

혼인 습속의 고유성과 무(巫)의식의 사회문화적 의미

이영배(안동대)

<목 차>

- I. 문제의 제기
- II. 남귀여가혼 : 혼인 풍속의 고유성
- III. 반친영 : 장기지속적인 혼인 습속의 반영
- IV. 손비비기와 덕몰림 : 존재와 의식의 변화를 매개하고 강화하는 다중적 문화장치
- V. 영혼혼사굿 : 다중적인 해원 의례로서의 사회극
- VI. 혼례 속 무의식의 사회문화적인 의미

<국문 초록>

이 글은 먼저 우리 혼례문화를 사적으로 간략하게 검토하여, 구식혼례의 전형이 창출된 배경과 그 근저에 작동한 혼례문화 전승 주체의 이념적 바탕을 논의하였다. 그 과정에서 우리 혼례문화의 기본 특징이 함께 논의되었다. 이를 토대로 하여, 우리의 전통혼례에서 행해졌던 무의식(巫儀式)의 대표적인 유형을 논의한 뒤, 현재까지도 간간히 전승되고 있는 무당굿 속 혼례의 형식을 대상으로 하여, 우리 혼례와 무당굿이 구조적으로 어떻게 연관되어 작동하는지를 분석해보았다. 이를 통해 무의식(巫儀式)이, 혼례에 비중이 적은 혹은 이상적인 예법의 구현 과정에서 파생된 잔존문화라는 인식을 재고하고, 혼례의 무의식이 단지 주술적인 메커니즘의 한 요소로만 작동한다는 인식을 지양하여, 그 종교적인 차원과 함께 사회 속에서 기능하고 의미화된 방식을 살펴보고자 하였다.

무당굿은 사람의 일생에서 중요한 분기점이 되는 ‘혼인의 사건’ 속에서 다중적인 방식으로 관계하여 그 의미를 창출한다. 혼례가 사회 속에서 상징적인 방식으로 죽음과 삶을 경험하여 새로운 존재-되기를 구현해 갈 때, 단골의 무의식은 시간·공간·존재의 차원에서 이러한 존재-되기를 여러 방식으로 강화해간다.

‘손비비기’와 ‘덕물림’은 시간의 두 차원을 생성한다. ‘손비비기’는 과거의 시간을 소멸시키고 미래의 시간을 ‘무의식(巫儀式)의 현재’ 속에서 생성한다. 이러한 두 계열의 시간은 마을 안에서 창출된 신성한 공간이 경계를 넘어 마을 밖 공간으로 새로운 길을 내고, 신부가 사는 마을과 집의 공간에 연결되는 동안 공존하면서, 미래의 시간이 흐르는 공간을 확장한다. ‘덕물림’은 이러한 시공과 존재들의 관계망 속에서 ‘무의식의 현재’를 통해 미래의 시간을 현재화하면서 즉 미래의 시간을 소멸시키면서 신성한 공간을 일상화하여 그 속의 분리된 존재들로서 신랑·신부와, 가족·친족·주민들을 통합시킨다.

‘영혼혼사굿’은 현실 세계의 혼례와는 다른 방식으로 시공과 존재들의 새로운 차원을 연다. 죽음의 세계와 망자들을 현실 속에서 상징적인 방식으로 구현하고 재생시킨다. 이 세계에서 망자들은 또 한 번의 죽음을 경험하고 이전의 존재와는 다른 새로운 존재로 화한다. 이렇게 무당굿은 혼례와 여러 가지 방식으로 관계되면서, 혼례의 의례적인 성격을 강화하고 삶과 죽음의 세계를 연결하여 통합하고 다시 분리시킴으로써, 좀 더 나은 존재들의 세계를 구현하여 사회의 통합력을 강화해갔던 의례였다고 하겠다.

주제어 : 혼례, 무당굿, 남귀여가혼, 주자가례, 손비비기, 덕물림, 영혼혼사굿

I. 문제의 제기

우리의 혼례 문화는 조선후기에 이르러 유교식 혼례와 고래의 혼례가 절충된 형식으로 나타난다. 즉 우리 고유의 신부집 잔치 혼례식과 가례의 교배·합근례의 의식이 결합된다. 이러한 절충적인 의례 형식이 우리가 알고 있는 구식혼례의 기본 구조를 이루고 있다.¹⁾ 혼인의 의례가 전개되면서 벌어지는 일 중에서, 함진애비와 신부측에서 벌이는 함을 사그파는 것은 고대의 매매혼의 유풍이 남아 있는 흔적으로 이해된다. 거기에 더하여 신방에 악귀가 범하지 못하도록 신방을 엿보는 것, 고대의 약탈혼에서 연유되었을 것으로 보이는 신랑다루기, 초행길이나 혼례식·신행길 등에서 행해지는 갖가지 주술적인 행위들은 규범적인 혼례의식에 민간의 속신들이 가미된 것이다.

그러나 이렇게 우리 혼례 문화를 이해하는 지평에는 능동적이고 적극적인 문화 주체의 역능보다는 이상과 현실의 어쩔 수 없는 절충과 같은 식의 수동성이 자리하고 있다. 곧 구체적으로 살펴보겠지만, 이와 같은 이해와 그 해석 주체의 사고 지평에는 구식혼례가 우리 고래의 전통 혼례라고 이해됨에도 불구하고 거기에 삼국 시대부터 현재까지 계속되는 잔존문화의 흔적이 있으며, 유교식 혼례의 큰 틀에서 혹은 유교식이 가미되어 점차적으로 세련된 혼례라는 인식이 밑바탕에 깔려 있다.

이 글은 먼저 우리 혼례문화를 역사적인 차원에서 간략하게 검토하여, 구식혼례의 전형이 창출된 배경과 그 근저에 작동한 혼례문화 전승 주체의 이념적 바탕을 논의하고자 한다. 그 외중에 우리 혼례문화의 기본 특징이 아울러 논의될 것이다. 이를 토대로 하여, 우리의 전통혼례에서 행해졌던 무의식(巫儀式)의 대표적인 유형을 논의한 뒤, 현재까지도 간간히 전승되고 있는 무당굿 속 혼례의 형식을 대상으로 하여, 우리 혼례와 무당굿이 구조적으로 어떻게 연관되어 작동하는지를 분석해보고자 한다. 이를 통해 무의식(巫儀式)이, 혼례에 비중이 적은 혹은 이상적인 예법의 구현 과정에서 파생된 잔존문화라는 인식을 다시 생각해보고, 혼례의 무의식이 단지 주술적인 메커니즘의

1) 윤여송, 「일생의례」, 나경수 외, 『성안마을 사람들의 삶과 앓』, 심미안, 2007, 399쪽.

한 요소로만 작동한다는 인식을 지양하여, 그 종교적인 차원과 함께 사회 속에서 기능하고 의미화된 방식을 살펴볼 것이다.

