행되어야 한다. 한국의 무속이 한국 종교 체계에서 분리되어 주술적인 측면만을 강화시킨 면이 없지 않아 있기 때문에 이를 제어할 내적 현대화가 필요하다고 할 수 있다. 이러한 내적 현대화가 무속에만 해당된다고 할 수 없다. 이러한 내적 현대화는 민속문화 일반에 확대되어야 할 필요가 있다. 민속문화의 내적 현대화를 통해서 낙인찍힌 외연을 새롭게 쇄신하고 이를 기반으로 현대의 민속화, 민속의 현대화라는 양가적으로 보일 수 있는 현대화 과정의 균형을 잡아야 한다.

나는 경제와 기술의 성장이 탈주술화만을 가져왔다고 생각하지 않고, 민속의 현대화를 통해서 현대의 민속화도, 민속문화의 성장도 함께 결과했다고 본다. 하지만 경제와 기술의 성장과 민속문화의 성장이 동일한 속도로 진행되었다고 생각하지는 않는다. 시간과 공간, 사회영역에 따라 민속이나 경제, 정치 등은 상대적인 속도로 성장했다고 생각한다.

한국의 현대를 논함에 있어서 추가로 고민해야 할 점은 식민지와 서구화의 문제이다. 식민지를 경험하였기 때문에 지나치게 자기 혐오적인 집단 심리문제를 가지고 있었고, 현대화를 추진하는 차원에서 한국 민속문화 체계를 중시하지 않았다. 표현문화, 상징적 표현복합체 일체를 서구에서 수입할 정도로 현대화는 전통과 비타협적이었다. 그럼에도 나는 기본 생활방식에서는 거시적 사고나 인지체계, 의미와 가치체계가 작동하였기 때문에 한국식 현대화가 가능했다고 보고 있다⁷⁾. 서구와 거의 유사한 복식을 가지고 있지만, 음식이나 주거 방식에서는 상당한 차이를 보이는 현대화가 이룩되었고, 동일한 시장경제라고 하지만 상당히 다른 기업체계가 형성되었다는 점에서도 이를 확인할 수 있다.

5. 결론

민속학 연구 대상을 문화로 확정하고 방법론 차원에서 경험론을 정립시킨 바우징거는 기술과 민속의 시간과 공간, 사회 차원에서의 공존 가능성에 대해서 이미 근 60년 전에 논한 바가 있다. 나는 이를 경제와 민속문화의 관계로 확장시켜서 본문을 통해서 논해 보았는데, 경제나 기술처럼 문화도 성장하고 발전한다고 본다. 즉 새로운 사건을 통해서 과거와 미래가 동일하게 되지 않는 비연속적인 역사성이 민속문화에도 내재하고 있으며, 이러한 역사적이고 동적인 민속문화는 경제와 기술과 보조를 맞추면서 현재까지 오고 있는 것이다.

민속문화가 역사적이고 동적인 측면만 지니고 있지는 않다. 정적이고 지속적인 면도 지니고 있어서 동적인 면과 균형을 맞춘다. 이러한 두 측면을 실증적인 연구차원에서 살핀 학자가 프랑스의 역사학자 브로델이라고 생각된다. 브로델이 지적한 것처럼 민속문화는 장기지속적인 면과 단기지속적인 면을 지니고 있으며, 흡스봄이 본 것처럼 새롭게 구성되고 형성되는 면도 지니고 있다. 중요한 점은 앞에서 살펴 본 것처럼 민속문화도 현대에 존재하며, 현대화 과정에서 경제나 기술과 함께 지속되어 왔다는 점이다.

문명 사회와 원시 사회를 레비스트로스는 뜨거움과 차가움, 역사적 사유와 신화적 사유로 대비시켜서 설명한 바 있다. 하지만 나는 이러한 설명이 한계를 가지고 있다고 생각한다. 문명과 원시로 인류 사회를 나눌 수도 없을 뿐더러 한 사회나 인간 내에도 바우징거의 주장처럼

7) 강정원, 「근대화와 김장 문화의 지속」, 강정원 외, 『김치와 김장문화의 인문학적 이해』, 민속원, 2013. 189-215쪽.

두 사유체계가 공존하기 때문이다. 현대화 과정에서 한 쪽이 다른 쪽을 일방적으로 압도할 수는 있지만, 인간 본질이 민속인이기 때문에 말살할 수는 없다.

나는 장기와 단기 정도의 민속문화 역사가 존재한다고 본다. 민속문화와 경제나 기술, 정치, 심리 등은 시간과 공간, 사회의 맥락에 따라서 상호 다양한 관계를 맺으며 변화해 왔고 변화해 갈 것이다. 사회 전반의 현대화에 대한 연구를 위해서는 시간적 차이에 따른 민속문화와 여타 영역이 맺는 상호 관계나 민속과 여타 영역의 비동시성에 대해서 연구할 수도 있고, 동시대적으로 일어나는 상호 관계성에 대해서도 연구할 수 있다.

참고문헌

각주로 대체함.

‘현대화와 민속, 민속인’에 대한 토론문

이상현(안동대)

본 발표는 사회 경제 그리고 문화들이 급속히 변화하는 현대의 시간 속에서도 민속이 존재하는 근거와 연구 방향을 제시하기 위하여 작성되었다고 생각한다. 산업화 혹은 도시화 등이 급속히 진행되는 현 시점에서 이러한 문제 제기는 민속학이 하나의 분과학문으로 지속하고 발전하는 데 반드시 필요하다고 판단한다. 발표자는 이미 ‘민속인’ 등의 개념화 작업 그리고 그 외의 여러 연구를 통해서 이 문제에 대한 해답 찾기 작업을 하였고 본 발표도 이러한 작업 중에 하나라고 생각한다.

발표자의 문제 제기와 연구 목적에 충분히 공감하면서 토론자의 소임을 다하고자 몇 가지 궁금한 점을 질문하겠다. 먼저 본 발표의 핵심 용어 혹은 개념으로 현대화가 제시되고 있고, 발표자는 이를 ‘기술경제의 발전이나 사회의 분화, 수단의 합리성의 지배, 세속화를 의미’한다고 규정하고 있다. 다만 유사한 현상에 대하여 다른 분과학문에서는 근대화라는 용어를 사용하고 있는데, 이를 발표자가 현대화라는 용어를 사용한 이유와 근거가 명확하지 않다.

다음으로 민속, 민속문화이란 용어를 본 발표문에 자주 사용하고 있으나, 이 용어의 범위와 대상에 대하여 구체적으로 설명하고 있지 않다. 민속이란 용어는 우리 역사상 그리고 나라마다 다양하게 사용되었고 현재 일부 연구소에서는 이를 하나의 연구 프로젝트의 주제로 운영하고 있을 정도이다. 더구나 발표자는 발표문 1쪽에 “한국의 현대화 과정에 민속이 어느 정도로 개입하였는가?”라고 마치 민속이 행동하는 주체로 표현되어 있어 본 발표문에서 민속의 의미가 무엇인지 혼란스럽다. 민속에 대한 구체적인 설명이 제시되어야 민속문화에 대한 발표자의 생각을 제대로 이해할 수 있을 것 같다.

마지막으로 Bausinger의 책을 인용하면서 ‘Volkswelt’을 민중의 삶과 생각의 세계로 번역하지 않고 민속세계로 번역한 이유가 궁금하다.

농악 전승집단의 새로운 생태계 구축과 예능 복원·재현에 담긴 과거의 가치 - 고창농악보존회의를 주목하며 -

송기태(목포대 도서관학연구원)

1. 서론
2. 농악 전승의 OS version2.0 농악보존회
3. OS version2.1의 새로운 전승생태계 구축
4. 복원과 재현으로 새롭게 정립된 농악 SW version2.0
5. 전승과 창작의 양 날개 SW version2.1
6. 결론

1. 서론

농악의 전통적 전승기반은 제의와 노동에 있다. 마을제사를 지내면서 농악을 연행하거나 농악으로 마을제사를 지내고, 여름철 논동사 과정에서 두레꾼들이 농악을 연행하였기 때문이다. 그래서 정월 내내 마을마다 농악소리가 그치지 않았고 농사철에도 들노래와 함께 농악이 울려 퍼졌다. 조선시대까지 인구의 90% 이상이 농업에 종사하였기 때문에 농악은 누구나 다루고 즐기는 생활문화였다. 일제강점기와 6.25를 겪으면서 굴곡이 있었지만 농악의 전통은 끊이지 않았고, 이러한 흐름은 20세기 중반까지 이어졌다.

농악의 전승에서 두레는 강력한 전승시스템으로 작동하였다. 여름철에 마을마다 두레를 결성하면 20세 내외의 청년들은 의무적으로 소속되어 공동노동을 하고, 자체적인 규율 속에서 농악과 민요를 전수받았다. 두레패는 내부적으로 위계를 두어 영좌나 좌상이 두레패를 감독하고, 규율을 감독하고 벌을 내리는 직책, 문서를 정리하는 직책, 교육을 담당하는 직책, 악기를 담당하는 직책, 기를 들고 다니는 직책 등을 두었기 때문에 집단의 결속력이 강하고 활동이 체계적이었다. 그래서 두레는 1차적으로 공동노동을 하기 위한 조직이었지만, 들판으로 이동하거나 농사일을 하는 과정에서 농악과 민요가 필연적으로 결합되었기 때문에 예능의 전수도 체계적으로 이루어졌다.

마을굿은 의례와 놀이의 결합으로 농악이 가장 집중적으로 연행되는 공간이다. 정초부터 대보름까지 마을굿을 연행하면서 농악으로 마을신을 내림받거나 의례를 행하고, 마을에 속한 모든 가정을 돌아다니며 액막이와 축복을 기원하는 마당밭이를 한 후 판굿을 벌여 마을을 축제의 도가니로 만들었다. 아침부터 밤까지 보름동안 계속 농악을 반복하여 연행하였기 때문에

자연스레 가락과 몸짓을 익히고, 40~50대의 어른들과 20대의 청년들이 함께 농악대를 구성하면서 예능의 세대간 전승이 이루어졌다.

20세기 중반 이후 두레가 소멸하고 마을곳이 쇠락하면서 농악의 전승은 급격히 약화된다. 특히 산업화와 도시화로 인한 농촌인구의 급감은 농촌사회의 고령화를 초래하였고 농악의 세대간 전승을 와해시켰다. 농악이나 민요 등의 민속예술은 ‘어깨 너머로 배운다.’고 하여 생활 속에서 자연스레 익히는 것인데, 젊은 세대들이 도시로 빠져나가면서 전승이 중단되거나 쇠락하기에 이른다. 21세기에 들어 농촌인구는 전체의 5% 내외로 줄어들었고, 농악의 전통적 전승시스템은 더 이상 작동하기 어렵게 되었다. 도시 중심으로 사회가 변하고 70~80년대 사물놀이의 출현과 풍물굿 대중화운동을 거치면서 도심에서도 농악이 율려퍼지기 시작했지만, 생활과 예술이 결합된 전승시스템을 갖추지는 못하였다.

농악에서 ‘어깨 너머로 전승’이 중단되면서 마을농악의 꿈틀거림도 멈춰섰다. 마을마다 농악이 있어서 서로 경쟁하거나 품앗이 하듯이 걸궁을 하고, 유명한 상쇠·설장구를 초청하여 마을의 농악예능을 발달시키던 시대에는 농악도 꿈틀대면서 변화와 발달을 반복하였다. 그러나 현재는 제사를 모시기 위한 뼈대만 유지한 채 변화무쌍하던 생명력을 더 이상 발휘하지 못하고 있다.

농악의 전통적 전승기반이 약해지면서 농악의 예능을 보존하기 위한 농악보존회가 성립되기 시작했다. 마을 단위의 활동이 지속되는 곳은 마을의 농악보존회를 결성하고 마을농악의 전통이 해체된 곳에서는 지역의 농악보존회를 결성하여 농악의 판제를 정립하고 교육과 공연활동을 하고 있다. 그런데 대부분의 보존회는 ‘공동체적 기반이 사라진 상태에서 농악예능을 보존하기 위한 목적’에서 결성되었기 때문에 전통적 농악 전승생태계와는 다른 시스템을 구축하고 있다.

본고에서는 전승기반이 해체되면서 성립된 농악보존회가 어떻게 새로운 전승생태계를 구축하고, 보존회의 활동을 통해 복원과 재현을 넘어서 창작의 길까지 개척하고 있는지 주목하고자 한다. 농악보존회는 단체마다 편차가 크기 때문에 일반화하기 어렵지만, 변화를 선도하는 일부 보존회들이 새로운 길을 개척하고 있기 때문에 그 길에 앞장서고 있는 고창농악보존회를 주된 대상으로 삼아 논의하기로 한다.

2. 농악 전승생태계의 OS version2.0 보존회

전통적으로 농악은 마을에 기반을 두고 있어서 독자적인 전승조직이 구축되지 않았다. 남사당패나 절걸립패 등등의 전문연희패는 상업적 예능을 위해 독자적인 조직을 결성하여 활동했지만, 일반적인 농악은 마을에서 필요에 따라 모여서 연행을 하였기 때문에 독자적 조직으로 발달하지 못했다. 조선후기부터 성립된 두레도 엄격한 규율로 조직원들을 관리하였지만, 두레가 농악을 전승하기 위한 독자적 조직은 아니었다. 전라도 일부 지역에서는 농악계, 쟁고계, 금고계, 위친계 등등의 계 형태가 확인되는데, 대개 농악 활동을 통한 기금의 적립과 지출을 중심으로 계를 운영하는 수준이었다. 따라서 전통적 상황에서 농악 전승은 복합적 기능을 수행하는 마을공동체가 주도했다고 할 수 있다.

마을단위의 농악 전승이 쇠락하고 무형문화재 제도가 정착하면서 생명력을 유지하고 있던 농악 예능이 보존회를 중심으로 새로운 전승생태계를 구축하기에 이른다. 기존에는 농악을 보존해야 한다는 관념이 성립되지 않았고 일반 대중문화처럼 신명을 표현하고 즐기는 문화로 통

용되었다. 그러다가 20세기 중반 이후 급격한 사회변화와 더불어 농촌이 축소되고 전승문화의 기반이 해체되면서 ‘보존’에 대한 가치가 대두되기에 이른다. 그래서 국가 차원의 무형문화재 제도를 갖추고 남아있는 문화들을 무형문화재로 지정하여 보존에 힘쓰게 된다.

농악을 비롯한 무형문화는 소프트웨어라고 할 수 있다. 농악의 특징이나 가치를 논의할 때 ‘공동체문화’ 또는 ‘공동체적 신명’을 강조하는데, 이것은 공동체라는 하드웨어 기반에서 수행하고 향유하는 소프트웨어로서의 문화를 의미하는 것이다. 컴퓨터를 예로 들면, 하드웨어는 케이스·파워서플라이·하드디스크·모니터·메모리(램)·그래픽카드 등이고, 소프트웨어는 운영체제(OS)와 다양한 소프트웨어 프로그램 등으로 구성된다. 농악을 이러한 H/W · S/W 관계로 파악하면, 마을이나 공동체는 하드웨어이고 농악은 소프트웨어에 해당한다. 컴퓨터가 개발되기 이전에는 문서를 만들기 위해 타자기를 사용하였고, 타자기는 하드웨어와 소프트웨어의 구분이 없어서 자판 하나가 음성기호 하나를 작성하는 구조였다. 이후 개인용 PC가 개발되면서 애플이나 마이크로소프트를 위시한 다국적 기업들이 하드웨어에서 위에서 다양한 작업을 가능케 하는 OS(operating system, 운영체제)를 개발하고, OS에 맞는 각종 소프트웨어를 개발하였다. 농악의 전승도 마찬가지로 보존회가 성립되기 이전에는 공동체와 문화가 밀접하게 결합되어 하드웨어와 소프트웨어를 구분할 수 없었지만, 보존회가 성립되면서부터 공동체와 보존회는 독자적인 위상을 갖추게 되었다. 간단히 말하면, 보존회 성립 이전은 타자기의 시대, 보존회 성립 이후는 컴퓨터의 시대로 비견할 수 있다.

농악보존회는 이제 공동체와 독자적인 노선을 걷고 있다. 과거에 타자기 없이 문서를 만들 수 없었다면, 지금은 이동식저장매체나 클라우드에 데이터만 보관하고 있으면 어떤 컴퓨터에서든 문서를 작성·수정·전송·출력할 수 있게 되었다. 마찬가지로 농악보존회도 마을이나 지역이라는 이름을 가지고 있지만 소속지역이 없더라도 어디서든 연행이 가능하다. 필봉농악, 남원농악, 진주삼천포농악, 평택농악, 고창농악 등등의 지역농악이 전승되지만 이들 보존회 농악은 지역에 국한되어 연행되는 것이 아니고, 이미 지역을 넘어서서 다양한 연행을 하고 있다. 따라서 하드웨어인 공동체에 결박되어 있지 않은 독자적인 전승시스템을 갖추게 된 것이다. 소프트웨어적 개념으로는 농악이 새로운 운영체제 OS를 갖춘 것이라고 할 수 있다.

전통시대 마을공동체가 하드웨어와 소프트웨어가 분리되지 않은 OS1.0 단계라면, 농악보존회는 독자적 운영체제를 구축한 OS 2.0 버전이라고 할 수 있다. 우선 보존회장과 예능보유자를 정점으로 하여 전수조교, 이수자, 전수자로 이어지는 새로운 시스템을 갖추게 된 것이다. 기존에도 농악이 연행될 때는 상쇠나 설장구, 대포수 등의 주요 연행자가 강력한 위상과 권위를 부여받아 농악판을 진두지휘하였지만, 그것은 연행판이 벌어졌을 때의 일시적 상황에 국한된 것이었고, 일상적인 상황에서는 이웃주민에 불과했다. 그러나 농악보존회가 설립되면서 예능보유자를 중심으로 농악을 연행하는 회원들이 상시적인 예능조직으로 탈바꿈하게 된 것이다.

농악보존회가 상시적인 예능조직으로 변모하게 된 것은 하드웨어인 공동체가 쇠락하면서 탄력을 받은 측면이 있다. 대표적으로 필봉농악의 경우 마을은 현재 20여 가구가 거주하는 작은 마을로 쇠락해가는데 농악보존회에는 매년 수십 차례의 공연을 하고 수만 명의 전수생들이 찾고 있다. 마을농악으로 지정되지 않은 강릉농악, 평택농악, 이리농악, 남원농악, 고창농악 등등의 경우에는 하드웨어인 공동체가 추상적이기 때문에 지역의 예능집단으로 독자적인 위상을 구축하고 있다. 공동체와 예능이 분리되지 않았을 때는 모든 구성원이 공동체의 일원이자 비전업 예능인이었기 때문에 공동체의 필요에 따라 농악을 연행하였지만, 이제 공동체와 일정한 거리를 두면서 독자적인 전승체계와 연행활동에 집중하고 있다.

공동체가 쇠락한 시점에서 농악보존회는 자생을 위한 전승시스템을 갖추기 위해 몇 가지 노력을 강구하고 있다. OS 1.0이 마을공동체 중심이었다면, OS 2.0 보존회에서는 장기 지속을 위한 새로운 생태계를 구축하고 있다. 대표적인 형태로, 최근 20~30여년 사이에 각각의 보존회가 독자적인 회원제 운영에서 벗어나 산하에 읍·면·동 단위 농악단을 설립하게 된 것을 들 수 있다.

고창농악보존회를 사례로 들면, 1985년 고창문화원의 주도로 고창군에서 활동하고 있는 농악인들을 규합하여 고창농악단을 설립하면서 농악 전승조직을 결성하게 된다. 1950~60년대까지 활동하던 세습무계 걸궁패 예인들이 사망하면서, 그들의 예능을 전수받은 황규언 등의 인물과 마을 단위에서 활동하던 농악인들이 새롭게 규합하여 지역단위의 농악과 농악단을 성립한 것이다. 이후 1995년에 고창문화원 소속의 고창농악단은 한국국악협회 고창군 지부 소속의 고창방장농악단으로 개칭하여 활동하다가 1998년 무형문화재의 지정과 함께 독자적으로 고창농악보존회를 발족한다.

3. OS version2.1 농악보존회의 새로운 전승생태계 구축

고창농악보존회의 경우 2000년을 전후하여 몇 가지 변화가 감지된다. 첫째는 읍면농악단의 결성이고, 둘째는 전수활동의 시작이다. 읍면농악단은 2000년에 고창농악보존회 주최로 열린 제1회 고창농악경연대회에 6개팀이 참가하면서 본격적인 활동을 시작한다. 1993년 고수농악 주부농악단을 비롯하여 농민회와 청년회 중심으로 결성된 5개 읍면농악단 이외의 대부분은 2001년에 결성된다. 고창농악에서 2000년을 전후한 시점은 무형문화재로 지정된 시기이면서, 동시에 농악단이 보존회로 이름을 개칭하고 조직을 재편한 시기이다. 그리고 읍면농악단은 독자적 활동을 하면서도 예능에 있어서는 보존회의 지원을 받거나 사사관계로 네트워크를 형성한다. 2000년을 전후한 시기의 보존회 구성원은 마을농악의 연행자들이었는데, 마을농악을 전승생태계의 주된 대상으로 구성하지 않고 읍면농악단과 긴밀한 네트워크를 구성한 점에서 농악 전승생태계에서 중요한 변화 지점이라고 할 수 있다.

<표 2> 고창군 14개 읍면 농악단 현황 (고창농악보존회 자료, 2018)

지역	단체명	창단 시기
고수면	마당바우농악단	1993년 창단된 고수농가주부 농악단을 바탕으로 2000년에 열린 고창농악경연대회에서 마당방우농악단으로 재창단(?)
고창읍	고인돌농악단	2000년 고창모양농악단으로 창단하여 2001년 고인돌농악단으로 개칭
	농가주부모임	2004년 고창농협여성농가주부모임 중심으로 창단
	굿패 나눔	2009년 동리국악당 수강생을 중심으로 창단
공음면	참나무정농악단	1998년 공음농민회를 중심으로 하여 활동하다가 1999년도에 공음면 농악단으로 개칭하여 활동
대산면	태봉농악단	1998년도에 대산면 성남마을 주민외 면민들이 활동하다가 2000년도에 태봉농악단으로 창단하여 활동
무장면	무장읍성놀이마당 농악단	1998년도에 창단하여 2000년도에 무장읍성놀이마당 농악단으로 개칭하여 활동
부안면	수강농악단	1997년 농협 '주부대학' 1기생을 중심으로 농악단 창단하였으며 2001년 수강농악단으로 개칭하여 활동
상하면	장사농악단	2000년전까지 고창농악 원로회원중심으로 활동하다가 2000년

		도에 장사농악단으로 개칭하여 활동
	아름다운마을 농악단	2007년 장애인 시설 아름다운마을 내 장애인 대상 농악교육으로 시작하여 현재 농악단으로 활동 중
성내면	성내면농악단	1997년 성내면 청년회를 중심으로 창단하여 지리적 여건으로 인하여 정음풍물가락을 익혀서 활동하다가 2001년 전북도민체전 공연을 계기로 고창농악을 익혀 활동
성송면	구황산농악단	2001년 전북도민체전 공연 계기로 창단
신림면	수산봉농악단	2001년 전북도민체전 공연 계기로 창단
심원면	심원면농악단	2001년 전북도민체전 공연 계기로 창단
아산면	성틀봉농악단	2001년 전북도민체전 공연 계기로 창단
해리면	해풍농악단	1998년 창단하였으며 2000년도에 해풍농악단으로 개칭하여 활동
흥덕면	배풍농악단	2001년 전북도민체전 공연 계기로 창단

읍면농악단이 고창농악보존회와 긴밀한 네트워크를 형성하는 구도는 교육과 경연대회에 있다. <표 1>에서 창단 과정을 확인할 수 있듯이 읍면농악단은 마을농악의 전통을 수렴한 것이라기보다 읍면 단위의 청년회나 농협, 농민회, 주부모임, 동호회 등에서 비롯된 것이다. 그렇기 때문에 전승이라는 개념으로 농악을 습득할 수 없고, 예능을 사사해 줄 전문예인이 반드시 필요한 단체였다. 그래서 고창농악의 새로운 생태계를 구축해야만 했던 보존회에서는 강사를 파견하여 예능의 사사관계를 형성하고, 이것을 계기로 고창농악 보존회와 읍면농악단이 큰 틀의 고창농악 전승생태계를 구축하게 된다.

보존회와 읍면농악단의 네트워크는 예능의 사사관계로만 그치지 않는다. 사사관계를 형성하는 것은 보존회의 강사가 교육을 하고 읍면농악단이 강습을 받는 수직적이고 수동적인 방식이다. 읍면농악단은 수업을 받기 위한 전수생 모임이 아니고 동호회의 성격을 지니고 있기 때문에 교육만으로 네트워크를 유지하기는 쉽지 않다. 그래서 이즈음 읍면농악단의 활동력을 강화하기 위한 통로로 고창농악경연대회가 개최되기에 이른다.

<표 3> 고창농악경연대회 현황 (고창농악보존회 자료, 2018)

회	제목	일자	장소	내용
1	제 1회 고창농악경연대회	2000. 10.	고창읍성 내 잔디광장	- 일반부 : 고창군 각읍,면농악단 6개팀
2	읍면농악단 합동공연	2001.10.25	고창공설운동장	전라북도 도민체전 14개 읍,면농악단 합동공연 (고창의 소리)
3	제 2회 고창농악경연대회	2002.10.15.	고창읍성 내 잔디광장	- 일반부 : 고창군 각읍,면 농악단 14팀 - 학생부 : 고창군 초,중,고 풍물패 - 참가팀 : - 대상팀 :
4	제 3회 고창농악경연대회	2003. 10.5	고창읍성 내 잔디광장	- 일반부 : 고창군 각읍,면 농악단 14팀 - 학생부 : 고창군 초,중,고 풍물패 4팀 - 대상팀 : 해리면 해풍 농악단
5	제 4회 고창농악경연대회	2004.10.24	고창읍성 앞 잔디광장	- 일반부 : 고창군 각읍,면 농악단 15팀 - 학생부 : 고창군 초,중,고 풍물패 4팀 - 대상팀 : 무장면 무장읍성마당놀이 농악단
6	제 5회 고창농악경연대회	2005. 10. 9	고창초등학교 운동장	- 일반부 : 고창군 각읍,면 농악단 15팀 - 학생부 : 고창군 초,중,고 풍물패 5팀 - 대상팀 : 고수면 마당바우 농악단
(중략)				

17	제 17회 고창농악경연대회	2018. 9.8	고창농악전 수관 야외공연장	고창읍·면 농악단 일반부 15개팀 고수면마당바우농악단, 고창읍고인돌농악단, 고창읍굿패나눔, 공음면참나무정농악단, 대산면태봉농악단, 무장면무장읍성마당놀이농악단, 부안면수강농악단, 상하면장사농악단, 성내면대성농악단, 성송면구황산농악단, 신림면수산봉농악단, 심원면농악단, 아산면성틀봉농악단, 해리면해풍농악단, 흥덕면배풍산농악단 - 대상팀 : 대산면 태봉농악단
----	-------------------	-----------	----------------------	---

<표 2>에서 확인할 수 있듯이 고창농악경연대회는 2001년에 시작된다. 읍면농악단이 대부분 2000년을 전후하여 결성되고, 2001년에 고창농악경연대회가 개최되는 것은 우연의 일치가 아니다. 고창군의 14개 읍면마다 1개 이상의 농악단이 결성된 2001년 고창농악경연대회를 개최함으로써 고창농악보존회와 읍면농악단이 교육·공연·전승의 삼박자를 갖춘 거대한 전승생태계를 구축한 것이다. 결국 새로운 생태계는 무형문화재로 지정된 ‘고창농악’이 군 단위 농악, 읍면단위의 농악으로 확대 재생산 되는 구도를 형성하면서 현재에 이르게 된 것이다.

고창농악은 내적으로 군과 읍면 단위의 생태계를 구축하면서 동시에 외적으로 전국화를 시도한다. 전국화는 대학생과 동호회를 중심으로 한 전수활동으로부터 시작된다. 전수활동도 2000년 이후 급격한 변화양상을 확인할 수 있다. 1998년 무형문화재로 지정되고 2000년 폐교를 전수관으로 개관하면서 전수생들이 급격히 늘어난다. 이때의 전수 단체 대부분이 대학풍물패인 것을 알 수 있는데, 고창의 농악 전승이 고창을 벗어나 전국화 되고 있음을 보여준다.

<표 4> 고창농악보존회 전수인원 및 단체 통계 (고창농악보존회 자료, 2018)

연도별 전수인원 및 단체 통계						
*시즌별 전수인원은 주차별 전수인원을 합산한 누계 *연간전수인원은 겨울,여름 시즌의 인원을 합산한 수치						
연도	장소	시즌	전수 인원 및 단체			단체명
			전수 인원 (명)	연간 전수 인원 (명)	단체 (팀)	
1993	양사동 제각	여름	14	14	2	한겨레신문풍물패, 연세대학교(떼)
1994	양사동 제각	겨울	13	20	1	명지대학교(운우풍뢰),
1994	양사동 제각	여름	7		1	세종대학교(두레패)
1995	양사동 제각	겨울	7	39	2	세종대학교 (신바람, 누리가락)
1995	양사동 제각	여름	25		2	연세대학교(떼), 풍물패터울림
1995 -1996	양사동 제각	겨울	47	99	5	굿패싸잡이,세종대(터벌림, 꼭두쇠), 짓패도움소, 세종대(신바람,누리가락)
1996	양사동 제각	여름	52		6	연세대학교(떼,어우러기), 명지대(굿패흔),,서울직장인풍물패틈새, 강원대학교(소리걸음),한마당풍물회
(중략)						
1998 -1999	양사동 제각	겨울	55	83	10	명지대학교(굿패흔), 세종대학교(신바람, 두레패, 누리가락, 꼭두쇠), 풍물굿패(꼭두), 한국외국어대학교(풍물패연합) 이화여대(매호씨,어우리),풍물굿패(신나락)

1999	양사동 제각	여름	28	177	6	제주대학교(수라, 농악대, 탈춤연구회), 제주전문대(풀매달래,)놀이 패한라산, 한국외국어대(풍물패연합)
2000	양사동 제각	겨울	66		8	한국외대(풍물패연합)이화여대(어우리,매표씨), 세종대(두레패, 누리가락,꼭두쇠, 신바람),연세대(떼), 명지대(굿패혼), 감리신학대(탈한얼패), 고창지역초등교사풍물모임
2000	양사동 제각 /구 전수관	여름	111		10	세종대학교(신바람, 꼭두쇠) 시립대(얼씨구),풍물굿패(신나락), 한국외대(풍물패연합), 고창여고, 서울 풍물단체협의회 소고모임, 장안대(한소리), 건국대(풍물소리춤패꾼),동덕여대(한소리)
2000-2 001	구 전수관	겨울	152	276	18	명지대(굿패혼8), 강호상공고16,서울시립대(얼씨구9),소고모임(굿연구소, 살판, 참뉘 등16), 해리초 설장구4, 한국외대(풍물패연합24), 세종대(누리가락,꼭두쇠,두레패,신바람)15,이화여대(매표씨)10, 감신대(탈한얼패)7,연세대(떼)17,어우리12,우리장단5, 한기대(한소리)9
2001	구 전수관	여름	124		11	연세대(우리장단11),세종대(신바람)10,전취모8,시립대(얼씨구)2 0,한성대 탈3,고창여고18,우석대(어울놀이)3,한국외대풍물패연합29,감리 신학대(탈한얼패)7,대전대(해방패)6,단국대(비나리)8,개인1
2001 -2002	구 전수관	겨울	152	388	17	전취모20,어린이타악연구소5,1번방아저씨들4,영선중고13,연세 대(우리장단)7,한국외대풍물패연합16,민족연희원마당3,대전대(해방패)4,조선대풍물패4,서울시립대(얼씨구)11,한성대학교(탈)3, 감리신학대(탈한얼패)5,이화여대(어우리,매표씨)17,연세대(떼)1 1, 명지대(굿패혼)8, 세종대(풍물패연합)21,
2002	구 전수관	여름	236		16	상명대(사랑놀이,그루터기)21,한국외대풍물패연합37,한신대(일 과놀이)9,고창여고풍물패18,전취모(소고모임)35,영선종합고15, 풍물패터울림27,서울교사풍물패신명천지10,연세대(우리장단)1 2,한성대(탈)6,전국사회보험노동조합광주전남본부풍물패(한울) 13,서울시립대(얼씨구)10,대전대(휘몰이 두이)5,한국외대(발악)5,세종대(신바람,꼭두쇠)13
(중략)						
2015	구 전수관	겨울	216	618	30	홍익대(한울림,악반,신명화랑,산들,들녘),동덕여대(한소리),이화 여대(탈,어우리,매표씨,하날다래),북경대(얼썩베이따),한국외대(휘모리,한술밥,한나래),연세대(우리장단,떼),한기대(한소리),호산 나대,한국전통문화대(울림),서울예대,성공회대(탈),상명대(사랑 놀이),한성대(탈),아주대(꼭두별),한국항공대(광대와끼),분당요한 성당(운우풍뢰),숭실대(버슴새),산돌학교,북경(천명),공음초
	구전수 관	여름	402		29	성공회대·탈',한국외대·휘모리',한국외대·한술밥',한국외대·한나 래',한국외대출업모임·너긋들',이화여대·어우리',이화여대·매표 씨',이화여대·하날다래·홍익대·산들·홍익대·악반·홍익대·신명화 랑·홍익대·한울림·동덕여대·한소리'.전북무용교육원,분당요한성 당·운우풍뢰',아주대·꼭두별',호산나대',감리교신학대·탈한얼패', 연세대·떼',연세대·우리장단',북경대·얼썩베이따',상명대풍연,한 국전통대·울림',출업생모임·한바탕',한국기술대·한소리',강호항 공고,공음중학교,산돌학교,더불어가는배움터길·쇠북징고'
2016	신 전수관	겨울	368	808	31	매표씨 동풍탈 광끼 호산나 제멋대로 너긋들 한바탕 산들 신명화랑 악반 한나래 휘모리 한술밥 한소리 어우리 하날다래 우리장단 악반 풀무 울림 공음중 얼썩베이따 외침 탈 떼 한소리 들녘 한성대탈 상명대 운우풍뢰 꼭두별
	신 전수관	여름	440		27	악반 신명화랑 어흥 우리장단 매표씨 운우풍뢰 꼭두 천명 한울림 하날다래 어우리 떼 산들 매표씨 풍비박산 외침 휘모리 한술밥 동덕한소리 한기대한소리 한나래 탈 울림 꼭두별 산돌학교 하날다래 항공고
(중략)						
2018	신 전수관	겨울	431	980	30	이화여대-매표씨,어우리,하날다래 / 홍익대-악반,산들,신명화랑, 들녘/연세대-떼,우리장단 / 한국외대-휘모리,한나래,한술밥 / 동 덕여대-한소리/상명대-어흥 / 한성대-탈 / 한기대-한소리 / 성공 회대-탈 / 전통대-울림/북경대-얼썩베이따 / 분당요한성당-운우 풍뢰 / 한예중 / 중앙대 / 전남대 / 제주도 신나락 / 소리결 / 공음 중/산돌학교/온새미학교/항공고등학교/화수중학교
	신 전수관	봄	29		/	
	신 전수관	여름	520		25	이화여대-어우리,매표씨,하날다래 / 홍익대-산들,신명화랑,악반 한국외대-휘모리,한나래,한술밥 / 전통문화대-울림 / 한기대- 한소리 / 연세대-떼 / 동덕여대-한소리 / 상명대-어흥분당요 한성당-운우풍뢰 / 성공회대-탈 / 아주대-꼭두별이화여대-풀

						이 /홍익대-돌넉/ 한예종/ 전남대 /공음중/영선고/온새미학교/항공고등학교
	신 전수관	가 을	예정			

여름과 겨울을 중심으로 한 전수 시즌에 고창농악보존회를 찾는 인원은 1993년 14명을 시작으로 2018년 980명까지 비약적으로 늘어났다. 인원의 변화가 급격한 시기는 2000년 전수관을 개관할 때와 2016년 전수관을 리모델링한 시기로 파악된다. 1999년에는 83명이었던 전수생이 2000년에 2배가 넘는 177명으로 갑자기 늘어난다. 무형문화재의 지정 이후 곧바로 전수관이 마련되면서 대외적으로 고창농악이 알려지고, 그 결과 전수생이 급격히 늘어난 것으로 추정된다. 그리고 2016년 전수관이 새롭게 리모델링 되면서 1년 사이에 618명에서 808명으로 200여명이나 늘어난다. 전수관이 공연장, 숙박시설, 연습장, 사무공간 등등을 전면적으로 개보수하면서 외부의 인원들이 안정적이고 쾌적하게 시설을 이용할 수 있게 되면서 자연스레 전수생도 늘어난 것으로 파악된다.

전수관의 확보와 리모델링과 관련해 주목할 점은 보존회 내부의 활동을 위한 것이기도 하지만, 좀 더 큰 이유는 외부의 전수생을 안정적으로 수용하기 위함에 있다. 보존회원은 100명이 넘지 않기 때문에 여러 개의 연습실이나 숙소가 필요하지 않고, 읍면농악단도 읍면마다 연습실이 있기 때문에 굳이 전수관을 이용할 필요가 없다. 따라서 전수관의 변화는 내부적인 이유도 있지만, 외부의 전수생들을 받아들이고 그것을 통해 고창농악이 전국화를 도모하는 과정에서 진행된 것이라고 할 수 있다.

고창농악의 전국화는 전수교육에 그치지 않는다. 고창농악을 배운 대학생과 동호회 회원들이 매년 공연을 통해 만날 수 있는 장을 만들고, 고창이 아닌 전수교육생들의 근거지에서 고창농악이 연행되도록 지원하고 있다. 2003년부터 지속되고 있는 ‘고창굿 한마당’이 대표적인 행사에 해당한다.

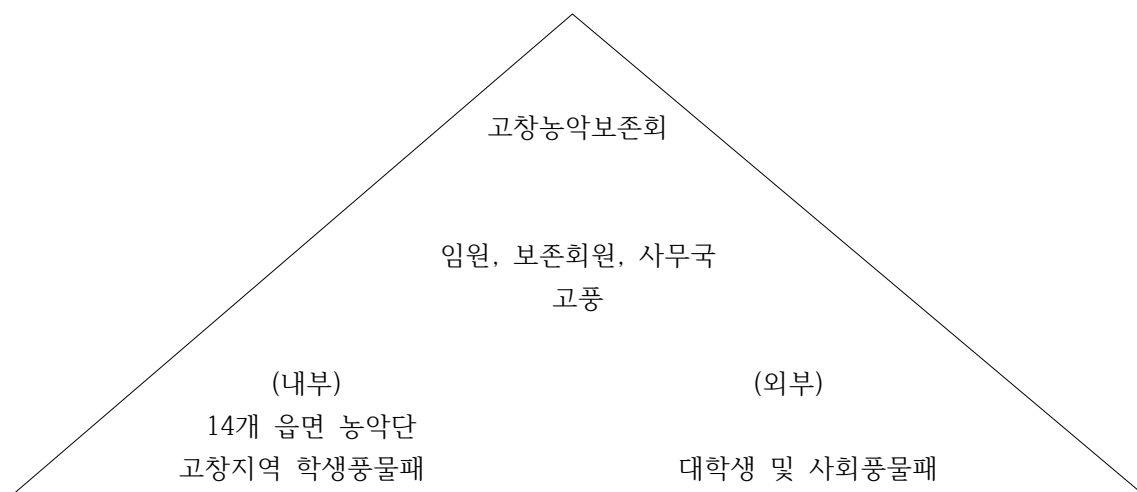
<표 5> 고창굿 한마당 현황 (고창농악보존회 자료, 2018)

회	제목	일자	장소	내용
1	제1회 고창굿한마당	2003. 6. 7.토	서울 시립대학교	문굿, 줄굿, 판굿, 도둑잡이굿
2	제2회 고창굿한마당	2004.5.29.토	뚝섬 한강 시민공원	줄고기, 문굿, 줄다리기, 줄감기, 당산굿, 판굿, 뒷굿
3	제3회 고창굿한마당	2005.5.29.일	뚝섬 한강 시민공원	줄고기, 문굿, 줄다리기, 줄감기, 당산굿, 판굿, 뒷굿
(중략)				
16	제16회 고창굿한마당	2018.3.22.토	서울 남산골 한옥마을 야외마당	-고창농악보존회 “문굿” -고창노악 졸업생 굿모임 ‘제멋대로’공연 -고깔소고춤 -고창농악 전수생 연합 -부포놀이, 설장구, 통북놀이, 고깔소고춤, 문정숙류 소고춤 - 고창농악 연수생 연합 설장구 - 전통연희예술단 ‘고풍’ - 풍장굿&기놀이 - 고창농악 전수생연합 판굿 - 대동놀이

고창군 한마당은 <표 4>에서 확인할 수 있듯이 2003년에 시작하여 2018년 16회 행사까지 지속되고 있다. 이 행사에서 주목할 점은 고창농악보존회와 전수생들이 함께 고창농악을 공연하는 점과 행사장소가 줄곧 서울이라는 점이다. 고창군 한마당이 펼쳐지면 고창농악보존회원들이 모두 상경하고, 여름과 겨울 시즌에 고창농악을 전수받은 전수생들이 모두 집결하여 고창농악의 다양한 예능을 선보이며 잔치를 벌인다. 전수생들이 시즌마다 전수관을 찾아오지만, 전수관에서의 만남은 교육에 집중이 되어 있기 때문에 공연의 장을 별도로 마련하여 ‘고창농악’이라는 거대 공동체로 새롭게 집결될 수 있게 하는 것이다. 그리고 장소도 전수생들이 주로 활동하는 서울로 정함으로써 ‘고창농악’의 전승생태계가 전국 단위로 확산되어 있음을 확인하는 계기로 삼는다.

읍면농악단을 조직하고 네트워크를 결성하여 공연에 이르게 하는 것이나, 전국의 전수생들이 전수활동을 하고 나서 다시 서울에서 공연을 하게 하는 시스템은 고창농악보존회가 ‘고창농악’의 전승생태계를 새롭게 구축하는 전략이자 노력의 결실이라고 할 수 있다. 그래서 고창농악보존회-읍면농악단-전수집단은 치밀한 네트워크를 구성하여 거대한 고창농악 전승생태계 OS 2.1을 구축하게 되었다.

<그림 3> 고창농악 전승생태계 구조



그런데 OS 2.1 단계의 고창농악 전승생태계는 <그림 1>과 같이 피라미드 구조를 형성하고 있다. 전통적 농악 전승생태계 OS 1.0이 마을마다 독자적인 가락과 절차를 갖추면서도 예능을 교류하고 서로 영향을 주고받는 대등한 관계였다면, OS 2.0을 통해 고창군 단위의 ‘고창농악’을 성립하고, OS 2.1 단계에 이르러서 ‘고창농악’이라는 단일한 예능 DNA를 토대로 대내외적으로 외연을 확장하여 피라미드형 관계를 형성하게 된 것이다.

농악보존회의 새로운 전승생태계는 피라미드형을 지향한다. 전통적인 공동체의 농악은 마을과 마을, 마을과 전문연희집단의 관계가 1:1의 대등한 관계를 형성하지만, 농악보존회는 예능보유자를 중심으로 보존회가 가장 상층부에 위치하고, 읍면동 농악단이나 지부가 중층부에 위치하며, 일반 동회와 강습을 받는 교육생들이 하층부에 위치한다.

