



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



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

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

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

[Disclaimer](#)

인류학박사학위논문

유교 제례의 구조와 조상관념의 의미재현

-제수와 진설의 지역적 비교를 중심으로-

2017년 2월

서울대학교 대학원

인류학과 인류학전공

심 일 중

유교 제례의 구조와 조상관념의 의미재현

-제수와 진설의 지역적 비교를 중심으로-

지도교수 강 정 원

이 논문을 인류학박사 학위논문으로 제출함

2016년 9월






서울대학교 대학원

인류학과 인류학전공

심 일 종

심일종의 인류학박사 학위논문을 인준함

2016년 12월

위원장	채수홍	
부위원장	강정인	
위원	박성응	
위원	권현익	
위원	최종성	

국문초록

본 논문은 유교 제례의 가가례(家家禮)에 관한 연구이다. 가가례는 오늘날 조상제사를 지내는 한국인들에게 익숙한 용어가 되었다. 특히 가가례는 의례음식인 제수(祭需)와 이를 진설(陳設)하는 의식에서 발생할 수 있는 혼란을 효과적으로 덮는 구실을 하기도 한다. 이는 제수와 진설이 조상을 제사하는 주체와 지역에 따라 여러 층위에서 차이를 보이고 있음을 방증하는 셈이기도 하다. 본 연구는 이 점에 착안하여 자료를 수집하고 지역별 다양성을 비교하는 동시에 이 현상을 이전 시대에서 물려받은 문화적 유산인 유교 제례의 구조와 조상관념을 통해 해명하고자 하였다.

연구의 목적이 단순하고 분명한 측면이 있지만, 본격적인 연구를 위해 어디서 누구에게 무엇을 질문할 것인지를 결정하는 일은 쉽지 않았다. 즉 실제로는 연구의 설계와 방법론이 중요시 되는 논문작업이라고 할 수 있다. 비교연구가 목적인만큼 첫째, 인류학적 현장을 찾아야 했다. 둘째, 현장들 간에 비교의 적정수준을 유지하는 일이 관건이 된다. 셋째, 제수와 진설에서 무엇을 비교할 것인가는 세부적이지만 중요한 대목이었다. 이를 위해 전제되어야 할 조건들도 다수 있었다. 그 중 하나는 조상 존재에 대한 인식과 그 대상을 제사하는 일이 있는 곳이어야 한다. 다음으로 제사 대상, 제사를 드리는 시기와 장소에 따른 제사의 종류가 결정되어야 했는데, 본 연구에서는 집안의 기제사(忌祭祀)를 조사하였고, 묘역·묘소 또는 재실(齋室)에서 거행되는 시제(時祭)가 보충되었다. 또 하나는 위의 두 조건이 갖추어졌다고 하더라도 제사의 구체적인 구성요소로서 제수와 진설에 밝은 제관(祭官)이나 유사(有司)를 만나는 것이 가능해야 했다.

본 연구에서 인류학적 현장은 동족이나 일족이 집단으로 모여 사는 마을을 택했다. 이때 참고로 삼았던 자료는 1934년 조선총독부가 발간한 『朝鮮の姓(조선의 성)』에 나온 마을을 중심으로 조사하였다. 주지하다시피 이들 농촌마을들은 20세기 중후반을 거치며 많은 변화를 겪었지만, 여전히 조상의 기일(忌日)을 지키고 묘소에서 제사하는 문화가 있어 적절한 제보자를 만나는 일이 불가능한 수준은 아니었다. 본 연구에서는 1000여 곳의 집성촌을 대상으로 조사를 진행했고, 그 중 500여 마을을 활용하여 논문을 작성하고 있다.

한편 제수와 진설의 비교는 먼저 각 지역의 마을에서 진설도(陳設圖)를 수집하는 일에서부터 직접 기제사나 시제를 참관하는 과정을 밟아갔다. 여기서 수집된 자료는 조선후기 유학자들의 문헌에 볼 수 있는 진설도를 참조하여 현대의 제수와 진설에서 쟁점이 되는 부분을 특별히 주목하였다. 이 과정에서 200여 종류의 제수가 현대 한국인들의 유교 제례의 제상에 올려지는 것을 확인할 수 있었다. 제수의 지역적 다양성에 대해서는 본문 표를 통해 제시하고 있다. 이 때 논의의 방식은 실제 비교의 적점과 민속지식체계의 해명을 위해서 진설되는 줄[行]을 기준삼아 (1) 반(飯) 잔(羹) 갱(羹) (2) 적(炙) 전(煎) (3) 탕(湯) (4) 채(菜) (5) 과(果) 등으로 서술하였다. 이를 통해 확인할 수 있었던 점은 첫째, 제사음식은 생태적이며, 지역적이고 인문적 환경에 영향을 받는 복합체계라는 입론이 가능해 보였다. 둘째, 이러한 복합체계로 인해 특정한 제물이 그 속성으로 인해 조상관념의 의미재현에 특별한 상징과 지위를 갖는데, 본 연구에서는 이를 ‘신화적 제물’이라는 개념을 통해 국지적인 분포를 보이는 다양한 제물들을 해명하고자 하였다. 셋째, 제수와 진설의 가가례는 무한히 개별적이기 보다는 제사상의 줄[行]을 중심으로 제물의 성격에 따라 나름의 분포양상과 지역권을 형성하는 것으로 보였다. 제사는 가족만의 의례가 아니고, 그 마을과 그 지역에서 함께 사는 친족과 인척의 의례이기도 하기 때문에 일정한 패턴을 보일 가능성은 충분하다고 본다. 이러한 입론은 문화지형도를 통해 도상학적, 시각적 효과를 아울러 제시하고자 하였다.

한편 본 연구는 제사에서 음식을 정성껏 마련하여 올리는 행위는 근본적으로 거기에 후손과 조상과의 만남과 대화의 장이 펼쳐진다는 믿음과 무관하지 않다고 본다. 앞서 언급한 ‘신화적 제물’은 그런 의미에서 조상을 향한 참례자들의 인정(人情)의 자기표현이자 감정의 산물이라고 볼 수 있다. 그렇기 때문에 제수와 진설을 이해하기 위해서는 현대 한국인들의 조상관념의 실체에 접근하는 노력이 필요했다. 나아가 바로 이러한 관념이 소위 ‘변례(變禮)’를 통해 유교 사회에 수용되고 지속적으로 공존하는 역사를 써오기도 했다고 주장하고 있다.

끝으로 본 연구에서는 위와 같은 유교 제례의 역사 속에서 자생한 ‘비례지례(예가 아닌 예)’에 가까운 ‘문화적 드라마’를 ‘유교민속’ 개념을 발전시켜 오늘날 한국의 가족사회의 내면적 풍경을 검토해 보고자 하였다. 구체적으로 ‘생신제’와 ‘성주상’ 그리고 조선 후기 시제의 묘제화 이후 오늘날에도 계속되는 묘소의 ‘순례화’ 현상을 다루었다. 이 논의를 통해 기제사는 물론이고 사례로 들었던 의례의 재현과 지속이 곧 현대인들의 ‘조상종교’적 신뢰가 표상되는 지점이라고 보았다. 이러한 시각은 다시 본래 출발로 삼았던 제수와 진설이 현대의 유교 제례에서 조상관념을 매개하고 추동하는 중요한 단초가 되고 있음을 재확인하면서 ‘정신적 연결은 물리적 연결을 반영한다.’는 결론에 이르하고자 하였다. 그와 동시에 가가례는 곧 한국인들이 가족사회의 이름으로 자신을 주체적이고 능동적으로 발현하고자 하는 마음의 또 다른 표현임을 주장하고자 하였다.

주요어 : 유교 제례, 유교민속, 조상, 의례음식, 제수(祭需)와 진설(陳設), 기제사, 생신제, 성주상, 조상종교

학 번 : 2006-22824

목 차

제1장 서론	1
제1절 연구의 목적과 문제설정	1
제2절 이론적 배경과 선행연구 검토	9
1. 이론적 배경	9
1) 가족·친족 연구와 조상	10
2) 조상의례, 제사음식 그리고 물질문화 연구	17
3) 재현과 유교 도상연구	22
2. 선행연구 검토	29
1) 사회인류학적 연구	29
2) 역사민속학적 검토	35
제3절 연구의 대상과 방법	40
1. 유교민속의 현장성	40
2. 조사 대상과 제보자 선정	45
3. 조사 방법과 자료의 생산	49
1) 문헌을 통한 자료의 생산	50
2) 현장을 통한 자료의 생산	52
제4절 논문의 구성과 전개	63
제2장 제례에서 ‘예(禮)’와 ‘변례(變禮)’의 실천원리와 ‘민(民)’의 조상인식	70
제1절 유학자들의 제례 이해의 표상과 변례	70
1. 가례(家禮)의 사전(祀典)체계의 두 표상	70
1) 『경국대전』 「예전」 봉사조와 『(주자)가례』 〈제례〉조의 조상신 이해	71
2) 『국조오례의서례』 「길례」조와 『(주자)가례』 〈제례〉조의 도설 이해	78
2. ‘변례’와 인정(人情)의 드라마: ‘생신제’ 사례	85
1) 생신제 준행원리와 분포	87
2) 생신제 의례의 지속: 제사와 인정(人情)의 결합	96

제2절 민(民)의 조상존재론과 제사설행 : 『한국구비문학대계』 <제사> 설화 사례 ...	99
1. 제사문화 연구와 제사담의 관계	99
2. 민의 제사담 속의 조상인식과 실천의 풍속	106
1) <제사> 설화의 추출과 분류	106
2) 가가례의 기원: 교류와 합류의 과정	109
3) 정성과 ‘복(福)’: 후손과 조상과의 호혜	115
4) 가족공동체 지속의 다면성: 생자와 사자의 만남 그리고 대화	122
제3절 소결: 조상 존재와 인정의 ‘효제(孝祭)’	129
제3장 제수의 지역별 다양성과 구별짓기	133
제1절 지역별 제수의 다양성	133
1. 반(飯)·잔(饘)·갱(羹)의 제수	137
2. ‘적죽’의 제수: 적(炙)과 전(煎)의 발달	146
3. ‘탕죽’의 제수와 삼색탕의 모습	158
4. ‘포죽’ 또는 ‘채죽’의 제수와 진화	162
5. ‘과죽’의 제수와 삼색실과의 이념	168
제2절 제수의 지역적 비교의 적점과 민속지식 체계의 문화해석	170
1. 제수의 지역적 비교의 적점과 문화지형	174
1) 갱(羹)의 문화지형	174
2) 어(魚)와 어적(魚炙)의 문화지형	178
3) 채적(菜炙)과 전(煎)의 문화지형	186
4) 포(脯)와 소채(蔬菜)의 문화지형	189
2. 제수의 다양성의 내면과 유교민속화 수준	192
1) 다양성의 탄성력과 한계치: 포함과 배제의 논리	192
2) 제수의 경계적 차원들과 ‘신화적 제물’: 생태, 지역, 인문의 복합체계	196
제3절 소결: 반복과 지속, 같음과 다름의 변주	198
제4장 도상(圖像)과 진설(陳設)의 실재와 역사문화적 의미재현	202
제1절 제례 ‘진설도(陳設圖)’의 도상적 이해	202
1. 조선후기 제례 진설도의 보편성과 다양성	204

2. 제상의 정위(正位)와 방위(方位)	207
제2절 진설의 지역적 다양성과 비교의 적점과 쟁점	213
1. ‘좌설’과 ‘우설’의 논쟁은 끝났는가	215
2. ‘내탕외적설’과 ‘외탕내적설’은 어떤 의미를 지니는가	219
3. ‘어동육서’와 ‘동두서미’는 근거가 있는가	223
4. ‘과’는 어떻게 놓아야 하는가	227
제3절 조상인식에 따른 진설의 분화와 조정: 변주와 합주의 의례	233
제5장 제수와 진설 속 조상관념 재현의 지속과 ‘조상종교’	240
제1절 유교 조상 제소(祭所)의 두 국면: 가택(家宅)과 선영(先塋)	242
제2절 ‘조상-가족공동체’에서 가택신의 위상: ‘성주상’ 사례	248
1. 기제사에서 ‘성주신’의 좌정	248
2. ‘조상-성주’ 구조의 발견과 공존의 지속	254
제3절 유교 조상관념의 의례적 재현과 변화: ‘조상종교’적 관점	258
1. 시제의 ‘묘제화’와 그에 따른 ‘순례화’	258
2. 선조제의 조상종교성과 순례화: 한산이씨 양경공계(良景公系)의 사례	265
1) 한산이씨 세거지와 분파 양상	265
2) 한산이씨 시제 순례에서 제수와 진설	273
제6장 결론	286
제1절 논문의 요약과 정리	286
제2절 연구의 성과와 의의	291
참고문헌	294
Abstract	308
부록 1. 『한국구비문학대계』 「제사」설화 분류	311
부록 2. 현지조사 지역별 마을과 친족	316

표 목차

〈표 1-1〉 도별 동족집단의 분포	48
〈표 1-2〉 1930년대 강릉군의 동족집단지	52
〈표 1-3〉 1930년대 강릉군 본관성씨별 동족집단수	53
〈표 1-4〉 1930년대 강릉군의 주요 성수(姓數)	56
〈표 1-5〉 현지조사 지역별 마을과 친족 현황	57
〈표 2-1〉 《주자가례》 〈제례〉 조에 보이는 제사	74
〈표 2-2〉 대부사서인시향 비교	81
〈표 2-3〉 《한국예학총서》(1-60) 생신제 목록	88
〈표 3-1〉 반·잔·갱의 제수와 주요 재료	141
〈표 3-2〉 반·잔·갱의 진설형태	142
〈표 3-3〉 면(麵), 병(餅), 육(肉)의 제수	148
〈표 3-4〉 면(麵), 병(餅), 육(肉)의 진설형태	149
〈표 3-5〉 어(魚)의 제수	151
〈표 3-6〉 어(魚)의 진설형태와 어적(魚炙)의 내포적 의미	152
〈표 3-7〉 채적(菜炙)의 이칭과 다양성	154
〈표 3-8〉 채적(菜炙)의 기본분류	156
〈표 3-9〉 전의 제수	157
〈표 3-10〉 탕의 제수	161
〈표 3-11〉 포(脯)의 제수	163
〈표 3-12〉 숙채(熟菜)의 제수	165
〈표 3-13〉 과(果)의 제수	168
〈표 4-1〉	216
〈표 5-1〉 1930년대 한산이씨 동족집단상황	267
〈표 5-2〉 한산이씨 양경공계 문열공파 주요 시제일	275

그림 목차

<그림 1-1>	44
<그림 1-2> 강릉시 현지조사 지역	54
<그림 2-1> 『國朝五禮儀序例』卷之一「吉禮」士大夫庶人時享	80
<그림 2-2> 『성리대전전서』권18, 매위설찬지도	84
<그림 2-2-1> 『성리대전전서』권 18, 매위설찬지도(고위진설 확대 모형)	84
<그림 2-3> 강원도 생신제 분포지역	92
<그림 3-1> 『율곡선생전서』권26 「제의초」 매위설찬도	140
<그림 3-2> 『겸암집』 권4, 추원잡의	140
<그림 4-1> 『율곡선생전서』, 「제의초」 매위설찬지도	205
<그림 4-2> 『겸암집』 권4, 추원잡의	205
<그림 4-3> 『朱子家禮』 「每位設饌之圖」	206
<그림 4-4> 『가례언해』 「매위설찬지도」, 申湜(1632)	206
<그림 4-5> 『겸암집』 권4, 추원잡의_정지삭망참례도	218
<그림 4-6> 『겸암집』 권4, 추원잡의_속절천시식도	218
<그림 4-7> 『석재고』 권10, 강목수필_제례도설	218
<그림 4-8> 『학봉집』 권7_봉선제규_시제공일탁도	220
<그림 4-9> 『택당별집』 권16_잡저_제식_시제	220
<그림 4-10> 『학봉집』 권7, 봉선제규_시제공일탁도	222
<그림 4-11> 『서산집』 권14, 잡저_고정진설지도(考訂陳設之圖)	222
<그림 4-12> 『겸암집』 권4, 추원잡의_묘제도	226
<그림 4-13> 『서산집』 권14, 잡저_고정기제진설지도(考訂忌祭陳設之圖)	228
<그림 4-14> 『서산집』 권14, 잡저_갱정진설지도(更訂陳設之圖)	228
<그림 4-15>	230
<그림 4-16>	230
<그림 4-17>	230

<그림 4-18>	230
<그림 4-19> 『가례부취』 「고비」(1628년)	232
<그림 5-1> 『무당내력』 조상거리(1885 무렵)	246
<그림 5-2> 성주상 분포 지역	251
<그림 5-3> 한산이씨 세거지 및 묘역분포지도	274
<그림 5-4> 한산이씨 양경공계 문열공파 주요 세계도	277
<그림 5-5> 한산이씨 문열공파 덕산종중 계통도	278

사진 목차

〈사진 1-1〉 진설도를 직접 그리는 제보자	59
〈사진 1-1-1〉 (왼쪽) 제보자 완성 진설도	59
〈사진 1-2〉 모형 진설도 수합 사례 (좌/우)	59
〈사진 1-3〉 현장 기록 노트	59
〈사진 3-1-1〉 송의사 미역갱국 (부분확대)	145
〈사진 3-1〉 충남 태안군 양잠리 송의사 제수 진설	145
〈사진 3-2〉 육_소고기	148
〈사진 3-3〉 육_계적	148
〈사진 3-4〉 북어적_서울_덕흥대원군과 불천위제	152
〈사진 3-5〉 민어적_충남 서천	152
〈사진 3-6〉 전어적_보성	153
〈사진 3-7〉 송어적_경기	153
〈사진 3-8〉 포_북어포+육포+문어다리_경기	164
〈사진 3-9〉 포_대구포+문어포+합자포_경북	164
〈사진 3-10〉 과줄_(좌)조-시-이-울(우)_경북 문경시 영순면	169
〈사진 3-11〉 과줄_(좌)시-이-울-조(우)_경기 양주시 남면	169
〈사진 3-12〉 꼬막을 올린 성주상_전남 광양	186
〈사진 3-13〉 생합_전북 부안	186
〈사진 4-1〉 기제상(대전광역시), 좌설	217
〈사진 4-2〉 기제상(부산광역시), 우설	217
〈사진 4-3〉 과세(선달 그림) 차례_강원도 삼척시 교동	217
〈사진 5-1〉 집안굿 조상거리(서울 성북구 정릉 굿당 2014.8)	246
〈사진 5-2〉 기제상(좌)과 성주상(우) (전북 전주시)	250
〈사진 5-3〉 성주상(좌)과 설차례상(우)(전남 화순읍)	250
〈사진 5-4〉 성주상(좌)과 설차례상(우)(전남 화순읍)	250

〈사진 5-5〉 설차례상(좌)과 성주상(우)	250
〈사진 5-6〉 설차례상(좌)와 성주상(우)(전남 광양시)	251
〈사진 5-6-1〉 성주상 확대도(전남 광양시)	251
〈사진 5-7〉 성남시 수내동 한산이씨 묘역 시제	279
〈사진 5-8〉 충남 보령시 고정리 한산이씨 묘역 시제	280
〈사진 5-9〉 충남 예산군 봉림리 덕산종중 한산이씨 시제	280
〈사진 5-10〉 충남 서천시 기산면 영모리 목은 이색과 양경공 이종선 묘역 순례	281
〈사진 5-11〉 충남 서천시 기산면 영모리 (문헌서원 내) 한산이씨 시제	281
〈사진 5-12〉 수내동 한산이씨 한평군파 시제	282
〈사진 5-13〉 수내동 한산이씨 군자감정파 시제	283
〈사진 5-14〉 충남 보령시 고정리 토정 이지함 시제의 제수와 진설	283
〈사진 5-16〉 수내동 한산이씨 부호군파 시제의 제수와 진설	284
〈사진 5-17〉 신림동 승지공파 시제의 제수와 진설(서울 관악구 소재)	285

지도 목차

〈지도 3-1〉 미역국갱의 지역분포도	174
〈지도 3-2〉 미역국갱의 지역분포도 부분(충청남도 부분)	175
〈지도 3-3〉 미역국갱의 지역분포도 부분(전라남북도 부분)	175
〈지도 3-4〉 콩나물무국갱 분포지도	177
〈지도 3-5〉 무채국갱 분포지도	177
〈지도 3-6〉 송어적 분포지도	181
〈지도 3-7〉 꼬막, 생합 분포권 지도	185

이 연구는 <서울대학교 인류학과 민속연구기금>의 지원을 받아 수행되었습니다.

제1장 서론

제1절 연구의 목적과 문제설정

본 연구는 유교제례의 “가가례(家家禮)”에 관한 연구이다. 이 말은 오늘날 유교적 방식으로 조상제사를 지내는 가(家)와 가족(家族), 친족(親族)과 인척(姻戚)들 사이에서는 익숙한 표현이 되었다. 어찌면 현대 한국인들은 ‘가례는 몰라도 가가례는 안다.’고 하는 것이 더 적확할지도 모른다. 그 정도로 ‘가가례’는 일상의 생활문화에서 조상의례와 접합될 때 편리하게 활용되는 용어로 정착된 듯 보인다. 그런데 여기서 말하는 가가례는 구체적으로 제사의 무엇을 두고 이르는 말인지 생각해 볼 필요가 있다고 본다. 무엇보다 ‘가가례’라는 용어에는 조선시대를 관통하면서 일관되게 지켜진 제례의 표준화를 은연중에 상정하고 있다는 인상마저 준다. 그러나 주지하다시피 『국조오례의(國朝五禮儀)』나 『주자가례(朱子家禮)』를 표준모델로 활용하였다고 하지만, 현존하는 조선 전·후기 관찬사료를 비롯하여 유학자들이 남겨놓은 예서나 문집들을 비교해 보아도 유교 제사의례의 종류 및 그 구성과 절차는 서로 차이를 보이고 있음이 눈에 띈다. 이러한 차이는 유가철학이나 주자 성리학을 수용하는 유자(儒者)들의 조상신(祖上神)-귀신(鬼神) 존재에 대한 이해, 조상제사의 구조와 유교적 의미에 대한 종교적 해석의 입장 등이 실천적으로 반영되면서 발생하는 문제로 볼 수 있을 것이다(금장태 2009). 따라서 현재의 문헌 자료적 접근에서 볼 때에도 조선후기 유교제례의 규범과 실제는 유교적 가치실현을 위한 문화화 과정으로 이해할 필요가 있으며, 여기에서 언급하는 가가례 또한 오늘날까지 지속과 변용을 계속하는 과정으로서의 문화적 술어의 성격을 지닌다 하겠다.

특히 조상제사의 수용이라는 측면에서 가가례를 한국의 문화적 현상으로 이해하고자 할 때, 조상관념이 표상되고 의미를 갖고 재현되는 실천양상으로서 제수(祭需)

와 진설(陳設)에 대한 관심도는 결코 작지 않다. 그 이유는 여러 측면에서 해명해 보아야 할 것이지만, 보다 더 중요한 것은 이 의례양식이 제사구조 속에서 행위 주체들의 능동적인 자기표현의 한 기제로 작동하고 있다는 사실에 있을 것이다. 그래서 제사음식(祭需)을 마련하는 일과 준비된 음식을 제상에 펼쳐 놓는 일(陳設)에 있어서 상식과도 같이 통용되는 가가례는 민주주의 하의 시민으로서 조상을 모시는 일에 있어 보다 더 주체적 입장과 인심(人心)에 부합되는 방향과 변화를 반영할 수 있는 특징이 있다. 그것은 유교가 표방하는 “합리적 추론의 규범화”와 일맥상통하는 지점이기도 하다. 즉 조상의례의 지속과 변용의 또 다른 이름인 가가례는 조선후기부터 계속되는 새로운 역동적 변화, 적응 그리고 새로운 문화지형의 형성을 그려나가는 방식으로 이해할 필요가 있다고 본다. 이는 결국 제수와 진설뿐만 아니라 유교 제사 일반에서 보이는 조상숭배 행위가 어떻게 유교 성리학적 이데올로기가 강요받지 않는 현대사회에서도 여전히 가족·친족 공동체의 실천양식으로 도덕적·종교적·제도적으로 선택되고 있는가하는 종교사회학적 접근에서도 시사하는 바가 크다고 할 것이다(Stark & Finke 2000).

한편 제수와 진설에 초점을 두는 일은 자연스럽게 유교의 종교적 성격이 갖는 공식(共食, commensality) 문화와도 결부되어 있다. 유교의 조상제사에서는 기본적으로 봉헌한 음식을 ‘음복(飮福)’이라 하여 함께 나누어 먹는 관습이 있다. 여기에는 조상의 ‘음복(蔭福)이 그 자손들에게 미친다.’는 의식도 함께 내포되어 매우 중요한 과정으로 여겨진다. 그렇기 때문에 제사의 장소, 즉 제소(祭所)에서의 의례음식은 조상을 공유하는 자들에게 그 조상이 내릴 음복의 대상들이 누구인지를 지시하고 구분케 하기도 한다. 이는 제사 음식이라는 사물(행위자)이 미치는 범주가 곧 가족·친족 경계의 논리구조를 성립시킬 수 있음을 의미하기도 한다. 아울러 진설 또한 반복되는 경험적 상황에 적용될 때 일족(一族)을 설명할 수 있고 서로를 확인 가능하게 이끌어주는 발견적 도구(heuristic devices)가 될 수 있다. 따라서 제수와 진설의 문제는 유교 제례에서 ‘미성지서(未成之書)’ 즉 아직 완성되지 않은 책으로

전해지는『주자가례』의 근사치에 머물거나 혹은 구조적인 유사성을 여전히 쫓아가는 형식적 모델(formal model)(카플란&매너스 1994: 300)을 소용되는 물질로서 환원시킬 성질이 아니다. 그것은 한국의 제례문화를 견인하는 원인이자 과정이며, 생태·지리적 자연환경뿐만 아니라 가족·친족 간의 관계성이 응축된 일련의 경험적 복합체로 접근할 필요가 있다고 본다.

