

충남지역 민간신앙의 서술체계

이 필 영 (한남대 교수)

이 글은 市·郡誌를 중심으로 한 일반 鄉土誌나 地方誌 편찬에 있어서 민속 분야의 한 중요한 주제인 민간신앙을 어떻게 현지조사하여 자료를 수집·정리·분석하고, 이를 어떠한 체계 속에서 서술할 것인가에 대하여 한 방안을 제시하는데 목적이 있다.

민간신앙도 다른 민속 분야의 연구 방법과 마찬가지로 반드시 현지조사를 통하여 자료를 획득하지 않으면 안되는 특수성에 있으며, 또한 민간신앙에 대한 일정한 기초 지식과 연구 태도·안목을 지니고 현지조사를 수행하고, 그로부터 얻어진 자료를 해석하고 체계화해야만 그 서술의 완성도를 높이고 그에 따른 효용성을 기대할 수 있다.

곧 바람직한 민간신앙 분야의 조사방법과 서술방식에 대한 최소한의 초보적 지침을 마련하기 위하여, 그 동안 대전·충남 지역에서 이루어진 민간신앙 분야의 연구를 검토하고, 여기에서 나타나는 문제들을 극복할 수 있는 몇 가지 초보적인 대안을 기초 개념과 서술 체계와 관련하여 제시하고, 실제로 활용할 수 있는 설문 항목, 그리고 현지조사의 관점 및 태도에 대하여 언급하고자 한다.

1. 민간신앙 연구의 현황과 과제

민속학은 대개의 경우 주제 자체가 일상 생활과 밀접하며 친근하기 때문에, 그리고 그 주제가 문화의 전체 부면에 두루 관련되어 있기 때문에, 비교적 누구나 쉽게 조사·연구하고 서술할 수 있다는 오해와 편견이 팽배하였고, 그 전문성도 별로 인정받지 못했던 학문 분야이다. 그래서 아마추어리즘이 매우 성행하였고, 이에 따라서 많은 부정적 결과를 낳기도 하였다. (여기서 말하는 아마추어리즘이 반드시 향토사가의 연구 태도를 뜻하는 것은 아니다.) 이러한 상황에서 생산된 민속 지식은 경우에 따라 불완전하고 위험하다고까지 평가할 수 있다. 특히 시·군지 類에서는 그 서술 체계와 수준이 절망적일 때가 많다.

그러나 민속 분야도 일정한 과학성을 전제로 한 태도와 안목으로 현지조사를 수행하고, 그로부터 얻어진 자료를 해석하고 체계화하여야 소기의 목적을 이룰 수 있음은 물론이다.

현재 대전·충남의 민속 연구는 다른 지방의 경우에도 거의 마찬가지이지만 그 수준에 있어서 연구사를 검토할 만큼 충분한 성과가 축적된 것은 아니다. 물론 일부의 연구 성과는 지역의 역사와 문화를 이해하는데 지대한 공로가 있다고 평가될 수 있다. 그러나 대부분은 접근 태도, 서술 체계 등에 근원적인 문제가 많다. 이는 전체 한국의 민속학계가 지닌 기본 문제와 동일한 맥락에서 나타나는 현상이다. 이 글의 주제인 민간 신앙 분야도 그 수준과 성과의 미흡함은 사실 논급할 필요조차 없을 정도이다.

앞서 지적한대로 ‘전문성의 결여’를 비롯하여, ‘현지조사 없이 또는 부실한 현지조사에 기초한 서술’, ‘물역사적인 시각’, ‘시간·공간·계층 그리고 여러 상황에 따른 민속의 다양성 몰각’, ‘민속의 기초 개념·분류 체계에 대한 몰이해’, 그리고 ‘민속 관련 학술 사업과 문화행정의 기본 문제’ 등이 민간신앙 분야에서도 그 한계가 여실히 드러난다.

이러한 연구 수준의 열악함으로 인하여 나타나는 구체적인 문제점들을 몇 가지 사례를 들어서 설명하면 다음과 같다.

가령 사용하는 용어가 필자 자신만의 新造語로서 학계나 일반인의 상식과 거리가 있는 경우가 많다. 더욱이 ‘부락제’란 일제 식민지 학술용어가 근래에 이르도록 사용되고 있다. 영어의 aborigine, aboriginal과 대응되는 土俗, 土着, 土俗信仰 등의 낱말도 과거 식민주의 분위기가 서려 있어서 부담스럽다. 민간신앙을 願俗으로 표현하거나 마을공동체의 신앙을 集團信仰으로命名함도 부자연스럽다.

일률적으로 지적하기는 어렵지만, 비전문가의 서술에는 토속신앙이나 부락제 등의 용어가 상대적으로 빈도 높게 사용된다. 물론 전문 민속연구자의 집필 부분에서도 간혹 쓰여지기도 한다. 그러나 이러한 용어에 대한 학문적 비판이 이미 1970년대 초에 부분적으로 이루어졌음에도 불구하고, 지금에 이르기까지 사용되는 것은 결코 바람직하지 않다.

민간신앙에 관한 내용은 아니지만, 이러한 용어의 혼란은 민속 분야 전체에 걸쳐 나타난다. 하나의 사례를 소개한다.

“遊藝와 娛樂를 엄격히 구별하기 어려우나 억지로 구별한다면 유희는 前述한 바와 같이 뛰고 달리고 밀고 끌어 당기고 던지는 등 활발한 활동을 통하여 이루어지는 운동 경기에 가까운 성격을 띤 종류일 것이고, 오락이라 하면 적극적 활동을 주로 하는 곧 실내에 앉아 오락 기구를 가지고 노는 순수한 오락을 말하는 것이다.”(출처생략)

또한 전혀 터무니없는 집필자 나름대로의 독백인 경우도 적지 않다. 예컨대 “신화나 전설이 많고 발달한 나라는 으레히 역사도 깊으며 함께 문화민족이듯이 전설이나 신화가 많은 고장은 반드시 문화적으로 훌륭한 전통을 가진 곳임에 틀림없을 것이다. 대전은 이미 아는 바와 같이 신홍도시여서 전설이 발달할 여건을 갖추지 못하고 있다. 다만 계룡산이 가까운 관계로 秘訣류의 설화는 많이 들 수 있으나 전설로는 소제호 전설 외 몇 가지가 있을 뿐 그밖에는 그리 탐탁한 바가 없다고 하겠다.”(출처생략)

기초 지식의 결여로 인한 오류 역시 적지 않다. 가령 “부락제는 순수한 고유신앙이면

서 또 민간신앙이라 하겠는데, 다종 다양한 신이 존재한 원시종교 형태로 이어지고 있다.”(출처생략)

또한 음력 정월 열나흘날 저녁에 충남 공주 지방에서는 부녀자들의 거리제를 흔히 접할 수 있으나 해안을 낀 서산 지방에서는 잘 볼 수 없다고 하여, 서산 지방이 더욱 先進的이라고 해석하는 등의 발상과 서술 등도 큰 문제이다.(출처 생략)

목차 구성도 전혀 민속에 대한 기초 이해에서 벗어나 있는 경우가 많다. “청양군지”(1965년)와 “홍성군지”(1990년)는 민간신앙을 固有信仰과 雜神信仰으로 구분하였다. 여기에서 고유신앙에는 마을신앙을 서술하고 잡신신앙에는 삼신, 조왕, 지신, 가신 등을 설명하였다. 마을의 산신제, 장승제 등은 고유신앙이고, 집안 신령들을 모시는 신앙 체계는 잡신신앙으로 관념하고 있다. 이러한 분류 체계는 最惡의 경우에 해당한다. “청주 시지”(1976년)는 個人祭와 共同祭로 나누고, 전자에는 家神祭 및 其他祭를, 후자에는 守護祭와 祈雨祭를 소개하였다. 수호제란 용어는 어색하며 사리에 맞지 않는다. “괴산군지”(1990년), “청원군지”(1990년), “진천군지”(1994년)에서는 民行祭와 官行祭로 나누고, 전자에는 家神祭와 洞神祭를, 후자에는 常祭(山神祭, 社稷祭, 城隍祭, 癘祭 포함)와 別祭(祈雨祭 포함)로 편차하였다. 역시 집필자 개인만의 恣意的 용어를 사용하고 있다. 이들 군지의 민속편이 유사한 편차를 구성한 것은 동일 필자가 모두 집필하였기 때문이다.

