2026 한국무속학회 추계학술대회
제주학연구센터 · 한국무속학회 공동학술대회

- 주제: 제주의 무형유산과 무속
- 일정: 2026. 10. 24.(토) 13:30~18:00
- 장소: 제주학연구센터 강의실
- 주최 · 주관: 제주학연구센터 · 한국무속학회
- 프로그램

개회사

한국무속학회장 윤동환입니다.

아름다운 자연과 독특한 역사·문화적 전통을 간직한 제주에서 「제주의 무형유산과 무속」이라는 주제로 2026년 한국무속학회 추계학술대회를 개최하게 된 것을 매우 뜻깊게 생각합니다.

이번 학술대회를 공동으로 마련해 주신 제주학연구센터 김완병 센터장님과 관계자 여러분께 깊이 감사드립니다. 아울러 귀중한 연구 성과를 발표해 주실 발표자와 토론자 선생님, 그리고 바쁘신 가운데 이 자리에 함께해 주신 모든 분께 감사와 환영의 말씀을 드립니다.

제주는 우리나라 무속문화의 독자성과 다양성을 잘 보여주는 지역입니다. 제주의 무속은 오랜 세월 제주 사람들의 삶과 긴밀하게 연결되어 전승하였으며, 자연환경과 생업, 마을공동체의 질서와 신앙을 아우르는 생활문화로 이어져 오고 있습니다. 특히 제주굿과 마을의 당 신앙은 단순한 종교적 의례를 넘어 제주 사람들의 세계관과 역사적 경험, 공동체적 기억이 축적된 소중한 무형유산이라 할 수 있습니다.

그러나 오늘날 제주 무속 역시 급격한 사회 변화 속에서 새로운 전환기를 맞고 있습니다. 전승 환경의 변화와 공동체 기반의 약화, 전승 주체의 세대교체, 그리고 무형유산의 지정과 제도화에 따른 여러 문제는 우리가 함께 고민해야 할 중요한 과제입니다.

무형유산의 가치는 과거의 모습을 얼마나 온전하게 보존하고 있는가에만 있지 않습니다. 시대의 변화 속에서도 공동체의 삶과 함께 호흡하며 그 의미를

새롭게 만들어 가는 데에도 있습니다. 이러한 점에서 제주 무속을 어떻게 조사하고 기록할 것인가, 무엇을 무형유산으로 보호하고 전승할 것인가, 나아가 전승공동체의 주체성과 자율성을 어떻게 존중할 것인가는 매우 중요한 질문입니다.

이번 학술대회는 바로 이러한 문제의식에서 출발합니다.

제주 무속의 재발견과 현지조사의 학문적 성과를 되짚어 보고, 탐라국입춘굿의 복원과 무형유산으로서의 가능성, 시청각 매체를 통한 기록과 무형유산 제도의 관계, 그리고 대만과 오키나와의 사례를 통해 제주 무속의 현대적 전승 방향을 함께 살펴보고자 합니다.

특히 이번 학술대회가 제주 무속을 단순히 보호하고 보존해야 할 과거의 유산으로 바라보는 데 그치지 않고, 오늘날에도 살아 움직이는 문화이자 미래 세대와 함께 이어 가야 할 공동체의 자산으로 이해하는 계기가 되기를 기대합니다.

무형유산의 지속가능한 전승을 위해서는 연구자와 행정기관의 노력뿐만 아니라, 무엇보다 오랜 세월 그 문화를 지켜 온 전승자와 지역공동체의 목소리에 귀를 기울여야 합니다. 학술적 연구와 제도적 보호, 그리고 전승 현장의 실천이 서로 연결될 때 무형유산은 비로소 살아 있는 유산으로서 그 가치를 이어갈 수 있을 것입니다.

오늘 이 자리가 제주 무속의 역사적 가치와 현재적 의미를 새롭게 조명하고, 앞으로의 조사와 연구, 기록과 전승을 위한 실질적인 방향을 모색하는 뜻깊은 논의의 장이 되기를 바랍니다. 나아가 제주학과 무속학의 학문적 교류가 더욱 활발해지는 계기가 되기를 기대합니다.

끝으로 이번 학술대회를 준비해 주신 제주학연구센터와 한국무속학회 관계자 여러분의 노고에 다시 한번 감사드립니다. 함께해 주신 모든 분의 건강과 건승을 기원하며, 오늘의 학술대회가 풍성한 학문적 성과로 이어지기를 바랍니다.

감사합니다.

2026년 10월 24일

한국무속학회장 윤동환

2026 한국무속학회 추계학술대회

제주학연구센터 · 한국무속학회 공동학술대회

- 주제: 제주의 무형유산과 무속
- 일정: 2026. 10. 24.(토) 13:30~18:00
- 장소: 제주학연구센터 강의실
- 주최 · 주관: 제주학연구센터 · 한국무속학회
- 프로그램

개회식 사회: 유형동(한국무속학회 총무이사, 한신대)	
13:30~13:40	개회사 윤동환(한국무속학회장, 경상국립대)
	환영사 김완병(제주학연구센터장)
기조 발표	
13:40~14:30	제주도 무속 무형문화 유산의 발견, 현지조사 학문적 지평 김헌선(경기대)
기획 발표	
14:30~15:05	제도 밖의 유산, 탐라국입춘국 – 복원 30년, 무형유산으로서의 가능성과 그 너머 이현정(중앙대)
15:05~15:15	휴식
15:15~15:50	제주무속의 시청각 매체 기록과 무형문화유산 제도 김수지(서울대)
15:50~16:25	동아시아 도서지역 민간신앙의 현대적 전승과 유산화 – 대만, 오키나와 변용 양상을 통해 본 제주 무속의 전승 방향 강보혁(서강대)

종합토론	
16:25~17:15	제주 무속, 무엇을 어떻게 무형유산으로 전승할 것인가 좌장: 허남춘(제주대 명예교수) 김동현(전 제주민예총 이사장, 작가), 송정희(제주학연구센터), 신희라(가톨릭관동대)
17:15~17:45	연구윤리교육
17:45~18:00	폐회 및 기념촬영

차 례

기조 강연

제주도 무속 무형문화 유산의 발견, 현지조사 학문적 지평
김현선(경기대) ····· 1

기획 발표

제도 밖의 유산, 탐라국입춘국
–복원 30년, 무형유산으로서의 가능성과 그 너머
이현정(중앙대) ····· 59

제주무속의 시청각 매체 기록과 무형문화유산 제도
김수지(서울대) ····· 81

동아시아 도서지역 민간신앙의 현대적 전승과 유산화
–대만, 오키나와 변용 양상을 통해 본 제주 무속의 전승 방향
강보혁(서강대) ····· 95

토론문

「제도 밖의 유산, 탐라국입춘국」에 대한 토론문
김동현(작가, 전 제주민예총이사장) ····· 107

「제주무속의 시청각 매체 기록과 무형문화유산 제도」에 대한 토론문
신희라(가톨릭관동대) ····· 113

「동아시아 도서지역 민간신앙의 현대적 전승과 유산화」에 대한 토론문
송정희(제주학연구센터) ····· 117

AI 연구윤리교육

인공지능 활용 윤리 지침 제정안 및 지침 ····· 123

기조 강연

제주도 무속 무형문화 유산의 발견, 현지조사의 학문적 지평

-고임생과 박봉춘의 유산을 구실삼아-

김 헌 선

경기대학교

1. 머리말

제주도 무속 무형문화 유산(이하 약칭하여 무형문화유산 또는 무형유산으로 일컫는다)은 상이한 성격을 가지고 있어서 문제이다. 하나는 섬 고유의 특별한 면모를 가지고 있으며, 그러한 성격이 자못 선명하게 드러난다. 특히 굿과 본풀이의 면모에서 제주도다운 특이한 전통을 구현하고 가장 앞선 시대적 변화와 지속을 구현한다. 본풀이의 종류나 갈래가 이를 집약적으로 실현한다.

하지만 특별하게 무속의 주된 종교적 특징이 과연 있는지 우리에게 선명하지 않다. 종교적인 트랜스나 엑스타시가 보이지 않으며, 교묘한 방법으로 전문적인 굿이나 무속적 빙의 현상은 있지만 무속의 본질에 기인하지 않는다. 굿이 비대하게 확장하는데, 일정하게 육지부와 상호 영향을 깊게 받고 있어서 제주도의 고유성과는 거리가 있는 면모를 발현하기도 한다.

제주도다운 무속의 특징이 있는 것과 제주도다운 무속의 고유성이 없는 것은 서로 배치되기도 하고, 심지어 모순되기도 하는 면이 있어서 심각한 문제로 여전히 남게 된다. 제주도의 현장에서 구현되는 모순은 서로 갈등하지 않고, 자연스럽게 제주도 무속을 통해 공존하고 융합한다. 이러한 갈등과 조화가 제주도 무속이나 굿에 어떠한 빛이 되고 서로 승화작용을 할 수 있는지 깊은 고민을 하게 한다.

이 글에서는 그러한 본질적 이해를 도모하기 위한 방편의 하나로 제주도의 무속을 무형문화유산으로 규정하면서 현지조사의 경과를 점검하고자 한다. 제주도의 내적 관점이나 외적 관점의 차별성을 극명하게 드러낼 수 있는 시도를 점검하기 위한 방안이다. 이미 제주도 무속과 무가에 대한 개괄적 이해는 있었지만,[1] 제주도를 출발점 삼아 시도한 현지조사의 정밀한 연구로 타격한 것은 아니었으므로 이를 재론하고 쟁점화할 필요가 있다고 생각한다. 제주무속 전반의 무형문화유산을 검토하는 것은 중요한 논제이다.

제주도 무속의 무형문화유산은 물질문화와 비물질문화로 가를 수 있다. 물질문화는 무속의 가시적 시현력을 보여주는 것으로 제주도 심방이 쓰는 여러 가지 무구나 기명을 말하는 것이다. 비물질문화는 구전문화를 비롯하여 굿을 가시화하는데 있어서 동원되는 무형의 자산을 이르는 말이다. 구전으로 이어지는 본풀이나 무가를 비롯하여 춤, 음악, 놀이 등을 총괄적으로 이르는 말이라고 할 수 있다.

이러한 문화유산을 총괄하여 드러내지 못하였고, 아울러서 제주도 무속의 현지조사와 연결하지 않은 일정한 결함이 있으므로 이를 아울러서 점검하는 작업이 요구된다. 그러한 목적을 달성하기 위해 현지조사의 경과나 경위를 드러내면서 물질문화와 비물질문화를 집약하는 작업을 하는 일이 필요하다고 생각한다. 특히 제주도 무속의 현장이 처음 타자의 시선으로 외부에 공개된 지점을 점검하는 작업을 비로소 학문적으로 전개하기로 한다.

이러한 목적을 달성하기 위해서 처음에는 제주도 무속 무형문화유산을 보는 내적 관점과 외적 관점이라고 하는 범박한 개념으로 이 문제를 기술하기로 한다. 인류학이나 언어학적 관점에서 말하는 이른 바 에믹(emic)과 에틱(etic)이라고 하는 개념을 적용하여 구현하고자 한다. 이 개념은 언어학적 연구와 인류학적 연구에 차별성을 드러내는 것으로 본질적으로 일치하지 않는다.[2] 그러

---

1) 강소전, 제주도 무가·무속 연구의 성과와 과제,『濟州島硏究』제50집, 제주학회, 2018, 1-43면.

2) 이 용어는 언어학적 개념으로는 이른 바 언어학적 업적에서 비롯된다. 구체적으로 이 이론이 확대되어 민담 분석이나 인류학적 개념으로 발전하고 일정하게 전변되는 것을 볼 수 있다
Kenneth Lee Pike, *Phonetics: A Critical Analysis of Phonetic Theory and a Technic for the Practical Description of Sounds*(Ann Arbor: University of Michigan Press, 1943)
————, *Phonemics: A Technique for Reducing Languages to Writing*(Ann Arbor:

므로 범용하는 이론적 개념으로 적용하여 다루어야 한다. 내적 관점과 외적 관점, 내부자의 시선과 외부자인 타자의 시선을 살펴보는 적절한 예증이 되리라고 판단된다.

다음으로 일제강점기의 외부자 시선으로 제주도 무속의 무형문화유산을 바라본 예증을 다룰 것이다. 특히 이 가운데 정말로 소중한 예증이 둘이 있다. 하나는 북제주군의 고임생(高壬生) 심방이고, 다른 하나는 남제주군 서귀포 남무의 박봉춘(朴奉春) 심방이다. 박봉춘에 대해서는 이러저러한 예증이 있으며, 연구도 일정하게 해명되었다고 할 수 있다.[3] 그렇지만 이들의 유산에 대한 본질적 언급이 있었는지 명확하게 알려진 예가 적다.

특히 이들이 이룩한 바를 근간으로 하여 현지조사의 경과를 파악하면서 어떻게, 어떠한 경로로 작업하고, 이들의 유산을 어떻게 수용하였는지 그점이 선명하지 않다고 파악된다. 일련의 작업을 하면서 이에 대한 상세한 논의를 전개할 예정이고, 타자의 시선으로 이를 파악하고 드러내는데 귀중한 기여를 했음을 인정하고 어떻게 논리적으로 극복하려고 하는지 문제를 삼고자 한다.

타자의 시선으로 집약된 현지조사는 이후 지속적으로 문제가 된다. 특히 해방 이후 제1세대 한국학자들의 조사와 경험이 일정하게 연관되어 있으며, 이들과 관련성을 가지지 않을 수 없었을 것으로 추론된다. 세대별 구분을 하면서 홍기문(洪起文, 1903-1992)과 장주근(張籌根, 1925-2016)의 업적을 중심으로 이 방면의 조사와 작업을 한 것으로 전해진다. 이들 세대의 깊은 학문적 문제의식과 고민을 점검하면서 이들의 학문에 대한 지속과 변화를 다루고자 한다.

내부자의 시선으로 집약된 현지조사의 예증으로 해방 후 제2세대에 해당하는 작업을 점검하려는 것이다. 구체적으로 현용준(玄容駿, 1931-2016)과 진성기(秦聖麒, 1936-)를 예증으로 하였다. 이들의 업적은 귀감으로 삼을 만한 예증이 된다. 각각이 중요한 업적을 내고, 연구에 있어서 무속 무형문화유산에

University of Michigan Press, 1947) .

3) 김기형, 서귀포 심방 박봉춘의 가계(家系)와 무업 활동,『한국무속학』제31집, 한국무속학회, 2015, 35-55면.
이수자, 일제강점기 제주도 무속신화의 채록현황과 의의,『한국무속학』제46집, 한국무속학회, 2023, 7-46면.

대한 총괄을 시도한 점에서 소중한 의의를 가진다. 이들의 치밀한 관점이 제주도 무속에 대한 일반적인 관점을 표방한 것으로 이해되지만, 후학에게 절대적인 영향을 미치면서 이제 새롭게 극복해야 할 과제를 남기고 있다. 이 점에 대한 논의를 하고자 한다.

외부자의 시선과 내부자의 시선으로 제주도의 무속에 대한 학문 제3세대가 형성된다. 문무병(文武秉, 1950-2025)과 김성례(金成禮, 1953-)이다. 내부자의 시선과 외부자의 시선을 동시에 보여주는 적절한 예증이 된다. 문무병은 내부자의 시선으로 굿과 신화에 대한 전반적인 업적을 이룩하였고, 김성례는 외부자의 시선으로 제주도 무속과 역사적 사건을 연결짓는 독자적인 시각을 이룩한 바 있다. 이들의 연구를 중심으로 이들 세대의 학문적 문제의식을 점검할 수 있을 것으로 보인다.

학문에서 현지조사는 언제나 일정한 가치와 의의를 가진다고 생각한다. 그러한 학문적 문제가 무엇인지 감별하고 파악하는 일이 매우 중요한 문제의식이라고 할 수 있다. 이에 대한 집중적 서술을 하기로 한다. 현지조사는 학문의 근간이고 기초가 되는 사업이지만, 이들의 연구가 현지조사를 통하여 어떻게 달성되고 이룩되는지 전반적인 문제의식을 점검해야 한다. 이를 가능하게 하는 작업을 최선으로 해야 한다는 점을 다시금 강조해야 할 것으로 보인다.

2. 제주 무형유산의 내적 관점과 외적 관점

제주가 독자적으로 존재하다가 육지와 연결된 것은 고려시대 탐라총관부가 설치되고 다루가치(, 達魯花赤)가 직접 관할하면서부터이다. 구체적으로 김통정의 삼별초가 진압된 직후인 1273년 6월에 원제국에서 탐라에 다루가치를 설치한 바 있는데, 삼별초 진압 이후 곧바로 탐라초토사(耽羅招討司)를 설치했다가 이후 탐라군민도다루가치총관부(耽羅軍民都達魯花赤總管府), 탐라군민안무사(耽羅軍民安撫司) 등으로 변하였다.

제주도가 독자적으로 존속하다가 이어지는 대목을 제주도 굿판에서는 구전

을 통해 공식적인 장치를 마련한 바 있다. 특히 군웅맘판에서도 <군웅본풀이>를 구연하면서 왕건 가계와 연결시키면서 본풀이로 증명하는 구전적 증거가 확실하게 남아 있어서 단순한 일이 아니었음을 말하고 있다. 조상신본풀이를 구연할 때에도 이러한 본풀이의 으뜸으로 항상 '군농할아버지'를 구연하는 것은 단순한 일이 아니다. 문헌 기록보다 구비전승을 통해 직접적이고 실제적인 것을 증명하고 있는 셈이다.

이같은 관점에서 외부자의 시선과 내부자의 시선은 항상 문제가 되고, 그 양상에 일정한 차별성이 있는 점을 보게 된다. 우리는 무속적 견지에서 내부자의 시선을 통해 이를 구체적으로 기록한 것과 외부자의 시선으로 보는 조선조 시대의 기록을 견주면서 이 관점을 비교하는 일이 필요하다.

> 사투리가 난삽하다. 촌 백성의 방언이 난삽하여 먼저는 높고 뒤는 낮다. 밭머리에 무덤을 만든다. 상사를 마친 지 백일이면 복을 벗고 밭머리를 조금 파고 무덤을 만든다. 간혹 삼년상을 행하는 자도 있다. 풍속이 풍수지리와 점을 사용하지 않고 또 불법도 쓰지 않는다.
>
> 풍속이 음사(淫祀)를 숭상하여 산과 숲, 내와 못, 높고 낮은 언덕, 나무와 돌에 모두 신의 제사를 베푼다. 매년 정월 초하루부터 보름날까지 남녀 무당이 신의 기(旗)를 함께 받들고 경을 읽고 귀신 쫓는 놀이를 하는데 징과 북이 앞에서 인도하며 동네를 나왔다 들어갔다 하면서 다투어 재물과 곡식을 내어 제사한다.
>
> 또 2월 초하룻날 귀덕(歸德) 금녕(金寧) 등지에서는 나무 장대 열둘을 세워 신을 맞아 제사한다. 애월포(涯月浦)에 사는 자는 나무 등걸 형상이 말머리 같은 것을 구해서 채색 비단으로 꾸며 말이 뛰는 놀이를 하여 신을 즐겁게 하다가 보름날이 되면 그만두는데, 그것을 연등(燃燈)이라고 한다. 이달에는 배타는 것을 금한다. 또 봄가을로 남녀가 광양당(廣壤堂)과 차귀당(遮歸堂)에 무리로 모여 술과 고기를 갖추어 신에게 제사한다. 또 그 땅에 뱀·독사·지네가 많은데 만일 회색뱀을 보면 차귀(遮歸)의 신이라 하여 죽이지 말라고 금한다.
>
> 오래 사는 사람이 많다. 지방 사람이 질병이 적어서 일찍 죽는 사람이 없고 나이 팔구십 세에 이르는 자가 많다.[4]

외부자의 시선으로 기록한 것임에도 불구하고 특별한 사연이 적지 않게 기재되어 있다. 첫째는 언어가 난삽하다는 말을 하였으므로 언어적 차별이 매우 주목된다. 말을 듣는 쪽에서 잘 알아듣기 어려운 것을 지적한 말이다. 말이 처

---

4) 李荇,『新增東國輿地勝覽』卷三十八-全羅道 濟州牧 "俚語艱澁 村民俚語艱澁 先高後低 田頭起墳 治喪百日而除 略堀田頭以起墳 間或有行三年喪者 俗不用地理·卜筮 又不用浮屠法…俗尙淫祀 乃於山藪·川池·丘陵·墳衍·木石俱設神祀 每歲元日至上元 巫覡共擎神纛 作儺戲 鉦鼓前導 出入閭閻 爭捐財穀以祭之 又於二月朔日 歸德·金寧等地 立木竿十二 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 又於春秋男女群聚廣壤堂 遮歸堂 具酒肉祭神 又地多蛇虺蜈蚣 若見灰色蛇 則以爲遮歸之神 禁不殺人多壽考 土人少疾病無夭札 年至八九十歲者多"

음은 높고 나중은 낮다는 말이 더욱 주의를 요한다. 제주도 말의 음성학적 특징이나 방언의 의미를 떠나서 더욱 어려운 모습을 말하는 것이므로 소중한 의견이라고 생각한다.

더욱 주목되는 것은 제주 사람의 기질이나 수명에 대한 말을 하였는데, 이들은 “백성의 풍속이 어리석고 검소하며 예절이 있다. 백성의 풍속이 어리석고 검소하며, 또 초가가 많고 빈천한 백성들은 부엌과 온돌이 없고 땅바닥에서 자고 거처한다.(民俗癡儉　有禮讓　民俗癡儉　且多茅屋　細民無竈突　寢處於地)”는 말을 하였다. 아울러서 이들은 오래 수명을 누린다는 말을 하였으니 장수하는 전통이 있음을 지적한 것이다.

산을 쓰는 전통이 있음에 유념한다. 사례에 관한 긴절한 말을 하고 있는데, 그 가운데 장례에 관한 상장례를 말하는 것이므로 더욱 소중하다. 산을 밭머리나 가운데에 쓰고, 심지어 넋산이 있는 풍속을 보여서 이 전통은 각별하다고 할 수 있다. 그리고 본향당이나 당의 전통이 있는 것을 말한 것도 인상적이다. 본향당이나 당을 정할 때에 나무, 기암괴석, 산이나 숲을 기리는 것을 언급하였으니 이 신앙이 발달한 현상을 지적한 것이다.

세시의례의 예증 가운데 구체적 예증으로 ‘삼천백매또’와 같은 깃발을 내세우고 북이나 장구 징을 치는 전통을 언급한 것도 인상적이다. 이러한 현상은 단순하지 않고, 마을신앙의 신년과세제와 같은 것을 말하는 것으로 이해된다. 아울러서 이 의례에 영등달의 의례를 행한 것도 오늘날의 그것과 다르지 않다. 약마희(躍馬戱)의 전통과 맥락을 함께 하는 것을 언급한 점도 매우 소중하다. 아울러서 뱀신앙이 우세한 것도 빼놓지 않고 있다.

이 기록은 관찬사서의 성격이 있으며, 외부자의 시선으로 보는 것이 완연하게 드러난다. 구체적인 서술이나 현상에 대한 해명은 적고, 오히려 개괄적이고 범박한 견해로 서술하고 외적인 관점을 견지하면서 서술에 주력하고 있는 점이 두드러진다. 하지만 예전의 기록임에도 불구하고 거의 오늘날 제주도의 풍속이나 신앙의 면모와 다르지 않다. 구체적인 변별력은 떨어지지만 이러한 현상의 외재적 사실의 지적은 일정하게 호응하면서도 엄격하게 부합하지 않는 면모가 있다.

제주 사람의 내적 시선에 의한 서술은 전혀 다른 면모가 있다. 조선후기 제

주 대정현 출신의 변경붕(邊景鵬, 1756-1823)은 오늘날의 서귀포시 중문동에서 태어나 과거에 급제하고, 관리 노릇을 하였다. 매우 주목할 만한 기록을 남겨서 제주도 사람의 기록으로 병굿에 대한 기록을 남겨놓았다. 사찬의 기록이지만, 내부자의 관점으로 무속과 무속을 보는 관점을 기록하고 있는 점이 남다르다.

내부자의 시선으로 보는 가장 요긴한 면모는 인간의 질병과 질병 극복 방법에 대한 자신의 체험을 서술하는 것이다. 의학의 치료와 치유가 부족한 시대의 산물이지만 모두 인간의 목숨이 경각에 달린 기록일 수 있다. 아마도 필자의 체험으로 보는 가장 중요한 것은 바로 천연두와 같은 집단 질병이고, 원인이나 까닭을 모르는 병이 발병한 것이 가장 소중한 체럼이 될 수 있다.

무척 다행스럽게도 변경붕의 문건은 이에 대한 자신의 체험을 가혹하리만큼 그 증례와 경과 및 치병의 결과, 그리고 병이 나아가는 과정의 의문이나 자신의 유가적 이념과 신념을 서술한 것이므로 아주 중요한 것으로 간주된다. 특히 두 번의 경험이 집중적으로 문제된다.

<기해도해록(己亥渡海錄)>이라고 하는 문면에 서술되어 있으니 이 문헌은 1779년의 기록일 가능성이 있다. 비교적 기록이 또렷한 경인년(1772)과 갑오년(1774)에 육지부로 나아가기 전의 기록이니 자신의 질병 체험을 정확하게 묘사하고 있다. 그렇지만 그 서술은 순서상 역순으로 기록되어 있으므로 그 점을 유념해야 할 것으로 보인다.

㉮ 1774년(甲午年) 창궐한 천연두 질병 체험
① 제주목의 천연두 창궐[5)]
② 대정향교의 취침 중 꿈에서 누각의 미녀(小艾女子合歡)와 동침 몽정 및 발병[6)]
③ 폭설과 대정 집으로 환가 및 천연두 발병 반점 묘사[7)]

---

5) 邊景鵬, 己亥渡海錄, "邊景鵬文書"; 허남춘·김병국·김새미오 번역 및 탈초 입력, 『通政大夫 司憲府 掌令 邊景鵬文集』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2010, 334-336면. 이하 면수는 밝히지 않고 인용하기로 한다.
其時痘疾遍滿州府 兩縣則姑未及焉 余以未痘 不有懼意

6) 傲遊一望後乘雪徒步 歸覲家庭 又轉往大靜鄕校 則風雪不休 道途不通 與番生數人 伴臥冷齋 寒栗遍體 徹宵不寐 忽夢登于高樓 與小艾女子合歡 而覺泄精可盈掬 因戰成疾 一飮全廢 百節皆疼 居此寒齋 勢難救調

7) 故期於還家 强力出門 則雪深數尺 山野同皁 擧顔則風雪打腮 運足則泥沍跨股 董及半途 氣窮力盡 更無寸進

④ 천연두 증례 묘사 및 의식 상태, 그리고 치료와 증례 경과 처치[8)]
⑤ 천연두 조짐에 대한 억측과 자신의 소견[9)]
⑥ 선공의 신위 마련과 자신의 질병 소견[10)]
⑦ 천연두 질병의 경험과 질병의 이거 과정 및 아무 개 집의 천연두 발병[11)]

㉣ 1772년(庚寅年) 무격 일령(一靈)이 행한 태세 체험
① 두 명 왕손의 제주 유배와 색동(塞洞) 송최정(宋最正) 집에서의 병사, 그 집 거주[12)]
② 송최정 집에서의 발병[13)]
③ 본가 와병과 인사불성[14)]
④ 무격배의 치병 과정 소개[15)]
⑤ 무격 일령의 치병 태세 과정 묘사[16)]
⑥ 치병 및 치유 과정의 의문[17)]

之望 箕踞于路傍 念之則以此身病 如彼雪沍 少有懶志 道斃必矣 不若抵死趲程 瞋目執策 叩勇振足夜闌到家 則噤身痲 雪叢衣冠 氷釵眉鬚 無異凍屍矣 臥於溫突 灌以暖飮 漸生精神而人事則不省也 不數日 痘瘢徧身 形如鋪沙陣栗 自臟腑喉嚨 以及耳目口鼻之內 皆如焉

8) 至于起脹成膿 面浮峻岳 身似洪鐘 八尺軀殼 充滿於一間之室 視之者莫不驚愕 于時余殆死焉 聾啞而瞽 而但若知若見者 只是鬼關頭矣 一夕 熟火弸中 聲如渴馬 勇如怒虎 乍躍乍仆 人不堪持鎭 急求月經三四件 漬水飮盡然后始定也 旋卽收膿落痂 而本來肌膚 脆白如雪 元無血色

9) 皆慮短天矣 及經痘疾 全體赤紺 面部麤完 皆云壽徵 凡人之壽夭長短 自有天賦 則豈以血色之如何 判彭殤於前後也哉

10) 世人皆言痘神明靈 按簿而行 以司禍福云 余嘗不信 迨余爲痘也 先公彈其止慈之情 不計嚴沍 侵晨沐浴 淨器汲水 薦于設位之前 則依然心目之間 白髮老丈 儼坐床上 暖然若嘉納虔誠焉

11) 才及收膿老丈 若有言曰“吾今徙去某家”翌日某家 女果痛臥 終不起焉 女之母 已經痘之人也 憤其女不淑 足踏設位 詬罵痘神 而其母忽再發痘 不數日凶終 又喪其次女 蓋疾病時 設神有無似近虛誕 然而天行時疾也 是其氣之不平而然也 屈伸往來者 鬱而不散 結爲形影 有時而存沒 理或然也 除禳有要道曰 正吾心而已 正心之方 曰敬誠而已 敬誠 則有神可誠 無神可諧 毋論有病與否 敬誠二字 不可斯須去心也

12) 昔在庚寅 二王孫謫于大靜縣 病死于塞洞宋最正家 過數月後 余讀書于武廳 寄食于宋家

13) 時維三月陰雨未晴 日幾夕 將就食于宋家 當門則籠木之臭 擁臭 對飯則不潔之氣 反胃 因推食而反于書室 如是凡三月矣 主人怪其廢食 勸我還家

14) 時則別無痛處 肢體委靡 昏昏不惺 强作而歸家 因臥數月飮食全廢 轉側須人 雖不知病源在於何處 而漸漸澌盡無異呼吸之髑髏矣 但心神不昧 凡藥餌祈禳及晝夜人物 無不卞知

15) 於是巫覡輩 紛進曰“此是某鬼之祟”明日又進曰“此是某方之動土”又明日又進曰“此是某物留置之孽”番番析禳 毫無有驗矣

16) 有一巫男名一靈者 爲人短矮茸闊 人皆藐而不奇焉 一日忽乞米而來 先公試問病由 一靈投錢占之曰“此非難之病 前者 雜巫之所爲盡虛誕也 此病殆非得於家中 豈偶遭於客裏者乎？”先公曰然 曰“金枝玉葉 奄忽于客鄉 則自京華 偕來雜鬼 不蓋隨返樞而去 或瞰室而嘯 或依簷而啾 適逢道令主 榮衛不調之時 流注四體 沈入臟腑 全廢飮食 固其然也 今夕願備三盂飯 三器米 一器井華水 卽小人爲防禳逐之 明日則復常無病矣”先公姑不信其言 所費不大 急於焦悶 依其言施之 其夕 一靈者 手搖叢鈴 口招地藏菩薩之說 不可勝紀 及當子夜 瞋目高聲 比逐鬼魅 以明刀亂刺肢體 則毛髮盡竪 以大豆猛樣飄扳 則聲若霹靂 一靈 手執上覆之衣 揮揮逐逐 出門而去

17) 余昏困入睡 朝鮮盈矣 思食之念 遽然而生 精神明快 兩竪無根矣 世之云 鬼者 正人不取云 巫者識者遠斥 鬼不殺人 巫不活人 理則然也

㉮와 ㉯는 성격이 다른 질병이다. 가는 돌림병이고 윤증의 성격을 지닌다. 나는 갑자기 원인 불명으로 생긴 질병이다. 이 질병은 선후 관계로 따지자면 나가 먼저이고, 가는 나중이다. 개인의 질병과 집단의 질병은 성격이 다른 것이다. 아울러서 이를 치료하는 관점 역시 다른 것이라고 할 수 있다. 개인의 질병 치료는 여러 가지 방법으로 되어 있으며, 집단의 발병은 일관성을 가진 것으로 해석할 수 있다.

㉮에서 주목되는 현상은 육지부에 있는 손님 마마 배송이나 이를 처리하는 방식이 본격적으로 일치하지 않고 있다는 사실이다. 조선후기의 여러 기록이나 <<조선무속고>>에서 내리는 처방과 일치하지 않는다. 아마도 제주도와 육지의 거리가 있었던 것으로 보이고, 이를 처결하는 방식에도 차이가 있는 점이 발견된다.[18]

더욱 중요한 점은 이능화가 서술한 증례는 정확한 대목이 있으며, 변경붕의 기록보다는 소략하다. 제주도에서는 현지 무속에서 불도맞이와 같은 의례에서 이를 서신국마누라 또는 대별상마누라라고 하면서 신들의 싸움 끝에 이를 퇴치하는 용례가 있다. 그 점에서 주목되기는 하지만 이 역시 이능화의 기록과 부합하는 면이 있지만 독자적인 모습을 하고 있으므로 주목되기도 한다.[19]

이능화의 기록에는 발병 증례의 과정을 "蓋始染天痘 自始痛至發瘢 起瘡 貫膿 收痘 落痂計各三日 須十餘日"라고 하였다. 처음 천연두에 감염되면 시작부터 극심한 통증이 시작되며 반점이 생기고 부스럼이 생기고 고름이 잡히고 딱지가 떨어질 때까지 각각 사흘이 걸려 모름지기 10여 일이 소요된다고 적었다.

---

18) 李能和, 十二. 痘神,『朝鮮巫俗考』, 啓明俱樂部, 1927.
我朝鮮 自有痘疫 或間歲 或連年 發生流行 傷害人命 蓋始染天痘 自始痛至發瘢 起瘡 貫膿 收痘 落痂計各三日 須十餘日 方得出場 天痘之行 俗甚恐怖 以爲有神 供奉祈祝 無所不至 兒痘發生之日 卽造紙旗 書曰「江南戶口別星司命旗」懸于門扉之上 待落痂畢 招巫送神 其云江南者 蓋巫語謂支那曰江南 則此謂痘神 自支那以來也 其云戶口者 謂痘神逐戶逐口 不遺一人 進行染痘也 其云別星者 謂帶使命之特別客星也 俗云痘神曰「손님」(Son Nim) 譯卽客星也

19) 李能和, 十二. 痘神
李能和曰 我朝鮮之有天然痘 考其始原 則大約距今四百餘年前 自支那方面 傳染而來 不知其千萬人命爲其犧牲 朝鮮舊無人口死生統計之法規 故因痘病死者無從可稽 雖然 人口由是而不增有減 應亦事實也

변경붕은 이를 구체적이고 자세하게 적었으므로 이를 비교하기 위하여 좀더 세밀하게 인용하고, 번역하고자 한다. “不數日 痘瘢徧身 形如鋪沙陣栗 自臟腑喉嚨 以及耳目口鼻之內 至于起脹成膿 面浮峻岳 身似洪鐘 八尺軀殼 充滿於一間之室 視之者莫不驚愕 于時余殆死焉 聾啞而瞽 而但若知若見者 只是鬼關頭矣 一夕 熟火弸中 聲如渴馬 勇如怒虎 乍躍乍仆 人不堪持鎭 急求月經三四件 漬水飮盡然后始定也 旋卽收膿落痂 而本來肌膚 脆白如雪 元無血色 皆慮短天矣 及經痘疾 全體赤紺 面部麤完 皆云壽徵”이라고 하였다.

“수일이 되지 않아 천연두 반점이 전신에 퍼졌다고 하고 그것이 마치 모래를 뿌리고 밤톨을 늘여놓은 것 같다고 하였으며, 오장육부와 호흡기로부터 이목구비 속에 이르기까지 모두 그러하였다고 되어 있다. 반점이 부풀어 올라서 고름이 고이고, 얼굴은 퉁퉁 부어서 험준한 산천처럼 되고, 몸은 큰 종채만 하게 되고 팔 척의 몸체가 한 방에 그득할 만큼 되었다. 이를 본 사람들이 크게 놀라지 않은 사람이 없고 이때에 나는 거의 죽을 지경에 이르렀다. 귀먹어리처럼 되고 말로 못하는 벙어리가 된 듯하였으며, 청맹과니처럼 앞도 보지 못하였다. 다만 알 수 있고 보이는 것은 저승 귀신이 지키는 저승의 문턱이었던 것 같다. 하룻저녁에는 몸에 가득 열이 들어찼는데, 갈급한 말처럼 영각 하는 소리를 내고, 성난 범처럼 사납게 길길이 날뛰면서 자빠졌다가 하니 사람들이 자신을 진정시키지 못하였다고 한다. 급히 여인네의 월경한 피를 서너 제 구하여 물에 섞어서 마시게 하니 비로소 진정되었다. 병세가 선회하여 곧 고름을 거두고 딱지가 떨어지니 본디의 피부색이 돋아나면서 눈처럼 여리고 희게 되었다. 원체 혈색이 없어서 요절할 것을 걱정하였는데, 천연두 질병을 겪고 난 뒤에 몸 전체가 붉은 감색을 띠게 되고, 얼굴은 박박 얽게 되어서 추하여졌으나, 모두가 오래 살 조짐이라고 하였다”고 한다.

천연두를 앓는 과정을 이처럼 정확하게 묘사한 것은 없다. 아마도 증례를 기록한 의학서보다 더욱 세밀하게 관찰하고 자신의 관점에서 논한 점이 주목된다. 여러 의학서나 기록에서 보이는 것보다 훨씬 세밀하게 의식과 질병의 증세를 보면서 보이는 것과 전혀 다른 객관적 관찰 결과를 선명하게 기록하고 있어서 주목된다. 조선시대의 의학서나 중국의 의학서 기록과 비교하여도 전혀 다른 점을 확인하게 된다.

변경붕이 앓은 체험을 중심으로 위의 기록을 요약한다면, ❶잠복기

(Incubation Period), ❷전구기(Initial/Prodromal Phase): 고열(High fever)의 발열 증상, 심한 통증(Severe headache and body aches), ❸발진기(Rash Stage): 아울러서 발진과 반점, ❹농포기 및 딱지기(Pustular Rash and Scabs): 수포와 농포 등이 생기고, 아울러서 ❺회복기(Scabs Fall Off): 딱지와 딱지 탈락이 일어나는 과정 등이 위의 기록과 엄격하게 일치한다. 이 와 같은 관찰은 손님의 경이로운 과정을 정리한 것과도 부합한다. <손님굿>에서도 유사하게 파악하고 있는 점을 알 수가 있다.

> 골々이 진 갈너 놋코, 가중(家中)마다 궁중(宮中)마다
> 영검(靈驗) 자최 보이실제
> 남자손(男子孫) 녀자손(女子孫)을 영검 자최 보이시니
> 하루 잇틀 머리 알녀, 사흘 나흘 보람 주어
> 닷세 엿세 소실 신두, 일헤 여들헤 부루ㅅ시루
> 아흐레 열흘 검은시루 바드실 때
> 영검 자취 이러하고, 긔염(氣焰) 자취 이러하니
> 손임이 업슬손야
> 졍셩(精誠)이 지극(至極)하면, 졍셩덕(精誠德) 입사옵고
> 치셩(致誠)이 지극(至極)하면, 치셩덕(致誠德) 입는이다
> 중단호구(中壇胡鬼) 상단호구(上壇胡鬼), 호구푸리 하옵소서[20]

이 내력은 손굿의 영험함을 말하는 것이다. 말미 마지막 대목에서 이러한 말을 하고 있다. 손님신이 조선국에 들어와서 진을 갈라놓고 영험한 자취를 보이는 것이 요점이다. 그런데 이 말미에서 하루 이틀 머리를 앓게 하고 통증을 수반하는 점을 말하고, 사흘 나흘에 보람을 준다고 하였다. 이것은 일정한 증후가 나타나는 것을 신화적 언술로 바꾼 것이다.

