『종교와 문화』 제 38호
서울대학교 종교문제연구소, 2020. pp 33-67.

황해도굿 일월맞이 사례 비교 연구*

- 무당의 신령 체험과 의례적 연행의 상호관련성 -

김 동 규**

Ⅰ. 들어가면서
Ⅱ. 무속 신관 연구에 대한 비판적 검토
Ⅲ. 일월맞이 연행: 동일한 전통 vs. 상이한 연행
1. 동일한 전통
2. 상이한 연행
3. 사례의 차이점 비교 서술
Ⅳ. 사적 체험과 공적 전통 사이에서
1. 다니의 사례: 체험을 통한 신격 형성과 의례적 연행
2. 해은의 사례: 전승된 신격과 의례적 재현
Ⅴ. 나가면서

Ⅰ. 들어가면서

본고에서는 황해도굿 가운데 무당 자신을 위해 연행하는 진적굿의 한 절차인 일월맞이의 특성과 의미를 고찰하고, 이를 통해서 무당의 사적(私的)인 신령체험, 무당으로서의 정체성, 그리고 의례적 실천 사이의 상호관련성을 검토한다. 구체적인 사례로써 황해도굿이라는 동일한 지역의 의례전통을 전승하고 있는 무당 2인

* 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2017S1A5B5A07064350)
** 서강대학교 종교연구소 선임연구원

의 일월맞이 연행에서 모셔지고 대접되는 신격(神格)의 종류와 연행적 특성, 그리고 이와 관련된 생애사의 일부를 비교하였다.

소재적 차원에서 본다면 본 연구는 크게 두 가지를 연구 대상으로 삼고 있는데, 첫째는 무속 신관에 대한 것이며 둘째는 무속의례가 된다. 무속신관이나 무속의례라는 주제는 무속을 종교적 차원에서 검토했던 연구서들이 채택했던 가장 일반적인 것들이라 할 수 있다. 그렇지만 본 연구에서는 무속신관과 의례를 각각 독립적인 것으로 접근하는 것이 아니라 의례의 연행자인 무당의 개인적 신령체험이 어떻게 의례를 차별적으로 구성하며 동시에 차별적 신관을 형성하는지를 검토한다는 점에서 기존의 연구와 차별화된다.

연구를 진행하면서 가졌던 전제이자 분석 범주로써 첫째는 '무속전통'에 대한 개별 무당의 인식 차이, 둘째는 무당으로서 지향하는 정체성의 차이, 마지막으로 신령에 대한 경험과 해석의 차이, 즉 신관의 차이를 제안하고자 한다. 분석적인 목적을 위해서 이상의 세 가지 층위로 구분하였지만, 이 범주들이 현실화되는 과정에서는 서로 긴밀한 상관성을 가지고 있다는 점은 언급될 필요가 있다. 따라서 본 연구는 각각의 범주들 사이에 내재한 상관관계가 진적굿—특히 일월맞이—이라는 의례를 통해서 구체화된다는 점에 근거한다고 할 수 있다. 고객을 위한 굿에서는 고객의 요청과 상황에 부합하는 형태로 굿이 조직화되기 때문에 무당의 내적 체험과 이를 통해서 형성된 정체성이 구체화되는 의례적 측면이 상대적으로 명확하지 않기 때문이다.

한편, 이 연구는 일월맞이를 검토대상으로 한다는 점에서 무속의 천신관념에 대한 연구의 성격을 갖는다. 구체적으로, '천신'으로 분류되는 '일월성신/옥황상제/천지신명' 등의 신격처럼 다소 모호하고 실용적인 삶의 영역에서 인간과 구체적인 관계를 맺지 않는 존재가 어떻게 무당의 경험이나 삶의 맥락에서 구체화되는지, 다시 말해서 무당의 사적인 신령체험이 공적인 의례의 맥락 안에서 '신격'으로 객관화되는지를 검토하게 될 것이다. 이런 맥락에서 본고에서는 먼저 무당의 경험을 배제한 채 이루어진 무속 신관, 특히 천신관념에 대한 기존의 연구를 비판적으로 검토한다. 대안적 접근으로써, 무속의 신관은 신령을 경험하는 무당, 그 경험에

일정한 틀을 제공하며 동시에 객관화시키는 무속의례, 나아가 이를 통해서 형성되는 무당의 정체성 안에서 파악되어야 한다는 점을 제안하고자 한다.

본고의 비교 분석 대상이 되는 두 무녀의 생애사 및 무녀로서의 이력과 현재 활동에 대한 분석은, 이들의 의례적 연행의 차별성을 드러내며 동시에 무당으로서 이들이 가진 정체성의 차이를 보여주는 데 효과적이다. 동일한 지역전통의 굿을 연행하는 무당들이 경험하고 해석하는 신 관념의 차이점에 대한 분석은 의례와 경험 사이의 역동적인 관계를 통해 형성된 무속 특유의 신 관념 형성과정을 드러내는 데도 효과적인 방법이지만, 나아가 단일한 실재로서 추정된 '무속전통' 혹은 '원형'을 해체하고 현대 한국사회에서 관찰 가능한 무속의 변화 및 다양한 현실을 이해할 수 있는 데 도움을 줄 수 있을 것으로 기대된다.

Ⅱ. 무속 신관 연구에 대한 비판적 검토

무속이 서양선교사들이나 식민지 지식인들의 관심 대상이 된 이후, 무속 내의 천신의례 혹은 천신신앙과 관련한 연구들은 주로 신령의 체계와 성격을 파악하는 입장에서 주로 이루어졌다. 무속의 신관에 대한 연구는 신령들 사이에 위계의 유무에 대한 입장에 따라 간단하게 정리할 수 있는데, 여기서 위계는 신령을 모시는 사람과 무관하게 독립된 존재로서 신령들 사이에 있다고 가정되는 상하관계를 말한다. 먼저 계통별로 신령이 분류될 수는 있겠지만, 직능신의 성격을 가지는 무속의 신령은 서로 간에 대등한 위격을 가지며 그들 사이에는 위계적 질서가 없다는 주장이 있다. 이 주장은 임석재에 의해서 병립신관으로 명명되었으며, 임돈희와 양종승에 의해서 계승된다. 임돈희는 병립신관이 한국인의 인간관계를 반영하는 것이자 동시에 설명할 수 있는 효과적인 모델임을 주장한다.[1] 양종승은 기존의 신령 사이의 위계질서가 있다는 주장들을 비판하면서, 자신의 현지조사 경험을 통해 병립신관을 지지하고 있음을 밝히고 있다. 예를 들어서 하나의 굿 방에서

1) 임돈희, 「병립신관과 한국문화」, 『비교민속학』 20 (2001), 87-120.

여러 굿 팀들이 동시에 굿을 하는 경우가 있는데, 신령들 사이에 위계가 있다면 어떻게 제석신이 한쪽에서 대접되고 있는데 다른 쪽에서는 대감신이 들어와 술타령을 할 수 있겠느냐는 것이다. 또한 굿 거리 구성에서도 애동제자가 자기 몸주신을 제석이나 천신보다 먼저 노는 경우가 있으니 의례의 구성 방식 역시 신령의 위계를 입증하지는 못한다는 것이다.[2)]

무속의 신령들 사이에 위계질서를 부정하는 연구에서는 천상신 혹은 천신에 대한 특별한 분석이 포함되지 않는 반면, 위계질서를 긍정하는 연구에서는 천신에 대한 적극적인 분석이 포함되어 있다. 신령 사이의 위계질서가 있다는 주장은 대표적으로 아카마츠와 아키바, 김태곤, 서대석, 조흥윤의 연구에서 발견된다. 아카마츠와 아키바의 연구에서는 무속의 신령이 열다섯 가지의 계통별로 분류되어, 최상위 계층의 천상령부터 최하위 계층의 수신령(隨身靈)까지 소개된다. 이 계통 가운데 천상령에는 하나님, 옥황상제, 제석천존, 불보살, 일월성신, 그리고 천상령 중에서도 비교적 하위에 포함될 수 있는 신령들을 포함시키고 있다. 열다섯 계통의 신령을 목록화하고 난 뒤 특별히 천신 관념에 대해 나름의 분석을 곁들이고 있는데, 당시 서양선교사들이 원유일신 관념에 근거하여 하나님 신앙을 무속에서 발견하려 했던 노력을 비판한다.[3)] 무속에서 천신으로서 '하나님'은 천상령 내의 옥황상제나 제석천존이라는 명칭에서도 보이듯이 도교와 불교와 깊은 관련을 가지며, 또한 자연숭배와도 친밀한 관계에 있다는 것이다. 우주의 주재자로서 천신에 대한 전통적인 관념을 부정하고 무속의 천신신앙조차 자연숭배의 일종으로 파악하려는 그의 입장은 어쩌면 종교진화론적 입장에 근거하여 무속과 당시 한국사회의 원시적 성격을 암묵적으로 주장하려는 제국주의적 시선을 표상하고 있는지도 모른다. 이런 까닭에 조흥윤은 그들의 연구가 "천상신의 성격과 범주를 제대로 이해하지 못한 것으로"[4)] 비판한다.

---

2) 양종승, 「한국 무신의 구조 연구」, 『비교문화연구』 5 (1999), 163-193. 양종승의 논문이 출판된 것이 1999년이기 때문에, 이 주장은 한 해 전인 1998년에 무속의 천신신앙과 관련하여 의례의 구성방식을 토대로 천신신앙의 역사적 전승을 주장했던 조흥윤의 논문을 비판하고 있는 것으로 보인다.

3) 赤松智城/秋葉 隆 共著 沈雨晟 옮김, 『朝鮮巫俗의 硏究』 (서울: 동문선, 1991).

한편, 서대석과 조흥윤은 무속의례의 제의구성 방식을 근거로 천신계통의 신령이 높은 위계를 차지하고 있음을 주장한다. 서대석은 무속제차에서 먼저 청해지는 신은 “천신이나 마을의 신으로서 이 신은 가정보다 더 큰 지배영역을 갖는 신임을 알 수 있고 가신보다 상위의 신격임을 알 수 있”으며, 낮은 위계의 신들은 비교적 뒷부분에서 대접된다는 사실을 지적한다. 그러면서, “신들의 위계가 엄격히 지켜진다고 할 수는 없으나 전혀 없는 것은 아”니며 위계상의 혼선은 무당이 잘못 배우거나 잘못 알아서 나타나는 현상이지 본래부터 위계가 없는 것은 아니라고 주장한다.[5)]

무속의례의 기본 구조를 명확하게 보여주는 재수굿의 구성방식을 통해서 신령들 사이의 위계질서를 분석하는 조흥윤은 굿의 준비과장을 제외하고 맨 처음 놀아지는 거리가 바로 천신계통의 신령을 대접하는 거리라는 사실에 주목한다. 식민지 시기의 기록과 무당내력에 소개된 굿거리 순서를 근거로 조선조 말부터 일제시기까지 제석이 천신의 성격을 지니고 있었으며, 굿에서 제일 먼저 대접되었다는 것이다. 그는 한양 천신굿을 비롯한 지방의 다양한 굿 속에서 제석, 불사, 천왕, 천존 등 다양한 이름의 천신 계통의 신령이 대접되지만, 그는 원래의 한국 천신신앙의 맥락은 단군신화의 천신 환인, 즉 제석에서 비롯되었다고 주장한다. 그리고 천신 환인에 대한 신앙이 역사적인 변화와 타종교와의 교섭 속에서 불사, 천존, 천왕 등 다양한 이름으로 분화되었다는 것이다. 이들 신령이 각각 상이한 존재로 취급되어 다른 굿거리에서 대접되는 것은 조선조 이래 특히 해방 후 ‘무의 세속화’에서 기인한 것으로 설명된다.