OS 2.1의 구축은 농악보존회의 권력집중과 예능의 획일화라는 문제점을 안고 있다. 국가와 지자체로부터 부여받은 예능보유자의 자격은 피라미드식 전승시스템을 통해 필연적으로 권력이 집중되는 구조를 형성하고 있기 때문이다. 그리고 원형으로 정립된 무형문화재 농악의 예

능이 중층부와 하층부에 고스란히 교육되기 때문에 농악의 연행도 해당 지역의 정체성이나 연행맥락을 담아내기 어렵다. 또 많은 지역에서 읍면동 농악단 경연대회 행사를 진행하여 무형문화재 농악을 재연하는 데 노력을 기울인다. 이러한 문제는 공동체가 쇠락하는 과정에서 농악보존회의 새로운 생태계 구축은 농악의 지속을 위해 선택되어진 것이라고 할 수 있다. 공동체 내에서 자체적인 재생산이 이루어지지 않는 상황에서 기존의 틀을 고집하다가는 스스로의 생명력도 상실할 수 있기 때문이다. 따라서 현 단계의 피라미드형 전승구도는 농악의 획일성을 강화하는 점에서 비판의 대상이 되거나 단점으로 작용할 수 있지만, 전통적인 마을농악이 소멸해가는 상황에서 생존을 위해 무형문화재 농악으로 전통을 집약하고, 그것을 통해 단일화된 전승구도로 개척하여 활로를 모색한 것이라고 할 수 있다.

4. 복원과 재현으로 새롭게 정립된 농악 SW version2.0

농악이 무형문화재로 지정되거나 지역을 대표하는 공연물로 자리잡으면서 농악의 원형이 창출되고 있다. 특히 알려진 농악단의 경우 발굴되고 보존되는 과정을 거치면서 일정한 원형성을 획득한다. 지역 단위의 농악은 대부분 ‘○○농악’으로 불리면서 지역을 대표하고 무형문화재로 지정되어 보존의 길을 걷는데, 이들 지역농악들은 어느 시기를 기점으로 정형화된 틀을 형성하여 원형성을 획득한다. 그리하여 무형문화재 지정 당시 초대 예능보유자의 예능은 기록됨과 동시에 전통으로서 원형성을 획득하고, 그의 후대들은 그 원형의 보존을 위해 노력하게 된다. 이러한 원형성은 대개 지역 전체의 공론을 거치거나 지역 전체의 풍물굿 전통이 수용되는 과정을 거치기보다 뛰어난 예능인을 중심으로 한 개인 단위의 류나 제가 중심이 된다. 따라서 실제로는 일부 예능인을 중심으로 한 농악이 지역의 대표성을 획득하고, 그것이 지역농악의 원형으로 자리를 잡게 된다. 일정한 대상에 의도적인 해석이 가해짐으로써 사회·문화적 정체성 형성에 강력한 작용을 하는 ‘선별적 전통’이 창출되고, 창출 과정에서 선별적으로 선택되고 배제되는 과정을 거치는데¹⁾ 현재 ‘○○농악’ 등으로 불리는 농악들은 대부분 원형성을 획득한 ‘창출된 전통’의 하나라고 할 수 있다.²⁾

본고에서는 원형성과 관련하여, 무형문화재로 지정된 후 정립되어 원형성을 획득한 농악 예능을 SW version2.0으로 규정하기로 한다. 원형이나 전형은 기원과 관련된 논의에서는 적절하지만, 일정한 변곡점을 구분하면서 변화를 읽어내는 데 적절하지 않다. 앞에서 언급했듯이 무형문화재로 지정되면서 원형이 창출되었다고 하더라도, 창출된 원형을 전후한 다양한 단계와 변화가 존재하는데, 그것을 뭉뚱그려 원형이나 전형으로 표현함으로써 인해 민속의 실재를 왜곡할 가능성이 크기 때문이다. 따라서 무형문화재가 지정되기 이전의 농악 예능을 잠정적으로 SW version1.0으로 규정하고, 무형문화재의 지정과 함께 새롭게 정립된 농악 예능을 SW version2.0으로 규정하기로 한다.

고창농악의 SW version2.0은 어떻게 정립되었을까? 고창농악의 SW2.0이 언제 어떻게 창출되었는지 말하기는 어렵다. 간단히 상쇠 중심의 계보를 통해 박성근과 황규언을 이어 이명훈이 집대성한 것이라고 말할 수도 있지만, 관점에 따라 시기 규정이 달라질 수 있고, 농악이 상쇠 혼자 연행할 수 있는 것이 아니기 때문에 쉽게 규정짓듯 정의하기 어렵다. 그럼에도 불

1) 레이몬드 윌리엄즈, 이일환 옮김, 『이념과 문학』, 문학과 지성사, 1982, 146쪽.

2) 에릭 홉스봄 외, 박지향·장문석 옮김, 『만들어진 전통』, 휴머니스트, 2004, 19-41쪽.

구하고 정의를 시도한다면 ‘고창농악’이라는 SW2.0은 이명훈 대에 확립해가고 있다라고 할 수 있다.

일반적으로 고창농악보존회 관계자들은 박성근과 김만석을 고창농악의 시조로 생각하고 황규언을 중시조로 생각한다. ‘시조’와 ‘원형’의 개념은 조금 다르지만, 두루뭉술하게 박성근과 김만석의 걸립패 농악에서 고창농악의 뿌리와 원형을 찾는 것이 보통이다. 또한 그들의 예능을 이어받아 고창농악을 중흥시킨 사람이 황규언이라고 한다. 그런데 고창농악을 문화와 예능 두 측면에서 다시 들여다보면 박성근과 김만석, 황규언의 농악은 ‘고창농악’이라는 현재의 형태가 갖추어지기 이전의 인물들이라고 할 수 있다.

먼저 박성근과 김만석이 꽃피웠던 농악문화는 무엇인가? 뛰어난 상쇠로 박성근을 내세우고 있지만, 실제 박성근과 김만석의 걸립패 활동은 세습무계 당골들의 생계유지를 위한 연망(네트워크)에 기반을 두고 있었다. 박성근을 당골 출신이 아니라고 말할 수 있지만, 그의 예능적 기반은 당골들을 규합하고 그들과 적극적으로 교류하면서 형성된 것이다.

호남 우도농악을 예능적으로 발달시킨 주역은 당골들이라고 할 수 있다. 이들은 일명 ‘재인’, ‘당골’ 등으로 불렸고, 사회적 천대 속에서도 지역의 농악 예능을 주도하는 위치에 있었다. 당골에 대한 사회적 천대는 신분제가 폐지된 후에도 지속되어 해방 후까지 유지되었기 때문에 무업이 아닌 농악을 연행할 때에도 나이 어린 사람들에게까지 ‘하소’라는 반말을 들어야 했다. 이들은 그 자식들까지 ‘당골네 자식’으로 불리면서 뿌리깊은 사회적 하대를 받아야 했다. 따라서 이들이 집단적으로 농악을 연행하게 되면 마을 사람들은 ‘당골네 걸궁’이라고 하였다.

예능적으로도 당골은 농악을 추구하기보다 판소리 소리꾼이나 삼현육각을 연주하는 잡이를 선호했다. 호남지역 세습무가집단 남자들은 일차적으로 판소리를 하여 광대가 되기를 희망하였다. 그러나 성대가 나빠서 광대 되기가 불가능하면 “잡이”가 되고, 그도 안 되면 줄타기를 배워서 “줄쟁이”가 되거나, 그도 안 되면 땅재주를 배워서 “재쫓꾼”이 되고, 그마저도 안 되면 굿판에서 잔심부름이나 하는 “방석화랑이”가 되었다고 한다.³⁾ 즉, 박성근·김만석 대의 예술인들에게 있어 농악은 그리 선호할 만한 예능이 아니었다. 물론 지금도 국악계의 판도는 크게 다르지는 않다.

여기서 주목할 점은, 당골들에게 농악은 ‘그들이 펼칠 수 있는 다양한 예능세계의 일부분’이었던 점이다. 실제 영무장지역에 마지막으로 활동하던 영광의 전경환 상쇠는 『전라남도국악실태조사』(1980)에서 농악분야 전승자이면서 삼현육각 전승자로서 제보하고 있다. 따라서 성악과 기악을 담당하던 당골들이 발달시킨 농악이 당대 영무장 농악의 예능적 기반이라고 할 수 있고, 엄밀한 의미에서 영무장 농악이라는 예능적 범주화는 최화집패, 김학준패, 박성근패, 신영찬패, 전경환패 등으로 불릴 수 있는 당골 걸궁패들을 통칭하는 의미인 셈이다. 이러한 영무장농악의 활동은 영광의 전경환, 김오채 등을 끝으로 소멸된다.

황규언 상쇠로 넘어가보자. 황규언의 경우 성송면 양사동 마을에서 농사를 지으면서 때에 따라 농악을 연행하는 전형적인 마을농악의 상쇠였다. 그러던 그가 박성근 등의 걸립패 농악을 유심히 지켜보면서 따라다니기도 하고, 장구잡이로 유명한 김만석 선생을 모셔서 몇 달간 배우기도 했다. 마을농악 상쇠로서 뛰어난 예능을 갖추게 되면서 영광의 전경환, 김오채 등의 당골 출신 예인들과 함께 어울려 농악을 연행했다. 그러다가 시·군 단위의 행정적 경계가 뚜렷해지면서 이기화 문화원장에 의해 발탁되어 고창의 농악단의 상쇠가 되고, 이리의 임재식, 광주의 김희열 등과 함께 농악 가락을 정리하여 초기 단계의 SW2.0의 고창농악을 정립하였

3) 이두현, 『한국연극사』, 민중서관, 1973, 82쪽.

다.

공식적으로 고창농악 SW2.0은 1985년 농악단의 결성과 함께 성립된 것이라고 할 수 있다. 1985년 문화원장의 지휘 하에 고창군의 전역에서 풍물굿을 연행할 줄 아는 사람을 집합시켰다. 많은 사람들을 실내체육관에 모아놓고 각각 실력을 점검하여 23명의 정예 멤버를 선정했다. 선정된 23명은 문화원장의 주도하에 4년 동안 집단 연습을 했는데, 주로 아산면 용장마을의 제실과 상하면 장호마을에서 합숙을 하면서 호흡을 맞추었다고 한다.

‘고창농악’의 성립과 관련해 크게 2가지 의미를 파악해본다. 첫째, 행정구역 단위의 농악이 성립되었다. 고창읍 오거리 당산제를 진행할 때 ‘고창지역의 사람들이 아닌, 정읍 사람들을 데려와서 농악을 친 것’이 계기가 된 것인데, 이것은 당시 행정구역 단위의 문화 전승이 필요함을 느끼게 된 것이라고 할 수 있다. 만약 영무장농악의 시대였다면 어땠을까? 또 당시 영광의 전경환 패를 초청했다면 어땠을까? 고창지역 농악의 뿌리가 영무장농악이기 때문에 당연한 것으로 이해했을까? 1940~50년대라면 뛰어난 걸궁패를 초청하여 연행하게 하는 것이 이상하게 보이지 않았을지 모른다. 걸궁패의 활동이 ‘他’가 아니라 자연스러운 것이었기 때문이다. 그러나 정읍 사람들이 고창에서 농악 치는 것을 ‘他’라고 생각하는 것은 이미 행정구역별로 문화원이나 국악협회 등이 조직되면서 고창군이라는 행정구역 관내는 ‘我’ 또는 ‘우리’로 인식하고, 그 외의 지역은 ‘他’로 인식하는 시대가 되었기 때문이다. 따라서 당시에 교류가 흔했던 영광 사람들이 와서 농악을 쳤더라도 그들은 ‘他’로 인식되었을 것이다. 결국 ‘행정구역 = 문화권역’임을 획정하는 과정에서 고창군 단위의 농악이 성립되었다고 할 수 있다.

둘째, 황규언의 농악이 지역농악으로 확정되어 고창농악 SW2.0이 된 것이다. 이전까지는 누구누구네 패의 농악과 어디어디 마을의 농악으로 전승되었지만, 농악단의 결성을 계기로 ‘고창농악’이라는 군 단위의 농악이면서 브랜드화 된 농악이 성립된다. 더불어 황규언을 선택함으로써 박성근과 김만석 등의 걸궁패 활동이 고창농악의 실질적 계보에 편성되었고, 성송면 양사동 마을의 농악이 고창군의 농악으로 확대 재편되었다. 당시 체육관에 소집된 사람들 중에 황규언 상쇠가 가장 뛰어났기 때문에 선택된 것이지만, 그 선택으로 인해 고창농악의 전통은 영무장 농악을 전통으로 확립하게 된다. 실제 부안과 가까운 지역의 마을에서는 박성근이나 김만석보다 부안의 이동원이 언급되고, 정읍과 가까운 쪽에서는 이봉문을 언급하거나 정읍 굿을 배웠었다고 하는 마을도 있지만, 영무장의 걸궁패 농악과 맥이 닿은 황규언이 상쇠가 됨으로써 고창농악의 전신은 영무장농악이 된다. 물론, 박성근과 김만석의 활동이 가장 두드러지고 법성을 중심으로 한 당골 집안의 네트워크가 강하게 작용하여 영무장이라는 권역적 활동이 특징적으로 읽혀지지만, 황규언이 고창농악의 상쇠가 됨으로써 비로소 영무장농악이 고창농악의 원천으로서 실재하게 된 것이다.

그런데 고창농악 SW2.0은 황규언의 대에 완성되지 않았다. 황규언이 상쇠로 활동하던 1980~90년대에는 마당뿔이와 판굿을 제외한 농악의 전승이 중단된 상태이거나 기억 속에만 남아있는 상태였기 때문이다. 그러다가 1998년 고창농악이 무형문화재로 지정된 후 사라졌던 문굿, 풍장굿, 도둑잡이 등등을 문화재발표회라는 이름으로 복원·재현하여 SW2.0으로 재정립한다.

<표 6> 고창농악 문화재발표회 (고창농악보존회 자료, 2018)

회	주제	일자	장소	내용
1	고창농악 문굿	1999.2.28.	성송면 하고리 양사동	고창방장농악보존회로 문굿 발표(상쇠 황규언)
2	고창농악발표회	2000.12.2.	고창농악전수관	판굿 발표(상쇠 황규언)
3	만두레풍장굿	2001.9.1.	해리면 하련리	만두레 풍장굿 발표(선소리 김수만,상하 검산리)
4	판굿	2002.12.7.	고창농악전수관	판굿과 도독잡이굿 발표
5	고창농악판굿	2003.10.5.	고창읍 모양성내	판굿 발표. 고창농악경연대회와 함께 진행
6	고창농악발표회	2004.11.27.	대산면 수박공판장	판굿 발표.
7	고창큰굿	2005.11.26.	고창농악전수관	판굿 및 도독잡이, 달집태우기와 개인놀이 마당
8	고창큰굿 -문굿과 줄역사	2006.2.12.	공음면 선동리 선산마을	정월대보름에 문굿과 줄굿 발표.
9	잡색	2007.10.20	고창읍 모양성내 잔디광장	판굿과 도독잡이굿
10	고창농악발표회	2008.10.5.	고창읍 동리국악당 광장	길놀이와 고창농악 판굿 발표
11	만두레 풍장굿	2009.8.8	고창농악전수관	고창농악전수관 앞에 위치한 논에서 풍장굿 발표
12	은빛 추억 속의 풍물굿	2010.12.19.	고창문화의전당	설장구,길굿,문굿,풍장굿,판굿 프로그램으로 이어진 무대공연
13	판굿	2011.12.17.	고창농악전수관	판굿,도독잡이굿,다양한 초청공연을 프로그램으로 故황규언 선생님 공적비 제막식 및 학술대회와 함께 이루어졌다.
14	판굿	2012.10.22.	모양성제 특설무대 앞 잔디광장	판굿 발표. 고창군 축제 모양성제와 함께 문화재발표회를 진행
15	고창농악 '판굿'	2013.10.13	고창읍성 앞 잔디광장	판굿 발표. 고창군 축제 모양성제와 함께 문화재발표회를 진행
16	'풍무' 고창농악12광대 열전	2014.11.20.	고창문화의전당	12잡색이야기/문굿/풍장굿/도독잡이 극/판굿으로 이루어진 무대공연
17	풍장굿	2015.8.13.	성송면 향산마을	풍장굿, 판굿 발표
18	판굿	2016.10.8.	모양성제 특설무대 앞 잔디광장	판굿 발표. 고창군 축제 모양성제와 함께 문화재발표회를 진행
19	판굿	2017.10.28.	모양성제 특설무대 앞 잔디광장	판굿 발표. 고창군 축제 모양성제와 함께 문화재발표회를 진행

고창농악 SW2.0은 이명훈 상쇠 대에 재정립되기 시작한다. 이명훈의 결합 전후를 비교했을 때 가장 두드러진 변화를 살펴보면 쉽게 상황을 파악할 수 있다. 이명훈의 결합 후 전수, 복원, 재현이라는 용어가 등장한다. 그 이전까지는 지역에 흩어져 있는 농악 치배들이 공연일정에 맞춰 집결하여 연습을 하고 공연을 다니는 것이 활동의 대부분이었다. 당시까지 복원과 재현이라는 관점은 존재하지 않았고, 내용적으로도 판굿 공연에 만족하던 시절이다. 그러던 중에 이명훈과 구재연, 임성준 등의 젊은 전승자들이 결합하면서 1996년과 1999년 문굿을 재현하고, 2000년 풍장굿 재현, 2002년 도독잡이굿 복원 및 재현 등을 진행한다. <표 5>에는 문화재 발표로 표기되어 있지만 실제로는 기존에 중단되었던 것을 복원재현한 것이다.

복원과 재현은 무형문화재 단체에서 당연한 활동이라고 할 수 있지만, 실제 판굿을 제외한 공연을 복원하고 재현하는 단체는 드물다. 현재 무형문화재로 지정된 많은 농악단체들이 과거 경연대회 과정에서 당산굿이나 마당밧이, 판굿 등을 의도적으로 결합하여 판굿 또는 12차굿

등등을 정형화 하였는데, 대부분의 경우 그 이전의 전통적 상황과 연행을 복원재현하지 않고, 그것이 원형인양 공연하고 있다. 농악에서 복원이나 재현은 전승자들의 기억을 되살리고 전승 상황을 총체적으로 이해해야하기 때문에 쉽게 실행할 수 없는 것이다. 고창농악보존회에서도 문굿을 복원하기 위해 마을주민들을 수차례 설득하고 이해시키면서 어렵게 재현하고, 풍장굿을 복원하기 위해 들노래를 배우기를 시작으로 마을과 논주인을 설득하여 재현에 이르렀다. 도둑잡이굿은 1950년대에 중단되었기 때문에 원로회원들을 모두 소집하여 구술을 듣고 기록하면서 재현에 이르렀다.

문굿·풍장굿·도둑잡이굿의 재현은 걸궁패 농악과 마을농악의 전통을 ‘고창농악’의 전통으로 끌어들이고, 이를 통해 전승의 지평을 확장하기 위한 노력으로 이해할 수 있다. 문굿의 경우 걸궁패 농악의 대표적 연행물이고, 풍장굿은 농촌마을 농악을 상징하는 연행물이다. 굳이 문굿이나 도둑잡이굿, 풍장굿을 복원하지 않아도 판굿만으로 활동이 가능하지만, 사라진 농악을 현전하게 함으로써 ‘고창농악’의 역사를 실재하게 하고, 그것으로서 고창농악 SW2.0을 확보하는 결과를 얻었다.

5. 전승과 창작의 양 날개 SW version2.1

고창농악보존회는 이제 SW 2.1을 개척하고 있다. 2012년 ‘오동나무집 엿보기’라는 창작공연을 시작으로 2015년 ‘도리화 귀경가세’, 2016년 ‘버라이어티 감성농악 - 도리화 귀경가세’, 2017년 ‘미스터리 감성농악-모양마을사람들’, 2018년 ‘판타지 감성농악 - 이팝:신의꽃’까지 해를 거듭하면서 새로운 창작공연을 실험하고 있다. 이들 작품은 기존의 전형적 농악 공연양식과는 달리 서사가 있는 연극적 요소가 강하다. 그래서 주연 배우는 모두 소리꾼이거나 마당극 배우들이 맡고, 고창농악보존회 관련 농악인들은 극의 흐름에 맞는 다양한 공연을 맡는다. 어떤 면에서 농악이 부수적이라고 할 수 있지만, 모든 공연을 고창농악보존회에서 주관하고 고창농악 SW 2.0을 적절히 변형하거나 활용하여 전체적으로 농악이 배우들 못지않은 비중을 차지하고 있는 점이 특징이다.

<표 7> 고창농악 창작공연 (고창농악보존회 자료, 2018)

한옥자원활용 야간상설공연				
회	제목	일자	장소	내용
1	2012 한옥자원활용야간상설공연 '오동나무집 엿보기'	2012. 5월~10월 매주 금요일 19:30 (총21회)	신재효 고택	○ 출연 : 총 17명 - 배우 2명(배우, 소리꾼), 굿패 15명(고창농악보존회) ○ 내용 : 신재효에게 소리를 배우는 진채선의 일상
2	2015 한옥자원활용야간상설공연 '도리화 귀경가세'	2015.5.30.~9.16 매주 토요일 저녁 19:30(7,8월은 금,토 공연) 총22회	고창 한옥체험마을 내 도예체험관	○ 출연 : 총 40명 - 배우 4명 (신재효 역, 진채선 역, 잡색 2(더블캐스팅)), 굿패 7명 (고창농악보존회), 반주 7명 (국악예술단 고창), 농악단 20여 명 (고창군 14개 면 15개 농악패) ○ 내용 : 신재효와 진채선의 서로에 대한 그리움, 이루지 못한 인연을 굿판을 통해 이루어내고자 한 판의 풍물굿판을 벌인다.
3	2016 한옥자원활용야간상설공연 '버라이어티 감성농악 - 도리화'	2016 5월 21일 (토) ~ 9월 24일 (토)매주 토요일 19시 30분 (7, 8월)	고창읍성 (사적145호, 모양성) 동헌 내아	○ 출연 : 총 40여 명 - 전문 배우 4명 (신재효 역, 진채선 역, 잡색 2), 연희자 8명 (고창농악보존회), 국악반주 6명 (국악예술단 고창 반주팀), 풍물패 20여 명 (고창군 14개 면 15개 농악패), 특별

	귀경가세'	금 토 총 2회 공연		출연 총 15회(전국 전통연희 명인) ○ 내용 : 조선 말 판소리를 연구하고 알리는 고창의 신재효. 여성, 게다가 무당의 딸인 진채선을 제자로 받아들인다. 진채선은 출중한 소리로 인해 경복궁 낙성식 잔치에 불려가게 되고 흥선대원군의 눈에 들어 서울에서 지내게 된다. 신재효와 진채선은 남녀를 떠나 스승과 제자로 서로를 그리워하는 마음을 감추지 못한다.
4	2017 한옥자원활용 야간상설공연 '미스터리 감성농악-모양마을 사람들'	2017년 5월 ~ 10월 총 20회 매주 토요일 19시 30분 (7, 8월 금, 토 공연)	고창읍성(사적 제145호, 모양성) 동헌 내아	○ 출연 : 총 17명 - 전문 배우 4명 / 연희자 8명 (고창농악보존회) / 국악반주 5명 (국악예술단 고창) ○ 내용 : 예부터 굿이 세기로 유명했던 모양마을. 마을의 당산할배 구장이 살고 있지만 마을 사람들이 먹고살기 바쁘다는 이유로 굿을 치지 않으면서 그는 사람들 눈에 보이지 않게 된다. 그러던 어느 날, 마을에 도로가 들어서게 되면서 당산나무가 베어질 위기에 처하게 되는데...
5	2018 한옥자원활용 야간상설공연 '판타지 감성농악 - 이팝:신의꽃'	2018. 5. 26~9.1 매주 토요일 저녁 8시 (휴가철 맞이 금요 공연 7/27, 8/3, 8/10)	고창농악전 수관 야외공연장	○ 출연 : 총 17명 - 전문 배우 5명 / 연희자 9명 (고창농악보존회) ○ 내용 : 하얀 이팝꽃이 흐드러지게 핀 어느 날, 30여년 만에 친정집을 찾아온 점례. 빈집을 지키고 있던 심심한 세 가택신과 조우한 점례는 한 가지 제안을 한다. 언니 점순이를 찾아주면 치성을 드리고 굿판을 만들어 하늘로 돌아가게 해준다는 것! 제안을 받아들인 신들은 점순이를 찾기 위해 고군분투하게 되는데...

고창농악 SW 2.0은 창작공연에서 적절하게 활용된다. 2012년 '오동나무집 옛보기'에서는 걸궁패가 신재효의 마을로 들어가면서 문굿을 치고, 신재효 댁에서 마당뺨이를 하는 하여 신재효와 진채선의 일상 단면을 드러내는 데 적절하게 활용된다. 2015년·2016년 '도리화 귀경가세'에서는 농악의 활용이 문굿, 마당뺨이, 개인놀이라는 정형화 된 형식에 국한되지 않고 마당쇠와 호응하여 분위기를 이끌어가는 공연요소로 변화된다. 진채선이 신재효의 댁으로 들어가는 입사식을 문굿으로 상징화하여 배우의 연기와 함께 결합되고, 진채선과 신재효가 멀리 떨어져 서로를 그리워하는 마음을 상쇠와 소고잡이가 춤으로 표현하며, 배우들의 감정을 전달하는 공연을 새롭게 구성하기도 한다.

2017년 '모양마을 사람들'에는 소고춤을 추며 전통시대 농촌생활을 보여주고, 한옥 옆의 느티나무를 당산으로 설정하고 당산굿을 연행함으로써 '우리 스스로 미신화해버린 당산과 당산굿'에 대해 다시 돌아보게 하는 감성적 농악을 연행한다. 2018년 '이팝: 신의 꽃'에서는 농악 의례의 대상이 되는 성주, 조왕, 철룡을 주인공으로 하고, 풍장굿이 과거의 농촌생활을 상징하는 주요 장면으로 활용되며, 극의 마지막에는 농악연주가 위안부로 생을 마감한 주인공의 슬픈 감정에서부터 희망을 노래하는 감정의 전환까지 이끌어내는 요소로 활용된다.

고창농악보존회에서는 이렇듯 전승·복원·재현을 거쳐 완성한 SW 2.0을 활용하여, 새로운 창작공연인 SW 2.1을 만들어내고 있다. SW 2.0은 이제 전통적 공간을 벗어나고 있다. 문굿이 걸궁패가 마을로 들어가는 입사식이었던 의미를 차용하여 진채선의 입사식 상징화하고, 풍장굿으로 전통시대의 농촌풍경을 보여주며, 나아가 등장인물의 감정 변화까지 상징화한다. 실험적이지만 SW 2.1의 가능성을 제시하고 있다. 그리고 엄연한 극이면서도 농악의 요소를 극대화 시켜 스스로 '감성농악', '창작농악'이라는 영역을 개척하고 있다. 물론 이러한 실험들이 이후 어떻게 진전될 수 있을지 알 수 없으나 원형 또는 전형에 갇히지 않고 버전을 달리하여 SW 2.1을 시도하고 있는만큼 고창농악보존회의 시도를 지속적으로 주목할 필요가 있다.

6. 결론

농약의 전승생태계를 주목하는 관점으로 OS2.0/2.1을 제시하고, 농약의 예능을 SW 2.0/2.1 등으로 구분하여 논의하였다. 농약보존회는 공동체가 쇠락하는 과정에서 농약의 생명력을 유지하기 위해 다양한 노력을 경주하면서 OS 2.0/2.1의 단계까지 이르렀다. 농약 전승생태계 OS 2.0까지 도달한 보존회는 많지만, OS 2.1에 들어선 단체는 일부에 지나지 않은 상황이다. 대부분의 보존회는 OS 2.0 단계에서 현 상태를 유지하거나 앞서가는 보존회들을 벤치마킹하면서 OS 2.1으로 이행되는 과정을 밟고 있지만, 농약보존회의 미래를 위해 OS 2.2/2.3에 대한 고민이 필요하다.

우선 OS 2.1까지 진행되는 과정에서 드러나 문제점을 해결하기 위한 노력이 선행되어야 한다. 피라미드식 전승시스템을 구축하면서 발생한 권력의 집중화, 예능의 획일화 문제를 완화하고, 소프트웨어로서의 농약 SW 2.0/2.1이 업그레이드 될 수 있는 방향에 대해 고민해야 한다.

농약 OS 2.1까지의 과정은 농약의 외연을 확장하는 데 초점이 있었다. 공동체의 쇠락과 함께 존폐의 위기에서 농약을 보존해야 하는 사명감 때문에 우선 농약의 원형을 정립하고 농약 인구를 늘리는 데 힘을 쏟을 수밖에 없었다. 그래서 농약의 전승이 연행자 중심의 구도에 머물러 있었다. 이제 OS 2.2/2.3은 내적인 가치를 되살리는 길을 개척해야 한다. 전통시대의 농약을 다시 살펴보면, 농약은 판을 벌여놓고 구경꾼이 몰려들게 하는 구도가 아니었다. 농약을 연행하기 위해 당산제, 마당밭이, 두레굿을 연행한 것이 아니다. 공동체나 마을사람들, 가정집의 필요에 의해 일정한 목적을 띠고 찾아가는 농약을 연행했음을 인식해야 한다. 간단히 말해서, 농약의 연행판은 농약꾼이 주인이 아니고 마을제사를 수행하는 마을주민, 마당밭이를 받아들이는 집주인, 두레패를 받아들이는 논주인, 잔치를 준비하고 베푸는 집주인이 농약판의 주인이었던 것이다. 즉, 향유자가 주인인 것이다. 따라서 이제 농약 OS 2.2/2.3은 농약을 보존·전승·교육하여 선보이는 것을 뛰어넘어 지역, 공동체, 주민, 가정의 향유자들에게 필요한 농약판을 되살리는 방향으로 업그레이드 될 필요가 있다.

*각주 생략

(이 원고는 시론적 연구로 현 단계에서는 인용을 금합니다.)

가까운 과거, 오해와 진실 : 일제강점기 문화 정책의 전개와 민속 신앙의 대응

김태우(신한대학교)

1. 서론

흔히 민속이란 전근대 시기부터 형성되어 현재까지 잔존하고 있는 문화로 이해되는 경우가 일반적이다. 멀게는 고대국가 시기 제천행사나 신앙에서 지금 민속의 원류를 찾는 경우도 있다. 그 정도는 아니더라도 현전하는 민속은 적어도 고려나 조선시대부터 행해졌던 민속으로 간주하는 것이 보편적인 현상이다. 그에 비해 일제강점기의 민속에 대한 이해에 있어서는 다소 복잡한 양상을 띤다. 이 시기만큼은 민속의 단절이나 쇠퇴 혹은 변형 등 부정적이고 이분법적인 인식이 두드러진다. 그 이유는 일제강점기 민속에 대한 이해에 있어서 늘 일제의 탄압과 조선 문화에 대한 말살 정책이라는 전제가 깔려 있기 때문이다.

그러나, 일제의 문화 정책에 대한 연구가 축적되고 이해가 깊어지면서 당시 민속에 대해서 보다 다양하고 실제적으로 이해하게 되었다. 즉, 일제강점기 초기에는 조선 민족과 문화에 대해 무조건적인 탄압과 금지를 행했지만 1920년대부터 문화정치라는 이름으로 보다 전향적이고 본질적인 측면에서 조선 문화에 대한 동화(同化) 정책을 전개하였다. 특히, 이 과정에서 조선의 민속 신앙이 새롭게 주목받으며 이를 묵인하거나 나아가 활용하고자 했던 정황이 있었다는 것이 주지의 사실이다. 이 연구에서는 그리 멀지 않은 과거인 일제강점기 민속에 대한 이해가 최근까지도 오해되거나 잘못 해석되었던 부분을 다시 한번 검토해 보고자 한다. 그리고 진실은 어떠했는지를 당시 기사들과 사례들을 통해 살펴보고자 한다.

지금까지 일제강점기 문화 정책과 이에 따른 민속의 변화에 대한 연구는 상당히 축적되었다.¹⁾ 최석영은 일제강점기 문화 정책의 변화를 일제 강점 초기 일방적이고 무단적인 동화 정책기, 1920년부터 1930년까지를 이화(異化) 정책기, 1930년부터 1945년까지를 황민화 정책기로 나누었다.²⁾ 이러한 구분은 그 시기별로 일제의 문화 정책이 조금씩 다른 방식으로 전개되었다는 것을 의미한다. 일방적인 동화 정책이 아닌, 조선의 문화를 조사, 이해하여 이를 효과적으로 포섭, 활용하고자 했던 의도를 정확하게 포착해야 당시 일제의 정책을 명확하게 이해할 수 있다는 관점이다. 이러한 접근 방식은 일제의 조선 민속에 대한 정책을 바라보는 데 근본적인 전환을 가져오는 계기가 되었다. 이지원은 이러한 최석영의 관점에서 1920~30년대 일제의 정책 변화를 집중적으로 다루고 있다.³⁾ 문혜진 역시 기존 일제강점기 종교와 문화 연구가 억압

1) 정승모, 「일제시기 민속의 특징」, 『역사민속학』12, 역사민속학회, 2001 ; 이상현, 「일제강점기 '무대화된 민속'의 등장 배경과 특징」, 『비교민속학』35, 비교민속학회, 2008 ; 김난주, 송재용, 「일제강점기 향토 오락 진흥정책과 민속놀이의 전개 양상」, 『비교민속학』44, 비교민속학회, 2011.

2) 최석영, 『일제의 동화이데올로기의 창출』, 서경문화사, 1997, 서론.

과 저항이라는 이항대립적 접근 혹은 식민지 동화 정책에 집중되었다는 점을 지적하고 당시 식민 주체들이 상이한 목적과 이해를 가지고 신도를 어떻게 보급, 활용하였는지를 다양한 측면에서 살펴보았다.⁴⁾

또한, 일제 강점기 민속 연구에 있어서 염두에 두어야 할 점에 대해서 정승모는 일제의 '구관조사(舊慣調査)'에 나타난 민속이 일제에 의해 왜곡·굴절된 가능성이 있으니 조선의 민속 '전통'과 구별하여 받아들이 필요가 있다고 하였다. 또한, 당시 일제라는 특수한 제국주의에 의한 자본주의 체계로의 편입 과정에 있었으며 서구문물·기독교 문화 등 다양한 외래문화의 침투와 수용 과정에 의해 민속이 변화했던 상황도 함께 검토해야 한다고 보았다.⁵⁾

또한, 민속 신앙에 있어서도 많은 연구가 진행되었다.⁶⁾ 특히, 무속과 관련된 연구⁷⁾가 두드러지는데 이는 당시 일제 신도 정책과 밀접한 연관이 있기 때문이다. 보다 본질적으로 당시 일제의 심전개발 정책의 일환으로 무속을 비롯한 민간 신앙이나 단군 신앙 등에 대한 정책과 그 변화를 살펴 본 연구도 진행된 바 있다.⁸⁾ 특히, 일제강점기 민간 신앙과 관련된 신문, 잡지 기사를 종합적으로 정리한 단국대학교 동양학연구소의 작업도 당시 사례를 분석하는 데 많은 도움이 된다.⁹⁾

이처럼, 지금까지 일제강점기 민속에 대해 상당히 연구가 진척되었음에도 불구하고 일제의 정책 변화에 따라 민속 신앙, 무속뿐만 아니라 마을 신앙과 같이 민중들의 삶과 직접 연관된 민속이 구체적으로 어떻게 변화했고 그 주체인 민중들은 어떻게 대응했는가 하는 점에 대한 연구는 미미하다.¹⁰⁾ 특히, 이 연구에서는 당시 조선 민중들이 일제의 정책에 대해 수동적이고 억압적으로 받아들인 부분보다는 이를 적극적으로 활용하거나 아예 무시함으로써 그들의 행위를 정당화하고 지속하였던 사례에 주목하고자 한다.

이러한 연구는 일제강점기라는 특수한 상황에서 당시 민중들의 대응을 다양하고 심층적으로 이해할 수 있는 계기가 될 수 있을 것으로 생각된다. 이 연구에서는 이러한 관점에서 민속 신앙을 중심으로 당시 무속뿐만 아니라 마을 신앙, 그 외 단군 신앙이나 관우 신앙 등과 같은 새로운 민속 신앙의 움직임에 대해서 살펴보고자 한다.

3) 이지원, 「1920~30년대 일제의 조선문화 지배정책」, 『역사교육』75, 역사교육연구회, 2000.

4) 문혜진, 「일제 식민지기 종교와 식민 정책 : 경성신사 사례연구를 중심으로」, 한양대, 2015.

5) 정승모, 앞의 논문, 278~279쪽.

6) 허용호, 「일제강점기 경기도 민속신앙의 양상과 의례」, 『한국무속학』11, 한국무속학회, 2006 ; 안승택, 이시준, 「한말·일제초기 미신론 연구 : '미혹(迷惑)된 믿음'이라는 문화적 낙인의 정치학」, 『한국민족문화』51, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2014 ; 박일영, 「일제 강점기의 종교정책과 샤머니즘」, 『한국무속학』31, 한국무속학회, 2015 ; 김도현, 「한말~일제강점기 태백산에서의 祭儀 전승과 변동」, 『역사민속학』53, 한국역사민속학회, 2017.

7) 최석영, 『일제하 무속론과 식민지 권력』, 서경문화사, 1999 ; 김성례, 「일제시대 무속담론의 형성과 식민적 재현의 정치학」, 『한국무속학』24, 한국무속학회, 2012 ; 이용범, 「일제의 무속 규제정책과 무속의 변화 : 『매일신보』와 『동아일보』 기사를 중심으로」, 『역사민속학』49, 한국역사민속학회, 2015.

8) 윤영실, 「단군과 신도: 1930년대 중반 최남선의 단군 신앙 부흥론과 심전개발」, 『한국현대문학연구』36, 한국현대문학학회, 2012.

9) 단국대학교 부설 동양학연구소 편, 『개화기에서 일제강점기까지 한국문화자료총서: 민간신앙 관련 자료집(한국어·일본어 잡지편)』(1, 2권), 민속원, 2007 ; 단국대학교 부설 동양학연구소 편, 『개화기에서 일제강점기까지 한국문화자료총서: 민간신앙 관련 자료집(신문편)』, 민속원, 2009.

10) 문혜진은 조선총독부의 억압 정책에 초점을 기존 연구와 달리 1930년대 신사 정책 및 심전개발운동에서 무속의 실질적인 활용 방식 및 그 한계성을 고찰한 바 있다. 문혜진, 「1930년대 심전개발운동과 마을굿: 무라야마 지준의 '부락제'와 경성부 마을굿 사례를 중심으로」, 『일본공간』15호, 국민대학교 일본학연구소, 2014.

2. 일제 문화 정책의 전개와 양상

전술한 바와 같이 최석영은 일제강점기 문화 정책의 변화를 세 시기를 나누어 1910년부터 1919년까지를 일선동원론(日鮮同源論), 일선동조론(日鮮同祖論)을 명분으로 한 일방적이고 무단적인 동화 정책기, 1920년부터 1930년까지를 동화정책의 역방향이라 할 수 있는, 식민지의 제도와 관습 등을 인정하 안에서 일본 국내법을 적용시킨다는 이화(異化) 정책기, 1930년부터 1945년까지를 공존공영, 내선일체를 명분으로 한 황민화 정책기로 보았다.¹¹⁾ 결국 이러한 구분은 일제가 조선 민족과 문화를 어떻게 바라보고 있는가 혹은 어떠한 관점에서 접근하고 있는가를 기준으로 나눈 것이라 할 수 있다. 이 연구에서도 이러한 관점을 수용하여 주요 사건들을 중심으로 전체적인 흐름을 짚어보기로 하자.

일제가 조선을 강점하고 난 후 조선의 문화를 본격적으로 통제하기 시작한 것은 주지하다시피 1912년에 발표된 「경찰범 처벌규칙」(총독부령 제40호)과 1915년 「포교규칙」(총독부령 제82호)에 의해서이다. 이 중 「경찰범 처벌규칙」에서 무속과 관련된 내용을 보면 다음과 같다.

제1조

22항 감히 길흉화복을 말하고 또는 기도, 부주(符呪) 등을 하고 혹은 수찰류(守札類)를 수여하여 사람을 현혹케 할 만한 자.

23항 병자에 대하여 금압(禁壓), 기도, 부주 혹은 정신요법 등을 행사하거나 신부(神符), 신수(神水) 등으로써 의료를 방해한 자.

24항 함부로 최면술을 행한 자.

이 중 하나라도 저촉되는 행위를 할 경우에는 구류 혹은 과료에 처한다.¹²⁾

이처럼, 위의 규칙은 주술이나 굿과 같은 기복 행위를 하는 무속 행위를 직접적으로 통제하기 위한 법령이었음을 알 수 있다. 원래 이 규칙은 일본 자국내 유사종교를 단속하기 위해 1907년에 반포한 「경찰범 처벌령」에 기초하고 있다. 이 법령은 미신타파와 천황제의 토대를 공고히 하기 위해 제정한 것이다.¹³⁾ 다음으로, 1915년 「포교규칙」의 내용의 일부를 보면 다음과 같다.

제1조

종교의 선교에 종사하려고 하는 자는 종교 및 그 교파, 종파의 명칭, 교의(敎義)의 요령, 포교의 방법 등을 구비하여 포교자의 자격을 증명할 만한 문서 및 이력서를 첨부하여 조선총독에게 신고하여야 한다.

제15조

조선총독은 필요한 경우 종교유사의 단체라고 인정되는 것에 전항(前項)에 의하여 본령(本令)을 준용하여야 하는 단체는 그것을 고시한다.¹⁴⁾

위와 같이 전술한 「경찰범 처벌규칙」과 「포교규칙」은 무속을 비롯한 유사 종교를 통제하고 단

11) 최석영, 『일제의 동화이데올로기의 창출』, 서경문화사, 1997, 20쪽.

12) 『朝鮮總督府官報』, 1912년 3월 25일, 총독부령 제 40호 ; 최석영, 『일제하 무속론과 식민지 권력』, 서경문화사, 1999, 87쪽, 재인용.

13) 최석영, 『일제하 무속론과 식민지 권력』, 서경문화사, 1999, 73쪽.

14) 「포교규칙」, 1915년 8월 16일, 총독부령 제 83호 ; 최석영, 앞의 책, 1999, 88쪽, 재인용

속하기 위한 조치임을 알 수 있다.

한편, 1915년에는 조선에 세워진 신사들을 체계적으로 관리하고 정비하기 위해 「신사사원규칙」을 발표하였다. 이는 전국에 거류민들이 세운 신사를 관·공립화 하는 조치¹⁵⁾일 뿐만 아니라 조선에 신도를 본격적으로 보급하기 위한 조치라고 할 수 있다.

무엇보다, 일제의 문화 정책에 있어 가장 중요한 기점은 역시 1919년 3.1운동 이후에 등장한 문화정치일 것이다. 즉, 일제는 3.1운동에 대한 충격으로 인해 조선인의 자민족 중심 의식 형성의 요소가 되는 토착의 고유문화에 대해 대책을 세우지 않을 수 없었고 그것은 일방적인 무시나 말살이 아닌, 고유문화의 왜곡·변형을 통한 개량화, 이데올로기적으로 활용하는 방안을 강구했던 것이다.¹⁶⁾ 이와 함께 일제의 내지연장주의에 입각하여 일본의 제도 등을 식민지에 적용시키기 위하여도 식민지의 구관에 대한 본격적인 조사가 필요했다. 따라서 1921년에 조선 관습과 사회 문화 실태 조사의 확충에 대한 계획이 수립되기에 이르렀다.¹⁷⁾

일제의 문화 정책에 있어 또 하나의 중요한 기점은 1935년에 제기된 ‘심전개발’ 담론이다. 심전개발의 본질적 의미를 말할 때, 우선 심전이란 “마음은 선악의 종자를 가지고 있어 그것을 점차로 성숙케 하는 것은 마치 전지(田地)와 같은 것”으로 심전개발은 “생활의 근거가 될 만한 바른 신념을 끊임없이 갈고 닦는 것”을 말한다.¹⁸⁾ 결국, 심전개발은 생활의 근거가 되는 신념, 종교나 신앙을 개발하는 것으로 이는 ‘고유 신앙’으로 연결된다.

중추원의 신앙심사위원회의 17명의 위원 가운데 조선 무속을 조사했던 최남선, 이능화, 무라야마 지준, 아키다 다카시, 아카마쓰 지쥔 등 5명은 조선의 고유 신앙을 무속으로 규정하였다. 따라서 조선의 무속과 일본의 고신도(古神道)와의 관련성을 강조하고 무속신앙이 심전개발에 유용하다는 점을 제시하였다.¹⁹⁾ 이러한 심전개발 담론은 이후 무속뿐만 아니라 동제당까지 신도의 체계로 포섭하고자 하는 정책의 근거로 작용하게 된다.

