



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

제주도 일반신본풀이와 제의의
파토스 담론 연구



서강대학교 대학원
국어국문학과
강 지 연

제주도 일반신본풀이와 제의의
파토스 담론 연구

지도교수 송 효 섭

이 논문을 문학박사 학위논문으로 제출함

2017년 12월

서강대학교 대학원

국어국문학과

강 지 연



논 문 인 준 서

강지연의 문학박사 학위논문을 인준함

2017년 12월 26일

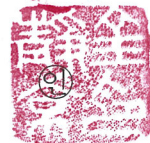
주심 김 현 주



부심 김 대 공



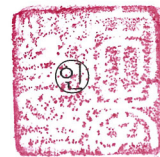
부심 김 정 경



부심 유 정 월



부심 송 호 남



“참된 감정은 스스로 만들어내는 것이다”

알랭, 『행복론』 中

논문이 완성될 수 있도록 지도해 주신 송효섭 선생님, 심사위원 선생님과
분에 넘치는 애정과 관심을 보내주신 동료, 선배, 은사님들께 진심으로
감사드립니다.

내 곁에 있는 소중한 인연 덕분에 나는 진정으로 행복한 사람입니다.

언제나 마음으로 응원해 주신

사랑하는 가족에게 이 논문을 바칩니다.

이 논문이 보내주신 은혜에 기쁨으로 보답할 수 있기를 바랍니다.

고마운 뜻을 보내준 분들의 ‘마음’을 잊지 않겠습니다.





목 차

【Abstract】	I
【국문초록】	VI
I. 서론	1
1. 연구목적	1
2. 선행 연구 검토	5
3. 연구 대상과 방법	9
II. 신화와 제의에 나타난 파토스의 기호 작용	28
1. 신화와 제의에 나타난 파토스의 논리	29
1.1. 제주도 큰굿의 제의적 성격	29
1.2. 뮈토스, 로고스, 파토스의 기호작용	40
2. 일반신본풀이의 양태 결합 양상	43
2.1. 일반신본풀이의 양태 분류 기준	44
2.2. 정념주체와 반-주체의 대결	48
2.3. 정념주체와 반-주체의 비-대결	52
3. 제의 파토스의 주체	55
3.1 정념주체의 몸과 파토스	58



3.2 정념주체의 파토스 발현	65
4. 소결	72
Ⅲ. 일반신본풀이와 제의의 정념 구조	74
1. 정념주체와 반-주체의 경쟁 관계	74
1.1. /의지/의 양태: <천지왕본풀이>, <할망본풀이>, <마누라본풀이>	74
1.2. 생(生)에 대한 믿음의 파토스	87
2. 정념주체와 반-주체의 투쟁 관계	92
2.1. /능력/의 양태: <초공본풀이>, <이공본풀이>, <문전본풀이>	92
2.2. 악(惡)에 대한 분노의 파토스	108
3. 정념주체와 반-주체의 수평적 관계	112
3.1. /지식/의 양태: <삼공본풀이>, <세경본풀이>, <지장본풀이>	112
3.2. 풍요에 대한 긍지의 파토스	129
4. 정념주체와 반-주체의 수직적 관계	131
4.1. /의무/의 양태: <차사본풀이>, <사만이본풀이>, <칠성본풀이>	131
4.2. 액운에 대한 불안의 파토스	144
5. 소결	147



IV. 신화와 현실에 대한 파토스 담론의 의미	151
1. 신성함에 대한 개인의 딜레마: 의심과 확신	152
1.1. ‘자기-수용적 메시지’로서 세계에 대한 예감	152
1.2. 현실 규범과 원칙의 확립	154
2. 담화공동체의 형성과 사회적 드라마	156
2.1. 전승집단의 사회 문화적 경험의 통제	157
2.2. 신성(神聖)에 대한 사회적 승인	161
V. 결론	165
【참고문헌】	170





【Abstract】

**"A Study on Shamanism Myth and Ritual in Jeju Island
Through Pathos Discourse"**

Ji Youn, Kang

Departments of Korean Linguistic and Literature
Sogang Yniversity

This study discusses on the meaning of creation of myth and its discourse, focusing on Pathos appeared in shamanism myth and ritual in Jeju Island. Pathos is a factor which is unconditionally required in myths and rituals. This is core mechanism to understand shamanism and its culture in Jeje Island. Mythical study based on Pathos is different from a number of preexisting studies focusing on Mythos or Logos which have been normally accepted in academic field as they seek the essence of rituals realized in Pathos and search the level of preconditions' meaning in myths. As the result of this study it is found that Pathos is rather a backbone than a subsidiary to discourse in shamanism myths and rituals.

This study concentrates on explanation of the logic of Pathos, recognizing the importance of the role and value of Pathos. Pathos is some kind of mass that is undividable by nature. From that perspective, it is



required to describe the model of coherent logic of Pathos. In this case, the methodology of the semiotics of passions is applied in order to verify a hypothesis this study argues. Passions granted to mythical being works for motivation of holiness which gives a impetus to action. The god, people worship, fulfills his obligations for people. Furthermore, it is argued that the rituals, in which people call the god, creates a certain Pathos discourse which influences on establishment of a social and cultural discourse. In these contexts, each part of the dissertation deals with a semiotic process of Pathos, structural analysis on passion of myth and rituals and, in the end, deep study on cultural meaning of it.

In chapter 2, principles of semiotic process, where Pathos is managed in myth and rituals is discussed. This is a myth which is consisted with language and, at the same time, actions of rituals. The meaning of discussion created by myth and rituals certainly requires Pathos, the interpretation. Here, Pathos works for interpretation of belief that the aim of ritual, a holy story, will be realized. Rituals express wishes of people to god and let people have general Pathos of belief to salve the problems.

This discussion starts from the prerequisite that modal arrangement of mythical characteristics in bonpuri is called in discourse of rituals and influences on the creation of discourse of Pathos. bonpuri, which has weak interrelationship between the aims of rituals and contents of bonpuri, has a very weak code to consist of narrative of rituals. The main theme of chapter 2 divides Pathos into four categories which is made of passions of



rituals and myth, considering the context of whole rituals. In Myth, the subject of passion is mythical being, who performs the god's obligation.

Phenomenon is divided into two: confrontation and non-confrontation. This depends upon the situation of subject of passions in the relationship between subject and anti-subject, who interrupts god's performance. This study also seeks the meaning of internal physical body of shaman, who use various signals to deliver Pathos, as a venue where the passions place. Physical body among various signals consisting of the body of shaman is covered with his sense of identity. The body of shaman, as a receiver of god's will and, at the same time, as a sender, reveals the passions of rituals. According to five phases of diagram of passions, creation and process of change of passions is discussed.

Chapter 3 mainly focused on understanding the creation of Pathos discourse and its logic based on rituals. Four modal arrangements identified in bonpuri categories above have Pathos about life, evil, abundance, misfortune in rituals. In bonpuri, mythical main characteristic is assigned his obligation through the confrontation. This shows the absolute dignity of god and process of acquisition of capacity related to god's obligation. In consequence, the process of conflicts and solution caused by confrontation is understood as a kind of rituals. On the other hand, in case of passions of natural tendency of mythical being or passions given from the environment of the subject, mythical being shows stronger passions. As a result, it is found from the discussion in chapter 3 that passions are related to the value, mythical being seeks, and actions including passions are also related to sacred gift and function of god.

In chapter 4, message from discourse is identified that contributes



to shaman faith and culture from Pathos focusing on discourse community which passes down the myth and rituals. The stronger discourse of Pathos is, the higher religious, social and cultural status shaman has. The essence of Shaman culture is the absolute faith of community consisted based on Pathos discourse. There are three key point found from the discussion

First, shaman culture is formed leaning on the authority of Pathos. It also contributes to consolidate a sense of fellowship of faith community. Participants in rituals understand the message of rituals through self-acceptance perception. In this process, Pathos works as a catalyst. Pathos deliver the message confirming convention and order of shaman culture, having self-acceptance perception.

Second, as semantic elements of myth and rituals are accepted for Pathos, it rather operates as standard of action and creates cultural norms than only covers with awareness. This norm is not confirmed by certain contents which is fixed and unchangeable. The order is rather fixed as the faith from Pathos rules over experiences of people. Taboo is a taboo not because of the real contents but because of the displeasure people try to avoid.

Third, rituals has its value depends upon social approval of community and group problem solving as well as the satisfaction, meeting individuals' wishes. According to Victor Turner, communities face crisis when there is a crack among norms and rules. In this moment, rituals have a characteristic of social drama which have a power to overcome the crisis. The Logic of Pathos precedes duty of ethics in order to seek reconciliation and prevention breaking up of community. It works for foundation of social



order .

As explained above, this study analysis on new level which is revealing meaning of discourse from myth and rituals. This is meaningful as it fills vacuum that has not been deeply studied yet. The vague meaning level of tension and sense is described by stages here by suggesting the methodology of semiotics of passions. Through this, hypothesis of discourse which embodies myth and rituals is established and verified.

keyword: Bonpuri of Jeju island, Shamanism, Myth, rituals, Pathos, Mechanism, Structure of Pathos, Discourse of Pathos, The Semiotics of Passions, Modal regulation of being, Modal Arrangements, semiotic process, Sacred, Discourse community, Self acceptance perception, Social drama



【국문초록】

제주도 무속신화와 제의의 파토스 담론 연구

이 논문은 제주도 무속신화와 제의에서 나타나는 파토스에 주목하여 파토스 중심의 신화 생성과 그 담론의 의미를 밝힌 것이다. 파토스는 신화와 제의에서 절대적으로 요구되는 요소로써, 제주도 무속 문화를 이해하는 핵심적인 기제(機制)가 된다. 파토스로부터 제의가 실현되는 본질을 밝히고 신화가 담지하고 있는 선조건 층위(level of preconditions)의 의미를 탐색한다는 점에서 파토스 중심의 신화 연구는 그동안 학계에서 주목했던 뮈토스나 로고스 중심의 연구와는 차별을 둔다. 본 연구를 통해 무속신화와 제의에서 파토스는 부수적인 것이 아니며, 뼈대를 이루고 있는 담론의 위상을 확인하였다.

본고는 신화·제의에서 파토스의 역할과 그 가치의 중요성을 인식하며 파토스의 논리를 해명하는 것에 주력했다. 파토스의 기본적인 특성상 그것이 ‘분절이 어려운 기질의 덩어리’라는 점에서 이를 일관적인 논리로 모델화하여 기술하는 작업이 요구된다. 이 경우 정념의 기호학적 방법론(The Semiotics of Passions)을 원용하여 본고에서 내세우는 가설을 검증할 수 있었다.

신화적 존재에게 부여된 정념은 행위를 추동하는 신성함의 동력으로 작용하고, 인간이 모시는 신은 과업을 받아 인간을 위해 신직을 수행한다. 나아가 그 신을 호출하는 제의에서 특정한 파토스 담론을 생성하여 그것이 사회, 문화적인 담론을 구축하는 데까지 영향을 미친다고 보았다. 이를 바탕으로 본고에서 다루고 있는 각 장의 논의 내용은 크게 파토스의 기호작용과 신화·제의의 정념 구조 분석, 끝으로 문화적 의미에 관한 고찰로 연결되어 있다.

2장에서는 신화와 제의에서 파토스가 운용되는 기호 작용의 원리를 탐색한다. 본 풀이는 언어로 이루어진 신화이면서 동시에 신의 ‘본(本)을 푼다’는 제의 행위를



수반한다. 신화와 제의가 빚어내는 담론의 의미들은 파토스라는 해석 행위를 반드시 요구하는데, 이때 파토스는 신화와 제의를 신성한 이야기이자 제의 목적을 실현할 수 있다는 믿음의 해석체로서 기능한다. 이때, 제의는 인간들의 기구(祈求) 사항을 신께 알리고, 문제 상황의 해결을 염원하는 보편적인 믿음의 파토스를 갖게 한다.

본풀이에서 신화적 주인공의 양태 장치들(Modal Arrangements)은 제의의 담론에 소환되어 파토스의 담론 생성에 영향을 미친다. 하지만 제의의 목적과 본풀이의 내용의 상관성이 명확하지 않은 본풀이는 매우 약한 코드(Weak Code)로 제의의 내러티브를 구성한다. 2장의 논의는 큰굿 전체의 제의 맥락을 고려하여, 신화의 정념과 제의의 정념이 빚은 파토스를 네 가지 유형으로 분류하였다. 신화에서 신직을 받아 과업을 수행하는 신화적 존재를 정념 주체라고 할 때, 이들의 수행을 방해하는 반-주체와의 관계에서 정념 주체가 어떤 상황에 처해 있는가에 따라 대결의 양상과 비-대결의 양상으로 나눌 수 있다.

마지막으로 파토스의 전달을 위해서 다양한 기호를 사용하는 무당의 몸을 정념이 위치한 현존의 장으로 보고, 그 내면의 몸이 갖는 의미를 살펴보았다. 무당의 몸을 구성하는 다양한 기호들 중에서 물리적인 몸은 그의 자의식에 의해 가려지고, 무당의 몸은 신의(神意)를 전달받는 수신자이면서 동시에 발신자로서 제의의 정념을 발현한다. 이를 정념의 도식 다섯 단계에 따라 정념의 생성과 변형의 과정을 논의하였다.

3장에서는 제의를 중심으로 파토스 담론의 생성 과정과 그 논리를 이해하는데 주력했다. 앞서 본풀이의 분류에서 확인한 네 가지 양태 양상들은 제의에서 ‘생(生)’, ‘악(惡)’, ‘풍요’, ‘액운(厄運)’에 대하여 파토스를 갖게 한다. 본풀이에서 신화적 주인공이 대결의 과정을 거쳐 과업을 받는 것은 신의 절대적인 위엄(威嚴)을 드러내고, 신직과 관련한 역량 획득의 과정을 보여준다. 그 결과 대결이 빚어낸 일련의 갈등과 해결의 과정은 일종의 제의적 사건으로 이해할 수 있다. 반면 신화적 존재의 타고난 기질과 성향에 의해서 빚어진 정념 또는 정념 주체를 둘러



싼 외부의 상황으로부터 얻게 된 정념의 경우에는 신화적 존재에게서 더욱 강한 열정을 엿볼 수 있다. 3장의 논의에서 정념이 신화적 존재가 추구하는 가치와 관계하며, 정념에서 비롯한 행위들은 신성한 자질 및 신의 직능(職能)과 무관하지 않는다는 결론을 도출할 수 있었다.

4장의 논의는 신화와 제의를 전승하는 담화 공동체에 주목하여 파토스로부터 무속 신앙 및 무속 문화 형성에 기여하는 담론의 메시지를 확인하였다. 파토스의 담론이 강하게 지속될수록 종교적, 사회적, 문화적으로 무속이 갖는 담론의 위상은 높아진다. 파토스 담론에 기대어 형성되는 공동체의 절대적인 신념이 무속 문화의 본질을 이룬다고 하겠다. 논의 결과 다음의 세 가지 결론을 얻었다.

첫째, 파토스의 힘은 무속 문화 형성에 배경이 되며 신앙 공동체의 유대감을 공고히 하는데 기여한다. 제의 참여자들은 제의의 메시지를 자기 수용적 지각(self acceptance perception)을 통해 이해하며, 파토스는 이러한 지각의 반응을 일으키는 요소로 기능한다. 이로부터 무속 문화의 관습과 질서를 스스로에게 확립시키는 메시지를 전한다.

둘째, 신화와 제의가 갖는 의미 요소들을 파토스로 수용할 때, 단지 인식의 측면만을 아우르는 것이 아니라 행위의 준거로 작용하여 특정한 문화 규범을 낳는다. 이 규범은 고정성과 불변성을 지닌 확고한 내용 체계에 의해 규정되는 것이 아니라, 파토스가 지닌 신념으로부터 인간 세계의 경험이 통제되면서 질서 잡힌다. 우리가 금기(禁忌)를 지키는 것은 금기시 하는 내용을 아는 것에 있지 않고, 기피하고자 하는 '불쾌감'의 정념을 따르는 것이다.

셋째, 제의는 궁극적으로 개인이 기원하는 바를 충족시키는 만족감뿐만 아니라 집단의 문제 해결과 공동체의 사회적 승인에 기대어 가치를 지닌다. 빅터 터너에 따르면 사회를 지탱하는 규범과 규칙들 사이에서 균열이 발생하면 공동체의 위기가 찾아오는데, 제의는 공동체의 위기를 극복하게 해주는 일종의 사회극(social drama)의 성격을 지닌다. 공동체의 분열을 막고 화해를 모색하기 위해서 파토스의 논리는 윤리적인 당위성 보다 선행하며 사회 질서의 토대로 기능한다.



이상과 같이 본고는 신화, 제의에서 담론의 의미가 출현하는 새로운 층위를 분석하였으며, 종래의 연구 대상에서 제외되었던 논의의 공백을 채웠다는 점에서 의의를 갖는다.

주제어: 제주도 본풀이, 무속, 신화, 제의, 파토스, 메커니즘, 정념 구조, 파토스 담론, 정념의 기호학, 상태의 양태 배열, 양태 장치들, 기호작용, 신성(神聖)성, 담화공동체, 자기 수용적 지각, 사회극





I. 서론

1. 연구목적

이 논문은 제주도의 무속 신화인 일반신본풀이¹⁾를 대상으로 신화적 존재의 수행에 관여하는 정념에 주목한다. 또한 신화를 호출하는 제의의 담론에서 신화적 존재의 정념은 어떠한 파토스를 갖게 하는지, 나아가 사회적 드라마로서 파토스의 담론을 기술하는 것을 목적으로 한다. 신화는 이야기로서 ‘뮈토스와 로고스의 상호작용’을 통해 신화적 의미를 생성한다.²⁾ 이러한 신화적 기호작용 속에서 파토스는 로고스의 담론을 유지하고 뮈토스의 강화를 꾀한다. 본고는 본풀이를 파토스적 관점에서 재구하고 신화와 제의의 역동적인 기호 작용을 탐구하여 무속이 담지하고 있는 파토스의 담론을 논의하고자 한다.

신화는 현실 세계와 뚜렷이 구별되는 존재의 출현과 그들의 행적을 기술하고 있으며, 그러한 내용을 신화의 전승자들은 진실한 것으로 받아들이며 추앙한다.³⁾ 여기에는 신화가 진실한 것이자 신성한 것으로 전달되는 일종의 의미화의 전략이 있기 때문이다. 본고는 그러한 의미 작용의 원리를 파토스의 논리로 재구해 보고자 하는 것이다. 또한 신화에 어떠한 파토스가 내재되어 있다는 사실로써 의미를

- 1) 일반신본풀이라는 것은 천지, 일월, 산해(山海), 생사, 질병, 생업, 빈부 등 자연과 인간생활의 일반적인 일들을 관장하고 지배하는 신의 내력을 설명한 신화다. 허남춘, 「칠성과 부군(府君), 신앙, 뱀 신앙」, 『비교문속학』, 58집, 2015, 4쪽. 장주근은 신화라는 명사가 ‘학자들이 만든 현대의 학술용어’라고 한다면, 본풀이는 ‘신화에 상응하는 무속사회의 용어’라는 점에서 신화와 본풀이의 개념을 구별하였다. 그러므로 ‘본풀이’야말로 의례를 구성하는 요소로서 살아있는 신화를 가리키는 말’이다. 본고에서는 제주도 곳에서 구송되는 무속 신화를 특정하여 지칭할 때는 ‘본풀이’라는 용어를 사용한다. 장주근, 『제주도 무속과 서사무가-한국 신화의 민속학적 연구』, 민속원, 2013, 78쪽.
- 2) 송효섭은 신화의 기호작용을 위한 역동적 모델을 제시하였다. ‘신화적 담론은 뮈토스와 로고스의 상호작용을 통해 의미작용을 하지만, 그러한 상호작용은 뮈토스와 로고스의 극대화를 초래하고 그러한 극대화가 새로운 뮈토스를 낳음으로써 그 신화성이 유효적으로 드러나게 된다. (송효섭, 『탈신화 시대의 신화들』, 예크리, 2005, 53~56쪽.) 이때 파토스의 역할은 뮈토스와 로고스 간의 상호작용을 통해 신화가 생성되는 것을 ‘추동하는 힘’이라고 보았다.(송효섭, 「진도씻김굿의 정념 구조-파토스의 기호학을 위하여-」, 호남문화연구48집, 전남대학교 호남학연구원, 2010, 1~31쪽.)
- 3) 오세정, 「한국 신화의 제의적 서사구약과 소통원리 연구」, 서강대학교대학원 박사학위논문, 2003, 1쪽.



살피기보다는 신화의 기호작용 안에서 운용되는 파토스의 논리와 그 효과를 이해한다.

파토스라는 용어는 아리스토텔레스가 제기한 설득의 3요소, 즉 에토스, 로고스와 더불어 청중을 설득하기 위한 수사학의 전략으로 알려져 있다. 수사학 2권1장에서 정념은 ‘사람들로 하여금 다양한 판단을 내리게 하는 원인’이라고 했으며, 정념은 ‘분노, 연민, 두려움, 그리고 이러한 종류의 모든 감정들과 마찬가지로 고통과 쾌락도 가지고 있다’고 말한다.⁴⁾ 정념이 청중들로 하여금 웅변가의 말에 신뢰감을 주기 위한 전략이라는 점에서 신학에서 말하는 설교 커뮤니케이션의 수단이 되기도 한다.⁵⁾

본고에서는 수사학적 방법론이나 신학의 연구 대상으로서 정념의 개념을 아울러 포괄적인 의미에서 파토스를 이해하고자 한다. 파토스를 우리말로 번역하면 감성(感性), 감정(感情), 정념(情念)과 같은 용어로 소개할 수 있겠다. 그러나 본고에서 주목하는 것은 감성 그 자체에 있지 않으므로 파토스는 이들의 개념을 모두 함의하면서 신화를 통해 표현되고 담론화된 감성을 분석 대상으로 한다.

우리말에 정념(情念)은 그 포괄적 의미를 함의하면서 지각으로부터 정서적 반응을 대변해 주는 어휘라 할 수 있겠다. 신화적 존재의 정념은 그것이 신성의 가치를 어떻게 획득하는가에 깊이 관여하며 이로써 신화적 존재의 위상을 보여준다. 따라서 인물의 정념에 주목하는 것은 신화가 담지하는 파토스의 효과를 논의하는

4) 아리스토텔레스, 『수사학Ⅱ』, 이종오 역, 리젬, 2007, 14쪽.

5) 이몽용은 예수님께서 그 시대의 청중들의 감성에 어떻게 다가가셔서 그들을 변화시켰는가 하는 것을 설교 커뮤니케이션에 등장하는 파토스의 개념으로 논의한 바 있다. 이몽용, 「포스트모더니즘 시대의 감동적인 설교를 위한 파토스연구」, 총신대학교 목회신학전문대학원 박사학위논문, 2012. 이 외에도 국내에서 파토스 관련 논의는 주로 예수님의 설교와 관련하여 종교적 담론으로써 파토스에 주목한다.

이정희, 「한국교회의 설교 전달에 대한 수사학적 연구: 파토스적 전달 방법을 중심으로」, 계명대학교대학원 박사학위논문, 2012.; 최동식, 「포스트모던 시대에서의 강단 사역을 위한 에토스, 파토스, 로고스 이해」, 장로회신학대학교 대학원 박사학위논문, 2010.;

오강수, 『주기도문 파토스: 신 이심전심의 기도』, 행복한 사람, 2017.

——, 『팔복 파토스: 신금상첨화의 삶』, 행복한 사람, 2013.

——, 『요한계시록 파토스: ‘신(信)지파지기 백전백승’의 삶』, 행복한 사람, 2012.

——, 『베드로전서 파토스: 신고진감래의 삶』, 행복한사람, 2011.

——, 『하박국 파토스: 신희희락락의 삶』, 행복한 사람, 2011.

——, 『야고보서 파토스: 신언행일치의 삶』, 행복한사람, 2010.

——, 『성경 하나님의 파토스』, 행복한사람, 2009.



데 실마리가 될 것으로 사료된다.

그렇다면 신화에서 파토스는 왜 중요한가? 감성적 측면을 아우르는 파토스는 뮈토스와 로고스에 침윤되어 서사를 추동하는 신화적 기제와 상관성을 갖는다. 신화는 인간 정신의 보편적인 구조를 드러내고 있으며⁶⁾ 문화의 원형 및 시원(始原)의 문제를 다룬다. 그 속에 내재하는 신화의 논리와 상징을 파토스의 방식으로 이해하는 것은 다음과 같은 점에서 의미를 갖는다.

첫째, 정념은 사고와 행동이 일어나기 전 느낌과 지각이 이루어지는 장소에서 일어나며 언표(言表)화되기 전 단계에서 행위를 추동하는 개념이다. 이는 신화를 이해하는 중요한 논점을 제시하며, 신화를 해석할 때에 다중적(多重的)인 의미의 가능성을 제공해 준다. 종래의 신화 해석에서 주요한 논의 대상이었던 신화적 ‘사건’ 및 신성한 ‘행위’에서 시작한 논의에서는 신화 원형의 개념과 상징을 모두 살펴보는 데 어려움이 있었다. 우리는 신화의 구조와 내용을 축자적(逐字的)으로만 볼 수 없으며 신화적 상상력을 가설로 설정하여 의미를 논하게 된다. 하지만 정념의 분석이 시도하는 것은 인간 행위에 대한 포괄적이며 보편적인 것을 언어에서 제한된 인식의 맥락에서 접근하는 것이다. 따라서 신화 분석에서 정념에 주목하는 것은 행위 이전에 일어나는 기원의 의미를 다층적으로 살펴 볼 수 있게 한다.

둘째, 신화는 원형⁷⁾에 대한 표상이자, 초월적인 힘의 논리를 다룬다. 하지만 신화는 신의 이야기를 다루면서도 신들의 이야기가 아닌 신이 되기까지의 이야기, 정확하게 말하자면 인간의 모습을 한 인물이 신으로 좌정되는 과정을 다룬다. 그 과정에서 신(神)은 지난한 고난과 시험의 과정을 거치며 지극히 인간적이며 보편적인 감정을 경험하게 된다. 신화의 초월성은 일상에 관한 보편적 경험으로부터 발생되는 정신의 움직임이라는 사실을 환기해 볼 때, 정념을 이해하는 것은 초월성의 심층을 조망하는 것이라 할 수 있다. 초월성의 영역은 현실 밖의 영역이면서 동시에 현실 내부의 문제를 극복하는 방식으로 묘사되므로, 현실을 완전히 벗어난

6) William G. Doty(1986), *Mythography: the study of myths and rituals*, the university of alabaa press, p.199.

7) 원형은 동일한 언어 세계에 살고 있는 화자와 청자에 의해 공유되는 의미작용이다. 이들은 은유로 끊임없이 미끄러지는 환유를 가지고 사건과 의미간의 존재론적 간극에 지속적으로 다리를 놓고자 추구한다. Doty(1986), *ibid*, p.203



초월성은 상상하기 어렵다. 신화적 존재가 보여주는 초월성은 현실과 현실 밖의 균형을 유지하고 중재하면서 신화의 세계를 형성한다. 신화에서 초월성의 의미를 탐색하는 것이 신화세계를 이해하는 핵심이라고 한다면, 정념은 이를 더욱 구체적이고 논리적인 안목으로 제시해 준다.

셋째, 신화는 고전 서사 문학의 모체이자 기반이 되는 서사체로, 신화를 통해 우리는 전승집단의 희로애락(喜怒哀樂)을 알 수 있다. 중국 문명 연구자인 마르셀 그라네(Granet)는 제의를 분리한 신화 연구의 불가능함을 역설하면서 다음과 같이 말한다. “태초의 시간으로부터의 기억이 보존되어 있는 유일한 신화는 고대 축제의 특별한 감정을 직접적으로 기록한 신화다. …그것이 보존되는 이유는, 영원히 지속되는 이상(ideals)에 응답하는 정서가 … 아직 살아남아 있기 때문이다.”⁸⁾ 그라네는 신화를 형성하는 강력한 힘이자 제의 집단이 갖고 있는 전승력의 원천을 ‘감정을 기록한 신화’에서 찾는다. 우리의 무속신화는 제의 현장에 신을 모시기 위해서 구송된다. 이때 신의 정념을 연구하는 것은 곧 대상 신을 기억하고 전승하는 제의 참여자들의 감성을 탐구하는 일과도 통한다. 신화 세계를 구축하는 핵심은 신화를 ‘이야기’로서 기억해서가 아니라, 신에게 의지하는 믿음과 제의에서의 파토스로부터 비롯하며, 그러한 점에서 신화에서 파토스의 연구는 더욱 주목을 요한다.

우리는 제의에서 신화를 이야기와 사건으로 받아들이지 않으며 감성의 차원으로 기억하고, 그러한 감성을 전승한다. 제의에서의 엄숙함, 진지함의 분위기에 따라서 신성에 대한 참여자의 인식이 달라지는 것은 당연한 귀결이라 하겠다. 제의의 목적을 실현하기 위한 간절함 및 신뢰감 등의 파토스는 무속 신앙은 물론 무속 문화의 전반을 형성하는데 이바지 한다.

8) Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*“ Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski, 『20세기 신화 이론』, 이용주 역, 이학사, 2008, 277 쪽.



2. 선행연구 검토

제주 신화와 무속은 학문의 분야를 망라하여 다방면에서 축적된 연구 성과를 가지며 그 학술적 가치를 인정받아 왔다. 그동안의 본풀이 연구는 민속학적, 신화적, 제의적, 문화적인 맥락은 물론 신화를 활용한 공연예술⁹⁾과 교육학¹⁰⁾등 다양한 관점에서 논의되었다. 여기에는 구술로 전승되는 본풀이의 특성상 이를 보존하기 위한 제주 심방¹¹⁾들의 노력은 물론, 선행 학자들의 현장 조사와 이를 바탕으로 한 보고 자료가 있었기에 다양한 후속 연구가 가능했으리라고 사료된다.

특히 1세대 연구자로 꼽히는 진성기, 장주근, 현용준의 자료집과 수많은 저작들은 그 연구사적 의의와 중요성에 대해 거듭 강조해도 지나치지 않는다. 제주 무속에 관한 선행 연구사를 검토하기 위해서는 단연 이들의 업적부터 논의하는 것이 마땅하다고 본다.

진성기는 1956년부터 1963년까지 저자가 8년 동안에 수집한 제주도 무가 자료들을 한데 묶어 『南國의 巫歌』라는 책에 수록하였다. 이 책은 『제주도무가집』 1권, 2권, 3권에 수록된 500여 편의 본풀이를 집대성한 것이다. 진성기는 일반본풀이, 신당본풀이, 특수본풀이, 조상본풀이까지 방대한 자료들을 수집하는데 그치지 않고, 체계적인 분류 작업을 거쳐 이후 1991년에 개정판 『제주도 무가본풀이사전』¹²⁾을 출판하였다. 1950년대 채록 당시의 환경에서, 무속의 방대한 자료를 직접 발로 뛰며 수집했다. 제주의 무속 문화를 보존하고, 그 학문적 가치를 높이 평가한 저자의 열정과 노력은 후속 세대의 연구자들에게 귀감(龜鑑)이 된다.

9) 오일영, 「신화의 서사구조를 활용한 희곡화 방법론 연구-무속신화 '세경본풀이'와 설화 '이상한 우물'을 중심으로」, 세종대학교 대학원 박사학위논문, 2017.

10) 변숙자, 「제의적 커뮤니케이션 특성에 기반한 신화교육 연구」, 한국교원대학교 대학원 박사학위논문, 2015.; 배진섭, 『제주신화와 교육연구』, 연극과 인간, 2015.; 배진섭, 「제주도 12본풀이의 '놀이성'을 중심으로 한 교육연극 실행방안 연구」, 성균관대학교 일반대학원 박사학위논문, 2015.

11) 제주도에서는 무당을 심방이라 일컫는다. 진성기는 제주 방언에서 '어떠한 물건을 손에 쥐거나 도망치는 사람을 잡는 것'을 '심는다'고 말하는데, 여기서 '심'이라는 어간에 '방'이라는 '접미호칭(接尾呼稱)'이 결합하여 '심방'이라는 말이 파생되었다고 보았다. 그 뜻은 '신령을 붙잡는 이', '신령을 만나는 이', '신령을 찾는 이'가 된다. 진성기, 『제주도 무가 본풀이 사전』, 민속원, 1991, 776쪽.

12) 진성기, 『제주도 무가 본풀이 사전』, 민속원, 1991.



장주근은 1955년부터 제주 무속에 관심을 갖고 현지 조사에서 얻은 채록본과 그 내용을 『제주도 무속과 서사무가』¹³⁾라는 책에 상세히 정리하였다. 1부에서는 심방과 당(堂), 본풀이에 관해 제주도 무속 전반을 개관하였고, 2부에서는 일반신(神) 열 두 본풀이와 스물 세 개의 당신 본풀이를 수록하였다. 구송 당시의 제주 방언을 그대로 실어 현장감을 살리고 주석으로 방언에 대한 뜻풀이를 함께 수록하여 후속 연구자들은 물론 제주 방언에 서툰 독자들에게도 귀중한 자료집이 아닐 수 없다.

비슷한 시기에 현용준 역시 1950년대 후반부터 제주 무속을 연구하여 『濟州島巫俗資料事典』¹⁴⁾을 출간하였다. 이 책은 저자가 당초 1969년도 탈고하였으나 1980년에 이르러서 초판이 나오고 1990년대에 절판되었다가 많은 민속학자들의 요구에 2007년에 개정판이 나와 현재까지 전해지고 있다. 저자가 오랜 세월 동안 제주의 고향과 무속에 매진(邁進)하여 일궈낸 업적으로 제주의 고향을 연구할 때에 빠질 수 없는 자료집이다.

기존 자료집에서는 주로 본풀이 사설에 중점하여 채록했다면, 이 자료집은 본풀이 수록은 물론 큰 곶과 작은 곶을 나누어 곶의 절차와 방식을 상세히 소개하고 있다. 또한 곶판의 현장 모습을 담은 사진을 함께 수록하였고, 기존 자료집에서 다루지 못한 복잡한 의례 절차와 난해한 곶 용어에 대한 정보를 얻을 수 있다는 점이 특징적이다. 심방이 구송하는 본풀이는 그러한 곶의 절차를 소개하는 과정에 수록되어 있어, 어느 곶에서 어떤 본풀이가 구송되는지 제의와의 관계 속에서 본풀이를 이해할 수 있게 구성되어 있다. 이 자료집은 제주의 신화와 무속을 다루는 연구자들에게 곶 현장에 대한 이해의 기반을 마련해 준다는 점에서 의의를 지닌다.

이상 앞서 소개한 자료집은 제주의 무속을 논의하는데 1차적 자료 수집의 성격을 지닌다. 이후 제주 곶의 2세대 연구자로 꼽히는 이수자, 김현선의 학위논문은 무속 의례와 신화의 성격에 주목하여 본풀이의 가치를 널리 알리는데 기여한 바

13) 장주근, 『제주도 무속과 서사무가』, 역락, 2001.

2013년 장주근 저작집 간행위원회에서 발행한 ‘서사무가편’에 『제주도 무속과 서사무가』가 수록되어 출판되었다. 장주근저작집간행위원회, 『제주도 무속과 서사무가-한국 신화의 민속학적 연구』, 민속원, 2013.

14) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 각, 2007.



가 크다. 이는 모두 철저한 현장 조사와 채록을 바탕으로 논의하여, 이후 후속 연구자들은 제주의 굿과 신화에 대해 다양하고 깊이 있는 논의를 시도할 수 있게 되었다.

이수자는 1988년 「제주도 무속과 신화 연구」¹⁵⁾라는 주제로 박사 학위를 받았다. 이 논문은 ‘제주 큰굿에서 불리는 신화들의 위상과 의의를 논의하며 큰굿의 문학적, 문화사적 가치’를 밝히고 있다. 이 과정에서 ‘굿에서 모시는 신들의 위계와 질서를 살피고 각 개별 의례가 지니고 있는 제의적 성격’을 구명하였다. 큰굿의 구조적 실체를 다루면서 이러한 의례들이 인간의 삶과 어떠한 연관이 있는지를 검토한 점에서 1세대 연구자들이 남긴 자료 수집의 성격에서 진일보한 연구임을 알 수 있다. 또한 신화와 의례를 통합하여 고찰하고자 한 점은 본고의 연구 관점과 일정부분 지향하는 바가 같다고 할 수 있다.

김현선은 1992년 「제주도 지역 필사본 무가의 자료적 가치」¹⁶⁾라는 논문에서 제주의 무속 자료인 필사본 무가집의 내용 및 활용 방법을 학계에 처음 소개하였고, 이후 제주도 무속과 신화에 대한 서른 여 편에 달하는 연구물¹⁷⁾을 토대로 제주

15) 이수자, 「제주도 무속과 신화 연구」, 이화여자대학교대학원 박사학위논문, 1988.

16) 김현선 「제주도 지역 필사본 무가의 자료적 가치」, 『고전문학연구』 7집, 한국고전문학회, 1992년, 56~113쪽.

17) 김현선, 「제주도 안덕면 당신본풀이의 구비전승적 위상」, 『비교문화연구』 5집, 서울대학교 비교문화연구소, 1999, 109~162쪽. ; 「제주도(濟州島)와 유구(琉球)의 무조신화(巫祖神話) 비교 연구(比較 研究)」, 『민속학연구』, 10집, 국립민속박물관, 2002, 111~139쪽. ; 「濟州島와 아이누(アイヌ)의 口碑敍事詩 比較 研究」, 『구비문학연구』, 14집, 한국구비문학학회, 2002, 109~172쪽. ; 「한국문학 : 제주도 토산당 웃당본풀이와 알당본풀이의 비교」, 『韓國思想과 文化』, 19집, 한국사상문화학회, 2003, 99~131쪽. 「제주도 무구 `울쇠`의 성격과 의의」, 『민속학연구』 12집, 국립민속박물관, 2003, 139~169쪽. ; 「제주도 <손 없는 색시>의 각편 비교와 여성심리적 해석」, 『탐라문화』 25집, 제주대학교 탐라문화연구소, 2004, 1~36쪽. ; 「<조록잇당신본풀이>의 전승 유형 연구 : 지역 유형과 광포 유형의 하위 유형 비교를 중심으로」, 『口碑文學研究』, 한국구비문학학회, 2005, 519~553쪽. ; 「제주도 <지장본풀이>의 가창방식, 신화적 의미, 제의적 성격 연구」, 『한국무속학』 10집, 한국무속학회, 2005, 95~130쪽. ; 「<베포도업침·천지왕본풀이>에 나타난 신화의 논리」, 『비교민속학』 28집, 비교민속학회, 2005, 239~269쪽. ; 「제주도 당본풀이의 계보 구성과 지역적 정체성 연구」, 『비교민속학』, 29집, 비교민속학회, 2005, 243~289쪽. ; 「제4세계문학 범례로서의 제주구비문학연구」, 『한국언어문화』 29집, 한국언어문화학회, 2006, 5~53쪽. ; 「제주도 <조상신본풀이>의 신화적 성격과 역사적 의의」, 『한국무속학』 11집, 한국무속학회, 2006, 201~235쪽. ; 「제주도 굿의 구조와 원리」, 『한국무속학』, 14집, 한국무속학회, 2007, 23~84쪽. ; 「제주도 돛제와 궤넉깃당 본풀이 연구」, 『탐라문화』 31집, 제주대학교 탐라문화연구소, 2007, 109~173쪽. ; 「濟州島와 沖繩의 내림굿과 본풀이 비교 연구」, 『비교민속학』 35집, 비교민속학회, 2008, 63~104쪽.



곳 연구의 2세대 연구자로서 입지를 다졌다. 특히 제주도 본풀이와 그 신화적 의미를 비교문학적¹⁸⁾ 관점으로 다룬 연구가 많은 점이 특징적이다. 이러한 연구자의 관점은 제주 신화만의 보편성과 특수성을 규명하려는 시도의 일환으로 이해된다.

그동안 제주 곳에 관한 연구를 주제별로 살펴보면 크게 다음과 같은 연구의 동향을 파악할 수 있다.

첫째, 무속 신앙과 풍속에 주목한 민속학적 관점¹⁹⁾

둘째, 곳과 심방에 주목한 제의적 관점²⁰⁾

셋째, 신화의 서사 구조, 상징, 의미에 주목한 신화적 관점²¹⁾

이상의 선행 연구를 검토한 결과 그간의 제주도 곳과 본풀이에 관한 연구는 대개 신의 자질과 능력을 규명하거나 신화에 등장하는 비유와 상징적 의미를 문화적 의미로 재해석하려는 논의로 치우친 경향을 읽을 수 있다.²²⁾ 이러한 문제적 시

18) 김현선, 「제주도 심방의 신곳과 아마미오오지마 유타 성무의례의 비교 연구-〈초공본풀이〉와 〈오모이마츠카네〉의 구비서사시와 의례를 구실삼아」, 『실천민속학연구』 26집, 실천민속학회, 2015, 33~36쪽.; 「대만(臺灣) 포농족(布農族), 제주도(濟州島), 궁고도(宮古島)의 서사시(敍事詩)와 신화(神話) 비교(比較)」, 『탐라문화』 37집, 제주대학교 탐라문화연구소, 2010, 7~83쪽.; 「제주도 무속신화 <차사본풀이〉 연구: 함흥 <집가제곳〉 무가와와의 비교를 중심으로」, 『정신문화연구』 31집, 한국학중앙연구원, 2008, 239~271쪽.; 「濟州島와 沖繩의 내림곳과 본풀이 비교 연구」, 『비교민속학』 35집, 비교민속학회, 2008, 63~104쪽.

19) 현용준, 『濟州島 巫俗과 그 周邊』, 집문당, 2002; 김은희, 「제주도 곳놀이의 특징 연구」, 『한국무속학』 14집, 한국무속학회, 2007.

20) 이수자, 「제주도 무속과 신화 연구」, 이화여자대학교 일반대학원 박사학위논문, 1989; 김현선, 「제주도 곳이 구조와 원리」, 『한국무속학』 14집, 한국무속학회, 2007; 강소전, 「제주도 심방의 명두 연구: 기원, 전승, 의례를 중심으로」, 제주대학교 일반대학원 박사학위 논문, 2012.; 강정식, 『제주 곳 이 해의 길라잡이』, 민속원, 2015.

21) 강진옥, 「〈차사본풀이〉의 서술구조와 의미지향: 〈김치(金緻)설화〉와의 비교를 중심으로」, 『비교민속학』, 39집, 비교민속학회, 2010.; 강진옥, 「저승여행담을 통해 본 제주도 무가 <혜심곡>과 <차사본풀이>의 관계양상」, 『口碑文學研究』 39집, 한국구비문학회, 2014.; 김현선, 「〈베포도업침·천지왕본풀이〉에 나타난 신화의 논리」, 『비교민속학』 28집, 비교민속학회, 2005.; 박종국, 「제주도 설화에 나타난 巨食性의 의미 연구: 신화, 당본풀이, 전설을 중심으로」, 경기대학교 일반대학원 석사학위논문, 2002.; 전주희, 「제주도 무속 신화에 나타나는 증여 관계 연구」, 서강대학교 일반대학원 석사학위논문, 2008.

22) 1세대 연구자들이 남긴 논의를 이어받아 자료 조사와 채록을 바탕으로 하는 실증적 자료의 성과물을 비중 있게 다루었다는 점도 간과할 수 없다. 학문의 발전을 위해서는 곳판이 벌어지는 제의의 현장에서 실증적 자료의 검토는 물론 다양하고 깊이 있는 해석의 장이 열려야 마땅할 것이다.



각에서 김헌선은 “선학들의 견해를 긍정적으로 계승하지 않고 부정적으로 계승하면서 새로운 각도에서 논의를 확대하고 심화하자”는 입장을 견지하였다. 나아가 그간의 제주 곶을 대상으로 하는 제의 연구가 실증적 논의에 치우친 경향이 있으며, 이러한 논의가 갖는 한계는 ‘실증적 사례를 열거’ 하는 것과 ‘동어반복에 지나지 않는 또 하나의 곶 사례중심주의 설명문’²³⁾이라고 지적하여 후속 연구가 나아가야 할 방향을 제시하였다.

본고는 이러한 김헌선의 문제적 시각에 공감하며, 그동안 제주도 무속신화와 제의 연구에서 실증적 사실을 증명하려는 경향과 신화에서 주로 인물의 행위에 천착하여 논의했던 한계를 보완하고자 한다. 종래(從來)의 연구들이 뮈토스와 로고스적 관점에서 논의했던 바, 본고에서 시도하는 파토스의 담론 연구는 논의의 공백을 채우고 새로운 각도에서 논의를 확장하는데 기여할 것으로 의의를 지닌다. 본고에서 주목하는 정념의 문제는 인식론적 층위를 가설로 제시하여 제의와 신화를 통합체적으로 조직하고, 여기서 발생하는 파토스의 담론²⁴⁾을 재구함으로써 제주 무속 문화의 이해의 지평을 넓히는데 기여할 것이다.

3. 연구 대상과 방법

본고에서 논의의 개념을 분명하게 밝히기 위해 먼저 ‘파토스’라는 개념을 이해해야 하지만 이는 우리말의 적절한 번역어를 찾는데 어려움이 있다. 우리말에는 감성을 지칭하는 말로 감정(emotion), 기분(feeling), 느낌, 정념(passion), 정동(affect) 등 어휘의 양상이 다양하다. 본고에서는 파토스(pathos)라는 용어가 담지하고 있는 유사 개념들을 하나의 범주라고 볼 수 있는지, 먼저 사전적인 정의를 확인하고 철학과 수사학적 관점에서 다루는 파토스의 개념을 살펴보기로 한다.

『哲學辭典』에서 파토스(pathos)는 원래 수동 상태(受動 狀態)를 의미하는 말로 “지속적인 에토스에 대해 일시적인 상태”, “일시적인 격렬한 고양된 감정 상태(感情狀態)”를

23) 김헌선, 「제주도 곶의 구조와 원리」, 『한국무속학』14집, 한국무속학회, 2007, 55쪽.

24) 곶 연구에서 정념을 논의한 것으로는 진도씻김굿의 정념 구조를 논의한 송효섭의 연구가 유일하다. 송효섭, 「호남문화와 감성담론의 다층1: 진도씻김굿의 정념 구조 -파토스의 기호학을 위하여-」, 『호남문화연구』, 48집, 2010.



말한다. 오늘날 이 말에 상당하는 근대어는 독일어로 ‘Leidenschaft(격정, 열정, 정열, 열광, 열중)’ 영어와 불어에서는 passion(정열, 정념, 걱정)로 표현하는데, 이는 어떤 것에 대한 ‘강력한 지속적 욕정’을 의미한다.²⁵⁾ 철학 용어 사전에서 파토스는 에토스(etos)(풍속, 성격, 도덕, 등 지속적인 것을 의미한다.)에 대하여 일시적인 정감, 걱정 등을 가리키는 것으로 정의한다.²⁶⁾ 이를 정리하면 파토스는 일시적인 순간에 일어나지만 그 힘은 지속적으로 격렬한 효과를 불러오는 감정적 상태가 된다. 또한 그 말에는 ‘격정’, ‘열정’, ‘주관적’, ‘감정적’이라는 관념적인 의미를 포괄하며, 어떤 대상(에토스)에 대하여 주체의 ‘의지와 무관하게’ 야기되는 정신의 작용이라고 볼 수 있다.

정념은 철학자뿐만 아니라 문학 연구자들에게도 지속적인 관심을 받으며 다방면에서 감각의 논리를 규명하려는 시도가 있었다.

데카르트는 정념이란 ‘육체의 정기들이 일으키는 어떤 운동에 의해 비롯되고 유지되며 강화되는 것’이라고 보았으며, 이때 육체는 정신에 직접적으로 영향을 끼치는 실체임을 제시한다. 프랑스 철학자 알랭(Alain)은 『행복론』에서 말하길 수치감과 같은 감각의 상태에서 자신이 타인과 어떠한 관계에 놓여 있느냐에 따라서 ‘분노’와 같은 정념을 일으킬 수 있다고 말한다.

“인간은 공포에 의해서는 별로 괴로움을 당하지 않는다. … 그러나 공포를 느꼈다는 수치감은 만일 그것을 사람들이 타한다면, 분노나 변명으로 변하게 될 것이다.”²⁷⁾

알랭의 말에 따르면 정념은 능동적이며, 자신의 의지로부터 생기는 것이 아니라, 이는 외부의 자극이자 타자와의 관계 속에서 일어나는 작용임을 시사한다. 한편 칸트에게 정념은 욕구의 또 다른 이름이자 그것의 맹목적 성향을 지칭하는 것으로 보았다. 칸트는 감성의 세 능력을 ‘표상, 쾌와 불쾌, 욕구’로 구분 짓고, 정념을 욕구(욕망)와 연관되는 것으로 보았다. 욕구는 “인간에게 쾌와 불쾌를 주는 대상을 표상하며 지향하는 활동이자 행위 능력”으로 주체에 속한 것이다. 대상과의 관계에서 주체는 대상에 대한 쾌와 불쾌의 감정과 연관되는 정서와 더불어 어떤 제

25) 철학사전편찬회, 『哲學辭典』, 日新社, 1986, 462쪽.

26) 예술상으로는 일시적으로 주관적인 정열을 나타내는 것에 이 말을 사용하였다. 현재에도 이 말이 때때로 사용되고 있는데, 이 경우는 일시적인 강한 감정 상태를 말하거나 또 한편으로 강력하고, 지속적인 감정, 열정, 정욕 등을 의미하기도 한다. 철학사편찬위원회, 『철학사전』, 중원문화, 2012, 1020쪽.

27) Alain, 『행복론』, 김병호 역, 집문당, 1992, 22쪽.



할 수 없는 경향성으로서 정념을 갖는다.²⁸⁾

영국의 철학자 데이비드 흄(David Hume)은 정념을 그것이 발생하는 과정에 따라 직접적인 정념(direct passion)과 간접적인 정념(indirect passion)으로 구분했다. 직접 정념은 선악, 고통, 쾌락으로부터 직접 발생하는 것인 반면에 간접 정념은 같은 원리에서 유래하더라도 다른 요소와 결부되어 발생하는 것이다.²⁹⁾

프랑스 철학자 질 들뢰즈(Gilles Deleuze)는 『감각의 논리』(1981)에서 베이컨 회화와 관련하여 회화의 여러 가지 측면을 다루고, ‘감각’ 과 그 ‘감각을 야기하는 힘’에 대해 역설하였다.³⁰⁾ 여기서 그는 “회화를 구성하는 감각의 논리가 비합리적 논리”이며, “어떤 수준의 파동과 외부의 힘들이 만났을 때, 감각이 나타난다.”고 말한다. 들뢰즈는 감각의 논리를 비합리적이며, 이것이 외부의 힘으로부터 발생하는 것으로 인식하였음을 확인할 수 있다.

정념에 대한 많은 철학자들의 관심에도 불구하고 정념이라는 용어는 여전히 감정, 기분, 심리와 크게 구분되지 않고 사용되고 있다. 우리가 감정이라고 부르는 것, 그러니까 분노나 공포심이나 환희나 하는 느낄 수 있고 이야깃거리가 있는 사건들을 아리스토텔레스는 “파토스(pathos)”라는 개념 아래 총괄한다.³¹⁾

이상의 논의를 바탕으로 정념의 개념을 정리해 볼 때, 정념은 ‘감각이 일어나는 신체적 반응으로서 정신의 작용’이자 ‘외부에 힘에 의해 억눌린 지각에 따른 반응’과 관련하여 정의 내릴 수 있겠다. 이는 타인과의 관계 속에서 일어나는 감정을 토대로 점진적으로 구축되며, 일시적으로 인식하는 단순한 느낌이나 감정의 상태와는 차이가 있다. 정념에 사로잡힌 주체는 강렬하고 지속적인 감정에 노출되어 대개 자극적이거나 거친 행위로 표출된다. 본고에서는 신화적 존재에게 행위의 동력으로써 작용하는 개념에 대해서는 ‘정념’이라는 용어로 통일하여 사용한다. ‘파토스’는 뉘토스, 로고스와 대응하는 개념으로써 보다 포괄적인 담

28) 김석, 「정념, 욕망의 목소리: 세 가지 정념을 중심으로」, 『철학연구』, 45집, 고려대학교 철학연구소, 2012.

29) 전자의 경우 욕구, 혐오, 비탄, 기쁨, 희망, 두려움, 절망, 안도 등이 있다. 후자의 경우 긍지, 소심, 야망, 허영심, 사랑, 미움, 질투, 연민, 심술, 관용 등 이것들과 함께 의존하는 어떠한 정서를 포함한다. David Hume, 김성숙 역, 『인간이란 무엇인가-오성, 정념, 도덕』, 동서문화사, 1994. 310~311쪽.

30) Arnaud Vilani, Robert Sasso, (Le) Vocabulaire de Gilles Deleuze, 신지영 역, 『들뢰즈 개념어 사전』, 갈무리, 36~37쪽.

31) 한석환, 『아리스토텔레스 수사학 연구』, 서광사, 2015, 317쪽.



론의 의미에 주목하여 분석할 때에 지칭한다.

기호학적 관점에서의 정념은 철학자들의 입장을 부분적으로 수용하면서도 정념 그 자체 보다는 특별히 서사에서 핵심이 되는 ‘정념 역할’에 주목한다. 이러한 기호학의 방법론은 서사에서 발현되는 정념의 양상들을 체계적으로 고찰하고, 정념의 보편적인 구조를 기술하는 것이 가능하게 한다. 이는 철학이나 수사학의 관점에서 다루는 파토스의 본질을 규명하는 것과는 차이가 있으며, 파토스에 영향을 끼치는 인물의 성향, 성격, 감정 상태를 아울러 논의할 수가 있다. 궁극적으로 본풀이와 제의에서 무수히 영커 있는 정념의 흐름을 단계적으로 파악하고, 그 안에 담겨 있는 파토스 담론을 기술하려는 본고의 목적에 유의미한 정보를 제공해 준다.

① 연구대상

불연속성의 형태로 존재하는 정념을 토대로 신화 담론을 기술하는 것이 가능할까? 가령, 수목화에서 색채의 경계는 분명하게 가릴 수는 없으나, 명암의 차이는 분별할 수 있듯이 우리는 이야기에서도 정념의 강약과 정도, 깊이의 차이는 분명히 감지할 수 있다. 하지만 어떠한 정념을 소유한 인물이 포착된다 하더라도 한편의 신화에서 정념은 다양하고도 복잡한 양상으로 전개되기 마련이다. 폭발적인 의미를 발산하는 정념의 효과를 단순하게 재단하는 것은 본 연구에서 가장 경계해야 할 점이다.

이러한 논의의 한계를 유념하면서 본고에서는 제주도 무속 신화를 그것이 불리는 제의와 놀이까지도 논의 대상으로 삼기로 한다. 본풀이와 제의 그리고 놀이의 담론 공간은 각각 신화제의, 영신제의, 성극제의로 구분되며, 이는 큰 곳 전체를 구성하는 뼈대와도 같다. 이러한 세 가지 형태의 담론의 모습은 개별 제의로서 각기 다른 기능을 담당하지만, 대상 신의 면모와 제의의 목적, 그리고 파토스의 효과를 바르게 이해하기 위해서는 개별 제의를 아우르는 통합체적인 검토가 반드시 요구된다. 나아가 파토스의 신화 담론이 제주의 곳과 무속 문화에 어떻게 운용되는지, 그 의미와 가치를 논의할 수 있다.



제주 굿에서 구송되는 ‘본풀이’³²⁾라는 용어는 신화텍스트 이면서 동시에 제의에서 제차명(名)이기도 하다. 여기서 심방이 본풀이를 구송하는 행위는 그 메시지의 수신자인 대상 신(神)을 호출하는 것이며 제의에 참여하는 사람들에게 신의 내력을 들려주는 것이기도 하다. 만일 본풀이를 신화 텍스트로서 개별적으로만 다룬다면 무수히 많은 약호들의 의미를 해명하는데 한계에 부딪힌다. 무속신화는 신화의 내러티브가 단독으로 존재하는 것이 아니라, 그것을 생성하는 제의의 내러티브 안에서 담론을 생성한다. 또한 <세경본풀이>와 ‘세경놀이’ 처럼 본풀이와 관련한 놀이 역시도 신화 해석에 주목을 요한다.

놀이는 청신과 송신 의례와 더불어 굿의 중요한 구성 요소인 성극제의에 해당한다. 놀이의 내용은 관련 본풀이의 내용과 유기적으로 연결되어 놀이를 통해서도 뒤토스와 파토스의 담론을 생성한다. 더불어 놀이에서 심방의 연극적인 재미와 웃음의 요소들은 제의에서 빠질 수 없는 담론의 한 영역을 차지한다.

이상 신화제의, 영신제의, 성극의례는 각각 소제차(小祭次)차를 두어 세부적으로 독립된 절차를 따르는데, 그 뼈대만을 추려 정리하면 다음과 같다.

신화제의	영신제의	성극제의
천지왕본풀이 할망본풀이 (마누라본풀이) 초공본풀이 이공본풀이 삼공본풀이 세경본풀이 문전본풀이 칠성본풀이	초신맛이 불도맛이 일월맛이 초공맛이 이공맛이 시왕맛이 요왕맛이 삼공맛이	수레멜망악심질침 꽃 타러 들 전상놀이 세경놀이

제주도 일반신본풀이는 12본풀이라고 알려져 있으며, 각 자료마다 12개의 편명이 다르게 전한다. 이에 12개의 일반신본풀이를 선정하기에 앞서 자료집을 검토하여

32) ‘본풀이’라는 명칭은 무가텍스트 이면서 의례를 지칭하는 말로도 쓰인다. 여기서는 신화 텍스트로서 본풀이를 지칭할 경우 < >표시를 하여 신화와 제의를 구분하여 표기한다. 가령 <이공본풀이>는 이공본풀이 제의에서 불리기도 하고, 이공맛이에서 구송되기도 하는 무속 신화를 지칭한다.



자료의 성격을 고찰해 보기로 한다. 본고에서 중요하게 다루는 자료는 진성기, 장주근, 현용준이 채록하여 본풀이를 집대성한 자료집을 중심으로 하되, 제주도 큰 심방을 대표하여 이용옥, 양창보, 고순안, 서순실 심방이 구연한 자료집도 함께 고찰해 보기로 한다. 자료집 선정의 기준은 이전의 자료를 보완하여 최근에 개정판으로 나온 책을 우선적으로 하였다.

1. 현용준, 『제주도 무속자료사전』, 각, 2007 (이하 『무속사전』으로 약칭)
(현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 2016(개정판))
2. 진성기, 『南國의 傳說』, 일지사, 1978.(증보판)
3. 진성기, 『제주도 무가본풀이사전』, 민속원, 2016(개정판)
(이하 『본풀이사전』으로 약칭)
4. 장주근, 『제주도 무속과 서사무가』 (장주근 저작집 간행위원회 편, 『장주근저작집Ⅱ: 서사무가 편』, 민속원, 2013 (이하 『장주근저작집』으로 약칭))
5. 허남춘외, 제주대학교 한국학협동과정, 『이용옥 심방 본풀이』, 보고서, 2009.
6. 허남춘외, 제주대학교 한국학협동과정, 『양창보 심방 본풀이』, 보고서, 2010.
7. 허남춘외, 제주대학교 한국학협동과정, 『고순안 심방 본풀이』, 보고서, 2013.
8. 허남춘외, 제주대학교 한국학협동과정, 『서순실 심방 본풀이』, 보고서, 2015.

현용준의 『제주도 신화』와 『제주도무속자료사전』은 모두 안사인 구연자의 것을 수록하여 내용상의 차이는 거의 없으며, 다만 『무속사전』에는 제주 방언을 그대로 사용하여 표기상의 차이가 있다. 진성기의 『南國의 傳說』은 본풀이를 수록한 자료집은 아니지만, ‘巫俗的 神話’라고 분류한 1편 1부에서 일반신본풀이 9편이 수록되어 있다. 여기에 수록된 신화들은 대부분 1955년부터 1956년 사이에 채록된 것으로 이른 시기의 조사된 자료로서 살펴 볼 의의가 있다.

한편, 제주대학교 대학원 한국학협동과정은 2008년부터 본풀이 채록 작업을 시작하여 제주 심방이 직접 구연한 본풀이 자료집을 네 차례에 걸쳐 발행하였다. 이 자료집은 본풀이 채록을 위한 연구 성과물로서 국의 연행 상황을 인위적으로 연출했다는 점에서 실제 국에서의 구연과는 차이가 있다. 그럼에도 불구하고 채록과 전사 작업을 맡은 이들이 조사 작업을 위해 다년간 체계적인 작업을 진행해 왔으



며, 여러 차례 확인 작업을 거쳐 전사한 결과물이라는 점에서 자료집의 전문성을 보장할 수 있다. 또한 풍부한 곳 경험과 연륜을 인정받아 구연자로 선정된 심방의 구연 능력을 고려하면, 자료집으로서 충분한 가치를 지닌다고 하겠다.³³⁾ 나아가 조사팀들은 본풀이를 구연하는 심방의 사실과 필요한 무구, 몸동작까지 기록하였을 뿐만 아니라 구연자의 말과 소리, 대화를 구분하여 표기한 점이 특징적이다. 경우에 따라 주석에는 심방과의 인터뷰를 통해 얻은 정보를 수록하여 다른 자료집에서 확인하기 어려운 세세한 정보를 얻을 수 있다.

이상 8개의 자료집에 수록된 본풀이와 구연자를 정리하면 각각 다음과 같다.

