

2018년 충효사·한국정토학회 제22차 학술대회

불교와 민속신앙

- 일 시 | 불기 2562년(2018) 6월 3일(일) 오후 1시
- 장 소 | 경북 영천 보현산 충효사
- 주 최 | 충효사(054-338-8196)
- 주 관 | 한국정토학회(02-581-3138)
- 후 원 | 동국대학교, BBS, BTN

식 순

I 부

13:00 삼 귀 의
반야심경
인사말씀 : 김광식교수(한국정토학회 회장)
환 영 사 : 해공스님(충효사 회주)
축 사
사홍서원

II 부

사회 : 김상영(중앙승가대 교수)

13:30 - 16:30

주제발표 및 지정토론

- 제1주제 : 「불교와 민속신앙의 상호 교류와 공유 재인식」
발표 ▶ 임재해(안동대학교 인문대학 민속학과 명예교수)
토론 ▶ 편무영(일본 아이치대학교 교수)
- 제2주제 : 「불교와 무속의 생사관과 의례체계」
발표 ▶ 구미래(동방문화대학원대학교 연구교수)
토론 ▶ 이성운(동방문화대학원대학교 학술연구교수)
- 제3주제 : 「민속신앙의 불교적 수용 양상 : 용신신앙, 미륵신앙, 첨성대」
발표 ▶ 최종석(금강대학교 교수)
토론 ▶ 한상길(동국대 불교학술원 조교수)
- 제4주제 : 「무속에서 섬기는 불교적 신앙대상」
발표 ▶ 김현선(경기대학교 교수)
토론 ▶ 윤동환(전북대학교 연구교수)
- 제5주제 : 「씻김굿 무가에 나타난 무불 융합 양상」
발표 ▶ 이경엽(목포대학교 교수)
토론 ▶ 홍태한(전북대 무형문화연구소 연구교수)
- 제6주제 : 「한국불교와 민간신앙의 혼합현상」
발표 ▶ 장정태((재)삼국유사연구원 원장, 민속신앙연합회 연구위원)
토론 ▶ 이재수(동국대 불교학술원 조교수)

III 부

16:30 종합토론

좌장 : 한보광스님(동국대 총장)

17:00 정기 총회

목 차

1. 「불교와 민속신앙의 상호 교류 공유 재인식」		
<발표> 임재해(안동대학교 명예교수)	9
<토론> 편무영(일본 아이치대학교 교수)	59
2. 「불교와 무속의 생사관과 의례체계」		
<발표> 구미래(동방문화대학원대학교 연구교수)	65
<토론> 이성운(동방문화대학원대학교 학술연구교수)	93
3. 「민속신앙의 불교적 수용 양상: 용신신앙, 미륵신앙, 첨성대」		
<발표> 최종석(금강대학교 교수)	99
<토론> 한상길(동국대 불교학술원 조교수)	121
4. 「무속에서 섬기는 불교적 신앙대상」		
<발표> 김현선(경기대학교 교수)	125
<토론> 윤동환(전북대학교 연구교수)	175
5. 「씻김굿 무가에 나타난 무불 융합 양상」		
<발표> 이경엽(목포대학교 교수)	179
<토론> 홍태한(전북대학교 무형문화연구소 연구교수)	207
6. 「한국불교와 민간신앙의 혼합현상」		
<발표> 장정태(삼국유사연구원 원장)	211
<토론> 이재수(동국대 불교학술원 조교수)	241

불교와 민속신앙의 상호 교류와 공유 재인식

임재해 - 안동대학교 인문대학 민속학과 명예교수

• 목 차 •

- I. 민속신앙과 종교의 유기성과 차등성 인식
- II. 열린 시각의 종교 인식과 민속신앙의 종교성
- III. 무당의 신당에 수용된 법당 양식과 불교 인식
- IV. 본풀이에 대립적으로 수용된 미륵과 석가여래
- V. 제석굿에 수용된 불교 신격과 승려의 두 인식
- VI. 불교 사찰에 수용된 민속신앙의 신격과 인식
- VII. 사찰에서 대항하는 세간의 제의와 민속신앙
- VIII. 불교와 민속신앙의 교류와 공유현상 재인식
- IX. 종교간 대화와 교류, 그리고 다중종교주의

I. 민속신앙과 종교의 유기성과 차등성 인식

민속신앙은 한국 종교사의 출발점이자 밑자리를 이룬다. 한국 종교사뿐만 아니라 모든 국가의 종교사는 해당 국가의 민속신앙에서부터 출발한다. 따라서 민속신앙 없는 종교사는 서술 불가능하다고 해도 지나치지 않다. 왜냐하면 민속신앙을 서술하지 않고서는 종교사의 시작을 서술할 수 없기 때문에 종교사의 통시적 출발점이다.

민속신앙이 종교사의 공식적 밑자리를 이루는 것은 모든 종교들이 민속신앙의 토대 위에서 자리를 잡기 때문이다. 민속신앙을 밑자리로 삼아서 새 종교가 자력적으로 생겨나거나 외래종교가 들어와 새로 터를 잡게 된다. 민속신앙 스스로 체계를 갖추어 종교적으로 성장하는 것도 자연스러운 일이다. 특히 자생된 민족종교일수록 민속신앙이 밑자리로서 공간적 토대 구실을 하지 않으면 제대로 성장하기 어렵다. 한국의 무교나 일본의 신도, 중국의 도교, 인도의 힌두교는 다 자국의 민속신앙 위에서 성립된 자민족 종교이다. 그러므로 민속신앙은 자생 종교의 씨앗이자 밑거름 구실을 하기 마련이다.

외국종교도 전래되어 자국에서 외래종교로 정착하는 과정에서 민속신앙을 밑자리로 삼지 않을 수 없다. 전래된 외국종교가 자국에서 외래종교로 뿌리내리는 데, 민속신앙은 물론 외국종교도 두 갈래의 대립되는 작용을 한다. 민속신앙의 주체들은 자기 신앙을 지키기 위해 외국종교에 저항하고 배척하는가 하면, 자기 신앙을 번듯한 종교체계에 맞게 발전시키려고 외국의 종교양식을 본받기도 한다. 배타적 저항과 긍정적 수용을 함께 하는 것이다. 따라서 민속신앙은 외국종교를 미워하면서 은근히 닮아가는 경향이 있다.

외국종교 또는 외래종교가 민속신앙을 대하는 태도도 두 갈래로 맞선다. 민속신앙을 이단으로 간주하고 타파해야 종교적 정당성이 확립되고 대안종교로 자리 잡는다고 여겨서 억압하는 한편, 민속신앙의 오랜 전통과 관행을 끌어들이어서 순조로운 포교활동의 방편으로 유용하게 이용하기도 한다. 따라서 외국종교는 정착과 포교를 위해 민속신앙을 배척하면서 포섭하는 경향이 있다. 달리 말하면 민속신앙을 하찮게 홀대하면서 포교에 이용하는 이중성을 띠는 것이다. 그러므로 민속신앙과 외래종교는 서로 배타적이면서

도 포용적인 관계를 이루는 까닭에 서로 수용하면서 경쟁하고, 포섭하며 배제하는 양면적 관계를 이루기 마련이다.

민속신앙과 종교의 관계를 통시적으로 보면, 필연적 선후관계를 이루고 있어서 마치 하나의 연장선 속에서 존재하는 것 같고, 공시적으로 보면 서로 영향을 주고받아서 마치 대등한 관계에 있는 것 같기도 하다. 그러나 객관적으로 주목하면, 민속신앙과 종교는 문화적 위상이 크게 다르다. 통시적으로 보면 미숙한 유아와 성숙한 어른으로서 발달단계적 차이를 보이며, 공시적으로 보면 예사 민중과 엘리트 지식인 수준의 문화적 차이를 보인다. 이러한 차이를 거칠게 말하면, 민속신앙은 종교로 인정되지 않는다는 말이다.

한국종교인평화회의에서는 개신교, 불교, 원불교, 유교, 천도교, 천주교, 민족종교 등 이른바 '7대 종단'을 회원으로 한정한다. 민족종교에 민속신앙이 귀속될 법하지만, 앞의 7개 종단 외에, 수운교, 대종교, 선불교, 갱정유도, 태극도, 증산도, 대순진리회, 증산법종교, 순천도, 청우일신회 등 온갖 교단들이 소속되어 있지만, 민속신앙은커녕 무속이나 무교도 공식적인 종교로 인정받지 못하고 있다. 민속신앙은 종교사의 밑자리이자 꼭지점을 이루고 있을 뿐만 아니라, 현재도 다수 민중이 누리고 있는 전통적인 신앙인데도, 왜 종교로 인정받지 못할까. 이렇게 질문하면, 종교의 세계에서 민속신앙만 부당하게 소외된 것 같다.

제도권의 종교적 폐쇄성과 달리, 학계에서는 민속신앙을 종교의 한 유형으로 인정하고 포괄적으로 다룬다. 특히 무속은 진작부터 이러한 문제 제기가 있었다. 종교학자 유동식은 굿의 문화 양식을 종래와 같이 무속으로 일컫지 않고 종교의 한 유형으로서 '무교(巫敎)'로 명명하고 종교학적 연구의¹⁾ 적극적 대상으로 삼았다. 따라서 민속신앙을 아예 민속종교로 호명하면서 민속문화의 여러 영역 가운데 종교 영역으로 다루기를 주장하는가²⁾ 하면, 종교학적 방법으로 연구하기를 제안한다. 그러므로 민속학의 대상으로 주목할 때,

1) 柳東植, 『韓國巫敎의 歷史와 構造』, 서울: 延世大學校出版部, 1975.

2) 임재해, 「민속학의 연구영역과 방법」, 『韓國民俗學의 課題와 方法』, 서울: 정음사, 1986, pp.218-238에서, 민속학의 영역을 민속문화, 민속사회, 민속종교, 민속예술, 민속물질 등 5개 영역으로 나누고, 민간신앙 또는 민속신앙으로 일컫는 것을 민속종교라 일컬었다.

민간신앙이나, 신앙민속, 종교민속이라 일컫는 경우가 있는데, 민속학의 영역을 나타내는 일관된 용어체계에 따라 “민속신앙이나 민속종교라는 용어가 더 적합하다”고³⁾ 했다.

미국 민속학자 리처드 도슨(Richard M. Dorson)이 펴낸 민속학 입문서 『민속과 민중 생활』에서⁴⁾ 민속학의 여러 영역 가운데 민속신앙 부분을 ‘민속종교’로 설정하여 목차로 삼았다. 민속종교 영역을 맡아서 집필한 존 메센저(John c. Messenger)는, 분과학문에 따른 종교 현상을 3 갈래로 나누면서, 인류학과 종교학, 민속학의 연구대상을 아래와 같이 분별하고 있다.

인류학에서는 원시종교(primitive religion)를 주대상으로 연구하고, 종교학에서는 문명화된 기성종교(civilized religion)를 주요 대상으로 연구하며, 민속학에서는 민속종교(folk religion)를 주요 대상으로 연구한다.⁵⁾

종교학에서 연구대상으로 삼는 것만 종교라고 하면, 이러한 구분은 성립되지 않는다. 그럼 인류학이나 민속학에서 다루는 종교현상은 종교라고 할 수 없는가. 그렇다면 원시종교나 민속종교라는 말은 인정될 수 없다. 종교에서 대상을 바꾸어서 무용이나 음악으로 바꾸어도 같은 문제가 제기된다. 민속무용과 원시무용은 무용이라 할 수 없고, 민속음악과 원시음악은 음악의 범주에 속하지 않는가. 그렇지 않다. 모두 무용과 음악의 범주로 귀속된다.

구체적 생활세계의 여러 현상을 아울러서 ‘문화’로 포괄할 때도 인류학의 원시문화와 민속학의 민속문화는 문화로 인정되고 있다. 문화의 한 유형으로 민속문화가 존재하는 것처럼, 민속문학과 민속음악, 민속무용, 민속종교, 민속예술도 제각기 문학과 음악, 무용, 종교, 예술 등의 한 유형으로 인정된다. 따라서 민속신앙을 기존의 종교와 대등한 관계에서 영향관계를 주목하려면, 민속종교로서 인식할 필요가 있다. 그러자면, 종교의 개

3) 임재해, 위의 글, p.233.

4) Richard M. Dorson., Richard M. Dorson, *Folklore and Folklife*, Chicago: The University of Chicago Press, 1972.

5) John C. Messenger, ‘Folk Religion’, Richard M. Dorson, 위의 책, pp.217-219.

념과 범주에 대한 논의를 더 진전시켜야, 민속신앙이 곧 민속종교로서 불교와 대등한 관계로 교류와 공유의 내용을 제대로 따져볼 수 있다.

II. 열린 시각의 종교 인식과 민속신앙의 종교성

종교의 범주를 학문적으로 따지는 자리에서는, 우리가 흔히 알고 있는 종교들도 배제되기 일쑤이다. 이를테면, 협의의 종교 정의에서는 유교가 배제된다. 따라서 한국 유림에서도 최근에 와서야 비로소 유교를 종교로 선포하였다.⁶⁾ 유교가 종교인가 아닌가 하는 것은 18세기 이래로 여전히 쟁점이 되고 있다. 초월적인 신관과 내세관을 전제로 종교를 엄격하게 규정하면, 불교조차 종교로서 요건을 갖추지 않은 것으로 여겨 논쟁의 대상이 되기도 했다.⁷⁾ 적어도 불교에서는 초월적 존재로서 신(神)이 존재하지 않는다고 보는 까닭이다. 달리 말하면 불교의 교조라 할 수 있는 석가모니는 깨달은 자로서 붓다일 뿐 초자연적 절대자는 아니라는 것이다. 그러므로 “불교와 유교와 신도는 경계가 극히 모호해서 종교인지 삶의 철학인지 명확하게 구분짓기 어렵다.”⁸⁾ 고한다.

초자연적 절대자로서 유일신을 믿고 섬기는 것을 종교라고 규정하면, 종교는 기독교와 유대교, 이슬람교 정도로 좁혀지기 마련이다. 달리 말하면 서양종교만 종교인 것이다. 신학자들이 기독교를 중심으로 종교를 정의한 탓이다. 동양의 대표적 종교인 불교와 유교는 유일신과 같은 초월적 신격을 설정하지 않는다. 동양인들에게 종교란 초월적 존재에

6) 성균관유도회는 1995년 11월 28일 임시유림 총회에서, 종단의 명칭을 성균관유교회로 바꾸고 공자를 종사(宗師)로, 사서오경을 경전으로 하는 종교로 공식 선포하고 종헌을 제정하였다. <유교의 종교성 논쟁>, <<종교신문>>, 2004년 4월 23일자 참조.

7) 재레드 다이아몬드, 강주현 옮김, 『종교와 언어 그리고 건강』, 『어제까지의 세계』, 서울: 김영사, 2013, p.483. “예컨대 불교와 유교와 신도(神道)를 종교로 여겨야 하느냐에 대한 오랜 논쟁이 종교학자들 사이에서 있었다. 현재의 추세에 따르면, 불교는 종교라 생각하고 유교는 종교라 생각하지 않지만, 10~20년 전만해도 유교는 종교로 여겨졌다. 현재 유교는 삶의 방식, 즉 세속적인 철학이라 일컬어진다.”

8) 재레드 다이아몬드, 강주현 옮김, 위의 책, p.488.

의탁하여 자기를 구원하는 신앙체계가 아니라, 스스로 수련하여 마음을 닦고 깨달음을 얻어 자기 정화를 이루는 수행체계인 까닭이다. 그러나 신학자들은 전지전능한 하느님 신앙을 종교라고 정의하는 까닭에, 유일신만 섬기는 것이 아니라, 종교조차 기독교만 유일종교로 간주하는 편견을 가지게 된 것이다.

이러한 종교적 배타성은 해당 종교의 구원을 믿는 신앙의 태도에서 비롯된다. 유일신을 믿을수록 다른 종교에 배타적이어서, 이단은 사탄으로 간주되어 마녀재판의 대상이 되기도 했다. 그런 까닭에 삶을 바르게 이끌어주는 철학이자 삶의 고통으로부터 벗어나게 하는 지혜의 가르침이어야 할 종교가, 오히려 인간해방은커녕 종교분쟁과, 종교적 인종주의(racism)로⁹⁾ 차별과 적대감을 조성하며, 마침내 종교전쟁의 비극까지 유발한다. 그러므로 유일신 중심의 배타적 종교 인식은 심각한 갈등과 분쟁을 유발함으로써, 종교의 순기능보다 역기능을 발휘하기 일쑤이다.

신학자의 종교 정의가 기독교 중심이어서 배타적인데 비하여, 종교학자들의 정의는 기존의 여러 종교들을 포괄하는 까닭에 상당히 가치중립적이다. 불교와 유교, 힌두교 등 동양종교도 기독교와 대등하게 종교로 인정한다. 종교학자들보다 더 열려 있는 종교관을 지닌 것이 사회학자와 인류학자들이다. 종교를 일정한 체계의 틀, 곧 형식 논리에 가두지 않고, 어느 사회 어느 시대에나 있는 문화체계의 하나로 보는 까닭이다. 그러므로 학자들에 따라 종교에 대한 정의가 다르다.

하느님 신앙에 매몰된 신학자를 제쳐두고 종교학자들의 관점에서 보더라도, 민속신앙은 종교로 인정되기 어렵다. 우선 용어 자체가 종교로 호명되지 않는다. 종교(宗敎)는 그야말로 ‘옳음 가르침’으로서 삶의 높은 지혜를 담은 철학이 있어야 한다. 종교철학은 곧 교리 체계를 구성하며, 교조의 말씀과 행적을 체계적으로 담은 경전 속에 갈무리되어 있다. 따라서 철학적 경전이 없는 민속신앙이나 제3세계 소수민족의 원시신앙은 종교가 될

9) 서구 인종주의의 뿌리는 기독교 인종주의에서 비롯된다. 기독교 인종주의는 기독교를 믿지 않는 사람을 열등인종으로 취급하고 그들을 야만인으로 규정하여 노예화하는 것을 기독교적 가치와 모순되지 않는 것으로 판단하였다.(이종일, 『타자 이해의 변천: 타자의 발견·반동·재발견』, 『한국적 다문화교육을 위한 모형 구축』, 대구교육대학교 다문화교육센터 설립 기념 학술대회 논문집, 대구교육대학교 다문화교육센터, 2010년 1월 29일, pp.72-73 참조.)

수 없다.

신관에 일정한 한계가 있는 유교와 불교는 많은 경전을 갖추고 있어서 종교로서 요건을 상당히 갖추었다. 따라서 종교학자들은 유교와 불교를 종교로 인정한다. 그러나 종교를 이렇게 규정하면 두 가지 문제가 생긴다. 하나는 많은 철학서를 집필하고 제자들을 양성한 철학자들의 철학은 왜 종교로 인정되지 않는가 하는 것이고, 둘은 종교란 결국 교조의 말씀과 사상을 가르치고 익히는 철학 또는 윤리 교육활동인가 하는 것이다.

실제로 많은 지혜의 책을 쓰고 설파한 철학자들의 학문활동을 종교라고 인정하지 않는다. 공자의 사상과 철학은 유교로 인정되지만, 묵자의 사상과 철학은 종교로 호명되지 않는다. 칸트나 소크라테스의 사상과 철학도 마찬가지이다. 스승이 여러 제자들을 거느리고 사상과 윤리, 철학을 가르치며 무리를 이루어 학파를 형성해도 종교로 자리 매김되지 않는다. 그것은 철학이자 학문활동일 뿐 종교 현상은 아니다. 그러므로 종교를 용어의 문자풀이 수준으로 이해할 수 없다.

사람이란 무엇인가 하는 것을 ‘사람’이란 말풀이보다 구체적인 사람을 대상으로 이해하는 것이 올바르다. 종교 또한 말풀이보다 여러 종교 현상을 귀납적으로 정의하는 것이 더 바람직하다. 신학자들은 기독교를 한정하여 종교를 정의하니까, 하느님을 믿는 신앙만 종교로 귀납된다. 그러나 사회학자나 인류학자들은 다양한 사회의 여러 종교 현상을 대상으로 종교 개념을 귀납한다. 특히 타문화에 대한 현지조사를 중요시하는 인류학자들은 소수민족의 신앙까지 종교 개념으로 끌어들어서 원시종교로 자리매김한다. 종교인류학은 소수민족의 원시종교를 조사연구하는 영역이다. 그러므로 종교연구가 개방적일 뿐 아니라 선형적 종교관에서 해방되어 있다.

미국 마이애미대학 종교학과 교수 다니엘 팰스(Daniel L. Pals)는 세계적인 종교 이론가들의 종교론을 8가지로 정리한 결과, 이론가들마다 관점과 해석, 의견이 서로 다르지만 종교에 대한 정의는 어느 정도 일치성을 보인다고 했다. 비록 전문용어와 강조점은 다르지만, 모두 “종교를 영적 혹은 초자연적인 존재들과 연결되는 믿음들과 실천들 속에서 찾는 경향”이¹⁰⁾ 있다고 했다. 그럴 수밖에 없는 것은 특정 종교의 대상이나 체제를 준거

로 연역적인 정의를 하지 않은 까닭이다. 고대의 종교 현상부터 현재 제3세계의 다양한 종교 현상까지 아우르게 되면, 자연히 종교에 대한 범주는 개방적일 수밖에 없다. 그러므로 현대 문명사회의 종교적 패러다임에서 해방되어야 역사와 민족을 아우르는 종교의 범주를 온전하게 포착할 수 있다.

서로 다른 시각에서 종교에 대한 열린 인식을 한 두 학자를 보기로 종교 인식을 새롭게 가다듬어보자. 독일의 사회학자 막스베버(Max Weber)는 종교에 대한 공시적 시각에서 세계 종교를 폭넓게 정의하여, “주술적인 것과 구원에 대한 관심 모두를 포함하는 초자연에 대한 믿음의 체계”로 규정하는 까닭에 “유교와 같은 비구원적 윤리체계”도¹¹⁾ 종교에 귀속시킨다. 미국 종교학자 엘리아데(Mircea Eliade)는 통시적 시각에서 고대 종교 현상을 주목함으로써, 고대의 종교적 사고방식은 “무질서와 악과 고통의 세상에서, 우주적 질서와 의미에 대한 인간의 깊은 갈망에 보다 충분히 응답하기 때문에, 현대의 비종교적 태도보다 더 의미가 있으며, 그래서 더 ‘정상적’이라고 주장했다.”¹²⁾ 그러므로 종교를 보는 상대주의적 시각과 인식이 필요하다.

종교상대주의에 입각해서 보면, 유교처럼 신관이나 내세관이 불분명해도, 또는 고대신앙이나 제3세계의 토착신앙처럼 삶의 지혜를 담은 체계적 철학이 없어도 종교로 귀속되는 데에는 문제가 없다. 그럼에도 막시즘(marxism)처럼 대단한 철학체계를 갖추고 추종하는 세력의 규모가 대단하며 역사적 지속성이 있어도 종교로 간주되지 않으며, 지하국의 금돼지처럼¹³⁾ 초월적 존재가 상정되고 현실과 다른 초현실 세계가 설정되어도 종교의 범주에 귀속되지 않는다. 중요한 것은 철학적 가르침과 초월적 세계의 존재 여부가 아니라, 그것을 대하는 사람들의 집단적 태도와 대응양식의 문제이다. 그러므로 철학적 교리 체계와 초월적 세계가 종교를 이루는 중요한 요소이긴 하지만, 그 자체로 종교가 되는

10) 대니얼 팰스 지음, 조병련·전중현 공역, 『종교에 대한 여덟 가지 이론들』, 서울: 한국기독교연구소, 2013, p.535.

11) 대니얼 팰스 지음, 조병련·전중현 공역, 위의 책, p.534.

12) 위와 같은 곳, p.538.

13) 지하국대적제치설화(地下國大賊除治說話)에 등장하는 지하세계의 초월적 존재를 ‘금돼지’ 또는 주둥이 닳발 꼬리 닳발이라고 한다. 최치원설화에서도 지하국 금돼지가 지하세계의 신격으로 이야기된다.

필요충분조건은 아니다.

비록 위의 두 조건이 제대로 갖추어지지 않아도 종교로 인정되는 핵심적 요소가 별도로 있다. 현실적으로 종교 여부를 결정하는 요소가 제의(祭儀, ritual, 굿)의 여부이다. 제의는 종교적 의례 양식으로서, 종교의 여러 요건 가운데 한 요소일 뿐이되, 사실상 종교를 종교답게 하는 가장 핵심적 요소라 할 수 있다. 그러므로 제의를 제대로 인식해야 종교의 실상과 만날 수 있다.

제의를 구체적으로 말하면, 유교의 제사, 불교의 불공과 예불·재, 기독교의 미사와 예배, 무교의 굿과 같이 신이나 자연 등 초월적인 존재에게 바치는 종교의식이다. 초월적인 존재를 대상으로 어떤 결과를 기대하며 일정한 양식으로 의례를 바치는 의식(儀式, ceremony)이 바로 제의이다. 따라서 일정하게 양식화 된 제의가 형성되어 있지 않으면, 초월적 존재와 교리체계를 갖추어도 종교의 세계로 끌어들이지 않는다. 실제로 UFO의 존재와 세계를 믿는 사람들이 상당한 지식체계를 갖추고 집단화되어 있지만, 우주인을 섬기는 양식화된 제의가 문화적으로 형성되어 있지 않은 까닭에 종교로 공인되지 않는다.

유교는 현실적인 윤리체계이다. 실제로 공자는 죽음이나 내세에 대해서 구체적으로 제시하지 않았을 뿐 아니라, 귀신 섬기는 일과 죽음에 대한 제자의 질문에 반문의 형식으로 대답하고¹⁴⁾ 말했다. 물론 『논어』에서도 사후세계를 믿고 신앙생활을 요구하는 내용이 없다. 죽음을 삶의 끝이라고 여긴 까닭이다.¹⁵⁾ 그럼에도 유교가 종교로서 문제되는 것은 일정한 제의가 형성되어 오랫동안 전승되고 있는 까닭이다. 공자의 위패를 모신 성균관과 향교에는 석전(釋奠)과 춘추향사를 비롯한 각종 제의가 정기적으로 이루어질 뿐 아니라, 가정마다 조상들의 제사도 전승되고 있다. 주자가례와 국조오례의(國朝五禮儀)는 모

14) 『論語』, 先進篇, ‘季路問事鬼神’章. 공자에게 제자 계로(季路)가 귀신 섬기는 일에 대해 묻자, “아직 사람도 잘 섬길 수 없는데 어떻게 귀신을 섬길 수 있겠는가(未能事人 焉能事鬼)?”라고 반문했으며, 다시 계로가 죽음에 대하여 물으니, “아직 삶도 잘 알지 못하는데 어찌 죽음을 알겠는가(未知生 焉知死)?”라고 반문했다.

15) 유헌우, 『『論語』‘季路問事鬼神’章에 관한 연구』, 『孔子學』 31, 韓國孔子學會, 2016, p.213, “孔子 및 儒家에서 ‘죽음’은 삶의 영원한 정지를 의미한다. 孔子가 子路에게 반문한 것은 인생에서 ‘끝(終)’이 있음을 상기시킨 것이다.”

두 유교에 입각한 제의와 의례 양식을 규범화한 것이다. 그러므로 유교의 정교한 제의체계는 종교로 공인되고도 남음이 있다.

종교에서 왜 제의가 중요한가. 제의가 일정하게 규범화된 신앙행위인 까닭이다. 신앙이 종교의 필수적 구성요소이므로, 신앙 없는 종교는 존재할 수 없다. 관념적 신앙을 구체적으로 실천하는 체계적 양식이 제의이다. 제의를 올릴 때 비로소 신앙심을 구체적으로 표현하는 것이다. 따라서 제의 없는 신앙이 없고 신앙 없는 종교도 존재할 수 없다. 신앙의 관념을 구체적인 행위양식으로 표현한 것이 제의이며, 제의로 수행되는 신앙체계가 종교이다.

신앙과 제의는 모두 초월적 존재 곧 신을 전제로 존재한다. 귀신과 도깨비, 요괴도 일종의 신이지만 사람들이 신앙하지 않고 양식화된 제의가 없으므로 종교가 될 수 없다.

제의는 신앙심을 매개로 한 인간과 초월적 존재 사이의 신통한 소통 문화이다.¹⁶⁾ 따라서 큰 바위나 나무에 제의를 바치는 것은 불상이나 십자가상에 제의를 바치는 것처럼, 거기에 신령한 존재가 깃들어 있다고 믿는 까닭이다. 그러므로 제의는 ‘초월적 존재 + 의도적 목적 + 일정한 의식 + 비는 행위 + 기대하는 응답’의 요건을 갖추고 있다. 물론 이런 요소들을 다 갖추지 않은 신앙행위도 많다. 왜냐하면 일정하게 양식화된 의식이 정해져 있지 않거나 기대하는 응답이 나타나지 않는 경우도 있기 때문이다.

제의활동은 기본적으로 신과 자연 등 비인간적인 존재와 그 힘을 믿는 데서 비롯된다. 따라서 초월적인 존재를 대상으로 하지 않는 활동은 나머지 조건을 다 갖추어도 제이라 할 수 없다. 사람을 대상으로 특별한 목적을 이루고자 의식을 갖추어 비는 행위를 하는 것은 제의가 아니다. 정치적 의식이거나 사회적 예절에 지나지 않는다. 유교는 원래 초월적 신격이나 내세를 상정하지 않지만, 석전(釋奠)¹⁷⁾ 비롯한 각종 유교적 제의가 있

16) 임재해, 「구비문학의 사회적 소통과 정서적 공감 기능」, 『2018 한국구비문학학회 동계학술대회 발표 논문집』(2018년 2월 7일, 경상대학교), p.27, “곳은 인간과 인간의 소통을 넘어서 인간과 자연, 인간과 신령의 제의적 소통으로 인간사회의 현실적 문제를 종교적으로 해결하는 초월적 소통방식이다.”

17) 성균관과 지방의 향교에서 해마다 음력 2월과 8월 상정일(上丁日)에 공자를 비롯한 여러 성현들에게 제사를 올린다.

다. 따라서 제의를 근거로 보면, 사후세계를 인정하고 제사를 바치는 신격도 있는 까닭에 종교로서 요건을 갖추게 된 셈이다. 그러므로 제의는 곧 신앙활동의 구체적 양식으로서 종교의 여러 가지 요건들을 한꺼번에 충족시키는 구실을 한다.

결국 종교(religion)가 무엇인가 하는 것은 제의(ritual)의 정체성에서 결정된다. 곳을 하면 무교이고, 예불을 올리면 불교이며, 미사를 드리면 천주교인 것처럼, 제사를 올리면 유교이고, 살라트(Salat)를¹⁸⁾ 드리면 이슬람이다. 구체적인 신앙행위의 결정체가 제의인 까닭이다. 따라서 제의는 주체의 신앙현장과 신앙활동, 신앙대상, 신앙목적 등을 모두 수렴하고 있는 신앙체계의 구체적 실현인 셈이다. 그러므로 종교에서 제의를 제거하면 신앙 없는 철학이나 윤리체계만 남게 된다.

유교에서 제의를 제거하면 유학이 도드라지는 것처럼, 불교에서는 불경학(Buddhist philology)이 오롯이 드러나고, 기독교에서는 신학이 남게 된다. 불경과 성경, 사서삼경 등 경전의 내용을 학문적으로 연구하고 가르치며 따르는 일이야말로 진정한 ‘철학체계로서 종교’이다. 그러나 ‘신앙체계로서 종교’는 철학적 사상이나 교리체계보다 문화적으로 전승되고 있는 제의적 양식이 더 중요하다. 민속신앙은 교리가 체계적이지 않은 까닭에 ‘철학체계로서 종교’로는 한계가 있지만, 일정한 제의로 전승되는 ‘신앙체계로서 종교’로는 손색이 없다. 따라서 민속신앙과 불교가 서로 공유하는 지점은 신앙체계로서 종교이다. 그러므로 철학으로서 교리체계는 제외하고 신앙체계로서 제의 현상에 한정해서 상호교류 문제를 논의하기로 한다.

Ⅲ. 무당의 신당에 수용된 법당 양식과 불교 인식

현실 종교문화에서 중요하게 문제 삼는 종교성은 철학체계 못지않게 신앙체계로서 제

18) 살라트(Salat)는 이슬람교도들이 메카가 있는 쪽을 향해 하루 5차례 예배하는 일. 금요일 정오에 모스크에서 집단으로 예배하는 일을 뜻한다.

의 현상이다. 제의는 신을 섬기고 빌어서 초월적 힘으로 현실문제를 해결하려고 불가사의한 영험을 기대하며 행하는 양식화된 신앙활동이다. 실제로 나타나는 결과와 상관없이 신의 영험을 믿는 마음 때문에 제의행위를 함으로써 심리적 안정을 누리게 된다. 결국 제의는 인간이 신과 소통하여 현실적으로 해결 불가능한 일을 초월적 영험으로 해결하려는 구체적 행위 양식이라 할 수 있다.

그러나 불교의 성불론은 신의 영험에 의존하여 타력적으로 성취하는 것이 아니라, 중생 각자가 스스로 마음을 닦아서 자력적으로 성불하는 것이다. 따라서 불교는 타력적 종교와 구분하여 자력적 종교라 한다. 하지만 중생이 자력적 수행으로 성불하기 어려운 까닭에 ‘불보살에게 절대적으로 귀의하여 부처가 있는 극락에 왕생하자는 것이 정토삼부경(淨土三部經)의 타력 신앙이다.’¹⁹⁾ 그러므로 불교에서도 자력적 수양과 수련의 수행양식에 머물지 않고 타력 신앙으로서 일정한 제의를 올리는 것이다.

제의는 초월적 문제해결을 타력적으로 기대하는 신앙활동이라는 점에서 종교의 개념과 상당히 일치한다. 왜냐하면 신앙체계로서 종교는 사실상 제의를 뜻한다고 해도 지나치지 않기 때문이다. 불완전한 존재인 인간이 완전한 존재인 신의 영험에 의존하여 현실적으로 해결할 수 없는 문제를 신통하게 해결할 수 있다는 믿음 때문에 종교를 가지고, 그에 따른 일정한 제의를 수행하는 것이다. 그러므로 ‘종교 없는 사회는 존재할 수 있는가?’²⁰⁾ 하는 질문 속에는 철학체계로서 종교보다 신앙체계로서 종교가 핵심을 이룬다. 왜냐하면 앞의 종교라면, 굳이 ‘종교 없는 사회’를 거론할 것 없이 바로 ‘철학 없는 사회’를 물으면 되는 까닭이다.

민속신앙도 신앙체계로서 종교 양식에 맞게 일정한 제의를 수행한다. 제의 양식에 따라 크게 세 갈래로 유형으로 분별할 수 있다. 하나는 직업적 사제자가 전문적 형식을 갖춘 제의, 둘은 특정 기능의 집단이 공동체의 관행에 따라 정기적으로 하는 집단적인 제의, 셋은 개인이나 집단이 집안팎에서 격식을 갖추어 하는 제의, 넷은 개별적으로 자유

19) 表一草, 『彌勒信仰과 民衆佛敎』, 『韓國 近代 民衆佛敎의 理念과 展開』, 서울: 한길사, 1980, pp.342-343.

20) 프랑스 대학 입학시험 ‘바칼로레아(baccalauréat)’에서 20여 년 전에 출제된 논술주제이다.

롭게 소망을 비는 행위로서 제의를 하는 경우가 있다. 첫째 유형은 무당굿이고, 둘째 유형은 풍물굿이며, 셋째 유형은 고사(告祀), 넷째 유형은 ‘비손’의 형태이다.²¹⁾

본격적인 제의는 두 유형의 굿이며, 고사와 비손은 굿으로 호명되지 않는 만큼 제의양식이 간소하다. 그러나 풍물잡이나 무당이 고사를 할 때에는 고사굿이라 하여 제법 다양한 제의체계를 갖춘다. 이처럼 더 자세하게 들여다보면, 무당굿도 무당의 유형과 지역, 또는 굿거리에서 따라서 제각기 다르고, 풍물굿도 마을굿과 두레굿, 풋굿 등에서 제각기 다르다. 여기서 주목하는 것은 굿문화의 제의 양식이 아니라 불교의 수용 문제이다. 그러므로 불교의 수용 면모를 뚜렷하게 보이는 본격적인 제의로서 굿이 상대적으로 주목된다.

굿은 제의를 두고 호명한 것이다. 굿을 종교로 호명하면 무교이고, 풍속으로 호명하면 무속, 문화로 호명하면 굿문화이다.²²⁾ 정교한 제의를 갖춘 굿문화는 무교로서 종교적 요건도 두루 갖추었다. 교조로서 여러 무신이 있는가 하면, 사제자로서 무당, 경전으로서 무경 및 무속신화, 제의공간으로서 신당과 굿터, 종교의식으로서 각종 굿거리, 종교적 성물로서 방울과 신칼 등의 무구, 신비체험으로서 신내림과 신들림, 공수 등이 있다. 무교 체계 가운데에서 불교의 영향을 받거나 불교의 교리를 수용한 영역은 신당의 구조와 창세가의 세계관, 제석굿의 굿거리, 별신굿의 중마당 등에서 상대적으로 두드러진다.

먼저 무당들이 점사를 보는 집에 차려 놓은 신당을 보면, 사찰의 법당 분위기를 상당히 닮았다. 천장과 좌우 벽의 꾸밈은 물론, 정면에 탕화를 배경으로 모셔놓은 신상과 성물, 제기 등이 대체로 같다. 사찰의 법당 형식을 본보기로 삼지 않으면 이와 같은 신당이 꾸며지기 어렵다. 구체적으로 모시는 신격을 보면, 신당의 정면 가운데에 금빛불상 좌상이 모셔져 있고 그 좌우에 무당이 모시는 신격들이 입상 또는 좌상으로 모셔져 있다. 신당에 모신 불상은 석가모니불이 아니라²³⁾ 하더라도 불교의 주요 신격이라는 점에

21) 신에게 기원하는 기도의 형태로 두 손을 비비며 소망을 비는 까닭에 비손이라고 한다. 일반적으로 집안의 할머니가 칠성이나 삼신 앞에 간소한 상을 차려놓고 비손을 하는 개별적 신앙형태가 있는가 하면, 굿을 할 때도 무당이나 조무, 제주가 특별한 대목에서 굿의 일환으로 비손을 하기도 한다.

22) 임재해, 「굿문화의 정치적 기능과 무당의 정치적 위상」, 『比較民俗學』 26, 比較民俗學會, 2004, pp.233-235 참조.

23) 무당에 따라서 석가모니불 외에 관세음보살, 약사여래불, 아미타불 등을 다양하게 모신다.

서 불교를 적극적으로 수용한 구체적 현상으로 볼 수 있다. 그러므로 신당의 전체 구조와 체계는 물론, 가장 중심에 불상을 모신 점은 무당 스스로 불교를 긍정적으로 받아들인 것을 알 수 있다.



<그림 1> 무당 송옥순씨 신당



<그림 2> 대웅전 법당

무당 송옥순은 신어머니의 가르침에 따라 25년 전에 신당을 만들면서 관세음보살을 중앙에 모셨다. 세상 모든 사람들의 소원을 듣고 자기 것을 다 내주며 중생을 구제하는 현실적인 보살이어서 신당 중심에 모셨다고 한다. 좌우에는 용왕과 산신을 자연신으로 모시고, 그 좌우에 다시 장군신과 도사의 인물신을 모셨다. 스스로 천신제자라고 하며 천지신명의 이치에 따라, 오른쪽 측면에 따로 단군을 천신으로 모시고 자연신으로 용왕과 산신을 모시는데, 장군신은 특히 각별하다. 장군줄이 세서²⁴⁾ 내림굿을 할 때 ‘장군!’을 여러 번 외쳤으며 장군신이 실려서 작두굿을 잘 하게 되었다고 한다.²⁵⁾ 송무당은 작두굿²⁶⁾ 명인으로 널리 알려져 있다.

신당은 법당처럼 탕화 앞에 불상을 가장 가운데 배치했지만, 좌우의 신상은 개인적으로 섬기는 대상을 모셨을 뿐 아니라, 굿상차림처럼 봉헌물을 잔뜩 차려두었다. 형식과 내용이 닮았지만 신당의 특성을 드러내고 있어서 법당으로 착각하지 않는다. 무당은 이

24) 송옥순(1954년생) 무당의 13대 할아버지가 장군이어서 장군 줄이 세다고 했다.

25) 2018년 4월 14일 송옥순 무당 신당에서 성주신을 모시는 굿을 조사한 뒤에 신당에 관한 면담조사를 했다.

26) 예사 작두처럼 두 개의 작두 위에 오르는 것이 아니라, 거대한 반달형 작두와 12계단으로 이루어진 작두를 오르내리면서 굿을 하기 때문에 축제 행사에도 곧잘 불러가기도 한다.

신당에서 점사를 보는데, 한갓 점집이 아니라 법당의 위의(威儀)를 갖춘 사찰처럼 신당의 체계를 갖춘 것이다.

신당의 형태는 신어머니 권은도 무당이 가르쳐준 그대로 25년째 이어가고 있는데, 정작 신어머니는 불상을 모시지 않고 쌀을 반쯤 채운 두 단지를²⁷⁾ 석가모니불과 대감신으로 모셨다고 한다. 과거에는 무당들이 불교의 신을 모시되 불상이 아닌 단지에다 모셨으며, 요즘도 제대로 굿을 하지 못하는 무당은 불상을 모시지 못한다고²⁸⁾ 했다. 불상을 모시려면 불상 안에다 5가지 복장(伏藏)을 채워서 봉안해야 한다. 따라서 점사도 제대로 못 보고 제자도 못 기르면, 불상을 모신 신당을 유지할 수 없다고 한다. 그러므로 사찰의 법당처럼 번듯한 신당을 갖추는 것은 무당으로서 상당한 위상을 누리는 셈이다.

신당을 법당 양식으로 갖추는 것은 불교문화의 영향이 큰 경상도 지역에서 두드러진 현상이다. 황해도 무당들은 신당에 불상을 모시지 않는다. 무신도를 병풍처럼 배치하고 산신이나 장군신 등 무당의 몸주신을 모신다. 따라서 불교와 무관하게 신당이 만들어지는 것 같다. 그러나 신당을 갖춘 뒤에 하는 의식을 ‘점안식(點眼式)’을 한다고 한다. 절에서 불상을 봉안할 때 하는 점안의식의 용어를 고스란히 쓰는 것을²⁹⁾ 볼 때, 불교의식의 영향을 일정하게 받은 셈이다. 앞으로 신당의 양식이 아니라 신당 조성이 무교 내부에서 자력적으로 이루어진 것인지, 사찰의 법당에서 영향을 받은 것인지 더 따져볼 필요가 있다.

일부 무당 가운데는 아예 사찰이름을 내걸 뿐 아니라, 사찰의 법당을 고스란히 표방하며 점사를 보고 굿당으로 이용하는 사례도 있다. 옥영사(玉迎寺)는 이름부터 사찰이나 다름없으며, 신당과 굿당 외에 별도로 번듯한 법당까지 갖추고 있다. 법당을 보면, 전면 중앙에 석가모니불을 주불로 모시고 좌우에 협시불을 모신 형식이 사찰의 법당과 같다. 그러나 사찰의 법당처럼 예불이나 불공을 드리는 것 같지는 않다. 법당에서 신명테스트와 퇴마 점사 등을 한다고 한다.

27) 편무영, 『한국불교민속론』, 서울: 민속원, 1998, pp.76-77, 쌀을 단지나 향아리, 바가지 등에 넣어서 신체로 삼는 사례를 ‘제석단지’ 연구에서 자세하게 다루었다.

28) 무당이라고 하여 신당에 불상을 모시는 것은 아무나 하지 못한다는 것은 굿을 제대로 할 수 있어야 하며,

29) 황해도 굿연구로 박사학위를 받은 남무 장순범씨의 말이다.

옥영사에서 신내림을 받은 무녀 가운데에는 이 사찰에서 천궁불사(天宮佛事)를 보는 것처럼 표방하고 있는데,³⁰⁾ 그 주체는 스님이 아닌 무녀와 만신, 퇴마사로서 사실상 점사와 무업을 주로 한다. 옥영사를 소



<그림 3> 옥영사 법당

개하는 사진과 동영상 자료도 갖을 하는 장면이어서 불사(佛事)의 내용과 무관하다. 법당과 함께 굿당을 여럿 갖추고 신병과 병의, 신사주, 신점, 영점, 퇴마 등을 하며, 미녀무당들의 수다방까지 운영한다.³¹⁾ 그러므로 옥영사라는 이름과 법당은 사찰의 형식을 겉으로 표방할 뿐 알맹이는 불교와 무관하다. 이런 경우는 지역적 특징을 벗어나 사찰을 모방하고 있는 셈이다.

무교의 신당은 불교의 사찰, 개신교의 교회, 천주교의 성당과 같은 신성한 제의공간이다. 그런데 무당들이 신당을 사찰의 법당처럼 꾸민 까닭은 무엇일까? 앞의 경우는 무당들이 신당에 단지를 모시다가 경제력을 갖추면서, 불상을 비롯한 각종 신상을 법당의 주불과 협시불처럼 봉안하게 되었다고 한다. 전통적으로 무신을 단지나 한지, 바가지 등의 신체에 모시거나, 신당을 무신도로 그럴듯하게 꾸며왔다. 그러나 예사 가정에서도 성주를 한지로 모시고, 용단지나 삼신바가지, 조왕중발처럼 단지와 바가지, 중발 등 일상적인 살림살이에 무신들을 모시는 까닭에 가신신앙과 차별성도 없고 종교적 위엄도 드러나지 않는다. 그러므로 무당들은 무교의 종교적 체계를 확립하기 위하여, 종교적 위상이 우뚝할 뿐만 아니라, 오랜 역사 속에서 익숙하게 된 불교 양식을 본받게 된 것이다.

사찰은 건물자체부터 웅장하고 종교적 위엄도 갖추었지만, 교단 종교와 달리 개별적으로 활동하는 무당들로서는 엄두를 내기 어려운 건축구조물이다. 사찰은 불가능해도 신당

30) <https://blog.naver.com/ogyongsas7>

31) 홈페이지(<http://e-won.kr/>) 玉迎寺 참조.

을 법당처럼 꾸미는 일은 어지간한 무당에게는 가능한 일이다. 따라서 큰 무당일수록 신당을 법당 못지않게 조성할 뿐 아니라, 최근에 경제력이 있는 무당은 굿당 건물을 사찰처럼 규모 있게 지어서 굿을 하기도 한다. 건물 양식은 와가 한옥이지만 단청을 칠하지 않아서 사찰과 구별된다.³²⁾ 불교의 도량처럼 웅장한 건물을 짓고 법당을 갖추으로써 무교의 종교적 위상을 높이려는 의도로 판단된다.

뒤의 경우는 무당들이 아예 사찰과 법당을 표방함으로써, 무교와 불교를 종교적으로 융합하는 것이 아니라, 두 종교의 분별을 헛갈리게 하거나 불교의 외형으로 무교의 실제 사실을 가리는 것처럼 보인다. 사찰 이름을 간판으로 걸고³³⁾ 법당을 갖추으로써 겉으로 보면 불교 도량이나 다르지 않다. 그러나 다가가서 그 속을 들여다보면, 전적으로 무녀들과 만신, 퇴마사가 각종 무업을 하고 있다.

여기서 내림굿을 받은 무당들은 마치 교단을 형성한 것처럼, 옥영사를 내세우며 여러 지역에서 굿을 하고 있다. 이런 경우는 불교의 종교적 체계를 본받기보다 불교의 외형을 갖추고 불교의 신뢰성을 이용하여 무당들이 무업의 영업 수단으로 이용하고 있는 것처럼 보인다. 그러므로 무교를 종교적 형식체계로 발전시키기 위해 불교 양식을 본보기 삼아 수용하는 경우와, 불교의 외형을 그럴듯하게 갖추으로써 선입견 없이 무업을 할 수 있도록 사찰의 외형을 끌어오는 경우로 구분할 수 있다. 그러나 둘 가운데 하나를 선택하는 것이 아니라, 무당에 따라 두 가지 의도를 적절히 조합해서 자기 정체성을 지키고 있을 것이다.

IV. 본풀이에 대립적으로 수용된 미륵과 석가여래

32) 최근에 강원도 화천 상서면에 새로 지은 무녀 이해경의 희방신당(希芳神堂)이 그러한 보기이다.

33) 무당들이 신당을 차리고 점사를 보는 거주공간에 간판을 걸면서, 마치 사찰처럼 '00사'라고 하는 사례가 더 늘어나고 있다. 그러나 이러한 간판만으로 절을 사칭하는 것이라고 보기는 어렵다. 간판 외에는 점집이나 무당집이라는 사실이 뚜렷하게 드러나기 때문이다.

신당이 법당의 형태에 영향을 받은 것은 외형적이 것이자 표면적인 것이다. 종교적 알맹이는 공간의 형식이 아니라 실제로 하는 제의 행위와 교리 속에 나타난 세계관이다. 무교의 세계관은 굿을 할 때 노래되는 무속신화 곧 본풀이에서 구체적으로 드러난다. 왜냐하면 본풀이는 무교의 구비경전(oral scripture)이라 할 수 있기 때문이다.

모든 종교의 제의에서 경전을 읽거나 외워서 구송하는 일은 매우 중요한 절차이다. 사찰에서 예불하며 불경을 읽거나 암송하는 것처럼, 성당에서 미사를 올리며 성경을 봉독하고, 굿판에서도 굿을 하면서 본풀이를 구송하기 마련이다. 본풀이는 최근까지 구송되다가 뒤늦게 기록으로 정착되었지만, 진작 불교와 도교의 영향을 받아 진작 무경으로 경전화 되기도 했다. 그러나 불경과 도경도 기록 이전에는 성인의 말씀과 대화로 구비전승되었다. 따라서 종교의 경전은 구비경전에서 비롯되어 기록경전으로 정착되는 것이 일반적이다. 그러므로 굿에서 구송되는 본풀이도 구비경전으로서 종교 일반의 경전과 같은 맥락에서 포착할 필요가 있다.

큰굿을 할 때 부르는 구비경전을 천지왕본풀이 또는 창세가, 천지개벽신화라고도 한다. 박봉춘³⁴⁾ 창세가는 하늘과 땅이 스스로 열리고 이때 사람도 생겨났다고 하는가 하면, 김쌍돌본 창세가는 미륵을 천지개벽과 같은 태초의 상황에 등장하는 신격으로 적극 끌어들이고, 석가와 미륵의 역할을 대립적으로 설정하여 현생을 다스리는 석가의 한계를 비판적으로 드러낸다. 미륵은 훌륭한 신격으로 등장하는 반면에 석가는 세상차지의 욕망에 사로잡힌 신격으로 묘사된다. 그러므로 무교에서 받은 불교의 영향을 보려면 여러 이본들 가운데서 김쌍돌본을 다루어야 효과적이다.

이 창세가에서 미륵은 천지가 개벽할 때 천지개벽과 함께 제일 먼저 탄생한 신격인가 하면, 인류시조를 출현하게 하는 인류시조본풀이의 주역이기도 하다. 따라서 창세가 서두에는 “한울과 따이 생길 적에/ 彌勒님이 誕生한즉”이라고³⁵⁾ 하여, 미륵이 태초의 신으로 노래된다. 미륵이 천지를 개벽시킨 주체는 아니지만, 천지개벽과 동시에 탄생한 신격

34) 赤松至誠·秋葉隆, 『朝鮮巫俗의 研究』上, 東京: 大阪屋號書店, 1937, pp.369-387.

35) 孫晉泰, ‘創世歌’, 『朝鮮神歌遺編』, 서울: 郷土研究社, 1930, p.1, 김현선, 『한국의 창세신화』, 서울: 길벗, 1994, p.230에서 재인용. 다음부터 창세가의 인용출처는 김현선의 책으로 밝힌다.

인 까닭에, 세계를 만들어가는 주역 노릇을 한다. 불교에서는 미래불이지만, 무교에서는 태초의 신으로 출현하므로 과거불이다. 미륵의 실제 인식은 의식(衣食) 생활에서 구체화된다.

미륵님이 옷이 업서 짓겻는데, 가음(감)이 업서
이산 저산 넘어가는, 버덜어 가는
칙을 파내여, 백혀내여, 삼아내여, 익여내여,
한올 알에 베틀 노코
구름 속에 영애 걸고³⁶⁾

베를 짜서 침으로 만든 장삼(長衫)을 마련했는데, “전필(全匹)이 지개요,³⁷⁾ 반필(半匹)이 소매펀라, 다섯자이 접힐너라, 세자이 짓일너라”고 노래하는 걸 보면, 미륵은 거인이다. 장삼 길이가 전필이고 소매가 반필이라고 하니 짐작할 만하다. 식생활을 이야기하는 대목을 보면, 체구만 큰 것이 아니라 먹는 음식의 양도 엄청나서 거인이란 사실이 한층 두드러진다.

미륵님 歲月에는, 生火食을 잡사시와,
불 안이 넛코 생나달을 잡사시와
미륵님은 섬두리로잡수시와,
말두리로 잡숫고, 이래서는 못할너라.
내 이리 誕生하야, 물의 根本 불의 根本
내 밧게는 업다, 내야 쓰겻다.³⁸⁾

당시에는 불이 없어서 모두 생식을 했는데, 미륵은 익히지 않은 낱알을 말들이나 섬들

36) 김헌선, 위의 책, 같은 곳.

37) 위의 책에서 ‘지개’를 미상이라고 했다. 장삼의 소매가 반필이라고 하는 걸 보면, 전필은 장삼의 길이라 할 수 있다. 길이를 경상도에서는 지래기나 찌래기라고 하는데, 이 말을 잘못 알아들으면 지개로 들을 수 있다.

38) 김헌선, 같은 책, p.231.

이로 먹어치웠다고 한다. 음식 양을 고려할 때 어마어마한 대식가이자 거인신이다. 문제는 식량 감당을 못하는 일이다. 곡식에 물을 부어서 익혀먹어야 양식 절약을 할 수 있기에 물의 근본을 찾고 불을 발명한다. 거인신 미륵은 인간에게 불을 발명해 준 프로메테우스(Prometheus)와 같은 문화영웅이다. 그런가 하면 인류시조를 창조하는 주체 구실을 담당한다. 미륵은 세상이 살 만한 환경으로 조성되자 인간을 만들어낸다. 요약하면 아래와 같다.

1. 미륵님이 금은 쟁반을 제각기 두 손에 들고 하늘에 축수하였다.
2. 하늘에서 금은 벌레가 다섯 마리씩 각각 금은 쟁반에 떨어졌다.
3. 벌레들이 제각기 자라서 금벌레는 남자, 은벌레는 여자가 되었다.
4. 다섯 남녀가 장성하여 부부관계를 맺어 세상사람들이 생겨났다.³⁹⁾

인류시조 관련 무속신화에는 ‘천지가 개벽할 때 사람도 생겼다’고 하여 미륵과 상관없이 사람이 흙으로 만들어져, 다시 흙으로 돌아가는, 강춘옥 구연의 ‘생긱’이⁴⁰⁾ 있다. 박봉춘본의 ‘초감제’처럼, 갑을병의 순서에 따라 하늘과 땅, 사람이 차례대로 열리는 까닭에 천지개벽이든 인류시조 출현이든 미륵과 같은 신격이 등장하지 않고 필요하지도 않다. 그러므로 미륵신의 영향을 받기 이전의 무교에서는 천지개벽론에 따라 천지가 열리면서 사람도 신의 개입 없이 자연스레 생겨났다고 믿었던 것이다.

그러나 불교가 전래되고 민중불교가 확산되면서 세간에서도 미륵신을 믿게 되자, 사람이 생겨나기 전에 미륵이 먼저 출현했을 뿐 아니라 미륵의 기도에 의해 하늘에서 금은벌레가 내려와 사람이 생겨났다고 믿게 되었다. 원래 무교에서는 인간이 자력적으로 생겨난 것으로 인식했으나, 불교의 영향으로 미륵의 개입에 의해 생겨난 것으로 바뀐 것이다. 그러므로 불교가 전래되면서 민중불교에서는 미륵이 태초의 신이자 인류시조를 있게 한 최고의 신격으로⁴¹⁾ 받아들여진 셈이다.

39) 임재해, 「韓國 神話의 紋事構造와 世界觀」, 『說話文學研究』(上), 서울: 단국대학교출판부, 1998, p.96.

40) 任哲宰·張籌根, 『關北地方巫歌 - 추가편』, 서울: 韓國文化財管理局, 1966, pp.1-2.

41) 임재해, 앞의 글, pp.98-105에서 천지개벽과 인류시조의 출현에 대한 미륵의 역할을 자세하게 다

미륵에 대한 인식은 다음 대목에서 석가와 대비됨으로써 더 구체화된다. 김쌍돌본에서 미륵에 의해 인류시조가 등장하여 인간세상이 조성되자, 느닷없이 석가가 등장한다. 석가가 미륵이 만들어 놓은 인간세상을 차지하려는 욕망으로, “釋迦님 말숨이, 彌勒님 歲月은 다 갔다. 이제는 내 歲月을 만들겠다.”⁴²⁾ 주장한다. 미륵님이 다스리는 인간세상은 태평했고 미륵 스스로 자기 세월이라고 했지만, 석가가 나서서 자기 세월이라고 우기는 까닭에 ‘인간세상 차지’를 두고 서로 다툼이 생겨 시합으로 결정하기로 했다.

첫째, 시합에서 석가가 졌는데도 승복하지 않고 둘째, 시합을 제안해서 석가가 다시 졌지만 한 차례 더 시합을 하자고 세 번째 시합을 제기한다. 셋째, 시합에서는 부정한 방법으로 석가가 이기게 된다. 석가의 시합제안에 따라, 방에 함께 누워 자는 동안 무릎에서 모란꽃을 피우기로 했는데, 미륵 무릎에 꽃이 먼저 피자 석가가 꽃을 꺾어다가 자기 무릎에 꽂아서 시합에 이겼다. 그러자 미륵은 석가를 나무라며 세상을 선선히 내주지만, 부정한 방법으로 차지한 까닭에 세상이 말세가 될 것이라고 했다.

축축하고 더럽은 이 釋迦야.
 내 무렵헤 꼬치 피엿슴을
 너 무렵헤 꺾거 꼬저서니,
 꼬치 피여 열혈이 못가고,
 심어 十年이 못가리라.
 미륵님이 석가의 너머 성화를 밝기실허,
 釋迦에게 歲月을 주기로 마련하고⁴³⁾

미륵은 자신이 만든 세상을 석가에게 내주고 떠나버린다. 정운학⁴⁴⁾ ‘삼태자풀이’에서도 미륵세상에 석가가 나타나서 부당한 방법으로 세상을 차지한다.⁴⁵⁾ 문제는 미륵시절에

루었다.

42) 김헌선, 같은 책, p.233.

43) 김헌선, 같은 책, p.234.

44) 任哲宰·張籌根, 『關西地方巫歌』, 서울: 文化財管理局, 1966, 김헌선, 같은 책, pp.286-287에 재수록.

는 세상이 풍요롭고 태평했는데, 석가가 세상을 부당하게 차지하고부터는 우리가 요즘 겪고 있는 현실세계처럼 각종 부조리와 모순이 만연하게 되었다는 것이다. 문제적 현실 세계의 원인을 현세불인 석가의 부도덕성에서 찾는 한편, 미래불인 미륵을 과거불이자 세상을 만들어낸 거인신격으로 왜곡하여 수용한 것이다.

석가가 현세불인 까닭에, 현실세계의 모순을 석가 탓으로 돌리며 석가의 부당한 세상 차지를 비판적으로 인식하는 데에는 상당한 타당성이 있다. 무교를 비롯한 민속신앙의 세계관에는 인과론적 사유가 자리잡고 있다. 전생과 현생, 내생이 서로 인과관계를 이루고 있는 것이다. 현실의 고난을 ‘전생에 무슨 죄가 있어서’라는 사유 속에서 받아들이고, 착한 일을 하면 ‘복을 받는다’고 여기는 것처럼, 현실세계의 모순 현상도 태초의 모순에서 비롯된다고 여기는 것이다. 그러므로 홍수설화이자 인류시조신화로 인식되는 ‘목도령 설화’에도 같은 결론에 이른다.

대홍수로 인류가 모두 죽고, 목도령과 홍수에서 구해 준 아이만 살아남는다. 청년으로 자라난 두 사람은 자기들이 정착한 처소의 두 자매를 두고 혼인할 상대를 고르는 경쟁을 하게 된다. 그런데 목도령이 구해 준 아이는 오히려 목도령을 모함하고 자매의 어머니를 속여서 자매 가운데 잘 생긴 언니를 차지하려고 한다. 목도령이 위기에 빠졌을 때, 홍수에서 구해준 개미와 모기떼들의 도움으로 언니를 아내로 맞이하고, 모함한 아이는 아우를 아내로 맞이하게 된다. 그러므로 세상에는, 남을 구해준 목도령처럼 착한 사람과, 은인을 모함하는 아이처럼 나쁜 사람이 서로 어울려 살게 되었다는 것이다.⁴⁵⁾

대홍수 이후 현재 인류의 시조를 말하면서, 선악이 공존하는 현실세계의 원인까지 해명해 주는 것이다. 이러한 세계 인식은 본풀이의 서사구조 속에 잘 드러난다. 모든 역사적 과거를 그 자체로 말하는 데 머물지 않고, 지금 여기의 현실세계 모순을 설명하는 원인으로 과거 역사를 되짚어 보는 것이다. 따라서 곳에서 노래되는 본풀이는 천지개벽처럼 태초의 우주사를 말하면서, 현실문제의 원인을 과거의 잘못에서 찾아 해명할 뿐 아니

45) 이러한 세계관을 근거로 볼 때, 불교의 영향을 받은 김쌍돌본과 정운학본보다 미륵의 개입이 없는 천지개벽본풀이를 구송한 강춘옥본이나 박봉춘본이 상대적으로 더 앞선 것으로 판단된다.

46) 孫晉泰, 『韓國民族說話의 研究』, 서울: 乙酉文化社, 1946, pp.166-168.

라, 굿의 전개에 따라 미래의 전망까지 예언하기에 이른다. 이것은 굿을 하면서 기대하고 경험하게 되는 생활세계의 실상에서 비롯된다. 그러므로 굿을 하는 계기와 굿이 전개되는 과정을 알게 되면, 본풀이의 세계인식 틀을 이해할 수 있다.

일반 종교문화에서는 특정 종교의 신도가 되어 신앙생활을 하게 되면 사찰이나 교회, 모스크에서 하는 정기적인 제의에 참여하기 마련이다. 무교에서는 일상적으로 하는 정기적 제의가⁴⁷⁾ 없는 것은⁴⁸⁾ 물론, 신도가 형성되어 있지 않다. 누구라도 현실적인 문제해결을 위하여 굿을 하게 되면서 비로소 무교를 만나는 것이다. 따라서 대부분의 굿은 당면한 현실문제를 해결하기 위해 무당에게 의뢰하여 이루어지는 까닭에 일시적이다. 그러므로 무교 신앙은 스스로 해결하기 어려운 곤경에 처했을 때 무당에게 굿을 의뢰하면서 발현되는 것이다.

굿을 하는 계기는 늘 현실문제에서 비롯되는 한편, 굿을 하는 효과는 현실문제를 해결하게 되는 미래에 나타난다. 따라서 굿에서 노래되는 본풀이는 현실문제의 원인을 과거의 인류사나, 역사, 가족사에서 찾아 밝히게 된다. 원인을 밝혔다고 문제가 해결되는 것은 아니기 때문에 문제된 원인을 해결하는 제의적 절차를 수행해야 한다. 그러면 굿을 하는 무당이 언제 어떻게 좋은 결과가 나타날 것이라고 미래의 전망까지 말하게 된다. 부조리한 현실에서 출발하여 과거 역사를 추적하고, 미래의 기대를 추론하는 통시적 역사인식의 관점을, 나는 ‘본풀이사관’으로⁴⁹⁾ 일컫고 일련의 역사연구를⁵⁰⁾ 수행했다.

굿의 논리에서 포착된 본풀이사관은 카아(E. H. Carr)가 말하는 역사처럼, ‘과거와 현재의 끊임없는 대화’에⁵¹⁾ 만족하지 않고, 현재와 현재의 대화에서 시작하여 현재와 과거

47) 마을굿이나 고을굿, 나라굿처럼 공동체 제의는 세시풍속에 따라 정기적으로 한다. 여기서는 무당굿에 관한 것이다.

48) 무교에서는 기독교의 일요 예배나 미사, 불교의 재일(齋日)처럼, 정기적인 제의일이 일상화되어 있지 않다. 공동체굿에서는 세시풍속처럼 특별한 명절에 한정해서 굿을 한다.

49) 임재해, 「고조선 ‘본풀이’의 역사인식과 본풀이사관의 수립」, 『단군학연구』 21, 단군학회, 2009, pp.351-408 참조.

50) 임재해, 『고조선문화의 높이와 깊이』, 서울: 景仁文化社, 2015 및 『고조선문명과 신시문화』, 서울: 지식산업사, 2018.

51) E. H. 카아 著, 吉玄謨 譯, 『歷史란 무엇인가』, 서울: 探求堂, 1984, p.43. “역사란 역사가와 사실 사이의 상호작용의 부단한 과정이며, 현재와 과거와의 사이의 끊임없는 대화입니다.”

의 대화, 현재와 미래의 대화까지 나아가는 것이라고 할 수 있다. 따라서 불교의 석가와 미륵을 이러한 세계관의 틀에 수용하여, 석가가 현실불교에서 섬기는 현재불인 까닭에 미륵을 과거불이자 미래불로 설정하게 된 것이다. 그러므로 미륵이 천지개벽시기부터 출현하여 인간세상을 창출한 주체로 긍정적 인식을 하게 된 반면, 현재불의 굴레 때문에 석가는 현실세계의 여러 가지 모순을 야기하게 된 주체로 부정적 인식을 하게 된 것으로 추론된다.

같은 논리에서 바람직한 미래는 석가의 시절이 끝나고 미륵불이 다시 출현할 때 융화 세계로 실현된다. 따라서 불교에서는 미륵불이 천지개벽 시절의 행적과 상관없이 미래불로 설정되어 있지만, 무교에서는 태초의 천지개벽과 인류의 탄생에 이바지한 공적에 따라 미래불로 섬겨지는 것이다. 따라서 미륵신앙이 민중불교로 확산되면서 민속신앙처럼 큰 바위만 있으면 미륵으로 섬기는가 하면, 안동시 이천동 마애불도⁵²⁾ 그 정체와 상관없이 으레 제비원 미륵불로 일컬어지고 있다. 미륵신앙은 불교신앙과 별도로 사찰과 무관하게 민속신앙처럼 민중들의 생활세계 속에 자리잡았을 뿐 아니라, 미륵신앙의 대상으로 섬기는 돌미륵들은 사찰의 미륵불상과 다른 형상으로 전국적인 분포를 이루고 있다. 그러므로 미륵신앙은 사찰을 떠나 민중들의 민속문화로서 마을신앙의 한 양식으로⁵³⁾ 재탄생한 셈이다.

무교에서는 본풀이의 세계관에 입각하여 미륵과 석가의 관계를 크게 왜곡하여 수용한 셈이다. 왜냐하면 석가는 세상의 탐욕과 번뇌에서 벗어나 해탈의 경지에 이른 깨달은 존재인데도 마치 탐욕 때문에 미륵세상을 차지한 현재불로 이야기되기 때문이다. 석가는 과소평가된 반면에, 미륵은 과대평가된 셈이다. 민속신앙에서도 석가는 배제되고 전적으로 미륵에 치우쳐 있다. 세간의 미륵신앙은 불교신앙이 아니라 민속신앙이라 해도 지나치지 않다.

52) 秦弘燮, 『韓國의 佛像』, 서울: 一志社, 1980, p.293에서는 불상이 중품하생인(中品下生印)의 손모양을 하고 서방정토를 향하고 있으므로 아미타여래상(阿彌陀如來像)이라 했다.

53) 주강현, 『마을로 간 미륵』 1, 2, 서울: 대원정사, 1995 참조. 저자는 제주도 미륵을 시작으로 전국의 미륵과 장승, 당간지주 등 돌로 만든 조형물을 집중 조사하고 마을신앙의 양식으로 해석하는 방대한 작업을 하였다.

민속신앙의 주체인 민중의 관점에서 보면, 불교가 석가를 주불로 섬기면서 당대 지배 체제의 모순을 비판하고 혁파하기보다 업보로 받아들이는 현실 수용의 태도가 불만일 수밖에 없다. 따라서 현실체제를 뒤집어엎고 새로운 세계를 열어갈 미륵을 신앙하기 마련이며, 실제로 민중은 미륵의 이름으로 민란을 일으켜 왔던 것이다.⁵⁴⁾ 그러므로 현실에 영합하는 석가신앙보다 현실 극복의 미륵신앙이 민중의 민속신앙으로 자리잡기 마련이다.

실상과 다른 석가와 미륵의 왜곡 현상은 불교 내부에서 어느 정도 근거를 제공한 국면도 있다. 왜냐하면 석가와 미륵은 사바세계에 태어나기 이전의 천상계, 곧 도솔천에서도 사제관계를 이루었을 뿐 아니라, “미륵보살이 사바세계에 태어나서 사바세계 중생을 교화하는 주세불이 되기로 결정된 것”이기 때문이다. 그럼에도 도솔천에 더 있어야 하는 “석가가 중생제도의 열정을 가지고 미륵을 앞질러 현세에 태어난 것”이 문제이다. 이때 “석가는 아직 불타를 완성하지 못한 보살이었다.”⁵⁵⁾ 그러므로 곳에서 수용된 미륵과 석가의 대립적 인식은 전적으로 무교의 세계관이나 민중의 비판적 불교관에 의한 일방적 왜곡이 아니라, 불교의 교리체계를 일정하게 반영한 것으로 볼 수 있다.

V. 제석곳에 수용된 불교 신격과 승려의 두 인식

무교의 곳거리들 가운데 불교와 가장 밀접한 연관을 지니는 것이 승려를 주요 인물로 등장시키는 제석곳이다. 제석곳은 승려를 제석신으로 모시는 까담에 불사제석곳, 시준곳, 중곳으로 일컬어질 만큼 불교적 경향이 가장 두드러진 곳거리이다. 불사곳에서도 불교성이 농후하게 드러나지만 논의를 집약하기 위해서 제석곳거리만 다룬다.

제석곳을 하면서 부르는 무가가 제석본풀이 곧 ‘당금애기’이다. 무당은 제석거리에 맞게 장삼을 입고 고깔을 쓰고 염주를 목에 걸어서 승려 차림을 한다. 무당의 옷차림을 보

54) 김현, 『전체에 대한 통찰』, 서울: 나남, 1990. 이재형, <석가님과 미륵님의 대결>, <<법보신문>> 1330호, 2016년 2월 3일자(<http://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=90976>).

55) 表一草, 『彌勒信仰과 民衆佛敎』, 『韓國 近代 民衆佛敎의 理念과 展開』, 서울: 한길사, 1980, p.338.

면 중이지만, 본풀이에서 일컬어지는 이름을 보면 제석, 석가, 중으로 다양한 위상을 보인다. 제석은 도솔천의 최고 신격인가 하면, 중은 불교에 귀의한 출가 수행자이다. 민중들이 현실적으로 불교를 만나는 것은 제석과 석가가 아니라, 승려에 의해서다. 따라서 제석곳에는 물론, 세존곳에서도 중이 등장하기 일췌이다. 세간에서는 설화로 널리 전승되기도 하는데, 이때 이야기의 주인공도 으레 중이다. 그러므로 제석곳을 ‘중곳’이라고도 한다.

제석이든 석가든 중이든 불교의 보살이나 수행자를 무신으로 모신다는 것은 무교에서 불교를 상당히 적극적으로 수용한 셈이다. 종교적으로 말하면 이단의 신을 모시는 일이므로 사실상 개종이나 다름없는 파격이자 파계에 해당된다. 천주교에 입문하여 세례를 받을 때, 제일 먼저 서약하는 것이 다른 신을 믿지 않는다는 것이다. 그런데 무교에서는 불교의 신격을 모시는 곳을 하며 거기에 따른 본풀이까지 전승하는 파격을 보인다.

제석본풀이는 제석곳의 구비경전이다. 구비전승의 경전인 까닭에 여러 유형이 있는 것이 장점이다. 서사구조는 거의 일치하지만 이야기의 주인공이 다른 까닭에 불교적 서사 주체에 따라 본풀이를 제석형과 석가형, 승려형으로 나눌 수 있다. 먼저 제석형 본풀이를 요약한다.

1. 천지가 개벽할 때 사람이 만들어지고 석가여래가 탄생하였다.
2. 천상의 제석은 지상으로 귀양와 마부인과 혼인하고 딸을 낳는다.
3. 딸 상남아가 집에 혼자 있는데 황금사 중이 탁발하러 온다.
4. 중이 떠난 뒤에 상남아기는 쌀 한 톨을 주워 먹고 잉태하게 된다.
5. 잉태를 알아차린 제석에게 쫓겨난 상남아기는 황금사를 찾아간다.
6. 상남아기는 황금사에서 옥동자를 낳아 인간세계를 제도하게 된다.⁵⁶⁾

서두는 천지개벽의 상황을 말한다. 태초에 천지가 열리면서 사람과 석가여래가 함께 출현한다. 다만 사람은 타력적으로 만들어지고 석가는 자력적으로 탄생한 점에서 인간과

56) 金泰坤, 『韓國의 巫俗神話』, 서울: 集文堂, 1985, pp.177-185.

신격의 위상이 구별된다. 적어도 이 무가에서는 석가가 자력적으로 탄생한 태초의 신으로 인식한 셈이다. 제석은 석가와 상관없이 하늘에서 지상으로 귀양 온다. 천신이 지상으로 내려올 때는 종교적 인과론에 따라 일종의 징벌을 받는 셈이다.

환웅은 인간세상을 구하고 홍익인간의 이념을 펼치기 위해 환인제석의 도움을 받아 자력적으로 지상에 내려왔다. 그러나 제석은 죄를 저지른 탓에 타력적으로 지상에 유배된 것이다. 지상에서 마부인과 혼인을 하여 딸을 낳지만, 자기 몰래 잉태한 사실을 알고 딸을 쫓아낸다. 제석은 이중의 잘못을 저지른 셈이다. 하나는 천상에서 죄를 저질러 지상으로 유배 온 것이며, 둘은 죄 없는 딸을 형식적 규범에 얽매어서 쫓아낸 것이다. 제석은 이룬 것이 없지만, 쫓겨난 딸은 황금사로 중을 찾아가서 아들을 낳고 인간세상을 제도하는 영웅이 되게 한다. 제석보다 중이 더 중요한 역할을 한 셈이다.

무교가 불교의 영향으로 제석과 석가가 대단한 존재라는 것을 알고 있지만, 불교체계 속에 존재하는 신격의 위상과 다르게 제석보다 중을 과대평가하고 있다. 이 본풀이에서 석가는 태초의 신으로서 존재할 뿐 현실세계와 무관하다. 제석은 하늘에서 적강(謫降)하여 지상에서 부부생활을 하지만 가부장적 권위를 지닌 인간세상의 범부 노릇을 할 따름이다. 오히려 황금사의 중은 상남아기를 초월적으로 잉태시키고 영웅적 인물을 낳아 인간세상을 제도하는 성과를 이룬다. 그러므로 석가와 제석, 중의 세 불교적 존재가 무교의 제석곳에 수용되면서 무교의 세계관답게 재구성된 것이라 할 수 있다.

불교가 인도문화에서 발생된 것이라면, 무교는 한국문화에서 발생된 것이다. 제석이 하늘에서 지상으로 강림하는 것이 적강형태이긴 하지만, 환웅이나 해모수가 천상에서 지상으로 강림하는 것과 일치한다. 환웅이 곰네[熊女]와 만나 단군을 낳고, 해모수가 유화부인과 만나 주몽을 낳는 것처럼, 천신이 지상의 여성과 혼인하여 자녀를 낳는 구조는 제석이 마부인을 만나 강남아기를 낳는 것과 동일하다. ‘마부인’은 석가의 어머니 마야(摩耶)부인과 이름이 닮은 것을 보면, 불교를 구성하는 핵심 인물을 한국적 본풀이 체계에 맞게 임의로 끌어온 것을 알 수 있다.