하지만 여전히 무속의례에서 천신의례나 천신관념은 두드러진다 할 수 있는데, 황해도굿 가운데 일월맞이가 가장 대표적인 것으로 볼 수 있다. 일월맞이를 통해서 여전히 모셔지는 무속에서의 천신은 실제로 무속의 위상을 높이기 위한 담론적

---

4) 조흥윤, 「천신에 관하여」, 『동방학지』 77권 (1998), 16.

5) 서대석, 「한국인의 무속적 신관」, 『제2회 한국학 국제학술회의 논문집-해방50주년, 세계 속의 한국학-』 (인하대학교 한국학연구소, 1995), 243. 임돈희, 「병립신관과 한국문화」, 89에서 재인용.

전략으로 사용되기도 한다. 예를 들어, 황루시는 황해도무당의 수호신으로 모셔지는 일월성신은 천신의 상징이며, 무당은 천신의 자손이 된다는 점을 지적한다. 그리고 천신의 자손이라는 모티프는 국조신화에서 발견된다는 점에서 무당과 국가의 시조를 병립시킨다.[6] 이러한 주장은, 저자가 직접 언급하지는 않지만, 무당의 위상을 높이는 정치적인 효과를 갖는 전략임을 알 수 있다. 조흥윤 역시 국가 단위의 천제가 조선시대를 거치면서 굿에서 청해지는 불사, 천궁, 일월거리로 분화 전승되거나 가택신 중 제석에 드리는 치성 등으로 전승되고 있다고 주장한다. 그는 천신신앙의 위축 내지 변질은 '전통문화의 주체성'과 직결되는 문제로서, "전통적 천신신앙이 이렇게 위축되고서야 민족의 기개가 꺾일 수밖에 없"음을 걱정한다.[7] 그러나 그는 무속에 대한 애정을 표하면서도, 세속화되어 전통신앙을 회복할 것처럼 보이지 않는 현재의 '무속'과 한국의 고대적 종교로서 '무'를 구분함으로써 현재의 무속실천을 교정하려는 의도를 드러낸다. 한편 서영대는 의례를 '축제형 의례'와 '엄숙형 의례'를 구분하고, 삼국지에 실려 있는 제천의례의 기록이나 고구려 고분벽화를 토대로 고대의 제천의례를 축제형 의례로 정의한다. 그리고 마을굿이 가지고 있는 축제적 성격을 토대로 둘의 관련성을 제시한다.[8]

무속과 천신의 관계에 대한 이러한 입장들은 파편적인 역사적 자료들에 근거하고 있지만, 동시에 무속의례를 기반으로 한 주장이라는 점에서 설득력이 있다. 의례는 형식성과 불변성을 특징으로 한다. 물론 '불변성'이나 '형식성'이 어떤 고착된 원형에서 한 치도 벗어남이 없다는 것을 의미하는 것은 아니다. 의례가 가지는 또 하나의 특징인 '연행성'에 의해서 연행자에 따라서 마치 변주곡처럼 변화할 수는 있다. 그럼에도 불구하고 일상적인 행동과는 다르게 의례는 불변성과 형식성의 정도에서 차이를 보인다. 내림굿, 재수굿, 진적굿 등 일반적인 무속의례는 기본적인 구조를 가지고 있으며, 그 구조에 따라서 약간 변형이 일어나지만, 일반적인 굿에서 놀리고 대접되어야 할 신령들이 모두 등장하고 그에 부합하는 의례형식을

6) 황루시, 「무속의 천신의례에 관한 연구」, 『비교민속학』 22 (2002), 57쪽.
7) 조흥윤, 「천신에 관하여」, 26.
8) 서영대, 「한국 고대의 제천의례」, 『한국사 시민강좌 45』 (서울: 일조각, 2009), 11.

가진다는 부정할 수 없을 것이다. 형식성과 불변성이 의례의 특징이라는 점에서 황루시나 조흥윤이 의례의 구조적 특징을 통해서 무속에서 고대적 천신의례의 지속성을 발견하려는 시도는 설득력을 가진다고 볼 수 있다.

그러나 이들의 연구는 고대의 제천의례와 무속의 연관성에 치중한 나머지 무속을 구성하는 행위자들 가운데 가장 중요한 역할을 하는 무당의 경험을 배제한다는 한계를 지닌다. 신령에 대한 관념 혹은 신령들 사이의 위계적 관계를 통해서 이른바 무속의 신통(神統)을 정리하려는 노력은 '무속'을 하나의 종교로 유형화하여 타종교와 비교하는 데 효과적이며, 특정한 '신념체계'를 지닌 무속의 이미지를 설명하는 데에는 설득력을 지닌다. 그리고 의례의 형식성과 불변성이라는 의례 연구의 이론적 개념은 형이상학적 존재로서 신에 대한 관점과 의례의 관련성을 이해하는 데 있어서 효과적인 틀을 제공한다. 그러나 켄달과 양종승, 윤열수가 지적하듯이 무속 신령은 초월적이거나 형이상학적인 존재가 아니며, 무속 행위자들의 일상생활에 깊숙이 개입된 존재이다.[9] 따라서 무속의례나 신관 역시 행위자의 일상적, 사회적 경험을 반영하며 유동적인 것으로 이해될 필요가 있다. 구체적으로, 다음 섹션에서 소개할 동일한 지역 전통의 의례를 계승하고 있는 두 무녀의 일월맞이 연행의 차이점을 검토함으로써, 행위자의 사적인 경험이 무속의 신관과 의례적 연행을 어떻게 다양하게 구성하는지 검토해보자.

9) Larel Kendall, Yang Jongsung, Yoon Yul Soo, *God Pictures in Korean Contexts: The Ownership and Meaning of Shaman Paintings* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2015).

Ⅲ. 일월맞이 연행: 동일한 전통 vs. 상이한 연행

1. 동일한 전통[10]

일월맞이는 부정(不淨)을 치고 징 장구를 울리며 신청(神廳)을 울린 뒤, 굿의 '본과장'에 해당하는 의례 절차 가운데 가장 처음 진행되는데, 무속 신령의 위계질서에서 천신 계통의 신령이 가장 상위에 자리하고 있다는 무속의 신 관념을 드러내는 의례적 절차라고도 볼 수 있다. 이 굿거리는 보통 아침 일찍 연행하게 되는데, 2018년 (故)김금화 만신이 생전 마지막 만수대탁굿 일월맞이를 준비하면서 "잡인들이 오지 않았을 때 얼른 일월을 맞아야"한다면서 제자들을 독촉하던 모습이 보여주듯이 무당에게 있어서 대단히 정결한 의미를 갖는 중요한 절차임을 알 수 있다. 또한 일반 고객을 위해 굿을 할 경우 일월맞이를 따로 연행하지 않고 산신을 모셔 대접하는 '산거리'가 본과장의 처음에 연행된다는 등장한다는 점에서 일반인과 차별화된 무당의 자기인식을 드러낸다고도 볼 수 있다.[11] 이런 맥락에서 무당을 위한 굿에서만 연행되는 일월맞이는 무당의 사적(私的)인 신령 체험이 의례를

---

10) 본고의 심사자 선생님께서 다니와 해은의 일월맞이 연행의 차이점과 의미를 부각시키기 위해서는 일월맞이의 제차 및 연행방식을 구체적으로 소개할 필요가 있다고 제안해 주셨는데, 매우 타당한 제안이다. 그러나 지면의 한계 때문에 모든 과정을 소개할 수는 없을 것 같고, 다만 다니와 해은의 일월맞이 연행의 근간이라 할 수 있는 신어머니의 일월맞이에 대한 기록이 있기에 여기에 소개한다. 김금화, 『김금화의 무가집: 거므나따에 만신 희나백성의 노래』 (서울: 문음사, 1995), 44-54. 흥미로운 점은 이 책에는 일월성신맞이, 칠성맞이, 세인굿, 상산부군맞이가 각각 다른 거리로 소개되어 있지만 실제로 (故)김금화 만신 역시 일월맞이를 연행하는 동일한 장소에서 동일한 제물과 동일한 신복을 착용하고 세인굿까지 연행하는 것을 볼 수 있었다. 굿을 어떤 기준에 따라 거리별로 구분하는지의 문제는 추후의 과제로 남긴다.

11) 좀 더 심도 있는 연구가 필요한 영역이기는 하지만, 어쩌면 천신을 직접 대면하거나 천신에 기원할 수 있는 존재는 무당일 뿐이라는 무당의 자기인식이 반영되었다고도 볼 수 있다. 무당들은 보통의 일반인을 가리켜서 '무진이' 혹은 '무재인'라고도 부른다. 이 용어의 정확한 의미는 명확하지 않지만, 이런 용어가 사용된다는 사실 자체는 무당들이 종교적 경험과 관련해서 일반인과 다른 자기 인식을 가지고 있음을 드러낸다고 볼 수 있다.

통해서 객관화되고 구체화되는 과정을 잘 보여주는 절차라 할 수 있으며, 무당의 신관 및 정체성을 확인하는 가장 중요한 대상이라 할 수 있다.

내림굿이나 진적굿이 연행될 경우, 일월맞이를 연행하기 위해서 굿당의 마당에 일월상을 별도로 차린다. 하늘을 직접 마주하고서 천신을 받기 위함일 것이다. 일월상 위에는 해와 달을 뜻하는 해꽃과 달꽃을 장식하기도 하며, 천도떡이나 일월반대기 등 일월상에만 차려지는 제물들도 발견할 수 있다. 물론, 천신계통의 신령을 대상으로 하기에 육찬을 제외하고 소찬으로만 상을 차린다. 천신계통을 신령과 신령이 내려오는 길을 상징하는 무구들도 함께 진설된다. 일월명두를 매단 소나무 가지에 치마저고리를 입히고 그 위에 다시 도포를 다시 덧입혀 만든 '일월대'와, 하강하는 신령을 받아 모시는 길을 뜻하는 '일월다래(일월다래천)' 역시 빠져서는 안 되는 무구(巫具)이다. 이 두 무구는 모두 일월맞이를 연행하는 무당이 춤을 추거나 신령을 청배할 때 사용되며, 모두 무당이 청(請)한 신령의 현전을 표상한다.

앞서 김금화의 진술에서 알 수 있듯이 일월맞이를 연행할 때에는 가급적 외부인을 들이지 않는 경향이 있다. 아침 일찍 연행되는 탓에 손님이 참여하지 못한 경우도 많지만, 무당의 조종으로서 '깨끗한' 일월성신을 맞이한다는 목적을 가지고 있기에 혹시라도 있을지 모르는 부정을 막기 위함이기도 하다. 따라서 이 굿을 연행하는 무당 역시 흰색 장삼을 입고 고깔을 쓰지만 칠성거리에서처럼 가사를 매지는 않는다. 소찬을 차리는 것과 마찬가지로 흰색을 통해서 천신의 성격을 드러내는 것이다.

