



저작자표시-비영리-동일조건변경허락 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



동일조건변경허락. 귀하가 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공했을 경우에는, 이 저작물과 동일한 이용허락조건하에서만 배포할 수 있습니다.

- 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](#)

碩士學位論文

제주무덤을 통해 본 제주인의 죽음관

- 산 자와 죽은 자의 공간 '서천꽃밭' 개념을 중심으로 -

제주대학교 사회교육대학원

自然·文化遺産教育學科

咸 明 姬

2023年 8月

제주무덤을 통해 본 제주인의 죽음관

- 산 자와 죽은 자의 공간 '서천꽃밭' 개념을 중심으로 -

指導教授 張 承 姬

咸 明 姬

이 논문을 사회교육학 석사학위 논문으로 제출함

2023年 8月

함명희의 사회교육학 석사학위 논문을 인준함

심사위원장 정광중 (인)

위 원 곽병현 (인)

위 원 장승희 (인)

제주대학교 사회교육대학원

2023年 7月

A view of death Jeju's Death Through Jeju Tombs

- Focusing on the concept of 'Seocheongochbat'
the space of the living and the dead -

Myung-Hee Ham

(Supervised by Professor Seung-Hee Jang)

A thesis submitted in fulfillment of the requirement for the degree of
Master Social Education [Master of Natural and Cultural Heritage Education]

2023. 8.

This thesis has been examined and approved.

.....
Thesis Director, Jang Seung Hee,
Prof. of Natural and Cultural Heritage Education

Jan Seung Hee

(Name and signature)

.....
Date

Department of Natural and Cultural Heritage Education
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL EDUCATION
JEJU NATIONAL UNIVERSITY

목 차

I. 서론	1
1. 연구의 목적 및 필요성	1
2. 연구의 내용 및 방법	4
II. 죽음의 의미와 제주장묘문화	6
1. 죽음의 의미 고찰	6
2. 제주장묘문화의 유래와 특징	12
1) 제주장묘제도의 유래	12
2) 제주장묘문화의 특징	16
III. ‘서천꽃밭’에 나타난 제주인들의 죽음관	20
1. 제주신화와 ‘서천꽃밭’	20
1) ‘서천꽃밭’의 개념과 유래	20
2) ‘서천꽃밭’의 구성 및 의미	23
3) ‘서천꽃밭’에서 나타나는 제주인의 죽음관	34
2. 완충적 공간으로서의 ‘서천꽃밭’	36
1) 올레: 산자와 죽은자의 길	36
2) 토롱: 삶에서 무덤으로의 이동	44
3) 선(殫): 선(善)함이 빚어낸 제주무덤	48
3. 소결	51

IV. ‘서천꽃밭’ 개념의 문화유산적 가치와 활용방안	53
1. 한국 죽음교육의 발달과 필요성	53
2. ‘서천꽃밭’의 문화유산적 가치로써의 죽음교육 활용	55
VI. 결론 및 제언	58
참고문헌	61
Abstract	65

표 목차

〈표Ⅲ-1〉 본풀이의 등장 인물들이신으로 좌정	26
〈표Ⅲ-2〉 기능에 따른 주화 분류	34
〈표Ⅲ-3〉 산 자와 죽은 자의 올레 비교	43

그림 목차

〈그림Ⅱ-1〉 집‘꽃상여’와 제주 ‘호상옷’	19
〈그림Ⅲ-2〉 자청비와 서천꽃밭의 상관관계	30
〈그림Ⅲ-3〉 연구자가 본 ‘서천꽃밭’에 나올 꽃(한국콘텐츠진흥원 비교)	33
〈그림Ⅲ-4〉 ‘고살’과 ‘올레’	36
〈그림Ⅲ-5〉 마을 안 공간 구성과 세대 내 진입과정	37
〈그림Ⅲ-6〉 올레의 사적공간과 공적공간	39
〈그림Ⅲ-7〉 앞, 마을 안에 있는 무덤	41
〈그림Ⅲ-8〉 영혼의 문 올레 [神門]	42
〈그림Ⅲ-9〉 산담 올레의 완충적 공간	50
〈그림Ⅲ-10〉 서천꽃밭의 완충적 공간 해석	52
〈그림Ⅳ-11〉 가상현실 속 죽음과 만남	55
〈그림Ⅳ-12〉 Text Rain	57

【국문초록】

제주무덤을 통해 본 제주인의 죽음관

- 산 자와 죽은 자의 공간 ‘서천꽃밭’ 개념을 중심으로 -

함 명 희

제주대학교 사회교육대학원 자연·문화유산교육학과

지도교수 장 승 희

인간은 불확실한 미래에 대하여 의문을 갖고 살아간다. 인간에게 가장 확실한 미래는 ‘죽음’이다. 왜냐하면 삶과 죽음은 불가분의 관계이기 때문이기 때문이다. 그렇게 죽음은 삶 속에 공존하며 산 자들과 일상을 함께한다.

제주도는 한반도라는 동일 문화권 안에서 육지의 문화와는 확연하게 구분되는 문화를 갖고 있다. 지리적 환경을 차치하고서라도 관·혼·상·제(冠·婚·喪·祭)까지 한반도 문화 안에서 또 다른 제주만의 문화를 창출해 왔다. 이 논문에서는 인간이 살아가면서 겪게 되는 관·혼·상·제(冠·婚·喪·祭)의 네 가지 의례 중 상례(喪禮)와 관련하여 제주인들의 특별한 죽음관을 다루고자 한다.

첫째, 육지의 타 지역에서는 찾아볼 수 없는 제주인들의 장묘문화를 이해한다.

둘째, 산 자의 공간인 올레와 ‘서천꽃밭’의 상관관계를 살펴본다.

셋째, 삶과 죽음의 완충공간이 된 ‘서천꽃밭’에서 제주인들이 찾고자 했던 삶과 죽음의 종착지에 대해 살펴본다.

이를 통해 얻어진 결론은 다음과 같다.

첫째, 제주인들에게 죽음은 끝이 아니라 새로운 세계로의 출발이다. 인간의 존재는 영원한 것이며 죽음을 통해 존재의 근원으로 돌아간다. 죽음은 삶을 보다 긍정적, 적극적으로 살아 갈 수 있게 하는 정신적 기반을 만들어 준다. 죽음이 현실로 나타난 곳이 ‘무덤’이다. 장례의례는 죽은 자를 위한 산자의 축원(祝願)이다.

둘째, 삶의 공간인 올레 또한 초법피난처(超法避難處)의 기능으로 기록된 것처럼 올레의 공간은 산 자에게는 외부로부터의 피난처가 된다. 제주 신화를 통해 나타난 ‘서천꽃밭’과 ‘올레’는 산 자에게는 이동의 통로로, 죽은 자에게는 영혼의 통로이다. ‘서천 꽃밭’과 ‘올레’는 산 자와 죽은 자의 기억, 즉, 정신(精神)으로 이어지는 통로이다. 산 자의 이승과 죽은 자의 저승은 다른 세계이다. 그러나 정신과 영혼을 이어주는 매개체, 완충적 공간인 올레라는 현실 세계의 이정표와 ‘서천꽃밭’이라고 하는 정신적 공간이 하나로 이어질 때, 산 자와 죽은 자는 현실 세계에서 삶을 함께 하게 된다.

셋째, ‘서천꽃밭’은 제주인들의 죽음관에 있어서 삶과 죽음이 공존하는 공간이지만 삶에 가까운 완충적 공간이라고 할 수 있다. ‘서천꽃밭’은 죽음을 준비하는 공간이 아니라 재생(부활)을 준비하는 공간이다. 죽음과도 같은 현실의 힘겨움을 위로 받고, 극복하고자 했던 것이다. 서천꽃밭을 통한 제주인들의 죽음은 다른 사람으로의 환생이나 다른 세계로의 전환이 아니다. 신화 속의 ‘서천꽃밭’을 통한 부활은 제자리로 돌아오는 것이다. 제주의 가족문화는 ‘서천꽃밭’을 통해서 나타난다. 원래의 자기 자리로 돌아오는 제주의 신화에서 가족이 모두 한 집안을 지키는 가족 수호신으로 자격을 부여 받는다. 제주인들은 돌고 돌아가도 원래 본인의 자리가 되는 제주의 섬 안에서 죽음조차도 순환적 삶으로의 복귀, 즉, 재생(부활)을 ‘죽음’이라 여겼다.

주제어: 죽음, 서천꽃밭, 올레, 가족, 산담.

I. 서론

1. 연구의 목적 및 필요성

죽음은 삶의 한 부분이다. 왜냐하면 산 사람들은 죽음의 문제를 고민하면서도 삶을 살아가야 하기 때문이다. 인간은 육체적 고통과 죽음에 대한 공포를 경험하며 삶을 바라보는 시선이 변화하기도 하고, 자신이 추구하던 것들이 더 이상 의미가 없음을 깨닫게 되기도 한다. 사람은 누구나 죽는다는 것을 안다. 지나온 삶의 만족도가 높을수록 사후세계에 대한 기대가 높고 죽음불안이 낮다는 연구 결과에서 알 수 있듯이¹⁾ 삶과 죽음은 불가분의 관계에 있다. 흔히 죽음을 삶의 마지막 부분이라고 인식한다. 그러나 죽음이 삶의 단절을 의미 하는지에 대해서는 의문을 가져볼 필요가 있다.

토인비(Arnold Toynbee)는 “생명체는 무한히 분해 재생되고 오로지 유전인자만이 생명체의 형태와 기능을 영속적으로 가다듬어 나가는 지속적인 과정속에 생존을 지탱하고 그것을 끊임없이 환경에 적응시킨다.”라고 하였다.²⁾ 이처럼 인간은 삶을 육체적 영속보다 자신의 분신인 유전인자를 통해 이어지고, 죽음은 그 과정에 존재하는 것이다. 생명체의 생식 세포들은 본래의 유기체에서 떨어져 나와 죽음과 재생의 과정을 반복하고, 결국에는 본래 유기체의 일부였던 것이 재생을 반복하면서 끝까지 살아남아 처음의 발생과정의 출발점으로 되돌아 온다. ‘삶’은 이러한 과정을 통해 살아있는 세포들은 죽음에 대항하면서 재생을 반복하게 된다. 이는 ‘잠재적 불멸’이라고 할 만한 상태에 이른다. 이것은 죽음본능에 상대된다는 점에서 진정한 생명본능이다.³⁾

삶을 모르면 죽음도 모르고 죽음을 모르면 삶도 알 수 없다. 그렇기에 삶과 죽음은 동전의 양면처럼 불가분의 관계로 이해해야 한다. 죽음의 의미를 깨달음으로써 삶의 가치를 보다 명료하게 깨달을 수 있다. 죽음을 대하는 자세는 삶을 바르게 살기 위한 전제조건이다. 그러므로 죽음은 하나의 삶 속에 포함된 하나의 과정이다. 죽음 앞에서 산 자들은 삶의 의미와 사후세계의 평안을 바라면서 의례를 만들었고, 그 의례를 통해 죽음을 승화시켰으며, 부정적인 것들을 정화시키고자 하였다. 이러한 의례가 발전하여 장묘문화가 된 것이다. 장묘문화는 역사적 배경과 문화, 종교,

1) 김숙(2011), “죽음 및 장묘문화에 관한 인식”, 한서대학교 일반대학원, 박사학위논문, pp.57-59.

2) Arnold Toynbee, 『역사의 연구』, 바른북스, pp.234-238.

3) S. 프로이트(2005), 『정신분석의 탄생』, 임진수 역, 열린책들, pp.235-238.

사회관습, 전통 등에 따라 변화해 왔다.

한국의 전통적 상례에서 죽은 자는 둘로 분리된다. 영혼은 둘로 나뉘어 이승과 저승에 머물게 된다. 하나는 죽은 자의 공간 속에서 평안하기를 소망하며, 또 하나는 산 자의 공간에 있는 사당에 머물며 수호신으로 남아 가족의 안위에 관여한다. 이처럼 삶과 죽음은 단순하게 분절되는 것이 아니라 서로 연계되어 있다.

한편, 한국의 전통적 상례는 유·불교적인 관념과 무속적인 관념이 혼재해 있다. 한국의 전통적 장례 의식은 죽은 자의 평안한 천도(薦度)를 위한 것이 목적이라고 볼 수 있다. 평안한 천도(薦度)는 곧 산 자의 평안이기도 하기 때문이다. 집안에 불길한 일이 생기거나 안 좋은 일들이 발생하면 조상의 묘를 잘못 써서 그렇다며 이장(移葬)을 하기도 한다. 이는 죽은 자의 안녕이 곧 산 자의 안녕과 연결되어 있다는 믿음의 결과라고 볼 수 있다. 죽음은 산 자의 입장에서 평가를 내릴 수 밖에 없다. 그렇기에 죽음의 의례인 장법은 죽은 자보다 산 자를 위한 의식인 것이다. 이 과정에서 의식의 결과물인 무덤을 만든 것이다. 무덤은 삶의 욕망을 죽어서까지 이승에 남기고자 하는 죽은 자의 욕망이며, 산 자가 세운 기념물이기도 하다. 또한 이것은 산 자의 안녕을 죽은 자를 통해 보장받고자 하는 마음의 산물이다.

이렇듯 죽음에 대한 관념은 사람들의 사후세계와 이어지며, 정결과 부정에 관한 개념 및 의례와도 연관된다. 문화인류학자 아리에스(Phillip Aries)는 “흔히 믿고 있듯이, 인간이 자신이 죽게 될 것이라는 바를 인지하는 유일한 동물이라는 사실은 확실치 않다. 이와는 반대로 인간은 죽은 사람을 매장하는 유일한 동물이다”⁴⁾ 라고 하였다.

그렇다면 사람들은 언제부터 왜 무덤을 만들었을까? 무덤은 인류가 죽음을 인식하면서부터 생겨난 후, 여러 형태로 존재해 왔다. 그러던 것이 삶·자연·인식·사회공동체의 변화와 종교의 발달로 인해 변화를 겪게 되었다. 산 자에게 죽음은 사후세계까지 가져가고 싶은 삶의 또 다른 모습이다. 또한 죽음은 살아 생전 사회문화의 모습을 반영하기도 한다. 6세기 신라 무덤인 천마총에서 출토된 유물들에서 이러한 모습을 볼 수 있다.⁵⁾

임동권은 천마총에 구현된 신라의 사상체계를 주술적 원시신앙으로 규정했다. 6세기 한반도는 도교 신선사상으로부터 영향을 받았다. 『삼국사기』, 「백제본기」에

4) P. Aries(2006), 『죽음 앞에 선 인간 (상)』, 유선자 역, 동문선, p.331.

5) 1973년 4월부터 12월까지 약 8개월간 진행된 발굴조사에서 천마총 금관(국보 제188호)등을 비롯한 유물, 부장품 127점이 출토되었다. 과거에는 '경주 155호분'이라고 했지만 1973년에 발굴된 후로는 '천마총'이라 불린다. 전형적인 적석목곽분(돌무지덧널무덤)으로 6세기 초, 백제 무령왕릉과 비슷한 시기에 축조했다고 본다.(한국일보: 2023. 05. 10).

의하면 한성 도읍기인 진사왕 7년(391)에 “봄 정원에 백제는 궁실을 고치고 수리하는 한편 못을 파고 산을 만들어 기이한 새와 이상한 화초를 길렀다.”고 했다. 이 때 조성된 궁원지는 도교 신학에서 가장 중요하게 여기는 삼신산(三神山)인 봉래(蓬萊)·방장(方丈)·영주(瀛洲)를 형상화한 것이다.⁶⁾ 천마총 출토 기물에는 도교적 관념을 지닌 내용물들이 다양한 기형과 문양으로 일관되게 표현되어 있다. 이는 당시 사람들의 의식을 표현한 것이다. 또다른 삶의 연장선이라고 생각한 무덤의 부장품에까지 도교적 영향의 물품이 부장된 것을 보면 신라인들의 신앙적, 종교적 관념은 이미 도교적 성향임이 확인된다.⁷⁾

무덤은 당시 사회의 문화를 반영하고, 그 시대의 종교관을 드러낸다. 그렇기에 무덤의 부장품을 통해서 당시 인간들의 욕망과 삶, 그리고 사후세계에 대한 열망 등을 파악할 수 있는 것이다. 사후세계로 자신의 삶을 가져가고 싶었던 권력자들의 욕망은 세계 곳곳의 무덤에서 여실히 드러난다. 진시황제의 무덤은 영생하고픈 인간의 욕망이 가장 잘 드러난 무덤이다. 살아 생전부터 짓기 시작한 진시황의 무덤에는 살아 생전의 부와 권력을 사후 세계로까지 가져가려는, 다시말해 영생을 하고픈 모습이 여실히 드러난다. 또한 신선사상과 미신에 집착한 시황제는 서복에게 수많은 보물과 3,000명의 동남동녀를 딸려 영생을 얻는 불로초를 찾아오라며 바다로 내몰기도 하였으니,⁸⁾ 이것은 영생하고픈 진시황의 모습이다. 반면, 인도의 타지마할은⁹⁾ 사랑하는 사람의 영혼을 기억하고자 만든 무덤으로 앞의 욕망과는 다르다. 무굴 제국의 황제였던 샤 자한(Shah Jahan, 재위 1592-1666)이 끔찍이 사랑했던 왕비 뭄타즈 마할(Mumtaz Mahal)을 추모하며 만든 것이다. 산 자가 죽은 자에게 할 수 있는 아름다운 선물이었던 것이다.

인류 각각의 문화마다 삶의 모습이 다르듯 무덤의 형태도 각각 다르게 나타난다. 매장(埋葬)을 비롯하여 화장(火葬), 풍장(風葬), 조장(鳥葬) 등 민족마다 그 형태는

6) 김길식(2013), 「고고학에서 본 한국 고대의 도교 문화-행복으로 가는 길」, 『한국의 도교문화』, 국립 중앙박물관, pp.278-316. 삼국사기 신라본기에 의하면 문무왕 14년(674) 2월에 궁궐 안에 연못을 파고 산을 만들어 화초를 심고 기이한 새와 짐승을 길렀다(宮內穿池造山種花草養珍禽奇異獸)고 했거니와 1970년대에 진행된 안압지 일대 발굴 결과 이 궁원지에서는 삼신산을 상징화한 인공섬 세 곳이 확인됐다.

7) 김길식, 앞의 책, p.319.

8) 양기형(2022), “徐福 이야기의 文獻 記錄 考察” 제주대학교 사회교육대학원, 석사학위논문, p.23.

9) 건축용어편찬위원회(1999), 『건축용어 사전』, 건설연구사, ① 무굴제국 수도인 아그라(Agra) 남쪽의 자무나 강가에 위치한 궁전 형식의 묘소건축. ② 동양의 「파르테논」으로 불릴 정도로 아름다운 비례를 갖고 있으며, 무갈제국(Mughal 帝國)의 샤자한(Shah Jahan) 황제가 황비를 위해 1632년 공사를 시작하여 1648년 완성함. ③ 한변의 길이 95m, 높이 7m, 규모의 방형기단(方形基壇)위 중앙에는 65m의 돔의 묘소와 4개의 첨탑(尖塔)을 갖고 있으며, 전체구성은 묘, 부속 모스크, 영빈관, 야무나 강변, 대문, 전정으로 이루어져 있음. ④ 인도·페르시아 최고의 건축물로 현지에서 조달된 최고급 백색대리석과 붉은 사암으로 궁전의 내외부를 장식하였으며 1983년 유네스코 세계문화유산으로 지정됨.

다르지만 사후 세계를 바라보면서 추구하는 관념은 유사하다. 무덤은 주검이 안주하는 공간이다. 주검은 육신의 모습으로 무덤 안에 존재하고 영혼은 수호신으로 가족의 울타리 안에 머문다. 무덤은 죽은 자가 살아 생전 사회적 관계 속에서 형성된 것들에 대한 도전을 금기하며 죽은 자를 특정한 존재로 격상시키는 작용을 하기도 한다.¹⁰⁾ 죽음은 순간과 영원이 관계하는 과정이자, 개인과 사회가 연결되는 지점에 있는 개념이다. 이런 점에서 연구자는 시공간 속에 삶과 죽음이 존재하는 표식으로 무덤을 바라보려 한다.

제주인의 죽음관은 다른 어떤 문화보다도 독특한 양상으로 드러나는데, 이를 ‘서천꽃밭’이라는 개념을 통해 파악할 수 있다. 이는 제주인의 삶과 죽음의 공간으로, 이를 탐구함으로써 제주무덤과 죽음관을 이해할 수 있다. 가상공간이자 삶과 죽음의 완충공간인 ‘서천꽃밭’, 이곳에서 행해지는 제주인들의 죽음의식은 산 자의 일상 공간인 ‘올레’를 거쳐 죽은 자의 공간인 ‘올레(神門)’로 진입한다. 이러한 행위들은 산 자에서 죽은 자의 안식처가 되는 ‘무덤’으로 진입하는 과정이다.

이 논문을 통하여 죽음의 의미가 삶의 끝이 아닌 새로운 시작이며, 가족공동체의 또 다른 소통임을 ‘제주무덤’을 통해 담아보고자 한다.

2. 연구의 내용 및 방법

이 논문은 ‘죽음’에 대한 일반적인 사실과 제주인들이 갖고 있는 죽음관에 대하여, 제주무덤을 중심으로한 문헌연구를 실시하였다. 각 장(章)들에 나타난 내용들을 살펴보면 다음과 같다.

제 2장에서는 죽음에 대한 과학적 근거와 이에 따른 생태학적 인식등에 나타난 죽음의 의미를 기술하고 타지역과 다른 제주의 장묘문화의 유래와 특징을 살펴본다.

제 3장에서는 제주인들의 죽음관을 이해하기 위한 핵심 개념인 ‘서천꽃밭’에 대하여 신화분석을 통해하여 살펴보았다. ‘서천꽃밭’은 삶과 죽음의 공간이며 일상과 비일상의 공간이다. 이것은 산 자의 공간에서 결국 무덤이라는 죽은 자의 공간을 만들어 내는 매개체가 된다. 이러한 ‘서천꽃밭’의 의미를 신화, 즉 일상의 무속으로 연결시켰던 제주인들이 삶의 형태에서 ‘서천꽃밭’을 통해 어떻게 죽음을 승화시켰는지 살펴본다. 승화된 죽음이 가족의 수호신으로, 나아가 마을의 수호신으로 되어가는

10) 김유진, 손명철(2007), 『제주의 무덤』, 제주특별자치도, 국립민속박물관, p.11.

과정, ‘마을의 올레’와 ‘제주무덤의 올레’의 연계를 통해 궁극적으로 죽음이 승화된 ‘제주무덤’을 산 자와 죽은 자가 함께하는 공간임을 살펴볼 것이다. ‘토롱’은 가매장의 일종인데 죽은 자가 무덤으로 가는 과정의 한 단계이다. 그러나 ‘토롱’이 단지 매장을 못하였을 때 필요했던 가매장에 불과한 것이 아니라, 제주인들의 죽음관 속에서 이것이 ‘서천꽃밭’과 어떤 관계성을 지니고 있는지 살펴본다. 이러한 것들에서 제주인들이 죽음을 선(殯)¹¹⁾한 마음으로 받아들였을 노력을 살펴보자.

제 4장에서는 ‘죽음’이라는 거부할 수 없는 현실을 현대인들은 어떤 자세와 방법으로 수용하고 있으며, 이를 어떻게 받아들였는지 ‘서천꽃밭’이라는 개념을 통해 살펴볼 것이다. 꽃밭 가득한 환한 빛의 여운처럼 편안함을 가질 수 있도록, 공포로서의 죽음이 아니라 새로운 시작의 첫 진입이 ‘죽음’이라는 점을 교육과 체험을 통해 실현할 수 있는 방안을 제시해 본다.

제 5장에서는 논의를 정리하고, 삶과 죽음의 공간인 무덤은 산 자와 죽은 자의 소통으로써 삶의 의미를 강화시켜 준다는 것을 살펴볼 것이다. 결국 ‘제주무덤’은 가상의 ‘서천꽃밭’이며 현재의 ‘올레’이다. 이는 삶의 완충적 공간이자 죽음의 완충적 공간인 것이다. 결국 ‘제주무덤’은 제주인들이 현실을 구성하는 공간의 관계를 통해 삶과 죽음을 표현한 것이다.

제주도의 장묘의례와 관련한 문헌 자료들은 태무(殆無)하다. 그렇기에 민간에서 행해지는 실제 의례와 무덤의 모습을 보고 추정할 수 있을 뿐이다. 1984년 고고학적 발굴로¹²⁾ 제주의 역사와 무덤의 형태, 무덤의 역사 등이 드러나기 시작했고, 장묘문화 관련 논문과 단행본 등이 나오기 시작하였다. 그렇기에 이 연구에서는 이러한 문헌 자료들을 위주로 연구를 진행하였다. 또한 답사를 통해 직접 사진을 찍고 그린 그림을 본문에 활용하였다. 그리고 답사 과정 중 지역 주민과 면담한 내용 또한 자료로 활용하였다.

11) 선(殯): ‘제터, 땅을 정결하게 손질하다’는 뜻으로 제주인들이 무덤에 대한 의식은 주검을 안치하는 목적만이 아니다. 제주인들에게 무덤은 삶의 연속이고 죽은 자의 평안이 산 자의 평안이다. 따라서 무덤은 신성하게 여기는 동시에 산 자의 집과 같은 친밀함도 함께 한다.

12) 제1기는 1945년 이전 일제강점기에 일본인이 도굴되거나 지표 조사하여 유적의 보고 수준에 머무른 단계이고 제2기는 1945-1983년까지로 제주도의 향토사가와 한국본토의 역사학자, 고고학자들의 단편적인 학술조사와 표본조사가 있었던 아직 제주 고고학의 기본적인 틀을 잡지 못한 단계로 보았다. 제3기는 1984년-1995년까지로 제주고고학에 있어 본격적인 발굴이 진행된 하였으나 대부분 긴급 발굴로 이루어진 소규모 발굴이었다. 하지만 이 기간 동안 발굴된 자료와 그 이전의 자료들을 모아 나름대로 제주도 고고학의 기본 방향을 설정한 시기로 보았다.