그래서 본 연구는 조상의례 속에 담긴 제수와 진설의 문화적 지속이 구체적 실천의 차원에서 연속되는 의례 내 질적 변화와 그 운동 자체를 포함한다는 점에 주목하고 있으며, 그 실재가 어떤 방식으로 우리 문화의 속마음으로 자리하여 재현되고 있는지를 살피고자 한다. 이는 현대 한국인들의 유교 제례의 현장에서 표출되는 조상에 대한 인식과 그에 수반되는 제의과정 등에 일차적으로 닿게 된다. 유교에서의 조상인식은 한 개인이 생물학적 혈연성에 출발하여 개인 혹은 가족과 친족 집단 속으로 나아가 사회적 구성원이 되는 삶을 근원적으로 있게 한 원인자에 대한 보은(報恩)과 효(孝)의 감정체계에서 발달하고 있다. 이는 종교적인 의미에서 본원적인 인간 상호관계론이며 유가 철학은 이 틀을 기본 골격으로 인정하는 사상체계를 발전시켜 공동체적 삶을 합리적으로 모색하고 실천하려는 동포적 윤리체계이기도 하다. 그렇기 때문에 먼저 조상과 살아있는 개인/가족의 차원에서 처리되기도 하는 감정들을 포함하여 혈연이나 혼인에 의해 확장된 사회적 차원에서의 제례의식도 물음과 관찰의 대상이 될 수 있다. 그러한 조상관념은 포괄적인 형태든 부분적인 형태로든 구체적인 의례 속에 녹아서 그 의미가 재생되고 있다는 가설을 전제하고 있다. 이 가능성을 확인하기 위한 조상의례로 본 연구에서는 주로 가족·친족의 기제(忌祭)와 문중·종중 단위의 시제(時祭)를 일차적으로 살핀다. 이와 같은 가례는 국가 사전(祀典)체계에 견주어 볼 때, 상대적으로 작은 공동체들의 ‘작은 신’들에 관한 주제적 관심일 수 있다. 그런데 일가(一家)의 조상의 최소단위인 고(考)/비(妣)에서 최대단위인 시조제(始祖祭)에 이르면, 계보학적 논리에서 한 가족과 친족 단위를 넘어 사회 전체와 연결되는 의례로 발전시켜 이해하는 철학이 유학이기도 하다.

그런 점에서 본다면 기제사나 시제에 주목하는 연구는 현장에서 구체적 실체에 다가갈 수 있는 용이성을 높이는 동시에 장기간에 걸쳐 사유되고 실천되면서 형성시킨 한국인들의 조상에 대한 심성을 구조적으로 체계화시켜 논의해 볼 수 있는 방법론적 접근일 수 있다고 본다. 무엇보다 제사문화가 오늘날 한국인들의 생활세계에서 유의미하게 실천되고 있다면 이러한 부분에 대한 21세기적 해명 또한 뒤따라야 한다고 본다.¹⁾

본 연구는 현재적 시각에서 보면 제례의 무엇이, 어떤 과정을 거쳐, 왜 그렇게 되었는가를 아는 역사적 회상의 일이며 동시에 문화적 기억을 더듬는 일이기도 하다. 아스만(Assmann 2011)은 하나의 역사적 회상이 한 공동체의 삶속에 있는 문화적 기억의 제도적인 형성물로서 파악된다고 설명한 바 있다. 그는 역사적 회상이 특정한 문화적 기억을 오래 지속시키기 위하여 과거의 경험을 현재나 미래에 관련이 있도록 하고 또한 여기에 나름대로의 의미를 부여하여 해석하는 일을 포함한다고 본 것이다. 문제는 ‘역사적 회상’과 ‘문화적 기억’을 간직한 실천 주체들이 스스로의 의례행위의 맥락적 설명을 하기 어려운 상태에 처해 있는 것도 사실이기 때문에 방법론상 현장의 연구 또한 그만큼의 난관이 펼쳐질 수밖에 없다. 그렇기 때문에 개별자의 문화적 기억으로서의 조상을 위한 제사의 경험과 가족·친족 공동체의 의례행위를 동시에 주목할 때, 다양한 지역 제사의 복수적 현전이 비교의 수면 위에서 논의 될 수 있을 것으로 본다.

다음으로 이 작업은 현대 한국의 제사 문화가 자기 내부의 문화적 자양분을 토대로 외부로부터 수용한 이(異)문화 사이에서 역사적 경험의 시간을 거치며 부분적으로 변화와 변용을 동반하면서 구조화되어 온 과정이었다고 보는데서 출발한다.

1) 금장태(서울대 종교학과 명예교수)선생님께서는 이와 관련하여 본 연구자에게 “(진실만하더라도) 행위 주체들이 의미 있는 배열, 정당한 배열에 대한 설명을 할 수 있어야 하고, 스스로 설명할 수 없으면 지금이라도 설명되어야 한다.”고 한 바 있다. 나아가 “(제수와 진실의) 앞뒤가 안 맞는다는 이야기는 어디선가 잘못된 혼란의 상태가 있음을 의미하는 것”으로 파악하고 있었다. 그럼에도 불구하고 어떤 행위의 전승과 지속이 가능한 이유에 대해서는 “새로운 세계관이 없으면 기존의 체제나 구조가 쉽게 파괴되기 어려운 것”이라는 인식을 가르쳐 주었다.(2012년 9월 6일(수) 오전 대화에서)

말하자면 제사에 관한 역사민속학적 접근이라고 할 수 있는데, 본 연구에서는 그 주 대상인 제수와 진설에 보이는 시공간적 같음과 다름, 차이의 생산과 그 반복의 질서에 지역의 생태문화적 요소를 포함시켜 논의하고자 한다. ‘역사문화’는 그 자체로 과거의 사실만으로 구성된다고 보기 어렵다. 그래서 역사적으로 중요한 계기를 수집하고 기록하여 관계적 유의미성을 높이려는 노력이 가미될 필요가 있다. 이로 인해 시공간의 차원에서 역사문화의 과정을 더듬는 일은 인간의 마음과 그 실천이 담기는 역사의식의 궤적을 쫓아가는 일이기도 할 것이다. 그것은 많은 수의 제사의 현장을 사진과 영상으로 남기는 일 못지않게 중요한 연구라고 본다. 이는 뤼젠(Rüsen 2012)이 세대를 거치면서 형성된 논리적 사고인 역사의식이 곧 공동체의 정체성을 형성하는 힘으로 작용할 수 있고, 이것이 다시 유전적 변형에 가까운 전환을 보일지라도 또한 그 내부의 시간성의 논리 속에서 현재의 문화 형식 및 행위들을 접목시켜 이해하는 태도와 같은 접근이라고 할 수 있다.

현재에 대한 주목으로 인해 필연적으로 좁혀지기 쉬운 역사와의 연결통로를 유지한다는 것은 문화지리적 차이의 현상 아래 서로를 배제하는 것이 아닌 궁극적으로 서로를 해석할 수밖에 없는 문화연구의 숙명을 드러내는 일이기도 할 것이다. 거기에는 유교 제례음식을 둘러싼 인간과 자연과의 관계적 설정이 물질의 이용 양상과 분포의 생태·지리적 형성에 크게 관여되었을 수 있음을 포함한다. 진설 또한 인문적 민속지식의 수용자에 따라 그들이 이해하는 생활세계의 실재에 타당하고 적합한 방식으로 관념화된 표상을 전개시켰을 가능성은 농후하다. 이러한 판단은 현장에서 제보자들을 만나 제수와 진설에 관한 자료를 모으고 연구를 진척시키는 과정에서도 확인되는 부분이었다. 즉 본 연구의 주요한 사례로 등장하는 다양한 동족마을과 그들이 처한 자연·인문환경 내에서 제사 음식으로 발견되는 특정한 식물, 동물, 대상 사이에 성립되어 있는 친연성이 굳건한 믿음처럼 놓여 있었기 때문이다. 동·식물 종(種)에 대한 선택과 진설방식의 의례적 태도(a ritualistic attitude)는 인류학에서 토테미즘에 대한 구조-기능주의적 접근과 닮아 보

일 정도다. 왜냐하면 래드클리프-브라운(1975[1952])의 입장과 접근방식에서 볼 때, 토테미즘적 믿음이 원주민으로 하여금 자신들의 생태환경을 더 효과적으로 이용하고 더 친숙하게 자신들의 문화체계의 사회적 단위로 분류하고 배열하는 개념적 장치라고 말할 수 있기 때문이다. 그런 즉, 조상제사는 원칙적으로 성리학적 세계질서의 적용을 받고 있지만, 실제에 있어서는 마을과 지역에 생활하는 사람들의 자연적이고 문화적인 세계에서 기본적인 형식과 논리가 배태되고 있다고 볼 수 있다. 이는 본 연구가 제수와 진설의 지역적 비교연구를 밝히고자 하는 바와 같이, 일련의 자연적 실재가 문화적 실재와 분리되는 것이 아니라 교류를 통해 겹쳐지고 합류하는 체계 속에 있음을 탐색하는 문제로 귀결된다고 할 것이다.

그런 까닭에 여전히 가가례에 대한 물음은 유효하다고 할 것이다. 말하자면 가가례는 ‘가(家)마다의 예(禮)’, 즉 집집마다가문마다 예가 다름을 의미하고 또 그것이 허용된다는 뜻을 포함하기 때문에 ‘타자의 시선에서 자유로운 가례’로 해석할 수 있는가 하는 점이다. 그러나 본 연구의 관심에서 보자면 여러 제기에 담긴 제수가 제상에 펼쳐지는 것에 대한 수많은 다양성만이 가가례에 존재한다고 볼 수만도 없다. 왜냐하면 가가례에 주목하는 본 연구의 기본 방향에서 볼 때, 제수뿐만 아니라 진설에 있어서 무한대의 ‘차이’보다도 차라리 어떤 공통 속성이라고 불려도 좋을만한 유교 제례 문화의 형태 및 양상이 발견되는 부분이 있기 때문이다. 그래서 이 문제는 비단 주자의 『성리대전서(性理大全書)』 「매위설찬지도(每位設饌之圖)」의 형식모델의 발견적 측면에서 주목하는 것이 아니라 제수와 진설의 담론에서 일정한 분포적 지형을 만드는 제 측면을 맥락적으로 이해하는 것이 실제적 과제상황이 된다.

이에 대해 인류학적으로 문화생태학이나 신기능주의에서 생각하는 환경, 즉 문화적으로 수정된 환경의 영향으로 설명 및 해석할 수 있다(White 1959; Geertz 1968; Frake 1962; Rappaport 1967). 그런데 이런 접근의 어려움은 ‘환경 → 문화’ 또는 ‘문화 → 환경’이라는 자연적 서식처와 문화체계 사이의 상호작용이 어느 시대의 시간값을 갖는가 하는 질문에 취약하다는 약점이 있다. 무엇보다 왜 그 특정 요소가

체계 내의 다른 많은 요소들보다 먼저 환경 지리적 제약 조건을 극복하게 되는지와 같은 역사적 변천에 관한 의문은 한국의 제례연구에서도 좀처럼 해소되지 않고 있다. 따라서 유교의 영향 아래에서 제사를 지내고 있는 구성원들이 도달하려고 하는 어떤 단계와 과정에서 이와 같은 양상이 전개된다고 할 때, 우선적으로 각 요소들에 보이는 물질문화의 지도화 작업이 선행되어야 환경이 그것을 인지하고 접근하여 사용하는 사람들의 언어적 범주에 의해서 어떻게 조직되고 파악되어 왔는지가 이해될 수 있을 것으로 본다(Leach 1965: 25, 37~39; Frake 1962: 53~59). 결국 지역적 비교의 적점을 찾는 작업은 물질문화의 패턴화를 통해 지역의 생태 환경에서 의례문화의 발달과 전달의 과정이 어떤 방식으로 수렴되는 결과를 낳는지를 보여줄 것으로 본다.

정리하면, 본 연구는 전시대에 물려받은 문화적 유산인 유교제례의 구조 위에 이 땅의 사람들이 답습하거나 혹은 덧칠하며 그려내는 밑그림을 읽어내고 이해하고자 하는 작업이다. 그리고 방법론적으로 기존의 특정 가문이나 특정 지역 중심주의를 넘어서서 전체 유교제례의 문화지형에서 작업을 진행시킬 필요성을 제기하고자 한다. 그리고 그 필요성은 기본적으로 금장태(2009: 61)가 제시한 유교의 제사의례를 이해하기 위한 해명의 세 단계를 동시에 고려하는 작업이 될 때 조상, 인간 그리고 자연과의 관계성에 한층 다가갈 것으로 보인다. 즉 먼저 제사 대상으로서 ‘천’ 또는 ‘신’ 존재에 대한 인식이 전제되어야 하고, 그 위에 제사 대상과 제사를 드리는 시기와 장소에 따르는 제사의 종류를 확인하는 것이다. 다음은 제사의 구체적 구성요소로서 제관과 제물 등 그 의례절차를 확인하는 것이 중요하다. 그래야 제사의례가 내포하는 상징적 의미와 제사를 통해 추구하는 사회적 기능으로 나아갈 수 있다고 보기 때문이다.

끝으로 지금까지 언급된 내용은 소위 ‘유교문화론’에서 표방하는 유교 조상제사의 철학체계와 의례로서의 그 실천체계가 담고 있는 일상의 전개, 특히 제사 음식이라는 물질의 관계성이 매개되는 시간성과 공간성을 중심으로 기술하였다. 그런데

같은 문제의식이 조선후기를 넘어서 20세기 한국의 다종교적 문화 지형에서 논의 될 때 유교 제례문화는 조상제사만의 문제에 국한될 수 없고, 곧바로 유교의 근대적 정체성의 향배와도 밀접하게 닿아 있게 된다. 즉 이 단계에서는 유교의 종교성 (religiosity)이 철학적 담론의 문제가 아니라 실제 조상제사의 존폐와도 직결되는 상황에 처하기도 했으며 20세기 중후반을 거치면서 이러한 현상은 현실로도 나타났다. 말하자면 조선사회에서는 문제시 되지 않았던 성리학적 가치와 윤리, 규범과 생활양식이 20세기 들어서는 본격적으로 타자의 종교적 담론질서에서 비판받고 해명되어야 할 성격으로 탈바꿈하게 된 것이다. 그러니까 20세기 유교가 직면한 문제는 종교인가 아닌가의 문제가 아니라, 유교의 종교성이 실질적으로 토대로 삼고 있는 ‘조상’과 그 조상에 대한 봉사(奉祀)가 근·현대 한국인의 종교관, 사회문화적 가치관, 생활규범관 등에 적절히 반응하고 대응 혹은 적응해가고 있는가의 문제로 귀결되고 있었다고 볼 수 있다. 이런 시각은 현대 한국사회에서 유교적 전통에 기반한 조상관념의 의미재현이 실천되고 있는 사회조직이나 교단(敎團) 등으로 눈을 돌리게 한다. 실제로 이 땅의 다원종교적 전환기인 20세기 들어 전국단위로 조직되는 근대적 문중/종중조직이 출현하고 있었으며, 19·20세기 동학계열과 증산계열의 영성운동과 근대적 자각을 통한 교단 및 종교적 활동은 특별히 주목할 대목이기도 하다. 즉 한국종교사에서 유교에서 파생되는 조상제사를 모시는 종교의례를 포함시킬 경우 본 연구의 범위는 훨씬 더 확장되고 복합적 성격으로 전개될 것이다.

그래서 유교 제례의 구조와 조상관념에 대한 연구라고 할 때, 우리는 이제 근대적 유교 종교지형의 분화와 다양성에도 불구하고, “유교는 종교라기보다는 사회체제 그 자체와 함께 직조되어 있는 상식이며 가치이며 의례(儀禮)”(김용욱 2012:261)라고 보는 한국인들의 종교적 심성의 현재성이 여전히 유효한가를 관심 있게 들여다볼 때가 되지 않았나 싶다. 즉 오늘날 유교의 가족·친족 공동체에서는 물론이고 시조·선조 등을 받들기 위해 조직된 종중/종회/종약원이나 지금도 제수를 손수

마련하여 제사하는 ‘조상종교’적 교단들을 조망하는 일은 21세기 유교 연구의 현장학적 과제라고 할 수 있다. 따라서 본 연구에서는 20세기적 현실에서 제사음식을 놓고 그 의례를 담당하는 사람들의 마음에 작용하는 정리적(情理的) 측면을 보다 적극적으로 조망시켜 논의하고 해석해보고자 한다.

제2절 이론적 배경과 선행연구 검토

1. 이론적 배경

본 절에서는 크게 세 차원에서 본 연구가 기대고 있는 이론적 정향을 논하고자 한다. 제일 먼저 본 연구가 인류학에서 어떤 분야의 어떤 지점에 관계되어 있는가 하는 점을 밝히면서 시작하고자 한다. 이는 곧 인류학의 태생과 함께 학문적 본령을 장식하기도 했던 가족·친족 연구가 한국 사회에서 의례이론(ritual theory)과 어떻게 연결될 수 있는지를 살피는 과정이기도 하다. 다음으로 물질문화의 개념과 그것에 대한 인류학적 논의의 전개 과정을 검토할 것이다. 이는 제사 음식이 일차적으로 담고 있는 ‘조상을 위한 밥상’의 메타포에 내포된 후손들의 ‘음복(飮福)’을 포함한 ‘상징적 관련성’ 또는 ‘사회적 표식’ 등의 관점을 염두 해 두고 조망하는 작업이다. 그 작업을 위한 구체적인 논의는 한국 사회에서 의례음식이 지니는 생태적·지리적 특질과 인문적 지식 등을 결부시켜 본론에서 다루고자 한다. 다음으로 생각해 볼 것은 한국 사회의 유교적 조상숭배가 기반으로 하는 의례에 관한 인류학 분야의 접근과 종교학 분야의 제 이론이 언급될 것이다. 여기에는 주기적/부정기적, 영속적/단절적인 조상숭배 의례(rites)에 진설되는 제수(祭需)의 재현(representation)과 그 도상학적 의미가 함께 언급될 수 있다. 의례를 통한 이미지의 반복적 재현과 상징적

관계성의 강화는 곧 통시적/공시적으로 서로 다른 가족·친족 집단 간의 차이로 나타날 수 있는데, 이는 선순환적으로 자기 존재의 정체성을 재확인하는 계기로 경험되기도 한다. 재현의 국면과 관련하여 본 연구에서는 유교 의례와 결부되어 전해지는 수많은 도상(圖像)들 가운데 “진설도(陳設圖)”에 주목하면서 이 분야의 문화적 독법의 방법론과 의미를 새겨볼 것이다.

1) 가족·친족 연구와 조상

유교 제례 구조에서 조상은 개인으로 후손들과 대면할 수 있다. 그러나 이 구조에서 대체로 살아있는 개인은 “함께 있는” 다른 개인들을 포함하는 공동체적 삶 속에서 전체의 일부로 이해된다. 그러므로 여기에서는 공동체가 개인을 만들고 창조하고 생산한다는 표현이 더 적합한지 모를 일이다. 인류학자들이 말해 온 가족과 친족 또한 이처럼 개인(I)이 우리(We)의 범위 내에 포섭되어 구성원적 지위를 갖고 있는 공동체적 모습을 전제하고 있는 것 같다. 인류학적 연구에서 개인이 지니고 있는 친족관계의 측면은 래드클리프-브라운(A.R. Radcliffe-Brown)과 포르데(D. Forde)가 편집한 『African Systems of Kinship and Marriage』(1950)에 상세하게 그려지고 있다. 여기에서의 주요 논지 또한 개인은 다른 사람들에게 그가 속한 친족관계에 의해 규정되며, 친족/혼인체계의 거대한 그물에 연결되어 있음을 분명히 밝히고 있다. 여기서 논의를 확대하면 구성원들의 관계적 도시, 즉 가족관계 혹은 친족관계의 형성·유지·발달 및 소멸에 대한 논의는 곧 유교 제례에서 조상이 이들 관계망에서 포함되는 수직적, 수평적 범위의 문제로 직결시킬 수 있다. 이 대목에 대해서는 본론에서 제사 대상으로서 후손들이 인식하는 조상의 범위를 놓고 조금 더 본격적으로 다루겠지만, 기본적으로 유교문화에서도 가족감(家族感) 혹은 친족감(親族感)에는 죽은 사람은 물론이고 장차 태어날 후손들을 향해서도 열린 구조를 갖는다고 판단 할 수 있을 것이다. 그러니까 유교 제사라는 행위도 ‘죽은’ 조상이 가족·친족의 ‘살아있는’ 일부라는 의식이 확인되고 환기되는 의식인 셈이다.

그런데 구체적인 현실에서 가족과 친족의 울타리에서 ‘살아있는-죽은(living dead)’ 조상은 당연히 일양적인 조건에서 구성원의 자격을 누리는 것을 아닐 것이다. 이러한 가설이 본 연구의 출발이었던 셈이고 따라서 본 연구에서는 오히려 가족과 친족은 여러 가능한 “족제(族制)”²⁾의 한 형태일 뿐이라는 생각에서 논의를 전개할 필요성을 느끼게 된다. 말하자면 현실에서는 가족에도 “혈통(血統)”이나 “입양(入養)” 혹은 “식구(食口)”나 “세대(世代)”를 중심으로 다양하게 편재되는 방식이 있을 수 있고³⁾, 친족의 경우에도 “親친함”의 속성을 어떻게 두느냐에 따라 그 스펙트럼은 여러 집합을 가능케 한다. 중요한 것은 이러한 차원을 고려하더라도 가족과 친족 연구에서 조상은 각 문화마다 그/그녀가 “속(屬)”할 수 있는 공동체의 “소속시킴”의 원리와 제도적 장치에서 대부분 독립적으로 목소리를 지닌다는 사실이다. 오늘날 흔히 사용하는 당내, 문중, 종중, (파)종회, 화수회 등의 명칭도 모두 가계의 족보에서 조상(들)을 주축으로 특정한 족을 이루는 소속원리가 개입하면서 발생한 것이다.

여기서 본 논문의 이론적 배경이자 현장 연구의 방법론적 틀을 제공하고 있는 ‘족적 제도’[族制]에 대해 조금 더 살펴보자. 조선후기의 가족제와 친족제는 기본적으로 고대 중국 주(周)에서 만들어진 종법(宗法)의 원리에 입각하고 있다. 『예기(禮記)』 「대전(大傳)」에 따르면, 종법은 제후의 적장자는 부(父)를 계승하여 제후가 되고, 제후의 중자(衆子)는 경대부(卿大夫)의 작위를 받아 별자(別子)가 되어 대종(大宗)을 잇는 방식으로 설명되고 있다. 이 때 중자의 장자 이하는 소종(小宗), 즉 4대

2) “족(族)”이라 함은 혈통적 요소뿐만 아니라 비혈연적 관계를 포함한 가족과 친족 등 다양한 사회·문화적 집합체들의 제 형태를 포함할 수 있는 개념으로 삼을 수 있다고 본다. 그런 의미에서 족의 다양한 유형이 발원하는 제도적 모습을 살피는 작업은 “족제(族制)”연구라고 명명할 수 있다고 본다. 그러나 본 연구에서는 조선후기 사회제도적 측면과 현대의 사회문화적 측면에서 가족·친족·문중 등을 논하면서 제한적으로 이 개념을 쓰고 있다.

3) 이와 같은 가족에 대한 설정은 다양성의 측면에서 현실적이라고 볼 수 있다. ‘현실적’이라는 표현은 실질적으로 가족의 생활양식과 규범윤리의 기능적, 도덕적 차원을 강조할 수 있는 지점이 발생한다고 본 연구자는 본다. 이광규(1975)가 “가족구성원은 동거同居·동재同財의 생활공동체이며, 가옥家屋·가격家格·가풍家風을 포함하는 폭 넓은 개념으로서의 문화집단”이라는 정의했을 때, 제사의례 집단으로서 가족의 외연을 확대하여 사유할 수 있는 여지가 생길 수 있다는 의미에서도 그러하다.