Ⅱ. 남귀여가혼 : 혼인 풍속의 고유성

우리 전통 혼례 풍속의 고유한 특징으로, 남귀여가혼²⁾을 들 수 있다. 남귀여가혼의 전통은 우리 신화 속에 나타나는 모계 사회의 흔적을 감안해보면, 단군시대로부터 조선시대까지 전개되어온 아주 오랜 습속이라고 할 수 있다. 이를테면 후백제를 건국한 견훤의 경우, 자주빛 옷을 입은 남자(지렁이)가 매일 밤 어머니의 처소에 와서 자고 간 후 태어났다. 혼인과 관련하여 주목되는 점은 정상적이지 않은 만남을 통해 남녀가 일시적으로 동침하여 아이가 태어났다는 점이다. 이러한 아버지 없는 아이의 탄생 즉 어머니를 중심으로 전개되는 아이의 탄생과 양육 및 성장 이야기가 신화와 고대 문헌에 종종 나타나는데, 그 배경의 핵심에 서옥제의 전통이 있다.³⁾

그 풍속에 혼인을 할 때 구두로 이미 정하면 여자의 집에는 대옥(大屋) 뒤에 소옥(小屋)을 만드는데, 서옥(婿屋)이라 한다. 저녁에 사위가 여가(女家)에 이르러 문 밖에서 자신의 이름을 말하고 꿇어앉아 절하면서 여자와 동숙하게 해 줄 것을 애걸한다. 이렇게 두세 차례 하면 여자의 부모가 들고는 소옥에 나아가 자게 한다. 그리고 옆에는 전백(錢甬)을 놓아둔다. 여자가 앓은 아이가 장성하면, 비로소 여자를 데리고 집으로 돌아간다.⁴⁾

서옥제는 고구려의 혼인 풍속의 고유한 특징으로, 고려나 조선 시대 남귀여가혼(男歸女家婚)의 기원으로 말해진다.⁵⁾ 고구려 건국 신화에도 서옥제의

2) 남귀여가혼(男歸女家婚)은 서류부가혼(婿留婦家婚) 혹은 솔서제(率婿制)라고도 한다.

3) 국사편찬위원회 편, 『혼인과 연애의 풍속도』, 두산동아, 2005, 16~25쪽.

4) 『삼국지』, 『위지동이전』, 『서옥제(婿屋制)』

5) 김선주, 「고구려 서옥제의 혼인 형태」, 고구려연구회 엮음, 『고구려 연구』 13, 학연문화사, 2002, 62~65쪽.

흔레 풍속이 반영되어 있는데, 주몽의 탄생이야기에 잘 나타나 있다. 먼저 이야기를 요약하면, 유화와 해모수가 먼저 만나 사사로이 정을 통하면서 혼인을 약속하고, 그 후 해모수는 유화의 집으로 찾아간다. 유화의 부모는 해모수의 권능을 실험한 후 해모수를 사위로 맞게 되는데, 그 뒤 해모수는 자신의 거처로 돌아가고 유화는 친정에 남아 있다가 혼자 아이를 키우며 지낸다. 그러다가, 아이가 장성하면 함께 본가로 간다. 여기에서 주목되는 점은 해모수보다는 어머니가 비중 있게 등장하고 있다는 점이다. 이야기가 전개되는 장소적 배경도, 어머니의 집을 중심으로 전개된다.⁶⁾

유리왕의 설화도 마찬가지이다. 주몽과 예씨의 결합, 예씨의 임신과 주몽의 낄하, 예씨 집에서 유리의 탄생과 성장, 장성하여 어머니와 함께 아버지에게로 돌아간다는 이야기의 전개가 그러하다.⁷⁾ 여기에서도 예씨는 혼자 친정에 남아 유리를 낳고 길렀다. 호동과 낙랑공주, 취수혼(娶嫂婚)의 모델이 되는 산상왕의 경우에도 이러한 점이 확인된다. 호동과 낙랑공주의 설화를 보면, 호동이 옥저에 놀러간다. 그곳에서 호동은 낙랑왕 최리를 만난다. 호동은 최리와 합의하여 그를 따라 낙랑에 간다. 그리고 최리의 딸 낙랑공주와 혼인한 뒤에, 혼자 고구려로 돌아오고 낙랑공주는 낙랑 곧 친정에 남게 된다.⁸⁾ 산상왕은 돼지가 달아난 것이 계기가 되어 주통춘녀의 존재를 알게 되고 밤이 되자 여자의 집을 찾아간다. 여자의 집으로 간 산상왕은 시종을 시켜 여자를 달렸으며, 여자 부모의 승낙을 받고 동숙하게 된다. 동숙한 후 왕은 환궁하고, 여자만 혼자 집에 남아 있다가 아이를 낳는다. 아이가 태어나자 왕은 아이에게 이름을 내리고 그 어미를 소후(小后)로 세운다.⁹⁾ 이 경우에는 친정에 있는 기간이 아이의 출산 때까지로 한정된다. 이와 같은 이야기들에서 주목되는 점은 대부분 간단한 합의로 남자와 여자 집으로 가서 동숙한다는 것이다.

신라의 경우에도 남귀여가혼의 습속이 나타나 있다. 몇 가지 예만 들어보기로 한다. 먼저 소지왕의 이야기이다. 소지왕은 날이군에 사는 파로라는 사람의 주선으로 그의 딸을 만난다. 이후 자신의 궁과 여자의 집을 여러 차례

6) 『삼국사기』 권 13, 고구려본기, 시조 동명성왕 즉위조.

7) 『삼국사기』 권 13, 고구려본기, 유리명왕 즉위조.

8) 『삼국사기』 권 14, 고국려본기, 대무신왕 15년.

9) 『삼국사기』 권 16, 고구려본기, 산상왕 7년.

왕래하면서 여자와 동숙한다. 그러다 여자를 자신이 사는 왕궁으로 데리고 가서 아들을 낳는다. 아들을 낳기 전 여자를 궁중으로 데리고 갔다는 차이가 있으나, 남자가 여자의 집을 왕래하며 동숙하고 나중에 남자가 여자를 자신의 집으로 데리고 오는 과정은 서옥제와 유사하다.¹⁰⁾

다음으로 진지왕과 도화녀의 이야기를 들 수 있다. 진지왕은 도화녀의 집을 방문하여, 동숙을 청한다. 이에 여자의 부모가 허락하여 동숙한다. 여기에 서옥제 과정이 엮여있다. 즉 진지왕은 생시에 도화녀를 만나 남편이 없을 경우 관계가 가능하다는 약속을 구두로 받아둔다. 진지왕이 죽은 뒤, 도화녀의 남편이 죽게 되자 진지왕은 혼령으로 나타나 밤중에 도화녀의 집을 찾아온다. 진지왕의 혼령은 도화녀에게 자신의 존재를 밝히고 동숙할 것을 요구한다. 도화녀는 아버지의 허락을 받고 동숙한다. 7일 후에 왕은 사라지고 도화녀가 혼자 아이를 낳아 기른다. 이러한 사실이 진평왕에게 알려지면서 아이는 왕궁으로 가게 된다.¹¹⁾

「서동요」의 배경 설화에서 선화 공주는 귀양 가는 길에 서동이 나타나 동행하겠다고 하자 공주는 그가 어디서 온 누구인지도 모르면서 기뻐하며 따라가 관계를 맺었고, 나중에 그가 서동임을 알았다. 그 후 서동을 따라 백제로 간다.¹²⁾

이와 같은 이야기들로 미루어 생각할 때, 남녀의 결합이 비교적 개방적이었던 것을 알 수 있다. 대부분의 경우 실질적인 남녀의 결합이 사회적으로 공인되는 어떤 의례보다 중요했음을 알 수 있다.

이와는 다르게, 고대 중국은 중매인을 통하여 중매를 하고, 부모가 주혼(主婚)자로 혼례를 진행하며, 그렇게 혼례를 올린 남녀 결합만을 혼인으로 보았다. 그렇지 않은 경우의 남녀 관계에 대해서 분(奔) 또는 사통(私通)이라 하여 좋지 않게 보았다.¹³⁾ 예를 갖추었으면 처가 되고 임의로 관계를 맺었으면 첩이 된다는 『맹자』의 기록에서처럼, 예식 없이 결합한 남녀 관계를 혼인으로 여기지 않았다. 고대 중국에서는 결혼이 반드시 중매로 이루어져야 했다.

10) 『삼국사기』 권 3, 신라본기, 조시 마립간 22년.

11) 『삼국유사』 권 1, 기이, 도화녀 비형랑.

12) 『삼국유사』 권 2, 기이, 무왕.