이용옥심방 본풀이	양창보심방 본풀이	고순안심방 본풀이	서순실심방 본풀이
각편명	각편명	각편명	각편명
1.천지왕본풀이	1.초감제	1.초감제와 천지왕본풀이	1. 천지왕본풀이
2.맹진국할마님본풀이 마누라본풀이 동이용궁할망본풀이	2.천지왕본풀이	2.초공본풀이	2.맹진국할마님본풀이 (+마누라본풀이)
3.초공본풀이	3.맹진국할마님본풀이	3. 이공본풀이	3.동혜용궁할마님본풀이
4.이공본풀이	4.마누라본풀이	4.삼공본풀이	4.초공본풀이
5.삼공본풀이	5.초공본풀이	5. 인간불도할마님본풀이 동이용궁할마님본풀이 마누라본풀이	5.이공본풀이
6.지장본풀이	6.이공본풀이	6.세경본풀이	6.삼공본풀이
7.맹감본풀이	7.삼공본풀이	7.처서본풀이	7.세경본풀이
8.세경본풀이	8.세경본풀이	8.소사만이본풀이	8.처서본풀이
9.체서본풀이	9.체사본풀이	9.문전본풀이	9.지장본풀이
10.칠성본풀이	10.문전본풀이	10.칠성본풀이	10.맹감본풀이
11.문전본풀이	11.칠성본풀이	11.만지장본풀이	
	12. 지장본풀이		
	13. 맹감본풀이		

33) 총 네편의 자료집 중에서도 특히 고순안 심방의 자료는 큰곳의 핵심 제차에 따라 본풀이를 구연하여 큰곳의 맥락에서 본풀이를 이해할 수 있게 구성되었다. 고순안 심방은 글을 배우지 않고 오로지 귀로 들은 것을 기억하여 구연하는 전수자이다. 현재 하도리 분향당 매회 심방으로, 국가 지정 중요무형문화재 제 71호 제주칠머리당영등굿 보존회 전수조교로 활발한 활동을 하고 있다. 이 자료는 구비전승물의 살아있는 제주어를 엿볼 수 있다는 점에서 의미가 있다. 허남춘외, 제주대학교 한국학협동과정, 『고순안 심방 본풀이』, 보고사, 2013. 6~46쪽.



장주근저작집		진성기 본풀이사전		현용준 무속사전		南國의 傳說	
각편명	구연자	각편명	구연자	각편명	구연자	각편명	구연자
1.천지왕본풀이	고대중	1.초공본	김명윤	1.천지왕본풀이	안사인	1.강님	이학림
2.삼승할망본풀이	이정자		김병호	2.할망본풀이	안사인	2.남 선비	강병아
3.마누라본풀이	고대중	2.이공본	조홀대	3.마누라본풀이	안사인	3.마통이	양 매
4.초공본풀이	고대중		고산옹	4.이공본풀이	안사인	4.사만이	강명남
(여무조유씨부인의 본풀이)		3.삼공본	김계림	5.삼공본풀이	안사인	5.애기씨	김원춘
5.이공본풀이	고대중	4.문전본	이춘아	6.차사본풀이	안사인	6.자청비	조정생
6.삼공본풀이	고대중		신명옥	7.사만이본풀이	안사인	7.한락동이(漢擎童)	고춘아
7.차사본풀이	고대중		고술생	8.지장본풀이	안사인		
8.맹감본풀이 (사만이본풀이)	고대중	5.할망본	김매옥	9.세경본풀이	안사인		
9.지장본풀이	고대중	맹진국할망본 저승할망본		10.문전본풀이	안사인		
10.세경본풀이	고대중	할망본	김해옥	11.본향본풀이	안사인		
11.문전본풀이	고대중	6.칠성본	이무생	12.칠성본풀이	안사인		
12.칠성본풀이	고대중		고창학				
		7.지장본	서월선				
			박남하				
		8.저승본	임원생				
		9.맹감본	이춘아				
			변신생				
			한태주				
		10.차사본	이영주				
			김해춘				
		11.천지왕본	이무생				
		12.세경본	이달춘				

각 자료집마다 수록되어 있는 본풀이는 11편~13편씩 대동소이한 차이를 보인다. 이러한 차이는 <마누라본풀이>를 독립된 개별 본풀이로 보는가, 아니면 맹진국할마님본풀이의 하위 이야기로 보는가에서 연유한다. 본고에서는 현용준과 장주근의 자료집을 바탕으로 <맹진국할마님본풀이>와 <동이용궁할마님본풀이>의 서사를 결합하여 <할망본풀이>로 이해하고, <마누라본풀이>를 따로 다루기로 한다. 이 두 편의 본풀이는 갈등의 주체가 다르며, 제의에서 호출하는 생불신과 마마신에게 각



각 기원하는 바가 동일하지 않으므로 독립된 개별 제의로 이해하는 것이 마땅하다.

이상 본고에서 다루는 12개의 본풀이와 각 편명은 다음과 같이 통일한다.

- ① <천지왕본풀이> ② <할망본풀이> ③ <마누라본풀이>
- ④ <초공본풀이> ⑤ <이공본풀이> ⑥ <삼공본풀이>
- ⑦ <세경본풀이> ⑧ <지장본풀이> ⑨ <차사본풀이>
- ⑩ <사만이본풀이> ⑪ <문전본풀이> ⑫ <칠성본풀이>

② 연구 방법

이제 신화 연구는 감성 영역을 상상하지 않고서 신화적 사건과 인물 행위의 논리만 규명하는 것으로는 만족할 수 없다. 그럼에도 아직 신화의 감성 연구가 활발히 논의되지 못했던 데에는 그럴만한 이유가 있기 때문이다. 먼저 그동안 논의되지 못하였던, 또는 할 수 없었던 논의의 한계를 지적한 후, 이를 구체적으로 해결하는 방안으로써 연구 방법을 모색하고자 한다.

첫째, 모든 이야기는 인물의 감정을 다루고, 감정의 갈등을 토대로 사건을 이야기한다. 따라서 신화를 포함한 모든 문학에서는 사건을 다루면서도 감정을 이야기하는 것이다. 문학에서 인물의 복잡한 심리를 연구하는 것은 그동안 심리학이나 정신분석학의 이론으로도 활발한 연구가 있어왔다. 문학 연구는 언제나 인물의 심리 문제와 사건이 함께 논의 대상이었던 것이다. 가령 인물의 감정을 다루었던 기존 논의를 살펴보면, 특정 사건에 연루된 인물의 감정을 유형화³⁴⁾하거나 감정의 담화 지표들을 통해서 감정 묘사를 살피기도 한다.³⁵⁾ 그렇다면 이는 ‘정념’ 만을

34) 정혜경, 「조선후기 장편소설의 감정의 미학 : <창선감의록>, <소현성록>, <유효공선행록>, <현씨양옹쌍린기>를 중심으로」, 고려대학교 대학원 박사학위논문, 2013.

35) 황혜진, 「신경증에 걸린 고전소설의 인물들 <주생전>의 배도, <운명전>의 안평대군과 유영을 대상으로」, 『古小說研究』41집, 한국고소설학회, 2016, 39~78쪽.; 최기숙, 「고소설의 감정 문법과 감정 기호」, 『古小說研究』39집, 한국고소설학회, 2015.; 황현국, 「『유원경몽(遊園驚夢)』의 인물형상 기교 분석」, 『東洋學』52집, 단국대학교 동양학연구소, 2012, 43~58쪽.; 주형예, 「『유씨삼대록』의 감정 규칙과 독서경험」, 『열상고전연구』, 34집, 열상고전연구회, 2011, 215~243쪽.; 최현주, 「인물의 심리 분석을 통한 『심정전』 再讀」, 『한국고전연구』5집, 한국고



따로 살피겠다는 본고의 문제의식과 기존 논의는 어떤 점에서 다른가, 그리고 인간 심리 및 감성의 영역을 다루는 심리학적 연구와의 차이는 무엇인가, 즉, 본고에서 주제 의식이 갖는 문제점을 지적할 수 있다.

그간 다루었던 인물의 감정연구는 인물의 표정이나 행동에서 감정을 읽어 내거나 발화에 주목하여 감정 문법 및 수사적 측면, 또는 담화 지표를 통한 논의를 통해 인물의 감정이 선형적으로 내재되어 있다는 전제에서 출발한다. 이 지점은 본고의 문제의식과 가장 큰 변별점을 시사한다. 본고는 신화적 인물이 어떤 감정을 갖고 있는가에 주목하기 보다는 그것이 어떻게 신성성을 갖게 하는지, 감정 자체가 아닌 파토스의 담론이 형성되는 과정을 살피는 것이다. 이때 인물의 감정은 진행 중인 담론³⁶⁾에 놓여 있게 된다.

둘째, 정념이란 당초 언어로 분절될 수 없는 영역이다. 비분절적인 요소를 분절하여 기술한다는 시도는 논의의 전제부터가 모순이기도 하다. 하지만 이는 언어 자체가 지닌 한계이므로 그 모순은 언어 체계 안에서 보완해야 할 것이다. 또한 정념을 기술하는 과정에서 연구자의 주관이 개입하여 논의할 가능성을 배제할 수 없다. 이러한 점을 유념하면서 본고에서 주목하는 논의는 가설적 차원에서 구조와 체계를 세우고 이를 다시 검증하는 가추법적 방식을 견지한다.³⁷⁾ 정념을 기술하는 것은 기호학의 방법론을 원용하여 의미 분석의 체계적 접근을 시도할 것이다.

셋째, 본고에서 밝히는 신화와 제의에서 파토스의 문제는 실증적 차원에서의 문제가 아님을 밝힌다. 이로부터 제주 곳의 현장과 연행의 측면까지 다루고 있지 않다는 한계를 지적해 볼 수 있겠다. 본풀이는 이야기로서 따로 존재하는 것이 아니므로, 곳의 현지 조사가 갖는 중요성은 거듭 강조해도 지나치지 않는다. 하지만

전연구학회, 1999, 37~59쪽.

36) '진행중인 담화'는 자크 폰타니유가 담화 기호학에서 소개한 용어이다. 담화 기호학은 언어적인 것과 비언어적인 인간의 표현과 실천이 의미를 갖는 조건을 설정하고자 노력하는 학문이다. 종래의 기호학에서 의미 작용을 완성된 발화체에 놓인 분절에서 생각하는 대신에 이 기호학은 이제 그것의 출현을 알아보고 그것을 생산하는 작업을 끌어내는 훈련을 하고 있다. Jacques Fontanille, 『기호학과 문학』, 김치수, 장인봉 역, 이화여자대학교출판부, 2003, 23쪽.

37) 주관적인 해석은 해석자를 둘러싼 컨텍스트 속의 또 다른 약호의 지배를 받는다. 그렇다면 약호는 또 다른 약호에 의해 해석되며, 그 약호는 또 다른 약호에 의해 해석될 가능성 앞에 놓인다. 주관적 해석은 객관적 바탕에서 나오며, 객관적 바탕의 기술은 주관적 해석에서 나온다. 이러한 각 단계는 메타 관계를 이루며, 이는 끝없이 계속되는 것처럼 보인다. 그 모양은 확산이나 응축 혼원과 같은 모습이 아닌, 상승하는 나선형꼴로 나타난다. 송효섭, 『설화의 기호학』, 민음사, 1999, 45쪽.



연구의 목적이 제의의 연행성에 있지 않으며, 더욱이 파토스의 담론을 기술하고자 할 때에 오히려 개별적인 실제 현장에서의 특수한 요소들은 오히려 논지를 흐리게 할 수 있다는 우려를 낳는다. 왜냐하면 본고에서 다루는 파토스는 우연적이며 특수한 어떤 상황에서 일어나는 것으로 한정하지 않으며, 선조건 층위로부터 담화 층위로 소환되는 과정에 대한 기술을 목적으로 하기 때문이다. 이는 신화 담론에 대한 이해를 선행으로 전제하며, 그로부터 구조와 체계를 갖추며 파토스의 단계적인 생성과 변형의 논리를 기술하는 것이 가능하다. 그렇다면 현지 조사에 따르는 연행의 특수성 보다 가설을 검증할 수 있는 방법론적인 연구가 갖는 의의를 간과해서는 안될 것이다. 이후 연행성과 현장에서의 검증 및 논의는 차후 과제로 삼겠다.

정념은 서사에서 분절하여 규정할 수 있는 개념이 아니며, 또 한 번의 정념 발현으로 이해할 수 있는 부분도 아니다. 그렇다면 비분절적인 주체의 정념을 어떻게 기술할 수 있을까? 정념적인 의미 효과를 생산하는 데 기반이 되는 개념 장치와 분석 도구를 체계적으로 설정하는 것이 필요하다.³⁸⁾ 정념의 기호학은 명도(明度)와도 같은 불연속적인 정념을 기술하기 위한 토대로써 정념 연구의 방법론적 도구와 이론의 체계를 제시한다.

텍스트에서 정념을 구성하는 요소들은 실로 복잡하고 다양하다. 한 인물의 정념도 그러할진대, 다양한 인물들의 구체적인 상황이나 개별적인 성향 등 세부적인 요인까지 고려하면 하나의 텍스트만을 대상으로 살펴보더라도 논의할 수 있는 정념의 요소는 천차만별이어서 담화의 양상을 밝히는 것부터 문제적이다. 이 같은 문제에 대해서는 다음에서 제시하는 기호학적 방법론을 원용하여 논의의 한계를 보완하기로 한다.

본고에서는 정념의 문제를 다루기 위해 그레마스(Greimas)와 폰타니유(Fontanille)가 제시한 정념 기호학³⁹⁾의 방법론을 토대로 한다. 정념 기호학의 목표는 “텍스트에 무질서하게 표출되어 있는 정념에서 질서를 찾아내는 것”⁴⁰⁾이다.

38) 홍정표, 「정념의 독점성과 미시체계 연구」, 『프랑스학연구』, 25권, 2003, 319쪽.

39) A. J. Greimas & Fontanille(1991), *Semiotique des Passions, Des Etats de Choses aux Etas d'Ame*, Seuil.; (trans.)Paul Perron & Frank Collins(1993), *The Semiotics of Passions From States of Affairs to States of Feeling*, University of Minnesota Press.

40) 홍정표, 『정념 기호학』, HUEBOOKs, 2015, 15쪽.



이러한 정념이 자리하는 위치는 ‘선조건 층위’라 불리며, 잠재적인 정념의 논리를 체계적으로 접근할 수 있도록 하였다. 정념의 기호학은 이전의 구조주의 기호학에서의 인식론적 전환을 의미하며, 기호학의 새 시대가 열리는 가능성의 방법론으로 평가받는다.⁴¹⁾

그레마스는 『구조 의미론(Semantique structurale)⁴²⁾』(1966)에서 의미 생성의 기본 모델을 제시하였는데, 이는 심층 층위로부터 표층과 담화 층위로 이어지는 일련의 과정에서 의미가 생성되는 과정을 제시한 것이다. 그런데 정념의 기호학은 심층 이전에 ‘선-조건 층위’라는 새로운 층위를 상정하여 이곳에서 이른바 감각적이고 불연속적인 정념이 존재한다고 보았다.⁴³⁾

그레마스가 제시한 심층으로부터 표층과 담화층위로의 이행하는 과정을 ‘생성 행로’라고 한다. 심층은 담화 층위의 의미를 내재하고 있는 기본 구조를 이루며, 담화에서 의미하는 가치 체계를 분절할 수 있다. 이러한 가치들이 담화 층위에서는 구체적인 형상으로 실현된다. 이때 심층과 담화 층위를 매개하여 설화 문법이 라고 하는 것이 표층층위를 이룬다.⁴⁴⁾ 이러한 생성 행로는 하부 구조에서 상부 구조로 이어지는 의미 구조의 단계를 논리적으로 보여주었다면, 이제 정념의 기호학

41) 백승국은 정념의 기호학의 분석대상이 확장되었음을 다음과 같이 논하였다. “기호학의 분석 대상을 행동의 영역에서 인지과학, 현상학, 그리고 심리학의 깊은 탐구 대상이나 몸체적 존재에 대한 기호학적 접근을 가능하게 한다. 즉 정념 기호학은 행동 주체와 인지 주체 사이에 존재하는 지각 주체가 생성하는 의미작용에 관심을 집중 시키고 있다. 또한 정념 기호학은 감각 이론을 구축하는 토대를 제공하고 있다.” 백승국, 『정념 기호학의 정념도식- 방랑 시인 김삿갓의 정념행로-』, 『기호, 텍스트 그리고 삶』, 월인, 2006, 482쪽.; 박인철은 “새로운 기호학은 불연속적인 현상과 대립을 빚어내기 이전의 과정, 즉 연속적이며 미분화된 상태인 ‘의미의 선조건’에 주목”한다는 점에서 이전 기호학과 차별화된 점을 밝히었다. 박인철 『정념의 기호학 연구 서설』, 『기호, 텍스트 그리고 삶』, 월인, 2006, 448쪽.

42) Greimas, Algirdas Julien(1966), *Semantique structurale : recherche de methode*, Paris: Larousse. (trans.) Daniele McDowell, Ronald Schleifer, Alan Velie(1983), *Structural semantics : an attempt at a method*, University of Nebraska Press.

43) 이때 각각의 의미 생성 단계에서 나타나는 기호학적 존재 방식은 다음과 같다.

서술 층위	단계	주체	존재 방식
담화층위	현실화	발화(담화)주체	담화 구조
표층층위	실현화	서사주체	서사 구조
심층층위	잠재화	감지(작용)주체	기본 구조
선조건층위	가능화	긴장주체	정념 구조

A. J. Greimas, 유기환, 최용호, 신정아 역,(2014), 같은 책, 30~34쪽.

44) 박인철, 『파리학파의 기호학』, 민음사, 2003, 333~363쪽 참조.



은 의미의 출현과 가치의 가능성에 주목한다.

선-조건 층위는 의미 생성 행로의 시발점에 위치하지만, 그것의 발현은 반드시 순차적으로 상부 구조로의 이행을 수반하지 않는다. 선-조건에서는 아직 분절되지 않은 가능성의 상태에 있는 기호학적 존재가 담화에서 바로 포착되기도 하고, 표층 구조로의 전환을 거쳐 담화 층위로 드러나기도 한다. 이 과정에서 가능화의 단계에 놓인 주체가 담화 층위에서 정념을 실현하면, 그 이후에 또 다른 가능성의 상태에 놓이며 새로운 선조건 층위를 상정하기도 한다.⁴⁵⁾ 따라서 아직 분절되기 전, 주체의 정념은 한 번의 실현으로 행위를 규정하는 것이 아니라 담화로의 표출 이후에 새로운 정념으로 또 다른 행위를 야기할 수 있다. 이러한 배경에서 정념의 논리는 ‘어떠한 정념이 어떠한 행위를 추동한다.’에서 그치지 않고 행위 이후의 또 다른 의미로의 가능성을 시사한다.

이러한 관점에서 신화적 존재의 정념을 분석하는 일은 신성함의 기제를 이해하는 것과 통한다. 우리가 신화를 신성한 것으로 수용하고 대상 신을 섬기는 일은 신의 행적(行蹟)을 기억하여 신이 우리 삶의 문제를 해결해 줄 것으로 기대하기 때문이다. 정념의 효과는 과업을 받은 신의 출현과 그 기원을 이해하는 것뿐만 아니라, 신이 우리 삶에 개입하여 또 다른 행위를 낳는다는 믿음에도 영향을 미친다. 또한 그 신의 자질과 역량을 단지 행위를 통해서 아는 것이 아니라 신이함을 형성하는 조건을 이해하여 신화를 관통하는 신성의 기제가 무엇인지를 알 수 있게 한다. 이러한 관점에서 신화에서 정념을 분석하는 방법으로 다음의 단계적 절차를 제시한다.

첫째, 신화적 존재의 행위를 추적하며 읽을 때에 신성함의 원천을 주체의 ‘상태’와 관련 짓고⁴⁶⁾, 이것이 정념과 연원이 깊다는 원칙을 제시하고자 한다. 정념에 휩싸인 주체는 스스로 원하든, 원치 않든 간에 심적인 변화를 수반하는 정신의 움직임 경험을 경험한다. 이러한 심적 상태는 담화에서 직접 기술되지 않으므로 우리는 이것을 역으로 추론하여 이해할 수밖에 없다. 그 추론의 과정에서 가장 먼저 주체의 상태를 파악해야 하는 것이다.

주체가 어떤 대상을 지각할 때에 그에 따른 반응으로써 후속되는 행위를 한다

45) A. J. Greimas & Fontanille(1991), op. cit. p.23.

46) ibid, p.23.



면, 행위 주체에게 간주되는 역량은 먼저 주체의 상태로 존재한다.⁴⁷⁾ 즉 어떤 행위를 할 수 있다는 것은 그럴만한 역량을 갖추었음을 전제로 하며 이때 주체의 ‘상태’는 행위의 선행하는 자질로 볼 수 있다. 주체의 정념과 관련하여 ‘상태’와 ‘행위’에 대해서 그레마스는 다음과 같이 말한다.

정념은 주체의 ‘행위’가 아니라 ‘상태’와 관련한다. 그러나 정념이 행위나 행위 주체와 아무 관련이 없다는 것을 의미하는 것은 아니며, 설사 그러한 ‘상태’가 역량에 더불어 포함된다고 할지라도 말이다. 결국 정념에 영향을 받은 주체는 그러므로 항상 ‘상태’와 관련한 양태화된 주체(modalized subject)이다. -즉, 주체는 심지어 활동에 책임이 있다 하더라도 상태와 관련된 주체로 여겨진다.⁴⁸⁾

이 경우에 정념적 담화는 행위들의 연쇄로서 수용 담화(receptive discourse)-말하자면 삶과 같은-와 그것을 교란시키거나 굴절시킨다. 더욱이 분석할 때, 정념은 행위들의 연속으로서 통사론적으로 구성된 것으로 나타난다.⁴⁹⁾

그레마스는 정념을 주체의 상태와 관련하여 행위와 구별하고 있지만, 정념이 행위와 무관하다고 말하지 않는다. 주체가 스스로 행위한 것으로부터 또는 다른 주체의 행위에서도 정념이 발생할 수 있다. 그러므로 정념에 빠진 주체는 항상 궁극적으로는 행위와 연결하여 정념 주체의 행위는 담화 주체의 행위를 환기시키지 않을 수 없다.⁵⁰⁾ 이러한 분석의 관점은 상태와 행위의 구별이 갖는 모호함을 말해준다. 그럼에도 불구하고 주체의 상태는 정념이 발생하는 최초의 원인을 가장 가까이서 접근 가능하게 하며, 이를 잠재적인 행위 주체로 설정하여 그 행위의 동인(動因)을 추론할 수 있게 한다. 궁극적으로 주체의 정념을 확인하기 위해서는 담화에서 드러나는 행위를 상기시키는 것으로써 주체의 상태에 주목해야 함을 역설한다.

둘째, 정념 분석을 위한 정념 기호학의 이론 중에서 행위 주체가 되기 전의 선-

47) A. J. Greimas, 유기환, 최용호, 신정아 역,(2014), 같은 책, 40쪽 참조.

48) ibid, p.23.

49) ibid, p.23.

50) ibid, pp.23~24.



주체와 선-대상에 대한 개념을 통하여 정념을 기술할 수 있다. 일반적으로 신화를 ‘신(神)의 이야기’라고 규정할 때⁵¹⁾, 여기에는 반드시 신성한 존재가 등장하며, 그는 주어진 과업을 수행하고 신으로 좌정하는 과정에서 신성성을 획득한다.⁵²⁾ 이때 주체에게 주어진 최초의 상황으로부터 세 가지 시련을 통과한 후 최후 상황으로 나아가는 서사의 전개 과정을 보여준다. 최초 상황과 최후 상황은 주체와 대상과의 관계가 전도(顛倒)되는 결과를 낳게 된다. 즉 주체가 대상으로부터 결핍의 상황에서 이야기가 시작되면, 주인공은 대상을 획득하여 결핍을 해소하는 상황으로 이야기의 결말이 맺어진다.

최초 상황-(자격시련-결정시련-영광시련) -최후 상황

그런데 정념의 기호학에서는 주체와 대상이 있기 전에 먼저 ‘선-주체’와 ‘선-대상’에 대해서만 언급할 수 있을 뿐이라고 말한다. 주체와 대상이 확실히 관계 맺기 전에 대상에 부여된 가치를 상상해야 하는 것이다. 이때 주체는 선지향적 주체가 되며 대상은 가치의 그림자가 되어 주체는 가치를 인식할 수 없고 다만 감지(感知)⁵³⁾할 뿐이다. 이 과정을 거쳐 서사 층위에서 주체와 대상은 형식과 틀을 갖추고, 배열이 가능한 상태가 된다. 가치의 그림자는 이렇게 해서 분절된 형태에 대한 일종의 예감이라고 할 수 있다.

51) 윤인선은 신화를 ‘대상이 지니고 있는 신이함이라는 자질을 서사의 전개를 통해 드러내는 이야기’라고 정의하였다. 여기서 신이함이란 ‘서사 전개 과정을 통해 특정한 혹은 신이한 상태에 이르도록 상황 혹은 조건을 변화시키는 것’이라고 규정하였다. (윤인선, 「한국 신화의 주술 발현 구조 연구」, 서강대학교 석사학위논문, 2010년, 26쪽.) 신이함이 행위뿐만 아니라 ‘상태’ 혹은 ‘상황’에 주목한 것은 본고에서 주시하는 주체의 정념 상태와 같은 문제의식을 공유한다.

52) 실상 이야기라고 불리는 모든 서사에는 행위하는 주체가 대상을 추구하게 되는데, 이 과정에서 주인공은 일련의 사건을 경험하고 자기에게 맡겨진 임무를 수행해야만 한다. 이후 행위의 결과 그에 따른 상·벌의 보상이 주어지며 서사는 완결된다. 이처럼 설화성을 띠는 모든 서사에서 보편적인 구조를 확인할 수 있는데, 이는 그레마스가 제시한 ‘기능 모델’에 해당한다.

53) ‘감지(感知)’라는 용어는 A. J. Greimas & Fontanille(1991), *Semiotique des Passions, Des Etats de Choses aux Etats d'Ame*, Seuil 의 한국어판 번역서에서 소개되었다. ‘감지(感知)’는 ‘sommation’의 대역어로 이 프랑스어 원어에는 촉구, 독촉, 합계, 합산 등의 여러 의미가 들어 있으며 특히 ‘som-’이라는 접두어에는 신체라는 뜻이 담겨 있다. 이를 감지라고 번역한 이유는 이 작용이 감각적 차원에 속한 선조건 층위와 지성적 차원에 속한 기호-서사 층위를 매개하기 때문이다. A. J. Greimas, 유기환, 최용호, 신정아 역, (2014), 같은 책, 26쪽.



선-주체와 선-대상에 대한 개념을 정념 분석에서 중요하게 다루는 이유는 주체의 행위나 신체적 반응으로 표출되기 전에 정념이 생성되며, 그로부터 가치가 발생하여 주체가 대상을 추구하는 사건과 맞닿아 있기 때문이다. 우리는 아직 분절되지 않은 가치의 원형으로부터 그것이 정념에 미치는 영향을 파악하기 위해 선-주체와 선-대상의 개념을 확인해야 한다. 이렇듯 분열의 최초 상태가 확인되는 지점에서 의미가 출현하고, 가치의 그림자는 주체가 추구하는 대상에 대한 향방(向方)을 짐작하게 한다.

셋째, 선조건 층위에서 감응의 긴장 상태는 ‘개시(ouverture)’, ‘종결(clôture)’, ‘지속(cursive)’, ‘점괄(poctualisation)’이라는 네 가지 변조로 식별할 수 있다. ‘변조’는 주체가 역량을 갖춘 상태가 되기 이전의 상태를 지칭하는 말로 이것이 담화 층위에서는 열림과 닫힘, 지속의 효과로 나타난다. 즉 주체의 상태가 변화하기 이전 연속성의 상태를 가리켜 선조건 층위에서 변조라고 한다.

가령, 원하다의 원형은 “열려 있는” 것으로 시작할 수 있으며, 의도된 효과를 현동화(actual-ize)한다. 그리고 이러한 긴장의 층위는 되어감의 가속을 통해 확인된다. 더욱이 이것의 위치가 무엇이든 개의치 않고, 원하는 것의 발생은 새로운 열림 또는 새로운 가속을 결정짓는다. 그러나 지식의 원형은 되어감을 폐쇄시키고 의도된 효과와는 반대로 “포착(grasping)”의 효과를 현동화 한다. 이것은 그 진전을 측정하기 위해서 되어감의 흐름을 중지시킨다.⁵⁴⁾

개시변조는 앞으로 진행되는 사행의 출발점으로 되어감을 촉발시키며, 이는 기호 서사 층위에서 /의지/의 양태로 나타난다. 주체에게 의지의 상태는 대상을 추구하는 행동의 개시가 이루어지며 최초의 상태를 결정 짓게 된다. 담화에서는 기동상으로 표출되어 가치가 생성되고 출현되는 상태로 인식할 수 있다.

종결변조는 되어감의 흐름을 멈추게 하여 더 이상 생성의 과정을 지속시키지 않으며, 지향의 효과를 중지시킨다. 이런 변조는 기호 서사 층위에서 /지식/의 양태로 나타나며 주체의 긴장 상태는 안정화 단계에 이른다. 감응의 긴장 공간에서 불균형의 상태는 분열을 일으키지만, 지식을 얻음으로써 합리적인 감응이 일어나기

54) A. J. Greimas & Fontanile(1991), op. cit. pp.11~12



마련이다. 역으로 말하자면 주체의 분열은 알지 못함에서 비롯하여 앎으로의 과정에서 종결되는 것이다. 이를 담화에서는 종결상이라 한다.

지속변조는 분열 상태를 지속시키고 계속해서 지탱하게 하는 것을 말한다. 이는 기호 서사 층위에서 /능력/의 양태화가 되며 지향의 흐름을 유지하는 효과를 불러온다. 능력은 무엇을 계속하게 할 수 있다는 것을 담보하며 긴장의 불균형을 지속적으로 관리하는 특성을 지닌다. 능력을 갖춘 주체는 분열을 유지시키는 힘이 있기 때문에 지속변조는 다음 단계로 진전하는 일종의 추진력을 갖추게 된다.

점괄변조는 /의무/의 양태화가 되는 원형으로 간주하여 그것이 사행의 시초에 위치할 때는 기동상이 되지만 끝에 위치할 때는 종결상이 된다.⁵⁵⁾ 일종의 의무가 주어졌을 때 그로부터 긴장의 불균형을 야기할 수도 있지만 동시에 불균형의 상태를 종식시키는 작용도 하기 때문이다. 다시 말해, 앞서 세 개의 변조와 그 효과는 점괄변조로 인해 작동과 멈춤을 가능하게 된다.

이상의 내용을 정리하면, 세 가지 의미 구조의 층위에서 변조, 양태화, 상화는 각각에 상응하여 다음과 같이 기술할 수 있다.⁵⁶⁾

선조건 층위	기호-서사 층위	담화 층위
개시 변조	/의지/, /원하다/	기동상
종결 변조	/지식/, /알다/	종결상
지속 변조	/능력/, /할 수 있다/	지속상
점괄 변조	/의무/, /해야 하다/	점괄상

가령 어떤 대상에 대해 분노하는 주체의 상태를 기술해 본다면, 주체는 현재 주어진 상황이나 대상에 대해 변화하기를 원하는 것으로부터 설명할 수 있다. 이러한 개시변조를 시초로 긴장의 공간에서 균열을 감지할 수 있다. 이러한 균열의 상태가 지속되기 위해서는 계속해서 분노할 수 있는 주체의 성향, 타고난 기질, 주변의 상황 맥락 등 다른 요소들이 주어져야 한다. 이는 일종의 분노할 수 있는 능력으로써 지속변조가 된다. 하지만 주체에게 분노의 원인이나 해결방법에 대한 일

55) 점괄상에 대한 자세한 설명은 박인철, 『파리학과파의 기호학』, 민음사, 2003, 448~449쪽 참조.

56) 홍정표(2014), 같은 책, 107~108. 쪽.

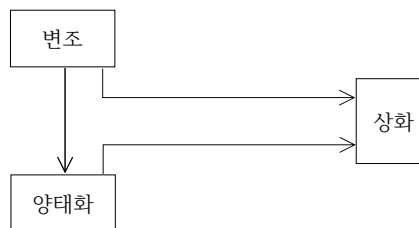


종의 지식이 주어진다면, 이는 더 이상 비분절적인 형태가 아니라, 어떠한 행위나 신체적 반응으로 분노를 멈추거나 또 다른 정념으로 나아가는 상태로 분절된다. 가령, 지식을 얻은 이후의 분노는 더 큰 분노를 일으키거나 또는 분노의 해소를 불러 올 수도 있다. 이처럼 분노라는 정념이 담화에서는 일시적인 행위나 순간의 장면으로 포착되지만, 정념의 향기와 그 효과는 지속적으로 서사의 진전에 개입한다.

이렇듯 주체의 잠재적 상태는 선조건 층위에서의 감적 덩어리(masse phorique)로 나타난다. 네 가지 변조는 기호 서사 층위에서 네 가지 양태로 표현되고, 이를 담화층위에서 네 가지 상으로 표출한다. 이때, 선조건 층위에서 변조가 직접 담화화로 소환되거나, 기호 서사 층위에서 양태 전환 후 담화층위에 소환되기도 한다.⁵⁷⁾ 이러한 기호학의 이론적 틀을 바탕으로 변환과 소환의 과정을 기술 할 수 있으며, 이로써 선조건 층위에 놓인 주체의 정념에 대해 체계적인 분석과 접근을 시도할 수 있다.

마지막으로 정념의 기호학에서는 ‘양태 분석(analyse modale)’과 ‘긴장 분석(analyse tensive)’을 통해 주체의 정념이 어떻게 이루어지는가를 확인한다. 양태 분석은 정념을 분석하기 위한 필수적 도구이며, 기호학의 네 가지 양태들⁵⁸⁾은 양태화하는 술어 /이다/와 결합할 때 의미 효과를 나타낸다.⁵⁹⁾ 정념의 효과를 위해서 둘 이상의 양태가 결합해야 하고 결합된 양태들의 강도와 범위가 충돌해야

57) 세 가지 예시들, 변조, 양태화, 상화는 세 가지 심급으로 감응 긴장성, 기호 서사 층위 그리고 담화적 발현에 분배되어 우리가 입증하고자 시도하는 이론적 삼각형을 구성한다. 이를 도식으로 표현하면 다음과 같다. *ibid.*, pp.13~39.



58) 기호학에서 기술하는 양태 술어의 양상은 다음과 같다.

/원하다(vouloir)/, /해야 하다(devoir)/, /알다(savoir)/, /할 수 있다(pouvoir)/

59) 홍정표, 『정념 기호학』, 같은 책, 123쪽 참조.



한다.⁶⁰⁾ 가령, 그레마스는 ‘고집’의 정념을 예로 분석하면서 ‘상태의 양태적 배열(modal regulation of being)⁶¹⁾’이라는 용어로 정념의 배열 방식을 제시한 바 있다.

이상의 내용을 정리하여 정념을 분석하는 단계적 절차를 정리하면 다음과 같다.

첫째, 정념은 주체의 상태와 관계한다.

둘째, 선주체와 선대상의 의미에 주목한다.

셋째, 선조건의 긴장상태, 네 단계의 변조를 확인한다.

넷째, 정념주체의 양태화를 분석하여 정념의 행로를 추적한다.

60) 이때 정념의 강도가 과잉된 상태를 ‘양태적 과잉(modal surplus)’이라고 한다.

ibid, p.34~34.

61) ibid, p.34.



II. 신화와 제의에 나타난 파토스의 기호 작용

신화는 제의를 행하는 언어 구성물로 제의 행위에서 빠질 수 없는 핵심적인 기능을 담당한다. 제의는 이러한 언어 행위로 인해 예식 질서를 갖추고 제의 절차와 방식을 표현하게 된다. 미국의 인류학자 로이 라파포트(Roy Rappaport)의 말에 따르면 제의의 메시지는 그 자체로 메타 메시지가 된다.

제의에서 말하는 언어는 다른 방식으로 말할 수 없고 오직 제의적 절차에 의해서 ‘말해지는’ 것이 있다. 이것은 연행의 예식적인 질서와 연행을 수행하는 행위 사이에서 특별한 관계에 의해 표현되는 일부이다. 연행의 행위는 그 자체로 연행된 질서의 일부이다. 환원하자면 ‘말하고’ ‘행하는’ 방식은 말해지고 행한 것의 본질이다.⁶²⁾

신화를 통해서 제의의 방식과 절차를 실현하고 제의의 본질을 이룬다는 점은 ‘제의에서는 반드시 본풀이가 포함되어 있어야 한다는 것’⁶³⁾을 시사한다. 제의는 행위이자 그러한 행위의 바탕에는 인간의 감정을 다룬다는 성질을 갖는다. 신화에서 정념은 인식의 차원에서 이루어지는데 제의 역시 신과 소통하고 있음을 가정하는 믿음과 종교적 신념을 기반으로 한다. 그러한 점에서 신화와 제의의 내러티브는 보편적으로 인식의 기본 층위를 공유한다고 하겠다. 이러한 관점에서 본 고에서는 제의를 파토스의 담론이 생성되고 운용되는 공간으로써 제의 개념을 이해한다.

62) Roy A. Rappaport, (1999), op. cit. p.38.

63) 신화가 가지는 제의에서의 기능은 여러 가지가 있는데, 예를 들면 신들의 근본 내력, 행적, 성격, 연원 등을 해석, 설명해 주는 기능이 있다. 동시에 신들로 하여금 축원하려는 사항을 잘 들어 줄 수 있도록 하기 위한 전제로서 그러한 일들을 유리하게 지배 처리한 신의 과거 행적을 신화를 통해 명확히 증거대는 기능도 갖고 있다. 그러나 이외에도 본풀이는 그것을 구송함으로써 신을 강림시켜서 제의되는 제청이나 제상으로 현현(顯顯)시키는 기능도 갖고 있는 것이다. 이수자, 「제주도 큰굿의 구조적 원형 및 문화사적 위상」, 『제주도연구』, 7권, 제주학회, 1990, 7쪽.



1. 신화와 제의에 나타난 파토스의 논리

1.1. 제주도 큰굿의 제의적 성격

본풀이가 어떠한 제의에서 구송되는지 제의의 성격과 목적을 확인하는 것은 본풀이의 의미와 대상신의 신직을 이해하는데 필수적이다. 강정식은 ‘제차의 짜임이 신화일 수 있다’고 하여, 제의 그 자체를 신화가 녹아 있는 ‘또 다른 신화’로 보았다.⁶⁴⁾ 이 절에서는 신을 맞이하는 제의의 정념과 신의 행적을 풀이하는 본풀이의 정념이 어떠한 맥락에서 운용되는가를 확인하고자 본풀이가 구송되는 제의의 목적과 특징을 살펴보고자 한다.

다음은 제주 큰굿의 제차⁶⁵⁾와 제의에서 구송되는 본풀이를 정리한 것이다.

제차명	제의의 성격	구송되는 본풀이	신의 직능
초감제	청신의례	천지왕본풀이	이승신, 저승신
초신맞이	재청신의례		
초상계	재청신의례		
추물공연	차린 제물 올리고 빌기		
석살림	심방,제주,가족들이 춤을 추며 기원		
보세감상	폐백과 공물음 바침		
관세우			
불도맞이	산육기원의례	할망본풀이 마누라본풀이 (이공본풀이)	산육신 (產育神)
일월맞이	일월신을 맞이하는 의례		
초공본풀이	무조신을 맞이하는 의례	초공본풀이	무조신

64) 강정식(2015), 같은 책, 28쪽.

65) 현용준의 『제주도무속자료사전』(각, 2007.)에는 큰굿의 제의 과정과 본풀이를 수록하여 제의 절차와 내용을 이해할 수 있도록 정리해 놓았다. 논문으로는 이수자의 「제주도 무속과 신화 연구」(이화여자대학교 박사학위논문, 1989.)에서 큰굿의 제의적 성격과 큰굿에 나타난 세계관을 세부적인 제의에 따라 상세하게 논의한 바 있다. 강정식은 『제주굿 이해의 길잡이』에서 현용준의 자료집을 검토하였고, 실제로 현장에서 벌어지는 제의 절차와 방식들을 자료집과 꼼꼼하게 비교하여 실제 현장을 이해할 수 있도록 체계적으로 설명하였다. 본고에서 제의 절차와 명칭은 현용준과 강정식의 자료를 바탕으로 정리하였음을 밝힌다.



			(巫祖神)
초공맞이	무조신을 맞이하는 의례		
이공본풀이	이공신을 맞이하는 의례	이공본풀이	주화(呪花) 관장신
이공맞이	이공신을 맞이하는 의례		
삼공본풀이	삼공신을 맞이하는 의례	삼공본풀이	전상신
젧상계	다음날 아침 제차 청신의례		
시왕맞이	시왕과 사자를 맞이하는 의례	차사본풀이 맹감본풀이 지장본풀이	저승의 시왕
세경본풀이	세경신을 맞이하는 의례	세경본풀이	농경신 (農畜神)
요왕맞이			
제오상계			
삼공맞이	전상놀이, 성극의례		전상신
양국숙임			
세경놀이	성극의례		
문전본풀이	문전신을 맞이하는 의례	문전본풀이	성주신 (家宅神)
본향드리	본향당신을 맞이하는 의례	(마을)본향 본풀이	마을 수호신
영계돌려세움			
군웅만판			
각도비념	집안 각처의 수호신에게 비는 의례	칠성본풀이	부신(富神)
물놀이	송신의례(말 태우기)		
도진	송신의례(1만8천신)		
가수리	송신의례(잡귀)		
뒤맞이	송신의례		

‘초감제’는 제의 공간에 신을 청해 모시는 대표적인 청신의례이다. 제의를 행하는 궁극적인 목적이 인간 세계를 다스리는 신의 행함을 기대하는 것이므로 신을 맞이하는 의식은 제의의 성패 여부를 결정짓는 중요한 절차이기도 하다. 그래서 어떠한 곳에서든지 시작 부분에서는 항상 초감제를 행한다. 말하자면 초감제는 신과의 소통⁶⁶⁾을 기원하는 의식에서 마련되는 제의라고 할 수 있다.

66) 제의는 인간의 존재론적 한계와 그에 따른 욕망이 만들어낸 소통 양식이다. 여기서 소통되는 메시지는 인간의 근원적 몸부림과 사고방식이 고스란히 녹아 있다. 신화의 의미작용 방식을 알기 위해서는 신화 메시지가 소통되는 전체 의사소통의 틀인 제의의 성격 파악이 전제되어야 하며, 그 소통의 틀이 어떤 식으로 표현과 인식을 규제하는지를 알아야 한다. 오세정, 「신화의 의미작용과 제의화의 원리」, 『실천민속학연구』10집, 2007, 25쪽.



초감제의 제차는 곳의 규모에 따라 다양한 방식으로 연행되므로 자료집과 실제 현장에서 불리는 제의 명칭 및 구성 방식이 상이하여 이해하기에 적잖은 어려움이 따른다.⁶⁷⁾

제청설립 - 베포도업침 - 말미 - 날과국섬김 - 집안연유 닭음 - 신도업 - 군문열림
- 새드림 - 살려옵서(신청례) - 팔만금세진침 - 정데우 - 즈손역가 · 소지원정 - 산
받아분부 - 재차넘김

기본적으로 초감제가 시작되면, 가장 먼저 천지 혼합과 개벽에 관한 기원을 소개하고, 이어서 <천지왕본풀이>를 구송한다.⁶⁸⁾ 또 곳하는 사연, 장소, 시간을 알리는 연유닭음을 한 후에 신이 거처하는 신궁(神宮)의 군문을 열어(군문열림) 신이 제의 장소로 올 수 있도록 맞이한다.

초감제의 제차 구성을 상기와 같이 볼 때, ‘천지왕본풀이’를 독립된 제의로 볼지 ‘베포도업침’의 하위 제차로 볼지에 대해서는 학자마다 의견이 분분하다. 이에 대해 강정식은 ‘제차의 유기적인 관계’를 강조하면서, ‘하위 제차의 의미는 분명히 알고 있지만 그들 사이의 연관성을 깊이 따지지 않’은 것을 문제 삼았다.⁶⁹⁾

‘~맞이’라는 형식의 제의는 초신맞이, 불도맞이, 일월맞이, 초공맞이, 이공맞

67) 김현선은 초감제의 공통되는 연행소(performeme)를 정리하여 세부 절차를 다음과 같이 제시하였다.

- (ㄱ) 베포도업침, 천지왕본풀이
- (ㄴ) 날과 국섬김, 집안연유 닭음
- (ㄷ) 군문열림, 산받음, 주잔넘김, 분부사림
- (ㄹ) 새드림, 새풀이, 주잔넘김
- (ㅁ) 오리정, 젃드리, 정데우, 산받아 분부사림.

김현선, 「<베포도업침·천지왕본풀이>에 나타난 신화의 논리」, 『比較民俗學』28집, 비교민속학회, 2005, 4쪽.

68) 김현선은 <베포도업침>과 <천지왕본풀이>의 상호 관계를 분석하면서, 전자를 원형신화(protomyth)로 규명하고 후자는 원형신화소 가운데 일부를 계승해서 독자적으로 구성하고 있는 신화라고 하였다. 따라서 위계상 <베포도업침>이 상위 신화이고, <천지왕본풀이>는 하위 신화가 된다. 김현선(2005), 위의 글, 17쪽.

69) 초감제의 제차검토는 기본적으로 현용준의 『제주도무속자료사전』의 내용을 따르고, 세부 자차에 대한 검토는 강정식, 『제주곳 이해의 길잡이』, 민속원, 47~81쪽의 내용을 참고하여 정리하였음을 밝힌다. 현용준, 김현선, 강정식의 논의를 살펴 볼 때, 실제로 연행되는 초감제의 형식과 제의 구성 방식은 많은 부분 변용되어 연행된다는 사실을 확인할 수 있다.



이, 시왕맞이, 요왕맞이가 있다. 이 중에서 불도맞이는 맞이굿의 기본적인 제차 형식을 따르고 있으므로 이를 살펴보면 다음과 같다.⁷⁰⁾

초감제

베포도엮침 - 날과국섬김 - 집안연유 닦음 - 七元星君께 축원하여 소지사름 - 군문열림 - 새드림 - 신청괘 - 추물공연 - 수록침 - 산받아분부사됨 - 할망다리 추김

할망질침

할망본풀이 - 질치기 - 좌우뚫질돌아봄 - 언월도로 베기 - 작대기로 치우기 - 은파비로 파기 - 발로 고르기 - 줌삼태로 치우기 - 미레깃대로 고르기 - 이슬다리 놓기 - 므른다리 놓기 - 나비다리 놓기 - 서천강연다리 놓기 - **마누라본풀이** - 올궁기 메우기 - 시루다리 놓기 - 홍마음다리 놓기 - 청너울다리 놓기 - 좌우뚫길 돌아봄

수레멜망악심질침

이공본풀이 - 악심꽃 꺾음 - 꽃 타러 듦 - 꽃풀이

상단 숙여 소지 사름

공선가선 - 날과국섬김 - 집안연유닦음 - 상단 숙여 소지 사름 - 결명 함 - 메여들어 석살림

불도맞이는 아이의 탄생을 주관하는 생불(產育)신을 기리며, 아이가 질병에 걸리지 않고 잘 자랄 수 있도록 하는데 제의의 목적이 있다. 따라서 죽음을 다스리는 저승 할망과 질병을 주는 마마(천연두)신을 달래는 것도 제의에서 중요한 기능을 담당한다. 불도맞이에서 구송되는 <할망본풀이>와 <마누라본풀이>의 내용을 살펴보면, 인간불도할마님은 저승할망과 마마신보다 위계적으로 더 높은 위상을 차지한다. 이는 아이의 탄생과 성장을 염원하는 전승 집단의 의식이 반영된 것으로 볼 수 있다.⁷¹⁾ 또한 생불신은 아이의 생명을 위협하는 저승할망과 마마신을 배척하지

70) 제차에 대한 명칭과 절차는 현용준(2007), 『무속자료사전』과 강정식(2015), 『제주굿이해의 길잡이』의 자료집을 바탕으로 제시하였음을 밝힌다.

71) <이공본풀이>가 원래의 '이공본풀이'제차에서 불리워야 하지만 '불도맞이'에서 구송되기도 한



않고 이들의 분노를 달래는데, 이는 아이가 병에 걸리더라도 잘 나올 수 있도록 기원하는 전승집단의 믿음과 관계한다. 이러한 까닭으로 불도맞이는 산육(産育) 기원 의례에서 뿐만 아니라 유산 방지 및 아이의 치병을 기원할 때도 개별 제의로 다루기도 한다.

한편 시왕맞이⁷²⁾는 인간의 정명이 다하면 저승의 시왕이 차사를 시켜서 망자의 혼을 저승길로 인도하는데, 이때 시왕과 차사, 망자를 위한 곳을 말한다. 여기서 구송되는 <차사본풀이>와 <사만이본풀이>, <지장본풀이>는 모두 신화적 주인공이 죽을 운명에 처하거나, 죽음의 문제를 다룬다. 본풀이의 내용을 제의의 목적과 함께 상기해 볼 때, 인간이 죽으면 이승을 떠나 저승으로 이동할 때 좋은 곳으로 가게 해달라는 뜻을 담아서 사후(死後)의 삶을 신에게 부탁하는 염원이 담겨있다.

<차사본풀이>는 사자(死者)를 저승으로 인도하는 강림차사에 대한 내력담으로 그 내용은 본토에서 널리 전승되는 이야기와 크게 다르지 않다.⁷³⁾ 또한 이승에 사는 강림이 저승길을 찾아 떠나는 과정에서 장례하는 절차와 법이 마련되었다. 강림이 똑똑하게 대처하는 능력에서 염라의 명을 받고 차사가 되므로, 강림 차사를 잘 모시면 죽은 이의 영혼도 잘 모실 수 있을 거라는 신뢰감을 갖게 한다.

시왕맞이의 후반부에는 ‘액맥이’ 이라고 하는 하위 제차에서 <사만이본풀이>를 구송한다. 액맥이라는 말 그대로 ‘액(厄)’을 막기 위해 신을 잘 모시고 대접하는 의례이다. 사만이는 백년해골을 잘 모시고 그 덕에 복을 받아 3천년을 살았으므로 특별히 사만이의 본을 풀면서 인간에게 닥친 액운을 어떻게 대처해야 하는가를 알려 준다.

액맥이 다음으로 이어지는 나까도전침에서는 신에게 바치는 시루떡을 잘라내어

다. 이는 원래의 모습에서 변용된 것으로 보는 견해가 많다. 이수자(1990), 위의 글, 19쪽. 필자는 이공본풀이가 불도맞이에서 불리는 것이 ‘생불꽃’화소 때문으로 사료된다. 이공신은 서천꽃밭을 관장하는 신인데, 여기서 생명꽃과 악심꽃을 가지고와 죽은 어머니를 살리고 악인으로 대변하는 장자 가족을 모두 죽인다. ‘꽃’에 관한 화소는 <할망본풀이>에서 동해용왕따님아기와 맹진국따님아기가 생불신 차지를 위한 내기에서 ‘꽃 피우기 시합’을 할 때도 등장한다. 제주 신화에서 ‘꽃’화소는 인간의 생사(生死)와 연관지어 등장한다는 것을 상기할 때 불도맞이 제의의 목적과 <이공본풀이>의 신화적 의미는 무관하지 않다.

72) 시왕맞이는 ‘대시왕연맞이’, ‘대신시왕연맞이’, ‘대신맞이’라고도 한다. 시왕맞이 앞에 ‘대-’를 붙이거나 ‘대시왕’을 갈음하여 ‘대신’이라고 하는 셈이다. 강정식(2015), 같은 책, 181쪽.

73) 같은 유형의 이야기로 거론되는 것은 다음의 셋이다. 1) 광북지방의 집가제굿 2) 충북의 <영동이 유래담>, 3) 전북의 <흥덕현감설화(興德縣監說話)> 등이다. 강정식(2015), 191쪽.



가운데 네모로 크게 자른 것은 강님에게 바치고 나머지는 잘게 잘라 각 신위에게 바치는 의식을 행한다. 이후 <지장본풀이>를 구연하여⁷⁴⁾ 지장이 새로 환생한 내력을 이야기한다. 생전에 지장은 자신과 인연을 맺은 가족과 시댁 식구들이 모두 죽는데, 이 때문에 지장 아기씨는 죽은 가족들을 위해 전세남굿을 해서 죽은 영혼을 위로한다. 지장은 좋은 일을 하고도 죽어서는 원한 깊은 새가 되어 사람들에게 부정된 새로 모셔진다. 제의는 지장의 본을 풀어 주어 시왕맞이에서 대접받지 못한 영혼까지 위로한다는 목적을 갖고 있다.

‘~본풀이’ 형식의 제의는 ‘신화를 창(唱)한 후 기원하는 형식’⁷⁵⁾으로 대상신의 내력을 풀이하면서 인간이 바라는 일이 이루어지기를 모시는 신에게 기원하는 것을 목적으로 한다. 개별 제의마다 신의 과업과 관련하여 인간사의 문제 해결을 위해 염원한다. 본풀이 형식의 제의는 대표적으로 초공본풀이의 제차를 정리하여 살펴보겠다.

공선가선 - 날과국섬김 - 집안연유 닦음 - 들어가는 말미 - 공시풀이 - 본풀이 - 공시풀이 - 주잔념김 - 비념 - 산받아분부사림 - 다음 제차로 넘김

초공신은 무법(巫法)을 마련한 무(巫)의 조상신이 되므로 심방이 굿을 잘 할 수 있도록 기원한다. 서천꽃밭의 주화(呪花) 관장신이 되는 이공신에게는 인간의 생명과 환생(還生)의 염원을 담아 제의를 행한다. 또한 인간에게 주어진 일생의 운명을 위하고 목축과 농사일이 잘 되기를 바라는 마음, 가정의 안전을 수호해 달라는 믿음에서 각각 삼공신, 세경신, 문전신을 모신다.

마지막으로 ‘각도비념’이라는 제의에서는 <칠성본풀이>를 창(唱)하고, 집안 각처에 있는 수호신들에게 나쁜 액을 막아주고 좋은 일 들어오도록 기원한다. 신화 세계에서 일어나는 신의 과업이 현실 세계에 존재하는 인간 삶에 영향을 행사하도록 염원하는 것은 제의를 하는 가장 기본적인 목적이 된다.⁷⁶⁾ 초감제부터 각도

74) 고순안심방 본풀이에서는 지장본풀이를 ‘상당숙임’제차에서 구연하였다. 373~394쪽.

75) 현용준(2007), 같은 책, 26쪽.

76) 굿의 주제(主題)는 굿의 목적과 그 대상신이 되는 신령의 성격에 따라 각각 달라질 수 있다. 가령 대상신(對象神)이 선신(善神)이면 경건하게 모셔들여 간절한 말씨로서 축원하여 그 기구사항(祈求事項)을 들어 주도록 꾀할 것이고, 악귀(惡鬼)일 것 같으면 협박하여 쫓아버림으로써



비념까지 제의를 행하는 세부적인 목적은 개별 제의마다 다르지만, 제의를 받는 대상 신에게 신의 과업을 인간 세계에 수행하기를 기대한다는 점은 보편적인 목적은 동일하다.

다음은 개별 제의마다 공통되는 소제차를 통해서 그 내용을 구체적으로 살펴보기로 한다.⁷⁷⁾

① 공선가선

공스는 가서는 제저남산본은 갈라 인보역 서준낭 서준공선 말씀전 신전의 올립긴 저는절수읍뉘.⁷⁸⁾

굿을 하는 것을 공서라고 하며, 공선가선은 어떤 근거에서 굿을 하는가를 설명하는 대목이다.⁷⁹⁾ 본풀이와 비념을 시작할 때 관용어구로 쓰이는 대사로, 어절의 의미는 분명하게 전달되지 않는다. 이 사실이 진행되는 제의의 맥락으로 미루어볼 때, 공선가선은 신에게 기구 사항을 비는 ‘추물공연’에서 맨 처음 행해지므로, 그 내용은 신에게 알리는 축원문의 뜻으로 이해할 수 있겠다. 추물공연은 신을 위해 준비한 정성과 제물을 신이 흠향하기를 청하는 것으로, 오신의례(娛神儀禮)의 시작을 담당한다.⁸⁰⁾

② 날과국섬김

재화(災禍)를 없앤다. 경우에 따라선 유감주술적(類感呪術的) 방식에 의하여 소기의 목적이 눈앞에 이루어지도록 꾀하기도 하고, 육체에서 이탈해 나간 넋을 불러 찾아 육체 속에 주입시켜 놓기도 하고, 이런 여러 가지 방식을 취한다. 현용준, 위의 책, 21쪽.

77) 이하 소제차 과정과 내용에 대한 설명은 『제주도무속자료사전』의 초감제 내용을 따른 것이다. 39~91쪽 참조.

78) 현용준(2007), 『사전』, 71쪽.

양창보 심방이 구연한 자료에서는 “공서는 공서는 가신공서~, 제저남산 인무역 서가여례(釋迦如來)서준낭 서준공선, 말씀을 여쭙네다.” 라고 채록되었다. 허남춘 외, 『양창보 심방 본풀이』, 제주대학교 한국학협동과정, 보고서, 2010. 94쪽.

79) 강정식, 『제주굿 이해의 길잡이』, 민속원, 2015. 103쪽.

80) 강정식(2015), 같은 책, 99쪽.



날인적(則) 뉘옵네다. 국(國)은 가릅긴 난산국도 아니옵고 돌튼국도 아니옵고 해토국도 아니웁다. 이스리 안람국(安南國) 두만강(豆滿江) 몽고대천 십이제국 안(內)입니다. …(중략)… 우리 나라 천하해동조선국(天下海東朝鮮國)은 대한민국 남방국(南方國) 팔도전(八道前) 이남(以南)이 뉘옵네다. 일제주(一濟州) 이거저(二巨濟) 삼진도(三珍島) 스남해(四南海) 오광화(五江華) 제주 절도(濟州 絶島) 스백리주(四百里州)입네다.⁸¹⁾ (이하 생략)

‘날과국섬김’에서는 곳 하는 시간과 장소를 신에게 고하는 제의로써, 특히 제의 장소를 강조하여 신에게 알린다. 제일 먼저 우리나라의 위치를 알리고, 남쪽의 제주 섬과 면(面), 리(里), 당(堂)의 순서로 큰 공간에서 작은 공간으로 순차적으로 제시하는 것이 특징이다.

③ 집안연유담음

어느 누게 올리는 축원 원정(祝願願情) 흐옵거든 성은 X씨 나온 선설(몇 살)[집안 식구의 나이를 차례로 다 고함] 축원 원정뉘옵네다. …(중략)… 하늘 땅 새 귀중흔 건 인간 목숨 뱃기 귀중 게 있소리까. 천금(千金)에도 중(重)하고 만금에도 중흔 건 인간에 사름의 목숨이라. 우리 인간의 목숨은 도란(土卵) 입(葉)에 이슬 7 뜯 인생(人生)이 뉘옵네다. …(중략)… 우리 인생은 한번 가민 천질 백(百)질을 파명 통곡을 흐덜 돌아올 수 있오리까. 산지지중(山之祖宗)은 수지태산(首之泰山)이요. 산이 노파 웃옵네까? 물이 지퍼 못 읍네까? 산이 노프민 천삭을 타서 지나올 수 있읍고, 물이 지퍼 못 오민 사공을 거느려 올 수가 있소리다마는, 우리 **인생 저승 가민 돌아오지 못하는 목숨뱃기 귀중흔게 있소리까?**⁸²⁾

곳을 하게 된 연유를 상세히 밝혀 신이 곳을 받을 수 있게 알리는 제차이다. 인용문에서 심방은 ‘인간 목숨(생명)’이 가장 귀중하다는 점을 거듭 반복하며 강조하고 있다. 특히 인간이 ‘저승’에 가면 돌아올 수 없다는 말을 통해서 이승에서의 삶을 가장 귀한 것으로 여기는 생사관을 반영하고 있다. 인간의 명은 ‘가련

81) 현용준(2007), 『사전』. 46쪽.

82) 현용준(2007), 같은 책, 48쪽.



하고, 원통하고, 서러움' 이 가득하여 절대적인 신의 보살핌이 필요하다는 당위성을 부여하고, 이를 위해 신을 모시게 되었다는 사실로 마무리한다. 인간에게 하나뿐인 '목숨'을 고통의 감정과 연결하고, 수신자인 신에게 인간의 간절하고 진실함의 태도를 알린다는 데에 제의의 목적을 실현한다.

④ 들어가는말미

초감제 메운 신전(神前)님은 [무슨 第次] 넘어들어 상당(上堂) 중당(中堂) 하당(下堂) 말석(末席)이야 금공서 설운 원정(原情)올렸수다. ... (중략) ... 귀신은 본을 풀민 신나락 흐는 법이웁고 생인(生人)은 본풀민 백년 원수(百年怨讐)지는 법이웨다.⁸³⁾

각 소제차마다 들어가는말미의 대사가 달라진다. 앞서 행한 제의 내용을 이어 받아 해당 제의에서 모시는 신에 대한 간략한 소개를 하고, 이어서 신의 내력을 풀기 위한 준비를 한다. 신의 본을 푸는 것은 신을 기쁘게 하는 일인 반면에 인간의 본을 푸는 것은 '백년원수' 진다는 말에서 '본풀이'는 신의 내력을 소개하는 동시에 신을 희열시키는 주력(呪力)도 겸비한 것이라고 할 수 있다.⁸⁴⁾

⑤ 본풀이

소제차 본풀이에서는 무조신, 농신, 차사 등 개별 제의에서 모시는 신의 내력담을 구송한다. 이 제의에서 본풀이를 구송하는 심방은 메시지를 전달하는 발신자이면서 동시에 신의 근원과 내력을 전달받는 수신자이기도 한다.