5-6일이 경과하게 되면, 몸에 솟아나는 두창 증후를 말하는 것이고, 7-8일이 지나면 부루시루라고 하였으니 적색 부루의 면모로 포농이 생기는 것을 말한다. 아울러서 9-10일이 되면 마침내 딱지를 앉히고, 떨어지는 과정을 언술한 것이다. 무속에서 손님굿에서 이러한 면모를 가장 확실하게 말하는 무가가 오산 지역의 손님굿 무가에 있는 것이 확인된다.

---

20) 李鍾萬, ❹ 손굿(痘神賽神), "烏山十二祭次", 『朝鮮巫俗の研究』 上卷, 屋號書店, 1937, 147-148면.

천연두를 앓는 과정에 대한 서술이 무가에 있다고 하는 것도 특별하지만, 동일한 것을 기록으로 정착하여 전달하는 것은 이례적인 점이다. 특히 변경붕은 한층 세련되고 정확하게 자신의 의식까지 함께 서술한 것이므로 더욱 중요하다. 육지부와 다른 제주도적인 인식의 여부를 구현한다. 더욱이 천연두를 앓고 나아가는 과정에서 무속적 조처나 증후 해결 방안에 대한 관점을 말하고 있어서 주목된다.

천연두를 앓는 과정에서 무속적 행례에 의해서 이를 해결하는 과정도 예시된다. 특히 변경붕 스스로 이루어지는 천연두 해결 과정의 무격인 심방의 조처에 대한 것을 정확하게 언술하고 있으므로 주목할 필요가 있다. 구체적으로 무격 행위나 굿은 드러나지 않지만, 자신이 사경을 헤맬 때에 이루어진 일정한 행위가 주목된다. 사람의 몸에 일어나는 딱지의 고름을 짜내고 이 과정에서 천연두신을 다른 곳으로 가라고 하는 말을 하였다. 구체적으로 이 문면은 다음과 같이 되어 있다.

“겨우 딱지가 생긴 곳의 고름을 짜낸 것을 마친 노인이 천연두 신에게 말하기를 ‘너는 이제 아무개 집으로 가라’고 하였다. 이튿날 아무개 집에서 딸이 과연 앓아 누었으며 마침내는 일어나지 못하였다. 딸의 어머니는 이미 천연두를 앓은 적이 있는 사람이었다. 그 딸이 병을 쾌차하게 앓지 않음을 보고 분히 여겨 발로 천연두 신을 섬기는 위패를 짓밟아버리고는 천연두신을 후욕 노욕하였다. 그 어머니는 갑자기 천연두가 재발하고 며칠이 지나지 않아서 흉하게 죽었다. 또한 그 차녀도 아울러서 잃게 되었다. 이로써 보건대는 사람의 말은 가히 속일 수 없는 것이었다.(才及收膿老丈 若有言曰 ‘吾今徙去某家’ 翌日某家 女果痛臥 終不起焉 女之母 已經痘之人也 憤其女不淑 足踏設位 詬罵痘神 而其母忽再發痘 不數日凶終 又喪其次女 以此觀之 人言不可誣也)”

천연두신에게 조속하게 이 돌림병이 마치기를 기원하면서 유교식으로 신위위패를 만들고 정성스럽게 비는 것이 전부였던 것을 보인다. 더구나 고름을 짜내면서 이를 완치의 과정으로 이해하는 당대의 행태도 확인된다. 더욱 중요한 것은 반례이다. 천연두 신에게 속히 다른 곳으로 가 줄 것을 부탁하자, 과연 천연두고 옮아간 것을 보게 된다. 이 때문에 병을 앓는 딸을 위하여 분을 삭이지 못하고 위패를 짓밟는 행위를 한다. 아울러서 한번 병을 앓았던 인물인 어

머니도 재발하게 되고, 횡칙하게 죽는 과정을 예시한다. 또한 그녀의 딸도 죽었다고 하였으므로 처참한 일은 예외적으로 벗어나는 것은 아니다. 다만 이에 대해서 변경붕은 사람의 말이 무서운 힘을 가진 것으로 인식하고 있으며, 무엇이 진정한 것인지 말하고 있다.

그러한 과정에서 유교 경전의 여러 예증을 통하여 이러 저러한 태도를 보이는 관점이 있어서 유학자로서의 면모도 아울러서 보이고 있다. <<논어>> 제6옹야편과 <<중용>>에 있는 대목을 말하면서 귀신을 공경하는 성인의 위력이 있는 말을 거듭 곱씹고 있다. 구체적으로 "樊遲問知 子曰 務民之義 敬鬼神而遠之 可謂知矣"라는 것과 "使天下之人 齊明盛服 以承祭祀 洋洋乎如在其上 如在其左右"라는 구절을 인용하고 있다. 과연 적실하게 부합하는지 의문의 여지가 있다.

㉰는 단순한 기록이 아니다. 소급하여 2년 전에 앓는 과정에서 자신의 경우를 예증으로 하여 무격배들이 행하는 일을 상세하게 소개하고 있기 때문이다. 대정 색동에서는 송최정의 집에서 유배온 왕손이 죽게 된다. 그 과정이 빌미가 되어서 그 집에서 기거하던 변경붕이 시름시름 앓게 된다. 여러 무격배가 와서 자신의 의중대로 판단하고, 아울러서 자신의 처방에 의해서 변경붕의 몸에 생긴 것에 이유를 대고 해결하는 것이 요점이라고 할 수 있다. 변경붕이 사경을 헤매는 과정에 마침내 일령이라고 하는 무격이 등장하여 새로운 방법으로 무격배들과 다른 방도로 해결을 한다.

이 처방은 외지에서 묻어 든 한양에서 내려온 잡귀의 장난임을 진단한다. 메 세 그릇, 쌀 세 그릇, 정화수 한 그릇 등을 마련하여 굿을 하면서 병을 물리치는 과정을 서술하고 있다. 일령은 요령을 들고 입으로는 지장보살을 주워섬기면서 무엇이라고 뇌까렸는데, 이루 다 기억할 수 없다고 하는 말을 하게 된다. 자시가 되어서 눈을 부릅뜨고 소리를 질러대면서 귀신을 구축하는 일이 이루어졌다.

오늘날에 현재 심방들이 신칼인 명두를 들고서 찌르는 형국을 하는 것을 연상하게 한다. 신칼멩두로 악귀를 구축하는 것과 일치한다. 이것은 이른 바 신칼로 하는 푸다시와 같은 형국으로 추정된다. 아울러서 콩으로 소리를 내면서 던지면서 잡귀를 물리치는 형국을 하게 된다. 막판에는 자신의 몸을 덮고 있던 옷을 가지고 대문 밖으로 뛰쳐나갔다고 하는데, 오늘날에도 심방이 이러

한 행례를 한다.

변경붕은 마침내 피곤하여 자신은 잠들었다고 한다. 이튿날에 잠이 깨어서 밥 생각이 나고 다리에 힘이 없었다고 서술하였다. 심방이 삼멩두인 신칼(시왕대번지), 요령(천앙낙화금정옥술발), 산대와 산판 및 천문일월 상잔 등을 중요한 기명으로 사용한다. 바로 그 점이 이 자료에서 등장하니 그것이 간단하지 않은 일치점이라고 할 수 있다.

변경붕 당시에 제주도에서는 천연두의 처방이 육지부처럼 이루어지지 않았던 것으로 추정된다. 구체적인 방식인 마마배송과 같은 의례적 형성은 온당하게 되지 않았던 것 같다. 제주도의 무속에서는 아직 확립되지 않았던 것 같고, 오히려 사람이 아파서 하는 태세나 병굿의 대표격인 푸다시 형태로 하는 굿은 일정하게 현재 무속의례와 깊은 관련을 가진 것으로 보인다. 과거의 굿이나 푸닥거리가 여전히 이어져 현재에 이르고 있는 것처럼 보인다. 변경붕은 이 굿의 효험에 대해서 항상 의문을 가지고 대하고 있다. 그의 유학적 견지에서도 이 문제는 잘 해명되지 않았던 것으로 보인다.

> 나는 곧 나이가 겨우 15세였을 따름이고, 혈기가 완전하지 않았으며, 귀신을 숭상하는 것이 그 사이를 틈타 타고 오른 것이니 족히 괴이할 것이 없다. 그러나 무당들이 신령하지 않다고 하는 것을 수긍한다. 그러나 일령(一靈)만이 혼자 신령한 것은 무슨 이유 때문일까? 무격 가운데 또한 신령한 것과 신령하지 않은 것이 있어서 그러한 것인가? 마땅하게 순서가 되어서 기일에 맞추어서 회복한 것인가, 아니면 우연히 적중한 것인가? 과연 귀신의 곡성을 축출하고 효험을 얻은 것인가? 비록 몸소 겪었지만 아직은 참다운 귀숙처(歸宿處)를 얻지 못하였다. 비록 그러하지만 무격의 명목은 말하지도 않았고 경전에 실려 전하지도 않았으니 무격들이 혹세무민(惑世誣民)하는 것을 어찌 모두 말할 수 있겠는가?[21]

우리는 관찬사서와 사찬기록에서 많은 시사를 얻게 된다. 외부자의 시선으로 진실을 찾을 수 있는 가능성은 있지만, 오히려 사찬 기록에서 진실에 다가설 수 있는 가능성을 알게 된다. 무속을 찾아가는 과정의 비교가 선명하게 드

---

21) 余則年才十五 氣血未完 鬼崇乘間 無足怪也 然而諸巫之不靈 而一靈之獨靈 何也 巫現之中 亦有靈與不靈者而然歟？ 適當差復之期而偶中歟？ 果逐鬼哭而得效歟？身雖經歷 未得其眞歸也 雖然巫現之名 不曰不載經傳 而巫覡之惑誣 可勝言哉！

러난다. 보편적 범주나 기준을 적용하면서 비교할 것인지 아니면 막연하게 이해하는 것이 필요한지 의문이 적지 않다. 문화를 보는 관점에서 제주 무속은 조선왕조 시대에 일정하게 문제가 있었음을 알게 된다.

3. 제주도 심방 고임생과 박봉춘의 유산, 그때와 이제

제주도 무형유산이 현지조사의 대상이 된 시기를 정확하게 언급한다면 1930년 이후의 시기에 해당한다. 이들의 현지조사가 진행된 일제강점기는 우리에게 역설적인 기여를 한 것이라고 말하지 않을 수 없다. 이 불행을 극복하는 것이 가장 중요한 문제이므로 근대식으로 이전된 학문 방법의 문제를 생각하지 않을 수 없다.

물론 이 모든 가능성을 열어젖힌 연구자로 우리는 손진태(孫晉泰, 1900-1960년 중반 사망[22])를 먼저 거론하지 않을 수 없다. 손진태는 여러 방면에서 우리 민족 문화 발전에 기여하였지만, 조선무속의 신가를 찾고 이를 우리 민족에게 일깨운 점에서 각별하게 기여한 한 연구자이다. 1930년에 낸 『조선신가유편(朝鮮神歌遺篇)』은 우리 민족의 영원한 정신세계를 비추는 맑은 거울과 같은 구실을 한 업적이다.[23]

---

22) 백창민, 제5대 동양학 도서관에서 사서로 일한 조선인-제23화 보성전문학교 초대 도서관장 손진태 ①/ 제24화 보성전문학교 초대 도서관장 손진태 고려대의 상징 '석탑', 그런데 왜 이 사람은 잊혀졌을까②, 〈〈오마이뉴스〉〉, 2021년 8월 22일자. 기사 1회분과 2회분으로 나누어져 있는데 이 둘을 합쳐서 함께 검토하고 인용한다. 손진태는 1960년대 중반에 사망하였고 한다.

[북한 연락부 부부장 박병엽의 증언은 "(손진태는) 1950년대 후반 당뇨 또는 신장병으로 인해 장기간 입원하였으며, 60년대 중반에 사망하였는데 유족으로 재혼처가 있다."와 북한 정무원 부부장과 조국통일민주전선 부국장을 지낸 신경완의 증언은 "손진태는 3차 팀으로 조소앙 선생과 합류되었는데 만포의 산악지대인 외귀마을에서 감금생활을 하였다. 조소앙 · 김규식 · 엄항섭 · 안재홍 · 조완구 · 손진태 등은 휴전기로 접어들면서 평양 교외로 옮겨졌다. 그런데 초기에 손진태 등은 다른 요인과 분리되어 대동군 사족면 철봉리에 별도 수용되었다고 한다. …… 1958년 8월 종파투쟁을 거치면서 재교육명령이 하달되어 1~2년간 강습 이후에 국영농장의 평사무원으로 배치되었다. 배치될 당시에 이미 병을 앓고 있었으며 지병으로 고생을 하다가 60년대 중반에 사망하였다."고 되어 있다.]

23) 孫晉泰編, 『朝鮮神歌遺篇』, 郷土文化社, 1930. 이 저작에 [1]創世歌 [2]回生曲 [3]黃泉曲 [4]淑英郎·鶯蓮娘神歌 [5]道場(Torang)郎·淸淨(Chöng Jöng)娘神歌 [6] 成造神歌 [7]戒責歌 [8]巫女祈禱詞 ①産神に捧ぐ

우리나라 전역을 모두 답사하면서 남단과 북단의 주변부를 탐색하면서 현지조사를 통해서 구전신가의 전통 유산을 찾은 인물이기도 하다. 본풀이를 신가라고 하면서 이 전통적인 서사무가를 찾아서 우리의 잊혀질 뻔한 전통적인 유산을 유념하면서 아무도 돌보지 않았던 무당의 신가를 찾아서 정리하고 그것을 채록하여 일본어로 번역하여 이를 세상에 알렸다.

이와 같은 본풀이의 발견은 학문사적으로 가장 큰 기여라고 판단된다. 본풀이에 익숙하지 않은 관점에서 본풀이에 대한 집요한 집착이 이루어진다. 손진태가 우리 유산을 자각하고 모으고자 하는 작업을 하게 된 것은 여러 경로로 추론되지만, 1923년에 결성한 색동회 모임과 함께 설화와 민속에 관심을 두게 된 것은 와세다대학에서 가르침을 받은 니시무라 신지(西村眞次, 1879-1943)와 쓰다 소키치(津田左右吉, 1873-1961)의 영향 때문이라고 추론된다.

아울러서 손진태가 1930년부터 1934년까지 동경의 도요문고(東洋文庫)에서 사서로 재직한 것과 일본인 학자들과 함께 결성한 학회의 일에서 긴요한 각성과 활성화 작업이 있었으니 이것이 역시 중요한 문제라고 할 수 있다. 도요문고 사서로 일했던 시절인 1932년 4월, 손진태는 송석하(宋錫夏), 정인섭(鄭寅燮), 아키바 다카시(秋葉隆), 이마무라 도모(今村柄)와 함께 '조선민속학회'(朝鮮民俗學會)를 설립하였다. 송석하는 손진태와 함께, 조선 민속학의 개척자로 꼽히는 사람

る詞 ②赤兒の泣く時産神に捧ぐる詞 ③成造神に捧ぐる詞 ④井の神に捧ぐる詞 ⑤プル神に捧ぐる詞 ⑥七星神に捧ぐる詞 ⑦兒童の病氣の時聖人に捧ぐる詞 등으로 되어 있다.

구분 / 신가		구연자	구연 지역	구연일자 (채집일자)
1創世歌		金雙石伊	咸鏡南道 咸興郡 雲田面 本宮里	1923.8.20.
2回生曲		金雙石伊	咸鏡南道 咸興郡 雲田面 本宮里	1926.3.
3黃泉曲		金雙石伊	咸鏡南道 咸興郡 雲田面 本宮里	1926.3.
4淑英郎·驚蓮娘神歌		金雙石伊	咸鏡南道 咸興郡 雲田面 本宮里	1926.3.
5道場(Torang)郎·淸淨(Chŏng Jŏng)娘神歌		金根成(호시애비)	咸鏡南道 洪原郡 主翼面 鶴中里	1926.3.
6 成造神歌		崔順道(맹인조합장)	慶尙南道 東萊郡 龜浦面 龜浦里	1925.12.
7成實歌		昔氏巫女	慶尙南道 東萊郡 龜浦面 龜浦里	1922.8.
8巫女新禱詞	①産神に捧ぐる詞	昔氏巫女	慶尙南道 東萊郡 龜浦面 龜浦里	
	②赤兒の泣く時産神に捧ぐる詞	昔氏巫女	慶尙南道 東萊郡 龜浦面 龜浦里	
	③成造神に捧ぐる詞	昔氏巫女	慶尙南道 東萊郡 龜浦面 龜浦里	
	④井の神に捧ぐる詞	昔氏巫女	慶尙南道 東萊郡 龜浦面 龜浦里	
	⑤プル神に捧ぐる詞	昔氏巫女	慶尙南道 東萊郡 龜浦面 龜浦里	
	⑥七星神に捧ぐる詞	大巫女 尹福成	平安南道 中和郡 海鴨面 廣石里	
	⑦兒童の病氣の時聖人に捧ぐる詞	金雙石伊	咸鏡南道 咸興郡 雲田面 本宮里	

이다. 이들과의 해후가 결국 일본인 학자에게 상호 영향을 끼쳤음이 명확하다.

손진태가 발견하고 정리한 작업에 입각하여 그러한 각도에서 일본인 학자들의 현지조사는 집요하게 이루어지게 되었을 가능성이 적지 않아 보인다. 실제로 본풀이의 작업을 위하여 손진태와 공동의 작업이 이어지기도 하지만, 이에 대한 탐구가 다방면에서 이룩되는 것을 볼 수 있다. 그러한 점에서 손진태의 저작과 그 저작의 영향은 다단한 의미를 가진다.

손진태의 업적은 이후 일본인 학자들에게 새롭게 발분하게 한 것으로 이해된다. 물론 손진태의 조언과 지침이 각별하게 작용하였을 가능성은 배제할 수 없다. 그러나 본풀이에 대한 평가는 일본인 학자들에 의해서 정당하게 이어지지 않았으며, 심지어 본풀이의 본질과 성격을 왜곡하는 지경에 이르고 있으므로 이를 다시 숙고해야 한다고 판단된다. 그 문제는 다른 각도에서 논해야 할 형편이다.

제주도 구전신가와 무속 현지조사는 기획의 일환으로 이루어졌으며, 실제 이곳을 방문한 인물은 무라야마 지준(村山智順, 1891-1968)과 아키바 다카시(秋葉隆, 1888-1954)이다. 이들이 제주도 무형유산을 현지조사하기 위해서 일본을 방문한 것은 1931년 10월이었다. 그 사실은 『朝鮮の巫覡』 이라는 책자에 부기되어 있다.

저작에서 본풀이를 소개하고는 "이 본풀이는 작년 가을 동학 아키바 다카시 경성대학 교수와 저자가 제주도 조사 때 처음 알아, 본풀이 구연자인 서귀포 심방 박봉춘(朴奉春)씨의 구전을 제주도의 보통학교 교장 카와라 겐지(川原勘大)와 훈도 이대지(李大志)씨에게 채록하게 하여 받은 것이다."[24] 비로소 제주도의 본풀이가 세상에 얼굴을 내밀었다고 할 수 있다.

두 사람이 제주도를 방문하여 만난 인물이 박봉춘만 이었던 것은 아니다. 오히려 더욱 중요한 인물이 있으니 그 인물이 바로 고임생이다. 고임생은 북제주 내팟당에 거처하는 인물인데 이를 만난 내력도 소개한 바 있다. 그 심방은 내왓골의 무신도를 간직하고 있었으며, 제주도 전역에서 가장 깊은 내력을 가

24) 村山智順, 『朝鮮の巫覡』, 朝鮮總督府, 1932, 389면. (박호원역)
秋葉隆, 『朝鮮巫俗の研究』 下卷, 屋號書店, 1938, 293면. (심우성역)

진 인물이기도 하다. 고임생 심방의 역대와 박봉춘 심방의 역대를 합쳐야만 의의를 가진다고 생각한다.

1) 고임생 심방: 물질문화의 예증

고임생 심방의 내력이 긴절하다. 심방의 내력은 두 가지에 의거하여 정리할 수 있다. 하나는 책자에 기록된 것에서 찾을 수 있다. 고임생 심방은 북군의 대항수로 활동하고 있었으며, 1950년대 후반까지 살았던 인물이었다고 추론된다. 이 인물의 내력에 관하여 아키바가 정리한 내력이 있어서 중요한 전거가 된다. 다른 하나는 구전의 기억에 의해서 고임생에 대한 내력을 정리할 수 있다는 것이다.

먼저 아키바가 정리한 것을 비롯하여 무라야마가 남긴 사진을 통하여 그의 내력을 정리할 수 있다. 구체적으로 아키바의 서술을 살펴보고자 한다.

> 예를 들어 현재 제주도 내에서 거주하는 늙은 남무 고임생(高任生 또는 高壬生)은 예전에 제주도 전체의 수심방(首神房, 道行首 또는 도항수라고 한다)이었는데, 그것은 김씨 5대·손씨 3대의 뒤를 계승한 것이다. 즉 처음에 김씨 남무(金氏 男巫)가 5대를 계속 해와 수심방(首神房)의 무직(巫職)을 세습하였고, 5대째의 김무(金巫)의 가장 이름난 제자 손씨(孫氏)가 있었는데 무력(巫力)이 몹시 강하여 무명(巫名)을 섬 전체에 떨쳤다.
>
> 때마침 큰 가뭄으로 경성(京城)에서 기우제(祈雨祭)가 있어, 왕명에 따라 수도에 가서 비를 내려줄 것을 기도하였는데, 그의 예언이 적중하여 조선팔도에 비가 내렸으므로 왕이 손무(孫巫)의 손을 잡고 기뻐했다고 전해지고 있다. 그래서 그는 김씨 5대의 뒤를 이어 수신방(首神房)이 되어, 손씨 3대를 계승하고 나서 고씨(高氏)에게 물려주었다고 한다. 그것은 이 섬의 무직(巫職) 계승이 부계적(父系的)이라는 것을 보여주는 한 예라 하겠다.[25]

이 기록을 통해서 고임생의 실체를 찾을 수가 있었다. 그렇지만 더욱 중요한 것은 고임생의 내력을 정확하게 알고 있는 이들이 있었으며, 실제로 만나본 내력을 통해서 그를 기억하는 인물이 있었다. 장주근과 현용준이 이들이다. 현용준이 고임생의 행적에 대해서 적은 글이 있어서 참조된다. 이 무신도 열폭은 고종19년인 1882년까지 남수각에 모셔져 있었으나 내왓당이 훼철되면서 당시의 내왓당의 매인 심방이면서 신방청의 도행수였던 고임생이 자기 집에 모셨

25) 赤松智城·秋葉隆, 『朝鮮巫俗の研究』 下卷, 大阪, 屋號書店, 1938.

었다고 한다.[26]

그 후 고임생의 처가 제주 시내 산지천 위쪽 남수각이라고 하는 곳의 굴 속에 이 무신도와 무구를 옮겨두고 모시다 사망하자, 그 딸이 모친을 장사한 뒤에 무신도와 무구를 굴의 천장 위 바위틈에 놓아 방치한 것을 1963년에 모셔와서 제주대학교 박물관에서 소장한 것으로 전해지고 있다. 이들은 그가 동굴 속에서 살고 있었으며, 그곳이 현재의 동문 시장 위쪽의 일도이동의 민속자연사박물관 곁에 있었음을 증언한 바 있다.

고임생의 사후에 그곳을 관리한 인물은 고임생의 부인이었으며, 나중에 고임생의 딸이 관리하다가 폐당이 되었다고 증언하기도 하였다. 그렇지만 고임생의 행적이 명확하지 않고, 그가 여러 심방의 역대 계승자로 되어 있는 점을 보게 되면 이러한 내력이 어떠한 경로에서 나왔는지 명확하지 않다. 연령이 맞지 않기 때문이다. 그것은 바로 고임생에 대한 아키바의 글을 참조하지 않았으므로 생긴 것일 수 있다.

고임생은 내왓당의 무신도를 관리하고 있었으며, 이 내왓당의 무신도는 제주대학교 박물관에 현용준이 매개하여 기증하게 되어 어느 정도 실체를 알 수가 있었다. 현재 국가무형유산으로 지정되어 관리되고 있다. 아울러서 고임생의 무구 가운데 악기로 쓰인 바 있는 울쒜의 존재가 긴요한 것인데, 이것은 현재 제주민속박물관에 기증되어 있어서 그 실체를 만날 수가 있다. 고임생에 대한 내력은 이 울쒜와 함께 기억되는 부분이 있다.

내왓당무신도는 그 자체로 이해되지 않는다. 이에 대한 해명을 아무리 잘해도 왜 이러한 무신도가 그려졌는지 알기 어렵다.[27] 물질문화와 구전문화가 합쳐져 이해되어야 하는 사정이 여기에 있다. 특히 내왓당 무신도는 특히 그러한

---

26) 현용준, 8. 내왓당 무신도의 제작 시기는,『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005, 188면.

27) 김유정, 제주의 무신도-현존하는 내왓당 무신도 10신위 연구,『탐라문화』18호, 제주대학교 탐라문화연구소, 1997, 183-214면.
김유정,『제주의 무신도』, 파피루스, 2000.
현용준·하효길·이수자,『重要民俗資料 指定調査報告書-제주도 내왓당 무신도, 장영직 유품-』, 문화재청, 2001.
현용준, 8. 내왓당 무신도의 제작 시기는/ 9. 내왓당의 신은 어떤 신인가,『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005, 184-200면.
이수자, 내왓당 무신도,『한국민속대백과사전-무속신앙사전-』, 국립민속박물관, 2009.

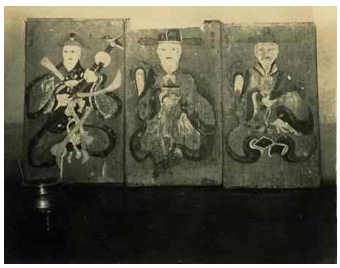
경우에 해당한다. 아울러서 울쉐에 대한 내력도 마찬가지일 것으로 보인다. 고임생의 유산을 이러한 각도에서 이해하는 일이 필요하다. 구전신화는 재구한 것이기는 하지만, 제주도의 심방 가운데 가장 큰심방으로 알려진 인물로 이른바 이달춘의 기록본과 함께 재구한 것이기도 하다.

❶ 내왓당 무신도





▶ 무라야마 촬영 내왓당 무신도



▶ 무라야마 촬영 내왓당 무신도



▶ 무라야마 촬영 내왓당 무신도

내왓당에는 여러 신들이 모셔져 있었다. 그 구체적이 증거가 바로 이달춘이 소장하고 있었던 문서 속에 남아 있다. 이들 신의 내력에 대한 정리가 필요하

다. 이 신들의 형상을 말로 되어 있는 것을 기준 삼아서 본다면, 현재 남아 있는 그림과 엄격하게 합치되지 않는다. 온전하게 일치하지 않아서 부합하는 면모가 적다고 하는 점을 보게 된다.

▶ 서수문 밧(西小門外)[28] 삼동물[29] ᄀᆞ(邊)의 좌정(坐定)ᄒᆞ신 열두시위전(十二神位前) 本初.
北便[30] 上位道 三宮. 제석천왕마노라(帝釋位)[31] 본궁전(本宮位) 어모라 원망님(寃望位), 수랑상태자마노라(水靈上太子=水靈位)
五道(다섯도)[32]


▶ 제석위


▶ 본궁위


▶ 원망위


▶ 수령위

◆ ◆ ◆ ◆

(오도라고 하였으므로 5위의 신이 있었을 개연성을 지닌다)

▶ 西便前 內外天子道마노라(天子位), 吾羅里서[33] ᄂᆞ려오시던 새금상監察地方官한집 마노라(監察位), 西天西域서 들어오시던 上事大王(相思位),[34] 중전대부인(中殿位), 정절상군농(相軍位). 內外 불도마노라[35] ᄌᆞ지홍이 아기씨(紅兒位).[36] 청시악[37] 白시악 노린죽 한죽[38] 일곱아기 단마실.[39]

---

28) 서수문 밧: 제주성의 서문 밖.
29) 삼동물: 제주시 용담동(龍潭洞). 한내(漢川)에 있는 지소명(池沼名)이다.
30) 북편(北便): 상위의 신 삼위(三位)가 좌정한 방위.
31) 上位道 三宮. 제석천왕마노라(帝釋位): 현재 제주대학교 박물관에 제석위(帝釋位), 원망위(寃望位)등 이하 ( )내의 한자 표기의 무신도(巫神圖) 10매가 소장되어 있다. 이 무신도 10매는 이 당위 12신위였을 것으로 추정되는데, 그 가운데 10위의 무신도가 남은 것이다.
32) 五道(다섯도): 오도는 다섯또로 또는 신을 지칭하는 특별한 제주도 사투리이다. 일뤠또 등에서 확인된다.
33) 吾羅里: 제주시 오라리(吾羅里).
34) 上事大王(相思位): 상사대왕(上事大王:相思位)은 남편이고 중전대부인(中殿大夫人:中殿位)은 처(妻)이고 정절상군농(相軍位)은 작은 처인데, 현재 용담 2동(龍潭二洞)의 궁당(弓堂)의 신으로 좌정하여 있고, 용담 2동(다끄네=修根洞)의 본향당(本鄕堂)이 되어 있다. 이 내외신은 모두 불도(産育神)라고 한다.
35) 內外 불도마노라: 내외신(內外神)이 다 산육신(産育神)이라 뜻이다.
36) ᄌᆞ지홍이 아기씨(紅兒位): 상기 정절상군농이 낳은 아기라고 한다.
37) 청시악: 현용준은 미상이라고 하나 일종의 오름을 말하는 것으로 추정되고, 이는 이두식 표현법으로 추정된다. 백시악도 마찬가지일 가능성이 있다. 구체적인 예증으로 걸시악(傑始岳) 등에서 이를 확인하게 된다. 오창명, 걸시오름, 『제주도 오름과 마을 이름』, 제주대학교출판부, 1998, 42-43면.
38) 노린죽 한죽: 일종의 고개나 여러 가지 작은 오름의 지명일 가능성이 적지 않다.



▶ 천자위 ▶ 감찰위 ▶ 상사위 ▶ 중전위 ▶ 상군위 ▶ 홍아위

北便神충[40] 西便神충 당(堂)좌수 당(堂)공수원 당(堂) 상이수제갈남 제ᄉᆞ령(諸使令), 상(上)버어리[41] 중(中)버어리 하(下)버어리 天子道 앞으로 쉐(牛) 잡고 전물제(牷物祭), 독(鷄) 잡고 전물제. 거무영청[42] 하군줄(下軍卒) 열두 금제비,[43] 시악수(細樂手)[44] 풍노(風流)와치[45] 놀던 마를.[46] [궁당본풀이 참조.]

北便生日-정월 14일[47]
上事大王生日[48]-3월 13일 꽃구경일
7월 14일-마불림제일[49]

---

39) 일곱아기 단마실: 정절상군농이 낳은 일곱아기 신이라 한다. 단마실청이라고 하는 단어가 더 첨가되기도 한다.

40) 北便神충: 신충은 심방을 말하기도 하고, 심방이 섬기는 신격을 말하기도 한다. 북쪽 상위신(上位神). 三宮(三位)에 무제(巫祭)를 하던 심방(巫). 심방의 계급을 상신충, 중신충, 하신충으로 구분하는 것으로 보아 '신충'은 심방을 가리킨다.

41) 상(上)버어리: 버어리는 특별한 뜻이 있는 것으로 추정된다. 벙어리의 뜻이기도 하니 묵묵히 자신의 임무를 수행하는 침묵하는 자들일 수 있다. 아울러서 벙어리와 같은 것으로 일종의 근간을 이루는 심방이나 위계적으로 낮은 심방의 무리를 뜻하는 것으로 추정된다. 벼리를 말하는 것은 아닌가 추론된다. 당의 소임을 맡은 심방의 직책이다. 구체적 직책은 밝혀져 있지 않다.

42) 거무영청: 백정을 일컫는 말이다. 여기에서는 이 당의 굿을 할 때에 제물인 돼지 따위를 잡던 백정의 혼령을 뜻하는 것이기도 하다.

43) 열두 금제비: 12제비의 미칭이다. '제비'는 굿을 할 때 심부름하는 소미(小巫) 직분을 가진 인물을 말한다.

44) 시악수(細樂手): 세악수는 조선 후기 삼현육각 편성으로 취고수와 짝을 이루어 연주 활동을 한 군영 악대이다.

45) 풍노(風流)와치: 풍류아치이다. 풍류장이는 음악을 담당하는 인물이고 대풍류장이를 말한다. 재주아치, 갖바치 등을 말하는 접미어가 바로 와치이다.

46) 마을: '마을'과 같은 것인 듯. '마을'은 죽어간 마을 사람의 영신(靈神)을 일컫는다. "마을영신"을 위한 마을영신당클이라고 하는 사당클의 전례가 있으므로 이러한 추정이 타당할 수 있다. 평안북도에서도 같은 뜻으로 마울이라고 하는 신격이 따로 존재하는 것을 반증할 필요가 있다.

47) 북편생일: 북편 신충의 제일을 말한다. 당제일이다.

48) 上事大王生日: 상사군농의 대왕 생일을 말한다. 군옹일월은 죽은 조상을 말하는 것이다.

시만국대제[50]-9월 28일. 四大祭日
[濟州市 健入洞 男巫 李達春 記錄 巫書에서 맞춤법, 띄어쓰기, 漢字를 고쳐 옮김,
( ) 안의 한자는 저자가 넣음.]

내왓당의 본풀이는 말과 신의 명칭이 서로 어울려 있는 가장 적절한 예증이 된다. 간결하지 않은 한자어로 된 신명이 부각되지만 특별하게 조작된 신의 명칭은 아니다. 오히려 더욱 절실한 예증이 많아서 이와 같은 신의 명칭은 별난 것이 아니다. 오히려 깊은 고민을 담고 있다는 점에서 가장 화급한 것이라고 말하지 않을 수 없다. 그 작명 방식보다 이러한 신을 섬기고 있다고 하는 점에서 소중한 인연이 되는 결과를 낳는다.

내왓당은 용담동 한내(漢川) 곁에 있었다고 전한다. 문헌에는 '천외사(川外祠)'라고 한자로 표기하고 있다. 심방의 구전 역사에 입각하게 되면, 이 당은 제주목의 광양당(廣壤堂), 대정현의 광정당(廣靜堂), 정의현의 서낭당(城隍堂)과 더불어 제주도 안에 4개 국당(國堂)의 하나라고 구전으로 기억하여 머릿속에 각인하고 있다. 심방의 말이 허언은 아닐 것으로 추정된다. 역사적 사실을 통하여 이러한 전통적인 것에 대한 강력한 신앙심에 기반하는 것을 볼 수 있다.

이 말의 진실성이 심방의 말에 있지만 결과적으로는 역사적인 사실성 여부가 문제된다. 이 신앙적 믿음에 기반한 것을 존중하면서 새삼스럽게 살필 필요가 있다. 사실성 여부가 확실하지 않으나, 이원진(李元鎭)의 <<탐라지(耽羅志)>> 사묘조(祠廟條) 등 여러 문헌에 기록되어 있는 것으로 보아 큰 신당이었음을 확인할 수 있다.[51] 역사적 사실과 다름이 없는 것으로 확인된다. 본래 신당 건물이 제법 컸던 것으로 생각되는데, 1882년(고종 19)에 훼철하여 걷어버리게 되었다. 그렇게 해서 폐당이 되었다. 하지만 그 당에 대한 신앙적 흔적은 약여하다.

<내왓당신본풀이>는 단순하지 않다. 신당에 모셔진 신의 형상에 대한 좌

49) 마불림제일: 마를 불리는 제일. 장마 끝에 생기는 당신의 신의에 낀 곰팡이를 불리는 의례이다. 음력으로 7월 15일을 이른다. 또한 마소의 번식일이므로 이들을 축원하고 주술적인 기원을 하는 의례이기도 하다.

50) 시만국대제: 시월달에 열리는 만곡대제를 이른다.

51) 李元鎭, 『耽羅志』 1권, 祠廟條, 想白古915.149-T153, 029a-029a면, "川外祠在州西三里"

정 면모를 밝히고 있다. 북편, 서편 등을 중심으로 신의 이름과 위치를 말한다. 신당의 방향이나 신의 출자와 방향을 말하는 것도 긴요하다. 본래 12신위가 있었다고 한다. “서수문 밧(西小門外) 삼동물 ᄀᆞ(邊)의 좌정(坐定)ᄒᆞ신 열두시위전(十二神位前) 本初.”라고 한 것이 그것이다.

북쪽에서 5위라고 하였는데, 하나는 분명하지 않다. 그렇게 해서 “北便 上位道三宮. 제석천왕마노라(帝釋位) 본궁전(本宮位) 어모라 원망님(寃望位), 수랑상태자마노라(水靈上太子＝水靈位) 五道(다섯도)”라고 해서 분명하지 않다. 북편 ‘상위도’ 삼궁이라고 하였으니 상위도 삼궁과 ‘오도’라고 하는 것이 무엇인지 명확한 관계를 보이지 않는다. 도는 신의 명칭이다. 이 관계가 선명하지 않다.

서쪽에서는 “西便前 內外天子道마노라(天子位), 吾羅里서 ᄂᆞ려오시던 새금상 監察地方官한집 마노라(監察位), 西天西域서 들어오시던 上事大王(相思位), 중전대부인(中殿位), 정절상군농(相軍位), 內外 불도마노라 ᄌᆞ지홍이 아기씨(紅兒位), 청시악 白시악 노린죽 한죽 일곱아기 단마실.”라고 하였다. 그러한데 이 신격이 무엇인지 선명하지 않다. 내외라고 하였으니 이들 신격은 천자도 양마마이다. 감찰관 한집 마누라는 오라리에서 왔다고 한다. 이와 달리 서천서역의 출자를 가진 신격은 상사대왕으로 이른 바 상사위이다. 이와 준별되는 중전대부인도 있으며, 정절상군농이 있다. 아울러서 내외 불도마누라가 있었다고 하는데 이 신은 신의 형상이 존재하지 않는다. 자지홍이 아기씨가 있다.

아울러서 이들 신의 내외 관계서 비롯된 것으로 추정되는 아기 신격이 있다. 이 신격은 흔히 일곱 쌍둥이로 묘사된다. 이들을 ‘일곱애기단마실충’, ‘일곱애기단마실’, 달리 ‘일곱 아기단마실청’ 등이 더 있다고 한다. 이 아기들은 단순한 존재가 아니라, 일정한 단마실청의 면모를 말하는 것이다. 이 신들은 여러 본풀이에도 전하고 있으며, 마을 영신 마을 말명으로 말하기도 한다. 구체적으로 <칠성본풀이>에서도 이 딸애기 일곱을 지칭한다.