13) 국사편찬위원회 편, 앞의 책, 26쪽.

그런데 우리 고대 사회는 부모가 결정권을 쥐고 있었다. 또 반드시 혼례를 치러야만 부부로 인정된다는 의식도 보이지 않는다. 왕을 비롯한 상류층에서는 성대한 의식을 치러 사회적으로 부부 관계를 공표하는 혼인 예식을 중시 하였지만, 경제적으로 풍족하지 못한 일반인은 특별한 예식 없이 동거하며 부부 관계를 맺는 경우가 많았다. 그리고 때에 따라서는 남녀의 사실혼 관계가 바로 사회적인 부부 관계가 되는 경우도 있었다. 『북사』 「고구려전」에 “결혼함에 있어서 남녀가 서로 사랑하면 바로 결혼시킨다. 남자 집에서는 돼지고기와 술만 보낼 뿐이지 재물을 보내는 예는 없었다. 여자 집에서 재물을 받는 사람이 있으면, 사람들이 모두 수치스럽게 여겨 딸을 계집종으로 팔아먹었다고 한다.”라고 하였다.¹⁴⁾

이와 같이 여성들이 혼인을 하고도 친정에서 계속 살다가 나중에 시집으로 가는 처가살이 풍습은 고려시대에도 존속되었다. 그 예로 여흥군 부인 민씨¹⁵⁾ 아들의 이야기를 들 수 있다. 그녀의 장남 제민이 성균관에서 학생들을 가르치고 쉬는 틈에 매일 조용한 곳에 가서 시를 썼다. 그런데 더위에도 아랑곳하지 않고 작시에 열중하였다. 이러한 모습을 보고 이색이 다음과 같이 말했다. “그가 외가에서 나서 자라 외조부를 알고 사모함이 깊었고, 성품이 문묵(文墨)을 좋아했기 때문에 이처럼 태만하지 않은 것 같다.” 또 제민은 외조모의 묘지명을 이색에게 부탁하면서 외조모가 늘 손녀들에게 “남편 섬기는 예는 오직 공경하는 마음 하나로만 할 것이며, 의복과 음식에 이르기까지 반드시 정결하게 하되 오직 그 때에 알맞도록 하면 될 것”을 가르쳤다고 했다. 제민의 어머니는 자식들과 함께 친정에서 살았다.¹⁶⁾ 이러한 남귀여가혼의 전통은 이곡이 원나라에 보낸 상소문에 잘 나타나 있다. 즉 “남자가 차라리 본가에서 따로 살지언정 여자는 집을 떠나지 않는 게 고려 풍속이다.” 다시 말해 혼례를 처가에서 올리고 계속 처가에서 거주하다가 나중에 자기 집으로 가기

14) 같은 책, 33~34쪽.

15) 여흥군 부인 민씨는 고려 말 문신 민사평과 언양군 부인 김씨의 무남독녀로 신라 경순왕의 18세손 김묘와 혼인하여 3남 9녀를 낳았다. 그녀는 1361년에 홍건적을 피해 영남으로 피난할 때 어머니를 모시고 갔다가 어머니가 여흥에 머물자 함께 살며 잘 섬겼다. 어머니가 돌아가신 뒤 그녀의 아들과 사위가 서울로 올 것을 청했으나 서울로 가면 어머니 무덤에 성묘하지 못한다며 떠나지 않았다(같은 책, 74~75쪽).

16) 김용선, 『역주 고려 묘지명 집성』 하, 한림대 아시아문화연구소, 2001, 1026~1067쪽.

도 하고, 처가에 있다가 벼슬 등을 이유로 분가하기도 했으며, 자기 집이나 제3의 장소에서 살다가 나중에 처가 지역으로 이주하거나 장인·장모를 부양하기도 했다. 또 무남독녀는 거의 친정에서 살기도 했다.¹⁷⁾

Ⅲ. 반친영 : 장기지속적인 혼인 습속의 반영

왕실의 혼인 의례는 『고려사』 「예지」에 잘 나타나 있는데, 그 기록에 의하면, 먼저 혼인 대상이 결정되면 신부집에 혼인을 청하고, 혼인 날짜를 정해 사신을 보내 알린다. 태묘에도 왕태자가 혼인하게 되었음을 고한다. 신부집에서는 혼서(婚書)를 받은 뒤 사례하는 표를 올리고, 신부집에 혼인의 징표로 예물을 보낸다. 여기까지의 절차는 납채→택일→납폐로 요약할 수 있다. 그 다음에는 혼례를 치른다. 신랑이 신부집으로 신부를 데리러 가는데, 이는 친영(親迎)이다. 친영하는 날 태자비의 임시 휴게소를 여정궁 합문 안에 정하고, 신하를 태자비의 집으로 보내 맞아온다. 태자비가 궁으로 들어오면 태자비와 태자는 서로 인사하고 침실로 들어가, 합환주(合歡酒)를 나누는 동뢰(同牢)의식을 치른다. 혼례 후 3일째 되는 날에 태자비는 일찍 일어나 성장(聖裝)하고 왕궁의 내전과 왕후 앞으로 가서 배알하는데, 이를 비조배(妃朝拜)라고 한다. 이때 왕과 왕후가 비에게 단술(醴)을 주고 난 뒤 왕은 태자비로 책봉한다.

이에 비해 일반에서는 부모가 주도하는 중매가 많았다. 따라서 부모의 지시 없이 혼인하는 것을 금했으며, 양친혼 같이 불법적인 혼인을 하면 부모가 주혼자로서 처벌되었다.¹⁸⁾ 귀족이나 벼슬아치 집안에서는 혼인할 때 예물은 주로 비단을 쓰나 서민들은 술과 쌀을 보낼 뿐이라는 『고려도경』의 기록을 보면 납폐를 했음을 알 수 있다. 그러나 처가에서 혼례를 올리므로, 친영은 행하지 않았다.

조선은 혼례에 있어서 고려와는 다른 전통을 만들려고 하였다. 조선 왕조의 주창자들은 중국 송나라 주희의 『주자가례』에서 그 전범을 찾았다. 『주자

17) 국사편찬위원회 편, 앞의 책, 74쪽.

18) 『고려사』 권 85, 지 39, 형법 2, 금령.

가례』에서 제시한 혼례 절차는 고대 중국 사회의 이상적인 통치 규범을 담은 『의례』와 『예기』의 육례(六禮)를 토대로 하였다. 육례는 납채(納采)¹⁹⁾, 문명(問名)²⁰⁾, 납길(納吉)²¹⁾, 납징(納徵)²²⁾, 청기(請期)²³⁾, 친영(親迎)²⁴⁾ 등으로 요약된다. 주자는 이 육례의 기본 틀을 훼손하지 않으면서 시대 상황에 맞는 합리성을 강화하고 절차를 간소화시킨다. 그의 의해 완성된 혼례의 절차는 의혼(議婚)²⁵⁾, 납채(納采)²⁶⁾, 납폐(納幣)²⁷⁾, 친영(親迎), 부현구고(婦見舅姑)²⁸⁾, 묘현(廟見)²⁹⁾, 서현부지부모(壻見婦之父母)³⁰⁾ 등이다. 이러한 혼례 과정에서 가장 중요한 것이 친영이라 할 수 있다. 친영은 초저녁에 의복을 갖추어 입은 신랑이 신부집에 당도하면 신부집에서 신부의 초례(醮禮)를 거행한 후 전안례(奠雁禮)를 행한다. 신랑은 신부를 이끌고 집에 도착한다. 신랑과 신부가 신랑집에 오면 교배(交拜)례와 동뢰연(同牢宴)을 치르고 빈객을 대접한다. 이튿날 날이 밝으면 신부는 시부모를 뵈는다. 그 다음날 주인은 신부를 사당에 보인다. 4일째 신랑은 신부의 부모를 뵈고 신부 집안의 여러 친족을 뵈는 것으로 마무리된다. 조선에서 이와 같은 혼례 절차를 전범으로 하여 『가례집람』(김장생 편, 1685)³¹⁾, 『사례편람』(이재, 1844)³²⁾ 등이 간행되었다.

