

2023 Global Korean Studies

글로벌
한국학과
민속문화

Global Korean Studies
and Folk Culture

2023. 11. 24. (금)

서울대학교 아시아연구소 삼익홀(220호)

Samick Hall (Room 220)
Seoul National University Asia Center

목 차

기조발표 Keynote Speech

글로벌 한국학과 민속문화 연구
Global Korean Studies and Folk Culture Studies
- 강정원 KANG Jeongwon (Seoul National University)

Session 1 민속문화의 현재 The Current State of Folk Culture

대중문화에 투영된 한국의 가신(家神): 《신과 함께: 이승편》과 《신과 함께: 인과 연》을 중심으로
Korean Household Deities Reflected in the Popular Culture
: Focusing on 《Along with the Gods: This Life》 and 《Along with the Gods: The Last 49 Days》
- 임근해 IM Kunhae (Anseong City Hall)

하와이 한인 이주자 사회의 음악민속: 민속음악의 지속과 변화
Music Culture of the Korean-Hawaiian Immigrant Society
: Continuation and Transformation of Folk Music
- 최리 CHOI Ri (Seoul National University)

베트남 구정 민속문화가 한베다문화가정 구정 민속문화에 미치는 영향
Vietnamese TET Folk Culture and Its Influence on Vietnamese-Korean Multicultural Families
- LE Thi Ngoc Cam (FPT University)

바다를 가로지르는 회복력과 임파워먼트: 저항방식으로서의 대만 북동해안 여성 잠수부
Resilience and Empowerment across the Ocean
: Women Divers as a Way of Resistance in Northeast Coastal Taiwan
- HO Sana (Soochow University)

Session 2 근대 민속의 현대화 The Modernization of Folk Culture

'마을'공동체와 유교적 공공성: 인간-사물 관계성의 변형으로서의 근대
'Village' Communities and Confucian Publicness: Modernity as a Transformation of Human-Thing Networks
- 오창현 OH Changhyun (Mokpo National University)

피로 사회, 산사에서 의 안가: 휴양관광상품 템플스테이와 실천 불교
Engaged Buddhism in Mountain Monasteries: Templestay as Wellness Tourism in South Korea
- 윤교임 YUN Kyoim (University of Kansas)

사회주의적 근대화와 유교적 전통의 지속과 변화: 북한의 조상의를 중심으로
Socialist Modernization and Continuation and Change of Confucian Tradition
: Focusing on North Korea's Ancestral Rites
- 권혁희 KWON Hyeokhui (Kangwon National University)

제주도민의 4.3경험과 민속문화: 행방불명자의 위령비 "망사비"의 비문분석
Folk Culture and Mourning for the Victims of the April 3rd: Epitaphs for Missing Persons in Jeju Island
- TAKAMURA Ryohei (Akita University)

Session 3 재외 한인의 민속문화 Folk Culture of Koreans Abroad

민속축제와 야외에서의 춤: 재한 조선족의 여가활동
Folk Festivals and Dancing Outdoors: The Leisure of Korean Chinese
- 주도경 JOO Dokyung (Seoul National University)

연해주 지역 돌 문화의 특수성: 역사적 측면
The Specifics of Asyandi in the Primorye Region: Historical Aspect
- KIM Alexander (Moscow State University & Vladivostok State University)

사하(아쿠티아)공화국의 한인들
The Koreans of Sakha (Yakutia)
- 사르다나 루미얀체바 RUMYANTSEVA Sardaana (Seoul National University)

Session 4 현대의 종교 민속 Modern Religious Folk Culture

독일 한인교회의 역사와 한인들의 종교생활

History of the Korean Church and the Religious Life of Koreans in Germany

- 이유재 LEE Yujae (University of Tübingen)

조선의 '귀신숭배': 19세기 후반 외국인들의 기록을 중심으로

The 'Kwisin Worship' in Joseon Dynasty: Focusing on Records of Foreigners

- 김수경 KIM Sukyung (Seoul National University)

무속의 신관과 천신의 화용론

The Belief System of Korean Shamanism and Pragmatics of Sky-God

- 최학익 CHOI Haklak (Seoul National University)

텔레비전 재현물을 통해 한국 무당을 알아가기

Getting to Know a Korean Shaman Through Television Representations

- Liora SARFATI (Tel Aviv University)

Session 5 민속문화의 고정과 변모 Fixity and Fluidity of Folk Culture

해방 후 서울 골목길과 어린이놀이의 장소성

Alleys in Seoul and the Placeness of Children's Games After the Liberation

- 안주영 AN Juyoung (Seoul National University)

삼마니의 산삼채취: 기술변동과 상품화의 문제를 중심으로

Wild Ginseng Gathering: Exploring Issues on the Technological Change and Commercialization

- 이하얀 LEE Hayan (Seoul National University)

서울대박물관 소장 가면에 대한 민속인류학적 연구

Folkloristic Anthropology: The Case of Korean Masks of Seoul National University Museum

- 박재형 PARK Jaehyeong (Seoul National University)

한국 상장례 민속문화의 문화재화와 자원화에 대한 고찰

Research on Heritage Development of Korean Funeral Folk Culture

: Jindo SitgimGut and Jindo Dasiraegj as the Center

- GAO Jing (Guangxi University of Science and Technology)

Session 6 의례의 구조와 의미 Structures and Meanings of Rituals

마음으로 입는 상복: 심상(心喪)의 개념과 애도의 자격

Mourning Clothes Worn with One's Heart: The Concept of Simsang and the Qualification to Mourn

- 이수유 LEE Suyu (Academy of Korean Studies)

20세기 한국 부계 친족에서 고모의 자리: 전라남도 진도의 사례를 중심으로

The Position of Paternal Aunt in Korean Paternal Kinship System in the 20th Century

: Centering on the Case of Jindo, Jeollanamdo

- 이도정 LEE Dojung (Seoul National University)

강릉 단오제의 이중적인 구조와 의미

The Dualistic Structure and Meaning of the Gangneung Danoje Festival

- 조진곤 ZHAO Zhenkun (Yunnan Normal University)

위기 사회에서의 굿 공연: 의례에서 연극으로 그리고 다시 의례로

Performing Gut in a Crisis Society: From Ritual to Theatre and Back

- 오성희 OH Seonghee (Seoul National University)

기조발표 Keynote Speech

글로벌 한국학과 민속문화 연구
Global Korean Studies
and Folk Culture Studies

강정원 KANG Jeongwon (Seoul National University)

글로벌 한국학과 민속문화 연구

강정원

1. 서론

- 민속문화 연구가 글로벌 한국학에서 차지하는 의미와 민속문화 연구가 글로벌 한국학적 관점을 도입할 필요성에 대해 논의하고자 함
- 글로벌 한국학은 글로벌 차원에서 연구되고 교육되는 한국학을 의미함
- 한국학은 한국인과 한국문화에 대한 학문으로서 인문사회과학이 주축을 이룸
- 일정한 지역과 민족에 관한 지식 생산을 의미하는 고전적 의미의 지역학으로서 한국학은 한국어학과 한국사학, 한국문화학으로 구성됨
- 한국문화학은 한국문학과 한국민속학, 한국사회학, 한국인류학 등으로 구성됨

- 민속문화는 민속성을 가진 문화를 의미함
- 민속성은 일상성과 전승성, 공동체성으로 구성됨
- 민속문화는 한국에서 일상적으로 사용되는 생활문화와 동일함
- 생활문화는 생활세계의 문화로서 민속문화와 체계문화의 연계로 구성됨
- 민속문화를 연구하는 학문은 문화인류학과 민속학, 국문학, 국사학 등이지만, 주로 민속인류학과 구비문학에서 담당함
- 민중 혹은 서민의 문화가 민속문화이기도 함
- 한국인 다수의 문화가 민속문화임

- 본 발표에서는 글로벌 한국학에 대해 민속학적 관점으로 먼저 평가하고
- 민속문화 연구의 비중을 비판적으로 검토함
- 체계와 민속 세계에서의 행위자와 행위, 행위체가
- 민속문화, 민속성을 가진 생활방식, 즉 사고방식, 감정방식, 감각방식, 믿음방식에 따라
- 행위하고 수행되는 과정과 상태를 연구하는 민속문화학과 그 연구성과가
- 글로벌, 로컬 관점에 따라 새롭게 추구되어야 함을 강조하고
- 민속인류학의 새로운 방향을 제시하고자 함

2. 글로벌 한국학의 현재

- **글로벌 한국학**은 해외 한국학과 한국 한국학의 새로운 결합을 통해 **탄생**
- **주객관화된 한국학**을 의미하며, 지역적으로 상호 교차하면서 한국문화와 한국인을 이해하고 설명하는 것을 의미
- 한국학은 **종합학문**으로서 한국에서 한국인들이 스스로 한국인과 한국문화의 정체성을 자성적으로 설명하고자 한 데에서 시작됨
- 19세기의 **본국학**, 20세기 일제 강점기 **조선학**, 20세기 중반 **국학**, 후반 **한국학**의 길을 걸어옴
- 독일에서 추구되는 **Germanistik**이나 미국의 **American Studies**, 일본의 **국학과 비견되는 학문**.
- 대학에서는 **외국인 유학생을 위해서** 개설되다가 이제 종합적으로 한국문화와 한국인을 연구하는 학문으로 확대

- 한국인과 한국문화의 정체성을 해외 지역연구이라는 한국학의 **렌즈**로 연구하기도 하여, 자성학임과 아울러 자기의 타자화 도구로서의 성격도 지님
- 지역학으로서 한국학, 국가의 이해관계가 반영되는 도구학으로서의 기능도 수행
- 그 자체로 인간과 문화를 설명하는 데에 기여하는 목적학으로서의 의미가 약화됨
- 세계 문화 속에서 한국 문화가 가지는 차별성이 과도하게 강조되기도 함
- 한국 문화의 지속성과 고유성 등을 총체적으로 연구하지 못함

- 민속문화 연구가 초기 한국학에서는 상대적으로 높은 비중을 차지함. 그 중에서도 무속샤머니즘, 민속종교에 대한 연구가 수행됨
- 서구 보편문화와 차별되는 특수성에 대한 관심이 높았다고 할 수 있음
- 역사나 문학, 언어, 정치, 경제 등으로 관심이 넘어가면서 민속에 대한 연구 비중이 축소됨
- 한국의 대표 이미지인 전쟁이나 북한, 이주 등도 중요하게 다루어짐
- 제도적으로는 한국학중앙연구원의 성립, 규장각한국학연구원을 통해 안정화되었다고 할 수 있음
- 하지만 이러한 한국학 기관과 제도의 성립이 한국인과 한국문화 연구에 도움을 주었는지는 비판적으로 볼 필요가 있음

- 21세기 들어서면서 한국 문화가 해외로 전파되며 영향을 행사하게 되는 경우가 발생. 한류에 대한 연구가 부상하면서
- 한국학의 위상이 변하게 됨
- 한류라는 한국 문화의 전파에 더 많은 관심을 기울이고, 이를 도구적으로 세련화시키는 데에,
- 외국인에게 한국문화를 소개하는 데에 더 많은 관심을 가지고 있음
- 한국 문화의 체계성과 민속성의 균형 속에서 연구가 보편과 특수성의 상호작용을 이해하는 차원에서 추구되어야 함
- 전세계 차원에서 이해되고 설명되는 한국인의 정체성과 한국문화의 특성 연구에 민속인류학적 연구가 함께 동반되어야 함

3. 글로벌 한국학과 민속인류학

- 인류학은 크게 문화인류학과 생물인류학으로 구분되며, 문화인류학은 사회문화인류학과 민속문화인류학, 언어문화인류학으로 구성
- 민속문화인류학은 민속학, 민속문화학, 민속인류학이기도 함
- 민속학은 Folklore, Volkskunde의 번역어로 나는 21세기에는 고루해졌다고 봄
- 민속경험문화인류학, 줄여서 민속문화학, 민속인류학 정도로 21세기적 학문명이라고 판단함
- 독일의 독일학은 어학과 문학, 민속학으로 구성되었고, 이는 주변 국가에 영향을 줌
- 조선학을 처음 주창한 최남선도 민속학/인류학에 주목함
- 민중의 문화를 연구하는 민속학/인류학은 하지만 한국의 국학이나 한국학에서 크게 주목받지 못함

- 엘리트 지배 문화, 정신 문화에 더 많은 초점을 두었기 때문
- 유교 문화, 불교 문화 등 체계성이 강한 문화에 중점을 두고 한국문화 연구 수행
- 한국학중앙연구원이 정신문화연구원이었다는 점에서 이를 알 수 있음
- 인류학은 서구에서 소수민족, 타민족 문화학이었지만 한국에서는 한국문화-인류학의 성격도 지님
- 한국학의 한 축을 담당하며 한국문화 연구에 기여함
- 사회문화인류학이 한국인류학의 주류로 부상하면서 주로가족과 친족, 농촌 사회, 조상숭배 등에 대한 연구 수행

- 민속(인류)학의 경우, 무속을 포함한 종교민속과 설화나 민속음악에 대한 예술민속, 세시와 일생의례에 대한 의례민속, 두레나 계 등에 대한 마을사회민속 등에 연구축적을 통해 한국문화 특성과 보편성 규명을 수행하고,
- 한국학과 연관을 지음
- 민속인류학은 민속문화에 대한 연구를 통해 자아 정체성을 구명함과 아울러 인간과 문화의 특수와 일반적 원리를 밝힘
- 한국학의 중요한 축을 형성해야 함에도 유교 중심의 헤게모니 문화에 대한 치중으로 인해서 민속학적 연구가 충분히 한국학의 주요 부분으로 간주되지 못함

- 자료수집학임과 아울러 자료기술학적 성격을 가진 민속인류학은 가치의미의 원리와 법칙 발견과 정립을 지향할 필요가 있음
- 한국 문화의 고유성과 순수성을 드러내는 자료수집과 기술학으로 민속학이 한국학에 기여해 왔음
- 한국학으로서 민속학이 자리를 좀더 굳건히 잡기 위해서는
- 한편으로 수집기술 자료의 범위와 종류를 명확하고 다양하게 해야 하며
- 또 다른 한편으로 그 자료의 가치와 의미를 적절한 이론에 입각해 해석하고 설명하여야 함

- 글로벌과 로컬 차원이 민속학 연구에서 변증법적으로 상호 연계되어야 함
- 외부자적 관점과 내부자적 관점 모두 연구에 요구됨 요구됨
- 고유성과 순수성, 원형 논의가 외부자적 관점에서, 글로벌 차원에서는 문화다양성과 연결되며
- 로컬 한국 문화의 고유성과 순수성은 문화보편성과 연결될 때 지속가능해 진다는 점을
- 연구에서 명확하게 할 필요가 있음

4. 민속문화 연구

- 글로벌 한국학적 관점이 민속문화 연구에 도입되어야 함
- 한국인과 한국 문화 정체성 지향 차원에서는 민속문화 순수성과 고유성, 원형이 추구되어 왔고
- 국가주의나 신자유주의 차원에서는 민속문화의 유용성과 수단성이 강조됨
- 문화일진행됨 콘텐츠화와 자원화가 이루어지는 차원에서 민속문화 연구가
- 하지만 그 비중은 여타 체계국가문화 연구에 비해 턱없이 낮았고 홀대받음
- 새로운 시도가 이루어져서 민속문화 연구의 유용성과 상징성, 전생명이 강조되어야 함
- 글로벌 차원과 로컬 차원이 민속문화연구에 과감하게 도입되어야 함

- 민속문화 연구는 행위자의 민속세계, 자유의지 실천, 비지향적 행위와 연결될 때, 좀더 범위가 명확해짐
- 기존 장르 중심의 연구는 전승성과 연계하여 지속하되, 일상 행위성과 연결되어야 하며, 공동체 지향성과도 연계되어야 함
- 감각과 감정, 충동, 욕망의 세계가 새롭게 민속문화 연구에 들어와야 함
- 전지구적이며, 전시대적인 민속세계의 행위와 민속문화가 향후 민속 인류학의 연구대상임
- 민속인류학의 민속문화 연구가 주로 한국인과 한국문화를 지향하는 선에서 한국학과 연계됨
- 민속학이 한국 문화를 글로벌 차원에서 연구한다면 글로벌 한국학과 밀접한 연결성을 보일 것임

- 대칭 차원에서 민속과 시스템 문화는 함께 연구되어야 하지만 실제로 비대칭적 민속 문화 차원에 인류학 연구는 머무르고 있음.
- 향후에 민속문화 연구는 민속세계와 민속문화를 연구하되, 시스템과의 상호 연계에 대해서 지속적인 관심을 기울여서 비대칭성을 극복하고 특수와 보편의 상호작용을 연구하여 일반화에 성공해야 함
- 민속세계 내에서 민속문화를 통해 작동되는 체계성의 특성과 원리를 구명하고, 체계세계에서 연동되는 나타나는 민속성을 파악해야 함
- 민속성의 특성과 상호작용 방식, 행위자와 행위체의 상호 구분과 행위 체계에 민속성 개입 여부 등이 주요 과제

- 민속문화 연구는 자료 수집과 기술, 즉 에스노그래피를 전제적 필요조건으로 함
- 수집 자료의 범위는 인간 생활의 민속 세계가 됨
- 총합적이고 전인적이며, 온생명적 문화와 상징적 문화가 그 범위가 됨. 유용성과 수단성만을 지닌 체계 문화는 민속 문화에 중요하거나 민속 문화의 영향을 받을 때 수집대상이 됨
- 국가 제도와 중요 작동 기능이 체계 세계를 유지하며, 이는 민속 문화 연구의 주된 대상이 아님. 관습제도와 주된 기능은 민속세계에서 상호 중첩되고 총합되어 나타남

- 민속문화 연구의 대상을 기존 민속학에서는 전세계적으로 문화 체계와 구조 중심으로 나열. 상호 간의 통일성 추구를 하지 못함
- 장철수는 이를 통일하기 위해 생활문화와 삼간 체계를 제시하고 8개 영역을 구분한 바 있음
- 인간, 시간, 공간의 중첩적이고 상관적인 관계를 중시하는 삼간 체계는 매우 중요한 개념이자 이론이라고 판단됨
- 하지만 체계의 작동 여부에는 크게 관심을 두지 못함. 민속 차원과 체계 차원에 구분을 두지 않음
- 나는 두 세계를 구분하고, 체계의 존재 여부를 관심 가짐. 기어츠의 문화 체계 개념을 수용함. 종교를 문화 체계로 간주하는 그의 관점은 민속문화 체계 존재를 주장하는 나에게 중요함

- 나는 기능 중심으로 체계가 구분된다고 봄. 하지만 민속세계의 기능은 주관적 의미와 가치와 결합되어 실천과 재귀적 행위, 객관적 문화체계, 자연과 초월세계와 복잡하게 연계되어 작동. 그 작동을 규명하는 것은 상당한 어려움을 동반함
- 나는 민속세계의 복잡화가 지속되므로, 기능을 파슨스나 루만, 장철수 등처럼 주요, 주변으로 구분하기 어렵고 다양하게 존재한다고 봄
- 민속-경제, 정치, 사회, 종교, 지식, 윤리, 여가놀이, 예술, 물질, 언어, 의료, 의사소통 등의 행위체와 이와 연관된 경제-민속, ... 등으로 구분할 수 있다고 봄

- 여전히 한국 민속학에서 이에 대한 전반적 자료수집과 기술은 충분하지 않기 때문에 지속되어야 함
- 모든 영역을 동시에 수행할 수 없기 때문에, 필요에 따라 선택해야 함. 자료수집 영역은 소멸가능성, 실행가능성, 시의적절성 등을 중심으로 판단되어야 함
- 특히 콘텐츠자원화가 가능한 영역이 21세기에 주목받기 때문에 이도 고려해야 함. 이를 통해 기능과 의미가치 통합에 관한 연구가 새롭게 시도될 수 있음

- 미적 생활방식이 진·선·성을 통합하는 민속예술이나 민속여가놀이 등에 대한 수집과 연구가 요구됨
- 아울러 기록민속문화 연구의 중요성도 새롭게 할 필요가 있음.
- 새롭게 등장하고 있는 전승 기술매체를 연구에서 고려하고, 이 기술매체가 형식에 머물지 않고 내용에도 영향을 주는 점을 충분히 고려해야 함
- 언어와 물질, 행위를 통한 전승 이외에 인터넷이나 동영상, 이미지, 기록물 등을 통한 전승도 민속문화 연구에 중요함
- 독일이나 미국, 일본 등의 민속문화 연구에서 중시되는 다면적 전승매체, 표현매체의 민속문화를 적극적으로 추구할 필요가 있음

5. 결론 – 민속문화연구의 글로벌화

- 한국 문화의 순수성과 고유성, 지속성, 차별성을 구명하는 차원의 민속문화연구와
- 문화 사이의 보편성과 공통점을 연구하는 민속문화연구가
- 함께 이루어져야 함
- 기존 민속문화연구는 유용성과 수단성을 요구하는 국가사회 체계의 요구에 일방적으로 따라가면서
- 순수성과 고유성을 이념적으로만 주장
- 실증주의적 실사구시를 도입하여 경험 연구에 민속문화 연구를 기초를 두어야 함

- 외부자적 관점과 내부자적 관점을 상호 통합적으로 추구해야
합
 - 이를 통해 세계 한국학과 한국 민속(인류)학이 연결될 수 있음
 - 세계 시민 차원의 연대와 민족 차원의 연대가 상호 분리되는 것
이 아니듯이
 - 세계 차원의 민속문화 연구와 개별 국가 - 한국 차원의 민속문
화 연구도 통합되어 있음
- ≡> 한국 민속문화 연구가 지속성을 연구함과 동시에 글로벌 관
점, 축 글로벌 한국학적 관점을 수용하여 보편성도 함께 추구해야
합

Session 1

민속문화의 현재

The Current State of Folk Culture

Moderator 채수홍 CHAE Suhong (Seoul National University)

Discussants 정연학 JUNG Yonhak (National Folk Museum of Korea)
문경연 MOON Kyungyun (Kwangwoon University)

대중문화에 투영된 한국의 가신(家神)

: 《신과 함께: 이승편》과 《신과 함께: 인과 연》을 중심으로

Korean Household Deities Reflected in the Popular Culture

: Focusing on 《Along with the Gods: This Life》 and

《Along with the Gods: The Last 49 Days》

- 임근혜 IM Kunhae (Anseong City Hall)

대중문화에 투영된 한국의 가신(家神) - 《신과 함께-이승편》과 《신과 함께-인과 연》을 중심으로

발표자: 임근혜

목 차

1. 머리말
2. 신화와 《신과 함께-신화편》 가신의 정체성
3. 웹툰·영화에 투영된 가신
4. 웹툰·영화 속 현대사회의 가신신앙
5. 맺음말

1. 머리말

한국 전통문화는 최근들어 문화콘텐츠로서 상품으로서의 정체성이 강화되어 가고 있다. 이날 치밴드의 “뽐 내려온다”와 이 음악을 배경으로 한국의 관광지를 소개했던 한국관광공사의 홍보영상 <Feel the rhythm of Korea>는 전세계 대중의 큰 관심을 받아 판소리의 현대적 변신의 성공적인 사례를 보여준다.

가신신앙에서도 이와 같은 변화가 시작되었으며, 그 중심에는 주호민의 문화콘텐츠 《신과 함께》가 있다. 《신과 함께》는 2010년 경 부터 포털사이트 네이버(Naver)에 연재했던 웹툰(Webtoon)이며, “저승편”, “이승편”, “신화편”으로 나뉘어 있다. 가신은 “이승편”과 “신화편”에 등장하며, 특히 이승편은 가신들을 중심으로 이야기가 전개된다. 웹툰의 대중적 인기를 바탕으로 2017년 “저승편”이 《신과 함께-죄와 벌》이라는 영화로 제작되었으며, 다음해에 “이승편”도 《신과 함께-인과 연》이라는 제목으로 영화화되어 모두 천만 관객을 돌파한 영화로 주목받았다. 한편 《신과 함께》는 “저승편”과 “이승편”이 각각 (재)서울예술단에 의해 뮤지컬로도 제작되는 등 다양한 대중문화콘텐츠로 활용되고 있다.

이에 발맞추어 관련 연구도 활발히 진행되었다. 지금까지 《신과 함께》에 대한 연구는 문화콘텐츠, 스토리텔링 관련 연구자들에 의해 주로 이루어져 왔다. 이들 연구의 주요 내용은 <신과 함께>의 대중문화로서 성공요인 분석, 웹툰에서 영화로의 매체 전환, 그와 관련된 스토리텔링 방식의 변화 등에 관한 연구가 다수를 차지한다. 그리고 대부분의 연구는 웹툰 《신과 함께-저승편》과 영화 《신과 함께-죄와 벌》을 대상으로 이루어졌으며, 신화에 대한 분석 역시 죽음·저승·차사와 관련된 것이 대부분이다. 한편 《신과 함께-이승편》에 대한 연구는 극히 제한적이며, 이에 대한 대부분의 연구들은 《신과 함께-저승편》과 같이 대중문화로서의 성공신화에 대한 분석이 주를 이룬다.

이들 연구는 신화 연구자의 연구물이 아닌 관계로 신화의 어떤 모습이 웹툰과 영화 등에 투영되었는지에 대한 분석이 미흡하다. 이에 따라 신화의 성공적 대중문화화에 대한 분석도 중요하지만 한국 신화 본래의 모습을 알고, 어떤 방향으로 대중매체화가 진행되었는지에 대한 접근의 필요성이 대두된다.

본고에서는 웹툰 《신과 함께-이승편》, 《신과 함께-신화편》과 영화 《신과 함께-인과 연》을 중심 텍스트로 하여 성주신을 중심으로 한 한국의 가신이 웹툰과 영화에 어떻게 투영되어 나타나는지에 대해 분석할 것이다. 본고는 우선 한국 신화에 묘사된 가신들의 정체성에 대해 살펴보고, 대중매체에 나타난 가신의 존재양상과의 비교를 통해 그 차이점을 밝힐 것이다. 다음으로 현대사회 실제 가신신앙 주체들의 신앙양상과 웹툰에 등장하는 현대화된 가신들의 모습에 대한 비교를 통해 신앙의 대상이자 문화콘텐츠인 현대사회 가신의 존재 양상에 대해 검토할 것이다. 이러한 접근을 통해 한국 신화나 신앙양상을 접하지 못한 대중들이 문화콘텐츠화된 가신·가신신앙과 전통문화의 일부분으로서 가신·가신신앙을 구분하고, 그것을 기반으로 가신신앙의 현대적 존재양상에 대해 이해할 수 있는 토대를 마련하고자 한다.

2. 신화와 《신과 함께-신화편》 가신의 정체성

웹툰 《신과 함께》의 “신화편”은 “저승편”과 “이승편”에 등장하는 신들의 내력을 만화로 표현한 것으로 이는 한국 무가에 등장하는 신들의 본풀이와 닮은 구조를 갖고 있다. “신화편”에 등장하는 신들의 내력담은 한국 무가 중 특정 지역의 본풀이를 중심 줄거리로 하는 것과 그렇지 않은 것으로 구분해 볼 수 있다.

가신에 대한 부분은 《신과 함께-신화편》Ⅱ의 ‘성주전’과 ‘번외편 철용전’, 《신과 함께-신화편》Ⅲ의 ‘녹두생이전’에서 살펴볼 수 있다. ‘성주전’은 서울·경기지역 성주신화를 기반으로 하여 스토리가 전개되었으며, ‘철용전’은 저자의 창작신화이다. ‘녹두생이전’은 제주도신화의 “문전본풀이”를 기반으로 문전신을 비롯하여 조왕신과 측간신 등의 내력에 대해 이야기한 것이다.

본고에서는 신화 속 성주신과 가신들의 정체성을 논함에 있어 문화콘텐츠 《신과 함께》에 표현된 가신과의 개연성 있는 비교·분석을 위해 성주신에 대해서는 서울·경기지역의 신화를 토대로 하고, 철용신은 저자의 순수 창작품이므로 논의로 할 것이다. 이외 가신에 대해서는 제주도 신화인 “문전본풀이”를 토대로 논지를 전개해 나갈 것이다.

가신은 집의 건축과 함께 탄생하여 인간 삶의 공간인 집과 그 곳에 거주하는 인간들을 수호하는 신이다. 인간은 산천의 한 곳에 마을이라는 집단 거주지를 형성하고 살아가며, 마을 내에는 한 가족이 거주하는 공간인 집이 있다. 가신들은 산천과 마을을 수호하는 신들과 함께 인간 삶의 공간에 인간과 함께 살아가는 공간신이라 할 수 있다. 한국의 대표적인 가신으로는 성주, 터주, 조왕, 삼신, 문신 등이 있으며, 지역에 따라 신앙하는 가신의 종류도 다양하다.

1) 신화와 《신과 함께-신화편》 성주신의 정체성

성주신은 대개 집안의 최고신으로 신앙되며, 집을 짓고 집을 지키며, 가장을 도와 집안의 모든 일을 관장하는 신이다. 서울·경기지역에서는 일반적으로 “성주”라 지칭되며, 신체의 형태에 따라 “성춌대”, “무성주” 등으로도 불린다. 성주신화는 대개 무당이 성주굿을 하는 과정에서 불리는 신가의 형태였다. 서울·경기지역의 성주신가의 명칭에는 “황제풀이”¹⁾가 있다. 서울 새

1) [서울·경기 황제풀이 성주신가 현황]

번호	신가명	발표지	채록자	전송지역	전송자
1	황제푸리(黃帝讚歌)	조선무속의 연구 上(1937)	赤松智城 秋葉隆	서울	배경재
2	황제풀이	인천지역무속 III(1989)	이선주	경기 인천	정영숙
3	황제풀이(성주굿 문서)	한국구비문학대계 1-6(1982)	조희용, 이근용	경기 안성	송기철

임근해, 2002 “성주신 연구- 안동 수동(水洞) 마을신앙의 사례를 중심으로” 한양대학교 석사학위논문

남국 신가에는 성주신을 “가중황제” 등으로 언급하여 황제 역시 집안의 최고신으로서 성주신의 정체성을 보여주는 용어라 할 수 있다.

서울·경기지역 성주신가는 크게 두 가지로 구분하여 볼 수 있다. 성주신의 본을 천상계로 보고 그 본을 끌어내는 본풀이 형태의 것이 그 하나이고, 성주신의 본을 안동 제비원으로 보고 집짓는 과정을 상세히 묘사하는 것이 다른 하나이다. 그리고 본풀이 형태와 안동제비원본 성주신화가 결합되어 나타나는 신화도 있다.

본풀이 형식의 천신계 성주신가는 경기도 일원을 활동무대로 했던 경기도당국의 오수복 무가²⁾, 《朝鮮巫俗의 研究》에 실린 고양군 용인면 아현리의 ‘성주본가(成造本歌)’³⁾, 안성지역에서 활동한 송기철의 무가⁴⁾, 경기도 화성지역 무가⁵⁾ 등에서 볼 수 있다. 고양면 아현리 ‘성주본가’의 내용을 통해 보면 성주신의 본은 천하궁이며, 아버지는 천하궁의 천대목신이고 어머니는 지하국의 지탈부인이다. 따라서 성주신은 천신계의 신이지만 모계는 지신으로 천지의 결합에 의해 탄생한 신이다. 그리고 성주신의 부인 역시 지신으로 한 집안에서 성주와 지신은 부부이다. 성주신의 직능은 집을 짓는 신이며, 부친 또한 대목신으로 언급되었다. 이렇게 볼 때 집의 탄생은 천지의 결합에 의해 가능하며, 집안을 편안하게 지키는 역할도 성주신과 지신이 결합하여 천지의 조화에 의해 이루어지는 것으로 해석할 수 있다.

《신과 함께-신화편》Ⅱ의 ‘성주전’의 내용은 서울·경기지역 성주신가와 맥을 같이 한다. 성주신은 황우양이고 부인은 막막부인으로 경기도 화성의 신가와 유사하다. 막막부인은 황우양이 집을 지을 수 있는 연장을 마련해주고, 일을 마친 후 황우양은 성주신이 되고, 막막부인은 터주신이 되어 이 역시 경기지역 성주신화와 일맥상통한다. 그러나 몇 가지 면에서 성주신의 정체성은 혼동된 양상으로 묘사된다.

먼저 《신과 함께-신화편》Ⅱ의 ‘성주전’에서는 황우양이 후에 “대들보를 지키는 성주신”⁶⁾이 된다고 언급된다. 그러나 이와 같은 설정은 집을 짓고 지키며, 집안의 안녕을 관장하는 집안의 최고신으로서 성주신의 정체성을 담아내기에는 좁은 설정이다. 성주신은 대들보를 지키는 것 보다는 집안의 중심이 되어 집안 전체를 지키는 신인 것이다.

다음으로 《신과 함께-신화편》Ⅱ의 ‘성주전’에서는 성주신의 본이 명확히 언급되지 않는다. 그리고 후에 성주신이 되는 황우양이 건립해야 할 것은 저승을 다스리는 대별왕가의 대별궁이다. 대별왕은 제주도 신화에 등장하는 지옥을 관장하는 신이다.⁷⁾ 서울·경기지역 성주신화에서 성주신이 건립해야 할 것은 “천하궁의 일천년간 누각”이며, 천하궁은 성주신이 본을 두고 있는 천계이다. 그러나 《신과 함께-신화편》에 등장하는 천계는 저승 또는 지옥으로만 묘사된다. 이렇게 볼 때 《신과 함께-신화편》에 등장하는 성주신은 부계는 천계와 연결되고, 모계는 지계로 연결되는 천계에 본을 둔 서울·경기지역의 성주신과는 차이가 있다. 아울러 성주신의 활동영역인 천계 역시 저승으로 변형되어 서울·경기지역 신화와는 다른 면모를 보인다.

이렇게 《신과 함께-신화편》의 ‘성주전’은 서울·경기지역 성주신화에 제주도 신화의 대별왕과 저승 관념이 부가되어 서울·경기지역 성주신화와 차별성을 갖는다. 이러한 점은 저승으로 황

pp.23~24 참조

2) 하주성, 2000 《경기도당국의 무가》 경기문화재단 참조

3) 赤松智城·秋葉隆 共編/沈雨晟 옮김, 1991《조선무속의 연구》上 東文選 pp.131-141 참조

4) 徐大鶴/朴教伸著, 1990《安城巫歌》集文堂 참조

5) 김태근, 1980 《한국무가집 3》 集文堂 참조

6) 주호민, 2020 『신과 함께-신화편』Ⅱ (사)문학동네, p.262

7) 赤松智城·秋葉隆 共編/沈雨晟 옮김, 1991《조선무속의 연구》上 東文選 pp.288-291 등 참조

8) 위와 같음.

우양을 데려가는 인물로 《신과 함께》 전편에 등장하는 저승차사들이 등장하는 점 등을 통해서도 알 수 있듯이 시리즈물로 제작되었던 《신과 함께》 전편의 스토리 전개에 대한 개연성을 위한 작가의 선택이었을 것으로 보인다.

2) 신화와 《신과 함께-신화편》의 조왕·문신·측간신의 정체성

앞서 언급하였듯이 《신과 함께-신화편》 III의 '녹두생이전'은 제주도 신화의 "문전본풀이"를 토대로 하고 있다. "문전본풀이"의 주요 등장인물은 남선비와 그 부인, 아들 일곱 형제, 노일 저대귀일의 딸이다.⁹⁾ 《신과 함께-신화편》의 '녹두생이전'은 남선비의 부인이 여산부인으로 현용준이 채록한 《제주도무속자료사전》¹⁰⁾의 "문전본풀이" 내용을 토대로 작성된 것으로 보인다. 현용준 채록본에는 신들의 탄생이 보다 명확히 제시되어 있다. 남선비는 정낭¹¹⁾에 목이 걸려 주목지신(柱木之神)이 되었고, 노일저대귀일의 딸은 측간신인 측도부인이 되었고, 여산부인은 조왕신이 되었다. 그리고 일곱형제 중 첫째부터 다섯째까지는 오방장군이 되었고, 여섯째는 뒷문전, 막내는 일문전(앞 문신)을 담당하는 신이 되었다. '녹두생이전'은 제주도 신화 "문전본풀이" 내용과 크게 다르지 않다.

3. 웹툰·영화에 투영된 가신

1) 웹툰 《신과 함께-이승편》의 가신

웹툰 《신과 함께-이승편》에는 동현이 가족을 중심으로 한 인간, 동현이 가족을 지키는 가신, 저승3차사가 등장한다. 가신은 성주신을 비롯하여 조왕신, 측신, 철용신, 지신이 등장한다. 그러나 서울·경기지역 신화나 《신과 함께-신화편》에 묘사된 것처럼 성주와 지신이 부부이거나 하지 않으며, 성주신과 합을 맞추어 집안을 이끌어 가는 중요한 신으로 등장하지도 않는다. 작가의 의도는 명확히 알 수 없지만 조왕이 집안의 안주인인 제주신화와의 접점을 찾는 과정에서 티주신의 역할이 축소된 것으로 해석해 볼 수 있을 것이다. 또 티주신은 집터를 지키는 신으로 그 집이 헐리고 새로운 집이 건축되거나 이사를 통해 다른 사람들이 그 집에 살게 된다 해도 그 집터가 존재하는 한 티주신으로의 정체성을 유지하게 되어 집을 지키는 것이 중심 주제로 등장하는 《신과 함께-이승편》에서는 티주신의 역할이 다소 제한적이었을 가능성도 있었을 것으로 보인다.

웹툰 《신과 함께-이승편》의 스토리에 주요하게 등장하는 가신은 성주신 외에 조왕신, 측신이 다. 그러나 이들은 제주도 신화인 "문전본풀이"나 《신과 함께-신화편》의 "녹두생이전"의 내용과 같이 갈등이 첨예한 처첩간으로 그려지지 않는다. 다만 그들은 한 집의 가신으로 각자의 직능에 충실하게 서로 협력하여 집과 그 집에 거주하는 가족의 안녕을 보살피는 신들로 묘사된다. 성주신을 비롯하여 가신들은 그들이 거처하는 집이 사라지지 않도록 인간을 도와 많은 노력을 하지만 결국 성주신은 신체의 소멸과 함께 사라지고, 조왕신과 측신은 저승차사들에 의해 구출되어 저승에서 신으로서의 생을 이어가게 된다. 그리고 가신들이 지키던 집의 어린아이 동현이는 신화 속 조왕신과 막내아들처럼 인간으로 환생한 문신으로 저승에서 조왕신과

9) 赤松智城·秋葉隆 共編/沈雨晨 옮김, 1991《조선무속의 연구》上 東文選 pp.332-336 참조

10) 현용준, 1980 《제주도무속자료사전》 신구문화사

11) 집의 출입구에 걸쳐 놓은 막대기

모자관계를 이어간다.

2) 영화 《신과 함께-인과연》의 성주신

영화 《신과 함께-인과연》에는 가신 중 성주신만이 주인공으로 등장하여 영화의 중심 줄거리를 열어나간다. 그리고 웹툰에 등장했던 조왕신이나 속간신 등 다른 가신들은 등장하지 않는다. 《신과 함께-인과연》의 성주신은 영화의 장면에 따라 다양한 전생과 현생을 이어가는 가신이 되었다. 이 영화에서 저승차사 해원택은 “성주신이 살아생전 고려시대 임금의 얼굴을 그리던 화공”이었다고 이야기한다. 이 이야기는 어린 동현이를 배려하여 성주신이 철거된 집의 벽에 쓰여 있던 험한 말을 지우기 위해 페인트로 벽화를 훌륭하게 그려내는 감동적인 장면에서 등장한다.

가신은 집을 짓는 것을 계기로 탄생하는 신이다. 성주신은 살아 있는 대주와 운을 맞추어 집을 새로 건축하거나 새 집으로 이사를 했을 때 모시는 신으로 조상신과 같이 인간으로 살다 죽어서 신이 되는 것은 아니다. 또 성주신의 직능은 집을 짓는 대목수이니 집을 짓는 것 외에 벽에 그림을 그리는 것은 성주신의 직능이 되기 어렵다. 그렇다하더라도 혹시 성주신의 직능을 확대해석한다면 집의 건축과 관련되어 벽화 그리는 것은 가능할지도 모르겠다. 그러나 “임금의 얼굴을 그리던 화공”이 될 수는 없다. 이 부분은 영화의 재미와 감동을 위해 각색자나 감독의 재량이 발휘된 것으로 볼 수 있을 것이다.

영화에는 성주신의 정체성을 이야기하는 다른 장면이 등장한다. 성주신이 저승차사들과 대화하는 과정에서 “성주신이 천 년 전 저승차사였다”고 말하는 장면이다. 앞서 언급한 것과 같이 성주신은 그 집안의 가장인 살아 있는 인간과 운을 맞추어 탄생하고, 가장이 사망하면 성주신도 함께 생을 마감한다. 그리고 그 집에는 새로운 가장과 운을 맞추어 새로운 성주신이 모셔진다. 따라서 현세적 신인 성주신이 저승차사가 될 수는 없다. 성주신은 대주가 사망하고 자신의 운을 다하면 묵은 성주가 되어 산에 있는 살아있는 소나무로 돌아간다. 성주신이 산에서 좌정하는 소나무는 동쪽에 있는 소나무이며, 그 때 성주신의 정체성은 산신이라 할 수 있다.

또 성주신은 “이승에 내려와서 이집 저집 천 년 동안 가택신 노릇하면서 지켜보니까” 라는 대사를 한다. 과연 성주신은 천 년 동안 가택신을 할 수 있는지? 앞서 밝혔듯이 성주신은 한 집안의 가장과 운을 맞추어 탄생하고, 가장의 죽음과 함께 소멸된다. 따라서 천년을 사는 가장이 있다면 모를까 인간세상에서 천 년 동안 성주신을 할 수는 없는 것이다. 또 이집 저집의 가택신을 하였다고 하는데, 이 또한 한 집안의 가장하고 운을 맞추어 생성 소멸하는 성주신의 정체성을 통해 볼 때 가능하지 않은 이야기이다.

4. 웹툰·영화 속 현대사회의 가신신앙

1) 신체(神體)의 변화와 가신의 소멸

웹툰과 영화 《신과 함께》 시리즈에서는 신을 상징하는 신체가 사라지면 그 가신도 소멸되는 것으로 묘사된다. 웹툰 《신과 함께-이승편》에 등장하는 성주신은 신체(神體)인 성주단지가 깨지고 소멸하였다.¹²⁾ 그리고 영화에 등장한 성주신 역시 성주단지가 깨지고 갑자기 힘이 약화

12) 주호민, 2020 『신과 함께-이승편』 Ⅱ ㈜문학동네, pp.46-58

된 후 결국 소멸하게 되었다. 과연 이렇게 신의 신체가 깨지거나 사라지는 것이 신의 소멸을 초래하는 것인지 생각해 볼 문제이다.

1970년대 이후 진행된 농촌 주택의 양옥화를 계기로 마루 등 농촌 가옥의 천정은 대들보가 안 보이는 형식으로 변화되었다. 이에 따라 성주신의 신체는 마루의 가장 높은 벽에 매달거나 신체를 대들보에 그대로 두어 일상적으로는 볼 수 없는 형식으로 봉안하기도 한다. 그러나 양옥주택이 늘어남에 따라 가장 흔하게 볼 수 있는 형태는 신체를 모시지 않고, 성주 신체가 있어야 하는 자리에 성주신의 신체가 있는 듯이 여기고, 의례 등 신앙행위를 이어가는 것이다.¹³⁾ 그리고 조왕신이나 측간신, 문신, 외양간 신(우마신) 등 가신 중 여러 신들은 신체가 없이 신앙 되는 경우가 많다.

따라서 신체에 이상이 생기거나 없어지는 것을 신의 소멸과 직접적으로 연결시킬 수는 없을 것이다. 다만 성주신과 같이 신체가 있다가 없어지는 것이 신앙의 약화로 연결되는 경우는 있어서 신체와 신의 소멸과의 관계를 그런 정도로 정리할 수 있을 것이다.

웹툰 《신과 함께-이승편》에서는 신이 좌정하는 공간이 사라지는 것도 가신이 소멸되게 하는 원인이 된다. 《신과 함께-이승편》에는 가신들이 거주하던 동현이 집이 철거되면 아파트로 이사 가서 사는 것에 대해 이야기하는 장면이 있다. 아파트로 이사하면 좋겠다고 측간신에게 성주신은 아파트로 이사하면 측간과 부뚜막이 없어서 조왕신과 측간신이 살아갈 곳이 없다고 이야기한다.¹⁴⁾

현대인들의 가신신앙 양상을 볼 때 주거형태의 현대적 변화가 곧 가신의 소멸로 이어지는 것은 아니다. 대신 새로운 주거형태에 맞춰서 신의 좌정처가 달라지기도 하고, 신체의 형태에 변화가 생기기도 한다. 한옥에서 터주와 업의 위치는 집 뒤안의 장독대에 모시는 것이 일반적이었다. 그러나 양옥형태로 집의 구조가 변화되면서 장독대의 위치도 변화되는 경우가 많았다. 장독대가 집 앞마당이나 이층집의 2층 베란다, 옥상 등으로 바뀌는 경우 터주와 업의 위치도 장독대를 따라 앞마당이나 2층 베란다, 옥상 등으로 변화되어 가신으로서의 지위를 이어간다. 또 예전에 장독대가 있던 자리에 상징적으로 장독을 하나 정도 남겨두고 그곳에 터주나 업을 모시는 경우도 있다.¹⁵⁾

신의 좌정처 뿐 만 아니라 주거형태의 변화는 신체의 형태에도 변화를 초래한다. 한옥에서 일반적이었던 집안의 시렁이 사라지면서 경기도 안성에서는 시렁 위에 향아리나 바가지 형태로 있던 삼신의 신체는 사라지고 주머니에 쌀을 담아 벽에 걸고 고깔을 씌운 신체의 형태가 일반화되었다.¹⁶⁾ 한편 부엌이 서양식 부엌이 되면서 부뚜막을 좌정처로 삼았던 조왕은 썩크대로 신의 좌정처가 변화되어 신앙된다. 화장실 역시 양식 화장실이 되어도 측간신을 위하는 경우 10월 고사 등 가신에 대한 집안의 의례가 있을 때는 시루떡을 화장실에 가져다 놓아 재래식 측간이 아니더라도 각 집에서 그 기능을 하는 현대화된 공간이 가신의 새로운 좌정처가 되어 가신신앙은 이어지고 있다.

이렇게 거주공간의 형태가 양옥이나 아파트 등으로 변화되어 집안에 가신의 신체가 없거나 형태가 달라지는 것이 곧 가신의 소멸을 의미하지는 않는다. 그리고 가신의 좌정처가 변화되는 것 역시 가신의 소멸과 인과관계가 성립되지는 않는다. 가신의 소멸과 직접적인 인과관계는 사람들이 그 가신을 신앙하지 않는 것과 관련된다.

13) 임근혜, "신앙주체의 구성과 가신신앙의 전승-공도 가신신앙의 전승양상을 중심으로" 《실천민속학연구》 실천민속학회 pp.16~17

14) 주호민, 2020 『신과 함께-이승편』 1 (문학동네, pp.44~47

15) 임근혜, 위의 논문 pp.16~17

16) 위와 같음.

2) 가신신앙과 인간의 삶

웹툰 《신과 함께-이승편》과 영화 《신과 함께-인과연》의 결말은 조금 다르다. 《신과 함께-이승편》에서 가신 중 성주신은 신체의 파괴와 동시에 소멸하여 가신으로서의 정체성을 이어가지 못한다. 성주신의 소멸과 함께 가신의 가호에 있던 집도 소멸의 길로 가게 된다. 그리고 그 집에 살던 가족도 인간으로서의 생을 마감하게 된다. 그야말로 집, 그 집에 공존하던 인간과 가신 모두 풍비박산한 지경에 이르게 된다. 한편 신체의 파괴로 소멸된 성주신과 철유신을 제외한 조왕신과 측간신은 저승을 관장하는 대별왕의 명에 의해 저승차사들에 의해 구조되어 저승에서 신으로서의 생을 살아가게 된다. 그리고 본래 조왕의 아들이었던 어린이이 동현이는 인간으로서의 생을 마감하고 저승에서 문신으로서의 생을 이어가게 된다.

집이 소멸되고, 가족도 모두 사망한 가운데 한 집의 가신들이 저승에서 인간과 별개로 가신으로서의 생을 이어간다는 것은 실제 가신신앙에서는 가능하지 않은 문학적(또는 만화적) 허구로 볼 수 있다. 앞서 언급하였듯이 가신들은 집의 건축과 함께 탄생하여 성주신과 같이 그 집의 대주와 운명을 같이 하거나 터주신 등과 같이 집터 또는 집이 있는 한 대를 이어 신앙되는 경우는 있어도 이승의 집을 떠나 저승으로 가서 인간의 집과 관계없이 독자적으로 가신의 생을 이어가는 것은 가능하지 않다. 가신신앙적 측면에서 본다면 집을 떠난 조왕신이나 문신, 측간신은 무의미한 것이다.

한편 웹툰에서 묘사되었던 동현이¹⁷⁾의 문신으로서의 정체성은 영화에서는 볼 수 없다. 영화에서 동현이의 삶은 인간으로서의 삶만이 존재한다. 영화의 마지막 장면에서 동현이의 집은 철거되지 않으며, 동현이 할아버지는 저승차사에 의해 생을 연장받아 어린 동현이를 보살필 수 있게 된다. 아울러 성주가 투자했던 편드는 성공적인 투자성과를 거두어 동현이 집의 형편이 좋아져 집이 철거되더라도 아파트 등 다른 주거지에서 잘 살아갈 기반이 마련되었음을 시사한다. 집안의 수호신으로서 성주신이 소멸되었음에도 이 집안은 편안하고, 가족들은 행복하게 살아가는 모습을 보여주며 영화는 끝을 맺는다.

현재 가신을 신앙하는 사람들은 가신에 대한 기존의 신관에 얽매이지 않고, 자신의 바람을 이루기 위해 신의 위계를 달리하여 신앙한다. 또 선대에 신앙하던 신 중 그 신을 통해 이루고자 하는 바가 없거나 세대를 이어 신앙할 필요가 없는 신들에 대해서는 뒷대 어른의 사망 후 가신으로 위하는 것을 중단한다.¹⁸⁾ 이 경우 망자의 상여가 나갈 때 가신의 신체를 함께 보낸다. 이렇게 현대사회 가신은 신앙주체들의 염원을 이루기 위해 신앙된다. 그러나 이보다 훨씬 많은 것은 타 종교에 귀의하는 등 다양한 이유로 인해 가신신앙을 중단하는 것이다.

현대 도시인 중에 집안에 가신의 신체를 모시는 경우는 많지 않으며, 가신신앙 신봉자도 젊은 사람들을 중심으로 생각해 볼 때 이전과 비교되지 않을 정도로 현저히 감소되어 가고 있다. 영화 속에서 성주신이 소멸되어도 그가 수호하던 집안은 편안하고, 가족들은 행복하게 살아갈 수 있음을 시사한 것 또한 현대사회 각 가정에서 가신신앙은 약화되거나 사라졌지만 현대인들의 삶에 그리 악영향을 끼치지 않으며, 가신을 신앙하지 않는 현대인들도 잘 살아갈 수 있음을 암시하는 보편적 결말로 볼 수 있다.

17) 영화 《신과 함께-인과연》에서 웹툰의 동현이는 현동이로 이름이 다르지만 본고에서는 논의의 편의를 위해 동현이로 명명할 것이다.

18) 자세한 내용은 임근혜, 위의 논문 pp. 12-16 참조.

5. 맺음말

본고에서는 가신이 주인공이 되어 제작된 웹툰 《신과 함께-이승편》과 영화 《신과 함께-인과연》을 중심으로 성주신을 비롯하여 문신, 조왕신, 측간신 등 한국의 가신이 현대 대중문화콘텐츠에 어떻게 묘사되는 지에 대해 살펴보았다. 그리고 곳에서 구연되던 가신들에 대한 신화와 웹툰 및 영화에 투영된 가신이 어떤 차이점이 있는지에 대해서도 살펴보았다. 아울러 현대인들의 가신에 대한 신앙생활과도 비교하여 그 차이점을 보다 명확히 밝히고자 하였다. 그리고 이러한 비교 분석을 통해 현대사회의 한국 가신신앙의 존재양상에 대해 살펴보았다.

주호민은 『신과 함께』에서 이루어진 “만화의 완성도를 위한 신화의 각색이 대중적 인지도가 낮은 한국 신화를 곡해하게 할 수 있는 부작용”¹⁹⁾이 있을 수 있음을 걱정하였다. 그의 걱정과 같이 대중문화콘텐츠로 제작된 《신과 함께-이승편》과 영화 《신과 함께-인과연》에서는 한국 가신에 대한 신화의 내용이 많은 부분 변형되었다. 이러한 변형의 요인은 다양하지만 그 중 하나는 서울-경기지역 신화와 제주도 신화의 결합에 의한 부분도 있다. 이에 따라 웹툰의 “신화편”에서 후에 성주신이 되는 황우양의 활동무대는 천하궁에서 저승으로 변형되었다. 또 《신과 함께-이승편》에서는 신화의 본풀이에서 묘사된 가신들 간의 가족관계는 모자간이었던 조왕과 문신의 관계를 제외하고 성립되지 않았고, 이에 따라 형성된 가신들 간의 갈등관계도 드러나지 않는다.

《신과 함께-인과연》에서 성주신은 신화나 신앙형태를 통해 볼 때 가능하지 않은 정체성을 가지고 있는 측면이 있다. 성주신이 신이 되기 전 인간으로서 “고려시대 임금의 얼굴을 그리던 화공”이었다는 것, 저승차사였다는 것, “이승에서 천년 동안 이집 저집의 가택신 노릇을 했다”는 것 등은 대표적인 부분이다. 또 조왕신과 문신, 측간신이 인간의 집이 소멸된 상태에서 그들만이 구원을 받아 저승에서 독자적 삶을 살아간다는 설정도 가신신앙의 실제적 현상과는 배치되는 부분이다. 그리고 신체의 소멸이나 아파트 등 현대적 주거양식의 확대에 따른 신의 좌정처가 사라지는 것이 가신의 소멸과 직결된다는 설정도 실제 신앙 양상과는 다른 부분이다.

가신의 소멸이나 가신신앙이 사라져가는 것의 주요한 요인은 신체나 좌정처가 없어지는 것보다는 사람들의 가신에 대한 신앙심의 부재와 관련된다. 영화 《신과 함께-인과연》의 결말부분에서 성주신은 소멸되었지만 신의 좌정처였던 집도 건재하며, 그 집에 살던 사람들도 편안하고 행복한 삶을 이어가는 모습을 볼 수 있었다. 이와 같은 모습은 신앙주체들이 자신들의 염원을 이루기 위해 신의 위계를 달리하거나 선별하여 가신을 모시는 등 다양한 형태로 전승하고 있는 현대사회 가신신앙의 모습과 함께 현대사회 가신신앙의 한 단면으로 볼 수 있을 것이다. 이러한 접근은 가신은 지극한 정성으로 신을 위해야만 인간에게 재액초복을 주는 신이 아니라 정성으로 모시지 않거나 가신의 존재를 망각한 현대 한국인의 가정에도 집안의 안녕을 해치지 않는 상대적으로 인간 친화적 신임을 보여주는 것이라 할 수 있다.

19) 주호민, 2020 『신과 함께-신화편』 Ⅲ ㈜문학동네, p.316

하와이 한인 이주자 사회의 음악민속: 민속음악의 지속과 변화
Music Culture of the Korean-Hawaiian Immigrant Society
: Continuation and Transformation of Folk Music

- 최리 CHOI Ri (Seoul National University)

하와이 한인 이주자 사회의 음악민속: 민속음악의 지속과 변화

최리

서울대학교 인류학과 박사과정

1. 하와이와 하와이 한인사회

1903년 1월 13일 하와이에 한인 이주자들이 처음 도착한 이래로 시작된 하와이 한인 이주자 사회는 올해로 120주년을 맞이했다. 하와이 한인사회는 미국 본토 출신 백인계 사회는 물론 중국인 이주자 사회, 일본인 이주자 사회, 필리핀인 이주자 사회 등 다양한 이주자 사회들과 때로는 경쟁하고 때로는 화합하면서 현재의 한인사회로 발달했다. 하와이는 근대적 개념의 이주가 처음 시작된 곳이고, 따라서 하와이 한인 이주자 사회는 미주 한인 이주자 사회 중 가장 역사가 길다. 더불어 하와이 사회는 미국의 다른 지역과 달리 동양계 인구가 수적으로 우월하여 백인 중심의 문화보다는 범아시아적 문화가 특징적이며, 하와이의 전통문화와 예술이 존중되고 관광산업으로 인해 전통예술에 대한 상업화도 적극적으로 이루어졌다. 하와이의 전통예술에 대한 존중, 상업적 성공과 더불어 여타 민족의 전통문화 축제의 발달은 하와이 한인사회의 전통 민속음악 실천과 민속음악 체계에 중대한 영향을 끼쳤다.

주류사회와 타민족 이주자 사회들과 공존하는 상황에서 민속음악은 이주자 사회의 문화 정체성을 확보하고 민족정체성의 재상상을 통해 이주자 사회의 결속을 다지는 이주전략으로 활용되었다. 하와이에서도 이주자 사회의 발달 단계에 따라 다양한 목적을 수행한 단체들이 생겼다가 와해하는 등 부침을 겪었으나 이주역사와 함께 지속되었다. 그러나 장르화된 민속음악 작품이 아니라 행위자의 실천에 주목하면 이주 역사가 120주년을 맞이한 현재, 하와이 한인사회의 민속음악은 한인사회의 경제적 발전 및 정치적 영향력의 확보, 본국인 한국의 국제 정치 및 시장에서의 입지 확대, K-Pop의 대중문화 선도 등 다양한 거시적 구조를 반영하며 끊임없이 변화하고 있다. 본 발표에서는 2019년 7월에서 2020년 4월까지 실시한 장기 현지조사와 지난 8월 실시한 추가 조사를 바탕으로 하와이 한인사회에서 실천되는 음악민속의 대강을 살펴보고, 전통 민속음악의 지속과 변화에 초점을 맞추어 현대 민속음악 체계화의 과정을 드러낸다. 따라서 하와이에서 전통 민속음악을 실천하는 단체들을 살펴보고, 그들의 주 활동 무대이자 한인 민속음악 체계의 표출의 장인 코리안 페스티벌(Korean Festival)에 주목한다.

2. 민속음악의 전승 방식

하와이에서 전통 민속음악은 다양한 단체들에 의해 전승 및 실천되어왔다. 현지조사 기간에 만난 호놀룰루에서 활동하는 다양한 단체들 중 하와이 한인농악단과 할라렘 댄스 스튜디오가 현존하는 단체들 중에서는 가장 오래되었고, 그 밖에도 난타와 사물놀이를 공연하는 하와이 썬더(Hawaii Thunder)와 가요와 장구놀이를 접목한 장르인 고고장구를 연주하는 하와이 고고장구(Hawaii GoGo Janggu)와 신생 단체인 아랑고고 하와이지회(사단법인 아랑고고장구진흥원 하와이지회), 한국 전통무용 단체인 명우단 등이 있다. 이 외에도 여러 농악 또는 전통무용 단체들이 있었지만 단원들의 고령화, 단원들 간의 갈등, 타지역으로의 이주 등을 연유로 현재는 와해했다. 하와이 한인 농악단(Hawaiian Korean Farmer Music Association)의 모

태가 되는 단체는 한 한인 상담에서 1995년 3월 이기훈 단장과 3인에 의해서 창단되었는데, 1996년 독립하여 이기훈 단장이 농악단을 이끌고 있으며 현재는 회원이 대략 35명이다. 주로 노년의 여성들이 단원이며 단장을 포함하여 단 세 명이 남성 단원이다. 두 번째 단체는 할라힘 댄스스튜디오(Halla Huhm Korean Dance Studio)이다.¹⁾ 할라힘 댄스 스튜디오는 1950년에 한라 함 선생에 의해 설립되었고, 한라 함 선생이 작고한 후 백인 미국인인 매리조 프래슬리(Mary Jo Freshley)가 후계자로 선정되어 원장이자 재단장으로 운영하고 있다.²⁾ 미국인 강사로부터 한인 이주자들이 전통춤과 음악을 배우는 것은 하와이의 독특한 사회적 구성을 보여주는 사례로 볼 수 있다. 단원들은 주로 육십십 대 이상의 노년의 여성들이지만 사실 대 한인 여성 한 명과 일본인 여성 한 명, 이십 대 대학생과 대학원생 각 한 명, 십 대 학생들 세 명 등 다른 단체에 비교해 연령대가 다양하다. 총인원은 스무 명기량 되는데 한 번에 다 같이 연습하지는 않고 각각 다른 요일에 연습한다. 어린 학생 한 명을 제외하고는 모두 여성 단원들이다. 현지조사 기간 만난 연구참여자자는 총 49명이었는데 그중 남성 실천자는 이기훈 단장을 포함하여 단 네 명(한인 농악단 3인과 하와이 썬더 1인)에 불과했으며, 하와이 한인 민속음악 실천은 적어도 수적으로는 여성화된 경향이 있다.

이들과 같은 비전문적이고 자발적인 민속음악 관련 단체와 달리 하와이 주립대학교의 민족음악학과와 한국학연구소를 중심으로 민속음악뿐만 아니라 아악과 엘리트 음악을 포함한 한국 전통음악에 대한 체계적인 교육이 이루어지기도 했다. 그러나 이론 수업은 꾸준히 유지된 반면, 악기 연주는 한국의 국악학과 출신 방문 교수들을 중심으로 그 수업(실천)이 간헐적으로 이루어졌다. 또한 대학교 중심의 한국음악에 대한 체계적 교육과 다양한 전문가들의 초청을 통한 한국음악 교류 및 노출은 미국 내에서 아주 활발히 이루어진 편에 속하지만 이주자 사회의 음악 실천과는 각각 독립된 형태로 그 활동들이 이루어져 서로 연계되지 못한 경향이 있다. 그러나 할라힘 댄스스튜디오는 그 중간 역할을 종종 수행했는데, 함한라 선생이 작고하기 전 하와이 대학교에서 강사로 한국무용을 가르쳤고, 현재에는 함선생의 후계자인 매리-조 프래슬리가 해당 수업을 가르치고 있어 한국으로부터 방문하는 전문가들을 댄스스튜디오로 초청하여 세미나를 여는 등 지역 사회 교육으로 연계된 경우가 있었다. 그 중 대표적인 예로 할라힘 댄스스튜디오에서 이루어진 고 김천홍 선생(1963년, 1974년 방문)과 김덕수 선생(1982년, 1998년), 사물광대(2008년)의 세미나는 하와이 한인사회의 현대 민속음악 실천에 큰 영향을 끼쳤다.

예를 들어, 위의 단체들 중 비교적 전통 장르를 실천하는 단체들은 새로운 공연목록을 추가하는 대신 이미 확보한 공연목록을 반복하는데, 한인농악단, 할라힘 댄스스튜디오, 하와이 썬더(사물놀이), 명우단의 단장들은 김덕수 선생의 하와이 방문 세미나의 기억을 여전히 가지고 있으며 그때 배운 것을 현재 본인들이 하와이에서 자신의 단원들에게 가르치고 있다고 주장했다. 특히 할라힘 스튜디오에서는 사물광대로부터 얻은 <영남농악> 악보를 여전히 사용하고 있으며, 매리조 프래슬리 원장은 이를 바탕으로 <알로하 장고놀이 Aloha Changgo Nori>라는 퓨전곡을 만들었다. 한인농악단의 이기훈 단장 역시 해당 세미나에서 배운 것을 토대로 사물놀이 한바탕을 만들고, 본인의 유년 시절 보고 들은 농악에 대한 기억을 떠올려 영남농악과 섞어 현재의 농악 한바탕을 완성했다고 밝혔다. 전통 민속음악의 경우 특히 정통성(authenticity)과 고유성(originality)을 인정받고자 하는 욕구가 드러나는데 이는 본국의 전문

1) Halla Huhm, 함한라이지만 영어로 표기하는 과정에서 '할라힘' 댄스 스튜디오가 되었다.

2) Lee, Rika. 2021. "Becoming an "Ethnic Dancer"": The Korea Traditional Dancer Halla Huhm and the Multi-Culturalism in Hawaii, Eigo-Elbei-Bungaku, 61, pp. 101-121.

가들과의 접점을 통해 해소되지만, 전술했듯 전문가들이 방문한다고 해도 로컬 사회와의 연계가 활발하지 않고, 실천자들의 고령화로 한국 방문이 빈번하지 못해 90년대의 김덕수의 영향이 여전히 메아리로 남아있다. 한 단체의 단체장인 한나(가명)씨는 지난 8월 다음과 같이 본인들의 정통성을 주장했다. “우리는 김덕수 그분한테 배운 것을 하니까, 또 사물광대가 와서 가르쳐주었고, 다른 팀은 <영남 농악>을 한다면서 코리안 페스티벌에서 공연을 했는데, 내가 듣기에는 <영남 농악>같이 안 들리더라고(면담일 2023.08.21.)”

그 밖에 몇몇 다른 실천자들은 개인적으로 한국에 선생님을 두고 한국 방문 시마다 농악이나 무용을 배우고 있음을 강조하고, 본인들이 실천하는 음악(무용)이 하와이 한인사회에서 가장 한국적인 것이자 현대적인 것으로 주장하기도 했다. 한 사물놀이 단체를 이끌고 있는 제니(가명)씨는 다음과 같이 얘기했다. “지금도 한국에 가면 대전에 줄이 있어, 그래서 대전에 가면 배워서 오고 배워가지고 오고, 2년 전에 초대해서 그분들이 와서 코리안 페스티벌에서 연주했어, 그래서 아마 우리는 지금 한국에서 하고 있는 것을 지금 여기에서 하고 있지(면담일 2019.09.24.)” 또 다른 연구참여자 보라(가명)씨는 거의 매년 한국을 찾아 다른 제자들과 함께 합숙도 하고 장구춤을 배워온다고 밝혔다. “한국 가서 선생님한테 배우는데 선생님은 항상 own[저만의] 색을 가지라고 하세요. (중략) 선생님이 있다는 자부심, 자신감이 있어요.”