Ⅱ. 죽음의 의미와 제주장묘문화

1. 죽음의 의미 고찰

‘삶’을 간단히 정의할 수 없는 것처럼 죽음을 정의하는 것은 어렵다. 누구는 “사는 게 죽는 것 보다 낫다”라고 하고 또 “죽는 게 사는 것 보다 낫다”라고 한다. 삶과 죽음은 동일선상에 놓여져 있고 인간은 일상을 죽음과 함께 하며 삶을 살아 가고 있다.

세계보건기구(WHO)는 죽음을 ‘소생할 수 없는 삶의 영원한 종말’이라고 정의하였다.¹³⁾ 죽음에는 생물학적·사회적·심리적 측면의 세 가지 관점이 있다. 우선, 죽음에 대한 생물학적 법적 정의는 일반적으로 신체기능의 정지로 간주된다. 일정기간 심장의 박동이 멈추거나 뇌의 활동이 정지했을 때 죽었다고 판단한다. 다음으로 죽음의 사회적 측면은 장례식과 애도의식 및 권리와 재산의 법적 재분배에 관한 것이다. 이 측면의 상당부분은 그 사회의 죽음 및 사후에 대한 견해를 반영하는 종교적·법적규범에 의해 좌우된다. 마지막으로 죽음의 심리적 측면은 사람들이 다가오는 자신의 죽음에 대해서 그리고 가까운 사람의 죽음에 대해서 어떻게 느끼는가 하는 것이다. 그러나 죽음은 그 오래전 전부터 인간에게는 두려움의 존재였으며 삶과는 불가분의 관계였다. 죽음의 의미는 서사시, 종교, 사상가에 따라 다양하다.

죽음의 가장 오래된 해석으로는 문자를 통해 남긴 고대 메소포타미아인들의 기록을 들 수 있다. 그들은 죽음을 삶의 끝으로 보았다. 그들은 죽음 후의 세계를 메소포타미아어로 아랄루(Arallu)라고 불렀는데 ‘먼지를 먹는 어두운 지하세계 모든 기쁨이 사라진 그림자의 나라’로 생각하였다.¹⁴⁾ 또한 그들은 죽음이란 육체와 영혼이 서로 분리되는 현상으로 이해하였다.

또 하나 죽음에 대한 이해는 약 4,000년 전에 기록된 인류 최초의 서사시로 알려진 「길가메쉬(Gilgameshi) 서사시」에 나온다. 인류 모두의 최대 관심사인 ‘죽음’이라는 주제가 분명하게 드러나 있으며, 삶과 죽음이라는 인간이 갖는 영원한 주제를 신들과 연계하여 다루고 있는 서사시이다. 고대인들의 죽음과 재생을 순환적 원리를 통해 재탄생의 의미를 내포한 신화로 재현시켰다. 그것은 삶과 죽음이 분리될 수 없는 삶의 한 과정이기 때문이다. 죽음을 극복하고자 하는 과정에서 길가메

13) “품위 있는 죽음은 삶만큼 중요하다”, <https://health.chosun.com>, (검색일: 2016. 03. 30).

14) 김승혜(1990), 「죽음에 대한 종교학적 이해」, 한국종교학회 편, 『죽음이란 무엇인가』, 창, p.6.

쉬는 결국 죽음은 인간이 안고 갈 평생의 숙제라는 점을 알려준다. 이야기의 줄거리는 다음과 같다. 길가메시의 폭정을 막기 위해 괴물 엔키두를 보내 겨루게 하지만 결국 둘은 친구가 되고 삼목산으로 원정을 가서 산지기 흠바바를 죽이게 되고 하늘의 황소를 보내 둘을 응징하려 했지만 황소는 살해된다. 이 과정에서 신들의 결정에 따라 황소를 죽인 엔키두가 죽음을 맞는다. 길가메시는 영생의 비결을 알아내겠다고 먼 옛날 대홍수에서 방주를 타고 살아남은 현자로 우트나피시탐의 집을 찾아 영생의 풀을 구했지만, 오는 도중에 뱀에게 빼앗기고 빈손으로 고향 우루크에 당도하면서 서사는 끝난다. 죽음관은 동서양의 다양한 사상에서도 찾아볼 수 있다.

성경에서는 “선악을 알게 하는 나무의 실과는 먹지 말라. 네가 먹는 날에는 정녕 죽으리라”라는 죽음에 관한 최초의 언급 부분이 나온다. “한번 죽는 것은 사람에게 정하신 것이요, 그 후에는 심판이 있으리라”라고 말한 것처럼 성경은 육신의 죽음 뿐만 아니라 영적인 죽음에 대해서도 말하고 있다. 생명의 근원이신 하나님으로부터의 단절은 영적인 사망 상태를 말한다. “이러므로 한 사람으로 말미암아 죄가 세상에 들어오고 죄로 말미암아 사망이 왔나니”라고 성경은 ‘죄’와 ‘죽음’의 상관관계를 말한다. 죄의 책임은 인간에게 있으니 당연히 죄값을 치러야 하는 것이다. 그러므로 인간에게 죽음은 피해갈 수 없는 것이다.

불교에서의 죽음은 새로운 생명으로 가는 과정이다. 그런데 불교에서 말하는 새로운 생명에는 두 가지 형태가 존재한다. 첫째는 전생(前生)의 업(業)에 따라서 삼계오도(三界五道)라는 많은 세계를 순환하는 무시무종(無始無終)한 윤회(輪廻)의 형태이다. 둘째는 열반(涅槃)의 형태로 모든 욕망에서 벗어나 연기에 의한 업에서 벗어난 사람은 죽음 이후에 중유를 거치지 않고 더 이상 윤회하지 않는 열반으로 들어간다. 이것이 불교가 말하는 생명과 죽음의 완성 상태인 해탈(解脫)이다.¹⁵⁾ 불교에서의 죽음은 생사에 번민하지 않는 영원한 생명의 추구에 있다. 생사를 초월하여 업과 윤회에서 벗어나 열반적정(涅槃寂靜)을 지향한다.

고대의 그리스 철학자 소크라테스(Socrates)와 플라톤(Plato)은 죽음을 영혼의 해방¹⁶⁾으로 보았고, 공자(孔子)를 비롯하여 에피쿠로스(Epicurus)는 죽음을 인식할 수 없는 것으로 보았다.¹⁷⁾ 장자(莊子)는 죽음을 삶과 평등한 것으로 언급하였으며, 맹

15) 김중영(2011), “불교의 죽음관에 대한 기독교철학적 연구”, 백석대학교 박사학위논문, p.34.
 16) 이 두 철학자의 죽음에 대한 사유는 플라톤의 저서인 『변명』, 『크리톤』, 『파이돈』에 나타나 있다. 『파이돈』은 소크라테스의 죽음에 대해서 그의 친구였던 파이돈과 대화하는 방식으로, 사형집행 당일에 독배를 마시고 죽어가면서도 사후세계와 철학적 담론을 하는 초연한 모습을 보여준다. (Platon. 박종현 역(2011), pp.300-301). 플라톤은 『파이돈』에서 삶은 육체 안에 갇힌 영혼의 감금 생활이요, 죽음은 육체로부터 영혼의 해방(풀려남)이자 분리라고 하면서 영혼의 불멸을 주장하였다.
 17) 에피쿠로스는 『메네케오스에게 보내는 편지』를 통해 죽음의 불가지론에 대하여 논증한다. “죽음은 우리에게

자(孟子)는 죽음을 도덕 생명의 마감이라고 보았다. 중세시대에서는 그리스 철학에서 이어져 온 영혼 불멸과 기독교 이원론이 죽음 담론의 주제가 되었다. 근대 철학자 데카르트(René Descartes)와 스피노자(Benedict de Spinoza)의 죽음에 대한 사유도 이원론에 영향을 받은 것으로 보인다. 에피쿠로스의 죽음에 대한 불가지론은 흄(David Hume)에 영향을 미쳤으며, 그는 우리가 경험할 수 없는 죽음은 두려움의 대상이 아니라는 태도를 따랐다. 몽테뉴(Michel de Montaigne)는 “철학을 하는 것은 죽는 법을 배우는 일이다”라는¹⁸⁾ 키케로(Marcus Tullius Cicero)의 사상을 전수하고 있다. 그는 철학이 죽음을 준비하는 것이라는 의미라고 본 것이다. 즉, 삶의 유한성과 죽음의 예측 불가능성을 기억하되 현재에 충실한 삶을 살라고 하는 것이다.¹⁹⁾

죽음의 의미는 시대를 따라 변화하였다. 플라톤 이후의 스토아학과인 세네카를 따랐던 많은 사람들은 명예를 위해 죽음을 선택했다. 그리스·로마 시대에도 명예를 위해서 죽음을 선택하였다. 르네상스 시대에 와서는 그 의미가 또 달라진다. 오히려 죽음은 칭송의 대상이 되었다. 근대로 넘어오면서 당시 지식인들은 죽음 선택을 용인하지 않았다. 이렇게 시대가 변화하면서 ‘죽음’에 대한 정의도 달라진다. 18~19세기에 접어들면서 인간의 의지와 관련된 죽음은 더 이상 의지와 판단의 대상이 아닌 이해의 범주로 들어갔다. 현대에 와서 죽음 이해는 더 세밀해지며 여러 분야에서 다양하게 정의되고 논의되어 왔다. 살아 있는 인간의 가장 자유로운 세계는 죽음의 세계이다. 죽음을 철저히 사색하면 할수록 삶의 모습이 그만큼 진지해진다. 1917년 프로이트(Sigmund Freud)는 인간에게는 삶의 본능인 에로스(Eros)²⁰⁾와 함께 죽음의 본능인 타난토스(Thanatos)가 있다는 것을 가정하였는데 현대에는 심지어 죽음이 ‘죽음학(Thanatology)’이라는 학문으로까지 발전되었다.

아무것도 아니다. 왜냐하면, 우리가 존재하는 한 죽음은 우리와 함께 있지 않으며, 죽음이 오면 이미 우리는 존재하지 않기 때문이다. 그렇다면 죽음은 산 사람이나 죽은 사람 모두와 아무런 상관이 없다. 왜냐하면, 산 사람에게 아직 죽음이 오지 않았고, 죽은 사람은 이미 존재하지 않기 때문이다” (Epicurus. 오유석 역 (1998), pp.43-44). 실존주의자인 사르트르도 유사한 위치에 서 있다. “죽음은 단지 인식이 결여된 상태이다. 내가 살아 있는 한 나는 인식한다. 그러나 내가 죽었을 때 나는 나의 인식이 중지되었다는 것을 인식할 수 없을 것이다” (Barnes(1967), p.435). 또한 공자는 제자 자로가 죽음에 관해 물었을 때 삶도 알지 못하는 데 어떻게 죽음을 알 수 있겠냐고 답한 것으로 보아 죽음을 불가지론으로 규정하고 있다고 할 수 있다.

18) 이는 그의 『몽테뉴 수상록』, 제 1권 20장인 “철학을 하는 것은 죽는 법을 배우는 일이다”에 잘 나타나 있다. 키케로는 철학에 마음을 쏟는 것은 죽음을 대비하는 일에 불과하다고 하였다. 더욱이 연구와 명상은 우리 마음을 바깥으로 끌어내어, 신체 이외의 일에 분망하게 하는 것이며, 또 죽음을 공부하고 죽음에 닳아 가는 일이다. 세상의 모든 예지와 사유가 결국은 죽음을 두려워하지 말라고 가르치는 이 한 점에 귀결된다. (Montaigne. 손우성 역(2007), p.89).

19) 신교남(2018), “실존주의 철학에서의 죽음 이해와 죽음교육”, 공주대학교 대학원, 박사학위논문, p.4.

20) 개인의 생명을 유지시키고 자신과 타인을 사랑하게 만들며 종족 보존과 번창을 가능하게 한다. 그러나 이들 본능은 종종 비합리적이고 무의식적인 특징을 지닌다.

죽음학은 죽음이라는 상황을 받아들임으로써 삶을 반성하는 학문으로 정의된다. 더 나아가 생명과학 및 의과학의 발달로 인해 인간의 생명과 죽음 문제에서 야기되는 인간성 상실의 위기를 극복하기 위해 생명과 죽음에 대한 인문학적 해석을 통해서 생명과 죽음의 의미를 새롭게 사유하려는 학문이다. 즉, 죽음만을 언급하는 것이 아닌, 인간 생명의 문제를 죽음의 문제와 함께 다루는데 특징이 있다. 이는 불교에서 말하는 생사일여(生死一如)의 관점과 상통된다. 자연과학적으로 바라본 생사의 문제는 생명과 죽음을 단순한 현상적, 기능적 측면에서만 다루기 때문에 한계가 있다. 인간의 전체 맥락 속에서 삶과 죽음의 의미, 목적, 가치 등이 다루어져야 한다.

죽음에 관한 연구는 생명과학, 의과학적 탐구의 토대 위에서 문화, 역사, 철학, 문학, 사회, 종교 등 다양한 관점의 탐구를 융합하는 새로운 탐구 방식을 필요로 한다. 인간이 다른 동물과 구별되는 것은 본능적 욕망과 함께 죽음의 불가피성을 인지하는 능력을 가지고 있다. 인간은 죽음의 생각 속에서 삶을 지탱하고 있는데도 누구도 죽음에 대해서 알 수가 없다. 그러나 생물학적으로는 한마디로 말한다면 생명 활동의 영구 정지 상태라고 할 수 있다. 현실적으로는 개체의 죽음이 중요하지만, 이것은 생에서 죽음으로의 경과의 도중을 취하느냐, 즉 생명 보존에 불가결한 심장, 폐, 뇌의 장기가 불가역적인 정지 상태를 가지고 죽음으로 간주하는 임상적 죽음과, 최종적인 생물학적 죽음을 취하느냐로 갈라진다. 의학적으로는 전자가 채용되어 죽음의 개념, 임상적인 죽음의 판정 기준 등에 근거해서 개체의 죽음이 판정되고 있다.²¹⁾

죽음에 대한 이해는 여러 학자들의 의견에서 볼 수 있다. 그들의 의견들을 종합하면, 크게 다음과 같이 네 가지로 요약될 수 있다.

첫째, 육체의 죽음으로 삶이 끝난다는 유물론자나 무신론자들의 견해이다. 즉, 다른 동물과 다름없이 원소로 구성된 인간은 죽음으로써 원소로 되돌아가고 의식이나 정신작용은 물질의 부수 현상(Epiphenomena)에 불과하므로 육체의 분해와 함께 스스로 사라지고 만다는 견해이다. 인간의 죽음에 대한 이러한 의견들 안에서 죽음을, 단지 생명이 사라져 가는 과정만을 기술할 뿐, 그 죽음의 형이상학적 차원은 고려되고 있지 않다.²²⁾

둘째, 죽음을 체험하기 전에는 아무것도 알 수 없다는 견해이다. 이러한 견해들은 불가지론자(不可知論者, Agnostic), 혹은 무엇이든지 실험을 통한 증명없이 아무

21) '죽음' (death, 死, Tod), "간호학대사전", 1996. 3. 1, 대한간호학회, (검색일: 2023. 05. 03).

22) L. Boros(1978), 『죽음의 신비』, 최창성역, 삼중당, p.8.

것도 믿지 않는 실증주의자(Positivist) 들의 주장이다. 즉, 사후의 운명에 대해서는 아무것도 알 수 없기에 죽음에 대해서도 철저히 무관심한 태도이다.²³⁾ 셋째, 사람은 죽어도 그 영혼은 어떤 모양으로든 존재한다는 견해이다. 죽음과 더불어 영혼은 개성적 생명(Vita Individualist)을 상실한다는 범신론자(Pantheist), 그리고 윤회를 통해서 정화되어 간다는 윤회론자, 또는 어느 곳에서든 죽은 영혼이 살아있어 교류한다는 심령주의자들의 견해이다. 특별히 심령주의자들은 죽음을 영혼은 어둡고 칙칙한 공간에서 계속 이탈된 상태로 남기에, 죽음 후에도 육체만 분해되고 영혼은 계속 살아 있다고 주장한다. 죽은 자를 위해서 제사를 지내는 한국의 민간신앙 역시 이러한 태도의 한 면이라고 할 수 있겠다. 따라서 심령학적으로 볼 때 죽음은 육체 속에 갇혀있던 영혼이 본래의 고향으로 되돌아가는 귀향이며, 반대로 이 세상으로의 탄생은 고향을 떠남을 의미한다.²⁴⁾ 특별히, 우리도 죽음이라는 것을 저 세상으로 건너감(departure)이 아니라 원점으로, 환원(return)으로 이해하여 왔다. 그러기에 한국 및 동양권의 죽음 이해의 형태는 죽음을 긍정하지도 부정하지도 않는, 죽음과의 연결,²⁵⁾ 즉, ‘죽음과의 소통(Death - Communication)’을 중심으로 하는 문화형이라고도 할 수 있을 것이다.

넷째, 죽음은 삶의 관문이라는 견해이다. 이는 죽음을 찬미하는 신비가들의 태도로서, 죽음을 참된 삶으로 들어가는 관문으로 이해한다. 이들에게는 죽음이 전혀 문제가 되지 않는 듯한데 이는 그들이 이미 현 세계 내에서 어느 정도 죽음을 체험하기 때문이다. 신비가들의 경우 육체로 말미암아 우리의 정신이 제한을 받게 되는 이 현세 생활은 귀양살이이며, 따라서 죽음은 우리가 이 귀양살이에서 벗어나게 되는 순간으로 이해한다. 즉, 죽음으로 인생이 끝나는 것이 아니라 참된 삶이 시작되는 것으로 이해한다. 인간의 죽음은 ‘생명 활동의 정지’로 귀결된다. 다른 생명체와는 달리 죽음에 관한 관념들이 변화하였다. 죽음의 의례를 만들어 산 자의 기억 속에 죽은 자를 기념하고자 했으며 가족의 안녕을 기원하기 시작하였다. 이는 오래전 과거로부터 시작되었다.

폴란드 인류학자인 말리노프스키(Bronisław Malinowski)가 종교와 죽음의 문제를 언급하면서 “종교의 여러 근원 가운데 삶에 있어서 가장 크고 최종적인 위기인 죽음이 무엇보다도 중요하다.”고 하였다.²⁶⁾ 그 이유는 모든 인간이 최종적으로 죽음을

23) 배문한(1980), 「임종 자를 위한 사목」, 『사목70호』 7, pp.29-30.

24) 주영재(1980), 『죽음의 의미』, 익선출판사, p.114.

25) 이규태(1977), 『한국인의 의식구조(하)』, 문리사, p.386.

26) Bronisław Malinowski(1948), The Free Press, p.29.

경험하게 되지만 죽음이란 어떤 것인지 정확하게 알 수가 없고 그러면서도 죽음을 두려워하면서 죽음을 다루는 방법을 지속적으로 찾고 있기 때문이다. 즉, 죽음을 불가피한 것으로 생각하면서도 극복으로의 의지를 시도하고 결국에는 종교에서 죽음의 불안과 공포의 안전성을 찾게 된다.

고대 메소포타미아인들은 죽음을 삶의 끝이라고 하였다. 이 기록을 시작으로 현재에 이른 세계보건기구의 ‘소생할 수 없는 삶의 영원한 종말’이라는 정의에까지 이르렀다. 그러나 이러한 정의나 의미는 생체학적인 정의에 불과하다. 고대부터 현대에 이르기까지 죽음은 생체학적인 죽음의 개념뿐이 아닌, 모든 문화 · 종교 · 사상 등에서 의미로서 지금까지도 지속적으로 다뤄지고 있다.

에이츠(William Butler Yeats)는 ‘죽음’이란 시(詩)에서 이렇게 말하였다. 연구자는 이 시가 현대인의 죽음에 대한 개념이 잘 드러나 있다고 생각된다.

“절망이나 희망은 죽어가는 동물에겐 오지 않는다.

동물에겐 오지 않는다.

인간은 그의 최후를 기다린다.

절망하고,희망을 가지며

몇 번이고, 그는 죽고,

몇 번이고,다시 일어선다.

금지 높은 위대한 인간은

살인자 앞에 직면한 순간에도

내쉬는 숨결마다

조롱을 내뿜는다.

그는 뺨 속까지 죽음을 안다.

인간이 죽음을 창조하였다는 것을”

2. 제주장묘문화의 유래와 특징

1) 제주장묘제도의 유래

인류가 죽음을 인지하고 시신처리를 어떻게 하였는지는 중기 구석기 시대의 고고 인류학적 유물, 유적 발굴 자료를 통해 확인할 수 있다. 인류 문화사에 있어 신앙 내지 종교의 영역은 죽음의 문제에 대응하려는 의도와 실천이 가장 농축된 장이라고 할 수 있다. 그 핵심이 되는 의례 행위로서 ‘상장례(喪葬禮)’는 죽음을 처리하는 제도이자 장치로서 인류 문화의 시원부터 존재해왔다. 모든 문화권에 존재하는 상장례의 의식은 인간의 죽음을 단순한 생물학적 활동의 정지가 아니라, 또 다른 의미의 어떤 것으로 인식하고 있음을 여러 의례의 절차를 통해서 드러낸다. 그렇기에 죽음의 문화기호라 할 수 있다.²⁷⁾ 그리고 죽음의 의례를 통해 인간은 지금까지 죽은 자를 생물학적 죽음에 종교나 문화, 사상 등과 관련하여 의미를 부여하였다. 우선 문화적 의미로서 장례의 의미와 목적, 기능이 무엇인지 살펴보자. 장례식은 죽음에 예를 표하며 관리하려는 의도에서 나온 의식적인 행위이다. 형식을 불문하고 장례의 의식은 육체와 분리된 영혼을 정령으로 변형시켜 죽은 자의 세계에 온전히 안착시키는 의례적 제도이자 장치라 할 수 있다.²⁸⁾ 그리고 인간의 죽음을 다루는 의례는 기본적으로 사적인 영역에 속하지만 동시에 공적인 차원을 갖고 있다. 시신의 처리를 목적으로 하는 장례가 죽은 자가 아니라 남아 있는 공동체에 의해 이루어지기 때문이다.²⁹⁾

제주지역은 4,300여 년 전부터 조상들이 살아온 흔적이 있다. 이와 관련된 문헌적 자료는 없지만 고고학적 발굴을 통해 그 흔적들이 유물로 드러났다. A.D.200년 경부터 탐라왕국시대³⁰⁾로 신라·백제와 교역을 하면서 국가로서 역할을 한 것을 보면 독자적인 상례제도가 있었을 것으로 추측된다. 일반적으로 한반도의 장법은 신라시대의 봉토분으로부터 시작된다. 당나라의 영향을 받은 신라시대의 장법은 봉토분에 호석(護石)을 두르고 사자상이나 문무인 석상을 세우는데, 이런 문화적 근원은 중국 전한(前漢)시대에서부터 비롯된 것이다.³¹⁾ 이후 고려의 지배를 받으면서 탐라국의

27) 허용호(2000), 『전통 상례를 통해서 본 죽음』, 한국고전연구학회, p.310.

28) 이창익(2010), 『죽음의 연습으로서의 의례: 이중 장례식의 구조와 의미』, 문화사학회, p.78-81.

29) 류성민(1997), 『종교와 인간』, 한신대학교 출판부, p.124-126.

30) 탐라의 변천 연대 도표 참조: 탐라·탐모라·섭라·탁라 → 탐라왕국시대 → 탐라성주시대 → 제주목·군시대 → 일제강점기 → 제주도시대 → 제주특별자치도 시대.

31) 류홍열 감수(1978), 『한국사대사전』, 한영출판사, p.617.

왕이 성주가 되어 관리를 하였다. 고려 고종 18년(1231)에 몽고로부터 102년 동안이나 지배를 받으면서 몽고의 많은 풍습이 탐라에 들어왔다. 상례에 있어서 대체로 고려 말에서 조선초기까지는 아주 특수한 경우를 제외하고 대부분 화장을 하였을 것으로 추측된다.³²⁾

제주에 고려시대 민묘(民墓)가 없는 까닭은 ‘일반인인 경우 15세기 초까지 넓은 의미에서의 풍장(風葬)을 했던 것’으로 추정하고 있다.³³⁾ 사실 불교 국가였던 고려 시대에는 대부분 화장을 하였기 때문에 조선시대 이전까지는 거의 알려진 바가 없다. 다만 약간의 고려시대 방묘를 통하여 제주인의 죽음의 문화에 대한 흔적을 느낄 수 있을 정도였으니 조선시대처럼 무덤이 많지 않았다. 고려시대의 방묘는 묘산봉 광산김씨 방묘에서 보는 것과 같이 주위에 관석으로 튼튼하게 둘러져 있어 산담이 등장하기 이전의 양식을 엿볼 수 있다. 당시에는 방묘를 현재처럼 평지나 인가에 묘지를 조성한 것이 아니고 타 지역처럼 산 중턱이나 오름의 능선에 묘지를 조성하여서 방목하는 마소로 인한 훼손도 적었던 것으로 보여 진다. 제주에 고려시대 무덤이 없는 까닭은 일반인인 경우 15세기 초까지 풍장(風葬)을 했던 것으로 추정하고 있다.³⁴⁾ 또한 그 시기에는 제주에 남아 있는 고려 시대 방묘에서 볼 수 있듯이 산담이 둘러지지 않은 것으로 보아 고려시대에는 산담이 만들어지지 않았고, 산담은 조선시대에 중앙집권체제가 강화되고, 유교문화가 정착되면서 장묘제도에도 토착성이 결합되면서 탄생하게 된다.