유화부인은 순조롭게 주몽을 낳는 것이 아니라, 허락없이 해모수와 사통한 까닭에 아

버지 하백(河伯)에 의해 쫓겨난다. 그리고 금와왕의 궁에서 햇별을 받아 잉태하고 주몽을 낳는다. 마치 강남아기가 사통한 죄로 아버지 제석에게 쫓겨나서 황금사의 삼신당에서 세상을 다스릴 영웅을 낳는 것이나 다르지 않다. 앞의 부분은 천신 제석이 지상의 여성과 혼인하는 건국영웅의 서사구조와 만나고, 뒤의 부분은 천신과 사통한 딸이 아버지에게 추방되어 세상의 지도자를 낳는 구조와 만난다. 그러므로 불교의 신격들이 제석곳의 신격으로 좌정하는 과정이 본디 교리체계와 상관없이 한국 고대 건국본풀이 구조의 틀 속으로 변용되면서, 천신의 제석보다 지상의 중이 더 신통한 역할을 한 것으로 재구성되었다고 할 수 있다.

흔히 단군신화로 일컬어지는 ‘환웅신시’와 ‘단군조선’ 건국본풀이, 그리고 동명왕전승으로 수렴되는 ‘해모수의 부여’와 ‘주몽의 고구려’ 건국본풀이를 염두하면, 제석본풀이의 서사구조가 낯설지 않다. 환웅과 해모수 등 천신강림의 부계가, 곰네와 유화부인 등 지상의 모계와 혼인하여, 단군과 주몽 등 자녀를 놓고, 그 자녀가 자라서 조선과 고구려의 건국시조가 된다는 구조이다. 제석본풀이도 이러한 구조의 틀이 수렴되어 있는데, 이중으로⁵⁷⁾ 겹쳐 있을 따름이다. 그러므로 제석신사를 일컬어 ‘부루제석신사(夫婁帝釋神祀)’라 하여⁵⁸⁾ 해모수본풀이의 해부루를 명시하거나, 사찰에서 선달 그믐날 제석신 위패를 모시는데, 위패에 ‘석제환인위(釋提桓因位帝)’라고 쓴 것은, 환웅본풀이의 맥락 속에 제석신을 포섭하고 있는 사실을 알 수 있다. 다음은 석가형 본풀이다.

1. 서천서역국 왕이 백일기도로 아들이 태어나자 석가여래라 하였다.
2. 부모가 죽자 석가는 하늘로 올라가 술법을 터득하고 내려와 지상견문을 한다.
3. 조선의 왕은 딸 당금애기를 낳고 천자에 의해 유배를 가서 집에 딸만 남는다.
4. 석가는 탁발하다가 날이 저물어 당금애기의 집에서 하룻밤 묵게 된다.
5. 당금애기는 석가여래와 자는 중에 아들 셋을 잉태하는 꿈을 꾀다.
6. 잉태를 눈치 챈 가족들에 의해 쫓겨난 당금애기는 토굴에서 세 아들을 낳는다.

57) 제석의 부계와 마부인의 모계 사이에서 상남아기가 나고, 다시 중의 부계와 모계의 상남아기 사이에서 영웅이 태어나 세상을 제도한다.

58) 이능화 지음, 서영대 역주, 『조선무속고』, 서울: 창비, 2008, p.288.

7. 세 아들은 당금애기와 서천서역으로 가서 아버지를 찾고 삼불제석이 된다.⁵⁹⁾

태초에 석가여래가 출현하는 제석형과 달리, 석가형에서는 제석이 전혀 등장하지 않고 마지막에 석가의 아들이 제석이 되어 무신으로 좌정한다는 점에서 상당한 차이를 보인다. 제석형에서는 석가가 자력적으로 출현한 이후 서사적 전개에서 잠적하고 마는데, 여기서는 출생과정부터 당금애기와 만나 아들을 낳아서 제석이 되게 하는 결말까지 일관된 역할을 한다. 따라서 석가의 세 아들이 삼불제석으로 좌정하지 않았다면 제석본풀이가 아니라 석가본풀이라 할 만큼 석가가 이 본풀이의 중심을 이룬다.

석가여래가 서천서역국의 왕자로 태어난 것으로 노래한 점에서⁶⁰⁾ 석가의 실제 출생 역사를 일정하게 수용한 셈이다. 석가가 하늘에 올라가 술법을 터득하고 내려왔다고 하는 것도 석가가 오랫동안 수련하여 득도한 사실을 무교 본풀이답게 더 신성한 의미를 부여한 셈이다. 따라서 석가형은 현실 불교사에서 서역국 왕자 출신인 석가와, 조선왕의 딸 당금애기사이에 삼불제석을 탄생시키는 구조를 이루고 있다.

서역국 출신의 석가여래가 주체 구실을 하는 반면에 조선의 왕은 당금애기를 낳고 핏박할 뿐 이 땅을 정토세계로 만드는 주체가 되지 못한다. 따라서 역사적 사실을 근거로 인도불교의 한국 전래과정을 재구성한 것이 석가형 제석본풀이라 할 수 있다. 그러므로 제석형보다 불교체계를 더 적극적으로 수용한 것이 석가형이라 할 수 있다. 다음의 승려형 본풀이는 중이 주역으로 등장할 뿐 불교체계와 상당한 거리가 있다.

1. 부모가 어린 딸에게 혼자 집을 보게 두고 멀리 출타한다.
2. 중이 탁발을 와서 걸어둔 대문을 술법으로 열고 들어온다.
3. 중은 하룻밤 자고 다음날 딸에게 박씨 세 알을 주고 떠난다.
4. 돌아온 부모는 딸이 잉태한 사실을 알고서 딸을 쫓아낸다.
5. 쫓겨난 딸은 토굴에서 학의 도움을 받아 세 아들을 낳는다.

59) 徐大錫, 『韓國巫歌의 研究』, 서울: 文學思想社, 1980, p.323.

60) 석가모니는 인도 북부 지역 사키야족[釋迦族] 왕국의 정반왕(淨飯王)과 마야부인(摩耶夫人) 사이에서 태어난 왕자이다.

6. 어머니와 삼형제는 박씨를 심고 녁쿨을 따라 중을 찾아간다.
7. 어머니는 출산의 신이 되고 삼형제는 제각기 무신이 된다.⁶¹⁾

동해안 별신굿 가운데 울진지역 세존굿거리에서 노래되는 이 본풀이에는 아예 석가나 제석이 등장하지 않고 오직 중만 등장한다. 딸의 이름도 구체적으로 일컬어지지 않는다. 강남애기도 당금애기도 아닌 예사 딸일 뿐이다.⁶²⁾ 따라서 승려형 본풀이라 할 수 있되, 예사 승려와 달리 석가나 제석처럼 신이한 힘을 지니고 있다. 안으로 빗장을 걸어둔 대문을 술법으로 열 뿐 아니라, 박씨 세 알을 주어서 삼형제를 잉태하게 만드는 초월성은 물론, 삼형제가 박녕쿨을 따라 자기를 찾아오도록 하는 예지력도 있다. 중이 제석이나 석가 못지않은 신통력을 지녔다.

불교의 수행자이자 사제자인 승려를 끌어들이 무신의 계보를 확보하고 종교적 신이를 과시한 것으로 생각된다. 그러나 중으로 일컬어진 승려는 예사 중이 아니다. 본풀이 서두에 “중 하나 나리온다”는 구절이 반복되면서 중의 외형을 묘사한 대목이다.

중 하나 나리온다/저 중에 거동 보소/저 시(僧)님 호사 보시오/얼굴은 서산 배옥이오/눈은 소상강 물결이라/서래 같은 눈은 수팔자로 그려 입고/두 귓박이 축 쳐지고/한 자 한 치 홀고갈에/두 자 두치 접고갈에/설흔 대자 접 장삼에⁶³⁾

탁발승의 모습이 아니다. 중이 내려온다고 하여 마치 하늘에서 지상으로 내려오는 것처럼 묘사할 뿐 아니라 중의 모습을 묘사하며, 얼굴은 백옥이요, 눈은 소상강 물결, 눈썹은 팔자눈썹이다. 체구는 ‘설흔 대[35]’ 자 장삼을 입었으니, 11m 이상의 거인이다. 따라서 말은 중이라고 했지만, 사실은 거인신으로서 석가나 제석, 미륵이 중의 행색으로 나타난 셈이다. 세존굿이라 하는 걸 보면, 중은 승려가 아니라 하늘에서 내려온 석가세존

61) 徐大錫, 앞의 책, pp.30-40.

62) 동해안 별신굿을 하는 지역과 무당에 따라 세존굿의 본풀이가 차이를 보이는데, 딸의 이름을 당금애기로 일컫는 경우(부산 기장군 두모포 별신굿)가 있을 뿐 아니라, 중도독잡이 잡희를 하기도 한다.

63) 동해안 울진 지방 별신굿 세존굿거리에 노래되는 본풀이의 서두 부분이다.

의 설화적 표현일 수 있다.

별신굿은 강신무가 아닌 세습무가 전승하는 까닭에 종교적인 교리보다 굿거리의 재미를 더 중요시한다. 그러므로 석가형이 불교적 영향을 가장 많이 받은 본풀이라면, 제석형은 상당히 무교적으로 변용되었으며, 승려형은 민중의식에 따라 설화적으로 재구성된 본풀이라 할 수 있다.

동해안 별신굿의 세존굿에는 제석본풀이 구송에 이어 ‘중도독잡이 잡희’⁶⁴⁾ 하여 구경꾼의 흥미를 유발한다. 승려형 본풀이를 구송하며 불교적 신성성이 과도하게 부여된 중을, 거꾸로 도둑으로 몰아세우는 잡희를 함으로써 오히려 중을 부정적 존재로 경계하도록 만든다. 세존굿은 무녀가 하면서 본풀이를 노래하지만, 이 잡희는 남무 둘이 나서서 극적 양식으로 한다. 남무들이 마을에 도둑이 들어와서 잡겠다고 나서서, 시주를 얻어가는 스님을 도둑으로 다루기 시작한다.

을: 좋아, 이거 뇌라. 이거, 중이 무엇 도둑했노.

갑: 세사(세상에) 대사 중이 돼노이 잡기가 어찌 힘이 드는지.

을: 머 도둑했는동 한번 보래. [중의 자루를 뺏어서 손을 넣어 주무르며]

갑: 한번 보소. 중들 이거 큰일 났소. 야 대본 대동 안에 지비기 희러기 있다 하디마는 [자루에서 끄내면서] 이거는 남의 조개 다 훔쳐 있다.⁶⁵⁾

남무 갑과 을이 중을 도둑인양 잡아놓고 중이 메고 있는 자루 속에 훔친 물건이 들었다고 하며, 하나씩 꺼내 들고 고발하듯이 소란을 피운다. 바가지를 꺼내 들고 은촛대를 훔쳤다고 하는가 하면, 길죽한 찰떡을 꺼내 들고 소 잡아먹고 소 헛바닥을 빼 간다고 하는 식이다. 위의 인용대목 말미에 “남의 조개 다 훔쳐” 간다고 하는데, 중이 마을에서 훔친 ‘조개’는 이중적 의미를 지닌다. 예사 조개이면서 여성을 상징하는 조개이기도 한다.

잡희를 하기 전에 무녀가 구송한 본풀이에서, 중이 탁발을 구실로 처녀 혼자 있는 집

64) 세존굿 또는 중굿의 일부로 하는데 ‘중잡이 놀이’라고도 한다.

65) 崔正如·徐大錫, 『東海岸巫歌』, 서울: 螢雪出版社, 1974, pp.116-117.

에 들어가 여러 구실을 만들어서 기어코 하룻밤 자고 가는 사건이 벌어졌다. 따라서 그 뒤를 이어서 잡희를 하는 까닭에 중이 흠쳐가는 “남의 조개”는, 곧 “남의 계집” 또는 “남의 딸”을 뜻하는 말로 들린다.⁶⁶⁾ 하회별신굿 중마당에서도 중이 부네가 오줌 누는 모습을 보고 유혹하여 부네를 업고 달아난다. 중이 부정하게 여성을 차지하는 일을 웃음거리로 삼으면서, 민중적 삶의 본성을 긍정하는 것인데, 이 잡희에서는 중이 하는 도둑질의 양상을 풍자의 박싱으로 폭로하는 셈이다.

제석은 천상계의 중심인 수미산의 정상에서 불교를 수호하는 천왕인 까닭에 불교 최고의 신격이라 할 수 있다. 따라서 무당들은 제석굿 또는 세존굿을 하며 불교의 최고 신격을 적극적으로 끌어들이어 굿거리를 만들고, 무신으로 모심으로써, 무교의 종교적 위상을 확보한다. 무교 스스로 종교적 위상을 확보하지 못하고 무신의 뿌리가 불교에 있는 것처럼 노래하는 제석굿의 본풀이는, 무교가 불교에 자진 복속하면서 종속상황을 자인하는 셈이다. 그러나 같은 굿거리에서 세습무들은 본풀이의 불교성과 상반되는 잡희를 함께 이어간다. 이러한 모순 현상을 어떻게 이해할 수 있을까.

무교의 종교적 계보를 불교에 두고 무신을 석가나 제석의 역사적 후예로 간주하는 것은 여러 모로 무교의 종교적 권위를 보장 받는 일이다. 족보 없는 사람들이 족보를 제대로 갖추기 위해 뼈대 있는 가문의 후손을 자처하는 것과 같은 방식이다. 그러나 현실 종교에서 무교와 불교는 다른 체계의 종교일 뿐 아니라 서로 경쟁관계에 놓여있다. 따라서 주민들에게 문제해결의 방편으로 굿을 해주고 굿값을 받아 생활하는 무당으로서, 승려들이 마을에 내려와 염불하고 시주를 받아가는 것을 당연하게 인정하기 어렵다. 승려들의 시주가 무당의 종교 영업에 장애가 되는 까닭에, 무교와 불교의 종교 갈등은 마치 한의와 양의의 의료분쟁과 같은 양상이다.

수요자의 신앙 논리로 보면, 탁발승에 시주하고 복 받는 것이 무당 불러 굿하는 일보다 훨씬 수월하다. 그러나 굿을 해서 문제를 해결하는 무당의 처지에서 보면, 단순히 문

66) 임재해, 「민속극의 전승 집단과 영감·할미의 싸움」, 『한국의 민속예술』, 서울: 文學과知性社, 1988, p.180 참조.

앞에서 염불을 좀 하다가 시주를 받아가는 승려들을, 별로 하는 일 없이 재물을 취하는 까닭에 한갓 도둑처럼 여겨질 수 있다. 더군다나 굿의 영험을 믿고 굿을 직업적으로 하는 무당들로서는 문 앞에서 잠깐 하는 염불의 영험을 인정하기 어렵다.

따라서 종교체계의 위상을 고려할 때는 불교의 계보에 의존하여 제석신 같은 무신을 모시는 굿을 하지만, 현실적인 종교활동으로서 주민들을 경쟁관계 속에서 만나는 현장에서는 종의 탁발활동을 부정적으로 풍자하는 잡희를 하게 되는 것이다. 그러므로 무교에서 제석과 같은 신격은 받들어 섬기는 반면 승려의 종교활동 행태는 풍자함으로써, 불교에 대한 양가적 인식을 균형 있게 하는 것으로 해석할 수 있다.

문제는 중도독잡이 잡희가 세습무의 별신굿에 한정되어 나타난다는 점이다. 세습무는 강신무들과 달리, 빙의현상에 의존하는 굿이 아니라, 학습에 의존하는 굿을 한다. 그런 점에서 탈광대들의 탈굿이나 풍물잡이들의 풍물굿과 만난다. 하회별신굿을 비롯한 탈춤의 중마당이나 노장과장에서는 으레 노장이 미색에 홀려서 파계하는 과정을 연출한다. 그리고 풍물잡이들도 풍물굿을 하면서 대포수를 도둑으로 가정하여 잡아들이는 도둑잡이 굿을 한다. 이러한 잡희들은 굿의 종교성에서 상당히 일탈된 광대들의 놀이굿이다.

탈광대들의 중탈놀이처럼, 세습무들의 중도독잡이 잡희는 강신무들의 제석굿과 다른 맥락 속에 놓여 있다. 세습무들은 강신무들의 제석굿과 달리 제석신의 빙의를 전제로 하지 않는다. 연출적 행위로 본풀이를 구송하면서 제석굿을 진행하는 까닭에, 승려를 무신의 조상으로 받들다가 도둑으로 몰아세우는 잡희로 급격하게 전환하는 파격이 크게 충돌하지 않는다. 그럼에도 본풀이와 잡희의 충돌을 없애고 자연스레 이어가기 위해, 별신굿에 따라서 독특한 연출을 한다. 무녀가 본풀이를 끝까지 구연하지 않고 종이 당금애기 방에서 함께 자는 대목까지 구연한 다음에, 남무들이 나서서 잡희를 진행한다. 왜냐하면 종이 온갖 구실을 내세워 혼자 있는 처녀의 방에서 하룻밤을 자겠다는 것은, 잡희에서 풍자되는 종의 도둑 같은 심보를 드러내는 데 순조롭게 연결되는 까닭이다.

VI. 불교 사찰에 수용된 민속신앙의 성격과 인식

사찰은 불교의 도량이다. 무당의 신당에 사찰의 법당 양식이 긍정적으로 수용된 것처럼 사찰에도 민속신앙의 대상이 되는 신격들이 다양하게 수용되어 있다. 그럼에도 법당 안에 민속신앙의 신격이 함께 모셔진 경우는 없다. 사찰에서는 모시는 불상에 따라 전각이 제각기 다르고 서로 분리된 공간에 자리잡고 있는 까닭에, 불상을 모신 전각의 법당 안에 민속신앙으로 섬기는 신격을 모시지 않는 것이 일반적이다. 그러나 이 문제를 사찰의 독립적 공간배치 논리만으로 해명할 수 없다. 왜냐하면 불교와 민속신앙 또는 무교의 종교적 위상과 수용태도의 차이와 관련되어 있는 까닭이다.

사찰의 경내에 모시는 민속신앙의 신격은 산신과 칠성, 삼신, 용왕, 조왕 등인데 모두 무교에서 섬기는 신격이다. 따라서 곳에서는 산신곳을 비롯하여, 칠성곳, 삼신곳, 용왕곳, 조왕곳 등 다양한 곳거리가 있다. 무교는 만신을 섬기는 까닭에 민속신앙의 여러 신격들을 배척하지 않는다. 무교는 모든 신들을 인정하고 수렴하여 포용하기 때문이다. 한국에 여러 종교들이 있되 종교간 분쟁이 없는 현상이나, 한국을 다종교 공존국가로 자리매김할 수 있는 현상도 토착종교인 무교의 열린 신앙관에서 비롯된 것이라 할 수 있다. 따라서 민속신앙에서 섬기는 신격은 사실상 무교의 신격이라 해도 크게 어긋나지 않는다. 그러므로 앞으로 민속신앙의 대상을 곧 무교의 신격으로 일컬음으로써, 3절에서 무교의 신당에 수용된 법당의 양식과 불교 신격을 다룬 것과 같은 맥락에서 논의를 진행한다.

불교와 무교는 종교적 신성공간에 서로의 신격을 수용하여 모심으로써 상호영향을 주고받은 사실이 외형적으로 도드라지게 포착된다. 왜냐하면 유교의 성균관과 향교, 기독교의 교회와 성당에서는 볼 수 없는 현상이기 때문이다. 따라서 다른 종교와 달리 불교와 무교의 종교간 교류는 상당히 우호적인 관계를 이룬 셈이다. 그러나 두 종교의 제약공간에 상대 종교의 신격을 수용하는 방식은 대조적이어서 상당한 차이를 보인다.

무교에서 신당의 구성과 배치는 사찰의 법당 양식을 보기로 삼았을 뿐 아니라, 신당 안의 정면 중앙에 으레 금빛 불상을 모신다. 불교신앙의 핵심 대상을 신당의 중심에 집

약시켜 놓은 셈이다. 전체적인 형식은 물론 실제 봉안한 주신이 불교의 신격이다. 그럼에도 사찰의 전각을 갖추는 것은 엄두를 내지 못한다. 외부에서는 기껏 사찰처럼 간판의 이름만 00사를 표방할 뿐 신당으로 들어가야 비로소 불교적 영향을 포착할 수 있다.

그러나 불교의 법당에는 무신들이 모여져 있지 않다. 사찰의 경내 구석진 자리나 뒤켠 주변부에 산신각과 칠성각, 삼신각이 별도로 자리잡고 있는 까닭이다. 삼성각(三聖閣)을 지어서 산신과 독성신(獨星神), 칠성신을 함께 모시기도 한다. 사찰 경내에서 가장 중심부에 우뚝하게 자리잡고 있는 것은 석가모니불을 모신 대웅전 또는 대웅보전, 아미타여래를 모신 무량수전 등의 본전이다. 본전 좌우에 극락전과 비로전 등 모시는 불상에 따라 일정한 전각이 배치되어 있다. 이런 전각들은 예사 가옥과 달리 규모가 웅장하며 정교하게 건축되어 있을 뿐 아니라 단청으로 화려하게 장식되어 있다. 그러므로 사찰에 가서 세심하게 둘러보지 않으면 이러한 불교 전각만 눈에 들어올 뿐, 무신을 모신 전각들은 잘 드러나지 않는다.

무신의 전각이 눈에 잘 띄지 않는 것은 주변부로 밀려난 위치 탓만은 아니다. 전각의 규모가 불교 전각에 견주어 매우 작은 까닭이다. 대부분 단칸을 이루고 있는 것이 고작이어서, 시골마을 서낭당 규모에 가깝다. 그럼에도 전각 외부는 단청으로 장식되고 안에는 작은 법당과 같이 신상과 탕화가 모여져 있고 제단이 갖추어져 있어서⁶⁷⁾ 언제든지 향을 피우고 절을 하며 기도를 올릴 수 있다.

사찰에서 무교의 신들이 상대적으로 소외되고 주변부로 밀려나 있으나, 세간의 민속신앙에 견주어보면 대단한 예외이다. 민속신앙은 물론 무교신앙에서도 산신과 칠성신, 삼신을 이렇게 독립 전각으로 지어서 깎듯하게 모시는 사례는 찾아보기 어려운 까닭이다. 지역에 따라서 산신당을 동신당처럼 지어 모시는 사례는 더러 있다. 이때 산신당은 서낭당의 당집과 같은 구실을 한다. 그러나 사찰의 산신각처럼 신성공간답게 제대로 관리되지 않고 있다. 퇴락한 헛간처럼 초라한 모습의 서낭당 수준이다. 그러므로 무교의 신격들은 사찰에서 가장 잘 모여지고 있는 상황이라고 해도 지나치지 않다.

67) 제단 앞에는 작은 불전함도 놓여 있다.

무교와 불교를 견주어보면 서로의 신격을 제의공간에 모시는 태도가 상반되어 있어 꺾 대조적이다. 무교의 신당에서는 불교의 신격을 불교의 법당 양식에 따라 가장 중심에 중요하게 모신 반면에, 불교의 법당에서는 무신이 전적으로 배제될 뿐 아니라, 경내의 주변부에 매우 초라한 구조물 속에 무신들을 모신다. 요약하면 무교는 불교의 신을 가장 숭상하는 반면에, 불교는 무교의 신을 상당히 홀대하는 셈이다. 두 종교간 교류와 수용의 층차를 객관적으로 포착하면 종교적 위상의 차이라 할 수 있다.

무교가 신당의 위상 제고를 위해 불상을 적극 차용한 사실을 인정할 수 있다. 그런데 불교에서는 왜 신성한 도량에 무신들을 모시는 전각을 지어두고 누구든지 참배하도록 관리하고 있을까. 종교적으로 보면, 연기(緣起) 사상과 모든 중생을 부처로 보는 자비심에 입각해서, 세간의 신앙들을 두루 수용한 것으로 볼 수 있다. 그럼에도 무교의 만신들 가운데 특정 신들만 전각을 지어 모시고 있다. 어느 절이나 산신각이 있는 것은 불교의 산신신앙과, 사찰이 입지하고 있는 위치와 무관하지 않다.

산신은 무신이면서 불교에서도 섬기는 신이다. “화엄경에는 열여덟 명의 ‘산신’이 불교의 계율을 지키는 수호자 역할을 한다고 명시되어 있다.” 산신은 부처나 보살보다 격이 낮지만 인간보다는 격인 높은 신들, 자연신들에 속한다.⁶⁸⁾ 따라서 ‘아무리 규모가 작은 사찰이라도 경내에 산신을 모시는 제단 마련되어 있다.’⁶⁹⁾이다. 사찰들이 대부분 깊은 산속에 있는 까닭에 산신을 상당히 적극적으로 수용한 것으로 볼 수 있다. 그리고 같은 산 아래에 사는 사하촌(寺下村) 주민들과 산신신앙을 공유하는 장점도 있다.

삼신과 칠성신은 모두 자녀와 관련된 신으로서 여성들의 신앙대상이다. 삼신은 아기의 잉태와 출산, 육아를 담당하는 산육신(產育神)이고, 칠성신은 자녀들의 무병성장과 어른들의 수명장수를 관장하는 신이다. 가신신앙에서 삼신은 안방에 모시고, 칠성신은 장독대 위나 근처에 모시는 것이 일반적이다. 왜냐하면 칠성신과 삼신은 모두 여성들이 주로 섬기는 신앙이기 때문이다. 여성들에게는 아기를 낳아 기르고 가족들의 무병건강을 비는

68) 데이비드 메이슨 지음, 신동욱 옮김, 『山神-한국의 산신과 산악숭배의 전통』, 서울: 한림출판사, 2003, p.135.

69) 데이비드 메이슨 지음, 신동욱 옮김, 위의 책, p.134.

것만큼 간절한 신앙이 없다. 따라서 사찰의 무교 관련 전각들은 여성들을 사찰로 오게 하는 중요한 매개 구실을 하였다. 실제로 사례조사를 해보면, 신앙을 위해 사찰에 가는 경우 대부분 어머니나 할머니를 따라 갔다고 하는데, 대웅전보다 칠성각이나 산신각을 찾아갔다고 한다.

사례 1) 전재강 교수는⁷⁰⁾ 초등학교 5학년 때 어머니를 따라 절(안동 광흥사)에 갔는데, 대웅전을 지나쳐 돌아서 본전 뒤에 있는 칠성각으로 갔다고 했다. 그리고 칠성각에 들어가서 참배를 하고 불전을 넣은 뒤에 돌아왔다는 것이다. 어릴 때는 영문을 몰라서 어머니를 따라 했는데, 대학생 시절에 다시 어머니와 함께 절에 갔을 때 여전히 대웅전을 돌아서 칠성각으로 가는 것을 보고, 절에 오면 대웅전의 부처님을 먼저 참배한 다음에 다른 신들을 참배해야 한다고 말씀을 드렸더니, 그 뒤로는 대웅전부터 참배했다고 한다.

사례 2) 대학원 최수정⁷¹⁾ 학생은 어릴 때 할머니(김순자)를 따라 자주 절에 가면, 대웅전에 절을 올리는 참배를 마친 다음에는 으레 산신각으로 가서 기도를 했다고 한다. 할머니가 다니던 청용암에는 산신각 좌우에 칠성신과 산신을 모셔두었는데, 촛불을 켜고 간단한 예물을 올린 뒤에 기도를 했다. 집안에 큰 일이 있거나 일이 잘 안 풀릴 때, 가족 가운데 누가 다쳤을 때 꼭 산신각에 가서 기도를 올렸다.

제보자가 할머니에게 내력을 물어보니, 할머니 친정의 큰아버지가 어려서부터 몸이 좋지 않았는데, 그 어머니가 장독대에 정화수를 올리고 하늘을 바라보며 칠성신께 기도를 드리기 시작하자 아들의 병이 낫았다고 했다. 그 뒤로 친정집에는 ‘칠성줄이 세다’라는 말을 들었으며, 손녀인 김순자 할머니도 칠성신을 모시기 시작했다고 한다. 따라서 청용암에 가면 대웅전에서 절을 올린 뒤에는 칠성신을 모셔놓은 산신각에서 정성들여 기도를 올렸던 것이다. 그런 까닭에 할머니를 따라다닌 제보자는 ‘할머니는 절에 가도 대웅전에는 안 가고 산신각에만 간 것’으로 기억했다. 그만큼 대웅전보다 산신각 참배가 더 인상적이었던 것이다.

위의 두 사례로 보더라도, 여성들이 신앙을 위해 사찰을 찾는 경우, 부처님께 기도드

70) 안동대학교 사범대학 국어교육과 교수, 고전문학 및 불교문학 전공(2018년 5월 4일, 연구실에서 면담 조사).

71) 안동대학교 인문대학 민속학과 대학원 석사과정 재학(2018년 5월 9일, 연구실에서 면담 조사).

리기보다 오히려 사찰에서 모시고 있는 무교 신격들에게 기도드리는 경향이 더 비중 높은 것을 알 수 있다. 따라서 무신을 모신 전각은 여성들을 사찰로 끌어들이는 아주 긴요한 종교적 시설물이다. 전통적으로 유교가 주류인 조선조 사회를 거치면서, 대부분의 민속신앙은 여성들이 주류를 이루었다. “무교는 남성적인 유교가 해소하지 못하는 것을 메워주기 때문에 여성우호적인 성향을 띤다.”⁷²⁾ 한다.

그러나 유교를 제외한 다른 종교도 마찬가지이다. 무교뿐만 아니라 불교든 기독교든 한국 종교사회에서 신도의 주류는 여성들이다. 어떤 종교든 여성신도들이 없으면 번성할 수 없다. 굿이든 예배든 예불이든 종교의례를 치르는 제의공간에는 으레 여성신도들의 비중이 높다. 따라서 굿판에서는 물론 사찰에 가든, 교회나 성당에 가든 여성 신도들의 신앙활동이 훨씬 두드러진다. 그러므로 사찰에서 수많은 무교의 신격들 가운데 전각을 지어 특별히 모시는 신격이 주로 여성의 신앙대상에 한정된 것은 여성들을 사찰에 오게 하는⁷³⁾ 가장 효과적 장치이다.

사찰에서 전각을 지어 무신들을 모시게 되면, 불교신앙에 관심 없는 사람들도 민속신앙을 위해 사찰을 찾게 마련이다. 사찰은 세속과 격리된 별세계처럼 가람을 신성한 체계로 조성해 해둔 까닭에, 무신을 섬기는 이들의 신앙심을 충족시키는 도량으로서 안정맞춤이다. 사례1)처럼 칠성각에만 다니다가 아들의 조언으로 대웅전의 부처님께 우선 참배하게 되거나, 사례2)처럼 산신각에 모셔둔 칠성신을 섬기려고 대웅전 부처님을 거치게 되는 것이다. 그러므로 무신의 전각은 여성신도들을 부처님 세계로 찾아오게 하는 사찰의 포교 방법이자, 방편불교의 지혜라고 할 수 있다.

포교활동으로 보면 무신의 전각이 신도확보를 위한 징검다리 같으나, 종교사상으로 보면 불교의 연기사상과 자비심에 따라, 다른 종교와 공존과 상생을 인정하며 그들의 신앙활동에 이바지하려는 이타행(利他行)으로 생각할 수 있다. 중생들은 사찰이 아니면, 산신각이나 칠성각, 삼신각처럼 자신이 섬기는 신을 번듯하게 모신 공간을 만나기 어렵다.

72) 최준식, 『무교 - 권력에 밀린 한국인의 근본신앙』, 서울: 모시는 사람들, 2009, p.119.

73) 실제로 내외법이 엄중하던 전통사회에서도 여성들의 사찰출입은 허용되었다. 따라서 사대부들 가운데에는 여성들의 잦은 사찰출입을 문제삼기도 했다.

마땅한 제의 공간 없이 제각기 집안에서 삼신이나 칠성을 섬기고 산에 가서 산기도를 올리는 민중들에게, 편하고 신성한 제의 공간을 사찰 안에 마련하여 무상으로 제공한 셈이다.

다른 종교를 이단으로 여기고 배척과 억압의 대상으로 삼는 기독교에서는 상상하기 어려운 일이다. 불교에서 무신의 전각을 지어 무교의 신앙활동을 제대로 할 수 있도록 사찰에서 편의를 제공한 것은, 마치 사찰에서 개척교회를 위해 번듯한 교회 건물을 지어준 것이나 다르지 않다. 그러므로 불교의 무교 전각 수용을 민중불교의 지향과 함께 세간의 신앙을 사찰 안으로 포용한 자비와 신앙 공유의 이타행으로 해석할 수 있는 한편, 모든 존재의 불성을 인정하며, 모든 현상은 다른 현상들과 서로 영향을 주고받으며, 인드라마의 보주처럼 서로 비추고 되비치는 의존관계로 공존하는 화엄사상의 실천으로 볼 수도 있다.

VII. 사찰에서 대행하는 세간의 제의와 민속신앙

불교 제의에서 무교를 비롯한 민속신앙이 어떻게 수용되었는가⁷⁴⁾ 하는 것은 이 논의에서 새삼스럽게 진전하기 어렵다. 이미 불교민속에 관한 심층적인 논의들이 상당한 수준으로 이루어진⁷⁵⁾ 까닭에, 기존연구를 넘어설 만한 자료 수집이나 논리를 개척하지 못했다. 불교신앙과 제의에 관한 공부가 한참 모자라는 탓이다. 다만 최근 조사 사례를 근거로, 불교가 민속신앙을 수용하는 현상은 현재에도 지속적으로 진행되고 있다는 추론은 가능하다.

사례 하나는 사찰에서 세간의 조상제사를 대신 지내는 일이다. 안동 와룡면 가구 2리의 충주 지씨(忠州池氏) 문중에서는 충청도 절제사를 지낸 입향시조를 추모하는 정자 우

74) 金泰坤, 「巫俗과 佛敎의 習俗」, 『韓國民俗學』 19, 民俗學會, 1986, pp.169-171에 불교에서 무속 신앙의 수용양상을 다루었다. 주목할 만한 사찰의 민속신앙으로는, 내소사(來蘇寺) 주지가 부안군 산내면 입석리 당산제 제관이 되어 당제를 올리고 승려들과 음복을 하며, 대흥사(大興寺)에서 절 입구의 장승을 거령신(距靈神)으로 부르며 음력 정월 초하룻날 장승제를 올린다는 사례이다.

75) 홍윤식, 『불교민속학의 세계』, 서울: 집문당, 1996. ; 편무영, 『한국불교민속론』, 서울: 민속원, 1998.

송정을 짓고 제사와 시사를⁷⁶⁾ 지내며 정자를 관리했는데, 지금은 유하사(遊夏寺)⁷⁷⁾ 절에 위탁했다고 한다. 사찰에서 우송정 관리와 문중조상의 제례를 맡아서 하고 있는 것이다. 백중날에는 마을 주민들이 대웅전에 갖가지 음식을 진설해 놓고 합동으로 조상들께 제사를 올린다.⁷⁸⁾ 주민들의 세시풍속과 조상제례가 사찰에 적절히 수용되고 있는 현상의 한 보기이다.

사례 둘은 사찰에서 마을의 동제를 대신 지내는 일이다. 구미 금오산 지역의 동제를 조사한⁷⁹⁾ 결과 다섯 개 마을 가운데 갈항마을과 송산마을에서는 약 30년 전부터 마을에서 동제를 지내지 않고 사찰에다 동제를 위탁하고 있다. 사찰은 모두 마을 뒤 금오산 자락에 자리잡고 있는데, 갈항리는 갈항사(葛項寺)⁸⁰⁾, 송산리는 선봉사(僊鳳寺)⁸¹⁾에서 제각기 주민들을 대신해서 동제를 지내는 것이다. 부상리의 경우에는 동신당이 셋인데, 상당 제사를 백운사(白雲寺)⁸²⁾에서 먼저 지내고 중당과 하당 제사만 마을의 제관들이 지낸다.⁸³⁾ 결국 조사대상 다섯 마을 가운데 세 마을이 사찰에서 동제를 대신 지내고 있다.

두 사례를 보면, 사찰에서 유교의 조상제례는 물론, 마을의 동제까지 맡아서 대행하는 셈이다. 두 제사 모두 불교신앙과 무관한 제의이다. 조상 제사는 유교 제의이고 동제는 민속신앙이다. 사찰에서 민속신앙을 받아들인 두 가지 유형인데, 개별사례를 구체적으로 보면, 그럴 만한 이유가 있다.

와룡면 유하사의 경우는 마을의 지씨들이 아니면 사찰 운영이 안 된다는 말이 있을 만큼, 유하사와 지씨 문중이 오랜 인연을 맺고 있었던 까닭에 그들의 입향시조 제사를 거

76) 매년 시월 초엿새날 정기적으로 문중이 모여서 시사를 지냈다고 한다.

77) 안동시 와룡면 가구리 79번지 소재 비구니 사찰로서 조계종 16교구 고운사 말사이다.

78) 안동시 와룡면 가구리 마을조사, 2012년 10월 12~15일 2박 3일 동안 민속학과 학생들과 공동조사.

79) 현지조사는 1994년 1월 21일부터 26일까지 약 일주일여 걸쳐서 금오산 일대의 7마을을 조사했는데, 동신당이 있고 동제를 지내는 마을은 5마을이며, 이 가운데 3마을은 가까운 사찰에 동제를 위임하고 있다.

80) 김천시 남면 갈항리, 금오산 서쪽에 있는 절.

81) 칠곡국 북삼읍 송산리, 금오산 동쪽에 있는 절.

82) 김천시 남면 부상리, 금오산 남서쪽에 있는 절.

83) 임재해, 「금오산지역 동제와 신앙전설 전승의 관련성과 지역성」, 비교민속학회편, 『민속과 지역사회』, 서울: 민속원, 2007, pp.101-141 참조.

부할 수 없는 처지이다. 금오산 아래 주민들은 동제를 예전처럼 정성껏 지내는 일이 여러 모로 힘들고 번거롭다고 여겨서, 마을 뒤에 자리잡고 있는 사찰에다 동제를 위임하였던 것이다. 시조제사와 동제를 위임한 배경에는 마을과 사찰의 가까운 지리적 입지 못지 않게 스님들에게 위탁하면 제사를 정성껏 지내주리라는 믿음이 깔려 있다. 이러한 믿음은 종교적 신앙심보다 마을과 사찰이 가까운 거리에 있어서 주민들과 스님들의 잦은 교류에서 비롯된 신뢰라 할 수 있다.

이러한 사례를 근거로, 사찰에서 세간의 제의를 대행하는 것이 일반적이라고 할 수는 없으나, 사찰에서 세간의 제사나 제의를 대행하는 일이 점차 늘어나는 경향은 사실이다. 장례를 치른 후에 사찰에서 49재를 올리고⁸⁴⁾ 사찰에 조상위패를 모시거나 조상제사를 위임하는 사례들이 그러한 보기이다. 납골당이나 위패봉안당을 사찰 경내에 번듯하게 새로 지어서 운영하는 것도 한 경향이다. 아예 사찰이 제례의 대안공간으로 떠오르고 있다는 것이다. 위패를 봉안하고 영가를 위한 기도는 물론, 기일에 맞춰 제사 지내고 지장재일과 천도재, 백중기도 때마다 독경과 축원까지 해준다는 것이다.⁸⁵⁾

문제는 세간의 제사나 동제 대행 경향을 민속신앙의 수용으로 볼 수 있는가 하는 것이다. 왜냐하면 불교제의에서는 남의 조상을 섬기고 동신을 섬기지 않는 까닭이다. 그렇다면, 사찰에서 남의 조상제사를 대신 올리고 마을의 동제를 대신 지내는 일은 한갓 세간의 제의를 대행하는 일에 지나지 않는 것인가. 그렇다면 무당들이 굿주의 의례를 받아 남의 조상신을 한을 풀어주는 조상굿을 하고 주민들의 요청에 따라 마을의 안과태평을 빌어주는 마을굿이나 서낭굿, 별신굿을 하는 일과 다르지 않다.

때로는 스님들이 역술인처럼 사주명리학을 강의하고 직접 사주팔자나 관상을 봐주는가 하면, 풍수사처럼 길지를 명당으로 잡아주고 아이들 작명도 해준다. 점을 치고 굿을 하는 점쟁이나 무당의 하는 일과 다르지 않다. 이러한 경향성을 비판적으로 보면, “불교는

84) 구미래, 『한국인의 죽음과 사십구재』, 서울: 민속원, 2009는 사찰에서 이루어지는 49재의 여러 사례를 조사하고 의례체계를 자세하게 분석하였다.

85) 어현경, <제사, 우리 절에서 지내요 -제례문화 중심에 선 사찰>, <<불교신문>> 3332호, 2017년 9월 23일자(<http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=160505>).

무속에 의해 가장 많이 변질된 외래종교다”라는⁸⁶⁾ 비판을 면하기 어렵다. 산신각과 칠성각 등을 사찰 경내에 둔 것도 한국불교가 “미신적·무속적 종교”란 성격을 간과할 수 없다고⁸⁷⁾ 한다. 그러면 불교에서 민속신앙의 수용을 이렇게만 보고 말 것인가.

이미 앞에서 논의한 것처럼, 사찰에서 무신들의 수용은 사람들을 불법에 귀의하도록 하는 포교활동의 슬기이자, 민중불교로서 민속신앙을 포용하는 이타행의 일환이다. 세간의 제의를 대행하는 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 사찰에 무신의 전각만 지어놓고 제의공간만 제공하는 것이 아니라, 승려들이 신도들과 함께 산신불공을 비롯하여 칠성불공, 기자불공, 용신불공, 독성불공 등을 함으로써 불교의례의 폭을 넓히는 동시에 밑으로부터의 신앙을 포용하는 민중불교의 길을 가는 것이다.

세간의 제의대행도 같은 시각에서 재해석할 수 있다. 조상제사든 동신제든 제의주체들이 정성껏 모실 능력이 없어서 그들 스스로 사찰에 제의를 위임한 것이다. 후손들이 입향시조를 모시는 일은 당연한 것 같지만, 노인들만 사는 시골마을에서 제물을 장만하고 정자를 관리하는 일은 예삿일이 아니다. 특히 산골마을에서 동제를 올리기 위해 한겨울에 새벽같이 제물장보기를 하고 밤중에 제물을 지고 산중의 상당을 찾아가서 제사를 지내는 일은 여간 힘들지 않다. 노인들로서는 위험하기 짝이 없는 일이기도 하다. 따라서 최근에는 동제를 한여름 한낮으로 바꾸는가 하면,⁸⁸⁾ 아예 중단하기 위해 동신당에 ‘천년제사’를⁸⁹⁾ 올리기도 한다.

안동 예안 삼계리 오드래기 마을에서는 10년 전에 동제를 중단했는데, 마지막 동제를 크게 지내고 ‘천년 뒤에 다시 보자’는 내용으로 동신께 고축을 했다. 주민들은 이 마지막 동제를 ‘천년 제사’라고 일컬으며 안타까워했다. 그러므로 사찰에서 주민들의 간절한 제의를 대신 담당하는 일이나, 신도들의 운명에 대하여 명리학과 관상학, 풍수학 등의 전

86) 金仁會, 『韓國巫俗思想研究』, 서울: 集文堂, 1987, p.217에서 이런 주장을 했으나, 구체적 근거는 제시하지 않았다.

87) 洪潤植, 『佛敎와 民俗』, 서울: 東國大學校 附設 譯經院, 1980, p.131.

88) 임재해, 「동제문화의 지역적 변화와 이면적 지속성의 변증법적 인식」, 『실천민속학』 27, 실천민속학회, 2016, pp.9-59에서 이러한 동제사례들을 논의했다.

89) 안동민속박물관 편, 『안동의 당나무』, 안동: 안동민속박물관, 2015. p.201 참조.

문지식으로 상담을 해주는 것은⁹⁰⁾ 종교적 규범을 넘어서는 불성의 이타행이라 할 수 있다. 세간의 민속신앙 대행이나 운세 상담은 불교 근본주의 신앙에서 해방된 인간의 얼굴을 한 열린 모습의 불교신앙인가 하면, 민속신앙에 영합하는 불교신앙의 세속화 현상이기도 하다.

VIII. 불교와 민속신앙의 교류와 공유현상 재인식

논제에서 두 종교의 교류와 공유를 표방했지만, 실제 논의에서는 종교적 영향과 수용으로 인식했을 뿐 아니라, 영향보다 수용이나 변용을 더 집중적으로 다루었다. 교류는 서로 대등한 가운데 의도적으로 주고받는 관계, 곧 유기적인 양방향 소통을 하는 것이다. 따라서 무교와 불교는 대등한 상태에서 유기적 관계를 이루며 서로 상호 교류한 것으로 보기 어렵다. 오랜 세월을 거치는 동안 의식적으로 또는 무의식적으로 상대 종교의 특정 국면을 부분적으로 닮아간 데다가 종교적 위상도 다르며, 영향을 주고받은 질적 수준도 다르다. 그러므로 체계적으로 교류했다기보다 오랫동안 공존하면서 필요에 따라 서로 닮아갔다고 할 수 있다.

서로 닮아가게 되면 영향과 수용의 과정을 동시에 거치게 되고 결과적으로는 동질성을 공유하는 지점이 생기기 마련이다. 이러한 상호관계를 두고 상대적으로 말하면, 불교가 상위 종교로서 무교에 영향을 미치면서 무교를 변용했다면, 무교는 민속종교로서 불교에 영향을 받으면서 불교를 수용했다고 할 수 있다. 그러나 불교와 무교는 종교적 위계의 우열 속에서 영향을 주고받은 까닭에 대등한 상호교류를 했다고 하기 어렵다.

그럼에도 전체적으로는 영향론보다 수용론에 치중했다. 왜냐하면 영향론은 타력적인

90) 철학교수들 가운데 명리학과 관상학, 풍수학에 관한 전문지식을 갖추고 상담을 하여 도움을 주는 경우가 더러 있는데, 직업적으로 하는 것이 아니라 재능 기부나 지적 봉사, 인간관계를 원만하게 하는 수준에서 머문다. 승려들의 활동도 같은 논리로 이해해야 할 것이다. 그러나 이런 활동을 드러내서 광고하고 직업적으로 하여 수익을 챙긴다면, 교수나 승려의 본디 역할에서 벗어난 일이라 할 수 있다.

것이기 때문이다. 영향이란 타자에게 미치는 힘이다. 그러나 수용은 자력적인 것이자 주체의 의지에 의한 것이다. 수용이 상대를 있는 그대로 받아들이는 것이라면, 변용은 자기 체계에 맞게 자의적으로 받아들이는 것으로서 더 주체적이다. 따라서 영향을 어떻게 미치고 받았는가 하는 사실보다 수용과 변용에서 주체의 의지를 주목하려 했다. 그 결과 불교와 무교의 상호 교류는 종교적 위상의 층차에 따라 변용과 수용의 차이를 보인다고 할 수 있다.

그럼에도 두 종교는 서로 공유하는 지점이 있다. 하나는 가장 본질적인 국면으로서 상대 종교의 신격을 자기 종교공간에 모신다는 것이고, 둘은 종교적 기능으로서 기복신앙의 모습을 공유하고 있는 것이며, 셋은 모든 종교가 공유하는 지점으로서 종교적 신이 곧 신비체험을 인정하고 있다. 넷은 현실문제를 두 종교 모두 인과론에 입각해서 인식하고 있는 점이다. 기타 사소한 관행의 국면으로서 서로 같은 용어를 쓰며 같은 기물을 제의용으로 사용하는 점이다.

하나는 상대 종교의 신격을 모시는 일이다. 무당의 신당에 불상을 가장 중심에 모시는 반면에, 불교에서는 사찰 주변부에 전각을 지어 무신을 모시고 있다. 상대 신격을 모시는 일은 교리에 어긋나는 일이므로 종교 근본주의 시각에서 보면 허용되지 않는다. 그럼에도 다른 종교의 신격을 받아들인 것은 서로 종교 교류를 위한 것도 아니며, 양방향 소통의 교섭 결과에 따른 것도 아니다. 무교와 불교가 제각기 이해관계에 따라 자의적으로 상대 종교의 신격을 받아들였을 따름이다. 두 종교 모두 종교적 이해관계가 맞아떨어진 셈이다.

그러나 두 종교의 위상이 다른 까닭에 수용방식이 대조적이다. 무교가 상위체계의 종교인 불교의 신앙을 중심부에 모심으로써 종교적 위상을 갖추어 신도들에게 신뢰도를 높이려 한다면, 불교는 민속신앙의 무신들 가운데 특히 여성들이 신앙하는 무신을 사찰 주변부에 배치함으로써 종교적 포용성을 보이는 한편, 세간의 중생들을 사찰에 끌어들이 신도들을 확충하는 방편으로 삼았던 것이다. 그러므로 상하 위상이 서로 다른 두 종교가 상대 종교를 수용할 때, 하위종교가 상위종교를 받들어 윗자리에 모시는 종속성을 보이

는 반면에, 상위종교는 하위종교를 끌어와 아랫자리에 배치함으로써 지배적 위치를 확보한다.

따라서 서로 상대 종교의 신격을 필요에 따라 모시지만, 그 태도는 물론 의도도 서로 다를 수 있다. 상위종교가 하위종교의 신격을 끌어들이는 것은 좋게 보면 포용이지만 때로는 신도확보의 전략이자 타종교의 흡수일 수 있다. 실제로 집에서 칠성을 모시고 섬기던 할머니가 사찰에 가서 칠성을 섬기는 사례가 있다. 이처럼, 산신과 칠성, 삼신을 섬기며 무당들에게 의뢰하여 굿을 하던 세간의 중생들이, 사찰의 무신 전각을 찾아가서 개별적으로 무신들을 섬기는가 하면 스님에게 의뢰하여 산신불공과 칠성불공, 삼신불공을 드리게 된다. 그러므로 무교의 처지에서 보면, 불교 사찰에서 무신을 모신 것은 무교와 종교적 공생이나 무교신도에 대한 이타행이 아니라, 무교신앙의 흡수이자 무교신도의 포섭일 수 있다.

무당들이 신당을 법당처럼 꾸미고 불상을 모시는가 하면 아예 사찰이름을 간판으로 내걸고 무업을 하는 경우, 단순히 무교의 종교적 위상을 제고하는 데 머물지 않는다. 사찰의 간판과 불상, 승려 복식 등을 갖춤으로써 사람들이 사찰이나 승려처럼 믿도록 만들기도 한다. 경제력을 갖춘 무당일수록 사찰의 형식과 규모를 갖추려 하는데, 외형을 불교양식으로 포장함으로써 손님들이 무교에 대한 미신의 선입견을 버리게 하는 동시에 무업을 번성하게 하려는 수익전략일 수 있다. 그러므로 두 종교의 공유 지점은 종교간 대화와 소통에 의한 교류라기보다 각자 이해관계를 위한 방편으로 이루어진 것이라 할 수 있다.

둘은 불교와 무교 모두 기복신앙의 모습을 공유하고 있다. 무교는 처음부터 기복신앙의 성격이 짙다. 무교는 신의 영험으로 문제를 신통하게 해결하기 위해 신에게 빌거나 굿을 하는 신앙이다. 타력적인 문제해결의 신앙인 까닭에 자력적 수행보다 기복신앙이 핵심을 이룬다. 따라서 무당들은 굿만 하는 것이 아니라 점을 치고 사주팔자도 보며, 생활세계의 여러 고민들을 상담이나 점사로 해결해 준다. 그러므로 종교적 깨달음보다 신앙의 영험을 기대하는 데 치우치기 마련이다.

불교에서도 기복신앙의 면모를 보인다는 점에서 무교신앙과 공유 지점을 이룬다. 원래

불교는 스스로 마음을 닦아 자력적으로 행복한 삶을 이루거나 각자 깨달음을 추구하는 수행의 종교이다. 그러나 세간에서는 민속신앙에서 치성을 드리는 것처럼 부처님 앞에 불공을 드려서 그 공덕으로 현실문제를 해결하고 소원을 이루려는 경향이 있다. 이런 경우 신앙의 대상만 다르지 기도의 의도와 목적, 방식은 무교의 기복성과 다르지 않다.

게다가 일부 승려들은 무당처럼 신도들의 기복행위에 응해서 아들 빌기와 입시합격, 사업성공 등을 위한 불공은 물론, 부적을 만들어주고 점사와 작명 등 역술인의 역할까지 한다. 이러한 기복신앙은 개인적인 이해관계에 빠져서 종교적 이타성을 외면하게 된다. 따라서 무교는 기복신앙의 한계 때문에 종교적으로 의미 있게 주목받지 못하는 것이다. 그러므로 한국불교의 혁신을 기대하는 사람들은 기복불교를 경계하며 불교의 본디 수행과 이타행의 가치 회복을 촉구한다.

기복신앙의 관행을 비판하며 불교의 순수성을 위해 사찰의 무신 관련 전각을 없애야 한다는 움직임이 있는가 하면, 일부 스님은 이러한 움직임과 상관없이 불교 수행에 장애가 된다고 생각하여 무신을 모신 전각을 없애기도 했다. 이를테면, 불교의 본질인 수행을 중시하는 고우 스님은 사찰 경내에 있던 산신각을 부셔서 불에 태워 버렸다고 한다.⁹¹⁾ 그러나 기복신앙은 불교만의 문제가 아니라 기독교도 마찬가지인데, 한국인의 무교적 심성에서 비롯된 현상이 아닌가 한다. 외국에서도 신에게 복을 비는 기도 현상이 일반적인 것을 보면, 상대적 층차만 있을 뿐, 신앙생활의 일반적 현상이라 할 수 있다.

셋은 모든 종교가 공유하는 국면으로서 종교적 신이 또는 신비체험이다. 무당의 신통력, 예수님의 기적, 부처님의 영험과 같이, 종교마다 일정한 신비주의가 있다. 이러한 종교적 신이와 기적, 신비체험이 사람들을 믿음으로 이끄는 동력 구실을 한다. 무당들의 곳에서는 으레 신내림 현상이 일어나고 과거의 일을 정확하게 알아맞히는 신통력을 보이거나, 물리적으로 불가능한 물그릇 없기를⁹²⁾ 하고, 창으로 돼지를 찢러 거꾸로 세우는가 하면 날이 선 작두를 타는 신이한 능력을 보이기도 한다. 곳을 해서 난치병이 낳았다거

91) 고우 스님에게서 불교 공부와 수행을 하고 불교 관련 학술연구를 계속하고 있는 전재강 교수(안동대학 고전문학 전공)의 말씀이다.

92) 반쯤 물을 담은 놋대접 3개를 그릇의 한쪽 전 위에 포개 얹는 것이다.

나 사업이 번창해졌다는 것도 일종의 신이이자 영험이다.

불교에서도 『삼국유사』 감통편(感通篇)의⁹³⁾ 기록처럼, 부처님께 공덕을 드려서 이적이 일어난 사례들이 적지 않다. 현실불교에서도 두 가지 신이가 있다. 하나는 스님의神通력이고, 둘은 부처님의 영험이다. 스님이 사람들의 운명을神通하게 알아맞히는가 하면, 선거철이 되면 으레 대통령 당선여부를 미리 알아맞혀서 유명해진 스님들이 화제가 된다. 언론에서도 크게 다룬 까닭에 인터넷에 검색하면 곧잘 드러난다. 고승은 마치 도사처럼 초월적 술법을 하거나 앞일을 훤히 내다보는 예언자로 인식되는 전통이 있다.

부처님의 신이는 사찰의 불상에서도 일어난다. 최근 언론에 보도된 ‘신비의 수박’ 사례를 보면, 안동시 성곡동의 평화사(平和寺)에서는 해마다 4월 초파일 관세음보살상 앞에 수박을 올려 놓으면 동짓날 음복할 때까지 썩지 않는다는 것이다. 따라서 미스터리 기획물로 언론에서 보도되기도 했다.⁹⁴⁾ 팔공산 갯바위는 특히 입시기도에 영험이 있다고 하는 명성이 드높다. 지난해 8월 무더위 속에서도 수능시험 100일을 앞두고 3백여 명의 학부모들이 갯바위 앞 기도공간에서 다투어 자녀의 대입합격을 위해 기도하는 현상은⁹⁵⁾ 불교신앙의 신비이다. 아들의 대학입시를 위해 무당에게 굿을 하거나, 교회에 새벽기도를 열심히 나가는 일이나 다르지 않다.

사람들이 종교를 믿는 까닭은 교리체계의 철학적 가르침보다 이러한 신비주의와 내세에 대한 보장 때문이다. 무교와 불교의 종교적 신이는 다른 종교와 마찬가지로 신앙의 공덕에서 비롯된 현상으로 인식된다. 따라서 종교마다 신앙의 신비와 영험, 불가사의, 종교적 기적 등을 강조한다. 그러다가 보면 종교의 본디 목적보다 영험을 바라는 맹목적 신앙에 빠져들게 된다. 이처럼 신비주의를 추구하는 신앙은 결국 기복신앙과 만난다. 그러므로 불교는 무교와 함께 신비주의를 공유하되, 이것을 지향하게 되면 기복신앙으로

93) 승려들의 진실한 불심에 대하여 부처나 보살이 신이한 감응을 나타내는 설화들이 집중적으로 수록되어 있다.

94) SBS TV, <백만불 미스터리- 썩지 않는 수박>, 2003년 9월 21일, 오후 7시 5분 방영.

95) “연간 250만 명이 찾는 갯바위에는 수능시험이 임박하면 1만 명의 인파가 몰려와서 앉을 자리조차 찾기 힘들 정도”라고 했다. 김준범, <수능D-100일, 팔공산 갯바위 폭염 속 합격기원 인파>, <<연합뉴스>>, 2017년 8월 8일 작성

(yonhapnews.co.kr/bulletin/2017/08/08/0200000000AKR20170808133700053)

타락하게 된다.

넷은 현실문제 인식의 국면으로서 두 종교 모두 인과론에 입각해 있다. 인과론의 공유는 종교적 본질 가운데 하나이지만, 서로 영향을 주고받은 것이 아니라 자체적으로 갖춘 본디 속성인 까닭에 마지막에 거론하는 것이다. 두 종교는 인과론에 입각해 있으나 인과 관계를 받아들이는 태도가 서로 다르다. 무교에서는 현실문제의 원인을 반드시 과거에서 찾아 문제를 해결하고, 불교에서는 인과응보론에 따라 현실문제를 과거의 업보로 이해하고 받아들인다. 따라서 인과론을 공유하지만 문제해결의 방식은 전혀 다르다.

무교에서는 본풀이로 역사를 되짚는가 하면, 억울하게 죽은 조상이나 한 맺힌 조상들, 동티날 만한 행적들을 찾아서 풀어준다. 이처럼 맺힌 것을 푸는 것이 곳이다. 과거의 잘못된 것을 정확하게 찾아 풀어줌으로써 지금의 문제도 해결하고 미래의 전망도 마련한다. 그러므로 과거의 불행한 사실을 정확하게 찾아내고 풀어주는 것이 무당의 신통력이다. 이것은 마치 타임머신을 타고 과거로 가서 문제의 고리를 찾아 해결하는 까닭에 신통력이 없으면 곳을 할 수 없다.

같은 인과론이지만 불교의 인과응보론은 현실을 받아들이는 수행의 태도이다. 지금 어려운 일이 닥쳐도 과거의 업보로 받아들임으로써, 현실의 고통으로부터 해방되는 마음가짐의 방식이다. 따라서 과거의 잘못을 정확하게 알아맞히는 신통력이 아니라 현실을 과보로 당연하게 받아들이는 마음의 수양이 필요하다. 그리고 미래에 나쁜 과보를 받지 않기 위해서는 현실생활을 올바르게 하고 마음을 닦아나가는 수행을 해야 한다. 이러한 수양과 수행이 곧 깨달음으로 가는 불제자의 길이다. 그러므로 초월적 신통력보다 현실적 수행력이 핵심을 이룬다.

이밖에 사소한 관행의 공유로서 서로 같은 용어를 쓰며 같은 기물을 제의용으로⁹⁶⁾ 사용하는 점이다. 무교에서는 무당이나 무격을 일컬을 때 무당으로 호명하지 않고 대체로 보살 또는 법사로 호명한다. 일부 무당들은 옷차림도 곳을 하지 않을 때는 마치 불교신도들의 복식을 닮게 입는 경향이 있다.⁹⁷⁾ 이러한 공유는 무당들이나 무교 신앙인들에 의

96) 불교사나 성불사, 무속용품사, 무교만물사 등의 가게에서 불교용품과 무교용품을 함께 팔고 있다.

한 일방적 모방으로서 불교계의 뜻과 무관한 일이다. 따라서 엄격하게 말하면 불교문화의 공유가 아니라 무교의 일방적 사칭에 해당된다.

곳판에서 내림굿을 무사히 마치고 이제 막 무당이 된 사람에게, 선배 무당이 “대보살이 되시고 성불하세요”라고 축원하는 말도 더러 듣게 된다. 좋은 축원의 말이긴 하지만 종교적 교리는 물론 신앙체계로 볼 때도 전혀 가당찮은 말이다. 이처럼 무당들이 불제자들의 호명으로 자신들의 정체성을 숨기며 미화하거나, 불교적 깨달음의 경지를 끌어들이고 과대포장 하는 일을 대수롭지 않게 하는 한, 무교의 종교적 위상은 불교 종속에서 벗어날 수 없다. 그러므로 바람직한 종교적 가치의 공유가 아니라 외피의 모방으로 본질을 가리는 것은 종속신앙의 틀 속에 스스로를 가두는 격이다.

IX. 종교간 대화와 교류, 그리고 다종종교주의

불교와 무교 사이의 종교간 영향이든 수용이든 상호교류가 아니라 일방적 선택에 머무는 점이 문제의 본질이다. 다시 말하면 종교간 대화 없이, 자기 종교의 필요에 따라 상대 종교의 어떤 국면을 부분적으로 취하는 일이다. 상대 종교의 탐나는 부분을 눈치껏 차용하거나 모방하거나 차지하여 이해관계를 충족시키는 것은, 어떤 종교정신에도 합당하지 않고 합리화 될 수도 없다. 따라서 온전한 교류로 두 종교가 대등하게 공존하며 상생하려면, 솔직한 종교간 대화가 이루어져야 한다.

불교계는 종단(宗團)이 형성되어 있고 행정체제도 잘 갖추어 있어서 대화와 교류에 문제가 없다. 그러나 무교계는 이러한 조직도 체계도 갖추어지지 않아서 불교와 대등하게 대화주체로 나서기 어려운 한계가 있다. 그럼에도 한국사회에서 다종교 공존이 가능한 기반은 무교신앙의 열린 체계에서 비롯된 사실을 기억할 필요가 있다. 무교와 불교뿐 아니라 한국의 여러 종교들이 교리 근본주의에 빠지지 않고 인간해방의 종교로 나아가려

97) 회색의 생활한복 차림에다 염주를 착용하는 양식이다.

면, 열린 시각으로 종교간 대화를 끊임없이 실천해야 한다. 이 학술대회처럼, 종교간 교류 문제를 논제로 한 학술발표도 종교간 대화의 중요한 방식 가운데 하나이다.

더 중요한 지점은 종교간 대화와 교류를 넘어서 다종종교주의를 지향하는 일이다. 여러 종교 가운데 특정 종교를 자유롭게 선택하여 신앙생활을 할 수 있는 것이 종교의 자유인데, 일단 특정 종교를 선택하면 그 종교만 신앙하도록 제약하는 것이 기성종교의 일반적 속성이다. 다시 말하면, 법적으로 종교 선택의 자유는 보장되지만, 교리적으로 여러 종교를 함께 믿을 자유는 인정되지 않는다. 그러므로 종교생활을 시작하는 순간 배타적이고 독점적인 단일종교의 틀 속에 갇히게 되는 것이다.

그러나 민속종교는 다른 종교의 신앙생활을 금하거나 억압하지 않는다. 따라서 민속종교 문화에서는 적어도 이중종교생활이 가능하다. 다른 종교에서도 민속종교처럼 타종교 신앙을 인정한다면, 다종종교사회로 갈 수 있다. 나는 다문화주의를 비판하고 다종문화주의를 지향하고 있는⁹⁸⁾ 만큼, 종교문화도 다종종교생활로 나아가는 것이 가장 바람직하다고 생각한다. 다중언어 사회로 가고 다중국적 취득이 가능한 것처럼, 배타적 교리체계를 해체하여 누구든 여러 종교를 함께 신앙할 수 있는 다종종교활동이 보장되어야 한다. 민속종교를 수용하는 불교는 기존의 다른 종교보다 덜 배타적이어서 다종종교주의 운동에 앞장 설 수 있다.

사찰에서 내가 만난 가장 아름다운 장면은, 수녀님들 몇 분이 사찰 풍광을 즐기며 경내를 자유롭게 거니는 모습이다. 대웅전이나 석탑을 배경으로 사진을 찍는가 하면, 법당 안을 기웃거리다가 스님과 마주치면 구김살 없이 합장으로 인사하고, 맑은 석간수를 받아 마시며 명랑하게 담소하는 모습을 보면, 성당에서 만난 수녀님들보다 더 아름답다. 다종종교생활의 아름다움을 실감할 수 있는 가장 작은 장면 하나이다.

98) Jae Hae Lim, 'Plans of future toward Multicultural Society and Multiple Culture', *International Conference on Multiculture and Education*(Inha University, November 4, 2016) 참조.

「불교와 민속신앙의 상호 교류와 공유 재인식」에 대한 토론

편무영 _ 일본 아이치대학교 교수

위 논문은 불교와 민속의 상호 교류에 관한 재인식을 특히 강조하고자 작성된 글로 판단된다. 상호 교류는 말 그대로 두 가지 문화 현상의 상대화가 전제되는데 이는 종교민속으로 가기 위한 불가피한 과정일 것이다. 이러한 이해가 논평을 위한 전제라는 점도 미리 밝혀둔다. 그러므로 한국불교에는 중국의 도교나 유교를 비롯하여 인도의 여러 신들이 섞여있으며 우리나라의 무속 역시 민족 고유의 사상을 비롯하여 도교 불교 유교 등 多文化 집합이라는 사실이 인정됨에도 불구하고 다문화 현상이라는 본질 문제가 여기서는 논지가 아닌 것 같다.

그러데 본고의 총론에서는 상호 교류라는 통속적 관점을 지양하고 다종교 일반론의 문제의식에서 출발하였으나 본론에서는 불교민속의 범주에서 진행되더니 다시 종교일반론의 근본주의 및 인간해방이라는 논리 형식을 취하였다. 이에 글의 순서에 따라 몇 가지 의견을 붙인다.

1. 민속신앙과 종교의 유기성과 차등성 인식

민속신앙과 외래문화로서의 종교가 대등한 관계 속에서 출발해야 하며 이에 따라 다양한 수수관계가 예상된다는 점을 설명하는데 엘리야데 이후 많은 종교학자나 종교인류학자에 의해 지적되었던 내용이므로 재확인 정도로 이해하고자 한다. 다만 설명 가운데 힌

두교를 민속신앙 위에서 성립된 종교로 보는 견해에는 보완을 요한다. 힌두교는 브라만 계급의 사상과 의례가 토대가 되어 성립된 종교 체계이기에 현대힌두사원에서의 민중의 신앙행위와는 구별된다.

아무튼 종교의 개념과 범주에 대한 논의를 더 진전시켜야, 민속신앙이 곧 민속종교로서 불교와 대등한 관계로 교류와 공유의 내용을 제대로 따져볼 수 있다는 마무리이다. 요컨대 개념과 현상은 표리일체이므로 다종교집합체인 종교 현장에서의 조사가 동시에 진행되어야 하겠다.

2. 열린 시각의 종교 인식과 민속신앙의 종교성

여기서는 종교란 무엇인가 하는 종교학적 물음이 있으며 그 연속성에서 민속신앙의 종교성을 구하고자 하였다. 역시 많은 선각들에 의해 오래 전부터 종교일반론에서 논의되어 온 문제이다. 이에 발표자는 제의(律)로 수행되는 신앙체계가 종교이므로 제의의 정체성에서 결정된다는 입장을 보여준다. 經이 추가된다면 타당한 의견이다. 여기에 사족을 단다면 정체성과 연계되는 제의가 어떤 제의인가 하는 문제인데 신학이나 종교학과 달리 문화과학에서는 죽음이나 사후관념, 또는 사후의 구원 문제가 판단을 위한 주요 기준이다.

3. 무당의 신당에 수용된 법당과 불교 인식

무속과 불교의 관계에 대해서도 많은 연구가 있어왔는데 특히 무당들이 불교의 도량 등 이모저모를 모방하는 것은 자신들의 종교적 위상을 높이려는 의도라는 지적도 누차 있어왔기에 재확인 정도로 이해하고 싶다. 다만 설명 가운데 “불보살에게 절대적으로 귀의하여 부처가 있는 극락에 왕생하자는 것이 淨土三部經의 他力 신앙이다”라는 인용은 전체적 문맥에서 볼 때 재고의 여지가 있다. 가령 觀無量壽經의 16觀法을 통한 해탈과 민속신앙으로서의 타력 신앙과는 본질에서 차원이 다른 얘기이다.

4. 본풀이에서 대립적으로 수용된 미륵과 석가

무속이 불교를 수용하는 양상을 구체적으로 설명하고자 널리 알려진 창세가 본풀이를 인용한다. 이어서 미륵과 석가 이야기를 다루면서 불교와 달리 본풀이에서 왜 미륵이 긍정적인 반면 석가가 부정적인가를 설명하는데 과거 현재 미래를 곁들인 설명 자체는 흥미롭고 형이상학적인 무언가가 기대되는 대목이다. 다만 이러한 이야기가 한국에만 전승되는 것이 아니라는 문제(가령 대승불교권)를 어떻게 해결할 지는 풀어야 할 과제이다.

한편 소개된 본풀이가 제시하는 과거 현재 미래의 문맥을 불교의 緣起나 輪廻와 동일시한다는 것이 무엇을 의미하는지 묻고 싶고, 緣起가 十二緣起를 의미하는지도 궁금증을 더한다.

종교의 경전은 구비경전에서 비롯되어 기록경전으로 정착되었다 설명하는데 부분은 그렇고 부분은 그렇지 않으므로 단정하기는 어려운 문제이다. 또 이러한 문제는 종교의 발생과 전파 지역에 따라 다른 양상을 보인다. 예를 들어 중국불교는 처음부터 번역불교이다. 기원전 인도에서의 구전시대와 중국 한국에서의 한역불교가 하나로 비춰지는 논리 비약이 엿보인다.

5. 제석곳에 수용된 불교 신격과 승려 인식

승려를 제석신으로 모시는 제석곳의 여러 유형과 관련 본풀이의 유형을 상세히 설명하고 있다. 제석본풀이에 관해서는 지금까지 많은 조사 보고와 연구가 있어왔으며 불교민속론에 대한 새로운 논의나 지평을 보여주기보다는 역시 재인식 정도로 이해하고자 한다.

석가나 수행자를 거인시하는 신앙은 인도 스리랑카를 비롯하여 동남아시아 중국에 걸쳐 널리 퍼진 이야기이므로 한국에 국한하지 말고 외연을 넓혀 고찰할 필요가 있다.

6. 불교 사찰에 수용된 민속신앙의 신격과 인식

사찰의 경내 구석진 자리나 뒤켠 주변부에 산신각과 칠성각, 삼신각이 별도로 자리잡고 있는 현실에 대한 문제 제기인 듯 하며, 이에 대한 결론으로 다음과 같이 마무리하고

있다. 즉, 다른 종교를 이단으로 여기기는커녕 전각을 지어 신앙활동을 제대로 할 수 있도록 사찰의 일부를 내어준 것은, 마치 사찰에서 개척교회를 위해 번듯한 교회 건물을 지어준 것이나 다르지 않다거나, 또는 무교 전각의 수용을 민중불교의 지향과 함께 세간의 신앙을 사찰 안으로 포용한 자비와 신앙 공유의 이타행으로 해석할 수 있다는 내용이다.

부분적으로는 타당하지만 전체적 관점에서는 새로운 시야를 요하는 대목이다. 왜냐하면 저와 같은 현상 역시 불교문화권의 보편적 현상이며 배경에는 불교의 근본사상과 연관돼 있기 때문이다. 六道의 一切衆生에 佛性이 존재한다는 불교의 근본적이고 보편적인 문제와 관련이 있다.

여성 신자가 많은 무교를 사찰에 끌어들이므로써 여성 불교신자를 확보하고자 하는 사찰측의 노력으로 보기도 하는데 이 역시 피상적으로는 타당하나 불교문화권의 보편적 현상이라는 점과 동시에 고찰해야 할 것이다.

7. 사찰에서 대행하는 세간의 제의와 신앙

불교와 민속의 상호관계에 대한 연속적인 설명을 위해 사찰 내에서 행해지는 세간의 제의와 신앙을 설명하였으며 연구자가 생각하는 의미에 대한 해석을 시도하였다. 즉, 세간의 민속신앙에 대한 사찰측의 관여는 종교적 규범을 넘어서는 불성의 이타행이라는 견해이다.

사찰에 국한된 견해이므로 종교를 불교로 바꾸어 본다면 규범은 律을 가리키니 그 근본사상인 經을 넘어선다는 의미가 되며 經을 놓을 수 있는 경지는 곧 해탈을 의미하는데 이를 가리켜 佛性の 利他行이라 했으니 문맥상 논리적 부자연스러움이 보여 의미가 불분명하다.

다시 말하면 불교적 근본주의에서 해방된 인간의 얼굴을 한 불교신앙의 열린 모습이라는 해설에서는 그 뜻하는 바가 더욱 난해하다. 불교의 근본인 석가모니의 가르침에서 해방된다는 의미인지, 그렇다면 그러한 단계가 무엇인지 묻고 싶다.

한편, 한국불교가 미신적·무속적 종교란 성격을 간과할 수 없다는 홍윤식 선생의 연

설은 40여 년 전의 견해라는 점을 확인해둔다.

8. 불교와 민속신앙의 교류와 공유 재인식

논제에 대하여 발표자는 두 종교의 교류와 공유를 표방했지만 실제 논의에서는 종교적 영향과 수용이라는 보편적 문제로 인식했을 뿐 아니라, 영향보다 수용이나 변용을 더 집중적으로 다루었다고 밝혔다. 즉, 종교 일반론에서 불교민속으로, 다시 종교일반론의 틀에서 마무리하는 형식이다. 그러니까 1,2의 총론이 3,4,5,6,7의 본론과 어떻게 논리적으로 연계되는지는 논의가 필요하다.

아무튼 그래서 불교와 무속은 체계적으로 교류했다기보다 오랫동안 공존하면서 서로의 필요에 따라 닮아갔다거나 불교 사찰에서 무신을 모신 것은 무교와 종교적 공생이나 무교신도에 대한 이타행이 아니라 무교신앙의 흡수이자 무교신도의 포섭일 수 있다고 설명하였다.

또 사소한 관행의 국면으로서 서로 같은 용어를 쓰며 같은 기물을 제의용으로 사용하는 점을 들어 무교의 일방적 불교 모방이라는 의견이 제기되었는데 이러한 무교신앙의 자세를 종교적 위엄을 보이기 위함 외에도 열린 체계에서 비롯된다는 사실을 기억할 필요가 있다고 강조하였다. 그러니 진정한 교류가 있기 이해서는 양자간의 대화가 있어야 한다면서 무교와 불교뿐 아니라 한국의 여러 종교들이 교리 근본주의에 빠지지 않고 인간해방의 종교로 나아가려면 열린 시각으로 종교간 대화를 끊임없이 모색해야 한다고 마무리하였다.