이상을 이어갈 수 없게 하고 있다. 그렇기 때문에 이러한 종법질서 하에서는 제후와 특권층 일부만이 대종을 이룰 수 있다고 볼 수 있다. 즉 어떤 의미에서 왕족과 사대부 특권층이 무한히 확장하지 못하도록 조치한 것이 핵심이라고 할 수 있다(정승모 2010:17). 그런데 이러한 종법은 송(宋 960~1279), 특히 남송(南宋)에 이르면 사대부들에 의해 새롭게 해석되고 적용되는 전기를 마련하게 된다. 즉 그들은 제후가 아니지만 제후와 같이 대종을 구성할 수 있다고 본 것이다. 고려말 신진사대부들은 바로 이러한 남송시대의 ‘신유학(Neo-Confucianism)’을 수입하고 있었는데, 주로 주자 성리학의 수입과 연구에 집중하는 모습이 주목된다(김충열 2003: 14~15). 말하자면 조선후기 부계중심의 집성(촌), 동족(촌), 동성(촌)의 형성을 견인하는 주요한 내부원리에 종법을 실현하는 족적 결합이 있어 가능했다는 점을 지적하고자 한다.

이처럼 여말 선초 사대부 지식인들의 주자(朱熹, 1130-1200) 성리학의 수용과 보급은 조선후기 사회의 가족과 친족 제도를 이해하는 틀이 되고 있다. 또한 동시에 본 연구에서 조상 및 조상의례와 관련하여 본격적으로 다루는 <제례>의 대상, 범위, 시기와 장소 등의 규범 혹은 형식을 규정하는 문제의 틀이기도 하다. 물론 그의 철학은 현대 한국사회의 여러 방면에서도 여전히 비중 있는 담론이 되고 있다. 특히 유교의 조상제사와 관련한 지적(intellectual)이고 역사적(historical) 전거의 측면에서 거의 절대적인 권위를 행사하고 있다고 볼 수 있다. 가령 조상제례가 재현되는 의례의 장소인 제소(祭所)를 염두에 둘 때조차, 가족·친족 공동체의 삶이 지속되는 공간과 떼어서 생각할 수 없게 된 이유도 그 연장선에서 사유되기도 한다. 또 진설에 있어서 도(圖)와 설(說)의 ‘이념형’(ideal type)에서도 마찬가지로 경향이 강하게 남아 있다. 그러나 조선후기의 문화적 과정을 지나고 20세기 이 땅의 역사적 경험의 축적을 고려할 때, 그만큼 특수한 성격과 형태의 설명체계를 재구축해야 하는 일도 게을리 해서는 안 될 것이다. “동일한 것으로부터 차이가 발생하는 방식과 반복적으로 나타나는 제 조건에서 어떤 <유형>의 제도를 생기게 하는 법칙정립적(nomothetic) 과정이 생성되고 조합되는 결과”(마빈 해리스1996:114)가 환원론적으

로 설명되어야 할 이유는 전혀 없기 때문이다. 이러한 문제의식에 대해서는 본문에서 실제 현장의 자료와 논의를 끌어들이면서 계속 살펴보기로 하고 이제 기존의 인류학적 친족연구 성과를 바탕으로 조선후기 사회의 보편성과 특수성에 대해 언급해 보고자 한다.

그런데 엄밀한 의미에서 인류학에서 친족연구(Kinship studies)가 밝혀낸 몇몇 주요 이론들이 곧바로 한국사회의 유교 제사에 적용될 수 있다고는 보지 않는다. 오히려 조상의례(ancestor ritual) 혹은 조상숭배(ancestor worship)와 같이 보편적으로 발견되는 인류학적 연구 성과가 본 연구의 설명과 이해에 우선적으로 도움이 되는 것 같다. 그것은 물론 연구 방법론적 접근방식에 있어서도 유익한 측면이 많다. 먼저 친족연구에서 “출계이론(Descent Theory)”에 대한 논의는 한국의 가족·친족체계 연구에서 초창기부터 도입된 이론이라 언급이 필요할 것 같다. 우선 “descent”는 한국어로 보통 ‘출계(出系)’라고 번역되고 있다(이광규 1980; 한상복·이문웅·김광익 1985). 그래서 “Descent Rule”은 ‘출계율’로 번역되는데, 이를 ‘혈통(에 관한) 규칙’ 정도로 이해하면 앞서 언급한 ‘종법의 원리’와 연결하여 논의하는 데 무리가 없어 보인다. 이러한 관련성이 중요한 이유는 종법이 가계의 제사 계승과 종족 결합을 위한 친족제도로써 기능하여 그 기초 구성원인 “족(Kin)”, 즉 ‘출계친족(relatives by descent)’을 확정한다는 점 때문이다. 이는 조상과 관련한 ‘족제(族制)’문화의 틀을 이해하는데 있어서 “인척(affines, relatives through marriage)”을 구분하고 동시에 인척의 범위를 설정하는 데 유용한 지침으로 활용되기도 한다. 그런 점에서 친족체계 연구가 ‘친족과 혼인(kinship and marriage)’의 방식으로 이론적 발전을 거듭한 인류학적 노력은 한국 사회에서도 시사하는 바가 크다고 본다.

다음으로 인류학의 한 경향으로 가족과 친족을 ‘그룹(groups)’과 ‘범주(categories)’, 즉 공동체의 차원에서 바라볼 때, 특정 집단의 조상이 생산되는 방식과 조상관념의 구성에 차이가 있다는 인식이다. 이 사유는 공통의 조상을 둔 집단에서도 “혈(blood)”의 선상에서만 국한시켜 논할 수만은 없다는 논의로 이어진다. 이 논의는

집단을 그룹짓는[grouping] 방식이 달라지면서 그 공동체의 사회적 기능과 성격이 다르게 전개될 수 있음을 함축한다. 그래서 이 분야의 인류학적 연구를 살펴보면, 주로 집단의 구성원이 공동체에 편재되는 방식에 초점을 두고 있음이 보인다. 탈렌시형 분절적 출계(Tallensi-style segmentary lineage)처럼 출생에 의해 구성원의 성원권(membership)이 강하게 작동하는 혈족기반 그룹[local groupings]이 있을 수 있고, 뉴기니 고산지대(New Guinea Highlands communities)에서처럼 개인의 선택이 자신이 속할 그룹을 결정하는 데 중요한 기준이 될 수 있는 것이다(Barnes 1962: 5-9). 그렇게 본다면 래드클리프-브라운(Radcliffe-Brown 1950)의 사회체계 연구에서 보이듯이, 남성만의 공동 조상을 설정하는 사람들의 모임인 부계(agnates)와 남성조상(ancestor)은 물론 여성조상(ancestress)도 인정하여 계승하는 후손들로 구성된 공계(cognates)를 구분하는 집단에 대한 연구와 조우할 수 있는 여지는 크다고 본다. 래드클리프-브라운의 연구는 부계 조상만을 모시든, 공동조상을 인정하든지 간에 이 두 모습의 형태 또한 피(blood)라는 생물학적 기초 위에 놓여있다는 점에서 조선 후기 “동족촌락공동체”(정승모 2010:227)의 조상과 조상관념의 형성을 이해하는데 도움을 준다. 다만 그룹핑에서의 범위와 관련하여서는 유교 조상의 경우 봉사대수에 따라 내부에서 세분화되는 측면이 견주어 설명될 필요는 있다.

한편 인류학의 친족연구에서 자주 거론되는 거주율(Residential Rule) 또한 ‘피’의 속성만으로 담아내지 못하는 공동체의 적소의 문제를 조상과 연결해서 파악하는데 도움을 준다. 가령 20세기 한국의 마을들 가운데 집성촌/동족촌/동성촌 등으로 불리면서 분류되는 데는 조상과의 관계성을 상정하지 않고서는 설명하기 어렵다. 대개 그 마을들은 하나 혹은 두셋 정도의 주류 성씨들로 구성되어 있는 경우가 보통이다. 물론 하나의 주류성씨가 2-3개의 마을에 집중적으로 산재한 경우도 흔하다. 그래서 그러한 동족마을의 입구에는 의례히 그들의 조상과 조상관념이 구체화되는 유적·유물들을 쉽게 발견할 수 있다. 그런데 주의할 점은 이때의 조상들이 반드시 남성일 필요는 없다는 점이다. 조선 성리학에서 장자(長子)가 주인이 되어

조상을 받드는 규범과 부계친의 보학이 발달하였다고 하여 조상을 남성으로만 이해해서는 절대 곤란하다.

이 지극히 상식적인 원리를 지니면 “웃대 할머니”를 입향조로 생각하거나 자신들의 뿌리의 근원으로 여성 조상을 두는 여러 집성촌의 사례가 발견되는 것이 새삼스러울 리 없게 된다. 그렇게 조상관념이 구성되는 요인들 가운데는 외척의 도움으로 세거(世居), 이거(移居) 혹은 낙향(落鄉)하는 경우가 의외로 많아서 후손들이 그 ‘조상할머니’에 대한 효도와 공경의 마음을 부각시키는 것과 무관하지 않아 보인다. 그와 같은 마을 중에는 세거이후 본래 살던 외손들보다 더 번창하여 현재에는 오히려 부계친족들이 거대일족으로 성장한 경우도 흔히 있다. “조선 초·중기에 이루어진 입향의 대부분은 통혼이 그 계기를 마련해 주고 있다.”(정승모 2010:231)는 언급 또한 여성 조상의 지위가 공동체 차원에서 이어지고 있었음을 함장한다고 볼 수 있다. 정리하면 인류학적 성과에서 볼 때, 조선후기 종족의 민속문화 현상의 이면에는 혈통적 연결성이 기초가 되는 문화적 조건 아래, 선택적 거주제가 선행했고 여기에 조상봉사의 실천적 행위가 여타의 문화적 관련성을 맺으면서 창출되고 있었음을 보여준다고 할 것이다.

인류학에서 출계이론이 한국사회에서 종법의 원리에 입각한 가족과 친족의 ‘그룹(group)’과 ‘범주(category)’에 있어서 ‘혈(blood)’의 친연성을 살피는 데 도움을 주는 이론적 도구라고 한다면, 지금 논의하고자 하는 문화적 접근은 사회제도적 측면에서 친족행위(kinship behavior) 혹은 친족활동(kinship practice)과 밀접하다. 슈나이더(Schneider 1968)는 유럽계 미국인(Euro-Americans)들이 친척(relatives)을 그들이 공유된 ‘혈’을 지닌다는 의미와 함께 그들이 친척과 같이 행동한다는 사실로 정의하고 있음에 주목한다. 그는 친족은 “자연발생적 실체(natural substance)”와 “행위 규범(code for conduct)”을 공통으로 수반한다고 본다(1968:29). 그런데 여기서 주목할 부분은 친족이 공유하고 있다는 ‘행위 규범’이 ‘도덕률(moral code)’의 어느 수준과 정도를 포함하고 있는지에 대해서는 모호하게 지적된 측면이 있다. 이는 행실적

측면에서 조상에 대한 ‘효(孝)’와 ‘경(敬)’의 관념이 의례로 실천되는 것을 중시하는 가족·친족문화와는 비교된다. 즉 “조상에게 제사를 지낼 때에는 살아계신 듯이 하고, 그 신이 여기 와 계신 듯이 하였다. 공자께서 말씀하였다. 제사에 참여하지 않으면 그것은 제사를 지내지 않는 것과 같다.”⁴⁾라고 하는 발화가 가족·친족 구성원에 요구하는 행위적 규범의 도덕률과는 차이가 있다고 할 것이다. 이 차이는 오히려 가족과 친족 공동체의 행위 규범은 오히려 특수한 측면이라고 할 수 있다. 그래서 결국 슈나이더(Schneider)의 논의는 ‘사람들이 그것에 대해 어떻게 생각하느냐’의 문제와 ‘어떻게 실천하느냐’의 문제가 동시에 표상되었다는 데 의의를 둘 수 있을 것으로 본다.

한편 친족의 실천(kinship practice)과 관련하여 부르디외(1977:34)는 ‘규칙들(rules)’과 행동(behavior) 사이의 직접성(connection)에 관심을 두고 있다. 말하자면 그는 친족 구성원들의 집합이 “서류상의 족(official kin)”이나 “실질상의 족(practical kin)”이냐에 따라 친족의 기능에서 실질적인 차이가 있을 수 있음에 주목한 바 있다 (1977:33-38). 이 또한 현대 한국 사회에서의 가족·친족 공동체를 현상적으로 이해하는 데 참고할 만하다. 그것은 친족 공동체라는 집합적 사유가 직접적인 행위와의 연결지점에서 빈번히 어긋나고 단절되는 이유를 설명하는 데 효과적일 수 있다. 즉 의례 행위자들 가운데는 그들이 물려받은 친족의 문화유산에 부여되어 있는 의무의 불이행을 정당화 시킬 필요도 있기 때문이다. 또한 사실 그 역발상도 가능한 것이다. 말하자면 조상의례의 실천과 비실천 이면에는 구성원들의 선택과 조정이 작용하는 실천 체계이자 열린 체계로서의 친족 설정을 가능케 한다. 따라서 이러한 친족의 행위적 측면은 현대 한국사회에서 조상을 매개로 작동하는 크고 작은 공동체의 제 성격을 이해하는 데 도움을 준다 하겠다.

4) 祭如在, 祭神如神在. 子曰: 吾不與祭, 如不祭. 《論語》(八佾)

2) 조상의례, 제사음식 그리고 물질문화 연구

음비티(1979: 207)는 “나는 존재한다. 왜냐하면 우리가 존재하기 때문이다. 그리고 우리가 존재하기 때문에 나는 존재하는 것이다.” 그는 이 사실이야말로 아프리카 인간관을 이해하는 데 가장 핵심적인 것으로 설파한 바 있다. 이는 적어도 유교문화의 조상의례에 관해서도 통용될 수 있는 문장으로 여겨진다. 그런 측면에서 앞선 절에서 이를 가족·친족 공동체를 통해 어느 정도 부각시키고자 했다. 이제는 각론으로 들어가 구체적으로 의례의 음식, 나아가 사물에 대한 낱말의 관련성 그리고 낱말과 사물이 상징작용을 거쳐 조상을 직접적으로 감각하는 데 이르는 일련의 상호적 관련성에 대해 이론적 논의를 담아 볼까 한다. 이는 유교민속의 현장에서 반복적으로 기억되는 조상을 위한 제물에 담기는 감정과 정서가 “의례환경” 속에서 실제로 경험되고 있기 때문이다.

주지하다시피 제사에는 조상에 대한 숭배가 되었든 흠모가 되었든 그리움이 되었든 간에 마음이 담긴다. 여기에는 그 마음을 누가 언제 무엇으로 어떻게 지속시켜 나가고 있느냐의 문제를 포함한다. 인간과 세계에 대한 근본적인 인식이 현실사회 속에서 실천의 문제로 귀결되고 있음을 뜻한다. 반증 가능성은 있지만, 조상을 모시는 후손이 스스로 내면화하는 마음의 문제가 이 의례의 유지와 지속의 당위성 혹은 폐기의 여부를 촉발시키는 중요한 기제라는 주장도 앞선 절에서 부르디외의 논의와 더불어 가능할 것 같다. 따라서 제사(祭祀)를 둘러싼 의례음식, 즉 제수(祭需)와 그 진설(陳設)의 역사문화지형에 대한 접근을 위해서라도 조선후기 성리학(性理學)의 [종교적] 성격을 짚고 가는 과정이 마땅할 것이다. 무엇보다 본 논문에서 현장에서 펼쳐지는 조상(祖上)을 위한 의례(ritual display) 혹은 제식(ceremonial display)의 행례(行禮)를 살핌에 있어서도 결국 조상제례의 존립근거이자 종교학의 영원한 주제라고 할 수 있는 인간의 죽음과 유교의 ‘신·귀신(神·鬼神) 존재와 ‘신-인(神人)’ 관계에 대한 인식의 탐색은 포기 될 수 없는 연결성을 갖는다고 본다.

펠스(Pals 2006[2012]:72)는 프레이저의 “공감의 주술(sym pathetic magic)”을 설명하

는 과정에서 ‘정신적 연결은 물리적 연결을 반영한다.’고 언급한다. 즉 마음의 ‘공감’이 마음의 바깥세상에서도 틀림없이 물리적으로 연결되어 있다고 추측하는 것을 이른 표현이다. 사실 사람들은 많은 외물(外物, outer world)에 쌓여 살아간다. 그리고 우리가 외물을 생태(ecology)라고 부르든, 환경(environment)이라고 일컫든, 또는 ‘스스로 그러한’(自然, Nature)것이든 ‘인위적으로 만든’(文化, Culture)것이든지, 그 속에서 감지되는 어떤 것들은 이미 주어져 있는 상태가 대부분이다. 어떤 측면에서 일상을 산다는 것은 바로 그/그녀를 뒤덮은 망(web)속에서 일련의 일들을 처리해 가는 반복된 적응(adaptation)이라고 할 수 있다. 그러나 이때의 적응은 사실은 연결된 적응관계라고 볼 수 있다. 본 연구는 그 연결성의 함수관계에서 중요하고 영향력 있는 변수의 자리에 물질(material)을 올려놓고 인간과 신/조상이 얽혀가는 사회를 이해하고자 한다.

물질문화 연구는 추상의 정도가 비교적 낮은 접근방법을 통해 일상생활의 실재를 파악하려는 모습을 보이고 있다(Schlereth(ed.) 1999; Buchli(ed.) 2002; Upton 1985; Miller 1998; Glassie 1968). 이와 관련하여 인류학에서 대표적인 방법론이자 학파적 경향을 대변해 온 두 연구 분야를 소개하면서 본 연구에 접목시켜보고자 한다. 이들은 소위 “문화 지향적 연구(culturally oriented studies)”와 “상징연구 경향(symbolically oriented studies)”으로 불리고 있다.⁵⁾ 먼저 문화 지향적 연구(culturally oriented studies)를 보자. 여기서 문화(culture)는 “사회적 그룹에 지속되는 가치를 체화시킨 학습된 행동”으로 정의되며, 원론적으로 “그 행동들을 반영하는 인지구조”를 밝히고자 한다(Upton 1985:64). 이러한 방식의 물질문화 연구는 인류(문화)지리학자(anthropogeography)들이 ‘기본적인 세계관 위에 보다 특수한 문화적 형상들의 조합’에 관심을 보였던 방법론과 유사해 보인다. 왜냐하면 문화 지향적 연구는

5) 보다 더 오래된 방법론으로는 물질문화 연구 분야에 기본이 된다고 할 수 있는 연구 경향으로 “물질정향적 연구(object-oriented studies)”, 물질문화의 “사회 지향적 연구(socially oriented studies)” 등이 있다. 여기서는 본 연구와 관련하여 본문에 언급된 두 연구 경향이 적합성을 띤다고 판단하였기 때문인데, 나머지 두 경향 또한 이들의 논의를 포섭하고 있다.

18세기의 역사 언어학(philology) 전통에서 유래하고 독일-오스트리아 연구자들, 라첼(Friedrich Ratzel), 프로베니우스(Leo Frobenius) 그리고 그레브너(Fritz Graebner) 등이 중층적인 복합체로서의 문화를 그것의 역사적 관련성의 비교 연구를 통해 결정하려고 했던 방식과 닮아있기 때문이다(바너드 2003[2000]:96-103). 정리하면, 물질문화 연구에서 이들은 기본적으로 형태를 지닌 사물들이 보이는 패턴은 어떤 이동하는 그룹이 지닌 문화의 영향을 받는다고 하는 입장에서 특정 사물의 타입(types)의 분포를 추적하기 때문이다. 이는 본 연구의 연구방법론에서 “문화지도화”(cultural mapping)를 향한 이론적 토대가 되고 있다.

다음으로 물질문화 연구에서는 상징연구 경향(symbolically oriented studies)이 중요하게 자리하고 있다. 이는 어떤 양식 혹은 형태에 대한 이유를 설명하고 해석하는데 있어서 상징(symbol)에 초점을 맞춘다는 점이 특징이다. 상징에 초점을 맞춘 물질문화연구는 사회와 문화 연구에 대한 상징주의의 영향 아래서 성장했다고 볼 수 있다. 상징주의는 1960, 70년대 인류학자와 언어학자들이 관심을 기울이는 사회적 상호작용의 한 형식을 이룬다(Barnard & Spencer 1996:533). 그래서 상징에 초점을 맞춘 물질문화 연구는 물질의 의미를 찾기 위해 언어학의 상징주의 모델을 사용하는 데 주저하지 않는다(Leach 1976; Turner 1974). 언어학적 모델은 사회 내에서 어떤 상징이 작동하는 것을 통해 그 구조를 이해하려고 하는 데 초점을 두고 있다. 가령 전통 가옥이나 그 배치는 일반적으로 그 건물의 소유자와 사용자가 그들의 디자인에 밀접하게 연관 되어있다는 것을 생각할 수 있고, 그 때문에 전통가옥의 구조에는 이들의 욕망이 직접적으로 체화되어 있다고 판단할 수 있게 된다. 이러한 사회-언어적(social-linguistic) 논리를 펼치게 되면, 사회분석을 위해 쓰일 수 있는 상징은 특정 문화적 환경 내에서 지속적으로 부호(codes)로 사용됨과 동시에 그 문화의 실천자들과의 관련성이 강화된다는 것을 포착할 수 있는 길을 열 수 있다고 본다. 그렇기 때문에 상징주의적 모델에 초점을 맞춘 물질문화연구를 의례(ritual)의 음식(food)과 같은 연구에 적용할 경우, “사용자 제한 선택(user-limited choices)”

(Upton 1985:69)이 만들어 낸 상징이 역사-생태학적 시간에서 이용되어 오고, 표준화된 디자인을 분류하고 비교하여 설명해 볼 수 있는 틀을 제공한다.⁶⁾

위에 제시한 연구 경향들은 주로 민속물, 고고학적 자료, 역사-문화적 접근을 통해 물질문화 연구와 물질의 사회적 기능과 지위를 정당하게 자리매김하는 데 일조해 왔다고 할 수 있다. 그러나 살펴 본 바와 같이 일정부분 비판의 지점을 노출시키고 있을 뿐만 아니라 현대의 공시적 연구, 특히 현대인들의 생활과 물질 연구에 있어서 이렇다 할 성과는 적은 편이다. 그럼에도 불구하고 한국의 제사 음식과 진설에 있어서 여전히 유효성이 있다고 판단된다. 물론 앞서 언급하였듯이 인류학에서는 문화를 다루는 방식에 따라 물질문화와 그에 대한 연구의 성격이 다르게 규정될 수 있다. ‘문화가 구체적인 실체(concrete reality)가 아니라 하나의 아주 모호한 추상(abstraction)’으로 직접 지각할 수 없는(imperceptible) 입장을 강조하는 경우라면, 물질문화는 인류학의 문화연구의 항목에서 배제될 가능성이 높다. 그러나 물질문화 연구를 통해 개별 문화를 담아낼 수 있는 가능성을 열어 두는 입장에서는 “물질문화는 한 문화 내에서 물리적 세계에 대응하기 위해, 사회적 교류/소통을 용이하게 하기 위해, 그리고 인간들의 즐거움을 위해, 필요한 상징들을 만들기 위해 인간들에 의해 사용된 사물들의 거대한 우주, 곧 인공물(artifacts)의 총체”(Herskovits 1963:119)라는 인식에 이를 수도 있다. 이와 같은 유사한 지점의 견해는 일찍이 Clark Wissler(1923:50-74)가 한 집단의 문화를 연구할 때, 식습관, 주거, 운반과 여행, 의복, 용기와 도구, 무기, 생업과 산업 등을 그 문화의 ‘물질적 특징(material traits)’이라고 규정하고, 하나의 특징을 세밀히 파악하면 ‘특질 복합(trait complex)’ 또는 일종의 ‘문화 복합(culture complex)을 발견할 수 있다고 하는 주장에서도 쉽게 발견된다. 따라서 물질문화 연구는 “인공물과 문화의 결합체”(배영동 2007:243)를 파악하려는

6) 물질문화의 상징연구에 대한 비판도 없지 않다. 즉 그러한 접근은 특정 사물들에 대해서 이를 만들고 사용했던 사람들이 이해했던 사회적 상황 그 자체에 존재하는 풍부한 의미들을 담아내지 못한다는 비판이 제기되어 왔다. 여기에 더하여 ‘2차적 추측’과 ‘진정한’ 한 가지의 해석만을 주장하는 일종의 ‘환원주의’에 빠질 수 있음도 지적된 바 있다.(Wuthnow, Hunter, Bergesen & Kurzweil 2003[1984]:93 참조)

노력이기도 하다. 이를 통해 일상의 사회관계는 물론이고 의례 속에서 발생하는 물질과 그 물질의 사용을 총체적으로 접근할 필요가 있다.

물론 의례는 물질의 총합으로만 구성되는 것은 아니지만, 여기에 공동체의 집합적 정보를 담기도 하고 공동체 생활의 집합적 실재를 재확인하는 목적으로 물질을 활용하기도 한다. 따라서 의례물이란 개인은 물론이고 의례 공동체 사이에서 상호작용이 이루어지는 다양한 사회적 장치들처럼, 음식(Food) 또한 응축된 사회적 의미들의 저장소(repository)로 작동한다. 특히 제사음식은 더욱 그러한 측면이 함축되어 있는 것으로 보인다. 그래서 음식 체계는 대개 다차원적 즉 물질적(material), 사회문화적(sociocultural) 그리고 영양학적(nutritional-medical)으로 상호 관련되어 있다. 그로 인해서 음식은 관계가 작동하는 장(場)의 망(web)으로부터 힘(power)을 부여받고 있다(Barnard & Spencer 1996: 238). 따라서 의례 음식 또한 문화적 구성으로 논의될 수 있다. 이 때 의례는 음식에 사회적 지위 혹은 ‘의례음식(ritual food)’과 같은 표식(marker)을 부여하게 된다.