제주에 유교식 상장(喪葬) 제도가 시작된 시기는 조선 초기로 추정된다. 조선 개국 이후 처음으로 제주에 유교식 매장제도가 적용되었음을 생생하게 전해준다

세종실록(世宗實錄) 2년(1420) 정월 경신(21일)

전 주부(注簿) 문방귀(文邦貴)는 이곳 풍속이 삼년상(三年喪)을 행하지 않지만,

병술년(태종 6년 1406년)에 아버지가 죽으니 3년 동안 무덤을 지키고(守墳),

상제(喪制), 를 모두 가례(家禮)에 따라서 효도의 기풍(氣風) 을 세웠다. 제주 사

람들이 이를 본받아 수분자(守墳者)가 3인이요, 3년 상을 행한자가 10여인이다.³⁵⁾

32) 고관용(2014), “제주지역 분묘와 산담의 법리적 고찰”, 건국대학교 대학원, 박사학위논문, p.4.

33) 김인호(1997), 『한국 제주 역사·문화 뿌리학』, 우웅출판사, p.664-666.

34) 김유진, 손명철, 앞의 책, p.47.

35) 김인제(1997), 『한국 제주역사 문화 뿌리學』, 우웅출판사, pp.664-666.

제주의 장례 풍속은 토속신앙과 더불어 여러 형태로 존재했을 것이다. 조선 초기부터 유교식 장례가 행해졌더라도 그 영향이 곧바로 민간에 두루 미치지 못했을 것으로 보인다. 제주도 풍속에는 사람이 죽으면 시체를 매장하는 법이 본래 없었고 시체를 그냥 냇가 골짜기 같은 곳에 내다 버리는 것이었다고 한다. 기건(奇虔)이 제주목사로 부임한 후 시신을 관에 넣어 땅에다 매장하는 법을 도민에게 가르쳐 주었다고 한다.

세종실록27년(1455) 11월 정축(6일)일의 기록에는 제주에 나병이 유행하여 그 병에 걸린 자가 있으면 전염되는 것을 우려해 해변에 사람이 없는 곳에 두니, 그 고통을 견디지 못하고 암애(岩崖)에서 떨어져 목숨을 끊었고 이를 불쌍히 여긴 기건(奇虔)이 스님으로 하여금 뼈를 거두어 묻게 하고 삼읍(三邑)에 치병소(治病所)를 두어 치료에 힘썼다는 내용이 있다.³⁶⁾ 위 내용은 전염병을 두려워한 제주도민들이 시신을 거두지 못하고 그대로 방치해 둔 것을 마치 장례풍습의 일종인 학장(壑葬)으로 잘 못 전달되어 기록에 남아 있는 듯 하다. 특히 한반도 어느 지역보다도 척박한 기후환경으로 인하여 기근이 심했던 제주도는 삶과 죽음이 멀리 떨어져 있지 않았을 것이다. 「현종실록(顯宗實錄)」 12년(1671) 4월 갑신(3일)조에 제주목사 노정이 보를 올린 내용에는 제주 백성들의 기근이 심하여 주검조차 땅에 묻어주지 못하는 참담함이 적혀있다.

“본 섬의 굶주린 백성 가운데 죽은 사람의 수가 여명에 달합니다. 살아있는 사람도 귀신 물 골이고 닭 개를 거의 다 잡아먹었고 계속해서 마소를 잡아서 목숨을 연장하고 있는데 사람들끼리 잡아먹을 우려가 당장 박두(迫頭)했습니다.” 동월(同月)에 전라감사 오시수가 급보를 올리기를 “떠돌아 다니면서 걸식하는 백성들이 어린이를 내버려두는 일은 이루다 헤아릴 수 없을 정도입니다. 예닐곱살난 아이들이 옷자락을 붙잡고 따라가는 것을 나무에다 비끄러매놓고 가기까지 하는가 하면 부모와 형제가 눈앞에 죽어도 슬퍼할 줄모르며 땅에 묻어줄 생각조차 하지 않으니 사람의 의리가 이렇게 까지 짝 없어졌습니다.”³⁷⁾

36) 조선왕조실록편집위원회(1986), pp.137-138.

37) 김찬흠(1995), 「濟州 三邑 收民官總東國覽 3」, 『제주도 통권』 제 97호, 제주특별자치도, pp.370-371.

제주도의 장법의 문화는 조선중기 이후 매장으로 바뀌기 시작한다. 1530년 중종 때 간행된 「신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)」 제주목(濟州牧)조에는 아래와 같이 기록되어 있다. 아래의 기록은 「현종실록」 12년 때와는 다르게 무덤을 만든다는 내용이 기록되어 있다. 그러나 여기에서도 육지와는 다른 형태의 장법이 행해짐을 알 수 있다.

밭머리에 무덤을 만든다.(田頭起墳): 상을 치르고(治喪) 백일(百日)이면 상복(喪服)을 벗고 밭머리를 조금 파고 무덤을 만든다. 간혹 삼년상을 행하는 자도 있다. 풍속이 지리풍수(地理風水)와 복서(卜筮)를 쓰지 않고 또 부처의 법도 따르지 않는다.³⁸⁾

불사(佛舍)와 신당(神堂) 파괴를 주도했던 병와 이형상(李衡祥)³⁹⁾의 저서 「남환박물(南宦博物)」에는 「신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)」의 기록과는 다르다. 200여년의 세월이 흘러 제주의 장법문화는 유교식의 상.장례영향이 자리를 잡아가고 있었다.

전두기분(田頭起墳) : 地誌에 의하면 치상(治喪) 하고 백일에 대략 상례를 마치고 밭머리를 조금 파서 무덤을 일으킨다. 간혹 3년 상을 행하는 사람도 있는데 풍속에 지리복서(地理卜筮)를 사용하지 않는다고 하였다. 그러나 지금은 3삼년상은 사람마다 모두 이를 행하고 있는데 地理卜筮를 혹 사용하는 사람은 업중(業中)으로써 추포 2필씩 징출(徵出)하여 상평청(常平廳)에 회록(會錄)하는데 이른바 업중(業中)이라 한다. 대개 지술(地術)을 가리키는데 이는 반드시 탐라의 옛 관례이다. 그리고 밭머리에 분묘를 일으키는 것은 오히려 옛일이다.⁴⁰⁾

정리해 보면 제주의 장법은 조선초까지도 고려의 풍습이 남아 있었고 경제적으로 궁핍했던 일부 제주도민들은 관(棺)을 마련하지 못한 채 지리복서(地理卜筮)하는 장법이 공공연 했던 것으로 추정된다. 전염병으로 죽은 시신에서 전염병이 옮을까봐 들에 버려둔 학장(壑葬)으로 오해되는 경우가 있었고, 극심한 가뭄에 의한 경제적 궁핍으

38) 민족문화추진회(1993), 이행오 옮김, 『新增輿地勝覽』, 솔출판사, p.95.

39) 1702년(숙종 28) 제주목사 겸 제주병마수군절제사로 부임한 이형상(李衡祥: 1653-1733)은 제주에는 사람들이 당(堂) 믿어 살고, 절 [寺] 만 믿고 살아서 농사 지을 사람이 없다. 당이 오백이요, 절이 오백이니 당 오백 절 오백 믿고 또 틈에 딴 종교 믿고 한다 하여 제주도의 129개의 신당을 모두 불태웠다.

40) 김봉옥 옮김(1993), 「남환박물(南宦博物) 2」, 『제주도 통권』 제 94호, 제주특별자치도, p.314.

로 인해 어쩔 수 없는 상태에서 시신 방치라는 풍장의 요소도 있었다. 이는 사회의 불안요소를 발생시키는 위험 요소가 있고 유교의 나라 조선에서의 예법에 어긋나 있었으니 매장 중심의 장법을 권장한 것은 당연하다고 하겠다.

2) 제주장묘문화의 특징

제주도의 장묘의례는 입도시조(入島始祖)인 고려시대의 무덤에서부터 찾아볼 수 있다. 고려시대 양식을 그대로 간직하고 있는 문경공(文敬公) 고조기(高兆基: 1088~1157)묘이다. 입도시조들은 고려의 관리출신으로 제주도에 낙향하여 훈학(訓學), 강사(講射)를 연 것을 보면 고려시대 예법을 지켰을 것이다. 고려 시대에는 부모상을 당하여서도 백일 만에 상복을 벗었고 삼년상을 행하는 자는 만에 하나일 정도로 극소수였다. 부모의 제사에 있어서도 불식(佛式)으로 소찬(素饌)과 지전(紙錢)을 진설하여 승재(僧齋)라 하여 중을 불러 송경(誦經)하였다.⁴¹⁾

일반적으로 사람이 죽으면 ‘임종 - 수시 - 염습(입관)-성복 - 성복제 - 하관제 - 성분(봉분)-산신제, 평토제-초우제 - 재우제 - 삼우제 - 소상 - 대상’ 순으로 장례를 시행한다. 그러나 육지와는 다르게 제주도에서는 초우제 후 귀양풀이가 끝나야 죽은 영혼이 저승으로 완전 집입을 한다고 생각한다. 대상 후에는 저승 명부의 신인 시왕을 모시고 기원하는 ‘시왕맞이굿’을 하여 명부의 신 시왕이 오시는 길과 망자의 영혼이 떠나는 길을 닦고 시왕을 맞이하거나 영혼을 저승으로 고이 보낸다. 이러한 장례문화는 제주도가 유교식 의례와 무속의례가 혼재된 문화라 할 수 있다. 혼재된 장례문화는 오랜 역사를 통해 제주인의 정신세계를 지배해 왔다. 의례가 생활의 규범이고 신앙이라는 점을 감안하면 제주인들에게 죽음은 일상의 한 부분이고 장례의례는 죽은 자를 위한 산 자의 축원(祝願)인 것이다.

죽음이라는 사건만으로는 죽음이 완성되지 못한다. 인간은 육체와 영혼으로 이루어져 있고 육체와 영혼의 분리가 이루어지면 인간은 죽게 된다. 그 영혼은 시왕맞이 굿에서 보여지는 것처럼 ‘길을 닦는다’는 부분은 시왕 [十王] 으로부터 명부를 받은 차사가 이승으로 내려와 죽은 자를 저승으로 데려가는 길이다. 죽은 자의 영혼을 위로하고 천도를 해주기 위해 산 자들의 의례이다.

41) 김종업(1966), 「歷史적으로 본 墳墓의 變遷過程」, 『제주도』, 겨울호, p.65.

제주는 ‘죽어감’의 모습부터 타 지역과 다른 특징을 갖고 있다. <강림차사본풀이>에서 찾아볼 수 있는데 내용을 간략하게 살펴본다.

- ① 동경국 버무왕의 아들 3형제가 정명 연장을 위해 동관음사에서 법당공양을 하고 돌아오다가 금기를 어기는 바람에 과양땅에서 죽임을 당한다.
- ② 환생꽃으로 환생했으나 또다시 과양생이 처에게 죽음을 당하여 구슬로 환생한다.
- ③ 구슬을 삼킨 과양생이 처의 몸을 빌어 3형제를 재생한다.
- ④ 장원급제하고 귀가한 3형제가 이유없이 죽는다.
- ⑤ 과양생이 처는 죽음을 알고자 고으를 다스리는 김치 원님을 찾아가 염라대왕을 잡아달라 한다.
- ⑥ 김치 원님은 똑똑한 강림을 시켜 염라대왕을 잡아오라고 저승으로 보낸다.
- ⑦ 강림은 큰부인과 문전신, 조왕신의 도움으로 저승문 입구에 도달한다.
- ⑧ 염라대왕을 만나 자초지종을 전하고 죽음을 해결하기 위해 염라대왕이 모래 동헌(東軒)으로 오기로 한다.
- ⑨ 강림이 이승에 먼저 내려오니 본인의 삼년상(喪)이 지난 후였다.
- ⑩ 버무왕의 아들 3형제를 죽인 과양생 부부를 처형한다.
- ⑪ 염라대왕은 주천강 연화못에서 삼형제의 뼈와 살로 환생케 하여 원원래 부모인 버무왕에게 돌려보내었다.
- ⑫ 염라대왕은 강림의 능력을 높이 평가해 차사직을 맡긴다.

<강림차사본풀이> 또한 ‘서천꽃밭’의 등장으로 죽음의 재생이 일어난다. 영혼 인도는 서천꽃밭의 꽃으로 환생되기도 하며 악의 징치도 이루어 진다. 결코 낮설지 않은 제주인의 죽음관을 엿볼 수 있다. 제주인들은 저승의 염라대왕과 이승의 김치 원님을 통해 ‘강림’이라는 소통의 존재를 만들었다. 강림의 ‘죽어감’을 공포의 모습이 아니라 마치 인간 세상에서 내기 장판을 두 듯 표현했다. 염라대왕에게 잡혀가는 것이 아니라 염라대왕을 이승으로 데려오는 모습은 타 지역의 ‘죽음’과는 차이를 두고 있다. 이렇듯 제주인들에게 삶과 죽음이 별반 다르지 않다는 것을 강림이 영혼과 육신을 놓고 협상하는 염라대왕과 김치원님의 대화를 통해 알 수 있다.

염내왕이 말을 하되

“짐치(金緻)원님아, 짐치원님아, 강님이 흐끔만(조금만) 빌립서(빌려주십시오)

저승 강 브리당(일시키다가) 보내리다.”

“ 아니 됩네다.”

“계건(그러거든) 읍서, 우리 반착씩(반조각씩) 갈가얏게(나누어 가집시다)”

“어서 걸랑 그리흡서”

“몸천(肉體)을 앓으쿠가(가지겠습니까)? 혼정(魂精)을 앓으쿠가?”

어리석은 짐치원님 “몸천(肉體)을 앓으쿠다.”

염내왕은 강님의 삼흔(삼흔)을 빼여앗안 저승으로 들어사니,

강님인 동한(東軒)마당 견단(견다가) 우두켁이(우두커니) 사난(서니)

짐치원님이 술을 먹단,

“강님이야, 이 술 혼 잔 먹영 저승 가 온(갔다 온) 말이나 곱으라(말해라)”

강님이 솜솜흔난(잠잠하니) 짐치원님이

“저놈 보라, 염내왕 짹혀 오고렌(잡아왔노라고) 너미(너무) 큰 체허연 말

대답도 아니한다.”

능자(稜杖-순찰을 동 때 쓰건 긴 나무)대로 툭 저찌난(건드리니) 덩글랑이(덩강)

자빠전게(자빠진 것이) 입에 게꿈(거품) 코에 송인(송장의 콧속에 거무스름한 것이)

올라 강님이 죽어간다.⁴²⁾

장묘문화의 또 다른 특징 중에 육지와 구별되는 부분이 있다. ‘수의’가 바로 그것이다. 제주의 수의는 육지에서는 찾아보기 힘든 아주 특이한 예이다. 수의는 죽은 자에게 입히는 옷이다. 보통 염습할 때 시체에 입히는 옷으로 세제지구(歲製之具)라고도 한다. 유교에 따른 장례의식을 치르기 전에 사람이 죽어서 입는 옷이니 만큼 성장(盛裝)으로 삼았을 것으로 추측된다. 보통 비단이나 명주로 따로 준비하여 보관하였다. 그러나 제주도는 수의를 ‘호상옷’이라 하는데 자신이 입고 갈 호상옷을 미리 준비해 두려는 사람들이 많다. .여자들은 혼인할 때 원삼을 만들어 입었다가 환갑 때에도 입고 잘 간수하고 나중에 호상옷으로 삼기도 한다. 만약 혼례 때 원삼을 못 만들었을 경우에는 환갑 때에 원삼을 만들어 입었다가 호상옷으로 준비해 두는 경우도 있다. 남자의 호상옷으로는 도포를 흔히 입는다. 혼례 때나 회갑 때에 입었던 도포를 잘 보관해 두었다가 호상옷으로 삼는다. 청색물을 들인 도포를 값어치 있게 여겼지만 이를 마련하기는 쉽지 않았으며 보통 하얀 도포가 흔히 쓰였던 셈이다.⁴³⁾ 제주도 여인들이 결혼할 때 입었던 원삼 장옷을 호상옷으로 입는다는 건 결

42) 현용준(2007), 『제주도 무속자료사전』, 민속원, p.225.

43) 현승환(2007), 『제주인의 일생』, 제주특별자치도, 국립민속박물관, p.129.

혼할 때가 그녀들에게는 일생 중 가장 호상스러운 때였을 거다. 많은 사람들로부터 축복을 받고 가장 아름다운 모습으로 치장을 하고 모든 사람들에게 대접받는 특별한 날이었을 것이다. 그런 아름다운 날을 사후까지 가져가고픈 제주 여인들의 힘든 삶에 대한 보상심리였을 것 같다는 생각이 든다. 제주인들의 ‘호상옷’으로 쓰였던 사진은 <그림Ⅱ-1> 와 같다.

<그림Ⅱ-1 > ‘꽃상여’와 제주 ‘호상옷’



1969년 가정의례준칙이 정해지고 권장되면서 장례문화도 변화를 겪게 되었다. 제주도의 장묘, 장례문화도 점차 바꾸기 시작하였다. 공동묘지가 축성되고 매장보다 납골당이 보급화되어 가는 시대로 변화되고 있다. 그러나 여전히 변하지 않은 것은 의례가 생활의 규범이고 신앙이라고 하는 점을 감안한다면 제주인들에게 죽음은 일상의 한 부분이고 장례의례는 죽은 자를 위한 산자의 축원(祝願)이다.

Ⅲ. ‘서천꽃밭’에 나타난 제주인들의 죽음관

1. 제주신화와 서천꽃밭

1) ‘서천꽃밭’의 개념과 유래

제주는 육지와 다른 특별한 문화를 가지고 있다. 제주는 내부의 문화와 외부의 문화가 함께 어우러져 제주만의 독특한 문화가 탄생했다. 외부의 불교, 유교적인 문화와 제주도 내의 무속문화가 혼재된 ‘문화의 통합’은 제주 사회 전반에 나타난다. 제주인들의 신화 속에 등장하는 ‘서천꽃밭’은 곶을 통한 본풀이로 나타난다. 제주의 무속문화를 이해하기 위해서는 어느 것보다 곶에서 구술되는 사설을 이해하는 것이 중요하다. 특히 본풀이 구술은 제주도 곶의 연행에 있어 중요한 언어 행위이자 제주곶의 근본이며 제주 무속 담론의 본체이다. 즉 본풀이는 종교적 서사(religious narrative)안에 직접적·간접적으로 제시된 모종의 메시지이다.⁴⁴⁾ 곶은 제주인들의 생활과 밀접하게 연관되어 왔다. 그들의 사고와 일상 속에서의 행위를 제어하는 힘을 갖고 있다. 그리고 제주인들은 본풀이에 삶도 죽음도 아닌 공간을 만들어 냈다. 가상공간인 ‘서천꽃밭’을 통하여 제주인들은 죽음을 어떻게 생각했는지 살펴보고자 한다.

‘서천꽃밭’은 제주신화에 특히 많이 등장하는 공간적 배경이다. 섬이라는 고립된 지형적 특징으로 인해 제주인들의 무속문화는 육지와 다른 모습으로 발전해 왔다. 서천꽃밭의 생명꽃을 획득하여 죽은 자를 살리는 행위를 살피는 것으로 삶과 죽음의 문제를 알아보고, 서천꽃밭의 내용이 들어간 본풀이에서 신격의 제의적 기능이 간헐하게 연관되어 있으면서도 삶과 죽음의 양가성 및 생명꽃의 획득으로 인한 인간 존재의 통합에 관한 이야기임을 밝힌 바 있다.⁴⁵⁾

‘서천꽃밭’은 신화 속 공간이다. “제주도 무속(巫歌)에서, 저승의 동쪽 끝이자 서역 어딘가에 있다고 믿어지는 신비의 공간으로 삼색물을 경계로 하여 이승과 연결되어 있다. 이곳에는 생물꽃과 멸망꽃, 울음꽃, 웃음꽃 등 가지각색의 신비로운 꽃이 피어 있다. 인간의 다양한 감정을 상징하는 의미도 지니고 있다.”⁴⁶⁾ ‘서천꽃밭’은 여러

44) 전주희(2018), “제주도 본풀이의 세계관과 에토스 연구”, 서강대학교 대학원, 박사학위논문, p.7.

45) 강진옥(2005), 「무속 여성신화와 농경적 생명원리: <바리공주>와 <세경본풀이를 중심으로>」, 『구비문학연구』, 한국구비문학학회, pp.28-37.

46) 한국콘텐츠진흥원(<http://www.kocca.kr>) (검색일. 2023. 04. 02).

가지 능력을 지닌 꽃들로 가득한 신화적 공간이며 생명의 원천인 상징의 공간이다. ‘서천꽃밭’의 등장인물은 본풀이를 통해 나타난다. ‘본풀이’는 신(神)의 유래를 설명하는 이름으로 붙여졌다. <삼승할망 본풀이>에서 나타나듯 불도신 또는 생불신이 될 수 있는 관건이 ‘꽃피우기 시합’이다. 꽃은 인간에게 생명을 되살리는 기능을 하게 된다⁴⁷⁾. 여기서 ‘꽃’은 서천꽃밭의 꽃은 아니지만 꽃의 의미는 같다. 인간 생명을 식물인 ‘꽃’에 비유하고 있다. 꽃은 피었다 시듦을 반복함으로써 ‘재생’, 즉, ‘부활’의 의미를 갖고 있다고 옛 제주인들은 생각하였을 것이다. 꽃을 피울 수 있다는 것은 신들의 세계에서 신의 능력을 시험하는 일이고, 신(神)만이 생명을 탄생시킬 수 있는 능력이 있다는 것으로 해석할 수 있다.

서천꽃밭은 「朝鮮巫俗의 研究」에서 유일하게 직접적으로 등장하고 있다.⁴⁸⁾

명진국 할마님은, 인도국 하의 명진국에서~.

무해유화(無爲而化)로 탄생(誕生) 허신, 상정월 초사흘 날은 생일(生日)입네다

일곱 술 나던 해에, 옥황상제의 분부를 받았, 옥황데레 도올르니

“너는 인간에 도느령근, 자손번성을 시겨주라.” 영 허난,

“어리고 미혹한 아기가 무슨 철부질런 아이덜이 철을 알양, 자손 번성 시깁네까.”

영 허난 “뉘 분부라 거역허곡, 뉘 명이랑 지체혈소냐. 어서 내려사라.” 영 허니

할마님은 옥항으로부터, 지국성에 도느령근, 방방곡곡 육도 산납을 마련 허영,

생불 주저, (...이하생략...)⁴⁹⁾

<삼승할망본풀이>의 내용을 간략하게 정리하였고 ⑩에서 ⑭의 내용은 「朝鮮巫俗의 研究」에서만 살필 수 있는 ‘서천꽃밭’이 직접 등장하는 내용이다.

- ① 동해 용왕의 딸은 어려서부터 죄를 지어 육지로 쫓겨 났다.
- ② 동해 용왕의 부인은 쫓겨가는 딸에게 인간세상에는 생불왕이 없으니, 생불왕을 하면서 살라고 한다.
- ③ 무쇠철갑에 갇힌 바다에 던져진 용왕의 딸을 임박사가 구해준다
- ④ 동해용왕의 말쑥한 얘기는 감사의 표시로 임박사의 부인에게 생불을 하여주나, 해산하는 법을 몰라 옥황상제에게 해산시켜줄 할마님을 보내달라 한다.

47) 김현선·변남섭(2009), 「구비문학에 나타난 꽃 원형」, 『구비문학연구』 제 28집, 한국구비문학학회, p.184.

48) 류효철(2003), “서천꽃밭의 형상과 의미 연구”, 건국대학교대학원, 석사학위논문, p.23.

49) 제주대학교 한국학협동과정편(2010), 『양창보 심방 본풀이』, 제주대학교 탐라문화 연구소, p.77.

- ⑤ 옥황상제는 명전대왕 따님애기에게 그 일을 맡기고 임박사의 부인을 출산시킨다.
- ⑥ 동해 용왕 말젓뜰애기는 자신이 생불한 것을 다른 이가 출산시킨것에 대해 싸움을 걸고, 옥황상제 앞에 가서 이를 고한다.
- ⑦ 옥황상제는 동해 용왕 말젓뜰애기와 명전대왕 따님아기를 불러 물 따라 붓는 내기와 꽃 피우기 내기를 시킨다.
- ⑧ 두 내기에서 모두 이긴 명전대왕 따님애기를 인간 명진국 할마님(삼승할망)으로, 동해 용왕 말젓뜰애기는 저승할망(구삼승할망)으로 좌정시킨다.
- ⑨ 구삼승할망이 되어 저승으로 돌아가면서 할망 밑으로 경풍증세, 너벅지시(넓적하게 퍼지는 부스럼) 물비리(옴. 전염병), 강비리(종기의 일종), 육아병과 관련된 악신들이 생겨났다.
- ⑩ 삼승할망을 사계절이 따뜻한 극락땅을 찾아 어지럽게 자란 풀들을 자른후 서천꽃밭을 만들려 하니 꽃씨가 없었다.
- ⑪ 옥황상제에게 꽃씨를 얻어 삼월삼종일에 파종하고 오색꽃을 오방(五方)에 심으니 꽃이 자랐다.
- ⑫ 삼승할망은 서천꽃밭의 꽃이 자라는 대로 인간에게 생불을 주었다.
- ⑬ 그러자, 삼승할망이 집에 돌아간 후 꽃을 꺾어버리는 자가 있어 옥황상제에게 꽃을 지킬 꽃감관을 원하였다.
- ⑭ 옥황상제는 금시상땅의 김정국 아들을 불러서 꽃감관을 시켰다.

동해용왕 따님애기와 꽃피우기 시험에서 이긴 명진국 따님애기가 꽃씨를 얻어 온 것이 ‘서천꽃밭’의 유래가 되었고 생불꽃으로 아이를 잉태시키는 삼승할망이 된 것이다. 꽃씨를 심은 은대야가 ‘서천꽃밭’의 최초의 모습이었을 것이다.