결론적으로 불교와 무속의 공존이 가능했던 것은 한국무속의 열린 자세가 있었기 때문이라는 점을 제안하려던 의도로 보이며, 나아가서는 불교와 민속이 대등한 관계 속에서 상호 교류해야 한다는 연구자의 관점과 기대가 엿보인다. 그러나 열린 자세는 그 반대일 수도 있어 많은 논의를 필요로 한다. 더욱이 불교가 교리근본주의에 빠져있다고 이해하는 것인지 라는 여지가 남아있으며 근본적으로 불교적 근본주의의 정체가 무엇인지 불분명하고 발표자가 말하는 불교는 한국불교인지 인도불교를 포함하는지 아니면 불교 일반

론이지 모호한 상태이다.

토론문의 서두에서도 말했듯이 불교와 민속이라는 양자 구도는 다자간의 문화복합현상을 직시하기 전에 거치는 과정이며 후자의 관점에 입각했을 때 비로소 다각적으로 재고될 수 있는 숙제들이 남겨져 있으니 그러한 의미에서 유의미한 발표였다고 사료되는 바이다.

불교와 무속의 생사관과 의례체계

구미래 - 동방문화대학원대학교 연구교수

• 목 차 •

- I. 시작하는 말
- II. 보편성으로 만나는 두 종교의 영혼관과 내세관
- III. 불교와 무속 죽음의례의 구조와 특성
- IV. 삶과 죽음을 연결하는 의례

I. 시작하는 말

인간은 자신이 언젠가 죽는다는 사실을 인식하며 살아가는 존재이다. 죽음 이후의 문제는 그 누구도 알 수 없지만, 동서고금을 막론하고 죽음에 관해 인류가 남긴 문화 속에서 크게 두 가지 공통된 소망을 읽을 수 있다. 하나는 육체적 소멸을 넘어서는 사후 영속성에 대한 것이요, 또 하나는 죽음(망자)이 삶(생자)에 나쁜 영향을 미치지 않기를 바라는 것이다. 이는 실제의 믿음이나 논리적 사고와 무관하게, 유한한 생을 부여받은 인간의 본성이 자연스럽게 이끄는 소망에 가깝다.

한국의 전통 기성종교와 민속종교인 '불교와 무속'에서 바라보는 생사관 또한 이러한 보편의 생각을 중심으로 긴밀하게 연결되어 있다. 사상적·교학적으로 정치하게 마련되어 있는 불교의 생사관과 나란히, 중생과 만나는 장에서는 보편의 소망을 반영하는 물줄기가 주된 흐름을 이루고 있는 것이다. '불교의 토착화', '토착불교'라는 말을 흔히 쓰듯이 중생의 근기에 따라 불법에 도달하기 위한 길을 다양하게 열어놓은 것이 불교의 특성이기도 하다. 이에 이른 시기부터 죽음의 문제와 관련된 방계의 여러 경전과 의식집이 갖추어지고, 의례 속에서 중생의 소망과 아픔을 위무하며 그 기반을 공고히 해왔다. 따라서 법당에 영단(靈壇)을 차려 망자를 대상으로 의식을 올리면서부터 이미 불교는 기층의 죽음관념을 공유하게 되었다 해도 과언이 아니다.

자연종교인 무속의 생사관에는 인간의 근원적 소망이 보다 원초적으로 담겨 있다. 아울러 불교 등의 영향을 받으면서 단순하고 미분화되었던 관념이 점차 세분화·다양화되는 양상을 보이기도 한다. 이는 '무속을 심층으로 하여 불교나 도교적인 것을 표층문화로 받아들여 양자가 융합한 것'¹⁾이라 하겠다. 아울러 많은 학자들이 무속의 자연종교적 성격에 주목하며 내세관에 개입된 불교적 영향을 '무당의 의식적(儀式的) 테크닉의 문제'²⁾, '외형적인 개념의 표현에 머문 것'³⁾, '(기성) 종교나 사상은 문학적 배경으로 작용

1) 이경엽, 『씻김굿』, 서울: 한얼미디어, 2004, p.135.

2) 金泰坤, 『韓國巫俗研究』, 서울: 集文堂, 1981, p.318.

3) 崔鍾成, 「진오귀굿 薦度祭次의 연속성 연구: 신화와 제의의 관계를 중심으로」, 서울대학교 종교학과

할 뿐⁴⁾이라 보고 있다. 이에 대해 큰 틀에서 동의하는 한편으로, 불교와의 결합이 체계적인 기성종교의 외형적·문학적 수용에만 머무는 것인지에 대해서는 좀 더 생각해볼 여지가 있을 듯하다.

왜냐하면 무속에서 받아들인 불교적 요소가 기층의 보편관념과 밀접하게 관련된 것이고, 무속에서 중요하게 여기는 것을 확고하게 하는 방향으로 작용하고 있기 때문이다. 무속의 본래적 모습이 자연의 형태로 존재하는 가운데, 불교의 영향을 받으면서 점차 인간본원의 것을 중심으로 결합되어가는 내적 개연성을 살펴볼 수 있다. 불교현장에서 죽음을 둘러싼 체계적인 교리는 민속관념에 가까운 방식으로 재편되었고, 무속은 다시 이를 수용함으로써 둘 사이의 친연성이 더욱 확고해진 것으로 여겨진다. 여기에는 세부적으로 복합적인 측면이 얽혀 있어 이에 대한 내용은 장을 달리하여 살피고자 한다.

이 글에서는 한국인의 사상적·문화적 기반을 담당해온 불교와 무속의 생사관이 어떠한 양상으로 서로 결합하여 망자를 천도하는 죽음의례의 현장에서, 그리고 죽음을 인식하는 기층관념에 수용되고 있는지 살피고자 한다. 불교와 무속에서 죽음을 인식하는 방식과 의례를 통해 죽음의 문제를 풀어나가는 양상을 살피는 가운데, 전통종교의 토양 속에서 형성된 한국적 죽음을 이해하기 위한 또 하나의 시도이다.

먼저 II장에서는 불교와 무속에서 인식하는 영혼과 내세에 대해 다루었다. 불교와 무속의 죽음문제 각각에 대해 이루어진 다양한 선행연구와 현장연구를 기반으로, 두 종교의 영혼관과 내세관이 어떠한 방식으로 친연성을 맺고 있는지에 대해 분석하였다. 불교와 무속이 민간의 심성에 가장 적합한 방식으로 서로를 향해 다가가면서 형성된 관점에 주목하였다.

III장에서는 불교와 무속의 죽음의례를 다루었다. 죽음의례의 핵심은 망자를 잘 보내는데 있어, 이러한 특성이 가장 잘 드러나는 탈상지점의 사십구재와 진오기굿을 대상으로 불교의 천도재와 무속의 녀굿을 분석하였다. 먼저 사십구재와 진오기굿이 의례목적에 구

석사논문, 1995, p.68.

4) 이경엽, 앞의 책(2004), p.135.

현하기 위해 각기 어떠한 구조를 지니고 있는지 단계별로 나누어 살핀 다음, 해당 종교의 내세관을 반영하며 신성한 권능을 발휘하는 ‘신적 존재’의 존재양상에 대해 다루었다. 이어 유사한 틀과 내세관을 지닌 이들 죽음의례가 서로 다르거나 동일한 특수성으로 의례목적에 이루어 나가는 몇 가지 양상에 주목하였다.

II. 보편성으로 만나는 두 종교의 영혼관과 내세관

1. 민속신앙의 통념을 받아들인 불교의 영혼관

불교에서는 깨달음을 얻어 윤회에서 벗어나지 않는 한 끊임없이 생사를 거듭한다고 본다. 윤회를 설명하는 개념은 연기(緣起)이다. 연기란 원인과 조건의 상호관계에 따라 현상이 생겨나는 것으로, 이때 윤회의 주체는 고정된 자아나 영혼이 아니라 업(業)으로 설명된다. 즉 “인간존재는 육체적 요소인 색(色)과 정신적 요소인 수(受)·상(想)·행(行)·식(識)의 오온(五蘊)으로 이루어져 있으며, 이들 다섯 요소가 잠재적 에너지 상태로 존재 속에 축적되어 있다가 존재가 죽으면 그 업력이 작용하여 다음 존재를 만든다는 것”⁵⁾이다. “자아는 오직 업일 뿐으로, 자아를 발생시키는 조건이 있을 때 그러한 조건들과 함께 있으며, 고정 불변하는 실체적 나는 없어”⁶⁾ 유아윤회가 아니라 무아윤회이다. 불교는 “실체적 자아가 있다는 관념을 부정하는 데서 출발”⁷⁾하며, “무아설을 포기할 때 불교는 더 이상 불교가 아닌 것”⁸⁾이 된다. 유식학에서는 이러한 윤회의 주체로서 업력을 제8식, 아라야식 등이라 한다.

그러나 실제 한국불교의 현장에서는 윤회의 주체 혹은 사후존재가 ‘영혼’으로 대체되

5) 윤호진, 「佛敎의 죽음이해」, 『신학과 사상』 21, 가톨릭대학출판부, 1997, pp.9-24.

6) 안옥선, 「초기불敎에서 본 ‘무아의 윤회」, 『불교평론』 20, 만해사상실천선양회, 2004, p.222, 225.

7) 위의 논문, p.220.

8) 호진, 『불敎의 무아·윤회 문제의 연구』, 서울: 불광출판사, 2015, p.22.

어 있다. 단지 사후존재를 ‘영혼’이라는 민간의 언어로 편의상 일컫는 데 머무는 것이 아니라 실제적 자아의 존재성을 강하게 수용하고 있는 것이다. 불교의례에서 사후존재를 나타낼 때 쓰는 용어는 ‘영가(靈駕)’이다. ‘영(靈)이 실린 수레(駕)’라는 뜻을 담고 있어 자유로운 이동이 가능한 존재임을 유추할 수 있는데, 이때의 영가는 몸과 분리된 영적 존재라는 뜻과 다르지 않다. 학술적인 접근에서도 아라야식을 영혼으로 일컫거나, 사후 다음 생을 받기 전까지 중유(中有).중음신(中陰身)으로 머무는 존재가 민간에서 인식하는 실제적 영혼처럼 설명되고 있어 이러한 논의 자체가 무의미할 정도이다. 이는 무아윤회를 부정하는 뜻이 아니라, 주체의 유무를 떠나 사후세계는 몸과 분리된 영혼을 통해 설명할 때 보편적 수용이 가능하기 때문이다. 다른 불교국가에서도 이러한 현상은 그리 다르지 않다.

무엇보다 의례에서 영단에 청해 모셔 음식을 대접하고, 생전의 업을 씻어주고, 불보살의 법문을 일러주고 보내는 대상은 영혼의 존재를 떠나서는 설명하기 힘들다. 이러한 경향은 사후세계와 영혼을 인정하지 않는 유교에서도 마찬가지이다. 제사를 치르거나 보고 들은 많은 이들이 ‘유교에서는 사후영혼을 인정한다’고 여기는 것과 다르지 않은 것이다. 특히 유교와 달리 내세관이 뚜렷한 불교에서는 사후 윤회하는 존재가 영혼이 아니라고 볼 경우, 철학적 난제를 신도들에게 납득시켜야 하는 매우 곤란하고 복잡한 문제들이 발생하게 된다.

무속과 민간에서 인식하는 사후존재는 본래부터 인격적 주체이다. 몸을 잃었을 뿐 그 영혼은 살아있는 사람처럼 생각하고 행동하는 성격을 지녀 영혼관념이 서사적으로 발달해있다. 무속에서 가장 중요하게 여기는 점은 ‘죽은 자가 산 자에게 영향을 미칠 수 있다’는 것이며, 이 지점에서 망자를 위한 의례의 필요성이 크게 대두된다. 말리노프스키(Malinowski, B.)가 “주검에 대한 애정과 혐오의 이중적 감정 때문에 복잡한 종교문제를 발생시키는 것”⁹⁾이라 했듯이, 가까운 이를 잃은 슬픔과 나란히 그 영혼에 대한 두려움과

9) Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, New York: Free Press, 1948 : 崔吉城, 「日本葬禮의 比較民俗學的 考察」, 『比較民俗學』 5, 比較民俗學會, 1989, p.44에서 재인용.

영향력에서 벗어나고자 하는 것 또한 보편적 관념이다.

이처럼 불교의 사후존재는 영적 주체를 설정함과 동시에 무속의 관념과 밀접해질 수밖에 없게 되었다. 죽음의례의 여러 요소와 승려의 설명 또한 이에 적합한 방식으로 체계화되어 있다. 12개 사찰의 사십구재 사례에 참관한 의례현장¹⁰⁾에서도 영적 존재에 대한 승려들의 확신은 강하였다. 심층면담을 나눈 11인의 승려 가운데 10인이 영혼의 실재를 믿고(혹은 믿는다 말하고) 있었으며, 이들이 들려주는 영혼에 대한 설명 또한 구체적이다.

승려1 : “사람이 죽으면 영가는 가족을 따라서 절에도 왔다가 집에 가서 밥도 얻어먹고 합니다. 우리가 못 볼 뿐이지, 영가는 우릴 다 보고 있거든. 천도재를 지낸다 하면 이미 영혼은 다 알고서 절에 옵니다.”¹¹⁾

승려2 : “임종한 후에 가족들이 울고불고 하면 영혼이 매우 불안해합니다. 위에서 다 내려다 보고 있는데, 울고불고 정신없이 시끄럽게 하면 영혼도 애착이 생기고 정신이 산만해지거든요.”¹²⁾

승려3 : “보이지 않는 영가들이 지구상에 꼭 차있어서, 손을 휘저으면 부딪칠 정도로 산 사람과 죽은 사람이나 비밀비재하거든요.”¹³⁾

이에 비해 유족의 경우는 면담한 14인(불자 9인, 비불자 5인) 가운데 영혼의 실재를 믿는 이가 8인, 모른다고 답한 이가 3인, 없다는 이가 3인이며 이때 불자와 비불자의 구분은 의미가 없었다. 아울러 사후 영적 존재를 믿지 않은 이들 또한 ‘영혼이 편히 지내도록 한다’, ‘어머니의 영혼이 계신 곳’ 등과 같은 표현을 자연스레 쓰고 있듯이, 망자는 소멸된 것이 아니라 영혼의 존재로 남아 있으며 머무는 세계는 저승이라는 설정에 익숙해있다. 영혼과 내세에 대한 합리적 인식 이전에 존재의 영속성을 추구하는 종교적 심성이 자리하고 있음을 알 수 있다.

10) 이하 사십구재 사례에 대한 내용은 다음 책을 참조함. 구미래, 『한국인의 죽음과 사십구재』, 서울: 민속원, 2009, pp.357-452.

11) 면담자 : 비구 도○. 2003년 5월 28일, 경기도 안양시 엄불사.

12) 면담자 : 비구 원○. 2003년 6월 8일, 서울시 동작구 대방동 흥원사.

13) 면담자 : 비구니 해○. 2003년 11월 1일, 서울시 은평구 삼천사.

사례를 중심으로 살폈을 때 ‘무아’라는 불교의 원론적 가르침과 무관하게 승려의 영혼관이 유족보다 더 뚜렷함이 드러난다. 뿐만 아니라 ‘영혼의 실재에 대한 믿음’이 더욱 불교적인 것이며, 나아가 불교 내세관에 대한 믿음과 일치하는 것이라는 경향성까지 읽을 수 있다. 의례를 주관하고 신도를 이끄는 승려들의 이러한 인식은 오랜 세월동안 민간과의 교류를 통해 형성된 것이라는 점에서 중요한 시사점을 지닌다. ‘불교가 종교로서 신도들의 마음에 가닿기 위해서는 그렇게 믿어야 한다’는 사명감과 함께 중생의 근기에 맞는 대기설법(對機說法)이 체화된 것이기도 할 것이기 때문이다.

이처럼 사후존재에 대한 불교의 인식은 영혼관을 중심으로 민간 보편의 통념이 깊이 내면화되어 있다. 생전의 정체성을 갖추고 산 자들과 교류하는 존재, 나아가 전생의 문제나 죽음의 성격으로 인해 현세를 떠돌며 영향력을 미칠 수 있는 존재로 설정되어 있는 것이다. 불교가 민간의 보편적 영혼관을 수용함과 동시에 무불(巫佛)의 경계를 허물며 넘나들게 되었고, 이미 불교와 불교 아닌 것을 구분하기 힘들 정도로 불교의 신앙체계에 결합되어 있다.¹⁴⁾ 따라서 병이 나거나 우환이 생겼을 때 집안에 억울한 원혼이 없는지 살펴, 이를 풀기 위한 굿을 하듯이 사찰을 찾아 천도재를 치르는 일이 자연스럽다. 현실의 문제를 죽은 이들의 문제에서 비롯된 것으로 투영시켜, 천도재를 통해 망자의 문제를 풀어주어야 현실의 문제 역시 해결될 수 있다는 생각은 굿을 치르는 목적과 동일한 것이다.

2. 불교적 사후인식을 받아들인 무속의 내세관

불교에서 윤회는 벗어나야 할 대상이다. 오온에 대한 집착이 윤회를 생겨나게 하며, 윤회를 계속하게 되는 것은 윤회의 조건 속에 있으면서 윤회의 조건을 구하기 때문¹⁵⁾이라 본다. 생사유전(生死流轉)하는 욕계·색계·무색계의 삼계(三界) 가운데 인간이 머무는 욕계(欲界)는 오온에 대한 집착이 성하여, 윤회를 끊지 못하면 업력에 따라 지옥·아

14) 구미래, 「한국 불교 천도재의 중층적 위상」, 『역사민속학』 28, 한국역사민속학회, 2008, p.236.

15) 안옥선, 앞의 논문(2004), p.233, 235.

귀·축생·인간·아수라·천상의 상이한 존재조건 가운데 한 곳에서 나게 되며 이를 육도윤회(六道輪廻)¹⁶⁾라 한다. 육도의 내세관은 지옥에서 천상에 이르기까지 선악의 단계에 따라 설정된 것이어서 상승을 향한 교화와 구원의 메시지를 강하게 지니고 있다.

그런데 육도윤회가 불교내세관의 핵심을 이루고 있지만 불자들이 생각하는 내세는 ‘극락과 지옥’이라는 이원적 구도에 가깝다. 극락(極樂)은 윤회에서 벗어난 불국토로, 육도의 최상인 천상(天上)과 비교할 수 없는 경지이다. 그러나 대부분의 불자들에게는 ‘사후 세계의 최선과 최악’의 개념으로 극락과 지옥이 받아들여질 따름이다. 극락은 생사에서 벗어난다거나 윤회에서 탈피한 경지라기보다는 ‘최선의 세계에 태어나는 것’에 초점이 맞추어져 있어 육도의 천상과도 유사하다.

원컨대 염불하는 모든 이가 극락세계 태어나서 願同念佛人 盡生極樂國
부처님 뵈고 생사를 초월해 일체중생 건지리라 見佛了生死 如佛度一切

염불하는 모든 이가 극락세계에 태어나기를 바라는 <발원계(發願偈)>의 일부이다. 다시 태어날 극락은 부처가 머무는 깨달음의 세계요, 생사를 요달한 세계요, 일체중생을 건지 고자 발원하는 자리임을 나타내고 있다. 극락은 탐욕과 분노와 어리석음에서 벗어나 깨달음을 얻는 궁극의 자리임을 말하고 있는 것이다.

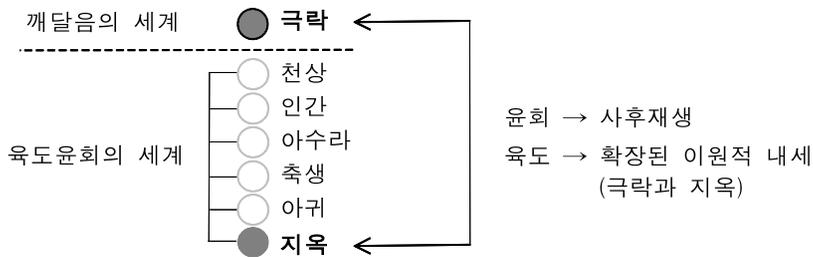
그러나 현장에서 받아들이는 극락은 이와 성격이 다르다. 불자들이 최고의 선으로 여기는 ‘극락왕생’을 살펴보자. 왕생(往生)은 ‘가서 나다’는 뜻으로 ‘재생’을 말하며, 극락은 최상의 정도요 이상세계이다. 따라서 벗어나야 할 대상인 부정적인 뜻의 ‘윤회’는 추구해야 할 대상인 긍정적인 뜻의 ‘왕생’으로 인식되고, 생사를 떠난 깨달음의 자리로서 ‘극락’은 다시 태어날 최상의 내세로 인식된다. 이는 중생의 자리에서 볼 때 매우 자연스러운 것이어서, ‘극락왕생’은 ‘윤회’의 의미에 담긴 성찰 없이도 누구나 가고자 간절히 바라는 세계일 따름이다. 아울러 이때의 극락은 인간을 떠난 자리라기보다는 인간의 존재이되

16) 이에 대한 여러 차원의 논의도 활발하지만 이 글에서는 불교의 내세관을 다룰 때 통용되는 육도윤회를 중심으로 살핀다.

자신을 둘러싼 세계가 극락과 같은 곳이기를 바라는 것에 가깝다. 따라서 불자들이 인식하는 극락은 ‘극락·천상·인간이 혼합된 저승’이라 보아도 무방할 것이다.

반면, 다시 태어날 내세에서 기필코 피해야 할 곳이 극락의 대척점에 있는 지옥이다. 지옥은 불교의 내세관을 거론할 때 가장 인상적인 세계를 구축하고 있다. 시왕탱(十王幀).감로탱(甘露幀) 등에는 죄과에 따른 각종 지옥의 처참한 광경이 담겨 있고, 천도재를 지낼 때면 지옥중생을 위해 지옥문을 파하는 계송이 수차례 염송¹⁷⁾된다. 불교를 떠나서도 지옥은 ‘나쁜 내세’의 대명사로 우리의 삶에 각인되어 있다. 육도의 여섯 세계는 업이 엄정하게 적용됨을 나타내는 극적인 표현이자 수직적 내세관이 지니는 교화와 상승의 모티브로 적극 수용될 따름이다. ‘지옥과 함께 아귀.축생을 삼악도(三惡道)라 하여 벗어나야 할 세계로 여기지만, 이를 구분하기보다는 지옥으로써 궁극의 악도를 인식하는 것이 보편적이다.

〈그림1〉 불교 내세관의 현실적 인식



따라서 〈그림1〉에서 도식화했듯이 윤회는 사후를 염두에 둘 때 인간이 추구하는 ‘재생’의 의미로 수용된다. 전생의 업에 따라 가게 되는 육도(재생하는 내세)는 이원화되어 있되 ‘천상과 지옥’이 아니라, 깨달음의 세계이자 최상의 경지인 극락으로 대체되어 확장된 세계의 이원적 내세이다. ‘지옥에 떨어지지 않고 보다 좋은 세계인 극락으로 가는 것’

17) 이를테면 사십구재를 지낼 때 대령에서 영가를 부르는 〈창혼〉에 앞서 〈지옥계〉를 염송하고, 관음시식에서 〈고혼청〉에 앞서 다시 〈파지옥계〉, 〈파지옥진언〉을 염송하고 있다. 대한불교조계종 교육원, 『불교상용의례집』, 서울: 조계종출판사, 2013, pp.295-369.

이 관념적 목적이 되어 ‘극락과 지옥’이라는 이원적 종교관념에 따라 수용하고 있는 것이다. 불교에서 모든 중생이 추구하는 궁극의 목표는 깨달음이기에는 당연한 결과이기도 하다. 다만 이때의 극락은 육도의 천상과 같은 개념이자 민간의 저승 차원과 다르지 않아 ‘극락왕생’은 누구나 목표로 삼을 수 있는 보편의 내세관으로 수용되고 있다는 점이 중요하다.

이에 비해 무속에서는 누구나 죽으면 ‘저승’으로 간다는 단순한 내세관을 지녔다. 저승은 현세의 인연이 청산되고 새로운 삶이 시작되는 곳이며 먹을 것과 입을 것이 걱정 없고 질병과 분쟁과 죽음이 없는 곳으로 여긴다. 종교적 구원관념 없이 자연적 순환으로 가게 되는 내세이며, 현세의 반대편에 있지만 천상·지하·지상과 같은 한계는 분명히 설정하지 않고 있다.¹⁸⁾ 그저 죽어서 가는 곳, 멀고 먼 저세상이라고만 생각하여 천상이나 지하의 수직관념으로 보지 않았다.¹⁹⁾

불교의 내세가 육도의 층위에 따른 입체적 공간개념을 지닐 뿐만 아니라 ‘인간·축생’을 제외하면 현실과 무관한 관념세계인 데 비해, 무속의 내세는 인간세계의 연장선상에 있는 수평적·평면적이고 경험세계로 설정되어 있다. 이는 내세를 현세와 유사한 방식으로 인식하는 무속의 현실적 측면을 반영하는 것이라 하겠다.²⁰⁾ 아울러 저승의 성격은 질병·죽음과 같은 근원적 고통이 없고 의식주에 걱정이 없어 극락과 유사하지만 심판개념에 따르는 선과 악의 구도를 떠나 있다. 악업에 따르는 지옥과 같은 세계가 배제되어 있고, ‘영혼이 지닌 문제’는 산 자들에게 영향을 미치는 것에 초점이 맞추어져 있다. 따라서 모든 문제는 이승에서 해결될 수 있으며, 저승은 생전에 지은 문제와는 무관한 셈이다.

그런데 실제 굿의 구성에 불교적 요소가 많은 부분을 차지하고 있을 뿐만 아니라, 서사무가(敍事巫歌)인 무속신화에는 불교적 내세관이 적극적으로 표현되어 있다. 대표적인 무속신화로 냇곳에서 불리는 <바리공주>를 보면 인과에 따른 극락과 지옥, 석가세존·지장

18) 金泰坤, 『巫俗과 佛敎의 結合』, 『韓國民俗學』 19, 한국민속학회, 1986, p.168 ; 김태근, 『巫俗과 靈의 세계』, 서울: 한울, 1993, p.155.

19) 주강현, 「한국무속(韓國巫俗)의 생사관(生死觀)」, 『동아시아 기층문화에 나타난 죽음과 삶』, 한림대학교인문학연구소, 2001, p.83.

20) 구미래, 앞의 책(2009), pp.417-418.

보살과 시왕 등 불교적 내세관이 서사의 기반을 이루고 있다. 석가세존은 생명의 길을 열어주고, 지장보살은 망자를 인도해 극락왕생을 돕고, 시왕은 지옥을 다스리며, 바리공주는 수많은 지옥문을 열어 사령을 천도²¹⁾하는 것이다. 이 과정에서 바리공주는 지장보살과 유사한 역할을 수행하고, 그녀가 낳은 일곱 아들을 시왕으로 좌정시키거나 바리공주의 남편이 시왕군웅으로 자리하는 등 자유분방한 신격의 호환도 드러난다. <바리공주> ‘성남 장성만본’의 다음 구절을 보자.

앞으로 황천강 뒤로는 유사강 까치여울 피바다에
 어정쩡 떠오는 배는 무슨 배요
 살아생전 이승에서 나라에 역적하고 부모 불효하고
 동기간에 우애 없고 되로 주고 말로 받고 …
 부처님 비방하고 사십구재 칠칠재 백재도 못 받고
 초단에 성황제 대다라니 이단 법식 삼단 진오기새남 못 받고 …
 피흘러 낭자하고 칼든 이 창든 이 첩편든 이 앞뒤로 겨누고
 곡성이 낭자하여 억만사천지옥으로 가는 배로다.²²⁾

망자가 저승에 도달하기 위해서는 반드시 건너야 하는 강이 있는데, 이승에서의 선악에 따라 그들이 타고 갈 배가 달라진다는 것이다. 위의 구절은 지옥으로 가는 배이고, 이어지는 내용에는 지장보살이 인도하여 극락으로 가는 이들이 탔는데, “사십구재 백재 받아 상상구품 연화대 천궁 옥경 요지연에 선관선녀되어 귀한 집 귀동자로 천도하고 불보살 제자되어 가는 배”라고 표현하였다.²³⁾ 무속과 불교와 도교 등의 구분 없이 신격과 의례와 초월적 세계들이 뒤얽혀 있어 극적 표현에 적합한 요소라면 얼마든지 수용 가능한 무속 특유의 개방성이 드러난다. 따라서 불교적 내세관을 감지할 수 있는 요소들 또

21) 강진욱, 「〈바리공주〉의 불교제재 수용양상」, 『비교한국학』 18권 2호, 국제비교한국학회, 2010, pp.225-261.

22) 홍태한, 「한국 무속과 불교의 세계관 및 죽음에 대한 관점 비교」, 『한국불교학』 76, 한국불교학회, 2015, p.506.

23) 위의 글, pp.505-506.

한 그야말로 서사적 수사의 외적 요소들이 아닌가 여겨지기도 한다.

그러나 무속신화에 담긴 ‘극락과 지옥’의 저승개념이 불교의 교리적·사상적 수용은 아니겠지만, 곳의 현장에 모인 이들의 관념과 무관한 것이라 보기는 힘들다. 극락과 지옥은 영혼의 존재를 상정했을 때 보편적으로 수용되는 이원적 내세이기 때문이다. 지옥이 설정됨과 동시에 적용되는 인과응보는 교화적 종교논리만이 아니라 보편타당한 도덕성이다. 인간은 현실적 응보를 비껴간 악행에 대해 ‘하늘이 무섭다’, ‘죽어서 죄로 간다’는 표현으로 시공을 초월한 차원의 징계를 자연스러운 것으로 여긴다. 뿐만 아니라 악행을 일삼던 이와 선행으로 살아온 이가 죽어서 동일한 저승에 간다는 설정은 민간의 심성 과도 맞지 않는다. 그러한 한편으로, 나와 내 가족의 삶에 문제가 있었다면 이를 해결해 줄 신적 존재를 지극히 섬김으로써 깨끗이 씻어버리고 극락왕생하고자 하는 바람 또한 자연스럽다.

자연적 원시종교의 형태를 지녔던 무속의 내세관 역시 인간사회의 개발과 더불어 진화할 수 있고, 더욱이 이를 체계화한 불교적 관념과 만났을 때 현실 속에서 작동하는 원리는 긴밀히 융합될 수밖에 없다. 곧 무속 내세관의 원형이 보다 자연의 형태로 존재하는 가운데, 불교의 영향을 받으면서 점차 인간본연의 것을 중심으로 결합되어가는 내적 개연성을 살펴볼 수 있다. 이러한 점은 불자들에게서 드러나는 양상과도 유사함을 살펴보았다. 그들 또한 육도윤회 가운데 최선과 최악인 극락·지옥을 중심으로 내세를 인식하고 있는데, 이는 종교적 인간이 지닐 수 있는 내세관의 전형적 모습을 반영하고 있기 때문이다.²⁴⁾ 이처럼 보편성을 중심으로 결합하는 가운데 영혼관의 경우 불교에서 민속신앙의 영향을 받았다면, 내세관은 불교적 사후인식을 무속에서 적극 수용한 것이라 하겠다.

III. 불교와 무속 죽음의례의 구조와 특성

24) 구미래, 앞의 책(2009), p.422.

1. 천도재와 낯곳의 의례구조

내세관을 지닌 불교와 무속에서는 망자를 위한 의례가 무엇보다 중요하다. 인과와 연기의 법칙을 중시하는 불교에서도 천도재는 망자를 위해 공덕을 베풀고 가르침을 일러주어 보다 좋은 곳에 태어나기를 바라는 소중한 자리로 여긴다. 아울러 망자의 문제를 해결하여 평안한 내세로 보내주고 산 자들의 평안과 공덕을 추구하는 현실적 목적을 지닌다는 점에서 무속의 의례목적과 동일하다. 죽음의례에는 내세관은 물론 죽음을 통해 삶을 인식하는 관점이 담겨있으며, 의례에 등장하는 존재들의 역할과 관계 속에서 생사관의 작동방식을 보다 실증적으로 살필 수 있다.

불교와 무속의 죽음의례는 천도재와 낯곳으로 일반화할 수 있으며, 죽음에 대한 인식은 죽음의 발생과 함께 망자를 내세로 편입시키는 탈상 무렵의 의례에 집약되어 있게 마련이다. 따라서 불교의 경우 소규모 사십구재인 상주권공재(常住勸供齋), 무속의 경우 서울·경기권의 진진오기굿을 대상으로 하여 기본구조를 살펴보기로 한다.

〈표1〉 사십구재의 의례단계

1단계 : 영가를 모심	대령
2단계 : 영가의 업을 씻어줌	관욕
3단계 : 불단에 공양을 올림	상단권공
4단계 : 영가에게 시식을 올림	관음시식
5단계 : 영가를 떠나보냄	봉송

먼저 사십구재는 법당에 영가를 청해 모시고(對靈) 업을 씻어준 다음(灌浴), 불단에 공양을 올리며 극락왕생을 기원하고(上壇勸供), 영가에게 시식을 올린 뒤(觀音施食) 보내는(奉送) 절차로 이루어진다. 이 과정에서 영가는 경지가 상승되는 두 단계의 종교적 변화를 겪으며 저승으로 인도되는 구도를 지닌다.

첫 단계의 변화는 <관육>이다. 처음 법당으로 들어와 하단에 자리한 영가는 생전의 업을 안고 중유에 머물던 속(俗)의 존재였으나, 불법에 의지한 주문과 씻음의 상징적 행위로 업을 정화하고 해탈복으로 갈아입음으로써 성(聖)의 영역에 진입하는 변화를 이루었다. 영가는 청정한 상태가 되고나서야 불단에 나아가 천도를 받을 수 있는 존재가 될 수 있는 것이다. 두 번째의 변화는 <상단권공>이다. 상단의례는 의례의 핵심을 이루는 단계로, 불보살께 공양을 올리며 지극한 마음으로 삼보에 귀의하고 그 가피가 미침으로써 피안의 세계에 도달할 수 있기 때문이다.²⁵⁾

상단의 가피를 입고 중단의 외호를 받으며 하단으로 돌아온 영가는 유족이 올린 제사를 받으며 마지막 교감을 나누고, 위패·영정·새 옷 등 구상화되었던 망혼의 존재를 불태움으로써 공의 상태로 돌려보내게 된다. 이후 재단에 올랐던 모든 음식을 골고루 떼어 영단에 오르지 못한 존재들에게 나누어 먹이는 <헌식(獻食)>으로 모든 절차가 마무리된다.

내세는 지은대로 받는 것이지만 불보살의 가르침과 위신력, 유족·승려의 원력을 통해 악업을 소멸시키고 좋은 곳으로 천도한다는 설정이 의례의 기반을 이루고 있음을 알 수 있다. 천도재와 진오기긋의 제의구조를 비교한 홍윤식²⁶⁾에 따르면, 무속의 요소들이 불교에 수용되면서 천도재의 여러 형식이 생겨났다고 보았다. 본래 자행의례였던 순수 불교의례가 기원·회향의 모티브를 수용함으로써 타행의례화 하였고, 타행의례화한 불교의례를 토대로 무속의 요소가 불교의 밀교신앙적 체계에 수용되는 변천과정을 지적했다. 불교의 관점에서 보면 순수 불교의식이라 할 수 있는 부분은 상단권공뿐이지만, 무속적 요소를 받아들여 불교의 신앙체계에 정착시킨 것이라 하겠다.

사십구재를 포함한 천도재가 이러한 구도를 이루는 가운데, 의례에 내재된 몇 가지 의미를 함께 들여다보아야 한다. 첫째는, 극락왕생의 원동력은 영가 스스로 번뇌에서 벗어나 깨달음의 세계로 나아가도록 깨우치게 하는 데 두고 있다는 점이다. 삼보의 가피와 유족의 정성에 기대는 타력의 의례이지만, 궁극적으로는 자력으로 일어설 수 있도록 이끌어

25) 구미래, 「천도재의 의례공간 : 망혼의 공간이동과 종교적 변화」, 『종교와 의례공간』, 서울: 민속원, 2007, pp.74-75.

26) 洪潤植, 「佛敎儀禮와 巫俗의 比較研究」, 『한국불교사의 연구』, 서울: 교문사, 1988, pp.337-357.

준다는 지향점이 근원을 이루고 있다. 둘째는, 개인을 위한 의례라 하더라도 모든 고힌과 지옥중생을 함께 의례대상으로 삼는다는 점이다. 따라서 영단에는 해당영가의 위패와 영정을 모시지만 <대령>에서부터 <봉송>에 이르기까지 이들을 함께 청하고 있다. <관육>에서 남신구·여신구라 하여 두 개의 지의(紙衣)를 두는 것도 천도되지 못한 모든 고힌의 남녀를 뜻하는 것이다. 이는 자신이 지은 공덕을 중생에게 돌려 함께 불도로 나아가는 회향(回向)의 의미를 지닌다. 시식에서도 이러한 관점이 분명히 드러난다. 불특정 다수에게 음식을 베풀어야 하지만 준비할 수 있는 것은 유한하니, 사다라니 변식(變食)으로 법계에 가득한 한량없는 공양이 되도록 하고, 선열(禪悅)의 음식이 되도록 변화시키는 것²⁷⁾이다.

〈표2〉 진오기굿의 의례단계²⁸⁾

1단계 : 부정을 없앴	주당물림·부정청배
2단계 : 이승관련 신을 섬기며 제액초복을 뱉	가망청배·상산·초영실 등
3단계 : 죽음관련 신을 모시고 저승길을 떠남	뜯대왕·사재삼성
4단계 : 극락으로 무사히 인도함	말미·도령돌기·베가르기
5단계 : 상식을 올리고 마무리함	상식·뒷영실

의례단계와 이에 대한 의미가 규범화되어 있는 사십구재에 비해, 진오기굿 등 냇곳의 경우 기본구조는 유사하나 지역과 무 집단에 따라 다양성과 탄력성의 폭이 크다. 따라서 의례단계의 구분과 의미부여도 여러 관점이 있으나 이 글에서는 다섯 단계로 구분해 살펴보았다. 특히 1단계와 3단계의 <사재삼성> 거리부터 마지막까지는 어느 정도 통일이 되어있는 반면, 2단계와 3단계의 <뜯대왕> 거리까지는 복잡하게 전개되어 조금씩 해석이 다르다.

1단계는 의례공간의 부정을 없애는 과정이다. 주당살이라 불리는 부정한 기운을 굿청

27) 이성운, 『불교의례, 그 몸짓의 철학』, 서울: 조계종출판사, 2018, pp.239-243.

28) 제차는 다음을 참조하여 수정 보완함 : 변지선, 「서울 진오기굿 연구」, 고려대학교 박사논문, 2008.

밖으로 몰아내는 <주당물림> 거리를 한 다음, 부정을 없애고 신령을 청배하는 <부정청배> 거리가 이어진다. <부정청배>를 하는 것은 굿당에 있는 부정과 참석자들을 따라온 부정과 제물에 묻어온 부정을 없애고, 굿을 참관하는 신령들에게 청배하기 위함²⁹⁾이다.

2단계는 이승과 관련된 신³⁰⁾을 섬기는 과정이다. 망자를 위한 거리를 본격적으로 열기 전에 제액초복을 관장하는 신들을 모시고 망자천도와 함께 산 자들의 복을 비는 것이다. <가망청배> 거리에서 ‘가망(家亡)’이란 근원이 되는 신령 또는 재가집의 조상뿌리를 뜻하여 본향(本鄉)·조상을 일컫는 말로 쓰인다. 이어지는 <상산> 거리에서 ‘상산’은 공간개념의 신격으로, 망자가 살던 지역의 신에게 허락을 받고 떠나는 뜻³¹⁾을 지닌다. 상산의 허락이 떨어지면 <초영실> 거리에서 망자의 영혼이 무당의 몸을 빌려 가족과 대화를 나눈다. 이후 풍류를 담당하는 신으로 일년 열두 달의 횡액을 막아주는 창부를 모시는 <창부> 거리, 다양한 유형의 대감을 모시는 <대감> 거리 등이 이어진다.

3단계는 저승과 관련된 신을 모시고 저승길을 떠나는 과정이다. <뜯대왕> 거리에서 ‘뜯대왕’이란 시왕의 세계에 들어가는 영혼이 아직 저승에 들지 못해 떠있음을 강조한 것³²⁾이라 본다. 여기서 저승의 심판관인 시왕을 비롯해 가망, 저승의 문지기 중디, 조상신 말명 등이 등장해 각자의 역할을 드러내는 가운데 망자의 저승길을 어떻게 인도할지 보여주고 극락왕생을 도와주리라는 공수를 내린다. 이어지는 <사재삼성>에서 ‘사재’는 저승사자이고, ‘삼성’은 사자와 망자를 호위하는 자이다. 시왕의 명을 받고 망자를 저승으로 잡아가기 위해 내려와 망자와 함께 저승으로 떠나는 본격적인 과정을 담고 있다.³³⁾ 사재삼성은 모두 두려운 대상이지만, 거리가 진행될수록 익살스런 재담·타령과 행위로

29) <http://cafe.naver.com/ybhchina/136>

30) ‘이승과 관련된 신을 모시는 과정’과 ‘저승과 관련된 신을 모시는 과정’으로 나누는 관점은 다음을 참조함 : 홍태한, 「서울 진오기굿의 재차구성과 의미」, 『공연문화연구』 22, 한국공연문화학회, 2011, p.97 ; 이용범, 「무속 죽음의례의 일반성과 지역성 연구 시론」, 『남도민속연구』 33, 남도민속학회, 2016, pp.165-167 등.

31) 김현선, 『서울 진진오기굿 무가자료집』, 서울: 보고사, 2007, p.38.

32) 홍태한, 「진오기굿의 뜯대왕과 사재삼성거리 무가 연구」, 『구비문학연구』 19, 한국구비문학학회, 2004, p.354.

33) 연구자에 따라 <뜯대왕>을 독립적인 거리로 보기도 하고, <뜯대왕>의 세부 무가를 <사재삼성>에 포함하여 다루기도 한다.

놀이적 성격이 짙어진다.

4단계는 망자를 극락으로 무사히 인도하는 과정이다. 〈말미〉 거리는 바리공주의 대서사가 펼쳐지는 본풀이로 핵심을 이루는 제차이다. 길게 염송되는 본풀이 속에서 바리공주는 저승을 헤매며 불보살의 도움으로 지옥문을 열어 고통 받는 이들을 구해내는 존재로 묘사되며, 이후 거리에도 거듭 등장한다. 본풀이 중간중간에 무당은 망자의 극락왕생을 발원하고, 마지막에는 망자가 무장승의 호위를 받으며 바리공주를 따라 극락으로 가는 장면을 묘사한다. 〈도령돌기〉 거리에서는 망자가 바리공주를 따라 극락으로 천도되는 신화적 상황을 현실에서 재현하며 무당과 유족이 함께 굿청을 돈다. 이때의 도령은 ‘도량’에서 온 말로 천도재에서 봉송 때 도량을 도는 데서 따온 것이다. 이어지는 〈베가르기〉 거리에서는 불교에서 ‘소창’, 무속에서 ‘극락줄’이라 부르는 흰 천을 갈라서 망자의 저승길을 열어준다. 이처럼 천도과정을 보여주는 〈도령돌기〉, 저승문 통과를 드러내는 〈베가르기〉와 함께 ‘말미-도령돌기-베가르기’는 망자의 천도과정을 분절해 여러 형태로 재현³⁴⁾하는 구조를 지닌다.

5단계는 무사히 극락에 도달한 망자에게 흠향을 권하고 마지막 인사를 나누는 과정이다. 〈상식〉 거리에서 조상반열에 오른 망자와 조상들에게 상식을 올리고, 〈뒷영실〉 거리에서는 망자가 다시 무당을 통해 가족과 마지막 인사를 나눈다. 바리공주의 남편인 무장승을 섬기는 〈시왕군웅〉 거리에 이어, 잡귀를 풀어먹이는 〈뒷전〉 거리로 마무리된다.

2. 내세관과 결합된 신적 존재들

죽음의례에서 신적 존재는 의례목적 달성을 위해 신성한 권능을 발휘하는 존재이다. 따라서 어떤 신적 존재를 모시고 의례를 치르는가에 따라 내세에 대한 해당 종교의 관념과 생사문제를 풀어가는 방식을 읽을 수 있다. 무속은 물론, 다불사상(多佛思想)을

34) 변지선, 「서울진오기굿 ‘도령돌기’의 성격과 의미」, 『남도민속연구』 14, 남도민속학회, 2007, pp.171-172.

지닌 불교에서도 과거와 현재와 미래의 수많은 부처를 상징하고 있어 죽음의 문제를 풀어가는 데 보다 적합한 불보살을 모시게 된다.

불교의 사십구재에서 모시는 신적 존재는 <상단권공>과 <대령>·<관음시식>에서 집중적으로 거론된다. 이때 <상단권공>은 대개 삼보통청(三寶通請)이나 지장청(地藏請)으로 하는데, “예로부터 천도재를 지낼 때는 주로 지장청을 하고 산 사람을 위한 생축기도에 는 삼보통청과 관음청을 많이 한다”³⁵⁾고 본다. 삼보통청은 불·법·승 삼보의 모든 존재³⁶⁾를 대상으로 하며, 지장청은 명부계의 주존인 지장보살을 위주로 여러 불보살을 모시게 된다. 영단에서 치르는 <대령>과 <관음시식>의 단계에서는 구체적인 대상으로 아미타불과 관음보살·세지보살, 인로왕보살을 거불(擧佛)하여 가피를 구하고 있다. 따라서 명부 주존인 지장보살을 중심으로 서방 극락정토를 다스리는 아미타삼존, 영가를 정토로 인도하는 인로왕보살이 본격적으로 부각되는 셈이다.

이들 불보살은 불자들이 극락왕생을 떠올릴 때 섬기는 대표적인 존재들이다. 따라서 영단에 모시는 감로탱(甘露幀)과, 사찰 외벽에 그려 법당이 서방정토를 향하는 반야용선(般若備船)임을 상징하는 벽화의 신격과도 일치한다. 감로탱에는 ‘지옥구제의 지장보살’, ‘극락인도의 인로왕보살’, ‘극락정토의 주존 아미타불’을 빠짐없이 그려 중생을 향해 강림하는 모습을 역동적으로 표현하고 있다. 반야용선 또한 인로왕보살이 선두에서 이끌고 지장보살이 선미를 지키는 가운데 아미타삼존이 여러 중생과 함께 용선을 타고 거센 파도를 헤쳐 가는 모습으로 곧잘 표현되곤 한다. 이처럼 ‘지옥에서 구제하는 존재→극락으로 인도하는 존재→극락을 관장하는 존재’로서 극락정토를 향해 나아가는 데 핵심 역할을 하는 불보살이 집중적으로 부각되는 가운데 천도재를 치르는 것이다.

명부계의 심판관인 시왕은 구원과 대척점에 있지만 선업을 이끄는 강력한 신격으로 모셔진다. 다만 이들은 의식문에서 부각되기보다 도상(圖像)이나 법당 안팎의 번으로써 그

35) 東洲 元明 엮음, 『僧伽儀範』, 서울: 흥원사, 2009, p.89, p.306.

36) 구체적으로는 비로자나불(법신)·노사나불(보신)·석가모니(화신)의 삼신불과 아미타·미륵 등과 시방세계의 불보, 화엄경·연화경과 선법 등과 시방세계의 법보, 문수·보현·관음·지장보살과 가섭·아난 존자와 시방세계의 승보이다. 대한불교조계종 교육원, 앞의 책(2013), pp.295-369.

존재가 강조된다. 아울러 시왕사상에 근거하여 시왕의 각단에 권공하는 시왕각배재(十王各拜齋)로 치르거나, 칠칠재의 각 재에 시왕을 분배하여 부각시키기도 한다.

무속에서는 수많은 신이 있을 뿐만 아니라 유형도 다양하다. 무조(巫祖)에서부터 자연신·조상신·인격신·직능신 등이 다양하게 분포되어 있으며 성격이 불분명한 경우도 많다. 그런데 다양한 신들이 존재하는 이승의 영역에 비해, 상대적으로 죽음이나 저승 또는 망자의 본격적인 저승길을 담당하는 신들이 그다지 발달되어 있지 않다³⁷⁾는 점이 드러난다.

이는 낯곳의 목적이 망자의 문제를 해결하고 죽음의 부정을 제거함으로써 산 자들의 평안한 삶을 보장하는 데 있듯이, 무속의 현실 중심적 생사관을 반영하는 것으로 여겨진다. 본래 저승의 모습이 분화되지 않았고 따라서 심판이나 구원의 시스템도 불필요하여, 곳의 복잡함에 비해 저승으로 가는 원리는 단순했을 것이다. 그러다가 점차 좋은 저승(극락)과 피해야 할 저승(지옥)에 대한 자연스러운 바람과 함께, 체계적인 내세관과 구원의 원리가 내재된 지장보살·시왕·인로왕보살·아미타불과 같은 불교의 신격, 그리고 ‘불교적 내세관을 지닌 무신(巫神)’이 적극 도입된 것으로 보인다.

진오기곳에서 독자적인 거리를 차지하며 죽음을 관장하는 신으로 등장하는 존재는 시왕과 사재삼성과 바리공주이다. 시왕과 사재삼성이 도교의 영향을 받은 불교 내세관의 범주에서 수용된 신이자 망자를 저승으로 잡아가는 심판·지옥과 관련된 존재임을 고려하면, 좋은 내세를 기약할 무속의 신격으로는 바리공주가 유일하다.

바리공주는 ‘죽음을 부정하고 망자를 죽음의 지옥에서 벗어나 극락으로 천도하는 신’³⁸⁾이자, 불교의 내세관을 적극적으로 드러내는 존재이다. 자신을 버린 망부를 살리기 위해 서천구약(西天救藥)의 험난한 행로를 떠나지만, 가는 길에 만나는 지옥의 문을 하나씩 열어 고통 받는 중생을 구제하는 지극한 선업(善業)을 쌓으며 궁극의 목적에 도달하는 모습을 보여주고 있다. 극락과 지옥, 석가세존·아미타불·지장보살과 각종 불경(佛

37) 이용범, 앞의 논문(2016), pp.172-174.

38) 김현선, “새남곳”, 『한국민속신앙사전: 무속신앙 1』, 서울: 국립민속박물관, 2009, pp.431-432.

經) 등 구제의 기반 속에서 망부의 재생은 물론, 낯곳의 대상인 망자를 구제하는 신화적·현실적 주인공으로 활약하고 있는 것이다. 이 과정에서 불교와 무속의 신격이 ‘자비와 헌신’, ‘인과의 구제’의 모티브를 중심으로 서로 긴밀하게 결합되어 있음을 알 수 있다.

또한 망부를 살릴 재생의 묘약이 있는 세계는 서방정토를 상징하는 서천(西天)으로 여긴다. 망자들이 저승으로 갈 때도 반야용선처럼 배를 타고 가는 것으로 묘사되는데, 서방정토뿐만 아니라 지옥행 배도 등장하여 각자 생전의 업에 따른 배를 타고 극락과 지옥을 가는 것으로 세분화·서사화 된 특성을 지닌다. 서사가 끝나고 망자의 극락왕생을 축원할 때면 ‘아미타불’·‘극락왕생’·‘지장보살’ 등을 집중 염송하여 불자의 정근염불을 방불케 하며, 무당의 사설에 “염불공덕 없이 어이 같까요”라는 말과 함께 많은 불경이 삽입되는 것³⁹⁾도 일반화되어 있다. 바리공주를 다룬 〈말미〉 거리를 벗어나서도 불교의 신적 존재와 저승관은 망자의 문제를 본격적으로 다루는 3단계 이후 저승곳 영역의 기반을 이루고 있다.

특히 아미타불이 서방극락을 다스리는 관념적 존재로 설정되어 있는 데 비해, 석가세존과 지장보살은 바리공주와 함께 역동적 역할을 수행한다. 본풀이는 망부(亡父)를 되살리기 위한 바리공주의 험난한 구약의 행로를 다룬 서사내용과 망자축원으로 구성되는데, 석가세존과 지장보살은 양쪽 세계에서 각기 바리공주와 함께 문제를 해결하는 중심역할을 하고 있는 것이다. 석가세존은 바리공주의 여정에 적극적으로 등장하여 법력을 발휘해 길을 열어주고, 지장보살은 ‘망자를 극락으로 인도하는 역할’⁴⁰⁾을 하고 있기 때문이다.

진오기곳과 유사한 새남곳에서는 〈도령돌기〉 거리가 복잡하게 나누어지고 〈뒷영실〉 전에 〈연지당영실〉의 제차가 오는데, 연꽃으로 장식한 연지당(蓮池堂)은 지장보살이 있는 곳을 말한다.⁴¹⁾ 도령돌기에서 망자는 바리공주의 안내로 연지당 앞에 세운 저승문을 통과하고, 바리공주는 지장보살께 예단을 바치며 망자를 인도하고, 망자는 자비를 구하며

39) 윤동환, 「동해안 곳의 불교의식 수용과 제의성 발현」, 『실천민속학 연구』 10, 실천민속학회, 2007, p.139.

40) 강진옥, 앞의 논문(2010), pp.243-244.

41) 김현선, 앞의 글(2009), p.430, p.432.

극락왕생을 기원하게 된다.⁴²⁾ 뿐만 아니라 바리공주는 여정에서 지장보살과 유사한 역할을 한다.

그런가하면 명부권속인 사재삼성은 유일하게 이승과 저승을 오가며 현실적으로 다가오는 존재이자, 사람이 죽으면 어김없이 찾아와 잡아가는 두려운 신격이다. 그러나 굿의 맥락 속에서 이들 또한 망자를 좋은 곳으로 데려준다는 설정 속에서 작동한다. 시왕은 불교에서도 '심판-지옥'과 짝을 이루는 두려운 존재이지만 지옥중생을 남김없이 구제하리라는 지장보살의 관할 아래 존재하듯이, 굿에 등장하는 시왕 또한 망자구제의 큰 틀 속에서 존재한다.

오냐 으이 우리 아흠 혼전 여망재가 내가 안어모시고 업어모시고 고히 곱게 극락으로 모시고 간다고 해도, 예후 너무 억울하고 분하고~ 어이없이 별안간에 이렇게 가서 너무너무 싫다고 애걸복걸 하시는구려. 그러니까는 내가 더 고이곱게 극락으로 시왕으로 연화대로 내가 모시고 가리다(〈사재삼성〉 거리 '사재 재담' 중)⁴³⁾

우여 슬프시다 밀양박씨 열두흔신 남망재가 어느 초단에 서낭자 이단에 마른경화 삼단법시 받으시고 맨발클러 신갈벗고 천지옥경 문을 열어 극락세계 연화대로 모두 산하야 주노라(〈사재삼성〉 거리 '시왕가망 공수' 중)⁴⁴⁾

〈사재삼성〉 거리에서 사재와 시왕의 공수에서 보듯이, 이들은 망자의 험한 저승길과 두려운 저승심판을 묘사하면서도 결국 '극락 연화대로 모시고가리라' 이른다. 사재도 시왕도 구제의 시스템 안에서 누구나 죽으면 만나야 하는 저승노정의 신격이요, 함께 '죽음'을 주제로 재담을 나눌 만한 신격으로 수용되는 것이다. 밤새워 진오기굿을 하고 돌아온 어느 무당은 "망자의 한과 설움을 달래고 달래어 천지옥경에 문을 열고 아미타불 위로받고 십대왕에 문을 열어 바리공주 말미발어 지장보살 뒤를따라 부처님 제자되어 서천서역국으로 왕생극락 구원천도 발원굿을 하고 내려왔다"⁴⁵⁾고 했다. 여러 신은 모두 극

42) 강진옥, 앞의 논문(2010), pp.243-244.

43) 김헌선, 앞의 책(2007), pp.313-314.

44) 위의 책, p.140.

45) <http://blog.naver.com/nsaju9103?Redirect=Log&logNo=60153384443>

락왕생을 위해 섭외되었기에 망자도 재가집도 안심하며 기대를 안고 의례에 의탁할 수 있는 것이라 하겠다.

3. 의례에서 주목할 만한 특성들

천도재(사십구재)와 녀긋(진오기긋)은 신적 존재의 위신력으로 망자의 문제를 해결하여 좋은 곳으로 천도하는 동일한 구조를 지닌다. 두 의례의 영혼관과 내세관 또한 불교와 무속 본래의 출발점과는 다르지만, 의례와 의례를 치르는 이들의 관념 속에서 보편의 것을 중심으로 결합되어 있음을 살펴보았다. 이처럼 큰 틀을 공유하는 가운데 두 의례의 성격과 세부적인 접근방식에서는 많은 차이를 보인다. 이는 기성종교와 자연종교가 지닌 특성에서 비롯된 점이 가장 클 것이다. 아울러 오랜 문화전통 속에서 친연성을 다져온 전통종교의 기반을 지니고 있어, 단순히 기성종교와 자연종교의 구분만으로 해명하기 힘든 특성을 지닌다. 깊고 복합적인 영향관계 속에서 드러나는 기성종교와 자연종교의 차이이기 때문일 것이다.

따라서 여기에서는 유사한 틀과 내세관을 지닌 두 종교의 죽음의례가 서로 다르거나 동일한 특수성을 지니는 가운데 의례목적은 이루어 나가는 양상에 주목하고자 한다. 불교의례가 표준화되고 단선적·체계적인 반면 무속의례는 복합적이고 개방된 특성을 지니고 있어, 상대적으로 천도재와 비교하여 드러나는 녀긋의 특성이 두드러진다. 의례비교는 다양한 관점에서 이루어질 수 있겠으나 세 가지로 간추려 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 의례단계에서 천도재는 변별성·독자성으로, 녀긋은 복합성·중층성으로 각기 의례 목적을 강화하고 있다는 점이다. 천도재는 각 단계의 목적과 의례내용이 뚜렷한 독자성을 지니고 단선적으로 전개되는 데 비해, 무속은 이원적이고 중층적 구도를 지닌다. 녀긋의 복합성·중층성은 다양한 차원에서 드러난다.

먼저 진오기긋은 산 자를 위한 긋과 망자를 위한 긋으로 이원화되어 있다. 망자를 위한 녀긋에 '이승긋과 저승긋'⁴⁶⁾이 나란히 자리하고 '이승의 신과 저승의 신'이 각기 관장

하고 있다. 특히 이승곳을 전반부에 둠으로써 삶이 죽음보다 중요함을 인정하며 곳을 치르는 현실 중심적 목적을 뚜렷이 드러내는 구성이다. 불교에서도 ‘천도재를 지내는 공덕은 망자에게 7분의 1, 유족에게 7분의 6이 간다’⁴⁷⁾고 하듯이, 망자천도는 유족발복과 직결되어 있다. 따라서 사십구재에서 산 자를 위한 발원은 <상단권공>에 이어지는 <중단퇴공>의 ‘중단축원’에 내재되어 있고, ‘지극히 천도함으로써 발복한다’는 데 초점을 둔다. 무속에서도 동일한 의례기능을 지니는 가운데 냇곳에서는 ‘산 자의 재액초복’을 적극 드러냄으로써, 천도재에서는 망자천도에 따르는 것임을 강조함으로써 각기 현실적 목적을 강화하고 있다.

아울러 진오기곳에는 망자가 저승으로 가는 과정이 중층적으로 재편되어 있다. 망자가 이승을 떠나 저승에 들어서는 과정을 <뜯대왕>과 <사재삼성>에서 보여주고, <말미>에서 무사히 극락으로 천도되는 구도이다. 이에 대해 저승 가는 과정을 세 차례 보여주는 삼중구조⁴⁸⁾로 분석하기도 하며, 반복적으로 강조함으로써 의례목적을 강화하는 기능을 지닌다. 이와 함께 불교 내세관의 개입으로 저승에 대한 다면적 관념이 반영된 것임을 알 수 있다. 본래 사람이 죽으면 그저 ‘이승에서 저승으로 가는 것’이 무속의 내세관이었다. 그러다가 저승은 심판과 직결되는 곳이라는 관념이 싹트면서 ‘저승=지옥’이 되고, ‘바람직한 내세(재생)=극락’이 되어 저승에서 다시 극락으로 가야하는 당위성이 대두된 것이다. 따라서 곳의 구조에도 변화가 생겨 망자천도의 강조와 함께 복합적·중층적 재편이 이루어진 것으로 보인다. 이에 비해 사십구재의 의례구조는 단선적이다. 개별 재차의 의례목적과 변별성이 뚜렷하고 한 단계를 거쳐 다음 단계로 넘어감으로써 목적을 향해가는 구도를 지닌다.

이러한 특성은 망자의 문제를 해결하는 의미에서도 드러난다. 사십구재에서 망자의 문제는 전생에 지은 악업이다. 이에 관육으로써 업을 씻어주는 단계가 중요하게 자리하여, 이 단계를 거침으로써 불단에 나아가 본격적인 천도의 대상이 된다. 냇곳에서 망자의 문

46) 김헌선, 앞의 책(2007), p.48 ; 홍태한, 앞의 논문(2011), p.97.

47) 『地藏經』, 「第7 利益存亡品」

48) 홍태한, 앞의 논문(2004), pp.18-20.

제는 이승에 남아있는 한과 미련이다. 진오기굿에서는 이러한 씻음의 제차를 별도로 두기보다는 굿 전체에서 반복 재생되는 특성을 지닌다. 망자는 수시로 등장해 자신의 심정을 토로하고, 무당과 유족으로부터 이에 대한 답을 들으며 문제를 하나씩 해결해나간다. 씻김굿에서는 고평이나 씻김의 제차가 별도로 따르지만, 굿의 전반에 걸쳐 이러한 해결 방식을 취하는 점에서는 동일하다. ‘망자의 문제해결’이라는 동일한 목적을 의례의 성격에 따라 하나의 명료한 단계로써(천도재) 또는 반복적 되새김으로써(넋굿) 부각시키는 특성을 살필 수 있다.

둘째, 기성종교와 자연종교의 차이에 따른 것으로 초월적 존재들과 인간 간에 이루어지는 의사소통의 성격을 들 수 있다. 불교의 관점에서 보자면 승려·유족·망자가 불보살에게 올리는 상향의 말씀은 주로 예경(禮敬)과 기원(祈願)의 성격을 지닌다. 이에 비해 불보살이 내리는 하향의 말씀은 경전·의문을 통해, 또는 승려의 법문과 설명을 통해 전달된다. 그 내용 또한 망자를 향해 불법을 들려줌으로써 미혹함에서 벗어나 깨달음의 세계로 이끄는 내용이 주를 이룬다. 따라서 의사소통의 관점에서 봤을 때 인간은 신적 존재에게 찬탄·귀의·기원을 올리고, 신적 존재는 인간에게 진리를 내리는 구도를 지녔다. 쌍방이지만 직접소통이 아닌 것은 당연하다.

이에 비해 무속에서 이루어지는 의사소통은 전방위적이고 파격적이다. 자연종교로서 정형화된 가르침은 없지만 신들은 자신의 위상과 역할에 따라 끊임없이 말씀을 내리고, 망자 또한 수시로 자신의 생각을 피력한다. 이에 대해 유족이 화답하면서 초월적 존재인 ‘신과 망자’가 산 자들에게 대면의 인격적 존재로서 대화를 나누는 것이다.

이 과정에서 집전자인 무당의 역할은 막대하다. 무당을 신직(神職)이라 하듯이 굿에서 가장 중요한 것은 신의 말씀을 전하는 ‘공수’이다. <가망청배> 거리에 ‘설(舌)계받아 오신 가망 말(襪)계받아 오신가망’이라는 대목이 있는데, 이는 신령이 계자(무당)의 혀와 발을 통해 내린다는 뜻⁴⁹⁾이다. 굿이 진행되는 동안 신의 뜻은 무당의 말과 행동으로 표출된다. 이에 ‘신칼을 벗기고 지옥문을 열어 극락 연화대로 모시고가리라’며 극락왕생을 약속

49) 관우, 『한양 천신굿』, 서울: 민속원, 2005, p.62.

하는 공수를 하는가하면, ‘괘씸하다’며 신령과 조상을 제대로 모시지 않은 데 대한 꾸지람⁵⁰⁾도 내린다.

특히 망자와 유족이 상봉하여 나누는 대화는 이승과 저승의 경계가 사라지면서 정서적 교감의 정점을 이루는 가장 확실한 풀이요, 문제해결이다. 진오기굿에서는 〈초영실〉과 〈뒷영실〉 거리에서 망자의 공수가 집중되고 다른 거리에서도 수시로 이어진다. 망자와 유족이 눈물바다를 이루며 서로 간에 얽힌 갈등과 문제가 시원스럽게 용서되고 이해됨으로써 굿의 반 이상은 사람들을 위한 것⁵¹⁾이 된다. 주술적 공수만이 아니라 서사무가에 담긴 보편적 정서는 특유의 공감과 치유의 힘을 발현⁵²⁾하는 것이기도 하다. 아울러 불교 천도재의 경우 망자의 이름이 수시로 거론되지만 표준화된 의례체계를 지님으로써 죽음의 개별성이 약화되어 있는 데 비해, 이러한 무속의 낯곳은 개인의 죽음과 그 죽음이 내포한 특수성과 개별성이 부각되는 특성⁵³⁾을 지닌다. 천도재에서도 망자와 유족의 회환을 노래하는 〈회심곡〉에서 많은 이들이 눈물을 흘리듯이, 이승과 저승 존재들 간의 정서적 유대와 풀이의 미학은 무속의례가 지닌 근원적 힘이기도 하다.

셋째, 슬픔의 승화와 재생을 위한 의례의 축제성을 들 수 있다. 죽음은 가장 슬프고 절망스러운 일이며, 가까운 이를 떠나보내는 죽음의례의 의미 또한 그러하다. 그러나 엄숙하고 비통하기만한 유교의례와는 달리, 무속과 불교에서는 죽음이 단절이 아니라 또 다른 내세가 열리는 길이라 보기에 이를 풀어나가는 의례에도 축제성이 드러난다. 두 의례의 축제성은 노래와 악기와 춤이 따른다는 데서 공통점을 찾을 수 있다.

소규모 사십구재에서는 이러한 모습을 찾기 힘들지만, 이는 어디까지나 많은 의식승려를 청해야 하는 재의 물적 기반과 관련된 것으로 의례의 지향성은 범패와 작법이 따르는 환희로운 법석(法席)을 펼치는 데 있다. 영단에 거는 감로탕의 중단에 묘사된 것처럼 악기를 연주하고 바라춤·나비춤을 추는 승려들의 모습은 축제분위기를 담고 있다. 이는

50) 김창호, 「한국 무(巫)에서 나타나는 죽음과 새남」, 『한국무속학』 56, 한국무속학회, 2002, p.43.

51) 위의 논문, pp.47-54.

52) 신동훈, 「서사무가 속의 울음에 깃든 공감과 치유의 미학」, 『한국무속학』 32, 한국무속학회, 2016, pp.59-60.

53) 이용범, 「서울 진오기굿의 의례적 특징」, 『공연문화연구』 22, 한국공연문화학회, 2011, pp.81-82.

불보살을 향한 찬탄·공양과 함께, 또 다른 탄생을 축복하면서 궁극적으로는 윤회에서 벗어나 극락정도로 향하기를 바라는 의미를 담은 것이라 하겠다.

넋굿에서는 이러한 축제성이 더욱 역동적이고 다채롭다. 굿에는 춤과 음악에 놀이가 곁들여지고, 무당뿐만 아니라 초월적 존재와 현실적 존재들이 함께 어우러져 재담을 나누며 놀이적 굿판이 펼쳐진다. 특히 〈사재삼성〉 거리는 ‘굿놀이’라 부르는데, 망자를 잡으러온 사재가 베로 오랏줄을 만들어 넋전을 잡아가는 흥내를 내며 으름장을 놓거나 인정을 쓰라고 유족들과 흥정·타협하는가 하면, 후손들의 속마음을 훑어보기도 한다.⁵⁴⁾ 갑작스러운 죽음을 만들어내는 역할을 맡은 삼성은 스스로 ‘사재보다 더 무서운 존재’라 외치지만 사자상에 있는 음식을 섞어 만든 삼성비빔밥을 팔고 동전을 얻어가는 존재로 묘사된다.⁵⁵⁾ 다른 거리에서도 신적 존재와 망자는 수시로 나타나 무당의 타령과 노랫가락에 실어 눈물과 웃음이 함께하는 종합축제의 장을 만들어나가는 것이다.

이러한 모습은 민간의 죽음의례에서 면면히 전승되어온 것이기도 하다. 출상 전날의 ‘빈 상여놀이’처럼 죽음을 생명력으로 읽어내며 비극적 상황을 희극적으로 전환하는 문화적 장치요, 사별의 슬픔과 고통을 웃음과 신명으로 바꾸어놓아 산 사람들을 더욱 건강하게 살아갈 수 있도록 하는 현실적이고 합리적인 슬기⁵⁶⁾이다. 따라서 죽음의례에서 펼쳐지는 노래와 춤과 놀이는 죽은 자를 좋은 저승으로 잘 보내고 산 자들은 다시 일상으로 건강하게 돌아오기 위한 ‘풀이’이다. 이러한 풀이를 통해 죽은 자와 산 자 모두를 ‘슬픔과 절망의 죽음’을 넘어 ‘축복과 희망의 삶’으로 되돌려놓는 생사관을 엿볼 수 있다.

IV. 삶과 죽음을 연결하는 의례

자신이 속한 문화권에서 인식하는 죽음과 의례는 ‘나의 죽음’이 어떤 모습을 지닐 것

54) 김은희, “사재삼성”, 『한국민속예술사전: 민속극』, 서울: 국립민속박물관, 2015, pp.246-249.

55) 변지선, 「서울진오기굿의 ‘삼성’ 연구」, 『구비문학연구』 33, 한국구비문학학회, 2011, pp.303-306.

56) 임재해, 『상례』, 서울: 대원사, 1990, p.56.

인지를 비춰주는 거울이요, 선험적 경험이다. 따라서 사후의 문제는 망자에 국한되는 것이 아니라 나의 삶 속에서부터 시작된다. 단지 죽는다는 사실을 인식하며 살아가는 것을 넘어서서, 자신의 죽음·사후와 관련된 문제를 삶 속에서 풀어가기 위한 다양한 문화를 이어오고 있는 것이다. 따라서 죽음의례는 망자를 위한 의식이지만 산 자를 위한 것이기도 하다.

망자를 대상으로 한 죽음의례에는 ‘좋은 곳으로 보내줘야 한다’는 인식이 짙게 깔려 있다. 극락·지옥과 같은 내세관에 의지하지 않더라도 이승과 저승의 이원적 세계관을 지니면서, 의례를 치르지 않으면 망혼이 저승에 편입되지 못한 채 어딘가에서 떠돌게 된다는 생각을 막연히 하고 있는 것이다. 이에 더하여 전통 내세관이 깊은 이들은 망자가 심판을 앞두고 있다는 설정이 전제되어 있다. 따라서 불안하고 중요한 기로에 서 있는 망자를 위해 남은 자들이 큰 힘을 발휘할 수 있다고 할 때, 유족은 안타깝고 간절한 마음으로 의례에 임하지 않을 수 없는 것⁵⁷⁾이다. 매장·화장 등으로 망자의 주검을 떠나보내고 난 뒤, 탈상의 의미가 퇴색된 오늘날에도 사찰과 굿당을 찾아 사십구재와 냇굿을 올리는 이유이다.

뿐만 아니라 죽은 자를 위한 의례는 산 자들의 삶을 향해서도 많은 메시지를 던지고 있다. 곧 정성을 다해 올리는 의례로 망자는 좋은 곳에 가게 되며, 이로 인해 유족은 공덕을 받게 된다는 것이다. 불교에서는 이에 대해 ‘죽은 뒤 타력에 의해 얻는 공덕보다 살아있는 동안 남을 위해 짓는 자력의 공덕이 더욱 크다’는 의미를 강조한다. 이러한 공덕개념은 지극한 조상 섬김이 후손발복으로 이어진다는 유교적 믿음과도 맥을 같이 한다. 무속에서 망자를 위한 냇굿에서 이승굿을 함께 치르고, 산 자를 위한 재수굿에서도 망자를 모시는 거리가 빠지지 않듯이 이승과 저승, 산 자와 죽은 자는 의례를 통해 서로 긴밀하게 연결되어 있는 것이다.

이처럼 죽음의례 현장의 인식과 담론은 ‘위기에 처한 망자’와 이를 ‘도와줄 수 있는 유족’의 관계 속에서 의례의 당위성을 확보하고 있으며, 이를 통해 유족에게 돌아가는 공

57) 구미래, 앞의 책(2009), p.405.

덕과 선업을 강조하는 현실적 목적과 이념이 담겨 있다. 이는 곧 '왜 사십구재(넋굿)을 해야 하는가'라는 질문에 명확한 답을 제시해주는 동시에 '어떻게 살아야 할 것인가'에 대한 질문을 던져주고 있다는 점에서, 죽음의례가 죽은 자와 산 자를 위한 의례임을 실감나게 한다.⁵⁸⁾

그런가하면 의례를 치르며 망자를 떠나보낸 유족은 자신의 죽음을 내다보면서 살아간다. 알 수 없는 죽음 이후의 세계이지만 '좋은 내세', '극락과 지옥'에 대한 막연한 생각 속에서 때로 자신의 내세를 염려한다. 이는 중생의 공통된 바람이며 그 마음을 포용하고 인도하는 것이 종교의 역할이기도 하다. 따라서 사후를 위해 생전에 미리 치르는 의례로 불교의 생전예수재(生前預修齋)와 무속의 산오구굿이 발달되어 있는가 하면, 극락왕생을 위한 염불에도 많은 관심을 지닌다. 이러한 생각은 사후를 내다보면서 공덕을 짓고자 할 때 살아생전에 스스로 짓는 것이야말로 최상이라 보아 선업을 이끄는 동력이 되기도 한다.

죽음을 둘러싼 모든 것은 결국 산 자들에 의한 인식의 문제이며 삶 속에서 해결되는 문제이다. 인간은 스스로 의례를 치르면서 삶과 죽음을 긴밀하게 연결해왔고, 알 수 없는 사후세계에 대한 종교적 상상력을 의례에 담는 한편으로 현실적 기반을 공고히 구축해왔다. 따라서 이승과 저승, 산 자와 죽은 자의 관계에 대한 생사관과 종교적 섭리가 훼손되지 않는 한 망자를 잘 보내기 위한 죽음의례는 지속될 것이다.

58) 위의 책, p.406.

「불교와 무속의 생사관과 의례체계」에 대한 토론

이성운 _ 동방문화대학원대학교 학술연구교수

고정불변의 자아가 없다는 무아(無我)를 주장하는 불교를 믿는 한국의 불교인들은 ‘중음설’은 어떻게 믿고 있으며 수용하고 있는가. 중음 기간에 있어서도 삼칠일,¹⁾ 칠칠일로 확장되어 정착되었다고 보이는데, 칠칠재 이후에도 반복적으로 ‘천도재’를 설행하는 것은 어떤 근거에 의해서인가. 이 같은 물음들은 반드시 정리되어야 할 문제이다. 불교를 신앙하며 살아가는 우리들은 한 번 쯤 스스로이든 경전이나 선학들에게 질의하게 되는 질문이라고 할 수 있다.

평소 불교와 불교민속 등의 현장조사와 학술연구를 평정심으로 병행하는 논문의 필자 [이하 논자라 함]는, 불교 하는 이들이 짊어지고 있는 고뇌이며, 단순하지 않는 논제를 무속의 생사관과 견주어 말글을 쉽게 명쾌하게 풀어헤치고 있다. 논자는 <사십구재>의 의례체계와 의례주체들의 죽음 인식>으로 박사학위를 취득한 이래 불교 현장을 관찰하고 불교 현장의 주체들의 인식과 양상을 두루 조사하고 분석해왔다. 논자의 성과는 이 논문을 평하는 자리에서 일일이 언급할 필요는 없지만 불교 내부의 불교학자들이 외면(?)하거나 눈길조차 주지 않던 분야에 착안하여 착실히 그 업적을 교학과 역사에 함몰(?)되어 있는 불교학계에 던져주고 있다. 출생에서 죽음까지를 다룬 『한국불교의 일생의례』

1) 帛戶梨蜜多羅譯, 『佛說灌頂七萬二千神王護比丘呪經』권11(T21, 530a-b).