새로운 전승 방식의 흐름 또한 관찰되는데, 다양한 미디어 채널의 발달은 이주자 사회의 음악실천에도 영향을 끼치고 있다. 유튜브(Youtube)와 온라인으로 확보한 악보를 통해 독학이 가능해졌고, 실제로 하와이 고고장구는 연습 모임에서 다음 공연목록 개발을 위해 유튜브에서 고고장구를 검색해 다른 한국 단체들의 연주를 참조했다. 하와이 고고장구는 대중가요에 장구 장단을 얹어 율동과 함께 연주하는 퓨전 장르 연주단체인데, 이들이 주로 검색한 곡목들은 율동을 섞을 수 있는 ‘신나는’ 분위기의 K-Pop 곡들이었다. 하와이 고고장구는 조사 당시 BTS의 <아리랑 메들리>에 장구 장단을 얹어 연주했으며 K-Pop과 장구놀이의 퓨전을 통해 젊은 세대의 한인들과 로컬 관객들의 호응을 유도했다. 하와이 고고장구의 단원들은 오십 대 또는 육십 대 초반으로 다른 단체들보다 상대적으로 연령대가 낮아 온라인 채널의 활용이 가능했고 K-Pop과 전통악기의 접목에 거부감이 없었다. 고고장구의 단원들은 전통성이나 정통성을 강조하지 않고 신명과 활기찬 에너지, 활발한 몸의 움직임 강조한다. 장기 현지조사 당시에는 고고장구 단체가 한 단체뿐이었지만 현재 아랑고고 하와이지회라는 한 단체가 더 결성되어 2023년 코리안 페스티벌에서 공연했다.

3. 코리안 페스티벌과 민속음악

코리안 페스티벌(Korean Festival)은 한인들의 가장 큰 문화 행사로서 한인사회의 문화 정체성의 구축 및 표현의 장이다. 로컬 사회에 하와이 한인 이주자들의 고유한 문화 주체성을 뽐내고, 한인들에게는 ‘우리됨’을 상상하게 하고 한국문화를 습득하거나 공유함으로써 민속세계는 구체화된다. 민속세계는 주로 가족, 사랑, 예술, 종교, 여가선용 등을 통해 발현되는데(강정원 2020: 24), 이주자 사회에서 코리안 페스티벌과 같은 집단적 문화 표현 및 구체화 경험은 하와이 한인의 민속세계가 체계화되는 한 방식이다.³⁾ 장기 현지조사 기간에는 제 17회 코리

3) 강정원에 따르면 생활세계는 “사람들의 의식과 행위가 펼쳐지는 구조적 세계이자 실재세계”로서 생활 세계는 체계세계와 민속세계로 이원화되어 있고, 체계세계는 국가와 시장, 교육, 커뮤니케이션, 의료 등을 통해 발현된다(강정원, 2020, “현대화와 민속세계, 민속문화: 한국종교와 민속종교를 중심으로,” 『현대화와 민속문화』, 서울: 민속원, pp. 19-63.).

안 페스티벌이 빅토리아 워드 공원(Victoria Ward Park, 2019년 8월 10일)에서 열렸다. 코리안 페스티벌은 하와이 한인 상공회의소(Hawaii Korean Chamber of Commerce)가 주관하는데, 그 축제의 목적을 다음과 같이 소개하고 있다.

코리안 페스티벌은 한인 상공회의소가 주최하고 여러 단체와 기업, 자원 봉사자들이 후원하는 매년 열리는 행사이다. 코리안 페스티벌의 목적은 [로컬] 공동체 사회에 한국의 문화를 공유, 광고하고 교육시키기 위함이다. 따라서 코리안 페스티벌은 독창적이고 진정한 한국문화의 맛을 알리기 위해 음식과 무용, 미술, 음악, 엔터테인먼트를 제공한다. 코리안 페스티벌의 수익은 공적 의식(사회 복지를 위한)을 가진 신입 대학생 또는 재학생을 위한 장학금, 한인 및 지역 사회 발전에 이바지하는 벤처기업들과 공공사업의 지원금으로 사용된다. 페스티벌의 프로그램(내용)은 매해 바뀌지만, 과거 페스티벌에서는 태권도 시범, 성년 다도, 한국의 부채춤과 복춤을 선보였다.⁴⁾

코리안 페스티벌에서의 공연은 한인 이주자 사회를 대표하는 상징성을 갖는데, 이는 한인과 로컬인 모두를 설득시킬 수 있어야 한다. 즉, 한인들에게는 '우리 음악'으로 인정받는 동시에 로컬 관객에게 매력을 끌 수 있는 내용이어야 한다. 또한 한인은 물론 타민족 로컬인들 모두를 대상으로 하는 페스티벌이라는 공연 특성상 '신명'과 '흥'은 하와이 한인 민속음악의 핵심적인 정서로 지속되고 있다.⁵⁾

한인농악단의 농악 길놀이는 2003년 한인 이주 백 주년을 기념하여 축제가 시작된 이래로 축제의 시작을 알리며 공연을 여는 첫 순서를 맡아왔다. 이러한 전통은 태이스트 오브 코리아, 멀티 컬처럴 페스티벌 등 이후 생긴 다른 한인 축제에서도 마찬가지로 이어지고 있는데, 한인농악단이 첫 순서를 맡는 것으로 고착화되었다. 반면, 코리안 페스티벌이 이십여 년 지속됨에 따라 그 프로그램 구성 내용에도 변화가 일어나고 있다. 과거 2000년대에 코리안 페스티벌과 비교하여 17회 코리안 페스티벌에서 가장 주목할 만한 점은 K-Pop에 대한 관심이 젊은 세대 한인들과 비한인 로컬인들을 페스티벌에 적극적으로 유입시켰다는 것이다. 과거에는 한국에서 가수를 초대하기는 하였으나 주로 전통 공연예술 장르가 프로그램의 주를 이루었다면, 17회 코리안 페스티벌에서는 공연 프로그램에 로컬 K-Pop 댄스 그룹들의 공연과 일반 참가자들을 대상으로 하는 노래 경연이나 <강남스타일> 춤 경연 등 K-Pop 관련 장르가 대거 추가되었다. 또한 로컬 K-Pop 댄스 단체나 노래 경연 참가자들은 한인들로 국한되지 않고 다양한 민족 출신의 로컬인들로 확대되었다. 특히 젊은 로컬 참가자들은 무대에서 K-Pop 댄스

4) 코리안 페스티벌 홈페이지: <https://www.koreanfesthawaii.com/about> (검색일 2023. 5. 24.)

The Korean Festival is an annual event run by the Hawaii Korean Chamber of Commerce, with the support of dozens of community organizations and businesses, and hundreds of volunteers. The purpose of Korean Festival is to share, promote, and raise awareness of Korean culture in the community. Additionally proceeds from the Festival are used to fund service projects and ventures which benefit the Korean and larger community in Hawaii, including an annual scholarship fund for outstanding civic-minded students entering or currently enrolled in college. The Korean Festival presents a unique, authentic taste of Korean culture through food, dance, art, music, and entertainment. The program of festival events varies from year to year, but past Festivals have included performances such as taekwondo (Korean martial arts demonstration), a coming-of-age traditional tea ceremony, and Korean fan and drum dances. (원문 필자 번역.)

5) 이용식은 한국의 "민속음악 문화"의 개념적 범주로 "신명"을 제안하고 카오스적인 마당으로 종교적 이해를 시도했다(이용식, 2009, 『한국 음악의 뿌리 팔도 굿 음악』, 서울대학교 출판부).

가 공연되거나 굿즈 판매 부스에서 K-Pop 노래가 나오면 자연스럽게 춤을 따라 추거나 해당 가수에게 적극적인 팬심을 드러낸다거나 K-Pop 문화와 상품들에 대해 '지식'과 친밀감을 표출했다. 과거에는 젊은 세대 또는 어린 2세 또는 3세 한인들이 부모의 손에 이끌려 가족과 함께하는 시간을 갖기 위해 또 부모의 의지 아래 전통문화에 대해 배우기 위해 페스티벌에 참가한 경향이 강했다면, 최근에는 가족은 물론 십 대와 이십 대인 친구들과끼리, 한인과 비한인, 남녀노소 모두 참여하는 로컬 축제의 형태로 확대된 경향이 있다. 그러나 전통 장르를 실천하는 단체의 단장들은 제대로 된 전통문화를 알리는 단체가 몇 없다고 불평하고 축제의 내용을 비판하기도 했다. 한나(가명)씨는 "이제 코리안 페스티벌은 K-Pop 페스티벌"이 되었다고 한탄하였고, 또 다른 단체장인 주디(가명)씨는 하와이에서 전통문화를 알리는 단체는 본인과 한인농악단밖에 없다고 평가하기도 했다. 그러나 이러한 프로그램의 변화와 세대 간 양극화 현상은 자연스러운 것으로 갈등과 타협을 통해 한인사회에서 현대의 민속음악이 체계화되는 과정으로 이해할 필요가 있다. 하와이 한인사회의 현대 민속음악은 한인사회의 젊은 세대 구성원들을 결속시키고 로컬 사회에 더 큰 주목을 끌 수 있는 내용으로 변화하면서 K-Pop을 민속음악 체계로 끌어들이고 있다.

4. 민속음악의 지속과 변화

본 발표에서 이야기하는 하와이 한인 이주자의 민속음악은 이주자들이 이주할 당시 가지고 간 사물화된 음악 작품이 아니고 이주 세대가 거듭되고-또한 새로운 이주자들이 추가적으로 영입되고-새로운 사회적 상황들을 맞이함에 따라 사회적 맥락 안에서 구성되는 현재의 음악 체계(또는 체계화 과정)이다. 따라서 민속음악은 한인 이주자 사회 안에서 집단적으로 합의되고 공유되는 '우리 음악'과 음악적 상황들을 의미하며, 거시적 구조와 개인적 상황을 포함한 한인 이주자들의 일상 문화를 반영하여 그 내용이 지속 또는 변화한다. 지속 또는 변화의 내용은 개인적 또는 한인사회의 집단적 욕구를 충족시키는 형태로 합의된다.

1980년대에서 90년대 한국에서의 전통예술 부흥과 세계화의 흐름은 농악을 무대화한 <사물놀이>라는 새로운 전통 장르를 탄생시켰고,⁶⁾ 당시 김덕수라는 국악 스타의 영향력은 하와이 한인 이주자 사회의 민속음악 체계화에 큰 영향을 끼쳤다. 이는 농악과 사물놀이가 하와이에서 이미 일본 이주자 사회의 축제들에서 활발히 연주되었던 타이코 드러밍과 유사하면서도 달라 축제 현장에 이질감 없이 정착할 수 있었던 지역 상황과 맞아떨어진 결과이기도 했다. 더불어 단체 활동이 가능하고 선율 악기에 비교하여 습득이 비교적 쉬운 농악과 사물놀이는 야외 축제에서의 공연 기회가 많은 하와이 공연 현장 특성상 인기종목으로 자리잡을 수 있었다. 그러나 단체 활동 구성원들이 고령화되고 새로운 공연목욕이 추가되지 않는다는 점, 젊은 세대의 한인들은 전통적인 장단의 리듬감을 체화하고 있지 못하다는 점 등은 전통 민속음악 지속의 걸림돌이 된다. 이에 더해 K-Pop의 전 세계적 유행은 단지 대중예술의 유행 차원을 넘어 한인의 민속음악 체계에도 침투하고 있는 추세이다.

한인 문화 정체성의 표출의 장인 코리안 페스티벌은 점차 K-Pop 관련 공연들을 확대함으로써 젊은 세대의 이주자들과 젊은 로컬 참여자들의 참여 증가를 모색하고 있다. 한국문화를

6) 전지영, 2015. "한국사회 상징으로서 사물놀이," 『한국예술연구』 12: 117-136; Hesselink, Nathan, 2004. "Samul nori as Traditional: Preservation and Innovation in a South Korean Contemporary Percussion Genre," *Ethnomusicology*, 48(3): 405-39; Lee, Katherine In-Young, 2018. *Dynamic Korea and Rhythmic Form*, Wesleyan University Press.

알린다는 행사의 목적과 취지는 변함이 없으나, 과거의 '한국문화'는 주로 본국의 독창적이고 오랜 역사를 지닌 전통문화를 의미하는 것이었던 반면 현재 한인사회가 표상하는 한국문화는 점차 그 포함 범위가 현대적인 것으로 넓어진 것을 알 수 있다. 이에 대하여 세대별 갈등이 표출되기도 하지만 타협의 움직임으로 고고장구와 같은 퓨전 장르가 하와이 한인 민속음악에 새롭게 추가되기도 했다. 이들은 유튜브를 통해 공연목록을 확보하는 새로운 '전승' 방식을 시도하고 음악민속의 스펙트럼을 넓히고 있다. 본 발표를 통해 고고장구가 하와이 한인의 민속음악 체계로서 즉, 하와이 한인의 '우리 음악'으로 자리 잡았음을 주장하는 것은 아니다. 다만 하와이 한인의 민속음악은 음악체계로서 행위자들의 다양한 욕구를 해소하기 위해 지속되며, 민속음악의 지속은 끊임없는 내용의 변화를 통해 이루어지고 있다.

참고 문헌

- 강정원, 2020. "현대화와 민속세계, 민속문화: 한국종교와 민속종교를 중심으로," 『현대화와 민속문화』, 서울: 민속원, pp. 19-63.
- 이용식, 2009. 『한국 음악의 뿌리 팔도 굿 음악』, 서울대학교 출판부.
- 전지영, 2015. "한국사회 상징으로서 사물놀이," 『한국예술연구』, 12: 117-136.
- Hesselink, Nathan, 2004. "Samul nori as Traditional: Preservation and Innovation in a South Korean Contemporary Percussion Genre," *Ethnomusicology*, 48(3): 405~39.
- Lee, Katherine In-Young, 2018. *Dynamic Korea and Rhythmic Form*, Wesleyan University Press.
- Lee, Rika, 2021. "Becoming an "Ethnic Dancer"": The Korea Traditional Dancer Halla Huhm and the Multi-Culturalism in Hawaii," *Eigo-Eibei-Bungaku*, 61, pp. 101-121.

인터넷 사이트

코리아안 페스티벌 홈페이지: <https://www.koreanfesthawaii.com>

베트남 구정 민속문화가 한베다문화가정 구정 민속문화에 미치는 영향
Vietnamese TET Folk Culture and Its Influence on
Vietnamese-Korean Multicultural Families

- LE Thi Ngoc Cam (FPT University)



베트남 TET의 민속문화와 한-베 다문화가정 구정 민속문화에 미치는 영향

Dr. LE THI NGOC CAM
FPT University, Viet Nam
Email: camltn2@fe.edu.vn
Phone: +84 936117290

목차

1. 베트남의 설날 TET

2. 해외 베트남인들의 생활방식과 Tet 민속문화

3. 한-베 다문화가정의 구정 민속문화

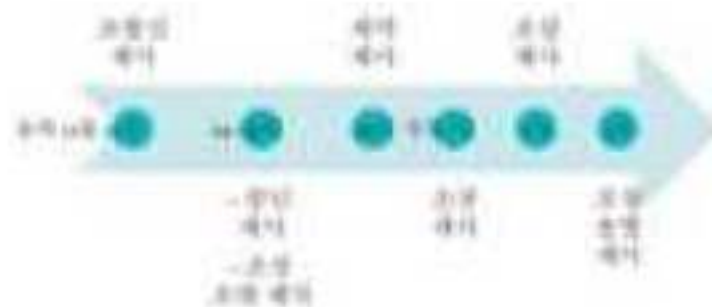
4. 맺음말

1. 베트남의 설날 TET

節 Tét = Tết Nguyên Đán = Tết Cổ truyền = Tết Ta

- 한해 농사가 다 마무리된 때여서 힘을 덜 들이고 햇곡식이 곳곳에 가득해 걱정 없이 지낼 수 있어서 Tet은 연중의 가장 좋은 날이다.

- 주요 일정:



1. 베트남의 설날 TET

- 음력 12월 23일: 조왕신 제사
필수 제물: 잉어



- 음력 12월 30일 밤 12시: 제야 제사
집 정문 앞에 제사 진행



- Tet 3일 간 조상 제사
3일 동안 하루에 3번 제물을 마련



1. 베트남의 설날 TET

□ Tet전에: 전통 떡을 만든 풍습



□ 집에 여러 꽃으로 꾸미는 풍습



□ 세뱃돈 주고 받는 풍습



2. 해외 베트남인들의 생활방식과 Tet 민속문화

● 해외 베트남 이민자들의 3가지 유형:

- 1970년대에 이민한 보트피플(Boat People)
- 귀국하지 않고 현지에 취직하여 정착한 유학생
- 외국인과의 결혼을 통해 해외에 정착한 여성

● 해외에 공동체 의식이 매우 강하다. 대표적인 해외 베트남 공동체:

- 미국: California (Los Angeles-long, San Jose, San Francisco)
- 호주: Melbourne (Footsray, Shunshine, North Richmone)

2. 해외 베트남인들의 생활방식과 Tet 민속문화

구정마다 여러 곳에서 베트남 전통상품을 파는 시장이 되는 것이다. 여기서 판매되는 품목은 설날에 집을 꾸미는 데 사용되는 장식품이나 베트남 전통 음식을 요리하는 데 사용되는 재료가 포함된다.



베트남 제례 시장에서 구정 때 베트남 전통 장식품 및 전통 재료·과자를 판매하는 곳이다



California에 있는 Little Saigon에서 구정 때 베트남 전통 장식품 및 전통 재료·과자를 판매하는 곳이다. 베트남 제례시장보다 물건이 다양하지 않은데 거의 다 있다

2. 해외 베트남인들의 생활방식과 Tet 민속문화



Queensland Brisbane에 파는 냉동 바나나 이이다. 이민자들이 이 냉동일을 사서 반죽을 만든다



Canada에 있는 이민자들이 모여 반죽을 같이 만들고 있다

2. 해외 베트남인들의 생활방식과 Tet 민속문화



Czech Republic에 있는 베트남 이민자의 신년제사상이다. 옆에 사진과 비교하면 필수적인 제물인 반죽과 닭고기, 찰쌀밥이 있는데 다른 제물을 생략했다. 특히 열대과일이 없어서 현지에서 있는 과일도 사용한다



베트남에 있는 신년제사상이다. 필수적인 제물은 반죽이고 닭고기, 찰쌀밥, 국, 스프링롤, 햄, 야채볶음 등이다. 특히 다섯 종류의 열대과일도 필수품이다

2. 해외 베트남인들의 생활방식과 Tet 민속문화



Tet기간 동안 베트남에는 집집마다 노란색 생매화와 분홍색 생매화로 장식한다. 보통 북부지방에는 분홍색 매화로 장식하고 남부지방에는 노란색 매화로 장식한다. 그 외에 여러 가지 꽃으로 집을 장식한다



미국에는 노란색 생매화와 열대지방 꽃이 없어서 이민자들이 천으로 만든 까자 매화와 여러 조화를 이용하여 베트남식으로 장식한다



Czech Republic에는 종이로 베트남 Tet의 상견 물건들을 만들어 장식하는 경우이다. 녹색 직사각육면체는 반죽이고 노란색 둥근 모양은 노란 매화이다

2. 해외 베트남인들의 생활방식과 Tet 민속문화



[1]-설날에 해외에 있는 베트남 사람들이 모여 같이 전통음식을 먹는 모습이다. [2]-베트남 공동체뿐만 아니라 외국인 친구에게도 Tet풍습을 소개해준다. [3]-해외에 있어도 Tet의 민속놀이를 같이 하는 모습이다. [4]-Tet의 대표적인 전통노래를 부르며 전통춤도 추는 장면이다

3. 한·베 다문화가정의 구정 민속문화

- 최근에 한국 혼인건수의 10.3%는 국제결혼이었다. 한국에서 결혼해 거주하는 베트남 여성이 한국 국제결혼의 20%를 차지한다.
- 베트남 여성이 한국으로 시집가는 현상은 1995년에 시작했다. 그 후에 베트남 여성은 한국인과의 결혼 건수는 2004년 2,461명부터 2006년 10,128명으로 급증하였다. 최근 몇 년 동안 매년 약 5,000명의 베트남 여성이 한국 시민과 결혼하였다. 특히 2017년부터 베트남 신부가 한국의 외국인 신부 중에 가장 많은 비중을 차지하며 중국 신부의 1위 자리를 대체하기 시작했다. 통계청에 따르면 2020년 귀화자 및 결혼이민자의 국적은 광주·전북·전남·제주 모든 지역에서 베트남이 가장 높게 나타난다.

3. 한·베 다문화가정의 구정 민속문화

국가별 다문화 대상자 구성비, 2020년

국적별 다문화 대상자 구성비 (단위: %)												
	계	중국 (한국계)	베트남	중국	필리핀	일본	미국	캄보디아	태국	대만	몽골	기타
전국	100	32.6	22.9	19.1	5.5	3.6	2.4	2.4	1.7	1.7	1.1	6.9
광주	100	128	35.7	18.8	9.4	4.2	1.4	1.4	2.0	1.1	1.4	6.6
전북	100	12.7	38.7	18.5	10.1	5.0	1.0	1.0	1.9	1.1	1.0	4.8
전남	100	12.2	41.4	13.6	12.5	5.6	0.8	0.8	2.7	0.5	1.3	3.8
제주	100	21.1	27.4	19.6	8.9	3.7	2.2	2.2	0.6	3.1	0.8	9.9

3. 한·베 다문화가정의 구정 민속문화

- 이렇게 수많은 베트남 신부가 현재 한국에서 시댁과 함께 생활하고 있다. 한국의 전통 풍속과 시댁의 문화를 배워 숙지하는 것은 그 여자들의 의무이다. 그런데 베트남 이민자들은 해외에 있어도 전통문화를 보존하는 의식이 강하다고 한다. 그리고 한국에 있는 베트남 결혼이주여성들도 예외가 아니다. 이것은 역시 Tet 민속문화에 잘 나타난다.
- 현장조사 결과에 따라 시댁과 함께 사는 한·베부부는 신년제사 때 베트남 신부는 한국식으로 제사상을 마련하고 식구들과 함께 제사 지내고 시댁에 따라 명절을 보낸다. 그 외에 이 사람들은 본인의 방에서 작은 식탁에 베트남 신부가 베트남식으로 마련하는 경우가 많다. 역시 재료가 부족한 상태에 전으로 만든 메화로 장식하고 열대과일을 대신 귤이나 딸기, 사과 등 같은 한국에 있는 과일로 마련한다.

3. 한·베 다문화가정의 구정 민속문화



강원도 및 인천에서 지킴은 베트남 신부가 자기 방에 간단한 설년을 맞이하는 상을 마련하는 경우이다

3. 한·베 다문화가정의 구정 민속문화

그리고 시댁과 별도로 사거나 경제적 여유가 있는 한·베부부는 위에 있는 경우보다 Tet에 베트남식으로 다음 사진과 같이 풍성하고 화려하게 마련하는 경우가 많다.



대구에 있는 한·베부부인데 친정과 같이 살아서 도움을 받아 베트남 음식을 풍성하게 만들고 집을 화려하게 장식한다



대구 한·베부부 가족에도 음력 12월 23일에 조왕제사하기 위해 잉어 모양의 찹쌀을 만들었다. 이것은 베트남 조왕신앙의 전통적 제사풍습이다

4. 맺음말

베트남 어린이들은 태어나서 성인이 될 때까지 이러한 Tet 풍습을 즐겨 자라왔기 때문에 어디로 가든지 이러한 전통 풍습을 보존하려는 의식이 강한 것이다. 이는 세계적 해외의 베트남 사람 공동체에서 가장 분명하게 볼 수 있다. 어느 해외 나라에 있어도 이민자든 유학생이든 Tet에 해외에 거주하는 베트남 사람들이 함께 모여 Tet을 즐겨 지낸다. 그중에 국제결혼으로 이주여성들도 예외는 아니다. 한국인과 결혼하는 베트남 이주여성 공동체는 유학생이나 이민자 공동체보다 규모도 적고 능동적이지도 않지만, 한국에서도 스스로 베트남 특수의 Tet을 만들어가고 있다. 이를 통해 앞으로 한국에서 베트남 결혼이주여성의 수량이 줄어들지 않는다면 한·베 다문화가정에서 한국의 구정문화는 베트남 Tet 문화의 영향을 받게 될다고 생각한다. 그렇게 되면 아마도 나중에 한국문화사에 베트남 Tet 문화의 영향을 받게 될 문화의 작은 요소가 될 수도 있을 것이다. 이것은 필자의 현재까지 판단이다. 이런 일이 일어날 수 있는지 많은 사회적 요인에 따라 달라지며 계속 지켜봐야 한다.



바다를 가로지르는 회복력과 임파워먼트

: 저항방식으로서의 대만 북동해안 여성 잠수부

Resilience and Empowerment across the Ocean:

Women Divers as a Way of Resistance in Northeast Coastal Taiwan

- HO Sana (Soochow University)

Women divers, resistance, and Coalition in Northeast Coastal Taiwan

Sana Ho

Dept. Sociology, Soochow Univ., Taipei, Taiwan



This is a real story about:

- how a fishing village in Taiwan has been inspired by Jeju women divers (*Haenyeo*) to rebuild the community.



In this paper, I would like to explore:

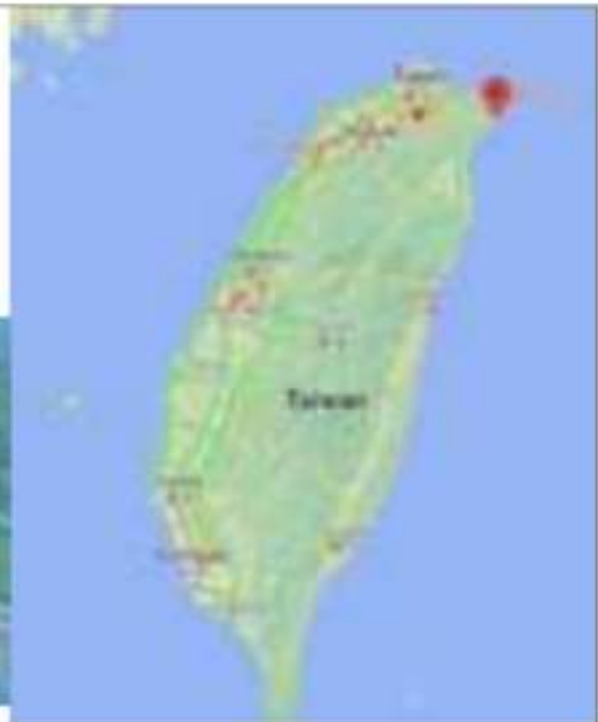
- The role of women in the marine culture in Taiwan ;
- How this case reveals the place of ocean in Taiwanese identity ;
- How this case connect with the building of civil society.

1. Background

The field site of
this research

Magang village:
the easternmost
point of Taiwan

(my field since 2019~



What happened in Magang:

2012 : Investment Syndicates started to buyout the lands in the nearby coastal areas for tourism development projects.

2018 : forced evictions started (total 50-ish households in the village, 20-ish households received eviction notices, 9 households were accused appropriation of land).

- Most of residents in the village are elders.



Long history
with
environmental
movements

- Gongliao area (including Magang) has long tradition for anti- Lungment nuclear power plant movements (since 1980' till recent).
- Magang's resistance is part of this local civil society spirits.



2. How to save the village?
--Strategies to face crisis
and to rebuild the local
identity

- 1) stone houses
- 2) cats
- 3) women divers





1) The stone house: claiming culture heritage

- 2018/11/21 attempts to register as "Groups of Buildings" according to *Cultural Heritage Preservation Act* by Ministry of Culture
→ failed
- 2019/12 attempts to register individual stone houses as "Historic Buildings"
→ two (No.11, No.12) succeeded,
one failed (No.28)
→ the failed one belongs to one of the major leaders in the resistance
- The registration of two "Historic Buildings" is still in the lawsuits against by the Investment Syndicates and the New Taipei City government.

2) Cats as attractions

- In Northern Taiwan, Houtong (猴硢) is well known as "cat village"
- Magang residents also use cats as attractions for public attentions





3) Women divers

- Inspiration from Japanese and Korean women divers:
 - a. Japanese TV drama Amachan (あまちゃん, 2013) was popular in Taiwan.
 - b. Inspired by Korean *Haenyeo* when residents visiting Jeju as tourists.

Haenyeo as reconstructed local identity

- Women divers are vanishing (only 7-8 left in Magang) · but become the new local identity and become popular and well-known in the media and SNS.
- The trends of revitalization of *Haenyeo* culture in Taiwan.





Women divers and stone houses becomes the major identity of Magang village.



Women power: Matzu Goddess and women divers

Matzu is sea goddess in Han culture. Each fishing village has one Matzu temple as the center of the community.

How to promote :

- 1) Popular culture (ex.TV drama)
- 2) *Haenyeo* training
- 3) *Haenyeo* experiences
- 4) *Haenyeo* food experiences



3. Issues from Taiwan Haenyeo

- Land-based ideology vs. ocean-based ideology
 - Activities limited based on land (intertidal zone)
 - Connected with political identity
- Lack of strong community regulations
- Vanishing women divers



4. How does this case connect with the building of civil society?

- Gongliao area (including Magang) has long tradition for anti- nuclear power movements (since 1980' till recent).
- Matzu Goddess (仁和宮媽祖) is the important symbol of the anti-nuclear power movement.
- Magang's resistance is part of this local civil society spirits.

5. Comparison

1) about discourse of women divers between Taiwan and Jeju

01

Jeju : strong communal regulations

Haenyeo Union(해녀회(잠수회) - Village fishing union 어촌계

Magang : individuality ?

Different:
Collectively/ community?

02

Jeju & Magang : Resilience / sustainability

Same:
Resilience / sustainability

03

Jeju : anti-Japanese movement

Magang : anti-nuclear power, anti-syndicates/forced-eviction

Same:
Discourse about resistance

2) Facing same crisis

- Marginality :
 - Land-based vs. Ocean-based ideology
 - Female (with hands) vs. Male (industrial production)
- Sustainability :
 - vanishing and aging Haenyeo groups
 - climate changes and environmental crisis



Conclusion

1. Women divers in Korea, Japan, and Taiwan shows a great international coalition that how women empower each other;
2. Female plays critical roles in the resistance and resilience in the public sphere, including female goddess in Taiwan; it helps rebuild community as well as civil society;
3. The case study of Magang women divers reveals that women are still marginalized in the marine culture in Taiwan ;
4. There is tension between **land-orientation** and **ocean-orientation** ideology in Taiwanese identity along with the building of civil society. This tension can be traced back to political identity (pro-China or Pro-Taiwan independence).

Session 2

근대 민속의 현대화

The Modernization of Folk Culture

Moderator 이현정 LEE Hyeonjung (Seoul National University)

Discussants 이대화 LEE Daehwa (Academy of Korean Studies)

이진교 LEE Jingyo (Andong National University)

'마을'공동체와 유교적 공공성: 인간-사물 관계성의 변형으로서의 근대
'Village' Communities and Confucian Publicness
: Modernity as a Transformation of Human-Thing Networks

- 오창현 OH Changhyun (Mokpo National University)

‘마을’ 공동체와 유교적 공공성

: 인간-사물 관계성의 변형으로서의 근대

오창현(목포대)

1. 문제제기

이 글의 입차적인 목적은 지난 20세기 후반 한국 농촌 전역에서 일어난 상여 운구 관행 변화를 이론적 관점에서 해석하는 것이다. 이 글에서 다루는 경험적 현상은 20세기 중반 이전까지 전국의 많은 농촌에서 소위 양반 친족집단이 비-양반 친족집단을 동원해 자신들의 혼·상례를 치루던 방식에서, 20세기 중반 이후 양자 간의 구분이 사라지고 마을계를 통해 마을 구성원이면 모두가 동일한 권리와 의무를 가지는 방식으로 전환된 것을 말한다.

이 연구는 유교적 의례 중에 상례, 특히 운상(運喪) 관행이라는 생활양식의 변화를 중심으로 한국의 마을 공동체, 신분, 근대적 경험에 대한 이론화를 시도한다. 한국 농촌에서 상례는 한 집안의 큰일이었을 뿐 아니라, (많은 지역에서) 마을 공동체 모두의 일로 간주되었다. 상이 나면 마을의 여성들은 모두 함께 상복을 짓고 상여를 꾸미고, 제사용 음식과 문상객 접대용 음식을 준비하였다. 남성들은 유교적 절차에 따라 부고를 돌리고 의식을 올리고, 상여를 짜는 등의 운상과 매장을 위한 준비를 하였다.

그런데 20세기 중반 이전 사망에서 매장까지 이루어지던 일련의 과정을 살펴보면, 마을 내에서 신분에 따라 담당하는 일이 뚜렷이 구분되었다. 신분은 음식을 준비하는 과정에서도 드러났지만, 특히 가장 많은 사람이 필요한 상여 운반이나 매장 과정은 신분에 따른 불균등한 상호성(reciprocity)이 뚜렷하게 드러나는 관행이었다. 예를 들어, 양반 집안에서 혼인이나 상이 나면 마을 하인들이 제사용이나 접대용 동물 도살, 묘지 조성, 상여 조립이나 운반, 상여소리 등의 굿은일을 맡아서 해주었다. 반면에 양반 집안은 마을의 하인들에 대해 직간접적인 원조를 베풀었다. 그러나 양반 집안에서는 하인 집에서 큰일이 있더라도 굿은일을 해주지 않았다.

이처럼 불균등한 호혜적 관행은 20세기 중반을 지나면서 전국 농촌에서 급격히 사라지게 되었다. 정승모(2002)는 특히 상여 운구 관행 변화를 검토하면서, 20세기 전후 경기도를 중심으로 과거와 같이 양반이 상민을 동원해 운구할 수 없게 된 상황에서 지역별 신분 및 계급적 상황에 따라 다양한 유형의 행상계가 마을 단위에서 조직되었음을 보여주었다. 이후 후속 연구들¹⁾을 통해 사례 연구가 양적, 질적으로 확대되면서, 상여 운구 관행의 변화 양상의 전모가 드러나게 되었다. 지역에 따라 변화 시기나 양상은 조금씩 달랐지만,²⁾ 지배적인 친족집단의 연대와 지배에 기초해 움직이던 공동체가 사라지고 각 가구가 마을‘계’에 가입하면 동등한 성원권을 부여받는 공동체가 20세기 중반 이후 빠르게 확산되었던 것이

1) 정승모(2002) 이후 오창현(2005, 2008), 이상균(2010), 안승택(2019), 양선아(2022) 등

2) 충청, 전남, 경북 등에 대해서는 김희승(1990), 김일철 외(1999), 정근석 외(2003), 김정욱(2002), 배영동(2018) 등을 참조할 수 있다.

확인된다.

반상(班常) 관계에 기초한 신분공동체였던 것이 계 가입 여부를 근거로 성원권이 부여되는 '마을(계)공동체'로 전환되었다는 주장이다. 사실 한때 한국의 '전통' 마을 공동체(최형동 2001)는 너무 당연한 것으로 간주되었다. 그러나 최근에 한국학계에서 공동체 부재론마저 강하게 제기되는 상황(심희기 2021)에서 적어도 한국 연구자들이 보고해 온 마을 내 다양한 사회적 관계를 어떻게 개념화·이론화할 수 있는가는 중요한 쟁점이 아닐 수 없다. 이 지점에서 이 글은 한국 마을의 근대를 인간-사물 관계성의 변형으로 파악할 수 있으며, 이러한 변형이 근대/전근대의 단절이 아니라, '유교적 인간(오창현 2008)'이라는 공동체 성원권의 확대 속에서 나타났다고 주장할 것이다. 그리고 이처럼 각자가 유교적 인간이 되고자 하는 사적인 욕망을 실현하는 과정이 '함께함'으로써, 소위 '공동체'를 통해 가능했었다는 점, 20세기 중반 이후 전개된 근대화, 역시 '마을계'라는 공동체를 통해 가능했다는 점을 강조할 것이다.

필자(2005)가 앞서 검토했듯이 20세기 후반을 거치며 독일의 게마인데나 일본의 자연촌 논의, 마르크스주의 공동체이론, 미국의 커뮤니티 이론, 농민사회론의 소전통주의, 전후 일본인 인류학자의 비교사회학적 논의에 이르기까지 한국에서 마을공동체에 대한 접근방식은 급격히 변화해 왔다. 특히, 최근 30년 간의 한국학계 연구들은 대체로 가시적으로 드러나는 사회경제적 관계나 조직, 정치적·경제적 지배에 주목하는 경향이 있었다(이용기 2007 참조). 당시에는 기존 논의에 비판적이고 대안적인 관점이었다고 자평하였지만, 지금 되돌아 보면 필자의 연구(2008)도 이러한 시각을 뚜렷이 보여준다고 생각한다.

이 연구에서 필자는 평등한 관계 위에서 성립했던 전통 마을 '공동체'가 일제강점기와 근대화를 거치며 해체되어 간 것으로 서술하는 기존 학계의 논의를 비판하였다. 역설적이게도 경기 지방을 중심으로 '네 것 내 것 할 것 없이' 모두가 공동체의 일원으로서 참여해야 했던 두레와 상례 등의 공동체 관행이 반상 간의 불평등한 호혜적 관계 위에서 있었고, 이러한 호혜적 관계가 1950년 전후 농지개혁을 계기로 급격히 해체되어 갔음을 보여주었다. 그런데 필자는 이 연구에서 농지개혁이 기존의 경제 외적 강제를 규정하던 경제적 관계를 해체하는 계기가 되었고, 이로 인해 공동체의 구성원리가 '단절'적으로 전환되었다는 점을 강조하였다. 거칠게 말해, 경제적 관계(지주/소작)를 사회적 관계(마을조직)를 규정하는 일종의 '최종심급'에서의 결정 변수로 설정함으로써, 1950~70년대 한국 사회문화 변동을 상·하부 구조의 관계 속에서 이해하려고 했다.

필자의 연구(2008) 이전에 이미 정진상(1995)은 경남 진주시 두 마을의 토지 소유 변화와 하층민의 이출 과정을 분석하며, 지주-소작 관계와 "신분제의 유제"가 광복, 농지개혁, 한국전쟁을 거치며 해소되는 과정을 보여주었다. 정진상(1995)이나 김준행-정진상(2000)은 전근대 신분이 이른바 '공동체'의 '사회적 인정'에 근거해 유지되었다고 보았는데, 사회경제 구조인 지주-소작 관계가 해체되면서 공동체도 '해소'되었다고 보았다. 신분 관계에 기반해 법정리 내 여러 마을들 사이에서 조직되던 상호 의례적 관계에 주목하지 못했다는 점을 제외하면, 정진상의 연구는 분명 지주-소작 관계 변화에 따른 신분의 변화를 다룬 필자의 관

점과 유사해 보인다.

그러나 필자(2005)는 1950년대 이후 사회조직의 변화를 연구하며, 비록 농지개혁을 계기로 반상관계에 기초한 (신분)공동체가 해체되었지만, 혼례와 상례를 위한 조직으로써 마을계가 결성되어 유지되었다는 점을 강조하였다. 다시 말해, 지주-소작관계, 반상관계의 해소가 역설적이게도 소위 유교문화의 소멸을 가져오지 않았고, 오히려 유교적 의례에서 배제되었던 하인, 즉 상민들마저 유교적 의례에 참여함으로써 유교적 의례의 '안전한' 계층적 확산이 일어났다고 주장하였다. 그런데 당시 연구에서 필자는 20세기 중반 이후 결성된 마을계가 공동체인가 라는 질문에 대답할 수 없었다. 이미 생산관계에서 해방된 소농들이 마을계에 가입하는 것은 자유로운 의사 판단에 따른 결정이라고 생각했기 때문이다. 이 글은 필자가 오랫동안 가져왔던 의문에 대해 스스로 내린 '이론적 해답'이라고 할 수 있다.

기존의 관점에는 크게 두 가지 문제가 있었다. 우선, 정진상의 연구든 필자의 연구든 여전히 당대 사회를 규정하고 있던 또 다른 구조인 친족과 신분이 명확하게 처리되어 있지 않았다. 20세기까지 농촌공동체가 근간해 있던 반상관계는 경제적 관계로 환원되지 않는다. 소위 양반 친족집단 내에서도 지주/소작 관계는 일상적으로 맺어졌다. 그러나 친족 내 지주/소작 관계가 반상관계로 이어지지 않는다. 이후 경제적 관계가 최종심급으로 작용했다기보다는, 오히려 신분 관계를 유지하기 위해 지배적인 친족집단과 피지배층 간의 경제적 관계가 '동원'되고 있었다고 평가하는 것이 더 타당해 보인다.

두 번째는 첫 번째 문제와도 연결되는 조금 더 근본적인 문제이다. 앞서 연구들은 생산관계의 해소가 곧 공동체의 해소로 이어지거나, 상호 독립적인 주체들을 낳게 되었다는 관점을 취하였다. 신분은 '공동체의 사회적 인정'에 기반하기에 '공동체'가 사라지면 신분도 사라지게 된다. 그런데 이러한 사회적 신분을 떠받치고 있던 '공동체의 사회적 인정'이란 무엇이며 경제적 관계로 환원가능한 것인가? 다른 한편으로 기존의 의존 관계가 독립적인 주체로 분해되었다는 관점은 필자(2008)가 '유교적 인간화'를 설명하며 제시한 것이다. 이것은 기존에 유교적 의례에서 배제되었던 사람들이 새롭게 결성한 마을계에 '자유의지'에 따라 가입해 돌아가신 자신의 부모를 '제대로' 모실 수 있게 된 상황을 의미한다. 이때 독립된 주체들(이때 주체는 가구가 될 수도, 친족집단이 될 수도 있다)이 사회조직을 해체하지 않고 자신의 목적을 달성하기 위해 가입한 마을계는 공동체인가 결사체인가?

2. 신분과 공동체

20세기 한국 전역의 마을 단위에서 벌어진 변화를 이해하기 위해서는 신분이라는 문제에 천착할 필요가 있다. 사실 조선을 포함해 대부분의 복합사회는 신분에 기초해 조직되었다. 막스 베버(2009: 401~430)는 신분이 물리적 강제나 (시장)경제적인 것과 상이한 공동체적 층위에서 조직된다고 생각했다. 그는 신분이 근본적으로 생활운영(lebensführung)에 근거한 '사회적 질서'라고 보았다. 이때 생활운영이란 일정한 생활양식이며, 사회적 질서란 생활양식에 대한 윤리적 평가를 통해 공동체 내 집단을 (위계적으로) 구분하는 것을 말한

다. 신분은 특정 생활양식에 대한 공동체의 윤리적 평가에 기초해 조직되며, 법적·종교적·경제적 관계를 통해 특정 집단이 그러한 생활양식을 독점함으로써 유지된다.

이와 같이 신분을 생활양식에 근거한 사회적 질서로 보는 관점은 서로 신분이 다르다고 간주되는 사람들이 한 공간에서 얼굴을 맞대고 오랫동안 살아온 한국 농촌 연구에서 더 심도 있게 고려될 필요가 있다. 이와 관련, 이광규(1986)는 기존의 역사학계의 논의와는 달리 양반을 법적, 제도적 개념이 아니라 생활양식이라는 관점에서 접근하였다. 그는 특정 계층이 소위 유교적인 생활양식(lifestyle)을 독점할 수 없게 된 상황에서 모든 이가 양반의 생활양식에 맞추어 동질화되어 가는 현상을 가리켜 양반화(Yabanization)라고 불렀다. 그러나 주로 20세기 후반 도시로 이주한 해가족의 생활양식이나 도시의 종친회 조직에 대해 논의하였기에, 전근대 농촌사회에서 특정 집단이 생활양식을 독점해 신분을 재생산하는 방식에 대해서는 분석하지 않았다.

그런데 신분, 즉 생활양식에 따른 집단 구분이나 배제는 법적·종교적·제도적 강제가 사라진 뒤에도 사라지지 않는다. 대표적으로 피에르 부르디외(2005(1979))는 사회적 질서인 '장' 속에서 '아비투스'라고 부르는 일종의 체화된 생활감각을 통해 집단 간 구분과 배제가 재생산되는 과정을 보여주었다. 부르디외가 신분제가 사라진 프랑스 사회에 대한 논의라면, 김현경(2015)은 신분을 공동체와 성원권 문제로 바라봄으로써, 전근대/근대를 연속적으로 접근할 수 있게 해준다. 그녀는 사회(경제)구조와 공동체의 층위를 분리한 뒤, 신분을 "위계화된 구조 안에 있는 고정된 위치들이 아니라 무리 짓고, 사회 공간을 점유하고, 경계를 만들며, 배제하거나 포함시키고, 자리를 주거나 뺏는 어떤 운동의 효과"로 보았다. 이러한 관점에서 근대화란 불평등한 개인들이 "동등한 자격으로 '사회'를 구성하고 있다는 사실에 대한 발견"이며, 서로의 성원권에 대한 인정을 일상적 상호작용 의례를 통해 드러내고 상상하는 과정이라고 정의한다. '신분제'가 사라진 뒤에도 신분은 가시적으로 드러나는 '일상적인 상호작용 의례'를 통해 끊임없이 확인되고 재생산된다는 것이다.

김현경은 공동체와 사회구조를 구분하면서도 후자가 구성원의 '물질적 조건'을 통제함으로써 사회적 성원권에 필요한 자격을 제한한다고 강조하였다. 고프만(2013)을 빌려 말하면, 일상적 상호작용 의례는 "서로가 서로의 연극을 믿어줌으로써"만 작동할 수 있는 것이 아니며, 연기자가 그 '무대'에 올라갈 수 있는 조건이 마련될 필요하다는 점을 강조한다. 이러한 관점은 생활양식과 사회계급의 장들이 상동하고 있다는 점을 강조한 피에르 부르디외와 상통한다. 그러나 김현경은 사회적 성원권의 인정이 일상적 상호작용 의례를 통해 재생산되며, 여기에 사회구조가 개입하고 있다는 점을 강조하면서도, 성원권에 대한 인정이 이루어지는 기준에 대해, '상상적 공동체'가 성원권을 배분하는 방식에 대해서는 다루지 않는다. 이는 그녀가 근대성의 도덕을 '고립된' 자아로 바라보는 입장을 비판하면서도, 직면하지 않고 빚겨나간 '문화적 관념'과 '사회적 의례'에 대한 문제이기도 하다.

공동체의 윤리적 평가, 즉 구성원이 공통적으로 도덕적으로 우월하다고 평가하는 그 관념은 무엇인가? 구성원의 공통점을 규정하는 속성이란 에스포지토(2022(2012))가 지적하였듯이 결국 공동체의 본질에 대한 질문일 수 있다. 에스포지토는 홉스, 루소, 칸트, 하이데

기, 바타유의 논의를 검토하며 그들이 공동성을 찾으려는 노력 끝에 발견한 것은 본질적인 허무이며, 결국 공동체란 '고유한' 속성을 공유하기 때문이 아니라, 오히려 '공통점'을 전혀 가지고 있지 않기 때문에 '함께' 하는 사람들이라고 정의한다. 즉, 공동체는 무엇인가를 공유하는 사람들이 아니며, 타자로부터 '선사'된 명분, 이상, 추상적 가치나 목표를 도달해야 할 의무로 함께 받아들이는 사람들이라는 의미에서 '코뮤니타스'라고 불렀다.

이와 같은 관점에서 앞서 신분이 공동의 윤리적 평가와 관련된다고 할 때, 이때 '윤리적'은 이미 내재적으로 갖추고 있는 무엇인가가 아니라 '우리'가 추구해 나가야 하는, 함께 선사받은 추상적 가치라고 할 수 있다. 자연히 윤리적 평가의 주제인 공동체는 추상적 가치, 명분을 함께 하는 사람들이 된다. 한국의 전통 사회에서 이에 대한 일상적인 표현이 '사람다움', '인간이면 지켜야 할 도리'이다.

그리고 인간으로서의 도리에 핵심적인 윤리가 바로 부모에 대한 '효'이다. 유교는 효를 통해 국가권력, 사회질서를 내면화하고자 하였고, 효는 일상 속에서 종교화하면서 정착되어 왔다(김진우 2021). 부모-자식 간의 사적 관계를 규정하는 효가 유교적 사회질서의 맨 앞에 온다는 점은 중요하다. 이점은 유교에서 사의 문제가 공과 연결되어 있다는 점을 보여준다.

사적인 효가 어떻게 공적인 사회적 질서나 윤리적 평가와 연결될 수 있는 것일까? 필자가 연구한 경기 양평 산음리 사례를 살펴보자. 산음리는 여러 개의 취락지(聚落地)로 이루어진 산촌(散村)이자 각성밭이 마을이다. 기와집 한 채 없고 화전이 성행했던 가난한 산간 마을이었지만 주변의 여타 마을에서처럼 마을 내 토지를 가지고 있거나 부채지주의 중간 관리인 격인 마름들이 속한 친족집단은 양반 행세를 하였다. 이들은 가까운 곳에 사는 지배적 친족집단과 혈연관계가 있는 성씨 집단이기도 하였다. 그 외 성씨 집단은 상대적으로 소수였는데 모두 '하인'이라고 불렀다. '양반'에 속하는 집안사람은 비록 자신보다 나이가 많더라도 하인에게 말을 낮추고 하대했고, 반대로 하인은 나이가 어리더라도 양반 집안의 일원에게는 존대해야 했다.

양자 간의 관계는 유교적 의례를 수행하는 과정에서 명확히 드러났다. 양반은 상례, 혼례 및 잔치 등의 소위 집안의 큰일이 있을 때마다 산음리 내 하인들에게 "상여 들어라, 가마 들어라"라고 시켰다. 그러면 하인들은 "자기 일처럼 나서" 잔치에 사용할 가축을 도살해 주고 (주요 친족집단이 거주하는 마을에서 마련해 둔) 공동 기물을 꺼내 닭고 상여를 배고 봉분을 만드는 등의 소위 굶은일을 도맡았다. 이러한 반상 관계는 일방적인 것은 아니었고 불평등한 상호성에 기반해 있었다. 양반집은 하인집에 상이 나도 상여를 메주거나 봉분을 만들어 주지 않았지만, 양반으로서 자신을 도우러 온 하인들을 후하게 먹이고 음식을 나누어 돌려보내야 했기에 경제적 부담이 적지 않았다. 양반이라고 하더라도 대부분이 가난한 영세 소작농이었기에 필요한 비용을 상포거나 친족집단의 부조를 통해 충당해야 했다.

그러다 농지개혁 직후 이곳의 표현으로 이른바 "유학"이 일어났다. "농지분배로 다 먹고 살 수 있게 되면서", "상여를 메라고 하면 판청을 피우고 싫어해서", "가축을 잡으라 하면 돌아앉아 듣지 않은 척해서" 더는 하인을 부릴 수 없게 되었다. 이렇게 하인이 사라지면서

결국 과거에 상여를 매지 않았던 양반들도 “마음이 맞는 사람들”끼리 자신들만의 “유학계”를 맺고 상여를 낼 수밖에 없었다. 조상의 시신을 “점승”처럼 옮길 수 없고 상여에 태워 모셔야 하기 때문이다. 그런데 유학계는 양반-하인 관계와 달리 평등한 상호성에 기반해 있었기에, 상주는 계의 규약에 따라 도와주러 온 사람들을 과거처럼 잘 먹이거나 음식을 들려 돌려보낼 필요가 없어졌다. 그래서 상이 나면 계원들은 각자 “군정미 혹은 군반미라고 쌀 1 되씩 자기 먹을 것을 자기가 쟁거”갔다.

이처럼 상을 당해 도움이 필요한 이웃집에 도우러 갈 때, 상가에서 얻어먹지 않고 자신이 먹을 쌀을 쟁거가는 일까지 제도화되어 있었다는 사실은 서로 매일 얼굴을 마주하며 사는 이웃을 동등한 자격을 갖춘 공동체의 성원으로 대접한다는 것이 오히려 매우 ‘계산적’인 관계를 의미할 수도 있다는 점을 보여준다. 또, 농지개혁 직후 불균등한 상호 의례가 소멸하고 권리와 의무를 정확하게 계산하는 관계로 전환하였다는 점은 당시 한국 농촌에서 신분에 기초한 불균등한 일상적 상호 작용이 이미 깨지기 쉬운 상태에 있었다는 점을 반증하고 있다. 경제외적 강제가 존재하던 농지개혁 이전이라도 이미 유교적 인간이 인간으로서 추구해야 할 도리로 간주되고 있던 상황에서, 일상에서 마주하는 이웃을 온전한 성원권을 갖지 못한 상대로 하대하는 일은 쉽지 않은 일이었을 것이다.

그러면 어떻게 효가 공동체의 윤리적 평가와, 나아가 신분과 관련되어 있었을까? 사실 경기 양평 산음리에서 볼 수 있듯이 조선 후기 양반층의 확대 및 시장경제의 발달에 따라 영세한 소작농이면서도 양반으로 간주되던 사람들이 한국 농촌사회에 광범위하게 존재하였다. 사실 농업생산자로서 수시로 풀앓이를 하며 직접 농사를 짓던 양반들에게 상여를 매는 정도의 육체노동이 문제될 리는 없었다. 여기서 우리는 경제적 관계가 아니라 바로 일상적 상호작용 의례라는 신분의 가장 본질적인 측면을 다루고 있다. 기존의 상여 운구 관행이 ‘아랫것들’을 하대할 수 있었던 것은, 그들이 양반의 지시에 따라 굶은일을 하며 상여를 매는 육체적인 노동을 했기 때문만은 아니었다. 다수를 점하는 양반 집단이 (적절한 자격을 갖추지 못한) 하인을 위해 상여를 매주지 않기에 유교적 의례를 독점할 수 있었고, 이로 인해 ‘아랫것들’은 자기 부모의 시신을 상여로 모실 수 없어 인간으로서의 도리인 유교적 의무를 다할 자격이 없다고 간주되는 존재, 즉 ‘상놈’이었기 때문이다.

사망 이후 탈상까지 일련의 과정은 망자를 조상신으로 만드는 의례적 과정이면서, 후손에 대한 공동체의 윤리적 평가가 이루어지는 사회적 과정이기도 하였다. 특히, 가장 많은 사람과 물자가 동원되고 멀리서 문상객이 찾아오는 사망에서 매장까지의 과정은 이러한 평가가 집중적으로 이루어지는 과정이었다(이수유 2022; 최길성 2010). 그런데 마을의 ‘아랫것들’은 친족집단의 지원이 없고 상여문을 고용할 형편도 아니었기에 ‘제대로 된’ 상여를 사용할 수 없었다. 광복 이전에 가난한 집의 상장례는 1~2일 이내의 짧은 기간 동안 이루어졌고, 나무 사다리 위에 널을 한 “들것”에 시신을 올린 뒤 마을 장정 두어 명이 사다리 앞뒤에 묶은 벨뿔을 어깨에 걸치고 장지로 운반했다. 더 가난한 집은 시신을 지게에 지고 마을 뒷산으로 운반해 시신을 묻기도 했다(박종민 2010). 또, 가마와 비슷하게 생기고 위만 보이지 않게 덮은 두 명이 드는 “애기상여”, “마주쟁이”라고 부르는 들것을 사용했다는 보고

도 있다(안승택 2019). 산음리에서 소수의 하인이나 지배적인 친족집단에 속한 다수의 양반들이나 매한가지로 가난했지만, 하인은 상여와 상여꾼을 동원할 능력이 없기에 부모를 제대로 모실 수 없었다. 이로 인해 일상적 상호작용 의례에서 그들은 항상 불완전한 인간이었고, “다른 사람들의 눈앞에 동등한 사람으로서 현상”할 수 없는 존재였다(김현경 2015).

3. 공과 사, 그리고 유교적 공공성

이처럼 유교에서 사적 관계가 공적이라는 것은 효와 같이 부모-자식의 관계가 공동체의 윤리적 평가를 통해 신분의 문제와 결부되어 있다는 것을 의미한다. 이 문제는 유교를 지향했던 적어도 한국 전통 사회에서 미시적인 사적 관계가 주체들의 자유의지에 맡겨진 영역이 아니라 공적인 영역, 즉 정치와 연관되어 있다는 것을 의미한다.

비조구치 유조(2004(1995))는 일본의 공과 사와 비견해 중국의 공과 사의 문제를 다루고 있다. 그에 따르면, 일본에서 공은 윤리성이 배제되어 국가나 정부 혹은 그것의 의지를 지칭하는 개념인 테 반해, 중국에서 공은 공정, 정의와 관련된 보편적 윤리 개념으로 사용되었다는 것이다. 따라서 중국에서 황제가 공인 이유는 그가 단지 지배자이기 때문이 아니라 그에게 적어도 공(共)이나 공평(公平)을 기대할 수 있기 때문이라는 것이다. 이어 유조는 중국의 공과 사를 개념사적으로 추적하는데, 그에 따르면 송대에 들어 군주 한 개인의 정치적 덕성 수준에서만 관계하던 공이 개인의 내면세계로 보편화되었고 사회생활에 관련된 인간 일반의 윤리규범으로 확대되어 갔다. 주자는 공이라는 천리 자연이 인간사회에서는 인의예지가 되며, 사회관계에서는 신분적 질서를 만들어 내었다고 보았다.

이는 또한 명대와 청대를 거치며 점차 일종의 정치 윤리로써 진화해 나갔다. 우선, 명대에 들어, 사의 영역으로 간주되었던 인간의 생리·본능·물질 욕구 등도 천리·자연의 일부라 하여 긍정되기 시작하였다. 이에 따라 공은 사와 이율배반적인 것이 아니라, 사를 내포하는 것으로 전환되었다. 이후 청대를 거치며, 공은 황제뿐 아니라 민의 사까지를 포함해 함께 충족시키는 정치 윤리로, 질적 전환을 하게 되었다. 즉, “민의 사유욕을 충족시키고 그것들의 상호조화를 꾀하는 사의 조화태로서의 공”이 등장하게 된 것이다. 이어 기존에 지배권력이나 정부가 독점하는 공이라는 개념에서 분리되어, 모두가 추구해야 할 도덕적 이상으로 표상되기에 이르렀다. 이로 인해 근대 혁명기에는 중국에서 자유, 평등 등을 인정하면서도(시민권으로서의) 사권은 부정하는 공권의 개념이 발전되었다. 유조는 이와 같이 중국의 공과 사의 변천을 규명하면서, 중국에서 천리가 서구의 신권과 달리 초월적이지 않지만 내재적·윤리적이기에 하늘의 공사 관념이 국가와 공동체 내부까지 침투할 수 있었으며, 다른 한편으로 내재적 성격으로 인해 시대적 변화에 따라 리도 유연히 변화할 수 있었다는 점을 강조하였다.

그런데 이러한 공적 관념의 변화는 사회에 내재하는 것이며 권력에 정당성을 부여하는 것이기에 단지 철학적인 논의 수준에서 머물 수 없었다. 18세기 이후 조선 사회에서도 유조가 다루었던 중국의 공 개념은 공공성과 민본 이념 속에서 등장하였고, 이는 구체적인 왕실

재정 정책이나 각종 조세 정책에 반영되었다(송양섭 2015; 황태연 외 2016; 나종석 외 2014). 여기서 조선 후기 사회의 구체적인 정치·재정 제도의 변화나 정치사상의 변화를 다루지는 않을 것이다. 다만, 여기서 필자가 지적하고 싶은 것은 생리·본능·물질욕 등의 사육 중에서 어디까지를 천리자연의 일부로 일정한 것인가의 문제이다. 또, 적어도 조선 말기 들어 천리를 가지고 태어난 인간 모두가 이러한 천리를 따라 살 수 있게 하는 일을 정치가 담당해야 한다는 주장이 전면으로 대두되었다는 점을 지적하고 싶다.

유교에서 공과 사는 대립하지 않으며, 공은 사 속에 존재하며, 사는 공을 통해 의미를 얻기에 양자의 관계는 상호적이며 보완적이다. 공은 윤리적 평가가 이루어지는 사회적 질서라고 할 수 있는데, 유교에서 이 질서는 내재적으로 주어진 것이다. 따라서 자식이 부모에게 효도하는 것이 나라를 다스리는 '공적'인 일보다 더 중요한 가치로 여겨질 수 있었다. 이 문제는 정치 혹은 공동체가 본질상 왜 존재해야 하는가라는 질문과도 연결되어 있다.

이용주(2015)에 따르면, 공자는 왕도정치를 위해 백성, 음식(경제적 풍요), 상례(죽음의 처리), 제사(죽음에 대한 의미 부여)에 관심을 가져야 한다고 지적하였다. 그래서 공자는 "죽음을 신중히 처리할 수 있고, 돌아가신 조상을 제사로 추모할 수 있다면, 백성들의 덕이 두터워질 것이다."라고 하였다. 나아가 맹자는 들판에 버려진 죽은 부모의 시신을 여우와 이리가 뜯어 먹는 모습을 목도하고 타자의 비참한 상황을 외면하지 않는 마음('仁')을 갖게 하는 것이 정치의 시작이라고 하며 민본과 왕도 정치를 이론화하였다. 정치가 인간이 가진 본연의 마음을 찾고 수행하게 할 때 비로소 천리 자연을 따르는 공이 될 수 있다는 것이다.

상장례의 의례적 실천을 통해 드러나는 효는 사적 관계에 머무는 것이 아니라, 공적 의미를 가진 정치의 가장 중요한 대상이 될 수 있다. 유교는 귀신에 대한 민중의 신앙을 효의 실천이라는 영역 안으로 끌어들이는 한편, 효의 종교를 수립하여 민중의 분출하는 종교적 욕망을 통제하려고 했던 것이라고 평가하였다(이용주 2015). 그러나 다른 한편으로 조선 후기 상여가 점차 화려해지는 상여의 조선화(박종민 2010)를 통해 알 수 있듯이, 민중의 종교적 욕망이 효를 통해 표출되는 것까지 통제할 수는 없었던 것 같다.

이렇게 볼 때 효는 민중의 종교적인 행위이자 공적, 정치적 대상이었던 것은 분명하다. 다만 문제는 효를 수행하는 것이 구체적인 형식과 물질적 과정을 요구한다는 점이다. 특히, 사망에서 매장까지는 가구 단위 노동을 벗어나는 협업이 필요한 과정이면서, 사적인 욕망을 충족하는 방식으로써 유교적 공공성이 강하게 제기되는 과정이었다. 더불어, '효'라는 개인적이면서도 공적인(유교적) 가치를 수행하기 위해 함께할 수 있는 사람, 누가 유교공동체의 성원인지, 유교적 공공성이라는 정치의 대상이 될 수 있는지를 식별하는 일상적 상호의례 작용으로서 신분이 작동하고 있었다.

4. 인간-사물의 관계성과 공동체

이제 이 글의 주제인 "20세기 마을 공동체와 유교적 공공성"의 문제를 다루어 보겠다. 양평군 산음리에서 농지개혁과 한국전쟁을 계기로 반상 관계가 해소됨에 따라, 양반은 이전

처럼 가난하고 기댈 곳 없는 하인들에게 일을 시킬 수 없게 되었다. 또, '술과 음식'을 배품며 호혜적인 관계를 맺을 필요도 없어졌다. 농업 노동은 거의 대부분 가구노동으로 해결되었고 일시적으로만 품앗이를 통해 협업할 필요가 있었다. 그러나 이 시기의 근대적 경험을 공동체의 쇠퇴나 그에 대응한 반응으로 기술해서는 안 된다.

강인철(1999)은 1950년대의 한국 농촌사회의 핵심적 특성을 재전통화로 제시하였다. 여기서 재전통화는 일종의 아노미적 상황에 대한 대처 전략으로 "신분과 혈연을 중심으로 한 전통적 농촌 질서가 일시적으로 부활하는 현상"을 지칭한다. 이에 대해 이용기(2014)는 강인철(1999)을 따라 "아노미 상황과 사회관계의 파편화에 대처하는 농민의 이데올로기적 전략"으로서 전통의 능동적 활용이 이루어졌다고 평가하였다. 그러면서도 장흥군 용산면을 사례로 교육과 행정 경험을 기반으로 한 근대적 지배계층이 등장하고 새로운 청년 세대가 등장했다는 점에서 '전통적 권위 질서'로의 단순한 회귀가 아니며 '새로운 에너지'가 시작되는 시기였음을 강조한다.

그렇다면 과연 새로운 에너지는 어디에서 기원했던 것일까? 반상 관계가 해소된 뒤에 과거 그들을 감싸고 있던 사회적 질서는 사라진 것일까? 나는 이 시기 변화를 공동체의 쇠퇴가 아니라 '공동체의 변형'이라는 관점에서 접근해야 한다고 주장한다. 모두를 감싸고 있던 사회적 질서는 사라지지 않았고, 공동체의 윤리적 평가 대상이었던 유교적 관행은 중단되지 않았기 때문이다. 그런데 한 인간이 사회적 질서 속에서 완전한 성원권을 누리는 인간, 즉 '유교적 인간'으로 드러나기 위해서는 물질적 조건이 필요했다. 돌아가신 부모를 제대로 모시고 자녀를 제대로 결혼시키는 일은 몇몇 가구의 협업만으로는 달성할 수 없는 큰일, 곧 '대사(大事)'였기 때문이었다. 대사 혹은 큰일은 사전적 의미로 "결혼, 회갑, 초상 따위의 큰 잔치나 예식을 치르는 일"을 의미한다. '유교적 인간'이 되기 위해 필요한 의례는 구체적인 형식과 내용을 가진다. 결혼을 앞둔 자식에게 '적절한' 혼례를 준비해 주고, '적절한' 상례를 통해 돌아가신 부모를 모시기 위해서는 '적절한' 혼구(婚具)와 상장구(喪葬具), 즉 다양한 상징제와 그것을 운용하기 위한 수십 명의 남성과 여성 노동력이 필요하였다.