이러한 시각은 “상품(goods)은 문화의 보이는 부분”(Douglas & Isherwood 1996: 44)이라는 표현에서도 잘 집약되어 드러난다. 메리 더글러스와 이셔우드(Mary Douglas & Baron Isherwood)는 『상품의 세계(The World of Goods)』(1996)에서 물질세계에 대해 관심을 끌어들이고 동시에 물질을 표현적(expressive), 상징적(symbolic) 기능(functions)을 지닌 사회적 “표식(markers)”으로 적극적으로 해석하기를 권하고 있다. 본고에서 논의하고자하는 바 물질문화의 개념에는 사물들의 사회적 표식은 문화적 상징 이상으로 ‘더 많은 것을 담는다.’는 가정을 지니게 된 이유이기도 하다. 이처럼 음식의 사회적 표시물은 곧 기호론적 의미에서 코드(codes), 상징(symbols) 곧 문화적 상징을 획득한다는 의미가 된다. 그래서 음식의 사회문화적 차원의 연구에서는 기호적 접근(semiotic approach)이 수행되어 왔다. 이는 일정부분 레비스트로스(Levi-Strauss)에게 빛진 부분이 있는데, 그는 ‘음식이 언어의 질서와 같다.’는 이론을 발전시키기도 했다. 즉 개별적인 음식물들은 단어와 같고 그 차림은 문법과 같게

된다. 그래서 먹는 것과 말하는 것은 둘 다 구조화되어 있으며 사회적 정보를 전달한다는 가정이 가능하게 된다.

부연하면 원론적으로 보아, 의례에 따라 제사 음식의 코드가 제한되며 질서가 강제될 수도 있다. 이는 의례와 의례에 바쳐지는 음식 사이에 놓인 자의성의 문제다. 이는 주자가 가례(家禮)를 통해 특정한 음식을 올릴 것을 표시해 두었다고 하더라도 마찬가지다. 거기에는 사물과 특정 사회문화 간의 결과론적 관계성이 존재할 뿐이다. 때문에 만일 의례에 음식을 올리는 경우라면 기본적으로 인간의 외부 환경이라는 생태학적 조건에 제한된다. 이런 논리를 확대시켜 가면 의례 음식의 형태, 종류, 진설방식 등도 기표(signifiant)와 기의(signifié) 간의 연합에서 자의적일 뿐이다 (소쉬르 2006[1916]: 94) 특히 그러한 의례에는 필시 의례 행위가 수반되며, 경우에 따라 의례의 맥락에서는 물질적 표현으로 구체화되는 과정을 목격하기란 어렵지 않다. 그런 의미에서 커처(D. Kertzer 1988:9)는 기어츠(Clifford Geertz)의 문화(culture) 정의에 대한 표현을 빌어, 의례를 “상징의 망에 쌓인 행위”라고 한 바 있다. 그 상징의 망에 대한 우리의 인식을 쫓아가는 것이 이들이 본 연구에 이론적으로 기여하는 방식이다.

3) 재현과 유교 도상연구⁷⁾

재현(再現, Representation)은 조상이 정기적/부정기적으로 가족·친족과 조우하는 상황 전체를 묘사할 때 쓰고자 한다. 무엇보다 본 연구에서는 조상의례를 위한

7) 도상학(圖像學, Iconography)은 사람들이 시각예술(視覺藝術)의 방식으로 표현해 놓은 자료들을 다루는 학문이며, 'Iconography'라는 말을 어원상으로 보면 그 자체가 '상(像)으로 쓰인 것(writing in images)'을 뜻한다. 그러므로 'Iconography'를 연구한다는 것은 그러한 상들의 의미(意味)를 읽는 것이 된다. 그러므로 이 도상학은 예술의 형태(形態)보다는 그 주제(主題), 의미(意味)에 깊은 관심을 갖는다. 종교도상(宗教圖像)은 종교적 신념(宗教的 信念)과 종교적 행위(行爲)에 관련된 상(像), 상징(象徵), 가르침 등을 담고 있다. 그러므로 종교도상학의 목적은 이들을 기술하고 더 나아가서 이들의 의미를 이해하는데 있다고 할 것이다. 이러한 면에서 종교도상의 연구는 종교의 총체적 이해(總體的 理解)를 위해 매우 필요한 종교학의 한 분야라고 할 수 있을 것이다. (박진원, 「종교도상학(Iconography of Religions)-종교학에서의 종교도상 연구의 필요성과 그 방법을 중심으로-」, 《종교학 연구》 Vol.9, 2009 참조)

제장(祭場)에서 어떠한 ‘이미지’들에 담기는 보다 상승된 존재론적 지위를 형성하기 위해 반복적/지속적으로 동원되는 물질들의 소환에도 재현의 이름을 달고자 한다. 여기에는 가역적이고 직접적으로 제수, 즉 제사음식을 통한 ‘표상작용(Ideation)’이 해당할 것이다. 문제는 언제나 구체적인 현실이고, 그때 재현의 물질들은 역시 ‘인간의 경험’으로부터 유리될 수 없는 까닭에 복잡한 혼합물로 주어진다. 이 혼합물에 마디를 찾아 나누고, 그것이 선택될 수 있는 가능조건을 찾아보아야 물질적 사물뿐만 아니라, 그 사물에 대한 의식(지각과 기억) 또한 설명될 수 있을 것이다.(김재희 2002:270-271) 김재희의 이러한 사유는 일찍이 베르그송에 의해 개진된 바 있다.

“우리에게 물질은 <이미지들>의 총체이다. 그리고 <이미지>라는 말로 우리가 의미하는 것은 관념론자가 표상이라고 부르는 것보다 더한, 그러나 실재론자가 사물이라고 부르는 것보다 덜한 어떤 존재-<사물>과 <표상> 사이의 중간에 위치한 존재-이다. (……) 상식에 있어서 대상은 그 자체로 존재한다. 그리고 대상은 그 자체로 우리가 그것을 지각하는 그대로 그림처럼 그려져 있다. 즉 그것은 이미지, 그러나 그 자체로 존재하는 이미지이다.”(김재희 해제 베르그송 저 2008:177)

베르그송이 ‘물질’을 ‘이미지’로 놓은 것은 “물질적 대상은 구체적으로 지각되는 하나의 이미지이며, 거꾸로 이미지는 그 자체로 외재적인 물질적 실재”(김재희 2008:270)임을 개념화하는 데 따른다. 본 연구에서는 이러한 “물질=이미지”개념화가 지니는 철학사적 논의에 대한 관심보다는 인간의 경험칙에서 구체적으로 표상되는 물질의 총체로서의 이미지들 가운데 어떤 선택이 이루어진다고 볼 수 있다면(지각-이미지), 그 선택된 이미지가 어떻게 보존되었다가 다시 재현되는가를 보여주는 주관적 측면의 기억(기억-이미지)에 초점을 둔다고 하겠다. 유교 의례에서 조상의 제사음식을 연구한다는 것은 현재의 물질이 점유하는 장소로서의 생태적, 지리적 공간의 문제가 아니라, 과거의 보존이고 재생이라는 시간의 문제로 이행하는 특성을

지냈기 때문이다. 말하자면 제사행위는 “재인”(la reconnaissance, recognition), 즉 ‘알아봄’이며, 그것은 “현재 속에서 과거를 다시 붙잡는 구체적인 작용”인 까닭이다. 그래서 흔히들 조상의 밥상은 생전에 그/그녀가 늘 드시던 음식인 ‘상식(常食)’을 올리는 것으로 회자되지만, 구체에서 ‘상식’과는 차이를 보인다는 점도 그런 시간의 개입이 있기 때문이다. 그래서 제사상의 제수와 진설은 선택된 물질이 반복에 의한 관습적 제물 내지 감각적 주관에 응고된 기억의 ‘응축물’임을 시사한다. 실로 제상은 그러한 관습적 제물과 응축물의 재현의 장이 된다. 의례가 기본적으로 재현의 속성을 지니고 있다고 본다면, 유교 제례 또한 구체화된 ‘표상’을 규칙적으로 반복하는 현재성으로서의 재현과 지속이 관심의 대상이 아닐 수 없을 것이다.

유교 제례 문화에서 진설도/진찬도/찬설도 같은 도상(圖像)은 이처럼 인식된 측면의 재현과 지속의 자기동일성을 확보하기 위한 방책 가운데 하나로 볼 수 있다. 도상의 존재는 재현에 있어서 특별한 기억에 의존할 필요 없는 ‘습관’을 효과적으로 연장시키는 데 도움이 되는 한편, 당내 혹은 문중 단위에서와 같이 비교적 ‘등질적인 공간’의 방향으로 퍼져나가는 힘으로도 활용된다. 문제는 도상들이 매번 규칙적인 반복성을 담보하느냐가 관건이라고 할 수 있다. 본문에서도 언급되겠지만, 조선시대 활용된 대표적인 제례의 도상이라고 할 수 있는 『국조오례의서례』나 『주자가례』로도 오늘날과 같은 제상을 재현할 수는 없는 문제이기 때문이다. 즉 오늘날 현장의 수많은 사례를 모은다고 하여 『주자가례』의 <제례>조의 ‘시제매위설찬도(時祭每位設饌圖)’를 추론해 내기는 어렵다. 이러한 상황은 구체적으로 조선후기 유학자들의 수많은 문집이나 예서에서 발견되는 도설 또한 비슷한 처지에 있음을 말해준다 하겠다.

그러면 이 대목에서 제수와 진설에 대한 도상의 지속가능성이 지닌 결함을 어떻게 이해할 수 있을까. 본 연구에서는 앞서 물질은 운동성 그 자체는 거의 없지만, 지속을 갖고 있다는 점에서 조상과 감응하는 정신의 지속과 비견될 수 있다고 보았다. 그런데 그런 지속의 관점에서 보면, 도상은 유교의례의 재현성 그 자체에 그칠

뿐 의식의 실천적 작용으로서의 물질의 유동하는 실재를 고정시키는 효과에서 부족함이 있다고 할 것이다. 그것을 도상이 지닌 한계라고 부를 수도 있겠지만, 그럼에도 불구하고 왜 그 많은 진설도가 그려졌고 왜 오늘날 제물에 있어서 더 한층 구체적으로 형태/모양/색깔/위치/방향/종류 등에 이르기까지 강조되고 있는가는 해명도 뒤따라야 할 것이다. 이는 결국 두 가지 측면으로 요약될 수 있을 것인데, 하나는 과연 지속한다는 것의 의미가 무엇인가 하는 것이고, 다른 하나는 주어진 형식 속에서 경험의 개별화는 어떤 구상화(reification) 전략을 통해 조상 의식을 강화시킬 수 있는가 하는 측면에서이다.

다시 베르그송의 지속에 대한 논의를 통해 유교제례의 도상과 도상의 너머에 있는 현실이 왜 여전히 가능한 조합인가를 언급할까 한다. 베르그송은 “무엇이든 지속 안에서 사유한다는 것은 기하학적인 도식과 같은 공간 표상을 통해서 대상을 바라보는 것이 아니라, 불가분한 연속적 전체의 관점에서, 그것도 시간 속에서 끊임없이 질적으로 변화하는 전체의 관점에서 생각한다는 것이다.”(김재희 해제 베르그송 저 2008:76)라고 본다. 말하자면 베르그송에게서, 지속은 무엇보다 실재가 된다. 그것은 구체적인 존재의 질적 변화와 운동이며, 따라서 지속한다는 것은 이전 상태와 이후 상태 사이에 질적 차이가 존재함을 의미하는 것이 된다. 그래서 그에게 있어서 “이 세상에는 아무런 질적 변화도 없이 고정불변의 상태로 있는 존재자는 어디에도 없기 때문에 지속의 보편적인 흐름 안에서는 어떠한 것도 동일한 상태로 반복될 수는 없는 것이다”(김재희 해제 베르그송 저 2008:77). 그런 면에서 제례의 지속은 곧 제례의 변화가 된다. 따라서 시간의 개입에 의한 물질의 선택의 여지를 안고 있는 유교도상의 제작자들의 작품이 변화에 맞게 해명되어야 할 이유를 찾을 수 있을 것이다.

비슷한 맥락에서 지속이 안고 있는 실재성과 관련하여 경험의 개별화의 문제도 마찬가지로 제물의 변화를 이끌어 왔다. 사실 제례의 도상은 어떤 물질적 실재에 대한 나눔(division)과 응축의 이중 작업을 통해 표상된 행위도식, 가령 진설도 등으로 시간을 포착한 것이다. 그런데 실재하는 지속은 물질 그 자체와 접촉하면서

‘특정한 성질을 지닌 사물’로 의식적 분화를 유도한다. 이후 유도된 산물은 그 유용성 혹은 기억의 효과에 힘입어 ‘인간의 경험’으로 전환되어 새로운 차이로 도입되는 것이다. 곧 지속은 기억이 없는 물질 그 자체와 접촉면에서 만나 상호작용을 거치면서 잠재적인 인간의 기억의 현실화를 추동하는 운동이라고 할 수 있을 것이다. 그렇다는 이야기는 어떤 물질이 기억을 소유한 개인의 주관적인 실존적 체험에서 멀어져서 일상적인 익명성과 객관성에 가까워질 경우 그 이유로 보편적 제물로 승인될 수도 있지만 한편으로 제물로서의 본성을 그 과정에서 마감할 수도 있게 된다. 따라서 어떤 대상이 제물로 인식되었다는 의미는 조상을 모시는 후손의 기억 작용의 긴장(tension) 또는 수축(contraction)에 있어 정도의 차이를 지닌다는 뜻이다. 이 정도의 차이에 따라 제물의 역사문화 지형이 일정선에서 작성될 수도 있고, 무엇보다 20세기를 거치면서 조상제례를 행한 가족과 친족의 목소리를 통해 의례 속에 소비되는 사회적 생태 서비스의 현주소를 살피는데 도움이 될 것이다.

위에서는 유교 도상을 가지고 그곳에 이미지로 개념화된 제물을 이해하려고 했다면, 이제 사회문화적 차원에서 제물보다는 조상의 재현적 측면을 간략하게 살펴 보면서 마무리 할까 한다. 재현에서 조상이 중요한 이유는 누차 언급하듯이 본 연구가 궁극적으로 조상의 제례를 다루기 때문이다. 조상이 소환되지 않는 자리에서 제사 음식을 드리는 행위는 접신하지 않는 강신무가 공수를 주고 받는 행위와 다를 바 없다. 그래서 이 조상의 현전 문제는 어떤 의미에서 제수진설보다 근본적인 사태라고 할 수 있다. 그래서 조상이 일상의 삶에 ‘사회적으로 자리매김’하는 방식과 문화적 상징 및 상징체계(symbolic system)와 연결되는 기존 연구를 살피는 데도 도움이 될 수 있을 것 같다. 먼저, 죽은 조상과 현재 살아 있는 자와의 이격이 소통될 수 있는 방식의 문제다. 낸시 문(N. Munn)에 따르면, 조상의 변형은 특정한 사람에게 직접 접근하는 것을 영원히 가로막는 사건이 된다. 그러나 조상은 바로 그 변신의 과정을 통해, 그 “자신”의 자리에서 벗어나서(displace) “타자”-사물, 사람, 혹은 표지-안에 자리 잡음으로써(emplace) 영속성을 성취한다고 본다(1970:141-163). 그렇다

는 말은 기본적으로 이 문제는 기억화(memorialization)를 통해서 조상에로의 접근이 가능해진다는 뜻이 된다. 즉 오스트레일리아의 왈비리(Walbiri)와 피찬차차라(Pitjantjatjara) 부족의 조상 변형은 기억을 통해 조상이 소환될 수 있고, “타자”의 방식으로 자리 잡는 것이 가능함을 보여주고 있다.⁸⁾ 이러한 현상은 스트렐로우(Strehlow)의 연구에서도 나타난다. 그에 따르면 조상이 사라지고 변화되는 일반적인 양식은 ‘바위’, ‘나무’ 혹은 ‘추룽가(tjurunga)’ 물건을 통해서다. 즉 스트렐로우가 보고하는 아란다(Aranda) 원주민은 조상의 초자연적인 힘이 가득한 많은 장소에 조상이 동시에 현존함을 믿고 그런 곳이라면 제소(祭所)가 될 수 있음을 보여주는 중요한 사례라고 할 수 있다.

그런데 비교의 측면에서 보면 비록 조상과 후손들과의 관계가 “기억”, “변형”, 그리고 “대상화”로 구성된다고 하더라도, 그 실제의 연결성에서 유교의 조상의 존재론적 인식방식과는 다소간의 차이를 보인다. 유교 제례의 경우, 그 기억 양태는 여러 제일(祭日)이나 속절(俗節) 등으로 나타나며, 변형의 유형으로 조상의 몸이 어떤 물질적 대상, 즉 신주(神主)/위패(位牌)/지방(紙榜) 등으로 대상화(objectification) 되는 방식을 취한다고 할 수 있다. 이것은 인간이 죽으면 혼백(魂魄)으로 분리되는 데, 이때 혼은 시간을 두고 흩어지고, 백은 땅으로 돌아간다는 믿음의 구조를 대상화의 형태로 흡수한 셈이다. 그러니까 유교 조상은 대상화된 물질 내에서 이동이 가능한 채로 현현될 수는 있지만, 원칙적으로 산자가 믿는 성스러운 공간이나 장소에 ‘언제 어디서나 존재하는’ 유니쿼터스(Ubiquitous)는 아닌 것이다. 인간이 신과의 교류를 위해 만들어 내는 사회적 상호작용이 사물로의 형태로 “구상화(reification)”

8) 낸시 문은 세 유형의 변형이 눈에 띈다고 말한다. a. 변신(조상의 몸이 어떤 물질적 대상으로 바뀐다) b. 각인(조상이 몸의 흔적을 남기거나 사용하던 물건을 남긴다) c. 외재화(조상이 어떤 물건을 몸 밖으로 꺼낸다)가 그것이다. 셋 중에서 외재화는 더 특수한 것이고, 처음 둘이 가장 일반적이라고 한다. 호주원주민부족은 변형과정 자체, 즉 A가 B가 된다거나 A와 B는 “같은 물건”이 됨을 통해 조상의 변형과 연관시킨다. 그리고 이러한 과정에 대한 언급들(변형들은 객체와 주체들 간의, 감각적 존재와 외면적 물질세계 간의 역동적인 관계에서 이러한 영원한 속성들의 기초적 근거가 표현된다고 보고 있다.(N. Munn 1970:142-144 참조)

(Friedman 1994)를 거칠 때 나타나는 특징일 수 있다.

그렇다면 제례와 관련하여 신이 어디에 거하는가의 문제는 곧 “조상의 자리”가 어디인가의 문제로 남긴다. 이는 대상화의 문제를 넘어서 공간을 점유하는 문제로 나아간다. 이때 그 공간은 ‘의미의 위치(locus of meaning)’이자, 특별한 장소성(placeness)을 획득하게 된다(Tuan 1977). 즉 본 연구는 “낮설고 의미가 없던 추상적인 공간(abstract space)이 의미로 가득 찬 구체적인 자리(concrete place)”(Tuan 1977:199)가 되는 과정에서 “어떤 물리적 위치를 하나의 자리로 전환하는 데 촉매가 되는 깊이 있는 계기”(Gussow 1971:27)로서 조상이 개입된다고 보는 것이다. 예를 들어 동성촌락(同姓村落)에서 우리가 염두에 두는 것은 ‘저기’와는 다른 ‘여기’의 사람 자리를 구성하는 근원에 유교적 질서가 만들어 낸 조상신을 지각하지 않을 수 없음을 비슷한 맥락에서 앞서 언급된 바 있다. 즉 현대 한국인들은 쉽게 그러한 장소를 고향(故鄕) 혹은 고향자리(home place)라 하여 “내가 태어난 자리”나 “내가 살던 자리”로 이해할 수도 있지만, 그곳은 선행하여 조상에 대한 기억이 머무는(housed) 장소의 의미가 훨씬 중요했던 시기가 있었음을 이해해야 한다고 본다. 나아가 유교 의례의 실천적 전략에서 볼 때 “의례의 세밀화”의 문제라고 봐야 할지 모르나, 어쨌든 신존재의 구상화는 소환된 조상의 자리를 요구하기에 이르렀다. 그곳은 제의의 공간인 사당이나 정침이 있는 가택(家宅)과 조상의 묘소인 유택(幽宅)이 되며, 장소로는 남향을 하고 있는 신주/위패/지방이나 묘소의 혼유석(魂遊石)과 같은 곳에 현전하는 것으로 믿어진다.

서양철학사적으로 보면, 기억의 재현이론(representative theory)이 약점을 안고 있다고는 하지만, 본 연구의 물음들을 여는 데 있어서 기억과 자리의 긴밀한 연결성을 가정하는 일에 있어서는 여전히 출발점을 제공한다(조너선 스미스 2009:65). 그리고 앞서 언급한 지속의 실재성의 측면에서도 ‘의미의 위치’로서의 자리를 이해하는 일은 적어도 조선후기 이래 20세기 한국사회에서 이와 관련하여 파생되는 문제들을 논하는 데 지표를 제공한다고 본다.

2. 선행연구 검토

본 절에서는 앞서 살펴본 이론적 배경에 더하여 본 연구에서 짚어보아야 할 인류학에서의 의례연구와 사회민속학 분야에서의 가족과 친족에 관한 연구 성과를 간략히 살피고자 한다. 한국에서 조상제례 연구는 물론 가족과 친족 분야에서 다루지 않은 바는 아니지만 본 연구가 유교적 전통에 입각해 있는 만큼 역사민속적 흐름에서 검토를 하고자 한다. 제수와 진설에 대한 연구는 이론적 배경에서 편재한 바와 같이 물질문화 연구사에서 검토했으면 하지만 조상이라고 하는 관념의 재현적 성격에 결부된 관계로 제례연구에서 함께 다루겠다. 이때 가능하다면 제사를 실천하는 사람들이 임하는 태도와 마음에 대해서도 염두에 두고자 한다. 본 연구의 출발은 무엇보다 유교문화로 전승되는 오늘날의 유교민속으로서의 제사 현장을 다루기 때문일 것이다. 이는 동아시아 유교문화권에서 오랜 유학의 전통과 성리학 체계를 바탕으로 조선의 문명이 걸어온 길에 대한 마음의 탐구의 역사를 더듬어 보는 일이기도 할 것이다.

1) 사회인류학적 연구

제사(祭祀)는 제의(祭儀)에 관한 문제이기 때문에 오늘날의 학문분과에서는 주로 의례(儀禮, ritual)를 연구하는 분야에서 다루는 경향이 짙다. 이 때 의례는 인간의 문화와 종교, 원시사회와 현대사회, 역사 그리고 인간의 심적 보편성 혹은 보편적 구조와 관련된 본질을 찾기 위한 창구 역할을 맡아 왔다(벨 2007:22). 인류학자들은 주로 “의례”라는 항목 아래에서 수렵민이나 부족 공동체 사람들을 만나 그들의 의례적 행동과 행위들을 인지하고 기록해 왔다. 그것을 “자료들”을 바탕으로 인간 문명의 ‘같음’과 ‘다름’의 학(學)적 전통을 마련한 때를 19세기 중후반이라고 볼 수 있다면, 이는 곧 인류학의 시작에서부터 맞닥뜨린 주제라고 할 수 있다. 이로 인해 의례를 통해 인간을 연구하는 학문에서는 일찍부터 기원과 본질에 관한 물음

들이 다양한 해석과 이론적 입장들⁹⁾을 양산해 온 역사가 있다. 대표적으로 당대의 종교적 의례의 ‘잔존(survivals)’을 통해 그러한 관습의 경로를 밝혀 본 타일러(Edward B. Tylor)의 진화론적 해석, 뒤르켐(Emile Durkheim)의 공동체의 사회적 구조와 연대를 성화(聖化)하는 일련의 관념들과 실천들로써의 종교적 해석이 있다. 또 20세기 후반기에 접어들면서 의례 속의 구조와 탈구조적 모색을 통해 언어 유틸리티의 의미론적 혹은 기호론적 측면으로 발전시킨 터너(『의례의 과정』2005[1969]), 그리고 의례의 ‘의미의 문제(the problem of meaning)’를 다룰 것을 주창한 기어츠(Clifford Geertz)에 이르러서도 그 관심은 학자들 사이에서 시들지 않고 있다(Bell 2007).

인류학적 의례 연구는 방법론적으로 현장성에 기반하고 있기 때문에 상대적으로 의례의 관찰자이자 연구자가 안고 있는 “제한된 관찰과 비교의 한계”가 쉽게 비판될 수 있다. 그런 의미에서 특정 의례와 관계된 문화적 행동 내지 문화적 실천들에 관심을 둘 때 의례연구자의 입장은 그 의례만큼이나 중요할 수 있다. 특히 조상 제사에서 제수와 진설의 가가례적 변용의 문제를 대면할 때 다양화와 분화의 문제를 다룬 시각을 피하기 어렵게 된다. 이는 의례 내 혹은 의례 간에 보이는 상대적이고 개별적인 특징들이 사실은 그것을 강화시키고 관례화시키려는 움직임에서 비롯된 연구를 지지하게 된다.

