

濟州巫俗의 몇가지 特徵과 分析心理學的 試考

李 符 永*

濟州島巫俗이 陸地의 巫俗과 다르고 陸地의 巫俗도 地域에 따라 서로 다른 特徵을 가지고 있는 것은 분명하지만 한가지 공통점이 있다.

그것은 이 모두가 神靈과 鬼靈, 그리고 死靈의 世界를 인정하며 이승의 인간과 저승의 귀령들의 關係를 형성하려고 노력하는 原始信仰이라는 점이다. 巫는 그 方法은 다소 다를지라도 두 세계를 연결하는 媒介者이며 이승의 사람들에게 神들의 이야기를 傳해주는 사람이라는 점에서 또한 공통된 역할을 지니고 있다.

이렇게 볼 때 濟州島巫俗도 韓國巫俗뿐 아니라 全世界에 散在하는 이와 유사한 宗教現象과 脈을 같이 하는 것이다.

精神分析이란 無意識의 心理學이다. 많은 學派 가운데서도 C.G. Jung의 分析心理學派에서는 人間心性의 가장 밑바닥의 뿌리는 神話의 世界이며 原始人心性에서 發見되는 原型的條件들이라 보았고 이를 集團의 無意識이라 부르고 있다. 그러한 무의식의 층은 精神生活의 源泉이므로 그 자연스런 활동을 필요이상으로 억제하거나 意識이 現實生活에 집착한 나머지 그 뿌리인 無意識으로부터 斷絶할 때 정신활동은 심각한 위기를 겪게 된다고 본다.

모든 宗教가 그러하거니와 民間信仰, 특히 우리나라의 巫俗은 그런 의미에서 意識이 分化·發達된 文化社會에서 소홀히 하고 단절되기 쉬운 神話의 세계를 새로이 일깨워줌으로써 그 時代精神의 合理와 非合理, 理性과 感性 사이의 균형을 유지하려는 社會的기능을 다 해왔다.

특히 高麗末부터 朝鮮朝에 걸쳐 한국 巫俗은 主知主義的, 美的, 規範的意

* 서울대

識을 대변한 儒敎의 壓迫아래서 그 一方性을 代償하는 기능을 해왔는데 濟州島巫俗의 경우에도 그런 관계가 성립된다고 보겠다. 물론 巫俗이 「意識的으로」 그러한 사회기능을 담당해왔다고 보기보다는 人間本然의 原初的體驗樣式에의 욕구가 어쩔 수 없이 代償的 기능을 수행하는 결과를 빚었다고 하는 것이 옳을 것이다.

그런데 한가지 의문시되는 것은 濟州島巫俗에서 巫者의 性別分布가 陸地의 女性優位에 比해서 비교적 골고루 되어있는데 이것이 무엇을 말해주고 있느냐하는 점이다. 男性中心의 儒風에 대한 女性中心의 巫風의 對立이 陸地의 현상이라고 할 때 儒敎의 영향을 결코 덜받았다고 할 수 없는 濟州島의 巫俗에는 왜 男性신방이 상당한 비율을 차지하고 있는가, 濟州島에서의 女性의 社會經濟的地位가 비교적 높다는 사실로 미루어 男女間의 사회적 역할분담이 陸地처럼 뚜렷하지 않아 男性도 靈界와의 교섭을 다루는 종교적 역할을 담당했던 것이라고 생각해 볼 수도 있다. 대만의 땅기, 滿州, 中國의 巫, 中央亞細亞의 遊牧民族의 샤만이 대부분 男性이었던 점을 감안할때 濟州島巫俗은 이점에서도 古型을 비교적 간직하고 있다고도 말할 수 있다. 그러나 濟州島의 巫俗은 濟州島女性社會의 역할이 그 보존의 原動力이 되었다는 주장도 있고 이 문제는 보다 면밀한 사실의 고찰을 통하여 좀더 구명해 볼 필요가 있다. 어쨌든 男性優位의 한국의 儒敎文化와 이에 對立되는 巫俗文化는 濟州島에서는 歷史的으로 一時的인 對立과 긴장이 있기는 했으나 陸地처럼 區分되지 않고 그 區分이 不分明해지면서 巫儀자체는 상당히 演劇的인 性格을 띄우게 되고 신방의 司祭的機能이 강화되는 형태로 變化된 것인지도 모른다는 생각을 해 본다.