과거 이러한 사물(상여, 가마, 잔치용 기물 등)과 노동력에 접근할 수 있던 사람들은 그것들을 마련한 집안의 성원이거나 그에 상응하는 '사회적 인정'을 받은 자, 즉 소위 '양반'이었다. 사물에 대한 접근권은 그것을 마련한 집단이나 개인이 가지고 있었겠지만, 경제적 계산이나 자의적 판단에 따라 접근 여부가 결정되는 것이 아니라, '분별적 예'에 따라 결정되었다(조선시대 신분 개념에 대해서는 백광열 2018 참조). 분별적 예는 해당 친족에 대한 윤리적 평가, 성원권의 정도에 따라 달라졌다. 그래서 산음리의 주요 친족집단에 속하지 않는 소수의 성씨 집단은 외지에 있는 자신의 친족집단과 자신의 관계를 증명할 필요가 있었다. 즉, 주민들에게 신분과 성원권을 부여하는 윤리적 평가의 주체인 '공동체'는 '유교적 윤리 공동체'에 다를 아니었다.

산음리에서 유교적 의례를 수행하기 위해 더 이상 동원이 불가능해진 하인들을 배제하고 양반들 간의 유학계라는 조직이 발생하기도 하였지만, 이내 "모두가 '유학'이 되면서" 마을 계로 확장되었다. 유학(幼學)은 사전적 의미로 조선시대에 벼슬을 하지 않은 양반의 자손이

나 사족(士族)의 신분을 표시하는 말이다. 또한, 유교를 신봉하고 유교 도덕을 실천하는 사람으로 성균관이나 향교 의례에 참여할 수 있고 학교에 입학하여 과거에 응시할 수 있는 사람을 의미하기도 하였다. 모두가 유학이 되었다는 것은 모두가 도덕을 실천할 수 있는 사람이 되었다는 것, 다시 말해 마을 내 사람들 사이의 일상적 상호작용 의례에서 과거 온전한 인간으로서 현상할 수 없었던 사람들이 양반 신분을, 온전한 성원권을 가지게 되었다는 것을 의미한다. 에스포지토의 말을 빌리면, 유교적 윤리를 실천하기 위해 다른 사람들과 '함께' 할 수 있게 되었다는 것을 의미한다.

과거 유교적 관행에 참여할 수 없었던 사람들도 과거 양반이 그랬던 것처럼 혼례에 가마를 사용했고 부모의 시신을 상여로 모시고 잔치를 벌였다. 또, (농지를 분배받은 뒤) 기제사의 범위를 늘렸고 일부 지역에서는 하인들이 전국 대종중에 가입하고 시제에 참여해 본인들도 왕손임을 확인하고자 했다. 이 일이 가능했던 것은 '단지' 상상만으로 이루어진 것이 아니며 물질화되어야 한다(고들리에 2014). 혼·상구 등은 친족, 신분, 계급 등의 사회적 계층으로 분해될 것만 같았던 산음리 사람들을 공동체로 모이게 만들었던 핵심 사물 중 하나였다. 정확히는 '마을계'를 결성해 혼상구 등을 마련하고, 이에 대한 접근권을 친족집단이 아니라, '마을'이라는 이름으로 부여하면서 가능해졌다.

구조적으로 불평등한 개인들이 "동등한 자격으로 '사회'를 구성하고 있다는 사실에 대한 발견", 즉 근대는 마을계를 통해 사물-인간의 관계성을 변형시킴으로써 비로소 실현된 것이다. 행위자-네트워크 이론은 주체가 아니라 인간-사물의 네트워크 속에서 의미가 발생하는 것으로 본다(라투르 2010). 그러한 네트워크 자체가 발생하는 것을 탐색하는 것도 의미가 있지만, 이 이론은 어떤 사물이 네트워크에 들어오게 되는지, 그리고 의미를 발생시키는지 여 대해서는 설명하지 못한다. 다시 말해, 의미 일반이 아니라, 사회적 질서에 근간한 윤리가 물질성, 장소성을 가지며 행위자의 공간적 이동성과도 관계하는 것이다(김은성 2022).

이 글의 맨 처음 질문으로 돌아가면, 새로운 상상 위에서 결성된 마을(계)를 결사체로 간주해서도 안 된다고 생각한다. 20세기 중반 이전에 반상 관계에서 이루어지던 마을 조직도 공동체였고, 이후에 새롭게 결성된 마을계도 공동체로 볼 수 있다는 것이다. 후자가 공동체인 것은 그것이 '유교 공동체'의 사회적 인정, 생활양식인 의례와 관련한다는 점에서 윤리 공동체이자 유교적 인간의 물질적 토대였기 때문이다. 과거 반상 관계에 따라 불평등한 관계를 맺어온 사람들이 유교적 인간이 되기 위해 필요한 물질적 조건을 서로가 서로에게 '마을의 이름'으로 제공하기 시작한 것이다. 이러한 의미에서 마을은 윤리 공동체가 되는 것이다. 그래서 "격을 갖춘 하나의 마을이 된다는 것은 또한 하나의 마을상여를 가지는 일"이었다(안승택 2019). 이러한 의미에서 1950~70년대는 "마을공동체가 붕괴하는 시기"가 아니라, 새롭게 발견되기 시작한 시기였다. 수백 년간 이어온 친족 간 '분별적 예'에서 벗어나 마을 주민이면 누구나 유교적 의례를 위한 기물과 노동력에 접근할 수 있게 되었다. 1960년경 반상 구별이 강고했던 경북 안동의 양반조차 반상 간 불화를 극복해 '마을'을 이루어야 한다고 생각하게 된 사건(김택규 1979)의 의미를 결코 과소평가해서는 안 된다.

필자가 보여주고자 한 근대적 경험이란 사회적 질서를 공유하며 유교적 인간이 되고자

하는 개개인의 사적 욕망을 실현하기 위해 공동재산을 구비한 '마을(계)'라는 물질적 실체가 탄생하였다는 것이다. 이 개개인의 욕망은 사적이면서도 이것이 결국 윤리적 평가를 거쳐 공적인 의미를 얻게 되는 대상이 된다. 이는 마을계가 명대 이후 긍정적으로 평가되던 인간의 사적 욕구이자, 유교가 공적 질서 속에 포괄하고자 하였던 민중의 신앙심인, 효를 조화롭게 실현하게 해주었다는 점에서, 앞서 유조가 말한 근대 유교적 공공성을 실현하는 실체였다는 것을 의미한다.

이 점에서 필자가 말하는 유교적 인간화가 이루어지는 근대적 경험이란, 특정 집단이 예를 독점하려는 시도가 모럴폴리틱스를 통해 해소되었다고 주장한 김상준(2011)의 유교적 근대성과는 구별된다. 모럴폴리틱스가 더 많은 사람들을 유교적 의례의 주체로 인정하더라도 일상적 상호작용 의례가 등장할 수 있는 것은 아니다. 사회적 인정을 통해 사회적인 것, 성원권을 할당하는 작업은 사물과 인간의 관계성을 새롭게 구축함으로써, 변형함으로써 비로소 완성된다. 유교적 인간화가 유교적 근대성(Ibid 2011)과 마찬가지로 근대성의 단절보다는 전개를 강조함에도, 일상적 상호작용 의례 속에서 드러나는 사물과의 관계성을 논의한다는 점에서 구별된다. 예는 즉 사회적 인정에만 머물 수 없으며, 일상적 상호작용 의례가 이루어지기 위한 무대와 소품으로 물질화되어야 한다. 그리고 일상적 상호작용 의례의 근대화는 동등한 자격으로 사회를 구성하고 있다는 상상이 인간과 사물 간의 관계성으로 구현(물질)되어야 한다.

지금까지 이 연구는 지난 20세기를 거치며 한국 전역 마을 단위에서 일어난 변화를 친족 성원권에 기초한 공동체에서 마을 성원권에 기초한 마을공동체로의 변화로 파악하였다. 이는 신분의 해소가 아니라 확장이었으며, 이는 마을을 통한 인간과 사물의 관계성의 변형을 통해 가능하였다는 점을 보여주었다. 이로써 이상균(2010)이나 양선아(2022)가 보여주었듯이, 1950~60년대 농촌 마을은 경계가 더 분명해진 마을 내에서 균등해진 사람들의 공간이자, "새로운 마을을 만들기 위한 공동의 움직임이 싹트고 자라는 공간이 되었다." 또, 마을은 모두에게 사람다움을 가능하게 해주는 공동체이기에 '모욕', '자기만족', '존경' 등이 교차하는 감정적인 대상이기도 하였다. 이러한 마을은 한국전쟁 이후 한국 농촌에 대한 연구를 시작한 한국 문화인류학자에게 식민주의와 자본주의의 침투에도 불구하고 유지되어 온 "공동체적 상상"(안승택 2019)의 대상이었다.

그렇다면 더 이상 상어를 사용하지 않고 화장을 선호하거나 죽음 의례가 개인의 선택에 맡겨진 현대 한국 사회는 20세기 중반의 한국 사회에서 멀리 떨어져 나온 것일까? 우리는 사람으로서 당연한 도리들이, 사람이 현상하던 무대들이 변화하는 시대를 살고 있다. 그러나 잘 생각해 보면, 여전히 우리에게 '사람다움'은 매우 관념적이지만 동시에 매우 논쟁적이고 구체적인 문제이다. 외국인노동자, 이민자, 재외동포, 동물, 식물, 심지어 자연경관까지 어디까지 사람다움을 할당해 공동체 안에 동등한 사람으로 받아들일 것인가를 규정하기에 매우 정치적인 쟁점이 된다. 또한, 동등한 사람으로 받아들인다는 점은 존재자를 '무대' 위에 현상한다는 문제이다. 이는 인간과 동물이 사람다운 삶을 살기 위해서는 어떤 공간이, 얼마의 수입이 필요한가와 같은 구체적인 '무대' 형태를 결정하는 문제와 직결되기에 현대

우리 사회에서 매우 '사회경제적'인 쟁점이기도 하다.

그리고 만약 우리가 이러한 논쟁에서 '사람다움'이 실현되는 무대를 구성원에게 제공하는 것이 시장이나 계약에 있다거나 심지어 일상적 상호작용이 이루어지는 무대를 완전히 해체해야 한다거나 그것을 온전히 개인의 능력에 맡겨야 한다고 생각하지 않는다면, 그래서 구성원이 연극 무대에 올라설 의상과 분장 소품 등을 보장해 주는 실체로서 '공공성'의 역할을 상상하고 있다면, 이 논문은 장기적인 유교적 인간화를 거치며 형성된, 개인과 '사회'의 관계에 대한 공동체적 상상이 그것을 어떠한 사회적 실체로 만들고 인간-사물 관계를 바꾸어 왔는지를 보여주었다고 할 수 있겠다.

참고문헌

- 강인철, 1999, 「한국전쟁과 사회의식 및 문합의 변화」, 「한국전쟁과 사회구조의 변화」, 백산서당.
- 고들리에, 모리스, 오창현 역, 2014(1996), 「증여의 수수께끼」, 문화동네.
- 고프만, 어빙, 진수미 역, 2013, 「상호작용 의례: 대면 행동에 관한 에세이」, 아카넷.
- 김경옥, 2002, 「한국전쟁 이후 장흥 유지동계의 조직과 기능변화」, 『전남사학』19.
- 김상준, 2011, 「맹자의 딸, 성왕의 피」, 아카넷.
- 김은성, 2022, 「감각과 사물: 한국 사회를 읽는 새로운 코드」, 갈무리.
- 김인철 외, 1999(초판 1998), 「종족마을의 전통과 변화: 충청남도 대호지면 도리리의 사례」, 백산서당.
- 김준형·정진상, 2000, 「양반문화의 해체과정과 잔존양상」, 「근대사회변동과 양반」, 아세아문화사.
- 김진우, 2021, 「동사이사 고대 효의 탄생: 효의 문명화 과정」, 평사리.
- 김택규, 1979, 「氏族部落의 構造研究」, 일조각.
- 김현경, 2015, 「사람, 장소, 환대」, 문학과 지성사.
- 김희승, 1990, 「촌락공동체의 잔존형태에 관한 연구: 나주 금안동의 사례를 중심으로」, 전남대학교 박사학위 논문.
- 나종석 외, 2014, 「유교적 공공성과 타자」, 해안.
- 라투르, 브루노, 2010, 「인간·사물·동맹: 행위자네트워크 이론과 테크노사이언스」, 이음.
- 미조구치 유조, 정태섭·김용천, 2004(1995), 「중국의 공과 사」, 서원 신.
- 막스 베버, 몸젠 마이어 편, 박성환 역, 2009(2001), 「경제와 사회: 공동체들」, 나남.
- 박종민, 2010, 「한국상여의 변용과정 연구」, 한국학중앙연구원 박사학위논문.
- 배영동, 2018, 「근대 신분제 유습 해체와 마을공동체 민속의 단절 또는 변화에 대한 시론: 경북지역 반촌의 경우에 대한 문제제기」, 『실천민속학연구』32: 105-144.
- 백광열, 2018, 「한국 근대전환기 '신분'(身分)·'신분제'(身分制) 용어의 성립과 변천」, 『개념과 소통』22: 163-209.
- 부르디외, 피에르, 1996, 「구별짓기: 문화와 취향의 사회학」, 새물결.

- 송양섭, 2015, 『18세기 조선의 공공성과 민본이념』, 태학사.
- 심희기, 2021, 「조선후기 촌락공동체 부재론에 대한 비판」, 『동북아법연구』15-2.
- 안승택, 2019, 「근현대 향촌사회에서 상여를 배던 ‘아랫것들’과 공동체의 ‘살갓’: 경기남부의 사례」, 『한국문화인류학』52-1: 53~97.
- 양선아, 2022, 「해방 이후~1960년대 농촌 마을의 공동 활동과 공동체 감각의 변화 -평택 서부지역을 중심으로-」, 『실천민속학』39: 303~343.
- 에스포지토, 로베르토, 윤병언 역, 2022, 『코뮤니타스: 공동체의 기원과 운명』, 크리티카.
- 오창현, 2005, 「한국 농촌공동체의 구성원리 : 농촌사회조직의 역사적 변화를 중심으로」, 서울대 석사학위논문.
- 오창현, 2008, 「농지개혁과 마을 공동체의 변형: 경기동남부의 두 지역을 중심으로」, 『비교문화연구』14(2): 77-121.
- 이상균, 2010, 「자연촌락 상례문화의 지속과 변화: 경기도 군포시 도마교동을 중심으로」, 『한국의 민속과 문화』15: 85~106.
- 이수유, 2022, 「노환의 민속문화 : 강원도 정선 지역을 중심으로」, 서울대학교 박사학위논문.
- 이용기, 2007, 「19세기 후반~20세기 중반 동계와 마을자치: 전남 장흥군 용산면 어서리 사례를 중심으로」, 서울대학교 박사학위논문.
- 이용기, 2014, 「전후 한국 농촌사회의 ‘재전통화’와 그 이면: 전남 장흥군 용산면 사례를 중심으로」, 『역사와 현실』93.
- 이용주, 2015, 『죽음의 정치학: 유교의 죽음 이해』, 모시는사람들.
- 정근식 외, 2003, 『구립연구: 마을공동체의 구조와 변동』, 경인문화사.
- 정승모, 2002, 「장례와 관련한 동계(洞契)의 변화와 ‘유학’계: 19세기 후반 이후의 경기지역 사례를 중심으로」, 『역사민속학』15.
- 정진상, 1995, 「해방 직후 사회신부제 유제의 해체: 경남 진양군 두 마을 사례연구」, 『사회과학연구』13-1, 경상대학교 사회과학연구원.
- 최길성, 2010, 『韓國人の 祖上崇拜와 孝』, 민속원.
- 최현 외, 2006(2001), 『공동체론의 전개와 지향』, 선인.
- 황태연 외, 2016, 『조선시대 공공성의 구조변동』, 한국학중앙연구원.

피로 사회, 산사에서 의 안거: 휴양관광상품 템플스테이와 실천 불교
Engaged Buddhism in Mountain Monasteries
: Templestay as Wellness Tourism in South Korea

- 윤교임 YUN Kyoim (University of Kansas)

피로 사회, 산사에서 안거—휴양관광상품 템플스테이와 실천 불교

캔사스 대학 동아시아학과 윤교임

템플스테이가 시작된 지 어언 20 여년의 세월이 흘렀다. 2002년 월드컵을 맞아 외국인들에게 숙박시설과 한국 문화 체험을 동시에 제공한다는 취지로 시작된 템플스테이는 한국에서 주로 문화관광상품이라고 알려져 있다. 본고는 템플스테이를 철학자 한병철이 말한 피로 사회를 살아가는 현대인이 참여자 개인의 종교와 상관없이 주로 심신치유를 위해 찾는 휴양관광상품으로 본다.

템플스테이 로고에는 산, 나무, 새를 배경으로 한 산사에서 걸가부좌 자세로 명상하는 사람이 보인다. 이 로고는 막스 베버가 자본주의의 동력이 된 개신교와 대조한, 속세와 떨어진 불교의 이미지에 부합한다. 이 이미지가 현대를 살아가는 한국인들에게는 템플스테이를, “편안히 쉬면서, 지치거나 병든 몸과 마음을 회복하고 활력을 되찾다”는 의미에서의 휴양을 위한 관광상품으로 만드는 데 기여했다.

필자는 실천불교와 비실천적 불교의 이중적 잣대에서 대립적으로 보는 시각에서 벗어나, 전통사찰에서의 체험관광상품 템플스테이를 치열한 경쟁의 시대, 사회경제적으로 불안한 시대를 살아가며 정서적 피폐와 빈곤을 경험하는 현대인들에게 마음의 여유를 찾을 수 있는 기회를 제공함으로써 사회정서심리적 문제에 동참하는 일종의 실천불교로 본다. 이 연구는 현지조사, 템플스테이의 역사, 통계, 마케팅, 활동 내용에 대한 검토를 바탕으로 한다.

템플스테이의 간략한 역사

템플스테이는 한국불교를 대표하는 조계종과 문체부에서 2002년 월드컵 기간 동안 외국인에게 호텔이나 여관과 같은 일반 숙박시설과 달리, 사찰에서 숙박도 하고 한국 문화 체험도 할 기회를 제공한다는 목적으로 마련된 프로그램이었다. IMF를 갓 벗어나 문화사업에

역점을 두고 경제적 재기를 하고자 하던 김대중 정부는 1억 7천만원의 보조금을 주어 샤워시설이나 화장실 등을 현대식으로 바꿔서 외국인들이 불편을 겪지 않도록 하였다. 템플스테이는 2002 가을 부산 아시안 게임과 2003년 여름 대구 유니버시아드에서는 내국인들에게도 문을 열었는데 이 때 벌써 외국인들보다 내국인들의 참여자 수가 더 많았다. 여기에 고무되어 조계종과 문체부는 불교문화사업단(이하 사업단)이라는 조직을 만들어서 템플스테이를 보다 체계적으로 발전시켜 나갔다.

문화유산, 관광, 마케팅 등의 전문가들도 포함한 사업단에서는, 한국어 영어로 된 템플스테이 웹사이트를 만들어 참여자들이 원하는 사찰과 프로그램 유형, 체류일정 등을 등록하고 비용을 은행으로 입금할 수 있는 편리한 시스템을 만들었다. 2004년부터는 국제스포츠 행사 때 일시적으로 진행했던 템플스테이를 상시적으로 진행하면서 참여자수와 참여한 사찰도 급격하게 증가하였다. 편리한 숙박시설과 신청의 편리함, 종교보다는 문화에 대한 강조는 다양한 내국인들이 템플스테이를 찾는 데 기여했다.

휴양 관광품으로서의 템플스테이 -- 공간과 활동

2018년 사업단의 의뢰로 한국 갤럽에서 시행한 설문조사에 의하면, 74퍼센트의 참여자들에게 주된 동기는 자아성찰/심신안정, 휴식/일상의 재충전이었다. 불교문화에 대한 관심은 9퍼센트, 한국 전통문화에 대한 관심은 불과 2.4퍼센트에 미쳤다는 점은 참가자들이 템플스테이를 주로 휴양관광으로 이용하고 있다는 것을 시사한다.

그럼 템플스테이의 물리적 환경과 참가자들을 위해 마련된 구체적인 프로그램 내용을 통해 어떻게 템플스테이가 휴양관광에 속하는지 살펴보기로 한다. 먼저, 한국의 전통사찰은 대부분 산, 그것도 국립 또는 주립 공원에 속하는 산에 존재한다. 예전의 낡은 절과 달리 리모델링된 편리한 시설에서 참여자들이 편하게 지내다 갈 수 있고 참여비도 비교적 싼 편이다. 게다가 채식 위주의 사찰음식은 건강식으로 알려져 호응이 좋다.

개별 사찰들마다 약간의 차이가 있으나 템플스테이의 주요 활동들에는 사찰 안내, 108 배, 명상, 염주 만들기, 스님과의 차담, 예불 참여 등이 있다. 이런 활동들은 불교문화 맛보기 체험이라고도 할 수도 있지만, 동시에 삶의 속도를 늦추고 마음을 안정시켜 주는 활동들로 볼 수 있다. 호캉스를 하는 사람들이 도심의 호텔방에서 음식을 주문해 먹고 netflix 를 몰아 보는 것 등과 자못 대조적이다.

템플스테이 광고: 나를 위한 행복 여행

한국인들의 정신 건강 문제의 심각성은 잘 알려져 있다. 이는 기생충, 오징어 게임 등 세계적으로 명성을 떨친 한국의 대중문화에서도 간접적으로 엿볼 수 있고, UN 에서 발표하는 세계 행복지수에서도 알 수 있다. 치열한 경쟁과 심화되는 불평등이 우울증과 불안감을 유발한다는 것은 사회 심리학자들에게 잘 알려져 있다. 행복과 이완을 강조하는 템플스테이는 이런 환경속에서 한국인들이 비교적 쉽게 큰 경제적 심리적 부담 없이 선택할 수 있는 관광 상품이다.

사업단은 국민의 정신건강적 적신호에 대응하면서, 동시에 이를 광고에 적극적으로 활용하기 시작했다. 2012 년 템플스테이 10 주년을 기점으로 사업단은 새로운 브랜드 이미지를 찾기 시작했다. 2014 년 이 년간의 모색 끝에 사업단은 템플스테이를 나를 위한 행복여행이라는 큰 틀 안에서 위로, 건강, 비움, 꿈을 강조하며 광고한다. 템플스테이를 하면 마치 심신이 다 치유될 것 같은 환상을 준다. 2019 년 사업단 웹사이트에는 “템플스테이 불안감 스트레스 낮춘다. . . 과학적 증명”이라는 제목으로 템플스테이의 정신건강적 효과에 대해 광고한다.

참가자들의 경험과 관점

갤럽조사에 의하면 2017 년과 2020 년 사이 참가자의 종합 만족도는 1 에서 7 사이에서 6 점 이상으로 나왔다. 템플스테이의 심리 정서적 효과에 대한 질문을 처음 추가한 2020 년 조사에 의하면 95.4 퍼센트의 응답자가 참가 후 정서적으로 안정된 느낌을 받았다고 했고, 94.2 퍼센트가 행복감이 상승했다고 했다. 템플스테이 웹사이트에 공개된 참여자들의 체험후기에서이 높은 만족도에 대한 이유를 어느 정도 가늠할 수 있는데 몇 가지 제목을 들어 보기로 한다. “최고의 힐링,” “제 2 의 나의 집,” “휴식, 충전, 정화” “모든 정답은 내 안에 있다.” “우울하고 복잡한 심정 회복,” “설거지! ‘나’라는 그릇을 닦는 일이니까.”

연구자의 현장조사에서도 설문조사나 체험후기에서 보이는 높은 만족도에 부합하는 참여자들의 소감을 들을 수 있었다. 2015 년 5 월 주말에 경북에 위치한 한 큰 절에 같은 병원에 근무하는 직원 50 명이 템플스테이를 하러 온 적이 있는데, 프로그램 내용 중 하나가 비구니스님의 인솔로 진행된 숲속 걷기 명상이었다. 물이 반쯤 담긴 발우 그릇을 들고 스님의 죽비 소리에 맞춰 걷기와 멈춤을 반복하며 1.6 km 언덕을 올라가 누각에 도착했다. 풍경 좋은 이 누각에서 잠시 묵언 명상을 한 후 참여자들이 나눈 소감 몇 가지를 들어 보기로 한다.

“묵언으로 발우를 손에 들고 오며 말을 못하는 사람, 손을 못 쓰는 사람 생각을 했다.”

“앞만 보는 습성 있는데 멈추니까 새소리도 잘 듣게 되고 물도 잘 보이더라.”

“멈출 때마다 새소리도 들어보고 산속에서 나는 소리 들었다. 마음이 정화되는 기분이었다.”

“물이 요동치다 가라 앉는 걸 보았다. 너무 걱정을 많이 하며 살았다. 불안한 생각이 많이 들었는데 맘이 많이 편해졌다.”

“아침에 두통이 있어서 약을 먹을까 말까 했는데 안 먹었는데 두통이 없어졌다. 자연치유가 된 것 같다.”

“이제껏 앞만 보고 살아왔는데 이젠 ‘올라올 때 못 본 그 꽃 내려 갈 때 보았네’라는 말처럼 살고 싶다.”

마무리

대부분의 전통불교사찰이 산에 위치해서이기도 하지만, 사회적 실천의 측면에서 소극적인 점을 빚대어 한국 불교는 한 때 산중 불교로 알려졌었다. 템플스테이는 한국 불교가 대중을 찾아 도심으로 내려가는 대신, 일상의 사회적 환경에서 잠시나마 벗어나길 희망하는 바쁜 시민들을 산사로 유입하여 그들과 교류할 수 있는 기회를 준다. 낮에 잠깐 사찰을 둘러보기만 하고 가는 관광과 달리, 일정 금액을 내고 산사에서 숙식을 하며 삶을 돌아볼 기회를 주는 템플스테이는, 불교의 이상인 모든 중생의 번뇌와 고통을 소멸하는 데는 이르지 못 하더라도, 지친 현대인들에게 잠시나마 호흡을 고를 수 있는 기회를 준다. 템플스테이 참가자들은 광범위하고 다양한데, 여기에는 불교신자뿐만 아니라, 불교에서 뭔가 정신적 안정을 찾고자 하는 기독교인, 무종교인도 포함되어 있고, 의사 상담사 방문을 꺼리는 사람들 및 정신 건강 전문 기관이나 교회 등에서 얻는 것 이상의 뭔가를 얻고자 하는 사람들이 포함된다. 이들에게 템플스테이는 안전하고, 거부감 없이 찾을 수 있는, 가성비가 좋은, 심신회복을 위한 휴양여행으로 자리매김된다.

세계적 감염병, 기후 위기, 깊어지는 불평등 등을 생각할 때, 안타깝지만 슬픔, 불안, 우울증 등은 전지구적 차원에서 앞으로 더 심각해질 가능성이 높다. 템플스테이의 포용성과 건강에 대한 통합적 메시지는 공중의 정신 건강 문제에 대해 어떻게 창조적으로 접근할 수 있는지에 시사하는 바가 크다. 실존적 심리적 고통은 의학적 모델만으로 결코 충분히 설명되지도 않고 임상적 치료만으로 가능한 것도 아니며, 쉽게 의료화할 수도 없고 해서도 안되는 문제이다. 앞으로 템플스테이가 어떻게 전개될지 더 두고 봐야 하겠지만 템플스테이와 같이 문화적 차원의 자원에서 나오는 건강과 자기 돌봄에 대한 접근법들에 주의를 기울일 필요가 있다.

사회주의적 근대화와 유교적 전통의 지속과 변화

:북한의 조상의례를 중심으로

Socialist Modernization and Continuation
and Change of Confucian Tradition

: Focusing on North Korea's Ancestral Rites

- 권혁희 KWON Hyeokhui (Kangwon National University)

사회주의적 근대화와 유교적 전통의 지속과 변화 - 북한의 조상의례를 중심으로 -

권혁희(강원대학교 문화인류학과)

1. 서론

그 동안 북한을 유교와 연결지어 설명하는 담론은 주로 정권체습과 주체사상 등과 같은 정치의 영역이나 지배이데올로기를 분석하는 데서 강조되어 왔다. 주로 가족국가 체제의 형성을 설명하기 위해 정치권력이 사회 저변의 유교문화를 정치적으로 활용했음을 체계적으로 분석하고 있다. 본 발표는 북한의 유교문화를 지배체제 너머 북한 주민들의 생활세계 속에서 이해할 수 있는 주제를 통해 일상을 살아가는 존재로서 북한 주민들의 삶을 설명하는 데 있다. 또한, 근대성의 경험 속에서 변용된 유교문화의 다양한 양태들이 사회주의 생활양식이라는 계몽의 힘들과 어떻게 병존되어 왔는지를 검토할 수 있을 것이다. 그중에서도 조상의례는 효의 실천과 연결된 유교적 관념이자 관습으로 일정한 시간과 장소에서 행위되고 정해진 방식에 의해서 수행된다는 점에서 인민의 생활세계 수준에서 유교문화를 관찰할 수 있는 주제라고 할 수 있다. 조상의례와 관련된 북한의 문헌과 탈북자들의 인터뷰 자료를 중심으로 1950년대 이후의 협동농장화와 유일영도체제의 구축 그리고 조선민족제일주의와 같은 정치·경제적 변곡점들에서 체제와 민속이 어떻게 상호작용해왔는지 역시 사회주의 생활양식의 유교적 변용을 이해하는 데 중요할 것이다. 마지막으로 고난의 행군과 시장화 현상 속에서 조상의례가 북한 주민들의 생활문화에서 어떠한 의미로 수용되고 있는지를 검토함으로써 유교적 전통의 문화적 배치의 향방을 가늠해 볼 수 있을 것이다.

2. 북한의 유교와 조상의례

북한의 정치체제에서 유교가 연상되는 지점은 가족국가 체제일 것이다. 국가와 가족, 개인을 연결하는 이념적 구심력으로서 유교문화의 부활은 정치권력의 일부분을 설명하는 데 유효할 것이다. 그러나 한편, 북한체제를 유교와 연결시키는 것에 대한 거부감을 보이는 주장도 제기된다. 박노자의 경우는 '유교적 기제들'은 동원 수단에 불과하고 동원의 목적은 메이저식의 '부국강병'과 일정한 유사성을 보이는 군사주의적 근대 규율 사회의 건설·유지일 뿐이라고 주장하기도 했다.¹⁾ 암스트롱의 '신유교 사회주의 국가'로서 북한에 대한 규정 역시 '유교 환원주의'적 오리엔탈리즘적 편향으로 비판받았던 것 역시 같은 맥락일 것이다.²⁾ 이와 관련하여 정영철은 북한에 대한 많은 서술들이 적대적 인식의 기초 위에서 설명하고 있으며, 나아가 비정상적인 인간집단으로서 북한을 상상하는 것은 '그대로의 북한'을 이해하는 흐름을 방해하고 있다고 강조한다.³⁾

본 발표는 '그대로의 북한'을 이해하는 관점에서 출발해 북한 주민들의 일상적 삶의 모습 자체를 현상적으로 탐구하기 위한 시도라고 할 수 있다. 북한의 유교문화를 지배체제 너머 북한

1) 박노자, "북한은 과연 유교적왕국인가," 『한겨레 21』, 489호(2003), http://h21.hani.co.kr/arti/world/world_general/9785.html(2019.1.2.2 검색).
2) 예대연, "미국 역사학계의 북한사 인식 비판," 『한국사연구』, 36호(2009), 427-449쪽.
3) 정영철, "미국에서의 북한 연구: 냉전의 재생산," 『현대북한연구』, 13권 1호(2010), 67-101쪽.

주민들의 생활세계 속에서 이해할 수 있는 주제를 통해 일상을 살아가는 존재로서 북한 주민들의 생활세계를 설명하고자 한다. 특히, 북한 주민의 생활세계의 레벨에서 유교적 실천으로서 조상의례를 검토할 필요가 있는 것은, 북한에 대한 이해를 넘어 분단된 이후 상이한 체제에서 형성된 남한과의 비교가 요구되기 때문이다. 왜냐하면, 남한 사회의 유교적 전통의 상징인 조상의례 또한 20세기 그것도 20세기 후반에 전면화된 근대적 그리고 현대적 사회·문화적 현상으로 설명되기 때문일 것이다. 그런 점에서 1945년 해방과 함께 진행된 분단과 전쟁 그리고 분단의 체제에서 남북한 주민들은 각자 나름의 유교민속화를 실천해나간 것으로 이해된다.

여기서 조상의례는 유교의 민속적 실천을 보여줄 수 있는 사례라고 할 수 있다. 의례로서 일정한 양식과 민간신앙적 의미를 내포한다는 점에서 일상의 실천으로서 유교의 의미를 반영할 수 있을 것이다. 즉 지식과 관념으로 존재하는 사상과 학문으로서 유교 이념이 아니라, 삶의 일상과 함께 가는 생활양식으로 존재하는 것으로 설명될 수 있을 것이다.⁴⁾ 이러한 설명을 토대로, 북한 주민의 일상생활에서 유교민속을 보는 방식은 북한에서 거의 사라진 친족 단위의 문중제사보다는 가족 내에서의 조상의례가 적당하다고 본다. 조상의례는 효의 실천과 연결된 유교적 관념이자 관습으로 일정한 시간과 장소에서 행위되고 정해진 방식에 의해서 수행되는 특징이 있다. 동시에 북한사회에서 나름 인민 자유의 영역으로 설명되기도 한다.

북한도 김일성이 그렇게 유력해도 내 조상은 섬기게 해요. 그런 건 자유예요. 제사하고 산에 가고 묘를 이장하고 하는 건 다 북한도 자유예요.⁵⁾

위에서 언급하는 '자유'의 의미는 정치적 억압과 사회적 통제를 받지 않는 의미로 이해할 수 있을 것이다. 본 발표에서는 사회적 생활양식의 계몽화 과정에서 생존한 조상의례의 실천이 현대 북한에서 어떠한 사회적 과정을 거쳐왔는지를 분석하고자 한다. 이를 위해 해방 이후 북한의 사회·경제적 변동과 함께 밀려든 사회주의적 계몽이 친족관계와 조상의례 등의 체계에 어떻게 영향을 미쳤는지부터 검토해 볼 필요가 있다.

먼저, 1946년 무상몰수·무상분배 원칙에 따라 분배된 토지소유권은 1954년에는 농업 협동화 운동이 추진되어 생산과 유통 전반을 국가가 장악할 수 있는 제도가 정착되는데, 이 시점은 1958년에 완성되기에 이른다. 이러한 사회적 변화 속에서 북한 농촌사회와 조상의례의 관계를 추정할 수 있는 논의는 김성보의 연구에서 설명된 바 있다. 그에 의하면, 무상몰수 무상분배 방식의 급진적인 토지개혁의 결과 지주 소작인 간의 봉건적인 관계는 청산되었지만, 가족 단위의 소농경영은 오히려 강화되었고 기존의 동족촌락 질서는 상당 부분 그대로 유지되었다고 한다.⁶⁾ 물론 1950년대 농업 협동화는 농민을 농업 노동자로 전환시켜 가족 단위로 작업이 이루어지던 소농경영의 관습이 체계화·합리화되고 개개인에게 직접적으로 노동규율이 부여되는 것은 물론 친족적인 결합이 약화되었던 것으로 설명된다. 그러나 협동농장화의 정착 이후 점차 농촌이 안정화되고 농민의 도시 이동이 억제되면서 마을 단위의 내적 연계망은 1960년대 오히려 다시 강화되는 측면도 있어서 사회주의적 생활양식과 기존 전통적 질서가 혼성화되어 재구성되었을 것으로 추론된다.⁷⁾ 다음과 같은 탈북자의 구술에 의하면, 1980년대까지나

4) 임재해, "유교문화 연구의 새 지평으로서 유교민속의 민속학적 인식," 『유교민속의 연구시각』(안동: 한국국학진흥원, 2006), 52쪽.

5) 유튜브, "백화신당," <https://www.youtube.com/watch?v=wbeBewae0v8>(2019.12.2.검색)

6) 김성보, "북한의 주체사상 유입체제와 유교적 전통의 상호관계," 『사학연구』, 61호(2000), 237쪽.

7) 김성보, "북한의 역사, 농업 협동화와 사회주의 개조,"(2011) [네이버 지식백과, <https://terms.nave>

고난의 행군 이전에는 농촌에서 단오 때 그네뛰고 마을에서 풍물을 하는 일이 있었던 배경으로 마을단위 혈연적 연망을 들고 있다.

그런 농촌 마을은 한 집 건너 다 친척이에요. 그러니까 그 집성촌 같은 거를 이루고 살았기 때문에 그 속에서 자연스럽게 나온 거지요 그리고 그 농장에 관리위원장도 그 집성촌에 자녀의 아들이었어요. 그러니까 그 안에 소소한 문화를 이 사람은 무시하지는 못 하는 거지요. 거기는 경찰이 들어와도 관리위원장이나 그 연로하신 뭐 그 조상 할아버지가 있는데 그 할아버지 말이 우선이었어요.⁸⁾

이와 같이, 사회주의적 생활양식으로의 전환이 기존 생활세계의 실천과 어떻게 상호작용해왔는지가 조상의례를 이해하는 데 중요한 지점이 될 수 있을 것이다. 그러나 조상의례에 관한 북한 주민들의 일상적인 정보는 그들의 실제 생활을 관찰할 수 없는 것은 물론 공식적인 문헌 자료를 통해서도 파악하기 쉽지 않다. 그중 조상의례에 관한 북한사회와 정권의 인식을 추정해 볼 수 있는 단서가 추석의 성묘이다. 추석 성묘는 유일지배체제가 공고화되는 1967년 전면 금지되었다가 남북교류의 흐름을 타고 1972년 이후 허용되었으며, 1988년부터는 휴식일로 지정되면서 성묘가 더욱 활성화되었던 것으로 이해된다. 이 과정에서 추석의 성묘가 금지되었다고 추정되는 기간은 1967년~1972년 이지만 이 역시 금지에도 불구하고 관습화된 성묘를 막을 수 없어 사실상 허용된 것으로 보여 사실상 늘 해왔던 것으로 보인다. 또한, 유일영도체제의 확립 이후 전통적인 제사를 비판하는 것은 부모에 대한 공경과 효심이 아닌 그러한 의례적 형식이 지닌 봉건성과 미신성에 대한 공격으로 이해된다. 오히려 권력의 안정화와 남북교류의 시점에서 남북한 동질성의 요소로서 조상 성묘는 차츰 허용되다가 1986년 이후 전통명절의 부활과 함께 장려되는 수준의 전면화가 시행되기에 이른다. 이것은 비단 조상의례에 한정되지 않고 국가에 대한 충성, 부모봉양과 같은 효, 가부장적 질서, 남아선호 사상과 같은 기존 사회질서가 사회주의적 근대화 과정 속에서 경합해 가며 실천되었다고 할 수 있다.

먼저, 전쟁 이후 가속화된 협동농장화와 남성 인구의 부족, 그리고 인구의 지역간 이동은 기존의 생활문화 체계의 변화의 요인이기도 했지만, 앞서 김성보가 논의했듯이 농민의 도시 이동이 억제되면서 마을 단위의 내적 연계망이 강화되었을 것이라는 추론도 가능하다. 김신숙이 1957년 조사한 평안남도 협동농장의 혼례 민속에 의하면, 선보기-약혼식-례장-혼례식-동상례의 복잡한 혼인 의례가 일부 현존하고 있다는 설명도 기존 인민의 생활은 사회주의적 의례방식과 공존하고 있음을 보여준다. 물론 협동농장으로 선보기, 약혼식이 줄어들고 중매를 협동조합 위원장이나 책임일꾼들이 하는 변화를 기술하고 있지만, 당시 장가를 먼저 들어 신부 측에서 사위를 맞이하고 잔치를 한 후 신부가 당일 시집을 오게 되는 관습은 지속되고 있음이 확인된다.⁹⁾ 혼례와 함께 1960년대 상장례 의례에 관한 조사보고서에도, 허례허식과 미신적 관행에 대한 비판에도 불구하고 초혼 의례나 사자상차리기, 반함 등 복잡한 의례절차가 상당히 지속되고 있음이 확인되고 있으며¹⁰⁾, 최근 탈북자들에 대한 구술조사에서도 전통적인 상장례 의례의 지속성은 상당히 일반적으로 나타나고 있다.

다시 조상의례 문제로 돌아가면, 1967년 금지된 추석의 성묘가 1972년 이후 허용되었다는 것 또한 정치적, 지배이데올로기적 관점의 해석과 다르게 보면 북한의 인민들은 눈치를 밝가며 해왔던 것을 대 놓고 할 수 있는 수준으로 변화된 것으로 보인다. 물론 이에 대한 조사자

r.com/entry.nhn?docId=2829668&cid=55643&categoryId=55643(2019.12.2.검색)

8) 양강도 출신 여, 1982년생, 2019.11.7인터뷰

9) 김신숙, "평안남도 협동조합 농민들의 혼인 풍습에 대하여," 『문화유산』 5호(1957), 59-64쪽.

10) 김종균, "북한지역의 상장례(喪葬禮) 변화 연구 : 1960년대 민속조사 자료를 중심으로," 『은지논총』 39호(2014), 224, 235쪽.

료를 남아 있지 않지만 다음과 같이 1944년생 함경북도 출신 여성의 구술을 참고해 추론해 볼 수 있다.

질문) 북한에서 그 조상 제사를 너무 많이 지내거나 음식을 너무 많이 차려놓고 지내는 것도 당에서 제한하지 않습니까? (답변) 통제가 많죠. 제한이 많죠. 결혼식도 간소하게 해라. 뽕 생일 같은 것도 간소하게 해라. 그렇지만은 뭐 뭐 몰래몰래 다 해요. 하는 거는. 자기 능력 있으면 하는 거지. 무슨 그 사람들 만날 나 보기를 하겠어요 뭐. (질문) 못하도록 누가 간섭하는 게 있었습니까? (답변) 없어요. 간섭은 안 해요. 너나 없이 다 그 자기 때 오곤 하잖아요. 근데 뭐, 어디 가서 신고하고 그런 거 별로. 금세 흑시 있긴 있겠죠. 그 경우에는. 그래도 나는 무슨 우리 아파트에 살때 그런 거는 못 느껴봤어요.¹¹⁾

이 여성의 구술에 의하면 제사에 대한 당국의 제한은 실질적인 일상생활의 민속을 없애거나 변형시킬 정도의 위력을 가지고 있는 것으로 보이지 않는다. 하던 방식대로 살아온 조상의례의 반복되는 패턴이 중단되는 위기를 겪었다고 할 수는 없을 것이다. 북한에서 발견되는 『노동신문』을 비롯해 『천리마』, 『조선여성』 등의 잡지에 등장하는 기사들, 이를 테면 조상의례를 미신으로 치부하거나 허례허식의 대상으로 억압하는 주장들은 북한 인민의 생활세계와 큰 차이를 보여준다고 할 수 있다.

3. 가족단위 조상의례의 자율적 실천

흥미 있는 것은 북한의 조상의례가 남한의 20세기 후반과 다른 양식적 특성을 드러낸다는 점이다. 그중 눈에 가장 차이를 보여주는 남한의 의례관련 책자에서 보여주고 있으며 누구나 상식으로 알고 있는 흥동백서, 좌포우혜, 어동육서와 같은 물이 거의 존재하지 않는다는 점일 것이다. 일제시기부터 있었던 가정의례준칙은 배경의 대상이었을 것으로 추정하고 사회주의 생활양식에 의거 조상의례에 대한 검소화와 관혼상제에 대한 허례허식 배경의 기본 원칙만이 인민들에게 전달되었던 상황에서 북한 주민들은 변화된 환경 속에서 그들 나름의 생활세계를 창출해 갔을 것이다.

그리고 그것의 세부적인 지침은 지역과 친족, 가족마다 다 각기 다르게 수용하여 하였을 가능성이 크며, 농어촌 혹은 큰 공장에서 일하거나 그곳의 관리나 당원 등 직업적 환경에 따라 얻을 수 있는 음식의 종류와 양이 달랐기 때문에 제사상에 차리는 방식과 음식의 종류 또한 매우 다양했을 것이다. 물론, 이 과정에서 세대간 전승은 중요할 수밖에 없다. 식민지와 전쟁을 경험했던 세대에서 전승된 문화는 사회주의적 근대화 과정에서 급격한 변용을 거쳤다고는 예단하기 힘들다. 일제시기의 가정의례 준칙이 안정적으로 전달되지 않았을 뿐만 아니라 사회주의 정권하에서 제안된 허례허식의 배경은 조상에 대한 의례를 멈출 정도로 큰 처벌을 가하지 않은 상황에서 세대간 전승되었을 가능성이 크다. 오히려, 문중단위 조상의례가 차단되면서 가족 내부의 조상의례는 철저히 존속되었을 가능성이 있다. 이러한 가설은 실제로 탈북자의 인터뷰에서도 나타나는데, 설날이나 추석의 제사상에 할아버지나 할머니의 역할이 그리고 상장례에서 동네 예법을 잘 아는 늙은이(어르신)의 존재는 자주 언급되곤 한다.

(설명절 차례) 사과 배 같은 거 귀한 데 그런 거 꼭 놓으시고 해물 놓으시고 바다고기를 바다를 향해서 놓았던 거 같아요. 할아버지가 그렇게 하신다고 하시고, 국과 밥은 할아버지의 아버지 어머니것 외에 할

11) 함경북도 출신, 1944년생. 여, 2019년 1월 인터뷰.

아버지 것도 드시는 것 같더라고 세 그릇 드시는 경우 있고 그다음에 신께 드리는 상 따로 조그맣게, 그렇게 했던 것 같아요. 그리고 그런 제례 풍습을 할아버지가 잘 기억해서 가지고 동네에서도 제사 있으면 할아버지 부르고 했었거든요. 술 따르는 것도 이렇게 항 둘러서 났던 기억도 나고... 12)

여기서 드러나는 남한과의 차이점은 앞서 설명했던 진설의 방식이 남한처럼 규범화되지 않은 점과 절을 하는 횟수, 여성의 제사 참여 정도이다. 또한, 남한이 생일제에 비해 기제사가 훨씬 더 일반적으로 정착된 반면, 북한은 생일제를 일정 기간 지내는 사례가 다수였다. 가령, 1956년생 함경북도 출신 여성에 의하면, 39세에 사망했던 시아버지와 49세 사망한 남편 모두 생일제를 지냈는데, 특히 만 60이 되는 해에 환갑제를 지냈다고 한다. 생일제는 환갑을 채울 때까지 지냈으며, 시아버지의 환갑제의 경우에는 시어머니 직장과 남편 직장 사람까지 초대해서 좀 더 크게 음식을 차려 대접 했다. 환갑제 이후에는 돌아가신 기일에 기제사만 지내게 되었으며, 밤 12시에 제를 지낸 다음 아침에 음식을 가지고 산에 가서 술을 따르고 절을 하는 방식이었다. 이때 절은 항상 3번을 하며 여성도 모두 절을 같이 하는 방식이었다고 한다. 물론, 이러한 의례가 지역과 시대를 어떻게 반영하는지는 여전히 미궁이다. 훨씬 더 전면적인 조사를 통해 파악이 가능할 것이며 이에 대한 북한 학자들의 조사는 사실상 불가능 할 것으로 보이며 탈북자들에 대한 구술조사를 통해 가능한 것이 현실이다.

이와 같이, 1950년대 이후 이래 1980년대까지 북한에서 조상의례 관습이 지역과 정치적 변화에 따라 정확하게 설명하는 것은 불가능하지만, 사회주의적 근대화로서 생활양식의 변화가 조상의례 관습을 크게 변형시키기보다는 가족과 친인척간 내부에서 전승되었다고 추정할 수 있을 것이다. 이러한 현상은 일제시기에 식민권력에 의해 추진된 가정의례준칙이 분단 이후 남한에서 보다 세분화되고 강제화된 방식으로 확산되었던 것과 비교된다. 물론 북한도 정권 초기부터 허례허식의 철폐와 미신타파, 봉건잔재의 일소에 따른 전면적인 억압을 민민들에게 강요하기도 했다. 남한 역시 5.16 직후 재건국민운동본부가 실시한 의례간소화운동과 1969년 대통령령으로 고시된 가정의례준칙을 전면적으로 보급하였다. 주로 '구습타파'와 '근검절약'을 이유로 실행되어 종국에는 1973년 법치규정이 추가되었으며 1984년 폐지되기까지 실효성은 없지만 강제적인 법이었다. 북한에서도 복잡하고 호화로운 관혼상제를 봉건잔재의 구습과 낭비로 규정하고 있다는 점에서 남북한 모두 서로 다른 체제 하에서 조상의례를 포함하는 관혼상제 민속을 근대적 계몽을 통해 변형시키고자 했다고 설명할 수 있을 것이다.

4. 장마당과 조상의례

북한 현대사에서 '고난의 행군' 시기는 가장 중요한 변곡점으로 거론된다. 이 시기와 조상의례의 관련성은 무엇보다도 극심한 기아와 많은 음식을 차려야 하는 조상의례와 대척점에 있기 때문이다. 조상의례가 힘들어지는 시기로 고난의 행군시기를 들고 있는 것도 바로 이러한 이유이다. 탈북자 인터뷰에서도 많은 가정에서 조상묘를 제대로 돌보지 못하거나 장례를 제대로 못 치르는 등의 혼란한 사회상이 자주 거론된다. 장례를 예전만큼 잘 치르지 못할 뿐만 아니라 조상의례를 거의 못하거나 제수용품 제대로 못 구해 형편없는 제사상을 차렸다는 이야기가 자주 등장 한다. 그러나 이런 현상 못지않게 그래도 조상의례를 빠짐없이 하거나 형편이 나아지면서 장마당에서 좋은 제수용품을 구해 전보다 잘 차렸다는 이야기 또한 사례가 많이 드러나고 있다. 이와 관련하여 북한 음식전문가는 고난의 행군 시기를 버티고 인내해온 이후

12) 함경북도 출신, 1982년생. 여, 2018년 4월 인터뷰.

장마당으로 형성된 풍요를 다음과 같이 묘사하고 있다.

신기한 것은 경제가 어려워지고 나라가 불안정해지자 사람들은 국가에서 나눠주는 공급물자에 상관없이 제사상들이 더 커지고 화려해지기 시작한 것이었다. 조상묘를 잘 써야 한다는 생각을 가진 사람들이 늘어나고 제사상을 날 차려서 기울어져가는 국운으로 불안한 집안의 기운을 바로잡아보려는 사람들이 증가하였다. 국명상점들은 파리만 날리고 있지만 지역들에 등장한 농민시장들에선 술과 고기와 과일과 생선들이 밀려들고 사람들은 국가가 적극 통제하는 자본주의 방법들을 총동원하여 제수용품 사들이기에 여념이 없었다.¹³⁾

물론 주관적인 해석을 담고 있지만 장마당의 형성이 기존의 일상용품과 식량을 비롯해 제수용품의 유통을 활발하게 했던 것은 쉽게 추측할 수 있다. 또한, 조선민족제일주의 이후 명절이 본격적으로 부활되어 휴일화 되었던 1980년대 후반에서 1990년대 초 가족과 친족끼리 제사를 지내고 음식을 나누어 먹게 되는 문화가 활성화되었던 것 역시 탈북자들을 통해 확인된다. 그 이전의 조상의례가 집안의 어른을 통해 전승된 것으로 휴일이었던 설날에 비해 비휴일이었던 추석과 단오, 한식(청명)때는 가족과 친족이 모일 수 있는 기회가 만들어지기 힘들었을 것이다. 그리고 고난의 행군이 식량의 절대적 부족이라는 위험에 노출시켰지만, 확장된 시장경제의 틈새 속에서 느슨해진 직장의 통제, 불안의 사회 속에서의 생존의 요구는 조상의례가 신앙적 의미를 가지고 되는 사회적 환경을 조성했을 가능성 또한 높게 만들었다.¹⁴⁾

이러한 일련의 과정은 북한 사회주의적 근대화의 소용돌이 속에서 사회주의 생활양식과 전통적 생활문화의 혼종과 결합 속에서 주민들은 조상의례를 일상에서 지속시킬 만한 '인민의 민속'으로 그들의 생활세계에서 합리성을 가진 의례로 만들어갔다고 설명할 수 있을 것이다. 동시에 조상의례는 지배체제에서 만들어 낸 조선민족제일주의라는 정권의 이데올로기적인 안정화의 추구하고 부합되는 방식으로 호응되어 더욱 활성화되어갔다. 적극적인 전통명절의 지정과 휴일화는 북한 주민들에 의해 조상의례를 매개로 하는 음식을 통한 가족, 친지들의 만남을 활성화시켜갔을 것이다.

마지막으로, 조상의례는 고난의 행군이라는 위기와 시장화라는 불안한 풍요로움 속에서 신앙적 실천으로 나타난다. 제도적 종교에 대한 참여가 거의 불가능할 뿐만 아니라 형법에 의한 강력한 처벌의 대상이라는 점, 그리고 사회적, 정치적 삶 자체를 박탈시킬 수 있는 현실에서 조상의례는 기복신앙의 의미로 실천되고 있다. 예를 갖춰 장례를 치르고 기제사는 물론, 묘의 이장을 통해 후손들의 복을 기원하는 방식으로 나타난다. 제도 종교를 통한 신앙적 의존이 불가능해진 현실에서 죽은 (조)부모가 현세의 가족을 지켜주고 돌봐줄 수 있다는 관념은 조상의례가 사회주의 계몽화 과정에서 중단되지 않고 증식되는 현상을 연출하고 있다. 인민들은 추석 날 일가 친척들과 함께 산소 앞으로 모이고, 각자가 맡은 화려한 음식과 술을 경쟁적으로 진열한다고 한다. 이날 온 산은 조상의례에 참여하기 위한 인파들로 가득 차고, 음식과 술을 나눠먹은 뒤 즐기는 여흥은 매년 반복되는 현대적 세시의 시간문화이자 추석이라는 명절을 구성하는 문화적 경관이라고 할 수 있을 것이다.

13) 이애란, "북한 추석, 제사 잘못지내 불운 닥칠라... 장마당 분주," 『통일한국』310권, 2009년 10월, 77쪽.

14) 이와 관련해서는 권혁희, "사회주의 생활양식의 내면화와 문화적 관습: '미신문화'의 변화와 확산 과정을 중심으로," 『현대북한연구』22권 1호, 2019년, 78-111쪽.

제주도민의 4.3경험과 민속문화

: 행방불명자의 위령비 "망사비"의 비문분석

Folk Culture and Mourning for the Victims of the April 3rd

: Epitaphs for Missing Persons in Jeju Island

- TAKAMURA Ryohei (Akita University)

제주도민의 4·3 경험과 민속문화

-행방불명자의 위령비 “망사비”의 비문 분석-

다카무라 료헤이(Takamura Ryohei)

Akita University, JAPAN

takamura@ed.akita-u.ac.jp

“글로벌 한국학과 민속문화”

2023.11.24 서울대학교

1. 제주 4·3의 개요

- 1948년 4월 3일, 남조선 단독 선거를 방해하는 무장봉기
- 무장대(남조선로동당 제주도당 중심)과 토벌대(국군, 경찰, 우익단체) 사이의 무장충돌과 학살
- 80%가 토벌대로 인한 희생
(제주 4·3사건 진상규명 및 희생자 명예회복위원회 『제주 4·3 사건진상조사보고서』 2003)

1950년대 이후의 4·3

- 1950년대-1980년대의 반공체제하에서는
 - 희생자 위령 행사는 숨어서 행해짐
 - 80년대 후반부터 진상규명 작업이 활성화
 - 2000년 “제주4·3사건 진상규명 및 희생자 명예회복에 관한 특별법”
- 지금도 엇갈리는 4·3 평가

3

정치적 맥락에서의 행방불명자

- 高誠晩(고성만)『〈犠牲者〉のポリティクス(“희생자”의 폴리틱스)』京都大学出版会, 2017, 제 4장
- 죽은 자에 관한 공식적인 기록(제적등본)과 사적인 기록(족보, 묘비)의 비교
- 사망일의 차이
 - 공식기록에서는 4·3 보다 늦은 시기를 기록
 - 토벌대는 행방불명자는 무장대나 그 지원자로 간조했음
 - 사적인 기록에서는 유족의 경험에 바탕을 둔 날자를 기록함

4

2. 제주도 민속의 맹락에서의 행방불명

- 행방불명--정상적이지 않은 죽음의 일종이면서도 제주도에서는 자주 일어났던 일
 - 바다에서의 죽음
 - 육지부나 일본으로 다항후 현지에서 죽음
- 바다에서의 사자를 위한 굿-요왕맞이
- 행방불명자를 위한 위령비 “망사비”

5

- “망사비” 중에 4·3에 관련된 행방불명자의 망사비 비문과 그렇지 않은 비문을 비교함



3 행방불명자의 비문 분석

1) 묘의 비문의 내용 분류

- A) 일반적인(시신이 있는) 묘의 비문이나 족보와 공통적인 내용
- 부계혈통(성, 본관, 조상 이름)
 - 배우자의 부계혈통
 - 생일 및 기일
 - 묘 자리

7

3-1) 묘비문 내용 분류

- B) 개인적인 사항의 표현
- 유족에 의한 추도
 - 죽은 자의 생전 모습과 성격
- C) (비정상적인) 상황 설명
- 죽음이나 행방불명의 원인
 - 비직계 자손에 의한 제사 계승

8

3-2) 망사비 비문

- 77건 수집
- 주로 1951-2001에 세움(1935년이 첫 사례)
- 행방불명된 원인
 - 해난사고 31건
 - 전사 13건
 - 4.3 13건
 - 일본 등에서 객사 10건
 - 소식이 끊김 1건

9

망사비 비문의 특징

- 77 건 중 67 건에 B개인적이 사항이나 비정상적인 상황 설명이 포함됨
- 어느 마을 공동묘지에 있는 일반적인 묘비문에 경우, 구성요소B 포함은 61건 중 22건
- 많은 사례에서 죽음이나 행방불명된 상황이 구체적, 자세히 설명됨.

10

사례 1

- 1969년 세움
- 해난사고(어업)
- “公於金寧里海上出漁中不幸其日西紀一九一七年丁巳十月二十五日卒也嗚呼哀哉以為魂返一石立表魂憑是石”
- 죽음의 원인과 날자/추도사/비설을 세운 이유

11

사례 2

- 1971년에 세움
- 해난사고(교통)
- “오! 슬프다 公은 서기 一九七〇年十二月十五日 거문도 동남바다에서 연락선 남영호 조난때 겨우 三十四세로서 불귀의 객이 되었으니 하늘이 무너진듯 피맺혀 울었도다 영혼이시여 놀라마시고 서러마셔서 따뜻한 고향땅에 어서돌아와 진좌하시고 고이잠드소서”
- 원인과 날자/추도사

12

사례 3

- 1969년 세움
- 일제하 사할린에서 객사
- “西紀一九二六年丙寅十一月二十三日於南樞太不幸享年二十九才終嗚呼祭定姪○○奉行祀不勝哀痛以短碣立表魂憑是石也”
- 원인과 날자/ 비 직계손의 제사 계승/ 비석을 세운 이유

13

3-3) 4·3 으로 인한 행방불명자의 비문

- 4·3 으로 인한 행방불명자와 다른 이유로 인한 자의 비문 비교한 결과, “4·3 망사비”에서는...
 - 죽음이나 행방불명 상황을 추상적, 간략화시켜서 설명
 - “四·三”이라는 기술(記述)을 회피
- 비문이 반공적인 공간에서 생산된 영향

14

사례 4 in 1955

- 1955년 세움
- “嗚呼時偶不幸自戊子離家之後不知所終無所依據茲立石以慰其靈不昧者存憑而安之”
- 원인과 날자/추도사/ 비석 세운 이유

15

사례 5

- 1964년 세움
- “性行口厚有德待人接物必有其道人多景慕中西紀一九四八年十二月二十日頃遽遭慘禍不知死處未能終口年當二十九哀哉痛哉弟等悲痛無己至情何臥屹里鄉都東山坤坐原伐石為記以表望思之徵焉”
- 원인과 날자/ 생전 모습/추모사/ 비석을 세운 이유

16

“4·3 망사비” 비문의 변화

- 1980년대 이후 서서히 “4·3”을 사용하는 사례가 나타남
 - 사례 6 “嗚呼寔公而戊子四三事件當時不幸禍亂因遭屍骸遺失”(1983)
 - 사례 7 “濟州四·三事件時西歸浦正房瀑布에서悲痛히死去하셨다屍體確認도 못하고...”(1999)
 - 사례 8 “西紀一九四八年四·三事件當時行方不明”(2000)

17

예외적인 사례 1

- Case 6 “嗚呼寔公而戊子四三事件當時不幸禍亂因遭屍骸遺失”(1983)
- 여러 개의 우연들이 겹침
 - 4·3 곳에 대한 경신연합회를 통한 규제는 1980년대 초부터 풀렸음 (제주 4·3 연구소 『이제사 말함수다 1』한울, 1989; pp.21-22)
 - 묘 주인은 1990년대 말 이후 4·3 유족으로 주도적인 역할을 한 인물 중 한 명
 - 이 망사비는 묘 주인의 가족묘지에 있어 외부에서 잘 안 보이는 상태

18

예외적인 사례 2

- Case 9: “公西紀一九四九年六、二五動亂時不幸遭難於木浦而未得葬嗚呼悲...” (1971)
 - “1949년에 6.25로 죽었다”라는 역사적으로 앞뒤 안 맞는 문구로 원인 설명
 - “4·3”을 피하면서 죽음의 상황을 표현하려는 흔적

19

결론

- 만사비 비문들은 반공적인 공간에서 비문을 작성할 수 밖에 없었던 것을 나타냄
- 동시에 작성자들이 사건의 희생자임을 기록하려고 한 흔적이기도 함
- 대세적인 흐름과 개별 사례의 분석이 동시에 필요하며 특히 예외적인 사례에 대해 주목하는 것이 필요함

20

Session 3

재외 한인의 민속문화

Folk Culture of Koreans Abroad

Moderator Olga FEDORENKO (Seoul National University)

Discussant 남영호 NAM Youngho (Shinhan University)

민속축제와 야외에서의 춤: 재한 조선족의 여가활동

Folk Festivals and Dancing Outdoors: The Leisure of Korean Chinese

- 주도경 JOO Dokyung (Seoul National University)

민속축제와 야외에서의 춤: 재한 조선족의 여가활동

주도경(서울대 인류학과 박사과정)

1. 중국동포 민속축제

지난 9월 말, 중국동포연합중앙회와 귀한동포총연합회 주최의 추석 맞이 민속 축제가 있었다. 민속축제는 고정화된 식순을 가지고 있다. 애국가와 중국 국가를 부르는 것으로 시작하여 단체 회장의 개회사와 축제를 후원한 기업인 및 정치인의 축사가 있다. 사회자가 전체 행사를 주관하며 노래와 무용 공연이 이어진다. 2부 행사로 일반인이 참여하는 노래자랑 대회를 하기도 한다. 공연 중간과 마지막에는 행운권 추첨이 있어 관객에게 재미를 더하고 행사 끝까지 남도록 유도한다. 중국동포연합중앙회 주최의 민속 축제는 여의도 공원에서 진행되었는데 공연 경연 외에도 씨름, 투호, 물놀이, 널뛰기, 제기차기 경기 등 민속 놀이도 같이 진행했다. 공연 시작 전에는 추석 명절을 맞아 합동 차례를 지내고 떡메치기도 했다. 언뜻 보기에 한국의 민속 축제와 다를 바 없어보이지만 자세히 살펴보면 한국에서 고수하고자 하는 '전통'과는 차이가 있다. 우선 축제를 현대화된 형태의 '놀이판'이라고 볼 때 놀이의 시작은 항상 풍물패의 길놀이와 함께 해왔다. 그러나 지금까지 연구자가 관찰한 재한 조선족 민속 축제에서 길놀이는 한 번도 보지 못했으며 풍물패도 본 적이 없다. 이러한 모습은 한국에서 개최하는 민속 축제에 으레 깃발과 팽과리, 장구, 북, 징을 든 풍물패가 등장하는 것과 차이를 보인다. 중국동포연합회 민속 축제에서는 대신에 입장식이 있었다. 올림픽 개막식에서처럼 공연 및 제기차기 경기에 참가하는 단체가 줄을 맞추어 차례로 입장했다. 입장식을 하면서 보여주는 퍼포먼스는 경연에 참가하는 공연팀의 평가 요소이기도 했다. 무용 형식도 한국 전통무용과 조금 다르다. 한복 형태의 의상을 입고 장구나 부채 등의 소품을 사용하지만 조선족식 무용에서는 한 명을 주인공으로 삼아 나머지 무용수와 동떨어져서 주목되도록 하는 배치를 사용한다거나, 대사는 없지만 서사가 있는 음악극과 같은 안무를 하는 등의 차이가 있다. 무엇보다 리듬이 빠르고 삼현육각이 아닌 오케스트라 반주를 사용한다는 점이 가장 특징적이다. 입장식에서 예술단이라 불리는 공연 단체만큼 많은 수를 차지한 단체가 제기차기 협회이다. 제기차기 협회는 조선족이 한국 내에 거주하는 지역별로 형성되어 있다. 여기서 제기차기는 조선족에게서 발달 변형된 것으로 족구처럼 경기가 진행되지만 공 대신 제기를 차는 놀이이자 스포츠이다. 이 역시 한국에서의 제기차기와는 다른 형태를 보여준다.