⑥ 주잔넙김

주잔넙김은 심방이 사설을 노래하는 동안 신에게 술을 권하는 제의로 그 내용

83) 현용준(2007), 같은 책, 126쪽.

84) 장주근은 '본을 푸는 일'에 대해서 인간과 대비되는 신의 반응을 인간의 결점과 신의 전능함의 차이로 설명하였다. 즉 "인간은 결점이 많기 때문에 근본부터 모두 해설을 하면 허물이 많이 나와서 결국 원수가 되지만, 신은 전능하고 훌륭하니까 처음부터 해설을 하면 찬양만 듣는 결과가 되어 의기양양해지고 기뻐한다"는 말이다. 장주근, 『제주도무속과 서사무사』, 민속원, 2013, 78쪽.



은 소제차마다 다르게 전해진다. 제의가 진행되는 중간에 반복해서 하거나 제의의 마지막 단계에서 한 번만 행하기도 한다.

새물(邪物)은 낫낫치 드렸수다. 새 드린 디 동방연유 새물(邪物)엿 주잔(酒盞) 지녕겨 드립네다. 풍문(風雲) 주던 새 드린 디 주잔입고 제화(災禍)를 불러주던 새 드린 디도 새물 엿 잔(盞)이우다. 쫄 구경(求景)오던 새 물 구경 오던 새 동방연유 새물에 지주(祭酒)엿 잔 지녕겨 드립네다.⁸⁵⁾

사설을 구송하는 동안 소무(小巫)는 술잔에 술을 부으며 바깥을 향해 술을 뿌린다. 술잔은 인간이 신을 위해 마련한 정성을 보여주는 수단으로 이 제의를 통해 인간의 정성을 직접적인 행위로 표현한다. 신을 대하는 인간의 믿음과 정성은 보일 수 있는 실체가 아니므로, 이를 대체 가능한 사물로 표현하는 것은 믿음의 증거물로 삼을 수 있다. 굿상을 차릴 때 탁상위의 음식과 술을 정성스럽게 준비하는 것도 이와 같이 믿음을 보여주는 기호가 된다.

⑦ 산반아분부사됨

우(右)앗지고 자(左) 앓졌더니 팔천신전(八千神前)이 초감제로 신수퍼 사는 디, 어느 임신이 위(位) 결명 재(座) 결명, 떨어진 신전 옷이 상(床)을 받으멍 아니 받으멍 몰라옵네다. 신의아이(심방) 몸받던 제석궁(帝釋宮) 본맹두로(巫具) 천왕초제비 초산으로(처음 점을 치) 판급(判給)옵서.⁸⁶⁾

신이 제의 장소에 잘 와서 앉아있는지 무구(신칼, 신판, 요령)를 가지로 점을 치는 제의로 점괘의 결과 신의 하강(下降) 여부를 본주(本主)에게 전달한다. 심방이 사용하는 신칼의 모양으로 주재(駐在) 여부를 알 수 있다.

⑧ 다음 第次로넘김

85) 현용준(2007), 같은 책, 58쪽.

86) 현용준(2007), 같은 책, 66쪽.



①~⑧까지 제의들은 각기 다른 의미와 목적을 지닌 개별성을 지니며 전체 제의의 틀 속에서 하나의 의미 구성 요소로 존재한다. 이는 또 다시 큰곳이라는 거시구조 속에서 하위 제차 중 한 부분을 담당한다. 다음은 초공본풀이의 독립 제차를 검토하여 큰 곳의 짜임과 제의의 특성을 확인하기로 한다.

㉞ 큰 곳

㉞ 초공본풀이

공선가선-날과국섬김-집안연유 님음-들어가는 말미- 공시풀이-㉞본풀이-공시풀이-주잔님김-비념-산발아분부사됨-다음 제차로 넘김⁸⁷⁾

초공본풀이는 일월맞이굿 다음에 행하는 작은 규모의 제의로, 초공신을 맞이하기 위해 신의 내력을 풀이한다. 큰곳의 여러 제차 중에 ㉞본풀이는 로고스의 담론 안에 내재하는 뫼토스 담론의 위상을 알 수 있다. 다른 관점에서 ㉞본풀이라는 하위 제차는 ㉞초공본풀이의 내러티브를 구성하는 구성 요소 중 하나로 이때는 로고스의 담론이 뫼토스 담론 안에 위치한다. 다시 말해, 제의 안에 본풀이가 구송된다는 측면에서 뫼토스의 담론은 로고스의 담론 안에 위치하나 그 역도 가능하다.

이처럼 큰곳의 구조는 겹겹이 쌓아 올린 상자의 모습과 유사하여, 제의를 구성하는 담론 역시 여러 겹으로 층위가 존재한다. 어떠한 담론 속에 또 다른 담론을 상징할 수 있으며, 이를 둘러싸고 있는 거대 담론의 영역을 가정해 볼 수 있다. 본풀이와 제의는 이러한 담론의 연속성 위에 존재한다.

87) 강정식(2015), 같은 책, 151쪽.



1.2. 뮈토스, 로고스, 파토스의 기호작용

파토스의 담론은 독자적으로 존재할 수 없고, 언제나 뮈토스와 로고스 사이에 침윤되어 담론을 형성한다. 이 절에서는 뮈토스, 로고스의 담론 공간으로부터 파토스의 담론을 구축하는 기호 작용의 의미를 탐색하는데 목적이 있다.

제의를 내러티브는 신과의 소통을 근간으로 하여 신의 하강을 염원하고 직접적으로 신의 행함을 중용한다는 내용을 담고 있다. 여기에는 언어는 물론, 놀이와 행위, 무복과 음식까지 다양한 방식의 기호들이 제의의 내러티브를 구현(具顯)하고 있다. 이러한 기호들은 뮈토스의 담론, 또는 로고스의 담론의 영역에서 기호 작용을 하는데 그로부터 새로운 담론의 생성을 그려볼 수 있다. 이 과정이 파토스의 담론이 발생하는 지점이다. 파토스는 뮈토스 또는 로고스로부터 파생되기도 하고, 파토스로부터 뮈토스와 로고스가 형성되기도 한다.

문자(literacy)이전 시대에는 서로 동의어로 상호 교환 될 수 있었던 뮈토스와 로고스의 관계는 문자의 발생과 철학 및 과학의 발달과 더불어 서로 상이한 모습으로 변질되었다.⁸⁸⁾ 정치권력의 중심에 있던 철학자들은 로고스의 담론을 내세워 ‘이성’과 ‘진리’를 탐구하는 도구로 사용하면서 뮈토스는 로고스가 탐구하는 법칙을 따르지 않고, 합리적이지 않다는 이유로 거부되었다. 철학의 관점으로부터 비롯된 뮈토스와 로고스의 이분법적 사고는 오늘날 ‘신화적인 것’과 ‘이성적인 것’의 코드로 인식하는 토대가 되었다.

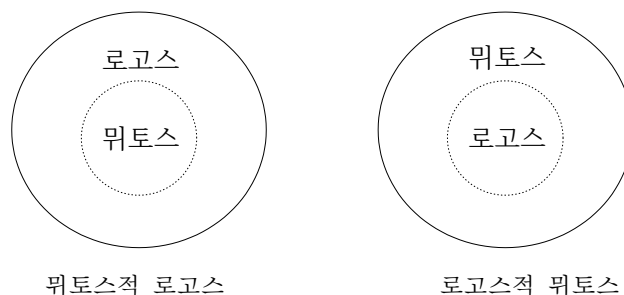
이를 제의와 신화의 관계에서 살펴보면, 규범과 규칙이 중시되는 제의는 로고스의 담론에 위치하며, 이야기와 신성을 중시하는 신화(본풀이)는 뮈토스의 담론으로 간주된다. 하지만 제주의 본풀이와 제의의 관계에서 뮈토스와 로고스는 개별적으로 담론의 영역이 고정되어 있지 않으며, 한쪽이 다른 한쪽을 포괄하거나 서로

88) 고대 희랍의 전통적 삶에서 그들의 담론은 분명하게 정치적인 것과 철학적인 것으로 나뉘지 않았었다. 이는 뮈토스와 로고스가 서로 구별 없이 사용되어졌다는 반증이라 할 수 있다. 현대의 대표적인 윤리학자인 매킨타이어(A.MacIntyre) 또한 이 점을 확인시켜 주는데 그에 의하면 고대 아테네 사회에서는 “정치적인 것과 철학적인 것은 극(drama)의 형식으로 공유되어졌고, 철학은 자체의 주장을 정치나 극의 광장에서 요구해야 했다”고 설명해 주고 있다. 최수, 「로고스와 뮈토스: 철학과 문학텍스트에 나타난 대리보충」, 고려대학교 대학원 박사학위논문, 2015, 23~24쪽.



겹쳐있는 형태로 존재하며 담론의 경계는 고정적이지 않는다.

제주도 큰 굿은 일만팔천신을 모시기 위해 신화 세계를 표방하는 이야기로써, 제의 전체를 통틀어 뫼토스 담론을 구성한다. 큰 굿 안에 있는 소제차는 제의의 내러티브와 그 의미를 구성하며, 소제차라는 제의 역시 뫼토스의 담론의 한 부분을 차지한다. 이와 같이 제주의 굿과 신화에서 담론의 영역은 송효섭이 말한 ‘뫼토스적 로고스’ 혹은 ‘로고스적 뫼토스’⁸⁹⁾와 같은 모습으로 담론의 경계는 언제나 해체될 위기에 놓여있다.



이러한 문제는 ‘본풀이’가 신화이면서 동시에 제의라는 특성에서 기인한다. 본을 푼다는 말에서도 알 수 있듯이 본풀이는 신의 근본을 이야기하는 것이다. 그 자체가 하나의 신화이면서 본을 푼다는 제의 행위를 내포한다. 따라서 본풀이는 소제차의 구성적 차원에서는 뫼토스적 로고스가 되며 상징 언어로 이루어진 이야기적 차원에서는 로고스적 뫼토스가 된다. 이렇게 뫼토스와 로고스의 담론들은 제의를 하는 동안에 처음의 상태를 유지하는 것이 아니라 더 강한 뫼토스와 로고스를 형성하면서 메타 담론을 낳게 되는데 이것이 바로 파토스의 담론이 생성되는 지점이다.

퍼스의 기호론에서 기호가 의미를 획득하는 것은 해석항(interpretant)이라고 부르는 후속적 사고와 관련⁹⁰⁾한다. 퍼스는 이를 ‘풍향계와 바람’의 관계를 예로

89) 뫼토스와 로고스는 우리가 만들어내는 모든 담론 속에 내재한 것이므로 그것은 인간의 의식적 사유 속에 편재해 있다. 그럼으로써 뫼토스와 로고스는 그들의 관념적 실재로 인해 구축된 양항 대립을 해체할 수 있다. 이는 담론에 내재한 자기 해체의 욕망 때문이다. 송효섭, 『초월의 기호학: 뫼토스와 로고스로 읽는 삼국유사』, 소나무, 2002, 30쪽.

90) Charles Sanders Peirce, James Hoopes 엮음, 김동식, 이유선 역, 『퍼스의 기호학』, 나남.



들어 기호 작용을 제시한 바 있다. 풍향계는 어떻게 해서 바람에 대한 기호가 되는가? 이 둘의 관계에 주목하여, 바람이 없다면 풍향계는 돌지 않을 것이며, 바람이 없이 돌지 않고 가만히 있는 풍향계는 바람에 대한 기호가 되지 못한다. 이 예는 기호작용이 없다면 기호가 기호로서 인식될 수 없음을 시사한다. 그렇기 때문에 퍼스의 기호론에서 기호가 ‘마음에 대해서만 기호’가 되며 ‘만일 어떤 마음에 대해서도 기호가 아니라면 그것은 기호가 아닌 것’이다.

마찬가지로 제의가 제의로서의 목적을 실현하고 의미를 갖기 위해서 제의를 하는 행위와 함께 반드시 신에 대한 정신의 작용이 있어야 한다. 이것이 곧 인식론적 영역에 자리한 파토스의 기호 작용을 필수적으로 요구하는 이유이다. 곳에 참여하는 사람들이 곳에 대한 인식의 작용이 어떠한가에 따라 곳은 행위 예술이나 공연이 되기도 하고, 신과의 소통하는 신성한 의례의 장이 되기도 한다. 이는 곳을 구성하는 다양한 기호들을 어떠한 해석소로 인지하였는가에 따라 곳에 쓰인 기호들의 의미가 결정되는 것임을 말해준다. 가령 무당이 신칼과 요령을 들고 사설을 하는 모습을 보았을 때, 신칼과 요령은 무당의 위엄을 드러내는 기호가 되기도 하고 무대 위에서 공연하는 연기자의 소품이 될 수도 있다. 이때 그 기호들의 의미는 무당에 대해서 갖는 해석 행위에 따라 달라진다.

퍼스의 기호론은 제의에서 파토스가 갖는 힘의 원리를 설명할 때도 유용하다. 파토스는 신화와 제의를 그것이 신성한 이야기이자 신과 소통하는 의식으로 만들게 하는 기호 작용을 한다. 이때 신화는 신의 절대적 권능을 나타내는 언어 기호물로써 표상체가 되며, 이 표상체를 나타내는 제의는 대상체가 된다. 그것이 관념 속에서 재현되는 믿음이라는 해석체로 해석되어, 결국 신화와 제의는 이러한 해석 행위를 통해 파토스를 생성하게 된다. 우리가 어떤 대상에 대해서 사고하는 것과 그 대상이 갖는 의미에 관해서 퍼스는 다음과 같이 설명한다.

개념이라는 마음의 상태를 생각해 보자. 그것은 의미, 즉 논리적 내포(comprehension)를 갖고 있다는 점에 의해서 개념이라고 할 수 있다. 그리고 만일 그것이 어떤 대상에 대해서도 적용가능하다면, 그 이유는 그 대상이 그 개념의 내포 안에 포함된 성질들을 가지고 있기 때문이다. 사고의 논리적 내포는 보통 그

2008, 26쪽.



안에 포함되어 사고들로 구성되어 있다고 한다. 그러나 사고는 사건들, 즉 마음의 행위들이다.⁹¹⁾

퍼스의 관점에서 사고와 기호를 연결 짓는 힘은 ‘마음의 행위’에서 비롯한다. 무구(巫具), 무복(巫服), 무악기 등 제의의 다양한 기호들은 그 쓰임에 따라 의미가 다르지만, 이러한 기호들은 ‘신성한 것’이라는 동일한 개념을 갖는다. 다양한 곳의 기호들을 하나의 동일한 개념으로 인식하는 것은 그것이 마음속에서 같은 성질의 것을 공유하고 있기 때문이다. 마음의 행위는 뫼토스와 로고스를 두 개의 영역으로 분리하지 않으며 파토스의 담론을 생성해 내는 역학 관계를 설명해 준다.

이들의 관계를 담론의 공간으로 대응해 보면, 표상체와 대상체는 각각 뫼토스와 로고스의 담론으로 상호 전제 관계에 놓여 있으며, 이 둘의 관계를 통해서 새로운 파토스의 담론이 형성한다. 이때 파토스는 내재되어 있는 고정된 담론이 아니라 기호와 대상으로부터 해석해 내는 메타 담론의 성격을 갖는다.

2. 일반신본풀이의 양태 결합 양상

다양한 층위에서 복잡하게 얽혀있는 신화적 존재들의 정념을 어떠한 기준으로 논의해야 하는가? 아리스토텔레스는 『수사학』Ⅱ에서 정념을 다루는 방식을 소개하고, 분노라는 정념을 예로 들며 다음과 같이 제시하였다.⁹²⁾

- 1) 어떠한 ‘아비투스⁹³⁾’ 속에서
- 2) ‘누구’에 대해서

91) Charles Sanders Peirce, 김동식, 이유선 역(2008), 같은 책, 127쪽.

92) 아리스토텔레스, 이종오 역, 같은 책, 15쪽.

93) 김광현은 아리스토텔레스가 사용한 <아비투스habitus>라는 개념을 부르디외P.Bourdieu가 사용하는 <아비투스>개념과는 다소 다르며, ‘인간에게 더 깊이 각인되어 있고 인간을 결정짓는 미덕의 총체’를 가리킨다고 보았다. 김광현, 「커뮤니케이션과 에토스, 파토스-문화기호학적 접근-」, 『기호학연구』23집, 한국기호학회, 2008, 3쪽.



3) 어떤 ‘주제’에 대해서

아리스토텔레스는 위의 세 가지 요소 중 한두 가지라도 결여되어 있다면 분노를 일으킬 수 없다고 말한다. 정념의 기호학에서는 정념의 장치가 담화 층위로 소환 되는 과정을 기술하기 위해 먼저 신화적 존재의 양태 분석이 필수적으로 요구된다. 그레마스는 네 개의 양태 술어를 규정하고 그들 사이의 통사적 관계에 따라 정념의 효과를 산출한다고 보았다. 즉, /해야 하다/, /할 수 있다/, /할 줄 안다/, /하고자하다/의 양태 술어는 그 자체로 의미를 구성하는 것이 아니라, 양태들의 통사적인 결합과 배열로 정념 주체를 규정하는 것이다.

본고에서는 본풀이의 신화적 존재가 대상을 추구하는 과정에서 드러나는 양태들의 결합에 주목하여 본풀이를 지배하는 정념의 양상을 확인하고자 한다. 나아가 신화적 존재의 양태 결합 방식으로 12개의 일반신본풀이의 유형을 분류할 것이다. 이를 통해 신화적 존재가 대상에 투사하는 가치를 확인 할 수 있으며, 신직을 얻는 과정에서 행위를 이끌어 내는 정념에 대한 추론이 가능하다.

2.1. 일반신본풀이의 양태 분류 기준

인식 층위에 있는 정념은 주체의 상태에서부터 그 양태를 파악하고 담화 층위에서 상화로 발현된다. 이때 양태화의 분석은 기호-서사 층위에서 산출되며, 이는 주체와 대상에 관여하여 정념 주체의 정념의 행로를 결정한다. 따라서 양태화의 분류 기준은 본풀이의 정념 구조와 유형을 제시하며, 정념의 윤곽을 그려볼 수 있다. 이를 위해서 몇 가지 검토해야 할 것들이 있다.

먼저, 신화적 존재가 결핍의 상태에서부터 충족의 상태로 변형을 시도할 때, 어떠한 정념에 빠지게 되는가 하는 문제는 그레마스가 제시한 주체의 역량과 수행의 단계에서 주체의 ‘상태’에 주목하는 것과 관련한다. 다음은 그러한 정념을 불러오게 하는 요인, 즉 ‘누구’ 또는 어떤 ‘상황’ 으로부터 정념이 기인한 것인지, 주체가 추구하는 ‘대상’을 살펴보아야 한다. 마지막으로 신화적 존재에게 정념



은 어떠한 의미를 갖는가, 이는 신화적 주인공이 최종적으로 부여 받는 신직의 의미를 정념의 효과와 함께 논의해야 할 점이다.

한편, 국조신화와 다르게 나타나는 본풀이의 서사 구조를 송효섭은 다음과 같은 양상으로 논의 한 바 있다.⁹⁴⁾

국조신화	본풀이
출생-죽음-재출생	출생-재출생
과업-시련-시련 극복-과업 수행	과업-시련-시련 극복-과업 수행-
과업-과업 수행	과업

우리는 여기서 본풀이의 보편적인 서사 구조와 특성을 확인 할 수 있는데, 이는 본풀이의 주인공은 ‘죽음’이 없다는 것과, 과업 수행 이후에 새로운 ‘과업’이 주어진다는 사실이다.⁹⁵⁾ 특히 후자의 경우에 주목해 볼 때, 본풀이의 신화적 존재는 시련 극복과 과업 수행 단계에서 정념이 이후에 주어지는 과업에 어떠한 영향을 미치는지에 주목해 볼 필요가 있다. 가령 <초공본풀이>에서 삼형제가 무조신이 되는 과정에서 어떠한 정념을 가지게 되었다면, 그 정념은 평범한 인간의 모습에서 신으로 좌정할 수 있는 역량을 획득하는데 행위의 동력이 되어 준다. 이것이 신성한 존재의 자격을 갖춘 상태, 즉 정념 주체의 상태를 확인하는 것이다.

그렇다면 정념 주체는 곧 본풀이의 주인공인가 하는 문제가 제기된다. 제주도 신화를 ‘본풀이’라고 하는 것은 신의 기원과 근본을 푼다는 의미를 내포하며, 본풀이의 제목은 신직을 얻는 신명(神名)으로 붙이는 경우가 많다. 가령, <초공본풀이>, <이공본풀이>, <삼공본풀이>는 각각 초공신, 이공신, 삼공신의 좌정담을 이야기하며, 제목에서 본풀이의 주인공을 명시한다. 하지만 <천지왕본풀이>, <할망본풀이>, <문전본풀이>, <세경본풀이>와 같이 여러 등장인물들이 신으로 좌정하는 경우⁹⁶⁾에는 그 제목만으로 본풀이의 주인공을 가늠하기 어렵다. 또한 <차사본풀

94) 송효섭(1999), 같은 책, 138쪽.

95) 송효섭(1999)은 이와 같은 서사 구조의 특성이 본풀이의 ‘주인공은 살아 있는 인간으로서 죽음의 세계와 초월 세계로 여행한다’고 보았다. 같은 책, 138쪽.

96) 가령, <천지왕본풀이>는 제목에서 명시하는 천지왕외에 소별왕과 대별왕이 각각 이승신과 저승신으로 좌정한다. <할망본풀이> 역시 생불신과 저승할망 그리고 마마신이 등장하며, 이들 중



이>, <지장본풀이>, <멧감본풀이>의 신화적 존재들은 신의 이름이 아닌 각각 저승의 차사, 새로 환생하는 지장아기씨, 그리고 사만의 장수(長守) 내력담을 이야기한다. 그렇다면 ‘신의 기원과 근본을 푼다’는 의미에서 신이 되지 못하는 이러한 유형의 본풀이는 어떻게 볼 것인가 하는 문제가 남는다.

이에, 본고에서는 본풀이의 제목에서 명시하는 신화적 존재를 중심으로 살피되, 그가 핵심 서사를 주동하는 인물이며 동시에 그 인물이 대상을 추구할 때라야 정념 주체가 될 수 있음을 규정한다.⁹⁷⁾ 이로부터 본풀이의 주인공은 정념 주체가 될 수 있으며, 그가 신의 과업을 받기 위한 행위로의 이행을 추적하여 정념을 살펴볼 수 있겠다.

다음으로 정념 주체가 대상을 추구할 때 자신의 내부적 요인이나 외부의 요인으로부터 영향을 받을 수밖에 없는데, 이 과정에서 정념 주체가 타자와의 관계 속에서 맺는 정념의 양상을 논의할 수 있다. 정념 주체가 신으로 좌정하는 과정에서 반-주체와 대결을 통해 대상을 추구하는가 하면, 정념 주체가 반-주체와의 갈등을 겪지 않고 대상을 얻게 되는 경우가 있다. 그러한 갈등의 유형으로부터 정념 주체의 양태 구성은 내인성의 양태와 외인성의 양태로 구분되며, 이는 정념의 하위 범주를 구분 짓는다. 내인성과 외인성의 양태 구분은 정신과 신체의 대립 체계라고 할 수 있다.⁹⁸⁾ 이때 내인성의 양태를 구성하는 양태는 /알다/와 /원하다/이며, 외인성의 양태는 /해야 하다/와 /할 수 있다/가 이에 속한다. 이러한 양태는 각각 자율적인 양태와 타율적인 양태의 것으로 이해된다.

이상의 분류 기준에 따라 제주도의 일반신본풀이는 정념 주체의 양태 구성을

어느 하나의 인물을 주인공으로 볼 것인가 하는 문제가 제기된다. <세경본풀이> 역시 자청비를 중심으로, 문도령과 정수남이 각각 중세경과 상세경, 하세경으로 좌정함으로 누구를 정념 주체로 볼 것인가 하는 문제를 생각해 볼 수 있다.

97) 이러한 기준에 의하여 가령, <세경본풀이>는 상세경인 문도령, 중세경인 자청비, 하세경인 정수남이가 모두 대상신으로 신직을 받지만, 서사의 핵심 사건과 갈등이 문도령과 자청비의 결연담을 중심으로 진행되므로 이러한 대상을 추구하는 자청비가 본풀이의 주체가 된다.

98) 내인성과 외인성을 구성하는 양태 장치는 다음과 같다. 홍정표, 『정념 기호학』, HUEBOOK, 2014, 118쪽.

내인성의 양태(자율성)	외인성의 양태(타율성)
/알다/, /원하다/	/해야 하다/, /할 수 있다/



달리하며 다음의 네 가지 양상으로 나타난다.

(1) 정념주체와 반-주체가 대결 하는 경우

(a) 내인성의 양태: <천지왕본풀이>, <할망본풀이>, <마누라본풀이>

(b) 외인성의 양태: <초공본풀이>, <이공본풀이>, <문전본풀이>

(2) 정념주체와 반-주체가 대결 하지 않는 경우

(c) 내인성의 양태: <세경본풀이>, <삼공본풀이>, <지장본풀이>

(d) 외인성의 양태: <차사본풀이>, <멩감본풀이>, <칠성본풀이>

본풀이의 주인공이 대상을 추구하여 과업을 받는 과정에서 반-주체는 주체의 행위를 방해하거나 수행을 지연(遲延)시키면서 주체를 정념 주체가 되게 변형시킨다. 즉 반-주체는 정념 주체의 행위를 방해하며 갈등하는 사건을 야기시키는 인물이 된다. 이때 정념 주체는 대상을 얻기 위해 반-주체와 경쟁 또는 투쟁을 통해서 신직을 얻고, 이에 따라 정념 주체의 양태 구성도 달라진다.

한편 정념주체가 반-주체와 뚜렷한 갈등과 대립을 겪지 않고도 신직을 얻는 경우에도 정념주체가 대상을 추구하는 태도 및 정념의 강도는 본풀이마다 그 양상을 달리한다. 먼저 내인성의 양태에서는 정념 주체가 스스로 역량을 획득하고 수행을 실현하는 행위주체가 되어 과업을 받는다. 이 경우, 정념 주체가 반-주체 또는 다른 인물과 서로 양립 불가능한 가치를 추구하고 있지 않으며, 주체적으로 자신이 원하는 대상을 추구한다는 점에서 정념주체와 타자와의 관계는 수평적이다.⁹⁹⁾

반면 외인성의 양태에서는 정념주체가 ‘해야만 하는’ 의무의 양태를 강요받아 상태주체로서 과업을 수행하며 담화에서는 수동적인 태도로 나타난다. 이 유형에 속하는 본풀이의 주인공은 스스로가 원해서 대상을 추구하기 보다는 상황이나 타

99) <삼공본풀이>에서 정념 주체와 반-주체는 가문장아기와 그의 부모로 이들은 혈족 관계에 놓여 있다. 부모와 자식 사이에서 일어나는 갈등의 국면을 수평적 관계로 보는 것은 문제 해결 과정에서 가문장아기가 보여주는 우월한 능력과 부모의 무지함으로 설명할 수 있다. <세경본풀이>는 문도령과 자청비라는 남녀 간의 애정 문제를 다루므로 수평적인 관계가 성립한다. <지장본풀이>는 지장과 그의 가족들이 겪는 비운(悲運)의 서사로 이들의 관계 역시 수평적이라고 보았다.



자의 강요로 인해서 과업을 받아야만 하는 상태에 놓여있다.

내인성과 외인성으로 구분 짓는 양태 구성의 차이는 정념 주체가 신직 획득의 과정에서 역량이 행위에 이르는 방식을 기술하는데 유의미한 정보를 제시한다. 이상의 내용을 정리하면 본고에서 다루는 12편의 일반신본풀이의 양태 구성 및 정념 주체와 반-주체와의 관계 양상은 다음과 같다.

양태구성 갈등양상	내인성의 양태		외인성의 양태	
	지배적 양태	타자와의 관계	지배적 양태	타자와의 관계
겨루기	(1) /의지/	경쟁	(2) /능력/	투쟁
비-겨루기	(3) /지식/	수평	(4) /의무/	수직

일반신본풀이의 다양한 서사 구성 및 신화적 존재의 양태를 이러한 분류의 틀을 준거 삼아 논의하는 것은 신화에서 가장 강한 코드로 읽히는 정념을 찾기 위함이다. 가령 분노의 정념은 슬픔, 고통, 고독, 사랑과 같은 감정들로 수없이 요동치는 정신의 움직임을 포착할 수 있으나, 이러한 정념들이 종국에는 분노의 정념으로 치닫는 것을 의미한다. 이때 분노는 신화적 존재의 과업과 수행의 과정을 이해하는데 핵심적인 요소가 된다. 신화적 인물이 신성함을 얻는 과정과 그로부터 나타나는 정념을 중심으로 분석한다면, 이때의 정념은 그 신화를 대표하는 핵심 서사와 더불어 논의가 가능하다. 이는 정념이 본풀이의 중심 사건과 무관하지 않으며, 신성함을 읽어내는 가장 강한 코드로 인식된다는 점을 시사한다.

2.2. 정념주체와 반-주체의 대결

이 유형의 속하는 본풀이의 정념 주체는 반-주체와 우열이나 승패를 가리기 위하여 경쟁을 하거나, 투쟁 끝에 승리하여 신의 과업을 받는다. 대개 그러한 대결



은 신직을 얻기 위하여 정념 주체의 역량을 확인하는 단계에서 나타난다. 이때, 정념은 대결의 성패를 좌우하는 동시에 신성한 힘과 주체의 역량에 영향을 준다.

먼저 표(1)에서는 신으로 좌정하는 두 주체가 서로 동일한 가치를 추구하므로 갈등이 야기된다. 본풀이의 등장하는 신화적 존재는 하나의 대상을 두고 서로 차지하기 위한 경쟁을 한다. 여기에는 이승차지를 위한 경쟁, 산육신의 신직을 얻기 위한 경쟁, 그리고 아이의 건강이라는 대상을 두고 산신(産神)과 마누라신의 경쟁이 있다. 그리고 정념 주체와 반-주체는 겨루기를 통해서 정념 주체의 역량을 확인할 수 있다. 이때 반드시 겨루기에서 인정받는 자가 대상을 얻을 수 있는 것은 아니며, 이 유형에 속하는 본풀이의 두 주체는 모두 신으로 좌정한다.

<천지왕본풀이>와 <할망본풀이>의 주인공은 모두 ‘꽃 피우기’ 시합을 통해서 주체의 역량을 시험하지만 시합에 임하는 정념 주체의 존재 방식은 동일하지 않다. <마누라본풀이>에서는 두 주체간의 시합은 없지만 할망신과 마누라신이 신직의 역량을 대결하는 장면에서 주체의 태도와 정념의 차이를 확인할 수 있다. 또한 두 주체는 서로 동일한 가치를 추구하기 때문에 한 주체에게 대상의 획득은 다른 주체에게 대상의 상실을 전제로 한다. 담화에서는 대상을 얻은 자가 겨루기에서 승리했음을 보여주지만, 행위의 기저에서 정념이 주체의 행위를 야기시킨다.

<천지왕본풀이>에서 소별왕과 대별왕은 인세 차지를 위해 경쟁한다. 아우인 소별왕은 형과의 내기에서 거둬 지게 되어 그의 능력이 대별왕보다 부족함을 알고 있다. 내기에서 이기는 자가 이승을 차지하는 것이라면, 소별왕은 저승을 차지할 수밖에 없는 처지에 놓여 있다. 하지만 소별왕의 ‘고집’의 정념은 내기에서의 결과에 승복하지 않고 속임수를 써서 결국 원하는 대상을 얻게 한다.

<할망본풀이>에서 서로 생불신(産育神)이 되겠다는 맹진국따님아기와 동해용왕따님아기가 경쟁 관계에 있으며 이들도 역시 꽃피우기 내기를 통해 승부를 보기로 한다. 맹진국따님아기는 내기에서 지자 난폭한 말과 행위로 결과에 승복하지 않는다. 하지만 동해용왕따님의 관용(寬容)과 자비심(慈悲心)으로 맹진국따님을 달래어 결국 그가 생불신을 차지한다.

<마누라본풀이>는 아이에게 마마(천연두)를 주려는 홍진국 데별상 마누라신(魔神)과 아이의 ‘고운 얼굴’을 지키려는 할망신이 ‘아이의 건강’이라는 대상을 두고 대결한다. <할망본풀이>에서 생불할망이 보여주었던 관용의 방식으로 부



덕(不德)한 마누라신의 마음을 고쳐먹게 하고, 생불신의 위엄(威嚴)을 인정받아 자손들의 고운 얼굴을 지킨다. 생불할망은 마누라신의 오만함을 제압하는 것으로 그가 스스로 잘못을 뉘우치도록 그를 조종한다. 이후 마누라신을 용서해 주고 자손들이 마마에 걸리지 않도록 지켜주어 신직의 수행 과정을 확인 할 수 있다.

이상 (1)의 유형에 속하는 본풀이의 주체들은 모두 주체가 대상을 얻기 위한 과정에서 /의지/의 양태가 행위에 이르는 과정을 이해할 수 있다. 양태 역량은 ‘고집’과 ‘연민’이라는 주체의 정념을 형성하는데 이바지 한다.

(2)의 유형에 속하는 본풀이는 두 주체가 대결하는 서사이다. 하지만 주체가 추구하는 대상은 서로 대립하는 가치라는 점에서 (1)에서 보았던 경쟁의 대결 방식과 차이를 보인다. <초공본풀이>, <이공본풀이>, <문전본풀이>는 대표적으로 선악의 대결 구도가 분명하게 제시되어 있으며, 정념 주체가 투쟁을 통해서 대상을 쟁취한다. 이때, 정념 주체와 반-주체는 대상에 대한 가치의 충돌로 인해 적대 관계에 놓여 있으며, 정념 주체가 대상을 얻기 위해서는 반-주체와의 투쟁에서 승리해야 한다.

<초공본풀이>에서 삼천선비는 삼형제의 과거 급제를 방해하고, 삼형제의 어머니를 삼천천제석궁에 가두어 결국 삼형제가 과거를 포기하게 만드는 반-주체이다. 삼형제는 과거 시험에서 낙방하게 되어 분노의 정념을 갖고, 어머니의 감금 소식에 아버지 주자 선생을 찾아가 무(巫)의 길을 택한다. 삼형제가 무조신이 되기까지 반-주체의 악행과 괴롭힘은 정념 주체에게 행위의 동기로 작용한다.

<이공본풀이>에서 제인장자는 악인을 대표하는 인물로 반-주체이며, 할락궁이는 자신과 어머니를 괴롭히는 장자에게 복수하는 정념 주체이다. 장자의 악행이 계속되는 가운데 분노하는 정념 주체는 스스로 아버지가 있는 천상계를 찾아가고, 그곳에서 아버지에게 받은 악심꽃으로 장자에게 복수한다. 할락궁이가 반-주체와의 대결을 통해서 서천꽃밭을 관장하는 이공신이 되었다.

<문전본풀이>의 정념 주체인 녹디생이는 자신의 어머니를 죽이고 아버지를 속인 노일제대귀일의 딸의 악행을 처벌한다. 정념주체와 반-주체의 대결은 녹디생이의 비범한 능력을 보여준다. 녹디생이는 일곱 형제 중 막내아들로 형들과 아버지가 악인의 꾀에 속아 있을 때에도 반-주체의 말을 의심하고 악인을 알아보는 혜



안(慧眼)을 갖고 있다. 그러한 의심은 반-주체의 악행을 폭로하게 만드는 단초를 제공해 주고, 정념 주체의 역량이 발휘하는데 일조한다. 여기서 반-주체는 정념 주체를 속이고 그의 형제들을 죽이고자 계책(計策)을 꾸민다. 하지만 속이려는 자와 속지 않으려는 자와의 대결에서 반-주체는 정념 주체를 속이지 못하고 악행을 밝힌 정념 주체는 문전신으로 좌정한다.

이상의 본풀이에서 대립되는 가치는 주로 신화적 주인공과 그를 괴롭히는 반-주체 사이에 주어지며, 이때 두 주체는 투쟁관계에 놓여있다. 투쟁의 원인과 사건은 본풀이의 사건마다 다르지만, 여기에는 공통적으로 악인의 횡포를 처벌하는 신화적 주인공의 활약이 중심 서사를 이룬다. 삼천선비에게 복수하는 초공신, 제인장자를 징치하는 이공신, 노일저대구일딸을 벌하는 문전신은 공통적으로 분노하는 정념을 갖으며 이것이 담화에서 난폭하고 거친 폭력으로 표출된다.

르네 지라르(René Girard)의 말에 따르면 “성스러운 것의 작용과 폭력의 작용은 같은 것”¹⁰⁰⁾인데, 이는 “성스러운 것 속에는 이질적이고 대립적이며 이율배반적인 것”들이 내재되어 있기 때문이다. 이러한 관점에서 정념 주체의 분노는 폭력을 수반하는 복수의 행위로 작용하는데, 이때의 폭력은 정념 주체에게 신성함의 자질로 간주된다. 정념 주체의 폭력 이후 결과가 신성시 여기는 것들, 가령 신으로 숭앙받는 힘으로 작용하기 때문에 우리는 그러한 폭력의 행위를 일련의 신성함의 토대위에서 받아들인다.

지라르는 ‘신화적 존재의 가장 본질적이면서 핵심적인 임무는 해로운 것으로부터 이로운 것으로의 변신이며, 그를 숭배할 만한 것으로 만드는 것도 바로 이 변신 때문’이라고 보았다.¹⁰¹⁾ 본풀이의 주인공 역시 이러한 변신을 통해 인간에게 해로운 것들을 처단하고 ‘이로운 것’을 추구하는데, 이때 폭력은 악에 대한 처벌의 수단이자 신의 위엄을 보여 준다.

정리하자면, (2)유형의 속하는 본풀이는 악인과의 투쟁에서 승리하며 여기에는 반드시 폭력이 수반되어야 한다. 이로부터 신화적 주인공의 역량과 자질을 확인할 수 있으며, 행위의 중심에는 언제나 강한 정념을 지닌 신화적 주인공이 따른다. 이때 정념은 신화의 질서를 구축하는 힘과 같으며, 서사를 추동하고 신성함의 기

100) René Girard, 『폭력과 성스러움』, 김진식, 박무호 역, 민음사, 2015, 390쪽.

101) René Girard(2015), 위의 책, 378쪽.



들을 세우는 신성의 메커니즘이라고 할 수 있다.

2.3. 정념주체와 반-주체의 비-대결

이 유형에 속하는 본풀이의 정념 주체는 반-주체와의 특별한 대결 없이 대상을 추구하거나 외부로부터 주어진 특별한 임무를 부여받아 신으로 좌정한다. 본풀이의 주인공은 신의 과업을 수행할 수 있는 타고난 자질을 갖고 있고, 자기에게 주어진 의무를 수행하는 과정에서 신성함이 발현된다.

(3)의 유형에 속하는 <삼공본풀이>와 <세경본풀이>, 그리고 <지장본풀이>는 신화적 존재가 행위주체로서 가치를 추구하는 경우에 해당한다.¹⁰²⁾ 본풀이의 주인공은 각각 자신이 원하는 대상을 선택하여 수행하거나 선택을 강요받는다. 이들은 신의 과업을 받는 과정에서 반-주체와의 경쟁이나 투쟁 대신에 자신을 둘러싼 상황에서 주어진 어려움을 극복하고 시련을 이겨냄으로써 신성함의 자질을 얻게 된다.

여기서 가문장아기와 자청비는 각각 삼공신과 세경신으로 과업을 받지만, 지장아기씨는 새로 환생하여 쫓기는 존재가 된다는 점에서 차이가 있다. 이는 정념 주체가 주어진 시련을 어떠한 정념으로 인식하였는가에 따른다. 삼공신과 세경신은 양태 역량을 얻은 정념 주체로 시련을 극복하였고, 신성함을 인정받아 신이 되었다. 반면, 지장은 어떠한 양태 역량도 얻을 수가 없어 신성함과는 대조되는 부정적인 새가 되었다.

이 본풀이들은 각각 정념 주체의 ‘연민’과 ‘사랑’ 그리고 ‘설움’과 ‘좌절감’의 정념이 지배적이며, 이러한 정념은 여성 주체가 신성함을 얻거나 혹은 얻지 못하는 내적 동기로서 작용한다는 점이 공통적이다.

<삼공본풀이>에서 가문장아기는 부모와 언니들의 의견에 동의하지 않은 죄로 가족들로부터 버림을 받는 처지가 된다. 그는 홀로 남게 된 외로움과 슬픔을 느끼

102) 신직을 얻는 과정에서 가문장아기의 언니들과 자청비의 하인 정수남이는 정념 주체와 적대적 인물이다. 하지만 그들은 신화적 존재가 과업을 수행하는데 주변적 인물이 될 뿐, 정념 주체와 직접적으로 대결을 하거나 투쟁할 수 있는 능력을 갖고 있지 않다. 그들은 신화적 존재가 대상을 추구할 때 수행을 지연시키고 방해하는 인물로서, 정념 주체와 대결하는 반-주체가 될 수 없다고 보았다.



기 보다는 자신의 뜻을 당당하게 밝히고 집을 떠난다. 이후 스스로 거처할 곳을 정하고, 배우자를 선택하여 자신의 삶을 능동적으로 살아간다. 여기까지는 평범한 인간이 자신의 삶을 주체적으로 살아가는 이야기로 아직 신으로서의 면모를 확인하기 어렵다.

집을 떠난 이후 가문장아기는 부모를 생각하는 연민의 정념을 갖고, 이는 결인 잔치를 열어 부모를 찾는 행위를 야기한다. 연민의 정념은 맹인(盲人)이 되어 있는 부모의 눈을 뜨게 함으로써 신성한 힘으로 표출되고, 가문장아기는 이러한 비범함의 능력을 지닌 운명의 신으로 좌정한다. 이와 같이 주체의 정념은 운명신의 자질을 확인시켜 주는 사건과 닿아 있다.

<세경본풀이>에서 자청비는 개울가에서 우연히 만난 문도령과의 사랑을 위해 헌신하는 인물이다. 그는 문도령과의 결연을 위해 험난한 여정과 시련을 겪고, 결국 사랑을 쟁취하는데 성공한다. <세경본풀이>는 제주도 신화 중에서 유일하게 남녀의 애정 서사를 다루며, 사랑의 정념에 사로잡힌 여성 인물을 중심으로 신의 과업을 수행한다는 점이 특징적이다. 사랑의 정념은 본질적으로 정념 주체의 내부에서 주어지며, 사랑으로부터 동반되는 감정들은 사랑의 대상을 위해 후속되는 행위를 낳는다. 만남과 이별의 과정을 거둡하는 과정에서 자청비의 지혜와 비범함의 능력도 거둬 확인할 수 있다. 이후 자청비는 풍요와 농경을 관장하는 세경신으로 좌정한다.

<지장본풀이>에서 지장 아기씨는 시련과 시련 극복의 좌절에서 특정 신직을 받지 못하고 부정한 새로 환생한다. 일반적으로 본풀이의 주인공은 ‘좌절’하지 않고 자신이 추구하는 대상을 얻어 신으로 좌정한다는 점에서 다른 본풀이의 서사구조와는 차별을 둔다. 신이 되기 위한 특별한 공업담의 서사도 없으며, 정념 주체의 행위를 방해하는 뚜렷한 반-주체가 등장하지도 않는다. 지장 아기씨는 이유를 알 수 없는 가족들의 죽음 앞에서 자신의 사주팔자(四柱八字)를 한탄하며 설움의 정념을 갖는다. 이러한 설움은 지장이 한없이 나약한 인간의 모습과 다르지 않음을 시사한다.

한편, 지장은 죽은 가족들의 원혼을 달래기 위해 새남곳을 준비하는데, 본풀이는 이러한 준비 과정을 구체적으로 밝혀 제시한다. 이를 정념주체가 시련 극복을 위해 수행하는 과정으로 살펴보면, 정념 주체는 불우한 운명에 대응하는 행위주체임



을 알 수 있다. 하지만, 이때에도 주체의 정념은 여전히 좌절감과 설움으로 드러나며, 이러한 정념으로 주체는 더 이상 행위를 지속할 수 없어 결국 수행의 실패로 남게 된다. 정념이 행위의 동력이 되어 신의 역량을 획득하고 과업을 받는 다른 본풀이의 주인공과 달리 지장 아기씨는 신으로 섬김을 받을 수 없는 자질을 갖고 있다. 이는 다른 신화적 존재가 갖고 있는 정념(고집, 분노, 연민, 사랑)과 지장이 갖고 있는 설움의 정념을 비교할 때 정념의 강도와 세기가 다르다는 점에서도 알 수 있다. 이렇듯 정념을 통해 볼 때, 왜 지장이 신이 되지 못하였는가를 이해할 수 있다.

이상, 정념 주체와 반-주체의 비대결의 양상에서는 정념 주체가 대상을 추구하는 행위에 반대하거나 갈등을 조장하는 반-주체가 등장하지 않으며, 정념 주체는 자신의 내적 동기로 말미암아 정념 상태에 놓이게 된다. 누군가와 대결하지 않으며 스스로의 의지로 인해 정념을 갖게 된 만큼 <지장본풀이>를 제외한 다른 본풀이의 정념 주체는 대상을 얻기 위해 적극적이며 진취적인 태도를 취한다.

(4)의 유형은 정념주체와 반-주체의 대결이 없으면서 정념주체는 천상계의 존재로부터 과업을 받아 수행에 성공한 이후 대상을 얻게 되는 이야기이다. 정념 주체는 자신에게 과업을 주는 천상계의 존재와 수직적 관계를 맺으며 그에게서 일종의 의무를 받게 된다.

먼저 <차사본풀이>에서 강님은 자신의 의지와는 무관하게 염라대왕의 신임을 얻어 저승의 차사가 된다. 이야기는 과양생의 처가 버무왕의 세 아들을 죽이는 악행에서 시작하지만, 결국 이 문제를 해결하는데 사건에 전혀 연루(連累)되지 않는 강님이 사건을 해결한다. 강님은 다른 신화적 주인공과 달리, 탄생의 배경이나 성장 과정이 생략되고 갈등이 빚어지는 서사의 중간에서야 등장한다. 그리고 버무왕 삼형제의 억울한 죽음을 해결하기 위한 인물로 지목되고 주어진 임무를 잘 수행하여 차사가 되는 과업을 받는다.

<사만이본풀이>는 가난하고 무능한 사만이가 백년 해골을 만나 부자가 되고 삼천년을 살았다는 이야기다. 신의 과거 행적을 밝히고 신의 자질을 엿볼 수 있는 내력담이 아니라 인간의 정성을 받은 신이 인간에게 어떠한 효험(效驗)을 주는가에 관한 신화이다. 사만이는 가난을 해결하고 더 오래 살기를 원하는 지극히 평범



한 인간의 군상을 대변하는 인물이다.

<칠성본풀이>에서 장설룡의 딸은 어느 소승(小僧)의 희룡으로 아이를 임신하게 되고, 그 죄로 무쇠석갑에 담아 동해 바다에 띄어 버려진다. 이후 임신한 아기씨는 뱀 일곱 마리를 낳고 자신도 뱀으로 환생한다. 뱀은 인간의 눈으로 보면 흉물이지만, 초월적인 존재로 대접받고 곶을 얻어먹는다. 아기씨가 임신한 몸으로 부모에게 버림받고 거처할 곶을 찾아다니는 시련을 겪지만, 뱀으로 화신(化身)한 후에 칠성신으로 좌정할 때까지 신의 존재를 방해하는 반-주체와의 갈등이 없다. 강님이 차사가 되는 서사와 마찬가지로 칠성신은 외부적 요인으로부터 주어진 /의무/의 양태를 부여 받아 신의 과업을 받는다.

반-주체와 대결하지 않고 신이 된 본풀이의 주인공들은

3. 제의 파토스의 주체

곶의 연행을 누구의 관점에서 보느냐에 따라 무당에게 곶을 의뢰한 단골이 주체가 될 수 있다. 또 신의 강령을 주도하고 곶의 절차에 따라 행위 하는 무당은 수행적인 차원에서 주체가 된다. 하지만 단골이 곶을 의뢰하고 무당이 이를 잘 수행하더라도 신이 곶청에 오지 않는다면 곶은 시작조차 할 수 없다. 이러한 점을 고려하면 실천적인 차원에서 곶의 주체는 신(또는 망자의 혼)이 된다. 단골, 무당, 신은 각각 곶의 목적, 수행, 실천의 차원에서 관점에 따라 다음과 같은 주체의 성격을 갖는다.

- 단골: 곶을 하는 목적과 동기를 제기하는 인지적¹⁰³⁾ 차원의 주체
- 무당: 곶의 절차와 규범에 따라 연행하는 수행적 차원의 주체
- 신(망자): 곶에서 염원하는 바를 실행하는 실천적 차원의 주체

곶의 연행 관점에 따라 분류한 주체들은 제의의 파토스 담론에서 서사, 행위, 인

103) 단골은 문제의 상황을 받아들이고 이를 곶을 통해 해결하고자 하는 정신의 과정을 거쳐 곶을 의뢰하기 때문에 인지적 차원에서 주체라고 명한 것이다.



지가 통합되어 하나의 정념 주체를 이룬다. 먼저, 단골이 어떠한 문제를 가지로 곳을 의뢰하느냐에 따라 어떤 곳을 할지가 결정된다. 가령 단골은 임신부의 안전한 출산을 기원하기 위해서나 생업과 관련하여 풍농(豐農)과 풍어(風魚)를 기원하기 위해 곳을 한다. 일반곳의 종류와 목적을 분류할 때,¹⁰⁴⁾ 다산을 기원하는 불도맞이와 풍어, 풍농을 기원하는 요왕맞이는 제의 내용에서 큰 차이가 있다. 이는 단골의 문제 상황이 제의의 목적과 관련하여 곳의 서사적 측면을 담당하고 있음을 보여준다.

무당은 제의에서 행위 하는 주체이다. 단골의 문제 상황을 신에게 알리고, 신의(神意)를 전달받아 단골에게 전해주는 매개자로서 무당은 제의 연행에서 행위적 측면을 담당한다. 마지막으로 신은 인간의 정성을 받아 제의 목적을 실현한다. 신이 주체가 되어 제의를 주관하는 것은 실제 제의 현장에서 그 변화를 관찰할 수 있는 것이 아니라, 그렇다고 믿는 인간의 인지적인 차원에서 신의 실천이 이루어진다.

이상의 내용을 정리하면 ‘단골, 무당, 신(망자)’이 제의에서 담당하고 있는 주체의 위상은 다르지만, 그들을 하나의 정념 주체로 통합하는 것이 가능하다. 정념 주체는 물리적으로 존재하는 어떤 인물이기 이전에 제의에서 정념의 상황에 놓인 상상적인 위치에 놓인 주체가 된다. 그리고 이는 ‘무당’의 몸을 매개로 정념의 발현과 변화의 양상을 식별할 수가 있다. 궁극적으로 제의에서 파토스는 무당의 몸을 통해 신체적 반응으로 표출되며, 이때 무당의 몸은 파토스 담론의 공간으로 간주할 수 있다.

곳의 공간은 초월적인 대상이 현존하고 있다고 믿는 가상의 공간이다. 현실에서의 실재적인 공간이 제의적 공간으로, 인간들의 놀이 공간이 신들의 유희적 공간으로 의미가 변하는데, 이러한 믿음은 곳을 연행하는 무당의 표정과 몸짓, 제스처를 통해 유표(有表)화된다. 이른바 정념의 변화와 발현은 무당의 신체를 매개하여 표출되는 것이다. 정념이 존재하는 선조건 층위에서 의미는 감각에 기초하는 것으로 간주¹⁰⁵⁾하므로 신체는 감각을 매개로 정념을 포착할 수 있는 대상이 된다. 여

104) 일반곳은 그 목적하는 바와 기회에 따라 여러 가지로 나누어 볼 수 있으며 이는 현용준(2007), 『무속자료사전』, <표1>에 정리되어 있다. 18~19쪽.

105) A. J. Greimas, 유기환, 최용호, 신정아 역,(2014), 같은 책, 15쪽.



기서 의미하는 신체는 그 관찰이 가능한 외면의 몸만을 의미하는 것은 아니며, 의식적이고 상상에 의거한 내면의 몸까지도 포함한다.

이 절에서는 제의에서 심방의 몸을 매개로 정념의 변화 과정과 양상을 살펴보고, 무당의 몸(body)이 굿에서 파토스의 담론과 관련 있음을 논의하기로 한다. 굿의 연행 현장에서 무당의 몸짓은 그 맥락에 따라 다층적인 의미를 지닌다. 더불어 무당의 자아 정체성은 한 번에 하나씩 현존하는 것이 아니라, 동시에 여러 개의 자아가 복합적으로 현존한다는 점에서 엉켜있는 정념의 상태를 함축적으로 제시한다. 열정은 몸의 목소리인 동시에 사물과 존재들로부터 벗어나 가장 주체적이며, 개인적으로 자신을 드러낼 수 있도록 해준다.¹⁰⁶⁾

굿이 특정한 격식과 관습에 지배를 받고 일련의 틀이 정해져 있다고 해서 무당의 몸이 갖는 의미가 항상 고정적인 것은 아니다. 제의에서 연행의 모든 조건들이 동일하다 할지라도 굿에 관여하는 특정한 상황과 맥락들까지 동일할 수는 없으며 여기에는 필연적으로 역동적인 시각이 요구된다. 무당의 몸은 제의 맥락에 의존하여 그 의미를 결정짓는 만큼 제의를 구성하는 컨텍스트의 약호를 무당의 몸을 중심으로 살펴보고, 이로부터 정념이 발현되는 요소들을 확인할 수 있다.

굿의 각 과정 중에 더욱 부각되는 몸짓과 의식을 토대로 심방의 몸의 현존 양상을 면밀히 살펴봄으로써 제의의 정념을 읽어낼 수 있다. David Graver는 무대 위에서 배우에게 나타나는 다양한 자의식을 토대로, 그 몸의 존재를 7가지로 변별하여 제시하였다.¹⁰⁷⁾ 그의 관점은 굿이라는 신화 세계의 무대 위에서 연기하는 무당의 몸을 이해 할 때 구체적인 이해의 실마리를 제공한다.

무당의 몸은 산자/죽은 자, 인간/신, 體/靈, 삶/죽음의 경계에서 넘나들이 가능한 공간으로써 무당은 제의에서 가장 중심적인 역할을 담당한다. 무당의 몸을 통해서 인간은 신의(神意)를 이해하고 제의의 목적을 이룬다. 그래서 흔히 무당을 ‘중개자’, ‘매개자’ 라고 부르며 제주에서는 이를 ‘심방’ 이라 부른다. 부르기농(Erika Bourguignon)은 ‘트랜스에서 귀령의 빙의를 일으킨 빙의-트랜스와 귀령의 빙의가 없는 트랜스, 또한 트랜스 없는 빙의’ 를 구별했다.¹⁰⁸⁾ 이러한 구분은 빙의와 트랜

106) Michel Meyer, 『열정의 레토릭』, 전성기 역, 고려대학교 출판부, 2003, 100~101쪽.

107) David Graver, *The Actor's Bodies, Performance III - Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, 2004, pp.157~174.



스를 구분하여 무당의 몸의 변화 상태를 해석해 내는데, 제주 무속의 예능보유자들은 대부분 세습무의 형태로 전승된다는 점에서 ‘빙의가 없는 트랜스’라고 하겠다.

이들은 혼령을 신체 안에 직접 모신다기 보다는 인간과 신 사이에 매개하는 몸으로 인식하고 굿은 정동(情動)체험을 야기하는 장치가 된다. 심방의 몸은 정동 체험을 통해 정신의 작용을 수반하며, 굿을 의뢰한 단골과 함께 파토스의 담론을 구축한다. 감정의 요소들을 심방의 몸짓과 언어로 현존하는 것으로 드러내 보임으로써 인식의 층위로 구체화 한다.

3.1 정념주체의 몸과 파토스

① 인물(Character)로서의 몸

무당을 바라보는 사람들은 그가 더욱 영검한 존재이기를 요구하며 ‘무당답기’를 기대한다. 인물로서 무당의 몸은 사람들이 기존에 갖고 있던 무당의 이미지와 그 몸이 신과 소통하는 특별한 능력을 기대하는 것으로 구성된다. 이는 단순한 청중의 호기심과 기대심리가 아니라 제의를 준비하는 단계에서부터 무당은 자신의 내면의 몸을 이러한 인물로서 몸으로 만든다.

내면의 몸은 예능보유자로서 반복적으로 굿에 대한 학습이 이루어진 수련자의 몸이 된다. 심방의 역할에 완전히 몰입하기 위해, 물리적으로 존재하는 육체적인 몸은 심방의 몸에 의해 상대적으로 가려지게 된다. 아울러 심방의 몸은 물리적인 몸으로부터 의식과 행동을 억제한다. 이로써 심방의 자의식은 세습무라는 그의 경험적 세계로부터 구성되며, 타인에게 자신을 어떻게 드러내어 보여주고자 하는지를 ‘외면의 몸’을 통해서 표출한다. 심방의 표정과 말투, 제스처는 물론 굿에서 사용하는 각종 무구와 무복들은 심방이라는 인물로서의 몸을 보여주는 기호가 된다.

108) 이부영, 『한국의 샤머니즘과 분석심리학-고통과 치유의 상징을 찾아서』, 한길사, 2012, 308쪽 재인용.



무심한 듯 지어 보이는 표정과 동작들은 모두 무당이라는 인물로서의 자아를 관리하는 책략이라고 할 수 있다. 인물로서 심방의 몸을 <영감놀이>라는 제의를 통해 살펴보기로 한다.

전악기 사용하며 군복 차림의 심방이 서서 집행하는데, 소미 2인이 미리 영감(도깨비神) 가면을 쓰고 흰 도포에 짚신을 신고 흰 갓을 쓰고 곰방대를 물고 하여 영감신으로 분장한다. 영감은 오장삼(짚으로 자루같이 만든 것)에 돼지고기 내장 등을 싸 들고 손에 횃불을 치켜들어 집 바깥 멀리 양쪽으로 갈려 나가 있다.¹⁰⁹⁾

<영감놀이>는 칠머리당영등굿을 할 때 굿중극의 형태로 삼입하여 도깨비신을 대접하여 놀음을 하는 제의이다.¹¹⁰⁾ 심방은 ‘군복’으로 갈아입고 자신이 제의 상황에 놓인 인물임을 나타낸다. 두 명의 소미들은 ‘흰 도포’, ‘짚신’, ‘흰 갓’, ‘곰방대’를 통해서 자신들이 ‘영감신’임을 드러내는데, 이는 모두 인물(Character)로서 기호적 몸을 표현하는 장치들이다. 심방과 소무들은 제의의 상황에 맞는 자신들의 인상을 스스로 만들어 내고 관리하는데 주력한다. 특별히 심방의 몸은 굿을 의뢰한 단골로 하여금 신뢰감을 형성하기 위해 더 많은 자기 관리가 필요하며, 이때 물리적으로 존재하는 몸과 물리적인 몸의 자율 의지는 극히 제한적일 수밖에 없다. 심방이 무구를 사용하거나 진한 화장을 하는 것 역시 인물로서 몸을 드러내기 위한 인상 관리 책략(tactic)에 해당한다.

인물로서 심방의 몸은 제의 상황과 제의 내용을 전달하는데, 이는 항상 정신의 것을 수반한다. 즉 제의를 시작할 준비가 되었다든지, 심방 자신이 신과 소통하고 있다는 신호라든지, 망자와의 교류를 보여주고 있음을 나타내는 등 심방의 몸은 다양한 메시지를 내포한다.

109) 현용준, 『사전』, 397쪽.

110) <영감놀이>는 어부들을 위해서 풍어(豐漁)를 기원할 뿐만 아니라, 악운(惡運)을 막아주는 의례로서 놀이의 성격이 변모하였다. <영감놀이>에 대한 자세한 논의는 강지연, 『제주의 바다 제의와 생업』, 『고전문학과 바다』, 민속원, 2015, 406~408쪽 참조.



② 해설자(commentator)로서의 몸

곳에서 심방의 몸은 신이 전달하는 메시지의 매체로서 기능하며, 이는 곧 해설하는 몸의 내면을 구성한다. 구체적으로 의식의 고양이나 울음, 제의에서 다양한 기호들의 해석, 관습적인 패턴 및 제의 규범을 따르는 것은 심방의 물리적인 몸의 의미를 떠나 해설하는 몸의 상태임을 보여준다. 해설자로서의 몸의 외면은 심방이 신점을 통해 신의 뜻을 가리고(산받아분부사됨 소제차 중에서), 이를 본주(本主)에게 알리며 제의를 행하는 것으로 표현하는데, 이는 신의 뜻이자 심방의 해석이기도 하다. 단골은 해설하는 몸으로써 심방의 모습을 통해 신의 뜻을 받아들이고 신과 소통하고 있음을 믿는다.

[저승의 열두 문을 다 열어 보내는 대목이 끝나면 심방은 다음과 같은 문의(問議)를 하며 ‘산관’으로 점을 친다.]

멥(命)이 매기란(끝이라서) 가집데가?

체수렴(初收殮)엔 어떻흡데가?

대수렴엔 어떻흡데가? 입으로 속담(군소리)이 만허였수다마는 청원헌 일랑 풀렁 갑서.