장순범은 입무굿의 한 거리로서 일월맞이를 연행하는 도중 호명되고 모셔지는 신령을 "일월성신, 삼불제석, 옥황상제(옥황선녀, 백학선과, 백마장군, 천마장군, 일월도신장, 천궁불사, 일월불사, 일광대신, 월광대신 등"의 천신계통의 신령들로 제한한 바 있다. 그리고 일월맞이굿의 의미를 해와 달을 모심으로써 "세상을 밝게 비추어주는" "홍익인간"의 사상적 배경에서 발견하고자 한다. "일월을 맞이하는 순간은 무당으로서 세상을 널리 이롭게 하라는 환한님, 흰님, 밝은 님의 명을 받는 시간이며, 신의 뜻대로 세상을 밝게 비추며 살겠다고 언약하는 시간"이라는 것이다.[12] 입무굿에서 연행되는 일월맞이의 의미에 대한 이러한 주장은 20세기 초반

최남선을 비롯한 국학자들의 한국무속에 대한 해석을 떠올리게 하는 바가 없지 않지만, 사상적 배경에 대한 해석의 타당성과 상관없이 입무자가 스스로에게 그리고 같은 무업의 길을 가는 제자나 동료에게 전달하는 다짐과 언약이라는 성격을 갖는다. 이런 맥락에서 일월맞이가 전하는 메시지는 '자동-소통적(auto-communicative)'[13]인 성격을 지닌다.

발신자와 수신자가 동일한 일월맞이 공수의 자동-소통적인 성격은 무당으로 하여금 신의 제자로서의 소명감을 강화하는 가장 효과적인 수단이자 무당을 무속적 세계관의 일부가 되게 하는 효과를 산출한다. 다시 말해서, 무당으로서 새로운 생명을 부여한 일월성신을 생명의 근원으로서 인식하고 그 은덕을 끊임없이 기억하고 보답해야 한다는 메시지를 수락하게 만드는 효과를 갖는다.

실제로, 무당의 수호신이자 무당으로 재생케 하는 가장 중요한 신령이 일월성신으로 표상되는 천신이라고 할 때, 내림굿에서 입무 후보자가 천지신명이나 일월성신을 모시고 왔다는 말문을 열지 못하면 신어머니로부터 듣게 되는 '다시 모셔오거라'라는 말은 당연한 것이 된다. 따라서 무당으로서 새로운 생명을 부여하는 천지신명 혹은 일월성신이나 인간을 만든 세인님 모두 천신에 해당한다는 점에서 황해도굿의 일월맞이는 모두 생명의 근원으로서 천신에 대한 신앙을 구체화하고 있는 의례라 할 수 있다.[14]

2. 상이한 연행

2016년 가을, 필자는 황해도굿을 30년 이상 연행해온 세 명의 무녀가 거행했던

---

12) 장순범, 「입무굿으로 본 황해도굿의 정체성」 (안동대학교 박사학위논문, 2016), 176-177.

13) 로이 라파포트, 『인류를 만든 의례와 종교』, 강대훈 옮김 (서울: 황소걸음, 2016), 229.

14) 생명의 근원으로서 '일월성신'이라는 신격은 단순히 '일월성신'이라는 단독의 신격을 의미한다고 볼 수는 없다. 이 굿거리에서 청배되는 신령은 일월성신을 포함하여 옥황상제, 공중칠성, 사부칠성, 미륵칠성 등 천신계통의 신령이 모두 청배되기 때문이다. 따라서 '일월'은 천신계통의 모든 신령의 환유적 표현이라고 보아도 좋을 것 같다.

진적굿을 차례대로 조사할 기회가 있었다. 당시 61세가 된 두 명의 무녀는 환갑이라는 특별한 인생의 전환점을 맞이하여 자신들이 모시고 있던 신령들과 단골들을 대접하기 위해서, 그리고 그 중 한 명은 새롭게 건축한 신당의 개원식을 겸해서 진적굿을 거행하였다. 또 다른 50세의 무녀는 매년 봄가을에 진적굿을 연행해왔지만, 특별히 당해의 굿은 자신이 새롭게 모시게 된 신령을 대접하고 기존에 모셨던 신령들과 '합의'[15]시키기 위한 목적을 가지고 있었다.

그렇다면, 동일한 지역 전통을 전승한 '전통무당'들의 의례에서 발견되는 차이점들을 어떻게 설명할 수 있을까? 소위 황해도굿의 전통을 제대로 배우지 못한 채 자의적으로 여러 요소들을 혼합한 젊은 무당의 '짬뽕굿'이라는 부정적인 뉘앙스로 이들의 무속실천을 평가해버리거나 제대로 신을 경험하지 못한 채 굿을 연행한다고 평가하기에는 이들의 무업 경력이 단순하지 않다. 이들 중 1인은 현재 황해도굿과 관련한 무형문화재로 지정되어 있으며, 다른 2인은 무형문화재 보유자였던 만신을 선생으로 오랜 기간 모셨던 경력이 있다. 더욱이 이들 모두 황해도굿을 연행하는 무당 집단 내에서 전통적인 굿을 하는 '선생'으로 대접받는다는 점에서 이들 모두 '전통무당'이자 큰무당으로 범주화해 볼 수 있다.

물론 동일한 지역 전통의 굿을 연행한다고 하더라도 무당 개개인의 신 전통에 따라서 다른 무당과는 구별되는 굿거리들이 추가될 수 있음은 자명하다. 예를 들어, 죽은 신어머니를 비롯해 자신과 특별한 관계를 맺었던 인물이 신격화되어 신당에 좌정한 경우 그리고 그 신이 무업에 큰 영향력을 행사하는 경우라면 진적굿에서 그 신들을 대접하는 경우가 있기 때문이다. 그러나 대부분 이런 경우는 인신계통에 해당하기에 황해도굿의 경우에는 굿의 중반부나 후반부에 출현하곤 한다. 하지만, 세 무녀의 굿은 천신계급에 해당하는 신을 대접하는 일월맞에서부터 차이점을 보여주었다. 특히 동일한 신어머니로부터 굿을 배웠던 다니(당시 50세의 무

15) 무당은 자신이 새로 모시게 된 신령과 기존에 모시고 있던 신령들 사이의 원만하고 조화로운 관계를 형성시켜야 하는데, 이 관계가 원만하지 않으면 풍파가 생긴다고 믿는다. 학자에 따라서 기존의 신령과 새로 모신 신령 사이의 조화로운 관계를 '화해'나 '화의' 등으로 표기하기도 한다.

녀)와 해은(당시 61세의 무녀)[16]의 일월맞이 연행의 차이점은 이들이 가지는 신령에 대한 상이한 체험과 이를 통해 형성된 신관이 의례를 통해서 어떻게 상호작용하면서 구체화되는지를 보여주는 좋은 사례가 될 것으로 생각된다.[17]

2.1. 다니의 일월맞이

서울 정릉에 위치한 약수암이라는 굿당에서 진행되었던 다니의 2016년 진적굿에서 일월맞이는 산신각 앞마당에 별도의 제상을 차린 채 진행되었다. 제상 위에는 천신계통의 신령을 포함해서 일월거리에서 모실 신령을 위한 생미(生米)와 함께 흰떡시루가 40여 개가 켜켜이 쌓여 있는 게 눈에 띄는데, 그 시루 안에는 신령들의 이름이 적힌 종이가 놓여 있다. 이 떡시루는 전날 밤을 세워가며 찐 것으로서, 떡시루를 앉힐 때 이미 어떤 신령에게 바칠 것인지 정해 놓고 각각의 신령 이름을 적은 종이를 시루 안에 놓아두고 찐 것이다. 일월맞이에서 모실 천신계통의 신령 이외에도 바로 이어서 연행될 산천거리의 신령들을 위한 시루가 함께 진설되었기에 40여개에 이르는 시루가 진설된 것이다. 그리고 떡시루 이외에도 일월상에 놓여야 할 일반적인 소찬 제물들이 함께 진설된다.

제물을 진설한 상 양쪽 옆에는 태극기와 천부경을 프린트한 깃발이 세워져 있으

16) 본고에서 소개하는 무녀 다니와 해은은 모두 가명임을 밝힌다. 필자가 가명을 사용하는 이유는, 현지조사 중에 수합된 인터뷰자료나 관찰 자료는 조사자의 개입에 의해서 왜곡될 수밖에 없다는 인식에 기반한다. 따라서 본고에 사용된 자료들은 필자와 연구대상 사이의 상호작용에 의해 구성된 서사라는 측면에서 접근해야지 결코 객관적인 사실의 투명한 전달이라는 측면에서 이해되어서는 안 된다.

17) 필자가 관찰했던 세 무녀의 굿 가운데 특히 무녀 다니와 해은의 일월맞이 의례만을 분석대상으로 선택한 이유는, 본고에서 소개하지 않는 다른 한 무녀의 경우 황해도굿이라는 동일한 의례 전통을 계승하지만 신어머니가 다르며 현재 거주지역도 다른 두 무녀와 다르기 때문이다. 그녀가 필자에게 자신의 굿이 다른 두 무녀의 굿과 큰 차이가 없는 지역적 전통에 속해 있다고 말한 바 있지만, 신어머니와 거주지역의 차이점으로 인하여 의례적 상이함이 구성될 수 있기에 일단 본고에서는 배제하였다. 한편, 지역성에 근거한 현재의 무속 분류체계에 따라 '황해도굿'이 동일한 방식으로 연행될 것이라고 쉽게 생각할 수 있지만, 실제로 황해도굿이라 하더라도 다양한 계보로 나뉜다. 현재 인천 지역에서 연행되는 황해도굿의 네 계보에 대해서는 다음을 참고하시오. 홍태한, 「황해도굿 연행 주체 계보 변화와 의미: 인천지역을 중심으로」, 『한국무속학』 38 (2019), 257-280.

며, 앞쪽에는 새벽에 만든 일월대를 쌀가마에 세워놓았다. 제상 앞쪽 한쪽에는 일월다래천이 켜켜이 쌓여 있다. 이 일월다래천은 다니가 8살에 신을 내릴 때 모셨던 다래천을 비롯해서 당해까지 신령을 새로 모시게 되었을 때 썼던 다래천들이 모두 포함되어 있다. 그 옆에는 일월맞이에서 함께 모셔 놀아질 산신과 산천장군의 신복과 무구가 놓여 있다. 특별히 무구 옆으로 아홉 벌의 신복을 행거에 걸어 놓았는데, 이 신복들은 다니가 모시고 있는 단군, 환웅천왕, 환인, 옥황상제, 용왕의 복장이며, 특별히 당해에는 태조대왕과 명성황후의 신복이 함께 걸려 있는 것을 볼 수 있었다.

일월거리를 연행하는 데 입는 분홍색 치마와 쾌자 그리고 그 위에 흰색 장삼과 고깔을 쓰고 가슴 띠를 두른 채 징과 장구, 피리 소리에 맞춰 제상을 포함한 사방을 향해서 절을 하는 것으로 굿을 시작한다. 절을 마치고 나서 일어나서 장구 앞에서 갱정을 치면서 만세받이 청배무가를 구송한다. 청배무가 안에는 의례 시간과 공간, 의례를 하는 이유, 일월맞이에서 모셔 대접할 신령의 이름, 그리고 의례 행위자에 대한 정보와 축원 내용이 포함된다. 20분가량 만세받이 무가를 구송한 뒤에 방울과 바라를 함께 모아 손에 쥐고 허공을 향해서 '쇠를 내린다'.[18]

쇠를 내리던 손을 내려 흘림공수를 간단하게 내리는데, 그 내용은 굿의 준비하는 데 있어서 부족했던 점에 대한 지적과 함께 앞으로 "용왕님을 잘 모셔드리면 신의 문을 열 것"이라는 내용이다. 공수의 마지막에 "하늘의 환웅천황님과 단군왕검이 하강하신다"라고 하면서 다시 손을 허공으로 들어 올려 쇠를 내린다. 쇠를 내리던 손을 내려 중간 중간에 잠깐씩 다니의 가족에 대한 공수를 간단하게 내리고 나서부터는 점점 장단이 빨라진다. 2-3분 정도 쇠를 내리다가 신령이 몸에 실렸음을 뜻하는 진저리를 치고 난 뒤 방울과 바라를 바닥에 놓아두고 자리에 앉아 경쇠를 치면서 부정풀이무가를 구송한다. 무가 구송이 끝나면 거상장단에 맞춰서 다시 한 번 사방을 향해서 절을 한다.