“사물의 종류들이나 행위의 유형들 내에서, 의례는 무한한 구분을 만들고 미세한 뉘앙스에 이르는 차이를 두어 차별적 가치들을 매긴다. 의례는 일반적인 것에 관심이 없다. 반대로 모든 분류 범주에 속한 종들과 하위 종들에 대해서 극미한 세부 사항까지 파고 들어간다.”(C. Levi-Strauss, *The Naked Man*(New York, 1981), 667-675)

레비스트로스가 말한 의례에서 차이들은 극대화를 지향하고 그것은 세밀한 구별

9) 벨은 대표적인 해석으로 특정 의례의 기원에 관한 진화론적 해석, 사회학적 해석, 심리학적 해석 등을 들고 있다. 인류학에서 의례의 연구가 이러한 해석의 역사와 어떻게 결부되는지에 관한 자세한 논의는 『의례의 이해』(캐서린 벨 지음 류성민 옮김 2007[1997] 한신대학교출판부) 참조.

(micro-distinction)에까지 극소화되는 방식으로 나타날 수 있음을 말한다. 이러한 의례의 특성은 유교 의례가 갖는 분화적 특성들을 해명하는 데 도움을 줄 수 있다고 생각한다. 뿐만 아니라 ‘세부 사항에 대한 성실성’ 즉, 사소할 수 있는 사안조차 중대하고도 시급한 일로 바꾸어버리는 경향이 짙다. 어떤 의미에서 상대적 차이의 정교화에 대한 관심이 궁극적으로 특정 의례를 다른 것으로 대체하기 어려운 상태로 이끌어 의례의 관례화(routinization)를 이끌어왔다고 볼 여지는 충분하다. 말하자면 의례의 이러한 특성은 의미부여의 효율성으로 이어지면서 제수 음식의 다양화와 그 진설의 올바른 ‘위치 지움’(allocation)의 문제를 해결해 나가고 있었다고 볼 수 있다.

한편 현재 인류학에서의 의례의 이론을 통해 한국사회의 가족과 친족의 ‘사회민속(社會民俗)’문화와 제의의 제수와 진설의 ‘유교민속(儒敎民俗)’과 연결해 논의할 수 있는지는 본 연구의 큰 관심이기도 하다. 물론 가족과 친족이 공통의 조상제사를 지내기 때문에 이 문제는 당연히 하나의 카테고리에서 움직일 것이라고 생각하기 쉽다. 그러나 굳이 ‘사회민속’과 ‘유교민속’으로 자의적 개념을 상정하면서 분리해서 논의하는 이유는 이들이 적어도 동일한 수준의 범주에서 논의되는 문제는 아닌 듯 보이기 때문이다. 말하자면 가족과 친족 공동체의 생활세계의 모습 속에 몇몇 두드러진 의례의 모습으로 조상제사가 있기 때문이다. 이는 곧 분류 체계의 문제이며, 범주적 구분의 성격을 띠는 문제인 셈이다. 그런 인식이 있어야만 지난 시기 한국의 농촌 연구자들을 비롯한 지방사 연구자들의 업적에서 이 문제들이 왜 지속적으로 분리되어 논의되어 왔는지를 이해할 수 있을 것 같다. 본 연구는 사회민속과 유교민속의 만남을 지향하며, 가족과 친족의 조상제사가 ‘음식’을 관례화하는 데 그치지 않고 문화적 필수요소로 고려하는 한국적 제사의 특징을 조상에 대한 ‘물질적 마음(material mind)’의 차원으로 논의하고자 한다.

에드먼드 리치(Edmund Leach 1976)는 일찍이 “추상적 관념의 물질적 상징화가 명백한 영역인 종교적 의례(ritual)”를 통해 물질문화 연구에 호의적인 표현을 한

바 있다. 계속 언급하고 있지만 물질은 재현의 세계다. 즉 물질적 세계는 사고(thoughts), 개념(concepts), 가치(values) 그리고 의미(meanings)의 표현과 재현의 매개다. 따라서 필연적으로 물질문화에 대한 재현은 사회 내에서 물질의 기능과 역할에 대한 재현 이후의 상징과 상징체계의 제 측면에 주목할 것을 요구한다(Boivin 2008: 30). 물질문화의 재현 혹은 문화적 상징을 고려하면서 상징체계(symbolic systems)를 이해하기 위한 관심은 오래 된 역사를 지닌다. 이 분야의 선구적인 언어학자 페르디낭 드 소쉬르(Ferdinand de Saussure)는 20세기 초반에 다음과 같은 글을 쓰고 있다.

“기호들을 사용하도록 강요하는 것은 바로 그 규칙이지, 기호들에 내재하는 가치가 아니다. 따라서 완전히 자의적인 기호들이야말로 다른 기호들보다 기호학적 방식의 이상을 더 잘 실현하며, 바로 이러한 연유로 표현 체계 중 가장 복잡하고 가장 널리 보급된 언어는 모든 체계 중에서 가장 특징적인 것이다. 이러한 의미에서, 비록 언어는 하나의 특수한 체계에 불과하지만, 언어학은 기호학 전반의 일반적 모형이 될 수 있다(소쉬르 2006[1916]:95).”

소쉬르(2006:94-95)가 던진 기호론적 모델과 그것에서 촉발된 다양한 구조주의 또는 구조-기능주의적 접근은 물질문화의 상징적 특질에 있어서 인류학자들에게 많은 영감의 원천으로 작용했다. 레비스트로스(Claude Levi-Strauss 1972), 매리 더글라스(Mary Douglas 1966), 그리고 에드먼드 리치(Edmund Leach 1976)같은 구조주의 인류학자들의 초기 작품들에는 물질문화 연구의 새로운 접근을 제안하면서 마음 또는 사회에서 도출된 구조적 대립의 틀 안으로 물질세계를 끌고 들어왔다. 예를 들어 밝음(light):어둠(dark), 높음(high):낮음(low), 순수(pure):오염(impure), 그리고 날 것(raw):익힌것(cooked) 등과 같이 물질적으로 틀 지을 수 있는 대립항을 통해 세상을 개념화하는 방식을 취했다(Cunningham 1973; Sahlins 1976; Tambiah 1969). 또한 음식과 관련된 실천(ex, Ferro-Luzzi 1977)이나 의례 활동(ex, Doughlas 1966) 등의 연구에서도 그러한 지점은 보이고 있다. 이와 같은 물질적 대립항은 남성/여성, 엘리트/평

민, 삶/죽음 그리고 문화/자연 등과 같은 추상적이고 개념적인 혹은 사회적 대립항의 표현으로 나타나기도 한다.

살린스(Sahlins 1976)의 연구 사례에서도 비슷한 논의는 계속된다. 그는 동부 피지(Fiji)의 모알란 섬(Moalan Island) 사람들이 어떻게 일련의 구조적 대립항의 방식으로 세계를 보는지를 기술하고 있다. 그들의 사고의 중심에는 땅(land)과 바다(sea)의 대립항이 있는데, 이는 정치적으로 우수한 사회집단(Land People와 Chiefs)과 열등한 집단, 남성과 여성, 그리고 모계와 부계의 씨족(clansmen) 사이의 이원구조를 상징화하는 데 사용되고 있다. sea-land 그리고 높은 곳(upper)-낮은 곳(lower)에 대한 축(axes)의 정향성은 일상생활 공간의 조직과 사용을 통해서도 매개되고 있다. 말하자면, 모알란(Moalan)섬 사람들이 지니고 있는 축과 그들의 관계적 가치는 남성과 여성이 일하는 장소, 다양한 사람들이 앉는 곳, 그리고 특별한 물건과 항목들이 위치 지워지는 곳으로 구조화 되어 나타난다는 것이다. 이를 통해 살린스는 공간, 집, 물질문화의 여러 측면들은 모알란 사람들 사이에서 구조화된 행동과 사회를 이끌어 가는 중간 매개체(medium[s]), 곧 “행동의 질서를 실현시키는 한 문화 체계로서의 매개체(medium[s] by which a system of culture is realized as an order of action)(Sahlins 1976:36)”로 기능하고 있다고 본 것이다. 그러면서 그는 문화란 그것 나름의 가치, 구조, 그리고 신념들을 전달하고 재생하기 위해서 자연에 산재한 이항적 차이들을 이용한다고 주장한다.

물론 이들 선행 연구자들이 제물의 종류별로 세세하게 의미의 확장을 시도하거나 또는 유교 제례에서와 같이 진설(陳設)에 관심을 둔 것은 아니다. 또한 비록 제물에 관심을 두었다고 하더라도, 기본적으로 ‘제물=희생’, ‘제물=음식’, ‘제물=문화적 상징을 읽는 도구’라는 식으로 일반화를 지향하면서 그것이 지닌 원초적, 기원적 특성을 밝히려는 데 오히려 더 경도되어 있었다고 할 수 있다. 이로 인해 기존의 연구자들은 인간의 신에 대한 믿음이나 인간과 신에 대한 태초의 관계를 이해하는 길, 즉 방향성으로 보자면 특정 ‘제물에 투영된 신에 대한 인식’(이수현

2006)은 열어놓았다고 할 수는 있지만, 물질문화(Material Culture)에 대한 이해로써의 제물 자체에 대한 연구사적 측면에서는 크게 기여한 바가 없다고 본다.

이 점에 대해서는 아래의 <역사민속적 검토>에서 조금 더 다루기로 하고 다시 가족·친족연구로 돌아와서 한국의 이 분야의 선행연구는 어떤 성과와 관심을 두고 있었는지 살펴보겠다. 근대적 의미에서 학문적으로 한국의 가족과 친족 연구사의 뿌리는 일제 강점기로 소급된다.¹⁰⁾ 그러나 여기서는 1970년대에서 1980년대에 걸쳐 한국인류학계에서 가족·친족연구의 흐름을 주도해온 이광규의 연구를 중심으로 간단히 개관하고자 한다. 이광규의 가족·친족 연구는 크게 2가지 방향으로 나누어지는 것을 알 수 있다. 그 한 가지 방향은 영국, 미국 사회인류학의 구조기능주의 영향을 받은 전통 가족, 친족의 구조나 제도적 측면에 관한 연구이다. 동양 3국의 비교연구나 현대사회에서의 변화에 대한 연구도 근본적으로는 각국의 전통 가족, 친족에 대한 연구를 근거로 하기에 동일한 범주로 묶을 수 있다. 이광규의 또 다른 연구방향은 가족, 친족의 연구를 통하여 이를 바탕으로 마을의 구조를 밝히려는 것으로 이는 프랑스 구조주의, 특히 레비스트로스(Levi-Strauss)의 영향을 많이 받은 것이다.

이광규(1997:26-27)는 한국의 가족제도와 가족의 유형 등 제 현상에 긴밀히 결부되어 있는 원리를 사회인류학적 방법론을 통해 파악하고자 하는 노력을 견지했다. 그는 조선후기 이후 전통적 한국 가족의 경우, ‘제사권’, ‘지속성에 기초한 혈연성’ 등이 강조되는 양상을 밝히면서 가족의 연속성에 대한 애착이 특징으로 꼽힌다고 논하고 있다. 나아가 같은 책(이광규 1997)에서 그는 조선후기와 일제강점기 그리고 해방이후 대한민국의 부계(父系, patrilineal) 부거제(夫居制, virilocal institution) 하

10) 크고 작은 연구 논문은 이루 헤아릴 수 없지만 대표적인 저서로는 김두헌(1903~1981)의 『조선 가족제도 연구』(1949 을유문화사)를 꼽을 수 있을 것이다. 이 책은 이후 한국의 가족친족 연구의 기본 방향을 주도했다고 해도 과언이 아닐 것이다. 사회학 분야에서 최재석의 『한국가족연구』(1975 민중서림), 『제주도의 친족조직』 및 『한국가족제도사연구』등 일련의 논문들로 구성된 단행본들도 이 분야의 괄목할 만한 성과를 견인하였다.

에서 이러한 사회적 관습을 강화시키는 방향으로 강하게 남아있는 조상숭배, 즉 제사에 대한 관심을 피력하기도 했다. 무엇보다 그의 이와 같은 연구는 향후 산업화 시기 한국의 도농(都農)을 막론하고 변화하는 문중/종중에 대한 관심으로 연결되어 논의하는 계기가 되기도 했다. 도시 종친회 연구를 통해 그는 전통 친족의 대표적인 문중이나 현대 도시 상황에서 발견되는 종친회는 모두 선조 현창사업과 행사를 통하여 친족 구성원간의 협력과 친목을 도모하고, 조상과 친족을 외부에 과시하여 자신의 정체성을 찾으려는 종족이념(lineage ideology)이란 측면에서는 일치하는 것이라고 보았다(이광규 1997: 388~389).

2) 역사민속학적 검토

이광규가 연구의 틀로 가지고 있는 구조분석 모형은 기본적으로 정태적(static) 모형이라 볼 수 있기에 변화의 동학(dynamics)을 설명하기에는 다소 불리하다. 그것은 구조분석의 모형이 일반적으로 사회현상을 규범적인 측면에서 접근하여 언어의 문법과 같은 “변하지 않는” 구조의 발견을 목적으로 하기에 “변화”보다는 “변할 수 없는 것”에 더 많은 관심을 가지고 있는 것과 무관하지 않아 보인다. 그런 지점에서 그의 친족구조와 운영원리에 대한 성과는 의례의 음식과 진설과 같이 관념이 구상화된 물질민속에 대한 연구로 이행시키기에는 한계가 있다. 비슷한 시기 김택규는 “씨족부락”의 생활문화와 구조연구를 통해 “동족의 단결에 가장 직접적인 영향을 주는 관념이 선조봉사에 구현된다.”(1979:164) 입론을 재확인하면서 제사의 문제를 경제적인 면보다 정신의 문제인 동종관념(同宗觀念)과 결부하는 연구를 진행했다. 물론 그 또한 “사용하는 제수의 종류와 배치 방식이 겸암파와 서애파가 약간 차이가 있다.”(김택규 1979:166)는 확인만 하지 그 역사적 유래에 대해 천착하지는 않았다. 이 당시만 해도 한국가족의 이상형을 찾는 관심과 동족공동체의 실태에 접근하려는 경향이 주를 이루었다고 할 수 있다.

어떤 의미에서 가족과 친족의 연구를 조상의례와 연결시키고 다시 한국사회의

구조적, 윤리적 연구로 나아간 것은 로저 자넬리·임돈희(1982)의 공이 크다고 할 수 있다. 그들은 종족의 역사와 마을의 사회조직에서 출발하여 유교와 관련짓는 의례에 초점을 맞추어 가제(家祭)나 시제(時祭)에서 나타나는 조상의 이미지를 행례적으로 다루면서 분석하고 있다(위의 책: 90~152). 최길성(1993; 2010)의 조상숭배(祖上崇拜) 연구는 현지 관찰을 통해 읽을 수 있는 다양한 지점을 포착하여 한국인의 심성과 그 구조를 이해하려는 데 주요한 관심을 보였다. 특히 ‘무속-조상’을 ‘유교 제사-조상’과 같은 반열에 둬므로 해서 조상숭배가 가지는 한국적 특징(ex, 한, 울음, 원혼, 진혼 등)을 끄집어내려고 한다. 그런데 그의 그러한 노력의 결과에 본 연구자가 동의하든 그렇지 않든 그에게서 보이는 ‘조상숭배’에서 ‘조상이 곧 숭배’의 당위적 전제가 유교 논리에 있는가 하는 의문을 제기하지 않을 수 없게 한다. 오히려 이러한 논의는 인류학적 종교연구의 시각에서 일정부분 분리되어 이해되어야 하는 것이 아닌가 하는 오래된 지적을 간과하는 것으로 보이기까지 한다. 물론 신이 된 조상을 기본적으로 받든다는 의미에서 ‘조상숭배(ancestor worship)’로 볼 여지는 있지만, 유교 제사 체계에서 유교의 의례 행위를 곧바로 종교적 믿음 행위로 환원시키는 것은 위험해 보인다. 그것은 무속에서의 조상에 경도된 측면을 노출시키는 것이며, 현장의 면밀한 관찰과 비교 연구를 소홀히 하고 있다는 지적을 받을 수 있다.

위의 연구경향과는 다른 접근법을 쓰고 있는 전경수(1984)는 ‘하사미’라는 마을의 인구와 영양(nutrition) 그리고 생태적 환경(ecological milieu) 조건에서 조상 제사의 기능을 연결시켜 논한 바 있다. 이 연구는 조상제사의 기능적 측면을 강조한 생태인류학적 연구라고 볼 수 있지만 기본적으로 조선의 유교사회에서 채택한 집단적 의례 행위의 이면에는 혈연적이고 지연적인 공동체의 삶의 전략이 내재한 의례라는 역사적 존재이유를 부각시킨 치밀한 성과라고 할 수 있다. 인류학적 연구의 장점이 그대로 묻어 나오는 그의 연구 성과는 제사 음식과 진설의 생태적 상관관계는 물론이고 지역사의 역사문화적 지형에까지 확장해 볼 가능성을 열어주고 있다.

조상제사와 의례음식은 기본적으로 역사민속학적 틀 위에서 가능한 연구이다. 그 지점에서 사회민속에서 출발하여 역사민속적 시각을 꾸준히 담아내고 있는 연구자로 김미영을 들 수 있다. 김미영(2006; 2008; 2009)은 경상북도 특히 안동지방을 중심으로 진설과 관련한 연구논문을 지속시켜 왔다. 그는 주로 영남의 가가례(家家禮)의 행례와 지역성에 관심을 두고 연구를 수행하고 있다. 그런 면에서 현대 한국 사회에 실행되고 있는 여타 지역의 유교민속적 특징을 잘 부각시키지 못하는 측면이 많다. 즉 시간의 연속선상에서 한국의 제례전통을 보는 시각이 부족하다는 점과 안동지역 종가와 불천위제를 기본 모델로 설명하면서 한국 제례의 보편성을 언급하는 과정에서 한계를 노정시킨다 하겠다.

끝으로 본론에서 조상의례와 관련하여 두드러지게 강조되는 지점은 제례 참여자의 감정 문제라고 할 수 있다. 그것은 역사적이되 유교 철학 및 사상의 근간을 이루는 대목이다. 조상의례에서 이 지점을 빼놓고 의례의 실천과 신존재 간의 당위적 윤리규범의 지속이 갖는 힘을 합리적으로 이해하기는 불가능해 보인다. 가령 ‘미안(未安)함이라는 인정(人情)은 조상과 조상제사 그리고 조상을 위한 제사 음식을 관통하는 감정인데, 이는 조선성리학의 입장에서는 ‘심(心)’의 문제의 연장선상에서 이해될 수 있다. 금장태(2002:43)는 일찍이 퇴계 이황(1501~1570)의 심설(心說)에 대해 논의하면서 “(퇴계는) 심(心)을 ‘리(理)와 기(氣)의 결합’이요 ‘성·정(性·情)을 통섭하는 것’”으로 본바 있다.

“理와 氣가 합하여 心이 되니, 자연히 虛靈과 知覺의 오묘함이 있다. 고요하여 모든 이치를 갖추고 있는 것은 性이나, 이 성을 담아서 싣고 있는 것은 心이요, 활동하여 만사를 대응하는 것은 情이나, 이 정을 베풀어 쓰는 것은 역시 心이다. 그러므로 心이 性과 情을 통섭한다.”¹¹⁾

11) “理氣合而爲心, 自然有虛靈知覺之妙, 靜而具衆理, 性也, 而盛貯該載此性者, 心也, 動而應萬事, 情也, 而敷施發用此情者, 亦心也, 故曰心統性情.”(『退溪集』 권18 ‘答奇明彦(大升) 別紙’ 금장태 번역 참조)

퇴계는 여기서 마음의 본체는 허령(虛靈)하여 지각능력을 지니고, 마음의 작용은 지각활동을 하는 것으로 제시하고 있다. 나아가 그는 고요한 본체로서의 ‘性’(성품)과 활동하는 작용으로서의 정(감정)이 모두 마음속에 간직되고 마음에서 실현되는 것이라고 인식한다(금장태 2002:43-45). 이러한 심의 위상은 남명 조식(1501~1572)의 심(心) 개념을 ‘성(性)’과 ‘신(身)’과 대비시키는 곳에서도 확인된다. 곧 그는 ‘性’(성품)을 “모든 이치를 갖추고 있는 것으로, 인·의·예·지(仁·義·禮·智)가 그 실체를 이루고 있으며, 모든 선이 이 성품에서 나온다. ‘心’(마음)은 이치가 모여드는 주체요, ‘身’(신체)은 마음을 담는 그릇이다.”라 하였다(『교감·국역 남명집』: 448). 남명에게 마음은 이치를 실현하는 주체가 된다. 중요한 것은 남명의「神明舍圖」의 도상에서도 보이듯이, 그의 심 개념은 “내용면에서 경(敬)의 수양론과 의(義)의 의리론이 내외를 이루어 서로 조명하는 상응관계를 기본구조로 한다.”(금장태 2002:97)는 점이다. 퇴계의 심성론의 수양론적 입장도 오늘날의 입장에서는 남명의 그것과 크게 달라 보이지 않는다. 그는 마음은 수양이 이루어지는 바탕이요 대상이라면, ‘경’은 수양을 실천하는 방법이요 주체라는 점에서 닮아 있다. 이처럼 성리학은 이기론의 이론틀로 인간과 사물의 존재를 그 구조와 근원에서 설명해 왔으며, 특히 인간의 ‘심(心)’ 개념을 이해하는 데 이기론을 적용하여 심성론을 체계화하였다. 16세기 중반 이후 조선에서는 심성론의 이론을 본격적 수준으로 끌어올리고, 수양론의 실천방법을 정밀하게 규명하고 있었다(금장태 2002:41).

마찬가지로 인정(人情)을 마음의 작용으로 본다면, 그래서 조선 유교문화의 제례 속에서 보인다면, 그 이치와 지속의 원리를 찾는 작업이 요청된다고 본다. 만일 그런 측면에 대한 접근이라면 오늘날 지역의 수많은 조상 제사의 현장에서는 유교의 대표적인 제사론을 이루는 “제사감격설(祭祀感格說)”이나 “동기감응론(同氣感應論)”적 기(氣)의 성격을 충분히 수용하고 있는 주자의 철학이 훨씬 더 뚜렷이 보인다고 판단할 수도 있다. 사실 제례의 현장에서 정신적인 작용인 영적 감응도 기의 감응으로 설명하는 주자 철학적 사유를 만나기는 어렵지 않다. 나아가 제수·

진설과 같은 물리적 존재에 대해서도 일기·음양·오행·만물과 같은 ‘기 자체의 운동적 속성’을 동원하면서 ‘우주 종교적 감정’(cosmic religious feeling)을 담아 제사 음식의 생성과 변화를 설명하는 제보자들은 어떤 의미에서 20세기에도 여전히 주자 성리학을 효과적으로 적용하는 모습처럼 보인다. 이처럼 항상 자기 설명력을 갖추고 있다고 할 수는 없지만, 제사 참례자들에게서 발견되는 종교적, 철학적 차원의 통찰과 실재적 해석은 실로 설득적이라고 밖에 달리 말하기 어려울 때도 있다.

이치에 부합한다는 사유는 유가 철학이 기본 바탕으로 삼는다. 『주자어류(朱子語類)』에도 “합어리(合於理)”에 대한 구절들이 많이 보인다. 자칫 유가의 합리적 성격이 “내면의 도덕”, “내면의 윤리”가 강조되는 지점에서 다소 모호하고 자의성을 지닌 방향으로 전개될 수 있다고 예단하는 것은 현대 심리학의 영향 때문인지 모른다. 그러나 적어도 유가철학이 조선 성리학으로 ‘마음밭(心田)’을 일구던 어느 시기, 마음의 이치와 감정에 대한 깊은 천착은 현실에서 조상과 그 의례(rites)와 떼려야 뗄 수 없는 관계성을 지녔다고 본다. 그것은 때로는 우리의 삶을 ‘따뜻한 흐름으로’, 때로는 생민을 통치하는 억압기제로 작용하기도 했을 것이다. 무엇보다 현재에도 전승되는 유교 제례의 구조 속에서 엄연히 살아있다면 그것을 잊지 않고 확인하는 노력에 오늘날 덧씌워지는 전통의 무게를 견뎌낼 수도 있을 것이다. 이러한 확인 작업이 곧 제례의 현상을 그 환경과 인간에 결속시키고 특정한 관계성을 조명하려는 개별기술적(idiographic) 연구이자 동시에 비교연구(comparative study)의 역사로 보인다.