- ① 중선반에 은대양(은대야)에 고장(꽃)을 숲었수다(심었습시다)
고장홀히(꽃뿌리)는 외불합네다. 〈김매옥 本-할망본〉
- ② 명전대와 따님애기 심근 꽃은 보난 〈이정자 本-할망본풀이〉
- ③ 옥황상제 대명왕의 분부를 맡고 서천고장밭에 올라사고 고장씨를
타난(따다가).....(하락) 〈 김해옥 本-할망본풀이〉
- ④ 외곽으론 토상 둘러 성안에는 별충당을 무엇구나. 〈안사인 本-할망본풀이〉

톰프슨(StithThompson)은 하나의 설화가 전승력을 갖기 위해서는 비상하고도 주목할 만한 그 무엇이 있어야 하며, 그것이 바로 화소(motif)라고 하였다.⁵⁰⁾ ‘꽃’은 신격의 능력을 대변하는 도구였다. 결실, 생명, 탄생 등을 상징하는 꽃의 신화적 의미는 창조(創造) 산육(産育)의 속성과 유사하다. 그런데 원래 꽃을 틔우고, 세상을 풍요롭게 하는 것은 만물의 생산과 창조를 담당하였던 지모신(지모신)의 역할이었다. 본래는 땅으로부터, 꽃으로부터 생명이 발아하였다는 원시시대의 신화적 이유가 고대·중세를 지나며 도구화된 것이다. 천신 숭배 사상의 확대와 함께 지모신의 숭배는 자리를 잃어가고 있었다. 「삼승할망본풀이」는 천신의 중요성이 부각되는 서사 무가라는 점이다. 전개가 꽃가꾸기 경쟁 화소로 나타나며, 꽃은 능력을 대변하는 도구가 된다.

‘서천꽃밭’으로 시작되는 인간 탄생의 원리는 토착적으로 전승되던 민간 의식과 제주인의 삶과 죽음의 관념이 결합되어 만들어낸, 제주만의 독특한 신화적 이야기이다. 인간 탄생의 원리가 고대·중세의 신화적 사유와 결합하여, ‘서천꽃밭’을 만들고 꽃으로 인간의 운명을 결정하는 환상적인 신화적 상상력을 낳았다.

2) ‘서천꽃밭’의 구성요소

신화(myth)는 그리스어 뮈토스(mythos)에서 유래했다. 이 단어는 ‘전통적 이야기’라는 뜻과 ‘틀’이라는 의미를 가진다. 전자가 스토리에 해당하고, 후자가 플롯 내지 담화 방식이라 할 수 있다. 뮈토스의 의미를 볼 때, 결국 정해진 방식의 ‘이야기’와 ‘이야기 하기’가 존재했던 것이다.⁵¹⁾ 제주의 본풀이가 현재까지 제주굿과 함께 전승되어 온 것은, 그 이야기를 통하여 어떤 내용들이 전달되고 해석되는 과정이 원활하게 이루어져 왔음을 의미한다. 제주인들에게 믿음이나 신념, 사고방식에 가장 강력한 영향을 끼칠 수 있는 신앙과 관련된 구술 서사물이라는 점에서, 말 그대로 신의 본(本)을 푸는 신화이기 때문에, 절대적인 믿음을 강화하는 것이다.

‘서천꽃밭’은 제주도의 큰 굿을 통하여 나타난다. 제주도의 큰 굿은 여러 재차로 이루어진다. 큰 굿은 일종의 의식이며 의식이란 어떤 체계적인 원리를 가지고 있다. 열두본풀이에 나타난 서천꽃밭이 제주도 특유의 세계관을 드러내는 화소라고 보았

50) 윤승준·최광식·스티스 톰슨 공역(1992), 『설화학 원론』, 계명문화사, pp.508-509.

51) 오세정(2013), 「뮈토스와 스토리텔링 - 한국 신화의 스토리텔링에 관한 서사학적 접근」, 『기호학 연구』, 제 34집, p.147.

다⁵²⁾. 서천꽃밭은 주인공들이 온갖 역경을 이겨내며 신으로 좌정하고 가족을 꽃을 사용하여 부활시키고 악을 처벌하는 과정에서 중요한 역할을 하는 곳이다. 〈이공본풀이〉, 〈세경본풀이〉, 〈문전본풀이〉에 ‘서천꽃밭’이 등장한다.

본풀이 중 〈이공본풀이〉는 서천꽃밭의 구성요소와 꽃의 활용에 대한 내용이 자세히 나와 있다. 먼저 〈이공본풀이〉의 간략한 줄거리를 살펴보자.

- ① 부자인 임정국과 가난한 김정국이 이웃하여 살았으나 둘 다 자식이 없었다.
- ② 임정국이 수륙채를 들고 김정국은 양식을 대어 기자불공을 드리고 돌아오는 길에 자식이 태어나면 서로 혼사하기로 약속하였다.
- ③ 임정국은 딸(원강암이)을 낳고 김정국은 아들(사라도령)을 낳았다.
- ④ 후일 자식들은 혼인하였다.
- ⑤ 그러던 중 옥황상제의 사자가 와서 사라도령을 꽃감관의 직책을 맡기로 불러 부부는 서천 꽃밭으로 함께 떠났다.
- ⑥ 임신한 원강암이는 발병이 났으므로 자신을 재인장자 집 종으로 팔고 가기를 애원했다.
- ⑦ 자식이 태어나면 불일 이름을 지어 주고 서로 신표를 나누고 둘은 이별한다.
- ⑧ 원강암이는 한락둥이를 낳아 길렀다.
- ⑨ 종이 된 원강암이에게 장자가 청혼하였으나 핑계를 대어 계속 거절하였다.
- ⑩ 재인장자는 원강암이를 죽이려 하였으나 셋째딸의 도움으로 죽음을 면하였다.
- ⑪ 재인장자로부터 고난이 계속되자 한락둥이는 어머니에게 아버지를 찾아주기를 원하였다.
- ⑫ 어머니로부터 아버지에 대해 듣고 신표를 받아 아버지를 찾아 떠났다.
- ⑬ 한락둥이가 떠난 것을 안 재인장자는 원강암이를 죽여 청대밭에 버렸다.
- ⑭ 한락둥이는 물을 건너 서천꽃밭에 도착하였고 꽃감관을 만나 신표를 증거로 자식임을 증명하였다.
- ⑮ 사라도령은 한락둥이가 물을 건너게 된 연유와 죽은 어머니에 대해 말해 주었다.
- ⑯ 한락둥이는 서천꽃밭에서 가져온 멸망꽃으로 장자 일족을 멸족시키고 환생꽃으로 어머니를 희생시켰다.
- ⑰ 서천꽃밭으로 모자가 함께 돌아가 한락둥이는 서천꽃밭의 꽃감관이 되고 사라도령은 꽃밭대왕이 되고, 원강암이는 저승어명이 된다.

52) 이수자(1989), 『제주도 무속과 신화 연구』, 이화여자대학교 대학원, 박사학위 논문, pp.134-135.

〈이공본풀이〉에서 서천꽃밭은 선인들이 만들어 놓은 가상의 공간이며 희망의 공간이며 공동의 공간이다. 그런 공간의 꽃감관이 될 할락궁이는 신이면서 공적인 업무를 수행해야 하는 공인이다. 그리고 서천꽃밭에는 유한한 인간의 힘으로 어찌하지 못하는 죽음과 악에 대한 징치(懲治)가 가능한 수레멜망악심꽃이 자라며, 억울하게 죽은 사람을 살릴 수 있는 도환생꽃이 자라고 있다. 할락궁이는 그 꽃들을 지키고 꽃의 성격에 맞게 쓸 수 있게끔 공무를 집행하는 임무를 할 사람이다. 그런데 그런 ‘공적 생명’의 탄생과 자라남’에 계속되는 시련을 주는 제인장자는 세상의 조화와 균형을 깨뜨리고 생명 활동을 방해하는 인물이다. 결국 할락궁이가 아버지를 만나고 꽃감관 자리를 얻게 되는 과정에 어머니의 죽음이 있게 된다. 이는 어머니가 죽음으로서 할락궁이가 더 큰 생명 활동을 하게 되고 할락궁이의 역할로 어머니가 다시 소생한다는 모티프로 한 개체의 죽음이 다른 개체의 생명 활동을 열어주는 계기, 양분이 되는 생명 순환론적 사고에 근거하고 있다고 볼 수 있다. 이런 순환론적 사고는 ‘서천꽃밭’이라는 공간을 만들어 놓은 것에서도 읽을 수 있다. 이승과 저승이라는 공간만 있을 때는 생명이 순환된다는 논리가 필연적이지 않지만 이승과 저승 사이 어딘가에 존재하는 ‘서천꽃밭’이라는 공간이 있음으로 우리에게 닥쳐오는 죽음이 끝이 아니고 재생과 순환의 가능성이 있음을 열어 두고 있는 것이다. 그리고 원강암이가 죽었다 살아나며 ‘잘 잤다’라고 하는 것에서도 드러난다. 죽음에서 살아남을 ‘깨어남’으로 인식하고 있는 것은 제주인들이 삶의 끝에 죽음이 있고 그 죽음의 끝에 환생이 있다고 믿는 ‘순환적인 삶과 죽음’을 하고 있음이 보인다.

〈이공본풀이〉에 나타난 할락궁이가 서천꽃밭에서 가져온 싸움꽃,멜망꽃(滅亡花)으로 제인장자의 식구들과 친척들을 멸족하고 어머니, 원강아미를 도환생꽃으로 환생 시키는 대목으로 ‘서천꽃밭’의 꽃들의 역할을 알 수 있다.

아바님 이르는 냥 악심꽃광 환생꽃을 아전(가져서) 장제칩일(장자집엘) 오라시난
죽일 팔로(죽일 판으로) 둘러가니 할락궁이 말을 흐뵈,
“제가 죽는 건 소원이 엇이난 삼당 웨당(三堂外堂)이나 다 불러다 주옵소서.
흐실 말이 있소이다.”
“어서 걸랑 그리하라.”
삼당웨당 다 몰아드니(모여드니) 웃음웃을 꽃을 노았더니 환천(仰天) 웃음 벌어진다.
싸움꽃을 노았더니 싸움으로 벌어진다.
멜망꽃(滅亡花)을 노았더니 삼당 웨당이 다 죽어 간다. 죽은 딸아가,

“날랑 살려줍서.”

“계건 널랑 살려주커메(살려줄 터이니까) 우리 어머니 죽여단 데껴분덜 7리치라.”

“어서 걸랑 경휙서.”...

(중략)....

어머니 뺨를 도리도리(차례로 바르게 모아) 묻아놓고 도환생꽃을 노난(놓으니)

“아이, 봄잠(春眠)이라 오래도 잤저.” 머리 글거, 어머니가 살아온다.

그 자리에 장제칫(장자집의) 족은 툇아기 죽여두고...⁵³⁾

〈표Ⅲ-1〉은 본풀이의 등장 인물들이 ‘서천꽃밭’의 꽃의 도움으로 신으로 좌정한 정리표이다.

〈표Ⅲ-1〉 본풀이의 등장 인물들이신으로 좌정

본풀이	등장인물	부 활 (神으로 좌정)
천지왕본풀이	대별왕, 소별왕	대별왕: (이승), 소별왕: (저승) ※ 은대야에 꽃을 심음(삼승할망 본풀이 적용)
삼승할망본풀이	동해용왕따님아기 명진국따님아기	명진국 따님아기: 삼승할망(産育神) 동해용왕따님아기: 저승의 아기사령(死靈)
이공본풀이	할락궁이	할락궁이: 꽃감관 원강어미-저승어명
차사본풀이	강림	강림차사
세경본풀이	자청비	문도령: 상세경, 자청비: 중세경, 정수남: 하세경
문전본풀이	남선비, 여산부인 노일저대귀의 딸	남선비: 정낭신, 여산부인: 조왕신 노일저대귀의 딸: 측간신 첫째: 동방청대장군 둘째: 서방백대장군 셋째: 남방적대장군 넷째: 북방흑대장군 다섯째: 중앙황대장군 여섯째: 뒷문전신 막내: 일문전신

53) 현용준, 앞의 책, p.114.

〈이공본풀이〉는 서천꽃밭의 꽃을 관리하는 신인 꽃감관, 할락궁이의 좌정을 얘기하는 본풀이이다. 제주 신화 속에는 생명을 관장하는 중요한 화소인 꽃과 서천꽃밭이 등장하는데 생명공간의 꽃감관이 되기 위해서는 어떤 통과의례를 겪어야 하는지, 그 통과의례가 어떤 생명성을 지니고 있는지를 살펴볼 필요가 있다.

〈이공본풀이〉에 나타나는 서천 꽃밭의 공간적 의미에 대하여서는 생명과 관련 짓거나 다른 신화 속에 등장하는 서천꽃밭의 의미와 함께 관련지어 다수의 연구가 진행되어왔다. 김창일은 이공본풀이계 서사체에 등장하는 서천꽃밭을 ‘재인장자의 집’⁵⁴⁾이라는 악(惡)의 공간과 대비되는 선(善)의 공간이자 인간의 생명을 주관(主管)하는 생명의 공간으로 바라보았다. 류효철은 〈이공본풀이〉와 〈삼승할망본풀이〉에 형상화(形象化)된 서천꽃밭의 의미를 비교하여 〈이공본풀이〉에서는 상대적으로 저승의 이미지가 강하게 나타나는 것으로 나타난다.

어머님 빼(빠)를 한 가운데레 문딱 모다다 낫구나. 모다다 낫, 피울를 꽃 놓아간다.
슬 올를 꽃 놓아간다. 오장육부 살릴 꽃을 놓았구나.
“어머님아 나가 이제 어머님 떼리는 메가 아닙네다. 어머님 살리는 메우다.”
홍남체로 삼 세 번을 두드난, 어머님이
“나 아덜아, 봄즙이라 너미 늦게 자졌구나.”
어머님 살아난다....(중략)...서룬 어머님 살려근
“옴서 가게.”
서천꽃밭 가난에 저싱 유모(乳母)로 들어산다.
신산만산 할락궁이 아미도령 처서로, 들어사는 구나에.

환생꽃으로 어머니인 원강아미를 살리고 저승어명의 신으로 좌정시킨 후 서천꽃밭으로 함께가는 대목이다.⁵⁵⁾

‘서천꽃밭’의 ‘재생(부활)’의 요소들은 ‘자청비의신화’에서도 찾아볼 수 있다. ‘자청비신화’는 로맨스 신화이다. 남녀의 애정 문제로 인하여 발생하는 사건들에서 자청비는 지상과 하늘을 오가는 영웅으로 나타난다. 지상에서는 정수남을 살여내고,

54) 원강아미와 할락궁이가 하인으로 살던 집 주인. 할락궁이의 어머니인 원강아미를 겁탈하려다가 실패하자 수십년 간 노예로 부려먹다가 할락궁이가 사라도령을 만나러 떠나자 원강아미의 죽인다. 결국 할락궁이에 의해 철저히 복수를 당한다.

55) 현용준, 앞의 책, pp.146-147.

하늘에서는 문도령을 살려낸다. 그리고 반란을 일으킨 적을 멸망꽃으로 전멸시키기도 한다. 이 모든 것이 이루어 질 수 있었던 것은 ‘서천꽃밭’이 존재했기에 가능하다. <세경본풀이>에서는 서천꽃밭의 꽃감관의 딸과 자청비가 인연을 맺기도 하며 환생꽃, 수레멸망악십꽃으로 위기를 해결한 덕으로 농경신으로 좌정하게 된다. ‘자청비’이름으로 더 많이 알려진 <세경본풀이>의 내용은 아래와 같다.

- ① 정성을 드렸으나 시주가 모자라 딸로 점지
- ② 빨래를 하러 갔다가 서당에 글공부를 하러 가던 하늘나라의 문도령을 만남
- ③ 15세에 문도령과 함께 공부하고 위해 남장을 하고 집을 떠나 문도령과 함께 공부
- ④ 문도령이 혼사문제로 집(하늘)으로 돌아가게 되자 자청비는 자신이 여자라는 것을 알림
- ⑤ 자청비와 문도령은 부부의 연을 맺고 문도령은 하늘나라로 돌아감
- ⑥ 집안의 종인 정수남의 꼬임에 빠져서 문도령을 만나러 가는 줄 알고 산으로 도망갔다 겁탈당할 위험에 처해 순간 모면하고 집으로 와서 정수남을 죽임.
- ⑦ 종을 죽였다고 집에서 쫓겨나 서천꽃밭으로 감
- ⑧ 자청비는 꽃감관의 사위행세를 하며 환생꽃을 구해 정수남을 살림.
- ⑨ 자청비의 부모는 사람 죽이고 살리기를 마음대로 한다고 다시 쫓아냄.
- ⑩ 주모 할머니의 수양딸이 되고, 문도령의 결혼 예물에 자신의 이름을 새겨 넣어 문도령에게 자신의 소재를 알림
- ⑪ 하늘에서 문도령과 재회 후 시험을 통과해 며느리로 인정받아 결혼 함
- ⑫ 하늘나라 청년들이 자청비를 노리고 문도령을 죽임
- ⑬ 자청비는 다시 ‘서천꽃밭’을 찾아가 환생꽃을 얻어다가 문도령을 살림
- ⑭ 자청비는 하늘나라에 전쟁이 일어나자 출전하여 멸망꽃으로 적을 무찌름
- ⑮ 적을 무찌른 공을 인정 받아 자청비가 오곡씨를 받아 따으로 내려옴
- ⑯ 문도령-상세경, 자청비-중세경, 정수남이-하세경으로 좌정함.

아래의 내용은 자청비가 ‘서천꽃밭’에서 멸망꽃을 가져와 하늘의 변란을 평정하고 천자왕(옥황)에게 토지, 물, 씨앗을 받아 인간세상으로 내려와 세경신이 되는 대목이다.

자청비는 알(下)엿 녘 서천꽃밭디 들어가 따시(又) 서천꽃밭 도환생꽃을 타단 죽은 낭군 살려두고 나오더니, 그 고을에 방(榜)이 무떠 이신디,
 “세벤난(世變亂)이 나고보니 세벤난 도원수(都元帥)를 막는 자엔 땅 흔 착 물

흔 착을 주마.” 자청비가 이 말을 듣고 알옛녘 서천꽃밭 수레멜망악심꽃을 거꺼아전 천제국(天子國)나라에 들어간 보니, 아닐세 세벤난이 일어나고 일만명의 제군스 삼만명의 제군스가 칼을 받고 활을 받아 싸움싸움 허염시난 멜망꽃을 동서(東西)레레 허껏더니....(중략)

동서레레 쓰러져 세반난을 막아노니,

천제왕(天子王) 백제왕의서 땅 흔착 물 흔 착 내여준다.

자청비가 천제왕 백제왕아피 등장(登狀)들 때,

“오곡 열두시만곡(五穀十二新萬穀)이나 내여줍서.”

시만국을 내여주니....(중략)...

오곡씨를 마련하던 보난 씨 허나가 잊어지여 옥항의 간 씨를 타오는 것이 한부중?실 (한창 좁쌀르 파종하는 시기) 늦어져도...⁵⁶⁾

아래의 내용은 자청비가 정수남을 죽이고 정수남을 살리기 위해 ‘서천꽃밭’으로 가는 내용이다.

“아바님아 어바님아 정이엇인정수남인 행식이 부족허연 죽여두언 오랏수다.”

“이게 미신 말고?”

“지집년이 남도났져 등도 들었져, 어뎡 사람을 죽일 수라 시리, 그 종은 우리 식굴 맥영 살리는 종인디, 어서 나 종으로 살려오라.”

자청빈 이만허면 어뎡허리 저만허민 어뎡허리!

서천꽃밭 꽃을 타당 정이엇인 정수남인 살려 내져, 자청빈 남즈 입성으로 곶아입고 물을 타고 서천꽃밭데레 돌려간다.⁵⁷⁾

아래의 두내용은 자청비가 ‘서천꽃밭’에서 팡웃테레 환싱꽃, 오장육부 그릴 꽃, 숨들일 꽃, 솔오를 꽃, 말궤를 꽃을 가져와 정수남과 문도령을 살려내는 내용이다.

정이엇인정수남이 죽은 딜로 다불러 갑네다. 간 보난 정수남인 팡만 솔강 허였구나.

자청빈 정수남이 팡웃테레 환싱꽃, 오장육부 그릴 꽃, 숨들일 꽃, 솔오를 꽃, 말궤를

꽃을 차례로 놓완 죽냥회추리로 삼시변을 썰뜨리명 “정이엇인정수남아 어서 거썸

56) 현용준, 앞의 책, pp.297-298.

57) 진성기(1991), 『제주도 무가본풀이사전』, 민속원, p.249.

일어나라.” 흐명 헛 헛게 갈기나

“아이구, 상제님아! 봄즙을 너미 자졌수다.” 흐명, 와들랭이 일어 났수다.⁵⁸⁾

서천꽃밭으로 들어간 처부무에 문안드려 스랑으로 들어간다. 자청비는 물젓돌
애기 방으로 들어가고

“여보, 과거보완 오랏수다.”

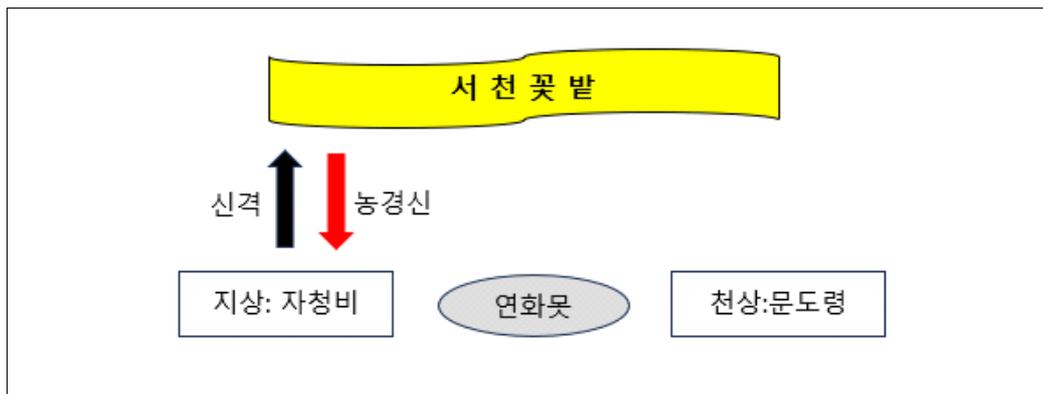
“어떻이나, 흐여집디가?”

“게나제나 서천꽃밭드레 글읍서 중략”

“문두령이 일어나명 “아이구! 난 당신 덕분에 살아나졌수다.” 인스를 흐는구나.⁵⁹⁾

‘자청비신화’의 본풀이인 <세경본풀이>의 공간은 ‘지상계’와 ‘천상계’ 그리고 ‘서천꽃밭’으로 나누어 진다. 정수남을 죽인 자청비는 부모님에게 쫓겨나지만 다시 인정을 받기 위해 남장을 하고 서천꽃밭으로 공간의 이동을 한다. 아래의 그림에서 서천꽃밭으로의 이동을 살펴본다.

<그림Ⅲ-2> 자청비와 서천꽃밭의 상관관계



본풀이에 등장하는 중요한 꽃은 ‘환생꽃’이다. 제주인들은 무속의례를 통하여 누군가를 죽이고 싶은 수레멜망악심꽃의 실현을 기원하기보다는 척벽한 제주의 현실에서 가족과 이웃의 안녕을 기원하고 자연재해나 질병, 나아가 죽음 등과 같은 삶의 위기에 놓였을 때 이를 극복하고 해결하고자 하였다.

‘서천꽃밭’의 내용은 <문전본풀이>에서도 등장한다.

58) 진성기(1991), 위의 책, p.252.

59) 진성기(1991), 앞의 책, p.259-260.

- ① 남선비와 여산부인이 아들 일곱을 낳고 가난하게 산다.
- ② 남선비는 무곡장사를 하러 배를 타고 오동나라로 들어간다.
- ③ 남선비는 오동나라 노일제데귀일의 딸과 바둑 장기를 두고 놀다가 배까지 팔아 먹고 노일제데귀일 딸의 초막에서 곤궁하게 지낸다.
- ④ 삼년을 기다려도 남편이 돌아오지 않자, 여산부인은 남편을 찾아 오동나라에 간다.
- ⑤ 여산부인은 자신을 알아보지 못하는 남선비에게 밥을 차려 준다.
- ⑥ 집으로 돌아온 노일제데귀일의 딸은 여산부인을 목욕하자고 꺾어서 연못에 빠뜨려 죽인다.
- ⑦ 노일제데귀일의 딸은 여산부인의 옷을 입고 여산부인으로 변장하며, 남선비에게 노일제데귀일의 딸을 죽였다고 속여 남선비의 집으로 간다.
- ⑧ 아들 칠 형제는 부모를 만났으나 막내아들인 녹디생인은 자신의 어머니가 아님을 간파하고 이어서 다른 형제들도 자신의 어머니가 아님을 알게 된다.
- ⑨ 노일제데귀일의 딸은 남선비의 아들 칠형제를 모살하려고 꺾병을 앓는다
- ⑩ 노일제데귀일의 딸은 남선비를 속이기 위해 문복장으로 변장한다.
- ⑪ 남선비는 아내의 병을 고치고자 문복을 하고 아들의 간을 먹여야 병이 낫는다는 말을 듣는다.
- ⑫ 청태산 마구할망이 불을 빌리러 왔다가 남선비에게서 아내의 병을 낫게 하기 위해 아들을 죽이려 한다는 소리를 듣는다.
- ⑬ 청태산할망이 이 소식을 칠형제에게 알려준다.
- ⑭ 막내아들인 녹디생인은 여섯 형들의 간을 내겠다고 자원하여 산 속으로 들어갔다가 꿈에서 어머니의 도움을 받는다.
- ⑮ 녹디생인이 멧돼지의 간을 내어 노일제데귀일의 딸에게 전한다.
- ⑯ 노일제데귀일의 딸이 간을 받아먹지 않는 것을 문구명으로 엿본 녹디생인이 들어가 화를 낸다.
- ⑰ 칠형제가 달려들자 노일제데귀일의 딸은 목을 매어 자살하고, 남선비도 놀라서 도망가다가 정낭에 목이 걸려 죽는다.
- ⑱ 칠형제는 서천꽃밭에 올라가서 환생꽃을 얻어다가 금부채로 부쳐서 어머니를 살려낸다.
- ⑲ 어머니는 삼덕조왕, 아버지는 정살지신이 되고, 녹디생인은 문신, 나머지 형제들은 오방장군이 된다. 반면 노일제데귀일의 딸은 측도부인이 된다.