내왓당 본풀이에 더욱 긴밀한 사실이 구전된다. 일단 신충을 비롯한 심방의 일반적인 형태의 집사가 있다. 아울러서 본향제를 지내는데 있어서 필요한 여러 악사와 백정 잽이 등을 비롯한 마을 관성의 일정한 인물들이 열거되어 있으므로 그것이 단순하지 않다. 국당의 규모로 사묘가 오래 전부터 전승되는데 이 거영집사가 새삼스럽게 있는 것을 찾을 수 있다.

정밀하게 정리하면서 이해해야 한다. 거영집사와 함께 이 굿당에 참여하는 인물 부치나 등속을 정리하여 보여주고 있어서 주목된다. 이들은 살아 생전의 직분이지만, 당제일에서 이들의 내력이나 기원을 말하면서 천자또와 다른 낮은 차원의 신격을 이른다. 죽은 조상을 말하는 것이다.

北便神충 西便神충 당(堂)좌수 당(堂)공수원 당(堂) 상이수제갈남 제ᄉᆞ령(諸使令), 상(上)버어리 중(中)버어리 하(下)버어리 天子道 앞으로 쉐(牛) 잡고 전물제(牷物祭), 독(鷄) 잡고 전물제. 거무영청 하군줄(下軍卒) 열두 금제비, 시악수(細樂手) 풍노(風流)와치 놀던 마를.

신충은 심방이며, 높은 직위를 가진 존재이다. 당좌수는 당을 관리하는 향리이고, 당공수원도 직급이 낮은 인물들이다. 아울러서 당상이수제갈남이나 제사령은 심부름꾼일 가능성이 있다. 이 아래 벙어리나 버어리들이 있으니 말이 없이 자신의 직분을 다하는 인물들을 말하는 것일 가능성이 있다. 아마도 묵묵히 입을 다물고 직무를 수행하는 하인배 등으로 여겨지기도 하고, 일정하게 이들이 버팀목이 된 것은 아닐까 추론된다. 이들이 총괄적으로 하는 일은 천자또신 앞에서 일정하 소를 잡고 하는 것을 말한다.

거무영청, 하군줄, 열두 금제비 세악수, 풍류바치 등을 하던 이들의 영신을 지칭한다. 일부 조상신본풀이에서 일정한 위계를 말하는 것과 상통한다. 이들은 살아있는 존재가 아니라, 내왓당의 당제일에 종사하던 영신들을 말하는 것일 가능성이 적지 않다. 살아 있는 존재가 아니라 죽은 영신들이나 마을 영신들을 이렇게 이름하는 것이다. 이것이 본질적인 측면에서 신들로 놀아진 존재들이며, 천자또와 직분이 다른 신격인 것을 말하고 있는 셈이다.

거무영청을 고기를 잡는 백정, 시군줄이나 하군줄이 뒤따르고, 관수인 금재비, 세악수는 현악기 담당자, 그리고 이들 가운데 풍류바치 등도 있어서 이들이 내왓당에 복무하던 영혼을 이르는 것이라고 말한다. 신들은 직위가 높아서 무신도로 제작하여 기리지만, 이들과 달리 다른 존재들은 마을 영신으로 대접하는 것이다. 이것을 말하면서 동시에 신충을 중심에다 두고 이들을 위하는 것이 당제이고, 국당의 규모를 말하는 것이라고 생각한다.

내왓당의 4대 당제일은 각별하다. 일단 정월 대제일이 있는데 이는 북편 신들에게 바치는 것이다. 상사군농일은 3월 13일이니 이는 꽃구경을 하는 것이

고, 이것은 서편 신들에게 바치는 의례이다. 아울러서 마불림제를 하고, 나중에 있는 시월 시만곡대제는 시월의 추수감사제라고 하는 점을 명확하게 규정하고 있다.

이것은 이달춘(李達春)이 기록한 문서 속에 전하는 것이다. 여기에 띄어쓰기와 함께 한자를 정리하여 현용준이 이를 전사한 것이다. 구전되는 자료였을 가능성이 있고, 달리 심방이 간직하고 있는 그만의 특별한 문건으로 추정된다. 그러므로 이 본풀이의 가능성을 통해서 우리는 내왓당 무신도의 위력을 알 수 있는 자료가 아닌가 추정된다.

내왓당에서 잘 알 수 없는 것은 달리 전하는 인근의 다끄네 궁당 본향당본풀이에서 그 내용과 비교하여 상호 견주면 동이점을 채워 넣어 이해할 수 있다.[52] 이뿐만 아니라, 가령 오등동의 오드싱당 본향당 본풀이에서도 유사한 신격의 본풀이가 있는 점이 확인된다. 제주도의 본향당 본풀이에서 이러한 현상은 흔히 만날 수 있는 것이라고 하는 점을 강조할 필요가 있다.

이 내왓당의 본풀이가 구전되면서 여러 본향당의 본풀이로 전환된 것을 볼 수 있다. 이러한 본풀이 내력이 결국 공유되고 그 위신격을 가진 것으로 이해된다. 이와 같은 본풀이의 공유 현상을 전반적으로 확대하면 일정한 의의를 가지면서 아울러서 궁당본풀이나 오등싱당본풀이 등과 상대적으로 겹쳐서 이해할 수가 있을 것이다. 궁당본향당의 본풀이를 통해서 우리는 위의 간략한 본풀이의 원천을 더 확장하는 예증을 찾을 수가 있다.

어떠한 문제를 해명하는데 있어서 미시적 고찰, 거시적 고찰, 비교 고찰 등의 방법이 있는 것을 다시 환기해야 할 것으로 보인다. 이를 위해 비물질문화와 물질문화의 상호 비교가 필요하다. 아울러서 정밀하게 다루면서 내왓당 무신도를 분석해야 할 필요가 있다. 이를 거시적으로 현지조사하고 연구한 것을 미시적인 것과 연결시켜야 한다는 점을 강조하고자 한다. 고임생의 고통스러운 전승과 보전의 마음이 이와 같이 물질문화를 연구할 수 있게 하였다고 생각된다.

---

52) 강정식, 『제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구』, 한국학대학원 박사학위논문, 2002, 120면. "궁당은 송당계 당신을 모시는 내왓당에서 가지 가른 당이다."라고 언급하였다. 하지만 오등동 오드싱당도 일정한 관련이 있기도 하다.

❷ 내팟당 울쒜

내팟당의 물질문화 유산 가운데 긴요한 것으로 우리는 울쒜(鳴金)를 꼽을 수 있다. 울쒜는 그 용도가 명확하지 않지만, 예전 심방들이 많이 사용하던 무구 가운데 하나이다. 이 무구는 문전제와 같은 것을 행하면서 신을 청하는데 사용한 것으로 이해된다. 고임생 심방이 이 울쒜를 가지고 있었으며, 이것이 어떤 연유로 곧 제주도 칠머릿당 보존회 김윤수 심방에게 이월 전승되었던 것으로 보인다.

이 기명은 육지의 그것과 다른 것으로 제주도만 있는 거울과 같은 기능을 하는 것이다. 이를 테면 명두나 명도와 깊은 관련이 있다. 단순하게 화경과 같은 것은 아니고 이를 끈으로 묶어서 일련의 악기처럼 쓰는 것이다. 내팟당에 전승하던 이 울쒜는 내력이 아주 깊은 것으로 안사인에게 전승되었다가 다시 김윤수 심방에게 이월되었다가 현재는 제주민속자연사박물관에 기증된 것이다.

앞에서 언급한 바와 같이 내왓당의 유산은 고임생이 죽은 뒤에 그의 아내가 지켰다가 나중에 딸에게 넘겨졌다고 하는 것이 전하는 이야기이다. 그에 대한 내력은 오방근의 아버지가 다른 누나인 김복순에 의해서 확인한 것이라고 하나, 현재 이 존재를 알기는 불가능하다고 한다. 생존하고 있다면 이제 80세를 넘겼다고 하니 생존 여부가 불분명하다.

김복순은 일본에 거처하고 있으며 고임생과 관련되는 넛하르방의 자손이다. 김복순이 지니고 있던 글에서 선성 내력과 함께 일정한 의의가 있는 것이 확인된다고 하는 점을 말한 바 있다. 그 글이나 구전으로 이러한 역대 내력을 알 수 있었다고 하며, 책자에 기록된 것을 확인할 수 있었으며, 그 내력을 이정자 심방이 간직하고 있는 점을 증언하였다.

울쒜는 제주 칠머릿당 영등굿 보존회에 보관 중인 것이 하나 더 있다. 이것은 본디 구좌면 평대 심방인 박산홍의 것으로 박산홍의 부친이 간직하고 있었던 것이었다고 한다. 이 울쒜에는 일정한 무늬와 글씨가 쓰여져 있다. 고임생 심방의 울쒜는 거울에 아무런 장식이 없으며, 밋밋한 구리쇠로 된 것일 따름이다. 이와 달리 박산홍 심방의 것은 거울 표면에 여러 가지 장식이 이루어진 것

이어서 준별된다.

김윤수는 울쒜 한 벌을 더 가지고 있었다고 한다. 그것이 바로 고임생이 지키고 있었던 울쒜이다. 이 울쒜는 아무런 그림이나 이와 관련된 글이 없는 것이다. 이것은 김윤수 심방의 사후에 제주민속자연사박물관에 기증되었다고 한다. 김복순이 적은 책자 노트에 의하면, 거기에 정리된 것 가운데 역대 내력이 하나 있다고 하였다. 그것이 긴요하므로 여기에 정리하여 기록한다. 이정자 심방이 구연한 것이다.

> 정의에서 갓을 쓰고 하는 인물이 하나 있었다. 갑자기 비가 많이 와서 멀쿠실낭 아래에서 비를 피하게 되었는데, 나무 끝에 무엇이 걸려 있었다고 한다. 비를 피하고 그 정읫 사람은 제주도 내에 치러진 과거시험을 보고 다시 돌아오다가 그곳 나무 아래에서 내린 비를 피하게 되었는데, 머리에 무엇인가가 걸리게 되었다. 이것을 풀러보니 전대가 있었으며, 이것을 풀어보니 심방의 기명들이 있고 멩두가 있어서 그 길로 당을 매고 심방 노릇을 하게 되었다고 하는 것이 결말이다.

노트에 적힌 기록은 단순하지 않다고 추론된다. 이른 바 강신 체험의 기록이면서 당신본풀이에서 반복되는 일련의 영험담 성격을 가지고 있는데, 김복순의 노트에 역대 내력이라고 하면서 이 기록이 적힌 것을 기억하고 있는 인물이 바로 이용옥 심방이다. 예전에 여러 인물에게서 이 역대와 유사한 이야기를 많이 들은 적이 있다. 멀쿠실낭에 걸려 있는 전대가 바로 무구를 담은 것이고, 이로 말미암아 일정한 신격을 모신 것으로 이해된다.

양창보심방의 말에 입각하면 울쒜는 일정한 구실을 한 것으로 보이며, 그와 같은 내력은 서로 깊은 이해 과정을 전제로 한다. 김만보 심방의 말을 들은 것으로, 이정자 심방의 말을 빌려 말한다면, 이것은 “[공싯상과 보답상을 모두 차리고 나서 북소리와 대양소리에 맞추어서] 천하궁도 내놀리자 (울쒜를 설랑 설랑 흔든다) 지하궁도 내놀리자 (울쒜를 설랑 설랑 흔든다) 인하궁도 내놀리자 (울쒜를 설랑 설랑 흔든다)”라고 하면서 사용한다. 그리고 수심방이 장귀를 치면서 베포를 치는 것이 원칙이라고 한다. 이러한 사실은 김만보 심방에게 들었다고 한다.

제주도의 울쒜에 대한 현지조사의 결과를 적어놓은 보고서가 두 종류가 있다. 동일한 날짜에 제주도의 현지조사를 근거로 하여 작성한 것이기에 거의 같

은 내용을 보고하고 있다. 무라야마 지준과 아키바의 것이 그것이다. 울쒜에 대한 기술이 거의 대동소이하나, 오히려 아키바의 기록이 훨씬 긴요하며 자세하다. 아키바는 울쒜의 면모와 내용을 상세하게 소개하고 있으면서 동시에 이 울쒜의 용도에 대해 서술한다.

> 두꺼운 끈의 양 끝에 지름 4, 5촌의 금속제로 된 둥근 거울 또는 네모난 거울을 여러 개 매단 것이다. 이것도 흔들 때 서로 부딪혀 나오는 소리로 기원의 마음을 천신에게 전하는데 사용한다.(거울 뒷면에는 복(福), 수(壽)의 문자나 대나무·매화·국화 등의 꽃무늬가 있다.)[53]

> 제주도의 무가 사용하는 것으로 '울쒜'라는 것이 있다. 굵은 끈 양 끝에 직경 4, 5치(寸) 정도의 둥근 금속 거울과 장방형 거울 몇 개씩을 묶어 두었다. 문전제(門前祭)를 행할 때에 이것을 양손에 들고 흔들면서 소리를 내어 강신(降神)하는 것을 돕는 무구인데, 울쒜가 없을 경우에는 '요녕'(搖鈴)으로 이것을 대신한다. 생각하건대 조선의 무속에서 곤을(神鏡)은 천신(天神)을 상징하고, 그 거울 면을 신의 얼굴로 생각한다. 그 빛으로 악귀를 없애고, 그 소리로 신들을 부른다는 신앙은, 동북아시아 샤머니즘에 있어서 무경(巫鏡) 신앙과 상통하는 바가 많다. 또한 후자는 수많은 곤을과 방울을 사슴 가죽의 신옷(神衣)에 묶은 샤만이 무무(巫舞)를 행하여 옥소리 꽹과리 소리를 울리는데 비해, 조선의 무풍(巫風)으로는 거울과 방울은 원칙적으로 신의(神衣)에서 분리되어 있다. 거울은 방울과 함께 묶어서 흔들고, 또한 제주도의 울쇄처럼 몇 개의 거울만을 묶어서 흔들어 소리를 내는 것을 보았다.[54]

고임생 심방을 비롯하여 제주도에서 만연한 울쒜를 보고 이러한 기술을 하였지만, 그 의미를 파악하는데 이들의 기술은 무의미하지 않다. 먼저 울쒜의 면모를 기술하는데 현재 전하는 것을 그대로 서술하고 있다. 강태호 심방이 전승하는 본은 이러한 구성 요건을 충실하게 반영하고 있음이 사실이다. 아울러서 울쒜의 기능을 서술하고 있다. 특히 문전제를 행하는데 썼다고 하였는데, 현재 전승과 연결하여 이해하면 초감제에서 문전 앞에 상을 차리고, 천하궁, 지하궁, 인하궁 등을 내놀리자고 하면서 신들을 청배하는데 쓴다는 것과 일치하는 면모가 있다.

더욱 중요한 것은 울쒜의 기능을 동북아시아 일대의 무당과 연결하면서 이를 비교하여 살피는 관점이 제시된다. 동북아시아 샤먼의 무복과 신경 또는 무경을 부착한 면모와 비교한다. 신의 얼굴이라고 하는 곤을과 신을 청하여 강신

53) 村山智順,『朝鮮の巫覡』, 朝鮮總督府, 1932.
54) 赤松智城·秋葉隆,『朝鮮巫俗の研究』下卷, 大阪 屋號書店, 1938.

하게 하는 울쉐의 기능을 비교하면서 우리의 경우에는 이것이 무복에서 분리된 형태라고 하는 점을 강조한 것은 주목할 만한 견해이다. 몽골의 샤먼이나 브리야트 샤먼이 거울을 무복에 주렁주렁 매달고 있는 것과 우리의 심방이 이를 비교하는 것은 전혀 다른 방식의 운용 방식임을 보이고 있다. 탁월한 견해라고 생각한다.

이 전통은 명백하게 청동기시대의 산물이고, 이 거울의 전통은 역사적으로 아주 오랜 내력을 지닌 것이다. 가령 독일의 네브라 지역에서 발견된 청동기 거울은 흔히 "네브라 하늘 원반(Himmelsscheibe von Nebra)"이라고 하는데 대체로 기원전 일천년기의 소산으로 추정하며, 기원전 18세기에서 15세기의 것으로 추론한다. 고대인의 세계관을 표현한 것으로 종교적 사회적 의미가 큰 것이며, 우리의 경우에는 이러한 것을 그대로 이으면서 신경이나 울쉐의 형태로 간직하고 있음이 확인된다.



▶네브라천체원반(Himmelsscheibe von Nebra)



▶ 서천디명두

제주도의 울쉐가 현전하고 고임생 심방의 것이 실제로 보존되고 있는 것은 기적과도 같은 일이라고 하지 않을 수 없다. 울쉐가 다른 심방의 것과 다른 점은 밋밋한 구리 거울로 되어 있는 점이다. 고임생 심방의 기명은 순연하다. 그 울쉐는 방짜 유기로 조성되었다. 반면에 다른 심방의 울쉐는 주물 유기, 곧 신주(真鍮, しんちゅう)로 되어 있는데, 이것은 일본어에서 유래된 말이다. 황동

의 배합 비율은 6;4이다. 방짜 유기는 생명의 그릇이고, 구리와 주석을 정확하게 78:22의 비율로 합금하여 만든 놋쇠 덩어리인 바디기를 마치질을 하여 형상을 만드는 것이다.

이와 달리 신주는 주조틀에 부어서 만드는 것이기에 특별한 면모를 가진다. 소리도 다르고, 형상도 다르며, 아울러서 황동은 둔탁하고 변색이 되어서 청동녹이 끼는 특징이 있다. 제주도 심방의 울쒜는 현재 신주로 된 것과 방짜로 된 것으로 양분되고, 여러 문양이 나오는 것은 이른 바 주조틀에 이를 부어서 만들기 때문에 가능한 것이라고 말하기도 한다. 방짜유기로 된 울쒜는 일제강점기에 공출이 되었으며, 신주로 만든 울쒜와 교환해 주면서 일정한 평준화가 이루어졌다고 평가하기도 한다. 원래 방짜 유기로 된 울쒜가 고임생 심방의 것이라고 할 수 있다.

오늘날 현재까지 확인한 전승 울쒜는 모두 네 가지이다. 이에 대한 논의는 별도로 진행한 바 있으나, 많은 대목에 오류가 있었으며, 현물을 찾아서 구체적으로 비교하여야 하는 점을 인정하면서 온전하게 재설계하는 일이 새삼스럽게 요구된다.[55] 그 결과를 정리하여 압축하게 되면 일정하게 의미를 부여할 수 있을 것으로 보인다. 현재까지 전승된 심방의 울쒜는 다음과 같은 전승의 계보를 밝힐 수 있다.

구분 / 울쒜 명칭	울쇠 거울	사용방법	전승경로
고임생본	10개(양단 가름)	두 손 사용	고임생심방→정주병심방→안사인심방→김윤수심방
허정화본	10개(다섯 가지)	한 손 사용	허정화심방→쒜돌이 강태호심방→진성기소장[56]
김매선본	5개(세 가지)	한 손 사용	시아버지 김명팔심방→김매선심방
박산홍본	5개	두 손 사용	박산홍부친→평대리 박산홍심방→김윤수심방(칠머릿당)

고임생본은 달리 해명해야 할 말이 없다. 아무런 문양도 없이 둥근 쇳조각

55) 김헌선, 제주도 무구 '울쇠'의 성격과 의의 -'울쇠'의 각편, 내력, 비교 등을 중심으로-, 『민속학연구』 제12집, 국립민속박물관, 2003, 139-169면.
56) 진성기, 21.울쇠, 『제주민속의 멋』2, 열화당, 1981, 87-93면.

으로 방짜유기로 된 것이 전부이다. 다만 전승의 과정에서 여러 인물들이 개입하여 전승이 다소 급격하게 이루어진 것을 보인다. 허정화본은 강태호가 위암으로 사망하면서 올바른 용처를 정하지 못한 채 진성기에게 전달되었다. 이 허정화본은 재질이 신주로 된 것이고, 복잡한 문양을 가장 정교하게 가지고 있는 것이므로 중요하다.

김매선본은 필자가 현지조사를 하고 그 뒤에 어디로 귀속되었는지 알 길이 없다. 당시에 많은 의문을 받고 있어서 온전하게 조사하지 못한 것이 문제이다. 재질은 신주이고, 문양도 일반화된 형태의 것이었다. 박산홍본은 현재 제주도 칠머릿당 영등굿 보존회에서 사용하고 있는 것이다. 박산홍의 부친 역시 심방이었으며, 평대리 출신이라고 한다. 이 울쒜도 그 부친의 것이었다고 한다. 이 역시 신주 재질로 되어 있으며, 복잡한 문양이 장식되어 있다.



▶ 내팟골 고임생심방 울쒜 ©김헌선



▶ 고임생 울쒜와 평대리 박산홍 울쒜 ©김헌선

최근에 제주큰굿보존회에서 이를 복제하여 굿에 사용한다. 칠머릿당보존회장인 양승건심방이 허락하여 이 복제가 이루어졌다고 한다. 최근 2026년 제주입춘굿놀이의 제의를 맡아서 할 때에 이를 활용한다고 전해 들었다. 고임생본은 박물관으로 가고, 박산홍본만이 유일하게 남아서 활용된다.

이 울쒜 소장처를 명기하고 이야기하면서 놋쇠공출과 관련하여 일정한 신주의 형태가 광범위하게 제주 전역으로 퍼진 것을 기억할 필요가 있겠다. 이와 같은 획일화는 제주도의 열악한 형편 때문이기도 하겠지만, 제주도의 쒜철을 다루는 불미항이 문제가 되었던 것으로 이해된다. 불미항(풀무깐, 대장간)이

적고, 열악한 형편에 울쒜의 형태적 보편성이 마련된 것으로 이해된다.



▶ 구좌면 한동리 당굿 강태호와 허정화심방 ©김헌선



▶ 구좌면 한동리 강태호 심방 울쒜 부분 ©김헌선

이 네 가지 전승본 이외에도 더 많은 것이 있었으리라 추정된다. 문제의 핵심은 이러한 자료들이 한 자리에 결집되어 특정하게 연구되어야 한다는 것이다. 이 논의의 발단은 고임생 심방의 울쒜였다. 울쒜의 용도나 내용이 마멸되었으나, 간신히 현상을 유지하고 있는 점을 인정하면서 고임생심방의 넋에 다시금 명복을 빌 따름이다. 위대한 유산이 지켜지지도 못하고 박물관 수장고로 직행한 것은 한 시대의 비극이자 불행이다.

오로지 박물관에 있는 것으로 이를 지켜낼 것 같아도 일반인과 연구자 관심의 영역에서 벗어나고, 이 유산에 눈을 맞추지 않는다면 무슨 소용이 있을 것인가? 고임생의 물질문화 유산은 이제 제주대학교박물관과 제주민속자연사박물관으로 갈려서 분장되었다. 이 불행을 고임생의 넋은 알기나 하는 것인지? 아니면 그렇게 되기를 바랐던 것인지 알 길이 없다.

고임생이 윗대에 섬기면서 위함을 받았던 내왓당이 훼손되고, 당이 훼철된 내왓당의 무신도를 내팟골 남수각으로 가지고 옮겨서 이를 보존하려고 힘을 썼던 것으로 짐작된다. 신들에게 물 한 그릇과 메 한 그릇, 그리고 상촉권상으로 위하면서 섬기던 내왓당무신도는 제주대학교 박물관에 수장되고, 그가 신을 청하던 울쒜는 현재 민속자연사박물관으로 갈려 수장되었다. 고임생심방은 불행하게 남수각의 동굴에서 생애를 마쳤다. 한때 명성을 이루었던 인물이 이렇게 사라지는 것은 거의 제주 무형유산의 심각한 와해와 멸절이라고 생각한다.

박물관은 소중한 기관이다. 기관에서 하는 일은 여러 가지가 있겠지만, 유물을 소장하는데 그치지 않고, 가열차게 유물에 대한 탐구가 필요하다. 이 유물을 전체적으로 통괄하고 고임생의 내력과 물질전승 및 구비전승을 합쳐서 새롭게 보아야 하는 과거 역대에 대한 논의가 요구된다. 일본인 학자들의 기여를 생각하면서 이들이 행한 업적을 기려 마땅하다. 이들의 현지조사가 존중되어야 하는데 많은 부분이 무시되거나 도외시되었다. 이를 엄혹하게 학문적으로 평가해야 하지만, 사실을 받아들이지 못하고 홀대하는 것은 적절하지 못한 처사라고 생각한다.



▶ 구좌면 한동리 강태호 심방 울쉐 ©김헌선



▶ 서귀포 호근리 김매선 심방 울쒜: 신칼, 산판, 울쒜 ©김헌선

2) 박봉춘 심방: 비물질문화의 예증

박봉춘이 서귀포 본향당을 매는 도행수이고, 본풀이의 진정한 구연자로 발탁되어 무라야마 지준과 아키바 다카시에게 본풀이 16편을 제공한 것은 이례적이기까지 하다. 제주목안의 심방도 많은데, 왜 하필 박봉춘 심방을 선정한 것인지 많은 의문이 있다. 북과 남을 가른 원형적인 면모가 서귀포 지역에 있다고 생각하였는지 얼른 판단이 서지 않는다. 『朝鮮の巫覡』 과 『朝鮮巫俗の研究』 上卷에 있는 대목은 거의 비슷하게 기술되어 있다.

기술된 내용에서 본풀이를 요약하고 정리한 것이 그러하였다는 말이다. 문제는 이들 기록의 근거 자료 출처가 같고, 작업한 인물이 동일하게 원천을 제공하였으므로 생긴 결과라는 점이다. 무라야마는 이 중 두 가지 본풀이만을 집중하여 소개하였고, 아키바는 이른 바 16편 모두를 집중하여 채록하고 정리하였다. 그 과정에서 훈도인 이대지의 은공이 컸던 것으로 보인다.

구분 / 본풀이(濟州島神歌)	본풀이 갈래	본풀이의 요체와 핵심 문제
1 西歸浦本鄕堂本解 (서귀포본향당본풀이)	본향당본풀이	최초로 채록된 서귀포 본향당신본풀이다. 아울러서 동홍리와 서홍리가 연관되는 당신본풀이다.
2 兎山堂本解 (토산당본풀이)	본향당본풀이	토산당본향당신본풀이이다. 이 본풀이는 뱀신앙의 본거지가 되는 특징이 있다.
3 初監祭 (초감제)	굿 베포도업침	굿을 하는데 앞에서 하는 베토도업침을 핵심으로 날과 국 섬김 등은 있지 않다.
4 初公本解 (초공본풀이)	당클 본풀이	초공본은 굿법을 창조한 삼멩두와 삼시왕의 유래를 가진 특정한 본풀이다.
5 二公本解 (이공본풀이)	당클 본풀이	이공본은 우리나라 전역에 존재하는 이른 바 안락국태자경의 핵심을 간직한 본풀이이다.
6 三公本解 (삼공본풀이)	당클 본풀이	삼공본은 남제주에서는 독자적으로 전승되는 특징을 가진다. 삼공맞이와 깊은 내력을 공유한다.
7 世經本解 (세경본풀이)	당클 본풀이	세경본인 농경신의 내력담을 가진 것이지만, 육지부를 비롯하여 우리나라 전역에 퍼져 있는 남장 여성의 입신담을 핵심으로 한다.
8 天主王本解 (천지왕본풀이)	당클 본풀이	이 본풀이는 초감제 안에서 구연되는 본풀이로, 창세신화적 성격을 가진 본풀이이다.
9 袁天綱本解 (원천강본풀이)	본풀이 모호	오늘이라고 하는 주인공이 저승여행을 통하여 구복여행을 하는 것이 핵심적 내용이다. 이 본풀이는 당나라 시대의 점바치를 가지고 와서 얽어넣은 것이다.
10 世民皇帝本解 (세민황제본풀이)	본풀이 모호	이 본풀이는 종래 세민황제본이라고 하였으며, 이를 특별하게 특수본이라고 하였는데 오히려 저승의 악행을 반성하고 적선을 행한 이야기이다. 원천강본과 맥락이 닿기도 한다. 2편의 채록본이 존재한다.
11 明鎭國生佛嫗本解 (명진국생불할망본풀이)	할망상 본풀이	저승할망과 이승할망의 내력담 가운데 이승할망인 명진국따님애기 생불할망본의 근본 성립을 말하는 본풀이이다.
12 神僧都解[57] (신중또본풀이)	본향당본풀이	이 본풀이는 본향당신본풀이로서 특이한 구성을 한다. 앞대목은 제주도 송당 구좌읍 일대의 궤네깃또본풀이가 변형된 내용이다. 기아가 된 소로소천국 파라무니의 아들이 기아되어 용왕의 말쨋딸과 혼인하여 살다가 본디 송당으로 돌아오게 된다. 부모의 명으로 서로 갑을 가르는 일을 하게 된다. 둘이서 함께 할로영산을 구경하고 노념을 갔다가 용왕의 말쨋딸애기가 산톳물을 먹어 살림이 갈리게 되어 마라섬으로 귀양을 보낸다. 다시 새금상의 말쨋딸아기를 후처로 맞아들이고 살다가 그 후처가 마라도로 찾아가서 아들 일곱을 낳은 것을 알고는, 여성 둘이 큰부인과 적은부인이 다시 소로소천국 아들을 만나서 함께 제주도 신중또가 되고자 한다. 낭군과 아들들은 각서본향이 되고, 두 부인은 일뤳당 당주가 되었다는 결말이다.
13 差使本解 (차사본풀이)	당클 본풀이	강림차사가 저승의 염라대왕을 잡으러 가는 이야기를 근간으로 하면서도 동시에 사람을 잡아가는 노릇을 하는 차사의 본풀이를 반영한다.
14 七星本解 (칠성본풀이)	당클 본풀이	칠성신앙인 뱀신앙이 육지에서 제주도로 이입하는 내력을 말하는 것으로, 안칠성과 밧칠성을 비롯하여 제주목의 여러 곳을 차지하는 본풀이이다.
15 軍雄本解 (군웅본풀이)	군웅맘판 본풀이	이 본풀이는 조상의 역대를 말하는 조상신본풀이의 서두에 작동하는 일정한 본풀이인데, 고려사 세계의 작제건 이야기를 중심으로 하고 있다.
16 門前本解 (문전본풀이)	당클 본풀이	이 본풀이는 문전신의 내력을 담은 것으로 육지부의 칠성풀이를 확대하여 일정하게 재설계한 본풀이로 이름이 높은 것이라고 할 수 있다.

위에서 정리된 결과를 가지고 우리는 새로운 관점에서 박봉춘 구연 제공

자료의 중요성을 평가할 수 있을 것으로 보인다. 특히 무엇이 문제이고, 이 본풀이를 어떠한 각도에서 이해해야만 기존의 견해를 극복할 수 있는지 고안하고 거듭 숙고해야 하는지 문제를 버르집을 필요가 있다. 무라야마와 아키바가 박봉춘을 선택하고, 이 인물을 구연자로 선택한 것을 우리가 남다르게 해석해야 할 것으로 추론된다.

일단 제주도 남쪽 서귀포의 구연자를 선택한 것에 의의를 두어야만 한다. 그것은 이들의 후손을 찾고 계보를 체계화하는 것보다 긴요한 의의를 가진다.[58] 그것이 무엇인지 본풀이의 가지 수나 본풀이의 내용으로 이루어진 것은 전혀 아닌 문제일 수 있다.[59] 서귀포에 거주하면서 예촌의 본향당을 매는 당매인 심방이라고 하는 것은 중요한 정보이기는 하지만, 기존 연구의 동어반복일 따름이다. 거주하는 박씨 가계에 의해서 거주 공간이 다르다는 점은 그렇게 중요하지 않다고 할 수 있다. 그것을 어떻게 구현하고 의의를 부여할 수 있는지 깊이 고민되는 문제이다.

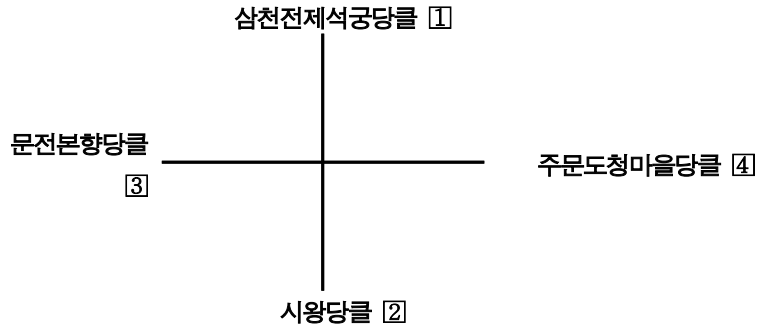
더욱 중요한 문제는 위에서 정리한 것에 대한 논의를 다른 각도에서 하는 것이리라고 본다. 정의굿이나 남군굿의 성격을 가진 것의 부산물이라는 점을 잊어서는 안 된다. 사당클을 중심으로 정의굿을 분별한다면, 이것은 예의 중요한 성격을 가진다고 생각한다. 사당클을 매는 방식이나 명칭에 있어서 차별성을 가지며, 그 신의 내력을 푸는 본풀이 배치가 이루어지는 점을 준거로 삼아야 할 것으로 보인다.

---

57) 赤松智城·秋葉隆, 『朝鮮巫俗の研究』 上卷, 542면. 주석123번에서 이렇게 말하였는데 명백하게 문제가 있는 주석이다.
"都解の都は總又は凡の意(도풀이라고 하는 것의 도는 총괄 또는 모든의 뜻)"이라고 하였으나 이는 신을 말하는 또라고 보아야 마땅하다. 궤네깃또, 일렛또, 천자또 등에서 흔히 사용되는 것이다.

58) 김기형, 서귀포 심방 박봉춘의 가계(家系)와 무업 활동, 『한국무속학』 제31집, 한국무속학회, 2015, 35-55면.

59) 이수자, 일제강점기 제주도 무속신화의 채록현황과 의의, 『한국무속학』 제46집, 한국무속학회, 2023, 7-46면.



1 삼천전제석당클(어궁, 이 용어는 강대원심방을 비롯한 여러 심방이 쓰는 말이지만 일본 오사카에서 굿을 하는 심방이 주로 쓰는 용어이다)는 생명을 주관하고 삶을 고양시키는 신들이 모여있는 당클이다. 황금산추저대선생을 비롯하여 삼시왕과 어머니, 모든 하위의 신격이 이 당클에 모여 있다. 초공, 이공, 삼공 등을 비롯하여 이들의 모둠을 지칭하고, 심지어 세경까지도 이러한 신격의 예증으로 긴요한 구실을 하는 것을 볼 수 있다. 사당클 가운데 가장 우선시되는 당클이고, 굿의 대부분 절차가 이 굿당클에서 유래되고 시작되는 점을 보게 된다.

2 시왕당클(대신당클)은 죽음을 관장하는 신격을 모신 곳이다. 이 역시 주신과 부신이 함께 모셔져 굿을 구성하고 굿을 실행하는 것이라고 할 수 있다. 시왕, 체사, 지장 등을 비롯하여 여러 기능을 가진 신격이 모여 있는 곳이기도 하다. 시왕은 중국 도교의 신을 수용한 것이므로 이를 본풀이로 구성하지 않는다. 다만 헤심곡이라고 하는 특정한 소리를 하여 이들 내력을 기리는 일을 하게 된다. 그러나 체사본풀이나 지장본풀이 등이 있어서 특별하게 본풀이를 발달시켰다. 죽음의 기능을 분할하고 좌정하는 것에서 일정한 의의를 가진 것이라고 할 수 있다.

3 문전본향당클은 제주 무속 굿에서 문전신과 본향당신을 모시기 위해 제청(굿을 하는 장소) 출입구 쪽에 설치하는 신앙의 좌정처(당클)이다. 문전본향은 가옥과 본향당에 관련된 신을 모시는 신전이다. 이 신전은 각도의 비념을 하는 대상이 머무는 공간인 셈이다. 본향당클은 마을 수호신이 함께 모셔진 공간이기도 하다. 집과 마을, 마을과 고을, 하늘과 땅은 서로 긴밀하게 연결되는

데 그 과정이 일정하게 연결되는 당클이라고 할 수 있다. 문전본풀이나 본향당신본풀이가 이 과정에서 긴요한 구실을 하는 본풀이로 된다.

4 주문도청마을당클(마을영실당클)은 제주도 전통 굿에서 마을의 신령과 굿을 하는 집안을 비롯하여 조상들과 관련된 영혼들을 모시는 신성한 제단이자 공간이며, 굿하는 동안에 이곳에 영혼들이 모셔져 거주하는 좌정처이다. 굿을 하는 당직계들의 조상이 머무는 공간이 된다. 당클은 당틀(당반)에서 비롯된 말이며, 여기에 여러 신격들이 함께 모셔지는 특징을 가진다. 조상신본풀이를 비롯하여 조상에 관련된 신들의 내력을 여기에서 푸는 것을 볼 수 있다.

박봉춘 구연의 본풀이 가운데 가장 특별한 자료는 신중또본풀이이다. 이에 대해서 아키바는 이 자료에 주석을 가하기를 "都解の都は總又は凡の意(도풀이라고 하는 것의 도는 모두 또는 모든의 뜻)"[60]이라고 하였으니 과연 그런지 의문이다. 그러므로 신중도풀이라고 하는 번역은 타당하지 않다. 오히려 신중또본풀이라고 보는 편이 적절하다.

① 웃손당의 금백주와 알손당의 소로소천국 사이에 아들이 불효하여 석함에 담아 아들을 바다에 띄웠으니 동해용왕국에 들어가 막내딸과 혼인하여 송당으로 돌아온다.
② 재회한 부모가 살림을 가르라는 말을 듣고서 내외가 송당을 떠나서 남쪽으로 내려오게 된다.
③ 내외가 한라산 노념놀이를 하자고 하면서 한라산에 올랐다가 산톳의 발자국을 발견하고 목이 말라서 발자국의 물을 먹다가 돼지털이 코를 찔렀기 때문에 이를 불에 태워서 돈경내 냄새를 맡으니 돼지고기를 먹은 듯하였다.
④ 용왕국 막내딸 아기를 이 때문에 이를 부정하다고 간주하여 마라섬으로 귀양 정배를 보내게 된다.
⑤ 소로소천국 아들은 새금상의 아홉째 딸을 첩으로 삼았으니 사연을 알아내고 마라섬으로 큰부인을 데리러 가보니 아들 7형제를 낳았으므로 큰부인과 자식 일곱의 귀양 정배를 풀어 데리고 온다.
⑥ 처첩은 일뤳당신이 되고, 남편과 일곱 아들은 각 마을의 각서 본향이 되어서 좌정하게 된다.[61]

이 본풀이는 제주도 전역의 당신본풀이를 아우르는 일련의 복합적 관계를 드러내는데 절대적인 서사 구성을 하고 있다. 당신본풀이 가운데 가장 특별한

60) 赤松智城·秋葉隆, 『朝鮮巫俗の研究』 上卷, 542면.
61) 村山智順, 『朝鮮の巫覡』, 朝鮮總督府, 1932.