이제 일월대를 조무로부터 건네받아 들고 빠른 장단에 맞춰 천천히 회무를 시작

18) '쇠를 내린다' 혹은 '쇠를 연다'고도 하는데, 이 표현은 아흔아홉 방울과 바라를 합쳐 들고서 신을 청해 내려오시기를 청한다는 의미를 갖는다.

한다. 일월대에 신이 하강하기를 바라듯이 일월대를 높이 들고 신을 청하면 장단은 동시에 빨라지기 시작한다. 신령이 일월대에 하강했는지 일월대를 든 손과 몸이 함께 떨리기 시작하더니 갑자기 격렬한 도무를 시작하면서 소리를 지르기 시작한다. 도무에 맞춰 점점 더 장단은 빨라진다. 오 분 가량의 격렬한 도무가 끝나고 다시 회무를 한 뒤 멈춰 신의 공수를 전달한다.

> "어허 하늘의 천지신명님시다, 공중칠성님이시다. 어허 석함칠성님이시다. 신애기 잘 듣거라. 니가 이 이 정성 바칠 적에 남들이 하듯이 형식적으로 했더라면 큰 일날 뻔 했구나....신애기 어제 저녁에도 이렇게 차려놓고 산신님 앞에 기도하는 정성....하늘에서 천지신명님 일월성신님 옥황상제님이 내려오시고...니가 30년 동안 철몰라서 울며불며 마니산에 다닌 정성....십년이면 강산도 변한다는데.....새로 드시는 태조대왕 인왕산에서 드시어 니가 나라신령님을 모신다. 니가 어깨가 무거울 수밖에 없구나. 우레와 같은 신령님이 움직일 때 풍파가 없을 수가 없구나. 그래도 그 분들이 업성수요 복성수로 강림하실 적에....(밑줄은 필자)

흘림공수를 통해서 앞으로 새로 모시게 될 신령님들을 잘 모셔야 함을 당부하는 공수를 내린 뒤 다시 일월대를 들어 신을 청하는데, 이번에는 정릉의 강씨마마가 내려 다음과 같은 공수를 전한다. "어허 내가 일월다리에서 어허 여기에서 일월성신님한테 양해를 바라고 먼저 든다. 내가 태조대왕의 강씨 마마다. 니가 정릉으로 이사 와서 한 번 찾아와서 인사하고..소홀하구나"라면서 야단을 치며 자주 찾아오란 당부와 함께 잘 불려주겠으며, 새로 드는 '명성황후'도 다툼 없이 모실 수 있도록 돕겠다는 약속을 한다.

일월대를 들고서 다시 춤을 추다가 신을 청하는 과정이 계속 된다. 잠깐 멈춰서서 '태상노군이 오셨다'라고 하더니, 고개를 갸웃거리며 무엇인가 생각하는가 싶더니 다시 춤을 추기 시작한다. 신복들이 걸려 있는 행거로 다가가 단군왕검의 옷을 꺼내들더니 입고서 다시 일월대를 든 채 격렬하게 춤을 춘다. "내가 초여덟 살에 서산에서 오신 단군할아버지다"라면서 몸에 실린 신령의 정체를 밝힌 뒤 공수를 내린다. 단군할아버지의 공수가 끝나면 다시 춤을 추면서 자신의 몸에 내리는 신

령을 느끼는데, 그 느낌에 따라 부합하는 신복을 입고 춤을 추고 공수를 내리는 연행이 반복된다.

다니가 이번에는 일월다래천를 양손으로 받쳐 들고서 하늘을 향해 신을 청한다. 신이 내리면 일월다래를 받쳐 든 상태로 춤을 추면서 자신에게 내리는 신령들의 정체를 밝히고 공수를 내린다. 일월다래천을 들고 처음 여는 말문은 “하늘에서 무지개 타고 내려온 옥황부인에 신선부인이다”라는 신령의 정체다. 연이어 다른 다래천을 각각 들고서 ‘용태부인’이 왔음을 목소리와 몸짓을 통해서 드러내며 공수를 내린다. 다시 춤을 추더니 이제는 목소리가 아주 중후한 남성의 목소리로, “천지신명님 일월성신님 옥황상제님이시다. 초여덟살에 이 다래천으로 모셨던 분들이시다. 이 다래천으로 강림해서 안에 안당으로 들어가신다”

이처럼 어떻게 어디에서 내렸는지에 대한 신령의 내력을 포함한 공수를 차례차례 전달한 뒤 마지막으로 태조대왕을 모시기 위해 준비했던 무명 한 필의 다래천을 들고 신을 내려 공수를 전한 뒤, “이제 안에 안당으로 모시고 들어가서 노십시다”라는 말을 마지막으로 일월맞이를 마친다.

2.2. 해은의 일월맞이

무녀 해은의 진적굿 — 당시 진적굿에 소를 잡아서 대접했기 때문에 대탁굿이라고 봐도 무방할 것이다 — 은 강원도에 마련한 신당의 개원식을 겸했던 만큼 굿을 하기 전날 도착했던 사진가를 비롯한 연구자와 학생들 그리고 단골들을 포함한 많은 관객들이 함께 했다.[19] 이들 모두가 함께 관찰할 수 있었던 일월맞이는 새벽 5시 30분 경 신당 뒤편에 자리한 천제단에 제물을 바치고 고하는 것으로 굿이 시작되었다.

해은과 제자 일부가 천제단에 올라 오늘의 굿을 천신에 고하는 동안 다른 제자들은 일월맞이를 준비한다. 일월상에는 떡시루 5개와 생미를 담은 불기가 진설되어 있으며, 해꽃과 달꽃이 놓여 있다. 떡시루에는 다니의 굿과 달리 어떤 신에게

19) 해은은 새롭게 강원도에 신당을 열었지만, 그 전까지 서울에서 거주했으며 현재도 서울과 강원도를 오가며 무녀 생활을 하고 있다.

바치는 것인지를 알 수 있는 정보는 없다. 지화(紙花)를 직접 제작하는 것으로도 유명한 해은의 진적굿이었던 만큼 해꽃과 달꽃 등 굿을 하는 데 필요한 지화 장식은 해은이 직접 제작한 것이라고 한다. 제상 옆에는 일월대가 놓여 있으며, 제상 앞으로는 일월다래천이 쌓여 있다. 굿을 연행하는 복장은 다니와 큰 차이가 없지만 해은은 가슴띠를 묶지 않고 장삼만을 치마 위에 입고 있다.

굿은 다니의 굿 연행과 마찬가지로 거상 장단에 맞춰서 제상을 향해 절을 하는 것으로 시작된다. 절을 마치고 장구 앞에 서서 만세받이를 하는데 만세받이의 내용은 다니의 사례에서처럼 의례적 시공간 및 의례의 주체와 목적을 알리고 천신계통의 신령들의 이름을 부르는 것으로 구성된다. 장구 장단이 바뀌면서 방울과 바라를 합쳐 손에 쥐고서 "다하...천지신명님께 봉헌하실 적에 바람결에 구름결에 빛으로 내왕하시어요.."라면서 쇠를 내리기 시작한다. 제상을 향해서, 그리고 제상 반대편을 향해서 쇠를 내리고 난 후 근처에 있는 제자들에게 공수를 내린다.

공수의 내용은 이 굿을 준비하면서 고생했던 제자들에 대한 고마움과 함께 서운함이 표현되는데, 공수를 내린지 1분도 안되어서 흐느끼기 시작한다. 그러면서 무녀로서 살아온 자신의 삶에 대한 고백과 스승과 제자 사이의 미묘하고 어려운 관계를 토로한다. "...어느 누구나 부모에게 선생님에게 칭찬받고 싶어서...선생님의 그림자도 밟지 말라는 게 법이라고 생각하고 살았는데 세상 이치가 그런게 아닌 거 같다..."라고 흐느낀다. 제자 중 하나가 눈물을 닦아주려 다가가지만 해은은 그 손길을 뿌리치면서 "세월이 흐르면 알겠지"라면서 다시 장구 앞에 선다.

장구 앞에 서서 '일월성신'과 '세인님'을 청하고 난 뒤 춤을 추다가 자리에 앉아서 절을 하는데, 이때 제자들도 함께 제상을 향해 절을 한다. 절을 마친 뒤에는 일어서서 일월대와 일월다래천을 차례대로 들고 춤을 추다가 공수를 전한다. 일월다래천을 가지고 연행을 할 때에는 그 천들을 자신의 온몸에 감고서 춤을 췄는데, 나중에 그 이유를 물어보니 신령과 자신의 교감을 뜻한다는 의미로 몸에 일월다래천을 감는다고 한다.

춤을 다 추고 난 뒤, 이번에는 다시 칠성신을 청하는 만세받이를 다시 구송한다. 이 무가에는 오늘 굿에 참여한 8명의 제자들을 포함해 자신의 곁을 떠난 제자들,

아흔 두 살이 된 자신의 친정어머니와 가족, 단골 가정의 명과 복을 빌어주는 축원이 포함되어 있다. 축원을 모두 마친 후 다시 쇠를 내리고 거상 장단에 맞춰 천천히 춤을 시작한다. 장단이 빨라지면 춤이 격렬해지다가 칠성검을 들어 제상 위 생미가 담긴 불기에서 쌀을 떠서 제자에게 전해준다. 이번에는 석함칠성과 미륵칠성을 청배한다. 청배를 마친 뒤 제상 앞에 무릎을 꿇고 앉아 천수경을 읊으며 부정을 풀어낸다. 부정을 풀어내면 '하미'[20]를 입에 물고 절을 하다가 춤을 춘다. 이후 제자들과 단골의 수명과 건강을 빌어주는 간단한 공수를 내린 뒤 마지막 절차로 방울을 생미통에 올려 방울에 달라붙은 쌀의 개수를 통해 대접받은 신령이 의례에 흡족했는지를 확인해본다. 이렇게 해서 총 2시간가량의 일월맞이 제차를 마친다.

3. 사례의 차이점 비교 서술

제단 구성에 있어서는 두 무녀 모두 굿당 외부에 따로 제상을 차린다는 점에서 공통적이다. 상차림에 있어서 가장 먼저 발견되는 차이점은 무녀 해은 해와 달을 상징하는 해꽃과 달꽃을 일월상에 진설하였지만 다니의 경우는 생화로 장식하였다는 점이다. 다니는 일월성신이 하강하는 일월대가 있는데 굳이 장식의 의미로 해꽃과 달꽃을 이중적으로 진설할 필요가 있을까라고 필자에게 오히려 반문했다. 그것은 부차적이라는 것이다. 하지만, 해은의 경우는 자신이 지화를 제작하는 제작자이기도 하며 전통적인 굿의 절차나 의례적 장식을 중요하게 생각하고 있기에 해꽃과 달꽃을 진설하는 것을 '옛 법'이라 여기고 있었다.