1936년에는 신사 제도를 개정하고 ‘일도일열격사(一道一列格社)’·‘일읍면일신사(一邑面一神祠)’를 공포·설치하여 신사 및 참배를 전면적으로 강제하기 시작하였다.²⁰⁾ 이러한 전면적인 신사 보급 정책으로 인해 1936년까지 524개였던 신사가 광복 직전인 1945년까지 1,062개소로 4배 가까이 급증하였다.²¹⁾

1938년에는 ‘국민정신총동원조선연맹’이 발족하여 중앙뿐만 아니라 지방까지 각종 연맹과 애국반 등을 조직하여 매일 정기적인 심사참배 외에도 공식적인 신사의 제전에 신사참배가 의무화되기에 이르렀다. 이와 같이 말단조직까지 동원된 신사참배는 1945년 해방 전까지도 철저히 실시되었다.²²⁾ 지금까지 논의한 일제의 문화 정책의 변화와 주요 사건을 정리하면 아래 표와 같다.

15) 문혜진, 앞의 논문, 2015, 208쪽.

16) 이지원, 앞의 논문, 57쪽.

17) 「舊慣及制度調査委員會規程」, 1921. 4. 30.

18) 최석영, 앞의 책, 1999, 132쪽.

19) 위의 책, 151쪽.

20) 「신사제도 개정」1936년 8월 1일.

21) 문혜진, 앞의 논문, 2014, 180쪽.

22) 문혜진, 앞의 논문, 2014, 181쪽.

연도	주요 민속 관련 사건	비고
1609년	부산진 일본인 거주지역 소사(小祠) 건립	1900년에 용두산신사로 개칭
1898년	남산대신궁(경성신사) 건립	
1910년	신사(神社) 12개소 건립	
1912년	조선의 유사 종교 단속	「경찰범처벌규칙」(총독부령 제40호)
1915년	유사 종교 단속 강화, 조선 무 조직의 해체 촉진,	「포교규칙」(총독부령 제82호)
	거류민봉제신사의 관·공립화 추진	「신사사원규칙」
1917년		
1919년	문화정치로의 전환	
1920년	무녀조합 등장	『동아일보』, 1920.5.30
	송신인 조합 등장, 7년간 존립	『동아일보』, 1920. 6. 3 ; 6. 4.
	필운동의 유지인 한규정이 발기하여 콜레라의 위험으로부터 동민의 안정을 위해 산제를 지냄	『조선일보』, 1920. 8. 18.
1921년	황해도 안악군 비석리 이승화씨 집에서 3일간 큰 굿을 함	『조선일보』, 1921. 1. 13.
	조선 관습과 사회 문화 실태 조사의 확충에 대한 계획 수립과 추진	「舊慣及制度調査委員會規程」, 1921. 4. 30.
1922년	송신인 조합 각지 80여개 지부 개설, 신리종교 창립	『동아일보』, 1922. 4. 18 ; 8. 19.
1923년	경기도 무녀 수 1,939명, 황해도 480명, 평남 520명, 강원도 740명, 경남 635명	『조선일보』, 1923. 3. 25 ; 『매일신보』, 1923. 3. 24.
1923년	경신교풍회 창립	8월 26일
1924년	인천시내에서 1년에 굿 회수가 358회, 평균 30원 소요	『조선일보』, 1925. 1. 20.
1925년	조선신궁 완공	
	남산의 국사당을 인양산으로 이전	『매일신보』, 1925. 5. 31.
1926년	평남 룡강군 룡강면 관산리의 '앞메'라는 동리 150여호 김씨 집성촌에서 성황당에 매년 제사를 지냄	『조선일보』, 1926. 3. 3.
1927년	경남 개천 군우리 단오당굿	『동아일보』, 1927. 6. 14
1927년	문화연구회, 교정회 창립	
1928년	서울 무당 수 540명, 용산 관내만 250명	『별건곤』3권 5호
1929년	평양에 무녀수가 급격히 늘어난 이유가 모란봉 절정에 최승대(最勝臺) 누각을 세우면서라는 유언비어 소개	『조선일보』, 1929. 8. 19.
	신사(神社) 42개소, 신사(神祠) 108개소	『동아일보』, 1929. 12. 6
1931년	소화6년 3월경 군산지방 둔율리에서 밤중에 부녀자들이 탈을 쓰고 깻맥이를 치며 악질을 막기 위해 행진하는 풍속 소개	『매일신보』, 1933. 1. 3.
	10월 <단군신전봉찬회> 발족	
1934년	총독 우가키는 4월 중추원 최고회의에서 심전개발의 방법을 제안함.	
	당시 무당 수 1만 8천명, 경찰조사는 1만 1천 6백 87명	『동아일보』, 1934. 7.20.
1935년	송정리에서 병마와 한발을 물리치기 위해 밤 10시부터	『조선중앙일보』, 1935. 8. 5

	수백 명의 부녀자들이 나팔을 불고 북을 치며 송정시가를 행진	(석간)
	‘심전개발에 관한 강연회’ 개최로 본격적인 심전개발 정책이 시작됨.	
1936년	‘일도일열격사’, ‘일읍면일신사(一邑面一神祠)’를 공포. 설치하여 신사 및 참배를 전면적으로 강제하기 시작	「신사제도 개정」1936년 8월 1일.
1937년	강원도에 신사(神社)를 짓고 철폐되었던 이동사(里洞祠)를 복원하여 목신, 화신, 산신, 수신 등을 신앙케 함. 당시 이동사는 강원도에만 2,336개소이며 개선된 곳은 296개에 불과함.	『조선일보』, 1937. 7. 16(석간)
1938년	경성 부근 산신당에서 치성을 드리는 사람들로 번잡하다는 사정 묘사	『매일신보』, 1938. 2. 19.
	울진 평해 구읍 성황당 제사 소개	『조선일보』, 1938. 5. 6(석간)
	국민정신총동원조선연맹 발족	7월 7일

<표 8> 일제강점기 문화 정책과 민속 관련 주요 사건

3. 일제강점기 민속 신앙의 활용과 대응

가. 무속에 대한 재조명과 활용, 그리고 지속

전술한 바와 같이 일제는 강점 초기 무속을 미신으로 치부했고 타파의 대상으로 보았다. 따라서, 일제는 「경찰범치벌규칙」과 「포교규칙」 등을 통해 무속과 무당들을 통제하고자 하였다. 이처럼, 조선총독부가 무속에 대한 통제를 강화하자 신도계 단체들이 무격들을 흡수하여 무격들을 교화시키고 그들의 무업을 통제하기 시작하였다.²³⁾ 즉, 1920년대 경성부, 개성부 등의 경기지역에는 총 11개의 숭신계 단체가 창설되었는데 그 단체들 중 관성교, 숭신인조합, 기자교를 제외한 총 9개의 숭신 단체가 황조신 아마테라스를 섬기는 일본 신도계 숭신단체였다는 것이다.²⁴⁾ 이러한 정황을 담고 있는 당시 잡지의 기사를 보자.

가. 서울사람에게 교건(敎虔)한 신앙이 었다 함은 처음에 일언(一言)한 바이거니와, 그와 가티 경건한 신앙이 었는 대(代)에, 너저분한 원시적 이기적의 미신은 만타. 제일 서울의 부녀(婦女)는 이 미신의 총녀(寵女)이라고 말할 수가 있다. 시(試)하야 경성(京城) 내(內)의 미신단체(迷信團體)-특히 무녀단체(巫女團體)만을 보면, 소위(所謂) 황조경신숭신교회(皇祖敬神崇神敎會)(大正9년 설립)라 하는 데에는 소속(所屬) 무녀(巫女)가 3천여 명에 달한 중 경성(京城) 시내에만 잇는 무녀(巫女)가 554명이며, 그 다음 숭신인조합(崇神人組合)(요것은 일본인(日本人)이 조선인(朝鮮人)으로 변명(變名)하야 꾸민 것으로 역시 대정(大正)9년에 설립)으로, 여기 소속된 무녀(巫女)가 경성본부(京城本部)에만 450인,

23) 문혜진, 앞의 논문, 2015, 144~145.

24) 그 중 황조경신숭신교회(회원 수 3천여 명), 숭신인조합(회원 수 4천여 명), 신리종교(회원 수 5천여 명)가 비교적 규모가 큰 숭신단체였다. 문혜진, 앞의 논문, 2015, 155쪽.

경기(京畿) 전도(全道)에 2천여 명, 조선(朝鮮) 전도(全道)에 4천여 명이며, 이 밖에 또 경신교회(敬神敎會)라는 것이 설립된다는 바, 경성(京城) 내면(內面), 아니 조선(朝鮮)의 내면(內面)이 이렇게 상패(傷敗)하였을 줄이야 누가 아릿슬가. 당국에서는 그것 도흔 현상이다 하여 그대로 방임(放任)하는 바, 사방(四方)에서 신축되는 것은 무녀치성당(巫女致誠堂).²⁵⁾

나.

위의 기사에서도 알 수 있듯이 황조경신숭신교회, 숭신인조합 등의 단체에 무당들이 가입해 있었다. 이러한 경향에 대해 문혜진은 황조신 아마테라스를 조선의 무격들에게 섬기게 하여 통제함으로써 일본 신도를 중심으로 조선의 무격들을 흡수하려는 과정으로 보았다. 이로 인해 아마테라스와 산신이 융합된 새로운 형태의 무신도가 등장한다든지, 일본 해군장성이 조선의 신으로 흡수된다든지 하는 신도와 무속이 혼합되어 무속적인 신도의 모습이 나타났다는 것이다.²⁶⁾ 즉, 무속은 신도에 완전히 흡수되지 않고 이를 변형하여 새롭게 대응해 나갔다고 볼 수 있다.

이러한 무속은 이후 심전개발과 신도 정책과 연결되면서 새롭게 조명을 받게 되었다.²⁷⁾ 그렇다면 실제 무당들은 어떻게 활용되었을까? 다음의 사례를 보자.

다. 1934년 경성신사에서는 가을대제 후일제(後日祭)를 조선제(朝鮮祭)로 하여 조선 무녀 수백 명, 부녀자 수천 명을 모아 기생연예회 등을 관람시켜 축제의 기분을 만끽하게 하고, 매달 오일(午日)에는 많은 무녀를 참여시켜 경성신사 경내의 각사(各社)를 돌며 참배하는 습관을 교육시켰다. 1937년 6월에는 경성신사에 일본 본국의 관폐대사 후시미 이나리신사 부속 강사(講社: 신앙조직) 조선지부(朝鮮支部)를 설치하였으며, 본 회원(本講員) 182명, 각 지부 회원(講員) 183명 등 총 312명의 회원을 보유하였다. 이들 회원들은 매월 오일제(午日祭)에 참여하여 지부장 이하 임원을 임명하고 차기 회원(講員)의 확대에 노력을 기울이게 하는 한편, 이나리신사를 중심으로 해서 내선일체의 신앙을 도모하였다. 1938년도부터는 이나리강사 조선무녀집단 200명으로 국방부인회(國防婦人會) 이나리분회(稻荷分會)를 조직하였고, 이는 국방부인회 중 유일한 조선인 부인회로 군대 위문, 출정군인 환송 등의 활동을 하며 이색적인 단체로 일반 부인의 주목을 끌었다.²⁸⁾

위의 사례에서처럼, 신사의 회원으로 등록된 무녀들은 오일제 등 정기적 제의와 내선일체 신앙 활동을 하면서 군대 위문이나 출정 군인 환송 등의 활동을 했다. 이러한 사례는 일제가 무속과 무당을 포섭하여 취하고자 했던 의도가 무엇인지를 잘 보여주고 있다. 그러나 대부분의 무당들은 자신들의 지역에서 예전처럼 무속 행위를 지속적으로 했던 것으로 보인다.

라. 1921년 황해도 안악군 비석리 이승화씨 집에서 3일간 큰 굿을 했다. 『조선일보』, 1921.

25) 기전(起瀧), 「재경성각교회(在京城各敎會)의 본부(本部)를 역방(歷訪)하고」, 『개벽』 제48호, 1924년 6월 1일.

26) 문혜진, 앞의 논문, 2015, 157쪽.

27) 최석영은 무속이 일제의 신도(神道) 정책과 연결시키기 위해 조선의 고유사상으로 창출되었던 것으로 보았다. 즉, 무속을 ‘고유 사상’이라고 인식하게 된 과정을 ‘전통의 창출(invention of tradition)’로 이해한 것이다. 최석영, 『일제의 동화이데올로기의 창출』, 서경문화사, 1997, 20쪽.

28) 오가사와라 쇼조(小笠原省三), 『海外の神社』, ㊦まに書房, 2004, 451~456쪽. 문혜진, 158쪽, 재인용.

1. 13.

마. 1925년 인천시내에서 1년에 굿 회수가 358회, 평균 30원 소요. 『조선일보』, 1925. 1. 20.

바. 1929년 평양에 무녀수가 급격히 늘어난 이유가 모란봉 절정에 최승대(最勝臺) 누각을 세우면서라는 유언비어가 파다함. 『조선일보』, 1929. 8. 19.

사. 1934년 당시 무당 수 1만 8천명, 경찰조사는 1만 1천 6백 87명. 『동아일보』, 1934. 7.20.

위에서처럼, 1920년대에도 3일간에 걸쳐 무당굿을 하고 인천에서만 1년에 굿을 300회가 넘게 벌어지고 있었다. 평양에서는 도리어 무녀 수가 늘어나고 있었고 1930년대에는 전국의 무당 수가 2만 명에 육박하고 있었다는 것이다.

또한, 무당들 중에는 위와 같은 단체에 가입하지 않고 본업을 계속했던 것으로 보인다. 다음의 기사를 보자.

아. (경기도에서) 또 이외에도 단체에 속한 자로 전업하는 것과 부업하는 것을 구별하면, 전업으로 함이 1,077명이요, 부업으로 함이 416명으로 합계 1,493명이며, 또 단체에 속하지 않는 것으로 전업이 129명이요, 부업이 354명으로 합계가 493명이며, 경성 부근에 있는 것으로 단체에 속하지 않는 것만도 544명이며, 개성 부근에도 215명이라 함에, 이상은 경성에 본부를 둔 것만의 수효로 단체에 속하지 않은 무녀를 총합하면 실로 많은 것이겠더라.²⁹⁾

위에서처럼, 경기도 지역 무당들 중에 단체에 속한 무당들이 1,500명가량이지만 속하지 않은 무당도 약 500명으로 적지 않은 숫자이다. 경성이나 개성 부근까지 합치면 1,200명이 넘으니 전국적으로는 훨씬 많은 이들이 단체에 속하지 않고 독자적으로 무업을 했을 것으로 보인다. 이처럼 당시 무속과 무당은 전반적으로 통제와 관리를 받기는 했지만 그 안에서 혹은 그 밖에서 기존 무업을 지속해 나갔다. 뿐만 아니라 새로운 형태, 신도를 수용한, 무속적인 신도 혹은 신도적인 무속의 모습도 나타나는데 이는 무속의 포용성을 여실히 보여주는 사례라고 할 수 있다.

나. 마을 의례의 변화와 대응

일제강점기 마을 의례, 즉 동제에 대한 기억은 다소 엇갈린다. 지역에 따라 경찰들의 감시와 관리를 받아야 했던 곳도 있었으며 이와는 무관하게 예전처럼 강행했던 곳도 있었다.³⁰⁾ 또한, 시기에 따라서도 일제의 관리·감독에 차이가 있었을 것으로 보인다. 그런데 이러한 마을 신앙은 일찍이 일본 각지에 존재했던 현사(縣社), 촌사(村社) 등과 유사했고 이는 무속과 같이 미신으로 치부하기보다는 정상적인 의례 행위로 받아들였을 가능성이 크다. 아래의 기사를 보자.

29) 『매일신보』1923. 3. 24. 3면 3단.

30) 문예진은 완도군 청산도 당리의 당주의 기억, 즉 일제 때 당제를 지내려면 지소에 신고를 해서 허가를 받아야 했다는 기억과 서울의 이태원부군당, 밤점부군당, 남이장군사당 회원들의 기억, 즉 그들이 마을굿을 할 때는 전혀 통제나 간섭을 받지 않았다는 기억을 들어 일제의 정책과 실제와는 괴리가 존재한다고 보았다. 문예진, 앞의 논문, 2014, 168~170쪽.

자. 내지의 신사로 말하면 신사의 계급도 여러 가지이고 또 각 신사의 제신(祭神)의 주격(主格)되는 신체(神體)에도 물론 서로 다른 점이 많이 있다. 내지에는 내무성에 신사국(神社局)이라 하는 국(局)이 있어 신사를 통할하는데, 전국에 산재한 관폐대사(官幣大社) 이하로 여러 신사 중에 가장 수효도 많고 또 가장 중요한 것은 조신(祖神)과 씨사(氏社)이다. 5호 밖에 없는 벽촌에도 씨신의 사당이 있으니 현사(縣社), 촌사(村社)라 하는 것이 모두 이것이다. 한 집에 터주(基主)를 뒀는 것과 같이 한 촌, 한 동네에도 반드시 터주의 사당이 있어서 온 촌민이라든지 온 시민들의 경신하는 마음의 초점이 되어야 할 것이다. 그런 까닭으로 지방에서는 매년 2월 중춘(二月仲春)에나 시월 혹은 동짓달 11월에 대제를 거행하여 신곡을 신전에 바쳐서 감사한 뜻을 표하고 중춘 이삼월에는 장차 돌아올 그 해 농사의 잘 되기를 신전에 기도한다. 이것을 씨신제(氏神祭)라 말한다. 신(神)과 신사(神社)와 대제(大祭)가 어떠한 것인가를 알아야 한다. 가장 공경하는 뜻으로 정성스럽게 거행하라.³¹⁾

실제로 1930년대 조선의 동제를 조사했던 무라야마 지준은『부락제』의 서언에 다음과 같이 쓰고 있다.

차. 오랜 전통의 소산 중에서도 생활에 가장 영향을 미친 것이 지방향토에서 유지된 정신적 행사인데 그 중에서도 정조(情操)로 준수되어 온 경신행사 즉 향토신사이다. 이런 향토신사 중에서도 가장 사회적 공동의 행사가 부락제이다. (중략) 부락제에는 사회 공동의 정신이 상당히 흐르고 있으며 매우 아름다운 전통문화가 많이 유지되고 있다는 것을 알고 또, 부락제를 진지하게 거행하고 있는 마을이 대체로 건전한 마을 생활을 하고 있다는 것을 알게 된다면 부락제에 대한 시각을 고쳐 그 인식을 깊이 할 필요가 있다는 데 생각이 미칠 것이다.³²⁾

위처럼, 동제에 대한 긍정적인 인식은 심전개발 정책과도 관련이 있겠으나 전술한 바와 같이 일제 초기부터 그러한 인식을 지녔을 것으로 생각된다. 따라서 마을 의례는 무속에 비해 비교적 간섭을 덜 받으며 지속되었던 것으로 보인다. 예를 들어, 경성부에서는 1920년에 콜레라가 창궐하자 필운동의 유지인 한규정이 발기하여 콜레라의 위험으로부터 동민의 안정을 위해 산제를 지냈다고 한다.³³⁾ 또한, 경성부 인근 서빙고동에서는 1927년에 부군당을 중수하는 데 200여명이 넘는 주민들이 참여하는 등 꾸준하게 마을 의례가 지속되고 있음을 알 수 있다.³⁴⁾ 지방에서는 아래와 같이 성황제와 단오굿이 성대히 치러졌다.

1926년 평남 룡강군 룡강면 관산리의 ‘앞메’라는 동리에 150여 호 김씨 집성촌에서 성황당에 매년 제사를 지내고 있다. 『조선일보』, 1926. 3. 3.

1927년 6월 10일 경남 개천 군우리에서 단오에 당굿이 개최되었다. 『동아일보』, 1927. 6. 14.

1933년 소화6년 3월경 군산지방 둔율리에서 밤중에 부녀자들이 탈을 쓰고 깽깽이를 치며 악질을 막기 위해 행진하였다. 『매일신보』, 1933. 1. 3.

31) 『매일신보』, 1918. 10. 17. 3면 1단.

32) 무라야마 지준 저, 박호원 역, 『부락제』, 민속원, 2016, 34~35쪽.

33) 『조선일보』, 1920. 8. 18.

34) 졸저, 『서울 공동체의례와 주도집단』, 민속원, 2018, 207쪽.

1935년 송정리에서 병마와 한발을 물리치기 위해 밤 10시부터 수백 명의 부녀자들이 나팔을 불고 북을 치며 송정시가를 행진하였다. 『조선중앙일보』, 1935. 8. 5(석간)

1938년 경성 부근 산신당에서 치성을 드리는 사람들로 무척 번잡하다. 『매일신보』, 1938. 2. 19.

1938년 울진 평해 구읍 성황당에서 제사를 지냈다. 『조선일보』, 1938. 5. 6(석간)

특히, 1933년과 1935년 사례는 부녀자들이 악질이나 한발을 물리치기 위해 사거리나 큰길에서 행하는 거리굿의 일종으로 보인다. 그 당시에도 수백 명의 부녀자들이 나팔이나 팽과리를 이용해 큰소리를 내며 밤에 행진하는 것이 가능했던 것이다. 이러한 행위는 주술적이기는 하지만 무당굿과는 다르고 일종의 질병이나 자연재해를 막기 위한 자구책으로 간주하여 당국에 서는 묵인하였을 것이다.

이러한 마을 의례에 대한 긍정적인 인식은 이후 마을 제당의 복설이나 개선, 나아가 신설 정책으로까지 이어지게 된다. 1938년 강원도에서는 3천여개소에 달하는 ‘이동사(里洞祠)’, 즉 동제당을 복구하거나 갱신하는 계획을 세우고 당년에 8백개소의 동제당을 갱신하였다.³⁵⁾ 1939년에는 통천 울동리라는 곳의 동제당을 새로 짓고 낙성식을 하기도 했다. 아래의 기사를 보자.

카. 흡곡면 룰동리(歙谷面栗洞里) 리동사 낙성식(里洞祠落成式)

타. [通川] 敬神崇祖의 思想이 熾烈한 通川郡歙谷面栗洞 部落民들은 里洞祠를 洞中에 建設하고잇든바 마침 그 工事が 完了되였슴으로 지난 五일 午前十時 部落民 男女老少와 面職員이 參席하여 落成式을 盛大히 舉行해 後皇軍을 위하여 武運長久를 一齊히 祈禱하였다한다.³⁶⁾

그런데, 이렇게 동제당을 복설하고 신설한 것에는 그 의도가 있었을 것이다. 즉, 전술했던 심전개발의 정책을 구체적으로 실현하고자 했을 것이다. 그렇다면 어떻게 동제당과 마을 신앙을 활용했는지가 의문이다. 다음의 기사가 이러한 의문에 대한 해답을 시사하고 있다.

파. 철원(鐵原)서 각군(各郡)에 솔선(率先) 이동사(里洞祠) 복구갱신(復舊更新) 군민정신작흥철저화(郡民精神作興徹底化)

하. [철원(鐵原)] 각하(刻下) 비상시국(非常時局)을 당(當)하여 全國民이 總動員하여 一大精神作興運動을 일으키고 잇는 此際에 鐵原郡에서는 民心安定策으로 各邑面洞民의 信仰의 對象으로 되어 잇는 소위 里洞의 ‘山神堂’ ‘城隍堂’ 등을 年次計劃에 依하여 復舊改新을 하여 敬神思想을 크게 啓培케 되었는데 우선 今年에는 各邑面 左記 更生部落의 洞祠에서 第一次 事業으로 지난 二十三日 秋祭皇靈祭日(秋季皇靈祭日)을 當하여 零時

35) “[春川] 社會運動이 한동안 勃興하고 잇든 한참 當年에는 所爲 迷信打破 宗教排斥 等 敬神에 對한 尊嚴觀念이 漸次로 稀薄하여져서 到處에서 神堂 神壇의 破毀運動까지 잇는 바 數年來急히 強調되고 잇는 心田開發 敬神崇祖運動에 伴하여 敬神思想은 顯著히 一般民衆에게 普及되어있다. 卽 江原道內 各地方에 散在해 잇는 里洞의 山神堂 城隍堂 等 神堂 神壇은 基數가 三千九個所의 多數로 이것이 里洞民 信仰의 對象으로 되었잇스나 그의 維持及行事 等に 改善을 要할 點이 만음으로 道當局에서는 時急히 里洞祠의 復古更新을 圖하여 敬神尊嚴思想을 啓導하고자 昨年부터 改善에 注力해온 結果 八百個所의 改善을 맞치게 되어 현재 未改善數가 二千二百九個所에 達하고 잇는데 今年에도 年末까지에는 八百八十九個所의 改善을 하리라는 것으로 나머지 一千三百二十個所는 압호로 數年 동안에 全部 改善할 方針이라 한다.”, 『매일신보』, 1938. 8. 7.

36) 『매일신보』, 1939. 3. 11.

頃에 一齊히 무운장구(武運長久) 기원제(祈願祭)를 舉行하였다고 한다.³⁷⁾

위의 기사에서 동제당을 복구갱신하는 목적이 표면적으로는 ‘민심안정책’이라고 했으나 궁극적으로 황령제(靈祭日)와 같은 일본 신사 의례와 승전과 군인들을 위한 무운장구(武運長久) 기원제 등을 행하기 위함이었음을 알 수 있다. 황령제는 아래 기사와 같이 일본의 각종 제례 중에 가장 중요하게 여기는 제례라고 했다.

거. 금일의 제전 ㅁㅣ우 의미 갑흔 춘계 황령제일

너. 오늘은 사름마다 아논바와 갓치 춘분(春分)날이 되었다. 그리고 한편으로는 일본의 각종 제례(祭禮)중에서 가장 중요하게 보는 춘계황령제(春季皇靈祭) 당일에 ㅎㅣ당흔 바 춘분 날에는 춘계황령제를 거ㅎㅇ하고 그 일 년 동안 우순풍도하야 ㅁㅣ국곡이 잘되기를 비는 고로 일흠을 기년제(祈年祭)라 하며 추분(秋分)날이 되며 추계황령제(秋季皇靈祭)를 지 ㅁㅣ여 새례의 뜻을 표하나니 이것은 력대의 텃황끼옵서 모다 국가의 대분되고 농사의 풍흉에 항상 심려하심으로 ㅁㅣ년 봄이 되야 ㅁㅣ국곡이 그 종자를 뿌릴 시기가 되면 이 세신궁(伊勢神宮)에 직사를 보내여 덩중한 폐ㅁㅣ(幣帛)을 올리여 제연을 집ㅎㅇ하며 전국에 있는 신사(神社)에도 모다 폐ㅁㅣ를 드리어 농사의 풍년을 기도하게 된 것이다. 더욱이 명치텃황끼 이르러 이 제연을 지극히 존숭히 보췌스며 금상폐하에 이르러도 또한 변흠이 업시 ㅎㅇ하시느 제연이라흔 즉 국가의 각종제사 중에도 오늘날의 제연은 ㅁㅣ우 의미가 갑흔날이라 하ㄱ기도다. 경성신사(京城神社)에서도 당일 오전 열시부터 남삼공원 신사 안에서 기년(祈年)의 대제를 집ㅎㅇ하고 일반의 참배를 희망한다더라.³⁸⁾

이와 같이 마을 동제당에 신사의 의례와 승전과 군인들을 위한 기원제가 보편적으로 행해졌는가 하는 것은 현재로서는 확인할 수가 없다. 그러나 전술했던 철원의 사례처럼 각 마을제당에서 일제히 기원제가 행해졌다고 하는 것을 보아 전면적으로 행해지지는 않았ada더라도 다수의 동제당이 이러한 정책에 동원되었을 가능성이 있다고 생각된다.³⁹⁾ 이처럼 마을 신앙이 강점 초기에는 다소 위축되고 폐지되는 사례가 있었겠지만 전반적으로는 지속되었다. 다만 후기에 황령제 등 신사 정책에 동원되었던 사례는 면밀하게 살펴 볼 필요가 있다.

다. 유사 민속신앙의 대두

일제강점기 민속 신앙인 무속이나 마을 신앙 외에 유사 민속신앙으로는 단군신앙과 관우신앙이 대표적이다. 이 단군신앙과 관우신앙은 무속이나 마을 신앙과도 중첩되는 부분이 있다. 먼저, 일제강점기 단군신앙은 민족 의식 고취와 함께 새롭게 조명받기 시작했다. 단군을 숭배하는 종교단체도 생겨났는데 대종교, 단군교, 삼성교 등이 그것이다.⁴⁰⁾ 지식인 중에서도 단군에 대한 각성이 시작되었는데 최남선의 단군론⁴¹⁾이나 단군신전봉찬회가 대표적이다.

37) 『매일신보』, 1937. 9. 25.

38) 『매일신보』, 1922. 3. 21.

39) 특이한 경우이기는 하지만 창원시 마산합포구 가포동(옛 울구미마을)에는 1920년대 마을에 살던 일본인이 지은 신사에 해마다 두 차례씩 제를 올리고 있고, 일부 청년들을 중심으로 '일제 잔재'라며 신사 폐지 주장이 나오고 있지만 최근까지도 존속하고 있다. 『경남도민일보』, 2010년 10월 18일. <http://m.idomin.com/news/articleView.html?idxno=329666#06wC>, 2019. 6. 9. 검색.

40)

단군신전봉찬회는 1931년 10월 단군성전을 항구적으로 유지 관리하기 위해 발족한 단체로 당시 총독부 중추원의 부의장을 맡고 있었던 박영효를 비롯하여 조선인 총독부 관료들과 윤치호 등 친일 성향의 유력자들이 다수 가입되어 있었다. 이들이 대거 단군신전봉찬회에 참여하게 되었던 이유에 대해서 일제의 탄압을 피하기 위한 단군교단의 불가피한 선택도 있지만, 친일 인사의 입장에서는 민족에 대한 숨겨진 자존심을 심리적으로 보상받을 수 있는 종교 단체였기 때문일 것이라고 분석하기도 한다.⁴²⁾

단군은 마을 신앙의 대상이기도 하다. 서울의 동빙고동 부군당에서는 단군 내외를 주신으로 모시고 있다. 동빙고동에서 언제부터 단군을 모셨는지는 확실치 않으나 일제강점기를 거치면서 단군은 민족의식을 높이고 민족 단결의 매개체로서 새롭게 부각되었을 것으로 판단된다. 일제강점기 또 하나의 두드러진 유사 민족 신앙으로 관우신앙이 있다. 일제강점기의 숭신계 종교 단체 중에서 가장 많은 신도 수를 지녔던 것도 관성교였다.⁴³⁾ 관우 신앙은 전래 초기에는 외침으로부터 나라를 구해주는 신으로 인식되었지만 점차 출산과 자손 번영, 재신(財神)으로서 숭배되었다.⁴⁴⁾ 1920년에는 박기홍(朴基洪)과 김용식(金龍植)이 종래 관제를 숭배한 숭신 단체와 전내무(殿內巫) 및 일반 민중을 규합하여 관성교를 창립하였다. 창립 당시에는 약 6천 명의 입교자가 있었으나 점차 교세가 쇠퇴하여 1934년에는 교도 수가 2천여 명으로 줄었다.⁴⁵⁾ 일제강점기에도 관우 신앙은 꾸준히 성행하였는데 특히, 단오나 관제 탄신일에는 부녀자들이 인산인해를 이루었다고 한다.⁴⁶⁾

관왕묘는 초기에 주로 국가적 차원에서 건립·치제되었지만 이후에는 민간 차원에서도 의례가 행해졌다. 이 관왕묘 의례는 '○○사(社)'와 같은 특정 집단이 의례를 주관하기도 했는데 그 단체들이 30여 개가 넘었다.⁴⁷⁾ 또한, 관우 역시 마을 제당에서도 모셔진다. 서울 방산동 성제묘에는 관우와 관우의 부인이 모셔져 있다. 장충동 관성묘에도 관우가 모셔져 있다. 장충동 관성묘에서 의례를 행했던 집단은 영신사라는 단체였다. 이 영신사를 주도했던 인물들은 군인이거나 고위 관료 출신, 정 총대 출신, 유곽 경영자나 사업가, 상인 등 다양한 직업과 신분의 사람들이 참여하고 있었다.⁴⁸⁾

41) 최남선은 불함문화론을 제창하면서 단군이 샤먼이었음을 주장하였다. 그러나 그의 논의는 이후 일제의 일선동조론을 인정하는 결과를 낳았고 결국 일본의 신도 신앙에 복속된 형태가 되었다고 비판을 받기도 한다. 최석영, 앞의 책, 1997, 235~242쪽. 한편으로는 최남선의 단군론이 총독부의 심전개발 정책에 부응하는 것이기는 했지만 여기에는 단군신앙의 부흥이라는 전략적 의도가 숨어있었다고 보는 견해도 있다. 윤영실, 「단군과 신도: 1930년대 중반 최남선의 단군 신앙 부흥론과 심전개발」, 『한국현대문학연구』36, 한국현대문학회, 2012, 381쪽.

42) 샷사 미츠야키, 「한말·일제시대 단군 신앙 운동의 전개: 대중교·단군교의 활동을 중심으로」, 서울대학교 박사학위논문, 2003, 175쪽.

43) 1935년 기준 관성교의 신도 수는 2,285명으로 숭신계 종교 단체 중에서 압도적으로 많다. 문혜진, 앞의 논문, 2015, 162쪽.

44) 김탁, 앞의 책, 90쪽.

45) 조선총독부, 『조선의 유사종교(朝鮮の類似宗教)』, 1935, 435~444쪽; 무라야마 지준(村山智順) 저, 최길성·장상언 역, 앞의 책, 351쪽.

46) 무라야마 지준(村山智順) 저, 최길성·장상언 역, 『조선의 유사종교』, 계명대학교 출판부, 1991, 346~353쪽.

47) 천수사(千壽社), 독성사(篤誠社), 월성사(月誠社), 한명사(漢明社), 충진사(忠眞社) 등은 동묘에 근거지를 둔 30여개의 단체였으며 춘추사(春秋社), 일성사(日誠社), 보성사(普成社), 영명사(永明社), 경명사(敬明社) 등은 남묘에 근거지를 두고 '남묘유지사(南廟維持社)'라는 조직으로 통합적으로 운영되기도 했다. 조선총독부, 앞의 책, 1935, 435~441쪽. 특히, 입전 등 시전상인들은 관왕묘에 매년 치성을 드렸고 상공인 조합인 도가(都家)에서는 경쟁적으로 대대적인 참배 활동을 하였다. 무라야마 지준(村山智順) 저, 최길성·장상언 역, 앞의 책, 347~348쪽.

그런데 전술한 단군신전봉찬회에 참여한 인물 중에 관성묘 영신사의 중심 인물인 조성근과 어담을 비롯하여 이원식, 최창현 등도 참여하고 있었다는 사실이 흥미롭다.⁴⁹⁾ 또한, 관성묘 영신사의 좌정격인 예종석은 경성신사 씨자 조직의 조선인 총대 중 한 명이었다.⁵⁰⁾ 이러한 정황은 단군신앙이나 관우신앙과 같은 유사 민속신앙의 경우는 당시 일제강점기라는 특수한 환경에서 대단히 정치적이고 명망가 위주의 신앙으로 변질되고 있었음을 의미한다.

4. 결론

이상으로 일제의 문화 정책의 변화와 이에 따른 민속 신앙에 대한 활용, 그리고 이에 대응하는 민속과 민중들의 양상에 대해 살펴 보았다. 이 과정에서 기존에 알고 있었던 일제강점기 민속에 대한 몇 가지 오해와 그 진실에 대해 알게 되었다.

먼저, 일제강점기에 무속은 초기에 다소 위축되기는 하였으나 점차 무속 단체를 구성하면서 활로를 찾아나갔던 것으로 보인다. 특히, 심전개발 정책에 의해 무속이 재조명되면서 일부 신앙과 무당들이 활용되기는 했으나 전반적으로 기존 무업과 신앙을 유지해 나갔던 것으로 판단하였다.

다음으로, 마을 신앙 역시 강점 초기에는 다소 축소 혹은 폐지되었을 수는 있으나 전반적으로 지속되었던 것으로 보인다. 특히, 일제 식민 주체들은 조선의 마을 신앙에 대해 긍정적으로 인식하고 있었으며 이를 신사 정책과 심전개발에 적극적으로 이용하고자 하였다. 따라서 이후에는 동제당을 복구하거나 신설하여 신사 의례와 승전과 군인들을 위한 기원처로 활용하기도 하였다. 그러나 이와는 별도로 기존 마을 신앙을 지속했던 것이 보편적인 현상이었을 것으로 보았다.

마지막으로 그 외 유사 민속신앙으로 단군신앙과 관우신앙을 살펴 보았다. 이 두 신앙은 마을이나 민중들의 신앙으로 행해진 경우도 있지만 주로 지식인층과 명망가들에 의해 비교적 정치적이고 제한적으로 행해졌던 것으로 보았다.

이러한 관점과 분석이 전혀 새롭거나 정확한 것이 아닐 수도 있다. 하지만, 지금까지 가까운 과거인 일제강점기의 민속에 대해 상대적으로 소홀했었고 이로 인한 여러 가지 오해가 아직까지 통용되고 있는 경우도 있을 것이다. 따라서 이러한 연구를 통해 다시 한 번 그러한 오해와 진실을 짚어보는 계기가 될 수 있을 것으로 기대해 본다.

[참고 문헌]

* 각주로 대신함.

48) 졸저, 앞의 책, 2018, 231쪽.

49) 졸저, 앞의 책, 2018, 230쪽.

50) 당시 지명된 조선인 우지코 총대는 백인기(白寅基), 박제빈(朴齊斌), 한상룡(韓相龍), 조진태(趙鎭泰), 안상호(安商浩), 예종석(芮宗錫), 김용제(金鎔濟), 김한규(金漢奎) 등 8명. 일본인 우지코 총대는 와다 츠네이치(和田常市), 와타나베고로(渡邊伍郎), 다나카 한시로(田中半四郎), 나카무라 사이조(中村再造), 구기모토 도지로(釘本藤次郎), 야마구치 타헤에(山口太兵衛), 덴니치 츠네지로(天日常次郎), 오오와다 요지로(大和興次郎), 모리 가쓰지(森勝次), 세키 시게타로(關繁太郎), 마쓰다 미호, 고조 게도 등 12명이었다. 『매일신보』, 「京城神社氏子總代」, 1915. 6. 25 ; 문예진, 125쪽, 재인용.

제2부

'가까운 과거의 민속학'과 무형문화재 체제

무형문화유산 연구의 어려움과 공동체적 실천

박재형*

1. 들어가며

연구자는 석사논문 작성을 위해 2016년 5월부터 무형문화유산에 대한 참여관찰을 시작하여 11월까지의 현지조사 내용을 토대로 석사논문을 작성했다. 이후 지금까지 햇수로는 4년에 걸쳐 연구자는 꾸준히 무형문화유산에 대한 학문적 관심과 연구의 방법론, 대상 등에 대해 고민하고 있다. 오늘의 발표는 그동안 연구자가 무형문화유산¹⁾을 연구하면서 겪은 다양한 어려움과 고민들을 허심탄회하게 정리하고, 나아가 여러 연구자들의 의견과 조언을 구하는 시간이 되었으면 하는 바람이다. 또 이러한 어려움을 극복하기 위한 나름의 방법들을 글의 말미에서 짧게 언급하고자 한다.

연구자 개인적으로 겪은 어려움은 4가지이다. 우선 연구자의 위치에 따른 2가지 어려움으로 공동체와의 관계 문제, 다음으로 연구자의 윤리에 관한 것이다. 다음으로, 한국의 무형문화유산 연구 자체에 내재한 어려움이 2가지 있는데 무형문화유산이라는 연구대상의 문제와 지역-국가-글로벌로 이어지는 층위의 문제가 있다. 위 4가지 문제에 대해 각각 정리하고, 이러한 문제점에도 불구하고 무형문화유산 연구 및 관심이 왜 이어져야 하는지를 언급하며 발표를 마무리하고자 한다.

2. 연구자의 위치 변화와 공동체와의 관계

연구자는 석사 논문을 쓰고 나서 새로운 현장을 찾아 연구를 병행하지는 못했다. 이는 부지런하지 못한 자신에 대한 변명이겠지만, 졸업 직후부터 현재까지 넓게는 문화기관-주로 박물관 관계에서 근무를 하는 것이 우선시 됐기 때문이다. 그러므로 새로운 연구현장을 찾아 조사를 하기 어렵다는 판단에 의해 하나 가지고 있는 현장이라도 잘 지키자는 심정으로 석사논문의 연구대상이 되었던 공동체와 관계를 이어오고 이를 발표/논문화 하기도 했다.²⁾ 즉, 정기적인

*서울대학교 인류학과 박사과정, 서울시청 학예연구사 (이메일 : parkjh22@daum.net)

**본 발표문에는 민감한 내용이 있으므로 인용시 이메일 부탁드립니다.

1) UNESCO, 『무형문화유산보호 협약 기본문서』, 2003, p.205.

"무형문화유산"이라 함은 공동체·집단과 때로는 개인이 자신의 문화유산의 일부로 보는 관습·표상·표현·지식·기능 및 이와 관련한 도구·물품·공예품 및 문화 공간을 말한다. 특히 다음의 5개 분야에서 명시된다.

가. 무형문화유산의 전달수단으로서의 언어를 포함한 구전 전통 및 표현

나. 공연 예술

다. 사회적 관습·의식 및 제전

라. 자연과 우주에 대한 지식 및 관습

마. 전통 공예 기술

공연 내지는 행사를 찾아뵙고 관심을 갖고 지켜보는 관계를 이어나가고 있다. 이 보존회는 1년에 3번의 큰 행사를 진행하는 곳으로, 2017년에는 제일 중요한 행사 두 번을 찾아가서 진행을 돕고 변화 사항을 살펴보았으며 그 이후로도 매년 2회씩은 찾아뵙고 관계를 이어가고 있다. 실제로 찾아뵙지 못할 때는, 카카오톡 단체방 메시지, 사진, 영상을 통해 공연의 연행 등을 간접적으로 살펴보고 모니터링 및 아카이브를 하고 있다.

2016년 논문 작성 당시에는 연구자의 호칭은 주로 ‘대학원생’이었다. 실제로 대학원생으로서 배우러 간다는 마음이 강했고, 이러한 학생의 위치를 보존회 측에서는 굉장히 편하게 생각했던 것으로 추측하고 있다. 졸업을 한 2017년에는 1년간 서울대학교박물관에서 연구원 생활을 했다. 이때도 보존회 회원들은 여전히 내가 학교에 있다고 생각했기 때문에 대학원생 내지는 학생으로 불렸다. 다음으로 한 지방 박물관의 학예사로 근무를 하게 되자, 이때부터는 나도 출퇴근의 어려움을 겪으며 보존회를 챙기기가 어려워 연락이 좀 뜸해지기도 했다. 상황은 서울시로 자리를 옮기면서 일어났다.

연구자가 속한 서울시청 - 문화본부에는 문화재를 전문적으로 관리하는 역사문화재과가 있고, 연구자가 속한 박물관과도 있다. 올해 초에 한 번 보존회를 찾아뵙고 이러한 신분상의 변화를 알리자, 연구자에 대한 반응은 크게 두 가지였다. 조심스럽게 그 쪽(역사문화재과)과 관련된 일을 하느냐고 물어오는 사람과 그쪽에 있는 다른 직원을 아느냐고 친소관계를 물어보는 질문이었다. 물론 무슨 의도로 그 질문을 하는지 물어보지 않았기 때문에, 연구자도 함부로 이 질문이 어떤 의도가 있다고 단정 지을 수는 없다. 다만, 이러한 질문에 대해 선명하게 답을 줄 수 없는 것이 내 자리에 주어진 의무였다. 혹시나 나는 이분들이 순간 담당 주무관이나 학예사와 다리를 놓아달라든가 하는 부탁을 하진 않을까 하는 고민에 빠지기도 했다. 어쨌든 잘 얼버무리며 당시 상황을 빠져나간 것 같은데, 성찰적 인류학에서는 연구자의 위치가 연구 과정에 영향을 주기 때문에 이러한 민족지는 본질적으로 부분적일 수밖에 없다고 한다(James Clifford 2000: 26). 이러한 연구자의 위치 변화와 이에 따른 공동체와의 관계 변화에 대해서는 추후 동아시아 인류학회를 통해 따로 발표를 한 번 준비해보려고 한다.