자료인데, 연구사에서 온전하게 취급되지 않아 논의의 새로운 조명이 필요한 자료이기도 하다. 기왕의 논의에서 잘 해명되었지만 거시적 관점의 비교 연구가 필요하다.[62]

이 당신본풀이의 이야기는 송당계의 이야기로 부연된 결과로 막내아들이 바다에 버려졌는데 석함에다 넣을 때에 야광주를 물리고, 만권 서책을 함께 넣고 위엄을 갖춘 모습이었다. 그렇게 하여 용왕국의 말쨋딸과 혼인하고 귀향한다. 아들을 만난 부부가 살림을 가르라고 하는데, 할로영산에 구경을 갔다가 그만 종경내가 나는 산톳물을 먹은 덕분에 살림살이를 가르고 말쨋딸은 마라도로 귀양을 하게 된다. 새금상의 말쨋딸을 만나서 후처로 삼았는데, 후처가 마라도를 찾아가서 그곳에서 일곱 아기를 낳은 본처를 만나서 귀양 정배를 마치고 되돌아와서 신중으로 좌정하는 것이다. 이 본풀이는 다양한 당신본풀이의 복합형이기도 하다.[63]

신전인 당클과 신화인 본풀이는 깊은 연관성을 가지고 있다. 우리 신화의 당클과 당클의 신화를 연결해서 보아야 하는 문제가 여기에 있다고 하겠다. 신의 모둠인 당클은 신화적 내력을 정리하는데 가장 소중한 수단이 된다. 올림푸스신전과도 같은 구실을 하는 것이 당클이다. 당클은 신전이거나 궁전이고, 굿하는 장소에서 구성되는 신들의 거주처이고, 임시적인 공간이다. 육지부의 굿에서도 “오를 반도 열두 반, 내릴 반도 열두 반” 등으로 말하면서 당반을 이르고 당을 맨다고 하는 말을 하기도 한다. 신의 구성은 일정한 관련이 있으며, 신의 내력과 의미를 가지는 것이 동일한 관념이기도 하다.

박봉춘이 구연한 본풀이는 모두 이 사당클에 범주적으로 분류하여 넣을 수 있다. 삼천전저석궁에 여러 신들이 속한다. 문전본향 당클에는 문전본이나 본향당신본풀이 등을 넣을 수 있으며, 주문도청마을당클에는 조상신본 등이 분류된다. 그렇다면 위의 본풀이는 모두 이 범주에서 분류된다. 다만 사만이본풀이만은 없으므로 이것이 의심된다. 정의굿의 당클에 모두 이 본풀이를 분류할 수

62) 현용준, 2. 제주도 당신화고, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 102면. 이하에 상세하게 서술되어 있다.
강정식, 『제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구』, 한국학대학원 박사학위논문, 2002.
63) 현용준, 2. 제주도 당신화고, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 102-103면.

있으나, 예외적으로 신중도본풀이는 송당본풀이므로 여기에 분류해서 넣을 수 없을 것이다. 왜 이 본풀이를 채록하였는지 구연한 이유가 무엇인지 알 길이 없다.

관례상 특수본풀이라고 분류된 것에 의문을 제기할 필요가 있다.[64] 박봉춘이 구연한 본풀이 가운데 세민황제본풀이, 원천강본풀이, 군웅본풀이 등이 있는데, 이것이 그간 특수본이라고 하면서 논의되었다. 그러나 과연 그런지 의문이 생긴다. 이들 본풀이의 기능이나 용도에 의문이 있어서 막연하고 현재 전승은 이루어지지 않고 있는 문제가 있기도 하다.

이승과 저승의 관계를 다루는 세계관적 기초에 입각한 것이므로 이들의 내력이 이승과 저승의 여행이나 이승과 저승의 상호관계를 다루는 점에서 그렇게 이상한 본풀이는 아니리라고 본다. 따라서 이 본풀이는 시왕당클과 깊은 관련이 있는 본풀이로 추정된다. 그러므로 이 본풀이를 함부로 예단하여 이들의 내력을 마구잡이로 분류해서는 안 된다고 생각한다.

군웅본풀이는 군웅맘판에서 구연되는 것으로 이른 바 조상신본풀이의 서두로 작동하는 것을 보게 된다. 그러므로 군웅맘판에서 탐라총관부와 관련을 짓는 역대 조상의 으뜸 내력을 푸는 과정에서 불린 것이라고 확실하게 판단된다. 김통정이 삼별초의 난으로 탐라로 도망온 것이 빌미가 되어 원나라의 특정한 직분인 다루가치와 관련을 갖게 되면서 고려 왕조로부터 역대 내력을 잡는 것이 기본적 면모이다.

그러므로 이들의 내력을 특수한 본풀이로 분류하는 것은 타당하지 않다고 생각한다. 역사 문헌보다 더욱 실질적인 구전의 능력을 보여주는 점에서 긴밀한 의의를 가진다고 판단된다. 군웅맘판을 통해서 일정하게 구전되는 기억의 진실, 우리 제주도 사람의 역대 과정을 육지부에 두는 전통이 수립되어 역사적이고 문화적 의의를 가진다고 하는 점을 알 수가 있다.

박봉춘의 구연본 이해에 대해서는 이들이 일천한 견해를 가지고 있음을 알 수 있다. 특히 두 가지 본풀이인 <초공본풀이>와 <신중도본풀이>의 내용 요

64) 고은영, 『제주도 특수본풀이의 성격과 의미』, 민속원, 2022. 이 저작에서 이 본풀이 등속을 전체적으로 정리하고, 이곳과 저곳의 경계넘기에 대하여 상세하게 논하였다.

약에 심각한 문제가 있는 것이 확인된다. 이 긴 본풀이가 어떻게 이해되고 요약되는지 전혀 맥락이 닿지 않는다. 이대지의 번역이나 해석이 그러한 것인지, 아니면 두 학자의 이해 방식에 문제가 있는지 선명하지 않다. 내용을 불교적으로 파악하는 것도 동의할 수 없을 뿐만 아니라, 다른 각도에서 신중도본풀이는 번역과 요약이 해괴할 정도이다. 과연 바르고 정확한 이해가 있었는지 많은 의문이 있다.

더욱 심각한 문제는 이 학자들의 이해가 가지는 편견과 오해에 관련된 서술에 있다. 우리의 본풀이를 모두 일정하게 신화가 아닌 전설로 규정하는 것에 전혀 동의할 수 없다. 그러한 이해 방식은 일종의 편견이기도 하다. 배경재의 본풀이나 박봉춘의 본풀이를 원시적인 소박한 맛이 있다고 하면서 전혀 맥락이 닿지 않는 서술을 하고 있다.

두 명의 일본인 학자 무라야마 지준과 아키바 다카시가 함께 제주도를 방문하였다. 현지조사를 하기 위해서이다. 이들이 행한 현지조사는 많은 대목에서 우리에게 깊은 인상을 각인하였다. 이 현지조사는 1931년 10월에 행한 것이다. 무라야마는 조선총독부 촉탁 연구원이었고, 아키바는 경성제대 교수였다. 둘이 함께 현지조사를 제주도로 왔으며, 아울러서 그곳에서 여러 가지 기록을 남겼다.

구전되는 본풀이를 발견하고 채록하였고, 동시에 사진으로 당시의 무속 현장을 촬영하여 남겨두었다. 이들은 이 구전서사시인 본풀이가 '원시적인 문학의 맛'을 표현하였다고 기록하였다. 과연 그런가? 현지조사를 진행하면서 심방과 훈도를 동원하여 이 작업을 진행하였다. 제주도의 말이 어렵고, 특히 서귀포 지역의 말은 전혀 해독이 불가능하였을 것으로 보인다. 물론 육지부에서도 이러한 작업은 별반 도리 없이 이 방법을 채택하였을 것이다.

그렇게 이 어려움을 해결하자니 제주도 보통학교 교장 가와바라 간지(川原勘次)와 훈도, 곧 선생인 이대지(李大志)를 동원하지 않을 수 없었다. 훈도인 이대지는 제주도 사람이므로 제주도 사투리에 익숙하였을 것이다. 그는 긴 본풀이의 내용을 요약하고 이 본풀이의 압축된 내용을 한자로 옮기는 수고를 하지 않을 수 없었을 것이다.

실제로 이대지는 제주도의 박봉춘이 구연한 16가지 본풀이를 제주말과 일

본어로 대역하는데 적극적으로 협조했을 것으로 추정된다. 박봉춘 심방이 구연하고, 이대지가 수고해 준 덕분에 결국 제주도의 본풀이는 처음으로 세상에 얼굴을 내밀 수 있었다. 이 과정은 처음의 이해 과정이었을 따름이고, 이를 터득하고 설명하는 과정은 별개의 것이다. 이대지가 한 작업으로 주목되는 것은 아마도 박봉춘이 구연한 16가지의 본풀이를 채록하고 번역하여 『朝鮮巫俗の研究』上卷이라는 저작에 수록하는데 적극 기여한 것이다.

번역과 통역의 과정을 통해서 이해한 이 글은 여러 가지 의문을 갖게 한다. 그것은 학문 사이의 많은 문제를 야기하였으며, 학문 후속 과정에서도 이 문제는 심각한 사실을 야기하였던 것으로 보인다. 이 본풀이를 말로 이해하고 그것의 의미를 깨닫는 과정은 매우 많은 시간이 경과하여야 했다.

특히 일본어로 교육받고 일본어를 이해하는 세대에서는 이 본풀이의 설명과정이나 이해과정이 그 자체로 온전하지 않았을 것으로 보인다. 그것은 알지만 해명하지 못하는 불운의 연속이었다. 장주근이나 현용준 정도의 수준에서 마침내 해독이 되지만 그 역시 굿을 온전하게 보지 못한 결함이 적지 않다. 북으로 간 홍기문은 이 기록에 대한 일련의 이해나 설명을 온당하게 하였던 것으로 추정된다.

문제는 이 본풀이들이 '원시적인 문학의 맛'이 있다고 하였는데, 그 해명의 방향이 과연 온당하였는지 의문이 적지 않다. 무당이나 심방이 구연한 자료가 본풀이인데 이 본풀이가 어떠한 의의가 있는지 이를 해명하는 과정이 과연 적절한 것이었는지 의문이 있다. 구전신화나 구전서사시의 성격을 가진 것에 대한 이해나 설명이 전혀 없다. 우리의 바리공주와 같은 자료를 구전서사시적 면모를 중시하지 않고, 게다가 이를 무조전설이라고 하였는데 전설은 신화와 전혀 다른 차원의 이야기라고 할 수 있다.

일본에 구전서사시가 있는가? 이 구전서사시는 우리만의 특징인가? 널리 이해하는 방안을 찾지 못한 것은 심각한 문제이다. 아울러서 이를 신화로 보지 않고 전설로 본 것은 우리나라 무속의 굿판에 구연되는 서사시를 온당하게 평가하지 못한 것이라고 생각한다. 이를 체계적으로 이해하는 방법이나 이해의 근본 이치를 살피지 않은 것도 심각한 문제이다. 본풀이는 신화이지 전설일 수 없다. 신들의 본풀이라고 하는 것을 이해하는 것이 가장 중요한 문제이다. 무

조전설이라고 하는 것은 온당하지 못한 이해의 관점이다. 퇴화주의적 관점을 지향하면서 기능주의적 관점도 택하지 못한 잘못이라고 말하는 것이 가장 심각한 문제이다.

일본에 구전서사시가 없는가? 있다. 이는 널리 알려진 사실인데, 지나치게 편협한 태도로 제국주의적 관점을 선택하여 문제가 된다. 구체적인 예증이 필요한데, 다음과 같은 자료를 보면서 이 문제를 해명할 필요가 있다. 그것이 핵심적 관건이다. 우리가 아는 것이 잘못된 이해라고 말할 수 있는 것은 아니다.

- 이자나기사이몬(伊邪那岐祭文): 일본 고지현 모노베무라(日本 高知縣 物部村)
- 오모이마츠카네(思松金, 思松兼): 일본 가고시마현 아마미오시마(日本 鹿兒島縣 奄美大島)
- 유카르(ユーカラ, Yukar): 일본 (日本 北海道 沙流郡 平取町 二風谷, シシリムカ(沙流川), Sisirmka)

이자나기사이몬은 일본 남부의 코지현에 전승되는 무속의례에서 구연되는 구연신화이다. 오모이마츠카네는 아마미오시마에 전하는 구전서사시이다. 유카르는 시시리무카에서 구연되는 서사시이다. 이 사례는 당시에 함께 존재한 것인데 이들의 구전서사시적 가치는 밝히지 못하였다.

굿과 본풀이의 관계를 거시적으로 추론하는 작업도 다시금 확인해야 하고, 아울러서 세부적인 무가의 어의와 의의를 함께 논의하는 미시적 논의도 필요하다. 미시적 연구, 거시적 연구 등을 합치는 작업의 논의가 필요하다. 아울러서 이를 확대하여 동일한 기능을 하는 여러 가지 본풀이와 유사한 자료의 비교적 연구도 필요하다.

예컨대 이른 바 아마미오시마(奄美大島)에 전하는 이른 바 카미카타리(神語り)인 <오모이마츠카네(思松金, おもいまつかね)>의 예증,[65] 만주 허저족(赫哲族)의 자료인 <<이마칸(伊瑪堪)>>이라는 영웅서사시 사례[66]와의 비교 연구는

65) 김헌선, 濟州島와 沖繩의 내림굿과 본풀이 비교 연구, 『비교민속학』 제35집, 비교민속학회, 2008, 63-104면.
김헌선, 제주도 심방의 신굿과 아마미오오지마 유타 성무의례의 비교 연구-〈초공본풀이〉와 〈오모이마츠카네〉의 구비서사시와 의례를 구실삼아-, 『실천민속학』 제26집, 실천민속학회, 2015, 33-64면.
김헌선, 『한국무조신화연구』, 민속원, 2015.

참으로 긴요한 가치를 가지는 예증이다. 신화와 의례, 구전서사시와 무속신화 등의 관점에서 비교 연구를 하는 것이 필요하다. 작업을 진행하여 온당한 결론을 새롭게 해야 할 방안을 모색할 필요가 있다.

이들은 동시대 일본 전역이나 다른 민족의 서사시인데 일반화되지 못한 개념이기도 하다. 아울러서 이 구전서사시는 『고사기(古事記)』나 『일본서기(日本書紀)』의 문헌신화와 천황신화에 장막에 가려 주목되지 않았다. 그러므로 무조전설이라고 하는 것은 천황신화와 비교하여 이를 논란한다는 점에서 문제가 심각한 것이라고 하지 않을 수 없다.

더욱 심각한 문제는 <초공본풀이>와 <신중또본풀이>를 요해하는 관점에 있다. 줄거리 요약에 일정한 오독이나 오해가 있는 점이다. 모든 것을 불교와 관련지어 해석하면서 무불습합의 관점이 우세하게 표방되며, 심지어 신중또본풀이의 번역은 와전하게 날조하고 본풀이의 세계를 마멸시킨 흔적이 있다. 이 잘못을 누가 행하였는가? 박봉춘인가, 이대지인가, 아키바인가? 한 시대의 오독이 이제 청산되어야 마땅하다.

현지조사가 잘못되었다고 매도하고 질타하는 것으로 학문을 하는 것은 발분하는 과정에 불과할 따름이다. 이제 외부자의 시선을 청산하고, 타자의 시선으로부터 배우는 오류를 시정해야 마땅하다. 미시적 시각에서 작은 잘못을 지적하는 것으로 일생을 허비해서는 안 된다. 오히려 우리는 타자의 시선 때문에 무형유산의 총체를 다시 보아야 하는 책무를 다시금 확인하게 된다. 그들의 잘못을 어떻게 극복하고 현재와 연결 짓는지 이에 스스로 생각을 가다듬어야만 한다.

고임생과 박봉춘의 유산은 총괄적이라고 하는 점을 다시금 각성하게 된다. 비물질문화와 물질문화의 유산을 정립하고, 이들의 연구를 총괄적으로 대해야만 문제가 해결된다는 것을 새롭게 자각하게 된다. 연구의 온전한 시각은 그때와 지금을 단숨에 넘어서게 하는 특징을 가진다. 고임생의 유산을 자각하지 않고 이를 흘려보낸 것은 커다란 문제이다. 아울러서 박봉춘의 유산을 온당하게

66) 김헌선, 허저족(赫哲族) 구전서사시 「무투리머르컨」(木都力莫日根) 연구, 2025년 제2학기 〈비교신화학의 이론과 자료〉 제3주차 강의 원고.

연구하지 않은 것도 더욱 심각한 문제이다. 그때와 이제, 과거와 현재 속에 연구를 타당하게 하는 작업을 해야 할 시점에 이르렀다.

그때와 이제가 연결되는 것은 너무나 당연하다. 하지만 이를 연결하는 포괄적 시각이 요구된다. 문화유산의 전통은 지속하면서 변화하게 마련이다. 고임생과 박봉춘은 그들이 발견한 것이지만, 이제 새로운 시각에서 통합적으로 논의해야 할 가능성을 찾게 되었다. 우리가 놓친 것이 무엇인지 현재 우리의 진정한 학문적 좌표를 어떻게 설정해야 할지 많은 고민과 번민이 이어져야 할 시점에 이르렀다.

4. 제주도 현지조사의 학문적 위상과 지평

제주도는 현지조사의 적절한 본보기라고 이를 만하다. 이 본보기를 어떠한 관점으로 연구해야 하는지 여전히 많은 의문과 문제의식이 있을 수 있다. 일본인 학자들이 연구한 결과는 현지조사의 대상으로 제주도를 밖에서 타자의 시선으로 보는 견해이다. 적지 않은 결함과 문제가 내재되었음에도 불구하고, 제주도를 발견하고 제주도의 본풀이를 집중하여 마침내 제주도의 여러 가지 연구를 가능하게 하는 역설적 기여를 한 점을 인정한다. 외부자의 관점에서 보면 기이한 것이 내부자의 시선으로 본다면, 절실한 문제의식의 발로가 된다. 엄격하게 그 대상을 바라보고 연구하고 기술하는 터전의 관점이 가능하게 된다.

일제강점기를 겪으면서 우리는 우리 유산에 대한 진정한 이해의 방향을 찾기 위해서 모진 노력을 하였다고 해도 과언이 아니다. 특히 두 연구자가 손진태의 업적에 기반하고 일본학자의 작업에 격발하여 고군분투하는 행태를 지니게 되었다. 특히 남과 북으로 갈라지면서 이후 우리 본풀이 연구나 무속 연구에 일로매진하는 현상을 겪게 된다.

우리는 그러한 예증으로 홍기문과 장주근을 거론하지 않을 수 없다. 장주근은 『한국의 신화』을 1961년에 냈으며, 홍기문은 『조선신화 연구-조선사료고증-』를 1964년에 냈다.[67] 두 저작은 3년의 시차를 두고 이루어졌지만, 남

과 북에서 각기 한 작업이다. 장주근은 창세신화를 비롯하여 건국신화, 구전신화인 본풀이 등을 구체적으로 다룬 저작을 남겼다. 우리의 본풀이를 현장에서 조사하고 제주대학 전임강사로 재직하면서 아키바의 작업을 구실삼아 직접 현지조사를 한 결과이며, 구체적으로 그 자료 작업의 결과는 나중에 『韓國の民間信仰』 (資料篇·論考篇)으로 나왔다.[68]

홍기문의 저작은 건국신화와 단군신화 및 무당의 소리인 본풀이를 다룬 것이다. 홍기문의 저작에 대한 논평이 있어서 넓은 관점의 이해가 가능하고, 특히 의의와 한계를 알아볼 수 있는 발언이 주목된다.[69] 특히 본풀이 대목에 대한 비판이 주목되고, 무당의 소리가 과연 진정한 의의가 있는가 반문을 제기하고 있다. 역사 과정 이해가 반영된 결과이고, 어떠한 이론적 가능성을 발견하지 못하였다고 말한다. 홍기문은 무당을 만나서 조사한 바 있으니 괴산과 경성에서 여러 무당을 만났으며, 특히 배경재라는 청운동에 있는 '너구리 어멈'을 만난 경험을 술회한 바 있다. 바로 그 인물은 아키바가 현지조사한 인물이기도 하다.

현지조사의 자료 작업은 그러한 의미에서 소중한 것이고, 아울러서 현지조사의 방법을 개척해야 하는 임무가 이들에게 있었음은 물론이다. 장주근의 경우에는 제주대학 전임강사로 재직하면서 고통 속에서 현지조사를 하는 체험을 하게 되었던 것으로 추정된다. 주된 대상자가 김오생, 이달춘, 고임생, 고봉선, 고대중 등이었다고 말하는 것을 듣곤 하였다. 현지조사가 모든 것을 결정하는 것은 아니지만, 그의 학문은 신고의 산물이었다. 하지만 어디까지나 외부자의 관점이었음을 부인할 수 없다.[70]

장주근에 의해서 촉발된 학문이 내부자의 시선으로 연구한 인물은 현용준

67) 장주근, 『한국의 신화』, 성문각, 1961.
홍기문, 『조선신화 연구-조선사료고증-』, 사회과학원출판사, 1964.

68) 張籌根, 『韓國の民間信仰』(資料篇·論考篇), 金花舍, 1973; 張籌根, 『韓國の民間信仰』(資料篇·論考篇), 興山舍, 2010. 이 저작은 제주도 심방 고대중의 일반신본풀이와 당신본풀이는 여러 심방에게 구전하는 것을 정리한 자료집과 논고집이다.

69) 림종상, 『조선신화 연구』에 대한 몇 가지 의견, 『력사과학』 제4호, 조선과학원 역사연구소, 1965.

70) 김헌선. "장주근(張籌根, 1925-2016)의 학문과 사상". 『민속학연구』 제56집, 국립민속박물관, 2025, 394-430면.

과 진성기이다. 장주근, 현용준, 진성기 등은 필록에 의해서 무가와 본풀이를 채록한 장본이다. 이들의 연구 작업이 학문을 새롭게 하였지만, 내부자의 시선으로 이월하면서 격발한 것이다.[71] 특히 현용준과 진성기는 여러모로 대조되는 특징이 있다. 내부자의 시선인 점에서 같지만 현용준의 이치는 미수 허목식으로 말한다면, "簡而備 肆而嚴"라고 할 수 있으며, 진성기의 이치는 "肆而隱 惛迷闇昧"라고 할 수 있다. 논지는 간결 명료하고, 많은 것을 간추리고 있는 것이 현용준이다. 반면에 늘어놓으면서 이치는 가급적 감추고, 깊은 이치를 말하듯 하는데 마침내는 어두운 지견에 이르기도 한다.

현용준은 근대적 학문의 핵심을 잘 이해하고, 특히 어학적 이해의 기초가 단단하여 내부자의 관점에서 연구하는 방법이 가능했다. 하지만 정밀하게 이야기하는 실증주의적 속성이 있어서 큰 숲에 이르러서 나뭇가지를 드는 격으로 일정한 한계를 이루기도 한다. 진성기는 자료학의 고증주의자이고, 이것저것 손에 닿는 대로 모아서 개미군집을 이루는 학문을 하였으나, 문제는 그 모든 의사소통에 여왕개미가 없어서 자료가 어떠한 의미에서 전체와 부분을 이루는지 아득하기만 한 결함이 있다. 후학이 이어받기 어려운 학문을 하게 되었다.

다음 세대는 문무병과 김성례이다. 내부자와 외부자의 관점에서 학문을 논한 점에서 의의가 있다. 1989년에 한국학중앙연구원 소강당에서 학술대회 현장에서 문무병과 김성례가 동시에 발표하였고, 토론자로는 장주근·현용준·김태곤 등이 참여하였던 현장에 필자도 있었다. 엄중한 시국에 이러한 주제를 용기내어서 발표한 그들에게 감사한다. 하지만 이들의 발표에 대해서 혹독한 평가를 하고 그것이 과연 학문인가 묻는 것을 목도하였다. 굳어진 세계의 파탄이라고 하는 생각을 청중에게 들려주지 못하였다. 발표자와 토론자 역시 같은 국면이었다.

기성세대가 별로 호응하지 않았던 학문이고 주제였던 것으로 기억된다. 그들의 고군분투를 기억한다. 문무병은 운동으로서의 학문을 주도하고, 김성례는 제주도의 특정한 예증을 통하여 4·3 국가폭력에 대한 특정한 기억을 학문의

71) 김헌선, 제주무가 필사 채록의 세 전형-장주근(1925-2016)·현용준(1932-2016)·진성기(1936-)-, 『한국무속학』 제46집, 한국무속학회, 2023, 47-72면.

대상으로 전개한 것이 특징이다. 무속을 중심으로 하면서도 현대사에서 무속이 어떠한 운동이어야 하는가 고찰하는데 핵심을 두고 전개한 학문이었다고 말할 수 있다.

제주도의 굿 현장을 현지조사하면서 전통무속의 위상을 말하는 점에서 공통점이 있지만, 내부자의 시점과 외부자의 시점은 너무나 판이한 결과를 낳았다고 할 수 있다. 국문학이나 민속학의 관점에서 열정적인 조사를 하면서도 이를 대상으로 하는 운동이나 이념의 학문을 한 탓에 어떻게 보면 쉽사리 이룰 수 있는 길을 멀리 돌아가는 어려움을 감수하였다고 할 수 있다. 이에 견주어서 김성례는 단기간의 집약적 현지 체험을 통해서 제주도의 원한과 고통을 발견하고 그것이 종교학적으로, 인류학적으로 어떠한 의의가 있는지 서술하고자 힘을 썼다. 그리하여 마침내 한국무교의 문화인류학이라고 하는 기묘한 결과를 제안하기에 이르렀다.[72]

제주도는 현지조사를 하는데 있어 매우 논쟁적인 현장 가운데 한 복판임을 절감한다. 굿이라고 하는 복합적인 대상 지역을 연구하는 것, 외지인의 관점에서 연구하는 것은 언제나 주늑이 들게 한다. 낯선 사투리, 정서적 공감, 명징한 이해 등이 잘 이루어지지 않음을 솔직하게 시인하면서 이러한 연구가 우리를 어디로 이끄는지 항상 불안하다. 보이지 않은 신의 손길이 있어서 이러한 불안함 심정을 밀고 가는 것이라고 생각하면서 위안을 얻어보기도 한다. 하지만 여전히 마음이 미욱하고 어리석은 자신의 그림자를 인정하고 시인한다.

5. 맺는말

지구를 대상으로 하여 바다와 육지를 가르면 무엇이 중심이 되어야 하는가 반문한다. 바다를 중심으로 이해하면 작은 것이고 고정되어 있다. 이에 반하여 대지를 중심으로 하면 좁고 칸이 가로막히어 그곳에서 쟁패를 거듭하는 불행

72) 김성례, 『한국 무교의 문화인류학』, 소나무, 2018.

이 싹튼다. 제주도는 바다 가운데 있어서 대양으로 통하여 육지와도 통한다. 그 틈바구니에서 가장 새로운 문화를 창조하고, 문명의 충돌과 조화에 기여한 곳이다. 제주도는 독자적이면서 다른 곳과 연결되는 교묘한 문명을 이어받은 지역이다. 우리가 누리는 관광지 천국이 아니라 그 밑에 잠재된 무한한 가치의 보물을 간직하고 있는 현지조사의 적절한 대상 지역임을 상기해야 한다.

제주도는 더 큰 섬에서 온 일본인 학자에 의해서 새롭게 조명되었다. 그곳에 현지조사를 한 체험을 두고, 손진태가 고민한 것을 넘어서는 본풀이 작업을 하면서 본풀이의 천국을 재발견한 셈이다. 하지만 제주도는 이미 고려 시대 이래로 탐라로 독자적인 문명과 문화를 유지하고 있었다. 특히 무속의 문화유산이 풍성하게 남아 있는데, 조선시대의 두 기록에서 외적 관점과 내적 관점의 첨예한 면모를 살필 수 있었다. 에믹의 내적 시선과 에틱의 외적 시선에 의해서 제주도를 전혀 다르게 보는 관점으로 핍진한 대립 양상을 살핀 바 있다.

일본인 학자가 주목한 고임생과 박봉춘은 그때 최선을 다해서 여러 가지 구전과 물질전승을 모두 제공하였던 인물이고 제보자 노릇을 한 인물이었다. 이제 되돌아보니 이들은 소중한 유산을 참답게 전승하고, 자신들의 어려운 심정도 하소연하였던 것으로 보인다. 그렇지만 이들의 유산을 올바르게 파악한 것도 아니다. 고임생은 물질전승의 본보기가 될 만한 유산을 관리하고 있었던 심방이고, 박봉춘은 비물질전승인 구비전승을 풍성하게 전승하였던 인물이었다. 이들의 유산을 균등하게 조사하면 어떠한 결과가 나왔을지 장담할 수 없었으리라 예견된다.

고임생의 유산과 박봉춘의 유산은 총체적인 것의 일부를 떼어내서 전승한 것에 불과하다. 고임생의 유산은 현재 연구자들이 거의 돌보지 못하였다. 아키바가 기술한 내용에 대해서도 거의 참조하지 않았으며, 그러다 보니 이 인물의 내력을 온전하게 조사할 틈도 없었던 것으로 보인다. 국가무형문화재조사보고서에도 이 내력이 적혀 있지 않았다. 오늘날의 연구자들은 식견이 부족하고 무엇이 어떻게 되는지 알지 못하는 병폐가 생겼다. 특히 전승처를 구하지 못하여 고임생 심방의 내왓당무신도와 울쒜가 흩어진 것을 안타깝게 생각한다.

아울러서 박봉춘 심방의 구비전승 결과인 본풀이를 비롯한 신가 16편이 어떠한 것인지 온당하게 평가하지 않은 것도 시대의 연구자로서 시각적 한계를

보이는 것이므로 이 역시 고민해야 할 문제라고 생각한다. 특히 <신중또본풀이>는 전도를 아우르는 서귀포 관점의 당신 계보를 통합하고 있는 것이므로 주목해서 평가해야 할 대목이다.

삼중적 계보 구성이 확인되는데, 첫 번째로는 송당본풀이계의 궤눼깃또 이야기를 근간으로 하고 있으면서도, 두 번째로는 일뤳도 중심의 부부갈림의 이야기를 근거로 하는 일뤳당계의 신화가 중간 대목이고, 세 번째로 처첩이 조화롭게 되어서 마지막으로 함께 일뤳당신이 되고, 부신과 아들신은 각 마을의 각서 본향신이 된다고 하여 제주 당신의 부계 출자를 완성하고 있는 점에서 각별하다.

이후 다른 당신본풀이에서 이러한 양상은 나타나지 않는 것을 보게 된다. 이를 외지의 일본인 학자는 극력하게 무불습합의 형태로 인식하는 요약을 보이고 있으므로 이를 극복해야 할 것으로 보인다. 목안신화와 정읫신화 및 대정신화에 대한 근간을 살피는 작업을 해야 하는데 그러한 안목을 가진 현재의 학자는 잘 보이지 않는다.

<신중또본풀이>를 심지어 샤카무니라고 하는 것을 말하는 대목에서는 어이없는 요약이 이루어지고 있다. 신중또가 어떠한 뜻인지 이해하는 데 미치지 못하고 있다. 이에 대하여 무라야마 지준은 본풀이 둘로 예증을 삼아, <초공본풀이>는 무조전설·성무과정·무불습합·무와 점의관계 등을 볼 수 있는 예증이라고 하였고, <신중또본풀이>는 제주 본향당신의 유래를 알 수 있는 것이라고 하는 결론을 내렸으나 과연 그런지 적지 않은 의문이 생긴다.[73]

우리는 이러한 연구에 의존하여 이들의 관점을 극복하는 관점의 대립 양상을 논하였다. 아울러서 제주도 연구자의 세대 구분을 시도하여, 제1세대인 장주근과 홍기문, 제2세대인 현용준과 진성기, 제3세대인 문무병과 김성례의 연구 경향을 구분하고 논의하고자 하였다. 무속은 장차 소멸하는데, 이를 한정된 시각으로 보는 견해를 극복해야 한다고 말하였다.

더욱 중요한 문제가 있다. 이 논문에서 그에 대하여 본격적으로 다루지 않았다. 제주도 무당의 성격은 아주 독자적인 특징이 있음을 인정한다. 다만 무

73) 村山智順, 『朝鮮の巫覡』, 朝鮮總督府, 1932, 389면, 378면.

의 성격을 어떻게 정의하고 풀어가야 하는지 재론할 필요가 있다고 하는 과제를 앞에 두고 있다. 유명한 이론인 탈혼-망아를 둔 견해를 여기에 적용시키는 것이 쉽지 않다. 구체적으로 이른 바 미르치아 엘리아데의 견해가 있다. "그러한데도 불구하고 샤먼은 지배적인 위치를 차지하고 있었다. 그 이유는 탈혼-망아의 체험이야말로 고귀한 종교적 체험으로 인정되는 지역 내에서는 오로지 샤먼만이 신과 접하는 접신술의 전문가일 수 있었기 때문이다. 이와 같은 복잡한 현상의 첫 번째 정의, 그리고 가장 위험 부담이 작은 정의는 샤머니즘=접신술로 정의된다. …… 샤머니즘적 탈혼-망아 체험의 기법에 대해서는 종교사와 종교민족학에 기록된 모든 종류의 접신술 경험을 모두 포괄하지 않는다. 따라서 모든 탈혼-망자 경험자가 샤먼이라고 할 수는 없다. 샤먼은 탈혼-망아의 전문가이다. 사람들은 이와 같은 경지에 드는 샤먼만이 영혼이 육체를 떠나 하늘로 승천하거나 지하세계로 내려간다고 믿는다."[74]

제주도의 심방은 그러한 접신체험인 탈아망혼의 경지를 구현하지 않는다. 자신들의 무병이나 신병을 앓을 때만이 이러한 체험을 하게 되고, 실제 굿에서는 "영게울림"만이 이러한 현상을 구현하는 일부의 보조수단으로 작동할 따름이다. 그리고 본풀이에서는 오로지 <체사본풀이>만이 이러한 저승여행의 면모가 발현된다. 탈혼-망아의 기교나 체험을 하지 않는다. 그 경계가 모호하기는 하지만 우리 무속의 현상은 일단 유보적인 대목이 없지 않다. 하물며 우리 무속의 현상에서 이러한 저승여행의 기교나 기법은 보이지 않는다. 그러므로 우리 무속의 정의와 성격에 대한 진중한 논의가 필요하다고 하는 생각을 하게 된다.

---

74) Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1964, pp.4-5 (Translated from the French by Willard R. Trask)
Nevertheless, the shaman remains the dominating figure; for through this whole region in which the ecstatic experience is considered the religious experience par excellence, the shaman, and he alone, is the great master of ecstasy. A first definition of this complex phenomenon, and perhaps the least hazardous, will be: shamanism =, technique of ecstasy. …… As for the shamanic techniques of ecstasy, they do not exhaust all the varieties of ecstatic experience documented in the history of religions and religious ethnology. Hence any ecstatic cannot be considered a shaman; the shaman specializes in a trance during which his soul is believed to leave his body and ascend to the sky or descend to the underworld.

제주도 무속은 우연한 산물이 아니다. 자체적으로 유지한 전통적인 샤머니즘이 선재하였을 것으로 추정되며, 그 구체적 양상이 바로 본향당과 당 신앙이 근거로 된다. 작은 모듬 살이인 씨족과 부족 등의 유래를 해명하고, 설촌의 내력을 명확하게 설명하는 것이 그 신앙의 요체이다. 하지만 이 신앙은 신들의 결합과 해체, 신앙의 주산지와 부산지 등을 요점으로 하지만, 외지의 신앙이 육지부의 무속신앙이 이입되면서 매우 비대해지고, 아울러서 소박한 신앙의 본령을 심각하게 훼손되는 면모를 가지게 된다. 재설계 과정에 심방의 간릉(幹能)이 개입한다.

본향당신앙과 조상신앙의 근간이 서로 대립하는 것을 보면, 이 점이 가장 명확하게 드러난다. 본향당 당신본풀이와 집안 조상신본풀이가 비슷하면서 다르고, 나에게 태운 신앙이라고 하는 특징을 드러낸다. 육지에서 들어오는 신앙의 근간을 매우 의심스럽게 여기고 육지에서 제주도로 입도하는 점을 핵심으로 한다. 신의 이동, 물색이나 옷 등이 이입하면서 드러나는 신앙적 갈등의 양상은 주목되는 면모를 가진다. 당신본풀이에서도 비슷한 형국이 문제되지만 집단 공동체에서 수용되는 점이 조상신본풀이와 다른 형국이다.

제주도의 무속신앙은 육지부의 무속을 받아들이면서 권위를 내세우고 엄중하게 이것저것 치장하면서 일상인들이 알지 못하는 굿을 심방들이 만들어내고, 자신들의 권위를 확대하는 사기술을 쓰기 시작하였으며, 소박함을 상실하고 항구적인 먹거리를 특화하는 과정으로 전환한 것을 바라볼 수 있다. 이들이 트릭스터라고 하는 것은 이러한 사정과 무관하지 않다.[75]

이와 같은 결과는 아직 정확하게 정리되지 않은 추측이다. 이와 같은 추측을 일반화하기 위해서 우리는 새삼스럽게 연구를 계속해야만 한다. 제주도의 섬 기반을 중심으로 작은 제주 바다에서 크고 먼 바다인 태평양으로 나아가는 새로운 관점을 수립해야 한다. 동북아시아 육지의 샤머니즘을 승계하고 바다를 매개로 하여 세계로 나아가는 관점을 가져야만 제주도의 샤머니즘을 이해하는 길이 열릴 수 있다.

---

75) C. G. Jung, "Part Five On the Psychology of the Trickster Figure," Paul Radin ed., *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, Shocken, 1956, pp.193-211

그와 같은 연구를 하는데 아직 갈 길이 멀지만, 구체적인 디딤돌이나 교두보가 필요하여 이 글을 쓴 것이다. 제주도 무속의 모든 것을 다루지 않았으나, 심방들이 살았던 험난한 시대를 다시금 각성의 발판으로 삼으면서 이들이 한때 우리의 모든 문제를 담당하던 종교의례의 지도자였음을 다시 상기하게 된다. 그들은 기술자이고 사기꾼이지만 이들의 노력은 우리를 새롭게 안내는 길잡이 노릇을 하게도 한다. 아울러서 서해안과 동해안을 안고 태평양으로 가자는 주장을 하는 이유는 그곳에 다녀와 보니 동북아시아의 샤머니즘과 우리민족의 동아시아문명권의 위치가 다시 보이기 때문이다.

* 참고문헌

1. 고전 자료 및 연구 자료

李荇, 『新增東國輿地勝覽』 卷三十八－全羅道 濟州牧

邊景鵬, 己亥渡海錄, "邊景鵬文書"; 허남춘·김병국·김새미오 번역 및 탈초 입력, 『通政大夫 司憲府 掌令 邊景鵬文集』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2010, 334-336면.

孫晋泰編, 『朝鮮神歌遺篇』, 郷土文化社, 1930.

李元鎭, 『耽羅志』 1권, 祠廟條

李鍾萬, ❹손굿(痘神賽神), "烏山十二祭次", 『朝鮮巫俗の研究』 上卷下卷, 屋號書店, 1937, 147-148면.

村山智順, 『朝鮮の巫覡』, 朝鮮總督府, 1932, 389면. (박호원역)

赤松智城·秋葉隆, 『朝鮮巫俗の研究』 下卷, 屋號書店, 1938, 293면. (심우성역)

2. 연구 논저

강소전, 제주도 무가·무속 연구의 성과와 과제, 『濟州島研究』 제50집, 제주학회, 2018, 1-43면.