그러나 이러한 새로운 형태의 혼례는 잘 수용되지 못했다. 다시 말해 친영이 이루어지기보다는 고래로부터 이어온 혼례인 남귀여가혼이 흔했다. 주가가례에 입각한 유교식 혼례는 16세기 중반에 이르러서야 혼인하는 날 저녁에

-
- 19) 신랑집에서 청혼하고 신부집에서 혼인을 허락하는 과정.
 - 20) 신부 이름을 묻는 것을 말한다.
 - 21) 길흉을 점쳐서 좋은 점괘 소식을 신부집으로 보내는 것을 이른다.
 - 22) 신부집에 예물을 들이는 것을 말한다.
 - 23) 신랑집에서 길일을 택해 신부집에 가부를 묻는 절차.
 - 24) 신랑이 친히 신부를 맞이하여 오는 것을 이른다.
 - 25) 혼사를 의논하는 절차.
 - 26) 혼사가 결정되면 신랑집에서 신부집에 혼인을 청하는 서식을 보내는 것을 말한다.
 - 27) 신부집에 예물을 들이는 과정.
 - 28) 신부가 시부모를 뵈는 것을 말한다.
 - 29) 신부가 사당에 인사드리는 절차.
 - 30) 신랑이 신부의 부모를 뵈는 것을 말한다.
 - 31) 혼례절차는 의혼, 납채, 납폐, 청기, 친영, 부현구고, 묘현, 서현부지부모 등이다.
 - 32) 혼례절차는 의혼, 납채, 납폐, 친영 등이다.

신부집에 가서 혼례를 행하고 그 다음날 시부모를 뵈는 반(半)친영의 형태로 조선의 생활 속에 파고들기 시작했다. 정약용은 『가례작의(家禮酌儀)』에서 서울 양반가의 혼속에 대해 하루 동안에 혼례를 치르고 신부가 시부모에게 인사하는 것을 ‘당일 신부’라고 불렀는데, 이를 두고 단지 합근례를 신부집에서 할 뿐 친영이나 다름없다고 하였다. 또 이사벨라 비숍은 조선의 혼례 풍속에 대해, 혼례 당일 오후에 신부가 혼례복을 입고 가마를 타고서 시댁으로 가 시부모에게 인사하고 돌아온 후, 3일이 지나 영원히 시가에 살러 들어간다고 기록하였다.³³⁾ 이러한 예들은 어찌 보면 우리 고래의 전통 혼인의례가 유교식 예법에 의해 서서히 바뀌어 간 사정을 반영한다고 할 수 있겠지만, 유교적 예법을 이상으로 삼은 조선 왕조의 시각을 뒤집어 보면, 민중 속에 뿌리 내려 우리 혼례문화의 고유한 특질로 자리 잡은 남귀여가혼의 전통이, 유교적인 요소를 수용하는 과정에서 창출한 혼례 양식이라고 할 수도 있겠다.

열아홉 살에 시집왔다. 부모님이 짬매 쥐서 왔는데, 옛날에는 다 그랬다. 남편은 스물여덟 살, 그때로 치면 노총각이다. 선을 보고, 가마 타고 왔다… 신랑이 올 때, 친구들과 같이 왔다. 시엄씨는 안 왔고, 시아버지만 오는데, 시댁 어른들 오면, 따로 집을 마련해서 있게 하는데, 상각상이라고 한다. 탄방에다가 상각상을 차려놓고 모셨다. 형편에 따라서는 신부집 가까운 이웃집이거나 신부집 방에 따로 채려놓기도 한다. 신랑이 가마 타고 옴서 사모관대 다 허고 온다. 그전에는 마을에 가마가 다 있었다…오는 것도 시간이 있다. 시를 맞춰서, 남의 집에 가 있다가 좋은 시를 골라 시에 맞춰서 한다. 중복이 걸렸거나 신체가 잘 못되면, 오기 전에 굶을 하기도 했다…우리집(신부집) 마당에다 차일 쳐놓고, 오리 놓고 거기다 청싹홍실 해놓고, 맞절 허고 그러는데, 그때 거기서 신랑 얼굴을 처음 본다…중방이 시커멓게 칠해갔고 왔다. 지금 같으면 주례다. 맞절 허고 식 드리고, 중방이 다 시킨다…혼례식 끝나고 바로 신랑이랑 가마타고 시집에 왔다. 그리고 근황이라고 삼절날에 친정에 갔다 온다. 그리고는 시댁 사람이 된다. 죽으나 사나 그 집 구신이 되는 거다. 시댁에 가서 폐백을 허고, 또 삼년간 새벽에 자리를 펴 놓고 인사를 드린다. 시댁에서 날 새기 전에 어른들 방문 앞에 가서 인사를 했다.³⁴⁾

33) Isabella Bird Bishop, 이인화 옮김, 『한국과 그 이웃나라들』, 살림, 1994, 140~142쪽.

34) 2007. 11. 3, 전라북도 고창군 상하면 장호마을, 김길자(여, 1940년생) 구술 내용 중 일부.

위의 사례는 20세기 중후반의 혼례 상황을 담고 있다. 물론 일제강점기부터 수용된 서구식 혼례문화가 한편에서 새로운 혼인 습속으로 지배적인 문화가 되어왔지만³⁵⁾, 다른 한편으로 삼국 시대부터 전래되어온 우리 고유의 혼인의례가 여전히 지속되어왔다는 점을 알려주고 있다. 조선 시대 창출된 반친영의 혼례의식으로 나타나고 있지만, 여전히 신부의 집에서 혼례를 하는 점은 남귀여가혼의 오래된 습속을 간직한 경우라 할 수 있겠다. 또 특징적인 것은 혼례가 마을 공동체라는 사회적 기반과 그 속에서 형성된 공동체 문화로 전개되었다는 점이다. 그리고 혼례의 과정에서 일종의 주술적인 장치가 매우 중요하게 작동하고 있는 점도 주목된다. 이러한 점을 혼인의례의 과정 속에서 행해지는 손비비기와 덕물림이라는 무의식을 통해 구체적으로 논의하고자 한다.

IV. 손비비기와 덕물림 : 존재와 의식의 변화를 매개하고 강화하는 다중적 문화장치

지금은 보기 힘든 일이 되어버렸지만, 전통 혼례의 과정에서 단골(무당)이 치러주는 일정한 의례 형식이 있다. ‘손비비기’와 ‘덕물림’이 그것이다. ‘손비비기’는 지방에 따라 그른손, 살땀이손으로 그 명칭을 달리한다. 아래의 사례는 전남 신안군 비금도 단골 유점자가 행한 혼례 과정의 무의식으로 살땀이손과

이와 같은 반친영의 사례를 전국적으로 나타난다고 할 수 있다. 여기서는 단지 필자가 조사한 일부 사례를 들었을 뿐이다. 조사 지역에서도 남자와 여자를 막론하고 혼례의 주요한 특징은 반친영의 형태였다(나경수 외, 『동산마을 사람들의 삶과 삶』, 심미안, 2007; 『상부마을 사람들의 삶과 삶』, 심미안, 2007, 혼례 항목 참조).