3. 연구자의 윤리

본 절의 제목을 ‘연구자의 윤리’라고 했는데, 이를 ‘연구 윤리’³⁾와는 또 다른 개념으로 사용하고 싶다. 연구 윤리는 연구의 과정에서 합법적이지 않은 방법으로 자료를 모으는 등 연구의 전 과정에서 일어나는 비윤리적 행위를 ‘연구 윤리’라고 한다면 ‘연구자의 윤리’는 연구의 결과를 글로 표현하는 과정에서 일어나는 윤리적인 고민으로 본 글에서 조작적으로 정의하고자 한다. 이 또한 논문 작성 이후 장기간에 걸친 추가 조사과정에서 생각하게 된 부분이다.

연구자가 처음 조사를 했던 기간은 개월 수로 7개월이며, 이 내용을 토대로 석사학위 논문을 작성했다. 석사학위논문에 대한 성찰은 사후의 모니터링이 있었기에 가능했다. 우선, 보존회 평균 연령대의 지속적 증가이다. 근 4년째 지켜보고 있는 보존회는, 핵심 회원들을 제외하고 신규로 유입되는 회원이 거의 없다고 봐도 되는 수준이며, 신규 회원들 역시 젊은 사람이 아닌 5~60대 이상의 장년층에 속한다. 더 심각한 것은 이 총목이 몸을 많이 쓰고 무거운 것

2) 단순히 관계를 이어오는 것만이 아니라, 2017년의 추가 조사를 통해 2017년 12월 두 번의 학술대회 발표를 했다.

3) 연구윤리는 위조, 변조, 표절과 같은 대표적인 부정행위를 포함하여 인권존중, 정의, 선행과 무해, 신뢰와 책임성, 진실성과 같은 연구윤리를 포함하는 매우 광범위한 개념이다(정동훈 2006).

을 많이 들어야 하기 때문에 어깨, 허리 등의 부상이 치명적이라는 점과 노래를 해야 한다는 특성 상 나이가 들어갈수록 목 관리가 안 될 경우 노래가 제대로 안 나온다는 문제점이 있는 것이다. 시간이 지나면서, 신규 회원의 유입이 없고 구성원들의 노화로 인해 예능의 질은 우리소리의 비전문가라고 할 수 있는 연구자가 객관적으로 보기에 소리 이전과는 다르게 나옴을 목격하게 됐다. 하지만 이것이 온전히 보존회의 탓이라고 볼 수만은 없는 것이, 무형문화재, 전수 조교나 장학생, 내지는 구성원의 자리가 또 쉬이 바뀌는 자리가 아니라는 점이다.⁴⁾ 시간을 두고 세대교체를 한다고 가정할 수 있는지 여부를 지켜봐야 할 것이다.

다음으로, 어디까지 그들이 주는 정보를 얼마나 믿는지에 대한 신뢰의 문제가 있다. 연구자가 석사논문을 쓸 당시, 연구자 나름은 그들의 정보를 많이 의심했기에 추가적인 자료들을 많이 찾아서 이를 보완하곤 했다. 당시 참고한 자료들은 주로 신문기사나 구청에서 발행한 자료들이었는데, 이를 활용하여 논문에 쓸 때 좀 더 다양한 고증이 필요했다. 이 자료들의 출처도 보존회 구성원일 수 있기 때문이다. Hans Moser에 따르면, 왜곡된 정보를 입수하거나 민속의 재현과정에서 역사적 사실에 근거하지 않은 경우를 포크로리즘(Folklorism)이라고 하는데(이상현 2015: 101),⁵⁾ 이를 미연에 방지할 수 있는 방법으로 담당 공무원을 인터뷰한다거나 시청에 정보공개 청구를 통하는 것이 더 나은 방식이었을 것이다. 물론 이것도 지금에 와서 시청의 시스템을 알게 된 이후에 가능한 얘기지만 그 때 그 방법을 알았다고 해서 연구자가 과연 그 내용을 그대로 논문에 녹였을지 여부는 또 다른 윤리적, 표현적 문제라고 생각한다.

4. 연구 대상의 문제

연구자는 문화재보호법, 유네스코 무형문화유산보호협약 등 법-제도-현실을 함께 추적하며 무형문화유산에 일반론에 대해서도 학습을 하고 있다. 다만, 이에 대한 연구대상과 방법론 등이 명확하게 규정이 되어 있지 않았으므로 많은 학자들이 혼란스러워 하고 있다. 본 절에서는 무형문화유산에 대한 전문학술지 2개에 투고된 논고들의 연구논문을 성격을 분류하여, 무형문화유산이 논고에서 어떻게 연구대상화 되는지 살펴보고자 한다. 2개 저널은 무형유산학(무형유산학회 정기학술지)과 무형유산(국립무형유산원 정기학술지)이며 주제별/대상별로 구분해서 통계를 냈다.⁶⁾

4) 이는 복잡한 행정적인 심사 절차와 공동체 내부적인 논의로 인해 간단한 일이 아니다.

5) 이는 좀 더 엄격한 고증이 필요함을 의미하는 것으로, 보존회 회원들의 구술을 전부 신뢰할 수 없다는 수준의 논의는 아니다.

6) 아래의 표 1.2는 워낙 다양한 분야의 논문들이 있었고, 어떤 것들은 두 분야에 걸친 것들이 많았기 때문에 이 경우 연구자가 임의로 한 쪽으로 처리했다. 따라서 분류 상 논란이 있을 수 있으므로 외부의 인용을 자제해주시기 바랍니다.

호수	공 동 체	법과 제도	방법론 일반론 사례연구	원형 전형	분류 체계/ 플랫폼	네트 워크	물 질	대상별
1-1	0		0	0	0			일반론2/ 발탈
1-2				00				가면극, 남사당 / 판소리
2-1		00	0	0				도당제/제주해녀문화/일반론/샤머니즘
2-2	0 0		0			0	0	제주해녀문화/일반론/전통음악 /수륙재/단오굿
3-1	0			0			0	부군당/무용/삼베마을
3-2		00	0000 0		00			굿/실크로드/일반론/인제 뗏목 아리랑/남북한/당산제/미래유 산/전통무예/샤머니즘
4-1		00	0000 000					일반론3/샤머니즘/제지기술/구전 /49재/거북놀이/보부상/동진강/
통계	3	6	15	5	3	1	2	35편

[표 9] 저널 ‘무형유산학’의 통계

호수	공 동 체	법과 제도	방법론 일반론 사례연구	기 술	아카 이브	대상별
1		00 0	000 0	0	0	음악/법3/민간의료/전통지식/설화/식생활/ 마을신앙/무예
2		0	000 000		000 0	아카이브(무형원, 국악원, 일본, 개인)/법/기증 자료/굿/공구/전통공연/유기장/이론
3		0	0000 0000 00			기지시줄다리기특집(발전방향, 활성화방향, 축제기획, 과제 등)/입사장/일반론2/판소리 /교방춤/삼척 오금잡제
4		00	000 000	00		농업기술/어로기술/일반론3/농업유산/구덕 과차롱/벼루장/무쇠솔/매듭장
5		00 00	0000			일반론 3/음악/구덕과차롱/도시제례/나전/의례
통계	0	11	30	3	5	49편

[표 10] 저널 ‘무형유산’의 통계

[표 1,2]를 살펴보면 무형문화유산의 종류가 너무 다양하다는 것을 알 수 있다. 무형문화유산에 대한 연구자를 모으면, 각 종목별로 나뉘어져 있다 보니 대부분 사례연구를 중심으로 할 수밖에 없으며 종목별로 상황이 다른데서 오는 차이를 깊이 이해하지 못하는 문제가 일어날 수 있다. 즉, 무형문화유산이라고 뭉뚱그려 말하기가 어려운 만큼 너무나 다양한 분야를 연구 대상으로 한다는 문제점이 있는 것이다. 위의 분류상 ‘사례연구’들은 하나의 사례를 통해 무형문화유산 일반론으로 확장하려고 하는 경향성을 보인다.

무형문화유산의 층위 또한 너무나 다양하다. 어떤 무형문화유산은 개인, 즉 장인을 중심으

7) ‘무형유산학’은 무형문화연구원(www.cics.center)의 ‘자료실’에서 목록을 참고함

8) 국립무형유산원(www.nihc.go.kr)의 ‘자료검색’ - ‘무형유산 학술지’의 목록을 참고함

로 전승되고 연행된다면 어떤 종목은 공동체를 중심으로 연행되고 전승이 된다. 이를 넘어서서, 이제는 아예 공동체를 지정하지 않고 문화적 현상 일반에 대해서 무형문화유산을 지정하는 상황에까지 이르렀다. 즉, 무형문화유산을 종목별/대상별로 나누다 보면 연구대상과 방법론도 다 달라질 수밖에 없다는 어려움이 있다. 따라서 앞으로 연구자들에게 주어지는 과제는 ‘무형문화유산학’의 이론체계를 수립하고 그 속에서 무형문화유산에 대한 이론과 방법론으로 소화하는 것이 대안이 될 것이다. 지금처럼 ‘모자이크’식으로 무형문화유산을 연구하는 것이 나쁘다는 것은 아니며, 다만 과도기적인 현상이라고 생각한다. 이것이 하나의 학문 분야로 자리 잡기 위해서는 좀 더 시간을 두고 논의가 이루어져야 할 것이다.

5. 층위의 문제⁹⁾

현재 우리나라의 경우 철저하게 유네스코 중심의 문화재 정책¹⁰⁾을 따라가고 있다. 이와 같이 무비판적으로 세계의 문화적 추세를 따라갈 때, 우리는 - 국가의 정책 - 지방자치단체의 정책 - 또한 순차적으로 따라 가는 정부 구조를 갖고 있다. 무형문화 현상이라는 것은 글로벌-국가-지역 체제 속에서 일원화된 체계로 나타날 수 없는 것인데, 이러한 탑다운(Top-down) 방식에서는 지방이 갖는 다양성 속에서 펼쳐지는 역동이 제도의 틀 속에서 자취를 감추게 될 수 있다. 무형문화유산은 그 자체가 갖는 역동이 강하다. 이를테면, 각 지역 내지는 공동체가 처한 상황에 맞춰서 공연을 각색하고 재현하는 것이다.¹¹⁾ 따라서 각각이 처한 상황을 고려하여 특수성을 살려주고 이를 유지할 수 있게 하는 제도적 고려가 필요하다. 예를 들면, 국가무형문화재만 기록화하는 것이 아니라 민요와 농악처럼 지역 공동체가 전승하는 문화는 지방무형문화재 기록화 사업을 하여 그 역동을 자료화하고, 또는 특정 지역에만 국한되지 않는 공연 예술 장르(김혜정 2018: 43)에 한해 일원화해서 지정하는 것이 방법이 될 수 있다.

6. 나가며

본고에서는 일단 무형문화유산의 개념과 관련하여 어느 정도 합의가 이뤄진 원형-전형 논의, 공동체 문제, 2016년에 시행된 새로운 무형문화재 보전 및 진흥에 관한 법률 등의 논의는 제외하고, 바로 현장 연구자로서 현지조사를 하고 이를 글로 쓰는 것에 대한 어려움에 대해 정리해보았다. 현지조사에서 겪는 관계적 어려움, 조사 결과를 정리하고 표현하는 과정에서의 윤리적 어려움, 무형문화유산이 연구대상으로서 갖는 넓은 범위와 그 층위의 다양함에서 기인하는 어려움 등이 있었다. 이러한 어려움 속에서도 무형문화유산의 연구를 해야 하는 당위는 지금 이 순간에도 많은 사람들이 우리의 무형문화유산을 지키기 위해 개인적으로, 공동체적으로 문화적 ‘실천’¹²⁾을 하고 있기 때문이다.

9) 참고할 만한 견해로, 나경수(2015:69-70)는 존재론적 범주에 따라 무형문화유산 조사범위의 층위는 문화권, 문화사, 문화층의 근거를 가지며 나아가 여기에 덧붙여 사회적 층위 또한 고려되어야 한다고 주장한다. 이와 더불어, 전경과 배경을 유기적으로 조사하여 융합적 조사범위를 갖고 있어야 한다고 주장한다.

10) 허용호(2016:55)에 따르면, 이는 외부에서 불어온 바람으로 유네스코 체제라 불리는 상황 아래 1973년 볼리비아 정부의 민속 보호 - 1989년 전통문화 및 민속 보호에 관한 권고 - 1989년 인류 구전문화 및 무형문화유산 결작에 관한 규약 분포 - 2003년 무형문화유산 국제협약으로 이어지는 일련의 움직임을 통한 국제적인 관심 고조이다.

11) 일례로 농요 문화재의 경우를 예로 들 때, 실제 논밭이 있는 곳에서 시작되어 지금까지 연행되는 농요와 이전에 논밭이었으나 지금은 도시화 되어 버린 도시 공간에서 재현되는 농요는 재현 방식과 과정이 다를 수밖에 없을 것이다.

타일러에 따르면 잔재는 단순히 오래된 습관이 아니라 유무형의 과거 문화 흔적이다 (Moore, Jerry 2016: 47). 국가 중심의 무형문화재 지정에 대해 의견이 분분하지만 가치판단을 배제하고 결과론적으로 살펴보면 역사적 역동 속에서 무형문화유산은 지금까지 명맥을 이어왔다. 지정 못잡게 중요한 것이 개인과 공동체가 행하는 실천이며 특히, 공동체적 실천을 가까이서 수년간 지켜본바 이것이 얼마나 어려운 일이며 많은 희생을 대가로 하는지 잘 알고 있다. 따라서 연구자로서 아무리 여러 가지 어려움을 겪는다고 할지라도, 이러한 공동체의 실천에 주목하고, 이들에 대한 학술적 연구를 이어가고, 아카이빙을 도와주며, 때로는 건전한 비판을 가하는 것이 연구자의 역할이라고 생각한다.

참고문헌

- James Clifford, 이기우 옮김, 2000, 『문화를 쓴다』, 한국문화사
- Moore, Jerry, 김우영 옮김, 2016, 『인류학의 거장들』, 한길사
- Shallins. Marshall, 1976, Culture and Practical Reason, Chicago ; London, Univ of Chicago Press
- UNESCO, 2003, 『무형문화유산보호 협약 기본문서』
- 권혁희, 2012, 『밤섬 마을의 역사적 민족지와 주민집단의 문화적 실천』, 서울대학교박사학위논문
- 김혜정, 2018, “음악 분야 국가무형문화재와 시·도무형문화재의 구분에 대한 재고”, 『무형유산 5』, 국립무형유산원
- 나경수, 2015, “무형문화유산 조사대상과 방법”, 『무형유산 조사의 현황과 방안』, 국립무형유산원
- 이경민, 2013, 『마을의례의 실천과 지속』, 서울대학교석사학위논문
- 이상현, 2015, “UNESCO 문화유산에 관한 독일민속학의 인식과 연구”, 『비교민속학 56』:96-124
- 정동훈, 2006, “커뮤니케이션 연구와 연구윤리 문제 - 연구윤리위원회의 필요성과 그방안,” 『한국언론학보』 50(3): 451-475.
- 허용호, 2016, “무형문화재 독립 입법 시대의 무형문화유산 조사”, 『무형유산 1』, 국립무형유산원

12) 권혁희(2012)는 (보존회 회원들이) 실천을 통해 스스로의 역사를 만들어가고, 역사를 쓴다고 표현하기도 했다. 또 Shallins(1976, 이경민 2013:8-9에서 재인용)는 전승집단 자체가 갖는 능동성에 주목하여 사회조직과 문화 상징체계를 지속시키거나 역으로 이를 변형시키기도 하는데, 그 원동력이 집단의 문화적 실천에 있다고 했다.

군포시 대야동의 전통문화유산 계승방안 연구¹⁾²⁾ -군포 전통문화자원 활용을 중심으로

강호정(경희대 민속학연구소)

1. 들어가며 - 군포 대야동 지역개관

대야동은 군포시의 남서부에 위치하는 마을이다. 대야동은 둔대, 한배미라는 자연 지명에서 확인할 수 있듯이 수리산 자락에 위치한 광활한 농경 지역이었다. 현재 대야미역을 중심으로 신도시가 개발되고 있지만 아직 농경지역이 적지 않게 남아 있고, 마을의 구성원도 이주민이 많이 유입되어 있지만 토박이 분들도 다수 거주하고 있다. 이처럼 대야동은 전통마을과 신도시지역이 혼재되어 마을의 정체성이 혼란을 초래하고 있고, 지역간·세대간의 갈등이 내재되어 있는 상태이므로 이들 사이에 조화와 화합을 이룰 수 있는 융합적 가치관이 필요하다.

군포시의 대야동은 마을 토박이인 고령층이 다수 생존해 있고, 살아 숨 쉬는 전통문화를 경험할 수 있는 지역이 존속하고 있기 때문에 위와 같은 목적의 지역문화 프로그램을 활발히 개발할 수 있는 적격지이다.

대야동은 속달동, 둔대동, 도마교동, 대야미동 등의 법정동으로 이루어져 있다. 이 중 대야주민센터와 대야미역 주변을 중심으로 하는 대야미동 일대는 이미 신도시가 들어섰고, 도마교동은 송정지구 등을 중심으로 개발이 진행 중이다. 이에 비해 속달동, 둔대동은 아직 미개발 지역으로 전통 자연 마을이 살아 있으며 여전히 농사를 주 생업으로 삼고 있다.

대야동이 이렇듯 개발지역과 미개발지역, 신도시지역과 농촌지역으로 대별되어 있기 때문에 대야동 전체의 행정이나 운영기획이 한쪽으로 치우칠 수는 없다. 현재의 상황으로서는 이들 지역들이 상보적 관계로 조화를 이루는 것이 바람직한 대야동의 미래상이 설계될 수 있기 때문이다. 이러한 대야동의 지역적 삶을 결정하는 중심축은 대야동의 전통문화를 현대적으로 계승하는 데 있다고 본다. 비록 신도시에 이주해온 젊은 세대들이라 하더라도 자신들이 속한 지역의 역사와 문화에 대한 이해와 참여를 통해 지역적 자긍심과 소속감을 간직할 수 있기 때문이다.

1) 본 논문은 군포문화재단 산하 군포 책마을에서 수행하거나 수행 중인 프로젝트를 중심으로 작성되었습니다. 이외에 활용방안에 기술된 내용은 군포시 소재 문화예술단체와 협업하여 작업 중인 내용으로 무단 사용 및 인용은 자제 부탁드립니다.

2) 본고에서 사용된 이미지에 대한 저작권은 군포책마을, 저작권접권은 강호정, 안영권에게 있음을 알려드립니다.

따라서 본고는 2018년 필자가 작업한 <공동체소리 전(展)> 작업과 그 후속 연계프로그램인 2019년 군포 책마을 <정월대보름 행사>, 동년 <우리동네 기록학교> 프로젝트를 중심으로 군포 전통문화자원 활용 사례를 중심으로 다루고자 한다. 더불어 이후 작업인 <대야동 마을박물관>, <대야동 보이는 마을> 등의 전통문화유산 계승방안에 대해서도 살펴보려고 한다.

2. 연구 조사 방법

2.1. 문헌조사

군포는 1980년대 1기 신도시로 산본이 지정됨으로 인해 빠른 도시화를 겪은 도시이다. 이 때문에 군포의 농촌 공동체는 빠른 해체가 이루어지고, 더불어 많은 공동체 문화자원이 사라져 버렸다. 이는 다른 경기 남부권 도시들과 달리 문화에 주목하여 문화자원을 만들만한 시간적 여유가 부족했음을 의미하는 것이었다. 1999년에 편찬된 『군포시사』³⁾에 노동요 7편⁴⁾, 의식요 2편, 잡역요 2편, 유희요 9편, 기타 11편이 채록되어 있다. 총 33편의 민요가 채록되어 있으나 현재 군포 지역에서는 이러한 민요를 기억하는 제보자가 존재하지 않으며, 당시 채록된 녹음자료를 추적코자 하였으나 군포에서는 『군포시사』 1999년도판에 민요가 채록되었다는 사실조차 파악하지 못하고 있었다. 즉, 사설만 남겨둔 채 가락은 실전하게 된 것이다.

다행히도, 33편의 채록된 민요 중 현재 군포 둔대농악보존회에서 농요로 <논매는 소리(방아)>, <논흙치는 소리> 2편만이 전승되고 있었다. 이 3편의 농요 중 <논매는 소리>와 <논흙치는 소리>는 『경기도 논맴소리』⁵⁾, 『둔대농악』⁶⁾에도 채록되어 있어서 그 존재를 확인할 수 있었다. 특히 『경기도 논맴소리』에서는 악보형태로 채록되어 있기에 콘텐츠로 가공하는 과정이 수월할 것으로 판단되었다. 이외에 현재에도 전승되는 <모심는 소리>와 <지경소리> 2편의 민요가 『둔대농악(2004)』에서 처음 채록되어 있다. 때문에, 상대적으로 관심을 받지 못했던 <모심는 소리>를 바탕으로 둔대의 두레 활동을 시작하는 모심기부터 논을 관리하는 논매기, 논흙치기까지의 모습을 총괄하는 농요 3편을 정리할 수 있었다.

2.2. 전시 주제 설정

군포 책마을에서 최초로 요구했던 전시주제는 둔대 농악을 이용한 <군포 문화자원 아카이빙 전(展)>이었다. 그러나 정리된 문헌조사 자료를 바탕으로 살펴봤을 때 둔대농악을 활용한 콘텐츠만으로 아카이빙 전(展)을 구성하기 어려울 것으로 판단되었다. 이에 필자는 문헌조사에서 확인된 민요를 바탕으로 다양한 군포의 문화자원을 포함할 수 있는 <공동체 소리 전(展)>이라는 주제로 전시회를 구성하는 것을 역제안하였다. 이러한 군포 책마을과 협의 과정에서 조사할 수 있는 민요를 동영상 콘텐츠로 가공, 전시콘텐츠로 다양한 물질민속, 군포시의 예술가와 협업하여 체험콘텐츠로 활용하는 방안에 대한 고려가 이루어졌다.

3) 군포시사편찬위원회, 『군포시사』, 군포시, 1999, pp. 892~912. 참조.

4) 이 중 <6. 씨앗요>는 시앗(첩) 노래로 노동요로 잘못 분류되어 있다.

5) 이소라, 『경기도 논맴소리』, 전국문화원연합회 경기도지회, 1권, 2002, pp.221~236. 참조.

6) 둔대농악보존회/전통문화예술단 '누리', 『둔대농악』, 군포시/군포문화원, 2004, pp. 12~14. 참조.

2.3. 연구조사 계획

전반적인 전시주제가 설정되어, 연구조사계획 수립단계에 들어서게 되었다. 연구조사계획은 기초조사 → 문헌조사 → 현장조사 → 자료정리 → 집필의 순으로 작성되었으며, 조사자가 조사 범위 및 조사내용을 중심으로 다음과 같은 표를 이용해 조사계획을 수립하였다. 또한 콘텐츠로 가공을 위한 설정도 계획에 반영하였다.⁷⁾ 이렇게 작성된 조사계획은 군포책마을에 제출하여 전체적인 <공동체 소리 전(展)> 전시계획에 반영되었다.

구분		10월			11월				12월	
		W02	W03	W04	W01	W02	W03	W04	W01	W02
경희대 민속학 연구소 강호정	기초조사	군포지역의 공동체 문화 기초조사								
	문헌조사			문헌자료 확보 및 정리	전국 문화원 협회 경기도 지회 자료 요청	민요 악보자료 수집 및 재현 여부 확인				
	답사 및 현장 조사				답사 일정 및 인터뷰 협의		답사 및 현장조사			
	자료 정리						채록 자료와 이미지 자료 정리			
	집필							집필		

10월 2주차 : 조사 대상 선정, 군포농악의 실체 파악, 군포 공동체 문화 이해, 기초조사 자료 집필

10월 3주차 : 회의, 기획전시 주제선정 ‘군포의 공동체 문화 - 두레와 길쌈을 중심으로(가칭)’, 대출불가 서적 확인

10월 4주차 : 아카이브전 출품 대상 자료 정리 (약 12편의 농요 예상), (약 30여 장의 사진자료 확보 예상) 군포 국악협회 사무국장 안영권과 면담

10월 5주 ~ 11월 1주차 (10월 30일 ~ 11월 3일): 전국문화원연합회 경기도지회 자료요청 / 현장 답사 및 인터뷰 협의

11월 2주차 : 군포민요 악보 확보 및 군포 공동체 문화 자료 정리

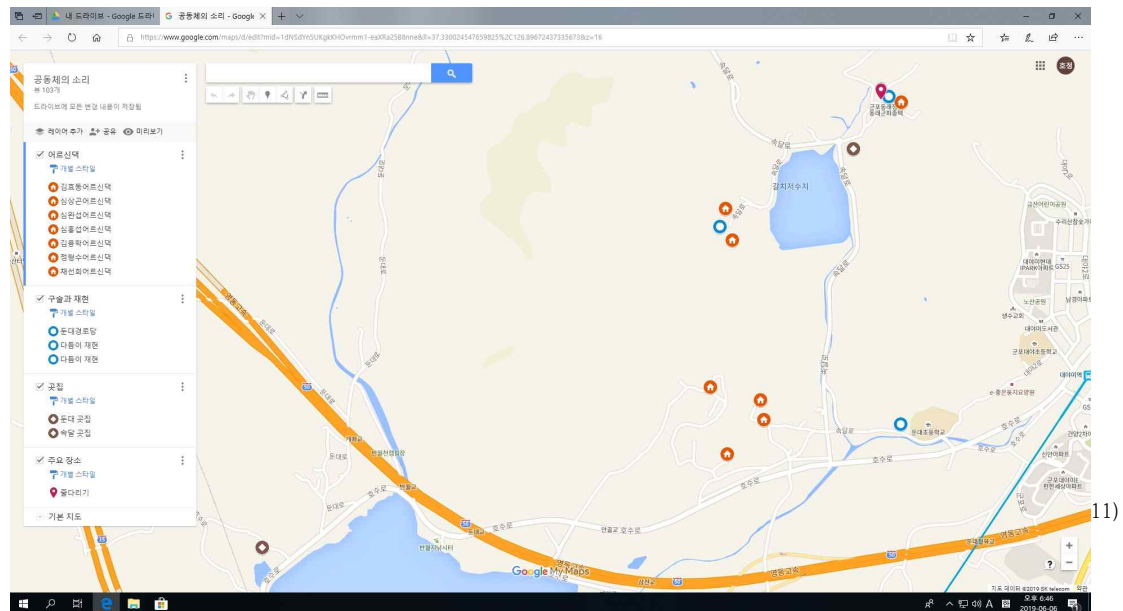
11월 3주차 ~ 11월 4주차 : 군포 대야미 인터뷰 자료 및 영상 자료 채록

11월4주차 ~ 12월 2주차 : 군포 공동체 문화 전시용 자료 집필

7) 연구조사는 2018년 10월2주차부터 12월2주차까지 조사 및 콘텐츠 활용방안까지 반영된 기간이며, 이 기간 동안 조사시 군포시 문화예술단체 소속 인원과 녹음, 영상기사를 동원하여 작업을 진행하였다.

2.4. 연구조사⁸⁾

연구조사는 군포 지역 문화단체의 추천으로 섭외된 제보자⁹⁾를 중심으로 이루어졌다. 이 과정에서 11월13일, 15일, 16일, 20일 총 4번에 걸쳐 조사가 진행되었다. 11월 13일은 설정된 전시 주제에 맞는 인터뷰 내용을 둔대지역을 중심으로 민요 녹음자료를 중심으로 채록작업을 진행하였다. 이 과정에서 민요를 음성콘텐츠로 활용하는 것을 전제로 녹음기사와 동행하여 작업이 이루어졌다. 부수적으로 속달동 곳집¹⁰⁾과 길쌈에 대한 내용을 파악할 수 있었다.



11월 15일은 속달동 지역을 중심으로 조사가 진행되었다. 속달동 조사는 속달동 농악패의 상쇠인 김효동과 길쌈을 기억하고 있는 제보자인 최선희, 유지효를 섭외하여 녹취할 수 있었다.¹²⁾ 이 조사에서 <공동체소리 전(展)>의 중심 전시콘텐츠였던 속달동 줄다리기에 대한 실마리를 얻을 수 있었다. 김효동의 경우 상쇠로 농악관련 다양한 대외활동을 해왔던지라, 개략적인 속달 줄다리기에 대한 내용은 파악할 수 있었으나, 세부적인 내용은 기억을 하지 못하고 있었다. 속달동 줄다리기에 대한 세부적인 내용은 13일 제보자였던 정형수를 통한 보강조사를 하는 것으로 계획하였다.

11월 16일 조사는 지난 조사와는 다르게 인터뷰를 영상콘텐츠로 가공하는 것을 목적으로 중요제보자를 중심으로 조사가 진행되었다. 양질의 제보자인 정형수를 중심으로 기존 조사에서 파악된 속달 줄다리기에 대한 세부적인 내용과 <지경소리>와 연계된 지경다지기의 실연을

8) 본고에서는 분량상 연구조사 내용은 제외하고, 조사 진행사항을 중심으로 기술하였음을 밝혀둔다.

9) 농요 심상곤(89), 속달동 곳집 심완섭(89), 상여·길쌈 정형수(99) 이상 둔대 제보자.

10) 심완섭에 따르면 속달동 곳집은 200년 이상 된 것으로 시청으로부터 불법 건축물로 철거명령을 받았던 터라 산주인이 철거한 상태라는 제보를 받았다. 직접 확인해본 결과 기존 『대야동 마을지 : 주민과 삶의 이야기(2008년)』에 조사되지 않는 곳집이었다. 다행히도 200년 된 상여 자재는 분해된 채로 비닐에 쌓여 보관하고 있었다.

11) 위 지도는 제보자의 집과 인터뷰가 진행된 곳, 조사시 파악된 곳집을 구글지도에 반영하여 작성한 대야동 문화지도이다. 추후 작업을 위해서 다음과 같은 지도화 작업을 진행하였다.

12) 속달동 제보자 상쇠 김효동(92), 최선희 (89), 유지효(87).

확인하는 작업을 중심으로 인터뷰 작업을 하였다. 이 인터뷰 조사에서 전반적인 속달 줄다리기에 대한 내용과 지경다지기의 절차 및 내용을 파악할 수 있었다. 다음 중요 제보자로 최선희, 유지효를 조사하였는데, 조사내용은 길쌈을 비롯한 농촌공동체 활동에 대한 내용을 중심으로 조사를 진행하였다. 부수적으로 조사장소인 최선희 집에서 물질민속인 과거 명에나 쟁기와 같은 농기구들을 다량으로 보관하고 있다는 사실을 확인하였다. 아쉽게도 전시장소가 협소하여 이와 같은 농기구를 전시할 수는 없었지만, 후속 활용을 위해 농기구 목록을 작성할 것을 제안하는 데서 마무리되었다.

마지막 11월 20일 조사는 기초사된 내용을 바탕으로 둔대농악보존회에서 섭외한 보리밭에서 복식을 갖추고 <모심는 소리>, <논매는 소리(방아)>, <논흙치는 소리> 3편과 <지경소리> 1편을 영상콘텐츠로 활용하기 위한 영상작업을 진행하였다. 이때에는 영상기사 2인과 녹음장치와 같은 가용장비를 총 활용하여 양질의 콘텐츠로 가공·전시하기 위한 목적으로 촬영작업을 진행하였다.

2.5. 전시 내용 설정

전시내용은 크게 전시콘텐츠, 영상콘텐츠, 음성콘텐츠, 사진 콘텐츠의 4가지로 분류하여 작업이 진행되었다. 영상콘텐츠는 크게 인터뷰 영상은 대야동 어르신의 삶이라는 주제로 기획이 분리되었고, 민요 재현 영상은 지역 작가와 협업을 통해 홀로그램으로 가사를 띄워 관람자가 시각적으로 민요를 느낄 수 있도록 작업을 진행하였다. 또한 최선희, 유지효의 다듬이방망이질을 최선희 집과 동래정씨 종택에서 영상을 채록하여 영상콘텐츠로 활용하였다.



전시콘텐츠의 경우, 군포책 마을에서 먼저 진행한 전시전 철거시 나온 다량의 노끈의 활용방안에 대한 고민이 있었다. 이 노끈의 활용방안으로 제시된 것이 속달 줄다리기의 옛줄 재현이다. 속달 줄다리기 중요 제보자로 심완섭(89), 정형수(99)가 있었다. 이 두 사람이 속달 줄다리기에 직접 참여하여 옛줄을 만들었던 기억을 온전히 지니고 있었다. 때문에 노끈을 활용하여 속달 줄다리기 옛줄을 재현할 수 있었다. 이 옛줄은 과거 줄다리기가 사용했던 줄의 4/1의 축소형으로 전시장 한쪽 벽면을 가득채우는 전시 콘텐츠의 역할을 담당하였다. 또한 최선희 소유의 60년 이상 된 다듬이 돌을 대여하여 속달동 옛줄 옆에 전시콘텐츠로 전시하였다.¹³⁾

음성콘텐츠는 채록한 민요를 전시장에서 가사와 함께 감상할 수 있도록 헤드폰을 배치하였

13) 노끈으로 재현한 속달동 옛줄.

으며, 음성콘텐츠 옆에는 대야미 지역의 전통문화자원을 한눈에 확인할 수 있도록 연표를 작성에 배치하였다.

3. 대야동 문화자원 활용의 실제와 전망

3.1. 군포 책마을 2019년 정월대보름 체험 행사

이와 같은 과정을 통해 <공동체소리 전(展)>이 진행되었고, 직결되는 연계 프로그램으로 2019년 정월대보름 행사가 군포 책마을에서 열렸다. 정월대보름 행사는 교육콘텐츠로 ‘속달 줄다리기 옛줄 모형만들기’와 ‘LED 쥐불놀이’¹⁴⁾, ‘부럼깨기’와 같은 행사가 있었고, 체험 콘텐츠로 2/1 규모의 줄다리기용 줄을 삼완섭(89)의 참관 아래 직접 꼬아서 줄다리기를 하는 체험행사가 진행되었다. 이 행사는 페이스북을 통해 홍보하여 참여신청을 받았는데 15분 내에 참여 인원이 확정되어 마감되었을 정도로 군포 시민의 호응이 좋았다. 다만, 실제 줄다리기를 진행함에 있어 날씨 상황과 시간 계산을 잘못하는 문제로 줄을 꼬는 체험행사 도중에 많은 인원들이 빠져나가는 미숙함을 보인 것이 아쉬움으로 남는다.



14) 지역에 따라 망우리 놀이로도 불리나, 군포지역 조사 시에는 쥐불놀이로 통칭하고 있었다.

군포 공동체문화 아카이빙전
『공동체의 소리』
전시연계 프로그램

정월대보름
체험행사

쥐불놀이
만들기



3.2. 2회 군포 시민조사단 활동

현재 군포문화재단 산하 군포책 마을은 대야동 조사를 시작으로 <공동체소리 전(展)>과 <2019 정월대보름 행사>를 연이어 개최할 정도로 군포의 문화자원 활용에 대해 적극적인 모습을 보이고 있다. 군포책 마을은 기존 시민조사단 활동으로 구술녹취 작업을 진행해 단행본을 낸 경험이 있다. 이를 확장하여 <공동체소리 전(展)>에 새로이 발굴된 <속달 줄다리기>와 <지경다지기>를 시민조사단이 인터뷰 조사하여 단행본으로 내는 계획을 기획해 현재 진행 중이다. 이 과정이 2회 군포 시민조사단 활동이다.

현재 대야동의 둔대동 지역은 개발계획이 잡혀있어 수년 내에 아파트 단지가 들어설 지역이다. 이런 개발이 진행되면 현재 둔대동에 자리잡은 둔대농악보존회와 같은 전승집단이 활동하는 기반을 상실하게 되는 결과를 낳게 된다. 이런 개발 전에 둔대동의 문화자원을 시민의 손으로 작업하여 새로운 전승집단을 창출해 내는 것이 이 활동의 취지이다. 이런 시민교육 프로그램도 기획부터 참여하여 다음과 같은 강의 계획을 작성하여 기안을 제출하였다.

회차	일자	과정명	주요내용
1	5.21	[공동체의 소리 展] 소개	※ <공동체 소리 展>에서는 어떤 방식으로 조사가 되었는가? <공동체의 소리 展 조사내용 강의> 중심내용 - 대야미의 민속놀이 1. 속달 줄다리기 2. 대야미 지경다지기
2	5.28	대야미 민속놀이 조사방법	※ 대야미 지역을 어떻게 조사해야 하는가? <강의> 민속문화 조사방법 조사표 작성법
3	6.4	녹취 조사내용 정리 방법	※ 기 조사 자료를 어떻게 정리해야 하는가? <강의> 녹취 내용 풀기 및 전산화 과정 정리
4	6.11~6.18	시민조사단 대야미 조사	※ 시민조사단의 직접 참여조사 ※ 1차 조사는 교수자가 참여하여 조사지역 및 제보자 안내 대야미 민속놀이 조사 1. 기 조사내용인 줄다리기 지경다지기 보충조사 2. 마지막 지경다지기의 집주인과 인터뷰 조사 3. 담벼락에 박혀있는 지경돌 확인
5	6.25	중간 점검	※ 기존 조사내용 발표 및 방향성 조정 <중간점검 간담회> 개별 조사 과정과 중간 조사 자료 공유, 평가 조사내용 조정
6	7.2	시민조사단 대야미 조사	※ 조정 내용을 바탕으로 방향 수정 및 보충조사 중간 점검 이후 미흡한 내용 보충조사
7	7.9	결과물 공유	※ 결과물 공유를 통한 전체 자료집 방향성 확정 <회의> 조정된 조사 내용 공유 (녹취자료, 사진 등), 자료집 목차 구성
8	8월	결과물 공유	※ 시민조사단 조사내용 정리 및 서문 집필 총평 집필, 논문 집필 <집필> 원고 취합 및 정리 총평 집필 및 원고 집필 계획

4. 나오며 - 대야동 전통문화자원의 전망 및 후속작업

지금까지 <공동체의 소리 전(展)>을 활용한 후속 작업에 대해 살펴보았다. 현재 대야동을 구성하는 법정동 중 도마교동은 이미 개발이 진행되었고, 전통문화유산이 전승집단인 둔대농악보존회를 통해 유지되던 둔대동 역시 개발예정지역으로 묶이게 되었다. 이 과정에서 둔대동의 전승집단이자 원주민이 둔대동을 떠나야 하는 젠트리피케이션(gentrification) 현상¹⁵⁾이 진행되고 있는 상황이다. 이러한 상황은 군포의 전통문화자원의 상실의 문제로 나타날 가능성이 높은 것이 현재의 모습이다.

따라서 위의 다양한 후속작업에서 수행하지 못한 다양한 전통문화유산을 활용한 프로젝트를 기획해 문화재단 사업에 제안하였다. 전통 농기구¹⁶⁾와 마지막 지경다지기의 지경돌¹⁷⁾, 속달동 상여 등의 물질민속을 활용한 전시콘텐츠를 통해 <대야동 마을 박물관> 작업을 군포문화재단에 제안하였다. 또, <대야동 보이는 마을>이라는 주제로 생태문화탐방로를 구성하여 속리산길과 속달동과 둔대동을 잇는 문화가 보이는 길을 구성하여 경기문화재단의 사업에 제안하였다. 그러나, 위 두 작업은 군포의 현재 상황인 개발논리에 밀려 제안서가 반려된 상태이다.

선정되지 못한 제안 내용인 <대야동 마을 박물관>과 <대야동 보이는 마을>의 경우는 보다 보강작업을 통해 군포 전통문화자원을 보존하는 방향성을 가지고 다양한 모색을 진행중에 있다. 먼저, 대야동 지역의 자생 공동체와 유기적 연계를 통한 문화탐방로와 생태탐방로의 설정. 둘째, 군포 대야동의 문화를 대표할 수 있는 체험프로그램 개발. 셋째, 군포 전통문화 전시콘텐츠의 개발 등의 작업을 통해 군포라는 지역의 전통문화유산을 양질의 문화자원으로 활용하는 방안을 모색코자 한다.

15) 젠트리피케이션(gentrification) : 낙후된 지역이 활성화되어 중산층 이상의 계층이 유입됨으로써 기존의 저소득층 원주민을 대체하는 현상을 가리킨다.

16) 속달동 최선희(89) 창고에 보유 중

17) 둔대동 대감마을 심명섭(92)의 집 담에 박혀있음.

군포시 대야동의 전통문화유산 계승방안 연구 토론문

안영권(군포 전통문화예술단 누리/군포 국악협회 사무국장)

강호정선생의 발표 잘 들었습니다.

군포지역에 대해 관심과 애정을 가지시고 이번에 조사를 해주셔서 감사합니다.

발표문중에서 문화자원 활용 부분에 있어 몇가지 질문이 있어 그것을 물음으로 토론을 시작하고자 합니다.

첫째, 대야동에는 민속신앙인 수리산 산신제, 덕고개 당숯제와 문화재로 지정되어있는 동래군파 종가, 정난종 선생묘, 김만기 선생묘, 방자유기장등의 문화자원이 있습니다. 이런 문화자원을 활용하는 방법에는 무엇이 있을지 먼저 질문 드립니다.

둘째, 이번 공동체 소리전에는 고사반과 백중굿,농악의 경우는 반영되지 않았는데 이것을 활용하는 방법에는 무엇이 있을까요?

마지막으로 대야동에는 문화단체인 둔대농악보존회, 전통문화예술단 누리, 군포국악협회, 전국 귀농운동본부 대야미마을협동조합 등의 여러 문화단체가 있습니다. 이들과 연계하여 문화자원을 활용하는 방법에는 무엇이 있을까요?

대야동은 현재 개발논리에 의해 많은 문화자원 상실위기에 놓여 있어 많은 관심이 필요한 지역입니다.

대야동은 전통문화가 많이 내재되어 있는 지역이고 현존해 계시는 어르신들이 많이 계시지만 이를 연계 할 방안이나 이를 전승하고 보존하는 것이 잘 되어 있지 않아 귀중한 문화유산과 물품들을 잘 보존하지 못하거나 지속적인 문화의 발전으로 이루어지지 않고 일회성으로 끝나거나 단독적으로만 문화가 전승되고 있는 실정입니다.

강호정 선생이 발표하신 논문을 바탕으로 많은 관심 보여주셨으면 감사드리겠습니다.

제3부

**‘가까운 과거’ 민속의
제 양상**

20세기 전라남도 진도(珍島)에서 나타나는 애장[兒葬]의 변화와 소멸

이도정 (서울대 인류학과)

I 서론

우리가 접하는 죽음은 다양하며, 다양한 죽음은 서로 다른 방식으로 다뤄진다(岩田重則 2009[2006]: 167). 인간이 죽음을 어떻게 이해하는가에 대해서는 보통 상례(喪禮)를 통한 해석이 이뤄져 왔다. 상례는 각 사회마다 오랜 시간동안 정교화되어 정착된 결과물인 동시에 공동체 구성원들의 집합적인 노력을 통해 죽음에 대한 문화적 극복이 달성되는 중요한 의례임(Hertz 1960[1909]: 83)은 분명하다. 또한, 반계넵이 『통과의례』를 통해 제시한 구조적인 전환 과정으로서의 상례는 민속학 안에서 한국 사회의 죽음을 이해하는 중요한 관점이 되어 왔다. 이러한 중요성 때문에 한국의 많은 학자들 역시 상례의 의미, 변화, 지속과 같은 부분(김시덕 2005, 2007a, 2007b; 송현동 2003, 2004)에 깊은 관심을 기울여 왔다.