“충청남도지”(1979년)에서는 민간신앙을 家神祭(성주, 터주, 칠성, 조왕, 삼신), 個人祭(산제, 서낭제, 용왕제, 거리제, 영등제), 洞祭(산신제, 국사제, 탐신제, 서낭제, 장승제, 洞口祭, 은산별신제, 洞中 거리제), 部落祭(山川祈祀, 動物供犧, 川水箕擲, 巫女祈雨, 汎祭)로 구분하였는데, 가신제와 개인제, 동제와 부락제를 어떠한 기준에서 분류한 것인지 쉽게 납득하기 어렵다. 역시 서술대상에 대한 분류체계가 혼선을 빚고 있다. 이는 연구대상에 대한 집필자의 개념이 미분화된 상태임을 시사한다.

이외에도 충남의 다른 시·군지 류에도 대부분은 민간신앙의 서술 항목을 산신제, 장승제, 立石祭, 洞火祭, 용왕제 등으로 단순하며 평면적을 나열하여 소개하고 있다. 이러한 결함은 민간신앙의 현상들을 구조화 하여 분류하지 못하는 안목에서 비롯된다. 한편 충청 지역의 사례는 아니지만, 경기도 “오산시사”(1998년)에 보이는 종교 편의 서술 구성도 일부의 군지 서술이 얼마나 수준 이하인지 잘 보여준다. 여기서는 종교 편에서 巫俗信仰과 諸神信仰을 서술하고 있는데, 이를 설명하는 중에 “무속에는 민간인들의 생활 공간인 가정과 마을 밖의 外界라 하여 외계에 존재하는 신을 外界神이라 부른다.---외계신으로는 천신, 천왕신, 칠성신, 시준신, 제석신, 용인, 용왕신, 장군신, 군웅신, 신장신, 손님신, 창부신, 잡귀 등이 있다”고 풀이하고 있다. 무주군지(1990년)는 민간신앙을 國巫堂(社稷壇, 城隍壇, 祈雨壇, 癘壇), 民間信仰(家神, 民巫堂), 部落信仰으로 나누어 서술하고 있는데, 이들에 대해서는 간단히 논평할 필요조차 없다.

또한 서술 내용의 대부분이 한국 전체의 민속신앙 일반으로 꾸며지고, 지역의 상황은 거의 기술되지 않는 경우도 문제이다. 특히 “진천군지”(1994년)의 민간신앙 서술이 그러하며, 무속 부분은 전혀 진천의 내용이 아니다. 더욱이 동일 필자에 의하여 4년 전에

작성된 “괴산군지”(1990년)의 해당 내용은 진천군지와 그 내용이 완전히 동일하다. 진천군지가 괴산군지를 베낀 것이다. 아마도 디스켓으로 작성된 원고를 처음에는 괴산군지편찬위원회로 넘기고, 4년후에는 동일한 그 디스켓을 진천군지편찬위원회로 보낸 것 같다.

2. 민간신앙 연구의 의의와 목적

민간신앙은 다른 어떠한 종교보다도 오랜 역사성을 지니며, 또한 대다수 지역민의 일상생활과 깊은 관계를 맺고 있기 때문에 한 민족이나 지역민의 전통 및 기층 문화를 이해하는데 중요한 몫을 차지한다.

민간신앙은 지역민의 가장 기본적이며 절실한 욕구를 반영하고 또한 그러한 소망에 집중되어 있는데, 이는 개인을 포함하여 한 가정을 위한 신앙과 각 개인 및 가정들이 속해 있는 마을공동체를 위한 신앙으로 나누어 볼 수 있다. 이른바 가정신앙과 마을신앙은 민간신앙을 구성하는 양대 기둥이라 할 수 있다. 무속은 상황에 따라서 개인 및 가정, 그리고 마을공동체와 직·간접적인 관계를 형성한다.

이러한 민간신앙은 다른 문화의 형성·전개 원리와 마찬가지로 오랜 세월 자연 및 인문환경, 그리고 역사의 변화에 조응하면서 ‘지속과 변화’를 해 왔고, 또한 인근 지역과 끊임없는 문화교류를 하면서 나름대로의 신앙을 형성 전개시켜왔다. 어떠한 지역의 민간신앙도 바로 이 같은 자연 및 인문환경, 그리고 역사 환경에 적응하면서 이룩된 삶의 한 양식이라고 할 수 있다. 따라서 민간신앙의 여러 양태와 그 안에 깃든 성격·의미·기능 등을 이해하려는 연구 작업은 문화 이해에서 가장 중요한 한 부분을 차지한다. 곧 어떤 지역의 민간신앙 연구를 통하여 그 지역 문화의 한 기초구성을 확연히 파악할 수 있는 것이다. 신앙과 문화의 밀접한 관련성을 고려한다면, 신앙을 통한 문화연구의 합리성을 쉽게 이해할 수 있다.

그런데 대개의 민속이 그러하듯이 민간신앙 역시 ‘기록되지 않은 종교’이다. 다른 일반의 세계종교(World Religions)가 ‘기록된 종교’라면 민간신앙은 그 반대의 개념과 범위에 있다. 곧 역사가 없는 듯이 오해되는, 또 그렇게 잘못 인정되어왔던 종교인 셈이다. 단순히 기록할 수 없었고 때로는 기록할 필요도 없었던 종교이지만, 민간신앙에도 역사가 없었던 것은 아니다. 따라서 민간신앙을 조사하여 기록하고 연구하는 일은 이를 역사화하는 작업이 되기도 한다. 곧 민간신앙에 역사성을 붙여넣어 ‘종교현상에 대한 체계적 이해에 있어서 민주화를 이루는 일’이기도 하다.

요컨대 대전·충남 지역의 민간신앙 연구는 이들 지역민이 삶을 온전하게 하기 위하여 어떠한 정신 세계를 구축했으며, 이로써 인간과 자연, 인간과 사회, 인간과 인간 사이의 균형을 어떻게 유지하려 하였는가에 관한 구조·성격·기능을 밝히는데 그 의의

과 목적이 있다. 이는 이 지역 문화의 宗教的 基盤을 이해하는 수단인 동시에 현재 지역민의 종교 생활에 대한 한 이해이기도 하다. 민간신앙을 과거에나 있었던, 또는 현재에 존재하고 있더라도 쇠퇴·소멸하고 있는 종교현상에 대한 연구라고만 不知不識間에 선입견을 갖는 것은 이 방면의 연구에서 지양해야 할 관점이다. 또한 쇠퇴·소멸되는 경우라도 이를 ‘지속과 변화’라는 측면에서 보는 관점이 중요하다. 특히 민간신앙도 현대 종교라고 분명히 인식하는데서 그 올바른 연구의 한 단서가 마련될 수 있다.

3. 대전·충남 지역 민간신앙의 기초 구성과 성격

1) 마을신앙

가) 일상적 상황에서 정기적으로 모셔지는 마을신앙

(1) 마을신앙은 대체로 上堂神과 下堂神에 대한 신앙과 그 의례로 구성된다. 상당신은 마을 뒷산의 조용하고 그윽한 곳에 모신 山神이 되며, 하당신은 마을 입구에 모셔져 있는 장승, 짐대(솟대), 수구맥이(선돌), 돌탑 등을 말한다. 많은 경우 마을의 한 복판에 있는 둥구나무도 마을의 하당신으로 모셔지기도 한다.

이즈음 여러 환경의 변화로 마을신앙이 쇠퇴된 경우는 상·하당 중 하나만 모시는 마을이 많으나, 원래는 거의 모든 마을에서 상·하당신을 함께 위하였다. 상당에 坐定된 산신은 마을 전체의 안녕과 질서를 관장하는 최고의 신이기에, 사람들은 그를 존경은 하나 어렵게 생각한다. 이른바 敬畏의 종교적 정서가 서려있다. 그래서 아주 정중하며 조용한 가운데 모신다. 닭소리·개소리조차 들리지 않는 시간과 공간을 찾아서 모시게 되는 ‘靜肅形’제의인 것이다. 그가 깃들여 있는 곳도 울창한 숲속에 항상 적당한 어둠과 조용함이 깔려있는 곳으로, 마을의 최고신답게 마을 전체를 조망할 수 있는 마을 뒷산이나 부근의 산 중턱 쪽에 자리한다.

그리고 이 산신제에는 제관, 축관, 유사 등 남성들로 구성된 제의 집행자만이 참여할 수 있고, 다른 사람은 일체 금지된다. 특히 여성들은 엄격히 통제된다. 산신제가 치러지는 동안에 마을 사람들은 각자의 집에서 경건한 마음으로 불을 환히 밝히고, 제관들이 산에서 내려올 때까지 기다린다. 온 마을 사람들도 마음을 줄이면서 아무쪼록 무사히 산신제가 잘 치러지도록 기원한다.