- 35) 조선 말기에 서양 종교와 새로운 사조의 영향으로 혼인 풍속도 점차 새로운 양상으로 변해 갔다. 절차가 간소화되고 개량된 혼례 양식이 나타났는데, 기독교 식의 ‘복수결혼(福手結婚)’, 천주교 식의 혼배성사(婚配聖事), 천도교식 혼례, 불교식의 불식화혼법(佛式花婚法) 등이 그러한 현상이다. 우리나라 최초의 신식 결혼은 선교사 아펜젤러(H. G. Appenzeller)의 주례로 1888년 3월 정동 교회에서 기독교식으로 치러진 한용경과 과부 박 씨의 결혼식이었다. 또 신문지상에 등장한 최초의 결혼식 1920년 4월 15일 나혜석과 김우영의 결혼식이었다. 이후 예배당으로 불린 교회와 절, 부민관, 동아일보사와 조선일보사 강당 등 공공기관이나 명월관 같은 대형 요리점도 혼례식장으로 활용되었다. 이에 대한 자세한 내용은 국사편찬위원회 편, 『혼인과 연애의 풍속도』, 두산동아, 2005, 198~261쪽 참조.

덕물림을 설명하고 있는 대목이다.

살매이손은 뛰어나하면 처녀, 총각 결혼할 때, 오늘 지금은 예식장에서 한다, 옛날에는 친정집에 모도 하고 그랬다고나. 옛날 결혼식. 그러면 새벽에 살매이손이라 그런 손이여. 그래갖고 그 살매이손을 비벼줘. 백년해로 잘 살아가고…여자집에서도 하고 남자집에서도 한 사람이 있고. 여기 신랑이 이 부락에서 간다 그러면은 이 부락에서 새벽에, 첫 새벽에 세 시나 네 시가 되면. 그리고 이집 총각하고 저 건네 큰애기하고 혼인하게 되면 여그서 해주고 신랑집으로 가해주고 처녀집으로 가 또…여기 섬에서는 그른손이라고하고 육지에서는 살매이라고 해. 살매이손이라고 해…덕물림할 때는 각시가 가매 타고 들어오면은 집 들어오는 문전에 밥술상을 해놔…고루고루 장만해서…가매가 들어온가. 그람 또 그 덕물림을 해. 그 객구 못 들어오게 액운 막어낸다고. 그게 덕물림이야.³⁶⁾

‘손비비기’는 혼인날 신랑이 대례/초례를 올리기 위해 신부집으로 출발하는 ‘초행’길 전에 신랑집에서 단골이 드리는 치성을 말한다. 신랑이 떠나는 날 새벽, 단골은 동이에 물을 떠놓고 그 물 위에 바가지를 얹어 놓은 후, 그 바가지를 치면서 초행길의 무탈과 재액초복을 빈다.³⁷⁾ 위의 사례에서는 신부의 경우도 마찬가지로 설명하고 있다. 한 단골의 영역권에서 이루어지는 혼례의 경우에는 신랑, 신부 모두 한 단골이 신랑과 신부 각 집에 가서 손비비기를 해준다.

‘덕물림’은 신부집에서 혼례식을 마치고 신혼부부가 시택으로 처음 들어갈 때 행하는 무의식(巫儀式)이다. 다시 말해 신부가 시택으로 가는 ‘신행’에서, 가마 행렬이 시택에 당도하여 대문을 넘기 직전에 신부를 따라온 잡귀를 쫓아내기 위해서 하는 의례를 덕물림이라고 한다. 옛날에는 신부가 시집을 때 잡귀잡신이 많이 따라 온다고 인식했다. 특히 청춘귀신들이 많이 따라 오는데, 이때 따라온 귀신을 덕물림을 하여 쫓아내지 않으면, 부부간에 ‘공방살’이 심해져서 서로 내외하거나 합방을 하지 않으려고 했다고 한다.³⁸⁾

36) 국립남도국악원, 『유점자의 삶과 예술』, 2007, 100~101쪽.

37) 이영배, 「일생의례」, 나경수 외, 『동산마을 사람들의 삶과 삶』, 심미안, 2007, 307쪽.

38) 이영금, 「전북지역 무당굿 연구」, 전북대 박사학위논문, 2007, 75쪽; 2007. 9. 27, 전북 당골굿

전북 정읍 단골인 전금순의 경우를 예로 들면, ‘덕물림’은 ‘손비비기’에 비해 일정한 제의형식을 갖추었다. 신부가 들어오기 전에 사립문 밖에 ‘덕물림’상을 차려놓고, ‘호남서신명(虎南西神命)’이라고 쓴 ‘손넉기’를 대문 앞에 꽂아놓는다. 그런 다음 단골이 징을 치면서 ‘당산살기’나 ‘주당살기’ 같은 잡귀가 따라오지 못하도록 무가를 구송하며 굿을 한다. 이때 단골이 구송하는 무가는 부정풀이·손넉석·예순육갑풀이·내전 등으로 구성되어 있다.

‘부정풀이’는 부정을 몰려, 굿판을 정화하는 의식이다. 이 과정에서 주목할 점은 부정한 것을 청소하듯 쓸어내는 것이 아니라 부정한 것들조차도 신격화시켜 음식을 대접하고 조용히 물러나도록 기원한다는 점이다. 단골은 집안에 깃들여 있는 모든 부정신들을 각각 호명하고 청배하여 각종 음식으로 대접한 다음, 이들을 달래서 배송한다.³⁹⁾

‘손넉석’은 천상의 강남국에 거처하는 대반손님·호반손님·수부손님 등을 청배하여 오신한 후 자손들의 건강과 재가집의 복을 기원하는 굿이다. 손님은 선한 사람에게는 복을 주고 악한 사람에게는 질병이나 사고 등의 벌을 내리는 무서운 신으로 인식되는 한편, 자손의 인물을 좋게 만들거나 출세시키는 신이기도 하며, 집 없는 인간에게 집을 마련해 주는 재복신이기도 하다.

‘예순육갑풀이’는 조상을 따라온 조상의 친구나 친지들, 즉 예순육갑 생원들을 청배하여 오신하면서, 망자의 극락 천도 및 재가집의 액살 제거와 복을 기원한다.⁴⁰⁾

‘내전’은 굿을 끝내는 절차로, 대문 밖에서 기웃기웃하고 구경하고 있던 중천에 떠도는 잡귀 잡신들을 모두 먹이고 달래서 돌려보내는 과정이다.⁴¹⁾

미혼의 남녀가 부부가 되는 과정이 개인적인 차원에서는 처녀·총각을 부부로 맺어주는 존재의 변화를 뜻하고 사회적인 차원에서는 새로운 가족구성원으로서 관계의 변화를 뜻하는 것이라면, 혼인은 이전의 존재와 관계를 일시적인 상태 변화가 아닌 영속적인 상태 변화로 이끈다는 점에서 통과의례라고 할 수 있다. 따라서 ‘손비비기’는 혼례 과정의 일부인 ‘초행’의 단계에서 존재

무형문화재 전금순(2009년 작고) 구술.

39) 이영금, 『전북 셋집굿』, 민속원, 2007, 37쪽.

40) 이영금, 「오구씨꿈국의 구조와 기능」, 『한국무속학』 15, 한국무속학회, 2007, 84~88쪽.

41) 이영금, 앞의 책, 67쪽.

와 의식을 이전의 상태에서 분리시키는 작용을 하고, ‘덕물림’은 ‘초례’를 치르고 ‘신행’에 올라 시가(媿家)로 신랑·신부를 통합시키는 전이단계의 의식이라고 할 수 있다. 따라서 혼례에서 이루어지는 무당의 의식은 공간과 존재들을 분리시키고, 일정한 절차를 통한 존재와 의식의 전이 속에서 신랑·신부를 새로운 존재로 거듭나게 하여, 새로운 공간에 통합시키는 과정이라 해석될 수 있겠다.