그러나 상례가 보여주는 죽음을 이해하는 방식은 어디까지나 한 측면에 불과하다. 허츠(R. Hertz 1960)는 「오른손의 우위(Pre-Eminence of The Right Hand)」에 대한 논문에서 인간에게서 나타나는 본질적인 이원론(dualism)적 인식을 다루며 사회적으로 중시되는 오른손의 영역이 항상 강조되고, 그렇지 않은 왼손의 영역은 배제되고, 속되고, 가려지는 경향이 있음을 지적한 바 있다. 상례는 그 사회의 중심적인 영역으로 오른손의 영역과 같으며, 이는 자연히 학문적인 접근의 중심이 되어 왔다. 이와 달리 이러한 방식으로 다룰 수 없는 죽음은 예외적인 방식으로 추가적인 해석의 대상에서 벗어나 있었다. 특히 여기서 다루고자 하는 아이의 죽음은 그간 연구에서 해석의 대상이기는 보다는 예외적인 사례의 위치를 벗어날 수 없었다. 그러나 한 사회에서 죽음을 대하는 방식에 대한 이해는 오른손에 해당하는 사회적으로 중시되는 죽음을 만들어내는 방식과 함께, 왼손에 해당하는 사회적으로 배제되고 소외된 죽음을 처리하고 수용하는 방식을 함께 이해하는 것을 통해 이뤄질 수 있을 것이다.

이 글에서는 망자를 대하는 다른 방식의 하나로 애장을 이해하고자 시도한다. 애장의 변화는 가까운 과거의 민속을 어떻게 살피고 이해할 것인가의 측면에서도 중요하다. 이 글에서 다루는 애장의 방식은 짧게는 50년, 길게는 100년의 시간 내에서 매우 격렬하게 변화하고 있기 때문이다. 변윤희(2018)의 논문이 안동지역을 중심으로 1980년대 이전에 나타났던 애장을 다뤘다면, 이 논문은 전라남도 진도의 사례를 중점적으로 다루되 이를 전국적인 조사 자료를 활용하여 변동 과정 위에서 해당 사례를 살펴보고자 한다. 이는 애장의 방식이 이미 1900년대 초반에 변화하고 있었으며, 연구자가 현지에서 수집했던 1950~80년대 자료를 이해하는 중요한 단서를 제공하고 있기 때문이다.

아이의 죽음이 보여주는 예외적인 위치는 그것이 속하는 ‘나쁜 죽음(bad death)’ 혹은 ‘비정상적 죽음’이라는 범주에서도 드러난다. 블로흐와 페리(Bloch&Perry 1982: 15~18)는 ‘좋은

죽음(good death)’과 ‘나쁜 죽음(bad death)’을 구분하였다. 여기서 ‘좋은 죽음’은 사회적 재생과 풍요를 가져온 개인의 죽음을 말하며, ‘나쁜 죽음’은 사회적인 재생을 가져오지 못한 개인의 죽음을 나타낸다. 그에 따르면 ‘좋은 죽음’은 자손을 낳고 잘 키워낸 이의 죽음이며, ‘나쁜 죽음’은 그렇지 못한 모든 이의 죽음을 의미한다. 이 관점에서 아이의 죽음은 ‘나쁜 죽음’에 해당한다.

이러한 구분은 한국인의 죽음에 대한 전통적인 태도를 ‘정상적 죽음’과 ‘비정상적 죽음’으로 나눠서 다룬 송현동(2006)의 그것과 상통한다. 여기서 ‘정상적 죽음’은 조상의 요건을 갖추어 유교식 제사를 받을 수 있는 이의 죽음이다. 한국에서는 성혼(成婚)과 제사를 지낼 자식의 존재가 갖춰져야 조상이 될 수 있었다. 반면 ‘비정상적 죽음’은 조상이 될 수 없는 이의 죽음으로 정의된다.

한국의 비정상적 죽음에 대해 최길성(1986)은 두 가지 기준으로 구분한다. 한 가지는 망자의 연령에 따른 구분이다. 이 구분에 따르면 어린아이와 미혼자의 죽음을 혼인한 사람의 죽음과 구분하는 것이다. 결혼한 경우 아이가 없다고 하더라도 다른 후손들이 그 죽음을 기억하고 추모하는 경우가 있으나, 한국의 전통사회에서 미혼자는 그 범위에 들어가지 못한다. 다른 한 구분은 집 안의 구분과 집 밖의 죽음이다. 한국의 전통사회에서 이상적인 죽음은 집 안에서 후손들이 지켜보는 가운데에서 죽음을 맞는 것이며, 집을 떠나 맞는 모든 죽음은 객사가 되어 비정상적인 죽음으로 여겨진 것이다.

한국에서는 비정상적 죽음으로 여겨지는 죽음을 정상적인 죽음으로 전환시키는 의례적 방식이 다양하게 발달하였다. 객사한 망자의 시신은 지역마다 다르지만, 방으로 들어가지 못하고 마당에서 상을 치루는 경우가 많다. 또한, 대문으로 시신을 들여보낼 수 없어서 담을 넘어 시신을 마당으로 모시는 경우도 있다. 그러나 어느 경우에도 상례를 치르며, 상례가 치러진 이후에는 조상이 되어 제사를 받을 수 있는 존재가 된다. 장성하였지만 미혼으로 죽은 이들의 죽음 역시 정상적인 범주로 전환될 수 있다. 보통 ‘영혼결혼식’ 혹은 ‘저승혼사’라는 방식을 통해 죽은 미혼의 남녀를 짝지어주고, 이들의 혼례를 올려주며 나무 인형으로 첫날밤을 보내게 한 뒤에 이들을 함께 묻어주는 방식은 좋은 사례이다. 자손이 많은 경우 이들에게 양자를 들여 대를 이어 제사를 지내주게 하여 이들 역시 조상이 되고, 비정상적인 죽음을 극복할 수 있는 장치가 마련되어 있는 것이다.

그러나 어떠한 비정상적인 죽음을 겪은 존재는 어떤 수단을 거친다 하더라도 조상의 범위로 들어갈 수 없는 죽음도 존재한다. 이 연구에서 다루고자 하는 어린아이들의 죽음이 바로 이 부분에 속한다. 한국 전역에서 어린아이의 죽음을 정상적인 것으로, 혹은 조상으로 바뀔 수 있는 의례에 대해서 보고된 바가 없음은 이러한 점을 보여준다. 김현경(2015)은 과거 태아의 죽음에 대해 사회적으로 이름을 부여받지 못한, 인간(human)으로는 태어났으나 사회적 존재인 사람(person)이 되지 못한 죽음이었음을 지적한 바가 있다. 결국 죽음을 구분하는 한국인의 이원적 시각에서는 송현동(2006)이 지정한 정상적 죽음과 비정상적 죽음의 구분 보다는, ‘조상이 될 수 있는 존재의 죽음’과 ‘조상이 될 수 없는 존재의 죽음’으로 구분되고 있는 것이다. 전자는 곧 ‘사회적 존재의 죽음’인 것에 반하여 후자가 ‘비사회적 존재의 죽음’이라는 점으로도 이러한 구분은 확장되어 연결되며, 이는 허츠가 말한 오른손과 왼손의 상징적 구분과도 직결된다.

본 연구에서는 사회적인 죽음-조상이 될 수 있는 죽음에 가려 제대로 다뤄지지 못해 온 왼손의 영역에 주목한다. 그중에서도 아이의 죽음에 초점을 맞출 것이다. 특히, 현대 한국사회에서 아이의 죽음을 수용하는 방식은 과거와는 다른 양상을 보이고 있으나, 1980년대 이전의

한국사회에서는 일련의 공통적인 경향성이 나타난다. 본 논문에서는 이를 통해 아이의 죽음을 처리하는 방식과 함께, 이것이 어떤 의미를 갖는지를 분석해보고자 한다. 나아가 20세기라는 가까운 과거의 민속으로 존재했던 애장이 어떻게 변화하고 소멸되는가 하는 점을 전라남도 진도의 사례를 통해 살펴보고자 한다.

이를 위해 본 논문은 세 부분으로 나눠서 논의를 전개한다. 첫째, 1968년 이후 전국적으로 조사된 『한국민속종합조사보고서』를 검토하여, 한국에서 나타나는 애장의 특성을 정리한다. 특히 본 논문은 중에서도 1990년대 이후 특정한 주제에 초점을 맞춰 조사된 『한국인의 일생의례』를 중심으로 정리하였다. 이를 통해 한국에서 나타나는 애장의 주요 유형을 파악하고 그 대략적인 분포를 살펴보고자 한다. 이를 기반으로 나타난 장법을 일제강점기의 자료¹⁾와 비교하여 애장에 어떤 변화가 있었는가 하는 점을 파악하고자 한다. 둘째, 한국의 전국적 특징을 기반으로, 한 지역의 구체적인 애장의 양상을 검토한다. 본 연구에서는 진도군 의신면 칠전리의 사례를 검토한다. 이 지역에서 연구자는 6개월 간 해당 지역에 머물면서 현지조사를 실시한 바 있다. 셋째, 애장의 두 가지 방식인 수상장(樹上葬)과 매장(진도의 다벌)이 각각 어떤 맥락 속에서 소멸하게 되는가를 살펴봄으로써 애장의 변화 양상을 제시할 것이다.

본 논문에서 핵심적으로 다루는 애장의 방식은 1950년대부터 1970년대의 맥락을 반영한다. 연구자가 면담한 칠전리 면담자들의 나이가 60대 후반~80대에 걸쳐 있으며, 『한국인의 일생의례』에 표기된 피조사자들의 연령 역시 이와 크게 다르지 않다. 다만, 본 글에서 다루지는 애장의 변화 맥락은 넓게 보면 1900년대 초부터 1980년대 후반에 이르는 좀 더 넓은 변화의 과정 속에 있으므로, 상황에 따라서는 이러한 맥락까지 포함하는 것이 타당할 것으로 보았다. 각각의 장을 중심으로 본다면 2장과 3장은 1950~1970년대를 주 무대로 산 이들의 기억 속의 애장의 형태를 정리하게 되며, 4장은 이를 기반으로 1900년대 초반부터 1980년대의 역사적 맥락 속에서 애장의 핵심적인 변화 맥락을 다루게 된다.

II 애장(兒葬)의 양상 : 전국적 분포와 양상

1. 『한국인의 일생의례』 분석 틀과 애장의 개괄

이 장에서 연구자는 『한국민속종합보고서』 중 『한국인의 일생의례』를 전적으로 다룬 9권의 책(강원도, 경기도, 경상북도, 경상남도, 전라북도, 전라남도, 제주도, 충청북도, 충청남도)을 대상으로 애장의 양상을 정리하였다. 위의 책에서 애장에 대한 내용은 출산의례편과 상례편에 나눠서 실려 있다. 출산의례 항목 중 “마. 육아”에 위치한 “아이의 사망” 항목과 상례편 “마. 기타”에 위치한 “객사자(客死者)와 미혼자(未婚者)의 죽음”을 주로 참고하였다. 다만 그 내용과 정리 방식, 조사의 초점은 조사·편집자에 따라 상당한 편차가 있었다. “아이의 사망” 부분이 전혀 조사되지 않은 지역도 20곳에 이르고, 일부는 조사가 되었어도 매우 지엽적이거나 단편적인 부분만 밝힌다거나, 조사자의 관점에 따라 중점적으로 기술하는 부분이 서로 다른 문제가 있었다. 따라서 이 자료를 바탕으로 일종의 통계적인 결과를 도출하는 것은 의미가 없다고 보았고, 그보다는 기술된 자료를 통해 나타나는 전반적인 경향성을 파악하는 것에 중점을

1) 이 글에서는 이마무라 도모 저, 홍양희 역, 『조선풍속집』, 민속원, 2011; 조선총독부 편, 신종원·한지원 역, 『조선위생풍습록』, 민속원, 2013; 나라키 스에자네 저, 김용익·김희영 역, 『조선의 미신과 풍속』, 민속원, 2010; 무라야마 지준 저, 노성환 역, 『조선의 귀신』, 민음사, 1990 등의 자료를 추가적으로 검토하였다.

두었다. 따라서 본 장에서 제시된 자료는 일정한 경향성을 확인 한 것에 불과하며, 이후 3, 4장에서 다룰 내용을 이해하기 위한 맥락 자료로 사용하였다.

본 글에서 아이를 장사지내는 일반적인 명칭으로 “애장[兒葬]”을 택하였다. 『한국인의 일생의례』에서는 이를 나타내는 명칭으로 “아장”, “애장”, “애창”, “애기장” 등이 언급되고 있었다. 이 중에서 가장 많이 언급되는 것은 “아장”과 “애장”인데, 경기도, 충청북도, 경상남북도 지역에서는 “아장”의 용어가 언급되지 않았기에 모든 지역에서 가장 높은 빈도로 쓰이는 “애장”을 아이의 죽음을 처리하는 방식의 명칭으로 사용하였다.

애장을 하는 장소로 가장 많이 제기되는 것은 산과 밭이다. 하지만 밭이 직접 언급된 경우는 강원도 2회, 전라북도 1회, 경상남도 1회로 산에 비해서 빈도 자체가 떨어지기 때문에 아이를 주로 묻은 곳은 산으로 볼 수 있다. 애장을 하는 장소의 명칭으로는 “애장터”, “애장골”, “애장지”, “애창골”, “산소골”, “무덤골”, “초분골”, “불등”, “아장서리”, “아장살”, “아장터”, “염장군터” 등이 나타나는데, “애장터”라는 명칭이 제일 일반적이다. 예외적으로 제주도의 경우 오름처럼 일종의 산지에 애장을 하는 경우도 있었지만, 들에서 하는 경우도 있었다.

아이가 죽으면, 죽은 아이의 부모나 친척, 혹은 이웃이 아이를 데려다 장을 치르게 된다. 의례를 치르는 경우는 없으며, 보통은 아이가 죽은 당일에 처리한다. 부모가 아이를 묻는 경우도 있지만, 일찍 죽은 아이를 보내기 가슴 아파할 것이기 때문에 부모를 대신해 친족 남자 어른이 주로 이를 담당한다. 아이의 죽음은 가슴 아픈 죽음이고, 남에게 보일만한 것이 아니라 여겼기에 묻으러 가는 모습을 숨기려 하였다. 따라서 시간적으로는 사람들이 많이 다니지 않는 저녁이나 밤에 주로 애장을 치렀고, 일부 지역에서는 새벽에 애장을 치르는 경우도 있었다. 또한, 타인이 보지 못하게 하기 위해 경상도 지방에서는 아버지가 샷갓을 쓰고 나가는 경우 (경상북도 청도, 칠곡, 경상남도 거창 등)가 있었다.

죽은 아이에게 어떤 옷을 입혀서 무엇에 싸서 가는가 하는 점은 지역에 따른 차이가 폭넓게 나타난다. 평소에 입던 옷부터 안 입던 옷, 혹은 새 옷을 입혀서 가는 경우도 있으며, 남는 천이나 헌옷을 입혀 묻는 경우도 있었다. 하지만 반복적으로 가까운 가족의 옷을 입혀서 가져가는 경우가 눈에 띄는데, 성인 남자(특히 아버지)의 저고리나 바지 혹은 어머니의 치마저고리에 죽은 아이를 싸서 가는 경우가 적지 않았다. 연구자가 평택에서 면담했던 한 90대 수의장은 어린 남자아이가 죽으면 아버지의 저고리에, 어린 여자아이가 죽으면 어머니의 저고리에 아이를 싸고 가서 묻었다는 증언을 했던 바가 있다. 경기도 안성의 “자식이 늙어서 죽으면 부모를 입히고 가고, 자식이 어려서 죽으면 부모를 벗겨서 간다.”라는 속담(92)은 이를 잘 보여준다.

2. 애장의 유형 구분

애장은 한 지역 내에서도 몇 가지 유형으로 구분²⁾된다. 이러한 기준에 따라 때로는 애장을 다른 장법과 구분 짓는 동시에, 애장 내에서도 상황에 따라 다른 장법이 적용되기도 한다. 『한국인의 일생의례』를 분석한 결과 애장에는 크게 두 가지 종류의 분류가 나타나는 것으로 보인다. 첫째, 연령에 따른 구분이며, 둘째, 질병의 여부에 따른 구분이다. 우선 망자의 연령

2) 변윤희(2018)는 어린아이의 죽음을 처리하는 방식을 6가지로 유형화하고, 이를 다시 매장형, 시신 보호형, 전염병 회피형의 세 가지로 구분하였다. 이는 중요한 참고점을 제기하지만, 다음의 두 가지 한계점 때문에 이를 따르기보다, 다른 방식으로 유형화하였다. 첫째, 『한국인의 일생의례』에는 그가 제시한 6가지 유형보다 훨씬 다양한 양상들이 포함 되어 있다. 이를 개별적으로 유형화할 경우 그 양상이 훨씬 많아진다. 둘째, 매장형, 시신보호형, 전염병 회피형의 경우 완전히 나뉘지기 보다는 개별 장법 안에 겹치는 목적을 갖고 나타나는 경우가 많아, 이런 방식으로 구분하기 어렵다.

에 따른 구분은 두 가지 수준에서 작동한다. 먼저 최길성이 비정상적인 죽음을 나눈 핵심적인 축이 연령이었던 것에서 보인 것처럼 연령은 애장을 혼기가 찬 미혼자의 죽음과 구분한다. 동시에 연령은 애장 내에서도 나이에 따라 다른 장법을 적용케 하는 것으로 나타난다.

[사례 2-1] 『한국인의 일생의례 - 경상남도 편』 부산광역시, 아이의 사망 (34)

태어난 지 한 해가 되기 전에 죽은 아이는 옹기에 넣어 땅을 파고 묻은 뒤 돌을 쌓아 아이의 무덤임을 표시한다. (중략) 돌이 지나고 죽은 아이는 포대기에 싸서 땅을 파고, 그 위에 아이를 눕힌 후 큰 돌을 얹어 놓는다. 이것을 ‘돌개장’이라고 한다. 이때 살아생전에 아이가 신었던 신과 옷을 넣기도 한다.

[사례 2-1]의 부산광역시 사례는 돌 되기 전과 돌 이후의 아이를 구분하여 돌전의 아이는 독에 넣어 묻고, 돌 지난 아이는 포대기에 싸서 묻는 차이를 보인다. 돌을 중심으로 구분하는 경우는 경남에서 2곳이 있었으며, 경남 남해군의 경우 3~5세를 기준으로 그 이하는 아이를 독에 넣어 묻었고, 그 위로는 아이를 거적에 싸서 묻었다. 충청남도 논산시, 강원도 홍천군, 전라북도 군산시에서는 10세 전후의 아이를 구분한 사례도 보고된다. 특히, 충청남도 논산시는 10세 이하의 아이의 처리 방식에 대해 “매장을 하지 않고 아이 아버지의 옷옷에 싸서 덕다리골의 나무에 올려둔다. 예전에는 깊숙한 골짜기의 여기저기에 아이를 얹어 두었으므로 그 곳을 ‘덕다리골’이라 불렀다”(187)라고 기록했다. 이는 연령을 기준으로 장법 자체가 다르게 적용되는 사례라는 점에서 흥미롭다. 애장 중에서 망자의 연령에 따라 다른 장법을 적용한 사례는 전체 144개 조사지(파악할 수 없었던 20곳 제외) 중 6곳에 불과하였으나, 애초에 이에 대한 질문 항목이 없었던 점을 고려한다면 다른 지역에서도 나타났을 가능성이 있다.

애장이 구분되는 둘째 축은 전염병의 여부이다. 총 144지역 중 41지역에서 나타나는데, 애초에 이런 기준을 주지 않고 이뤄진 조사라는 점을 상기할 때 상당히 두드러지는 구분으로 볼 수 있다. 전염병에 걸려 죽은 아이의 시신을 다른 방식으로 처리하는 지역에서 공통적으로 나타나는 것은 “전염병(대부분 홍역, 마마)에 걸린 아이를 그냥 땅에 묻으면 그 마을의 아이들이 모두 죽는다”는 믿음이다. 다음의 사례는 이를 보여준다.

[사례 2-2] 『한국인의 일생의례 - 경상남도 편』 산청군, 아이의 사망 (543)

과거에는 홍역이 돌면 죽는 아이들이 많았다. (중략) 홍역으로 죽은 아이는 땅을 훼손하면 안 된다고 하여 묻을 수도 없다. 땅을 훼손하면 마을 아이들이 전부 홍역으로 죽는다고 여긴 까닭이다. 그래서 깊은 산길 한쪽에 두었다가 홍역이 끝난 후에 땅을 파서 묻고 돌로 쌓았다. 이와는 달리 움막을 지어 화장한 형태도 조사된다. 홍갑윤씨는 홍역으로 아이가 죽으면 산에 움막을 지어 술가지, 나무를 깔아 아이는 땅시신을 놓아두었다가 1년이 지나면 불태웠다고 한다.

위 사례는 전염병에 걸린 아이와 걸리지 않은 아이를 나눠야 하는 근본적인 이유-전염병에 걸린 아이를 땅에 묻으면 더 큰 문제가 생긴다고 보는 시각을 보여준다. 즉, 전염병에 걸린 아이를 바로 매장하는 것이 토지신을 노하게 하거나 역신을 노하게 할 수 있기 때문에 회피한다는 것이다. (이에 대해서는 다음 장에 상술한다) 이러한 이유로 전염병 때문에 죽은 아이의 시신은 땅에 묻을 수 없었다. 땅 위에 방치할 수밖에 없는 아이의 시신은 필연적으로 짐승의 상해에 직면하게 된다. 짐승의 훼손을 방지하기 위한 다양한 시도는 애장을 하는 이유로 자주

지목된다. 전염병으로 죽은 아이의 장법을 따로 구분하는 41지역 중 19지역에서 애장과 짐승 피해 방지가 함께 언급되었다는 점은 이런 점에서 주목할 필요가 있다.

전염병에 걸린 아이는 ① 짚으로 싸거나 오쟁이나 망태기에 넣어서 나무 위에 매다는 경우(樹上葬), ② 아이의 시신을 독에 넣거나 짚으로 싸고 그 위를 짚으로 이엉을 엮어서 초분을 만들어주는 경우, ③ 땅 위에 독을 놓고, 그 안에 죽은 아이를 넣어, 그 주변을 돌로 쌓고 뚜껑을 돌로 눌러 놓는 경우의 세 가지 양상으로 나타난다. 이는 모두 땅을 파지 않고 아이를 두는 경우³⁾이다. 이러한 방식을 시도하는 것은 “여시(여우)”로 대표되는 짐승이 아이의 시신을 훼손하는 것을 막는 것에 그 초점이 있다. 이러한 세 종류의 장법 중에서 전국적으로 가장 빈번하게, 폭넓게 보고되는 장법은 수상장(樹上葬)⁴⁾이다. 수상장이 전염병에 걸린 경우에 폭넓게 나타난 장법이라면 매장은 일반적인 상황에서 가장 폭넓게 나타나는 장법이다. 전체 144개 지역 중 127개 지역에서 매장이 확인된다. 나머지 지역의 경우 대부분 자료에서 장법의 방식을 명시하지 않은 지역임을 상기할 때, 애장 역시 매장으로 이뤄지는 것이 일반적임을 알 수 있다.

일부 사례에서는 전염병에 따라 다른 장법이 적용되는 사례도 있다. 이는 부산광역시에서만 유일하게 보고되는 사례이다. 부산에서는 홍역(홍진)과 천연두(손님)로 죽은 아이의 시신은 옹기에 넣고 그 위로 돌탑을 쌓아두며, 수두에 걸려 죽은 경우 소나무 위에 아이의 시신을 얹어 둔다(34). 이는 매우 제한적으로 보고된 사례이지만, 전염병에 따라 다른 장법이 다른 문화적 논리에 따라 구분되어 적용될 수 있는 가능성을 보여준다. 특히 부산은 [사례 2-1]에서 본 것처럼 애장 내의 연령에 따른 구분과 전염병에 따른 구분 모두를 포함하여 애장에 대해서만 4가지 종류의 장법이 보고되었다. 이는 조사자가 이러한 맥락을 염두에 두고 조사가 이뤄질 경우 애장 내에서 나타나는 상세한 구분이 드러날 수 있는 여지가 충분히 존재함을 보여준다.

3) 애장의 대표적인 장법 : 수상장(樹上葬)과 매장

이 절에서는 앞 절에서 제시된 전염병에 따른 구분에서 나타나는 대표적인 장법인 수상장과 전염병이 아닌 경우에 주로 이뤄지는 매장에 대해서 보다 세밀하게 살펴보고자 한다. 수상장은 풍장과 유사해 보이는데, 정의에서는 차이가 난다. 국립언어원의 표준어 대사전에 따르면 풍장(風葬)은 “1. 시체를 태우고 남은 뼈를 추려 가루로 만든 것을 바람에 날리는 장사, 2. 시체를 한데에 버려두어 비바람에 자연히 없어지게 하는 장사법”으로 정의된다. 수상장(樹上葬)은 이와 유사하지만 좀 다른데, “시체를 가마니로 싸거나 관 또는 항아리에 넣어 나무 위에 올려놓아 살이 썩어 없어진 뒤에 뼈를 추려 땅속에 묻는 장사 방법. 옛날에 가난한 천민들이 묘지로 쓸 땅이 없거나 유행하는 악질(惡疾)로 죽었을 때 행하던 방법”으로 정의된다. 전염병 사례에서 아이를 나무에 매다는 방식이 양자 중에서 어디에 해당하는지를 먼저 살펴볼 필요가 있다.

한국의 수상장에 대한 기록은 무라야마 지준(村山智順)의 『조선의 풍수』에서 볼 수 있다.

3) 물론 전염병을 다루는 모든 사례가 땅을 파지 않는 것은 아니다. 전라남도 고흥군에 대한 사례보고에서는 “마을에 역병이 돌거나 홍역에 걸린 아이들이 이겨 내지 못하고 죽으면 아장단지에 넣어 땅에 묻는다”라고 기록(165)하고 있다. 그러나 4장에서 다루다시피 일제강점기에 비위생적이라는 이유로 모든 시신을 땅에 묻게 되면서 전염병에 걸린 아이라 해도 땅에 묻는 것으로 바뀐 지역이 많다. 따라서 이러한 구분에 대한 문화적 논리를 보다 세밀하게 검증하기 위해서는 시대적 구분과 시각에 대한 세밀한 질문이 필요하다.

4) 전염병에 대한 구분이 보고된 41지역 중 26지역의 사례가 수상장이다.

여기서 무라야마는 조선의 장법을 보통장(普通葬)과 특수장(特殊葬)으로 구분하고, 특수장에서는 조선의 특별한 장법들을 수록⁵⁾한다. 이 중에서 풍장(風葬)의 항목의 중요한 점은 다음과 같다.

[사례 2-3] 무라야마 지준 『조선의 풍수』, 풍장(風葬) (301)

이것은 사체를 줄풀로 묶어(혹은 독 안에 넣거나 관 속에 넣기도 한다.) 나무 위에 놓고 묶어서 달아맨다. 또는 나무 사다리를 짜서 그 위에 엮어 사다리에 횡목을 가로 질러 수평으로 늘어뜨리거나 혹은 그대로 땅 위에 두고 그 위에 풀을 덮어, 인적이 없는 산야에 방치하는 것이다. 그러나 영구히 이렇게 두는 것은 아니고, 뼈만 남게 되기를 기다려 그 뼈를 다른 땅속에 매장한다. (중략) 천연두라든가 티프스 등의 나쁜 병으로 죽은 자의 경우이다. (밑줄은 필자)

나무에 시신을 매다는 장법을 풍장이 적절한지 수상장이 적절한지를 구분하는 핵심은 이중장 여부에 달려 있다. 즉, 시신을 나무나 한 장소에 버려두어 자연히 사라지게 만드는 것이 풍장이라면, 수상장은 나무 위에 걸어둔 시신의 살을 없애는 과정이며 차후에 뼈를 추려 땅에 묻는 과정이 필요하다. 무라야마가 제시한 위 항목은 당시 “풍장”이 뼈를 다시 추려 땅에 매장하는 이후 과정을 위한 사전단계임을 보여준다. 이러한 양상은 『한국인의 일생의례』의 전염병에 걸린 아이의 시신 처리 방식에서도 공통적으로 나타난다.

[사례 2-4] 『한국인의 일생의례 - 강원도 편』 강릉시, 아기의 사망 (37)

‘구슬(홍역)’이나 ‘큰님(천연두)’이 마을에 돌면 많은 아이들이 죽었다. 아이가 구슬에 걸렸을 때는 아이 몸에 구슬과 같은 발진이 내비쳐야 나올 수 있었다. 영국면 영진리에서는 큰님이나 구슬을 심하게 앓다가 죽은 아이를 땅에 묻지 않았다. 낭개(나무)에다 상서리(아이를 올릴 수 있게 짚으로 오쟁이를 만든 것) 쳐서 아이를 엮어 놓았다. 그런 후 마을에 큰님과 구슬이 사라지면 아이 시체를 내려 땅에 묻었다.

위의 [사례 2-4]는 나무에 시신을 올려두는 것으로 끝난 것이 아니라, 전염병이 지난 뒤에는 아이의 주검을 나무에서 내려 땅에 묻는 별도의 과정이 있었음을 보여준다. 이런 사례는 강원도 외에도 경기도, 충청북도, 경상남북도에서도 보고된다. 전염병에 대한 특수한 장법이 나타난 41건의 사례 중 10건에서 이런 양상이 보고됐다. 이는 전염병에 대한 특수한 처리 방식이 있는 지역에서 공통적으로 나타날 가능성을 보여준다. 이런 점에서 나무 위에 주검을 두는 이러한 방식을 무라야마처럼 풍장으로 보기에 부적절⁶⁾하며, 수상장으로 보는 것이 타당하다. 다만, 애장의 사례는 보통의 이중장 사례와도 차이를 보인다. 애장에서 초점은 주검에서 살을 없애는 것에 있는 것이 아니라 전염병이 도는 동안 잠시간 나무 위에 매달아 놓는 것에 불과하기 때문이다. 이런 점에서 애장에서 나타나는 수상장은 빈장(殯葬)과는 엄연히 구분되는 장법이기도 하다.

5) 무라야마의 조선 장법에 대한 시각은 상당히 편파적이다. 특히, 특수장 부분에서는 수장(水葬) 부분처럼 지나치게 예외적인 사례를 다루는 경우도 보인다. 따라서 무라야마의 해석을 전적으로 따르기는 어려우며, 여기에 나온 보고는 현실의 일부를 반영하는 것으로 파악하는 것이 적절해 보인다.

6) [사례 3-3]에서 보는 것처럼 사실, 무라야마도 풍장을 설명함에 있어서 이 장법이 이중장을 염두에 두고 있음을 밝히고 있다. 용어의 정립이 나중에 이뤄졌다고 하여도, 이를 풍장으로 보는 것은 부적절해 보인다.

그렇다면 전염병이 돌 때 이런 방식의 장법이 필요했던 것인가. 이 부분에 대해서 두 가지 가능성을 정리해볼 수 있다. 첫째, 일제강점기 조사 자료에서 나타나는 양상으로, 역신의 노여움을 달래기 위해 이러한 장법을 택한다는 가능성이다. 무라야마 지준은 『조선의 귀신』에서 두창에 대한 다음과 같은 믿음을 소개한다.

[사례 2-5] 무라야마 지준, 『조선의 귀신』, 305쪽

두창은 강남의 한 역신이 일으키는 것이므로 보통 전염병과는 같지 않다. 그러므로 두창으로 인해 죽은 자를 곧 매장해 버리면 역신의 노여움을 사게 되어 남은 어린 아이는 모두 죽을 뿐만 아니라 마을 전체가 화를 입는다고 한다. 그리하여 시신이 비바람을 맞아 역신을 떠나게 하는 방법으로 풍장을 한다.(경기)

무라야마는 [사례2-5] 외에도, 강원, 경북, 경남, 충북, 충남 등지의 유사한 사례를 통해, 두창에 대한 믿음이 이와 연결되어 있음을 보인다. 즉, 두창의 경우 그 병으로 죽은 망자를 그대로 묻을 경우 역신의 노여움을 사서 마을 전체-혹은 병을 앓는 마을의 모든 아이가 화를 입는다고 믿었다. 그는 이러한 관습에 대해 “귀신에게 만족을 주고, 재앙을 다른 곳에 퍼지지 않도록 하는 간절한 바람이 그 속에 깃들여져 있다”⁷⁾고 이해하였다. 또한, “귀신의 노여움이 풀리면 다시 그 시신은 살아날 수 있다는 희망”⁸⁾으로 죽은 아이를 나무에 매달았다고 보았다. 다만, 이는 아이에게 한정된 것은 아니며, 마마에 걸려 죽은 어른 역시 이러한 장법으로 처리된 것으로 보이며, 이런 관점에서 [사례 2-3]의 “풍장”의 대상을 특정하지 않은 것으로 보인다. 다만, 이러한 전염병에 어린 아이가 쉽게 걸린다는 점에서 애장의 한 방식과 겹쳐 나타나는 것으로 이해하는 것이 적절해 보인다⁹⁾.

둘째, 토지신에 관한 믿음과 연관해서 해석할 수 있는 가능성이다. 『한국인의 일생의례』 경상남도 산청군 사례(사례2-2)에서 엿보이는 것이다. 이 지역에서는 역병이 돌아 죽은 아이의 주검을 묻으면 ‘땅신이 노한다’고 보아 독에 넣어 지상에 두고 그 위에 돌을 쌓아 무덤을 만들었다. 물론, 이와 유사한 사례는 산청군 외에 보고된 바가 없다. 그러나 『한국의 초분』(2003: 205~206)에서 초분을 만드는 다양한 경우 중 한가지로 언급되는 것에 “두 번째로 정월이나 2월달에 돌아가셨을 경우, 이 달에 땅을 파면 토지신이나 영등신이 노한다고 하여 초분을 한다”고 밝힌다. 이런 이유로 매장을 하지 못하고, 초분을 만들어 임시로 빈을 하는 경우가 많은 지역에서 보고된다. 전라남도 목포시의 사례에서는 전염병이 아니더라도 아이가 정월에 죽은 경우 땅을 혈면 안된다고 하여 시신을 포대나 거적에 싸서 소나무 위에 뒀다는 보고(434) 역시 이런 맥락과 연결된다. 따라서 전염병에 걸린 시신 역시 그냥 묻으면 토지신을 노하게 할 위험이 있다고 믿었을 가능성 역시 제기해볼 수 있다.

어느 이유이든 역병에 걸린 주검을 바로 땅에 묻을 수 없기에 지상에 뒀야 했다. 그러나 지

7) 무라야마 지준 저, 앞의 책, 311쪽.

8) 위의 책, 311쪽.

9) 죽은 아이를 나무에 매다는 장법과 관련하여, 『조선위생풍습록』의 자료는 또 다른 가능성을 제기한다. 이 책에는 평안북도 사례로 “출산 때마다 태어난 아이가 죽으면 죽은 아이를 길옆의 나무에 매달아 새의 먹이가 되게 하면 이후 태어난 아이는 무사하게 생존한다.”(149쪽)거나, 경기도와 전라북도의 사례로 “어린아이의 사체를 매장할 때는 영혼이 지옥으로 간다고 하여 짚으로 싸서 나무에 걸어두면 영혼이 다시 모체를 빌려 태어난다고 한다.”(263쪽)는 등 수상장이 전염병과 무관하게 나타나는 사례를 보고하고 있다. 다만, 『한국인의 일생의례』 책의 사례 안에서는 이러한 믿음과의 연결보다는, 전염병과의 연결이 더 두드러지게 나타나는 경향이 있다. (조선총독부 편, 앞의 책, 149쪽, 263쪽)

지하의 경우 주검을 독에 담아 묻는 경우와, 독을 사용하지 않고 거적이나 짚에 싸서 묻는 경우가 나타난다. 독을 사용하는 경우는 경기도와 충청북도를 제외한 모든 지역에서 보고 됐는데, 자료를 보면 전라남도(조사된 21지역 모든 곳)와 경상남도(조사된 21 지역 중 13 지역)에서 가장 많이 나타났다. 1969년 발간된 『한국민속종합조사 보고서 전라남도편』에서는 애기장과 독장에 대해 별도의 조사가 이뤄진 바 있다.

죽은 아이를 묻으며 지하에 독을 사용하거나, 지상에 돌을 쌓는 이유에 대한 상세한 해명은 나타나지 않는다. 장철수는 독장이 나타나게 되는 배경 맥락으로 ① 새로운 생명의 탄생에 대한 염원, ② 무속에 태자나 태주라고 하는 어린아이의 혼령으로 점을 치는 것과의 연관 가능성, ③ 살은 썩히고 뼈만 남은 이차자의 가능성 등을 언급(장철수 1995: 175~177)하였다. 그

73

려나 『한국인의 일생의례』 자료 내에서는 이를 확인할 수 없었다. 여기서 일관되게 강조되는 것은 ‘여시(여우)’로 대표되는 짐승의 침탈로부터 보호였다. 총 144개 조사 시군 중 71건에서 일관되게 보고되는 짐승의 침해에 대한 회피 수단으로 지하에 독을 사용하거나 지상에 돌을 두는 관습이 설명되고 있었다. 시신을 훼손하는 존재로써 여우를 상기하는 믿음과 두려움이 보편적으로 나타나는 것이다¹¹⁾.

III 진도의 애장과 다벌

2장에서 애장의 전국적인 양상을 살펴보았다면 이 장에서는 전라남도 진도군에서 나타나는 애장의 사례를 살펴보고자 한다. 이 장에서는 진도 사람들이 애장을 하는 것에 대해 어떤 의미를 부여하는지에 대해 집중하고자 한다. 우선 본격적인 내용으로 들어가기에 앞서, 진도군의 애장 방식에 대해 살펴보자. 2장에서는 애장을 분류하는 두 가지 기준을 제시한 바가 있다. 첫째, 연령에 따라 다른 장법을 택하는 양상이다. 진도의 애장에서는 미성년과 아이를 나누는 구분이 나타나며, 아이 중에서도 구분이 이뤄진다. 애장의 대상이 되는 아이는 초등학생이 되지 않은 아이였다. 초등학생이 되지 않은 아이는 죽으면 다벌을 했으며, 초등학생이 된 아이는 죽으면 공동지¹²⁾에 묻었다. 보통 초등학생이 되지 않은 아이의 경우 홍역과 천연두 같은 전염병이 돌 때 많이 죽었기 때문에 전염병이 돌고 나면 다벌이 많이 생겼다. 주민들은 특히 한국전쟁 후 인구가 급증하던 시기에 전염병이 돌면 마을에서 많은 아이들이 한꺼번에 죽었다.

둘째, 질병에 걸린 아이와 걸리지 않은 아이의 구분은 진도의 사례에서는 선명하게 드러나지 않는다. 연구자가 주로 인터뷰를 했던 칠전리 주민들의 경우에도 질병에 걸린 아이와 아닌 아이를 구분하지는 않았다. 일정한 나이가 되지 않은 아이들은 다벌을 했으며, 여기에서 전염병 여부가 특별한 기준은 아닌 것으로 보인다. 다만, 다른 지역에서 나타나는 수상장-매장의 이중구조는 진도에서도 있던 것으로 보인다. 진도문화 잡지에서 편집자 박주언은 이를 “오장 치장”으로 명명하였다. 그의 묘사에 따르면 아이의 죽음은 악귀가 붙어서 나타난 것이며, 아이의 주검을 오쟁이에 담아 나무에 매달면 날짐승이 아이의 주검을 쪼으며 악귀까지 쪼아 먹어 다른 아이들이 무사히 클 수 있게 된다는 믿음의 표현으로 기술하였다. 이러한 그는 이런 장법이 1940년대 이전 진도 전역에서 있었다고 보고한다. 현재 임회면 상만리에는 “옛날에 죽은 아기를 나무에 매달았던 곳”으로 기억되는 아장목(兒葬木)이 남아있다. 수상장 방식의 아장이 사라진 시기는 정확히 진술되지는 않지만 상만리의 주민들도 정확히 그 시기를 기억하지 못하고 있었다. 따라서 이 장에서는 1950년대 이후 진도군에서 주로 나타나는 다벌에 대한 부분에 초점을 맞춰서, 그것을 만드는 법과 다벌을 만드는 장소에 담긴 의미를 고찰하고자 한다.

다벌은 죽은 아이를 향아리에 넣고 산에 묻은 뒤에 그 위를 돌로 쌓는 매장법을 말한다. 먼

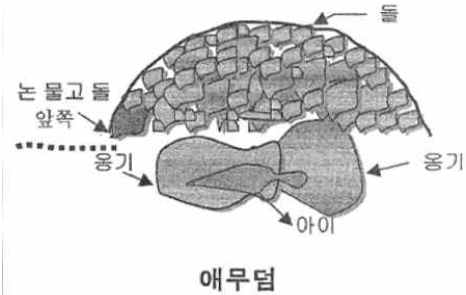
11) 아울러 독장에 대한 부분은 땃줄의 처리와 관련하여 조사가 이뤄져야 할 필요가 있다. 이와타는 일본의 영아의 주검 매장법과 태반 매장법에서 나타나는 장소의 일치(岩田重則 2006: 183)에 대해 지적하였다. 한국에서는 매장 장소보다는 태반 매장 형식에서 독을 사용하는 양상이 나타난다. 『한국인의 일생의례』에서 나타나는 태반 처리 유형은 ① 향아리에 넣어서 매장, ② 바닷물에 흘려가게 하기, ③ 태우기의 세 가지 방식으로 나타난다. 전라남도 구례군의 애장 사례에서는 작은 아이는 아장단지 하나에, 큰 아이는 두 개에 넣어 묻는다는 기록도 나타나는 것으로 볼 때, 태반의 향아리에 넣어 묻는 방식, 애장에서 독의 사용 사이에 어떤 연결이 있는지에 대해서는 추가적인 연구가 필요하다.

12) 공동묘지를 칠전리에서 부르는 말이다. 현재 진도군 소유지로, 일제강점기에 「묘지규칙」의 영향으로 설치된 것으로 보인다.

저 사라졌던 ‘오장치장’에 비해서 훨씬 늦게까지 남아있었으며, 1970년대 까지는 진도 전역에서 나타났던 것으로 보인다. 다음의 [사례 3-1]는 연구자가 조사했던 칠전리의 옆 마을인 침계리 주민이 애무덤, 즉 다멸을 만드는 방식에 대해 남긴 글이다.

[사례 3-1] 다멸 만드는 방식

어린이 시체를 웅기둥이에 넣고 또 한 개의 웅기로 합해서 땅에 묻었다. (중략) 그날의 일진을 보아 손이 가지 않는 곳 즉 음력 1~2일은 동쪽에 손이 가고 3~4일은 남쪽, 5~6일은 서쪽, 7~8일은 북쪽에 손이 가니 이 4곳 중 손이 가지 않는 쪽을 택하여 땅을 웅기둥이가 보이지 않도록 파서 묻은 다음 30~40개의 호박 크기의 돌을 주어다가 무덤을 만들었다.



아장 제일 앞쪽에는 논 물을 대는 곳의 돌 즉, 물고돌을 사용하는데 이유는 멧돼지나 여우의 침입을 막는 이치이다.

매장은 밤에만 만들었는데 호박돌 크기의 돌을 모으는데 달이 없는 어두운 밤에는 아주 곤란했다. (조영춘 2014: 125)

의신면 칠전리 주민들이 증언하는 다멸에 대한 네러티브는 다음과 같다. 과거 의료기술이 부족하고 약이 없던 시절, “마을에 홍역이나 천연두가 겨울에 돌면 한 마을에 40명 이상의 아이들이 죽”는 경우가 많았다. 인구가 1,000명이 넘는 큰 마을이었던 칠전리는 병이 한번 돌고 나면 죽는 아이들의 수도 많았다. 이렇게 죽은 아이들을 위해 마을 주변에 다멸을 만들었기에, 당시만 해도 “사방에 다멸이 짹짹 들어”왔다는 것이다. 칠전리 주민들은 다멸에 대해서는 잘 기억하고 있었지만, 수장장 방식에 대해서는 기억하지 못하고 있었다. 진도 내에서도 이런 장법의 소멸 시기가 차이가 있었던 것 같으며, 칠전리의 경우 이러한 방식이 빨리 잊혀진 것으로 보인다.