무녀 다니와 무녀 해은의 일월맞이에서 보이는 큰 차이는 일월맞이 연행에서 모셔지는 신령을 어떻게 재현하는지에 놓여 있다. 신의 현전(presence)을 드러내는 방식은 담화적 표현과 비담화적 표현 모두를 아우르는데, 구체적으로 의례의 절차의 구성, 공수라는 언어적 매개와 신복(神服)을 갈아입는 행위, 그리고 무당의 몸짓과 표정의 변화가 그것이다. 이러한 매개를 통해서 신의 현전을 드러내는 것

20) 종이를 삼각형 모양으로 접어 입에 무는데, 이를 '하미'라고 한다. 입으로 나오는 부정을 막기 위한 도구로써 비수를 타는 거리나 일월맞이에서 절을 할 때 사용된다.

을 필자는 신의 '객관화' 과정이자 신격의 형성과정으로 정의한다. 신의 현전을 객관화하는 과정에서 두 무당 사이의 차이점이 부각된다.

먼저 신복의 경우, 다니나 해은 모두 흰색 장삼을 기본적인 복장으로 한다는 점에서 유사하다. 하지만 다니는 일월맞이에서 환웅천왕과 단군왕검을 비롯한 천신계통의 신령들의 옷을 따로 마련하여 자신의 몸에 실리는 신령에 따라 즉시 그 신복을 본인이 직접 찾아서 입었다. 춤을 추다가 혹은 신령이 내렸음을 보여주듯 진저리를 치다가 별안간 행거에 걸려 있는 특정한 신령의 옷을 찾아 입는 이러한 행위는 굿에 참여한 사람들에게 어떤 신령이 다니에게 실렸는지를 명확하게 드러내는 데 효과적인 장치임이 분명하다. 하지만, 해은의 일월맞이이 연행에서는 특별히 흰색 장삼을 제외하고서 다른 천신계통의 신령을 표상하는 신복은 없었다.

신복을 갈아입는 것으로써 자신이 경험하는 천신계통의 신령을 분류하는 다니의 의례적 연행은 담화적 재현에서도 비교적 명확하다. 다니의 공수가 구성되는 방식은 항상 먼저 자신의 몸에 내린 신령의 정체를 밝히는 것으로 시작되었다. 또한 그 정체성에 부합하는 방식으로 공수가 전달되는데 남성 신격인 경우에는 보다 근엄하고 두터운 목소리로, 그리고 여성신격인 경우에는 여성의 목소리로 변환시켜 전달되었다. 담화적 재현을 통한 신령의 현전은 흘림공수가 아닌 긴공수를 전달할 때 훨씬 명확해진다. 흘림공수 보다 많은 정보를 담고 있는 긴공수의 내용은 의례의 목적을 환기시키는 것 이외에도 마니산기도와 천지신명, 서산과 단군, 용태부인과 바다기도 등 다니와 특정한 신격 사이의 인연을 설명하고 그 인연을 어떻게 강화해 나갈 것인지에 대한 조언이 포함되었다.

다니의 사례와 달리, 해은의 일월맞이 연행에서는 쇠를 내리고 난 후 자신의 몸에 내린 신령이 누구인지 정체를 밝히는 담화적 표현이나 구체적인 신격을 재현하는 몸짓이나 표정과 말투의 변화를 포착하기 어려웠다. 즉, 발화자의 1인칭 시점으로 전달되는 형식적인 흘림공수와 단골에 대한 일상적인 축원 내용이 주된 내용을 이루고 있어서 해은의 몸에 어떤 신령이 내렸는지에 대한 정보가 정확하게 전달되지 않았다. 다만, 해은의 일월맞이에서는 신을 청배하는 만세받이가 세 번에 나뉘어져 (천지신명, 일월성신 청배/춤과 공수 → 칠성신 계통의 신령 청배/춤과

공수 → 석함과 미륵 청배/춤과 공수) 구송되었다는 점을 통해서 천신계통의 신령에 대한 의례적인 분류가 재현되고 있음을 확인할 수 있었다.[21)]

마지막으로 신령을 객관화하는 방식 가운데 하나라 할 수 있는 일월다래천을 다루는 방식에서 있어서도 두 무당 사이의 차이점을 볼 수 있었다. 앞서 언급했듯이 일월다래천은 흰색 무명 한 필의 천을 뜻하는 것으로서, 신이 내려오는 길이라고 믿어진다. 황해도굿 전통에서는 내림굿에서 입무후보자에게 반드시 내려야 할 신령인 일월성신이 하강하는 길을 표상하는 것이 일월다래천이다. 다니의 표현에 따르면 '높으신 신령님'이 오는 길이자, 그 길로 하강해서 신령이 머무는 장소라고 생각하기 때문에, 일월다래천을 자신과 가족 이외에는 아무도 만지지 못하게 할 정도로 주의를 기울인다. 또한 '높으신 신령님'을 모시는 일이기에 일월맞이를 연행할 때면 반드시 일월다래천을 양손으로 받쳐 들고 신을 청한다. 하지만 해은은 일월다래천을 의례에서 사용할 때 자신의 온 몸에 두르고 춤을 추었으며, 제자들이 일월다래천을 만지는 것에 대해서 전혀 문제될 것이 없다고 한다.

이처럼 동일한 전통의 굿을 전승하고 있음에도 불구하고, 더욱이 동일한 신어머니에게 굿을 배웠음에도 불구하고 다니와 해은의 일월맞이 연행은 세부적으로 차이점을 보인다. 위에서 설명한 차이점 이외에도 다니의 의례에서는 일월맞이에 모실 신령을 몫몫이 구분하여 떡시루를 진설했다는 점도 주목할 만하다. 이런 맥락에서, 다니는 전통적인 일월맞이라는 의례적 연행을 통해서 전승되어 왔던 형식화된 천신계통의 신격을 자신의 의례연행에서 그대로 '재현'하기보다는 자신의 직접적인 신령체험과 의례 전승을 통합시키고 있으며 천신의 성격을 훨씬 더 명확하게 구체화하고 있다고 해석할 수 있는데, 필자는 이를 '체현'으로 개념화해보고자 한다. 구체적으로, 천신계통의 신령에 대한 다니의 경험은 '두려움'이나 '엄중함'이라는 정서적 언어로 표현되며, 일월다래천을 다루는 방식이나 일월거리에 가급적 외부인을 들이려 하지 않는 의례적 신중함으로 체현되었다. 한편, 해은은 신령에 대한 직접적인 경험을 통해서 의례 내에서 신격을 체화하고 표현한다기보다는 황

21) 신령을 청하는 만세받이와 춤의 반복적 연행은 해은이 신어머니로 여기고 있는 김금화의 2018년 만수대탁굿의 일월맞이에서도 동일하게 관찰되었다.

해도무속의 전통에 의해 형성된 신격, 그리고 신어머니를 통해서 전승된 신격을 의례적 연행으로 재현하는 것을 더욱 중요하게 생각하는 것으로 볼 수 있다.[22)]

다니와 해은 두 무녀 사이의 의례적 연행에서 보이는 차이점은 무녀로서의 삶의 이력과 신령에 대한 경험, 이를 통해서 형성된 신관, 나아가 무당으로서의 정체성과 의례에 대한 관점의 차이에서 비롯된 것으로 설명될 수 있다. 다음에서는 이들의 의례적 연행과 신격에 대한 구체화 방식의 차이점을 종교적 경험 및 삶의 맥락 내에서 고찰해보도록 하겠다.

Ⅳ. 사적 체험과 공적 전통 사이에서

1. 다니의 사례: 체험을 통한 신격 형성과 의례적 연행

2018년 6월, 한국문화재재단에서 운영하는 한국의 집에서는 소위 '정통 황해도 굿'을 계승했다고 여겨지는 만신들(박수 4명, 무녀 4명)이 이틀 동안 재수굿과 진오기굿을 무대 위에서 공연했다. 그리고 미리 공연 홍보를 위한 사진을 찍어야 했던 과정에서 8세에 내림굿을 하고 44년 동안 무업을 해온 52세의 무녀 다니가 진오기굿 공연을 위한 사진촬영에서 칠성복을 입자는 제안을 강력하게 거절하는 내용의 일부이다.

> "그건 아니지, 아무리 공연이 좋다고 하더라도 어떻게 칠성복색을 입고 사진을 찍어! 굿을 안 하면 안했지 나는 그렇게는 못해! 칠성님이 얼마나 엄중하고 까탈스러운 분인데 진오기굿 사진을 찍을 때 그 옷을 입어..."

22) 필자는 2018년 해은의 신어머니가 연행했던 일월맞이를 관찰할 수 있었는데, 그녀 역시 해은과 마찬가지로 여러 차례의 만세받이를 통해서 천신계통을 구분하고 있었다.

무녀 다니에게 전화를 했던 무녀 이씨는 황해도 평산소놀음굿의 이수자로서 30여년의 무업 경력을 가지고 있으며 이미 한국의 집에서 공연을 한 적도 있다. 완강하게 거부하는 다니의 반대에, 그렇다면 염주와 가사는 벗고서 칠성복을 입으면 어떨까 하는 타협안을 제시했다. 이 또한 다니는 반대했다. “이 선생, 그 공연을 하는 사람들이 ‘큰선생’이라는 사람들인데 만약 그렇게 사진을 찍어봐. 그 구설을 어떻게 감당하려고 그래!” 결국 이씨 역시 “그렇겠죠? 선생님 말씀이 맞네요.”라며 수긍을 하고 말았다.

무속에서 모셔지는 칠성신은 연구자들에게는 무속과 도교의 습합을 설명하는 계기가 되기도 하지만, 무녀 다니에게는 인간에게 수명과 복을 전해주는 ‘엄중하며’ 부정한 것을 싫어하는 ‘까탈스러운’ 성격의 천신으로 경험된다. 이런 성격의 칠성신을 무당이 신내림을 통해서 개별적으로 직접 ‘체험’하는지의 문제와는 별개로, 무녀 이씨의 두말없는 동의에서 볼 수 있듯이 천신으로서 칠성신은 어떤 유형의 신령이며 또한 어떻게 대접해야 한다는 것이 무당들 사이에서 대체로 공감된다고 볼 수 있다.

최소한 황해도굿을 연행하는 무녀들 사이에서 칠성신에 대한 유사한 이해는 굿 의례의 연행방식이나 굿이 조직화되는 방식을 통해서 표현되며 전승된다. 대체로 의례의 명시적 측면 중 하나를 의례의 연행자가 직접 코드화하지 않는 형식성(formality)이라고 볼 때, 굿의 형식성은 굿거리의 구성이나 각 거리에서 모셔지는 신령에서 발견된다. 따라서 굿거리에 부합하지 않는 신령의 출현은 당연히 ‘구설’의 대상이 될 수밖에 없을 것이다. 특히, 최근처럼 무당의 사적(私的)인 신령 체험이나 영험함보다는 굿 연행의 예술적인 능력과, 이른바 어떤 선생의 굿 계보를 잇고 있는지 등의 ‘전통’에 부합하는 굿을 하는 무당이 ‘큰무당’으로 평가되는 상황에서, 진오기굿에서 모셔지지 않는 칠성신의 복장을 착용하고 사진을 찍는 일은 무녀로서 자신의 정체성에 부합하지도 않고 지금까지 쌓아온 명성에 먹칠을 하기에 충분하다.