그런데 신랑의 집에서 신부의 집을 거쳐, 다시 신부의 집에서 신랑의 집으로 오는 이 과정에서 이 새로운 존재-되기는 신랑이나 신부가 머무르고 존재하는 공간들을 보호하고 신성화하는 과정을 통해 완성된다. 이를테면 초행을 갈 때, 삼색 베에 팔을 조금씩 넣어서 주머니로 만든 ‘살매기주머니’를 큰방 문위에 하나 걸고, 마을 앞 당산나무에 매달고, 가는 길에 큰 나무가 있으면 하나씩 걸고 가는 행위가 있다. 이는 초행길에 따라 붙는 잡귀를 쫓는 기능을 한다고 인식된다.⁴²⁾ 또한 신행길에서 주머니에 쌀이나 콩, 팥 등을 담은 ‘살매기주머니’를 여러 개 만들어 가마 속에 넣고 가다가 당산나무나 서낭당 고개·다리·물가·샘·긋은 곳 등을 지날 때마다 던지거나 나무에 걸어 놓고 가기도 한다.⁴³⁾ 이렇게 함으로써 잡귀가 그것을 먹고 범접하지 않는다고 인식된다.

이러한 의식에서 주목되는 점은 공간의 전이와 확장, 그리고 존재와 존재들의 연결이다. 한 마을의 당산나무는 마을을 수호하는 신이 깃들어 있는 신체이다. 따라서 그 주변 공간은 신성한 공간이다. 당산나무의 신은 각 가정집을 수호하는 신들에 연결된다. 이는 매년 주기적으로 당산제와 마당밭이라는 의식을 통해 이루어진다. 따라서 당산나무와 각 가정집은 공간적으로 분화되어 있으면서, 마을이라는 공간 속에서 통합되어 있는 공간이다. 혼례를 치러 떠나는 신랑의 행렬은 이러한 공간 밖으로 나가면서, ‘손비비기’를 통해 공간과 존재의 신성성을 강화하고, ‘살매기주머니’를 통해 물리적으로 마을 밖으로 통하는 길을 신성화시키며 새로운 길을 낸다. 이 길은 신랑과 신부, 그들의 집과 집, 그들의 마을과 마을을 이어 관계된 모든 공간을 새로운 공간으로

42) 윤여송, 앞의 글, 390쪽.

43) 위의 글, 387~398쪽.

전화시킨다. 신부의 ‘신행’길도 이와 마찬가지로 해석된다. ‘손비비기’와 ‘떡물림’은 이러한 존재와 의식의 변화를 매개하고 강화하는 일련의 다중적인 문화 장치의 하나라 하겠다.

V. 영혼혼사굿 : 다중적인 해원 의례로서의 사회극

『예기』에 따르면, 혼례라는 것은 두 성(姓)의 좋은 점을 합쳐, 위로는 종묘를 받들고 아래로는 후손을 잇는 것이다. 여기서 주목되는 것은 혼인을 통해 이성지합(二姓之合), 즉 두 집안이 만나 서로 긴밀한 관계를 형성한다는 것으로, 남녀가 인륜의 시작임을 뜻하고 있다. 따라서 혼인하지 못한다는 것은 존재적인 측면에서 인간으로 태어나 겪는 큰 불행으로 인식될 수 있으며, 사회적인 차원에서는 혼인을 통해 얻는 이익, 즉 두 집안의 연합을 통해 행사하고 획득할 수 있는 사회적 자본과 권력으로부터 소외를 뜻할지도 모른다.

그래서인지 조선의 관리들은 “부모가 다 죽고, 생계가 지극히 가난한 집안에서 장성해도 시집가지 못한 사족의 집 딸들은, 그들의 형제와 족친에게 주혼(主婚)하게 하여, 날을 정하여 제때에 혼인하도록 재촉”했다. 국가는 국가에 공이 있는 사람들 자손 가운데, 혼수 비용이 없어 혼인 못하는 사람들은 직접 혼수를 부담해 주고, 또 딸이 30세가 넘었는데도 혼인시키지 않는 집의 가장에게 벌을 주게 하였다. 또 나이가 들었는데 혼인하지 못한 여자가 많으면, 그 여자들의 원망이 ‘조화로운 기운’을 상하게 한다고 하여 적극 혼인을 권장하기도 했다.⁴⁴⁾ 그러므로 세상의 화기(和氣), 즉 조화로운 기운이 상하지 않도록 인륜의 근본이자 대사인 혼례를 올리지 못하고 비명에 간 사람들의 영혼들을 해원시켜 죽은 뒤 간다고 믿어지는 새로운 세계로 안전하게 좌정시키는 일도 매우 중요했을 것이다. 그래서 단골이 치르는 무의식 중에 비명에 간 청춘남녀를 실제에서 같이 혼인시키는 영혼들의 혼인의례가 있었는지도 모른다.

44) 국사편찬위원회 편, 앞의 책, 113쪽.

영혼들을 실제와 같이 혼인시키는 단골의 무의식을 전북지역에서는 ‘예맞이굿’, ‘영혼혼사굿’⁴⁵⁾이라고 하고 다른 지역에서는 ‘혼사굿’ 혹은 ‘저승혼사굿’이라고도 한다.⁴⁶⁾ ‘영혼혼사굿’을 정의하자면, 결혼하지 못하고 죽은 총각·처녀 귀신들을 혼인시켜 그들의 원혼을 달래주고 천도하는 굿 의식이다. 미혼으로 죽은 망자들은 살아서도 사회의 온전한 구성원으로서 통합될 기회를 갖지 못했기 때문에, 죽어서도 저승 세계에 들어갈 수 없는 떠도는 존재로 인식되는 것처럼 보인다. 따라서 망자와 관계된 사람들 특히 가족들은 그들의 억울한 사정으로 인해 자신들이 사는 현실 세계가 영향을 받는다고 생각한다. 실제로 집안에 우환이 생기면 미혼으로 죽은 망자들의 한을 풀어주지 못한 자신들의 잘못이라고 믿는다. 그래서 미혼의 존재를 성혼의 존재로 변화시키는 일이 필요한데, 이러한 변화의 문화적 장치가 무당의 ‘영혼혼사굿’이라고 할 수 있다.

‘영혼혼사굿’은 실제의 혼인과 매우 흡사하게 진행된다. 현실의 혼례가 “의혼(議婚)-납채(納采)-납폐(納幣)-친영(親迎)”의 단계, 더 구체적으로 말하면, “혼인준비의례[혼담 오고가는 과정과 선보이기→사주 보내기→날받기와 혼전 예물 교환]→대례-초례(醮禮)[손비비기→신랑의 초행길→함진애비→정방→전안례→교배·합근례]→후례[관대벗김→상객에 대한 의례→신방엿보기→신랑다루기와 재행걸음→해묵이·달묵이]→시가에서 하는 의례[신행→신부의 큰상 받기→폐백→문안인사·회가→삼일입주→근친가기]”⁴⁷⁾로 진행되는 것과 흡사하게 ‘영혼혼사굿’도 사자(死者)의 의례에 적절한 방식으로 혼인의 의식이 진행된다.

- ① 집안에 우환이 있을 경우 점쟁이에게 점을 쳐서 그 우환의 원인이 결혼하지 못하고 죽은 망자가 가진 한 때문이라고 진단받는 경우, ‘영혼혼사굿’은 계획된다.
- ② 처녀 망자의 집안과 총각 망자의 집안이 서로 합의하여 혼인 날짜를 택일한 후, 남자 망자의 집에서는 여자 의복을, 여자 망자의 집에서는 이불을

45) 이영금, 「전북지역 무당굿 연구」, 전북대 박사학위논문, 2007, 65쪽.

46) 김현선, 「한국인의 일생과 무속의례」, 편무영 외, 『종교와 일생의례』, 민속원, 2006, 309~310쪽.