入巫過程은 個人的 苦痛과 그 苦痛에 대한 文化的 해석의 성질을 구명한다는 의미에서, 또한 病苦의 宗教的치유라는 관점에서 醫學心理學의 연구대상이 되어왔다. 이것은 巫病을 통한 入巫過程을 中心으로 구명되었는데 濟州島의 경우도 陸地와 그 과정이 다르지 않음을 알 수 있다.

巫病은 疾病學的見地에서도 다룰 수 있지만 宗教的현상으로서 파악될 수 있다. 人間은 本來 Homo religious로서 宗教的心性は 原初的인 人間心理의

條件이다. 그러므로 그러한 宗教的慾求의 억압은 性的抑壓以上の 장애를 정신적으로나 육체적으로 일으킬 수 있는 것이다. 또한 苦痛과 試鍊은 全世界的으로 原始社會의 成人過程 Initiation의 기본조건이며 英雄神話에서 보편적으로 발견되는 英雄이 되기 위한 조건의 하나이다. 召命으로서의 疾苦는 病苦의 目的論的 해석으로서 이것은 기독교와 같은 高等宗教뿐 아니라 現代醫學, 특히 精神醫學者들 V.E. Frankl, C.G. Jung에 의해서도 주장되고 있다. 그러나 그러한 苦痛을 통해서 巫가 되느냐 그밖의 宗教信仰에 귀의하느냐, 혹은 정신內面的 깊은 價値를 구현하게 되느냐 하는 데는 그사람의 가족배경과 주위의 사회문화, 환경, 성장과정, 時代意識에 內包된 疾病觀이 크게 영향을 준다.

濟州島巫俗에서 이 관계를 살펴보기에는 보고된 入巫事例의 기술이 자세하지 않아 아직 확실한 이야기를 할 수 없다.

濟州島의 巫歌는 陸地의 巫歌나 마찬가지로 많은 神話を 담고 있는데 그 스케일의 거창함과 등장인물의 초인간적, 때로는 비인간적인 면모로 보아 陸地의 巫歌와 비교가 안될 정도의 古型을 간직하고 있다. 濟州島巫祖說話라 할 수 있는 초공본풀이는 象徴적으로 불 때 고귀한 출생, 버림받음, 고통과 시련, 죽음과 재생, 죽음을 이겨내는 능력의 부여등 보편적인 入社 Initiation의 主題를 나타내고 있어 陸地의 巫祖說話<마리데기>와 그 意味上の 核心에서 큰 차이가 없으나 巫로서의 靈力을 부여받기까지의 과정에는 상당한 차이가 있어 注目을 요한다.

<초공본풀이>는 天下대감과 地下夫人이라는 宇宙的全一性を 배경으로 진행되는 神聖婚 Hieros Gamos와 거기서 출생된 신성한 三英雄의 시련을 그리고 있다. 그것은 女性的 受難史 뿐 아니라 男性世界的 갈등을 묘사하고 있고 잃어버린 어머니를 되찾는 것으로 끝을 맺고 있는데 心理的象徴으로 매우 흥미있는 內容을 담고 있다. 神具를 되찾음으로써 病苦에서 해방되었다는 末尾의 유씨夫人의 이야기는 이에 比하면 하나의 후렴이나 蛇足처럼 보이지만 잊어버린 것의 되찾음이라는 點과 그것이 三十王의 巫具의 힘으로 이루어진다는 점에서 病苦의 意味와 巫具, 卽 수호신들의 神通력을 再強調

하고 있는 셈이다.

神話란 人間心性의 밑바닥, 集團의 無意識의 象徵的表現이다. 入巫過程은 그것이 구체적인 개인에서 이루어지든, 神話로서 묘사되든, 分析心理學的意味의 自己實現의 表現을 보여주고 있다. 自身の全體를 실현하기 위해서 自我는 우선 集團社會와의 지금까지의 同一視를 止揚하지 않으면 안된다. 그것은 그 時代, 그 社會에 통용되는 價値規範을 버리는 일에서 시작된다. <초공본풀이>나 <바리데기>는 모두 그러한 <버림>과 <버림받음>의 意味를 상징적으로 표현하고 있다. 그러나 <초공본풀이>에는 그러한 作業에 뒤따르는 葛藤을 主人公의 三千선비와의 갈등으로 묘사하고 있다. 초공의 성공을 사사건건 방해하는 惡役인 三千선비는 世俗의 價値를 추구하기 위해선 수단 방법을 가리지 않는 世俗의 權力의 상징이며 自己實現 과정에 의해 수반되는 人間心性에 본래 구비된 傾向으로 그림자原型이라 할만한 像이다. 아마도 全一에 이르는 능력뒤에 숨은 自己原型의 파괴적 측면일 것이다. 이러한 갈등의 해결은 오직 스스로의 變身, 自己改革으로만 가능하다. 즉, “팔자를 그르쳐야”하는 것이다. 그리고 오직 스스로 地上의 世俗的權威를 버릴 때, 그는 죽음의 세계에 유배된 어머니를 살려낼 수 있다. 그러나 이 “버림”은 “神力の 회복과 보충”이라는 적극적 자세와 합치될 때 三千선비로 대표되는 世俗의 權威, 상징적으로는 마음 “內部的 유혹”을 물리칠 수 있는 것이다. 이러한 積極性은 濟州島巫歌가 갖는 특이한 면이라 여겨진다.