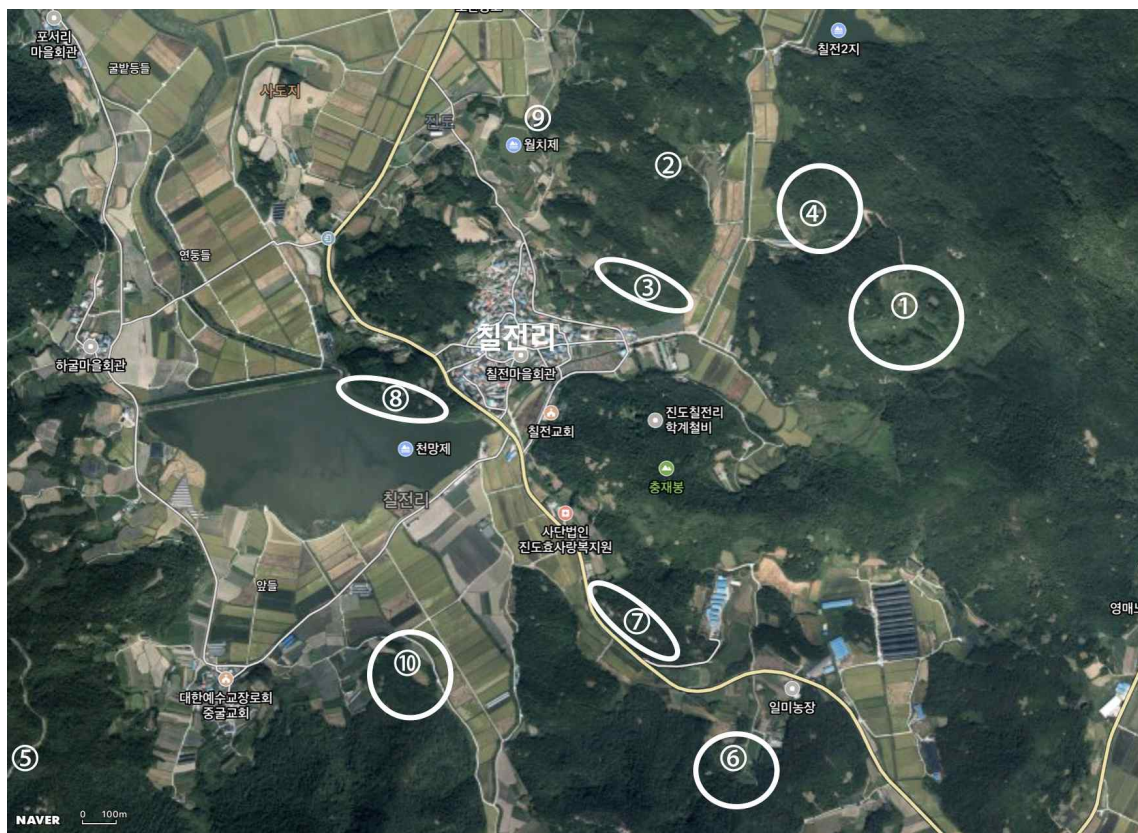
칠전리 주민들이 다멸을 만들었던 이유는 다음과 같다. 여우가 죽은 아이를 좋아해서 무덤을 파고 시체를 물고 가는데, 죽은 아이의 부모가 이를 보면 가슴이 아프고 괴로워 했기에 이를 막고자 한 것이다. 죽은 아이를 단단한 “독(웅기)”에 넣고 그 위에 무거운 돌을 얹으면 여우나 짐승이 이를 파먹지 못한다는 것이다. 여기서 주목할 것은 “물꼬독”으로 위 그림에서 “논 물고 돌”로 표기된 전면의 돌이다. 이는 논에서 물꼬를 막거나 트기 위해서 고여 났던 큰 돌이다. 이 돌은 짐승들이 무덤을 파헤치지 못하도록 막는 역할을 했다. 이는 진도에서 성인을 묻은 일반 무덤에서도 사용되던 것으로 보인다. 현재 매장 시에는 이를 쓰는 것을 보기는 어려우나, 이장 과정에서 진도의 옛 무덤을 허는 경우, 시신의 발치에 큰 돌이 놓여 있는 것을 어렵지 않게 볼 수 있다. 이것 역시 물꼬독을 사용한 것으로, 이를 시신 발치에 두면 뱀이나 두더지 같은 산짐승이 무덤 속의 망자를 해치지 못한다고 하는 믿음 때문에 두었던 것이다. 다멸을 만들 때 물꼬독을 돌무지 앞쪽에 사용하는 것 역시 이러한 믿음과 연관된다.

이처럼 칠전리 주변에는 다멸이 많았다. 그러나 다멸은 어디나 만들 수 있던 것은 아니었으며, 일부 지역에 몰려 있던 것으로 보인다. 주민들은 주로 <그림 3-1>의 원에 표기된 ①“천방” 주변이나 “천방폭포(天防瀑布)”로 가는 길, ③“도채비굴(道臺洞·倒釵洞)”, ④“갯골(笠洞)”,

⑥“문둥이골”, ⑦“진골[泥洞]” 모퉁이, ⑧“사분산(巳奔山)” 바깥 부분 등의 지역에 주로 다말을 만들었다. 마을에서 규정한 다말을 만드는 곳은 없었지만, 몇 가지 조건이 뒤엎히면서 이런 지역들에 주로 다말이 만들어진 것으로 보인다.

주민들이 밝힌 조건은 첫째, “마을 주변에서 보이지 않는” 장소이다. 위에 밝힌 지역들을 보면 모든 지역이 칠전리 안에서는 보이지 않는 곳에 다말을 만든 것을 알 수 있다. 이곳들은 칠전리에서 크게 멀지는 않은 곳이지만, 산의 경사와 사면에 따라 주민들이 거주하는 곳에서 다말이 바로 보이지 않도록 되어 있음을 알 수 있다. 둘째, 주변에 돌을 구하기 쉬운 곳이다. 다말을 만들기 위해서는 “호박 크기의 돌”이 많이 필요했다. 작지 않은 크기의 돌을 쌓아서 만들었기 때문에, 마을에서 바로 보이지 않는 곳 중에서도 돌이 많던 곳에 다말이 모이게 되는 조건이 되었다. 셋째, 다말은 주로 “음척하고(음산하고) 어덩한(어두운) 곳”에 만들었다. 이는 다음에 설명하게 될 이유와 관련되어 있다.

이런 조건이 만족되는 장소는 대부분 “도깨비(도깨비)가 나는” 장소와 겹쳤다. 다음의 <그림 4-1>에서 숫자로 표시된 곳은 칠전리 주변에서 연구자가 들었던 도깨비 이야기가 연관된 곳들을 표시한 것이다.



<그림 3-1> 칠전리 주변 도깨비 이야기가 있는 곳(숫자)과 다말을 하던 곳(원 표시) (네이버 지도, 숫자와 원 표시는 필자)

번호	장소 이름(족보/문 헌상 명칭)	관련된 유래 및 도깨비 이야기
	혼꼬시다리	칠전리에서 진도읍으로 올라가는 길목에 있는 다리. 과거 한국전쟁 때 이곳에서 많은 사람이 죽었다고 한다. 이곳을 지나가면 항상 떡이나 고기가 일부 사라진다고 전해지고, 이는 도깨비의 짓이라고 이야기 된다.
1	천방(天防)	④번 갓골의 길을 지나 올라오게 되는 곳으로, 높은 고도에 상대적으로 평평한 평지가 펼쳐진다. 이전에 땅이 모자라던 1970년대까지만 해도 밭으로 개간하여 사용하였다. 이곳은 도깨비불이 많이 나는 곳이기도 하다. 한 주민은 천방은 사람이 살 수 없는 곳이라 말하며, “도깨비 난게 못산다”고 그 이유를 들었다. 칠전리에서 2~3일 동안 실종되었던 사람이 발견되기도 했는데, 그는 천방 일대와 산지를 헤메고 다녔다. 그는 꿈속에서 다른 사람을 쫓아 놓고 다녔다고 하였다. 주민들은 그 사람이 도깨비에 홀렸다고 하였다.
2	공동지(共同地)	일제강점기 때 공동묘지로 지정되어, 해방 이후로는 선산이 없는 사람들이 사용하는 곳으로 굳어졌다. 6.25 당시 보도연맹 사건으로 14~15명이 이곳에서 처형되어 묻혔다. 이곳에서는 도깨비불이 날아다니는 것을 봤다는 이야기가 많았다.
3	도채비골[道 疊洞·倒釵洞]	주로 도깨비불을 본 이야기가 많았다. 다른 곳보다 도깨비불이 더 크게 있었다고 하며, 이곳으로 간 도깨비(불)은 더 커진다고도 하였다. 이곳에서 갓골까지 도깨비불이 오가기도 했다고 한다.
4	갓골[笠洞]	도깨비불이 잘 나는 곳 중에 하나
5	굴재[屈峙]	조선시대부터 해방이전까지 진도읍과 남도진을 잇는 주요 도로의 한 부분으로 이곳을 넘으면 임회면 삼막리로 이어진다. 이곳에서도 도깨비불이 잘 생겼고, 해코지를 피하기 위해 돌이나 솔가지를 쥐고 올라가 굴재 위의 돌무더기에 얹어두고 지나다녔다. 칠전리의 한 주민이 이곳을 넘어오는 길에 어떤 사람이 같이 가자고 청하여 길동무로 함께 넘어왔다. 칠전리로 가는 길에 냇가를 건너려고 그 주민이 발목을 걸으며 보니 함께 걸던 그 사람은 그냥 물 위를 걸어가고 있었다. 그가 집에 오니 아프기 시작하자 그 집에서는 도깨비에 홀렸다고 하여 당골을 불려 굿을 했다.
6	문둥이골/문 둥이고랑/문 둥이골창	해방 전후 “문둥이”, 즉 한센병 환자들이 이곳에 모여 천막을 치고 살았다. 이들은 모여서 주변에 동냥을 다니곤 했는데, 당시 이들이 사람을 잡아먹는다는 이야기(“문둥이가 사람 간을 세 개 먹으면 낫는다”)가 돌기도 하여 이들을 피했다. 동냥을 오면 이들이 무섭다고 밥을 많이 퍼주곤 했다는 주민도 있었다. 한국전쟁 때 진도에서 철수했던 경찰이 다시 돌아온 뒤에, 경찰이 이들을 죽였다고 했다. 혹자는 이들이 인민군에 협력했기 때문에 죽은 것이라 했고, 혹자는 억울한 누명으로 죽은 것이라 했다. 이 주변은 도깨비불이 잘 난다고 한다.
7	진 골[泥洞]	이쪽으로 넘어가는 길은 예전에 처녀를 묻었던 곳이 있었다는 말도

	모퉁이	있다. 도깨비가 많다고 하여 예로부터 무섭다고 피해다니는 골목이었다고 한다. 일제강점기 때 위안부로 잡혀가는 여자들을 가득 실은 트럭이 이쪽을 넘어다녔고, 그 원한이 서린 곳이라는 설명도 있었다. 이곳에서 주민들이 말하는 “도깨비가 난다”는 것은 일종의 환청으로 경험되기도 한다. 버스를 타고 이곳을 지날 때 우르릉 하며 산이 무너지는 소리가 들렸다는 것이다. 신기하게도 주변 사람들도 그런 소리를 함께 들었다며, 이를 “도깨비 났다”고 표현하였다.
8	사분산(巳奔山) 바깥쪽	마을에서 보이지 않는 산의 바깥쪽 사면으로, 여기서도 도깨비불이 많이 보였다고 한다.
9	월치제 전 마을 입구	일제강점기 때 이곳을 통해 칠전리로 이어지는 신작로가 생겼다. 어떤 마을 주민이 읍내에서 술을 먹고 이 길로 오면서 커다란 사람과 시비가 붙어 씨름을 하였다. 씨름에 이겨서 허리띠를 풀러 그놈을 가까운 나무에 묶어놨다. 다음날 그 자리에 가보니 큰 작대기가 묶여 있었다.
10	상꿀테	칠전리 주민들은 뱀굴[巴谷] 쪽에 상굴[上屈]이라는 마을이 있었다고 하였다. 사라진 이 마을의 가장자리로 좀 높은 둔덕 부분을 “상꿀테”라고 불렀다. 이곳 역시 도깨비불이 잘 나는 곳이다.

우선 마을로 통하는 주요 도로의 경우 도깨비 이야기가 있는 곳들이 있었다. 여기에 해당하는 것은 위 <그림 3-1>의 ⑤ 꿀재, ⑦ 진골 모퉁이, ⑨ 월치제 앞 마을 입구, 그림에 표기되지 않았지만, “흔꼬시다리”로 불리는 진도읍으로 이어지는 길목에 있는 다리이다. 이곳은 하나같이 마을 주변에서 인적이 드물고, 마을이 직접 보이지 않는 곳들이다. 그러나 주요 도로에서 도깨비 이야기가 있는 동시에 다말이 있는 곳은 ⑦ 진골 모퉁이만 해당 된다. 위 지도에서 보는 것처럼 대부분의 다말이 있는 곳은 마을 주변 주요 도로에서 어느 정도 떨어져 있거나 도로와 가까워도 길가에서 직접 보기 어려운 곳에 있다.

도깨비 이야기가 많은 다른 장소들은 대부분 다말이 많은 지역과 연관된다. 여기서 채록해본 도깨비 이야기는 매우 다양한 종류로 나타난다. 보통 주민들은 아장터에서 나오는 도깨비에 대한 이야기를 꺼렸으며, 물어봐도 대답 없이 웃으며 회피하는 경우가 많았다. 다만 ③ “도채비골(道臺洞/倒釵洞)¹³⁾”은 주민들에게 “도깨비가 잘 난다”고 회자되는 곳으로, “다른 곳의 도깨비보다 크나큰 도깨비”가 난다고 하였다. 마을 주민들은 “도채비골에서 상꿀테로 도깨비뿔이 오락가락”하더라는 이야기처럼 연구자에게는 특정한 사연을 말하기보다는 이곳에서 나타난 도깨비불 이야기를 주로 했다.

도깨비 신앙에 대해 정리한 김종대(2004)는 내륙지역과 해안지역의 도깨비 신앙에서 나타나는 차이를 구분하였다. 그는 해안지역의 도깨비는 ‘섬김의 대상’으로 여겨졌으며, 내륙지방의 도깨비는 ‘물리침의 대상’으로 여겨졌음(송기태 2011: 169)을 지적했다. 그는 내륙지방의 도깨비가 역신(疫神)이자 화재신(火災神)으로 해석되고 있음을 밝힌다. 농경이 주요 생업인 칠전리의 도깨비는 내륙지방의 도깨비처럼 물리쳐야 할 대상이었다. 따라서 도깨비에 홀린 경우 무

13) “도채비골”의 어원에 대해서도 주민들은 “도깨비가 많이 나와서” 도깨비골로 부른다고 하여 양자를 연관 짓는 경우도 있었다. 이와 달리 의신면지(2009: 452)에서는 도채비골의 “도채비”가 “근부(斤夫)”였다고 밝히기도 하여, 도깨비와 무관하게 보는 관점도 있었다. 이처럼 주민들의 의견이 다르기에 이 글에서 지명과의 관련성은 고려하지 않았다.

당을 불러 쫓으려 했다거나, 마을의 여성들이 몰려다니며 도깨비굿¹⁴⁾을 했다는 이야기가 칠전리에도 전해지고 있었다. 다만 칠전리에 전해지는 도깨비 이야기에서는 화재신으로서의 면모는 거의 드러나지 않았다. 도깨비굿은 역신을 물리치기 위한 것이며, 일상의 이야기에서 도깨비는 사람을 홀리는 대상으로 귀신과 혼용¹⁵⁾되고 있었다.

칠전리 주민들은 다말이 많은 곳에는 도깨비가 나오고, “애기 울음소리가 난다”고 하여 잘 다가가지 않았다. [사례3-2]는 다말을 어디에 만드는데에 대한 칠전리 주민의 설명이다. 이를 통해 다말이 많은 곳과 도깨비 이야기가 뒤얹힌 이유를 살펴볼 수 있다.

[사례3-2] 다말 만드는 장소의 특징

“골창골창(골짜기 사이사이) 으누치지(어두침침) 하니 그, 사람 이르게(이렇게) 들으가 큰 그거 무선데(무서운 곳)... 그런 정도 들어가는데다가 했어. 어째서 그랬냐 하면 이전에 곤란한 사람이 애기가 죽으면 보고 싶고 인자 뵈하고 하면 땡긴다고(다닌다고) 그때 그런데 으구친데(어두운데), 무서운 그런 골창(골짜기)에다, 돌팍(돌) 있는데. (중략) 음침하니(음침하니) 가기가 성가신 데다(어려운 곳에) 애기를 묻었어. 못 찾아가게. 그런데는 돌팍이 많이 있는데여. (중략) 애기들을 많이 갖다가 낚도 그라든 애기들 울음도 많이 나고 그란께... 그라고 했은께. 잘 안가고 그랬어. 무서우니까. 여러이나 이렇게나 같까. 혼자 그런 데는 음침하니 무선께 안가.” (김안무, 70대)

다말을 만든 장소와 도깨비 이야기가 얹히는 것은 애초부터 다말을 “음침하”고(음침하고) “가기가 성가신(어려운)” 곳에 만들기 때문이다. 즉, 부모가 죽은 아이를 그리워하기 때문에, 도깨비 이야기가 있는 곳처럼 혼자서는 무서워서 찾아가갈 수 없는 곳에 아이를 묻어 부모가 죽은 자식을 찾지 못하도록 한 것이다. 또한 다말을 만드는 과정에는 돌이 많이 필요하므로, 경사가 심하면서 돌이 많은 곳에 다말을 만든다. 이런 맥락에서 다말을 만드는 곳과 음침하고 어두운 곳, 그리고 도깨비 이야기가 겹친다.

이처럼 다말이 많은 곳은 그 장소가 도깨비가 나오는 어둡고 무서운 장소이며, 동시에 어린 아이가 죽어서 묻힌 곳이라는 사실이 더해지며 더욱 두려운 장소가 된다. 따라서 이곳에 놀러간 아이들도 그곳에서 나온 뼈를 보고 도망가거나, 도깨비불이 날아다니는 모습에 사람들이 다가가기를 두려워하는 무서운 장소로 여겨지는 것이다. 결국, 이러한 복합은 조상이 될 수 없는 죽음을 밀어내는 방식을 보여준다. 특히, 다말을 통해 본 애장의 요소는 죽은 아이와 그 부모를 분리시키고, 죽은 아이의 존재를 지우는 것에 그 핵심이 있다. 죽은 아이를 찾지 못하도록 부모가 혼자서는 찾아가갈 수 없는 외지고 무서운 장소에 아이를 묻는 것이다. 짐승이 아

14) 칠전리에서 도깨비굿은 “호열자(콜레라)” 같은 돌림병을 예방하는 방법으로 인식되었다. 도깨비굿은 정월 대보름에 하던 진도 세시풍속의 하나로, 밤에 여자들만 모여 속옷으로 깃발을 만들어 들고 다녔다. 동네 여자들이 모두 나와, 팽과리와 장구를 아무렇게나 “도깨비처럼” 치고 다니며, 집집마다 들러 춤을 추었다고 한다. 도깨비굿을 하며 집집마다 들리면, 방문 받은 집에서는 이들에게 쌀과 돈을 주었다. 주민마다 언제 사라졌는지에 대한 증언은 다른데, 대략 1970년대를 전후하여 사라진 것으로 보인다.

15) 칠전리에서 사용되는 “도깨비”라는 용어는 상당히 다양한 범주를 포괄하고 있었다. 하지만 그 양상은 연령대에 따른 차이를 보여준다. 마을의 70대 이상 노년층에게 도깨비의 범위는 상당히 넓었으며, 사람을 홀리는 모든 존재에 대한 이야기를 “도깨비 이야기”로 인식하였다. 상대적으로 50대 이하에서는 이를 귀신 이야기와 분리하여 이해하는 양상을 보인다. 이들에게는 씌름하는 대상, 술 먹고 무언가를 떨어트리고 오는 현상, 도깨비불에 대한 것만을 도깨비와 연관 지었으며, 여기서 벗어나는 사람을 홀리는 대상은 귀신으로 인식하여 양자를 구분하였다.

이의 시신을 훼손하지 못하도록 막는 것 역시 부모의 망각을 위한 장치이기도 했다. 짐승이 아이의 주검을 훼손하고 그것이 밖으로 드러난다면, 이를 보고 들어야 하는 부모와 친척의 입장에서 아이의 죽음을 잊지 못하고 그 괴로운 기억을 계속해서 상기해야 하는 것이다. 아이의 시신을 훼손하지 못하게 철저히 막는 다벌의 방식은 바로 이러한 관념과도 뒤얽혀 있는 것이다.

IV 애장 방식의 소멸

애장의 두 가지 대표적인 방식으로 제기된 수상장과 매장의 방식은 현재 진도에서 사라져 더는 찾아볼 수 없게 되었다. 이 장에서는 애장의 소멸 과정을 좀 더 역사적으로 살펴보고자 한다. 애장의 두 가지 방식으로 제기된 수상장과 매장은 각각 일제강점기 초기와 1970~80년대에 소멸하게 된다. 수상장의 소멸은 일제강점기에 시행된 「묘지규칙」(1912)의 여파로 보인다. 정일영은 일제가 「묘지규칙」의 시행에 있어서 두 가지 의도를 갖고 있었음을 지적한다. 하나는 위생의 논리이며, 다른 하나는 폐습과 야만의 치료이다. 특히 위생의 논리에 있어서 조선 총독부는 시체를 제대로 처리하지 않는 경우와 시체를 옮기는 개장에 민감하게 반응(정일영 2014)한다. 초분이나 수상장의 방식은 비위생적이며, 병을 옮길 수 있는 위험한 것으로 여겨져 일제가 적극적으로 이를 금지했던 것이다.

이러한 배경은 『한국인의 일생의례』에 나타나는 진술에서도 반복적으로 확인된다. 여기서 수상장에 대한 부분은 본인들이 직접 겪은 일이 아니라 1~2세대 이전에 있었던 과거의 일에 대한 회상인 경우가 많았다.

[사례 4-1] 『한국인의 일생의례』(충청남도편), 공주시, 어린아이의 죽음 (140)

현재 80대 노인들의 윗세대 어른들은 어린아이가 죽으면 그 시체를 나뭇가지 위에 걸쳐 두었다고 한다. 시신을 거적으로 싸서 나뭇가지 사이에 올려 두면 산짐승들의 해를 막을 수 있기 때문에 이처럼 장사를 지냈던 것이다. (중략) 80대 노인들이 어려서 들었던 장례 풍습이었기에 정확한 명칭은 전하지 않는다.

위 사례처럼 실제로 연구자가 집중적으로 살핀 진도지역에서도 이는 늦어도 1950년대 경에는 완전히 사라진 장법으로 여겨지고 있었다. 또한 연구자가 현지조사를 진행한 칠전리에서는 이에 대한 이야기가 나타나지 않는 것으로 볼 때, 일제강점기 초창기에 대부분 사라진 것으로 보인다. 그 구체적 시기는 확정할 수는 없으나 대략 일제의 「묘지규칙」이 제정된 1912년 이후로 보인다. 이 규칙 10조 1항은 “시체 또는 유골은 묘지 이외에 매장 또는 개장할 수 없다”고 규정하여, 지상에 시신을 두는 모든 장법을 금지하고 있다. 또한 24조를 통해 이를 위반한 자는 “구류 또는 과료에 처한다”고 규정하였다. 1919년 개정된 「묘지규칙」은 23조를 통해 “사체 또는 사체를 넣는 관곽을 산림·원야 기타 장소에 방치한자”에 대해 “3월 이하의 징역 또는 100원 이하의 벌금”을 물도록 하였다.

이와 관련하여 이마무라 도모는 “(두창으로) 사망하면 야외에 선반같은 것을 만들어 여기에 시체를 얹고 짚을 덮거나 또는 나무 돌담 등에 매달았다.”면서, “요즘 경찰의 단속 때문에 이러한 폐해의 흔적이 끊어졌지만 4, 5년 전까지만 해도 시골에서는 사람의 눈을 피해 몰래 행하는 자가 있었다.”고 밝힌다¹⁶⁾. 조선총독부에서 발간한 『조선위생풍습록』 역시 “두창으로 인하여 사망했을 때는 숲에 풍장風葬하는 풍습도 있었으나 근래에는 단속이 강화되어 겨우 근절

되었다.”거나, “현재 묘지제도의 시행과 더불어 이 폐습은 점차 사라져”간다고 기록하였다. 이러한 단속은 “시체 유기”의 죄목으로 단속되었던 것으로 보이는데, 무라야마가 『조선의 귀신』에서 든 경성일보의 사례¹⁷⁾는 이를 잘 보여준다.

이처럼 수상장의 방식이 소멸하면서, 진도에서는 이와 공존하던 다말이 전염병의 여부와 상관없이 죽은 아이를 처리하는 주된 방법으로 정착된 것으로 보인다. 하지만 이 역시 1970년대 이후 칠전리 주변에서는 점차 사라져가는 방식이 된다. 칠전리 주민들은 다말을 만들던 것이 1970년대를 지나면서 점차 보기 어려워졌다고 기억했다. 이에 대한 요인은 크게 두 가지가 제시된다. 우선 의료 상황의 개선이다.

칠전리 주민인 박기호(70대)는 독다말이 일제강점기 때부터 1970년대까지 계속 있었다고 했다. 홍역이나 천연두가 겨울에 돌면 칠전리에서도 40명 가까운 아이들이 한 번에 죽었다는 것이다. 그럴 경우 마을에서 먼 산에 독에 아이를 담아 묻었다. 그러나 70년대가 되면서 우두와 항생제를 쓰며 죽는 아이들의 수도 줄었고, 독다말 역시 줄어든 것이 아니겠냐고 추측했다. 이처럼 의료상황이 개선되고, 아이들의 영양상태가 개선되면서, 1950년대에 비해 아이들의 사망 자체가 적어지는 양상이 나타났던 것으로 보인다.

1970년대 들어서 영아 사망률이 낮아지는 것과 함께, 독다말을 만드는 자체도 곤란한 일로 점차 회피되는 경향이 나타난다. 이는 임희면 상만리의 한 주민과 나눈 대화에서 엿볼 수 있었다. 그는 다말이 없어진 것은 1960년대 이후로 보고 있었다. 특별한 계기가 있었던 것은 아니라고 하였다. 다만, 다말을 만드는 과정에서 시간이 오래 걸렸기 때문에 이를 보다 간소화하는 과정이 있었다고 지적하였다. 즉 아이가 죽으면 다말을 쌓지 않고, 그냥 땅을 파고 몰래 묻는 방식으로 변했다고 했다. 이러한 변화 과정에서 자연스럽게 다말이 없어졌다 하였다.

즉, 아이들을 독에 넣고 돌을 그 위에 쌓아주던 행위가 번거롭다고 인식되고, 그보다는 단순히 땅을 파서 묻는 방식으로 변화했다는 것이다. 이 지점에서 다말을 만들었던 이들의 증언에서처럼 혹시 나올지 모르는 악귀를 놀려야 한다거나 여시가 파먹을 수도 있다는 걱정은 사라진다. 오히려 다말을 만드는 방식이 번잡하게 여겨졌고, 아이의 시신을 매장하여 이를 빨리 넘기고자 했던 것이다.

이와 함께 애장의 감소 요인에는 마을 주변에 아이 자체가 감소하는 인구구조의 변화도 함께 존재한다. 1970년대 이후 나타난 인구 이동의 핵심은 청장년층의 유출이다. 이는 마을의 청장년층은 물론 그들의 자식들도 칠전리에 없음을 말한다. 현재 칠전리에서 어린아이들은 손에 꼽을 만큼 적다. 매년 40~50명의 졸업생을 배출하던 칠전국민학교는 1990년대 초반 10명이 안 되는 졸업자를 배출하며 폐교되는 것 역시 이를 보여준다. 즉, 마을의 아이 자체도 줄고, 그 아이들의 영아사망률 자체도 감소하면서 마을 주변에 다말을 만들어야 할 필요도 사라졌다는 것이다.

이러한 이촌향도가 극심했던 1980년대를 전후로 사라진 애장을 대신해 다른 장법이 등장한다. 그것은 화장이었다.

16) 이마무라 도모 저, 앞의 책, 363쪽.

17) “1912년 6월 30일 경북 상주군 내동면 성도리 양반 이창식의 아들 이극규에게 세 살 먹은 아들이 있었는데 그 아들이 백일해에 걸려 죽어서 천마(天魔)의 희생으로 보고 그 시신을 강변의 고목에다 묶어 매달아 놓은 것을 상주 헌병분견소에서 발견되어 시체 유기로 추적된 경우” 『경성일보』 1912.7.11. (무라야마 지준, 앞의 책, 306에서 재인용); “지난달 27일 평안남도 안주군 안주면 북부동 공동 묘지 내 밤 나무에 죽은 지 약 20시간이 지난 6세 가량의 남자 아이의 시체가 거적에 싸여 있는 것이 발견되었다. 그것은 홍역으로 죽은 아이였는데 이 시체를 풍장하면 이 병에 걸려 있는 다른 사람들이 낫는다는 미신의 결과일 것이다.” 『경성일보』 1924.5.11. (위의 책 306에서 재인용)

[사례4-4] 다벌에서 화장으로

“요즘 젊은 사람들 예를 들어서 50 미만이나 장가 못가거나 시집 못가거나 해서 죽으면 다 화장해 불잖아. 그래갖고 뭐 납골당에 모시겠냐 어찌겠냐. 대부분 납골당에 모시지 않고 뿌려 부려. 바다에다가. 그 녹진 다루(진도대교) 아니면 저 어디다가. 정 모하면 저 부모 있는 그런데다 이렇게 산 속에다 뿌린다드냐. 뿌리거나 이렇게. 그 보든 그 근처에다 뿌리거나 나무 밑에 그런데다 뭇 한다가더라고(뿌린다 하더라고).” (박원준, 40대)

이는 애장에서 나타난 변화의 단면을 보여준다. 우선 타지에서 생활하던 칠전리 출신 주민들의 아이들은 어려서 죽으면 칠전리 주변으로 돌아오지 못했다. 조상이 될 수 있는 이들이 타지에서 죽어도 칠전리 주변 선산에 묻힐 수 있는 것과 달리, 타지에서 죽은 아이들은 그곳 주변에서 화장되고 어딘가에 뿌려졌다. 이는 타지에 나간 젊은이들 역시 마찬가지였다. 이런 상황에서 1980년대 이후에 나타난 변화는 마을 안에서 죽은 고령의 미혼자들조차도 마을 주변에 묻힐 수 없고, 화장하여 산골되는 방식으로 전환되었음을 보여준다.

이러한 변화는 비정상적 죽음을 정상적 죽음으로 전환하는 의례가 이전처럼 중시되지 않는 현실과도 맞물린다. 한때 칠전리를 담당하던 단골은 이미 사라진지 오래다. 칠전리가 포함되었던 단골판¹⁸⁾ 역시 지금은 사라졌다. 진도 상례에서 필수적인 부분으로 여겨지던 찢김굿 역시 유력자의 죽음이 아닌 대부분의 장례식에서 찾아보기 어렵게 되었다. 의례를 찾는 사람도, 의례 집전자도 사라지는 현실에서 정상적 죽음으로 전환되지 못하는 비정상적 죽음은 늘어가는 것이다.

이처럼 현재 칠전리에는 미성년이나 미혼자의 시신은 더 이상 마을 주변으로 오지 않는다. 칠전리 주민들은 성년이 되었어도 미혼자로 죽으면 다른 마을의 미혼으로 죽은 사람과 혼례를 올리고 함께 묻었다는 과거의 이야기를 자주 이야기했다. 그러나 최근 마을에서 이뤄진 영혼 결혼식은 확인할 수 없었고, 이는 80년대 이전 상황을 회상할 때에나 나오는 이야기가 됐다. 죽은 이의 연령이 젊을수록 “꼬실러서(화장하여) 뺨딱(뺨)은 낙혀불어(뿌려버리)” 마을 주변으로 돌아오지 않게 되었다.

V 결론

우리는 죽음을 구분하고 죽음에 따라 다른 장법을 적용하여 망자를 보냈다. 1980년대 이전 애장을 통한 장례의 방식은 조상이 될 수 없는 존재인 아이를 기억하지 말고 잊도록 하는 것에 그 초점이 있었다. 어린아이의 죽음은 사회적으로 터부시되고 언급되지 않으며, 애초에 어린아이는 사회 안에 아직은 그 자리가 분명하지 않은 이방인(stranger)이기에 그 자리가 사라져도 표시되지 않는 것이다. 조상의 장소인 선산은 기억의 장소이자 집단기억이 생성되는 장소지만, 애장터는 망각의 장소이자 결락의 장소가 된다. 이런 관점에서 본다면 촌락 사회는 한편에서 조상이 될 수 있는 이를 함께 묻고 함께 제사지내면서, 다른 한편에서 조상이 될 수 없는 존재를 지우며 동족집단이라는 공동체를 만들어갔다.

그러나 죽은 아이의 사회적 위치는 지워지지만 그 흔적을 남긴다. 애장터는 사라지지 않고

18) 진도에서 단골(무당)은 한 마을만을 담당하는 것이 아니라 일정한 권역을 갖고 있었다. 이를 단골판이라 한다. 단골판을 가진 단골은 매년 자신이 담당하는 마을을 돌면서 수곡을 했다.

사람들의 곁에 있으며, 부모의 기억 속에 새겨진 죽은 아이의 흔적은 사라지지 않는다. 아이의 귀신은 그곳을 떠돌기에 애장터는 항상 애기울음소리와 도깨비불로 지나가는 사람들의 주변을 맴돌았다. 물론 죽은 아이의 존재는 조상이 될 수 없기에 유교적 제사라는 틀 위에서는 등장할 수 없었다. 대신 이들은 무당의 굿 안에서 조상이라는 이름으로 다시금 불러 나왔다. 물론 이들은 무당의 굿이 끝나면 다시 사라지는, 조상이긴 하지만 결코 조상이 될 수 없는 마치 유령과도 같은 존재로 남았다. 금기시된 원손은 가려져 있을 뿐이기에 그 흔적은 유령처럼 때때로 다시 나타나는 것이다. 죽은 아이가 임돈희(1988)이 표현을 빌리자면 “덕을 베푸는 긍정적인 조상”이 될 수 없으며, 항상 “벌을 내리는 부정적인 조상”의 모습으로 밖에는 존재할 수 없는 것은 바로 이러한 유령과도 같고 경계적인 성격 때문인지도 모른다.

에르츠(Hertz 1960)는 우리가 갖고 있는 이원적 구분이라는 특징을 제시하는 것에서 그치지 않았다. 이러한 이원성은 인간의 몸 자체에 깃들여진 것이 아니며, 유인원들이 양손잡이라는 점은 이러한 이원성이 생리적인 것이 아닌, 사회적인 것임을 보여준다. 사회적으로 오른손의 우위는 의무적이면서 강압적으로 부과되는 동시에, 왼손은 억제되고 금지되어 왔다. 그러나 결국 오른손과 왼손은 한 사람의 두 측면이다. 허츠는 양손 모두가 오른손이 되는 “인간성의 꿈(dream of humanity)”를 상상했다. 죽음의 영역에서 살핀다면, 이는 모두에 대한 환대처럼, 모두가 환송받을 수 있는 꿈이 이뤄질 수 있는 이상향¹⁹⁾에 대한 것인지도 모른다.

현재 나타나는 변화는 그러한 가능성을 보여주는 것 같다. 1970년대 말엽이 되면서 상기했던 애기장 방식은 진도에서 완전히 사라졌다. 이후, 아이들의 죽음은 화장을 통해 남은 재를 산과 들에 뿌리는 방식으로 이뤄졌다. 물론 이런 방식에서 아이의 존재는 여전히 지워진다. 반면 2000년 이후 도시 주변 납골당의 급격한 증가는 어린아이의 존재를 지우지 않고 새로운 장소에 아이를 두도록 바꾸기 시작했다. 유골 안치에 일정한 연한이 있다곤 하지만, 죽은 아이의 존재는 바로 사라지지 않고, 가족의 기억만이 아닌, 납골당이라는 실재하는 공간 속에 죽은 아이의 자리가 보장되는 것이다. 물론, 이 아이는 여전히 전통적 의미에서 조상으로 수용되진 못한다. 여전히 죽은 아이는 문중의 선산으로 들어가지는 못하는 것이다. 그러나 어린아이의 죽음은 지워야하는 망각의 대상에서 벗어나 실재하는 공간 안으로 이미 들어왔다. 이런 면에서 아이의 죽음은 모든 인간이 출생하면서 누려야 할 최소한의 환송²⁰⁾을 받을 수 있는 죽음으로 전환되고 있다고 볼 수 있다.

그러나 진도 안에서 아이의 죽음을 이해하고자 한, 가까운 과거에 대한 완결적인 연구를 진행하고자 한 이 연구는 미완에서 그칠 수밖에 없다. 이촌향도라는 과정에서 인구가 10만이 넘었던 진도는 현재 3만 명 전후로 축소되었다. 한때 1400명의 인구가 살았던 칠전리도 지금은 250명을 가까스로 채우고 있는 정도로 인구가 줄었다. 이는 단순히 인구의 감소를 넘어, 인구 구성에서도 변화를 보여준다. 대부분의 40대 미만의 젊은 인구가 마을에서 사라지고 노년들이 대부분을 차지하는 촌락 마을은 애장의 측면에서 본다면, 가까운 과거에 사라진 장법의 맥락만을 담고 있다. 반대로 도시는 급격히 증가한 젊은 인구들을 중심으로 애장의 새로운 측면들이 부상하고 정착되는 지점이기도 하다. 이는 애장의 변화를 진도 지역 내에서 역사적으로 이해하고자 했던 이 연구의 마지막이 애장의 변화가 아닌 소멸로 끝날 수밖에 없는 한계로 이어

19) 권현익(2008)은 베트남에서 아군과 적군이라는 이분법을 넘어서, 그들을 조상으로 통합시키는 베트남 사람들의 실천에 주목한 바 있다. 이러한 변화와 실천은 베트남 내에서 전쟁에 대한 극복을 보여주는 한 측면이다.

20) 이와 관련된 내용은 해당 권리에 대해 “죽음권”으로 표현 한 다음의 논문을 참고하라. 강정원·이도정, 「무연고묘와 죽음권: 서울과 화성, 평택, 진도의 사례를 중심으로」, 『서울민속학』 4, 2017, 7~51쪽.

진다.

그럼에도 가까운 과거의 죽음을 살펴보는 것은 현재 나타나는 죽음에 대한 관념과 실천의 변화가 조상을 만들어내는 상장례의 변화에 한정되지 않음을 보여준다. 애장 역시 100년이라는 기간 동안 결코 정적이지 않고 역동적으로 끊임없이 변해오고 있었다. 동시에 현재 도시 주변에서 나타나는 아이의 죽음을 이해하고 수용하는 방식은 이러한 촌락에서 나타나는 애장의 변화와 소멸을 이해한 위에 함께 논의되어야 현재를 보다 폭넓게 이해할 수 있는 기반이 생길 것이다.

■ 참고문헌

- 강정원·이도정, 「무연고묘와 죽음권: 서울과 화성, 평택, 진도의 사례를 중심으로」, 『서울민속학』 4, 2017, 7~51쪽.
- 김시덕, 2005, “현대 도시공간의 상장례 문화,” 『한국민속학』 41: 51~94.
- 2007a, “도시 장례식장에서 지속되는 상례의 문화적 전통”, 실천민속학연구 제9호, pp.107-135.
- 2007b, “특집 : 현대 한국인의 일생의례: 현대 한국 상례문화의 변화”, 한국문화인류학 Vol.40(2), p.321
- 김현경, 2015, 『사람, 장소, 환대』, 서울: 문학과 지성사.
- 김종대, 2004, 『도깨비를 둘러싼 민간신앙과 설화』, 서울: 인디북.
- 송기태, 2011, “도깨비신앙의 양가성과 의례의 상대성 고찰,” 『남도민속연구』 22: 169~194.
- 송현동, 2003, “현대 한국 장례의 변화와 그 사회적 의미”, 종교연구 32집, pp.289-314
- 2004, “의례와 사회변화 - 장례식장을 중심으로”, 종교연구 35집, pp.313-338
- 2006, “현대 한국의 장례의식에 나타난 죽음관,” 『종교연구』 43: 139~166.
- 임돈희, 1988, “한국조상의 두 얼굴: 조상덕과 조상탄”, 『한국문화인류학』(21): 133~171.
- 장철수, 1995, 『옛무덤의 사회사』, 서울: 웅진.
- 정일영, 2014 “1910년대 묘지 통제에 담긴 일제 식민지배의 논리,” 『한국민족운동사연구』 80: 75~120.
- 최길성, 1986, 『한국인의 조상숭배』, 서울: 예전사.
- Bloch, Maurice and Perry, Jonathan, 1982, *Death and the regeneration of life*, New York: Cambridge University Press.
- Hertz, Robert(Tr. Rodney and Claudia Needham), 1960[1909], *Death and the Right Hand*, Illinois : The Free Press.
- Kwon, Heonik, 2008, “The ghosts of war and the spirit of cosmopolitanism”, *History of Religions* 48(1): 22~42.
- Malinowski, Bronislaw, 1954, *Magic, Science and Religion*, New York: Doubleday Anchor Books.

岩田重則, 2006, 『「お墓」の誕生 : 死者祭祀の民俗誌』, 東京: 岩波新書 (조규현 역, 2009, 『일본 장례문화의 탄생』, 서울: 小花).

村山智順, 1940, 『朝鮮の風水』, 京城(서울): 朝鮮總督府 (최길성 역, 1990, 『조선의 풍수』, 서울: 민음사).

<참고자료>

국립 문화재 연구소, 2009, 한국인의 일생의례 충청남도편.

국립 문화재 연구소, 2009, 한국인의 일생의례 전라북도편.

국립 문화재 연구소, 2010, 한국인의 일생의례 경상북도편.

국립 문화재 연구소, 2010, 한국인의 일생의례 경상남도편.

국립 문화재 연구소, 2010, 한국인의 일생의례 전라남도편.

국립 문화재 연구소, 2010, 한국인의 일생의례 강원도편.

국립 문화재 연구소, 2010, 한국인의 일생의례 제주도편.

국립 문화재 연구소, 2011, 한국인의 일생의례 충청북도편.

국립 문화재 연구소, 2011, 한국인의 일생의례 경기도편.

국립 민속 박물관, 2003, 한국의 초분.

문화공보부, 1969, 한국민속종합조사보고서 전라남도편.

조영춘, 2014, 『내고향 변천사』.

의신면지 편집위원회, 2009, 『의신면지』.

<참고 법령>

묘지·화장장·매장및화장취제규칙 (1912).

‘20세기 전라남도 진도(珍島)에서 나타나는 애장[兒葬]의 변화와 소멸’ 논평문

홍태한(전북대학교 무형유산정보연구소)

자세한 현장 조사와 다양한 문헌 조사를 바탕으로 귀한 성과물을 내었다고 생각합니다. 죽음 중에서 참으로 슬픈 애장을 다룬 이 성과는 그동안 깊이있게 살펴진 적이 없어 이번 성과물은 의미가 크다고 생각합니다. 충북 단양이 고향인 논평자도 애장터를 지나던 기억이 새롭습니다. 마을에서 한참 떨어진, 산기슭에 있던 애장터는 낮에도 잘 가려 하지 않았고, 바람이 불면 ‘엄마 엄마’ 부르는 소리가 들린다고, 또는 들었다고 하는 여러 경험자가 주위에 있어 두려운 공간으로 기억됩니다. 곳집이라 불리던 상여를 보관하던 곳과도 가까운 곳에 있었는데, 하지만 막상 그 곳에 다녀온 기억은 없습니다. 아이들을 가까이 가지 않게 하려 마을분들이 의도적으로 애썼던 기억도 있습니다. 이도정 선생님의 글을 통해 잊었던 기억을 문득 떠올리면서, 아이의 죽음이 공동체에 어떤 의미를 주었고, 어떻게 그것을 넘어섰을까 하는 생각도 해봅니다. 전체적으로 이견이 없고 몇 가지 의견과 의문을 제시합니다.