강정식, 『제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구』, 한국학대학원 박사학위논문, 2002.

고은영, 『제주도 특수본풀이의 성격과 의미』, 민속원, 2022.

김기형, 서귀포 심방 박봉춘의 가계(家系)와 무업 활동, 『한국무속학』 제31집, 한국무속학회, 2015, 35-55면.

김성례, 『한국 무교의 문화인류학』, 소나무, 2018.

김유정, 제주의 무신도-현존하는 내왓당 무신도 10신위 연구, 『탐라문화』 18호, 제주대학교 탐라문화연구소, 1997, 183-214면.

———, 『제주의 무신도』, 파피루스, 2000.

김헌선, 제주도 무구 '울쇠'의 성격과 의의 -'울쇠'의 각편, 내력, 비교 등을 중심으로-, 『민속학연구』 제12집, 국립민속박물관, 2003, 139-169면.

———, 濟州島와 沖繩의 내림굿과 본풀이 비교 연구, 『비교민속학』 제35집, 비교민속학회, 2008, 63-104면.

———, 제주도 심방의 신굿과 아마미오오지마 유타 성무의례의 비교 연구-〈초공본풀이〉와 〈오모이마츠카네〉의 구비서사시와 의례를 구실삼아-, 『실천민속학』 제26집, 실천민속학회, 2015, 33-64면.

———, 『한국무조신화연구』, 민속원, 2015.

———, 허저족(赫哲族) 구전서사시 「무투리머르컨」(木都力莫日根) 연구, 2025년 제2학기 〈비교신화학의 이론과 자료〉 제3주차 강의 원고.

———, 제주무가 필사 채록의 세 전형-장주근(1925-2016)·현용준(1932-2016)·진성기(1936-)-, 『한국무속학』 제46집, 한국무속학회, 2023, 47-72면.

———. "장주근(張籌根, 1925-2016)의 학문과 사상". 『민속학연구』 제56집, 국립민속박물관, 2025, 394-430면.

림종상, 『조선신화 연구』에 대한 몇 가지 의견, 『력사과학』 제4호, 조선과학원 역사연구소, 1965.

백창민, 제5대 동양학 도서관에서 사서로 일한 조선인-제23화 보성전문학교 초대 도서관장 손진태 ①/ 제24화 보성전문학교 초대 도서관장 손진태 고려대의 상징 '석탑', 그런데 왜 이 사람은 잊혀졌을까②, 〈〈오마이뉴스〉〉, 2021년 8월 22일자.

이수자, 내왓당 무신도, 『한국민속대백과사전-무속신앙사전-』, 국립민속박물관, 2009.

———, 일제강점기 제주도 무속신화의 채록현황과 의의, 『한국무속학』 제46집, 한국무속학회, 2023, 7-46면.

張籌根, 『한국의 신화』, 성문각, 1961.

———, 『韓國の民間信仰』(資料篇·論考篇), 金花舍, 1973.

———, 『韓國の民間信仰』(資料篇·論考篇), 興山舍, 2010.

진성기, 21.울쇠, 『제주민속의 멋』 2, 열화당, 1981, 87-93면.

현용준, 2. 제주도 당신화고, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 102면.

———·하효길·이수자, 『重要民俗資料 指定調査報告書-제주도 내왓당 무신도, 장영직 유품-』, 문화재청, 2001.

———, 8. 내왓당 무신도의 제작 시기는/ 9. 내왓당의 신은 어떤 신인가, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005, 184-200면.

홍기문, 『조선신화 연구-조선사료고증-』, 사회과학원출판사, 1964.

C. G. Jung, "Part Five On the Psychology of the Trickster Figure," Paul Radin ed., The Trickster: A Study in American Indian Mythology, Shocken, 1956, pp.193-211

Kenneth Lee Pike, Phonetics: A Critical Analysis of Phonetic Theory and a Technic for the Practical Description of Sounds(Ann Arbor: University of Michigan Press, 1943)

————————, Phonemics: A Technique for Reducing Languages to Writing(Ann Arbor: University of Michigan Press, 1947)

Mircea Eliade, Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, Princeton University Press, 1964, pp.4-5 (Translated from the French by Willard R. Trask)

기획 발표

제도 밖의 유산, 탐라국입춘굿

-복원 30년, 무형유산으로서의 가능성과 그 너머-

이 현 정

중앙대학교

1. ‘탐라국입춘굿’은 유산인가?

> **탐라국입춘굿**은 단순한 공연을 넘어 제주의 역사와 신앙, 공동체 정신이 어우러진 **문화유산**입니다.[1]

질문이 다소 도발적일 수 있다. 탐라국입춘굿의 문화적 가치를 부정하려는 것은 아니다. ‘전통유산을 계승하는 축제’이자,[2] ‘제주의 유산’으로 호명되어 온 ‘탐라국입춘굿’이 ‘무엇을 계승’하고 ‘어떠한 유산적 가치를 전승’해 왔는지, 지

1) 〈2026년 병오년 탐라국입춘굿 개최〉, 제주시청 공식블로그, https://m.blog.naver.com/wowjejusi/224155766689(2026.10.11.검색). ‘문화유산’은 일반적으로 유형과 무형의 유산을 포괄하는 의미로 사용된다. 그러나 현행 「국가유산기본법」 제3조에서는 국가유산을 문화유산 · 자연유산 · 무형유산으로 구분하고, 문화유산을 유형의 문화적 유산으로 정의하고 있다. 따라서 이 글에서는 일반적인 의미의 ‘문화유산’을 ‘전통유산’으로 갈음하여 사용하고, 법률 및 제도와 관련된 논의에서는 ‘문화유산’과 ‘무형유산’을 구분하여 사용한다. 덧붙여 일반적인 의미로서의 ‘문화유산’은 ‘문화적 유산’이라는 용어를 쓰는 것으로 갈음한다.

2) 박경훈은 탐라국입춘굿을 제주 유일의 ‘전승문화축제’로 규정한바 있다. 그는 탐라국입춘굿을 전통문화를 소재로 새롭게 기획된 여타 축제와 달리, 역사적 · 문화적 실체로서 존재했던 ‘입춘굿의 전통을 계승’한다는 점에서 차별적인 가치를 지닌다고 평가하였다(박경훈, 〈탐라국의 유산 입춘굿, 어떻게 할 것인가?〉, 제주의소리(온라인),https://www.jejusori.net/news/articleView.html?idxno=110329(2012.02.02.기사), 2026.10.11.검색.).

속가능한 '실천과 제도의 기반은 얼마나 충실한지' 한번 쯤 되짚자는 의미이다.

논의에 앞서, '입춘굿'과 '탐라국입춘굿'의 구분이 필요하다. '입춘굿'은 전승이 단절되었지만,[3] '전통유산'이라 할 만한 것이다. 예로부터 입춘이 들면 제주목 관아에서 전도의 심방을 불러 모아 한 해 농경의 풍등을 기원하던 공동체 의례를 뜻한다. '탐라국입춘굿'은 1999년부터 '입춘굿의 복원'을 표방하며 개최하여 온 '문화예술축제'의 명칭이다.[4] 입춘굿의 골격을 토대로 의례를 포함한 연행을 재현·재구성하고,[5] 여기에 다양한 문화예술 프로그램과 부대 행사를 결합한 형태로 치른다. 탐라국입춘굿은 입춘굿의 '실질적인 복원·재현'보다 많은 부분을 재구성한 현대 산물이며, 입춘굿과는 다르게 새롭게 마련된 연행도 있다. 그러니 '탐라국입춘굿'이 '전통유산' 그 자체는 아니다.

그렇다면 '탐라국입춘굿'은 '문화적 가치'가 없는가? 이 역시 아니다. '탐라국입춘굿'은 단순한 '문화예술축제'와는 다르다. '탐라국입춘굿'의 문화적 가치는 꽤 분명하다. 탐라국입춘굿은 독자적인 성과를 쌓아 왔다. '80~90년간 전승이 단절되었던 입춘굿을 30년 가까이 현대에 되살리고 그 문화적 가치를 환기하는 특별한 축제'이다. 입춘굿을 둘러싼 학술적 관심, 관련 연구 성과의 축적, 제주 무속에 대한 인식 전환 등은 '탐라국입춘굿'이 존재하기에 가능한 일이었다.

'탐라국입춘굿은 유산인가?', '탐라국입춘굿은 유산적 가치가 있는가?'란 물음

---

3) 입춘굿의 전승 단절 시기에 대해서는 크게 두 가지 견해가 있다. 하나는 과거 입춘굿에 참여한 경험이 있는 박생옥 심방(1988년 조사 당시 81세)의 제보를 근거로 1925년 전후에 전승이 중단되었다고 보는 견해이며(한진오, 『제주도 입춘굿의 연행원리 연구』, 제주대학교 석사학위논문, 2007, 10쪽 참고), 다른 하나는 여러 제보에서 언급된 1910년을 단절 시기로 보는 견해이다. 김두봉 역시 1936년 간행한 『제주도실기』에서 입춘굿이 20여 년 전까지 전승되었다고 기록하였으며, 1914년 도리이 류조(鳥居龍藏)가 입춘굿을 별도로 재연하도록 하여 그 모습을 기록했다는 사실도 주목된다(강정식, 「입춘굿의 고을굿적 성격과 복원 방안」, 탐라국입춘굿 복원 20돌 맞이 학술세미나 〈굿과 축제, 원형과 변형의 이중주〉 자료집 , 제주특별자치도 제주사(사)제주민예총, 2017, 21쪽).

4) '탐라국입춘굿'이라는 명칭이 처음부터 사용된 것은 아니다. 1965년 제6회 전국민속예술경연대회에서 '입춘굿놀이(立春굿놀이)'라는 명칭으로 복원이 처음 시도되었으며, 1999년 제주시가 주최하고 (사)한국민족예술인총연합 제주도지회(이하 (사)제주민예총)가 주관하는 전통문화축제로 출범할 당시의 명칭은 '탐라국 입춘굿놀이'였다. 이후 '굿놀이'가 굿의 하위 연행을 지칭하는 용어로서 축제 전체를 포괄하기에 적절하지 않다는 지적에 따라 '탐라국 입춘굿'으로 변경하였으며, 현재까지 이 명칭을 사용하고 있다.

5) 이 글에서 '복원'은 전승이 중단된 입춘굿을 문헌 기록과 구술 자료 등을 토대로 되살리려는 시도를, '재현'은 과거 의례의 연행 양상을 현대의 축제에서 다시 구현하는 행위를 가리킨다. '재구성'은 제한된 자료와 현재의 연행 여건을 바탕으로 의례의 절차와 내용을 새롭게 구성하거나 변형하는 과정을 의미한다. 세 용어는 실제 연행 과정에서 중첩될 수 있으나, 입춘굿과 탐라국입춘굿의 관계를 자세히 판별하고자 구분하여 사용한다.

은 어떠한가. 여기서는 두 가지 문제를 구분하여 살펴야 한다. 하나는 '탐라국입춘굿을 어떠한 의미에서 유산으로 이해할 수 있는가?' 하는 문제이고, 다른 하나는 '유산적 가치를 인정'하더라도 '현행 제도에서 유산으로 인정·지정할 수 있는 대상인가?' 하는 문제이다. 특히 주관 기관을 중심으로 탐라국입춘굿을 '제도 안의 유산' 또는 그에 상응하는 대상으로 만들고자 하는 움직임이 있었기에, 그 구상과 한계를 살펴볼 만하다.

이 같은 논의는 '탐라국입춘굿'의 '지속가능'을 위한 것이다. 여전히 풀리지 않는 숙제인 주최 · 주관 기관의 역할 분담, 연행 주체들과의 협력, 인력과 재정의 확보 등과도 무관하지 않다. 축제의 지속적인 개최가 전통유산 또는 유산적 가치의 보전을 담보하지 않는다. 탐라국입춘굿은 곧 개최 30년을 맞이한다. '전통유산의 복원과 계승'이라는 슬로건을 잇는 노력과 문화예술축제로서의 성과 간의 고민만이 아닌, '탐라국입춘굿 자체가 유산일 수 있는가?'라는 새로운 물음을 준비해야 할 때이다.

이 글에서는 이러한 문제의식을 바탕으로 다음을 톺아 보려 한다. 먼저 입춘굿과 탐라국입춘굿의 관계와 전승의 문제를 확인하여, 탐라국입춘굿 자체의 유산적 가치를 어디에서 찾을 수 있는지 살핀다. 다음으로 탐라국입춘굿의 과거 무형유산 지정 시도와 그 난점들을 짚고, 실제 지정 가능성을 검토한다. 더불어 지정 여부를 넘어서는 그곳, 곧 탐라국입춘굿의 문화적 가치를 제대로 인정·지속하기 위한 과제와 방향을 제언하려 한다.

2. 탐라국입춘굿의 유산적 성격과 그 쟁점

1) 복원·재현·재구성에 따른 전승의 문제

탐라국입춘굿의 '유산적 가치'와 '제도권에서의 인정' 문제는 '무형유산 범주'에서 다뤄야 할 문제이다. 현행 「국가유산기본법」에서 정의하는 '무형유산'은 여러 세대에 걸쳐 전승되어, 공동체·집단과 역사·환경의 상호작용으로 끊임없이 재창조된 무형의 문화적 유산을 말한다.[6] 또한 '유산'이란 조상으로부터 물

6) 「국가유산기본법」, 법률 제 19409호, 시행 2024.5.17. 제1장 총칙 제3조(정의). 「무형유산의 보전

려받은 것 가운데 현재 우리와 더불어 살아가고 미래세대에 물려주어야 할 가치 있는 자산이다. 개인보다는 공동체와 집단이 세대를 걸쳐서 전승시켜온 것, 변치 않는 것이 아니라 오히려 역사와 환경과의 상호작용 속에서 부단히 재창조되어 온 것을 의미한다.[7] 양자 간의 의미를 잘 조합하여 탐라국입춘국의 '유산적 가치', '유산으로서의 가능성'을 궁구해 볼 수 있다. 탐라국입춘굿을 (무형)유산 또는 문화적 유산의 관점에서 이해·평가하려면 아래와 같은 세 가지 쟁점이 발생하게 된다.

첫째, 복원·재현·재구성의 과정과 결과물을 '무형유산(전통)의 전승'이라는 관점에서 이해할 수 있는가?

둘째, 입춘굿의 존재와 별개로 탐라국입춘굿이 무형유산으로서 어떠한 가치를 지니며, 그 가치와 미래의 지속가능성은 충분히 입증되었는가?"

셋째, 유산적 가치가 입증되었다고 하더라도, 탐라국입춘굿이 유산으로서 '전승'하는 '구체적인 대상과 범주'는 무엇이며, 관련하여 '전승 주체, 전승 방식, 전승 기술(핵심 기·예능)' 등을 설정할 수 있는가?"

탐라국입춘굿은 (사)제주민예총의 주관으로 제주 특유의 입춘 의례를 복원하고, 과거 관민이 함께했던 축제의 공동체적 가치를 현대에서 구현하고자 시작되었다.[8] 이전에 입춘굿을 복원하려는 시도가 없었던 것은 아니다. 1965년을 시작으로 세 차례의 전국민속예술경연대회와 1988년 한라문화제 참가 등을 통

및 진흥에 관한 법률(무형유산법)」, 법률 제21585호, 시행 2026.5.17. 제2조(정의) 제1호에서는 무형유산의 범위를 가. 전통적 공연·예술, 나. 공예, 미술 등에 관한 전통기술, 다. 한의약, 농경·어로 등에 관한 전통지식, 라. 구전 전통 및 표현, 마. 의식주 등 전통적 생활관습, 바. 민간신앙 등 사회적 의식(儀式), 사. 전통적 놀이·축제 및 기예·무예로 구분하고 있다. 탐라국입춘굿은 입춘굿의 복원을 표방하며 재현·재구성된 의례, 공연, 놀이 등이 결합된 축제라는 점에서 '민간신앙 등 사회적 의식', '전통적 놀이·축제' 등의 범주와 관련하여 검토할 수 있다.

7) 무형유산학회, 『무형유산학』, 민속원, 2026, 20쪽.

8) "이제 20세기 수난의 세기를 마감하고 21세기 문화의 시대를 준비하는 1999년 입춘 날에 〈탐라국입춘굿놀이〉를 다시 복원하여 더욱 발전시켜 나가고자 뜻을 모읍니다. 그 뜻은 관덕정을 문화의 중심지로 한 신명의 부활, 전통일 잇고 다듬어 서로 나누는 넉넉함과 아름다움의 창조, 그리고 시민 모두 제주시와 새봄을 맞이하는 한 해의 설계를 함께 함으로서 관민 합동의 일체감을 만들어 나가자는 것입니다. 이것이 바로 '신명남, 그 아름다운 하나됨을 위하여' 〈탐라국 입춘굿놀이〉를 복원하는 취지인 것입니다." 문무병, 〈신명남, 그 아름다운 하나됨을 위하여〉, 탐라국 입춘굿놀이 1999년 팜플랫 인용.

한 시도가 있었다. 하지만 이는 한진오의 지적대로 출품을 위한 일회적인 공연에 가까웠다. 반면에 1999년 시작된 '탐라국 입춘굿놀이'는 입춘굿의 제의성과 공동체성을 되살려 현대 도시에서 대동놀이를 구현하는 데 목적을 두었다.[9]

탐라국입춘굿에서 입춘굿의 복원은 입춘굿 자체의 목적과 기능, 입춘굿을 구성하는 개별 의례와 연행의 고증 가능한 정도에 따라, 다소 다른 방식으로 이루어졌다. 전문예술인이자 연구자인 주관 기관 소속 회원들이 복원 과정을 주도하였으며, 복원 방식은 원리적 복원과 창조적 계승이라는 두 방향으로 구체화되었다. 두 원리는 탐라국입춘굿에서 입춘굿 복원의 기본 방향을 제시하고, 주요 연행 요소를 구성·정착시키는 중요한 구심점이었다고 평가된다.[10]

개별 의례와 연행의 복원 양상을 살펴보면, 탐라국입춘굿의 중심 연행인 무당굿(본굿)은 옛 문헌과 구술 증언을 토대로 풍농과 공동체의 안녕을 기원하는 의례적 원리를 복원의 핵심으로 삼고, 그 틀 안에 현전하는 제주굿의 제차(祭次)를 수용하는 방식으로 재구성되었다. 낭쉐코사, 낭쉐몰이, 걸궁(거리도청체·문굿), 풍농점(보리뿌리점) 등은 옛 문헌을 바탕으로 과거의 연행 양상을 재현하되, 현대의 연행 조건에 맞게 재구성하는 방식이 적용되었다. 한편 입춘탈굿놀이는 탈, 무보, 대본 등의 전승이 단절된 상황에서 옛 문헌, 근현대 사진 자료 속 인물과 장면 등을 중심으로 극본과 연행 양식을 새롭게 창작하여 마련되었다.

구조적 차원에서는 고을굿으로서의 입춘굿이 지녔던 성격과 위상을 회복하려는 복원 시도가 주를 이룬다. 여러 마을의 민속보존회, 지역 예술인, 지역 농업인 단체 등이 다양한 방식으로 더불어 참여하는 연행 방식을 도입하고, 해당 연행 공간을 제주시에서 서귀포시까지 확대하였다. 또한 과거 도내 심방 100여 명이 참여하고 도황수를 선정하였던 전통을 바탕으로, 제주굿을 전승하는 보존회들이 해마다 초감제를 교대로 연행하는 방식도 이루어졌다. 고을굿으로서의

9) 한진오, 앞의 논문, 10-90쪽 참조.

10) 허용호는 이러한 탐라국입춘굿의 기획 방향을 '전통의 전유(appropriation)', '전통의 창출', '전통의 발명' 등의 개념과 연결하여, 전통이라 불리는 것들을 특정한 지향에 따라 활용하는 행위로 해석하였다. 특히 문무병의 '원리적 복원'과 심규호의 '창조적 계승'을 탐라국입춘굿에서 전통을 전유하는 나름의 논리로 파악하고, 이를 이론적 체계화와 실천적 작업이 병행된 흥미로운 사례로 평가하였다(허용호, 「'탐라국입춘굿'의 전개 양상과 이후 전망」, 〈탐라국입춘굿 복원: 20년의 평가와 20년의 전망〉 학술대회 자료집, 제주특별자치도 제주사(사)제주민예총, 2018, 26쪽.).

초지역성, 심방들의 공동 연행이라는 입춘굿의 전통을 현대적으로 되살리려는 시도였다.

탐라국입춘굿은 개별 연행의 복원과 재구성을 바탕으로 한 축제 전체의 연행 체계도 조정하여 왔다. 이는 입춘굿의 주요 연행 요소와 의례 및 연행 간의 흐름을 고려한 것으로, 현재는 '거리굿 - 열림굿 - 입춘굿'의 구조로 정착된 상태이다.[11] 이 과정에서 개별 의례의 배치와 구성, 연행 방식이 계속하여 재배치되는 변화가 있었다.[12] 그중에는 존재나 양상을 어느 정도 고증할 수 있는 의례나 연행임에도 일부만 선택하여 재현·재구성하거나, 아예 기존에 없던 의례나 연행을 새롭게 마련하기도 하였다.[13] 이러한 변화에는 주관 기관의 기획 방향과 운영 방침, 축제의 일정과 공간, 참여 주체의 여건, 학술적 논의, 예산 등 다양한 요인이 작용한 것으로 짐작된다. 정확히는 탐라국입춘굿에서 '입춘굿의 복원'과 '현대 축제의 기획 · 운영'이라는 두 가지 목적을 동시에 달성하려 한 데서 비롯된 것이다.

그러나 이 제반의 변화는 '무형유산의 전승 과정'에서 수반되는 '재창조'와는 구분되는 것이다.[14] 이때의 재창조는 단순한 연행 형식의 변화를 뜻하지 않는

---

11) '열림굿-본굿', '전야굿-본굿-놀이굿', '(입춘맞이)-열림굿-입춘굿', '거리굿-열림굿-입춘굿' 정도로 변화하여 왔다. 다만 각 명칭이 반드시 의례의 연행을 의미하였던 것은 아니다. 과거에는 민속패의 공연이 주요 프로그램을 이루기도 하였으며, 현재에 이르러 각 구성에 의례적 연행이 배치되는 형태로 정착되었다.

12) 탐라국입춘굿의 낭쉐코사, 세경놀이, 걸궁(거리도청제, 문굿), 풍농굿(본굿) 등은 전통에 기반하면서도 연행 주체, 방식 등이 변화하여 지금에 이른 사례이다. 낭쉐몰이 또한 연행 시기와 장소, 진행 방식 등이 지속적으로 조정되어 왔다. 할망(자청비) 그림 내림(1999~2003), 동서미륵제(2013-2017), 선농제(2003) 등은 입춘굿의 의례적 성격과 기능을 강화하고자 새롭게 마련된 의례이지만 정례적인 연행으로 이어지지는 않았다. 반면 제주 무속의 칠성신앙을 바탕으로, 입춘굿의 연행 공간인 제주목관아(관덕정)를 의례적 배경으로 삼아 새롭게 마련한 관청굿(칠성비념, 2018년~), 코로나 시국에 기존의 무속 의례를 시대적 맥락에 맞추어 수용 · 변용하여 도입된 허멩이답도리와 마누라베송(2021~), 유교식 제례로 새롭게 마련된 세경제(세경신제, 2012~), 제주큰굿보존회가 창작하여 본굿에 편성한 자청비놀이-꽃탐(2022~) 등은 도입 이후 지속적으로 연행되고 있다(탐라국입춘굿(놀이) 팜플랫(1999~2026) 참조.).

13) 역사적 근거가 명확한 낭쉐코사는 풍농신인 자청비여신에 대한 신상제로 대체(2012)되었다가 2년만에 다시 연행된 사실이 있다. 2013년 〈탐라국 입춘굿 팜플랫〉에는 "낭쉐가 신성화되면서 그 의미가 너무 확대되는 폐단에 따라, 풍농신인 자청비여신에 대한 신상제로 바꾸었다."는 설명이 수록되어 있다. 문헌 자료에서 확인되는 밭갈이놀이, 씨점, 새(邪)풀이 등은 복원 이후 축제의 연행 구성에 따라 도입과 중단을 거듭하였으며, 현재는 일부 기능이 다른 의례나 행사 프로그램에 반영되거나 연행되지 않고 있다.

14) 유네스코 「무형문화유산 보호 협약」(2003) 제2조 제1항, 「국가유산법」에서는 무형(문화)유산이 세대 간에 전승되며, 공동체와 집단에 의해 끊임없이 재창조된다고 규정한다. UNESCO, "Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage," 2003, Article 2(1), UNESCO

다. ‘전승 주체가 축적’하여 온 ‘지식과 기술을 바탕’으로 ‘전통을 새롭게 실천하는 과정’에서 ‘발생하는 변화’에 가깝다. 그러나 탐라국입춘굿의 경우 변화에 따른 근거와 판단, 그 과정에 반영된 ‘전승 주체’의 전통에 대한 이해와 관련 지식이 어떠한 것인지 판단하기가 어렵다. 특정 연행에 참여하는 ‘참여 주체’들을 ‘전승 주체’라고 할 수 있는가의 문제도 수반된다. 공동체의 유산으로 가치가 있다면, ‘공동체’의 범주가 무엇인지부터 밝힐 수 있어야 하는데 이 일이 쉽지 않은 작업이다.

복원·재현·재구성을 뒷받침할 만한 근거 자료가 극히 제한적이라는 것도 큰 난점이다. 입춘굿에서 특정한 의례와 연행이 이루어졌다는 사실을 확인할 수 있더라도, 현재의 연행을 구성하는 구체적인 내용과 방식까지 전통 또는 전통유산에 근거한다고 볼 수 없다. 입춘굿과 탐라국입춘굿 사이에는 문헌·증언에서 확인할 수 있는 내용과 실제 연행 사이에 분명한 간극이 존재한다. 따라서 양자의 전승 관계를 명확히 규명하는 데에도 한계가 따른다. 탐라국입춘굿을 전통유산의 ‘연속적인 전승’으로 이해하는 데 의문이 제기될 수밖에 없는 구조인 셈이다. 이러한 상황을 두고 강정식은 다음과 같이 언급한 바 있다.

> 입춘굿은 전승이 단절된 상태라고 해야 할지도 모른다. 입춘굿이 본래 어떠한 면모를 지니고 있었는지 파악할 수 있는 단서가 있다는 사실은 다행스럽다. 이들 단서를 토대로 할 때 현재 벌이고 있는 입춘굿은 문헌과 구전으로 확인할 수 있는 입춘굿의 면모와는 많이 다르다는 사실을 확인할 수 있다. …(중략)…· 입춘굿을 살리고 있다고 하지만 입춘굿의 전승이 단절되었다고 의심할 수도 있는 실정이다.[15]

그렇다면 탐라국입춘굿의 유산적 성격은 어떻게 이해할 수 있을까. 탐라국입춘굿은 현재 제주특별자치도가 민간위탁하고 (사)제주민예총이 주관하는 전통문화예술축제로 자리매김하였다. 그 과정에서 얻은 값진 성과는 단연 ‘다양한 실천과 경험의 축적’일 것이다. 복원 또는 재현·재구성의 결과와 본래 유산의 모습을 충분하게 입증할 수 없다고 하여서, 탐라국입춘굿이 쌓아 온 문화적 성과까지 부정되는 것은 아니다. 전통유산(무형유산) 전승의 연속성을 입증하는

Intangible Cultural Heritage 홈페이지, https://ich.unesco.org/en/convention (검색일: 2026. 10. 11.).

15) 강정식, 앞의 글, 2017, 제주특별자치도 제주사(사)제주민예총, 16쪽.

문제와 복원 이후 축적된 문화적 성과를 평가하는 문제는 다른 차원의 것이다.

핵심은 탐라국입춘굿이 그간 축적하여 온 성과 가운데 '무엇이 지속적으로 공유'되어 왔으며, 어떠한 의미에서 '다음 세대에 계승할 유산적 가치'를 지니는가 하는 점이다. 이 논의는 아직 충분치 못하다. 어쩌면 본격적인 논의조차 시작되지 않았는지 모른다. 그동안 탐라국입춘굿에 관한 학술적 논의는 주로 문헌과 구술 증언을 토대로 입춘굿 복원의 타당성을 검토하고 바람직한 복원 방향을 제시하거나, 지역축제로서 탐라국입춘굿의 성과를 평가하고 발전 방향을 모색하는 데 집중되어 왔다. 이러한 접근만으로는 탐라국입춘굿 자체의 유산적 성격을 구명할 수 없다. 탐라국입춘굿의 시작과 변화, 참여 주체들의 실천과 경험, 의례와 연행의 복원·재현·재구성 이후 축적된 문화적 성과 등와 가치를 구체적으로 톺아 정리하는 작업부터 이루어져야 한다.

2) 무형유산 지정의 구상과 한계

탐라국입춘굿의 '유산적 가치'를 밝히는 작업과 '현행 제도에서의 인정 가능성'을 검토하는 작업은 엄연히 다르다. 하지만 탐라국입춘굿의 가치를 보전하고 지속 기반을 마련하려는 노력이란 점에서 둘은 같은 지향점을 취한다. 실제로 이 일환으로 전승이 단절된 입춘굿을 현대적으로 복원하려는 노력과 더불어, 입춘굿의 지속가능을 위한 제도적인 보호를 모색하려는 시도가 있었다.

꼽을 만한 사례는 문무병의 주도로 이루어진 입춘굿놀이 전승보존회의 설립(2002)이다. 탐라국입춘굿을 제도적 지정에 부합하는 전승 체계로 발전시키려는 구상으로 볼 수 있다. 당시 자료에는 전승보존회의 구성 목적과 향후 활동 방향이 다음과 같이 제시되어 있다.

> **<입춘굿놀이>는 제주의 전통적인 지역축제로 발굴.복원 과정에 있는 귀중한 무형문화재이기 때문에 2002년부터 제주시와 입춘굿 관련 문화.예술계의 전문가, 그리고 삼도동 마을 주민 등으로 입춘굿놀이 전승보존회를 새롭게 구성하였다.** 이제 보존회는 복원과 전승을 위한 연구의 토대를 세우고, 입춘굿을 비롯 걸궁과 제주형 탈놀이를 복원하기 위한 정지작업을 시작하고자 한다. 따라서 2002년의 입춘굿놀이는 제주도를 대표하는 전통적인 축제로 정착시키기 위한 기반을 조성하는 문제, 그리고 입춘굿놀이의 발전을 위하여 지역 간의 교류와 연대를 구축하여 전국 각지에서 활약하고 있는 연구자들을 초빙 '지역축제의 발전 방향'에 대한 지역문화연대 세미나를 상설 개최하는 문

제, 그리고 입춘굿놀이의 토대를 다지기 위해 낭쉐(木牛)몰이를 주축으로 하는 거리굿[걸궁(花盤)]의 개발, 입춘탈과 낭쉐의 제작, 입춘탈굿놀이의 대본화 작업 등 제작과 연구를 지속하는 문제 등이다.[16]

이 자료에서 주목할 점은 탐라국입춘굿을 앞으로 '발굴, 복원, 전승이 지속되어야 할 무형문화재'로 다루려 한다는 사실이다. 설립된 입춘굿놀이 전승보존회는 단순한 축제 운영 조직이 아니었다. 당시 「문화재보호법」에 따른 '무형문화재 지정'을 염두에 두고 조직적 기반을 마련하려는 시도였다고 평가할 만하다. 특히 문화예술계 전문가, 심방, 지역 주민 등이 참여하는 전승보존회를 구성하고, 연행의 복원과 관련 자료의 조사·연구를 추진하고자 한 점이 눈에 띈다.

하지만 2004년을 기점으로 입춘굿놀이 전승보존회의 활동은 상당히 위축된 것으로 보인다. 전승보존회는 별도의 조직으로 구성되었으나, 그 구성원은 집행위원회와 사실상 같았다.[17] 따라서 당시 전승보존회는 입춘굿의 복원과 계승을 위한 전승 체계의 구축을 지향하였으나, 실제로는 축제의 기획·운영을 담당하는 기구로서의 성격이 강했다고 볼 수 있다. 2005년의 세미나에서는 전승보존회의 존재와 역할에 따른 비판이 제기되기도 하였다. 전승보존회의 활동이 '축제 개최에 치중하면서 지속적인 연구와 고증, 연행 형식의 실험 등이 제대로 이루어지지 못했다는 것'이다. 또한 탐라국입춘굿의 주관이 전승보존회에서 다시 (사)제주민예총으로 이관된 상황을 두고, 이를 책임 있는 복원을 위한 계기로 삼아 (사)제주민예총 내부에 별도의 복원팀을 구성하자는 제안도 이루어졌다.

1999년에 복원된 탐라국 입춘굿놀이는 올해로 7회째 행사를 치르게 되는데, 올해는 주관이 다시 제주민예총으로 이관되었다. **보존회에서 문화예술단체로 이관되었다는 것은 어떤 의미에서는 퇴행적으로 비칠 수 있으나 그동안 보존회의 활동이 축제를 개최하는 일밖에 없었다면 이는 오히려 책임있는 복원을 위해서도 다행스런 일일 수도 있다.** …(중략)…· 현재 탐라국입춘굿놀이의 축을 이루

16) 문무병, 「2002년 제주도의 입춘굿놀이」, 『탐라국 입축굿놀이 백서』, 한국민족예술인총연합 제주도지회, 2008, 465쪽.

17) 전승보존회이자 집행위원회의 구성은 명예위원장(제주시장), 위원장(보존회장), 위원(칠머리당굿보존회장, 제주민예총지회장, 삼도2동부녀회장, 농촌지도자제주시연합회장, 제주시의회의원, 삼도2동민속보존회장, 제주시문화관광국장, 제주민예총사무처장, 풍물패대표, 기타 2인(기획자, 탈연구가), 탈굿놀이연구회장으로 이루어졌다.

는 단체나 개인들 그 누구도 지속적인 연구와 철저한 고증노력을 통한 복원을 화두로 중요하게 끌고 가는 집중력은 없다고 보여진다. 그것은 우리가 입춘굿놀이 행사 자체의 논리에만 빠져 있다는 것을 의미한다. 진정한 전통의 복원은 다양한 형태의 학습과 실험을 통해서 얻어지는 것이다. 그렇지만 현재의 보존회 및 그간의 운영 주체들은 행사 위주의 운영으로 말미암아 상시적인 연구과제의 설정, 이에 따른 형식실험 등은 예산과 조직 모두에서 힘든 일이 되고 있다. 정상적이고 상시적인 보존회가 되기 위해서 명칭이야 어떻든 복원회라는 의미에서 보존회의 활동 가닥을 잡을 필요가 있다. 학술적인 연구는 전통문화연구소 등에서 담당하고, 여타 분야는 각 단위들이 복원을 위한 고증 및 형식실험 등을 지속적으로 해야 한다. …(중략)…· **특히 (사)제주민예총은 사업을 이관 받은 주관단체로서 이제 본격적이면서 책임있는 탐라국 입춘굿놀이의 제모습 찾기와 제자리 찾기를 위해서 단체 내에 별도의 복원팀을 꾸리고 단계적 복원 목표를 설정하여 책임성 있게 추진해야 한다.**[18]

같은 논의에서는 새로운 입춘굿축제의 성장과 발전 방향으로 '전승의 심화'와 '규모의 확대'를 제시하였다. 전자는 전승문화적 측면의 발전을 지향한 것으로, 특히 '국가지정문화재로의 전승수준 심화'를 목표로 삼고 있다. 후자는 제주시 중심의 축제를 제주도 전역으로 확대하려는 구상이었다.[19] 흥미롭게도 후자는 실현되었지만, 전자는 실현되지 못하였다. 탐라국입춘굿은 지역축제로서 성장해 왔지만, 입춘굿의 복원과 계승을 위한 전승 기반을 확립하는 문제에서는 여전히 제자리걸음을 하고 있다고 볼 수 있다.

특히 이 한계에는 당시 「문화재보호법」에서 중시하였던 '원형 유지의 원칙' 따위가 중요한 쟁점이 되었을 것으로 보인다. 입춘굿의 전승이 단절되고 관련 자료도 제한적인 상황에서, 연행의 구체적인 내용과 절차를 실증적으로 고증하는 데 근본적인 한계가 있었다. 여기에 상시적인 활동을 뒷받침할 인력과 예산의 확보 등도 해결해야 할 과제로 남아 있었다. 특히 예산 부족 문제는 이후에도 지속되어, 2010년에는 축제 예산이 크게 삭감되어 2012년까지 유지되었다.[20]

---

18) 박경훈, 「탐라국 입춘굿놀이의 복원과 발전을 위하여」, 2005년 탐라국입춘굿놀이 학술세미나 : 탐라국 입춘굿놀이 복원 과제 자료집, 『탐라국 입축굿놀이 백서』, 한국민족예술인총연합 제주도지회, 2008, 511-512쪽.

19) 박경훈, 앞의 글, 한국민족예술인총연합 제주도지회, 2008, 29쪽.

20) 기사에 따르면 탐라국입춘굿놀이의 행사 예산은 2008년 7,000만 원에서 2010년 4,200만 원으로 감소하였으며, 2012년까지 같은 수준을 유지하였다. 당시 제주민예총 관계자는 예산 부족에 따른 축제 운영의 어려움을 지적하였다(김영하, 〈100년도 안 된 中 '입춘' 문화유산으로 지정하는데 우리는…〉, 제이누리 온라인 기사(2012.1.25.기사), https://m.jnuri.net/mobile/article.html?no=2341(검색일 2026.10.11.).

현재 입춘굿놀이 전승보존회는 존속하지 않는다. 대신 준비위원회, 기획위원회 등을 구성하여 탐라국입춘굿의 기획·운영을 맡고 있다. 위원회 구성은 탐라국입춘굿에서 의례를 집전하거나 연행을 맡는 보존회 및 예술단체 관계자, 행정기관 관계자, 주관 기관 임원 및 실무자, 외부 전문가 등이다. 하지만 앞선 상황과 마찬가지로 위원회의 활동은 축제의 개최와 운영에 집중되어 있다. 한편 입춘굿의 조사 · 연구, 복원 · 전승에 관한 논의는 상시적으로 이루어질 수 없는 실정이다. 학술세미나 등에서 이 같은 논의가 간헐적으로나마 이어져 왔지만, 2018년 개최된 세미나를 마지막으로 사실상 중단된 상태이다.

탐라국입춘굿의 제도적 인정 문제는 국가유산 체계로의 전환에 따라 새로운 검토의 여지를 얻고 있다. 과거 「문화재보호법」을 중심으로 운영되던 무형문화재 제도는 「무형문화재 보전 및 진흥에 관한 법률」의 제정을 거쳐, 현재 「국가유산기본법」과 「무형유산의 보전 및 진흥에 관한 법률」에 따른 체계로 개편되었다. 이 과정에서 무형유산의 변화와 재창조를 중시하는 관점이 강화되고, 비지정 유산까지 보호의 범위를 넓히려는 방향이 제시되었다.

하지만 제도적 변화가 곧바로 지정 가능성의 확대로 연결되는 것은 아니다. 입춘굿의 복원과 탐라국입춘굿의 지속을 어떠한 관계로 이해할 것인지, 유산의 대상은 무엇인지, 관련 전승 주체·전승 체계·전승 활동 등을 어떻게 설정·입증하거나 구현할 것인지 등의 여러 문제가 산재한다.

