

이화여자대학교 대학원

2008 학년도

석사학위 청구논문

제주도 영등곶의 축제성 연구

국 어 국 문 학 과

한 유 진

2009

제주도 영등곶의 축제성 연구

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함

2009년 7월

이화여자대학교 대학원

국어국문학과 한 유 진

한유진의 석사학위 논문을 인준함

지도교수 강진옥 _____

심사위원 정하영 _____

최재남 _____

강진옥 _____

이화여자대학교 대학원

목 차

논문개요	iv
I. 서론	1
A. 연구의 목적과 의의	1
B. 기존연구의 검토와 논의방향	5
II. 영등굿의 전승 양상	13
A. 영등굿의 전승과 진행절차	13
1. 영등굿의 유래와 전승	15
2. 영등굿의 준비과정과 기본제차	19
1) 북촌리 영등굿	20
2) 칠머리당 영등굿	24
B. 영등신의 위상과 성격	29
1. 영등신앙의 전국적 양상과 그 의미	29
2. 영등신의 내력과 직능	33
III. 영등굿의 축제적 성격	44
A. 연희를 통해 드러난 재현의 과정	44
1. 씨드림, 씨점	46
2. 영감놀이	49
B. 제주 여성의 축제 경험과 삶의 관계	59
1. 공동체 구성원의 축제 참여 양상	59
2. 해녀들의 삶의 현실과 축제에 대한 인식	69
IV. 영등굿의 축제 문화사적 의의	78
V. 결론	84
참고문헌	86
Abstract	90

논문개요

본 연구는 제주도 영등굿의 전승양상을 확인하여 제주도 영등굿이 축제의 원형을 간직한 의례임을 밝히고, 이를 통해 영등굿이 지닌 축제적 성격을 규명하기 위해 시도된다. 제주도 영등굿은 해녀들의 안전과 풍요(豊饒)를 기원하기 위한 목적으로 매년 음력 2월 초하루에서 보름 사이에 행해지는 공동체 의례이다. 제주도 영등굿은 오랜 시간 전승되면서 현재까지 제의의 원형이 남아있어 우리나라 축제의 기원인 무속 공동체 의례의 맥을 계승하면서 축제의 원리를 잘 담아내고 있다.

제주도 영등굿은 『增補耽羅誌』와 『新增東國輿地勝覽』의 문헌의 기록을 통해 적어도 조선조 이전부터 행해져왔음이 확인된다. 북촌리 영등굿과(1968년 현용준), 칠머리당 영등굿(2004년 문무병)의 현장을 조사 자료를 바탕으로 2007, 2008년 필자가 조사한 전승현장을 확인하였는데, 북촌리 영등굿의 경우 40년의 시간 차이에도 불구하고 전승형태에 거의 차이가 없었다. 칠머리당 영등굿이 가진 특징은 당굿을 겸해서 하므로 분향뚝 제차가 추가되어 있고, 무형문화재로 지정되면서 영감놀이의 제차가 추가로 삽입되었다는 점이다. 또한 당을 이전하면서 바다와 거리가 멀어져 당에서 할 수 있는 제차를 모두 한 후에 바다로 나갈 수 있는 상황이어서, 씨드림은 배방선, 지드림과 함께 행해졌다.

영등굿에서는 영등신의 본풀이가 부재하므로, 그동안에 채집된 네 편의 영등신의 신화를 통해 영등신의 내력과 성격을 확인할 수 있다. 이들 신화에서 영등신은 외래신, 내방신으로서의 성격이 드러나고, 속신(俗信)에서 대개 여신(女神)으로 인식되는 것과 달리 남신(男神)으로 상정되어 있다. 영등신은 신화 속에서 죽음으로부터 부활하는 과정을 통해 풍요신으로서의 직능을 획득하고, 제주 어부들 대신 희생함으로써 바다를 관장하는 신, 안전을 보장해주는 신격을 획득한다.

영등굿은 무속 공동체 의례이기 때문에, 神의 존재를 통해 축제적 성격이 더욱 유연하게 표현된다. 영등굿에서 나타나는 ‘공동체적 신명’은 신에게 청원한 바에 대한 확답을 들은 참여자들이 기쁨과 흥분을 발산하는 것이면서 동시에 신과 함께 즐기는 통합과 화합의 감정 표출이다. 이러한 공동체적 신명은 영등굿에서 특히 ‘서우젓 소리’의 제차를 통해 나타나는데, 서우젓 소리는 영등굿의 과정 중에

반복적으로 행해지면서 굿의 제의적 성격을 축제적 성격으로 전환시켜주는 역할을 한다.

영감놀이는 칠머리당 영등굿에 수용되어 놀이성이 더욱 강화되면서 칠머리당 영등굿의 과정 안에서 드러나는 축제적 성격을 더욱 강화시켜 주는 기능을 한다. 그리고 마지막에 서우젓 소리로 마무리되면서 내재화되는 신명의 형태를 보여준다. 씨드림은 영등신이 제주섬을 내방하여 머무는 보름동안 섬 안을 돌며 들과 바다에 씨를 뿌리는 행위를 재현(再現)한 제차인데, 해녀들이 신의 행위를 직접 재현한다. 씨드림은 신의 행위를 직접 행하면서, 풍요를 기원하며 생명력을 재생시키고 새로운 세계를 만들어내는 축제적 과정을 담고 있다.

해녀들은 영등굿의 과정 중에 직접적이고 적극적으로 참여하는 경험을 통해 지난 과거를 비워내고 새로운 삶 에너지를 대신 채워 넣으면서 이전의 삶과 다른 새로운 삶으로 전환하는 계기를 마련한다. 영등굿은 각 제차가 행해지는 과정과 이에 참여하는 해녀들의 참여 형태에서 축제의 원리를 잘 담아내고 있다. 이러한 제주도 영등굿은 해녀들 간의 공감대와 심방과의 유대감, 그리고 생업의 특성상 필수적으로 요청되는 의례의 필요성이 함께 어우러지면서 공고한 전승기반을 바탕으로 축제의 전통을 계승하고 있는 의례라는 점에서 그 의의가 있다.

I. 서론

A. 연구의 목적과 의의

본 연구의 목적은 기존에 소개된 자료와 본 연구자가 직접 조사한 자료를 바탕으로 제주도 영등굿의 전승양상을 확인하여 제주도 영등굿이 축제의 원형을 간직한 의례임을 밝히고, 이를 통해 영등굿이 지닌 축제로서의 성격을 규명하고자 하는 데 있다. 제주도에서 매년 음력 2월 초하루에서 보름까지 행해지는 영등굿은 해녀들의 안전과 풍요(豊饒)를 기원하기 위한 공동체 의례로서 축제의 원리를 잘 담아내고 있다. 해녀들은 영등굿의 과정에 참여하면서 ‘공동체적 신명’을 경험하고, 이를 통해 고된 현실에서의 해방을 맞본다. 즉 이들은 공동체적 신명에 이르면서 현실에서 억압받았던 감정을 분출하여 새로운 마음으로 다시 살아갈 수 있는 힘을 얻게 된다. 영등굿을 통해 해녀들이 경험하는 이러한 ‘공동체적 신명’은 영등굿의 축제적 성격을 가장 잘 드러내주는 축제의 본질이다.

공동체적 신명은 그동안 많은 축제 연구자들이 ‘황홀경’, ‘망아경’, ‘난장’, ‘혼돈’, ‘카오스(chaos)’, ‘엑스터시(ecstasy)’ 등으로 일컬으면서 공통적으로 지적하고 있는 축제의 본질이다. 축제가 어떠한 형태로 행해지든지 간에 사람들은 축제를 통해서 일상의 굴레를 벗고 흥분과 감동 속으로 빠져드는 경험을 하는데 이것이 바로 공동체적 신명이다. 하지만 단순히 사람들이 열띤 흥분 상태에 도달했다고 해서 이를 공동체적 신명이라고 하지는 않는다. 공동체적 신명은 공동체 의식을 가진 구성원들의 주체적이고 자발적인 참여가 전제되어야 하며, ‘연희성(演戲性)’, ‘가무(歌舞)’ 등의 축제 요소들로 구성되어 있어야 한다. 즉 공동체적 신명은 축제를 구성하는 요소들의 총체적인 유기성 안에서 나타날 때 축제의 본질로서 의미를 갖는다. 이는 축제를 유의미하게 해주는 축제의 구성 요건이며 현대 축제에서도 여전히 유효하다.

현재 축제가 우리의 일상생활 속으로 파고들면서 축제 현상에 대한 관심이 높아지고 있다. 특히 최근에는 각 자치단체가 지역축제를 정책적으로 활성화시키면서 축제의 수와 종류가 급격하게 증가하고 있고, 따라서 축제에 대한 일반인들의 관심이 더욱 확대되었다. 어떠한 목적에서든지 한동안 억압받았던 축제가 다시 높

은 관심의 대상이 되었다는 사실은 매우 고무적이며 환영할만한 일이다.¹⁾ 하지만 최근 활발하게 열리고 있는 지역 축제들은 축제의 본질은 간과된 채 행정기관이 목적하는 방향대로 정립되어 행해지고 있는 것이 현실이다. 축제는 축제 고유의 목적 이외의 종교나 정치적 목적에 따른 행위의 개입이 있으면 축제 정신이 결여된 공허하고 피상적인 축제가 되어 오래 지속될 수가 없다. 이는 축제의 역사 속에서 전 세계적으로 되풀이되어온 문제이자, 현재 우리나라 전 지역에서 행해지고 있는 많은 축제들이 가지고 있는 문제점이기도 하다. 본질이 결여된 축제는 축제의 원리를 담아내지 못한다. 따라서 축제로서의 의미와 기능을 다하지 못하는 축제는 새로운 길을 모색하지 않으면 안 된다. 진정한 축제는 어떠한 것이어야 하는지에 대하여 해명하는 것은 오늘날 행해지는 축제의 문제점을 진단하고 축제의 바람직한 계승 방향을 제시하는 방안이 될 것이라 기대한다.

전 세계적으로 축제는 오랜 역사 속에서 종교, 정치적 목적에 의하여 탄압받고 이용당하면서 흥망성쇠를 거듭해 왔다. 이러한 역사 속에서 축제가 어떠한 형태로든지 계속해서 행해져 오면서 보편적인 문화양식으로서 자리매김할 수 있었던 것은 축제가 가지고 있는 고유한 기능 때문이다. 인간이 축제를 통해서만 경험할 수 있는 축제의 고유한 기능들 중에서 가장 주목되는 것은 ‘공동체적 신명’이다. 축제를 가장 축제답게 해주는 공동체적 신명은 축제가 어떠한 형태로 행해져 오든 시간에 축제를 경험하는 사람들에게 중요한 의미로 기능하였다. 이러한 축제 경험은 오랜 역사 속에서 인간의 삶의 일부로 반복되어 왔는데, 우리나라의 경우 고대 제천의례(祭天儀禮)에서 그 기원을 찾을 수 있다.

고대에 행해졌던 제천의례는 나라 안의 백성들이 모두 모여 천신에게 제사 지내고 음주 가무로 놀이판을 벌였던 국가적인 축제였다. 한편 마을곳은 마을 단위로 행해진 공동체 의례로서, 현재까지 전통 축제의 맥을 이으며 정기적으로 행해지고 있다. 현재까지 전승되어오고 있는 마을곳은 진정한 축제로서의 모델을 제시해줄 뿐만 아니라, 우리 민족의 민족성과 민중의식을 발견할 수 있는 소중한 문화

1) 오랜 기원을 가지고 우리의 역사 속에서 행해져 왔던 축제는 일제시대의 식민지 정책의 일환으로 탄압받으며 사라질 위기에 처했다. 그러다가 1970년대를 전후하여 민속놀이를 계승하고 발전시킨다는 취지에서 축제가 다시 조명받게 되었고, 1980년대 후반에 이르러서는 그 수와 종류가 급격히 증가하였다.

유산이다. 본고에서는 이러한 마을굿 중에서도 제주도의 대표적인 공동체 의례인 영등굿을 그 대상으로 삼아 축제의 원리를 논의하고자 한다.

제주도 영등굿은 우리나라 축제의 기원인 무속 공동체 의례의 맥을 계승하면서 현재까지 그 형태가 거의 변하지 않고 전승되어 축제의 원형을 간직하고 있다. 오늘날 전승되는 마을굿들은 향유자들의 흥미를 고려하여 경건하고 진지한 성격 가진 본래의 제차를 축소하고 유희성과 연희성이 두드러진 제차를 강화시키는 경향이 있다. 그러나 제주도 영등굿은 오늘날에도 원형에 가까운 제의의 모습을 간직하고 있어, 제의의 원형을 살피고 공동체 의례의 축제적 성격을 해명하고자 하는 본고의 연구 목적에 적합한 대상이라고 생각한다.

본고에서 제주도 영등굿의 축제성에 주목하는 까닭은 영등굿은 축제의 요소로 구성되어 있으면서, 그 요소가 축제의 본질, 기능과 긴밀하게 연결되어 진정한 축제의 모습을 보여주기 때문이다. 무속 의례는 기본적으로 신에 대한 제의가 전제되기 때문에 무속 공동체 의례의 축제성을 규명해내는 데는 무엇보다도 ‘신(神)’에 대한 관념이 중요하다. 축제의 구성요소인 ‘공동체 참여’, ‘연희성’, ‘가무’는 영등굿에서 신을 위한 제의의 필수적 요소로 기능한다. 영등굿에서 드러나는 축제적 성격은 신의 존재를 통해 더욱 유연하게 표현될 수 있다.

영등굿에서 나타나는 ‘공동체적 신명’은 신에게 청원한 바에 대한 확답을 들은 참여자들이 기쁨과 흥분을 발산하는 것이면서 동시에 신과 함께 즐기는 통합과 화합의 감정의 표출이다. 이러한 공동체적 신명은 영등굿에서 특히 ‘서우젯 소리’의 제차를 통해 나타난다. 서우젯 소리는 영등굿의 과정 중에 반복적으로 행해지면서 굿의 제의적 성격을 축제적 성격으로 전환시켜주는 역할을 하여 영등굿의 축제적 성격을 부각시켜 준다. 또한 신의 행적을 재현하는 신화가 연희성이 두드러진 놀이의 형태로 굿의 현장에서 재현됨으로써 해녀들의 능동적 참여와 웃음판을 이끌어내게 되는데, 이는 영등굿의 축제적 성격을 잘 드러내준다. 이를 통해 영등굿에 참여하는 해녀들은 신의 존재를 더욱 가까이 느끼고 자신들이 목적하는 바가 성취될 것이라는 믿음을 갖게 된다. 그리고 해녀들은 영등굿의 전 과정에 직접적이고 적극적으로 참여하는 경험을 통해 지나간 과거를 비워내고 삶의 에너지를 채워 넣으면서 이전의 삶과 다른 새로운 삶으로 전환하는 계기를 마련한다. 이

처럼 영등굿은 각 제차가 행해지는 과정과 이에 참여하는 해녀들의 참여 형태에서 축제의 원리를 잘 담아내고 있다.

본고는 이러한 축제의 원리를 잘 담고 있는 제주도 영등굿의 전승양상을 확인하고, 이를 바탕으로 축제적 성격을 규명함으로써 축제 문화사에서 영등굿이 차지하는 위상과 의의를 밝히는 데 의미를 두고자 한다.

B. 기존연구의 검토와 논의방향

영등굿의 초기 연구는 송석하²⁾, 장주근³⁾에 의하여 이루어졌는데, 자료에 대한 간략한 검토에 그치고 있어 구체적인 연구로 보기는 어렵다. 영등굿에 대한 구체적이고 본격적인 연구는 현용준에 의하여 시작되었다고 볼 수 있다. 현용준은 영등굿과 관련한 다수의 연구 성과⁴⁾를 통해 영등굿 연구의 초석을 마련해 주었다는 점에서 그 의의가 매우 크다. 특히 현장 조사 자료를 바탕으로 영등굿이 활발히 전승되고 있는 제주 지역의 사회적·문화적·종교적·역사적 상황을 전반적으로 고려하고, 더 나아가 마을굿의 본질로서 영등굿이 가지고 있는 의미를 밝혀내었다. 이와 함께 영등굿에 대한 상세한 연구는 진성기⁵⁾, 문무병⁶⁾ 등에 의하여 이루어졌는데, 이들의 연구는 제주도 문화 전반을 총체적으로 고려하고 굿의 현장성에 주목하여 연구를 진행하였다는 점에서 의의를 갖는다.

한편 최근 무속의 현장성을 고려한 연구로는 강진옥⁷⁾의 연구를 주목할 수 있다. 강진옥은 영등굿을 비롯한 제주도 굿을 그 대상으로 삼아 신성과 소통이 이루어지는 ‘공간’에 주목하여, 무속 의례와 신화의 관련성 속에서 공간적 성격을 규명하면서 향유자의 삶이 굿판이라는 ‘공간’에서 어떻게 의미화되고 있는지를 밝혀내었다. 강진옥의 연구는 신화와 의례가 분리되어 행해졌던 기존의 연구 방식에서 벗어나서, 신화와 의례를 연결하는 한편 향유자까지 고려하여 신화와 의례의 깊은

2) 송석하, 「風神考」, 『진단학보』, 진단학회, 1934.

3) 장주근, 「한국의 神堂 形態考-神堂 神體 神壇의 분화에 대한 고찰」, 『민족문화연구』 1, 고려대 민족문화연구소, 1964.

4) 현용준, 「濟州道の 영등굿-北村理의 영등굿을 중심으로」, 『한국민속학』 창간호, 한국민속학연구회, 1969; 「영등굿의 문화재적 의의」, 『제주시』 25, 제주시, 1973; 「躍馬戲考」, 『민속학』 12, 민속학회, 1980; 「영감놀이」, 『제주도 무형문화재보고서』, 제주도, 1986; 「제주 칠머리당굿」, 『제주도 무형문화재보고서』, 제주도, 1986.

5) 진성기, 「제주도의 영등굿」, 『제주도』 53, 제주도, 1972.

6) 문무병, 「제주도의 영등굿」, 『비교민속학』 13, 비교민속학회, 1996; 「제주도의 영등굿과 해신신앙」, 『제주비평』 1, 제주불교사회문화원부속미래사회연구소, 2000; 『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005; 「제주도 바닷가 마을의 민간신앙」, 『漁港』 79, 韓國漁村漁港協會, 2007.

7) 강진옥, 「‘신성과의 소통방식’을 통해 본 무속의례와 신화의 공간성 연구」, 『고전문학과 공간적 상상력』, 한국고전문학회 발표, 2006년 11월 24일.

상관관계를 공간을 통해서 밝힌 의미 있는 연구로서의 의의가 매우 크다.

영등굿과 관련한 최근 연구는 특히 1980년 중요무형문화재 제71호로 지정된 칠머리당 영등굿에 집중되어 있다. 칠머리당 영등굿은 국문학 이외에도 다양한 학문 분야에서 연구⁸⁾가 시도되어 종합예술로서의 굿의 가치를 재확인시켜 주었다. 한편 영등굿의 세부 제차를 중심으로 연구가 이루어지기도 하였는데 고현민⁹⁾은 요왕맞이를 중심으로, 강권용¹⁰⁾은 씨드림을 통해 제주 사람들의 풍요기원 의식을 고찰하였다. 그리고 박성석, 조구호¹¹⁾와 좌혜경¹²⁾은 각각 영등굿을 중국·일본의 해신제(海神祭)와 비교하여 두 제의의 유사성을 지적하였다.

기존 연구를 검토해 보면, 영등굿에 대한 연구는 여러 학문 분야에 걸쳐 다각적인 방법으로 시도되어 왔다. 최근에 영등굿 연구가 음악, 무용의 영역으로까지 확대되어 이루어지고 있다는 사실은 종합예술로서 무속 공동체 의례의 다양한 가치를 입증한다는 점에서 그 의의를 평가할 수 있다. 이처럼 무속 의례의 종합예술적인 측면이 다양한 분야의 연구 가능성을 열어주는 데 반해 하나의 영역만을 고려한 연구는 굿을 단편적으로 볼 우려가 있어 자칫 공동체 의례가 가지고 있는 본질을 놓칠 수 있다는 한계를 가지고 있다. 따라서 공동체 의례에 대한 연구는 의례의 목적과 그에 따르는 의미뿐만 아니라 현장에서 펼쳐지는 의례의 과정과 향유자 등의 측면을 두루 고려하여 연구하여야 한다. 이처럼 총체적 접근에 기반하여 연구될 때, 공동체 의례가 가지고 있는 본질적 성격과 다양한 기능, 또한 과거

8) 이유신, 「제주도 건입동 칠머리당 영등굿의 연행기호 분석」, 성균관대학교 석사학위논문, 2004; 김형진, 「제주도 칠머리당 영등굿 무가 연구」, 원광대학교 석사학위논문, 2003; 김홍철, 「제주도 무속음악연구-칠머리당굿 음악을 중심으로」, 영남대학교육대학원 석사학위논문, 2000; 김미영, 「제주도 칠머리당 영등굿의 구성 및 북가락 연구」, 전남대학교육대학원 석사학위논문, 1995; 장효순, 「제주도 칠머리당 영등굿의 제의식에 내재된 무용미에 관한 연구」, 『한국체육철학회지』 1, 한국체육철학회, 1996.

9) 고현민, 「제주도 영등굿 연구-요왕맞이 마당을 중심으로」, 한국교원대학교 석사학위논문, 2004.

10) 강권용, 「제주도 해녀의 ‘씨드림’을 통해 본 풍어, 풍농 기원」, 『생활문화연구』 12, 국립민속박물관, 2004.

11) 박성석, 조구호, 「한·중 무속의례 비교연구-제주도 칠머리당 영등굿과 중국 귀주성도진현 평안나를 중심으로」, 『비교민속학』 30, 비교민속학회, 2005.

12) 좌혜경, 「오키나와의 해신제와 제주도의 영등굿-상호비교론적인 관점에서」, 『민속학 국제학술회의』, 민속학회, 1999.

를 관통하여 현재에 이르기까지 굿이 갖는 의의를 명확히 밝혀낼 수 있을 것이다.

하지만 그동안의 무속 공동체 의례에 대한 연구는 일반적으로 제의적 측면에 집중되어 왔다고 할 수 있다. 그 결과 주재자(主宰者)인 무당과 참여자, 그리고 의례의 절차에 있어 종교 및 신앙의 관점에서 그 해석이 편중되어 온 경향이 있다. 무속 공동체 의례는 신을 모셔 행하는 제의이므로 엄숙함이나 경건함을 가지지만, 즐거움과 신명 또한 공존하는 특성을 가지고 있다. 특히 제의 공동체가 풀어낸 신명의 굿판은 오랜 기원을 가진 제의의 특징이면서 공동체 의례의 축제적 성격을 잘 드러내주는 축제의 본질이므로, 이러한 측면이 함께 고려되었을 때 균형감 있는 굿 연구가 가능해진다.

본고에서 공동체 의례의 축제성에 주목하는 이유는 공동체 의례는 우리 민족의 오랜 전통을 가진 의례로서 우리 문화의 고유성을 보여주면서, 축제의 보편적 성격을 내포하고 있기 때문이다. 물론 모든 축제가 제의를 기반으로 하지 않지만, 우리의 축제가 제의에서 기원하였기 때문에 과거 공동체 의례를 통해 축제를 논한다면 축제의 원리를 해명할 수 있을 것이라 생각한다.

그동안의 축제에 대한 연구를 정리해 보면 다음과 같은 방향으로 이루어졌다. 제의적 관점에서 반델리우¹³⁾와 엘리아데¹⁴⁾는 의례의 종교적 구조와 의미에 주목하여, 축제가 성스러운 존재나 힘과 접촉하여 의사를 소통하게 하는 행위로 보았다. 다음은 놀이적 관점을 주축으로 하는 견해인데, 호이징하¹⁵⁾는 원시사회의 제사는 공동체의 복지에 빼놓을 수 없는 성스러운 놀이이며, 그것은 우주적 통찰에 충만한 사회적 발전을 잉태한 놀이라고 언급함으로써 축제 역시 놀이의 한 양태로 간주하였다. 또한 신화학자 카를 케레니(Carl Kerényi)와 옌센(Adolf E Jensen) 역시 모든 의례에 등장하는 행위들은 축제의 모습이며 축제에 등장하는 놀이라고 지적했다.¹⁶⁾ 한편 하비콕스¹⁷⁾는 사회적 기능에 주목하여 축제를 평상시

13) Gerardus van der Leeuw, 『Sacred and Profane Beauty : The Holy in Art』, Holt, Rinehart, New York, 1963.

14) 미르치아 엘리아데, 이은봉 역, 『聖과 俗』, 한길사, 1998.

15) 호이징하, 권영빈 역, 『놀이하는 인간』, 1989, 7-25면.

16) 박일영, 「축제의 종교적 의미」, 『가톨릭신학과 사상』 30, 가톨릭대학교, 1999, 104면.

17) 하비콕스, 김천배 역, 『바보祭』, 현대사상사, 1973, 47면.

에 억압되고 간과되어온 감정 표현이 허용된 기회라고 보고 있다. 즉 고의적 과잉성과 일상생활과 다른 대조성, 그리고 실제 현실에 대해 긍정하려는 속성을 가지고 있다고 지적하였다. 이처럼 그동안의 축제 연구는 다양한 관점에서 이루어졌는데, 이들은 공통적으로 축제의 시원(始原)이 원시 공동체 의례이며, 공동체적 신명을 축제의 본질로 지적했다.

그러나 공동체 의례의 축제성에 주목한 연구는 그리 많지 않다. 최근 축제에 대한 관심이 높아지면서 축제 연구 또한 많이 시도되고 있지만, 대체로 지역문화축제를 활성화시키기 위한 방안으로서의 연구가 대부분이다. 이들 연구는 지역 축제의 육성이 지역 발전으로 이어진다는 인식에 기반하여, 축제의 본질에 대한 탐구보다는 참여자들의 흥미를 끌 수 있는 요인이 연구의 쟁점이 되어 논의 자체가 현상의 나열이나 표면적인 분석에 그치고 마는 한계를 갖는다.

이러한 상황에서 공동체 의례의 축제성 연구는 대체로 동해안 별신굿을 대상으로 이루어졌다. 서대석¹⁸⁾은 동해안 별신굿에서 행해지는 거리굿의 연극적 특성에 주목하여, 극과 이야기의 중간적 성격, 분장 도구의 간편성, 극중장소와 공연장소의 일치, 일상생활의 재현(再現), 풍자와 외설을 통한 웃음 유발 등을 연극적 특성으로 논의하였다. 동해안 별신굿의 연극적 특성을 논의한 서대석의 연구는 동해안 별신굿의 연극적 특성을 체계적이고 총체적으로 고찰한 매우 의미 있는 연구이다. 신동훈¹⁹⁾은 서대석 연구의 연장선에서 동해안 별신굿의 거리굿 연희성에 주목하였는데, 과거와 현재의 연행 현장을 비교하여 거리굿이 현재까지 행해지는 원인과 민간연희의 현재적 가능성에 대해 모색하였다는 점에서 의의가 있다. 허용호²⁰⁾는 동해안 별신굿의 맨 마지막 거리에서 행해지는 ‘해산거리’의 연행 내용을 중심으로 해산거리가 남성 중심의 외적 현실을 극복하고 출산이라는 여성 고유의 경험이 표출되고 향유되는 여성 축제의 장으로 기능하였다고 논의하였다. 허용호의 연구는 연행에 등장하는 여성 중심인물의 특성에 주목하고, 연행자와 향유자의 측면까지 두루 고려하여 축제의 성격을 고찰하였다는 점에서 의의가 있다. 이외에도

18) 서대석, 「거리굿의 演劇的 考察」, 『한국 무가의 연구』, 문학사상출판부, 1980.

19) 신동훈, 「민간연희의 존재방식과 그 생명력-동해안 별신굿의 거리굿을 중심으로」, 『구비문학연구』 10, 한국구비문학회, 2000.

20) 허용호, 「‘해산거리’의 여성 축제적 성격」, 『구비문학연구』 9, 한국구비문학회, 1999.

동해안 별신굿의 연희성에 대한 연구²¹⁾는 꾸준히 이루어져 왔다. 한편 홍태한²²⁾ 연구는 서울굿에서 거의 주목되지 않았던 마을굿을 통해 축제성을 연구하였다는 점에서 그 의의가 있다. 그러나 논의 자체가 마을굿의 특성 자체에 집중되면서 마을굿에서 축제성이 어떻게 발현되고 있는지에 대해서는 제대로 밝히고 있지 않은 점이, 마을굿의 축제성의 연구라기보다는 오히려 마을굿 자체의 연구에 가깝다.

기존연구를 검토해 보면 공동체 의례의 축제성 연구는 대체로 연희성이 두드러진 동해안 별신굿을 대상으로 이루어져 왔다고 할 수 있다. 이러한 연구들은 동해안 별신굿의 연희에 대한 분석이 체계적으로 이루어졌다는 의의가 있지만, 연희성을 제외한 축제의 요소들은 다소 간과된 채 연구가 진행되었다는 점에서 한계를 갖는다. 공동체 의례의 축제성 연구는 연희성을 비롯하여 축제의 본질과 축제를 구성하는 요소들을 함께 고려하여 연구되어야 한다. 공동체 의례는 공동체 의식을 가지고 있는 구성원들이 함께 참여하여 행하는 의례로서, 의례가 행해지는 시공간 안에서 공동체 구성원의 유대감은 더욱 강화되고 신명은 집단성으로 인하여 더욱 고조된다. 공동체 의례의 신명의 현장은 축제적 성격과 연결하였을 때 보다 유연하게 설명될 수 있다. 따라서 본고에서는 축제의 본질인 ‘공동체적 신명’에 주목하여 그동안 축제성 면에서 주목받지 못했던 제주도 영등굿을 대상으로 삼아 제주도 영등굿의 축제적 성격을 논의하고자 한다.

본고는 그동안 제주도 영등굿을 연구해온 많은 선학들의 연구들을 발판으로 그 연장선상에서 이루어지는 연구로서, 축제적 성격에 주목하고자 한다. 필자가 조사한 제주도 영등굿은 기본적으로 북촌리 영등굿 형태를 가지며, 북촌리 영등굿과 칠머리당 영등굿 두 가지 형태가 있다. 필자가 본고에서 영등굿의 형태를 두 가지로 분류하여 논의를 하고자 하는 이유는 북촌리 영등굿은 제주도 각 마을에서 행해지는 영등굿의 형태와 제차 측면에서 거의 유사하여 북촌리 영등굿이 이들 마

21) 심상교, 「한·일 축제문화의 비교-동해안별신굿에 나타난 연극적 연출의 축제성 의미 연구」, 『비교민속학』 33, 비교민속학회, 2007; 유인경, 「동해안 별신굿의 거리굿의 축제적 성격」, 『국제어문』 25, 국제어문학회, 2002; 심상교, 이철우, 「동해안 별신굿 중 거리굿의 연극적 특징 고찰」, 『한민족문화연구』 8, 한민족문화학회, 2001; 이균옥, 「한국무극의 지역적 분포와 연행방식」, 『공연문화연구』 3, 한국공연문화학회, 2001.

22) 홍태한, 「한·일 축제문화의 비교-서울 마을굿의 축제성」, 『비교민속학』 33, 비교민속학회, 2007.

을의 영등굿을 대표할 수 있다고 생각하기 때문이다. 그리고 칠머리당 영등굿은 북촌리 영등굿을 주축으로 하는 영등굿의 형태와 제차 부분에서 다소 차이를 갖기 때문에 다른 하나의 형태로 분류하여 논의하고자 하는 것이다.