‘서천꽃밭’의 도환생꽃으로 죽은 어머니를 살려 내고 노이저대의 딸까지 모두 가

신(家神)이 되는 내용이다. 이렇게 여러 본풀이에서 ‘서천꽃밭’은 신의 직능을 수행하기 위해 없어서는 안 될 공간이며 삶과 죽음을 연결시켜 주는 완충적 공간으로 등장한다. ‘재생(부활)’에 관련된 인물로는 원강암이가 있다. 원강암이가 서천꽃밭에 진입하기 위해서는 사라도령과는 달리 그에 상응하는 대가를 지불해야만 했다. 그래서 그녀는 제인장재에게 고초를 겪게 되며, 마침내 죽음에 이르게 되었다. 그 후 서천꽃밭에서만 획득할 수 있는 신성한 대상, 이를테면 환생꽃을 통해 비로소 재생(부활)하게 된다. 원강암이는 결말에 이르러 ‘신(神)’으로 좌정하는데, 이것은 ‘삶’에서 ‘죽음’이라는 단계를 통과하여, ‘인간’에서 ‘신’이라는 구성원으로 통합되는 과정으로 한락궁이와 유사한 모습이다. 그리고 이들이 서천꽃밭에 도착함에 따라 기존에 해체되었던 ‘가족공동체’가 다시 회복되는 결과로도 이어지게 된다.

〈이공본풀이〉의 서사에서 중세 인물들은 모두 신(神)으로 좌정되고 있다. 아버지인 사라도령은 ‘저승아방’으로, 환생한 원강암이는 ‘저승어멍’으로, 가족 모두가 가족신으로 승화되는 서사이다. 죽음의 세계에도 또 다른 질서와 삶이 존재한다. 15세 전에 죽은 어린 아이들을 서천꽃밭에 살게 해 죽은 녀를 달라고 자기 자신을 달랬던 것이다. 서천꽃밭은 생불할망이 꽃을 가져다 아이들을 점지해주는 생명꽃이 자라나는 곳이면서 웃음웃을꽃, 싸움싸울꽃, 수레멜망악심꽃, 도환생꽃, 살오를꽃, 뻘오를꽃 등이 자라고 있는 곳이다. 현실에서 불가능한 것들을 이루고 싶은 소망을 신화 속에 반영했다고 볼 수 있으며 그러한 소망을 이룰 수 있는 신비로운 능력과 수단이 갖추어진 장소가 바로 ‘서천꽃밭’이다.

제주인들은 그러한 내력을 신화와 의례에 담아 꽃꽂하게 살아 왔지만 사람의 힘으로는 어쩔 수 없었던 몇 가지 사실들이 있었다. 바로 죽음과 악의 징치(懲治)이다. 죽음은 도환생꽃으로 악은 수레멜망악심꽃으로 평정하였다. ‘서천꽃밭’이라는 가상 공간에서 현실의 암울함을 달라고 위로받으며 긍정적인 삶의 방향으로 나아가려 했던 제주인의 모습이 나타나 있는 곳이 ‘서천꽃밭’이다. 그러나 꽃은 인간세상 어디에서도 흔히 볼 수 있다. ‘서천꽃밭’은 인간세상의 삶과 저승의 죽음이 다르지 않다는 걸 제주인들은 이미 알고 있었던 것이 아닐까 한다. 아래의 그림 〈그림Ⅲ-3〉은 제주의 자생하는 꽃들로 서천꽃밭의 꽃들을 나타내보았다.

〈그림Ⅲ-3〉 연구자가 본 ‘서천꽃밭’의 꽃 (한국콘텐츠진흥원 비교) 60)

				
개구리발톱 (오장육부간담꽃)	겹동백 (피오를꽃)	붉은병꽃나무 (웃음웃을꽃)	알며느리밥풀 (울음울을 꽃)	방울꽃 (멸망꽃)
				
원추천인국 (생불꽃)	은분취 (악심꽃)	칸나 (불불울꽃)	타래난초 (뼈오를꽃)	백직약 (살오를꽃)

※ 사진제공: 이성권⁶¹⁾

큰 곳에서 본풀이로 구술되는 신화 속 ‘서천꽃밭’은 인간의 생명을 잉태시키기도 하고, 죽일 수 있는 꽃들이 피어 있는 장소이다. 생명꽃과 멸망꽃이 피어있는 서천꽃밭은 신화적 공간이라고 할 수 있겠다. 이런 생명꽃이 피어있는 서천꽃밭은 인간 생명의 원론적인 문제를 다루고, 해명해 주는 성격을 갖고 있다. 서천꽃밭은 인간의 생명을 탄생의 원천인 특수공간이며, 제주도 큰곳 속의 신화를 형성한 집단이 창조해낸 가상의 완충적 특수 공간이다.

기능에 따라 주화를 구분하여 살펴보았을 때, 가장 핵심적인 주화는 환생과 징치(懲治)사용된 꽃들이다. 징치(懲治)에 관련된 꽃 중, 수레멸망꽃과 악심꽃은 일족의 죽음과 깊은 연관이 있으므로 죽음을 상징한다고 볼 수 있으며, 그 밖의 꽃들은 고통을 주기 위해 쓰이므로 고난, 시련 등을 상징한다고 볼 수 있다. 반면에 환생에 사용된 꽃들은 모두가 생명력을 고취시키는 ‘재생’의 의미를 갖고 있다. 기능에 따라 쓰임이 다른 꽃의 이름은 〈표Ⅲ-2〉와 같다.

60) ‘한국콘텐츠진흥원’에서 네이버에 올린 ‘서천꽃밭’의 그림을 제주에서 자생하는 꽃들의 사진과 비교하였다.

61) 『이야기로 만나는 제주의 나무』 저자.

〈표Ⅲ-2〉 기능에 따른 주화 분류⁶²⁾

懲治	불붙을 꽃, 수레뿔망꽃, 웃음웃을 꽃, 금유을 꽃, 악심꽃, 싸움홀 꽃, 가난홀 꽃
還生	도환생꽃, 팡오를 꽃, 슬오를 꽃, 오장육부 기릴 꽃, 말ㄱ를 꽃, 피 올를 꽃, 힘 오를 꽃, 환승꽃, 번승꽃
賞	부제될 꽃
生佛	생불꽃

※ 출처: 양용준(2014) 토대로 연구자 재구성

3) ‘서천꽃밭’에 나타난 제주인의 죽음관

신화의 주인공들에게 ‘서천꽃밭’은 가족을 살리는 마법과 같은 곳이다. 죽음에서 죽음 전의 원래의 삶의로의 회귀인 것이다. 그래서 신화의 모든 서사는 ‘서천꽃밭’을 그 근본으로 한다. 〈이공본풀이〉·〈세경본풀이〉·〈문진본풀이〉·〈친지왕본풀이〉 등에 서천꽃밭이 등장하여 신화 주인공을 신으로 좌정시킨다. 조홍윤은 서천꽃밭에 대해서 다음과 같이 언급한다. ‘한국 무(巫)의 꽃밭 상상계는 언제 어디서나 신화 속에서 우리의 마음에 존재하는 공간인 본향(本郷)이다.’라며 가상의 공간에 대한 신화적 의미를 서천꽃밭에 두고 있다. 〈이공본풀이〉의 이승순 본(本)의 내용을 살펴보면, 구송의 마지막에 “이공은 꽃불휘(꽃뿌리)입네다… 이공 신평었수다.”하고 노래를 하는데, 이렇게 볼 때 본풀이는 뿌리, 즉, 근원이 된다. 본향(本郷)은 한국 무(巫) 상상계의 꽃밭이며 근본적인 의미를 갖는다. 그래서 서천꽃밭은 제주인들 죽음과 재생(부활)의 상징이 된다. 신화 속 ‘서천꽃밭’은 위치도 분명하지 않다. 찾아가는 방법도 구체적으로 나와 있지 않다. 그저 서천꽃밭을 지키는 꽃감관이 있고 생과 사를 관장하는 꽃들이 있고 15세 이하의 아이들이 꽃밭을 가꾼다는 이야기 정도이다. 그래도 제주인들에게 서천꽃밭은 지금까지도 생활속에서 곳을 통하여 구술되고 있다. ‘이승순 본(本) 구송의 마지막 부분처럼 서천꽃밭’은 뿌리, 즉 근본·근원이 되는 꽃의 뿌리가 존재하는 공간이기 때문이다. ‘서천꽃밭’의 상징적 의미와 등장인물의 삶 등을 토대로 서천꽃밭이 지니는 의미를 살펴보면 다음과 같다.

서천꽃밭에 존재하는 꽃들은 탄생, 재생, 죽음 등의 의미를 담고 있다. 서천꽃밭

62) 양용준(2014), “이공본풀이의 敍事構造와 通過儀禮의 意味 研究”, 제주대학교 교육대학원, 석사학위논문, p.56.

은 ‘죽음’과 ‘재생’이 공존하는 세계이다. 환생꽃으로 사람을 살리고 멸망꽃으로 사람을 죽이기도 하는 꽃들이 서천꽃밭에 공존한다. 꽃이 피고 짐을 반복하는 것은 자연의 순리이듯이 서천꽃밭의 꽃들도 자연의 순리에 따라 피고 짐을 반복한다. 따라서 제주인에게 ‘서천꽃밭’은 자연과 함께 하는 순리의 공간이다.

두 번째는 서천꽃밭은 주인공들이 가야하는 목표지점이며 다시 삶을 살아갈 수 있는 공간이다. 서천꽃밭은 신의 공간이자 인간의 공간이기도 하다. 그러나 인간은 견디기 어려운 시련과 고난을 겪어야만 비로소 진입할 수 있는 공간이다. 이렇게 볼 때, 당시 제주인들에게 서천꽃밭은 신성한 공간인 동시에 현실의 삶에서 살 수 없었던 이상적인 공간을 의미한다. 삶은 죽음과 멀리 떨어져 있는 것이 아니라 삶이 곧 죽음이고, 죽음이 곧 삶이라는 인식이다. 이는 삶을 보다 더 적극적이며 죽음을 긍정적으로 받아들여 삶을 살아갈 수 있도록 한 것이다. 그래서 제주인들에게 ‘서천꽃밭’은 자신의 운명을 극복하는 의지가 반영된 공간으로서 의미를 지닌다. 그것은 척박한 땅에서 살아남아야 하는 제주인의 운명 극복이며, 문 밖을 나서면 죽음이 운명이 될 수 있는 불안과 공포에 대한 극복이기도 하다. 이러한 운명에 순응하기보다는 뼈 한 줌을 통해서라도 부활할 수 있는 신화처럼, 자신에게 주어진 운명을 극복하고자 했다. 그래서 서천꽃밭은 운명 극복의 의지가 반영된 공간이자, 당대 제주인들의 운명 극복의 소망이 집약된 공간이며 죽음의 재탄생 공간이다.

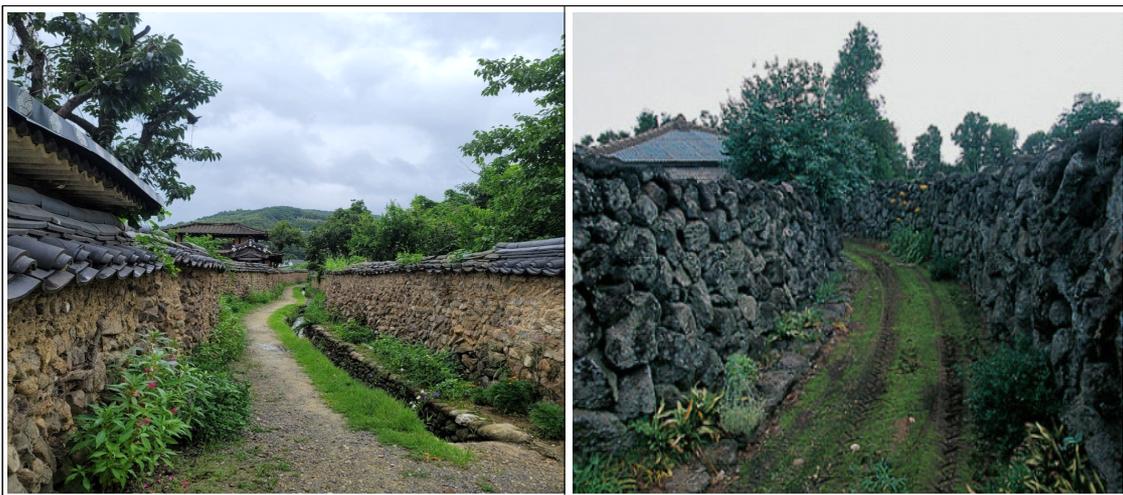
마지막으로 서천꽃밭은 삶이 죽음과도 같이 힘들었던 그 시대의 제주인들에게는 소망의 공간이고, 만남을 이루는 공간이다. 그 만남은 죽은 자를 기억에서 소환하여 현실에 환생시키고 싶은 염원이었을 것이다. 따라서 서천꽃밭은 그리운 상상이 이루어 지는 기억의 공간이자 기억을 소환하여 가족과 소통하는 완충적 공간이다.

2. 완충적 공간으로서의 '서천꽃밭'

1) 올레: 산 자와 죽은 자의 길

제주에는 '올레'라는 단어가 있다. 산 자의 사적 공간인 '올레'라는 단어가 산담에 이입되어 죽은 자의 사적 공간으로 진입하는 문(門)의 이름이 되었을지 의문을 가져보았다. 그래서 산 자의 '올레'와 죽은 자의 '올레'를 비교 분석해 본다. 제주어사전(2007년)⁶³⁾에는 거릿 길에서 대문까지의 집으로, 드나드는 아주 좁은 골목 비슷한 길'이라고 나와 있다. 육지에도 '고샅'이라는 골목길이 있다. 이웃과의 차단을 의미하는 고샅과는 다른 기능을 가지고 있다. 올레는 한길 또는 거릿길이라고 불리는 큰길에서 개인주거 공간으로 진입하기 위한 골목길을 의미한다. 일반적으로는 여러 세대가 공유하며 공유공간인 도로(지목상의'도로')까지를 올레라 하지만, 자신의 집 마당까지 진입하기 위하여 사적 공간을 진입도로로 사용하는 경우에도 올레라 하여 이웃과 공유하기도 한다.⁶⁴⁾ 그러나 올레는 엄연한 사적 공간이다. 이는 두불올레⁶⁵⁾에서 잘 나타나 있다. '가문에 따라 잡식⁶⁶⁾한 것을 집의 출입로인 올레 어귀에 가며 던지는 데도 있다'라고 기록되어진 것만 봐도 올레가 사적 공간임을 나타낸다.

〈그림Ⅲ-4〉 '고샅'과 '올레'



63) 강영봉(2009, 개정·증보), 『제주어사전』, 제주특별자치도, p.680.

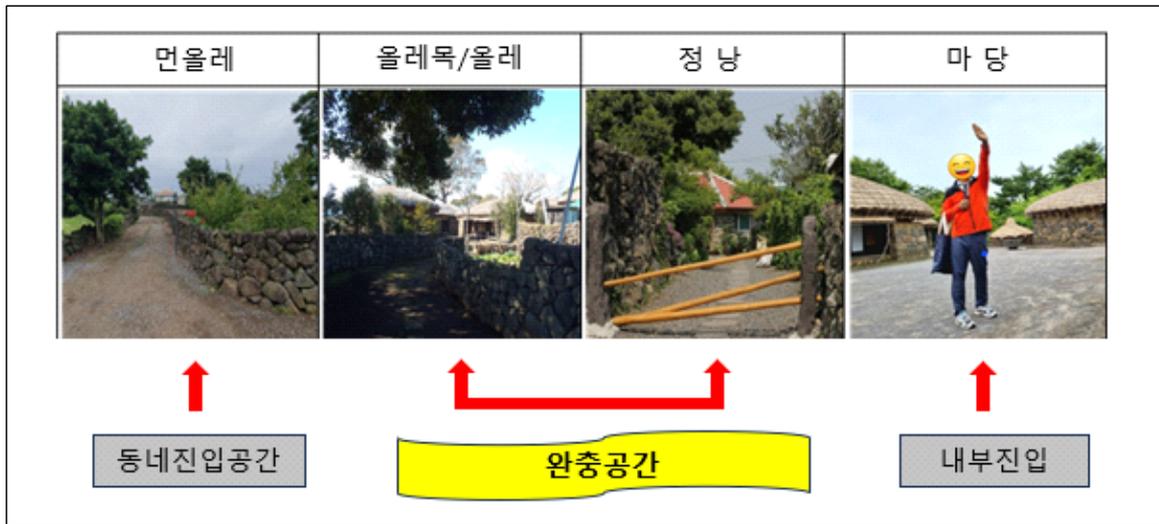
64) 양상호(2016), 『제주건축저널』, 『제주건축역사』, 제주특별자치도건축사회, p.93.

65) 올레종류의 하나로 두 개의 민가에 각각의 올레가 나란히 만들어진 것을 말한다. 이는 '나뻛새(나의 것)', '질로 지만씩(각자 따로 자기 몫)'처럼 이웃과 구분하는 것이다.

66) 제의 절차 중의 한 과정으로 집사가 순가락으로 메를 조금씩 세 번 승냥에 떠 놓고 갯과 술을 한 순갈씩 더 놓은 후 승냥 그릇을 옮겨 갯 그릇을 제자리에 놓으며 수저를 제자리에 놓는다 그리고 제상 위의 각 제물을 조금씩 승냥에 깔아 놓아 승냥 그릇을 향탁에 내려 놓고 메의 뚜껑을 덮는다.

먼저 산 자의 올레는 각 세대까지의 마을 공간을 구성하는 도로의 구성은 위계에 따라, <한길-가릿길(거릿길)-면올레-올레-문간올레>로 구분할 수 있다. 한길은 ‘큰길’을 뜻하는 말로 마을의 주요 진입도로와 연결되는 중심도로를 말한다. 가릿길(거릿길)은 한길에서 연결되어 한 동네로 진입하는 도로를 말하는데, 일반적인 골목 공간으로서 보조간선도로에 해당한다. 면올레는 거릿길에서 파생되어 하나의 동네로 진입하면서 각 올레와 연결되는 도로를 말하며, 지선도로에 해당하는 도로이다. 통칭이기도 한 올레는 거릿길 또는 면올레에서 갈라져 각각의 세대에 이르는 좁은 길을 말하는데, 올레는 공유공간인 경우와 사유공간인 경우를 모두 포함 한다.⁶⁷⁾

〈그림Ⅲ-5〉 마을 안 공간 구성과 세대 내 진입과정



〈문전본풀이〉에 ‘올레’라는 단어가 등장한다. 겁이 난 첩은 변소로 도망가 목매어 죽어 변소신 척도부인이 되고 면목없는 아버지는 올레로 내닫다가 정낭에 걸려 죽어 정주목신이 된다는 구절에서도 올레라는 말이 나온다. 올레는 이미 오래전부터 제주도에서 쓰여진 말이다.

안네에선 데서님이 곧는 말이, 마당엔 보난 네눈이 반동계(두 눈에 반점이 있어 네 눈이 달린 것처럼 보이는 개)가 네 발을 들린 드리쿵쿵 네쿵쿵 주꾸난(짚으니),
 “소사(小師)중야 소사중야, 네눈이 반동계가 양반을 보민 네 발을 들롭고 중은 보민

67) 김태일(2008), 『제주건축』, 제주대학교출판부, p.20.

두 발을 들리고, 하인을 보민 누웠 주꾸는 네눈이 반둥게가 드리쿵쿵 네쿵쿵 주팸시난, 먼 올레 나고 보라. 어느 양반잇 텍에서 온 듯 허다. 어서 나가렌.”
 허난 먼 올레 나간 보난 싱근 돌에 몰팡돌이 잇엇구나.
 “소승질이 웹네다. 어느 양반잇 텍에서 오십데가?”
 “우리는 천하 임정국 데감 지에 짐진국 부인인데, 너네 법당이 영급(靈給) 좋덴 허난, 백일 불공을 드리레 오랏구나에-.”⁶⁸⁾

문헌에서의 올레의 기록은 찾아보기 어려우나 1343년 세종대왕16년부터 3년간 제주도에는 큰 흉년으로 도민이 굶어 죽어 말도적들이 생겨나서 함길도 평안도로 유배보내 영원히 못 들어오게 한 첫 번째 기록이 있다. 여기에 ‘올레 베끼띠’⁶⁹⁾라는 말이 나온다. ‘올레 베끼띠’를 나가면 다음 날이나 늦어도 다다음 날 안에는 들어와야 하는데 못 들어 왔다는 기록이다.⁷⁰⁾ 김정(金淨)의 「제주풍토록」에 올레의 흔적이 잘 남겨져 있다. ‘촌옥지제심광유심(村屋之制深廣幽深), 시골 집이 모양과 규모가 매우 깊고 그윽하다’라고 나타난 올레의 첫 기록이다.⁷¹⁾ 이후 올레에 대한 기록은 제주 목사로 부임하였던 이형상(李衡祥)의 「남환박물」에 기록되어 있다.

마을과 도로에는 전혀 도적이 없다. 우마나 농기구, 곡물을 놔둬도 집어 가는 것을 한 번도 보지 못했다. 혹 벽을 뚫고 담장을 넘는 자가 있어서 잡히면 백성들은 그를 가히 죽일 것으로 생각하고, 자기 역시 스스로 반드시 죽게 됨을 안다.

이 구절은 정낭으로 시작되는 올레에는 외부인이 침입할 수 없다는 얘기이다. 이것은 초법피난처(超法避難處)로서의 흔적을 나타내고 있다.⁷²⁾

올레의 구조를 살펴보면 다음과 같다. 이는 세상 밖에서 집 안으로 들어가는 첫 단계이다. 올레는 마당을 빠져 나와 세상으로 나가는 최초의 공간이다. 사적공간의 끝에는 정낭이 있다. 정낭은 세상 밖에서 집 안으로 들어가기 위한 첫 진입 단계이다. 올레의 입구를 어귀라 부르는데 그 양쪽에는 어귀돌이 놓이고 그 앞에는 디딤돌로 사용하는 몰팡돌이 놓인다. 이것들은 산 자의 공간 입구의 시작을 알리는 기능을 한다. 올레의 양옆 담 아래에는 비가 올 때 신발에 흙이 묻는 것을 방지하기

68) 현용준, 앞의 책, p.95.

69) 제주어: 올레 바깥에

70) 송일영(2021), 『제주도 올레와 정낭』, 각, pp.97-100.

71) 김정(金淨) 1486(성종 17년)-1521(중종 16년), 저서로는 『충암집(冲菴集)』이 있는데, 여기에 실린 「제주풍토록(濟州風土錄)」은 기묘사화로 제주도에서 유배 생활을 하면서 견문한 제주도 풍토기.

72) 송일영, 위의 책, p.206.

위한 다리팡돌이 설치되는데 이것은 집으로 들어오는 식구들이나 방문객을 위한 배려이다. 곧게 뻗은 올레도 있지만 대부분의 올레는 구부러져 있는데 이것을 ‘올레목’이라고 부른다. ‘올레목’은 외부의 방해물을 경계하고 외부와의 공간을 간접적으로 차단함으로써 경계의 공간이 되기도 한다. 또한 산 자의 공간이 되는 마당으로 들어오는 과정에서 안과 밖의 전환 기능을 한다. 큰길에서 올레로 들어가는 곳에 올레톡(턱)이라는 경계석을 설치하고, 올레를 지나면 다시 마당 입구에 마당톡(턱)이라는 경계석을 둔다. 그래서 올레는 어귀부터 정랑까지가 긴 대문이다. 바람이 많은 제주에서 육지에서처럼 입면상의 문을 두면 바람을 견디지 못하고 쓰러진다. 평면상으로 길게 굽이쳐 축조하여 바람의 세기를 낮추는 역할을 한다. 정랑을 지나 마당까지 바람을 유도한다. <그림Ⅲ-6>은 올레의 사적공간과 올레의 사적공간과 공적공간의 의미를 나타내었다.

<그림Ⅲ-6>는 올레의 사적공간과 공적공간



습도가 높은 제주에서 바람의 유도는 적절하고 과학적인 생활의 지혜이다. 구멍 뚫린 현무암은 긴 올레에서 집안을 들여다 볼 수 있는 개방적인 요소이다. 긴 올레 끝에 집주인이나 후손이 없는 집앞에 도착하기 전 헛걸음으로 수고하는 일 없이 돌아 갈 수 있는 배려이다. 올레 도중에 놓인 디딤팡돌이나 돌 밑에 심어 놓은 꽃은 환영과 안녕의 표시이다. 누추한 집이지만 찾아 오는 손이나 주인에 어서오라는 인사이고 다시 와도 좋다는 기분 좋은 환영이다. 제주도는 일년내내 꽃이 피고 한겨

올에도 초록색을 볼 수 있는, 섬 전체가 꽃밭이다.