한편 하당을 구성하는 장승, 짐대(솟대), 돌탑, 수구맥이(선돌), 당수나무 등에 대한 제의는 어떤 神體를 더욱 중시하는가에 따라서 ‘장승제’, ‘탑제’, ‘둥구나무제’ 따위로 불린다. 이들 신령이 모셔져 있는 마을 입구는 마을 안과 밖을 분리하는 동시에 연결하는 공간이기에, 이러한 곳에 여러 신앙대상물을 건립하여 마을 밖의 부정을 막으며 마

을 안의 財福이 흘러나가는 것을 막는다. 하당신들은 마을 사람들의 일상생활과 관계를 맺고 있는 실질적인 하위의 신이다. 따라서 마을 사람들에게는 이들 하당신들이 마을의 主神인 산신보다도 더욱 친근하며 밀접한 신앙대상이 된다.

따라서 거리제는 산신제의 정숙형 제의에 비하면, 잔치분위기 그대로이며, 새해에 대한 희망과 흥분, 그리고 놀이 속에서 치러진다. 그리고 남녀노소 불문하고 마을 사람 누구든 지 나와서 흥겨운 종교적 놀이 마당에 참여한다.

그런데 상당제는 대개 일년에 두 차례, 곧 음력 정초와 시월 상달에 모시는데, 정초에는 新年祭로서, 그리고 시월에는 추수감사제의 의미로서 치른다. 그러나 일년에 두 차례 산제를 모시기가 어려운 경우에는 시월 상달의 산제는 폐지하고, 음력 정초에만 모시는 사례도 많이 있다. 이에 반하여 하당제는 음력 정초에 상당을 모실 때에만 함께 위한다. 하당제는 일년에 한 차례만 모시는 셈이 된다. 물론 상당을 원래 설정하지 않았거나, 있었다 하더라도 나중에 쇠퇴된 마을에서는 일년에 한 차례 음력 설에만 하당을 모신다.

한편 충남의 어촌에서는 이상에서 설명한 상·하당의 구성체계를 기본으로 하며, 다만 그 토대위에서 다소 복잡한 양상을 지닐 뿐이다. 가령 祭日은 어장의 개시와 폐쇄에 맞추어 음력 4월과 11월에 당제를, 그리고 8월에는 햇곡식으로 노구제를 지내기도 한다. 이는 半農半漁의 경제를 그대로 반영한 결과이다. 또한 어촌은 농촌과는 달리 경우에 따라서는 막연한 산신이 아닌 구체적인 권능을 갖는 人物神(대개는 將軍神)을 좌정시키기 때문에, 상당이 다시 분화되어 山神과 人物神으로 구성된다. 이때에 산신은 야외의 자연제당에 모시고, 당집에는 인물신을 봉안한다. 물론 당집에 인물신과 산신을 동시에 모실 때도 있다. 하당제는 대개 용왕제로 치러지며, 장소는 부둣가나 바닷가, 또는 마을안의 넓은 마당 등이 선택된다. 용왕제의 마지막 절차로 마을의 災厄을 어떤 상징적 사물에 轉移시켜 이를 멀리 보내거나 파손시킴으로써 주기적으로 재앙의 원인을 제거하는 의례가 벌어진다. 퇴송배와 부산이 그 대표적인 예이다. 특히 하당에는 무당이 참여하여 며칠간에 걸친 대규모굿을 벌일 때도 있다.

이러한 전형적인 마을신앙 외에도, 농사일이 일단 휴지부로 들어가는 음력 칠월칠석이나 백중에는 마을의 공동 우물에서 ‘샘제’를 치르는 마을도 있다. 이 샘제는 칠석이나 백중의 ‘두레뻘이’와 연계하여 치르기도 한다. 이때에 대개는 마을 부근의 내나 강에서 물을 받아다가 마을의 공동 샘에 붓는 ‘물달아오기’ 행사가 벌어진다.

(2) 그런데 역사적으로 한 지역의 治所로서 정치·경제·문화의 중심지이거나, 중요한 교통로에 입지하고 있어서 큰 場市가 형성된다든지 또는 물산이 대단히 풍부하다든지 하는 조건을 갖춘 고을에서는 별신굿이 성립되었다. 충남에서는 대표적으로 은산별신제를 들 수 있다. 은산별신제는 산제와 거리제로 구성되는 전형적인 마을신앙의 구조에 장군제가 혼합된 형태이다. 추측컨대 은산이 농경을 위주로 하는 하나의 소규모 자연마을이었을 때는 여느 다른 마을처럼 상당제로서 산제를 모시고 하당제로서 장승과 진대를 모셨을 것이다. 그러다가 조선 후기에 들어 淸山 八邑의 商圈이 크게 형성되면

서 상인들이 장군신들을 새로이 추가하고 별신제의 物主가 되었던 것으로 여겨진다. 이때에 은산의 지리적 위치와 백제 광복 전쟁이 연계되면서 백제 전물 장병의 위령제 의미가 덧붙여지고, 또한 각지에서 모인 여러 상인들의 다양한 종교적 욕구를 수용하고, 일개 은산 마을신의 권한을 초월하는 보다 강력한 장군신들을 요청함에 따라서 별신제가 성립되었을 것이다. 별신제는 신령을 봉안하고 제사를 치르는 방식이 일반 마을과는 기본적으로 다르다. 곧 일반 마을의 경우를 ‘儒敎式 固定型 祭儀’라 한다면, 별신제는 ‘巫俗式 移動型 祭儀’라고 할 수 있는 것이다.

나) 비일상적 상황에서 비정기적으로 모셔지는 마을신앙

재난을 당해 마을이 비탄과 절망의 늪에 빠졌을 때 치르는 마을의례는 마을을 불안에서 안정으로 절망에서 희망으로 환원시켜 주는 중요한 기능을 수행한다. 그 대표적인 사례가 한발의 피해에 대처하는 ‘기우제’와 돌림병의 만연을 제어하기 위한 ‘디딜방아 액막이 의례’를 들 수 있다.

대개 하지때까지 비를 기다리다가 오지 않으면 기우제를 지낸다. 마을에 따라 다소의 차이는 있지만, 기우제는 여성 중심의 ‘날굿이 제의’와 남성 위주의 ‘유교식 제의’로 구분된다. 먼저 여성들이 마을 가까운 내나 강변에 나가 여러 놀이를 벌인다. 기우제 장소는 대개 龍과 관련된 곳이다. 여기서 물을 받아다가 마을이나 집으로 옮기는 의례는 거의 필수적으로 이루어진다. 이렇게 삼일을 계속하여도 비가 오지 않으면 마침내 온 마을 사람들은 마을마다 전통적으로 내려오는 기우제 장소(대개는 산)로 올라가서 유교식 제의로 비를 빌게된다. 이때에 돼지 피를 뿌리는 의례는 보편적으로 나타난다.

한편 전염병 예방을 위하여 이웃 마을에서 여자들이 디딜방아를 훔쳐와서 마을 입구나 삼거리에 거꾸로 세워놓고 여자의 경도 묻은 속곳을 씌우고 팔죽을 뿌리는 풍습도 과거에는 흔했다.

이처럼 비상시에 임시로 벌어지는 마을의 공동의례는 마을의 상처나 위기감을 완화하고, 마을 사람들의 지혜를 모아서 難關을 헤쳐 나가게 하는 역할을 한다. 의례로써 사태의 심각성을 재인식하고 함께 걱정을 나누며, 공동으로 대처하기 위한 강한 의지를 다지는 것이다.

2) 가정신앙

가) 정기적이며 일상적인 상황에서 모셔지는 가정신앙

하나의 마을이 뒷산이나 부근의 산에 上堂神으로서 산신을 모시고, 마을입구에는 장승, 짐대, 돌탑, 수구맥이(선돌) 등을 下堂神으로 위하여 마을의 화평을 기원하고 보장하였듯이, 한 가정에서도 여러 신령을 좌정시키고 그들에 대한 종교의례를 거행함으로

써 집안을 여러 신령의 보호와 축복을 받는 소우주(小宇宙)로 가꾸고자 한다. 대전·충남지역에서도 다른 지역과 거의 마찬가지로 안방이나 마루에 성주, 조상, 삼신을, 부엌에는 조왕을, 장광에는 터주와 칠성을 위했다. 또한 이월 달에는 음력 초하루에 내려왔다가 스무날에 올라간다는 영동할머니(이월할머니)도 모셨다. 업에 대한 신앙도 있다.