칠머리당 영등굿의 가장 큰 특징은 다른 마을의 영등굿에서는 없는 ‘영감놀이’의 제차가 특별히 삽입되어 있다는 점이다. 다른 마을의 영등굿과 비교하였을 때 가장 큰 차이는 다른 마을의 영등굿에서는 행해지지 않는 ‘영감놀이’의 제차가 특별히 삽입되어 있다는 점이다. 영감놀이는 1980년에 칠머리당 영등굿이 국가중요무형문화재 제71호로 지정된 이후부터 행해지기 시작하였다. 영감놀이가 영등굿의 제차로 행해지기 시작하게 된 원인은 굿의 내용과 관련한 필요성에 의한 것은 아니었지만, 영등굿에 제차로 수용되면서 영등굿의 목적에 부합하는 방향으로 그 목적이 변화하였다. 영감놀이는 연희성이 두드러진 놀이의 형태로 굿의 현장에서 펼쳐지기 때문에, 참여자들에게 흥미와 웃음을 유발하고 다른 제차보다 볼거리가 풍성하여 공연예술적인 측면이 보다 강하다. 칠머리당 영등굿이 무형문화재로 지정된 이후 실내에서 공연의 형태로도 많이 행해지면서 일반인들의 관심을 이끌어내고 있기 때문에, 영감놀이의 연희적 측면은 제주도 굿에 익숙하지 않은 사람들도 흥미를 가질 수 있는 요소를 가지고 있다. 일반인들의 이러한 흥미와 관심은 영등굿의 축제적 성격을 드러내주면서, 영등굿이 해녀들만의 축제가 아니라 대중들과도 소통할 수 있는 가능성을 열어주고 있다. 이처럼 영감놀이는 무형문화재로서 영등굿의 역할에 기여하고 있을 뿐 아니라 영등굿의 축제적 성격을 잘 드러내주고 있는 제차이므로 본고에서 주목하여 다루고자 한다. 따라서 본고에서는 북촌리 영등굿과 칠머리당 영등굿을 함께 논의하고자 한다.

본고의 대상 자료는 1968년 북촌리 영등굿(현용준 채록본)²³⁾과 2007, 2008년 북촌리 영등굿(한유진 채록본)이다. 이 두 자료와 함께 신양리 영등굿(2007), 조천리 영등굿(2008)을 참고하여 영등굿의 전승양상을 확인하고자 한다.²⁴⁾ 그리고 칠머리

23) 현용준, 『제주도 무속 자료사전』, 신구문화사, 1980, 527-545면.

24) 영등굿의 제일(祭日)은 각 마을별로 대부분 정해져 있어 매년 같은 날에 행한다. 북촌리는 음력 2월 13일로 정해져 있는데 2007년, 2008년에도 음력 2월 13일에 어촌계 집하장에서 행해졌다. 2007년에 조사한 신양리 영등굿은 음력 2월 15일에 신양리 해녀탈의장에서 행해졌다. 한편 2008년에 조사한 조천리 영등굿은 다른 마을과 달리 3일 동안(음력 2월 10일-2월 12일) 행해졌다.

당 영등굿에 대한 논의는 2004년 칠머리당 영등굿(문무병 채록본)²⁵⁾과 2007, 2008년 칠머리당 영등굿(한유진 채록본)²⁶⁾을 대상 자료로 하여 영등굿의 전승현장을 확인하려 한다. 비교적 시간적 거리를 가지고 채록된 자료를 통해 영등굿의 전승 양상을 확인하고 이를 통해 영등굿의 축제적 성격을 규명하고자 하며, 다음과 같은 방향으로 논의를 전개하고자 한다.

Ⅱ장에서는 과거와 현재의 영등굿의 전승 양상을 서술하고자 한다. A-1에서는 기존에 정리되어 있는 문헌을 통해 영등굿의 유래와 그 모습을 확인하고, 현재의 영등굿이 이와 비교하여 어떠한 차이를 가지고 행해지고 있는지를 살필 것이다. A-2절에서는 현용준(1968년-북촌리 영등굿)과 문무병(2004년-칠머리당 영등굿)이 조사한 자료와 필자가 최근 조사한 자료(2007년, 2008년)를 통해 영등굿의 준비과정과 제차를 살펴 영등굿의 전승 현장을 확인하면서 차별화되고 있는 지점을 밝히고자 한다. B-1에서는 기존 자료를 통해 제주도 지역과 함께 전국적으로 전승되고 있는 영등신앙의 양상과 그에 따른 의미를 고찰하고자 한다. B-2에서는 기존에 채집된 여러 유형의 영등신의 신화를 통해 영등신의 내력과 직능을 살펴면서 이에 대한 의미를 고찰할 것이다.

Ⅲ장에서는 현재 전승되고 있는 영등굿의 현장에 주목하여 영등굿의 축제적 성격을 규명하고자 한다. 특히 축제적 성격이 잘 부각되어 있는 제차에 주목하여 A-1에서는 씨드림 제차와 A-2에서는 칠머리당 영등굿에서만 행해지는 영감놀이의 제차가 어떠한 형태로 굿의 현장에서 연행되고 축제성을 발현하는지, 또 그 의미는 무엇인지 분석하고자 한다. B절에서는 영등굿의 주체이자 참여자인 해녀들을 주목하고자 한다. B-1에는 해녀들이 영등굿에서 어떠한 형태로 참여자의 역할을 수행하는지 살펴볼 것이다. B-2에서는 해녀들의 삶의 현실을 살피고 이들의 삶 속에서 영등굿이 필요한 이유가 무엇이며 영등굿에 참여하는 것이 어떤 의미를 갖는지 밝히고자 한다.

Ⅳ장에서는 제주도 영등굿이 축제 문화사에서 갖는 위상과 의미에 대해 논의하

25) 문무병, 『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005, 57-277면.

26) 칠머리당 영등굿은 매년 음력 2월 14일에 행해진다. 칠머리당 영등굿은 건입동 사라봉에 있는 본향당인 칠머리당에서 행해지는 것이 보통이지만 2007년에는 비가 오는 관계로 칠머리당굿 보존회관에서 행해졌다. 2008년에는 날이 좋아서 본래 해왔던 칠머리당에서 행해졌다.

고자 한다. 우리나라에서 축제의 시원으로 볼 수 있는 고대 제천의례부터 현재 전승되고 있는 마을굿에 이르기까지 축제의 역사를 살펴면서, 영등굿이 축제 문화사에서 갖는 의미를 고찰하고자 한다.

II. 영등굿의 전승 양상

A. 영등굿의 전승과 진행절차

제주도 영등굿은 음력 2월 초하루에서 2월 15일까지 어촌 마을에서 해녀들의 안전과 채취물의 풍요를 위해 행해지는 공동체 의례이다. 영등굿은 과거의 형태가 지금까지 거의 변하지 않고 남아있는데, 이는 비교적 고정(固形)이 잘 보존되어 있는 제주도 굿의 특성 때문에 그러하다. 제주도 영등굿이 이처럼 원형을 간직하고 있는 까닭에 대해서는 두 측면에서 논의할 수 있는데, 자연적 조건과 인문적 조건이 그것이다.

일단 자연환경과 관련하여 그 원인을 살펴보면, 제주도는 바다로 둘러싸인 섬 지역이므로 육지와 왕래가 용이하지 않다는 점이다. 이러한 조건은 다른 지역과 견주어 볼 때, 외부에서 들어오는 근현대적 문명과 문화의 접촉이 상대적으로 적어 이로 인해 생활환경이 변화하는 방향으로 나아가기보다는 오래 전부터 살아왔던 방식을 유지할 수 있는 조건이 형성되었다. 제주도의 많은 사람들은 지금도 여전히 물질과 밭농사를 하며 자연을 생활 터전 삼아서 생활하고 있고, 제주 해녀들은 과거와 거의 달라지지 않은 방식으로 여전히 물질을 계속하고 있다. 제주도의 이러한 지역적 특성은 자연 의존도가 높은 환경을 형성하여, 제주도 사람들의 사회·문화적 환경에 많은 영향을 미쳤다.

본래 자연적인 고립성이 강한 마을과 인문적으로 토착적 전통이 강한 마을에서는 마을굿의 전승력이 비교적 강하다.²⁷⁾ 제주도 영등굿의 경우에는 자연적인 조건이 인문적인 조건을 생성하게 하는 원인으로 작용하여, 섬으로 둘러싸여 있는 지형의 고립적 성격이 제주 주민들에게 무속 신앙의 전통을 강하게 뿌리내리게 하는 데 영향을 주었다고 생각된다. 또한 마을 공동체가 자연을 생업 공간으로 삼고 살아가는 경우 공동체 의례의 전승력이 높는데, 이러한 전승력은 자연의 영역은 인간의 힘으로 통제가 불가능하고 신(神)의 힘을 빌었을 때만이 그 통제가 가능하다는 강한 믿음 때문이다. 이러한 의례 공동체의 믿음은 현재까지도 여전히 유효

27) 김월덕, 『한국 마을굿 연구-전북지역 마을굿을 중심으로』, 지식산업사, 2006, 60면.

하여 농어촌 지역에서 현재까지 마을굿이 전승되고 있고, 제주 지역에서는 해마다 중요한 공동체 의례로서 영등굿을 행하고 있는 것이다.

제주 지역에서 해마다 행해지는 영등굿은 과거의 형태가 현재까지도 거의 변하지 않고 유지되며 전승되는데, 영등굿의 이러한 형식과 내용은 과거부터 현재를 관통하는 마을 주민들의 합의된 심리적 일체감의 결과이다. 즉 현재 행해지는 영등굿의 형태와 이에 참여하는 해녀들의 믿음이 과거와 비교하여 볼 때 거의 변하지 않은 채 지속되고 있는 것은 현재 물질을 하는 해녀들의 기원과 소망이 과거 같은 장소에 살며 물질을 했던 해녀들의 마음과 다르지 않음을 의미한다. 하지만 산업화로 여러 분야에서 빠르게 진행되는 변화의 물결은 제주 지역에도 영향을 미치고 있어 이러한 변화에 완전히 자유롭지는 못하다.

제주 지역은 변화의 속도가 육지의 다른 도시보다 더디게 진행되기는 하지만 사회, 문화 전반에 걸친 변화의 모습이 확인되고, 시대에 따른 변화의 움직임은 굿의 내용 속에서도 나타난다. 영등굿의 경우를 예로 들어보면, 최근 심방의 사설에는 해녀들의 오토바이 사고를 막아달라는 기원이 빠지지 않는다. 이는 오토바이를 주된 이동 수단으로 하며 살아가는 요즘 제주 해녀들의 삶의 현실을 반영한 것이다. 공동체 의례는 공동체 구성원의 삶과 밀착되어 행해지는 것이기 때문에, 의례 공동체의 삶의 변화가 굿의 내용에 반영되어 전승되는 것은 당연하다. 그러나 영등굿의 내용과 형태가 일정부분 변화되면서 전승될지라도 해마다 영등굿을 행하는 해녀들의 풍어와 안전을 기원하기 위한 굿의 목적과 이에 참여하는 해녀들의 믿음은 현재에도 과거와 다르지 않다. 이처럼 영등굿은 정해진 형식의 틀 안에서 현실을 반영하여 유기적으로 변화하면서 현재에도 여전히 해녀들에게 살아 있는 신앙과 축제로 반복하여 재생되고 있다.

따라서 본 장에서는 오랫동안 제주도에서 재생되어오고 있는 공동체 의례인 영등굿을 전승 현장 중심으로 상세히 살피고자 한다.

1. 영등굿의 유래와 전승

문헌의 기록을 통해 확인할 수 있는 영등굿의 유래는 이미 현용준²⁸⁾에 의해 정리되어진 바 있다. 현용준이 『新增東國輿地勝覽』과 『增補耽羅誌』의 두 문헌을 통해 확인한 영등굿의 유래는 현재에도 유효하게 받아들여지고 있는 논의이므로 본고에서도 이를 토대로 정리하여 서술하고자 한다. 따라서 본고에서는 현용준이 정리해놓은 기존자료와 논의를 바탕으로 영등굿의 유래와 과거 영등굿의 전승 형태를 살피고, 현재 영등굿의 전승 현장(2007, 2008년 조사)과의 비교를 통해 영등굿의 변화된 모습을 확인해보고자 한다.

영등굿의 유래는 『新增東國輿地勝覽』과 『增補耽羅誌』의 두 문헌 기록을 통해 확인된다. 『新增東國輿地勝覽』에서는 제주도 영등신앙과 관련하여 비교적 상세하게 기술하고 있다.

2월 초하루에 귀덕 김녕 등지에서는 장대 12개를 세워 신을 맞이하여 제사 지낸다. 애월에 사는 사람들은 말머리와 같은 때배 형상을 얻어 비단으로 꾸미고 약마희(躍馬戲)를 해서 신을 즐겁게 했다. 보름이 되어 끝내니 이를 연등(然燈)이라 한다. 이 달에는 승선을 금한다.²⁹⁾

위의 기록을 통해 영등굿이 영등신앙을 바탕으로 과거부터 행해졌던 무속의례라는 점을 확인할 수 있다. ‘2월 초하루에 신을 맞이하여 보름이 되면 끝내는 것’은 현재 제주도에서 2월 1일에 영등환영제를 시작으로 하여 우도 등지에서 2월 15일에 영등송별제를 하는 것과 일치한다. 또한 ‘신을 맞이하여 제를 지내고 약마희를 하여 신을 즐겁게 하는 것’은 영등굿 과정을 약술(略述)하고 있는 것임은 현용준의 논의를 비롯하여 이미 일반적으로 받아들여지고 있는 견해이다.

영등굿에 대한 보다 구체적인 기록은 『增補耽羅誌』에서 보인다.

28) 현용준, 「濟州道の 영등굿」, 『한국민속학』 창간호, 한국민속학회, 1969.

29) 『新增東國輿地勝覽』, 권제28, 濟州牧 風俗條, “又二月朔日 於歸德金寧等地 立木等十二 迎神祭之 居涯月者 得槎形如馬頭者 飾以彩帛 作躍馬戲以娛神 至望日乃罷 謂之然燈 是月禁乘船。”(현용준, 「濟州道の 영등굿」, 『한국민속학』 창간호, 한국민속학회, 1969, 118면 재인용)

속전(俗傳)에 당나라 상인이 제주에서 익사하였는데, 그 시체가 네 토막으로 흩어져 두개골은 어등개(漁登浦)로 떠오르고 손과 발은 고내(高內), 애월(涯月) 포구로 떠올랐다. 그러므로 매년 정월에 바람이 서해로부터 불어오면, 이를 영등신(迎燈神)이 오시는(降) 것이라 하여 무당의 무리가 모여 굿(野祀)을 하니 떼배 형상이 말머리 같은 것을 비단으로 꾸며 약마희(躍馬戲)를 하여 신을 즐겁게 하고, 2월 보름이 되어서는 또 배 형상을 만들어 돛(帆)과 장(檣)을 갖추고 포구에 띄우는데 이를 송신(送神)이라 한다. 이 기간에 승선을 금한다.³⁰⁾

『增補耽羅誌』에서는 『新增東國輿地勝覽』보다 한층 더 나아가 구체적인 신격(神格)을 밝히고 의례를 행하는 무당의 존재, 송신(送神)의 모습 등을 추가로 서술하고 있다. 신격의 존재는 당나라 상인(大唐商人)이 익사한 시체이며 신격도 ‘영등신(迎燈神)’으로 명명되어 있다. 제의는 무당이 모여서 지낸다고 언급함으로써 제의의 주재자(主宰者)가 무당임을 밝히고 있다. 또한 2월 보름에는 배 모양을 만들어 돛을 달고 포구에 띄워 보낸다고 하여 송신의 모습이 구체적으로 드러나 있다.

영등굿이 조선조 초의 문헌인 『新增東國輿地勝覽』에 기록되어 있다는 점을 통해, 영등굿은 적어도 조선조 이전부터 마을제의로 성행해왔음을 알 수 있다. 특히 제의의 모습으로 두 문헌 모두 언급하고 있는 ‘약마희(躍馬戲)’는 현재에는 쓰이지 않는 용어이지만 현용준, 장주근이 이를 현재 영등굿의 송신 제차인 배방선이라고 밝힌 이래 일반적인 견해로 받아들여지고 있다.

약마희는 과거 영등굿의 송신 제차에서 했던 경조행사로써 동남아 해양문화를 배경으로 한 떼배(뗏목)를 노 저어 빨리 몰아가는 놀이인 경조민속(競漕民俗)의 한국적 형태이다. 즉 영등굿의 마지막 송신 제차 때에 신을 먼저 치송하면 풍요를

30) 현용준(濟州道の 영등굿), 『한국민속학』 창간호, 한국민속학회, 1969, 118면)이 조사한 자료를 재인용하였다. 현용준은 앞의 논문에서 『增補耽羅誌』의 자료를 원문으로 실었으나, 본고에서는 필자가 이를 번역하여 인용하였다. 현용준이 조사한 『增補耽羅誌』의 원문은 다음과 같다.

“諺傳에 大唐商人이 漂沒於州境者 四體分解하여 頭骨은 入於漁登浦하고, 手足은 入於高內涯月浦다. 故로 每年 正月에 有風이 自西海來則 謂之 迎燈神이 降하야 聚群巫하야 作野祀하니 槎形이 如馬頭者를 飾以彩帛하야 作躍馬戲하야 以娛神하고, 至二月旬望하야는 又造舟形하야 具帆檣하고 帆于浦口하야 謂之送神이라 하다. 是期에 禁乘船하다.”(담수계編, 『增補耽羅誌』, 奇聞傳說條, 1954, 274면)

얻는다는 속신(俗信)에서 송신의 짚배를 떼에 싣고 노 저어 경주하는 것이었다. 따라서 이 경주는 해안에서 바다를 향한 개인적 경주로서 승자는 풍어를 얻는다는 年占의 성격이 있었다.³¹⁾ 문헌자료와 구전자료³²⁾를 바탕으로 약마희에 대해 밝힌 현용준의 이러한 견해는 약마희에 대한 최초의 논의이며, 장주근³³⁾은 현용준의 논의를 바탕으로 하여 약마희의 쇠잔형이 배방선이라는 견해를 피력하였는데, 이는 이미 학계에서 정설이다.

현재 송신 제차에서는 배(船)를 이용한 경주 놀이가 사라지고³⁴⁾, 제상(祭床)에 올라온 한라봉, 돌래떡, 쌀밥, 옥돔, 각종 나물 등의 제물들을 떼어 넣은 배를 띄워 신을 보낸다. 이때 짚배가 아니라 나뭇가지로 뜻을 달아 배의 형태로 만든 스티로폼 상자를 사용하는데, 이는 오래되지 않는 일로 보인다.³⁵⁾ 짚배가 스티로폼으로 대체된 까닭은 스티로폼은 물에 잘 뜨는 성질을 가지고 있으면서 짚배처럼

31) 현용준, 「躍馬戲考」, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 232-233면.

32) 약마희에 대한 박인주 심방의 증언을 채록한 구전자료가 「躍馬戲考」에 실려 있다. 다음은 현용준이 조사한 구전자료의 일부이다.

예전에는 배를 가지고 있는 집집마다 짚으로 작은 짚배를 만들고 나와, 굿이 끝나면 가호별로 각각 그 배를 띄워 보내어 신을 치송했다. 이들은 영등굿이 끝날 무렵이 되면, 자기 집에서 차리고 나와 제단에 올렸던 제물을 조금씩 그 짚배에 싣는다. 그래서 이 짚배를 들고 선창으로 가 자기 배에 싣어 모신다. 마을의 떼들이 선창에 한 줄로 서고, 남자들은 노를 잡아 출발할 준비를 갖추고 대기한다. 이때 수심방이 선창의 방과제에 나와 송신하는 사설을 창한다. 심방의 사설과 동시에 출발 준비를 하여 대기해 있던 남자들은 일제히 노를 저어 바다로 나아간다. 이렇게 앞을 다투어 노 저어 나아가면서 등위가 생겨 가는데, 송신하는 짚배를 놓아 우도 쪽, 곧 동쪽으로 떠날 만큼 한 위치에 떼들이 나아가면 수심방은 징을 세 번 울리고 旗를 치켜든다. 그러면 떼들은 일제히 정지하여 떼 위에 실은 짚배를 내려 바다에 띄워 보낸다. 이렇게 송신한 떼들은 천천히 노를 저어 돌아오는데, 이 경주에서 1위를 차지한 떼는 <장원했다>고 해서 술과 고기를 내놓아 잔치를 베풀고 장차 올 풍어를 자축하며 里民이 함께 즐겼다.(현용준, 「躍馬戲考」, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 224-225면)

33) 장주근, 『한국의 굿-제주도 영등굿』, 열화당, 1983, 113면.

34) 장주근이 1981, 1982년에 영등굿을 조사한 자료(『한국의 굿-제주도 영등굿』, 열화당, 1983)에 송신 제차와 관련하여 안사인 심방의 증언이 실려 있다. 안사인 심방은 본인이 30세까지 송신 제차에서 경주의 형태를 보았다는 증언을 함에 따라 장주근은 약마희와 유사한 송신 제차의 형태가 1960년경까지는 있었을 것으로 보고 있다.

35) 1981년, 1982년에는 짚배를 사용했다는 장주근의 조사 자료(『한국의 굿-제주도 영등굿』, 열화당, 1983)를 통해 보더라도 이러한 변화는 20년이 채 되지 않았음을 알 수 있다.

만들어야 하는 불편함도 없으므로 편의상 대체된 것이다.³⁶⁾ 이는 제주도 영등굿이 고�형을 잘 간직하고 있는 의례이지만, 고행은 이처럼 필요에 따라 바뀔 수도 있음을 보여주는 사례이다. 현재 송신의 제차는 과거에 비해 그 절차가 간소화 되었지만 신을 보낼 때 영등굿에 참여한 해녀들이 배를 타고 나가 신을 보내는 모습은 과거와 다르지 않다. 해녀들은 제물을 한 가득 실은 배를 바다 한가운데에 띄우며 올해에도 어김없이 찾아와서 풍요를 약속하고 가는 영등신에게 감사하는 배방선으로 굿을 마무리한다.

영등굿이 언제부터 시작되었는지에 대해서는 명확히 알 수는 없지만 문헌의 기록을 조사한 기존의 논의를 통해 적어도 조선조 이전부터 행해져왔음을 확인할 수 있었다. 나아가 영등굿은 해녀들의 자발적인 참여를 기반으로 해녀들이 주체가 되어 그녀 자신들을 위하여 행하는 제의이기 때문에, 이러한 의미를 담은 의례는 제주에서 물질을 하는 해녀들의 출현과 함께 시작되었을 것이라 생각된다. 이처럼 오랜 역사를 가진 영등굿은 1960년대 근대화의 물결 속에서 미신타파라는 명목 아래 행정당국의 단속으로 한때 위기를 맞기도 했다. 하지만 물질을 하는 해녀들에게 영등굿은 신앙이자 생활의 일부였으며, 새로운 한 해를 맞이하기 위한 통과 의례였다.

영등굿은 해녀들의 채취물의 풍요와 안전을 기원하는 의례로서, 생업과 관련된 해녀들의 일상과 깊은 관련을 가지고 행해진다. 그러므로 영등굿은 해녀 공동의 관심사를 반영하고 있어 이들의 적극적인 참여를 이끌어낸다. 해녀들의 생업은 인간의 힘으로 통제할 수 없는 불가항력적인 것이므로, 해녀들은 강한 신앙심에 근거하여 자신들의 생업을 관장하는 영등신을 모셔 대접한다. 해마다 영등굿을 통해 영등신을 모셔 자신들이 기원하는 바를 청원하고 신에게 대답을 들으면서, 이들은 새로운 마음으로 한 해를 맞이할 수 있는 힘을 얻게 된다. 또한 해녀들의 생업 공간인 바다는 영등굿의 과정을 거치면서 영등신이 씨를 뿌려준 바다로 변화한다. 이처럼 영등굿은 새로운 생명을 재생시키고 풍요를 보장받게 하는 의례로서 기능한다. 영등굿은 과거의 영등굿보다 그 절차가 다소 간소화되기는 하였지만, 여전히

36) 최근(2007, 2008년) 배방선에서 짚배를 사용하는 곳은 필자가 조사한 몇 곳의 마을 중 칠머리당 영등굿에서 볼 수 있었다. 칠머리당 영등굿이 여전히 짚배를 사용하는 것은 무형문화재로 지정되면서 공연적인 측면도 고려해야 하기 때문에 그러하다.

히 해녀들에게 이러한 중요한 의미를 가지면서 전승이 지속되고 있다.

2. 영등굿의 준비과정과 기본제차

제주도 영등굿이 제의의 원형성을 간직하고 있는 의례임을 밝히기 위해, 본고에서는 과거 영등굿의 전승현태와 현재 영등굿의 전승현태를 비교하여 영등굿의 전승양상을 확인하고자 한다. 과거 영등굿의 전승현태는 기존자료를 활용하고, 현재 전승현태는 2007, 2008년 필자가 현장에서 확인한 내용들을 바탕으로 한다. 2007, 2008년 필자가 조사한 몇 마을의 영등굿³⁷⁾은 칠머리당 영등굿을 제외하고 대개 그 제차와 형태면에서 비슷한 양상을 보이면서 전승되고 있었다. 칠머리당 영등굿은 다른 마을과 달리 ‘영감놀이’를 제차로 수용하여 행하고 있었는데, 이는 1980년 국가중요무형문화재로 지정된 이후로 전승기간이 30년도 채 되지 않는다. 또한 칠머리당 영등굿은 당을 옮기면서 제차의 순서에도 변화가 생겨, 다른 마을의 영등굿과는 다소 다른 순서로 진행된다. 결국 필자가 조사한 영등굿에 한해서 볼 때, 제주도 영등굿은 북촌리 영등굿을 중심으로 한 형태와 칠머리당 영등굿의 두 가지 형태가 있었다. 따라서 본고에서는 북촌리 영등굿과 칠머리당 영등굿을 대상으로 삼아 영등굿의 전승양상을 확인하기로 한다.

본고는 1968년 북촌리 영등굿(현용준 채록)³⁸⁾과 2007, 2008년 북촌리 영등굿(한유진 채록)을 대상 자료로 삼아 북촌리 영등굿의 전승양상을 확인하고자 한다. 또한 2004년 칠머리당 영등굿(문무병 채록)³⁹⁾과 2007, 2008년 칠머리당 영등굿(한유

37) 필자가 조사한 영등굿은 2007년 북촌리, 칠머리당, 신양리 영등굿이고, 2008년에는 조천리, 북촌리, 칠머리당, 성산리 영등굿으로 다섯 마을의 영등굿이다. 2년 동안 조사가 이루어진 영등굿은 북촌리, 칠머리당 영등굿으로 본고에서 주 대상으로 삼는 자료이며, 신양리 영등굿과 조천리 영등굿은 필요한 부분에서 한해서 전승현태를 참고하고자 한다. 성산리 영등굿은 영등굿의 주요 제차인 씨드림, 씨점, 요왕질침 등을 하지 않고 지드림 또한 해녀들은 하지 않고 심방이 대표로 대신 하는 등 주요 제차들이 생략되거나 축소된 채 행해져서 영등굿 자료로 적합하지 않아 본고에서는 제외하였다.

38) 현용준, 『제주도 무속 자료사전』, 신구문화사, 1980, 527-545면; 「濟州道の 영등굿 -北村理의 영등굿을 중심으로」, 『제주도 무속과 그 주변』, 2002, 집문당, 55-75면.

39) 문무병, 『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005, 57-277면.

진 채록)을 그 대상 자료로 하여 칠머리당 영등굿의 전승현장을 확인하고자 한다. 북촌리 영등굿과 칠머리당 영등굿은 이미 현용준과 문무병에 의해 제차와 그에 따른 의미들이 논의되었으므로 필자는 이들 논의를 중심으로 서술하면서, 과거와 달라진 형태를 확인하는 방식으로 서술하고자 한다.

1) 북촌리 영등굿

북촌리 영등굿은 대부분의 다른 마을과 마찬가지로 보통 하루에 걸쳐 음력 2월 13일에 행해진다. 굿을 시작하기 전에 기메를 만들고 제물을 진설하는 등의 준비 과정을 거치는데, 2008년의 경우 하루 전날 밤에 해녀들이 직접 물질을 하여 마련한 문어, 옥돔, 조기 등과 배, 사과, 한라봉, 무나물, 달걀, 돌래떡, 꽃감, 밤, 대추, 콩나물 등이 제상에 차려졌다.⁴⁰⁾ 제물 진설이 끝나면 굿이 시작하기 전 만들어 놓은 기메와 신의 하강로(下降路)라고 믿는 큰대(삼천벵맷대)를 세우고 북, 장고, 징, 설채 등의 요란한 장단과 수심방의 노래와 춤으로써 굿이 시작되었다.⁴¹⁾

2008년에 행해진 북촌리 영등굿의 제차를 구체적으로 제시하면 다음과 같다.

(1) 삼석올림

(2) 초감제

베포도엮침-날과국섬김-연유닭음-예명올림-제청신도엮-군문열림-산받아분
부사됨-새드림-오리정신청괘-군웅덕담

(3) 서우젓 소리

(4) 추물공연

(5) 요왕초사본풀이

40) 최근에는 제물 마련 비용을 어촌계나 잠수계 등의 공동 자금을 이용하여 대표들이 제물을 마련하지만, 과거에는 개개인이 마련한 음식을 모아 상을 차렸다. 필자가 조사한 영등굿 중 과거와 같은 방식으로 제물을 마련하는 마을은 성산읍 신양리 영등굿이다. 신양리 영등굿에서는 개인이 일정양의 음식을 준비해 와서 제상에 진설하고 굿이 끝난 이후에는 자신이 가지고 왔던 음식을 다시 가지고 간다.

41) 2007년에는 9시, 2008년에는 8시 50분에 초감제를 시작하여, 정해진 것은 아니지만 굿의 시작 시간은 대체로 비슷하다는 것을 알 수 있다.

(6) 요왕맞이

가. 초감제

베포도엮침-날과국섬김-연유닥음-예명올림-제청신도엮-군문열림-산받
아 분부사됨-새드림-도레둘러멤-오리정신청퀴-산받아 분부사됨

나. 나까도전침

다. 지장본풀이

라. 군벙질침

마. 요왕질침

바. 요왕문열림

(7) 금벼리잔

(8) 서우젯 소리

(9) 씨드림-씨점

(10) 서우젯 소리

(11) 지드림·배방선

(12) 마을도액막음-산받아 분부사됨

(13) 도진

위에 제시한 2008년 북촌리 영등굿의 제차는 1968년 현용준이 조사하여 제시한 제차⁴²⁾와 큰 틀에서 거의 차이가 없다. 다만 나까도전침의 순서와 배방선의 순서에 차이가 있을 뿐인데, 시루떡을 공중으로 던져 올렸다 받았다를 반복하며 신을 대접하는 제차인 나까도전침은 신을 놀리는 것을 그 목적으로 하기 때문에 이미 신들이 좌정해있는 상황에서 약간의 순서 변경은 큰 의미를 갖지 않는다. 배방선의 제차 역시 2008년에는 지드림과 함께 행해져 이전보다 앞 순서로 갔지만, 2007년 조사 당시에는 뒤에 행해졌던 것으로 보아 굿의 내용에 영향을 주지 않은 범위 내에서 현장의 상황에 따라 순서가 가변적임을 알 수 있다. 다음은 각 제차에 대한 의미를 서술하려고 하는데, 각 제차가 갖는 의미는 이미 현용준이 논의한 바 있으므로 이를 바탕으로 서술하고 현재 전승형태에 대해서는 현용준이 조사했을

42) 1968년 현용준이 조사한 제차는 아래와 같다.

초감제(베포도엮침-날과국섬김-연유닥음-군문열림-예명올림-비넘)-요왕맞이(베포도엮침-날과국섬김-연유닥음-군문열림-산받아 분부사됨-요왕질침-비넘-요왕문열림-나까도전침-군벙질침)-씨드림-씨점-서우젯 소리-도산받아 분부사됨-지아됨-즈손들 산받음-마을도액막음-배방선

당시와 달라진 부분에 대해서만 언급하고자 한다.⁴³⁾

초감제는 우주개벽으로부터 지리 역사의 형성과정을 노래하는 베포도업침부터 시작한다. 이 설명은 지역을 점점 좁혀서 현재 곳을 행하는 제주도 북촌리까지 역사가 점점 내려와 현재까지 이르게 된다. 그리고 곳을 하는 날짜와 장소를 고하는 날과 국 섬김을 하고 곳을 하는 연유를 노래하는 연유담음 제차를 이어서 한다. 그리고 심방은 요란한 춤으로 신이 오는 문을 여는 군문열림을 행하고, 군문을 열고나면 예명올림의 제차에서 영등곳에 참여한 사람들을 이름을 부르며 축원을 해준다.