과연 탐라국입춘굿은 앞으로 제도 안의 무형유산으로 지정될 수 있는가. 오선 검토해야 할 것은 '전승 기간의 문제'이다. 탐라국입춘굿은 전통유산의 복원 · 재현 · 재구성과 밀접하게 관련된 축제이다. 따라서 지난 30년 가까이 이어진 축제의 역사를 무형유산의 전승 기간으로 볼 수 있는지가 쟁점이 된다. 무형유산의 전승 기간에 일정한 연한을 절대적인 기준으로 적용하기는 어렵지만, 관례적으로는 3세대(약 90년)가 하나의 기준처럼 삼아 왔다. 무엇보다 입춘굿과 여러 면에서 성격을 달리하는 탐라국입춘굿의 개최 기간을 입춘굿의 전승이 연속된 기간으로 간주하기는 어렵다.

보다 근본적인 문제는 '무엇을 무형유산 전승의 대상으로 설정할 것인가?'이다. 이 문제는 '전승 주체를 어떻게 설정할 것인가?'라는 물음이기도 하다. 탐라국입춘굿 '전체'를 '하나의 무형유산'으로 검토할 것인지, 아니면 축제를 구성하는 '특정 의례 또는 연행'을 '대상으로 삼을 것'인지에 따라 지정 근거와 검

토 사항이 달라진다. 탐라국입춘굿은 낭쉐 중심의 의례와 연행, 걸궁(거리도청제, 문굿), 입춘탈굿놀이, 무당굿(본굿) 등과 함께 현대적 공연(예술) 등이 결합된 복합적인 축제이다. 만약 축제 전체를 지정의 검토 대상으로 삼는다면 개별 연행의 가치뿐 아니라, 이들이 결합하여 형성하는 탐라국입춘굿의 고유한 성격과 전통성, 그 문화적 의미를 설명할 수 있어야 한다. 특정 의례와 연행을 지정 대상으로 검토한다면, 형성 과정과 전승 양상이 입증될 수 있는 것이어야 한다. 구체적으로는 전승 주체, 그에 따른 핵심 기·예능, 전승 방식, 전승 활동 등에 걸친 제반 사항에 대한 검증과 확인이 뒤따라야 하는 것이다. 예를 들어, 낭쉐 중심의 의례와 연행에 주목한다면, 낭쉐 제작과 그에 수반되는 기술의 전승 등도 명확하게 '무형유산 전승'이라는 관점에서 답할 수 있어야 한다.

무당굿(본굿)의 의례적 성격을 전통유산인 입춘굿 전통과 연계하여 풀어내기도 쉽지 않다. 이는 입춘굿을 다른 제주굿과 구별하는 특징이 무엇인지, 현대의 연행에서 그러한 특징이 어떠한 방식으로 구현되고 있는지에 대한 문제이다. 탐라국입춘굿에서는 제주굿의 제차와 연행 방식이 활용되며, 여러 심방이 참여하여 의례를 집전한다. 그러나 제주굿의 의례적 지식과 기술이 활용되고 있다는 사실과 입춘굿의 고유한 의례가 전승되고 있다는 것은 다른 차원의 문제이다. 현전하는 제주굿과의 관계를 고려하면서 입춘굿의 목적과 기능, 연행 구성, 참여 주체, 시기적 특성 등을 종합적으로 분석해야 하고, 그 독자성이 드러나야 한다.

모두 차치더라도 가장 고민해야 할 것은 탐라국입춘굿의 '전승 주체(집단)'이다. 탐라국입춘굿의 '전승 주체'는 누구인가? 이 '전승 주체'를 '전승공동체'라 할 만한가? 탐라국입춘굿은 누구의 축제인가? 물론 탐라국입춘굿은 복원 이후 다양한 참여자들의 협력과 참여를 통하여 지속되어 왔다. 하지만 축제의 운영 또는 연행에 참여하는 것과 입춘굿의 고유한 지식 및 기·예능을 계승하는 것은 별도의 문제이다. 탐라국입춘굿의 중심 연행 체계를 특징짓는 고유한 지식과 기술의 표현·전수 방식을 확인하기도, 이를 지속적으로 실천·공유·계승하는 주체도 밝히기 난해하다. 심방 집단, 예술인 단체, 민속보존회 등이 매년 같은 역할과 연행을 담당한다는 사실만으로, 이들의 핵심 기·예능이 입춘굿을 중심으로 전승되고 있는 것이라 판단할 수도 없는 일이다.

탐라국입춘굿의 참여 주체들을 '무형유산 전승'의 관점에서 '전승공동체'로 규정하기도 쉽지 않다. 전승공동체의 범주를 어디까지, 어떻게 설정할 것인지

도 불분명하다. 현행「무형유산의 보전 및 진흥에 관한 법률」제2조 제12호에서는 전승공동체를 “무형유산을 지역적 또는 역사적으로 공유하며, 일정한 유대감과 정체성을 바탕으로 이를 자발적으로 실현·향유하면서 전승하는 집단”으로 정의하고 있다. 무형유산의 전승 주체를 특정 보유자나 보유단체에 한정하지 않고, 공동체의 실천과 참여를 통하여 파악토록 하는 제도적 근거인 셈이다. 하지만 지금 상황에서 전승보존회와 같은 조직의 설립과 해체, 여러 집단의 축제 참여 등만으로 ‘탐라국입춘굿의 전승공동체가 형성되었다’고 말하기 어렵다. 전승공동체의 성립 여부는 단순한 협력 관계를 넘어, 참여 주체들이 탐라국입춘굿의 ‘문화적 의미와 연행에 관한 지식을 공유하고 지속적으로 계승하는 관계를 형성하고 있는지’에 대한 문제이기 때문이다.

탐라국입춘굿은 이미 지정된 유·무형유산을 중심으로 형성되거나, 축제의 지속 과정에서 관련 유산이 지정·등재된 타지역의 전통문화축제와는 성격 자체가 다르다. 유산의 지정·등재 대상과 경위에서 차이가 있지만, 강릉단오제, 자인단오제, 법성포단오제, 정조대왕능행차 공동재현, 남원 춘향제 등은 관련 유·무형유산의 활용과 전승이 축제의 구성과 운영에 핵심을 이룬다는 공통점이 있다. 이 경우에는 유산의 전승 또는 활용과 축제의 운영을 구분하여 양자의 관계를 설정할 수 있다. 반면 탐라국입춘굿은 이 자체에 어려움이 따른다. 이는 이 같은 축제들의 추진 및 운영 방식, 조직 구성, 행정적 지원 체계, 재원 확보 방식을 탐라국입춘굿이 그대로 모델링할 수 없는 큰 이유이기도 하다. 그러나 강릉단오제 등이 자신들의 유산적 가치를 정립하고 사회적·제도적 인정을 확보해 온 과정은 탐라국입춘굿에도 중요한 참고가 될 수 있다.

그렇지만 이와 같은 난점들이 탐라국입춘굿의 유산적 가치 자체를 부정하는 근거가 될 수는 없다. 오히려 기존의 유·무형유산을 중심으로 형성된 축제와 다른 성립 조건을 지닌 만큼, 탐라국입춘굿에 적합한 제도적 인정과 지원의 방식을 모색할 필요가 있다. 앞서 살펴본 무형유산 지정의 한계는 탐라국입춘굿의 향후 발전·추진 방향에 대한 근본적인 질문으로 귀결된다. 탐라국입춘굿은 제도적 지정에 계속해서 역점을 두어야 하는가, 아니면 앞으로 계승할 만한 가치를 형성하고 지속가능한 전승 기반을 마련하는 데 더욱 주력해야 하는가.

물론 무형유산 지정은 유산의 가치를 공적으로 인정받고 안정적인 전승 기반을 확보하는 중요한 수단이 될 수 있다. 그러나 지정 자체가 목적이 된다면 탐라국입춘굿이 무엇을 계승하고 있으며, 앞으로 어떠한 문화적 가치를 축적해

야 하는가라는 본질적인 문제는 부차적인 것이 될 위험도 존재한다. 하지만 제도적 인정과 지속가능의 문제를 서로 대립하는 과제로 볼 필요도 없다. 오히려 탐라국입춘굿의 유산적 가치를 구체화하는 과정에서 제도적 인정의 가능성을 모색하고, 지속적인 전승을 뒷받침할 기반을 마련하는 방향을 함께 고려하는 시도가 필요하다.

3. 제도 안팎에서 모색하는 탐라국입춘굿의 미래

1) 근현대무형유산과 미래유산으로서의 가능성

탐라국입춘굿의 제도적 인정 가능성을 검토하기 위해서는 근현대유산의 보호와 비지정 국가유산의 포괄적 보호를 강조하는 현행 국가유산 체계에 주목할 필요가 있다. 「국가유산기본법」은 지정·등록되지 않은 국가유산의 보호뿐 아니라, 미래에 국가유산이 될 잠재성이 있는 자원까지 선제적으로 보호 대상에 포괄하고 있다. 또한 근·현대에 형성된 문화적 유산의 보존과 활용을 위한 법적 근거로 2023년 「근현대문화유산의 보존 및 활용에 관한 법률」이 제정(2023)되어 2024년부터 시행 중이다. 다만 이 법률은 유형의 문화유산을 대상으로 삼기에, 근·현대에 형성된 무형유산에 대한 사항은 이와 별개에 가깝다. 관련하여 문화재청(현 국가유산청)이 발주하고 한국민속학회가 수행한 <근·현대무형유산 보호기반 마련 연구 용역(2022)>의 결과물은 중요한 참고 자료가 된다.[21]

연구에서는 19세기 후반 이후 (1)단절되었다가 복원된 무형유산, (2)새롭게 생성된 무형유산, (3)전승 과정에서 획기적인 전환을 겪은 무형유산 등이 출현하였다는 사실을 지적한다. 기존의 무형유산 제도가 근·현대에 복원된 무형유산을 의식적·무의식적으로 배제하거나 저평가하는 경향을 보여 왔던 점, 일부 복원·재구성된 무형유산이 지정 대상으로 인정되면서 가치 평가와 보호의 형평성 문제가 제기된 점도 두루 짚었다.[22] 특히 연구에서는 길게는 100년, 짧게

21) 한국민속학회, 『근·현대 무형유산 보호기반 마련 연구 용역 최종보고서』, 2022.
22) 위의 보고서, 3쪽.

는 40여 년에 이르는 기간 동안 개최되어 온 '지역의 전통문화를 바탕으로 성립한 문화축제', 즉 '근·현대 지역 문화축제'가 '공동체 종목'으로서 '근·현대 무형유산 추천 목록'에 포함하고 있는데,[23] 해당 종목 가운데 1949년 영남예술제로 출발한 '진주개천예술제'가 꼽혔다는 점을 눈여겨볼 만하다.[24]

탐라국입춘굿은 제주 특유의 전통유산인 입춘굿의 복원을 시도하면서 형성된 근·현대 문화예술축제이다. 따라서 근·현대무형유산의 범주에서 축제 자체의 역사와 그 과정에서 축적된 문화적 성과를 유산적 가치의 판단 대상으로 삼아 볼 가능성은 존재하는 셈이다.

다만 이 경우에는 두 가지 문제를 검토해야 한다. 하나는 근·현대무형유산의 범위를 설정하는 시간적 기준이다. 앞의 연구에서는 형성된 지 50년 이상이 지난 비지정 유산을 하나의 기준으로 제안하였다. 탐라국입춘굿은 1999년 시작된 축제이므로 이 기준에 미치지 못한다. 그러나 해당 연구는 기존의 보수적인 시간 기준을 극복할 필요성을 제기하면서, 지역 문화축제의 경우 그 기반이 되는 문화적 요소와 핵심 연행의 지속 여부를 중요한 선정 기준으로 제시하고 있다. 이는 상대적으로 짧은 역사(약 40년)를 지닌 축제가 근·현대무형유산의 추천 목록에 포함된 까닭이기도 하다. 탐라국입춘굿 역시 형성 이후 30년 가까이 지속되어 온 지역축제이다. 따라서 시간적 기준의 유연한 적용을 고려하면서, 장차 근·현대 무형유산으로 평가받을 가능성에 대비하는 움직임이 필요하다.

다른 하나는 전통유산인 입춘굿과 탐라국입춘굿의 관계이다. 탐라국입춘굿은 단절된 입춘굿의 복원과 지역 문화예술인들의 창작 활동이 결합하여 형성된 축제이다. 탐라국입춘굿의 역사를 입춘굿의 전승 기간과 단순히 연결할 수는 없지만, 양자의 관계를 분리하여 이해하기도 어렵다. 입춘굿의 '창조적 계승'과 '원리적 복원'이 탐라국입춘굿에서 어떻게 구현되었으며, 그 과정에서 무엇이 계승되고 변화하였는지를 구체적으로 설명할 수 있어야 한다. 또한 앞서 살핀 대로 복원·재현·재구성이 결합하는 과정에서 축적된 문화적 성과가 축제 자

23) 위의 보고서, 37-41쪽.

24) 연구에서 진주개천예술제는 1949년 영남예술제로 출발한 지역 종합예술제로, 한국 최초의 지역 종합예술제이자 지역축제의 효시로 평가된다. 문학·미술·음악 등 다양한 예술 분야를 아우르며 발전해 왔으며, 근·현대에 새롭게 형성되어 현재까지 지속된 지역 문화축제의 대표적인 사례로 제시되고 있다(위의 보고서, 86쪽.).

체의 유산적 가치로 인정될 만한 근거도 확보되어야 한다. 입춘굿의 복원 여부를 평가하는 차원을 넘어, 탐라국입춘굿이 형성하여 온 고유한 문화적 가치를 입증해야 하는 일이다.

근·현대무형유산 외에도 미래유산의 범주에서 가능성을 모색할 수도 있다. 제주특별자치도는 「제주특별자치도 미래유산의 보존·관리 및 활용에 관한 조례」(2006)를 통하여,[25] 근·현대 제주도민의 삶과 경험, 기억을 담고 있는 유·무형의 자원을 미래유산으로 보전할 수 있는 제도적 근거를 마련하고 있다. 해당 조례의 제2조에서 정의하는 미래유산은 다음과 같은 것이다.

1. "미래유산"이란 다음 각 목의 어느 하나에 해당하는 것을 말한다. 다만, 「국가유산기본법」에 따라 지정·등록된 국가유산은 제외한다.
   가. **근현대 제주를 배경으로 다수 도민이 체험하거나 기억하고 있는 사건, 인물 또는 이야기가 담긴 유·무형의 것**
   나. **제주의 역사와 문화를 규명하는 데 중요하거나 제주를 알릴 수 있는 것**

미래유산은 반드시 오랜 전승의 역사를 전제로 하지 않는다는 점에서 근·현대무형유산과는 또다른 접근이 가능하다. 특히 탐라국입춘굿은 1999년부터 지역 문화예술인과 도민들의 참여를 바탕으로 개최되어 온 축제로, 전통유산의 복원뿐 아니라 당대 제주 사회의 문화적 실천과 경험이 축적되어 왔다는 점에서 미래유산으로서의 가능성을 지닌다.

다만 축제가 오랫동안 개최되었거나 많은 사람이 참여했다는 사실만으로 미래유산의 가치를 인정받을 수는 없다. 탐라국입춘굿이 지난 약 30년 동안 제주도민에게 어떠한 문화적 경험과 기억을 남겼으며, 그것이 지역사회에서 어느 정도 공유되고 있는지 밝힐 수 있어야 한다. 이를 위해서는 축제의 변천 과정과 참여 주체들의 활동을 기록하는 데 그치지 않고, 축제를 경험한 도민들의 기억과 인식, 축제가 지역사회에 미친 영향 등을 확인할 수 있는 자료의 확보가 중요하다. 미래유산으로서의 가능성은 입춘굿의 복원 성과뿐 아니라, 탐라국입춘굿이 제주 사회에서 새롭게 형성해 온 문화적 의미와 공동의 기억을 통

25) 「제주특별자치도 미래유산의 보존, 관리 및 활용에 관한 조례」, 제주특별자치도조례 제4356호, 시행 2026.8.7.

하여 평가되는 것이기 때문이다.

국가유산청의 「미래 무형유산 발굴·육성 사업」을 통하여 '제주 갈옷'(2003), '제주 가문잔치와 음식문화'(2006)가 선정된 사례도 참고할 만하다. 이는 제주도민의 일상과 생활관습 속에서 오랫동안 전승되었지만, 그 자체를 무형유산으로 인식하거나 보호의 대상으로 삼는 데에는 상대적으로 관심이 부족했던 문화적 실천들이다. 이 사례들은 지역사회에서 지속되어 온 다양한 생활문화와 관습을 문화유산의 관점에서 새롭게 조명하고, 그 가치를 재평가할 수 있음을 보여준다. 탐라국입춘굿 역시 이러한 사업의 취지와 성과를 참고하여 '문화적 유산', '무형유산'으로서의 가치를 재정립하고, 장기적인 보전과 지속적인 전승을 위한 기반을 마련하는 방향으로 발전 방안을 모색할 수 있다.

다만 단독으로 탐라국입춘굿을 '미래 무형유산'의 대상으로 삼을 수 있는가에 대해서는 신중한 판단이 필요하다. '제주 갈옷'이나 '가문잔치와 음식문화'는 여전히 제주도민의 일상에서 실천되고 전승되어 온 생활문화인 데 비하여, 탐라국입춘굿은 단절된 전통 의례의 복원을 계기로 새롭게 형성된 문화예술축제이다. 이 차이를 고려한다면 '제주의 세시풍속과 공동체 의례'라는 포괄적인 유산 범주를 설정하고, 그 안에서 탐라국입춘굿의 유산적 가치를 새롭게 조명할 수 있다. 신구간, 입춘과 입춘굿, 영등철과 영등굿을 비롯하여 각 마을에서 전승되는 당굿과 그 밖의 세시풍속 및 의례를 폭넓게 포괄하고, 이를 '미래 무형유산'의 발굴·육성 대상으로 설정하는 것이다. 개별 의례를 하나의 종목으로 통합하거나 특정 연행 형식을 표준화하지 않으면서도, 그간 제도적 인정과 지정에 어려움을 겪어 온 당굿과 포제 등을 폭넓게 아우를 수 있다는 것이 장점이다. 개별 의례의 독자성을 유지하면서도 관련 풍속과 의례의 유산적 가치를 종합적으로 조명하기에 더없이 알맞다.

물론 이 같은 구상을 구체화하려면 기존 무형유산 제도와의 관계 조정이 필요할지 모른다. 영등굿, 당굿, 포제 가운데 이미 국가 또는 도 지정 유산으로 보호받는 사례가 적지 않기 때문이다. 따라서 기존 지정 종목의 독자성과 보호체계를 유지하면서, 포괄적인 유산 범주와의 관계를 어떻게 설정할 것인지에 깊은 고민이 내외적으로 필요하다. 이 같은 구상은 지정 여부에 따라 조사와 보호의 대상을 구분하지 않고, 현재까지 전승되는 의례와 풍속은 물론 단절 이후 복원되거나 재구성된 문화적 실천까지 폭넓게 아우를 수 있다는 점에서 의의가 크다. 특정 마을이나 보존단체를 중심으로 개별 종목을 보호하는 방식에

서 나아가, 제주 사회의 다양한 공동체가 이어 온 의례문화를 폭넓게 이해하고 보전하려는 접근인 셈이다. 공동체의 참여와 무형유산의 지속적인 재창조를 중시하고, 비지정 유산을 포함하여 보호의 범위를 확대하려는 유네스코「무형문화유산 보호협약」, 국가유산 법체계의 취지와도 잘 부합한다.

2) 탐라국입춘굿의 지속가능을 위한 과제

탐라국입춘굿의 제도화가 여러 난점을 지닌다고 해서 그 지속의 필요성까지 의문시할 이유는 없다. 탐라국입춘굿이 현행 무형유산 제도로 포괄하기 어려운 성격을 지녔다는 사실은 앞으로 이것을 어떠한 방식으로 보전하고 지원할 것인가라는 문제를 더욱 중요하게 만들 따름이다. 무형유산 또는 미래유산으로의 지정은 유산의 가치를 인정하고 지속을 지원하는 하나의 수단이지만, 지정 여부가 곧 유산의 가치를 결정하거나 지속가능을 보장하는 것은 아니다.

여러 제도적 가능성을 검토한 끝에, 결국 탐라국입춘굿이 지난 30년 가까이 무엇을 이루어 왔으며 그 가운데 무엇을 미래에 계승할 것인지부터 논의해야 한다는 결론에 이른다. 탐라국입춘굿이 축적해 온 문화적 성과를 체계적으로 정리하는 일, 그 유산적 가치를 정립하는 일, 축제의 지속가능성을 뒷받침할 실천적 기반도 함께 마련하는 일이 출발점이 되어야 한다. 이러한 방향에서 탐라국입춘굿의 지속가능성은 두 측면에서 모색할 수 있다.

하나는 탐라국입춘굿 자체의 유산적 가치를 정립하는 일이다. 입춘굿의 복원이라는 출발점을 분명히 하면서도, 그 이후 형성된 축제의 역사와 참여자들의 경험을 기록하고 현대 제주 사회에서 탐라국입춘굿이 지니는 의례적·공동체적 의미를 구체화해야 한다. 특히 입춘에 관한 도민들의 기억을 축적하고 이를 축제의 기획에 반영함으로써, 과거의 입춘굿을 되살리려는 노력과 오늘날의 문화적 실천이 어떻게 이어질 수 있을지 모색할 필요가 있다.

먼저 탐라국입춘굿의 형성과 변천 과정을 체계적으로 정리하는 작업이 필요하다.『탐라국입춘굿놀이 백서』가 간행(2008)된 바 있으나, 축제의 형성과 변화 과정을 종합적으로 파악하기에는 내용이 충분하지 않다. 복원 초기의 구상과 추진 과정, 연도별 연행의 구성과 변화, 참여 주체와 운영 체계의 변천, 지역사회의 인식 등을 종합적으로 조사하고 기록해야 한다. 특히 복원에 참여한 심

방, 예술인, 연구자, 기획자, 운영 관계자들의 경험과 기억은 탐라국입춘굿의 성립 과정을 이해하는 데 중요한 자료가 된다. 이러한 기억은 시간이 지날수록 확보하기 어렵다. 그래서 기존 자료의 수집과 정리뿐 아니라 주요 참여자에 대한 구술조사가 서둘러 이루어져야 한다. 전통유산인 입춘굿의 실체를 밝히기 위한 문헌 조사와 증언 채록도 가능한 한 지속되여 한다.

관련하여 탐라국입춘굿 30주년 백서를 발간하는 방안도 고려할 만하다. 백서는 연도별 행사 내용을 정리하는 수준을 넘어, 입춘굿의 복원 근거와 현대적 재구성의 과정, 연행의 변화와 그 배경, 참여 주체들의 역할, 운영상의 성과와 한계 등을 종합적으로 다루어야 한다. 특히 복원과 재현, 창작이 결합하는 과정에서 어떠한 판단과 논의가 이루어졌는지를 밝히는 일도 중요하다. 이는 현재의 연행을 특정한 형태로 고정하기 위한 작업이 아니다. 변화의 과정과 그 근거를 기록함으로써 앞으로의 연행을 검토하고 발전시킬 수 있는 토대를 마련하려는 것이다.

다음으로 '제주의 입춘'에 대한 종합적인 아카이브 구축이 뒤따라야 한다. 아카이브는 탐라국입춘굿의 행사 자료를 수집하고 보관하는 데 머물러서는 안 된다. 입춘굿에 관한 문헌과 증언, 복원 이후 축적된 축제의 기록은 물론, 제주도민들이 입춘을 맞이하며 경험하고 기억해 온 다양한 생활문화까지 포괄할 수 있어야 한다. 입춘을 전후하여 행해진 세시풍속과 의례, 한 해의 시작을 맞이하는 생활관습, 입춘에 얽힌 개인과 가족, 마을의 기억 등도 중요한 수집 대상이 될 수 있다. 이는 입춘굿의 실체를 밝히거나 현대 탐라국입춘굿의 성과를 정리하는 작업을 넘어, 제주도민들이 입춘이라는 시간을 어떻게 살아왔고 기억해 왔는지를 기록하는 일이다. '제주의 입춘' 아카이브는 궁극적으로 제주사람들의 입춘에 대한 기억을 수집 · 축적 · 공유하는 공간으로 발전해야 한다.

아카이브에 축적된 자료는 축제의 기획과 운영에 반드시 반영되어야 한다. 수집된 자료를 보관하거나 연구에 활용하는 데 그치지 않고, 그 안에 담긴 도민들의 경험과 기억을 축제의 내용으로 확장시킬 필요가 있다. 입춘에 관한 구술자료와 생활사 기록을 전시와 공연, 교육과 참여 프로그램에 활용하고, 도민들이 자신의 기억과 경험을 나누거나 새로운 기록을 남길 수 있는 기회를 마련하는 것도 하나의 방법이다. 과거의 기록이 현재의 축제 기획에 활용되고, 축제에서 형성된 새로운 경험이 다시 기록으로 축적되는 관계를 마련하는 것이다. 이 과정에서 한 해의 풍요와 안녕을 기원했던 입춘굿의 의미를, 탐라국

입춘굿에서 오늘날 도민들이 어떠한 방식으로 받아들이고 실천할 수 있을지도 함께 고민해야 한다.

이 모든 과제를 탐라국입춘굿의 주관 기관이 홀로 수행하기는 어렵다. 매년 축제의 기획과 운영을 담당하는 현실에서 장기간에 걸친 조사·연구와 기록화 사업까지 추진하기에는 인력과 예산의 한계가 턱없이 부족하다. 따라서 지역의 연구 기관과 연구자들의 관심과 참여는 물론, 행정의 적극적인 지원이 뒷받침되어야 한다. 행정의 역할 역시 매년 축제 개최에 필요한 비용을 지원하는 데 머물러서는 안 된다. 조사·연구와 아카이브 구축을 위한 별도의 예산을 확보하고, 주관 기관과 연구 기관, 기록 전문가 등이 지속적으로 협력할 수 있는 체계를 마련해야 한다. 특히 아카이브는 자료의 수집과 구축뿐 아니라 이후의 관리와 활용까지 고려해야 하므로, 일회성 사업이 아닌 중장기적인 지원이 요구된다. 축제의 개최를 지원하는 일과 유산적 가치를 정립하기 위한 기반을 조성하는 일은 구분하되, 양자가 긴밀하게 연계될 수 있도록 해야 한다.

다른 하나는 축제 운영과 의례를 포함한 연행을 '유산적 가치의 전승'이라는 관점에서 정비하는 일이다. 특히 연행의 구성과 변화에 관한 논의에는 실제 연행 주체들이 참여할 수 있어야 한다. 탐라국입춘굿은 역사적 자료에 근거한 복원과 현전하는 제주굿의 활용, 새로운 공연의 창작이 결합된 축제이다. 따라서 연행의 수정이나 새로운 의례 등의 도입이 단순히 축제 운영상의 판단으로만 이루어져서는 곤란하다. 주관 기관과 심방, 예술인, 연구자 등이 연행의 방향을 지속적으로 논의할 수 있는 협력체계가 필요하다. 이 관계에서 가장 중요한 것은 무엇을 계승하고 무엇을 변화시킬 것인지에 대한 판단이 충분한 논의와 근거 위에서 이루어지도록 하는 일이다. 참여자들이 탐라국입춘굿의 역사와 문화적 의미를 이해하고, 축제의 기획과 운영에도 일정한 역할을 담당할 수 있는 여건이 마련되어야 한다. 특히 지역사회의 참여를 단순한 관람이나 체험의 확대로 이해해서는 안 된다. 도민들이 축제의 내용과 방향을 함께 만들어가고, 그 과정에서 지속적인 관계를 형성할 수 있도록 주관 기관이 마중물 역할을 해야 한다.

탐라국입춘굿의 미래는 무형유산 지정 여부에만 달려 있지 않다. 그렇기에 탐라국입춘굿의 지속가능을 축제 자체의 문제로만 한정할 필요도 없다. 입춘굿은 제주 사회에서 계절과 생업의 주기에 따라 행해져 온 다양한 세시풍속과 공동체 의례의 맥락 속에 자리하고 있었다. 탐라국입춘굿이 이러한 전통유산을

직접 계승하거나 온전히 대신하는 것은 아니다. 그러나 입춘굿의 복원 과정에서 환기된 문화적 의미는 다른 전통유산의 가치를 이해하고 보전하는 데에도 기여할 수 있다.

탐라국입춘굿이 앞으로 유산으로서의 위상을 확립할 수 있을지는 지난 30년 가까이 축적해 온 문화적 성과에 달려 있다. 그 가운데 무엇을 계승하고, 그 의미를 미래세대와 어떻게 공유할 것인지 치열하게 논의해야 한다. 이제는 그동안 쌓아 온 고유한 역사와 가치를 제대로 보일 때이다. 탐라국입춘굿만의 '진정한' 정체성을 확립해야 할 시점인 것이다.

이 즈음에서 다시 묻는다.

'탐라국입춘굿'은 다음 세대에 물려줄 만한 가치가 있는 것인가?

* 참고문헌

1. 기본 자료

(사)제주민예총, 탐라국입춘굿(놀이) 팜플랫(1999~2026).

한국민족예술인총연합 제주도지회, 『탐라국 입축굿놀이 백서』, 2008.

2. 논문과 저서

무형유산학회, 『무형유산학』, 민속원, 2026.

(사)한국민족예술인총연합·제주전통문화연구소, 2011 정책세미나 〈탐라국입춘굿놀이 육성정책세미나〉 자료집, 2011.

제주특별자치도 제주시·(사)제주민예총, 〈탐라국입춘굿 복원: 20년의 평가와 20년의 전망〉 학술대회 자료집, 2018.

제주특별자치도 제주시·(사)제주민예총, 탐라국입춘굿 복원 20돌 맞이 학술세미나 〈굿과 축제 원형과 변형의 이중주〉 자료집 , 2017.

한국민속학회, 『근ㆍ현대 무형유산 보호기반 마련 연구 용역 최종보고서』, 2022.

한진오,『제주도 입춘굿의 연행원리 연구』, 제주대학교 석사학위논문, 2007.

3. 온라인 자료

김영하, 〈100년도 안 된 ㅂ '입춘' 문화유산으로 지정하는데 우리는…〉, 제이누리 온라인 기사(2012.1.25.기사), https://m.jnuri.net/mobile/article.html?no=2341(검색일 2026.10.11.).

박경훈, 〈탐라국의 유산 입춘굿, 어떻게 할 것인가?〉, 제주의소리(온라인), https://www.jejusori.net/news/articleView.html?idxno=110329(2012.02.02.기사), 2026.10.11.검색.).

제주시청 공식블로그, https://m.blog.naver.com/wowjejusi/224155766689

UNESCO Intangible Cultural Heritage 홈페이지, https://ich.unesco.org/en/convention

제주무속의 시청각 매체 기록과 무형문화유산 제도

김 수 지
서울대학교

1. 들어가며

본 발표는 무형문화유산 제도와 연동된 체제적 성격이 두드러지는 제주 무속의 측면과 민속 종교로서의 제주 무속이 그 양가성을 드러내는 현상을 굿에 대한 사진 및 영상기록이라는 경로를 통해 살피고자 한다. 시청각매체를 동원한 굿에 대한 기록은 다양한 목적으로 이루어지기 마련이나 본 발표에서는 영상민속지에 대한 민속학계에서의 논의 및 국가의 제도와 매체의 관계에 대한 인류학적 문헌을 바탕으로 '영상민속지'적 성격에 집중하여 조명해보고자 한다. 무형문화유산 및 문화재를 중심으로 한 민속자료 아카이빙의 기능에 한정해 이루어져왔다. 이 때문에 박물관 혹은 국립문화재연구소와 같은 기관과 연동해 영상민속지가 논의되어왔다. 무형문화유산의 제도적 변화는 무형문화유산의 기록과 연동해 부상하는 '원형' 및 변이의 형태들에 대한 문제와 불가분의 관계다. 또한 현재 제주 굿의 여러 현장들에서 포착되는 다수의 촬영 장비들, 이 장비들이 굿을 기록하는 방식 등이 지시하는 의미에 대해 통시적 접근 역시 요청된다는 점을 의식하여 본 발표는 이루어진다.

2. 현장-연구자(기록자)-시청각 매체

강정식(2012)은 조사자의 존재 자체가 무의 연행을 '왜곡'시키는 결과를 초래할 수 있으며 조사자가 이를 의식하여 현장에 미치는 영향을 최소화하기 위해 노력해야 한다고 역설한 바 있다. 여기서 조사자가 발 딛는 현장은 구비문학으로서의 무가가 연행되는 현장으로 국한되어 설명되고 있으나 현용준의 『제주도무속자료사전』(1980), 강정식 · 강소전 · 송정희의 『동복정병춘댁시왕맞이』(2008) 등과 같은 자료들이 현장상황을 파악할만한 결과물로 언급되는 데서도 드러나듯, 무가를 비롯하여 의례의 전반적 요소를 관찰하고 기록하는 존재로서 의례의 외부인인 조사자가 촬영 기자재와 더불어 연행에 변화를 야기하는 결과를 초래하는 다양한 사례와 양상이 소개되는 것이다. 평소라면 건너뛰는 본풀이가 원형대로, 혹은 확장되어 구연되기도 하고 영상 촬영을 거부하기도 하는 등(강정식 2012: 332-334) 현장을 필연적으로 오염시키는 존재로서 연구자와 촬영는 이에 대한 명확한 인지가 요청됨이 적시된다. 또한 '지금', '이곳'에 천착하는 조사로서 현장 연구의 의미 역시 강조되는데 이에 따라 재차의 '흐름' 속에서 무가를 파악하고 목안, 정의, 대정으로 분류되는 연행 지역에 따른 방식이 사정상 실재에서는 엄밀하게 구획되어 연행되지 않는다는 점 역시 유념해야 하는 것이다. 이에 따라 오랜 시간 다양한 방법을 동원해 현장에 접근함으로써 현장의 실체를 파악할 수 있음을 알고 이에 따라 조사를 해야한다는 당위가 제시된다.

주어진 타자를 기록(재현)하는 민족지(ethnograpy) 관념에 대한 반성 속에서 현지(인)와의 만남 속에서 상호침투하며 상보적 작용 속에서 만들어지는 민족지가 논의되고 있는 인류학의 학제적 흐름과 맞물려 보아도 이 논의는 보다 심층적 고찰을 요구하는 바이며 현장 연구의 지속적인 중요한 과제라고 할 수 있다. Morris(2002)는 전자 정보와 대중매체가 확산되는 매체의 환경 속에서 태국 북부 영매들이 영적 존재의 현존을 드러내는 방식이 과정되고, 급기야는 영매의 몸을 통해 영혼이 발화하는 매체 자체가 증발되는 상상까지 작동하는 과정을 논한다. 매체 기술이 고도로 발달하면서 영매들은 이 매체를 통하지 않는 '직접성'을 상상하게 되고 혹은 의례의 극단적 수행을 통해 영적 존재의

현존을 증명하려하는 경향으로 치달음을 설명하는 것이다. 모리스의 논의를 제주 굿 현장에 적용하기는 힘들지만, 심방과 의례참여자들이 기록 행위와 촬영 매체를 어떻게 인식하고 수용하며 지기 인식 및 의례에 반영하는 되먹임 작용의 동역학 자체에 대해서는 유의미한 성찰을 남긴다. 한편 Mazzarella(2004)의 매개(mediation)와 문화에 대한 논의는, 현장 조사자 혹은 현장에서의 시청각 기록 매체에 의한 매개 자체를 삶과 사회를 구성하는 조건으로 파악할 것은 제안한다. 특정 문화가 '고유한 실체'로서 존재하고 매체는 이를 단순히 실어 나른다는 관점에서 벗어나 기록 행위 자체가 이미 의례의 특정 요소를 선택하고 가시화함으로써 이후 의례 전승 및 연행 시 무엇이 힘을 지닌 것인지 판가름하는데 영향을 미치는 작용을 함을 첨예하게 인식해야하며 이 지점에서 시청각 기록과 무형문화유산 제도의 관계에의 조명이 요청된다. 기록은 단순한 전승 자료 생산이 아닌 연행의 고정 작용이기도 하며, 이후 연행의 준거점으로서 잠재력을 지니게 되는 것이다. 이러한 측면에서 의례의 수행, 기록, 제도, 전승이 교차하게 되며 이에 따라 '진정한 문화의 본질' 상정은 실로 내적 모순을 지니고 있음이 누설된다. 이 지점을 짚음으로서 '제주굿의 시청각 기록이 제주굿의 원형을 제대로 기록하는가'라는 질문에서 '무엇이 원형으로 인정될 것인지를 '구성'하는 데 관여하는가'라는 질문으로의 전환이 가능해진다.

전통적인 심방과 단골이 사라지고 있는 환경 속에서의 제주도 무속전통 변화와 큰굿 전승 여건을 염두에 두며 큰굿에 대한 기존 학계의 논의, 제주도 무속전통과 큰굿의 관계 및 진로를 살펴본 강소전(2023)의 논의에 따르면 큰굿은 단골 · 마을 · 생활세계와 연결된 무속전통 속에서 이해되어야하기 때문에 재차 자체에만 초점을 두고 영상 기록을 행할 경우 의례의 사회적 관계가 누락될 수 있다는 점도 염두에 두어야 한다. 촬영 기자재 발달로 정밀한 조사가 가능(239)해진 시점인 만큼 현용준의 『제주도무속자료사전』 이 실제 의례 현장을 온전히 담기 어려웠던 당시의 조사 여건을 감안할 때 걸출한 결과물임에도 큰굿의 변이와 기록의 편중을 고려하여 새로운 메터데이터와 논의들을 시청각 매체 기록을 기반으로 해나갈 수 있음이 시사된다. 공개된 큰굿 자료가 일반 사가집의 큰굿이 아닌 심방집 신굿이라는 점을 고려할 때 기록대상의 편중과 대표성의 문제를, 과거 기록을 절대적으로 원형으로 간주하는 관점에 비

판적을 접근하며 인위적으로 연행된 큰 굿 기록이라는 기록의 여건 역시 고려할 필요가 있다. 큰굿이 사설 굿당에서 행해지면서 문전본풀이나 각도 비념 등과 같은 가신 의례 수행 조건이 달라진다는 점은 의례의 변이가 공간과 사회 관계의 변화로 초래되며 이로 인해 시청각 매체의 개입 양상도 달라질 수 있다. 큰굿의 기간과 제장 규모가 축소되고 일부 본풀이와 굿놀이, 상계류 재차의 생략이나 축소가 나타나는 것은 재차 변화를 '원형의 훼손'으로만 판단할 수 없음을 시사하며 기록별로 이러한 지점들에 대한 판단 및 논의가 추가적으로 요청되는 바다.

3. 의례의 원형 및 변이와 영상민속지

1980년 국가 중요무형문화재로 지정되고 2009년 유네스코 인류무형문화유산에 등재된 칠머리당영등굿에 대한 이수자(2024), 이현정(2023), 김헌선(2016)의 논의는 원형 기록과 현재 연행의 차이 및 어떤 의례가 대표적 문화유산으로 구성되는지의 문제, 연구자와 기록 및 문화유산 제도의 권위 기반을 검토하게 한다.