물론 지역에 따른 차이는 있다. 같은 신령을 다른 명칭으로 부른다든가, 각 신령의 神體를 다른 형태로 만들어 봉안한다든가, 심지어는 영동할머니를 아예 모르는 지역도 있다. 또한 영동할머니를 모시는 지역이라도, 이 할머니가 언제 내려와서 올라가는지, 비와 바람의 정도에 따라서 딸을 데리고 오는지, 며느리를 데리고 오는 지 따위에 대한 미세한 차이도 찾아진다.

이러한 가정신앙은 1970년대를 고비로 하여 급속하게 소멸하여 갔다. 예전의 전통적인 가정신앙을 지켜왔던 분들이 서서히 작고하기 시작하면서 그것이 며느리에게로 전승되지 않았고, 또한 가옥구조의 변화, 아파트의 증가 등 주거환경이 바뀔에 따라서, 또한 아이를 병원에서 출산하면서부터 가정신앙은 점차 사라지게 되었다. 부뚜막에 걸었던 가마솥과 조왕, 많은 장독이 한 가정의 식구들처럼 올망졸망 모여있는 장광과 터주 가리, 안방 시렁이나 마루 기둥에 모셨던 조상이나 성주 등이 가옥구조의 변화에 따라 함께 쇠퇴되었다. 그러나 기본적으로는 산업화와 도시화라는 거대한 시대 분위기가 전통적인 신앙에 영향을 주었다. 농경사회에서 생성·전개되었던 가정신앙이 점차 쇠퇴하고 다른 새로운 모습의 가정신앙으로 변해 가는 모습은 당연한 일이다.

가정의 화평을 위한 가정신앙이 다른 세계종교에 의하여 많이 대체되었다. 특히 주부가 가장 주도적인 역할을 했던 가정신앙이 일부의 세계종교 속에서 새로운 모습으로 융해되고 있다. 이른 새벽 조왕에 정화수를 떠 올리며 정성을 드리는 신앙의 전통과 새벽미사나 예배의 성황은 문화적으로 볼 때 무관하지 않다. 또한 ‘세계종교’와 ‘여성’과 ‘가정’의 결합도 그러한 전통적인 가정신앙의 연장선상에 있는 것으로 보인다.

가정의 화평을 위해서는 성주·조상·삼신·터주·칠성·조왕·영동할머니 등의 여러 신령들을 잘 위해야 한다. 식구들과 이들 신령은 항상 원만하며 밀접한 관계를 유지해야 한다. 이를 위하여 매년 정기적으로 정초나 시월 상달에 安宅을 하고 가을떡을 하여 집안 신령을 정식으로 모셔야 한다. 이는 정기적이며 공식적인 만남이다. 이때에는 신령과의 관계를 더욱 돈독히 하기 위하여 전문적인 종교직능자인 ‘경쟁이’(經客)나 무당이 초빙되기도 한다.

한편 마을의례인 산신제와 거리제를 지낼 때에 마을의 풍물패들이 地神을 났으면서 솥中八神을 한번 위해주고, 산신제를 마치게 되면 집집마다 산신의 加護를 집안으로 유치하기 위하여 ‘마집시루’를 올리기도 한다.

산제는 기본적으로 마을 전체의 안녕을 위한 것이라 그 의례 절차에는 개인의 소망을 삼입시킬 수 있는 여백이 근원적으로 제한되어 있다. 물론 각 개인이나 가정이 화평하지 않고서는 마을의 안녕도 의미가 없는 것이지만, 그럼에도 불구하고 각 가정에서는 역시 독자적인 運數가 있는 것이다. 이런 점에서 각 가정은 마을에서 산제를 모시는 기

회에 자신의 가정에 산신의 가호를 적극적으로 끌어들이려는 노력을 한다. 이때 올리는 시루가 ‘마집시루’이다.

나) 비정기적인 상황에서 비정기적으로 모셔지는 가정신앙

집안이 다소 불안해 지겠다고 여겨지면 역시 정초에 서낭제나 거리제를 지낸다. 이들 의례는 집안에서 家中八神을 위하는 것이 아니라, 예상되는 不運을 적극적으로 방어하려는 의례인 것이다. 또한 가내의 평안을 위하여 깨끗한 물이 있는 장소를 선정하여 용왕제를 지낸다. 이는 특히 大主와 자손의 無事安逸을 다시 한번 懇求하는 의례이다.

이외에도 원인을 알 수 없는 갑작스러운 병에 걸리게 되면, 곧 몸에 이상이 있어서 발병(發病)된 것이 아닌 경우에는, 이에 대하여 적극적인 주술적 의례를 벌인다. 이것이 ‘해물리기’, ‘잔밥먹이기’, ‘동토잡기’이다.

곧 식구들 중 한 사람이 외출하고 와서 갑자기 두통·복통 등을 일으키거나, 심한 몸살·감기 증세를 보이면, 혹시 객귀(客鬼)가 붙어서 발병한 것으로 의심하여, 주술적으로 그 원인을 진단한 후, 객귀의 탓으로 확인되면 몇 가지 치유 의례를 벌인다. ‘해물리기’와 ‘잔밥먹이기’는 객귀가 발병의 원인일 때 시행한다. ‘해물리기’는 흔히 “한 바가지로 해를 물려야겠다”라는 표현에서 보듯이, 바가지에 된장국과 밥을 담고 여러 반찬을 한데 섞어서 잡귀를 간단히 풀어먹이는 동시에 쫓아내는 주술적 의례이고, ‘잔밥먹이기’는 바가지에 쌀을 담아 환자의 아픈 부위를 문지르면서 발병의 구체적인 원인을 찾아내어 역시 쫓아내는 것이며, ‘동토잡기’는 흙·돌·쇠 등을 잘못 다룬데서 動土가 나서 발병했기 때문에, 그 정확한 원인을 찾고 해당 신령과의 관계를 정상화시키는 의례이다.

가정 신앙은 주로 집안의 할머니나 어머니 등 부녀자에 의하여 행해진다. 마을 신앙이 주로 남성들에 의하여 이루어진다면, 가정 신앙은 분명히 여성이 중심이 되어있다. 물론 법사나 무당 등 전문 종교직능자가 가정의 신령들을 모시기도 하지만, 아주 비상하거나 급박한 상황이 아니면 집안의 살림을 책임 맡은 가정 주부가 위하는 것이 일반적이다. 특히 이들 주술적 치료 의례에 능한 할머니들을 ‘신할머니’라고 불렀다.

이들 부녀자들은 한 집안의 기둥인 가장과 아들들을 위하여, 더 나아가서는 집안의 모든 행복을 위하여, 집안의 신령들을 정성껏 모셨다. 그러나 정작 의례 주관자인 主婦를 위한 요소는 가정신앙에서 뚜렷히 찾아지지 않는다.

집안의 신령들에는 먼저 그 집안의 조상신이 설정되어 모셔지고(때로는 성주가 조상을 상징하기도 한다), 특별히 家長에게 복을 주고 액을 막아주는 성주신, 집의 터를 마련 해주고 지키는 터주신, 불과 음식을 관장하는 조왕신, 財富을 일구고 집안의 운명을 예고하는 업 등이 기본적으로 설정된다.

요컨대 민간신앙의 차원에서 보면 ‘집’이나 ‘가정’이란 비단 산자들로만 구성된 것은 아니었다. 이들 집안의 신령들도 분명히 하나의 가족 구성원이었다. 산자와 신령들이

함께 하는 삶의 장소가 집이고 가정이었다. 그리고 살아있는 가족 사이에 따뜻한 보살핌이 서로간에 오가듯이, 그러한 애정과 관심은 집안의 신령들에게까지 미쳤던 것으로 보인다. 집안에 귀신까지 만들고 두어서 그들로부터 복을 받고자만 했던 차원이 아니라, 식구와 집안의 신령이 함께 어우러져 사는 삶의 공간으로서 집을 가꾸었던 것이다. 가령 가을걷이를 하여 떡을 하더라도, 살아있는 식구에게만 분배하지 않고 조상이나 집안의 신령들에게도 바치는 모습은 집안이 또한 그들의 거주처임을 암시하는 것이라 하겠다.