이러한 군문열림이 끝나면 부정으로 상정되는 새(邪)를 쫓는 새다림이 행해진다. 새다림이 끝나면 조상신을 즐겁게 해주는 제차로서 군웅덕담을 하는데, 심방은 신을 놀리면서 그동안 엄숙했던 분위기를 흥겹게 고조시킨다. 군웅덕담에서 “선왕 요왕이랑 서우젯 닷감기로 풀려놀자”라는 마지막 사설을 심방이 창하면서 이어 서우젯 소리가 시작된다. 심방은 소미의 장구 소리에 맞춰 선창을 하고, 해녀들은 모두 제장으로 나와 후렴을 부르면서 어깨춤을 덩실덩실 추며 서우젯 소리로 흥겹게 논다. 서우젯 소리가 끝나면 소미는 신에게 제물을 잡수기를 권하는 추물공연을 하고, 요왕차사본풀이를 한다. 요왕차사본풀이는 심방이 앉아서 장구를 치면서 부르는데 그 내용은 일반적인 차사본풀이와 같으며, 해상에서의 무사고를 기원하기 위해서 한다. 다만 차사의 성격을 요왕에 관련된 요왕차사라고 생각하는 것이다.⁴⁴⁾

요왕맞이는 초감제부터 다시 시작한다. 초감제를 하기 전에 요왕문을 만드는데, 요왕문은 약 1m 가량 된 푸른 잎이 달린 땃가지를 양 옆에 8개씩 꽂아 땃가지에 백지, 지전, 돈 등을 걸어놓아 만든다.⁴⁵⁾ 요왕문을 만든 후에 요왕신과 영등신을 청하기 위한 초감제를 하고, 신을 대접하기 위해 소미 두 명이 시루떡을 던져올렸

43) 현재 영등곳의 전승현장의 분위기는 III장 B-1절에서 영등곳에 참여하는 해녀들의 참여양상을 논의하면서 자연스럽게 다뤄지고 있어, 본절에서는 제차 본래 의미만을 다루고자 한다.

44) 요왕차사본풀이에 대해서는 강소진, 「제주도 잡수굿 연구」, 제주대학교 석사학위논문, 2005, 46면을 참고하였다.

45) 요왕문을 만들 때 쓰는 땃가지는 보통 8~12개로 그 개수가 정해져 있는데, 북촌리의 경우 1968, 2007, 2008년에 모두 양 옆에 8개씩 꽂았다.

다 받았다는 반복하는 나까도전침을 한다. 주신(主神)을 놀리는 나까도전침이 끝나면 그 뒤를 따라온 잡귀들을 대접하는 군벙질침을 행한다. 이어 요왕과 영등신이 오는 길을 함께 치워 닦는 요왕질침을 한다.

질침은 심방이 요왕길 사이사이를 오가며 행하는데, 신이 오는 길을 험난하다고 상정하고 길을 치우는 과정을 연극적으로 행한다. 길을 닦은 후 심방은 맨 바깥쪽 문부터 해너 세 명을 꿇어앉히고 인정(돈)을 걸게 하는데, 이들이 절을 하면 두 명의 소미는 양 옆에서 땃가지를 뽑아 문을 연다. 이렇게 요왕을 맞아들이는 과정은 심방이 직접 노래와 춤으로써 그 행위를 재현하면서 연극적으로 행해진다.

요왕맛이가 끝나면 씨드림을 하는데, 씨드림은 바다밭의 해너 채취물인 미역, 소라, 전복 등의 씨를 뿌려 번식을 기원하는 모의경작의례(模擬耕作儀禮)이다. 수심방이 “영등할마님 영등하르바님 영등우장 영등자수(座首)님 영등벨감(別監) 영등호장(戶長)님네가 천초(天草) 메역(미역)씨 쥐똥 갑서(주어두고 가십시오). 고동생복(生鰯)씨 쥐똥 갑서(주어두고 가십시오)”의 사설과 함께 서우젓 소리를 선창하면, 제장에 앉아 있던 해너들이 모두 제장 앞으로 나와 춤을 추며 서우젓 소리를 부른다. 서우젓 소리가 끝나면 크고 빠른 연물 소리에 맞춰 밀망탱이⁴⁶⁾를 멘 두 명의 해너들이 춤을 춘 후에 바다로 달려 나가 해산물의 씨로 형상화된 조를 바다에 직접 뿌리면서 그 해 자신들이 캐낼 해산물의 풍어를 기원한다.

씨드림이 끝나면 지드림을 행한다. 지드림은 영등곳에 참여한 해너들이 각자 자신이 준비해 온 음식들을 조금씩 떼어 백지에 쓴 ‘지’를 바다에 던짐으로써⁴⁷⁾, 자기 집안의 죽은 영혼과 요왕신을 대접하는 제차이다. 이러한 제차가 끝나면 신을 보내는 배방선이 행해진다.

지드림과 배방선의 제차 부분에서 1968년과 최근 영등곳의 차이가 발견된다. 현용준의 조사에 따르면 1968년에는 씨드림 후에 바다로 나가 지드림을 한 후 그날 곳을 끝내고 배방선은 다음날 아침에 했다. 하지만 2007, 2008년에는 배방선을 하기 위해 배를 타고 나가서 지드림을 하고 바로 이어서 배방선을 행하였다. 이는

46) 밀망탱이란 짚으로 날을 촘촘히 결어서 만든 그릇의 하나로 주로 곡식을 담은 데 쓰는 도구이다.

47) 북촌리 영등곳에서 지는 2007년에는 씨드림 이후에, 2008년에는 금벼리잔과 씨점 사이에 만들었다.

1968년에 이틀 동안 하던 곳을 최근에는 하루 만에 끝내면서 발생한 일이라고 생각된다. 즉 지드림과 배방선은 그 순서상 연이어 행해지는 제차이기 때문에, 하루에 곳을 끝내는 현재에는 배방선을 하기 위해 배를 타고 나가면서 지드림도 함께 행하는 것이고, 1968년에는 이틀에 걸쳐 했으므로 굳이 지드림을 하기 위해 배를 타러 나갈 필요가 없으므로 제장 앞에 펼쳐진 바다로 가서 한 것이다.

배방선이 끝나면 영등곶에 참여했던 해녀들이 제장으로 돌아오고, 심방은 마을의 액을 막는 도액막음을 한다. 그리고 수심방과 소미들은 모여 있는 사람들 한 사람 한 사람에게 각각 그 해의 운에 대하여 점사를 해준다. 본인의 점사가 끝난 해녀들은 각자 집으로 돌아가는데 이때 이들은 심방에게 인사를 하지 않으며, 서로 말을 걸지도 뒤를 돌아보지도 않는다. 이는 곳을 한 이후에 혹시라도 부정의 것을 염려해서인데, 聖의 보장을 위해서이다. 영등곶에 참여했던 해녀들이 모두 돌아가면 심방은 신들을 보낸 후에 혹시라도 아직 남아있을 잡귀들을 대접하여 보내는 도진을 행하면서 곳을 끝낸다.

이상에서 현용준이 조사하고 논의한 자료를 통해 북촌리 영등곶의 과정을 살피고 현재 북촌리 영등곶의 모습과 비교하며 확인하였는데, 현재의 북촌리 영등곶은 지드림과 배방선 부분을 제외하고는 1968년과 거의 차이가 없었다. 이로써 북촌리 영등곶은 40년동안 거의 변하지 않고 전승되어 왔음이 확인된다.

2) 칠머리당 영등곶

칠머리당 영등곶은 매년 음력 2월 14일에 건입동 사라봉 칠머리당에서 행해진다.⁴⁸⁾ 칠머리당 영등곶은 북촌리 영등곶과 달리 당곳을 겸해서 하기 때문에, 북촌리 영등곶과 제차에서 차이가 있다. 이러한 차이가 바로 칠머리당 영등곶의 특성이므로, 필자는 본절에서 북촌리 영등곶과의 차이에 주목하여 서술하고자 한다. 그리고 이에 대해서는 2004년 문무병의 자료를 중심으로 살피고자 한다. 문무병의 자료와 필자가 조사한 자료 사이에는 시간적 차이가 거의 없고 문무병은 각 제차

48) 2007년 경우에는 비가 오는 관계로 칠머리당에서 하지 못하고 칠머리당곳 보존회관에서 했다.

별 의미에 대한 설명도 상세하게 하고 있어, 주로 문무병의 자료를 중심으로 서술하면서, 필자가 조사한 것을 확인하여 이와 차이가 있는 부분에 대해서만 추가적으로 서술하고자 한다. 그리고 북촌리 영등굿에서 설명했던 제차의 내용은 생략하고 칠머리당 영등굿에서만 행해지는 제차에 대해서만 서술하기로 한다.

2008년 칠머리당 영등굿은 다음과 같은 제차로 진행되었다.⁴⁹⁾

(1) 초감제

베포도업침-날과국섬김-예명올림-연유닭음-군문열림-산반아분부사뵐-새드림-오리정신청쾌-군웅덕담

(2) 본향뽀

- 가. 본향뽀
- 나. 추물공연
- 다. 금벼리잔
- 라. 나까시리놀림
- 마. 지장본풀이

(3) 요왕맞이

- 가. 초감제
베포도업침-날과국섬김-연유닭음-예명올림-제청신도업-군문열림-산반아 분부사뵐-새드림-오리정신청쾌-산반아 분부사뵐
- 나. 정대우
- 다. 방광침
- 라. 추물공연
- 마. 요왕질침
- 바. 요왕문열림

(4) 씨점

(5) 마을도액막음

(6) 영감놀이

(7) 배방선 · 지드림 · 씨드림

칠머리당 영등굿은 북촌리 영등굿과 달리 ‘본향뽀’, ‘영감놀이’의 제차가 들어가

49) 2004년 문무병이 조사한 제차는 2008년의 제차와 차이가 없어 2008년 제차만을 신는다.

있고, 씨드림이 맨 마지막에 행해진다. 본향들은 본향당신을 청해 축원하는 제차로서 초감제와 요왕맞이 사이에 행한다. 칠머리당의 본향당신은 도원수감찰지방관, 용왕해신부인으로 칠머리당 영등굿을 행할 때 영등신, 요왕신과 더불어 함께 모셔진다. 그러므로 칠머리당 영등굿은 마을의 수호신인 본향당신을 모시고 하는 당굿이자 영등굿이다.⁵⁰⁾

영감놀이는 1980년에 칠머리당굿이 국가중요무형문화재 제71호로 지정된 이후 제차로 수용되어 전승기간이 30년도 채 되지 않는다.⁵¹⁾ 칠머리당 영등굿에서 영감놀이가 추가되면서 제상을 차릴 때 영감신을 위해 돼지고기가 제물로 추가된다.

심방 : 당신들 또 음식들 또 좋아하는 거.

제주도에서 나는 토종돼지.

토종돼지 알아?

영감들: (여기저기서 소리높여) 돛대가리, 돛대가리, 돛대가리, 돛대가리[돼지 머리].

심방 : 어 맛이 존[좋은], 맛이 존[좋은] 돛대뱅이.

영감 : 그렇지.

50) 문무병, 『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005, 33-36면.

51) 칠머리당 영등굿에서 영감놀이가 언제 본 제차로 수용되었는지는 명확히 알 수 없지만 1983년 혹은 1984년경일 것이라 생각된다. 1982년 장주근이 조사한 칠머리당 영등굿의 자료(『한국의 굿-제주도 영등굿』, 열화당, 1983, 15-54면 참고)에 따르면 이때에는 영감놀이가 행해지지 않았다. 하지만 문무병이 1984년에 영감놀이를 조사한 자료(『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005, 268-277면)를 통해 볼 때 1984년 경에는 칠머리당 영등굿에서 영감놀이가 행해졌음이 확인된다. 그리고 칠머리당 영등굿의 이수자인 이용옥 심방 역시 영감놀이는 칠머리당 영등굿이 무형문화재로 지정된 이후에 굿의 제차로 들어갔다고 말하고 있다. 이용옥 심방은 영감놀이가 칠머리당 영등굿에서 시작한 연도는 정확히 기억하지 못했는데 대략 무형문화재로 지정된 2, 3년 후 즈음이라고 증언했다. 따라서 장주근, 문무병이 조사한 자료와 이용옥 심방의 증언으로 볼 때, 그 시기는 1983년 혹은 1984년경으로 추측되므로 칠머리당 영등굿에서 영감놀이가 행해진 것은 30년도 채 되지 않았음을 알 수 있다. 한편 영감놀이가 제차로 삽입된 원인에 대해서는 영감놀이가 영등굿에서 특별한 필요에 의해 행해진 것이 아니라, 칠머리당 영등굿이 무형문화재로 지정된 후 당시 칠머리당굿의 기능보유자였던 안사인 심방(1928-1990)이 영감놀이를 함께 전수생들에게 교육하였기 때문인 것으로 보인다. 이용옥 심방에 따르면 안사인 심방이 영등굿과 함께 영감놀이를 전수하면서 제차 속에 넣자고 하여 들어간 것이라고 하였다. 이때부터 행해지기 시작한 영감놀이는 안사인 심방이 작고하고 김윤수 심방이 기능보유자가 된 이후에도 현재까지 계속해서 행해지고 있다.

심방 : 이거 봐요.

(영감 한 명이 안주를 먹는 것을 보고) 아, 먹고.

저 소주 안주?

계란, 계란 안주.

(영감들이 여기저기서 부르는 안주를 심방이 되받아서 외치며) 오뎅 생선, 머른 맹태, 또 구쟁기[소라], 전복, 문어, 또?

영감 : 한라봉.

심방 : 한라봉, 한라봉. 떡, 꽃감, 제주○○, 빠네뽕[파인애플]

(소미가 파인애플이라고 웃으면서 말해주자) 빠인애플.

당신들 좋아하는 음식을 다 칭했어요.

영감들 : 그렇지, 그렇지.

심방 : 자, 오늘은 마지막으로 가시는 길 소주 한 잔이라도 들읍서.

영감들 : (상에 있는 재물을 집어 먹으며) 아, 허허. 내가 좋아하는 거로구나.⁵²⁾

‘계란, 생선, 소라, 전복, 문어, 한라봉, 떡, 꽃감, 파인애플’ 등 각종 생선과 과일 등은 다른 곳에서도 올리는 일반적인 제물⁵³⁾이지만, ‘돼지머리’인 육류는 영감신이 좋아하기 때문에 특별히 추가된 제물이다.⁵⁴⁾ 또한 영감신을 대접하는 음식이 술안

52) 2008년 칠머리당 영등굿에서 행해진 영감놀이의 사설 중 일부를 채록한 것이다. 영감놀이는 김윤수 심방(男, 63세, 1946년생)이 영감신 분장을 한 일곱 명의 소미와 사설을 주고받으며 행해졌다.

53) 제주도 곳에서 일반적으로 공통된 제물은 메(백미밥), 곡물류, 떡류(특히 다른 지역과 달리 돌래떡이 추가됨), 생선류(옥돔), 채류(菜類), 과일류, 주류, 물 등이다.(현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 201면)

54) 본고에 인용한 사설에는 수수떡에 대한 언급이 없지만, 영감신을 대접하는 제물에는 본래 수수떡도 추가된다. 이는 현용준(『제주도무속자료사전』, 신구문화사, 1980, 484-485면)의 자료에 인용되어 있는 영감놀이의 다른 채록본을 통해 확인할 수 있다.

심방 : 영감님, 음식은 무슨 음식을 좋아하여요?

영감 : 아, 우리 음식은 남도리(디딤돌) 알(下)에 너발공상(네발 동물의 고기를 먹음) 가믄족바리(검은 돼지) 한족바리(흰 돼지), 좌갈리(左肋)나 우갈리(右肋)나 좌천각(左前脚)이나

우전각(牛前脚)이나 좌머리(左頭)나 우머리(右頭)나 열두신뻘(열두뻘) 조아하고

시원석석(아주 시원한 맛) 횃간(膾肝)이나 염통 조아하고, 더운 설(血) 단 설(血) 조아하고

수시떡(수수떡) 수시밥 오곡밥(五穀飯) 조아하고

주를 위한 것이고 심방이 ‘소주 한 잔’을 청하는 사설에서도 알 수 있듯이 영감신은 술을 좋아하는 신이므로 영감신을 대접할 때에는 술 또한 중요한 제물로 차려진다. 영감신을 위해 이러한 제물이 준비되면 영감놀이는 심방의 초감제를 시작으로, 영감본풀이를 구송하고 이어 영감청함을 한다.

영감청함은 영감신으로 분장한 소미(小巫)들이 “하하하” 웃으며 등장하는 것으로 시작된다. 영감청함은 심방과 영감신이 해학적인 대화를 주고받는 구조로 이루어져 있다. 이러한 영감청함 제차가 끝나면 배방선으로 끝을 맺는다.

마지막으로 칠머리당 영등굿에서 씨드림은 배방선, 지드림을 하고 맨 마지막에 행해진다. 이용옥 심방의 증언에 따르면 원래부터 이러한 순서로 행해졌던 것이 아니라, 제주항과 사라봉 중간 바닷가 언덕에 위치하고 있었던 본래 칠머리당 쪽에 도로가 생겨 현재 만덕 도서관 근처로 이사하면서, 바다가 멀어져서 어쩔 수 없이 변경된 것이라고 한다. 이러한 이유로 칠머리당 영등굿에서 씨드림은 송신 제차와 함께 행해진다. 즉 당에서 할 수 있는 모든 제차를 끝내고 배방선을 하기 위해 바다로 나갈 때, 바다에서 해야 하는 제차를 이때 함께 하는 것이다.

이상에서 북촌리 영등굿과 비교하여 칠머리당 영등굿의 전승형태를 살펴보았다. 칠머리당 영등굿은 당굿과 겹치는 형태, 무형문화재 지정, 당의 이전 등의 이유로 제차의 수용, 순서 변경 등의 변화가 있어 상황에 따라 변화하였음을 확인할 수 있었다.

2008년 칠머리당 영등굿에서도 수수떡이 제물로 제상에 올려졌으나 사설에는 드러나지 않았다.

B. 영등신의 위상과 성격

1. 영등신앙의 전국적 양상과 그 의미

영등굿은 제주도에서만 행해지는 제주도 고유의 굿이며, 대상신인 영등신 또한 제주도에서 크게 숭앙된다. 제주에서 영등신은 해녀들의 생업과 관련한 직능을 발휘하는 신이기 때문에 해녀들에게 특히 중요한 신으로 인식되어 해마다 영등굿을 통해 모셔진다. 이처럼 영등신은 제주 지역 해녀들에게 깊은 신앙으로 자리매김하고 있다. 이러한 영등신앙은 제주도 이외 지역에서도 확인된다. 그러나 제주도를 제외한 다른 지역에서는 영등신이 차지하는 위상이 극히 미약하다. 그래서 제주도처럼 영등신을 위한 공동체 의례를 행하지 않지만, 영등신은 여러 지역에서 속신(俗信)으로 남아 전해지고 있다.

속신으로 전해지는 영등신의 존재는 민속 세시풍속에서 발견되는데, 2월을 부르는 명칭이 ‘영동할미달’이라는 점에서 일단 그 존재를 확인할 수 있다. ‘영동할미달’은 ‘여월(麗月)’, ‘여한(餘寒)’, ‘영월(令月)’, ‘제석달(帝釋月)’, ‘제석할미달(帝釋一)’과 더불어 음력 2월을 부르는 명칭이다. 음력 2월은 영동할미가 하늘에서 지상으로 내려왔다가 올라가는 달이라 하여 영동할미달이라 불리며, 영동달, 영동할미달, 영동할맘달, 영동할만네달, 영동할마시달, 영동달, 영동할마니달, 영등달, 영등할맘달, 영등할미달, 영등할머니달, 영등마고할마니달, 풍신할만네달, 이월할만네달, 영두제식할매달⁵⁵⁾이라 부르기도 한다. 여기서 영등신의 이름이 ‘영등’ 외에도 ‘영동’, ‘영동’, ‘영동마고’, ‘풍신’, ‘이월’, ‘영두제식’ 등으로 다양하게 불려지고 있는데, 이는 영등신의 성격과 관련이 있다. ‘풍신(風神)’은 민중들이 영등신을 바람을 관장하는 신으로 인식하고 있다는 증거이며, ‘제석(帝釋)’은 풍농을 가져다주는 제석신(帝釋神)의 직능이 풍요를 가져다주는 영등신과 같다는 인식에서 비롯된 것으로 보인다. 이러한 영등신의 다른 명칭들은 문헌에서도 확인된다.

문헌에 기록되어 있는 ‘풍신(風神)’ 조항에 영등신과 관련된 명칭이 다음과 같이 나타나고 있다. 『東國輿地勝覽』, 『濟州牧』 風俗條에서는 ‘연등(燃燈)’, 신광수(申光洙)의 문집인 『石北集』에서는 ‘영등(迎燈)’, 『鶴城誌』에서는 ‘영등(盈騰)’ 혹은 ‘영

55) 국립민속박물관, 『한국세시풍속사전 : 봄편』, 국립민속박물관, 2005, 30-58면 참고.

등제석(盈騰帝釋)'으로 기록되어 있다. 한편 정조 때 이학규(李學逵)의 문집인 『洛下生全集』, 『匏花屋集』에는 '영등(靈童)', 이옥(李钰)의 『鳳城文餘』에는 '영등(影等)'으로, 홍석모(洪錫謨)의 『東國歲時記』에는 '영등(靈登)', 윤연기(尹延錡)의 『東寰錄』에는 '영등(嶺燈)', 1920년대 이능화(李能和)의 『朝鮮巫俗考』에는 '영등(靈童)', '영등(嶺東)', '영등(嶺燈)'⁵⁶⁾ 등으로 언급되고 있다. 문헌에서 풍신을 지칭하는 이름이 '연등', '영등', '영등', '영등제석'으로 확인되고, 현재 2월을 지칭하는 명칭도 이와 같기 때문에 현재의 명칭이 과거로부터 전해 내려온 것임을 알 수 있다. 풍신의 명칭이 '영등'인 이유에 대해서는 기록이 없어 알 수 없지만, 오래 전부터 영등신을 바람신(風神)으로 인식하고 모셔 왔음은 분명하다. 또한 '영등' 뒤에 '할미', '할맘', '할만네', '할마시', '할마니', '할망', '할머니', '할매'가 붙어, 속신에서는 영등신을 대체로 여신(女神)으로 인식해 왔음을 알 수 있다. 이는 2월을 지칭하는 명칭뿐만 아니라 각 지역의 영등신앙에서도 확인되는데 영등신은 여신, 그 중에서도 할머니신으로 다수 나타난다. 이러한 사실은 전국적으로 전해 내려오는 영등신과 관련한 속신에서 확인할 수 있다.

전국적 양상을 보이는 영등신의 속신은 대체로 날씨에 대한 것인데, 영등할머니가 해마다 딸이나 며느리를 데리고 오는 것으로 날씨를 점치는 것은 공통적이다. 제주도에서는 영등할망이 딸을 데리고 올 때는 딸과 사이가 좋아 날씨가 좋지만, 며느리를 데리고 올 때는 시어머니와의 갈등으로 궂은 날씨가 계속된다고 한다. 또한 충북 지방에서는 영등할머니가 딸을 데리고 오면 바람이 불고 며느리를 데리고 오면 비가 온다고 믿는데, 딸의 분홍치마가 나무껍겨 보기 좋게 하기 위해 바람을 불게 하는 것이고 며느리의 치마는 비에 젖어서 얼룩지게 하려고 비를 내리게 한다는 것이다. 속신에 영등날 비가 오면 '물영등내린다'하고, 날씨가 맑고 햇볕이 강하면 '불영등내린다'하며, 바람이 불면 '바람영등내린다'고 표현한다. 대체적으로 영등할미가 며느리를 데리고 오면 비가 자주 와 그 해에 풍년이 들고, 딸을 데리고 오면 바람이 많고 가뭄이 들어 흉년이 든다고 생각하여 지역 주민들은 영등신이 머무는 기간에 비가 오는 것을 반긴다.⁵⁷⁾

속신에서 영등신이 대부분 며느리와 함께 올 경우에는 궂은 날씨를 몰고 오는

56) 국립민속박물관, 『한국세시풍속사전 : 봄편』, 국립민속박물관, 2005, 30-31면.

57) 국립민속박물관, 『한국세시풍속사전 : 봄편』, 국립민속박물관, 2005, 30-64면.

이유는 며느리와 좋지 않은 사이 때문인데, 고부간의 갈등이 낫은 날씨라는 기상 현상으로 표출된 것으로 볼 수 있다. 또한 며느리 치마를 얼룩지게 하기 위하여 시어머니인 영등신이 비를 내린다는 발상 역시 전통적으로 이어져 내려온 고부간의 갈등에 대한 민중들의 사고를 반영하고 있다. 그러나 민중들은 영등신이 며느리와 함께 와서 비가 오는 것에 대해 궁극적으로 풍요를 가져다 줄 것으로 여겨 길하게 인식한다. 이는 농업을 생업으로 삼고 살아가는 사람들에게 강수는 그 해의 풍흉(豊凶)과 직결된 중요한 문제이기 때문이다. 그리고 다른 한편으로는 민중들이 고부간의 갈등을 공감하고 인정하면서, 이를 부정적으로만 받아들이지 않으려는 긍정적 사고의 소산으로 생각된다.

날씨와 관련된 영등신의 속신은 이러한 양상으로 전국적으로 전해지는데, ‘바람신’으로서의 영등신의 성격은 특히 제주도에 잘 드러나 있다. 제주도에서는 날씨가 따뜻하면 ‘헛영등’이 왔다고 한다. 이는 진짜 영등이 오면 추위와 함께 매서운 바람을 몰고 오는데 헛영등은 허술한 차림으로 오기 때문에 평년에 비해 바람이 약하다는 의미이다. 제주도는 특히 바람의 영향을 많이 받는 지역이기 때문에 속신에서 바람을 관장하는 신으로서의 면모가 드러나 있는 것이다. 이상에서 살핀 영등신은 대체로 여신으로 인식되었는데, 영등신이 여러 식물을 거느리고 제주에 찾아온다는 속설도 있다. 남신으로 인식되는 ‘영등하르방’이 중심이 되어 영등할망, 영등우장, 영등대감, 영등별감, 영등도령 등 가족과 부하들을 거느리고 남쪽 나라 제주에 산 구경, 물 구경, 꽃 구경을 하기 위하여 온다. 이때 비옷을 입은 영등우장이 오면 비가 오고, 두터운 솜 외투를 입은 영등이 오면 그 해 영등달에 눈이 많이 오며, 차림이 허술한 영등이 오면 영등달이 유독 날씨가 좋다는 것은 것이다.⁵⁸⁾ 이처럼 제주도에서는 영등신의 존재가 보다 구체적으로 표현되고 있는데, 이는 다른 지역보다 제주 사람들에게 영등신앙이 깊이 자리하고 있다는 증거일 것이다.

영등신에 대한 속신이 대체로 날씨와 관련되어 있는 이유는 영등신이 내방(來訪)하는 기간이 꽃샘추위 기간과 맞물려 있기 때문일 것이다. 혹독한 겨울 추위가 지나고 따뜻한 기운이 퍼지면서 곧 올 것 같았던 봄이 갑자기 자취를 감추고 한

58) 가족을 거느리고 오는 영등신에 대한 부분은 문무병, 『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005, 22면을 참고하였다.

바탕 매서운 추위가 다시 찾아오는데, 이것이 바로 꽃샘추위이다. 민중들은 어디에선가 찾아온 추위와 갑자기 불어 닥친 매서운 바람에 대하여 설명하고자 했을 것이다. 그래서 난데없이 찾아온 추위와 바람을 저 멀리서 찾아온 손님, 바람을 몰고 온 신, 즉 영등신으로 형상화한 것이다. 사람들은 추운 날씨와 바람을 몰고 오는 영등신의 형상을 보고 그 해의 풍흉을 점쳤다. 그러면서 매서운 바람과 추위를 몰고 온 영등신을 잘 대접하고 그 해의 풍요를 기원했다. 여기에서 민중들의 긍정적 사고와 자연에 순응하며 살아온 그들의 삶을 방식을 읽어낼 수 있다. 민중들은 찾아온 영등신을 그냥 돌려보내지 않고 개인적으로나마 영등신을 위해 제(祭)를 지내기도 하였는데, 제주도 영등굿처럼 마을 단위의 공동체 의례의 형태는 아니지만 영등신에게 기원하고 대접하는 정성스러운 마음은 다른 지역에서도 다르지 않다.

경상북도 울진에서는 이월 초하루를 영등할머니가 내려오는 날, 즉 영등신의 제삿날이라 하여 가정집에서 음식을 장만하여 안방에서 제사를 지내는데, 영등할머니에게 빌면 농사와 집안의 가축이 잘 될 것이라는 믿음 때문이다. 또한 영남지방에서는 영등신이 내려오는 2월 초하루와 돌아가는 스무날에, 그 해 바람이 순조로워 바다일이 잘 되기를 기원하며 부엌 선반에 대나무 가지를 꽂고 음식을 장만하여 치성을 드린다. 의성이나 안동에서는 찰밥, 송편, 청어 같은 음식을 짬단에 싸서 청결한 곳에 두면 영등할머니가 먹고 가므로 액운을 면한다고 믿어왔다.⁵⁹⁾ 이처럼 각 지역에서 영등신을 대접하는 절차가 있기는 하지만, 모두 가정을 단위로 한 개별 제의로서 그 규모가 소략하여 형식을 갖춘 의례라고 보기는 어렵다. 이에 비하여 제주도에서는 영등신이 들어오는 2월 초하루에 영등맞이를 하고 영등신이 나가는 15일에는 송별제를 하는 등 보름 동안 각 마을별로 정해진 제일에 영등굿을 한다. 보통 영등굿은 하루에 걸쳐 이루어지나 길게는 사흘 동안 하는 경우도 있는데, 마을 단위로 행해지는 공동체 의례로서 그 규모가 크다.

각 지역의 영등신의 위상을 살펴보면 영등신앙이 분포하는 중부 이남의 육지에서는 지역민들이 주로 농사를 짓고 살아가기 때문에 영등신을 농신(農神)으로 여기는 경향이 있다. 바람을 관장하는 신은 당연히 비의 영역과도 관계되므로, 농업

59) 국립민속박물관, 『한국세시풍속사전 : 봄편』, 국립민속박물관, 2005, 56-61면.

을 생업으로 하는 사람들은 영등신을 농업과 관련성 속에서 인식하고 또 모셔왔다. 즉, 영등신은 바람을 관장하는 신으로서 각 지역의 필요에 맞는 직능을 발휘하는데, 영등신을 풍요(豊饒)를 가져다주는 신으로 인식하고 있음은 지역마다 공통적이다. 이러한 영등신은 농촌지역보다는 바람이 생업에 더욱 밀접한 영향을 미치는 어촌에서 크게 모셔진다. 농촌에서 자연 환경의 영향력은 한 해 농사의 풍흉을 결정짓는 정도이지만, 어업을 생업으로 삼는 사람들에게는 풍어의 요소 이외에도 죽음의 위험과 관련을 갖기 때문이다. 그 중에서도 제주도는 특히 바람의 영향력이 강한 지역이기 때문에 영등신앙이 여타의 지역보다 훨씬 강할 수밖에 없다. 따라서 바다를 생업으로 삼고 사는 제주 사람들은 강한 믿음에 근거하여 영등신을 중요한 의례로 행하고 것이다.