제3절 연구의 대상과 방법

1. 유교민속의 현장성

본 연구는 역사민속학적 맥락을 감안하고 인류학적 현장연구를 통해 제례를 연구하는 것은 곧 “유교민속(儒敎民俗)”에 대한 작업이라고 본다. 여기서 ‘유교민속’이라 함은 유교적 실천행위 내지는 ‘유교화’된 민속문화를 연구대상으로 삼을 때 적용하고자 하는 용어다. 그렇기 때문에 광의적으로 이 용어는 유교문화와 밀접한 관계를 맺으면서 실천되고 있는 민속을 지칭한다. 이 때 앞서 언급한 바와 같이 유교민속은 논리적으로 유교문화라는 입론을 세우면서 기존의 ‘토속(土俗)’ 내지는 ‘풍속(風俗)’의 존재와도 관계를 설정할 수 있게 된다. 즉 유교민속은 이러한 두 문화 혹은 이문화가 만나면서 그에 따라 수용과 포섭, 거부와 배제가 자연스럽게 문화적 과정을 밟는다는 것을 전제하고 있다. 다만 본 연구에서는 논문의 성격상 가급적 조선후기 이래 조선에서 형성되고 두드러지게 발달된 유교적 의례행위를 기반으로 한 20세기 의례를 독해하고자 할 때 주로 활용하고자 한다. 흥미로운 것은 이와 비슷한 맥락에서 이미 유교민속에 대한 연구시각이 표명된 바 있다는 점이다. 임재해(2006:17~72)는 「유교문화 연구의 새 지평으로서 유교민속의 민속학적 인식」이라는 총론적 성격의 글에서 “유교민속은 유교문화와 민속문화가 적극적으로 만나 서로 분리되어서 전승될 수 없는 민속현상을 일컫는다.”(임재해 2006:22)고 한 바 있다. 그는 또 같은 글에서 유교민속을 유교의 영향을 받아 형성된 삶의 양식이라고도 한다. 따라서 연구 방법론적으로 ‘유교민속’이라는 개념을 통해 연구대상을 보다 명료하게 제시할 수 있을 뿐만 아니라, 기존의 민속학적 접근에서 해명되기 어려웠던 부분에 대해 일정부분 효과를 기대할 수 있다고 본다.

유교민속 연구의 필요성을 강조하고 촉구하는 것으로 귀결되는 이 논리가, 같은 대상을 ‘유교문화’로 견지하여 민속의 현장을 다니는 것과 ‘유교민속’ 개념을 적용

하여 현실의 의례행위를 관찰하고 탐구하면서 이를 해석하고 분석할 때, 무엇보다 큰 차이는 있는 현상 그 자체에 대한 시선의 방향성이 달라질 수 있다는 점이다. 유교문화적 시선의 방향성이 마치 조선성리학적 문화의 원형적 틀이 있다는 전제에서 현상을 해석하려는 입장이라면, 유교민속적 시각의 장점은 민속 현상 속에서 유교적 요소의 혼합 내지는 복합적 성격을 맥락으로 고려해 보게 한다는 특징을 들 수 있다. 그것은 가령 제수나 진설에 드러나는 ‘다름’의 문제를 ‘유교의 제사문화에서는 다를 수 있다.’고 선언하는 것이 아니라, 그 다름이 어떻게 전개되고 드러나게 되었는지를 해명하려는 성격이 깊이 포함하고 있는 개념이다. 따라서 이러한 설정은 20세기 나아가 21세기 이 땅의 제 민속 현장연구 연구에 대한 판단의 심급도를 학문적으로 강화할 수 있는 연구전략이라고 본다.

언제나 어느 곳에서나 민속의 현장은 살아 움직이는 생물처럼 다가 왔을 것이다. 21세기 초 한국의 현장도 여전히 각자의 방향으로 진화를 하고 있다. 거칠게 말해서 이 땅의 20세기는 국가와 사회의 문법이 개인과 가족·친족의 삶에 지대한 영향을 끼쳤고, 국가와 사회 또한 스스로의 체질적 변화를 실감하는 시기였다. 그러나 바로 그 이전 세기까지만 해도 수 세기에 걸쳐 소위 유학과 성리학적 세계관에 주해된 경/논/율(經/論/律)의 이데올로기가 권력으로 작동하면서 대다수 생민들의 삶의 현장을 휩쓸었던 것을 생각하면 분명히 문명 또한 유기체처럼 여겨진다. 본 연구에서 <유교민속의 현장>이라는 절목을 기입하는 이유 또한 이러한 삶의 흐름과 리듬 속의 생성과 소멸, 반주와 변주의 진폭을 짧게라도 언급할 필요성을 느꼈기 때문이다. 삶으로서의 현장을 민속으로 부를 수 있다면, 그것에 대한 학문으로서의 접근은 민속학(民俗學)이 될 것이다. 비슷한 언저리에 ‘유교민속의 현장’을 둔다는 점에서 본 연구는 다분히 <민속학적>이다.

송석하(1904-1948)는 일찍이 민속학에 대해 언급하면서 “民俗學(민속학)은 社會生活(사회생활)의 特殊(특수)한 要素(요소)를 第一義(제일)로 취급하는 것으로 이 要素(요소)야말로 ‘民俗學的(민속학적)의’라고 하겠으며, 민속학은 민중의 가장 접

근한 사상 전체를 포괄한 분야를 연구 범위로 하는 학문이라고 하겠다.”(『學燈』 1934:23-25)라고 한 바 있다. 그러니까 송석하의 목소리를 빌리면 ‘유교민속의 현장’이 “사회생활의 특수한 요소”를 취급한다면 그것은 민속학적 연구가 된다는 뜻이다. 다만, 유교민속을 위시하여, 어떤 속성이 <민속학적>이라는 것이 민속학 영역에서 어떻게 연구되고 무엇을 지향할 수 있는가 등에 관해 기술하는 일은 곧 연구방법론과도 직결되는 문제이기 때문에 짚어보고자 한다. 그 지점에서는 본 논문은 원론적으로 송석하의 입장을 수용한다. 그는 “민속학의 영역에 대한 태도를 결정하는 것이 학도들의 의무”라고 하면서 당시 타학문(史學/考古學/工藝學/言語學/藝術/土俗學/神話學 등)과의 영역관계를 견주면서 6~7가지 정도로 간추린 바가 있다.(『學燈』1934:23-25) 여기서 그는 민속학의 관계성 중시, 현장성, 역사성, 비교문화론적 입장, 그리고 물질과 마음 모두에 관심을 두는 학문임을 강조하고 있다. 따라서 송석하의 민속학적 관점에서는 선택된 유교민속연구의 주제 또한 통시적이며 공시적인 성격의 현장성을 요구한다고 볼 수 있다. 이를 감안하고 이제부터는 본 연구의 배경이 되는 19~20세기 유교제례 민속현장의 상황을 몇 가지 지점에서 밑그림식으로 짚고 넘어가고자 한다.

유교민속의 현장에서 일차 문헌사료 검토는 필수다. 그런데 현재적 역사시선에서 유학자들의 예서(禮書)와 문집을 통해 제례의 예설/예론을 들여다보면 번쇄하다 싶을 정도다. 좋게 말하면 조목조목 ‘(의례의) 세밀한 정교화’를 향해 치열하게 사유하는 조선 지식인들의 고뇌를 짐작케는 한다. 이러한 내용은 본문에서 다시 언급할 기회가 있겠지만, 그 기록물들은 그 자체로 학문적 가치를 지니지만 현실적 실행력까지 겸비하고 있었다고 보기에 무리가 없지 않다. 그 문헌사료 속 세계와 민속의 현장을 견주어 볼 때, 선현들의 엄정한 주장마저 ‘타자화’하고 “가가례”로 자기존재를 지킬 수 있다는 점이 얼마나 다행처럼 보이는지 모른다. 어쩌면 더욱 다행인 것은 민속의 주체들이 그러한 ‘대체(代替)’에 대한 맥락이나 설명을 명시적으로 기록할 의무마저 부담지지 않아도 된다는 점 같다. 힘과 행위로서의 구술문화의

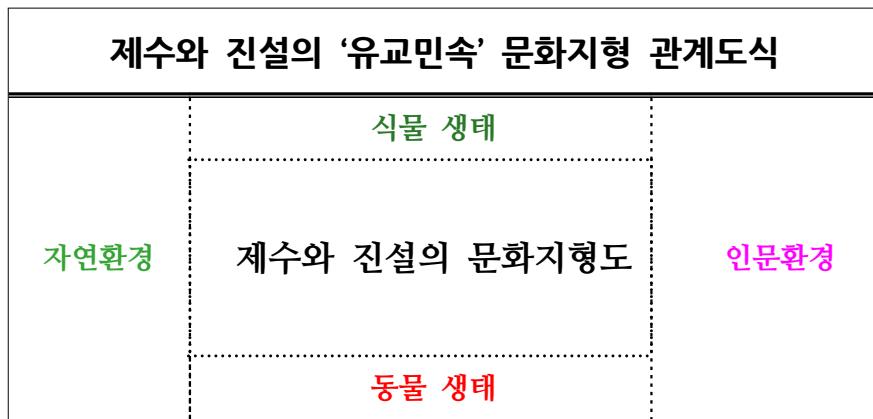
전통위에 제사의례가 현실의 생활세계에 밀착하고 종속되기보다 다변적 첨가를 허용하면서 집합적으로 상호의존적 공동체가 존재하다면 문자적 논변이야말로 부차적일 것이다(옹 2009[1982]:61-96). 유교민속의 현장성이란 이와 같이 ‘세계 내 존재’의 자기질서에 대한 능동적이며 적극적 해석의 유통기한이 비교적 오래 간다는 특징도 발견된다.

그렇다면 유교민속의 현장성이 갖춘 장점을 이용하여 문화지형에 대한 비교연구의 가능성에 대해 잠시 살펴보자. 여기서부터는 앞서의 난제들을 감안하고 풀어가게 되는 실질적 현장작업인 셈이다. 이는 송석하 또한 말한 바 있는 <민속학적> 요소들을 수집하여 지리적 문화권을 모색하는 일이 된다. 이때 요소가 되는 것은 제수인데, 그 중에서 비교 가능한 것이 주 대상이 된다. 이는 최근의 문화지리학적 논의를 배경에 깔고 진행되는 비교민속연구라고도 할 수 있다. 사실 문화지리학(cultural geography)은 문화적 산물(artifacts) 및 문화적 활동의 분포와 패턴을 검토하는 데 있어 핵심적인 역할을 해 왔다. 특히 환경결정론의 쇠퇴와 함께, 문화지역을 정의하고 경계 짓는 것에 관심이 있었던 문화지리학자들은, 자연지역을 변화시키고 인간거주의 독특한 패턴을 창출하는 데 있어서 인간행위의 가시적 표현을 밝혀내기 위한 주요한 도구로서 지도를 지속적으로 이용했다. 물론 지도는 자연환경과 그 속에 거주하는 인간 공동체 간의 생태적 연계를 보여준다는 점에 새롭게 낮은 것은 아니다. 모든 물리적, 사회적 행동과 마찬가지로 문화는 어떠한 요인에 의해 공간적으로 형상화되고 상호작용하고 변화하는가를 시각화하고 재현하는 강력한 양식으로 남아있다(Tobias 2009). 그러므로 문화와 공간의 상호연계를 연구하는 데 있어, 지도화는 분석의 필수불가결한 도구이며, 재현의 중요한 양식이다(Cosgrove 1999). 제사 음식의 지역적 차이를 보여주는 분포 및 문화지형(도) 작업을 수행하는 일은 문화와 자연간의 상호생태적 연계를 학문적으로 정초하는 노력일 뿐만 아니라 그 문화지형이 부분의 합보다 큰 전체의 무늬를 통해 우리를 인식시키는 힘도 있을 것으로 본다. 이때 집단적 제례관습의 요소적 비교는 각 요소의 ‘과정(process)’

과 변이(variation)의 역사성 자체보다는 역사적으로 현재화된 시간에서 기호학적 모형으로 치환하여 도상화하는 방식에 가깝다.

끝으로 위의 <유교민속학적> 현장성에 대한 논의를 바탕으로 본 연구주제인 제수와 진설을 둘러싼 <유교제례의 구조>와 <조상관념의 의미재현>을 문화지형화에 간여하는 제반 환경들을 고려하여 아래와 같이 도식적으로 나타내 보았다.

<그림 1-1>



<그림 1-1>은 굳이 유교민속의 현장이 아니라고 해도 인간 사회의 문화적 작동 원리에 널리 통용될 수 있는 방식으로 도식되어 있다. 그러나 중요한 것은 각각이 제수와 진설의 문화지형에 미치는 영향은 역사민속적 관찰을 통한 현장의 목소리가 아니면 듣기 어려운 것이 사실이다. 그래서 이 예측은 모형도인 셈이다. 문제는 또 다른 곳에 도사리고 있다. 과연 현장의 기록이라고 문화지형도를 왜곡시키는 일은 발생하지 않는가 하는 물음이다. 물론 개연성이 크다. 그래서 사실 현장만을 기록하는 일이 전부는 아닌 것이다. 특히 그 일회성에 그친 사진 자료와 같은 것은 그 한 컷만으로 기억의 역사와 경험의 역사를 담보할 수 없는 하나의 기록에 불과한 경우도 흔히 있다.

그러나 연구자의 입장에서 보면 과거도 예측이고 미래도 예측일 뿐이다. 사진,

영상, 일기/일지와 같은 비교적 최근의 기록 자료가 구체성과 함께 전체적 조망의 여지를 담기도 하는 반면 기록자의 주관적 편견과 왜곡을 오히려 증폭시킬 소지도 다분하다. 이는 현장 구술의 현재적 발언들을 교차 체크하는 방식이나 토론을 유도하여 관행과 실천에 대한 의논을 이끄는 장에서 실용적이고 풍부한 경험 세계의 수확도 기대할 수 있다. 그러나 한편으로 현지에서 만난 제보자들이 의외로 현실세계를 ‘신화적’ 인과관계나 모호하고 자의적 상관관계로 설명하는 경우가 많다는 사실에 고개를 가우뚱거릴 수도 있다. 그래서 어쩌면 그 순간 동원되어도 좋을 변명은 제보자가 조상제사 전반에 대해 자신을 결합시키면서 해명할 때의 ‘선택적 친화성(elective affinity)’(막스 베버)은 인정하자는 방식일 것이다. 그래서 조사자가 지적으로 감당할 만한 수준에서 ‘선택적 친화성’의 폭이 비교적 고르게 나타난다고 하면 이는 문화지형의 특질들로 채택하지 않을 이유는 없다. 그것은 그 나름대로 꽤 괜찮은 지형도를 만들 수 있는 단계에 이를 가능성도 있다. 또한 연구자는 일상의 윤리와 태도에 대한 ‘변형능력(transformative potential)(S.N. Eisenstadt 1967)’을 인정하고 있고 의례적으로도 새로운 관계를 창출할 수 있다는 전제를 갖고 현장을 누비는 사람이어야 할지도 모른다(김종서 2005: 237-240). 그래서 현장의 학문이 위로받을 수 있다면, 언제나 상대적 ‘다수’와 ‘복수성’의 현전이 계속되는 공동체의 삶을 통해 인식의 확장을 열어 나가는 길목을 선점하고 있다는 점 때문일 것이다.

2. 조사 대상과 제보자 선정

본 연구의 대상은 연구목적에 준하여 선정될 수밖에 없다. 그런 의미에서 본다면, 본 연구의 조사 대상과 제보자는 이미 명확한 선이 그어져 있다고 할 수 있다. 조사 대상은 조사 마을과 그 마을에서 유교제례에 밝고 ‘유교민속화’에 대해 충분한 이해를 가지고 있는 제보자가 우선이 될 것이다. 그렇다면 이를 해결하는 두 가지 방법이 발생한다. 하나는 조사 마을을 선정하고 거기에서 제보자를 찾는 방법이 있을 것이

다. 다른 하나는 제보자를 먼저 정하고 연구목적에 이르는 길일 것이다. 그러나 연구대상이 지역적으로 광범위 할 뿐만 아니라, 특정 지역에서 최선의 조사대상자가 누구인지를 아는 일은 외부의 연구자로서는 쉽지 않다. 무엇보다 일관된 원칙을 세우고 아울러 목적에 맞는 인터뷰 가능성을 높이는 작업이 선행되어야 했다. 또한 여기에는 역사와 ‘문화지형’ 그리고 비교연구의 걸맞도록 조건들이 추가/부가되면서 결과적으로 여러 겹의 단층들을 하나의 도면 위에 펼쳐놓는 작업이 되도록 해야 했다. 어떤 곳을 선택하였다고 하여 그것으로 끝나는 일이 물론 아닌 것이다.

본 연구에서는 조사대상 마을을 먼저 선정하고 제보자를 찾는 방식을 취하기로 했다. 이때 마을은 행정동(行政洞)보다는 행정 문서, 재산권 및 각종 권리행사 등에 이용되는 법률로 지정된 행정구역 하위 단위인 법정동/법정리를 주 대상으로 삼았다. 법정동은 예로부터 유래된 지명이 남아있는 경우도 많고, 관습적으로 지정된 영역을 포함하는 보다 더 오래되고 변화가 적은 생활세계라고 할 수 있다. 소위 자연부락(自然部落) 내지 자연촌(自然村)도 여기에 속하는 취락(聚落)이라고 볼 수 있는데, “대체로 평균 두 개 내지 세 개의 자연부락이 결합하여 하나의 행정적인 통일체인 행정부락[법정리]을 구성하고” 또 “하나의 취락이 자연부락을 형성하고 있는 경우도 있고, 몇 개의 소취락이 자연부락을 이루고 있는 경우도 있다.”(최재석 1975: 66~67). 물론 이러한 취락의 형태는 지역적·지형적 차이를 보이는데, 이로 인해 자연부락은 연구 대상의 성격이나 연구자의 입장에 따라서 적게는 5만에서 많게는 12만정도로까지 세분될 수 있다. 이들 자연마을 취락의 형식성은 인구규모나 가구 구성에서 많은 변화를 보여왔지만, 대체로 조선시대 “리제(里制)”의 변천과정과 그 연장선에서 이해되기도 한다(김형준 1984). 그렇다면 이들 자연부락은 어떻게 내부적으로 구분해 볼 수 있을까. 주지하다시피 연구자들에 따라서 자연부락은 여러 가지로 분류할 수 있다. 그런데 특히 한국의 인류학이나 민속학 현장에서는 통상 가구 및 가족의 본관성씨를 기준으로 삼아 집성촌(혹은 동성촌락 또는 동족마을)이나 ‘각성(밭이)마을’로 구분지어 연구하는 경향이 짙었다. 물론 산간/평야/해안

이나 섬 등을 기준으로 취락을 호명하는 것은 생태지리적 환경에 따라 구분하는 방식일 것이다. 그런데 사실 본 연구에서 이 자연부락이 실질적으로 보다 더 중요한 이유는 그 마을들이 갖는 역사성과 지역성 때문이다. 특히 본 연구 대상 마을에서처럼 주로 본관성씨에 따라 동족촌락을 선택할 경우 대부분의 마을은 조선후기의 상황과 깊은 연관성을 지니고 있다. 아울러 그 역사성은 동시에 본 연구와 관련지를 때 지역성을 드러내주는 특징도 갖추고 있다고 할 수 있다.

그래서 본 연구에서는 조사마을을 선정하는 일이 곧 비교연구의 적점을 위한 중요한 관건이라고 보았다. 그렇다면 역사성과 지역성을 갖춘 마을을 어떻게 선택 하여야 하는가. 본 연구가 기본적으로 양적조사가 일정부분 이루어져야 하기 때문에 연구자 임의로 지역별로 ‘오래된 마을’을 대상으로 선택하는 일도 전연 불가능하지는 않을 것이다. 그러나 그 ‘오래된 마을’의 데이터 또한 제보자를 통해서 자료를 수집하고 모으고 분석하는 전략이 요청될 수밖에 없는 상황에서 그럴 만한 제보자가 있는지 확신할 수도 없다. 결국 한 달여의 예비조사(pilot survey)를 결행했지만 조사 대상자를 찾기 위한 마을의 선정에 대한 한계가 해결되지는 않았다. 예비조사는 각 시, 군, 구 단위에 있는 문화원이나 지역문화 유관 업무에 밝은 곳에 의존하였다. 그러나 지역의 문화에 밝은 사람들이 유교제례나 <유교민속>에 밝거나 관심이 있다고 할 수도 없다. 이 결과는 당장 자료의 양이 문제가 아니라 연구의 접근방법을 다시 세워야 함을 의미했다.

고육지책이었으나 하나의 해결책은 일제강점기 조선총독부 축락들의 성과물에 기대는 것이었다. 이때『조선의 성(朝鮮の姓)』(1934)과『조선의 취락(朝鮮の聚落)』(1935)은 주요한 방편을 제공했다. 이 두 조사보고서는 1930년 10월 1일(시정기념일)을 기하여 전국에 걸쳐 제1회 국세조사가 실시되는 과정에서 나온 결과물이라고 한다. 이 자료집을 책임지고 있었던 이는 한국 민속학사에서도 잘 알려진 인물인 전쇼 에이스케(善生永助)였다. 여기에는 앞서 언급한 자연마을들 가운데 ‘동족부락(同族部落)’이 전국단위로 조사되어 있기 때문에 이를 기준으로 삼는 것은 일제강점

기를 지나 근·현대를 통과하고 있는 한국의 마을들의 현재를 되돌아본다는 측면에서도 매력적이라고 여겼다. 무엇보다 이 총독부 자료는 집필을 담당한 젠쇼 에이스케가 당시의 동족집단지를 읍·면/동·리 수준으로 구분하여 그곳에 사는 성씨를 본관을 밝혀 세대수까지를 포함시키고 있다. 이러한 특징은 본 연구의 계획단계에서 조사지에서 일차적으로 수집할 자료의 기초항목으로 활용하기에 충분한 타당성을 갖추었다고 판단되었다. 나아가 1930년대 일제강점기 조선의 촌락분포 및 현황을 본 연구의 과제상황인 조상과 관련하여 동족촌의 건재 여부를 건줄 수 있는 유용한 지점을 제공한다고 보았다.

〈표 1-1〉 도별 동족집단의 분포

(단위: 부락수)

	경기	충북	충남	전북	전남	경북	경남	강원
동족집단	929	507	642	941	1,990	1,901	1,757	1,264

* 자료출처: 조선총독부 간행, 《朝鮮の聚落》後篇, 昭和10年(1935)

** 여기서는 현재의 남한 지역만 표기함

당시 조사된 동족부락의 계는 14,672 곳으로 파악되고 있다. 이를 본관성씨별로 그 수를 헤아리면 850여 성관(姓貫)이 전체 부락수를 채우고 있다. 그러나 그 성관이 고르게 동족부락을 형성하고 있는 것이 아니라, 소위 조선의 ‘명문거족’으로 불리는 특정 성관이 동족집단수 면에서도 타성관보다 많은 수를 이루고 있었다. 예를 들면 동족부락수가 50곳 이상의 분포를 보이는 본관성씨는 57개인데, 이들이 차지하는 부락수는 9,350여개로 전체의 65%에 달하는 식이다. 본 연구에서는『朝鮮の姓(조선의 성)』(1934: 159~424)에 정리된 성관별 동족부락표[昭和5年 10月 1日 現在]를 일차 조사대상으로 삼았다.

한편 제보자의 선정은 ‘가족·친족의 조상제사 조사’라는 목적에 따라 선택된 동족마을에서 찾아가는 방식을 취했다. 그런 연유로 마을에 따라 제보자의 구술

능력과 자료제공 수준에서 차이를 보였고, 이 편차는 생각보다 크게 나타났다. 연구자는 인터뷰 자료 그 자체로부터 자료의 비교를 할 수 밖에 없기 때문에 최대한 인터뷰이 간의 정보력을 보정해 나가는 시도를 다각적으로 펼치게 되었다. 그런 이유로 실제 제보자 선정은 마을 내부에서는 물론이고 그 마을과 특정 가문의 내력이나 그 지역 제례에 밝은 분이 이주하여 사는 곳을 찾아가서 인터뷰하는 일도 잦았다. 아울러 제보자 선정에 있어서 남녀를 구분하려고 들지 않았지만, 남성들은 진설에, 여성들은 제수와 제수 장만에 대한 민속지식이 전반적으로 특화되고 있는 모습도 나타났다. 제보자를 구체적으로 만나게 되는 과정과 그 이후의 자료 수집에 대해서는 조사대상 선정 자료가 지니는 단점과 한계를 보완하는 문제와 결부시켜 아래에서 이어가겠다.

3. 조사 방법과 자료의 생산

오늘날 유교 제례의 구조에 대한 연구는 유교민속적 접근이 보다 더 현실적이라고 앞서 언급한 바 있다. 그러나 방법론적으로 본 연구는 제수와 진설의 역사문화지형을 염두에 두면서 이 문제에 대해 검토와 해명을 이루고자 하는 방식을 취한다. 그로 인해 본 연구의 조사방법과 관련하여서는 크게 두 가지 정도로 나누어서 진행되었다. 그리고 조사의 과정에 대해서는 앞선 절에서 조사 대상과 제보자 선정이 일차적으로 윤곽을 드러냈기 때문에 그 이후의 문제를 보완하고 보충하는 식의 전개 과정을 기술할까 한다.