3) 앓은곳의 전통이 강한 무속

대전·충남 지역의 무속은 한국의 다른 지역 무속과 비교하여 크게 다른 특징을 지닌다. 곧 법사가 衣冠을 整齊하고 讀經을 함으로써, 단골의 문제를 옥황상제와 神將으로 하여금 해결하도록 하는 것이다. 이는 무당과 박수가 춤과 노래로서, 그리고 엑스타시 속에서 진행하는 곳의 구조와는 많이 다르다. 이를 ‘선곳’이라 한다면, 법사의 곳은 ‘앓은곳’이다. 곳의 주재자가 일어서서 곳을 하는 가, 아니면 앉아서 곳을 하는가에 따른 구분인 셈이다. 물론 이 지역에 앓은곳만 있는 것은 아니다. 서울·경기 지역이나 호남의 영향을 받아서, 또는 그곳에서 활동하던 무당들의 移住로 인하여 선곳도 많이 행해진다. 1960·70년대 이후에는 도시화·산업화의 변화에 따라서 앓은곳과 선곳은 일정 부분 혼합되는 형식을 보이기 시작했다. 곧 대잡이의 쇠퇴나 소멸로 인하여 신장대를 만신이나 보살이잡고 신장을 가리며, 그들 女巫가 공수를 준다. 이는 새로운 변화이다. 그 이전에는 법사가 대잡이와 협력하여 하나의 곳을 스스로 진행할 수 있었다. 그러나 이곳에서는 이제 법사나 보살이나 단독으로 하나의 곳을 완수하기 어렵다. 단골은 보살을 찾고, 보살은 법사와 짝이 되어 하나의 곳을 치러낸다. 보살과 법사가 협조하지 않으면 곳이 이루어지지 않는다. 이는 대잡이의 소멸과 앓은곳을 선호하는 지역 전통이 빚어낸 새로운 절충 방식이다.

여하튼 분명한 사실은 대전·충남 지역에서는 앓은곳의 전통이 강하고, 앓은곳이 무속의 基層을 이룬다는 점이다. 곧 앓은곳의 ‘經巫’ 역시 선곳의 ‘곳巫’처럼 전국적으로 분포하지만, 다른 지방에서는 經巫가 곳巫에 비하여 열세에 있고 종속적인 위치에 있는데, 그 반대로 이 지역에서는 經巫가 주류이고 강세이며 곳巫가 열세에 놓여있다. 이즈음은 종전의 經巫가 지녔던 역할과 의미가 약간 변형되기는 했지만, 여전히 이 지역 巫俗의 대세를 장악하고 있는 것이다. 經巫의 숫자가 곳巫에 비하여 많다는 것이 아니라, 곳의 성립과 진행과정, 그리고 信徒들의 인식태도 등을 종합하여 생각하면, 앓은곳의 經巫가 우세하다는 뜻이다. 물론 앓은곳의 경무와 함께 다른 무당들, 곧 단골, 만신, 보살, 점복자 등에 관한 이해도 중요하다.

4. 민간신앙의 조사 대상과 범위

앞에서 민간신앙을 마을신앙과 가정신앙, 그리고 무속으로 나누어 그 성격, 의미, 기능 등에 대하여 간단히 살펴보았다. 마을신앙과 가정신앙은 각기 마을 및 가정의 화평을 유지하고 보장하려는 일련의 신앙과 그에 따른 의례라고 정의할 수 있다. 그와 관련된 일체의 신앙과 그 의례는 모두 당연히 민간신앙 조사연구에 있어서 대상이 된다. 마을신앙이나 가정신앙이란 개념은 신앙의 주체나 대상이 실제로 마을과 가정이란 단위에서 존재하기 때문에 그러한 용어가 사용되는 것이지만, 이들 두 개의 신앙 체계는 경우에 따라서 서로 상호보완적이거나 혼합된 상황에서 기능한다. 그밖에도 마을 및 가정신앙이란 개념이나 범주를 넘어서 행해지는 민간신앙도 적지 않기 때문에, 이들 마을 및 가정신앙이 민간신앙 연구에서 중심을 이룬다해도 다른 주변적인 민간신앙 일체도 조사·연구되어야 한다.

곧 통과의례, 세시, 놀이, 민간요법, 생산풍습, 풍수 등 민속을 구성하는 기본 주제들과 직·간접적으로 연계되는 일체의 신앙 요소들도 민간신앙의 측면에서 관심을 갖고 조사·연구해야 한다. 가령 출산의례와 관련된 삼신·칠성 신앙 및 祈子信仰, 모든 통과의례의 제 절차 및 그 과정과 관련되어 있는 무수한 禁忌들, 음력 정월과 시월, 단오·칠석 등의 세시와 관련된 마을 및 가정 신앙, 민간요법에서 나타나는 주술적인 사고 체계 등은 민간신앙과 밀접한 관련이 있다.

무속은 무당이 굿을 통하여 인간과 신령을 중재하여 양자의 문제를 푸는 민간신앙의 가장 핵심적인 주제로서, 이는 실로 민간신앙과 ‘상호관련된 전체(functional whole)’를 구성하고 있다. 무속이 곧 민간신앙 자체를 또는 그 전체를 의미하지는 않는다. 흔히 ‘무속=민간신앙’, 또는 ‘민간신앙=무속’이라고 오해되는 경우도 있지만, 무속은 민간신앙의 한 핵심적 부분이면서, 동시에 다른 민간신앙의 부면과 두루 연계되어 있을 뿐이다.

예컨대 별신제나 어촌의 당제를 조사·연구할 때에 여기에 참여하는 무당과 그에 의하여 구성되고 진행되는 무속 제의는 매우 중요하게 그리고 비중있게 다루어져야 할 주제이다. 가정신앙 이해에 있어서도 무당이 어떻게 직·간접적으로 관계하고 있는지 전반적으로 살필 일이다.

한편 민간신앙과 다른 세계종교와 어떠한 관계에 있는지, 세계종교 속에 융해되어 있어서 겉으로 잘 드러나 보이지 않는 부분까지, 그리고 민간신앙 안에 들어와 있는 세계종교의 요소들도 모두 이 방면 조사·연구의 대상들이다.

5. 민간신앙의 분류 체계(案)

마을신앙

기본의례

일상적 의례: 산신제와 거리제

비일상적 의례: 기우제(‘디딜방아 훑치기’도 많은 경우 포함됨)

여러 신앙대상물

산신당

당수나무, 탑, 장승, 솟대, 그밖의 수구맥이

고을신앙(주로 역사 문헌연구에 의존함)

별신제(또는 역사상의 國行官行祭도 포함)

진산(鎭山)에 대한 신앙

사묘(祀廟:사직단,여단,성황사 등)

가정신앙

기본의례

일상적 의례: 안택과 고사, 여러 굿

비일상적 의례: 거리제, 용왕제, 잔밥먹이기, 해물리기, 동토잡이

여러 신앙대상과 그 의례

조상, 왕신

성주, 터주, 조왕,

삼신, 칠성,

이월할머니,

업, 용왕, 축신(廁神), 대문신

* ‘집안에서 모시는 신령’과 ‘집밖에서 모시는 신령’

무속

선굿

무당

명칭 및 종류, 성무(成巫), 활동, 사회생활, 혈연·지연적 계보, 기예(技藝)

신당(巫具/莊嚴具 등)

신령(종류/성격/기능)

단골

무당과 단골의 관계

무당과 그 신령에 대한 신앙

단골의 종교체험

굿

굿의 종류와 성격

굿의 실례

무가(巫歌)

얹은굿

법사

명칭, 학습, 활동, 사회생활, 혈연·지연적 계보, 기예(技藝)

신당(巫具/설경 등)

신령(종류/성격/기능)

단골

법사와 (만신과) 단골의 관계

법사와 그 경문(經文) 및 신령에 대한 신앙

굿

굿의 종류와 성격

굿의 실례

경문(經文)

6. 조사의 관점 및 서술 방식

1) 급변하는 현대문화와 민간신앙 조사의 시간성 문제

기록이 없는 민속의 한 단면인 민간신앙을 이해하려 할 때에는 어쩔 수 없이 현지조사에 의존할 수밖에 없다. 민속학에 있어서 현지조사는 매우 힘들고 번거로운 고노동의 비효율적인 과정을 겪는다.

현지조사는 인류학의 참여관찰(Participant Observation)을 뜻하기도 하지만, 대개의 민속 현지조사는 그러한 수준과 과정의 현지조사를 수행하지 않는다. 조사연구 대상에 대하여 정확하고 풍부한 사실을 전달해 줄 수 있는 분들을 현지에서 만나 면담을 하고 관련 사물과 현상을 파악하며, 한편 되도록이면 직접 여러 신앙의 양태와 그 의례에 참여하고 관찰하는 작업과정을 일컫는다.