2. 영등신의 내력과 직능

영등굿은 영등신을 위한 제의이면서도 영등신의 본풀이가 존재하지 않는다. 제주도에는 본풀이의 보고라 불릴 만큼 수많은 본풀이가 존재하고 제의에서 신화가 갖는 중요한 기능을 생각해 볼 때, 영등신을 주 대상으로 청하여 모시는 영등굿에서 영등신의 신화가 구송되지 않는다는 점은 의아한 일이 아닐 수 없다. 특히 제의에서 신화를 노래함으로써 제의의 정당성을 밝히고, 신의 직능을 확인하여 참여자들에게 기원하는 바가 성취될 것이라는 확신을 주는 등 신화의 중요한 기능을 생각하여 볼 때 더욱 그러하다. 신화는 신이 어떻게 존재하게 되었으며, 어떠한 방식으로 신격을 획득하였는지를 해명해준다. 이러한 신화가 재현되어 펼쳐진 것이 의례이기 때문에 신화가 없는 의례는 상상하기 어려운 것이 사실이다.

그러나 제주도 굿에서 모셔지는 모든 신들이 그 내력을 설명하는 신화를 가지고 있는 것은 아니다. 제주도 굿의 초감제에서 1만 8천신을 청해 모시는 것을 통해 짐작할 수 있듯이 제주도에 많은 신들이 존재한다. 이러한 신들 중에서 신화를 가지고 있는 신들은 의례에서 본풀이로 그 내력이 풀어지지만, 그렇지 않은 신들 또한 다수 존재한다. 신화가 없는 신에 대하여 현용준⁶⁰⁾은 옥황상제(玉皇上帝),

지부사천대왕(地府四天大王), 칠원성군(七元星君), 시왕(十王) 등과 같이 그 이름이 한자로 되어 있고 도교 내지는 불교적인 성격을 가진 신들이 그 대상이 된다고 지적하면서, 후래(後來)의 외래신에는 신화가 형성되지 않고 본래의 고유 신들만이 신화를 가지고 있다는 견해를 피력하였다. 이러한 현용준의 견해는 타당하다고 생각되는데, 이를 참고하면 영등신 역시 옥황상제(玉皇上帝), 지부사천대왕(地府四天大王), 칠원성군(七元星君), 시왕(十王)과 같이 외래신의 성격을 가진 신이기 때문에 본풀이가 부재하는 것으로 설명할 수 있다.

이러한 이유로 영등굿에서 영등신의 내력담이 풀어지지 않는 않지만, 해녀들의 채취물 번성을 가져다주는 영등신의 직능은 굿의 과정 중 심방의 사설을 통해 반복적으로 드러나고 이러한 직능은 의례의 현장에서 재현된다.

오늘은 어촌계 창고에서

영등이월달 초하루날 강남서 들어온 영등하르바님, 할마님은

넬은 칠머리 환영제 받고

오늘은 이 북촌 머울[마을]을 해녀 어른, 어부들 송별대제일 받아하고

넬은 칠머리로 대제일 받고

소섬으로 강남천저국도 ○○ 가는 질[길] 아닙네까.

강남서 들어온 영등대왕, 영등○○, 영등벨감, 영등우장, 영등대왕님네

오늘은 이 북촌 자손들 제민 공서[公事] 올리고저 합니다.

상을 받아 갈 때라도 ○○○

산정으로 밀감이여, 한라봉

자손들 부업들 허고 영허난

양배추, 무수[무우]들 할결랑

자손들 먹을만 입을만 허게 씨 내려 씨뿌려주영.

바당[바다]으로랑 깊편[깊은] 데는 얇편[얇은]데 ○○바당 ○○바당

어느 전복씨여, 소라씨, 우미, 천초, 해삼, 문어, 오분제기, 본씨들 뿌려 주고

어부허는 자손들이랑 큰 바당 죽은[작은] 바당 ○○바당 ○○바당 우럭 생선

자손들 씨 뿌려 두어 간 이 북촌 자손들

먹을만 입을만 허게 씨 뿌려줍서.⁶¹⁾

60) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 160-161면 참고.

61) 2008년 음력 2월 13일(양력 3월 20일) 조천읍 북촌리 어촌계 집하장에서 행해진 북촌리 영등굿에서 초감제의 제차 중 연유담음 부분을 채록한 자료이다. 초감제는 강순선

위 심방의 사설에서 풍요를 가져다주는 영등신의 직능이 확인된다. 영등신은 전복, 소라, 우미, 천초, 해삼, 문어, 오분재기씨 등 해녀채취물의 씨와 어부들을 위해 우럭, 생선 등의 씨를 바다에 뿌려 해산물을 증식시킨다. 아울러 해녀들이 부업으로 하는 밀감, 한라봉, 양배추, 무우씨를 물의 밭에 뿌려 발농사를 풍요로 이끈다. 바다에 풍요를 가져다주는 영등신의 직능이 해녀들의 물의 영역까지 확장되어 해녀들의 생업 공간을 두루 관장하는 신으로서의 존재가 확인되는 부분이다. 심방의 사설에는 이러한 영등신의 직능과 함께 영등신의 성격도 나타나 있다.

영등신은 “영등이월달 초하루날” 타국(他國)으로 상정되는 ‘강남천자국’에서 제주도 들어와서 보름에 우도를 통해 다시 강남천자국으로 돌아가는 외래신(外來神)이며 내방신의 성격을 가지고 있다. 영등굿에서는 이러한 영등신의 성격과 직능을 확인할 수 있을 뿐이고, 영등신이 신격을 획득하기까지의 과정을 묘사한 서사구조는 드러나 있지 않다. 따라서 영등신이 신으로 좌정하게 된 유래를 알아보기 위해서는 채집되어 있는 자료를 통해서 확인해야 한다.

영등신의 유래에 관한 신화는 이미 현용준, 진성기, 문무병에 의해 조사되어진 바 있다. 특히 현용준은 진성기가 채록한 자료(가)와 1968년 북촌리 영등굿을 조사하면서 심방에게 채록한 신화(나)를 바탕으로 영등신의 성격에 대해 논의한 바 있다. 본고에서는 현용준이 이미 정리한 (가), (나) 신화와 진성기가 채록한 (다) 신화, 문무병이 채록한 (라) 신화를 대상 자료로 삼아, 영등신의 성격을 고찰한 기존 논의를 확인하면서 영등신이 신격을 획득하기까지의 서사구조에 주목하여 좌정 유래와 그에 따른 의미를 보다 상세히 논의하고자 한다.

(가) 영등대왕은 본래 성은 황(黃)씨고 이름은 영등인데, 영등은 민간 사람도 아니고 저승 사람도 아니고 요왕 사람도 아니고 무유(無有)⁶²에서 솟아난 존

심방(女, 68세, 1941년생)이 하였다.

62) ‘무유(無有)’에 대하여서는 정확한 의미를 파악할 수는 없지만, 莊子가 이상향으로 말한 無何有之鄉을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 無何有之鄉은 아무 것도 없는 땅, 不存在의 공간으로 지극히 적막하고 무변무애(無邊無涯)의 세계를 의미한다. (황충기, 『한국학사전』, 국학자료원, 2002, 264면 참고) 영등대왕이 이처럼 특정 장소에서 솟아났다는 서술과 용왕국에서 대왕을 했다는 점으로 미루어 볼 때, 영등대왕의 존재는 신으

재이다. 영등대왕이 용왕국에 있을 때 한 어선이 표류하는 것을 보았다. 그는 이 어선이 외눈배기섬으로 표류해 감을 알고 바위 밑에 숨었다가 외눈배기 눈을 피해 ‘관음보살’을 외며 가라고 가르쳐 살려 보내주었다. 어부들은 고향의 항구에 거의 이르러서 괜찮으려니 하고 염불을 그치자 다시 폭풍이 일어나 또 외눈배기섬에 표착하게 되었다. 영등대왕은 다시 훈계하고 살려 보내 주었는데, 외눈배기들은 좋은 찬거리를 놓아주었다고 영등대왕을 세 토막으로 찢아서 죽였다. 그래서 머리는 소섬에, 사지는 한림읍 한수리에, 몸체는 성산리에 각각 떠올랐다. 그후, 이 영등대왕의 고혼을 위로하기 위하여 정월 그믐날 우도에서 영등맞이제를 하고, 수원리에서 2월 초하룻날 영등제를 한다. 이 영등대왕은 소섬에도 妻가 있고, 청산(성산면 성산리)에도 처가 있고, 한수리(한림읍 한수리)에도 처가 있어 각시는 三妻이다.⁶³⁾

(나) 영등은 ‘할망(할머니)’이 아니라 ‘하르방’이다. 그는 본래 넙개 사람으로서 어부였다. 하루는 고기잡이를 하다가 대풍이 불어 풍랑을 따라 표류하다가 ‘외눈배기섬’에 표착하였다. 외눈배기는 눈이 하나만 달린 괴인으로 사람을 잡아먹는 종족인데, 그는 이들과 같이 살게 되었다. 그 후, 또 한림읍 수원리 사람들이 고기잡이를 하다가 이 섬에 표류해 왔다. 외눈배기들은 좋은 찬거리가 왔다고 수원리 사람들에게 잘 지키라고 했다. 넙개 사람은 동향인을 동정해서 묶은 것을 풀어 주고, 집에 다다를 때까지 ‘개남보살’을 외며 가라고 살 길을 알려주었다. (중략) 수원 사람들은 외눈배기섬을 출발하며, “어떻게 이 은혜를 갚으리까?”하고 물으니, 그는 “나는 너희들을 살려 보낸 관개로 외눈배기 손에 죽게 된다. 나는 매해 정월 그믐에 소섬(牛島)에 도착하고, 2월 초하룻날엔 산지(제주시 건입동 산지)에 왼발을 디디고 같은 날 수원리에 오른 발을 디디리라. 내가 수원엘 가는 증거로 바닷가의 보말(고동)을 다 까먹으며 갈 것이니, 보말 속이 비었거든 내가 가는 줄 알고 제를 지내라.”고 하였다. 그 후로 2월이 되면 보말 속이 다 비고, 영등하르방은 2월 초하룻날 와서 보름날 나간다 하여 수원리 영등굿에선 매년 큰 굿을 하는 것이다.⁶⁴⁾

로 보는 것이 적절하다고 생각된다.

63) 현용준이 영등신의 성격을 논의하면서 인용한 진성기의 채록한 자료(한림읍 용포리 남무(男巫) 김승은 구연)를 그대로 신지 않고, 필요할 경우 진성기의 채록 자료 원본(『제주도 무가 본풀이 사전』, 민속원, 1991, 578-579면)을 다시 참고하여 필자가 부분적으로 보완한 내용을 실었음을 밝힌다.

64) 현용준이 1968년에 채록한 자료(제주시 일도동에서 女巫 이씨 구연)를 인용하였다. (『제주도의 영등굿-북촌리의 영등굿을 중심으로-』, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문

위 두 편의 영등 신화는 유사한 서사구조를 가진다. 신으로 좌정하기 이전의 존재인 영등대왕(가)과 영등(나)이 외눈배기 괴물에게 죽임을 당할 위기에 처한 어부들을 구하고 대신 죽으면서 신격을 획득하는 서사로 구성되어 있다. 영등신의 이러한 죽음과 부활의 과정은 강진옥의 논의를 참고하면 풍요와 안전을 관장하는 영등신의 직능 획득 과정과 연결하여 해석할 수 있다. 강진옥⁶⁵⁾은 농경신으로 좌정하는 이들의 행적에는 죽음으로부터 부활을 뜻하는 농경의 원리가 재현되어 있으며, 이승에서의 죽음, 불모, 쇠퇴 등이 삶, 풍요, 번성 등 생명원리로 전환되는 계기를 마련한다고 논의하였다. 이러한 논의에 따라 영등신은 죽음으로부터 부활의 과정 통해 풍요의 생산성과 관련한 신의 직능을 부여받았을 것이라고 생각된다. 또한 (가)신화에 드러나는 신체 절단 모티브는 세계 많은 신화에서도 보편적으로 드러나는 재생 모티브로서 이 역시 풍요를 관장하는 영등신의 직능과 연관된다.⁶⁶⁾ 그리고 자신이 희생함으로써 어부들을 죽음에서 구해낸 영등신의 행위는 바다의 위험으로부터 안전을 보장해주는 직능을 획득하게 하였을 것이라고 생각된다.

한편 영등신은 어부들에게 집으로 무사히 돌아갈 때까지 관음보살(가), 개남보살(나)을 외며 가라고 조언하는데, 영등신이 위험을 피하는 방법으로 제시한 ‘관음보살’과 ‘개남보살’은 영등신의 신화가 불교의 영향을 받았다는 증거이다.⁶⁷⁾ 이처럼 (가)와 (나)의 신화에서는 영등신이 신격을 획득하기까지의 과정과 유래가 잘 드러나 있다. 다음에 제시한 (다) 신화의 서사구조는 (가), (나)의 신화와 다른 양상을 보이는데, (다) 신화에서는 영등신의 직능과 좌정 유래가 나타나 있다.

당, 2002, 58-59면)

65) 강진옥, 「무속 여성신화와 농경적 생명원리-〈바리공주〉와 〈세경본풀이〉를 중심으로-」, 『구비문학연구』 20, 한국구비문학학회, 2005, 30면.

66) 이집트신화에서 적도부근의 곡물기원신화로서 시체화생형인 하이누벨레는 살해된 후 시신이 분리되어 묻힌 곳마다 집단의 주신이 되는 구근식물이 자라났다.(강진옥, 「무속 여성신화와 농경적 생명원리-〈바리공주〉와 〈세경본풀이〉를 중심으로-」, 『구비문학연구』 20, 한국구비문학학회, 2005, 30면 각주 재인용)

67) 문무병, 『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005, 27면 참고.

(다) 영등신인 영등대왕은 본래 성은 전(田)씨이고 이름은 영등(靈登)으로, 원천군 유대감택에서 글을 가르치는 선생이었다. 영등이 말년에 사망하였는데 그날이 2월 초하루다. 유대감이 영등을 위해 제사를 지냈는데, 한번은 죽은 영등의 혼령이 나타나 유대감에게 감사 인사를 하며 “저는 인정을 갚을 수 없습니다. 앞으로 큰 흉년을 당할 터인데 당신의 집에는 풍년을 시키겠습니다.”라고 말하며 사라졌다. 마을에 흉년이 들어도 유대감 집만 풍년이었는데, 이러한 까닭을 영등의 혼령 덕이라고 여긴 유대감이 원천군 전역에 이러한 사실을 전했다. 그 뒤로 모두가 영등을 위한 제를 지내게 되었는데, 이로 인하여 원천군에 농사가 풍년이 되고 해산물이 풍성해졌다. 이는 제주삼읍에 모두 퍼져 영등대왕을 위한 제사를 지내게 되었다. 제사를 지내는 장소는 제주시, 한림읍 수원리, 서귀읍, 소섬으로 네 군데이다. 2월 초하루에 영등굿을 잘 치루면 덕을 입고, 못치루면 악화(惡化)가 닥친다. 영등대왕은 선한 사람, 악한 사람을 한번 살펴봄으로써 가려내고, 정월 그믐에 소섬으로 들어오면 수원에서 축원하여 이레(七日)만에 전송한다.⁶⁸⁾

위에 제시한 (다)의 신화에서는 영등신이 신으로 좌정하게 된 과정이 명확히 드러나 있지 않다. 영등신이 ‘죽음’의 과정을 거친 이후에 신의 직능을 발휘한 것은 분명하지만, 영등신으로 좌정하게 된 연유는 (가), (나)의 신화에 비하여 그 개연성이 약하다. (가), (나)의 신화의 경우 희생을 통한 죽음으로 인하여 신격 획득의 정당성이 확보되지만, (다)의 신화에서는 영등이 말년에 죽었다는 서술을 통해 알 수 있듯이 죽음의 원인이 다른 사람들과의 관련성 속에서 발생한 것이 아닌 개인의 일에 불과하다. 이에 따라 영등굿이 시작된 계기에 대해서도 차이가 드러난다.

(가), (나) 신화의 경우에 영등굿은 어부들을 대신하여 희생당한 영등신에 대해 감사의 마음을 표현하고 그 혼을 달래기 위해 어촌 마을에서 공동체 단위로 행해진다. 하지만 (다) 신화의 경우 영등의 죽음이 개인적인 이유에 불과한 만큼 그 제의 역시 영등이 생전에 함께 했던 유대감이 죽은 영등을 위하여 개인적으로 지

68) 이 자료는 진성기의 『제주도 무가 본풀이 사전』(민속원, 1991, 579-580면)에 실려 있는 자료이다. 본 자료는 그동안 영등굿을 연구한 학자들에 의하여 논의되지 않았는데, 이는 앞서 인용한 (가), (나)의 신화에 비하여 영등신의 성격이 잘 드러나지 않아 논의 대상에서 제외되어왔던 것으로 생각된다. 하지만 본고에서는 기존에 조사된 모든 영등 신화를 두루 살펴 그 양상을 확인하는 것도 중요하다고 생각되어 진성기의 자료(에월면 신엄리 남무(男巫) 양태옥 구연)를 필자가 요약하여 제시하였음을 밝힌다.

낸 제사인데, 이것이 영등신을 위한 최초의 제의라고 볼 수 있다. (다) 신화에서는 영등을 위한 제의가 개인적 제의에서 공동체 제의로 확대된 것은 ‘풍요’를 가져다 주는 영등신의 직능을 공동체가 확인한 이후부터이다. 하지만 이 부분에서도 ‘풍요’를 관장하는 영등신의 직능은 (가), (나)의 신화처럼 죽음으로부터 부활 과정을 통해서가 아니라, 유대감이 자신을 위하여 제사를 지내준 것에 대한 감사의 답례로 풍요를 가져다 준 것이다. 따라서 영등이 죽어서 ‘풍요’의 직능을 획득한 신이 되어 유대감에게 풍요를 가져다 준 것인지, 그렇지 않으면 그 해에 흉년이 예정되어 있었으므로 그 당시 유대감에게 가장 필요한 것을 풍요라고 여겨 풍요를 가져다줬는지에 대해서는 그 서사가 분명하지 않다. 결국 (다) 신화에서는 보답의 차원에서 풍요를 관장하는 영등신의 직능이 발견되고 이를 확인한 마을 공동체가 제의를 행하게 되었음을 알 수 있다. 이상에서 살핀 (가), (나), (다)의 신화는 다소 차이를 갖는 서사구조를 가지지만, 신으로 좌정하기까지의 과정을 확인할 수 있었다. 하지만 다음에 살핀 (라)의 신화는 영등신의 좌정 유래담이 드러나 있지 않고, 영등신의 직능과 성격을 설명해주는 서사로 구성되어 앞서 살핀 신화들과는 그 유형이 다른 신화이다.

(라) 영등신은 영등하르방, 영등할망, 영등대왕, 영등호장, 영등우장, 영등별감, 영등좌수 해서 모두 일곱 신위(神位)이다. 음력 2월 영등달이 들면, 이 신들은 강남천자국에서 제주절섬에 산 구경 물 구경 하러 오는데, 맨 먼저 한림읍 귀덕리 ‘복덕개’라는 포구로 들어온다고 한다. 그리하여 한라산에 올라가 오백장군에게 현신 문안을 드리고, ‘어승생단골머리’로, ‘소림당’으로, ‘산방굴’을 경유하여 ‘드리디곳(橋來里)’까지 돌면서 복숭아꽃 동백꽃 구경을 하고 다니며, 세경 너른 땅에는 열두시만국(新萬穀) 씨를 뿌려 주고, 갯가 연변에는 우무, 전각, 편포, 소라, 전복, 미역 등을 많이 자라게 하는 해초 씨를 뿌려 준다. 영등송별요에 “각리 각리 마을 마을마다 지부쳐두고 (씨를 뿌려 두고) 산 구경 물 구경 해 가지고, 소섬(牛島) 질진깎으로 송별요 해서 평안바당으로, 강남천자국으로 질 놓아 갑니다”라고 하여, 이 신이 돌아오는 시기는 영등 2월 보름날 우도면으로해서 제주 섬을 떠나는 것으로 되어 있다.⁶⁹⁾

69) 이 자료는 문무병이 박인주 심방에게 들어 채록한 자료(『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005, 27-28면)를 인용하였다.

위의 (라) 신화에서는 영등굿을 행하는 목적에 부합한 영등신의 직능이 앞의 신화들에 비하여 비교적 상세히 드러나 있다. (가), (나) 신화에서는 영등신이 어부를 위해 희생했기 때문에 바다 일을 하는 사람들에게 모셔지고 바다를 관장하는 신격을 획득했을 것임을 짐작할 수 있으며, 죽음으로부터 부활을 통해 풍요의 생산성과 관련된 직능을 획득했을 것이라고 생각되지만 신화 속에 구체적으로 표현되어 있지는 않다. (다) 신화에서는 농사와 해산물의 풍년을 가져다주는 직능이 나타나 있지만, (라) 신화에서처럼 ‘세경 너른 땅에는 열두시만국(新萬穀) 씨를 뿌려 주고, 갯가 연변에는 우무, 전각, 편포, 소라, 전복, 미역 등을 많이 자라게 하는 해초 씨를 뿌려’ 주는 것과 같이 그 직능을 발현하는 모습이 상세하지는 않다. (라) 신화의 서사는 영등신이 제주 지역으로 내방하는 이유와 제주에 머무는 기간 동안 행하는 신으로서의 역할, 그리고 제주를 떠나는 일련의 과정들로 구성되어 있다. 이러한 (라) 신화의 내용에서 영등신의 직능과 성격이 명확히 드러나는데, 이는 앞서 인용한 심방의 사설에서도 드러난 내용으로써 영등굿의 내용 중에도 반영되어 있는 부분이다.

(라) 신화에서는 앞의 신화들과 달리 영등신의 신위(神位)가 개별 존재가 아니라 가족과 관속(官屬)을 포함한 일곱 신위로 되어 있다. 이는 심방의 사설 속에서도 반복적으로 확인되는 부분으로써 영등신을 청하여 모실 때나 기원할 때 영등하르방, 영등할망, 영등대왕, 영등호장, 영등우장, 영등별감, 영등좌수 등을 모두 언급한다. 또한 영등굿에서 영등신은 ‘강남천자국’에서 내방한 신으로 상정되는데, (라) 신화에서도 그러하다. 이처럼 (라) 신화는 영등굿에서 펼쳐지는 신의 직능을 비롯하여 영등굿이 근거하는 영등신의 성격에 가장 부합하는 신화라고 할 수 있다. 이상에서 네 편의 신화를 살폈는데, 그 특성을 요약하여 표로 정리하면 다음과 같다.

	가	나	다	라
신격획득 이전의 존재	黃영등대왕	영등하르방 (어부)	田영등 (글 가르치는 선 생)	X

신격획득 과정	어부들을 외눈 배기 괴물로부터 구해주고 대신 죽음 (희생)	제주 어부들을 외눈배기 괴물 로부터 구해주 고 대신 죽음 (희생)	죽음	X
직능	풍요·안전	풍요·안전	풍농·풍어	풍요를 위해 제주의 물과 바다에 씨를 뿌려줌
건너온 나라	용왕국	외눈배기섬	X	강남천자국
방문 기간 (제의 기간)	음력 1.31- 음력 1.31-	음력 2.1-2.15 (음력 2.1-2.15)	음력 1.31-2.7 (음력 1.31-2.7)	음력 2.1-2.15 (음력 2.1-2.15)

(가), (나), (다)의 세 편의 신화에서 영등신은 각각 黃영등대왕, 영등하르방, 영등대왕으로 표현되어 있어男神으로서의 영등신의 성격이 드러나 있다. 또한 (라)의 신화에서는 영등신이 모두 일곱 신위로 나타나 있다. 이는 전국적으로 나타나는 속신에서 영등신을 영등할망, 영등할머니 등으로 부르며 대체로女神으로 인식하고 있는 것과는 차이를 갖는 부분이다. 영등 신화에서 영등신의 존재를 남신으로 볼 것인가에 대한 문제에 대해 현용준⁷⁰⁾은 전국적으로 영등신을 ‘영동할만네’, ‘영동할맘’, ‘영동할마시’, ‘風神할만네’ 등으로 불린다는 점에 착안하여, 신화 속에 드러나는 영등신의 명칭 역시 제주의 ‘영등할망’이 본래적 명칭일 것이라는 견해를 피력하였다. 그러면서 신화 속의 나타나는 ‘영등하르방’은 후대의 부부신 상징으로 덧붙은 것이며, ‘영등대왕’은 신의 위세와 행차 모습을 국왕의 그것에 유추하여 신화화한 것이라고 논의하였다. 또한 (라) 신화에서 나타나는 영등좌수, 영등호장, 영등우장은 主神 영등대왕에 속하는 관속이고, 영등대왕, 영등할망, 영등하르방 중에서 영등할망을 主神으로 보아야 한다는 견해를 피력하였다. 따라서 현용준은 영등신이 ‘영등할망’을 본래적인 명칭으로 가진 여신이라고 논의하였는데, 필자는 꼭 그렇게만 볼 것은 아니라고 생각한다. (가) 신화에서 영등대왕이 소섬, 청

70) 현용준, 「제주도의 영등굿-북촌리의 영등굿을 중심으로-」, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 60-62면 참고.

산, 한수리 등에 妻가 있다는 내용으로 보아 남신으로서의 영등신의 존재가 확인된다. 영등신을 남신으로 보았을 때 (가) 신화의 경우처럼 그 내용이 유연하게 해석되기도 하기 때문에, 영등신을 속신과 마찬가지로 굳이 여신으로 볼 필요는 없다고 생각하여 필자는 신화에 드러나 있는 대로 영등신을 남신으로 보고자 한다.

한편 (가), (나), (라)의 세 편의 신화에서는 외래신, 내방신으로서의 영등신의 성격이 드러나는데 이는 이미 현용준이 언급한 논의이다. 영등신은 용왕국(가), 외눈배기섬(나), 강남천자국(라)에서 2월 초하루에 제주도로 건너오는데 ‘강남천자국’은 중국의 실제 지명이지만 ‘용왕국’과 ‘외눈배기섬’은 상상의 나라이다. 영등신이 외래신으로 상정된 이유에 대해서는 바람과의 관련성 속에서 생각해 볼 수 있다. 제주 사람들은 어디인지 모를 먼 곳에서 불어오는 바람의 존재를 설명하기 위해서는 저 멀리 있는 중국이나 상상의 나라가 필요했을 것이다. 특히 영등신이 방문하는 기간이 북서계절풍이 매섭게 불어 닥치는 꽃샘추위 기간인데, 북서계절풍이 불어오는 위치는 중국대륙과 일치하므로 바람이 불어오는 방향을 영등신이 오는 방향으로 여겨 영등신이 강남천자국(중국)에서 내방하는 것으로 상정한 것으로 생각된다. 한편 현용준은 영등신의 직능과 관련하여 외래신으로서의 성격을 논의하였다.

영등신이 중국, 혹은 상상의 나라에서 바다 건너 제주도에 오는 것은 비단 ‘복숭아꽃 동백꽃을 구경’하기 위해서만은 아닐 것이다. (라) 신화에서도 볼 수 있듯이 영등신은 ‘세경 너른 땅에는 열두시만국(新萬穀) 씨를 뿌려 주고, 갯가 연변에는 우무, 전각, 편포, 소라, 전복, 미역 등을 많이 자라게 하는 해초 씨를 뿌려’ 제주도 주민들에게 풍요를 가져다주기 위하여 내방하는 것이다. 따라서 현용준⁷¹⁾은 풍요를 가져다주는 영등신의 직능과 관련하여 영등신이 오는 나라 또한 풍요로운 나라로 상정될 것이므로, 용왕국, 외눈배기섬, 강남천자국은 인간 생활에 필요한 중요한 물자가 풍요한 나라, 인간 생활에 복리를 주는 나라, 바다 저 건너 멀리에 있는 낙토(樂土), 타계(他界)로 봐야 할 것이라는 의견을 피력하였다. 이처럼 타국에서 찾아온 영등신은 일정기간 제주에 머물게 되는데, 이 기간에는 영등국이 행해진다.

71) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 208-209면 참고.

영등신이 제주 섬을 찾아와서 머무르는 기간은 (나), (라) 신화의 경우에는 2월 1일에서 15일로 현재 영등굿을 행하는 기간과 일치하지만, (가) 신화의 경우는 정월 그믐으로 방문 시작 일만 나타나 있고 (다) 신화에서는 ‘이레(七日)만에 전송한다’는 서술을 통해 머무는 기간이 일주일로 다른 신화들과 차이가 있다. 하지만 (다) 신화에 나타난 일주일의 기간은 영등신이 제주에 머무는 기간인지, 수원에 머무는 기간인지 명확하지 않아 이는 선불리 판단하기 어려운 부분이다. 이처럼 머무는 기간에 대해서는 명확히 드러나 있지 않지만, 영등신이 방문하는 날은 정월 그믐 혹은 2월 초하루로 일정한데 이 기간부터가 제주 섬에 맹렬한 추위가 찾아오는 꽃샘추위 기간이다.

물러간 것 같았던 겨울 추위는 영등신의 방문으로 다시 제주를 휩싸면서 제주 사람들은 따뜻한 봄을 맞이하기 위한 한 차례의 진통을 겪게 된다. 영등굿은 이처럼 겨울에서 봄이 시작되는 지점에 행하는 의례로서 계절제의 성격을 갖는다. 계절제는 계절의 시간과 순환을 축하하면서 그 해의 다산과 풍요, 공동체 유지를 기원하기 위해서 고대 원시시대부터 행해져온 보편적인 제의이다. 제주에서는 한 해를 보내고 새 봄을 맞이하기 위한 의례로서 영등굿을 하면서 한 해의 액운을 보내고 맞이할 새해의 풍요와 행복을 기원한다. 영등신의 신화는 제주 사람들을 대신해 죽임을 당하면서도 죽어서도 이들을 위해 해마다 풍요를 가져다주기 위해 방문하는 신의 존재에 대한 이야기이다. 이러한 영등신의 신화는 영등신이 제주 사람들에게 모셔져야 하는 신이며, 영등굿은 제주 사람들에게 의해 당연히 행해져야 하는 제의임이 해명된다.

Ⅲ. 영등곳의 축제적 성격

A. 연희를 통해 드러난 재현의 과정

곳은 경건하고 엄숙한 제의적 성격을 기본적으로 전제하면서도 참여자들에게 즐거움과 기쁨을 함께 제공하는데, 이는 곳의 연희적 성격과 관련이 있다. 곳이 가지고 있는 연희성은 청중을 대상으로 하는 공연 요소의 측면을 가지고 있어, 개인곳보다는 마을 공동체 참여가 전제되는 마을곳에서 특히 더 잘 드러난다. 마을 곳은 공동체 구성원들이 주체가 되어 행하는 무속의례이기 때문에 마을 구성원들의 참여가 필수적이므로, 참여자들의 흥미를 유발하여 참여를 이끌어내는 것은 마을곳을 유지하게 하는 데 중요한 요인 중 하나이다. 연희(演戲)는 마을곳의 이러한 전승요건을 충족시켜주면서 공동체 의례에 축제성을 부여해주기 때문에, 영등곳의 축제성을 고찰하는 데에 중요한 개념으로 작용한다.

영등곳에 나타나는 연희성을 고찰하기에 앞서, 일단 ‘연희(演戲)’의 개념부터 살펴볼 필요가 있다. 연희에 대한 여러 개념⁷²⁾들이 있지만, 이를 정리하면 연희는 ‘음악과 노래, 대사와 연기가 유기적으로 조화되어 극적 요소를 갖춘 형식으로써, 관중과 연행자가 함께 연행을 이끌어가며 즐거움을 제공하는 공연예술이자, 놀이문화’로 개념화할 수 있다. 곳에서 연희성이 드러난 제차는 주로 굿놀이, 즉 무극(巫劇)이라고 할 수 있는데 이는 굿을 하는 중에 무당이 행하는 연희를 가리킨다. 굿놀이의 초기 단계에 대하여 서대석⁷³⁾은 풍요와 다산을 기원하는 주술적 모방의

72) 서연호(「전승 연희의 범주, 특징, 분류」, 『민족문화』 8, 한성대 민족문화연구소, 1997, 18면)는 ‘연희’를 인간이 자신의 몸과 말을 통해서 혹은 악기나 기구나 가장(假裝)을 이용하여, 일상적인 삶의 행위가 아닌, 어떤 상상적이고 모험적이고 창조적인 행위를 다른 사람들 앞에서 표현하는 것이라고 언급하였다. 한편 연희의 특성과 비슷한 연극에 대하여 머조리 볼튼(Marjorie Boulton, 『The Anatomy of Drama』, London: Routledge and Kegan Paul, 1971, 3면)은 ‘우리의 눈앞에서 걷고 이야기하는, 즉 공연되고 연기되게 되어 있는 문학’, 리차드 웨크너(Richard Schechner, 『Ritual, Play and Performance』, 『Kenyon Review』 4, 1981, 84면)는 ‘알려져 있고 알려져 있거나, 실천되는 행위 혹은 거듭 행위 되는 행위, 복원되는 행위’라고 개념화하였다. 머조리 볼튼(Marjorie Boulton)과 리차드 웨크너(Richard Schechner)가 개념화한 연극(演劇)의 특성은 모두 ‘극적 요소’를 내포하고 있고 관중을 대상으로 하는 공연의 성격을 갖는다는 점에서 연희와 일맥상통한다.