(2012)를 산출하여 한국불교도의 삶을 정리해주었고, 『존엄한 죽음의 문화사』를 통해 삶과 죽음을 회통하기도 했다. 적지 않는 논문과 저서로서 우리들에게 논자가 던진 그의 글말은 신선한 충격이 되고 있다.

튼실한 기초 위에 펼쳐는 논자의 이번 논문 <불교와 무속의 생사관과 의례체계>는 시의 적절하며 긴박한 논제의 해답을 한국의 불교인들에게 제공해주고 있다. 불교의 생사관을 무속의 생사관과 견줘봄으로써 불교의 생사관은 불교의 교학보다 우리 민족의 보편적인 정서에 기대고 있음을 밝히고 있다. 대개의 불교인들이 불교사상이나 교학에 의지하여 살아간다고 생각은 할지 모르지만 실제 그들이 드러내는 삶의 양상은 그렇지 못하다는 논자의 견해에 동의하지 않기가 결코 쉽지 않다. ‘어떻게 살아가고 있는가, 무아와 영혼에 대해 어떻게 생각하는가.’ 하는 질문에 답하는 불교인들의 응답과 인식은 불교적 사유라기보다 인간의 본성에 가깝고, 보편성에 의지하면 해명될 수 있다고 판단하는 논자의 진단은 진리에 부합되며 한국불교의 현실인식과 궤를 같이 하고 있다고 보인다.

4장으로 나눠 풀어내는 이 논문의 구조는 마치 생로병사의 네 차트를 보는 것 같다. 처음 머리글의 안내는 글말에 대한 기본 정보와 인식의 높낮이를 정확하게 제시한다. 둘째 장에서 서술하고 있는 민속신앙의 통념을 받아들인 불교의 영혼관은 사실 그대라고밖에 할 수 없을 것 같다. 무속 또한 불교의 사후인식을 받아들여 일정 부분 사회화를 달성하지 않았나 하는 생각이 든다. 둘째 장의 서술에서 보이는 불교와 민속이 상호 영향의 관점은 충분히 납득할 수 있는 논거인데, 극락에 대한 불교의 인식은 어쩌면 아직도 모순성을 해소하지 못하고 있음을 보여준다.

불교에서의 극락은 완전한 곳이 아니다. 극락에서 아미타불을 만나 마정수기를 받고 늘 향과 꽃을 공양하며 마지막 성불을 이뤄야 하는 곳이다. 다시 말하면 중간 기착지라고 할 수 있다. 극락, 다시 말하면 미타회상에서 성불까지 할 수 있는 일은 향과 꽃을 들고 늘 공양하는 일이다. 다시 연화장세계에 가서 나서 함께 같이 불도를 이룬다.²⁾ 이

2) <사성례> ‘원왕생게’ “願往生 願往生 往生極樂見彌陀 獲蒙摩頂授記 願往生 願往生 願在彌陀會中獲坐 手執香華常供養; 願往生 願往生 往生華藏蓮花界 自他一時成佛道” 『석문의범』상권, pp.10~11.

에 대해 불교도들의 일반적인 인식은 논문에서 다루지 않은 것 같은데, 어쩌면 그에 대해서도 어떤 명확한 공동의 인식이 존재하기나 하는지 잘 모르겠다. 극락은 불퇴전이라고 하지만 불교의례 의문에는 ‘천지명양시식도량’을 건립하면 매 번 와서 공양을 들라고 부탁하는 것을 보면, 불교의례에서의 극락이 정토경전의 극락이라고 할 수 있을지 모르겠다. 극락이 깨달음의 세계이고 육도윤회를 벗어나 있다고 할 때 재 도량에 매 번 와서 공양을 받아야 하는지를 어떻게 설명할 수 있을지 모르겠다. “불자들이 인식하는 극락은 ‘극락 · 천상 · 인간이 혼합된 저승’이라 보아도 무방할 것이다”고 논자는 언급하고 있다. 이 같은 관점은 중국불교에서 “천당은 불상을 봉안한 불당이다.”³⁾라고 것과 상통할 수도 있을 것 같다. 이렇게 보면 지옥과 천당을 선악의 이분법적으로 배대할 수도 있지 않을까 하는 생각이 든다.

선악관이 별도로 존재하지 않던 무교(巫敎)에 불교로 인해 선악관이 도입될 수 있었을 텐데, 선악과 무관한 저승관의 무속과 인과응보로 설명하는 불교의 내세관에는 적지 않은 차이가 있지만 그것으로 인해 불교도와 무교도의 삶이 어떻게 다른지가 중요할 것이다. 종교는 현실의 인간 삶을 알게 모르게 규정하는 정치요, 철학이라고 할 수 있을 텐데, 무교와 불교인들의 무교와 불교의 가르침과 삶의 연관성에 대해, 현장조사와 연구를 병행하는 논자의 연구로 향후 좀 더 자세히 밝혀질 수 있으면 좋을 것 같다.

셋째 장은 불교와 무속 죽음의례의 구조와 특성의 고찰이다. 논자의 두 종교의 죽음의례를 다섯 단계로 나눠 비교하며 설명해주고 있다. 표로 제시함으로써 이해를 돕고 있다. 두 표에서 나타나는 모습의 한 특징은 불교의 상단권공과 시식이라고 할 수 있다. 부정을 없애는 과정이나 복을 비는 것은 어느 종교도 크게 다르지 않을 것이다. 단지 달리 보이는 것은 논자의 머리말 설명에서 알 수 있듯이 무속은 사후의 존재가 산 자를 해코지 할지 모른다는 점이 투영되어 있다고 한다면 불교의 그것은 망자로 하여금 더 나은 삶을 희구하는 연민의 마음이 더 깊게 반영된 게 아닌가 한다.

논자는 셋째 장에서 사상과 문화의 교류가 지대하며, 무속이든 불교든 인간 보편의 삶

3) 배진달, 『당대 불교조각』 (일지사, 2003), p.262.

을 다루고 있다는 것을 알 수 있다는 것을 알려준다. 또 문화의 흐름은 사상의 흐름을 압도하고 그것은 그들의 삶의 지형을 만들고 있음을 논자는 드러내놓지 않는다고 갈파한다.

논문의 백미는 이 장이라고 생각된다. 의례라는 형식을 통해서 무교든 불교든 자신들의 소구소망을 실현한다. 그것이 본래 자신들이 가지고 있던 것이든 다른 외부의 문화적 충격으로 인해 새롭게 형성된 것이든 문제 될 게 없는 것 같다. 그렇게 함으로써 두 종교의 의례는 우리들의 삶을 풍요롭게 꾸며주고 있다는 것을 알 수 있다.

이 논문의 장점은 불교의 사상과 문화를 별도로 언급하지 않고 불교의 현실을 짚어내고 담담하게 설명한다는 것이다. 그것이 불교를 학문적으로 혹은 교리적으로만 수용하는 이들이 조금은 고개를 가우뚱할 만한 것도 양상과 특징 그리고 인식으로 해소해 버린다. 경전이라는 문자텍스트가 아닌 현장이라는 텍스트에 주력함으로써 경전과 현장을 회통하는 것이다.

산 자와 죽은 자가 회통하고, 경전 텍스트에 의지하지만 그것에 얽매이지 않는 현장을 찾아내어 그들의 인식과 사상을 드러내는 이 논문에서 언급될 범위 밖의 것이라고도 할 수 있지만 불교의 죽음 관과 관련된 의례 등은 다시 점검되고 논의될 부분이 적지 않다고 할 수 있다.

첫째는 불교의 사후 중음관이라고 할 수 있다. 칠칠일의 기간인지, 소상 대상까지 확장되고 있고, 기제사를 지내고 있는 현실에서 사후의 중음-영혼은 영생하는 것인지 윤회하는 것인지.

둘째는 불교의 극락이 천계의 천당과 같은지 다른지, 천계의 천당은 수명과 복이 다하면 그 아래 세계로 추락한다. 불당을 천당이라고도 하는데 이에 대해 어떤 사상을 가져야 하는지,

셋째는 영혼관이라고 할 수 있는데, 불교에서는 예로부터 대령의 존재와 청혼의 존재를 달리 보아왔다. 대령의 영(靈)은 제사 올리는 자손이 있는 존재이고, 청혼의 혼(魂)은 제사 지내줄 후손이 없는 법계고혼과 삼악도의 중생이었다. 조선후기까지도 대령의 대령

소(對靈疏)는 가친소(家親疏)라고 하였지만 『석문의범』에 이르러 대령소를 삼보자존전에 올리는 소문으로 이해하면서 적지 않은 인식의 변화가 일어나는 계기가 되었다고 보인다.

「불교와 무속의 생사관과 의례체계」를 살핀 논자의 인식과 연구는 탁월하다고밖에 할 수 없을 것 같다. 논자는 한 마디의 문제점도 지적하지 않고 논제에 부합하게 글말을 풀어냈지만 불교와 불교의례의 철학을 공부하는 토론자로서는 눈을 씻을 수 있어 좋았던 만큼 풀어야 할 과제를 짊어지는 고통이 더해지고 있음을 밝히며 말글을 맺는다.

민속신앙의 불교적 수용 양상 : 용신신앙, 미륵신앙, 첨성대

최종석 - 금강대학교 교수

• 목 차 •

- I. 들어가는 말
- II. 용신 신앙의 기원과 성격
 - 1. 한반도 용신의 기원
 - 2. 농경문화와 용신
- III. 용신신앙의 불교적 수용과 전개
 - 1. 용신신앙과 미륵신앙
 - 2. 용신신앙과 첨성대
- IV. 끝맺는 말

I. 들어가는 말

용(龍)은 동양의 농경문화권에서 천후를 조절하는 능력을 지닌 농경신으로 숭앙되었다. 농경에 있어서 물과 기후는 절대 불가분의 관계이다. 따라서 농경에 필요한 물과 기후를 조절하는 능력을 용이 지녔다고 믿었던 신앙은 농경문화에서 매우 중요한 위치를 차지하였다. 농경신에 기원을 둔 용은 농경신앙의 기층에 자리잡고 있으면서 정치적 사회적 문화적 요소들이 용신앙과 결부되어 변용 전개되었다. 이런 의미에서 용신신앙은 한마디로 규정하기 어려운 복합적 의미를 지닌 신앙체계라고 할 수 있다.

고대 한반도의 농경신으로서 용신신앙의 기원을 고찰하고 신라시대를 중심으로 토착 민속신앙인 용신신앙이 불교에 수용되어 어떻게 변용되었는지 살펴보고자 한다.

신라에 있어서 토착 용신신앙과 불교와의 습합과정은 대체적으로 세 가지의 성격을 지니며 전개되었다. 첫째, 용신신앙과 미륵신앙과의 습합으로 신라 고유의 용신신앙과 미륵신앙이 형성되었다. 둘째, 용신은 불법을 수호하는 호법신중의 하나로 그 위상이 변화하였다. 셋째, 용신은 국가를 보호하는 호국용신의 성격을 띄게 되었다. 이처럼 용신앙은 다양한 의미를 지니면서 변용되어갔다.

불교전래 이후, 신라 왕실과 지배층 중심의 불교가 대중화되기 시작한 시기를 진평왕과 선덕여왕대로 보고 있다. 당시의 신라는 삼국의 각축 속에서 국가적, 정치적 그리고 문화적으로 통일된 힘이 필요했던 시기였다. 이에 기존의 토착신앙을 위무하게 되었으며, 용신은 국가적 차원에서는 호국적, 불교 신앙적 차원에서는 호법적 존재로 승격 승화가 요구되었다.

또한 지배계층의 중심의 왕은 곧 붓다라는 왕즉불(王即佛)의 전륜성왕 사상은 왕은 둔 미륵이라는 왕즉미륵(王即彌勒)의 미륵신앙으로 전개되어 갔다. 다시 이 왕즉미륵(王即彌勒)의 미륵신앙은 백성의 종교적 요구인 현세적 신앙형태로 변용된다. 즉 신라 백성의 종교적 에너지는 지배계층 중심의 미륵신앙을 끌어내려 미륵은 곧 용이라는 미륵즉용(彌勒即龍)이라는 신라특유의 미륵신앙을 이루게 하였다. 이처럼 신라에서는 토착종교와 외

래종교가 갈등과 대립을 극복하고 서로 조화, 융화하는 신라 특유의 새로운 종교문화를 이루게 된다.

토착 용신신앙이 신라 백성의 종교적 요구에 부응하여 미륵용신신앙이 되었다는 것을 신라 27대 선덕여왕 때에 건조된 첨성대에서 찾아보려 한다. 이는 첨성대를 천문 관측대로 보는 종래의 해석을 부정하기 보다는 첨성대의 기능을 종교적 측면에서 살펴보고자 한다. 첨성대의 외양적인 형태가 불교의 우주관인 수미산의 형태를 취했다든가, 우물모양이라든가, 종교제단이라는 등 다양한 해석이 있지만, 기능적인 측면에서 첨성대가 용신신앙과 미륵신앙이 관련되었다는 점을 고찰하고자 한다. 즉 농경 용신신앙의 핵심에 해당하는 기우와 힘든 백성들의 소원을 들어주는 불교의 미륵신앙이 융합되어 첨성대라는 종교적 혼합체를 건조하게 한 것으로 보고자 한다.

토착 용신신앙이 불교체계 속으로 섭입되어 중층적으로 변용 전개되는 모습을 미륵신앙과 관련하여 고찰하고자 한다.¹⁾

II. 용신의 기원과 성격

1. 한반도 용신의 기원

삼국시대 이전의 용신신앙에 관한 자료를 찾기는 어렵다. 또한 언제부터 용이 신앙의 차원으로 등장했는지 자세한 기록도 찾을 수 없다. 한반도 용신앙의 기원에 대하여 대략 두 가지의 설이 있다. 하나는 우리나라 용신앙은 중국으로부터 전래되었거나, 중국의 용신앙과 같은 기원을 갖고 있다고 보는 설이며, 다른 하나는 한반도에도 중국의 용신앙이 전래되기 이전부터 독자적인 용신앙이 존재하였다는 설이다.

1) 이 글은 필자의 논문인 「신라용신신앙의 기원과 전개」, 『천태학연구』2집 (서울: 천태불교문화연구원, 2000)의 내용을 수정하여 재구성하였음.

중국의 용신앙과 같은 기원을 갖고 있다는 견해를 펼치는 일부 학자는 한반도를 선사 시대로부터 청동기에 이르기까지 요녕지방(遼寧地方)의 농경문화권으로 편입시켜 묶는다. 그 이유는 요녕지방과 한반도가 같은 지석묘 문화권이며 비파형 동검문화권이라는 점이다.²⁾ 이 지역은 농경이 발달할 수 있는 자연환경을 지닌 곳인데, 요녕지방에서 신석기시대의 것으로 추정되는 옥룡(玉龍)이 출토된³⁾ 점으로 미루어 볼 때, 비록 한반도에서는 옥룡과 같은 유물이 출토되지 않았지만 용신앙은 고조선 시대부터 존재했을 것으로 추정한다.⁴⁾ 여하튼 용이 선사시대부터 등장하고 있으며 중국 은대(殷代)의 갑골문에도 용을 형상화한 문자가 있는⁵⁾ 것으로 비추어 볼 때 용은 일찍부터 고대 동북아의 농경사회에서 중요한 존재로 자리잡고 있었음은 분명하다.⁶⁾

용의 기원에 대한 다양한 견해에서 찾아볼 수 있는 공통점은, 용이 물과 관계되는 동물로 형상화되어 있다는 점이다. 『左傳』에 “물을 맡은 장관이 없었으므로 용을 산채로 잡을 수 없었습니다”라고 하여 마치 용을 잡을 수도 있는 물에 사는 동물로 파악하고 있다. 용이 수물(水物)이라는 것은 『淮南子』의 원도훈(原道訓)에 “교룡(蛟龍)은 물에 살고 호표(虎豹)는 산에서 서식한다. 이것이 천지의 모습이다”라고 하고 있으며, 수지편(水地篇)에는 “용은 물에서 살고 오색(五色)을 띠고 헤엄친다.”라 하고 있다.

다음으로 외래의 용신앙이 유입되기 이전에 한반도에서 발상한 고유한 용신앙이 이미

2) 金廷鶴, 『韓國上古史研究』, (서울: 범우사, 1990), 126면.

3) 『遼寧省博物館藏寶錄』 192면, (송화섭, 한국의 龍信仰과 彌勒信仰 -전북지역을 중심으로-) 『韓國文化의 傳統과 佛敎』 (蓮史 洪潤植教授停年退任紀念論文集, 2000), 223면에서 재인용.

4) 송화섭, 위의 글, 224면.

5) 中國社會科學院考古研究所, 『甲骨文編』, (북경: 中華書局, 1965), 458-9면.

6) 중국의 용의 기원에 대한 다양한 설이 있다. 첫째, 악타(鱗鼉)라는 설이다. 악타는 크고 깊은 연못이나 강과 바다에 사는데 비가 오기 전에 울부짖는다고 한다. 천둥 번개와 비바람에서 고대인들은 동류상감의 자연현상으로 이해하고 악타, 즉 용을 경외하였으며, 그것을 수신, 우신, 우뢰신, 농경신으로 삼았을 것이라는 견해이다. 둘째, 용토텐이 있었다고 본다. 고대 중국의 삼황을 어렵 목축 및 농경의 선구자인 용토텐족으로 본다. 한 예로서 복희씨는 뱀의 몸을 한 사람이었다는 것을 예로 들고 있다. 셋째, 용을 뱀의 형상에 갖가지 동물들의 모양과 기능이 합쳐진 것으로 보는 설이다. 넷째, 용이 돼지의 머리 모양에서 변형되어 왔다는 설이다. 다섯째, 용을 번개, 무지개, 천둥, 구름 등의 자연현상을 신격화 또는 물태화한 것으로 보는 견해이다. 여섯째, 용은 고대의 공룡에서 기원하는 것으로 보는 견해이다. [王大有, 『龍鵬文化源流』, (서울: 東文選, 1994) 165-255면 참조.]

존재했다고 보는 견해를 보자.⁷⁾

신석기시대 초기의 한반도의 거주민은 예인(殞人)들이었으나 후기에 이르러 농경문화를 동반한 맥인(貊人)들에 의해 정복되어 그들에게 흡수되었다고 본다.⁸⁾ 따라서 맥인이 숭앙했던 농경신으로서 용신 관념과 예인의 수신(水神) 관념이 융합되어 용신신앙이 형성되었다고 보는 것이다. 이처럼 한국의 수신신앙은 농경문화가 전해오기 이전부터 수변(水邊) 어로족(漁撈族)이었던 예인들 사이에 있었던 현상으로 이해할 때, 수신신앙이 농경신으로 변하게 된 것은 농경문화를 끌고 들어온 맥인들이 주도권을 쥐게 된 기원전 5세기 경부터였다고 추정한다. 농경신화인 단군신화에 나타나는 풍백, 우사, 운사도 농경에 필요한 구체적인 요소들로서 농경신인 용의 기능과 결부된다.⁹⁾

이렇게 한반도에도 용과 같은 고유한 관념이 있었다는 증거를 용의 의미를 지닌 ‘미르.미리(彌里)’ 등의 한국의 토착 고유어에서 찾는다.¹⁰⁾ 용이라는 말은 물론 한자(漢字)에서 왔지만, 중국의 한자를 사용하기 이전에 용에 해당하는 토착어가 있었으며, 고대 한반도에 이에 해당하는 ‘미리신앙(彌里信仰)’이 있었다는 것이다.¹¹⁾ 중국문화가 전래되면서 ‘미리’는 한자로 용(龍)으로 대치되었고¹²⁾, 더불어 용신은 바람과 비와 물과 가뭄 등을 지배하는 농경신으로 자리 잡게 된 것으로 본다.¹³⁾

이상으로 한국용신의 기원에 관한 두 견해를 살펴보았다. 어느 것이 더 타당하고 옳은

7) 西北 小興安嶺으로부터 한반도에 이르는 지역에 거주하던 북방민족을 예맥이라고 불렀는데, 이 예맥을 한 종족에 대한 명칭이 아니고 예와 맥은 성격을 달리한 두 종족을 함께 붙여서 부른 것으로 추정한다. 맥인은 주로 산의 계곡에 살면서 사냥과 원시적 농업에 종사하던 농경족이었고, 예인들은 바닷가나 큰 강변에 거주하며 고기잡이를 생업으로 하던 수변족으로서, 그들의 생업인 고기잡이와 관련된 수신을 신앙하였을 것인데, 그 수신신앙의 구체화를 통하여 용신관념을 형성하게 되었다는 것이다.

8) 『古代東北アジア史研究』, 吉川弘文館, 東京, 1966, 408면 以下 參照. 柳東植, 『韓國巫敎의 歷史와 構造』, (서울: 延大出版部, 1975), 99면에서 재인용.

9) 張志勳, 『韓國古代彌勒信仰研究』, (서울: 集文堂, 1997), 231면.

10) 權相老, 『韓國古代信仰의 一鸞』, 『佛敎學報』 第1輯, (서울: 東國大 佛敎文化研究院), 95-102면 : 徐廷範, 「미르(용)語를 통해서 본 龍宮思想」, 『경희대논문집 8』, (서울: 경희대학교, 1974), 97면.

11) 權相老, 위의 글, 95-102면.

12) Bernhard Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese*, Paris, 1923, p.172, p.196: ‘彌勒’의 고대 중국어 발음은(mjie lək)이다.

13) 權相老, 위의 글, 95-102면.

견해라고 단정하기 어렵다. 한국의 용신신앙이 한반도 안에서 독자적으로 기원되었든 아니면 중국 대륙으로부터 전래되었든 한국 용신이 다양한 의미와 다양한 기능을 지니게 되기까지는 중국 혹은 인도 등 외래적 영향을 받았을 것이다.

다음으로 삼국시대의 용신의 모습을 간략하게 살펴보자. 용이 신앙적 차원의 대상으로 떠오른 것은 늦어도 삼국 성립 초라고 보는 견해가 있다.¹⁴⁾ 즉 고구려의 고분에서 발견되는 사신도(巳神圖)나 천정화에서 청룡 혹은 황룡 그림을 볼 수 있는데 이것을 용이 신격을 부여받은 신앙적 대상으로 자리잡은 것으로 본다. 또한 이보다 훨씬 이전에 이미 용이 수신·우신으로 숭앙되는 것을 고구려의 시조모, 하백(河伯)의 딸에 대한 기사에서 찾아볼 수 있다. 『三國史記』와 『三國志』, 『魏志』 및 『魏略』 등의 기사를 종합해 보면 “나라 동면 물가에 큰 구멍이 있는데 이름을 수혈(隧穴)이라 하고, 여기에 목각 부인상을 만들어 놓고 4월이면 국왕 등이 제사지내는데 이 女神이 河伯의 딸”이라는 것이다. 하백은 용신으로 그리고 유희(柳花)를 용녀로 보다면 고구려에는 水神인 용에 대한 신앙이 초기부터 성립되었다고 볼 수 있다.

백제에도 시조 온조왕 때 국모 하백녀(河伯女)의 사당을 세워 제사했음을 보여주고 있으며¹⁵⁾ 공주·부여 등 고분에서 사신도(巳神圖)가 확인되고 있는 것으로 보아 백제의 용신은 고구려와 같은 성격을 지니고 있다고 할 것이다.

신라에는 시조 혁거세(赫居世)의 비(妃) 알영(閼英)을 낳은 계룡(雞龍)으로부터 시작하여 건국 초부터 용에 대한 기록이 풍부하다. 알영이 우물에서 태어난 것을 비롯하여 신라의 용은 처음부터 수신·우신적 성격을 분명히 하고 있다. 『三國史記』에 입하(立夏) 뒤 신일(申日)에 탁저(卓渚)에서 우사(雨師)에 제사했다는 기록이 있고, 사독(四瀆)에선 기우제를 지냈다고 했는데, 이들이 홍수·가뭄으로 인하여 행했다¹⁶⁾는 기록으로 보아 용에 대한 신앙은 주로 수신·우신에 대한 것임을 알 수 있다.¹⁷⁾ 『삼국유사』에 등장하는

14) 李惠和, 『龍思想과 韓國古典文學』, (서울: 깊은샘, 1993), 111-113면.

15) 『三國史記』, 溫祚王條, “十七年夏四月 立廟以祀國母”

16) 『三國史記』 卷32, 雜誌, 祭祀條

17) 李惠和, 앞의 책, 111-113면.

용은 계룡, 적룡, 해룡, 황룡, 어룡, 독령, 청룡, 교룡 등이다. 이들 용은 다양한 요소들이 융합된 모습이다.

2. 농경문화와 용신

한반도의 농경문화 속에서 용신신앙이 갖는 의미를 살펴보자. 한반도에는 용에 얽힌 이야기들이 많이 있다. 또한 용자(龍字)가 붙은 산, 연못, 고을, 개천, 다리, 성, 계곡, 역, 정자 등이 많다. 용산이라 불리는 산과 용연이라 불리는 연못이 많다. 이렇게 용에 대한 표현이 다양하고 많다는 것은 고대인들에게 용은 그들의 생활과 밀접한 관계를 맺고 있었음을 보여준다.

농경문화에서 용에 대한 관심이 지대한 것은 무엇보다도 용이 기본적으로 물과 관계있는 존재라는 사실이다. 수신인 용은 자연히 농경신적 성격을 지니게 되고, 그와 함께 기우제의 대상이 된다. 수신이 용의 형상을 가지고 나타나는 것은 중국을 비롯하여 아시아 일대에 공통된 신앙 양상이다.¹⁸⁾

고대 중국에서는 용의 관념을 구성하고 있는 것은 땅의 뱀과 하늘의 별이라 보았다. 물의 동물인 뱀과 하늘과의 관계에서 용은 비를 내리게 하는 신령이라는 관념으로 발전했다. 그리하여 용은 중요한 농경신의 위치를 차지하게 되었으며, 동시에 기우제를 주관하는 무당들의 신앙 대상으로 되어갔다는 것이다.¹⁹⁾ 이러한 고대 중국의 용신신앙이 농경문화와 함께 한반도로 전래되었다고 추정된다. 중국과 근접한 고구려에서는 오행사상에서 중심을 나타내는 색이 황색이라는 점에 착안하여 용 중에서도 중심의 의미를 지닌 황룡을 중심에 놓는 우주관이 5세기를 전후하여 발달하였다. 이와 함께 오방위의 중심에 해당하는 북극성과 황룡이 나란히 고분벽화의 오신도(五神圖)에 나타나고 있다.²⁰⁾ 이는

18) 「列子」, 黃帝篇에 의하면 伏羲氏는 뱀의 몸을 한 사람이었으며, 그는 龍馬圖를 등에 지고 강물에서 나와 八卦를 그렸다고 한다.

19) 森三樹三郎, 『中國古代神話』, 清水弘文堂, 東京, 1969, 248-255면 (柳東植, 『韓國巫敎의 歷史와 構造』, (서울: 延大出版部, 1975), 99면에서 再引用.

20) 김일권, 「고구려의 황룡사상과 그 우주론적 세계관」, 『용, 그 신화와 문화』, (서울: 민속원, 2002),

황룡과 북극성의 관계를 나타내는 것으로 황룡과 북극성을 동일시하고 있는 것으로 볼 수 있다.

신라시대나 고려시대의 사람들은 한발이 엄습했을 때에 용의 그림을 그려놓거나 흙으로 용을 만들어 기우제를 지냈다고 한다.²¹⁾ 용신제라 하여 유월 유두날이면 용신에게 풍작을 비는 제사를 올리는 풍속도 바로 농업수호신으로서의 용의 위치를 명백히 보여주는 것이다. 또한 7.8월경 중복에 용제(龍祭)가 행해졌는데 그것은 제수를 드리고 풍작을 기원하기 위한 제례였다.²²⁾

신라시대에 몹시 가물었을 때는 국가적인 기우제를 올렸다. 그 기록들을 몇 가지를 『三國史記』에서 들어보면 다음과 같다.

沾解尼師今 7年(A.D. 235) 5월부터 7월에 이르기까지 비가 오지 않으므로 왕은 祖廟와 名山에 祈雨祭를 지냈더니 비가 내렸다.²³⁾

眞平王 50年(628) 여름에 큰 旱災가 들므로 시장을 옮기고 龍을 그려 놓고 기우제를 지냈다.²⁴⁾

聖德王 14年(715) 6월에 큰 한재가 들었으므로 왕은 河西州의 龍鳴岳居士 理曉를 불러서 林泉寺의 연못 위에서 祈雨祭를 지냈는데 비가 열흘동안이나 내렸다.²⁵⁾

여기에서 용은 결국 물의 정(精)으로서 수신적 존재이며, 용연은 모두가 어떤 형태의 기우제를 지내던 곳이었다는 것을 알 수 있다.²⁶⁾

171-174면.

21) 『三國史記』卷4, 「新羅本紀」4 眞平王條, “夏大旱移市畫龍祈雨”

『高麗史』, 「世家」顯宗12年 4月條, “五月庚辰造土龍於南省庭中集巫覡禱雨.”

22) 三品彰英, 『古代祭政 と 穀靈信仰』, 296-297면.

23) 『三國史記』, 「新羅本紀」, 沾解尼師今 7年.

24) 『三國史記』, 「新羅本紀」眞平王 50年.

25) 『三國史記』「新羅本紀」聖德王 14年.

26) 李恩奉, 『韓國古代宗教思想』, (서울: 集文堂, 1984), 195면.

농경사회에서 수리(水利)는 농작의 풍흉을 좌우하는 중대한 요인이다. 따라서 농경의례는 수신신앙과 깊은 관계를 가지게 된다. 삼국시대의 시조신화나 건국신화에서도 수신은 중요한 위치를 차지하고 있는 것을 알 수 있다. 주몽신화에서 오곡(五穀)의 종자를 아들에게 준 지모신 유화는 수신인 하백의 딸이었다. 또한 곡령적(穀靈的) 존재인 박혁거세의 비 알영도 계룡에서 나온 수신인 동시에 그도 또한 곡신적 존재였다.²⁷⁾

일반적으로 농경신앙의 대상은 천신과 지신이다. 천신은 농경과 밀접한 천후를 조절하고, 지신은 농경의 근본이 되는 땅을 담당한다. 신라시대의 토착 신앙 속에도 이 두 신앙의 흐름이 조화를 이루고 있다. 시조제나 산신제는 천신신앙의 흐름에 속하며, 지모신에 대한 신앙은 농경신에 속하는 용신 신앙으로 나타난 것으로 본다.²⁸⁾ 가무로써 천지신명에게 제사 드리는 고대인들의 신앙의 원초적 형태는 5세기경까지 계속되었다고 보는데, 그것은 제천 농경의례였으며 또한 부족의 집단적 공동제례였다.²⁹⁾

『三國史記』에 신령제사와 용신에 관한 기사가 많다. 삼국은 건국 초창기부터 용이 나타났다는 용관련 기사들로 시작된다. 고구려에서는 동명왕 3년에 황룡이 나타났고(卷13), 신라에서는 혁거세 60년에 우물에 용이 나타났으며(卷1), 백제에서도 기루왕 21년에 용이 한강에 나타났다.(卷23). 신라에서 중요한 용이 나타난 기록을 보면, 유리왕 33년, 아달라 11년, 고해 7년, 자비 4년, 소지 12, 22년, 진흥 13년 등이다. 특히 신라에 용에 대한 기록이 많은 것은 신라에서 용신신앙이 왕성했다는 증좌이다. 신라 시대에 농경의례가 강화되고 이에 관련된 용신 신앙이 성행하게 되었다.³⁰⁾

다시 『三國史記』에 풍우와 관련된 용에 관한 기사로 다음과 같은 것이 있다.

四月에 龍이 궁성 동쪽 연못에 나타나고 金城의 남쪽에 쓰러져 있던 버드나무가 저절로 일어섰다. 五月부터 七月에 이르기까지 비가 오지 않았다.³¹⁾

27) 張志勳, 「建國神話에 대한 一考察」, 『釜山史學』19, (부산: 부산사학회), 3-10면, 17-26면.

28) 柳東植, 『韓國巫敎의 歷史와 構造』, (서울: 延大出版部, 1975), 98면.

29) 柳東植, 위의 책, 106면.

30) 權相老, 위의 글 참조.

31) 『三國史記』 卷2, 沾解尼師今條.

여름에 큰 旱災가 들므로 시장을 옴기고, 龍을 그려 놓고 祈雨祭를 지냈다.³²⁾

한국 농경문화에서 용은 농경을 배경으로 하여 조화신으로서 수우신이며, 수호신으로서 재앙을 물리치고 복을 불러들이는 역할을 한다. 용신의 종교적 의미와 역할이 확대 전개되어 지신관념과 불법수호, 국가수호의 관념까지도 용신앙에 포함되어갔다. 이렇게 변용되어간 용신신앙이 미륵신앙과 습합되어 변용되어 신라문화 속에 어떻게 정착했는지 살펴보기로 한다.

Ⅲ. 용신신앙의 불교적 수용과 전개

1. 용신신앙과 미륵신앙

신라의 불교문화가 창조적인 변용의 전개과정을 통하여 형성된 것처럼 신라의 용신신앙도 불교 속으로 수용되어 그 모습이 변화된다. 용신신앙이 신라 민중의 종교적 요구에 부응하여 미륵-용신신앙(彌勒-龍神信仰)으로 변용 형성되었다는 점을 살펴보려고 한다. 신라의 미륵신앙은 두 갈래로 전개된다. 일반 백성들의 현세적 농경신앙에 뿌리를 둔 용신신앙은 불교의 미륵신앙과 결합되어 독특한 신라의 미륵-용신신앙으로 형성되어가고, 다른 한편 불교의 미륵신앙은 지배계층의 중심의 왕즉불(王即佛)의 전륜성왕 사상은 왕즉미륵(王即彌勒)의 미륵신앙으로 전개되어 갔다.

미륵신앙을 끌어내려 미륵즉용(彌勒即龍)이라는 신라특유의 민중미륵신앙을 이루게 하였다. 미륵이 곧 용이라는 구도는 앞에서 살펴본 바와 같이 고대 한반도에 용에 해당하는 토착어 ‘미리’, ‘미르’가 있었으며, 용신신앙에 해당하는 ‘미리신앙(彌里信仰)’이 있었다는 것이다. ‘미리’는 불교의 ‘미륵’과 그 발음이 유사하여 미리=미륵의 구도에서 ‘미리’

32) 『三國史記』 卷4, 眞平王 50年.

가 한자 龍 으로 표기되면서 용=미륵으로 변용된 것으로 본다. 동해의 호국룡이 된 문무왕릉을 망배하기 위해 신문왕이 세운 이견대(利見臺)의 ‘리’(利)가 ‘미르’의 ‘르’와 연결된다³³⁾는 견해도 있다.

한편 신라시대의 왕은 군사적 또는 정치적인 능력과 함께 제사장으로서 왕즉미륵(王卽彌勒)의 등식에서 군림하였다. 제사장인 왕에게는 천후의 조절능력이 요구되었던 만큼, 용신신앙은 왕권의 능력이나 권위와 매우 밀접한 관계를 맺고 있었을 것이다. 이와 함께 고대로부터 형성되어 온 농경신앙은 당시 신라의 일반 백성들의 생업과 관계된 만큼 시대대종교적 영향력을 지녔을 것이니, 당시의 농경신앙은 국가적 차원으로나 종교적 차원으로나 매우 중요한 위치를 차지하고 있었음에 틀림없다.

따라서 용신으로 대표되는 토착농경신앙과 지배의 이념으로 자리 잡고 있던 지배층의 불교인식은 서로 갈등과 대립이라는 대결구도를 갖지 않았다고 할 수 없다. 그렇다면 토착신앙으로 대표되는 용신과 미륵의 대립구도가 어떻게 극복되는지 살펴보는 것은 흥미로운 일이다. 더군다나 신라사회에 불교의 전래가 쉽지 않았던 요인 중에는 불교와 토착종교와 갈등을 빼놓을 수 없다. 용신과 미륵의 화해와 융화의 습합과정을 살펴보는 것은 더욱 흥미로운 일이다.

6세기에 신라에 불교와 함께 중국문화가 적극적으로 수용되면서 신라문화는 일대 전환기를 맞게 되었다고 볼 수 있다. 불교의 공인이 법흥왕(540~576) 14년 527년에 이루어지기까지 귀족세력의 반발은 지대하였다. 19대 눌지왕 때 묵호자(墨胡子)가 들어오고 23대 소지왕 때는 아도(阿道)가 들어왔으나 모두 전법에 실패하였다. 더구나 정방(正方)과 멸구자(滅垢疵)는 죽임을 당하는 일까지 벌어졌다. 법흥왕은 귀족들의 강한 반발에 부딪쳐 흥륜사를 창건하던 일을 중단하게 된다. 고구려에서 불교가 공인된 소수림왕 2년(372)에서 신라의 법흥왕 14년(527)까지 무려 155년이 경과했다.

신라에 있어서 불교의 공인이 고구려나 백제보다 어려웠던 원인을 일반적으로 토착종교인 무교(巫敎)가 지닌 보수성과 저항에서 찾는다. 물론 무교에 권력기반을 둔 지방호족

33) 조법종, 『한국고대사회와 용』, 『용, 그 신화와 문화』, (서울: 민속원, 2002), 151면.

들의 반발이 컸다는 사실은 학계에서 통설로 인정하고 있다. 그러나 당시 신라에서는 토착신앙을 기반으로 한 이념적인 결속을 꾀하려했기 때문에 외래종교인 불교의 수용이 어려움을 겪고 지연되었다는 견해에 주목할 필요가 있다.³⁴⁾ 일반적으로 신라에 있어서 불교의 공인을 무교와 불교의 교대로 파악하지만³⁵⁾, 오히려 신라가 독특한 신라불교를 발전시킬 수 있었던 점은 토착신앙과 불교와의 등가적(等價的) 융화에서 찾는 견해는³⁶⁾ 토착종교에 대한 새로운 적극적인 해석에서 온 것이다. 신라의 토착종교의 양상은 『三國史記』와 『三國遺事』를 통하여 그 편린을 알 수 있다. 왕실과 귀족층들에 관한 기록이 주류를 이루고 일반 백성들의 신앙의 내용과 형태를 찾기 어렵지만, 『三國史記』와 『三國遺事』의 기록으로 비추어 당시의 토착신앙의 일반적인 모습을 유추할 수 있을 것이다.

『三國史記』 권32, 雜誌, 第1, 祭祀條에 기록된 신라의 제사풍속은 시조제(始祖祭), 오묘제(五廟祭), 사직제(社稷祭), 팔석제(八槽祭), 논제(農祭), 풍백제(風伯祭), 우사제(雨師祭), 영성제(靈星祭), 산천제(山川祭), 성문제(城門祭), 정제(庭祭), 천상제(川上祭), 명제(明祭), 오성제(五星祭), 기우제(祈雨祭), 압악제(壓岳祭), 벽기제(辟氣祭) 등으로 나타난다. 이렇게 다양한 제사들은 시조와 농경에 관련된 것인데 삼국시대 초부터 신라 말까지 전승되었다. 불교가 공인되어 신라문화의 중심역할을 하던 시기에도 이러한 토착신앙의 제천의례가 변함없이 이루어진 것으로 보인다. 신라시대의 토착신앙은 불교에 의해서 그 종교적인 영향력과 기능을 완전히 잃은 것이 아니고 불교와 끊임없는 긴장관계를 유지하면서 신라의 독특한 종교문화 형성에 함께 한 것이다.

따라서 이러한 토착신앙과 불교와의 관계에 비추어 볼 때 사찰의 경내에 존재하는 산신각이나 장승은 토착신앙의 잔재가 아니고 오히려 토착신앙의 제당(祭堂) 구조 속에 불당(佛堂)을 받아들여 복합형태의 특유한 성격을 보여주고 있다는 주장이 설득력을 갖게 된다.³⁷⁾

34) 崔光植, 『古代韓國의 國家와 祭祀』, (서울: 한길사, 1994), 213-216면.

35) 李基白, 「三國時代 佛教受容과 그 社會的 意義」, 『新羅思想史研究』, (서울: 一潮閣, 1986), 31-33면.

36) 崔光植, 앞의 책, 216면.

37) 崔光植, 「巫俗信仰이 韓國佛教에 끼친 影響 -山神閣과 장승을 中心으로」, 『白山學報』26, (서울: 백산학회, 1981), 76-77면.

이와 같이 토착신앙인 용신과 불교의 미륵신앙이 결합된 모습을 보여주는 주목할 만한 기록이 『三國遺事』 彌勒仙花 未尸郎 眞慈師條에 나타난다. 진지왕 때에 흥륜사의 스님 진자(眞慈)에게 미륵선화 미시랑(彌勒仙花 未尸郎)이 자신을 다음과 같이 소개하고 있다.

제 이름은 미시(未尸)요 어려서 부모를 여의었으므로 성은 무엇인지 모릅니다.

여기서 ‘미시’는 ‘미리’ 또는 ‘미르’를 말한다. 이두(吏讀)에서의 ‘시’는 ‘리’ 음(音)으로 발음되기 때문이다.³⁸⁾ 그러므로 ‘미시’는 ‘미리’로 읽을 수 있는데 이 ‘미리’는 용을 가리키는 우리나라 토착어이다.³⁹⁾ 그러므로 ‘미시랑’은 재래의 용신과 관계된다는 단서를 지니게 된다. 이 미시랑(未尸郎)은 화랑으로서 미륵불의 화신이 된 것이다. 흥륜사의 스님인 진자(眞慈)은 항상 당주(堂主)인 미륵상 앞에 나아가 발원서언(發源誓言) 기도한 결과 미시랑이 나타나게 되었다고 한다.

“우리 大聖이시어 화랑으로 化身하여 이 세상에 나타나 내가 항상 당신을 가까이 하여 시종 하게 하소서.”하였다 그 간곡한 정성과 지극한 기원의 심정이 나날이 두터워지더니 어느날 밤 꿈에 한 스님이 이르기를 “네가 웅천 수원사에 가면 미륵 선화를 볼 수 있으리라”하였다.⁴⁰⁾

이 설화를 통하여 불교가 신라에 수용되는 과정에서 토착신앙의 용신과 불교의 미륵신앙이 접목된 모습을 알 수 있다.⁴¹⁾ 실로 화랑 未尸郎은 하생한 미륵불인 동시에 호국의 용신적 존재가 된 것이다. 이는 토착신앙과 불교의 신앙적 융화의 한 형태를 잘 보여주고 있다.

38) 梁柱東, 『古歌研究』(서울: 博文出版社, 1954), 94-97면.

39) 梁柱東, 위의, 94면, “我東方言 呼龍爲彌里”.

40) 『三國遺事』 彌勒仙花 未尸郎 眞慈師條.

41) 張志勳, 『韓國古代彌勒信仰研究』, (서울: 集文堂, 1997), 229-30면. 이 항목은 장지훈의 글에 많은 도움을 받았다.

통일신라 이후의 불교의 중심이 일반 백성으로 옮겨간 만큼 용신과 미륵신앙의 결합된 모습은 사찰창건 설화나 미륵삼존불 출현으로 나타난다.

신라 문화는 7~8세기에 이르러 그 전성기를 이루었다. 특히 7세기말 경 삼국통일을 전후하여 신라인들은 민족적 국가관념에 눈떴으며 이에 호응하여 호국사상의 발달을 가져왔다. 용신은 불교적 호법신으로 변용될 뿐만 아니라⁴²⁾ 용신은 호국의 화신으로 자리 잡는다. 이러한 한국 토착신앙의 불교와의 습합은 토착신앙의 일대 전환기를 맞게 한다.

또 다시 토착신앙은 전환기를 맞이하게 되는데 그것은 8세기말 곧 신라왕조 말기이다. 왕조가 쇠퇴기를 맞이하자 나라는 어지러워지고 사회는 불안해질 수밖에 없었다. 이때에 사람들은 국가적 관심보다는 개인의 안전과 행복에 더 큰 관심을 갖게 된다. 불교문화를 받아들인 개인으로서 자신의 실존을 자각하게 되었을 것이다. 따라서 불안에 처한 백성이 이제는 집단적인 해결책에만 의존하지 않고 개인의 안전과 수호에 관심을 갖게 된다. 한때는 호국 용신신앙으로 표현되었던 신앙형태가 재앙과 질병으로부터 벗어나고, 사특한 것을 물리치고 복을 구하는 주술적 기능을 갖게 한다. 따라서 신라가 어려운 상황에 처할 때 신라인은 미래에 출현하여 세상을 구하는 미륵불에 대한 신앙을 하게 된 것이다. 이로써 토착신앙인 용신신앙은 용신미륵의 새로운 신앙형태로 변용된다.

2. 용신신앙과 첨성대

불교의 대중화가 적극적으로 이루어지는 시기를 진평왕과 선덕여왕대로 잡는다. 이 시기는 삼국이 서로 각축을 벌리던 때로서 신라는 그 무엇보다도 국가적 종교적 정치적인 측면에서 통일된 힘이 요구되었다. 따라서 토착신앙인 용신을 호국 호법적으로 국가적 차원에서 섭입시키려 했던 점은 앞에서 언급하였다. 여기에 첨성대의 건립 의미가 있다고 본다.

42) 불법을 수호하는 용으로 8대 용왕이 있다. 난타, 발나타, 사가라, 화유길, 덕차가, 나파달다, 마나사, 우발라 등이다. 이들은 불법을 수호하는 선신으로 숭앙을 받고 특히 사가라 용왕은 비를 오게 하며 오곡풍작을 가져오게 한다.

일반적으로 우리나라에서는 첨성대(瞻星臺)⁴³⁾ 현재 남아 있는 세계의 천문대 중에서 가장 오래된 것이라고 알려져 있다. 이와 같이 천문대로 알려지게 된 것은, 첨성대라는 이름이 지나는 사전적 의미인, ‘별을 보는 구조물’이라는 뜻과 함께, 첨성대에 관한 기능을 처음으로 언급한 『新增東國輿地勝覽』(1481-1499)에 ‘천문을 물었다’(以候天文)라는 文句 때문에 천문대로 알려지게 된 것이다. 즉 ‘천문에 대해서 물었던’ 구조물이었다는 역사기록을 ‘천문을 관측’하던 구조물로 이해하고 전승된 것이다.

그러나 구조상 단순히 관측천문대라고 보기에는 미흡한 점들이 많이 있다. 그래서 첨성대에 대한 다양한 해석들이 나오게 되었다. 즉 첨성대가 순수한 천문 기상 관측대였다는 천문대설 이외에, 첨성대를 하나의 종교적 상징물로 보는 종교 제단설이 그것이다. 또한 첨성대를 기능면에 있어서 천문대의 역할을 부정하지는 않으면서도, 상징적으로 선덕여왕의 불심을 상징한 조형물이며 우물과 관련이 있다는 복합 기능설 등이 있다.

선덕여왕의 부모는 붓다의 부모의 이름을 그대로 따왔다. 앞에서 언급한 것처럼 진평왕은 붓다의 부친인 백정왕(白淨王)과 같은 이름이었고 진평왕의 왕비는 붓다의 모친인 마야부인(摩耶婦人)과 같은 이름이었다. 이들 사이에서 태어난 선덕여왕은 바로 싯다르타의 위치인 것이다. 진평왕대에는 시대적 정황에 비추어 볼 때 태어날 첫 아이는 전륜성왕 되어야 했다. 여아가 태어났지만 왕명을 ‘선덕(善德)’이라고 지었다. 선덕이란 이름은 『大方等無想經』에 나오는 선덕바라문(善德婆羅門)을 모범으로 삼으라는 뜻에서 지었다는 설이 현재 가장 유력하다. 선덕바라문은 불법으로 세상을 정복하고 전륜성왕의 전형으로 인도에 실존했던 아소카왕이 될 인연을 이미 갖고 있었으며, 또한 석가모니의 사리를 잘 받들어 섬겨 장차 도리천의 왕이 되고 싶다는 소망을 갖고 있었다는 것이다.⁴⁴⁾

43) 첨성대는 경주의 중심지로부터 동남쪽으로 30리 떨어진 평지에 위치하고 있으며, 옆으로는 반월성을 끼고 있다. 석재는 화강암이고, 높이는 약 9m이며, 원통부의 밑지름은 4.93m, 윗지름은 2.85m로 아래는 넓고 위로 갈수록 좁아지는 호리병 모양을 하고 있다. 전체 구조는 맨 아래의 기단부 가운데 원통형의 원통부 그리고 맨 위의 상단부로 이루어져 있다. 제일 아랫부분인 기단부는 상하 2단으로 땅에 닿아 있고 그 위에 27단의 원통형 몸통부가 있으며, 상단부에는 천장형 바닥과 상하 2단으로 된 우물 정(井)자 모양의 장대석이 설치되어 있다.

44) 金基興, 『千年의 王國 新羅』 (서울: 창작과 비평사, 2000), 227-228면.

선덕여왕 때에 대국통이었던 자장율사는 중국 오대산에 있을 때 문수보살로부터 법을 받아 감득하였는데, 신라의 왕족인 김씨일가가 석가와 같은 찰제리종이라고 했다는 것이다.⁴⁵⁾ 이처럼 선덕여왕은 신라 건국 초기의 왕들의 출생과는 아주 다른 모습을 하고 있다. 이는 신라의 왕실이 철저히 불교적으로 변모해 가는 것을 극명하게 보여주는 것이라 할 수 있다.

선덕여왕은 즉위하고 난 후, 왕으로서의 위엄을 세우기 위해, 그리고 붓다의 은덕을 많이 받기 위해 분황사(芬皇寺)를 건립하였다. 분황사라는 절 이름은 불교적 의미뿐만 아니라 ‘향기로운 임금의 절’이라는 의미도 갖고 있었다고 한다. 즉 분황사는 여성 왕의 즉위를 문제 삼은 당시의 정치현실에 대해 문제될 것이 없다는 정치적 의도에서 건축되었다고 한다.⁴⁶⁾ 순탄치 못했던 선덕여왕의 즉위만큼, 통치기간 중에도 백제의 잦은 침략으로 존망의 위태로운 상황에 처해 있었다. 선덕여왕 11년에는 대야성을 비롯한 서쪽의 40여 성이 백제의 침략을 받아 함락되어 신라는 국가적인 일대 위기를 맞고 있었다. 이러한 국가적 재난의 책임을 선덕여왕에게로 돌리고 있는 상황이었다. 즉 여왕이 위엄이 없기 때문에 이웃나라가 업신여기고 침략을 도모한다는 것이었다. 이처럼 실추된 왕실의 권위를 되찾고 위태로운 현실을 극복하려는 방법에서 건립된 것이 황룡사 구층탑이다. 황룡사 구층탑은 선덕여왕의 즉위 이후, 대외적으로 여왕이기에 위엄이 없다는 여론을 무마하고, 실추된 왕실의 권위를 회복하려는 노력으로 건립되었다는 것이다.⁴⁷⁾ 또한 황룡사 절터는 석가불과 가섭불이 강연했던 곳이라고 중국 오대산에서 문수보살이 자장율사에게 나타나 알려주었다는 것이다.⁴⁸⁾

그렇다면 황룡사가 건립된 해인 선덕여왕(632~647) 646년에 축조된 첨성대는 어떤 의미를 지니는 것인가? 여왕의 권위를 세우고 여왕으로서의 능력을 과시하기 위하여 자장율사의 청에 따라 황룡사 구층탑과 같은 거대한 탑을 건조했다면, 첨성대의 건축도 분명

45) 『三國遺事』, 卷三, 塔像第四, 「皇龍寺九層塔」條.

46) 金基興, 앞의 책, 229-230면.

47) 金相鉉, 『新羅의 思想과 文化』, (서울: 一志社, 1999), 190-200면.

48) 『三國遺事』 卷三, 塔像第四, 「皇龍寺丈六」條.

히 어떤 이유가 있을 것이다. 당시 신라가 처한 국내외의 위기적 상황을 비추어 볼 때, 첨성대는 기원적, 주술적, 상징적 의미를 띠고 구축되었을 것이다. 게다가 첨성대는 천기를 보기 위한 것인 바, 선덕여왕이 천기를 잘 아는 임금임을 강조함으로써, 첨성대가 왕권 강화의 수단이 되었을 것이라는 점이다.⁴⁹⁾

황룡사 구층탑이 대외적으로 왕실의 권위를 회복하고 신라가 불국토라는 것을 강조하기 위해 축조된 것이라면, 첨성대는 대내적으로 당시 종교적인 갈등과 혼란을 무마시키고 계층 간의 갈등을 해소하고 화합하려는 의지를 보여준 것으로 볼 수 있다. 비록 불교가 국가종교로 자리를 잡았다고는 하지만 기존의 토착종교 세력과의 갈등은 남아있었다. 이차돈(異次頓)의 순교 이후 불교가 공인된 이래, 지배층들이 불교를 인정한 직후부터 국왕과 귀족세력은 불교를 신봉하였다. 그러나 지배층들은 일체의 신분계급을 부정하고 인간이면 누구나 성불할 수 있다는 평등사상을 지닌 불교를 왜곡시키고, 업보사상을 통해서 자신들의 골품제적인 신분질서를 정당화하는 수단으로 이용했다. 이러한 상황 속에서 민심을 전통적인 토착 종교적 이념으로, 또한 불교신앙으로 달래기 위한 방법은 융합이었을 것이다. 토착 전통 종교와 미륵신앙이 신라적으로 습합되어 변용된 것은 당시의 시대적 상황에 부응하면서 이루어질 수밖에 없었을 것이다.

나아가 일반 백성들이 주로 신앙했던 용신신앙과 결합된 미륵신앙과 결부시켜서 첨성대의 의미와 기능을 살펴볼 필요가 있다. 첨성대의 외형이 수미산의 모형에서 비롯되었다고 보는 견해는 이미 오래되었으나 그 기능이나 의미에 대해서는 설득할 만한 논의를 찾기 어렵다.⁵⁰⁾ 여기에서 첨성대는 불교의 용신신앙과 농경사회에서 농경신앙의 핵심인 祈雨의 혼합적인 형태를 취하고 있다고 추정하고자 한다.

49) 姜在哲, 「善德女王知幾三事條設話의 研究」, 『東洋學』 21호, (서울: 단국대학교 동양학연구소, 1991), 92면.

50) 李龍範, 「瞻星臺存疑」 『震檀學報』 第38集, (서울: 진단학회, 1974) 李龍範 교수는 첨성대를 불교의 우주관인 須彌山의 모습을 따른 것으로 보았고, 上壇에 종교적인 象徵物이 있었을 것으로 추정하였다. 그 후에 다시 「續瞻星臺存疑」 『佛敎와 諸科學』 (東國大學校 開校紀念80周年紀念論叢, 東國大, 1987)에서 첨성대는 불교적 占星機能을 위한 것이었으며, 부근에 天文觀測을 위한 附設 建造物이 있었을 것으로 추정하였다.

그렇다면 여기에서 용신신앙의 국가적인 제사형태가 과연 무엇일까 추정해 보자. 고구려에서는 사제왕이 영성(靈星)에 제사지냈다는 기록이 있다.⁵¹⁾ 영성이나 사직은 농경과 관련된 것이다. 천후를 순조롭게 할 책임은 사제왕에게 돌아가고 있다. 사직이란 그 뜻이 확연한데 영성의 실체가 과연 무엇을 말하는 것인가? 영성은 신령스러운 별이란 의미 이외에도 곧 용과 관련이 있다.⁵²⁾ 고구려에서는 황룡과 북극성을 동일시한다고 앞에서 살펴보았다. 결국 용의 관념을 구성하고 있는 것은 땅의 뱀과 하늘의 별로 보는 견해가 흥미롭다.⁵³⁾ 별에 대한 제사는 풍작을 기원하고 농사가 잘되어 국민을 기원하는 국가적인 제사였다. 신라에서도 고구려에서 지냈던 영성제(靈星祭)와 유사한 제의를 지내지 않았을까 추정해 본다. 왜냐하면 『三國史記』 권32, 雜誌, 第1, 祭祀條에 신라의 제사풍속 중 영성제(靈星祭), 오성제(五星祭) 등 별에 대한 제사가 행해졌다는 기록이 있기 때문이다.

선덕여왕 때에 대단한 가뭄이 들어 국가적인 제사를 한 기사를 볼 수 있고⁵⁴⁾ 또한 부왕인 진평왕 50년 때에도 종이에 용을 그려서 비가 오게 빌었다는 기록이 있다.⁵⁵⁾ 이런 기록으로 보아 현재의 첨성대가 위치한 곳을 ‘비두골’이라고 옛부터 불리고 있는데 이에 대하여 과학자들은 비(比)하여 북두칠성(斗)을 관측한 곳이라고 해석한다. 그러나 오히려 별에 ‘비는 골’ 즉 ‘별을 향해 소원 비는 장소’라는 뜻이 더 타당할 것이다. 비 오기를 비는 용신 신앙과 북두칠성 신앙의 혼합적인 형태에서 생긴 이름이 아닐까 추정해 본다.

용신신앙이 별과 관계를 맺게 되고, 다시 우물곳으로 전승되는 것은 김유신의 생가에 있는 우물인 재매정(財買井)과도 일련의 관계를 지니고 있다. 왜냐하면 재매정의 형태가 첨성대를 뒤집어 놓은 모습이기 때문이다.⁵⁶⁾ 오늘날 민속 중 지신밟기 중에는 반드시 우

51) 『魏志』, 東夷傳 高句麗, “高句麗 多大山深谷 無厚澤 隨山谷以爲居 食澗水 無良田 雖力佃作 不足以實口腹 其俗節食治宮室 於所居之左右 立大屋祭鬼神 又祀靈星社稷”

52) 『中文大辭典』卷9, p.1481, “星名, 龍星左角曰天田 則農祥也. 辰之神爲零星故以辰曰祠於東南也.”

53) 柳東植, 앞의 책, 99면.

54) 『三國遺事』卷4 義解5, 慈藏定律.

55) 『三國史記』卷4, 「新羅本紀」4, 眞平王條, “夏大旱移市畫龍祈雨”

56) 李龍範, 앞의 책, 27면.

물곳이 들어가는데 우물 앞에서 ‘우물지신풀이’를 하면서 이 때 ‘용왕지신 울리자’고 하며 농악을 올린다. 우물에 사는 용을 정룡(井龍)이라고 한다. 정룡은 생명수를 주관하는 능력과 위용을 지닌 존재로 표현된다.⁵⁷⁾

첨성대의 ‘첨(瞻)’은 단순히 바라보는 뜻보다는 숭앙하는 제사적인 의미를 지녔고 성(星)은 용성(龍星), 즉 동방성(東方星)을 의미하는 것으로 본다면 첨성대는 종교적인 농경 제단의 기능을 했을 것이다. 즉 첨성(瞻星)은 첨용(瞻龍)이요, 첨미륵(瞻彌勒)이 된다. 바로 미륵용신을 향한 제의가 첨성대에서 이루어졌을 것으로 추정한다. 신라백성의 농경신앙은 수신신앙이 중심이었고 수신은 곧 용신이었다. 용신신앙이 미륵신앙으로 변환하는 과정은 언어적인 와전이 그 이유였지만 그것이 저급한 토착기복신앙의 형태에서 보다 고급화된 신앙으로 변환되는 점에는 다음과 같은 이유가 있었다고 권상로는 여섯 가지 이유를 들어 지적하고 있다. 첫째, 미리와 미륵의 음이 비슷한 점, 둘째, 미륵은 보처불(補處佛)인즉 멀지 않은 장래에 성불도생(成佛度生)할 것이라는 점, 셋째, 멀리 십 만역국토를 떠나 극락세계에 가려는 것보다 바로 우리들의 머리위에 있는 도솔천으로 상생하는 것이 쉽다는 점, 넷째, 미륵의 三會度人이 모두 석존의 제자들이기에 그 회상(會上)에는 의심없이 참여(參預)하여 수기를 받는다는 점, 다섯째, 미륵불의 용화세계는 우리나라에 건립될 것이다. 동해 총석정(叢石亭)에 팔릉육릉(八稜六稜)의 긴 석재가 한량없이 쌓여있는 것은 모두가 미륵불의 용화궁전을 지을 재료라는 것, 여섯째, 불교의 팔부옹호중(八部擁護衆) 가운데 하나인 ‘미리(龍)’를 믿는 것보다 한걸음 더 나아가서 직접 ‘미륵(彌勒)’을 믿는 것이 옳다는 점 등을 들었다.⁵⁸⁾ 이는 신라시대의 토착신앙이 불교적으로 전환된 이유를 든 것이다. 이처럼 용신신앙은 미륵신앙으로 변용 전개되면서 복합적인 의미를 지니게 되는 것이다. 따라서 첨성대의 의미와 그 기능도 복합적일 수밖에 없는 것이다.

첨성대는 도솔천의 미륵이, 즉 용이 하생할 수 있도록 마련된 우물모양의 거주처로 보아야 할 것이다. 백성들은 첨성대를 미륵의 화신인 용이 하늘에서 내려오고 다시 올라가

57) 강영경, 「한국고대사회에서의 용의 의미」, 『용, 그 신화와 문화』 (서울: 민속원, 2002), 130면.

58) 권상로, 「韓國古代信仰의 一變」, 『佛敎學報』 第1輯, (서울: 東國大 佛敎文化研究院), 95-102면.

고 하는 거주처로 믿고 그곳에서 그들의 다양한 소원을 빌었을 것이다. 국가적 차원에서 는 첨성대에서 용신-미륵신앙의 제의가 행해졌을 것이다. 구체적으로 어떠한 형태의 제 의가 이루어졌는지는 현재로서는 잘 알 수 없으나, 앞에서 언급했던 것처럼 하늘의 용을 맞이하는 우물굿 형태와 함께 불교적인 농경제의가 이루어졌을 것으로 볼 수 있지 않을까? 첨성대는 토착신앙의 대표적인 모습인 농경 용신신앙과 국가적 차원에서 요구되었던 호국적 미륵신앙이 결합된 종교적 상징물이라고 추정할 수 있을 것이다.⁵⁹⁾ 즉 첨성대는 복합적인 기능을 지닌 종교제단일 것이다.

IV. 끝맺는 말

지금껏 신라의 용신신앙이 어떻게 기원하였으며 전개되었는지 살펴보았다. 용신신앙은 불교에 수용되어 다양하게 변용되었음을 알 수 있었다. 즉 용은 농경신으로 신격화되는 과정을 거쳐 농경문화 속에서 수신으로서 천후를 조절하는 중요한 존재로 자리 잡게 된다. 이러한 용의 기능은 고대 국가의 왕의 권위와 능력과 결부되어 王=龍이라는 구도를 낳게 한다.

신라시대에 들어서 용은 불교와의 습합과정을 거치면서 농경신의 범주를 넘어 불법을 수호하는 수호신의 면모를 보이는데 하면 국가를 지키는 호국용으로 변모한다. 그러나 무엇보다도 흥미로운 것은 용신신앙이 미륵신앙과 복합적으로 관련을 맺게 되었다는 점이다. 용의 우리말이 ‘미르’라는 점에서 그 음이 유사한 미륵신앙과 관련을 맺게 되고 용은 별(星)과도 관련을 맺는다.

따라서 신라의 종교문화는 전문성왕사상과 미륵신앙이 토착신앙인 용신신앙과 변용 융합되면서 王=彌勒=龍이라는 등식을 만들어 낸다. 이 등식은 다시 다양한 습합으로 인해 王=龍=彌勒=星이라는 구도를 만들어 내는데 이는 신라 특유의 독특하고도 새로운 종교

59) 崔琮錫, 「新羅彌勒信仰과 瞻星臺」, 『普照思想』27輯, (서울: 보조사상연구원, 2007), 218-224면.

문화가 만들어낸 습합등식이라고 할 수 있다.

이런 기반 위에서 선덕여왕 대에 건립된 첨성대를 용신신앙 요소와 결부시켜 종교적 역할을 하였다고 본다. 황룡사가 건립된 해에 첨성대도 함께 축조되었다는 점에 주목할 필요가 있다. 여왕의 권위를 세우고 여왕으로서의 능력을 과시하기 위하여 황룡사 구층 탑과 같은 거대한 탑을 건조했으며, 황룡사는 신라가 불국토라는 것을 암시한 것이다. 반면에 첨성대는 당시 신라의 독특하게 변용된 불교신앙의 모습을 드러내는 축조물이라 할 수 있다. 신라에서의 미륵신앙의 중요성이 화랑과 관련을 맺어 나타났듯이, 첨성대는 도솔천의 미륵, 즉 용이 하생할 수 있도록 만든 우물모양의 거주처라고 볼 수 있다. 백성들은 첨성대에서 미륵의 화신인 용이 거주한다고 믿고 그곳에서 그들의 소원을 빌었을 것이다. 농경에 필요한 천후의 순조를 기원했을 것이고, 국가적 차원에서는 첨성대에서 용신-미륵신앙의 제의가 행해졌을 것이다. 첨성대는 호국적, 불교적, 민간신앙적인 여러 요소가 변용된 모습을 보여주는 복합적 축조물이라고 할 수 있다. 즉 첨성대는 王=龍=彌勒=星이라는 의미와 구도를 모두 담아내는 상징물인 것이다.

「민속신앙의 불교적 수용양상 : 용신신앙, 미륵신앙, 첨성대」에 대한 토론

한상길 - 동국대 불교학술원 조교수

민속신앙과 불교와의 습합에 대한 연구는 일찍부터 진행되었다. 같은 주제이지만 민속학과 불교학의 입장은 차이가 있다. 민속학의 입장에서는 불교 수용 이전 민속신앙의 고유성에 바탕을 두고, 불교 수용 이후 민속신앙이 어떻게 변모하였는가에 중점을 두었다. 불교학의 입장에서는 외래종교인 불교가 토착화하는 과정에서 민속신앙을 어떻게 수용, 융합, 변화시켰는가에 관심을 집중하였다.

이 글은 한국 고대사회의 용신앙의 성립과 불교의 용신신앙 수용 과정을 검토하였다. 민속학과 불교학의 접점에서 미륵신앙과 첨성대에 내재된 용신신앙의 모습을 고찰한 점이 주목된다. 논평자는 일찍이 고대사회의 미륵신앙이 지니는 의미에 관심을 지녔지만,¹⁾ 용신신앙에 대해서는 잘 알지 못했다. 글을 읽으면서 흥미로운 사실들을 알게 되어 소중한 공부의 기회가 되었다. 문외한의 입장에서 몇 가지 궁금한 점을 여쭙고자 한다.

□ 서양의 용신신앙

용신신앙은 동양의 농경문화권에서 농경신앙으로 비롯되었다고 하였다. 즉 용은 농경

1) 한상길, 「신라 미륵하생신앙의 연구」, 『한국불교문화사상사』, 가산이지관스님 화갑기념논총간행위원회, 가산불교문화진흥원, 1992.

에 필요한 물과 기후를 조절하는 능력자로 추앙되었다. 동양사회에서는 기후를 조절하여 생존의 기초인 농경을 가능하게 하는 선신(善神)으로 여겼다. 그런데 농경문화권이 아닌 서양에서는 용에 대한 다른 이미지를 지니고 있다. 동양에서의 용은 성스러운 동물이나 왕, 또는 자연의 기본적 요소들, 물, 불, 바람 등을 뜻하지만 서양에서는 인간과 대립하는 사악한 존재로 인식되는 경우가 많다.

서양에서는 원시 종교나 지모신 신앙에서 자연이나 불사의 상징으로 우리러 받아들여지던 뱀이 신격화되었거나, 공룡을 바탕으로 형성되었을 것으로 추정한다. 고대 그리스에서는 뱀, 고래, 도마뱀, 악어 등 체구가 큰 생물들을 뭉뚱그려 용[드래곤]이라 칭하고 있었다. 그리고 기독교에서는 악마를 가리키는 단어였고, 이 영향으로 인해 이후 용에게는 사악한 이미지가 따라다니게 되었다.

이와 같이 동서양의 용에 대한 관념과 이미지는 다르다. 이 차이를 농경문화인가, 야당을 기준으로 설명하는데 올바른 해석인지 발표자의 견해를 듣고 싶다.

② 좋은 용과 나쁜 용

『삼국유사』에 다양한 용이 등장한다. 필자는 이를 ‘계룡, 적룡, 해룡, 황룡, 어룡, 독룡, 청룡, 교룡’ 등으로 서술하였다. 이 가운데는 인간에게 ‘좋은 용’만이 아니라 ‘나쁜 용’도 등장한다. 예를 들어 보자.

옛날 하늘에서 알이 바닷가로 내려와서 사람이 되어 나라를 다스렸으니 이가 바로 수로왕(首露王)이다. 이때 국경 안에 옥지(玉池)가 있었고 못 속에는 독룡(毒龍)이 살고 있었다. 만어산(萬魚山)에 나찰녀(羅刹女) 다섯이 있어서 독룡과 왕래하면서 사귀었다. 그런 때문에 때때로 번개가 치고 비가 내려 4년 동안 오곡(五穀)이 익지 못했다. 왕은 주문(呪文)을 외어 이것을 금하려 했으나 금하지 못하고 머리를 숙이고 부처님을 청하여 설법한 뒤에 나찰녀는 오계(五戒)를 받아 그 후로는 재앙이 없어졌다. 때문에 동해의 물고기와 용이 마침내 화(化)하여 골짜기 속에 가득 찬 돌이 되어서 각각 쇠북과 경쇠의 소리가 났다."(이상은 <고기古記>에 있다).

- 『삼국유사』 탐상 제4, 「어산불명」

이 기록에서도 고유의 용신앙이 불교로 융화하는 과정을 엿볼 수 있다. ‘나쁜 용’이 부처님의 설법을 듣고 ‘좋은 용’으로 개과천선한다는 설화를 통해 불교의 우위를 드러낸다. 농경사회인 우리 고대사회에서도 용은 서양처럼 사악한 존재로 등장하기도 한다. 그런데 이 논문에서 설명하는 용은 ‘좋은 용’ 일색이다. 그러나 다양한 사례에서 용은 ‘나쁜 용’의 모습으로 등장하는데 이러한 경우 미륵신앙과의 관계는 어떻게 설명해야 하는지 의문이다.

③ 용신신앙의 이중성

고대사회는 철저한 계급사회이다. 이 엄격한 계급사회에서 용은 신분에 관계없이 널리 신앙되었다. 발표자는 이를 다음과 같이 설명하였다. “일반 백성들의 현세적 농경신앙에 뿌리를 둔 용신신앙은 불교의 미륵신앙과 결합되어 독특한 신라의 미륵용신신앙으로 형성되어 가고, 다른 한편 불교의 미륵신앙은 지배계층의 중심의 왕즉불(王即佛)의 전문성왕 사상은 왕즉미륵(王即彌勒)의 미륵신앙으로 전개되어 갔다.”

즉 용신신앙은 지배계급과 피지배계급 모두에게서 환영받았다는 이중성을 지닌다. 계층을 초월한 신앙은 마침내 미륵신앙으로 연결될 수 있었다. 메시아[미륵]의 출현을 고대하는 민중의 바람을 지배계급이 불교적, 정치적으로 활용하면서 ‘현실의 왕이 곧 미륵’이라는 관념을 만들어낸 것이라 생각된다. 이러한 초계급적 신앙이 용신신앙과 미륵신앙의 공통점으로 보이는데 이에 대한 발표자의 견해가 궁금하다.

④ 첨성대와 용, 미륵

발표자는 첨성대를 “도솔천의 미륵이, 즉 용이 하생할 수 있도록 마련된 우물모양의 거주처”, “백성들은 첨성대를 미륵의 화신인 용이 하늘에서 내려오고 다시 올라가고 하는 거주처로 믿고 그곳에서 그들의 다양한 소원을 빌었을 것”이라고 하였다. 결론적으로 “첨성대는 王=龍=彌勒=星이라는 의미와 구도를 모두 담아내는 상징물”이라고 하였다. 간략하게 말하면 ‘미륵불의 하생을 기원하는 제단’으로 요약할 수 있다. 그러나 첨성대에

관한 기존의 ‘천문대설’을 뒤집기에는 개연성과 설명이 부족하다. ‘천문대설’의 개요를 사전에서 보자.

첨성대는 창문을 제외하면 어느 방향에서나 같은 모양이며, 계절과 태양의 위치에 관계없이 해그림자를 측정하여 시간을 헤아릴 수 있으므로 4계절과 24절기를 확실히 정할 수 있다. 정남(正南)으로 열린 창문은 사람이 사다리를 걸쳐 놓고 오르내리는 데도 쓰였지만, 춘·추분(春·秋分)에 태양이 남중(南中)할 때 이 창문을 통하여 태양광선이 바로 대(臺) 안의 밑바닥까지 완전히 비출 수 있는 위치에 열려 있다. 그러므로 동·하지(冬·夏至)에는 창문 아래 부분에서 광선이 완전히 사라지게 되므로 분점(分點)과 지점(至點) 측정의 보조역할도 할 수 있다. 이와 같이 절기의 정확한 측정에 의하여 역법(曆法)을 바로 잡기 위한 측경(測景)을 목적으로 설립된圭표(圭表), 즉 측경대로서 일구를 측정하는 천문대일 뿐 아니라, 신라 천문관측의 중심지로서, 신라 천문관측에서 자오선과 동서남북 4방위의 표준으로 사용되었을 수 있다.

- [위키백과] 「경주 첨성대」

이처럼 첨성대의 구조는 별을 관측하는 건축물로서의 설명이 보다 설득력이 있다. 첨성대의 다른 이름이 ‘점성대(占星臺)’(『삼국유사』 왕력 제1, 「내물마립간」)라는 사실을 생각하면 이는 불교적 건축물이 아니라 천문대, 말 그대로 별을 관측하는 건축물이라는 주장이 더 유효할 것 같다.

무속에서 섬기는 불교적 신앙대상

김현선 _ 경기대학교 교수

• 목 차 •

- I. 들머리
- II. 신화·종교의 인류문명사적 전개
- III. 고대종교와 불교문명의 충돌과 융합
- IV. 무속에서 섬기는 불교적 신앙대상
- V. 마무리

I. 들머리

무속에서 섬기는 불교적 신앙대상을 점검하는 것은 간단한 일이 아니면서 간단하지 않은 일도 아니다. 간단하지 않은 일이라고 하는 것은 복잡한 일이라고 하는 것이고, 간단하지 않은 일도 아니라고 하는 것은 간단한 일일 수도 있다고 하는 것이다. 우리는 종래 이러한 연구에서 세계사적 흐름의 전망을 세웠다. 그러나 그 가운데 한국의 무속과 불교에 대한 문제를 다루지 못했으므로 작은 결실에 머물렀다고 생각한다. 그렇기 때문에 무속과 불교의 근본적 문제를 세계문명사적 차원에서 점검하고 이 기틀 위에서 무속과 불교의 신앙 관계를 살펴야 할 것으로 보인다.

신화와 종교가 출발한 지점에서 우리는 이 문제를 검토해야 하는데 종래의 논의에서 우리는 무속과 불교의 습합인 무불습합, 곧 신불습합이나 도불습합과 같은 현실적인 문제에 의존했음이 사실이다. 한 쪽에서는 무불습합을 버젓하게 쓰고 있으면서 무속과 불교가 어떻게 종교적 문화적으로 합쳐졌다고 하는지에 대한 의문을 선명하게 하기 보다는 마모시키면서 몽개버린 느낌이 적지 않았다. 극단적으로 무불습합은 재래의 용어가 아니고 외래의 용어인 신불습합과 같은 것이니 쓰지 말아야 한다고 하면서 대안이 없는 이야기를 많이 한 적도 있었다.

무불습합의 사조를 중심으로 이것이 동아시아문명뿐만 아니라, 세계적인 종교 현상이고 실제임을 점검하는 것이 타당함을 깨달아야 한다. 그러므로 신화와 종교의 세계문명사적 격변과 출현에 대한 단초를 점검하고 이를 역사적 시각에서 점검해야 한다. 그것의 핵심적 대립은 고대종교와 중세보편문명의 갈등과 조화에 관련된 것임을 분명하게 할 필요가 있다. 고대종교는 세계적인 보편종교로 대체로 무속적인 것들이다. 특정한 사제자가 자신의 권능을 청동기에 의존하면서 이를 통해서 일정하게 사제자로서 신이나 조상과 소통하는 종교이다. 이 종교는 원시시대에서도 일부 확인되는 것을 볼 수 있다. 고대종교 가운데 특정한 곳에서 발생한 종교는 원시나 고대의 종교를 일부 근본적으로 혁신하면서 인간의 윤리 문제에 착심하여 이를 종교적인 것으로 발전시키면서 세계적으로 확장한 것

으로 중세문명권의 비조 노릇을 한 것을 말한다. 이 둘의 충돌은 자명한 것이었다.