47) 경기도박물관, 『경기도 민속지 V-일생의례편』, 2002, 243~272쪽.

마련하여 전통 혼례식을 거행한다.

- ③ 망자를 혼례시키기 위해서 먼저 망자의 신체로 구상화된 허수아비를 갖추어놓는데, 망자의 신체는 보통 지푸라기 다발로 만들어진다. 얼굴에 해당되는 부분에 백지를 씌운 다음 그곳에 눈·코·입 등을 차례로 그려 넣는다.
- ④ 남자 허수아비에게는 사모관대를 갖춘 의상을 입히고, 여자 허수아비에게는 원삼 족두리를 갖춘 의상을 입힌다. 복숭아나무 조각에 망자의 성명을 기록하여 남자의 허수아비와 여자의 허수아비 가슴에 각각 집어넣은 다음, 남자 허수아비는 남자 망자 측 가족 두 명이, 여자 허수아비는 여자 망자 측 가족 두 명이 양쪽에서 붙들고 예맞이 의식을 진행시킨다.
- ⑤ 영혼 혼인굿에서는 가택신을 위한 굿이 간단히 공연되지만 여기서도 천룡굿은 생략되며, 단골이 칠성경과 원앙석을 부르며 예맞이 의식을 공연한다. 이때 재가집 식구들은 망자의 신체로 구상화된 허수아비를 초례청 앞에서 이끌고 나와 이들을 혼인시킨다.
- ⑥ 혼례식이 끝나면 조상해원풀이를 하면서 조상에게 망자의 극락왕생을 부탁한다. 단골은 지옥풀이·씨끔·오구세왕풀이를 순차적으로 공연한 후 뉘전올리기를 시도한다. 뉘전올리기는 남자 망자의 가족과 여자 망자의 가족 머리 위에 망자의 뉘전을 각각 올려놓고 행하기도 하고, 지방을 써넣은 망자의 의복에 뉘전을 올려놓고 행하기도 한다.
- ⑦ 망자의 씨끔 의식이 다 끝나면 망자의 가족들은 이들을 신방으로 인도하여 합방하게 한다. 신방 안에는 베개·이불 등이 갖추어지고 간단한 합환주 술상이 차려진다. 가족들은 먼저 남자 망자의 사모관대와 겹옷을 벗긴 다음, 여자 망자의 원삼 족두리와 겹옷을 벗기고 그들을 이불 속에 나란히 눕게 한다. 가족들은 슬그머니 신방을 빠져나와 방문을 닫아둔 뒤, 1시간 동안 그들을 방안에 있게 해둔다.

위에 예시한 ‘영혼혼사굿’ 자료는 전북지역 세습무인 전금순(작고)·전영애가 1999년 10월 20일, 정읍시 옹동면 이씨택에서, 그리고 2006년 9월 21일, 부안군 산내면 모장동 전씨택에서 두 차례 행한 ‘영혼혼사굿’의 주요 내용을 간추린 것이다.⁴⁸⁾ 위의 자료에서 보듯, ‘영혼혼사굿’은 굿이라는 형식에, 현실 세계의 혼례 절차를 차용하여 결혼하지 못하고 죽은 망자들의 한을 씻겨 저

48) 이영금, 「전북지역 무당굿 연구」, 전북대 박사학위논문, 2007, 65쪽.

승세계에 안착시키는 의례라 할 수 있다. 이러한 의미에서 ‘영혼혼사굿’은 이승에서 이루어지는 또 하나의 혼례라 할 수 있다. 무당과 망자들의 상징체인 인형과 망자의 가족들을 통해서, 그리고 이들이 관계하여 이루는 굿판의 세계를 통해서, 죽은 자를 재생시키고 현실에서 이를 수 없었던 망자들의 꿈을 이루어 일그러진 세계를 펴는 통합의 문화적 장치가 ‘영혼혼사굿’이라 하겠다.

①은 현실 세계의 혼례에서 의혼의 과정과 유사하다. 점쟁이 혹은 무당은 현실 세계의 증방이라고 할 수 있다. 증방이 현실 세계에서 혼례를 증매하는 존재라면, 영혼혼사굿에서 점쟁이 혹은 무당은 망자들과 망자들의 집안을 이어주는 매개라 하겠다.

②는 현실 세계의 혼례 중 의혼 후 이루어지는 ‘납채→납폐’의 과정이라고 할 수 있겠다. 신랑측 혼주(婚主)가 신부집에 혼인을 청하는 서식(書式) 즉 납폐서를 써서 사자(使者)에게 주어 신부집에 보내면, 신부집에서는 이것을 받고 혼주가 북향하여 재배하고, 음식·술·비단으로 사례한 다음, 답장을 써주어 보내는 과정이 ‘굿의 형식’으로 표현된 것으로 보인다.

③은 미혼의 망자인 처녀·총각이 현실 세계의 존재로 재생되는 과정이다. 원귀가 되어 형체 없이 떠도는 망자는 현실의 세계에 존재할 수 없으므로, 허수아비라는 상징체를 통해 물질적인 존재로 재생된다. 물론 이때 무당을 매개로 한 망자 가족들의 동의와 인식이 그러한 재생의 현실적인 근거라고 할 수 있다. 뿐만 아니라 이렇게 재생된 망자들은 혼례라는 통과의례를 치르기 위해 이전 존재 상태에서부터 분리되는 과정에 있는 현실 속의 예비 신랑·신부와도 같은 존재이다. 허수아비를 만드는 과정 자체가 망자를 재생시키는 과정임과 동시에 그들을 혼인을 앞두고 일종의 분리의례를 치르는 예비 신랑·신부로 만드는 과정이라 할 수 있겠다.

④⑤⑥의 과정은 대례 즉 “손비비기→신랑의 초행길→함진에비→정방→전안례→교배·함근례→후례[관대벗김→상객에 대한 의례→신방엿보기→신랑 다루기와 재행걸음→해묵이·달묵이]”의 과정에 해당한다고 볼 수 있다. 굿판의 형식에 맞게 여러 과정이 생략되고 가장 중요한 ‘상태 변환의 의식’인 “전안례→교배·함근례”의 과정이 ④⑤의 형태로, ‘후례’의 과정이 ⑦의 형태로 굿판의 의례 속에 구현된 것이다. 이 과정에서 망자는 삼중의 변환을 겪는다. 첫째 망자들은 성장(盛裝)한 신랑·신부로 변화하고 둘째 예맞이 의식의 과

정 속에서 이승에서의 부부의 연을 맺은 존재로 화한다. 셋째 불완전한 존재에서 온전한 존재 즉 혼례를 치러 비로소 성년에 이른 존재로서 저승에 편입될 수 있는 자격을 갖춘 존재, 그리하여 조상의 반열에 오를 수 있는 존재로의 변환을 망자들은 겪게 된다. 물론 이렇게 되는 과정에서 ⑥의 과정은 필수적이다. 씨름의식을 통해 집안의 우환으로 작용하고 있는 망자의 존재를 조상신으로 승격시켜야, 비로소 망자가 조상신으로서 제 기능을 발휘하는 존재로 변환되는 것이다.