73) 서대석, 「무가(巫歌)」, 『한국민속대관』 6, 고려대 민족문화연구소, 1995, 521면.

례나, 신의 모습과 그 위업을 떠받드는 내용을 재현(再現)하는 형태였을 것이라고 지적하였다. 현재 굿놀이에서 후자의 형태는 발견하기 어렵지만, 굿놀이가 강한 주술적 제의를 바탕으로 하였다는 사실은 오늘날 진행되는 굿놀이를 통해서도 확인된다.⁷⁴⁾

이러한 연희는 공동체 의례에서 ‘희(戲)’의 성격을 가지고 놀이의 형식으로 행해지지만, 기본적으로 신을 위한 제의이기 때문에 단순한 유희(遊戲)를 넘어 신과 만나고 소통하는 제차의 한 방식으로 서연호가 지적한 연희의 의식성과 연관된다.⁷⁵⁾ 특히 공동체 의례에서 행해지는 연희는 신화를 재현하여 신의 행적을 직접 인간들에게 보여주는 행위이기 때문에, 의례에 참여한 사람들은 이를 통해서 신의 존재를 더욱 생생하게 받아들여지게 되고 제의는 정당성을 부여받는다. 따라서 본절에서는 이러한 기능을 하는 연희가 영등굿의 제차 안에서 어떠한 형태로 드러나며, 전체의 굿 안에서 어떻게 의미화되고 또한 기능하는가를 고찰하고자 한다.

74) 서연호, 「전승 연희의 범주, 특징, 분류」, 『민족문화』 8, 한성대 민족문화연구소, 1997, 20면.

75) 서연호는 「전승 연희의 범주, 특징, 분류」, 『민족문화』 8, 한성대 민족문화연구소, 1997, 19-20면에서 현장성, 유희성, 양식성, 창조성, 집단성, 의식성, 상황성, 중층성을 연희의 특성으로 제시하였다. 연희의 의식성은 제의성, 축제성, 원형성, 공의성과 같은 개념과 상통한다. 연희는 원시적인 제의 혹은 축제에서 시작되어 자연과 인간의 갈등을 주술적으로 해결하려는 연희로부터 인간과 인간의 갈등 혹은 인간과 사회의 갈등, 인간과 신의 갈등 혹은 인간의 내면적 갈등을 표현하는 연희로 차원을 달리하게 된 것이다. 인간은 의식을 통해서 근원으로 회귀하며, 성스러워지고 존재의 본질을 깨닫게 되는 것이다. 아울러 인간은 의식을 통해서 우주적인 혹은 사회적인 의지를 객관적으로 표현한다. 이런 관점에서 연희는 신이나 관중을 향한 공식적인 만남의 의식인 셈이다.

1. 씨드림, 씨점

영등굿에서 요왕맛이가 끝나면 심방이 제장에 서서 영등신에게 ‘해산물의 씨를 주고 가라’는 기원을 아래와 같이 창(昌)하고, 이어서 “영등신의 부하 나졸들을 불러들여 씨드림을 하자”는 창을 하면서 씨드림은 시작된다.

영등하르바님 할마님 영등대왕 영등벨캄 영등우장 영등호장님네
전복씨, 소라씨, 우미 천초, 해삼, 문어씨여
오분재기, 고동, 생복씨 뿌려줍서

심방의 창이 끝나면 굿판에 있는 전악기가 요란하게 울려 퍼지면서 조(粟)가 든 밀망탱이를 맨 해녀 두 명이 열광적인 춤을 춘 후, 제장 앞의 바다로 달려 나간다. 이때 악기를 든 소미들과 참가한 해녀들도 모두 함께 뛰어나가, 조를 뿌리며 달리는 해녀들을 뒤쫓는다. 밀망탱이를 맨 해녀들은 양 옆으로 흩어져서 “줍씨 드림수다(뿌리고 있습니다). 메역씨(미역씨) 드림수다(뿌리고 있습니다). 고동 생복(生鰯)씨 드림수다(뿌리고 있습니다). 하영 옆서(많이 여십시오)”라고 외치며 바다 곳곳에 골고루 조를 뿌려나간다. 바다에 조를 뿌리는 해녀들 뒤에서는 소미들이 악기를 두드리고, 함께 뛰어나간 해녀들은 이곳저곳에 뿌리라고 격려하기도 하면서, 해산물의 씨가 뿌려진 바다밭이 올해에 풍년이기를 기원한다.

씨드림은 바다에 이러한 의미를 가진 조를 뿌려 해녀 채취물의 번성을 기원하는 유감주술의례(類感呪術儀禮)⁷⁶⁾이다. 씨드림에서 바다는 밭(海田)으로 형상화되고 바다에 나가 조를 뿌리는 해녀들은 영등신의 부하 ‘나졸’들이 된다. 이 때 해녀들의 행위는 영등신의 권위가 내재되어 있는 신성한 행위이며, 씨가 뿌려지는 바다는 영등신의 신성함이 미치는 땅으로 형상화된다.

이렇게 씨드림이 끝나면 모두 다시 제장으로 돌아와 씨점을 시작한다. 씨점은

76) 유감주술의례(類感呪術儀禮)란 “유사(類似)는 유사(類似)를 낳는다”는 동일 법칙의 사고에 기초를 두어 의례 속에서 행해진 사항이 실제의 생활에 실현될 것을 기대하여 행하는 의례를 말한다. 다시 말하면 현실적으로 기대하는 소망과 같은 것을 의례 속에서 전개하고 그것이 현실적 성과로 화하는 것을 기도하는 의례이다. (현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 349면)

제장 한 가운데 돛자리를 깔고 수심방이 조를 뿌려 그 해의 바다의 풍흉을 점치는 제차이다. 씨점에서 제장 한 가운데에 깔려있는 돛자리는 제장 밖에 드넓게 펼쳐져 있는 해녀들의 생업공간을 의미한다. 심방은 바다 지형으로 형상화된 돛자리에 뿌려 흩어진 조의 밀도를 보고 그 해에 해산물의 풍흉을 점치는 한편, 어느 위치에서 전복, 소라, 오분재기 등의 해산물을 채취하는 것이 좋을지, 그리고 물질을 하면서 어느 곳에서 조심해야 할지를 신의 대변자가 되어 전달해준다. 이때에 심방의 말을 듣는 참가자들은 그 어느 때보다도 집중하여 경건한 분위기 속에서, 심방의 말을 경청한다. 참가한 해녀들은 점사의 결과에 대해 “고맙습니다”라고 소리모아 합장하는데, 이 때 심방이 전하는 말에 대해 참가자들은 심방의 입에서 나온 말이 심방의 뜻이라고 생각하지 않고, 신의 뜻이라고 받들어 전해 듣는 것이다. 씨점이야말로 심방의 점사적 기능이 두드러진 제차이면서, 참가자들의 생업의 길흉과 생명과 직접적으로 관련된 제차이니 만큼 참가자 공통의 관심이 집중되며, 신의 소리를 듣는 경건한 제차이기도 하다.

이러한 씨드림과 씨점에서 해산물의 씨로 상징되고 있는 ‘조’가 종교의례의 원형성을 확인할 수 있다는 점에서 주목을 요한다. 제주도에서는 지형적인 특성상 벼농사가 어렵고 밭농사가 주로 이루어지기 때문에 조와 더불어 보리, 팥, 메밀, 귀리는 오랫동안 재배되어 왔던 작물이다. 이러한 작물들 중에서 특히 ‘조’만이 씨드림과 씨점에서 사용된다는 것을 단순히 우연적인 상황으로 해석할 수 없다. 게다가 곳이 끝나고 제장에 남아있는 모든 신들을 보내는 제차인 ‘가수리 도진’에서 심방이 ‘콩’을 뿌리며 의례를 행한다는 사실과 달리, 씨드림과 씨드림에서 ‘조’ 작물이 사용되는 것은 이를 의미화 하는 다른 특별한 이유가 있기 때문임을 짐작할 수 있다. 이에 대하여 강권용⁷⁷⁾은 그 이유를 농업관련 무속의례인 세경놀이와의 관련성 속에서 해석하고 있다. 즉, 세경놀이에서 행해지는 경작 도구, 경작 작물 등이 제주도의 농사과정을 말한다고 할 수 있기 때문에, 세경놀이에서 ‘조를 뿌리는 행위’가 씨드림에서도 보인다는 것이다. 세경놀이는 연기 방식으로 제주도의 조 농사 과정을 실연하고 그 결과가 대풍년인 것을 나타내고 있는 속작풍요의례(粟作豐饒儀禮)⁷⁸⁾이기 때문에, 세경놀이와의 관계성 속에서 씨드림의 해산물 씨인

77) 강권용, 「제주도 해녀의 “씨드림”을 통해 본 풍어, 풍농 기원」, 『생활문화연구』 12, 국립민속박물관, 2004, 83-87면 참고.

‘조’를 분석한 것은 강권용의 견해는 타당한 해석이라고 생각된다. 세경놀이가 농산물의 풍요를 기원한 무속의례이니 만큼, ‘조’는 농산물로 대표되고 ‘세경놀이’는 풍요를 기원한 의례의 상징성을 갖는다. 종교의례의 원형성은 쉽게 변하지 않기 때문에, 세경놀이의 원형성을 씨드림에 가지고 와서 의례 효험의 정당성을 더욱 부여받은 것이라 보여진다. 이처럼 세경놀이와 씨드림의 관계성 속에서, 의례의 원형성과 관계성이 확인된다.

씨드림에서 주목되는 것은 신이 관장하는 밭으로 형상화된 바다에 신의 행적을 기원자가 직접 행한다는 데에 있다. 해녀들의 이러한 행위는 영등곶에 참여한 모든 해녀들의 집단적 소망이 담긴 행위로서, 일탈이 일시적으로 허용되면서 가능한 행위이다. 이는 하비콕스가 축제의 본질적 요소로 지적한 대국성(對局性)⁷⁹⁾과도 연관되는데, 씨드림 행위가 의미를 갖기 위해서는 인간의 세계를 일탈하여 신의 세계로 들어가야 가능한 것이다. 씨드림에서 해녀들의 이러한 일탈이 일시적으로 허용되면서, 해녀들의 집단적 기원은 신성함의 정당성을 부여받아 의례 효험의 확실성을 보증해주게 되는 효과를 갖는다.

씨를 뿌리는 행위는 새봄을 맞이하기 전에 행해지는 풍어기원의례로서, 생명에 대한 긍정이 담겨져 있다. 씨를 뿌리기 전, 즉 영등신이 내방하는 기간은 입어(入漁)가 금지되는 시기인데, 이는 해녀들의 한 해 바다 농사를 다시 시작하기 위한 예비과정으로서 성(聖)의 강화를 보장 받기 위하여 필연적으로 거쳐야 하는 통과 의례의 시간이다. 이러한 준비과정을 거치면서 영등신이 씨를 뿌릴 바다맡은 지난 해의 흔적이 전혀 없는 無의 땅으로 바뀌어 새롭게 재생된다. 신의 권위를 위임받은 해녀들은 새롭게 재생된 곳에 씨를 뿌리면서 맞이할 한 해의 풍요를 기원한다.

해녀들은 씨를 뿌리고 다시 제장으로 돌아와서 흥겹게 서우젓 소리를 부르며 공동체적 신명에 이르는데, 여기에는 생명에 대한 경축과 신에게 보장받은 풍요에 대한 기쁨이 내재되어 있다. 씨드림 이후 이르게 되는 이러한 공동체적 신명은 희망으로 가득 찬 삶에 대한 해녀들의 기쁨의 표현으로 축제성이 잘 드러나 있는데,

78) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 353면 참고.

79) 대국성은 과잉의 요소와 관련이 있다. 그것은 제축이 반드시 하나의 뚜렷한 대조성을 보여주는 것이 되어야 한다는 것을 의미한다. 대국성은 우리가 잠시 역사로부터 이탈하는 것을 허용함으로써 역사의 연속성을 더 한층 의식하게 만들어준다.(하비콕스, 김천배譯, 『바보祭』, 현대사상사, 1973, 41-44면 참고.)

이는 신에 대한 믿음이 전제되었기 때문에 가능하다. 축제는 일상을 잠시 건너치우고 한동안 무엇인가를 경축하고, 무엇이든지 좋은 것은 순수한 마음으로 긍정해주며, 남들의 기쁨과 지난 시대의 경험을 자기의 생명 안에서 융화하고 음미하는 것으로써⁸⁰⁾ 이러한 축제의 의미는 영등굿의 씨드림 제차에 특히 잘 나타나 있다. 즉 씨드림은 잠시 인간세계를 일탈하여 신의 세계로 들어가서 신의 행위를 직접 행하면서, 풍요를 기원하며 생명력을 재생시키고 새로운 세계를 만들어내는 과정을 담고 있다.

2. 영감놀이

영감놀이는 세경놀이와 더불어 제주도의 대표적인 놀이곳으로서 도깨비신에 대한 곳인 동시에 놀이이다. 영감놀이는 도깨비 신이 여인의 미모를 탐하여 빙의했기 때문에 병을 앓는 경우, 어선을 새로 만들어 영감을 선신(船神)으로 모시는 경우, 혹은 당굿을 할 때 연행된다.⁸¹⁾ 이러한 영감놀이는 제주도 각 마을의 영등굿 중에서도 유일하게 칠머리당 영등굿에서 행해지는데, 서론에서 서술하였듯이 영감놀이가 칠머리당 영등굿의 제차에 삽입된 것은 30년도 채 되지 않는다. 또한 영감놀이가 칠머리당 영등굿에서 행해지게 된 까닭은 영등굿 구성에 필요하였기 때문이 아니라, 칠머리당 영등굿이 국가중요무형문화재로 지정되면서 칠머리당영등굿보존회 측의 합의에 의해 결정된 사항이었다. 이렇듯 영감놀이는 칠머리당 영등굿에서만 행해지는 고유 제차이기 때문에 제주도 영등굿의 보편적인 성격은 아니다. 하지만 칠머리당 영등굿의 영감놀이는 영등굿의 목적에 부합하는 쪽으로 그 형태가 변형되어 행해지면서 영등굿의 전체적인 과정 안에서 축제적 성격을 강화시켜 준다는 점에서 의미가 있다.

따라서 본고에서는 필자가 조사한 2008년 칠머리당 영등굿의 영감놀이(김운수本)⁸²⁾와 문무병이 조사한 1984년의 영감놀이(안사인本)⁸³⁾를 대상으로 하여 영감놀

80) 하비콕스, 김천배 譯, 『바보祭』, 현대사상사, 1973, 18면 참고.

81) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 236면 참고.

82) 2008년 음력 2월 14일(양력 3월 21일) 건입동 칠머리당에서 행해진 영감놀이는 김운

이의 전승양상을 확인하고, 영감놀이에 나타난 축제적 성격을 논의하고자 한다. 아울러 칠머리당 영등굿의 추가 제차로 삽입되면서 변형된 영감놀이의 양상을 확인하기 위해서는 본래의 형태를 살펴야 하므로, 이에 대해서는 치병의례로서 행해진 영감놀이를 조사한 현용준의 자료⁸⁴⁾를 그 대상으로 삼아 진행함을 밝힌다.

영감놀이의 명칭을 일단 살펴보면 ‘영감’은 일명 ‘참봉(參奉)’, ‘야채(夜叉)’라고 하는데, 모두 도깨비 신을 높여 부른 말이다. 영감놀이는 ‘영감’이라는 신명(神名) 뒤에 ‘놀이’가 붙어 있어, 단순히 어의에 착안해 보면 영감놀이는 영감신 놀리는 의례라고 할 수 있다. ‘놀이’는 ‘놀다’의 전성명사(轉成名詞)로 일반적으로 쓰일 때는 유희(遊戱) 또는 연희(演戱)를 의미한다. 유희는 단순히 즐기기 위하여 노는 일 혹은 흥미 있는 일을 뜻하지만, 연희는 몸과 말을 통해서 혹은 악기나 가장(假裝)을 이용해서 창조적인 행위를 다른 사람들 앞에서 표현⁸⁵⁾하여 관중을 즐겁게 하는 것을 의미한다. 연희나 유희 모두 ‘기쁨’을 느끼는 기능적인 측면이 공통되어 넓게 ‘놀이’의 범주로 묶일 수 있는 것이지만, 연희와 유희의 가장 큰 변별점은 ‘극적 요소’의 유무에 있다. 즉, 유희와 달리 연희는 극적 요소가 필수적이어서, 연희적 요소들이 연극적으로 짜여질 때 관중의 흥미와 웃음을 촉발한다. 영감놀이는 바로 이러한 연희성이 강하게 드러나 있는 극의례(劇儀禮)이다. 이와 같은 맥락에서 현용준⁸⁶⁾ 역시 영감놀이나 세경놀이와 같이 ‘놀이’라 명칭된 의례를 성극의례(聖劇儀禮)라고 명명하였다. 따라서 영감놀이의 ‘놀이’는 일반적인 놀이가 아닌, 제의 안에서 행해지는 놀이라는 점에 유념하여 해석하여야 한다.

영감놀이는 굿 안에서 펼쳐지는 놀이이므로 제의적 요소와 놀이적 요소의 성격을 함께 가지고 있다. 서연호는 놀이성과 제의성의 위상에 따라 굿놀이를 분류한 바, 영감놀이를 예능성이 강한 무극으로 분류하였다.⁸⁷⁾ 서연호의 이러한 견해는

수 심방(男, 63세, 1946년생)과 소미 일곱 명이 구연하였다.

83) 문무병, 『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005, 268-277면.

84) 현용준이 1960년대에 안사인 심방과 김만보 심방의 구송을 채록한 자료(『제주도무속 자료사전』, 신구문화사, 1980, 473-490면)를 대상으로 하였다.

85) 서연호, 「전승 연희의 범주, 특징, 분류」, 『민족문화』 8, 한성대민족문화연구소, 1997, 18면.

86) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 279면.

87) 서연호는 무극을 의식성이 강한 것, 예능성이 강한 것, 놀이적인 것, 무와 관중의 역

타당하다고 생각되는데, 영감놀이는 제의성과 놀이성이 예능적으로 결합하여 연희의 형태로 진행되는 의례이기 때문이다. 영감놀이는 놀이의 대상과 목적에 따라 제의성과 놀이성의 비중이 달라진다. 즉 영감놀이가 치병의례에서 행해질 때는 제의성에 치중되고, 영등굿에서 진행될 때는 놀이성에 치중된 양상을 보인다. 그렇다면 영등굿의 영감놀이를 논의하기에 앞서 본래의 영감놀이의 형태를 살펴보고자 하는데, 치병의례로서의 영감놀이는 현용준⁸⁸⁾의 논의를 바탕으로 하기로 한다.

치병의례로서 영감놀이는 다음과 같은 과정으로 진행된다. 일단 환자의 집 마당에 제상을 차리고 상 위에는 영감신이 좋아하는 제물과 짚으로 배의 모형을 만들어 올려놓고 굿을 준비한다. 굿의 준비가 끝나면 심방은 ‘초감제’부터 시작하여 굿을 하는 날짜, 장소, 연유를 신에게 고하여 모든 용왕신을 청해 들이고, ‘영감본풀이’를 구송한 후 영감신을 청한다. 미리 영감신으로 분장하고 문 밖에서 대기하고 있던 소미 두 명을 심방이 큰 소리를 부르면 영감신이 굿청으로 들어온다. 심방과 연극적인 대화와 행동으로써 환자에게 범접해 있는 동생 영감신을 찾아내어 즐겁게 놀이를 베푸는 ‘영감청함’ 제차를 행한다. 그리고 환자에게 든 모든 잡귀를 쫓아버리는 ‘막푸다시’를 행한 후, 환자에게 들린 영감신을 배에 태워 바다에 띄워 보내는 ‘배방선’으로 전 제차를 마친다.

본래의 영감놀이는 환자의 병을 치료하기 위한 목적에서 행해지는 치병의례이기 때문에 연희적인 놀이의 목적 역시 치병(治病)이 중심이 되는데, 이는 영감본풀이에 드러나는 영감신의 성격에서 근거하여 행해진다.

조화 풍문(十二凶驗造化風雲) 주어 남즈(男子)로 예즈(女子)로 시꾸와(나타나)어서 ㄱ짜(같이) 살자, ㅁ음씨 좋다 해야 이탁 부탁(依託付託) 뉘여 근천변(千變) 승엄(凶驗) 불러주던 어지시던 조상님네, 절물오름(제주시)으로 가라오름(구좌면 송당리) 지그레기(조천면 선흘리) 죽은(작은) 지그레기 바농뽕디(조천면 와흘리) 노념흔다(놀이한다).⁸⁹⁾

할이 전도된 것, 민속극으로 전환된 것 등으로 분류하였다. 서연호는 영감놀이는 예능성이 강한 무극으로 분류하였는데, 예능성이 강한 것은 무의 연행성이 특히 세련되고 표현성이 높은 것을 그 특징으로 지적하였다.(서연호, 「한국무극의 원리와 유형」, 『한국무속의 종합적 고찰』, 1982, 고대민족문화연구소, 262-263면 참고)

88) 현용준, 「영감놀이」, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 98-109면.

영감신은 마음씨 좋다고 같이 살자고 하며 따라 붙은 조상신이다. 본풀이에 드러난 영감신의 이러한 성격은 영감놀이의 내용을 구성하고 영감놀이를 행하는 목적과도 연관되어 있다. 즉 치병의례를 목적으로 하는 영감놀이는 일곱째 영감신의 형들이 동생을 환자로 데리고 감으로써 병을 낫게 한다는 유감주술적 의례이다.

심방 : 영감 경허건(그리 하거든) 일곱чат(일곱째) 동승(同生) 얼굴이나 상봉하기 어찌호오?

심방 : [환자를 영감 앞에 데려다 앉힘]

영감 : 하하, 내 동승(同生)이 적실호고나. 하, 너 이놈아, 널 좇아오젠 아닌 고생(苦生)을 다 호고 산수절(山水波)을 지나 널 좇아 왔ندی 어찌 그리 무심(無心)호니? (중략) 거, 이 주당 신병자(身病者)의 모든 원구(怨咎)를 들어 본즉 오죽인렬사(오죽인들) 풀쌍(불쌍) 아니호냐? 아, 내 동승(同生) 나호고 ㄱ찌 가기 어찌호냐?

심방과 영감신이 주고받는 위 사실은 환자의 병을 치료하는 과정이다. 환자의 병은 영감의 일곱 번째 동생이 병의함으로써 생긴 것이고, 형들 영감신이 동생을 환자로부터 데리고 감으로써 낫는 것으로 간주되고 있다. 아픈 환자를 영감신 앞에 데려다 앉히면 영감신은 환자의 얼굴을 바라보고 동생이 병의하였음을 인정하며 동생을 환자의 몸에서 나오게 하는 과정이 해학적으로 진행된다. 형 영감신은 동생을 향해 힘들게 찾아온 자신의 여정을 내세우며 동생의 무심함을 원망조로 말하고 환자의 불쌍한 처지를 호소한다. 형 영감신은 이처럼 동생을 환자의 몸에서 불러낼 때 강압적이지 않고 오히려 환자의 어깨를 쓰다듬으며 병의된 동생이 나올 것을 타이르는 방법을 사용한다. 이러한 과정으로 인하여 환자에게 병의되어 있던 동생 영감신이 퇴치되고, 심방은 영감신들에게 영감신이 좋아하는 음식을 권하며 대접한다. 영감신들은 “잇몸이 벗겨지게 먹다 남은 음식이라” 좋아하며 실컷 먹고 놓고 떠나자고 하며, 수전증이 심해 덜덜 떨리는 손으로 서로 권하며 술을 마신다. 영감신의 이러한 경망스러운 행동들은 웃음을 자아내게 한다. 제상의 술을 실컷 마신 영감들은 환자 집안 자손들과도 이별잔, 작별잔을 나누자고 하며 환

89) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 신구문화사, 1980, 478면.

자와 가족들에게도 술을 권한다. 그리고 마지막으로 한판 실컷 놀고 가자고 하여 ‘서우젓 소리’에 맞추어 짚으로 만든 배를 들고 춤을 춘다.

서우젓 소리에서 환자나 가족이나 구경꾼들도 함께 어울려 한참 동안 춤을 추며 즐겁게 논다. 이러한 흥겨운 놀이판은 병으로 인해 마음 고생한 환자와 가족들의恨과 치료를 통해 완쾌된 환자에 대한 가족들의 기쁨이 어우러져 춤과 노래로 표출되는 것이다. 이처럼 치병의례로서의 영감놀이는 영감신과 심방의 해학적인 대화와 영감신의 경망스러운 행동이 웃음을 자아내고, 함께 서우젓 소리로 흥겹게 노는 등의 놀이성이 드러나지만 근본적인 목적은 치병이다. 즉, 이러한 일련의 과정들이 치병을 위한 주술적 행위가 목적이 되어 행해지므로 놀이성보다는 제의성이 더 부각된다고 할 수 있다.

칠머리당 영등굿에서 행해지는 영감놀이는 치병을 목적으로 하는 본래의 영감놀이와 다른 양상으로 나타난다. 칠머리당 영등굿의 영감놀이는 배방선을 하기 전에 행하는데 역시 초감제로 시작하여 영감본풀이, 영감청함, 배방선의 순서로 진행된다. 이때의 영감놀이는 그 목적이 치병이 아니므로 환자에 범접한 모든 잡귀를 쫓아버리는 막푸다시 제차는 행하지 않는다. 칠머리당 영등굿 영감놀이의 목적은 풍어와 안전을 기원하는 영등굿의 목적과 관련되어 그 내용과 형태도 이에 따라 변화하여 행해진다. 따라서 본고에서는 칠머리당 영등굿 영감놀이의 초기형태인 1984년 문무병의 자료를 주대상으로 삼으면서 최근(2008년)의 형태와 비교하며 논의를 진행하고자 한다.⁹⁰⁾

심방 : 영감이 찾아오기는 어떻게 찾아왔소?

영감신1 : 그런데 우리 일곱째 동생이 오소리 잡놈이요.

팔도 오입쟁이요.

아, 그게 여자로 보면 남자로 펜식하고,

남자로 보면 여자로 펜식하고

그뿐만 아니요 이놈이 못먹으면 못먹은 자랑

90) 이미 서론에서 언급하였듯이 칠머리당 영등굿에서 영감놀이가 행해지기 시작한 시기는 1983년 혹은 1984년으로 추정할 수 있다. 따라서 문무병이 1984년에 조사한 자료 안사인本은 영감놀이의 초기 형태라고 할 수 있다. 한편 2008년 자료는 필자가 조사한 자료에 따른다.

잘 먹으면 잘먹은 자랑
 하, 이놈이 다니다가
 무슨 바탕으로 내리민
 고동, 생복, 해습, 문어, 메역
 우미, 전각, 펜포
 문딱 해말림을 쥐 불고
 산으로 가민 거 초기, 진사,
 맹유지, 소유지, 산물, 미깡
 또 농스에 습염을 쥐불고⁹¹⁾

위 사설에는 여자를 좋아하는 영감신의 성격이 ‘팔도 오입쟁이’로 나타나 있다. 이 부분은 본래 영감신의 성격인데, 이와 더불어 바다의 해산물과 농업 작물을 망치게 하는 부분이 추가되어 나타나고 있다. 바다와 물의 농사를 흉작(凶作)으로 이끄는 영감신은 풍요의 직능을 가진 영등신과 대비되면서 영감신은 퇴치해야 할 재액(災厄)의 의미를 갖는다. 본래 영감놀이에서 일곱 번째 영감신이 환자를 괴롭히는 존재였다면, 칠머리당 영등굿에서는 밭과 바다를 생업으로 삼고 있는 사람들을 괴롭히는 존재로 상정된다. 이러한 영감신을 막아내기 위한 이유로 형들이 찾아오는 것은 두 의례에서 동일한데, 본래 영감놀이에서 영감신을 환자로부터 나오게 하는 재액 퇴치의 과정이 영등굿의 영감놀이에서는 드러나지 않아 제의적 부분이 다소 축소되었음을 알 수 있다. 현재 칠머리당 영등굿의 영감놀이는 이러한 제의적 기능이 더욱 약화되어, 아래 제시한 2008년 영감놀이에서 살펴보면 재액으로 상징되는 일곱 번째 영감신과 이를 데리러 찾아온 형들 영감신의 관계가 아예 탈락되어 있다.

심방 : 아, 거 영감들 저 어째서 이덜(여기를) 찾아 왔수까?

영감 : 아, 우리는 서울이라 삼각산 이알(以下)로 먹자고을 허정승 아덜 일곱
 성젠데, 아, 오닐 이 사라봉에서 영등송별제일로 우릴 청한다고 허는
 데, 아 우리 소문 들으고 정건정건 찾아왔어요.⁹²⁾

91) 문무병, 『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005, 269-270면에 채록된 1984년 자료에 나오는 사설이다. 사설은 심방과의 대화로 이루어지는데, 심방의 대답이 “오” 혹은 “그렇지”로써, 영감의 사설만으로 내용을 살필 수 있어 심방의 사설을 생략하였다.

위 자료(2008년)의 영감놀이에서 심방이 청하여 부르면 영감신으로 분장한 일곱 명의 소미(小巫)들이 모두 등장한다. 일곱 번째 영감신이 처음부터 함께 등장하는 것에서 영감신을 청한 목적이 동생 영감신으로 상징되는 재액을 물리치는 것이 아님을 알 수 있다. 대신에 영등굿의 영감놀이에는 풍요와 안전을 기원하는 영등굿의 목적이 추가되어 드러난다. 다음의 1984년 칠머리당 영등굿 영감놀이에서 이를 확인할 수 있다.

영감 : 아, 우리 일곱성제 다 못오난에, 삼형제라도 와서 상을 받아 가면은,
 거 해각으로 가면 풍년 시기고
 또, 산으로 가도 풍년 시기고
 즈순덜 배탕 다닌데서 상선 중선 하선에라도
 개남보살을 아니 부르게 호고
 요왕 부원국스재를 아니 사게 호고
 먹을 연 입을 연 나수고
 가는 괴기 오는 괴기 머리 걸리곡
 전배독선 해영 방장 ㄹ득시겨
 먹을 연 입을 연 나수아 주곡
 또 해녀 일동은
 망사리 ㄹ득 고동 생복을
 망사리 ㄹ득 시경
 더군다나 오분재기나 그거 해당 벌영

영감신은 칠머리당 영등굿에 와서 대접을 받고 이에 대한 답례로 의례 공동체에게 풍요와 안전을 약속한다. 영감신은 바다를 생업의 터전으로 삼고 살아가는 어부들의 만선(滿船)을 이루게 하고, 해녀들의 망사리에 고동, 전복을 가득 채워줄 것을 약속한다. 더불어 어부들이 ‘개남보살을 아니 부르도록’, 즉 안전하게 다닐 수 있게 해줄 것을 약속한다. 풍요와 안전을 가져다주는 영감신의 이러한 직능은 영등굿의 목적과 부합하는데, 이는 본래 없던 직능을 부여받은 것이 아니라 도깨

92) 2008년 필자가 조사한 자료이다. 이 자료에서도 영감신의 사설만으로 내용을 살피는데 무리가 없어 중간 중간에 나타나는 심방의 “어” 답변은 생략하였다.