흥미로운 점은 추석에 진행된 이 행사에 외국인 관광객이 관심을 보이며 지켜보았다는 것이다. 외국인에게 이 행사는 그저 '한국' 전통 추석 행사로 비쳤을 것이다. 이처럼 조선족을 향한 시선은 집단에 따라 다르다. 조선족은 스스로를 동포 혹은 교포라는 말로 가장 많이 칭한다. 중국동포연합중앙회, 귀한동포총연합회와 같은 단체 이름에서도 이러한 지향성이 잘 드러난다. 실제로 연구자가 재한 조선족 예술단체에서 참여 관찰한 바에 의하면 스스로를 조선족이라 지칭하는 경우는 거의 보지 못했다. 대신에 동포 혹은 교포라는 단어를 사용했다. 중국에서 분류된 하나의 소수민족으로서의 명칭인 조선족보다는 한국과의 민족적 동질성을 나타내는 동포 혹은 교포라는 용어를 사용하는 데에는 한국 사회의 구성원으로 인정받고자 하는 의도가 내포되어 있다고 보인다. 민속 축제 개회사에서 중국동포연합중앙회 회장은 조선족이 항일 투사의 후손이라는 점을 강조했으며 합동 차례에서도 조상은 4대조를 넘어 항일 투사까지 소급되었다. 일제강점기에 옛 만주, 즉 조선족의 주 거주 지역인 중국 동북 지역에서 항일운

동이 많이 있었기에 이와 같은 역사는 조선족과 한국이 역사적 뿌리가 같으며 하나의 동포라는 근거가 된다. 특히 분단 이전의 시점이야말로 이들이 중국으로 이주해서 완전히 중국의 소수민족으로 분류되기 이전이기 때문에 분단 이전의 역사를 공유하고자 한다.

이러한 노력이 무색하게 한국에서 이들은 조선족으로 불리거나 중국인으로 생각되며 '다문화'라는 카테고리에 속하기도 한다. 이를 보여주듯이 민속 축제에서는 비영리사회단체인 한국다문화서포터즈센터에서 출장 전통혼례식을 홍보하는 부스를 운영하고 있었다. 다문화가정에서 혼인신고를 하더라도 식을 올리지 못하는 경우가 많아서 저렴하게 결혼식을 할 수 있도록 지원해주는 사업이다. 꼭 전통혼례식이 아니더라도 구청에서 합동결혼식을 지원해주기도 한다. 조선족은 한족인 중국인에 비해 비자 취득이 유리하기는 하지만 여전히 비자를 가지고 살아가는 외국인의 신분이다. 물론 귀화한 경우는 다르다. 귀화하면 한국 국적을 가지고 있고 투표권도 가지고 있기에 조선족 축제가 열리는 지역의 국회의원이 표심을 얻기 위해 참석하는 경우가 많다. 이처럼 한국에서 조선족은 민족보다는 국적에 따라 인식되는 경향이 있다.

한편 외국인에게 조선족과 한국인은 적어도 민속축제의 공간에서는 구분의 대상이 아니며 모두 하나의 '한국 전통 민속' 행위자로 생각된다. 무용과 제기차기가 변형된 형태이지만 어쨌든 한복과 유사한 형태의 의상과 전통 소품, 음료를 사용한 춤을 추고 제기라는 도구를 사용하기 때문이다. 그리고 씨름, 윷놀이, 투호, 널뛰기는 다르다고 할 만한 지점이 없었다.

공연은 경연대회의 형식으로 진행되었지만 아이러니하게도 무대 공연 관람보다는 놀이판 혹은 잔치판과 같은 모습이 나타났다. 추석 민속 축제를 포함한 여러 조선족 축제에서 특징적으로 나타나는 현상이 공연을 하는 동안 무대와 객석 사이에서 관람객이 춤을 추는 것이다. 객석을 이탈하여 춤을 추는 모습은 행사의 장소를 무대와 객석이 엄격하게 분리된 공연장이라기보다는 놀이판이나 잔치판으로 받아들이고 있음을 보여준다. 마치 마당놀이에서 관객이 언제나 추임새를 넣으면서 공연에 개입할 수 있고 함께 춤추며 무대를 만들어 나갈 수 있는 것처럼 조선족에게 축제에서의 공연은 작품 관람보다는 하나의 놀이이자 잔치로서 인식된다고 할 수 있다.

2. 야외에서의 춤

축제에서 자유롭게 춤을 추는 모습은 중국동포연합중앙회 민속축제처럼 큰 규모의 행사가 아니라 사적인 단체의 행사일 경우에 더욱 두드러지게 나타난다. 지난 4월과 10월에는 한 조선족 봉사 협회 주관으로 봄꽃/단풍 나들이가 있었다. 봄에는 강변의 공터에서, 가을에는 야외 무대에서 행사가 진행되었다. 국민의례로 시작하여 축하 공연과 노래자랑이 있었다. 야외 무대가 있는 공간에서는 노래자랑을 할 때 무대와 객석 사이뿐 아니라 무대 위에까지 사람들이 몰려나와서 춤을 추었다. 그래서 무대가 있기는 하지만 하나의 거대한 야외 노래방과 같은 느낌을 주었다. 또한 공연이나 노래자랑이 아닌, 일부러 춤추는 시간을 마련하여 춤을 추었다. 사람들이 좁은 무대에서 다닥다닥 붙어서 춤을 추는 모습은 클럽을 연상시켰다. 그러나 클럽과는 정반대로 대낮에, 야외에서 추는 춤이었다.

이렇게 야외에서 춤을 추는 현상은 광장춤에서 가장 잘 나타난다. 신대방, 대림동, 안산 등 중국 출신인 사람이 거주하는 곳에서는 광장춤을 추는 모습을 발견할 수 있다. 신대방역 근처 도림천 옆 배드민턴장과 공터에서는 평일 오후에 광장춤을 추는 무리를 볼 수 있다. 흥미로운 점은 최근에는 한국인도 광장춤에 합류했다는 것이다. 산책을 하다가 춤을 추는 모습을 보고 재미있어 보여서 나와서 추기 시작한 중년 여성도 있고, 적극적으로 춤을 추지는 않지만 같이

어울려서 노는 중년 남성도 있다. 원래 한 명의 조선족이 스피커를 들고 와서 음악을 틀어주는 일을 했는데 현재는 한국인과 번갈아 가면서 하고 있다.

그렇다면 왜 야외의 공간을 선호하는 것일까? 단순히 중국에서 광장춤이 광장이라는 야외공간에서 했기 때문에 그 관습을 반복하는 것일까? 물론 기본적으로 광장춤이라는 형식을 한국에서도 실천하는 것이라 할 수 있다. 광장은 중국에서 광장춤의 '주역'인 '따마(大妈, 아주머니를 뜻함)' 즉 문화대혁명을 겪은 세대에게는 익숙한 공간이다. 이 세대에게 국가의 선전을 위해서 광장과 거리, 학교 등 공적인 공간에서 춤을 추는 것은 자연스러운 일이었다. 경제적인 요인도 무시할 수 없다. 도림천에서 사교춤을 추던 한 제보자는 무도장이 있기는 하지만 입장료와 라커 사용비, 교통비 등을 지불해야 하기 때문에 한국에 돈 벌러 온 입장에서 그렇게 돈을 쓸 수 없다고 했다. 춤 자체가 자신의 몸을 사용하는 것이기에 별다른 자원을 들이지 않고 할 수 있는 여가활동이기도 하다. 소비문화가 발달하지 않은 북한에서는 젊은 세대도 달 밝은 밤에 밖에서 춤을 추거나 친구 집에 모여서 노래를 틀어놓고 춤을 추곤 했다고 한다. 조선족이 한국에서 가지는 사회적 위치도 영향이 있다. 앞서 언급한 것처럼 한국에서 조선족에 대한 인식으로 인해 한국인 위주의 경로당이나 복지회관에 가기는 어렵다. 이 외에도 야외가 가지는 특성이 영향을 미친다. 기존 연구에 따르면 광장춤을 추는 사람에게는 실내 공간은 공기가 답답한 반면 바깥은 신선한 공기가 있다는 인식이 있고, 막혀있지 않고 땀 돌린 공간에 대한 선호가 있다(Wang 2015: 81-82; 박여리 2015: 68). 또한 중년 이상 세대에게는 야외가 더 익숙한 공간이기도 하다(Chung 2008). 오두막, 정자 등 야외에 휴게 공간이 있었고 장터는 원래 다 실내가 아니라 바깥에 있었다.

사실 공원에서 음주가무를 즐기는 모습은 2007년 이전까지만 해도 탑골공원과 종묘공원에서 볼 수 있었다. 2008년부터 정부가 탈선과 무질서의 현장을 성역화하기로 하면서 음주가무, 집회, 노점상 등이 모두 사라졌다(정진웅 2011: 158; 이강원 2004: 70). 탑골공원과 종묘공원을 가던 사람들 역시 야외 공간이 실내에 비해서 답답하지 않고 어렸을 때부터 익숙한 공간이라는 인식을 가지고 있다. 공원 바로 옆 노인복지관은 비교적 사회 계급이 높은 사람들이 다니기 때문에 가지 않는다는 말은 조선족이 한국인 위주의 경로당에 가지 않는 모습과 겹쳐 보인다. 어쩌면 야외에서 춤추는 행위는 한국의 노년과 조선족의 노년이 공유하는 세대적 특성이 있다고도 할 수 있지 않을까? 조선족 중에서도 광장춤을 주로 즐기는 집단은 노년이고 청년 세대는 다른 취미와 여가 방식을 가지고 있다. 한국에서와 마찬가지로 청년 세대는 여가를 위해 도심의 소비공간(영화관, 쇼핑몰, 맛집, 카페 등)으로 모인다. 반면 노년 세대는 근교로 나가거나 도시 내에서도 공원과 같이 빈 공간을 찾는다. 야외라는 점을 제외하고 춤을 추는 행위는 한국의 노년에게도 여가로 선택되고 있다. 원래 술을 팔지 않아서 청소년을 위한 공간이었던 플라텍은 이제 노인을 위한 공간이 되었고 문화센터에서는 댄스 프로그램이나 무용 강좌가 노인들 사이에서 인기를 끌고 있다. 특히 신체적 정신적으로 건강해지고 사회적 관계망을 만들어준다는 점에서 바람직한 여가활동으로 장려된다.¹⁾ 다만 실내의 정해진 장소에서 행해진다는 것이 광장춤과의 차이점이며 그것이 단속 혹은 장려 여부를 결정하게 된다. 조선족이 혼자 추는 광장춤은 단속의 대상이 되지 않았지만 남녀 둘이 추는 사교춤은 금지되었다.

조선족의 광장춤이 탑골공원 및 종묘공원의 사례와 비교해서 독특한 점은 남성 중심이 아니라 여성 중심이라는 것이다. 또한 사회적으로 부적합한 사람은 보이지 않게(invisible) 되기를 요구 받으며 그 결과가 현재의 탑골공원 및 종묘공원이라고 한다면, 광장춤은 굉장히 바깥으

1) "춤으로 몸도 마음도 건강하게 춤추는 청춘클럽" <https://www.bbc.com/korean/news-49401472> 참고

로 드러나는 행위임에도 암묵적으로 공공연하게 행해지고 있다는 사실이다. 지금까지의 관찰에 따르면 조선족 노년 여성이 도림천 한 편에서 광장춤을 추는 동안 조선족 노년 남성은 한편에서 장기를 두거나 포커를 친다. 이러한 성별 분화는 어떤 의미가 있으며 무엇에 기인하는 것인지, 사교춤이 아닌 광장춤은 왜 묵인되는 것인지에 대해서 더 알아볼 필요가 있다.

참고문헌

- Chung, G., 2008. Stigma, lifestyle, and self in later Life. *Korea Journal*, 48(4), 93-114.
- Wang, Qianni, 2015. *Guangchang Wu: An Ethnographic Study of Dance in Public Spaces*. Master's Thesis, The Chinese University of Hong Kong
- 박여리, 2015. 중국 노인들의 집단적 신체단련과 노년의 재구성. 서울대학교 인류학과 석사학위논문
- 이강원, 2004. 담을 두른 공원: 탑골공원을 통해 본 도시 공공공간의 의미. 서울대학교 인류학과 석사학위 논문
- 정진웅, 2011. 정체성으로서의 몸짓: 종묘공원 노년 남성들의 '몸짓문화'의 의미. *한국노년학*, 31(1), 157-170

연해주 지역 돌 문화의 특수성: 역사적 측면

The Specifics of Asyandi in the Primorye Region: Historical Aspect

- KIM Alexander

(Moscow State University & Vladivostok State University)

The specifics of Asyandi in the Primorye region: historical aspect¹

Asyandi (асянди) in Hamgyōng dialect (in Seoul dialect, tol 돌) is one of the most important holidays in the Korean diaspora around the world. It is the celebration of the first birthday of a child. In addition to an evening meal organized in honor of the birthday child, a form of divination is also carried out in the morning. This event, according to Korean tradition, determines the life of the child. The form of divination in the Primorye region is very different from the equivalent event in areas of the Korean Peninsula in modern times. The aim of this research note is to study asyandi as an event and consider its significance and processes in the local Korean diaspora in the southern part of the Russian Far East where this celebration is observed.

We do not have precise data on when the traditional ceremony of asyandi (асянди) came into practice. According to information from the oral history of Russian Koreans in the Primorye region, this event was established in the areas of the Korean Peninsula in the period of the Koryō Kingdom (고려 or Goryeo) (916–1392). However, of course, this information cannot be considered exact and is not supported by written sources. Moreover, we have another opinion about it.

At first, we need to pay attention to chtitsa.

The chtitsa had an important role in the asyandi—an old woman, usually a relative of the child, but in some cases, such as when the relatives did not know such a “specialist,” she could be from outside the family. Her role was important, because she had to objectively help the child at the time of selection and “read” (interpret) their activity at the time of divination. The child might recognize they are the focus of the event with so many guests and preparations and so might feel unsettled, and this could affect how they behaved.

Asyandi in its traditional form had some special rules. For example, the chtitsa could not be a man and a male chtitsa is indeed unknown. Probably, this arises from

¹ This publication was supported by the 2020 Korean Studies Grant Program of the Academy of Korean Studies (AKS-2023-R029).

the fact that women could remember such celebrations (with different rituals) better than men.

The *chtitsa* had to stay near the child at the time of divination and exert a positive influence on them. Usually, the *chtitsa* could take the child in her arms, and rock them to calm them down before the time of divination. She also had to cover the birthday child with her back from their relatives, as the child could become unsettled by the close attention of the people gathered in the *asyandi*.

After this, the *chtitsa* had to slowly and carefully lead the child to the table for the selection. In other words, she had to correctly interpret what the actions of the child meant for their future life. In some cases, the *chtitsa* said to the child before the time of divination the words: *artartur, artartur (aprapryp, aprapryp)*. Probably, it had connection to ask support of spirits.

The choice of an object by the child in the *asyandi* played an important role in this event, but the activity accompanying it was more important. For example, if the child took a pen, but before or during this choice they touched and played with the rice or money on the table, it meant that the child would receive employment and profit in their life through intellectual work. However, if the child scattered objects from the table during divination, it could mean that they might become a criminal and spend time in prison.

According to old Korean rules, the child in the process of *asyandi* should take only one object at the time of divination, and any subsequent selections were not considered significant to their future life. After this, the relatives would put money on the table on the right side of the child so that they could see the objects.

However, even in the 1970s, not every Korean family in the Soviet Union was able to invite a *chtitsa* to the *asyandi* of their child. The number of Koreans living in cities may have been small, but so was the number of *chtitsa*. As a result, parents had to arrange for such people well in advance. We believe that securing a *chtitsa* in the same city was not considered expensive,

particularly as the first birthday of a child was seen in the Korean diaspora as a more important celebration than a mere birthday (which happens each year, but asyandi happens only once in a lifetime). In the Soviet era, Asyandi was considered a celebration of equal the importance to marriage in the life of a person. Naturally, parents could only spend money on a chtitsa if they were aware one was available. In the 1950s–1970s, cameras were relatively rare among the Soviet population (including Koreans), and as a result pictures from asyandi are not plentiful and information is limited.

Thus, in the 1980s, there is little information about the part played by chtitsa in the vast majority of asyandi. This is all tied in with Korean traditions as members of the community do not remember the great number of interpretations, which could be in the hundreds or even thousands depending on the actions of the child and the interpretation of the chtitsa at their first birthday. As a result, asyandi was changed after the 1980s so that in the ritual only the selection of the object was considered significant. In spite of the simplification of the ritual at that time, asyandi continued to play an important role in the Korean diaspora of the southern part of the Soviet Far East and the divination remained a morning ritual.

The celebration of the first birthday changed dramatically in the 1990s, when Koreans from Central Asia and citizens from the Republic of Korea began to arrive in the Primorye region. They introduced new elements into the asyandi.

As the number of immigrants from Central Asia was greater than the local Korean population, it, of course, influenced many Korean traditions, including asyandi.

For example, Koreans from the Central Asian post-Soviet republics started to use the rule of three choices on the table at the time of divination. After the first two choices, the parents took away the selected objects from the child, so they had to take a different item. In this way, it was believed that, at the time of asyandi, the child has three important paths (based on the three choices) in their life and they might select only one of them or use all three.

As a result, among immigrants of Korean nationality from Central Asia it was widely held that the best choice in the *asyandi* was money. Three different objects on the table at the time of the divination could increase the chances of making a choice for money. This understanding played a role in another tradition—in modern times many relatives put money for the child on the table for the divination before the process, so that money covered almost the whole table and the child could not see the other objects. Because of this obvious “trick” the child would of course take the money left by the relatives.

Clearly, in this variant of *asyandi*, the *chtitsa* was not needed. In this development, we can trace the influence of a Central Asian mentality—traditionally peoples from this region believe that wealth is one of the most important conditions for a good life. A further factor could be the deportations in 1937—when material factors of survival played an important role. Capitalist tendencies in the 1990s also played a part in areas of the former Soviet Union. Therefore, money became the main part of *asyandi*.

Certainly, *asyandi* dates back to ancient times and has connections with animistic beliefs. Setting the time of the divination for support from good spirits and the belief that the selected object will guide the child through life and will exert an influence—all these are rooted in ancient times in Korea, before Buddhism arrived in the Korean Peninsula. We believe that the presence of the *chtitsa* at the first birthday of the child and many other elements of this event are probably remnants from these times. We can surmise that the role of the *chtitsa* in the *asyandi* derives from female shamans and belief in some functions of the *chtitsa*, such as interpretation of the activity by the child in the divination, setting the time of *asyandi* for support from good spirits, helping the child at the time of the choice of the object, and in other ways.

Female shamans played a major role in Korean society as late as the nineteenth century. According to P. Yu. Shmidt, a Russian traveler who stayed

in the Korean Peninsula at that time, female shamans were highly respected among the Korean people: they could protect the family against many troubles, engaged in various types of fortune-telling, and were familiar with demons and other similar matters. Therefore, based on this information from the Russian traveler, we can surmise that female shamans would take part in the asyandi.

However, in the Korean diaspora in the areas of the former Soviet Union, the role of female shamans was not established, and there only some traditions remained. Shamans were present in the Republic of Korea, but they had other functions.

As a ritual, the asyandi can be considered very special—on the one hand, it was the first birthday of the child, who had survived for one year in often very uncertain conditions, and so was a great celebration. On the other hand, it represented a decision about a child's future life, and was therefore more serious than a mere celebration. In spite of many traditions of the Primorye Koreans being already forgotten under the impact of various hostile forces in the Soviet and post-Soviet periods, asyandi persisted in the Korean diaspora of the southern part of the Russian Far East, though often changed in details and significance.

Unfortunately, we are unable to find information about the nuances of this tradition from that time, particularly as very little of the ancient form of asyandi remains.

However, we believe that institutes of asyandi and chtitsa had relation to ancient time of Far East. Because national Tungus minorities in the Russian Far East had events, like asyandi, with participation of shaman-women. However, some details are unclear. Therefore, we believe that the study of traditions of the national Tungus minorities in the Russian Far East can give information about ancient specifics of asyandi.

One this minority, Nanai people, believed that the soul of a child from the moment of his birth and up to one year inclusive was presented in the form of an omiya-gasa bird, which, before moving into a woman, lived on the branches of a family tree. Each family had such a tree. Therefore, first birthday was very important and accompanied many rituals, including divination.

References

Kim Alexander. "On the Preparation and Conduct of the Repression of Koreans in the 1930s Soviet Union." *The Historian* 75.2 (2013): 262–282.

Shmidt, P. Yu. *Koreya i korejtsy* (Корея и корейцы, Korea and Koreans). Saint Petersburg: Tipografiya aktsionernogo onshchestva Brokgaus-Efron, 1900.

Materials of oral history

사하(야쿠티아)공화국의 한인들
The Koreans of Sakha (Yakutia)

- 사르다나 루미안체바 RUMYANTSEVA Sardaana
(Seoul National University)

사하(야쿠티야)공화국의 한인들

루미안제바 사르다나

서울대학교 인류학과 박사과정 수료

1. 들어가며
2. 소비에트 시기 야쿠티야 한인의 역사
3. 야쿠츠크시 한인회 등장
4. '사하-한인' 한인후손 집단의 결성
5. 나가며

1. 들어가며

러시아와 중앙아시아 한인에 대한 연구는 그 첫 단계에서 크게 고려사람(고려인) 그리고 사할린 한인 두 집단을 중심으로 이루어졌으며, 두 집단의 이주사 그리고 생활문화를 역사학적, 민속학적 그리고 인류학적 관점에서 조명해왔다. 다음 단계로는 1950년대에 부여된 거주 이동의 자유, 1980-90년대 구소련 해체와 한국과 외교관계수립 등 사회정치적 변화들에 맞춰 변화해가는 한인들의 새로운 역사가 주목을 받게 되었다. 이 때부터 'Korean-ness'이라는 포괄적인 이해 안에 경우마다 상이한 뒷이야기를 가졌다는 이유로 세부적으로 나뉘는 한인 집단들이 서로 구별짓기하고 상호작용하는 모습이 드러나기 시작했다(Park 2013). 본 글은 같은 취지에서 사하(야쿠티야)공화국에 동시에 존재하는 야쿠츠크시 한인회 그리고 '사하 한인' 비영리 단체 두 집단을 소개하고자 한다.

사하(야쿠티야)공화국은¹⁾ 러시아연방의 국제적으로 인정받은 21개의 민족공화국 중에 하나이며 지리적으로 시베리아, 그리고 북아시아에 속하는 넓은 면적의 땅이다. 사하 공화국의 인구는 2021년 기준 995 686명이며 그 중 55.3%를 지역의 토착민족인 사하(야쿠트)족이, 32.6%를 슬라브계 러시아인이 차지한다(Росстат 2023). 그 외 사하 공화국에 120여개의 다양한 민족이 거주하고 있으며 통계 자료에 의하면 이들 중에 자신을 한인(кореец, корейнкa)이라고 여기는 사람은 1989년에 1498명, 2002년에 1815명, 2010년에 1421명, 2021년에 737명이 있었다(ibid., Яковлев А.Е. 2023).

야쿠티야에 한인이 거주한다는 사실은 재외동포 연구에 관심이 많았던 서울대 인류학과 이광규 교수의 2011년 논문에 이미 언급된 적 있다. 이광규는 2010년 여름 야쿠티야 방문 때 수집한 자료를 바탕으로 이 지역 한인의 역사를 대략적으로 정리했고 그의 소개가 "사하공화국 고려인을 연구하려는 사람에게 길잡이가 되기를" 바라는 뜻을 밝혔다(이광규 2011: 350). 그는 20세기 초반부터 야쿠티야에서 거주하던 한인의 높은 동화수준을 감지했고, 이는 토착민족과 결혼을 하고 집단을 이루지 않고 흩어져 사는 멕시코 한인후손의 경우와 비슷하다고 했다. 이광규의 소개는 20세기 초에 야쿠티야에 도착한 한인, 그리고 여러 단계를 거쳐 이 지역에 이주한 사할린 한인과 중앙아시아 고려사람을 구별하고 있지만 모두를 '고려인'이라고 통칭하고 있다(ibid.). 실제로도 이광규 교수가 2010년 야쿠티야를 방문했을 당시 야쿠티야에 한

1) 지역의 역사적인 명칭 "야쿠티야"는 사하족의 러시아어 명칭 "야쿠트"에서 유래되었으며 90년대부터 공식 국호에 "사하"라는 자칭이 사용되지만 역사적 명칭이 팔호 안에 보존되어 오늘날 이 지역에 사하뿐만 아니라 "야쿠티야인(якутяне)"이라고 통칭되는 다른 민족의 대표자들도 살고 있음을 나타낸다. 본고에서는 90년대 이전의 상황을 기술하거나 지역의 역사와 다문화성을 강조하고 싶을 때 "야쿠티야", 지역의 공식 국호가 사용되어야 하는 상황에 사하 공화국이라고 표시하겠다. 민족 이름을 자칭인 "사하"를 사용할 것이다.

인을 대표하는 단체 야쿠츠크 시 한인회 하나 밖에 없었고 한인회는 이주 배경에 관계없이 도시에서 사는 모든 한인을 대변하고 있었다. 그 이후 최근 2019년부터 야쿠티야에 조상을 회고하는 기억 실천을 통해서 사하-한인(саха кэриэйлэрэ)이라는 새로운 한인후손 집단이 운곽을 드러내기 시작했고 이들은 자신을 야쿠츠크시 한인회와 별도의 주체로 인식하였다. 이 글은 야쿠츠크시 한인회와 사하-한인의 등장 배경을 비교하고 이를 통해서 이 두 집단이 지닌 상이한 성격과 목적을 짐작해볼 것이다. 이는 또한 2023년 현재까지 야쿠티야에서 한인과 한인후손들의 역사를 정리해보는 시도가 될 것이다.

이를 위해 먼저 야쿠티야 한인후손들의 한인 조상이 어떻게 20세기 초에 야쿠티야에 왔고, 이곳에서 그들의 삶이 어떻게 전개되었는지 소개할 것이며, 다음으로 야쿠츠크 시 한인회의 등장 배경과 활동 이력에 대해 설명할 것이다. 마지막으로 새로운 한인후손 집단의 회고록 책출판을 통해 사하-한인이라는 자의식 및 집단의식 형성 과정을 살펴볼 것이다. 이 글을 쓰기 위해 한인후손들이 2019년부터 2023년 사이에 출판한 2권의 회고록 책을 포함한 문헌자료 그리고 2021년 9-11월, 2022년 6-7월 야쿠티야 현지조사 중에 수집한 인터뷰와 참여관찰 자료를 참고했다.

2. 소비에트 야쿠티야의 한인

20세기 초반에 야쿠티야에 금이 발견되어 이곳으로 수많은 사람들이 몰려들었고 그 중에 많은 중국인과 한인들이 있었다. 그들은 1910년대에 야쿠티야 남쪽 국경 근처에 위치한 보다이보, 그리고 야쿠티야 베르호네-빌류이스키 주에 위치한 톤노(Тонно)에서 사금을 찾아서 도착했고, 1920년대 야쿠티야 알단 지방에 사금이 발견되자 집중적으로 그 쪽으로 몰려들었다. 1925년에 오직 알단 주에만 대략 3천명의 한인이 살았다는 기록이 있다(Иванов 2022: 24). 1920년대 소비에트 야쿠티야의 사금채취는 국가가 관리하는 사업이었으며 한인은 중국인과 함께 그곳에서 “동부 노동자(восточные рабочие, восточники)”로 등록되어 있었다(Строгова 2007).

사금채취 노동 환경이 많이 열악했기 때문에 일부 한인은 인근 울코크마, 순타르, 뉴르바, 베르호네-빌류이스키 지방 및 수도 야쿠츠크로 거주지를 옮겼고 채소 및 담배, 양귀비 농장을 운영하기 시작했다. 한인 이주민은 대부분 남성이었기에 사하 여성과 결혼하고 가족을 이뤘다(Теменхон-Егорова (ред.) 2020). 중국인과 다르게 야쿠티야에 살았던 많은 한인들은 공산당 세포와 농업협동조합(артель)을 결성하고 야쿠티야 내전에 참여하고 지역의 사회정치생활에 적극 참여하는 한편 시베리아와 극동지역의 한인공동체와도 활발한 교류를 유지했다(ibid., Бенуа 1929, Петрова Т.П. 1993, Строгова 2007).

1937년 극동지역의 고려사람 전체가 집단적 강제이주를 당했을 때 야쿠티야에 살았던 한인들은 이를 면할 수 있었으나 다음 해 1938년에 모두 야쿠티야 인민위원회(NKVD)에 의해 검거되었다. 대부분 1년 이내 석방되었지만 이때부터 한인들을 대표하는 당세포, 협동조합, 집단농장 등 그 어떤 단체에 대한 기록이 없으며 아마도 단체 활동이 금지되었거나 NKVD의 감시를 피해 한인들 스스로 흩어져 살기 시작했던 것으로 추측해볼 수 있다. 어떤 사람들은 자녀들을 사하인 외가로 입양을 보내거나 출생증명서에 자녀의 민족을 사하 사람으로 등록했다는 증언이 있다(ibid.: 64, 72, 150).

1940-1950년대에 야쿠티야에서의 생활은 제2차 세계대전의 영향으로 특징지어졌다. 비록 야쿠티야는 후방이었지만, 전쟁은 야쿠티야인들의 삶에 큰 타격을 주었다. 특히 집단농장에서

생산되었던 고기, 유제품, 곡물 모두 전선으로 보내졌기 때문에 농촌 지방 사람들은 먹을 것이 부족했고 가뭄이 더해진 1941-1943년 사이에 약 26500명이 기아로 죽은 것으로 추정된다(Сивцева 2019). 이 때 한인이 기르는 채소가 전선 수거 대상이 아니었기 때문에 한인 농부가 있는 집단농장의 상황은 비교적으로 유리했다. 전쟁 시기에 대한 회고록에 의하면 1941년부터 야쿠티야 여러 지방에 위치한 집단농장에 한인들이 1-2명씩 등장했고 사하 사람들에게 채소를 공급하고 채소재배를 가르치기 시작했다. 출처에 따라 이를 야쿠티야 정부의 지시였다고 하는 경우도 있고 집단농장 의장의 자책적인 초청이었다는 증언도 있다(Теменхон-Егорова (ред.) 2020: 136, 186, 224; Иванов 2022: 76). 전쟁 중에 한인들이 사하 사람들을 기아로부터 구했다는 기억은 전쟁이 지난 70여년 후에 한인후손들의 자의식과 집단의식 형성에 영향을 미칠 것이며, 이에 대해서는 제4장에서 다시 논의할 것이다.

그 이후 1950-1980년대 한인들에 대한 아무런 역사적 기록이 없으며 그들에 대한 기억은 함께 집단농장 생활을 했던 사람과 후손들이 회고하는 특정한 이야기들로 구성되어 있다. 어떤 한인은 공동체의 구성원으로 오랫동안 행복하게 살았고, 향후 소련 시민권을 받기도 했다. 일부 지역에서는 한인끼리 연락을 지속할 수 있었고, 심지어 북한이나 중앙아시아의 친척들을 찾아낸 사람도 있었다. 많은 한인들은 일찍 죽었고 고아로 남은 그들의 아이들 다른 한인들에 의해 길러졌거나 고아원에 들어가게 되었다(Теменхон-Егорова (ред.) 2020, 2023). 1980년대 후반이 되어서야 한인후손 중 일부는 자신의 민족정체성 문제를 다시 고민해 볼 수 있었다.

3. 야쿠츠크시 한인회 등장

소련의 붕괴 이후 표면화된 주요 경향 중 하나는 모든 민족 집단의 민족자결 및 자유로운 민족발전(национальное развитие)을 위한 권리가 공식적으로 인정되었다는 것이다. 이는 민족성에 의한 집단 결속과 민족정체성 확립 및 문화부흥 운동의 계기가 되었다. 1990년 4월에 채택된 "자신의 민족국가 밖에 거주하거나 소련 영토에 민족행정구역을 두지 않는 소련 시민의 자유로운 민족발전에 관한" 법과 1990년 10월에 채택된 "공공단체에 관한" 법에 근거하여 구소련 전역에서 많은 민족문화원, 협회, 단체가 생겨나기 시작했다. 한인들의 경우에 여기에 덧붙여서 1991년 4월에 채택된 "억압민의 복권에 관한" 법, 1993년 4월에 채택된 "한인의 복권에 관한" 러시아연방 최고위원회의 결의, 그리고 1991년 러시아와 한국 사이 외교관계 수립이 민족정체성 발전에 큰 역할을 했다.

야쿠티야와 같은 민족 공화국에서 민족 문화부흥은 주권 정치와 얽히게 되면서 대표 민족인 사하 족의 민족문화, 전통, 언어를 새롭게 해석하고 발전시키기 위한 활발한 작업들이 펼쳐졌다(Balzer & Vinokurova 1996; 강정원 2004). 이는 그 지역의 다른 민족 집단들에게 영향을 미칠 수밖에 없었다. 그렇게 한인 중에 도시 인텔리겐치아 대표들의 주도로 1989년 야쿠츠크시 한인회가(Ассоциация корейцев города Якутска) 조직되었고, 구성원 중에는 도시에 거주하는 야쿠티야 한인후손뿐만 아니라 다양한 시기에 중앙아시아, 극동 지역, 사할린에서 온 한인들도 있었다. 민족 문화와 언어를 잘 보존한 "타지" 한인들은 자연스럽게 민족 문화와 언어 부흥을 목적으로 둔 한인회 활동의 중추를 이루게 되었고 주일학교에서 한글을 가르치고 의식과 음식으로 전승된 전통 명절인 설날, 추석, 한식과 돌잔치, 환갑잔치 등을 치렀다(Шамаева 2012, 2023).

야쿠츠크 시 한인회는 공화국의 공식적으로 등록된 42개 민족문화협회 중 하나이며, 사하 공화국 민족집회, 사하 공화국 청년 민족집회의 정회원이다. 한인회는 집회가 소개될 때나 야

쿠티아의 디아스포라와 다양성 이야기가 나올 때마다 언급되고 있으며, 한인회 회원들이 지역 언론과 방송, 다양성을 주제로 한 각종 행사에서 한인 문화를 대변한다(Боякова(ред.) 2012, Илин 2012, КҮн оворо 2018)

한인회는 사하 공화국 정부가 대한민국과 국제관계를 강화하기 위해 진행했던 각종 행사와 사업에도 꾸준히 참여해왔다. 1994년에는 공화국 정부와 대한민국 총영사관, 한국외국어대학의 지원으로 야쿠츠크 시에 사하-한국 학교가 설립되었으며 이후 학교는 야쿠츠크시 한인회 문화생활의 중심지가 되었다. 한인회는 사하-한국 학교의 직원들 및 학생들과 함께 매년 추석, 설날, 어린이날, 민족요리교실 등 행사를 개최하고 있으며, “아리랑” 민속무용 동아리를 비롯한 학교 학생들도 한국문화를 보여줘야 하는 다양한 행사에서 한인회 회원들과 동행한다(Шамаева 2023).

이와 같이 한인회의 형성과 발전의 토대는 민족 자결과 민족문화의 부흥 경향이 있었던 80년대 후반 - 90년대 초반의 전반적인 상황, 민족성을 기반으로 한 단체 형성을 위한 제도적 기반, 그리고 한국 본토의 기관들과 적극적인 연대 등에 있었다. 다음으로 한인회가 있음에도 불구하고 새로 등장한 한인후손 단체에 대해서 살펴볼 것이다.

4. '사하-한인' 한인후손 집단의 결성

2000년대에 들어서 사하어를 구사하는 사하 사람들 사이에 회고록을 쓰고 그것을 책으로 출판하는 관행이 인기를 모으기 시작했다. 이런 회고록 쓰기는 한편으로 그들의 역사를 그들의 나름의 방식으로 쓰고자 하는 소수집단의 관행으로 볼 수 있다. 이를 앞서 3장에서 언급한 사하 민족의 자결권, 민족문화 부흥 그리고 역사의식 강화와 연관해서 이해할 수 있다(Meszaros 2019). 다른 한편으로 사하 사람들이 회고록 책을 판매하지 않고 소량만 주문제작해서 친척과 친지 사이에 선물 형태로 배포하고 있다는 점을 고려하면 회고록 쓰기 관행은 혈연과 지연에 크게 의존하는 사하인들에게 과거에 대한 공통의 서사를 통해서 집단적 유대감을 강화하는 의미도 지니고 있다.

회고록 책 중에 가장 보편적인 것은 부모나 조부모를 기념하는 책이고 그 다음으로 많은 것은 옛날에 살았던 촌락을 회고하는 책이다. 대략 2011년부터 고향 촌락에 대한 회고록 책에서 전쟁 때 집단농장에서 채소를 키워 사하 사람을 굶주림으로부터 구한 한인에 대한 내러티브가 등장하기 시작했다. 그 중에 항알라스 토몬-아르라는 곳에 대한 회상록 책에 김근호(1874-1961)라는 한인이 회고되었으며 책이 나오고 나서 2019년에 마을 사람들은 그에게 감사하다는 뜻을 표하는 기념비를 세웠다. 그 전에 2012년에 한인후손인 테멘혼-에고로바 발레리아가 그녀의 외할아버지 태명현(1882-1943)에 대해 언급하는 순타르 바캅다라 촌락에 대한 책 발표회에 참석한 적 있었다. 발표회에 참여한 바캅다 사람들도 발레리아의 외할아버지에 기념비를 세워줘야 한다고 말했고 발레리아는 거기서 명감을 얻고 한인후손들이 한인 조상에 대해 직접 쓴 회상록 책을 제작하기로 결심했다.

2019년에 발레리아는 다른 한인후손 임 조아와 함께 메신저 단체채팅방을 통해서 야쿠티아 전역에 흩어져 살고 있던 한인후손 300여명을 모을 수 있었다. 그들 대부분은 사하 농촌 지방에 거주하고 있었고 성씨와 한인 아버지/할아버지에 대한 기억이 있을 뿐 다른 사하 사람과 별다른 것 없는 생활을 영위하고 있었다. 많은 사람들은 아버지/할아버지의 러시아어로 개명한 이름만 알고 있었고 그들의 이주 배경이나 야쿠티아 한인의 일반적 역사에 대해 아는 것

2) 2010년 기준 사하어를 구사하는 원어민 수는 450140명이며 그 중 441536명이 야쿠티아에 거주 중이다 (Ferguson 2016)

이 없었다. 발레리아의 주도 하에 한인후손들은 연방안전국(전 NKVD) 그리고 내무부(MVD) 기록보관서를 포함한 각종 기록보관서와 박물관, 도서관에서 아버지/할아버지에 대한 기록을 조사했다. 또한 친척과 같은 촌락 출신 노인들과 면담을 통해서 정보를 얻었다.

결과적으로 171개의 회고록이 작성되었고 이것은 2020년에 “사하-한인 - 혈연이 끊어당기는 힘(Саха кэриэйдэрэ - утум тардыыта)”이라는 사하어로 된 책, 2023년에 “야쿠티아의 역사 속의 한인들(Корейцы в истории Якутии)”이라는 러시아어로 된 책으로 출판되었다³⁾. 한인후손의 회고록은 일반적으로 기록보관서 자료에 의지하는 야쿠티아의 역사자료가 전달하지 못하는 삶의 측면들을 다루고 있다. 예를 들면 공산당에 가입하지 않거나 서류 없이 지냈기 때문에 주변화된 대부분 한인의 상황, 한인들의 일상, 공동체 생활 그리고 주변 사하 사람과 상호작용, 그리고 탄압 이후 공식적으로 기록되지 않았던 한인들의 운명 등을 조명한다. 회고록 책은 한 사람 한 사람의 삶을 개별적으로 기술하면서 야쿠티아 지역사회 역사에 한인들이 남긴 유산을 기념하고 있다.

2020년 여름에 열린 첫 번째 책 발표회에 한인후손들은 야쿠츠크 시에 한인 조상을 위한 기념비를 세울 것에 대해 제안을 의논했고 이와 같은 조직적인 문제를 해결하기 위해서는 합법적으로 등록된 단체로 활동하는 것이 더 편리하다는 판단을 했다. 2021년에 한인후손들은 “야쿠티아의 한인 - 사하 한인(Корейцы Якутии - Саха кэриэйдэрэ)” 비영리 단체를 등록했다. 그동안 팬데믹으로 인해, 그리고 한인후손들이 야쿠티아의 다양한 지방에 살고 있다는 사실 때문에, 그들은 화상회의를 통해서만 만나고 단체채팅방을 통해서 소통을 했었다. 2022년 여름, 그들의 첫 주요 모임이 사하 전통 축제 오희아흐에 맞춰 열렸다. 행사에 참석한 사하인 연구자에게 매우 익숙한 형식의 모임이었지만 그 내용만은 새로웠다. 모든 한인후손들은 한인 아버지/할아버지의 사진을 가지고 왔고, 일부는 심지어 조상에 대한 ppt 발표를 준비했으며 모임이 끝날 때까지 모든 참여자에게 한인 아버지/할아버지에 대해 기억을 공유할 기회가 주어졌다.

이처럼 사하-한인 집단은 부모와 고향에 대한 기억을 간직하고 회고록 책을 쓰는 현지의 기억 실천, 그리고 그들의 역사를 그들 자신의 말로 쓰고자 하는 사하의 관행을 중심으로 형성되었다. 오늘날까지, 사하-한인의 주요 활동은 조상에 대한 기억을 기록화하고 그들의 아버지와 할아버지로 대변되는 한민족이 야쿠티아에 남긴 유산을 지역사회에 알리고자 하는 소망을 중심으로 전개된다.

5. 나가며

이 글은 오늘날 야쿠티아에 존재하는 야쿠츠크시 한인회, ‘사하-한인’ 두 개의 다른 한인 및 한인후손 집단을 소개하고, 각기의 제도적 혹은 관행적 기반과 상이한 목적과 특징을 보여 주고자 했다. 이를 통해 20세기 초부터 현재에 이르기까지 야쿠티아 한인의 역사를 개괄해 보고자 했다.

이후의 과제로 한인회와 사하-한인 집단의 상호작용을 통해 집단의 역사뿐 아니라 언어와 문화의 차이를 발견한 사하-한인들이 지역적 성격이 뚜렷한 다중정체성 집단으로 성장해 나가는 과정을 추적해 보고자 한다. 야쿠티아의 한인후손들이 자신을 ‘사하-한인’이라고 부를 때 ‘사하’는 모계 혈통의 민족성뿐만 아니라 그들이 성장한 지역과 사회·문화적으로 다중적 배경을 가리키기 때문이다.

3) 더불어 한인후손들의 노력 덕분에 기록 보관서에 보관 중이었던 사학자 N.G.이바노브(Иванов)가 1997년에 완성한 “야쿠티아의 한인들 (1917-1932)” 연구가 2022년에 출판될 수 있었다.

참고문헌

(한국어)

1. 이광규, 2011, "사하공화국 고려인 연구 시안," 『재외한인연구』 23 (2011): 349-364.
2. 강정원, 2004, "사하인의 민족정체성과 러시아 민족정책," 『비교문화연구』 10(1):

5-32

(영어)

3. Balzer Marjorie M., and Vinokurova Uliana A., 1996, "Nationalism, Interethnic Relations and Federalism: The Case of the Sakha Republic (Yakutia)," *Europe-Asia Studies* 48(1): 101-120
4. Ferguson, J., 2016, "Language has a spirit: Sakha (Yakut) language ideologies and aesthetics of sustenance," *Arctic Anthropology*, 53(1): 95-111
5. Meszaros Csaba, 2019, "Vertical and Horizontal Approaches to Kinship and Ways of Doing Anthropological Fieldwork in Siberia," *Acta Ethnographica Hungarica: An International Journal of Ethnography* 63(2): 361-376
6. Park, Hyun-gwi, 2013, "The Migration Regime Among Koreans in the Russian Far East," *Inner Asia* 15(1): 77-99.

(러시아어)

7. Бенуа К.А., 1930, "Огородничество Якутии," в *Материалы Комиссии по изучению Якутской Автономной Советской Социалистической Республики*, Вып. 29., Ленинград: Академия наук СССР, стр. 283-333
8. Боякова, С.И. (ред.), 2012, *Якутия - наш общий дом: очерки истории народов Якутии*, Якутск : ИГиИПМНС СО РАН
9. Брагина, Д. Г., 2022, "О консолидирующей роли Ассамблеи народов Республики Саха (Якутия) ", *Власть истории и история власти* 2(36), стр. 78-86
10. Захарова Т.А., 2012, "Корейцы," в Боякова С.И.(ред.) *Якутия - наш общий дом: очерки истории народов Якутии*, Якутск: ИГиИПМНС СО РАН, стр.159-175
11. Иванов Н.Г., 2022, *Корейцы в Якутии (1917-1932)*, Якутск: ИГиИПМНС СО РАН
12. Илин, 2012, *Ассамблея народов Республики Саха (Якутия)*, *Илин: историко-географический, культурологический журнал*, 2012(1)
13. Петрова Т.П., 1993, "Нацменьшинства в Якутии (1920-1930)," в *Национальная политика в регионе: по материалам Республики Саха (Якутия)*, Якутск: Якут. науч. центр СО РАН, стр. 14-22
14. Сивцева С.И., 2019, "Демографические потери Якутии в годы Великой Отечественной войны: историография, источники, подсчеты," *Общество: философия, история, культура* 9(65): 43-48.
15. Строгова, Е.А., 2007, "Китайские мигранты в Якутии (конец XIX - 30-е годы XX в.)," *Вопросы истории* 3, стр. 135-142
16. Теменхон-Егорова В.И. (ред.), *Корейцы в истории Якутии*, Якутск: Айар

(бывш. Бичик) (на русском и якутском языке)

17. Шамаева В.Г., 2012. "Ассоциация корейцев города Якутска," Илин 2012(1): 44-45

18. Шамаева-Хен В.Г., 2023, "История корейцев в Якутии," в 1. Теменхон-Егорова В.И. (ред.), Корейцы в истории Якутии, Якутск: Айар, стр. 10-27

(사하어)

19. Игнатъева Т.А. - КҮннээх (ред.), 2011, Төлкөбүт төрдө -Бакамда, Айах, Дьокуускай : КөмҮөл

20. Теменхон-Егорова В.И.(ред.), *Саха кэриэйдэрэ - утум тардыыта*, Якутск: Бичик

21. Харитонов П.Н. - Ойуку, Архипова Р.А. (ред.), 2015, *Тойон-Арыы - Бөтү кэттэр*, Покровская: ИП «Никифоров А.М.»

(인터넷 사이트)

22. Росстат, 2023, "Том 5. Национальный состав и владение языками," в Итоги Всероссийской переписи населения 2020 г.

<https://14.rosstat.gov.ru/folder/179476> (2023년 10월 25일 접속)

23. КҮн оҕолоро, 2018, Многоликий Якутск. Корейцы
https://www.youtube.com/watch?v=mux_fAPwyKg (2023년 10월 25일 접속)

Session 4

현대의 종교 민속

Modern Religious Folk Culture

Moderator 오창현 OH Changhyun (Mokpo National University)

Discussants 최진아 CHOI Jina (Hanyang University)

염원희 YOUM Wonhee (Kyunghee University)

독일 한인교회의 역사와 한인들의 종교생활
History of the Korean Church
and the Religious Life of Koreans in Germany

- 이유재 LEE Yujae (University of Tübingen)

독일 한인교회의 역사와 한인들의 종교생활

이유재 (휘빙컨대)

1960년대와 1970년대 한인 노동이주자들이 독일에 이주했을 때 평신도를 중심으로 예배가 진행되고 교회가 형성되었다. 한인 신학생들이나 독일 개신교의 초청한 한국 목사들은 여러 교회를 담당하면서 순회 목회를 하였지만 여전히 목회자의 부족으로 1970년대까지 교회는 평신도 중심의 교회로 운영되었고 그 당시에는 이주 후 개종한 사람들이 다수였다. 교회는 이주자들의 노동법과 체류권 문제 등 노동자들의 일상생활에도 도움을 많이 주었다. 하지만 1980년대 단기 노동이주민들이 독일에 정착하면서 개별 교회들은 한국에서 목사들을 직접 초빙하기 시작했는데 그들은 한국에 본인들이 속한 교파에 대한 충성심과 정체성이 강했기 때문에 교회들은 교파 중심, 목사 중심으로 운영되기 시작했다. 목사 중심으로 교회들이 개척되는 경우도 많아지면서 1980년대와 1990년대는 교회형성의 흥성기를 맞이한다. 교회는 한인사회의 형성에 중요한 역할을 하였고 한인들이 정서적으로 독일사회에 통합하는데 나름의 역할을 했다고 볼 수 있다. 동시에 한국의 민주화운동에도 관심을 가지고 참여한다. 하지만 2000년대까지 한인교회는 법적 보호를 받지 못하였다. 독일에서의 교회법적 소속은 여전히 불명확하게 남아있고 자유교회로서의 지위도 불안하다. 대부분의 한인교회는 법적으로는 사교모임의 차원을 벗어나지 못하고 몇몇 교회는 사단법인으로 등록하여 법적 보호를 추구한다. 주재원, 유학생, 뉴커머등 중산층을 중심으로 하는 최근 한인교회들은 그들이 한국에서 교육받은 신앙심에 따라 교회생활을 하기 때문에 신학적으로는 보수적 성격을 띄고 있고 독일 교회와 독일 사회와는 거리를 두고 있다.

조선의 '귀신숭배': 19세기 후반 외국인들의 기록을 중심으로
The 'Kwisin Worship' in Joseon Dynasty
: Focusing on Records of Foreigners

- 김수경 KIM Sukyung (Seoul National University)

2023 글로벌 한국학

조선의 '귀신숭배'¹⁾ - 19세기 후반 외국인들의 기록을 중심으로 -

서울대학교 인류학과 김수경²⁾

문제 만들기: 탈식민의 과제

카스트루의 기념비적 작업 『식인의 형이상학』은 “타자의 타자가 동일자의 타자와 같지 않다”는 명제로부터 출발하여 아마존의 타자성을 밝히는 여정을 노정한다. 카스트루에게 무엇보다 큰 영감을 가져다준 사건은 레비스트로스가 발견한 두 인류학의 충돌이었다. 레비스트로스의 관찰에 따르면 스페인인들과 원주민들은 상대의 인간성을 확인하기 위해 각자 서로의 신체와 영혼을 의심했다는 것이다.

“아메리카를 발견하고 몇 년이 지난 후, 대 안티야스 제도에서 스페인인들이 원주민에게도 영혼이 있는지 탐색하려고 조사단을 파견하는 동안, 원주민들은 백인의 시체도 썩는 지를 오랜 관찰을 통해 검증하려고 백인 포로들을 물에 빠트리는데 열중했다³⁾.”

카스트루는 이 일화를 통하여 원주민의 형이상학에서 신체와 영혼에 부여된 기호학적 전도를 읽어낸다. 즉 서구의 형이상학이 ‘자연의 유일성’을 전제로 ‘문화들의 다양성’을 발전시켜 왔다면, 원주민의 형이상학은 ‘정신의 단일성’을 전제로 하며 ‘신체의 다양성’을 그 특징으로 가진다. 이 새로운 ‘형이상학’의 발견은 카스트루에게 서구의 자연이 유일한 자연이 아니었음을 확인시켜주었다. 그리하여 카스트루는 지난 한 세기 동안 인류학의 강력한 지침과도 같았던 ‘문화상대주의’의 문을 닫고 ‘다자연주의’의 서막을 열게 된 것이다. 카스트루의 작업은 문화상대주의에서 한 번도 의심한 적 없는 종으로서의 ‘인간’ 그 자체를 비워내는 것, 그 빈 그릇(Tabula rasa)에 다시 다양한 신체, 다양한 자연을 담아내고자 한다.

1) 아직 작성 중인 글이므로 인용을 삼가 부탁드립니다.

2) 박사 수료

3) 에두아르두 비베이루스 지 카스트루, 박이대승·박수경 옮김, 2018. 『식인의 형이상학: 탈구조적 인류학의 흐름들』, 서울: 후마니타스, 32쪽에서 재인용

이처럼 카스트루의 다자연주의는 인류학의 새로운 임무를 천명하고, 그것을 완전히 재구성 하겠다는 엄청난 선언이다. 그는 1980년대부터 인류학을 끌고 온 지난한 성찰주의에 종지부를 찍을 때가 되었다고 말한다. 인류학은 이제 '실천'에 나설 때라는 것이다. 그러나 무슨 실천을? 카스트루는 인류학의 새로운 임무가 연구대상의 '존재론적 자기규정의 조건'을 서술함으로써 그들의 '고유한 사유 스타일'을 드러내는 것, 그리하여 역-생산된 개념들을 통하여 '사유의 명속적인 탈식민화'를 추구하는 것이라고 말한다.

"우리는 비교의 오타리 양쪽 모두에 문화와 자연을 하나씩 가지고 있어야 하고, 그에 따라 인식론과 존재론도 마찬가지로 양쪽 모두에 하나씩 있어야 합니다. 아라웨테 사람들은 우리와 다른 문화를 가지고 있을 뿐만 아니라, 다른 문화를 가지고 있기 때문에 다른 자연을 가지고 있습니다. (...) 이처럼 내가 다른 사람들의 존재론을 언급하는 것은 다른 사람들의 개념의 대상을 탐구할 것을 뜻합니다. 그들이 살아가는 세계가 무엇으로 만들어졌는지를 보기 위해서 말이죠⁴⁾."

한편으로 카스트루의 새로운 과제는 새로운 방법론을 제안한다. 그 방법론은 지금까지 소외된 '문화집변'의 문제로 우리의 관심을 이동시킨다. 타자가 남긴 우리의 자화상을 철저히 들여다볼 것, 인상, 하나의 현저한 인상을 도출해낼 것, 그리하여 그것의 의미를 적극적으로 해석해낼 것, 그로부터 개념의 대상을 도출해낼 것, 여기에서는 무엇보다 두 존재론적 심급의 우연한 마주침이 결정적 단서를 마련한다. 조선을 방문한 외국인 선교사를 처음 마주하며 조선인들은 그가 사람인지 귀신인지 의심했던 것이다! 마치 안티야스 제도의 원주민들이 그들을 동물인지 인간인지 궁금해한 것처럼.

"조선사람들은 특별한 종류의 혼령들이 특별한 음식을 먹는데 어떤 것은 쇠붙이를 먹기도 하고 또 어떤 것은 나무, 풀, 공기 같은 것을 먹는데 반해 진짜 사람만 이 쌀, 고기, 생선 같은 것을 먹는다고 생각하기 때문에 육사는 그때 내가 귀신인가 아니면 사람인가를 알아내려 한 것이다⁵⁾."

그리하여 나는 '귀신숭배'라는 하나의 인상 앞에 당도하게 되었는데, 그것은 무엇보다 수많은 선교사들이 조선을 귀신숭배의 나라라고 증언했기 때문이다. 귀신은 이제 가장 진지한 존재론적 질문으로 우리 앞에 가로놓여 있다.

조선의 귀신숭배

조선을 찾은 이방인들에게 조선은 무엇보다 '귀신숭배'의 나라였다. 그것은 조선을 '계몽'하려 온 일본인들에게도 조선을 '개종'하려 온 서구인들의 눈에도 마찬가지였다. 조선총독부 산하의 지식인으로서 조선의 민간신앙을 조사한 무라야마는 조선의 정신세계를 '귀신신앙'으로 결론 내리며 그들의 수동적 태도를 비판하였다.

"조선의 민중은 예부터 그들의 생활에 작용하는 불가사의한 힘을 가진 자의 존재를 믿어왔다. 이는 조선의 민간에 예나 지금이나 천지자연 내지 목석충어의 정령이 모두 인생과 관계를 가지고 있다고 하는 귀신신앙의 강고한 자지를 받고 있으므로

4) 에두아르두 비베이루스 지 카스트루, 차은정 옮김, 2022, 『인디오의 변덕스러운 혼』, 옥천: 포도밭출판사, 160쪽

5) 제임스 게이, 장문병 옮김, 1979, 『코리아 스케치』, 서울: 현암사, 23쪽

(...) 귀신신앙의 파지(把持)와 원시종교인의 무격류의 활동이야말로, 요컨대 조선민중의 인생관이 자기 이외의 힘, 불가사의한 힘의 정령에 의하여 그 생활을 좌우할 수 있다고 하는 신앙관념에 입각하고 있다⁶⁾.”

선교사들이 보기에는 문제가 더 심각했다. 기포드는 조선의 종교의 다양성을 인식하면서도, 그것이 '귀신숭배(kwisin)'⁷⁾라고 결론내린다. 귀신숭배는 유교의 조상 숭배, 일부다처제 등과 더불어 조선인의 개종을 방해하는 가장 큰 장애물 중 하나로 이해되었다⁸⁾.

“이들 미신의 대부분은 실질적으로 종교와 상관이 없지만, 미신에 대한 믿음이 이처럼 광범위하다는 사실은 선교사들이 가장 큰 저항에 부딪히는 그 경향성을 지시해 준다. 미신이 지속되는 완강함은 역행하는 힘을 보여준다. 특히 한국의 귀신숭배(demonology)는 성공을 가로막는 장애물이다. 이것에 대해서는 아직 충분한 연구가 이루어지지 않았다. 필자는 이 영역 연구가 주목받지 못해서 이른 시일 내에 이 주제에 곧 정통하게 될 수 없음이 아쉽다. 데몬에 대한 광범위하고 지속적인 믿음으로 인해서, 기독교 개종교자들은 분명 힘든 길을 가게 될 것이다⁹⁾.”

숭배의 목록들

그렇다면 무엇이 그들을 '숭배'라는 결론으로 이끌었을까? 조선인들이 귀신을 숭배한다는 주장과 함께 제출된 진술들은 수없이 많지만, 이들의 기록에서 관찰되는 숭배의 근거들은 의외로 단출하다. 달래는 조선인들이 어디에서나 귀신을 본다고 주장하며 이를 뒷받침하기 위해 그들이 산과 하늘에게 제물을 바친다는 말을 덧붙인다.

“산을 지나다가 무슨 사고가 일어나면 산신에게 어떤 제물을 바쳐야 한다. 사냥꾼들은 잘 잡힌 날과 잘 잡히지 않은 날에 따라 특별한 계율을 지키며, 뱃사람들은 더욱 그렇게 한다. 왜냐하면 그들은 하늘의 모든 바람, 별, 땅, 물에 제사와 제물을 바치기 때문이다¹⁰⁾.”

이는 무라야마가 보기에도 마찬가지였다. 무라야마는 조선의 축귀를 다루며 조선인들은 귀신이 있다고 여겨지는 장소를 기피하지만, 어쩔 수 없이 그곳을 지나가야만 하는 경우 “종이나, 천 조각, 작은 돌, 돌맹이 등 무엇이든지 귀신에게 주어 그의 침투를 피한다¹¹⁾”고 기록하고 있다. 그러므로 헬버트의 말을 따르면 조선에서는 “길을 가다 보면 현 누더기와 머리 타래와 색깔이 있는 형검과 몇 푼의 돈과 그 밖의 여러 가지 쓸모없는 물건들이 걸려 있는 나무 밑에 작은 돌이 쌓여 있는 서낭 볼 수가 있다¹²⁾” 지나가는 상인이든, 아녀자든 자신의 행운을 빌기 위해서 무엇이든 바쳐놓고, 쌓아놓기 때문이다.

6) 무라야마 지준, 김희경 옮김, 1990. 『조선의 점복과 예언』, 서울: 동문선, 7쪽

7) Gifford, D. L. 1892. "Ancestral Worship as Practiced in Korea", The Korean Repository, 1, 170p.

8) 옥상득, 2016. 『다시 쓰는 초대 한국교회사』, 서울: 새물결플러스, 515쪽

9) Gilmore, G. W. 1892. 『Korea from its capital: with a chapter on missions』, Philadelphia: Presbyterian board of publication and Sabbath-school work, 198p

10) 샤를르 달래, 『한국천주교회사』 1권 219쪽

11) 무라야마 지준, 김희경 옮김, 1990. 『조선의 귀신』, 서울: 동문선102-103쪽

12) 헬버트, 신봉룡 옮김, 1999. 『대한제국멸망사』, 서울: 집문당, 473쪽

이처럼 귀신송배에 관한 대부분의 증언은 음식이나 물건을 바치는 공양 행위와 연결되어 있다. 즉 무언가를 주는 것이 무언가를 송배하는 것과 등가의 행위가 되는 것이다. 그렇다고 해서 특별한 것을 바치는 것도 아니다. 오히려 조선인들은 서구인이 보기에 신에게 바치는 것이라고 할 수 없는 '무가치'한 것들을 바친다. 천 조각이나 낡은 짚신 한 켤레 등 "귀신을 달래는 선물이라고 해야 별 가치도 없는 것들"이 대부분이라는 것이다¹³⁾. 조선인들은 오로지 "“혼령들과 잘 지내기 위해서라면 무엇이든 기꺼이 보태고 싶어 한다.”¹⁴⁾

귀신 달래기

그렇다면 공물/귀신송배'는 어떻게 이해되어야 할까? 물론 그들 스스로 증언하는 것처럼 그것은 어떤 비정상성을 잠재우기 위한 표면적인 목적을 가진다. 그렇다고 해서 선교사들의 주장처럼 그들이 귀신을 송배하는 것은 아니다. 왜냐하면 트로브리안드 사람들과 마찬가지로 "그들은 그들 나름대로 '실증주의자'이기 때문이다¹⁵⁾." 힌트는 송배의 열자리에서 발견된다. 선교사들은 성급히 그것을 송배라 결론지으면서도 그것이 귀신을 '달래기 위한 것'이라는 조선인의 말을 그대로 옮겨놓은 것이다. 노블은 한 여자가 귀신을 달래기 위하여 집안 곳곳에 놓아둔 공물들을 기록한다.

"거기에는 오랜 세월 먼지들이 커커이 쌓여 있었다. 한 바구니 안에는 울이 성긴 아마포가 담겨있었는데, 귀신에게 바치는 것이었다. 바구니 안에는 안주인이 35년 전 시집을 때 입었던 저고리와 치마도 들어 있었다. 또 다른 바구니 안에도 수십 년 전에 넣어둔 오래된 옷들이 들어 있었는데 이 역시 여러 귀신들에게 바치는 것이다. 질항아리 안에는 오래전에 부패한 밥과 떡이 귀신들을 달래기 위해 담겨있었다¹⁶⁾."

이 외에도 귀신을 달래기 위한 조선인들의 노력은 무수히 많다. 바다를 건너던 중 폭풍우를 만난 조선인들은 용왕과 수신을 "달래기 위하여" 쌀과 생선을 바다에 뿌렸다¹⁷⁾. 부자가 만들어 놓은 사당이든 빈자가 넘마와 끈을 엮어 만든 동지든 그 모든 것들은 "귀신을 달래기 위해 만들어진 것¹⁸⁾"이었다. 천연두가 걸린 아이를 치료할 수 있는 유일한 방법은 아이 앞에 음식이든 돈이든 "귀중한 것을 쌓아두고" 마마신을 "달래서 아이한테서 떠나도록 하는 것¹⁹⁾" 뿐이었다.

"천연두 환자에 대해 조선 의사들이 어떤 치료법을 썼느냐고 어느 의사에게 물었더니, 그의 대답인즉 의사를 포함한 모든 사람들이 악령이 침입하여 발병한다고 생각하고 아예 의사를 찾아오지 않아 속수무책이라는 것이었다. 어린애의 생명을 구하는 유일한 치료법은 악귀를 달래서 아이한테서 떠나도록 하는 것이 그들의 생각이라고 했다. 알는 아이 앞에 음식, 돈, 귀중한 것들을 쌓아두고 귀신에게 경건히 절하면서 제발 떠나달라고 빈다²⁰⁾."

13) 지그프리트 겐테, 권영경 옮김, 2007, 『독일인 겐테가 본 신성한 나라 조선, 1901』, 서울: 책과함께

14) 제이콥 로버트 무스, 2008, 『1900, 조선에 살다』, 서울: 푸른역사, 80쪽

15) 마르셀 모스, 이상률 옮김, 2002, 『증여론』, 파주: 한길사, 106쪽

16) 메티 월콕스 노블, 강선민·이양준 옮김, 2010, 『노블일지: 미 여선교사가 목격한 한국 근대사 42년간의 기록』, 서울: 이마고, 91-92쪽

17) 제임스 게이, 장분명 옮김, 1979, 『코리아 스키치』, 서울: 현암사, 53-54쪽

18) 메리 닷슨, 양국주 옮김, 2015, 『도마리아 조선에 길을 묻다』, 서울: 서빙더피플, 58쪽

19) 올리버 에비슨, 황용수 옮김, 2006, 『구한말 40여년의 풍경』, 경산: 대구대학교 출판부, 415쪽

20) 올리버 에비슨, 황용수 옮김, 2006, 『구한말 40여년의 풍경』, 경산: 대구대학교 출판부, 415쪽

이처럼 공물의 진짜 목적은 숭배가 아니라 '달랠'이다. 마치 우는 아이에게 떡 하나를 더 주는 심정으로 귀신을 달래는 것이다. 이런 맥락에서 공물은 오히려 숭배를 위해 바쳐지는 제물 이라기보다는, "호의를 회복²¹⁾"하고 우호적 관계를 유지하기 위해 건네지는 선물과도 비슷하다. 모스의 표현을 빌리자면, 그것은 이를테면 '고귀한 지출(despense noble)²²⁾과도 같은 것이다. 즉 나무의, 토지의 진정한 소유자인 정령에게 그것에 대해 '행동할 권리'를 구매하는 것이다²³⁾. 이런 정황으로 조선과 마찬가지로 이들 사회에서는 "어디에서나 사람들은 주려고 안달한다²⁴⁾." 그러므로 광산에서 사고가 발생한 이유는 광산의 기본이 상했기 때문이다²⁵⁾. 따라서 문제를 해결하기 위해서는 그 상한 기본을 달래는 수밖에 없는 것이다-"속죄를 하든, 선물을 주든, 어떤 짓을 해서라도²⁶⁾".