하지만 다니가 칠성복을 입자는 의견을 반대한 이유는 다른 사람들의 ‘구설’보다도 자신이 직접 신내림의 체험을 통해서 직접 느낄 수 있었던 칠성신의 성격에

서 기인한다. 그녀에게 칠성신을 포함한 천신계통의 신령은 엄중한 성격의 신격으로 체험되는데, “절대 봐주는 법이 없으며 엄정한” 천신계통의 신격 때문에 그녀의 일월맞이는 항상 진지하고 엄숙한 분위기로 연출된다. 그리고 이처럼 사적인 경험을 통해서 형성된 천신계통의 신령에 대한 다니의 이해는 신어머니나 선생으로부터 배운 것은 아니며 단시간에 형성된 것도 아니다. 내림굿을 한 이후 40여년의 무업 생활을 통해서 변화된 신관을 반영한다.

너무나도 상식이 되어버린 이야기지만, 무당은 신병을 통해서 무당의 운명을 확인하고 내림굿을 통해서 무당으로서 첫 발을 내딛게 된다. 내림굿의 성공 여부를 판단하는 가장 중요한 요소 중에 하나는 입무 후보자가 ‘말문’을 여는 것인데, ‘말문’이란 정확히 어떤 신령이 자시에게 내렸는지를 자신의 입으로 구체화하는 것을 말한다. 그러나 내림굿에서 ‘말문’을 열어 어떤 신령이 입무 후보자에게 내렸다고 발화했다고 하더라도 그 신령의 정체성은 여전히 후보자에게 모호한 것으로 남는다. 김금화 만신에게 내림굿을 받았던 유명옥은 자신의 ‘말문’ 경험을 이렇게 진술한다.

> 나는 모시는 신령님들을 한 분 한 분씩 부른다. 모악산 산신님이 먼저 오신다. 일월성신 북두 대성님. 나는 나도 모르는 말들을 한다. 저절로 입에서 쏟아져 나온다. 신령님들은 내게 형상으로 보이기도 하고, 또 이미지화하지 않고 큰 소리로만 내가 누구라, 누구라 말씀하시고 좌정하셨다. 신령님들은 각기 서열에 따라 한 분씩 한 분씩 좌정하셨다.[23](필자 강조)

이처럼, 내림굿에서 입무자는 ‘나도 모르는 말들’이자 정확히 그 정체를 알 수 없는 신령들을 호명하는 경우가 많다. 문제는 그 말문은 언제든지 닫힐 수 있다는 점이며, 따라서 내림굿을 한 뒤에 꾸준히 신령과의 긴밀한 관계 즉 지속적이고 자발적인 신내림의 경험을 통해서 그 신령의 정체를 명확하게 이해하고 다른 신령과 차별화할 수 있어야 무당으로서 성숙할 수 있게 된다. 다니의 일월맞이 연행에

23) 유명옥, 『집없는 무당』 (서울: 새로운사람들, 2000), 152.

서 이루어지는 공수의 구성이 먼저 신령의 정체를 밝힘으로써 신령을 분류하는 것 역시 고 난 뒤 공수의 내용이 전달되는 것은 바로 이런 맥락에서 이해할 수 있다. 사실 다니가 천신계통의 신령을 이처럼 분류하고 체현할 수 있었던 것은 그녀의 독특한 무녀로서의 이력 및 종교적 수행과 관련된다.

다니는 인간에게 생명의 부여자이자 근원으로서 성격을 갖지만 쉽게 포착되지 않는 천신 계통의 신령을 체험하는 일은 일반적인 기능신의 성격을 가지는 신격들을 경험하는 것보다 훨씬 힘들다고 말한다. 그녀의 경험에 따르면 일월성신이나 천지신명 등과 같은 천신계통의 신령을 직접 몸에 경험하기 위해서는 각고의 노력이 필요하다. 그녀 역시 스물한 살 이전까지는 일월맞이를 연행했다고 하더라도 비교적 형식적이었을 뿐이라고 한다. 천신에 대해 뚜렷하게 체험을 하고 인식을 하게 된 계기는, 신어머니로부터의 원치 않았던 독립과 관련이 있다.

신어머니로부터의 독립은 자연스러운 일은 아니었다. 다니의 기억 속에서 십대를 온통 함께 했던 신어머니는 고마움과 서운함을 함께 남긴 분이었다. “대한민국 최고의 무당”이자 함께 잠을 “잘 때도 가슴을 만지고 잘 정도로...친어머니보다 더 사랑했던” 분이었지만 제자인 자신을 “믿어주지 못했던” 분이었던 것이다. 한 번은 신어머니 단골의 환갑잔치에서 신어머니 몰래 장구를 치고 돈을 받았다는, 하지도 않았던 일에 대한 주변사람들의 모함에 신어머니는 다니의 말을 믿어주기보다는 가혹하게 야단을 쳤다. 이후에도 신어머니의 수제자였던 다니에 대한 시기와 질투 섞인 모함은 계속 되었고, 결국 다니는 신어머니에게서 떨어져 나올 수 밖에 없었다고 한다. 그녀의 표현에 의하면, “앞이 캄캄해서 어떻게 살아야 할지 막막했”고 방황의 날이 지속되었다. 그렇다고 10대를 온통 함께하며 자신을 “품에 안고 가르쳤던 대한민국 최고의 만신”인 신어머니를 대체할만한 무당은 없었다.

한참을 방황하던 어느 날 ‘환웅천왕’이 꿈속에서 백마를 타고 백곰의 모습으로 나타나 자신이 환웅천왕임을 밝히고 “나를 보려면 강화도 마니산으로 오라”는 메시지를 전했다고 한다. 다니는 꿈을 꾸기 전에는 마니산이라는 산 이름을 들어본 적은 있지만 그 산이 강화도에 있다는 사실을 몰랐을 정도로 천신에 대해서는 모호한 상태였다 한다. 어쨌든 꿈속의 이야기처럼 그녀는 스물한 살 동짓달에 마

니산을 찾았다. 마니산 중턱에는 이유립이 창립한 마니산 '단단학회'의 건물이 있었으며, 단단학회 소유의 여러 건물들 가운데 환인, 환웅, 단군을 모신 대시전(大始殿)이 있다. 꿈속의 계시대로 환웅천왕을 만난 것이다.

매년 마니산을 찾아 기도를 하는 기간 중 그녀의 기도 루트는 대시전의 기도를 시작으로 산신과 용왕에게 인사를 드리고, 한 밤중이 되면 다시 목욕정성을 한 후 참성단에 올라 큰소리로 천신을 청배하는 것이었다. 십년 동안 매년 마니산을 방문하여 같은 방식으로 기도했다고 한다. 그녀의 표현대로 하자면 "십 년 공부"를 마친 후에 한 밤 중에 참성단에서 천제를 모시라는 메시지를 받게 되었는데, 천제를 모시는 중에 칠선녀들이 하늘에서 내려오는 것을 뜬 눈으로 보고 주변에 꽃향기가 가득한 신비한 경험을 했다고 한다. 꿈속 환웅천왕의 메시지는 그녀에게 단순한 꿈이 아니라 진실로 참(really real)이었던 것이다. 그리고 그렇게 십년이 지난 후 그녀는 환웅천왕의 탱화를 집안 신당에 모셨으며, 진적굿을 할 때마다 일월맞이에서 환웅천왕을 청배하고 몸에 실려 대접해 오고 있다.

그녀의 일월맞이에서는 일반적으로 알려진 일월성신, 옥황상제, 공중칠성, 석함칠성, 선관 등의 신령이 모셔지지만, 그 외에도 환인, 환웅, 단군 역시 대접된다. 물론 형식적인 '대접'이 아니라 직접 자신의 몸에 실려서 자신의 정체성을 밝히고 공수를 주는 신령들이다. 그리고 이러한 점들은, 그녀 스스로 "나는 다른 무당들과 조금 다르다"고 이야기하듯이 다른 두 명의 황해도 무당들의 연행과 차별화되는 점이기도 하다. 한편, 꿈을 통해서였다고 하지만, 그녀의 경험 속에서 등장하는 마니산 참성단과 단단학회는 모두 단군신앙 관련 있는 곳이라는 점에서 모호한 천신에 대한 느낌이 단단학회를 통해서 구체화된 것이 아닌지 의심해볼 여지는 충분하다. 그러나 설사 그렇다고 하더라도, 단군신앙으로 개념화되기 이전의 어떤 유형의 천신과 관련된 체험을 했다는 점에는 의심의 여지가 없으며, 그 체험을 가장 적합하게 전달할 수 있는 매개체가 단군과 관련한 신앙이었다고 해석할 수 있다. 그리고 그렇게 천신에 대한 막연한 체험이 구체화되는 과정에서 그녀의 지속적인 신내림에 대한 노력을 부인할 수는 없을 것이다.

무업을 계속하는 동안에도 무당에게는 계속해서 새로운 신령들이 강림하게 된

다. 다니가 환웅천왕을 모시게 되었던 사례에서처럼 막연하게 천신으로 범주화만 되었던 신령이 뚜렷하게 구분되어 특별한 이름을 가지고 구체화되는 경우도 있으며, 다른 계통의 신령 즉 장군신들이 새로이 들어오는 경우도 있다. 다니는 10년 정도에 한 번씩 자신의 신관이 변화했으며, 그 변화에 따라 새로운 신령들이 들어왔다고 이야기한다. 만약 새롭게 드는 신령을 무당이 알아채지 못하고 받아들이지 못하는 경우에 그 무당은 '신의 풍파'를 즉 어떤 의미로 신병을 겪는다고 한다. 다니는 진적굿을 하면서, 특히 일월맞이를 연행하면서 새롭게 드는 신령들을 기존에 모신 신령들과 합의시킨다고 한다. 이런 맥락에서 다니의 진적굿은 단순히 신령을 대접하고 단골들과 함께 하는 축제라기보다는 내림굿의 경험을 환기하고 새롭게 내리는 신령들을 명확히 구분하여 자신의 만신전에 모시는 의례의 성격을 갖는다.

신관의 변화 속에서, 최근에 다니는 천신계통으로 분류되는 천지신명을 옥황상제, 일월성신, 공중칠성과 분리한다. 다음과 같은 다니의 진술은 그녀가 한 무녀가 무녀로서 커리어(career)를 쌓아가는 과정에서 체험을 통해서 어떻게 지고신으로서 천신을 구체화시키는지 잘 보여준다.

> 천지신명님이나 일월성신님 옥황상제님 모두 강렬하게 체험돼. 일월다래천을 들어보면 일월성신님은 좀 더 온화하고 부드럽고 가까운 느낌이라면 천지신명님하고 옥황상제님은 칼을 들고 있는 것처럼 아주 강하셔. 그리고 일월성신님은 운을 열어준다는 느낌은 없지만 천지신명님은 운을 열어주는 느낌이 들지. 옥황상제님하고 천지신명님 차이는 옥황상제님은 절대자 같은 느낌은 아니야 이렇게 저렇게 이야기를 해주시고 하늘에 계시지만, 천지신명님은 그냥 하늘 자체야! 그리고 뭔가 잘못이 있으면 그냥 내리치셔. 내가 경험했던 천지신명님은 하늘에 커다란 황소의 눈처럼 보이더라고. 그러니 천지신명님이 직접 실릴 수는 없지 하늘을 어떻게 몸에 실어.