무당이 되는 것을 “八字를 그르쳐야겠다”고 말하는 데서도 그와 같은 적극성이 엿보인다. “八字가 사나우니 하는 수 없이 받아드리는 수밖에 없다”는 말과는 전혀 말의 語感이 다르다.

神話의 象徵은 一次的으로 人間精神의 內面 즉 集團의 無意識에 잠재하는 心的內容의 표명이라고 보지만 巫歌의 內容가운데는 意識에 가까운 부분도 엿보이고 內面世界에 일어나고 있는 心的傾向이라 하더라도 그 時代狀況의 心理力動을 同時에 反映하는 경우가 있다. 三千선비를 양반에 비유하고 일흔 다섯자되는 칼을 만들어 삼천선비의 목을 잘라 원수를 갚았다는 이야기나 “이렇게 양반의 원수를 갚느라고 삼형제가 무당의 기구를 만들어 굿하는

법을 시작했다.”(玄容駿, 濟州島神話, p. 62)는 말이 口演者의 개인적감정의 표출이 아니라면 지배계층에 대한 천민으로서의 무당의 의식적 혹은 무의식적인 원한과 적개심이 얼마나 컸던 것인가를 짐작할 수 있다. <바리데기>와는 매우 대조적인 이야기다.

아마도 이 이야기만으로는 무언가 부족하다고 여기게 되어 유씨夫人의 이야기로 이어져 유씨부인이 죽은 자부장자의 딸아기를 살려내는 대목이 나와 적개심과 복수의 용기를 넘어선 자비의 실현으로 전체이야기를 마무리지어 려 했던 것이 아닌가 생각된다.

그러나 世俗的規範과 價値, 특히 儒敎的倫理에 대한 反抗과 대결의 의지는 한국巫俗에 나타나는 특징의 하나이며 濟州島巫歌에는 이를 증명할만한 대목이 상당히 노골적인 언사를 통하여 더욱 자주 나타나고 있다는 印象이다. <삼공풀이>의 감은장아가기<배꼽아래 선그릇의 덕으로 산다>라고 해서 부모로부터 쫓겨난 사실이 그 대표적인 예이다.

濟州島巫歌는 이밖에도 原初的인 對極의 葛藤과 解決의 原型을 여러군데서 노래하고 있다. 이승과 저승, 男과 女, 生과 死의 대결과 타협이 어느 다른 神話못지않게 잘 나타나고 있다. 차사본풀이, 삼승할망본풀이를 보면 열라대왕을 이승의 使者가 용감하게 붙잡아 오는가 하면 陸地巫歌에서 別星의 이름으로 노래되는 巫歌가 그 위엄과 공포의 대상인 天然痘神에 대하여 오직 경외와 순종과 찬양으로 一貫되는데 比해서 濟州島巫歌에서는 男神인 mama神에 대하여 女神인 삼승할망을 대결시키고 대등한관계를 유지시키고 있다. 女性의 權威가 강한 때문이기도 하겠지만 이 巫歌들이 時代정신의 영향을 덜받은 神話的古型을 잘 유지하고 있기 때문이라고 보는 것이 옳을 것이다.

다만 濟州島의 死靈祭에서 불러지는 <차사본풀이>는 이승 使者의 저승의 열라대왕에 대한 용감한 대결에서 시작하다가 마지막에는 저승의 大王에게 혼이 부름을 받아 저승에 봉사하는 존재가 되고 이승에는 다만 형태만을 남기게 됨으로써 저승의 무게를 훨씬 더하고 있다. 저승이란 無意識界를 말하며 차사는 意識의 要素를 無意識化할 수 있는 無意識의 自律的인 하나의 心

像이다. 그러나 無意識의 內容을 意識化하는 상징은 아니다. 그러므로 神房은 이승에 있으면서 저승으로 여행하는 것이 아니라 不斷히 神具를 이용한 占을 통하여 神意를 물어가는 神意의 통역자의 역할에 머물러 있는지도 모른다. 그러나 이점은 原理上으로 陸地巫俗의 강임도령과 巫의 역할과의 관계와 다를 바 없다.