현재 행해지고 있는 민간신앙의 경우에는 현지조사가 비교적 수월하지만, 쇠퇴·소멸된 지 오래된 경우에는 진술만을 토대로 그 현상을 이해하거나 재구성하기가 여간 어렵지 않다. 때에 따라서는 불확실한 기억의 파편으로 한 마을이나 가정의 신앙을 추적

하기가 힘든 것이다.

현지조사에 임하는 연구자의 안목과 태도에도 늘 문제가 걸려 있어서 유용한 ‘부분 민속지(part ethnography)’를 작성하는데 방해가 되지만, 한편 아무리 성실하게 답변을 해주는 노인분들이라 해도 진술에는 언제나 한계가 있다. 연구자의 목적에 적합하게 일목요연하게 논리적으로 진술을 해 줄 수 없을뿐더러, 시간의 변화에 따른 여러 다양한 체험들이 혼잡하게 표현된다든지, 기억의 쇠퇴와 착각에 따라서 부정확한 정보가 제공된다든지 하는 어려움이 뒤따른다. 또한 각 마을에서 치러지는 산신제·거리제나 각 가정의 여러 의례 등에 직접 참여하지 않은 상태에서, 그리고 다양한 곳의 현장에서 이탈된 채로 面談만으로 그 내용을 이해하고 구성하는 작업도 근원적인 한계를 전제한다.

한편 1970년대 이후 본격적인 도시화와 산업화가 진행되면서 마을 및 가정 단위의 신앙 내용과 형태에도 많은 변화가 초래하였다. 이러한 급격한 문화변동 속에서도 일부의 마을신앙은 비록 쇠퇴·축소·변형된 모습이나마 지속되고 있는 경우가 많으나 가정신앙은 그에 비하면 거의 쇠퇴·소멸의 과정에 있다고 보아야 할 것이다. 시어머니의 별세이후 가정에서 이루어졌던 신앙들이 승계되는 경우는 거의 없다.

특히 마을신앙은 이제 洞民들의 자발적이며 절실한 필요에서 행해진다고 하기보다는 일종의 ‘文化的 慣性’이나 ‘전통문화의 재창출’이란 측면에서 이루어지는 경향이 두드러진다. 흔히 예전부터 내려오던 것을 갑자기 없애기 어렵기 때문에 산신제를 지낸다는지, 과거의 민속문화를 전통의 재현이란 측면에서 지속시켜야 한다는 말을 듣는다. 일부의 마을은 더 이상 기저귀가 널리지 않고 아기 울음소리가 그친 지 오래된 채 노인들만 삶의 터를 지키는 경우도 있다. 이런 경우에 산신제, 샘제, 장승제 등에는 노인들만이 풍장을 치며 을씨년스럽게 마을신앙을 이어가고 있는 모습을 종종 볼 수 있다. 마을신앙이 실제 삶의 필요성에서 자발적으로 행해지는 모습은 점차 사라지는 듯이 느껴지기도 한다.

요컨대 민간신앙에 관한 현지조사는 현재 존재하며 기능하고 있는 현상에 일단 주목해야 하지만, 이미 쇠퇴하고 소멸된 한·두세대 이전의 현상에 대해서도 제보자의 기억과 체험을 토대로 불완전하나마 재구성해야 한다. 이때에 동일 지역의 많은 제보자들로부터 같은 질문에 대한 답변을 되도록 많이 수집하는 것이 필요하다. 어떤 제보자도 전체 그림에 대한 명확한 정보를 제공하기는 매우 어렵다. 따라서 수많은 기억과 체험의 파편들을 조합해 보는 일은 중요하다. 각개의 파편들은 날개로서는 의미가 없을 때도 있지만, 그것이 종합되면 하나의 중심 개념을 축으로 하여 그 실체를 드러낼 때도 있기 때문이다.

경우에 따라서 이렇게 복원된 현상으로부터 무엇이 어떻게, 왜 변화했는지, 아니면 왜 현재에 완전히 소멸되었는지 이해할 수 있다.

민속학이 과거지향적이라고 비판받는 경우가 있다. 그러나 이는 민속학의 성격이나 목적에 대하여 피상적으로 이해하는데서 비롯한다. 민속은 기록이 빈약하거나 없기 때문에 현재 시점이라도 제보자의 마음속에 남아있는 과거의 기억을 편린이나마 수집하

고 이를 조합하여 해당 민속 요소에 대한 전체 그림을 그리고자 하는 것이다. 곧 제보자의 기억 파편을 활용하여 한·두 세대 이전의 민속을 현재에 기록해 두고 중국에는 해석의 단계로 가는 민속학을 추구하는 것이다.

2) 자료 스스로가 의미를 드러낼 수 있는 수준의 민간신앙 민속지

대부분의 민속지가 문화의 맥락 속에서 분석된 내용이 아니라 단순한 평면적 기술에 그치고 있고, 조사된 사실의 단순 나열에 불과하다는 사실이 지적되어 왔다. 특히 시간 선상에서 파악되지 못한 물역사적인 관점이 두드러진다는 비판도 있다. 또한 지역성, 역사성을 전제로 한 과학적 객관적 연구가 되어야 한다는 충고도 있다.

이러한 의미있는 비판들은 앞으로 효용성있는 민속지 작업에 반드시 반영해야 할 관점들이지만, 그보다 앞서 시정하고 극복할 문제는 그러한 ‘단순 나열’과 ‘평면적 기술’ 수준의 내용 조차도 매우 초보적 수준의 공백이 많은 조사내용이란 사실이다. 매우 미세한 부분까지 취급한 정밀조사가 아니라, 민속의 개요만 피상적으로 파악할 수 있는 정도이기 때문에 연구자료로 활용하기에도 많은 한계를 보인다.

현지조사는 조사대상에 대한 분명한 연구목적과 관점, 그리고 광범한 세부 지식이 축적되어야 어느 정도 성공적으로 수행할 수 있다. 특히 대상에 대한 세부적인 지식은 조사 내용을 정확하고 풍부하게 추출시키는 원천이다. 민속조사에 있어서 세부적인 조사 항목은 한정없이 확대될 수 있고, 이러한 부분에 대한 지식과 사실 축적은 이 분야 연구의 확고한 토대가 된다.

가령 “마을 뒷산에 두 칸 짜리 산신당이 있고, 한 칸에는 산신탕화가 모셔져 있고祭器가 한 곁에 보관되어 있다. 다른 한 칸은 제물을 마련하는 부엌과 제관들의 휴식처로 사용된다”는 정도의 일반적 기술은 얼마든지 확장될 수 있다. 산신당의 위치 선정과 건립 및 중·개축은 마을에서 언제, 누구에 의하여, 어떻게 되었는지, 산신탕화의 그림 설명과 의미, 제작자, 연대 문제, 산신당 주변의 바위와 샘, 마을의 종교적 공간과 산신당의 상호관계, 산신 및 산신당과 관련된 緣起 설화 등을 조사항목에 설정할 수 있다. 제물과 관련해서도 단순히 “흰무리떡을 서되서홉 정도한다”는 정도의 기술에서 벗어나, 어떤 신령들에게 어떤 종류의 떡을 어떻게 마련하여 어떠한 방식으로 올리는지, 정성 담긴 떡을 찌내기 위한 배려와 그에 따른 금기에는 무엇이 있는 지, 그리고 그러한 행위와 사고의 의미와 기능은 무엇인지 따위를 낱낱이 질문을 하면 때에 따라서는 기대 이상으로 의미있는 답변들을 구할 수 있다. 곧 신령의 종류에 따라 올리는 떡에는 차이가 있고, 또한 벧짚을 십자(十字)로 깔고 제물을 올리는지, 아니면 일자(一字)로 깔고 진설하는 지 등이 모두 다른 뜻을 지니고 있다. 시루떡의 켜(層)가 지닌 의미에서도 그러하다. 또한 떡이 잘 익지 않을 경우에 대처하는 주술적 방법도 생각 이상으로 다양하다. 제관들이 산에 오를 때에도 풍장이 수반되는지, 집집마다 마짐시루가 올려지는지, 동쪽 마을과 비동쪽마을의 차이 등도 꼼꼼하게 들여다 보아야 한다. 하다 못해 황토는 어디