비신(영감신)의 일반적인 속성과 관련된 것이다. 도깨비신은 호색성과 더불어 부(富)를 가져다주는 능력을 가지고 있는 신이므로, 풍어의 직능은 도깨비신의 부신적인 능력과 관련하여 부여된 것이다.⁹³⁾ 이러한 영감신의 풍어신적 성격은 멀치떼를 몰아다 잡게 해주도록 영감신에게 기원하는 제주도의 그물코스에서도 확인된다.⁹⁴⁾ 따라서 칠머리당 영등굿의 영감놀이에서 드러나는 영감신의 성격은 풍요를 관장하는 도깨비의 본래 속성이 제주도 지역에서 수용되면서 해녀와 어부들의 풍어로 구체화된 것이라 볼 수 있다. 영감신은 이처럼 칠머리당 영등굿에서 역신적 면모와 풍요신적 면모를 동시에 드러내고 있는데, 이러한 성격들은 영등굿의 주체인 해녀들과 관련되어 나타난다. 즉 영감신의 호색성은 그 대상이 해녀와 어부로 한정되고, 풍어 역시 해녀들의 채취물을 위해 발휘되는 직능이다.

영감신은 칠머리당 영등굿에 찾아와서 대접받은 후에 배방선의 과정을 거쳐 떠나간다. 영감신을 떠나보내는 배방선은 영등신을 떠나보내는 배방선이기도 하기 때문에 영감놀이에서 행하는 배방선이 칠머리당 영등굿의 마지막 제차가 된다. 따라서 사설에서 영감신이 영등신을 모시고 함께 떠나는 것으로 나타나 있고, 영감신이 떠나는 곳 역시 영등신이 돌아가는 강남천자국으로 상정된다.

심방 : 영감들이 도와주질 안하면은 저 어른들은 행공발신(行動發身) 못허기 때문에,

영감 : 잘 대답을 허여주며는,

심방 : 스록을 주며는 좀수도 아프게 허고

어부들도 괴기 뉘으레 가당 아프게 허곡

열두 풍문조화를 주는 영감이죠

그래서 영감들 오닐 송별대제일로해서,

오늘은 마지막으로 이딜 떠나서 부두로 가서 부두에서 배를 타고,

93) 김종대는 「제주도 영감놀이에 대한 일고찰」, 『한국 민속놀이의 종합적 연구』, 한국민속학회, 1993, 49-53면.에서 제주도 영감신의 성격을 역신적 성격과 풍어신적 성격으로 분류하여 논의하였다. 치병의례로 행해지는 영감놀이에서는 도깨비의 역신적 면모가 드러난다고 보고, 그물코스의 대상신으로 도깨비가 모셔진다는 점 때문에 영감놀이 속에 도깨비의 풍어기능이 수용되었을 것이라는 견해를 피력하였다.

94) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 238-239면 참고. 현용준의 논의에 따르면 이러한 그물코스는 어장굿 또는 펠굿(멀치굿)이라고 불리는데, 현재는 멀치떼가 오지 않아 전승이 끊겼다고 한다.

강남천자국으로 잘 영등할마님 모시고 갑서 해지고.⁹⁵⁾

또한 영감신을 떠나보내는 것은 해녀와 어부를 아프게 하는 존재의 퇴송(退送), 즉 재액의 물리치는 제의적 기능이 드러난다.⁹⁶⁾ 여기서 주목되는 것은 재액을 물리치는 방법이 심방과 나누는 해학적인 대화와 영감신들의 우스꽝스러운 몸짓 등 흥겹게 노는 놀이의 형태로 이루어져 있다는 점이다. 또한 영감신을 보내는 배방 선을 하기 전에 행하는 서우젯 소리는 흥겨운 분위기를 더욱 가열시키면서 신명을 이끌어낸다. 영감신을 비롯하여 영등곳에 청하여 모셔진 신들과 영등곳에 참여한 사람들이 함께 노래하고 춤추면서 즐겁게 신을 떠나보내는데, 이는 재액을 물리친 것에 대한 기쁨과 영감신을 대접하는 의미를 동시에 가지고 있다. 춤과 노래로써 신을 대접하는 것은 다른 의례에서도 공통적인 것이지만, 영감놀이에서는 특히 놀기를 좋아하는 영감신의 성격에 기인한 행위로서의 의미를 갖는다.

이상에서 칠머리당 영등곳에서 행해지는 영감놀이의 형태와 의미를 논하였다. 1984년 안사인本 영감놀이를 대상으로 하여 살펴본 결과, 본래의 영감놀이에서 환자에게 병의한 일곱 번째 영감신이 영등곳의 영감놀이에서는 해녀와 어부에게 흉험(凶險)을 가져다주는 존재로 바뀌어 나타난다는 것을 확인할 수 있었다. 이러한 본래의 영감놀이는 재액을 물리치는 과정이 중심이 되어 연희가 행해지고, 영등곳의 영감놀이는 이러한 제의적 의미를 내포하면서도 그 과정이 연행되지 않아 제의성이 약화된 것으로 생각할 수 있다. 이와 함께 2008년 칠머리당 영감놀이에서는, 연희와 재담의 요소는 남아있지만 이러한 제의적 기능은 거의 드러나지 않는다. 대신에 1984년 영감놀이에서 세 명의 영감신이 등장하여 연행했던 구성이

95) 1984년 문무병이 조사한 자료(235-236면)이다.

96) 이러한 제의적 기능은 1984년의 경우처럼 상세하지는 않으나, 2008년의 영감놀이에도 드러난다. 다음은 필자가 조사한 2008년 영감놀이이다.

심방 : 근데 당신들이 제일 좋아하는 게 점수들.

영감들 : 그렇지, 점수.

심방 : 어부들.

영감들 : 어, 어부.

심방 : 그 발자취 쫓아다니면서 그 풍문조화를 불러주면 얻어먹고 얻어쓰는 허는 당신들이요. 아이고, 그래서 오늘 영등송별대제일로 당신들 청해서 오늘은 마지막으로 육구리 대접해서 오늘은 마지막 저 우도 소섬으로 가.

오늘밤 ○○○ 널랑 저 강남천저국으로 외눈배기 섬으로 가라고

2008년에는 일곱 명의 영감신을 등장시키는 등 보여주기 요소가 강화되는 쪽으로 변하고 있어, 놀이성을 더욱 강화시키고자 하는 연행자들의 의도를 볼 수 있다. 즉, 칠머리당 영등굿 영감놀이는 제의적 기능이 희석되면서 놀이적 형태가 강화되는 양상으로 변화하고 있다. 영감놀이의 놀이성은 칠머리당 영등굿에 참여하는 사람들에게 흥미와 웃음을 유발하고, 마지막에 서우젯 소리로 마무리되면서 내재화되는 신명의 형태를 보여준다. 결국 영감놀이는 칠머리당 영등굿의 과정 안에서 드러나는 축제적 성격을 더욱 강화시켜 주는 기능을 한다.

B. 제주 여성의 축제 경험과 삶의 관계

1. 공동체 구성원의 축제 참여 양상

영등굿은 여성이 주도하는 굿, 특히 해녀들을 위한 굿인 만큼 해녀가 주체가 되어 행해진다. 물론 지역을 막론하고 무속 신앙을 향유하는 계층의 대부분이 여성인 것을 감안해본다면, 굿의 주체가 여성이라는 점은 영등굿만의 차별적인 특징이라고는 볼 수 없다. 하지만 영등굿의 주체는 제주도의 생활환경과 관련하여 경제 주체가 곧 굿의 주체로 연결된다는 점에서 다른 굿들과 변별점을 갖는다.

앨런 로맥스(Alan Lomax)⁹⁷⁾는 식량 조달에서 여성의 기여도가 높은 사회에서는 여성과 남성의 이중창 또는 다중창이 불리고 여성 독창자가 담당하는 고음 파트가 있지만, 여성의 경제적 기여도가 낮은 사회에서는 남성이 노래를 일방적으로 지배한다고 언급하였다. 제주도에서는 생산 노동의 많은 비중을 여성들이 차지하고 있으며, 앨런 로맥스의 견해처럼 이들이 곧 의례의 주체가 된다. 제주도에서 물질을 하는 해녀들을 위해 행해지는 영등굿은 해녀들이 주체이면서 참여자⁹⁸⁾로서 역할을 한다.⁹⁹⁾ 따라서 본고에서는 마을 공동체 구성원으로서 영등굿에 참여하는 해녀들에 주목하여 이들의 참여 양상과 그 성격을 고찰하고자 한다. 영등굿은

97) Lomax, Alan, 『Folk song and culture』, Washington : American Association for the Advancement of Science, 1968, 168-169면.

98) 굿에 참여하는 사람을 보통 ‘참여자’, ‘향유자’로 지칭하나, ‘향유자’가 ‘누려서 가진 사람’(『동아 새국어사전』 제3판, 두산동아, 2000, 2285면)을 의미하기 때문에 영등굿에서 굿에 개입하는 정도를 설명하는 데는 ‘참여자’가 ‘향유자’보다 적합하다고 보아, 본고에서는 ‘참여자’라는 용어를 사용하고자 한다. 특히 김월덕(『한국 마을굿 연구-전북지역 마을굿을 중심으로』, 지식산업사, 2006, 60면 참고)은 마을굿을 연구하면서 ‘참여자’를 어떤 목적을 가진 공연 행위와 관련하여 공연 행위의 결과가 그들의 실제 삶에 직접적인 영향을 미치는 것으로 관습화되어 있는 사람을 지칭하는 의미로 사용하였는데, 김월덕의 이러한 견해는 본고의 연구대상인 영등굿에서 마을 주민이 갖는 위상을 보여주는 데 적합한 개념으로 생각되어 이를 참고했다.

99) 영등굿에 참여하여 굿을 이끌어가며 굿에 직간접적으로 영향을 미치는 ‘참여자’는 마을 공동체 구성원인 해녀들과 메인 심방과 소미(小巫)로 분류할 수 있다. 하지만 메인 심방과 소미는 신과 인간을 매개하는 사제자(司祭者)로서의 역할이 중심이 되는 사람들이므로 본고에서 규명하고자 하는 참여자의 성격에 부합하지 않는다. 따라서 본고에서는 참여자를 고찰함에 있어 그 대상을 마을 공동체 구성원들에 한정하여 논의를 전개함을 미리 밝힌다.

참여자의 성격에서 축제성이 잘 드러나기 때문에 참여자의 성격을 규명하는 것은 중요한 의미를 갖는다.

영등굿에서 참여자의 성격을 고찰하기에 앞서, 일단 참여자의 참여 범주를 좀 더 세밀하게 분류할 필요가 있다. 참여 양상에 대한 자세한 분류는 일차적으로는 마을굿으로서의 영등굿의 성격을 보다 잘 규명해줄 수 있을 것이며, 더 나아가 축제의 성격을 드러내는 데 필수적인 요소이므로 선행되어야 하는 과정이다. 영등굿에서는 개인굿을 비롯한 다른 여타의 굿과 달리 참여자의 참여 양상이 단순하지 않다. 그러므로 영등굿에 참여하는 사람들을 ‘참여자’로만 규정하는 것은 이들의 역할을 단순화시켜 영등굿의 성격을 제대로 드러내지 못할 우려가 있다. 따라서 본고에서는 참여자가 굿에 개입하는 정도에 따라 ‘적극적 참여’와 ‘소극적 참여’로 분류하여 서술하고자 한다.

영등굿은 마을굿이기 때문에 마을 공동체의 참여가 이루어지는데, 영등굿의 주체인 해녀들 전체가 참여자가 된다. 해녀들은 굿의 준비부터 시작하여, 굿이 진행되는 과정에 직접적이고 적극적으로 혹은 소극적으로 굿의 전 과정에 참여한다. 영등굿의 준비는 보통 굿을 하기 며칠 전부터 이루어지는데, 책임자들은 준비 기간이 더 길어지기도 한다. 굿에 사용되는 제물(祭物)은 마을의 공동 경비로 마련하고, 제상(祭床)에 올릴 해산물들은 굿을 하기 전날 해녀들이 직접 물질을 하여 준비한다.¹⁰⁰⁾ 한편 필자가 음력 2007년 2월 15일(양력 4월 1일)에 조사한 신양리의 영등굿은 다른 마을의 영등굿과는 다르게, 굿에 참여한 해녀 개개인이 제물을 준비해 와서 제상을 차렸다. 현재는 이러한 제상 차림이 다른 마을의 영등굿과 오히려 차별화된 모습이지만, 장주근¹⁰¹⁾이 1981년과 1982년에 조사한 영등굿의 자료에 따르면 이러한 굿의 형태는 본래 일반적이었던 것으로 보인다. 그러나 최근에는 보통 마을 경비로 제물을 공동으로 준비하는 마을이 대부분이기 때문에, 현재의 신양리 영등굿 사례는 다른 마을의 영등굿보다 덜 변화된 형태로 보는 것이 적절하다. 현재 영등굿에서 제상의 제물을 마련하는 방식이 어떠한지 간에 제물 마련이 마을 주민의 힘으로 이루어지는 것은 분명하다. 다시 말하면 신양리 영등굿의 사례와 같은 경우를 제외하더라도, 굿을 하는 데 들어간 비용은 마을 주민

100) 강소진, 「제주도 잠수굿 연구」, 제주대학교 석사학위논문, 2005, 37-39면 참고.

101) 장주근, 『한국의 굿-제주도 영등굿』, 열화당, 1983.

한 사람 한 사람의 돈이 보태진 마을 경비이기 때문에 마을 주민 모두가 경비를 마련했다고 볼 수 있다. 그러므로 제상을 마련하는 마을 주민 모두가 굿의 준비에 직접 참여한 것이다.

한편 굿에 참여하는 해녀들은 굿을 하기 3일 전부터 정성을 드리는데 이 또한 굿을 준비하는 과정에 포함되는 절차이다. 정성을 드리는 것은 금기를 지키는 일을 포함하는데¹⁰²⁾, 금기를 지키면서 마음가짐을 바르게 하고 며칠 후에 행해질 굿이 잘 되기를 한 마음으로 기원한다. 금기를 지키는 일은 해서는 안 될 일을 스스로 하지 않아야 한다는 점에서 개인의 일인 것 같지만, 금기는 굿에 참여하는 마을 주민 모두에게 공통적으로 부과되고 한 마음 한 뜻으로 주어진 기한을 함께 보내는 일이기 때문에 마을 공동의 일이기도 하다. 굿에서 금기를 지키고자 함은 굿을 할 때에 흑시라도 있을 부정(不淨)을 막기 위해서인데, 개개인이 지킨 금기는 마을 공동 의례의 영향을 미치는 중요한 사항이다. 따라서 굿을 하기 전, 정성을 드리는 것 역시 성스러운 굿을 하기 위한 필수적인 예비 절차이며, 이는 마을 주민의 마음이 하나로 모아져야 가능하다. 결국 이러한 절차에서도 참여하는 마을 주민 모두가 굿에 직접적이고 적극적으로 참여하는 경험을 갖는다고 할 수 있다.

이러한 준비 절차가 끝나면 보통 하루에 걸쳐 영등굿을 하게 된다. 굿이 시작하는 시간은 마을마다 차이가 있지만¹⁰³⁾ 보통 아침 일찍 시작하고, 제상을 차리는 등의 굿의 준비는 그보다 한두 시간 전에 이루어지므로 마을 주민들은 새벽부터 굿당으로 나온다. 제주도굿이 모두 그러하듯이 영등굿 역시 초감제를 함으로써 본격적인 굿이 시작된다. 초감제는 엄숙한 분위기 속에서 진행되는데, 각 제차에 따라 굿의 분위기가 달라지며 참여자의 참여 형태도 각기 다른 모습을 보인다.

초감제는 심방이 요령을 흔들며 사설로서 굿의 시작을 하늘에 고하고, 신을 맞이하기 전에 굿을 하는 장소와 날짜, 연유를 밝히고 신들에게 강림을 청하는 제차이다. 초감제는 신을 맞이하는 성스러운 제차이기 때문에 이때 굿당에 있는 해녀

102) 굿을 하기 전에 지키는 금기는 성생활 금지, 돼지고기 안 먹기, 장사 난 데 안 가기, 뱀·고양이의 시체를 안 보는 것 등이 주된 것이다.(현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 246면)

103) 2008년 북촌리 영등굿(음력 2월 13일)은 오전 7시 38분, 칠머리당 영등굿(음력 2월 14일)은 오전 9시, 성산리 영등굿(음력 2월 15일)은 오전 8시 50분에 초감제로 굿이 시작되었다.

들은 한 곳에 모여 앉아서 경건한 마음으로 참여하며, 굿당은 엄숙한 분위기가 유지된다. 굿을 하는 연유를 고하는 연유답음의 제차가 끝나면 굿에 참여한 사람들을 신에게 고하는 예명올림의 제차가 진행된다. 예명올림은 마을 주민 개개인의 생년월일과 이름을 심방이 일일이 말하기 때문에 꽤 오랜 시간이 할애된다. 이 제차는 굿에 참여한 사람들의 이름이 직접 호명되므로 굿에 참여한 사람들은 집중하는 모습을 보인다. 참여자들 중에 미리 심방에게 자신의 이름과 생년월일을 적어 건네주지 못한 경우는 구송하고 있는 심방 옆으로 가서 심방에게 이를 직접 말함으로써 심방이 이를 듣고 예명올림을 하게 하는 등 적극적인 태도로 굿에 임한다. 예명올림의 제차가 끝나면 신이 들어오는 문을 여는 군문열림의 제차가 이어지는데, 참여자들은 군문열림의 제차가 끝나기 전까지는 신이 들어올 문을 통해서 출입을 하지 않으며, 대체로 자신의 자리를 조용히 지키고 앉아 경건함을 유지한다.

신(神)들이 하강하는 군문이 열리고 나면 심방은 ‘분부사됨’을 통해 그 해의 마을 운수를 신의 대변자가 되어 전하는데, 그 해에 조심해야 할 일들이 집중적으로 이야기되므로 마을 주민들은 긴장하며 경청한다. 한편 제장의 부정을 쫓아내고 정화하는 새드림의 제차에서는 자신들의 부정도 쫓아내기를 원하는 참여자들은 제장 앞으로 나가 부정을 쫓는 제차에 참여한다. 보통 제장에 있는 참여자들 중 서른 명 정도가 앞으로 나가 참여를 하는데, 제상을 보고 줄지어 앉으면 심방은 한 사람 한 사람에게 각각 부정을 쫓는 의식을 해준다. 초감제는 굿의 시작과 함께 신을 맞이하기 위한 준비 제차로서, 심방이 이끌어가기 때문에 굿에 참여한 사람들은 직접 어떠한 행위를 하기보다는 자신의 자리에 앉아서 심방이 행하는 제차를 보면서 엄숙하고 경건한 분위기 속에서 굿에 임한다. 초감제의 이러한 분위기는 군웅덕담 이후 서우젯 소리를 통해 풀어지는데, 서우젯 소리는 “선왕 요왕이랑 서우젯 닳감기로 풀려놀자”라는 군웅덕담의 마지막 사설을 심방이 창하면서 맨 처음으로 시작된다.

군웅덕담은 조상신을 즐겁게 해주는 제차로서 심방이 일단 신을 놀리면서 분위기가 고조되기 시작하는데, 이러한 분위기 속에서 심방은 “선왕 요왕이랑” 인간이 함께 놀기를 청하면서 서우젯 소리를 통해 신과 인간이 함께 노는 자리가 마련된

다. 그래서 군웅덕담을 끝낸 심방은 소미의 장구 소리에 맞춰 선창을 하고, 해녀들은 모두 제장으로 나와 후렴을 부르면서 어깨춤을 덩실덩실 추며 서우젓 소리로 흥겹게 논다. 참여자들은 서우젓 소리에 참여하면서 긴장을 완화시키고 이는 이후 제차의 분위기에 영향을 준다. 초감제 이후 행해지는 영등굿의 제차 중에서 해녀들의 직접적이고 적극적인 참여가 두드러진 제차는 ‘씨드림’, ‘씨점’, ‘지드림’ 그리고 ‘서우젓 소리’의 제차인데, 이들 제차는 영등굿의 특성을 잘 보여주고 있는 제차이기도 하다.

씨드림은 영등신이 제주섬을 내방하여 머무는 보름동안 섬 안을 돌며 들과 바다에 씨를 뿌리는 행위를 재현(再現)한 제차인데, 행위를 재현하는 주체가 심방이 아니라 신에게 기원하는 해녀들 자신이라는 점이 주목된다. 씨드림은 “영등신의 부하 나졸들을 불러들여 씨드림을 하자”는 심방의 창(唱)과 함께 시작되는데, 해녀들은 영등신의 부하 ‘나졸’이 되어 파종(播種) 행위를 직접 수행한다. 씨드림은 두 명의 나이 많은 해녀가 밀망탱이를 메고 밭으로 형상화된 바다로 달려 나가 해산물의 씨로 형상화된 조를 뿌리는 행위이다. 씨드림에서 두 해녀가 바다로 뛰어나가 바다에 씨를 드리기 전, 이들은 격렬하게 춤을 추는 과정을 거치는데 이때 제장에 있는 모든 해녀들도 함께 춤을 춘다. 해녀들은 제장에서 춤을 춘 후 밀망탱이를 멘 두 명의 해녀를 따라 함께 바다를 향해 뛰어가는데, 두 해녀가 바다에 씨를 뿌리는 신의 행위를 재현할 때 연물을 치며 그 뒤를 따르고, 또한 두 손 모아 올 한해에도 바다밭이 풍년이기를 기원한다. 해녀들은 바다밭에 씨를 뿌리는 행위를 직접 행하는 경험을 통해 신의 존재를 더욱 생생하게 받아들이게 되고 강한 믿음에 기반한 참여가 이루어진다. 또한 이들은 제차의 주체가 되어 직접적으로 제차를 이끌고, 함께 어울려 기원하는 공동의 참여 행위를 통해 씨드림을 구성한다.

씨점은 심방이 신의 대변자가 되어 바다로 형상화된 돛자리에 조를 뿌려 그 해의 풍흉을 짐쳐 한 해 채취할 해산물의 풍흉(豊凶)에 대한 결과가 이야기되는 자리이므로 해녀들이 많은 관심을 갖는 제차 중 하나이다. 영등굿에 참여한 마을 해녀들은 씨점 제차에서 심방의 말 한마디 한마디에 귀 기울이며, 풍년이라는 점사가 나오면 이들 모두 두 손 모아 “고맙수다”를 연발하며 큰 관심과 참여 속에서

진행된다. 씨점의 제차에서 바다밭으로 형상화된 돛자리에 해산물의 씨로 형상화된 조를 뿌리는 것은 심방이 행하는 일이지만, 아래 인용한 내용처럼 해녀들은 채취에 특히 관심 있는 해산물의 씨를 뿌리기를 심방에게 직접 청하면서 심방의 행동 방향을 결정짓는 역할을 한다.

해녀 : 한치 줌 뿌립서(뿌리십시오), 한치.

해녀들 : [여기저기서 소리 높여] 한치, 한치, 한치, 한치.

[일동 웃음] 하하하하하하하.

심방 : 어? 한치?

[밀망탱이에 있는 줍씨를 한 줌 쥐어 돛자리에 확 뿌리며] 자, 한치씨요.

소미 : 한치, 풍어요.

심방 : [밀망탱이에 있는 줍씨를 한 줌 쥐어 돛자리에 확 뿌리며] 자, 우럭 도올라(도로 올라).

해녀들 : 우미요, 갈치요, 쫄치요, 오분재기요.[여기저기서 해녀들이 해산물을 소리높여 외칠 때마다, 심방은 번번이 줍씨를 돛자리를 뿌린다.]

오분재기요.

심방 : 그거는, 그거는 이 서바당(서쪽바다)보다 동바당(동쪽바다)이 최고고, 작년만 못해도 썩썩진 안허쿠다(않습니다).¹⁰⁴⁾

위의 인용된 내용처럼 해녀들은 “한치 줌 뿌립서”라고 요청하고 심방은 해녀들의 말에 따라 한치씨로 형상화된 조를 뿌려 한치가 올해에 풍년일 것임을 짐쳐 준다. 심방은 돛자리에 조를 뿌려 흩어진 조의 밀도를 보고 해산물의 풍흉을 짐친다. 즉, 심방은 오분재기씨로 형상화된 조를 뿌렸을 때 조가 서쪽보다는 동쪽에 몰려 있음을 확인하고, 올해는 동쪽 바다에 오분재기가 많이 날 것임을 해녀들에게 알려준다.

104) 2008년 음력 2월 13일(양력 3월 20일)에 조천읍 북촌리 어촌계 집하장에서 행해진 북촌리 영등굿의 씨점 제차 중 그 일부를 채록한 것이다. 씨점은 제장에 돛자리를 펼쳐 놓고 그 위쪽 방향에는 강순선 심방(女, 68세, 1941년생)이 밀망탱이를 메고 서 있고, 해녀들은 심방과 맞은 편 아래쪽에 모두 모여 돛자리를 바라보고 앉은 상황에서 진행되었다. 이때 소미(小巫)는 정공철 심방(男, 49세, 1960년생)이 하였다.

씨점은 한해 바다 농사를 미리 예견하는 것이기 때문에 해녀들에게는 무척 중요한 의미를 가지므로, 해녀들의 공통적 관심과 참여를 이끌어 낸다. 씨점에서 점사의 내용은 심방이 조를 뿌려 그 밀도를 보고 결정되는 것이지만, 해녀들은 자신이 궁금한 해산물의 풍흉에 대해서 직접 묻는 등 행동을 하면서 적극적으로 참여하는 모습을 보인다. 따라서 씨점은 해녀들의 개인적, 집단적 관심이 반영된 제차이면서, 그 해 해녀들의 물질 방향을 안내하는 역할을 하기도 하므로 해녀들의 적극적 참여 대상이 되는 것은 당연하다.

지드림은 씨점이 끝나고 서우젓 소리를 한 이후에 이어진다. 해녀들은 지드림 때에 쓸 지를 지드림이 시작하기 전에 만드는데 그 순서가 제차 안에서 특별히 정해져 있는 것은 아니다.¹⁰⁵⁾ 해녀들은 돌래떡, 옥돔, 밥 등의 음식을 각자 준비해와서 그 음식을 조금씩 떼어내어 한지에 쌓은 것인 ‘지’인데, 해녀들이 썬 지의 개수 또한 각기 다르다. ‘지’는 일차적으로는 요왕신(龍王神)에게 바치기 위한 것이고, 그 외의 지들은 자신의 집안의 죽은 영혼, 특히 바다에서 죽은 영혼에게 바치기 위한 것이므로 그 개수가 다를 수밖에 없다. 해녀들은 심방의 “지드리라”는 말과 함께 한꺼번에 우르르 몰려 나와서 각자 썬 지들을 바다에 하나씩 던지며 요왕신과 집안의 죽은 영혼들에게 바친다. 이처럼 지드림은 요왕신과 바다에서 죽은 영혼을 대접하는 제차인데, 해녀들이 직접 요왕신과 더불어 자기 집안의 죽은 조상신까지 대접한다. 지드림은 보통의 제차에서 심방이 해녀들을 대변하여 사제자(司祭者)의 역할을 수행하는 것과는 달리, 심방을 통하지 않고 해녀들이 직접 신을 대접한다는 특징을 갖는다. 따라서 지드림은 해녀들이 주체가 되어 행하는 제차이면서 본인의 조상신과 관련된 제차이기 때문에 해녀들의 적극적 참여가 이루어진다.

앞서 균웅덕담 이후에 행해져 초감제 때의 긴장을 풀어냈던 서우젓 소리는 지

105) 영등굿의 제차 안에서 지를 만드는 순서는 명확히 정해져 있는 것은 아니다. 2008년 조천리 영등굿(음력 2월 10일-12일)에서는 심방이 해녀 개개인의 개인액막이를 하는 중에 다른 한 쪽에서는 해녀들이 지를 싸고 있었다. 또한 북촌리 영등굿(음력 2월 13일)의 경우에는 금벼리잔이 끝나고 씨드림을 하기 전에 해녀들이 각자 흩어져서 본인들이 드릴 지를 싸고 있었다. 이처럼 지를 싸는 행위는 영등굿 안에서 일정하게 순서가 정해져 있다기보다는, 지드림 전 해녀들 전체가 참여해야 하는 제차가 아닌 때에 자유롭게 지를 만드는 것임을 알 수 있다.

드림 후 배방선을 하기 전에 또 다시 행해지는데, 보통 영등굿 후반부의 제차가 행해지는 전후에 몇 번에 걸쳐 불린다. 서우젯 소리는 구체적으로 씨드림을 하러 가기 전, 씨점의 제차 후, 배방선을 하러 가기 전에 행해진다. 서우젯 소리는 경건하고 엄숙한 제의를 즐겁고 흥겨운 축제로 전환시키는 기능을 하면서 해녀들의 적극적 참여를 유도하는 제차이기 때문에 주목을 요한다.

서우젯 소리는 씨드림을 행하기 위해 해녀들이 바다로 나가기 전 제장에서 불려진다. 모든 해녀가 제장으로 나와 서우젯 소리를 부르며 신명이 고조되면, 씨드림을 할 두 명의 해녀들이 격렬하게 춤을 추고 제장에 있는 나머지의 해녀들도 함께 춤을 추면서 신명은 절정에 달한다. 이렇게 신명이 절정에 이르렀을 때 이들은 바다로 힘차게 달려 나가 씨드림을 행하는데, 이때 서우젯 소리는 참여자들의 신명을 고조시켜 주는 역할을 한다. 서우젯 소리는 씨점이 끝난 이후에도 다시 불리는데, 이때의 서우젯 소리는 점사의 내용을 들으며 긴장했던 마음을 풀어내고 다시 한 번 풍요를 기원하며 신과 더불어 흥겹게 노는 것이다. 마지막으로 송신(送神)의 제차인 배방선을 하러 바다로 나가면서도 서우젯 소리를 부르는데¹⁰⁶), 이는 올해에도 찾아와 준 신에게 감사하며 내년에도 다시 찾아와 주기를 기원하고 즐겁게 신을 보내기 위함이다. 서우젯 소리는 이처럼 각 제차의 시작 혹은 끝에 행해지면서 신을 놀리는 제차인 동시에 해녀들이 제장에서 함께 춤을 추고 노래를 부르며 그동안 맺혀있던 감정을 풀어내는 신명의 장으로서 축제의 본질이 잘 드러나는 제차이다.

모든 해녀들의 참여를 이끌어내면서 신명을 유도하는 서우젯 소리는 다음과 같은 사설로 구성되어 있다.

어어야 어어어허여 어허야두야아
 아아아 어어어야 어어허야 어어요
 일월에 놀저 제석에 놀저 요왕에 놀저 선왕에 놀저

106) 2008년 조천리 영등굿(음력 2월 10-12일)에서는 배방선을 하러 가기 전 배방선할 배를 해녀 한 명이 들고 제장에 있는 해녀들이 함께 서우젯 소리를 하였다. 한편 북촌리 영등굿(음력 2월 13일)에서는 배방선을 하러 가기 위해 마을 주민들이 배를 타고 바다로 나아가면서 한 사람이 징을 치는 가운데 함께 배 위에서 흥겹게 춤을 추면서 서우젯 소리를 하였다.