앞서 언급했듯이 실제로 이와 같은 다니의 천신에 대한 경험은 일월맞이 연행에서 목소리나 몸짓을 통해서 고스란히 재현되었다. 다시 말해서 '전통'이라는 이름으로 전승된 의례의 형식성이나 불변성보다는 자신이 경험한 신령의 의도를 적절

하게 파악하고 그에 부합해서 의례를 연행하는 것을 더 바람직하게 여기는 것이다. 이와 같은 의례에 대한 관점과 신관은 자신의 후배 무당들에게 조언을 해줄 때에도 드러난다.

3년 전에 자신의 주신(主神)이 누군지도 모른 채 13년 동안 무업을 했던 30대의 젊은 박수무당이 다니를 찾았다. 기도를 하다보면 "벼락대신이 든다"는 공수를 받는데, 그 신령이 누군지 모른다는 것이었다. 내림굿을 해주었던 자신의 신어머니는 그 신령이 인신계통의 '대신'[24]이라고 조언해줬지만, 자신의 느낌으로는 전혀 그렇지 않다는 것이었다. 다니는 '벼락대신'은 "하늘에서 내려오는 신령이자 너의 주신이다"라고 그 박수에게 조언을 해주었다. 그 인연으로 그 박수는 가끔 다니에게 조언을 구하곤 하는데, 최근 자신이 보관하고 있던 신복이 황해도전통이 아닌 것 같다고 고민을 털어놓자 다니는 "신령님은 그런 거 안 따지신다. 네가 그 분들을 잘 느끼고 소통을 잘하면 아무 문제가 안 된다"고 충고해주었다.

만약 새롭게 드는 신령을 무당이 알아채지 못하고 받아들이지 못하는 경우에 그 무당은 '신의 풍파', 즉 어떤 의미로 내림굿 이전에 겪게 되는 신병을 다시 겪게 된다고 한다. 이런 맥락에서, '신의 시집살이'라는 말은 도제관계를 통해서 신의 선생 밑에서 배우는 과정이 힘들다는 의미뿐 아니라 신령의 요구에 부합해서 살아야 하는 무당으로서의 삶이 가지는 어려움에 대한 표현이다. 다니는 신당에 모신 신령이 '뜨지' 않도록 항상 잘 모셔야 하며, 새롭게 모신 신령이 누구인지 알아채는 것이 언제나 중요하며, 새롭게 모신 신령과 기존에 모신 신령들이 잘 화해하는 일은 영험한 무당이 되기 위해서 정말 중요한 일이라고 언제나 강조한다. 형식적으로 의례적 전통을 잘 지키는 것보다는 신령을 직접 체험하고 그 정체를 명확히 구분하는 것, 그리고 그에 부합한 방식으로 대접하는 것이 훨씬 더 중요하다는 것이다.

---

24) '대신'은 보통 '대신마누라'를 줄여서 표현한 것으로서, 무당의 사후 후배무당이나 제자의 신당에 자리 잡은 신격을 말한다.

2. 해은의 사례: 전승된 신격과 의례적 재현

무당의 삶과 정체성을 다룬 다큐멘터리 필름에서 주연급 인물로 출현한 바 있으며, 자신의 생애사를 기록하여 2003년에 출판한 해은은 두 종류의 매체 안에서 공통적으로 무당의 삶이 얼마나 힘들고 고단한지 그리고 고통 받는 사람들을 어루만져야 하는 무당의 외로운 임무를 서술하고 있다. 무당의 삶을 이해할 수 없는 주변 사람들의 시선, 무당이 되었지만 주변 동료들과 제자들 사이에서 발생하는 갈등으로 인한 어려움에 대한 고백은 2016년 연행했던 일월맞이의 첫 공수에서도 드러났다. “선생님의 그림자도 밟지 말라는 게 법이라고 생각하고 살았는데 세상 이치가 그런 게 아닌 거 같다”는 쓸쓸한 목소리의 공수는 무당의 공동체와 관련된 진술로서 신의 선생과 제자 사이의 관계에 대한 넋두리이기도 하지만 동시에 사회적 분류체계에서 소외된 마치 문턱에 놓인 존재로서 무당의 고통스러운 삶을 압축하고 있는 것이다.

처음 쇠를 내리고 나서 전달했던 이 고단하고 외로운 무당의 삶에 대한 공수는 자신의 넋두리였을까 아니면 어떤 특정한 신령의 메시지였을까? 만약 신령의 공수였다면 어떤 신령의 메시지였을까? 앞서 언급했듯이 해은의 일월맞이 연행에서는 공수를 내리는 신령의 이름을 먼저 밝히지 않기 때문에 신격을 정확히 확인하기는 쉽지 않다. 다만 그녀의 신어머니와 마찬가지 방식으로 의례를 시작할 때 구송하는 만세받이에서 호명했던 신령의 이름을 통해서 추측할 수 있을 뿐이다. 비록 해은이 신령을 경험하지 못한다고 할 수는 없지만, 그녀의 일월맞이 연행에서 보이는 모호한 신령의 정체성은 그녀가 경험을 통해서 형성한 신관과 깊은 관련이 있는 것으로 보인다. 그녀는 자신의 신령 경험을 이렇게 진술한다.

> 우리는 신의 존재를 확인할 수도 없고, 이게 신이다 라고 말은 하지만 신의 존재 유무를 확신할 수는 없잖아 [질문자: 근데 무당들은 경험하는 사람들이지 않나요?] 무당들이 경험하는 것은 일반적인 조상신을 경험하는 것이지. 나는 그거는 감히 경험할 수 없다는 거지. 저 <u>천지신명을 어떻게 경험을 하고, 어떻게 일월성신을 경험을 해?</u>

> 단지 빛으로 오시잖아. 그 빛이 신의 존재라고 확신을 하는 거고. 거기에서 해가 보이면 해를 섬기는 신이구나. 달빛을 경험하면 아 달을 주관하는 신이구나 이렇게 설명은 할 수는 있지. 난 빛으로 봤으니까 나는 무당생활 30년에 그런 것이 신이구나 이런 것이 에너지구나 이게 그거라고 느낀 거는 대여섯 번 밖에 안됐기 때문에. 그리고 나는 늘 확답을 못 받기 때문에. (2020년 2월 인터뷰, 밑줄은 필자)

위의 진술에서 보이듯이 해은에게 인신 계통의 조상신은 비교적 분명하게 경험되지만, 천신계통의 신령은 '빛'이라는 표현이 함의하고 있듯이 다소 모호하게 경험되거나 '대여섯 번 밖'에 경험할 수 없는 것이었다. 경험의 대상이라기보다는 '확신'의 대상인 것이다. 경험을 통해 명확하게 정체를 확인할 수 있다면 굳이 '확신'할 필요가 없기 때문이다. 그럼에도 불구하고 의례적 연행을 '비물질적인 것'으로 인식될 수 있는 힘이나 경험에 대한 '객관화 과정'의 한 방식이라고 정의할 수 있다면, 그녀의 일월맞이 연행 역시 일반 사람에게 비가시적인 신령의 존재를 객관화시키는 절차로 볼 수 있다. 다만, 해은의 2016년 일월맞이는 자신이 직접 보거나 몸에 실려 각각의 신격의 특성을 구체화한다기보다는 황해도굿 전통이 계승하고 있는 의례의 형식성을 통해 구현하고 있는 것으로 해석할 수 있다. 여기서 해은에게 중요한 문제는 신령에 대한 직접적인 체험보다는 의례적 절차의 준수이다.

실제로 해은은 자신만의 언어나 행위를 통해서 신령의 정체를 분류하여 특정한 신격으로 구체화시키기보다는, 신령을 모시는 전통적인 방법을 중요하게 여긴다. 그리고 그 방법이란 '황해도굿'으로 분류된 의례적 전승을 통해서 형성된 절차를 준수하는 것이다. 그녀는 다음과 같이 진술한다.

> 왜 [굿의] 거리거리가 따로 있겠어! 무당이 이 거리에서 할 거를 저 거리에서 할라고 하면 안 되는거지. (중략) 우리가 만신이라는 거는 여러 신명을 모시잖아. 그러면 그 신명에 따른 역할이 있을 거 아냐. 그 역할을 바꾸면 화딱지 나겠지. 그러니까 그 얘기야. 오래된 만신이고 공부를 많이 하고 큰만신은 그거[굿거리에 부합하지 않는 신령을 노는 일]를 절제를 할 줄 아는 만신이 큰만신인거지.(2020년 2월 인터뷰, 밑줄은 필자강조)

굿을 구성하는 개별 거리와 거리마다 모셔야 하는 신령들에 대한 의례적 전통은 굿을 연행하는 개별적인 무당들이 직접 구성한 것이 아니며, 오랜 세월 한국인들이 축적한 종교문화적 경험에 의해서 형성된 결과물이라 할 수 있다. 아울러 각 거리와 그 거리에 포함된 신격은 개별적인 무당들이 자신들의 사적인 체험을 해석할 수 있는 인식적 범주로 작용한다. 신부모에서 신자식으로 전승되는 의례적 '전통'이 의례 연행자의 사적인 체험을 가능케 하는 모태(matrix)로써 기능한다는 점에서, 해은이 의례적 전통을 계승하고 그 안에 범주화되어 있는 신격을 재현하는 일 역시 신령을 경험하는 또 다른 방법이라 할 수 있다. 다만, 이 경우 신령에 대한 체험은 의례 내에 한정되며 '큰만신'의 조건 역시 의례적 절차의 준수와 관련된다.

'큰만신'의 조건 중 의례적 절차를 준수함으로써 전승된 범주로서의 신격을 적절하게 재현하는, 즉 해은이 지향하는 현재 무업의 특성은 내림굿 이후 새로운 신어머니를 찾는 과정에서 예견되었다. 원래 해은의 내림굿은 황해도굿이 아닌 다른 지역의 의례적 전통에 따라 이루어졌다. 그러나 최초의 내림굿은 아직 의례적으로 범주화되지 않았던 해은의 사적인 신령 경험을 체현하기에는 부족했다. 그녀는 자신의 내림굿에 대해 "내가 분명한 거는 내 내림굿은 좀 틀렸"다고 회상한다. 내림굿을 하는 동안 신령의 이름을 적은 쪽지를 쟁반에 놓아뒀는데, 자신이 춤을 추다가 신이 내리면 신의 이름이 적힌 쪽지를 집어 들고 신의 이름을 맞춰야 했다.

> 막 돌다가 정신없는 상황에서 쪽지가 큰 게 보이면, 그걸 잡는 거야. 그래서 신엄마를 주는 거야. 그럼 신엄마가 이걸 잡은 신명의 이름을 대라는데 신명 이름을 내가 모르잖아. 모르니까. 내가 형태를 이야기한다든가. 말하자면, 뭐를 이야기를 하면 그게 맞다고 그러는거지. (중략) 기억이 가물가물한데, 하여튼 장군님만 오시면 하면 내가 입을 다무는 거야. 내가 '십만대군을 끌고 왔다'고만 하면 '야 그따위 신이 어디 있냐!'라고 나를 질르는거야. 신엄마가 질른 게 아니라 청배 온 [만신이]. 그때부터는 그 이모[청배 온 만신]를 내가 딱 깔아 뭉게드라고. '나 내림굿 안 해! 나 무당 아니니까 내림굿 그만해' 그러구 이불 펴고 자부렀어 (2020년 2월 인터뷰)

자신은 분명히 “십만대군을 끌고” 오는 장군 신령의 이미지가 보여 그 장군님이 왔다고 이야기를 하는데 그럴 때 마다 신어머니가 같이 데리고 왔던 다른 만신이 핀잔을 주었다는 것이다. 비록 새벽녘 신어머니의 설득 덕분에 다시 내림굿을 진행하여 마칠 수 있었지만, 그녀가 회상하는 내림굿에 대한 부정적 기억은 첫 번째 내림굿이 그녀의 사적인 신령 경험을 적절하게 해석할 수 있는 범주나 해석틀을 제공하지 못했다는 점을 드러낸다.