특히 ⑤에서 가창되는 무가는 현실세계에서 망자들이 되지 못한 존재 혹은 살지 못한 삶을 구현하는 기능을 한다. 칠성풀이 무가는 혼례에서 죽음을 거쳐 신이 되는 ‘인간 존재로서 살고 죽기’의 과정을 노래하고 있다. 즉 칠성풀이 서사무가는 “칠성님과 매화부인의 혼례식 과정→기차치성→칠형제의 출산 과정→버림받는 과정→칠형제가 부친을 찾는 과정→칠형제가 계모로부터 시련을 받는 과정→계모가 벌을 받는 과정→매화부인을 살리는 과정→칠형제가 신직을 부여받는 과정”으로 전개된다.⁴⁹⁾ 특히 무가 속 혼례는 현실 세계의 혼례를 그대로 옮겨다 놓았다. 의혼에서부터 신행까지의 과정에서 이루어지는 모든 일들이 무가로 가창된다. “중방에다 오리 들러 함을 지어서”, “인물 병풍 화초병풍 전후좌우 둘러치고 신랑신부 대례를 맞추고” “삼일에 안진 제양 마치시고 신행을 본택으로 모셔다가 다복한 가정의 행운이 깃들게 칠성님과 매화부인”⁵⁰⁾은 산다. 이러한 칠성님과 매화부인의 혼례와 삶을 굿판의 시간 속에서 미혼의 망자들이 사는 혼례와 삶을 의미한다. 무당의 무가로 구현되는 상징적인 삶을 통해 비로소 망자들은 사회 속에서뿐만 아니라, 영혼의 세계 속에서도 온전한 존재가 되는 것이라 하겠다.

VI. 혼례 속 무의식의 사회문화적인 의미

혼인 의례의 절차는 인간의 사망과 탄생이 상징적으로 구현되어 있다고 할

49) 이영금, 「전북지역 무당국의 전반적 성격과 공연학적 특징」, 『공연문화연구』 10, 한국공연문화학회, 2005, 299~301쪽.

50) 이영금, 『전북 셋김굿』, 민속원, 2007, 139~146쪽.

수 있다. 현실 사회의 차원에서 혼인의례의 단계 자체가 상징적인 죽음과 삶을 표현하고 있다. 즉 신랑·신부는 혼례를 치르면서 분리와 죽음, 전이와 재생을 경험하고 새로운 존재로서 사회에 통합된다. “신랑은 초례로서 총각으로부터의 분리와 죽음을, 혼행으로서는 새로운 시간적·공간적·사회적 세계에 대한 전이와 배태기를, 전안으로서 새로운 세계 속으로의 통합을 위한 관문을 통과하는 것으로 이 상징적 과정을 해석할 수 있다. 그리고 신부는 초례로서 처녀로부터의 분리와 사망을, 우귀로서 새로운 시간적·공간적·사회적 세계에 대한 전이와 배태기를 겪고 친영에 의해 새로운 장소인 신랑의 집으로 맞아들여진다.”⁵¹⁾

이러한 시각에 보면, 이 상징적인 죽음과 재생, 통합의 사회적 성격을 함의하는 혼례 속 무당의 굿의식은 현실의 세계에서 그 상징성을 강화하며, 거꾸로 죽음을 삶으로 전화시키는 굿판을 통해 죽음의 세계와 망자까지 현실 속에 통합하여 삶과 죽음의 세계를 이중적으로 구조화한다. 다시 말해 현실 속 존재를 상징적인 방식으로 죽게 하여 새로운 존재로 거듭나게 하고, 죽음 속 존재를 상징적인 방식으로 살게 하여 새로운 존재로 저승 속에 편입시킨다.

무당굿은 사람의 인생에서 중요한 분기점이 되는 ‘혼인의 사건’ 속에서 다중적인 방식으로 관계하여 그 의미를 창출한다. 혼례가 사회 속에서 상징적인 방식으로 죽음과 삶을 경험하여 새로운 존재-되기를 구현해 갈 때, 단골의 무의식은 시간·공간·존재의 차원에서 이러한 존재-되기를 여러 방식으로 강화해간다. ‘손비비기’와 ‘덕물림’은 시간의 두 차원을 생성한다. 전자는 과거의 시간을 소멸시키고 미래의 시간을 ‘무의식(巫儀式)의 현재’ 속에서 생성한다. 이러한 두 계열의 시간은 마을 안에서 창출된 신성한 공간이 경계를 넘어 마을 밖 공간으로 새로운 길을 내고, 신부가 사는 마을과 집의 공간에 연결되는 동안 공존하면서, 미래의 시간이 흐르는 공간을 확장한다. ‘덕물림’은 이러한 시공과 존재들의 관계망 속에서 ‘무의식의 현재’를 통해 미래의 시간을 현재화하면서 즉 미래의 시간을 소멸시키면서 신성한 공간을 일상화하여 그 속의 분리된 존재들로서의 신랑·신부와, 가족·친족·주민들을 통합시킨다. ‘영혼혼사굿’은 현실 세계의 혼례와는 다른 방식으로 시공과 존재들의 새로운 차

51) 장철수, 『한국의 관혼상제』, 집문당, 1995, 148~149쪽.

원을 연다. 죽음의 세계와 망자들을 현실 속에서 상징적인 방식으로 구현하고 재생시킨다. 이 세계에서 망자들은 또 한 번의 죽음을 경험하고 이전의 존재와는 다른 새로운 존재로 화한다. 이렇게 무당굿은 혼례와 여러 가지 방식으로 관계되면서, 혼례의 의례적인 성격을 강화하고 삶과 죽음의 세계를 연결하여 통합하고 다시 분리시킴으로써, 좀 더 나은 존재들의 세계를 구현하여 사회의 통합력을 강화해갔던 의례였다고 하겠다.

〈참고 문헌〉

- 경기도박물관, 『경기도 민속지 V-일생의례편』, 2002.
- 고구려연구회 엮음, 『고구려 연구』 13, 학연문화사, 2002.
- 국립남도국악원, 『유점자의 삶과 예술』, 2007.
- 국사편찬위원회 편, 『혼인과 연애의 풍속도』, 두산동아, 2005.
- 김용선, 『역주 고려 묘지명 집성』 하, 한림대 아시아문화연구소, 2001.
- 나경수 외, 『동산마을 사람들의 삶과 삶』, 심미안, 2007.
- 나경수 외, 『상부마을 사람들의 삶과 삶』, 심미안, 2007.
- 나경수 외, 『성안마을 사람들의 삶과 삶』, 심미안, 2007.
- 이영금, 「오구씨김국의 구조와 기능」, 『한국무속학』 15, 한국무속학회, 2007, 71~105쪽.
- 이영금, 「전북지역 무당굿 연구」, 전북대 박사학위논문, 2007.
- 이영금, 「전북지역 무당굿의 전반적 성격과 공연학적 특징」, 『공연문화연구』 10, 한국공연문화학회, 2005, 284~322쪽.
- 이영금, 『전북 씻김굿』, 민속원, 2007.
- 장철수, 『한국의 관혼상제』, 집문당, 1995.
- 편무영 외, 『종교와 일생의례』, 민속원, 2006.
- Isabella Bird Bishop, 이인화 옮김, 『한국과 그 이웃나라들』, 살림, 1994.

〈Abstract〉

A Study on the relations between Korean Traditional marriage and Mudanggut

Lee, youngbae*

Our recognition of traditional marriage is passive, inactive, and negative. Specially, The recognition of shamanic elements in traditional conjugal rite is very negative, even grotesque. These aspects were caused by acceptance without condition Western culture. Above all, we unqualifiedly accepted the theory of social evolution in Western culture. Therefore, we ignored our own culture, thus were negative it.

This paper explored the traces of our traditional marriage culture. secondly, it analyzed shamanic elements of traditional conjugal ceremony. thirdly, discussed the marriage of the soul. Specially, This study described and analyzed the central characteristics of this marriage. Finally, discussed the relations between korean traditional marriage and mudanggut, and made the positive meaning and value of it.

Keywords : marriage, mudanggut, tradition, culture, conjugal ceremony

이 논문은 2010년 12월 21일에 투고되었으며, 2011년 2월 6일에 심사 완료되어 2011년 2월 11일에 게재가 확정되었음.

* Andong National University.