환대의 나라, 조선

귀신숭배의 모든 문제는 결국 '공(貢)'이라는 행위를 바라보는 관점들의 차이로부터 비롯되었다고 할 수 있다. 그리고 이러한 차이는 프롬이 진단한 문제적 실존양식, 즉 '소유'를 떠올리게 한다. 프롬은 소유적 실존양식과 존재적 실존양식을 구분한다. 전자가 "자신을 포함하여 모든 사람과 모든 사물을 나의 것으로 만들려는 관계"라면, 후자는 이와 반대되는 실존양식으로 "세계와 실제적 관계"에 놓여 있는 '참실재'이다²⁷⁾.

소유적 실존양식이 아닌 존재적 실존양식으로 바라볼 때 사물에 대한 조선인의 태도는 일관된 모습을 보인다. 랜도르는 언제나 손님들을 극진히 대접하는 조선인의 모습을 발견한다. 그것은 하물며 극빈자의 가정을 방문할 때도 마찬가지였다²⁸⁾. 그리하여 랜도르가 결론을 내리는 바 "조선인들은 천성적으로 손님을 환대"한다는 것이다²⁹⁾. 게일이 경험은 보다 생생한 감동을 준다. 몸을 한껏 웅크리고 힘겹게 들어간 작고 낮은 방에서 마주친 빈틈없는 한 상. 그렇게 있는 것 없는 것을 빈틈없이 차려 내놓고도, 변변히 차린 게 없다며 미안해하는 것이 '조선인'인 것이다.

"김씨는 변변히 차린 게 없다며 미안해했다. 그렇게 기어들어간 방은 늘 그렇듯 천장이 낮고 답답했다. 비록 김 씨가 변변한 것이 없다고 이야기했지만, 이미 나는 조선사람들이 손님 접대하는 것을 많이 경험해본 터였기에 큰 상으로 한 상 받을 것을 내심 기대하고 있었다. 그 기대는 현실이 되었고, 바다에서 나는 모든 것이 올라와 있는 듯 빈틈없이 짝 찬 상이 내 앞에 차려졌다."

21) Mrs. J. R. Moose, "What Do the Koreans Worship?," Korea Methodist (May 1905), p. 89

22) 마르셀 모스, 이상불 옮김, 2002. 『증여론』, 파주: 한길사, 255-257쪽

23) 마르셀 모스, 이상불 옮김, 2002. 『증여론』, 파주: 한길사, 83쪽

24) 마르셀 모스, 이상불 옮김, 2002. 『증여론』, 파주: 한길사, 53쪽

25) Exorcising Spirits," The Korea Review, April, 1901, 163.

26) Griffis, W.E. 1885. 『Corea, Without and Within』, Philadelphia: Presbyterian board of publication, 165p

27) 에리히 프롬, 차경아 옮김, 2020. 『소유냐 존재냐』, 서울: 까치 46-47쪽

'실체적', '참실재'라는 표현이 다소 애매할 수 있지만, 무엇보다 존재적 실존양식은 소유적 실존양식과 구분되는 것이며, 이때 존재란 "변화를 함축하고 있다"는 점에서 "생성을 겪는 한에서만" 가능한 존재로서 "시간을 초월하며 불변"하는 존재와 구분된다.

28) Landor, 1895 "Corea, or, Cho-Sen, The Land of the Morning Calm", Macmillan, 81p

29) Landor, 1895 "Corea, or, Cho-Sen, The Land of the Morning Calm", Macmillan, 79p.

랜도르의 말처럼 이들은 천성이 환대인 것이다. 하물며 이들은 자신을 죽음으로 내몰려 온 전염병 또한 '손님'이라 부르며 어르고 달래지 않았는가. 귀신에게 바치는 제물은 게일이 접대 받은 상차림의 무게만큼 무겁거나 가볍다.

카스트루는 모든 사회가 '실체적 동일성'을 최고의 가치로 두지는 않는다고 주장한다. 선교사를 향한 투피족의 열린 태도, 이른바 '번덕'의 문제는 그들의 사회학이 '관계적 친연성 (relational affinity)'의 확증을 목표로 하기 때문이라는 것이다. 이러한 서술은 카스트루가 분명하게 짚고 넘어가는 것처럼 클리포드의 테제와 공명한다. 즉 새로운 역사서술을 추구하는 인류학은 "확증해야 하는 근본적인 가치가 정체성이 아니라 교환"인 곳의 존재론에 주목할 필요가 있다(47).

"문화접촉과 문화변동의 이야기는 타자에 의한 흡수 혹은 타자에 대한 저항이라는 만연한 이분법에 의해 구조화되어 왔다. (...) 하지만 정체성이란 것을 유지해야 할 경계가 아니라 주체를 적극적으로 엮어내는 관계들과 상호작용들의 연쇄로 생각해보는 것은 어떨까?³⁰⁾"

사회의 기반이 '자기와의 일치'가 아니라 '타자와의 관계'에 있는 사회. 조선은 투피남바 사회의 뒤를 이어 그러한 사회의 대열에 합류한다. 초월성을 상징하지 않는 혹은 내재성이 곧 초월성인 사회의 존재론에 대한 재평가를 통해, 조선의 귀신은 조선인의 자기 서술의 한 조건으로서 그것의 온당한 자리를 되돌려받는다.

시적인 생명

조선의 사회학은 분명 "주체를 적극적으로 엮어내는 관계들과 상호작용들의 연쇄", 즉 '타자와의 관계'를 구심점으로 가지는 듯하다. 없는 살림에도 무언가 내어주기 급급하고, 일상의 작은 변화에도 민감하게 반응하는 태도는 '정체성'만을 추구하는 사회에서 이해하기 어려운 태도다. '귀신'은 이러한 인식론을 이해하기 위한 핵심적인 대상-개념의 대상으로 초대된다. 귀신은 무엇보다 조선의 '자연' 그 자체이기 때문이다. 관찰자들은 조선이 "하늘과 땅, 공중의 보이지 않는 힘³¹⁾"으로 가득 차 있는 것을 본다. "산들바람은 정령들의 숨결³²⁾"이다. 다시 말해 "조선인에게 공기는 비어있는 것이 아니다.³³⁾" 그것은 마치 "에테르와 같이 공중에 충만해³⁴⁾" 있다.

그런데 귀신은 대기 중에만 편재하는 것이 아니다. 귀신은 완두콩 통조림 속에도 들어간다. 통조림이 갑자기 폭발하는 것은 귀신이 그 속에 들어 있기 때문이다³⁵⁾. 귀신은 물론 사람의 몸에도 들어간다. 거의 모든 질병의 원인으로 지목되는 이 '귀신 들림'은 역설적으로 경계 없는 신체를 증언한다. 문이 열려야 방에 들어갈 수 있는 것처럼 조선의 신체는 열려 있다. 열린 신체. 열린 신체를 통해 귀신들은 자유자재로 신체들을 출입한다. 아마존의 모든 존재가

30) 에두아르두 비베이루스 지 카스트루, 차은정 옮김, 2022. 『인디오의 번덕스러운 혼』, 옥천: 포도밭출판사, 31쪽에서 재인용

31) Griffis, W. E. 1885. 『Corea the Hermit Nation』, New York: Charles Scribner's sons, 326p

32) 그리피스, 온자의 나라 한국 420

33) Griffis, W. E. 1885. 『Corea, Without and Within』, Philadelphia: Presbyterian board of publication, 165p

34) 무라야마 지준, 김희경 옮김, 1990. 『조선의 귀신』, 서울: 동문선, 102쪽

35) 제임스 게일, 장문병 옮김, 1979. 『코리아인 스케치』, 서울: 현암사, 170-172쪽

잠재적 인격이었다면, 조선에서 누군가는 언제나 누군가의 잠재적 신체이다.

이처럼 신체는 특정한 경계를 가지지 않기 때문에, 하나의 신체에는 종종 두 개의 영혼이 깃든다. 그것은 비단 귀신의 침입만을 의미하지 않는다. 신체는 부모에게 받은 것이므로 내 것이자 내 것이 아닌 것, 부모의 것으로 이해되었다(신체발부수지부모). 머리를 함부로 자를 수 없었기 때문에 상투를 틀었고, 그렇게 조선은 '상투의 나라'가 되었다. 상투를 자른다는 것은 때로 목숨보다 무거웠다. 독립운동가 최익현은 "내 목을 자를지언정 내 머리카락은 자를 수 없다"며 단발령에 투쟁했으며, 역사는 남편의 단발을 거부하며 자살한 여자들을 기록했다.³⁶⁾

다시 영혼과 신체에 대한 두 인류학적 마주침의 순간으로 되돌아가자. 스페인의 자민족중심주의는 신체의 동일성을, 원주민의 자민족중심주의는 신체의 동일성을 믿었다. 다시 말해 타자는 다른 영혼, 다른 신체를 가졌다. 그렇다면 조선은 어떠한가? 이처럼 조선의 영혼은 신체들을 교차하고 가로지른다. 신체와 영혼은 존재를 변별할 권위를 상실한다.

신체와 영혼의 이러한 비대칭성은 무엇보다 생명에 대한 전혀 다른 이해를 요구한다. 그것은 "일정 체적 내 자기 반복적인 화학 과정의 구현³⁷⁾" 이전의 '시적인 생명³⁸⁾'을 지시한다. 이 생명은 하나의 심장, 하나의 뇌, 하나의 영혼으로 이해되지 않는다. 그보다 오히려 그것은 하나의 마음이다. 일상의 미세한 차이들이 하나의 마음과 감응할 때, 그때 생명이 나타난다. 생명은 모두 마음이 있고, 마음 있는 것은 생명이 있기 때문이다³⁹⁾. 이처럼 조선의 존재론에서 마음은 신체와 영혼에 앞선다. "인간은 천지의 마음⁴⁰⁾"이자, 마음은 타자의 형식인 것이다.

잉골드는 객관적 진실을 파악하려는 태도가 우리를 세상으로부터 배제한다고 경고한다. 중요한 것은 진실이 아니라 우리가 세상의 일부로 살아간다는 사실 그 자체라는 것이다⁴¹⁾. 우리는 생명을 조금 더 시적으로 이해할 필요가 있다. 예컨대 우리가 "파도가 부서지고 난 뒤가 아니라 덮쳐오면서 형상을 갖추려는 그 순간"에 주목할 수 있다면, 그때 "세상은 생명을 얻는다". 이러한 생명에 대한 시적인 이해, 시적인 생명이야말로 귀신의 존재론이 아닐까? 거친 파도가 일렁일 때, 그때 조선인들은 바다의 마음을 듣는다. 그리고 그때 바다는 생명하는 것이다. 모든 차이는 잠재적 귀신, 잠재적 생명인 것이다.

36) 강준만, 2007 『한국 근대사산책2』, 서울: 인물과 사상사, 338쪽

37) Haider Warraich, 2017, *Modern death: how medicine changed the end of life*, 98p

38) 팀 잉골드, 김지운 옮김, 2020, 『팀 잉골드의 인류학 강의: 왜 그리고 어떻게 인간을 연구하는가』, 서울: 프롬북스

39) 최재복, (2006), 동양철학에서 보는 '생명'의 의미, 동양철학연구,(46)

40) ibid

41) 팀 잉골드, 김지운 옮김, 2020, 『팀 잉골드의 인류학 강의: 왜 그리고 어떻게 인간을 연구하는가』, 서울: 프롬북스 39쪽

무속의 신관과 천신의 화용론

The Belief System of Korean Shamanism
and Pragmatics of Sky-God

- 최학락 CHOI Haklak (Seoul National University)

무속의 신관과 천신의 화용론

최학락

무·'俗'과 '神'관의 관계라는 문제에서 시작할 수 있다. 여기서 '속'은 고대 단군 신교의 "잔존 민속(餘俗)"으로서 무속의 위상을(이능화 2008[1927]) 표시하는 것이라기보다, 초월 내지 신비의 세계로 분절된 종교와 구분되는 이 세계에 대한 지표로서 '세속'의 위상을 표시한다. 세속의 문제로서 '신'에 대한 접근은 인간(사회) 스스로의 스스로에 대한 표상으로 신에 대한 사회학적 이해를 계승하는 것이 아니라, 인간에게 생명력을 제공하는 영적 존재들을 '종교'가 아니라 우리가 통상적으로 '경제적'이거나 '정치적'이라 부르는 영역에 실제하는 인물들로 재배치해야만 한다는 살린스의 유혼을 계승하기 위함이다. 고로 여기서 '속'은 종교와의 분리를 조건으로 작동하는 근대적 '세속'의 표상과도 정확히 같을 수 없다. 종교나 세속보다 선행하는, 인간이 아닌 인간적 존재들과 인간들로 구성되는 세계의 형상으로 그 "원초 정치 사회"는 (Sahlins 2017), "근대적 세속적 인간주의"가 아닌 "자연적 인간주의"를 원칙으로 작동했던 것이라고 말할 수 있다(Kwon and Park 2022).

오늘날까지 무당을 매개로 인간과 소통 및 교환의 관계를 맺을 수 있는 (산) 인간이 아닌 인간적 존재들은 아주 오래 전부터 그러한 '속'의 세계, 요컨대 속세에서 특정한 영향력을 행사하는 인물들로 인간과 관계를 맺어 왔다. 이러한 전망에서 '신'은 '속'의 세계 내부의 (관계)향으로 관찰될 수 있고, 이 세계의 장소들과 인간의 역사 속에 배치될 수 있다.

밀연(一然)은 『삼국유사』에서 색계나 무색계와 같은 속세의 욕망들을 초탈한 중생들의 세계가 아닌, 욕계의 여섯 하늘 중 밑에서 두 번째에 불과한 도리천(初利天)의 주인 제석천(帝釋天)을 토속의 하늘신과 합성시켰다. 수미산 정상에 있는 사각형의 하늘 공간으로 도리천은 즉 삼십삼천이라고도 밀컬어지며, 그 33개(명)의 하늘-인격들을 다스리는 지배자 제석천은 한편 보다 상위의 불보살 세계를 수호하는 불법 수호의 신격으로도 숭배되었다. 귀족들의 반란으로 왕권이 위협받던 신라 말 김유신이 이미 삼십삼천 중 하나 혹은 그 아들로 인간 세상에 강림한 것이라는 설이 대두되었고, 내란으로 조정이 곤란을 겪던 10세기 일본에서도 제석천에게 인간 세계의 재난에 대한 권한을 위임받고 강림한 원령-천신에 대한 신앙이 부상하였다. 몽골의 침략으로 왕권이 쇠퇴해진 고려 말 제석천은 역시 쇠퇴한 왕권의 부활을 도모하기 위한 '호국불교'의 하늘신으로 소환되었고, 그 이전부터 있었을 것임이 분명해 보이는 단군신화와 융합된 새로운 계보에서 재생되었다. 불법의 수호신 제석천은 곧 불법을 후원하는 왕권이 흔들릴 때 동원될 수 있는 하늘의 권력자로 다분히 정치적 상황들에 연루되어 왔다(하타마타 미츠야스 2010).

인간 세계로 강림한 제석천(환인제석)의¹⁾ 아들 환웅과 곰-여인의 결합으로 탄생한 고조선의 국조 단군은 20세기 초반 이제 왕권이 아닌, "군주 대신에 민족이 국가의 중심 개념"으로 부상하는 망국의 국면에서 다시 정치적 영역의 실천적 담론으로 재생되었다(서영대 2001). 20세

1) 원래 이름은 석가제환인타라(釋迦提桓因陀羅)로 리그 베다의 하늘신 사크라-데바남 인드라(Sakra-Devanam Indra)가 불교에 수용된 것이다. 베다의 신격으로 인드라는 군신(軍神), 영웅신, 뇌신(雷神), 또는 천공 등 다양한 성격을 지니고 있었다.

기 말에는 잊혀진 천손 의식의 재생을 위해 호국불교의 하늘신이 아닌 잊혀진 “한민족의 하느님” 환인제석에 대한 명확한 인식이 촉구되었다(조흥운 1999).

소위 ‘우랄알타이’ 계통의 언어에서 하늘을 의미하는 단어로 특히 최남선의 단군에 대한 인식에 깊은 영감을 주었던 ‘텡그르’는 현재 중국 내몽골 자치구나 흑룡강성 등지에 거주하는 다우르(Daur)족의 언어에서도 역시 하늘을 의미한다. 그러나 공간으로서 하늘과 날씨를 동시에 의미한다는 점에서 영어 ‘sky’와 같지는 않고, 날씨라는 행위자성을 함축하는 장소의 주인으로 특정한 인격적 존재를 가리키는 말이기도 하다. 다우르 사람들은 텡게르가 세계의 균형을 유지하는 광대한 힘을 갖고 있으며, 섬뜩한 번개나 혹독한 눈보라나 전염병의 창궐 등이 사람들의 잘못된 행동으로 인한 텡게르의 분노라고 여겼다. 그리고 흐린 하늘의 틈새로 한 줄기 빛이 비칠 때 텡게르에게 하는 기도가 특히 이루어질 공산이 크다고 여겼다.

한편 구름 위를 떠다니며 백발의 턱수염에 큰 눈을 가진, 위대한 업적을 남기고 죽은 인간들이 신격화된 ‘엔두리(enduri)’류의 존재들 역시 하늘이라는 장소를 점유하지만, 그들과 텡게르의 관계는 불분명한 상태로 남겨져 있었다. 텡게르와 엔두리는 모두 하나의 물리적 하늘과 분리되어 있지 않지만, 각기 특정하며 제한된 관심의 맥락에 속해 있었고, 주어진 개인이나 공동체의 관심의 맥락에 따라 선택될 뿐 두 맥락 사이의 비교나 결합은 이루어지지 않았다(Humphrey and Onon 1996).

임석재(1970)는 무속의 신관을 서술하기 위해 “병립신관”이라는 용어를 창안하였다. “신들은 그들 사이에 명령 지시 협응 조력 청탁 지배 복종 등의 사회성적 교류는 전연 없고 완전한 물교류의 관계에 놓여 있다고 하겠다. 각신들은 각각 특정의 직능을 가지고 각기 대등한 격위(格位)로 독립하여 다만 사람하고만 여러 관계를 맺고 갖가지 교섭을 하고 있는 것이라 하겠다. 이와 같은 완전 독립하여 대등한 격위를 가지고 있는 신통조직을 병립신관이라고 명명하려고 한다.” 여기서 인간은 필요할 경우 필요한 신과 필요한 관계를 맺고 돌려 보내면 그만이다. 권현익과 박준환(Kwon and Park 2022)은 그러한 도구적 존재로서 신에 대한 임석재의 인식이 잉골드(Tim Ingold)가 말한 ‘테크네(techne)’의 개념에 근접하는 것이라고 평가했다. 무관심하거나 객관적인 세계에 대한 지식으로 에피스테메와의 대비에서, 테크네는 무엇을 만들거나 하는 행위의 일부로 생성되는 세계에 대한 지식, 혹은 만들기와 하기에 각인된 기술과도 같은 지식이다.

동시에 그들은 임석재가 남긴 난제의 해결을 시도하였다. 임석재는 무속에서 신들이 ‘완전한 물교류의 관계’에서 평등한 위상으로 독립해 있음을 주장하는 한편, “각종 잡다의 많은 신들이 계급으로서 통제되어 있지 않으면서도 그들 사이에 지리 멀멀 분산 잡연으로 무질서하게 되어 있는 것이 아니고 엄연한 신앙체계를 이루고 있는 것이 무속의 신통(神統)”이라고 주장했기 때문이다. 권과 박은 신들이 일반적으로 물교류의 관계에서 오직 인간과 관계 맺는 한편, 굿이라는 의례의 맥락에서만은 여러 신들이 제갯집(굿의 의뢰인)의 소망을 이루어 주기 위한 ‘합의’의 관계에서 교류하게 된다는 사실에 주목하였다. 굿판에서도 신들은 여전히 각자의 자주성과 자기-결정권을 우선으로 개별 거리에서 인간과 관계를 맺지만, 한 세트의 거리들로서 한 판의 굿에서 그들은 같은 목적을 위한 협력적 관계를 맺게 된다. 여전히 신들은 인간과의 관계를 경유해 서로 관계를 맺게 될 뿐이며, 그것은 오직 산발적이며 단발적 양상으로 머문다.

한편 인간과 신들이 관계를 맺는 의례의 공간에서 무당의 몸은 인간과 신 양측 모두의 입장을 위해 봉사한다. 즉 무당은 인간과 신들 사이의 관계를 자신의 내부적 차이로 함축한다. 따라서 무당은 인간과 신들을 포함하는 굿판의 참여자 중 하나이자, 의례의 맥락에서 참여자 일체를 함축하는 여럿으로 이해될 수 있다. 이런 의미에서 권과 박은 무당의 인격성 [personhood]을 멜라네시아의 민족지에서 부상한 “프랙탈 인격”에 대한 논의와 연결시켰다. 프랙탈 인격은 “결코 전체와의 관계에서 부분이나 부분과의 관계에서 전체가 아닌, 언제나 내부적으로 함축된 관계를 갖는 개체”이다. 요컨대 전체를 함축하는 부분으로 프랙탈 인격은 다만 다른 스케일에서 “스스로의 버전들을 재생산할 뿐이다”(Wagner 1991). 무당의 중재로 인간과 신들 사이 만남이 이루어지는 굿판이 하나의 스케일이라면, 그 축소된 스케일로서 무당의 몸은 굿판의 참여자들 사이 외부적 관계를 개체 내부적 관계로 재생산한다.

이는 신들 사이 ‘완전한 물교류의 관계’에도 불구하고 유지되는 ‘엄밀한 신앙체계’가 곧 굿판에서 신들을 인격화하는 무당의 연행으로 재생산되는 것임을 의미하며, 무속의 신앙체계 내지 신관이 굿의 연행을 위한 지식이자 기술의 일부, 즉 ‘테크네’의 양상으로 전승되어 왔음을 확인시켜 준다.

그러나 전통 서울굿의 구조에서 “한국신령의 체제와 성격”을 분석한 조흥운(1998)은 병립신관을 결코 수용할 수 없는 설로 일축하였다. 굿에서 신령의 체계는 ‘한민족의 하느님’을 지고신으로 하는 엄밀한 위계를 바탕으로 작동하기 때문이다. 그 위계는 본과정을 천신계의 신령을 모시는 거리로 시작해 점차 위계가 낮은 신령들을 모시는 거리로 옮겨가며, 뒷전에서 잡귀잡신을 놀리는 것으로 마무리하는 굿의 구조에서 파악될 수 있다.

이 분석의 한계에 대해서는 잠시 뒤에 논하기로 하고, 우선 조흥운이 엄밀한 위계에 대한 인식에 덧붙여 제안한 “중층성”이라는 신령의 “묘한 성격”에 보다 주목할 필요가 있다. 그것은 신령 일반에 적용되는 특징으로 각 신령이 다른 신령들과 “연결되고 다양한 기능을 갖으며, 그 자체로 하나의 신령세계를 형성하고 있음”을 의미한다. 의례의 맥락에서 이는 무당뿐 아니라 각 거리의 주신(主神)으로 간주되는 신령들이 또한 프랙탈 인격의 형상으로 이해될 수 있음을 의미한다.

굿거리의 주신은 두 가지 수준에서 전체를 함축하는 부분으로 파악될 수 있다. 예컨대 서울굿에서 천신계의 신령들을 모시는 거리의 주신 ‘불사’는 불사인 동시에 천존과 칠성과 재석과 일광월광 및 천왕 등의 이름으로 하늘신 일체를 함축하는 한편, 천궁호구, 천궁말명, 천궁신장, 천궁대감, 천궁창부, 천궁잡귀잡신(걸립, 서낭, 영산 등) 등으로 변형하며 천신계의 전망에서 서울굿 신령들의 한 세트를 함축한다. 그리하여 여러 하늘신들과 다른 굿거리 신령들과 사이의 위계를 내부적 차이로 재생산한다.

산천계의 신령들을 모시는 거리의 주신 ‘도당(혹은 본향)’은 천신계의 신령들을 모시는 불사거리 다음으로 모셔지게 되지만, 불사의 변형들 중 하나로 불사거리에 등장하지는 않는다. 도당은 제갓집이 거주하는 지역의 산천신은 물론 팔도 명산의 산신령과 사해의 용왕으로 호명되며 산과 물의 신령들 일체를 함축하는 한편, 도당말명, 도당신장, 도당대감, 도당잡귀잡신 등으로 변형하며 여타의 굿거리 신령들과의 위계를 함축할 수 있다. 장군계의 신령들을 모시는 거리의 주신 최영장군(상산마누라) 역시 불사나 도당을 주신으로 모시는 거리에서 변형들 중 하나로는 등장하지 않으며, 백마장군, 임장군, 신장군, 한라산 여장군 등 장군신 일체를 함축

하는 한편 별상, 신장, 대감으로 변형하며 여타의 굿거리 신령들을 함축한다.

이러한 관계에서 서울굿 주요 거리의 주신들은 엄밀한 위계라기보다, 각자의 자주성과 자기-결정권을 우선으로 개별 거리에서 각기의 신령세계로 병립하며, 오직 의례의 맥락에서 '합의'를 이루기 위한 단발적 관계로 연대한다고 말할 수 있다. 굿에서 도당이나 최영장군이 반드시 불사를 먼저 모신 뒤에 모셔질 수 있는 것도 아니다. 굿의 목적에 따라, 혹은 서울굿 내의 지역적 차이에 따라 본과정의 첫 거리는 도당계의 신령을 모시는 거리가 될 수도 있다. 진진오 기굿(망자천도굿)에서는 장군계의 신령들을 본과정의 첫 거리로 모신다. 그러나 천신계와 도당계와 장군계의 신령을 모시는 거리를 모두 연행하는 경우 일반적으로 천신-도당-장군의 순서를 따르며, 각 거리는 여전히 주신을 정점으로 하는 위계를 내부적 관계에서 각기의 버전으로 재생산한다.

조흥운(1999)은 병립신관은 물론 아카마츠 지조가 무속의 하늘신에 대해 제안한 교체일신교[henotheism]의 설을(아키바 다카시·아카마츠 지조 1991[1938]) 결코 용납될 수 없는 것으로 기각하였다. 여러 신들 중 수위의 신이 정해져 있는 것이 아니라 수위가 자주 교체되는 교체일신교는 무속의 지고신에 대한 심각한 오해가 아닐 수 없는데, 불사, 천존, 칠성, 천왕 등이 불교나 도교에서 사용되는 지고신의 호칭을 빌렸을 뿐 한민족 고유의 하늘신 환인제석의 다른 이름들에 불과하기 때문이다. 그러나 '환인제석' 역시 13세기 토속의 하늘신과 합성된 호국불교의 하늘신의 이름이라는 점을 감안하면, 조흥운이 가리키는 '한민족의 하느님'은 실상 제석과 단군의 합성 이전의 역사에서 특정한 이름이 알려져 있지 않다고 말할 수 있다.

아카마츠는 고조선에서 하늘신이 유일신은 아니지만, 분명 주신으로 신앙되었을 것임을 인정하였다. 19세기 말 이래 개신교계의 선교사들은 그 신이 곧 자신들의 신과 같은 '원시적 일신교'의 하느님이었으며, 이후의 역사에서 다신적 체제로 타락한 것이라는 견해를 답습하였다. 아카마츠는 그러한 견해 역시 오해일 수 있음을 지적하였다. 20세기 초반 무격(巫覡)이 모시는 하느님은 도교와 불교는 물론 자연숭배와도 밀접한 관계가 있어 "결코 이들과는 완전히 구별된 독립 존재가 아니"었다. 실상 교체일신교라는 것 역시 표면상의 형식에 불과하며, "대부분의 신은 항상 양위나 삼위 또는 일군의 신의 무리와 함께 칭하여 맞아들인다."²⁾

그러한 교체일신교 형식의 지고신은 항상 모든 신령 위에 군림하는 것이 아니라 다른 주신들과 병립하는 동시에 교체되는 것이며, 그리하여 단지 때때로 지고신의 위상이 인정될 수 있다. "신통의 전체를 통해서 보면 대체로 그 사이에는 교체일신적이며 때로 주신으로 존중되는 고급한 여러 신불(신령). 다른 한편 그것에 따라다니든가 또는 그것 이하에 위치하는 저급한 여러 신령과 차등이 있다는 것을 알 수 있다. 이와 같이 여기에 특이한 하나의 복합적 신통이 구성되어 있는 것이다."

굿의 구조에 각인된 무속의 신관에서 주신은 병립하며 교체 가능하지만, 때때로 천신이 지고의 신령으로 군림할 수 있고, 각 주신은 신령들 사이의 위계를 각기의 내부적 차이로 함축한다. 이처럼 단지 평등하며 자주적 병립으로도, 천신을 정점으로 하는 위계로도, 그리고 교체

2) '교체일신교'는 셸링(F. W. Schelling)이 '상대적이고도 초보적인 일신교'를 지칭하는 용어로 처음 제안하였고, 밀러(Friedrich Max Müller)가 리그 베다 연구에서 사용하며 유명해졌다. 아카마츠는 리그 베다의 유력신이 단지 교체 가능할 뿐 아니라 서로 연계되어 있고, 다른 신들로부터 독립되어 있지 않다는 물리의 연구에 대한 맥도넬(Arthur Anthony Macdonell)의 제언으로부터 통찰을 구했다.

일신교로도 설명될 수 없는 '복합적 신봉'에 대한 전망에서 프랙탈 인격으로 신령에 대한 이론이 효과를 발휘할 수 있다. 굿거리의 주신들은 다른 스케일에서 신령 체계의 다른 버전들을 재생산하는 프랙탈 인격의 형상들로 병립한다. 그중 천신은 지고의 스케일에서 이하의 스케일들을 함축할 수 있고, 위계는 모든 스케일에서 내부적 관계로 함축되어 있으며, 오직 그러한 중층성의 경지에서 지고신의 위상이 인정될 수 있다.

제석은 한편 가신계의 스케일에서도 하나의 신령체계로 펼쳐질 수 있다. 다만 이때의 제석은 단군신화의 환인제석이 아니라 전국적 분포를 보이는 무가(巫歌) 제석본풀이(또는 당금애기)의 제석이다. 그는 인간으로 태어나 어릴 때 부모를 여의고 산에서 홀로 수행하다 득도한 도승의 형상으로, 하산해 당금애기와 정을 통한 뒤 바람처럼 사라져 버린다. 임신한 당금애기는 집에서 쫓겨나 갖은 고생을 하며 세쌍둥이를 낳아 기르다 마침내 제석과 재회하게 되었고, 이후 세쌍둥이 아들 즉 삼불제석이 인간의 수명과 복을 관장하는 신령이 되었다는 이야기다. 일부 지역의 전승에서 당금애기는 자손을 점지하고 출산 및 양육을 관장하는 삼신할머니가 된다. 오늘날 서울굿에서 가신계의 신령들을 모시는 거리에 앞서 연행하는 안당제석거리의 제석과 연결되며, 예전에 각 가정의 안방에서 모셔지며 제석단지, 제석오가리, 조상단지, 세존단지, 삼신단지 등으로 불리던 쌀단지류의 신체(神體)와도 연결되는 조상(안방)-하늘신 제석의 계보이다.

무속의 하늘신은 교체일신교적 지고신이라기보다 "하나[One]가 오직 다수[multiple]를 생산하기 위해 뿔뿔이 떨어져야 하는 것으로 작동"하는 "n-1 차원들의 체계"에서 지고신으로 보다 적절히 이해될 수 있는 것으로 보인다. 다수는 초월이 아닌 "탈초월"에 의한 창조로서, 다수로 체계를 형성하기 위한 어떠한 통일된 전체도 필요로 하지 않는다. 왕국 내지 국민국가와 천신의 결속은 이 전망에서 더 이상 중심적 주제로 머무를 수 없는데, 무엇보다 "다수성을 통한 사유는 국가에 반(反)하는 사유이기 때문이다." 여기서 지고신은 본질이나 고유한 정체성이 아닌, 다른 무엇이 되는 내재적 역량과 고유한 "관점"을 갖는 존재로 접근될 수 있다(De Castro 2014[2009]).

오늘날까지 애동(신입 무당)은 천신에 매달려야 한다는 관념이 유통되고 있다. 그래서 애동들은 매일 자신의 신당에 봉안된 몸주신들에게 기도할 뿐만 아니라, 종종 매일 천신기도(천궁기도, 천존기도)를 행한다. 반드시 애동이 아니더라도, '100일 기도'와 같이 기간을 지정하고 매일 천신기도에 매달리는 경우가 종종 있다. 그러나 천신기도가 오직 천신들에게만 매달리는 기도는 아니다. 산내림을 받은지 3년이 채 지나지 않은 무녀 A는 매일 자시(子時) 서울 도심 한 다세대주택의 옥상에서 옥수를 띄우고 천궁기도를 올린다. "천궁기도라 하면 터 들어가고, 도당 들어가고, 서낭 들어가고, 또 남산 여산신령님이 들어가시. 옥상에서 그분이 보이거든, 전안(신당) 신령님들 뿐 아니라 그렇게 다 들어가는 거지."

천신은 도심의 경관에서 전래의 신령들을 가시화하는 하나의 관점으로 작동한다. 그것은 옥상에서 실제 도시의 경관을 바라보는 무녀의 관점에서 괴리되어 있지 않다. 도당은 이제 마을

의 제사로 모셔지지 않지만 여전히 옥상에서 보이는 우리 동네라는 장소의 주신으로 배치될 수 있고, 서낭은 동네에 실제 남아 있는 보호수 두 그루를 가리키는 것이며, 터는 땅의 주인으로 흙이 아닌 동네 아스팔트 바닥에서도 여전히 자기-결정권을 행사할 수 있는 것으로 여겨질 수 있다. 남산 여산신령님은 남산타워로 더욱 아우라를 뿜내는 서울의 명산으로 조망된다. 그 신령들이 모두 '들어오는' 관점으로 천신기도로 말미암아 무당의 신당은 도심의 경관에서 여전히 다른 신령들과의 관계 속에 배열될 수 있고, 그러한 관계 속에 이 세계의 특징한 장소들을 관장하는 특징한 신령들에게 도움을 청할 수 있다. 여전히 신령들은 오직 인간(무당)과의 관계를 경유해 서로 관계를 맺으며, 천신은 모든 신령들 사이의 관계를 내부적 차이로 재생산할 수 있는 관점으로 지고하다. 천신은 또한 다세대주택의 옥상이라는 특징한 스케일에서 스스로를 다른 버전으로 재생산한다.

무속의 신관은 주어진 일련의 명제들에 대한 믿음이 아니라 무엇을 만들거나 하는 행위의 일부로 각인된 기술이자 지식 즉 '테크네'로 구분될 수 있고, 그것은 다른 스케일에서 다른 버전들을 생성해 낼 수 있는 신-관으로 특징지어질 수 있을 듯하다. 이때 버전들 사이의 차이는 의미론적이라기보다 화용론적인 것이다. 즉 모든 버전의 천신은 지고하며 지고한 관점에서 아래를 내려다보지만, 각기의 천신은 특정한 관점에서 내려다보는 관계들로부터 새로운 도식을 산출한다.³⁾

참고문헌

- 이능화, 2008[1927], 서영대 역주, 『조선무속고』, 창비.
- 임석재, 1970, 「한국무속연구서설 I」, 『아세아여성연구』 9: 73-90.
- 조흥운, 1998 「한국신령의 체제와 성격」, 『동방학지』 101: 139-180.
- 1999, 『한국의 샤머니즘』, 서울대학교출판부.
- 하카마타 미츠야스, 2010, 「『삼국유사』에 있어서의 환인과 제석 - 일본의 천신신앙을 보는 관점을 중심으로」, 『연민학지』 14: 439-494.
- De Castro, Eduardo Viveiros, 2014[2009], Peter Skafish(tr.), *Cannibal Metaphysics: for a Post-Structural Anthropology*, Univocal.
- Humphrey, Caroline with Urgunge Onon, 1996, *Shmans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*, New York: Oxford University Press.
- Kwon, Heonik and Jun Hwan Park, 2020, *Spirit Power: Politics and Religion in Korea's American Century*, New York: Fordham University Press.
- Sahlins, Marshall, 2017, "The Original Political Society," *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7(2): 91-128.

3) 피스(Charles Sanders Peirce) 화용론에서 의미론과 화용론의 차이는 비추상적(혹은 corollarial) 추론과 추상적(혹은 theorematic) 추론 사이에서 발견된다. 추론은 모두 도식적인데, 추상적 추론에서 필요한 도식의 합성적 재구성이나 생성이 그 자체로 문제의 일부인 반면, 비추상적 추론에서 사용되는 도식은 추론 과정에서 이미 문제의 영역을 벗어난 것들의 일부이다. 즉 추상적 추론은 어떠한 새로운 도식이나 도상을 추론 자체의 일부로 도입한다는 점에서 비추상적 추론과 차별화된다. 비추상적 추론의 도식이 유클리드 기하학의 모델이라면, 추상적 추론의 도식은 3D-퍼즐을 맞추는 과정에서 동원하게 되는 머리 속의 도상과 같은 것이다. 그 도상이 나타내는 대상은 그냥 퍼즐이 아니라 '조립-중-퍼즐'이 되는데, 퍼즐에 더해진 새로운 도상으로 조립-중-퍼즐이 만들어내는 차이를 의미론적이 아니라 화용론적이라 부를 수 있다(Zeman 1982).

텔레비전 재현물을 통해 한국 무당을 알아가기
Getting to Know a Korean Shaman
Through Television Representations

- Liora SARFATI (Tel Aviv University)

Getting to Know a Korean Shaman Through Television Representations

Liora Sarfati, Tel Aviv University

Paper for SNU conference, November 24, 2023.

Article Outline

1. Introduction
2. Amazing Acts: What Do Mansin Do?
3. Strange Thoughts: What Do Mansin Feel?
4. Needed Professionals: How Can Mansin Help?
5. Conclusion

Introduction

Many Koreans perceive *musok* (Korean shamanism) as occult, outlandish, distant, and impossible to understand. Only a few relatives and close clients and friends can sincerely say that they know a *mansin* (charismatic Korea shaman) and even they rarely claim to understand her. Participating as an audience member or client in a kut, watching a film, or visiting museum displays -- none of these allow people to know a mansin. Here is where television programs add a new and unique dimension to the other representation venues. For the past 15 years, Korean television has depicted musok in a manner that brings the mansin's worldview and activities closer to many viewers.

This paper discusses television representations of musok as agents that work toward improving the public image of mansin both emotionally and intellectually. We can ask if empathy is the vehicle we need in order to broadly appreciate the mansin's life and work, and whether television does more than banalize mansin in the familiar form of a suffering woman in a soap opera. A partial answer to these concerns is offered by the positive view that most mansin that I interviewed expressed toward such depictions. They like to watch talk shows and reality programs about musok, and upload links to those representations into their personal internet web pages (for example, Yun 2013). Mansin's online forums, blogs, and social networks pages reveal many discussions of television depictions of musok. Practitioners debate how well the mansin and actors performed and whether the interviewer or screenplay writer really understood musok.

Television audiences get to know mansin in three ways, each of which will be discussed below. The first aspect of knowledge that is constructed through television programs is **what mansin do**, which is mostly addressed in reality shows, documentaries, and talk shows. The second aspect that interests television viewers is **what mansin feel and think**. This is a bit trickier to tackle in talk shows because people tend to be suspicious about the sincerity of interviewed mansin. It turns out that emotional identification is achieved more efficiently while watching multi-chapter dramas, where the life story of a mansin protagonist is revealed slowly and in detail. The third aspect that television audiences learn is **how mansin can help others** -- what the benefit of meeting a real mansin can be. This is

elaborated in programs where mansin serve as professional consultants on topics ranging from New Year's divination to personal makeovers to unsolved crimes.

These three aspects that television teaches its viewers follow the conventional three dimensions of attitudes, which include thoughts, feelings, and actions, as accepted in classical psychology. Thus Koreans who might have viewed mansin as strange before the mediated television encounters, feel more familiar with them in all the dimensions of attitudes, which is crucial to forming a stable public opinion. Below I discuss examples of each kind of televised knowledge and emotion creation, combining textual and visual analysis of television programs, along with participant observations and interviews with friends and informants in Seoul who have watched such television shows.

Amazing Acts: What Do Mansin Do?

The impressive control that mansin might have over the supernatural is depicted in television dramas differently when representing historical and contemporary practitioners. Each of the two related genres- contemporary and historical drama- creates a very distinct image of musok. In contemporary romantic drama shows, the mansin are mostly sensitive people who help others. They are not involved in politics or in black magic, which my mansin interlocutors say is forbidden in musok. In contrast, historical dramas emphasize the political power of mansin's activities and depict them in spiritual acts meant to harm others.

The shamanic priestess of 2000 years ago in *Chumong* (2006, directed by Kim Kūn-hong and Yi Chu-hwan) is an aide to the mythical Puyō kingdom ruler, before the emergence of the Koguryō kingdom in 37 BCE. She often works to eliminate his enemies using her spiritual capacities. Several contemporary musok realities and images are reflected in the drama, among them that mansin are mostly female diviners who are needed at certain times and are otherwise scorned. Through her predictions of the future, the senior mansin controls the king's schedule, intervenes in the prince's love life, inserts doubt regarding a declared war, and causes the king to humble himself. She is depicted as majestic and calm, always dressed in a fancy silk gown, has a personal maid, lives in the palace compound, and does not exhibit uncontrolled or weird behavior in her daily encounters.

Similarly, in *The Moon Embracing the Sun* (Haerūl p'umūn tal, 2012, directed by Kim To-hun and Yi Song-jun), mansin are at the center of power. They have a school and religious facility inside the palace, from which they do the queen's bidding. Such a narrative choice is not backed by significant historical data, but the scriptwriters took some liberties in imagining musok in Korea some 500 years ago.¹ In episode 5, the older queen asks the head mansin to perform a ritual that will suffocate a girl that the older queen fears might become the new queen. Black smoke rises from the altar and up through the roof, travels some distance, and crawls under the girl's door. The smoke forms snake shapes and presses on the girl's throat like human hands. She is strangled by it, not suffocated by breathing it. The ritual employs elements that are common in musok, such as using pieces of paper with a person's date of birth and burning paper for good luck, but harnesses those features of pro-social spiritual activity to depict evil.

In contrast to the evil historical mudang, contemporary television dramas, such as *Lotus Flower Fairy* (Wangkkot sŏnnyŏnim, 2004-05, director Yi Chin-yŏng), depict mansin mostly as well-intentioned, dedicated religious practitioners. The image of mansin as dedicated believers also abounds in television documentaries. The series *24 Hour Observation Camera* (Kwanch'al k'amera 24 sigan, 2013-4, Channel A) dedicated the fourth episode to introducing a mansin from Suwon. It showed the early morning chanting and beating of a brass gong, carrying water offerings to her shrine's altar, conducting a consultation session with a client, and preparing a kut ritual. The episode reveals to the audience the daily routines and various religious practices of mansin. It enters the private space of their home shrines and allows close inspection of objects and behavior of which most Koreans have little knowledge.

A detailed initiation to become a mansin is shown in an episode of *Exorcist* (Eksosisŭt'ŭ, 2008, tvN), which aired on September 9, 2009. Television representations of mansin thus tell Korean audiences what mansin do, and they also entice them to understand how mansin think.

Strange Thoughts: What Do Mansin Feel?

The belief that spirits wander in the human world before entering the afterworld is common in Korea's vernacular religions. Several rituals, among them the famous Ssitkim kut, Tari kut, and Chinogi kut are performed in several regional styles to help the spirit in its path to the underworld and prevent its lingering in the vicinity of its living family and acquaintances (Bruno 2007). In the drama *49 Days* (49 il, 2011, directed by Cho Yŏng-gwang and Pak Yong-sun), the protagonist, a successful young woman named Chi-hyŏn, is in critical condition after a car crash, unconscious and hanging between life and death. She is told by a messenger from the afterworld that her life will be spared if she manages to collect, within seven weeks, three teardrops from people who really love her but are not her family members. Chi-hyŏn's soul must separate from her disabled body and find another body through which to execute her task. She possesses the body of a lonely and depressed woman, and the behavior of that hosting body changes significantly while possessed. Showing spirits penetrating and leaving people's bodies at will makes the basic assumptions behind musok more believable. Viewers vividly learn the director's understanding of what mansin think and feel when they say that spirits enter their bodies.

The persona of one mansin is more closely examined in *Lotus Flower Fairy*, in which Yun Ch'o-wŏn, a successful graduate student engaged to a wealthy, young man finds her peaceful life abruptly disrupted when she learns that the spirits are demanding that she serve them as a mansin. The woman is featured as loving and kind, and produces only good deeds in her work. No official sanctioning of the practice is depicted in this contemporary story, and most of the series is dedicated to the woman's personal life.

Talk shows also allow viewers to learn about the feelings of real mansin. *I Am All for Life* (Taech'an insaeng, 2013, TV Chosŏn) is a program that tells the stories of hardship in life.ⁱⁱ In episode 44, a famous model, Pang Ŭn-mi, tells how her successful career was destroyed when she began hearing voices calling her to be a mansin. "I became partially

paralyzed until I could barely move my fingers or utter comprehensible phrases. I understood that I was being summoned by the spirits to serve as a mansin, and began to see ghosts everywhere, and even thought that my husband was a ghost.” She tried to commit suicide, but her husband found her and called an ambulance. Later, she bore a son. Her *sinbyōng* (spirit possession illness) improved for a while, but after a hundred days, her leg became paralyzed. Throughout Pang’s televised story, short sequences of music, bells, and amplified audience gasps and sighs are added to the soundtrack to lend a more dramatic effect to her spoken words. Such artificial constructions are meant to intrigue the viewers and create an emotional effect to draw them to watch the show and improve its rating. This televised setting enables the interviewer to ask the mansin provocative questions and maybe drives the mansin to answer frankly, because she knows that this is her role in the situation. A real-life consultation with a mansin can hardly produce such a detailed version of her life story and internal state because such consultation sessions are focused on the client.

Needed Professionals: How Can Mansin Help?

The participation of mansin as professional advisors in television programs has increased in the early 21st century, in accordance with their growing social legitimacy and parallel to their more holistic depiction in television dramas and in films. This phenomenon ranges from short sequences of divination before the New Year, a traditional time for divination that is still widely practiced in contemporary Korea, to entire programs in which mansin advise audience members. In these televised performances, audience members including famous actors and singers are invited to go onstage and to receive advice from various guests, among them mansin, on their love affairs, relationships with family, and work stress. Mansin also help solve enigmatic crimes.

Advanced editing technologies help to spur insights and convey emotions when responses by studio audience members, such as exclamations or sighs, are amplified and heard clearly by viewers at home. Moreover, the camera often zooms in on the faces of expressive audience members, and postproduction graphics, such as subtitles, animated figures, and infographics direct the viewers’ attention to certain parts of the program’s content, strengthening their impressions. Such production choices of additions and audio-visual manipulations create increased affect.

Among the programs that use the supernatural insights of mansin to solve mysteries, a very successful one was the series *Exorcist*. In episode 66 (September 2009), host Paek Chong-hak, a famous film actor and producer, set out to discover the “real facts” about the death of a 77-year-old woman a year earlier. The coroner’s report says that she was poisoned from drinking herbicide, but it makes no sense that she did this. One possibility explored is that she was mugged and killed by the intruders. Paek interviews her children and visits her house, which has remained intact since her death. He brings along two exorcists. The male practitioner identifies the place where the murder was committed. The female mansin suddenly begins speaking as the spirit of the grandmother. She hugs her daughter, cries, and beats her own chest with a folded fan. Suddenly, she goes into a small storage area with a low door and begins talking about how she likes to eat corn on the cob. The daughter confirms this. The daughter asks her who entered into the house on the day she died, but she says,

through the spirit mediator, that she does not know. Later, the mansin says that there was a curse on the village, because the people had cut down some old trees and angered the spirits. The mansin and the crew prepare a kut ritual for the spirit of the grandmother, and during that event, they also appease the spirits of the place in order to bring peace to the grieving family members and the whole village. The ritual is edited as a sequence of short moments in which close-ups of the mansin, the daughter, and the village people convey the ritual's emotional effects.

Conclusion

My interviewees in Seoul articulated various ideological responses to television programs about musok, despite the fact that the general understanding of the programs was very similar. Television programs convey to Korean audiences that musok is interesting and worth understanding, but personal interpretations varied when I asked about spiritual credibility and the implications of the content shown. As discussed above, some people who viewed television representations of musok thought that it was a false belief. Still, none of my informants stated that television depicted musok inaccurately.

Television representations of musok have made it more difficult to ignore the vernacular spiritual traditions of Korea. Television producers and mansin use the mediation of technology for diverse reasons. Producers seek captivating moments that will broaden the scope of prospective viewers and announce the program as a success. In return, the mansin are given a platform to become famous, acquire new clients, and abate negative stigmas towards their trade that some parts of the Korean audience still maintain. Disseminating the idea that musok is all around in contemporary Korea is central to all television genres.

While watching programs for enjoyment, Koreans learn about the practices of musok more than they might have intentionally sought to do. In the examples discussed above, television programs were shown to produce new emotions in viewers not only by representing a shift in social norms but also by allowing them to know mansin in a relationship substitute that is mediated through technology. Watching mansin talk, interact with others, and perform spiritual rituals on television has offered audiences an opportunity to experience an imitation of a personal acquaintance with a mansin. Televised reperformed rituals allow viewers a peek into events that are out of their reach in the real world.

Korea's television depictions of the mudang reveal the public image of that creed, which includes both praise and condemnation. This combination suggests that featuring mudang on television demonstrates the increased public acceptance of this religious practice, but is also evidence of self-orientalism. In the past modernization was a cause for persecution of mudang through the New Village Movement that sought to modernize the Korean society by ridding it of traditions that were considered harmful, such as superstition and spirit worship. Contemporary Korean urbanites do not feel that spiritual practices pose a threat to their already established identity as technologically-sophisticated citizens of an innovative economy. Their view reflects the renewed interest in preserving shamanic rituals through government programs for the preservation of intangible cultural assets that have been sponsoring mudang since the 1980s. Moreover, the increased visibility of mudang in mainstream media demonstrates that their cultural value as the guardian of national heritage

has extended into the economically driven entertainment businesses. Consequentially, followers of Korean television worldwide get to know a Korean shaman in a mediated manner.

References

Bruno, Antonetta Lucia. 2007. "A Shamanic Ritual for Sending on the Dead." In *Religions of Korea in Practice*, Robert E. Buswell, ed., 325-352. Boston: Princeton University Press.

McBride, Richard D. II. 2006. "What is the Ancient Korean Religion?" *Acta Koreana* 9 (2) 1-30.

Yun, Mi-yōng, 2013. "Exsosisūt'ū Musokin Yun Mi-yōng (Exorcist Musok Practitioner Yun Mi-yōng)" (blog). <http://blog.naver.com/PostView.nhn?blogId=whwlvkf&logNo=178514985>.

¹ A few stories in Chinese documents suggest that shamans laid curses and cast spells (McBride 2006, 26-7).

² The program has been aired since January 2013 in Chosŏn TV on channel 19 every Friday at 11:10 p.m.

Session 5

민속문화의 고정과 변모 Fixity and Fluidity of Folk Culture

Moderator 정해영 CHUNG Haeyoung (Seoul National University)

Discussants 김태우 KIM Taewoo (Shinhan University)
이은정 LEE Eunjeong (Yeungnam University)

해방 후 서울 골목길과 어린이놀이의 장소성
Alleys in Seoul and the Placeness of
Children's Games After the Liberation

- 안주영 AN Juyoung (Seoul National University)

해방 후 서울 골목길과 어린이놀이의 장소성

안주영(서울대학교)

1. 서론

서울에서 본격적으로 자동차의 수가 급격하게 늘어나고 아파트 중심의 재개발이 이루어지기 전, 서울의 각 지역에서는 공동체적 세시풍속과 놀이, 행사 등이 활발히 행해졌으며, 서울의 어린이들은 동네의 넓은 공터나 골목길, 골목길에서 확장된 놀이장소들, 한강 등 다양한 장소를 활용하여 다양한 놀이를 하고 있었다. 또한 당시 서울의 어린이들은 거주지 주변의 다양한 장소를 능동적으로 활용하며 어린이 공동체 속에서 끊임없이 창의적으로 새로운 놀이를 만들어가고 있었다. 해방 후 서울에서 골목길과 골목길에서 확장된 놀이장소를 활용한 어린이의 연중놀이와 계절놀이는 서울 어린이들의 놀이와 장소정체성의 긴밀한 상관관계를 여실히 보여주는 것이다.

서울의 도심지에 거주했던 어린이들은 동네의 골목길, 넓은 공터, 마당, 거주지 인근의 다양한 장소들을 활용하여 어린이 공동체 속에서 다양한 연중놀이와 계절놀이를 하며 놀았다. 이러한 어린이 놀이 경험은 각 개인의 경제적인 상황이나 각 개인이 유년기에 거주한 지역의 특성에 따라 다른데, 이들은 자신이 거주한 지역의 장소적 특성을 잘 파악하고 있었으며, 이에 따라 적극적으로 자신이 속한 공동체의 놀이를 만들어갔다는 공통점이 있다.

본 연구는 해방 후(1945년 이후)부터 1960년대까지 서울 도심의 중심부와 한강변에 거주했던 어린이들이 주로 초등학생(당시 국민학생) 시기까지 했던 놀이경험에 대해 보다 구체적으로 살펴봄으로써 서울 어린이의 놀이문화에 내포된 놀이의 장소성에 대해 분석해보고자 한다. 이를 위해 본 연구에서는 해방 후 1960년대까지 서울에서 유년기를 보낸 서울 시민들 중 서울의 도심부와 한강 인근에 거주했던 이들 14명(동작구 3명, 용산구 2명, 성동구 2명, 마포구 1명, 종로구 3명, 동대문구 1명, 성북구 1명)을 주요한 연구참여자로 선정하여 2021년 3월부터 2021년 10월까지 이들을 만나 심층인터뷰를 함으로써 서울 어린이의 놀이경험에 대해 자세하게 현지조사하였다. 현지조사에 참여한 연구참여자들의 목록을 정리하면 다음의 <표 1>과 같다.

<표 1> 연구참여자 목록

연번	조사일 ¹⁾	성별	출생 연도	유년기(~국민학교까지) 거주지 ²⁾	직업	국민학교
1	2021.3.9.	남	1951	동작구 본동 >용산구 한강로	교사	본동
2	2021.3.10.	남	1940	동작구 상도동	교사	강남
3	2021.3.11	남	1942	동작구 흑석동	자영업자	은로

4	2021.3.16.	남	1940	동대문구 용두동	자영업자	종암
5	2021.3.18.	남	1943	성동구 금호동	공무원	장충
6	2021.4.12.	남	1942	동작구 노량진동 >성동구 하왕십리동	교사	무학
7	2021.4.15.	남	1941	성북구 성북동	세무사	성북>삼성
8	2021.4.20.	남	1938	종로구 홍파동 >종로구 현제동	공무원	미동>서대문>금화 >갈담
9	2021.7.1.	남	1945	종로구 내수정 >용산구 후암동	개인사업가	남대문>삼광
10	2021.7.2.	남	1945	동대문구 신설동 >종로구 익선동	개인사업가	종로
11	2021.9.5.	남	1949	용산구 이태원동	자영업자	이태원
12	2021.9.24.	남	1943	종로구 직선동	회사원	수성>매동
13	2021.9.29.	남	1937	마포구 도화동	공무원	마포
14	2021.10.7.	남	1930	마포구 도화동	회사원	마포(소화교)

인간의 놀이에 대한 연구, 그 중에서도 어린이놀이에 대한 연구는 미흡하다. 놀이하는 인간인 호모 루덴스(Homo Ludens)의 개념을 제시한 하위징아는 놀이의 사회통합적인 기능에 주목하였다. 하위징아는 '자유로운 행위'이자 '자발적인 행위'인 놀이는 '고유의 고정된 시간과 공간 속에서' 행해지는 것이라고 규정하고 있다.³⁾ 또한 까이와의 놀이 개념에서도 일상으로부터 분리되고 구별된 활동으로서의 놀이는 시공간의 명확한 경계 속에서 행해지는 것이다.⁴⁾ 그러나 하위징아와 까이와의 놀이에 대한 이론적 논의에서 현대 도시공간에서 변모된 어린이놀이의 구체적인 특성이나 의미에 대해서는 간과되어 있다.

한국의 어린이놀이에 대한 선행연구는 대부분 어린이놀이를 유형화하거나 단순히 민속지적 자료로 제시한 것에 그치고 있다.⁵⁾ 특히 현대 도시에 거주하는 어린이놀이의 특성, 어린이놀이의 장소성에 주목한 연구는 거의 찾아보기 어렵다. 어린이놀이를 포함하여 현대사회에서 다양한 놀이는 단절과 소멸, 혹은 부분적으로 전승되며 급속한 변동을 겪고 있는데, 이에 대한 각 지역별·시기별 민속지적 자료는 축적되어 있지 않다. 또한 기존의 민속놀이에 관한 연구들은 대부분 한국의 민속놀이에 대한 포괄적인 설명이나 기술에 그치고 있어서 민속놀이에 관한 보다 구체적인 현지조사가 다각도에서 이루어질 필요가 있다. 그 중 특히 어린이놀이는 각 시기별로 급속히 변화되었으며, 이에 대해 각 지역별·시기별로 보다 구체적인 현지조사를 통해

- 1) 조사일은 최초 면담 날짜를 표기한 것이다. 구술 면담 시간이 길어진 경우에는 2-3회 추가 구술 조사를 진행하였다.
- 2) 연구참여자가 유년기에 거주지를 이동한 경우에는 국민학교에 재학중 거주한 지역을 굵게 표기하여 구분하였다.
- 3) 요한 하위징아, 김윤수 역, 『호모루덴스』, 까치, 1993, p.27.
김경섭, 「놀이학의 선구자, 호미징하와 까이와의 놀이담론 연구」, 『인문연구』 54, 영남대학교 인문과학연구소, 2008, 152-158쪽.
- 4) 로제 까이와, 이상률 역, 『놀이와 인간』, 문예출판사, 1994, 32-33쪽.
김경섭, 위의 글, 169쪽.
- 5) 성병희, 「민속놀이의 현대적 변용」, 『정신문화연구』, 한국학중앙연구원, 1982, 115-127쪽.
김만태, 「현대 세시풍속에서 민속놀이의 존재 양상과 향후 전망-대구경북 지방을 중심으로」, 『비교민속학』 42, 비교민속학회, 2010, 333-362쪽.
김광연, 『민속놀이』, 주식회사 대원사, 2006, 10-11쪽.

민속지적 아카이브 자료를 구축할 필요성이 제기된다. 본 연구에서는 해방 후 서울 골목길을 중심으로 형성된 어린이공동체의 다양한 놀이에 대해 보다 밀도있는 현지조사를 수행함으로써 서울 어린이놀이에 대한 새로운 민속놀이의 자료를 축적하고, 서울 어린이놀이에 함의된 장소성에 주목함으로써 새로운 방향에서의 논의를 이끌어내고자 한다.

2. 서울 골목길과 어린이놀이의 장소성

서울에서 본격적으로 자동차의 수가 급격하게 늘어나고 아파트 중심의 재개발이 이루어지기 전, 서울의 각 지역에서 어린이놀이는 주로 동네의 골목길이나 넓은 공터같은 '개방 공간'에서 이루어졌다. 오픈 스페이스(Open Space)는 건축물에 의해 점유되지 않은 모든 토지를 포함하는데, 이는 구조물이 들어서지 않는 공간(unbuilt up land)만을 의미하는 것이 아니라 사용됨으로써 사람들에게 즐거움을 줄 수 있는 영역을 포함한다.⁶⁾ 또한 도시에서 오픈 스페이스는 기본적으로 개방 시스템(Open System)으로서 인간 행동을 한정시키고 결정하기보다는 행태의 지원성(Affordance), 개연성(Probability)을 강화시키는 공간이고, 공공적, 준공공적 영역인 시대적 도시공간의 세부구조를 구성하는 기본요소라고 볼 수 있다.⁷⁾ 해방 후 서울에서는 각 지역마다 집들 사이에 나있는 골목길이 '개방 공간'으로서의 역할을 하고 있었으며, 이는 공적 공간이자 어린이들에게 열려있는 공간으로서 놀이 장소를 제공하고 있었다. 서울 어린이들에게 동네의 골목길은 어린이 공동체에게 열린 공간으로서 공동체의 만남의 장소, 놀이의 장소로서 중요한 기능을 하고 있었다.

골목은 차가 다니지 않는 길이다. 골목이 생겨날 당시, 거리에 다니는 차가 거의 없었기 때문에 골목은 애초부터 좁게 만들어졌다. 즉, 골목길은 차를 타고 '지나가는' 공간이 아니라 걸으면서 '머무는' 공간이다. 골목길에 녹아 있는 과거에는 이 시대 이 장소가 필요로 하는 역사와 문화의 단서가 있다.⁸⁾ 장장식은 어린이놀이의 장(場)이 '골목'으로 대변된다고 하며 '골목문화'는 어린이들의 골목놀이로부터 시작된다고 지적하였다.⁹⁾ 전국 어느 지역이나 형성되어 있는 '골목길'은 이웃과의 만남과 소통의 장소였으며, 동네 어린이들을 포함하여 지역민들 누구에게나 허용된 놀이 장소였다. 이러한 '골목길'은 각 지역에서 어린이들을 포함한 지역민들에게 자신들의 집과 가장 가까우면서도 친숙한 장소, 언제든지 놀이를 할 수 있도록 허용된 장소였고, 이는 지역민들에게 유의미한 장소성을 형성하고 있었다.¹⁰⁾

주로 1930년대 말~1940년대에 태어난 서울 시민들은 이들의 어린시절인 1950년대~1960년대에 주로 동네의 골목길에서 다양한 놀이를 했으며, 지역 공동체 속에서 이들의 놀이는 평상시에 행하는 보통의 놀이인 연중놀이와 특정한 시기, 계절에 행하는 계절놀이로 구분되어 있었다. 이들의 유년기 놀이경험은 대부분 초등학교(국민학생) 시기에 가장 집중적으로 나타났으며, 이 시기 서울 어린이들은 각 지역에서 골목길을 중심으로 주요한 놀이 장소들을 확대해나

6) 김철수, 『단지계획』, 기문당, 2003, 249쪽.

이호정, 『도시, 장소, 그리고 맥락』, 태림문화사, 2007, 74쪽.

7) 이호정, 위의 책, 74-76쪽.

8) 정혜진, 『골목을 나오며: 걸으면 알고 알면 사랑하게 되나니』, 김기홍·이매란·정혜진, 『골목을 걷다: 이야기가 있는 동네 기행』, 이매진, 2008, 234-238쪽.

9) 장장식, 『무형문화유산으로서 어린이놀이의 보존과 전승 방향』, 『한국민속학』 49, 한국민속학회, 2009, 384쪽.

10) 이푸 투안, 구동희·심승희 역, 『공간과 장소』, 도서출판 대운, 2011, 219-225쪽.

가며 또래 집단 속에서 다양한 어린이 놀이를 활발하게 할 수 있었다.

해방 후 서울에서는 각 지역의 어린이들이 다양한 놀이공간으로 활용할 수 있는 공공공간이 산재해 있었고, 어린이들은 동네의 골목길을 포함하여 다양한 공공공간을 활용하여 놀이경험을 축적시킴으로써 공공공간은 점차 새롭고 다양한 어린이놀이의 장소정체성을 지닌 장소로 자리매김할 수 있었다. 해방 후 서울에서 어린이들의 주요한 놀이 장소는 각 집들 사이에 있는 골목길과 학교운동장, 학교 교실, 집안과 집 주변의 다양한 장소들, 한강 주변 등이라고 볼 수 있는데, 연구참여자들은 이러한 다양한 놀이 장소들의 매개가 되는 가장 기본적인 놀이 장소가 각 지역의 골목길이라고 공통적으로 구술하였다. 골목과 집 주변을 중심으로 한 주요 어린이놀이를 연구참여자들의 유년기 거주지별로 분류하여 열거하면 다음의 <표 2>와 같다.