동관시(動棺時)엔 가젠 흥난(가려고 하니) 어떻흡데가? 하관시(下棺時)엔 돌이나 나와신가 마썸?(나왔는가요) 입으로 속담이나 허여시카 마썸?(했는가요?)

봉토 시간애나 용미(龍尾)제절애나 무슨 일이 이십데가?

엄토감장(掩土勘葬) 천년 만년 지탱이나 뉘카 마썸? 흘때랑 원든 거(원한) 혼(魂)든 거 다 슬아 올리쿠다.(불살라 올리겠습니다.) [이 식으로 영혼의 심정을 물어보며 점치고 영혼을 위로한 후, 영계울림으로 들어감.]¹¹¹⁾

위의 인용문은 귀양풀이에서 점을 쳐서 신의(神意)를 알아보는 ‘산받음’을 할 때 심방의 사설이다. 심방은 망자의 한을 위로하기 위해 계속해서 문의(問議)를 하며, 반복과 점층의 방식으로 감정을 고양시킨다. 심방이 망자에게 ‘~어떻습니까?’라고 물은 후, 그 답을 기다리는 것으로 심방의 몸은 해설자로서 준비되어

111) 현용준, 『사전』, 377쪽.



있음을 암시한다. 이제, 심방은 신의를 받아들이고 해석할 수 있다는 권위를 갖게 되고, 단골은 망자의 뜻을 산판¹¹²⁾을 통해 나온 점괘를 보고 심방이 해석해 주는 말을 통해 알아듣는다. 단골은 신의 뜻을 헤아리는 매체로서 무당의 몸에 주목하게 된다.

이러한 무당의 몸은 산자와 죽은 자의 만남을 이어주는 정념 효과의 집합 장소라 할 수 있다. 그의 해설하는 몸으로부터 신의를 파악하고, 이후 슬픔과 기쁨 등 후속되는 감정들을 촉발한다. 또한 해설자로서의 심방은 이러한 신의 메시지를 전하는 역할에 대해서 제의의 규범과 방식을 인지하고 있다. 심방의 몸은 그 사설의 내용을 암기 하거나, 이에 준하는 말투와 표정을 익히는 등 제의 상황에 필요한 정보들이 체화되어 있다. 기교와 내용을 전수받아 배우고 익힌 세습무의 경우 해설자로서의 몸의 기능은 더욱 강조될 수밖에 없다.

‘영혼의 울음’이라는 뜻의 영계울림은 시왕맞이나 귀양풀이에서 죽은 영혼의 이야기를 심방이 대신 전하는 제의이다.¹¹³⁾ 이때, 말하는 주체는 죽은 혼령이며, 수신자는 굿을 의뢰하는 단골이다. 심방은 망자의 영혼이 자신의 가족과 지인들에게 하고 싶은 말을 대신 전해주며 억울하게 죽은 혼의 서러운 감정을 눈물로 표하며 영혼의 심정을 대변한다. 그 내용은 ‘심방이 영혼에 대하여 가족으로부터 들은 이야기를 기초로 하여’, ‘자손들과 청중들의 가슴을 잘 울릴 수 있도록 꾸며낸 한 영혼의 삶과 죽음의 역사’¹¹⁴⁾이다. 심방이 전해주는 망자의 말 속에 섞인 울음은 심방의 울음이자 망자의 울음이며, 현재 진행 중인 서러움의 감정을 들려주는 장치가 된다. 혼령이 자신의 죽음에 대해, 그리고 가족에 대해 투사하고 있는 사설을 살펴보자.

112) 무점구(巫占具). 산판에는 두 가지가 포함된다. 하나는 직경 4~5cm 내외의 엽전(葉錢)모양의 동그란 놋쇠판에 ‘천지문(天地門)’ 또는 ‘천지일월(天地一月)’ 등 소박하게 문자가 조각되어 있는 것이며, 다른 하나는 자그마한 놋쇠 술잔이다. 전자를 ‘천문’이라 하고 후자를 ‘상잔’이라 한다. 이 ‘천문’과 ‘상잔’이 각각 두 개씩 동그런 잔대(盞臺)에 놓이는데 이 잔대를 ‘산때’라 하고 그 전체를 가리켜 산판이라고 한다. 점법(占法)은 이 ‘천문’과 ‘상잔’을 산때위에 올려놓아 내던져 그것들의 엇어지고 자빠지는 관계를 보아 판단한다. 그에 대한 해석은 경우에 따라 다르나, 대체로 자빠진 것이 길이고 엇어진 것이 흉이다. 이 산판과 신칼, 요령을 합쳐 맹두라 하고 심방들은 상시 이것을 집안에 모시며, 무업(巫業)을 세습할 때에는 이것을 물려 준다. 현용준, 『사전』, 755쪽.

113) 현용준, 『사전』, 767쪽. 해설 참조.

114) 김성례, 『제주 무속: 폭력의 역사적 담론』, 『종교, 신학연구』 4집, 서강대학교 종교, 신학연구소, 1991, 12쪽.



(가)

① “설운 아바님아, 어머님아, 칭원흔 생각 맏서. ② 수물흔 설(二十一歲) 흘 수
웃이 죽언 저싱 갔수다. 뽕오 남방(丙午南方) 출행(出行)흘 때 체스(差使)님이 질
을 가느난 집안에 오란 ” 아야 머리여 “ 이렇게 흘 때 백로 팔월(白露八月) 신수
가 불길흔난 흘 수 웃이 저싱을 가집네다. 잘 허여시민 서른아홉 설이나 사나 마
나 흘 것이로웨 일쓰기 저싱 멩왕(冥王)가고라 분부웨다. 눈을 금안 저싱을 가젠
흔난 악마 ㄱ튼 금전(金錢) 금전을 생각흔민 혼이 웃수다. 그 좋은 금전 서시민
“아야 머리여” 혼는 날 병원(病院) 가곡, 나를 들고 가던 체스(差使)님 뵈데다마
는, 부모 조상 할마님 놓아두고, 아바님 어머님 놓아 두고 저승 가는 이 내 몸은
불효의 즈식이 아넵네까.”

③ 어머님아 혼다 원통흔게 생각맏서. 부모 가슴에 불 질르레 오랑 가는 즈식이
아넵네까. 날 ㄱ튼 아기 아긴가푸뎡 말곡 원수로 생각허영 혼다 어머님 울지 말곡
ㅁ음 안심허영, 설운 성님네 민곡 설운 동생네 민영 살아갑서. 날 혼다 생각 말곡
원통흔게 생각 맏서.

<제주시 노형리에서 21세에 죽은 영혼의 영계울림¹¹⁵⁾>

(나)

① “서른 여섯 상남 아기야, 놈광ㄱ찌 어느 좋은 공부 못 시켜 주곡, 놈광 ㄱ찌
어느 좋은 월급생활 못흔곡 아닌 고생 다 혼명 살아도 오망오망 즈손덜 솟아나명
사난 놈신딘 말을 못허여도 이 아바지 가슴은 얼마내 반갑고 지쁜지 모르키여. ②
난 원멩(天命)이 쫄라전 인간을 돌아샐저마는, 멩전(明天)ㄱ튼 하늘님 북두칠원성
군(北斗七元星君)에다 멩과 복을 빌영 저 아기덜 멩 질게 키와도라. 혼민 죽어간
아바지도 혼정(魂情)으로라도 독부죽흔명 느네 앞질덜 다까주마.” ③ 설운 아기
야, 아바진 불씨 인간 하직허연 실수웨였저마는 혼웨 늘랑 나 대신 느 동승(同生)
덜 잘 생각허여 주라. 아명이나 인도시경 성공시기라. 느 혼나 잘못 혼민 우리 집
모도 쓸어질 것 아니가. 부탁흔노라. 설운 아기야, 백번 천번 부탁허염시메 동승
덜 잘 인도 시켜 주고 어머님 속 상흔게 말앙 잘 공 가프라. 난 이제 저싱 ㅁ음
먹영 마주막 돌아살로라 분부웨다.

115) 현용준, 『사전』, 378쪽.



〈제주시 용담동 조모씨 댁에서 시왕맞이 질침 할 때 영계올림116〉

(가)는 21살에 병으로 요절(夭折)한 망자의 영계올림의 대목이다. 망자는 부모에게 전하는 위로(①)와 자신의 처지에 대한 회한(②) 그리고 마지막 위로(③)의 정념을 투사하고 있다. 처음과 끝에서 부모의 슬픔을 달래고 있어, 이 말의 주된 메시지는 ‘자신의 죽음에 슬퍼하지 말 것’을 당부하는 것이다. 하지만 대부분의 내용이 자신이 죽게 된 죽음의 경위를 밝히고 있으므로, 스스로 죽음을 안타깝게 여기는 ‘한(恨)’의 정서가 지배적이다. ‘금전(돈)’이 없어 ‘할 수 없이’ 죽게 되었다는 말에서 망자는 더 살 수 있을 거라는 기대감, 돈 때문에 병원을 가지 못했다는 기대감의 좌절과, 부모님 보다 먼저 저승 가게 되었다는 한(恨) 정념을 읽을 수 있다.

죽음에 대한 정념은 죽었다는 사실 그 자체에서 일어나는 것이 아니라, 죽지 않을 수 있었을 거라는 상상력, 즉 가상체를 토대로 정념은 구축된다. 이런 점에서 (가)의 망자는 정념적 주체로서 ‘금전이 있었을 가상의 사건’을 상상하며 한의 정념을 전달한다.

이어지는 대목에서(③) 망자의 한은 절망의 정념으로 바뀌게 된다. 망자는 부모님에게 자신을 ‘원수로 생각’하며 형님 동생을 믿고 잘 살아갈 것을 당부하고 있다. ‘어머님 울지 말고 마음 안심’할 것을 전하는 대목에서 ‘행위-의무’의 양태가 투사되어 있음을 통해, 망자가 처한 죽음의 상태는 바뀔 수 없다는 인식을 드러낸다. 이제 망자에게 원통함과 서러움의 감정은 더 이상 지속되지 않으며, 이를 죽음에 대한 절망의 정념으로 읽을 수 있다. 망자는 ‘할 수 없이’ 저승에 일찍 가게 된 상황을 인식하면서 부모는 자신의 죽음을 원통하게 생각하지 않아도 된다는 당위를 부여한다. 궁극적으로 부모에게 전하는 위로의 메시지는 이러한 정념의 변화를 거쳐 도달한다.

(나)는 망자인 아버지가 큰 아들(上男)에게 전하는 영계올림 대목이다. 아들이 잘 장성한 것에 대한 살아생전의 기쁨(①)과 자신이 죽어서 자손들의 명과 복을 빌어

116) 현용준, 『사전』, 381쪽.



주겠다는 다짐(②), 마지막으로 동생과 어머니를 잘 보살펴 달라는 당부(③)의 과정에서 망자의 한을 담고 있다. 병으로 요절한 전자의 경우와 달리 (나)에서 망자는 서러움의 정념을 투사하지 않고 가족들이 잘 살기를 염원하며 ‘저승 마음먹어’ 돌아가겠다는 의지를 보인다. 이는 망자가 죽음을 거부하기보다 받아들일 준비가 되어 있다는 상태임을 알려주며, 죽음을 수용하는 태도를 보여준다.

이러한 망자의 정념 상태는 무당이 몸으로 경험하는 정념과 별개이지 않는다. 망자의 슬픔과 한이 그 말을 전하는 심방의 몸을 매개로 전달되며, 심방이 흘리는 많은 눈물은 심방과 망자를 하나의 영(靈)으로 비취지게 하는 매개물이 된다. 빙의 체험은 그 자신이 통제할 수 없고 오직 신령한 존재의 힘으로 강한 정념상태에 몰입되는 것으로 보인다. 반면 정동 체험은 심방이 의식적으로 과도한 몸짓을 하거나 청중과의 소통을 시도하는 자유 의지를 갖는다는 점에서 빙의와는 차이가 있다. 영계올림은 심방이 단골의 반응을 의식하여 슬픔이 절정에 이르도록 자극한다는 점에서 빙의 보다는 정동 체험에 가깝다.

심방은 ‘청중의 반응을 살피고, 그 반응이 시원치 않을 때는 울음을 더 크게 한다.’는 현지 조사된 보고¹¹⁷⁾가 있다. 이에 따르면 심방은 슬픔의 분위기를 강조하면서 의식적인 울음을 내고 있다. 이는 심방이 감성에 호소하는 파토스의 전략을 따르며 해설하는 몸으로서 자신의 역할을 강조하는 것이다. 또한 심방은 “영혼님에서 신의 아이(심방)의 입을 빌어 분부 문안 올립네다.”는 말을 고하고, 가족의 이름을 호명하며 영혼의 말을 전한다. 즉 자신의 몸(입)은 영혼의 말을 전하는 해설자로서 기능하며, 그 영혼이 직접 자신의 몸에 깃든 것이 아니라는 사실을 밝히는 것이다. 심방은 자신을 ‘신의 아이’라고 칭하며, 망자와 자신을 분리하여 둘의 목소리를 구분 짓는다. 그 자신은 신의 뜻을 이해하여 전달하는 주체임을 강조하면서 해설자로서의 몸을 구성한다.

영계올림은 심방과 단골이 함께 울며 슬픔이 최고조에 이르는 제차(第次)이다. 제의를 통해서 망자는 가족, 친지들에게 못 다한 말을 전하고, 이를 매개하는 심방의 몸에는 망자의 슬픔이 전달된다. 이제 단골은 심방과 망자의 상태를 구분하지 않으며, 나의 아버지, 나의 자녀가 해주는 말로 받아들이고 심방의 울음에 함

117) 현용준, 『사전』, 379쪽, 영계올림 제주시 용담동 사진 해설.



게 옮겨 되는 것이다. 무당의 해설하는 몸을 통해서 남아 있는 가족들의 불안과 슬픔이 경감되기에, 이는 굿을 통한 치병(治病)의 목적을 실현하고 있다. 현실의 문제와 위기의 상황들이 실제로 해결되기보다 망자의 한이 해소되었다는 안도감으로 하여금 살아 있는 자들의 마음을 치유하는 효과를 낳는다.

3.2 정념주체의 파토스 발현

굿에서 단골은 실제로 신을 대하는 것이 아니라, 접신(接神)의 능력을 갖추었다고 믿는 심방의 몸을 보는 것이다. 이로부터 도출된 신뢰감과 기대감의 발현들은 무당의 몸에 특정한 권위를 부여한다. 이러한 권위는 자신을 대신해 문제 상황을 해결해주고, 신께 복을 빌어 준다는 굳은 신념 위에 형성된다. 앞서 제의에서 정념 주체의 파토스를 무당의 몸을 통해 살펴보았듯, 무당의 몸은 정념이 형성되고 발현되는 장소이다. 정념 주체의 몸은 외부 세계와 내부의 세계를 잇는 매개적 역할을 수행하며 기호학에서는 이를 ‘현존의 장’¹¹⁸⁾이라고 한다.

무당의 몸은 굿의 담론과 특정의 맥락 속에서 이해할 필요가 있다. 먼저 물리적인 몸이 갖는 의미를 이해한 상태에서 그의 의식과 태도, 감정의 변화들을 통해 형성되는 담론의 의미를 이해하는 것이다. 동양 사상에서는 육체와 정신은 별도로 구분되는 것이 아니라 모두 동일한 원리에 의해 생성되고 움직이는 것이라고 보았으며, 이 둘은 서로 불가분의 관계를 가진 것으로 이해한다.¹¹⁹⁾ 하지만 심방의 몸은 육체와 정신의 상태가 일대일로 대응하는 것이 아니며 더욱이 자신의 몸을 구성하는 것은 자기의 것이 아닌 경우가 있다. 이로써 굿에서 무당의 몸은 비교적 육체와 정신의 식별이 가능하다고 하겠다.

118) 신체적 세미오시스는 정념적 시뮬라크르를 자극하는 외밀한 곳에서 작동한다. 이곳이야말로 선주체가 거주하는 이른바 현존의 장이며, 가치의 그림자, 즉 발랑스가 하나의 깊이 (profondeur)를 만들어내는 곳이다. 향후 담화기호학에서 이 현존의 장은 발화 주체가 위치하는 곳으로 재정의되면서 하나의 긴장 공간으로 개념화된다. A. J. Greimas, 유기환, 최용호, 신정아 역, (2014), 같은 책, 31쪽.

119) 주형일, 「이미지로서의 육체, 기호로서의 이미지」, 『몸의 인문학적 조명』, 월인, 2005, 116쪽.



무당의 몸은 굿의 절차와 연행 방식에 따라 의식적으로 취하는 동작이 있는가 하면, 무당의 표정과 말투, 도구의 사용과 무복의 생김새에 따라서도 육체에 깃든 의식(정신)이 구분된다. 특히 망자의 넋을 위로하는 제수굿의 경우에는 살아생전의 망자의 말투와 행동이 무당의 몸에 그대로 재현되어, 무당은 온 몸으로 그 망자의 몸을 표현한다. 대개 강신무의 경우 실제 빙의(憑依) 체험을 통해 무당의 몸에 신성한 것이 깃든 상태, 즉 신이 그의 몸에 현존하고 있음을 간주하기도 한다.

정념을 기호학적으로 분석할 때, 그레마스와 풍타닐은 정념의 형성화 단계로부터 완료의 단계까지 단계별로 분절하였으며, 이를 정념 도식이라 한다. 정념 도식은 담화 층위에서 분명하게 표현되지 않더라도 담화 속에 함의를 추론하여 기술하는 것이 가능하다. 제의를 주관하는 무당의 정념을 다음의 다섯 단계에 따라 통합체적으로 논의하며, 정념의 변형 과정을 살펴 볼 수 있다.

①형성화

②감성화

③도덕화

(a) 장치화 (b) 정념화 (c) 정동화

① 형성화

형성화 단계는 서사 도식에서 ‘계약’에 상응하는 단계로, 주체의 행위가 있기 전 긴장과 감이 포착되는 단계이다. 제주(祭主)는 굿이 시작하면 지금까지 인간 본연의 모습을 버리고, 제의의 서사 주체로 거듭난다. 형성화의 단계에서 주체는 본래의 기질과 성향에 의해 영향을 받기도 하며, 관습적, 이념적, 사회적인 관점에 의해서도 주체의 정념이 형성된다.¹²⁰⁾ 이를 선천적 관점과 후천적 관점으로 분류하여 제시할 수 있다.

선천적인 관점에서 세습무는 강신무에 비해 주체의 성향과 기질에 영향을 받아 정념 상태의 변화를 쉽게 느낄 수 있다. 조상 대대로 무업을 전수받는 세습무는 굿을 하기 위한 일련의 행위 양식들을 학습을 통해 훈련한다. 훈련의 전수 과정에

120) 홍정표, 『정념 기호학』, HUEBOOK, 2014, 159쪽 참조



서 그의 몸은 자율 의지에 따르기 보다는 반복과 습관에 의한 의식의 지배를 받는다. 이러한 의식은 선천적으로 타고난 것은 아니지만, 훈련에 의해 정념을 형성하는 감각적 상태에 더 자주 노출되어 있다.

반면 후천적인 관점에서 주체의 내면은 주변 환경과 상황으로부터 영향을 받는다. 제의를 할 때의 청중의 반응, 굿을 의뢰한 단골과의 관계는 정념 주체에게 자극과 긴장 형성의 요인이 된다. 심방은 ‘군문열림’이라는 제의를 행하면서 신이 하강하는 문을 열어 신을 맞이하는데, 이는 이후의 정념에 영향을 미치는 동기로 작용한다.

신(神)이와 생인(生人)이라 다른 배 있소리까? 생인도 문을 몰아사 들어삼고 구신(鬼神)도 문을 몰아사 오고 가는 법입네다. 일만 팔천 신전님 신수퍼사저 흐시는데, 시군문이 어찌 뉘며 몰라집네다. 그리 말고, 일문전(마루방의 앞쪽 문) 신궐대전상(제상) 신수퍼다(제상을 옮겨다 놓아) 하늘 옥황 도성문(都城門) 올리옵던 천안낙화 금정옥술발(요령) 들러 받아 팔천신전(八千神前)이 신수퍼 오는 천양(天皇) 초군문(初軍門) 이군문 삼시도군문(三都軍門)돌아보자.[樂舞]¹²¹⁾

심방은 군문을 여는 의식을 통해 신을 맞이할 준비 상태가 되었음을 암시한다. 서사 도식에서 주체는 발령자로부터 계약의 단계를 거치고 나서 역량과 수행의 단계로 나아가는데, 군문을 여는 의식은 신과의 계약을 맺는 상태에 해당한다. 군문열림 이후 심방은 신이 인간 세계로의 진입할 것을 약속받고 긴장 주체가 된다. 이는 심방이 후속되는 제의 절차를 이행할 수 있도록 역량 획득의 전제로 기능한다. 형성화 단계에서 심방은 신과의 접신(接神) 상태, 즉 대상과의 연결 상태가 되기를 기대한다. 심방은 제의의 절차를 이행하며 신뢰감을 형성해 나간다.

② 장치화

장치화의 단계는 긴장 주체가 수행을 하기 위해서 일종의 탐색을 하는 단계이다. 이 탐색은 심방이 무구를 이용해 점을 쳐서 신의(神意)를 확인하는 것으로 실현된

121) 현용준, 『사전』, 50쪽.



다. 무구는 신의 현현(顯顯)을 말해주는 상징기호로 제의에서 신과의 소통 여부를 확인시켜 준다. 장치화 단계에서 심방은 무점구(巫點具)를 이용해 그 모양에 따라 점괘를 해석하고 신과의 연결 상태인지 여부를 의심한다.

시군문 열렸더니, 시군문 고이 열려주멍 아니 열려주멍 몰라집네다. 천양초군문(天皇初軍門) 이군문 삼시도군문(三都軍門) 신병문(神病門) 본병문(本病門) 열려주멍 아니 열려주멍 모릅네다. 문 열린 가뭇이랑 초헌관(初獻官) 초집스(初執事) 신의성방(神의 刑房) 몸받던 일월삼명두(一月三明圖), 아방(父) 주던 계천문(占具) 시내왔당(제주시 용담동에 있는 神堂) 두루대천국 저울리던 계천문으로 시군문 열린 가뭇 알아보자. [신칼占, 산판占, 하고 문이 열린다는 占卦가 나오면]¹²²⁾

위의 인용문에서 심방은 군문을 열었으니 문이 잘 열리었는가, 신의 하강이 이루어 졌는가를 확인한다. 심방은 신칼을 바닥에 내려놓았을 때 두 개의 칼날 방향과 모양을 보고 신의 뜻을 판단하는데, 이를 ‘신칼점’이라고 한다.¹²³⁾ 그 점괘의 해석은 <초공본풀이>의 서사 내용을 반영하여 제의 맥락에 따라 다르게 이해된다.¹²⁴⁾ 산판이란 엽전 모양의 천문(天文), 술잔 모양의 상잔(賞盞), 그리고 천문과 상잔을 담은 잔대(盞臺)모양의 그릇을 모두 합하여 일컫는 명칭이다.¹²⁵⁾ 산판점은 산판을 던져서 나온 모양을 보고 점괘를 해석하는 것이다.

만일 그 점괘의 해석에서 신이 오지 않았음을 나타낼 때에는 신이 하강했음을 나타내는 점괘가 나올 때까지 계속해서 같은 동작을 반복한다. 이러한 제의 행위들은 서사 도식에서 주체가 역량을 얻는 단계와 상응한다. 즉 형성화 단계에서 긴장주체였던 심방은 자신이 맡은 직분을 잘 수행하기 위해, 그리고 굿을 의뢰한 단골로부터 신뢰감을 얻기 위해서 신의 출현을 탐색하는 주체가 된다. 장치화의 단계에서 심방은 신이라는 대상과의 연결 상태임을 의심하고 현재의 진행 상태를 알아보는데, 이는 이후 정념화의 단계로 진입하기 위한 전제로서 기능하며 필수적

122) 현용준, 『사전』, 51쪽.

123) 강소전, 같은 논문, 26쪽.

124) 신칼이 떨어진 방향과 그에 대한 해석은 전주희의 논문(『제주도 무구(巫具) ‘삼명두’를 통해 본 무조신과 심방의 의미』, 『민속학연구』 29집, 2011, 10쪽.)에 자세히 정리되어 있음.

125) 강소전, 위의 논문, 27쪽.



인 단계가 된다.

③ 정념화

정념화는 형성화와 장치화에서 예감한 기질적 가치를 경험하고 정념을 실현하며 주체의 행로에 환경이나 상황의 변화에 의해 정념적 사건이 발생하는 단계이다.¹²⁶⁾ 제의에서 정념적 사건이라 함은 대상으로서 신과 무당이 접신(接神)의 상태를 나타내 보이거나, 신이 하강했음을 확신하는 순간일 것이다. 앞서 신의 하강을 예감하고 의심했던 단계를 거쳐 마음속에 감지했던 의미들이 분명하게 됨으로써 정념 주체의 긴장은 최고조에 이른다.

‘추물공연’이라는 제의는 모셔 온 신에게 음식을 권하며 자신들의 기구(祈求)한 사항을 비는 제의이다. 추물공연은 신이 무당의 말을 듣고 있다는 강한 믿음과 확신이 있어야지만 제의를 시행 할 수 있다. 다음은 추물공연에서 들어가는 말미에 심방의 사설이다.

초감제로 메운 신전 초신맛이 메웠수다. 초신맛이 메운 신전 떨어진 신도(神道)가 이실 듯호와 초상계로 메와 베슬 직함(職銜) 열명 차례(列名次例)로 우(右) 앞아지고 자(左)앞저 제물 제양(祭物祭享) 신버렸수다. 구신(鬼神)이와 생인(生人)이 다릅네까. 생인도 허여논 추물(음식)을 잡습서 흐는 법입네다. 초공스로 집안의 지국정성(地極精誠)받읍서.

〈추물공연 中 시작말미〉¹²⁷⁾

‘초감제-초신맛이-초상계’라는 제의는 모두 신을 불러 모으는 청신의례이다. 신을 맞이하는 의식이 세 번에 걸쳐 진행되는 과정은 혹시라도 다 오지 않았을 신을 모두 불러 모시기 위함이다. 이는 정념주체의 의구심에서 비롯한다. 초상계를 마치고 나면 심방은 신이 왔는지에 대한 의혹을 버리고 대상 신과의 연접을 확신하는 단계가 된다. 신을 위해 바치는 음식들을 가리켜 추물상(出物床)이라고

126) 홍정표, 앞의 책, 163쪽.

127) 현용준, 『사전』 71쪽.



하는데, ‘추물을 잡수서’라는 말에는 강력한 수신자를 상징하고 있음을 알 수 있다. 심방은 말을 건네는 형식으로 제의를 행하며, 이는 정념화의 단계에 놓인 주체 상태를 암시하고 심방은 신과의 연결상태를 확신하고 있다.

이어지는 ‘석살림’ 제차에서 무당은 단골의 가족들과 함께 신나게 춤을 추며 신에게 기원한다. 악기소리와 춤을 통해 무당의 정념은 고조된다.

(立巫) [사설] “넉신몸주 군웅일월제석님은 멧헤(멧 년) 멧년만에 올뻑울짚(북과 징) 소리로 일천간장 풀려 놀젠 ᄃ는디 조상의 간장을 풀리젠 ᄃ난 신의 성방(神房)도 지쳐지고 제석궁(帝釋宮) 신소미(神小巫)도 지치고 다쳤고나. 어진 조상님넨 석시 석시 ㄹ를(宗) ㄹ를로 일천간장 일천시름 풀려, 어서 놀저 ᄃ는디 오늘 오늘러 놀아 좋가. 닐(來日)닐로 놀아 좋가?

(소무들) [사설] “오늘 오늘로 놀아 좋주.” <석살림 中 바랑탐>¹²⁸⁾

악기 장단에 맞추어 무당과 가족이 춤을 출 때 기쁜 마음은 어디에서 오는가? 조상신을 모시고 ‘시름을 풀어’ ‘놀고자 하는’ 마음은 신과의 연결의 상태를 확신하는 믿음의 양태로부터 비롯된다고 하겠다. 청신의례에서 신들을 모두 불러 앉혔으니 이제 소원하는 바가 이루어 질 수 있다는 기대감과 신뢰감을 토대로, 신이 제장(祭場)에 있다는 사실에 확신이 생긴 것이다. 이는 무당이 접신(接神)의 상태임을 모두가 인정하였음을 전제한다. 또한 제의가 잘 진행되고 있다는 수행 중의 상태임을 말해준다.

④ 정동화

정동화 단계는 주체의 정념이 신체적으로 표출되는 것으로 확인된다. 떨림, 흥분, 낮빛의 변화, 웃음 등 주체의 정념 상태는 신체적으로 반응하며 이를 정동화 단계라 한다. 『제주도무속자료사전』에서는 현장에서의 사진과 함께 이해를 돕기 위한 조사자의 해설이 구체적으로 제시되어 있어, 이를 통해서 무당의 행동 묘사를 살

128) 현용준, 『사전』, 79쪽.



피고 정동화 단계에 있는 무당의 몸을 이해할 수 있다. 정동은 신체적으로 발현되는 변화를 보고 정념의 발현을 감지하는 것이므로, 본고에서는 그 변화의 추이(推移)를 가설로 상정하여 논의한다. 가령 석살림을 할 때에 심방은 악기 장단에 맞추어 신명나는 춤을 춘다. ‘도랑춤을 추다가 고깔과 장삼을 받아다 이를 손에 들어 춤을 춘 후, 고깔을 쓰고 장삼(치마)을 어깨에 걸치고’ 하는 행동에서 무당의 표정 변화(웃음), 동작의 변화(춤)를 감지하며, 이를 기반으로 무당의 몸을 정동화의 단계에 있는 상태로 간주할 수 있다.

정동화 단계에서 무당의 정념은 겉으로 발현되는 것으로 감지하기도 하지만, 이는 실제 제의 상황에 따라 달라지는 가변성을 지닌다. 시시각각의 변화 양상을 전부 다루기보다는 변화의 기본 전제와 틀을 살펴봄으로써 보편적 작용에 대한 기술을 하는 것이 본고에서 주목하는 기호학적 정념 분석이라 하겠다.

⑤ 도덕화

정념 도식의 마지막 단계인 도덕화에서는 정념 주체에 대해서 평가가 이루어지는 단계이다. 이 평가는 무당 자신이 제의 과정에 대해서 스스로 평가 할 수도 있으며, 단골이나 청중으로부터 평가를 받기도 한다. 다음은 ‘군웅만판’이라는 제의에서 신들을 돌려보내는 송신의 과정 중 한 대목이다.

제왕제석 녀신몸주님이 돌아사쟝 ᄃ는디 마부(馬夫)야, 뎡데령(馬待令)ᄃ라. 구령이가달석에 만주에미 흥마음(말방울)에 뎡팡돌(下馬石)로 뎡 들어메라. 어서가자, 어서가자. 눈구녕아 서녕(形容)아 어서가자, 어서가자, 메칠 뎡날 그만 브레난(보니) 브레기 싫다. 콧구녕아 서녕아, 어서 가자 어서가자, 메칠 뎡날 내움살 마트난 마트기 싫다. 입구녕아 서녕아, 어서 가자, 어서 가자. 각서추물(各色出物)(갓가지 음식물) 그만 먹으난 먹기도 싫다. 꺾고양아 서녕아, 어서가자. 어서가자. 메칠 뎡날 들으난 듣기 싫다. 마부야, 어서 가자. 마부야, 어서가자.

우리가 메칠 뎡날 오란(와서) 지국정성(至極精誠) 즈손에 받아시난(받았으니) 뎡(命) 엇인 즈손덜 뎡도 주곡 제물(財物)엇인 즈손 제물도 주곡 즈손번성(子孫繁盛)



육축번성(六畜繁盛) 만수무강(萬壽無疆) 시켜주마.

〈군웅만판 中 상축권상 덕담〉¹²⁹⁾

‘제왕제석 님신몸주님’ 이 마부를 부르며 ‘어서 가자’ 고 재촉 한다. 눈, 코, 입, 귀의 신체 기관을 차례로 호명하며, 제의를 지내는 동안 보고 많이 보고, (냄새를) 많이 맡으며, 많이 먹고, 많이 들어서(聞)이제는 그만 하고 싶다, 돌아가겠다는 의미를 전하고 있다. 신이 그만 돌아가고 싶다는 말의 의미는 그 동안 ‘잘 보고, 잘 먹고, 잘 들었다’ 는 것이며, 이는 인간이 신께 바친 정성이 지극하고, 차린 재물이 많았음을 들어 인간의 정성에 감복(感服)한 신의 뜻을 전한다. ‘싫음’의 원인은 역설적으로 ‘좋음’의 결과이다. 이는 제의를 주관한 무당의 행위에 대해서 신의 긍정적인 평가로 이해할 수 있다. 그리고 다음 문단에서 발신자인 신은 자손들에게 지극정성을 받았으니 ‘명(命)과 재물’을 주겠다고 약속한다. 이렇듯 신의 덕담(德談)을 듣는 것은 무당의 정념 도식에서 도덕화의 단계에 해당하며, 제의를 수신하는 신의 평가를 이해할 수 있다.

이와 같이 제의에서 무당의 몸을 정념 도식에 따라 단계별 절차를 살펴봄으로써 무당의 정념 상태를 보다 상세하게 이해할 수 있다. 또한 해당 제의와의 맥락에서 정념의 발현이 어떠한 방식으로 발현되어 의미를 갖는지를 기술하는 것이 가능하다.

4. 소결

굿 텍스트는 무당의 사설과 구송되는 본풀이뿐만 아니라 굿상을 비롯하여 굿의 현장에서 필요한 각종 장식들과 도구들로 이루어진 지각의 층위에서 만들어지는 요소들이 있다. 풍요를 기원하는 마을 사람들의 믿음, 굿에 참여하는 참여자의 유희적 즐거움 등, 굿에 개입되는 감정의 복합적인 총체들은 모두 굿에 관여하는 텍스트가 될 수 있다.

129) 현용준, 『사전』, 362쪽.



굿의 담론은 상황에 따라 다양하게 일어나는 사건들을 다루기 때문에 굿이 갖는 보편적 원리에 대한 이해가 필요하다. 2장의 논의에서는 먼저 굿의 제의 절차와 성격을 이해하고 규칙성이 적용되는 굿의 특성을 파악함으로써 파토스가 운용되는 기호학의 논리를 재구하는 것이다. 이후 개별 제의마다 어떠한 본풀이가 구송되는지 12본풀이를 대상으로 신화적 존재의 정념의 양상을 분류하였다. 굿과 본풀이에서 파토스는 텍스트에서 드러나기 보다는 상상 속에서 형성되는 감각적이고 영적인 것으로써 발현된다는 특성을 지닌다.

이러한 점을 고려한다면, 굿에 대한 이해는 무당과 초월적 존재의 설명만으로는 부족하다. 신에게 기원하는 집단의 의식을 ‘무당’이나 ‘굿판’에 투영하면서, 굿판은 신앙적인 믿음의 영역과 밀접한 관련을 갖게 된다. 굿판의 성격이 교술적인 것만 있는 것이 아니므로¹³⁰⁾, 이 믿음을 곧 종교라고 속단하기는 어렵다. 중요한 것은 이러한 믿음의 요소가 굿을 제의적인 것으로 인식 가능하게 만들어 준다는 데에 있다.

130) 종교는 기본적으로 교술적인 성격을 갖는다는 점에서 ‘신앙(信仰)’이라는 용어는 말 그대로 신을 믿고 받드는 일을 지칭한다. 종교는 제도적인 차원에서 신앙이라는 말과 구분된다. 어떤 대상을 믿는다는 해서 모두 종교적으로 해석되는 것은 아니다.



Ⅲ. 일반신본풀이와 제의의 정념 구조

1. 정념주체와 반-주체의 경쟁 관계

1.1. /의지/의 양태: <천지왕본풀이>, <할망본풀이>, <마누라본풀이>

(1) <천지왕본풀이>

<천지왕본풀이>는 초감제 때에 구송되어 큰굿 제차에서 가장 먼저 다루는 신화이다. 우주 만물의 이치와 기원을 다루며 천지간의 질서를 바로잡고 이승법과 저승법을 마련한 대별왕과 소별왕의 공업(功業)담이 서사의 주된 골자라고 할 수 있다. 본풀이의 제목에서 지칭하는 천지왕은 두 형제에게 과업을 수행하도록 행위를 조종하는 발령자로서 서사의 전반부에 등장한다. 후반부에는 두 형제가 서로 이승을 차지하기 위해 시험을 하는데, 이때 발령자는 행위 주체인 두 형제가 사건을 추동하도록 행위의 전제를 마련한다.¹³¹⁾

- ① 천지왕은 해와 달이 둘이 되어 인간 백성들이 뜨거워 죽고 얼어 죽게 되는 꿈을 꾀다.
- ② 천지왕은 해와 달을 하나씩 먹는 꿈을 꾸고, 총맹부인과 혼인하고자 이승으로 내려 온다.
- ③ 총맹부인은 수명장자 집에 쌀을 꾸어다 천지왕에게 저녁을 대접한다.
- ③-1) 천지왕은 수명장자가 쌀에 흰 모래를 섞어준 밥을 먹고 돌을 씹는다.

131) <천지왕본풀이>는 채록자마다 신화의 내용과 인물이 이름이 다소 상이하며, 특히 마음이 고약한 수명장제의 등장과 이를 징치하는 서사는 각편마다 전하는 내용이 다르다. 진성기, 『제주도무가본풀이사전』에 이무생 본에는 쉬맹이라는 한 사람이 천하거부로 살면서 아버지 제사상을 차리지 않아 천지왕이 화를 내는 장면이 삽입되어 있다. 그를 잡아가기 위해 천지왕이 인간 세상에 내려오지만 쉬맹이를 징치하는데 실패한다. 천지왕은 바우왕과 총맹부인의 딸 서수암이와 혼인을 하여 대별왕과 소별왕을 낳는다. 이하 내용은 다른 각본과 대동소이하다. 228~236쪽. 여기서는 현용준의 자료를 바탕으로 『제주도무속자료사전』과 『濟州島神話』를 토대로 내용을 정리하였다. 이는 천지왕과 총맹부인 사이에서 낳은 두 형제의 서사를 중심으로 서사의 기본 골자를 가장 잘 보여주고 있기 때문이다.



- ③-2) 천지왕은 수명장자와 딸, 아들의 고약한 언행을 듣고 분개한다.
- ③-3) 수명장자의 집을 태워 장자를 죽이고 딸은 팔 벌레, 아들은 소리개로 만든 후에 여러 가지 법을 마련한다.
- ④ 천지왕은 총맹부인과 천정배필을 맺고 하늘로 올라간다.
- ④-1) 천지왕은 쌍둥이 형제의 이름을 대별왕, 소별왕이라고 이름 지어 준다.
- ④-2) 천지왕이 본메(꺅씨 박씨)를 남기고 떠난 후 총맹부인이 아들 형제를 낳는다.
- ⑤ 대별왕 소별왕이 자라서 아비 없는 자식이라 놀림을 받고, 아버지를 찾기 위해 박씨를 심는다.
- ⑥ 박씨에서 움이 돋아나 그 덩굴을 잡고 옥황으로 아버지를 찾으려 간다.
- ⑦ 대별왕 소별왕은 활을 받아 해와 달 한 개씩 쏘아 법지법(法之法)을 마련한다.
- ⑧ 대별왕 소별왕은 누가 이승을 차지할지 정하기 위해 수수께끼, 꽃 피우기 내기를 한다.
- ⑧-1) 소별왕은 대별왕의 꽃을 바꾸어 내기에서 승리하고, 이승을 차지한다.¹³²⁾
- ⑨ 이승에는 살인, 역적, 도둑이 많고, 짐승이 말을 하고 귀신과 인간의 분별이 없다.
- ⑨-1) 소별왕이 대별왕에게 이승의 질서를 바로잡아달라고 부탁을 한다.
- ⑨-2) 대별왕이 자연의 질서는 바로잡아 주지만, 여전히 인간 세상엔 살인, 도둑, 간음이 많고 저승법은 맑고 공정하다.

<천지왕본풀이>은 크게 다섯 개의 서사 단락으로 나눌 수 있다.

- ㉠ 우주 질서의 혼란과 천지왕의 꿈 (①, ②)
- ㉡ 수명장제 징치 (③)
- ㉢ 천부 탐색 (④, ⑤, ⑥, ⑦)
- ㉣ 이승 차지 시험 (⑧)
- ㉤ 이승법과 저승법의 기원 (⑨)

(가)에서 천지왕은 ‘해와 달을 하나씩 삼켜 먹는 꿈’을 꾸는데, 이는 해와 달의

132) 현용준, 『제주도무속자료사전』, (안사인본)에는 여기서 이야기가 끝나지만, 현용준의 「濟州島神話」, 정주병 구연에서는 이하 이야기가 전해진다.



수를 조정하는 대별왕과 소별왕의 출현을 암시한다. 천지왕은 자신의 꿈이 ‘세상의 질서를 바로 잡을 귀동자를 얻을 꿈’이라는 확신을 갖고 총맹부인과 혼인한다. 쌍둥이 형제의 출현은 이러한 천지왕의 욕망이 실현되는 것에 선행하며, 일종의 의무를 지고 태어난다. 이는 선조건 층위에서 두 행위주체에게 ‘세상의 질서 바로 잡기’라는 가치의 추구를 설정한다.

(나)에서 심술이 고약한 수명장제를 징치하는 서사는 악인에게 엄벌을 내리는 천지왕이 세상을 다스리는 신직의 면모를 보여준다. 천지왕의 아들 쌍둥이 형제는 이러한 신의 아들로서 신성한 존재가 될 수 있는 최초의 조건을 갖추게 된다. (가)와 (나)에서 긴장 주체로 놓여 있는 두 형제는 가능화 단계에서 아직은 분절되지 않은 가치 체계를 대상으로 두고 있다.

의미 발생의 최초 분열은 (다)의 친부 탐색 서사에서 나타난다. ‘아비 없는 자식’이라는 놀림에 두 형제는 아버지의 존재를 찾고자 박씨를 심어 하늘로 올라간다.

형제는 박 줄기를 타고 하늘로 올라갔다. 가고 보니, 박 줄기는 아버지가 앉는 용상(龍床)왼쪽 뿔에 감겨져 있고 아버지는 안 계셨다. 형제는 가슴이 터질 듯 기뻐다. 이 용상은 바로 내 차지라고 생각되었다.¹³³⁾

아버지를 찾으러 떠난 두 형제는 오히려 아버지가 안 계신 자리를 보고 기뻐하는 모순적 태도를 보인다. ‘비어있는 자리’는 두 형제의 마음에 최초의 균열을 일으키며, 이를 소유하고 싶은 욕망의 정념이 주체에게 ‘기쁨’으로 표현되고 있다. 선조건 층위에서 주체의 선지향성은 주체가 대상에 어떠한 가치를 투사함으로써 대상의 잠재력이 가치로 전환¹³⁴⁾되는데, 두 형제는 아버지라는 선-대상에 이승의 세계를 다스리는 가치를 투사하고 있는 것이다. 이는 아버지 천지왕이 갖고 있는 신의 능력이자 두 형제의 욕망이 된다. 형제에게 아버지의 부재는 가치를 획득할 수 있는 가능성의 의미를 갖는다. 즉 이승을 다스릴 누군가가 필요하다는 것과 자신이 이승을 차지하여 아버지의 자리에 앉을 수 있다는 믿음 때문에 두 형제는 ‘가슴이 터질 듯 기뻐’하게 되었다.

133) 현용준, 『濟州島神話』, 서문당, 2016, 16쪽.

134) 홍정표, 『情念의 기호학적 분석』, 한국외국어대학교대학원 박사학위논문, 1995, 70쪽.



이때 하나의 대상(아버지)을 두 형제가 동시에 소유하고자 하는 상태는 잠재화의 단계에서 주체에게 긴장의 동요를 일으킨다. 이러한 긴장감은 두 주체가 경쟁 관계에 놓여 있음에서 유래한다. 또한 ‘용상’으로 대변하는 아버지의 자리는 주체의 욕망을 투사하여, 형제가 용상을 보고서 갖는 기쁨은 ‘이승은 누구나 욕심이나는 곳’이라는 점에서 보편적인 정념을 취한다.

(라)에서 이승 차지 시험은 소별왕의 정념이 실현화 단계에 있으며 서사 주체로 되어감을 보여준다. 대별왕과 소별왕은 모두 이승을 다스리는 신이 되기를 원하지만, 두 주체의 양태 구성의 차이로 인해 서로 상이한 태도를 취한다. 여기서 소별왕의 속임수는 경쟁 관계에 놓여 있는 형제의 내기에서 승패 여부를 결정짓는다. 이는 소별왕이 갖고 있는 ‘의지’의 양태가 ‘능력’의 양태와 충돌하여, ~하고자 함의 양태 과잉으로부터 나타나는 결과라고 볼 수 있다.

“옵서. 우리 성제(兄弟)가 이승법 저승법(彼世法) 츠지ㅎ기 마련ㅎ주.”

“어서 결랑 기영ㅎ라.”

이승법 저승법 마련ㅎ저 ㅎ는디 설운 성님도 이승법을 들어 사저, 설운 아시(弟)도 이승법을 들어사저 ㅎ 때에

“옵서 우리 예숙이나 제껴근(수수께끼) 이기는 자 이승법을 츠지ㅎ곡, 지는 자(者)랑 저승법을 츠지ㅎ기 마련기 어찌오ㅎ리까?” 135)

위의 인용문에서 대별왕과 소별왕의 양태 구성은 /의지/와 /능력/이 지배적이다. 각자 자기가 이승 차지하기를 원하고, 내기에서 스스로 자신이 이길 수 있음을 믿고 있다. 그런데 두 형제가 이승을 차지하기 위한 /의지/의 양태는 동일하게 갖고 있으나, 수수께끼에서 정답을 맞히지 못하고 꽃피우기에서 꽃을 피우지 못한 것으로 소별왕의 /능력/이 모자람을 확인할 수 있다. 이때 소별왕의 상태-의지(~이기를 원하기)와 상태-능력(~일 수 있기)의 결합이 충돌한다. 또한 소별왕의 의지는 능력보다 우세하여 능력의 모자람은 의지를 꺾지 못하고 결과에 영향을 미치지 못한다.

따라서 내기에서 이기는 대별왕이 이승을 차지해야 마땅하지만, 소별왕의 양태

135) 현용준, 『무속사전』, 44쪽.



구성의 충돌은 ‘속임수’라는 행위를 낳게 되어 소별왕이 원하는 이승을 얻게 된다. 이처럼 담화 층위에서 볼 때, 두 형제가 모두 이승을 원하고 있지만 양태의 결합과 충돌의 결과에 따라 경쟁에 임하는 주체의 태도가 달라지는 것을 알 수 있다. 이로써 정념의 논리에 따라 현실화 단계에서 소별왕이 대별왕을 이기고 이승을 차지하는 결과에 대해 이해할 수 있다.

이상의 내용을 정리하여 소별왕의 양태 구성과 배열을 살펴보면 다음과 같다.

/~이기를 원함/ (경쟁에서 이기고 이승 차지를 원함)

/~이어서는 안 됨/ (경쟁에서 져서는 안 됨)

/~일 수 없음/ (경쟁에서 이길 수 없음)

/~일 수 없음을 앎/ (경쟁에서 이길 수 없음을 앎)

소별왕은 수수께끼 내기에서 승패를 인정하지 않고 ‘꽃 피우기 시험’을 제안한다.¹³⁶⁾ 소별왕은 대별왕의 꽃이 자신의 꽃 보다 잘 피었음을 확인하고 자신은 경쟁에서 이길 수 없음을 안다. 그럼에도 소별왕은 /능력/의 양태보다 /의지/의 양태가 더 크고 깊은 강도로 작용했기에 내기의 결과에 따라 승복할 수가 없다. 소별왕은 자신의 능력을 감추기 위해 또 다른 대안으로 ‘잠 오래 자기’ 내기를 제시한다. 앞서 수수께끼에서 이기는 자는 지식의 수준을 평가하는 것이고, 꽃피우기 내기에서는 꽃이 지닌 생명력으로 능력을 평가하는 것이라면 ‘잠 오래 자기’는 아무것도 하지 않는 무위(無爲)의 상태, 즉 무능함의 정도를 대변한다. 잠을 오래 자는 것으로서는 주체의 역량을 검증하는 시험이 될 수 없으며, 이 내기에서 이긴다는 것은 무능함의 자질을 보여줄 뿐이다. 소별왕은 바로 이 내기에서 대별왕이 심을 꽃을 자기의 것과 바꾸어 놓고 결국 이승 차지 신이 된다.

경쟁하는 두 주체가 내기에서 임하는 태도를 살펴보면, 소별왕은 의지와 능력의 충돌을 겪으며, 의지의 과잉으로부터 벗어난 결과임을 알 수 있다. 이렇게 동일한 가치를 추구하면서도 두 주체의 서로 다른 태도는 정념을 통해서 더욱 구체적으

136) 양창보 심방 구연본에서는 수수께끼 내기에서 소별왕이 지는 것이 아니라 대별왕과 소별왕이 각각 한번 씩 맞추지 못하는 것으로 나와 수수께끼 경합은 무승부로 보기도 한다. 양창보, 『양창보 심방 본풀이』, 보고사, 2010.74쪽.



로 이해할 수 있다. 이러한 점에서 정념은 ‘내면에 일관성(혹은 비밀관성)을 부여하는 원리¹³⁷⁾로서 신화적 존재의 출현을 설명하는 근본이 된다.

(2) <할망본풀이>

불도맞이에서 불리는 <할망본풀이>는 산육신(産育神) 삼승할망¹³⁸⁾을 기리기 위해 불리는 신화이다. 삼승할망은 아이를 점지하고, 출생 후에는 아이의 무병장수(無病長壽)를 기원하기 위해 모셔지는 신이다. <할망본풀이>는 각 편마다 크게는 세 가지 양상으로 전승되고 있다.

- ① 동해용왕따님아기¹³⁹⁾와 명진국따님아기가 경쟁하는 이야기
- ② 마마신(대별상)과 명진국따님아기가 대결하는 이야기 (마누라본풀이)
- ③ ①+② 결합된 이야기

<할망본풀이>와 <마누라본풀이>는 서사의 성격과 내용이 상이하지만 궁극적으로는 생불신의 내력담을 이야기한다는 점, 생불할망이 지향하는 대상의 가치는 ‘아이의 건강함(생명)’이라는 점에서 두 개의 신화는 개별적이면서 불도맞이에서는 마치 하나의 신화처럼 구송되기도 한다. 그런데 <마누라본풀이>에서는 이미 산육신이 된 할망과 마마신의 대결을 중심으로 이야기가 전개되므로, 할망신의 신직의 과정을 이야기하는 <할망본풀이>와는 개별적으로 논의하는 것이 마땅하겠다. 본고에서는 안사인 구송의 <할망본풀이>를 주로 다루면서 다른 각 편의 내용을 참고

137) 요컨대 정념은 자아를 구성하는 여러 성분들 사이의 관계를 지배한다. 그런데 단지 이러한 부분들의 합으로 주체의 정체를 이룰 수 없기 때문에 정념은 전체의 일관성을 확보하게 해주는 다소 효과적인 결합체가 될 수 있을 것이다. 이렇게 해서 확보된 전체가 오랜 시간을 두고 지속적인 것이 될 때 그것은 ‘성격’이나 ‘기질’이 된다. 박인철, 『정념의 기호학 연구 서설』, 『기호, 텍스트 그리고 삶』, 월인, 2006, 468쪽.

138) 본래 명진국따님아기라는 삼승할망은 여러 가지 명칭으로 불리고 있으니, 생불왕·생불할망·인간할망·이승할망·불도할망·불법할망 등 많다. ‘할망’이란 ‘할멈’에 해당하는 방언이요 존칭은 ‘할마님’이다. 현용준, 『제주도신화』(개정판), 서문당, 2016, 36쪽.

139) 이하 동해용왕따님과 명진국따님으로 줄여서 표기함.



하기로 한다.

- ① 동해 용왕이 서해 용왕 따님과 천정배필을 맺고 동해용왕따님아기(이하 동해 용왕 따님)를 낳는다.
- ② 동해용왕따님은 어머니 젖가슴을 때린 죄, 아버지 수염을 뽑은 죄 등 죄 목이 많아 무쇠석함에 담겨 동해바다로 띄어 버림을 받는다.
 - ②-1) 어머니는 동해용왕따님에게 인간 세상에 가서 생불하는 법을 알려주지만, 해복 시키는 법을 알려 주지 못하고 보낸다.
- ③ 동해용왕따님은 임박사를 만나고 임박사 부인에게 생불을 주지만 해복 할 줄은 모른다.
- ④ 임박사가 옥황에게 사정을 호소하자 옥황은 명진국따님아기(이하 명진국 따님)를 생불왕으로 보낸다.
- ⑤ 명진국따님은 처녀물가에서 울고 있는 동해용왕따님을 만나고 서로 생불왕임을 자처한다.
- ⑥ 옥황은 꽃씨를 주어 꽃을 번성시키는 자에게 생불왕을 주겠다고 알린다.
- ⑦ 동해용왕따님의 꽃은 뿌리도 하나 가지도 하나 순도 하나지만, 명진국따님의 꽃은 뿌리는 하나인데 가지는 4만5천6백가지로 번성하여, 명진국따님이 생불왕으로 들어선다.
- ⑧ 동해용왕따님은 화를 내며 명진국따님의 꽃가지를 꺾어 버린다.
 - ⑧-1) 명진국따님은 동해용왕따님을 타일러서 화해한다.
 - ⑧-2) 동해용왕따님은 저승으로 가고 명진국따님은 인간세상으로 내려간다.
- ⑨ 명진국따님은 생불왕으로 하루 만 명씩 잉태를 주고 해산을 시킨다.
 - ⑨-1) 명진국따님은 만민 자손들에게 제(祭)를 받든다.
 - ⑨-2) 아이가 앓으면 저승할망을 위해 음식상을 차려 올린다.

<할망본풀이>의 서사는 크게 네 단계로 전개된다.¹⁴⁰⁾

140) 진성기 『무가사전』에 김매옥 구송본에는 명진국할망본과 저승할망본의 이야기가 따로 수록되어 전해진다. 이때 생불왕이 되지 못하는 동해용왕따님의 서사는 『무가사전』에서 <저승할망>에 해당한다.



- (가) 동해용왕따님의 탄생과 버려짐(①,②)
- (나) 임박사와의 만남과 임박사 부인의 잉태(③)
- (다) 동해용왕따님과 명진국따님의 만남 (④,⑤)
- (라) 생불왕 차지를 위한 시험 (⑥,⑦,⑧)
- (마) 생불왕의 과업과 제사의 기원 (⑨)

<할망본풀이>는 생불왕이 되지 못하는 동해용왕따님의 등장으로 시작한다. 동해용왕따님은 여러 죄를 짓고 아버지로부터 미움을 받아 인간 세상으로 버려지는데, 버려지기 전 어머니는 딸에게 ‘생불왕(삼승 할망)으로 들어서서 얻어먹기를 마련하라’고 일러준다. 동해용왕따님에게 생불왕이 되는 길은 인간 세상에서 홀로 살아가야 하는 생존 수단으로서 의미를 갖는다.¹⁴¹⁾ 가능화의 단계에서 동해용왕따님은 긴장 주체이며, (가)에서 주체가 앞으로 추구해야 하는 선-대상을 설정한다. 이것이 바로 생존을 위한 방법으로서 생불왕이 되어야 하는 것이다.

하지만 긴장 주체에게 대상을 추구하는 일은 불안을 야기한다. 아버지의 호령(號令)소리에 어머니는 아이를 점지해 주는 범만 알려주고 어디로 행복하는가를 미처 알려주지 못하여 생불왕이 되기 위한 지식이 부족하기 때문이다. 이는 앞으로 긴장 주체에게서 일어나는 정념 사건의 발단이 된다. 부모에게 버림을 받는 긴장 주체의 상태와 생불왕이라는 대상의 설정은 불안이라는 정념을 공유하고 있다.

(나)에서 동해용왕따님과 임박사와의 만남은 주체를 분열 시키는 사건의 발로(發露)가 된다. 동해용왕따님은 임박사 부인에게 잉태를 시켜 준 후 이를 행복시키지 못하여 안절부절 못하고 만다. 임박사가 옥황에게 하소연을 하는 것을 계기로 명진국따님이 인간 세상에 생불왕으로 들어서게 된다. 이제 가능화 상태에 머물러 있던 긴장 주체는 잠재화의 단계에서 명진국따님과 경쟁에서 이겨야 하는 의무를 갖게 된다.

여기서 명진국따님의 등장이 동해용왕따님의 임무(해복하기)가 실패로 끝나는 사건과 맞물려 있음에 주목할 필요가 있다.¹⁴²⁾ 동해용왕따님의 불안한 지식으로 임

141) “어머님아, 난 인간에 가서 뭘을 해서 삽니까?”라는 동해용왕따님의 물음은 자신이 앞으로 무엇을 해서 살아야 하는지를 모르고 있으며, 이제 부모와 떨어져 홀로 살아야 하는 불안한 마음을 엿볼 수 있다. “인간에 생불왕이 없으므로 생불왕으로 들어서서 얻어먹기 마련하라”는 어머니의 말을 통해 동해용왕따님은 생불왕이 되는 것에 강한 의지를 투사하게 된다.



박사 부인의 아이를 행복하지 못하는 것은 이후 등장하는 명진국따님의 출현을 예고함으로써 두 주체 사이의 위계 관계를 확인할 수 있다. 즉 긴장 주체가 할 수 없는 일(행복하기)을 옥황은 명진국따님에게 그 일을 전가하여 명진국따님의 등장만으로도 이미 생불신의 역량을 검증 받았다고 볼 수 있다. 이로써 동해용왕따님의 무능력과 비지식의 상태가 담화의 수면위로 떠오르게 된다.

(대)에서 두 주체의 만남은 동해용왕따님의 불안의 정념이 실현되는 단계이다.

“나는 동이용왕(東海龍王) 뽕님아기롭서 인간생불왕으로 귀양을 오란 비새?찌 읊네다.” 명진국뽕님애기 말을 하되, “나는 옥황상저의 분부받은 인간생불왕이 됩네다.” 그 말 곱데, 동이용궁뽕님애기 성식을 발딱 내명 명진국뽕님애기 머릿곱일 외오느다 평핑 손에 감안 인간할마님을 구탈(寇奪)주니, 명진국이 말을 하되,

<안사인 本>¹⁴³⁾

동해용왕따님의 분노는 자신이 ‘행복하는 법’을 알지 못하는 지식의 부재에서 기인하다. 가능화 단계에서의 긴장 주체의 불안은 명진국따님을 보자마자 화를 내고 있으며, 이때 주체의 상태는 /비-지식/의 상태임에도 불구하고 계속해서 생불왕 되기를 포기 하지 않는 /의지/의 양태가 지배적이다.

그런데 /의지/와 /지식/의 충돌은 주체를 분열된 상태로 만든다. 동해용왕따님은 정념 주체로서 생불왕을 해야만 하는 상황에 있으면서 할 수 있는 역량을 갖추지 못하고 있다. 이때 ‘화를 발각 내며’, ‘머리채를 감아쥐고’ 하는 방법으로 거친 분노를 드러내는 것은 긴장 주체에게 부여된 /의지/의 과잉과 /비-지식/의 양태가 충돌하기 때문이다. 주체의 /의지/만으로는 대상을 추구할 수 없으며, 이러한 /의지/의 양태가 강할수록 /비-지식/의 결핍감은 더 크게 강한 정념을 야기시킨다.

다음의 양태 구성과 배열은 정념 주체의 고집과 분노를 보여준다.

/~이기를 원함/ (생불왕이 되기를 원함)

142) 유정월은 신화에서 주인공의 지연된 출현에 주목하여 전반부에 등장하는 인물을 잠재적 주체로, 이후에 등장하는 인물을 실현된 주체로 구분한 바 있다. 류정월, 『제주도 신화에서 경합하는 가치의 재현 방식-〈할망본풀이〉와 〈문전본풀이〉를 중심으로-』, 구비문학연구 44권, 한국구비문학회, 2017년, 35~62쪽.

143) 현용준, 『무속사전』, 100~101쪽.



/~이어야만 함/ (생불왕이 되어야 함)
 /~일 수 없음/ (해복시키는 법을 알 수 없음)
 /~일 수 없음을 앎/ (해복시킬 수 없음을 앎)

한편, 명진국따님의 양태 구성에서 /의무/와 /지식/의 결합에는 충돌이 발생하지 않는다. 두 주체는 모두 생불왕이 되어야 한다는 동일한 의무를 지니고 있지만, 애초에 의무가 형성되는 계기가 다름으로 의무의 성격이 다르다. 즉 옥황의 분부를 받은 명진국따님의 /의무/는 불효를 저지른 죄목으로 인하여 받은 의무 보다 상위적인 임무의 성격을 띤다. 또한 명진국따님은 ‘생불하는 법’과 ‘해산하는 법’을 옥황으로부터 전해 들었기 때문에 /의무/를 수행할 수 있도록 /지식/도 갖추었다. /의무/와 /지식/의 대칭적 결합은 /능력/의 양태를 갖추었음을 시사하며, 이는 생불왕 겨루기 시합에서 명진국따님의 승리를 예고한다.