1. ‘아이’로서의 죽음-즉 죽은 아이가 가지고 있는 어린 나이에 주목하는 죽음과, 일반적인 죽음의 하나로 아이의 죽음-즉 질병이 돌아 여럿이 죽을 때 발생하는 아이의 죽음을 구분할 필요가 있어 보입니다.

전염병이 돌아 한 가족이 다 죽었을 때, 어른과 아이의 시신 처리를 구별하지 않고 한꺼번에 처리하는 내용의 여러 편의 설화가 있습니다. 이 경우에는 어른과 아이의 죽음을 구별하지 않고 있습니다. 즉 아이에 초점을 맞추는 경우, 아이이지만 다른 사람에게 영향을 줄 것까지 고려하는 경우, 어른과 아이가 함께 죽었을 경우 등을 함께 살펴보는 것이 어떨까 합니다.

2. 수상장과 초분의 관련성에 대해서 살피면 좋겠습니다. 진도에서는 초분으로 모신 다음 날을 잡아 다시 매장하는 이중장제가 열렸습니다. 그래서 초분이장국이 열리기도 했습니다(나경수 외, 『호남의 초분이장국』, 민속원, 2008). 충북 단양에서도 초빈을 모신 다음 장례식이 끝난 후 이를 다시 꺼내 무덤으로 옮기기도 했습니다. 수상장은 이와 같으면서 다릅니다. 이중장제와 수상장의 차별성에 대한 논의가 발표문에 있지만 구체적으로 초분과 연결하여 다루면 좋겠습니다.

3. ‘비정상적 죽음을 정상적 죽음으로 전환하는 의례가 이전처럼 중시되지 않는 현실과도 맞물린다.’고 했습니다. 타당합니다. 하지만 애장은 더 이상 찾기 어렵지만, 혼인식 이전에 죽은 비정상적 죽음을 애도하는 의미로 사혼국은 지금도 많이 열립니다. 의례는 사라질 수 있지만 관념은 사라지지 않습니다. 어린 아이로 죽었거나, 성년이 되었지만 혼인을 못하고 죽었거나 부모 입장에서는 모두 비정상적인 자식의 죽음이기 때문입니다. 영아 사망률의 감소가 아마도 가장 중요한 원인이라고 생각합니다. 하지만 혼인 전 죽은 자식을 천도하는 혼사국은 애장은 아니지만 둘 다 공통된 관념이 있을 것이고 그것은 의례의 변화와 무관하게 이어지고 있다고 생각합니다.

4. 한국 무속에 존재하는 사아령에 대한 인식도 새로운 의미를 보입니다. 무속인들 사이에 어려서 죽은 아이를 화장해 보낸 후 그 아이에 대한 그리움이 깊어져 그 아이가 신령으로, 동자로 들어와 영험함을 돋우어 주기도 합니다. <동자거리>가 급격하게 확산되고 있기도 합니다. 애장이라는 장례의례는 사라졌지만 다른 차원에서 아이와 연결된 관념은 이어지고 있습니다. 애장을 통해 아이가 어떻게 되었을까, 또는 아이의 죽음을 바라보고 극복하는 당대 사람들의 인식은 어떠했을까 까지 함께 구체적으로 다루어준다면 더 좋겠습니다.

5. 애장을 바라보는 가족이나 마을 주민들의 생각에 대해서도 살폈으면 합니다. 발표자의 글에 애장의 다양한 양상, 변화, 소멸 등은 잘 나타나 있지만 애장에 대한 사람들의 구체적인 생각이 보완되면 좋겠습니다. 장례 풍속 또한 당대 사람들의 의식과 사회망과 긴밀한 관련이 있을 것이기 때문입니다.

점복 의뢰자의 점복 동기의 역사적 전개와 믿음의 연속성

이인경 (서울대 인류학과 석사과정)

목차

1. 연구주제에 대한 문제제기
2. 연구방법 및 연구대상
3. 사주명리학과 사주팔자 점의 역사적 전개
4. 동기의 변화 양상과 믿음의 연속성
5. 결론 및 한계
6. 참고문헌

1. 연구주제에 대한 문제제기

점을 치는 행위는 범문화적으로 시공간을 초월해 존재해왔다. 점의 역사에 관한 문헌들, 영화나 소설 등을 비롯한 각종 매체들이 이 사실을 증명한다. 한국 사회 또한 점을 치는 ‘문화’와 무관하지 않으며 오히려 곳곳에서 ‘점복’과 마주칠 수 있다. 각종 신문이나 잡지의 귀퉁이에, 가끔은 한 면씩 차지하는 ‘오늘의 운세’나 ‘별자리 운세’(특히 여성 잡지에서)나, 강남역, 신촌·홍대 일대 등 변화가의 상가에 옹기종기 밀집한 ‘사주·타로 카페’나 ‘○○철학관’, 혹은 주거단지 근처의 곳곳에 위치한 무당의 신당, 혹은 일부 사찰의 ‘칠성각’ 등의 존재를 보면 한국 사회 곳곳에 스며든 점복을 체감할 수 있다. 그러나 ‘점은 미신이며 합리적인 사람이라면 절대 흥미를 가질 수 없는 것이다’ 혹은 2000년대 중반에 열렸던 사주·타로 엑스포의 개최를 보고 ‘말세다’라고 하는 식의 배척성도 공존하는 양면성 또한 볼 수 있다.

한국에서 이루어진 점복에 대한 정의 및 그 특징에 대해서 무라야마 지준, 김효경(1937), 최길성(1989), 김태곤(1995), 김만태(2008) 등에 의해 1940년 전후에서부터 2000년대에 이르기까지 꾸준히 연구된 바 있는데, 점복의 분류에 대한 관점의 차이나 용어상의 차이가 존재하지만, 공통적으로 점복의 정의 내지 본질적 특성은 두 가지 요소로 구성되는 것을 볼 수 있다. 알 수 없는 과거 혹은 현재, 미래나 어떤 현상의 원인을 인간의 힘으로는 알거나 해결할 수 없을 때 그것에서 오는 ‘불안감’을 ‘해소’하고자 하는 욕구가 점복의 큰 동기가 된다는 것이다. 즉 정신적이고 감정적인 평형을 유지하고자 점복을 본다고도 할 수 있을 것이다.

본 연구는 점복의 경험을 이야기했을 때의 주변 사람들의 이중적인 반응-점복 자체에 대해 미심쩍어하는 듯하면서도 관심을 가지는-에서 출발했다. 이 이중적인 반응은 점복에 대한 한국 사회의 양면성을 상기시키기 때문이다. 점복을 ‘옹호’하거나 점복의 과가 ‘맞다 틀리다’를 논하기 위한 것이 아니라, 과거로부터 현재까지 이어져온 한국의 점복 현상의 변화 양상을 점

복의 동기¹⁾를 중심으로 살펴보고, 근대화·산업화·합리화되었다고 믿어지는 현대 한국 사회에서도 여전히 점복 현상을 곳곳에서 마주칠 수 있는 현상에 주목하여, 초인간적이고 초과학적인 어떤 힘이나 대상에 대한 ‘믿음’의 현대에서의 존재 양상과 ‘믿음’의 역사적 질적 변화를 고찰하기 위해 이루어졌다. 즉 본 연구는 역사적 흐름 속에 위치한 ‘현대’ 한국의 점복 현상에 초점을 맞추었다.

특히, 점복의 유형 중에서 현재 한국 사회에서 가장 크게 주목을 받고, 그 수요가 많으며, 아마추어 모임이나 강좌가 성행할 만큼 대중적인 ‘사주명리학’ 혹은 ‘사주팔자’에 기반 한 점(이하 사주점)에 초점을 맞추어 연구를 수행했다. 또한, 후술하겠지만, 사주 명리학은 음양론(陰陽論), 천문관측에서 비롯된 오행론(五行論), 오행에 의한 생극제화(生剋制化)원리 등 비교적 복잡한 이론체계를 갖추었다는 점에서 의미가 있다.

본 연구를 통해 한국인의 생활 근처에 광범위하게 영향을 미치고 있는 점복이 현재 어떻게 사람들에게 받아들여지고 있는지를 정리하고, 점복에 대한 믿음이 어떤 동기를 통해 어떤 양상으로 나타나는지, 나아가 점복이 이들에게 미치는 영향을 검토할 수 있다.

2. 연구방법 및 연구대상

본 연구는 크게 고문헌에서 시작해 기자의 르포 형식에 이르는 단행본들 및 연구논문, 학위논문 등의 선행연구검토와 인터넷 웹 사이트 조사 그리고 심층면담의 세 가지 방법으로 이루어졌다.

선행연구검토는 고대 삼국시대부터 현대에 이르는 사주명리학, 사주팔자, 사주점과 관련된 자료를 살피되, 발생 기원을 제외하고는 ‘한국에 유입되어 온’ 사주명리학을 중심에 놓고 보았으며, 사주명리학 이론 그 자체보다는 점복을 보는 사람들의 동기와 목적을 중심으로 검토하였다.

인터넷 웹 사이트 조사 및 심층면담은 현대의 사주점과 그에 대한 사람들의 태도를 파악하는데 활용되었다. 인터넷 웹 사이트는 사주점을 치거나, 사주명리학을 이론과 임상을 통해 학습하려는 사람들이 모이는 디씨 인사이드 역학갤러리²⁾를 주로 참고했는데 이 사이트의 주 이용층은 20대~30대로 추정된다. 해당 사이트는 현대 젊은이들의 고민이나 가치관, 때로는 사주점 자체에 대한 태도에 대한 정보를 읽어낼 수 있는데, 온라인상에서 익명으로 쓰여진다는 점에서 비교적 가감 없는 표현을 통한 ‘진실성’을 담보할 수 있는 면이 존재하기도 한다. 역으로 익명으로 쓰여지기 때문에 사실 확인이 불분명하거나 부풀려진 정보들이 존재한다. 신뢰도가 낮을 것으로 추정되는 대표적인 정보들은 주로 직업, 집안사정, 이성친구의 지위 등 자신의 신상에 대한 것들로, 이러한 정보들을 피하고 비교적 신뢰도가 담보되는 사주점에서 알고 싶어 하는 것들, 특정 상황에 대한 사주명리에 기반 한 반응들을 취했다.

1) 점을 치는 행위는 주술이나 특정한 믿음(혹은 신앙)과 연결되어 있고, 인류의 역사와 함께 각 계층에서 광범위하게 이루어져 왔다. 특정한 믿음은 뒤르켐에 의하면 사회적으로 구성되었을 수도 있고, 로잘도에 의하면 개인적인 감정에 의해 발생했을 수도 있는데, 어떠한 경우든 점을 치는 행위 자체는 특정한 동기-예컨대 과거 여성들에게 가족의 번영이 곧 그들의 삶이었던 시대의 점치는 동기는 배우자나 자식의 미래에 대한 불안감을 해소하기 위한 것이 대부분-에 의해 발생하며, 이러한 동기에서 당시대의 점을 치는 자들의 심성을 알 수 있으며, 이러한 심성은 당시 시대상, 생활상과 깊이 관련되어 있다고 할 수 있다.

2) <https://gall.dcinside.com/board/lists/?id=divination>

심층면담은 수도권에 거주하는 20~30대를 중심으로 이루어졌으며, 면담자와 피면담자의 비율을 1:1, 1:2 정도로 구성하여 사주팔자를 접하게 된 경위, 점을 본 동기 등에 대하여 질문하고 대화를 나누는 형식으로 수행했으며, 피면담자는 5~6명 정도이다.

3. 사주명리학과 사주팔자 점의 역사적 전개

사주명리학에 기반한 사주점은 기본적으로 사람이 출생한 연월일시에 드러난 여덟 글자의 오행의 상생상극, 형충파해 그리고 태어난 날(日)에 부여된 일간과 나머지 여섯 글자와의 관계에서 결정되는 ‘육친(六親)’ 간의 관계를 분석하는 등의 과정을 동반한다. 조용헌(2001)에 따르면, ‘사주’는 ‘사주팔자’ 또는 ‘사주명리학’의 줄임말로써 생년, 월, 일, 시를 육십갑자의 4기둥으로 바꾸고 이 육십갑자를 음양오행의 상생상극으로 바꾸어 ‘개인의 운명을 점치는 방법’이다.³⁾

사주명리학의 기원은 중국 춘추시대(B.C. 722~481)와 전국시대(B.C. 480~222)에 있는데, 춘추전국시대에 인간의 자아에 대한 관심이 커지면서 다양한 사상이 발달했고 “길흉화복도 인간 스스로의 처신에 있는 것”이라고 믿게 된 것이 그 시초라고 할 수 있다.⁴⁾ 한국에서의 사주명리학 도입의 기반은 고구려 소수림왕 2년 때부터 이루어진 주역⁵⁾에 대한 교육이 이루어지면서부터 닦아지기 시작했다고 할 수 있다. 삼국사기 『열전』에는 출생일과 관련하여 개인과 국가의 운명을 점치려는 시도가 기록되어있는데, 출생일에 따라 길흉을 점쳤다는 점에서 사주명리학이 비교적 이질적으로 느껴지지 않을 기반이 있었다고 보인다. 김만태(2010)에 의하면, 사주 명리가 한국에 전파된 정확한 시기나 과정은 확실하지 않지만, 우선 중국에서 4세기 초에서 9세기에 걸쳐 사주명리의 이론적 토대가 마련되었고 10세기~13세기에 걸쳐 현대의 사주명리 체계가 거의 완성되었으며⁶⁾, 그 이후 중국과의 문화적 교류가 활발하게 행해졌던 남북국 시대에서 고려 후기 사이에는 사주명리학이 한국에 유입되었을 것이라고 추정된다.⁷⁾ 특히 한국에서 사주명리학에 대한 공식적 논의가 거의 없었기 때문에 그 유입과 관련된 자료들도 각종 고서들에서 찾아내야만 하는 어려움과 한계가 있기 때문에⁸⁾, 정확한 유입시기에 대해서는 추후의 연구가 요구된다고 할 수 있다.

사주명리학의 한국에의 정확한 유입 시기는 분명하지 않지만, 그 학문의 활용에 대한 기록들이 남아있다. 그 기록들에서 사주점을 통해 무엇을 얻고자 하는지에 주목을 해 접근을 해본다. 조선기에 나타나는 사주명리학과 그를 기반으로 한 점에 대한 내용은 대표적으로 「조선왕조실록」, 「동국세시기」 등에서 나타나며 후기에 가면 무라야마 지준의 『조선의 점복과 예언』에 체계적으로 기록된다.

-조선기 왕실 차원의 사주점

3) 조용헌, 「조선시대의 사주명리학과 반란사건」, 『신종교연구』 Vol. 5, 2001, p. 67.

4) 한국동양철학회 編, 『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 延世大學校出版部, 1982. 참고.

5) 김만태, 「조선 전기 이전 四柱命理의 유입 과정에 대한 고찰」, 『한국학』 52호, 규장각한국학연구소, 2010, p. 160, p.168.

: ‘이에 따라 일찍부터 한자문화권에서는 ‘사람이 태어날 때’의 해와 달, 수·화·목·금·토 성 등 七政의 기운을 부호화한 四柱를 통해 개인 운명을 예측하고자 하였다’

6) 사주명리학의 기원의 자세한 내용은 김만태의 2010년 논문에 나와 있지만, 본 연구에서 중요하게 활용될 수 있는 여지가 크지 않아서 본문에 기술한 것처럼 간략하게만 정리하였다.

7) 김만태, 위의 글, pp. 160~161.

8) 김만태, 위의 글, p. 162.

조용헌(2001)은 조선왕조실록에서 사주나 팔자라는 단어가 등장하는 내용은 조선 전기에서 후기까지 산발적으로 나타난다고 분석했는데, 조선전기에는 제한된 소수에게만 사주명리학이 알려져 있었으며⁹⁾ 주로 왕궁의 대소사 즉 태어난 왕자의 사주를 보거나 공주가 시집을 갈 때의 궁합을 보는 경우에 등장했다고 한다. 이 시기에 과거시험을 통해 사주명리학에 능한 잡과(雜科)의 음양과(陰陽科) 명과학 관료를 선발하기 시작했는데, 선발된 관료들은 명과학 교수로 불렸으며 주로 왕실의 혼사, 택일 등을 관장했으며 궁궐 외부로 왕실과 관련된 사주팔자를 이야기하는 것이 금지되었다.¹⁰⁾

-조선기 민간 차원의 사주점

15세기에 이르러 사주명리에 대한 인식이 확산되면서 지식인들 사이에서 사주를 기반으로 수명이나 운명을 점치는 일이 지식인들 사이에서 나타나기 시작했고.¹¹⁾ 18세기에 들어서는 민간 차원으로 확산된 것으로 보인다.¹²⁾ 특히 숙종, 경종, 영조, 정조 때까지의 시기(민란의 시대라고 불리는데)에 걸쳐 각종 반란사건이 많이 발생하는데, 그와 관련된 조선왕조실록의 기록에서는 사주팔자에 기반 하여 특정 인물이 역모에 가담할 것이라고 판단해 조정에 고하거나, 특정 인물이 나라를 새로 세울 인물이라고 판단하는 경우가 나타난다. 이는 조선 후기에까지 국가의 전복과 유지 등이 민간차원에서도 중요한 문제였으며 이러한 국가 차원의 문제를 사주점을 통해 해결책을 찾으려는 동기를 읽어낼 수 있는 사례라고 할 수 있다. 조선기 민간차원에서 이루어진 사주명리학에 기반해 행해진 점 중 대표적으로 결혼하기 전 남녀 간의 궁합을 보는 것을 들 수 있는데, 조용헌은 이것이 사주단자를 신부집에 보내는 풍습에서 나타난다고 했다.¹³⁾

「동국세시기」나 「열양세시기」에는 민간차원에서 행해진 사주명리학 기반 점복 행위들이 일부 기록이 되어있는데, 특히 국가의 존립과 같은 거시적 문제보다는 비교적 미시적 차원의 문제에 대한 점들이 중점적으로 드러나 있다. 정월에는 삼재(三災)¹⁴⁾에 든 사람이 있는 집에서는 매 세 마리를 그려 문 위쪽에 붙였다고 한다.¹⁵⁾ 김매순의 『열양세시기(洌陽歲時記)』 정월 편에 의하면 삼재법은 다음과 같다.

사(巳), 유(酉), 축(丑)이 든 해에 태어난 사람은 해(亥), 자(子), 축(丑)이 든 해 신(申), 자(子), 진(辰)이 든 해에 태어난 사람은 인(寅), 묘(卯), 진(辰)이 든 해에 해(亥), 묘(卯), 미(未)가 든 해에 태어난 사람은 사(巳), 오(午), 미(未)가 든 해 인(寅), 오(午), 술(戌)이 든 해 태어난 사람은 신(申), 유(酉), 술(戌)이 되는 해 각기 삼재가 든다.

또한 ‘오행점(五行占)’을 쳐서 새해의 신수를 점쳐보았다고 한다. 오행점은 나무 조각 다섯 개에 각각 목(木), 화(火), 토(土), 금(金), 수(水) 글자를 새겨 장기 알처럼 만든 후 한 번에 던졌을 때 나온 나무 조각들의 엮어진 상태를 보고 점괘를 얻었다고 한다.¹⁶⁾

9) 조용헌, 위의 글, p.69.

: 「서자평」 류의 명리학은 일반 대중들이 쉽게 접근할 수 없었던 비밀스러운 지식이었다.’

10) 조용헌, 위의 글, pp. 68~69.

11) 김만태, 위의 글, p. 179.

12) 조용헌, 위의 글, p. 181.

13) 조용헌, 위의 글, pp. 76~77.

14) 인간에게 9년 주기로 돌아온다는 3가지 재난으로 태어난 해의 간지(干支)에 의해 사람의 운명과 길흉을 점친다.

15) 홍석모, 李錫浩 역, 『동국세시기』, 乙酉文化社, 1974, p. 27.

무라야마 지준은 『조선의 점복과 예언』에서 1930년대 한반도 내에서 존재했던 점복의 다양한 유형들을 차례대로 열거하면서 유형별 점복에 대한 간략한 기술과, 방법, 이론을 중심으로 한 구체적인 내용들에 방대한 분량을 할애하고 있다. 그러나 개인이나 가족, 마을 단위의 구체적이고 실제적인 사례는 전무하고, 대략적인 동기조차도 파악하기 어렵다. 대부분이 기술적인 부분에 그치고 있기 때문이다. 점복의 동기는 제 4장 사주점의 부록 6 궁합에서 “혼약 이야기가 진전되어 양가의 부모가 이를 허락한 후 신랑집에서 신랑이 난 해, 달, 날, 시의 사주를 적은(...)”¹⁷⁾이라는 부분에서 언뜻 당시 사람들의 동기의 일부를 매우 대략적으로만 파악할 수 있는 정도이다.

이상의 자료를 정리하면 조선기의 사주점은 왕실이나 민간차원에서 나타났는데, 국가의 길흉이나 유지를 점치거나 기원하는 경우도 있었지만, 왕실이나 민간차원에서 두드러지게 나타나는 사주점의 동기는 결혼 전 남녀의 궁합에 따라 그 길흉을 판단하는 것, 사람의 운명과 수명, 성향을 점치는 것이라고 볼 수 있다. 다만 당시의 자료에서 남녀의 궁합이나 개인의 운명을 점치는 것이 개인 간의 행복을 염두에 둔 것인지, 유교적 가치관에 따른 대를 잇는 과정에서의 원만함과 길흉을 더 중점에 두고 판단했는지는 구체적으로 드러나지 않는다는 한계가 있다.

-해방 이후의 사주점과 1990년대 전후를 기점으로 한 동기의 변화

해방 이후의 한국 사주점에 대한 연구가 김태곤, 상기숙, 김명자, 최운식, 장장식 등에 의하여 이루어졌는데, 사주팔자 혹은 음양오행의 원리, 『주역』을 기반으로 한 육효 등으로 운명의 길흉을 점치는 것을 ‘역리 점복’이라고 분류하고 있으며 역리 점복을 행하는 점복자는 신을 받거나 강신체험을 한 점복자(무당을 포함한다.)와 신은 받지 않았으나 학습으로 역학의 원리를 깨우친 점복자의 두 유형으로 보고 있다.¹⁸⁾ 강신 체험을 한 무당 중에서 사주점을 치는 경우가 존재했기 때문에, 장주근(1987), 임돈희(1986)의 논의 또한 당시 사주점을 보는 동기를 읽어낼 수 있다고 할 수 있다. 장주근이 충북에서 수행한 점복 동기에 대한 질문지 조사에 따르면, 가장 많은 것이 아픈 사람이 생겼을 때, 불운이 지속될 때, 자녀의 결혼문제를 앞두었을 때이며 그 뒤로는 자녀의 입학, 사업문제, 남편의 외도였다.¹⁹⁾ 장주근의 사례를 뒷받침 할 수 있는 논의가 1986년 비교민속학회에서 임돈희의 “점과 여성”발표에 의해서 이루어졌는데²⁰⁾, 점치러 가는 사람은 대부분 여자이지만 여자가 자신의 문제만을 토로하는 경우는 드물고 대부분 남편의 사업, 직장, 승진 문제와 자녀의 교육, 입학 혼사문제 등을 상의하러 간다. “가족의 안녕을 맡고 있는 30~50세의 여자들이 가족의 ‘대표자’로서 점을 치러 가(family therapy).”²¹⁾지만 점에 대한 신뢰도는 남성들도 못지않다는 것이다. 가정이라는 개인보다는 조금 더 큰 범주의 공동체를 위한 사주점이 해당 시기의 큰 경향성 중 하나라고 할 수 있다.

그런데 1990년대에 들어서면 점의 양상이 조금 바뀌는데, 장장식(1995), 표인주(2011), 최진경(1998) 등의 연구에서 이러한 변화 양상을 확인할 수 있다. 장장식은 『韓國의 占卜』의 8장

16) 홍석모, 위의 책, p. 27.

17) 무라야마 지준, 위의 책, p.409.

18) 김태곤 등저, 『韓國의 占卜』, 민속원, 1995, pp. 38~40, pp. 53~56, p.106.

: 김명자에 의하면 신을 받은 점복자의 경우 강신 점복자이면서 역리 점복자이기도 하지만, 점복자 자신이 역리점에 비중을 두는 경우 역리 점복자로 본다.

19) 최길성, 『한국민간신앙의 연구』, 계명대학교 출판부, 1989. (장주근, “占卜”, 『한국민속종합조사보고서』, 문화재관리국, 1977, pp. 206~210.)

20) 최길성, 위의 책, p. 258.

21) 최길성, 위의 책, p. 258~259.

점복신앙의 영향에서 점복의 실제 사례를 사업적 측면, 이사(移徙) 관련, 입시 관련, 정치 관련, 가정과 가족 상황 관련으로 나누어, 의뢰자와 점복자의 대화형식으로 기술하였다. 장장식에 의하면, 현대사회가 아무리 과학적으로 발달했더라도, 오히려 정서적 안정은 떨어지고(물질의 풍요가 주는 정신적 빈곤과 그로 인한 황폐성²²⁾ 따라서 심리적 평정과 안정성을 얻기 위해 점복이 성행한다. 점복의 동기가 되는 가정과 가족 관련 문제는 남편과 사이가 좋지 않거나, 가족 구성원이 사라졌다거나 하는 경우인데, 이는 전통적으로 행해졌던 가족의 안위가 여전히 문제시되는 것을 보여준다고 할 수 있다. 또한 특기 할 만 한 것은, 더이상 가정을 책임지는 가정주부로서의 나이가 비교적 많은 여성이 가족의 문제를 묻는 사례뿐 아니라, 20~30대²³⁾의 비교적 젊은 여성이 ‘개인사적 문제’인 애정 문제를 상담한 사례²⁴⁾가 글에 등장한다는 것이다. 개인사적인 문제인 애정, 결혼, 진로, 처세술을 젊은 여성이 묻는 사례는 표인주의 2011년 저서 『무등산권 점복과 점복의례』에서도 자주 발견할 수 있다. 또한 이정은의 르포 『그녀들은 왜 점집에 갔을까』에서도 이러한 동기들을 확인할 수 있는데 특히 젊은이들의 사례들이 많이 기록되어 있다.²⁵⁾ 그 빈도수가 자녀의 문제를 상담하는 사례와 거의 맞먹는다는 점에서 2000년대, 특히 그 후반으로 들어가면서 가정사만큼 개인사의 문제가 중요해졌음을 알 수 있다. 이는 개인주의의 확산이라는 큰 틀로 설명할 수도 있으나, 그보다 더 나아간 의뢰자의 내면과 구체적 경험들을 알기는 힘들다는 점에서 한계가 있다. 최진경은 ‘불안함’이 아닌, ‘답답함’을 점복 심리의 기저로 보고 그 문화적 의미를 규정하는 새로운 시도를 하는데, 답답함은 산업화 및 급격한 사회 변화로 인한 전통체제가 무너지는 것에서 오는 혼란에서 온다고 보았다.²⁶⁾ 예컨대 사례안의 한 의뢰인은 중년의 가정주부로, 전통적 관념상의 여성의 역할(조신함, 내조 등)을 하지 못한다는 것에서 혼란을 겪고 있었다. 사람들이 구체적으로 혼란 내지 답답함을 느끼는 영역은 직업, 가족관계와 연결된 결혼, 부모 자식 간의 문제. 효의 관념에서 오는 부양의 문제(부모의 기대 이중성.)이다. 전통적 가족 체계의 붕괴에서도 여전히 가족관계의 안정(자녀의 교육 문제, 남편의 일 문제를 상담함)을 중요시하는 것은 1980년대의 현상과도 닮아있으나, 그 구체적 양상에서는 차이가 있다고 할 수 있는데, 단순한 ‘가족의 안녕을 바라는 것’이 아니라 ‘가족 간의 갈등과 그 갈등에도 불구하고 가족관계에 신경 쓰고 있다는 것’이 더 두드러지는데, 이는 개인주의와 가족주의의 특성이 결합된 모습이라는 점에서 새로운 점복 동기의 양상이라고 할 수 있다.

4. 동기의 변화 양상과 믿음의 연속성

이상을 정리하면, 사주점을 보는 동기의 큰 흐름은 왕실의 대소사와 관련된 택일이나, 반역의 옹립이나 반대의 가능성의 판단 등과 같은 국가의 존립이나 개혁과 관련된 거시적 차원의 동기와 개인의 성격, 수명 등을 판단하거나 삼재 등을 따져 개인의 길흉을 판단코자 했던 미시적 차원²⁷⁾의 동기의 공존 → 가족의 안위 차원의 동기(가족주의)²⁸⁾ → 젊은이들의 개인적

22) 김태곤 등 저, 위의 책, p. 139.

23) 임돈희의 사례에서는 30~50세의 여성이라고 했지만, 임돈희는 1986년, 장장식은 1995년에 글을 출판했으니 대략 10년 정도의 간극이 있다는 점을 고려하면, 1990년대에서 30대는 비교적 젊은이로 볼 수 있다.

24) 김태곤 등저, 위의 책, p. 135.

25) 이정은, 『그녀들은 왜 점집에 갔을까』, 리브리언, 2010.

26) 최진경, 「현대사회 속의 신점」, 이화여자대학교 대학원 석사학위 논문, 1998, p.51.

27) 그러나 앞서 언급했듯이 당시의 기록이 구체적이지 않은 면이 있어서 미시적 차원의 동기가 얼마나 개인적이었는지는 알 수 가 없는 한계가 있다.

관심에 따른 점(진로, 적성, 연애 등)과 개인주의와 충돌하는 가족주의에서 비롯된 고민으로 인한 점으로 거칠게 요약할 수 있다. 또한 연구대상과 연구주제의 특성상 점에 대한 믿음이 강하게 나타났다고도 볼 수 있지만, 그 점을 감안 하고서도 사주점과 점복자에 대하여 태도의 진지함과 점괘에 대해 진지하게 받아들이는 신뢰가 존재했다. 모저(P. Moser)에 믿음 개념에 따르면, 특정한 조건이나 상황 없이 존재하는 믿음이 나타난다고 할 수 있다.²⁹⁾

-2019년 전후의 사주점의 동기/믿음의 가능성

2019년 전후의 현재의 사주점의 동기의 양상을 보기 위해 인터넷 웹 사이트 디씨 인사이드 역학 갤러리의 게시물과 각 게시물에 달린 댓글을 2018년 1월부터 6개월~1년간 본격적으로 관찰해왔고³⁰⁾, 2019년에 들어서 서울/경기권에 거주하는 20~30대를 대상으로 일련의 심층면담을 수행했다. 이를 통해 사주점의 동기와 초인간적인 어떤 것에 대한-운명 등의-믿음이나 신뢰가 나타나는지를 파악하기를 시도했다.

디씨 인사이드 역학 갤러리는 익명 사이트로, 고정 닉네임을 사용하는 이용자 수만 200명 이상으로 추정되며³¹⁾, 사주점을 의뢰하거나 사주 명리학 이론에 대해 질문하는 비 고정 이용자³²⁾들이 매 분 단위로 게시물을 올리는 공간으로, 총 이용자수와 업로드 게시물이 상당히 많은 곳이라고 할 수 있다. 또한 직접 밝히는 신상 등을 통하면, 주 사용층이 20~30대로 추정된다.

이 공간 내에서 드러나는 사주점의 동기를 파악하기 위해서 우선 가장 주목을 받는 게시물의 성격에 주목을 해야 하고, 이 게시물이 어떤 내용을 담고 있는지를 파악했다. 추천수가 20을 넘는 게시물은 개념글 게시판으로 이동하는데, 2018년 1월부터 2019년 6월 현재까지의 게시판의 전체적 분위기는 크게 변동이 없었다. 즉 개념글 게시판에 올라간 게시물들의 제목에 포함된 사주 명리학·사주점과 관련된 키워드는 ‘용신’, ‘기신’, ‘○○다’³³⁾, ‘발복’, ‘연예인’, ‘특정 일간이 본 천간’³⁴⁾, ‘기신운’, ‘흙수저, 금수저’, ‘이성복’ 등이다. 게시물의 성격은 몇 가지로 나뉘는데, 스스로 사주 명리학의 이론을 익히고 학습해서 사주점을 보기 위한 과정으로서의 게시물과 다른 이에게 사주점을 의뢰하기 위한 게시물, 그리고 사주 명리학의 이론을 가볍게 인용하면서 현실의 상황에 대하여 토로하는 게시물이다.

우선 개념글 게시판에 올라간 게시물들의 키워드들은 공통적인 몇 가지 특징으로 묶일 수 있는데, 물질적으로나 정신적으로 풍족하고 안정되기를 원하는 심리를 반영하고 있다는 것과 타인과 비교를 통해 전자를 충족시키고자 하는 욕망이 강하게 드러난다는 것과 미완성된 자아탐구에 대한 끊임없는 관심과 동시에 타인에 대해 알고 대비하고자 하는 것이다.

예컨대 ‘용신’이나 ‘기신’, ‘발복’을 키워드로 한 게시물은 기본적으로 ‘본인이 힘든데 ~~해서 기신운 이었던 것 같다. 빨리 용신운이 와서 발복했으면 좋겠다.(자신의 경제적 상태와 정신

28) 이때에도 개인차원의 점을 치고자 하는 이들도 존재했을 것이지만 존재하는 연구에 따라 두드러지는 현상을 서술했다.

29) 이병덕, 「믿음관념의 다양성에 관한 연구」, 『哲學研究』Vol.56, 2002, pp. 338~340.

30) 이 사이트에 대해 개인적으로 알게 된 것은 대략 2015년 전후이다.

31) 자주 올라오는 아이디와 분쟁의 방아에 오르내리는 아이디들 수를 합친 값으로 정확하지 않을 수 있다.

32) 해당 갤러리 내에서 속칭 ‘유동’으로 불린다.

33) ‘비겁다’, ‘관다’, ‘식(상)다’, ‘인다’, ‘재다’ 등으로 대체로 표기되며, 해당 육친이 팔자 중에서 차지하는 비중이 8개에서 2~3개 이상으로 높을 경우 많을 다(多)자를 붙여서 이르는 표현이다.

34) 천간은 사주의 네 기둥의 윗쪽에 위치한 글자를 가리키며, 갑, 을, 병, 정, 무, 기, 경, 신, 임, 계의 흐름을 가진다.

상태, 사회적 상태를 언급하며)’ 혹은 ‘오늘 0(오행 중 하나)기운이 강한 날인데, 0기신인 사람들 힘들지 않았음?’, ‘올해가 00운인데 그래서 00시험에 합격한 것 같다. 다들 힘내라. 좋은 운이 언젠가 온다.’라는 유형들에 속한다. 이는 정신적으로나 물질적으로나 안정되기를 원하는 욕망을 보여준다. 두 번째로 ‘연예인’, ‘이성복’, ‘ㅇㅇ다’의 키워드가 중심이 되는 게시물의 경우 ‘ㅇㅇ다자가 이성복이 좋더라/나쁘더라.’에 대한 갑론을박으로 시작하며 ‘연예인 00는 ㅇㅇ다자인데 그 예시에 부합하더라/아니다’로 번지기 시작하여 ㅇㅇ다자와 00다자와의 익명의 싸움으로 끝나기도 한다. 또한 ‘천간’과 관련된 키워드는 ‘을목이 바라본 경금’ 등의 유형의 게시물에서 드러나는데, 그 게시물의 댓글은 ‘0일간한테 안 좋은 기억 있느냐’ ‘0가 강한 0일간도 그렇느냐.’ ‘본인은 0일간인데 ㅇ일간이 바라본 0일간도 써달라.’ 와 같이 나타난다. 이러한 유형의 게시물은 꾸준히 개념글 게시판에 등장하는데, 그만큼 사람들의 공감과 관심을 받았다는 의미이기도 하며, 일련의 댓글들 또한 남의 눈에 보이는 자신의 모습을 궁금해 한다는 것을 보여준다. 또한 ‘예쁜/잘생긴/매력적인 사주/일간/지지 알려준다.’라는 제목의 게시물도 추천을 많이 받는 유형 중 하나인데, 자신의 외모나 매력을 궁금해하는 모습을 확인할 수 있는 동시에 ‘글의 내용이 틀린 것 같다. 그럴리가 없다.’라고 하면서 싸움이 발생함으로써 자신의 장점이(특히 외모나 매력과 관련된) ‘부정당했’다고 여겨지면 스스로를 방어하려는 모습이 나 그 반대의 모습인, 해당 글의 조건에 본인이 해당되면 글에 대해 무조건적으로 동조³⁵⁾하는 모습도 상당 부분 존재한다.

게시물의 유형으로 돌아와서, 첫 번째 유형의 게시물은 자주 개념글 게시판에 올라가는 관심을 많이 받는 글에 해당하며, 고전 사주 명리학에서 인용한 이론들(예컨대 10천간론)이나 다른 점복자들이 임상에서 경험한 사주 상의 특징들, 예컨대 ‘축 월³⁶⁾에 태어난 사람들은 어떤 경향성이 있더라.’하는 식의 이야기들을 가져와 올리거나 본인이 직접 경험한 사람의 명식을 가져와 토론을 유도하는 경우이며, 적게는 10개 안팎에서 많게는 100개에 달하는 댓글이 달린다. 이 유형의 게시물의 댓글에서 간간히 발견되는 유형은 특정 조건의 사주 명식의 운명이 ‘순탄’하거나 성격이나 재복 따위가 ‘좋다’라는 해석에는 ‘내가 저 유형과 비슷하다’라거나 그 댓글에 대하여 ‘뭣만 해서 좋다고 하면 다 자기 얘기라고 하더라. 그러면 역학 갤러리에서 힘들다 운 안 좋다 했던 사람들 다 어디 갔느냐.’며 비판하는 유형이다. 물론 진지하게 사주이론을 익히고, 임상적으로 확인하고자 하는 학습자들도 등장하는데, 이들에게서는 일종의 초인간적인 자연적 원리에 대한 믿음이 드러난다. 예컨대 십천간론의 흐름을 그들 나름대로 이해하여 도식화해보고 임상에 대입하여 확인하고, 그 대입의 결과가 만족스러우면 ‘사주는 존재한다.’고 하는 태도가 이러한 믿음을 보여준다고 할 수 있다.

사주점을 의뢰하기 위한 글은 대부분 일회성으로 해당 갤러리에 들어온 비 고정 이용자로 추정되며³⁷⁾ 좋아하는 상대 등 타인의 사주명식을 가지고 와서 성격을 묻기도 하고(좋아하는 상대의 경우 바람둥이인지), 본인의 사주명식을 올리면서 앞으로 준비하는 특정 일, 즉 진로에 대한 것이나 연애, 결혼에 대한 질문을 하여 전형적인 1990년대의 사주점 양상을 보여주는데, 단순 의뢰로 그치기 때문에 입체적인 동기에 대해서는 파악하기는 어려운 경우이다.

현실 불만 토로 유형은 ‘역시 0다자라서 그렇다’ ‘기신운 이라 그렇다’ 등으로 대표되는 게시물로, 개념글 게시판에 자주 올라가는 유형이며, 현실에 대한 불만이나 인식에 대한 토로가

35) 이 태도가 합리적이지 못한 것은, 본인의 외모나 매력은 이론에서가 아니라 직접적인 사회적 상호작용을 통해 발견되고 인정받는 특질이기 때문이다.

36) 음력 선달(12월)

37) 해당 갤러리 내에서 쓰이는 은어나 말투 등을 구사하지 않거나 못하는 것이 보이는 경우 큰 관심을 받지 못하는 것처럼 보인다.

글의 90퍼센트를 차지하고 그에 대한 근거로서의 사주 이론 이야기가 나머지 10퍼센트를 차지한다. 이 게시물은 대체로 한 가지의 원리를 들어서 현실에 대한 분석을 하는데, 이에 대해 비판하는 댓글들이 간간히 달린다. 댓글들은 ‘본인이 노력을 안 하는데 일이 잘 풀릴 리가 없다. 밖에 좀 나가라.’라고 이야기하는데 다시 이 댓글에 대해 ‘기신운이면 노력도 못한다.’라는 글이 올라오며 이 글은 다시 개념글 게시판에 올라가는 순환적 양태를 보인다.

또한 타인에 대해 알고자하는 욕구와 타인을 얹으로써 자신에게 이롭게 하는 방향의 글들도 추천을 많이 받는 유형의 게시물도 존재한다. 예컨대 ‘00다자가 말을 잘하고 잘 베푼다.’ ‘0월 지 0일간은 피해라’ ‘피해야 할 지지 조합’ ‘일지 별 배우자 특징’ 등의 제목을 가진 게시물이 그러하다. 좋은 것은 가까이 하고 해로운 것은 멀리하고 싶은 것이 인지상정이지만, 사물이나 현상을 입체적으로 바라보지 못하고, 그의 한 단면이나 한 특성을 보고 판단하는 특성들이 드러난다. ‘무조건 거른다.’ ‘일단 피한다.’ 등의 표현에서 이를 추측할 수 있다. 여기에서도 사주점에 대한 맹목적이고 선별적인 믿음이 드러난다고 할 수 있다.

-역학 갤러리 안의 ‘믿음’들

결론적으로 해당 웹 사이트에서는, 간혹 진지한 사주 명리학 학습자들에 의해 일종의 초인간적인 자연적 원리에 대한 믿음이 드러나기도 하지만, 많은 경우 익명성의 특성과 결부되어 개인의 안녕이나 자아의 탐구에 대한 욕망이 기본적인 수준, 예컨대 자신의 주어진 운명이나 특성을 인지하고 자기 수련을 통한 개척의 과정임을 깨닫거나 그를 통한 정신적 안정³⁸⁾에서 벗어나 타인과의 비교 등을 통해 극렬하고 과격한 양상으로 나타난다. 이들의 사주명리학 이론이나 사주점 안에 ‘깃든’ 초자연적인 원리에 대한 믿음 역시 존재하기는 하지만 맹목적인 모습으로 나타나며, 체계적인 이해보다는 수만 가지의 원리 중 한 가지의 원리에 따른 ‘단식판단’에 의존하는 왜곡된, 일종의 병적인 믿음이 나타난다. 이러한 맹목적이고 왜곡된 믿음은 그들의 과격한 욕망을 뒷받침하기 위한 도구로써 나타났다고 추측해 볼 수 있다.

그러나 해당 웹사이트를 이용하는 주 사용자의 대략적인 연령대 이외의 다른 지표들과 지표간의 관계에 대해서는 추론할 수 있는 근거가 적어서 이 공간에서 나타나는 사주점에 대한 양상을 일반화시키기는 어렵다는 한계가 있다.

-면담의 사례에서의 믿음의 ‘결’들

면담할 기회가 있었던 피면담자들은 20대 초중반~30대 초에 이르는 학생, 대학원생, 직장인 등이었으며 여성의 비율이 더 높았다.³⁹⁾ 면담을 한 대학원생들의 경우 우연히 모두 여성이었는데, 사주점에 대해 오래전부터 알고 있으면서 비교적 우호적 관심-필요할 때 사주점을 쳐볼 의향이 있다.-을 가지고 있었던 경우도 있고, 안 지는 얼마 되지 않았지만 우호적 관심을 가지고 있는 경우도 있으며, 사주점에 대해 초기에는 부정적 입장을 취하다가 관심을 가지게 된 경우도 있었다. 이들을 차례대로 A, B, C양으로 지칭하겠다. 대학원생 A양은 사주점을 어머니로부터 접했으며, 고등학교 때부터 사주점에 대해 개인적인 관심을 가지기 시작했다고 한다. 사주점의 동기는 진학과 진로와 관련한 고민에 대한 상담을 받기 위한 것이었으며, 대학원 과정에 있는 현재까지도 향후 진로에 대한 고민으로 간헐적으로 고향에 내려갈 때 사주점을 본다고 한다. 또한 좋아하는 이성과 관련한 고민을 이야기하러 가기도 한다고 했다. A양은

38) 한 점복자에게서 직접 들은 이야기이다.

39) 아직 면담이 완료되지 않은 상태이기 때문에 면담의 결과가 불완전한 한계가 있으며, 한계로써 언급할 예정이다.