제주인들은 살아있는 모든 생명체에 혼이 들어 있다고 믿었다. 길거리 흩트러진 돌 하나, 풀 한 포기에도 기억이 존재한다. “대문 밖이 저승이다”라고 한다. 제주인들의 저승길은 올레 담장 아래에 놓인 디딤돌 하나하나에 산 자와 죽은 자의 기억이 섞여 있다. 올레에 심어 놓은 하얀꽃은 죽음과 이별의 슬픔에 키가 자라지 못하였다. 노란 꽃 한 송이는 가족의 삶을 하나로 묶는 ‘생불꽃’이 된다. 올레 넘어 높게 핀 붉은 동백은 멈추었던 피가 다시 흐를 것 같은 ‘피오를꽃’이 된다. ‘서천꽃밭’은 올레에 놓여 있는 돌 한 조각, 꽃 한송이의 기억이 가족의 기억에 그대로 남아서 산 자와 죽은 자가 함께 하는 완충적 공간이 된다. 살아서 다니던 길은 마지막 주검이 되어 나가는 길이 된다.

산 자의 기억 속에는 주검보다는 죽은 자의 기억이 많다. 올레목을 돌아설 때, 바람이 바뀔 때 마다 산자의 기억 속에는 가족을 부활시키는 힘이 있다. 제주인들에 있어 올레는 죽은 자와 산 자가 공존하는 완충적 공간이다. 자신이 살았던 제주에서 살다가 흙이 되고 바람이 되어 가족과 함께 한다. 올레는 제주인의 기억이고 저승으로 가는 꽃길이다. 마지막으로 사회적 의미로서의 완충적 공간이다.

제주인들은 안.팍거리 문화를 가지고 있다. 며느리와 시어머니가 각각 독립된 정지를 갖고 각자의 살림을 유지한다. 올레의 연장선에서 바람을 사이에 두고 가족이라는 공동체문화를 이루어간다. 정지를 따로 쓰기는 하지만 가족은 올레를 공유한다. 대문과 마당을 각각 쓰는 육지와는 많이 다르다. 올레를 통해서 같은 바람을 맞으며 같은 꽃을 바라본다. 그리고 올레에서 소통한다. 올레는 제주인을 가족공동체로 묶어주는 서천의 하늘이다. 신화 속에 서천꽃밭의 꽃을 통해 부활하듯이 제주인들은 올레에 가족 발을 보호할 디딤팡돌을 놓고 가족이 좋아하는 꽃을 심어 기억을 공유한다.

죽은 자는 49일이 지나기 전까지는 신으로 좌정하지 못한다. 결국 인간의 길인 올레를 통하여 다닐 수 밖에 없다. 「남환박물」에서 초법피난처(超法避難處)의 기능으로 기록된 것처럼 올레의 공간은 산 자에게는 외부로부터의 피난처가 된다. 이는 “문 밖이 저승이다”라는 속담처럼 올레는 삶의 현실이 존재하는 산 자의 안전함이 보장되는 공간임과 동시에 산 자와 죽은 자가 함께 다닐 수 있는 유일한 통로이다. 올레는 산 자에게는 안과 밖으로의 전환이 되는 구분이며 외부세계와 내부세계를 연결하는 정서적 공간이다. 제주인의 죽음에 관한 정서는 삶의 또 다른 모습

이다. 따라서 내부세계와 외부세계의 연결통로인 올레는 ‘서천꽃밭’이란 이란 죽음의 가상공간을 창출하였다. 문밖이 저승이듯 집 안은 삶인 것이다. 집으로의 진입은 정서적 안정감에서 오는 힘겨웠던 하루를 위로 받고 별다른 것 없을 내일을 맞이하게 한다. 따라서 올레는 삶이 지나간 과거이자 삶을 시작하는 현재이자 미래이다.

제주민요에 ‘청산에랑 어명을 묻곡 녹산에랑 아방을 묻곡 청산 녹산 서녹산새에 불리는 건 눈물이리라.’라는 구절이 있다. ‘청산에는 어머니를 묻고, 녹산에는 아버지를 모셨다’고 한다.⁷³⁾ 이 노래에서 산에 집을 지었다는 표현은 돌아가신 부모를 장사지내서 무덤을 만든 것을 비유하였다. 제주인은 무덤(墳)을 산(山)이라 불렀다. “산에 간다”는 “무덤에 간다”라는 표현이다. 무덤은 제주의 여행지 곳곳에서 흔히 볼 수 있는 풍경이다. 집 창문을 열면 보이는 풍경 속에도 무덤이 있다. 마을을 산책할 때에 주위를 둘러보아도 무덤이 보인다. 제주도 오름에 오르면 산담안에 둘러 쌓여 있는 무덤은 그림같은 모습으로 외부인들에게 보여지기도 한다. 산 자들의 공간 구석 구석에 죽은 자들의 공간이 함께하고 있는 모습이다. 이러한 특징 이외에 또 다른 특징은 무덤 주위를 둘러 쌓은 담이 그것이다. 무덤을 ‘산’이라 부르니 무덤을 둘러쌓은 담을 ‘산담’이라 부른다. 아래의 그림은 집 앞과 마을 안에 있는 무덤의 모습이다.

〈그림Ⅲ-7〉 집 앞, 마을 안에 있는 무덤



산담은 살아있는 자손들을 통하여 조상들을 기억하며 소통하는 기억의 공간을 확보하는 전통이 600여 년 이상 이어져 오고 있다. 제가 끝나면 공사에 착수하여 묘둘레에 담장을 사각형으로 쌓고 담장에는 신문 [神門] 이라 하여 담의 일부를 터

73) 제주특별자치도·한라산생태문화연구소(2021), 『한라산의 구비전승 지명 풍수』, p.122.

놓는다. 영혼이 드나드는 길인 ‘올레’이다. 올레는 영혼도 산 자들처럼 대우 해준 예이다. 제주인들은 죽음과 삶을 다르다 보지 않았고 일상의 한 부분이라 생각한 듯 하다. 그 산담의 사각형 속은 삶의 일상성과는 무관하게 죽은 자들의 자유로운 공간이 되기는 하지만 산담 안의 죽은 자들의 공간인 저승과, 산담 밖 산자들의 공간인 이승을 이어주는 신문은 전혀 다른 두 개의 공간을 이어주는 유일한 통로가 된다. 신문에는 산 자들의 집에 있는 대문 역할을 하는 정낭과도 같이 죽은 자들은 정돌을 올려놓는다. 대문은 집주인의 입장에서 보면 일종의 자유로운 통로지만 집밖에서 집안으로 들어오는 것들을 선별하면서 통제하는 역할을 한다. 이또한 산 자의 올레와 마찬가지로 사적인 영역인 동시에 대문, 즉 정낭에서 집 안으로 진입하는 공간이 된다.

〈그림Ⅲ-8〉 영혼의 문 올레 [神門]



간혹 올레가 끝나고 산담 안쪽에 뗏돌을 놓아 영혼이 신발을 벗을 수 있도록 한 경우도 있는데 산 자의 올레를 지나 마당 입구에 마당툑(툑)이라는 경계석을 두는 이치와 같다 하겠다. 따라서 제주인들은 산 자와 죽은 자의 공간에서 삶과 죽음이 다르지 않다는 관념을 보여주고 있다. 죽은 자가 드나드는 올레 위에는 길을 막는 ‘정돌’을 올려 놓아 마소나 사람의 출입을 금하도록 하고 있다. 제주의 전통적인 산담에는 모두 이 올레에 정돌이 놓여 있다. 정돌은 산 자의 대문과 동일한 정낭을 연상케 한다. 주거할 건물로서 집이 있어야 하고, 그 집 을 보호할 담이 있어야 하고, 집으로 들어오고 나가는 출입문이 있어야 한다. ‘올레마당이 있으면 더함이 없다. 산담과 무덤 사이의 공간은 집의 마당과 같다. 그러니 산담의 안쪽은 죽은 자의 공간이다. 다른 죽은 자의 집과 엄격히 구별된다. 개별 공간인 것이다. 집(무덤)이

있고, 울타리 담(산담)이 있고, 마당이 있고, 그 집으로 드나드는 올레가 있다. 산담의 네 모퉁이에는 산담을 받쳐주는 어긋돌이 있다. 이 같은 의미에서 보면 죽은 자의 공간이나 산 자의 공간은 별반 차이가 없다. 이러한 죽은 자의 공간은 ‘올레’라는 길을 통하여 진입하게 된다. 올레는 산 자와 죽은 자의 경계로 어긋돌부터 정남까지가 길이고 문인 것이다. 어긋돌은 진입의 시작이고 산 자를 집으로 인도하는 갈림길이다.

〈표Ⅲ-3〉 산 자와 죽은 자의 올레 비교

구 분	돌의 명칭	올레 통과 후 공간	올레 진입 후 공간
산 자의 올레 구성	어귀돌, 디딤광돌, 정랑	마당(안) / 길거리(밖)	마당, 지붕
죽은 자의 올레 구성	어긋돌, 정돌,	영혼(안 / 조상신(밖)	마당, 봉분(지붕)

2). 토룡 : 삶에서 무덤으로의 이동

제주도에는 ‘토룡’이라고 하는 복장제(複葬制)·이중장제(二重葬制)의 장묘문화가 있었다. 물론 우리 민족의 역사적 전통과 보편적 정서를 담고 있는 전통장례 문화의 한 부분을 차지하고 있다. 그러나 단지 이러한 이유에서만 ‘토룡’이라는 이중장제(二重葬制)의 장묘의례를 하지는 않았을 것이라는게 이 연구자의 생각이다. 왜냐하면 한국의 신화 가운데에서도, 특히 제주의 신화 속에 많이 등장하는 ‘서천꽃밭’과의 연계성이 있다는 점이 연구자의 생각이기 때문이다. 왜냐하면 타지역의 가매장과 토룡은 다른 의미가 있기 때문이다. 제주인들이 무덤으로 가는 물리적 시간 속에서의 ‘토룡’의 의미를 이 논문에서 살펴보면 다음과 같다.

우리나라의 전통장례에는 장지를 선택하지 못하면 권핍[權窆]이라고 해서 임시 가매장을 하였다가 장지를 골라서 장례를 치르기도 한다. 초빈(草殯), 고빈(藁殯), 출빈(出殯), 외빈(外殯)이라고도 한다. 일단 땅 위에 올려 놓았다가 2-3년 뒤 뼈를 씻어 다시 땅 속에 묻는 까닭으로 복장제(複葬制)·이중장제(二重葬制)라고도 한다.

초분(草墳), 귀토룡(龜土陵) 등은 우리나라 전통장례 方法이었다. 지금도 남해안 지

방을 중심으로 부분적으로 행하여진 기록들로 보아 제주지방의 토롱도 여기에서 전해진 것으로 생각해 볼 수 있다.

‘토롱’은 유교적 영향을 많이 받은 장묘문화의 한 부분이다. 공자(孔子)는 상례를 ‘생의 마지막을 신중히 맞이하고, 돌아가신 부모님을 추모하는 의례’의 하나로 중시하며 여겨 삼년상을 천하의 통상이라고 하면서 효(孝)와 관련한 중요성을 강조하면서 조선은 가묘건립을 적극적으로 장려하였다. 16세기 중종 대에 이르러서는 유가식 상·장례가 더욱 강화되었고, 1700년 중반 이후에는 시체매장, 부모에 대한 삼년상, 가묘제도, 장자봉사 등이 제도적으로 구축되었다. 토롱은 제주의 유교적 사상의 기반이 되어 제주의 무속과 불교적 요소가 혼재되었다.

제주도 장례에서도 택일 날짜가 알맞게 드러나지 않거나 얼른 매장할 묘터를 구할 수 없을 때, 또는 장례를 치를 수 없는 특별한 사유가 있을 때 당분간 가매장을 해둔다. 그건 장례에서 음택을 고르는 일로 명당을 찾아서 매장을 해야 한다. 명당을 찾는 일은 부모에게 효(孝)를 행하는 일이기도 하기 때문이다. 그러나 명당을 찾는 일은 하루아침에 이루어지는 일이 아니기 때문에 제주도민들은 오랜 시간동안 공을 들였다. 일반적으로 풍수지리에 따라 이미 설치된 묘소의 위쪽이나, 타인의 묘 가까이 묘소를 설치하는 것을 후손들은 원하지 않는다. 따라서 동네에 상가(喪家)가 생기면 조상의 묘지를 지키기 위해서 묘지 주위에서 감시를 했다고 한다. 그것은 풍수지리에서 말하는 맥(脈) 위에 다른 묘가 들어서면 원래 있던 묘에 가는 기(氣)의 흐름을 막기 때문이다. 관련 사례를 소개하면 다음과 같다.

B씨(서귀포시 거주)는 약 30년 전에 모친이 사망하자, 정시를 모시고 후손에게 큰 덕이 있다고 하여 안덕면 ○○리에 위치한 타인소유의 토지에 묘터를 정하고 토지 소유자의 허락도 받지 아니하고 일방적으로 타인 소유의 토지에 매장을 하였다. B가 토지 소유자의 동의를 받지 않은 이유는 그 토지에 이미 설치된 묘지와 인접한 바로 아래쪽 위치에 정시가 정하여 준 묘터에 어머니 묘를 조성하였기 때문이다. 그 후 토지소유자는 자신의 선산과 인접하고 허락도 없이 매장을 하였기에 토지소유주의 이름과 연락처를 쓴 팻말을 묘지 앞에 설치하고 연락을 기다렸다고 한다. B씨는 어머니 묘지를 벌초할 때마다 팻말을 보았지만 연락을 하지 않았다고 한다. 이는 선산이 있는 곳 바로 인근에 매장했으니 토지소유자를 찾아가면 허락을 받지 못하고 이장을 하게 될지도 몰라 토지소유자 몰래 벌초를 다녔다고 한다. 결국 묘지를 설치한 후 20년이 지나서 토지소유자를 찾아가서 양해를 구하고 지가(地價)의 4-5배에 해당하는 금액과 돼지와 술을 대접한 후에야 허락을 받았다고 한다.

하지만 아래쪽에 있다 해도 이미 있는 선산인 묘와 너무 가까워서, '맥을 침범'(B씨의 표현)했다고 토지소유자가 생각할까봐 B씨는 신중하게 시일이 경과되기를 기다린 것이다.⁷⁴⁾

토롱에 관련된 그 밖의 사례들은 다음과 같다.⁷⁵⁾

【사례1.】

“초상이 나면 상례에 따라 택일하고 안장하여야 하는데 절기가 6월 절이다. 제주도 장례 풍속에서는 장례를 치를 수가 없다. 장례가 6월에 당할 경우 성분을 하되 용미.제절을 하지 않았다가 7월절이 들면 용미.제절을 만들어 봉분을 완성시키는 장례를 지낸다. 제주의 모든 곳에서 6월절을 피하는 풍습이 있었다. 이런 풍습은 지금까지도 전해지고 있다. 현재는 용미에 잔디 한 장을 뒤집어 놓고 제절은 완성을 시키지 않았다가 장례의 장애가 해소되면 택일을 하고 용미.제절을 완성시켜 봉분을 완성시킨다고 한다. 6월 절에는 산 사람도 얹은 방식을 옮겨 얹지 않는다는 속담처럼 이사도 피하고 장례식도 지내지 않아 절차에 따른 상례가 중지된다. 이는 농번기로 가장 바쁜 시기 때문으로 추정되며 제주도에만 있는 풍습이다.”

< 제보자 : 구좌읍 하도리 부경현(54세) 2003년 8월 하도리 >

【사례2.】

“젊은 나이에 바다에서 수영하다가 익사하자 밖에서 죽어서는 집으로 들어 갈 수 없는 풍습에 따라 화순리 용터에 토롱하였다가 7일만에 장례를 치렀다. 이때도 토롱하고 나서는 발일도 하고 정상적인 일상생활을 하다가 택일에서 정한 날에 장사를 지냈다.”

< 제보자 : 안덕면 감산리 지현순(70세) 2003년 8월 감산리 >

【사례3.】

“망인은 덕수리에 살았는데 노환으로 사망하자 부근 지관에게 택일을 한 결과 둘째 상주 생년이 맞지 않아 할 수 없이 용미를 만들지 않고 장례를 치렀다. 택일을 할 때는 충[衝]을 보는데 그해 닭띠와 토끼띠가 충이면 그해 택일을 못해 음택에 들지 못한다하여 토롱 형식을 빌어 매장을 했다가 겨울 친구간에 용미를 만들고 성분을 하고 장례를 마무리지었다고 한다.”

< 제보자 : 안덕면 덕수리 지현순(70세) 2003년 8월 덕수리 >

74) 강창수(2000), 「공동묘지를 통해서 본 식민지시대 서울-1910년대를 중심으로」, 『서울학연구』 15호, 서울시립대학교 부설 서울학연구소, pp.131~165.

75) 고정(2003), “濟州島 喪·葬禮 節次에 나타난 '토롱'의 教育的 意味 研究”, 국내석사학위논문 濟州大學校 教育大學院, 제주도 인용

【사례4.】

“대정읍 구역리에서는 초상이 나면 관행에 따라서 성복을 하고서 마을에서 정해진 장소에 토롱했다가 장례를 치른다. 이때 토롱 장소로 가는 길목이나 장소 옆에 잔치집이 있다든지 집안에 정성들일 일이 있으면 다른 길을 이용하거나 다른 장소에 토롱하였다가 장례를 치르는 풍습이 오늘날까지 이어지고 있다. 일단 토롱이라는 절차에 들어가면 흔히 말하는 ‘몸을 비린다’ 혹은 ‘몸을 구친다’는 상황에 해당되지 않아 정성을 들이거나 잔치 같은 것을 치러도 된다는 생각을 한다.”
〈제보자 : 대정읍 구역리 김효관(50세) 2003년 8월 구역리〉

【사례5.】

“할아버지가 먼저 사망하여 묘지를 조성하면서 쌍묘를 할 계획이었다. 할머니가 사망하는 그 해에 쌍묘를 하려고 보니 그 해 할아버지 묘 옆으로 갈 방위가 맞지 않았다. 할머니를 다른 곳에 토롱 했다가 막은 방위가 풀리자 할아버지 묘 옆에 할머니 모시고 장례를 치러 쌍묘를 만들었다. 묘지를 이장할 경우도 방위가 맞지 않으면 기다렸다가 막은 방이 해소되면 이장을 했다고 한다 이 경우 택일을 하고 이사를 하는 일반인들도 집을 장만하고 이사하려고 보니 방위가 맞지 않아 다른 곳 한 곳을 경유하여 이사하는 풍습하고 비슷함을 알 수 있다.”
〈제보자: 성산읍 오조리 오흥부(62세) 2003년 4월 오조리〉

【사례6.】

“망인은 5남매를 두었는데 병원에서 췌장암으로 사망하자 자식들이 생년을 맞추어 장례일을 잡다보니 5일장으로 택일이 나왔다. 망인 집 텃밭에 토롱하였다가 서귀포시 색달동 공동묘지에 매장하였다. 제주시를 중심으로 동부지역에는 택일이 나온 경우는 거의 토롱을 하지 않는데 서귀포지역 및 제주시 서부지역은 장례가 나면 거의 토롱하고 있었다.”
〈제보자: 서귀포시 색달동 김규호(72세) 2003년 8월 색달동〉

위 제보자들의 내용에서 나타나듯이 ‘토롱’은 타지역의 가매장과는 확연하게 구분된다. 장례 택일이 안맞아서, 명당 터를 못 구해서, 쌍묘계획에 안맞아서, 다른 집에 잔치가 있어서, 혼례를 못치르고 죽어서 집에 바로 들어 올 수가 없어서 등의 이유이다. ‘토롱’의 내면에는 죽은 내 가족이 저승에서의 삶이 더 편안하기를 소망하는 마음이 담겨 있다. 또한 산 자의 일상 생활의 계획과 무관하지 않다. 이웃을 배려하는 마음도 잊지 않고 있다. 토롱이 단순한 가매장이 아님을 나타내기에 충분하다. 토롱은 죽음으로 가기 위한 또 다른 경계공간 이고 완충공간이다.

일제강점기인 1912년 묘지에 관한 법률에 따라 공동묘지제도가 도입되면서 이러

한 매장 관행은 많은 영향을 받았다. 그러나 공동묘지의 매장은 순서에 따라서 하기 때문에 기피하는 예도 많고, 일단 매장을 한 후에 풍수지리에 의한 묘터를 선정 한 후 묘지를 다시 이장하기도 했다. 또 예전에 개인묘지는 묘터가 좋다고 하면 자기가 살던 집 바로 옆에 만들 수도 있었다고 한다. 그래서 지금도 주거지에 많은 분묘와 산담이 있다. 이러한 과정에 ‘토롱’이라는 이중장제(二重葬制)가 일반화 되었으며 여기에 풍수지리 영향이 가미되어 후손과의 관계가 시간과 공간적으로 단절이 아니라 4대까지 제사를 지내면서 소통관계를 유지하고 있다. 이 기간에는 죽은 자의 영혼이 육체와 분리만 되어 있을 뿐 이승도 저승도 아닌 시간에 있다. 완전한 죽음은 1차 장제인 토롱이 끝나고, 명당을 선정한 후 2차 장제를 치러야 완성된다.

제주인들에게 좋은 묘자리 찾기는 중요한 일이었다. 이러한 일은 제주인 뿐만 아니라 조상의 죽음을 맞은 후손에게는 중요한 일이었다. 그러나 ‘토롱’은 단지 좋은 묘자리나, 어쩔 수 없는 상황으로 인한 가매장에만 국한 된 것이 아니다. 죽은 자의 신체와 뼈는 소중하다. 사람이 비록 사망했더라도 그 뼈에 영혼이 깃들어 있다고 보기 때문에 재생(부활)을 기약한다. 제주의 많은 신화에 ‘서천꽃밭’의 등장은 위에서 설명하는 뼈 한줌으로 재생시키고 가족 공동체 본래의 모습으로 돌아간다.

제주인에게 죽음은 완전한 죽음이 아니다. ‘토롱’ 또한 완전죽음이 아니다. ‘토롱’에 있는 시간 동안 죽은 자는 삶과 죽음의 시간과 공간에서 머무는 것이다. 산 자에게는 일상의 시간이고 죽은 자에게는 비일상의 시간이다.

〈이공본풀이〉에서 보여진 모습처럼 산 자의 공간에서도, 죽은 자의 공간에서도 두 개의 세계가 존재하고 있듯이 ‘토롱’은 산 자와 죽은 자의 세계가 공존한다. 한락둥이와 그의 부모 그리고 조부모가 살았던 일상적 세계(日常的인 世界)와 한락둥이가 인간의 생사를 주관하는 꽃을 구해오는 서천 꽃밭이 포함되어 있는 비일상적 세계(非日常的 世界)를 이야기한 것처럼 말이다.

“너명은 이젠 죽언 청대왔디 드리쳐부난 팡만 슬강흐였져. 저레 나글라 꽃 강탕주마. 사라도령은 한락둥일 꽃밭딜 ㄷ란 간, 꽃을 탕 주는구나. 팡 오를 꽃, 솔오를 꽃, 오장육부 기릴 꽃, 불불을 꽃, 맬망꽃, 부제될 꽃, 하근 꽃들을 ㄴ탕 주멍, 족낭 회추 리도 ㅎ나 ㅎ영 주는구나.”⁷⁶⁾

76) 진성기, 앞의 책, p.81.

‘토롱’은 산 자가 죽은 자를 축원하는 제의적 공간이고 죽은 자가 산 자의 물리적 시간과 함께 하는 시간적 공간이다. 현실의 공간과 엄격히 구별되는 별개의 공간적 의미를 지니지만 현실의 시간적 의미를 지니기도 한다. 그래서 ‘토롱’은 일상적인 생활 공간과 구별된 전혀 다른 공간의 의미를 갖게 된다. 그러나 산 자와 함께하는 물리적 시간 속에서 함께 함은 분명하다.

3) 선(殯): 선(善)함이 빚어낸 제주무덤

삶이란 기억이다. 죽음은 삶의 연장선에서 그 기억이 다할 때까지는 일생이라는 시간이 걸린다. 인간은 제례를 통해 관계를 맺고 공동체 문화를 유지하며, 무덤을 만들어 산 자와의 소통관계를 유지한다.

묘지의 다른 말로 무덤은 어원적으로 볼 때 ‘묻다(埋)’라는 동사의 어간 ‘묻’에 명사화 접미어 ‘엄’이 맞춤법 규정에 따라 ‘무덤’으로 표기된 것으로서 ‘죽(死)+‘엄’이 ‘주검’으로 표기된 것과 같은 예이다.⁷⁷⁾ 무덤의 한자말인 묘지를 지칭하는 말로는 묘(墓), 묘소(墓所), 분(墳), 봉(封), 봉분(封墳), 영(塋), 원(園), 룡(陵), 소(所), 산(山), 산소(山所), 분묘(墳墓), 총(塚), 구(丘)등이 있다. 무덤은 사체처리를 위한 매장시설이자 죽은 자를 추모하기 위한 기념물이다. 그러므로 무덤은 가문의 권력, 집안의 재산등을 나타내는 일종의 기념비적 성격(monumentality)을 나타내기도 한다. 무덤의 규모는 곧 권력의 상징이며 암묵적인 정치적 과시로 작용하기 때문이다. 그러나 무덤은 모든 죽은 자의 집이자 영혼의 안식처이다. 유교에서의 죽음은 조상이 살아있는 것처럼 단지 장소만 이동한 것으로서 단번에 잊혀지는 존재가 아니다. 그래서 무덤을 ‘거처 라는 의미의 집 택(宅) 자를 써서 음택(陰宅)이라거나 유택(幽宅)이라고 하여 조상에 대한 예(禮)를 살아있을 때처럼 갖춘다.⁷⁸⁾

탐라를 국가의 시작으로 추정하는 고고학적 자료는 제주시 용담동 철기부장(鐵器副葬) 적석묘역(積石墓域)의 목곽묘가 있다. 이 목곽묘는 대체로 탐라의 인구성장이 급격해지고 있다는 것을 보여주는 광지리식 토기의 등장과 같은 시점으로 기원 세기대 전후로 추정하고 있다.⁷⁹⁾ 제주의 장묘제도는 조선시대 이전까지는 거의 알려

77) 한국정신문화연구원(1994), 『한국민족문화대백과사전』, 웅진출판, p.16.