누가 생불왕인지 판가름하기 위해 옥황이 제안한 ‘꽃피우기 시합’은 생불왕의 ‘능력’을 확인하는 대목이다.¹⁴⁴⁾ <할망본풀이>에서 동해용왕따님은 꽃피우기 내기에서 지고서 아이들을 괴롭히겠다는 저주¹⁴⁵⁾를 하고 있지만, 승복하지 않는다고 해서 그가 생불신이 될 수는 없었다. 반면 <천지왕본풀이>에서 소별왕은 내기에서 지고서도 자신의 비-능력을 인정하지 않고 이승차지 신이 될 수 있었다. 이처럼 두 본풀이에 등장하는 두 주체는 모두 동일한 가치를 추구한다는 점과, 경쟁 관계에서 동일한 화소를 통해 겨루기를 한다는 신화적 사건을 공유하고 있다. 하지만 주체가 어떠한 정념을 갖고 행위하는가에 따라 갈등을 해결하는 주체의 태도가 다르다는 점을 확인 할 수 있다.

(3) <마누라본풀이>

144) ‘꽃피우기 시합’ 화소는 <천지왕본풀이>에서도 대별왕과 소별왕의 능력을 겨룰 때에 등장하는데, 여기서는 소별왕의 공정하지 못한 속임수로 승패가 결정되었다.

145) “아기가 태어나서 백일이 지나면 경풍(驚風), 경세(驚勢) 등 온갖 병이 걸리게 하겠노라” <안사인 본> 현용준, 『제주도신화』, 서문당, 2016, 32쪽.



<마누라본풀이>는 ‘자손 번성’을 위한 생불할망(이하 할망신)과 아이들에게 ‘마마(痘疫)’를 주려는 홍진국 대별상 마누라님이 같은 대상에 대해 서로의 힘 겨루기를 통하여 승부를 다투는 이야기다. 두 주체는 자신들의 신력(神力)을 발휘하여 각자의 방식으로 아이들을 대하고 있다. 각자 신력이 미치는 결과와 그 목적은 다르지만 동일한 대상을 추구한다는 점에서 두 주체는 경쟁 관계에 있다.

각 편의 내용을 종합하여 이야기의 핵심 서사만을 간추려 정리하면 다음과 같다.¹⁴⁶⁾

- ① 할마님이 서천강다리에서 대별상마누라신(이하 마누라신) 행차와 마주치다.
- ② 할마님이 마누라신 앞에 무릎 꿇고 자손에게 고운 얼굴을 달라고 부탁하다.
 - ②-1) 마누라신은 대장부 행차 길에 여자를 만났다고 할마님에게 호령(號令)한다.
 - ②-2) 할마님이 마누라신의 행동을 괘씸히 여기다.
- ③ 마누라신이 자손들에게 마마를 주어 자손들의 얼굴이 흉하게 되다.
- ④ 할마님이 대별상부인 서신국마누라에게 유태(有胎)를 주고 해복(解腹)을 아니한다.
 - ④-1) 서신국마누라가 죽을 사경(死境)이 되어간다.
- ⑤ 마누라신이 할마님을 찾아가 용서를 구하고 아이를 해복시켜 달라고 하다.
 - ⑤-1) 할마님이 마누라신에게 명¹⁴⁷⁾하여 의복을 고쳐 입고 잘못을 뉘우치게 하다.
 - ⑤-2) 마누라신이 송낙을 쓰고, 장삼을 입고 할머님 앞에 무릎 꿇어 잘못을 빌다.
- ⑥ 할마님이 마누라신에게 자손들의 얼굴을 곱게 만들어 줄 것을 다짐 받고, 마누라신 부인에게 가서 해복시켜 준다.

146) 진성기 『무가사전』(141~146쪽)에 수록된 김해옥 구송자의 <할망본>은 다른 각 편에서 다루는 <마누라본풀이>의 내용을 다루고 있다. 여기서는 <마누라본풀이>라는 제목으로 따로 분류하지 않아, 이 신화가 <할망본풀이>에서 파생된 동일 유형의 본풀이로 다루었음을 알 수 있다. 다만, 이야기의 첫 부분에서 삼승할아버지와 삼승할머니의 소개로부터 시작되어 맹진국 뚝남아가 옥황의 분부를 받고 생불왕이 되었음을 제시하는 것은 다른 각 편에 없는 내용이다. 생불할망이 인간 세계에 내려 올 때 입은 옷과 은가위, 은지팡이 등 갖고 온 물건, 그리고 ‘구덕삼싱(요람의 수호신)’, ‘걸레삼싱(기저귀의 수호신)’을 거느리고 왔다는 설정에서 생불왕의 좌정 경위를 자세히 알 수 있다. 여기서는 김해옥 구송본을 참고하여, 안사인과 양창보 심방의 구송본을 중심으로 정리하였다.

147) 김해옥 구송 <할망본>에서는 마누라신이 석가여래한테서 점(占)을 쳐 보아 할마님이 노한 것을 알게 되고, 송낙을 쓰고 장삼을 입는 것은 석가여래가 시켜서 하는 것으로 나온다. 『무가사전』, 142~143쪽.



⑥-1) 할머니는 동벽제(東壁坐)로, 마누라님은 서벽제(西壁坐)로 좌정한다.

<마누라본풀이>는 다른 서사 무가에 비해 사건의 전개가 비교적 단순하다. 일반 신본풀이의 신화적 주인공은 대개 평범한 인간의 모습으로 출생하여, 이후에 고난의 과정을 극복하고 신의 과업을 받는 것이 일반적이다. 여기서는 이미 신으로 좌정한 두 주체의 등장으로 신화적 존재의 출생담 및 좌정담의 서사는 소거되고 두 주체의 ‘만남-갈등-갈등의 해소’에 집약되어 있다. 여기서는 두 주체의 경쟁을 통해 갈등을 해소함으로써 할망신의 신력(神力)을 보여주고 있으므로, <마누라본풀이>는 할망신의 과업 수행담으로 이해할 수 있다. 할망신과 마누라신의 대결을 중심으로 서사 단락을 분절하면 다음과 같다.

(가) 할머니와 마누라신의 만남(①)

(나) 할머니의 굴욕과 양갓음 (②,③,④)

(다) 마누라신의 굴복 (⑤)

(라) 할머니의 관용 (⑥)

<마누라본풀이>의 두 주체는 각각 생불신과 마마신이라는 신직을 갖고 있다. 마마신의 임무는 아이에게 질병을 앓게 하여 해(害)를 가하는 것이라면, 생불신은 자손들의 안위를 보호 하려는 임무를 수행한다. 한쪽에서 신직의 임무를 수행하면, 반드시 다른 한쪽은 수행하지 못하게 되므로 두 주체는 서로 상반된 가치를 추구하고 있다.

(가)에서 할망신은 서천강 다리를 지나는 마누라신을 보고 그가 자손들에게 해로움(마마를 앓게 하는 것)을 주는 대상이라고 인식한다. 마누라신과의 만남에서 할망신은 감정의 동요를 일으키며 불쾌감을 느끼는 긴장 주체가 된다. 한편, 마누라신은 할망신을 ‘사망(邪妄)한 여성’이라 하여 할망신을 만난 것에 대해 몹시 분개한다. 아직 가능화의 단계에 있는 두 주체는 어떠한 사건이 시작되기 전부터 서로에게 불쾌감을 주고 있으며, 불쾌의 대상은 서로의 존재 그 자체가 된다. 이로써 선조건 층위에서 두 주체의 만남은 불안을 야기하며, 두 주체의 과업이 양립할 수 없음을 내재하고 있다.

(나)에서 마누라신은 할머니의 간곡한 부탁을 거절하고 자손들의 얼굴에 마마를



않게 하여 자신의 신력(神力)을 과시한다. 가능화 단계에서 갖았던 불쾌감의 덩어리는 잠재화 단계에서 긴장주체에게 더 깊고 강한 분노를 생성한다. 이때 할마님이 겪은 굴욕과 이로 인한 분노의 정념은 생불신의 출현과 위엄을 보여주는 조건을 구성한다. 잠재화 단계는 할마님이 마누라신에게 복수를 행하도록 행위를 조종한다.

“대별상의 ㅎ는 짓이 꽤쌔ㅎ구나. 나신디도 ㅎ번 굴복스정(屈伏事情) ㅎ 때가 이시리라.” 할마님이 생불꽃(生佛花)을 앗아다가 대별상부인 서신국 마누라신디 유태(有胎)를 불러주니 ㅎ 두돌 지나고 열돌이 지나고 열 두 돌이 넘어도 해복(解腹)을 못혀여간다.¹⁴⁸⁾

두 주체의 겨루기는 어떤 신의 과업이 인간에게 더욱 중하게 작용하는가에 달려 있다. 할마님은 마누라신 부인에게 잉태를 해 주고, 해복하지 않음으로써 마누라신이 자신에게 ‘굴복 사정’ 하게 될 것을 예견하고 있다. 할망신은 인간에게 자손이 번성하도록 생불을 주고도 동시에 자손을 낳지 못하게도 함으로 마누라신으로부터 자손을 보호할 수 있는 /의지/와 /능력/의 양태를 모두 갖추고 있다. 반면 마마신은 자손에게 해를 끼치는 /능력/의 양태는 있지만 부인과 자신의 아이를 지켜줄 수 있는 /능력/이 없다. 즉, 아이들을 괴롭히려는 /의지/와 /능력/의 양태가 충돌하는 것이다. 이는 마누라신이 할마님을 이길 수 없다는 주체의 상태를 말해 준다.

의지만을 믿고 행위를 계속하는 것이 고집의 정념을 구성하는 방식이라면, 마누라신은 능력의 부족함을 인정하고 자신이 추구하는 대상(자손에게 질병 주기)을 더 이상 고집하지 않는다. (태)에서 마마신이 할마님을 찾아가 굴복한 후에 용서를 구하는 시점에서 할마님의 분노하는 정념도 끝나게 된다. 이로써 할마님은 마누라신을 제압하고 자손을 지키는 겨루기에서 승리한다.

또한 할마님이 마누라신 부인에게 해복을 시켜주는 결말(래)이 표면적으로는 할마님이 마누라신의 잘못을 용서해주고 그의 부탁을 들어 주는 것으로 이해된다. 하지만 주체가 추구하는 대상은 마누라신에게 있지 않으며, 이는 자손을 번성시키려

148) 『사전』, 106쪽.



는 과업 수행의 연속으로 볼 수 있다. 이와 같이 볼 때 할마님의 분노와 분노의 해소는 개인적 차원의 문제에 있지 않으며 자손들을 지극히 사랑하고 보호하려는 자비(慈悲)심에 기초하고 있다. 자신에게 굴욕감을 안겨준 마누라신을 향해 복수심으로 정치하기 보다 더 중요한 자손을 지키는 가치를 추구하는 것이다.

이상 할마님의 정념을 구성하는 양태 구성과 배열의 방식은 다음과 같다.

/~이기를 원함/ (자손을 지키기 원함)
/~이어야만 함/ (마누라신과 경쟁해야 함)
/~일 수 있음/ (유태(有胎)하고 해복할 수 있음)
/~일 수 있음을 앎/ (유태(有胎)하고 해복할 줄 앎)

할마님은 마누라신과의 경쟁에서 이겨야만 원하는 대상(아이의 건강함)을 얻을 수 있다. /의지/의 양태는 /의무/를 전제하며, 이때 /지식/과 /능력/의 양태 결합은 /의지/의 양태를 실현할 수 있게 한다. 아이를 유태(有胎)하고 해복할 수 있으며, 할 줄 아는 역량은 생불신의 과업 수행과 연관된다. 그리고 그 수행의 동기를 정념의 논리에서 찾으면, 자손을 지키고자 하는 자비의 정념이 마누라신과 경쟁심을 유발하는 최초의 토대로 이해할 수 있다. 데이비드 흄에 따르면 ‘사랑에 수반되는 욕망 또는 자비는 사랑받는 사람의 행복에 대한 욕구이며, 그 사람의 불행에 대한 혐오¹⁴⁹⁾’이다. 자손을 향한 생불신의 정념에 기초하여 마누라신을 향한 분노와 행위의 동기를 설명할 수 있다.

1.2. 생(生)에 대한 믿음의 파토스

본풀이는 제의 안에서 구송될 때 신화적 사건만을 전달하는 것이 아니라, 제의 안에 맥락에서 본풀이가 갖는 의미와 기능과 더불어 호출하는 대상 신에 대한 믿음의 파토스를 전달한다. 즉, 신화가 제의에서 소통될 때 이야기로서 신화의 내용

149) 데이비드 흄(Hume, David), 이준호 역, 『정념에 관하여-인간 본성에 관한 논고 제2권』, 서광사, 1996, 128쪽.



보다 중요한 것은 신을 호출하는 수용자들의 믿음이다.¹⁵⁰⁾ 이러한 믿음에 관여하는 제의의 파토스는 이야기를 넘어서 무속신앙과 무속문화의 토대가 되어준다. 본풀이는 제의를 구성하는 여러 가지 기호 요소 중에 언어적 측면을 담당하며, 이는 그 어떤 기호들 보다 강력한 메시지를 제시한다.

굿의 담론을 구성하는 다양한 기호들 중에는 굿상을 비롯하여 무구(巫具), 무악기, 무복, 무당, 단골 및 참여자들의 반응이 굿의 담론에 관여한다. 그리고 이러한 기호들의 의미는 제의 안에서 소통될 때 의미를 지닌다. 가령, 물그릇에 담긴 평범한 물이 굿의 연행에서 쓰일 때는 정화수가 되는 것처럼, 물은 한 가지 물이지만 굿의 맥락에서는 제장을 정화하는 특별한 물이 될 수 있다.¹⁵¹⁾ 이처럼 기호의 의미는 소통되는 담론의 지배를 받기 마련이다. 이는 기호가 갖는 일반적인 성질의 것으로, 『기호학사전』에서는 ‘기호’의 성격을 다음과 같이 정의한다.

기호는 언제나 제도적이다. 이러한 의미에서 기호는 단지 윤곽이 뚜렷한 사용자들의 집단에게만 존재한다. 이 집단은 한 개인으로 축소될 수도 있다. (예를 들면 내가 나 자신을 상기시키기 위해 내 손가락에다 끈을 묶을 때), 그러나 한 사회 밖에서는 그것이 어떻게 제한되어 있더라도 기호는 존재하지 않는다. …(중략)…**오직 사용자들의 공동체만이 기호로서 그것을 제정할 수 있다.**¹⁵²⁾

이 절에서는 앞서 분석의 대상이었던 본풀이의 정념을 제의의 맥락 안에서 이해한다. 본풀이의 정념은 그것이 구송되는 제의의 내용과 별개일 수 없으며, 특별한 파토스를 담지하고 있다. 이를 위해 제의에서 심방의 사설을 살펴보고 그러한 것들이 파토스의 담론을 강화하는데 기여하는 바를 확인하기로 한다.

150) 신화가 신화로 존립하는 근거는 단지 언어적인 데 있는 것이 아니다. 신화는 믿음을 전제로 한 이야기이다. 초월적인 것에 대한 믿음은 그 대상이 갖는 초월성으로 인하여 형이상학적이 될 수밖에 없다. 그것은 지고한 선이나 미를 드러내는 것이기도 하고, 때로는 그것이 곧 진리 즉 로고스로 간주되기도 한다. 송효섭, 「매체, 신화, 스토리텔링-매체의 통합, 분리, 횡단에 따른 뮈토-세미오시스의 지형」, 『기호학연구』 45집, 2015, 38쪽.

151) 새드럼은 신을 청하기에 앞서 제장을 정화하는 제 차이다. 이때 소미는 물사발을 들어 정화수로 쓸 만한 물인지 확인하고(물감상), 그것으로 제장의 부정을 씻어낸다.(부정가임) 강정식, 『제주 굿 이해의 길라잡이』, 민속원, 2015, 70쪽.

152) Oswald Ducrot and Tzvetan Todorov, *Encyclopedic Dictionary of The Sciences of Language*, 梨花女大 記號學研究所譯 『記號學事典』, 宇石, 1961, p.95



다음의 인용문은 큰 곳에서 가장 먼저 행하는 <초감제>의 사설이다.

선오성별 도업하야 요 하늘엔 낮의는 일광(日光)이 들어 뜨고 밤의는 월광(月光)이 들어 뜰 때, 낮인 만민 백성(萬民百姓) 죽어 죽고(몹시 더워 말라 죽고) 밤인 만민 백성 곶아 실려(심한 추위로 피부가 시리어) 죽을 때, 하늘 옥황(玉皇) 천지왕(天地王)이 서이 십지땅 호첩을 두어 대별왕도 도업하고 소별왕도 도업하여 백근 쌀(白斤失) 백근 활(白斤弓)아끈 장때 저울려다 백근 쌀 현대 비비둥둥 지울려 뒤에 오는 일광 하나 쏘와다 동이와당 진도밧제여, 밤인 월광 하나 쏘와다 서이와당 진도밧제여, 그 법으로 낮의 일광 하나 생기고 밤의 월광 하나 생겨, 낮의 죽어 죽던 백성 밤의 곶아 죽던 백성 살기 편(便)할 때 월일광 도업으로 제이르자.

<베포도업침 中>153)

“설운 성님아, 오곡이라 덩돌막이 즈른 낭(짧은 나무) 주야 팽생 쏘이 아니 지고, 오곡이라 게구린 낭(속이 빈 나무) 주야 팽생 쏘이 지옵네다.” “서룬 동상(同生) 모른 말을 말라. 청대 그대(갈대)는도 므디므디 구리어도(속이 비어도) 청댓 섬(葉)이 아니 진다.” (중략) 저승법을 츠지혜야 들어산다. 설운 아시 이승법 마련하던 천지왕 본이웨다. <본풀이 中>154)

이 주당(住堂)에 어떤 원정(原情)을 올립네까. 칭원(稱冤)하 백성은 칭원하 대로 원정을 올리웁고, 원통(冤痛) 백성은 원통하 대로 원정을 올립네다. 가련하 백성은 가련 대로 원정을 올립네다. <집안연유담음 中>155)

<베포도업침>에서 ‘도업(都業)’이라는 말은 ‘사물의 시초, 창업의 뜻’으로 천지개벽(天地開闢)을 이르는 말이다. 신을 청하는 초감제에서 맨 처음 시작하는 심방의 사설은 인간 세상의 해도 둘, 달도 둘이라는 문제 상황을 알리고 있다. 이때 ‘만민 백성’들은 ‘더워서 죽고 추워서 죽음’으로 이 세상은 인간이 살아 갈 수 없는 혼돈과 무질서의 상태라는 것이다. 여기서 해와 달의 개수가 문제되는 것

153) 『사전』, 40~41쪽.

154) 『사전』, 45쪽.

155) 『사전』, 49쪽.



은 낮이나 밤이나 인간이 생활할 수 없는 상황을 다루고 있다는 것이다. 이는 곧 태초의 신화 세계에서 인간은 ‘죽음’ 앞에 직면해 있음을 보여준다. <초감제>의 내용을 요약하면 ‘해와 달의 과잉 상태- 인간이 살 수 없음- 소별왕, 대별왕의 탄생- 해와 달의 수 조정- 인간의 생존 터전 마련’ 이 된다. 생존에 대한 욕망은 태초에 모든 생명체가 지니고 있는 본능이자 근원적인 욕구이다. 인간에게 삶의 터전을 마련해준 신에 대한 찬양은 이러한 보편적인 파토스¹⁵⁶⁾를 갖게 한다. 신화에서 소별왕과 대별왕이 인간 생활의 근거지를 마련했다는 점에서 이들은 인간을 죽음으로부터 구원에 이르게 한 신으로 기억된다.

<천지왕본풀이>는 이러한 신의 과업과 수행에 관하여 상세히 알려주고 있다. 이승법을 마련한 소별왕은 고집의 정념으로부터 대별왕을 기만하는 행위를 일삼았고, 간교한 술수(術手)를 써서 이승이 마련되었으므로 신화는 인간 세상에 악(惡)이 출현하는 근거를 제시한다. 즉, 소별왕이 다스리는 이승은 윤리적으로 타락한 공간이자 자연의 질서가 어지러울 수밖에 없다. 이는 여전히 신의 보살핌과 도움이 필요하다는 제의 목적의 바탕이 되어 준다.

다음으로 <집안연유담음>에서 심방은 신을 청하여 들인 후에 ‘원정(原情)’을 올리는데, 이는 고통을 하는 사정을 신에게 하소연하는 제의이다. 사설에서 심방은 ‘원정(原情)’, ‘칭원(稱冤)’, ‘원통(冤痛)’ 함의 표현들을 통해 ‘슬픔’과 ‘억울함’을 토로하고 있다. 이러한 정념과 함께 고통을 마련한 사연을 알려서 신으로 하여금 인간의 정성을 흠향(歆饗)하고, 고통을 받아 도움을 주기를 빈다.

다음은 <할망본풀이>가 구송되는 불도맞이에서 심방의 사설이다.

천신불도(天神佛道) 할마님 신죽어 갑네다. [날과 국 섬기고 집안 연유 닦아서]이 집안 어느 즈손(子孫)이 멍(命)이 단단 즈른 듯(짧은 듯) 하니 권제삼문 받아다 수록 드리민 즈른 멍과 즈른 복이 있어질 듯 하니 시권제삼문 받으레 노력삽네다.

<수록침>¹⁵⁷⁾

156) 김광현은 파토스를 <보편적 파토스>와 <개별 문화적 파토스>로 구별한 바 있다. 예컨대 죽음, 삶, 사랑, 우정 등 이런 주제에 대해서 인간은 기본적으로 공감과 동정심 호감 및 연민을 느낀다. 이런 정념들은 인간의 근본 윤리를 결정하는 이데올로기의 범주이기도 하며 이를 보편적 파토스라 한다. 김광현(2008), 같은 글, 8쪽.

157) 『사전』, 94쪽.



동이용궁 뜰에긴 저승으로 올라사고 인간멧진국할마님은 인간으로 늙어 살 때 서로 작별잔(作別盞)을 지내기자. 저승할망 맞 앓아난 잔(盞) 이승할망이 받곤 이승할망 맞 앓아난 잔(盞)저승할망 받아 서로 작별잔 지날루자. <할망본풀이>¹⁵⁸⁾

<수록침> 소재차에서 모시는 ‘천신불도 할마님’은 자손에게 명(命)과 복을 주는 생불 할망을 지칭한다. 이 사설에는 명이 짧고 복이 없는 인간 삶을 떠올리며 생불 할망이 이러한 운명 앞에 놓인 인간에게 도움을 줄 것을 기원한다. 즉 생불 신은 인간에게 명을 주기 위해 내려오는 선신(善神)의 표상체가 된다.

이는 다음에 이어지는 본풀이를 통해서도 확인할 수 있는데, 동해용왕따님아기는 자신이 이승할망이 되지 못함을 알고 멧진국할마님의 머리채를 잡으며 폭력을 행사했다. 하지만 위의 인용문에서 멧진국할마님은 동해용왕따님아기를 타일러서 서로 잔을 주고받으며 각각 이승할망과 저승할망이 되기로 하고, 동해용왕따님아기의 분노를 달래어 보낸다.

<할망본풀이>의 제의에서 경쟁하는 두 신은 대립과 갈등의 상태를 화합과 공존의 상태로 타협하는 모습을 보여준다. 본풀이가 제의에서 신직을 수행하는 신을 표상한다면, 이들이 제의 담론에 소환될 때에 이승 할망은 아이의 생명을, 저승 할망은 아이의 죽음과 질병을 앓게 하는 해석 담론을 낳는다. 인간은 아이의 생명만을 중시하는 것이 아니라, 동시에 아이를 죽음으로 몰고 가는 질병에 대해서도 강한 두려움을 갖는다. 생불신을 놓고 서로 경쟁하는 신들의 위계는 이승할망이 저승할망을 포용함으로써 생불신의 높은 위상을 보여준다. 이승할망의 포용력은 아이의 생명을 지켜주는 생불신에 대한 신뢰와 아이를 질병과 죽음의 두려움으로부터 구해낸다는 강한 믿음의 파토스를 자아낸다.

<초감제>와 <불도맞이>는 모두 상태-의지(~이기를 원함)의 양태가 지배적인 신화를 구송하는 제의로 신화적 주인공은 경쟁의 과정을 통해서 신의 임무를 수행한다. 그리고 제의에서 인간의 억울하고 원통한 정념을 신에게 알리고 이승의 법이 잘 다스려지기를 염원한다. 두 제의에서 모시는 신들은 모두 ‘이승’과 ‘저승’을 관여하는 신직을 받는데, 이는 곧 삶과 죽음의 문제와 직결된다. 죽음은

158) 『사전』, 102쪽.



기피의 대상이자, 삶은 복의 근원으로 인식하는 것이 인간 본성의 순리를 따른다고 할 때, 삶에 대한 파토스는 죽음의 불안을 극복하고 생명을 기원하는 인간의 본성에 개입한다. 이는 굿을 마련하여 신을 청해 모시는 행위의 강력한 동력으로 기능한다. 또한 인간 존재의 가장 근원적인 삶의 지표(指標)를 제시함으로써 신화를 신성한 것으로, 제의는 신화가 실현되는 수단으로 믿게 하는 파토스를 갖는다.

2. 정념주체와 반-주체의 투쟁 관계

2.1. /능력/의 양태: <초공본풀이>, <이공본풀이>, <문전본풀이>

(1) <초공본풀이>

<초공본풀이>는 굿법을 마련한 무조신(巫祖神)을 기리며 무업(巫業)과 무구(巫具)의 기원에 관한 신화이다. 전반부는 무조신이 되는 과정을 담은 삼형제의 서사가 후반부에는 최초로 심방이 되는 유정승따님의 서사가 이어진다.¹⁵⁹⁾ 삼형제는 자신들을 괴롭히는 삼천선비로부터 어머니를 구하기 위해 이전의 추구하던 ‘과거 급제’라는 가치를 버리고 ‘전생 팔자를 그르쳐서’ 무당의 조상이 된다. 이때 삼천선비의 괴롭힘은 신화적 주인공에게 분노의 정념을 야기하고, 무력했던 주체에게 신의 역량을 갖추도록 행위를 부추긴다.

- ① 임정국대감과 짐진국부인이 불공을 드려 노가단풍자지맹왕아기씨(이하아기씨)를 낳는다.
- ② 아기씨가 열다섯 되는 해에 부부는 옥황상제의 분부를 받아 집을 떠난다.
- ②-2) 부부는 아기씨를 단단한 자물쇠로 잠근 방에 가둔다.

159) 삼형제가 어머니를 구하고 무조신이 된 서사와 유정승 따님이 신병을 앓고 무당이 되어 신병이 낳았다는 서사는 ‘최초의 심방’이 되는 과정을 다루었다는 점에서 관계가 깊다. 그런데 본고에서는 신화적 주인공의 정념에 주목하는데 후반부의 서사에서는 삼형제가 등장하지 않아 본 논의에서는 전반부의 서사(삼형제의 서사)만 다루기로 한다.



- ③ 황금상 도단 땅에서 살고 있는 주자선생이 아기씨 집으로 내려간다.
- ③-1) 삼천선비들이 아기씨가 곱다는 말을 듣고, 아기씨에게 권재삼문(勸齋三文)을 받아오는 자에게 돈을 모아 주기로 하자 주자 선생이 나선다.
- ④ 주자선생은 요령을 흔들어 자물쇠를 열고 방에 있는 아기씨를 만난다.
- ④-1) 주자선생이 한쪽 손을 장삼 소맷자락 속에 숨기자 아기씨가 욕을 한다.
- ④-2) 주자선생은 아기씨의 상가마를 왼쪽으로 세 번, 오른쪽으로 세 번 끌어간다.
- ④-3) 아기씨가 화를 내자 석 달 열흘 백일이 되면 자신을 찾을 일이 있다고 알리고 떠난다.
- ④-4) 아기씨는 계집종을 시켜 주자선생의 고깔 귀 한쪽, 장삼 자락 한쪽 끊어 증거물로 삼는다.
- ⑤ 아기씨가 임신을 하여 계집종과 검은 암소와 함께 집에서 쫓겨난다.
- ⑤-1) 종에게 소식을 전해들은 부부는 불호령을 내리고 아기씨를 죽이려 하나, 죽이지 못하고 딸과 계집종을 내쫓는다.
- ⑥ 아기씨와 종은 주자선생을 찾아 떠난다.
- ⑥-1) 아기씨는 칼선다리, 애선다리, 등진다리, 옴다리(옴다리)를 건넌다.
- ⑥-2) 아기씨는 전에 기르던 백강아지의 도움으로 거북사자의 등에 올라타 바닷길은 건너간다.
- ⑦ 아기씨가 주자 선생을 만나 증거물을 보여주고, 주자선생은 아기씨를 불도 땅으로 보낸다.
- ⑦-1) 아기씨는 주자선생이 시킨 벼 두 동이를 참새들의 도움으로 모두 까울리고 인정을 받는다.
- ⑧ 아기씨가 불도 땅에 가서 삼형제를 낳는다.
- ⑧-1) 첫째는 어머니의 오른쪽 겨드랑이로, 둘째는 왼쪽 겨드랑이로, 셋째는 가슴을 뜯고 나온다.
- ⑨ 삼형제¹⁶⁰⁾가 성장하여 삼천 선비가 공부하는 서당에서 노역을 하며 글공부

160) 초공의 큰아들은 구월 초여드렛날 태어난 본맹두요, 둘째 아들은 구월 열 여드렛날 태어난 신맹두이며, 막내아들은 구월 스무 여드렛날 태어난 살아살축 삼맹두다. 안사인 본, 『제주도 신화』, 36쪽. 삼형제는 가난하여 '온돌 아궁이의 재를 모아 놓고 손가락으로 글씨를 공부해'서 삼천 선비들은 삼형제를 '잿부기 삼형제'라는 별명으로 불렀다. 이하 삼맹두를 삼형제라 약칭한다.



를 한다.

- ⑩ 과거를 보러 가는 길에 삼천 선비가 삼형제를 따돌리지만 배좌수의 도움으로 삼형제는 과거 시험을 보고 급제한다.
- ⑪ 삼형제는 중의 아들이라는 이유로 과거 급제에서 낙방한다.¹⁶¹⁾
- ⑫ 삼천 선비는 아기씨를 삼천천제석궁(三千天帝釋宮)에 가둔다.
- ⑬ 삼형제는 아버지를 찾아가 어머니를 구할 수 있는 방도를 얻고, 어머니를 구한다.
- ⑬-1) 삼형제는 너사메너도령과 의형제를 맺고 북, 장고를 만들어, 삼천천제석궁으로 들어가 북을 올린다.
- ⑬-2) 아기씨는 풀려나서 무구와 삼만 제기를 보관하는 금법당을 지키고, 너사메너도령은 악기의 신(神)이 된다.
- ⑬-3) 삼형제는 동해바다의 쇠철이(대장장이 아들)를 데려와 요령, 천문, 상잔과 일흔다섯 자 칼을 만든다.
- ⑭ 삼형제는 이 칼을 들고 삼천선비에게 찾아가 원수를 갚는다.
- ⑮ 신병을 앓던 유정승따님이 무당이 되어 자부장자 따님을 위해 최초로 전세남굿을 한다.

<초공본풀이>는 크게 다섯 개의 서사 단락으로 나눌 수 있다.

- (가) 임정국과 짐진국 부부의 서사(①,②)
- (나) 아기씨의 임신과 고난의 서사 (③~⑦)
- (다) 삼형제의 출생과 고난의 서사 (⑧~⑪)
- (라) 무조신이 되는 과정과 복수의 서사 (⑫~⑭)
- (마) 유정승따님의 서사(⑮)

<초공본풀이>에서 이야기의 대부분은 삼형제의 어머니인 아기씨의 수난과 희생

161) 과거 급제에서 낙방한 후 삼형제가 보인 태도는 각편마다 다르게 제시되고 있다. 김병효 구송자와 김명윤 구송자 본에는 삼형제가 부화가 나서 연주문을 박차고 부수는 장면으로 나오지만, 안사인 본에는 삼형제가 대성통곡(大聲痛哭)하는 모습으로 전해진다. 고대중 본에는 이 부분이 생략되었다.



으로 점철된 삶의 여정을 다룬다.((①,②) 주자선생의 일방적인 계략(計略)에 아기씨는 속수무책 당하기만 하는 상태주체이며(ㄸ), 삼형제의 출현은 아기씨가 겪게 될 수난의 시초가 된다. 아기씨는 삼형제를 임신하여 집에서 쫓겨나고(ㄹ), 신체 훼손의 고통을 감내하고 삼형제를 출산한다.(ㅅ) 중국에는 삼형제로 인해 삼천선비로부터 깊은 궁에 갇히는 신세(ㄱ)가 되기도 한다. 줄곧 고통 받는 아기씨의 일생과 더불어 무조신이 고초를 겪는 삼형제의 서사는 결국 반-주체와의 투쟁에서 승리하고 과업을 받게 된다. 이를 통해 볼 때, <초공본풀이>는 무업을 생업으로 삼는 심방이 현실에서 겪게 되는 수난을 함의하고 있다.

아버지 없이 자란 삼형제가 성장하여 과거 시험을 준비하는데, 이는 사회 제도에서 인정받는 구성원이 되기 위한 삼형제의 노력을 보여준다.((③) 큰 아들은 ‘베릿물(峴水)농기’를 마련하고 둘째 아들 ‘선생님 방에 재떨이 비우고, 방안 치우기’ 마련하고, 막내아들 ‘선생님 늙는 방의 아궁이 때기’를 하여 어렵게 글공부를 배운다.(ㅈ) 삼형제는 가난한 형편으로 서당에 갈 수 없는 처지에 있지만, 허드렛일을 하며 글공부에 매진하는 행위는 과거 시험을 보기 위한 의지를 대변한다. 다시 말해 ‘할 수 없음’에서 ‘할 수 있음’으로 상태의 변화를 시도하는 움직임이라 할 수 있다.

하지만 삼형제는 여전히 ‘나약함’의 상태에서 벗어날 수 없으며, 능력이 결핍된 상태임을 (ㄷ)의 사건을 통해 보여준다. 과거를 보러 가는 도중 삼천선비는 삼형제를 따돌리기 위해 삼형제에게 배좌수 집에 가서 배 삼천방울을 따오도록 요구한다. 배나무에 올라간 삼형제는 내려오지 못하고 ‘비새같이 울고’만 있다. 결국 삼형제는 배좌수의 도움으로 나무에서 내려와 과거 시험을 볼 수 있게 된다. ‘글공부’는 삼형제에게 역량을 획득하기 위한 /능력/의 양태를 의미하지만, 그들은 배좌수의 도움 없이는 /능력/을 검증받지 못한다. 이는 아직 역량과 지식을 갖추지 못하였으며 나약한 긴장 주체임을 말해준다.

이후 과거 시험을 치른 삼형제는 과거에서 급제를 하지만 ‘중의 자식’이 문제가 되어 도로 낙제(落第)를 하게 된다. 이러한 처지에 놓여있는 주체는 앞으로 변화와 행위로 나아갈 수 있는 ‘잠재적 상태’임을 보여준다. 잠재적 상태는 행위 주체로 되어가는 사건을 야기한다. 과거 시험에서 낙방 한 후에 삼형제는 그 원망을 아버지에게 돌린다. 이후 원망과 분노한 마음을 풀기 위해 아버지를 찾아



가고, 글공부와는 다른 지식을 얻어 사건의 새로운 국면을 맞게 된다. 정념은 신으로 좌정하는 지식 획득의 수행과 연결되어 삼형제는 비로소 행위 주체로 거듭날 수 있다. 삼형제는 과거 급제와 낙방을 동시에 경험함으로써 더욱 강한 정념에 사로잡히게 된다.

과거에서 급제하는 것은 사회 체제에 편입하여 집단의 구성원이 되는 것을 보장한다. 그런데 삼형제는 삼천선비가 사는 집단에 편입하지 못하고서 ‘분노’와 ‘억울함’ ‘원망’을 표출한다. ‘문을 부수거나’ ‘대성통곡’을 하는 신체적 반응은 주체가 정념에 놓여있으며, 이후 행위 주체로의 상태로 나아감을 보여준다. 과거에서의 낙방은 삼형제가 정념을 갖게 하는 사건이며, 그들을 정념 사건의 주체로 내몰았던 반-주체와 투쟁하도록 만든다.

다음의 인용문에서 삼형제가 ‘과거 급제’라는 대상에 어떠한 가치를 투사했는가를 확인할 수 있으며, 이후 아버지로부터 얻은 새로운 지식의 획득이 어떠한 결과를 불러오는지 암시한다.

“서론 아기덜 과거 띄완(급제하여) 올 때 첫째에 무엇이 조아니?”

큰 아들이 말하되,

“도임상(到任床)이 좁네다.”

초감제(굿의 첫머리에 하는 祭次)를 마련하고

“셋아들은 무스게 조아?”

“별런뒹게(別輦獨輶) 쌍가메(雙駕馬)가 조읍네다. 육방하인(六房下人) 조읍네다.”

“초신맞이(초감제 다음에 떨어진 신을 청해 들이는 祭次) 받아보라.”

더군다나 조아진다. 초신맞이 마련하고,

“죽은 아들(未男)은 무스게 조아니?”

“남수와지(藍水禾紬) 적쾌지(赤快子)에 늘파브튼 조심친¹⁶²⁾에 관복이 조읍네다.”

“시왕대(十王竹)를 지퍼 발아나도 시왕(十王)이여, 발아들어도 시왕이여 시왕맞이¹⁶³⁾ 설연헤야.”

<안사인 본> 147쪽.

162) ‘밀화 브튼 쥬움친’의 잘못된 듯 곧 밀화로 죄었다 느르저졌다 하게 꾸민 갓끈. ‘친은 곧 밀 화패영(蜜花貝纓) 현용준, 『제주도무속자료사전』(안사인본) 147쪽.

163) 시왕에게 축원하는 굿 이름, 무혼(撫魂), 치병(治病)등을 위하여 함. 위의 책, 147쪽.



주자선생이 과거를 해서 좋은 것이 무엇이나는 물음에 삼형제는 좋은 음식과 가마, 관복이 좋다고 말한다. 이는 과거에 급제하면 누릴 수 있는 풍요로운 생활을 의미하며, 가난했던 과거의 삶과는 다른 삼형제의 지위나 상태의 변화를 전제로 한다. 삼형제가 비록 과거시험에는 낙방하였지만 무당이 되는 지식을 얻고, ‘초감제’, ‘초신맞이’, ‘시왕맞이’ 라는 곳을 얻게 된다. 최초로 자신들이 원하는 가치를 새로운 지식을 통해 얻을 수 있게 되었다. 이때 얻은 /지식/의 획득은 선조건충위에서 종결 변조가 되어 주체의 불안과 분노의 정념을 종식시킨다.

이상 삼형제가 삼천선비와 투쟁의 과정에서 양태 구성과 배열은 다음과 같다.

- /~이기를 원함/ (과거에서 급제하기를 원함)
- /~이지 않아야 함/ (과거에서 급제하지 않아야 함)
- /~일 수 있음/ (과거에서 떨어지지 않을 수 있음)
- /~일 수 없음을 앎/ (과거에서 떨어지지 않을 수 없음을 앎)

<초공본풀이>에서 나약하고 힘없는 삼형제가 무조신이 되는 과정에서 /의지/와 /능력/그리고 /지식/의 양태가 지배적이다. 그들은 ‘과거 시험’으로 대변하는 물질적인 ‘풍요로움’을 원하고 동시에 삼천선비로부터 납치된 어머니 구하기를 원한다. 그리고 삼천선비보다 뛰어난 글재주로 과거에 급제할 수 있는 능력도 갖춘 상태이다. 하지만 ‘~할 수 있고’, ‘~하고자 함’이 있어도 ‘할 줄 아는’ 지식의 결핍으로 대상을 얻지 못한다. 따라서 어머니를 구하고 풍요로운 삶의 가치를 지향하기 위해서 ‘글공부’가 아닌 새로운 지식이 필요한 상태이다.

삼형제가 처음에 갖는 /의지/의 양태는 과거 급제를 통해서 부귀(富貴)를 얻는 것이다. 이후 반-주체의 괴롭힘으로 /비-상태-능력/에서 정념 주체의 /의지/의 양태와 충돌한다. /상태-능력/으로부터 삼형제는 충분히 과거에서 급제할 수 있지만, 동시에 과거에서 급제할 수 없는 /비-상태-지식/의 양태와 또 다시 충돌한다. 이 과정에서 삼형제는 자신의 전생 팔자를 그르치고 무법(巫法)을 따라야 하는 의지의 양태로 삼형제의 정념을 구성한다. 이는 삼형제가 무조신이 되기까지 정념의 변화 추이를 말해준다.



(2) <이공본풀이>

<이공본풀이>는 꽃관감의 신직을 받는 이공신의 내력을 푸는 신화이다. 할락궁이는 특별한 과업 수행의 과정 없이 신직을 얻게 되는데, 이 과정에서 주체의 정념이 신이 될 수 있는 자질과 태도에 영향을 미치고 신화적 사건의 서사를 추동한다.

- ① 임정국 딸 원강아미와 김정국 아들 사라도령이 혼인을 하여 아이를 임신한다.
- ② 사라도령은 꽃관감으로 부름을 받는다.
- ③ 원강아미는 발병이 나서 제인장자 집에 종으로 남고 사라도령은 서천꽃밭 꽃관감이 되어 떠난다.
- ④ 장자는 원강아미를 겁탈하려고 시도하지만 실패하여 할락궁이와 원강아미에게 벌역을 시킨다.
- ⑤ 할락궁이가 원강아미에게 아버지 있는 곳을 묻자 정주목과 장자가 아버지라고 알려준다.
- ⑤-1) 할락궁이는 진짜 아버지를 알려 달라고 어머니 손을 뜨거운 술에 지진 다.
- ⑤-2) 원강아미가 서천꽃밭에 있는 아버지의 존재를 알려주자 할락궁이는 서천꽃밭으로 간다.
- ⑥ 할락궁이가 장자집을 떠나 원강아미는 죽임을 당한다.
- ⑦ 할락궁이는 아버지에게서 환생꽃과 악심꽃을 받아 장자집으로 다시 온다.
- ⑧ 할락궁이는 장자의 셋째 딸에게 어머니 있는 곳을 묻고 어머니를 환생꽃으로 살린다.
- ⑨ 할락궁이는 장자의 가족과 일가친척을 악심꽃으로 죽인다.
- ⑩ 할락궁이는 이공신으로 좌정되다.

<이공본풀이>는 크게 네 개의 서사 단락으로 분절할 수 있다.¹⁶⁴⁾

164) 줄고에서 <이공본풀이>의 전체 내용을 세 개의 서사 단락으로 분절한 바 있다. 이는 부모의 서사, 할락궁이의 서사, 부모와 할락궁이의 서사로 연결되며, 각각 '상태-행위-가치' 축으로 연결되어 담화의 통사적 연결 방식을 논의하였다. (강지연, 『제주도 서사무가 <이공본풀이>에서



- (가) 사라도령과 원강아미의 서사 (①,②,③)
- (나) 장자의 횡포와 친부 찾기 서사 (④,⑤)
- (다) 장자의 정치 (⑥,⑦,⑧,⑨)
- (라) 이공신의 좌정 (⑩)

할락궁이는 천상계의 부름을 받은 아버지와 떨어져 출생 전부터 불안한 상태에 놓여있는 긴장 주체이다.(①) 주체의 의지와 무관하게 놓여있는 이러한 상태는 주체의 잠재적인 기질과 역량에 바탕이 된다. 할락궁이가 악인의 전형이라고 할 수 있는 장자 집에서 태어나 종살이를 하게 되는 상황은 앞으로 전개되는 주체의 불안한 상태로 간주할 수 있다. 그리고 갈등과 문제 발생의 중심에는 장자의 횡포가 있으며, 장자는 할락궁이와 투쟁하는 반-주체이다. 장자는 원강아미를 성적 희롱의 대상으로 삼고, 그때마다 원강아미는 ‘이 마을 풍습’과 ‘우리 마을’ 풍습이 다르다는 핑계를 대고 장자의 희롱에 대응¹⁶⁵⁾한다.

할락궁이는 원강아미와 같이 종노릇을 하면서 악인의 횡포에 저항할 능력이 없다. 장자의 폭력과 횡포에 그대로 노출되어 벌역(罰役)을 하고 지내는 동안 수동적인 상태주체로 놓여있다. 이 같은 상황은 이후 정념이 형성되는 배경으로 이해할 수 있다.

이젠 쿵깁막 털뜨리난 쿵 혼섬이 시난 서넉되 거련 오란 푸언 브드드헝게 볍아가난 한락등인,

“어머님아, 저디 상제님이 불림쑤게, 재게 나강 볍서” 헝여두언, 배수기랑 곱저불

의 ‘분노’의 감성 연구], 『민족문학사연구』, 62권, 민족문학사학회·민족문학사연구소, 2016, 159~188쪽 참조.)

165) 사라도령은 꽃광관 살레 가불고 월광아미는 방으로 들어가 그날 저녁 즈음 자더니 초경 이경 삼경이 당하니 제인장재가 청새초롱에 불을 밝히고 월광아미신디 오고 ‘이문 열라 이문 열라’ 하니 ‘누게님이 되옵내까?’ ‘제인들여 제인장제 만년들여 만년장제 되어진다. 너를 종으로 삼 것이 아니라 ‘부름말(말동무)’이나 하고 품잡이(품에 안을 것)를 하자고 샀노라’ 일르시니 월광아미 말을 하되 “이 근처는 어찌흔지 우리 근처는 이 버인 애기가 나서 석돌 열흘 백일 넘어야 몸허락을 하옵네다.” 일르시니 제인장제가 돌아갑대다. <고대중 本> (장주근저작집간행위원회(2001), 같은 책, 161쪽.)

여기서 ‘부름말’과 ‘품잡이’라는 말에서 원강아미를 종노릇 시키는 장자의 의도를 확인할 수 있다.



고 어명은 나간 보난 그짓말이난 되돌아오란 콩을 짓젠 배수길 좇았수다.
 한락둥인, “콩감쑤게, 혼정 짓입서”
 “요애야, 이디 배수기 어디 가니?” 한락둥인 곁이 좇는 체 혼명,
 “콩 감쑤게게 손으로라도 혼정 짓입서” 들 다올려가난.
 한락둥이 어명은 어가급절에 손으로 짓일카 혼여가난 한락둥인 둘러들언 술창데레
 어명손을 폭기 눌뜰명,
 “어명, 우리아방 누게우짜? 아방 그라줍서.”
 “앗떠벌라, 앓떠벌라, 이 손 내빌라 그라주마, 저 올래에 정주먹이 느 아방 아니
 가”
 <조홀대 本>¹⁶⁶⁾

위의 인용문은 할락궁이가 원강아미에게 친부의 존재를 확인하는 대목이다. 원강아미는 할락궁이의 요청으로 술에 콩을 볶게 되는데, 이때 할락궁이는 거짓으로 상제님이 부른다고 말한다. 원강아미가 잠시 나갔다 오는 사이 할락궁이는 콩을 볶고 있던 어머니의 젓가락을 숨기고, 손으로 콩을 볶도록 시킨다. 이때, 할락궁이는 어머니 손을 뜨거운 술 창 아래로 폭 누르며 자신의 아버지가 누구인지 알려달라고 말한다.

할락궁이는 어머니에게 처음부터 바른대로 질문하지 않고, 자신의 감정을 솔직하게 드러내지 않는다. 거짓 상황을 꾸며내어 원강아미를 궁지에 몰아넣음으로써 그가 매우 강도 높은 분노에 차 있음을 보여준다. 이는 이전까지 자신을 괴롭히는 장자에게는 저항하지 않았던 할락궁이가 어머니에게 거친 분노의 감정을 표출함으로, 이전까지 잠재화된 주체가 현실화된 주체로 전환되는 국면을 설명할 수 있다.

할락궁이의 정념을 형성하는 배경에는 /의지/와 /지식/의 양태가 지배적이다. 할락궁이가 추구하는 대상은 자신의 진짜 아버지를 알고, 아버지와 이접 상태에서 연접 상태이기를 ‘원하는’ 것이다. 동시에 장자가 자신의 가짜 아버지라는 사실을 알고 있으며, 장자와는 연접 상태에서 이접 상태이기를 원한다. 분노의 정념은 그가 신으로 좌정하는 결정적인 두 번의 사건과 맞닿아 있다. 첫 번째는 아버지를 찾기 위한 과정에서 나타나며, 두 번째는 죽은 어머니를 살리고, 장자에게 복수하는 사건이다. 할락궁이의 정념이 지향하는 가치를 기술하기 위해 그레마스가 제시한 설화 프로그램¹⁶⁷⁾으로 표현하면 다음과 같다.

166) 진성기, 『제주도 무가 본풀이 사전』, 민속원, 2016, 78쪽.



$$F_1 \{ S_1 \rightarrow (S_1 \cup O_1) \} \rightarrow F_2 \{ S_1 \rightarrow (S_1 \cap O_2) \}$$

S_1 : 할락궁이, / O_1 :제인장자/ O_2 : 사라도령

F_1 은 보조 프로그램(programme d'usage), F_2 를 기본 프로그램(programme de base)이라고 할 때, 이 둘은 상호 전제 관계로 맺어진다. 할락궁이가 사라도령과 연결하기 위해서는 제인장자와 이접이 되어야 한다. 이때 정념 주체의 폭력에는 ‘분노’가 지배적인데 두 프로그램에서 분노의 대상과 목적, 효과는 동일하지 않는다.

F_1 에서 주체의 정념은 아버지를 찾기 위해서 그 대상이 어머니를 향해 있으며, F_2 에서는 어머니를 죽인 장자에게 복수하기 위해 장자의 가족을 대상으로 삼는다. 할락궁이가 원강아미에게 분노하는 것은 궁극적으로 얻고자 하는 가치, 즉 아버지를 찾기 위한 도구적 가치를 투영한 것이다. F_1 에서 분노의 정념이 목적을 위한 수단이었다면 F_2 에서 정념은 가치의 획득을 실현한 것으로, 이는 곧 신이 되는 과업의 달성과 관련한다.

이때, /의지/와 /지식/의 양태 구성 및 배열 방식으로 정념의 배경을 이해할 수 있으며 이는 다음과 같이 나타난다.

/~이 아니기를 원함/ (장자가) 아버지가 아님을 원함
 /~이 아니어야 함/ (장자가) 아버지가 아니어야 함
 /~일 수 없음/ (장자가) 아버지 일 수 없음
 / ~이 아님을 앎/ (장자가) 아버지가 아님을 앎

다음의 인용문은 할락궁이가 신성함의 자질을 상징하는 ‘악망꽃’으로 장자의 가족에게 복수하는 장면이다. 복수의 대상인 장자는 물론 어머니의 죽음과는 무관

167) 설화 프로그램(programme narratif)은 주체와 대상의 상태와 이 상태에 가해지는 변형의 연쇄라고 할 수 있다. 설화 프로그램을 구성하는 상태와 변형의 연쇄는 논리적으로 이루어지며, 이 때문에 상태와 변형의 연쇄를 ‘프로그램’이라고 부르는 것이다. 설화 프로그램에서는 주체와 대상의 관계에 ‘설화적 변형(transforma-tion narrative)’이 가해진다. 박인철, 『파리학파의 기호학』, 민음사, 2006, 188~189쪽.



한 친척들까지 징치한다는 점, 장자의 딸에게는 불붙는 꽃으로 태워 죽인다는 점, 죽임의 과정에서 웃음꽃으로 창자가 끊어질 정도로 웃게 만든 후에 땀망꽃으로 죽게 만든다는 설정은 폭력의 강도를 더욱 거칠고 강하게 지속시킨다.

천년장제가, “이놈 어디 간 와서? 앞밭디 장검 걸라 뒷밭디 버텨 걸라 즈강놈을 불르라.” 죽일팔로 들러가니 “상제님아 상제님아 죽음이사 이제 죽을 놈입 주마는 인정 역가, 돈 하영 버실언, 저 바당이 신건 와시메 저 돈이나 푸영, 받아 놓앙 날 죽입서.” 그젠 천년장제는 돈에 탐혀, “이? 게멘 어뎡 허민 매엿 도오르 강 푸영 올 수 시니?” “삼죽일룬을 몬 메와 앓집서. 삼죽일룬이 몬 가사 돈 그정 올 수가 십주, 그전인 돈 그정 올 수가 엇입네다.” 이젠 삼죽일룬이 몬 메와 앓이난, **할락궁인 웃음웃일 꽃을 내여 놓난, 할락궁인 웃음웃일 꽃을 내여 놓난, 삼죽일룬이 몬 해삭해삭 배설이 그차지도록 웃어가난, 이젠 땀망꽃을 내여 놓난, 몬 땀떨어지듯 삼죽일룬이 몬 죽어가는 구나.** 그젠 천년장제 말쑥뜰이 오란 “할락궁이 상제님아 날 살려줍서.” 허난, 할락궁인, “느가 상제지, 내가 상제냐?” 큰똥애기영 셋똥애기 나오라가난 불붙는 꽃을 내여놓난 매똥 불붙언 죽고.

〈고산옹 本〉¹⁶⁸⁾

할락궁이는 아버지를 찾기 위해 일차적으로 어머니에게 분노하였지만, 이는 아버지라는 대상 그 자체가 아니라 아버지를 통해서 자신이 장자와 대결할 수 있는 /능력/을 얻기 위한 것이다. 이때 어머니에게 가한 폭력과 분노의 정념은 /상태-능력/의 양태를 구하기 위한 행위의 원인으로 간주할 수 있다. 할락궁이가 아버지로부터 꽃을 증여 받은 사건은 곧 그가 이공신이 되기 위해 역량을 획득하는 수행 단계에 해당한다. 그리고 분노의 정념을 확인하는 두 번의 사건에서 할락궁이가 이공신으로 신직을 얻는 과정을 확인할 수 있다.

할락궁이가 가져 온 꽃으로 장자에게는 죽음을 주고 어머니에게는 생명을 준다. 이는 서천꽃밭을 관장할 수 있으며, 죽음과 삶을 다룰 수 있는 이공신의 신직을 보여준다. 이때 할락궁이의 분노는 꽃관감의 역량을 갖추고 과업을 받는데 필수적으로 선행되어야 하며, 분노 이후에 비로서 행위의 논리가 성립된다. 즉, 담화 층

168) 진성기, 『본풀이사전』, 95~96쪽.



위에서 <이공본풀이>는 이공신의 좌정 과정과 내력을 이야기하지만 인식의 층위에서 볼 때, 분노의 정념이 역량의 획득과 수행 단계에서 주된 기능을 담당하고 있음을 알 수 있다.

(3) <문전본풀이>

<문전본풀이>는 집안 곳곳에 상주하는 가옥의 신에 관한 내력담이다. 가정 내에 불화를 일으키는 간악한 인물을 징치하고 갈등을 해결하는데 막내아들 녹디생이가 결정적인 역할을 수행하며 문전신으로 좌정한다. 녹디생이가 문전신이 되는 과정은 그가 처음부터 악인을 알아 볼 수 있는 안목(眼目)이 있고, 형들과 함께 죽을 위기에 처한 상황에서도 지혜롭게 해결할 수 있는 능력을 갖고 있기 때문이다. 그가 여섯 형들보다 우월한 역량과 지위에 놓인 상태임을 보여주는 것은 /지식/과 /능력/의 양태 조화이며, 이것으로부터 신화적 사건을 추동하고 악인과의 투쟁에서 이길 수 있었다. 신화적 존재의 정념은 외부의 사건으로부터 기인한 것으로 갈등의 실마리가 된다.

- ① 남선비와 여산부인은 가난한 살림에 아들 일곱을 낳고 살아간다.
- ② 여산부인은 남선비에게 무곡(貿穀)장사나 할 것을 권하고, 남선비는 쌀 밀 천을 마련하여 남선 고을로 떠난다.
- ③ 오동 나라 오동 고을에 사는 노일제대귀일의 딸(이하 귀일의 딸)이 남선비를 자신의 집으로 데려간다.
 - ③-1) 남선비는 귀일의 딸에게 재산을 모두 빼앗기고 봉사가 된다.
- ④ 여산부인은 삼년 동안 남편이 오지 않자 칠형제가 만들어 준 배를 타고 남선비를 찾아 간다.
- ⑤ 여산부인은 오동 고을에서 아이의 새 쫓는 소리를 듣고 남선비 있는 곳을 알게 된다.
 - ⑤-1) 여산부인은 남선비를 보고 하룻밤을 재워 달라고 부탁하지만, 남선비는 여산부인을 알아보지 못하고 거절한다.



- ⑤-2) 여산부인이 밥상을 차려 주자 남선비가 눈물을 흘리며 지난날의 일을 말하고 여산부인이 자신의 정체를 얘기한다.
- ⑥ 귀일의 딸이 돌아와 여산 부인에게 주천강 연못에서 목욕하자고 해놓고, 여산부인을 연못에 빠트려 죽인다.
- ⑦ 귀일의 딸은 남선비를 보고 자신이 큰부인이라 속인 후 남선 고을로 함께 떠난다.
- ⑧ 부모님을 마중하는 칠형제는 각자 정성으로 다리를 놓는데, 녹디생이는 칼날을 세워 다리를 놓는다.
- ⑨ 귀일의 딸이 집 찾아 가는 길을 모르고, 밥상을 뒤죽박죽 놓는 것으로 보아 칠형제는 귀일의 딸이 어머니가 아님을 확신한다.
- ⑩ 귀일의 딸은 형제들의 속마음을 눈치 채고, 남선비에게 거짓 문복(問卜)을 시켜서 칠형제의 간을 먹어야 병이 낫는다고 속인다.
- ⑪ 남선비가 아들들을 죽이려고 준비하자, 칠형제는 울며 걱정한다.
- ⑫ 녹디생이 꿈에 어머니가 나타나 산속 노루를 잡으면 알 방도가 있다고 알려준다.
- ⑬ 녹디생이가 꿈에서 깨어 보니 노루가 앞에 나타나서 어머니가 시킨 대로 한다.
- ⑬-1) 노루를 죽일 듯 잡으려고 하자 노루는 산돼지 새끼 간 여섯 개를 대신 가져가라고 알려주고, 녹디생이는 그것으로 형제들의 간을 마련한다.
- ⑬-2) 귀일의 딸에게 돼지 새끼 간을 내어주고 몰래 창구멍으로 지켜본다.
- ⑬-3) 녹디생이는 귀일의 딸이 숨겨놓은 간 여섯 개를 가지고 지붕 위에 올라 사람들에게 이 사실을 알리고 형님들과 함께 귀일의 딸에게 달려들었다.
- ⑭ 남선비는 달아나다 정량에 목이 걸려 주목지신(柱木之神)이 되고 귀일의 딸은 변소로 도망쳐서 머리털로 목을 매어 죽어 측도부인(廁道婦人)이 된다.
- ⑮ 칠형제는 귀일의 딸의 몸을 갈기갈기 찢어서 다른 것으로 만들고, 서천꽃밭에 올라 뻘살꽃, 살살꽃, 도환생꽃 등을 가지고 와서 어머니를 살려낸다. 어머니 뼈가 놓여 있던 자리에 흙을 모아 시루를 만들고 일곱 구멍을



만든다.

- ⑩ 어머니는 조왕할망으로 형제들은 각각 신으로 좌정하고, 녹디생이는 일문전(앞쪽 門神)이 되어 들어선다.

<안사인 本>¹⁶⁹⁾

<문전본풀이>는 귀일의 딸이 저지른 악행과 이에 대한 복수를 중심으로 서사가 구성된다. 이는 크게 여섯 개의 서사 단락으로 분절할 수 있다.

- (가) 남선비의 출타(①,②)
- (나) 노일제대귀일의 딸의 악행(③,④,⑤,⑥,⑦)
- (다) 칠형제의 의심(⑧,⑨)
- (라) 칠형제의 위기(⑩,⑪)
- (마) 귀일의 딸 징치(⑫,⑬,⑭)
- (바) 어머니 살리기와 신의 좌정(⑮,⑯)

일반적으로 신화에서 과업을 수행하고 신으로서 자질을 갖춘 자만이 신으로 좌정하게 되는데 <문전본풀이>는 악인을 포함하여 등장하는 모든 인물들이 제의에서 모셔지는 신으로 좌정한다. 그리고 인물들이 처한 상황과 맡은 역할에 따라 신직의 위계가 결정된다. 녹디생이는 악인을 징치하고 복수하는데 주도적인 역할을 맡으며, 집안에서 가장 중요하게 모셔지는 문전신으로 좌정한다. 그는 형들과 아버지에게는 없는 /지식/의 역량을 갖춘 상태이며, 이는 문제 해결과 위기를 극복하는데 필수적으로 요구되는 자질이다.

남선비 아들 일곱성제가 아바님 어머님 온덴 성창ㄱ(船艙邊)의 마쭈 나와, 부모님 오시는데 무스겔로 드릴 노리. 큰아들(長男) 망든(網巾) 벗어 드릴 놓고, 셋아들(次男) 두루막 벗어 드릴 놓고, 셋째 아들(三男) 적삼 벗어 드릴 놓고, 넷째 아들(四男) 중의(袴衣) 벗어 드릴 놓고, 다섯째 아들(五男) 행경 벗어 드릴 놓고, 여섯째(六男) 아들 보선 벗어 드릴 놓고, 똑똑하고 역력(歷歷)흔 녹디생인 칼쏘드릴(칼

169) 현용준, 『제주도 신화』(개정판), 서문당, 2016, 182~199쪽.



날이 위로 향하게 세워진 다리)노습데다.

설운 성님덜이 말을 흐뵈, “어떤 일로 부모님 오시는디 칼싼드릴 낚시니?”

“설운 성님아, 아바님은 우리 아바님이로고나마는 어머님은 우리 어머님 아니
답수다.”

〈안사인 本〉¹⁷⁰⁾

일곱차아들은 녹디생인인디 똑똑하고 영역흐니

칼싼드릴 놓습데다. 형님들이 말을 흐되

“녹디생인은 어떤 일로 칼싼다릴 놓았느냐?”