아아아 어어어야 어어허야 어어요
 조상에 놀저 영험네다 자손에 놀저 허는구나
 아아아 어어어야 어어허야 어어요
 산으로 간 님 산세에 놀고 요왕으로 간 님 선왕에 놀고
 아아아 어어어야 어어허야 어어요
 영감에 놀저 참봉에 놀저 야채금채가 어서라 놀저
 아아아 어어어야 어어허야 어어요
 상불턱에 상점수에 중불턱에는 하불턱에
 (중략)
 어어 노는구나 노는구나 예여
 아아아 어어어야 어어허야 어어요
 (장구 반주가 빨라지며 창도 빨라진다) 영등대왕 영등벨캠
 아아아 어어어야 어어허야 어어요
 영등도령 영등우장
 아아아 어어어야 어어허야 어어요
 영등하르바님 영등할마님
 아아아 어어어야 어어허야 어어요
 (중략)
 어서나 놀고 어서나 가져
 아아아 어어어야 어어허야 어어요¹⁰⁷⁾

서우젯 소리의 사설은 그 길이와 내용이 일정하게 정해져 있지는 않아 불리 때가 그 내용에 다소 차이가 있지만, 선창·후렴의 구조로 이루어지면서 참여자들의 신명을 유도하는 기능은 같다. 즉 서우젯 소리는 심방이 선창을 하고 해녀들이 “아아아 어어어야 어어허야 어어요”라는 후렴을 하는 구조로 이루어지며, 선창은 심방이 서서 직접 북을 치면서 부르거나 혹은 소미의 장구 반주에 맞춰서 창을 한다. 이처럼 사설을 주고받는 형식은 해녀들의 모든 참여를 이끌어내는 데 적절한 방식으로서 기능한다. 또한 위의 인용에서도 볼 수 있듯이 선창이 빠르고 짧아지면서 장구 반주도 더 커지고 빨라지면서 해녀들의 후렴도 빨라진다. 이러한

107) 2008년 음력 2월 13일(양력 3월 20일) 조천읍 북촌리 어촌계 집하장에서 행해진 북촌리 영등곳의 서우젯 소리 일부를 채록한 자료이다. 이때 서우젯 소리는 강순선 심방(女, 68세, 1941년생)이 소미의 장구 반주에 맞춰 선창을 했다.

속도 변화로 인해 자연스럽게 해녀들의 춤도 빨라지고 신명은 더욱 절정에 달하는 효과를 갖는다. 서우젯 소리의 후렴은 “아아아 어어어야 어어허야 어어요”로 변하지 않지만, 선창의 내용은 심방의 창에 따라 달라지기 때문에 일정하지 않다.

그러나 서우젯 소리의 공통적인 내용과 목적은 위의 인용한 사설과 같이 조상신과 일월신 등 제장에 모신 신들에게 “놀저(놀자)”는 것이다. 아울러 영등굿은 영등신을 위한 굿이기 때문에, 이들 신들과 더불어 영등신으로 상징되는 영등대왕, 영등벨캄, 영등도령, 영등우장, 영등하르바님, 영등할마님을 호명하며 놀리는 것을 빼놓지 않는다.

놀고가자 놀고가져 이천간장을 다 풀려놀저
 아아아 어어어야 어어허야 어어요
 을 금년 이천팔년도 무자년을 나는 해여
 아아아 어어어야 어어허야 어어요
 조천마을 해녀어른들 상도에서 중상동에
 아아아 어어어야 어어허야 어어요
 중동에 해녀들 하동에 해녀 어른들
 아아아 어어어야 어어허야 어어요
 ○○○○○ ○○○○ 내 손에 돈을 실어줍서
 아아아 어어어야 어어허야 어어요¹⁰⁸⁾

그리고 서우젯 소리는 “간장을 다 풀려놀저”라는 위의 사설에서도 알 수 있듯이 그동안 맺혀 있는 응어리진 마음을 다 풀어주는 효과를 가지고 있다. 한 가계를 책임지기 위하여 밭이며 바다로 다니며 쉬지 않고 노동해야만 하는 제주 여성의 한(恨)과 목숨을 걸고 물질을 해야 하는 해녀들의 서러운 마음을 서우젯 소리를 통해 한껏 풀어낸다. 또한 한 마을에 살면서 이웃끼리 풀지 못했던 서운했던 감정들을 서로 몸을 부딪치며 노래하고 춤추면서 쌓였던 앙금을 털어내고 화해의 시간을 갖는다. 서우젯 소리의 이러한 유희와 통합과 화해의 기능들은 해녀들의 적극적이고 직접적인 공동의 참여를 이끌어낸다. 한편 심방은 서우젯 소리를 통해

108) 2008년 음력 2월 10-12일(양력 3월 17-19일) 조천읍 조천리 어촌계 창고에서 행해진 조천리 영등굿에서 불린 서우젯 소리의 일부를 채록한 자료이다. 이때 서우젯 소리는 김순아 심방(女)이 소미의 장구 반주에 맞춰 선창을 했다.

“올 금년 이천팔년도 무자년” 올해에도 영등굿을 행한 해녀들(“조천마을 해녀어른들”)이 “내 손에 돈을 실어줍서”라고 창하며 해녀들을 대신하여 경제적 풍요를 거듭 기원하기도 한다. 이처럼 서우젓 소리는 굿을 행한 해녀들이 놀이로써 신을 대접하고, 시공간의 경계를 허물고 신과 더불어 함께 놀면서 즐기는 신명의 현장이자, 서우젓 소리에서 드러나는 이러한 신명은 축제의 본질이며, 서우젓 소리를 통해 제의의 현장이 축제의 현장으로 전환되어 영등굿에 축제성을 부여해준다는 점에서 서우젓 소리는 중요한 의미를 갖는다.

2. 해녀들의 삶의 현실과 축제에 대한 인식

제주도는 우리나라의 남쪽에 위치한 화산섬으로서 우리나라 대륙이나 중국, 일본 등의 육지로부터 상당한 거리에 위치하고 있어, 해양성 기후로 인해 기온이 높고 비가 많이 내리며 바람이 심하다. 제주도는 지하자원이 거의 없는 지역이기 때문에 제주도 주민들은 일찍이 이러한 특수한 지리적 환경을 이용하여 생업을 유지해왔다. 제주도에서는 특히 여성이 가정경제의 대부분을 책임지고 있는데¹⁰⁹⁾ 섬을 둘러싸고 있는 바다는 물질을 하는 해녀¹¹⁰⁾의 존재를 탄생시켰고, 많은 강수량에도 불구하고 돌로 형성된 제주의 땅은 이들에게 논농사 대신 밭농사를 선택할 수밖에 없게 만들었다. 이러한 척박한 환경에 저 멀리서 불어오는 바람까지 더해

109) 제주도에 남성의 존재는 약화되어 있다. 해경(海警)시에 부인이 물질을 통해 캐온 해산물이나 해조류를 날라다 말리는 ‘폼중’으로 등장한 남편에 대한 인식이나, ‘해녀의 남편은 집에서 애기나 본다’라는 등의 속담에서 제주도에 남성이 갖는 위상을 짐작할 수 있게 해준다.(좌혜경, 「해녀노래 현장과 창자 생애의 사실 수용 분석」, 『영주어문』 7, 영주어문학회, 2004, 15면 참고)

110) 산소의 공급 장치 없이 자맥질을 하면서 해산물을 채취하는 여성을 잠수(潛水) 혹은 잠녀(潛女), 해녀(海女)로 부르고 있다. 역사적인 기록에서는 이건(李建)이 제주도에 유배(1628-1635년) 와서 본 것을 정리한 『濟州風土記』에서는 이들의 존재를 ‘잠녀’라고 기록하고 있으며, 천정일(泉靖一)의 『濟州道』(1936-1937년 조사)에도 ‘잠녀’라는 호칭을 사용하고 있다.(좌혜경, 「일본 쓰가지마(菅島)의 ‘아마’와 제주 해녀의 비교 민족학적 고찰」, 『한국민속학』 36, 한국민속학회, 2002, 230면) 현재까지 제주도에서는 ‘잠녀’라는 호칭을 사용하고 있으나, 일반적, 학술적인 용어로는 ‘해녀’를 쓰고 있으므로 본고에서는 ‘해녀’라는 명칭을 사용하고자 한다.

져 제주 여성들은 억척스럽게 노동하며 살아갈 수밖에 없는 현실을 숙명으로 받아들이고 자연에 순응하면서 살아왔다.

제주에서 해녀들은 물 위의 밭과 바다의 밭을 오가며 평생 고된 삶을 살아가는 존재이다. 해녀들의 물질은 제주의 변덕스러운 날씨로 인하여 한 달에 열흘 정도만 가능하기 때문에 바다로 나가지 않을 때에는 밭일을 하며 생업을 유지한다. 이들의 밭일은 돌투성이의 땅과 바람으로 인하여 육지의 밭일보다 노동의 강도가 한층 더하다. 돌에 씨앗을 심지 못하기 때문에 씨를 뿌리고 밟아야 씨앗이 뿌리를 내릴 수 있는데, 이렇게 애써 심은 씨앗조차 늘 세차게 불어대는 바람으로 인하여 날아가 버리는 일이 다반사이다. 바람은 씨앗만 날아가게 하는 것이 아니라 온갖 풀씨들까지 날려 무성한 잡초를 만들어 제주 여성들을 무더운 여름 내내 김매기에 매달리게 한다. 제주에서의 밭일을 하는 여성들이 자신들의 신세에 대해 “소보다도 못한 우리네 팔자”라는 한탄은 이들의 고된 노동의 무게를 짐작하게 해준다. 이들은 물때가 맞는 날에는 바다에서 물질을 하는 해녀로서의 삶을 살아가는데, 물질은 이들에게 풍요를 가져다주지만 목숨을 건 생업이다.

바다를 생업으로 삼고 살아가야 하는 제주 여성들은 열 살이 지나 무자맥질을 익히면서 해녀로서의 삶을 시작한다. “저승돈 벌어다가 산 자식 뒷바라지 한다”는 해녀들의 말은 그들의 물질이 목숨을 내놓고 하는 위험한 일임을 단적으로 보여준다. 해녀들의 이러한 삶의 모습이나 그들의 애환은 특히 해녀노래에 잘 드러나 있다. 해녀노래는 해녀들만의 전승 민요로서 해녀들의 삶과 정서를 오롯이 보여주고 있기 때문에, 이를 통해 해녀들의 삶의 모습을 구체적으로 살필 수 있다.

아래 인용한 해녀 노래에서는 해녀들이 물질에서 사용하는 도구를 착용하고 바다로 들어가는 모습과 자연 앞에서 느끼는 인간의 한계로 인한 안타까움의 정서가 드러나 있다.

유리잔을[유리 안경]	눈에다 부치곡[붙이고]
테왁을	가심에[가슴에] 안고
무쇠[무쇠] 빗창	손에 찌곡[끼고]
지폰[깊은] 물속	들어 보난[보니]
수심 줌복[전복]	하서라마는[많더라만은]

내숨쫄란[내 숨 짧아] 못ㅎ여라[못하더라]

해녀들은 바다 밑을 들여다보기 위해 ‘유리잔’으로 형상화된 물안경을 쓰고, 무자 맥질을 한 후 바다 위로 올라와 숨비질¹¹¹⁾ 할 때 쓰는 ‘테왁’¹¹²⁾을 가슴에 안고 전복을 뿔 때 사용하는 ‘빗창’을 들고 물속에 들어간다. 이러한 준비를 하고 깊은 물속에 들어간 해녀는 자맥질을 통해 해산물의 위치를 일단 확인하는데, 눈으로 바다 속에 있는 많은 전복을 확인하고서도 ‘숨이 짧아 하지(캐지) 못’할 때는 아쉬울 수밖에 없다. 제주 해녀들은 보통 50초에서 2분까지, 그리고 잠수 깊이는 7미터에서 20미터까지 가능하다. 제주도 해녀들은 일본의 해녀들과 비교해도 거의 2배 이상 차이¹¹³⁾가 나는 잠수 시간과 누구보다도 깊이 잠수할 수 있는 능력을 가지고 있지만, 깊은 바다 안의 해산물을 숨이 짧아 놓칠 때의 안타까움은 자연 앞에서 느낄 수밖에 없는 인간으로서의 한계이다. 그러나 만약 바다 속에 수북이 쌓여있는 전복을 더 캐고자 물 위로 올라와야 하는 시간을 넘겨버리면 이들은 물숨을 먹어 목숨을 잃기도 한다.

물질로 인한 죽음의 위험은 이러한 일 외에도 곳곳에 산재해 있으며, 해녀들은 해녀 노래에서 죽음과 닿아 있는 자신들의 삶을 “흔백상자 등에다 지고/ 푸른 물속을 오락가락”으로 표현해 낸다.

우리부모	날날적의[날 낳을 적에]
해도돌도	엇일적의[없었을 적에]
나를낳아	놓아싱가[놓았는가]
어떤사름[어떤 사람]	팔제중앙[팔자 좋아]

111) 숨비는 해녀가 전복 등을 따기 위해 물속으로 잠수하는 행위 혹은 물 위로 나올 때 급히 “호이”하고 숨을 내쉬는 일을 말한다.(현용준, 『제주도무속자료사전』, 신구문화사, 1980, 801면 참고)

112) 테왁은 잘 익은 박을 타서 구멍을 낸 후에 말려서 만든 것이다. 테왁은 숨비질을 하기 위한 기능 이외에도 해녀들이 해엄을 칠 때 가슴에 대고 부력을 이용하기 위해서 사용하고, 또한 해산물을 넣는 그물인 망사리를 메어 놓는 용도로도 사용한다. 과거에는 테왁을 사용했지만 요즘에는 테왁을 사용하지 않고, 스티로폼을 사용하여 테왁의 기능을 대신한다.

113) 좌혜경, 「일본 쓰가지마(菅島)의 ‘아마’와 제주 해녀의 비교 민족학적 고찰」, 『한국민속학』 36, 한국민속학회, 2002, 243-244면 참고.

고대광실	노픈집의[높은 집에]
진담뱃대[긴 담뱃대]	물고앗양[물고 앓아]
스랑방에	좁을자리
해녀팔젠	무신팔제라[무슨 팔자라]
흔벙상지[魂帛箱子]	등에다지곡[등에다 지고]
푸린물속을	왓닥갓닥[오락가락] ¹¹⁴⁾

특히 “우리 부모 날 낳을 적에/ 해도 달도 없을 적에/ 나를 낳아놓았는가”라는 사설은 해녀로 살아가야 하는 자신들의 기구한 삶의 시작에는 해도 달도 없었을 것이라고 형상화할 만큼 해녀로서의 삶에 대한 비관적 인식이 드러난다. 특히 태어남과 죽음의 문제는 인간의 의지로 선택할 수 없는 것이기 때문에 해녀로서의 운명이 갖는 비극성은 더욱 심화된다. 하지만 해녀들은 이러한 죽음의 위험에서도 불구하고 물질을 할 수밖에 없는 것은 경제적 이유 때문이다.

해녀들은 물질을 통해 보다 잘 살게 될 날을 희망하고 이러한 희망을 통해 노동의 힘겨움을 극복하고자 했을 것이다.

구쟁기랑[소탈랑]	잡거들랑
닷섬만	잡게흐곡
전복이랑	잡거들랑
으든섬만	잡게흡서
못사는	우리팔즈
흔번 아주	고쳐보게 ¹¹⁵⁾

위에 인용한 사설에서 표현하고 있는 ‘소라 닷 섬’, ‘전복 여든 섬’은 현실적으로 불가능한 해녀들의 필생의 꿈이다. 하지만 비록 불가능할지라도 이를 통해 “팔자를 고쳐보”고자 하는 희망은 죽음을 무릅쓰고 들어간 차갑고 깊은 바다를 평생 건디게 해주었을 것이다. 해녀들은 이처럼 해녀노래를 통해 자신들의 삶에 대한 비탄과 죽음에 대한 공포, 삶에 대한 희망을 노래하면서 해녀로서의 고통스러운 삶을 극복하고자 했을 것이다. 하지만 해녀들의 물질 위험은 죽음과 직접 연관되

114) 김영돈, 『제주민요의 이해』, 제주도지편찬위원회, 2000, 124면.

115) 김영돈, 『제주민요의 이해』, 제주도지편찬위원회, 2000, 122면.

고 바다에서의 상황은 인간의 힘으로 예측할 수도 막을 수도 없는 것이기 때문에, 이들에게는 의지하고자 하는 절대적 존재가 필요했다. 따라서 해녀들은 신의 존재를 상정하고 신에게 의지하여 그에 따른 의례를 행하여 안전을 보장받고자 했다.

과학이 발달한 오늘날 아무리 어로기술이 발달한다고 하여도, ‘풍어’의 요소는 인간의 의지와는 무관한 자연의 영역이며, 특히 해녀들의 물질은 더욱 과학기술의 개입이 불가능하다. 바로 이러한 사실이 해녀들이 현재까지도 여전히 강한 믿음에 근거한 신앙을 가지고 의례를 지속적으로 이끌어 온 중요한 이유이다. 특히 해녀들의 물질은 어촌계나 잠수계에 등록된 사람만이 참여할 수 있고¹¹⁶⁾, 그 작업이 공동으로 이루어지기 때문에¹¹⁷⁾ 해녀들 사이에는 깊은 연대가 형성되어 있다. 한편 마을에서 밭일과 물질을 하며 생계를 유지하며 살아가는 사람들은 대부분이 토착민이며, 이들의 작업은 개인이 독자적으로 할 수 없는 공동의 일이기 때문에 지역공동체는 중요한 삶의 단위이다. 따라서 제주에서는 오랜 과거부터 척박한 자연 환경에서 현실의 고통을 극복하며 살아가는 데 민간신앙과 공동체 의례가 큰 역할을 담당해왔다.

제주에는 바다를 생업의 공간으로 삼고 살아가는 사람들이 많기 때문에 여러 종류의 해신제가 빈번하게 행해진다. 특히 해녀들의 공동체 의례로 영등굿과 잠수굿¹¹⁸⁾이 행해지는데, 잠수굿은 요왕신이 중심이 되는 굿인 데 비해 영등굿은 영등

116) 해녀들의 물질은 마을에 거주하는 여성들(곧 잠수회원)에 한해서 할 수 있다. 해녀들의 작업공간은 법적인 구속력을 받는 공간이며, 지역 주민으로 조직된 어촌계가 도, 시, 군의 면허를 받음으로써 마을 해녀들이 물질을 할 수 있다. 물에 들기 위한 법적 자격은 지구별 수산업협동조합에 가입한 자가 마을 어촌계에 가입을 신청할 수 있고, 어촌계원이 자만이 잠수회(潛嫂會)에 가입을 할 수 있다.(안미정, 「바다밭(海田)을 둘러싼 사회적 갈등과 전통의 정치 : 제주도 잠수마을의 나잠(裸潛)과 의례」, 『한국문화인류학』 39, 한국문화인류학회, 308-311면 참고)

117) 해녀들의 물질은 공동으로 이루어진다. 어촌계장의 신호에 따라 공동으로 입어(入漁)하고 해산물의 채취 역시 그 시기가 정해져 있다. 소라, 전복, 문어, 해삼, 성게는 음력 10월에서 3월까지 작업을 하고, 여름에는 금어(禁漁)를 한다. 한편 음력 4월에서 6월까지의 천초, 고장초를 채취할 수 있고, 천초는 7월에 작업한다.(좌혜경, 「일본 쓰가지마(菅島)의 ‘아마’와 제주 해녀의 비교 민족학적 고찰」, 『한국민속학』 36, 한국민속학회, 2002, 240-241면 참고)

118) 잠수굿은 해녀들의 안전과 채취물의 풍성한 수확을 기원하기 위한 굿으로서 정해진 제일에 요왕신을 당에 모셔 하는 당굿이다. 잠수굿의 상세한 연구는 장소진(「제주도 잠수굿 연구」, 제주대학교 석사학위논문, 2005)에 의해 이루어진 바 있다.

신이 중심이 되어 행해진다는 점에서 차이를 갖는다. 해녀들이 바다를 관장하는 요왕신을 모시는 의례가 있음에도 불구하고 해마다 저 멀리서 내방하는 외래신인 영등신까지 모셔 굿을 행하는 이유는 해녀들이 ‘바람’에 대해 중요하게 인식하고 있다는 증거이다.

바람을 빼놓고서는 제주에서의 삶을 이야기할 수 없을 만큼 바람은 제주도 사람들의 삶 곳곳에 자취를 남기고 있다. 제주의 집은 지붕을 동여 메어 바람에 흔들리는 것을 막는 형태이며, 돌담을 구멍뚫린 돌로 쌓아 바람을 걸러냈다. 과거 제주도로 유배 온 사람들이 억울함이나 외로움보다 더욱 견딜 수 없었던 것으로 바람에 대한 고통을 꼽을 정도였으니 그 위력은 짐작할 만하다. 이처럼 늘 불어오는 바람 중에서도 바다로 둘러싸인 섬 사람들에게 가장 두려운 것은 바로 꽃샘추위를 몰고 오는 북서계절풍이다. 해마다 저 멀리서 불어오는 겨울바람은 제주의 겨울을 더욱 혹독하게 만들었는데, 이러한 바람을 몰고 제주로 찾아오는 존재가 영등신이다.

그러나 영등신은 제주 섬에 매서운 바람만 몰고 오는 것이 아니라 섬에 머무는 보름 동안 제주 바다 곳곳을 돌며 씨를 뿌려 바다의 풍요를 가져다주는 신이기도 하다. 바로 영등신의 이러한 직능이 해녀들로 하여금 영등신을 중요한 신으로 섬겨 의례를 행하게 하는 이유 중 하나이다. 또한 해녀들이 물질을 하는 데 있어 바다의 상황뿐만 아니라 바람 또한 큰 위험 요인으로 작용하기 때문에 이들에게 바람신은 정성스럽게 모셔야 할 대상인 것이다. 따라서 해녀들은 바람을 바다에 새 기운을 불어넣는 존재인 영등신으로 형상화하여 해마다 영등굿을 통해 섬겨왔다. 이렇게 영등굿으로 모셔진 영등신은 여러 제차를 통해 해녀들에게 한 해의 풍요를 약속하는데, 특히 분부사뵐의 제차에서는 마을의 한 해 운수를 심방의 입을 통해 대신 일러 이에 대비하게 한다.

을 금년 신숫문 운숫문은 열렸구낭
 저 물질허는 어른들이나 배 부리는 어른들이나
 을 금년 혼내 어느 돌 어느 돌 끝이 험 것이 매우 멩심멩심험서
 어느 저 배 물어 나갔당 삼성제[물결] 절고개여[물결고개여]
 어느 기관 고장나 표류험 일이나

영혈 일이 산절 물절 돌아올 듯 허명 매우 멍심하고
 잠너 어른들도 물질갈 때랑 너비 좋은 물건 너전녕야 깊은 들어만 노짚노당
물숨을 먹으나 저 요왕에서 너 나고[넋이 나가고] 혼날 일[혼이 나갈 일]이
돌아올 듯 허네, 매우 멍심하고
 그 뿐만도 아니외다
이번 이 영등 넘어불고 커민에 풀나고 영허영 모른 밭에서라도 현 번 노려지
면[넘어지면] 어느 누게가[누군가] 한번 노려지면[넘어지면]
동네가 도르락이락 현 일이 생길 듯 허민, 이거 매우 멍심하고
더군다나 칠팔월 나거들랑 어느 상잡네가 되캉 중잡네가 되캉
깊은 물들에 갓당 너 나고 혼날 일이 있을 듯 허민
칠팔월 나거들랑 매우 멍심하고
 어 이런 이런 이군 목깡 이거 보름이 넘어 사캉
 이거 음력으로 허민 삼월초식 난데영 어디영
대루질이나 소루질이나 어디 교통사고가 나캉
엮어엮어 초흔소리가 날 듯 허네, 매우매우 멍심 잘 허고
 이원목간 갈 때랑 처서에 방에 잘 막고 겹서
 경허고 보면 그만한 덕이 있실듯 허다 영허영
 분부문안이외다.¹¹⁹⁾

분부사뎨의 제차에서는 특히 한 해 동안 마을에서 조심해야 할 일들이 구체적으로 언급된다. 2008년 북촌리 영등곳에서 행해진 분부사뎨에서는 그 해 마을에 ‘배가 고장 나서 표류할’ 위험이 예견되었다. 또한 ‘물질을 하는 해녀들이 물숨을 먹어 죽을 수 있는 위험’과 ‘교통사고가 인명사고로 이어질 수 있음’이 공수로 내려졌다. 특히 이 제차에서는 해녀들의 물질을 하다 죽을 수 있는 운수가 7, 8월에 있고, 교통사고는 음력 3월에 있을 것이라는 사고의 시기까지 구체적으로 언급함으로써 해녀들이 이 시기에 더욱 조심할 수 있게 하였다. 분부사뎨에서는 이처럼 주의할 일들 중에서도 인간의 힘으로 예측 불가능한 죽음에 대한 위험들이 집중적으로 언급되기 때문에 곳에 참여한 해녀들에게 중요한 의미를 갖는다.

인간은 오래 전부터 삶과 죽음의 영역을 관장한다고 믿어왔던 신을 통해 죽음

119) 2008년 음력 2월 13일(3월 20일)에 조천읍 북촌리 어촌계 집하장에서 행해진 북촌리 영등곳 분부사뎨의 제차에서 해녀들에게 공수 주는 부분 중 그 일부를 채록한 것이다. 이 제차는 정공철 심방(男, 49세, 1960년생)이 구연하였다.

의 공포를 극복하고자 했고, 의례를 통해 신에게 질문을 하고 그 대답을 들어왔다. 특히 해녀들은 죽음에 대한 두려움을 늘 안고 살아가는 존재였기에 이들에게 신의 존재는 더욱 절실할 수밖에 없었을 것이다. 따라서 이들은 영등굿을 통해 자신들의 소원을 신에게 청원하고 그것을 들어주겠다는 신의 약속을 받아들임으로써 마음의 위안을 얻었다. 이 과정에서 이들이 영등신을 모셔 제물과 노래와 춤으로 신을 대접하여 즐겁게 하면, 신은 이들의 정성을 받아들여 청원한 것을 들어주기로 약속하게 된다. 신과 인간 사이의 이러한 약속이 이루어지고 나면 해녀들은 서우췌 소리로서 신과 인간이 함께 춤추고 노래하는 한바탕 축제의 장을 벌인다. 이때에 신과 인간, 인간과 인간이 서로 맺혀있던 응어리를 풀어내서 서로 용서하고 화합하면서 축제의 본질인 ‘공동체적 신명’에 이르게 된다. 이러한 신명의 현장을 함께 한 마을 주민들은 서로에게 서운했던 감정이나 갈등들을 해소하고 공동체 의식과 일체감을 확인한다. 영등굿에 참여한 해녀들은 이러한 축제 경험을 통해 모든 감정을 해소하고 ‘희망’의 새기운을 받아 한해를 다시 시작할 수 있는 에너지를 얻게 되고, 마을은 이전과 다른 ‘새로운’ 마을로 거듭나게 된다.

제주 해녀들은 이러한 영등굿을 해마다 반복적으로 행하면서 자연의 이치에 순응하며 숙명처럼 주어진 삶의 고통 속에서도 희망을 가지고 끈뭇하고 능동적으로 살아왔다. 영등굿은 오랜 시간 동안 해녀들에게 고통스러운 삶에 대한 위로이면서 해녀들의 삶의 일부로 인식되어 왔다. 이러한 영등굿은 마을의 해녀들이 더불어 참여할 수 있는 열린 축제이면서 한편으로는 마을 해녀 이외의 사람들의 참여가 제한되어 있는 닫힌 축제이기도 하다. 영등굿이 해녀들을 중심으로 하여 행해지는 것은 영등굿의 내용과 목적에 공감할 때 자발적 참여가 이루어질 수 있다는 것인데¹²⁰⁾, 이는 외부에서 볼 때는 배타적으로 보일 수 있으나 내부에서 볼 때는 참여 공동체의 상호간 유대와 결속을 다지는 실마리가 된다는 것을 의미하는 것이기도

120) 영등굿의 내용과 목적에 공감하고 이에 따른 믿음을 가지고 있으면 현재 마을에 거주하는 마을 주민이 아니더라도 참여하는 경우가 있다. 2007년에 행해진 신양리 영등굿(음 2.15)에 참여한 정○○씨(女, 62세, 1945년생)가 바로 이러한 경우인데, 정씨는 신양리에서 살다가 다른 지역으로 이사를 갔고 현재는 물질을 하지 않지만 해마다 신양리를 찾아와 영등굿에 참여한다. 정씨는 현재 마을공동체의 구성원은 아니지만 과거에 신양리에 오래도록 거주한 해녀였고, 여전히 영등신에 대한 믿음을 강하게 간직하고 있어 다른 해녀들과 공감대를 형성할 수 있기 때문에 해마다 자발적으로 참여하고 있다.

하다. 따라서 영등굿이 해녀들만의 축제라는 사실은 참여 집단 내의 통합적 기능을 한층 더 강화시켜 준다. 영등굿은 공동체 의례이기 때문에 해녀들의 결속과 유대감을 공고하게 해주는 기능과 더불어 영등굿을 통해 풍어를 가져다줄 것이라는 믿음을 강화시켜 준다.

영등굿의 가장 근본적인 목적은 해녀 채취물의 풍어, 즉 경제적 생산성 증대에 있다. 영등굿의 이러한 목적은 종교적인 측면이 강해서 이에 대한 믿음이 없는 사람들에게는 실제로 생산성을 가져다주는지에 대해 의구심이 제기되기도 한다. 또한 굿을 행하는 데 따른 경비 부담과 각종 금기를 지키고 굿을 준비하기 위해 일손을 놓아야 하는 등의 일상생활의 제약을 부정적으로 평가하는 사람들은 미신이나 소비적인 놀이에 낭비하는 것처럼 보여지기도 한다. 그러나 해녀들에게 영등굿은 믿음을 근간으로 하는 종교적인 의식이며, 풍어뿐만 아니라 목숨과도 연관된 문제이기 때문에 절대 낭비로 생각하지 않는다. 그리고 종교적인 측면을 배제하여 영등굿을 위해 쓴 경비와 정성이 경제적 소득으로 직접 연결되지 않을지라도, 영등굿을 통해 협동이 노동으로 발전하고, 생산 의욕과 풍어에 대한 기대가 노동의 동기를 주술적으로 부여해주기 때문에 해녀들은 실제로 생산성을 높이는 데 상당한 기여를 한다고 생각한다.

해녀들에게 영등굿은 척박한 자연환경 속에서 살아가야 하는, 숙명처럼 주어진 고된 삶을 순리적으로 수용하며 깨끗하게 살았을 때 보다 나은 한해가 될 것이라는 희망을 담은 축제이다. 오랜 기간 동안 영등굿이 전승될 수 있었던 것은 형식적 규범이나 논리적 사고에 의한 것이 아니라 해녀들의 현실적 삶 속에서 끊임없이 요구되어 왔기 때문이다. 해녀들은 온갖 생명에게 새기운을 불어넣어 주고자 찾아오는 영등신을 섬기는 영등굿을 해마다 행하면서 자연의 재생뿐만 아니라 그들 자신의 삶도 새로운 에너지와 희망을 얻어 재생된다고 여긴다.