무불습합의 문제를 세계문명사적 차원이나 전개 위에서 다루지 못한 점 때문에 협소하고 현상적인 논의에 그친 점이 적지 않았다. 이제 이 문제를 인류문명사적 차원에서 검토하고 고대의 종교나 신화를 비롯한 서사시에서 이것이 문제점으로 드러난 예증을 다루면서 혁신적으로 규명하고자 한다. 기왕에 논의된 연구 결과를 반영하면서 이를 역사적인 전개에서 지속과 변화의 문제로 다루고자 한다. 같은 고대의 전통에 의존하면서도 특정하게 차별화하면서 세계와 인간, 인간과 인간의 문제를 재설정하고 재설계하는 점을 볼 수가 있다.

다음으로 고대종교의 터전이 중세보편문명의 도래에 힘입어서 각기 벌어진 양상을 다 각도로 정의하면서 다루기로 한다. 무속과 불교를 예증삼아서 단계적인 변이와 복합의 과정을 선명하게 정리하면서 구체적으로 중세의 문명 속에서 이 문제를 명제화해서 다루기로 한다. 무속과 불교가 벌인 쟁패 과정을 논의하면서 융합과 투쟁의 관점에서 이를 개념화하여 구체적인 예증을 다루기로 한다. 그러한 점에서 이 과정에서 역사적 추이와 함께 전개를 일정하게 해명할 수 있으며, 무속과 불교의 역동적인 관계를 살피면서 이들의 의의를 추론해 나갈 수가 있을 것으로 보인다.

다음으로 이 글에서 강조해서 분석해야 할 문제가 바로 무속에서 섬기는 불교적 신앙대상이다. 이를 효과적으로 유형화하면서 다루는 것이 핵심적 과업이 될 것이다. 종래에 이러한 연구가 구체적인 예증을 통해서 직접적으로 진행되었으며 이룩한 성과도 적지 않지만,¹⁾ 이 연구 성과를 통해서 우리는 새로운 차원의 유형적 예증을 구체적으로 적용하면서 새로운 논의를 할 필요가 있다고 생각한다. 이와 같은 것들을 거시적인 구도 속에서 바라보아야만 일정하게 변화한 내력을 정리할 수가 있을 것으로 보인다. 이 글은 시론적인 성격을 지니고 있을 뿐이고, 장차 구체적인 예증을 통해서 보완하여야만 할 것이다.

종래의 연구사에서 이 문제를 다룬 글들은 여럿이 있지만, 이 가운데 중요한 것들이 있으므로 본고의 지침으로 삼고자 한다. 그 가운데 긴요한 업적을 몇 가지 든다. 최귀묵

1) 洪潤植, 『韓國佛教儀禮の研究』, 隆文社, 1976. ; 편무영, 『한국불교민속론』, 민속원, 1998.

은 불교신격과 재래신격의 만남을 중심으로 이질적인 신격이 서로 어떻게 새로운 관계를 형성하는가 하는 점을 규명하고자 하였다.²⁾ 『삼국유사』(三國遺事)를 중심으로 만남의 양상과 새로운 관계의 형성을 중심으로 논의한 것이어서 모두 다섯 가지가 있다고 하였다. 그것을 (1)퇴치(退治), (2)수계(授戒), (3)호법조력(護法助力), (4)구제희구(救濟希求), (5)신천동체(神天同體) 등으로 규명하고 이를 구체적으로 밝혀서 예증을 삼고자 한 것을 볼 수가 있다.

(1)은 재래신격이 불교체계의 신격 밖으로 밀려나는 것이고, (2)에서 (5)는 재래신격이 불교신격체계에 수렴되면서 수직체계로 흡수되는 것을 말한다. 이와 같은 것들에 대한 우리의 사례가 동아시아문명권의 신격체계를 이해하는데 도움이 되고, 특별하게 동아시아문명권 전체에서 음미되어야 할 특성이 있음을 강조하였다. 가령 중국의 (6)노자화호(老子化胡)와 (7)본지수적(本地垂迹)은 우리의 그것 가운데 다른 점이 확인된다.

우리의 재래신격이 불교신격의 수직체계에 흡수되는 것과 달리 노불동일설(老佛同一說)과 신불동일설(神佛同一說)로 바뀌면서 이들의 병렬신관을 형성하고 있는 점을 볼 수가 있다고 정리하였다. 불교중심의 수직체계와 재래신과 외래신의 병렬은 서로 다른 종교적인 심리적인 것들의 관점에서 비롯되었을 가능성에 의해서 추론되는 점이 확인된다. 재래신이 남게 됨으로써 가지고 있는 특징은 완전하게 용융되지 않아서 고유의 신격이 살아남기는 것을 좌우하게 되었다고 하는 견해이다. 탁견이고 매우 주목할 만한 의견의 진전을 이룩하였다고 판단된다.

그러나 더욱 중요한 문제점이 남아 있다. 그것은 우리의 무속과 불교가 맺는 관계의 양상을 다시금 전체적으로 살펴야 했다는 점이 아쉬움으로 남는다. 무속과 불교가 남긴 대결의 양상이 일방적으로 치부된 점을 새삼 인식해야 할 것으로 보인다. 재래의 신앙이 외래의 신앙과 어떻게 만나고 갈등하면서 재래의 신앙이나 재래의 신격 체계에서 새로운 변혁을 꾀했는지 알아가는 것이 긴요한 문제라고 생각한다. 무속에서 섬기면서 불교와

2) 최귀목, 「불교신격과 재래신격의 만남 - 『三國遺事』를 출발점으로 삼은 시론-」, 『고전문학과 교육』 제20집, 한국고전문학교육학회, 2010.8., pp.441-466.

동일하게 여러 대상을 수렴하고 이를 환연하면서 무속의 신으로 섬기려고 하는 것인지 그 실상을 아는 것이 더욱 중요한 문제이다. 종교문화사의 커다란 전환점을 마련하던 시기에 무속의 노력이 더욱 중요하다고 하는 점을 분명하게 인식할 수 있는 대상이 된다. 이 글은 그러한 전체적 목표를 분명하게 하면서 기존의 논의를 재론하고자 하는 의미도 가지고 있다.

II. 신화·종교의 인류문명사적 전개

이 대목에서는 세계문명을 이룩한 전과정을 일목요연하게 정리하면서 이를 거시적인 시각에서 정리하는 것을 목적으로 한다. 종래에 이루어진 성과를 집약하면서 일련의 특징적인 역사를 정리하고 신화와 종교, 그리고 세계문명의 층위를 일정한 원리와 유형에 의해서 구분하면서 이 분석틀을 일반화하는데 대입하고자 한다. 대체로 원만한 합의가 이루어진 것은 아니지만 일정한 구도를 그리는데 중요한 전거가 마련되었으며 우리는 여기에서 출발하여 일정한 진전이 이루어지게 된다. 카를 야스퍼스의 기본적 틀을 인정하면서 지사학의 학문적 방법을 도입한 것을 원용하고자 한다.

세계 신화 종교 연표					
20,000 B.C.-2,000 A.D. ³⁾				신화·종교	
1 시대	cerca 20,000-8,000 B.C. 구석기시대			수렵민 신화	
2 시대		c. 8,000-4,000 B.C. 신석기시대		농경민 신화	
3 시대		c. 4,000-800 B.C. 초기 문명시대		창세신화, 거인신화 (예누마, 엘리쉬), 영웅신화 (갈가메쉬서사시)	
4 시대		c. 800-200 B.C. 기축시대 ⁴⁾		중국: 유교, 도교/ 인도: 우파니샤드의 브라만교, 불교/ 중동: 일신교 유대종교/ 그리스: 비극시인, 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스	
5 시대			c.B.C. 200-1,500 A.D. 탈기축시대	중세보편문명	
6 시대			A.D. 1,500-2000 서양의 대변혁	과학	
총위	1 일반신화	2 무당신화	3 신화 고대종교 중세보편문명	4 반신화 반종교 과학	세계신화·종교·과학 지사학적 총위 ⁵⁾

이 도표는 복잡하지만 그렇게 복잡한 것은 아니다. 그 요점은 주로 공간적 변화와 함께 이룩된 여러 가지 문명의 창조 요소를 중심으로 늘어놓은 것이다. 가로축은 맨 위에 이른 바 인류문명의 전개를 현생 인류를 중심으로 하여 열거한 것이다. 그리고 중심이 되는 신화와 종교를 중심으로 핵심적인 사항을 정리한 것이다. 시대는 각기 존재한 세계

3) Karen Armstrong, What is a myth, A Short History of Myth, Canongate, 2006.

4) Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fischer Bücherei, 1949; *The Origin and Goal of History*, Routledge & Kegan Paul Ltd. 1953.

5) 조동일·김헌선, 「世界神話의 地史學을 위한 濟州道の 기여」, 『제주학국제학술심포지엄』, 2016.10.7. 趙東一·金憲宣, 「濟州와 雲南 神話傳承 層位 比較」, 『首届东亚民俗文化与民间文学论坛: 当下东亚各国民俗文化传承的现状与走向国际学术研讨会』, 中國云南大学东陆园科学馆, 2017年8月20日至22日. 김헌선, 중동신화의 요체: 신화와 서사시를 보는 기본 시각, 『중동신화여행』, 아시아, 2018.

사의 시대를 특정한 예증을 중심으로 열거하고 있다. 이와 함께 마지막으로 이룩된 셀은 세계신화를 중심으로 하는 문명의 공통적인 지사학적 층위를 핵심으로 한다.

일반신화는 무당신화에 의해서 교체되고, 신화와 고대종교가 공존하다가 특정한 문명이 이룩되면서 고대종교의 특정한 것들이 일정한 문명권을 결성하면서 중세보편문명으로 자리하게 되었다. 그러한 결과 새로운 세계관적인 전변이 일어나서 중세보편문명이 결성되고 그것이 세계화를 촉진하였으며, 전형적인 중세화를 가속하였다. 그러다가 이에 반하는 과학적 사고가 전유하게 되면서 중세문명을 비롯한 과거의 유산이 일거에 부정되었으면서도 동시에 공존이라고 하는 불가피한 관습을 남겼다. 주술, 신화, 종교는 거부당하고 부정되기에 이르렀다.

이 틀거리를 통해서 층위가 전세계 공통적으로 전개되는 틀을 찾아서 정리하는 것이다. 이 보편적 틀거리인 층위는 있고 없음, 변형과 굴절 등을 통해서 존재하는 점을 중시하여 이 틀을 수립할 수가 있을 것으로 보인다. 층위는 주술적 세계관에 입각한 여러 가지 신화와 종교의 탄생을 이룩한 것에 대한 서술이다. 거석문화나 거석문명의 특징은 일반신화와 긴밀하게 맞물리고 특정한 존재는 있지 않다. 구석기시대와 신석기시대에 이러한 존재는 없었다. 그러다가 3과 같은 시대가 도래하면서 청동기시대를 장식하는 특별한 존재들이 등장한다. 그들은 일련의 사제자이고 청동기를 제조하거나 이에 준하는 신과의 의사소통을 중심으로 하는 존재들이다. 이들이 훗날에 무당들이고 현재의 무당들은 이러한 전통을 계승하고 있으면서 현재의 잔존 세력이고, 화석처럼 남아 있는 것들이라고 할 수가 있다.

그러나 샤만이나 신들을 복사하는 시대의 도시문명을 극복하고 있는 특정한 집단이 갑자기 위협을 받는 시기가 오게 된다. 이들은 한결같이 도시文明 속에서 이룩된 이집트나 수메르의 문명에서는 존재하지 않고 일정하게 특징을 지닌 곳에서 일제히 일어나게 된다. 이들이 바로 축의 시대 또는 기축의 시대를 이룩하는 집단들이라고 할 수가 있다. 이에 대하여 카를 야스퍼스나 카렌 암스트롱은 획기적인 제안을 하게 되었다. 그것이 바로 각별하게 기억되는 특징적인 것들로 이 축의 시대를 여는 사회문화적 특징을 중심으로

로 하는 것들을 지적하는 견해를 요약적으로 제시할 필요가 있다.

초기문명시대와 기축시대의 근본적인 전환이 이루어졌다. 그리고 이에 의한 신화적 설정도 다시 이루어졌다. 초기문명시대와 기축시대의 전환이 이루어진 과정이 가장 요점이다. 이에 대한 근본적인 현상은 카를 야스퍼스의 이론적 설정 속에서 이루어진 바 있다. 카렌 암스트롱은 이와 같은 설정 속에서 구체적인 비교를 하고 있다.

초기문명시대 B.C. 4000-800	기축시대 B.C. 800-200
<ul style="list-style-type: none"> # 도시문명의 등장. 도시는 신들의 문명에 의한 복제판이고, 신이 고용하고 신이 건설한 것이 도시이고 직능은 신의 위계를 따르게 된다 # 농업시대 신화와 다른 신화 등장 # 수메르문명과 바빌로니아 문명, 이집트문명 # 에누마 엘리쉬, 길가메쉬서사시 # 창조신화와 영웅신화, 신의 통제와 신의 부정에 의한 양가적인 세계관이 갈등하면서 달라지는 것이 드러난다 	<ul style="list-style-type: none"> # 기축혁명과 상업사회 # 현자 현인의 등장 # 세계 중요한 문명에서 구체적인 경험적 의문-그리스비극시인, 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스, 일신교 유대교, 인도 <<우파니샤드>>와 붓다, 중국-공자와 노자의 등장 # 신화적 이야기의 재활용과 신화적 세계관의 재편성 신화의 부활

고대 수메르의 도시는 메소포타미아 사람들은 그렇게 생각을 하고 있었다. 도시마다 그 도시를 소유하고 있는 신들이 있고, 도시의 모든 시민은 지배자에서부터 노예까지 수호신들에 의해서 고용되어 있다고 생각을 하는 것이다. 인간세계의 모든 것들이 천상에 실재하는 것들의 복제품으로 보는 세계관을 유지하고 있었다.⁶⁾ 원로들의 모임이 도시를 다스리듯이 신들의 모임이 다른 신들을 통치한다고 생각하였다. 시골에서 살던 사람들의 방식이 변화하고 도시에서의 삶이 도시문화와 신의 세계관을 결정하였다. 신들의 복사판이고, 신에게 고용된 곳이라고 하는 가설이 있다.

카렌은 초기문명시대에서 기축시대의 전환에 대한 의문을 제기하고 추론을 전개하였다. 초기의 고대문명과 차별화되는 기본적 양상을 정의하고 이를 비교하였으며, 이에 대

6) Thorkild Jacobsen, Mesopotamia, *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay of Speculative Thought in the Ancient Near East*, The University of Chicago Press, 1977, pp.186-197

한 근본적 전환점에 대한 정의를 새롭게 하였다. 그 구체적인 양상은 다음과 같은 글 속에서 진술되어 있다.

그런데 기축시대에 관하여서는 여러 가지가 신비로운 문제로 남아 있다. 우리는 왜 이러한 근본적 변화가 중국과 인도, 그리스와 유대 사람들에게만 일어났는지, 왜 비슷한 발전이 메소포타미아나 또는 이집트에서는 일어나지 않았는지 잘 모른다. 기축시대로의 발전이 일어난 지역이 모두 정치 사회 경제적으로 격변이 일어났던 곳이라는 점은 확실하게 사실이다. 그 지역에는 전쟁과 추방, 대규모의 학살과 도시의 파괴가 있었다. 새로운 시장경제 또한 발전하고 있었다. 성직자와 왕이 갖고 있던 중심점이 상인에게 넘어 가고 있었고, 이는 오래된 계급제도를 교란시켰다. 위에서 언급한 새로운 신앙들은 외딴 사막이나 산 속 암자에서가 아니라 고차원한 자본 거래가 일어난 자본주의적 환경 속에서 발전했다. 그러나 이와 같은 급격한 변화가 기축혁명을 모두 설명해낼 수 있는 것은 아니다. 기축혁명은 인간이 자신과 타인, 그리고 주변 환경과 관계하는 방식에 지울 수 없는 자국을 남겨놓았다.⁷⁾

해명 가능한 단서는 아니지만 기축의 전환을 알리는 장소와 그렇지 못한 장소를 비교하면서 문명권적 전환에 대한 일정한 가치와 의의를 말하는 점에서 주목할 만한 견해를 내놓았다. 하부구조와 상부구조의 전환이 본격적으로 일어나면서 하부구조의 전환이 있었던 곳임을 분명하게 하고 있다. 동시에 문명의 파괴가 심각하게 제기되고 인류의 멸절과 함께 새로운 윤리적인 가능성이 필요한 곳에서 이렇게 심각한 전환이 이룩된 곳임을 분명하게 하고 있다. 동시에 재화가 넘쳐나는 곳에서 이러한 전환이 이루어졌으며,

7) Karen Armstrong, What is a myth, *A Short History of Myth*, Canongate, 2006, p.84.

“There is much about the Axial Age that remains mysterious. We do not know why involved only the Chinese, Indians, Greek and Jews, and why nothing comparable developed in Mesopotamia or Egypt. It is certainly true that the Axial regions were all caught up in political, social and economic upheaval. There were wars, deportations, massacres and destruction of cities. A new market economy was also developing: power was passing from priests and kings to merchants, and this disturbed the old hierarchies. All these new faiths developed not in remote deserts or mountain hermitages, but in an environment of capitalism and high finance. But this upheaval cannot fully explain the Axial revolution, which made an indelible impression on the way that human beings related to themselves, to each other, and to the world around them”

상부구조적인 오래된 계급질서에 일대의 혁신과 변화가 가능한 곳임을 말하고 있다.

이러한 변환이나 전환에 있어서 세계관적 성찰이나 근본적인 관계의 조정이 필요하게 되고 인간과 사회, 인간과 문명, 인간과 자연에 대한 성찰을 필요로 하면서 기축혁명이 필요하게 되었음을 말하고 있다. 세계관적 성찰에 입각하여 우리가 종래 볼 수 없었던 근본적 혁신이 있었음을 우리는 새삼스럽게 파악하는 전환을 이룩하였다. 그것이 앞에서 보게 되었던 초기문명시대와 다른 기축시대가 도래를 알리는 선언이 되었다.

기축시대의 신화는 내면화되고 기축혁명에 대한 근본적 설정을 성찰하게 하는 요소로 작동하게 되었다. 초기문명시대의 신화에서 보이는 것과 같은 변화와 달리 새롭고 색다른 전환이 이루어졌음을 분명하게 보여준다. 체계적이고 총괄적인 신의 신화인 창조신화와 신에게 도전하는 영웅신화에 근본적인 전환이 있었음을 말하고 있다. 기축시대의 신화와 초기문명시대의 신화는 전혀 다른 맥락에서 작동하고 있으며, 신화적 사유에 일정한 의의를 발휘하고 있음이 드러난다.

카렌 암스트롱의 신화에 대한 선언은 카렌의 말이 아니라 카를 야스퍼스의 말이고 야스퍼스에 의존하고 있는 것임을 명확하게 알 수가 있다. 카를 야스퍼스가 제안한 말이 긴요하다.⁸⁾ 그 영적인 과정은 기원전 800년에서 200년 사이에 발생하였는데 역사의 기축은 대체로 기원전 500년경에 기초되었던 것으로 보인다. 우리는 역사적으로 매우 깊은 분기점이 존재하였다. 오늘날 우리가 알고 있는 것과 같은 인간이 존재하게 되었으며, 우리는 이와 같은 짧은 시기에 대해서 기축시대로 지칭할 수가 있을 것으로 보인다. 이러한 전제를 받아들이고 이에 대한 광범위한 추론을 전개한 것이 위의 발언이라고 하겠다.

기축시대의 인류 보편적인 질문을 확장하면서 이를 근본적인 것으로 바꾼 위대한 성인이 있다. 그 존재가 바로 붓다이다. 붓다는 중도를 주장하였으며, 이를 몸소 실천한 인물이다. 극단적인 길인 감각적 쾌락과 함께 금욕의 길을 버리고 삼카(Shamkya)철학이나

8) Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Routledge & Kegan Paul Ltd. 1953, p.1.

“It would seem that this axis of history is to be found in the period around 500 B.C., in the spiritual process that occurred between 800 and 200 B.C. It is there that we meet with the most deepcut dividing line in history. Man, as we know him today, came into being. For short we may style this the ‘Axial Period’”.

요가(Yoga)에서 제시하는 명상의 방식을 중요한 방법론으로 삼아서 극단적인 고행을 멀리하고 기본적인 면모를 중심으로 하는 일련의 전환을 알리면서 명상의 단계를 통한 일련의 깨달음의 길을 제시하였다.

인간의 근본적 문제인 생로병사를 벗어나는 유일한 길은 곧 열반에 이르는 것인데 이 방법론적 성찰로 제시된 것이 바로 사성제이다. 사성제는 고·집·멸·도(苦·集·滅·道)이고 연기와 깊은 관련이 있다. 고집도 연기이고, 멸도 역시 연기이다. 집은 고의 원인 또는 인연이 되며, 도는 멸의 원인 또는 인연이 된다. 고집멸도는 고통의 원인이 집착 또는 갈애이며 고통을 소멸시키는 원인 또는 수단이 도라는 연기관계를 이룬다.

생로병사는 괴로움이고, 괴로움은 욕망의 집착에서 생기는 것이고, 집착을 멸하는 것이 바로 길임을 제시하였다. 이 바른 깨달음의 길을 위한 여덟 가지 팔정도를 제시하였다. 팔정도는 욕락과 고행 등의 극단을 떠난 중도(中道)이며, 올바른 깨침으로 인도하기 위한 가장 혁신적인 깨달음의 길을 제시하는 올바른 방법으로 되어 있다.

그렇기 때문에 이 팔정도는 중정(中正)·중도의 완전한 수행법이고, 정도, 성인의 도이므로 성도, 8종으로 나누었으므로 지(支), 또는 분(分)이라 일컫기도 한다. 그 하나하나를 보면 팔정도는 결과적으로 정견(正見)·정사유(正思惟)·정어(正語)·정업(正業)·정명(正命)·정념(正念)·정정진(正精進)·정정(正定)이다. 이 팔정도를 계(戒)·정(定)·혜(慧)라고 하는 삼학과 관련지어서 말한다면, 정견과 정사유는 혜이며, 정어·정업·정명은 계이며, 정정진은 삼학에 공통되고, 정념·정정은 정과 관계 지을 수 있다.

부처님의 최초의 법문은 이것을 설한 것이며, 사성제·12연기와 함께 불교의 기본적 근본 교의가 되는 것이다. 이 팔정도는 중생을 미혹세계인 이곳에서 깨달음의 세계인 피안으로 건네주는 힘을 가지고 있어 선(船)이나 뗏목(筏)으로 비유되기도 한다. 부처님의 깨달음이 곧 이상과 같이 요약되며, 붓다의 길이 곧 인류의 보편적인 사유의 통찰로 이어지는 중요한 법문이 되었음은 부인할 길이 없다. 크샤트리야 계층의 붓다가 사성계급의 문제점을 직시하고, 이를 극복하기 위해 제시한 인류 보편의 이상적 제시는 매우 색다른 것임을 우리는 기억할 필요가 있으며, 다른 것들과 전혀 다른 것임을 우리는 새롭

게 인식할 수가 있다.

이러한 깨달음의 길이 대중화하는데 근본적인 교리는 유지되었지만 이것이 일반화되고 대중화하는 길은 전혀 루트를 달리하면서 달라지는 양상을 보인다. 일단 불교의 신앙적 맥락에서 대승불교는 힌두교의 많은 신들을 수용하고 거듭 달라지면서 동전하면서 북쪽으로 전파되면서 교리와 신앙이 새롭게 확대되는 양상을 보이고 있다. 소승불교 또는 상좌부불교에서는 이와 달리 특정한 종파의 교리를 유지하면서 새롭게 발전적인 양상을 통해서 소승불교·남전불교·남방불교적 속성을 유지하면서 달라지는 점을 볼 수가 있다. 우리의 경우에는 대승불교·북전불교·북방불교의 속성을 가지고 있으면서 다양한 부처·보살·중생의 관계를 설정하고 이를 세간·출세간·출출세간의 면모를 발휘하면서 보여주는 속성을 구현하는 것이 기본적 양상임을 분명하게 역사적으로 기록하고 있다.

부처의 일대기는 축의 시대에 돋보이는 것이지만 기본적으로 고대의 영웅서사시에서 제기된 근본적인 의문과 깊은 관련이 있음이 발견된다. 영웅의 행적을 구현한 서사시인 영웅서사시에서 보이는 행적 가운데 하나는 인간의 필멸성을 발견하고 이로부터 오는 궁극적인 해탈의 길을 스스로 마련한다. 그 점에서 우선 변별되는 특징을 가지고 있으며, 아울러서 영웅의 결말이라고 할 수 있는 집으로의 귀환과는 준별되는 것과 다른 점을 보이고 있다. 기축시대 이전의 영웅서사시나 기축시대의 영웅서사시에서 보이는 집으로의 귀환 문제는 구현하지 않는다. 집으로 귀환하지 않고 세간에서 벗어나서 다시 세간으로 돌아오는 출출세간의 문법을 마련한 점에서도 부처의 일대기는 영웅서사시의 결말을 역설적으로 극복하고 구현한 점이 발견된다.

축의 혁명 또는 기축의 혁명이 세계화되는 양상은 거의 같은 것임을 볼 수가 있으며, 그러한 양상은 단순하게 한 고장이나 한 민족의 경우에 머무르지 않고, 세계적인 양상을 보이고 있음이 사실이다. 재래의 것이 외래의 것에 의해서 어떻게 달라지는가 하는 점을 가장 선명하게 보여주는 것이 바로 신화나 서사시에서 보이는 기본적 양상이라고 할 수가 있을 것이다. 세 가지 서사시를 통해서 고대와 중세의 전환이 어떻게 이루어지는지 구체적으로 《길가메시》(*Gilgamesh*), 《오딧세이》(*Odyssey*), 《베오울프》(*Beowulf*) 등을 비

교하면 세계화의 중세적인 것과 고대적인 것의 변질이 어떻게 이루어졌는지 선명하게 요약하여 볼 수가 있을 것으로 추론된다.

가령 수메르의 신화적 서사시라고 할 수 있는 《길가메시》는 기본적 골격이 뚜렷하게 등장하며 그것의 열개를 구조적으로 요약할 수가 있다. 가령 이 서사시들은 다음에 나오는 연속적인 사건으로 구성되어 있으며 일정한 패턴을 이루고 있다. 구체적으로 이러한 것들은 고대적인 서사시인 《오딧세이》나 중세적인 서사시로 명성이 있는 것으로 《베오울프》에서 명확하게 발견된다. 이 서사적인 것들의 일정한 패턴에 의한 시퀀스는 다음과 같이 요약된다.

1) 식인 풍습이 있는 수컷 괴물(a male monster who is cannibalistic), 2) 죽음으로 위협하는 여성의 형상(a female figure who also threatens a kind of death), 3) 영웅의 친구의 죽음(the death of a companion to the hero), 4) 죽은 자의 땅으로 떠나는 영웅의 여행과 영웅 자신의 죽음 시간을 발견(the hero's journey to the land of the dead and discovery of the time of his own death), 그리고 5) 현세로의 귀환(return to the real world)⁹⁾ 등이 그것이다. 이 신화적 서사시는 전형적인 고대의 산물이거나 고대 이전의 시대적 산물임이 분명하다.

《길가메시》에서는 이러한 양상이 근본적으로 이러한 서사적 패턴과 근원적 일치감을 가지고 있다.¹⁰⁾ 이 서사시에서는 1) 후와와(Huwawa)의 식인 풍습이 명시되지는 않았지만, 충분히 추측할 수 있는 것으로 나타난다. 어쨌든, 후와와는 길가메시와 엔키두(Enkidu)의 삶에 있어 현실적인 위협이 된다. 2) 또한, 이쉬타르(Ishtar)와의 혼인은 죽음을 가지고 올 수도 있고, 길가메시에게 극적인 생활 양식의 변화를 가지고 올 것으로 예견된다. 그렇기 때문에 이에 대한 명백한 답변을 하고 이를 거절하는 것으로 되어 있다.

3) 엔키두(Enkidu)가 죽는 것은 당연하다. 이것은 서사적인 패턴의 중심적이고 독자적

9) Tzvi Abusch, John Huehnergard, Piotr Steinkeller ed. Albert B. Lord, GILGAMESH AND OTHER EFICS in *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran(Harvard Semitic Studies)*, Scholars Press, 1990, p.371.

10) Albert B. Lord, GILGAMESH AND OTHER EFICS, pp.371-373.

인 요소로 작동한다. 4) 이 패턴에서는 “먼” 땅으로의 길가메시의 여정과 길가메시가 자신의 필멸성을 발견하는 과정을 수록하고 있다. 우트나피쉬티(Utnapishitim)에 이르러서 영웅 길가메시는 근본적인 해결책이라고 할 수가 있는 영원한 생명의 풀을 얻었지만 이것을 그만 잃어버리는 바람에 결국 필멸하는 사정을 발견하는 것으로 귀결된다.

5) 우루크(Uruk)에로의 길가메시의 귀환, 그리고 우룩 성벽의 실재, 필멸자 길가메시의 성취로 서사적인 패턴이 끝난다. 서사의 시작은 길가메시의 지혜를 강조하고 벽을 묘사하는 것으로 되어 있다. 인간은 근본적으로 신의 시대를 벗어나서 결과적으로 필멸하는 점을 강조하는 것이 이 이야기의 근간이라고 할 수가 있을 것으로 보인다.

그러한 시대의 산물이 특정한 시대인 영웅서사시의 주인공에게로 이어져서 호머의 그리스 서사시인 《오딧세이》로 비교되고 동시에 이러한 서사적인 패턴이 오디세우스 전형적인 이야기와 일치하는 점을 보이고 있음이 확인된다.¹¹⁾

1) 폴리페모스(Polyphemos)는 후와와에 대응관계에 있음이 확인된다. 아울러서 폴리페모스는 오디세우스에 의해 눈이 멀고, 오디세우스는 포세이돈(Poseidon)의 분노를 사게 된다. 후와와의 죽음이 엔릴의 분노를 일으킨 것처럼 거의 같은 양상을 서사시나 신화적 설정을 통해서 이룩되는 것을 보여준다. 폴리페모스가 오디세우스에게, 여덟 개의 바람에 의해 눈이 멀어서 영웅들이 그들의 머리를 자를 수 있게 한다. 서사적인 패턴이 서로 일치하는 점을 보이고 있다.

2) 키르케(Circe)는 이쉬타르의 대응하는 짝이다. 오디세우스와 키르케의 “결혼”은 헤르메스의 선물을 통해 해가 없는 상태가 된다. 하지만 그녀는 그의 부하들을 동물로 바꾼다. 오디세우스는 또한 칼립소(Kalypso)의 영원한 짝이 되는 것에서부터 벗어나게 된다. 키르케와 동등한 위치로 간주되는 그녀는 헤르메스에 의해 반복된다. 헤르메스는 제우스로부터 명령을 받는데, 그 명령은 영웅을 오귀기아(Ogygia)로부터 해방되게 하라는 것이었다. 오디세우스는 이 두 여인에 의해 “원치 않는” 포로가 된다. 그녀들의 목적은 그를 다른 세계 속에 있게 하는 것이다. 그 목적은 신성한 힘을 받은 영웅에 의해 좌절

11) Albert B. Lord, GILGAMESH AND OTHER EPICS, pp.374-376.

로 귀결된다.

3) 엘페노르(Eipenor)는 엔키두의 흔적과 일치한다. 그리고 그의 죽음의 패턴은 동료의 죽음에 해당한다. 그는 오디세우스의 부하 중에서 가장 어렸다. 그의 죽음은 죽음의 땅으로의 여정 바로 전에 일어나지만 그것은 그 여정의 동기가 되지 못한다. 다만 그의 장례를 치르려 키르케의 땅으로 돌아오게 할 뿐이다. 다른 동료들 또한 죽임을 당하고 마지막에는 난파에 의해서 죽게 된다. 하지만 엘페노르의 죽음만이 이 서사적인 패턴에서 중요한 위치를 차지하고 있다.

4) 오디세우스(Odysseus)는 하데스(Hades)로 여정을 떠난다. 이 여정은 인간의 필멸성을 발견하기 위한 여정의 흔적이라고 간주할 수 있다. 왜냐하면 그의 죽음의 시간을 알게 되는 것이 인간이 필멸하다는 사실을 아는 것과 같지 않기 때문이다. 오디세우스는 그가 언젠가는 죽으리라는 것을 알고 있다. 오디세우스는 신의 자식이 아니다. 그의 일부분이라도 신성하지는 않다. 그의 죽음에 대한 의문은 테이레시아스(Teiresias)와 상담을 하는 과정에서 나타난다.

5) 오디세우스는 홀로 집으로 귀환한다. 이 집은 필멸의 인생이라는 안정이 있는 곳이다. 귀환이 매우 긴요한 의미를 가지고 있다. 그 집은 서사시의 마지막 장면에 나오는 3대 가족으로 묘사된다. 길가메시에서 귀환은 필멸적인 성취이다. 이 불멸의 성취는 인간이 만든 작품 속에 있다. 《오딧세이》에서의 불멸은 인간 세대의 생존 속에 있다. 죽음의 유한함과 필멸이 인간 세대의 생존으로 이어지는 연속적인 세계관의 구현은 의미로운 삶을 살게 한다.

이와 같은 서사적인 패턴은 다시금 앵글로색슨족의 서사시인 《베오울프》로 이어지게 된다.¹²⁾ 단 이 서사시에는 근본적으로 시대적 차이가 있으며, 이 차이는 이 서사시를 결정하는 특정한 면모와 연결되어 있음이 사실이다. 일단 구체적인 서사적 패턴을 살펴보면 정리하면 다음과 같다.

1) 그렌델(Grendel)은 앵글로색슨 시대에 나오는 수컷 괴물로, 후와와와 동격이다. 그

12) Albert B. Lord, GILGAMESH AND OTHER EPICS, pp.376-379

런데 그 괴물은, 아마도 더, 폴리페모스가 타락한 형태이거나 괴상한 측면에서의 동격이다. 2) 그것이 그렌델이다. 암컷 괴물은 어떨까? 성을 제외하면 그렌델의 어머니는 이슈타르와 키르케와는 전혀 다르다고 할 수가 있을 것이다. 다른 모든 면에서 그녀는 자신의 아들과 맥락을 함께 한다. 문학적인 면에서 이 패턴들의 이러한 요소들은 수컷, 암컷 괴물이 영웅에 의해서 정복된 결과이다. 그렌델에 대해서 해당하는 것은 그의 어머니에게도 같다. 더 이상도 더 이하의 미만도 없다. 두 번째 요소는 모든 의도와 목적에서 찾아 볼 수 없다. 그것은 첫 번째 요소와 같은 것으로 대체되어져 있다. 남아있는 모든 것은 두 번째 창조물의 성이다. 하지만 이러한 성은 그 사건에서 아무런 역할을 하지 못한다. 이 패턴은 피상적으로 존재할 따름이고 궁극적으로 변형되어 있다.

3) 대체물의 죽음은 《베오울프》에서 나타나 있다. 이 또한 같은 양상을 띤다. 그러나 이러한 대체물의 죽음은 그 패턴으로 적절한 장소에 있지 않다. 그것은 희생제의 두 번째 장 이후에 나타난다. 하지만 그렌델과 그의 어머니의 죽음은 신성모독이 아니며 칭찬할만한 일이다. 그렌델 에피소드의 첫 번째 죽음은 명확하게 대체물의 죽음이다. 베오울프는 그의 동료인 혼드시오(Hondscio)가 그렌델에게 산채로 잡아먹히는 것을 본다. 그것을 보자 그 영웅은 그렌델을 잡게 된다.

4) 《베오울프》에서 나타난 그 여정은 앞의 여정들과 유사하다. 첫 번째 죽음 뒤에 없는 그렌델의 자취를 따라 여행을 떠나게 된다. 이 여행은 두 번째 죽음 뒤에 반복이 된다. 하지만 이번에는 죽음의 실재하는 땅으로의 입장이다. 그 죽음의 땅은 황무지(Mere)이다. 하지만 그곳에는 필멸에 대해 질문하는 영웅은 있지만 대답하는 우트나피쉬팀과 같은 근본적 죽음의 의미를 발견하는 것은 없다. 만약 질문이 있다고 해도 테이레시아스처럼 영웅이 언제 죽을지를 알려주는 이는 없다. 죽음은 그렌델의 어머니의 모습으로 존재하고 있다. 그는 기적에 의해 구원받는다. 그 여행은 신화적 패턴의 여행 흔적이다.

5) 베오울프는 황무지(Mere)에서 후르쓰가르(Hrothgar)의 궁궐로 돌아간다. 그리고 다시 스웨덴(Sweden)으로 돌아가 왕이 된다. 그의 집으로의 귀환은 이 패턴을 완성한다.

모든 세 명의 영웅은 그의 왕궁으로 돌아간다. 그들은 평생에 걸쳐 그들의 왕국을 충분히 성공적으로 통치한다. 오직 《베오울프》에서만 영웅의 죽음이 실제로 서사시 자체와 연결되어 있다.

고대의 《길가메시》와 《오디세이》에서 나타난 신화적 패턴과 중세의 《베오울프》에서 보인 신화적 패턴은 서로 다르다.¹³⁾ 이 거대하고도 궁극적인 변화는 기독교의 도래에 의해 야기된다. 기독교가 서사시에 흡수가 되자 작품에 근본적인 구조적 변화가 초래된 것이다. 이 고대의 비성서적인 패턴은 창조설의 성서적인 패턴과 유사하게, 인간의 필멸성과 그것을 피할 수 없음을 설명하는 것으로 의미에 있어서 변질이 야기되며 그것을 의미한다. 하지만 결함이 없는 베오울프, 선의 대변자인 그는 악한 괴물을 퇴치하는 자이다. 그렇지만 그 역시 죽어야 한다. 그것은 마지막 전투 안에서 나타나는데 그의 자신의 운명이 완성된 것이다. 그것은 중세적인 보편문명의 산물이 아니고, 그 자체의 변이가 등장하면서 기독교적 세계관과 구분되면서 차별화된다.

고대의 서사시와 구별되는 것, 그것이 바로 기독교적 서사시이다. 《롤랑의 노래》가 영혼의 불멸성이라는 다음 단계로 옮겨간 것과 같다. 왜냐하면 롤랑이 기독교의 적들과 싸우는 과정에서 죽게 되는데, 가브리엘이 롤랑의 영혼을 받기 위해 내려오기 때문이다. 영웅의 비극적인 죽음은 당연하고 동시에 죽음은 불가피한 것이라고 하는 비성서적 사고의 패턴과 기독교적 세계관에 의한 성서적인 패턴의 의미를 갖추게 된다. 고대의 비성서적 패턴과 중세의 성서적 패턴은 서로 깊은 연관성을 가지면서도 차별화되는 것을 볼 수가 있다.

13) Albert B. Lord, GILGAMESH AND OTHER EPICS, pp.379-380.

서사 패턴	《길가메시》	《오디세이》	《베오울프》
1 식인 슛컷 괴물	후와와(Huwawa)	폴리페모스(Polyphemos)	그렌델(Grendel)
2 죽음으로 위협하는 여성 인물	이쉬타르(Ishtar)	키르케(Circe)	그렌델(Grendel)
3 영웅 친구의 죽음	엔키두(Enkidu)	엘페노르(Eipenor)	그렌델(Grendel) 혼드씨오(Hondscio)
4 영웅의 저승 여행, 죽음의 발견	우트나피쉬뎀(Utnapishitim)	하데스(Hades)	황무지(Mere)
5 현세로의 귀환	우루크(Uruk)으로의 귀환	집으로의 귀환	후르쓰가르(Hrothgar) 스웨덴(Sweden)
총합적 특징 정리	현재 우리가 알고 있는 것 가운데 가장 서사적 패턴의 원형을 구현하는 것이고, 특별하게 고대의 영웅서사이고, 영웅과 사제의 양면을 구현하는 서사시이다. 전형적 영웅서사시이고, 인간의 필멸에 대한 것을 보여주는 서사시이다. 신의 서사시에 반하는 내용을 핵심으로 하고 있다.	기축시대에 나온 것이지만, 근본적인 인간적 영웅의 의문을 담고 있는 서사시이다. 전형적 영웅서사시이고, 인간의 귀환을 문제삼지만 저승 여행과 신과의 연계를 통해서 인간의 근본적 의문을 푸는 서사시이며, 길가메시의 여행과 같은 것들을 보여주고 상동성이 큰 서사시이다. 영웅서사시의 패턴을 계승하고 있다.	이 서사시는 전형적인 영웅 서사시의 흔적을 가지고 있지만, 기본적인 영웅서사시의 패턴을 많이 상실하고 있다. 그렌델의 성격이 다면적으로 작동하고 있으며, 영웅의 죽음이나 영웅의 비극적 죽음이 자신의 여행이나 모험에 의해서 이룩되지 않으며, 구원의 문제와 연결되는 면모가 있어서 거의 《베오울프》와 비슷한 설정을 하고 있다.

동일한 것들의 관련을 우리는 독일의 마법담에서도 찾을 수가 있을 것이다. 마법담 가운데 널리 알려진 사례로 우리는 그림형제 민담집(Kinder-und Hausmärchen)에서 확인되는 것으로 <홀레부인>(KHM 24.Frau Holle)과 같은 것에서 적절한 예증을 찾을 수가 있을 것이다.¹⁴⁾ 이 이야기의 핵심적 소인은 바로 홀레부인의 정체이다. 왜 이 여성이 등장하는가 하는 문제를 해결해야 한다. 이빨이 크게 난 괴물과 같은 이상한 외모를 하고 있는 점도 각별하고, 동시에 이 인물의 기능 역시 간단치 않다. 따라서 이 인물의 진정한 성격 이해를 위해서는 이른 바 이 이야기의 주된 대상이 홀레부인의 기원이나 소종래를 따지지 않을 수 없을 것으로 판단된다. 스칸디나비아반도의 이야기 전통, 저지독일의 알프스적 기원 등을 두루 찾으면서 이 이야기를 해명하는 것도 하나의 방법이 될 수 있을 것이라고 생각한다.

그러나 더욱 중요한 점은 이와 같은 이야기가 가지고 있는 역사적 성격에 대한 것이

14) 김현선, 「<홀레부인>(KHM 24.Frau Holle)의 화자, 각편, 유형의 특징」, 미발표 원고.

다. 홀레부인은 악녀로 형상화되어 있으며, 무서운 마귀할멈으로 등장하는 것이 흔한 사례이다. 그렇지만 마모되기 이전에 등장하는 홀레부인의 실상은 아주 긴요한 면모를 가지고 있다. 구체적으로 1812년본의 자료를 보면 이 점이 선명하게 등장한다. 계모형 마법담에서 처음에 등장하는 아름답고 예쁜 아이를 대하는 홀레부인은 마귀할멈이나 형편 없는 일을 하는 인물이 아니다. 큰 이빨을 가지고 있기는 해도 긴요한 모습을 확인하게 된다. 원문을 보면 이 점이 분명하게 드러난다.

소녀는 다시 걸어갔다가, 마침내 한 작은 집 앞에 도달했는데, 커다란 이빨이 난 한 노파가 그녀를 바라보고 있었다. 그녀는 겁이 나서 달아나려고 했다. 그러자 노파가 소녀를 불렀다. “무서워하지 말아라, 예쁜 애야. 나와 함께 살자꾸나. 내 집의 일을 모두 제대로 해 주면, 네게 좋은 일이 있을 거다. 너는 내 이불을 잘 털기만 하면 된단다, 깃털이 날리도록 내 이불을 열심히 털면, 지상에 눈이 내린단다.¹⁵⁾ 나는 홀레 부인이란다.”¹⁶⁾

이상의 이야기에서 보여지는 특성이 있다. 프라우 홀레는 커다란 이빨을 가지고 있는 존재로 되어 있으며, 이는 흔히 마귀나 좋지 않은 일을 하는 존재로 알려져 있다. 러시아 민담에 등장하는 바바야가와 같은 인물로 인지되는 것이 홀레부인이다. 그렇지만 이 문면에 입각하여 보면, 홀레부인은 재래의 신격이고, 재래의 고유한 신격이었음을 말하는 증거로 채택할 수가 있을 것이다. 더욱 중요한 요소는 긍정적인 기능을 하는 인물이라는 점이다. 특히 이불을 털는 것이 곧 눈을 날리게 하는 것임을 알려주고 자신의 이불이 그

15) [https://de.wikisource.org/wiki/Frau_Holle_\(1812\)#cite_note-1](https://de.wikisource.org/wiki/Frau_Holle_(1812)#cite_note-1) Darum sagt man in Hessen, wenn es schneit: die Frau Holle macht ihr Bett. 그래서 헤센에서는, 눈이 내릴 때 홀레 부인이 이불을 털다고 말한다.

16) [https://de.wikisource.org/wiki/Frau_Holle_\(1812\)#cite_](https://de.wikisource.org/wiki/Frau_Holle_(1812)#cite_) Frau Holle (1812)

darnach ging es wieder fort. Endlich kam es zu einem kleinen Haus, daraus guckte eine alte Frau, weil sie aber so große Zähne hatte, ward ihm Angst und es wollte fortlaufen. Die alte Frau aber rief ihm nach: „fürcht dich nicht, liebes Kind, bleib bei mir, wenn du alle Arbeit im Haus ordentlich thun willst, so soll dirs gut gehn: nur mußst du recht darauf Acht geben daß du mein Bett gut machst, und es fleißig aufschüttelst, daß die Federn fliegen, dann schneit es in der Welt; ich bin die Frau Holle.

러한 기능을 한다고 하는 점을 분명하게 하고 있다. 고유한 신격이 제대로의 기능을 하였지만 이것이 기독교적 세계관에 의해서 변질되면서 이러한 기능 약화와 함께 변질이 있었음을 분명하게 하는 점을 볼 수가 있을 것이다.

우리는 아르네-톰슨의 설화 유형론에 이르게 되면 우리가 궁금해 하던 커다란 문제를 만나게 한다. 그것은 이 <홀레부인>이 얼마나 유형적인 민담의 형태를 하고 있는지 비로소 깨닫게 된다. 이야기 각편이 지니는 미묘한 변이와 특징을 이해하면서 한 편 한 편 아는 것도 소중하지만 결국 기원이나 원형과 달리 이 한 편이 설화가 유형을 이루고 거대한 유형군의 체계 속에서 위치를 가지는 점을 쉽사리 알게 된다. 그러므로 우리는 유형론의 작업을 가치 있게 여기고 충실하게 진전시키는 것이 긴요한 일 가운데 하나임을 알 수 있게 된다. 특히 이 이야기의 분포와 유형적 상관성을 논하는데 가장 중요한 것이 바로 이야기의 역사적 변천에 대한 문제이다.¹⁷⁾

이단적인 것들로 밀려난 이유는 로마제국과 비잔티움제국의 기독교가 새로운 세계의 질서로 자리 잡으면서 이들의 기본적 면모가 이단적인 무속적인 것들로 밀려났기 때문이다. 그러한 문제점으로부터 우리는 새로운 문제로 핵심적인 것들을 재정리할 수가 있을 것으로 보인다. 그러한 점에서 유럽의 민담에 남아 있는 이단적인 무속의 성향이나 신격의 변질을 불가피한 현상이라고 하지 않을 수가 없다. 도시 중심의 기독교적 세계관을 지향하는 것과 달리 시골의 작은 마을이나 특정한 곳에서 오래된 신앙을 견지하면서 이러한 신앙적 세계관을 구체적으로 잔존시킨 것이 바로 이단적인 무속신앙일 가능성이 있으며, 그러한 형태를 많이 보여주는 것이다. 위와 같은 유형은 바로 그러한 점을 보여주는 점에서 주목할 만한 것이라고 하지 않을 수가 없다.

17) Carl A.P. Ruck, Blaise Daniel Staples, Alfredo Gonzalez Celdran, Mark Alwin Hoffman, *The Hidden World: Survival of Pagan Shamanic Themes in European Fairytales*, Carolina Academic Press, 2007. 이 저작은 여러 가지 이야기인 요정담을 통해서 이른 바 전통적인 기독교와 이단적인 민담의 세계가 어떻게 충돌하면서 달라졌는지 알려주는 소중한 연구서라고 할 수 있다. 재래의 세계관과 외래의 세계관이 요정담에 남아 있는지 알 수 있는 연구서이다.

Ⅲ. 고대종교와 불교문명의 충돌과 융합

불교가 이 땅에 전해지면서 우리는 세계제국의 일원으로 자리할 수가 있었다. 고대민족주의의 관점에서 이룩된 민족문화가 오늘날과 상당히 달랐을 것인데, 이들의 문화는 중세문명에 의해서 대체되고 문명권의 일원으로 분발하는 역전이 일어나게 된다. 고대에서 중세로 이행하는 거시적인 흐름 속에서 이러한 변화는 촉진되고 중세화의 세례를 겪지 않을 수가 없었다. 중세화의 과정이 불교화이고 유교화의 성향을 공통적으로 가지고 있는 점에서 각별하다. 특히 불교라고 하는 전법을 새로운 시대에 이르러서 중세화의 형상으로 흥법이라고 하는 점을 분명하게 하였다. 그에 따라서 우리는 몇 가지 근본적 검토를 해야 한다. 그것을 항목으로 정리해서 말하기로 한다.

중세화의 과정이 쉬운 것은 아니었다. 『삼국유사』에 전하는 내용의 일부 진통이 이를 선명하게 보여주는 것이라고 하지 않을 수가 없을 것이다. 가령 기이편과 흥법편에서 보이는 판이한 세계관적 증거는 이를 말해주는 것이다. 불교가 연착륙을 할 수 없었으며, 불교가 전래되어서 이것이 구체적으로 발현되는 과정에서 불교와 무속의 충돌은 불가피한 현상이었다. 그것이 사태의 본질이고 둘 사이의 충돌은 구체적으로 확인된다.

- ① 무불각존: <萬波息笛>
- ② 불교전래: <阿道基羅>
- ③ 불교퇴치: <射琴匣> <眞聖女大王居陀知>
- ④ 무속굴복: <魚山佛影> <圓光西學>
- ⑤ 무불습합: <密本摧邪> <惠通降龍>
- ⑥ 무불융합: <善德王知幾三事>

① 무불각존은 무속과 불교가 전혀 관계없이 각기 존재한 것을 말한다. 기이편의 대다수 대목이 이와 같은 것에 의존하고 있음은 물론이다. 처음의 권능이 일률적으로 이루어진 것은 아니고, 동시에 단계적으로 달라지는 점이 확인된다. 일련의 변이와 함께 일정

한 변화가 있으면서도 불교와 서로 간섭하지 않고 독자적으로 존재하는 것을 말한다. 재래의 하늘이라고 하는 관점을 유지하고 천상과 소통하는 단계의 여러 가지 일들을 적은 것을 보게 되면, 무속과 불교의 만날 가망성은 전혀 없을 것이다. 문명과 민족의 충돌은 존재할 수가 없으며, 그 자체로 독자적인 영역을 유지하는 것으로 볼 수가 있다. 그렇지만 세계화의 운명이나 길은 이렇게 각존하는 것으로 존재할 수가 없다. 위대한 문명은 순결한 고립에 의해서 초래되지 않고 재래의 것과 외래의 것이 강력한 폭발과 충돌에 의한 상호작용에 의해서 이루어지기 때문이다.

<萬波息笛>에서 보여주는 우연한 세계의 가설은 진정으로 많은 것들을 생각하게 한다. 물결이 사납고 파도가 잠들지 않은 것은 걱정이 되는 일이다. 바닷가의 파도가 주는 이변이나 변고가 반드시 사정이 있을 것이기 때문이다. 섬이 떠들어오고 거기에 하나가 둘이 되고 둘이 하나가 되는 밤낮의 변고가 있음이 드러난다. 그 점에서 이 설화는 주목할 만한 것이라고 하지 않을 수 없다. 이는 재래의 세계관을 극명하게 보여주는 것이다. 대나무로 만든 젓대가 위력을 발휘하고 다시금 용이 검은 옥대를 바치고, 그것의 한 낱을 물에 떼서 넣으니 그것이 용이 되었으며, 태자 이공이 이러한 사실을 알았다고 하는 것 자체가 이러한 재래의 세계관을 보여주는 것이라고 하겠다.

② 불교전래는 삼국인 고구려, 백제, 신라 등에 어떻게 처음에 불교가 전래되었는가 하는 과정을 보여주는 기본적 면모를 말한다. 순도, 마라난타, 묵호자 등에 의해서 불교가 전래되면서 정착하는 것이 요점적으로 제시되는 것이다. 왕이나 지배세력에 의해서 불교가 받아들여지는 경우도 있으나 그와 달리 불교가 다른 종교와 경쟁하면서 쉽사리 정착하지 못하는 과정도 있다. 하지만 불교가 정착하는 과정을 일정하게 반영하면서 보여주는 점에서 이 대목은 주목할 만한 것이라고 할 수가 있다. 연착륙과 경착륙의 차이가 있을 뿐이고, 불교가 전래되는 것은 신기원을 이룩하는 것이므로 이 점을 중시하면서 보여주고 있다. 이 가운데 <興法>이라고 하는 조목에서 그러한 양상을 서술하고 있다.

그러한 사정에도 불구하고 <阿道基羅>라고 하는 대목에서는 전혀 색다른 요소가 있음이 확인된다. 아도의 행적에 대한 상이한 기록이 존재한다. 그것은 아도가 모례의 집에

서 거처하면서 새로운 이적을 전하는 것이다. <신라본기>에서는 왕녀의 병을 치유하는 것이 불교적인 것들에 의해서 이루어지는 것인 반면에, 이와 달리 <아도비문>에서는 성국공주라고 명시되어 있으며, 다른 존재인 무녀와 의원들이 고쳐도 효험이 없다가 아도가 이를 고쳤다고 함으로써 불교가 우위를 점하고 있는 대목을 구체적으로 명시하고 있다.

불교신앙이 전래되는 과정이 모래와 같은 단골이 있어야 하고, 아울러서 불교의 기능적인 효험이 있어야만 가능하다고 하는 점을 명시하고 있음이 드러난다. 그러한 점에서 불교의 전래는 신앙적인 것과 함께 어떠한 효험이 있어야 하는지 반성하게 하는 점을 분명하게 보여주고 있다. 불교의 근본 교리나 신앙적인 각성을 중심으로 하지 않았음이 분명하게 드러난다. 불교의 근간을 중심으로 하는 것이 아니라 신앙적인 우월감을 중심으로 전래되었음을 간과할 수 없다.

③ 불교퇴치는 재래의 신앙이나 종교적인 기능을 하는 것과 함께 외래의 신앙을 타부시하고 이를 본격적으로 적대적인 세력으로 삼아서 이를 격퇴하고 징치하는 점에서 각별한 모습을 하고 있다. 외래의 종교적 대상을 퇴치하고 물리치면서 이를 재래의 신격이 우세한 힘을 발휘하는 것으로 구현하는 점이 각별하게 발견되는 특징이라고 할 수가 있을 것이다. 불교가 곧 퇴치의 대상이 되고, 불교의 상징적인 존재를 물리치는 것을 요점으로 한다. 고유의 신격이 이를 새롭게 극복하면서 변화된 세상에서도 외래의 것을 물리치는 구실을 하게 된다. 불교퇴치는 지속적인 대상이 되는 것을 볼 수가 있으며, 재래의 신격이나 재래의 신앙은 외래의 신격이나 외래의 신앙을 거듭 물리치려는 면모를 과시하게 된다.

이와 같은 것의 구체적인 예증을 보면 재래신격과 외래신격 또는 재래신앙과 외래신앙이 얼마나 가혹하게 투쟁하고 서로 부딪쳤는지 알 수가 있다. 또 이들의 갈등을 통해서 주요한 퇴치에 의미를 두고 있었는지 하는 점을 분명하게 보이고 있다. 문명권의 형성이 이룩되었음에도 불구하고 중앙이나 변방, 중심 세력이 아닌 주변 세력, 상층이 아닌 하층의 신앙적 반격과 함께 신앙적 퇴치가 가열차게 진행되었음을 뚜렷하게 보여주고 있음이 확인된다.

구체적인 예증은 각별하고 이 예증의 사례가 전부는 아니지만 이들 사이에 벌어지는 갈등을 핵심적으로 이해할 수가 있는 구체적인 것들이 된다. <射琴匣>에서는 재래의 신격이 총체적으로 등장하면서 이들의 체계적 반론과 반발이 구체적으로 제시되어 있다. 이야기의 구조를 활용하면서 이들 사이에 있는 특정한 것들을 요점으로 하는 반발과 반격을 절실하게 구현한다. 못에서 나온 편지는 본디 신령이 준 것인데 이 신령이 바로 등장하지 않고, 꼭꼭 숨어 있다가 마침내 그 모습을 실현하게 된 점이 각별한 사실을 주목해야 할 것으로 보인다. 이렇게 등장한 신령은 적대자나 퇴치해야 할 대상을 바로 말하지 않고 있다.

오히려 편지를 주고 이를 떼어보게 되면 둘이 죽고 이를 보지 않으면 한 사람이 죽는다고 하였음을 명시한다. 그렇게 하여 편지를 떼어보고 얻은 결론이 사금갑(射琴匣)이었다. 곧 “거문고의 갑을 짜라”라고 하는 것이었다. 편지의 말대로 하자, 거기에서 사통하고 있는 분향승과 궁주를 일거에 죽이게 되었다고 하는 것이다.

이는 단순한 사건은 아니다. 외래종교의 사제자가 처치해야 할 대상이고 이를 물리치기 위해서 나선 존재가 곧 재래의 여러 신격들인 점을 주목할 필요가 있다. 아직 공고하게 불교가 자리하지 못하면서 생긴 파탄을 적대적인 행위를 하는 사특한 존재로 규정하고 있는 것은 매우 주목할 만한 현상이라고 하지 않을 수가 없을 것이다. 그렇다면 불교와 불교의 사제자인 외래종교 관련자는 적절하지 못할 뿐만 아니라 퇴치해야 할 대상이 되는 점을 분명하게 하고 있다. 그러한 설정을 묘한 수수께끼를 풀 듯이 하고 이러한 결과가 세시풍속의 의례로 굳어진 점을 들어서 새로운 패턴의 질서를 수립해야 함을 말하는 증거로 작동하고 있다.

<眞聖女大王居陀知>조에서 보이는 것은 하층민들이 전승하는 이야기의 요체를 담고 있는 것으로 이해된다. 외래종교로 가장하고 있는 것들은 고유한 신격들을 해치는 존재이므로 마땅히 민중적인 영웅과 연계하여 이들을 물리치지 않을 수 없다고 하는 점을 분명하게 하고 있다. 민중적 영웅의 존재는 본디 상층의 영웅으로 섬겨지던 것들이 일정하게 지위를 잃고 특정한 지위로 전락하게 되었을 가능성이 있다. 그렇게 하자 결과적으로

이들은 구체적인 존재를 표시할 수가 없었다.

거타지라고 하는 주인공은 단순한 존재가 아니다. 신들의 싸움에 끼어든 존재로 영웅의 전형이고 공공의 집단 안녕을 위해서 불가피하게 한 쪽을 도와서 집단의 안위를 지켜내야 하며, 그것이 영웅의 궁극적인 군사력에 의존해야 할 것이다. 그러한 군사력은 재래의 방식으로 신화에서는 항상 활을 잘 쏘는 사람이라고 하는 근본적 면모를 가지게 된다. 그것은 군사적 권능을 상징하는 것으로 가장 소중한 모습이고 칼, 말, 활 등을 가진 존재가 군사적 영웅의 완형임을 우리는 새롭게 인식할 수가 있다. 거타지는 이에 해당하는 존재이고, 그러한 존재의 면모를 가장 선명하게 보이는 것이다.

영웅의 임무가 무엇인가? 선신과 악신, 재래의 신격과 외래의 신격이 다투는 것에 참여하는 방식이 가장 중요하다고 할 수가 있을 것이다. 그렇다면 이들 사이의 대립 요소를 어떻게 볼 것인가 하는 점이 가장 소중한 요소이다. 신들의 다툼은 서해용왕 약과 사미승으로 되어 있으며, 사미승은 다라니를 외우면서 섬의 못가를 어슬렁거리면서 돈다. 그러한 면모가 가장 소중하게 작동하게 되면서 이들 사이의 일정한 대립 요소를 구현하고 있으며, 외래의 존재인 중인 사미승을 죽여야 할 책무가 영웅에게 있는 셈이다. 그러한 점에서 거타지는 가장 막중한 임무를 가지고 있는 셈이다.

마침내 활 시위를 당겨서 중을 죽이자 늙은 여우가 화신하였던 존재임을 드러내게 된다. 외래종교의 대변자인 사제자가 결국 여우라고 하는 것이 요점이다. 사람에게 해를 입히는데 그치지 않고 용왕의 신격 일가를 무참하게 죽여서 그들의 간을 꺼내먹으면서 죽인다고 하는 설정은 마치 <여우누이>와 같은 이야기의 설정과 다르지 않음이 드러난다.

신과 신의 다툼이 외래의 신격과 재래의 신격이 다투는 싸움으로 형상되었으며, 그러한 싸움에서 결국 도와주어야 할 존재가 바로 영웅이다. 재래의 신격과 영웅을 연계함으로써 이들 사이의 깊은 유대가 있으며, 저변에서 올라오는 불교에 대한 적개심을 이렇게 표현하였을 것으로 보인다. 특히 거타지의 전형은 작제건으로 되살아나면서 이야기의 문법과 내용을 길게 역사적으로 이어가고 있음이 드러난다. 불교는 퇴치되어야 마땅할 존재들임을 강조하고 있다.

④ 무속굴복은 위의 사례와 전혀 다르다. 왜냐하면 고유한 신격이 불교의 신격에게 귀의하고 가납되는 것이 드러나기 때문이다. 무속적인 존재, 신화적 배경을 가진 주도자가 제어할 수 없는 상황이 발생하고 이 때문에 자연의 통제력을 회복하는 방법으로 재래의 방식이 아닌 스스로를 내려놓고 불교적 존재인 석가모니에게 귀의하는 방법을 선택한다. 그렇게 해서 오히려 외래의 신격에게 도움을 받는 형태를 취하는 이야기가 있음이 드러난다. 그러한 점에서 무속굴복은 재래의 것을 모두 포기하고 전적으로 새로운 질서에 의존하는 것으로 변환을 맞이하게 된다. 그러한 점에서 불교에 귀의하는 모습을 보이고 있음이 드러난다.

아울러서 불교적인 존재인 사제자가 자신의 능력을 빌어서 더 높은 존재에게 힘을 가 피받아서 재래의 신격을 숭상하는 존재를 죽이고 물리치는 것이 등장한다. 위의 사례와 맥락을 함께 하지만 결과적으로 불교의 힘에 의해서 재래의 것들이 위기에 몰리는 양상을 보여주는 점에서 무속굴복이라고 하는 점을 말하는 것이 타당하다. 재래의 신격이 외래의 신격에게 몰리는 점을 보는 것이나 재래의 신앙을 견지하고 있는 쪽이 위기에 몰리는 점은 각별하다고 하지 않을 수가 없을 것으로 보인다. 그러한 점에서 무속굴복이 시사하는 바가 매우 크다.

<魚山佛影>에서는 수로왕이 섭정하는데 발생한 문제를 해결하는 것이 요점이다. 독룡과 나찰녀가 교통하는 바람에 곡식이 익지 않고 기상 이변이 거듭된다. 그렇기 때문에 독룡과 나찰녀를 제어할 수가 없게 된다. 그렇게 되자 수로왕은 석가모니에게 불법을 청하여 듣게 되고, 그 결과 나찰녀와 독룡을 통제할 수가 있게 되었으며, 동시에 이들의 존재를 물리치면서 기상 이변을 제어할 수가 있다. 고유한 신화의 주인공이 오히려 불법에 의존하고 귀의하면서 불법을 듣는 일이 발생하게 된다. 그것은 재래의 신화에 등장하는 신격의 기능을 위축하게 되고, 동시에 외래의 불법에 의존할 뿐만 아니라, 귀의하는 일이 벌어지게 된다. 그러한 점에서 이 조목은 여러 모로 시사하는 바가 많다고 하지 않을 수가 없다.

<圓光西學>에서는 원광이 서학을 하기 전에 삼기산에서 있었던 일들이 있는데 그 과

정에서 하늘의 신을 대변하는 존재에 의해서 수학을 방해하는 이웃 비구니를 처단하는 과정이 등장한다. 원광을 돕는 일기기는 하지만, 이들을 통해서 일련의 불교신격이 재래의 신앙을 가진 존재를 처단하는 점에서 남다른 면모를 구현하고 있다. 이 과정에서 보이는 중요한 것은 과연 이 방법이 적절한 것인가 하는 의문이 있다. 그러나 재래의 신앙에 의존하는 존재를 원광을 위해서 처단하는 방식을 선택하고 있는 점에서 각별한 차별성을 구현하고 있다. 무속의 방식은 불교와 다른데 불교의 신앙심을 가진 존재를 보호한다고 하는 점에서 이 조목은 의미를 새롭게 하는 것이라고 할 수가 있을 것이다.

⑤ 무불습합은 무속과 불교가 서로 겹쳐져 있으며, 이들의 살아 있는 사례들은 후대의 역사적 귀감이 되는 것들이라고 하지 않을 수가 없다. 무속인지 불교인지 서로 분간이 되지 않은 것을 우리는 항용 찾을 수 있다. 물론 무당과 경합하지만 무속적인 의례와 같은 것들을 구현한다. 그렇지만 세밀하게 보면 이러한 의례는 무속의례이면서도 매우 복합적인 현상을 보이고 있다. 오늘날에 보이는 독경과 굿의 양상을 모두 구현하면서 무속과 불교가 다면적으로 얽혀 있는 양상을 보이는 것이 기본적 특성이라고 하겠다. 무속의 면모를 불교의 사제인 승려가 대신하고 무속과 불교의 습합이 본격적으로 이루어진 점이 커다란 변화이다.

치병을 하고, 적대자를 물리치면서 예사사람의 문제를 해결하는 것은 불교의 본령은 아니다. 불교의 신앙적 기반은 자각과 열반을 얻는 것인데 이를 불교의 하위 기능으로 치부하고 신앙적 골격을 완성하는데 있어서 재래의 신앙이나 신격에 의존하는 일은 불가피한 기능 가운데 하나이다. 특히 대승불교의 면모는 많은 가능성을 열어두면서 다양한 부처와 여러 보살을 만들고, 추가적인 기능을 설치함으로써 재래의 신앙과 공고한 관계를 유지하면서 일률적인 합일을 이룩하는 과정에서 일정한 성취를 이루면서 효험을 극대화하는 방안을 써야만 신앙적으로 호소력을 가질 수가 있었다. 중세보편문명의 한축으로 종교를 거론하게 되면서 불교의 창조력은 재래의 것과 불가피한 습합이 이루어지게 되었다.

무불습합은 우리만의 문제는 아니었다. 가령 중국에서 이루어진 노화위호(老子化胡), 일본의 본지수적(本地垂迹) 등은 재래의 신격과 외래의 신격이 만나는 과정에서 빚어진

신불습합 내지 무불습합의 전형적인 예증이라고 할 수가 있다. 이들 신격의 만남과 같은 설계 아래에서 불교와 무속의 합입을 통한 과정이 일련의 종교적 추세로 작동하게 된다. 동아시아문명권에서 벌어진 전통적인 방식을 통해서 우리는 무불습합의 일이 기본적으로 특정한 혼합주의의 산물임을 말하게 된다.

무불습합은 세계관적 혼합의 산물이고, 이러한 성격적 변화는 구체적으로 신격이나 신앙의 차원에 머무르지 않는다. 또 구체적인 불교의 위력과 신력을 강조하는 관점에서 무불이 구분되지 않고 무불불이의 현상을 자아내는 것으로 이어지게 되는 점을 보이고 있다. 동아시아문명권에서만 이러한 일이 일어난 것도 아님을 앞서서 기독교문명권에서도 일어난 구체적인 예증을 분석한 바 있다. 고대의 종교와 중세보편종교의 일정한 화합과 갈등을 최고조로 이끈 것이 바로 무불습합의 전례를 이루는 것이라고 하겠다. 그렇게 해서 고대를 거쳐서 중세화의 과정을 충실하게 구현한 셈이다.

<密本摧邪>와 <惠通降龍>은 <<삼국유사>>에서 본디부터 이룩하고 있는 특정한 편목에 수록되었다. 그것이 <신주편>이다. 이 편목에서 보이는 대체로의 행적은 이와 같은 무불습합의 전례를 구체적으로 확인하게 하는 것이라고 하겠다. 오늘날 무속에서 행하고 있는 의례의 대부분을 두 가지 조목에서 확인하게 되는 것은 주목할 만한 것이다. 두 조목을 통해서 우리는 무불습합의 전형을 만날 수가 있으며, 재래의 신앙과 외래의 신앙이 불편한 동거를 하지 않고 하나로 합쳐져 있는 형상을 자아내고 있음이 확인되는 실제적인 사례이다.

⑥ 무불융합은 무불습합과 차원이 다른 무속과 불교가 최상승의 화합을 이루는 것이다. 창조력으로 이어지는 전형을 말하는 것이다. 화합의 궁극적인 구현을 무불융합이라고 이룰 수 있으며, 그러한 전형을 왕이 몸소 구현하는 경우가 신라시대에 허다하였다. 그 가운데서도 성골의 여왕과 같은 것에서 그러한 전례를 찾을 수 있다. 선덕여왕이 이룩한 위업은 이러한 결과의 전형적인 면모를 보이고 있다. 문무왕, 경덕왕 등에서 보이는 무불융합의 전형은 대표적으로 더 거론할 수 있는 것들이다.

여기에서 주목되는 것은 무불융합의 전례를 어떻게 마련하였는가 하는 점이다. 선덕여

왕이 이러한 본보기를 보였다고 하는데 여러 기능을 나누어서 예시하였다. 모란꽃, 옥문지, 죽음 등이 그러한 면모이다. 이와 같은 것들은 핵심적 화소를 구현하는데, 모란꽃은 향기가 없음을 알리는 것인데 이는 당나라의 황제와 관련된 것을 압축하고 있으며, 옥문지는 남녀이치에 입각한 백제군의 격퇴에 관련되어 있으며 군사적 쟁패의 이면적 원리가 있다. 자신을 도리천에 물어달라고 하는 것은 불교적인 이치에 입각하여 자신의 열반을 암시하고 있는 점에서 중요한 예증을 보인 것으로 확인된다.

이러한 것은 표리를 형성하고 있으며, 무속과 불교가 절묘하게 융합하고 있는 모습을 구현하고 있음이 확인된다. 생명을 존중하고 생명의 원천이 무엇인지 아는 것은 무속이나 불교에서 모두 구현하는 본질이 된다. 생명은 해치는 자의 것이 아니라 지키는 자의 것이라고 하는 근본적인 생각을 핵심으로 한다. 꽃을 보고 꽃의 생명성을 간파하는 예지력은 아무 데서나 나오는 것은 아니고 인류의 보편성에 대한 지향이다. 당태종의 견해를 격파하면서 무엇이 요점인지 알아내는 것은 주목할 만하다. 이것이 주술적인 세계관의 산물이다.

꽃에서 파악된 진리는 남녀의 생식원리를 중심으로 하는 것으로 발전한다. 백제군사들이 옥문지에 들어와 있었으나 이들의 소종래를 알고 이들을 잡을 수 있었으며, 주술원리와 생식원리에 의해서 군사적 전투를 승리로 이끄는 것은 주목할 만한 현상이다. 남녀의 생식원리를 동원하여 신라와 백제의 군사 전투로 가져간 것은 특정한 융합의 산물일 수 있다. 주술이 전투이고, 전투가 주술이었던 것을 환기하는 구체적인 예증이 된다.

동시에 인간의 생사열반 문제를 새롭게 차원을 높여서 동원하고 있다. 여왕이 죽음으로 가르치고자 하는 것은 무엇인가? 그것은 이 땅이 곧 도리천이며, 사천왕천이라고 하는 사실을 가르치고 있다. 불교가 별다른 무엇이 아니라, 인간 세상살이에 근본적으로 존재하는 것임을 분명하게 하고 있음이 드러난다. 육계육천 가운데 제이천인 도리천이 어디 별도로 있는 것은 아니다. 우리가 사는 세상 자체가 육계, 색계, 무색계임을 현시하면서 한 세상을 정확하게 살아내는 것이야말로 중요한 것임을 분명하게 증거한다. 불교와 무속의 융합은 사상적 통일을 완수하는데 이르기에도 한다.

고대종교와 불교문명의 충돌 속에서 무속과 불교는 커다란 충격을 가지고 만나게 되어 있다. 세부적인 틀거리 속에서 작용과 반작용, 간섭과 삼투, 그리고 수용과 극복의 문제를 다각도로 보여준 것이었음을 분명하게 한다. 장기 중세를 거치면서 현재 남아 있는 불교의 위력이 전부일 수 없으며, 그곳에서 밀고 당긴 역사적 실체가 잔존한 결과임을 명심해야 할 것이다. 한쪽의 일방적 승리라고 보는 것은 부적절하다. 그러한 점에서 무불습합의 놀라운 합일을 이루어낸 우리 민족문화의 다다한 부피를 생각하면서 불교의 한국적 신앙화 과정이 예시하는 것이 단순치 않음을 알 수가 있었다.

IV. 무속에서 섬기는 불교적 신앙대상

역사적 전개 속에서 화석처럼 남아 있는 무속에서 섬기는 불교적 신앙대상을 점검할 필요가 있다. 앞에서 말한 긴 구도와 장기 여정이 필요한 이유가 여기에 있다. 현재 남아 있는 군상을 그 자체로 해석하는 것보다 불교와 무속의 상충과 상합에 의해서 남겨진 결과임을 분명하게 인식할 필요가 있다. 그렇기 때문에 우리는 현재 남아 있는 낱알의 사례를 모두 점검하는 것은 불가능할 것으로 보인다. 그러한 사례를 상식적 차원에서 이것저것 드는 것은 유용한 작업이지만 위의 구도에 걸맞는 선택을 하면서 무속과 불교가 만난 경과와 내력을 밝히는데 과연 적절한 것인지에 대해서는 회의적이다. 가령 사찰의 산신각과 칠성각 등을 말하는 것이 대표적인 사례인데, 이에 대한 본질적인 검토도 뒤로 한 채 막연하면서 심지어 피상적인 논의를 하는 것을 극력 배제하기로 한다.

사례주의에 천착하게 되면 우리는 수 없이 이것저것들을 막연하게 열거하게 될 수밖에 없는 사정이다. 가령 다음과 같은 것들을 구체적으로 예증을 들 수 있을 것이다. 사례중심으로 이를 열거하면서 무엇이 문제인지 살펴야 할 것으로 보인다. 굿이나 본풀이에서 다양하게 구현된 경우를 중심으로 여러 가지 대응 양상을 체계적으로 압축하게 되면 다음과 같다.