서 어떻게 파오는지, 금줄은 누가 어디서 어떻게 꼬3는지, 금줄에는 무엇을 삽입하는지, 일단 드리운 금줄은 동제가 끝나면 거두는지, 그대로 내버려 두는지 등을 이루 헤아릴 수 없을 만큼 질문을 던져내야, “祭場에는 금줄을 두르고 황토를 편다” 정도의 서술이 극복될 수 있다. 이러한 사실이 축적되어야 별스런 의미없이 매달려있는 금줄의 의미와 기능이 환하게 드러나는 것이다. 한편 마을 입구에 하당신으로 모신 돌탑에 대해서도, 洞口 좌우에는 마을의 허한 방위를 막기 위하여 할아버지, 할머니 탑을 세웠다”는 서술도 더욱 확산시킬 수 있다. 돌탑은 언제 누가 어떻게 쌓았는지와 관련하여서도 조사항목은 훨씬 증가한다. 이러한 질문이 던져지면, 마을의 재앙이 계기가 되어 어떤 무당이나 지관이 지시하여 쌓았는데, 이때 마을 사람들의 정성을 모으면 좋다고 하여, 일부러 먼곳에 가서 닛새 이상을 洞民 모두가 동원이 되어 돌을 가져다가 쌓았다고 전해준다. 돌탑 안에는 마을 사람들만이 아는 무엇인가의 주술적 용구가 들어있고, 그 의미와 기능은 무엇인지도 들을 수 있다. 돌탑과 관련된 전설이나 신앙들도 채록할 수 있다. 그 밖에도 이러한 사례는 얼마든지 제시할 수 있다.

따라서 제의 현장에 참여하면서 조사를 할 수 없는 상황에서도, 상대적으로 한계는 있지만 이러한 정밀조사는 마음만 있다면 어느정도 가능하다. 현지조사가 일정한 관점 없이 단순하고 평면적으로 조사되고 기술되었다는 비판도 중요하지만, 그에 앞서서 그 동안의 조사가 이와 같이 미세한 부분으로 까지 확장되었다면, 비록 그것이 단순한 자료 나열과 평면적 기술에 불과하더라도 자료 스스로가 말하는 단계에까지 성숙했을 것이고, 당연히 앞서의 비판과 충고 사항도 이미 어느정도 수용되었을 것이다.

3) 시간 · 공간 · 계층에 따른 민간신앙의 다양성 이해

원론적인 지적이지만, 민간신앙 조사연구에 있어서 항상 시간에 따른 지속과 변화, 그리고 그 배경을 고려하는 관점이 필요하다. 마을신앙의 경우에는 여러 洞祭 文書, 公祭官錄, 洞祭回諭文, 笏記, 祝文, 燒紙文, 祭需物目記, 金鼓轉儀冊 등의 자료를 찾아서 現行 洞祭와의 異同性은 물론 동제의 역사를 추적할 수도 있다. 한편 이러한 조선 후기의 촌락문서들이 아니라 하더라도, 일제하로부터 지금에 이르기까지 洞祭에 관한 여러 사항을 기록한 문건들을 간혹 찾을 수 있어서 약 50여년 내지 100여년에 가까운 특정 마을의 동제 역사를 재구성할 수 있다.

또한 공간과 계층에 따라서 민간신앙이 어떠한 보편성과 특수성을 갖는지 의문을 제기하고 이를 합리적으로 풀어나가려는 관점도 요청된다. 여기서 공간이란 지역적 특성을 뜻한다. 곧 지역이 지니는 자연 및 인문환경, 그리고 역사적 환경과 민간신앙의 상관성을 추적하고자 하는 知的 노력을 말한다. 자연환경에 따른 생업 조건의 차이, 그리고 지역의 역사성 등이 복합적으로 작용하여 어떤 지역의 민간신앙을 성립시키는 것이다. 이때에 그러한 민간신앙에 참여하는 사람들의 지역적 또는 계층적 범위에 주목하는 일이 필요하다. 기본적으로 거대한 지역 범위는 물론이고 다시 그 안에서도 농 · 어촌,

산촌의 차이가 나타날 것이고, 세부적으로는 향교·서원이 있는 마을, 장시가 열리는 마을, 절 부근의 마을, 반촌과 상촌의 잔영이 남아있는 마을, 그리고 어떤 역사적 사건과 인물이 주민의 집단적 역사의식에 강하게 각인되어있는 마을 등도 각자의 민간신앙을 특수하게 형성·전개시켜왔다.

기우제의 경우에는 한·두 마을을 벗어난 더욱 광범위한 지역에서 참여하는 경우가 있으며, 이때에 기우제의 장소와 인근 지역의 관계, 제관의 문제, 마을 상호간의 관계, 농업용수 확보와 관련한 지역 범위 등을 살펴야 한다.

한편 어떤 민간신앙이 어느 지역에 집중적으로 분포하고 있는지 주변 지역과의 비교 연구를 통하여 찾아 낼 필요가 있다. 어떤 지역에 특정 민간신앙이 빈번하고 집중적으로 나타난다면 이는 분명히 지역의 자연 및 인문환경에서 해당 민간신앙의 특성을 설명해 낼 수 있다. 그리고 이러한 관점에서야 후속의 현지조사에서 성공을 거둘 수 있다.

민간신앙 조사연구자는 민속현상의 지역적 차별성에 심각하게 주목해야 한다. 광범위한 지역에 있어서도 소규모의 마을마다, 또한 한 마을에 있어서도 집안에 따라서 민간신앙의 다양한 양태가 일정한 공통분모 안에서 어떤 이유로 말미암아 서로가 다르게 펼쳐지고 있음을 전제해야 한다. 따라서 조사연구자는 특정 지역에서 얻어진 자료와 그에 기초하여 마련된 지식을 민속의 일반적 현상으로 규정하는 일은 경우에 따라서 매우 위험하다. 이와는 반대로 어떤 지역에서 찾아진 자료를 다른 지역의 경우를 감안하지 않고 그 지역에만 분포한다고 판단하고 해석을 한다면 역시 큰 오류를 범할 수 있다.

4) 가공되지 않은 一次 資料 중심의 민속지 서술

현재 한국민속학의 연구수준을 기준한다면, 민간신앙 분야는 조사연구자의 주관적 관점이나 해석은 되도록이면 억제하고, 현지조사 자료를 ‘있는 그대로’ 정확하고 풍부하게 전달하되, 자료 스스로가 그 의미를 드러낼 수 있는 수준에서 이루어지는 것이 바람직하다.

물론 조사의 과정, 더욱이 서술의 단계에서 조사연구자의 주관이 배제되는 일은 근원적으로 불가능하다. 어차피 간접적으로라도 주관이 개입되는 작업 과정임은 분명하다. 다만 조사연구자가 앞서 지적한대로 민간신앙에 대한 일정한 식견을 토대로 현지조사를 수행하고, 이로부터 얻은 자료를 가능하면 아직 가공하지 않고 ‘있는 그대로’의 자료를 제시하고, 초보적인 분류를 하고, 그에 대한 소박한 의미·기능에 관하여 해설을 가하는 것이 특히 시·군지 류의 향토지 민간신앙 분야 서술에서는 온당하다. 이때에 사용하는 낱말이나 어법의 경우, 필요하다면 조사연구자 자의적인 용어로 환원시키지 않고 현장의 언어를 그대로 옮겨주는 일은 매우 중요하다. ‘뱅이’, ‘장승치기’, ‘탈’, ‘잔밥각시’, ‘성주께’, ‘위한다’, ‘모신다’, ‘깨끗한’ ‘돌팍에도 사뭇 빌면 걷는다’ ‘삼신도 가르친대

로 간다' 등의 主要 言語는 그대로 전달해야 그 안에서 곁으로 잘 드러나지 않는 민간의 종교심성을 읽어낼 수 있다.