그러나 死靈祭에서는 中部의 지노기와 달리 <바리데기>의 노래를 부르지 않고 <차사본풀이>를 노래하고 <바리데기>가 아닌 <차사>가 저승으로 死靈을 데려가는 것으로 되어 있다. 차사를 완전한 成巫者라 부르는 것은 어려운 만큼 濟州島의 死靈祭에는 지노기가 갖는 宗教的 의미가 결여되어 있다고 보겠는데 다만 死靈의 넋두리, 生者와 死者와의 눈물어린 相逢을 통한 無意識的感情的 再體驗은 이곳에서도 활발히 이루어지고 있는 것으로 본다.

濟州島巫俗의 古型의 하나는 陸地에서는 보기드문 순수한 動物憑依(“질성새남”)가 보고되고 있고 또한 陸地에서는 잘 발견되지 않는 <失魂> Soul-loss에 의한 疾症觀이 순수한 형태로 남아 있을 뿐 아니라 中央亞細亞의 遊牧民族을 위시하여 널리 分布되어 있는 魂의 탐색을 巫儀로서 실시하고 있다는 점이다. 陸地巫俗의 神統과 濟州島巫俗의 神統이 根本적으로 성격을 달리한다고 보기는 어렵지만 陸地의 경우는 巫神이 모두 人格化되어 人格像으로 표현되고 動物像은 단지 人格像의 뒷전에 있는데 反해서 濟州島에서는 神格의 動物的속성에 대하여 상당히 高等的인 태도를 유지하고 있는 것 같다. 이것이 動物憑依를 쉽게 하는 연유일 것이라 생각된다. 無意識의 象徴이 陸地의 경우는 高等宗教의 영향을 받아 그 古態性을 많이 상실하고 있다고 볼 수 있다. <失魂>은 陸地에서는 疾病의 間接동기는 될지언정 直接動機로 간주되고 있지 않다. 象徴적으로 魂의 過失은 無意識으로 떨어져 나간 意識의 콤플렉스로 이제는 의식의 통제를 벗어나 멋대로 작용함으로써 의식세계에 장애를 주거나 그 過失로 말미아마 의식계의 기능이 一部상실되는 결과를 빚는다는 사실을 말해주고 있다. 그 원인은 급격한 감정적스트레스로 말미아마 意識의 統合이 와해되어 解離를 일으키거나 강력한 무의식의 콤플렉스가 의식을 자극하거나 혹은 意識이 아직 分化 統合이 잘 안된 상태에 있을

때 일어날 수 있는데 <失魂>의 질병관은 民俗言語로 표현된 콤플렉스心理學을 잘 표현하고 있다.

巫俗은 人間無意識의 근원을 형성하고 있는 神話的 層을 노래와 춤과 연희로서 再現하고 있다. 憑神체험이 濟州島巫俗에서는 中部 및 以北地域의 巫俗처럼 강렬하지 않다고는 하나 古態的巫具를 守護神의 神體로 삼고 많은 象徴을 동원하여 연극적 행위를 통하여 참여자의 想像力(Imagination)을 자극함으로써 意識을 神話의 世界로 媒介하는데 있어 濟州島巫俗은 그 나름의 특징적인 역할을 해오고 있는 것 같다.

神房들이 그것을 의식하든 안 하든 濟州島巫俗은 陸地의 巫俗과 함께 잃어버린 <어머니>—心性의 源泉, 잃어버린 魂—를 찾는 作業이며 機械文明이 發達할수록 그 필요성은 더욱 커갈 것이다.

參 考 文 獻

- 玄容駿：濟州島巫俗研究，集文堂，서울，1986.
 ——：濟州島神話，瑞文堂，서울，1976.
 韓國民俗綜合調查報告書(濟州島篇)：文化財管理局，文公部，서울，1974.
 李杜鉉，張壽根，李光奎：民俗學概說，학연사，1983.
 金仁會：韓國巫俗思想研究，집문당，1987.
 황루시：韓國人の 굿과 무당，文音社，서울，1988.
 李符永：民間信仰과 集團의無意識，大東文化研究叢書 <第2輯>，1984.