제수와 진설에 대한 조사방법은 1) 조선 유학자들의 예서와 문집 및 20세기 민속조사 등 문헌기록 검토 단계 2) 현지의 구술 및 기록 자료 수집 단계로 대별된다고 할 것이다. 이는 주제에 따라 약간의 차이를 보이지만, 대개 인류학적 민속학적 방법론적 틀이 그대로 유지 된다(크레인·앙그로시노 공저 한경구·김성례 공역 2002; 이용숙 외 지음 2012; 도슨 편저 나경수 역저 1995; 안승택 2009). 문헌기록

검토 단계와 현지 구술자료 수집 단계는 기본적으로 연계될 수밖에 없다. 그것은 무엇을 문화적 분포와 지도 작성에 유의미한 특질/요소로 삼을 것인가 하는 일차적 항목을 결정하는데 상호적으로 기능한다. 문헌기록에 이미 사라져버린 항목이나 새로 추가될 만한 항목을 넣고자 하더라도, 현장의 동일한 질문에서 나타나지 않거나 혹은 전역에 걸쳐 고르게 보이는 요소를 굳이 지도화할 필요는 없을 것이다. 그것은 문화지형도의 특성상 유교민속의 그 요소가 일정한 곳에서 지속적 빈도를 보이며 사용되고 있는지를 확인시켜주는 효과가 주요하기 때문이다. 그런 까닭에 상대적으로 차이를 지닌 개별적 항목은 문화적 전승과 관련한 기원과 원인 및 의미에 대해서 스스로 말하는 것은 적다고 하겠다. 역으로 현장에서 예상하지 않게 지역적 차원에서 집중되는 제물에 대한 문화분포의 경우, 충분히 가치 있는 항목이라고 하더라도 그것의 역사적 출현과 생성의 내력이 유교문화적 흐름 속에서 파악되고 거쳐야 할 필요는 있다. 소위 유교적 혹은 조선성리학적 궤도 내에서 해명되지 않음에도 불구하고 유교의 조상제사에 등장한다면 그것 자체가 그야말로 20세기에 ‘한국화’하는 유교민속의 사례로 추가되어 논의를 거쳐야 할 대상이라고 본다.

1) 문헌을 통한 자료의 생산

문헌 기록 자료 단계에 대해 간단히 언급하면, 유학자들의 예서로는 『한국예학총서(韓國禮學叢書)』(1~60권)(경성대학교 한국학연구소 편저, 2008, 부산: 민족문화)를, 문집자료는 『韓國文集叢刊(한국문집총간)』(한국고전번역원 itkc.or.kr 제공)을 검색하고, 『古文書集成(고문서집성)』(한국정신문화연구원www.aks.ac.kr 제공)을 틈틈이 보충해서 활용하였다. 『한국예학총서』는 경성대학교 한국학연구소에서 조선시대 예서 전체를 집대성한다는 계획으로 꾸준히 지속적으로 업데이트시키고 있다. 학술사적 측면에서의 자료를 한 자리에 모으는 일 다음으로 남아 있는 과제라면 무엇을 어떻게 볼 것인가의 문화적 접근이 관건이라고 할 것이다. 이는 다시 각론에 대한 방법론적 고민을 모색하게 한다. 그런데 『한국예학총서』에 모아진 <예서>류의

기본 특징은 “문답(問答)”이나 “문해(問解)”와 같은 방식을 의도적으로 취한 경우를 제외하면 거의 대부분『주자가례』의 편제가 모델이 된다는 점이다. 물론 그들 예학자들이 쓴 문헌에 방례(邦禮)와 잡례(雜禮) 및 예경(禮敬)에 관한 부분을 수록하지 않은 경우도 있지만 ‘가례’에 관해서는 마찬가지로 할 수 있다. 따라서 <예서>류에서의 제례담(祭禮談)을 검토하는 방법 또한 그에 준하면 된다. 그러나 이 분석과 해석의 문제는 또 다시 좁혀질 수밖에 없다. 왜냐하면 기본적으로 유학자들의 『(주자가례)』에 대한 이해는 주자의 주소(注疏)에 다시 자신들의 입장을 가미한 “안설(按設)”을 두기 때문에 그 논의는 일양적인 담론으로 나타나지는 않는다. 그렇다고 하더라도 안설은 조선의 유학자들이 의문을 가지고 해명을 하고 스스로 문제를 모색하는 모습이라고 할 때, 동속 즉 조선의 풍속을 이해하는 데 매우 중요한 성격을 지닌다고 할 수 있다. 말하자면 이 자료는 1500년대 중후반 이후의 예서들이 망라되고 있어서 예론과 예설을 이해하는 중요한 기준이 되며 유학자들의 『가례』에 대한 깊은 이해를 담고 있다. 특히 문헌자료만으로 판단해 본다면, 유자(儒者)들의 수준 높은 사고의 유연성과 지대한 현실적 관심을 그대로 엿볼 수 있다. 문헌 자료를 최소한이라도 검토하는 ‘지적 무장’을 지니는 일이야말로 시간과 돈이 절대적으로 중요한 현장조사에서 조사자가 민속지도 제작에 뒤따르는 문제와 난관에 유일하게 대처할 수 있는 장점이 될 것이다.

한편 민속조사 기록자료 가운데, 『한국민속종합조사보고서』(문화공보부 문화재관리국, 1969~1981)는 많은 고급인력의 현장조사와 장기간에 걸친 전국적으로 팔목할 만한 성과를 보이고 있지만, 본 연구와 관계되어서는 참고만 할 뿐 거의 활용되지 못했다. 오히려 문헌 기록물이자 현장 자료집이기도 한 『한국구비문학대계』(1~82책, 부록 3책)가 본 연구에서는 월등한 가치를 함장하고 있음을 알게 되었다. 이는 본 연구를 위해 3여년에 걸칠 현장의 자료를 수집기간 이후에 검토된 자료집이지만, 여기에 담긴 제례와 제수에 대한 무수한 설화와 민담은 유자들의 예서나 현장의 제보들로서도 해명되지 않던 지점에 대해 상당 부분 도움을 주었다. 문헌

자료는 현장과의 피드백 역할을 톡톡히 해 주었다. 이들 자료들이 던져주는 가치에 대해서는 본문에서 논의하도록 하겠다.

2) 현장을 통한 자료의 생산

앞서 제3절 2에서 조사 대상마을의 선정에 대해 언급한 바 있다. 본 연구에서는 『조선의 성(朝鮮の姓)』(1934: 159~424)에 기록된 당시의 동족부락을 현재의 지도를 이용하여 찾아다니면서 조사를 진행시켰다. 이때 전국단위의 조사를 목적으로 하였지만, 개인단독연구인 만큼 연구의 방법상 모든 동족부락을 조사할 수는 없었다. 기본적으로 1930년대 당시의 시군단위의 행정단위체계를 존중하되, 현재의 위치를 확인한 후 하나의 시군에서 평균 3~5개 마을을 조사하는 방침을 세워보았다. 이 숫자는 하나의 시군단위만 하여도 8~15개로 구획된 읍면동을 고려하면 터무니없이 적은 대상이라고 볼 수 있다. 그러나 당시 이 계산을 하게 된 이유는 『조선의 취락(朝鮮の聚落)』에 보이는 남한의 동족부락수의 성관분포와 일정부분 연관을 지어서 생각했기 때문이다. 즉 1930년대 일제강점기 당시 동족부락수의 65%(9,350곳)가 불과 57族의 본관성씨가 차지하고 있었다는 것은 공동조상을 같이 하는 동족부락의 수가 그만큼 편중되어 있음을 의미한다. 1930년대 강원도 강릉군(현 강원도 강릉시)의 동족부락의 예를 들어 살펴보자.

〈표 1-2〉 1930년대 강릉군의 동족집단지

(단위: 곳)

읍면	동족집단수	읍면	동족집단수	읍면	동족집단수
강릉읍	7	연곡면	6	구정면	15
성산면	5	신리면	9	옥계면	5
정동면	5	성덕면	16	망상면	2
사천면	6	강동면	21	합 계	97

출처: 『조선의 성(朝鮮の姓)』

〈표 1-3〉 1930년대 강릉군 본관성씨별 동족집단수

(단위: 곳)

본관성씨	동족집단수	본관성씨	동족집단수	본관성씨	동족집단수
강릉최씨	27 (1061)	삼척심씨	2 (88)	순창설씨	1 (21)
강릉김씨	20 (767)	창녕조씨	2 (80)	경주김씨	1 (20)
강릉박씨	6 (123)	경주이씨	2 (47)	청주한씨	1 (25)
김해김씨	6 (262)	영해이씨	2 (45)	함양박씨	1 (24)
전주이씨	6 (164)	강릉함씨	1 (42)	동주최씨	1 (15)
남양홍씨	4 (228)	성주이씨	1 (27)	선산김씨	1 (38)
안동권씨	3 (72)	초계정씨	1 (53)		
연일정씨	3 (91)	안동김씨	1 (35)		
밀양박씨	3 (85)	양천허씨	1 (20)	합 계	97 (3,433)

출처: 『조선의 성(朝鮮の姓)』

a. ()내는 세대수.

〈표 1-2〉는 당시 강릉군 11개의 읍면에 97곳의 동족집단이 모여 살고 있었음을 보여준다. 여기에 포함되는 집성촌은 당시 법정리 단위에서 단일 본관성씨 가운데 세대수가 15호 이상을 조사한 것이다.¹²⁾ 그리고 이 자료집을 통해 당시 강릉군 97개 동족집단이 52곳의 법정리에 자연부락 형태로 취락하고 있음을 확인할 수 있다. 말하자면 평균적으로 하나의 법정리에 1~3개 정도의 동족촌이 형성되어 있음을 말해준다. 한편 〈표 1-3〉은 본 연구를 위해 실제 어떤 본관성씨가 몇 개의 동족집단을 이루고 있는지 구별해 놓은 것이다. 그러니까 이 구도는 당시 강릉군 97개 동족집단이 불과 24개 본관성씨들로 구성되어 있었음을 알게 해주고, 이 중 특히 강릉최씨와 강릉김씨 두 토성본관성씨가 절반에 가깝다는 것을 보여준다. 이 중 상위 5개의 본관성씨가 전체의 65%에 이른다는 사실은 이 지역 3~5개 마을을 제수

12) 동족집단의 최소 세대수 기준인 15세대는 성덕면 노암리, 청량리(이상 강릉최씨)와 병산리(동주최씨), 강동면 정동진리(밀양박씨) 등 4곳이다. 또한 100호 이상 큰 규모의 세대수를 포함한 법정리는 연곡면 삼산리(김해김씨 108세대)와 동덕리(남양홍씨 105세대)가 있다. 당시 50세대수 이상의 자연부락도 20여 곳이나 되는데, 이 수는 당시 강릉군 전체 동족촌의 20%에 해당한다.

와 진설을 위한 집성촌을 선정함에 있어서 어떤 식으로든 고려하지 않을 수 없음을 말해주는 대목이기도 하다.

그렇다면 위의 자료가 들려주는 대로 동족집단수의 크기와 규모가 실제 현장의 조사대상 마을로 선택할 수 있는가. 분명한 것은 강릉이라는 자연지리적 특성을 고려하는 것도 빠뜨릴 수 없는 대목이라는 점이다. 즉 앞서 계속 언급하듯이 제수와 진설은 동족촌의 역사성만으로 설명하기에는 지역성이라는 포괄적 입지조건을 고려하지 않을 수 없다. 아래의 <그림 1-2>은 바로 그런 강릉의 지형지세를 살필 수 있게 하는 지도다. 얼핏 보아도 강릉의 지세는 서쪽에 백두대간이 남북으로 뻗어 있어서 도시가 동서축보다는 상대적으로 남북축으로 확장되고 있음을 보여주고 있다. 그래서 지도는 만일 동족집단 취락을 고려하지 않고 3곳만을 택하여 강릉의 지역성에 따른 제수와 진설을 알고자 한다면, 일반인들도 일감으로 가는 녹색실선으로 표시된 ‘북강릉-강릉중심지-남강릉’을 선택지로 잡고 그 중 각각 한 마을씩을 잡을 것으로 예상할 수 있다.



<그림 1-2> 강릉시 현지조사 지역

그렇다는 사실을 앞서 언급한 동족집단과 함께 자연지리적 지형조건을 겹쳐서 고려하여 조사대상 마을을 선정한다면 ‘녹색실선 안의 동족집단’ 세 곳을 포함시키면 될 것으로 판단된다. 이러한 방식의 선택지는 실제 현장 조사를 통해서도 크게 무리가 없다는 것을 확인시켜주기도 했다. 그러나 본 연구자가 강릉지역에서 실제로 답사하여 제수와 진설을 물었던 지역은 붉은 원으로 표시된 곳들이다. 모두 7곳이지만, 강릉시내 창녕조씨(昌寧曹氏) 집안과 옥계면의 남영리 전주이씨(全州李氏)/북동리 밀양박씨(密陽朴氏)는 재확인을 위한 조사였고, 실제로 나머지 5곳의 집성마을을 조사하게 되었다. 즉 본 연구에서는 강릉 구정면(邱井面) 학산리(鶴山里)의 연일정씨(迎日鄭氏), 성산면(城山面) 위촌리(渭村里)의 강릉최씨(江陵崔氏)/강릉함씨(江陵咸氏), 사천면(沙川面) 미로리(美老里)의 강릉박씨(江陵朴氏), 강동면 하시동리(下詩洞里)/상시동리(上詩洞里)의 강릉김씨(江陵金氏), 그리고 성산면(城山面) 구산리(邱山里) 남양홍씨(南陽洪氏)를 택하였다. 왜 이들 마을이 선택되었을까.

제수와 진설에 대해 얻은 결과와 논문에서 사용한 지역비교를 위한 문화요소로 본다면, 강릉의 경우 한두 곳이면 충분했다고 할 수 있다. 그러나 조사의 전후의 문제는 연구자에게는 완전히 다른 입장일 수밖에 없다. 더욱이 다른 시군과 마찬가지로 강릉은 낮익은 도시가 아니었다. 따라서 마을 선정 판단의 기준은 제한적일 수밖에 없으며 선택을 미룰 수도 없을 때, 조선후기 강릉의 지역을 대표하는 동족에 대한 역사학적 지식정보는 현장 자료의 생산에 매우 요긴할 수 있다. 언제부터 형성되고 어떤 기준이 작용하는지 분명치 않지만, 한국의 오래된 시군 단위에는 그 지역의 대표적인 가문들을 호명하는 표현들이 전해지곤 한다. 강릉의 경우는 소위 “권심조정(權沈曹鄭)”이라는 말이 있다. 이는 강릉에 안동권씨, 삼척심씨, 창녕조씨, 연일정씨 등으로 호명되는 동족들이 각별히 강릉의 역사성에서 빼놓을 수 없는 집안임을 의미한다는 뜻으로 해독되고 있다. 그러나 동시에 “권심조정”이라는 표현 속에는 강릉 지역사회 차원에서의 현달한 인물을 보유한 집안만이 아니라 그 지역에서의 인구규모도 감안하는 것 같다. 말하자면 토성본관의 성씨 이외에

이거하여 오랫동안 세거한 집안의 힘이 무시할 수 없이 작용하고 있음을 표현하는 말이라고 볼 수 있다.¹³⁾ <표 4>는 1930년대 당시 강릉군에 거주하는 실제 세대에는 집성촌을 이루지는 않더라도 충분히 많은 “권심조정”의 성씨(姓氏)들이 있음을 보여준다. <표 4>는 그러한 예측을 가능케 하는 자료라고 할 수 있으며, 본 연구에서는 바로 이 지점들을 추가하여 동족집단을 정하였다. 그렇게 되면 동족집단 중에서도 단순히 그 수와 규모가 아닌 그 내부의 계층성까지도 포함하면서 지역성을 논의하고 있음이 주장될 수 있다고 본다. 무엇보다 현재에도 강릉의 동족부락을 방문했을 때 그 후손들이 살고 있었기 때문에 본 연구의 조사도 비교연구가 가능할 수 있다고 본다. 이것이 본 연구자가 현장에서 조사 대상 마을을 선정해 나갔던 기본 방식이었다. 그리고 상당수 지역의 중소도시에서 성씨의 세대수와 집성촌의 형식적 구도는 1970년대 후반까지 계속되었다는 전제가 이 연구에는 깔려져 있다. 그렇게 선정된 조사대상 마을에서 좋은 제보자를 만나는 것은 연구자의 “행운”이라고 할 수 있는 일이라고 할 수 있지만, 결코 매번 충분한 유교민속적 지식을 갖춘 문장(門長), 유사(有司) 또는 종손(宗孫)·종부(宗婦) 등을 만났다고 볼 수는 없다.

그러나 기본적으로 제보자들을 통해 실질적으로 5대조 이상의 공동 선조의 시제와 문중/종중 활동을 같이 하는 본관성씨가 상당수에 이르고 있음이 현장에서 확인할 수 있었다. 무엇보다 본 조사를 지속적으로 확인해 나가면서 같은 지역의 본관성씨들은 상당수 비슷한 제수와 진설을 실천하고 있었고, 친족 조상관념이 강한 동족

13) <표 1-4> 1930년대 강릉군의 주요 성수(姓數) (단위: 세대)

성별	성수	성별	성수	성별	성수	성별	성수	성별	성수
金	3,857	朴	1,062	洪	577	曹	336	咸	207
崔	2,420	權	581	全	428	姜	251	尹	198
李	1,676	鄭	579	沈	378	張	237	辛	194

※ 출처: 『조선의 성(朝鮮の姓)』

소화4년(1929)말 현재 강릉군에 거주하는 조선인은 14,376 호구(戶口)에 인구가 81,852명으로 보고되고 있다. 그리고 당시 호구수와 세대수를 유사하다고 상정하고 산술하면 42:1 정도의 비율로 15세대 이상의 동족집단지가 나타남을 보여주는 것이다(『生活狀態調査-江陵-』(善生永助, 1931) 참조).

부락일수록 보다 더 이 지점에서의 상사성(相似性)이 강조되는 일족(一族)문화가 있는 것이 아닌가 여겨질 정도였다. 이로 인해 이들이 인근 읍면동 혹은 연접한 시군에 산재하여 분포할 경우 그들의 친족 관계를 확인하고 계보를 밝히고 서로간의 선조제(先祖祭)의 왕래망을 겹쳐 질문하면서 양적 연구 방법론의 한계를 어느 정도 극복할 수 있었다고 본다. 이것은 물론 같은 생태지리적 환경을 공유한다는 속성이 그러한 유사성을 만들어 내고 있을 여지도 충분하기에 이에 대해서는 본문에서 다시 언급하도록 하겠다.

한편 <표 5>는 위와 같은 조사 마을 선정을 판단을 걸쳐서 본 연구가 표방하는 유교민속의 제수와 진설에 대해 조사한 시군구와 읍면동리를 도별로 정리해 놓았다.

<표 1-5> 현지조사 지역별 마을과 친족 현황

(단위: 곳)

	경기	강원	충북	충남	경북	경남	전북	전남
시군구	17 (13.6%)	14 (11.2%)	9 (7.2%)	17 (13.6%)	23 (18.4%)	16 (12.8%)	11 (8.8%)	18 (14.4%)
읍면동리	43 (9.1%)	45 (9.6%)	40 (8.5%)	79 (16.8%)	88 (18.7%)	44 (9.3%)	48 (10.2%)	84 (17.8%)

a. 서울특별시는 경기도에, 대전광역시는 충청남도, 대구광역시는 경상북도에, 부산광역시는 경상남도 그리고 광주광역시는 전라남도에 편입시켰다.

b. ()내는 합계수에 대한 비율(%)

즉 <표 5>는 실제로 점체계 문화지도 작성에 자료로 생산되고 활용된 조사 대상 마을이며, 이는 <부록 2. 현지조사 지역별 마을과 친족>에 구체적으로 볼 수 있다. 시군구가 총 125곳이고, 하위 단위의 마을은 471곳이 포함되고 있다. 큰 의미는 없지만 평균 한 시군구에서 3곳 정도를 한 셈이다. 그러나 전체 조사대상마을은 현장 자료 수집을 시작한 2011년 6월의 예비조사를 시작으로 2015년 5월 초까지 약 1,000여 곳 정도에 이른다고 할 수 있다. 이 기간 동안 주로 2011년 6월 ~ 2013년 7월 초까지 일차 본 조사를 진행하면서 700여 곳을 마쳤다. 그런데 약 2년에 걸쳐

진행된 1차 조사의 문제는 전반기와 후반기 1년의 조사 수준이 많은 차이를 보이는 결함을 안고 있었다. 이 조사방법에서 오는 차이는 순전히 조사자의 질문이 미흡한 탓이 컸다. 적절히 물어야 할 것을 묻지 않고 지나간 대목들이 결국에는 2차 조사 → 3차 조사를 지속시킨 원인으로 작용하기도 한다. 물론 여기에는 일차 본 조사에서 파악하기 힘들었던 부분이 녹음자료와 문서화된 기록 자료를 정리하는 과정에서 발견되어 확인을 위해 재방문을 한 적도 있다.

첨언하면 <표 5>는 경기, 강원, 경남이 상대적으로 유효 마을조사 수가 적음을 의미하며, 충남, 경북, 경남이 다른 지역에 비해 자료 활용빈도가 높음을 보여준다. 이는 단순히 그 지역의 마을조사가 대량 양산된 것이라고 볼 이유는 없다. 다른 지역에 비해 이들 지역의 제수와 진설이 문화지도 작성에 유의미한 결과를 보여주는 데 많이 이용되었음을 뜻하는 것으로 보아야 할 것이다. 어떤 의미에서는 이들 지역이 상대적으로 행정적으로는 같은 지역이라고 하더라도 생태지리적 환경이나 인문 사회적 환경은 그 내부에서 편차가 있을 수 있음을 제수와 진설의 문화요소들이 드러내주고 있다고 판단하는데 도움을 줄 수도 있다. 여기에 대해서는 본문의 3장과 4장에서 실제 문화지도를 보면서 해석과 그 의미를 자세히 알아보도록 하겠다.

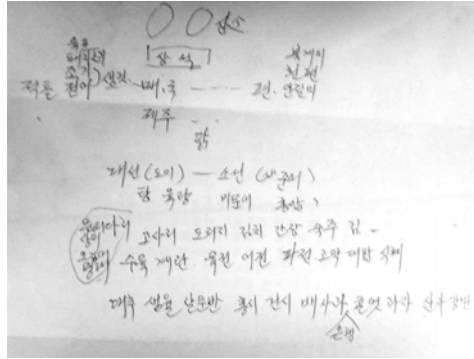
조사 방법과 과정에서 제일 중요한 원칙은 “학술적인 관점에서 특수한 사실을 보여주기 위한 엄밀하며 정확한 방식”(빌트 하버 1995:151)일 것이다. 그러나 이 원칙을 고수하고자 하더라도 기본적으로 본 조사의 방법과 자료의 생산과정이 안고 있는 두 가지 큰 사안이 해결되지 않으면 곤란에 처해지는 수가 생기게 된다. 첫째는 소위 ‘이동하는 현장’이라는 점이다. 이는 문화지도를 포함한 민속지도 작성에 필연적으로 적용되는 방법론이기도 하다. 즉 민속지도 제작의 자료 수집을 위해서는 기본적으로 동일한 질문을 들고 마을에서 마을로 움직이게 된다. 이때 바로 마을과 마을 사이에서 혹은 지역과 지역 사이에서 발생하는 제보자 차원에서의 자료 생산의 차이는 심한 불균형을 보이기도 한다. 그러한 자료적 가치의 불균형이 나타난다고 해도 그것이 제보자를 탓할 일은 전혀 아니다. 이 문제를 해결하는 하나의 방법은

더 많이 이동하거나 더 좋은 제보자를 찾는 길 밖에 없을 지도 모른다.

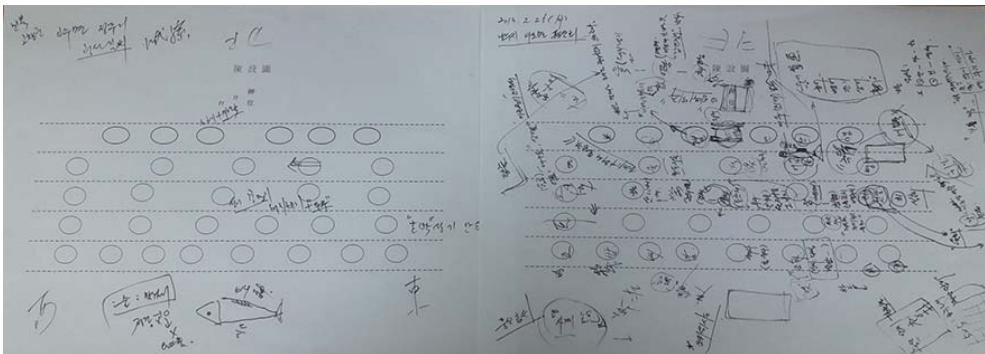
그렇다면 실제 자료를 생산하는 조사의 방법과 과정은 어떠했을까.