<표 2> 유년기 거주지별 주요 어린이놀이

연번	유년기 거주지	놀이 장소
1	동작구 본동(1) 동작구 삼도동(2) 동작구 흑석동(3)	1. 골목, 학교운동장, 교실-구슬치기, 굴렁쇠 굴리기, 다방구, 딱지치기, 말타기(말뚝박기), 무궁화꽃이 피었습니다, 비석치기, 자치기, 제기차기, 줄넘기, 찜뽕 등 2. 집주변-연날리기, 쥐불놀이, 대나무스키타기, 철길에 못 놓기 등
2	용산구 후암동(9) 용산구 이태원동(11)	1. 골목, 학교운동장, 교실-구슬치기, 굴렁쇠 굴리기, 눈사람 만들기, 딱지치기, 말타기, 자치기, 제기차기, 칼싸움, 찜뽕 등 2. 집주변-썰매타기, 팽이치기, 육각주사위놀이, 눈집 만들기, 전쟁놀이, 대나무스키타기, 연날리기, 참새잡기 등
3	성동구 금호동(5) 성동구 하왕십리동(6)	1. 골목, 학교운동장, 교실, 청계천옆 공터-구슬치기, 굴렁쇠 굴리기, 딱지치기, 땅따먹기, 딱총놀이, 숭바꼭질, 말타기, 자치기, 제기차기, 찜뽕 등 2. 집주변-기차놀이, 연날리기, 쥐불놀이, 대나무스키타기, 참새잡기, 승경도놀이, 재웅치기, 목총놀이, 눈사람 만들기, 눈싸움하기, 석전, 봉어잡기, 썰매타기 등
4	마포구 도화동(13)	1. 골목, 학교운동장, 교실, 모모야마산 부근 공터-구슬치기, 굴렁쇠 굴리기, 눈사람 만들기, 대나무스키타기, 동전치기, 딱지치기, 말뚝박기, 밧줄 당기기, 술래잡기, 숭바꼭질, 엿치기, 움집 만들기, 자치기, 제기차기, 재웅치기, 찜뽕 등 2. 집주변-눈집 만들기, 연날리기, 쥐불놀이, 칼 만들기, 봉어잡기, 참자리잡기, 썰매타기, 팽이치기, 참새잡기 등
5	종로구 흥파동(8) 종로구 익선동(10) 종로구 적선동(12)	1. 골목, 전봇대-구슬치기, 굴렁쇠 굴리기, 눈사람 만들기, 눈집 만들기, 딱지치기, 딱총치기, 땅따먹기, 말타기(말뚝박기), 무궁화꽃이 피었습니다, 사방치기, 술래잡기, 숭바꼭질, 썰매타기, 연줄 말리기(실 말리기), 자치기, 제기차기, 쥐불놀이, 찜뽕 등 2. 집주변-칼만들기, 대나무스키타기, 데깁놀이, 썰매타기, 연날리기, 율놀이, 물고기잡기, 팽이치기, 해엄치기 등
6	동대문구 용두동(4)	1. 골목-공기놀이, 구슬치기, 굴렁쇠 굴리기, 팽뚱잡기(팽뚱쟁기), 딱지치기, 숭바꼭질, 율놀이, 자치기, 제기차기, 재웅치기, 줄넘기, 찜뽕 등 2. 집주변-떡감기, 물고기잡기, 병칭잡기, 석전, 스케이트타기, 썰매타기, 연날리기, 쥐불놀이, 팽이치기 등
7	성북구 성북동(7)	1. 골목, 동네 공터-공기놀이, 구슬치기, 굴렁쇠 굴리기, 깨금발이놀이, 딱지치기, 땅따먹기, 말타기, 무궁화꽃이 피었습니다, 술래잡기, 자치기, 제기차기, 찜뽕 등 2. 집주변-바둑알 까먹기, 성벽 기어오르기, 썰매타기, 연날리기, 율놀이, 승계 빨리 뛰어내리기 등

위의 <표 2>를 보면, 해방 후 서울의 어린이놀이는 각 지역의 골목을 중심으로 동네의 공터, 학교운동장, 학교 교실, 집 주변의 다양한 장소들로 놀이 장소가 확산되는 양상을 볼 수 있다. 해방 후 대한민국 정부는 1950년에 초등 의무교육을 공포하였고, 현대의 어린이들은 초등교육을 받으며 방과후 학교운동장이나 집 주변의 골목길을 중심으로 다양한 놀이들을 매일 일상적으로 해왔다. 당시 어린이놀이에서는 놀이를 할 수 있는 '빈 공간'이 있으면 어디든지 쉽게 동네의 친한 또래집단 속에서 일 년 내내 놀이를 할 수 있는 연중놀이가 가장 큰 비중을 차지하고 있었으며, '골목'은 어린이들의 집과 가장 가까운 '빈 공간', '열린 공간'으로서 중요한 놀이 장소를 제공하고 있었다.

서울 어린이의 골목놀이는 기존의 놀이방법을 전승한 놀이, 기존의 놀이에서 일부 변용시킨 놀이, 새로운 장소에서 창조된 놀이로 분류할 수 있는데, 기존의 놀이방법을 그대로 전승한 놀이가 가장 많았다. 대표적인 골목놀이인 구슬치기, 딱지치기, 굴렁쇠 굴리기, 솜바꼭질, 술래잡기, 말타기(말뚝박기), 제기차기, 무궁화꽃이 피었습니다, 줄넘기 등은 대체로 기존의 놀이방법을 전승하여 놀았다. 그러나 자치기, 찜뽕 등의 소집단놀이에서는 상황에 따라 일부 놀이방법이 변용되었고, 못치기, 땅뽕기(못으로 쳐서 쓰러뜨리기)놀이에서는 새로운 놀이도구를 활용하여 일부 놀이방법이 변용되었으며, 골목길의 전봇대를 활용하여 연줄 말리기, 눈집 만들기 등 새로운 계절놀이를 했다는 데에 주목할 필요가 있다.

먼저 기존의 놀이방법을 전승한 놀이에 대해서 살펴보고자 한다. 연구참여자들은 유년기 매일의 일상에서 구슬치기와 딱지치기, 자치기 등을 가장 많이 했다고 구술하였다. 이러한 놀이들은 각 지역의 골목길에서 가장 활발하고 빈번하게 행한 연중놀이였다. 해방 후 서울에서 연중놀이는 대부분 어린이들의 거주지인 집과 가장 가까운 골목길을 중심으로 행해졌고, 이들에게 골목길은 어린시절 집과 가장 가까운 친숙한 장소이자 인근에 사는 또래집단과 가장 빨리, 가깝게 만날 수 있는 중요한 놀이 장소로 자리매김했다. 이들의 기억 속에 생생히 남아있는 유년기 동네의 지도는 각 지역의 골목길을 토대로 형성되었고, 이를 중심으로 유년기 놀이 장소는 그 영역이 점차 확장되어 나갔다.

다음으로, 기존의 놀이에서 일부 변용시킨 골목놀이에 대해서 살펴보고자 한다. 서울의 어린이들은 주로 동네의 또래집단 속에서 소집단놀이로서 찜뽕과 자치기를 하며 놀았는데, 놀이방법은 동네마다, 또래집단마다 조금씩 차이를 보이며 변형된 형태로 나타났으며, 이러한 차이는 각 지역에서 골목길의 장소적 특성을 반영하여 나타났다.

또한 서울의 어린이들은 전봇대를 활용하여 바깥 말린 연줄을 연에 달아서 동네에서 제일 높고 바람이 많이 부는 장소인 송월동 기상관측소로 가서 연날리기를 하였고, 전봇대 주변으로 골목에 쌓인 눈을 쌓아 올려서 눈집을 만들어 그 안에서 겨울내내 놀았다. 이러한 놀이들은 서울의 골목길에 있는 전봇대를 활용하여 어린이들 스스로 새롭게 창조한 놀이였다. 그러나 이는 일부 지역의 어린이들 사이에서 나무 전봇대가 있었던 특정 시기에 행해졌던 놀이였다는 점에서 지속성이나 전승성을 담보하고 있지 않다는 한계가 있다.

어린이들의 친밀한 놀이집단은 주로 골목길을 사이에 둔 가까운 이웃의 또래집단을 중심으로 형성되었다. 어른들의 시선에서 보면 좁은 골목길일 수 있지만, 유년기 어린이의 시선에서 바라본 골목길은 "놀이하기에 충분히 넓은 공간"으로 인식되고 있었다. 동네의 골목길에서 어린이들이 놀이를 하고 있으면 어른들은 놀이에 방해되지 않게 피해 다녔고, 차가 다니지 않는 안전한 골목길에서 어린이들은 자유롭게 놀 수 있었다. 이러한 골목길에 내포된 공동체적 장소정체성은 어린이놀이 중 '솜바꼭질'과 '술래잡기'에서 가장 두드러지게 나타났다.

서울 어린이들은 해방 후 '서울의 골목길'이라는 장소가 지닌 특성을 적극 활용하여 기존의 놀이를 그대로 전승하거나 놀이 규칙이나 방법을 일부 변용시켜서 놀았고, 특정 지역에서는 새로운 놀이를 창조하여 놀았다. 서울의 어린이들에게 골목길은 자신의 거주지인 집에서 가장 가까운 위치에 있으면서 차들이 다니지 않아서 놀이를 하기에 안전한 장소, 어른들로부터 어린이들에게 허용된 장소였다.

서울의 어느 지역이나 형성되어 있는 '골목길'은 이웃의 집과 집을 연결시켜주는 장소이자 이웃 간의 만남의 장소, 어린이들에게 허용된 놀이 장소로 기능하였다. 이같은 '골목길'은 인간의 유대, 인간관계의 친밀감이 축적됨으로써 '무의미한 도시 공간'에서 '유의미한 장소'로 전환되었다.¹¹⁾ 서울의 각 동네마다 형성되어 있는 골목길에서 비롯된 이웃들의 '친밀한 장소 경험'은 골목길을 특별한 이웃공동체의 장소로 전환시켰고, 골목길은 어린이들에게 가장 중요한 놀이 장소, 토대로서의 놀이 장소를 제공하였다. 장장식이 "어린이놀이의 장(場)을 상징화 하면 '골목'으로 대변된다"고 지적한 것처럼, 어린이놀이는 '골목'을 주요한 배경으로 이루어지며, '골목문화'는 어린이들의 골목놀이로부터 시작된다.¹²⁾

골목놀이의 장소성은 어린이들이 새롭게 창조한 놀이에서 가장 두드러지게 나타났다. 어린이들은 특정한 시간(특정한 계절)에 골목길의 장소적 특성을 활용하여 스스로 놀이를 창조함으로써 어린이놀이의 능동성과 창의성을 여실히 보여주고 있었다. 하위징아가 제시한 놀이의 본질에서 놀이는 질서를 창조하며, 스스로 하나의 질서가 된다.¹³⁾ 어린이들이 골목길을 활용하여 형성한 다양한 놀이들은 골목길의 놀이문화를 형성하고 있었으며, 골목길은 어린이들에게 허용된 놀이장소로서 새로운 질서를 창조하고 있었다.

3. 골목길에서 확장된 어린이놀이의 장소성

서울의 어린이들은 주로 거주지인 집에서 가장 가까운 골목길을 중심으로 연중놀이와 계절 놀이를 했다. 그러나 서울의 골목길은 다양한 연중놀이와 계절놀이를 하기에는 공간이 협소하고 대체로 평지라는 한계를 가지고 있었다. 이에 어린이들은 다양한 놀이, 새로운 놀이를 하기에 적합한 새로운 놀이 장소를 찾아 골목길에서 한층 더 확장된 여타의 장소로 나갔다. 어린이들은 주로 국민학교(초등학교) 저학년 때까지는 거주지 인근의 골목길을 중심으로 놀다가 고학년이 되면서 점차 놀이 장소를 확장시키며 거주지에서 멀리 떨어진 장소들로 가서 새롭고 다채로운 연중놀이와 계절놀이를 하였고, 이로써 어린이놀이의 영역은 한층 더 확장될 수 있었다.

서울의 어린이들은 확장된 놀이 장소에서 칼 만들기, 새총싸움, 기차놀이, 전쟁놀이 등의 연중놀이, 쥐불놀이, 연날리기, 물고기잡기, 대나무스키타기, 데깅놀이, 썰매타기, 눈집 만들기, 수영, 성벽 기어오르기, 병정잡기 등의 계절놀이를 하며 놀았다. 골목놀이에서 확장된 어린이 놀이 역시 기존의 놀이방법을 전승한 놀이, 기존의 놀이에서 일부 변용시킨 놀이, 새로운 장소에서 창조된 놀이로 분류할 수 있는데, 어린이들은 기존의 놀이방법을 그대로 전승한 놀이 보다는 기존의 놀이에서 일부 변용시키거나 어린이들 스스로 새롭게 만든 놀이를 더 즐겨 하

11) 이푸 부안, 구동희·심승희 역, 『공간과 장소』, 도서출판 대운, 2011, 219-225쪽.

12) 장장식, 「무형문화유산으로서 어린이놀이의 보존과 전승 방향」, 『한국민속학』 49, 한국민속학회, 2009, 384쪽.

13) 요한 하위징아, 앞의 책, 31-77, 413쪽.

었다. 서울의 어린이들은 각 지역의 기차길, 전차길, 높은 산, 언덕, 비탈길, 넓은 공터, 운동장, 성벽, 방공호, 개울, 개천 등 다양한 장소들을 적극적으로 활용하여 각각의 놀이 장소적 특성에 따라 기존의 놀이를 변용시키거나 새로운 놀이를 만들어서 놀았다.

서울의 어린이들은 도시의 새롭고 다양한 장소들에서 여름철, 겨울철 계절놀이(여름:수영, 물고기잡기 등, 겨울: 대나무스키타기, 데깅놀이, 썰매타기, 쥐불놀이, 연날리기 등)와 연중놀이를 하며 놀았다. 어린이놀이의 능동성과 창의성은 어린이들이 스스로 놀이도구를 만들거나 새로운 놀이를 창조해 낼 때 가장 두드러지게 나타났다. 어린이가 놀이도구를 스스로 만드는 경우, 어린이는 놀이 장소의 지형적 특성을 파악한 후 그에 맞게 다양한 놀이도구들을 만들었다. 또한 서울의 어린이들은 주변지역의 다양한 장소적 특성을 활용하여 이전에는 없던 새로운 놀이도구를 만들거나 새로운 놀이를 탄생시켰다. 이는 거주지 주변의 '골목길'이라는 협소하고 한정된 공간에서는 할 수 없었던 새로운 놀이이며, 다양한 장소의 지형적 특성, 공간적 특성, 지리적 위치 등에 따라 어린이들이 스스로 새롭게 만들거나 기존의 놀이를 변형시킬 수 있는 가능성이 열려 있었으며, 이에 따라 어린이놀이의 스펙트럼은 훨씬 확장될 수 있었다. 해방 후 서울에서 새롭게 창조된 연중놀이로는 칼 만들기(철길에 못 놓기), 병정잡기, 병정놀이, 기차놀이, 전쟁놀이 등을 들 수 있으며, 계절놀이로는 성벽 기어오르기를 들 수 있다.

4. 결론

해방 후 서울의 각 지역에는 능동적이고 자발적인 어린이놀이의 경험이 축적된 놀이장소들이 산재해 있었다. 서울의 어린이들은 거주지인 집에서 가장 가까운 위치에 있는 골목길로부터 시작하여 점차 거주지에서 멀리 떨어진 장소들(기차길, 전차길, 높은 산, 언덕, 비탈길, 넓은 공터, 운동장, 성벽, 방공호, 개울, 개천 등)로 나가며 놀이 장소를 확대시켜 나갔다. 서울의 어린이들은 거주지 주변의 골목길을 포함하여 보다 멀리 떨어진 다양한 주변지역의 장소적 특성에 대해 정보를 수집하였고, 이를 어린이공동체 내에서 공유함으로써 다양한 계절놀이와 연중놀이를 할 수 있었다. 또한 서울의 어린이들은 도시공간적 특성에 맞게 기존의 놀이를 변형시키거나 새로운 놀이를 만들었으며, 다양한 창의적인 놀이도구를 활용하여 새로운 놀이를 했다.

해방 후 서울에서 어린이들은 놀이도구의 재료들을 거주지 주변에서 쉽게 구할 수 있었고, 놀이 장소는 어린이들에게 항상 열려 있었으며, 다양한 도시공간은 어린이의 놀이경험을 통해 놀이 장소로 전환되었다. 서울의 각 지역에서 어린이들은 구슬치기, 딱지치기, 자치기, 술래잡기, 숨바꼭질 등의 골목놀이를 했고, 골목의 장소성을 활용하여 연줄 말리기, 눈집 만들기 등 특정한 계절놀이를 했다. 이와 더불어 어린이들은 도시의 다양한 놀이 장소에서 칼 만들기, 기차놀이, 전쟁놀이 등의 연중놀이를 하였고, 쥐불놀이, 연날리기, 대나무스키타기, 데깅놀이, 썰매타기, 성벽 기어오르기 등의 계절놀이를 하였다.

21세기의 서울에서 보이는 아파트와 수많은 건물들로 빼곡히 밀집된 현대 도시공간과는 대조적으로, 해방 후 서울에는 누구에게나 개방적으로 '열린 공간'이 산재해 있었고, 어린이들에게 허용된 놀이 공간. 안전한 놀이 공간의 범위는 훨씬 방대하였다. 서울의 각 지역에서 어린이들은 다양한 도시 공간의 특성을 활용하여 공동체 놀이를 함으로써 놀이 경험이 축적된 놀이 장소를 형성시킬 수 있었다. 공간에 가치를 부여함에 따라 공간은 장소가 된다. 즉, 공간은 주체들의 친밀한 경험이 축적되면 장소로 전환되며, 이 때 장소는 가시성을 갖는다.¹⁴⁾ 엘프가

논의한 장소는 공동체와 매우 밀접한 관계를 맺고 있으며, 장소들은 근본적으로 정체성을 갖고 있다.¹⁵⁾ 추상적인 도시 공간은 어린이들의 구체적인 놀이 경험이 축적됨으로써 가시성을 지닌 장소로 전환될 수 있었다. 서울의 어린이들은 도시의 다양한 놀이 장소들에서 '명확하고 자의적인 규칙'¹⁶⁾을 정하며 놀이하였고, 이러한 장소들에서 어린이공동체는 본질적으로 생활의 다른 부분과는 분리된 자발적이며 즐거움을 추구하는 순수한 놀이를 할 수 있었다.¹⁷⁾ 또한 서울의 어린이들은 도시 공간의 다양한 특성을 능동적으로 활용하며 창의적으로 새로운 놀이를 창출해냈으며, 놀이의 주체인 어린이들의 능동성과 창의성이 두드러지게 나타났다. 해방 후 서울의 골목길, 공터, 한강 등 다양한 '열린 공간'에서 어린이들은 놀이의 능동적인 주체가 되어 다양한 놀이 장소들을 스스로 만들어갔으며, 이로써 도시의 다양한 '열린 공간'은 '어린이공동체의 놀이 장소'로 전환될 수 있었다.

1970년대 이후 서울에서 '공공 공간', '열린 공간'으로서 어린이들에게 허용된 놀이 공간은 급속히 축소되었고, 어린이들은 동네의 협소한 놀이터 외에 별다른 놀이 공간을 찾을 수 없게 되었다. 서울이 현대도시화되며 '골목문화'가 소멸되기 시작하였고,¹⁸⁾ 어린이들의 주요한 놀이 장소인 '골목'은 도시공간에서 점차적으로 사라지기 시작하였으며, 거주지 주변에서 어린이들의 놀이경험이 축적된 '어린이공동체의 놀이 장소'는 점차 축소될 수밖에 없었다. 이에 따라 해방 후 서울의 각 지역에서 어린이들이 장소성과 결합시켜 기존의 놀이를 응용하거나 변용시킨 놀이들, 새롭게 창조된 놀이들은 일시적인 놀이로만 남게 되었다.

1970년대 이후 한국은 급격한 도시화를 겪으며 새롭게 만들어진 인위적인 도시 공간 속에서 자유롭게 놀 수 있는 놀이 장소가 급격히 소멸되기 시작했다. 1973년에 부산에서는 '어린이 놀이골목'을 설정해야 어린이들이 자유롭게 놀 수 있을 정도로 도시 속에서 어린이들이 안전하게 놀 수 있는 공간이나 장소가 줄어들고 있었다.¹⁹⁾ 서울 도심에서 공동체의 주요한 놀이장소였던 골목의 소멸은 보다 급속히 진행되었고, 아파트 중심의 메트로폴리스 도시로 탈바꿈되는 과정에서 생성된 아파트 단지 내의 놀이터는 어린이들에게 협소한 공간을 제공할 뿐이며 이마저도 아파트 거주 주민에게만 허용된 공간에 불과했다.²⁰⁾ 1970년대 이후 변모된 도시 공간에서 어린이들은 어떠한 놀이를 했는지, 현대 도시 공간에서 새롭게 만들어진 어린이놀이는 무엇인지 등에 대해 향후 구체적인 현지조사와 민속학적 연구가 이루어질 필요가 있으며, 근현대시기 어린이놀이에 대한 후속연구의 축적을 통해 어린이놀이에 대한 새로운 시각과 분석이 이루어질 수 있을 것이다.

14) 이푸 투안, 앞의 책, 15-19쪽.

15) 에드워드 켈프, 앞의 책, 136-137쪽.

16) 로제 카이와, 앞의 책, 30쪽.

17) 로제 카이와, 앞의 책, 29-30쪽.

18) 장장식, 앞의 논문, 393쪽.

19) 「都市(도시) 어린이 생활(생활)」, 『조선일보』, 1973.5.22.

20) 「오늘의 어린이들 이대로 좋은가 ① 놀이터가 없다」, 『조선일보』, 1978.5.25.

심마니의 산삼채취: 기술변동과 상품화의 문제를 중심으로
Wild Ginseng Gathering: Exploring Issues
on the Technological Change and Commercialization

- 이하얀 LEE Hayan (Seoul National University)

2023 글로벌한국학과 민속문화 발표문

심마니의 산삼 채취 기술: 기술 변동과 상품화의 문제를 중심으로

이하안¹⁾

- 목 차 -

1. 들어가며
2. 산삼 채취기술: 현장 사례연구
3. 산삼의 가치인식: 전근대 문헌 서술을 중심으로
4. 나가며: 산삼 채취기술의 문화사적 의미

<핵심어> 심마니, 채취, 근대기술, 전통적 선호, 효율성

1. 들어가며

생업기술의 변화, 주로 전통기술이 쇠퇴하고 기계기술로 대표되는 근대 산업기술로 대체되는 과정은 근대화와 산업화의 당연한 수순 혹은 필연적 결과로 설명되어 왔다. 전통기술은 대량생산과 대량소비, 대량유통 방식에는 부적합한 것으로 여겨졌다. 이러한 관점에서 전통기술은 근대 과학기술이 발달하기 이전의 비효율적이고 원시적인 혹은 낙후된 기술로 규정되고, 전근대적 기술을 사용하는 생업집단은 산업화를 통한 근대 경제성장의 과정에서 소멸하는 것으로 그려지곤 한다.

심마니는 산삼을 채취하는 일을 생업으로 하는 개인 혹은 집단을 가리킨다. 한반도에서 오늘날과 같은 형태의 인삼 대량재배가 이미 18세기 말에서 19세기 초에는 가능해졌다는 사실을 감안할 때, 원시적 생산기술인 채취에 의존하는 심마니는 일찍부터 생업집단으로서 존속할 수 없었을 것으로 판단된다. 그러나 현재까지도 수익 원에 호가하는 산삼을 발견했다는 신문 기사를 매년 한두 번씩은 접하게 된다는 점, 전국에 각종 심마니협회와 지부들이 존재한다는 점 등을 감안할 때, 다음과 같은 질문을 제기할 수 있다.

1. 근대화, 상품화는 전통생업의 변동 혹은 소멸로 귀결되는가?
2. 생업기술의 효율성을 판단하는 기준은 무엇인가?
3. 생업기술을 정향하는 동기는 무엇인가?

이 발표는 생업집단으로서 심마니의 산삼 '채취' 활동에 주목하여, 근대기술의 발전과 상

1) 서울대학교 인류학과 박사과정

2) 심마니는 산삼을 채취하는 일을 전문적으로 하는 개인 혹은 집단을 가리키는 말로, 심마니들의 은어이다. 삼(蔘)을 가리키는 '심'과 사람을 가리키는 '마니'를 조합한 단어이다. (출처: 국립국어원 표준국어대사전)

업화가 전근대 생업 기술을 대체 혹은 주변화하고 나아가 소멸시켰는지 검토하고, 민속문화의 관심(강정원 2020)에 대해 논의하고자 한다.

2. 산삼 채취기술: 현장 사례연구³⁾

기술에 대한 연구는 대체로 재료인 물질과 그것을 다루는 법칙—가령, 도구와 행위자의 역할 등—을 탐구하는 것으로 인식되어 온 경향이 있으며, 소위 전통기술 혹은 전근대 기술은 기계화, 자동화를 거치며 도구와 행위자의 역할이 변화하고, 재료를 다루는 방식이 달라지면서 주변화하는 것으로 그려졌다. 이러한 관점에서 기술변동은 상품화와 그에 따른 대량생산 끝, 효율성 극대화와 연결되면서, 전통기술과 그러한 기술을 사용하는 생업은 낙후된 것이나 원시적인 것으로 설명되었다.

그러나 한 사회에서 어떤 기술과 그 기술을 이용하는 생업의 지속은 기술 자체의 효율성만으로 판단할 수 없는 측면이 있다. 특히, 특정 재화를 생산하여 생계를 꾸리는 생업기술의 경우, 그것(기술)이 적용되는 물질에 대한 관념—가령, 재료가 해당 사회에서 재현하는 특수한 의미와 상징 또는 재료에 부여한 특수한 속성—및 기술이 적용된 결과인 상품에 대한 특정한 수요 또는 선호와 분리되어 존재할 수 없기 때문이다(Bestor 2001; 오창현 2013, 2015). 이하에서는 오늘날 심마니들의 산삼 채취기술을 소개하고, 이러한 기술의 형성과 지속에 영향을 미친 요인들은 무엇인지 살펴보도록 한다.

산삼은 식물 분류로는 오가피과에 속하는 다년생초본으로 한반도의 토종식물이자 대표적인 약재이다. 한국사회에서 산삼은 중층적 의미와 상징들로 둘러싸여 있으며, 경제적, 문화적 중요성을 인정받고 있다. 식물학적으로 산삼은 뿌리의 형태가 매우 다양하며 직근(直根)은 거의 없다. 토양조건에 따라 잔뿌리가 많이 발달하는 경우도 있고 거의 없는 경우도 있다. 직근이 거의 없는 이유는 산삼이 땅 밑으로 깊이 뿌리를 내리는 형태가 아니라 땅 아래 비스듬하게 경사지어 자라기 때문이다.

또 산삼은 환경 조건에 대해 특히 민감한 식물이기도 하다. 특히, 토질은 산삼의 생육에 중요한데 햇볕을 많이 받아 너무 건조하거나, 토양 자체에 습기가 많아 점토질인 곳에서는 자라지 못한다. 산삼의 생장에 적합한 토질은 낙엽 등이 부식되어 형성된 부엽토 지대이다. 따라서 산삼의 채취에는 인삼의 재규에 쓰이는 낱이 긴 곡쟁이나 쇠스랑 등이 사용되는 경우는 거의 없으며, 작업은 대부분 손으로 이루어진다. 심마니 산삼 채취기술—어떠한 도구를 사용하며, 어떠한 단계별 과정을 거치는지—의 구체적인 내용은 다음과 같다.

산삼은 뿌리가 넓게 퍼져 있기 때문에, 멀리서부터 산삼을 향해 들어가면서 땅을 판다. 숙련된 심마니의 경우, 산삼을 발견하면 가장 먼저 삼의 줄기인 싹대를 본 뒤, 너두와 몸통의 일부가 보일 정도까지 흙을 파낸다. 이렇게 드러난 부분으로 산삼이 자란 방향을 가늠할 수 있다. 방향을 확인하고 나면 삼을 중심에 두고 40~60cm가량 떨어진 지점에서부터 땅을 파내기 시작하는데 이 작업을 흙을 고른다고 한다.

이때 사용되는 도구가 '마대'⁴⁾이다. 실제 현장에서 채취 용도로 사용되는 도구는 많지 않으며, 마대도 주변을 어느 정도 파고나면 더 이상 쓰이지 않는다. 산삼에 가까워질수록 두

3) 2021년 7~9월 충남 서산, 팔봉산, 계룡산 등지에서 활동하는 심마니들에 대한 현지조사 자료를 토대로 작성되었다.

4) 90cm 정도의 긴 막대에 한쪽 끝에 쟁이를 단다. 신행 시에는 지팡이로 사용한다. 몸에 맞추기 위해 직접 만든다.

손으로만 채취한다. 손으로 최대한 꺾 수 있는 지점까지 땅 아래로 파 내려간 뒤, 산삼 아래로 손을 넣어 들어 올린다. 이때 손가락을 약간 구부리고 손가락 사이는 모두 벌려서 감고리처럼 만들어야 하며, 산삼이 들어 올려지면서 손가락 사이로 흙이 빠져나가도록 한다.

산삼 하나를 채취하는 데 보통 3시간가량이 소요되며, 뿌리가 넓게 퍼져 있는 경우 반나절 이상이 걸리기도 한다. 무릎을 꿇은 자세로 같은 동작을 장시간 반복해야 하므로 체력적으로 힘든 작업이다. 그러나 심마니들에게 이러한 채취방식이 지속되는 까닭은 비교적 명확한데, 산삼의 뿌리가 다치면 가격이 절반 이상으로 크게 떨어지기 때문이다. 또 다른 이유는 산삼은 쇠를 싫어하기 때문에 채취 중 쇠가 닿으면 약효를 볼 수 없다는 믿음이다.

이에 따라, 심마니들은 산삼으로부터 멀리 떨어진 상태에서 땅을 파거나 나무뿌리를 정리하기 위한 목적에서 마대, 팽이, 실뿔 등을 사용하기도 하지만, 산삼과 가까워질수록 손으로만 작업하고 필요에 따라 대나무로 제작한 칼 정도를 추가로 사용할 수 있다.

3. 산삼의 가치인식: 전근대 문헌 서술을 중심으로

인류학과 민속학에서 생업기술에 대한 연구는 기술이 작용하는 대상인 물질뿐 아니라 해당 기술을 선택한 사회에 대해서도 많은 이야기를 담고 있다. 한국사회에서 생산기술의 발전과 변동은 대체로 산업화를 통한 대량생산 방식의 확장과 함께 경제적 목적에 의해 이루어진 것으로 설명되었으나, 다른 한편으로는 공물이나 예물과 같은 의례적 소비에 적합한 방식으로 문화적으로도 구성되어 왔다(오창현2015)는 점이 지적되기도 했다.

앞서 산삼 채취기술이 산삼의 형태를 온전히 보전하기 위한 방식으로 이루어지고 있음을 확인하였다면, 이하에서는 산삼의 가치를 어떻게 판단해 왔는지 다시 말해, 산삼의 가치를 평가하는 주요 요소들을 전근대 문헌 기록을 토대로 살펴보고자 한다.

『화한삼재도회(和漢三才圖會)』(1713)에 ‘오래된 것은 굉장히 좋고 사람의 형태를 닮은 것은 수많은 백 편 중에 한두 뿌리 있다. … 함경도에서 나는 것은 윤이하며 회고(潤白) 투명하여 극상품이며 … 인삼의 우열을 논함에 형태, 색 등을 표준으로 삼는다. 인삼의 모양, 색, 광택 등을 중시하는 까닭은 수천 년 전부터 쌓아 온 경험에 있다.

조선에서 많은 산삼이 발견된다. … 그 형태가 흉하여 경삼(驚蔘)이라 부르는 것이 있다. 채집자가 심산유곡에 이르러 간신히 산삼을 찾아내어 … 달려들어서는 안 된다. … 까치발로 다가가 조용히 채굴해야 한다. 그러지 않으면 인삼은 사람에게 발견된 것을 깨닫고 놀라서 몸을 움츠린다. 이렇게 되면 경삼은 효력이 떨어진다고 한다.

스기하라 노리유키(2019) 『조선인삼예찬』, pp. 51-53.

위의 자료는 산삼이 특정한 외형적 기준에 따라 위계적으로 가치를 부여받고 있었음을 보여준다. 사람의 형태에 회고 광택이 있는 것이 선호되었고, 형태를 망가뜨리지 않기 위해 채취 단계에서부터 주의를 기울여야 했음을 알 수 있다. 이상적인 삼(蔘)의 형태라는 관념과 그에 대한 선호는 그와 같은 삼을 발굴하고자 하는 노력에서 머물지 않고, 이를 직접 제조하는 단계까지 나아갔던 것으로 보인다.

무릇 조선삼이라 부르는 것은 … 삼수(蔘鬚: 가는 인삼뿌리)를 풀로 불리고 뒤어서 거릿 완

물(完物)을 만들기 때문에 ... 실제 드물기 마련이다. ... 조선삼은 균일하고 색택이 아름다우며 자유(滋潤)하고 특색이 있다.

구자욱 외(2014) 『그때 이 사람, 사카노우에 노보루』, p. 269.

... 친히 악원에 나아가 어약(御藥)에 쓰는 삼을 보니, 모두가 수염과 꼬리를 붙인 저질품을 모양을 꾸며서 편(片)을 만든 것으로 한번 칼로 자르면 문득 회(灰)처럼 날아가 버렸습니다.⁵⁾

... 외방(外方)의 삼을 제외시키고 경궁(京貢)으로 바꾸어 바치게 하였는데, 공인(貢人) 무리들이 실처럼 가는 미삼(尾蔘)을 거두어 모아 이겨서 풀로 붙여 삼이라고 이름해 내국(內局: 내의원)에 바치고 있었습니다.⁶⁾

『영조실록』 영조 48년(1772) 7월 21일 갑인 2번째 기사

인삼(산삼 포함)을 무역하는 상인이 인삼의 산지(產地)로 지정된 평안도 감계(江界)로 내려갈 때 호조(戶曹)에서 황첩(黃帖)을 발급하고 세금을 징수하며, 황첩 매(每) 장(張)에 전(錢) 3냥(兩)을 수세(收稅)하도록 하였다. ... 인삼의 거래에 대해서는 매우 엄격하게 규제하여 사사roi 거래할 경우 이에 대한 처벌을 규정하고 ... 부삼(附蔘)기, 조삼(造蔘) 등은 적발되는 대로 속공하고 삼상은 모두 조은전률(造銀錢律)로 처벌한다.⁸⁾

『속대전』 잡세(雜稅) 삼상하거수세(蔘商下去收稅)

이들 자료는 17~18세기경 산삼 유통의 문제를 보여주는데, 당시 가삼(家蔘) 재배가 성공하면서 가삼을 산삼의 형태로 만들거나 산삼의 부러진 다리를 이어 붙이는 방식이 성행하고 있었음을 알 수 있다. 산삼은 외형적으로 재배삼보다 주근(主根)이 크게 성장하지 않고 지근(枝根)이 잘 발달해 있는데, 자료에서 확인되는 위조 방식 역시 가는 삼 뿌리들을 연결해 지근을 만들어 내는 것이 주요했음을 보여준다.

산삼은 특정한 형태를 갖추고 있어야 한다는 관념, 그리고 그러한 형태에 부합하는 인삼이 좋은 인삼이라는 관념은 일반적으로는 관측되기 어렵지만, 실제 인삼을 선택하는 과정에서 보편적으로 공유된 인식으로 드러나면서, 인삼의 형태에 대한 선호가 존재한다는 사실을 유추할 수 있도록 한다. 아래의 사례는 인삼의 외형에 대해 형성된 특정한 문화적 선호가 공급을 특정한 방향으로 움직이는 양상을 보여준다.

홍콩 주재 미국 총영사, 라운스벨 와일드먼(Rounsvelle Wildman)이 작성한 <중국에서의 미국인삼(American ginseng in China)>⁹⁾이라는 보고서에 따르면

미국인삼 가격이 공급과 수요의 법칙보다는 정서적 감성에 좌우된다 ... 인삼의 가격이 색

5) 親詣藥院，見御藥所用之蔘，則類皆糊鬚附尾，打扮成片，一經刀割，輒如灰飛。

6) 蓋聞年前，洪相鳳漢奏除外方之蔘，換作京貢，賣人青楠聚尾蔘之如絲者，捏合塗附，名之曰蔘，而以進於內局。

7) 다리가 부러진 것을 교착(膠着)하거나 다른 뿌리를 집착한 것을 말한다.

8) ○ 附蔘-造蔘之類，隨其現發屬公，一依造銀錢律處斷。

9) United States Bureau of Manufactures, 1898, *Reports from the Consuls of the United States (varies Slightly)*, Vol. 56, Nos. 208-211.

깔, 형태, 크기 그리고 인체를 닮은 매혹적인 유사성에 의해 결정된다 인삼의 가격은, 녹음 가격과 마찬가지로, 수요와 공급의 법칙보다는 감정에 의해 결정된다. 인삼의 가격은 색깔, 형태, 크기, 그리고 인간의 신체와의 상상된 유사성에 따라 달라진다. 동일한 색깔과 무게, 심지어 같은 땅에서 동시에 채취한 두 개의 인삼의 가격은 100% 다를 수 있다. 하지만, 그러한 차이에 대해 실제적인 이유는 없다. 선호하는 형태는 얇고, 몸통 바로 위의 줄기에서 뻗어 나온 두 개의 곁가지가 있는 것이다.¹⁰⁾

지금까지 살펴본 바와 같이, 인삼의 특징한 외형에 대한 선호는 오랜시간을 거치며 축적되고 또 지속되면서, 하나의 공유된 가치기준으로 동아시아 내에서 소용되어왔을 것으로 추정된다. 인삼을 생산하지만 소비하지는 않는 지역에서 이러한 선호는 ‘합리적이진 않지만’ 그렇다고 무시할 수는 없는 조건이 된다.

4. 나아가: 산삼 채취기술의 문화사적 의미

이 장에서는 특정기술, 특히 전근대적 기술의 지속성을 사회적 수요와의 관계 속에서 논의하면서 결론을 대신하고자 한다. 앞서 살펴보았듯, 산삼은 영초(靈草)로 변신이 가능한 것으로 여겨졌고, 이에 산삼을 채취할 때는 조심히 다가가야 한다거나, 채취 과정에서 산삼에 쇠가 닿으면 약성이 제대로 발휘되지 않기 때문에 손으로만 채굴해야 하는 등 산삼의 생산에는 여러 가지 규범이나 금기들이 존재하고 있었다.

특히, 외형은 산삼의 가치를 인식하는 중요한 기준이기 때문에 심마니들은 길고 가는 산삼의 뿌리가 다치지 않도록 최대한 신중을 기한다. 뿌리를 다친 산삼은 제대로 된 가격을 받지 못하므로 서둘러 채취하지 않는데, 따라서 하나의 산삼을 채취하는 일은 반나절 이상을 같은 동작을 반복하는 지리한 작업이다. 자기 두 손 외에 별다른 도구 없이 이루어지는 산삼 채취는 전근대적 수렵채집 기술과 크게 다르지 않다.

근대화와 산업화 과정에서 기술에 대한 연구는 대체로 재료인 물질과 그것을 다루는 방식의 인간의 간섭을 최소화하고, 대량공급을 위해 생산 효율을 제고하는 방향으로 발전해 나가는 양상에 집중해 온 경향이 있다. 그러나 다른 한편으로 기술은 그것[기술]이 작용하는 대상인 재료에 대한 무의식—가령, 재료가 해당 사회에서 재현하는 특수한 의미와 상징 또는 재료에 부여한 특수한 속성—및 관습적 인식—특정한 선호나 금기 등—과도 연관되어 있다는 점에 주목할 필요가 있다.

이 발표는 상품화와 생업기술 변동의 문제를 심마니의 산삼 채취를 중심으로 살펴보았다. 상업적 대량생산이 가능한 인삼(재배삼)시장에서 산삼은 여전히 별도의 시장을 형성하고 있다. 산삼에 대한 특수한 기호는 한국사회에서 오랜 기간을 걸쳐 발전해 오면서, 산삼의 가치를 판별하는 세밀한 기준을 만들어 냈다. 그리고 심마니의 생업기술은 그러한 가치기준 달리 말해, 관습적이고 문화적인 관념에 의해 특정한 형태로 구성되어 온 결과이다.

10) "The price of ginseng, like the price of deer horn, is governed more by sentiment than by the law of supply and demand. It depends upon the color, the form, the size, and its fancied resemblance to the human body. Two pieces of ginseng, both weighing the same and both of the same color and taken from the same ground at the same time, might vary 100 per cent in price; and yet there is no real reason, to occidental eyes, for the distinction. The preferred variety is thin, and has two lateral arms projecting from the stem, just above the body."

심마니의 생업기술은 전근대기술과 근대기술 중 어느 하나가 다른 하나에 의해 대체되기 보다는 공존하고 있다. 하나의 기술이 사회에 수용 혹은 거부될 때, 그러한 선택을 결정하는 요인이나 논리는 무엇인가? 심마니의 생업기술을 검토함으로써, 장기간 형성되어 온 기호나 관념이 근대시기 심마니의 채취 기술의 차용 과정에 영향을 미쳐왔고, 채취 기술의 전개 과정을 정향해 왔다는 점을 확인할 수 있었다. 이는 반대로 심마니의 채취기술이 그것이 작용하는 자연, 곧 산삼에 대해 한국인이 공유해온 의미와 사회적 관계들의 구체적인 문화적 내용을 함축하고 있다는 점을 의미하기도 한다.

참고문헌

자료

『英祖實錄』 卷119

『續大典』, 『雜稅』

국립무형유산원, 2022, 『심마니와 약초꾼의 습속』, 국립무형유산원.

United States Bureau of Manufactures., 『Reports from the Consuls of the United States』 Vol.56, Government Printing Office.

논문

강정원, 2020, 「현대화와 민속문화, 민속세계 -한국종교와 민속종교를 중심으로-」, 『한국민속학』 71, 한국민속학회, 7~45쪽.

구자욱 외, 2014, 『그때 이 사람, 사카노우에 노보루』, 민속원.

스기하라 노리유키 지, 장일무 역, 2019, 『조선인삼예관』, KGC인삼공사.

오창현, 2013, 「18~20세기 동해안 해배의 기술문화사적 함의와 이중기술 구조: 동해안의 미역 채취기술과 '복합생업」, 『한국문화인류학』 46(3), 한국문화인류학회, 83~121쪽.

——, 2025, 「물고기, 어업기술, 민족관습:」, 『한국문화인류학』 46(3), 한국문화인류학회, 83~121쪽.

Bestor, T. C., 2001, "Supply-side sushi: Commodity, market, and the global city", *American anthropologist*, 103(1), pp.76~95.

서울대박물관 소장 가면에 대한 민속인류학적 연구
Folkloristic Anthropology: The Case of Korean Masks
of Seoul National University Museum

- 박재형 PARK Jaehyeong (Seoul National University)

“서울대박물관 소장 가면에 대한 민속인류학적 연구”

서울대박물관 학예연구사 박재형(서울대 인류학과 박사과정)

서론

서울대학교박물관에는 총 4,700건이 넘는 소장품이 있으며, 그 중 인류민속부¹⁾ 소장품은 1,800건에 달한다.²⁾ 대부분의 소장품은 매우 오래된 고고·발굴 유물을 제외하곤 시대적으로 조선시대 - 일제강점기 시기의 소장품으로 볼 수 있다. 그 중에서도, 오늘 발표의 중심이 될 유물은 인류민속부 소장 가면 2건이다. 2건의 가면에 대해 간단히 소개하며 “글로벌 한국학과 민속문화”, “민속문화의 고정과 변모”라는 오늘 학회의 화두에 대해 논해보고자 한다. 오늘의 발표를 간단히 요약하면, 박물관에서의 소장품에 대한 민속인류학적 연구가 글로벌하게 나아가는 사례로 서울대 소장 가면을 예시하였으며, 본 연구 사례를 통해 향후 민속학적 인류학의 연구 방법과 방향을 제시하려는 목표가 있다.

강정원(2022a:22)은 “민속학에서 연구하는 대상을 문화라고 부르며, 문화 중에서 민속학은 민속문화를 중점적으로 연구하며 민속과 동의어인 민속문화는 민속성³⁾을 가진 문화를 말한다.”고 민속 문화를 정의하고 있다. 민속 문화 연구는 인류학 내에서 연구되기도 하지만, 경우에 따라서는 독립학문으로 존재하기도 한다(권숙인 외 2018, 284).⁴⁾ 한국에서는 이러한 구분이 아직까지는 명확하지 않은 것으로 보인다.⁵⁾ 다만, 한국에서 민속문화 연구는 신화, 전설, 신앙, 의식주, 탈, 무구 등을 포함한 축제, 관습, 의례 등을 연구 대상으로 삼았으며 사회적 행위나 사회조직 등에 주목하지는 못했다는 한계를 갖기도 한다고 전한다(Ibid.:284). 본고에서는 위의 논의에 따라 민속 문화를 인류학 내에서 연구하는 것을 민속인류학적인 것으로 정의하고, 이러한 전제 아래 서울대학교 소장 가면에 대해 소개하면서 앞으로 민속을 대상으로 한 인류학 연구 방향은 어떤 방향으로 나아가야 할지 제안하고자 한다.

서울대학교박물관 소장 가면 소개(★)

오늘 소개할 소장품들은 민0252(가면, 23점), 민1177(양주산대탈, 21점), 민1179(가면, 3점) 총 3건의 소장품이다. 박물관 소장한 데이터에 따르면, 민0252 가면의 경우 2점에서 양주군 퇴계원리 산대도감 사용 경북궁 조영당시' 라는 기록이 발견된다(陽州郡 退溪院里 山臺都監

1) '인류민속부'라는 명칭에도 주목할 만하다. 민속학이면 민속학이고, 인류학이면 인류학인데 인류민속을 섞어서 쓰는 곳이 대학박물관 중 서울대-영남대 2곳이 있다. 서울대박물관은 공식적으로 인류민속 부라는 명칭을 쓰고 있고, 영남대는 '민속인류'라는 명칭이 웹사이트 내 세부 업무 내용에서 쓰이고 있다.

2) 관련 데이터는 박물관 미술관 국가 문화유산 DB시스템 “e뮤지엄(www.emuseum.go.kr)” 홈페이지에서도 확인이 가능하다.

3) 민속성은 일상성과 전승성, 공동체성 등을 의미하는데, 민속문화는 이러한 민속성 중 한 특성이라도 갖고 있는 문화이다(강정원 2022a:22). 보수적으로 봐도 탈과 탈춤은 전승성과 공동체성을 갖는 민속 문화이다.

4) 이를 지칭하는 명칭으로 영국에서는 Folklore를 사용하며, 미국에서는 학문과 연구대상이 겹쳐서 혼란이 생긴다는 이유로 Folkloristics를 사용하기도 한다. 특히, 미국의 경우는 프란츠 보아스(Franz Boas)와 루스 베네딕트(Ruth Benedict)가 미국 민속학회의 편집장을 맡을 정도로 인류학의 하위분야로 인식되기도 했다고 강정원은 언급한다(권숙인 외 2018:292).

5) 인류학사의 전개, 학회사의 전개, 이론사의 전개는 구분해서 봐야 할 필요가 있다고 발표자는 생각한다.

使用 景福宮造營當時).⁶⁾ 각 가면에 쓰여 있는 글자나 재질 등이 각 소장품에 대한 정보와 힌트를 주고 있으나, 과거의 기록이기 때문에 논란이 있다.⁷⁾ 소장품 자체에 대한 역사 연구에는 이미 많은 시간이 흘러버려 한계가 있음을 의미한다. 민1177 양주산대탈의 경우, 1929년 9월에 박람회 개최되었을 때 경복궁에서 양주별산대놀이패를 초청하여 공연한 이후 탈을 소집했다고 전해진다(전경욱 1996).

선행 연구에 대한 소고

과거에도 탈이나 가면, 탈춤 등에 대한 연구는, 탈과 탈춤이 갖는 민족정체성과 관련해 이미 매우 많은 수의 선행 연구들이 있었다. 본 발표에서는 서울대 소장 가면 유물들로 논의의 대상을 한정하고자 한다. 기존의 선행 연구 계보는 『아키바 다카시(일본어 표기 秋葉隆)-김재철(조선연극사)-이두현(한국 가면극)-최상수(한국가면의 연구)-서연호(산대탈놀이)-전경욱(한국의 탈)』로 이어지고 있다(사진실 2010:10-11). 이후에는 사진실(2010), 김은영(2010, 2021)이 관련 논고를 학계에 발표한 적이 있다. 사진실과 김은영의 연구는 기존의 연구자들을 잘 정리하고 있으며, 특히 김은영(2021)의 연구는 서울대학교박물관을 포함한 국내외의 다양한 박물관이 소장한 한국의 가면을 시대별/유형별로 세밀하게 분류하고 있다. 이외에도 가면의 성분 분석을 정밀하게 실시한 보존과학적 연구도 박물관의 문화재 보존 측면에서 이뤄지고 있다(박성희, 유지은 2022).

당시의 연극 대본과 공연, 대사를 충실하게 기록한 민속지(民俗誌)적 연구와 박물관에서 전시와 연계한 사례도 존재한다. 서연호(1987)의 '산대탈놀이'와 정형호(2000)와 전경욱(2005)의 '양주별산대놀이'가 대표적인 예이다. 탈춤의 인류무형문화유산 지정에 따라 탈과 관련된 전시 또한 최근 5년 사이 국내에서 3회 정도 있었는데, 이와 관련된 도록/논고가 존재한다(국립무형유산원 2018, 은평역사한옥박물관 2019, 국립민속박물관 2023). 우선 국립무형유산원의 2018년 특별전시 "탈놀이, 신명에 실어 시름을 날리다" 도록에서는 가면극의 역사, 기능, 의미, 탈놀이의 전승 유형⁸⁾에 대해 전술하고 있으며, 은평역사한옥박물관의 2019년 특별전시 "구파발산대탈" 도록에서는 "산대(山臺)"에 초점을 맞춰 관련 기록과 그림, 본산대놀이의 연희자, 서울본산대놀이의 성립과 전승양상을 정리하고 있다.⁹⁾

산대놀이 전반을 다루면서 전승과 변모, 문화의 존재양식에 초점을 다룬 연구들도 존재한다. 김재석(1999)은 현대 한국사회에서 전통문화가 존재하는 양식으로 민속의 보존과 복원에

6) 유물, 소장품 관리의 측면에서 만약 이러한 문구를 정확하게 누가 작성했다는 기록이 남아 있거나 하더라도 후학들에게는 굉장한 도움이 됐을 것이다. 즉, '기관'과 '조직'에서 인사를 담당하고 운영을 주도하는 행정의 역할을 무시할 수 없는데, 만약 관련 분야의 전공자가 담당자가 연달아 세대교체를 하며 근무할 수 있었다면 이와 관련된 학문과 연구의 계보를 이어갈 수 있다고 생각한다. 이러한 행정, 조직, 예산의 정치적 역할이 향후 응용 인류학 분야에서 중요하게 다뤄져야 한다고 생각한다.

7) 김은영(2021:121)에 따르면 위 가면들이 정확하게 어디 사용됐는지를 추측하기로 현재로서는 구파발산대놀이패, 애오개산대놀이패 등이 사용했을 가능성 또한 배제할 수 없다고 전한다. 전경욱(2003a:38) 역시 양주의 탈과 서울대 탈을 비교해 눈을 끔찍일 수 있는 장치가 없다는 인터뷰를 근거로 양주별산대 가면의 원형 복원은 과제로 남겨둔다고 정리한 바 있다. 사진실(2010:7) 역시 탈의 제작자나 연희자가 직접 쓴 것이 아니라, 누군가 탈을 넘기면서 알려준 이름과 사용내력을 뒷면에 적어 놨을 가능성을 배제할 수 없다는 의견을 제시한다.

8) 본 도록의 논고에서 허용호는 보존회 중심의 원형전승, 문화운동 차원의 창조적 전승, 축제를 통한 확장 전승을 언급하고 있다.

9) 본 도록의 논고에서 전경욱은 서울대박물관 소장 나무가면 23점을 모두 퇴계원산대놀이의 가면으로 보는 것이 문제가 있다는 김은영(2010)의 의견을 인용하였으며, 양주별산대보존회의 구술조사에 근거함에도 불구하고 서울대박물관 소장 16점의 나무가면을 어떻게 해석할지에 대해 향후 과제로 남긴다.

정부가 기울이는 관심과 노력에 주목하고, 보존의 담론이 구체적인 보존회 수준에서 어떻게 구현되고 대중들이 어떻게 반응하는지에 주목했다. 이효녕(2021)은, 송파산대놀이의 전승과정을 “성립-문화제 지정-재정립-현재”로 이어지는 변모의 과정을 복기하며 연희대본, 송사위 등을 꼼꼼하게 기록하고 특히 전승주체에 주목해 송파산대놀이만이 갖는 특징을 정리하고 있다.

이외에도 「가면극 연구사」¹⁰⁾, 「탈놀이의 역사적 연구」¹¹⁾, 「본산대놀이 계통 가면극의 지역적 소통」¹²⁾ 등의 다양한 연구가 있다. 탈, 가면, 탈춤 등에 대한 선행연구의 특징을 요약하면 역사적/시간적 범위가 앞뒤로 상당히 길며, 활용 및 응용되는 분야 또한 상당히 다양해 현실 세계와도 많은 연관을 갖고 전승되고 있는 문화 현상으로 볼 수 있다.

연구의 의의와 이론적 쟁점

가면(탈), 탈춤에 대한 본 연구가 갖는 흥미로운 지점은 두 종류의 가면이 어떤 식으로 ‘활용’되고 ‘변용’되었느냐는 점에서 시작한다. 민1177 양주산대탈은 양주별산대놀이에 영향을 줬으며, 민0252 가면은 퇴계원산대놀이의 가면의 원형이 됐다. 차이점은 양주별산대놀이의 경우 가면을 참고만 하여 새로운 형태의 별산대놀이 가면을 만들었으며, 퇴계원산대놀이의 경우 서울대 소장 가면을 거의 똑같이 활용하여 가면을 만들었다는 차이가 있다.¹³⁾ 이러한 차이가 생긴 이유에 대해서 과거의 레퍼런스, 인터뷰를 샅샅이 뒤져보는 것은 너무나 기본적이고 당연한 작업이겠지만 다시금 두 집단에 대한 비교연구를 통해 당시 어떤 상황이 있었는지 확인하는 과정이 필수적일 것으로 보인다. 아울러, 여전히 박물관 유물을 다양하게 해석한 선학(先學)들의 의견을 참고하고 정리하더라도 아직도 남아 있는 미해결의 과제들(각주7, 9 포함)을 해결하는 것 또한 의의가 있다.

다음으로, 방법론과 이론적 쟁점이다. 인류학의 대부분 연구들은 문헌 자료에 대한 매우 엄격한 조사에 기반하면서도, 기본적으로는 현장에서 문제 의식을 찾기 때문에 여타 학문과 달리 현장에 대한 중요성을 매우 강조하는 편이다. 본 연구 역시 현장을 강조하지만, 그 시작점을 ‘박물관’에서 찾는다는 차이가 있다. 즉, 유물과 역사연구를 현장연구에 결합한다는 방법론적 차이가 있다. 물질 레퍼런스와 문헌 레퍼런스의 합을 맞추고 과거 우리의 일상을 반추하는 작업인데, 기본적인 가면(탈),탈춤에 대한 선학들의 연구를 잘 찾아내고 정리하는 작업에 유물에 대한 연구와 조사까지 더함으로써 상당한 시간이 소요될 것을 예상하고 있으며 발표자도 아직 이 지점에 서있다고 생각한다.

이론적 쟁점도 여러 가지가 있다. 민속연구에서 항상 따라 다니는 원형vs전형의 문제, 만들어진 민속인 포크로리즘(Folklorism)에 대한 논의도 포함된다. 서울대 가면의 사례에서는 퇴계원 산대탈의 원형을 찾고자 했던 복원팀의 기대와 달리 당시 확인한 목제탈들을 모두 퇴계원 산대놀이의 탈로 보는 것에는 무리가 있었다는 의견도 있다(사진실 2010:4). 복원 팀도 이러한 사실을 인정하였으나, 같은 목제탈이라는 사실과 귀가 표현되었다는 공통점을 들어 이를

- 10) 선학들의 업적을 개괄적으로 검토하고 당시까지 연구된 가면극 관련 논저(학술 논문, 석박사논문, 저서) 목록을 총망라/집대성함(전경옥 1985).
- 11) 전경옥(1997:241)은 강이천의 한시 <남선관희자>와 반인들의 연희에 대한 기록을 통해 본산대놀이의 형성과정을 규명했는데, 예오개와 사직을 본산대놀이의 놀이꾼들이 바로 서울에서 푸줏간을 운영하던 반인(伴人)들이었음을 밝혀 산대놀이를 놀았던 사람들의 신분과 사회상을 연계했다(전경옥 1997:37).
- 12) 본산대놀이 계통 가면극은 별산대놀이, 해서탈춤, 야류와 오광대가 그 내용을 살펴볼 때 동일계통이지만 본산대놀이 계통 가면극들은 지역적 변이도 함께 보여준을 설명하고 있다(전경옥 2003b:307).
- 13) 청자의 이해를 돕기 위해 관련된 시각 이미지는 발표 당일의 프리젠테이션을 통해 제시하고자 한다.

원형으로 삼았으며 전통의 창조일 수 있다고 전한다(*Ibid.*:4-5). 이에 대해서는 본고에서는 길게 다루진 않고자 하는데 이미 발표자가 이에 대해 입장을 정리한 부분이 있으며 그 때의 생각에서 크게 달라지지 않았기에 생략하고자 한다(박재형 2017). 보존회 측에서 제작한 퇴계원 산대놀이 책자에도 이는 언급이 되고 있는데, 이를 인용하면 아래와 같다.

“이미 전승이 끊긴 무형문화재는 100% 복원은 불가능하다. 그러므로 지나치게 원형에 욕심을 내어 <서울대 소장탈 = 퇴계원탈>이나 <조종순 구술재담-퇴계원산대재담>의 등식이 보이는 현상은 원형발굴을 그르치는 일이 될 수 있다(퇴계원산대놀이보존회 1989).”

대신, 이를 돌파하기 위해 ‘양면성’¹⁴⁾ 개념을 대안으로 제시하고자 한다. 이 개념은 강정원(2022b) 및 러실라(2023)에 의해 최근에 구체화 된 용어인데, 지금까지는 현실에서 문화관리가 존재했음에도 불구하고, 문화가 재창조되는 측면에만 주목해 전승 주체와의 관계에만 관심을 기울였다고 지적한다(강정원 2022b:21). 유네스코나 국가를 비롯한 사회집단 개입의 위험과 문화유산으로 인한 국가 사이의 갈등에 대해 비판적 검토를 하고 있지만, 정작 무형문화유산이 문화재 지정, 문화재 제도에 의해서도 지속되어 문화의 생동적 발전을 가능하게 하는 관리 주체의 변증법적 긍정성을 간과한다는 점이다(*Ibid.*:21). 이는 자연스럽게, 문화유산 등재의 문제와 문화 관리를 하는 것이 옳은 방향인지, 한다면 어떻게 하는 것이 옳은 방향인지에 대한 문제로 이어질 것이다. 본 사례는 가면에서 탈춤으로, 탈춤에서 국가무형문화재로, 국가무형문화재에서 인류무형문화유산으로 등재되는 과정과 그 내·외부적 상황을 국가, 전문가 집단, 보존회, 향유층(시민 사회) 각자의 입장에서 분석하는 것이 연구의 중요한 축이 될 것이다.¹⁵⁾

마지막으로, 서울대박물관 소장 가면과 관련된 보존회나 축제들을 민속인류학적으로 논해 보고자 한다.¹⁶⁾ 과거의 연구들과 발표자의 연구가 차이점을 갖는 부분은 이 지점이라고 생각한다. 현재 대한민국의 대표적인 탈과 관련된 축제로는 ‘노원탈축제’와 ‘안동국제탈춤페스티벌’이 있다. 이 중 양주, 퇴계원 지역과 더 관련이 있는 곳이 노원탈축제이다. 그러나, 2022년을 마지막으로 노원탈축제는 역사 속으로 사라졌으며 대신 ‘댄싱노원’이라는 새로운 이름으로 올해 다시 태어났다. 탈춤에서 탈은 빠지고 ‘춤’만 살아남은 것이다. 이와 관련해서 어떤 연유로 ‘탈’이라는 주제가 빠지게 됐는지는 향후 현장 연구와 축제 주최 측 담당자의 인터뷰를 통해서 확인해보고자 한다.¹⁷⁾

14) 러실라(2023)는 변화를 막고 “화석화”되는 무형문화유산과, 유지되고 “활성화”되는 무형문화유산이란 점에서 관리의 ‘양면성’을 제시했다. 적절한 관리를 내세우는 문화관리주의가 있고, 그러한 관리를 통해 화석화되는 것을 반대하는 것이 문화자연주의의 입장인데, 문화관리주의가 단순히 문화유산을 화석화시킨다고 보기 보다는, 발표자는 활성화 시키면서 새롭게 만들어지는 지정에도 주목한다. 활성화 된 무형문화유산 또한 독립적인 무형문화유산이 되기 때문에, 정부 개입의 정도에 따라서는 문화자연주의로 회귀될 수 있는 지점이 있다고 발표자는 해석한다. 강정원(2021:391)은 여기서 나아가 김치와 김장문화의 사례를 통해 시스템화가 민속공동체의 강화와 체계화를 가져오는 점에 주목한다. “김치의 문화유산 지정은 김치의 상업화를 진행시켜 사람들이 쉽게 이용하게 되면서 오히려 더 많은 소비를 가져올 여지도 있다. 이는 다시금 가족이나 친족이 아닌 새로운 형태의 사회공동체가 김장을 하는 것을 가능하게 한다.”

15) 다만, 문화 관리의 어려움은 각 종목별로 특성이 다른 점에 있다. 특히, 사람을 많이 동원해야 하는 무형문화유산 종목의 경우 더욱 더 관리가 어렵다. 실제로 발표자가 파일럿 조사를 나갔을 때, 축제의 현장에서 발표자가 마주한 광경들 중 일부 시각 이미지를 제시하여 청자의 이해를 돕고자 한다(발표 당일의 프리젠테이션을 통해 제시).

16) 2023년을 기준으로 현재 한국에는 총 1,129개에 달하는 국가-지방자치단체의 축제가 존재한다(문화체육관광부 홈페이지 2020-2023 문화관광축제현황 자료). 그 중 대한민국의 수도권 서울에만 82개의 축제가 존재하고, 모두 기초자치단체가 함께 진행을 하여 국가의 예산과 공무원 인력이 투입되고 있는 실정이다.

정리하면, 현재로서는 어쩔 수 없이 연구 대상의 지역과 범위를 넓힐 수밖에 없는 상황이다. 다행히도, 안동국제탈춤페스티벌에서는 2023년을 기준으로 양주별산대, 퇴계원산대놀이 두 보존회가 공연을 시연했으며 이외에도 각 보존회는 정기적으로 일정에 맞춰서 공연을 실시하고 있는 중이다. 공연이 진행되는 현장이 많지 않은 상황인데, 축제의 존재로 인해 보존회의 정기/부정기 공연 이외에도 산대놀이 공연이 이뤄질 수 있는 장(field)이 형성되어 있는 것이다. 여기서의 초점은 1) 탈춤이라는 이름을 걸고 이뤄지는 축제가 탈과 탈춤 공연 그 자체에 어느 정도로 집중할 수 있는지 현장에서 파악하고 싶으며 2) 현재 대한민국의 축제들이 우리 문화/전통과 어떻게 연결되어 현존하며 어떤 식으로 만들어지고 운영되는지에 대한 현장연구를 실시하며 차별점을 가져가 보고자 한다.

결론

2022년 9월 23일에 발의된 '국가유산기본법안'¹⁸⁾에 따르면 "1962년 이래 제정된 문화재보호법은 "세계유산 및 자연유산의 보호에 관한 협약"을 중심에 둔다. 즉, "인류의 유산에 관한 국제적인 보호체계를 보다 적극적으로 받아들이고, 전 세계적으로 높아지고 있는 우리 문화의 위상과 국민적 수요에 맞춰 다양한 전통 유산의 깊은 의미와 가치를 발굴시켜 증진"해 나가려고 하는 것이다. 법안 발의의 목적은 유산의 종류를 문화유산/자연유산/무형유산으로 3분류하며, 국가와 지자체가 지정 및 등록되지 아니한 국가유산의 현황을 지속적으로 관리하고 미래에 국가유산이 될 잠재성이 있는 자원을 선제적으로 보호 및 관리할 수 있게 노력함을 골자로 한다. 이를 표로 정리하면 아래와 같다.

기존		변경 후		
문화재(문화재보호법)		국가유산(국가유산기본법 ¹⁹⁾)		
유형문화재	문화재보호법	문화유산	유형문화유산	문화유산법 (개정)
기념물(사적지류)			기념물(사적지류)	
민속문화재			민속문화유산	
기념물(명승, 천연기념물류)	무형문화재법	자연유산	명승, 천연기념물류	자연유산법 (제정)
무형문화재(전통공연, 기술 등)		무형유산	전통공연, 기술 등	무형유산법 (개정)

위는 유네스코 국제 기준을 참고하여 우리 실정에 맞게 국가유산 분류체계를 재정립한 것으로 우리 기준으로는 60년간 유지해 온 문화재 명칭과 분류체계를 전면 개편한 것으로 국제사회의 기준과의 정합성과 연계성을 확보하며 정책 패러다임을 확장했다고 볼 수 있다. 재학생 성격이 강한 문화재(財)에서 과거-현재-미래를 아우르는 유산(遺産)으로서의 변화가 가장 핵심이다.²⁰⁾ 발표자가 이 내용에 주목하고 이를 구체적으로 소개하는 이유는 우리가 해야 할 문화

17) 사실 이 부분은 발표자에게는 매우 예석한 상황이다. 현재의 노원지역은 조선시대에 '양주목'이라는 넓은 지역에 속해있었기 때문에, 양주목이라는 넓은 범위에 현재의 양주-퇴계원-노원구가 모두 포함이 되었으며, 그 가면들의 '원형'이라는 것이 만약에 존재했다면 서울대박물관에서 이를 갖고 있었을 가능성이 높은 상황이기 때문이다.

18) 의안번호 17521, 배현진의원 대표 발의, 발의자 11인(의안정보시스템 행사이드)

19) 23.05.16에 국가유산기본법이 제정됐으며, 24.05.17에는 본격적으로 시행됐다.

20) 2023 세계국가유산산업전 showguide pp.2-3

연구도 이러한 현실의 변화에 대해 관심을 가지면서 이뤄져야 한다고 주장하기 때문이다. 가면(탈), 탈춤에 대한 연구도 마찬가지이다. 탈은 그 자체가 하나의 물질로 유형문화유산이자 민속문화유산이며, 공연된 탈춤은 무형문화유산으로 존재한다. 이제는 유산(遺産)이라는 큰 우산 아래에서 유형유산과 무형유산의 분야를 넘나드는 연구가 시도되어야 할 것이며, 나아가 문화유산 활용까지 신경 써야 할 것이다. 서울대박물관이 소장한 가면(탈)에 대한 민속인류학적 연구는 유산 전반에 대한 연구로 확장될 수 있으며, 나아가 문화재 활용(축제) 분야까지 확장성을 갖고 있다는 점에서 상당히 주목할 만한 연구 대상이라고 생각했다. 아울러, 인류학 연구의 시작점이 박물관과 유물 그 자체가 될 수 있다는 점도 특기하고 싶었다.