사주점 뿐 아니라 타로 카드 점을 본 적도 있는데, 처음에는 점괘에 대해 진지하게 접근했지만 임상적으로 점괘가 맞지 않는다는 것을 확인한 이후 더이상 타로 카드 점을 보러 가지 않는다고 했다. 타로 카드 점에 대한 믿음이 희박한 것에 반해, 사주점에 대한 믿음은 비교적 강했으며, 그 근거는 사주점이 수많은 임상에 의한 일종의 ‘통계’라고 생각하기 때문이라고 했다. A양은 사주점에 대해 ‘믿음’을 가지고 있지만, 이것은 일종의 체계적 정보에 대한 ‘신뢰’에 가까우며, 초인간적인 자연의 원리에 대한 인식은 강하게 드러나지 않는다고 할 수 있다.

B양의 경우 사주점을 보게 된 것은 현재로부터 몇 년 되지 않았는데, 대학생 D군⁴⁰⁾(남성, 20대 초중반, 진로에 대하여 고민 중)이 사주점을 보러다니는 것에 동행하면서 관심을 갖게 된 경우이다. B양은 역리점을 보는 신 점복자에게도 사주점을 본 경험이 있고, 그 이후 일련의 사주점의 풀이를 경험하면서 사주점괘에 대한 신뢰가 대체로 높아졌다. B양은 자신의 앞으로 계속 학자로서 연구를 할 수 있을지에 대해 큰 관심을 가지고 있으며, 사주점으로부터 일정 부분 이를 확인하고자 한다. 또한 사주 내에 특정한 이론, 예를 들어 귀문관살, 이야기를 들으며 동조하는 등, 초인간적인 원리나 초인간적인 존재에 대한 믿음을 갖고 있음을 확인 할 수 있었다.

직장인 E씨(남성, 20대 후반)의 경우 작년에 처음으로 교제 상대의 권유로 사주점을 개인적으로 접했는데, 본인의 어머니로부터 본인의 사주팔자 점괘에 대한 이야기를 가끔 들어왔다. 작년에 사주점을 볼 당시 E씨는 사주점을 보고자 하는 강력한 동기를 가지고 있지는 않았다. 그는 ‘돈을 많이 버는 것’에 지속적으로 고민해왔고 나름대로 그에 대한 시도를 해왔으나 결과가 만족스럽지 않아 항상 고민이었다고 하지만 그러한 고민을 해결하기 위해, 혹은 그 고민을 토로하기 위해 사주점을 보고자 하는 욕구는 매우 약하다고 했다. 막상 점을 보는 순간에는 자신이 고민하는 것에 대해 점복자가 이야기할 때 ‘재미있었다’고 이야기 했지만 점괘에 대한 진지한 믿음보다는 자신의 운명에 대해 타인이 브리핑을 하고 있다는 찰나의 흥미와 솔깃함에 가까웠다고 할 수 있다. E씨는 살아가면서 계속 고민은 생기겠지만, 사주점을 다시 자발적으로 보러 갈 의사는 없다고 밝혔다. 작년의 사주점괘에 대해서는 취사선택하여 참고사항으로 삼을 수 있는 정도의 신뢰도-즉 주변 사람의 충고에 준하는-를 보였을 뿐, 진지한 믿음이 드러나지는 않았다고 할 수 있다.

5. 결론 및 한계

지금까지 사주점의 동기와 믿음의 존재 양상의 흐름에 대하여 살펴보았다. 앞서 언급했듯이 사주점을 보는 동기의 큰 흐름은 왕실의 대소사와 관련된 택일이나, 반역의 웅립이나 반대의 가능성의 판단 등과 같은 국가의 존립이나 개혁과 관련된 거시적 차원의 동기와 개인의 성격, 수명 등을 판단하거나 삼재 등을 따져 개인의 길흉을 판단코자 했던 미시적 차원⁴¹⁾의 동기의 공존 → 가족의 안위 차원의 동기(가족주의)⁴²⁾ → 젊은이들의 개인적 관심에 따른 점(진로, 적성, 연애 등)과 개인주의와 충돌하는 가족주의에서 비롯된 고민으로 인한 점으로 흘러왔으며, 최근 2019년 전후로 하여 사주점에 대한 동기의 질적 변화와 하나로 정의할 수 없는 믿음의 다양성을 읽어 낼 수 있었다.

40) 면담 내용의 활용에 대한 동의를 아직 받지 못했다.

41) 그러나 앞서 언급했듯이 당시의 기록이 구체적이지 않은 면이 있어서 미시적 차원의 동기가 얼마나 개인적이었는지는 알 수 가 없는 한계가 있다.

42) 이때에도 개인차원의 점을 치고자 하는 이들도 존재했을 것이지만 존재하는 연구에 따라 두드러지는 현상을 서술했다.

예컨대 개인의 욕망이 적나라하게 드러나는 공간인 익명 웹사이트에서는 개인의 욕망과 가치관이 매우 구체적이고 입체적으로 드러났으며 자아 탐색에 대한 강렬한 욕구와 타인의 시선에 대한 인식에 따른 자아확립 등을 위한 사주점과 사주학습 현상이 나타났다. 자신의 가치를 인정받기 위한 익명상의 갈등과 싸움 등이 드러나며 이는 매우 개인주의적인 모습을 띤다. 이 웹사이트에서의 사주점에 대한 믿음은 때로는 자연의 섭리에 대한 믿음으로도 나타나지만 대부분의 경우 취사선택적인 도구적 믿음이 나타났다. 심층 면담에서는 주로 여성들의 진로고민에 대한 상담을 받고, 교제상대와의 미래를 확인하기 위해 사주점을 치는 경우가 많은 것을 확인했으며 때로는 사주점을 보는 순간은 흥미롭지만, 자신의 고민을 해결하는 것은 점이 해결해주지 못한다고 생각하는 경우도 있었다. 면담사례에서의 사주점에 대한 믿음은 통계에 대한 신뢰도에 가까운 믿음에서부터, 초인간적인 원리나 초인간적 존재에 대한 믿음에 이르며, 누군가에게는 ‘단발성의 흥미’ 그 이상 그 이하가 아니기도 했다.⁴³⁾

그럼에도 불구하고 사주점의 원리에 깃든 초인간적 원리에 대한 믿음은 현재까지도 약하지만 존재하고 있으며, 그러한 원리에 대한 관심 또한 존재하고 있었다. 이는 합리화된 사회 내에서도 인간의 합리성 너머의 무언가가 있다는 ‘인간 본래성의 가능성’을 보여준다.

본 연구는 많은 한계를 안고 있는데, 우선 사주점의 수요자들에 대한 일련의 통계가 있었다면 연구의 큰 그림을 잡는데 도움이 되었을 것이다. 웹사이트 상의 사용자들의 여러 사회문화적 지표들을 확보하지 못했으며, 피면담자의 표본이 협소하다는 한계가 있다. 또한 점복자와 사주점이 수요자들 간의 상호작용에서도 사주점에 대한 믿음의 편린을 읽어낼 가능성이 있는데, 특정한 필드를 정하지 못한 관계로 이 상호작용을 고려할 수 없었다. 또한 미처 확인하지 못한 다양한 매체의 자료들, 예컨대 1900년대의 신문기사나 그 밖의 논문들과 단행본들-특히 레비 브뤼엘의 저서-도 추후에 검토해야 할 것이다.

43) 추후 추가 면담을 진행했을 때 다른 반응을 얻을 수 있는 가능성이 보이기도 한다.

참고문헌

<단행본>

- 김태곤 등저, 『韓國의 占卜』, 민속원, 1995.
- 경기문화재단, 『점이나 과학이나 한국인에게 점이란 무엇인가』, 경기학연구센터, 2016.
- 이정은, 『그녀들은 왜 점집에 갔을까』, 리브리언, 2010.
- 일연, 『삼국유사』, 민음사, 2008.
- 장주근, “占卜”, 『한국민속종합조사보고서』, 문화재관리국, 1977.
- 조흥운, 『한국의 巫』, 정음사, 1981.
- 최길성, 『한국민간신앙의 연구』, 계명대학교 출판부, 1989.
- 표인주 등, 『무등산권 점집과 점복의례』, 민속원, 2011.
- 한국동양철학회 編, 『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 延世大學校出版部, 1982.
- 한동원, 『나의 점집 문화 답사기: 수상하지만 솔깃한 어둠 속 인생 상담』, 웅진 지식하우스, 2014.
- 홍석모, 李錫浩 譯, 『동국세시기』, 乙酉文化社, 1974.
- 『고려사』(延禧大學校 東方學研究所 編), 延禧大學校出版部, 1955.
- 무라야마 지준, 김희경, 『조선의 점복과 예언』, 동문선, 2005.

<연구논문>

- 김만태, 「한국 점복의 정의와 유형 고찰」, 『한국민속학』vol.47, 한국민속학회, 2008.
- 김만태, 「조선전기 이전 사주팔자의 유입과정에 관한 고찰」, 『한국학』 52호, 규장각한국학연구원, 2010.
- 김효경, 「무당의 점복에 대해서」, 『大正大學校報』 26, 1937.
- 상기숙, 「무속의 실태」, 『한국민속학』vol.16, 1983.
- 이병덕, 「믿음관념의 다양성에 관한 연구」, 『哲學研究』Vol.56, 2002.
- 임동권, 「한국원시종교사」, 『韓國文化史大系』, 고대민족문화연구소, 1971.
- 장장식, 「점복자와 점복의 종류」, 『한국민속학보』, 한국민속학회, 1999.
- 조용현, 「조선시대의 사주명리학과 반란사건」, 『신종교연구』 Vol. 5, 2001.

<학위논문>

- 신상춘, 『四柱가 運命과 心理에 미치는 影響과 敎育과의 關係』, 세종대학교 대학원 석사학위 논문, 1991.
- 신수진, 「한국의 가족주의 전통과 그 변화」, 이화여자대학교 대학원 박사학위논문, 1998.
- 최진경, 「현대사회 속의 신점」, 이화여자대학교 석사학위 논문, 1998.

‘점복 의뢰자의 점복 동기의 역사적 전개와 믿음의 연속성’에 대한 토론문

최학락(서울대 인류학과)

1. **믿음의 문제:** 최근의 세속화 이론은 서구의 세속화가 단순히 종교적 세계에서 세속적 세계로의 이행이 아니라, 종교/세속이라는 범주의 구별 자체를 상상하기 힘들었던 기독교적 세계에서 종교와 세속이라는 인식적, 제도적 영역이 분리되는 과정이었음을 주장합니다. 달리 말해 세속화는 탈종교가 아니며, ‘세속’과 상호규정적 관계에 있는 서구의 ‘종교’ 개념이 근대화·산업화·합리화의 산물이라는 것입니다. 발표자는 이러한 특수한 ‘종교’ 개념이 함의하는 ‘믿음’을 준거로 사주를 보거나 공부하는 사람들에게 관찰되는 다양한 ‘믿음’의 양상을 검토하는 것으로 보입니다. 사주와 관련된 믿음의 양상들 사이 설정되는 위계에서 그러한 경향을 확인할 수 있습니다. 체계적인 이해에 근거한 ‘초자연적 원리’에 대한 믿음이 일종의 올바른 믿음으로, 반면 취사선택적인 ‘도구적 믿음’은 일종의 ‘병적인 믿음’으로까지 기술됩니다. 종교와 과학, 그리고 ‘진정한’ 종교와 주술·미신·송배 등을 구별해 나가는 전략으로 형성된 근대적 ‘종교’ 개념이 함의하는 바로 그러한 믿음의 위계입니다. 저는 근대화 이후 ‘믿음’의 질적 변화를 고찰하고자 하는 발표자가 근대적 관점에서 올바른 종교적 ‘믿음’을 과거의 형태로 전제하는 부분이 문제시되어야 한다고 생각합니다. 특히 종교라고 보기에 어색한 부분이 적지 않은 사주명리학을 주제로 한다면 더욱 그러해 보입니다.

먼저 ‘믿음’과 짝을 이루고 있는 ‘초자연적 원리’라는 개념이 문제시됩니다. 서구에서 오늘날과 같은 의미의 자연/초자연 구별이 나타나기 시작하는 것은 17세기 이후의 일로 알려져 있습니다. 흔히 ‘탈주술화’로 불리는 이 과정으로 독자적 규칙에 따라 작동하는 ‘자연’과 그 규칙 밖의 ‘초자연’ 개념이 성립되었습니다. 여기서 ‘믿음’의 영역에 속하게 된 것이 ‘초자연’, 그리고 실증의 영역이 ‘자연’입니다. 그러나 사주명리학은 이 같은 서구의 특수한 역사적 산물로서 자연/초자연의 범주 어느 쪽에도 포섭되지 않는 것으로 생각됩니다. 예컨대 음양오행은 이 세계 너머의 초월적 원리가 아닌 현실에서 자연의 운행을 설명하는 이론으로 알고 있습니다(발표자도 결론에서는 ‘초자연적 원리’ 대신 ‘자연의 섭리’라는 표현을 사용합니다). 물론 그 자연은 실증과학에서 다루는 물리적 인과법칙에 지배되는 자연과 다르지만, 속세를 초월한 궁극적 원리로서 ‘초자연’ 혹은 신비 현상으로 ‘초자연’과도 다를 것입니다.

한편 발표자가 ‘초자연적 원리’와 번갈아 사용하는 ‘초인간적 원리’는 위에서 언급한 ‘자연’과 ‘초자연’ 양쪽에 다 적용이 가능한 개념으로 보입니다. 인간의 의지와 상관없이 작동하는 실증과학의 자연과 전지전능한 초월적 존재나 원리로서 초자연 모두 ‘초인간적 원리’로 이해될 수 있기 때문입니다. 즉 ‘초인간적 원리’란 발표자가 사주명리학의 반대향으로 설정하는 근대적 ‘합리성’과 반드시 대립되는 개념이 아닐 수 있습니다. 오히려 생년월일시를 입력하면 일정한 사주가 나오는 소프트웨어는 사주명리학의 논리 정연한 체계를 시사하며, 발표문에 등장하는 사주를 ‘임상적으로 확인하고자 하는 학습자’들은 사주명리학이 ‘믿음’에 근거한 ‘초자연적 원리’라기보다 실증적, 실천적 지식 체계에 가깝다는 인상을 줍니다. 따라서 발표자가 차별화하는 ‘초인간적인 자연의 원리에 대한 인식’과 ‘체계적 정보에 대한 신뢰’는 실상 정도의 차이이지 믿음의 질적인 차이는 아닐 수 있습니다.

결론에서의 요지는 과거 ‘사주점의 원리에 깃든 초인간적인 원리에 대한 믿음’이 현재에는

‘취사선택적 도구적 믿음’이나 ‘단발성의 흥미’ 등 질적으로 다양한 양상으로 나타나고 있다는 것으로 읽힙니다. 그러나 발표자 스스로 제시하는 사주의 역사는 고대 발아기의 사상적 연원을 제외하면 명백한 도구적 믿음으로 점철되어 있습니다. 이는 물론 역사적 사료로 고찰 가능한 대상이 주로 스스로 사주를 공부하는 사람들이 아닌 사주를 이용하는 사람들이기 때문일 수 있습니다. 그러나 과거 사주를 공부하고 그것을 생업으로 삼던 사람들의 믿음 역시, 예컨대 중세 수도원에서 궁극적 존재를 향한 전인적 헌신으로 구원을 추구했던 수도승들의 믿음과는 다른 믿음이었을 것이라 생각합니다. 저는 발표자가 사주 연구를 통해 탐구할 수 있는 믿음의 ‘질적’인 차이(뿐만 아니라 종교와 과학, 근대적 ‘합리성’ 등에 대한 문제 역시)는 오히려 위의 두 가지 믿음들 사이에서 흥미로운 방식으로 논의될 수 있다고 ‘믿습니다.’

2. 사주점과 ‘역학 갤러리’: 발표자는 디시 인사이드라는 웹사이트 게시판의 일종인 ‘역학 갤러리’를 사주의 현재적 양상을 검토하는 주요한 사례로 다루고 있습니다. ‘역학 갤러리’는 물론 사주의 역사의 일부로 다루어질 수 있고, 동시대의 사주의 특수성을 보여주는 흥미로운 사례임이 분명해 보입니다. 그러나 ‘역학 갤러리’에서 나타나는 양상에는 점을 보는 행위로서의 사주, 즉 ‘사주점’의 역사와는 변별되는 독특한 맥락이 있는 것 같습니다. 사주점은 지극히 사적인 영역에서 이루어지며, 그에 대한 정보도 발표자의 또 다른 사례들이 보여주듯이 아주 가까운 지인이나 가족이라는 테두리에서 공유됩니다. 반면 ‘역학 갤러리’는 사주에 대한 공론의 장으로서 성격이 두드러집니다. 그러한 조건에서 사주점에서 전제되는 전문가와 의뢰인의 경계가 흐릿해 지며, 그 결과 고대 이래 사주의 역사에서 부각되던 도구적, 실용적 성격이 오히려 약화되는 경향이 나타나는 것은 아닌지 의심해 볼 수도 있습니다. ‘역학 갤러리’는 사주의 역사의 일부인 동시에 정보 기술과 사주 관련 소프트웨어의 발달, 발표자가 검토한 개인주의의 부상과 그에 수반되는 새로운 욕망과 불안들, 그리고 디시 인사이드라는 커뮤니티의 독특한 문화 등이 더해져 나타나는 독립된 사례로 접근될 수 있을 것 같습니다.

민속식물의 인식 재고와 활용 방안

송석호¹⁾, 심우경²⁾

- I. 머리말
- II. 민속식물의 인식 재고
- III. 민속식물의 활용 방안
- IV. 맺음말

I. 머리말

인간이 삶을 영위하는데 식물은 없어서는 안 될 필수적인 존재였다. 선사시대부터 한곳에 정착하여 움집을 짓고, 곡식을 경작했던 농경문화의 시작은 인간이 식물을 적극적으로 이용하면서 비롯되었다. 이후 식물은 주거생활에 필요한 도구의 활용, 작물의 재배, 약초요법, 옷감생산 및 염료-염색, 건축재료, 연료수급 등 인간의 의·식·주 문화 전반에 깊숙이 관여되어왔다.

더불어 정령숭배사상(精靈崇拜思想), 대지모사상(大地母思想) 등의 자연관 속에서 신목(神木), 성림(聖林)처럼 자연을 경외하는 마음이 식물에 반영되기도 하여 주술 및 신앙의 대상, 벽사(辟邪)의 상징 등 정신세계에도 뿌리 깊게 고착되어 쉽게 사라지지 않는 풀뿌리 문화로 전승되었다.

그러나 일제강점기의 정신적 교란과 문화적 탄압, 해방 이후의 급속한 압축성장, 새마을 운동 당시의 ‘미신타파’는 우리 민족에 정신적 착란과 문화의 근절이라는 위기를 촉발하였다. 실제로 1972년 13,784주였던 보호수는 1984년 9,516주로 31%가 급감하였다.³⁾ 현재까지도 ‘미신’이라는 용어의 부정적 인식이 잔존하여 민족문화 전승에 큰 저해요소로 지적되고 있다.

지구촌 시대를 맞이하여 외래문화의 유입은 더욱 거세고, 옛것과 새것은 융화되지 못한 채 열기설기 얹혀있다. ‘위기는 기회’라는 말처럼, ‘가까운 과거’⁴⁾ 속 응어리를 슬기롭고 유연하게 풀어내 민족의 정체성을 이어갈 수 있는 우리들의 노력이 절실히 보인다.

본고에서는 민속의 ‘가까운 과거’에 인식되지 못했던 ‘민속식물’에 대하여 이해하고, 전승되지 못한 현시점의 모습과 앞으로의 방향에 대하여 논해보고자 한다.

*고려대학교 환경생태공학과 조경학 전공, 박사과정

**고려대학교 명예교수

3) 심우경, 「한국 보호수(保護樹)의 상징적 가치와 보호 대책」, 한국전통조경학회, 9(1), pp.91-104, 1991.

4) 본 고에서는 「한국민속학회 2019 하계학술대회」 주제어 ‘가까운 과거’의 시간적 범위를 일제강점기에서 현재까지로 설정하였다.

II. 민속식물의 인식 재고

1. 민속식물의 국내·외 연구 동향

그동안 우리나라 민속학의 분류에서 민속식물은 언급되지 못하고 주거환경, 설화, 신앙, 종교 등의 일부 분야에서 소극적으로 다루어져 아쉬움이 남는다. ‘민속식물(Ethnobotany)’이란 용어는 식물학자 John William Harshberger(1869-1929)가 처음 사용했다는 평을 들으며,⁵⁾ 이 당시인 1896년에 미국의 인류학자 Jesse Walter Fewkes(1850-1930)는 자신의 논문「A Contribution to Ethnobotany」에서 ‘Ethnobotany’를 사용하였다. 당시 저자는 미국 애리조나 인디언인 호피족(Hopi)의 민족학적 연구를 오랫동안 해왔다. 그는 식물학자는 아니었지만, 호피족의 민속식물에 주목하여 표본을 채집하고, 모교인 하버드 대학의 식물학자인 Watson 박사에게 동정을 받아 논문을 남길 수 있었다.⁶⁾

이후에도 미국에서는 테와족(Tewa), 나바호족(Navajo) 등 인디언들의 민속식물에 관한 연구들이 계속되었으며, 20세기 민속식물학의 아버지로 불리며, 아마존의 민속식물을 연구한 Schultes(1979) 『The Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers』, Kalweit(1987) 『Shamans, Healers, and medicine Men』, Montgomery(2008) 『Plant Spirit Healing』, Cowan(2014) 『Plant Spirit Medicine』 등 민속의약식물에 관한 저서가 많이 출간되고 있으며, 최근 중국에서도 夏冰 등(2006) 『民族植物學和藥用植物』이 발간되는 등 민속식물의 의학적 접근이 활발해 지고 있으며, 동서양의 민속식물을 세상의 지배자로 표현한 고정희(2012) 『식물, 세상의 은밀한 지배자』, 심우경(2018) 『식물, 새천년의 주인공』 등도 학제간 민속식물의 다양한 역할을 언급하고 있다.

국내의 민속식물 연구는 자생식물, 관속식물, 자원식물, 전통식물, 토착식물, 외래식물, 약용식물, 재배식물 등 범주가 중첩되는 다양한 용어로 식물 관련 학회나 국가기관에서 많은 연구가 있었다. 그러나 이들은 모두 ‘식물’이라는 공통분모를 두고 있을 뿐, ‘민속’을 전제로 연구된 것은 아니다.

국내에서 ‘민속식물’이라는 용어를 처음 사용한 논문은 김재생(1982)의 연구로 조사 되지만, 이 또한 민속식물의 개념을 논하지는 않았다.⁷⁾ ‘민속’의 정의를 적시하며 민속식물로 바라보기 시작한 것은 최영전(1992)의 연구부터 보여 진다.⁸⁾ 저자는 민속을 “풍속이나 습속, 토속신앙 등은 민족의 생활 공감대가 형성해 내는 문화인만큼 일단 정착하면 쉽사리 변화되지 않으면서 상식이 되어서 자연스럽게 반복 전승되기 때문에 생활화된 것”으로 정의하고 민속식물 내용을 후술하였다.

민속식물의 본격적인 연구조사는 국립수목원(2017)에서 진행되었다. 2005년부터 전국의 도별로 조사된 보고서를 바탕으로 우리나라 민속식물 1,095종의 DB를 구축하는 성과를 올렸다.⁹⁾ 이러한 과정에서 연구자들의 논문들도 꾸준히 발표되는 추세다.

민속식물이 실생활에 도움이 될 뿐만 아니라 놀이문화 속에도 활용되었음을 정리한 심우성(1996) 『우리나라 민속놀이』에 풀싸움, 풀각시놀이, 화전놀이 등이 소개되고, 민속박물관(2009)

5) Kier B. Sterling, 『Biographical Dictionary of American and Canadian Naturalists and Environmentalists』, Greenwood Press, pp. 349-353, 1997.

6) J. Walter Fewkes, 「A Contribution to Ethnobotany」, American Anthropologist, Vol(9), No(1), pp. 14-21, 1896.

7) 김재생, 「한국의 전통차문화에 대한 민속식물학적인 연구」, 慶南文化研究 5(1), 1982.

8) 최영전, 『한국민속식물』, 아카데미서적, 1992.

9) 국립수목원, 『한국의 민속식물 -전통지식과 이용- (증보판)』, 2017.

『한국민속신앙사전』에 20여종의 식물이 민속신앙의 주요 소재로 활용되었음을 보여주고 있다.

2. 민속식물의 정의 및 범주

문명국가에서 사람들의 꾸준한 경험을 통해 정착되고, 전승되어 문화적 가치(cultural values)를 갖추며, 환경에 적응하여 도태되지 않고, 보편적으로 이용된 식물을 ‘민속식물(民俗植物, Ethnobotany)’이라 정의할 수 있다.¹⁰⁾

주지하다시피 민속은 과거에 존속된 기층문화를 대변하지만, 시간의 흐름에 따라 그 범주는 유동적으로 변할 수밖에 없다. 상층문화는 외래문화의 성격이 강하지만 토착문화에 흡합되어 현대적 관점에서 대중화, 고착화 되었다면 현재의 시점에서 민속으로 수용될 수도 있다는 말이다.¹¹⁾

따라서 민속식물의 범주 또한 시간의 흐름에 따라 확장될 수 있다. 몇 가지 예를 들어보면, 은행나무는 우리나라에 자생지가 없고 삼국시대에 도입된 외래식물이지만, 곳곳의 사찰 터를 점지했던 지팡이 설화가 전하며, 천연기념물로 지정된 보호수가 23주가 있고, 은행잎은 약용으로 활용하고 열매는 혈액순환 및 기관지에 좋아 식용하는 것이 상식으로 알려져 민속식물로 보아야 한다.

모란도 예외는 아니다. 화중왕(花中王)으로 꽃이 화려하고 품위를 갖춰 부귀(富貴)를 상징하여 상류사회에서 애호되던 외래식물이지만, 오래전부터 재배되었고 조선유학을 반영하는 문화적인 가치가 있으며, 19세기부터 대중화되기 시작하여 현대의 주택정원에도 식재되고 있는 식물이기 때문에 민속식물로 수용될 수 있는 것이다.

이처럼 은행나무와 모란, 모두 도입 초기에는 민속식물로 볼 수 없지만, 습합과 전승의 과정을 거쳐 문화적 가치를 갖게 되면 민속식물로 수용 가능하다는 이야기다.

그러므로 현대적 관점에서 민속식물의 범주는 다음과 같다. 식용, 약용, 염료, 생활용품 등 실용적으로 이용되었던 식물들과 함께 넓게는 유·불·도, 음양오행, 풍수지리 등, 지난 시대의 사상과 철학이 반영된 상징적인 식물까지 포함한다.¹²⁾

민속식물의 분류는 크게 자생식물과 귀화식물로 구분될 수 있다. 우리나라 자연환경에 적응하여 자생지가 있고, 자연에 스스로 살아가는 식물을 자생식물이라 하며, 위의 언급된 은행나무, 모란처럼 자생지가 없을 뿐, 오랫동안 우리나라 자연환경에 적응되어 도태하지 않고, 인문환경 속에서 꾸준히 다뤄지는 식물들을 귀화식물로 구분할 수 있다.¹³⁾

10) 이두현 외(1974)는 『韓國民俗學概說』에서 “민속이란 문명국가의 서민사회에 전승하는 잔존문화”로 정의하였다.

11) 고려대학교 민족문화연구원(2001)은 『한국민속의 세계 10』에서 민속에는 “사회 상층민과 기층민의 습속과 문화가 융회 되어있으며, 전통과 창신이 겸존하고 고유와 외래가 습합 된 것”으로 해석하고 있다.

12) 조선시대 시점에서 사상과 철학이 담긴 식물들은 상층문화에만 해당하여 민속식물로 치부하기 어렵다. 다만, 사대부 계층에서 식물을 실용적으로 활용했던 용례들은 기층문화와 결부되는 부분으로 민속식물로 봐야 한다. 결과적으로 조선시대 시점에서 민속식물을 구분할 때는, 신분의 위계가 아닌 식물의 보편적 이용이 구분의 잣대가 되어야 한다.

13) 자생식물이 사람의 손길이 닿지 않는 원시림에만 자생하여 문화적 가치가 없는 경우, 그리고 귀화식물이 자연환경에는 적응했지만 사람들에게 이용되지 않아 역시 문화적 가치가 없거나, 근래의 외래식물인 서양의 허브류처럼 이용은 되고 있으나, 아직까지 보편적이지 않은 경우는 민속식물로 볼 수 없다.

Ⅲ. 민속식물의 활용 방안

1. 민속식물의 실용적 문화

농자천하지대본(農者天下之大本)이란, 식물을 다루며 자연의 섭리를 깨우친 농부야말로 천하의 근본이 된다는 말로, 농업의 중요성을 함축적으로 보여준다. 그만큼 농경사회에서는 절기에 맞춰 민속식물을 올바르게 키우는 것이 매우 중요한 일이었다. 그에 따라 『농사직설(農事直說)』, 『금양잡록(衿陽雜錄)』, 『사시찬요초(四時纂要抄)』, 『구황촬요(救荒撮要)』, 『농가집성(農家集成)』 등의 농서들과 『산림경제(山林經濟)』, 『임원경제지(林園經濟志)』, 『송남잡지(松南雜識)』, 『대동운부군옥(大東韻府群玉)』 등의 백과사전류가 편찬되었으며, 여기에는 민속식물의 품속, 생리생태, 재배법, 약효, 용도 등 실생활에 필요한 다양한 정보가 채록되어있다.

일례로 서유구(徐有榘, 1764-1845)는 정약용에 버금가는 방대한 저술을 남겼는데, 당시 실생활에 필요한 지식을 113권 54책으로 엮어『임원경제지』로 편찬하였다. 그 중, 권 14~17에 구성된 「관휴지(灌畦志)」는 총서, 채소류, 열매류, 약류로 구분되어 정리되었고, 총서에는 밭 다스리기, 파종·모종하기, 물주고 북돋우기, 수확·저장하기로 구분하여 설명하였다. 권 23~27에 구성된 「만학지(晩學志)」는 총서, 과일류, 채소열매류, 나무류, 잡식류로 구분되어 정리되었고, 총서에는 심는 법, 접붙이기, 물주고 북돋우기, 줍리, 보호하고 기르기, 수확하기로 구분하여 설명하고 있다. 이렇게 우리 선조들은 민속식물에 대한 생활지식을 기록으로 남겨 실용적인 주거환경을 만들려고 하였다.

민속식물을 실용적으로 이용한 것은 궁궐정원(宮闕庭苑)도 예외는 아니었다. 세종 때에는『농사직설』이 편찬되고 농사법을 시험하기 위해 경복궁에 논과 밭을 개간하여 사용하였고, 동궐 후원의 농포(農圃)에서는 친경례(親耕禮)가 시행되었으며, 뽕나무를 길러 친잠례(親蠶禮)를, 밤나무를 심어 제례음식으로 활용하고, 채마밭도 곳곳에 조성하는 등 민속식물을 활용하여 생산적인 정원의 모습도 보여줬다.

18-19세기에는 조선 지식인 사회에서「장취원기(將就園記)」가 널리 읽혔는데, 내용에는 정원 내부에 약초를 심은 약란(藥欄)이 있고, 채소를 심은 남새밭, 과실을 심은 숲을 두었다는 기록이 전해진다. 이는 곧, 눈에 보이지 않는 상상의 정원인 의원(意園)에도 실용적인 민속식물을 식재하며 이상적인 생활을 갈망했다. 이에 실제로 조선후기 문인지식층인 허균, 이용휴, 유경종, 정약용, 장훈, 서유구, 홍길주 등도 약초, 채소, 과수를 식재하여 자급자족이 가능한 실용원(實用園)을 의원의 기본으로 두어 소박한 삶을 추구하고자 하였다.

특히, 다산 정약용은 농촌의 주거공간을 경영할 때 자급자족을 가계의 원칙으로 하였고, 원포(園圃)의 경영을 매우 중시하여 1809년 다산초당 주변에 아홉 단의 돌계단을 쌓아 채마밭을 조성하여 총마다 무와 부추, 파, 배추, 싹갓, 가지, 아욱, 겨자, 상추, 토란 등을 골고루 심었고, 곁채에는 명아주와 비름을, 울 밑에는 구기자를 심었다.¹⁴⁾

이렇듯 소박한 전원생활을 꿈꾸며 정원 안에 약초, 채소, 유실수, 수생식물 등 실생활에서 인간이 자연과 어울려 살아갈 수 있도록 실용적이고 생산적인 식재를 중요시한 점은 우리의 정원문화에서 근본이 되는 특징이었다.

14) 심경호, 다산의 국토사랑과 경영론, 국토연구원 기획총서, 2011

2. 생산적 조경의 시대

일제강점기를 거치면서 전통문화의 단절이라는 위기가 초래되었다. 해방 이후 급속한 경제성장
과 도시화로 인해 주거의 형태가 아파트와 빌라와 같은 다세대 공동주택이 늘어나면서 정원
없이 사는 가구가 큰 폭으로 증가했고, 농촌을 지키던 사람들도 줄어들면서 민속식물을 활용한
실용적 정원문화도 점차 사라져갔다.

이런 가운데 문화의 미국화(Americanization)로 획일화되면서 서양의 정원기법들이 우리의
정원을 잠식하다 보니 마당에는 잔디가 심기고, 살구나무, 자두나무, 앵두나무와 같은 유실수 대
신 상록수를 전정하여 모양을 가꾸는, 인위적이고 단조로운 형태의 정원들이 현재의 모습을 대
변한다.

그러나 현대 조경의 화두는 과거 우리 전통정원을 다양한 역할의 실용적인 민속식물로 채웠듯
이 ‘생산적 조경(productive landscape)’이 강조되고 있는 가운데 Viljoen(2005)은
『Continuous Productive Urban Landscapes: Designing Urban Agriculture for
Sustainable Cities』에서 전 영국 도시조경을 민속식물을 위시한 생산성 있게 교체하자는 주장
에 큰 호응을 얻고 있으며, 정원이 없었던 도시민들에게 주말농장(weekend farm), 도시농업
(urban agriculture) 등의 기회가 주어지고 있다. 이렇게 되면 로컬푸드(local food)산업은 더
욱 활성화되고, 도시의 자급자족력은 증가하게 되며, 푸드마일(food-miles)이 줄어들어 에너지
절약에 따른 지구온난화 방지에도 기여할 수 있는 여러 가지 이점이 있다.

선진국에서는 이미 ‘Edible City’를 지향하고 있어 민속식물의 실용적이 활용이 더욱 필요한 시
점이다.

IV. 맺음말

본고를 통해 오랫동안 인간 곁에서 함께 함께 살아온 문화가 깃든 식물을 ‘민속식물’로 풀이하
며 민속식물이 가지고 있는 실용성에 주목하였다. 그것은 곧, 우리 전통정원문화의 근본을 이뤘
던 부분임을 확인하였고, ‘가까운 과거’에 변질된 정원의 모습을 다시금 실용적으로 찾아오려는
시도로, ‘생산적 조경’이라는 세계적 흐름을 제시하였고, 민속식물 활용의 필요성 제기되었다.
이에 이용가치가 높은 민속식물 150종을 선별하고 상층, 중층, 하층식물로 나눠 소개하며 글을
맺는다.

<상층식물>

은행나무, 주목, 귀룽나무, 능수버들, 자작나무, 밤나무, 느릅나무, 두충나무, 목련, 모과나무,
산사나무, 매실나무, 복사나무, 벚나무, 팔배나무, 자귀나무, 아까시나무, 탕자나무, 참죽나무,
대추나무, 헛개나무, 산딸나무, 산수유, 음나무, 감나무, 배나무, 사과나무, 아그배나무, 고로쇠,
계수나무

<중층식물>

개암나무, 무화과나무, 꾸지뽕나무, 뽕나무, 생강나무, 고광나무, 앵도나무, 골담초, 광대싸리,
붉나무, 화살나무, 고추나무, 석류나무, 진달래, 개나리, 때죽나무, 쥐똥나무, 백당나무, 병꽃나
무, 수수꽃다리

<하층식물>

부처손, 메밀, 하수오, 자리공, 분꽃, 패랭이꽃, 동자꽃, 명아주, 시금치, 맨드라미, 가지, 복수초, 매발톱, 할미꽃, 삼지구엽초, 작약, 모란, 괴불주머니, 금낭화, 유채, 냉이, 물옥잠, 큰평의비름, 돌나물, 돌단풍, 황기, 붉은강낭콩, 결명자, 쥐손이풀, 초피나무, 봉선화, 접시꽃, 목화, 닥풀, 부용, 제비꽃, 달맞이꽃, 두릅나무, 오갈피나무, 인삼, 미나리, 앵초, 꿀풀, 구기자, 까마중, 능소화, 잔대, 초롱꽃, 도라지, 벌개미취, 참취, 잇꽃, 고려엉겅퀴, 고들빼기, 산국, 구절초, 뚝파지, 곰취, 머위, 우산나물, 민들레, 달래, 부추, 윤판나물, 얼레지, 원추리, 비비추, 옥잠화, 참나리, 맥문동, 둥글레, 상사화, 범부채, 각시붓꽃, 울무, 토란, 창포, 오미자, 큰꽃으아리, 으름덩굴, 땃대덩굴, 다래, 찔레나무, 해당화, 산딸기, 노박덩굴, 개머루, 담쟁이덩굴, 오이, 나팔꽃, 호박, 수세미오이, 하늘타리, 인동, 더덕, 청미래, 마

참고문헌

- 고려대학교 민족문화연구원, 『한국민속의 세계 10』, 고려대학교 민족문화 연구원, 2001
- 고정희, 『식물, 은밀한 세상의 지배자』, 나무도시, 2012
- 국립민속박물관, 『한국민속신앙사전 1,2』, 2009
- 국립수목원, 『한국의 민속식물 -전통지식과 이용- (증보판)』, 2017
- 김재생, 「한국의 전통차문화에 대한 민속식물학적인 연구」, 慶南文化研究 5(1): 99-121, 1982
- 서유구 저, 노평규·김영 역, 『임원경제지 관휴지 01』, 소와당, 2010
- 서유구 저, 노평규·김영 역, 『임원경제지 관휴지 02』, 소와당, 2010
- 서유구 저, 박순철·김영 역, 『임원경제지 만학지 01』, 소와당, 2010
- 서유구 저, 박순철·김영 역, 『임원경제지 만학지 02』, 소와당, 2010
- 심경호, 『다산의 국토사랑과 경영론』, 국토연구원 기획총서, 2011
- 심우경, 「한국 보호수(保護樹)의 상징적 가치와 보호 대책」, 한국전통조경학회, 9(1): 91-104, 1991
- 심우경, 『식물, 새천년의 주인공』, 미세움, 2018
- 심우성, 『우리나라 민속놀이』, 동문선, 1996
- 이두현·장주근·이광규, 『韓國民俗學概說』, 民衆書館, 1974
- 최영전, 『한국민속식물』, 아카데미서적, 1992
- 夏冰·陳重明·郭忠仁, 『民族植物學和藥用植物』
- Cowan, Eliot, 『Plant Spirit Medicine』, Sounds True, 2014
- Fewkes, J. Walter 「A Contribution to Ethnobotany」, American Anthropologist, 9(1): 14-21, 1896.
- Kalweit, Holger, 『Shamans, Healers, and Medicine Men』, Shambala, 2000
- Montgomery, Pam, 『Plant Spirit Healing』, Bear & Company, 2008
- Sterling, Kier B. 『Biographical Dictionary of American and Canadian Naturalists and Environmentalists』, Greenwood Press, pp. 349-353, 1997
- Viljoen, Andre, 『Continuous Productive Urban Landscapes: Designing Urban Agriculture for Sustainable Cities』, Architectural Press, 2005

“민속식물의 인식 재고와 활용 방안”에 대한 토론문

신상섭 (우석대학교 조경학과 교수)

국립수목원은 한반도에 분포하는 “국가표준식물목록(국명 및 학명)”을 ① 자생식물 분류군, ② 귀화식물을 포함하는 침입외래식물 및 불확실종, 관심외래식물 등 분류군, ③ 주변에서 흔하게 볼 수 있는 재배식물 분류군을 데이터베이스화 하였다. 이와 별도로 ‘민속식물’중에 대한 식물학적 특성과 각 지방에서 불리는 이름, 용도와 이용에 대한 전통지식, 이용·분포지도 등을 시·군 별로 상세히 기록 정리(2014년) 발표했다.

학술적으로 자생식물은 산, 들, 강, 바다에서 자연적으로 자라는 식물을 의미하고 외래식물로서 정착한 귀화식물도 토착식물과 함께 이 범주에 포함시켰다. 그러나 좁은 의미로는 어떤 지역에서 처음부터 자라는 토착식물만을 의미하고 야생식물은 자연적인 상태의 산이나 들에 자라는 식물을 말하며 재배식물과는 반대되는 의미이다. 그리고 향토식물은 어떤 특정 지역에서 오랫동안 자란 식물을 의미한다.

본 연구발표는 오랫동안 한국의 풍토환경에 적응하며 생활문화 속에 깊숙이 작용되어 전승된 ‘민속식물(자생식물+귀화식물)’을 별도의 용어정립을 통해 구명하였고, 민속식물이 가지는 실용성에 주목하였다. <최영전(1992), 민속 : “풍속이나 습속, 토속신앙 등은 민족의 생활 공감대가 형성해 내는 문화인만큼 일단 정착하면 쉽사리 변화되지 않으면서 상식이 되어서 자연스럽게 반복 전승되어 생활화된 것”>

일반적으로 한국의 전통정원에 도입된 민속식물 범주에 속하는 식물소재는 심미적, 생태적, 기능적 측면은 물론 실용성 및 상징성 등이 복합적으로 채용되었다. 심성수양의 지표식물을 비롯하여, 계절변화를 느낄 수 있는 낙엽활엽수와 화목, 그리고 실용적 가치를 반영한 식용, 약용, 제례, 가구장식용 등이 다양하게 애용되었다. 한편, 풍수사상이나 신선사상, 음양사상, 유교적 규범(소나무, 매화, 국화, 대나무, 난초, 연꽃 등), 안빈낙도의 생활철학(국화, 버드나무, 복숭아나무 등), 은둔사상과 태평성대 회구(오동나무, 대나무 등) 등의 가치관이 은유적으로 반영되었다. 고아, 부귀, 지조와 의리, 운치, 품격 등을 부여하거나 손님과 벗으로 의인화하는 등 정신세계와 윤리관을 강조하는 표징식물을 다양하게 대입시켰다. 예를 들어 성리학적 가치관과 실용성을 복합적으로 반영한 배롱나무(忠), 대추나무(孝), 매화(格物), 측백나무(致知), 회양목(誠意), 자귀나무(正心), 차나무(修身), 회화나무(齊家), 뽕나무(治國平天下), 주목(心), 은행나무(敬), 살구나무(仁), 대나무(義), 밤나무(禮), 잣나무(智), 향나무(信) 등 사례를 들 수 있다.

특히, 본 연구주제는 민속식물의 실용성과 생산적 조경문화에 대하여 자연과 어우러진 실용적이고 생산적인 식재를 중요시한 점 등에 주목하였다. 즉, 우리 선조들이 가꾼 정원식물을 통하여 선조들의 자연관과 생활철학을 성찰하고, 환경설계 논리의 발견은 물론 생태적 가치와 실용적가치가 접목된 실사구시적 문화적 역량 속에서 온고지신의 가치를 재인식하는 단초를 마련했다 할 수 있다.

그러나 ① 본 연구 주제에 부합하는 실용적 가치에 대한 분류<(공간: 藥圃, 菜圃, 果圃, 園圃, 용도 : 약용, 식용(과실수, 채소), 가구용, 구항용, 제례용, 염료용, 직물용, 기타 茶, 漆, 養蜂, 香 등) 등 실체적 접근이 부족한 점, ② 이용가치가 높은 민속식물 150종을 작위적으로 나열하는 등 옛문헌과 자료 등에 근거하여 정교하게 선별하지 못한 상태에서의 결론 제시(예를들어 소나무, 상수리나무, 자두나무, 살구나무, 오동나무, 대나무, 차나무, 동백나무, 치자나무, 회양목, 포도, 향나무, 잣나무, 탕자나무, 파초 등) 등은 본 연구의 한계라 하겠다.