“설룬 성님내야 아바지는 우리 아바지라도

어머니는 우리 어머니가 아닙니다.” 일르시니

남선비허고 노일제대귀일이뜰이 들어오라 말을 흐되

“녹디생인은 어떤 일로 칼싼다릴 놓았느냐?”

“아바님 어머님이 한강바당을 넘어오젠 허신 것이

애산마음(애순드리)인들 아니먹으면 칼산마음인들 아니먹으리까?

...(중략)...

어머니를 앞세와서 **우리 어머니 아닌 줄은 알되**

학실한 알기를 목적허고 앞세완 집으로 돌아올 때

이 골목드레도 들어가고 저 골목드레도 들어가고¹⁷¹⁾

〈고대중 本〉

녹디생이는 노일제대귀일의 딸을 처음 본 순간부터 그를 진짜 엄마가 아니라고 의심한다. 다른 형제들은 강을 건너는 부모를 위해 정성으로 다리를 마련하지만, 녹디생이는 ‘칼싼다리’를 놓아 귀일의 딸에게 적개심을 표출한다. 이러한 의심은 거짓을 분별할 줄 아는 /지식/의 양태를 갖추었음을 나타낸다. 또한 가족 모두가 귀일의 딸의 속임에 빠져있을 때, 가족을 위기에서 구해 내는 /능력/의 양태를 갖고 있다. 이러한 양태 구성은 녹디생이의 정념을 규정하고 수행을 추구하는 행동의 원인을 설명해 준다. 이때 녹디생이가 추구하는 선-지향성은 자신의 ‘진짜

170) 현용준, 『무속사전』, 339~340쪽.

171) 『장주근저작집』, 243쪽.



어머니’를 찾는 것이다.

“어떤 일로 칼선다리를 놓느냐”는 형들의 질문에 녹디생이는 왜 “아버님은 우리 아버님이지만은 어머니는 우리 어머니가 아니”라고 했는지는 말하지 않는다. 여기서 /지식/의 양태는 얻어서 구한 지식이 아니며, 대상에 대해서 의심하는 마음에서 비롯하여 ‘귀일의 딸이 자신의 어머니가 아닐 수 있다’는 시물라크르(Simulacra)를 구성한다. 시물라크르는 주체가 상상으로 구축해 내는 가상의 사건을 의미한다. 이러한 양태적 가상체로 인해 주체에게 일종의 암시를 전달하며 정념을 가지게 된다.¹⁷²⁾ 여기서 최초의 긴장감을 /지식/의 양태로 투사하는 것을 볼 수 있다.

이는 녹디생이가 계속해서 귀일의 딸을 의심하는 행위를 조종하고 악인의 잘못을 밝히고자 하는 후속되는 행위를 낳는다. 녹디생이의 정념에 보다 주목하면 상상의 시물라크르를 동반하며 불안정한 상태 주체의 위치에서 신의 자질을 갖춘 역량 획득의 단계로 서사를 구성해 나간다. 이 경우 정념주체의 양태화는 다음과 같다.

/~이지 않기를 알기/ (귀일의 딸이) 어머니가 아니기를 알기
/~이지 않을 수 있기/ (귀일의 딸이) 어머니가 아닐 수 있기
/~일 수 있지 않기를/ (귀일의 딸이) 어머니 일 수 있지 않기를
/ ~이기를 원하기/ 진짜 어머니가 돌아오길 원하기

녹디생이가 어머니를 기다리는 마음인 /의지/의 양태만으로는 후속되는 정념을 구성하지 못한다. 어머니를 만나고자 하는 의지가 있지만 동시에 지금 만나는 어머니(귀일의 딸)가 진짜 어머니가 아니라는 /지식/을 갖고 있기에 의심하는 정념은 더 강하게 작용한다. /의지/와 /지식/의 충돌은 녹디생이의 행위를 멈추지 않고, 직접적으로 악인의 행위를 차단하고자 적극적인 수행을 시도한다.

“어머님, 영흡서. 마주막으로 어머님 머리엿 닌(蝨)나 잡아드리쿠다.”

172) ibid, p.28~30.



“중병(重病)든 디, 니 아니 잡나.”

“영 흡서. 경헌전 방안이나 치와 드리저.”

“중병 든디, 방 아니 칩나.”

그때 녹디생인이 성식(성을)발딱 내명 노일제데귀일의 돌 쉰대자(五十五尺)머릿고빌
웨오나다(左右)뽕뽕 감아 혼펜데레(한편으로)잡아 업질러 두고, 혼착 손에 애 식개
(三個)씩 여섯갓 췌여아전 지봉상상 조추믈 높은 곳 올라간,

“요 동넛 어른덜아, 저 동넛 어른덜아, 다슴어멍(繼母)다슴아기(繼子)신 사름덜아,
날보양 정다십서.”¹⁷³⁾

〈안사인 本〉

위의 인용문은 녹디생이가 귀일의 딸에게 칠형제의 간을 가져왔다고 속이고, 방
안을 치워 주는 척 하고는 달려들어 그녀에게 화를 내는 장면이다. 이 경우에 비-
상태-지식(어머니가 아니길 알기)은 상태-비-능력(어머니 일 수 없기)으로 양태 변
화를 전제한다. 즉 귀일의 딸이 ‘진짜 어머니’가 아니라는 확신이 있었기에 분노
할 수 있는 것이다. 이후 정념 주체가 처음에 가졌던 의구심이 확신이 된 이후에
는 상태-의무(귀일의 딸을 징치하기)를 생성한다. 이 과정에서 녹디생이의 분노하
는 정념은 점진적으로 구축되며 문전신이 되는 신성함의 역량을 갖추게 된다.

2.2. 악(惡)에 대한 분노의 파토스

신화적 존재가 반-주체와의 투쟁을 통해 신직을 얻게 되는 본풀이에서는 반드
시 악인에 대한 복수의 서사가 따른다. 이 유형에 속하는 본풀이의 신화적 주인공
들은 상태-능력(~일 수 있음)의 양태를 가지며, 이로써 비롯되는 분노의 정념은
과업을 얻고 신직의 수행 과정에서 주체적으로 기능한다. 초공신과 이공신, 문전
신은 악인을 징치(懲治)하고 이후 신의 과업을 받게 되며, 이때 악인에 대한 분노
의 정념이 행위의 동력이 된다.

삼천선비로부터 어머니를 구하는 삼형제, 서천꽃발을 관장하는 할락궁이, 귀일을

173) 현용준, 『무속사전』, 344쪽.



딸을 죽이고 가신(家神)으로 좌정하는 녹디생이는 다음과 같은 공통의 서사를 공유한다.

- 가. 아버지의 부재
- 나. 어머니의 죽음(또는 감금)
- 다. 악인의 등장
- 라. 악인에 대한 복수
- 마. 어머니 구하기

이들은 아버지의 부재 상황으로 인해 어려서부터 불우한 처지에 놓이게 된다. 삼형제와 할락궁이는 태어날 때부터 아버지의 존재를 알지 못하고, 가난으로 인해 서당에서 노역(勞役)을 하거나 제인장자의 집에 종으로 팔려 벌역(罰役)을 하는 고초를 겪는다. 녹디생이는 아버지의 존재를 알고 있지만, 아버지는 가난한 집안 살림에 돈을 벌기 위해 집을 떠난다. 세 인물들은 모두 ‘가난’이라는 상태에 처해 있으며 이는 악인(惡人)과의 인연을 맺는 실마리가 된다. 아버지의 부재는 가정의 보호를 받지 못하는 열악한 환경을 대변하며, 가난이라는 소재는 가진 재물이 없다는 것과 동시에 그들이 가진 능력의 빈곤함을 함의한다.

한편, 악인으로 등장하는 반-주체들은 모두 신화적 주인공의 어머니를 위협에 빠트린다. 삼천선비는 삼천천제석궁에 어머니를 감금하고, 제인장자는 도망간 할락궁이를 대신해 어머니를 살해하였으며, 귀일의 딸은 어머니를 연못에 빠트리려 죽인다. 이는 나약하고 무력한 신화적 존재를 정념에 빠트리는 발단이 되어, 이후 정념 주체가 신성함의 역량을 기르는 동력이 된다. 아버지가 부재중인 상황에서 어머니는 정념 주체에게 유일한 보호자이다. 어머니가 살해된 동기나 방법은 본풀이마다 다르지만, 공통적으로 어머니의 수호(守護) 아래 있었던 정념 주체에게 어머니를 구해야 한다는 절박한 상황에서 의무감을 지우게 한다. 분노의 정념은 정념주체에게 행동을 촉구하는 각성(覺城)의 계기로 기능하며, 후속되는 복수의 서사와도 연관이 깊다.

그런데 <이공본풀이>는 ‘이공본풀이’ 제의에서도 구송되지만, ‘불도맞이’에서도 구송된다. 이공신을 맞이하는 ‘이공맞이’에서는 ‘이공질침’을 하여 신이



내려오는 길에 부정한 것을 없애는 제의를 행하지만, <이공본풀이>는 구송하지 않는다는 점이 흥미롭다. 이는 불도맞이에서 ‘수레멜망악심질침’이라는 제의 맥락에 주목하여 살펴보아야 한다. 이 제의의 소재차는 먼저 <이공본풀이>를 구송한 후에 ‘악심꽃꺾음’, ‘꽃타러듬’, ‘꽃풀이’를 하는 것으로 구성된다. 불도맞이에서 왜 <이공본풀이>를 구송하는 지는 제의 전체의 맥락과 신화적 주인공이 겪는 분노의 정념으로부터 이해해야 알 수 있다. <이공본풀이>가 이공신의 내력을 말해주지만, 제의에서는 ‘악심꽃’의 내력에 주목한다.

(가)

그 때에 내운 법으로 대(竹) 혼 좀 청새 혼 좀 양손에 들렁 수레멜망악심꽃이엿 흥네다.

<이공본풀이>174)

(나)

(立巫) [별떡 일어나][창] 꽃밭(花田) 거부춘심(밭을 돌아봄) 가자. [祭場을 몇 바퀴 돌고] 초편(初香) 이편 제삼편(再三香) 거부춘심 허연 보난 즈이 든 듯허였구나. 눈은 보난 통대왈(큰 사발) 그쁘고 입은 보난 작박(나무도막을 길고 둥그스름하게 파서 만든 되) 그따지다. 숨(呼吸)을 쉬민 팔대문(八大門)이 열어지고 숨을 안으로 쉬민 팔대문 더꺼지는 구나.(달아지는구나) 수레멜망악심꽃 다 잡으레 가자.[악심꽃(땃뉘과 띠를 묶은 것)을 쥐고 손을 발발발 떨며 본주에게] [사설]이거 큰일 났수다. 꽃이 털업수과? 어떻허민 좋고 마썰?

(本主)인정 받앙 거꺼복서.

<악심꽃 꺾음>175)

(다)

서천꽃 질(西天花路)이 근당(近當)허여 오는구나. 서천꽃밭이 어찌되며 돌아보자.[惡舞. 신칼로 제상 위의 꽃을 건드리고] 서천꽃밭 돌아보니 군왕지기(君王之地) 조은 땅이 있었고나. 이삼스윙 즈지어남(진한 안개) 텡천(撐天)헛듯 땅 속으로 짐(김)이 풍풍 올람구나

<꽃 타러 듭>176)

174) 현용준, 『사전』, 114쪽.

175) 현용준, 『사전』, 115~116쪽.



(라)

[본주가 뽑은 꽃가지의 생김새를 보고 자식의 유무, 잉태의 시기 등을 해석하고 예언하고]

불리꽃(根花)은 할마님(産神)으로 우올리고 가지꽃(枝花)은 만민즈손(萬民子孫)에 테우자. [구경 온 단골(信仰民)들에게 꽃가지를 뽑게 하여, 위와 같이 꽃풀이를 하여 예언하고]

〈꽃풀이〉¹⁷⁷⁾

인용문 (가)는 〈이공본풀이〉의 마지막 구절로, 할락궁이가 악심꽃을 사용해 장자의 가족을 모두 죽인 후에 ‘수레멜망악심꽃’의 유래를 말해주는 대목이다. 할락궁이가 이공신이 되는 내력보다는 악심꽃의 시원(始原)을 강조하고 있다.

(나)는 굿중 극의 형태로 심방과 본주(本主)가 대사를 주고받는 장면이다. 심방은 땃뉘으로 묶어 만든 악심꽃을 본주에게 주며 ‘큰일’이 났다고 한다. 악심꽃은 할락궁이가 복수를 위해 살인의 도구로 사용했던 만큼, 신화의 내용을 상기하면 악심꽃은 그 자체로 ‘부정(不淨)한 것’이자 ‘생명의 위협’이 되는 의미를 지닌다. 본주는 심방에게 이 꽃을 꺾어 달라고 부탁한다. 악심꽃을 꺾는 행위는 부정한 것과 위험한 것을 없애는 것으로, 이것이 불도맞이 제의에서 행하는 것은 아이를 점지하기 위해 먼저 생명에 위협이 되는 것들을 근절(根絶)하기 위함으로 이해할 수 있다.

불도맞이 제의의 목적은 아이를 점지하는 생불신을 맞이하는 것이다. 악심꽃으로 생불을 받을 준비가 되었다면, 이제 서천꽃밭에 가서 ‘생명꽃’을 구해야 한다. 이것이 (다)에서 심방이 꽃 타러 가는 제의와 연결된다. 마지막으로 (라)에서 심방은 본주와 단골에게 꽃을 뽑게 하고 그 생김새를 통해 ‘자식의 유무’와 ‘잉태 시기’를 점쳐 주는 것으로 끝난다.

제의 과정을 볼 때, 〈이공본풀이〉에서 악심꽃의 내력이 중요하다. 악심꽃은 할락궁이가 복수의 행위를 하게 된 분노의 정념과도 밀접한 관련을 갖는다. 바로 이 분노가 장자를 정치하는 행위와 연결되어 악심꽃을 사용하고 복수의 직접적인 동

176) 현용준, 『사전』, 117쪽.

177) 현용준, 『사전』, 120쪽.



인(動因)이 되기 때문이다.

다음으로 녹디생이의 분노는 가옥을 지키는 문전신과 그 신직의 의미와 어떠한 관련을 갖는가? 녹디생이는 가난한 칠형제의 막내아들로, 아버지와 형제들이 모두 귀일의 딸에게 속아있을 때 녹디생이는 처음부터 귀일의 딸을 의심한다. 아버지의 부재 이후에 어머니의 행방을 알 수 없었던 녹디생이는 거짓 어머니 행세를 하는 악인의 꾀에 넘어가지 않는 지식을 갖고 있었다. 귀일의 딸은 남선비를 유인해 가진 재물을 탕진하게 하고 소경이 되게 만들었다. 녹디생이는 부모를 잃고, 이제 자신과 형들의 목숨까지 위태로운 지경에 이르러 귀일의 딸을 향해 반격을 시도한다. 귀일의 딸을 향한 분노의 정념은 자신과 형들을 위기에서 구해내고 죽은 어머니를 다시 살려내는 등, 가정을 지키는 수호신의 임무를 수행하는 것과 관련한다. ‘문전본풀이’ 제의에서 본풀이를 구송한 후에는 ‘비념-오방기 걷음-주잔님 김-산반아 분부사됨- 다음 재차로 넘김’의 순서로 진행된다. 이러한 소제차들은 모두 다른 제의에서 행하는 것들과 차이가 없다.

이 유형의 신화적 주인공들은 문제 발생과 해결의 과정에서 분노의 정념을 소유하고 있으며, 이는 악인에 대한 처벌과 문제 해결의 사건으로 나아간다. 이들이 공통적으로 가지고 있는 가난함과 악인과의 만남은 모두 ‘악(惡)’으로 대변하는 것으로 이는 피하고 싶은 것, 부정한 것을 의미한다. 제의를 통해 갖게 되는 분노의 파토스는 삼천선비를 징치하고, 악심꽃을 꺾어 버리며, 귀일의 딸을 죽임으로써 악에 대응하고 있다.

3. 정념주체와 반-주체의 수평적 관계

3.1. /지식/의 양태: <삼공본풀이>, <세경본풀이>, <지장본풀이>

(1) <삼공본풀이>

<삼공본풀이>는 운명을 관장하는 전상신¹⁷⁸⁾을 기리는 신화이다. 신화적 주인공



인 가문장아기는 자신에게 주어진 불우한 환경에 굴하지 않고 주체적으로 삶을 개척하여 운명의 신으로 좌정한다. 그는 초월적 존재로부터 과업을 받거나 신의 역량을 획득하기 위한 수행의 과정 없이도 신성함의 자질을 갖춘 상태에 놓여 있다. 자신의 말을 믿지 않는 부모와 언니들은 모두 불행을 겪고, 자신을 믿고 따라주는 막내 마통이는 복을 받게 되는 신화적 사건은 운명신의 타고난 자질과 역량을 보여준다.

<삼공본풀이>에서 운명신의 기원을 보여 주는 것은 담화 전체에서 정념의 효과를 통해 드러난다. 왜 가문장아기가 운명신인가, 어떻게 신이 되었나, 하는 사건의 개연성은 소거되고 신화적 주인공이 어떠한 정념을 통해 신의 입지(立志)를 세우는가를 보여준다. <삼공본풀이>는 삼공신의 과업 수행과 행위에 주목하기보다 감각의 논리에 따라 행위의 과정을 이해하는 것이 필요하다.

- ① 강잉영성이서불과 홍이소천궁에궁전궁납은 부부가 되어 거지로 살다.
- ② 부부는 은장아기, 늦장아기, 가문장아기 딸 셋을 낳고 부자가 되다.
- ③ 어느 날 부부는 딸 셋을 불러 놓고 “누구 덕에 사는가”를 물었다.
- ④ 두 딸은 ‘부모 덕’이라고 대답했지만, 가문장아기는 ‘자기 덕’이라고 말해 쫓겨난다.
- ⑤ 부부는 가문장아기를 다시 불러들이기로 하지만 맏딸과 둘째 딸은 가문장아기에 게 시기심이 생겨 거짓으로 말한다.
- ⑥ 두 딸은 각각 지네와 버섯으로 환생하고 부부는 봉사가 되어 다시 거지신세가 된다.
- ⑦ 집 나간 가문장아기는 마통이 삼형제 집으로 가서 마음씨 착한 막내아들과

178) ‘전상신’에 관하여 연구자의 견해마다 그 의미가 다르게 전한다. 장주근은 ‘전생의 업보’라고 풀이했으며, (장주근, 『제주도 무속과 서사무가』, 민속원, 2001, 104쪽.) 이수자는 ‘운명이나 팔자 같은 류와 비슷한 개념’이라고 하였다. (이수자, 『제주도 무속과 신화 연구』, 이화여자대학교 박사학위논문, 1988, 134쪽.) 현용준은 전생을 ‘前生’으로 풀이하여 ‘비정상적인 행동이나 그러한 일을 하는 마음을 일으키는 신’의 의미로 보았다.(현용준, 『제주도무속자료사전』, 각, 2007, 167쪽.) 또한 ‘삼공’은 이런 ‘전상을 차지한 신’이라 하여 전상은 ‘전생인연(前生因緣)’이 되며 삼공은 전생인연을 차지하고 있는 신’이라고 하였다.(현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996, 87쪽.) 본고에서는 신화적 사건과 인물의 정념에 주목하여 볼 때, 이수자의 견해와 같이 ‘운명’을 주관하는 뜻으로서 전상의 신을 이해하였다.



결혼한다.

- ⑧ 가문장아기는 막내 마통이와 마 파던 들판에 구경을 나가고, 그곳에서 금,은, 마소, 전답이 얻어 거부가 되다.
- ⑨ 가문장아기는 결인잔치를 열어 봉사가 된 부모를 만나고, 부부는 눈을 뜬다.

<삼공본풀이>를 네 개의 서사 단락으로 요약하면 다음과 같다.

- (가) 거지 부부가 거부(巨富)가 되는 서사(①,②)
- (나) 가문장아기가 집에서 쫓겨나는 서사(③~⑥)
- (다) 가문장아기와 막내 마통이의 결연의 서사(⑦,⑧)
- (라) 가문장아기와 부부가 재회하는 서사(⑨)

강이영성부부는 가문장아기와의 관계를 중심으로 ‘거지와 거부’, ‘봉사와 개안(開眼)’이라는 상태의 변화를 겪는다. 부부가 가문장아기와 떨어져 있을 때면 함께 있을 때와는 서로 정반대의 상태에 놓이게 되는 것이다. 또한 마통이 삼형제 중 가문장아기에게 호의를 베푼 막내아들은 ‘금, 은’을 얻고, 그렇지 않은 첫째와 둘째 마통이는 ‘똥, 지네, 뱀’을 얻는다. 삼형제 역시 가문장아기와의 관계를 중심으로 그와 결합된 인물과 분리된 인물이라는 차이로부터 상태의 변화를 겪는다. 이때 첫째와 둘째 마통이 그리고 강이영성부부는 가문장아기의 존재를 몰라보고 화를 입게 된다는 점에서 같은 처지에 놓여 있다.

여기서 가문장아기는 행위 하기보다는 ‘존재’ 함으로써 주변 인물의 운명(運命)에 개입하고 있다. 그가 특별한 주술 행위를 하지 않고도 자신과 결연 맺은 인물에게는 복을 주고 그렇지 않은 인물은 모두 화(禍)를 입게 되므로, 가문장아기의 존재는 좋은 운이 비롯하는 근본이라 할 수 있다.

여기서 가문장아기의 정념은 타고난 /능력/과 /지식/의 양태에서 비롯한다. 강이영성부부는 과거의 가난했던 시절을 잊고 부귀를 즐기던 중 어느 날, 딸 셋을 불러 “누구 덕에 사는가”를 묻는다. 이에 은장아기와 늦장아기는 자신들이 잘 살게 된 공을 부모에게 돌리지만, 가문장아기는 “나 베포롱 알(배꼽밑)에 선그똥(立線)덕으로 먹고 입고 행위발신(行爲發身)”한다고 대답한다. 부부는 가문장아기의



대답을 듣고 부모의 은덕을 알지 못한다고 여겨 그를 쫓아 버린다.

가문장아기의 대답에서 자신의 타고난 복과 운명을 믿는 인식의 상태를 엿볼 수 있다.

/능력/과 /지식/의 양태를 보여주는 두 번째 장면은 가문장아기가 집을 나와 스스로 거처할 곳을 정하는 것과, 막내 마통이의 성품을 보고 평가하여 배우자를 선택하는 데에서도 알 수 있다. 부모와 헤어지고 막내 마통이를 만나 다시 부모와 재회하기까지 모든 만남과 헤어짐은 가문장아기의 능동적인 태도에서 기인한다. 자신이 있어야 할 곳을 알고, 주변의 인물들을 선택하여 모든 행위를 결행(決行)하는 데에서 운명의 신이 되는 자질을 확인 할 수 있다.

이로써 가문장아기가 추구하는 대상은 ‘주체적인 삶’에 있으며, 그로 인한 대상의 획득은 결국 자기의 선택과 판단에 달려 있다.

<삼공본풀이>에서 신으로서 과업을 받게 되는 역량의 획득은 주체가 스스로를 대상으로 삼고 가치를 실현하는 과정에서 드러난다. 먼저 자기에게 거짓을 전하는 언니들을 지네와 버섯으로 환생케 하는 것과 이후 자기를 버린 부모를 안맹(眼盲)이 되었다 개안(開眼)이 되게 만든 일은 가문장아기의 ‘분노’와 ‘연민’의 정념에서 비롯한다. 아리스토텔레스의 관점에서 분노의 정념은 ‘충동적이고 고통스러운 욕망’¹⁷⁹⁾이다. 가문장아기는 부모의 말을 정직하게 전하지 않는 언니들에게 분노하여 인간이 아닌 미물이 되게 한다.

가문장아기는 이렇게 외치는 언니의 속셈을 모를 리가 없다. 고약하다는 생각이 들었다.

“설운 손성님, 물광돌(노뎃돌) 몸으로나 환생옵서.” 이렇게 중얼거리니, 은장아가 노뎃돌(下馬石)밑으로 내려서자. 지네 몸이 되어 노뎃돌 밑으로 들어가 버리는 것이었다.

... (중략)...

179) 일반적으로 우리의 행위에 반대하는 모든 사람들에 대해, 혹은 우리의 행위를 지지하지 않거나, 일정한 방식으로 우리의 욕망을 방해하는 사람들에 대해서 분노는 느끼게 된다. 만약 우리가 아프거나, 가난하거나, ‘분쟁 중에 있거나’, 사랑에 빠졌거나, 갈증을 느낄 경우, 즉 충족시킬 수 없는 욕망에 사로잡혀 있을 경우, 우리는 화를 잘 내는 사람이 되기 마련이며, 특히 우리의 상황에 대해 무관심한 람들에 대해 분노하게 된다. 이종오, 『수사학Ⅱ』, 리젠펜, 2007, 16~22쪽.



늦장아기의 고약한 마음씨를 아는 가문장아기는 꽤심한 생각이 들었다. “두엄 아래로 내려서거든 버섯 몸으로나 환생하라.” 이렇게 중얼거리더니 늦장아기가 두엄 아래로 내려서자, 버섯이 되어 두엄에 뿌리를 박고 서 버렸다.

〈金萬寶 本〉¹⁸⁰⁾

가문장아기는 부모가 자신에게 했던 말을 알고, 언니들이 전하는 말이 거짓임을 알고 있었다. 부모가 자기를 버리지 않았음을 안다면 다시 집으로 돌아갈 수 있는 기회이지만, 이를 스스로 저버리고 자신의 삶을 개척하고자 /의지/의 양태를 갖는다. 이것이 언니들에게 벌을 주고 부모에게 다시 돌아가지 않는 행위로 표출된다. 언니들을 대하는 가문장아기의 태도는 강한 /의지/와 /지식/의 양태 구성으로 분노함을 이해할 수 있다. 이는 부모의 의도를 수용하지 않고, 집을 떠나려는 강한 의지를 의미한다.

두 번째로 가문장아기가 운명의 신으로 좌정되기 전, ‘연민’의 정념을 포착할 수 있다.

흐를날은 가문장아기가,

“우린 영 잘 살아도 날 나아준 설운 어머님 설운 아바님 틀림없이 게와시(乞人)되 연 이 올레(집으로 드나드는 골목길) 저 올레 돌암실 거여. 아바님 어머님이나 찾아 봐사 홀로고나. 게와시 잔치나 허여 보저.” (안사인 本)¹⁸¹⁾

연민의 정념은 분노와는 다르게 정념 주체가 대상을 불쌍히 여기기 때문에 궁극적으로 대상과의 연접을 추구한다. 연민에는 아량, 용서, 배려의 감정을 전제로 하며 대상을 보살피고자 하는 정념으로부터 가문장아기의 신성이 발휘된다. 가문장아기는 부모에게 미움을 받아 집에서 쫓겨나지만, 재물을 쌓고 특별한 시련이나 위기 상황 없이 자신의 삶을 개척하며 살아간다. 하지만 자신은 ‘잘 살아도 날 나아준 어머님, 아버지가 틀림없이 걸인’이 되어 있을 거라는 사실을 알고 있으며, 부모와의 만남을 위한 방편으로 걸인잔치를 마련한다. 이는 부모를 찾하고자 하

180) 현용준, 『제주도신화』, 같은 책, 78쪽.

181) 현용준, 『무속사전』, 173쪽.



는 /의지/의 발로이자 부모의 처지를 알고 있는 /지식/의 양태를 구성하며, 이후 연민의 정념을 형성하는 배경이 된다. 이상의 내용을 정리하면 가문장아기의 양태는 다음과 같이 연결되어 연민의 정념을 구성한다.

/비-상태-의지/ 자신만 잘 사는 것을 원치 않음
/상태-의무/ 부모와 만나야만 함
/상태-능력/ 결인(乞人)잔치를 마련할 수 있음
/상태-지식/ 부모가 결인(乞人)임을 앎

위와 같은 양태적 시퀀스의 배열에서 정념 주체의 통사론적 행로를 그려볼 수 있다. 먼저 분노의 정념은 초월적 존재임을 확인시켜 주며 그의 신성함의 자질을 드러내는 계기가 된다. 이후 연민의 정념으로 자신만 ‘잘 먹고 사는 일’만을 위하지 않고 다른 이의 운명까지 다스리고 관여하는 신의 자질을 보여준다. 결인 잔치를 마련하는 것은 자신의 부모는 물론 불우한 운명에 놓인 가난한 자들의 운명까지 관여하고 있음을 연민의 정념을 통해 이해할 수 있다. <삼공본풀이>에서 운명신의 신성함은 분노의 정념으로부터 연민의 정념으로 인해 점진적으로 구축된다. 이로부터 신성함의 자질을 발휘하고 인간보다 우월한 지위에서 삼공신은 숭배의 대상이 된다.

(2) <세경본풀이>

<세경본풀이>는 자청비와 문도령의 애정담을 중심으로 세경신의 내력을 풀이하며, 농경기원신화로 알려져 있다. 이 신화는 제주도 본풀이에서 유일하게 남녀의 애정담을 다루고 있으며, 특히 여성의 적극적인 구애(求愛)¹⁸²⁾와 헌신적인 태도에서 농경신의 면모를 엿볼 수 있다. <세경본풀이>에 등장하는 주변 인물들의 특성

182) 자청비의 남장 모티프는 문도령과의 결연을 욕망하는 자청비의 의지를 단적으로 보여주는 예가 된다. 문도령과의 결연 이후에도 네 번의 이별이 있었지만, 그때마다 자청비는 기지와 능력을 발휘하여 결국 자신의 욕망인 사랑의 쟁취에 성공한다.



과 상징적인 소재들로 인해서 그간 학계에서 주목받아 온 바, 대개는 농경신으로서 신직의 의미와 문도령과의 서사적 의미, 그리고 하인 정수남이와의 신화적 의미¹⁸³⁾에 관해서 논의가 치우친 경향이 있다.

그런데 신화 전체를 통틀어서 ‘사랑’과 ‘이별’의 서사로부터 자청비가 세경신이 되는 신의 역량은 무엇이며, 그가 왜 농경의 신이 되었는가 하는 점은 여전히 풀리지 않는 논의의 공백이 아닐 수 없다. 또한 자신의 하인인 정수남이의 횡포와 부활, 주모할머니의 등장 및 서천꽃밭의 막내딸의 역할 등 기존 논의에서 풀지 못하는 신화의 많은 상징들은 세경신과 신직의 의미에서 어떤 연결고리를 찾을 수 있을까? 본고는 신화적 존재의 정념으로부터 그 실마리를 찾고자 한다. 또한 자청비가 신직을 획득하는 과정에서 특별히 반-주체와의 대립이 없으며, 오직 정념 주체의 의지만으로 서사를 추동한다는 사실에 주목하며 자청비의 양태 구성을 살핀다.

- ① 김진국대감과 자지국부인은 불공을 드리고 여자식을 얻는다.
 - ①-1) 자청하여 낳은 자식이라 이름을 ‘자청비’라 짓는다.
 - ①-2) 자청비가 열다섯 살이 되던 해 빨래를 하면 손이 곱다는 느진덕정하님의 말을 듣고 빨래하러 간다.
- ② 자청비는 빨래터에서 하늘 옥황 문곡성의 아들 문도령을 만나 글공부 하러 떠난다.
 - ②-1) 문도령은 자청비를 보고 물을 얻어먹는다.
 - ②-2) 자청비는 글공부 하러 가는 문도령에게 자신의 남동생과 함께 갈 것을 권하고, 스스로 남장을 하여 문도령을 따라간다.
- ③ 문도령과 자청비가 서당에서 함께 지내는 동안 문도령은 자청비를 의심한다.

183) 신동훈은 “자식을 잉태하여 출산한 적이 없는 자청비가 다산을 기본 특성으로 삼는 농사의 신이 되는 맥락을 어떻게 이해할 것인가” 하는 문제를 제기한 바 있다. 자청비가 땅과 하늘로 표상되는 정수남이와 문도령 사이에 자식을 출산하지 않음으로써 그 대신 농사를 돌본다는 설정에서 해석의 실마리를 찾고, “농사를 통해 생산되는 생명이 곧 인간의 작용에 의해 태어나는 것”이라는 설명을 덧붙였다. 또한 농작물을 “자식에 비견할 만한 고귀한 생명의 존재”라는 상징으로 해석하여 자청비가 농작물을 자식으로 삼은 것이라고 보았다. 신동훈, 「<세경본풀이> 서사와 삼세경 신직의 상관성 재론」, 『比較民俗學』, 51집, 비교민속학회, 2013, 20~21쪽.



- ③-1) 자청비가 기지를 발휘해 둘 사이에 은대야에 물을 떠다놓고 잠을 잔다.
- ③-2) 문도령은 오줌 갈기 내기를 제안하지만, 자청비의 기지로 내기에서 진다.
- ④ 문도령의 아버지가 서수왕의 딸에게 장가 갈 것을 편지하여 둘이 함께 서당을 떠난다.
- ⑤ 집에 가는 길에 자청비가 문도령에게 목욕하기를 제안한다.
 - ⑤-1) 자청비는 버드나무 앞에 글을 써서 자신의 정체를 밝힌다.
 - ⑤-2) 집으로 돌아와 부모님께 허락 받고 자청비와 문도령은 사랑을 확인한다.
- ⑥ 문도령은 자청비에게 박씨 본메(박씨 한 알과 얼레빗)를 주어 상봉을 약속하고 떠난다.
 - ⑥-1) 박이 익어가도록 문도령은 돌아오지 않고, 자청비는 문도령을 기다린다.
- ⑦ 어느 날 자청비는 게으른 정수남이를 꾸짖자, 정수남이가 나무하러 산에 간다.
 - ⑦-1) 정수남이는 소 아홉 마리, 말 아홉 마리를 잡아먹는다.
 - ⑦-2) 정수남이는 오리 사냥을 실패하고 도끼와 가죽 옷을 잃고 돌아온다.
 - ⑦-3) 정수남이는 자청비에게 문도령을 봤다고 거짓으로 일을 꾸민다.
- ⑧ 다음 날, 자청비는 문도령을 만나기 위해 정수남이와 함께 산에 오른다.
 - ⑧-1) 정수남이는 속임수를 써서 말머리 고사를 지내고 자청비를 희롱한다.
 - ⑧-2) 자청비는 정수남이에게 속은 줄을 알고 기지를 발휘해 움막 짓고, 이를 잡는 척 하다가 잠든 정수남이를 죽인다.
 - ⑧-3) 부모에게 사실을 알리자 화가 난 부모가 자청비에게 좁씨를 줍는 벌을 내리고, 자청비는 남장(男裝)을 하고서 집을 떠난다.
- ⑨ 자청비는 서천꽃밭 꽃감관 항세곤간을 만나고, 정수남이를 살려낸다.
 - ⑨-1) 자청비는 정수남이 혼령을 부영이 몸으로 환생하라고 부른다.
 - ⑨-2) 부영이가 자청비 가슴 위로 올라오자 화살 한 대를 찔러 던져 놓는다.
 - ⑨-3) 자청비는 부영이를 잡은 대가로 항세곤간 막내딸과 혼인하여 꽃감간의 사위가 된다.
 - ⑨-4) 자청비는 부인과 함께 서천꽃밭 꽃구경을 가서 도환생꽃을 따온다.



- ⑨-5) 환생꽃으로 죽은 정수남이를 살려내어 부모에게 알리지만 마음대로 죽이고 살렸다고 하여 또 다시 쫓겨난다.
- ⑩ 자청비는 주모할머니의 수양딸이 되어 문도령과 재회한다.
- ⑩-1) 자청비는 주모할머니 집에서 배틀을 짜다가 문도령의 폐백을 만든다.
- ⑩-2) 자청비는 비단에 자신의 이름을 새겨 넣고 이를 본 문도령이 찾아온다.
- ⑩-3) 자청비의 짓궂은 장난으로 문도령이 떠나고 주모할머니에게도 쫓겨난다.
- ⑪ 자청비는 옥황의 궁녀를 만나 하늘로 올라가 문도령과 재회한다.
- ⑪-1) 자청비가 부르는 노랫소리에 문도령과 다시 만난다.
- ⑪-2) 열레빗 조각을 맞추어 보고 자청비는 문도령 방에 몰래 숨어 지낸다.
- ⑪-3) 느린덕정하님이 눈치 챌 것을 알고서, 부모님께 허락 받을 것을 권한다.
- ⑫ 자청비는 며느리 자격이 될 시험을 치르고, 작두를 타서 부모에게 허락받는다.
- ⑫-1) 문도령이 부모에게 허락받기 위해 수수께끼를 낸다.
- ⑫-2) 자청비는 작두를 타다가 다친 발을 치맛자락으로 닦아내고, 이로부터 여자 아이 생리법을 마련한다.
- ⑬ 서수왕 딸 애기가 죽고, 자청비와 문도령은 백년가약(百年佳約)을 맺는다.
- ⑬-1) 문도령과 결혼에 실패한 서수왕 딸 애기는 화가나서 문을 잠고 죽어 새로 환생한다.
- ⑬-2) 그때 일로 이 새가 들어서면 부부간에 분란을 일으키고, 혼인 때 상을 받으면 음식을 조금 떼어내어 상 밑에 내어 놓는 법이 생긴다.
- ⑭ 자청비는 문도령을 서천꽃밭의 막내딸에게 보낸다.
- ⑭-1) 문도령은 서천꽃밭 막내딸을 만나 남편으로 지내다가 자청비가 보낸 편지를 받고 급히 돌아 온다.
- ⑭-2) 그때 낸 법으로 부모 초상시에 의복과 머리 매는 법을 마련한다.
- ⑮ 옥황의 궁녀들이 자청비를 시기하여 모의를 하고, 자청비는 기지를 발휘한다.
- ⑮-1) 자청비는 문도령 가슴에 숨을 넣어 궁녀들의 모의에서 문도령을 구해낸다.
- ⑮-2) 문도령은 외눈박이 할머니를 만나 원하는 술을 마시고 죽는다.



- ⑮-3) 자청비는 매미와 등애를 잡아 기지를 발휘하고, 푸대쌈하려는 궁녀들로부터 위기를 모면한다.
- ⑮-4) 자청비는 서천꽃밭에 도환생꽃을 가져와 문도령을 살려낸다.
- ⑯ 옥황에 큰 사변이 일어나 자청비는 멸망꽃을 가지고 난을 수습한다.
- ⑯-1) 자청비는 천자로부터 오곡의 씨앗을 받아 칠월 보름날 인간세상으로 온다.
- ⑯-2) 그때부터 칠월 보름날에는 백중제(百衆祭)를 지낸다.
- ⑰ 자청비는 거지 꼴이 된 정수남이를 만나고 농사일을 하는 곳에 가서 밥을 얻어먹게 한다.
- ⑰-1) 자청비는 정수남이에게 밥을 대접한 늙은이에게 풍년이 들게 하고, 욕을 해낸 머슴에겐 흉년에 들게 한다.
- ⑱ 자청비는 오곡의 씨 중 메밀씨를 잊어버려 옥황에 올라 씨앗을 받고, 문도령과 농신(農神)으로 좌정한다. 정수남이는 축산신(畜産神)이 되어 마불림제를 받아먹게 한다.
- ⑱-1) 문도령은 상세경, 자청비를 중세경, 정수남이를 하세경으로 좌정한다.

<세경본풀이>는 제주 무속신화 중 분량이 가장 길고, 서사의 전개 또한 복잡하다. 신화적 사건의 중심에는 문도령을 향한 자청비의 지칠 줄 모르는 사랑의 정념이 자리한다. 자청비와 문도령의 ‘만남-이별’의 서사를 중심으로 사건이 전개되며, 만남의 사건을 중심으로 시퀀스를 분절할 수 있다.

개울가에서 문도령과의 우연한 만남	- 서수왕 딸 아기와 혼인문제로 이별
자청비가 주모할머니 수양딸이 되어 2차 만남	- 자청비의 장난으로 문도령이 떠남
자청비가 옥황에 올라가 3차 만남	- 서천꽃밭 막내딸과의 만남으로 이별
서천꽃밭에서 문도령이 돌아와 4차 만남	- 옥황 궁녀들의 시기로 문도령 죽음(이별)
도환생꽃으로 문도령과 5차 만남	- 자청비와 문도령은 상세경, 중세경으로 좌정

자청비와 문도령의 만남을 방해하는 반-주체들의 개입으로 이 둘은 ‘만남-이별’을 거듭하며 인연을 이어 간다. 최후의 결연 이후 자청비가 천상의 난을 수습하고 이에 옥황으로부터 오곡씨를 받아 지상으로 내려오면서 자청비가 농경의 신이 되는 기원을 알 수 있다. 전술했다시피, <세경본풀이>에서 전개되는 갈등과 이



에 대한 해결은 문도령을 향한 자청비의 정념에서 비롯된다. 자청비가 적극적인 구애(求愛)를 하며 위기를 극복하여 둘의 만남이 가능했던 반면, 문도령은 자청비와의 이별의 사건을 야기하고 갈등의 중심에 놓여 있는 인물이다.¹⁸⁴⁾

자청비는 정념 주체로 그가 추구하는 대상은 문도령과의 결연(結緣)이다. 그런데 문도령과의 첫 만남에서 자청비는 /의지/만 갖고 /능력/과 /지식/은 갖추지 못한 상태에서 오직 문도령과의 사랑만을 추구하기에 양태의 충돌을 경험한다. 문도령과 함께 하기 위해서 자청비는 무작정 글공부하러 따라가지만 자신의 신분을 감춘 상태에서는 문도령과 진정한 사랑을 나눌 수 없다. 문도령은 아버지가 점지해 둔 서수왕의 딸과 혼인을 약속한 상태였지만 /비-지식/의 상태에 있는 자청비는 /의지/만을 믿음으로 사랑을 키워나간다. 이는 자청비가 대상을 획득하기 전, 잠재적 주체의 상태임을 일러주며 이후 /비-지식/의 상태는 정수남이와의 갈등에서 행위 주체로 깨어나는 사건과 닿아 있다.

정수남이는 자청비의 집에서 일을 하는 머슴이지만 게을러서 일은 안하고 먹을 것만 생각하는 탐욕적인 인물이다. 나무하러 나가서 일은 하지 않고, 주인의 마소를 모두 잡아먹고는 자청비에게 문도령을 만날 수 있게 해 준다는 핑계로 거짓을 꾸민다. 자청비는 문도령을 향한 정념에 사로잡혀 거짓에 속아 정수남이로부터 희롱을 당하는 위기에 처한다. 하지만 자청비가 정수남이의 의도를 알아채고는 기지를 발휘해 정수남이를 죽이고 위기에서 모면한다. 사랑에 눈이 멀어 오로지 문도령만을 생각했던 자청비가 처음으로 정념의 상태를 행위로 보여주는 장면이다.

자청비는 부모에게 ‘행실이 고약한 정수남이’를 죽이게 되었다고 사실을 알리지만, 부모의 반응은 예상 밖으로 ‘자신들을 위해 먹여 살리는’ 종을 죽인 죄로 ‘줍씨 닷 말 닷 되’를 주워 오는 벌을 내린다.^(㉑) 자청비는 문도령을 생각하는 /의지/의 양태 과잉으로 부모의 뜻을 거스르는 행동을 하게 된 셈이다. 결국 자청비가 정수남이를 속여서 그를 죽이게 된 사건은 또 다른 시련을 만들고, 이를 해결하기 위한 /지식/의 획득으로 이어진다.

집을 나온 자청비는 남장을 하고 마을의 아이들에게 부엉이 한 마리를 얻어서

184) 서당에서 문도령이 자청비보다 글재주에서 뒤지고, 다른 것으로 이기고 싶어 하는 장면(㉓)에서나 서천꽃밭에 막내딸을 만나고는 시간 가는 줄을 모르고 노는 장면(㉔), 옥황 공녀들의 모함에 무기력하게 당하는 장면(㉕) 등 시종일관(始終一貫) 기지를 발휘하는 자청비 옆에서 문도령은 무능한 인물로 그려진다.



서천 꽃밭의 꽃감관 황세곤간을 찾아간다. 자청비는 꽃밭에 멸망을 주는 부엉이를 잡는 시늉을 하여 황세곤간의 신임을 얻는다. 이는 꽃감간의 사위가 되어 생명꽃을 얻기 위한 자청비의 계략(計略)이었으며, 결국 꽃밭 구경을 나가 도환생꽃을 따서 죽은 정수남이를 살리게 된다. 부모에게 지은 죄(정수남이를 죽인 죄)를 해결하기 위해서 서천꽃밭으로 떠나는 여정은 자청비가 /지식/의 양태를 구하는 과정의 서사라고 볼 수 있다.

이제 자청비는 /의지/와 /지식/의 양태를 갖춘 상태가 되었지만, 문도령과의 두 번째 만남에서 /능력/의 부재를 확인한다. 종을 마음대로 죽이고 살렸다는 죄목으로 다시 집에서 쫓겨난 자청비는 주모 할머니를 만나 극적으로 문도령을 만나게 된다.⑩ 하지만 자청비의 짓궂음은 장난으로 문도령은 자청비를 떠나 짧은 만남 이후에 또 다시 이별을 한다. 자청비는 그토록 고대하던 문도령을 만나고도 문도령의 마음을 얻지 못했던 것은 아직은 신부가 되기 위한 /능력/이 모자랐기 때문이다. 헤어짐의 상황은 자청비가 우연히 옥황의 궁녀들을 만나서 문도령과의 3번째 만남⑪으로 나아간다.

옥황에서 자청비는 문도령과 재회 후 부모에게 혼인 허락을 맡기 위해 ‘며느리 시험을 치르고, 이 시험에서 통과하여 이제 대상을 얻을 수 있는 /능력/의 양태를 획득한다. 마침내 며느리가 되는 자격을 얻어⑫ /의지/와 /지식/, /능력/의 양태를 모두 갖게 된다. 자청비가 추구했던 대상은 문도령과의 지속적인 만남, 곧 사랑의 정념이 결실을 맺는 결혼이라고 할 수 있다. <세경본풀이>는 자청비가 우여곡절의 갈등을 해결하며 대상(문도령과 결혼)을 얻는 서사이며, 이는 정념 주체가 양태 역량을 충전(充填) 하는 과정의 서사이기도 하다. 최초의 분열은 /의지/의 양태 과잉으로 갈등이 야기되고, 최후에는 /지식/과 /능력/의 양태를 획득하여 대상을 얻게 되었다. 이상의 내용은 자청비와 문도령의 혼사담으로 요약할 수 있다.

이제 자청비는 농경신으로 좌정하기 위한 과업이 남아있다. 이는 /의무/의 양태로 인해 신성함의 역량을 획득하는 것이다. 이후부터는 그가 문도령을 향한 개인의 정념이 아닌, 신으로서의 역량을 얻기 위한 세 번의 /의무/를 수행한다.

먼저 자청비는 서천꽃밭의 꽃감관을 속이고 황세곤간의 막내딸을 농락한 일로 그녀의 원한을 풀어주기 위한 /의무/의 양태를 갖는다. ‘한 여자를 억울하게 박대해 둘 수는 없는 일’이라며 문도령을 서천꽃밭으로 보내 막내딸과 보름동안 지



내고 올 것을 당부한다. 서천꽃밭의 막내딸과는 잠시 스쳐 지나간 인연이었지만, 그녀에게 거짓으로 대하던 자신의 과오를 수습하기 위해 스스로에게 의무를 지우는 것이다. 그리고 서천꽃밭으로 떠난 문도령이 한 달이 지나도 돌아오지 않으며 자청비는 문도령과 네 번째 이별을 맞게 된다.

다음으로 옥황의 궁녀들이 문도령과 자청비를 시기하여, 모해(謀害)하려는 위기로부터 /의무/의 두 번째 양태를 부여받는다. 자청비는 앞일을 예견(豫見)하여 문도령에게 해(害)를 입지 않도록 방도를 일러주지만, 방심한 문도령은 술잔이 든 독약을 마시고 죽는다. 앞서 자청비가 서천꽃밭의 막내딸을 찾아가 자신의 잘못을 수습하였기에 죽은 문도령을 살릴 수 있는 생명꽃을 구할 수 있었다. 이후 문도령은 살아나고 자청비는 옥황의 궁녀들로부터 푸대삼을 모면하게 된다.

마지막 /의무/의 양태는 옥황에서 일어나는 반란을 평정하는 일이다. 이번에는 자청비가 서천꽃밭에서 ‘멸망꽃’을 구해 와 반란군을 진압하여 문제를 해결한다. 세 번째 /의무/의 양태로 자청비는 천상계의 질서를 바로 잡고 그가 인간 세계에서 신이 될 수 있는 능력을 인정받는다. 앞서 두 번의 /의무/는 개인적 양태화와 관련한 것이라면, 반란군을 평정(平定)한 것은 그 의무가 개인에게 있지 않으므로 사회적 양태화와 관련한다. 그리고 천자가 하사한 ‘땅 한 조각’과 ‘물 한 조각’ 대신 자청비는 ‘오곡의 씨앗’을 받아 지상으로 내려오는데, 그 날이 음력 칠월 보름으로 오늘날 ‘백중날’의 시원(始原)이 된다. 이것으로 자청비가 농경신으로 좌정하는 내력을 알 수 있다.

지금까지 자청비가 대상을 추구하고 이를 획득하는 과정에서 세경신의 양태 구성 과정을 살펴보았다. 자청비는 /의지/, /지식/, /능력/, /의무/의 순서로 양태를 구축해 가며 신으로서 자질과 역량을 얻었다. 사건의 비롯됨이 문도령과 결연을 원하는 /의지/의 양태라는 사실로부터 <세경본풀이>는 사랑의 정념이 서사를 추동해 가며 신의 과업과 수행의 동력이 됨을 말해 준다. 자청비의 양태는 다음과 같이 배열되어 사랑의 정념을 구성한다.

- /상태-의지/ (문도령과 이접을 원함)
- /비-상태-지식/ (문도령과 이접할 수 없음을 앎)
- /상태-비-능력/ (문도령과 이접할 수 없음)



/상태-의무/ (문도령과 이접 해야만 함)

사랑의 정념은 그가 대상을 얻기 위한 필요한 양태들을 획득하여 궁극적으로 세경신의 능력을 보여주는 장치가 된다. 담화 층위에서는 문도령과의 ‘만남-이별’이라는 하나의 서사로 드러나지만, 양태들이 충족되는 순간에 신화적 사건의 새 국면을 야기한다.

3) <지장본풀이>

<지장본풀이>는 지장 아기씨가 부정(不淨)을 상징하는 새로 환생한 내력을 풀이하는 신화로 시왕맞이에서 구송된다. 지장이 죽은 가족들을 위해 새남굿을 하여 새남굿의 기원을 푼다고도 한다.¹⁸⁵⁾ 종래의 연구에서 ‘지장’이라는 이름에 대한 해석과 지장이 환생한 ‘새(鳥)’의 신화적 의미를 두고 논의되었다.¹⁸⁶⁾ 논의의 핵심은 지장과 새의 관계에 주목하여 ‘왜 지장이 부정한 새가 되었나’ 하는 것을 해명하는 것이다. 그만큼 <지장본풀이>에서 전개되는 일련의 사건들은 논리적으로 해명하기 어려운 요소들이 많다. 여기서는 지장이 살아 온 일생과 환생을 정념의 논리로 살펴보고, 그가 왜 새로 환생하였는가에 대한 물음에 실마리를 찾기로 한다.

서사의 중심 사건을 시퀀스로 정리하면 다음과 같다.

- ① 남산국과 예산국 부부가 자식이 없어 절에서 기자치성(祈子致誠)을 드리고 지장 아기씨(이하 지장)를 낳는다.

185) 본풀이 말미에서 “누가 일러 지장인고(누가 이룬 지장이냐?)”고 하면서 열명을 하는데, 이 대목을 근거로 하면 사람들이 굿을 하게 된 내력을 풀이하는 본풀이로 해석할 수도 있겠다. 강정식(2015), 같은 책, 207쪽.

186) 한진오, 「<지장본풀이>에 담긴 수수께끼와 연행방식 고찰-지장과 새의 의미, 연행방식의 특징을 중심으로-」, 『탐라문화』 35권, 제주대학교 탐라문화연구소, 2009. ; 전주희, 「제주도 서사무가 <지장본풀이>의 신화적 의미 연구-‘지장’과 ‘새’의 의미를 중심으로」, 『한국무속학』 31집, 한국무속학회, 2015.; 김현선, 「제주도 <지장본풀이>의 가창방식, 신화적 의미, 제의적 성격연구」, 『한국무속학』 10권, 2005.



- ② 지장이 한 살부터 네 살 까지¹⁸⁷⁾ 부모와 조부모 곁에서 어리광을 부리며 자란다.
- ③ 지장이 다섯 살 나던 해부터 부모와 조부모가 차례로 모두 죽는다.
- ④ 지장이 외삼촌 집으로 수양을 간다.
- ④-1) 지장이 외삼촌 집에서 개밥그릇에 밥을 먹으며 홀대 받는다.
- ④-2) 지장이 하늘 옥황의 도움으로 밥과 옷을 얻는다.
- ⑤ 지장이 열다섯 나던 해 착하다는 소문이 나서 서수왕 문수 대과 혼사를 치른다.
- ⑤-1) 지장이 아들을 낳고 시댁으로부터 전답과 재물을 받는다.
- ⑥ 지장이 열일곱 나던 해부터 시부모와 남편, 자식이 모두 죽는다.
- ⑦ 지장이 시누이 방으로 가서 시누이에게 모진 욕을 듣는다.
- ⑦-1) 시누이가 지장에게 죽일 말, 잡을 말을 하자 지장이 떠난다.
- ⑧ 지장이 빨래하러 가서는 지나가는 중을 만나 자신의 신세를 한탄하다.
- ⑧-1) 지장이 대사에게 자신의 사주팔자를 봐달라고 부탁한다.
- ⑧-2) 대사는 지장의 운수를 알려주고¹⁸⁸⁾, 죽은 가족을 위해 새남굿을 하라고 한다.
- ⑨ 지장이 무명과 무악기, 무기구를 마련하여 새남굿을 위한 준비를 한다.
- ⑩ 지장이 살아서 좋은 일을 더 하고 죽어서는 새가 되어 간다.
- ⑩-1) 머리로는 두통새, 눈으로 흘깃새, 코로는 악심새, 입으로 헤말림(부부살림을 분산시킴)새, 가슴에 이열새(熱邪), 오곰에 조작새(무게 없이 자꾸 조작거리는 邪)가 된다.
- ⑩-2) (심방은) 이 새가 들어서면 흉협(凶險)을 주니 쌀과 물을 주며 다리자 한다.

지장이 태어나서 새로 환생 할 때까지 지장의 일생을 한 마디로 요약하면 ‘친족의 죽음과 불행의 서사’ 라고 할 수 있다. 한평생 가족과 시댁의 죽음에 관여하는

187) 지장이 부모와 조부모 곁에서 어리광을 부리는 나이는 각 편마다 다르게 전한다. 이에 가족들이 차례로 죽는 나이도 안사인 本은 네 살 부터, 양창보 심방은 다섯 살 부터, 고대중 本은 여섯 살 부터라고 한다. 본고에서는 한 살부터 시작해 네 살까지 어리광을 부리고, 다섯 살부터 어머니와 아버지, 할머니와 할아버지가 죽는 것으로 구연하는 양창보 심방 본풀이의 내용을 따른다.

188) 대사가 지장에게 알려주는 운수는 각 편마다 다르게 전한다. 박남하 본은 초년의 운수는 좋아도 중년의 운수는 나쁘고, 말년의 운수는 좋다고 한다.(진성기, 『무속사전』, 164쪽.) 안사인 본은 초년이 좋고, 만년(晩年)의 운은 나쁘다고 한다. (현용준, 『사전』, 244쪽.) 양창보 본은 초복도 나쁘고, 중복도 나쁘고 말복도 나쁘다고 한다.(제주대학교 한국학협동과정, 『양창보심방본풀이』, 314쪽.)



지장의 서사는 다음과 같이 전개된다.

- (가) 출생과 성장: 친가의 죽음(①.②.③)
- (나) 외삼촌의 구박(④)
- (다) 결혼과 시련: 시댁과 자식의 죽음(⑤.⑥)
- (라) 시누이의 구박(⑦)
- (마) 죽은 가족의 해원(解冤): 굿 마련(⑧.⑨)
- (바) 새로 환생(⑩)

남산과 여산 부부가 불공을 드려 낳은 지장은 여느 본풀이의 주인공 출생담¹⁸⁹⁾과 다를 바가 없다. 이후 지장이 자라서 가족과 시댁 그리고 지장의 아들까지 모두 죽게 되는데, 모든 가족이 일시에 죽음을 맞게 되는 데에는 이유가 없다. 다만, 지장이 몇 살이 되던 해가 누가 죽는지만 알 수 있을 뿐이다. 인물간의 갈등이나 사건 없이 지장의 나이로만 가족의 죽음을 알리고 있어, 신화는 지장이 성장하는 과정과 가족의 죽음을 맞물려 이야기한다. 지장은 일생을 가족의 죽음을 목도(目睹)하고 이후에는 외삼촌과 시누이의 구박을 받으며 자란다. 가족의 ‘죽음-구박’의 서사는 지장의 성장과 어우러져 하나로 이해할 수 있다.

여기서 지장은 어떠한 행위도 하지 않고도 행위를 유발하는 상태주체로 존재한다. 즉, 가족의 죽음이라는 문제 상황과 지장의 존재가 관련 있음을 의미한다. 지장은 이러한 문제 상황을 이미 정하여 있는 타고난 운수라고 여긴다.

나년의 팔즈(八字)여
나년의 스주(四柱)여
어딜로 가리야
(중략)
대스야 소스야
가는 질 멈춰서
나 팔즈(八字)굴립서

189) <초공본풀이>의 노가단풍자지맹왕아기씨, <이공본풀이>의 원강아미, <세공본풀이>의 자청비 <칠성본풀이>의 장설룡의 딸은 모두 부부가 자식이 없어 기자치성(祈子致誠)으로 얻은 딸이다.



나 스주 굴립서
 대스야 소스야
 원청장 스주역(袁天綱四柱易)
 걸어나 가느고
 <중략>
 전세남 흥읍서
 후세남 흥읍서¹⁹⁰⁾

위의 예문에서 지장은 사주팔자를 운운하며 자신의 의지로는 아무것도 할 수 없는 상황에 대해 ‘좌절감’을 느낀다. 그리고 가족을 모두 잃고 홀로 남아서 어디로 가야 하는지 알지 못하는 ‘답답함’의 심정을 지나가는 대사에게 하소연하는 것이다. 지장이 본풀이에 등.

장하는 주인공과 다르게 주어진 고난을 극복하지 못하고 좌절감에 빠져 있다는 점은 특징적이다. 더욱이 스스로 고행의 길을 자처하고 주체적으로 문제를 해결했던 자청비나 가문장아기와 비교해 볼 때, 지장의 무력감은 극명하게 대조된다. 이러한 태도는 /비-지식/과 /비-능력/의 양태에서 비롯한다. ‘가족들은 왜 죽는가’에 대해 문제의 원인을 알 수 없으니, 이를 해결할 수 있는 능력의 양태를 갖추지 못하는 것은 당연한 귀결이다.

대사는 지장에게 죽은 가족을 위한 새남굿을 하라고 알려준다. 지장은 누에씨, 누에고치를 따서 실을 엮어 명주실을 마련하고 제수(祭需) 준비를 한다. 굿 준비를 하는 장면은 <지장본풀이>에서 지장이 행위 하는 것을 가장 구체적으로 보여주는 대목이다. 여기서 지장은 자신이 가족을 위해 할 수 있는(/능력/) 것을 알고, (/지식/) 이를 해야 한다는(/의지/) 양태를 갖는다. 그런데 제주도 본풀이에서 죽은 자를 살리는 데에는 언제나 ‘꽃’이 등장한다. 할락궁이는 서천꽃밭에 아버지를 찾아가 도환생꽃(還生花)을 얻어 죽은 어머니를 살리고, 녹디생이도 역시 죽은 어머니의 시체를 모아 환생꽃을 놓으니 어머니가 살아났다. 같은 방법으로 자청비도 죽은 정수남이와 문도령을 살려냈다. 그리고 이들은 모두 이공신, 문전신, 세경신으로 좌정한다는 점에서 죽은 자를 살려내는 신화적 사건은 신의 역량을 보여 주

190) 현용준, 『사전』, 244쪽.



어 신성함과 연관이 깊다. 이것이 가능하려면 도환생꽃을 갖고 있어야만 한다.

하지만 지장은 죽은 가족을 위해 할 수 있는 일(새남굿)을 찾지만, 굿은 죽은 영혼을 위무(慰撫)하는 것이지 이들을 다시 환생하게 만들 수는 없다. 결국 지장이 갖고 있는 양태 능력은 문제를 해결할 수 있는 근본적인 대안이 될 수 없다. 본풀이는 지장이 ‘살아서 좋은 일을 더 하고, 죽어 갈 때에 새 몸’으로 환생한다고 하고 지장은 쫓기는 존재가 된다.

이상의 내용을 정리하면, 지장이 신이 되지 못하고 부정한 새로 남게 된 것은 그가 가족의 죽음을 ‘좌절감’으로 인식하였으며, 어떠한 양태 능력도 갖지 못했기 때문이다. 즉, <지장본풀이>에는 시련 극복의 서사가 없으며, 죽은 자를 살릴 수 있는 ‘꽃’ 화소가 부재하므로 지장의 죽음 이후에도 불행한 운명을 바꾸지 못하여 신이 될 수 없었던 것이다.