영등송별제가 과거와 현재 어떤 차이를 보이는지 규명하는 과정에서 이수자는 1970년대 자료 및 2007년 김윤수 심방의 연행 기록, 2023년 고덕유 심방의 연행 기록을 비교함으로써 기록이 이후 연행 판단시 주요 준거점이 된다는 점을 직접적으로 드러낸다. 이현정의 논의는 원형의 문제를 근원적인 차원에서 재고하게 만든다. 문화유산으로 인정받는 제주칠머리당영등굿은 '자연적 변화와 인위적 변화'에 의해 지금의 양태를 띄게 되었음을 밝히며 문화유산 지정 이전의 의례 변형이 보존해야할 전형이 되는 경우, 원형이라는 것을 축출할 수 있는지, 원형이라는 준거로 작용하게 하는 시간적이고 제도적 기준을 무엇인지 자문하게 이끄는 것이다. 또한 특정 재차 유지보다 영등신앙공동체의 결속과 확대 고려를 촉구한다는 점에서 의례 전승이 재차에 대한 관심에 함몰되는 데서 벗어날 필요가 있음도 역설한다. 이러한 지적은 앞으로의 무형문화유

산으로서의 제주굿에 대한 시청각매체에 의한 기록이 단순히 재차 기록에만 머물러서는 안 된다는 지점에 대한 성찰로 나아가게 해주기도 한다. 김헌선은 칠머리당영등굿이 국가무형유산 지정 및 유네스코 등재 과정에서 연구자들이 수행하는 역할을 언급하기도 하는데 기록자 및 국가 기관, 보존회가 의례 대표성 및 전승 기준을 구성하는 행위자로 명료하게 의식하게 돕는다.

'영상민속지'라는 매체를 두고 본격적인 논의의 장이 마련된 적이 없었고, 이 때문에 '영상민속지'라는 것이 어떠한 맥락에서 무엇을 대상으로, 어떠한 방법을 동원하여 제작되어야하는지, 그리고 결과물을 어디에서 어떻게 논의하고 유통시켜야 하는지에 대한 논의가 충분하게 이루어지지 않아왔다. '시각인류학 범주 내 민족지영화의 하위 범주'로서 영상민속지'와 '민속문화를 기록한 영상 및 사진 기록들'를 등치시켜 논의한 선행연구들은 산발적으로 존재한다. 이상현(2005)은 독일의 영상민속지에 대한 논문과 무형문화재 '하회별신굿탈놀이'의 영상민속지 분석(2008)을 통해 영상민속지를 논한 바 있고, 심재석의 무형문화재 기록을 위한 '영상민속학'을 논의(2009)했으며 안광선은 김수남의 강릉단오굿 사진들을 중심으로 영상민속학을 논했다(2011). 이상현의'하회별신굿탈놀이'의 영상민속지 작업 분석에서 '영상민속지'라고 지칭되는 연구 대상은 국립문화재연구소에서 제작 의뢰한 영상자료로, '영상민속지'라는 범주에 대한 학문적 의식 아래 기획되고 제작된 콘텐츠라고 보기는 힘들다. 그러나 영상 기술을 활용해 민속에 대한 체계적 이야기를 구성해 재현되었다는 점에서 '영상민속지'라고 명명할 수 있다는 저자의 판단 아래 분석이 시도되고 있으며, 영상물 자체가 '영상민속지'가 지녀야 할 고유의 화법을 모색하지 않고, 학술적 가치를 지닐 수 있도록 만들어지지 않은 결과에 대해 비판을 가하고 있다. 특히 연희자의 입장이 반영되는 카메라 시선이 활용되지 못한 한계 등을 지적된다. 안광선과 심재석의 논의는 '영상민속학'이라는, '영상민속지'와는 다른 용어를 택하며 진행되는데 안광선은 2001년 김덕묵이 역사학자대회에서 발표한 『민속연구에서 영상자료의 가치와 활용방안』 을 근거로, 심재석은 2004년 국립민속박물관에서 주최한 『한국민속학의 선구자 석남 송석하 선생 탄신 100주년 기념 심포지움』에서 김시덕이 발표한 「석남 송석하 선생의 사진과 영상민속학, 민속아카이브」 를 근거로 '영상민속학'이라는 용어를 통해 민속학에

서의 영상매체, 디지털 기술의 활용을 논한다. 무형문화유산의 전수자가 사라지기 전 이를 기록하고 체계적으로 정리하기 위한 방편으로 '영상민속학'을 거론하고 있다는 점에서 이 '영상민속학'이라는 용어는 '영상민속지'과 등치될 수 있다는 전제 하에 심재석과 안광선의 연구도 '영상민속지'에 대한 것으로 정리해나가고자 한다.

영상민속지에 대한 국내 논의는 무형문화유산 및 문화재를 중심으로 한 민속자료 아카이빙의 기능에 한정해 이루어져왔다. 이 때문에 박물관 혹은 국립문화재연구소와 같은 기관과 연동해 영상민속지가 논의되어왔다. 그런데 영상의 제작 및 유통이 용이해진 현재의 매체 환경에서 특정 기관에 의해서만 기획 제작 보존되는 아카이빙 기능에만 국한시켜 논의하는 건 영상인류학이 직면해 온 쟁점과 발굴해 온 민족지적 가능성들을 충분히 검토하지 못한 데서 기인한다고 본다.

강정원(2002)은 중요무형문화재의 전승, 보급이 당위적 과제이나 교육과정을 통한 전승에 있어 종목 별로 사정이 많이 다르다는 점을 지적한 바 있다. 전수생을 구하기가 힘들거나 집중적인 교육을 위한 재정이 뒷받침 되지 않는 경우 실질적으로 전수가 힘들어질 수 있기 때문이다. 근대교육기관과 무형문화재 종목이 결합되면서 무형문화재 보유자의 지위가 올라가고 교육 자체가 이루어질 수 있는 여건이 마련되었으나, 보유자의 권력이 강해지면서 이수 과정에서 원형의 전승· 보존· 발전보다는 생업으로서 강하게 작동하는 문제도 발생했다는 것이다. 무형문화재 제도 근간의 하나인 '원형의 유지' 역시도 관건이다. 소품과 공연복이 변화하고, 굿의 무대화가 진행된 상황을 '철저한 기록화'를 통해 극복할 수 있는데 이 지점에서 오용록(1996)의 논의를 수용하여 '기록 대상으로서 무형문화재'와 '전수 대상으로서 무형문화재'를 구분할 것을 제안한다.

정수진(2006)은 무형문화재의 원형을 보존하는 기능으로서 '기록' 문제와 무형문화재의 '원형'에 '기록'의 논리가 어떻게 개입하는지 논한다. '문화재보호법 제2조-2항에 따르면 문화재의 보존은 '원형 유지'를 기본 원칙으로' 하지만, 무형문화재의 대상이 되는 문화 양태가 끊임없이 변화 과정에 있기 때문에 이를 고정시키고 본질적 실체를 규명한다는 것은 어려울 뿐더러 불가능해 보

인다는 점을 지적한다. 더구나 1965년부터 추진된 무형문화재 기록화 사업은 “보유자(보유단체)가 지닌 기·예능의 원형을 기록 보존하고 전승하기 위한”[26] 목적으로 이루어지며 “사실 그대로 기록된 것”[27]임을 강조하고 있으나 교육, 홍보의 목적에 더 충실한 콘텐츠로 제작되며 무형문화재를 지정하는 과정에서 기술되는 ‘조사보고서’가 갖는 서술적 권위에 의해 이 ‘원형’이 구성되어왔으며, 기록된 것이 ‘원형’화 되어버리는 결과가 초래되고 있음을 지적한다.

홍연주는 무형문화유산을 비롯한 민속 기록 가운데 시청각 기록의 비중이 확대되는 데 있어 ‘시청각 기록의 생산과 공개의 양적인 증가뿐만이 아니’라 ‘보조 자료로서 조사 내용의 서술에 덧붙여지는’ 데 그치지 않고 ‘본문의 일부로 기능하는 데까지 확대’되고 있다고 밝힌다(홍연주 2013). 여기서 ‘본문의 일부로 기능’한다는 것은 영상 자체가 ‘민족지’로서 역할을 수행하는 바를 일컫는 것으로 보이는데 ‘민족지영화’ 혹은 ‘영상민속지’의 존립 양상을 풀이한 것이라고 정리할 수도 있다.

공동체 의례의 보전이 필요한 경우, 전통문화 보전 차원에서 무형문화유산으로 지정되는데 강정원(2016)은 의례 보유자를 선별적으로 지정하는 것을 반드시 피해야 한다고 역설한다. 공동체 의례를 주도하는 사람은 있을 수 있으나 그 지식은 공유되는 것이라 특정 개인이 공동체 의례의 보유자가 될 수 없기 때문이다. 또한 식민지와 산업화를 거치는 과정 속의 공동체 쇠퇴는 당연한 것이기에 공동체가 존재하지 않는 잔존문화도 다양한 현태로 존재할 수 있다는 점을 염두에 두어야 하며, 이러한 잔존문화의 구제가 필수적이라고 논한다. 공동체와 함께 유기적 연계 하에 있는 마을의례를 강조하는 유네스코의 기준은 식민지 경험을 거친 한국 등의 국가에는 적용하기 어렵다고 지적하며 ‘행위자나 공동체 중심의 무형문화유산 지정이 인본주의적인 접근이기는 하지만’ 문화주의적 접근과 병행되어야 한다고‘ 지적한다. ‘장르나 종목 중심의 접근 방식, 원형에 대한 규범적 지정은 행위주체들이 존재하지 않는 상황에서 불가피한 선택 혹은 전통과 공동체의 결합을 위한 고육지책’이라는 것이다.[28] 무

26) 같은 글, 472쪽.
27) 같은 글, 474쪽.
28) 강정원,「마을 공동체 의례와 무형문화유산: 민속문화재와 향토문화재의 체계화」,『서울민속학』3, 서울

형문화 유산의 종목이나 장르의 원형이나 전형을 지정하는 방식에 대해 많은 비판이 존재하지만, 공동체가 존재하지 않는 상황에서 불가피하며, 공동체가 나타나는 '조건'을 제공할 수는 있다는 점을 주지할 필요가 있다는 것이다. 오히려 종목 중심의 지정이 행위주체자들에게 제약을 덜 가할 수 있는 면이 있음이 거론되는데, '부군당굿이나 도당굿, 동제 등으로 포괄하여 지정하는 방식'이 하나의 형식으로 여러 내용을 구조화하는 실수를 범하지 않으며, 각 지역 공동체 의례에 국가나 지자체 지정 문화재라는 명예를 부여해 다양한 주체들이 활동하는 것을 지원할 수 있다는 것이다.[29] 민속문화재 유형이 유형문화에만 제한된 문화재법을 개정해 민속문화재가 무형문화유산까지 포괄하되, 전문예술성과 기술성이 필요한 종목을 무형문화재로 정의하고 이를 민속문화재와 구분하여야 한다는 구체적인 안이 제시된다. 공동체가 존재하지 않더라도 공동체의례에 대한 지식을 기록하고 무형문화유산으로 지정하는 과정이 요청되기 때문이다.[30]

마을 공동체 단위로 행해지는 공동 의례인 '마을 공동체 의례', 서울에서는 대표적으로 도당제나 부군당굿과 같은 의례들이 20세기 중반 이후 도시화, 근대화로 서울 시내에서는 소멸했고 마을 신앙과 의례도 신성성을 상실했음을 강정원(2016)은 지적한다. '익명성에 기반한 사회성이 공동체성을 압도하는 서울에서의 변화를 민속학자가 어떻게 연구할 수 있을까?'라는 문제에 대해 '구조가 과정 속에서 변화하는 원리를 규명하는 것이 시급하게 행해져야 할 연구 과제'라고 밝히는데, 영상민속지는 이러한 추상적인 차원을 포착하고 직접적으로 드러내지는 않으나 '변화 속에서 유지되는 면' '유지와 변화 사이의 관계'[31]는 잡아낼 수 있다.

'전통문화라는 차원에서만 인정받아서 무형문화유산으로 지정될 경우에 종교성의 박탈이나 공동체와의 괴리 현상이 발생'할 수 있기 때문에 '마을 공동

민속학회, 2016, 18쪽.

29) 같은 글, 19쪽.

30) 같은 글, 20쪽.

31) 강정원,「마을 공동체 의례와 무형문화유산: 민속문화재와 향토문화재의 체계화」,『서울민속학』3, 서울민속학회, 2016, 8쪽

체 의례가 전통문화라는 차원에서 무형문화유산으로 지정될 여지가 있다는 점이 잘못된 인식을 가져올 수 있다'고 강정원은 우려한다.[32] 1980년대부터 굿 행사가 국가무형문화재로 지정되기 시작한 것이 굿이 공적 공간으로 진출하는 계기를 마련했고, 서울에서 2005년부터 마을 공동체 의례가 서울시 무형문화재로 지정되었는데 굿이 근대성을 확보하는 데에는 도움이 되었으나 마을 굿이 종교가 아닌 예술로 변질되었으며, 제주칠머리영등굿이나 동해안별신굿, 강릉단오제를 제외한 문화재들은 공동체와 유리된 채 예술공연화되어 버린 경우와 같이, '국가의 개입이 전승주체들의 인식 변화를 가져왔고, 이는 개인이나 의례의 정체성 변화'로 이어졌다는 것이다.[33]

강소전(2023)역시 일반 단골집의 큰굿과 문화재로서의 제주큰굿을 구별해 의례 장소 및 참여자와 자료 공개 등의 조건을 검토함으로써 생활 의례와 제도적 전승의 상이한 조건을 드러내며, 제도적 연행이 전수교육의 기회로 활용될 수 있다는 점에서 반드시 전승을 훼손하는 결과를 초래하지만은 않는다는 점을 적시한다(254-256). 기록이 원형을 고정되고 무형문화유산 제도가 전승의 표준화를 초래한다는 논리에 함몰되면 제도적 전승이 무속 현장 지속에 기여하는 측면을 간과할 수 있다는 점과 통한다. 전통적인 심방과 단골이 감소하고 큰굿을 치르는 공간이 변화하며 의례 수행에 필요한 자원이 부족한 조건 속에서 무형문화유산 제도는 새로운 심방을 양성하고 전승하는 기회를 확보하는 제도적 기반이 되기도 하는 것이다. 이에 대한 기록 역시 의례를 특정 형태로 고정하기보다 변화하는 전승 환경 속 의례 지식 보존 및 재활성화라는 잠재성을 내재한 과정으로 재평가가 가능해진다.

4. 메타데이터 생산 및 시청각매체 기록을 위한 논의의 장

고은영(2023)과 홍태한(2018; 2020)의 제주굿 기록에 대한 논의는 기록과

32) 같은 글, 13쪽
33) 같은 글, 14쪽

의례의 관계를 세밀하게 들여다본다. 제주무속 연구사를 필사 채록에서 녹음 중심의 현장 채록, 집단 채록으로 전개되는 과정을 구분하며 기자재 확보 및 전문 전사자가 자료 생산의 주요한 조건이었음을 밝히는데 매체 기술의 발전 뿐 아니라 기술적이고 경제적 조건 그리고 연구자의 관심에 의해 기록이 상이한 형태로 생산되었음을 적시한다. 홍태한은 의례가 신앙민의 요청 및 사회적 변화에 대응하는 방식, 제도적으로 지정된 굿이 정해진 형식을 유지하려는 방식 사이의 긴장을 다루며 『고광민 기증 무가연구: 제주도 동복신굿』의 해설편과 무가편의 걸출한 성과를 인정하면서도 동영상과 자료집을 연결하기 위한 메타데이터의 생산 필요성, 기증자료의 디지털 헤리티지화가 요청됨을 역설한다. 실로 양인정(2020)의 『제주 입춘춘경 기록의 재해석』은 1914년 도리이 류조가 촬영한 사진을 과거 의례의 투명한 증거로 취급하지 않고, 사진의 배열과 촬영 상황, 기존 설명의 오류를 검토하여 다시 해석하는 노력을 통해 홍태한이 필요하다고 강조한 '메타데이터'를 직접적으로 생산한 유의미한 사례로 꼽을 수 있다.

조관연은 독일의 '학술영화연구소(IWF, Institut fur den Wissenschaftlichen Film)'의 영상제작 방법론과 바이오 다큐멘터리를 통해 문화원형 기록 및 복원의 길을 모색할 수 있다고 제시하기도 한다(조관연 2005). 자연과학자들이 주축이 되어 1953년 3월 설립되고 1956년 연방주정부와의 협약에 의해 연구기관이 된 IWF는 '과학적이고 실증적인 영상물 제작'을 위한 제작지침을 마련하는데 여기 쇼트의 선택과 길이 및 대상을 촬영 할 때 피해야 할 세부 지침까지 마련해둔 게 눈에 띈다. 지침 가운데 몇 가지를 살펴보면 다음과 같다.

'전략..

(4). 쇼트의 선택과 길이는 다음 항목에 따라 정한다:
- 주제의 논지
- 양질의 시각적인 도입부: 시작은 -사회적 환경과 같이 - 지리적, 문화사적으로 의미 있는 것들을 팬이나 롱 쇼트로 촬영한다.
- 복잡한 활동과정의 경우 목적에 맞게 쇼트의 크기를 바꾼다. ... 대부분의 경우 공간감을 잘 나타내기 위해 카메라의 위치를 바꿀 수도 있다. (그러나) 중요한 장면들을 시각적으로 충분히 이해시키기 위해서는 최소한도 이상의 길이로 촬영되어야 한다.

(5). 도기제작소와 가마를 팬이나 롱 쇼트로 둘 다 보여줌으로써 서로 다른 공간에서 일어나지만 전체적으로 주제들 간의 상호 연관성을 보여줄 수 있다. 이런 장면들은 현장에서 미리 예측

하고 촬영해야 한다. 그러나 이와 같은 내용을 편집 과정에서 중간자막이나 페이드(fade) 효과로 해결하려는 시도들은 제한적으로 사용되어야 한다.

(6). 민족들의 다양한 인류학적 특성을 보여주고, 비교하기 위해 근접촬영이나 클로즈업은 필요하다.

...중략...

(11). 정확한 학문적 기록을 위해 영화제작에 중요한 자료들을 정확하게 사려 깊게 기록해야 한다.

- 영화제원: 촬영기기-장면(길이, 조리개 수치, 카메라 렌즈 종류), 시간, 출발점이 된 자료(Ausgangsmaterial)의 질과 종류, 인공조명 수단
- 학술제원: 부족, 사회집단(마을, 씨족, 개별 가족 등등), 등장인물에 대한 정보, 주제를 완성하기 위한 정확한 과정

..후략...'[34]

이러한 지침들이 기술의 발전으로 더 이상 유효한 제작 지침으로 작용하기 힘든 상황이 되었지만 무형유산을 영상기록시 '표준화'를 시도할 때 전례로 참조할 만한 사항들이라 할 수 있다.

이정재(2004)는 민속문화가 오늘날 삶의 현장을 주도하며 민중과 함께 살아있는 만큼, 문화재만을 다루는 정책, 기구, 연구만으로 감당하기 어려우며 오늘날 살아 숨쉬는 문화, 민중의 삶을 연구하고 관련자료를 모으기 위해 민속아카이브라는 전문기구가 필요함을 역설한다. 이를 위해 문서저장소와 구별되는, 유럽에 구현된 민속아카이브들을 소개하고 있다. 한국에서도 민속 아카이브 구축 필요성의 목소리가 높아지고 있으나 아직 민속의 체계기록화의 길은 요원하며, 특히나 영상을 통한 민속 기록 및 아카이빙에 대한 논의는 매우 미비했다. 이 부분에서의 방법론 논의와 합의를 통해 그 구체적 방법 공유와 생산적인 기록 방식 도출이 가능할 것이라 점쳐본다. 그리고 그 과정에서 무형문화유산 제도가 연행을 표준화하는 동시에 새로운 전승 조건을 배태하기도 한다는 점도 의식할 필요가 있을 것이다.

34) 조관연, 「영상물을 통한 문화원형 기록과 복원에 대한 시론적 접근」, 『인문콘텐츠』1, 인문콘텐츠학회, 2003. 208-209쪽

* 참고문헌

강소전. 2018. 「현용준의 제주도 무속 연구 전개와 성과」. 『한국무속학』 37: 7-37.

강소전. 2023. 「제주도 무속전통과 큰굿의 전승」. 『무형유산』 15: 237-259. https://doi.org/10.22956/nihc.2023..15.010.

강정식. 2012. 「제주무가 조사현장의 현장성」. 『민속연구』 24: 327-348.

강정원. 2002. 「무형문화재 제도의 문제점과 개선책」. 『비교문화연구』 8(1): 139-168.

강정원. 2015. 「민속아카이브와 민속박물관의 위상: 대한민국 민속 이념과 민속 정책 분석을 기반으로」. 『박물관학보』 28: 99-127.

강정원. 2016. 「마을 공동체 의례와 무형문화유산: 민속문화재와 향토문화재의 체계화」. 『서울민속학』 3: 7-22.

고은영. 2023. 「제주도 무속 연구의 방향: 문무병, 강정식의 자료를 대상으로」. 『한국무속학』 46: 73-끝쪽 확인 필요. https://doi.org/10.54269/AKSS.2023.02.46.73.

국립중앙박물관. 2017. 『박물관의 영상민속지 제작과 활용』. 국립중앙박물관.

김헌선. 2016. 「제주 칠머리당 영등굿: 유네스코 등재 이전과 등재 이후」. 『제주학회 학술대회발표 논문집』 44: 139-157.

심재석. 2009. 「무형문화유산의 전승과 보존을 위한 영상민속학」. 『민속학연구』 24: 51-68.

안광선. 2011. 「김수남 사진의 영상민속학적 의의: 강릉단오굿을 중심으로」. 『민속학연구』 29: 97-122.

양인정. 2020. 「제주 입춘춘경 기록의 재해석」. 문학석사학위논문, 제주대학교 대학원.

이기중. 2014. 『렌즈 속의 인류: 민족지영화와 거장들』. 눌민.

이상현. 2005. 「나치시대 독일 영상민속지의 특징과 문제점」. 『한국민속학』 42: 237-268.

이상현. 2007. 「독일민속학의 민족지영화 분석 및 제작방법: Göttingen대학 유럽민족학연구소의 민족지영화 작업을 중심으로」. 『비교민속학』 34: 643-677.

이상현. 2008. 「무형문화재의 영상민속지 기록화작업의 특징과 문제점」. 『비교민속학』 43: 379-419.

이수자. 2024. 「제주칠머리당영등굿 의식의 지속과 변화, 그리고 전승 방향」. 『한국무속학』 48: 99-134. https://doi.org/10.54269/AKSS.2024.02.48.99.

이정재. 2004. 「민속아카이브와 문화정책」. 『한국민속학』 40: 67-107.

이토 도시하루 외. 2015. 『순간과 영원으로의 여행, 영상인류학의 시작』. 민속원.

이현정. 2023. 「제주칠머리당영등굿의 현황과 과제: 변주와 확장의 문제를 중심으로」. 『인문사회과학연구』 24(3): 1-32. https://doi.org/10.15818/ihss.2023.24.3.1.

정수진. 2006. 「원형의 기록화, 기록의 원형화: 무형문화재의 기록」. 『한국민속학』 44: 463-490.

조관연. 2003. 「영상물을 통한 문화원형 기록과 복원에 대한 시론적 접근」. 『인문콘텐츠』 1: 204-225.

주종택. 2004. 「문화 및 민속자료의 기록과 보존」. 『순천향 인문과학논총』 13: 39-56.

홍연주. 2013. 「한국 민속의 새로운 의미와 민속 기록의 성격 변화」. 석사학위논문, 서울대학교.

홍태한. 2017. 「무속 기록의 엄정함과 총합성」. 『한국무속학』 37: 207-226.

홍태한. 2020. 「무속 현장의 기록화와 아카이브구축」. 『무형유산』 8: 335-351. https://doi.org/10.22956/nihc.2020..8.013.

Mazzarella, William. 2004. “Culture, Globalization, Mediation.” Annual Review of Anthropology 33: 345-367. https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.33.070203.143809.

Morris, Rosalind C. 2002. “A Room with a Voice: Mediation and Mediumship in Thailand’s Information Age.” In Media Worlds: Anthropology on New Terrain, edited by Faye D. Ginsburg, Lila Abu-Lughod, and Brian Larkin, 383-398. Berkeley: University of California Press.

동아시아 도서지역 민간 신앙의 현대적 전승과 유산화

-대만, 오키나와의 변용 양상을 통해 본 제주 무속의 전승 반향-

강 보 혁

서강대학교

1. 연구의 필요성과 목적

본 발표는 동아시아 도서 지역인 대만과 오키나와의 토속 신앙의 현대적 변용 사례를 비교 분석하여 제주 무속이 나아갈 길을 모색한다. 제주도와 대만, 오키나와는 '섬'이라는 지리적 고립성과 더불어, 고대로부터 본토와는 다르게 전개된 독자적 역사성, 그리고 본토와 토착 신앙의 융합을 거친 독특한 신앙 체계 등 여러 양상에서 깊은 공통점을 공유하여 이에 관한 활발한 비교 연구가 진행되어 왔다.

하지만 기존의 연구는 대부분 과거의 원형 신화나 기원, 고전적 의례 분석을 분석하거나 두 지역 사이에 공간이나 텍스트 비교 연구로 한정되어 있다는 한계가 있다. 이에, 본인은 과거의 신앙 텍스트와 제의 공간, 의례 행위가 현대 사회에서 어떻게 '번용'되어 '재창조'되는지 그 양상을 비판적으로 살펴보고자 한다. 이를 통해 고정된 형태의 보존을 넘어, 살아있는 유산으로서 제주 무속의 지속 가능한 전승 방안을 제시하는 데 목적이 있다.

아직 논문으로 이어질 후속 연구나 자료 조사가 미흡한 관계로, 현재 수집한 자료를 소개하는 것으로 이 발표를 마치겠다.

2. 유산화: 제도적 변용

현재, 민간 신앙은 '문화유산'이라는 이름으로 국가의 보호를 받고 있다. 대만과 오키나와, 제주도 또한 속해 있는 국가의 문화보호법 아래에서 그들의 민간 신앙이 새롭게 규정된다. 세 국가의 문화유산 보호법은 두 가지 방법으로 규정한다.

1) 장소와 의례에 엄격한 분류

세 국가 모두 문화보호법에서 '문화 유산'을 정의할 때, 무형유산과 유형유산을 엄격하게 분리한다. 다음은 대만과 일본의 문화보호법 중 일부를 발췌한 것이다.

대만[35]

제3조. 본 법에서 칭하는 문화자산이라 함은 역사적, 예술적, 과학적 등의 문화적 가치를 지니며, 지정 또는 등록된 다음 각 호의 유형 및 무형 문화사잔을 지칭한다.

일본[36]

제2조. 이 법에서 "문화재"란 다음에 게기하는 것을 말한다.

1. 건조물, 회화, 조각, 공예품, 서적, 전적, 고문서 기타 유형의 문화적 소산으로서 유리나라에 있어 역사상 또는 예술상 가치가 높은 것 및 고고자료 및 기타 학술상 사치가 높은 역사자료(이하 "유형문화재"라 한다.)
2. 연극, 음악, 공연예술 기타 무형의 문화적 소산으로서 우리나라에 있어 역사상 또는 예술상 가치가 높은 것(이하 "무형문화재"라 한다.)
3. 의식주, 생업, 신앙, 연중행사 등에 관한 풍속관습, 민속예능, 민속기술 및 이에 사용되는 의복, 가구, 가옥 기타 물건으로서 우리 국민의 생활 추이 이해를 위해 결코 없어서는 안 될 것(이하 "민속문화재"라 한다.)
5. 지역 사람들의 생활 및 해당 지역의 풍토에 의해 형성된 경관지로서 우리 국민의 생활 또는 생업의 이해를 위해 결코 없어서는 안 될 것(이하 "문화적 경관"이라 한다.)

한국 또한 마찬가지로, 문화유산과 무형유산으로 나뉘어지며, 문화유산은 다시 유형문화유산과 민속문화유산으로 나뉘어진다.[37] 과거 민속 신앙에서 제의 공간

35) 대만, 「문화자산보호법」
36) 일본, 「문화재보호법」

과 의례 행위, 텍스트는 분리되지 않은 채, 서로 연결된 하나의 유기체였다. 정해진 공간에서 그에 맞는 의례를 행하며 올바른 텍스트를 소리 내어 말했다. 그러나 현재의 유산화는 이를 유형유산과 무형유산으로 엄격하게 나누며 텍스트 및 의례 도구는 고물로, 구술 장소 및 공간은 건축 및 사적으로, 그리고 의례 행위와 관습은 무형 유산으로 재규정한다.

2) 사람/단체 중심

세 국가는 또한 공통적으로 무형유산의 등록에서 장소가 아닌, 그 유산을 보존하며 계승하는 사람 혹은 단체를 중심으로 유산을 등록하며 그에 관련된 지원금을 수여한다. 대만의 「문화자산보호법」 제91조에서 무형유산의 등록은 전통공연예술, 전통공예, 구술전통, 민속 및 전통지식을 실천하는 개인, 단체를 심사하여 등록해 등록 증서를 부여해야 하며, 일본의 「문화재보호법」 제71조, 78조, 87조에는 문화제를 지정할 때, 해당 가예를 체득한 '보유자 또는 보유단체'를 인정하며 보존 조치는 '기록의 작성'으로 규정하고 있다. 한국 또한 무형유산은 해당 무형의 지식이나 기예를 체득하고 전승하는 '보유자', '보유단체', '전승교육사' 등을 공식으로 인정하여 보호하고 관리하고 있다.[38]

이러한 유산의 엄격한 분리와 보호자 중심의 유산 등록은 제의 공간과 의례 행위가 분리되는 간극을 발생시킨다. 의례 행위는 무형 유산으로 등록되었으나, 제의 공간이 등록되어 있지 않아 개발로 인해 사라지면 그 의례 행위만으 민속 신앙이라 볼 수 있을까? 또한 보호자 중심의 보존은 민속 신앙을 마을 공동체의 제의에서 '특정 개인의 기예'로 한정시킨다. 이에, 각국은 현대에 들어서며 서로 다른 방식으로 간극을 매우고 있다.

일본은 신앙 공간을 공간이 아닌 환경으로 보호하기 위해 '문화적 경관'이나 '민속문화재'라는 개념을 적극 활요하고 있다. 오키나와의 우타키 또한 이를 단순한 사적이 아닌 자연환경과 여사제인 노로의 제의가 결합된 형태인 민속문화재로 보

37) 대만민국, 「국가유산기본법」 제3조와 「문화유산의 보존 및 활용에 대한 법률」 제2조를 참조
38) 대한민국, 「무형유산의 보전 및 진흥에 관한 법률」 제12조, 13조, 17조, 18조, 19조를 참조

존하고 있다. 대만은 민속과 원주민의 문화 보존의 비중이 크게 작용되며 특정 도사 개인보다, 마조 순례 등 지역의 '사묘(寺廟, 사원)'을 중심으로 한 마을 공동체 전체를 보존 단체로 인정하는 경향이 강하다. 또한, 대만의 문화자산보호법 제4조에서 여러 범주에 걸친 문화자산을 심사를 거쳐 "시스템적 또는 복합적인 형식"으로 묶어서 지정하거나 등록할 수 있도록 규정하고 있다.[39] 한국은 2024년 5월부터 '문화재' 명칭을 폐지하고 '국가유산' 체제로 전환했으며, 무형유산 분야에서도 특정 보유자 없이 마을 공동체 전체가 전승하는 '공동체 종목(예: 아리랑, 씨름, 마을 당굿 등)'을 법적으로 인정하기 시작했다.

3. 민간 신앙의 변용과 재창조

1) 대만

대만은 민간 신앙들 대부분이 생활에 밀착되어 있어 도사(道士)를 중심으로 이뤄지는 것이 아니라 신위(神位)를 모신 묘우(廟宇)를 중심으로 이뤄진다.

> 대만에서 토착화하여 민간 신앙화된 도교의 특징은 민간 신앙에서 숭배되는 지방의 토속색이 강한 향토신들을 흡수하는 다신 숭배, 지속적인 새로운 신의 출현, 가정에서 모시는 신의 묘우화로 정리할 수 있다.[40]

그 중에서 대표적인 것은 '향(香)'이다. 대만에게 있어, 향이란 단순한 의례용 도구가 아니다. 향은 본산의 향료에서 향재를 덜어와 새로운 사원의 향료에 담는 방식으로, 신의 영력이 깃드는 곳이자, 개인의 소망을 신에게 전달하며, 현재의 자신과 조상을 잇는 매개체이기도 하다. 대만에서 중요한 의미를 지닌 '향(香)'과 관련된 논쟁이 최근에 벌어졌다.

2017년, 대만 정부는 한경오염과 건강 문제를 이유로 사찰과 묘에서 향을 제한

39) 대만, 「문화자산보호법」
40) 옌후이젠, 「대만 공포 콘텐츠 속 민간 신앙과 도교 문화」, 『미래문화』 13호, p.42~44

하거나 끄자는 논의가 일어났다[制香]. 하지만 사찰 등 종교 단체에서는 이것을 향을 없애는 멸향(滅香)이라 받아들여 의례의 자유와 신앙의 전통이라는 이유로 반대하며 많은 반항을 일으켰다. 2017년 7월 23일에는 북항 무덕궁(北港武德宮)의 린안러(林安樂)을 중심으로 1만 명이 넘는 신도들과 60존의 신상이 총독부 앞 케타달란 대로까지 집결하는 중신상개도(衆神上凱道)를 열었다. 이 행사는 정부의 제향 정책에 반발하여 신앙의 수호와 향화(香火)의 보존을 목적으로 일어난 행사였다.

> 요 며칠 대만 환경보호서(환경부)가 민간 신앙 사당들을 끊임없이 소집해 향과 지전(금지, 金紙) 사용을 줄일 것을 다시금 요구하고 있는데, 솔직히 말해서 대만의 민간 신앙은 새로운 시대 속에서 겨우 명맥만 유지하며 숨을 헐떡이고 있는 실정입니다. …(중략)… 사람들의 신앙은 시대에 따라 변하고 있습니다. 절을 하고 기도를 올리는 일은 이미 예전처럼 사계절의 변화에 맞춰 행해지지 않게 되었고, 많은 것들이 무너져 내리고 있습니다. 옛날의 번성했던 모습을 되찾고 싶다고요? 거의 불가능한 일입니다. 겨우 남은 한 줌의 잔불이나마 민심에 순응하여 약간의 존엄성을 간직한 채 전통과 구시대의 유산을 대표하게 두어, 관심이 필요한 사람들의 마음을 조금이라도 따뜻하게 해주면 안 되는 것입니까? 정부는 어찌하여 한편으로 민속 제전의 개최를 탄압하면서, 다른 한편으로는 관광 홍보에서 '민속 행사의 정신적 아름다움'을 높이 치켜세우며 이를 대만 문화의 상징으로 삼으려 고초를 사서 한단 말입니까? 최근 몇 년간 대만의 위정자들은 유엔 문화유산이 세계와 발맞출 수 있는 수단임을 눈여겨보게 되었습니다. 그래서 앞다투어 무형 문화 자산의 조사와 등록 지정을 추진하고 있습니다. 하지만 현장 관찰과 이해에 따르면, 외부의 힘이 본래 지역의 민속 행위를 주도하는 경우가 흔합니다. 이로 인해 민속 행사는 또다시 무자비한 파괴와 간섭을 받게 됩니다. 원래 촌락의 구심점 역할을 하고 오랜 역사적 연원을 지닌 행사들이 부당하게 오해받고 있는 것입니다.[41]

신문에 개시된 논평에서 곽희빈(郭喜斌) 정부의 환경 규제에 따른 정책이 전통 신앙에 대해 부당한 낙인을 찍으며 문화재를 홍보하면서 그 행위를 탄압한다고 강하게 비판한다. 이렇듯, 대만의 민간 신앙은 정부의 정책과 규제의 맞서며 갈등을 일으키는 경우도 있다.

한편, 최근의 대만의 민간 신앙에는 이것과 다른 변용과 재창조가 일어나고 있다. 대만의 거대한 축제 중의 하나로 볼 수 있는 마조 순례에서 모바일 앱이

41) 곽희빈(郭喜斌), 《民俗亂彈》保留一絲尊嚴的餘燼：別把瀕臨消失的民間信仰當做頭號目標

2011년에 출시되었다. 이것은 마조 순례의 길과 사원을 표시해주는 앱이다. 이 앱은 순례에서 의례의 핵심으로 자리 잡았다. 대갑 진란궁(大甲鎮瀾宮)으로 향하는 곳은 300KM에서 수백만의 인파가 몰려 가마를 맞이하거나 줄을 서서 가마 밑을 기어가는 의식을 지르기 위한 신도에게는 필수가 되었다. 또한, 앱에는 온라인 점등 서비스와 함께 비대면으로 헌공할 수 있으며 순례 경로상의 주요 거점 사찰을 지나면 자동으로 도장을 찍어져 자신의 진향(進香)의례의 완수를 알 수 있게 되었다.

또한, 진두와 같은 대만의 민간 신앙의 의례 행위가 현대의 음악과 가무와 결합되기도 한다. 대만의 한 그룹인 철사제(鐵四帝)는 '가장가무(家將街舞)'라는 이름으로 전통 팔가장의 모습으로 대만 전통 악기 리듬에 비트박스와 일렉트로닉 비트를 믹싱한 음악에 전통 법기를 들고 비보잉이나 팝핑, 락킹을 춘다. 전음삼태자(電音三太子)는 진무 축제에서 나타(삼태자)를 형상화한 무거운 인형 탈을 쓰고 전자음악에 맞춰 춤을 추는 퍼포먼스이며, 대만의 밴드인 진악당(震樂堂)은 도교 의례와 락을 결합하여 곽장수 분장과 분관 음락을 일렉트릭 기타와 신디사이저 사운드를 가미했다. 이들은 구천현녀낭랑(九天玄女娘娘)이란 신을 모시며 공연을 시작하기 전 무대 위에서 향을 피우고 신을 모시는 도교 의래를 거행한 뒤 연주를 시작한다.

2) 오키나와

오키나와에서 민간 신앙은 전통적으로 우타키(御嶽)와 노로(祝女)를 중심으로 일어났다. 우타키는 대부분의 촌락에 하나 이상씩 존재할 정도로 민간 신앙에서 중요한 위치를 차지하는데, 신상(神象)을 따로 두지 않으며 눈에 보이지 않는 신이 신목(神木)이나 거암(巨岩)에 머문다고 믿고 이를 숭상하는 특징이 있다.

유타키는 전통적으로 여성 사제인 노로만이 출입할 수 있으면 남성금제(男子禁制)의 규율 속에서 의례를 진행한 배타적 성역이었다. 하지만 현대에 이르러 문화유산이 되면서 관광지가 되었고 남성금제라는 규율이 사라지며 누구나 들어갈 수 있는 곳이 되었다. 하지만 남조시(南城市) 공식 2020년 홍보물에 따르면, 오키나와에서 가장 유명한 새화우타키(斎場御嶽)에서 방문객이 급증하면서 "교통 체증, 매너 위반, 석첩(石疊)의 마모" 등 심각한 관광 공해 문제가 발생했다고 명시하고 있다. 이에 대하여, 지방에서는 남성금제를 복귀하려고 시도하거나 남성시에서는 성소를 보호하고 훼손을 막기 위해 구획을 지정하며 출입을 제한하였다. 또한, 2026년

10월 현지 언론 및 비평 기사에서 세화우타키에 구상하고 있는 고액 관광 플랜에 대해서 “돈을 지불하면 경계를 넘을 수 있게 되어 출입 금지의 의미 자체가 흔들린다”고 지적한다.