가) 불교에서 섬기는 명칭과 일치하는 경우

- # 석가여래
- # 미륵
- # 제석
- # 지장보살(지장본풀이)
- # 시왕

나) 왕조불교서사시 <월인천강지곡>과 연계되는 경우

- # 이공본풀이, 신선세턴님청배, 악양국왕자노래

다) 불교와 관련되나 독자적으로 창조된 경우

- # 생불, 성인놀이푸념
- # 시무염불(신무풀이), 체스본풀이, 진가장본풀이
- # 도량축원(도량선비청정각시)

곳을 중심으로 곳에서 구현되는 곳판의 장식물이나 곳에서 노래되는 구전서사시나 무가를 중심으로 하는 일정한 맥락을 형성하고 이들에 관련되는 것을 중심으로 하여 일정한 패턴을 정리하게 되면 위와 같다. 가)는 일반적이지는 않지만 불교에서 섬기는 명칭과 일치하는 경우를 말한다. 석가여래와 같은 존재가 직접 등장하고 그 존재가 특정한 주인공을 구하는 경우가 있어서 주목된다. 석가여래, 시준, 세존 등에서 보이는 것과 같은 것들은 특정하게 언급해야 할 것이지만 교조인 석가여래의 존재만으로 충분하게 무겁고 다양성을 강조하는 것인데 과연 사바세계에 모습을 나타워서 구원하는 것으로서의 의미를 말하는 것은 불교 일반화와 직접적으로 대응하는 것이라고 하겠다.

이와 달리 미륵도 등장하고 미륵신앙이 팽배한 민간신앙의 경우를 중심으로 해서 본다면, 미륵의 경우는 단순하지 않다. 가령 이 세상의 창조주가 누구인가 하는 점을 두고서 미륵과 석가가 대립하고 미륵이 만든 세상을 석가여래가 강탈했다고 하는 것은 교조의 생애나 교리와 어긋나는 것이다. 하지만 민중들은 그러한 것을 그렇게 인정하지 않고 자신들만의 독자적인 신앙대상으로 구체화했을 개연성이 적지 않다. 특히 역사적으로도 뚜렷하게 자취를 남기고 있어서 이에 대한 미륵신앙의 내력을 강조하는 것은 잘못은 아닐 것으로 보인다.

고려시대의 권화와 요민 이금에 얽힌 일이 그러한 사정을 말해주고 있다.¹⁸⁾ 아울러서 조선시대에도 속종실록에서도 비슷한 일이 본격적으로 일어났으며 그 파동은 간단치 않았던 것으로 나타난다. ¹⁹⁾ 특히 『推案及鞫案』과 같은 기록에서는 이러한 사정이 보다 심각한 것이었음을 다시 인식할 필요가 있을 것으로 보인다.

더욱 문제점이 큰 것은 제석이다. 이에 대하여 상세한 논의가 진행되었으며 국조신화에서부터 문제가 커다랗게 제기된 것 가운데 하나이다. 제석은 제석천 이상의 의미를 가지고 있으며, 그 존재를 제석에서 구해야 하는지 의문이 적지 않은 회의가 일 정도이다.

18) 『高麗史』卷一百七 > 列傳 卷第二十 權和列傳 [和, 辛禱時, 爲清州牧使. 有固城妖民伊金, 自稱彌勒佛惑衆云, “我能致釋迦佛. 凡禱祀神祇者, 食馬牛肉者, 不以貨財分人者, 皆死. 若不信吾言, 至三月, 日月皆無光矣.” 又云, “吾作用, 則草發青花, 木結穀實, 或一種再獲.” 愚民信之, 施米帛·金銀恐後, 馬牛死, 則棄之不食. 有貨財者, 悉以與人. 又云, “吾勅遣山川神, 倭賊可擒也.” 巫覡尤加敬信, 撤城隍祠廟, 事伊金如佛, 祈福利. 無賴輩從而和之, 自稱弟子相誣誑, 所至守令或出迎館之. 及至清州, 和誘致其黨, 縛其渠首五人囚之, 馳報于朝, 都堂移牒諸道, 悉捕斬之. 判事楊元恪信奉其說, 至是逃匿, 搜獲之杖流, 道死. 累官至密直副使, 出牧全州兼元帥, 斬倭二級以獻, 禍遣人賜酒帛. 自此以後, 入本朝.]

19) 『朝鮮王朝實錄』肅宗實錄 十九卷, 肅宗 14년 8월 1일 신축 1번째기사 1688년 淸 康熙 27년/妖僧 呂還 등 11인이 不軌를 꾀하다 伏誅되다 ○朔辛丑/妖僧呂還等十一人 謀不軌伏誅. 初 楊州牧使崔奎瑞 以本州青松面 有一妖人 往來民間 自稱神靈 聚黨會徒 誑誘愚氓 此言傳播京外者久矣. 自本州窺捕按治 得其凶謀狀 以封書走報政府. 左議政趙師錫詣闕啓 請拿致鞫問. 上可之. 於是 分遣金吾郎 悉收在楊州獄者呂還等凡十四人. 又因朔寧郡守李世弼密狀 拿李有先等六人. 又因諸賊辭連相繼被逮者 亦二十餘人 竝設鞫金吾 覈其情節. 呂還者 本以通川僧 自言曾於金化 千佛山 七星隆臨贈以三麴 麴與國音相同也. 且有水中老人, 彌勒三尊語, 渠以崇佛傳國三年工夫等說 遂與永平地師黃繪, 常漢鄭元泰, 唱爲釋迦盡而彌勒主世之言締結 出沒於畿輔 海西之間 而呂還又稱千佛山仙人嘗刻盈辰二字於巖石上曰“世間不可長久 從今以往 當有繼之者 而龍乃出子主國.” 遂娶殷栗良家女元香爲名人 而謂有異徵 能興雲起雨 變化不測 來住於楊州 鄭姓女巫成化家 號其妻爲龍女夫人. 戒化則名曰鄭聖人 仍作怪文曰“雖有聖人 必有長劍冠帶.” 爲弟子者 當備此物 相與播示 誘惑人心 一村之人 多從之. 又託以七月大雨如注 山岳崩頽 國都亦當蕩盡. 八月十月 起軍入城 可坐闕中之說 亦在怪書中 乃於七月十五日 呂還 黃繪 鄭元泰 與楊州人金時同·崔永吉·李元明·永平人鄭好明·李末立·鄭萬一等 各備軍裝長劍等物 元香換着男服 潛入城中 約以待雨犯闕 其日竟不雨 仰視天色而歎曰: “工夫未成 天姑不應也. 遂登三角山 誦經禱天 願成大事 其凶謀逆節 不翅狼藉 或屢杖而輸情 或不杖而自服. 呂還即其魁也. 繪, 元泰 元香 戒化 終始和應 密與陰謀者也. 時同 永吉 元明 好明 末立 萬一六人 俱以愚蠢賤隸 惑於妖言 同惡相濟者也. 竝將諸賊處斬 孥籍如律. 楊州乞僧法皓 以知情不告官 杖流. 其餘三十餘人 按驗無實. 上下教于按獄諸臣曰“無識愚氓 雖或崇信妖術 既無參涉逆謀之端 而終陷重辟 予甚惻然. 故當初議啓之教 蓋出於恐有冤濫 多傳生議之意也. 在囚諸人 其令秋晝 只斷以崇信妖術之罪.” 於是, 李有先等十七人 移付秋晝. 餘皆疏釋之. 又以賊黨搜捕之故 京畿 海兩道數三邑民人 廢農逃散. 上下別諭于兩道監司 使之開諭還集.

제석이라고 하는 것은 외면적인 일치일 뿐이지 그 실체는 그것과 전혀 관계가 없는 독자적인 창조에 이른 경우가 허다하다. 중의대사(황금산대사), 골맥이부인, 삼불제석 등의 자식을 낳아 신직을 부여하는 경우가 대부분임을 볼 수가 있다. 왜 이들이 제석이라고 하는 대상으로 섬겨지는지는 많은 의문이 적지 않다. 외면적인 것과 내면적인 것의 갈등과 조화가 가장 중요한 문제점이라고 하지 않을 수 없을 것이다.

지장보살은 그 직접적인 면모가 신앙적인 대상으로 섬겨지는 것은 곳에서 모셔지는 경우가 있다. 지장과 시왕을 함께 섬기면서 사람이 죽은 망자의 곳에서 흔하게 등장한다. 그렇지만 이것이 구체적인 굿당의 형상으로 장식하는 지역은 흔하지 않을 뿐이다. 다른 고장에서는 일정하게 명칭을 가지고 와서 시왕맛이와 같은 절차를 행하는 경우가 있지만 서울곳에서(는) 그 습합의 질적 정도가 가장 활발하게 일어난다고 보는 편이 적절할 것이다.

시왕과 지장이 함께 굿당에 장식되는데 연지당이라고 지칭되는 공간적 배열 속에서 지장보살 정도로 형상화되는 것을 볼 수가 있을 것이다. 지장은 지장탱을 걸고 있으며, 시왕은 보통 명호만이 쓰여진 것을 걸기도 하고 간혹 시왕탱을 일정하게 갖추어서 이를 모시고 굿을 하는 경우가 있으므로 이는 불교적인 것에 기원을 두고 있음이 명백하다. 예외적으로 제주도에서는 <지장본풀이>와 같은 것이 있으나 이 역시 외면적인 명칭의 일치일 따름이다.

가)는 종합적으로 보건대 무불습합의 정도가 매우 주목할 만한 현상으로 정리된다. 등장인물의 요소로 간단하게 구원하는 경우도 있지만 이는 어떠한 의미에서는 본질적이지 않다고 보인다. 그러한 것과 달리 습합이 아니라 무속의 세계관이나 하층의 불교적인 신앙관에 입각하여 기존의 불교종단에 섬기는 것에 대한 반론을 노골적으로 드러내면서 역사적으로 심각한 문제를 야기하는 경우가 있으므로 주목된다. 미륵과 석가를 내세워서 세상을 창조한 주체가 누구인지 하는 근본적 의문을 제기하고 원래 고유한 신격이 창조한 세상을 속임수를 써서 석가가 가로채었으며 석가를 트릭스터로 보는 것은 혁신적인 역사관에 입각한 해석의 일종으로 보인다. 그와 달리 특정하게 그 성격을 변질하지 않은

채 불교의 고유한 신격을 굿판에서 활용하는 것도 있으므로 이 양상을 정리하고 해석하는 일이 단순하지 않다.

나)는 단순하지 않다.²⁰⁾ 아마도 이들은 단순하지 않고 전방위적인 갈래들과 연결되어 있으나, 근간의 이치는 간결하다. 그것은 왕조서사시와 병렬적으로 준비되었다가 왕조에 의해서 특정하게 만들어진 부처의 일대기와 전생담을 결합한 것으로 <월인천강지곡>(月印千江之曲)에 직접적으로 연결되면서 무당들의 서사시로 재탄생한 것이라고 간결하게 정리할 수카 있을 것으로 보인다.

특히 감동적인 장면의 상승은 죄인의 죄과나 업보에 대한 처결이 아니라 이를 지장보살에 의해서 구원을 핵심으로 하고 있으며 시왕과의 판단을 극복하고 서방정토 극락세계로 아미타불이나 팔대보살에 의해서 구원을 받는 것이 요점이라고 할 수가 있을 것이다. 반야용선을 타고 높은 차원의 구원을 문제삼고 있는 점에서 이것은 주목할 만한 자료이다. 특히 <안락국태자경변상도>와 <아미타팔대보살도> 등이 긴밀하게 연결되고 동시에 이를 전국적으로 여러 가지 본풀이로 무당이 재창조함으로써 <월인천강지곡>의 본풀이를 부분을 확대하고 사건을 확장함으로써 이들의 연계성을 드높혀 창조한 점에서 주목할 만한 진전을 이룩하였다고 할 수가 있을 것이다.

15세기에 창조된 <월인천강지곡>은 16세기 말엽에 창조된 <안락국태자경변상도>로 연결되고 상층의 깊은 창조가 결국 하층에서 <이공본풀이> <신선세턴님청배> <악양국왕자노래> 등으로 부응함으로써 이들의 심층적인 합일과 무불융합의 경지를 새롭게 개척하였던 것으로 판단된다. 그러므로 이 가운데 <안락국태자경변상도>가 가장 심각한 것이라고

20) 熊谷宣夫, 靑山文庫 安樂國太子經變相, 『金載元博士回甲記念論叢』, 乙酉文化史, 1969.
 許詳浩, 「朝鮮 後期 祇林寺 沙羅水王撐 圖像考」, 『東岳美術史學』(Dongak Art History) Vol.7, 동악미술사학회, 2006.
 김영진, 「그림과 문학의 상호 텍스트성과 그림연행 -<안락국태자경변상도>를 중심으로-」, 『어문연구』 제51집, 어문연구학회, 2006.
 강소연, 어머니를 되살리려는 아들의 기원, 『잃어버린 문화유산을 찾아서』, 브엔리브로, 2007.
 홍운표, 한글이 쓰인 최초의 그림은 무엇일까요?, 『한글이야기』(2권), 태학사, 2013.
 정우영, 「<安樂國太子經 變相圖>의 畫記와 한글자료 判讀」, 『구결연구』 34권, 구결학회, 2015.
 김현선, 「무불융합의 예술사조 분석과 의의-『月印釋譜』·『安樂國太子經變相圖』(靑山文庫)·『이공본풀이』를 예증삼아-」, 한국무속학회 2016년 동계발표대회, 제주칠머리당영등굿보존회, 2016.12.1.

할 수 있다. 이 그림이 왜 그려졌으며 그 이유가 무엇인지 화기에서 분명하게 예시되었다. 그러므로 번다함에도 불구하고 이에 대한 것을 본격적으로 다루는 것이 불가피하며 화기를 검토하지 않을 수가 없다.

만력(萬曆) 4년(1576년, 선조 9년) 병자(丙子) 6월일에, 비구니 혜인(慧因)과 혜월(慧月) 등이 사라수구탱(見沙羅樹舊幀)을 보았는데, 여러 해 동안 더위와 추위를 겪으면서 먼지로 더럽혀지고 종이 먹어서 단확(丹艘)이 벗겨지고 형상이 희미해져서 가히 알아볼 수가 없었다. 보는 사람이 병인으로 여겼다. 이에 널리 금중(禁中)에 권선(勸善)하여 약간의 재물을 구하고, 바로 좋은 화공을 청하여 새로 그림을 고쳐 그려 금당의 벽(金壁) 위에 그림을 걸었는데, 그 모습이 삼엄(森嚴)하고 그림의 광채는 전보다 백배는 더 했다.

사람들마다 한 번 보게 하면 문득 깨달아 능히 보리심(菩提之心)을 발용하게 되고, 널리 함용하여 사는 중생과 더불어서 한가지로 선근(善根)을 수립하게 하고자 하였다. 그 원력의 교화가 깊으며 성의의 간절한 뜻이 지극하다.

오호라 지극함이어! 이 선량함을 빙자하고 말미암아 주상전하(主上殿下)의 성수만세(聖壽萬歲)와 왕비전하(王妃殿下)의 성수가 나란(齊年)하여 천종(天縱)이 조속히 탄강하시기를 기원하며, 공의왕대비전하(恭懿王大妃殿下)의 성수가 산처럼 높고, 자비로운 마음은 바다처럼 넓어서 원력대로 세상을 구제할 수 있고, 마음먹은 대로 중생을 제도할 수 있었으면 한다. 덕빈저하(德嬪邸下)의 수명은 다함없고 복덕도 무량하다. 혜빈정씨(惠嬪鄭氏)의 보체(寶體)는 삼재팔난이 없고 막힘이 없어 수명이 무궁하리라.

김씨(金氏) 업가씨(業加氏, 업저지)는 몸을 보존하여 재앙은 봄눈처럼 사라지고, 복은 여름 구름처럼 피어나는구나. 권씨(權氏) 묵석씨(墨石氏, 먹갈이)는 몸을 보존하시매 장수의 기틀이 더욱 견고해지고, 바다와 같은 복이 더욱 많아지는구나. 각각 기쁨을 따라 같은 인연으로 복과 지혜를 다 숭상하고 안온함을 함께 누리며 의심할 바 없구나. 아, 은성함이어. 이 해 7월 초순에 대송거사(對松居士)가 삼가 쓰다.²¹⁾

21) 萬曆四年丙子六月日 比丘尼慧因慧月等見沙羅樹舊幀 多歷炎冷 塵昏蠹食丹艘漫滅 形像隱隱 不可識矣 觀者病焉 於是普勸禁中得若干財 卽倩良畫 改成新圖 卦諸金壁之上 形容森嚴 光彩百倍於前 使人人一見 便知而能發菩提之心 普與舍生同樹善根 其願力之化深 誠意之懇至 嗚呼至哉 憑此良因 主上殿下聖壽萬歲 王妃殿下聖壽齊年速誕天縱 恭懿王大妃殿下聖壽山高慈心海闊 濟世如願 度生如心 德嬪邸下壽命無盡 福德無量 惠嬪鄭氏寶體無災無障 壽命無窮 金氏業加氏保體如春雪 福似夏雲 權氏墨石氏保體 壽基益固 福海增清 各各隨喜因緣等 俱崇福慧 共享安穩 必無疑矣 吁其盛歟 是歲秋七月上浣 對松居士 謹誌.

화기는 모두 네 부분으로 되어 있다. 이 사라수구탱을 다시 권선하여 고치는 사정을 말했다. 금당의 벽에 걸려있는 것이 단청이 벗겨지고 퇴색한 것이었으므로 이를 비구니와 자금 조달자가 이를 개칭하는 것을 요점으로 하고 있다. 그렇게 해서 권선에 의한 자금을 조달하고 이를 개칭하니 아름답게 빛났다고 하는 것이 요점이다.

탱을 걸어서 신앙하는 근본 이유는 결국 보리심을 발용하는 것에 있다. 모든 사람들의 사바세계에 있는 존재들에게 선근을 심겠다고 하는 것은 이 개칭의 자금이 궁중에서 비롯되었거나 그에 준용하는 놀라운 권선 자금이 있었음을 표면적으로 내세우는 것을 요점으로 하고 있다. 원력에 의한 교화가 백성을 비롯한 나라 전체의 안녕과 관련되므로 이를 겉으로 내세운 것으로 보인다. 성의의 간절한 뜻은 여기에 있는 셈이다.

더욱 중요한 것은 주상전하와 왕비전하의 성수를 비는 것에 있다. 아울러서 이들에 관련된 인물로 공의왕대비전하의 성수 역시 기원을 하였다. 뿐만 아니라 덕빈저하와 혜빈정씨의 보체에 안녕을 기원하는 말도 잊지 않았다. 왕가와 관련된 여러 인물들의 성수를 기원하면서 이들의 노력을 높이 사는 것이 요점이라고 하겠다. 이들은 형식적으로 위하는 존재일 수가 있으며, 궁중에서 이를 기원하는 실제적인 자금 조달자들이지만 이들이 그를 분명하게 할 수 있었을 것 같지 않다.

오히려 이러한 자금을 조달하고 매개한 인물들이 궁중에서 한가한 곳에 있는 인물들, 버려진 궁중의 세력들일 것이다. 이들이 아마도 김씨 업가씨나 권씨, 묵석씨 같은 인물들로, 그들이 이러한 구실을 했을 것으로 짐작된다. 이들이 결국 조달을 매개하고 이들에 의해서 전달되면서 이 일이 이루어졌을 가능성이 있음을 다시 환기할 필요가 있다.

요점은 이러한 그림을 제작하고 의뢰한 존재들은 실제로 왕가의 궁정과 관련이 있지만 여기에 적지 않은 이면적 면모가 존재하게 된다.²²⁾ 그것은 궁정에서 버림받았거나 궁중에서 소거된 존재들이 작용했을 가능성을 가진다. 사라수구탱을 조달하고 이를 후원한 사람들은 비구니와 직간접적으로 연계된 이들일 것이다. 궁정의 비구니-후원자들은

22) Kyungwon Choe, *Marginalized yet Devoted: Buddhist Paintings Commissioned by Nuns of the Early Joseon Palace Cloisters*, University of Kansas, History of Art, PhD. Degree, 2011.

자신들의 주거지에서 머물 수 없어서 터전을 빼앗겨버린 존재들이었을 가능성을 배제할 수가 없다.

왕족 첩실들의 과부이거나, 그들의 궁정 남편들이 죽거나 혹은 공식적으로 비왕족인 가족들로부터 후원을 받아서 이들 자신의 주거지를 확보하게 되었다. 그러한 결과에 입각하여 한양 외곽에서 공동적인 왕실 거주지로 전환된 암자들에서 추종하는 첩실들이 살고 있으면서 연계된 결과일 가능성이 있다. 구중궁궐에서 이 여성들은 종교, 성별, 가족 및 결혼 제도의 가부장적인 유교 정치의 중심에서 다각적인 경계면에 있으면서 이들로부터 일정하게 거리를 가지면서도 지근의 관계를 유지해야 할 것으로 보인다. 그러한 각도에서 궁정에서 소외된 여성에 의해서 제작된 16세기 조선 왕실의 불교 여성들의 구원의 열망을 시각화한 그림이 곧 <안락국태자경변상도>일 가능성을 배제할 수가 없다.

<안락국태자경변상도>에서 주목되는 것은 지장보살(地藏菩薩, Ksitigarbha) 심판 장면으로 위의 판결 장면을 대체하고, 지장보살과 지옥의 십대왕이 처결하는 것들을 달리 하여 결과적으로 “처벌을 통한 판결”에서 “구원”으로 근본적인 사고의 전환을 유도하고 있는 점이다. 사후의 처벌이 아니라, “후원자의 구원에 대한 희망”을 그리는 것으로 사라대왕의 그림은 구원의 극적인 순간에 원왕부인의 이미지를 추가한다. 원왕부인의 모습은 궁정 여성들에 의해서 이룩된 자기의 투사이다. 서사적인 이야기의 맥락은 안락국태자만이 궁극의 행복의 땅으로 데려가서 여성의 “극락에 대한 구원”에 대한 더 큰 희망을 나타냈던 것으로 판단된다.

사십팔반야용선을 타고 아미타와 팔대보살에 의해서 극락으로 가는 것을 궁극적으로 그린 그림이다. 고해의 바다를 건너는 궁정 여성이 기원하는 용선에 대한 이미지는 자신의 구원만이 아니라 비구니를 비롯하여 여러 중생들의 낙원에 대한 서원을 기약하는 것이었을 가능성이 있다. 16세기 조선여성들이 이룩한 구원의 열망이 시각화한 것이 바로 이것이다. 그러한 의미에서 <월인천강지곡>은 세종만의 기원을 담은 창조가 아니라 궁정에 있는 이들의 모든 정신적인 구원을 말하는 것이었다면 이를 개별화하고 구체화하면서 여성들의 구원을 문제삼은 사유의 열정이 빚어낸 산물임을 다시금 환기할 수가 있을 것

이다.

이러한 여성들의 구원에 대한 열망이나 열정은 곧 하층 여성들의 구원에 대한 서사적 열망으로 전환한다. 그것이 바로 무당서사시이다. 무당서사시는 이에 대한 궁극적인 전환을 핵심으로 하며, 그러한 전환의 이면에 무당들이 존재한다. 무당은 절집과 연결되어 있는 이들이고 이들에 의해서 새롭게 조성된 자금과 세계관의 확정적 실현이 무당서사시로 구체화되었을 가능성이 있다. <월인천강지곡>과 <안락국태자경변상도>가 무당서사시와 호응하고 수많은 독서물로 거듭난 것은 이러한 각도에서 말할 것으로 보인다. 그러한 점에서 이들의 사례를 주목할 만하며, 전국적으로 창작된 결과가 오늘날의 무당서사시로 남아 있는 것이 명백한 증거이다.

다)는 불교를 표방하고 있으나 불교적 신앙대상이라고 하기보다는 독자적인 무속적 창조가 가능한 것들에 대한 것들의 예증이다. 창조에 있어서 구체적인 차별상을 마련한 것으로 주목할 만한 특징이 있다. 막연하게 대상을 상징하고 그것들과 전혀 관련이 없는 것들을 창조하는 것으로 이어진 점이 주목된다. 경전이나 교리에 얽매인 대상이 아니라 세속화되어 있는 대상을 창조의 전범으로 삼은 점이 각별하다고 하지 않을 수가 없다.

가령 생불 곧 살아 있는 부처는 각별하나 얼마든지 개변이 가능한 대상이다. 석가여래, 아미타여래 등은 창조의 개변 가능성을 전혀 이룩할 대상이 아니다. 그렇지만 생불이라고 한다면 전혀 다른 차원의 창조가 가능하다. 그렇게 해서 불교의 신격이 무속의 창조적 전범으로 작용하고 빙자하고 의탁하면서 이들의 창조를 이어가게 되는 셈이다. 아울러 차사와 같은 대상은 얼마든지 둔갑시킬 수가 있으므로 이들을 다르게 활용할 수가 있으며 독자적 창조는 무한하다. 그렇지만 신앙적 근거를 온전하게 이탈할 수 없다. 한정된 지면 속에서 완전한 창조를 다양하게 할 수 있는 점은 주목할 만한 사실이라고 하겠다. 지역적 유형을 만들면서 다르게 하는 점이 돋보인다. 도랑축원과 같은 것에서는 도랑청정이라고 하는 불교적 설정을 전혀 관련이 없는 서사를 끌어들이며 확장하는 것을 보게 된다. 창조는 무한하고 변개가 가능한 영역에서 이루어진 전례를 얼마든지 들 수가 있을 것으로 보인다.

날날의 사례를 들어서 이를 해명하는 것은 유용하지만 무한한 사례를 총괄적으로 다루는 것은 온당하지 않다. 이제 근본적인 문제로 귀결시켜서 논의를 해야 할 것으로 보인다. 무속과 불교의 관련을 유념하면서 이룩된 결과를 구조적이고 체계적으로 점검하면서 이상의 논의를 헛되이 하지 않는 것이 가장 중요한 과업일 것이다. 세부적인 것들에 치우치지 않고 이들을 어떻게 획기적으로 정리하는가 하는 점이 가장 시급한 과제이다.

그렇다면 우리는 이제 어떻게 해야 할 것인가? 사례 중심으로 열거하는 것은 정말로 유의미한 일일 수 있으나 사실 해명에 그칠 우려가 있으므로 이를 지양하면서 새로운 접근을 필수적으로 전개할 필요가 있을 것이다. 불교의 신격인 불보살이 어떻게 무속에서 섬겨지고 있는가 하는 점을 알고자 하면 전국의 굿당에 걸린 무신도나 신당에 모셔져 있는 불상이나 무신도를 전수 조사하는 것이 바람직하다. 그것을 조장하고 만들어내고 있는 만물상 화사들에게 이러한 현상을 묻는 것이 효과적일 것이다. 그것은 막연한 혼합주의(Syncreticism)의 산물이라고 치부할 수밖에 없을 것으로 보인다. 그것을 극복하는 일이 가장 중요하다.

불교적 신앙대상을 굿에서 찾고 굿의 세계관적 기반을 점검하는 것이 가장 핵심적인 작업이고 이 과제를 선명하게 해결하는 첩경이자 요체이다. 굿은 신, 인간 등이 만나서 종교적 전례나 의례를 완성하는 작업이므로 여기에서 보이는 것들을 체계적으로 정리하게 되면 위에서 말한 작업의 실재를 완전하게 구현하는 것이라고 하게 될 것이다. 그 전망을 세우면서 이 작업을 하고 효과적으로 압축하고 요약해야만 한다. 그러므로 체계적인 작업을 해야 할 필요가 있을 것이다.

비교 사항	《재수굿》-제석본풀이 예증	《진오기굿》-바리공주본풀이 예증
1 중요 신격	황금산(사)중 당금애기 삼불제석	바리공주 무장승 이씨주상금마마 길대중전부인
2 주변 신격		비리공덕할아비 비리공덕할미 강림도령
3 외래신격		석가열세존 지장보살 시왕
4 관련 의례1	천궁맞이 불사제석	사재삼성 도령돌기(밖도령 안도령)
5 관련 의례2	올계심니 풋바심 [햇밀천신 조기심리 모판심리]	자리걸이(집가심 방가심) 귀양풀이[체스본풀이]
5 신체 위치	진동향아리 건궁제석 제석오가리 삼신 바가치	(바리공주 당신??)

위 도표는 많은 사실을 말해주는 것이고, 무속에서 섬기는 불교의 신앙대상이 우연치 않은 역사적 산물임을 명확하게 보여주는 예증이기에 새롭게 전망할 수 있는 연구의 정향으로 적절하게 보인다. 무엇이 그러한지 이제 구체적으로 언급할 필요가 있다. 《재수굿》에서 섬기는 불교적 신격은 다양하게 등장한다. 그렇지만 그 중심에는 제석굿이나 제석본풀이의 근거가 있음이 확인된다. 생명을 고양하고 이를 활발하게 개진하는데 있어서 제석굿이 중심에 해당하기 때문이다. 전국적으로 다양한 굿이 있지만 제석굿만큼 그 기본적 생명력을 보장하고 있는 것은 흔하지 않기 때문이다.

제석굿은 제석천과 깊은 관련이 있을 것으로 생각되며, 그 근거에 제석천의 신앙적 배경이 작동하고 있는 것으로 추정된다. 제석천은 본래 산스트리트로는 Śakro devānām indrah이고, 음역하여 석가제환인다라(釋迦提桓因陀羅)라 하며, 축약하여 이를 석제환인(釋提桓因)·석가제파(釋迦提婆)라고도 하고, 달리 천제석(天帝釋)·천주·인다라라고도 지칭한다. 이를 한자로 제석천이라고도 한다.

제석천은 인도의 베다시대와 우파니샤드시대의 산물이고, 불교가 힌두교의 신들을 흡수하면서 대승불교로 발전하면서 새롭게 확대되고 개편되었던 존재이다. 또 궁극적인 범천과 호법의 선신으로 재확립된 존재이기도 하다. 흔히 인드라신으로 알려져 있으며, 일체의 악마나 아수라와 쟁패하며 그들을 제압한 존재로 신화적 설정이나 신앙적 성격으로 최고의 신격 지위를 터득한 존재이다.

제석천은 홀로 등장하지 않고, 반드시 범천 곧 브라흐마와 짝이 되어서 등장하여 브라흐마, 비슈누, 시바 등을 아우르는 존재들과 함께 구현된다. 제석천과 범천이 함께 작동하므로 제석굿에서는 하나의 존재인 제석천과 아들인 삼형제 삼불제석과 깊은 관련을 가지면서 하나의 계보를 이룩하면서 형성하는 것을 볼 수가 있다. 제석천은 수미산 위에 있는 도리천의 왕이면서 동시에 불교의 수호신으로 널리 알려진 존재이다. 석가여래의 설법을 수호한 존재이고, 베다시대에는 아리안인의 전형적인 신으로 알려져 있으면서 태양을 굴복시키고 인간을 비롯하여 악마를 제압하였으며, 계절풍이 못 지나가도록 가로막고 있었던 용인 브리트라를 죽인 존재이기도 하다. 제석천의 무기는 천둥과 번개이고,

영약이 소마즙을 마시고 강해진 존재로 알려져 있다.

제석천의 신앙이 우리의 국조신화인 단군신화와 연계되고 그 신앙의 다면적인 굴절이 지속되면서 오늘날의 제석굿과 같은 것으로 이어진 것은 결코 우연은 아니다. 불교에서 중심적인 신앙이며 그 신앙의 요점이 무속신앙이나 굿에서 핵심 복판을 차지하고 있다고 하는 사실이 필요하다. 절대적인 우위를 점하고 있는 제석천의 신앙이 우리의 것으로 둔갑하는데 설득력을 가질 수가 있게 된 과정은 다양하게 존재했을 것으로 보인다. 제석굿에서 그러한 골격을 유지하고 있기는 해도 그와 같은 제석천을 직접 대입하는 것은 쉬운 일은 아니었을 것으로 보인다. 불교의 신격이 우리의 신격으로 차입되면서 심각한 변형이 이룩되고 본래의 본질에서 벗어나서 우리의 신앙으로 정착되는 과정이 불가피하게 이룩되었을 것으로 보인다.

황금산 중, 당금애기, 삼불제석 등에서 이미 습합이 이루어졌으며, 융합의 차원에 비약이 이루어지고 있다. 황금산 중은 제석천의 우리식 표현이고, 높은 신을 뜻한다. 이와 달리 당금애기는 곡신으로 여성적인 지모신을 말한다. 이 둘의 결합에 의해서 삼불제석이 태어났다고 함으로써 고유한 신격과 불교의 신격이 자연스럽게 결합한다. 본풀이라고 하는 무속신화에서 이들의 결합을 통해서 절대신이 아닌 포용력이 있는 신으로 변화하고 이를 무속의 무당들이 섬기는 점을 분명히 한다.

더욱 주목되는 것은 무속의례에 보이는 특징적인 것이다. 서울굿을 기준으로 삼아서 말한다면 제석에 대한 의례가 두 가지이다. 하나는 천궁맞이나 천존맞이에서 보이는 의례적인 것으로 제석이 양편에서 호응하면서 모셔지는 것을 볼 수 있다. 이를 준별하여 천궁제석과 안당제석이라고 하는데 이는 호응하면서 서로 깊은 연관성을 가지도록 구성한 결과이다. 천궁제석은 여러 신격이 호응하면서 12거리의 특성을 유지하고 여러 신격인 불사, 호구, 칠성, 용궁신, 창부신 등과 연계하도록 하였다. 이와 달리 안당제석에서는 제석신만을 위하고 안당말미와 같은 것으로 치성을 드리는 대상이지만 굿에서는 안당제석의 형태로 모셔진다.

무당들이 하는 의례와 달리 조상을 위한 일반 민중들이 위하는 의례가 있다. 그것은

흔히 올베심니 또는 올게심니, 풋바심 등을 말하는 것으로 처음 나온 곡식이나 생산물을 조상에게 바치는 의례이다. 이러한 의례를 병렬적으로 예거할 수 있는 것이 햇밀천신, 조기심니, 못판심니 등과 같은 것이 이러한 의례와 상통한다. 이러한 의례는 일반인이 하는 의례이고, 무당과 연계되면서 준별되는 특성이 있는 의례이다. 이러한 의례를 통해서 고유한 신앙을 존속해왔다.

그 결과를 정리하게 되면 재수굿에서 섬기는 의례에서는 외면적으로 불교신격을 모시는 것이지만 고유한 곡령신앙과 결합하면서 지속적인 변화를 감수한 결과임을 분명하게 알 수가 있다. 제석천의 신앙과 관련을 두지만 이러한 것의 이면에 고유한 무속신의 성격을 고양하는 특징을 가지고 있음이 드러난다. 집집마다 고유한 신체인 곡령을 모시는 여러 가지 신체가 있었음을 본다면 이러한 성격이 분명하게 드러난다. 구체적으로 진동항아리, 박아지년출제석, 제석오가리, 제석단지, 건궁제석, 삼신바가치 등이 구체적인 예증이다.

《진오기굿》에서는 더욱 심각한 무속과 불교의 융합이 일어나고 있으며, 미리 결론삼아서 말한다면 무속에서 불교의 저승관을 수입함으로써 체계적인 비약이 이루어졌음을 우리는 인정할 수 있다. 《진오기굿》에서 가장 중요한 신격은 역시 바리공주이다. 바리공주는 고유한 신격이고, 특정한 신격으로 가지는 의의를 굳이 강조해도 될 것이다.²³⁾ 바리공주의 본풀이는 세계 도처에 유사한 이야기가 있으므로 이것이 불교의 산물이라고 말하는 것은 온전하지 않다. 바리공주의 유력한 후보군이 많지만 이들 이야기를 통해서 불교적 기원을 찾아내는 것은 허망한 일이다. 오히려 저승여행을 하는 여성주인공의 이야기가 많은 점을 인정하면서 다각도로 풍부한 전승의 과정을 인정하면서 독자적인 면모를 구해야 할 것으로 보인다. 이난나, 이자나기, 오르페우스 등을 말하는 것은 필요한 일이다.

23) 李能和, 『朝鮮巫俗考』

聖神語法(巫祝書名) “성신말뭉치(Sung Sin Mal Pup)” 有曰 王后既婚[珊瑚宮魚鼻大王 統治三國 揀擇吉大公主爲后云云] 問于卜師(卜師稱號 有天華宮加利博士 地華宮多智博士 帝釋宮蘇昭樂氏 明圖宮周易博士 或周易天文) 擲米爲卜(玉盤擲米有初二三算云云 蓋巫家米卜也) 連生七女 第七女曰 鉢里公主(生女太多故 王怒命投西海故 名曰鉢里公主 蓋方言謂棄去曰 鉢里)云云 按魚鼻大王鉢里公主 雖屬俚語 必有所據 細問老嫗 據云巫所謂鉢里公主 其夫婿乃處容大監也.

그렇지만 다른 한편에서 이 신화를 구성하고 있는 다른 인물에 대해서도 다시금 생각해 할 문제점이 적지 않다. 그러한 대상으로 긴요한 것이 바리공주의 부모는 이씨주상금마마와 길대중전부인으로 되어 있다. 조선왕조의 발원지를 거론하는 것도 단순하지 않다. “이씨조 상감마마 본을 풀면 게 어디가 본이신가 함경도 함흥 영흥 단천 설한전 정서가 본이로승언이다”라고 하는 말 속에서 곡진한 뜻이 담겨 있다. 바리공주의 본이 달리 말하면 이씨주상금마마와 관련이 있고, 달리 함경도 함흥 영흥 단천 설한전의 이성계와 관련이 있다고 하는 것을 구태여 강조하고 있다. 그것은 왕족의 서사시이고 왕가 궁정의 일이라고 하는 점을 강조하는 것과 깊은 관련이 있을 수 있다.

재래의 전통적인 왕조서사시임을 말하는 긴요한 간접적 증거이다. 이승과 저승의 관련을 왕조서사시와 관련짓는 것 자체가 궁정서사시의 면모를 말해주는 증거로 작용하고, 동시에 이 본풀이를 통해서 재래의 서사시임을 구태여 강조하고자 하는 것이다. 무장승을 선관이라고 하면서 자신의 배우자를 거인신격으로 묘사한 점도 단순하지 않다. 이 거인신이 곧 양유수와 함께 생명을 가진 꽃을 관장하고 있는 점에서도 이 신화의 내력이 오랜 것임을 말하고 있다. 거인신과 생명, 저승의 이계가 곧 생명력을 고양시키는 원천임이 강조되어 있다.

아울러서 바리공주를 돕는 존재들도 단순하지 않다. 모든 것이 외래신격이라고 할 수 있는 석가열세존의 계시와 예언에 의해서 이룩되는 것이지만, 그러한 이면에 잠재되어 있는 여러 신격의 등장 역시 묵과할 수 없다. 특히 그 가운데서도 비리공덕할아버와 비리공덕할미의 존재 역시 주목할 만한 것이라고 하지 않을 수 없으니 이들의 재래 신격이고, 바리공주를 살리기 위해서 석가열세존과 연대하고 있는 존재이다.

강림도령 역시 간단하지 않은 존재이다. 강림도령은 신격의 성격이 다면적이다. <말미>에서도 등장하고, 경우에 따라서 무당이 위하는 도령의 신이며, 남대문을 지은 총각도편수의 이름이라 하며, 아주 무서운 신으로 섬기는 것으로 되어 있다. 강림은 강림뜰의 차사 임무를 맡은 신이기도 하다. 이와 달리 이를 불교의 승재 시에 이룩된 신격으로 보기도 한다.²⁴⁾ 강림은 외래 신격이라고 보기에는 여러 면에서 부적절한 것일 수 있다.

강림차사는 외지에서 만들어진 신격이지만 고유한 신격으로 여러 가지 준하는 것들을 행한 것이 있으므로 우리의 고유신격으로 보는 것도 필요하다. 하지만 바리공주와 협약하여 여러 가지 일을 하게 되고 강림뜰에서 일정하게 몫을 받아가는 존재로 설정되어 있다.

외래신격으로 불교적 존재가 말미를 비롯하여 저승곳인 《진오기굿》에서 긴요한 구실을 하는 점이 확인된다. 바리공주를 직접 돕는 존재는 석가열세존이다. 이와 달리 이 굿에서 가장 소중한 구실을 하는 존재는 바리공주인데, 바리공주의 인도로 저승의 시왕과 지장보살에게 데리고 가는 임무를 가지고 있기 때문이다. 그러한 점에서 바리공주와 지장보살, 그리고 시왕의 관계는 이 굿의 핵심 근간을 이룬다. 특정한 굿에서는 이 관계를 더욱 확장하여 이를 체계화한 것을 볼 수가 있는데 이 굿에서 바리공주와 시왕, 그리고 망자의 낮은 서로 깊은 연계성을 가지고 있다.

바리공주는 불교에서 행하는 상주권공재와 같은 재례의 인로왕보살과 깊은 연관성을 가지고 있다. 바리공주와 인로왕보살은 외양을 달리하고 있지만, 거의 같은 기능을 수행하는 점을 분명하게 알 수 있다. 인로왕보살과 바리공주는 이명동격의 면모를 보이고 있으며, 깊은 연관성을 가지고 있으므로 크게 비교할 필요가 있다. 요점만 말한다면 49재와 진오기굿의 중심 인물이 서로 같은 기능을 하고 있음이 확인된다.

관련 의례는 내적 연관성을 본다면 사재삼성과 말미, 그리고 도령돌기가 긴밀한 흐름 속에서 작용하고 있으며, 《진오기굿》에서 일정하게 시간적 공간적 전이와 변화를 추구하면서 서로 연관성을 가지고 있음이 구체적으로 확인되는 것을 볼 수가 있을 것이다. 그러한 점에서 관련의례에서 보이는 저승관은 오히려 외래의 의례적 성격을 승계하면서 나름대로 적절하게 변형시켰음을 알 수가 있다. 이승과 저승의 관계를 근간으로 하면서 불교의 세계관을 도입하여 새롭게 변형시켰음이 사실이다.

24) 李能和, 『朝鮮巫俗考』

巫祝之詞有 ‘강림도령(Kang Nim To Ryang)’ 之語按此亦出於僧齋也. 僧家設齋時 作法僧誦儀文 請佛菩薩降臨道場(Kang Nim To Ryang)受此供養 巫祝道場訛作徒領 ‘도령’(To Ryong) 蓋徒領者 新羅時花郎 領徒衆數百或數千 故云徒領(有徒領歌見三國史記新羅樂志) 今我俗呼貴家卯歲之童子曰 徒領 卽新羅時遺語也 又今俗諺有曰 山之祖宗崑崙山 水之祖宗黃河水 兒孫祖宗降臨徒領 此乃巫祝 訛所致 認道場爲徒領 甚可笑也(42면)

무속의 저승관에서 이승과 저승의 세계관은 평면적이었을 가능성이 있다. 이승에서 삶을 다하면 저승으로 간다고 하는 것을 분명하게 하고 있다. 저승의 위치가 어디인지는 명확하지 않다. 저승의 위치는 먼 곳으로 가기 어려운 곳이며, 물을 건너거나 산을 건너서 도달하는 곳이라고 관념한다. 이곳이 땅 속이라고 하는 관념은 무속에서는 없는 것처럼 보인다. 그렇지만 단면에 해당하는 곳이 한층 복잡하고 땅 속의 깊은 곳이나 하늘의 극락이나 천당과 같은 곳으로 둔갑하였다. 그렇게 되는데 불교의 저승관은 깊은 구실을 하였다. 평면인 이곳과 저곳의 수평공간에서 상하의 공간, 수직공간으로 변천되고 변화되었다. 그것이 불교의 영향이다.

관련 의례2에서는 거의 수평적 공간에 해당한다. 사람이 죽으면서 이곳에서 저곳으로 이동한 것만을 중시하는 점을 볼 수가 있으며, 아직 시왕에 의한 판가름과 같은 것은 존재하지 않는다. 위에서 말하는 의례와 달리 <말미>라고 하는 절차도 행하지 않고 수평적인 공간에서 자리걸이와 귀양풀이를 하는 것임을 분명하게 알 수가 있다. 귀양풀이 같은 것에서는 일정한 본풀이인 <체스본풀이>는 있으나, 아직 본격적인 저승이 분화된 것으로 등장하지 않는다.

이로써 본다면 《진오기굿》에서 섬기는 불교신격은 많은 것을 환기하게 한다. 앞에서 다룬 《재수굿》의 경우와 다르게 불교의 세계관적 융합이 본질적으로 기여하고 있으며, 재래의 신격과 외래의 신격이 공존하면서 적절한 범위에서 죽음의 세계관적 영토를 분할하여 통치하고 있음이 드러난다. 불교의 저승관이 도입되면서 확연하게 무속적 저승관이 가다듬어졌다고 할 수가 있을 것이다. 바리공주의 신체를 섬기는 곳은 많지 않다. 예외적으로 당신으로 섬기는 곳이 있기는 진실한 것인지 의심된다.

죽음을 관장하고 죽은 사람을 인도하는 여신의 성격은 불교적 세계관과 밀착하여 존재하면서 나름대로 특별한 변이를 구축한 것으로 보인다. 그러한 점에서 죽음의 세계로 가는 이들을 위한 《진오기굿》은 불교의 신격이 거의 이입되었으며, 이들 신격은 고유한 것이 아니라 동아시아문명권의 보편종교인 불교문명의 이입으로 생긴 당연한 추이에서 파생된 결과임을 우리는 새롭게 인식할 수가 있게 되었다.

총괄적으로 정리하면 무속에서 섬기는 불교신격이나 불교적 신앙대상은 적절하게 융합에 성공한 것들이 흔하다고 하는 점을 분명하게 얻은 결론이다. 《재수굿》과 《진오기굿》의 두 가지 사례를 본다면 이 의례 속에서 이룩된 결과가 이것을 말해주는 증거이다. 무속에서 자신들의 신격체계를 도외시하고 무작정 외래신격을 안착시키는 것은 아니다. 신격체계에 혼합하는 것도 일부 있지만 그것이 전부는 아닐 것이다. 오히려 여러 가지 다양한 고민과 실험을 한 뒤에 무속을 풍부하고 다양하게 하면서 전통적인 것들을 받아들였을 공산이 크다.

《재수굿》과 《진오기굿》의 사례에서 주목되는 것은 명확하다. 주먹구구식이 아니고, 《재수굿》에서는 중심 신격을 제석으로 삼았으면서도 제석천을 가지고 와서 이를 생명을 약동하고 생명을 부과하는 고유의 신격과 의례에 접합시켜서 외래의 것을 소화해내고 이를 체계화한 것으로 이해된다. 이와 달리 《진오기굿》에서 바리공주를 중심으로 하는 본풀이를 근간으로 삼아서 고유의 신격과 외래의 신격을 적절하고 조화롭게 공존시키면서 저승의 세계관적 기반을 한층 체계화하였음이 명확하게 드러난다.

불교의 제석천과 같은 표면적 구실을 할 따름이고 오히려 이러한 체계를 받아들여서 이들의 연관성을 고양한 것이 제석신격이 된다. 바리공주는 한편에서 주된 기능을 하지만 주변부의 신격과 저승의 심판이라고 하는 점을 중시하면서 바리공주가 인도하여 가는 것으로 종결을 짓는 특별한 모습을 창조하였다. 그렇지만 이러한 창조 속에서 가지고 있는 의의를 강조하면서도 바리공주와 다른 것들은 조화로운 관계를 유지하면서 불교적인 신격에 의한 절대적 도움을 받고 있다고 하겠다.

무속에서 불교의 저승관을 도입하여 무지한 사람들에게 바리공주의 권능을 한층 세련되게 구사하게 되었다. 그렇지만 바리공주는 판결하거나 윤리적인 몫을 감당하지 않기 때문에 나머지는 불교적인 신격에 의존하게 하는 기이한 구조를 만들어낸 셈이다. 사람이 죽으면 어떻게 되는가 하는 문제는 감당하지 않고, 좋은 곳으로 산하여 가는 것만을 핵심으로 한 것을 볼 수가 있다.

V. 마무리

이 글은 작은 문제를 버르집어 큰 문제로 비두삼아 꺼내어서 논의를 전개하였다. 핵심 논제는 불교의 신앙 대상인 불교신격을 무속에서 어떻게 섬기고 있는 실재를 파악하자는 취지였지만, 그와 달리 이 논제를 해결하기 위해서는 인류문명사의 전개를 중심으로 기축시대를 전후로 하는 문명사적 전환에 대한 논의가 불가피하게 여겨져 이를 다루고자 하였다. 왜냐하면 무속과 불교의 충돌은 기축시대의 그것과 무관하지 않다고 판단하였기 때문이다.

고대에서 중세로 이행하는 과정에서 문명사적 전환의 증후 가운데 하나로 고대의 신화와 서사시를 중심으로 종교적 판단이 중세화 과정에서 중세의 보편종교문명과 서로 간섭하지 않을 수 없었다. 여기에서 그러한 과정을 선명하게 집약하고 그것을 수메르문명이나 고대 그리스문명의 서사시를 중심으로 중세적 간섭을 받은 앵글로색슨족의 서사시를 비교하면서 중세의 영향이 고대적인 것들을 어떻게 변형시켰는지 간접적인 방증으로 삼고자 하였다.

우리의 무속은 동아시아문명권의 중세보편종교인 불교와 서로 대척적인 지점에서 갈등하고 융섭하는 과정을 거쳤음이 사실이었다. 이를 특징하게 역사적으로 잘 보여주고 있는 《삼국유사》를 구실삼아서 단계적인 진전 과정을 예증을 중심으로 무속과 불교의 충돌 과정을 명시하고 동시에 불교의 충격을 어떻게 극복해 나갔는지 보여주고자 하였다. 그 결과 우리는 예상외로 두 문명 사이의 갈등을 봉합하고 앞으로 나아가는 것을 요점으로 하는지 분명하게 제시하고자 하였으며, 그 점에서 무속과 불교의 융합 관계를 다질 수가 있었다.

핵심 과제인 무속에서 섬기는 불교적 신앙 대상에 대한 논의를 요약적으로 제시하면 이렇다. 낱낱의 사례를 살피면서 이를 패턴화해서 다룰 필요가 있었다. 그 결과 세 가지 결과 생겼다. 불교에서 섬기는 신격과 명칭이 일치하는 경우, 불교서사시인 <월인천강지곡>과 관련되는 경우, 불교와 관련되나 전혀 독자적으로 만들어진 경우 등이 이에 해당

한다. 불교와 무속의 공존은 불가피하고 슬한 사례를 통해서 다양한 여러 가지들을 섭취하여 다룰 수가 있었다. 그렇지만 이러한 것은 다음 단계를 위한 참고사항은 될지라도 본격적인 논의에 이를 수 없을 것으로 보인다. 그렇기 때문에 이를 현행 무속의 곳에서 해명하는 작업을 하고 체계적인 논의를 해야 한다고 말했다.

그 결과 《재수굿》과 《진오기굿》에서 긴요한 것들을 얻어낼 수 있었다. 《재수굿》의 핵심 신격은 제석천인데 제석천은 베다시대, 우파니샤드시대, 붓다시대를 거치면서 인도 재래의 신앙과 불교의 외래신앙의 복합 과정 속에서 다단한 변이를 거친 결과물이다. 모든 신의 으뜸 신을 가지고 와서 이를 우리의 고유한 신격인 곡령신앙이나 조상신앙과 결합하면서 표면과 이면의 결합을 완성하였다. 그러한 점에서 제석천의 영향은 다대하지만 본질적인 변형을 이룬 것은 아니다.

이와 달리 《진오기굿》의 중심인물은 바리공주이다. 바리공주의 내력을 중심으로 하는 본풀이를 필두로 삼아서 무속의 저승관이 박약하지만, 불교의 저승관을 본격적으로 도입하여 평면인 저승을 입체적인 저승으로 둔갑시키고 이를 통해서 바리공주의 지위를 강화하는 방식을 선택하였다. 그렇기 때문에 이룩된 결과만을 놓고 본다면, 불교의 저승관을 통해서 무속은 바리공주의 인도 기능을 강화하였다. 그렇지만 무속에 없는 것에 대한 판단은 모두 불교에 의존하는 기이한 현상이 벌어졌다. 현세적인 윤리관은 무속에서는 없는 것이라고 하겠다. 불교가 가지고 있는 높은 차원의 도덕성이나 윤리적인 판단은 도입하지 못한 것으로 평가된다.

우리는 사례 중심의 논의에 머문 과거의 흔적을 반성하고 연구사를 혁신하면서 새로운 논의를 해야 함이 마땅하다. 불교의 신격을 무속에서 어떻게 수용하고 이를 반영하면서 불교와의 관계를 진전시켰는가 하는 문제는 참으로 어려운 과제 가운데 하나이다. 그렇기 때문에 이를 통해서 체계적인 논의를 해야 하고 그렇게 하고자 한다면 입체적인 논의를 하면서 무엇이 쟁점인지 알아야 할 것으로 보인다.

무속의 불교 신격은 참으로 주목할 만한 논제였으며, 이에 대한 차후 연구 과제가 누적되어 있음을 말하지 않을 수가 없을 것으로 보인다. 연구를 진전시키기 위해서 필요한

것은 사례가 아니고 착상이고, 착상을 세계적 범위에서 하면서 논의를 해야만 동어반복에서 벗어날 수가 있을 것이라고 생각한다. 이 연구는 그러한 지점에서 여러 가지 모색과 함께 장차 논의를 위한 여지를 많이 두고 정리할 수밖에 없는 한정적인 글이 되었다.

「무속에서 섬기는 불교적 신앙대상」에 대한 토론

운동환 - 전북대학교 연구교수

발표하신 김현선 선생님은 구비문학과 민속, 종교의례에 대한 인문학적 연구를 활발하게 진행하고 있습니다. 선생님께서는 연구주제에 대한 상세하고 세부적인 논의의 성과를 넘어 거시적이고 세계사적 맥락으로 연구의 시야를 확장하고 있습니다. 현재의 이러한 사정을 감안할 때 선생님의 연구는 무속과 불교의례에 대한 단순한 내용 파악과 의미를 넘어 개념 정립과 역사적 기술로 확장되고 있습니다. 추후 무속과 불교 비교연구 부분에서 선생님의 발자취가 후학들의 이정표가 될 것이고, 신화·철학·종교 등을 연구하는데 있어서 연구의 폭을 넓게 할 수 있는 좋은 길잡이가 될 것으로 생각합니다.

선생님께서 「무속에서 섬기는 불교적 신앙대상」을 연구하시기 위하여 우선 세계문명사적 차원에서 신화와 종교를 점검하고 시대를 구분하였습니다. 이를 길가메시·오딧세이·베어울프의 신화적 패턴 분석을 통해 고대와 중세의 전환을 설명하고, 중세 종교관과 어떻게 결합하였는지 논증하였습니다.

다음으로 고대종교와 불교문명의 만남과 중세화의 과정을 『삼국유사』의 내용을 통해 분석하였습니다. 불교가 발현되는 과정을 무불각존·불교전래·불교퇴치·무속굴복·무불습합·무불융합 등을 사례를 통하여 작용과 반작용, 간섭과 삼투, 그리고 수용과 극복의 문제를 다각도로 검증하였습니다.

세 번째로 ‘무속의 신앙대상으로 불교’를 주목하였습니다. 불교적 신명(神名)과 굿의 관계, 왕조불교서사시 월인천강지곡과 본풀이, 재수굿과 진오기굿의 비교 등을 통해 현재까지 전승되고 있는 무속과 불교와의 관계를 분석하였습니다.

선생님께서서는 “간단한 일이 아니면서 간단하지 않은 일도 아니다”라고 하였지만, 논의의 대상과 논증의 무게감이 범접하기 쉽지 않습니다. 토론자는 발표자 선생님에 비해 미시적이고 지엽적인 시각에 머무르고 있어서 이 글의 토론자로서 미흡한 감이 없지 않습니다. 시공간을 넘나들고 깊이 있는 논의에 비해 연구의 깊이가 얇은 토론자가 우문을 던지더라도 현답을 부탁드립니다.

1. 『삼국유사』의 해석

『삼국유사』는 고려 후기의 승려 일연(一然, 1206~1289)이 편찬한 사서(史書)로 역사·지리·문학·종교·언어·민속·사상·미술·고고학 등의 영역을 망라하여 총체적인 문화유산의 보고라고 할 수 있습니다. 『삼국유사』는 왕력(王歷)·기이(紀異)·흥법(興法)·탑상(塔像)·의해(義解)·신주(神呪)·감통(感通)·피은(避隱)·효선(孝善) 9편 체제를 갖추고 있습니다.

선생님께서 사례로 든 것은 기이 편과 흥법 편으로, 기이는 고조선과 후삼국의 역사와 관련하여 신이한 이야기들, 흥법은 우리나라의 불교 수용과 전개에 대한 내용을 담고 있습니다. 그 외 탑상은 탑과 불상에 관한 내용, 의해는 주로 신라의 고승들과 관련된 내용, 신주는 신라의 신이한 승려들에 대한 내용, 감통은 불교와 관련된 감응의 내용, 피은은 초연한 인물의 행적과 관련한 내용, 효선은 부모에 대한 효도와 불교적인 미담 등이 수록되어 있습니다.

『삼국유사』는 『삼국사기』에 반영하지 않은 고기(古記) 내용을 그대로 실고 있다고는 하나, 불교를 중심으로 서술하는 태도는 불교사관(佛敎史觀)을 체계화한 것으로 평가됩니다. 일연의 『삼국유사』가 고대 신화보다는 중세 불교의 입장에서 기술되었다면 논의

를 달리해야 하지 않을까하는 우문이 듭니다. 대상 자료에 대한 선생님의 고견을 바랍니다.

2. 무속의 불교신앙 대상

무속에서 섬기는 불교적 신앙대상에 대해서는 불교의 제신 명칭과 일치하는 경우, 왕조불교서사시 월인천강지곡과 연계되는 경우, 불교와 관련되나 독자적으로 창조된 경우를 예를 들어 무속과 불교의 연관성을 논의하였습니다. 선생님께서는 불교의 고유한 신격을 무속의례에 활용하고, 본풀이로 재창조하는 과정, 불교의 저승관을 수용함으로써 체계적인 비약이 이루어졌다고 보고 있습니다. 이러한 부분은 토론자도 전적으로 동의하는 바입니다.

선생님께서 “사례주의에 천착하게 되면 우리는 수 없이 이것저것들을 막연하게 열거하게 될 수밖에 없”고, “사례 중심의 논의에 머문 과거의 흔적을 반성하고 연구사를 혁신하면서 새로운 논의를 해야”한다고 역설하셨지만, 논의의 확장을 위하여 서울곳 외에 다른 지역 곳에서의 불교 수용사례가 어떠한 것이 있는지, 지역적으로 어떠한 차이가 있는지에 대해서도 추가 설명 부탁드립니다.

마지막으로 이번 학술대회에서 선생님의 ‘무속과 불교’에 대해 논의는 광대하고도 심도 깊습니다. 이를 A4 29쪽이나 되는 논문으로 이해하기에는 부족한 감이 없지 않습니다. 인류문명사적 전개과정, 서사시나 신화·민담의 분석, 중세 문명에 대한 구분, 문명의 충돌과 융합과정, 무속의례와 불교와의 관계 등의 세부주제는 각각 논문으로 써도 전혀 문제가 되지 않을 정도입니다.

추후 선생님의 ‘무속과 불교’ 연구에 대하여 기대하는 바가 큼니다. 후학들을 위해 무속과 불교 연구를 확대할 수 있는 방안에 대해 여쭙겠습니다. 이에 대한 연구 계획이나 방향에 대해 말씀해주시면 고맙겠습니다.

씻김굿 무가에 나타난 무불 융합 양상

이경엽 _ 목포대학교 교수

• 목 차 •

- I. 무불 융합을 보는 관점과 논의의 범위
- II. 세습무 활동으로 본 무불 융합 사례
- III. 씻김굿 무가에 수용된 불교가사와 염불
- IV. 씻김굿의 연행맥락에서 본 무불 융합의 의미

I. 무불 융합을 보는 관점과 논의의 범위

한반도에 불교가 전래된 이래 불교와 민속은 오랜 동안의 교섭을 거치면서 상호 밀접한 관계를 구축해왔다. 긴 기간 민중들의 생활 속에서 교차해왔으므로 남다른 관련성을 갖게 되었다고 할 수 있다. 그것을 여실하게 보여주는 것이 ‘민속불교’(民俗佛敎) 또는 ‘불교민속’(佛敎民俗)이라는 말이다. 전자는 불교학 쪽에서 민속화 된 불교를 설명하는 개념으로 주로 사용하고 있고, 후자는 민속학 쪽에서 불교를 수용한 민속신앙이나 생활양식들을 설명할 때 사용한다. 각각의 학문 분야에서 상호 관계를 의식해서 조합한 용어라고 할 수 있다. 둘이 지칭하는 바가 약간 다를 수 있지만 한국 종교문화사의 오랜 전통을 포착하고 있고, 융합 관계를 주목하고 있다는 점에서는 비슷하다. 그만큼 민속과 불교는 개별적으로 존재하면서도 긴밀하게 연결돼 있다고 할 수 있다.

그동안 민속과 불교의 관계에 대한 연구가 꾸준히 이어졌다. 이미 1920~30년대부터 둘의 상관성을 다룬 논의들이 있었다. 최남선은 팔관회의 성격에 대해 불교적 외피를 지닌 민속의례라고 주장한 바 있고,¹⁾ 손진태는 불교가 국민문학의 원천을 이루고 있음을 강조한 바 있다.²⁾ 이처럼 이른 시기부터 시작된 무불 융합 논의는 유동식, 홍윤식, 김태곤 등에 의해 구체적인 논제로 다루어지게 되었으며,³⁾ 근래에는 ‘불교민속학’을 표방한 단행본 저술⁴⁾과 학회 활동이 있을 정도로 활발하게 이루어지고 있다.

기존 연구를 개관해보면 대체로 불교와 민속신앙, 특히 무속과 연관된 논의가 주를 이룬다. 무불 융합과 관련된 논의를 크게 둘로 나눠서 살펴볼 수 있다.

1) 최남선, 「조선의 고유신앙」, 『육당최남선집』, 현암사, 1973.

2) 손진태, 「조선불교의 국민문학」, 『불교』 86.88.89.90.91.92, 불교사, 1931~1932.

3) 유동식, 「무불습합과 삼신신앙」, 『한국무교의 역사와 구조』, 연세대출판부, 1975.; 홍윤식, 「불교의례와 무속의 비교연구」, 『월산 임동권박사송수기념논문집』, 집문당, 1986.; 김태곤, 「무속과 불교의 습합」, 『한국민속학』 19, 한국민속학회, 1986.

4) 홍윤식·오출세 외, 『불교민속학의 세계』, 집문당, 1996.; 편무영, 『한국불교민속론』, 민속원, 1998.; 김용덕, 『한국불교민속학의 현장론적 고찰』, 민속원, 2014.

1) 전반을 다룬 논의

- 최광식, 「무속신앙이 한국불교에 끼친 영향」, 『민족과 문화(1)』, 정음사, 1988.
 오출세, 「불교와 민속신앙」, 『불교학연구』5, 불교학연구회, 2002.
 김성은, 「한국 무속과 민간불교의 혼합현상」, 『종교학연구』24, 2005.
 문진열, 「불교와 민속신앙에 관한 고찰」, 동국대 대학원 석사논문, 2007.
 권혁희, 「20세기 무속과 불교의 경합과 공존: 인왕사 사찰군의 형성과정과 무속적 경관의 상호작용을 중심으로」, 『한국문화인류학』47, 한국문화인류학회, 2014.
 이용범, 「불교와 무속의 상관성 검토」, 『한국무속학』36, 한국무속학회, 2018.

무속과 불교의 상호작용에 대해 앞서 본 유동식, 홍윤식, 김태곤 등을 포함해서 여러 분야 연구자들이 주목해왔다. 분야와 상관없이 주로 역사적인 접근이 많았으며 둘의 관련성에 대해 습합 또는 융합, 혼합 현상 등으로 설명해왔다. 그리고 산신신앙, 칠성신앙, 제석신앙 등을 통해본 두 종교의 교섭 양상이나 굿 속에 나타난 불교 관련 요소들과 불교의례에서 보이는 무속과의 유사한 패턴들을 그 근거로 제시했다. 또한 융합의 기저에 공통분모적인 사고나 사후관념과 같은 유사성이 있고 수용 주체의 의도성 등이 작용해왔다고 설명하기도 했다. 근래에는 현대사회에서 나타나는 무속과 불교의 경합 및 공존의 양상을 다룬 연구나 수록재와 죽음 관련 무속의례를 대비해서 상관성의 성격을 구체적으로 탐색하는 논의가 이어지고 있다.

2) 지역 단위 또는 분야별 접근

- 윤동환, 「동해안 굿의 불교의식 수용과 제의성 발현」, 『실천민속학연구』10, 실천민속학회, 2007.
 편성철, 「씻김굿에서 희설의 의미」, 『한국무속학』18, 한국무속학회, 2009.
 김형근, 「한국무속의 죽음세계 연구 - 불교 시왕의 수용 양상과 의미」, 『한국무속학』34, 한국무속학회, 2017.
 김종진, 「불교가사와 무가의 상호텍스트성 연구」, 『국어국문학논문집』17, 동국대 국어국문학

과, 1996.

강진옥, 「제주도 무가 <회심곡> 연구 : <회심곡> 사설의 수용과 변용을 중심으로」, 『구비문학연구』38, 한국구비문학학회, 2014.

강진옥, 「동해안 무가 <신무염불>의 <회심곡> 수용과 변용 연구」, 『비교민속학』57, 비교민속학회, 57, 2015.

박정경, 「회심곡과 서울굿 바리공주의 음악적 비교」, 『한국민요학』32, 한국민요학회, 2011.

이용식, 「무교 음악과 불교 음악의 상호연관성에 관한 연구 - 황해도 무가를 중심으로」, 『한국무속학』35, 한국무속학회, 2017.

서정매, 「동해안 오구굿 중 판염불에 나타난 불교음악의 영향」, 『공연문화연구』34, 한국공연문화학회, 2017.

지역 단위의 연구들이 눈에 띈다. 특히 동해안 굿 또는 무가를 중심으로 무속과 불교의 상호 작용을 탐색한 성과가 돋보인다. 작품 차원에서 본다면 <회심곡>을 중심으로 한 논의가 주를 이룬다. 문학만이 아니라 음악학 쪽에서도 <회심곡>을 주목해왔다. <회심곡>은 불교가사 가운데 가장 많은 이본이 있을 정도로 대중에게 인기를 누린 작품이다. 이 작품은 불교문화의 자장에 놓여 있지만 그 수용에 있어서는 불교문화의 구심력과 민간신앙이라는 원심력의 범위 안에 폭넓은 스펙트럼을 형성하고 있다.⁵⁾ 이런 배경으로 인해 <회심곡>이 여러 지역 무가에 폭넓게 수용되었다고 할 수 있다. 그동안의 연구에서는 <회심곡> 또는 시왕신앙이 무가에 어떻게 수용되고 변용돼 있는가를 분석했다. 김종진과 강진옥의 연구가 눈길을 끄는데, 이들은 불교가사와 무가의 교섭을 단순한 영향 관계로 다루기보다 상호텍스트적인 현상으로 설명했으며⁶⁾, 무속 전승집단이 배제와 확장이라는 다시쓰기 방식의 서사 기법을 통해 불교가사를 무속적 문화전통 속에서 재맥락화하고 있음을 주목했다.⁷⁾

선행 연구를 통해 무불 융합에 대해 여러 분야에서 폭넓게 주목해왔음을 알 수 있다.

5) 김종진, 「<회심곡> 감상의 한 측면 -탱화와 관련하여」, 『한국시가연구』12, 한국시가학회, 2002, p.284.

6) 김종진, 「불교가사와 무가의 상호텍스트성 연구」, 『국어국문학논문집』17, 동국대 국어국문학과, 1996, p.52.

7) 강진옥, 「동해안 무가 <신무염불>의 <회심곡> 수용과 변용 연구」, 『비교민속학』57, 비교민속학회, 57, 2015, pp.261~262.

초기에는 포괄적이고 역사적인 접근이 많았으며 근래에는 핵심적인 논제를 중심으로 사례들을 분석하고 그 수용방식 또는 상관성의 정도와 성격을 탐색하는 논의로 구체화되고 있음을 보여준다. 융합이란, 이질적인 것들이 서로 섞이거나 조화되어 하나로 합해지는 것을 말하듯이 교섭 과정 그 자체라고 할 수 있다. 그러므로 상호 작용하는 입체적인 국면들과 중층적인 양상들을 살피고 그 배경이나 변화까지 볼 필요가 있다. 더욱이 무불 융합의 경우 긴 기간 다층적으로 이루어졌으므로 관점이나 대상 역시 다면적으로 확장될 필요가 있을 것이다. 하지만 그 전반을 한꺼번에 다루는 것은 사실상 불가능하므로 연구 대상을 적절하게 설정하는 것이 중요하다. 또한 융합을 주도하는 수행 주체 또는 전승 주체에 따라 그 양상이 달리 나타날 수 있으므로 그것을 염두에 둔 접근이 필요하다.

이 글에서는 씻김굿 무가에 나타난 무불 융합 양상에 대해 살피고자 한다. 무가를 다루지만 특정 작품이나 텍스트 중심의 접근보다는 무속 전승 체계를 고려한 맥락적인 해석이 필요하다고 본다. 무가는 독서물로 존재하는 것이 아니므로 굿의 현장에서 연행될 때 제 면모를 온전히 드러낸다. 그러므로 사설 분석에 그치지 않고 연행의 맥락 속에서 수용 및 변용 양상을 살필 필요가 있다. 그리고 무당들은 무계와 같은 사회적 관계를 통해 무속 지식을 습득하고 전승한다. 윤동환이 동해안의 필사본 무가의 사례⁸⁾를 들어 설명한 바와 같이 굿 또는 무가는 일정한 권역 단위로 활동해온 전승집단의 사회적 관계 속에서 유통되고 전승되는 것을 볼 수 있다. 그러므로 자료의 산발적인 교집합이나 유사성을 찾기보다는 실질적인 무속 전승 단위의 사례를 탐색하는 하는 것이 중요하다. 이런 점을 고려해서 이 글에서는 순천의 박경자 무녀의 사례에 집중하기로 한다. 박경자 무녀가 소장한 무경.필사본 무가집과 연행 자료는 호남지역 무속 전승의 체계적인 맥락을 보여준다고 할 수 있으므로, 이 사례를 통해 무불 융합에 대한 구체적이고 집중적인 탐색이 가능할 것으로 기대한다.

8) 윤동환, 「동해안 굿의 불교의식 수용과 제의성 발현」, 『실천민속학연구』10, 실천민속학회, 2007, pp.118~120.

II. 세습무 활동으로 본 무불 융합 사례

무속은 전승주체의 성격에 따라 다층적으로 존재한다. 지역마다 곳을 전담하는 이들이 있고 독경을 하거나 점치는 것을 주업으로 삼은 이들도 있다. 호남지역의 경우 크고 작은 곳을 전담해온 세습무와 함께 독경을 하는 법사와 신점을 치는 점쟁이[보살]가 상호 대립적으로 또는 상보적으로 활동해왔다. 이들은 각자의 전문적인 역할에 따라 독자적으로 활동하지만 경우에 따라 역할이 교차되기도 한다.

호남에서는 일정 지역에 토대를 둔 세습무계가 있어서 권역 단위의 사회적 연망을 구축하면서 활동해왔다. 세습무는 개별적으로 존재하지 않고 권역 내의 무계끼리 통혼을 토대로 재생산되었으며, 그 네트워크를 중심으로 굿 전통과 지식을 공유하고 재생산해왔다. 그러므로 세습무의 활동상을 온전하게 파악하려면 권역 단위의 대표성과 전승체계를 아울러 볼 필요가 있다.

이 글에서 주목하는 박경자(1931~2017)는 순천을 중심으로 대대로 활동해온 무계 출신의 무녀다. 박씨는 역시 무계 출신인 김순태(1926~1994)와 결혼을 한 후 시부모가 갖고 있던 당골판을 승계하고 무업을 이었다. 그리고 시아버지 김세원이 남긴 무가집을 보며 무가를 익히고 시어머니 박태심이 쓰던 신칼과 정쇠, 징 등을 물려받아 사용했다. 박씨가 본격적으로 굿을 배워서 전승하게 된 것은 선배 및 친족 당골들과 굿을 함께 하는 과정에서였다. 그들은 무계 네트워크로 연결돼 있던 최성철·이임순 부부 및 성판수·김영순 부부, 김수정 등이었다. 이 중에서 특히 이임순은 순천의 왕무당 또는 큰무당으로 불릴 정도로 이름난 무녀였다. 박씨는 이들과 교류하면서 씻김굿과 삼설양굿을 비롯한 크고 작은 굿을 전승해왔으며, 2008년에 전라남도 무형문화재 제43호로 지정되었다.

박경자 무녀는 세습무의 무업 승계와 전승 과정을 보여주는 전형적인 사례라고 할 만하다. 또한 이 글에서 다루는 무불 융합을 보여주는 적절한 사례라고도 할 수 있다. 박씨가 소장하고 있는 필사본 무경, 필사본 무가집과 여행자료에서 그것을 확인할 수 있다. 박씨는 일반 당골들이 그렇듯 불교에 대해 호감을 갖고 있으며 평소에 암자 출입을 자주

하고, 가끔씩 스님들이 주선해서 마련한 곳을 하기도 했다. 하지만 그곳에서 직접적으로 기능이나 지식을 전수하지는 않았다. 그가 소장하고 있는 문서들은 윗대부터 전해온 것이고 무계의 사회적 관계 속에서 습득된 것이다. 이런 점에서 세습무계가 공유해온 집단 지식의 산물이라고 할 수 있고, 한 세습무의 사례지만 일반적이고 보편적인 사례라고 할 만하다.

박씨 무녀의 소장 문서는 무가집[굿말책] 1권과 점책 1권, 무경집(巫經集) 2권이다.⁹⁾ 굿말책은 시아버지가 시어머니에게 무업을 익히게 하기 위해 글씨를 잘 쓰기로 소문난 여수의 무계 김씨에게 쌀 한가마니를 주고 필사를 의뢰해서 작성한 것이라고 한다. 그러나 시어머니가 글을 몰라서 제대로 사용하지 못하다가, 박경자가 결혼 직후에 장롱을 청소하던 중에 발견해서 사용하게 되었다고 한다. 그리고 점책과 경문책은 여수에 살던 성씨 영감을 통해 입수한 것이다. 성씨는 무계로 연결된 인사이며 그의 부인인 한씨(1933년생)는 최근까지 무업에 종사했다. 한씨의 무가는 박경자의 그것과 굉장히 유사하다. 무계 내의 교류에 따른 것으로 보인다.

‘굿말책’의 필사 시기는 1916년~1917년(大正 5~6년경)인 것으로 전한다. 책 표지는 두꺼운 기름종이로 되어 있으며 제목은 적혀 있지 않다. 책 크기는 가로 24cm×세로 31.4cm이며 붓으로 세로쓰기를 했다. 전체 31장(62쪽)으로 되어 있으며 수록 작품은, 제석퓨리라 / 손임퓨리라 / 명두퓨리라 / 오구퓨리라 / 큰넉말리라 / 이난 넉퓨리라 / 이난 넉올니난 말리라 / 장암연불 등이다. 경문책 두 권도 제목은 없다. 첫권에 수록된 내용은 불설도랑경이라 / 불설조왕경 / 불설환호조왕경 / 불설명당경이라 / 불설성조경이라 / 불설안택경이라 / 불설도약경이라 / 불설황천히원경 / 거리축하경이라 / 장악연불리라 / 병섬가라 / 빅살경이라 / 불설제왕경이라 / 불설천지격살경이라 / 단독겨비라 / 불설퓨경이라 / 불설다람 등이다. 그리고 두 번째 책에 수록된 내용은 산왕예찬법(산신)

9) 이외에 근래에 작성한 필사본 무가집이 한 권 더 있다. 47쪽 분량이며 노트 표지에 <巫歌, 昇州 金順泰 口述 1992.2.10~1993.5.7>이라고 적혀 있다. 여수의 정홍수 선생이 소장하고 있다가 글쓴이에게 제공한 자료다. 김순태 구술이라고 돼 있지만 실제로는 부인인 박경자의 구술 자료를 필사한 것이다. 기존의 필사본 무가 및 연행본 자료와 대체로 비슷하지만 다른 부분도 있으며, 이 글에서 다루는 무불 융합과 관련된 <회심곡>이 수록돼 있어서 관심을 끈다.