3.2. 풍요에 대한 궁지의 파토스

열정의 양태가 지배적인 본풀이에서 신화적 존재는 다른 주체와 대결하지 않고도 신직을 받는 경우로, 이들은 내부적 요인으로부터 행위를 유발시키는 강한 정념을 갖는다. 이 유형에서 지배적인 양태인 상태-지식(~이기를 알기)은 정념 주체가 신직을 얻는 데에 중요한 변수로 매개한다. 삼공신은 운명을 관장하는 신으로 특히 재물운과 관련하고, 세경신은 농경의 신으로 좌정하여 풍농을 기원하는 신으로 이 신을 잘 모시면 삶의 풍요로움을 기원할 수 있다.

먼저 <삼공본풀이>에서 파토스의 담론을 유발하는 다음의 인용문을 살펴보자.

어명(母) 눈에 글리나고 아방(父) 눈에 시찌 나(눈에 거슬리어) 입단 입성(의복) 거 더설러 감은 암쇄에 시꺼 놓고 먹을 군량(軍糧) 시꺼놓고 나고 간다. 어머니야, 잘 살암십서. 아바님야, 잘 살암십서.” <안사인 本>¹⁹¹⁾

191) 『제주도무속자료사전』, 173쪽.



어명왕광 아방왕은 감은암쇠에 입단이장 대 놓고 늦인득이 정하남광 혼디 가랜
내조치난 비가 잘잘 오람서 나고 간다. 감은장애긴 주충글은 눈물이 연주반에 비
가지듯 흐옵시명 아방왕도 이벨하고 어명왕도 이벨하고 나고 간다.<김계림
本>¹⁹²⁾

감은장애기씨는 질거이 생각하야 친정어머니 친정아버지는 두 소경이 혼 막덩이
를 짊어서 **결바시로** 덩기는 **생각을** **하다가** **밤낮이** **주야를** **막론하고** **근심하는** **중**
에 남편네안티 허락받으니 질거이 생각하야 각리로 각면으로 통지를 내여 결바시
잔치를 하는 중에 흐로 이틀 사흘 나흘 닷새 엿새 하되 강이영승이수불과 홍문소
천구애궁전을 아니오니 근심한다.

<고대중 本>¹⁹³⁾

가쁜장아기의 비범함은 자신의 운명을 알고 있다는 데서 확인할 수 있다. 부모
와 언니들이 모르고 자기만이 알고 있는 지식은 가족에게 인정받을 수 없다. 그는
이러한 지식으로 인해 가족 모두에게 버림을 받지만, 이것은 가쁜장아기에게 불행
이 아니라 새로운 만남과 복을 얻는 계기가 된다.

가쁜장아기는 자신이 떠날 때 매정하게 굴던 부모와 언니 곁을 떠나서 새로운
인연을 맺고 재물을 모으는데 이를 모르는 자는 지네와 버섯으로 화신(化身)하거
나 봉사에 결인이 된다. 이렇듯 가쁜장아기의 비범함을 부각시킬수록 부모 자매의
무지함과 매정함의 강도가 더욱 강조된다.

김계림 구송본에서 부모와 이별하는 가쁜장아기의 모습을 ‘주충글은 눈물이
연주반에 비가지듯’ 묘사하여 가쁜장아기의 감정 상태를 담화에서 직접 제시하
고 있다. ‘비’ 내리는 배경과 ‘눈물’ 흘리는 장면은 원통하고 가엾은 가쁜장
아기의 처지를 보여주며, 내적 상태를 감각적으로 전달하는 담화 장치가 된다. 또
한 고대중 구송본에서 가쁜장아기가 결인이 되어 있을 부모를 생각하며 ‘주야를
막론하고 근심’ 하는 장면이 나온다. 아리스토텔레스가 정의하는 연민의 정념은

192) 『제주도 무가본풀이사전』, 98쪽.

193) 『제주도 무속과 서사무가』, 176쪽.



‘파괴적이거나 고통을 주는 악덕이 그것을 당할 만한 이유가 없는 사람에게 행해지는 것을 목격한 것으로부터 연유하는 고통¹⁹⁴⁾’이다. ‘두 소경이 한 막대기를 짚어서 걸인으로 다니는 생각’은 감은장아기가 떠난 후 부모의 처지가 어떠한가를 알고 있는 지식의 상태를 보여준다. 이때 부모를 생각하며 근심하는 것으로 감은장아기가 부모에게 대하는 연민의 정념을 읽을 수 있다.

제의에서 삼공신은 인간에게 나쁜 액(厄)이 있으면 제거해주고 좋은 전상을 달라고 모셔지는 신인데, 이때 연민의 정념은 신의 행함에 대한 기대감과 신뢰감을 형성한다. 특히 가난한 강이영성부부가 부자가 되고, 부부가 안맹에서 개안을 하게 된 사정을 삼공신과의 만남과 결별에서 그 계기를 찾도록 하여 신성함의 강도를 더욱 강조하고 있다. 신화는 삼공신의 효심과 연민의 정념을 제시하여 이를 제의에서 호출하고, 마치 삼공신을 잘 모시면 재물복과 건강복을 받게 된다는 궁지의 파토스를 자아낸다.

4. 정념주체와 반-주체의 수직적 관계

4.1./의무/의 양태: <차사본풀이>, <사만이본풀이>, <칠성본풀이>

(1) <차사본풀이>

<차사본풀이>는 이승의 인물인 강님이 저승의 차사가 되는 내력에 관한 신화이다. 저승을 관장하는 시왕(十王)은 차사를 시켜 정명(定命)이 다한 인간들을 잡아오게 하는데, 강님은 염라대왕에게 차사의 임무를 수행하기에 적합한 인걸(人傑)로 인정받아 인간차사가 된다.

194) 아리스토텔레스 역, 이종오 역, 『수사학Ⅱ』, 리젬, 2007, 71쪽.



- ① 동개 남절 대사중이 소사중에게 말하길 동경국 버무왕의 자식 일곱 형제 중 밑으로 세 형제가 단명하니, 법당공양(法堂供養)을 시켜 명과 복을 주라고 일러두고 죽는다.
- ② 소사중은 버무왕 집에 찾아가 세 형제를 데리고 법당으로 간다.
- ③ 법당에서 공양한지 3년 되는 날, 삼형제는 대사님의 허락을 받아 부모님을 찾아가기로 하고, 대사님은 가는 도중 과양땅을 조심해야 한다고 일러 준다.
- ④ 삼형제는 집에 가는 도중 배고파서 과양생 처의 집에 들어간다.
 - ④-1) 과양생 처는 첫째와 둘째는 박대하고, 막내의 간청을 들어 준다.
 - ④-2) 삼형제는 밥을 얻어먹고 명주 비단을 과양생 처에게 준다.
 - ④-3) 과양생 처는 삼형제를 죽이고 형제를 연못에 수장(水葬)한다.
- ⑤ 과양생 처는 연못에서 고운 꽃 세 송이를 발견하고 집으로 갖고 온다.
 - ⑤-1) 꽃은 ‘웃는 듯’, ‘우는 듯’, ‘화를 내는 듯’ 한다.
- ⑥ 과양생 처는 가져 온 꽃을 집안 곳곳에 걸어둔다.
 - ⑥-1) 과양생 처가 지나갈 때마다 꽃에 머리를 박는다.
 - ⑥-2) 과양생 처는 화가나서 화롯불에 꽃을 넣어 태워 버린다.
- ⑦ 불을 빌리러 온 청태국 마구할망은 청동화로에서 삼색 구슬 세 개를 발견하고 과양생처는 구슬을 입에 굴리다가 먹어 버린다.
- ⑧ 과양생 처는 아들 삼형제를 낳고 키우다가 삼형제가 과거에 급제 한 날에 모두 죽는다.
- ⑨ 과양생 처는 김치 원님에게 소지를 올려 억울함을 호소한다.
 - ⑨-1) 김치 원님은 똑똑하다고 소문난 강님을 잡아와 저승에 염라를 잡아오라고 호령한다.
- ⑩ 강님이는 큰 부인을 찾아가 부인의 도움으로 저승에 간다.
 - ⑩-1) 큰 부인은 강님에게 저승 가는 날을 알려주고 본매(증거물)를 준다.
 - ⑩-2) 강님이 저승에 가는 도중 조왕신, 문전신, 이원사자(저승차사 길토래비)를 만나 도움을 받는다.
- ⑪ 강님이는 저승에 도착해 염라대왕을 잡아 온다.
 - ⑪-1) 염라는 강님에게 이승에서 만나기로 약속하고 강님에게 이승 가는 길을 알려준다.
 - ⑪-1) 염라는 강님에게 전새남(굿)을 받아먹고 이승에 가자고 제안한다.



- ⑫ 이승에서 큰 부인은 강님의 삼년상 첫 제사를 준비하고, 강님이 집으로 찾아온다. 강님이 가족들을 만나고 장례법(葬禮法)을 마련한다.
- ⑬ 큰 부인과 개가하기로 약속한 김 서방이 큰 부인과 강님을 원님에게 고소하여 강님이 하옥된다.
- ⑭ 약속한 날에 염라대왕이 이승에 와서 버무왕의 아들 삼형제를 찾아 살려낸다.
- ⑮ 염라는 과양생 부부를 처벌하고 시신은 각각 각다귀, 모기가 되어 날아간다.
- ⑯ 원님과 염라는 서로 강님을 데려가기 위해 의논한다.
- ⑯-1) 원님은 강님의 육신을 택하고, 염라는 혼을 택한다.
- ⑯-2) 강님은 저승으로 가고 이승에서 강님은 죽어 장사지낸다.
- ⑯-1) 큰 부인이 원님에게 원풀이를 하여 원님도 죽는다.
- ⑰ 강님은 저승에 가서 사자(使者)가 된다.
- ⑰-1) 까마귀가 저승에 데려올 명부를 잃어서 이승에서는 어른, 아이 순서 없이 죽어간다.
- ⑱ 염라대왕이 강님에게 삼천 년을 살아도 잡아오지 못하는 동방삭을 잡아오도록 분부하고, 강님이 동방삭을 잡아와서 인간차사가 된다.

<차사본풀이>는 신화적 주인공 ‘강님’이 차사가 되기까지 여러 갈등에 둘러싼 주변인물의 서사가 복잡하게 얽혀 있다. 그들의 개별적인 이야기¹⁹⁵⁾는 궁극적으로 저승차사의 출현 동기 및 기원에 관해 일러준다.

(가) 버무왕 세 아들과 과양생 처의 서사(①~⑦)

195) 개별적인 이야기라 함은 서사 진행 속에 따라 인물간의 대결 구도가 각기 다르게 진행되고 있음을 의미한다. 문제 상황으로 인해 위기에 처한 인물을 ‘피해자’라 하고 피해자에게 해를 가한 인물을 ‘가해자’라 칭할 때, 이를 정리하면 다음과 같다.

피해자	가해자
㉠ 삼형제	과양생 처
㉡ 과양생 처	김치원님
㉢ 김치원님	강림
㉣ 강림	염라대왕
㉤ 염라대왕	김치원님

개별 서사에서 가해자는 다음 서사에 피해자가 되어 하나의 갈등 축으로 이어져 있으며, 이는 갈등의 통시적 과정과 인물간의 대립 구도를 확인할 수 있다.



- (나) 과양생 처의 아들과 김치 원님의 서사(⑧~⑨)
- (다) 강님의 저승길 탐색 서사(⑩~⑬)
- (라) 염라대왕의 갈등 해결 서사(⑭~⑮)
- (마) 저승에서 강님의 과업 서사(⑰~⑱)

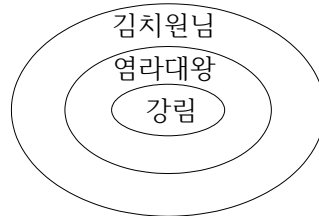
<차사본풀이>는 버무왕의 아들 삼형제가 단명을 극복하는 사건에서 시작해 삼형제의 억울한 죽음을 해결하고 과양생 처를 단죄하면서 갈등이 종결된다. 삼형제의 단명을 예견했던 동개남절 대사중은 자신의 죽음을 준비하면서 삼형제의 ‘명과 복’을 이어줄 방도를 소사중에게 제시한다. 삼형제는 절에서 불공을 드리며 연명(延命)하기 위해 노력하지만 탐욕적인 인물 과양생 처를 만나 3년 동안의 불공은 허사가 되고 결국 죽게 된다.

삼형제의 죽음과 과양생 처의 서사는 삶과 죽음의 문제를 다루는 본풀이의 주제 의식과 연결되어 강림이 차사가 되는 과정의 이유와 배경이 된다. ‘문제 상황-문제 해결 과정-해결 후 공업’으로 이어지는 일련의 사건 중에서 강림은 주변 인물의 갈등 상황에 놓여 있는 인물이다. 그가 직접 나서서 해야 할 의무도, 지식도 갖고 있지 않기에 강림은 간접적이며 수동적으로 문제를 해결하는 상태 주체이다. 갈등의 본질은 과양생 처의 악행(惡行)을 밝히고, 억울한 혼령이 된 버무왕의 삼형제를 살려서 과양생 처를 징치하는 일이다. 이에 강님이 직접적으로 갈등에 개입되어 있지 않지만, 그는 문제 해결의 중심에 있다.

김치원님은 갈등의 내막은 알지 못하고 과양생 처의 억울한 사연(아들의 죽음)만을 해결하고자 하므로 미숙한 판관(判官)이자 평범한 인간을 대변한다. 반면 삶과 죽음을 관장할 수 있고 모든 사건의 전말을 알고 있는 염라대왕은 초월적 존재이다. 그런 염라대왕을 잡아오는 임무가 강림에게 주어져 강림의 수행 능력과 행위가 갈등 해결의 실마리가 된다.

즉, 김치원님, 염라대왕, 강림은 공통적으로 동일한 문제를 해결하기 위해 의무를 갖고 있지만, 그들이 알고 있는 지식의 정도에 따라 위계가 결정된다. 다음의 표에서 이들은 각각 문제의 표면적, 이면적, 본질적인 양상에 따른 지식의 정도를 보여주며, 강림이 문제 해결의 실마리로서 그 중심에 놓여 있다.





강림의 임무는 삼형제의 정명(定命)¹⁹⁶⁾을 연장하고, 과양생의 처를 처단하는 것이다. 강림은 광양생 처의 문제 해결을 위해 김치원님의 명령을 받고 이야기의 중반에서야 등장한다. 일반신본풀이의 다른 신화적 주인공들은 대부분 출생 전 부모의 서사부터 시작한다는 점을 상기하면 <차사본풀이>의 주인공인 강림의 등장은 이례적이다. <차사본풀이>는 이승의 인물이 저승의 인물로 전이(轉移)되는 과정을 다룬 신화이므로, 출생의 비범함을 강조하기보다 강림의 출현 이후 신이(新異)함의 역량을 강조한 것으로 이해할 수 있다. 그는 문제 해결의 책임자로 지목되어 염라대왕을 잡아와야만 하는 /의무/를 가지고 등장한다. 그러한 배경에는 강림이 /능력/의 양태 역량을 구성하고 있음을 전제로 한다.

(가) “개 같은 김치 원아, 개 같은 김치 원아, 고을을 봉고파직(封庫罷職)하고 어서 나가거라. 다른 원님 노아서 우리 아들 죽은 소지 결처(決處)나 하겠다.” 이렇게 욕을 해 가니, 김치 원 부인이 어떻게든 이 소지를 처리하는 방안을 강구해야겠다고 나섰 다. 부인은 원님에게 제일 똑똑한 관장(官長)이 누구냐고 물었다 관장 중에는 강림이 영결이었다.

‘열다섯 살에 사령방(使令房)에 입참(入參)하여, 열여덟 나던 해에 관장패(官長牌) 등에 지어, 문 안에 아홉 각시, 문 밖에도 아홉 각시, 이구 십팔 열여덟 각시를 해오 던 똑똑하고 영리한 강림이 되어진다. 처를 열여덟씩이나 거느리고 있는 관장이면

196) 한국인의 죽음을 삶과 맺어서 바라보게 될 경우, 몇 가지 요긴한 개념들이 있다. 원명(原命), 정명(定命), 비명(非命), 순명(順命)이다. 원명이란 살만큼 살도록 인간에게 주어진 명이란 뜻으로 자연사하도록 누리는 명이라면, 정명은 이와 달리 저승차사에 의해서 따로 한정된 한 사람의 묘명이라고 풀이 될 수 있다. 순명의 죽음은 유족하고도 유복한 죽음이며, 호상의 죽음이다. 이런 조건들 가운데 한돌만 채워지지 않아도 악상의 죽음, 곧 비명이 된다. 그 결과 잡귀, 객귀, 여귀, 원귀 등이 속출하게 된다. 김열규, 『오늘에 되새기는 한국인의 무속적 죽음』, 『생명연구』1 1집, 서강대학교 생명문화연구소, 1993, 16~17쪽. 과양생의 처의 악행으로 억울한 죽음을 맞이한 삼형제의 죽음은 ‘악상의 죽음’이자 곧 비명으로 볼 수 있다.



영결임에 틀림없다. 그만하면 자기가 생각하는 방안을 해 낼 수 있는 사람이라고 원님 처는 생각했다. …(중략)… 원님 부인의 의견은, 염라대왕을 잡아다가 대왕으로 하여금 이 사건을 판결하게 하자는 것이었다. 사람이 나고 죽고 하는 일은 인간인 원님이 알 수 없는 일이요, 염라대왕만이 판가름할 수 있는 일이라는 것이다.

그리고 강님은 부인을 열여덟씩이나 데리고 있으니 새벽 잠으로 해서 미참할 게 분명하고, 그를 몰아 대고 있으면 **원체 영결이니 염라대왕을 잡아올 수 있을 것**이라는 것이었다.

(나) ‘이 일을 어찌하면 좋으리요?’

우선 목숨이 아까워 **염라대왕을 잡아오겠다고 했지만 어떻게 염라대왕을 잡아온단 말인가. 눈앞이 캄캄해졌다.** 어쩔 수 없이 사랑을 주던 열여덟 호첩들이나 찾아가 보기로 하였다. 첩마다 자초지종을 듣고는 **헛헛** 돌아서 버리는 것이었다. 아무도 살려 주겠다는 첩은 없었다.<안사인 本>¹⁹⁷⁾

(가)에서 과양생 처는 자신의 아들이 억울한 죽음을 당하였으므로 원님에게 소지를 올려 빨리 해결해 달라고 재촉한다. 원님 부인은 많은 처를 거느리고 있는 강님을 지목하여 그가 ‘똑똑한 자’임을 알리고, 사람의 죽고 사는 문제는 ‘염라만이 판가름’ 할 수 있다고 말한다. 버무왕의 삼형제와 과양생 처의 아들의 죽음에 염라대왕의 해결 능력이 요구되는 상황에서 강님이 도움이 절실한 상황이다. 여기서 강님은 염라대왕을 만나야만 하는 /의무/와 그 일을 할 수 있는 /능력/의 양태를 부여 받는다.

(나)에서 강림은 염라대왕과의 만남을 위한 지식을 갖고 있지 않아 불안한 상태 주체에 있다. 강님이 열여덟이나 되는 첩들을 일일이 찾아가는 것은 자신에게 있지 않은 지식을 얻고자 함이며, 이 일은 ‘어쩔 수 없이’ 해야만 한다는 의무의 성격을 갖는다. 강림이 비록 /상태-능력/과 /상태-의무/의 양태를 갖고 있지만 저승에 가는 방법을 알지 못함으로 의무에 대한 불안한 정념이 야기된다. 여기서 강님이 정념을 야기하는 양태 구성과 배열은 다음과 같다.

197) 현용준, 『제주도 신화』(개정판), 서문당, 2016, 100~101쪽.



/비-상태-의지/	저승에 있지 않기를 원함
/상태-의무/	저승의 염라를 이승에 있게 해야 함
/비-상태-능력/	염라를 저승에 있지 않게 할 수 있음
/상태-비-지식/	저승에 있는 방법을 알지 못함

강림은 자신의 의지와 무관하게 저승에 가야하는 상태를 원하지 않으며, 저승에 가는 법을 알지 못해 불안해한다.

“남인(男人)님아, 어서 잠을 깨웁소서. 저승 행차 길이 당두하였습니다.” 강림은 눈을 뜨며 대성통곡하기 시작하는 것이었다. “이게 무슨 말일러냐? 저승을 어떻게 가며, 어디로 가면 좋으랴!”¹⁹⁸⁾

큰 부인이 강림의 저승 행차를 차분하게 준비하는 것과 대조적으로 강림은 자고 일어나 ‘대성통곡’ 하며 무능한 모습을 보인다. 불안의 정념 기저에는 저승에 대해 알지 못한다는 지식의 부재와 자신이 그런 일을 할 수 있을 거라는 능력에 대한 믿음의 부재가 있다. 이러한 정념에 기초하여 강림은 이후 저승에 가서 염라를 잡아오는 임무를 수행한다. 강림의 정념은 누구나 죽어서 저승 갈 때에 느끼는 보편적인 정념을 보여준다. 또한 사령(死靈)을 저승길로 인도하는 인간 차사의 출현을 이와 같은 정념으로부터 도출할 수 있다.

(2) <사만이 본풀이>

<사만이본풀이>¹⁹⁹⁾의 주인공인 사만이는 신으로 대접받는 대상이 아니라, 그가 저승의 차사를 잘 대접하여 명(命)과 복을 받았다는 내력에 관한 신화이다.²⁰⁰⁾ 다

198) 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 2016, 104쪽.

199) <사만이본풀이>를 <맹감본풀이>라고도 하는데, 강정식은 같은 내용의 본풀이지만 ‘액막이에 서 구연할 때는 <사만이본풀이>, 맹감코스에서 구연할 때는 <맹감본풀이>라고 하는 것이 적절하다’고 보았다.(강정식, 『제주굿 이해의 길잡이』, 민속원, 2015, 202쪽.) 본고에서는 현용준의 『사전』의 자료를 바탕으로 이것이 액막이 제의에서 구연한다는 점, 일반적으로 신화의 주인공의 이름이 본풀이의 제목으로 지어진다는 점을 들어 <사만이본풀이>라는 명칭을 사용한다.



른 본풀이의 주인공은 모두 신으로 좌정하는 신성한 존재인 반면에 사만이는 평범한 인간이지만 제의를 통해서 3천년을 살 수 있게 된 비범한 인물이다. 사만이의 욕망은 곧 곳을 마련하여 신께 정성을 바치는 인간의 욕망이 투사되어 있다. 그는 인간의 수명이 정해져 있다는 근원적인 한계를 극복하고, 자신의 의지대로 연명(連名)하는데 성공한다. 이는 그가 의례를 통해서 구하게 된 노력의 결과이지 사만이가 신력(神力)을 발휘하거나 신성한 존재여서 얻은 것이 아니다.

신이 되지 못한 사만이를 중심으로 보면 신화는 기본적으로 ‘신성한 이야기’라는 점에서 신성함의 요소를 따르지 못한다. 따라서 <사만이본풀이>는 평범한 인간이 사유하는 정념에 따라 그가 욕망을 추구하고 실현하는 과정에서 신성함이 어떻게 발현하는가를 새롭게 모색하는 것이 필요하다.

- ① 사만이는 조실부모(早失父母)하여 가난한 생활을 하다가 결혼한다.
- ② 사만이 부인이 남편에게 장사를 해서 재물을 모으자고 한다.²⁰¹⁾
- ③ 사만이는 먹을 것은 안사고 조총(鳥銃)을 하나 사온다.
 - ③-1) 사만이는 총을 들고 산에 가서 사슴 사냥을 하지만 아무것도 잡지 못한다.
- ④ 하루는 사만이가 산에서 백년해골(百年骸骨)을 발견하여 집으로 가져온다.
 - ④-1) 해골은 사만이에겐 나를 데리고 가면 부자로 만들어 주겠다고 한다.
- ⑤ 사만이가 해골을 모셔 지내는 동안 점점 부자가 되어간다.
- ⑥ 해골이 사만이에겐 삼십이 정명(定命)이므로 방액(防厄)하는 법을 알려준다.
 - ⑥-1) 차사가 사만을 잡으러 오는 날, 집에서는 곳을 하고 차사 오는 길에 제 사상을 차려 마련한다.
 - ⑥-2) 삼차사가 사만이가 마련한 정성을 받아먹고 그를 데려가지 못한다.
- ⑦ 삼차사는 저승에 가서 사만의 명부(冥府)를 삼천년으로 고친다.²⁰²⁾

200) 현용준은 무속신화가 신의 직능과 관련하여 내력을 설명하는 ‘본격무속신화’와 의례의 정당성을 근거 대어 그 효험을 높이는 이야기로서 ‘의례근거무속신화’의 성격을 구분한 바 있다.(현용준, 『제주도신화의 수수께끼』, 집문당, 2005, 23쪽.) 현용준의 논의에 따르면 <사만이본풀이>는 저승의 차사를 잘 모시어 액을 물리쳤으므로 ‘의례근거무속신화’에 해당한다.

201) 사만이 부인이 자신의 머리카락을 잘라 주면서 장에 가서 먹을 것을 사오라고 한다.(안사인 본, 변신생 본) 또는 사만이 부인이 이웃집 장자에게 돈을 꾸어서 사만이에겐 장사할 돈을 마련한다. (고대중 본)

202) 삼차사가 삼십(三十) 글자에 한 획을 그어 삼천(三千)년으로 고치는가 하면(안사인 본), 유사만이와 송사만의 명을 바꾸어서 대신대명(代身代命)을 한다.(변신생 본)



사만이는 아내가 자신의 머리털을 깎아서 먹을 것을 마련하고자 할 때에도 아내 말을 듣지 않고 조총을 사오는 무능하고 충동적인 인물이다. 자신을 괴롭히거나 방해하는 반-주체가 없으나 사만이는 혼자 힘으로는 할 줄 아는 것이 없다. 아내와 백년해골, 그리고 차사는 사만이의 행위를 조종하고 그를 도와주는 조력자로서 존재한다. 사만이는 조종자이자 조력자인 주변 인물의 말을 따라서 행위하는 ‘상태-의무’의 양태를 갖고 있다.

먼저 사만이가 욕망하는 가치는 백년해골(이후 해골)을 만난 이전과 이후에 달라진다. 해골을 만나기 전에 그가 아내의 머리털을 팔아서 조총을 사는 목적은 모두 재물을 모아 생계를 마련하기 위함이다. 쌀을 사오라는 아내 말을 무시하고 조총을 사는 것도 그것을 가지고 있으면 ‘먹어 살 도리’가 있다고 믿기 때문이다. 이러한 욕망의 추구는 해골을 만나기 전까지 모두 실패하고 만다. 사만이는 조총이 있어도 사슴 사냥에 실패하고 그의 부인은 결식(乞食)하여 생계를 마련한다.

(㉞) 이제 안방으로 모셔들여서 당클(젯상) 매어서 그 위에 모셔얹혀서 혼들 두 번 삭일을 하여가난 뒷날부터 송스만이가 총을 가져서 산고질 올라가난 대강녹(큰사슴)도 제일척 소강녹도 제일척 매날 쏘아다가 파니까 부자로 되어서 몇 삼년을 마을 부자가 되어가는구나.²⁰³⁾

(㉟) 스만이가 백년해골을 가져서 집으로 돌아오란 아무도 모르게 상고팡에 들어가 큰 독 안에 디려놓고, 이걸 스만이 집안에 초상(祖上)이엔 허연 기일 제사(忌日祭祀)때나 집안에 어떠흔 대사(大事)가 이실 때라도 챗봉으로 위허여 지날 때²⁰⁴⁾

위의 예문은 사만이가 해골을 집안에 모셔와 지극 정성으로 제사를 지내는 장면이다. 해골과의 만남 이후 사만이가 추구하던 대상이 재물에서 조상신으로 욕망의 가치가 달라졌다. 사만이는 여전히 가난함의 상태에 있지만 물질적 대상을 추구하던 최초의 욕망이 조상에 대한 정성으로 가치가 전이(轉移)되었다. 이후

203) 진성기, 『무가사전』, 172쪽.

204) 현용준, 『사전』, 233쪽.



사만이는 초월적 존재에 대한 경외심으로 극진하게 제사를 지내며 정성을 다하자 없던 재물도 생겨나고 ‘마을 부자’로 물질적 대상을 얻는다.

송스만이 각시는 열두폭 가는허리 치마를 둘러입고, “조상님아 조상님아, 모든 일을 알 적에 송스만이 맹(命) 잇을 줄 몰릅네까? 잇어 줘서.” “계건 닐가 나 곶는냥 흐여 지겟느냐?” “맹만 잇어진우제사 뵈이라도 흐쿠다²⁰⁵⁾.”

사만이는 서른이 나는 해에 자신의 명이 삼십이라는 사실을 해골에게 전해 듣고, 불안함을 느끼는 긴장 주체이다. 자신의 죽을 운명을 알게 된 긴장 주체와 사만이의 부인은 이제 사만이의 ‘연명’을 욕망한다. 하지만 이는 인간의 의지로 할 수 있는 일이 아니며 이들은 연명하는 방법을 알지 못한다. 긴장 주체는 죽어 있는 상태를 원하지 않으나 죽어야 하는 의무를 갖고 있다. 이와 같이 긴장 주체의 양태 구성과 배열의 양상은 다음과 같다.

/상태-의무/	삼십에 죽어있어야 함
/비-상태-의지/	삼십에 죽어있지 않고자 함
/상태-비-능력/	죽어있지 않을 수 없음
/비-상태-비-지식/	죽어있지 않는 법을 알지 못함

(3) <칠성본풀이>

<칠성본풀이>는 사신(蛇神)으로 태어난 칠성신의 내력에 관한 이야기로, 이 신화가 전도(全島)에 일반적으로 분포²⁰⁶⁾한다는 점에서 사신신앙의 신화로도 알려져 있다. 각 편의 내용을 검토하면 <칠성본풀이>는 2가지 유형으로 전해진다. 자식이 없는 장설룡²⁰⁷⁾ 부부가 아이를 얻기 위해 기차치성을 드려 딸아이를 낳는다는 중

205) 진성기, 『무속사전』, 173쪽.

206) 변숙자, 「<칠성본풀이>에 나타난 칠성신앙의 양상」, 『탐라문화』 46권, 제주대학교 탐라문화연구원, 2014, 2쪽.

207) 각 편마다 ‘장나라 장설룡, 송나라 송설룡’ 이라고도하며 ‘송씨나라 송씨부인 송성군과 장씨



심 서사는 공유하면서, 장설룡 부부가 아이를 잉태하기 전 칠성제를 드리는 서사가 삽입되는 경우가 있다.²⁰⁸⁾ 이 경우, 칠성제를 지내면 “없는 돈도 나고, 없는 자식도 나고, 부귀영화 ‘를 누릴 수 있다는 말을 통해서 칠성신의 신성함은 더욱 강조된다. 각 편마다 공통되는 서사를 중심으로 내용을 살펴보면 다음과 같다.

- ① 장설룡 부부가 자식이 없어 불공을 드리고 아이를 잉태한다.
- ② 아이가 일곱 살이 되는 해 부부는 벼슬살이를 하러 간다.
 - ②-1) 부부는 아기씨를 느진덕정하님에게 부탁하고 떠난다.
 - ②-2) 느진덕정하님은 구멍으로 밥 주며 아기씨를 키운다.
- ③ 어느 날 아기씨가 사라지고, 느진덕정하님은 상전에게 이 사실을 알린다.
 - ③-1) 아기씨는 부모님을 따라가고 싶어 구멍으로 나와 산길을 간다.
 - ③-2) 아기씨는 지나가는 스님을 만나 살려 달라고 애원한다.
 - ③-3) 스님은 아기씨를 데리고 장나라로 내려간다.
- ④ 스님은 아기씨를 희롱하다가 아기씨를 노뎃돌 밑에 숨겨 놓는다.
 - ④-1) 장설룡 부부는 벼슬을 그만두고 아기씨를 찾는다.
 - ④-2) 스님이 장설룡 부부에게 점을 쳐서 노뎃돌 밑에 가보라고 일러준다.
 - ④-3) 장설룡 대감이 화를 내자 스님은 술법을 써서 달아난다.
- ⑤ 장설룡 부부는 노뎃돌 밑에서 임신한 아기씨를 발견한다.
- ⑥ 장설룡 부부는 아기씨를 무쇠 석갑에 담아 동해 바다로 띄어 버린다.
 - ⑥-1) 아기씨는 바다에 떠다니다 제주로 들어간다.
 - ⑥-2) 아기씨가 가려는 마을마다 당신(堂神)이 있어 거취를 정하지 못하고, 함덕리로 간다.
- ⑦ 함덕리에 일곱 잠수(해녀)가 무쇠 석갑을 발견한다.
 - ⑦-1) 잠수는 석갑을 서로 갖겠다고 다툼을 한다.
 - ⑦-2) 함덕리 송 첨지 영감이 무쇠 석갑을 열어 보고, 뱀으로 화신(化身)한 아기씨와 일곱 마리의 뱀을 본다.
- ⑧ 송첨지 영감은 무쇠 석갑에 있는 뱀 여덟 마리를 바다에 던져 버린다.

나라 장씨부인 장성군'이라고 부른다. 본고에서는 장설룡과 송설룡이라는 명칭으로 통일하여 사용한다.

208) 진성기, 『무속사전』, 146~155쪽.(이무생 本), 155~161쪽.(고창학 本)



- ⑧-1) 일곱 잠수와 송 침지 영감이 병이 든다.
- ⑨ 송 침지 영감은 문복(問卜)을 하고 큰 곳을 지낸다.
- ⑨-1) 일곱 잠수와 송 침지 영감은 병이 나아지고 거부가 된다.
- ⑨-2) 함덕 마을이 부촌(富村)이 된다.
- ⑩ 칠성들은 함덕 마을을 떠나 제주 성으로 간다.
- ⑪ 칠성들은 송 대정 집에 좌정한다.
- ⑪-1) 칠성을 보고 침을 뱉은 관원이 병이 들어 죽는다.
- ⑪-2) 관원이 문복을 하고 곳을 한다.
- ⑫ 일곱 아기와 어머니는 각기 좌정처(坐定處)를 찾고 좌정한다.
- ⑫-1) 큰딸은 추수못(연못), 둘째 딸은 이방(吏房)·형방(刑房), 셋째 딸은 옥(獄), 넷째 딸은 동과원(東果園), 다섯째 딸은 창고, 여섯째 딸은 광청못, 일곱째 딸은 굴나무, 어머니는 고팡(庫房)으로 좌정한다.

<칠성본풀이>는 칠성신의 탄생과 신성의 발현을 중심으로 신의 좌정 경위를 말해주는 비교적 단순한 서사를 갖는다. 칠성신이 되는 장설룡 부부의 딸은 초월적인 힘으로 임신과 출산을 하고 그 자신마저 뱀이 되었다. 이러한 비범함의 원천은 알 수 없으며 그가 태생적으로 신성성을 지니고 있는 인물임을 보여준다.

- (가) 아기씨의 탄생과 출산 (①~④)
- (나) 아기씨의 떠남 (⑤,⑥)
- (다) 함덕리 마을에서 송영감과 만남 (⑦~⑨)
- (라) 칠성신으로 좌정 (⑩,⑪)

자식이 없어 기자치성을 드려 아이를 갖게 되는 서사는 제주도 무속 신화에서 자주 등장하는 화소이다.²⁰⁹⁾ 장설룡 부부도 아이를 유태(有胎)하기 위해 절에서 공

209) <초공본풀이>에서 노가단풍자지멩왕 아기씨, <이공본풀이>에서 원강아미, <세경본풀이>에서 자청비는 모두 부부가 기자치성으로 낳은 자식이다. 이들은 절에서 공양드리는 쌀 백근에서 한 근이 모자라 딸로 태어나는 동일한 서사를 공유한다. 다만, 기자치성을 해서 얻은 자식이 <초공본풀이>와 <이공본풀이>는 삼형제와 할락궁이의 부모 세대의 일이라면, <세경본풀이>와 <칠성본풀이>는 자청비와 아기씨의 출생 서사라는 점에서 다르다. 장설룡부부가 벼슬 하러 가면서 딸을 철장 안에 가두고 떠나는 서사는 <초공본풀이>에서 전만부의 서사와 동일하다.



양을 드리고 귀한 자식을 얻는다.(가) 부모가 베풀하러 집을 떠나고 하인 느진덕정 하님과 둘만 남겨진 아기씨는 ‘고무살장 구멍’으로 나와서 지나가던 중을 만난다.²¹⁰⁾ 대사중은 자신을 보고 살려 달라고 애원하는 아기씨를 데리고 가서 노돛돌(下馬石) 아래에 파묻어 둔다. 아기씨는 자신의 힘으로 부모를 찾지 못하고 돌 아래 묻혀 있어 사실상 죽어있는 상태로 간주할 수 있다. 이후 아기씨는 부모에게 발견되어 집으로 돌아오지만 임신한 몸이 되어 있어 또 다시 부모의 버림을 받게 된다.(나) 아기씨의 비범함은 부모 곁을 떠나야 하는 상황과 대사중에 의해 노돛돌 아래 묻히게 된 데에서 비롯한다. 이러한 상태는 아기씨의 자율적 의지와 관계없이 일어나는 것으로 이는 /상태-의무/의 양태를 구성하고 있다.

<칠성본풀이>에서 아기씨는 자신을 지켜주고 보호해 주는 부모 곁을 떠나야만 하고, 무쇠석함에 담겨 바다 건너 거취 할 곳을 정해야 하는 상태에 있다. 즉, 알 수 없는 임신과 떠남의 반복은 /~이어야 함/과 /~일 수 없음/에 기반을 두고 있다. 이러한 고난의 과정은 그가 칠성신으로 되어가는 신성 획득의 사건과 맞닿아 있다. 먼저, 아기씨는 자신이 있어야 할 곳을 정해야 하지만 그곳이 어디인지 알 수 없고, 거처를 정할 수 없으므로 그의 양태 능력은 /비-지식/과 /바-능력/이다. 그럼에도 떠나야 하는 상황에 마주하여 주체에게 강요되는 의무의 양태는 불안의 정념을 더욱 고조시킨다. 이러한 아기씨의 양태 구성과 배열은 다음과 같다.

/비-상태-비-의지/	부모 곁을 떠나기를 원하지 않음
/비-상태-비-능력/	떠나지 않을 수 없음
/상태-의무/	거처할 곳을 정해야만 함
/상태-비-지식/	거처할 곳을 알지 못함

의무의 양태만이 주체에게 신성함의 자질을 얻게 한다. 이는 그가 아기씨라는 사람의 형상이 아닌 뱀의 모습으로 화신(化神)하고서야 주체의 위상이 달라졌다는

210) 안사인 본에서는 아기씨가 무주공지(無主空地)로 나갔다고 하고,(현용준, 『무가사전』, 351쪽.) 고대중 본에서는 느진덕정하님이 아기씨를 재우고 물 길러 가는 틈에 ‘묵은 각단 새 각단(舊茅新茅)(띠로 만든 집)’에 들어갔다고 함.(『장주근저작집』, 252쪽.) 이를 통해 볼 때, 아기씨는 사람이 없는 틈을 타 몰래 나가려고 하는 의지를 엿볼 수 있다.



사실에서 알 수 있다. 무죄석함에 담겨져 있던 아기씨와 그의 자식들은 함덕리 앞 바다에서 잠수들에 의해 발견된다. 석함 안에 금은보화가 있을 것으로 예상했던 잠수들의 기대와 달리 그 안에는 흉물스럽게 생긴 뱀 여덟 마리가 있던 것이다. 송영감이 무녀를 찾아가 문복(問卜)할 때에 무녀는 다음과 같이 일러준다.

“어떤 일로 놈의 나라에서 온 임신(一神)을 박접(薄接)한 죄목(罪目)이 뉘옵네다. 전세 남을 허여사쿠다²¹¹⁾.”

무녀는 무죄석함에 있는 뱀을 ‘남의 나라’에서 온 신(神)으로 인식하고 있다. 그래서 전세남굿을 하여 잘 대접해야 한다는 것이다. 아기씨는 바다 한 가운데 버려졌지만, 이제는 신으로 사람들에게 섬김을 받는 대상이 되었다. 아기씨가 왜 뱀이 되었는지, 누가 그를 뱀으로 만들게 했는가는 알 수 없다. 이는 아기씨가 버려짐과 떠남의 과정에서 잠재되어 있던 신성성을 발현하는 신화적 장치로 이해할 수 있다. 그 신성함을 알아보지 못한 송영감과 잠수들은 병이 나지만, 다시 굿을 하여 잘 대접했더니 병이 낫고 거부(巨富)가 된다는 서사는 칠성신의 직능을 대변한다.

칠성신으로 좌정한 아기씨는 어떤 초월적인 힘에 의해 임신을 하였고, 임신 후에는 부모에게 버림을 받고서 뱀이 되었다. 대개의 신화적 주인공이 신성함의 역량을 얻기 위한 수행의 과정이 본풀이의 핵심 서사라고 한다면, <칠성본풀이>에서 칠성신은 오직 상태-의무의 양태로만 역량을 구성하여 좌정했다는 점이 특징적이다. 칠성신이 인간의 병도 낫게 해주고, 재물과 복을 주는 신으로 섬김을 받다고 할 때, 인간의 이러한 운수는 개인의 의지로 얻기 보다는 초월적인 힘에 의지해야 함을 역설한다.

4.2. 액운에 대한 불안의 파토스

인간의 능력으로 해결할 수 없는 영역은 보이지 않는 것들에 대한 문제일 것이

211) 현용준, 『사전』, 355쪽.



다. 가보지 못한 저승의 세계, 예측할 수 없는 미래에 대한 운명, 만날 수 없는 망자와의 소통 등이 그러하다. 볼 수 없다는 것은 지식의 부재를 의미하며, 이는 인간에게 불안의 요소가 된다. 인간은 자신의 힘과 능력이 미칠 수 없는 것을 신의 영역이라 여기고, 신을 호명하여 인간의 한계를 극복하고자 하는 목적으로 제의를 행한다.

제의는 볼 수 없는 것들에 대해 상상의 가능성을 열어 주고 그러한 상상력은 미래에 대한 불안을 잠식시켜 주기도 한다. 특별히 한 번도 가보지 못한 공간이자 한번 가면 돌아 올 수 없는 저승은 인간의 능력이 닿을 수 없는 절대적인 신의 영역이다. 시왕맞이는 죽음에 대한 제의로 저승 차사를 불러 대접하고 사자(死者)의 한(恨)을 풀어서 저승길로 인도하고자 마련한다. 이 제의에서 생자(生者)에게 전달하는 해석 담론에 대해 살펴보기로 한다.

목숨잡은 열시왕전(十王前)이 날로 들로 시방광서불로 월일객(月日刻) 새나옴네다. [날과 국섬기고 집안연유 닦고] 어느 사름 죽영가나 살앙 가나 목숨츠지 열시왕입네다. 양반(兩班)이나 중인(中人)이나 하인(下人)이나 죽영 가도 시왕입고 우리 나라 웨팔벽 네팔벽(內外職이 8백)주문천신 만주백관(滿朝白管) 저 대신(諸大臣)이나 왕의 손(孫)이라도 죽영가민 시왕전이우다. <방광침 中 초방광 처서 지옥을 새내움>²¹²⁾

집안 정근(정든) 조상(祖上) 고조부(高祖父)도 양우친(兩位親) 징조부도 양우친 당조부(當祖父)도 양우친 양우조상(兩位祖上)부도 성제간 영혼(靈魂)이나 이 오늘 주육질(地獄路)치고 따끄저 흐는 영신(靈神)이나 원통(冤)칭(稱)원(冤)흔 일 월일객을 새낭갑서. 영혼 영신(靈魂靈神) 새낭가는 대로 영신 앞질(前道)을 붉히거든 이 주당(住當)조손가지도 연사초롱(連絲초燭籠)불 밝혀 사랑척구(魂鬼) 원혼척구 반짐척구 월일객을 새낭갑서.²¹³⁾ <막방광처서 새내움>

212) 『사전』, 183쪽.

213) 『사전』, 186쪽.



이별(離別)이여, 이별이여, 저승질이 어딜런고, 창문 뺏기 나아사난 저승질이 완연(宛然)하고, 대문(大門)뺏기 나아사난 멧왕(冥王)질이 완연허구나. 초혼(初魂)불러 초혼 씨고(씨우고) 이혼(二魂)불러 이혼 씨고 삼혼(三魂)불러 삼혼 씨니, 천년 만년 살을 디를(살 데를) 저승질이 나 살질(路)이로다.²¹⁴⁾ <헤심곡>

<시왕맞이>의 복잡한 제의 절차를 시퀀스로 나누면 [준비 단계]→[신령 구현]→[신령 만남+영혼 여행]→[신령 떠남]→[의례 종결]로 구성된다.²¹⁵⁾ 방광침과 헤심곡은 제의의 중간 단계에 해당하는 소제차로 저승의 시왕에게 기원하고 신을 대접하는 의미를 갖는다. 첫 번째 인용문인 방광침에서 심방은 ‘어느 사람’이나 목숨이 시왕에게 달려 있음을 말한다. 죽음에는 양반, 중인, 하인을 구별하지 않고 죽고 나면 누구라도 ‘시왕전’ 앞에 가게 된다는 말로써, 심방은 죽음을 피하는 방도를 구하지 않고 죽음 앞에 놓인 생(命)의 유한함을 인정하고 있다. 비록 시왕이 인간에게 명을 주지는 않지만, 차사와 시왕에게 제물을 받쳐 극진히 대접하면 망자가 극락으로 무사히 갈 수 있을 거라는 믿음을 투사한다.

이러한 의식의 바탕에는 한(恨)을 풀지 못하고 죽은 망자를 위무(慰撫)하려는 의도가 담겨 있다. ‘사랑척구’, ‘원혼척구’, ‘반집척구’라는 말은 사랑, 또는 짝사랑의 원한이 있는 망자를 지칭하는 말로 망자의 원통한 감정은 죽음으로도 끝나지 않는다는 인식을 엿볼 수 있다. 심방의 사설은 기본적으로 그 메시지의 수신자인 신을 대상으로 하지만 동시에 망자와 생자(生者) 모두를 향해서 메시지를 전달하기도 한다. 원혼을 달래서 극락으로 인도하는 일은 일차적으로 신의 행함이 필요하다. 이와 더불어 해원(解冤)의 주체인 망자를 위로해 ‘떠남’을 준비하고 마지막으로 제주(祭主)는 제의를 통해서 망자와 이별하는 ‘보냄’의 의식을 치른다. <헤심곡>에서 ‘이별이여, 이별이여’라는 심방의 사설은 이러한 다중의 수신자를 상징하고 있음을 드러낸다.

다른 한편, <시왕맞이>는 망자의 혼을 달래주는 것 외에도 죽음의 지연(遲延)을 위해서도 제의를 행한다. 저승의 명부에 이름이 적히면 차사가 와서 데려가게 되

214) 『사전』, 189쪽.

215) 곽진석, 「제주도 <시왕맞이> 의례의 절차와 유형 연구」, 『한국민족학』 49집, 한국민족학회, 2008, 7~19쪽.



므로 이를 막기 위해 <액막음>의 의식을 치르는데, 그 사설은 다음과 같다.

[액막잇상을 문 앞에 내어놓고 군복차림의 심방이 서서]

목숨 잡은 열명부대시왕(十冥府大十王) 십육 스제(十六使者)님 앞으로 천오액년(天爲厄緣)을 막저 합네다. 천왕체슨(天皇差使)는 월죽스제(月直使者), 지왕체슨 일죽스제(日直使者), 어금베도사나장(御禁府都事羅將), 눈이 붉은 황스제(黃使者)나 귀가 붉어 모람스제웨다. 옥황체슨(玉皇差使) 망나장 저싱체슨(冥府差使)이원스제, 이승체슨 강님(姜林)이웨다. 물체슨(水差使) 부원국체슨 돈물체슨(淡水差使) 용궁처스(龍宮差使) 아이 들고 가는 구천낭구불법체슨. 행(行)이 바쁜 체스관장님(差使官長一), 질이 바쁜 체관장님전(前)에 천우액년(天爲厄緣)을 막저 합네다.²¹⁶⁾ <액막이>

위의 인용문에서 심방은 ‘군복’으로 갈아입고 ‘천우액년(天爲厄緣)’을 막고자 한다. 군복은 제의 목적을 이루겠다는 심방의 단호한 태도와 결심을 보여주는 기호로, 제장(祭場)을 엄숙한 분위기로 만든다. 이때 심방은 사자(使者)와 차사(差使)의 이름을 호명하고 사자들의 생김새(‘눈이 붉은~, 귀가 붉어~’)를 묘사하며, 이후 각각의 차사들이 맡은 직분(저승(冥府), 이승, 물(水), 담수(冥府))을 제시한다.

이 중 <차사본풀이>의 정념 주체인 강님은 이승의 차사이므로 제의에서는 강님 차사를 중심으로 그 내력을 푼다. 강님이 차사가 되는 과정에서 드러나는 양태양상은 상태-의무(~이어야 하기)이며, 스스로의 의지 보다 해야만 하는 당위를 가지고 차사가 되었다. 이 본풀이가 <액막음>이라는 제의에서 강님이 행함을 금기하는 것으로 호출되는데, 이는 곧 죽음을 지연(遲延)시키고 연명(連名)을 위하는 제의의 목적과 관계한다. <시왕맞이>는 죽음에 대한 불안과 삶에 대한 지향 의식을 토대로 죽음에 대한 불안의 파토스를 갖게 한다.

5. 소결

216) 『사전』, 230쪽.



지금까지 파토스의 담론 생성과 그 과정을 살피기 위해 먼저 본풀이를 통해 신화적 존재의 양태 구성을 살피고 본풀이가 제의에서 운용되는 파토스의 의미 작용에 주목하여 논의했다. 본풀이의 정념에서 신화적 주인공의 정념을 확인했다면, 이것이 제의의 정념 주체에게 어떠한 파토스를 전달하는가를 제의의 맥락에서 살펴보는 것이다. 본풀이의 신화적 존재는 신직을 얻는 과정에서 정념이 행위에 영향을 미친다. 또한 신의 정념은 제의에 소환되어 제의의 목적과 기원하는 바의 내용에 따라 파토스를 인간에게 전달한다. 논의의 결과 다음과 같은 결론을 도출하였다.

대상	제의 파토스	지배적인 양태	본풀이의 정념
생(生)	믿음	/상태-의지/ ~이기를 원함	경쟁, 질투, 시기
악(惡)	분노	/상태-능력/ ~일 수 있음	분노, 미움
풍요(豐饒)	금지	/상태-지식/ ~이기를 앎	사랑, 연민, 자비, 설움
액운(厄運)	불안	/상태-의무/ ~이어야 함	근심, 불쾌, 불안

큰굿의 시작과 끝에서 환기되는 감(感)은 긴장과 이완의 연속적인 배열이며, 이 방향성은 신화적 존재가 대결하여 신직을 얻는 양상과 대결하지 않는 양상의 본풀이 및 제의의 순서와 상응한다. 굿이 시작되어 리미널(liminality)²¹⁷⁾한 단계에 진입하면 제의의 시·공간은 엄숙하고 신성한 분위기로 전환되는데, <초감제>에서 신을 굿청으로 앉히는 의식이 이에 해당한다. 이후 신 앞에서 개별 제의를 할 때마다 긴장의 강도는 더욱 고조되는데, 이때에 ‘맞이’와 ‘본풀이’의 형식의 제의가 행해진다. 이 과정은 굿의 목적을 실현하기 위해 믿음의 상태를 지속시킨다. 끝으로 <각도비념>부터 <말놀이>, <도진>, <가수리>, <뒤맞이> 순서로 제의를 행하는 동안 고조된 긴장의 상태를 다시 이완시키며 신을 보내는 송신(送神) 의식을 행한다. 복잡하게 얽혀 있는 큰굿에서 파토스는 ‘긴장-이완’의 구조로 갖으며, 이를 담화의 상적 행로로 제시하면 대체적으로 다음과 같다.

217) 많은 사회들은 분명한 것과 암시적인 것, 성스러운 것과 속된(profane) 것, 우주와 혼돈, 질서와 무질서 사이를 양분한다. 이러한 리미널리티(liminality)에서 세속의 사회적 관계들은 중단되기도 하고 이전의 권리와 의무가 유예되기(suspended)도 하며, 사회 질서가 전도되는 것으로 보이기도 한다. Victor Turner, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, Performing Arts Journal Publication, 1982. p.27



담화층위	기동상	지속상	종결상	점괄상
제의	초감제 불도맞이	초공본풀이 이공본풀이 문전본풀이	삼공본풀이 세경본풀이	시왕맞이 각도비념
감(感)	긴장	고조(상승)		이완

위의 내용을 바탕으로 파토스의 거시 구조를 분석하기 위해 제의의 시퀀스를 분절하여 살펴보기로 한다. 먼저 가능화의 단계에서 나타나는 /의지/의 양태에서는 아직 현실화의 단계로 나아가기 전으로 잠재화된 주체의 모습을 갖는다. 주체의 상태는 행위 이전에 먼저 하고자 하는 의지만 가지고서 앞으로 진행되는 행위들의 전제가 된다. 이를 바탕으로 실현화의 단계에서는 주체가 행위 할 수 있는 역량을 갖추게 되고, 감응의 상태를 지속시킨다. 마지막으로 현실화의 단계에서는 앞서 주체의 행함을 확인할 수 있다. 이를 시퀀스의 형태로 제시하면 [신이 (제의의 목적에 맞는)행함을 원하다] →[신이 행함을 할 수 있고, 할 줄 안다]→ [신이 행함을 해야 한다]가 된다.

- | | | |
|-------------------|------------|-----|
| ① 원하다. | /의지/ | 가능화 |
| ② 할 수 있고, 할 줄 안다. | /능력/, /지식/ | 실현화 |
| ③ 해야하다. | /의무/ | 현실화 |

/의지/는 무엇인가를 원하는 것을 나타내는 양태이다. 이는 심층 층위에서 양태로 분절되기 전의 상태에서 원하는 것을 지향하는 것이 주체의 변화를 감지한다는 점에서 개시 변조라고 한다. 여기에 해당하는 제의는 큰굿에서 제일 먼저 신을 청하는 <초감제>와 생불신을 맞이하는 <불도맞이>이다. <초감제>에서 신을 청하여 맞이하는 것은 앞으로 행해지는 모든 제의에서 원하는 바를 얻기 위해 믿음을 형성하는 단계이다. 이는 제의를 행하는 목적이자 후속되는 행위들의 전제로 작용한다. 이후 행하는 제의에서 심방은 ‘신이 강림하는 것’을 신뢰한다.

이때 불리는 <천지왕본풀이>는 창세기원 및 이승법과 저승법의 내력을 담고 있



는데, 이는 우주의 질서를 이성의 판단이 아닌 신의 논리로 받아들이게 한다. 그리고 <초감제>는 신화 세계로의 진입을 알리며 신의 하강 의식을 강화한다. 이 단계는 앞으로 전개되는 큰곳에서 모든 행함의 동기를 부여하는 것으로 가능화 단계에 해당하며, 최초의 긴장과 감이 형성되는 중요한 의식의 단계라고 할 수 있다. 이때 제의에서 맞이하는 신들은 행함을 시작하는 잠재화된 주체의 의미를 갖는다.

/능력/과 /지식/은 할 수 있고, 할 줄 아는 상태를 나타내는 양태로 계속해서 신을 모시고 고통을 할 수 있다는 정념의 지속과 상승의 상태를 가리킨다. 이에 해당하는 제의에서는 주체적으로 역량을 얻어 과업을 받는 신들을 모신다. 제의에서 구송되는 본풀이를 통해 인간의 문제를 해결하고 위기를 변화시키는 주체적인 신의 행적을 확인할 수 있다. 본풀이의 신들은 분노, 연민, 사랑의 정념으로 신이 추구하는 가치를 획득한다. 큰곳의 제의다. 맥락에서 볼 때, 이 단계는 신의 고난과 실현화 단계로 현실화된 주체의 의미를 갖는다.

끝으로 개별 제의의 파토스는 큰곳의 제의 안에 배열하였을 때, 큰곳의 거시 구조는 ‘긴장-긴장의 상승 및 고조-이완’의 시퀀스로 전개된다. 긴장의 단계에서는 청신의례에 해당하는 ‘초감제와 /의지/, /능력/, /지식/, /의무/로 연결되는 일련의 시퀀스들은 담화층위에서 각각 기동상, 지속상, 종결상, 점괄상과 상응하며 파토스를 구성한다. 개별 제의마다 어떤 본풀이가 구송되느냐에 따라 개입되는 신화적 존재의 양태가 다르므로, 해석되는 제의 담론의 의미도 다르게 해석된다.



Ⅳ. 신화와 현실에 대한 파토스 담론의 의미

이성의 논리를 중시하는 이성중심주의적 철학의 관점에서 감성의 논리는 합리적인 사고와는 무관한 것이자 진실을 흐리고 이성에 방해가 된다고 보았다. 플라톤은 열정(passion)이 진실을 가릴 만큼 언제나 진실에 앞선다는 사실에서 철학자는 언제나 진리로부터 벗어나게 하는 열정을 경계해야 한다고 말한다. 말하자면, 열정은 언제나 진리에 앞서 경계해야 하는 대상인 것이다.

각자 자신 속에 진실과 이성의 빛을 간직하고 있으나, 열정들로 인해 이들에 이르지 못한다는 것입니다. 감각적인 것의 매력, 몸의 비중, 쾌락의 유혹이 늘 앞선다는 것입니다.²¹⁸⁾

하지만 감성의 논리는 이성에 앞서 인간의 사고를 지배한다는 사실에서 필연적으로 이성적 사고를 위해서는 열정을 억누르는 노력이 요구된다. 즉, 이성적 사고를 위해 반드시 감성의 논리가 전제되는 것이다.

이성과 합리를 중시하는 현대인의 관점에서 무속문화에 대한 부정적인 사고를 엿볼 수 있다. 특히 굿 문화는 과학적 근거가 없는 맹목적인 믿음이라는 인식과 합리적 근거를 확인 할 수 없는 무분별한 종교 의식이라는 사고가 만연하다. 무속과 미신이라는 용어를 무분별하게 쓰고 있는 현대인의 태도는 이를 뒷받침 하고 있다. 이러한 배경에는 무속 신을 섬기고 굿을 하는 신앙민의 감성과 열정적인 태도가 있다.

굿을 할 때 신앙 공동체들은 어느 종교 집단 보다 더욱 뜨겁게 감성을 표출한다. 무악기 반주에 맞춰 흥이 나면 신명나게 춤을 추고, 서러움과 한의 감성은 한바탕 목 놓아 울기도 한다. 굿은 엄격한 형식과 절차를 따르지만 어떤 종교보다도 가장 인간적인 사고를 기반으로 마련된 현실적인 종교라고 할 수 있다. 무속을 섬기는 이들은 가깝게는 자신의 부모와 조상신으로부터 천지 창조의 신, 생불신, 농경신 등 통과 의례의 시기에 반드시 신의 행함이 필요한 신을 맞이하고 섬긴다. 인간이

218) Michel Meyer(2003), 전성기 역, 같은 책, 31쪽.



일생동안 겪게 되는 삶의 역경과 시련들을 신과 소통함으로써 한을 풀어내는 것, 이것이야말로 굿 문화가 전승력을 잃지 않는 이유이다. 굿이 끝나면 다시 삶의 터전으로 돌아가 신에게 받은 공덕을 노동과 시련 극복의 활력으로 삼는다. 이렇듯 삶에 깊숙이 관여하고 있는 무속신의 존재는 언제나 인간의 감성을 다스리며 절대적인 의미를 갖는다.

4장의 논의는 3장에서 분석한 본풀이와 제의의 정념이 무속 문화를 향유하는 개인과 공동체에게 어떤 의미의 파토스를 갖는가, 즉 파토스의 담론을 개인과 사회적 관점에서 탐색하는 것이다. 파토스 담론이 빚어내는 의미의 양상을 구체적으로 살펴보고자 한다.

1. 신성함에 대한 개인의 딜레마: 의심과 확신

1.1. ‘자기-수용적 메시지’로서 세계에 대한 예감

제의는 개인의 삶에 강력한 규범과 인식의 준거(遵據)가 되는 메시지를 전하여 마땅히 해야 할 것과 하지 말아야 것을 밝혀준다. 제의 참여자는 신화적 세계관에 입각하여 종교적 믿음, 신념을 재확인한 후 그러한 신념에 근거하여 제의는 일종의 ‘자기-수용적 메시지’를 전한다. ‘자기-수용적’이란 ‘자기-지시적’이라는 메시지의 형식에 ‘자기수용적(proprioreceptive)²¹⁹⁾인 지각의 상태를 결합한 합성어이다. ‘자기-정보성’이 가리키는 의미에 지각의 역할을 강조하는 뜻이다. 로이 라파포트는 제의가 개인에게 자기-지시적 메시지(Self-referential messages)를 전하며, 제의에서 ‘수락’의 의미가 가장 극적으로 드러난다고 보았다.²²⁰⁾

219) 정념의 기호학에서는 물적 상태를 심적 상태로 수용하는 것을 각각 외부 수용적 지각과 내부 수용적 지각이라고 말한다. 그리고 이 둘을 연결하는 것이 바로 자기 수용적 지각이다. 다시 말해 신체는 외부세계와 내부 세계를 매개하는데, 이 둘의 상관관계에서 신체는 ‘긴장’을 일으킨다. 이 긴장이 자기수용적 지각의 역할을 유도한다. 홍정표(2014), 같은 책, 46~49쪽 참조.