IV. 영등곳의 축제 문화사적 의의

우리나라에서는 최근 축제를 단순한 놀이거리로 파악하는 수준을 넘어서 중요한 문화현상의 하나로 인식하기 시작했다. 각 지역별로 많은 축제들이 끊임없이 생겨나고 있고, 2002년에 열렸던 한·일 월드컵의 응원 열기로부터 최근의 촛불 집회에 이르기까지 축제 문화가 우리의 일상생활 속으로 파고들면서 축제 현상에 대한 관심이 높아지고 있다. 축제에 대한 높은 관심은 축제가 어떠한 것이어야 하는가에 대한 물음으로 이어지면서 축제의 본질과 기능에 대한 고찰을 필요로 하게 하였다. 경제적 효율성을 최고의 가치로 여기고 눈부신 과학 문명의 혜택을 받으며 살아가는 현대인이, 가시적인 혜택을 가져다주지 않는 축제에 관심을 갖고 직접 참여하고자 하는 것은 단순히 시간을 보내거나 오락거리를 위해서만은 아닐 것이다. 축제를 경험하면서 느끼는 감정들과 축제의 고유한 기능들이 현대를 살아가는 우리들에게 계속해서 축제를 필요로 하게 하며, 곳곳에서 지속적으로 축제가 생겨나게 했다. 이러한 축제는 인간의 삶 속에서 오랜 역사를 가진 문화 현상으로서 종교적 제의에서 그 연원을 찾을 수 있다.¹²¹⁾

우리나라 축제 역사는 고대로 거슬러 올라가 부여의 영고(迎鼓), 고구려의 동맹(東盟), 예(濊)의 무천(舞天)과 같은 제천의례(祭天儀禮)에서 그 연원을 찾을 수 있다. 이는 우리나라 축제의 문헌상 기원¹²²⁾일 뿐만 아니라 우리나라 최초의 축제라고 할 수 있다. 제천의례는 나라 안의 백성들이 모두 모여서 천신에게 제사 지내

121) 축제가 제의(祭儀)에서 기원되었다는 ‘제의기원설’은 축제 연구자들 사이에서도 이견이 없으며, 이는 축제의 어원에서도 확인된다. 축제(祝祭)는 ‘축(祝)’과 ‘제(祭)’의 합성어이다. 축(祝)은 경축과 기원의 의미를 갖고 제(祭)는 제사의 의미이기 때문에, 축제(祝祭)라는 말 자체가 경축하고 제사지내는 양면의 의미를 내포하고 있다. 축제를 의미하는 festival은 ‘신의 과업을 행한다’는 의미의 feria가 어원이며, ‘聖日’을 뜻하는 라틴어 festivalis에서 유래한 말로 축제의 뿌리가 제의에 있다는 점을 보여준다.(한국문화정책개발원, 『향토축제 활성화를 위한 모형 개발 연구』, 한양대학교 민속학 연구, 1994, 25면 참고; 류정아, 『축제 인류학』, 살림, 2003, 7면 참고)

122) 『三國志』, 魏書 東夷傳, 高句麗條, “其民歌舞喜 國中邑落 暮夜男女羣聚 相就歌戲……以十月祭天 國中大會 名曰東盟。”; 濊條, “常用十月節祭天 晝夜飲酒歌舞 名之爲舞天。”; 扶餘條, “夫餘 以殷正月 祭天 國中大會 連日飲食歌舞 名曰迎鼓 行道晝夜 無老幼皆歌 連日聲不絕。”; 馬韓條, “馬韓 常以五月下種訖 祭鬼神群聚歌舞飲酒 晝夜無休 其舞數十人 俱起相隨踏地低昂 手足相應 節奏有以鐸舞 十月農功畢 亦復如上。”

고 음주 가무로 놀이판을 벌이며 신과 만나 그들의 소망을 빌었던 공동체 의례이면서, 힘든 농사일과 휴식 관계 속에서 형성된 농경 사회의 풍속이기도 하였다. 즉, 씨뿌리기가 끝나는 5월과 추수가 끝난 10월에 하늘에 지낸 제사는 농사일로 지쳐 있는 백성들이 피로를 풀며 마음껏 즐기는 공동체적 축제이자 동시에 풍년을 기원하고 추수를 감사하는 의식이었다.¹²³⁾ 제천의례는 천신에 대한 제사, 자연에 대한 감사, 흥겨운 놀이판이 함께 어우러지면서 문화적 공감대를 형성하고 일체감을 향유하면서 국가적 이념을 확고히 세울 수 있는 기능을 하였다. 이러한 고대의 공동체적 축제는 국가가 주관하는 공의(公儀)와 민간인들의 마을굿으로 그 맥이 이어졌다.

고대의 제천의례는 팔관회(八關會)와 연등회(燃燈會)로 발전하여 조선시대 유교가 국가통치이념으로 자리잡기 전까지 국가 주도로 행해졌다. 왕도(王都)와 서경에서 행해진 팔관회는 등불을 밝히고 음주가무 등으로 군신이 함께 즐겼으며 천신(天神)에게 제사지내며 국가와 왕실의 태평을 기원하는 종교 제전이였다. 연등회는 팔관회와 더불어 국가의 중요한 연중행사로서 시골 마을에 이르기까지 전국적으로 행해졌다. 연등회가 행해지는 기간에는 왕도, 서경, 시골 할 것 없이 불을 찬란하게 밝히고, 조정에서는 주과(酒果)와 음악, 가무백회(歌舞百戲)로 대축연을 베풀었다. 이때 연등회는 단순히 제불(諸佛)에게 제를 드린 것뿐만 아니라 천지신명을 즐겁게 하는 잔치의 형태로 행해졌다. 연등회는 왕실과 조정, 모든 백성이 신분의 차별 없이 다 함께 참여하는 국가적인 축제로서 민족의 동질성과 민주적 대동성을 확보하였다. 또한 모든 백성이 일체감을 갖게 하는 사회적 통합 기능을 통해 나라와 민족을 아끼고 사랑하는 마음을 자연스럽게 우러나게 하였다.

이러한 연등회와 팔관회는 송유역불 정책을 추진한 조선왕조로 바뀌면서도 그 의식이 완전히 사라지지 않고, 서서히 종교적 의미가 약화되면서 ‘산대잡극’과 ‘나례(儺禮)’ 쪽으로 흡수되어 갔다. 산대잡희는 광대줄타기, 곡예, 재담, 음악 등으로 구성되어 있었는데, 궁중 연행을 담당하는 전문 연행자와 민중 취향의 연회를 담당했던 예인(藝人)에 의해 행해졌다. 국가 차원에서 행해졌던 산대잡희는 영정조 시대에 완전히 폐지되고, 민간 차원에서는 ‘뜯 광대’라 일컬어지는 예인들에 의해

123) 류정아, 『축제 인류학』, 살림, 2003, 68-69면 참고.

국가가 관장하여 행하는 연희와는 별도로 탈놀이 등의 민속연희가 자생적인 전승력을 확대하면서 발전해나갔다.¹²⁴⁾ 이와 더불어 공동체 의례는 마을굿이 전통 축제의 고유한 성격을 유지하면서 계승하였는데 별신굿, 단오굿, 동제 등이 그것으로 마을 주민을 하나로 결속시키는 역할을 하였다.¹²⁵⁾ 마을굿은 농어촌 지역을 중심으로 현재까지 전승되고 있는 공동체 의례로서, 일제 강점기에는 탄압을 받아 전승의 맥이 단절될 위기를 맞기도 했다.

일제 강점기에 들어서면서 일본은 우리 민족 신앙에 대한 노골적인 탄압을 강화하면서 일본의 민속 신앙인 신사 참배를 강요하였다. 일제는 식민정책을 효과적으로 수행하기 위하여 민속 조사를 실시하고 우리의 민속 신앙을 미신으로 몰아세웠는데 그 중 하나가 마을굿이었다. 일본이 마을굿을 미신으로 규정하여 탄압한 것은 마을굿이 가지는 긍정적 기능들이 그들의 식민지 정책을 수행하는 데 장애가 된다고 판단했기 때문이었다.¹²⁶⁾ 하지만 이러한 압제 속에서도 마을굿은 마을 구성원들의 절대적 필요에 의해 곳곳하게 그 명맥을 유지해 왔다. 현재 농촌 마을에서는 마을굿이 급격히 줄어들고 있지만, 어촌의 상당수의 마을에서는 여전히 마을굿이 정기적으로 행해지고 있다.

어촌 지역의 마을굿이 현재까지도 생명력을 가지고 전승되는 이유에 대해서는 명확히 밝혀진 바 없으나, 농촌 지역보다 어촌 지역이 자연 환경에 더 큰 영향을 받기 때문이라고 생각된다. 농촌은 자연재해가 발생하면 그 해의 농작물에 피해가 가는 것으로 그치지만, 바다에서 일을 하는 사람들에게 들이닥친 자연재해는 곧 죽음으로도 이어질 수 있다. 그러므로 바다에 일을 하러 나가는 사람들은 항상 죽

124) 심우성, 『민속문화와 민중의식』, 동문선, 1985, 132-133면 참고.

125) 고대의 제천의례의 형태를 이어받은 마을굿은 조선조까지도 이어져 내려왔는데 이는 문헌을 통해서도 확인된다. 이 시기에 행해진 마을굿에 대해서는 『東國歲時記』에 청안의 국사신제(國師神祭)와 웅천의 웅산신당사(熊山神堂祀)에 대한 언급이 보이고, 『임영지』에서는 강릉 단오굿에 대한 기록이 보인다.(최기섭, 「한국의 축제」, 『가톨릭신학과 사상』 30, 가톨릭대학교, 1999, 92면 참고)

126) 조석 총독부는 식민지 정책 자료로 쓰기 위해 일본인 학자 村山智順에게 마을굿의 조사 연구를 위촉했다. 그 결과 村山智順(『部落祭』, 조선총독부, 1937, 47면)은 일본 신도(神道)와 공통점이 있다는 점, 고대부터 행해지던 전통제의의 양식이 그대로 전승되고 있다는 점, 현실적인 재앙을 물리치고 복을 기원한다는 점 외에도 민중 심성의 개발, 으뜸가는 향토 오락성, 성씨별 분별에 대한 통합성, 심신의 정화 등의 수많은 긍정적 기능을 지니고 있음을 밝혀내었다.(임재해, 『민속문화론』, 1986, 문학과 지성사, 187면)

음에 대한 공포를 직접 느끼기 때문에, 자연에 대한 두려움이 상대적으로 훨씬 클 것이다. 따라서 어촌 마을 사람들은 마을굿을 통해 신에게 의존하여 마음의 위안을 얻었고 죽음에 대한 공포를 이기며 삶을 유지해 왔다. 이러한 이유로 상당수의 어촌 마을에서는 마을굿의 전승이 지속되고 있는데, 대표적으로 서해안 대동굿, 남해안 별신굿, 동해안 별신굿 등이 있다. 이러한 마을굿들이 현재 전승되고 있는 모습을 살펴면서, 이들과 비교하여 제주도 영등굿이 갖는 의의를 살펴보기로 하자.

현재 전승되고 있는 마을굿들은 변화를 거치면서 전승이 점점 어려워지고 있다. 거제도과 통영을 중심으로 행해지는 남해안 별신굿은 세습무 계승의 어려움으로 인해 각 마을마다 2, 3년 간격으로 행하던 것이 갈수록 축소되고 있다.¹²⁷⁾ 동해안 별신굿의 경우도 그 주기가 3년, 5년, 10년으로 느슨해지고 있으며, 별신굿이 사라지고 있는 마을도 점점 증가하고 있는 추세이다.¹²⁸⁾ 또한 서해안 대동굿은 김금화 만신에 의해서 인천 지역에서 전승되고 있는데, 본래 3일에서 5일 정도 하던 굿을 현재는 하루만 행하고 있다. 이처럼 이들 지역의 마을굿들은 시간의 흐름에 따라 그 횟수가 줄거나 사라지고 있는 모습마저 보이고 있다. 하지만 제주도 영등굿은 바다를 생업으로 삼고 살아가는 마을에서는 대체로, 현재에도 여전히 해마다 행하고 있다.

영등굿의 이러한 전승력은 의례를 행하는 목적과 참여자들의 성격과 깊은 관련이 있다. 해안 마을을 중심으로 행해지는 마을굿은 의례를 행하는 근본적인 목적이 풍어이기 때문에 풍어제로 분류되기도 하는데, 현재에는 그 목적이 희석된 경향이 있다. 특히 서해안 대동굿은 1985년에 무형문화재로 지정되면서 공식적인 공연처럼 행해지다 보니, 풍어를 기원하는 본래의 제의적 의미가 약화되었다. 이와 비교하여 제주도 영등굿은 해녀들의 안전과 채취물의 풍요가 여전히 의례의 절대적인 목적을 차지하고 있으며, 이들에게 영등굿 참여는 강한 믿음에 근거한 종교적 의미를 내재하고 있다. 이러한 영등굿의 목적은 영등굿에 참여하는 모든 해녀들의 공통적인 목적이므로, 이들은 의례에 대해 강한 공감대를 형성하고 있다. 또한 영등굿에 참여하는 해녀들은 같은 일을 하는 생업 공동체이기 때문에 서로의

127) 하효길, 『한국의 풍어제』, 대원사, 1998, 55면 참고.

128) 조정현, 「동해안 별신굿의 기반과 창조적 전승력」, 『도서문화』 30, 목포대 도서문화연구소, 2007, 231-232면.

삶에 대한 공감대가 자연스럽게 형성되고, 이들은 같은 마을 주민으로만 구성¹²⁹⁾ 되어 있기 때문에 친밀도 역시 매우 높다. 그리고 공동 작업에 가까운 해녀들의 물질은 강한 공동체 의식을 형성하게 해주기 때문에, 이들의 결속력은 다른 어떠한 집단보다도 강하다. 이처럼 강한 결속력에 기반한 해녀들이 의례에 참여하기 때문에 영등굿은 외부에는 배타적인 성격을 갖기도 하지만, 한편으로는 내부 공동체의 결속을 오히려 강화시켜 준다. 영등굿의 이러한 강한 전승력의 기반은 해녀들의 존재와 더불어 의례를 주재하는 심방의 존재이다.

제주도에는 마을마다 ‘堂’이 있는데, 당의 의례를 전담하는 심방을 메인심방¹³⁰⁾ 이라고 한다. 한 마을의 사람들은 대개 한 심방의 단골이기 때문에, 당이 있는 마을 사람들은 대체로 당 메인심방의 단골이 된다. 마을에 메인심방이 없는 경우에는 대체로 일정한 심방에게 의례 집행을 의뢰하는 경향이 있어,¹³¹⁾ 제주도 영등굿에서도 보통 한 명의 심방이 해마다 같은 마을의 영등굿을 행하는 경우가 많다. 그렇기 때문에 영등굿을 하는 심방은 마을 사정을 누구보다도 잘 알고 있으며 마을 사람들과의 관계도 상당히 가깝다. 제주도 심방의 이러한 성격은 특히 남해안 지역 무당의 상황과 대조적이다. 남해안 별신굿은 세습무의 계승이 어려워 그 전승기반이 약화되고 있는 데 반해, 제주도 영등굿에서 심방의 존재는 영등굿의 전승을 유지하고 무속전통을 강하게 남아있게 하는 데 기여하였다. 이처럼 제주도 영등굿은 해녀들 간의 공감대와 심방과의 유대감, 그리고 생업의 특성상 필수적으로 요청되는 의례의 필요성이 함께 어우러지면서 공고한 전승기반을 바탕으로 축제의 전통을 계승하고 있다.

우리나라의 축제는 영고, 동맹, 무천과 같은 제천의례를 비롯하여 신라, 고려를 거쳐 거행된 팔관회, 연등회 등의 국가적 규모의 축제 역사를 가지고 있다. 이러

129) 해당 구역의 바다에서 물질을 하기 위한 조건으로는 그 마을에 거주하는 여성으로서 자신의 집을 가지고 있어야 한다.(안미정, 「바다밭(海田)을 둘러싼 사회적 갈등과 전통의 정치 : 제주도 잠수마을의 나잠(裸潛)과 의례」, 『한국문화인류학』 39, 한국문화인류학회, 2006, 311면 참고)

130) 메인심방이란 메인과 심방의 복합어다. ‘메인’은 ‘메다’의 관형사형으로, ‘메다’는 ‘어깨에 짊어지다’, ‘책임을 맡다’ 등의 의미가 있다. 따라서 메인심방이란 당신을 모실 책임을 맡고, 그 곳을 담당할 권리와 의무가 있는 심방을 의미한다.(현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 83면 각주 재인용)

131) 현용준, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986, 47면.

한 국가적 규모의 축제는 조선시대에 그 맥이 끊겨 현재에는 남아있는 기록을 통해 그 모습을 확인할 수 있을 뿐인데, 제주도 영등굿은 이러한 전통축제를 잘 계승하고 있는 공동체 의례이다. 제주도 영등굿은 전통축제를 계승하면서 삶에 대한 공감과 강한 공동체 의식을 바탕으로 해녀들의 자발적 참여에 의해 전승되고 있다는 점에서 그 의의가 있다.

V. 결론

그동안의 무속 공동체 의례는 일반적으로 제의적 측면에 집중되어 연구되어온 경향이 있다. 무속 공동체 의례는 신을 모셔 행하는 제의이므로 엄숙함이나 경건함을 가지지만, 즐거움과 신명 또한 함께 공존하는 특성을 가지고 있다. 특히 제의 공동체가 풀어낸 신명의 굿판은 공동체 의례의 축제적 성격을 잘 드러내주는 축제의 본질이기 때문에, 공동체 의례는 제의적 측면과 함께 축제적 성격도 함께 고려하여 연구되어야 한다. 이렇게 두 측면이 함께 연구될 때 공동체 의례의 본질적 성격과 다양한 기능, 또한 과거를 관통하여 현재에 이르기까지 공동체 의례가 갖는 의의를 명확히 밝혀낼 수 있다. 따라서 본고에서는 무속 공동체 의례의 축제성에 주목하여 제주도 영등굿의 축제성을 밝히고자 시도되었다.

제주도 영등굿은 해녀들의 안전과 풍요(豊饒)를 기원하기 위한 목적으로 매년 음력 2월 초하루에서 보름 사이에 행해지는 공동체 의례이다. 제주도 영등굿은 오랜 시간 전승되면서 현재까지 제의의 원형이 남아있어 우리나라 축제의 기원인 무속 공동체 의례의 맥을 계승하면서 축제의 원리를 잘 담아내고 있는 공동체 의례이다. 따라서 본고에서는 제주도 영등굿의 전승양상을 확인하여 제주도 영등굿이 축제의 원형을 간직한 의례임을 밝히고, 이를 통해 영등굿이 지닌 축제로서의 성격을 규명하고자 다음과 같은 방향으로 서술하였다.

II장 A절에서는 과거 문헌자료와 최근 현장자료를 바탕으로 영등굿의 전승현장을 확인하였다. 제주도 영등굿은 『增補耽羅誌』와 『新增東國輿地勝覽』의 문헌의 기록을 통해 적어도 조선조 이전부터 행해져왔음을 알 수 있었다. 그리고 북촌리 영등굿(1968년 현용준), 칠머리당 영등굿(2004년 문무병)의 현장을 조사한 기존 자료를 바탕으로 2007, 2008년 필자가 조사한 전승현장을 확인하였는데, 북촌리 영등굿의 경우 40년의 시간적 차이에도 불구하고 전승형태에 거의 차이가 없었다. 칠머리당 영등굿은 영등굿의 일반적인 형태인 북촌리 영등굿과 몇 가지 차이가 있었는데 당굿과 겹해서 하기 때문에 본향뚝 제차가 추가되어 있고, 무형문화재로 지정되면서 영감놀이의 제차가 추가로 들어갔다. 또한 당을 이전하면서 바다와 거리가 멀어져 당에서 할 수 있는 제차를 모두 한 후에야 바다로 나갈 수

있어서, 씨드림은 배방선, 지드림과 함께 행해졌다. 따라서 칠머리당 영등굿은 무형문화재 지정, 당 이전 등의 이유로 제차의 수용, 순서 변경 등의 변화가 있어 상황에 따라 변화되었음을 확인할 수 있었다. B절에서는 영등신에 대한 논의를 진행하였다. 영등신앙은 전국에서 대체로 날씨와 관련된 속신이 전해진다. 영등신은 바람을 관장하는 신이기 때문에 바람의 영향력이 강한 제주도에서 영등신앙이 특히 강하고 공동체 제의인 영등굿을 행한다. 이러한 영등신은 신화 속에서 죽음으로부터 부활하면서 풍요신으로서의 직능을 획득하고, 제주 어부들 대신 희생함으로써 바다를 관장하는 신, 안전을 보장해주는 신격을 획득했음을 확인할 수 있다.

III장에서는 영등굿의 전승현장에 주목하여 영등굿의 축제성을 논의하였다. A절에서는 제차 씨드림과 영감놀이의 축제적 성격을 분석했는데, 씨드림은 신의 행위를 직접 행하면서, 풍요를 기원하며 생명력을 재생시키고 새로운 세계를 만들어내는 축제적 과정을 담고 있다고 밝혔다. 영감놀이는 칠머리당 영등굿에 수용되어 놀이성이 더욱 강화되면서 칠머리당 영등굿의 과정 안에서 드러나는 축제적 성격을 더욱 강화시켜 주는 기능을 한다. 또한 마지막에 서우젓 소리로 마무리되면서 내재화되는 신명의 형태를 보여준다. B절에서는 영등굿의 주체이자 참여자인 해녀들에 주목하여 논의를 진행하였다. 해녀들은 영등굿에서 직접적, 적극적인 참여 형태를 보이는데, 반복해서 행해지는 서우젓 소리의 제차는 참여자들의 신명을 유도하여 적극적 참여를 이끌어냈다. 제주 해녀들은 생업과 관련한 절대적 필요에 의해 영등굿을 행하면서 풍어를 가져다줄 것이라는 믿음과 삶의 새로운 에너지와 희망을 얻는다고 생각하여 영등굿을 중요한 의례로 인식한다.

IV장에서는 제주도 영등굿은 해녀들 간의 공감대와 심방과의 유대감, 그리고 생업의 특성상 필수적으로 요청되는 의례의 필요성이 함께 어우러지면서 공고한 전승기반을 바탕으로 축제의 전통을 계승하고 있음을 확인했다. 본고는 제주도 영등굿의 전승양상을 확인하고, 이를 바탕으로 축제적 성격을 규명함으로써 축제 문화사에서 영등굿이 차지하는 의의를 밝혔다는 데에 그 의의가 있다.

참고문헌

1. 기본자료

- 2007년 제주시 북촌리 영등굿 자료(2007년 3월 30일 조사)
 2008년 제주시 북촌리 영등굿 자료(2008년 3월 20일 조사)
 2007년 제주시 칠머리당 영등굿 자료(2007년 3월 31일 조사)
 2008년 제주시 칠머리당 영등굿 자료(2008년 3월 21일 조사)
 2007년 제주시 신양리 영등굿 자료(2007년 4월 1일 조사)
 2008년 제주시 조천리 영등굿 자료(2008년 3월 17-19일 조사)

- 문무병, 『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005.
 현용준, 『제주도무속자료사전』, 신구문화사, 1980.

2. 단행본

- 국립민속박물관, 『한국세시풍속사전 : 봄편』, 국립민속박물관, 2005.
 김영돈, 『제주민요의 이해』, 제주도지편찬위원회, 2000.
 김월덕, 『한국 마을굿 연구-전북지역 마을굿을 중심으로-』, 지식산업사, 2006.
 류정아, 『축제 인류학』, 살림, 2003.
 문무병, 『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005.
 심우성, 『민속문화와 민중의식』, 동문선, 1985.
 임재해, 『민속문화론』, 문학과 지성사, 1986.
 장주근, 『한국의 굿-제주도 영등굿』, 열화당, 1980.
 진성기, 『제주도 무가 본풀이 사전』, 민속원, 1991.
 하효길, 『한국의 풍어제』, 대원사, 1998.

- 현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002.
 _____, 『제주도 무속 연구』, 집문당, 1986.
 _____, 『제주도 무속자료사전』, 신구문화사, 1980.
 황충기, 『한국학사전』, 국학자료원, 2002.

- 미르치아 엘리아데, 이은봉 역, 『聖과 俗』, 한길사, 1998.
 하비콕스, 김천배 역, 『바보祭』, 현대사상사, 1973.
 호이징하, 권영빈 역, 『놀이하는 인간』, 1989.

- Boulton, Marjorie, 『The Anatomy of Drama』, London : Routledge and Kegan Paul, 1971.
 Gerardus van der Leeuw, 『Sacred and Profane Beauty : The Holy in Art』, Holt, Rinehart, New York, 1963.
 Lomax, Alan, 『Folk song and culcure』, Washington : American Association for the Advancement of Science, 1968
 Schechner, Richard, 「Ritual, Play and Performance」, 『Kenyon Review』 4, 1981.

3. 논문

- 강권용, 「제주도 해녀의 ‘씨드림’을 통해 본 풍어, 풍농 기원」, 『생활문화연구』 12, 국립민속박물관, 2004.
 강소전, 「제주도 잠수굿 연구-북제주군 구좌읍 김녕리 동김녕마을의 사례를 중심으로-」, 제주대학교 석사학위논문, 2005.
 강진옥, 「무속 여성신화와 농경적 생명원리-〈바리공주〉와 〈세경본풀이〉를 중심으로-」, 『구비문학연구』 20, 한국구비문학회, 2005.
 _____, 「신성과의 소통방식」을 통해 본 무속의례와 신화의 공간성 연구」, 『고

- 전문학과 공간적 상상력』, 한국고전문학회 발표집, 2006.
- 김종대, 「제주도 영감놀이에 대한 일고찰」, 『한국 민속놀이의 종합적 연구』, 한국민속학회, 1993.
- 문무병, 「제주도의 영등굿」, 『비교민속학』 13, 비교민속학회, 1996.
- _____, 「제주도의 영등굿과 해신신앙」, 『제주비평』 1, 제주불교사회문화원부속 미래사회연구소, 2000.
- _____, 「제주도 바닷가 마을의 민간신앙」, 『어항』 79, 한국어촌어항협회, 2007.
- 박일영, 「축제의 종교적 의미」, 『가톨릭신학과 사상』 30, 가톨릭대학교, 1999.
- 서대석, 「거리굿의 연극적 고찰」, 『한국 무가의 연구』, 문학사상출판부, 1980.
- _____, 「무가(巫歌)」, 『한국민속대관』 6, 고려대 민족문화연구소, 1995.
- 서연호, 「전승 연희의 범주, 특징, 분류」, 『민족문화』 8, 한성대 민족문화연구소, 1997.
- _____, 「한국무극의 원리와 유형」, 『한국무속의 종합적 고찰』, 고대민족문화연구소, 1982.
- 송석하, 「풍신고(風神考)」, 『진단학보』, 진단학회, 1934.
- 신동훈, 「민간연희의 존재방식과 그 생명력-동해안 별신굿의 거리굿을 중심으로-」, 『구비문학연구』 10, 한국구비문학회, 2000.
- 심상교, 「한,일 축제문화의 비교-동해안별신굿에 나타난 연극적 연출의 축제성 의미 연구-」, 『비교민속학』 33, 비교민속학회, 2007.
- 안미정, 「바다밭(海田)을 둘러싼 사회적 갈등과 전통의 정치 : 제주도 잠수마을의 나잠(裸潛)과 의례」, 『한국문화인류학』 39, 한국문화인류학회, 2006.
- 장주근, 「한국의 신당 形態考-神堂 神體 神壇의 분화에 대한 고찰-」, 『민족문화연구』 1, 고려대 민족문화연구소, 1964.
- 조정현, 「동해안 별신굿의 기반과 창조적 전승력」, 『도서문화』 30, 목포대 도서문화연구소, 2007.
- 진성기, 「제주도의 영등굿」, 『제주도』 53, 제주도, 1972.
- 좌혜경, 「오키나와의 해신제와 제주도의 영등굿-상호비교론적인 관점에서-」, 『민속학 국제학술회의』, 민속학회, 1999.

- _____, 「일본 쓰가지마(菅島)의 ‘아마’와 제주 해녀의 비교 민족학적 고찰」, 『한국민속학』 36, 한국민속학회, 2002.
- _____, 「해녀노래 현장과 창자 생애의 사실 수용 분석」, 『영주어문』 7, 영주어문학회, 2004.
- 최기섭, 「한국의 축제」, 『가톨릭신학과 사상』 30, 가톨릭대학교, 1999.
- 허용호, 「‘해산거리’의 여성 축제적 성격」, 『구비문학연구』 9, 한국구비문학회, 1999.
- 현용준, 「제주도의 영등굿-북촌리의 영등굿을 중심으로-」, 『한국민속학』 창간호, 한국민속학연구회, 1969.
- _____, 「躍馬戲考」, 『민속학』 12, 민속학회, 1980.
- _____, 「영감놀이」, 『제주도 무형문화재보고서』, 제주도, 1986.
- _____, 「제주 칠머리당굿」, 『제주도 무형문화재보고서』, 제주도, 1986.
- 홍태한, 「한,일 축제문화의 비교-서울 마을굿의 축제성-」, 『비교민속학』 33, 비교민속학회, 2007.

Abstract

A Study on the Festive Characteristics of the *Young-deung Gut* in Je-ju Island

Han, You-jin

Department of Korean Language and Literature
The Graduate School of Ewha Womans University

This research is about *Young-deung Gut* of Je-ju island. In this research, by conforming the traditional forms of *Young-deung Gut*, I clarify that the *Young-deung Gut* is a ritual which has the nature of an original form of a festival. In this regard, I tried to manifest festive characters of *Young-deung Gut*. *Youngdeng-Gut* is a community's ritual praying for the safety and richness of female divers, which is held every year on the lunar calendar, February 1. So far, *Young-deung Gut* managed to maintain the archetype of a ritual from which most of the festival is originated in Korea has been well transmitted. For this reason, *Young-deung Gut* has been noticed as a ritual containing the principles of festival.

When *Young-deung Gut* started is not clear. However, based on the existing researches, i.e., *Jeung-bo-top-la-zi* and *Sin-Jeung-dong-kuk-yo-zi-seung-ram*, it has been identified that the ritual was performed before the

Cho-seon Dynasty. In addition, '*Yak-ma-hue*', which is commonly referred in the previous mentioned two literatures, is the past form of the current '*Bae-bang-sun*' which is a step of sending *Young-deung God* and contains '*Gyeong-Jo*' event which disappears in current '*Bae-bang-sun*'. These differences show up the today's course of sending God is more simplified than past. In this way, the procedure of *Young-deung Gut* is simplified rather than the past. Even though the almost no change exists in the framework of a original form of *Young-deung Gut*, it is clear that the situation may change the procedure a little bit.

Because *Young-deung Gut* does not have *Bon-pul-yi* about *Young-deung God*, I have to determine the characteristics and histories of *Young-deung God* through four different myths collected in the meantime. In these myths, *Young-deung God* is revealed as a guest god visiting from outside and, unlike a folk belief, assumed as the male sex. The process of acquiring the divinity through the death of *Young-deung God* is not only associated with the productivity and abundance but also with the power to call the wealth. In this regard, the death of *Young-deung God* means more than the preliminary procedure of a resurrection.

Young-deung Gut is the community's ritual of which the festive nature reveals more pliable through the existence of God. So 'community's *Sin-myeng* (ecstasy)' appears in *Young-deung Gut* is an emanation of the joy and excitement of the participants who get definite answers from God. And at the same time that is expression of feelings of unity and harmony enjoying with God. Especially, this community's *Sin-myeng* is revealed at the ritual step so called as '*Seo-woo-jet-so-ri*'. *Seo-woo-jet-so-ri* done repeatedly in the course of *Young-deung Gut* takes a role to make characters of shamanism change to festive characters. And also it highlights up the characteristics of festival.

Among the current courses of *Young-deung Gut*, '*Young-gam-nol-yi*' is a new ritual step accepted by the *Chil-meu-ri-dang Young-deung Gut*. In the process of this acceptance, *Young-gam-nol-yi* of which the original contents and form were to treat the disease was to accept the changes of the purpose to pray the safety and the big catch. Depending on the flow of time, the characteristics of *Young-gam-nol-yi* as a shamanism is gradually attenuated. On the other hand, the characteristics as a playing is getting stronger. The characteristics of *Young-gam-nol-yi* as a playing causes excitement and laughter to the people who participate in *Chil-meu-ri-dang Young-deung Gut* and is finished with *Seo-woo-jet-so-ri* at the end of that event. *Young-gam-nol-yi* shows a internalization of the people's *Sin-myeng*. is another step of the ritual representing *Young-deung God's* activity seeding in the sea and the plains during two weeks of stay in Je-ju island. In '*Ssi-deu-rim*' step, female divers revive the acts of God directly. by this experience seeding in the sea, they come to face the existence of God more vividly and also by doing a direct act of God, they become to participate in the ritual with a strong faith.

The process of *Young-deung Gut*, during female divers directly experience the active participations and have the opportunities to switch to a new lives by clearing their past lives and filling insert new lives. From the perspective of the shamanism procedure and the forms of participation of female drivers, it is obvious that *Young-deung Gut* contains the principles of the festival. *Young-deung Gut* of Je-ju island is the ritual in which the bond with a shaman so called as *Sim-bang* (shaman), the consensus of female divers and the shamanism inevitably associated with the occupation get joined together. Because of the such strong foundation of traditional culture, *Young-deung Gut* has a significant meaning as the ritual succeeding the tradition of the festival.