마지막으로, 서론에서 언급한 “글로벌 한국학과 민속 문화”, “민속 문화의 고정과 변모”라는 우리 학술대회 주제와 소주제로 언급된 화두에 대해서도 발표자의 의견을 덧붙이며 발표를 마무리하겠다. 오늘 발표자가 소개한 서울대박물관 소장 가면은 가장 민속적이면서도 가장 글로벌한 민속 문화라고 생각하는데, 과거에는 굉장히 로컬했지만 긴 시간 속에서 관리·전승된 끝에 인류무형문화유산으로 지정되었으며, 전세계의 문화적 자산으로 뻗어나갈 발판을 마련했다.²¹⁾ 민속 문화라는 것이 고정되면서 변모되는 양면성의 사례로도 서울대박물관 소장 가면과 탈춤은 적절하다. 시대에 따라 가면에 대한 해석은 분분했으나 지속적/발전적 논의가 있었으며 수많은 정부 요인, 학자, 보존회원들이 머리를 맞대며 탈춤의 동작, 대사 등 연행을 전승했다. 때로는 이를 고정시키며 관리하고 기록하며, 때로는 변모시키는 과정을 반복하며 지금에 이르렀다. 특정한 문화 현상은 만들어지지만, 만들어진 문화 속에서도 지속되는 측면이 존재한다. 모든 문화 현상이 변한다는 것은 자명한 원칙이지만, 모든 문화 현상이 지속되는 점도 명확한 문화 법칙이다(강정원 2021:392). 오늘은 위 내용들을 잘 보여주는 사례로 서울대박물관 소장 가면의 매우 간략한 소개에 그치지만, 향후 더 치열한 공부와 현장 연구를 통해 주제, 문제의식, 방법론 등을 구체화하고자 한다.

21) 이와 관련해 청자의 이해를 돕기 위해 2023 안동국제탈춤페스티벌에서 찍은 시청각 이미지를 발표 당일의 프리젠테이션을 통해 제시하고자 한다.

참고문헌(가나다순)

단행본

- 강정원 등 5인, 『민속학 첫걸음』, 민속원, 2022a.
 강정원 등 13인, 『아시아의 무형문화유산』, 진인진, 2022b.
 권숙인 등 11인, 『현대문화인류학』, 형설, 2018.
 서연호, 『산대탈놀이』, 열화당, 1993.
 전경옥(책임집필), 『한국의 탈』, 태학사, 1996.
 전경옥, 『양주별산대놀이』, 한암사, 2005.
 정형호, 『양주별산대놀이』, 화산문화기획, 2000.
 퇴계원산대놀이보존회, 『퇴계원산대놀이』, 월인, 1999.

학위논문

- 김재석, 『현대 한국사회에서의 전통문화의 존재양식 : 탈춤과 마당극을 중심으로』, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 1999.
 러실라, 『유네스코 등재와 무형문화유산 전승의 양면성』, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 2023.
 박재형, 『지방 무형문화재의 재맥락화 과정과 보존회의 실천:서울시 마들농요를 중심으로』, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 2017.
 이효녕, 『송파산대놀이의 전승과 변모』, 고려대학교 대학원 석사학위논문, 2021.

논문

- 강정원, 「무형문화유산 제도의 양면성」, 『지방사와 지방문화』 24(2), 역사문화학회, 2021.
 김은영, 「산대놀이 탈 연구」, 『민속학연구』 27, 국립민속박물관, 2010.
 김은영, 「산대탈의 유형과 특징」, 『한국민속학』 89, 한국민속학회, 2021.
 박성희, 유지은, 「국립민속박물관 소장 “최상수 수집 탈”의 보존과학적 연구」, 『생활문화연구』 36, 국립민속박물관, 2022.
 사진실, 「산대탈의 전승 현황과 원보/말뚝이의 변천 양상」, 『구비문학연구』 31, 한국구비문학회, 2010.
 전경옥, 「가면극 연구사」, 『한국학보』 11(3), 1985.
 전경옥, 「탈놀이의 역사적 연구」, 『구비문학연구』 5, 한국구비문학회, 1997.
 전경옥, 「양주별산대놀이의 지속과 변화」, 『구비문학연구』 17, 한국구비문학회, 2003a.
 전경옥, 「본산대놀이 계통가면극의 지역적 소통」, 『한국민속학』 37, 한국민속학회, 2003b.

도록

- 국립무형유산원, 『탈놀이, 신명에 실어 시름을 날리다』, 2019.
 국립민속박물관, 『마스크(MASK)-가면의 일상(日常), 가면극의 이상(理想)』, 2023.
 은평한옥역사박물관, 『구파발산대탈』, 2019.

웹사이트

문화체육관광부 홈페이지(www.mcst.go.kr)

e뮤지엄(www.emuseum.go.kr)

국회 의안정보시스템(<https://likms.assembly.go.kr/bill/main.do>)

기타 자료

2023 세계국가유산산업전 showguide, Heritage Korea.

한국 상장례 민속문화의 문화재화와 자원화에 대한 고찰

Research on Heritage Development of Korean Funeral Folk Culture

: Jindo SitgimGut and Jindo Dasiraegi as the Center

- GAO Jing (Guangxi University of Science and Technology)

한국 상장례 민속문화의 문화재화와 자원화에 대한 고찰

-진도 씻김굿과 다시래기를 중심으로-

목 차

1. 연구동기 및 문제제기
2. 상장례 문화재화와 자원화의 한계
3. 한국 상장례 문화재화와 자원화의 전개
4. 탈맥락화 된 한국 상장례의 전승 실제
5. 상장례 문화재화와 자원화에 대한 사고

1. 연구동기 및 문제제기

- > 전통 상장례 현장은 죽음에 대한 두려움과 제의 금기, 그리고 망자 가족의 슬픔 등 여러가지 정서가 서로 얽혀 있어 조사자의 개입을 어렵게 한다.
- > 필자는 중국 씻김굿을 조사하는 과정에 상주의 거부감을 불러일으킨 적이 있었다. 그때부터 과연 “상장례처럼 공동체 내부 구성원들에게만 열리는 민속제의는 문화재화와 자원화로 외부인에게 열릴 수 있는가”라는 의문을 갖게 되었다.
- > 한국에서 널리 알려진 상장례 문화인 진도씻김굿과 다시래기를 주목하게 된다.
 - 1) 다시래기의 무형문화재 지정 논란을 통해 문화재화 과정에서 상장례의 원형의 설정기준을 살펴봄.
 - 2) 자원화 과정에서 진도 씻김굿 연행요소의 선택 문제를 통해 상장례의 예술성과 원형성의 대립관계를 논의함.
 - 3) 만들어진 다시래기와 무대화된 씻김굿의 활역락화는 중국 상장례의 보호와 개발에 시사점을 검토함.

2. 상장례 문화재화와 자원화의 한계

Collins의 '상호작용 의례 사슬(Interaction Ritual Chain)' 이론

- > 상호작용 의례(IR)의 핵심은 하나의 과정이라는 것이다. 이런 과정을 통해 참가자들은 공통된 관심의 초점을 갖게 되고, 서로의 몸에서 미시적인 리듬과 감정을 느끼게 된다.
- > 상호작용 의례(IR)의 주요 구성요소와 전제조건:
 - 1) 둘 혹은 그 이상의 사람이 한 곳으로 모여 있으면 두 사람이 의식적으로 상대방을 관심하든 않은 몸의 존재를 통해 서로 영향을 주고받을 수 있다.
 - 2) 외부인에게 명확한 경계를 설정해 둔다.
 - 3) 내부자들이 관심의 집중과 감정의 공유를 통해 공동체의 결속력과 개인의 소속감을 높인다.

Urry의 '관광객의 시선(Tourist gaze)' 이론

- > 관광객의 시선은 내부자를 객체로 전환시키고, 그들에게 시선의 권력과 압력을 느끼게 한다.
- > 외부자인 관광객과 내부자의 불명등으로 인해 외부인의 개입은 내부인에게 불쾌감과 거부감을 불러일으킨다.

2. 상장례 문화재화와 자원화의 한계

상호작용
의례 사슬

- ▶ 전통의 상장례는 혈연관계와 지연관계, 직장관계로 연결된 공동체가 고인을 추모하기 위해 울기, 절하기, 부조하기, 공동 식사하기, 이야기 나누기 등을 통해 상호작용의 의례이다.
- ▶ 관광객인 외부자는 망자에 대한 추모보다는 상장례의 예술성이나 죽음의례에 대한 호기심 등 동기에 상장례에 접근하게 된다.
- ▶ 상장례 현장에서는 외부인 집단과 내부자 간의 공감대, 즉 관심의 집중과 감정의 공유가 제대로 이뤄지기 어려운 것이다.
- ▶ 그러므로 상장례의 본 기능이 유지된 이상 문화재화와 자원화는 외부인과 내부자의 격리를 전제로 진행해야 한다.

관광객의
시선

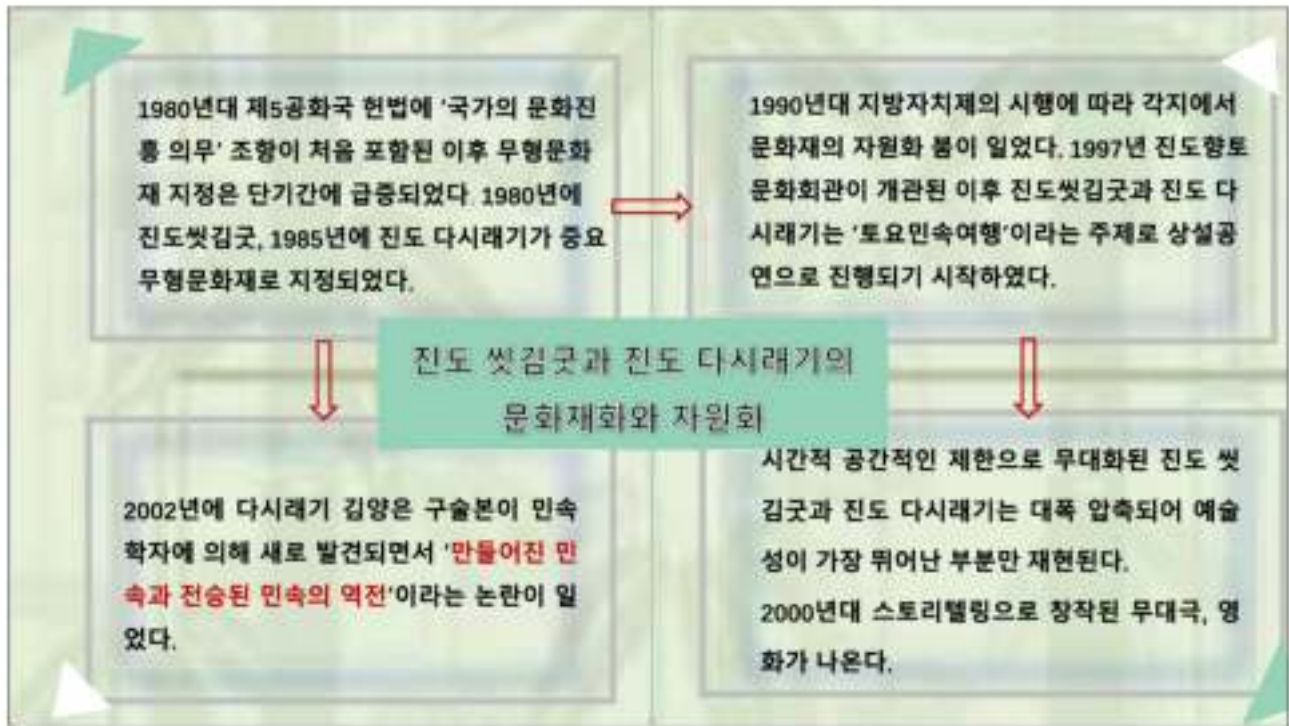
3. 한국 상장례 문화재화와 자원화의 전개

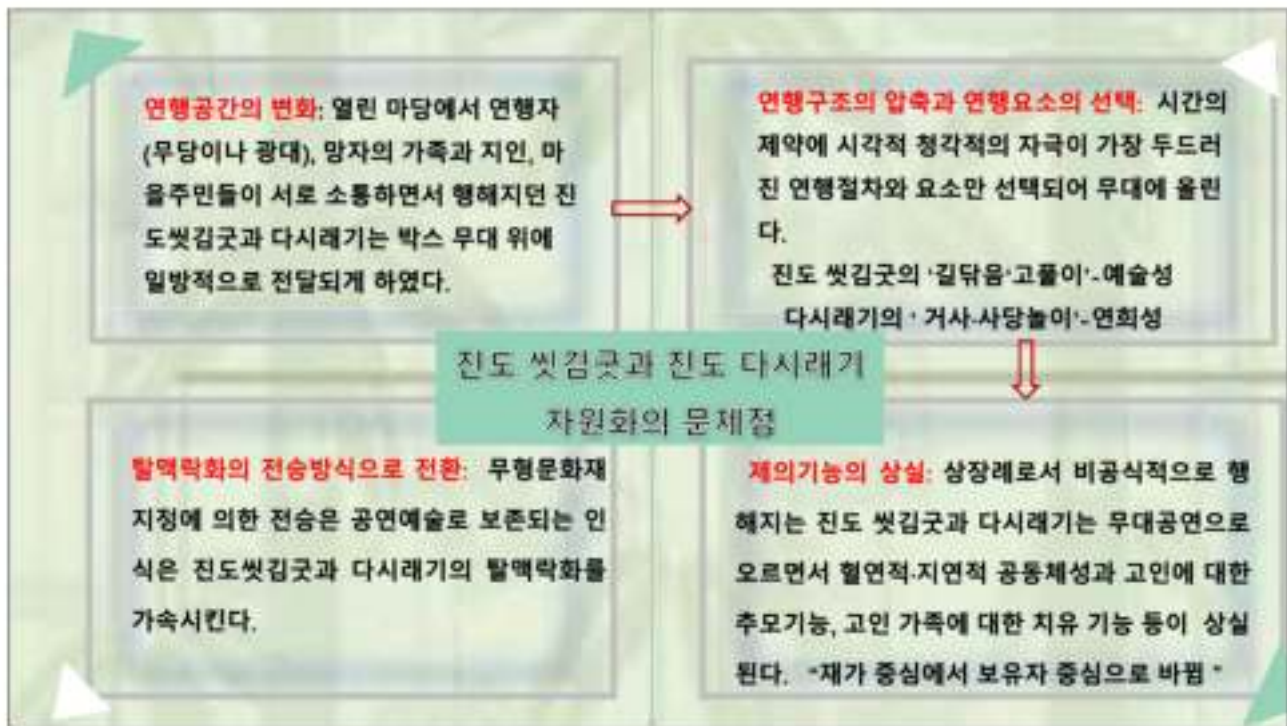


진도 다시례기는 '다시나기(다시날기)' '다시락(多待樂: 여러 사람이 모여서 같이 즐긴다)' '대시례기(待時례기)'에서 나온 말인데, 초상집의 슬픈 분위기를 위로하고 죽음으로부터 비롯된 상실을 치유하기 위해 행해진 놀이이고, 가상제놀이—거사·사당놀이—상여놀이—가래놀이—여흥 등으로 구성된다.



진도 씻김굿은 망자의 영혼이 이승에서 풀지 못한 한을 풀고 즐겁고 편안한 세계로 갈 수 있도록 기원하는 굿이고, 조왕반—안망—혼맞이—초가망석—처올리기—손님굿—제석굿—고풀이—영돈말이—이슬털기—넋올리기—길닦음—중천 등 절차로 이루어진 큰굿이다





4. 탈맥락화 된 한국 상장례의 전승 실제

진도 다시래기 정기발표



진도 씻김굿 정기발표



마을공동체를 기반으로 한 상장례는 찾아보기가 어려워진다. 국가 지정문화재의 정기발표 공연을 통해 진도씻김굿과 다시래기의 전모를 볼 수 있었다. 2022년 6월4일과 5일에 진도 다시래기와 진도 씻김굿의 국가문화재 정기발표 공연이 연이어 행해졌다.

제의 대상의 추상화




진도 씻김굿의 신위 진도 다시래기에 신위가 없음

전승집단의 단일화



진도 다시래기: 보유자를 비롯한 지역 향토문화 애호가들로 구성된 보존회에 의해 전승됨.

진도 씻김굿: 보유자인 무당집단과 지역 향토문화 애호가들로 구성된 보존회에 의해 전승됨.

발전공통체 화해되고, 지역공통체와 직업공통체 부상된다.



무대화 전승된 진도 씻김굿과 진도 다시래기



교류의 실행장: 박스 무대의 공연, 청중 교류의 차단.

분위기의 경직성



관람자의 노년층 집중

5. 상장례 문화재화와 자원화에 대한 사고



국가 무형문화유산으로 지정된 도영두(跳繩頭): 중국 광시(廣西) 영산(靈山) 지역의 마을에서 음력 8월부터 10월까지 마을 수호신에게 감사하기 위해 행해지는 공동체 제의이다. 이 제의는 2006년에 높은 예술성·학술성·역사성으로 일찍 중국 무형문화유산으로 지정되었다. 예능 보유자를 중심으로 한 무형문화유산 지정은 현지 도영두 문화의 다양성을 감소시키고, 보유자가 아닌 연행집단의 전승 의욕을 위축시켰다. 따라서 문화재의 지정은 도영두의 전승 위기를 어느 정도 가속화시키기도 한다.



국가 무형문화유산 보호제도에서 배제된 영산의 씻김굿: 도영두와 같은 지역에서 상장례 때 행해지는 씻김굿은 도영두보다 연행구조와 연행요소, 연행절차 등이 훨씬 더 다양하지만, 민간 종교적 성격이 짙어 여태까지 국가 무형문화유산으로 지정되지 못했다. 그러나 영산지역의 씻김굿은 오히려 주민의 자발적인 전승에 의해 잘 이어지고 있다.

국가 무형문화유산 보호 제도에서 배제된 중국 영산지역 씻김굿의 이야기

5. 상장례 문화재화와 자원화에 대한 사고



상장례 문화요소에 대한 자원화: 지방의 문화관은 상장례 제의 중 시각적·청각적 효과가 뛰어난 (탈)춤과 가요 등을 골라 지역축제의 무대에 올린다. 외지 관광객들은 이런 춤과 가요를 관람하면서 상장례라는 배경을 떠올리지 못한다. 또 지방 문화관은 상장례에 대한 현지인들의 기피를 줄이기 위해 상장례에서 가져온 춤과 노래 등을 대폭 개작하여 지역 축제 무대에서 공연한 경우가 더 많았다.

따라서 전통 상장례 문화가 잘 유지되는 지역에서는 **정부 주도의 상장례 자원화는 탈(脫) 배경화의 방식으로 전개된다.**

중국에서 상장례 문화에 대한 자원화 시도

맺은말

- > Collins의 '상호작용 의례 사슬' 이론에 적용한다면 상장례는 내부자의 집중된 관심과 공통된 감정을 전제로 하고, 외부인에게 명확한 경계를 설정하고 있다. 그러므로 상장례의 자원화는 외부인과 내부자를 분리하는 문화요소의 추출과 무대화 개발만 가능하다. 상장례는 전승맥락을 유지한 이상 관광객의 시선을 용납하기 어려울 것이다.
- > 한국의 진도 씻김굿은 중요무형문화재로 지정된 이후 마을공동체에 의해 자발적으로 이루어졌던 전승은 점차 정부 지원에 의한 무대공연 전승으로 바뀌었다. 이런 과정에는 상장례에서 혈연과 지연, 업연으로 결성된 내부자 집단이 모두 빠져나갔다. 다시 말하면 국가 무형문화재의 지정으로 씻김굿의 내부자가 외부자로 되는 셈이다.
- > 상장례는 망자의 신분과 가정 형편에 따라 여러 각편이 존재하다. 다시래기의 문화재 지정 논란을 방지하기 위해 상장례의 문화재 지정 작업에서 전형과 각편의 관계를 특별히 주의해야 한다.
- > 한국 씻김굿과 다시래기의 문화재화와 자원화 과정을 살펴보면서 전통 상장례는 전승기반인 마을공동체만 해체되지 않으면 외부의 개입이 적을 수록 전승이 더욱 잘 될 가능성이 있다.

주요 참고문헌

- 1) [美] Randall-Collin(저), 林聚任 等 譯, 『互動儀式學』, 商務印書館, 2012, 78쪽.
- 2) [中] 朱曉蘭(저), 「“凝視” 理論研究」, 南京大學博士學位論文, 2011, 10쪽.
- 3) 김미경, 「진도씻김굿의 공연예술로서의 가능성 검토」, 『구비문학연구』, 2006(23), 8-10쪽.
- 4) 이경엽, 「강준섭: 삶을 다시, 다시래기」, 국립무형유산원, 2018, 15-16쪽.
- 5) 『문화재위원회 회의록(1985년 제2분과 위원회 제7차 회의)』, 175쪽.
- 6) 이경엽, 「진도 다시래기 연희본의 비교 연구」, 『공연문화연구』, 2005년(11), 115-119쪽.
- 7) 이경엽, 「무형문화재와 민속 전승의 현실」, 『한국민속학』, 2004(40), 298-306쪽.
- 8) 김미경: 「진도 장례의 무대 공연예술의 스토리텔링의 실제」, 『공연문화연구』, 2008(17), 7-17쪽.

감사합니다.

Session 6

의례의 구조와 의미

Structures and Meanings of Rituals

Moderator 정향진 JUNG Hyangjin (Seoul National University)

Discussants 김희경 KIM Heekyung (Kyungpook National University)

제소희 CHE Sohee (National Museum of Ethnology, Japan)

마음으로 입는 상복: 심상(心喪)의 개념과 애도의 자격
Mourning Clothes Worn with One's Heart
: The Concept of Simsang and the Qualification to Mourn

- 이수유 LEE Suyu (Academy of Korean Studies)

2023 글로벌 한국학과 민속문화

마음으로 입는 상복:

심상(心喪)의 개념과 애도의 자격

이수유¹⁾

1. 서론

한 사람이 세상을 떠났을 때, 남은 이들은 고인과 어떤 관계에 있는지에 따라 서로 다른 강도와 지속 기간을 지닌 슬픔을 겪는다. 동시에 그들은 고인과의 관계에 따라 그 슬픔을 느끼거나 표현할 수 있는 정도를 제한받는다. 즉, 얼마나 깊이 슬퍼할 수 있는지, 그리고 얼마나 오래 슬퍼할 수 있는지에 대한 명시적 혹은 암묵적인 기준이 있으며, 주요하게 식별되는 관계 밖에 놓인 이들의 슬픔은 정당하지 않은 것으로 치부되기도 한다. 전통적인 유교 상례에서 애도의 자격과 의무는 친족관계에 한하여 설정되었고, 그 범위가 축소되기는 했으나 여전히 한국 사회에는 가족이 장례를 치러야 한다는 당위가 자리하고 있다.

한편 상례에 대한 여러 논의들은 의례 자체를 규범적인 강제로서 상징하는 경향이 있다. 이를테면 상례의 주요 절차들은 그것을 수행하는 이들에게 부과되는 의무의 조형이며, 그 전 과정은 친밀한 대상을 상실한 이들의 충격을 특정한 방식으로 조절하고 완화하는 문화적 장치로 작동한다는 식의 전제가 그러하다. 그러나 의례는 정말로 규범적이기만 한 것인가? 의례에서 규정하는 바에 따르지 않은 것들은 결코 그 영역 안으로 들어올 수 없는 것인가? 그렇다면 애초에 애도의 자격을 부여 받지 못한 이들의 마음은 어떠한 형태로도 포착되거나 표현될 수 없었던 것일까? 친족관계 내 특정한 범위에 속하지 않는 이들, 따라서 상복을 입을 수 없었던 이들에게 거상(居喪)은 불가능한 것이었을까?

본 연구에서는 심상(心喪)의 개념을 중심으로 한국의 전통 상례에서 의례와 감정이 맺는 관계의 일면을 고찰하고, 이를 토대로 고인과의 관계에 따른 애도 자격의 차등적 분배를 비판적으로 논의하기 위한 기반을 마련하고자 한다. 심상이라는 용어는 상복을 입지 않으면서도 상중과 같이 처신하는 행위를 뜻하는 것으로, 《의례》나 《예기》 등의 문헌에서부터 주요하게 등장한다. 심상은 외관상으로는 무복(無服)이면서도 결코 무복과 같지 않다는 역설을 그 의미요소로 삼는 흥미로운 개념이자, 실제로 오복제도(五服制度)의 경계에 자리하면서 상례의 변통을 가능하게 한 개념이기도 하다. 본 연구에서는 이러한 심상 개념이 지닌 특수성을 조명하고 그것이 지닌 현재적 의의를 도출하고자 한다.

구체적으로 본 연구는 조선후기 상례를 다룬 예서들을 중심으로 심상의 정의 및 주요 유형들을 살펴본다. 여기에서 사계 김장생(沙溪 金長生 1548~1631)의 저작들, 즉 《가례집람》, 《상례비요》, 《의례문해》 등을 주요하게 검토한다. 또한 본 연구는 심상인(心喪人)이라는 용어에 주목하여 심상이 단지 개인적 혹은 감정적 차원의 실천이 아니라 사회적으로 공인되고 제도화된 애도의 자격을 부여하는 것이었음을 함께 고찰한다. 이러한 논의를 통해 본 연구는 전통적인 상례의 고유한 개념이 주요한 사회적 관계의 유형이 변화하고 상례의 기간과 상중의 처신에 대한 보편화된 논의가 부재하는 오늘날의 맥락에서 새롭게 해석될 수 있음을 제안한다.

1) 한국학중앙연구원 대학사과장, 서울대학교 비교문화연구소 연구원. hiyui3@snu.ac.kr

2. 심상의 개념

심상이라는 용어는 마음[心]으로 상을 치르는 것[喪]을 뜻하며, 이는 복상(服喪), 즉 규정된 상복(服)을 입고 상을 치르는 것[喪]과 대비되는 개념이다. 즉, 심상은 상복을 입을 수 없는 관계이기 때문에 부득이하게 상복 없이 근신하는 것을 뜻하며, 이로 인해 자격을 갖추지 못한 이를 위한 예외적인 사항이라는 점이 부각된다. 그러나 애초에 심상이 상복제도에 논리적으로나 윤리적으로 선행하는 것일 수 있는데, 이러한 해석의 가능성을 《가례집람》에 인용된 《의례(儀禮)》의 구절에서 확인할 수 있다. 그에 따르면, 황제(黃帝)의 시기에는 평생토록 심상의 예를 행했는데, 요(堯)임금과 순(舜)임금이 다스리는 당우의 시대에는 심상을 행하되 삼 년의 기간을 두었고, 이후 하(夏)-은(殷)-주(周)의 삼왕 시대에 이르러 상복 제도가 만들어졌다.

주목할 것은 이러한 변화가 필연적이거나 정당한 것이기보다는 안타깝지만 불가피한 것으로 묘사되고 있다는 점이다. 즉 질박함을 숭상하는 시대에는 종신토록 심상을 행하는 것이 가능했으나, 사람들의 순박함이 점차 어그러지면서 그 기간에 한계를 두게 되었으며, 마침내는 경박함[褻]과 거짓[僞]으로 인해 일정한 복제(服制)를 만들 수밖에 없게 되었었다는 것이다. 이 맥락에서 심상은 단지 복을 입을 수 없는 조건의 예가 아니라 오히려 복상에 비해 본래 상례의 뜻에 충실하며 보다 근본적으로 인간이 행해야 할 도리로서 설정되고 있다.

상례의 제도를 정하게 된 불가피한 연유는 뒤이어 인용되는 《예기(禮記)》의 구절에서도 제시되어 있다. 《예기》의 〈삼년문(三年間)〉은 새나 짐승을 비롯하여 살아 있는 것들이 죽음을 슬퍼하는 것에 대해 말한다. 천지 사이의 혈기 있는 족속이라면 모두 지각이 있어 자신의 족류를 사랑할 줄 모르는 것이 없으며, 시간이 지난 뒤에도 그 잃은 곳으로 돌아와 서성이거나 슬피 운 다음에야 떠나간다는 것이다. 이와 마찬가지로 사람도 본디 부모를 잃으면 죽을 때까지 슬퍼하는 것이지만 모두가 그렇게 하지는 못하기 때문에 예제를 정하게 되었다고 이야기된다. 여기에서는 심상이라는 용어가 직접 언급되지 않으나, 마찬가지로 마음의 본원성 혹은 일차성에 대한 강조를 읽어낼 수 있다.

이처럼 심상은 친밀한 누군가의 죽음을 마음으로 슬퍼하는 것이라는 점에서 본성의 자연스러운 발현이자 인간의 마땅한 도리, 나아가 복제나 상기를 규정하는 것에 선행하는 근본적인 인간 경험의 차원으로 설정되며, 구체적인 예제가 확립된 이후에는 그 안에서 규정되지 못한 관계항의 필요에 의해 다시금 실질적인 개념적 도구로서 소환되고 있다. 여기에서 예(禮)와 정(情), 즉 의례와 감정의 관계 또한 조명될 수 있는데, 의례를 만들게 된 근본 경험으로서의 감정은 그 비균질성 및 불안정성으로 인해 사회 질서의 기반이 될 수는 없으나 그럼에도 여전히 의례의 바깥에서 침입하며 그 근본을 질문하게 하는 요소로 자리하고 있다.

3. 심상의 주요 유형

심상은 오복제도 안에서 명시적으로 규정되지 않았거나 다소간 예외적인 상황에서 통용되는 것으로 등장한다. 《가례집람도설》에서는 오복제도의 변례(變例)에 대한 규정을 시각화한 도표가 나오는데 그 가운데 심상을 치르는 경우가 다섯 가지로 제시된다.

- ㉠ 아버지가 살아 있을 경우 어머니를 위하여 기년을 입고 심상삼년을 치른다. [父在爲母葺心喪三年]
- ㉡ 스승을 위하여 심상삼년을 치른다. [爲師心喪三年]

- ㉠ 서자가 아버지의 후사가 된 자를 위해서나 어머니를 위하여 시마를 입고, 관직에서 물러나 심상삼년을 치른다. [庶子爲父後者爲其母總而解官申心喪三年]
- ㉡ 집을 나갔거나 출가한 어머니를 위하여 아버지의 후사가 된 자는 비록 복을 입지는 않으나 그대로 심상삼년을 치른다. [母出及嫁爲父後者雖不服仍心喪三年]
- ㉢ 후사로 간 자가 자기 부모를 위하여 상장을 짓지 않은 기년을 입으며, 역시 관직에서 물러나 심상삼년을 치른다. [爲人後者爲其父母不杖葦亦解官申心喪三年]

오복제도가 상복을 입을 수 있는지 없는지 여부, 어떤 종류의 상복을 어느 정도의 기간 동안 입어야 하는지에 관한 세부 규정을 집성한 것이라면, 심상은 오복제도에 의해 명확히 정의되지 않는 상황. 혹은 오복제도 안으로 들어올 수 없는 관계가 초래하는 변례의 상황에 대처하기 위한 수단으로 자리한다. 즉, 심상은 오복제도의 경계에 자리하면서 관계에 기반한 명분의 문제 및 그것과 정확히 일치하지는 않는 정리(情理) 간의 긴장 관계를 입시적으로 조율하는 방법으로 제시된다. 심상은 결코 무복(無服)과 동일하지 않고 복을 입지 않으면서도 상을 치르는 것이며, 이러한 속성으로 인해 제한적으로나마 오복제도의 변통을 가능하게 한다.

위 다섯 가지 유형은 크게 둘로 분류될 수 있는데, 스승에 대한 제자의 거상 방식을 언급한 ㉠을 제외하면 ㉡, ㉢, ㉣, ㉤은 모두 친족관계 안에서 생겨나는 변례의 상황에 대한 것이다. 우선 ㉡은 부재위모상(父在爲母喪), 즉 아버지가 살아계실 때 어머니의 상을 당한 경우로, 기년상을 지낸 뒤 나머지 기간을 심상으로 채운다. 보다 구체적으로는, 11개월만에 소상(小祥)을 치르고 13개월만에 대상(大祥)을 치른 뒤 궐연을 거두고 부묘(祔廟)하며, 15개월이 지나 달제를 지낸 뒤부터는 심상을 행한다. 이 경우 심상은 아버지가 어머니보다 높음을 표현하기 위해 부득이 어머니에 대한 예를 낮추어야 하는 상황에서, 그럼에도 삼년상이라는 정해진 상기를 채우기 위한 형식으로 제시된다.

㉢의 경우 역시 비슷한 논리에 의한 것이다. 《가례집람》은 《예기》와 그에 대한 주석을 인용하여, 아버지의 후사가 된 이는 집을 나갔거나 재가한 어머니에 대해 복을 입을 수 없음을 밝힌다. 한 집안의 제사를 맡아야 하는 이가 다른 성씨를 지닌 아들의 어머니가 된 이를 위해 복을 입는 것이 적절하지 않다는 것이다. 이는 후사가 되지 않은 다른 아들은 그 어머니를 위해 기년복을 입을 수 있는 것과 대비되는 것이다. 한편 후사가 된 아들의 경우 “복을 입지는 않으면서도 오히려 심상을 입는 것은 어머니로서의 은혜가 있기 때문”이라고 언급된다. 즉, 집안의 명분을 위해서는 복을 입지 않지만, 어머니의 은혜가 있으므로 외형상으로 표지되지 않는 한에서는 상중의 처신을 할 수 있다는 것이다.

㉣ 역시 ㉡이나 ㉢과 마찬가지로 더 중요한 관계에 대해 충실하기 위해 다른 쪽에 대한 예를 낮추는 것이다. 다른 집안의 후사로 간 경우, 후사가 된 부모에 대해서는 친자와 마찬가지로 예를 갖추어야 하는 데 비해 본래 자신을 낳아준 부모에 대해서는 그러한 명분이 없다. 그럼에도 결코 본생부모의 은혜가 없는 것이 아니기 때문에 복을 입지는 않으나 상중과 같이 처신하며 삼 년의 기간을 채워야 하는 것으로 제시된다. ㉤의 경우는 서자가 아버지의 후사가 된 자나 어머니를 위하여 시마를 입는데 이는 3개월에 한하기 때문에 그 나머지 기간은 심상으로 채우는 것으로, 이 역시 관계에서의 명분이 충분하지 않으나 의리를 다하고자 하는 것으로 이해될 수 있다.

그밖에 《사계전서》에 언급되는 친족관계 내에서 심상을 치르는 다른 경우들이 있는데, 이를 테면 김현의 문목에 달하는 글에서는 난리 통에 부모의 생사를 알 수 없게 된 경우에는 심상을 하되 삼 년으로 마치고, 분명히 죽었다는 것을 알게 되면 상복을 입어야 한다고 제시된다.

또한 《가례집람》에서는 중한 상이 아직 끝나지 않았는데 가벼운 상을 만난 경우(喪未除而遭喪)를 제시하는데, 아버지가 졸한 지 3년 이내에 어머니가 졸한 경우에 대한 논의, 혹은 적자(嫡子)가 상을 다 마치지 못하고 죽어 적손이 승중(承重)한 경우에 대한 논의 등이 언급된다. 여기에서도 심상은 명분과 정리라는 양측을 조율하기 위한 장치로서 소용된다.

한편 ㉔과 관련하여, 《가례집람》은 사심상(師心喪), 즉 스승을 위해 심상을 입는다는 항목을 별도로 제시하고 있다. 여기에는 《예기》 및 여타 유학자들의 견해가 수록되어 있는데, 위에서 살펴본 친족관계에서의 심상이 변통을 가능하게 하는 향으로서 제시된 것에 비해 심상의 본래 의미가 더욱 강조되며 상술되는 것을 발견할 수 있다. 심상은 “상복을 걸치지 않았으면서도 마음속에는 애통하여 슬픈 정이 있는 것”으로, “아버지를 잃은 것과 같으면서도 상복은 입지 않는 것”이다. 그것은 중요성이나 명분이 불충분하기 때문에 상복의 등급을 낮추는 것이 아니라, 친족관계라는 명시적 근거가 없음에도 오직 정리에 의하여 발생하는 실천의 양식이다.

한 사람이 세상에 태어날 때부터(혹은 이후 입양 과정을 통해) 맺어지는 부모와 자식의 관계, 그리고 그것을 중심으로 확장되는 친족관계의 경우 그 멀고 가까움 및 높고 낮음이 정해져 있으며, 그것은 개인이 해당 대상을 어떻게 느끼는지와 무관하게 지속된다. 그에 비해 사제 관계는 생애 과정의 가운데 일정한 자발성이 개입하여 형성되는 관계로, 부모 자식에 비유될 만큼의 수직적이기도 하지만 형제 혹은 봉우 관계와 유사할 수 있으며, 개별 관계마다 정 의 깊고 얕음이 달라질 수 있다. 이로 인해 복제를 미리 규정할 수 없는 것이다. 이는 친족관계와 같은 명분상의 근거가 없다는 것에 더해 심상이 도입될 수밖에 없었던 이유가 된다.

스승의 상에 대한 제자의 복제를 둘러싼 논의로부터, 친족관계를 중심으로 이루어지는 상례 및 애도의 과정에 친족이 아닌 다른 종류의 관계가 보여주었던 적극적인 참여의 의지를 읽어낼 수 있다. 물론 과거의 전통 상례의 경우 의례의 주요 절차를 포함한 전 과정에는 친족관계 뿐만 아니라 지리적으로 근접한 거리에 있었던 관계, 즉 이웃들 역시 적극적인 협력자로 참여했음을 상기할 수 있지만, 이는 결코 복제에 대한 의지나 일정 기간 동안의 거상을 치러낼 수 있는 자격에 대한 요구로 연결되지는 않았다. 기본적으로 친족관계가 아닌 이들의 경우 고인의 죽음을 슬퍼할 수 있지만, 명분상으로 거상의 의무 혹은 권리는 결코 부여되지 못하는 것이다. 여기에서 심상은 비록 복을 입을 권리까지는 아니더라도 일정 기간 애도할 수 있는 권리, 혹은 애도자의 자격을 인정받기 위한 하나의 개념적 도구로 등장한다.

4. 심상인의 지위

기본적으로 심상은 특정한 행위, 즉 복을 입지는 않지만 상중과 같이 처신하는 것을 가리키는 개념이지만, 그것은 그 행위를 수행하는 개인의 위치를 표지하는 것으로까지 확장된다. 이는 “심상인(心喪人)”, 즉 심상을 하는 사람이라는 명칭이 존재했으며 그것이 해당 개인의 현재적 상황은 물론 그의 사회적 지위를 드러내는 용어로 쓰였다는 점에서 확인할 수 있다. 실제로 거상 중인 인물이 자신을 표현할 때에는 특정한 용어들이 사용되었는데, 그 범위에는 복을 입는 이들뿐만 아니라 심상을 하는 이도 포함되었다. 《의례문해》에는 황종해라는 인물이 부제 위모상을 당한 경우 일반적인 부친상 혹은 모친상과 달리 어떻게 스스로를 표시해야 하는지 질문하는 것이 나오는데, 김장생은 옛 글에 따라 심상인이라고 해야 한다고 답한다.

보다 구체적으로 《상례비요》에는 〈부모가 죽은 경우 남의 위소(慰疏)에 답하는 서식〉이 제시되어 있는데, 여기에 연호 및 날짜와 함께 글쓴이의 성명을 표기하는 방식이 나온다. 즉, 부친상의 경우 스스로를 고자(孤子), 모친상의 경우 애자(哀子), 부모가 모두 죽은 경우 고애자

(孤哀子) 등으로 자신을 칭하는데, 그와 마찬가지로 심상 중에 있는 경우에도 신심제(申心制) 혹은 심상(心喪) 등으로 자신의 상황 및 지위를 표시하는 용어가 부가되어야 했던 것이다.²⁾ 이는 심상이 마음[心]에 의거한 것이라는 점에서 자의적이거나 개별적인 것만으로 오해될 여지를 불식시켜 주는 것이기도 하다. 그것은 보다 분명하게 개인이 그가 맺는 사회적 관계에서 스스로의 위치를 드러내는 분명한 표식으로 자리했던 것이다.

이러한 심상인은 보다 큰 범주인 상인(喪人)에 속하는 하위 유형으로도 이해될 수 있다. 상주(喪主)가 개인으로서 의례를 수행하는 주체라면, 상인은 의례 외 일상생활에서까지 규제 및 처벌을 받는 특정한 지위의 사람들을 포괄하는 범주이다.³⁾ 《경국대전》에는 “상인(喪人)·서인(庶人)·승인(僧人)으로서 도성 안에서 말을 탄 자는 장 60에 처한다”는 조항이 있어, 상인이 서인이나 승인과 마찬가지로 특정 행위에 대한 규제의 대상이었음을 보여준다. 그밖에 부모상에 대해 슬기거나 속이는 경우, 상기가 끝나기 전에 혼인하거나 연회에 참석하는 경우 등에 대한 처벌조항 등은 이처럼 상인이라는 범주가 사회적으로도 그 행실에 대해 주시되고 또 제재를 받았던 지위를 표하는 것이었음을 보여준다.

관련하여, 《승정원일기》에 실린 영조 11년(1735년) 12월 22일 기사를 함께 살펴볼 수 있다. 여기에는 병조에서 아뢰기를 “전 감찰 심상인(心喪人) 송중홍(宋重弘)이라는 사람이 돈화문으로 들어와 차비문 밖에서 격쟁하였습니다. 몹시 놀라운 일이니, 담당 관사로 하여금 수금하여 죄를 다스리게 하소서.”라고 했다고 기록되어 있는데, 해당 인물이 단지 이전의 직책과 성명뿐만 아니라 심상인이라는 지위와 함께 식별되고 있음에 주목할 수 있다. 위의 법전 조항 등에 비추어볼 때, 이러한 식별은 그의 처지를 배려하는 것이기보다는 오히려 상기 중에 있으면서도 죄를 저질렀기 때문에 가중처벌의 가능성이 고려된 것에 기인했을 수도 있다. 즉 심상인은 해당 개인의 상태를 분명하게 표시하는 동시에 그의 행실을 도덕적으로 평가하기 위한 하나의 근거이기도 했던 것이다.

여기에서 심상이 단지 개인적인 감정의 발로이기만 한 것이 아니라 보다 분명하게 그의 애도 권리 혹은 의무를 그가 속한 관계망 안에서 각인시켜주는 것이었음을 확인할 수 있다. 물론 상인일 경우 특정 행위에 대해 더 강한 처벌을 받았던 것에서 볼 수 있듯, 그것은 해당 개인에 부과되는 구속이었을 수도 있지만, 동시에 그가 애도 기간 중에 처해 있으며 따라서 한편으로는 일상이나 사회적 관계에서의 여타 일들로부터 거리를 두고 애도 자체에 충실할 수 있는 권한을 부여받는 것이기도 했다. 이는 상을 치른다는 것, 혹은 애도를 한다는 것 자체가 자격에 수반되는 권리인 동시에 그에 상응하는 의무들을 부과하는 것임을 상기시키며, 심상 역시 단순히 인간 본성에서 비롯된 행위를 가리키는 데 그치지 않고 사회적 관계 안에서 일정 기간 동안 애도를 행할 수 있는 자리를 마련하는 것까지 나아갔음을 확인시켜 준다.

5. 결론

상례의 전 과정이 사흘 간의 장례로 줄어든 현재의 맥락에서 상복 또한 단지 장례 기간 동안 입게 되는 옷으로서 그 의미나 역할이 축소되었음은 분명하다. 그럼에도 불구하고 여전히 상복은 그것을 착용한 사람이 고인과 가까운 친족 관계에 놓인 인물이고, 따라서 장례에서 주요한 역할을 담당해야 하며, 나아가 일정한 방식으로 슬픔을 느끼고 표현할 것임을 기대하게

2) 이는 부재위모상으로 대표되는 친족관계에서의 심상에 해당하며, 스승에 대한 심상인 경우에도 이처럼 심상(인)이 그의 공식적 지위를 표시하는 것으로 쓰였는지에 대해서는 추가적인 확인이 필요하다.

3) 안호용, 2006, “유교 상례와 상중의 개인행위 규제”, 『사회와 역사』 72: 131-167.

하는 공식적인 표식으로 자리하고 있다. 물론 상복 자체가 해당 개인의 감정 경험과 반드시 일치하지 않을 수도 있으나, 기본적으로 가까운 친족은 장례 기간 동안 상복을 착용해야 한다고 여겨진다. 자식을 잃은 부모의 경우처럼 그 슬픔의 정도가 사람들을 압도하는 상황을 제외하면, 상복을 갖추어 입지 않고 조문객을 맞이하는 것은 심각한 결례(缺禮)로 여겨질 것이다.

이러한 맥락에서 다시 《의례》에서 말하는 이상적인 세계, 즉 황제가 다스리던 시대의 모습을 소환해볼 수 있다. 그때에는 사람들이 소박하여 번잡스러운 것을 추구하지 않았기 때문에 심상의 예, 즉 마음으로 상을 치르는 예를 행했으며, 종신토록 그것이 변하지 않았다고 이야기된다. 이때 마음은 '안'에만 머무르는 것이 아니었으며, 따라서 밖으로 그것을 표현해야 할 별도의 형식이 필요하지 않았다. 바깥에 말하면 마음은 안이자 밖이었고 속에 있는 것이자 겉으로 드러나는 것이었다. 상복제도의 발생은 이처럼 본원적인 것이자 안과 밖을 아우르던 마음이 내재하는 것으로 축소되고, 나아가 가시적인 형태를 지닌 것과 대비되는 과정과 맞물려 있다.

여기에서 마음[心]과 옷[服]은 대비되는 두 함으로 설정된다. 마음은 본원적이지만 불안정하고 가변적이며 사람에 따라 다르게 나타나기 때문에 의지할 수 없는 것이고, 옷은 형식적이고 제한적이며 수식적일 수도 있지만 구체적인 형태를 지녔기 때문에 안정적이고 또 일괄적으로 적용될 수 있는 것이다. 비가시적인 것보다는 가시적인 것, 불안정한 것보다는 안정적인 것이 우위를 점하게 되었음은 오복제도가 상례 안에서 지니는 중요성이 커지면서 극도로 세분화되고 체계화된 형태로 자리하게 된 것에서 확인할 수 있다. 이 과정에서 마음, 보다 정확하게는 친밀한 대상을 잃은 슬픈 정[哀情]은 옷이라는 구체적인 형태로, 그 종류와 재질과 입는 기간을 통해서 표현되고 확인된다.

심상의 개념은 이처럼 정밀하게 완성된 것처럼 보이는 오복제도의 경계에 자리하며, 명분과 정리가 일치하지 않는 변례의 상황들에 도입되어 양자 간의 긴장 관계를 완화 혹은 조율할 수 있는 장치로 소용되었다. 한편으로 심상은 친족관계라는 복잡한 그물망 안에서 고인과의 관계 및 각자가 속한 집안에서의 위치가 충돌하는 경우 문제를 완화하기 위한 수단이었으며, 다른 한편으로 그것은 친족관계가 아니어서 애초에 복을 입을 자격이 없는 이들에게도 다른 방식으로 상을 치러낼 수 있는 방안이었다. 심상을 치르는 이들은 스스로를 특정한 유형의 상인, 즉 심상인으로 자처할 수 있었으며, 자신이 거상 중임을 드러내고, 공과 사의 여러 일들로부터 물러나 애도에 충실할 수 있는 권한을 인정받았다.

본고에서는 심상 개념이 지닌 독특성에 주목하고, 유교식 전통 상례 안에서 심상이 차지했던 위치 및 역할을 고찰했다. 심상은 예도의 자격에 있어서 명분을 넘어설 수 있는 정리의 역할을 인정하는 개념이자, 예도의 근본을 마음으로 설정해야 할 필요성을 촉구하는 개념이다. 물론 그 마음이란 불안정하고 가변적인 것일 수 있다. 그럼에도 불구하고 심상은 사회적 관계의 지형이 급변한 한국사회에서도 여전히 협소하게 정의되는 상주 혹은 유족의 범위를 재검토할 수 있는 실마리를 제시한다. 의례의 주체를 좁은 의미의 혈연 가족에 한정하지 않는 것, 예도의 자격에 있어 주어진 관계의 명분보다는 실질적으로 맺었던 관계의 밀도를 고려하게 하는 것이 본고에서 주목하는 심상 개념의 가능성이다.

20세기 한국 부계 친족에서 고모의 자리

: 전라남도 진도의 사례를 중심으로

The Position of Paternal Aunt in Korean Paternal Kinship System in the 20th Century

: Centering on the Case of Jindo, Jeollanamdo

- 이도정 LEE Dojung (Seoul National University)

20세기 한국 부계 친족에서 고모의 자리: 전라남도 진도의 사례를 중심으로

이도정 (서울대)

1. 들어가며

한국의 부계친족제도에서 여성은 혼인과 함께 자신이 태어난 친족집단과 분리되며 남편 집안의 사람이 되는 것으로 언급된다. 이 글에서 주로 다룰 전라남도 진도에서도 시집간 여성을 “출가외인”으로 언급하거나, “시집가면 그 집의 귀신이 되어야 한다”는 이유로 시집간 딸이 시가를 떠나 친정으로 돌아오는 것을 꺼렸다. 이러한 관념은 시집 간 여성들이 자신의 출신 성씨 밖으로 배제되고, 남편의 성씨 집단에 외부인으로 들어가 점차 집안의 안주인으로 안착하는 변화에 초점을 맞추도록 한다.

하지만, 진도에서는 동시에 “딸도 자식”이며, 그렇기에 부모에 대한 효도의 의무를 가진 것으로 언급된다. 무엇보다 본 연구에서 주목하려는 것은 부모에 대한 딸의 의무를 넘어, 조카를 돌보고 고향에 찾아오던 고모에 대한 추억이 진도 주민들에게 강렬하게 남아 있었다는 점이다. 뿐만 아니라 집안에 따라서는 고모의 기제사를 올렸으며, 때로는 시제에 모셔진 고모도 있었다. 일련의 양상은 앞서 “출가외인”이라는 여성에게 붙은 선입관과 다르며, 여성들이 여전히 시집 간 이후에도 부모와의 관계를 여전히 유지하고 있다는 것조차도 넘어서는 점에 주목할 필요를 제기한다. 이는 여성들이 살아서든 죽어서든 친정 집안에 있어서도 중요한 행위자였음을 의미하는 것이다. 따라서 본 연구에서는 20세기 전라남도 진도의 사례를 통해 확고하게 자리 잡은 듯 보이는 남성 중심의 부계친족질서에서 여성이 자신의 출신 부계친족에서 점했던 자리가 무엇이었는데가 주목한다.

세부적으로 본 연구에서는 세 가지 질문을 던진다. 첫째, 살아서 여성들은 자신의 부계 출생 집단과 어떤 관계를 맺고 있었는가? 여기에서는 여성들이 결혼한 이후에 가깝게는 자신의 부모와 넓게는 자신의 부계친족 조직과 맺고 있던 관계들을 살펴보는 것을 통해, 여성들이 자신의 부모는 물론, 부계친족에 대해서도 공헌하고 있었던 존재였음을 보여줄 것이다. 둘째, 여성은 죽은 뒤에 자기가 떠난 부계 친족의 조상이 될 수 있는가? 본 연구에서는 ‘임자 없는 제사’의 대상이기도 했던 고모와, 시제에 모셔진 고모의 사례를 통해 고모가 부계 친족의 조상이 될 수 있었던 조건을 살펴본다. 셋째, 고모가 조상이 될 수 있음에도 고모의 지위가 다른 부계의 남성 조상에 비해 불안정한 이유는 무엇인가? 이 질문을 통해 부계친족집단에서 끊임없이 고모의 공헌이 소실될 수밖에 없었던 조건을 살펴보고자 한다.

이를 통해 본 연구는 여성들이 자신이 혼입해 들어간 부계친족집단을 위해 봉사하고 의례 질서를 지탱했던 역할을 했을 뿐 아니라, 자신이 태어났던 부계친족집단에도 중요한 공헌자로 자리하고 있었음을 보이고자 한다. 즉, 혼인한 여성은 본래의 부계친족집단을 떠나는 것이 하나의 이상처럼 여겨졌지만, 현실에서는 본래의 부계친족 집단에도 긴밀한 관계를 유지했을 뿐 아니라 중요한 공로자로 자리하고 있었음을 보여줄 수 있을 것이다.

본 연구는 2014년 9월부터 2015년 2월, 2020년 4월부터 2021년 5월간의 진도지역에서 이뤄진 현지조사 자료를 기반으로 진행 되었다. 주요 연구지는 진도 읍내에 자리한 진도읍 동의

리와, 진도의 중심부에 인접해 있는 의신면 칠전리와 침계리를 대상으로 하였다. 이 연구에서 접근했던 주요 성씨는 밀양박씨와 창녕조씨이다. 이는 칠전리가 밀양박씨 집성촌이며, 침계리는 밀양박씨와 창녕조씨, 동외리는 밀양박씨·창녕조씨·무안박씨가 중심 성씨라는 점과 관련이 있었다. 진도는 도서지역이지만, 섬이 커서 농업을 생계로 하는 마을이 많은 편이며, 본 연구의 주요 조사대상지 역시 주로 농업을 생업으로 하는 지역이다.

2. 집안의 공헌자이자 조연자인 고모

진도에서 여성들은 자기 마을에서 떠나 다른 마을로 시집가는 것이 일반적이었고, 이런 규범 하에서 자신이 태어난 부계친족과의 거리는 발생할 수밖에 없었다. 하지만, 여성들은 다양한 방식으로 친정과의 교류를 유지하고 있었다. 이 장에서는 여성들이 친정과 교류를 유지했을 뿐 아니라, 자기의 부계친족에 대해 공헌하는 존재로도 자리하고 있었음에 주목한다.

먼저 시집 간 여성들 또한 친정 부모의 상례 때에는 적극적으로 참여하였다. 앞서 시집 간 딸의 효도가 가장 두드러지는 것이 바로 이 시기 때이다. 전라남도 진도에서는 남성들의 상두계에 비견되는 여성들의 호상계가 있었다. 진도에서 상두계는 부모의 초상시 상여를 메기 위해 마을의 남성들을 중심으로 형성되는 특징을 보여준다면¹⁾, 호상계는 마을의 여성들을 중심으로 형성된다.

진도의 호상은 1970년대 이후 등장한 것으로, 1980년대 진도 전역으로 확산되었다. 당시 시집 간 여성들은 자신이 결혼하여 정착한 마을에서 “호상계”를 만들었다. 기본적으로 호상계 역시 일종의 돈계의 역할을 했다. 계원들은 정기적으로 일정한 금액을 모았고, 계원의 친정 부모나 시부모가 돌아가셨을 때 그 사람이 “계를 타서” 계금을 받을 수 있도록 하였다. 호상계에서 계를 탈 때에, 계원들은 함께 망자의 상여 앞에서 호상을 해주었다. 이런 배경에서 진도에서는 시집간 딸이 자신이 정착한 마을의 호상계원들을 데리고 와서 친정 부모의 초상 때 호상을 해주는 것을 딸의 중요한 효도 방식으로 생각했다.

시집간 여성의 참여는 부모의 상례로 끝나지 않았다. 이는 부모나 조부모의 기제사에 대한 여성의 참여로 나타났다. 부모의 기제사 때 시집 간 고모가 “동구리”나 “산태미”에 음식을 잔뜩 이고 먼 길을 넘어 찾아왔던 것에 대한 기억은 진도 주민들에게서 자주 회자되는 이야기였다. 기제사에 대한 고모의 참여는 여성의 형제들이 사망하면서 그 제사가 자손에게 넘어가고, 여성도 나이가 들어 몸을 움직이기 어려워지면서 점차 멀어졌던 것으로 보인다. 그러나 친정에 가깝게 살던 여성들은 기제사 때만이 아니라 시제 때에도 친정집을 찾곤 하였다. 이것은 사우에서 이뤄진 윗대 조상의 시제보다는, 가까운 친족들이 모였던 아랫대 조상의 시제 때에 두드러진 현상이었다.

지금까지의 사례는 고모가 자신이 태어난 친족집단과 의례적으로 연결된 양상을 보여주는 것이었다. 하지만 고모의 영향은 의례적 상황에 대한 참여에 그치지 않았다. 고모는 결혼을 통해 자신의 친족집단에서 떠났다고 여겨졌음에도, 집안의 대소사 결정에 있어서 다양한 영향을 미치는 존재로 자리하고 있었다. 특히, 집안의 안좋은 일이 일어났을 때 고모는 자신의 친정에 적극적으로 개입하며, 문제를 해결하기 위한 주요 행위자로 나타나기도 했다. 즉, 상황에

1) 상두계의 구성과 운영 방식은 경기도 지역과 진도 지역에서 나타나는 중요한 차이이다. 경기도 지역은 20세기 전반까지만 해도 반상간의 구별이 명확하게 나타났고, 양반들이 모여서 비양반에게 상여를 메도록 하는 양반계가 나타났다. 이에 비하여 전라남도 진도에서는 이미 20세기 초부터 마을 주민들간의 상두계가 나타나고 있었다. 진도군 칠전리의 1920년대 상두계 문서에서는 동족 성씨만 모인 것이 아니라 다양한 성씨가 모여서 상두계를 형성했음을 확인할 수 있다.

따라서는 집안의 큰어른으로 자신의 친정에서 생긴 일을 해결하기 위한 대책을 조카들에게 제시해주는 사람이기도 했던 것이다.

그리고 시집 간 고모의 관심은 자기와 가까운 부모형제 차원에 그치지 않는다. 일부 사례에서는 시집간 여성이 친정 총종의 일에 적극적으로 참여하는 양상도 살펴볼 수 있다. 진도 밀양박씨 총친회에서 진도읍 정거름재(停車峙)에 만든 “송조지성탑(崇祖至誠塔)”에는 고모를 위해 세워진 비석이 있다. 진도 밀양박씨 송조지성탑(崇祖至誠塔)은 진도 밀양박씨 주요 선조에 대한 비석군을 세운 곳이다. 이곳의 주요 비석은 1981년 다른 곳에 세워졌던 것이지만, 1985년 송조지성탑을 조성하면서 비석을 옮겨온 것이 많다. 그 중에서 박석함 씨의 비석은 송조지성탑의 비석군 중에서 유일하게 여성에 대한 비석이란 점에서 주목된다. 이 사례는 여성이 살아서 자신이 태어난 부계친족집단에게도 적극적인 공헌을 해왔음을 보여준다. 하지만 이와 같은 공헌에 비해 그들의 업적은 상대적으로 비가시화 되거나 주변화 되어왔다.

3. 의례 속 고모의 자리

2장에서는 고모가 시집 간 이후에도 친정의 주요 의례적 상황 뿐 아니라, 부계 친족 집단의 행사에도 관여하는 존재였음을 살펴보았다. 그런데 진도에서는 고모가 죽은 뒤에도 의례적인 대상으로 등장하는 양상이 기제사 뿐 아니라 시제에서도 나타났다. 이 장에서는 기제사와 시제에 좌정한 고모의 양상을 다뤄보겠다.

우선 기제사와 관련하여 주목되는 것은 진도의 “임자 없는 제사” 관행이다. 전경수(1977: 67)는 진도군 임회면 하사미(가명)에 대한 조사를 통해 그곳에 “기둔제사”라는 전통²⁾이 있으며, “기둔제사는 하사미 가족의 기본구조를 형성하는 부계직계가족의 궤에서 벗어난 사람이 제사의 대상이 되는 경우를 지칭하는 것”을 말한다고 정의하였다. 여기에 대해 본 연구의 참여자들은 주로 “임자 없는 제사”로 언급하였다. 전경수에 따르면 1970년대 현지조사 당시 진도 하사미에서 “기둔제사”로 명명된 제사의 대상이 “숙부(1)·종조부(2)·외종조부(2)·종조고모(1)·서외조모(1)·기타(1)” 8건의 사례로 부계 직계가족의 범위 밖의 대상이었다고 제시하였다. 주목되는 것은 종조고모(1)의 사례로 직계가족 범위 밖의 고모가 기제사로 모셔진 경우였다.

본 연구에서는 직계가족 범위 안의 조고모나 고모가 시제에 모셔지는 사례를 살펴볼 수 있었다. 칠전리에서 확인한 사례의 경우 조고모에 대한 기제사를 지내는 경우였다. 이 집안은 독자가 이어져 아들이 귀한 집안이었다. 해당 조고모는 20세기 초 해남으로 시집을 갔는데, 자신의 오빠 내외가 어린 조카만을 남기고 일찍 세상을 떠나자, 집안의 대가 끊기게 할 수는 없다고 하여 친정의 조카를 데려다 키웠다. 이 조카는 해남에서 자랐지만, 장성하여 다시 칠전리로 돌아왔다. 그는 자신의 연로한 고모를 칠전리로 모셔오게 되었다. 그녀가 죽은 뒤에 해남의 자손들에게 연락을 하였으나 그들은 이 여성에 대해 자신의 친정만을 위해 산 사람이라고 하여 모셔가길 거절하였다. 이 집에서는 고모의 은혜를 잊지 못하여 상례를 치렀을 뿐 아니라 선산에 모셨고 기제사도 올렸다.

이 사례는 여성이 혼례 이후 친정과의 교류가 끊어지지 않으며, 고모가 집안의 위기 상황에

2) 이 용어는 적어도 1970년대까지는 통용되던 것으로 보이지만, 본 연구가 이뤄진 2020년에는 이를 아는 사람을 만나지 못했다. 본 연구의 연구참여자들은 “임자 없는 제사”라고 하면 무엇을 말하는지 바로 이해하였으나, “기둔제사”라는 말은 들어보지 못했다고 하였다. 이것이 진도 내 지역 차이를 말하는 것인지, 시간 경과의 문제 때문인지는 명확하지 않다. 다만, 양자의 범주가 일치하는 것으로 보이며, 전경수(1977: 67)의 인터뷰에서도 “임자 없는 제사”가 언급된다는 점에서 동일한 용어로 볼 수 있다.

개입하여 그 상황을 극복하도록 인도하였다는 점에서 앞서 2장에서 살펴본 사례와 달아 있다. 그런데 이 관계는 고모의 생전에만 한정되지 않으며, 고모의 사후로도 이어져 집안에 공헌한 고모가 상례와 기제사의 대상으로도 들어올 수 있다는 점을 보여준다. 앞서 1970년대 전경수가 진도 하사미에서 발견했던 종조고모처럼 거리가 먼 고모의 기제사 외에도 조고모의 기제사도 “임자 없는 제사”로 통용되고 있었음을 보여준다.

이처럼 고모가 집안에 공헌을 하였고, 고모의 기제사를 지내줄 곳이 없는 경우에는 “임자 없는 제사”의 형태로 부계친족에서 고모의 기제사를 올려주는 경우도 있었다. 부계조상은 4대가 넘어서면 기제사를 멈추고 시제로 올려진다. 그렇다면 고모 또한 시제에 모셔질 수 있는가에 대해서 물어볼 필요가 있다. 진도 밀양박씨 장파(長派)에서는 고모가 시제에 모셔졌던 다수의 사례를 찾아볼 수 있었다.

이처럼 고모는 시집 간 이후에도 자신의 부모와 부계집단에 공헌하는 존재였을 뿐 아니라, 죽은 뒤에도 때로는 기제사에 모셔지고, 상황에 따라서는 시제까지도 모셔질 수 있는 존재였다.

4. 파편화된 기억과 망각

2장과 3장을 통해 진도에서는 여성이 결혼 이후에도 자신의 부계친족과의 연결이 끊어지지 않고 이어진다는 점에 대해서 살펴보았다. 이러한 연결은 생전에 두드러지지만, 경우에 따라서는 사후의 고모가 조상으로 좌정할 수 있다는 점도 기제사와 시제를 통해 살펴볼 수 있었다. 그럼에도 진도 주민들의 일반적인 언어생활에서조차 혼인한 여성은 “출가외인”으로 불리면서도 고모와 긴밀한 관계를 맺는 이중적인 양상은 어떻게 이해해야 하는가를 물어볼 필요가 있다. 또한, 이처럼 고모의 공로가 많음에도 그것들이 제대로 드러나지 않는 이유 또한 살펴볼 필요가 있다.

우선, 고모의 흔적이 남은 경우라도, 고모의 위치가 주변적이라는 부분에 주목할 필요가 있다. 2장에서 다룬 박석함 씨의 송덕비는 다른 밀양박씨 남성들의 비석에 비해 주변으로 밀려져 있었다. 고모의 공덕을 기리고자 하는 마음과 달리 고모를 드러낼 수 있는 자리는 명시적으로 규정된 바가 없기에 주변으로 밀릴 수밖에 없었다. 비슷하게 3장에서 다룬 [사진 3-1]의 창명사 연혁비에 담긴 고모의 위치는 창명사에 모셔진 조상 중의 가장 마지막 자리였다. 이것은 창명사에 실제 배향된 위치에서도 나타났다. 이곳에 모셔진 12위의 위패 중 중심에 자리한 박연의 좌측에 6위, 우측의 5위가 배향되었다. 좌우(절하는 사람의 입장에서는 우좌)의 순서로 위치가 결정되는데, 고모의 위패는 가장 좌측 바깥에 위치하였다는 점에서 위패를 중심으로 볼 때에도 가장 바깥의 위치에 놓여 있던 셈이다.