220) Roy A. Rappaport(2000), *ritual and Religion in the Making of Humanity*,



‘자기-수용적 메시지’는 제의에서 발생하는 메시지에 스스로가 수신자가 되어 제의 내용을 수락한다는 의미를 내포한다. 뿐만 아니라 제의를 통해 수신하는 자가 자기 마음속의 지각 상태와 연결하여 메타 메시지를 갖는다.

외수용적 지각은 감각 기관을 통해 받아들이는 외부의 대상들을 인식하는 것이다. 이러한 것들은 개인의 지각 상태에 따라 각기 다른 내수용적인 의미를 갖는다. 제의에서 동원되는 많은 외수용적 지각들은 현실의 문제와 관련 짓는 내수용적 지각을 형성한다. 즉 곳에서 어떤 대상이나 현상을 보고 외수용적 지각을 형성한다면, 누군가는 이를 신에 대한 두려움의 지각으로 수용하고, 누군가에게는 신에 대한 신뢰감으로 인식하여 내수용적 지각은 자신의 현실 문제 및 개인적 상태와 관련하여 형성된다. 이때 두 가지의 지각을 연결하여 새로운 감각의 상태인 자기 수용적 지각을 불러오는데, 이는 신체를 매개로 하여 긴장과 감각의 상태를 자기 수용적인 메시지로 인식하는 것이다.

(小巫)[인정(돈)받고 악심꽃의 뗏가지를 하나씩 힘내는 척하며 꺾어 가다가][사설]
흐나 남았구나마는 이견 거꺼불민 우리 다시 불러당 곳도 아니홀 거고 기냥 내불지,
에, 그만 거정 가키여.

(本主)[사설] 기영마랑 문쪽 거꺼불어 줍서. 내 아무말이라도 들으쿠다.

(小巫)[사설] 계민 베훈(벼룩) 녹대(고뻘) 씨우쿠강?

(本主)[사설] 기영 흡주기젠.

(立巫)[사설] 계민 도체비(도깨비) 슬게 허여오쿠강?

(本主)[사설] 읊다. 기영흡주기 젠.[인정 건다.]

(立巫)[사설] 기영 혼뎡 혼민 거꺼불주.[최후의 힘을 내는 척하여 꺾으며][창] 악심꽃
(惡心花)을 다 잡았더니, 머릴 죽이민 꼬리가 살곡 꼬릴 죽이민 머리가 사는구나. 이
꽃(花)을 어찌하리.²²¹⁾ <악심꽃 꺾음 中>

위의 인용문은 심방이 악심꽃을 손에 들고 꺾어버릴지 말지 본주와 대화를 나누는 심방의 사설이다. ‘악심꽃꺾음’이란 불도맞이 중의 소제차로 굿중 놀이의

Cambridge University Press. pp.69~70.
221) 『사전』, 114~117쪽.



형태로 치르는 제의이다. 여기서 사용하는 악심꽃은 <이공본풀이> 신화에서 할락궁이가 장자의 가족을 죽일 때 사용했던 복수의 도구적 의미를 지닌다. 이때 심방이 들고 있는 ‘악심꽃’은 외수용적인 지각을 나타내고, ‘할락궁이의 복수의 도구’라는 내수용적 지각을 갖는다. 두 개의 지각의 토대 위에서 ‘악심꽃은 부정한 것을 없앴’이라는 자기 수용적 지각을 형성한다. 제의에서 수용자들이 악심꽃을 부를 때 이를 ‘부정한 것’으로 인식하는 것도 이와 같은 맥락에서 이해할 수 있다.

또한 제의는 연행을 통해 일차적으로 개인의 행동을 직접 통제하는 것이 아니라, 개인의 일상적 행위가 따라야 하는 이해 체계 및 규범을 확립한다.²²²⁾ 제의 수용자는 제의가 끝난 이후에 제의에서 느낀 감각을 토대로 어떤 마음의 작용이 일어나는 변화를 경험한다. 이 변화는 현실에 영향을 준다고 믿는 믿음에 영향을 준다. 적어도 제의를 하는 동안, 파토스의 효과는 자기-수용적 지각의 반응으로부터 제의의 규범을 따를 것을 스스로 다짐하는 결과를 낳는다. 설령 제의가 끝난 이후에 그 규범을 잊어버리는 경우가 있을 지라도, 제의를 행하는 동안에는 신념에 대한 자기 확신과 다짐의 메시지를 스스로에게 전하는 것이다. 이는 본풀이와 제의에서 살펴 본 파토스의 의미가 개인적인 감각과 지각을 이루는 방식이며, 이로부터 파토스 담론이 빛나는 담론의 힘을 알 수 있다.

1.2. 개인의 현실 규범과 원칙의 확립

신화와 제의로부터 파토스의 담론은 실천을 낳게 하는 과정은 다음의 양태 동사들의 배열로 표현할 수 있다.

- /의지/ -신의 보살핌이 있기를 원하다.
- /능력/ -신의 보살핌이 있을 수 있다.
- /의무/ -신의 보살핌이 있어야 하다.
- /지식/ -신의 보살핌이 있음을 알다

²²²⁾ Roy A. Rappaport, *ibid*, p.123.



가장 먼저 ‘신의 보살핌이 있기를 원함’의 의지는 고통을 의뢰하는 단골이나 수용자의 마음에 행위를 유발시키는 동기로 작용한다. 인간의 능력이 미치지 못하는 삶과 죽음의 문제, 병을 고치고 육체적으로나 신체적으로 건강하길 원하는 욕망, 풍요로운 삶에 대한 추구 등 고통을 통해 기원하는 바의 목적은 모두 신의 보살핌으로 자신의 기도가 성취되기를 원하는 것이다. 의지의 양태는 인간이 문제를 해결하고자 하는 마음과 욕망의 실현을 실천적 차원의 것으로 인식하고 행위하게 한다.

이후 제의가 시작되면, ‘신의 보살핌이 있을 수 있다’는 신뢰감을 형성한다. 제의를 통해 인간은 보이지 않는 신의 형상과 그 존재에 대한 의구심을 해소하고 당면한 문제를 해결해 준다고 믿는다. 이것이 바로 신의 보살핌으로 가능하다고 여기는 /능력/의 양태를 말한다. 이러한 믿음은 제의를 계속해서 행하도록 하는 추동력의 요인이 된다. 제의가 일회적인 사건으로 끝나는 것이 아니라, 인간의 삶 전반에서 지속적으로 영향을 미치는 것도 신뢰감의 정념이 있기 때문이다. 이러한 양태는 제의 수용자들 마음에 신의 존재를 확신하도록 하고 동시에 인간의 나약함과 한계를 인식하여 신성성이 지닌 힘을 보여준다.

신의 보살핌을 원하는 /의지/의 양태와 그로부터 제의를 행하고 신의 보살핌을 신뢰하는 /능력/의 양태는 제의 수용자들에게 ‘신의 보살핌이 있어야 한다.’는 /의무/의 양태를 구성한다. 신의 보살핌을 원하고, 할 수 있음을 신뢰하기에 이제 제의를 마련하는 것은 더 이상 선택의 문제가 아니라 반드시 해야만 하는 강력한 당위성이 요구된다. 제의 수용자들은 /의무/의 양태로 고통을 준비하고 신을 맞이하기 위한 절대적인 행위의 규범을 따른다. 이로부터 인간은 인생에서 중요한 시기나 위기의 순간에도 고통을 마련하며 신의 보살핌을 기원한다. 그리하여 수용자들은 무속신에 대하여 더욱 강력한 믿음을 형성하고, 신성성과 믿음의 강도가 강화된다.

마지막으로 제의 수용자들은 ‘신의 보살핌이 있음을 알’고 있다는 /지식/의 양태를 구성한다. 이러한 앎은 문제 상황에 대한 불안과 한의 정념을 종식(終熄)시키고 제의를 통해서 해결하고자 하는 내적 갈등을 해결하기도 한다. 인간의 힘으로는 할 수 없는 일들이 신의 보살핌을 받아서 할 수 있다는 믿음을 갖게 함으로써 마음의 위로를 얻기 때문이다.



하지만 신의 보살핌이 있다는 사실을 안다는 것은 또 다른 파토스를 야기하기도 한다. 가령, 굶을 하지 않을 때에 ‘신의 보살핌을 받지 못한다’는 불안이라든지, 신을 잘 모시지 못하면 ‘액운을 막지 못한다.’는 위기의식에 사로잡히기도 한다. 따라서 /지식/의 양태는 불안을 잠재우는 동시에 신에 대한 경외심을 불러일으킨다는 점에서 또 다른 불안의 정념을 갖게 한다.

지금까지 살펴 본 제의 수용자의 양태 형성 과정은 직선의 방향으로만 진행되는 것이 아니라 순환과 통합의 과정으로 형성되기도 한다. 신화의 내용을 진리로 믿고, 반드시 제의를 해야만 신의 보살핌이 있다는 강력한 믿음의 파토스는 제의를 통해서 현실의 규범과 원칙을 확립한다. 이러한 의미에서 파토스는 뮈토스 생성에 부수적일 수 없으며, 뮈토스 생성에 빠대 같은 담론의 위상을 가늠할 수 있다.

제의 파토스의 담론은 신화와 제의가 생업과의 상관성을 갖는 경우 더욱 강력한 행위의 동기로 작용한다. 제의의 효과는 ‘신성성에 대한 규범적 메시지를 전달하는 제의의 명시적이고 공식적인 연행에서 발생’²²³⁾하며 이것이 삶에서 중요한 가치나 근원적인 의미를 지닐 때 제의 수용자들에게 파토스의 의미는 절대적인 진리로서 의미를 갖는다.

오늘날 제주의 굶과 무속 신앙은 제주 지역의 고유한 무속 문화를 형성하며 신앙 공동체 안에서 그 내실을 다지고 있다. 이와 함께 본풀이가 갖는 구술성의 성격은 신화를 고정적인 상태로 유지하기보다는 ‘지금 그리고 여기의 고정된 실재(actualities)를 넘어서 생각하고²²⁴⁾’ 신과 인간의 원활한 소통을 가능하게 한다. 나아가 신화의 세계는 ‘가능한 것, 타당한 것, 바람직한 것, 가치 있는 것’에 의미를 두며 그것이 현실에서 가능하게 해준다는 사실을 강조한다.

2. 담화공동체의 형성과 사회적 드라마

신이 만들어 놓은 무속 세계에 대한 이해로부터 파토스의 담론은 그들만의 신

223) 김성례(1997) 같은 논문, 2쪽.

224) Roy A. Rappaport, *ibid.*, p.8.



양 공동체를 구축한다. 신화와 제의의 관계에서 뮈토스는 파토스를 갖게 하는 근거이자 믿음의 토대가 되어 준다. 그러한 파토스의 강도와 비례해서 자신의 신념을 실천하려는 의지의 강도도 높아진다. 즉, 아는 것과 믿는 것, 그리고 실천하는 것은 제의 수용자에게 전달되는 파토스의 강도와 비례한다. 빅터 터너(Victor Turner)는 여러 형태의 의례들이 사회적 구조로 인해 형성된 스트레스와 긴장이 표현되고 제거될 수 있는 사회적 드라마로 기능한다고 보았다.²²⁵⁾ 나아가 굿이 만들어 낸 이야기는 사회적 드라마에서 위기를 해결하고 재통합에 이르는 과정을 반영²²⁶⁾한다.

2.1. 전승집단의 사회 문화적 경험의 통제

신앙공동체 안에서 공유하는 신화적 세계관은 무속 문화의 형성을 넘어 생업의 수단이자, 사회 체계를 운영하고 변형하는 데까지 영향을 미친다. 신화와 제의에서 사용하는 언어와 행위들은 단지 제의 안에서만 신화의 세계를 재현하는 것이 아니라 신성함의 구체적 의미는 현실에서 의미를 갖으며, 이는 사회 문화적 규범으로 자리한다.

이런 의미는 독자적으로 존재할 수 없고, 무속의 세계관을 반영하면서 신성함에 대한 믿음을 필수적으로 요구한다. 제의는 신화 구송과 극적인 연출 행위를 통해 거룩한 실재를 인지 가능한 범주, 즉 “존재하는 것”으로 개념화하여 일상적 실재와 연계시키는 신성성의 연행²²⁷⁾이다. 가령 이승과 저승에 대한 인식, 악(惡)에 대한 신의 응징과 처벌, 제의 이후에 받게 될 보상과 같은 가치들은 신화에 대한 메타 담론으로써 신성 인식을 전제로 발생하는 개념들인 것이다.

225) 사회극은 우선 어떤 규범을 깨뜨리고 어떤 공공의 장(場)에서 도덕, 법, 관습, 예의범절의 규칙을 침범하는 것으로 모습을 나타낸다. Victor Turner, 『제의에서 연극으로-인간이 지니는 놀이의 진지성』, 이기우, 김익두 역, 현대미학사, 1996. 115쪽.

Victor Turner(1982), *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, Performing Arts Journal Publication, 1982. p.62

226) 송효섭, 『탈신화 시대의 신화들』, 에크리, 2005, 193쪽.

227) 김성례, 「무교 신화와 의례의 신성성과 연행성」, 『종교, 신학 연구』10집, 서강대학교 종교 신학연구소, 1997, 2쪽.



<차사본풀이>에서 사회적 규범과 문화적 관습의 유래를 엿볼 수 있는 다음의 인용문을 살펴보자.

(가) 장례법(葬禮法)

- ① 그때 낸 법으로 사람 죽어 **명정(銘旌)**을 쓸 때 붉은 바탕에 흰 글자를 쓰는 법이다.
- ② 그때 낸 법으로 우리 인간 법도, 사람이 죽기 전에 미리 **수의(壽衣)**를 차려 놓는 법이다.
- ③ 그때 낸 법으로 사람이 죽으면 동심결·운삽·불삽을 만들어 **매장**하게 된 것이다.
- ④ 그때 낸 법으로 우리 인간도 **죽어 갈 때엔** 이 차사가 앞장을 서서 이 밧줄로 결박하여 데려가는 것이다.
- ⑤ 그때 낸 법으로, 시왕맞이때는 시왕의 제상 밑에 **사자상(使者床)**을 놓고 큰 시루떡을 썰 올리는 것이다.
- ⑥ 그때 낸 법으로 사람이 죽으면 겨드랑이에 **떡**을 품어 주고 묻는 것이다.
- ⑦ 일 년에 한두 번 잊어버리거나 앓으려고 삼명정(三命節) 기일 **제사법**을 마련했다.

(나) 문화적 규범

- ① 그때 낸 법으로 우리 인간은 부부가 되어 열 아이를 낳으며 살아도 하나의 보람이 없는 **부부간의 법**이 되었다.
- ② 그때 낸 법으로 집안에 굶은 일이 있을 때, 문전(門神)과 조왕에게 축원하면 굶은 일이 면해지는 법이다.
- ③ 큰 부인은 수절하여 앓았으니, 이로부터 **열녀법(烈女法)**이 마련되고, 이승에서 예문예장(禮文禮狀)만 드리면 저승에 가서 남매가 되는 법이 되었다.
- ④ 그래서 사람 죽이는 데 **대살법(代殺法)**이 생긴 것이다.

(다) 자연 현상

- ① 그래서 **뱀**은 죽는 법이 없어 아홉 번 죽었다가도 열 번 다시 살아나는 법이다.



- ② 까마귀와 술개는 한참 다투었다. 그래서 까마귀와 술개는 지금까지도 만나면 서로 견원지간(犬猿之間)이 되어 다투는 법이다.
- ③ 까마귀가 굶게 울면 좋지 않은 법이다.
- ④ 까마귀가 되는대로 전달하는 바람에 사람들은 어른·아이 할 것 없이 자꾸 죽어갔다.
- ⑤ 강님은 화가 나서 까마귀를 보릿대 형틀에 묶어 놓고 밀대 곤장으로 아랫도리를 후려갈겼다. 그랬기 때문에 까마귀는 바로 걸지 못하고 **아장아장 걷는 것**이다.²²⁸⁾

위의 인용문은 강님이 차사가 되는 서사 안에 다양한 문화 현상의 기원을 제시하는 적절한 사례가 된다. 하지만 신화가 그 자체로 현실의 규범을 변형할 수 있는 것이 아니라 신화에서 제의로, 제의에서 집단의 믿음으로 신성함의 인식이 마련되어야 한다. 다시 말해 신화에서 제시하는 문화 규범들은 신성함의 토대위에서 현실적인 가치를 지닌다. 이때, 집단의 믿음은 파토스의 담론으로부터 기초하여 형성된다.

(가)는 죽은 사람의 영혼을 대하는 장례법에 대한 기원으로, 이것이 도출되는 신화적 사건들을 보여주고 있다. ①~⑥은 강림이 저승에 가기 위해 준비하는 과정에서 연유된 것들과, 저승의 염라를 만났을 때의 사건으로부터 발생한 일들을 말한다. ⑦은 강림이 죽고 난 사후의 일어난 일로, 강림의 큰 부인이 남편의 죽음을 대하는 태도와 마음에서 비롯해 장례법이 마련된 사건을 제시하고 있다.

①에서 ‘명정(銘旌)’은 본래 죽은 사람의 관직과 성씨를 적은 기(旌)인데, 이를 땅자의 관 위에 놓고 함께 묻는다. 원님은 저승 가는 증거물로 삼기 위해 강님에게 명정의 글자를 써서 주었는데, 이를 지켜 본 강님의 큰 부인은 저승의 글이 생인(生人)의 것과 다르다는 사실을 알려준다. 이로부터 명정에 쓰는 글자는 ‘흰 종이에 검은 글자’가 아니라 ‘붉은 종이에 흰 글자’가 되어야 한다. ②에서 강님 부인은 강님이 저승에 갈 때 입고 갈 저승 의복을 미리 준비했다. 그래서 사자(死者)에게 입히는 ‘수의(壽衣)’는 죽기 전에 미리 준비해야 하는 법이다. ③은 강님이 저승 가는 길에 이원사자를 만나 ‘저승 본매’를 내어주는 대목이다. 큰

228) 현용준, 『제주도 신화』, 서문당, 1996, 105~133쪽.



부인이 강림과 작별할 때 ‘동심결(同心結), 운삼(雲鬟), 불삼’을 챙겨서 명주 전대(纏帶)에 담아 주었던 물건이다. 이는 발인 하거나 염습을 할 때에 쓰이는 도구들로 장례에 필요한 물품들을 알려 준다.

④는 강림이 염라를 잡아 ‘뱃줄로 결박’하여 데려가는 대목이다. 이로부터 강림이 인간 차사가 되어 망자를 저승으로 데려 가는 장면을 재현하고 있다. ⑤에서 강림은 염라와 같이 이승에 내려와 어느 심방의 곳을 얻어먹기 위해 찾아간다. 그런데 자신은 청하지 않고 다른 신들을 청해 모시는 심방을 꾀씹하게 여겨 그 심방을 잡아 두었다. 옆에 있던 소무가 그 이유를 알아차리고 강림차사의 상을 내어 놓았다는 이야기다. 지금도 시왕맞이에서 시왕의 상 아래에는 반드시 강림을 위한 사자상(使者床)을 마련한다. ⑥은 강림이 이승으로 돌아 올 때의 일이다. 염라가 준 돌래떡으로 길을 인도하는 강아지를 달래주어 이승 가는 길을 안내 받았다. 이로부터 죽은 사람 겨드랑이에 떡을 품어 주는 법이 생긴 것이다. ⑦에서 강림 부인은 강림의 죽음을 슬퍼하다가 사후에도 그를 잊어버리지 않기 위해 ‘기일(忌日) 제사법’을 마련했다. 오늘날에도 죽은 이의 가족들은 해마다 기일을 기억하고, 제사 지내며 고인을 애도(哀悼)한다. 이러한 장례법은 신화에서 인물의 감성으로부터 빚어낸 결과이며, 현실에 장례 문화로 자리매김 했다는 사실은 신화의 파토스가 불러온 담론의 힘을 보여준다.

장례법 외에도 (나)에서 제시하는 신화적 사건들은 문화적 풍습에 관한 연원(淵源)을 밝히고 있다. 강림부부의 모습에서 부부 사이의 관계를 특징 지우며, 문전신과 조왕신에게 기원하는 이유, 그리고 큰 부인이 수절하면서 열녀법(烈女法)이 마련된 배경을 알 수 있다. 마지막으로 ④는 무고한 강림을 죽게 한 원님에게 강림의 큰 부인이 억울함을 호소하다가 원님이 죽게 된 사연이다. 무고하게 사람을 죽인 자는 그 자신도 죽게 된다는 대살법(代殺法)을 제시하여 살인죄를 단죄하는 풍습을 엿볼 수 있다.

(다)는 신화에서 등장하는 뱀, 까마귀, 술개를 중심으로 이 새들의 특성과 생김새 그리고 까마귀를 대하는 사람들의 인식을 보여준다. 신화에서 까마귀는 저승에 데려 올 사람의 이름이 적힌 적패지(赤牌旨)를 잃어 버려, 아이 어른 순서 없이 아무나 저승에 데려갔다. 이는 현실에서 사람은 언제 죽을지 모르는 죽음을 숙명(宿命)으로 받아들이는 인식의 기반을 마련한다.



신화와 제의는 사회·문화적 질서를 신화적 논리 안에 동화시킴으로써 성스러운 언어는 그 언어를 사용하는 현실의 언어와 유리될 수 없다. 인용문에서 “그 때 낸 법으로~” 라는 언어 형식은 신화가 제시하는 규범들을 실재적인 것으로 매개하는 담화 표지가 된다. 즉 제의 참여자들은 제의의 언어 형식에서 메시지를 받아들이는 때 이를 진실된 것이자 보편적인 ‘원칙’으로 수용한다. 그래서 같은 신을 섬기고 믿으며 신화를 기억하는 신앙 공동체 내에서 공유하는 사회, 문화적 경험은 신화의 질서 안에 통제되기 마련이다. 그리고 신화는 이들의 현실적인 경험을 원칙적으로 제한한다. 나아가 신화와 제의로부터 생성되는 파토스 담론은 담화공동체 형성에 기여하는 밑거름이 되어 준다.

2.2. 신성(神聖)에 대한 사회적 승인

굿을 하기 위해 본주(本主)는 길일(吉日)을 택하고 심방에게 굿을 의뢰하며, 제일(祭日) 3일 전부터 금줄을 매어 부정인(不淨人)의 출입을 금하고 제물(祭物)을 준비한다.²²⁹⁾ 심방은 모든 준비 과정의 절차와 규칙을 엄격하게 따라야 한다. 심방은 제의를 주도적으로 행하는 임무를 맡지만, 이는 담화공동체의 사회적 승인에 의해 확립되어진 질서를 따를 뿐이다.²³⁰⁾ 제의는 담화공동체의 사회적 승인을 받드시 요구하는데, 이는 제의 참여자들의 관념 속에서 신성하다고 여겨지는 것들에 대해서만 제의로서 기능할 수 있기 때문이다. 이때, 담화공동체의 승인에 기대어 담론을 유지할 수 있는 특정한 로고스의 담론이 필요하다.

신성 인식에 대한 사회적 승인은 ‘로고스적 파토스’의 양상으로 나타난다. 신과의 교류를 시도하는 제의에서 파토스의 생성과 발현은 오직 감(感)의 영역에서 형성될 수 있다. 제의 참여자는 신이라는 대상을 직접적으로 인지할 수 없고 오

229) 큰 굿의 준비 과정에 대한 자세한 설명은 『사전』, 33~38쪽 참조.

230) 라파 포트는 의례가 갖는 특징을 6가지로 제시하였다. (1) 연행자 외의 다른 이들에 의한 코드화 (2)(예법으로써) 격식 (3) 불변성(정도의 차이는 있어도) (4) 연행성(제의와 다른 공연의 형식들) (5) 형식성(물리적 효험과 비교하여) (6)커뮤니케이션으로서 제의, Roy A. Rappaport, *ibid.*, pp.32~52.

이 중에서 담화공동체의 사회적 승인은 첫 번째 의례의 특징으로 설명될 수 있다.



직 직관으로만 파악할 수 있기에 신성한 존재에 대한 관념은 파토스가 빛은 담론의 효과이기도 하다. 그런데 파토스의 담론은 무속 문화의 프레임 속에서 향유되고 형성되는 것이지, 개별적으로 공유할 수 있는 것이 아니다.

그렇다면 사회적 승인의 과정은 어떻게 이루어지는가? 여기에는 전승집단의 문화적 약호의 확립이 필수적으로 요구된다. 제의의 수용자들이 신화와 제의를 일종의 거대 담론으로서 향유하고 이를 문화적 약호로 받아들이지 않는다면, 무속 문화의 담화 공동체는 해체될 위기에 처한다. 문화적 약호는 널리 받아들여지는 사회적 지식, 또는 전통이라는 정보에 많은 영향을 받으며, 텍스트 해석은 이러한 문화적 담론에 기대어 결정된다.²³¹⁾ 제의에서는 이러한 위기에 놓인 상태를 로고스적 파토스의 담론으로 극복하는 전략을 사용한다.

〈삼천군병질침〉 제의에서는 로고스적 파토스의 전략을 활용하여 담화 공동체가 합의할 수 있는 공감을 얻을 수 있다.

지장만보살 신평엿더니 동(東)으로도 일천ㄱ를, 남(南)으로도 일천ㄱ를, 북(北)으로도 일천ㄱ를, 이삼사월(二三四月) 즈지으남 당천(撐天)흐듯 동서(東西)으로 올라오는구나. 그리말고 시왕대번지청너울로 일천ㄱ를랑 올려맞고(진압의 뜻) 절아맞자.(굳어지게 해버리자.) [악(樂), 신탈치매로 끌어내는 시늉의 춤.] …(중략) …일천ㄱ를 올려맞고 절아맞았더니 동서으로 삼천군병질(삼천군병일)이 근당(近當)흐는구나. 요 군병질은 천앙베포(天皇)시절(時節)에 일어나던 시군병(軍兵), 지왕베포 시절에 일어나던 시군병, 인왕(人皇)베포 시절에 일어나던 시군병, 산(山)베포 물베포 시절에 일어나던 시군병, 원(員)베포, 신(臣)베포 왕(王)베포 국(國)베포 제청도읍(祭廳都邑)적의 일어나던 시군병, 천앙군병 지왕군병 일왕군병, 옛날 옛적 **이제수(李在守)** 날리 등에 일어나던 시군병 임진왜란 시절에 일어나던 시군병, 강위백(姜遇伯)의 시절에 일어나던 시군병, **김통정(金通精)**시절에 일어나던 시군병, **방성칠(房星七)** 시절에 일어나던 시군병, **대동아전쟁(大東亞戰爭)**시절 일어나던 시군병 우리 제주(濟州) 무즈기축년(戊子己丑年) **삼삼스건(三四事件)**에 일어나던 시군병, **육이오** 동란에 일어나던 시군병, 삼천군

231) 졸고, 『『天倪錄』 환상담의 담론 체계 연구』, 서강대학교 일반대학원 석사학위논문, 2011, 64쪽.



병질이 동서으로 올라오는 듯하는구나.²³²⁾ <삼천군병질침 中 삼천군병지사범>

<삼천군병질침>은 <시왕맞이>제의에서 억울한 사령(死靈)을 대접하고 달래어 보내는 소제차 중 하나이다. 위의 인용문은 지장의 본을 풀고 난 뒤에 동서남북으로 전란 때 죽은 잡귀들이 몰려오는데, 이를 신칼(맹두²³³⁾칼)로 진압하겠다는 내용을 담고 있다. 여기서 삼천군병은 여기저기서 떠돌아다니는 잡귀(雜鬼)를 가리키는데, 잡귀의 부류에는 천지인(天地人) 군병, 관원, 신하, 왕, 국가의 군병까지 세세히 열거하여 말해준다.

제의의 목적은 잡귀를 쫓아내고 무조령(巫祖靈)을 맞이하려는 것인데 이는 잡귀들의 존재가 성스러움을 해치는 부정(不淨)한 것으로 인식되기 때문이다. 심방의 사설은 사방에서 떼를 지어 몰려오는 잡귀들의 형상을 효과적으로 전달하고, 특히 ‘대동아전쟁’, ‘43사건’, ‘6·25 전쟁’과 같은 역사적 사건을 거론하여, 실존했던 인물²³⁴⁾들의 혼령을 부른다. 이는 많은 이들의 희생을 낳았던 가슴 아픈 역사적 사건들과 희생자들을 소환하여, 원귀의 억울한 한(恨)을 위무(慰撫)하려는 의도가 담겨 있다. 이러한 정념은 제주 전역에 분포하는 희생자의 가족과 그의 자손들은 물론, 사건에 연루되지 않은 이들에게도 담화 공동체의 결속력을 강화하고 공감을 불러 온다. 이러한 심방의 사설에서 연민의 파토스를 자아내며, 이는 로고스적 판단에 의한 파토스 담론 생성에 일면을 보여주는 예가 된다.

제의의 궁극적 가치는 개인의 인식의 차원으로부터 나아가 신성 인식에 대한 사회적 승인을 얻는 것이다. 담화 공동체는 제의를 통해 구성원끼리 파토스의 동질화를 경험하는데, 이는 집단의 공감 능력과 문제 해결, 그리고 치유라는 제의의

232) 『사전』, 249~250쪽.

233) 맹두는 신칼, 산판(천문, 상잔, 산대), 요령을 모두 포함하여 일컫는 명칭이다. 달리 ‘삼맹두’, ‘일월삼맹두’라고 부르기도 한다. 삼맹두라는 명칭은 신명(神名)과도 밀접한 관련이 있을 뿐만 아니라 맹두가 신칼, 산판, 요령이라는 세 가지 무구로 구성되어 있기 때문에 비롯된 것이기도 하다. 강소전, 「제주도 심방의 맹두 연구: 기원, 전승, 의례를 중심으로」, 제주대학교 대학원 한국학협동과정 박사학위논문, 2012, 24쪽.

234) ‘이재수(李在守)’는 1901년 제주 민란 당시에 민군의 대장이었으며, ‘강위백(姜遇伯)’은 이재수와 함께 민란을 일으켰다가 교수형에 처한 인물이다. 제주도에서 삼별초항쟁을 이끈 ‘김통정(金通精)’과 1898년 제주민란을 일으킨 ‘방성칠(房星七)’, 대동아전쟁에서 죽은 이와 제주 4·3사건에서 희생당한 자들까지 이들은 모두 제주의 역사적 사건에 연루되어 억울한 잡귀가 되었다고 한다.



목적을 실현하는데 이바지 한다.

담화 공동체의 구성원들이 함께 만들어 가는 무속 문화의 전승 과정에서 이들은 현실에서 경험하는 삶과 죽음의 아픔과 고통을 함께 공유하며, 기쁨과 슬픔의 감정에 동화(同化)된다. 이러한 관점에서 무속 문화의 전승은 유구한 세월 동안 경험에서 빚어지는 정념에 대한 계승이라고 할 수 있다.

제주의 본풀이와 제의에서 살펴 본 파토스 담론은 제주의 문화와 역사를 반영한 문화의 산물(產物)이다. 이는 제주라는 지리적 특성상 본토의 무속 문화와는 구별되는 특수성을 보여주며, 동시에 인간 본성에 가장 밀접한 정념을 공유한다는 점에서 어디서든 두루 통하는 보편적인 원리이기도 하다. 나아가 신화, 제의에서 도출되는 파토스는 문화와 규범의 준거를 제시한다. 이는 제의를 제의답게, 신화를 신화답게 하는 신성성의 강화뿐만 아니라 무속 문화의 전승과 유지에 이바지 한다. 이러한 점에서 파토스의 논리는 공동체의 믿음을 공고히 하고 담화 공동체의 결속을 다지는데 영향을 미치는 기제(機制)가 된다.



V. 결론

본고는 제주의 무속 신화와 제의를 대상으로 신화적 존재의 정념을 살펴보고, 파토스의 단계적인 생성과 변형의 과정을 기술하여, 파토스가 구현하는 담론의 의미를 확인하였다. 신화와 제의가 지닌 신성(神聖)의 출현과 이에 대한 믿음의 근거를 파토스가 빚어낸 담론에서 찾고, 신화의 정념을 확인하는 것으로부터 논의의 출발을 삼은 것이다. 본풀이의 메시지를 전달하는 제의에서 파토스는 뫼토스의 의미를 강화하고, 강력한 규범과 원칙을 규정하는 로고스를 극대화한다. 굿은 기본적으로 신에 대한 인간의 정성을 드러내고, 제의의 목적을 실현하기 위한 믿음의 실천이다. 여기에는 반드시 신께 고하는 인간의 마음과 정신의 상태를 수반하며, 이에 따르는 정념의 발현을 전제로 한다.

제주의 무속 신화인 본풀이는 신화적 주인공이 고통과 시련을 극복하는 과정에 대한 서사가 구체적이라는 특징이 있다. 초월적 존재가 과업을 얻기까지 위기를 극복하는 과정에서 포착된 정념은 특별한 의미를 지닌다. 이때, 복잡한 제의 절차와 일련의 과정에 따르는 모든 행위는 단지 본풀이의 이야기만을 전하는 것이 아니라, 신과 인간이 함께 공유하는 정념을 제시한다. 제의에서 구송하는 본풀이는 신화적 존재의 출현을 기억하고 신을 호출하는 믿음에 기반을 마련한다. 본고는 그러한 믿음의 시초는 어디에서 비롯하며, 본풀이마다 그 양상은 어떠한지를 기술하였다.

그레마스와 풍타닐이 제시한 정념의 기호학적 방법은 서사에서 분절되지 않은 감각의 대상을 다루기 위해 새로운 의미 생성 행로를 제시하였다. 담화 층위로부터 포착할 수 있는 감각의 상태는 물론 언표(言表)화 되지 않은 감각의 덩어리를 선-조건 층위로부터 감의 영역을 설정하였고, 이를 담화화의 속성으로 간주하였다²³⁵⁾ 본고는 신화와 제의에서 정념의 형성과 변형의 과정을 기술하기 위해, 정념의 기호학적 이론을 원용(援用)하여 논의를 도출할 수 있었다.

2장에서는 파토스의 논리를 규명하는 것을 목적으로 제의의 성격과 기호 작용을 확인하였다. 이를 위해, 본풀이의 양태 결합 양상을 토대로 제주의 일반 신

235) 긴장과 감의 공간에 대한 자세한 설명은 홍정표(2014), 『정념 기호학』, 같은 책, 100~111쪽 참조.



(神) 열 두 본풀이를 4가지 유형으로 분류하였다. 또한 제의에서의 파토스 주체가 되는 무당의 몸을 관찰하고, 그 의미를 확인하였다. 정념 주체의 몸은 제의에서 정념의 발현과 내용을 구체적으로 확인할 수 있는 대상으로서 의미를 갖는다.

심방은 신의(神意)를 전달받는 수신자이면서 동시에 신의를 단골에게 전하는 발신자로서 다중적인 의미를 지닌다. 그의 몸은 무당이라는 인물로써 체화된 언어적 습관 및 말투와 제스처를 통해 제의에 수반되는 의식을 지니고, 신과 영혼의 말을 단골에게 전는 매개체로서 기능한다. 그는 무당이라는 인물로써 인지하는 정념과 수신 받는 신의 정념을 동시에 경험하며, 이때 뒤섞여있는 정념은 분리되지 않은 상태로 무당의 몸을 구성한다. 본고에서는 무당의 몸을 인물로서의 몸과 해설하는 몸으로 나누어 그 세세한 몸의 구성과 내용을 밝히고자 했다.

3장에서는 본풀이의 주인공인 신화적 존재의 정념을 탐구하여 그가 어떠한 일련의 사건으로부터 과업을 수행하며 신직을 얻게 되었는가를 검증하는 논의를 하였다. 인물의 행위는 인식론적 위에 위치한 정념에서 비롯하며, 이러한 정념의 변형과 실현을 통하여 담화를 구축한다. 따라서 인물의 정념은 행위와의 모종의 관계를 맺으며 신화에서 신성성의 기틀을 마련하는 서사의 핵심 기제로 작용한다.

신화적 존재의 정념은 정념 주체의 양태 분석을 통해 확인하고, 그 과정에서 정념의 생성과 변형을 추적하였다. 논의의 대상으로 삼은 열 두 본풀이에서 정념 주체의 양태는 네 개의 양상으로 분류된다. 먼저 정념 주체가 반-주체와의 대결을 통해 과업을 얻는 경우와 그렇지 않은 경우로 서사의 중심 사건을 분류하였다. 이는 주체가 타자와의 관계 맺음에서 어떠한 상태에 놓여 있는가를 확인하는 일차적 분류에 해당한다. 대결하는 상황에 놓인 정념 주체는 경쟁과 투쟁을 통해서 대상을 추구하고, 일련의 사건을 수행한 후에 역량을 얻어 신으로 좌정한다. 이때 신화적 존재의 정념은 후속되는 행위를 실현시키는 동인(動因)으로 작용한다.

반면 반-주체와의 대결 없이 신의 과업을 받는 정념 주체들은 스스로 위기와 시련의 상황에 처하는 것을 자초하거나 외부로부터 주어진 위기를 극복해야만 하는 의무를 부여받는다.

다음으로 정념의 요인이 주체의 내부적인 자질과 성향에 따라 결정되는가, 외부적 자극에 의해 문제 해결의 과제가 주어지는가에 따라 정념주체에게 부여된 양태의 양상을 확인하였다. 이는 내인성의 양태와 외인성의 양태를 구별 짓는 이차



적 분류에 해당한다. 전자의 경우, 정념주체는 더 강하고 지속적인 정념에 빠지고, 보다 적극적인 행위 주체로서 문제 해결에 능동적이다. 후자의 경우 정념 주체는 ‘해야만’ 하는 의무와 당위를 부여받고, 행위 하는 내적 동기 없이 신의 과업을 받는다. 이는 신화적 존재의 신성함과 비범한 자질이 더욱 강조되는 효과를 낳는다.

이와 같이 신화적 주인공의 양태 분석은 주체의 상태에 따라 분류되며 양태화의 구성 방식 및 정념의 양상이 다르게 나타난다. 이를 통해 행위를 주도하며 서사를 진전시키는데 가장 지배적인 양태를 도출할 수 있었다. 논의 결과 열 두 본풀이의 신화적 주인공들은 각각 /의지/, /능력/, /지식/, /의무/의 양태 중 보다 지배적인 양태 구성과 역량에 대해 확인할 수 있었다. 비슷한 서사 구조와 위기를 경험하는 정념 주체는 자신의 양태 능력에 따라 정념이 결정되며, 이것이 수행에 이르는 과정에서 보여주는 주체의 태도가 상이하다. 이로부터 본풀이를 지배하는 정념이 단지 신화적 주인공의 심리적 상태만을 보여주는 것이 아니라, 신성의 의미와 신의 자질과도 관계한다는 사실을 확인할 수 있었다. 나아가 대상 신을 호출하는 제의에서 신화적 존재의 정념은 제의의 내러티브를 구성하며, 곳의 파토스를 자아낸다.

그리하여 본풀이에서 신화적 존재의 양태 양상은 제의 내러티브의 구성 요소로서 의미를 갖는다. 본풀이가 구송되는 제의마다 개별 제의의 목적과 특성이 다르므로 이를 개별적으로 분석하여 3장에서의 논의는 본풀이와의 관계에서 개별 제의마다 파토스의 담론을 확인하였다. 경쟁을 통해 신직을 획득한 소별왕은 신을 청해 들이는 <초감제>에서 이승 차지 신으로 좌정하고, <불도맞이>에서 모시는 생불할망은 아이에게 생명을 주는 생불신으로 좌정한다. 이들은 경쟁에서 이기고 자 하는 /상태-의지/의 양태를 가지고 대상을 얻기 위한 역량을 기른다. ‘~이기를 원함’의 양태는 신화적 주인공이 경쟁에서 이길 수 있도록 수행을 조종하며, 그 결과 이승의 공간과 생명이라는 보상을 얻는다. 이 신들은 인간 세상에 가장 귀하고 중요한 ‘생(生)’을 주관한다는 점에서 인간에게 가장 보편적인 믿음의 파토스를 생성한다.

반면 악인과 투쟁에서 이기고 신직을 얻는 신화적 존재들은 악인으로부터 고통과 수난의 시련을 경험하고 이로부터 /상태-능력/의 양태를 갖는다. ‘~일 수 있



음’의 양태 역량은 정념 주체에게 악인과 투쟁해서 이길 수 있는 신성함의 역량을 갖게 한다. 이로부터 과업을 받는 신화적 존재는 <초공맞이>, <이공맞이>, <문전본풀이>에서 모시는 신으로 초공신과 이공신, 문전신이 된다. 신화에서 정념 주체는 분노에서 비롯하여 악인에 대해서 거친 폭력과 살인의 방식으로 복수를 행한다. 이들을 모시는 제의에서 정념의 논리는 악으로부터 발생하는 ‘부정(不淨)한 것’들에 대해서 복수의 의미를 갖는다. 신화적 존재가 악인을 처단하고 죽은 어머니를 살리는 과정에서 악에 대한 분노의 파토스를 투사한다.

한편, 신화적 존재는 다른 주체와 대결하지 않으며 스스로 어떠한 정념에 빠져 대상을 추구하기도 한다. <삼공맞이>와 <세경본풀이>에서 모시는 삼공신과 세경신의 경우, 누구에게도 간섭받지 않으며 스스로 삶을 개척하는 과정에서 이러한 정념을 확인할 수 있다. 이들은 /상태-지식/의 양태로부터 대상에 대해 ‘앎’을 투사하고 신성함의 역량을 갖춘다. 가문장아기는 자기만이 알고 있는 운명을 믿고 가족으로부터 떨어져 고난의 길을 자초한다. 자청비는 문도령과의 사랑을 추구하는 과정에서 사랑의 정념에 빠져 이성적인 판단을 잃고 수난의 길을 떠난다. <지장본풀이>는 <시왕맞이>와 <요왕맞이> 제차(第次)에서 ‘새드림’ 및 ‘거무영청대전상’을 할 때 새로 환생한 지장을 위한 곳을 한다. 지장은 새가 되어 신으로 좌정하지 못하고 다른 본풀이의 주인공과 구별되는 특수성을 지니고 있다.

이 유형에서 신화적 주인공이 겪는 고난의 경험들은 ‘~임을 앎’의 양태로 인해 대상을 적극적으로 추구하는 행위로 나아가고, 알고 있다는 사실로 인해 더욱 강한 정념 상태에 있게 된다. <세경본풀이>에서 남녀의 애정 서사는 사랑에 빠진 정념 주체가 농경의 신으로 좌정함으로써 남녀의 결연이 풍요로움으로 연결된다는 의미를 갖는다. 또한 <삼공맞이>에서 정념 주체는 무지한 부모를 생각하며 연민의 정념을 느끼는데, 삼공신을 모시는 제의에서 그가 인간의 운명을 주관하여 재물(財物)운을 받게 된다는 믿음을 생성한다. /상태-지식/의 양태를 갖고 있는 신들은 제의에서 풍요를 기원하는 신뢰의 파토스를 생성한다.

마지막으로 신화적 존재가 특별히 대상을 원하지 않지만 ‘~이어야 함’의 /상태-의무/의 양태를 갖는 경우가 있다. <시왕맞이>와 <각도비념>에서 모시는 저승의 차사와 칠성신이 이 유형에 속한다. 그리고 사만이는 신화적 존재는 아니지만 신을 잘 섬기면 ‘명(命)과 복(福)을 받는다’는 제의의 영점함을 보여준다. 강림 차



사는 자신이 원하지 않았지만 저승의 염라를 데려와야 하는 의무를 받는다. 또 장 설룡 부부가 귀하게 얻은 딸은 대사의 아이를 임신한 죄로 무죄석함에 간혀 바다에 버려진다. 강님은 저승길을 인도하는 차사가 되고, 아기씨는 복과 운을 가져다주는 칠성신으로 좌정한다. 이 신들은 모두 인간의 죽음과 질병 등 기괴의 대상이 되는 부정한 것들과 관계 맺는다. 제의에서 이 신들을 잘 모시면 오래 살고 재물이라는 보상을 얻게 되지만, 그렇지 않을 경우 죽음 또는 질병과 가난이라는 불행을 얻는다고 여겨진다. 그러므로 이 신을 모시는 제의에서는 인간사에서 경험하는 액운에 대한 불안의 파토스를 형성한다.

우리는 어떤 대상을 말로써 형용할 수 없다고 하여 그것이 없다고 말하지 않는다. 하지만 파토스가 말하고 있는 개념의 특성상 그 담론의 성격을 규명하여 기술하는 데에는 분명 어려움이 따른다. 파토스의 연구가 어려운 것은 언어 자체가 지닌 한계임을 인식하고 그 언어 체계 안에서 보완하여 기술하려는 시도가 필요하겠다. 본 연구는 그러한 노력의 일환으로 앞으로 신화와 제의에서 파토스 담론에 대한 다층적인 논의가 필요하며, 차후의 과제를 많이 남겨두고 있다. 이러한 논의를 바탕으로 신화와 제의의 관계를 종합적으로 고찰하고, 제주 곳과 본풀이에 대한 이해를 도모하고자 한다.



【참고문헌】

I. 자료

- 강정식, 강소전, 송정희, 『동북 정병춘택 시왕맞이』, 보고사, 2008.
- 장주근, 『한국 신화의 민속학적 연구 제주도 무속과 서사무가』 (장주근 저작집 간행위원회 편), 민속원, 2013.
- , 『제주도 무속과 서사무가』, 역락, 2001.
- 진성기, 『제주도 무가본풀이사전』, 민속원, 2016.(개정판)
- , 『南國의 傳說』, 일지사, 1978.(증보판)
- 허남춘 외, 제주대학교 한국학협동과정, 『이용옥 심방 본풀이』, 보고사, 2009.
- , 제주대학교 한국학협동과정, 『양창보 심방 본풀이』, 보고사, 2010.
- , 제주대학교 한국학협동과정, 『고순안 심방 본풀이』, 보고사, 2013.
- , 제주대학교 한국학협동과정, 『서순실 심방 본풀이』, 보고사, 2015.
- 현용준, 『제주도 무속 자료사전』, 각, 2007.
- , 『제주도 신화』, 서문당, 2016.(개정판)
- 철학사편찬위원회, 『철학사전』, 중원문화(개정판), 2012.
- 철학사전편찬회, 『哲學辭典』, 日新社, 1986.

II. 국내논저

1. 단행본

- 강정식, 『제주 곳 이해의 길라잡이』, 민속원, 2015.
- 김열규, 『동북아시아 샤머니즘과 신화론』, 아카넷, 2003.
- 오강수, 『주기도문 파토스: 신 이심전심의 기도』, 행복한 사람, 2017.
- , 『팔복 파토스: 신금상침화의 삶』, 행복한 사람, 2013.



- _____, 『요한계시록 파토스: ‘신(信)지피지기 백전백승’의 삶』, 행복한 사람, 2012.
- _____, 『베드로전서 파토스: 신고진감래의 삶』, 행복한사람, 2011.
- _____, 『하박국 파토스: 신희희락락의 삶』, 행복한 사람, 2011.
- _____, 『야고보서 파토스: 신언행일치의 삶』, 행복한사람, 2010.
- _____, 『성경 하나님의 파토스』, 행복한사람, 2009.
- 이부영, 『한국의 샤머니즘과 분석심리학-고통과 치유의 상징을 찾아서』, 한길사, 2012
- 이종오, 『수사학Ⅱ』, 리젠펜, 2007.
- 박인철, 『파리학과파의 기호학』, 민음사, 2003.
- 배진섭, 『제주신화와 교육연극』, 연극과 인간, 2015.
- 송효섭, 『탈신화 시대의 신화들』, 예크리, 2005.
- _____, 『설화의 기호학』, 민음사, 1999.
- _____, 『초월의 기호학: 뫼토스와 로고스로 읽는 삼국유사』, 소나무, 2002.
- _____, 『기호학』, 한국문화사, 2010.
- 조홍윤, 『巫와 민족문화』, 한국학술정보(주), 2004.
- _____, 『한국의 샤머니즘』, 서울대학교출판부, 1999.
- 주형일, 「이미지로서의 육체, 기호로서의 이미지」, 『몸의 인문학적 조명』, 월인, 2005.
- 한석환, 『아리스토텔레스 수사학 연구』, 서광사, 2015.
- 허남춘, 『제주도 본풀이와 주변신화』, 보고사, 2011.
- 현용준, 『濟州島 巫俗과 그 周邊』, 집문당, 2002.
- _____, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2007.
- 홍정표, 『정념 기호학』, HUEBOOKs, 2015.

2. 논문

- 강소전, 「제주도 심방의 맹두 연구:기원, 전승, 의례를 중심으로」, 제주대학교 일반대학원 박사학위 논문, 2012.
- 강지연, 「제주도 서사무가 <이공본풀이>에서의 ‘분노’의 감성 연구」, 『민족문화사연구』, 62권, 민족문화사학회 · 민족문화사연구소, 2016.



- _____, 「제주의 바다 제의와 생업」, 『고전문학과 바다』, 민속원, 2015.
- _____, 「『天倪錄』 환상담의 담론 체계 연구」, 서강대학교 일반대학원 석사학위논문, 2011.
- 강진옥, 「〈차사본풀이〉의 서술구조와 의미지향 : 〈김치(金緻)설화〉와의 비교를 중심으로」, 『비교민속학』, 39집, 비교민속학회, 2010.
- _____, 「저승여행담을 통해 본 제주도 무가 <해심곡>과 <차사본풀이>의 관계양상」, 『口碑文學研究』39집, 한국구비문학회, 2014.
- 곽진석, 「제주도 <시왕맞이> 의례의 절차와 유형 연구」, 『한국문학논총』 49집, 한국문학회, 2008.
- 김광현, 「커뮤니케이션과 에토스, 파토스-문화기호학적 접근-」, 『기호학연구』 23집, 한국기호학회, 2008.
- 김열규, 「오늘에 되새기는 한국인의 무속적 죽음」, 『생명연구』 1집, 서강대학교 생명문화연구소, 1993.
- 김은희, 「제주도 굿놀이의 특징 연구」, 『한국무속학』 14집, 한국무속학회 2007.
- 김 석, 「정념, 욕망의 목소리; 세 가지 정념을 중심으로」, 『철학연구』, 45집, 고려대학교 철학연구소, 2012.
- 김성례, 「제주 무속: 폭력의 역사적 담론」, 『종교, 신학연구』 4집, 서강대학교 종교, 신학연구소, 1991.
- _____, 「무교 신화와 의례의 신성성과 연행성」, 『종교, 신학 연구』10집, 서강대학교 종교신학연구소, 1997.
- 김현선 「제주도 지역 필사본 무가의 자료적 가치」, 『고전문학연구』 7집, 한국고전문학회, 1992년.
- _____, 「제주도 안덕면 당신본풀이의 구비전승적 위상」, 『비교문화연구』 5집, 서울대학교 비교문화연구소, 1999.
- _____, 「제주도(濟州島)와 유구(琉球)의 무조신화(巫祖神話) 비교 연구(比較 研究)」, 『민속학연구』, 10집, 국립민속박물관, 2002.
- _____, 「濟州島와 아이누(アイヌ)의 口碑敍事詩 比較 研究」, 『구비문학연구』, 14집, 한국구비문학회, 2002.
- _____, 「한국문학 : 제주도 토산당 웃당본풀이와 알당본풀이의 비교」, 『韓國思想과 文化』, 19집, 한국사상문화학회, 2003.



- _____, 「제주도 무구 ‘울쇠’의 성격과 의의」, 『민속학연구』 12집, 국립민속박물관, 2003.
- _____, 「제주도 <손 없는 색시>의 각편 비교와 여성심리적 해석」, 『탐라문화』 25집, 제주대학교 탐라문화연구소, 2004.
- _____, 「<조록잇당신본풀이>의 전승 유형 연구 : 지역 유형과 광포 유형의 하위 유형비교를 중심으로」, 『口碑文學研究』, 한국구비문학회, 2005.
- _____, 「제주도 <지장본풀이>의 가창방식, 신화적 의미, 제의적 성격 연구」, 『한국무속학』 10집, 한국무속학회, 2005.
- _____, 「<베포도업침·천지왕본풀이>에 나타난 신화의 논리」, 『비교민속학』 28집, 비교민속학회, 2005.
- _____, 「제주도 당본풀이의 계보 구성과 지역적 정체성 연구」, 『비교민속학』, 29집, 비교민속학회, 2005.
- _____, 「제4세계문학 범례로서의 제주구비문학연구」, 『한국언어문화』 29집, 한국언어문화학회, 2006.
- _____, 「제주도 <조상신본풀이>의 신화적 성격과 역사적 의의」, 『한국무속학』 11집, 한국무속학회, 2006.
- _____, 「제주도 굿의 구조와 원리」, 『한국무속학』, 14집, 한국무속학회, 2007.
- _____, 「제주도 돛제와 궤넛깃당 본풀이 연구」, 『탐라문화』 31집, 제주대학교 탐라문화연구소, 2007.
- _____, 「濟州島와 沖繩의 내림굿과 본풀이 비교 연구」, 『비교민속학』 35집, 비교민속학회, 2008.
- _____, 「제주도 무속신화 <차사본풀이> 연구:함흥 <짐가제굿> 무가와와의 비교를 중심으로」, 『정신문화연구』 31집, 한국학중앙연구원, 2008.
- _____, 「대만(臺灣) 포농족(布農族), 제주도(濟州島), 궁고도(宮古島)의 서사시(敍事詩)와 신화(神話) 비교(比較)」, 『탐라문화』 37집, 제주대학교 탐라문화연구소, 2010.
- _____, 「제주도 심방의 신굿과 아마미오오지마 유타 성무의례의 비교 연구- <초공본풀이>와 <오모이마즈카네>의 구비서사시와 의례를 구실삼아」, 『실천민속학연구』 26집, 실천민속학회, 2015.
- 류정월, 「제주도 신화에서 경합하는 가치의 재현 방식-<할망본풀이>와 <문전본풀이>



- 를 중심으로-」, 구비문학연구 44권, 한국구비문학회, 2017년.
- 신동훈, 「〈세경본풀이〉 서사와 삼세경 신직의 상관성 재론」, 『比較民俗學』, 51집, 비교민속학회, 2013.
- 오세정, 「신화의 의미작용과 제의화의 원리」, 『실천민속학연구』10집, 2007.
- 오일영, 「신화의 서사구조를 활용한 희곡화 방법론 연구-무속신화 ‘세경본풀이’와 설화 ‘이상한 우물’을 중심으로」, 세종대학교 대학원 박사학위논문, 2017.
- 윤인선, 「한국 신화의 주술 발현 구조 연구」, 서강대학교 석사학위논문, 2010년.
- 이수자, 「제주도 큰굿의 구조적 원형 및 문화사적 위상」, 『제주도연구』, 7권, 제주학회, 1990,
- , 「제주도 무속과 신화 연구」, 이화여자대학교대학원 박사학위논문, 1988.
- 이몽용, 「포스트모더니즘 시대의 감동적인 설교를 위한 파토스연구」, 충신대학교 목회신학전문대학원 박사학위논문, 2012.
- 이정희, 「한국교회의 설교 전달에 대한 수사학적 연구: 파토스적 전달 방법을 중심으로」, 계명대학교대학원 박사학위논문, 2012.
- 박종국, 「제주도 설화에 나타난 巨食性의 의미 연구: 신화, 당본풀이, 전설을 중심으로」, 경기대 학교 일반대학원 석사학위논문, 2002.
- 박인철, 「정념의 기호학 연구 서설」, 『기호, 텍스트 그리고 삶』, 월인, 2006.
- 백승국, 「정념 기호학의 정념도식- 방랑 시인 김삿갓의 정념행로-」, 『기호, 텍스트 그리고 삶』, 월인, 2006.
- 배진섭, 「제주도 12본풀이의 ‘놀이성’을 중심으로 한 교육연극 실행방안 연구」, 성균관대학교일반대학원 박사학위논문, 2015.
- 변숙자, 「제의적 커뮤니케이션 특성에 기반한 신화교육 연구」, 한국교원대학교 대학원 박사학위논문, 2015.
- , 「〈칠성본풀이〉에 나타난 칠성신앙의 양상」, 『탐라문화』 46권, 제주대학교 탐라문화연구원, 2014.
- 송효섭, 「‘본풀이’의 기호학」, 『기호학연구』 1집, 한국기호학회, 1998.
- , 「신화는 어떻게 생겨나는가」, 『한국문학이론과비평』, 24집(8권 3호), 한국문학이론과 비평학회, 2004.
- , 「뫼토스에서 세미오시스로-신화 담론과 탈경계의 기호작용」, 『기호학연구』, 27집, 한국기호학회, 2010.



- , 「진도씻김굿의 정념 구조-파토스의 기호학을 위하여-」, 『호남문화연구』 48집, 전남대학교 호남학연구원, 2010.
- 양윤영, 「하나님의 파토스로 인하여 행하신 인간구원」, 한일장신대학교 한일신학대학원석사학위논문, 2003.
- 오세정, 「한국 신화의 제의적 서사규약과 소통원리 연구」, 서강대학교대학원 박사학위논문, 2003.
- 전주희, 「제주도 무구(巫具) ‘삼멩두’를 통해 본 무조신과 심방의 의미」, 『민속학연구』, 29집, 2011.
- , 「제주도 무속 신화에 나타나는 증여 관계 연구」, 서강대학교 일반대학원 석사학위논문, 2008.
- 정혜경, 「조선후기 장편소설의 감정의 미학 : <창선감의록>, <소현성록>, <유효공선행록>, <현씨양옹쌍린기>를 중심으로」, 고려대학교 대학원 박사학위논문, 2013.
- 주형예, 「『유씨삼대록』의 감정 규칙과 독서경험」, 『열상고전연구』, 34집, 열상고전연구회, 2011.
- 최 수, 「로고스와 뫼토스: 철학과 문학텍스트에 나타난 대리보충」, 고려대학교 대학원박사학위논문, 2015.
- 최기숙, 「고소설의 감정 문법과 감정 기호」, 『古小說研究』39집, 한국고소설학회, 2015.
- 최동식, 「포스트모던 시대에서의 강단 사역을 위한 에토스, 파토스, 로고스 이해」, 장로회신학대학교 대학원 박사학위논문, 2010.
- 최현주, 「인물의 심리 분석을 통한 『심청전』 再讀」, 『한국고전연구』 5집, 한국고전연구학회, 1999.
- 추교준, 「데카르트의 『정념론』에서 자유의지 문제」, 전남대학교 석사학위논문, 2012.
- 한진오, 「<지장본풀이>에 담긴 수수께끼와 연행방식 고찰-지장과 새의 의미, 연행방식의 특징을 중심으로-」, 『탐라문화』 35권, 제주대학교 탐라문화연구소, 2009.
- 홍정표, 「정념의 독점성과 미시체계 연구」, 『프랑스학연구』, 25권, 2003.
- , 「情念의 기호학적 분석」, 한국외국어대학교대학원 박사학위논문, 1995.
- 황혜진, 「신경증에 걸린 고전소설의 인물들 <주생전>의 배도, <운영전>의 안평대군과 유영을 대상으로」, 『古小說研究』41집, 한국고소설학회, 2016.



- 황현국, 「『유원경몽(遊園驚夢)』의 인물형상 기교 분석」, 『東洋學』52집, 단국대학교 동양학연구소, 2012.
- 허남춘, 「칠성과 부군(府君), 신앙, 뱀 신앙」, 『비교문속학』, 58집, 2015.

III. 국외논저

1. 번역서

- Alain, 『행복론』, 김병호 역, 집문당, 1992.
- Aristoteles, 『수사학 II』, 이종오 역, 리젼, 2007.
- Catherine Bell, 『의례의 이해-의례를 보는 관점과 의례의 차원들』, 류성민 역, 한신대학교출판부, 2007.
- Charles sanders Peirec, 『퍼스의 기호학(Peirce on signs)』, James Hoopes 엮음, 김동식, 이유선 역, 나남, 2008.
- David Hume, 김성숙 역, 『인간이란 무엇인가-오성, 정념, 도덕』, 동서문화사, 1994.
- Jacques Fontanile, 『기호학과 문학』, 김치수, 장인봉 역, 이화여자대학교출판부, 2003.
- Michel Meyer, 『열정의 레토릭』, 전성기 역, 고려대학교 출판부, 2003.
- Oswald Ducrot and Tzvetan Todorov, Encyclopedic Dictionary of The Sciences of Language, 梨花女大 記號學研究所 역 『記號學事典』, 宇石, 1961.
- Roy Rappaport, 『인류를 만든 의례와 종교』, 강대훈 역, 황소걸음, 2017.
- René Girard, 『폭력과 성스러움』, 김진식, 박무호 역, 민음사, 2015.
- Victor Turner, 『제의에서 연극으로-인간이 지니는 놀이의 진지성』, 이기우, 김익두 역, 현대미학사, 1996.
- _____, 『의례의 과정』, 박근원 역, 한국심리치료연구소, 2005.

2. 원서



- A.J.Greimas&Fontanille(1991), *Semiotique des Passions, Des Etats de Choses aux Etats d'Ame*, Seuil.; Algirdas Julien Greimas & Jacques Fontanille(1993), *The Semiotics of Passions From States of Affairs to States of Feeling*, (trans.)Paul Perron & Frank Collins, University of Minnesota Press.
- David Graver(2004), *The Actor's Bodies, Performance III -Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*.
- Roy A. Rappaport(2000), *ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press.
- Victor Turner(1977), "Frame, flow and Reflection-Ritual and Drama as Public Liminality" (in *Perfomence in Postmodern Culture*, M. Benamou and C.Caramello, eds, Madison, Wisconsin: Coda Press.
- _____ (1982), *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, Performing Arts Journal Publication, 1982.
- William G. Doty(1986), *Mythography; the study of myths and rituals*, the university of alabaa press.