78) 김유진, 손명철, 앞의 책, p.38.

79) 1984년 제주시 용담동 월성마을에서 발견되었는데 지금까지 알려졌던 지석묘와는 달리 적석으로 된 묘역 내에 석곽묘와 옹관묘로 구성된 복합묘유적(複合墓遺蹟)으로 조사되었다.

진 바가 없고 약간의 고려시대 방묘를 제외하고는 제주인의 죽음의 문화에 대한 실체가 거의 없는 편이다. 사실 제주의 들녘에는 수많은 묘지가 있지만 대개가 조선시대의 묘지로서 조선시대 예(禮)사상의 영향 아래에 이루어진 것들이다.

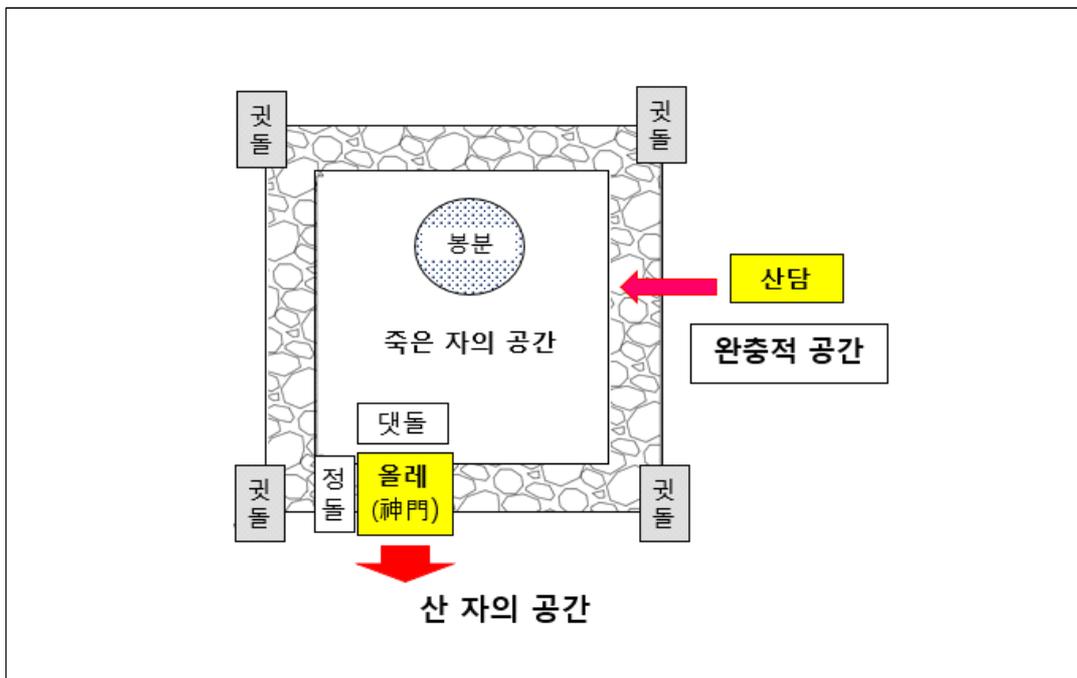
제주에 무덤을 만들었다는 기록은 세종실록 12년(1430년), 세종실록 13년(1431년)에 각각 ‘토석을 몸소 지어다가 묘지를 만들었다’는 내용이 나오는데, 석(石)을 봉분을 보호하려고 에워싸는 담장으로 해석해 산담의 시초로 보는 학자도 있다. 제주 안무어사를 지낸 이증(1628~1686)의 남사일록에 따르면 ‘사방에 주먹만 한 돌들을 둘러쌓아 소와 말이 함부로 들어오는 것을 막는다. 받머리에 묘를 만들고, 돌을 쌓아 담장을 했다’는 기록이 있는 것을 보면 당시 묘와 함께 산담을 쌓은 것으로 보인다. 산담은 제주도의 지리적 특성과 가족의 무사안녕을 기원하는 토착신앙과 유교사상이 혼합되어진 모습으로 다른 지역에 볼 수 없는 장묘문화이다.

제주인의 죽음에 관한 정서는 죽음을 죽음으로 여기지 아니하고, 죽어서도 이웃과 함께 살아간다고 생각한다. 그러하기에 일상의 공간에 무덤을 위치시키고 현실의 삶에서 산 자와 함께 한다. 다른 지역과 달리 산 자의 생활터전 근처에서 무덤이 만들어 졌다. 모두가 사람들이 자유롭게 다닐 수 있는 곳에 만들어 졌다는 특징이 있다. 특히 제주인들은 산 자와 죽은 자의 집이 다를 뿐이지 같은 공간에서 어울리며 산다고 생각한다. 그래서 집 앞 밭에, 골목 끝 오름에, 집 근처 출입이 가능한 곳에 무덤을 만들고 돌로 담을 쌓아 산 자들의 집처럼 경계를 만들어 주었다. 매일 아침 문 밖을 나서 밭으로 일을 나가 맨 먼저 하는 일이 밭에 만든 무덤을 둘러 보는 일이다. 그리고 산 자에게 인사 하 듯 인사를 한다. 밭일이 끝나고 집으로 돌아올 때도 인사를 하고 돌아선다. 죽음을 죽음이라 여기지 않았던 제주인들은 일상에서 산 자에게 안부를 전하듯 집 앞 무덤안의 가족과 소통한다. 인간만이 죽음의 존재를 유일하게 알 수 있기에 죽음에 관한 문화를 만들어 냈고, 우리는 그 문화 속에서 죽음을 준비하고 있다. 제주에서 ‘산담’이라고 지칭하는 것은 단순하게 봉분을 둘러 쌓고 있는 돌담으로 형성된 축조물만을 말하는 것이 아니다. 산 자가 아무 때나 찾아 갈 수 있는 공간이 아니다.

제례(祭禮)는 산 자들이 조상을 만나러 가는 특별한 날이다. 이 날은 조상들도 봉분 밖으로 나와 가족들과 함께 한다. 제례를 통하여 같은 공간에 위치하다 제례를 마치면 산 자는 삶의 공간으로 돌아오기 위하여 산담 밖으로 나온다. 죽은 자는 자신의 공간으로 돌아가면서 산담의 울레가 닫히게 되면 무덤은 다시 산담안에서 죽은 자의 신성하고 평안한 집이 된다. 산담은 영혼의 영역을 나타내는 일종의 경계

의 표시로 산담을 경계로 봉분이 죽은 사람의 집(宅)이라면, 집 울타리의 돌담과 집은 산 자의 공간으로 죽은 자들의 세계와 구분되는 것이다. 이러한 산담은 특이한 외형으로 제주 사람들의 생사관(生死觀)을 보여주고 있다.⁸⁰⁾ 제주인의 모습은 죽어서 다시 돌아가야 할 본향(本鄉)같은 의식을 반영하며, 소통의 공간 개념을 상징적으로 드러낸 것이라 할 수 있다. 그리고 인간의 죽음을 다루는 의례는 기본적으로 사적인 영역에 속하지만 동시에 공적인 차원을 갖고 있다. 시신의 처리를 목적으로 하는 장례가 죽은 자가 아니라 남아 있는 공동체에 의해 이루어지기 때문이다.⁸¹⁾

〈그림Ⅲ-9〉 산담 울레의 완충적 공간



80) 제주도한라산생태문화연구원(2006), 『한라산 구비전승·지명·풍수』, 제주특별자치도, pp.171-172.

81) 류성민, 앞의 책, pp.124-126.

3. 소 결

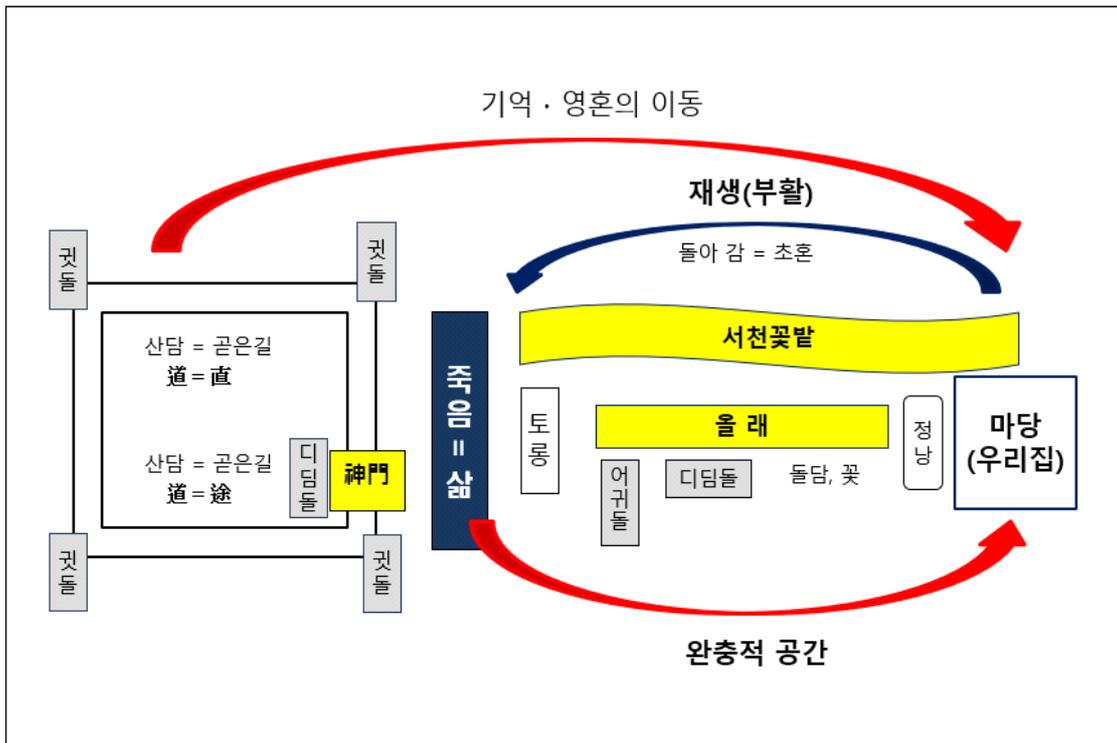
완충적 공간이란 서로 대립하거나 관계를 일그러뜨릴 수 없는 사이에서 상황을 누그러 뜨리거나 연결함을 말한다. 우리가 살고 있는 집에서 창호, 문, 발코니 처마 등을 말하는데 이것들은 건물의 내부도 아니면서 외부도 아니지만 동시에 건물의 내부와 외부를 연결하는 구조물을 완충적 공간이라고 한다. 대자연의 경우 바다와 육지는 서로 만날 수 없는 공간이고 흙과 물은 음양오행에서도 상극 관계에 있다. 그러나 이 두 요소를 연결하는 완충적 관계를 이루는 공간이 벌, 갯벌이다. 보편적으로 밤과 낮의 구분을 일몰과 일출로 정의하지만 ‘개와 늑대의 시간’이라는 은유적 표현으로 쓰임이 더 잘 어울린다.

이 논문에서는 산 자와 죽은 자의 완충적 공간으로 ‘올레’를 설명하였고 이승과 저승의 완충적 공간으로는 ‘서천꽃밭’을 설명하였다. 이러한 가상공간의 정의가 ‘산 자의 올레’와 ‘죽은 자의 올레로 보여지는 제주무덤에서 삶과 죽음이 결코 다르지 않다는 제주인의 죽음관을 살펴 보았다.

제주인들은 뼈 한 조, 살 한 점만의 기억 한 조각으로도 서천꽃밭을 통해 원래의 자리로 돌아올 수 있다고 생각하는 가족 공동체 문화이다. 분리된 안팎거리 문화에서 돌보지 않은 듯 서로를 지키고 의지하는 삶을 살다가 주검조차도 멀리 할 수 없는 제주인은 올레길 따라 산담으로 이어지고, 기억의 조각은 서천 꽃밭의 살오를 꽃, 뻗오름 꽃, 웃음웃을꽃으로 다시 가족에게 돌아올수 있는 것이다. 제주인들은 각자 서로가 서로를 지키는 가족의 수호신신들이고, 서천꽃밭은 현재와 조상을 연결하는 제주인만의 부활을 의미하는 중간계이다. 이것은 장묘의례를 행하는 것이 서론에서도 다뤄진 것처럼 산 자들의 평안을 위한 축원인 것이다. 이러한 의식은 산 자의 공간에 있는 올레와 산담에서 가상의 완충적 공간인 서천꽃밭으로 이어지는 순환의 고리를 이룬다. 즉, 문은 인간이 드나드는 통로다. 영혼의 통로는 어디로 나아 있는 것일까? 영혼도 인간이 드나드는 문을 같이 사용한다. 다만 문 뒤의 세상은 밖의 세상이다. “대문 밖 저승은 각자의 세상인 것이다.”라는 말은 육지에서는 대문을 입면상으로 세워 그 집안의 세력이나 계급 등을 표시 하였으나 제주에서는 올레 전체가 문의 역할이다. 이 올레는 산 자에게는 이동의 통로로, 죽은 자에게는 영혼의 통로이다.

산 자와 죽은 자는 기억으로 서로를 공유한다.
 올레는 산 자와 죽은 자의 기억, 즉, 정신으로 이어지는 통로이다. 극락왕생이나 새로운 삶으로의 환생은 지금까지의 것들을 버리고 완전하게 새로 태어남을 말한다. 그러나 제주의 '서천꽃밭'은 대문 밖이고 저승이다. '서천꽃밭'을 통해 부활한 영혼이 집으로 돌아올 수 있는 기억을 안내하는 이정표가 '올레'이다. 사람의 이승과 저승의 다른 세계를 정신과 영혼을 이어주는 매개체, 완충적 공간인 올레라는 현실 세계의 이정표와 '서천꽃밭'이라고 하는 정신적 공간이 하나로 이어질 때 산 자와 죽은 자는 현실 세계에서 삶을 함께하게 된다. <그림Ⅲ-10> 과 같이 현실세계, 올레, 서천꽃밭, 무덤의 순환관계를 살펴보면 삶과 죽음이 현실과 별반 다르지 않음을 알 수 있다.

<그림Ⅲ-10> '서천꽃밭'의 완충적 공간 해석



IV. ‘서천꽃밭’ 개념의 문화유산적 가치와 활용방안

1. 한국 죽음교육의 발달과 필요성

세계보건기구(WHO)는 좋은 죽음이란 환자와 가족, 보호자가 피할 수 있는 신체적·정신적 고통에서 벗어나고, 소망을 존중받으며, 임상적·문화적·윤리적 기준에 부합하는 죽음으로 정의 내렸다.⁸²⁾ 죽음은 누구에게나 평등하게 다가온다. 죽음의 공포에서 벗어나 편안한 죽음이 되길 바란다. 톨스토이의 ‘이반 일리치의 죽음’에서 이반은 죽음을 선고받았을 때, 동반자를 잃고 죽음에 저항하였지만, 궁극적으로는 죽음을 받아들이고 이웃에게 공감과 동정을 느끼는 편안한 죽음을 맞는다.⁸³⁾

‘죽음’의 정의가 간단하지 않은 것처럼 어떻게 죽을 것인가에 대한 해답 또한 간단하지 않다. ‘죽음학(Thanatology)’이란 학문이 등장하였어도 여전히 죽음에 관한 문제는 해답이 없다. 인간의 가장 확실한 미래는 ‘죽음’이다. 인간수명 100 세 시대를 살아가는 현대의 삶의 의미를 찾아가는 것이 중요한만큼 ‘좋은 죽음’에 대한 문제를 고민할 수 밖에 없다. 아름다운 삶을 살고 죽음을 맞이하는 사람이나, 그렇지 못한 사람이나 누구나 ‘좋은 죽음’을 맞고 싶은 것은 모든 인간의 소망이다. 인간의 존엄성에서 벗어나지 않는 죽음을 맞이하기 위한 마음의 준비는 해야한다. 언제 다칠지 모를 죽음교육은 인간 모두에게 필요하다.

죽음교육의 목적은 누구에게나 언젠가 다가오는 죽음을 존엄하고 품위 있게 맞이할 수 있게 하는 것이다.⁸⁴⁾ 죽음교육은 죽음에만 집착하는 것이 아니라 인간의 삶에 있어 가장 엄숙하고 중요한 상황이 죽음이다. 생명의 귀중함과 인격적 존중으로서의 죽음교육을 통해 어떻게 죽느냐의 문제에서 어떻게 사느냐의 전환을 의미한다. 죽음교육은 죽음에 대한 사유와 성찰을 통하여 삶의 질을 개선하고자 하는 가장 적극적인 형태의 삶의 교육이다.⁸⁵⁾

우리나라는 일본이나 다른 선진국에 비하여 다소 늦게 죽음교육에 대하여 관심을 갖기 시작하였다. 1979년 서강대의 김인자 교수가 죽음교육을 교육 과정으로 시작한 것이 시초였으며, 1984년 ‘죽음에 대한 심리적 이해’라는 책을 발간하여 젊은이

82) “품위 있는 죽음’은 삶만큼 중요하다” 출처: <https://health.chosun.com/2016,03,30>. (검색일: 2023.6.2.)

83) 윤민우(2015), 『근대전공 문학자가 본 죽음의 역사』, 인문논총 제 72권(1), 서울대학교출판문화원, p.499.

84) 김신웅(2008), “노인 죽음 불안에 대한 기독교적 준비교육에 관한 연구”, 고려대학교 인문정보대학원, 석사학위논문, p.39.

85) 강성경(2002), “청소년의 죽음관 조사 연구”, 동국대학교 불교대학원, 석사학위논문, p.111.

들이 죽음에 대한 이해를 통해 적극적으로 올바른 삶을 살고자 하는 의욕을 북돋아 줄 수 있도록 하였다.⁸⁶⁾ 1990년대에 들어서면서 대학에 평생교육원이 개원하게 되고 일반인을 대상으로 한 죽음준비 교육이 실시되었다.⁸⁷⁾ 덕성여대 부설 평생교육원에서는 1988년부터 실시하고 있으며 종교계에서는 불교의 수선회에서 죽음준비교육을 실시하고 있다⁸⁸⁾ 1991년에 결성된 「삶과 죽음을 생각하는 회(會)」는 구체적인 죽음준비 교육과정을 가지고 있지는 않지만 죽음의 철학, 죽음준비 교육의 필요성에 대한 공개 강연회 개최, 세미나 및 워크숍 개최, 「삶과 죽음」 회지 발간, 강연집, 관련도서 출판, 공동 추모제, 슬픔을 위한 소그룹 상담, 호스피스 연구 등의 활발한 활동을 진행하고 있다.⁸⁹⁾

위와같이 한국의 죽음교육은 학교, 종교단체, 시민단체 등에서 꾸준히 지속되어 왔다. 죽음에 관련한 교육은 인간의 존엄성이 최우선시 되어야 하며 남겨진 이들에게는 이별로부터 발생하는 상처와 상실에 대한 후유증을 최소화 시킬 수 있어야 한다. 의학기술의 발달은 2025년에는 한국 사회를 초고령사회(2022년. 통계청 보고)로 보고하고 있다. 노인이 자손으로부터의 효도를 기대할 수 없는 세상이 되었고 현대 사회의 노인은 스스로 삶을 영위하거나 사회의 복지 안에서 살아야 하는 세상이 되었다. 노인은 경제활동에서 은퇴를 하고 아무리 노후를 잘 준비하였다 하여도 젊었을 때만큼 생활이 활기차지는 않을 것이다. 몸에 찾아오는 각가지 질병과 그에 따르는 정신력도 쇠퇴한다. 현실적으로 노인은 죽음자체의 공포보다는 죽음의 과정에서 오는 불안이 더 크다. 본인의 의지대로 자유롭게 움직일 수 없는 신체, 요양원에서 죽을 때까지 보내야 한다거나 자손들에게 경제적, 마음적으로 부담을 준다는 것에 대한 불안함이 더 크다고 할 수 있다. 따라서 죽음교육은 죽음불안과 같은 죽음에 대한 부정적 측면을 경감시키고 죽음을 긍정적으로 수용할 수 있도록 하여 삶의 유한성을 깨닫게 해준다. 삶의 의미를 찾게 하고 나아가 삶의 질을 높여 줄 수 있다.⁹⁰⁾ 2040년이 되기 전에 일본을 제치고 세계 1위의 고령국가가 될 것이라고 통계청은 전망했다(2022년 통계). 그렇다면 삶의 과정 안에서 ‘죽음’으로부터 완전히 자유로울 수는 없겠지만 교육을 통하여 죽음으로부터의 공포와 불안요소를 줄여보는 시도는 필요하다.

86) 한숙자·박미하(2009), 『청소년과 죽음준비교육을 위한 기독교상담적 접근』, 복음과 상담, pp.174-200.

87) 김은숙(2020), “의미치료에 기반한 죽음교육 프로그램 개발 및 효과성 연구”, 인제대학교 대학원, 국내박사 학위논문, p.48.

88) 이영화(1998), “죽음준비교육 모형개발에 관한 연구”, 이화여자대학교 사회복지대학원, 석사학위논문, p.43.

89) 남현숙(1999), “성인의 죽음에 관한 태도와 죽음준비교육 요구분석”, 중앙대학교 사회개발대학원, 석사학위 논문, p.64.

90) 이이정(2004), “노인 학습자를 위한 죽음준비교육 프로그램 개발 연구”, 연세대학교 박사학위논문, pp.67-75.

2. ‘서천꽃밭’의 문화유산적 가치로써의 죽음교육 활용

동양에선 덧없는 것을 꿈(夢)이라 하고 서양은 판타지를 꿈(dream)이라 한다..
“모든 게 선물이었다는 거죠. 마이 라이프는 기프트였어요. 내 집도 내 자녀도 내 책도, 내 지성도... 분명히 내 것인 줄 알았는데 다 기프트였어. 어린 시절 아버지에게 처음 받았던 가방, 알코올 냄새가 나던 말랑말랑한 지우개처럼. 내가 울면 다가와서 등을 두드려주던 어른들처럼. 내가 벌어서 내 돈으로 산 것이 아니었어요. 우주에서 선물로 받은 이 생명처럼, 내가 내 힘으로 이뤘다고 생각한 게 다 선물이더라고. 신은 전능하지만, 병을 완치해주거나 죽음으로부터 도망치게 해주진 않아요. 다만 하나님도 인간이 너무 고통스러워하면 가엾게 여겨 잠시 그 자비로운 손으로 만져줄 때가 있어요...(생략)”⁹¹⁾ 죽음을 선물로 받아들일 수 있는 마음에는 죽음에 대한 불안과 공포를 최소화 시켜주는 교육이 필요하겠다.

제주도는 섬 전체가 꽃밭이고 숲이다. 세계자연문화유산의 이름의 걸맞는 자연환경을 갖고 있다. 제주신화의 ‘서천꽃밭’은 한라산의 어디쯤, 서쪽 오름의 어디쯤이라해도 과언이 아닐만큼 제주의 자연과 제주인의 소박한 마음을 닮아있다. 마당을 나서면 올레담 아래 곱게 피어난 꽃들이 있다. 산 자의 발 걸음, 걸음이 닿은 디딤팡 돌위에 죽은 자의 발 걸음도 함께 했었다. 산 자의 기억과 죽은 자의 기억이 함께 공유되었던 공간이다. 산 자들의 ‘서천꽃밭’이다. 무속신화에서 인간 본연의 생명과 삶을 식물체계로 비유하여 형상화한 ‘생명꽃’과 ‘서천꽃밭’의 신비한 주술적 능력이 부여된 여러 주화(呪花)를 분석하여 서천꽃밭에 등장한 꽃의 형상 및 의미를 고찰하여 시각화된 문양콘텐츠 개발 및 재해석을 통한 연구⁹²⁾도 진행되었다. ‘서천꽃밭’의 의미가 함축된 현대적인 재해석을 통해 문양디자인을 패션문화상품 등의 다양한 장르에서 활용할 수 있는 방안을 모색하고 경쟁력 있는 전통문화콘텐츠산업의 활성화를 위한 연구가 목적이다. ‘서천꽃밭’의 꽃의 모습을 누구도 본적이 없다. 죽음도 경험하지 못한 사실이다.

2020년 MBC VR휴먼다큐멘터리 ‘너를 만났다’를 방영했다. 병으로 죽은 아이를 그리워 하는 가족과 엄마가 가상현실에서 죽은 딸아이를 만나 현실에서처럼 만지고 얘기하고 함께 생일 축하 노래를 부르며 일상을 보낸다.

91) 이어령, 조선일보, 2019. 11. 1. 칼럼.

92) 장애란(2012), 「제주신화 서천꽃밭을 응용한 문양디자인 개발.」, 제주대학교.

<그림 IV-11> 가상현실 속 죽음과 만남



※ 출처: MBC휴먼다큐, '너를 만나다.'