/ 불설산왕경 / 당산경 / 불설부정경 / 불설도량경 / 불설조왕경 / 불설환희조왕경 / 불설명당경 / 불설성조경 / 불설안택경 / 불설도액경 / 불설고왕관세음경 / 관세음보살몽수경 / 관세음보살신주경 / 불설제왕경 - 이경은 아들타는경이라 / 불설백살신주경 / 불설동토경 / 불설천룡경 / 불설지신경 / 불설간귀경 / 불설해원경 등이다.

필사본 무가집에 장엄염불이 수록된 데서 보듯이 관련 사례가 있음을 알 수 있다. 무가에 대해서는 다음 장에서 다루기로 하고 먼저 무경에 대해 살펴본다. 우선 주목할 것은 ‘불설’로 시작하는 무경 제목이다. 이는 민속화된 불경에서 흔히 보이는 것이며 그만큼 무불융합이 오래된 전통이라는 것을 말해준다. 그런데 중요한 것은 이 무경이 실제 폭넓게 사용되었다는 점이다. 그것을 보여주듯 각장 하단 모서리에 실로 만든 손잡이가 있어서 책장을 넘기기 용이하도록 돼 있다. 이것은 의례 현장에서 사용하기 편하게 하기 위한 것으로 보인다. 무경이 사용되는 상황은 세 가지 정도로 정리된다. 하나는 당골 무녀가 정초의 액막이를 비롯한 각종 치성 의례에서 사용하는 것이고 다른 하나는 당골의 남편인 고인(鼓人)이 독경 절차를 맡아서 무경을 읽는 것이다.¹⁰⁾ 그리고 나머지 하나는 무녀가 굿 도중에 ‘서사적 장치’의 하나로 연행하는 것이다. 마지막 세 번째 경우에서 굿과의 연계성이 잘 드러나므로 더 살펴볼 만하다.



<그림 1. 박경자 소장 경문책(좌) 각장 오른쪽 모서리에 굵은 실을 꼬아서 만든 손잡이를 매달아 책장을 넘기기 용이하도록 했다.(우)>

<제석굿>을 보면 무경이 삽입돼 있는 것을 볼 수 있다. 무경이 <제석굿>의 구성 단위로 활용되고 있음을 알 수 있다.

(가) <제석굿>¹¹⁾

㉗ [제석풀이-동살풀이] ㉘ [성주풀이-자진굿거리] ㉙ [중타령-대양놀이]

㉚ “이 명당에 뼈죽이를 잡을라고 허면 잠간 도량경을 읽어야 써. 도량경을 한번 읽어봅시다.”[도량경-동살풀이]

㉛ “성주님 옳게 좌정을 시킬라면 명당경을 읽어야 된다고요. 명당경을 한번 읽어 볼께라우.”[명당경-동살풀이]

“이 터 명당에 명당경을 잘 읽어노니 하늘같은 성주님이 잘 좌정하며 걱정말고 염려마라 공 들여 넘 줄소냐. 이렇게 명당경 도량경을 잘 읽었다고 성주가 옳게 좌정 딱 했소 그라.

㉜ [들당산-덩덕궁이] ㉝ [날당산-덩덕궁이] ㉞ [시주받기-중모리] ㉟ [성주고풀이-자진굿거리, 동살풀이] ㊱ [노적청하기-중모리, 자진모리] ㊲ [업청하기-자진모리] ㊳ [주잔드리기-동살풀이] ㊴ [액막이소리-자진모리]

(나) <제석굿>¹²⁾

㉗ [제석풀이-동살풀이, 진양조] ㉘ [성주풀이-굿거리]

㉚ “중이 하는 말이 염불하고 내려앉으며 성주를 둘러보고 명당을 둘러보고 도량을 둘러보니 성주가 들숯으고 명당이 들숯으고 도량이 들숯았으니 어찌 집안이 편하리요… 성주 좌정 시켜놓고 명당 좌정 시켜놓고 도량 좌정시키게 명당 안신경이나 한번 읽어 봅시다.”[명당안신경]

㉜ [들당산] ㉝ [날당산] ㉞ [노적굿-늦은중모리] ㉟ [업청하기-자진모리] ㊱ [별감-자진모리] ㊲ [주잔드리기-동살풀이] ㊳ [액막이-굿거리]

(가)는 연행본 무가를 장단별로 분절한 것이고 (나)는 김순태 구술 필사본 자료를 분절한

10) 고인이 무경집을 보며 독경을 한 사례로 ‘혼맛이 씻김굿’에서 조왕경을 연행하거나 ‘내림굿’에서 해원경을 연행한 자료가 있다.(이경엽, 『굿의 현장에서 본 씻김굿무가』, 박이정, 1998, p.113., p.311.)

11) 이경엽, 앞의 책, pp.194-231.

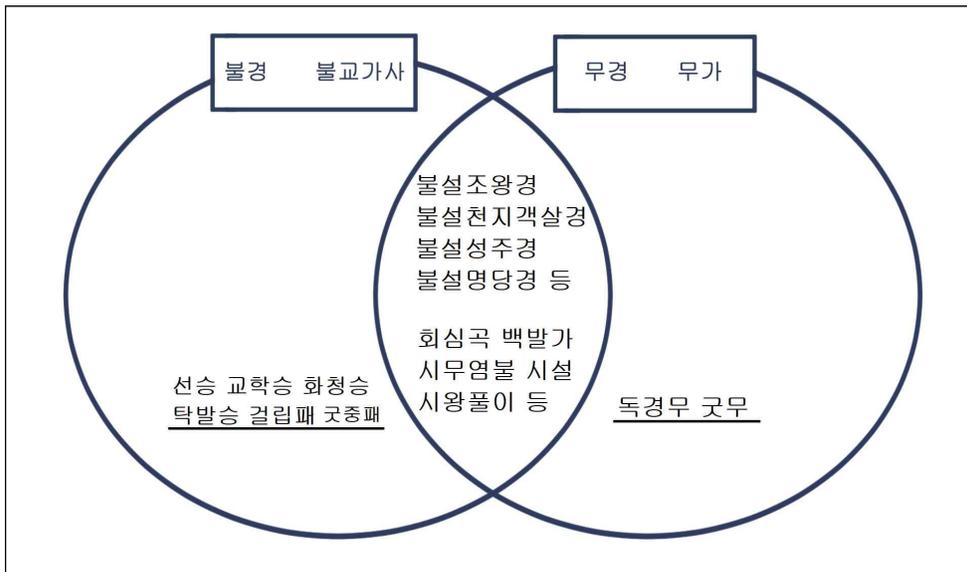
12) 「김순태 구술 무가」

것이다. <제석굿>은 판소리처럼 창과 말을 교차하면서 진행되는 특징이 있다. 위의 인용에서는 도량경, 명당경이 나오는 부분만 요약했지만 창 앞뒤로 아니리 부분이 있어서 훨씬 다채롭게 연행이 된다. 제석본풀이 후에 복덕을 축원하는 장면이 펼쳐지는데, 무녀는 집안을 평안하게 하기 위해서 도량경과 명당경이 필요하다며 그것을 읽는다. 그리고 당산할아버지와 당산할머니를 위해 들당산·날당산을 치고 이어 차례대로 복덕을 축원한다. 여기서 보듯이 제석본풀이의 서사 속에 자리하던 제석[중]이 중타령 이후 제가에 복덕을 베풀어 주는 존재로 현현하는 과정에서 도량경과 명당경이 불려지는 것을 볼 수 있다. 굿의 서사적·연극적 재현 장치로서 무경이 활용되고 있는 것이다. 무경이 굿의 구조 속에 수용돼 있음을 알 수 있다.

널리 알려진 대로 독경을 전문으로 하는 독경무가 따로 있다. 그들을 흔히 법사라고 한다. 그 이름에서 보듯이 불교와의 친연성이 높은 존재이며 도교적 전통도 복합돼 있는 것으로 전한다. 그들은 경쟁이 또는 경객 등으로 불리며, 독경을 중심으로 의례를 수행한다. 그런데 여기서 보듯이 법사가 아니라 세습무 집단이 무경을 긴요하게 사용했다는 점이 남다르다. 그만큼 무불 융합이 자연스럽게 폭넓게 이루어졌음을 말해준다.

Ⅲ. 씨김굿 무가에 수용된 불교가사와 염불

무가에 투영된 무불 융합 양상을 다루고자 할 때에 불교가사와의 연관성을 주목하기 마련이다. 불교가사와 무가의 교섭 관계가 핵심에 놓이지만 불경 및 무경까지 연계해서 볼 필요가 있다. 그 관계도를 그려보면 다음과 같다.



<그림2. 불경·불교가사와 무경·무가의 교섭(밑줄은 불교가사와 무가의 교섭 주제)>

불교가사를 창작하고 유포시킨 주체가 선승·교학승이라면, 그것을 구전으로 유통시킨 주체는 화청승·탁발승·걸립패 등이다.¹³⁾ 불교가사의 민간 및 무가와와의 교섭 관계를 생각할 때 이 중에서 특히 거사사당패·굿중패·탁발승·절 걸립패의 역할이 두드러지며,¹⁴⁾ 무경의 변용까지 생각할 때 독경무의 존재를 눈여겨 볼 필요가 있다. 이들의 활동에 의해 불경·불교가사와 무경·무가의 교섭이 이루어졌다. 그리고 무속 전승에서 그것을 주도한 이는 독경무와 굿무라고 할 수 있다.

불교가사와 무가의 연관성에 대해 전모가 밝혀진 것은 아니지만 『한국구비문학대계』와 『조선무속의 연구』 등을 분석한 기존 연구에 의하면 <회심곡>의 수용 및 변용이 가장 두드러진다. 이외에 <왕생가>, <자책가>, <권왕가>, <백발가> 등도 관련 있으며, 대개 불교가사를 차용하거나 변형시켜서 사용한 경우가 많은 것으로 설명된다.¹⁵⁾ 자료 전반을 다룬 것이 아니고, 굿 현장에서 채록한 자료를 분석한 결과가 아니어서 확정하기 어렵지

13) 김종진, 『불교가사의 연행과 전승』, 이회문화사, 2002, p.38.

14) 이보형, 「조선말기 사찰 밖의 불교음악 개관」, 『한국전통음악학』6, 한국전통음악학회, 2005, p.497.

15) 김종진, 앞의 논문, pp.53~54.

만 불교가사를 무가로 전용한 사례가 그 반대의 경우보다 많은 것으로 보인다.

순천씻김굿에 수용된 불교가사는 <회심곡>이 있다. 그리고 <법성계>와 같은 계송(揭頌)도 있으며 염불과 시왕신앙의 수용도 발견된다. 순천씻김굿은, 상황에 따라 달라질 수 있지만 조왕굿-안당-손굿-조상굿-제석굿-넋올리기-오구굿-시설-고풀이-씻김-길땀음-거리설양 등의 절차로 진행된다. 여러 절차 중에서 특히 <넋올리기>에서 <길땀음>에 이르는 ‘망자굿’ 부분에서 불교가사와 염불 등의 수용이 두드러진다. 각각의 수용 양상을 살펴보기로 한다.

첫째, <회심곡>의 수용이다. 불교가사 중 <회심곡>이 민간에 가장 폭넓게 퍼져 있고 동해안을 비롯한 여러 지역의 굿에서 그것을 볼 수 있는 것처럼 씻김굿에서도 비슷한 점을 찾을 수 있다. 그런데 그 사례가 많지는 않다. 호남의 다른 지역에서도 그렇지만 순천에서도 연행 자료는 보이지 않고, 필사본 무가에서 발견된다.

(가) *거리 혼맛이 시설* -무과가 혼자 서서 하는 말(시설)¹⁶⁾

세상천지 만물중에 사람밖에 또 있는가
여보시오 시주님네 이내말씀 들어보고
이 세상에 나온 사람 뉘덕으로 나왔는가
석가여래 공덕으로 아버님전 뼈를 빌고
어머님전 살을 빌려 칠성님전 명을 빌고
제석님전 복을 빌어 이내 일신 탄생하니
...(중략)...

선심공덕 아니하면 우마형상 못면하고
구령이 배암 못면하네 조심하여 수신하라
수신제가 능히 하면 치국안민 하오리니
아무쪼록 힘을 쓰오
적덕을 아니 하면 신후사가 참혹하니
바라나니 우리 망제 소원성취 되어가소
◎거리 혼맛이 시설 끝입니다◎

16) 「김순태 구술 무가」

씻김굿의 <거리혼맛이> 절차에 수용된 회심곡이다. [거리혼맛이 시설]이라고 제목을 붙이고 ‘무녀가 혼자 서서 하는 말’이라는 설명을 덧붙였다. 그리고 마지막 부분에 ‘거리혼맛이 시설 끝입니다.’라고 적어 두었다. [거리혼맛이 시설]이라고 별도의 이름을 붙였지만 그 내용은 불교가사 <별회심곡>¹⁷⁾과 거의 같다. 사설을 비교해보면 마지막 서사단락인 ‘不義 경계와 적덕 권유’ 부분에서 “바라나니 우리 망제 소원성취 되어 가소”라고 바뀌었을 뿐 다르지 않다.

별회심곡	거리혼맛이 시설	
(전략) 바라나니 우리 형제 자선사업 만히 하네 내생 길을 잘 닦아서 극락으로 나아가세 나무아미타불 나무관세음보살	⇒	(전략) 바라나니 우리 망제 소원성취 되어가소

[거리혼맛이 시설]은 <거리혼맛이>에 삽입돼 있다. 이 곳의 구성을 보면 [거리 혼맛이 시설]이 임의적인 삽입이라는 것을 쉽게 알 수 있다.

- ㉠ [말미야-진양조]
- ㉡ [가자서라-왕살풀이]
- ㉢ [천근말][천근소리-중모리]
- ㉣ [여와주세-왕살풀이]
- ㉤ [거리혼맛이 시설]
- ㉥ [진양조 염불]
- ㉦ [중머리 염불]
- ㉧ [자진 염불]

위의 구성으로 볼 때 [거리혼맛이 시설]은 어색하다. [말미야]에서 시왕에게 말미를 타서 오시라고 망자를 청한 뒤에, [가자서라]를 통해 넋을 청해 모시고, 이어서 시왕·오구

17) 이상보 편저, 『불교가사전집』, 민속원, 1996, pp.169~174.

간신·지옥·저승동갑·저승사자를 여우는 [여와주세]를 연행했으므로 그것으로 내용상 완결된다. 그래서 곧바로 [염불]로 마무리하는 게 일반적이다. 이미 시왕과 사자 등을 배송하는 [여와주세]를 했는데 또다시 그들이 등장하는 [거리 혼맞이 시설]을 하는 것은 어울리지 않는다. 실제 씻김굿 연행에서 이런 구성은 보기 어렵다. 이것으로 보아 불교가 사 <회심곡>은 씻김굿에 제한적으로 차용된 것이라고 할 수 있다. 그것도 근래에 만들어진 필사본 무가에서만 나타나므로 보편적인 수용이라고 보기는 어려울 것 같다.

둘째, [법성계]의 수용이다. 이것은 오래된 필사본 무가집과 연행 무가 모두에서 볼 수 있다. 필사본 무가와 [법성계]를 나란히 놓고 보면 그 유사 정도를 구체적으로 확인할 수 있다.

<p>(다) [법선가라]¹⁸⁾ 법성언의무인경 제법부동불니경 무명무식제일체 등지소제비이경 직성심심금지목 불수자성수여송 일중일체다중일 일직일체다직일 일체진중함씨방 일체진중영여시오 무량원급지길영 일영직심무량급 구세십세호삼직 인물잘난경별성 초발심심금변정각 심스단반상화공 능니하인삼미중 변출여여불스니 우보익심의미허공 중심수이득실이 시고징즈천여정 파직만심필부득 무연선공종여공 귀가수지득즈양 이즈판이무신고 장임별져심보전 궁즈실체중도심 귀히부동의명유불</p>	<p>[법성계] 法性圓融無二相[법성원융무이상] 諸法不動本來寂[제법부동본래적] 無名無相絕一切[무명무상절일체] 證智所知非餘境[증지소지비여경] 眞性甚深極微妙[진성심심극미묘] 不守自性隨緣成[부수자성수연성] 一中一切多中一[일중일체다중일] 一卽一切多卽一[일즉일체다즉일] 一微塵中含十方[일미진중함시방] 一切塵中亦如是[일체진중영여시오] 無量遠劫卽一念[무량원급즉일념] 一念卽是無量劫[일념즉시무량급] 九世十世互相卽[구세십세호삼즉] 仍不雜亂隔別成[임불잡란격별성] 初發心時便正覺[초발심시변정각] 生死涅槃常共和[생사열반상공화] 理事冥然無分別[이사명연무분별] 十佛普賢大人境[십불보현대인경] 能人海印三昧中[능인해인삼매중] 繁出如意不思議[번출여의불사의] 雨寶益生滿虛空[우보익생만허공] 衆生隨器得利益[중생수기득이익] 是故行者還本際[시고행자환본제] 巨息妄想必不得[파식망상필부득] 無緣善巧捉如意[무연선교착여의] 歸家隨分得資量[귀가수분득자량] 以陀羅尼無盡寶[이타라니무진보] 莊嚴法界實寶殿[장엄법계실보전] 窮坐實際中道床[궁좌실체중도상] 舊來不動名爲佛[구래불동명위불]</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

(라) <오구굿> 중 [자진염불](박경자)¹⁹⁾

제에불제보살 나무아미타불
 제에불제보살 나무아미타불

18) 이경엽, 『굿의 현장에서 본 씻김굿무가』, pp.414~415.

19) 이경엽, 위의 책, p.166.

법성원에는 무인성 나무아비타불
 제법버동은 벌내경 나무아비타불
 무명무식은 제일체 나무아비타불
 등지소지는 비애경 나무아비타불
 지성심사는 금지목 나무아비타불
 불수자성은 수인송 나무아비타불

[법성계]는 <오구굿>의 후반부에 삽입돼 있다. <오구굿>은 ‘오구풀이-명줄복줄당기기(긴염불)-중염불-자진염불-여와주세-천근말, 천근소리’로 구성돼 있는데, 자진염불 부분이 바로 <법성계> 사설로 이루어져 있다. (㉠)에서 [법선(성)가라] 적고 있는 데서 보듯이 전승자들도 <법성계>임을 알고 수용한 것으로 보인다. <법성계>는 화엄사상의 핵심을 7언 30구(210자)로 요약한 계송이며, 그 내용은 ‘자기 자신의 수행 완성에 관한 것, 남의 수행을 어떻게 이롭게 하느냐 하는 것 그리고 수행 방편과 수행 공덕에 관한 것’이다.²⁰⁾ (㉠)는 오자가 일부 있긴 하지만 <법성계> 30구 전부를 수록하고 있다. 연행 무가인 (㉡)는 오류가 많고 <법성계>의 앞부분 일부만 있다. 전승 과정에서 생긴 일로 보인다. <법성계> 사설이 어떤 연유로 <오구굿>의 염불로 수용되었는지 불확실하다. 다른 당골의 <오구굿>에는 같은 자리에 장염염불이 있는 것으로 보아²¹⁾ <법성계> 수용이 고정된 방식은 아닌 것으로 보인다. 하지만 무계 내 다른 당골의 필사본 무가에서도 마찬가지로 <법성계> 사설이 발견되므로²²⁾ <오구굿>의 의미와 어떤 연관이 있는지 확인이 필요하다.

셋째, 염불의 수용이다. 씨김굿에서 염불은 매우 빈번하게 나온다. 단편적인 것들은 제외하고 형식을 갖춰서 연행되는 것을 보면 크게 세 가지다. 진양조 염불, 중모리 염불, 자진모리 염불이 그것이다. 그것을 각각 긴염불, 중염불, 자진염불이라고 한다. 이 염불이 등장하는 굿거리는 <넋올리기>, <오구굿>, <시설>, <길담음> 등이다. 씨김굿의 핵심이라고 할 수 있는 ‘망자굿’ 전반에서 나타난다고 할 수 있다.

20) 두산백과 두피디아(<http://www.doopedia.co.kr/>)

21) 이경엽, 앞의 책, p.283.

22) 이경엽, 앞의 책, p.438.

씻김굿 속의 염불은 원전이 확인된 것도 있고 어떤 것인지 특정되지 않은 것들도 있다. 출처가 확인되는 염불은 장엄염불이다.

<p>(㉸)<넋올리기> 중 [장엄염불]²³⁾ 증낙세계 십종장엄 범장서원 수임장엄 사십팔원 월억장엄 미타명오 수광장엄 삼대사관 보상장엄 미타국토 일낙장엄 보아청정 덕수장엄 보전여의 누각장엄 주야장원 십운장엄 이십사락 정토장엄 삼십중이 공덕장엄 아미타불</p>	<p>[극락세계십종장엄] 극락세계십종장엄 범장서원수인장엄 사십팔원원력장엄 미타명호수광장엄 삼대사관보상장엄 미타국토안락장엄 보하청정덕수장엄 보전여의누각장엄 주야장원시분장엄 이십사락정토장엄 삼십중의공덕장엄</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<넋올리기> 무가의 후반부에서 장엄염불이 불려진다. 필사본 무가집엔 ㉸처럼 원전의 사설이 거의 그대로 수용돼 있다. [장엄염불]이란 표기로 볼 때 전승자들이 그 출처를 알고 수용한 것이 확실해 보인다. 불가에서 장엄(莊嚴)은 꽃과 향, 공덕 좋고 아름다운 것으로 장식하는 것을 말하며, 장엄염불은 ‘보전여의누각장엄(寶殿如意樓閣莊嚴)’이란 가사에서 묘사되듯이 영가에게 극락세계의 장엄함을 알려 극락왕생하기를 촉구하는 내용으로 돼 있다.²⁴⁾ 장엄염불은 세부적으로 보면 ‘장엄염불’, ‘아미타불정근’, ‘극락세계십종장엄’, ‘미타인행사십팔원’ 등 여러 대목으로 구성돼 있는데 상황에 따라 선택적으로 부른다. 위에서 인용한 ㉸는 ‘극락세계십종장엄’에 해당하는데 일부 오자를 제외하고 원전과 거의 같다는 것을 알 수 있다.

위에서 본 것처럼 장엄염불 중에서 ‘극락세계십종장엄’이 많이 나오지만 ‘미타인행사십팔원(彌陀因行四十八願)’의 가사가 등장하는 경우도 있다. 필사본 무가집의 <큰넋시설>의 [남무야]에서 그것을 볼 수 있다.

23) 이경엽, 앞의 책, p.424.

24) 성목, 『불교 상용 의식집: 장의편』, 영, 2008, p.33.

㉮ <큰넋시설> 중 [남무야]²⁵⁾

(전략)… 사지를 짜라갈 제 철니타인 강수석의로 건너간니
 사십과원니 거길네라 악추무명원 무티악도원
 동진금싱원 성무무치원 성취수명원
 싱옥천안원 싱합천인원 보시심형원
 신축초록원 정무아싱원 절정정각원
 광명보초원 사십과원을 다 거니고

[남무야]라는 제목이 달려 있고 ‘미타인행사십팔원’의 5연 50여구 중에서 12구만 기록돼 있으나, ‘극락세계십종장엄’ 이외에 다른 장엄염불도 수용되었음을 보여준다. 하지만 연행 무가에서는 이 대목이 발견되지 않는다.

필사본 무가집과 연행본 무가에서 모두 등장하는 장엄염불은 ‘극락세계십종장엄’이 있다.

㉯ <넋올리기> 중 [‘자진염불’- 진모리]²⁶⁾

나무아미타불 제에불 제보살/ 나무아미타불
 극락세계는 십종장엄/ 나무아미타불
 법장성원은 수임장엄에/ 나무아미타불
 사십팔원은 원력의 장엄에/ 나무아미타불
 미타명호는 수관장엄에/ 나무아미타불
 삼대사관은 보상장엄에/ 나무아미타불
 미타국토는 안락의 장엄에/ 나무아미타불
 보화청규는 덕수의 장엄에/ 나무아미타불
 보전연에는 누관장엄/ 나무아미타불
 시분장엄은 주야의 장엄에/ 나무아미타불
 이십의 사락은 정토의 장엄에/ 나무아미타불
 삼십종인 공덕의 장엄/ 나무아미타불
 제에불 제보살/ 나무아미타불

25) 이경엽, 앞의 책, p.418.

26) 이경엽, 앞의 책, pp.246~247.

<넋올리기>의 마지막 부분에서 불리는 자진염불의 앞부분이다. 일부 오창이 있고 노래하기 편하게 토를 달기도 했지만 ‘극락세계십종장엄’ 11구를 거의 그대로 부르고 있다. 이것은 박경자 무녀가 필사본을 보고 무가를 익혀서 그렇다고 할 수 있으나, 김수정 무녀도 <오구굿>에서 장엄염불 가사를 활용해서 자진염불을 부르는 것으로 보아²⁷⁾ 장엄염불이 의미있게 수용되었음을 알 수 있다.

이상에서 보듯이 씻김굿 무가에는 염불이 많이 나온다. 무가 염불은 거의 대부분 선후창으로 불리며 ‘나무아미타불’이란 후렴이 붙어 있다. 장단으로 구분할 때 긴염불, 중염불, 자진염불로 나눈다. 씻김굿에 수용된 염불 중에는 장엄염불처럼 원전이 확인된 것도 있지만 출처를 확인하기 어려운 경우도 많다. 출처가 확인된 장엄염불은 모두 자진염불이다.²⁸⁾ 긴염불이나 중염불에 불교적 출처가 있긴 하지만 산발적이어서 확정하기 어렵다. 이것으로 본다면 불교 염불 사설을 직접적으로 수용하기도 했지만 상당수는 굿에서 확장되고 창출되었다고 할 수 있다. 이 문제는 더 깊게 탐색할 필요가 있을 것이다.

넷째, 시왕의 수용이다. 시왕[十王]은 지옥을 주재하는 10명의 심판관을 지칭한다. 그들은 각각 망자가 죽은 뒤 칠일부터 칠칠일까지, 그리고 100일, 1년, 3년째 되는 날에 생전에 행한 업에 따라 심판을 하며, 각각 주재하는 지옥과 여러 권속을 거느리고 있다. 그들의 역할과 명칭은 『예수시왕생칠경』에 제시돼 있다. 전국의 굿에서 시왕과 관련된 내용이 두루 나타날 만큼 시왕신앙은 무속 속에 폭넓게 수용돼 있다. 그 배경은 기존 연구에서 밝힌 바와 같이 시왕신앙이 순전히 불교 고유의 신앙이라기보다 민속신앙이 지닌 죽음 관념과 친연성이 있고 역사 속에서 상호 수수하는 교섭이 있었던 것과 관련이 있을 것이다.²⁹⁾ 그리고 조선후기에 불교계가 경제적 기반을 확보하기 위해 대중화되고 민속화되는 과정에서 시왕신앙이 민중불교, 의례불교의 핵심 축으로 자리잡게³⁰⁾ 되었던 것도 그 배경이 되었을 것이다.

27) 이경엽, 앞의 책, pp.283~284.

28) 물론 그렇다고 음악의 출처까지 같은 것은 아니다. 이 문제는 다음 장에서 더 다루기로 한다.

29) 김형근, 「한국 무속의 죽음세계 연구: 불교 시왕의 수용 양상과 의미」, 『한국무속학』34, 한국무속학회, 2017, pp.126~128.

30) 김종진, 「<회심곡> 감상의 한 측면 -탱화와 관련하여-」, pp.287~288.

씻김굿에서 시왕의 수용은 여러 형태로 나타난다. 시왕이 등장하는 굿거리는 <오구굿>, <뉘올리기>, <시설>, <길뉘음> 등이다. 두 가지 사례로 나눌 수 있다. 하나는 시왕의 존재와 역할과 관련된 사설이 서술되는 것이다. 무가 곳곳에서 두루 나타난다. 둘째는 <오구굿>에서처럼 용어의 차용 또는 변용이 나타나는 것이다. 이 경우 오구시왕이 바리데기의 아버지 이름으로 차용되기도 하고,³¹⁾ 바리데기의 형제들이나³²⁾ 아들들이 시왕으로 봉해지는 각편들도 있다. 이처럼 시왕신앙은 다양하게 수용돼 있다. 이 중에서 시왕이 체계적으로 수용된 것은 첫 번째 경우다. 그것을 더 자세히 볼 필요가 있다.

㉠ <뉘올리기>(박경자)³³⁾

말미야 말미야 말미야 말미 받어서 오시는 망재
 경오신미 임신계유 갑술을해생 맞은 중생은
 진광대애왕 말미를 타고서
 무자기축 경인신묘 임진계사생 맞은 중생은
 초관대애왕 말미를 타고서
 말미야 마말미야 말미받아서 오시는 망재

㉡ <씻김>(박경자)³⁴⁾

초제왕의 권속이요 경오신미 임신계유
 갑술을해생 사람은 초제왕애가 매였으며
 백만의권속 거느리고 제불제천 상수설법
 토제중생 염불일천편을 받아갖고 극락으로만 가나나라~

㉢ <시설>(이임순)³⁵⁾

시왕 황천문이요 첫문안 요황문이요

31) 박경자본 <오구굿>에서 그것을 볼 수 있다. (이경엽, 앞의 책, p.147.) 오구시왕이 바리데기의 부친으로 설정된 것은 호남 전역에서 볼 수 있다.

32) 김수정본 <오구굿>에서 볼 수 있다.(이경엽, 앞의 책, p.281.)

33) 이경엽, 앞의 책, p.137

34) 이경엽, 앞의 책, p.170.

35) 이경엽, 앞의 책, p.354.

첫문안 사제는 적백사제요 그문안 들어가니
제일의 초관대왕님 명호는 정태봉씨 아니신가
원불은 사월초파일이니 약사여래 매왔삽네
그왕에 매인중생들은 경오신미 임신계유
갑술을해생 사람은 초제왕에 매왔삽네
판관은 태산주판관 태기송판관 대절하실판관
일으실기양 태산부군장군 동자 불설동자 주학동자
해개동자 일직사제 월직사제 시직사제 감록사제
제불제천 상수설법 토제중생
지장왕보살님 명호로 일천편 염불하옵시면
이어지어 생의정찰 토산지옥을 면하리라 면하리라

(아), (재), (채)는 시왕 중에서 첫 번째 왕인 진광대왕(秦廣大王)에 대한 것이다. (아)에서는 시왕에게 매인 중생의 육갑을 들먹이고 시왕의 말미를 타서 오시라고 축원하고 있으며, (재)에서는 시왕에게 매인 망자에게 염불 일천편을 받아서 극락에 가시라고 축원하고 있다. (채)에서는 시왕의 내력이 자세히 기술돼 있다. 진광대왕은 첫 번째 문을 맡고 있으며 이름은 정태봉 씨이고, 탄일은 이월초하루이고 그에 매인 중생은 경오신미 임신계유 갑술을해생에 태어난 망자라고 한다. 이처럼 시왕의 이름과 탄일, 그가 관장하는 지옥과 권속, 그에게 매인 망자의 육갑을 찾는 것은 시왕의 본을 푸는 일종의 ‘시왕풀이’라고 할 수 있다.³⁶⁾ 이런 식으로 열 번째 전륜대왕까지 순서대로 비슷한 내용이 반복된다. 그리고 지장보살님 명호로 일천편 염불하면 지옥을 면하리라고 하고서, 저승으로 잘 들어가 시라고 축원한다.

씻김굿에 수용된 시왕신앙은 포괄적인 양상을 띤다. 씻김굿의 핵심적인 절차 대부분에서 시왕이 나올 정도로 보편적이다. 이는 앞서 본 대로 시왕신앙이 대중화된 것과 관련 있을 것이다. 하지만 씻김굿 속 시왕은 규격화돼 있지 않다. 굿거리에 따라서 의미 지향이 조금 다르게 나타나기도 한다. <오구굿>에서 바리데기의 부친 이름으로 오구시왕이

36) 이경엽, 『무가문학연구』, 박이정, 1998, pp.188~189.

차용된다든가, 바리데기의 형제들이 시왕으로 좌정된 것으로 변용돼 있다. 그리고 <넋을 리기>에서는 망자가 시왕에게 말미를 타고 오시라고 말하는데, 이 경우 시왕은 망자의 육갑에 따라 거론되는 존재일 뿐 심판관으로서의 역할이나 권속, 지옥 등은 생략된다. 그래서 망자를 이승에서 저승으로 모시고 가는 것이 아닌, 굿을 받기 위해 이승으로 망자를 초치하는 역발상이 표현된다. 이것을 보면 시왕이 고정적인 패턴으로 수용되지 않았음을 말해준다. 그만큼 시왕신앙이 다층적으로 수용되고 재해석되었음을 보여준다. 연행의 맥락 속에서 시왕의 수용 양상을 더 탐구할 필요가 있다.

이상에서 본 대로 씻김굿에는 불교가사와 염불, 계송, 시왕신앙 등이 두루 수용돼 있다. 그 중에는 원전과 비슷한 형태를 유지하는 것도 있지만 무가로 변용된 것도 적지 않다. 또한 출처가 확인되지 않고 굿 속에서 확장되거나 창출되는 부분도 있다. 그러므로 다층적인 수용 양상을 살필 필요가 있다. 그리고 무가는 독서물이 아니라 연행되는 텍스트이므로 사설의 유사성을 확인한 것으로 무불 융합이 규명되었다고 볼 수 없다. 다음 장에서 연행맥락 속에서 무불 융합의 의미를 해석하고자 하는 것은 이런 이유 때문이다.

IV. 씻김굿의 연행맥락에서 본 무불 융합의 의미

굿에서 불리는 노래는, 불교적 요소를 담고 있다고 할지라도 불가(佛歌)가 아니라 무가(巫歌)다. 그러므로 불교가사나 염불이 무가 속에 등장한다고 하는 사실 그 자체가 아니라 그것이 굿 속에서 어떻게 사용되고 있는지 파악해야 한다. 무불 융합은 단순한 영향 관계를 의미하지 않는다. 앞에서 염불과 시왕풀이가 씻김굿에 폭넓게 수용되고 있음을 살폈다. 이제 그것이 굿에서 어떻게 구조화 돼 있는지, 굿 속에서 어떻게 새롭게 재구성되고 의미화되고 있는지 더 구체적으로 탐색할 필요가 있다.

먼저, 씻김굿에서 염불이 어떻게 전승되고 있는지 살피기로 한다. 앞에서 본 대로 장엄염불의 사설은 무가에서도 그대로 사용된다. 하지만 염불 전체로 본다면 그것은 일부

에 속하며, 연행 방식이나 음악은 무속의 독자적인 방식이라고 여겨진다. 우선 특정 염불을 독립적으로 사용하지 않고 일정한 상황 속에서 공식적 표현의 하나로 사용하고 있으며, 거의 예외없이 긴염불-중염불-자진염불이라는 체계 속에서 연행한다. 세 가지 장단으로 염불을 체계화 한 것은 호남의 씨김굿에서만 볼 수 있으며 특히 진양조는 다른 데서 볼 수 없으므로 씨김굿만의 특징이라고 할 수 있다. 물론 장단에 따른 염불의 분화는 다른 지역 굿에서도 확인된다. 예를 들어 평안도 다리굿에서 긴염불-자진염불은 세트처럼 사용하는 대표적인 무가·장단인데, 긴염불은 느린 중모리를 불규칙하게 연주하는 것이며 자진염불(♩.=40~60)은 타령장단과 흡사하다고 한다.³⁷⁾ 이것을 본다면 불교 염불의 음악이 굿에 직접적으로 영향을 미친 것은 아니며, 전승 지역의 음악적 전통에 따라 제각기 다른 모습으로 수용되었다고 할 수 있다. 물론 불교의례의 염불도 속도 변화가 없는 것은 아니다. 예를 들어 시다림에서 연행되는 장염염불은 송주목탁(♩=159-160)에서 정근목탁(♩=132-133)으로 속도가 바뀌기도 하며, 경우에 따라서는 무가나 상여소리처럼 3소박 4박(♩.=75-76)의 선후창으로 ‘극락세계십종장엄’을 연행하는 경우도 있다. 하지만 이처럼 규칙적인 박자구조는 불교음악에서 잘 나타나지 않으며 오히려 민간음악과의 연관성을 시사하는 것으로 해석된다.³⁸⁾ 이것으로 본다면 염불은 한 방향의 수용이 아니라 상호 작용이 일어나는 전승물이라고 할 수 있으며, 무가 염불은 굿의 구조 속에서 재구성된 전통이라고 할 수 있을 것이다.

이제 염불과 시왕이 굿의 연행맥락 속에서 어떻게 변용되고 또 재구성돼 있는지 살피기로 한다. 박경자 무녀가 연행한 <넋올리기>를 주요 연행 단위별로 간추리고 사설을 요약하면 다음과 같다.

㉠ <넋올리기>(박경자)³⁹⁾

㉡ 당산주산풀이(동살풀이)

37) 김인숙, 「평안도 다리굿의 음악 구성과 현재적 의의」, 『한국무속학』29, 한국무속학회, 2014, p.38.

38) 양영진, 「불교 장례의례 시다림의 절차와 의식음악적 기능」, 『공연문화연구』26, 한국공연문화학회, 2013, pp.233~235.

39) 이경엽, 앞의 책, pp.231~248.

당산주산 천황제석 모시고, 불쌍하신 망자님들 이곳 받아 오실 적에 앞도당산 허문받고 놀다
갑시다

㉠ 천근말·천근소리(중모리)

앞도당산에 허문받고 뒷도주산에 문잡아서 들어오소서

㉡ 말미야(진양조)

경오신민 임신계유 갑술을해생 맞은 중생은 진광대왕 말미를 타고서… 구망조상은 앞을 서
고 신망조상은 뒤를 따라서 이 곳 받아서 내가 왔네

㉢ 천근말·천근소리(중모리)

망재님들 이곳받아 오실적에 시왕님네 시왕문 열어주니 그문안 사자와 지옥을 면하시고 나
오소서

㉣ 냇모시기(동살풀이)

냇을 모시러 가자서라 혼백 모시러 가자서라 이냇이 뉘냇이냐. 아버님 눈을 뜨려 공양미 삼
백석을 불전에다가 시주하고 인당수 깊은 물 심소저의 냇이더냐… 신의성방 대신 칼에 오르
소서

㉤ 천근말·천근소리(중모리)

망재님들 이곳받아 오실적에 죽피리 북장구소리에 풍류중의 냇이 되야 들어오소서

㉥ 여와주세(동살풀이)

이승왕 저승왕을 여우난디, 제일에는 초관대왕 진광대왕 초제왕을 여와주고 제이는 초관대왕
이제왕을 여와주고… 이승왕을 여와주고 저승왕을 여왔으니, 이승지옥을 여와주고 저승지옥
을 여와주자. 이승간신을 여와주고 저승간신을 여와줘. 이승동갑 여와주고 저승동갑 여와주
세. 이승사자 여와주고 저승사자 여와주고. 이런 사자를 여와주자

㉦ 천근말·천근소리(중모리)

오늘은 이곳을 받아갖고 극락을 가시는데, 진자리에 진 옷 벗어놓고 마른자리에 마른 옷 갈
아입고 염불받아 목에 걸고 굿받아 옷짐였고 단주받아 손에 걸고 신의불법 품에 안고 시왕
시왕 상시왕 극락극락 상극락 천상옥형 요대상에 오만신선이 되야갖고 잘 들어가시라는 사
재야 천근이로구나

㉧ 진양염불(진양조)

상수화 염불로만 길을 닦으면 가시는 길이 밝아지니 상수화 염불이나 외와 줍시다

제예불 제보살 나무 나무야 아미타 나무야

㉨ 중염불(중모리)

나무남자는 전중대왕 개천안이요 시왕세계는 장진관이로구나

제에불 제보살 아무아미타 나무로구나

㉞ 자진염불

극락세계는 십종장엄 아무아미타불 사십팔원은 원력의 장엄 나무아미타불… 삼십종의 공덕이 장엄 나무아미타불 제에불 제보살 나무아미타불 열씨구나 좀도 좋네(무녀가 냇광주리를 들고 춤을 춘다.) 어화 세상 사람들이 공도나니 백발이요. 면치 못할 죽음이라… 불쌍하신 죄씨망 재 그새 죽어 냇이 되고 그새 죽어서 혼이 되어 오늘 같이도 좋은 날에 이 곳 받아서 극락을 가고 이곳 받아 시왕 가니 어찌 안갈소냐 열씨구 절씨구 놀다가자.

<냇올리기>는 망자의 영혼을 씻겨주기 위해 굿판으로 초청하는 절차다. 이 절차에서 시왕풀이와 염불이 불려진다. 그런데 별도로 존재하는 것이 아니라 굿의 연행맥락 속에서 재배치된다. 먼저 ㉞와 ㉞에서 “앞도 당산할아버지, 뒷도 주산할머니, 천황제석 모시고, 앞도 당산 허문받고, 뒷도 주산 문잡아서 들어오시라고” 청한다. 굿의 문맥을 갖추기 위한 도입부라고 할 수 있다. 그리고서 ㉞와 ㉞에서 망자가 육갑에 따라 매인 시왕에게 말미를 타고 오시라고 ‘말미야 소리’를 한다. ‘말미’를 탄다는 것은, 망자가 굿을 받을 수 있도록 시왕에게 망자의 임시 방면을 요청하는 것이라고 할 수 있다. 이는 굿에서만 보이는 독특한 표현이다. <회심곡>에 묘사돼 있듯이 망자는 죽어서 시왕 앞에 나아가 생전의 업보에 따라 심판을 받게 되며, 이에 따라 시왕의 이름과 저승사자를 비롯한 권속들과 심판 후에 가게 되는 지옥의 이름이 나열된다. 그런데 <냇올리기>에서는 이런 시왕의 역할과 관계없이 각 시왕에게 매인 육갑을 거론한 후 망자가 굿을 받으러 갈 수 있도록 방면해달라고 요청하고 있다. 저승에서의 심판이 아니라 이승의 굿을 위해 시왕의 역할을 재구성하고 있는 것이다. 이어 ‘냇모시기’가 연행된다(㉞,㉞). ㉞를 보면 ‘징, 장구, 피리 젓대, 방울, 깡쇠, 죽피리, 북장구 소리에 맞춰 풍류중의 냇이 되어 들어오시라’고 서술하고 있다. 망자를 초빙해서 굿을 해주는 것을 중심에 놓고 있음을 보여준다. 이어서 지왕과 지옥, 권속, 간신, 사자를 여워주는 무가가 불려진다. ㉞에 대응하는 일종의 송신이라고 할 수 있다. 시왕이 굿의 문법 속에 재배치돼 있음을 보여준다. 또한 ㉞에서 ‘이 곳 받아갖고 극락을 가시난디, 염불 받아 목에 걸고 굿받아 웃짐였고’라고 말하고 있듯

이, 굿의 맥락 속에 시왕신앙이 포괄돼 있음을 알 수 있다. 그리고 염불, 굿, 신의 설법, 오만신선 등 여러 전통이 복합돼 있고, 그것이 굿의 연행 구조 속에서 의미화되고 있음을 볼 수 있다.

<넋올리기>의 마무리는 염불이다. 앞서 본 대로 진양염불-중염불-자진염불로 구성돼 있다. 망자의 길을 밝게 하기 위해 상수화 염불을 하고(㉞) 사십팔원의 아미타 염불을 한 뒤(㉟), 자진모리에 맞춰 장엄염불(㊱)을 한다. 이와 같은 체계는 축원의 완결성을 추구하는 굿의 전통에서 비롯되었을 것이다. 그런데 눈여겨 볼 것은 ‘극락세계집종장엄’이 굿 속에서 색다르게 활용되고 있다는 점이다. 무녀는 장엄염불을 하고서 ‘얼씨구나 놀다가 세’라고 외치며 넋광주리를 들고서 춤을 춘다. 또한 계속 이어 망자의 영혼을 위로하고 달래는 축원을 하고, 마지막으로 ‘오늘같이 좋은 날 이 굿을 받아서 극락을 가고 이 굿 받아서 시왕을 가니 어찌 아니 갈쏘냐. 얼씨구 절씨구 놀다가자.’라고 하면서 춤을 춘다. 불교의례의 염불과 완전히 다른 모습이라고 할 수 있다. 염불이 무속 지식과 굿의 연행 맥락 속에서 새롭게 재구성되고 의미화되고 있음을 볼 수 있다.

망자의 영혼을 정화하는 <씻김>과 천도 과정을 재현하는<길담음>에서도 비슷한 양상을 볼 수 있다.

(㉞) <씻김>(박경자)⁴⁰⁾

㉞ 가자서라(동살풀이)

앙와신아 씻기러 가자서라 씻기영산 가자서라 불쌍하신 망제님네 이굿 받아 극락가고 이굿 받아 시왕가세 씻기해갈 천도해야 왕생극락 가신다네 초제왕의 권속이요 경오신미 임신계유 갑술을해생 사람은 초제왕에가 매였으며 백만의권속 거느리고 제불제천 상수설법 토제중생 염불일천편을 받아갖고 극락으로만 가나나라~

㉟ 천근말·천근소리(중모리)

이굿 받아 씻기영산 들어가고 극락시왕으로 잘 들어가신다는 씻김에 천근이로구나

40) 이경엽, 앞의 책, p.247.

(㉨) <길담음>(박경자)⁴¹⁾

㉩ 진양염불(진양조)

시주를 합시다. 이 다리 건너서서 극락 갑시다. 제에불 제보살 나무 나무야 아미타 나무야

㉪ 중염불(중모리)

환생해서 되야를 갈적에 천상옥형 요대상에 오만신선이니 되야 가시고, 봉래산 제일봉에 태백신선이니 되야가시고, 삼천백두 요지연에 서왕모로만 따라가고, 오만신선이니 되야가시고. 제에불 제보살 나무아미타 나무로구나.

㉫ 자진염불(자진모리)

초제왕에는 상가빈 경오생애가 상가빈이요... 열차왕에도 상가빈 무오생에게사 상가빈이요. 나무아미타불

㉬ 관음소리(무장단)

가네가네 나는가네 밤새도록 날새도록 이곳 받아갖고 아주가고 여영가네 관암보살

㉭ 어넘소리(중모리)

하직이야 하직하고 나는가네 정든님 따라서 하직이로구나. 북망산이 멀다더니만 저건네 안산이 북망이로구나. 어허넘 어허넘자 어이가리 넘차 너화여

㉮ 자진어넘소리(자진모리)

빨리가세 앞서가세 북망산으로 나돌아가 어허넘 어허넘 어이가리 넘차 너화여

㉯ 천근말·천근소리(중모리)

밤새도록 날새도록 이곳 받아갖고 여영 가는 하직 염불이야 천근이로구나.

<씻김>에서는 시왕의 권속과 매인 육갑이 나열되고 염불 일천편을 받아서 극락으로 간다는 내용이 반복적으로 불려진다. 그런데 이는 관용적 표현으로 활용되고 있다. 염불과 시왕풀이가 무가 속에 거듭 등장하지만 그것은 굿의 연행 단위로 재배치돼 있다. 굿의 목적을 최종 요약하는 천근말 속에서, “이 곳을 받아서 극락시왕으로 잘 들어가신다”고 하면서 굿 중심으로 수렴하고 있다. <길담음>도 비슷한 양상이다. ㉩, ㉪, ㉫는 앞서 본 염불인데, ㉪에서는 망자에게 환생해서 오만신선이 되어가시라고 축원하고 있다. 환생 대상은 <회심곡>에서 선행한 이에게 보상으로 주어지던 것과 유사하다. 그런데 이런 염불을 하고서 “밤새도록 날새도록 이곳 받아갖고 아주가고 여영가네”⁴²⁾라고 하면서, 천도의

41) 이경엽, 앞의 책, pp.298~304.

축원을 굿 중심으로 마무리하고 있다. 그리고 이어지는 ㉞, ㉟, ㊱는 무가식 상여소리다. 이렇듯 전체적으로 볼 때 염불과 시왕풀이를 수용했지만 씻김굿의 연행맥락 속에서 재구성하고 있음을 보여준다.

지금까지 씻김굿 속에 나타난 무불 융합에 대해 살펴보았다. 무불 융합은 긴 기간 다면적으로 이루어진 상호 작용의 결과이며 그것의 순환적 재구성 과정이라고 할 수 있다. 무속에서는 제도종교의 위상을 갖고 있는 불교의 권위를 차용하고, 종교적 표현을 다채롭게 하기 위해 불교가사와 염불 등을 받아들였다고 할 수 있다. 이렇게 해서 굿이 민중들에게 더 설득력 있고 효과적으로 수용되기를 기대했을 것으로 보인다. 그런데 무불 융합은 일대일의 접선이 아니라 문화사적 전통에 기초해서 이루어진 다면적인 교섭이었다. 불교가사를 대표하는 <회심곡>이 순전히 불교적인 것이 아니고, 유교 사회의 세속적 선악관에 기초해서 선행/악행을 구분하고 있으며, 생사의 문제에서도 불교와 같은 기성 종교 사상이 관여한 측면도 있지만 우리 민족 고유의 사유체계가 작품을 관통하고 있다⁴²⁾ 하듯이, <회심곡>부터가 문화사적 침윤의 결과라고 할 수 있다. 이렇듯 무불 융합은 문화사의 흐름과 전통을 공유하는 과정에서 이루어진 것이라고 할 수 있을 것이다.

씻김굿무가를 통해본 무불 융합 양상을 보면 불교가사(<회심곡>)와 계송(<법성계>)이 부분적으로 수용된 데 비해, 염불과 시왕신앙은 핵심 굿거리에서 두루 나타날 만큼 포괄적으로 수용돼 있음을 볼 수 있다. 그런데 염불과 시왕은 애초의 모습 그대로가 아니라 굿의 연행맥락 속에서 재구성되고 변용돼 있다. 염불이 반복적으로 불리고, 시왕과 그의 역할이 거듭 나열되지만 굿 중심으로 재배치돼 있다. 이것으로 볼 때, 굿 전승자들이 굿의 표현 방식을 다채롭게 하고 외적 상징을 풍부하게 하기 위한 장치로서 불경이나 불교가사, 염불, 계송 등을 수용하고 변용했다고 할 수 있다.

42) 다른 각편에서는 “이곳 받아 극락시왕 떨떨거리고 내돌아가네”라고 연행하기도 한다.(이경엽, 앞의 책, p.177.

43) 전재강, 『한국 불교가사의 유형적 존재양상』, 보고서, 2013, pp.97~103.

「씻김굿 무가에 나타난 무불 융합 양상」에 대한 토론

홍태한 - 전북대학교 무형문화연구소 연구교수

1. 무속과 불교의 관련성에 대한 연구는 오래 전부터 진행되었습니다. 발표문에서도 검토되었듯이 여러 연구자가 좋은 선행 연구를 쌓아 앞으로의 연구에 상당한 기대가 있습니다. 오늘 발표하시는 이경엽 선생님은 호남 무속을 중심으로 오랫동안 한국 무속 전반을 살피시고 연구한 학자여서 무속과 불교의 관련성에 대한 의미있는 성과를 도출해 주셨습니다. 논평자는 불교의례에 약간의 관심을 가지고 있으면서, 그를 바탕으로 한국 무속을 살피려하고는 있지만 의미있는 성과물을 전혀 도출하지 못하고 있는 차에, 발표문을 읽으면서 여러 면에서 공부가 되었습니다. 긴 시간을 들여 작성하신 발표문에 논평을 하는 것이 큰 의미가 없으리라 생각되지만 함께 생각해 보는 기회가 되기를 바라면서 몇 가지 의문을 전달합니다.

2. 무불 융합을 바라보는 관점 정립 문제

발표자는 서론에서 무불 융합을 바라보는 관점과 논의의 범위를 말씀하십니다. 상당한 고민이 느껴지는 부분으로 연구대상을 적절하게 선택하여야 한다고 하십니다. 전적으로 동의합니다. 논평자가 기대한 것은 이 부분에서 발표자가 무불 융합을 바라보는 관점입니다. 타당한 것은 아니겠지만 상호 영향을 주고받은 부분이 있다면 어느 쪽이 더 많았

을지 또는 상호 영향을 바라보는 관점은 무엇인지, 단순한 소재적인 영향인지, 세계관의 교섭내지는 영향인지에 대한 관점 같은 것입니다. 발표자가 세습무 활동을 중심으로 살핀 내용, 무가에 수용된 불교가사와 염불을 살핀 내용, 씻김굿 연행맥락에서 살핀 내용 등을 보면 단순하게 주고받음에 주목한 느낌이어서, 발표자는 무불 융합이 단순한 주고받음으로 보고 있는 것은 아닌지 하는 궁금증이 생깁니다. 발표자께서 바라보는 무불 융합의 관점은 무엇인지, 발표문에서 말씀하신 내용을 넘어선 다른 측면은 없는 것인지 여쭙어 봅니다.

3. 세습무 활동으로 본 무불 융합 사례에 대해서

발표자는 순천 세습무 박경자를 대상으로 중요한 논의를 전개합니다. 무녀가 소장한 무경자료를 꼼꼼하게 분석한 후 무가에 수용된 무경의 양상을 제시합니다. ‘굿의 서사적, 연극적 재현 장치로서 무경이 활용되는 것을 볼 수 있다. 무경이 굿의 구조 속에 수용돼 있음을 알 수 있다.’고 하십니다. 현장에서 살피신 자료를 바탕으로 한 이러한 논의는 무불 융합의 양상을 살피는 데 좋은 지침이 될 것이라고 봅니다. 그런데 논평자는 여기에 약간의 불만이 생깁니다. 하나는 박경자 무녀의 사례를 강조하다보니, 이것이 세습무 나아가 씻김굿 무가의 보편적인 양상이라기보다는 순천의 지역적 특징, 또는 박경자 무녀의 고유한 특징으로 폄하될 수도 있다는 것입니다. 더욱이 세습무 활동이라는 말이 소재 목에 나오고 있으니 박경자 무녀가 세습무 활동을 하면서 불교와 어떤 소통 내지는 접촉이 있었는지에 대한 논의가 없어 세습무가 단순하게 무경의 일부를 수용한 것을 무불 융합으로 보는 것이 오히려 무불 융합의 본질을 놓친 것이 아닐까 하는 의문을 가져올 수도 있다는 것입니다. 다른 세습무들의 경우는 어떠한지, 단순한 무경의 수용을 넘어서서 세습무들의 전반적인 활동에서 불교와의 관련성은 없는지 등등의 의문도 따라옵니다. 서울에서는 지금도 상당한 비용을 들여 진오기굿을 할 때는 새남굿이라고 하여 스님들을 일반 굿당이나 가정집에 불러 의례를 굿 중간에 맡기는 경우가 여럿 있습니다. 이러한 과정에서 무속인들은 스님들이 가지고 있는 불경의 일부를 자신의 굿에 수용하기도 합니

다. 이러한 활동까지 포함하여 논의해주신다면 소중한 지침으로 삼겠습니다.

4. 찻김굿 무가에 수용된 불교가사와 염불에 대해

이 부분은 소중한 내용이 많습니다. 실제 찻김굿 무가에 불교가사와 염불이 어떻게 수용되었는지를 다양한 자료를 통해 알려드립니다. 여기에 왜 세습무들이 이러한 불교가사와 염불을 수용했는지, 그것이 굿판의 상황과 어떻게 맞물려 있는지 까지 제시해주시면 더 좋겠습니다. 회심곡 수용을 살피신 후 ‘근래에 만들어진 필사 무가집에서만 나타나므로 보편적인 수용이라고 보기는 어려울 것 같다.’고하시는데 그렇다면 근래에 만들어지지 않은 필사본 무가도 많은지, 그리고 그러한 무가집에는 회심곡이 수용되지 않은 것인지도 궁금하고요. 법성계 수용이 고정된 것은 아니라고 하시면서 오구굿의 의미와 어떻게 연관되는지도 궁금합니다. 무엇보다도 염불이 굿에서 확장되고 창출된다고 하셨는데 오히려 이러한 부분을 살피는 것이 무불 융합의 모습을 분명하게 드러낼 수 있는 것은 아닌지 하는 생각도 듭니다. 시왕신앙의 수용을 살피신 것은 단순한 소재적인 접근이 아닌 것이므로 별도로 장을 분리하여 저승관, 사후관과 연결하면 좋지 않을까 하는 생각도 해 봅니다.

5. 연행 맥락에서 살핀 내용에 대해

이 부분에서 선생님은 구체적인 무불 융합의 모습을 알려드립니다. 그래서 ‘염불이 무속 지식과 굿의 연행맥락 속에서 새롭게 재구성되고 의미화되고 있음을 볼 수 있다.’고 한 결론과 ‘전체적으로 볼 때 염불과 시왕풀이를 수용했지만 찻김굿의 연행맥락 속에서 재구성되고 있음을 보여준다.’고 하신 부분에 전적으로 동의합니다. 연행이 단순하게 무녀의 일방적인 진행은 아닐 것이라는 것, 그렇다면 찻김굿을 의뢰한 이들의 입장도 연행에 반영되어 있다는 것, 즉 이러한 내용에 연행 상황은 어떤 영향을 주었는지에 대해서도 생각해 보신 것이 있는지요.

6. 직접 글을 쓰기는 어렵고, 남이 쓴 글에 대해 시비를 거는 것은 쉽습니다. 그래서 논평자가 위에서 언급한 것은 아마도 작은 부분에 불과한 것이고, 이러한 시비가 발표자 글의 가치를 전혀 훼손하지는 않을 것이라고 생각합니다. 다만 불교와 무속은 특히 찻김굿 무가에서는 이렇게 단순한 소재적인 차용에만 그친 것인가라는 의문과, 찻김굿을 둘러싼 지역문화와의 관련성, 실제 세습무의 사회적 활동 반경과 불교의 관련성은 없는 것인가 등의 의문 등은 온전하게 풀리지 않아 미진합니다. 앞으로 이경엽 선생님의 글에서는 이에 대한 답도 분명히 제시해 주실 것이라고 생각하면서 부족한 논평을 마칩니다.

한국불교와 민간신앙의 혼합현상¹⁾

장정태 - (재)삼국유사연구원 원장,
민속신앙연합회 연구위원

목차

- I. 서론
- II. 불교의 전래
- III. 불교와 민간신앙의 혼합현상
 1. 민간신앙에서 불교혼합
 2. 불교에서 민간신앙 혼합
- IV. 결론

1) 신크레티즘(syncretism)이란 용어는 종교혼합, 습합 제설혼효, 종교적종합, 종교융합 등으로 번역되고 있다. 한글 표기시 연구자에 따라 용어 선택에 차이를 보이고 있다. 이제민은 『다의 발견』(우리신학연구소, 2009)에서 일관되게 신크레티즘이라고 영어식 한글 표기를 하고 있다. 본 논문은 다양한 연구자들의 표기를 최대한 존중하면서 가급적이면 본 논문을 접하는 연구자들의 혼란을 최소화하기 위해 syncretism을 함께 표기하기로 했다. 이와 같은 방법은 학술발표에 적합유무를 떠나 용어가 주는 선입견에 대한 혼란을 최소화하기 위해서다. 특히 습합이란 용어에 대한 왜색논쟁에 휩싸인 경험이 있는 본 연구자의 자구책임을 먼저 밝히고자 한다. 아울러 민간신앙, 민속종교, 민간종교 등 용어에 있어 세밀하게 구분하지 않고 있음으로 이 용어 또한 혼용하여 사용한다.

1. 서론

한국사회에는 불교(佛敎)를 비롯 개신교(改新敎), 천주교(天主敎) 18세기 등장한 민족종교(民族宗敎) 등 다양한 종교와 그들보다 먼저 한반도에 정착한 민간신앙(民間信仰)이 있다. 민간신앙은 민간종교, 민속종교라는 뜻으로 “Folkore”라는 단어를 「골롬비아 백과사전」에서 살펴보면, “재래로부터 민간인들 사이에서 구두 전승으로 전해 내려오는 여러 풍습, 신앙 혹은 미신”이라고 정의하고 있다. 국가의 관리를 받지 않고, 조직화되지 않은 일상생활의 일부로 수행되는 민중주체의 종교운동이다. 민간신앙과 함께 사용하는 민속종교에서 정의되고 있는 ‘민속’이 처음 등장한 것은 고려시대 김부식의 『삼국사기』, 「유리사금」 조다. 늙은 흠아비, 흠어미, 고아, 늙어서 아들이 없는 이, 늙고 병들어 스스로 생활할 수 없는 이를 위문하고, 그들에게 식량을 주어 부양하게 하니, 이에 이웃나라 백성들이 듣고서 찾아오는 이가 많았다. 이 해에 ‘민속’이 즐겁고 편안하여 이것이 가악의 시작이다. 일연의 『삼국유사』는 정치사, 신화, 민담, 가요, 풍수, 민간신앙, 인문지리와 풍속 등 다양하게 기록되어 있다.

우리말 한글사전에도 ‘민간신앙’이란 “예로부터 민간에 퍼져 행하여지고 있는 믿음”이라는 말로 정의되어 있다. 이런 정의들에서 우리가 주목해야 할 것은, 민간신앙은 어떤 특출난 사람들이 아닌 보통 평범한 사람들 사이에서 자연 발생적으로 나타나 믿어지고 있는 종교적 현상을 말하고 있다는 점이다. 여기서 ‘예로부터’라는, 밑도 끝도 없는 시간 개념이 의미하고 있는 바는 ‘자연 발생적’이라는 말을 의미한다. 즉 언제 태어났는지는 모르나 자연 발생적으로 태어나게 된 사람들이 자연 발생적으로 태어나게 된 믿음을 가지고 자연적으로 전해지는, 지극히 당연한 하나의 순리적인 개념이라는 것이다. 민간신앙의 또 다른 특징으로 ‘특정한 교조(敎祖)·교리체계(敎理體系)·교단조직(敎團組織)을 가지지 않고 일반인도 생활 속에 전승(傳承)되고 있는 전 종교적(前 宗敎的) 또는 주술적 신앙형태(呪術的 信仰形態) 또는 ‘민족의 종교체험사 중에서, 특히 전 종교적(前 宗敎的), 미분화(未分化)된 분야로서 혼용·복합적인 주술종교영역(Magic-Religions)에 드는 것’으

로 정의되고 있는데, 흔히 원시종교를 민간신앙(民間信仰), 민속신앙(民俗信仰) 또는 토속신앙(土俗信仰), 고유신앙(固有信仰)이라고 부른다.

민간신앙(民間信仰)은 인위적인 종교와 같이 교조에 의한 교리가 문서화된 경전(經典)이나 체계화된 조직이 없다. 자연적인 그대로의 자연적 종교와 이런 민간신앙(民間信仰)의 전승자인 민간인(=일반사람) 자체가 인위적 상황 이전의 자연적 상황 속에서 존재하는 것이다. 그렇기에 민간신앙(民間信仰)은 일반인들에 의한 생활을 통해서 전승되고 있는 자연적 종교현상²⁾으로 규정하고 있으며, 종교와 유사종교의 기준으로 교조, 경전, 비조직화를 기준으로 삼고 있다. 그러나 민간신앙에서 교리는 기록되지 않고 노래, 가사(歌辭), 교화문답 등의 형식을 취해 구전(口傳)되는 것이 오히려 더 많다. 또한 성역(聖域)도 건물도 없이 어떤 공간을 상징화(象徵化)함으로써 만들 수 있다. 의식을 집전(執典)하는 전문사제(專門 司祭) 집단이 존재하지 않는 경우도 있다. 유교의 제사(祭祀)에서 보듯이 전혀 전문적 지식이나 훈련이 없는 개인이 담당할 수도 있는 것이다.³⁾

민간신앙(民間信仰)은 민속종교(民俗宗教)⁴⁾와 동의어(同義語)로 성립종교(成立宗教)와 대칭(對稱)되는 용어(用語)로 사용(使用)되어왔다.⁵⁾ 민속종교는 folk-religion의 역어다. 민속학에서는 folk-religion이나 folk-belief를 민간신앙으로 번역하여 사용하고 있다. 이것을 민간종교라고 부르기도 한다. 민간신앙은 보통 민간인이 신앙하는 자연적 종교라는 의미로 사용된다.⁶⁾ 민간신앙은 고대(古代)로부터 오늘에 이르기까지 민간계층의 살아 있는 ‘현재의 종교(現在의 宗教)’로서 정신적 지반(地盤)이 되어 왔다. ‘현재의 종교(現在의 宗教)’라는 말은 민간신앙이 과거에 한때 성행했던 과거의 종교나 또는 먼 이상이나 미래를 전망하는 관념적인 미래 지향의 종교(宗教)가 아니고, 민간계층의 생활 현장에서 현

2) 김형수, 「寺刹建築의 民間信仰的 요소에 관한 研究」, 조선대학교 석사학위논문, 2003, pp.12-13.

3) 한상복 외, 『文化人類概論』(서울대학교 출판부, 1985), pp.273-274.

4) 日本人 岐阜市女子短期大學 川上新二 教授는 민간신앙과 민속종교의 차이를 구분하고 있지만 우리는 두 개념에 대한 차이가 없다고 정의한다. 본 논문은 민간신앙과 민속종교를 같은 개념으로 사용한다.

5) 비교민속학회 편, 『민속과 종교』(비교민속학회 하계학술대회 자료집, 2002), 단국대학교, p.7.
(본 論文에서는 民間信仰과 民俗宗教를 混用하여 표기하기로 했다.)

6) 조흥윤, 「한국문화와 민속종교」, 『종교연구』 제3집, (한국종교학회, 1987), pp.249-250.

재 생동하는 그 현장성을 의미한다.

민간신앙이라는 말은 종교학이 성립하기 전에는 미신이라는 말로 주로 쓰였다. 그러나 미신(迷信)이란 말에는 자신이 믿는 종교신앙(宗教信仰)외 다른 종교신앙(宗教信仰)을 멸시하거나 또는 그것은 종교신앙(宗教信仰)이 아니라는 독단에서 오는 오해가 있다. 이런 이유에서 미신이란 말 대신에 누구나 다 가지고 있는 본능적인 신앙현상⁷⁾을 말하는데 그렇기에 민간신앙(民間信仰)⁸⁾은 종교가 일반적으로 추구하는 먼 이상이나 미래(未來)보다도 현실 쪽에 서서 민간계층의 생활 현장에 뿌리를 내린 현재 살아있는 종교현상⁹⁾으로 정의되고 있다. 결국 ‘민간신앙(民間信仰)’이라는 어휘는 아직 학문상으로 확립(明確)하게 규정된 학술어가 아니라고 할 수 있다. 여기서의 민간신앙(民間信仰)은 민간인(民間人)이 신앙(信仰)하는 자연적 종교(自然的 宗教)¹⁰⁾라는 의미로 사용되지만, ‘민간(民間)’이라는 용어는 학술용어(學術用語)로서 적합하지 않다. 그리고 ‘신앙(信仰)’이라는 개념도 개인적으로 내면화된 차원의 종교현상을 가리키는 용어이므로 제도로서의 종교현상을 가리키는 것이 아니라고 할 수 있다. 따라서 그 개념이 막연한데다가 사람들은 저마다 다른 의미로 사용하고 있는 것을 볼 수 있다.¹¹⁾

7) 장병길, 『한국종교와 종교학』 (청년사, 2003), p.403.

8) 조흥윤, 『巫와 민족문화』 (민족문화사, 1994), p.17.

9) 김태곤, 『민간신앙의 기능』 『정신문화연구』 제5권 (중앙학연구소, 1983), p.144.

10) 민간신앙 대상은 매년 해가 바뀔 때마다 주기적으로 반복되는 新年祭를 비롯한 季節祭.家神信仰.洞祭信仰.巫俗信仰.讀經信仰.占卜信仰.風水信仰.動物信仰.豫兆.民間醫療 등 민간생활을 통해 전승되고 있는 자연적 종교현상들이다. 김태곤, 『한국민간신앙연구』 (집문당, 1994), p.11. ① 巫敎의 傳統信仰 : 巫覡信仰, 山川信仰, 家宅神祭, 部落祭 등 ② 慣習的 信仰 : 生, 死, 婚祭 등 인생의 通過儀禮와 生産에 관계된 除災祈福의 歲時風俗 行事. ③ 吉凶信仰 : 占卜, 擇日, 宮舍, 觀相, 手相, 四柱, 作名 등 ④ 呪術信仰 : 禁忌, 符籙, 長丞 등 ⑤ 陰陽風水信仰 : 鄭鑑錄, 土停秘訣, 地理, 明堂 등(柳東植, 『韓國巫敎의 歷史와 構造』, (延世大學校出版部, 1983), p.235. 家神信仰. 洞神信仰. 巫俗信仰. 讀經信仰. 自然物信仰. 動物信仰. 英雄信仰. 風水信仰. 豫兆占卜 禁忌. 呪符. 民間醫療 등으로 구분되고 있다(임동권, 『한국민속신앙론』 집문당, 1983). 민간신앙은 결국 일반인들에 의해 전승되고 있는 신앙형태를 말하고 있으며 그 범위와 관련 연구자들 마다 다른 연구 성과를 보이고 있다.

11) 장정태, 「한국불교와 민간신앙의 습합관계연구 -『삼국유사』를 중심으로」 (동국대 박사학위 논문, 2011), pp.11-12.

II. 불교의 전래

한국불교란 한국이라는 지역적·자연적 그리고 역사적 범주 안에서 한민족이 신앙하고 지녀왔던 불교사상 모두를 말하는 것이다. 한국불교의 특징으로는 인도불교나 중국불교의 연장이 아니다. 인도불교가 중국에 전해지면서 도교와 만나 선불교를 만들었고 우리 민족문화권에 들어와서는 고유신앙으로 분류되는 산신신앙을 비롯 여타 신앙체계와 혼합되면서 불교는 친숙하게 대중화되었다. 한국화 된 불교는 가람배치에서도 찾을 수 있다. 응진전, 명부전, 삼성각 등 일본·중국을 비롯 주변국가의 가람배치와도 다른 모습을 보이고 있다. 응진전은 16나한을 모셨고, 명부전은 죽은 사람들이 망설이지 않고 성불할 수 있도록 하기 위해 세운 것으로 중앙에는 지장보살을 모시고 양쪽협시로서는 도명존자와 무독귀왕(無毒鬼王) 염라대왕 등 10왕을 모셨다. 또한 사찰의 신중단에는 팔대금강·사대보살·십대명왕·제석천 등이 있다. 그 밖에도 일월신·칠성·이십팔수·용왕·산신·조왕신 등 104위의 호법신을 모셨고, 이들 속에는 불·보살뿐만 아니라 도교의 신¹²⁾들도 있다. 그 외에도 고려 초기 도선의 풍수신앙도 불교와의 밀접한 관계가 있다.

이것은 어느 한 사상이 독창성만으로 존재하지 않으며 기존에 존재해 있던 사상과 만남으로 자기 스스로 하나의 새로운 이론적 근거를 만드는 것과 같이 다른 문화에 존재해 있던 두 문화와 사상이 또 다른 새로운 사상과 문화를 만들어 내는 것이 종교학적으로 자연스러운 현상이라고 볼 수 있다.

한반도에 불교가 처음 전해진 것은 AD.4세기 후반이다. 양 고승전에 의하면 AD.366년에 사망한 지도림이 생전 고구려 승과 서신교환이 있었다고 하나 년대와 고구려 승이 누구이었는지 알 수 없고 고구려 소수림왕 2년(AD.372) 6월 진왕 부견은 사신과 승 순도를 보내왔는데 이때에 불경을 가지고 왔다. 2년 후인 374년에는 승 아도가 왔고 다음 해에는 이불란사를 지어 아도를 있게 하고 성문사를 지어 순도를 있게 했다. 392년에는 평양에 구사를 세웠다. 백제에는 고구려보다 12년후인 384년 9월에 진으로부터 호승 마

12) 가마타 시게오, 신현숙 옮김, 『한국불교사』 (민족사, 2004), p.254.

라난타가 왔고 다음해 2월에는 한산에 불사를 세우고 10인의 도승(度僧)을 두었고 392년에는 불법을 숭신하여 복을 구하라고 하교한 바 있다. 가락국에서는 492년에 제8대 질지왕은 수로왕과 허황후의 명복을 빌고자 원군과 황후의 합혼지에 왕후사를 창건했다. 신라에서는 고구려보다 155년 후인 법흥왕 14년 AD.527년에 처음으로 불법을 시행했으며 이차돈의 순교가 있었다. 이듬해 살생을 금했고 535년에는 흥륜사를 짓기 시작했고 540년에는 왕을 애공사 복봉에 장하였다.¹³⁾

임동권은 불교와 민속종교의 혼합현상을 사찰 내 산신각, 칠성각, 제석당, 조왕 사찰입구나 주변에는 장승과 서낭당이 있으며 불화에는 부처 외 시왕 등 제신상이 있으며 산신, 칠성, 조왕신들은 불교신이 아니며 불교와는 아무런 관계가 없는 토속신들이다.

Ⅲ. 불교와 민간신앙의 혼합현상

많은 종교들은 외부적인 것, 이질적인 것과의 접촉을 통해서 새로운 것을 늘 수용하는 가운데 부단한 자기갱신을 이루어 나갔다. 살아있는 종교는 대부분 그와 같은 작업을 통해 계속되며 이러한 종교현상을 혼합현상이라고 한다.

‘혼합주의’라는 개념은 한꺼번에 묶어놓을 수 없는 이질적인 종교와 개별종교, 신앙들이 서로 융합되어있는 상태를 뜻한다. 이 개념의 어원에는 여러 가지 해석이 있다. 이 말의 뿌리는 그리스어에서 찾자면 플루타크 영웅전에 나오는 대로 서로 경쟁 상태에 있던 크레타 사람들이 외부로부터 위협에 닥치자 상층 된 입장들을 유보하고 함께 뭉쳤다는 데에서 유래한다. 16세기에는 에라스무스의 용어를 빌어서 서로 모순 대립하는 신학적 입장들의 공통점을 뜻하는 말로 쓰이기도 하였다. 훨씬 뒤에 가서야 이 말은 ‘함께 섞어 흔들어서 혼합한다.’는 그리스어의 표현과 유추해석되어 쓰였다. 두덴(Duden)사전에 따르면 혼합주의란 ‘여러 가지 종교와 신앙 또는 철학적 교리의 혼합으로서 내적인

13) 임동권, 「한국의 민속종교와 불교」, 『중앙대학교 국어국문학과 어문논집』13, 1978, p.10.

동일성은 없는 것이 대부분이다. 오늘날의 혼합주의 개념을 틀 지운 것은 17세기 독일의 신학계에서 벌어진 논쟁이었다.¹⁴⁾

혼합 개념은 한국·중국·일본 삼국 가운데 일본에서 주로 사용하면서 보편화되었다. 일본에서는 카네모토 이후 서로 다른 두 개 이상의 사상, 종교 등의 절충 또는 조화라는 새로운 의미를 갖게 되었으나, 일종의 종교적 신크리티즘(syncretism)개념¹⁵⁾으로 정의되기도 한다. 최문기 교수는 혼합의 실례로 불교 사찰에서 찾고 있다. 산신각, 유교제사에 떡이 주요 제물로 등장하는 형태, 가톨릭교에서 전례를 무(巫)에서 굿의 한 형태로 생각한다는가 목주나 성수, 그리고 십자가상을 비결처방이나 부적의 형식으로 간주¹⁶⁾한다. 성모마리아상, 성인상 앞에 향을 피우는 신앙형태를 통해 혼합 현상이 설명될 수 있다. 이와 같은 종교혼합 현상은 현대의 일이 아니라 불교가 한반도에 유입될 때부터 시작되었다. 기록으로 전하는 혼합의 모습은 일연의 『삼국유사』 「선도성모의 수희불사」에 잘 나타나고 있다.