또한, 우타키에서 제사를 주관하던 노로의 쇠퇴에 맞추어 민간 무속인 유타의 역할이 변화하였다. 「오키나와의 샤면과 그 특질」의 조사의 결과에 따르면, 유타 의뢰자의 약 80%가 중년 여성이며, 상담을 의뢰하는 주된 동기의 71%가 ‘질병(병환)’, 운세, 가옥 문제‘등 현실적인 어려움인 것으로 나타났다.[42] 현지 관련 단체의 소개 자료에서도 유타를 “현대 사회에서 개개인의 고민을 해결하고 인생 상담을 해주는 정신적 지주” 혹은 영적 메시지를 전하는 역할을 한다고 명시하고 있다. 그리고 앞에 논문에서 유타의 의뢰자들은 100% 맹신하지 않고, 취사선책하는 것으로 알려져 신앙에 의한 행위가 아닌, 자신의 심리적 안정을 위한 실용적인 수단으로 유타를 ’활용(소비)‘하고 있다.

* 참고 문헌

대한민국, 「국가유산기본법」

대한민국, 「문화유산의 보존 및 활용에 관한 법률」

臺灣, 「文化資產保存法」

日本, 「文化財保護法」

논문

이예안, 「오키나와 우타키(御嶽)설화와 제주도 당(堂)신화에 나타난 인격신(人格神) 비교연구」, 『일본연구』 제61집, 중앙대학교 일본연구소, 2024년

미키코, 「오키나와의 샤만과 그 특질」, 『일본연구』 제6집, 1991년

옌후이젠, 「대만 공포 콘텐츠 속 민간 신앙과 도교 문화」, 『미래문화』 13호, p.42~44

기사

42) 미키코, 「오키나와의 샤만과 그 특질」

https://news.ltn.com.tw/amp/news/life/breakingnews/2121364

https://news.ltn.com.tw/amp/news/life/breakingnews/2141973

https://news.ltn.com.tw/amp/news/life/breakingnews/2294858

https://news.ltn.com.tw/amp/news/life/paper/1120481

https://talk.ltn.com.tw/amp/article/breakingnews/2128014

https://talk.ltn.com.tw/amp/article/breakingnews/2148293

https://news.ltn.com.tw/amp/news/local/paper/1055115

https://news.ltn.com.tw/amp/news/life/paper/807389

https://news.ltn.com.tw/amp/news/life/paper/1121248

https://news.ltn.com.tw/amp/news/life/breakingnews/2140990

https://opinion.udn.com/opinion/story/9789/2567501

https://opinion.udn.com/opinion/story/10763/2602809

https://custom.nutn.edu.tw/index.php?inter_url=info&i_id=311

https://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?unid=25278

https://www.cna.com.tw/postwrite/chi/355011

https://www.cna.com.tw/postwrite/chi/418016

https://www.cna.com.tw/news/acul/202411090195.aspx

https://www.cna.com.tw/postwrite/chi/420799

https://www.cna.com.tw/postwrite/chi/418025

https://youtu.be/aRP-47DQcPg?si=MDSBra3bMDhrndgS

https://youtu.be/WQyk3sIun4w?si=kwRyXnJf19D-b07m,

https://ysolife.com/jhenyuetang/

https://kpmc.com.tw/features/zhen-yue-dang/

https://youtu.be/yYsrD_5MJi8?si=LI5D7cOVjfr5leS_

https://www.gis.tw/event_news/20250402/

https://edh.tw/lohas/article/31857

https://funapp.com.tw/event/light?hl=ko-KR

https://www.52mazu.tw/3893-2/

https://news.ltn.com.tw/amp/news/life/paper/1703364

https://news.ltn.com.tw/amp/news/life/breakingnews/2967057

https://news.ltn.com.tw/news/local/paper/769978

종합토론

제주 무속, 무엇을 어떻게 무형유산으로 전승할 것인가

좌장: 허 남 춘

제주대학교 명예교수

「제도 밖의 유산, 탐라국입춘굿」에 대한 토론문

김 동 현

소설가/문학평론가, 전 제주민예총 이사장

이현정 선생님의 발표문은 '탐라국 입춘굿'의 '유산'으로서의 가치가 무엇이었는가를 묻는 근본적 질문에서 출발하고 있습니다. '당위'로서의 가치와 '제도/현실'로서의 가능성을 따지는 문제 제기라고 생각합니다. 실제 4년 동안 탐라국 입춘굿을 실행했던 입장에서 선생님의 발표문은 현장의 고민과 한계, 그리고 전통 문화의 계승과 전승이라는 중요한 질문을 던지고 있다고 생각합니다.

"'탐라국 입춘굿'은 유산인가?"라는 선생님의 질문은 실제 축제를 주관하는 단체의 입장에서는 오래된 과제와 숙제를 대신 던지는 것이라고 생각합니다. 선생님은 입춘굿과, 탐라국 입춘굿을 분명하게 구분하되, 복원, 재현, 재구성의 개념을 바탕으로 '유산으로서 문화유산'과 현행 제도 내에서 실행 가능성과 실천 방안을 제시하고 있습니다. 특히 "축제의 지속적인 개최가 곧 유산적 가치의 보전을 담보하지 않는다."는 지적은 현장에서 뼈아프게 확인해 온 사실입니다. 선생님의 발표문을 읽어가면서 '지정의 난점'에서 '지정 너머'로 나아가는 있는 그 사이가 어찌보면 문제의 해결책을 담고 있다고 생각했습니다.

특히 선생님이 지적하신 바와 같이 2005년의 진단으로부터 20년이 지난 지금에 이르기까지 비판의 지점이 달라지지 않았다는 것은 축적과 갱신으로 이어지지 못한 지금의 현실을 뼈아프게 바라보게 합니다. 1년 단위의 사업으로 진행되고, 조사, 연구, 고증, 기록화와 연행의 갱신 같은 오랜 축적의 시간을 들일 여유가 없다는 현실적인 '변명'도 해봅니다. 하지만 이는 역설적으로 '축적'의 현실적 기반이 부족하고, 인력과 예산의 한계 속에서 수년간 되돌이표처럼 반복되었던 문제이기도 합니다. 선생님의 지적처럼 '전승의 심화'와 '규모의 확대' 중, 후자에 방점이 찍혀졌다는 판단도 무겁게 받아들입니다. 그동안 제주시에서 제주도로 이관되는 과정은 '명분'을 택하는 과정에서 실질적 지

원과 규모의 확대로 이어지지 못한 한계도 동시에 작동하고 있습니다. 제주시에 서귀포를 포함한 제주도로 권역이 확대되었지만 예산 증액은 이뤄지지 않는 구조, 특히 특정 정치인이 축제 자체를 자신의 정치적 이벤트로 삼으려는 시도 속에서 전승과 계승의 가치를 어떻게 지켜낼 것인가 치열한 내부 토론도 있었습니다. 하지만 현재 탐라국 입춘굿의 실행 구조가 민간 보조금 위탁사업이라는 구조적 한계 속에서 관의 지속적인 간섭은 불가피한 것인지도 모릅니다. 그동안 제주민예총이 1999년 복원 이후 '탐라국 입춘굿'을 실행할 수 있었던 것은 그것이 제주의 전통문화 유산을 계승하고 복원하는 가치의 실현이었다는 공감대가 있었기 때문입니다. 하지만 그러한 가치의 추구는 언제나 구조적인 모순 앞에서 현실적 한계를 드러낼 수밖에 없었습니다. 선생님의 발표문이 1년 단위의 축제 예산과 분리된 전승을 위한 별도의 예산과 책임 주체를 만드는 '구조적 전환'의 필요성을 제기하고 있는 것도 이 때문이라고 생각합니다.

이와 관련 "탐라국 입춘굿 전체를 하나의 무형유산으로 검토할 것인지, 축제를 구성하는 특정 의례, 연행을 대상을 삼을 것인지"에 대한 선생님의 논의는 전통의 복원과 계승을 위한 중요한 질문을 던지고 있다고 생각합니다.

현재로서는 '탐라국 입춘굿' 전체를 유산으로 지정하는 것보다는 축제 안에서 문헌적 근거를 가진 핵심 연행을 중심으로 문화유산 지정을 위한 기초적인 실행을 준비해야 할 필요가 있다고 생각합니다.

그런 점에서 낭쉐몰이는 가장 단단한 근거를 연행이라고 생각합니다. 낭쉐는 입춘굿이 마을굿이 아니라 고을굿, 곧 관(官)과 민(民)과 무(巫)가 한 해의 농사를 함께 여는 공동체 의례였음을 보여주는 상징이다.

선생님도 낭쉐 중심의 연행에 주목하면서 "낭쉐의 제작과 그 제작에 수반하는 기술의 전승 등도 무형 유산 전승이라는 관점에서 답할 수 있어야 한다"고 하고 있습니다. 현재 낭쉐 제작은 예술인들의 창작적 역량으로 재연되고 있습니다. 낭쉐 제작이 무형유산으로서의 가치가 있다고 답할 수 있으려면 그 제작 과정이 전통의 복원과 계승의 차원에서 실행되고 있음을 말할 수 있어야 한다고 생각합니다. 또한 낭쉐몰이는 그 자체로 무형 유산으로서의 가치를 지니고

있는 연행이자, 지난 30년 동안 일정한 형식을 이뤄온 문화적 축적이라고 생각합니다.

선생님은 입춘굿의 고유한 의례의 전승과 제주굿의 의례적 지식과 기술의 문제를 충분히 고려해야 한다고 지적하고 있습니다. 이 점에서 대해서는 토론자도 일정 부분 동의합니다. 하지만 입춘굿의 고유성이 개별 제차에 있는 것인지, 아니면 연행의 구조에 있는 것인지에 대해서는 조금 따져볼 필요가 있다고 생각합니다. 개인과 마을의 안녕을 비는 것이 아닌 섬 전체의 풍농을 기원하는 연행의 구조, 그리고 현재 제주큰굿보존회, 제주칠머리당영등굿보존회, 영감놀이 보존회 등 제주의 굿 의례의 전승을 담당하고 있는 세 보존회의 공동 연행은 그 자체로 전통적 입춘굿의 원리를 현대적으로 구현하려는 시도였다고 볼 수 있습니다. 개별 제차의 원형보다는 연행의 구조에 주목한다면 무형 유산으로서의 가치가 충분히 있다고 생각합니다. 다만 입춘 탈굿놀이는 제주굿의 세경놀이 구조를 차용한 일종의 창작극으로, 향후 장기 고증의 과제로 삼을 필요가 있다고 생각합니다.

지정과 관련한 현실을 진단하면서 발표문은 지정의 한계로 과거 법령의 '원형 유지'의 원칙을 들고 있습니다. 현재 무형유산법 3조는 무형 유산의 보전과 진흥이 전형 유지를 기본원칙으로 한다고 규정하고 있습니다. 이는 고정된 원형의 증명에서, 가치를 구성하는 본질적 특성을 설명할 수 있는가라는 무형유산적 가치 규정의 변화라고 생각합니다. 이러한 점에서 탐라국 입춘굿은 현실적으로 지정 가능성이 열려있을 수 있습니다. 다만 전형이 "여러 세대에 걸려 전승, 유지되어야 함"을 규정하고 있는 것도 유의할 필요가 있습니다. 이런 점에서 낭쉐몰이처럼 문헌에서 반복적으로 확인되는 형식은 여러 세대에 걸친 정승의 근거를 제시할 수 있을 것입니다. 다만 '단절 이전의 전형'과 '복원 이후의 연행'의 사이의 관계를 학술적으로 입증하는 일이 필요할 것입니다.

다만 현재 제주큰굿이나 제주칠머당영등굿 보존회 등이 기 지정이 되어 있는 상황에서 '중복 지정'의 문제를 어떻게 풀어갈 것인가는 고민이 필요합니다. 기존 종목의 반복이 아닌, '고읊듯'의 형식으로 입춘굿을 접근하는 것도 이러한 중복 지정의 문제를 해결하는 하나의 단초가 될 수 있다고 생각합니다.

선생님은 '지정이 목적이 될 경우', 본질적인 문제가 부차적인 것이 될 위험

도 지적하고 있습니다. 타당한 지적입니다. 하지만 반대의 경우도 있지 않을까 싶습니다. 지금과 같은 방식으로 축제 평가가 이뤄질 경우 축제는 점점 더 축제의 논리에 매몰될 가능성도 있습니다.

탐라국입춘굿은 세 겹의 얼굴을 가지고 있다. 입춘굿의 복원을 표방하는 전통 축제, 지역 예술인들의 창작이 결합된 문화예술 축제, 원도심 관덕정을 무대로 시민이 함께 새해를 여는 도시 축제. 세 얼굴은 모두 소중하다. 그러나 행정의 평가는 언제나 관람객 수, 참여 프로그램 수, 경제적 파급효과 같은 도시 축제의 지표로 기울게 마련이다. 그 지표로 평가받는 한 의례는 공연에, 공연은 체험 부스에 자리를 내어줄 수밖에 없다. 지정의 목적이 박제가 아니라 도시 축제의 논리 속에서 입춘굿의 제주적 특징이 지워지지 않도록 지키는 데 이유가 여기에 있을 것입니다.

이와 관련해서 몇 가지 질문을 드리겠습니다.

발표자께서는 축제 전체를 지정 대상으로 삼기 어렵다는 점을 설득력 있게 논증하셨습니다. 그렇다면 낭쉐몰이와 입춘굿 연행을 중심으로 한 핵심 종목을 설정하고, 축제는 그 공개·향유의 장으로 재배치하는 방식은 어떻게 보시는지요. 이 경우 발표문이 제기한 '전승 대상'과 '전승 주체'의 쟁점은 상당 부분 해소될 수 있다고 보는데, 여전히 남는 난점은 무엇인지 듣고 싶습니다.

현행 법령은 '전형 유지'를 기본원칙으로 삼으면서도, 시행령에서 전형을 "여러 세대에 걸쳐 전승·유지되고 구현되어야 하는" 것으로 규정하고 있습니다. 전승이 단절되었다가 복원된 종목의 경우, 단절 이전의 문헌 기록으로 전형의 세대적 연속성을 입증하는 방식이 제도적으로 어디까지 인정될 수 있다고 보시는지요. 발표문이 참고한 근·현대 무형유산 연구 용역(2022)의 '단절되었다가 복원된 무형유산' 논의가 이 지점에 어떤 시사점을 주는지도 여쭙고 싶습니다.

법 제39조 제2항은 시·도무형유산으로 지정되면 지방자치단체가 관광 활성화 시책을 마련하도록 의무화하고 있습니다. 토론자는 이 조항이 지정된 종

목과 도시 축제를 결합하는 근거가 될 수 있다고 보았습니다. 반면 관광화가 의례의 성격을 약화시킬 우려도 있습니다. 발표자께서 제안하신 미래유산이나 '세시풍속과 공동체 의례'라는 포괄 범주는 이러한 법적 지원 구조를 갖기 어려운데, 그 경우 지속가능성의 제도적 기반은 무엇으로 확보할 수 있다고 보시는지요.

「제주무속의 시청각 매체 기록과 무형문화유산 제도」에 대한 토론문

신 희 라

가톨릭관동대학교

본 발표문은 제주무속의 시청각 기록을 단순한 자료의 수집과 보존이라는 차원에서 벗어나, 기록 매체가 무속 의례의 전승과 변화에 어떠한 영향을 미치는지, 나아가 무형유산 제도와 어떠한 관계를 맺고 있는지를 검토하고 있다는 점에서 의미가 있습니다.

시청각 기록이 의례를 있는 그대로 재현하는 중립적인 수단이 아니라, 기록자의 선택과 해석을 통해 특정한 의례의 모습을 구성하고, 그것이 다시 전승 과정에 영향을 미칠 수 있다는 문제의식에 주목하였습니다.

그러나 이러한 문제의식에도 불구하고 제주무속의 구체적인 사례에 대한 분석이 충분하지 않으며, 연구의 중심 논점이 명확하게 드러나지 않는다는 아쉬움이 있습니다. 이에 몇 가지 의견과 질문을 드리고자 합니다.

첫째, 연구의 중심 논점

발표문에서는 기록자의 개입과 의례의 변화, 시청각 기록을 통한 원형의 구성, 무형유산 제도의 영향, 영상민속지의 기록화 방법론 등 다양한 문제를 다루고 있습니다.

이러한 논의들은 서로 밀접하게 연결되어 있지만, 각각의 문제가 병렬적으로 제시되면서 연구의 중심 논점이 다소 불분명해지고 있습니다. 본 발표가 시청각 기록이 제주무속의 전승에 미친 영향을 분석하려는 것인지, 무형유산 제도의 원형 구성 방식을 비판하려는 것인지, 아니면 새로운 기록화 방법론을 제안하려는 것인지 명확히 할 필요가 있습니다.

따라서 연구의 핵심 질문을 설정하고, 각각의 논의가 그 질문과 어떻게 연결되는지 설명할 필요가 있다고 생각합니다.

둘째, 시청각 기록과 의례의 원형 구성

이 부분은 본 발표에서 가장 중요하게 검토해야 할 논점이라고 생각합니다.

발표자는 시청각 기록이 특정한 의례의 모습을 선택하고 고정함으로써 원형을 구성할 수 있다고 주장하고 있습니다. 그러나 이 부분에 대해서는 발표자와 토론자의 견해에 차이가 있습니다.

여기에서는 '시청각 기록이 의례의 원형을 구성할 수 있다'는 이론적 가능성과 '실제로 제주무속의 시청각 기록이 의례의 원형을 구성하였다'는 실증적 판단을 구분해야 합니다.

기록된 영상이 존재한다는 사실만으로 그것이 전승의 기준이 되었다고 볼 수는 없습니다. 특정한 영상이 전승자들의 학습이나 의례 재현에 활용되었는지, 그로 인해 연행 방식에 변화가 발생하였는지, 나아가 제도적으로 정당한 전승의 기준으로 인정되었는지 등을 확인해야 합니다.

따라서 이러한 주장을 뒷받침할 수 있는 제주무속의 구체적인 사례와 실증적 분석이 필요하다고 생각합니다.

셋째, 무형유산 제도와 시청각 기록

무형유산 제도는 전승의 보호와 지속을 목적으로 하지만, 지정과 조사, 기록화, 전승 교육 등의 과정에서 특정한 연행 방식을 기준으로 설정하는 경향이 나타날 수 있습니다.

그러나 이러한 현상을 모두 시청각 기록의 영향으로 설명하기는 어렵습니다. 의례의 특정한 모습이 전승의 기준으로 정착되는 과정에는 무형유산 제도뿐 아니라 보유자와 전승공동체의 선택, 전수 교육, 공개행사 등 다양한 요인이 작용하기 때문입니다.

따라서 제주굿의 연행 방식에 변화나 고정화가 나타났다면, 그것이 영상기

록의 영향인지, 제도적 전승 과정에서 형성된 것인지, 아니면 전승자들의 자발적인 선택에 따른 것인지 구분하여 분석할 필요가 있습니다.

넷째, 영상민속지와 기록화 방법론

발표문에서는 기록자의 개입과 영상의 선택성, 메타데이터 생산, 아카이브 구축 등 기록화 방법론의 문제를 제기하고 있습니다.

다만 기존 영상민속지 연구에서 논의되어 온 일반적인 문제를 소개하는 데 그치지 않고, 제주무속의 기록화 과정에서 나타나는 고유한 특성을 밝혀낼 필요가 있습니다.

제주굿은 심방과 참여자들의 상호작용, 의례 상황에 따른 변화, 구술과 음악, 몸짓 등이 복합적으로 나타나는 의례입니다. 따라서 특정 시점의 영상만으로 의례의 전체적인 성격과 전승의 역동성을 설명하기에는 한계가 있습니다.

이러한 점에서 동일한 의례의 시기별 변화, 심방에 따른 연행의 차이, 의례의 사회적 맥락 등을 함께 기록하는 방법론을 검토할 필요가 있습니다. 아울러 영상의 제작과 편집 과정, 전승자들의 의견, 기록물의 활용 양상 등을 함께 기록하는 방안도 고려할 수 있을 것입니다.

김수지 선생님의 발표는 제주무속의 시청각 기록을 통해 기록과 전승, 무형유산 제도의 관계를 새롭게 검토하고 있다는 점에서 의미가 있습니다. 다만 이러한 문제의식이 학술적 설득력을 갖기 위해서는 중심 논점을 명확히 하고, 구체적인 사례를 통해 발표자 자신의 분석과 해석을 제시할 필요가 있다고 생각합니다.

이와 관련하여 발표자께 두 가지 질문을 드리고자 합니다.

첫째, 시청각 기록이 의례의 원형을 구성한다는 주장의 실증적 근거에 관한 질문입니다.

발표자께서는 시청각 기록이 의례의 원형을 구성할 수 있다는 문제를 제기하고 계십니다. 그렇다면 제주무속의 구체적인 영상기록 가운데 이러한 현상을 확인할 수 있는 사례는 무엇입니까? 특정한 영상기록이 단순한 기록자료를 넘

어 전승자들이 따라야 할 의례의 기준이나 원형으로 받아들여졌다는 사실을 어떠한 자료와 근거를 통해 설명할 수 있는지 듣고 싶습니다.

둘째, 이번 연구의 독창성과 학술적 기여에 관한 질문입니다.

발표자께서 검토한 기존의 영상민속지 연구나 무형유산 기록화 연구와 비교할 때, 이번 발표에서 새롭게 밝히고자 하는 내용은 무엇입니까? 또한 발표자 자신의 분석 결과와 선행연구에서 제기된 견해를 어떻게 구분할 수 있는지 발표자 선생님의 의견을 듣고 싶습니다.

이상으로 토론을 마치겠습니다. 감사합니다.

「동아시아 도서지역 민간 신앙의 현대적 전승과 유산화」에 대한 토론문

송 정 희

제주학연구센터

본 발표문에서 연구의 필요성과 목적을 첫 문단에 명확하게 밝히고 있습니다. “본 발표는 동아시아 도서 지역인 대만과 오키나와의 토속 신앙의 현대적 변용 사례를 비교 분석하여 제주 무속이 나아갈 길을 모색한다.” 그런데 발표문에는 제주무속에 관한 논의가 진행되지 않고 있습니다. 매우 흥미로운 연구 주제라 생각하는데 논의가 세밀히 진행되지 않은 점 매우 아쉽게 생각합니다.

‘1. 연구의 필요성과 목적’에서 제주도와 대만, 오키나와가 서로 가지고 있는 민간신앙의 공통점을 공유하며 활발히 비교 연구를 하고 있다고 하는데 과연 그런가? 의문이 듭니다. 그리고 바로 다음 문단에는 신화, 의례를 분석하거나 두 지역 사이에 공간이나 텍스트 비교 연구로 한정되어 있다는 한계가 있다고 하면 활발한 비교 연구가 이루어지고 있는 게 맞는가?라는 의문이 또 듭니다.

‘2. 유산화: 제도적 변용’에서 세 나라의 제도에 의해 민간신앙이 어떻게 규정되는지에 대한 논의된 내용 없어 제도에 따라 민간신앙이 어떻게 새롭게 규정되지는 궁금합니다. ‘현재의 유산화는 이를 유형유산과 무형유산으로 엄격하게 나누며 텍스트 및 의례 도구는 고물로, 구술 장소 및 공간은 건축 및 사적으로, 그리고 의례 행위와 관습은 무형 유산으로 재규정 한다.’ 라고 하셨는데 여기서 텍스트가 뭘까요? 텍스트와 의례 도구가 고물로 취급 받는다는 것인가요? 우리나라 법제도에서 어떤 기준으로 유형과 무형을 나누고 있는지 설명을 부탁드리고, 문화유산을 유형문화유산과 민속문화유산 나뉜다고 하셨는데요.

텍스트와 의례 도구는 유형문화유산인지? 민속문화유산인지? 구술 장소 및 공간이 유형문화유산인지? 민속문화유산인지? 설명을 부탁드립니다.

‘2) 사람/단체 중심’에서 “유산 등록을 통한 제의 공간과 의례 행위가 분리되는 간극을 발생시킨다. ~ 보호자(보유자의 오타로 보입니다.) 중심의 보존은 민속 신앙을 마을 공동체의 제의에서 ‘특정 개인의 기예’로 한정시킨다.”는 매우 흥미로운 문제제기를 하였는데 여기에서 일본은 신앙 공간을 문화적 경관, 민속문화재로, 대만은 마을 공동체 전체를 보존 단체로 인정하는 경향이 강하다고 하였고, 한국은 무형유산 분야에서 특정 보유자 없이 마을 공동체 전체가 전승하는 공동체 종목을 법적으로 인정하기 시작했다고 하는데 여기 예로 마을 당굿이 들어가 있습니다. 어느 마을이 마을 공동체 전승으로 당굿이 지정되어 있는지 궁금합니다. 그 마을에서 당굿을 어떻게 전승하고 있는지도 매우 궁금합니다.

‘3. 민간 신앙의 번용과 재창조’에서 대만 사례에서 ‘향’에 대한 사례를 제시하였는데 ‘향’에 대한 정부와 민간의 갈등을 소개만 하시고 이 문제의 방향이 어떻게 가야 할 것인지를 제시하지 않아 그 부분도 궁금합니다. 그리고 정부는 ‘향을 줄이자’라고 하였는데 민간에서는 ‘제향을 하지 말라’라고 받아들여 문제가 된 것은 아닌지도 궁금합니다.

그리고 대만의 마조 순례의 사례에서 민간신앙의 변용과 재창조를 말씀하셨는데 내용 설명에서 어떤 부분이 민간신앙이고 어떤 부분이 축제의 일부이고 이 둘이 어떻게 결합 혹은 어떻게 변용되고 다시 어떻게 재창조하고 있는지 상세한 설명이 부족하지 않나 하는 생각이 듭니다. 아마 이 사례가 이 발표문에서 매우 중요한 역할을 하지 않을까 생각하였습니다만 자세한 내용이 없어 매우 아쉽습니다. 발표자께서는 이 축제가 주는 의미 혹은 앞으로 민간신앙이 나아가야 할 길이 이런 모습이라고 생각하시는 것인지요?

오키나와 사례는 세화우타키에 대한 내용인데 저도 10여년 전에 갔었던 기

억이 납니다. 신성한 장소 혹은 기도를 하는 장소인데 제주의 당과 매우 유사한 느낌이었습니다. 단지 제주의 당은 마을 중심으로 형성되어 있지만 세화우타키는 한 장소에 기도할 수 있는 곳이 모여 있는 점이 다르다고 느꼈고 그곳에서 노로가 기도하는 모습까지 볼 수 있어 매우 귀중한 경험으로 남았습니다. 그런데 그곳에 남자는 못 들어간다는 것은 몰랐네요. 제주에도 남성이 못 들어가는 당이 있기는 합니다만 딱 비교 대상이 될 수 있을지는 모르겠습니다. 남성 출입과 우타키 훼손이 서로 원인과 결과라고 보기에는 무리가 있어 보입니다. 그리고 여성 사제 노로의 쇠퇴와 민간 무속인 유타의 역할 변화에 대하여 제시한 논문이 1991년 논문이라 그 논문에서 말하는 통계는 이미 의미가 없지 않을까요?

이후 제주무속에 대한 내용이 있을 줄 알았지만 참고문헌으로 바로 넘어가서 너무 아쉬웠습니다.

제가 이 발표문에서 느낀 것은 민간신앙은 신앙의 의례만이 아니라 장소와 공동체를 함께 보아야 한다는 문제의식입니다. 이 부분에서는 동의합니다. 매우 훌륭한 문제의식이라고 생각합니다.

우리나라에서 법률상의 유형·무형유산의 분류가 실제 장소와 의례의 분리를 초래한 사례가 있을까요? 사례를 들어 설명하여 주시면 감사하겠습니다. 장소가 유형유산으로 지정되어 그 장소에서 행해지던 무형유산인 의례가 행해지지 않은 경우가 있나요?

현재 발표문에서 민간신앙의 현대적 변화의 사례를 보여주는데 비해, 그 변화가 전승에 어떤 효과를 가져왔는지를 설명하고 있지 않아 그 부분을 질문하고 싶습니다. 제주무속 전승이 현재 어떤 상황에 놓여 있고 앞으로의 전승 방향이 무엇인지 궁금합니다.

이런 말씀드리기 매우 죄송스럽습니다만 발표문을 읽으면서 오타가 많아 오해의 소지가 많이 발생할 수 있다고 생각하였습니다.

AI 연구윤리교육

인공지능 활용 윤리 지침 제정안

1. 제정 요지

이 지침은 교육부훈령 제449호 「연구윤리 확보를 위한 지침」과 본 학술지(한국민속학회지, 한국공연문화학회지) 「연구윤리규정」을 상위 규범으로하며, 한국연구재단(NRF)의 「생성형 인공지능(AI) 도구의 책임 있는 사용을 위한 권고사항」, 국제학술지출판윤리위원회(COPE) 및 국제의학학술지편집인위원회(ICMJE) 등의 국제 규범, 목원대학교 교양교육혁신센터 등의 국내 학술단체 규범을 참고하여, 본 학술지의 투고 · 심사 · 편집 전 과정에서 생성형 인공지능 도구를 책임 있고 투명하게 활용하기 위한 기준을 정하고자 제정하게 된다.

2. 제정안

아래와 같이 제정한다.

인공지능 활용 윤리 지침

제1조(목적)

이 지침은 본 학술지에 투고 · 게재되는 학술 저작물의 작성, 심사 및 편집 과정에서 생성형 인공지능(이하 “생성형 AI”) 도구의 활용에 관한 윤리적 기준과 절차를 규정함으로써, 연구의 진실성과 학술적 신뢰성을 확보하고 건전한 학술 생태계 조성에 이바지함을 목적으로 한다.

제2조(적용 범위)

1. 이 지침은 본 학술지에 원고를 투고하는 저자(투고자), 원고를 심사하는 심사위원,

학술지를 운영 · 관리하는 편집위원 및 학술운영위원 전원에게 적용한다.

2. 이 지침에서 정하지 아니한 사항은 본 학술지의 「투고규정」과 「연구윤리규정」, 교육부훈령 「연구윤리 확보를 위한 지침」 및 한국연구재단의 관련 권고사항을 준용한다.

제3조(정의) 이 지침에서 사용하는 용어의 뜻은 다음과 같다.

1. "생성형 AI"란 이용자의 입력(프롬프트)에 따라 텍스트 · 이미지 · 표 · 코드 등 새로운 콘텐츠를 생성하는 인공지능 도구(예: ChatGPT, Claude, Gemini 등 대규모 언어모델 기반 서비스)를 말한다.
2. "AI 활용"이란 학술 저작물의 착상 · 구성 · 집필 · 번역 · 교정 · 자료조사 · 분석 · 시각화 등 연구 및 저술의 전 과정 중 어느 한 과정에서라도 생성형 AI를 사용하는 행위를 말한다.
3. "공개(disclosure)"란 저자가 AI 활용 사실과 그 내역을 원고의 정해진 위치에 명시적으로 기재하는 것을 말한다.

제4조(기본 원칙)

1. (투명성) AI 활용이 있는 경우 그 사실과 활용 범위를 투명하게 공개하여야 한다.
2. (책임성) AI 활용이 포함된 내용의 정확성 · 진실성 · 독창성에 대한 최종 책임은 전적으로 저자(이용자)에게 있으며, AI는 책임의 주체가 될 수 없다.
3. (검증) 저자는 AI 활용 결과물을 그대로 사용하지 아니하고, 사실관계 · 인용 · 출처를 반드시 직접 검증하여야 한다.
4. (기밀유지) 심사위원 · 편집위원 · 학술운영위원은 미공개 원고 등 비밀 유지 의무가 있는 자료를 생성형 AI 도구에 입력 · 업로드 하여서는 아니 된다.
5. (공정성) AI의 편향 · 차별적 결과를 경계하고, 학문적 공정성과 인격권 · 개인정보를 침해하지 아니하도록 한다.

제5조(저자(투고자)의 책무)

1. 생성형 AI는 본 학술지 「투고규정」 제3조 제3항 1)에서 구분한 단독저자 · 제1저

자 · 공동연구자 어느 지위에도 해당될 수 없으며, 제1저자는 공동저자의 표시뿐 아니라 본 지침의 준수와 AI 활용 사실 공개에 대하여도 입증책임을 진다.

2. 저자는 AI 활용으로 작성된 부분을 포함하여 원고에 사용된 모든 내용의 정확성, 진실성, 표절 및 저작권 비침해에 대하여 전적인 책임을 진다.

3. 저자는 AI 활용이 있는 경우 제7조에서 정한 방법에 따라 그 내역을 공개하여야 한다.

4. 저자는 생성형 AI가 거짓 정보나 존재하지 않는 문헌 · 인용을 생성할 수 있음을 인식하고, 모든 사실 · 인용 · 참고문헌을 원자료를 통해 직접 확인하여야 한다.

5. 저자는 타인의 미공개 연구물, 개인정보, 비밀 유지가 요구되는 정보를 생성형 AI에 입력하여서는 아니 된다.

제6조(생성형 AI 활용의 범위)

1. 다음 각 호의 보조적 활용은 제7조에 따라 공개하는 것을 전제로 허용한다.

1) 연구 착상 단계의 아이디어 탐색 및 문헌 조사 보조

2) 문장의 가독성 · 문법 · 표현 개선 등 언어 교정 및 번역 보조

3)자료의 요약 · 정리, 분류 체계 구성 등 분석 보조

2. 다음 각 호의 행위는 본 학술지 「연구윤리규정」제 6 조(윤리 위반 사례)에 해당하므로 금지한다.

1) AI가 생성한 텍스트를 출처 표시 없이 또는 검증 없이 핵심 학술 콘텐츠로 그대로 사용하는 행위, 존재하지 않는 데이터 · 인용 · 참고문헌을 AI로 생성하거나, 연구 데이터를 위조 · 변조하는 행위, 타인의 저작물을 출처 표시 없이 AI를 통해 재생산하여 표절에 이르는 행위는 「연구윤리규정」 제 6 조(윤리 위반 사례) 2. 연구 결과의 도덕성과 관련된 사항 1)자신 또는 타인의 연구 결과를 도용하여 새로운 연구 결과로 위조, 변조, 표절한 경우에 해당한다.

2) 생성형 AI를 논문의 단독저자 · 제1저자 · 공동저자로 표시하는 행위는 「연구윤리규정」 제 6 조(윤리 위반 사례) 1. 회원으로서의 품위와 관련된 사항 2) 부당한 인사 개입이나 연구비의 부정 집행 등 연구자로서의 윤리를 위반한 경우에 해당한다.

제7조(AI 활용 내역의 공개 및 표기 방법)

1. 생성형 AI를 활용한 저자는 활용한 도구의 명칭과 버전, 활용 목적 및 범위, 활용 시기를 원고의 “연구방법” 또는 본문 말미의 별도 항목(예: ‘생성형 AI 활용고지’)에 명시하여야 한다.
2. 단순한 언어 교정·번역 보조에 한정하여 활용한 경우에는 ‘감사의 글’ 또는 각주에 그 사실을 간략히 밝힐 수 있다.
3. AI 생성 내용을 인용·표기할 때에는 도구명, 버전, 생성 플랫폼, 접속 일자를 포함하여 본 학술지 인용 형식에 따라 표기한다. 표기 예시는 [별표]와 같다.
4. 투고자는 「연구윤리규정」 제2조 제3항에 따른 ‘연구윤리규정준수서약서’ 및 ‘KCI 문헌유사도 검사종합결과 확인서’와 별도로, 별첨 서식에 따른 ‘생성형 AI 활용 고지서(또는 미활용 확인서)’를 함께 제출하여야 한다.

제8조(편집위원회 및 학술운영위원의 책무)

1. 편집위원 및 학술운영위원은 투고된 미공개 원고를 기밀 문서로 취급하며, 이를 생성형 AI 도구에 입력·업로드 하여서는 아니 된다.
2. 편집위원회는 본 지침의 준수 여부를 점검하고, 위반이 의심되는 경우 제10조에 따라 처리한다.

제9조(심사위원의 책무)

1. 심사위원은 심사 대상 원고 및 심사 관련 자료를 생성형 AI 도구에 입력·업로드하여서는 아니 된다.
2. 심사위원은 심사의견을 생성형 AI에 전적으로 의존하여 작성하지 아니하며, 심사의 독립성과 전문성을 유지하여야 한다.
3. 심사위원은 원고에서 본 지침을 위반한 정황을 발견한 경우 편집위원회 및 연구윤리위원회에 이를 알린다.

제10조(위반에 대한 조치)

이 지침의 위반은 본 학술지 「연구윤리규정」 제 6 조(윤리 위반 사례)에 준하여 처

리하여야 한다.

제11조(지침의 개정 및 보완)

이 지침은 생성형 AI 기술의 발전, 교육부, 한국연구재단 및 국내외 학술규범의 변화, 학술 현장의 의견을 반영하여 편집위원회의 심의를 거쳐 수정 · 보완할 수 있다.

부 칙

제1조(시행일) 이 지침은 운영위원회의 의결을 거쳐 2026년 7월 1일부터 시행한다.

제2조(경과조치) 이 지침 시행 전에 생성형 인공지능 활용과 관련하여, 운영위원회, 편집위원회 등이 시행한 사무는 이 지침에 의하여 시행한 것으로 본다.

[별표] 생성형 AI 활용 고지 · 표기 예시

구분	예시
본문 고지	“본고는 초고 작성 과정에서 문헌 조사 및 문장 교정을 위해 생성형 AI(ChatGPT, GPT-4o, OpenAI)를 보조적으로 활용하였으며, 모든 내용은 저자가 검토 · 검증하였다.”
언어 교정만 활용	“영문 초록의 표현 교정에 생성형 AI(Claude, Anthropic)를 활용하였다.” (감사의 글 또는 각주)
참고문헌 표기	OpenAI. (2025). ChatGPT (Aug 14 version) [Large language model]. https://chat.openai.com

생성형 AI 활용 고지서

<table>
<tr><td>투고 논문 제목</td><td></td></tr>
<tr><td>투고자 성명</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="3">생성형 AI
활용 여부</td><td>1. 활용하지 않음(　　)
2. 활용함(　　)</td></tr>
<tr><td>3. 활용하였을 경우 활용 정도(구체적으로 기술)</td></tr>
<tr><td>4. 논문 표기 방법(본문 기술, 각주 기술, 참고문헌 제시 등 구체적으로 기술)</td></tr>
<tr><td colspan="2">본 투고 논문 작성에 생성형 AI 활용을 위와 같이 고지하며, 연구 윤리 규정 및 인공지능 활용 윤리 지침을 위반에 대한 모든 책임은 투고자에게 있음을 확인합니다.

202 년 월 일

투고자 성명 (서명 또는 도장)
교신저자 성명 (서명 또는 도장)
추가 저자 있을 시 추가하여 기재</td></tr>
</table>