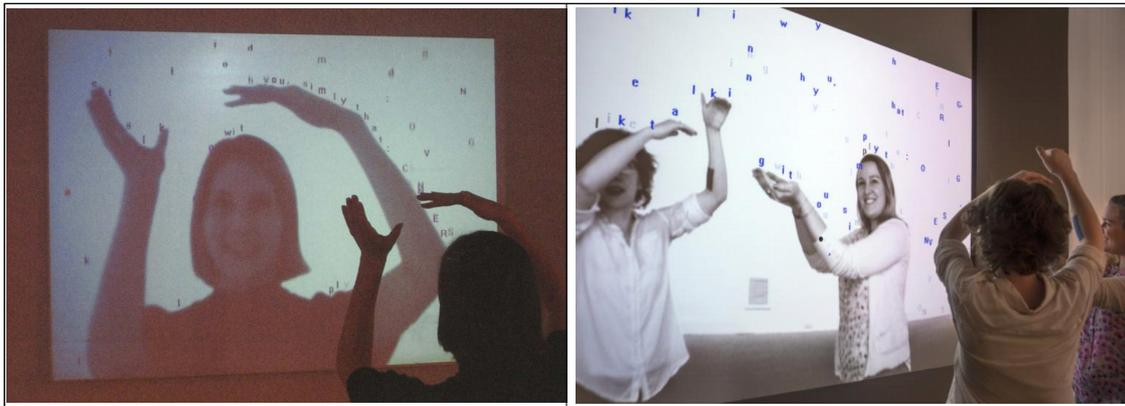
가상현실의 기본 개념은 '실제와 유사하지만 실제가 아닌 인공 환경'을 의미한다. 일반적으로 가상현실이라 말하면 단순히 가상의 공간을 구현하는 것을 넘어서서 사용자의 오감에 직접적으로 작용하여 실제에 근접한 공간적, 시간적인 체험을 가능하게 하는 기술을 의미한다. 가상 현실은 '가상으로 만들어 실제로 보고 듣고 느낄 수 있게 한 세계'이다. 비록 그 실체는 만들어진 세계이지만 분명히 눈에 보이고 소리도 들리며, 기술이 발전하면 감각으로 느낄 수도 있을 것이다. 이는 사용자의 착각이 아니라 정말로 감각을 통해 느껴지는 것이므로 실재하는 세계(현실)이다. 세계 최초의 '가상현실 기술'의 원천은 1968년 미국 유타 대학의 이반 서덜랜드가 헤드 마운트 디스플레이(HMD)를 연구하면서 시작으로 1969년 미국항공우주국(NASA)에서 아폴로 계획을 진행하면서 시스템 구축이 시작되었다. 대중화가 되기까지 20년 가까운 시간이 지난 후에야 특별히 고안된 헬멧과 장갑을 쓰고 3D(3차원 또는 입체)애니메이션 영상과 같은 세계로 들어갈 수 있게 되었다. 최근에 가상현실은 교육이나 원격조작, 자료분석 등 그 응용 분야가 광대하다.⁹³⁾ 이와 같은 기술을 이용하여 죽음교육의 장소로 '서천꽃밭'을 활용한다. 굳이 VR경험이 아니더라도 스크린을 이용한 체험도 할 수 있다.

카밀 어터백과 로미 아치투프(Romy Achituv)의 1999년 작품 <Text Rain>은 관람자가 스크린 앞으로 다가가면 관람자의 신체 위로 알파벳들의 이미지가 떨어지도록 구현했다. 디지털로 구현된 이들 알파벳은 실제로 몸에 닿지 않지만 관람자는 그 순간에 실재감을 느끼게 된다. 관람자의 움직임과 감정은 고스란히 다시 스크린

93) 왕연중, 『발명상식사전』, 네이버지식백과, 2012. (검색일: 2023. 04.10)

에 투사되어 관람자는 또 다른 자신과 마주할 수 있게 된다. 이러한 원리를 이용하여 알파벳을 꽃으로 활용하여 죽음의 순간을 한결 편안하게 받아들일 수 있도록 도움을 줄 수 있다.

〈그림 IV-12〉 Text Rain⁹⁴⁾



이러한 기술등을 이용한 '죽음교육'은 한결 편안하게 마주할 수 있다. 알파벳이 아니라 저승길로 가는 길에 꽃이 뿌려지고 밝은 햇살이 비취오는 경험을 한다면 죽음의 공포나 불안으로부터 안정감을 찾을 것이다.

가상현실은 VR기술을 통하여 죽은 사람을 만나는 기적까지 보여주었다.

죽음은 누구나 경험하지 못한 현실이다. 그렇기에 막연한 불안에서 오는 공포가 더 클 것이다. 막연한 공포로부터의 자유를 현실 세계에 보여줄 수 있다면 불안 요소를 줄일 수 있다. 가상현실 기술을 통하여 죽음에 대한 공포로부터 자유로워 질 수 있는 방법을 찾아볼 필요가 있다. 가상공간에서는 관속에서 영면을 맞이하고 가족, 친지, 친구들의 슬픔을 느낄 수 있다. 그리고 죽음 끝에 '서천꽃밭'의 환한 빛이 기다리고 있다면 죽음도 공포스럽지만은 않을 것이다.

일반적인 사람들이 말하는 '황천길'을 가상현실을 통하여 만나게 해준다. 그러나 TV나 영화 속의 저승사자처럼 어두컴컴하고 으스스한 저승길이 아닌, 아름다운 꽃들이 피어있는 곳이라고 생각한다면 죽음에 대한 불안요소를 줄일 수 있을 것이다. '죽어감'을 막연한 불안감에서 아름다운 곳으로의 여행으로 변화시키는 과정을 '서천꽃밭'을 통하여 교육하는 계기가 되길 바란다.

94) 사진출처: 네이버 SAAM. (검색일: 2023. 06. 23)

V. 결론 및 제언

무덤은 죽은 자에게 보내는 산 자의 마지막 선물이자 사랑이며, 죽은 자가 산 자에게 남기는 마지막 사랑이다. 인간으로서 이승에 사는 것은 단 일회적인 것으로 자연의 순리에 따라 악행을 저지르지 않고 인간다운 삶으로 보다 긍정적, 적극적으로 살아 갈 수 있게 한 정신적 기반이 되었다는 것을 알 수 있다. 현세에 대한 관심은 삶에 그만큼 가치를 두고 있다고 말할 수 있다. 일회적인 인간의 삶을 보다 긍정적이며 적극적으로 살아갈 수 있도록 하는 기반으로 작용하고 있다. ‘무덤’이란 소통의 공간을 통해 후손들과의 일련의 관계를 새롭게 함을 기본으로 한다. 산 자들은 무덤에서 죽은 자를 위한 의례를 통해 이승과 저승의 조화를 유지한다. 의례라는 소통으로 자신들의 평안 보장받고자 한다.

산 자와 죽은 자의 공간은 구획 나누듯 단절되는 것이 아니다. 삶의 현실에서 올레 또한 초법피난처(超法避難處)의 기능으로 기록된 것처럼 산 자에게는 외부로부터의 피난처가 된다. 올레를 통해 집안으로 들어오는 산 자들의 행위와 올레통해 죽은 자가 이동하는 제주무덤은 ‘서천꽃밭’이라는 완충적 가상공간 속에서 첫 자리 매김을 시작한다. 제주인들에게 있어 죽음은 또 다른 삶으로 나아가는 시작이라고 생각하였다. 죽음이 끝이 아니라 새로운 세계로의 출발이며, 영혼이 변하지 않는 것처럼 인간이라면 누구나 죽을 수밖에 없다는 전제 속에 죽음의 세계를 맑고 깨끗한 것으로 인식하고 있다. 인간의 존재는 영원한 것이며 죽음을 통해 존재의 근원으로 돌아간다. 인간으로서 이승에 사는 것은 단 일회적인 것으로 자연의 순리에 따라 삶을 보다 긍정적, 적극적으로 살아 갈 수 있게 한 정신적 기반이 되었다는 것을 알 수 있다.

서천꽃밭은 제주인들의 죽음관에 있어서 삶과 죽음이 공존하는 공간이지만 삶에 가까운 완충적 공간이라고 할 수 있다. 저승을 다녀온 사람들의 경험담에는 물을 건거는 이야기가 많이 나온다. 그러나 제주인의 죽음관에서는 부활을 위한 필수 요소는 서천꽃밭인 것이다. 그리고 서천꽃밭은 매우 상세하고 설득이 있다. 서천꽃밭은 죽음을 준비하는 공간이 아니라 재생(부활)을 준비하는 공간이다. 이승처럼 저승에도 일정한 질서를 갖춘 세계이다. 역으로 표현하면 저승에서의 삶의 모습이나 이승에서의 삶의 모습은 다를 바가 없다. 저승에도 그 나름의 법도가 있고, 그곳은 죽은 자가 삶을 누리는 곳이다. 주인공인 활락궁이의 삶과 연관시켜 보면 결국 삶과

죽음은 동전의 양면처럼 맞물려 있음을 알 수 있다. 삶을 살아가기 위해서는 죽음을 전제로 해야 함을 알 수 있다. ‘서천꽃밭’은 생명의 원천공간이면서 이승의 질서 유지와 회복 기능도 아울러 수행한다. 꽃밭의 꽃들은 징치(懲治)할 대상과 재생(부활)할 대상을 정확히 구분한다. 그리고 꽃밭은 서천 어디엔가 존재하는 ‘서천꽃밭’에만 있는 것이 아니라 산 자들의 공간인 지상세계에도 존재하는 것으로 설정하여, 인간의 소망 실현이 더욱 용이하기를 바라는 마음을 나타내었다. 이러한 가상공간의 세계에서 죽음과도 같은 현실의 힘겨움을 위로 받고, 극복하고자 했던 것이다.

서천꽃밭을 통한 제주인들의 죽음은 다른 사람으로의 환생이나 다른 세계로의 전환이 아니다. 신화 속의 ‘서천꽃밭’을 통한 부활은 제자리로 돌아오는 것이다. 신분의 상승이나 변화를 추구 하기보다는 죽기 전의 삶, 가족이 있는 그 곳으로 다시 오는 것이다. <문전본풀이>의 여산 부인이 ‘서천꽃밭’을 통한 부활로 다시 칠형제의 엄마로 돌아왔다. <세경본풀이>의 자청비는 남편의 작은 각시를 인정하면서까지 가족의 부활을 완성하였다. ‘서천꽃밭’을 갔었다는 것은 삶을 의미한다. 따라서 ‘서천꽃밭’은 죽음보다는 삶에 가까운 완충적 공간이다. 살아 있는 사람의 기억 속에 머리카락 한 올, 뼈 한 조각만 있어도 서천꽃밭의 꽃들을 통해 부활을 이룰 수 있는 것이다. 외부세계를 접하기 어려웠던 제주인들의 정서에는 가족이 함께 하는 제주의 하늘이 가장 완벽하고 행복한 세상이었을 것이다. 더 나은 삶의 환생이 아니라 현재의 삶을 긍정적으로 바라보는 시선 안에서, ‘서천꽃밭’을 통해 부활의 의미를 두었다. 인간은 죽은 후에 자신의 행적에 따라 죽은 자의 공간으로 육신이 살 수도 있으며 산 자의 공간에서 가족과 함께 살 수 있다고 생각하였다. 이는 가족의 수호신으로 가족과 함께 소통함을 의미한다.

모든 신화와 종교의 신들은 그 신위가 절대자 한 분이거나 한 위의 객체가 중심이다. 그들을 신봉하는 기본에는 가족, 가정을 중심으로 기도하고 기억함으로써 시작된다. 그러나 제주의 일만팔천 신들은 개개의 개체가 아니고 가족 단위의 신위(神位)이다. 영등할망을 중심으로 영등할아방, 영등아들, 영등며느리, 영등 딸 등이 가족신으로 있는 것처럼 말이다. 제주의 일만팔천 신은 가족중심의 대등한 신들이 주체가 되는 가족이 기본이 되는 신(神)문화이다. 이러한 가족 단위의 문화는 ‘서천꽃밭’을 통해 원래의 자리로 돌아온 제주의 신화에서 가족이 모두 한 집안을 지키는 가족의 수호신이자 마을의 수호신으로써의 역할을 다하게 된다. 모든 어려움을 극복한 후에 ‘서천꽃밭’을 통한 부활은 가족을 하나로 묶어줌으로써 삶의 중심이 가족임을 말한다.

권태호는 ‘최초의 죽음’에서⁹⁵⁾ ‘서천꽃밭은 부활을 위한 대기 장소’라고 하였다. 영혼이 저승으로 가기 위한 머무는 장소로 이야기 하고 있다. 그러나 제주의 ‘서천꽃밭’은 이승으로 돌아 오기 위한 장소이다. 다음 생으로의 환생을 위한 대기 장소이거나 구세주의 강림과 새로운 세계로의 새 삶을 위한 부활이 아니라 원래 살던 곳으로 돌아 가기 위한 곳이다. 인간이 태어나 삶을 살다가 수·풍·지·화·토(水·風·地·火·土), 자연으로 회석되고 영혼이 분리되는 죽음을 “돌아 간다”고 한다. 제주인들은 돌고 돌아 가도 원래 본인의 자리가 되는 제주의 섬 안에서 죽음조차도 순환적 삶으로의 복귀, 즉, 부활을 ‘죽음’이라 생각한 듯 하다.

95) 권태호(2002), 『최초의 죽음』, 지식의 날개, p.34.

참 고 문 헌(參考文獻)

1. 단행본 및 편·역서

- 강영봉, 『제주어사전』, 제주특별자치도, 2009(개정·증보)이해, 한국종교학회 편, 『죽음이란 무엇인가』, 창, 1990.
- 강진옥, 「무속 여성신화와 농경적 생명원리: <바리공주>와 <세경분풀이를 중심으로>」, 『구비문학 연구』, 한국구비문학학회, 2005.
- 강창수, 「공동묘지를 통해서 본 식민지 시대 서울 - 1910년대를 중심으로」, 『서울학 연구』, 15호, 서울시립대학교 부설 서울학연구소, 2000.
- 권태호, 『최초의 죽음』, 지식의 날개, 2022.
- 건축용어편찬위원회, 『건축용어 사전』, 건설연구사, 1999.
- 김길식, 「고고학에서 본 한국 고대의 도교 문화 - 행복으로 가는 길」, 『한국의 도교문화』, 국립 중앙박물관, 2013.
- 김봉옥 옮김, 「남한박물관(南宦博物) 2」, 『제주도 통권』 제 94호, 제주특별자치도, 1993.
- 김유진 · 손명철, 『제주의 무덤』, 제주특별자치도, 국립민속박물관, 2007.
- 김인제, 『한국 제주역사 문화 뿌리學』, 우중출판사, 1997
- 김승혜(1990), 「죽음에 대한 종교학적 이해」, 한국종교학회 편, 『죽음이란 무엇인가』, 창.
- 김인호, 『한국 제주 역사·문화 뿌리학』, 우용출판사, 1997.
- 김종업, 「歷史적으로 본 墳墓의 變遷過程」, 『제주도』, 겨울호, 1966.
- 김찬흠, 「濟州 三邑 收民官總覽 3」, 『제주도 통권』 제 97호, 제주특별자치도, 1995.
- 김태일, 『제주건축』, 제주대학교출판부, 2008.
- 김현선·변남섭, 「구비문학에 나타난 꽃 원형」, 『구비문학연구』 제 28집, 한국구비문학학회, 2009.
- 류성민, 『종교와 인간』, 한신대학교 출판부, 1997.
- 류홍열 감수, 『한국사대사전』, 한영출판사, 1978.
- 송일영, 『제주도 올래와 정낭』, 각, 2021.
- 민족문화추진회, 이형오 옮김, 『新增東國輿地勝覽』, 서울출판사, 1993.
- 배문환, 「임종 자를 위한 사목」, 『사목 70호』, 1980.
- 양상호, 『제주건축역사』, 제주특별자치도 건축사회, 2016.
- 윤민우, 「근대전공 문학자가 본 죽음의 역사」, 『인문논총』 제 72권, 서울대학교출판문화원, 2015
- 이규태, 『한국인의 의식구조(하)』, 문리사, 1977.
- 이창익, 『죽음의 연습으로서의 의례: 이중 장례식의 구조와 의미』, 문화사학회, 2010.

- 정진희, 『제주무가 이공본풀이의 신화적 의미에 관한 일고찰』, 태학사, 1967.
- 정옥분, 『발달심리학』, 학지사, 2006.
- 제주대학교 한국학협동과정편, 『이용옥 심방 본풀이』, 제주대학교 탐라문화 연구소, 2009.
- 제주도한라산생태문화연구소, 『한라산 구비전승 · 지명·풍수』, 2006.
- 제주특별자치도 · 한라산생태문화연구소, 『한라산의 구비전승 지명 풍수』, 2021.
- 주영재, 『죽음의 의미』, 익선출판사, 1980.
- 진성기, 『제주도 무가본풀이사전』, 민속苑, 1991.
- 한국정신문화연구원, 『한국민족문화대백과사전』, 웅진출판, 1994.
- 허남춘 외8인, 『고순안 심방 본풀이』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2013.
- 현승환, 『제주인의 일생』, 제주특별자치도, 국립민속박물관, 2007
- 현용준, 『제주도무속자료사전』, 도서출판 각, 2007.
- 허용호, 『전통 상례를 통해서 본 죽음』, 한국고전연구학회, 2000.
- A. Deeken, 전성근 역, 『*Psychology of death & dying*』, 1999.
- Bal Mieke, 『*Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*』, Christine van Boheemen, trans, Toronto University Press, 1985.
- Bornisław Malinowski, The Free Press, 1948.
- E. Becker, 『*The denial of death.*』, 1975.
- Epicurus. 오유석 역, 『메네케오스에게 보내는 편지』, 문학과 지성, 1998.
- L. Boros, 최창성역, 『*Der nahe Gott.*』, 삼중당, 1978.
- Montaigne. 손우성 역, 『몽테뉴 수상록』, 문예출판사, 2007.
- Nietzsche Friedrich , 정동호 옮김, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 책세상, 2007.
- P. Aries, 유선자 역, 『죽음 앞에 선 인간 (상)』, 동문선, 2006.
- Platon. 박종현 역, 『파이돈』, 도서출판 서광사, 2003.
- S. 프로이트, 임진수 역, 『정신분석의 탄생』, 열린책들, 2005.
- Toynbee Arnold, 『역사의 연구』, 바른북스.
- 윤승준 . 최광식.스티스 톰슨, 공역, 『설화학 원론』, 계명문화사, 1992.

2. 학위 논문 및 학술·일반논문

- 강성경, “청소년의 죽음관 조사 연구”, 동국대학교 불교대학원, 석사학위논문, 2002.
- 강정임, “<세경본풀이>의 전승 양상 및 교육적 활용 방안 연구”, 한국교원대학교 교육대학원, 초등국어교육전공, 2006.
- 고관용, “제주지역 본묘와 산담의 법리적 고찰”, 건국대학교 박사학위논문, 2014.
- 고정하, “濟州島 喪·葬禮 節次에 나타난 ‘토롱’의 教育的 意味 研究”, 제주대학교 교육대학원, 석사학위논문, 2003.
- 김숙, “죽음 및 장묘문화에 관한 인식”, 한서대학교 일반대학원, 박사학위논문, 2011.
- 김신웅, “노인 죽음 불안에 대한 기독교적 준비교육에 관한 연구”, 고려대학교 인문정보대학원, 석사학위논문, 2008,
- 김중영, “불교의 죽음관에 대한 기독교철학적 연구”, 백석대학교 박사학위논문, 2011.
- 남현숙, “성인의 죽음에 관한 태도와 죽음준비교육 요구분석”, 중앙대학교, 사회개발대학원, 석사 학위논문, 1999.
- 류효철, “서천꽃밭의 형상과 의미 연구”, 건국대학교 대학원, 석사학위논문, 2003.
- 송양민 · 유경, “죽음준비교육이 노인의 죽음불안과 생활만족도, 심리적 안녕감에 미치는 효과 연구”, 2011.
- 신교남, “실존주의 철학에서의 죽음 이해와 죽음교육”, 공주대학교 대학원, 박사학위논문, 2018.
- 양기형, “徐福 이야기의 文獻 記錄 考察”, 제주대학교 사회교육대학원, 석사학위논문, 2022.
- 양용준, “이공본풀이의 敍事構造와 通過儀禮的 意味 研究.”, 제주대학교 교육대학원, 석사학위논문, 2014.
- 오세정, 「뫼토스와 스토리텔링 - 한국 신화의 스토리텔링에 관한 서사학적 접근」, 『기호학 연구』, 제 34집, 2013.
- 이수자, 「농경기원신화에 나타난 여성인식과 의의」, 『이화어문논집』, 이화어문학회, 1990.
- 이영화, “죽음준비교육 모형개발에 관한 연구”, 이화여자대학교 사회복지대학원, 석사학위논문, 1998.
- 이이정, “노인 학습자를 위한 죽음준비교육 프로그램 개발 연구”, 연세대학교 박사학위논문, 2004.
- 전주희, “제주도 본풀이의 세계관과 에토스 연구”, 서강대학교 대학원, 박사학위논문, 2018.
- 한숙자·박미하, 『청소년과 죽음준비교육을 위한 기독교상담적 접근』, 복음과 상담, 2009,
- 현원필, “문학교과에서의 서사무가 지도연구-이공본풀이를 중심으로”, 제주대학교 교육대학원, 석사 학위논문, 1999.

3. 신문 자료

- 네이버, SAAM. (검색일: 2023. 6.23)
- 왕연중, 『발명상식사전』, 네이버지식백과, 2012. (검색일: 2023. 4. 10)
- 이어령, 조선일보, 2019. 11. 1. 칼럼.
- ‘죽음’ (death, 死, Tod), “간호학대사전”, 1996. 3. 1, 대한간호학회, (검색일: 2023. 5. 3).
- 천마총 발굴자료 검색, 출처: 한국일보, (검색일: 2023. 5. 10)
- “품위 있는 죽음’은 삶만큼 중요하다”, <https://health.chosun.com/2016,03,30>, (검색일: 2023. 04.23)
- 한국콘텐츠진흥원(<http://www.kocca.kr>) , (검색일. 2023. 4. 2)

【Abstract】

제주무덤을 통해 본 제주인의 죽음관

- 산 자와 죽은 자의 공간 ‘서천꽃밭’ 개념을 중심으로 -

Myung-Hee Ham

Department of Natural and Cultural Heritage Education
Jeju National University Graduate School of Social Education

Supervised by Professor Seung-Hee Jang

Humans live with doubts about the uncertain future. The surest future for humans is death. Because life and death are inseparable. In this way, death coexists in life and shares daily life with the living. Jeju Island has a culture that is clearly distinguished from the culture of the land within the same culture as the Korean Peninsula. Aside from the geographical environment, customs, weddings, funeral ceremonies, and rituals have created another Jeju's own culture within the Korean Peninsula culture. Among the four rituals that humans experience in their lives, this paper aims to deal with the special view of death of Jeju people in relation to Sangrye, wedding, funeral, and ritual.

First, we understand the burial culture of Jeju people that cannot be found in other regions on land.

Second, we examine the correlation between Olle and the ‘Seocheon ggoctbat’.

Third, we will look at the end of life and death that Jeju people wanted to find in the ‘Seocheonggoctbat’, which has become a buffer space for life and death. The conclusions obtained from this are as follows.

First, for Jeju people, death is not the end, but the start of a new world. Human beings are eternal and return to the source of existence through death. Death creates a spiritual foundation that allows you to live life more positively and actively. The place where death has become a reality is the ‘grave’. Funeral rites are the prayers of the living lions for the dead.

Second, as Ole, a space for life, is also recorded as a function of ultra-legal refuge, Ole’s space becomes a refuge from the outside for the living. ‘Seocheon ggoctbat’ and Olle, which appeared through Jeju mythology, are channels of movement for the living and channels of soul for the dead. ‘Seocheonggoctbat’ and Olle are passages that lead to the memories of the living and the dead, that is, the spirit. ‘Seocheonggoctbat’ and Olle are passages that lead to memories of the living and the dead, that is, memories of the soul. The world of the living and the underworld of the dead are different worlds. However, when the milestone of the real world called Ole, a buffer space that connects the mind and the soul, and the spiritual space called ‘Seocheonggoctbat’ lead to one, the living and the dead live together in the real world.

Third, ‘Seocheonggoctbat’ is a space where life and death coexist in the view of death of Jeju people, but it can be said to be a buffer space close to life. ‘Seocheonggoctbat’ is not a place to prepare for death, but a place to prepare for regeneration(revival). The Jeju people tried to overcome their lives by comforting themselves in the hardships of reality like death. The death of Jeju people through the ‘Seocheonggoctbat’ is not a reincarnation of others or a transition to another world. The relief through the mythical ‘Seocheonggoctbat’ is to return to its original place. The family culture of Jeju appears through the ‘Seocheonggoctbat’.

The family culture of Jeju appears through the ‘Seocheonggoctbat’. In the

Jeju myth that you go back to where you were, every family becomes the guardian deity of a family that protects one family. The Jeju people seem to have thought that even death on the island of Jeju, which is their place even if they go back and forth, is a return to a circular life, that is, regeneration (resurrection), as 'death'.

Keywords: Death, Seocheonggochbat, Olae, Family, Sandam.

감사의 말씀을 드립니다.

늦은 나이에 시작한 학업에 끝이 있을 수 없겠지만 ‘논문’이라는 결과물을 내놓습니다. ‘잘 하고 있다.’하시며 항상 응원을 아끼지 않으시고, 더 넓고 깊이 있는 학문을 할 수 있게 길을 만들어 주신 장승희 지도 교수님께 깊은 감사를 드립니다.

정광중 학과장님과 곽병현 교수님께도 고개 숙여 감사드립니다.

오늘을 열심히 살고, 또 내일이 오늘이 되었을 때,
어제를 후회하지 않는 삶이 될 수 있도록,
하루하루 잘 살아갈 수 있는 지표가 되어 준 학업이기에
포기하지 않고, 부족하지만 결과를 만들 수 있었습니다.
“이모. 파이팅!”을 외쳐준 사랑스런 조카(유빈, 혜원, 성현, 주현)들과,
“멋져. 엄마!”라며 힘을 실어준 우리 딸 희재에게 감사합니다.

마지막으로 논문 주제(삶과 죽음의 공존)에 대해 생각할 수 있는 시간과 환경을 함께 만들고 지원과 격려를 아끼지 않은 김완기 교수님께 존경과 함께 깊은 감사를 전합니다.

2023년 7월, 습한 여름에.

함 명 희