진평왕(신라 제26대, 재위 579-632)때 비구니가 있어 이름을 지혜라고 하였는데 어진 행실이 많았다. 지혜는 안흥사에 머물고 있었으며, 불전을 새로 수리하고자 하였으나 힘이 미치지 못하였다. 꿈에 예쁜 모습에 주옥으로 장식한 한 여선이 와서 위로하기를 “나는 선도산의 신모인데, 네가 불전을 수리하고자 함을 기뻐하여 금 10근을 시주하여 돕고자 한다. 그러나 마땅히 내가 앉은 자리 밑에서 금을 가져다가 주존 삼상을 장식하고, 벽에 53불과 육류성종 및 천신, 오악신군(신라에 오악이 있었으니, 동쪽의 토함산, 남쪽 지리산, 서쪽의 계룡산, 북쪽의 태백산, 중앙의 부악 또는 공산임)을 그려서 매년 봄, 가을 두 계절의 10일간 선남선녀를 모두 모아서 일체중생을 위하여 점찰법회를 베푸는 것을 향규로 삼아라.”¹⁷⁾

14) 남상희·케른 토마스, 「한국과 독일의 '혼합주의'(신크리티즘)」, 『종교와 문화』7, (서울대학교 종교문제연구소, 2010), p.150.

15) 김장현, 「습합신학으로서 일본신도사 연구」, 강원대학교 대학원 박사논문, 2009, pp.4-5.

16) 최문기, 『윤리연구』제76호, (한국윤리학회, 2010), p.135.

17) 眞平王朝. 有比丘尼名智惠. 多賢行. 住安興寺. 擬新修佛殿而力未也. 夢一女仙風儀約, 珠翠飾. 來慰曰. 我是仙桃山神母也. 喜汝欲修佛殿. 願施金十斤以助之. 宜取金於予座下. 粧點主尊三像. 壁上繪五十三佛, 六類聖衆, 及諸天神, 五岳神君.(羅時五岳. 謂東吐含山, 南智異山, 西龍, 北太伯, 中父岳, 亦云公山也.) 每春秋二季之十日. 일연, 『삼국유사』 최호 번역 감통제7 「선도성모의 수희불사」 (홍신문화사, 1991), p.409.

이 설화에 등장하는 안흥사의 위치는 알 수 없으나 전후문맥을 통해 선도산 내에 혹은 멀지 않은 곳에 위치해 있을 것이란 추측을 하고 있다. 사찰건립에 도교 수행자인 선도산 신모가 금 10근을 시주하면서 붓다와 함께 천신과 오악신군도 봉사하고 점찰법회를 정례적으로 개설할 것을 조건으로 하고 있다. 이와 같은 신모의 요구는 불상과 불화에 그치지 않고 무속의 신격들에게까지 미친다. 이는 무속이 불교를 수용했을 뿐만 아니라 그 과정에서 무속신들도 사찰 내에 당당하게 자리¹⁸⁾를 잡아가는 과정으로 보고 있다.

나이 30세에 한가히 지내면서도 도를 닦으려고 생각하여 삼기산(三岐山)에 홀로 살기를 4년, 이때 중 하나가 와서 멀지 않은 곳에 따로 절을 짓고 2년 동안 살았다. 그는 사람됨이 강하고 용맹스러우며 주술(呪術)을 배우기도 좋아했다. 법사가 밤에 홀로 앉아서 불경을 외는데 갑자기 신(神)이 그의 이름을 부르면서 말했다. "그대의 수행(修行)은 참 장하기도 하오. 대체로 수행하는 자가 아무리 많아도 법대로 하는 이는 드무오. 지금 이웃에 있는 중을 보니 주술을 빨리 익히려 하지만 얻는 것이 없을 것이며, 시끄러운 소리가 오히려 남의 정념(精念)을 괴롭히기만 하오. 그가 살고 있는 곳은 내가 다니는 길을 방해하여 매양 지나다닐 때마다 미운 생각이 날 지경이오. 그러니 법사는 나를 위해서 그 사람에게 말하여 다른 곳으로 옮겨 가도록 하오. 만일 오랫동안 거기에 머무른다면 내가 갑자기 죄를 저지르지도 모르오."

이튿날 법사가 가서 말했다. "내가 어젯밤 신의 말을 들으니 스님은 다른 곳으로 옮기는 것이 좋을 것이오. 그렇지 않으면 반드시 재앙이 있을 것이오." 그러나 그 중은 대답한다. "수행이 지극한 사람도 마귀(魔鬼)의 현혹을 받습니까. 법사는 어찌 호귀(狐鬼)의 말을 근심하시오." 그날 밤에 신이 또 와서 말했다. "전에 내가 한 말에 대해서 중이 무어라 대답합디까." 법사는 신이 노여워할까 두려워서 대답했다. "아직 말은 하지 않았습디다. 하지만 말을 한다면 어찌 감히 듣지 않겠습디까." 신은 말한다. "내가 이미 다 들었는데 법사는 어찌해서 말을 보태서 하시오. 그대는 잠자코 내가 하는 것만 보오." 말을 마치고 가더니 밤중에 벼락과 같은 소리가 났다. 이튿날 가서 보니 산이 무너져서 중이 있던 절을 묻어 버렸다. 신이 또 와서 말한다. "법사가 보기에 어떡하오." 법사가 대답했다. "보고서 몹시 놀라고 두려웠습디다." 신이 또 말한다. 내 나이가 거의 3,000세가 되고 신술(神術)도 가장 훌륭하니 이런 일이야 조그만 일인데 무슨 놀랄 것이 있겠소. 나는 장래의 일도 알지 못하는 것이 없고, 온 천하의

18) 김현설, 「접화와 화해의 서사」, 『민족문화사연구』제50호, 2012, p.20.

일도 통달하지 못한 것이 없소. 이제 생각하니 법사가 오직 이곳에만 있으면 비록 자기 몸을 이롭게 하는 행동은 있을지 모르나 남을 이롭게 하는 공로는 없을 것이오. 지금 높은 이름을 드날리지 않는다면 미래에 승과(勝果)를 얻지 못할 것이오. 그러니 어찌 해서 불법을 중국에서 취하여 이 나라의 모든 혼미(昏迷)한 무리를 지도하지 않으시오." 법사가 대답했다. "중국에 가서 도를 배우는 것은 본래 나의 소원이지만 바다와 육지가 멀리 막혀 있기 때문에 스스로 가지 못할 뿐입니다."¹⁹⁾

원광의 유학을 알선하고 수행에 방해되는 스님²⁰⁾을 주살하면서까지 살려준 산신(靈)이 늙은 여우의 모습으로 생의 마감을 보이는 것은 한 생명의 단순한 생의 마감을 보이기보다는 고유신앙이 불교로 혼합되어가는 모습을 상징적으로 보이는 것이다. 원광과 주술승 그리고 삼기산신은 불교의 정착기에 보인 다양한 종교인들의 모습으로 고유신앙에서 불교로 넘어가는 과도기적 과정을 짐작케 하고 있다. 여기서 등장하는 신령은 불교와 무관한 민간신앙이다. 고유신앙의 토속신이 원광의 불교수행을 돕고 그와 세세생생 인연을 맺고자 하는 결의의 모습은 단순히 고유신앙을 대표하는 산신과 불교 수행자 원광과 두 사람사이의 언약이 아니다. 재래의 민간신앙과 새로운 사상, 종교인 불교를 적극적으로 수용 혼합하려는 주류세력의 의지라 할 수 있다. 불교 공인 이후 국가불교로서, 정교일치의 형태로 확산되어 오는 불교에 압도된 채 각기 불교를 채택하여 생존의 길을 찾고자 하는 몸부림을 보여주는 단계이며 토착신앙이 불교계에 압도되면서 대결의 과정 속에서 도태되어 가는 과정이 아니라 소승불교에서 대승불교로의 전환으로 보기도 한다.²¹⁾ 삼국 유사에는 불교와 민간신앙의 주체가 되는 산신·도교의 신선사상이 다툼보다는 서로를 인정하고 존중하는 혼합적 모습을 보이고 있다. 이와 같은 전통적인 우리사회의 모습은 신라사회에 불교가 전래되면서 민간신앙과 갈등이 아주 없었던 것은 아니지만 함께 신앙

19) 『삼국유사』 제4권 의해(意解) 제5 원광서학(圓光西學).

20) 김호동은 삼기산에서 주술을 행하던 比丘와 관련 종래의 무력으로 불교에 압도된 채 생존을 위해 머리를 깎고 삼기산신이 거처하던 성스러운 지역주변에 사원을 짓고 주술승으로 변신하여 행세하면서 돌파구를 마련하고자했다는 주장이다. 아울러 이들 불교 승려로 변신은 했지만 교학과 수행을 통한 불도를 익히기보다는 주술을 통해 나름대로 신도를 확보하고 있다고 보고 있다. 김호동, 「원광을 통해서 본 토착신앙의 불교 습합과정」, 『신라사학보』3 (신라사학회, 2005), pp.31-40.

21) 김호동, 위의 책, pp.30-35.

되는 모습을 알 수 있다. 신라 제24대 진흥왕즉위 14년 대궐을 용궁 남쪽에 지으려 하는데 황룡이 그곳 나타났으므로, 이에 고쳐서 절을 삼고 황룡사라 했다.²²⁾

법흥대왕이 자극전(紫極殿)에서 왕위에 올랐을 때에 동쪽 지역을 살펴보고 말했다. "예전에 한(漢)나라 명제(明帝)가 꿈에 감응되어 불법이 동쪽으로 흘러들어왔다. 내가 왕위에 오른 뒤로 백성들을 위해 복을 닦고 죄를 없앨 곳을 마련하려 한다." 이에 조신들(향전鄉傳에서는 공목알공工目謁恭 등이라 했다.)은 왕의 깊은 뜻을 헤아리지 못하고 오직 나라를 다스리는 대의(大義)만을 지켜 절을 세우겠다는 신령스러운 생각에 따르지 않자 대왕은 탄식했다. "아아! 나는 덕이 없는 사람으로 왕업(王業)을 이어받아 위로는 음양(陰陽)의 조화(造化)가 모자라고 아래로는 백성들의 즐겨하는 일이 없어서 정사를 닦는 여가에 불교에 마음을 두었으니 그 누가 나의 일을 함께 할 것인가."²³⁾

법흥대왕이 불교에 마음을 두고 있으나 자신의 뜻을 주위사람들이 알지 못함을 원망하고 있다. 왕의 의중을 눈치챈 염축이 절을 세우는 과정에서 생긴 이야기다. 이것은 사찰건립의 문제가 아니다. 왕권과 신권의 갈등이며 그 내면에는 신라사회 전통신앙을 실행하는 측과 불교를 통해 왕권을 강화하고자 하는 측의 갈등이다. 종교 갈등으로 노출되었다. 이것이 민간신앙과 불교의 혼합현상의 초기단계이며 민간신앙과 불교가 혼합되어 가는 모습으로 기존의 불교 우위적 주장에 대해 고유신앙의 입장에서 수용을 주장하고 있다. 사찰 내 산신각(산령각), 칠성각 등 전각형태가 이와 같은 주장을 뒷받침하고 있다.

우리 역사에서 혼합적 현상으로 삼국시대 국가의 왕권강화 차원에서 유불도 삼교가 수용되었을 때를 보더라도 큰 충돌과 대립 없이 진행된 수용의 양상은 배타와 차별이 아닌 다양한 문화를 역동적으로 포용하고 조화하는 특질을 보유하고 있음을 증언한다. 즉 한 민족 문화의 기층에는 종교들 간의 분열과 대립을 조화하는 포용 삼교의 문화적 특성이 선형적으로 내재해 있다고 할 수 있다.

22) 『삼국유사』, 답상 제4. 「황룡사장륙존상」조.

23) 『삼국유사』 흥법(興法) 제3 아도기라(阿道基羅; 혹은 아도我道, 또는 아두阿頭라고 한다)

다양한 종교를 접목할 수 있는 가능성이 전통적으로 내재해 있다는 사실과 원리를 논리적으로 천명하고자 시도한 인물이 바로 최치원(崔致遠)이다. 그는 「난랑비서」²⁴⁾에서 “우리나라에는 깊고 오묘한 도가 있다. 이를 풍류라 한다. 이 교를 설치한 근원은 선사에게 자세히 실려 있거니와 실로 이는 삼교를 포함한 것이요, 모든 중생과 접하여서는 그들을 인간화하였다.²⁵⁾ 당시 동아시아 문화의 정수였던 유불도 삼교와의 직접적인 대비를 통해 ‘풍류(風流)’를 밝히고, 그 특징을 ‘포함삼교’를 통해 드러내었다. 현묘지도(玄妙之道)로서 풍류가 있었다는 최치원의 언명은 신라에 예로부터 전해지던 고유의 전통과 문화가 계승되고 있음을 명백히 한 것이다. 나아가 풍류에 본래부터 삼교의 정신을 모두 포함할 수 있는 이치가 담겨 있음을 설명하여 한국 선도의 사상적 폭과 포용력을 역설하였다. 최치원의 이같은 시도는 삼교의 문화가 반복 재현될 수 있었던 종교적 심성이 한국 선도의 한 측면으로 자리하고 있음을 밝혔다는 데 의의가 있다.

최치원을 비롯하여 김시습이 삼교의 융화를 지향하였고, 휴정은 『삼가귀감(三家龜鑑)』을 저술해 상이하게 이해되었던 삼교의 공통분모를 모색한 것은 어떠한 종파나 이질적인 사상체계도 받아들일 수 있는 종교적 심성이 면면히 계승되고 있음을 증언한다. 아울러 원효의 원융회통(圓融會通), 의천의 선교합일(禪敎合一), 지눌의 정혜쌍수(定慧雙修), 율곡의 이기지도(理氣之妙) 등은 서로 상반된 상대를 부정하지 않고 긍정하면서 화합과 평화를 지향한 선각자들의 노력을 가늠하게 한다.

사전적 의미로 ‘혼합’이란 ‘뒤 섞어서 한데 합함’, “녹여서 하나로 합치는 것”이나 “융해하고 화합하는 것”을 의미하고, 영어로 융합을 의미하는 ‘fusion’도 라틴어의 ‘fundo(융해하다)’나 ‘fusus(융해)’에서 유래하고 있다.²⁶⁾ 하늘 아래 새로운 것은 없으며, 이러한 의미에서 역사상의 모든 종교는 기존 문화의 혼합을 통해 형성된다고 말할 때, 역사현상으로서의 혼합현상이 적용되는 것이다. 어떠한 종교가 수용되었을 때, 이전에 있던

24) 『三國史記』 卷4 「新羅本紀」 眞興王 37年條, “崔致遠鸞郎碑序曰 國有玄妙之道 曰風流 設教之源 備詳仙史 實乃包含三教 接化群生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也”

25) 김부식, 『삼국사기』, 「신라본기」

26) 김장현, 「褶合神學으로서 日本神道史 研究」, 박사학위 논문(강원대학교 대학원), 2008, p.4.

요소가 그대로 유지되면서 새 종교 안에서 새로운 요소와 결합²⁷⁾하는 것이다. 결국 순수한 종교나 순수한 종교 사상은 있을 수 없기 때문에 한 종교는 불가피하게 여러 종교 전통의 사상적 유산을 동시에 수용하게 된다.

일반적으로 종교적 혼합(syncretism)은 ‘두 가지 이상의 종교적 요소(혹은 전통)의 상호접촉에 의하여 생기는 현상, 형태’로 규정되는 경우가 많다. 그러나 그 현상이나 형태에 대해서는 그것을 보는 시각이나 보이는 상황에 따라서 다르다. 일본은 신크리티즘의 현상을 혼성교, 혼효종교, 습합종교, 중층신앙, 융합종교, 종교적 중층화, 종교적 병렬화 과정 등으로 다양하게 표현하고 있는데, 그것은 그 개념과 내용 파악의 어려움을 보이는 것이라 하겠다. 영어권에서도 syncretism 이외에 blending, parallelism, coalition, co-existence 등의 용어가 사용되고 있는 것을 볼 수 있다. 신크레티즘(syncretism)이라는 말은 종교개혁 이후 신학적 욕설로 쓰이기 시작했다. 종교개혁 직후 17세기 독일의 루터파 내에는 ‘혼합주의 논쟁(syncretism controversy)’이 벌어졌다. 신학자 칼리투스(George Calixtus)는 당시 루터파 내에 존재하던 여러 진영들이 중요한 진리를 공유하고 있기 때문에 불일치하는 점들과 서로에 대한 적의를 누그러뜨리고 주님의 제자로서 일치해야 한다는 입장을 갖고 있었다. 그러나 그의 입장은 반대자들에 의해 순수한 루터주의에 대한 배신이라고 비난받았다. 반대자들은 칼라투스를 종교를 무원칙하게 뒤섞는다는 의미에서 혼합주의자(syncretiist)라고 불렀다. 혼합현상 개념을 ‘숨은 종교(Crypto-religion) 모델’이라고 불렀다. 한국에서는 1929년 백낙준이 개신교사를 서술한 영어 논문에서 처음 쓰기 시작했다.²⁸⁾

종교에서 혼합은 사실 종교 전통 사이의 교섭 관계를 의미한다. 특히 종교사상의 혼합 내지 교섭 관계는 무궤도하게 이루어지는 것이 아니라 일정한 원칙에 입각해서 이루어지는 것이다. 기복, 구도, 개벽²⁹⁾의 삼대 신념 유형은 어느 종교 전통(특히 고전 종교)에나

27) 방원일, 「혼합현상을 이론화 하기 -한국 개신교의례의 정착과정을 중심으로」, 『한국학연구』 제20집 (한국종교연구회, 2001), pp.113-115.

28) 방원일, 「혼합현상에 대한 이론적 고찰: 종교문화의 만남을 서술하기 위하여-」, 『종교문화로 보는 한국 기독교』, 2017년 한국종교문화연구소 하반기 정기심포지엄, pp.33-44.

29) 19세기 말 조선은 극심한 혼란기에 빠진다. 중국이 세상의 중심이란 전통적인 가치관의 상실 외세

다 있는 것이다. ‘하나’의 종교-그리스도교 또는 이슬람-에 익숙한 유럽과는 달리 한국사회는 처음부터 다종교사회이다. 유럽이 단일종교를 중심으로 형성된 하나의 사회를 강조한 데 반해, 한국은 여러 종교가 하나의 사회를 형성하고 있다. 유럽이 사회의 통합을 위해 하나의 종교를 필요로 하고 그 때문에 다양한 종교를 관용할 수 없었던 데 반해, 한국은 사회의 통합을 위해 하나의 종교를 필요로 하지 않았다. 종교 간의 만남과 교환이 일상의 삶에서 자연스럽게 이루어졌고, 그 만남 위에서 삶이 펼쳐졌다.

한국사회에서 종교적 혼합현상으로 다종교사회인 것은 단순히 여러 종교가 공존한다는 현상을 넘어 한 종교 안에서 여러 종교가 서로 만나고 있다는 데서 가장 잘 드러난다. 다른 종교와 혼합되지 아니한 ‘순수한’종교란 한국에서 상상할 수 없다. 한국의 종교다원 현상은 지리적인 의미를 넘어 인간학적인 의미로도 이해된다. 이 사회에 사는 인간들(의 삶)이 종교다원적으로 형성되었다는 말이다. 한 인간 안에서 여러 종교가 만나고 있다. 이것은 유럽인에게는 불가능하다. 유럽에서는 한 인간은 그리스도인이든지 아니든지 둘 중의 하나이다. 그리스도인이 동시에 이슬람교도일 수는 없다. 그러나 한국에서는 이것이

의 침략으로부터 보호받지 못하는 당시 사람들에게는 지금과 다른 새로운 세상의 도래를 갈망한다. 이와 같은 요청은 새로운 시대가 도래하기를 희망. 윤이흠 외, 『세계의 종교』(한국방송통신대학교 출판부, 2007), p.324.으로 이어지고 있었다. 조선의 개벽사상은 서구의 천년왕국 신앙과 성격을 같이한다. 1860년대에 처음으로 수운 최제우와 일부(一夫) 김항(金恒)에 의하여 역사전환의 새로운 장이 열린다는 뜻으로 사용되었다. 수운의 개벽은 새 세계이념과 그 구현방법은 자기 체험에 의한 것이었고 감상적 예언의 암시였다면, 일부가 후천개벽을 내세워 새 세계를 전망한 것은 매우 이지적으로 논거된 이론이었다. 개벽은 우주의 달라진 기운을 따라서 그 이치도 새롭게 전개되어야 한다는 주장이다.[류병덕, 『근현대 한국종교사상연구』(마당기획, 2000), pp.116-118] 특히 증산은 제자와 문답을 통해 자신이 하고자 하는 개벽사상은 전시대 누구도 하지 못한 자신의 최초 입안자를 강조하고 있다. 천사가 가라사대 이제 혼란기 짝이 없는 말대의 천지를 뜯어고쳐 새 세상을 열고 비겁에 빠진 인간과 신명을 널리 건져 각기 안정을 누리게 하리니 이것이 곧 천지개벽이라 옛일을 이음도 아니요 세운에 매겨있는 일도 아니요 오직 내가 처음 짓는 일이다.[이상호, 『대순전경』(인동출판사, 4324년), p.297.] 증산에게 있어 개벽은 천지가 새로이 열리는 때이다. 西神이 사명하여 萬有를 재제하므로 모든 이치와 모든 일을 모아서 크게 이루어지리라. 이것이 곧 개벽이다.[대순종교문화연구소, 『증산의 생애와 사상』(대순진리회 출판부, 1989), p.75.] 어떤 일을 성취하는 것은 선천시대에는 신에게 의존했다면, 이제 도래하는 후천의 시대에는 인간에 의존하는 인존의 시대를 열기를 소망하고 있다. “물질이 개벽되니 정신을 개벽하자”는 기치 아래 불교교리의 시대화·생활화를 주장한 소태산 박중빈의 원불교사상으로 이어지면서 21세기를 살아가는 사람들에게도 친숙한 사상으로 자리잡고 있다.

가능하다. 불교신도이면서 동시에 무속인일 수 있다.³⁰⁾ 기독교 신앙인 동시에 무속에 의지하며 자신들의 문제를 해결하고 있다. 종교적 이중성이 자연스럽게 받아들여지고 있다. 그러나 어느 개인이나 특정 집단이 어떤 특정한 신념 유형을 유지하게 될 때 그 유형에 입각해서 여러 종교 전통의 사상 내용들을 수용하게 되고, 이렇게 해서 새로운 혼합사상 내지, 혼합종교 현상이 나타나게 된다. 그러므로 이 3대 신념 유형간의 삼각관계가 습합 현상의 규범을 이루고 있다.³¹⁾ 습합이란 두 문화가 절충하여 서로 변모하고 때로는 제3의 문화를 만들어가는 문화변용을 말한다.³²⁾ 19세기 말 조선에서 활동한 선교사 험버트(Homer B Hulbert)는 한국에 불교, 유교, 도교 등의 외래종교가 있지만 그들은 상층구조에 불과하고 한국인의 원래의 기본적인 종교는 신령숭배라 보고 여기에는 정령신앙, 샤머니즘, 배물신앙 그리고 자연숭배가 포함되고 있으며, 불교와 유교의 신앙체계도 결국 이 신령숭배와 혼합해서 하나의 혼성적 불교를 이루고 있다.³³⁾ 고 보았다. 한국사회는 단일종교를 가져보지 않은 다종교 국가이며 다원주의적 싹크레티즘사회다. 국내학계의 경우 습합으로 주로 사용하고 있다. 그러면서도 습합은 일본에서 사용된 용어라는 인식도 일부 있다.

종교혼합 현상은 이전 종교가 지녔던 공간과 시간에 새로운 종교가 겹쳐지며 발생한다. 종교에서 이와 같은 현상은 새로운 종교의 모습으로 변화라는 긍정적 논의도 있다. 특정종교를 신앙하던 사람들이 새로운 종교로 개종 이후 내면에는 기존의 신앙을 간직한 채 새로 신앙하게 되는 종교현상도 보인다. 실례로 한국 기독교인 가운데 목사들의 신방을 요청하면서 안방에서 주로 기도를 요청하는 현상은 기존의 안택기도의 혼습이다. 새로 건축하면서 목사를 초청하여 기도를 청하는 경우 기존의 터다지기라는 지경신앙의 변형이라고 할 수 있다. 땅이 가지고 있는 기를 눌러주는 기도형으로 혼합주의라고 할 수 있다.

30) 이제민, 『신앙과 삶』 제13호, 「한국의 상황에서 싹크레티즘(syncretism)」, 2006, pp.65-66.

31) 윤이흠, 『韓國宗教研究』1, (집문당, 1991), p.42.

32) 최래옥, 「한국민속과 기독교의 습합 양상」, 『비교민속학』 제24집 (비교민속학회, 2003), p.118.

33) 유철옥, 「문화토착화와 혼합주의의 문제」, 『신학연구』36, 한신대학교 신학부, 1995, p.211.

민족 고유의 정서를 종교만큼 잘 반영하는 문화적 양태도 흔치 않다. 더구나 다른 민족과의 접촉과 교류할 때 민간신앙은 외래종교와 만날 수밖에 없고, 이때 일어나는 복잡하고 미묘한 정신사의 드라마는 일률적으로 설명할 수 없다. 외래종교가 고유의 종교와 너무나 다를 경우 그것들의 관계는 애당초부터 불협화음이나 냉담한 거부반응으로 끝나 버릴 수 있지만, 반대로 서로간의 상사와 공통의 요소가 적지 않을 경우 두 종교의 만남은 오히려 혼합의 가능성을 띤 것으로 나아간다. 이때 두 종교는 당연히 상호친화의 길을 모색하면서 복잡 미묘한 혼합사의 과정을 만들어가게 마련이다. 그렇게 되면 설사 외래종교라 할지라도 오랜 세월과 더불어 민족종교의 일익을 담당하게 될 뿐만 아니라 그 민족의 전통적 요소마저 흡수·소화하게 되는 것이다.³⁴⁾

민간신앙의 구조는 맨 밑바닥에 생득적으로 발생한 자연신앙이 있고, 거기에서 정령숭배가 일어나고, 이 숭배에서 신령이나 조령의 신앙이 진전되고, 이와 함께 신당·감터란 신앙이 동반했다. 이 2차적인 민간신앙이 다시 성립종교와의 접촉에서 세속적인 혼합신앙으로 옮겨졌다. 그래서 민간신앙은 민간 사회층에서 중첩적으로 구성된다. 그런데 민간신앙을 한국인의 종교생활 체제란 측면에서 보면 성립종교의 밑에 정위되면서도 그 종교들의 기층부에 자리하고 있음을 볼 수 있다. 우리사회는 불교신도이면서 유교식 제사를 지내고 조선시대 유학자이면서 자기 조상을 위해 절에서 천도제를 빈번히 진행하고 있다.

상중의 사람이 부처에게 공양하는 것을 금한다는 말을 듣고, 임금이 지나치다고 탄식하다 임금이 양광도 안렴사(楊廣道按廉使) 조박(趙璞)과 경상도 안렴사 심효생(沈孝生)이, 백성으로서 상복(喪服)을 입은 사람이 절에 가서 부처에게 공양(供養)함을 금지한다는 말을 듣고 이에 말하였다.

“이색(李穡)은 세상에서 큰 유학자가 되었으나 또한 부처를 숭상하였는데, 이 무리들은 무슨 글을 읽었건대 부처를 좋아하지 않는 것이 이와 같은가?”³⁵⁾

34) 이광래, 앞의 책, p.138.

35) 태조실록 2권, 태조 1년 12월 6일 임자 1번째기사 1392년 명 홍무(洪武) 1392년 명 홍무(洪武) 25년.

기독교, 불교의 입장에서 민간신앙과 혼합을 연구하는 기독교민속학, 민속불교학이 한국사회에 존재할 수 있는 것도 한국종교의 특이성의 혼합과 병행에 그 원인을 찾을 수 있다. 풍수를 통해 조상의 묘 자리를 선택하고 산신제를 지내는 모습을 자연스럽게 받아들이는 것이 우리사회 풍습이면 윤리처럼 되었다. 조선조 말 천주교의 박해는 유교식 상징례를 지키지 않은 것에 대한 탄압의 성격이 강하다. 민간신앙은 한국인에 있어 종교현상 체험과 밀접한 관계를 갖는다. 오래전부터 전승되어 온 살아있는 신앙체계로서의 민간신앙은 고등종교라고 하는 불교나 유교, 그리고 기독교에 많은 영향을 끼쳐온 것이 사실이다. 한국 종교현상의 특징으로 모든 종교의 민속신앙화를 말하며 이런 현상에 대한 평가를 긍정 또는 부정적으로 보고 있다. 한국인의 사상은 ‘비빔밥 철학’이라고 한다. 즉 한국사상의 맨 밑바닥에는 토속신앙인 민간신앙이 있으며, 그 위에 일천 년 역사를 가진 불교신앙이 얹혀있고, 그 위에 유교, 기독교 신앙과 서구사상이 곁들여 있다. 불교와 민간신앙간의 습합현상은 비단 불교뿐 아니라 기독교계 일부에서도 심각하게 받아들이고 있다. 무교에 대한 이해 없이 기독교 신앙을 논하는 것은 불가능한 일이다. 그런데 한국인의 종교적 심성이라 할 수 있는 민간신앙은 대단히 무서운 힘을 지니고 있어서 모든 종교와 사상을 변질시켜 버린다. 한국의 민간신앙은 외래종교를 배척하지 않고 오히려 저항 없이 받아들인다. 그 후에는 외래의 것을 표면에 내 세우고 자신은 내면으로 숨어버리는 특징을 기니고 있다. 그리고 겉으로 드러나지 않으면서 언제까지나 소멸되지 않고 내면에 살아있어 결국은 외래종교를 무속화 한다.³⁶⁾ 고등종교를 자처하는 종교집단들이 하위신앙으로 분류하는 민간신앙에 흡수되어 자신들의 고유 신앙의 정체성이 사라지고 있거나 왜곡되는 현상에 대해 우려를 나타내는 것이다.

윤이흠은 다종교 사회속의 한국 종교현상을 “한국인은 인간관계에서는 유교적이며, 인생관은 불교적이며, 행동철학은 기독교적 사랑이며, 운명관은 무속적이다.”라고 한국인의 내면생활에서의 가치복합을 설명하고 있다. 이때 전혀 이질적인 종교사상 전통의 요인들을 무궤도하게 받아들이는 것은 아니고, 수용자의 정신적 욕구의 성격에 맞는 요인들을

36) 신경하, 「무속현상에 대한 목회적 대응」, 『기독교사상』제40권, 1996년 12월호, p.61.

그 욕구의 맥락에 입각해서 받아들여지게 되는 것이다.³⁷⁾ 이는 현대종교의 시조라 할 수 있는 막스 뮐러(Max Müller, 1823-1900)의 『종교학개론(Introduction to the Science of religion, 1873)』에서의 “하나만 아는 자는 아무것도 모른다.”는 주장에 그 뿌리를 두고 있다. 순수순결주의 사상은 독창적인 종교이념은 존재할 수 없으며, 하나의 종교사상이 다른 종교 사상들을 만나 또 다른 새로운 모습을 보이는 창조되는 일종의 문화변용(cultural acculturation)이자 문화융합(cultural meta-morphosis) 현상이다. 이것은 문화적 지배소(cultural dominant)에 의해 타율적으로 이루어질 때도 있지만 문화소들간의 상호분유(cultural participation)와 공존의 필요성에 따라 자율적으로 이루어지기도 하기 때문이다. 전자가 주로 위로부터의 습합이라면, 후자는 아래로부터의 혼합이다. 전자가 대개 정치적 이데올로기나 통합원리로서 작용하는 문화소에 의해 이루어진다면, 후자는 사상·종교·예술·민속 같은 비정치적 문화소에 의해 이루어진다. 물론 양자가 함께 작용하여 중층적·복합적 혼합을 이루는 경우도 적지 않다.³⁸⁾

세상에 실재하고 있었던 과거의 종교든 지금 실재하고 있는 종교를 막론하고, 모든 종교 가운데 백지상태(tabularasa)에서와 같이 깨끗한 고유의 종교는 실재하지 않는다. 말로는 그런 종교가 실재할는지 모르겠으나 현실적으로는 불가능³⁹⁾한 것이다.

한국의 전통적 종교문화는 종교들이 서로 겹쳐 있고, 깊이 연관되어 있었다. 이에 대하여 1887년 감리교 선교사로 내한하여 이 땅에서 최초로 기독교 신학을 시작했던 존스(G. H. Jones, 조원시)는,

이론적으로 한국인들은 유교, 불교, 무교의 세 형식으로 구분하지만 실제적으로 이들의 혼합된 가르침을 마음에 지니고, 결국 이들 셋을 모두 믿고 있다. 한국인은 유교적 교육을 받고, 자손이 잘되라고 빌러 불교에 부인을 보내는가 하면, 병이 나면 무당이나 판수를 찾아서 이 세 종교의 연합된 도움으로 행복에 이른다.

37) 윤이흠, 「신념유형으로 본 한국종교사」, 『한국종교연구』 1 (집문당, 1991), p.15.

38) 이광래, 앞의 책, pp.100-101.

39) 민병수, 「한국 종교사에 나타난 관용적 포용주의에 대한 연구」, (서울대학교 대학원, 2000), p.59.

라고 말하고 있다. 이단 시비에 휘말릴 수 있는 혼합현상을 기독교 측에서는 새벽기도, 산기도, 제사 등을 자신들의 편이에 따라 절충적 변형을 보이는 것과 같이 불교에서도 민간신앙과 불교가 만나 새로운 민속불교(불교민속)를 만드는 절충점을 만들어가고 있다.

우리 고래의 전통적 민간신앙은 세월에 흐름에 따라 비록 제반 양상은 바뀌어 갈망정 아직도 속신으로 민간 저변에 깔려 있는 요인은, 이러한 사상이 바로 한국문화의 지핵을 형성하고, 한국문화의 심층에서 여전히 그 에너지를 발휘하고 있으며, 우리들의 행동 양식을 결정할 가치체계와 세계관을 지배하고 있다는 것이다. 그러나 이러한 민간신앙도 시대의 흐름에 따라 자연히 유, 불, 도교와 혼합된 양상을 보이게 된다. 우리는 항상 문학을 생활의 반영이니, 생활 체험의 기록이니, 심상의 반영이니 하여 문학을 통하여 그 시대의 제반 상황을 엿보게 된다. 이를테면 작자의 사상, 감정이라든가, 사회적 배경 및 그 민족의 사상적, 종교적 배경 등을 작품을 통해 이해하게 된다는 말이다. 그러므로 자연히 이러한 작품을 통하여 우리의 민간신앙을 아울러 발견하게 되는 것이다. 동양에서는 일찍 부터 문학과 역사, 철학을 하나로 보는 관점이 있어 왔다.

한국에서 불교와 민간신앙의 혼합 시기는 대체적으로 진평왕·선덕왕 이후로부터 가시화되기 시작하였다고 볼 수 있는데 그 원인은 이 때 부터 불교의 대중화가 싹트기 시작한 것에서 찾을 수 있다⁴⁰⁾.

불교는 한반도에 유입된 이후 쉽게 포교를 할 수 있었다. 이것은 외래종교인 불교가 한국에 들어와 각기 신관·제의·사제·종교적 사상체계·신도의 태도 면에서 서로 교류하면서 수수관계가 이루어져 한국적 종교로 변용된 모습을 보이고 있는데 그것은 그만큼 외래종교로서의 생존이 전통적인 한국의 종교적 토양을 떠나서는 살아나가기 어려웠다는 것을 의미한다.

이렇게 변용된 원인은 그 일차적 원인을 무속과 불교가 그 기저에 공통분모를 갖고 있었다는 데서 찾을 수 있다. 그리고 이차적으로는 이런 종교적 미분성의 기반을 지닌 체 불교가 한국적 종교 토양 위에서 성장해야 했기 때문에 자연히 재래의 전통적인 민간신

40) 김문태, 『삼국유사의 시가와 서사문맥연구』 (태학사, 1995), pp.282-283.

앙의 요소가 불교 속에 들어가고, 이렇게 불교와 민간신앙의 거리가 좁혀지면서 민간신앙 쪽에서 다시 불교의 종교적 위력 내지 조직성을 원용하여 상호수수적 혼합현상이 있게 된 것으로 볼 수 있다.⁴¹⁾ 그러나 토착 신앙을 배척하지 않고 포용하는 혼합적 성향을 보이는 것은 유독 한국불교만의 현상이 아니라 불교 전반의 특징⁴²⁾이며 한국내 민간신앙에서도 다른 종교와 믿음을 배타하기 보다 포용성을 보이고 있다. 불교는 출가와 재가가 뚜렷한 종교적 관심의 차이를 갖고 있기에 출가는 초세간적 성격이 강하며 이런 이유로 재가의 현세구복적 관심을 어느 정도 인정하고 수용할 수밖에 없었으며, 이러한 관심은 토착적 신앙과 습합 내지 묵인을 통해 충족되었던 것이다.⁴³⁾

1. 민간신앙에서 불교혼합

동해안·경상도 지역의 무속은 훨씬 불교적인 영향이 강한 것 같다. 우선 굿당 자체의 장식이나 신당의 구성이 불교적이다. 신단을 불화나 조화로 장식할 뿐만 아니라 팔 보살을 그린 신화를 여기저기에 걸고 맨 중앙에는 극락 문을 그려 붙인다. 그리고 인간을 구

41) 김태곤, 「巫俗과 佛敎의 摺合」, 『한국민속학』 19 (민속학회, 1986), pp.172-174.

42) 일본에도 불교가 도입된 이후 부처와 일본 전래의 신과 융합을 피하는 움직임이 일어난다. 처음에는 부처를 주로하고 일본의 신이 따르는 佛主神從摺合論에서 출발하여 9세기부터는 일본의 신은 인도의 부처가 일본인을 구하기 위해 나타난 것이라는 일본 특유의 神佛摺合論이 등장한다.[최관, 『일본문화의 이해』(학문사, 2002), pp.53-54.] 神佛摺合論이란 神佛同體說에 입각하여 고유의 신과 불교의 불보살을 동일시하여, 양자를 같은 곳에 모시고 믿는 것으로 神佛混淆라고도 한다. 이후 일본에 진구지(神宮寺: 진자에 부속되어 설치된 사원)나 혼지스이자쿠(本地垂迹)설의 유행도 낳았다. 혼지스이자쿠(本地垂迹)란 불교 용어로서, 혼지(本地)란 부처나 보살의 진실한 본체를 의미하고, 이 혼지로서의 불보살(佛菩薩)이 중생을 구제하기 위한 목적으로 임시로 신이나 인간의 모습을 빌려 나타나는 것을 스이자쿠(垂迹)라 한다. 일본에서는 일본 고유의 신은 인도의 부처가 일본 중생의 교화를 위하여 나타난 것이라고 생각하였다. 예를 들면 일본의 태양신인 아마테라스오가미(天照大神)의 혼지(本地)는 大日如來라는 식으로 각 일본신과 부처를 연결하고 있다. 이와 같이 일본인의 외래문화 수용의 한 양식을 보여준 神佛摺合은 1868년 메이지 정부의 신불분리령(神佛分離令: 유신정부가 천황의 신권적 권위를 확립하기 위해, 종래 습합되어 있던 神道와 불교를 분리시키고자 한 정책)에 의해 강제로 분리되기 전까지 일본사회에 지속되어 왔다.[사마조노 스스무, 박규태 옮김, 『현대일본 종교문화의 이해』, (청년사, 1997), p.79] 일본에 불교도래 시기와 관련 538년에 백제에서 전개되었다는 설과 함께 西紀 552년 欽明 13년에 유입되었다고 주장되고 있다.[스에코 후미히코, 이시준 옮김, 『일본불교사』(뿌리와 이파리, 2005), p.12.]

43) 현재우, 「巫敎 내세관의 특징: 불교와 摺合과 차이를 중심으로」, 『한국종교연구』 제9집, 2007, p.159.

원하는 탑등을 만들어 걸어 두었으며, 굿당에서 밖으로 줄을 매고 바깥 기둥에 보신개라는 술이 달린 장식을 하고, 용선을 걸어 장식한다. 신단에는 경가위패를 꽂는다. 불교사원의 영단과 비슷하다. 또 많은 거리마다 불교 경문을 외우고는 한다.

불교적 특색이 강한 굿(석 또는 거리에 해당함)으로 별신굿 가운데에 시준 굿이 있고, 오구굿의 문굿이 있다. 시준이라 세존을 말하는 것이고, 이것이 <석가세존>을 의미하는 불교적 신명임에 틀림없다. 서울 지방의 무녀의 불사맛이와 마찬가지로 무녀가 장삼을 입고 고깔을 쓰고 염주를 목에 걸고 바라를 들고 노래와 춤을 추는 것이 특징이다.

한국에 들어온 외래종교 가운데 불교는 그 연원이 제일 오래이다. 민간신앙의 구성요소는 ①신앙대상이 되는 신, ②신에게 바치는 제의, ③제의를 주관하는 사제자, ④신관, 우주관, 영혼관, 내세관, 인간관 등의 종교적 사고체계(종교사상), ⑤신도의 종교적 태도 등으로 집약될 수 있다. 무속에서 신앙의 대상으로 하는 신격으로는 자연신 외에도 역사상 영웅을 비롯하여 우리의 건국신화에 등장하는 단군, 신라, 고구려, 백제, 조선조에 이르는 동안 건국조를 비롯하여 국가를 위해 목숨을 바친 인물이 주로 대상이다. 최영, 김유신, 계백, 이성계, 남이, 임경업 장군이 있다. 최근에는 맥아더 장군을 비롯하여 박정희 대통령을 몸주신으로 하는 무속인들이 생기고 있다. 그 외 각 종교의 창교자 내지는 지도자도 등장하고 있다. 불교에서는 붓다를 비롯하여 여러 보살, 원효, 나옹, 사명당, 서산, 약사보살로 『동의보감』의 저자 허준을 모시기도 한다. 그외 유교에 공자, 기독교의 예수도 예배의 대상이 되고 있다. 기존에 연구자들은 무속인들이 신령으로 하는 대상들이 원한 맺힌 삶을 살았던 사람들로 분류하기도 하는데 현장과 괴리된 관념적 연구성이다. 원효, 나옹, 이성계, 김유신 등 실존인물이다. 무속인에 있어 몸 주신은 원과 한을 푸는 것이 무속의 본질이란 의식에 의해 주장되고 있다.

특히 민간신앙에서 ‘부처님’으로 통칭되는 석가모니와 삼불제석은 천신과 함께 최상의 신으로 신앙된다.⁴⁴⁾ 이와 같이 민간신앙에서 불교의 신격을 신앙하는 것은 무속인 스스로 자신들의 문제를 해결하기 위해 절을 찾아 불공을 드리며 무신과 경계가 사라졌다.

44) 김태곤, 「무속과 불교의 습합」, 『한국민속학』19, (민속학회, 1986), pp.164-164.

그러면서 민간신앙 스스로 불교의 신격들을 전통적인 민간신앙 속으로 영입한 결과라 할 수 있다.

민간신앙에서는 깊은 관계를 가진 신이 굿에 등장한다. 굿은 보통 열두거리라는 과정으로 되어 있고, 이 열두 거리 안에 신들이 모셔지는 것이다. 한 거리라 하여도 많은 신이 모셔지는 것이지만, 이들 신은 대개 같은 종류나 부류에 속하는 신들로 기능이 비슷한 것이 상례이다. 가령 대감거리라 하여도 터줏대감, 걸립대감 등 명칭이 다양하지만 실제의 기능면에서는 매우 비슷하다. 그리고 무가는 각 거리마다 다르고 다른 내용이었으나 말미에 가서는 천수경, 반야심경, 도량계와 49원 염불타령을 곁들여있다. 어떤 거리에서는 관음경을 외우고 노래로 범패의 직소를 붙인다.

통상 열두거리로 나누는데 그 거리순서를 살펴보면 -본향, 불사, 성조, 조상(대감, 창부, 별상, 호구, 산신, 마명, 감응, 제석, 걸립 등이 있다.

굿에서 가장 불교적 색채가 중요한 것은 불사거리와 지노귀굿⁴⁵⁾이다. 불사맛이 또는 천궁맛이 안마당이나 마루에서 무속인이 흰 장삼에 고깔을 쓰고 108염주를 목에 걸어 불교적 복색을 하고 굿을 한다. 바라춤을 추면서 독경⁴⁶⁾을 하며 신자들에게 신을 대리하여 공수를 내린다. 이때 무가의 내용을 살펴보면

대바라에는 대시주요
 소바라에는 소시주라
 아침재미를 좋아다가
 저녁불공을 잡수시고
 저녁재미를 좋아다가

45) 전라도 「싯빚굿」, 함경도 「망뭉굿」, 평안도 「시왕굿」으로 불리고 있다. 임철재, 「무속에 깃든 불교」, 『법시』47, 1971, p.28.

46) 공수는 굿판에 강림한 신이 무당의 몸을 빌려 그들의 의지를 전하는 신성스러운 메시지다. 공수에서 쓰이는 언어는 강신한 신령의 지위에 맞게 변한다. 공수는 일반적인 무가와는 구별된다. 무가는 일정한 장단과 특정한 조성적 특성을 가지며 항상 장구 따위의 타악기 반주를 수반한다. 그러나 공수는 일정한 장단에 맞추어 불리지 않고, 다른 무가가 경토로 불리는데 반하여 그런 조성적 특성도 없다. 또한 장고나 여타 다른 악기의 반주도 수반되지 않는다. 장정태 공저, 『강남역말도당 제』(사, 역말전통문화보존회, 2012), p.201.

아침불공을 잡수시고
퇴락한절도 이룩하고
부처님개도 잡수시고
이바라시주를 많이 하시면
단명헌이는 장수하고
무자한 이는 생남하고
가난헌이는 부자되고
선팔십 후 팔십 다산 노인
극락길도 밝은 바라(天王)⁴⁷⁾

시주를 많이 하고, 불공을 드리고, 허물어져가는 사찰, 부처 개금에 시주를 하면 장수하고 자손을 얻고 부자가 된다는 축원덕담을 하고 있다. 무속인이 구송하는 무가라는 느낌보다는 불교에서 시주를 청하는 화주승의 축원덕담과 같은 느낌이다.

또 다른 무가의 내용을 살펴보면 불교교리와 혼합된 경우도 발견된다.

나무아미타불 나무아미타불 나무아미타불 어떤 중상이 내려왔나 어떤 중상이 내려왔나 검고 푸른 중상 푸르고도 검은 중상 우리 중상님 거동을 보라 바라시주를 내리실 때 강원도 금강산 좋단 말 듣고 백팔염주를 목에 걸고 서발단주 손에 들고 팔대장삼을 입으시고 세모진 고깔 숙여 쓰고 바라시주 하오 실 때 아침제미 돌아다가 저녁불공 올리시고 저녁제미 돌아다가 아침불공 올리시고 바라를 사오 바라를 사오 ... 명 다리 복 바라요 없는 애기는 점지하고 있는 애기는 수명장수 나무아미타불 나무아미타불 나무아미타불⁴⁸⁾

지역적으로 서울을 중심으로 주로 시행되고 있는 한양 굿 열아홉 거리 가운데 5번째 <중상거리>의 일부다. 강원도 금강산에 사는 스님이 절에서 내려오는데 시주에 동참하면 아이를 점지하고 수명장수를 관장하는 아마타부처님께 지극발원하고 있다.

중상은 스님을 말하고 서발단주에 단주는 짧은 것을 말하는데 서발이라고 강조하는 것

47) 장덕순, 「저승과 영혼 -구비전승을 통해 본-」, 『한국사상의 원천』, (박영사, 1977), p.146.

48) 박인오, 『전통한양굿거리』, (삼도출판사,1990), pp.82-83.

은 짬다는 의미가 포함되어 있는데도 서발이라는 강조는 짬다는 의미를 덧붙이는 현상이다. 제미는 ①제를 올릴 때 쌀이나 공양을 올리는데 그때 쌀을 채워 올리는 쌀 제미, 제미라고 한다. ②제를 올리는 쌀은 통상 멥쌀을 쓴다. 그래서 잿 멥쌀, 제미쌀, 제미로 된다. 예로부터 제를 올리는 공양을 지을 때는 늦으로 만든 솔을 사용해서 공양을 짓는다. 그래서 늦그릇으로 지운 공양 또 멥쌀로 지었으니까 늦그릇, 노구, 멥쌀, 노구메, 녹음 이런 변화과정을 거치게 된다. 제미를 얻으러 다니는 것을 탁발이라고 하지만 시주하러 다닌다고 한다. 중상님이 시주를 해서 결국은 공양을 지으니까 시주, 제미, 공양이 두루 두루 복합적의미로 통용되어 쓰인다. 또 중상이 시주를 도는 경우도 있지만 중상이 아닌 사람들이 시주를 도는 경우는 첫째 거지들이 얻어먹으러 다니는 경우다. 무당이 내림굿을 받기 전에 동네를 돌며 시주를 하기도 하는데 이를 걸림 돈다고 한다. 둘째 광대패거리들이 지신밟기 등 도는 행위다. 이런 경우 광대는 탈, 가면을 쓰고 도는데 가면과 제미가 혼용되다 제면이라는 새로운 말이 나오게 된다. 제면 둘러간다. 끝에서 제면 떡을 판다. 그래서 제면 떡, 제미 떡을 사먹어야 굿이 끝난다고 한다. 현재 전국에서 무속인들이 부르는 무가의 내용에는 『옥추경』, 『천수경』, 『천지팔양신주경』, 『반야심경』 등 불경과 위경 혹은 도교의 경전이다. 그럼에도 불구하고 모든 경에 시작은 ‘여시아문일시불’과 같은 구절이 등장하고 있다.

높은데다 절을 짓고 얹은데다. 초장지어 염불타령 없을쏘나
 일쇄동방 걸 도량 이새남방 득 천냥
 삼세서방 구정도 사새북방 연안강
 나무아미타불 나무아미타불 얼마나 좋으신지 정말 좋으시다.⁴⁹⁾

이렇듯 무가의 일부가 불경과 혼합된 경우 무속인들이 자신의 법당(이들은 자신의 전안, 신당을 법당이라고 부른다. 편집자 주)에서 목탁을 이용하여 기도를 한다.

49) 홍태환, 『한국의 무가』, (민속원, 2004), p.229.

불사맛이와 함께 불교적인 것으로 제석거리가 있다. 이것도 불사맛이와 거의 같은 성격이 있는 것이기 때문에 제석거리로 대치되는 경우도 많다. 제석거리에서도 무속인이 제금(바라)을 들고 독주를 한다. 또 불교계 유사 경전의 구절을 타령형식으로 부르며 제금 위에 밤을 얹고 <바라(밤)를 판다.> 사람들이 밤을 사먹는다. 이를 <바라를 산다.>고 한다. 이 밤을 사 먹으면 특히 어린아이들은 수명 장수한다고 하는 신앙적 의미가 있다.

불교적 특색이 강한 불사맛이나 제석거리에서는 주로 어린이의 수명장수를 기도하는 신앙에 특징이 있다. 도교의 영향이라고 보이는 칠성신도 수명장수와 밀착되어 있는데 그것은 칠성신이 순수한 도교의 신이라 하기보다는 이미 중국에서 불교화한 신이기 때문이다. 불교적 색채가 강한 신이 수명장수를 관장하는 수호신으로 되어있다. 불교사찰 안에 있는 칠성각이나 산신각이 이러한 기능을 하는 것으로 보아 수명장수 즉 어린이 수호신으로서 기능을 하는 점에서 쉽게 상호 교류가 있었다고 할 수 있다.

제석신을 모시는 거리에서 소놀이 굿을 하고 있으며 또 제석 향아리가 농경신이라는 점으로 미루어 보아 불교적 신인 제석신⁵⁰⁾이 풍요를 비는 농경 신으로 혼합된 것을 알 수 있다.

불교적 신이 어린이의 수명장수와 농경의 풍요 신으로 기능하고 있는 것이다. 이 두 가지 기능이 복합되어 있는 것이 <고사반>이다.

무속에서는 지옥이란 관념이 거의 존재하지 않고, 사람이 죽어서 저승에 가지 못하고 떠도는 신체가 되면 뜬 귀나 잡귀가 되는 것이다. 지옥에 떨어진다는 관념은 아무래도 불교와 혼합되면서 생긴 후대 사생관으로 볼 수 있다.

무속인들이 구송하는 무가에의 내세관을 살펴보면,

나는 오구 받는 영혼을 들어
내게 앞에 길을 치어서

50) 수미산의 꼭대기인 도리천의 임금. 선견성에 있으면서 사천왕과 32천을 통솔하고, 불법과 불법에 귀의하는 사람을 보호하며 아수라의 군대를 정벌한다는 하늘임금이다. 그러나 무속에서 제석은 불교에서 명칭만 빌려왔으며 실질적 직능은 불교사상과 관련 없이 무속 고유의 생산수호신의 성격을 갖는다. 서대석, 『한국무가의 연구』, (문학사상사, 1980), pp.75-76.

오구 받는 영혼들을
 양금침 꽃밭에 시왕세계로 인도하여
 불설문에 보내 주시고
 나무애 허어-나무아미타불
 밝은 길은 시왕 길이오.
 넓고 어두운 길은 칼산지옥이오.
 꽃가지 꺾지 말고 시왕세계 극락세계
 상상구품 연화대요
 지연으로 왕생극락하소서.
 나무아미타불…….51)

무가에서 말하는 지옥에는 ‘어두운 칼산지옥’이다. 불교에서 말하는 지옥의 일종으로 불교가 들어와 무속에 영향을 주었음을 알 수 있다.

칠 공주 말미 받아 극락세계 연화대로 산 하시는 날이시니
 안당 불고 분향 하직 상산설문
 맨발 벗고 신을 클러 천지옥경 문을 열어 산하실 제
 마포구 용강동 분향에 하직찌게 벗으시고
 여의도 성모병원 객사찌게 벗으시고
 극락세계 연화대로 선하시는 날이로서니라
 산신은 산을 섬겨 물신은 물을 섬겨
 길신은 길을 섬겨 극락세계 연화대로 왕생극락 산하시고
 창영 조 씨 열두 혼전 남망제님 청주 한 씨 아홉 혼전 뒤를 따라
 극락세계 연화대로 산하시고52)

위 무가의 내용에서 알 수 있듯 망자의 영혼은 극락세계, 연화대로 가길 원하고 있다. 이렇듯 무가의 일부는 불경과 혼합되어 불교의 극락과 지옥의 내세형태까지 영향을 주고

51) 정무영 법사 구송, 2012년 7월 8일 한양궁연수원 채록.(경기도 광명시 소재)

52) 홍태한, 『바리공주전집』4 (민속원, 2004), p.189.

있다.

지노귀굿은 무속인이 죽은 자의 저승문을 열기위해서 큰 머리를 쓰고 사제상을 돌면서 춤을 추기도 한다. 이것을 <쌍계새남>이라 할 때는 큰절에서 괘불을 빌려다가 굿청에 모셔놓고 굿을 하는 무당이 있는가 하면 천근새남이라고 하여 떡을 2가마 정도 장만하고 절에서 스님을 모셔와 일회용으로 사용할 십대왕 무신도를 새로 장만하여 설치하기도 한다.⁵³⁾ 이 굿은 무속인이 독자적으로 행하는 굿이 아니라 사찰과 스님과 유기적 관계속에 행해짐을 알 수 있다. 이 굿의 핵심은 무녀가 사자가 되어 망자를 데려와 가족과 대면시키고 대화를 나누고 저승으로 돌아가는 것이다. 죽음으로 완전히 끝나버리는 것이 아니고, 갑자기 죽었기 때문에 충분히 하지 못했던 것을 전부 말할 수 있는 기회이기도 하다. 또 죽음에 대한 확인이고 최후의 이별을 위한 송별잔치라고 할 수 있다. 산자와 죽은 자의 화해의 무대이며 이별을 확인하는 장이다. 이로써 망자는 가족과 함께 자신의 죽음을 확인한 후에 마음 놓고 저승으로 갈 수 있다는 의미가 있다. 결국 불교적 세계관은 죽음을 확인하는 내용이고 죽음 자체에 대한 설명으로서 무속의 세계관을 보완하는 것이다.⁵⁴⁾ 민간신앙과 불교가 만나 무속에 내세관을 성립하게 된 것이다. 무속은 지극히 현세적이다. 현재의 삶에 충실하게 살면 된다 인과사상과 사후세계가 존재하지 않는다. 불교는 이승에서 이별은 다음 생에 만남으로 연결되지 않는다. 민간신앙의 경우에도 사후 어느 공간에서 재회가 없다. 이승에서 인연은 이승에서 헤어짐으로 정리되는 것이다. 이것은 무속뿐 아니라 동양사상 전반이 가지고 있는 특징 가운데 하나이다. 그럼에도 불교가 서로 영향을 미치면서 마찰 없이 습합과 병행신앙이 될 수 있었던 것은 이 두 종교가 가지고 있는 종교적 공통점이 있었고, 그런 종교적 기반 위에서 이차적으로 상호교류가 이루어진 결과라고 할 수 있다.

2. 불교에 민간신앙 혼합

53) 국립민속박물관, 『한국의 무속·서울, 황해도 편』, 1999, p.59.

54) 최길성, 『무속의 세계』, (정음사, 1985), pp.202-208.

한국으로 유입된 불교는 인도에서의 원형을 간직했다기보다 중국을 통해 들어오면서 일차적으로 노장사상과 유학(교)이 혼합된 중국화 된 불교라고 할 수 있다. 이렇게 중국의 전통사상과 불교가 혼합되어 새롭고 독창적 불교로 거듭 난 후 한국으로 전래되면서 일차적으로 우리의 민속신앙과 혼합된다. 산신과 도교와의 습합, 칠성신앙과 불교의 혼합은 불교와 도교, 민속신앙이 공존하는 가람(절)의 구도를 형성하는 것에서 바로 그러한 모습을 확인할 수 있다. 불교가 이들 종교와 혼합된 것은 단순히 외형적인 전각에서 만 아니라 의식(례)안에도 민간 신앙적 요소가 혼합되는 모습을 보이고 있다. 절차상 불교가 주체가 된 혼합인지 민속불교 안에 불교적 의례가 포함되었는지는 좀더 깊은 연구를 요하고 있다. 현재 한국불교 의례 속에 나타난 민속신앙적 요소를 살펴보면 가장 먼저 탕화에 현현하는 모습일 것이다. 사찰에서 흔하게 볼 수 있는 탕화 속에 나타나는 칠성, 산신, 독성, 용왕, 조왕신이 있다. 이들을 개별적으로 조성하거나 하나의 탕화 속에 조성하는 종합탱화가 불교속 무속의 수용이라 할 수 있다. 사찰에서 주로 치루는 49재와 굿의 구조적 유사성은 불교속에 이들 민간 신앙적 요소를 불교가 수용한 것이다. 이와 같은 수용의 일차적 원인으로 절을 찾는 신자들의 요구, 이후 신자들의 수준에 의한 도입이라 할 수 있다. 이들의 외형적 혼합은 다양하게 이루어지고 있다.

불교의식과 민간신앙이 결합하여 깊이 뿌리를 내린 대표적인 행사로는 연등회와 팔관회⁵⁵⁾를 들 수 있다. 팔관회는 토속신앙과 불교가 혼합된 것으로, 원래는 토속신인 천령과 오악, 대천 등에 제사하던 제전이다. 『삼국사기』에 의하면 팔관회는 551년(진흥왕 12)에 처음 행해진 이래 4 차례의 기록이 보인다. 특히 이때 행해진 팔관회는 모두 호국적인 성격이 짙었다. 팔관회가 국가적 정기 행사로 자리 잡게 된 것은 고려조에 들어서였는데 고려 태조는 <훈요십조>⁵⁶⁾에서 ‘천령 및 오악·명산·대천·용신을 섬기는 대회’라

55) 팔관회는 고려시대에 국가적으로 행해졌던 의식으로 고려 태조 훈요십조 가운데 제6조항에 나타나는데 팔관회의 대상은 천령(하느님)과 용신(산신신앙)이었다. 음력 10월 또는 11월에 팔관회를 열었는데, 이날은 등불을 밝히고 술과 다과 등을 베풀며 음악과 가무 등으로 군신이 함께 즐겼고 국가와 왕실의 태평을 기원하였다. 김승동, 『불교사전』, (민족사, 2001), p.1129.

56) 훈요 십조에는 다음과 같은 내용이 있다.

1. 불교를 장려하되 간신과 승려들의 사원 쟁탈은 못하게 하라.
2. 도선스님이 정해 놓은 땅 이외의 곳에 함부로 절을 짓지 마라.

고 말하고 있다. 하지만 팔관회는 불교에서 말하는 살생·도둑질·간음·헛된 말·음주를 금하는 오대계에 사치하지 말고, 높은 곳에 앉지 않고, 오후에는 금식해야 한다는 세가지를 덧붙인 8가지의 계율을 하루 낮 하루 밤 동안에 한하여 엄격히 지키게 하는 불교 의식의 하나였다. 이 같은 성격을 지닌 팔관회가 고려에서는 이미 태조 때부터 토속신에 대한 제례를 행하는 날로 그 성격이 바뀌어져 있었다는 사실이 드러나지만 이런 재회를 통해 호국의 뜻을 새기고 복을 비는 것이었다. 이러한 점에서 팔관회는 연등회와 매우 비슷한 대회였음을 알 수 있다.⁵⁷⁾ 사자의 명복을 비는 49제나 100일제, 고혼의 위령제인 수록제와 생전에 미리 왕생극락의 길을 닦는 생전예수제 등 사령제 현세복락의 소원을 성취하기 위한 기도의 각종의례, 곧 자식 발원과 장수연명을 가원하는 칠성기도, 사업성공과 번창을 비는 산신기도 등은 불교 의례 속에 무속적 요소가 개입되었다.⁵⁸⁾

이와 같이 불교 속에 있는 민간 신앙적 요소가 하나의 의례로 정착하게 된 것은 불교의 토착화의 일환으로 보고 있다. 그 대표적인 것으로 산신을 비롯 칠성을 현재도 불교계에서 왕성하게 신앙하는 대상으로 여기고 있다. 이런 현상은 불교계에 나타난 민간 신앙적 요소가 비불교라는 주장이 무색하게 신앙되고 있다.

지리산 화엄사 산내 암자 봉천암 뒤에서 치루는 산신제에는 화엄사의 스님등 사부대중이 동참하여 매년 3월3일(음)에 치른다. 이날 산신제 순서는 독축(천수경)-산왕대신거불-회향화정(공양올림)-첨잔(정근해서)-독축-산왕대신독송-기원축(시주자, 사부대중)-도축(반야심경)순으로 진행되었다. 기원 내용은 사찰은 국태민안, 화재예방, 불교중흥, 신도 가정

3. 장자가 왕위 계승을 하되, 어질지 못하면, 신망있는 자에게 전통을 잇게 하라.
 4. 고려의 특성에 맞게 예악을 발전시켜라.(거란의 제도는 본받지 마라.)
 5. 지맥의 근본인 서경을 중시하여, 서경에서 1년에 100일간 머물라.
 6. 연등(燃燈)과 팔관(八關) 등을 소홀히 하지 말라.
 7. 백성들의 신망을 얻고 신상필벌을 확실히 하라.
 8. 차령산맥 남쪽과 공주강(금강) 외의 지방은 산세가 거꾸로 달려 역모의 기상을 품고 있으니 결코 그 지역 사람을 중히 쓰지 말라.
 9. 백관의 녹봉을 제도에 따라 마련했으니, 함부로 증감하지 말라.
 10. 경전과 역사를 널리 읽어 온고지신의 교훈으로 삼아라.
- 57) 장정태, 『한국 불교와 민간신앙의 습합관계 연구 -『삼국유사』를 중심으로-』, 동국대학교 박사논문, 2011, p.20.
- 58) 오출세, 『한국민간신앙과 문학연구』, (동국대출판부, 2002), p.185.

평화축원이다. 신도들은 대주의 사업번창, 자식건강, 득남기원, 종교적 원력이다.⁵⁹⁾

불교의 민속화 과정에서 민간신앙 의례가 불교 속에 들어간 것으로 사례로 사십구재, 수록재, 예수재 등의 진행 절차에서 범패, 작법무, 바라춤 등과 함께 개인적인 수명장수, 소재액난구제, 현대적 욕망을 위해 신불의 가호를 비⁶⁰⁾는 의례형식이 되었다.

불교신앙 의례의 청사 및 설단위목을 보면 미타청, 미륵청, 약사청, 관음청, 지장청 등 불교정신의 대상인 불보살을 청하여 그에 따른 신앙의례를 행하는 이외에 칠성청, 신중청, 조왕청, 현왕정, 제석청, 가람청, 태세청, 정신청, 국사단, 성황단, 재신당, 시왕단, 사사단, 마구단, 사자단 등 많은 민간 신앙적 대상을 불교신앙 의례에 수용되고 신왕단, 칠성단, 산신당, 영단 등 일반 민간 신앙적 요소에 자행의례의 공덕을 회향하여 불교적 의미를 부여⁶¹⁾되었다.

민간신앙에서 기복적 요소가 강한 재수 굿이 불교예식에서는 재를 행하지 않고 재수불공으로 행한다. 같은 재수불공이라도 주된 신앙의 대상을 무엇으로 하느냐에 따라 산신불공, 신중불공, 관음불공⁶²⁾으로 나뉜다. 민간신앙의 요소들이 불교와 결합되면서 불교화된 의례 가운데 우리들의 의식과 별개로 공존하고 있으며 일부는 일류에 대한 뚜렷한 규정이 없이 불교의 전통으로 자리잡는 경우도 생기고 있다.

IV. 결론

불교가 붓다에 의해 네팔에서 창교 된 이후 전법을 통해 많은 민족과 국가에 포교되었다. 포교되는 과정에서 기존의 종교, 신앙과 혼합의 형식을 통해 또 다른 지역으로 전도되었다. 수 차례 지역과 국가를 넘나들면서 새로운 유형의 불교가 되고 있다. 이와 같은

59) 강현구, 「화엄사의 산신의례」, 『불교문화연구』 제9집, 남도불교문화연구회, 2002, pp.133-134. (2002년 4월 15일 산신대제 순서)

60) 오출세, 「한국민속과 불교의례」, 『불교민속학의 세계』, (집문당, 1996), p.188.

61) 홍윤식, 『불교문화와 민속』, (동국대출판부, 2012), pp.35-36.

62) 홍윤식, 위의 책, pp.30-31.

혼합현상은 결국 본래 불교의 모습과 혼합된 종교와 구분이 되지 않는다. 한국불교의 모습 역시 한반도에 전래되면서 불교 본래의 모습과 민간신앙적 요소가 혼재한 불교의 모습으로 변하였다. 한편으로는 민간신앙 역시 자신들의 고유한 정체성과 함께 불교와 혼합된 새로운 민간신앙의 모습 재발견되었다. 본 논문에서 연구자는 의도적으로 ‘한국불교와 민간신앙의 혼합현상’을 표제어로 선택했다. 한국불교 현상 속에 내재되어 있으면서 우리 스스로 외면하거나 피하고 싶었던 주제다. 우리가 피하고 외면하는 동안 불교와 민간신앙의 경계는 알아졌다. 어느 순간 그들은 함께 한 공간에서 신앙되고 있었다.

종교에서 순수성을 규정하기 어렵다. 본래부터 존재하지 않았는지 모른다. 사람들의 주관적 판단에 의해 규정되었을 뿐이다. 특히 종교적 믿음이 강한 사람들은 자신들의 신앙형태가 교조의 가르침대로 행하고 있다는 신념이 강하다. 신자(도)들의 믿음을 이끌어 주는 성직자들에 의해 이와 같은 믿음은 확신이 되었다. 그런 집단일수록 권력과 부를 추구하는 사람들의 욕망을 해소시키는 능력보다 ‘기도의 응답’, ‘성불 보았다(민간신앙)’, ‘기도가 잘 되는 곳’으로 신도(자)들을 인도하고 있다. ‘한국불교와 민간신앙’은 미신으로 분류되던 신앙과 불교가 혼합된 채 존재 하고 있는 현대적 현상을 논하였다. 미신은 없다. 유무형의 힘을 가진 집단에서 보기에 불편한 믿음이 있을 뿐이다. 그 믿음을 기복신앙으로 구분하고 경멸할 뿐이다. 대다수 종교는 기복을 기반으로 하고 있다. 다만 나의 믿음은 예외라는 생각이 있을 뿐이다. 본 논문에서 주장하고자 한 것은 불교와 민간신앙 특히 불교에서 수용을 현장 중심으로 연구되었다. 그 모습은 늘 변화하고 있다. 그것이 어떤 유형으로 변하는지 그것은 지속적 관찰이 필요하다. 그 첫 모습을 정리한 것이다.

「한국불교와 민간신앙의 혼합현상」에 대한 토론

이재수 - 동국대학교 불교학술원 조교수

1.

경북 영천시 보현산에 자리한 호국충효사의 도량에서 <불교와 민간신앙>이라는 주제로 열리는 한국정토학회 제22차 학술대회에 토론의 역할을 초대해주신 모든 인연들께 감사 드린다.

오늘 학술세미나는 한국불교의 종교적 현실을 민간신앙과의 관계를 통해 살펴보는 자리이다. 이를 위해 과거 역사의 발자취를 살피고, 현재 다양한 종교 현장을 둘러보며, 그리고 미래를 가늠해보는 자리에 말석에서 토론이라는 역할로 참여하게 된 것을 기쁘게 생각한다.

(재)삼국유사연구원 원장, 민속신앙연합회 연구위원인 장정태 박사(이하 논자)는 2011년 동국대학교에서 『韓國 佛敎와 民間信仰의 摺合關係 研究: 『三國遺事』를 中心으로』라는 주제로 박사학위를 받고, 삼국유사 속에 담겨있는 한국불교와 민간신앙과의 관계를 치열하게 규명하는 작업을 해온 이 분야의 전문가이다.

특히 한국불교사에서 가장 중요한 텍스트인 삼국유사에 대한 전문적인 연구를 진행해 온 삼국유사연구원을 운영하고 있다. 아울러 민간신앙의 현장을 누비고 다니면서 현장과 연구를 함께 진행해왔다.

문화의 세기라고 일컬어지는 21세기에 물질문명의 발전과 4차 산업혁명의 격랑에서 종교문화의 본질은 무엇이고, 어디에 서있으며 무엇을 할 것인가에 대한 깊은 고민을 이끌어가는 계기가 될 것이다. 종교문화의 다양한 현상과 내용을 문화콘텐츠를 통해 새로운 문화생산을 하고 이를 통해 다양한 분야에서 함께 활용될 것이다.

본 세미나를 통해 한국불교문화의 근저에 민간신앙과의 교류를 통해 투영된 다양한 불교문화의 현상을 통해 앞으로 우리는 무엇을 할 것인가에 대한 고민을 열어가는 단초를 마련하는 자리가 되길 바란다.

2.

논자의 논의의 출발점은 종교학적 탐구를 토대로 민간신앙의 위치를 논의하는 것으로 시작된다. 논자는 민간신앙을 연구해온 서로 다른 입장에 서있는 연구자들의 관점에 대해 비판적 접근을 통해 민간신앙의 제자리 찾기를 시도하는 것으로 보인다.

논자의 핵심 논의는 불교의 전래의 과정에 대한 검토를 통해 민간신앙과의 관계를 검토하고, 불교와 민간신앙의 혼합현상을 삼국유사를 통해 역사적으로 규명하였다. 여기에 그치지 않고 민간신앙의 현장에서 행해지고 있는 의례의 본질을 살폈다.

논자는 한국불교의 역사적인 현장에서 불교와 민간신앙이 서로 혼합되어 존재해왔다는 것을 밝혀 한국불교의 정체성을 규명하는데 중요한 논의를 이끌어 냈다고 볼 수 있다.

토론자의 소임을 다하기 위해서 논자에게 다음과 같은 질문을 던진다.

첫째, 논자는 한국에 불교가 전래된 이후 민간신앙과의 관계가 어떠했는지 밝혀주길 바란다.

즉 외래종교인 불교가 한국에 전래되어 불교는 주류의 종교가 되었고, 민간신앙은 비주류의 종교로 머물렀다고 보는 것이 정설인데 이 과정에서 민간신앙 즉 민속종교들은 어떻게 생존해왔는가에 대한 질문이다. 논자는 이 문제에 대해 “Ⅱ. 불교의 전래”에서 다

룬바가 있는데, 이전에 논자는 한국불교학회에서 2012년에 「韓國佛敎와 民俗宗敎의 다
툼과 和解-三國遺事를 中心으로-」라는 발표를 한 적이 있다. 이는 논자의 논의의 단초
를 이끌어 내는 과정인데, 논자의 논의에는 이 부분에 대해 논자의 입장을 밝혀 주길 바
란다.

둘째, 종교혼합현상에 대한 다양한 용어들에 대해 논자가 논의하였는데, 그동안 불교
사에서 논의되었던 통불교(通佛敎), 원융(圓融), 회통(會通)과 같은 용어들에 대해서는 어
떻게 생각하고 있는가?

논자는 특히 종교학의 영역에서 논의되었던 종교 혼합주의에 대해 잘 정리하고 밝혔
다. 아울러 습합이라는 일본불교에서의 용어가 있는데, 그동안 한국불교사의 영역에서 논
의해왔던 통불교나 원융 회통과 같은 용어에 대한 논자의 의견을 듣고 싶다.

셋째, 논자가 논의한 혼합현상에 대해 보다 잘 규명하고 연구할 수 있는 새로운 연구
방법론에 대한 의견은 어떠한가?

즉 논자의 논의에서 “불교에서도 민간신앙과 불교가 만나 새로운 민속불교(불교민속)를
만드는 절충점을 만들어가고 있다.”고 했는데, 이를 불교민속학이라고 할 수 있는가? 있
다면 이를 연구하는 부분에서 연구의 영역과 연구방법론에 대한 의견을 듣고 싶다. 특히
논자가 밝힌 의례부분에서 논자는 “불교가 주체가 된 혼합인지 민속불교 안에 불교적 의
례가 포함되었는지는 좀더 깊은 연구를 요하고 있다.”라고 하였는데 이 부분에 대해 연
구할 수 있는 연구방법론과 관련하여 의견을 밝혀 주길 바란다.

넷째, 불교와 민간신앙과의 혼합현상을 불교적 입장에서 개권현실(開權顯實)이라고 말
하는 것에 대한 논자의 입장은 어떠한가?

논자는 불교에 혼합된 민간신앙에 대해 매우 구체적으로 사례를 밝혔다. 아울러 이를
불교 토착화의 일환으로 소개하였다. 여기에 불교의례의 청사와 설단위목을 소개하여 이

를 논의하였다. 흔히 불교에서는 불교와 민간신앙의 관계를 개권현실이라고도 말하는데, 이에 대한 논자의 입장에 대해 듣고 싶다.

다섯째, 불교의례에서 민간신앙의 요소가 불교화 된 사례를 좀 더 설명해주길 바란다. 논자는 “우리들의 의식과 별개로 공존하고 있으며 일부는 원류에 대한 뚜렷한 규정이 없이 불교의 전통으로 자리잡는 경우”라고 핵심 논의의 말미에 언급한 부분의 구체적인 사례를 하나씩 만이라도 언급해주길 바란다.

3.

논자의 논의를 통해 과거의 불교문화와 민간신앙의 혼합현상에 대해 많은 것을 배울 수 있었다. 불교 공부를 맨 처음 했을 때 아직도 매일 아침마다 부엌에 청수물을 올리고 합장하며 기도하는 내 어머니의 불교관, 늘 성주신에 합장하시며 머리를 조아리시며 기도하시고 정성스레 쌀알을 가려서 머리에 이고 절에 가시던 할머니의 불교관을 기복신앙이라고 말했었던 철없던 과거를 마음 깊이 참회하고 반성한다. 논자의 논의를 통해서 그분들 우리 조상들의 정성과 심성에 깃든 마음을 소중히 여기고 살펴보게 된 계기가 되었다.

앞으로 논자에게 한국의 민간신앙의 살아있는 현장의 구체적인 상황을 학계에 소개하여 한국의 전통과 문화, 나아가 한국불교에 대한 연구의 폭과 깊이를 풍부하게 하는 활약을 기대한다. 아울러 산 좋고 물 깊은 우리나라 강토 곳곳에서 수행정진하시는 마음이 따뜻하고 눈 밝은 모든 종교인 대중에게 존경과 감사의 인사를 드린다. 나아가 앞으로 이러한 소중한 종교문화유산을 계승하고 발전시키는데 함께할 것을 발원하고자 한다.