> [내림굿을 하고 난] 이후로 나는 무당이란 존재에 관해 이론적인 정리를 하기 시작했다... 하나둘씩 무당의 세계에 대해 정리하기 시작하면서 나는 국립 도서관을 찾아 민속 관련 자료를 뒤지기 시작했다... 내 구미에 딱 들어맞는 것이 있었다. 서점에서 책을 고르고 공부하면서 관심을 갖게 된 황해도굿 자료가 그것이었다.(자서전 54-55)

> 모든 것을 신명에 의존하는 것이 나로서는 이해가 되지 않았다. 그것이 당시 나의 갈등이었다. ....신어머니[김금화만신]를 정식으로 모시면서부터 굿에 관해 깊숙하게 빠져들기 시작했다.(자서전 80-81)

그녀는 내림굿을 하고 난 이후 자신을 찾은 고객을 상담하고 굿을 필요로 하는 고객이 있으면 자신이 굿을 주도적으로 하기 보다는 내림굿을 해준 신어머니를 모셔 굿을 연행했다고 한다. 그러나 굿에 적극적으로 참여할 수 없었던 당시 자신의 상황, 그리고 필자와의 인터뷰에서 진술했던 것처럼 “신을 모시는 사람의 역량에 따라서” “신의 크기”가 달라질 수 있다고 생각하고 있는 자신과 달리, 모든 문제를 전적으로 신령의 뜻으로 돌리는 주변 무당들의 태도는 기존의 무당과 심리적 갈등의 원인으로 작용했다. 물론, 필자와의 인터뷰에서 언급했던 최초 내림굿이 가졌던 의례적 한계, 다시 말해서 자신의 신령 경험을 적절하게 범주화하지 못하는 의례적 한계 역시 신어머니와 관계를 정리하는 데 계기가 되었을 것이다.

결국 무당으로서의 정체성에 대한 고민은 김금화 만신의 황해도굿을 만나게 됨으로써 어느 정도 해소될 수 있게 되었다. 그렇다고 그녀가 김금화 만신의 굿을 변형 없이 전승하는 것에만 관심이 있는 것은 아니었다. 오히려 그녀는 ‘도가집

만신'나 '석바위 만신' 같은 황해도굿으로 유명한 노(老)만신들을 찾아가 그들의 굿을 구경하고 적극적으로 배우면서 굿의 원형을 살리는 데 치중하였다.

신어머니와 분리되고 난 이후 다니가 무당으로서 자신의 정체성을 천신계통의 신령을 만남으로써 재구성할 수 있었다면, 해은은 또 다른 의례전문가로서 '큰만신'을 만나게 됨으로써 자신의 정체성을 구성한 것으로 해석할 수 있다. 그리고 해은의 신어머니가 '전통 예술가'로서 자신의 공적인 이미지를 형성하고 난 후 사회적 인정을 받을 수 있었던 것처럼 그녀 역시 최근 십년 동안 굿을 현대 예술과 결합하여 무대화하는 데에도 관심을 보이고 있다.

그러나 앞으로 그녀의 정체성과 신관이 어떻게 변화될지는 알 수 없다. 지금의 의례를 통해서 전승된 신격을 재현하는 것에 만족하는 것이 아니라 의례 외적인 상황에서 개인적인 체험을 통해서 신격을 의례에 체현하는 방식으로 변화할 수 있다. 그녀의 SNS활동에 대한 기록에서 알 수 있듯이, 그녀는 시간이 날 때마다 국내를 포함한 세계 곳곳의 종교적 유적지를 여행한다. 그리고 이러한 자신의 여행을 일종의 신을 찾는 "방황이자 갈등"으로 묘사한다. 추후 그녀가 사적인 신령 체험을 통해서 이런 "방황과 갈등"이 마무리한다면 그녀의 일월맞이 역시 전통의 재현 방식이 아니라 자신의 경험을 체현하는 방식으로 변화할지도 모를 일이다.

Ⅴ. 나가면서

너무도 잘 알려져 있듯이, 가장 주목할 만한 무당의 특징은 신을 직접 자신의 몸에 실을 수 있다는 것, 즉 신을 몸으로 경험할 수 있다는 점이다. 무당이 신을 직접 '보고' 신의 목소리를 '들을' 수 있다는 문화적 사실은 보이지 않는 비물질적 힘이나 신령을 구체적인 신격으로 분류하는 의례적 효과의 진실성을 보장한다. 무당의 신령 체험이 반드시 의례적 연행 내에서만 이루어지는 것은 아니다. 굿이라는 의례적 상황 이외에도 기도나 꿈을 통해서도 무당의 사적인 신령 체험은 이루어진다. 그러나 굿이라는 의례 전체와 굿의 개별 거리에서 모셔지는 다양한 종

류의 신격은 의례를 연행하는 무당으로 하여금 사적인 신령 체험을 해석하고 분류할 수 있는 모태로 작용한다. 이런 맥락에서 무속 신관의 연구는 무당의 경험과 의례적 연행을 반드시 함께 고려할 필요가 있다.

의례적 연행을 통해서 구체화된 무속의 신격, 다시 말해서 무속 신령의 성격이나 위계가 무당의 사적인 신령체험과 긴밀한 상관관계를 가진다는 통찰은 무속의 천신연구에 대한 대안적인 발전 방향을 제안할 수 있게 만든다. Ⅱ장에서 언급한 바 있듯이, 무속의 천신연구는 무속의 전반적인 신관 내에서 파악될 필요가 있다. 또한 무속 신령은 초월적이거나 형이상학적인 존재가 아니며 무속 행위자들의 일상생활에 깊숙이 개입된다는 특징이 있다. 이와 같은 신관에 근거한다면 무속의 천신 연구 역시 행위자들의 일상적, 사회적, 의례적 경험과의 관련 속에서 설명될 필요가 있다.

황해도 굿 전통에서 천신계통의 신령을 모셔 대접하는 일월맞이는 무당을 위한 내림굿과 진적굿에서만 연행된다는 점에서 무당의 신령 경험과 의례적 연행 사이의 역동적 관계를 파악하는 데 효과적인 대상이다. 특히 다니와 해은의 일월맞이 연행은 동일한 전통을 전승하고 있음에도 불구하고 의례의 연행적 측면에서 상이함을 보인다는 점에서 '사적인 신령 경험'과 '공적인 의례 연행' 사이의 관계를 보여주는 좋은 사례가 되었다. 사실, 무당이 사적인 신령 체험을 통해서 획득하는 영적인 능력, 다시 말해 무당의 영험은 무속 공동체와 관계를 통해서 특히 공적인 의례 실천을 통해서 구체화되고 인정받는다는 점에서 두 종류의 관계는 독립적이기보다는 상보적인 관계에 있다고 할 수 있다.[25] 사적인 신령 체험과 공적인 의례 전승은 실제로 다양하게 연행되는 의례들의 스펙트럼의 양 극단에 위치하고 있으며, 다니와 해은의 의례는 양 극단 사이에서 서로 다른 위치를 점하고 있을 뿐이다.

한편, 의례 스펙트럼에서 서로 다른 위치를 점하고 있는 다니와 해은의 일월맞이는 그들이 겪은 무녀로서의 삶의 이력과 긴밀한 관계를 가지고 있었다. 최고의 '큰만신'이었던 신어머니와의 단절은 다니에게 신령에의 헌신과 의례적 체현으로

---

25) R.N. Hamayon, "Are 'Trance,' 'Ecstasy,' and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?" *Shaman* 1(2), 1993, 3-25.

결과했다면, 바로 그 최고의 '큰만신'을 신어머니로 모시게 된 해은은 신어머니가 속한 의례적 전통의 충실한 연행을 통해서 신격을 재현하였다. 비록 이후의 무녀의 삶을 통해서 어떤 변화를 겪게 될지 예상할 수는 없지만, 지금까지 무녀로서 이들이 겪었던 삶의 이력과 신령에 대한 경험이 상이한 방식의 일월맞이 연행을 결과했으며 무당으로서의 차별적인 정체성을 형성했다는 점은 의심의 여지가 없다.

주제어: 객관화, 황해도굿, 일월맞이, 진적굿, 무속신관, 천신의례, 체현

원고접수일: 2020년 5월 22일
심사완료일: 2020년 6월 21일
게재확정일: 2020년 6월 29일

참고문헌

김금화.『김금화의 무가집: 거므나따에 만신 희나백성의 노래』. 서울: 문음사, 1995.

라파포트, 로이.『인류를 만든 의례와 종교』. 강대훈 옮김. 서울: 황소걸음, 2016.

서영대.「한국 고대의 제천의례」.『한국사 시민강좌』. 서울: 일조각, 2009.

양종승.「한국 무신의 구조 연구」.『비교문화연구』5 (1999): 163-193.

유명옥.『집없는 무당』. 서울: 새로운사람들, 2000.

이해경.『혼의 소리 몸의 소리』. 서울: 솔과학, 2003.

임돈희.「병립신관과 한국문화」.『비교민속학』20 (2001): 87-120.

赤松智城/秋葉 隆 共著.『朝鮮巫俗의 硏究』沈雨晟 옮김. 서울: 동문선, 1991.

조흥윤.「천신에 관하여」.『동방학지』77 (1998): 13-40.

장순범.「입무굿으로 본 황해도굿의 정체성」. 안동대학교 박사학위논문 (2016).

황루시.「무속의 천신의례에 관한 연구」.『비교민속학』22 (2002): 37-65.

홍태한.「황해도굿 연행 주체 계보 변화와 의미: 인천 지역을 중심으로」.『한국무속학』38 (2019): 257-280.

Hamayon, R. N., "Are 'Trance,' 'Ecstasy,' and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?." *Shaman* 1(2) (1993): 3-25.

Kendall, Laurel, Jongsung Yang, Yul Soo Yoon, *God Pictures in Korean Contexts: The Ownership and Meaning of Shaman Paintings*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2015.

Abstract

The Objectification of Shaman's Experiences with Heavenly Gods in Ritual Performance

Kim, Dong-kyu(Sogang Univ.)

In this essay, I try to explain how a shaman's personal experiences with spirits affect the formation of ritual with focus on the performance of Ilwolmaji ritual (a ritual for heavenly gods). The life stories of two shamans, who had learned shamanship from the same spirit-mother, are introduced and their rituals are compared to illustrate the interconnectedness between personal experience and its objectification through ritual performance. Through this research, I show that a Korean shaman is not a simple agent of 'tradition,' rather he(she) acts as a creative negotiator between 'tradition' and his(her) personal experiences with spirits. In addition, I believe, this research contribute to de-constructing the assumed essence of Korean shamanism, and to giving a clue to understand the plurality of modern Korean shamanism.

Key Words: objectification of experience, Hwanghae provincial shaman ritual, shaman ritual for heavenly gods, shamanic pantheon, embodiment of spirits