이처럼 고모의 주변성은 고모의 위패가 놓인 자리나 고모의 비석이 놓인 자리에서도 드러난다. 뿐만 아니라, 고모를 주벽으로 세운 시제가 없다는 점 또한 주목할 필요가 있다. 현재 이 글에서 다룬 고모는 본인이 중심 조상이 아니라 다른 조상의 시제 때 함께 제사에 올려지는 여러 조상 중의 한 명으로 나타나고 있었다. 이는 모든 조상을 하나의 사무에 모시는 1980년대 이후의 경향과 무관하며, 그 이전의 시제 자료를 살펴봐도 고모를 단독으로 시제에 모신 경우는 찾아볼 수 없었다.

고모의 주변성은 고모가 남긴 공적을 기록할 자리가 없다는 점에서 심화된다. 윤학준(2000: 206-207)은 일본 페미니스트와의 일화를 통해 일본 여성들이 결혼하면 성이 남편의 성에 종속되는 것에 대한 불만을 토로하며, 성이 바뀌지 않는 한국 여성들을 부러워할 때 자신은 아

무 말도 덧붙일 수 없었다고 밝힌다. 족보에 한정해서 볼 때 한국의 여성은 성과 본관만 남을 뿐 이름은 삭제되기에, 성은 변하지만 이름은 남는 일본 여성의 상황보다 낮다고 말할 수 없기 때문이었다. 이는 진도 또한 마찬가지이다. 족보는 물론 2000년대 이전 묘비에서 여성의 이름은 찾아보기 어렵다³⁾. 여성은 오직 자신의 성씨로만 기록되며, 그의 친정 족보에는 사위의 이름과 성씨가, 시가 족보에는 여성의 출신성씨와 아버지의 이름만이 기록되었다. 즉, 족보로 대표되는 기록에서 여성이 배제되고 있었음을 보여준다.

족보 기록에서 여성의 주변성은 혼입한 여성보다 출가한 여성에게 보다 두드러졌다. 혼입한 여성의 경우 비록 이름은 족보에 기록되지 않았으나, 그녀가 혼인한 뒤에 남긴 공헌은 족보에 기록되었다. 특히, 시부모에 대한 효성과 일찍 죽은 남편에 대한 열성에 대한 공로는 효열비(孝烈碑)로 남기도 하는데, 이에 대한 기록은 족보에 상세하게 남았다. 그러나 여기에 남겨진 공로는 남편의 부계친족에 대한 공헌으로 아내가 자신의 부계친족에게 남긴 공을 기록하지는 않았다.

문제는 여성이 출가한 부계친족집단 역시 여성이 자신의 부계친족에 대해 남긴 공적을 족보에 남기지 않았다는 점이다. 현존하는 진도의 밀양박씨와 창녕조씨 문헌에서 출가한 부계친족의 여성, 즉 고모의 자리는 남아 있지 않는 경우도 많았다. 설령 남아 있다고 하더라도 “여(女)”로 표기될 뿐 이름이 나오지 않고, 그 아래 사위의 이름이나 성씨만을 남겼다. 또한, 여기에는 딸과 사위가 남긴 공적을 기록하지 않았기 때문에 고모가 집안에 남긴 공적은 기록을 통해 전해지지 못한다는 조건을 갖는다.

이러한 불안정성은 심지어 시제로 올라갔을 수도 있는 고모를 망각하는 계기로 작용할 수도 있다. 이를 직접 보여주는 사례는 없지만 시제에 모셔졌던 이모의 사례는 이러한 망각 과정을 잘 보여준다. 이 사례는 동외리 박창림 족계에서 확인된다. 이 집안에서는 1796년부터 두 곳의 시제를 지내왔다. 이는 “오동 시향(烏洞 時享)”, “묘동 시향(妙洞 時享)”으로 기록되는 시제이다. 오동(烏洞)은 곧 가마굴로 동외리 밀양박씨의 중심 조상인 박창림의 선산이 위치한 곳이다. 이와 달리 묘동(妙洞)은 인척인 김해김씨가 묻힌 곳으로 이모인 그녀가 어째서 시향에 모셔지게 되었는가에 대한 상세한 이야기는 전하지 않는다. 하지만 20세기 초반 그녀를 단독으로 모시던 시제는 “오리송정” 시제에 합쳐졌으며, “척대이모 김해김씨”는 21세기 현재에는 더 이상의 시제를 받지 못하게 변화했다.

동외리 박창림 족계의 “척대이모 김해김씨”의 사례는 부계친족이 아닌 인척도 기제사는 물론 시제로 배향될 수 있었던 가능성이 적어도 18~19세기 진도에서는 존재했음을 보여준다. 동시에 이는 19세기 이전 고모 또한 시제의 중심 조상으로 나타날 수 있었을 가능성을 보여준다. “척대이모 김해김씨”의 사례는 고모 뿐 아니라 이모 역시 기제사와 시제 모두에 모셔질 수 있었을 뿐 아니라, 시제의 중심 조상으로도 나타날 수 있었던 가능성을 살펴볼 수 있었다. 특히, 동외리 밀양박씨의 경우 족계 문헌이 많이 남아 있기 때문에 그 흔적을 확인할 수 있었다.

그러나 19세기를 거치며 고모와 인척을 모신 시제는 점차 찾아보기 어렵게 되었고, 애초에 형성되었던 이모의 시제도 남성 중심적인 부계친족의 강화 속에서 20세기 초반을 거치며 독립된 시제의 위상을 잃게 되었다. 뿐만 아니라, 지금은 이 “척대이모 김해김씨”에 대한 기억

3) 여기서 한 가지 염두에 뒀야 할 점은 진도에서 망자의 이름은 남성인 경우에도 비석 전면에는 올리지 않았다는 점이다. 따라서 19세기 이전 진도의 묘비는 많은 경우 비석 전면에 이름이 아닌 본관만을 기록했다. 남성 망자의 이름은 묘비 뒤의 휘(諱)로만 기록했다. 여성인 경우 이름 없이 남편과 아버지, 그리고 아들의 이름을 묘비 뒤에 기록했다. 묘비 전면에 남성 망자의 본관과 이름 모두를 기록하는 방식은 19세기 말~20세기 초를 거치면서 정착했던 것으로 보인다.

은 매우 어렵게 남아 있다.

고모와 이모에 대한 기억의 파편성은 시체에 이른 부계 남성 조상들이 주로 족보에 기재된 그들의 업적을 중심으로 기억되는 것과 다르다. 고모와 이모에 대한 기억은 이러한 공적인 기억 자체도 제대로 남기지 못했다. 이는 족보의 기록체계가 부계의 남성친족을 중심으로 기록하며 그 안에 고모와 이모의 공헌이 기록될 자리가 없는 현실과 결부되어 있다. 연구참여자들은 자신들이 기억하는 이모나 고모의 시체에 대하여 분명 그들이 자신의 문중이나 족계에 특별한 기여를 했기에 모셔졌을 것이라고 추측하며, 가까운 사례에 대해서는 명확한 기억을 갖고 있었다. 그러나 시체에 모셔진 이모와 고모에 대한 기억은 그들의 공적인 영역에 대해서도 제대로 남지 않으며, 그들의 시체를 지냈던 것이나 관련된 위토, 묘소의 위치, 이전 어르신들에게 어린시절 들었던 일부의 일화를 덧대는 것을 통해 파편적 연결로 이뤄진 기억이 남겨져 있었다. 그리고 그마저도 연결고리가 사라지는 순간, 고모의 기재사는 시제 이전에 잊혀질 수도 있으며, 시체에 모셔졌던 고모나 이모도 망각되어 사라질 수밖에 없는 제한된 조건 속에 놓여 있던 것이다.

5. 나오며

전라남도 진도는 부계 중심의 친족이 공고화 되어 있고 남성중심의 부계친족조직인 종중과 족계가 발달하였다. 전통적인 관념에서 여성을 “출가외인”으로 여기는 것과 달리, 실제 진도의 상황을 보면 여성들은 출가 후에도 자신의 부계친족과 다양한 연결망을 유지하고 있던 것으로 보인다. 뿐만 아니라 어떤 여성들은 사후에도 자기 부계친족의 조상으로 좌정하여 자손들로부터 기재사와 시제를 받을 수 있는 자리까지도 오를 수 있었다.

진도에서는 우스갯소리로 어떤 성씨의 여성은 정치적으로 집안, 즉 자기 부계친족에 대한 충성이 강해 시집을 가도 남편의 집안이 아니라, 자기의 부계친족 사람을 지지한다는 이야기가 있다. 이런 일화는 한국의 부계친족제도가 남성만을 중심으로 지탱될 수 있던 것이 아니라 시집 간 부계 여성친족과 때로는 인척 여성인 이모의 공헌까지도 포함될 때 지탱될 수 있었던 것임을 보여준다. 그리고 이런 경우 고모와 이모의 사후 조카들은 그녀를 집안의 조상으로 모시기도 하였다. 이러한 고마움은 기재사와 이후에 이어지는 시제를 통해서 표출되기도 하였다.

그러나 고모의 기재사는 “임자 없는 제사”라고 불리는 제한적 조건에서 이뤄지는 의례였으며, 이를 넘어 시체에 이른 고모는 훨씬 더 드물었다. 여기에는 무엇보다 고모의 공적이 공적 기록에 드러나기 어렵고 구술을 통한 전승에 의존하고 있었다는 점이 있다. 부계의 남성조상은 족보에 그들이 공적인 업적이 상세하게 남는 것과 달리, 부계의 여성조상은 그들의 존재를 족보에서 확인하기도 어렵고, 남아 있더라도 남편의 이름 정도에 그쳐 있었다.

뿐만 아니라, 고모에 대해 남아 있는 구전도 그에 대한 기억을 전해줄 사람이 줄어들고, 친족조직에 대한 관심조차 떨어지는 현재 상황에서는 그 구술 또한 점차 공백으로 변화해가고 있었다. 구술을 통한 기억이 단절될 때, 고모의 기억은 단절되고, 그들의 자리마저도 상실될 위험에 놓이게 되는 것이다. 이런 조건에서 고모는 기재사나 시제의 조상으로 올라섰더라도 기억의 불완전성 때문에 언제든 망각되어 사라질 수 있었다. 이처럼 고모는 물론 심지어 이모까지도 부계친족제도가 지배적인 곳에서도 그들의 자리는 완전히 사라지지 않았다. 하지만 이들이 조상으로서 자리를 유지하기 위한 조건은 부계의 남성조상이 가졌던 것에 비해 훨씬 까다로웠다.

■ 참고문헌

윤학준, 2000. 『양반 동네 소동기』, 서울: 효리.

전경수, 1977. "진도 하사미의 의례생활: 조상숭배의례의 생태적 기능을 중심으로." 『인류학논
집』 3: 35~74.

강릉 단오제의 이중적인 구조와 의미
The Dualistic Structure and Meaning
of the Gangneung Danoje Festival

- 조진곤 ZHAO Zhenkun (Yunnan Normal University)

강릉 단오제의 이중적인 구조와 의미

원난사범대학 조진곤

1 머리말

축제는 시민들이 비일상적인 체험을 가지기 위해 치르는 행사 중의 하나이고 원래의 목적은 외부인에게 문화정체성이나 지역 정신을 보여주는 것이 아니라 단로조운 일상에서 벗어나는 해방감을 체험하는 것이다. 그러나 축제의 규모가 점점 커지거나 전통성이 잘 보존된 상황에서 문화유산이나 문화재 등 다양한 이름으로 재정의되어 한 지역이나 민족 등 큰 집단의 정체성을 상징하는 문화 기호로 승격되는 경우가 많다. 이런 경우에 축제는 페스티벌과 문화재 등 다양한 의미를 동시에 지닐 수 있고 그러한 의미들은 우선 주최하는 주체에게 큰 영향을 줄 수 있다. 그러한 영향은 한국에서 유명한 강릉 단오제의 사례에서 확인할 수 있다.

강릉 단오제는 매년 개최되는 대규모 지역축제이고 1967년에 국가무형문화재로 지정되고 2005년에 유네스코에서 무형문화유산으로 선정되었다. 그렇게 의미가 부여되는 과정에서 문화를 관리하는 정부나 국제기구는 축제를 즐겨찾는 지역민의 의도와 달리, 각자 다른 입장에서 축제의 발전 방향을 규정하거나 이상적인 모델을 제시하고 있다.

예를 들어 한국의 문화관광축제 선정 정책은 중앙 정부가 의도하는 이상적인 축제의 모델을 평가체계를 통해 한국사회에 제시해 왔으며 많은 지역축제의 개최에 막대한 영향을 끼치고 있다. 그러나 축제 정책의 실현과정이 중앙에서 지방으로 일방적인 형태로 일어나지는 않는다. 즉 지역축제가 정부 주도의 축제 정책이나 평가에 따라 일방적으로 변하는 것은 아니며, 오히려 지역 사회의 맥락에서 선택적 수용 및 조정 등과 같은 상호작용의 과정 속에서 실천된다. 또한 축제 주최 단체는 평가의 지표를 자신들에게 유리한 방식으로 바꾸기 위해 다양한 모색과 노력을 기울이고 있다 (유목화, 2015).

선행연구의 연장선상에서 볼 때 강릉 단오제를 개최할 때도 주최 단체는 축제 정책이나 문화재 정책을 이렇게 활용할 수 있다. 강릉 단오제의 관계자에 대한 인터뷰에서 기록하듯이, 주최 단체의 구성원이나 현지 학자들도 단지 과거의 모습을 보존하기 위해 행사를 치르는 것이 아니라 현지인 삶의 일부분으로

그것을 만들어 가고 있다고 인정한다 (Saeji, 2018, p. 164). 그런 내용은 강릉 단오제의 주최 단체가 상당한 정도의 자주권을 가지고 있음을 시사하고 있다.

강릉 단오제가 전승 과정에서 계속 변화하고 재구성되고 있다는 것은 이미 많은 선행연구에서 토론되고 있다((한양명, 2009; 남근우, 2006)). 전통의례의 전승자도 강릉 단오제의 핵심으로 여겨진 단오굿은 지역민들과의 상호작용을 통해 끊임없이 변화해 왔다는 사실을 인정한다 (신희라, 2020). 따라서 전통문화를 상징하는 기호로 지정되더라도 강릉 단오제의 전통의례는 화석화되지 않고 전승자와 지역민이 상호작용을 하는 과정에서 새롭게 재구성된다고 볼 수 있다 (Choe, 1989; Hogarth, 2001; Moon, 1999).

현재의 모습이 과거와 다르기 때문에 재구성된 것이라고 판단하는 것은 충분한 설득력이 있지만 재구성된 단오제가 현재 매년 개최되는 것은 새로운 전통을 형성한 것이 아닐까 한다. 또한 주최 기구의 입장에서 보면 전통성에 바탕을 두고 있는 축제이기 때문에 매년 완전히 다른 행사를 치르는 것은 축제 주최의 정당성을 위협할 수 있다. 따라서 본연구에서 주최 기구가 축제의 전통성을 보장하는 행동을 분석해 보겠다.

그리고 축제 주최 기구는 축제의 지속성을 보장하기 위해 어떤 권력을 행사하고 어떤 책임을 지는지도 살펴볼 것이다.

현재 강릉 단오제를 주최하는 단체는 보존회와 위원회라는 두 개의 사단법인이 있는데 그들은 각자 담당하는 분야를 주최하는 과정에서 어떤 관계를 형성하는지도 본 연구에서 다루고자 하는 문제 중 하나이다. 과연 같은 행사를 공동 주최하는 협력의 관계인지, 아니면 자기가 맡은 분야를 좀 더 잘하기 위해서 서로 경쟁하는지를 우선 토론하고 그 다음에 두 기구 간의 관계가 행사 개최에 어떤 영향을 끼치고 있는지 살펴보겠다.

필자는 2018년 9월~2019년 8월 간 강릉에서 현지조사를 통해 수집한 자료에 기반하여 강릉 단오제의 구조와 의미에 나타난 이중성을 토론할 것이고 그 중에 구조라는 것은 축제 주최 단체의 구조만 아니라 축제 지속성의 구조를 뜻하기도 한다. 그리고 의미의 이중성이란 강릉 단오제에 부여된 의미의 이중성과, 축제를 주최하는 행동에 포함된 의미의 이중성을 포함한다.

2 강릉 단오제 의미의 구성

외국인인 필자에게 단오제의 정의가 매우 흥미로운 일이다. 왜냐하면 “제”라는 것은 원래 제사를 뜻하는데 제사는 종교 활동이다. 그러나 강릉 단오제의 규모가 워낙 커서 현대 한국 사회에서 과연 이렇게 규모가 큰 종교 활동을 할 수 있는지, 그러한 사회적 요인이 있는지 대단히 의문스럽다. 따라서 필자는 현지조사 기간에 여러 시민에게 강릉 단오제의 정의에 대해 물어보았다.

답을 정리하면 대개 강릉 단오제는 (1) 단오 때 치르는 제사인데 지금 개인 집에서 안 하고 강릉시에서 하고 있다는 것과, (2) 강릉 시민들이 매년 한번 노는 축제이라는 두 가지로 나눌 수 있다.

1 번은 문화재청이나 무형유산원 등 중앙정부의 기구, 유네스코 등 국제기구가 희망하는 강릉 단오제의 이상적인 모습이고 2 번은 강릉 시민이 주로 이용하는 강릉 단오제의 모습이자 강릉 단오제의 주최 기구 중 위원회가 운영하는 내용이다.

즉 중앙과 지방 정부, 그리고 문화원 등 관변단체가 만든 공식 담론에서 강릉 단오제는 지방이나 한국의 문화정체성을 상징하는 기호로 등장하고 강릉 단오제를 매년 치르는 것은 문화정체성의 지속과 정권의 정당성을 상징하는 중요한 사건이라는 의미가 부여된다. 바꿔 말하자면 문화재나 문화유산이라는 공식 담론에서 강릉 단오제는 종교 행사이자 한국의 모더니티를 방증하는 도구로 사용된다.

이러한 의미는 주로 중앙정부와 국제기구 간의 대화, 그리고 지방정부와 중앙정부 간의 대화라는 두 개의 장에서 형성되고 대외적으로 강릉이나 한국의 문화정체성을 홍보하기 위해 사용된다.

이에 비에 현지인들은 종교 행사에 깊이 참가할 수 없기 때문에 무대공연이나 시민체험 등 행사에 관심이 많고 난장이나 향토음식점도 많이 이용한다. 그들의 담론에서 강릉 단오제는 매년 한 번 놀러가는 축제로 표현되고 이때의 축제는 주로 비일상적인 체험을 제공하는 해방구라는 의미로 사용된다. 그러한 의미는 강릉 단오제에 대한 시민의 참여 양상을 어느 정도 반영하고 있다. 즉 일반 시민들은 무형문화재로 지정된 전통의례에 참가하기 쉽지 않고 그러한 의도가 있는 사람도 많지 않다. 오히려 매년 편하게 체험하고 친구들과 모이는 장소로서 강릉 단오제의 가치를 인정하고 있다.

물론 정부가 만든 공식 담론은 현지인의 인식에도 큰 영향을 끼친다. 특히

기독교 신자들은 강릉 단오제의 종교 속성을 개의하여 참가하지 않는 사람도 있다. 따라서 정부가 정의하는 강릉 단오제와 현지인이 인식하는 강릉 단오제가 완전히 두 개의 것이라고 단언할 수도 없다.

공식적 담론	시민 담론
무형문화재, 무형문화유산	놀러가는 축제
종교성, 전통성	비종교성, 축제성(festivity)
대외 홍보 (정부-국제기구 간, 중앙-지방 정부 간)	사교 기능

3 지속성의 구성

앞에서 언급하듯이 강릉 단오제에 대한 정의는 흥미롭게도 이중성을 지니고 있는데 이 두 가지 함의는 축제의 진실성이나 지속성을 떠나서는 말할 수 없다.

강릉 단오제의 지속성은 전통성에 의존된다고 해도 과언이 아니다. 즉 전통을 지킨다는 이유로 축제를 개최하려면 전통성을 어느 정도 전시할 수 있는지가 관건이고 이 전통성을 구성한 중요한 요소는 무형문화재로 지정된 전통의례의 진실성이나 종교성이다.

따라서 단오제의 전통성을 지키기 위해 전통의례의 진실성을 지켜야 한다. 이는 여러 담론을 통해서 실현할 수도 있지만 전통의례를 치르는 현장에서도 일부러 비밀상적인 종교성을 강조하는 행동이 이루어진다.

신주빚기 체험 행사, 신목베기, 산신제, 성황제 등 의례는 엄격히 시간과 장소를 지키고 있다. 강릉 단오제 본행사의 개최 시간도 전통을 잘 따르고 있고 즉 매년 음력 5월 1일부터 5월 8일까지이다. 주말을 두 번 끼기 위해 시간을 조정하고자 하는 의견이 있었으나 단오제의 전통을 지켜야 한다는 이유로 성사되지 않았다.

그래서 선행연구에서 거론되고 있는 재구성의 문제로 인하여 단오제의 원형을 보존하고자 하는 주최 기구의 노력이 중단되었다고 말할 수 없다.

한편, 일반 시민들이 많이 참가하거나 체험하는 강릉 단오제의 기타 행사도 매년 개최되어야 하는데 이러한 행사들은 주로 많은 문화예술 단체들이 주관한다.

주최 기구인 위원회는 주관 단체를 섭외하기 위해 일정한 비용을 지불해야 한다. 보존회와 달리, 위원회는 지출되는 자금보다 받는 지원금이 심하게 부족하다.

이 문제를 해결하기 위해 위원회는 우선 상가 분양을 통해 자금을 조달해야 하고 그렇게 위해서 축제 관람객의 인원수를 보장해야 한다. 따라서 위원회 관계자에게 강릉 단오제의 상업성이 축제의 지속성을 구성하는 중요한 요소이다. 상업성을 보장하기 위해 위원회는 행사장 관리나 질서 유지 등에 각별히 신경을 쓴다.

또한 많은 단오제 행사 중에 시민단체가 주관하는 것도 많기 때문에 그러한 행사를 매년 개최하기 위해 위원회는 우선 시민단체들과도 좋은 관계를 유지해야 한다. 그런 의미에서 위원회에게 강릉 단오제의 지속성을 구성한 두 번째 요소는 친선이다.

다시 시민단체와 문화예술 단체들의 입장을 생각해 보면 단오제 위원회의 섭외가 중요한 이유이지만 그들을 매년 단오장으로 이끌어오는 또 다른 중요한 이유는 많은 관람객에게 자기를 홍보할 수 있는 기회가 있기 때문이다. 그래서 지역축제로서의 강릉 단오제의 지속성은 규모의 경제가 보장해 준다고 볼 수 있다.

강릉 단오제의 지속성의 이중적인 구조는 아래의 도식으로 제시할 수 있다.

무형문화재	지역축제
진실성(종교성)	규모의 경제

4 주최의 이중적인 구조

현재의 강릉 단오제는 전통의례의 전승과 교육을 담당하는 보존회와 무대공연, 시민체험, 상가분양 등 업무를 담당하는 위원회 등 두 개의 사단법인이 주최하고 있다. 그 중에 단오제 위원회는 2006년 3월에 단오문화원(현재 강릉단오제 전수교육관)의 사무실로 이사가면서 본격적으로 강릉문화원에서 독립되었다. 독립된 강릉단오제위원회는 그 해의 단오제를 지르고 나서 8월에 총회를 개최하여 사단법인 설립을 승인했다. 그 후 정관 작성 및 등록 등 준비를 거쳐 2007년 1월에 춘천지방법원 강릉지원에서 사단법인 설립 등기를 완료했다.

위원회와 달리 보존회는 지정문화재의 전승과 교육을 담당하는 단체이기 때문에 한국문화체육관광부에 소속된 사단법인으로 등록되었다. 비록 단오제위원회보다 늦게 독립하고 늦게 법인화를 했지만 단오제보존회 관계자들은 문체부 소속 법인이라는 정체성에 자부심을 가지고 있다.

강릉 단오제의 이중적인 주최 구조가 형성된 이유는 대개 두 가지로 파악할 수 있다. 하나는 당초부터 종교 행사와 기타 행사를 서로 다른 단체가 주최했던 것이고 다른 하나는 현재의 강릉 단오제 규모가 너무 크다는 것이다.

두 기구는 같은 행사의 분야를 나누어서 하다 보니 협력하기도 하고 경쟁하기도 한다. 예를 들어 보존회가 만든 팸플릿에서 주최는 보존회, 위원회라는 순서로 표현되고, 위원회가 만든 홍보 자료에서는 거꾸로 된다.

또한 두 기구는 캐릭터도 각각 만들어 사용하고 있어 상대방과 일정한 거리를 두고자 하는 태도를 보이고 있다.

그러나 두 기구는 인사 차원에서 연결되어 있다. 예를 들어 전임 단오제위원회 위원장 조규돈 씨는 보존회 제례부 성원이고 보존회 회장도 역임했다. 현재의 보존회 사무국장 임한택 씨도 강릉문화원에서 근무했을 때 위원회 업무를 담당했기 있다. 또한 현재 단오제위원회의 정관에 보존회 사무국장을 포함한 보존회 성원 3 명이 단오제위원회의 당연직 이사로 취임한다는 내용이 있다. 이런 인사 측면에서의 연결로 인하여 위원회와 보존회는 적어도 의사결정에서 양쪽의 의견 격차를 최대한 좁힐 수 있다.

그리고 필자가 현지조사를 하는 동안 보존회와 위원회의 직원들이 퇴근 후 사교 활동을 하는 것을 목격한 적이 있다. 그래서 제도적으로 두 개의 단체는 성격이 서로 다른 사단법인으로 독립되어 있지만 그러한 인적 교류를 통해 경쟁자가 아니라 공동이익이 있는 동반자나 협력자의 관계를 유지하게 되었다.

5 주최의 이중적인 의미

강릉 단오제 보존회와 위원회는 각각 사단법인으로 등록되어 행사 운영에 일정한 자주권이 있다. 그 중에 보존회는 자기의 공연팀이 있어 단오제 외의 기타 공연이나 교육을 할 수 있다. 이것은 보존회원들의 수입을 올릴 뿐만 아니라 사무국 경비를 조달하는 중요한 수단이다.

위원회는 공연팀이 없지만 상가분양을 통해 자금을 조달할 수 있고 이 자금은

단오제 행사 개최에 사용하고 일부는 사무국의 운영경비를 충당한다.

상가분양을 한 후 단오제 본행사를 치르는 동안 위원회 사무국은 상가전매나 소음 등 민폐를 방지하기 위해 행사장을 관리하기도 한다. 이 때의 위원회는 사실상 행사장을 실질적으로 관리하는 주체로 등장한다.

권력을 행사하는 동시에 두 기구는 책임과 의무도 있는데 하나는 전통 보존의 행동을 기록하는 책임이고 하나는 위험을 관리하는 의무이다. 아래의 세 가지 사례를 통해 알 수 있다.

사례 1 공연무대에서 전통 연희/놀이를 연행함

우선 강릉 단오제의 전통의례인 조전제, 단오굿은 난간이 설치된 무대 위에서 치러지고 있다. 90 년대의 사진이나 동영상 자료에서 단오굿의 굿판은 무대와 객석이 구분되지 않았는데 1999 년 단오제단이 단오장 가운데에서 지금의 위치, 즉 단오장 서쪽 끝으로 옮겨진 후 객석과 분리되는 공연무대 형식으로 형성되었다. 이렇게 하면 첫째 전통의례를 할 때 관객의 난입을 방지하여 무당 등의 의례 진행자의 안전을 보호할 수 있고 둘째 촬영한 화면이 깨끗하다.

사례 2 안전을 고려하여 지역민의 참여를 줄이거나 아예 차단함

두 번째 사건은 2018 년 강릉 단오제 마지막날에 있었던 일이다. 그날 저녁 6 시 경에 보존회 회원과 사무국 직원들이 송신제를 치르기 위해 모닥불을 피웠는데 한 할머니가 다가가서 춤을 추려고 하였다. 그러나 보존회 사무국 관계자가 위험하다고 하면서 지지하였다. 단오장에 명확한 책임 주체가 없었을 때 송신제를 치르면서 지역민들이 모닥불 옆에서 춤을 추는 것은 신에게 기도하는 것으로서, 매우 혼란 일이었다. 그러나 보존회 관계자들은 송신제를 자기가 맡은 책임 분야이기 때문에 위험 요소를 최소화해야 한다고 생각하여 더 이상 옛날처럼 모닥불 옆에 가서 춤을 추거나 기도하는 것을 받아들일 수 없다.

사례 3 산신제, 성황제, 조전제 등 전통의례 촬영

2018 년의 강릉 단오제 신주빚기, 산신제, 성황제 등 행사를 관찰한 결과, 제사 장소에 가까이 갈 수 있는 사람은 대부분 보존회나 위원회에서 의뢰한 촬영자이고 방송국에서 온 사람도 있다. 의례를 보러 온 시민들은 오히려 촬영자

뒤에서 보아야 하고 좋은 자리를 차지할 수 없다. 보존회와 위원회는 문화재청, 무형유산원 등 여러 정부 기관에서 지원금을 받아 강릉 단오제를 기록하고 있기 때문에 그들에게 단오제의 전통의례는 강릉시의 안녕을 기원하는 종교 행사이면서도 책임을 져야 할 대상이다.

위에서 볼 수 있듯이, 강릉 단오제를 주최하는 것은 권력과 의무라는 두 측면을 지니고 있는데 이는 전통축제의 비종교적인 측면도 사실상 여러 요소로 구성되었음을 시사하고 있다. 우리는 보통 주최자가 지역민의 축제 개최에 보조하는 역할밖에 안 된다고 생각할 수 있지만 사실 강릉 단오제와 같은 대규모 축제의 개최는 지역민의 자발성만 있으면 결코 개최될 수 있는 일이 아니다. 따라서 강릉 단오제의 현황과 변화를 이해하기 위해 주최 집단의 행동을 중요한 분석 대상으로 삼아야 한다.

6 맺음말

강릉 단오제를 보다 입체적인 시각에서 분석하기 위해 이중성이라는 개념을 도입하여 논의를 해 보았다. 논의한 내용은 아래와 같이 정리할 수 있다.

우선 전통 보존의 행동은 현대사회의 수요에 따라 과거의 것을 재구성하는 것이라고 볼 수 있지만 새로운 전통을 만들어가는 측면도 포함하고 있다. 또한 전통의 원형에 대한 주최 측의 추구도 축제의 지속성을 구성하는 중요한 요소이다.

둘째, 강릉 단오제의 지속성은 또한 정부나 국제기구가 부여한 특수 의미와 지역민이 인정하는 가치라는 두 가지 측면을 포함하고 있다. 후자는 행사 참여나 관람 등만 의미하는 것이 아니라 소비 등 행위에 부여된 특수 의미도 포함하고 있다.

셋째, 강릉 단오제의 규모는 지속성을 구성한 중요한 요소이다. 많은 사람을 모아 규모의 경제를 이룰 수 있기 때문이다. 지방정부와 단오제 위원회는 이러한 효과를 추구하는 데에 의견이 일치한다고 볼 수 있다.

넷째, 규모의 경제를 지속하기 위해 현대인의 소비 경향이나 심미적 기준을 먼저 고려해야 하기 때문에 원형 보존이나 전통의례의 전승을 소홀히 할 수 있다. 따라서 현재 강릉 단오제의 주최 기구인 보존회와 위원회는 협력하는 과정에서

의견 불일치가 발생할 수도 있다.

마지막으로 지적할 수 있는 점은 축제 책임 주체의 부정적인 의미이다. 보존회와 위원회의 단오제 개최 행위는 무형문화재 전승이나 전통 보존에 대한 자신의 의무를 다하는 것이면서도 그것으로 인해 발생할 수 있는 위험 요소를 철저히 관리할 의무가 수반된다. 그러한 위험 관리나 책임 회피의 행동은 주최의 능력과 지역민의 참여를 제한하는 부작용을 가져오기도 한다. 위험 관리는 개인의 생명과 건강을 존중하는 진보적인 관념이지만 문책(問責) 범위가 제한없이 확대될 때 매우 심각한 사회문제를 초래할 수 있다. 이 문제는 또한 합리성을 추구하는 현대사회의 후유증으로, 현대인의 중요한 행동 규칙으로 점점 되어 가고 있다.

참고 문헌

- Choe, K., 1989. The symbolic meaning of shamanic ritual in Korean folk life. *Journal of Ritual Studies*, Volume 3, pp. 217-233.
- Hogarth, H., 2001. The Gangneung Dano Festival: the folklorization of the Korean shamanistic heritage. *Korea Journal*, Volume 41, pp. 254-284.
- Moon, O., 1999. The role of intangible heritage in the modern world and problems of reconstruction. In: *UNESCO international training workshop on the living human treasure system*. Seoul: UNESCO Korea, pp. 10-17.
- Saeji, C. T., 2018. Replacing Faith in Spirits with Faith in Heritage: A Story of the Management of the Gangneung Danoje Festival. In: L. S. a. N. Akagawa, ed. *Safeguarding Intangible Heritage: Practices and Policies*. London: Routledge, pp. 155-173.
- 남근우, 2006. 민속의 문화재화와 관광화 - 강릉단오제의 포근로리즘(folklorism)을 중심으로. *한국민속학*, 제 43, pp. 205-253.
- 신희라, 2020. 강릉단오제 굿거리 변화 양상. *무형유산학*, 5(2), pp. 125-154.
- 유목화, 2015. 문화관광축제 선정 제도가 지역축제에 미치는 영향 -남원 춘향제를 중심으로-. *설천민속학 연구*, 25(0), pp. 389-423.
- 한양명, 2009. 고을축제로서 강릉단오제의 절차와 내용에 대한 검토. *공연문화연구*, Issue 18, pp. 563-598.

위기 사회에서의 굿 공연: 의례에서 연극으로 그리고 다시 의례로
Performing Gut in a Crisis Society: From Ritual to Theatre and Back

- 오성희 OH Seonghee (Seoul National University)

[글로벌 한국학 발표문]

위기 사회에서의 굿 공연 : 의례에서 연극으로 그리고 다시 의례로

오성희(서울대학교 인류학과 박사과정)

-목차-

1. 들어가며
2. 굿: 의례(효형성)와 연극(엔터테인먼트)의 얽힘
3. 의례에서 연극으로 다시 의례로
4. '세월호'라는 사회적 드라마
5. 나가며

1. 들어가며

“나는 장래가 아주 희망이 가득했고 꿈이 컸는데, 아이고, 그냥 배가 기우니까 기운다 그래서 기운
어서 가만히 있으라고 하니깐 가만히 있으면 사는 줄 알았더니, 내 엄마야 내 아빠야, 내 아빠 내
엄마 보고 싶고 원통하고 절통하고 분하고 아이고, 꽃이 봉오리도 못 펴보고 갔으니 아이고!!”

-김금화 만신, 세월호 위령제 초부정거리 中

2014년 5월 31일, 세월호 참사가 일어난 지 46일 째 되는 날 인천 연안부두 해양광장에서는
세월호 희생자를 위한 (진)진오기굿이 펼쳐졌다. 이날의 굿은 '나라 만신'으로 불리는 김금화
와 그녀가 이끄는 서해안풍어제보존회가 일반 시민들을 관객으로 둔 공연이었다. 연안부두 광
장에는 바다를 향해 굿상이 차려지고, 그 맞은편으로 관객들이 둘러앉거나 섰다. 광장에는 따
로 무대가 설치되지 않았음에도 자연스럽게 무대와 객석이 분리된 구조를 형성하게 되었다.

21세기에 들어서며 세월호 참사, 코로나 19 사태, 10.29 참사 등 온갖 재난들이 끊임없이 일
어났고, 이는 여러 '사회적 죽음'의 희생자들을 낳았다. 이 죽음들은 한국 사회를 살아가는 누
구에게나 '위기'로 다가왔다. 누군가에게는 정말 사랑하던 사람을 잃은 상실감이고, 누군가
에게는 직접적인 상실은 없음에도 그것이 나와 내 가족일 수 있었던 '위기'였다. 보통 재가집에
서는 이러한 '위기'에 대처하기 하기위해 굿을 한다. 이를 터너의 사회적 드라마 4단계 모델
[위반-위기-교정행동-재통합]에 대입하면, 재가집에서는 '위기'적 상황을 해결하기 위한 교정
행동으로 굿을 하고 마침내 어려움이 해소된 생활(재통합)을 맞이하게 되는 것과 같다.

무형문화유산으로서 굿을 전승하는 보존회 단위의 무당들과 한국 무속을 계승한 전통음악과
춤을 전승하는 예술가들은 우리사회의 위기를 해소하기 위해 '사회적 망자들'을 추모하는 공
연을 주최한 바 있다. 전술한 서해안풍어제보존회의 세월호 위령제뿐만 아니라 땃목항에서도
진도 씻김굿이 한 판 벌어졌고, 10.29 참사 후에는 이태원 거리에서 서울세남굿이 연행되었
다. 2022년 10월 서울 돈화문 국악당에서는 여러 보존회 단위의 무당들이 나흘에 걸쳐 코로
나 희생자, 자살·고독사 희생자, 기후위기 희생자, 산업재해 희생자 등 <사회적 죽음과 함께하
는 2022 굿 페스티벌 푸리>를 공연으로 올렸다.

그동안 공연(무대)화된 굿은 박제화 및 탈맥락화되어 오로지 예능으로서 이루어진다는 비판
을 받아왔다. 하지만 위와 같은 굿 공연들은 사회적 드라마를 형성한다는 점에서 그동안의 공

1) 세월호 위령제 진오기굿 영상 <https://youtu.be/ddQzhBwYCAI?si=yPWPaiAjiHBe4Bsl> 4:02-4:49

연화된 굿과 달리 의례성을 회복했다고 볼 수 있지 않을까? 그렇다면 본래 굿이 지닌 의례성은 무엇이고 연극성과는 어떻게 변별된 것일까? 본 발표에서는 한국의 굿이 무형문화재로 지정되면서 문제시되었던 종교성의 배제와 무대화에 대한 기존의 비판을 넘어서, 21세기에 다시 사회적 의례로서 기능하게 되는 오늘날의 굿 공연을 다시 재고하고자 한다.

2. 굿 : 의례(효험성)와 연극(엔터테인먼트)의 얽힘

굿은 무당이 신령을 소환함으로써 신성성을 지니게 되는 의례이지만, 그 안에는 악(樂)·가(歌)·무(舞)와 연극적이고 유희적인 요소들이 총체적으로 얽혀있다. 20세기 후반부터 한국 무속 연구에서는 굿에 내재된 신성성에 더해진 연극적 미학에 대한 논의가 이루어진 바 있다. 먼저 최정무는 한국의 굿이 의례적 효험성과 미적 요소의 균형을 통해 설득력 있는 극 공연을 형성한다는 점을 논의하였다(Choi 1989: 236). 키스터(Daniel A. Kiester)는 신령들이 현현하는 장면에서도 굿에 참여하는 이들이 삶의 드라마를 구성하면서 객관적 자기 인식과 운명을 수궁하는 장이기도 하다는 점을 통해 한국의 굿이 갖는 연극적인 역동성을 제시한 바 있다(키스터 1997: 9). 김덕목은 황해도굿의 사례를 통해 기본적인 굿거리형식에 단골의 이야기가 더해진다는 점을 연극의 '플롯'에 견주어 분석하였다(김덕목 2010: 148). 이처럼 굿의 본질은 의례성에 더해져있는 행위자(무당)와 참여자(재가집과 구경꾼) 간의 상호 커뮤니케이션을 통한 극적인 구성에 있다고 볼 수 있다.

굿에서 무당의 입을 통해 내려지는 신령의 공수는 그 자체로 의미를 지니기 보다는 재가집과의 대화를 통해 현실세계의 의미가 형성된다. 말하자면, 신령의 메시지에 대한 해석에 무당과 재가집이 함께 참여함으로써 공동의 현실, 즉 연행적 실재(performative reality)를 구성하는 것이다(Schieffelin 1985: 719). 무대와 객석이 명확히 분리된 프로시니엄 극장에서는 관객을 배제한 무대라는 한정된 공간에 상상된 실재(imaginative reality)가 존재한다(713). 반면, 굿과 같은 교령회(séance)에서는 초월세계²⁾의 영혼(신령)이 소환되고, 신령이 무당의 목소리로 인간과 대화를 하게 되면, 극이 행해지는 장소에서 영혼의 세계가 현실이 된다(ibid). 이때 의례의 효험성(efficacy)은 의례의 상징이 지닌 의미론적인 내용에 있는 것이 아니라 의례의 내용을 형성하는 수행적인 측면에 있다(709). 말하자면, 의례 내의 수행적 구성(the organization of their performance)이 변화되며 상징적 의미의 변화에도 영향을 미친다는 점에 주목할 필요가 있다(ibid).

효험성은 의례에서의 연행이 공연예술(theater)³⁾과 변별점을 갖는 지점이다. 쉘크너(Richard Schechner)에 의하면 의례에서 무언가가 일어나는 것은 연행을 하는 동안이며, 이때 상징적(symbolized) 변화와 현실적(actualized) 변화가 모두 일어난다(Schechner 2003: 127). 반면 대부분의 공연예술에서는 이 두 변화의 융합은 생략되고, 대부분 상징적인 변화 또는 상징만이 존재할 뿐이다(ibid). 무대화된 굿의 진정성에 대한 비판도 같은 맥락에서 제기 된 것이 아닐까 싶다. 최학락은 공연예술로서 무대화된 굿이 인류학자들에 의해 연구 현장으로서 선호되

2) 강정원은 인간주체의 경험가능성과 문화개입정도 및 각각의 작동원리에 따라 '세상' 혹은 '세계'를 생활세계, 자연세계, 초월세계로 개념화 한다. 초월세계는 생활세계와 구분되지만 실재하며 생활세계와 중복되기도 한다(강정원 2020: 23). 본고에서는 무속에서 신령이 굿판으로 소환되어 연행적 실재를 이루는 순간 초월세계와 생활세계는 중첩된다고 본다.

3) 본고에서는 의례(ritual)와 변별되는 theater를 연극과 공연예술로 혼용하여 쓴다. 영어 theater는 희곡을 기반으로 하는 연극뿐만 아니라 여러 장르의 무대화된 극을 총칭하지만, 한국어 번역 '연극'은 이를 모두 포괄할 수 없기 때문에 맥락에 따라 '공연예술'로 번역하여 쓴다.

지 않는 까닭이 바로 '진짜'의례가 아니라는 감각에 있다고 짐작한다(최학락 2018: 103).

한편 무대화된 굿의 형태는 다양한 스펙트럼을 형성한다. 어떤 굿은 마을 서당에서 대동을 위해 펼쳐지며, 또 어떤 굿은 무대와 객석이 분리된 짙은 극장 안에서 올려 지기도 한다. 그러므로 협의적으로는 민속예술 장르의 기획으로 상연되거나 기록되는 굿을 '무대 위의 굿'으로 정의할 수 있지만, 광의적으로는 모든 굿은 '연행'된다는 의미에서 '무대 위의 굿'으로 정의할 수 있다(최학락 2018: 105-106). 따라서 '의례'로서 굿과 공연예술로서의 굿을 단순히 분리시킬 수 없다. 이는 쉐크너(2003)가 의례(ritual)와 연극(theater)를 공연(performance)⁴⁾이란 개념에 모두 포함시켜 논의한 것과 결을 함께한다. 전통적인 의례는 효험성을 특성으로 하는 반면 연극은 보다 엔터테인먼트적이라 할 수 있는데, 쉐크너는 이 둘이 상반되는 속성으로 존재하는 것이 아니라 각각 양극단에 위치한 연속체(continuum)를 형성한다는 점을 도식화하여 제시한다(Schechner 2003: 130). 따라서 특정 공연(performance)은 이 양극단 사이에 어디에 위치하느냐에 따라 의례 또는 연극이라 불리게 되는 것이다(Ibid). 이와 비슷하게 최학락은 벤야민이 제시한 '숭배가치'와 '전시가치'의 개념을 빌려 양극의 스펙트럼을 논의한 바 있다(최학락 2018: 119). 즉, 굿은 이러한 의례(숭배가치)와 연극(전시가치)의 스펙트럼에서 다양한 형태로 분포하고 있다고 볼 수 있다.

3. 의례에서 연극으로 다시 의례로

터너가 『의례에서 연극으로(From Ritual to Theater)』라는 저작을 통해 의례 안의 공연에서부터 현대 실험극까지를 조망하였다면, 쉐크너는 이를 오마주하여 "의례에서 연극으로, 그리고 그 역전(From Ritual to Theater and Back)"이라는 제목의 에세이를 쓴 바 있다. 여기서 그는 포스트모던의 시대에 다시 연극에서 의례로의 역전현상이 일어나는 것을 지적한다(Schechner 2003: 132-136). 특히 서양의 연극사를 예로 들며 시대의 변화에 따라 공연에서 효험성과 엔터테인먼트적 요소의 비중이 달라진다는 것을 보여준다. 이를테면, 중세시대에는 교회 예배나 궁중 의례 등 효험성이 지배적인 공연이 주를 이루었다. 하지만 르네상스 시대에 들어 엔터테인먼트적인 요소가 효험성을 능가하고 공공극장과 함께 민간극장이 발전되는 양상을 보인다. 이후 1870년대 즈음부터 효험성을 지닌 중세 공연의 방식은 사회 및 정치 드라마로 다시 등장하게 되고, 아방가르드 예술가들의 실험적 연극들을 통해 재기하게 된다. 1960년대 이른바 '수행적 전환(performative turn)'이 유럽에서 시작되면서 무대는 진리를 전달하거나 재현하는 의미와 상징에서 벗어났고 행위자와 관객 모두의 상호작용에 주목한 소통의 미학이 발전되었기 때문이다(김형기 2012: 173).

의례와 무대극의 스펙트럼에서 굿의 위치 역시 시대적 흐름에 따라 달라지는 것으로 보인다. 그 시대적 흐름의 중심에는 근대화 과정에 따른 무속에 대한 인식의 변화와 더불어 '문화재보호법'이 있다. 문화재보호법은 민족문화를 계승하고자하는 목적으로 1962년에 제정되었으며, 1966년 온산별신제를 기점으로 무속관련 문화유산도 국가 무형문화재로 지정되기 시작하였다. 동시에 굿이 공연화 된 첫 번째 사례는 1958년 제 1회 전국민속예술경연대회에서의 강릉무당

4) 전술하였듯, 본고에서는 'theater'를 '연극'과 '공연예술'로 번역하는데, 'Performance'의 번역어 '공연'은 이보다 상위의 개념으로 쓴다. '공연예술'이 무대화된 극이라는 의미에 한정된다면, '공연'은 인간이 하는 모든 활동을 의미한다(김형기 2012: 176). 때에 따라서는 '수행'이라고도 번역된다. 한편 한국어에서 '공연'은 '공연예술'을 의미하는 경우가 많다. 선행연구에서 '공연예술'을 칭하는 '공연'은 그대로 '공연'이라고 표기하였으며, 대부분 '공연화'라는 단어는 의례에 상반되어 '무대극화'된 것을 의미한다.

출부터이다(김형근 2018: 697). 1970년대부터 민속예술경연대회를 통해 무형문화재가 발굴되기 시작하면서 무속은 “종교가 아닌 일종의 예술, 즉 민속예술로 규정”되었다(이용범 2011: 423). 더불어 문화재 보호 정책으로써 시행된 무형문화재 지정은 오히려 연행자들의 정신세계에 영향을 미치며 인위적 가공을 통한 박제화·정형화·공연화·예술화·상품화로 변이시키는 결과를 초래했다는 비판을 받기도 했다(양종승 2004: 359). 특히 1년에 1회 이상 의무적 공개행사를 열어야 하는 무형문화재 제도 규정으로 인해 행사로서 진행되는 곳은 평가기준에만 연연하게 되며 실제 굿 현장과는 무관한 굿을 올린다는 문제가 있었다(홍태한 2022: 233-257). 말하자면 무대 위에서 진행되는 굿에서는 연행적 실재를 함께 구성해나갈 재가집이 부재하며, 굿은 오로지 무대에 한정된 상상된 실재로서만 존재하게 된다. 이운선은 굿의 본질을 ‘마을사람들’이라는 사회적 관계에 있다고 보며, 굿의 문화원형성을 “의뢰자(가족) 및 당골, 그리고 천도의식을 결과적으로 추진하는 마을 사람들에 의해 쌍방 혹은 하이퍼텍스트적으로 공유하는 이야기”라 지적한 바 있다(이운선 2005: 236). 하지만 무형문화재로서 공연되는 굿에는 이러한 사회적 관계와 하이퍼텍스트적 이야기 구성이 부재 한다는 점이 문제로 지적된다.

나아가 굿은 공개된 야외가 아닌 극장으로 들어가게 되었다. 굿이 실내 극장에서 공연된 사례는 1970년대 중반부터인 것으로 추정되는데, 김형근은 이를 가능하게 한 것이 1970년대 후반에서 1980년대에 이르는 한국 전통예술을 향한 사회적 관심에 있다고 분석한다(김형근 2018: 704). 이때의 굿 공연은 장소를 극장으로 옮겼을 뿐, 굿을 그대로 실연하는 데에 중점을 두었다(710). 한편, 1990년대로 넘어오면서 전통예술은 ‘상품’으로 유통되게 되고 기획사를 통해 전체적인 ‘굿’의 형태이기 보다는 ‘전통예술인’의 소리와 무용을 짧게 보여주는 형태로 공연되었다. 2000년대 이후 국립국악원에서 <한국의 굿>이 시리즈 형태로 공연되기도 했으며, 2004년 진도에 개원한 국립남도국악원에서는 민속악 중심으로 기획된 굿 공연이 열리게 되었다(714). 이러한 굿 공연은 무속의 음악과 춤 등의 요소를 현장에서 분리시키고, 상징적인 부분을 재현하는 데에 그친다는 한계가 있었다. 신령들을 위한 굿상은 차려지지 않거나 무대의 배경으로 재현될 뿐이고, 그 안에 존재할 신성성은 소거된다.

하지만 모든 공연되는 굿이 재가집도, 위로할 망자도 없이 단순히 예술적인 영역에서 상징을 재현하는 형태로만 존재한 것은 아니었다. 1987년 김금화를 중심으로 한 서해안 풍어제를 전승하는 무당 10여명이 사흘 동안 동학혁명, 3·1운동, 6·25동란, 광주사변 등 지난 백년의 파란만장한 근세사 속에서 희생된 이름 모를 영혼들을 위한 추모 굿판을 정동 마당세실극장과 그 일대에서 펼친 바 있다(동아일보 1987.08.07.). 또한 비슷한 시기에 ‘황해도 굿 보존 전수회’는 일본군 위안부 피해자의 넋을 기리는 ‘해원 진혼굿’을 전국에서 공연하기 시작하였다. 데이비드 김(2013)은 이 사례에서 굿을 통해 그동안 말할 수 없던 처지의 일본군 위안부 넋들이 어떻게 무당의 입을 통해 비어있던 역사를 채워가는 지에 대해 벤야민(Walter Benjamin)의 ‘역사적 유물론(historical materialism)’에 빗대어 논한 바 있다(Kim 2013: 730). 벤야민은 진정한 과거의 이미지란 역사주의가 표방하는 진리로서 고정된 채 불변하는 이미지가 아닌 “현재가 스스로를 그 이미지 안에서 의도된 것으로 인식하지 않을 경우 그 현재와 더불어 사라지려 하는 과거의 복원할 수 없는 이미지”라고 주장한다(벤야민 2008: 334). 즉, 무당이 영혼을 불러들임으로써 과거는 현재로 소환되어 이야기되고, 하나의 연행적 실재가 구성되는 과정에서 과거의 이미지는 창발한다. 김성례는 4·3사건에 대해 민중이 지닌 기억이 굿 의례를 통해 어떻게 표현되는가를 구명하면서 무속 의례의 과정을 “기억의 힘을 사용해 역사를 재해석하는 서사 기술(technique)”로 본 바 있다(김성례 2018: 164). 이러한 의례는 사회공동체를 ‘반영’하고 ‘반성(reflexivity)’하는 ‘사회적 드라마(Turner, 1980)’의 형식을 지닌다.

4. '세월호'라는 사회적 드라마

사회적 드라마는 하나의 서사로서 인간이 만들어낸 사회적 과정의 단위이다. 터너는 반 개념의 통과의례 분류를 차용하여, 사회적 드라마를 위반(breach)-위기(crisis)-교정(redressive action)-재통합/분열(reintegration/recognition)의 네 단계로 나누었다(Turner 1982: 68). 터너에 의하면, 위반 단계에서는 그동안의 정례적·규범적 사회관계의 파기가 나타나고, 위기 단계에서는 변화, 위험, 미결정의 순간이 나타난다. 특히 교정 단계에서는 비공식적 중재나 공식적·사법적 절차, 나아가 공식 의례의 연행과 같은 것을 통해 교정적 매커니즘이 이루어지는데, 터너는 이 단계가 전이적인 특성, 즉 '이도 저도 아닌(betwixt and between)' 특성을 지닌다고 강조한다. 다시 말해, 교정의 단계는 리미널(liminal)한 단계로 볼 수 있다. 특히 이 단계에서 사회적 관계는 커뮤니티의 상태이다. 커뮤니티란 모든 공식적인 사회구조를 넘어 사람들을 결합시키는 유대를 의미한다(터너 2018: 57). 마지막 재통합의 국면에서 위기를 겪은 사회집단에 재통합이 일어나거나, 분열이 사회적으로 인정된다(46-52). 이와 같은 사회적 드라마는 무대극의 소재로도 활용이 되고, 제3자의 시각에서 우리 자신들을 보여준다는 점에서 반사적(reflective) 또는 반성적(reflexive) 기능을 지닌다.

2014년 한국사회의 모습은 한편의 사회적 드라마로 분석할 수 있다. 세월호 참사는 단순한 사고 그 이상으로 한국사회의 구조를 뒤흔드는 사건이었다. 국민들은 배가 침몰하는 장면을 뉴스를 통해 바라보았고, 그 사고 현장에서 정부의 무능과 허술한 재난대응시스템이 고스란히 드러났다. 국민들에게는 침몰하는 배와 함께 가라앉아버린 사람들이 '나' 또는 '나의 가족'일 수 있다는 '위기'가 고조되었다. 더불어 이 '위기' 이전에 만연했던 수많은 '위반'들이 수면 위로 올라왔다.

세월호 참사 후 46일 째인 2014년 5월 31일, 아직 16명의 실종자가 남아 있었다. 이날 인천 연안부두 해양광장에서 세월호 희생자를 위한 굿이 펼쳐졌다. 이는 시민들을 대상으로 공연한다는 점에서 사회적 드라마를 반영한 한편의 무대극이기도 했다. 쉼크너는 사회극(social drama)과 무대극(staged drama)의 역동적인 상호관계를 누운 8자, 혹은 뫼비우스 띠 모양으로 제시한 바 있다. 말하자면, 무대극은 암시적으로 사회적 과정을 반영하고 있으며, 반대로 사회극은 무대극의 수사적 구조를 통해 지탱된다는 것이다(Turner 1982:73). 마찬가지로 이날 굿의 서사는 세월호 참사를 둘러싸고 발행한 사회적 드라마를 반영하고 있음과 동시에 사회적 드라마 그 자체를 '교정'하는 단계에서 일어난 굿이기도 하다.

"기가 맥혀서 할 얘기가 없다. 야 이 놈들아. 귀가 있거든 똑똑히 듣고 눈이 있거든 멀리서라도 하다못해 멀리서라도 말이라도 듣고 보거라. 이 괴씸한 놈아. 이 놈들아. 이 능지처참을 하고도 죄가 남을 놈들아. 너희는 생명이 중요하고 목숨이 중요해서 너희는 꽃으로 말하면 아직까지 봉우리도 지지 않은 그런 천진난만하고 즐겁고 꿈에 부풀어 장래가 총명한 그런 사람들을 무고히 갔다가 바다에다가 처 넣고 이 놈들 너희만 살려고 기어 나왔어? 부끄럽지도 않더냐 이놈들아!"

-김금화 만신, 세월호 위령제 초부정거리 申

세월호 참사를 규명하는 과정에서 다양한 '위반'들이 드러났지만, 그 중에서도 수많은 희생자를 발생시킨 직접적인 원인에는 제대로 된 구호조치를 하지 않고 먼저 배에서 탈출한 선장과

5) 세월호 위령제 진오기굿 영상 <https://youtu.be/ddQzhBwYCAI?si=yPWPAlAJihBe4Bsl> 2:15-3:05

선원들이 있었다. 이들은 2014년 5월 재판에 넘겨졌으며, 굿이 진행되던 때에는 아직 이들의 형에 대한 선고가 이루어지기 이전이었다. 초부정거리에서 만신 김금화는 이들에게 호통을 치는 신령의 공수를 위와 같이 전달하였다.

굿이 진행되던 날은 실종자의 수색작업이 잠정적으로 중단되었다. 전날인 5월 30일에 실종자를 수색하던 잠수사가 사망하는 사고가 일어났기 때문이었다(연합뉴스 TV 2014.05.31.). 굿의 사자거리에서 김금화의 제자인 김혜경 만신은 망자들을 극락으로 데리갈 저승사자로 분하여 게걸스럽게 사자밥을 먹다가 해변으로 뛰어가 낚 건지기를 하였다. 닭을 질배(무명천)에 묶어 바다에 던진 후 걷어 올리는 행위를 반복하던 무당 김혜경은 혼절하였다. 굿에서 이러한 돌발 상황은 관객들이 극에 완전히 몰입하지 않고 낯설게 보며 사회적 비판을 가능하게 하는 브레히트의 연극적 미학(소격효과)과 닮아 있다(Kim 2013: 736-742). 이후 깨어난 무당의 몸에는 실종자로 추정되는 한 학생의 혼이 들어온 듯 보였다.

김혜경: 살아야 돼. 살아야 돼. 아유 억울해. 억울해. 아유 분해. 엄마. 우리 엄마 어디 갔어. 엄마.
 김금화: 엄마가 못 왔네요.
 김혜경: 우리 엄마 어디 갔어. 우리 아빠는 어디 갔어.
 김금화: 못 왔어요. 안 왔어요.
 김혜경: 아이고. 무심해라.⁶⁾

-세월호 위령제 사자거리 中

망자를 저승으로 보내는 도령들기에서 굿을 관람하던 관객들도 굿판으로 들어와 향을 들고 원을 그리며 도는 의식에 참여하였다. '교정'의 단계에서 이루어지는 의례는 일상과 분리된 리미널한 시간이다(Turner 1980: 156). 세월호 희생자를 위한 진혼굿에서 죄를 지은 사람들은 씻값을 치러야 할 대상으로 규정되고, 아직 찾아내지 못한 실종자들이 하루 빨리 가족의 품으로 돌아오기를 염원되며, 망자들은 극락으로 보내진다. 굿이 이루어지는 리미널한 시간 동안 관객은 가만히 구경만 하는 것만이 아니라 굿에 참여하며 하나의 커뮤니티를 구성한다. 쉐크너는 관객들이 분리된 개인의 집합에서 하나의 통합된 그룹으로 변화하게 될 때 "연극에서 의례"로의 움직임이 일어난다고 주장한 바 있다(Schechner 2003: 157). 사회적 망자를 함께 떠나보내는 굿 안에서 시민들은 공동의 서사를 구성하며 하나의 통합된 커뮤니티를 구성한다. 이 때의 굿은 단순히 무대화 된 극이 아닌 '사회적 의례'로서 존재한다고 볼 수 있다.

5. 나가며

굿은 의례성과 연극성을 모두 포함하는 공연으로서 존재한다. 그 안에서 행위자와 참여자간의 소통을 통해 연행적 실재가 구성된다. 1980-1990년대 인류학계에서는 터너의 상징인류학을 계승한 굿에 대한 민족지가 다수 나온바 있다(Kendall 1985; Kim 1989; 키스터 1997; Lee 2002 외). 하지만 무형문화재 지정 이후 굿이 공연예술화 되면서 탈맥락화 및 박제화 되었다는 비판이 있었으며, 공연으로서 굿은 인류학자들에게 현장으로서 외면 받아왔다. 한편, 민속학계에서는 굿 자체를 현장의 맥락과 분리시켜 의미와 상징을 나열하는 방식으로 연구를 진행해왔다. 이러한 민속학에서의 연구방법은 무가수집과 구조분석을 통해 방대한 분량의 굿 문서들을 기록으로 남겼다는 성과가 있지만, 현장에 따라 맥락을 달리하는 굿의 의례성에 대

6) 위 영상 17:50-18:50

한 이해와 분석적 측면은 부족했던 한계로 남는다.

한국 사회에는 다양한 '위기'가 존재한다. 특히 21세기에 들어서고 인류세에 대한 논의가 활발해지면서 사회에 존재하는 '위기'의 존재가 부각되고 있다. 다양한 사회적 재난들로 인해 안타깝게 희생된 망자들을 위로하기 위해 보존회 단위의 무당들 또는 무속음악을 기반으로 하는 전통예술가들은 단순한 재현에서 벗어난 굿 공연들을 선보이고 있다. 이러한 굿 공연들은 '사회적 드라마'의 단위로 분석할 수 있으며, 본고에서는 2014년 올리진 '세월호 위령제'의 사례를 중심으로 분석을 시도해보았다. 이는 기존에 상징과 의미의 나열에 그치는 민속학적 굿 연구 방법에서 벗어나 수행적 시선에서 굿 공연을 연구하는 방법론의 전환을 제시하고자 함이었다.

한편 굿 공연의 형태는 의례와 연극의 스펙트럼 위에 다양하게 분포되어 있다. 본고에서는 황해도 굿을 전승하는 만신들을 통해 야외의 광장에서 이루어지는 굿을 사례로 분석을 시도하였다. 한편, 굿은 다양한 연행의 방식이 존재하며, 나아가서는 전통예술가들이 굿의 의례성과 상징을 차용한 공연도 존재한다. 이러한 여러 사례들을 종합적으로 분석하여 굿 공연에 대한 후속 연구를 진행할 필요가 있다.

■ 참고문헌

-단행본 및 논문

- 강정원, 2020, 「현대화와 민속세계, 민속문화-한국종교와 민속종교를 중심으로-」, 『현대화와 민속문화』, 강정원 편저, 민속원, 18-63쪽.
- 김덕목, 2010, 「연극적 측면에서 분석해 본 황해도굿」, 『한국무속학』 21, 한국무속학회, 123-151쪽.
- 김성래, 2018, 『한국 무교의 문화인류학』, 소나무.
- 김형근, 2018, 「굿공연사 기술을 위한 시고- 굿의 공연화 방법 모색을 위한」, 『공연문화연구』 36, 한국공연문화학회, 693-724쪽.
- 김형기, 2012, 「브레히트와 현대연극: 21세기 문화환경과 한국 연극학-퍼포먼스 연구의 관점에서 본 굿 문화」, 『브레히트와 현대연극』 27, 한국브레히트학회, 173-195쪽.
- 벤야민, 발터(최성만 역), 2008, 『역사의 개념에 대하여, 폭력비판을 위하여, 초현실주의 외』, 도서출판 길.
- 양종승, 2004, 「무속과 정치: 문화재 지정 무속의례를 중심으로」, 『비교민속학』 26, 비교민속학회, 357-374쪽.
- 이용범, 2011, 「무속 관련 무형문화재 제도의 의의와 한계-무속에 대한 시각을 중심으로」, 『비교민속학』 45, 비교민속학회, 411-441쪽.
- 이운선, 2005, 「무대공연을 통해서 본 진도씻김굿의 문화원형과 문화콘텐츠」, 『한국무속학』 10, 한국무속학회, 213-243쪽.
- 최학락, 2018, 「무대-위의-굿考: 민속예술로 무속의례의 연행과 기술에 관한 소고」, 『민속학 연구』 42, 국립민속박물관, 101-136쪽.
- 키스티, 다니엘 A(라종혁 역), 1997, 『살의 드라마』, 서강대학교 출판부.
- 터너, 빅터(강대훈 역), 2018, 『인간 사회와 상징 행위: 사회적 드라마, 구조, 커뮤니티스』, 황소걸음.
- 홍태한, 2022, 「무형문화재로 지정된 무당굿의 박제화」, 『실천민속학 연구』 39, 실천민속학회, 233-257쪽.
- Choi, Chungmoo, 1989, "The Artistry and Ritual Aesthetics of Urban Korean Shamans" in *Journal of Ritual Studies*, Vol. 3, No. 2, pp.235-249.
- Kendall, Laurel, 1985, *Shamans, housewives, and other restless spirits : Women in Korean Ritual Life*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kim, David J., 2013, "Critical Mediations: Haewŏn Chinhon Kut, a Shamanic Ritual for Korean "Comfort Women"" in *Asia Critique*, Vol. 21, pp. 725-754.
- Kim, Seong Nae, 1989, *Chronicles of Violence, Rituals of Mourning: Cheju Shamanism in Korea*, Ph.D thesis, University of Michigan.
- Lee, Yong Shik, 2002, *Music and Symbolism of the Hwanghae Provincial Shaman Ritual in Korea*, Ph.D thesis, Honolulu: University of Hawai'i at Manoa.
- Schechner, Richard, 2003, "From Ritual to Theater and Back: The efficacy-Entertainment Braid" in *Performance Theory*, NY: Routledge.

pp.112-169.

Schieffelin, Edward L., 1985. "Performance and the Cultural Construction of Reality" in *American Ethnologist*, Vol.12, No. 4, pp.707-724.

Turner, Victor, 1980. "Social Dramas and Stories about Them," *Critical Inquiry* 7(1), pp.141-168.

-----, 1982, *From Ritual to Theatre*, NY: PAJ Publications.

-신문·인터넷 기사

<추모굿판 사흘> 동아일보 1987.08.07. 6면.

<잠수사 사망에 수색·절단 작업 임시 중단> 연합뉴스TV 2014.05.31.

<https://n.news.naver.com/mnews/article/422/0000065156?sid=102>