한편 어떤 경우에는 현장의 민속을 연구실에서 복잡하고 어렵게 구조화하여 설명하는 경향도 있다. 이는 지양해야 할 사항이다. 한 예를 들면 마을입구에 할아버지 할머니라는 인격을 장승이나 돌탑이나 그 밖의 신앙대상물에 투영하여 인식하는 것은 우리네의 정서에서 집안의 어른이 집안을 다스리며 보호하듯이 마을입구에도 집안의 어른처럼 다정하면서도 위엄이 있는 할아버지 할머니 신령을 모셨다는 정도로 소박하게 이해할 수 있다. 이를 兩位의 화합을 통해서 생명력을 감염받고자하는 음양사상의 相生論에 입각한 것으로 해석하면, 이러한 견해에 대한 연구자들의 반응은 편차가 매우 클 것으로 여겨진다. 필자는 마을제의나 굿의 절차를 한국인에게서 보편적으로 나타나는 손님맞이의 반영이라는 관점에서 그 상관관계를 소박하게 설명한 적이 있는데, 이는 자연스럽게 사실이 설명되기도 하지만, 실체가 그러한 형성과정을 거친 것으로 생각한다. 곧 민속의 일정 부분은 매우 쉽고 편한 일상성 속에서 배태되고 전개되는 것으로 여겨지는 것이다. 등잔 밑이 어둡다는 속담처럼 경우에 따라서 해석은 매우 쉬울 수 있다. 현장에서의 민속은 친근하고 쉽게 이해되고 느껴지는 것을 민속학은 민속을 어렵게 하지 않는가 하는 반성을 필자도 해 보는 것이다.

<부록> 마을 및 가정신앙 조사연구를 위한 설문 항목

1. 조사일지

- 가. 조사자:
- 나. 조사일시:
- 다. 조사지역:
- 라. 제보자:(이름,성,생년,연령,주소,전화번호,기타의 특기사항)

2. 마을개관

- 가. 자연환경(산,강,들,방위 등)
- 나. 인문환경: 일반 (1) (호구,인구수,성씨 분포,변화 등)
인문환경: 일반 (2) (교통,도로,교육,의료,시장 등)
인문환경: 경제 (3) (산업,경지면적,소출,특수작물)
인문환경: 종교 (4) (교회,사찰,만신 등)
- 다. 마을의 역사
 - 1) 형성시기
 - 2) 성씨와 인물
 - 3) 유적·유물
- 라. 마을 이름의 뜻(유래, 緣起 설화, 관련 사진촬영 등)
- 마. 풍수상의 형국(形局)과 관련설화
- 사. 마을신앙지도

3. 마을 신앙

- 가. 제의 명칭
- 나. 제당의 명칭과 위치, 형태 그리고 神格
상당:
하당:
- 다. 제의 유래(언제,왜)
- 라. 마을의 정화(淨化)
마을 안팎, 집안팎, 샘(우물) 청소
금줄: 호칭(인줄, 검줄,금색 등)은?
어느 곳에 드리우는가? 마을 입구, 제관택, 집집마다
언제 치우는 가?
어떻게 꼬는가? 어떤 짚을 어떻게 모으는가?
길이는 어떻게?(아홉발,열두발 등)

길지는? (어떤 글씨, 간격, 몇개)

삼입물은?

오른손 바닥에 놓고 왼손 바닥으로

왜 원새끼인가?

*원새끼의 다른 사용 사례는?(송아지,목,醬)

黃土: 언제 어느 곳에서 파오는가?

어디에 어떻게 뿌리는가?

마. 깨끗한 제관뽑기

제의 준비를 위한 회의는 언제, 어디서?

제관 선출 기준과 방식

제관의 종류와 직능(堂主,고양주,祝官,有司,執事,化主,火匠 등)

제관 선정에서 제외되는 사람은?(노약자,환자,임신부,젊은여자,喪主)

생기복덕과 대잡이

제관으로 뽑혔는데도 하지 않는다면?

제관의 일을 잘 수행하면, 神德을 보는가?

祭後에 제관에게 대한 보답은?

제관에게 부과되는 禁忌(죽음, 피, 음식, 금주, 금연, 부부생활, 가축)

(어디에서 목욕재계, 대소변, 問病, 愛慶事)

바. 마을 전체에 부과되는 금기

음식, 마을의 출입, 빨래, 생리중의 여성, 당췌

산부정

죽은 부정: 이런 상황이 벌어지면?

사. 祭費 마련의 방식

상·하당제를 달리 지낼 경우의 제비 마련은?

지신밟기(마당밟기)와 걸립(乞粒)

순서,어느 집 부터,집안에서 어떤 순서로(마당, 부엌, 장독대, 우물)

어느 집은 제외하는 가?

상쇠의 축원

집안에서는 어떻게 하는가?

추림(곡물 및 현금 헌납량)(균일,차등,성의껏)(出郷人士도 내는가)

동제답(거리제답)

전체 비용은?

아. 장보기

제관은 언제, 어떻게 장을 보는가?

무엇을 어디에 가서 얼마나 사는가?

소·돼지·닭 등을 구입할 때 주의할 점은?

자. 제물 마련

제관집에서 마련하는 것과 산에서 장만하는 것은?

조리할 때의 주의 사항?

양념(특히 고추가루)은?

어떤 물을 쓰는가?

정화수

떡(백설기,팔시루떡)의 종류와 양(몇되몇홉)

떡 찌때의 주의 사항과 시루(솥)

시루에서 떡이 익는 모양새와 집안과 마을의 운명은?

술(제관이 언제 어디에 어떻게 조라술을 담그는가?)

또는 甘酒

메(쌀,노구,알불)

탕

삼색실과(三色實果):밤(생률/겉데기),대추,감(곶감)

포(肺): 북어

육고기: 소,돼지,닭(산채로),개

통채 또는 신체의 한 부분(머리,족발)

살해 방식과 부위별 고기의 사용

불뻘이쌀

나물:도라지,취나물,고사리,시금치,콩나물

해산물(미역)

기타:메밀가루,메밀죽,메밀묵

상당과 하당 제물의 관계(상물림,육고기-날것과 익힌것)

특이한 제물 마련과 그 배경은?

차. 제상차림

방안제사(유교식 제례) 및 곶상 차림

방위

제상

노구메

쇠머리, 떡시루

삼색실과

향과 술병

* 수저 여부

제물의 일부를 신앙대상물에 매달아 주거나 땅에 묻는 경우가 있는가?

*오쟁이

카. 祭器

목기, 유기, 사기 그릇

제기의 종류

사용했던 제기의 처리 방식: 폐기한다/재사용/판매대금으로 새로 구입

제기 보관 장소

타. 제의절차

제당 정화

진설

降神: 焚香 再拜

參神: 제관 이하 참례자 일동 재배

獻酌:

讀祝과 燒紙 올리기:

누가 언제 어떤 내용으로 작성하였는가?

축문 소지 여부

입축

축문 사르기

소지 올리면서 비는 말

상당과 하당의 소지 올리기 비교

대동소지, 성씨별 소지, 각 가정 대주소지

소지는 어떻게 타 올라야 하는가?

마집시루(맞시루,마중시루)

산제시루와 비교하여 언제 떡을 찌는가?

*산제가 끝나면 어떻게 하는가? 산제당, 우물로 달려가는가?

해물리기

어디에서 행하는가?

바가지,칼,짚단,음식물

위험적인 呪言: ‘허파세’, ‘헛씨사’, ‘사파하’, ‘합시다까라’

위험적인 행위: 칼,활,수수팔단지

*無主孤魂에 대한 배려(김서방,김생원,문안에 진참봉 문위 진참봉)

*잡귀 구축을 위한 ‘변소불지르기’

언제 어느 상황에서, 어느 곳의 변소, 사후 복구 문제

飲福

재수있는 음식, 복떡, 약떡

까치음복, 奉送

마을신의 歆饗 여부를 가리기 위한 의례

마을 災厄의 公的인 추방

파. 기타 사항

마을신앙에 대한 종교체험

제의에 대한 마을 사람들의 긍, 부정적 태도와 앞으로의 존속 여부

마을 신앙의 인위적, 물리적 침해에 대한 경험

4. 가정신앙

언제, 주로 누가 모시는가?

家神을 모시는 태도나 방식을 누구에게서 자연스럽게 배웠는가

시아머니와 친정어머니와 가정신앙의 관계는?

가정신앙과 통혼권의 관계는?

무당·법사와 가정신앙의 관계는?

가정의 평안을 위하여 집 바깥에서 치르는 의례는 무엇인가

모시기전에 부정이 끼면 어떻게 하는 가

제물 장보기

제물 마련(종류,분량,갯수와 그 의미)

떡과 관련된 제반 금기 및 뱅이

제상 차림(제물의 위치와 그 의미를 그림으로 그려 설명)

神體의 모습(형태와 위치, 제작상의 여러 문제들)과 그 의미

특히 신곡의 교환에는 자세한 질문 필요

제의 절차

呪文과 祈禱文

집안의 신령을 모시지 않는다면, 언제 어떻게 모시지 않게 되었는가?

이때 어떤 의례를 치렀는가?

집안 신령들의 영험에 대한 체험