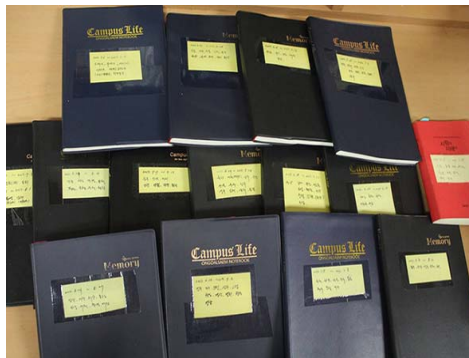
〈사진 1-1〉 진설도를 직접 그리는 제보자



〈사진 1-1-1〉 (왼쪽) 제보자 완성 진설도



〈사진 1-2〉 모형 진설도 수합 사례 (좌/우)



〈사진 1-3〉 현장 기록 노트

위의 <사진 1>은 본 연구의 조사 초기에 진행하던 방식이다. 조사 마을을 선정하고 제례에 밝은 제보자를 찾아서 진설도를 그려 줄 것을 부탁하는 것으로 이루어졌다. 그 진설도가 완성되면(<사진 1-1>), 본 연구자는 그것을 바탕으로 그에 대한 질문과 추가 궁금한 점을 물으면서 제수와 진설도에 대한 기초자료를 모아나갔다. 물론 조상제사의 현장을 직접 참관하고 묻는 방법도 활용하였다. 그러나 진설도를 손수 그리는 작업이나 또 남의 가정의 기제사 날짜를 기다리고 허락을 받아서 참관하는 일은 그리 쉽지 않다. 그런 과정에서 현장조사를 시작한지 6개월 정도가 지난 이후부터는 <사진 2>와 같이 연구자가 ‘모형’ 진설도를 만들어 제보자들에게 사용하기 시작했다. 이는 효율성이 높았고, 서로 대화를 하면서 제수와 진설에 대해 알아갈 수 있는 시간이 되었다. 그러한 결과가 <사진 3>에서와 같이 현장의 기록노트가 되고 녹음파일이 늘어나면서 현장의 자료를 축적시켰다.

그런데 이러한 조사의 과정이 안고 있는 큰 또 하나의 난제는 둘째, 제수와 진설에서 마을 단위보다는 시군구 단위, 시군구 단위보다는 더 큰 지역 공동체 단위에서 제례와 관련한 주된 관심의 성격이 판이해질 수 있다는 점이다. 즉 문제는 여러 가지 제사 음식들 중에서 지역마다 문화특질이 다르고 진설의 행간을 따라 지역마다 다른 중심적 사안을 낳고 있다는 점이다. 가령 어떤 곳에서는 과일이 놓이는 방식을, 어떤 지역에서는 적(炙), 어떤 곳에서는 전이나 소채 등에 각별히 주의하고 있다는 것이다. 이는 결국 조사 자료가 최종 단계로의 생산을 저해하는 요인이 되고 있었다. 즉 대부분의 지역은 현장 자체가 안고 있는 불안정하고 불확실하며 종국에는 판단보류를 할 수 밖에 없는 특징을 보인다. 비록 현장 자체라고 하는 것이 제보자의 유교민속지식의 문제가 되었든 지역의 문화적 풍토 탓인지 그것도 아니면, 지역의 생태 자연환경 자체가 인간에게 요구하는 관심을 다르게 만드는지 알 수 없다. 이것이 조사 방법에 따라 자료의 생산에 오랜 시간 치중을 했음에도 일차에서 2차 추가 조사를 하게 한다. 정리하면 동족부락의 본관성씨가 공동조상을 뒀으므로 해서 제수와 진설에서 오는 가가례를 한층 일반화시킬 수 있도록 그것이

본 조사에서 지역의 마을대상 수를 낮추는 원인이 될 수 있었다면, 생태지리적 특성은 다양한 문화를 달리 가져가게 되는 요인이 될 수도 있다.

특히 한국의 생태 지형상 평야지대보다는 계곡과 산지가 발달하여 20세기 초중반까지만 해도 교통에 따른 물화의 유통이나 인적 교류에 장애가 많아 일정한 경계를 지니는 권역별로 포괄하여 지역의 문화를 표시하기 어려운 점이 없지 않다고 할 것이다.(村山智順,1999) 이러한 지형에서는 행정체계는 물론이거니와 산맥(山脈), 수계(水界) 및 시장(市場)과 유통기반에 따라 수없이 많은 변수들에 영향을 받기 때문에 어떤 물질에 대한 권역을 설정하는 것이 노력에 비해 정당성을 획득하기 어려울 수 있다는 의미로 읽힌다. 따라서 본 연구는 기본적으로 '영역체계' 방식의 지도작성보다는 지역의 생태적 지리적 인문적 환경이 크게 작동하는 사회에 적합한 '점체계'방식을 취하고자 했다. 이런 경우 조사방법에서 영역체계와 크게 달라질 것은 없지만, 현장 자료상의 어떤 의문들에 대해 데이터를 필요 이상으로 짜맞추가며 조정하는 단계를 거치지 않고도 새로이 추가되는 이질적 요소도 색조와 부호, 범례 등을 이용하여 기입할 수 있는 여지가 생긴다.

문화지형 작성을 위해 점체계 방식을 생각한 것은 실제 현장을 다니면서 생기게 되었다고 할 수 있다. 물론 문헌 기록 자료의 검토 단계에서 관념적으로 보면, 유교민속의 상례나 세시 풍속과 같이 제수와 진설에서도 지역적 다양성에도 불구하고 일반화를 통한 문화권역을 생각해 볼 수는 있다. 그러나 제수 및 진설에 있어서 문화권역을 설정하는 어려움은 전체적으로 연구의 사례를 늘리는 것만으로 가능한 구도인 것은 아니라는 데서 오기도 한다. 이는 조사방법의 문제보다 유교민속의 주제와 관련하여 조사 대상이 되는 제보자들이 일상에서 역사와 현실을 구분하지 않고 삶을 살아가는 경우로 인하여 연구자가 그런 관습의 지속을 다른 제보자의 삶과 '유사'하거나 같은 것으로 판단할 수 없는 근원적인 인식의 문제가 엄존하기 때문이다. 그래서 비록 점체계라고 하더라도 문화지도의 권역별 이해를 독자가 하지 않을 수 없는 연유로 인하여 현장은 계속해서 다시 현장의 문헌을 필요로

한다고 할 수 있다. 그래서 가급적 현재와 시기가 특정될 수 있는 역사 시간속의 “진설도”를 모으는 일에 관심을 둘 수밖에 없게 된 것이다.

마을에서 유교민속적 경험이 풍부한 남녀 어르신들에게 기본적으로 아래와 같은 단계로 질문조사를 진행시켰다. 이는 본 연구 조사의 목표를 위한 포괄적 질문의 성격을 갖는다.

(Ⅰ 단계)

의례의 실천대상인 조상 제사는 누구이며, 제사종류와 대상, 가족·친척 참여자 등은 누구인가.

(Ⅱ 단계)

제수·진설의 품목들에는 어떤 것이 있으며, 제수는 어떻게 마련하고 진설은 누가 맡아서 하며, 제소(祭所)는 어디에 차려지고 몇 시에 제를 올리는가. 그리고 그 이유는 무엇인가.

(Ⅲ 단계)

제수와 진설은 생태지리적 환경, 인문사회적 환경(세거, 인물, 통혼 등) 등의 영향을 받는 것으로 여겨지는데, 그와 관련하여 이 지역의 의례 품목 가운데 특별히 조상과 관련한 의례적 상징물이나 의미하는 것이 있는가.

제4절 논문의 구성과 전개

본 연구는 ‘조선적’ 유산으로 여겨지고 있는 조상에 대한 제사를 연구의 중심에 둔다. 제사가 현대 사회의 가족과 친족의 문화에서 조선적 유산으로 언급될 수 있는 까닭은 반어적으로 지금 우리의 삶에 매우 밀착되어 있음을 뜻한다고 할 것이다. 그래서 조선적 유산이 ‘잔존(survival)’으로 있든지, 미풍양속으로 전해지든지 간에 조선시대와 멀어질수록 그러한 의례양식에 대한 올바른 이해와도 거리가 생기는 것이 아닌가 생각된다. 무엇보다 새롭게 도입되고 창출되는 종교 의례의 다차원적 면면들, 가령 혼인의례, 출생의례, 상·장례 등 소위 ‘전통’들은 부지불식간에 ‘혼합주의(syncretism)’적 양상으로 변환되거나 전혀 새로운 방식으로 전환되는 양상을 보여왔다. 무엇보다 현대 사회에 들어 이들 의례에 참여하는 주체나 집단들은 신분과 계급에 입각한 가족·친족 등의 혈연-혼인망 중심으로 구성되고 유지되던 틀을 벗어나고 있다. 지금은 그러한 의례를 행하는 데 있어 과거 보다는 자연이나 학연 그리고 기타 직장과 같은 사회적 연망에 기초한 주체들과 그 결집력이 중요해진 것도 사실이다. 그렇다면 이러한 일련의 시대적 흐름에서 제사는 어떠한가.

본 연구자가 보기에 시대의 변화에 적응하는 ‘조선후기적 제사체계’는 현대 한국인들의 조상관이나 제사론에 입각하여 변용되고 있다고 판단된다. ‘민주적’이며 ‘과학적 합리성’에 익숙한 현대인들에게는 조상제사에 개입하는 산만하고 흔들리는 감정들에 대해 여전히 가족적이며 친족적인 범위 내에서 자기 체계를 무너뜨리지 않기 위해 저항하는 것처럼 보이기도 한다. 그것은 현장조상에서 제례의 종교적 원리를 충분히 인지하고 조상을 추모하는 ‘합리적 선택’에서 제사를 준행하는 사람들조차 자신의 다음세대를 대할 때 드는 불안과 닮아 보인다. 그런 의미에서 본 논문의 구성은 다분히 현대인들이 설행하는 각기 다른 유형의 제사 사례와 같은 이름의 각자 다른 형태로 지내는 제사 사례를 빌어 조선의 유산을 현대인들이 어떻게 전유(appropriation) 혹은 ‘주체화’시켜 나가는지에 관심을 두고 배치하고자 하였다.

현대의 철학적 사유에서 조상제사를 가능케 하는 논리적 전제들의 허점은 다양한 시각과 관점에서 지적받을 수 있다고 본다. 물론 이러한 지점은 조선후기 유학사에서 여러 사건들을 통해 감지되기도 하였다. 그러한 사건들은 대개 조선후기 권력과 지배이데올로기의 작동 여부를 통해 포착되는 경우가 많다(최종성 2016:168-169). 1791년 가톨릭 신자인 윤지충과 권상연을 죽음으로 몰아간 이른바 '진산사건', 즉 윤지충 모친의 '위패를 훼손하고 태우는(毀木主而又燒)'¹⁴⁾ 행위와 가톨릭보다 1세기 뒤에 신앙이 시작된 초기 개신교인이 행한 목주(木主)나 토주(土主)와 같은 신주를 불태우며 조상제사를 폐지한 사례들¹⁵⁾이 대표적이라고 할 수 있다. 즉 전자는 유교당국의 의례 통제권이 행사되던 예에 해당한다면, 후자는 19세기 말에 이르러 유교 지배층이 제사나 제사 담론의 중앙 지배력을 제대로 작동시키지 못하게 된 것으로 볼 수 있는 사례라고 할 수 있다. 그러나 본질적으로 두 사건은 유교제례에 담긴 조상존재의 '합리적 효과'가 다른 종교적 사유와의 경쟁 무드에서 적대시된 흐름과 무관하지 않다고 본다. 이에 따라 본 논문은 조선후기 의례통제권의 약화 또한 유교문화의 '유교민속화'의 한 측면으로 작용했다고 보는 입장에서 서 있다. 다만 본 연구 논문에서는 19세기 정치와 종교 문화지형과의 관계가 현실의 제사관행은 물론이고 제수와 진설에 어떤 영향을 끼친 것인지에 대해서는 차후의 과제로 남기고자 하였다.

그럼에도 불구하고 이러한 흐름에서 중요한 것은 유교문화의 제사나 제사 담론의 중앙 지배력의 약화현상과는 무관하게 20세기 초반에도 유교제례가 소멸되는 징후가 잘 감지되지 않는다는 점이다. 오히려 이 시기는 어떤 하나의 동인이 작용했다고 말하기는 어렵지만, 전국단위의 대종중(大宗中)의 형성 및 그 일환으로 대동보의 발간이 더욱 활발해지고 있다. 이는 여전히 조상제사를 지내는 문화적 풍속이 건재하고 있음을 증거하는 현상이기도 하다. 이를 일컬어 소위 개항기와 20세기를

14) 『승정원일기』 1695책, 정조 15년 10월 23일

15) 『조선크리스도인회보』 <회중신문>, 1897년 3월 3일 ; 4월 7일 참조

거치는 조선의 전통이 근대로 침투하는 ‘양반화’(미야지마 2014; 도이힐러 2003)과정
 이 조상존재를 등에 업고 진행되었다고 말할 수 있을지도 모르겠다. 그리고 일제
 강점기와 대한민국 시대를 거치면서도 조상에 대한 의례는 건재하다고 볼 수도
 있다. 그러나 이러한 현상의 흐름을 조선 성리학, 즉 조선 유교문화의 위대함으로
 원인을 돌릴 것이 아니라고 본다. 오히려 가족과 친족의 영역이 사회와 국가의
 가치체계보다 더 본질적이고 근원적으로 작동하던 시기였던 것으로 보이며, 그
 저력은 ‘유교문화 + 민속’ → ‘유교민속화’ → ‘유교민속’의 전개과정으로 변환되면
 서 조상 의례의 동력이 유지된 것이 아닌가 생각된다. 그 한 결과로 산자의 음식과
 사자의 의례음식이 더욱 강하게 매개되었을 여지는 충분했다고 보며, 이는 곧 앞으
 로 살펴 볼 ‘신화적 제물’의 탄생으로 이어지는 계기가 될 수 있었던 것으로도 보인
 다.

그러면 각 장의 구성에 대해 살펴보기로 하겠다. 2장은 방법론적으로 현장인터뷰
 자료를 포함하는 것은 물론이고 각종 제례관련 역사문헌자료 및 1970년대 이래
 수행된 『한국구비문화대계』와 같은 현대의 자료도 활용한다. 덧붙여 제사 음식의
 다양성을 추동해 왔던 지역성, 역사성의 문제를 조선후기 유학자들의 문집과 집안
 의 족보 등을 견주어 시기를 추정하는 근거로 삼고자 한다. 따라서 본 장에서는
 이러한 방법론이 갖는 효과를 살린다는 차원에서 1절에서 조선 지식인이자, 유학자
 들이 구체적으로 제례와 관련하여 남긴 조목들을 검토하고자 한다. 당대에 제례에
 서 문제가 되는 지점들을 검토하는 단계에서 특히 ‘동속’과 ‘시속’은 중요한 담론의
 축이 된다. 곧 동속(東俗)은 조선의 풍속이고, 시속(時俗)은 처한 때에 맞는 풍속을
 이른다. 이 둘은 같은 말로도 쓰이지만, 의례에 따라 그리고 문맥에 따라 시간의
 차이와 지역의 차이를 표현하는 데 다르게 쓰일 수도 있다. 특히 ‘변례(變禮)’라는
 용어는 17세기 후반 이래 예서류에서 상례와 제례를 언급할 때, 본격적으로 거론되
 고 또 18세기에 이르면 아예 하나의 챕터로 따로 떼어서 부기(附記)하는 예가 늘어
 나고 있음을 볼 수 있다. 이러한 현상은 각 사안에 따라 여러 가지 의미와 복합적인

성격으로 발전하며 유자(儒者)들 사이에서 쟁점으로 부각되기도 한다. 이런 쟁점은 예서류에서 본격화되기보다는 주로 문집(文集)에서 스승과 제자 사이에 주고받는 문답이나 서간(書簡)을 통해 확인되고 있다.

『한국구비문학대계』에서 <제사> 관련 설화를 살피는 일은 애초에 지역성의 문제를 염두에 두고 있었다. 그것은 이 자료집 (자료집82책, 부록3책)이 지역적으로 정리된 것과 무관하지 않았다. 그러나 여기에는 조상에 대한 조선유학자들의 인식과 그 인식을 바탕으로 제사가 현상적으로 표현되고 전승되어 온 역사와는 달리 이 자료가 갖는 성격이 기본적으로 “문학작품”에 가깝다는 사실 때문에 중요성의 방점은 다른 지점에서 생길 수도 있겠다는 생각을 하게 되었다. 이는 제사의 규칙, 원리와 개념의 체계를 확인하는 작업이라기보다 거기에 의존하고 실천되는 현상들 사이에 생길 수 있는 현실적 괴리에 대해 의문을 제기하기도 하는 한편 문제를 스스로 해결해 나가기도 하는 방식을 파악하는 데 유용한 자료로 삼을 수 있을 것이라고 여긴다. 즉 원리론과 현상론의 중재에 쟁점이 되는 지점은 어떤 것이 있으며, 이는 설화에 등장하는 조상의 모습, 제수와 진설에 대한 조상의 입장과 후손의 입장이 함께 드러난다. 더불어 그것은 숭배의 대상이 거쳐하는 저승세계에 대한 상상화된 문학적 표현과 확장된 인식체계를 반영하고 이해해 볼 수 있는 장치일 수도 있다고 본다. 이를 통해 제사의 담론에서 조선후기 유교 지식인들과 20세기 중반의 일반 백성들이 지난 세월동안 문학적으로 아로새긴 제사문화 담론의 목소리를 들어볼 수 있을 것으로 생각된다.

본론 3장과 4장을 구성하는 자료는 현장인터뷰를 기초로 한다. 인터뷰에서는 기제사를 중심으로 하였고, 차례와 문중시제가 비교를 위한 제례에 활용되었다. 종가의 불천위제나 이른바 명문가의 제사는 연구자의 기획목적을 벗어난다고 생각하여 배제하는 것을 원칙으로 하였다. 연구 방법론적으로 데이터 수집을 위한 구체적인 조사 대상은 ‘pilot study’를 거치고, 다시 그것의 문제점을 보완하는 몇 단계의

우여곡절을 거쳐서 선정되었는데, 가장 중요한 마을 선정은 일제 총독부 기초자료의 도움을 얻었다. 『조선의 성』(善生永助, 1934)이라는 책에는 일제강점기 당시 1,650여개의 동족마을과 성씨와 본관과 아울러 호수 등을 기록하고 있다. 그렇게 하여 본 연구 조사대상은 남한지역의 약 234개의 시/군/구 가운데 대단위 도시화가 진행된 지역을 제외하고 덜 개발되었거나 아직도 ‘동족촌락’을 이루는 곳을 대상으로 삼게 되었다. 연구 조사로 1차 집중조사기간은 2010년 1월 ~ 2013.2월에 이루어졌고, 그 이후 2016년 현재까지 2차 3차 등등의 단기/반복 집중 조사를 통해 약 800여 곳 이상을 진행시켰다. 그리고 여기서 만나고 소개받은 제보자들을 통해 제사음식과 진설도에 관한 자료를 3장 1절에서는 제수의 다양성을 통해 그 비교의 적점을 논의하고, 2절에서는 그것이 던지는 메시지의 의미를 궁구해 보는 것으로 꾸릴 생각이다.

4장은 2장 1절에서 언급한 대목을 담론의 틀로 가져갈 수밖에 없다. 말하자면 진설은 ‘언제부터’인가 성리학적 세계관을 반영하게 되었고, 그것은 특정한 제수의 방위뿐만 아니라 새롭게 등장하는 제물의 배치(allocation)를 결정하는 중요한 원인으로 작동하기 시작했다고 볼 수 있다. 문제는 이 ‘언제부터’라는 것을 특정하기가 매우 어렵다는 점이다. 말하자면 이 대목은 세종대에 만들어지고 사서인(士庶人)의 가례까지도 포함한 《국조오례의》에도 보이지 않고, 조선 왕조의 최고 법전인《경국대전》에도 역시 특별한 언급을 찾을 수 없다. 그럼에도 어느 순간부터 주자의 진설도를 바탕으로 다양한 방식으로 다양한 제수가 나름의 자리를 차지하면서 ‘조상을 위한 밥상’에 중요한 관건이 되어 있다.

4장은 조선 후기 완성도가 미흡한 주자의 진설도에 근거하여 철학적 체계로 보완해 나가는 과정에서 진설과 도상의 옳고 그름, ‘우리가문의 방식’과 ‘타 가문의 방식’ 등의 인식이 작동하면서 펼쳐진 인지세계의 결과로 보고 그를 궁구해보고자 한다. 여기에는 한 축에서는 음양오행론과 같은 심오한 철학적 근거를 지녔다고 볼 수도 있다. 그러나 한편으로는 당대의 문화권력층이었던 유자들은 그들의 성리학적 지

식 특히 예학에서 가례와 보학을 발달시키는 방식으로 지방에서의 지배층으로 성장하고 있었다고 본다. 나아가 그러한 지점이 설득력을 얻는다면, 진설이라고 하는 문제가 왜 현대 사회의 조상제사에서 유의미하게 혹은 무의미한 상태로 우리의 문제로 남겨질 수밖에 없는지 하는 것을 논해보고자 한다.

한국의 제사 음식의 다양성의 가능성과 한계는 기본적으로 제상 진설에서 발생한다. 너무 당연한 것 같지만, 제수의 양은 기본적으로 제상의 크기에 종속된다. 다른 한편으로 제상 또한 진설되는 제수의 양을 제한요인으로 받아들였기 때문에 그런 규모를 가지게 되었다고 생각해 볼 수 있다. 문제는 이 둘의 상황이 자의적일 수 있다는 점이다. 그것은 가족과 친족의 빈부에 영향을 받을 수도 있고, 가족과 친족이 중요시하는 조상의 위계에 따라 상황적으로 변할 수 있다. 따라서 본 연구를 통해 이 문제를 논함에 있어서 제사 음식의 다양성은 기본적으로 그 집안의 제사의 진설도(陳設圖)를 기준으로 삼을 수밖에 없다고 본다. 그렇게 진행한 조사를 기초로 할 때, 비교의 적점으로 삼을 수 있는 것은 대개 본 장 1절의 하위 항목들로 편제된다고 판단하고 연구를 진행시키고 있다.

지금까지의 논의를 진행시키면서 제상을 하나만 상정한 채 제수를 어디에 놓느냐의 진설의 문제를 생각해 보았다. 다시 말하면 여기까지 진설은 제상에 제수를 놓는 행위라고 표현할 수 있다. 진설을 “location”(=the act of putting something in a certain place)의 문제로만 인식한 것이다. 그러나 가만히 보면 제상의 “어떤 곳”에 놓을지의 문제는 여전히 결정되지 않고 있다. 그렇기 때문에 진설에서 중요한 것은 “allocation”, 즉 ‘특정 의도를 지니고 (어떤 것에) 대비하는 구실’(a share set aside for a specific purpose)의 문제로 넘겨지는 일인지도 모른다.

본문 5장에서 조상관념 재현의 지속에 대해 다루고 있다. 조상을 기억하며 제수와 제물을 차리는 행위가 반복적으로 계속되고 있는 상황에서 이 현상의 무대가 되는 집과 선영(先塋)이라는 두 문화적 장치를 통해 이해에 다가가려고 했다. 집의 문화에서 사례로 든 것은 성주상이다. 이 상을 통해 기제사에서 조상을 위한 상과

나란히 배치하는 ‘특정 의도를 지닌 구실’로서 하나의 제상이 아니라 두 개의 제상을 놓게 된 문제를 규명해 보고자 했다. 어떤 측면에서는 유교식 제례에서 기제사상과 나란히 성주상이 놓이는 문제는 전범에 없는 다소 도발적이고 돌출적인 설정일 수 있다. 그런데 이상하리만치 이 성주상의 논의는 조선의 그 어떤 문헌에서도 공식적으로 문제시 된 적이 없다는 점이다. 그 이유를 집의 문화사적 측면과 그것이 기제에 배치되는 맥락에 대해 논해 보았다. 선영에서의 사례는 한산이씨 양경공계 문열공파의 시제를 통해서 후손과 조상의 만남과 대화에 대해 기술하였다. 여기에서는 조선후기 시제의 묘제화의 문제와 19~20세기를 거치면서 조선 왕조가 문을 닫은 이후에도 현실적으로 계속되고 있는 시제 봉행을 순례화라는 조상종교적인 관점에서 다루고 있다. 이 장은 현대 한국사회에서 조상과 성주의 의미, 집의 신들과 산의 신들에 대한 신관념을 통해 조상-가족공동체와 조상-종중공동체에 대한 가족사회의 모습을 논의하였다.

제2장 제례에서 ‘예(禮)’와 ‘변례(變禮)’의 실천원리와 ‘민(民)’의 조상인식

제1절 유학자들의 제례 이해의 표상과 변례

1. 가례(家禮)의 사전(祀典)체계의 두 표상

유학은 현실의 새로운 문제 상황에 적극적인 인식태도를 보인다. 주자에 의해 집대성된 성리학이나 조선전기 성리학의 확립에 있어서도 일차적으로 배척의 대상이 된 불교에 대한 격하와 비난은 무엇보다 당대의 현실 인식에서 비롯되었다고 할 수 있다.『주자어류』; 『불씨잡변』 이러한 현실 문제에 대한 인식은 조선조 들어 새롭게 정비되는 국가사전체계와 가례사전체계의 “제사관”에도 영향을 미쳤던 것으로 보인다. 그래서 오늘날 흔히들 변칙적으로 운용을 하면서도 관념화된 “사대봉사(四代奉祀)”의 예법 또한 직간접적으로 현실적 쟁론을 거쳤다고 할 수 있다. 「예전」(『經國大典』)과 <제례>(『朱子家禮』)는 집안에서 제사를 모시는 조상과 그 자손의 문화적 관계설정이 조선조에서도 다르다는 점은 이를 반영한다고 하겠다. 무엇보다 이 두 가례 체계의 다름은 단순히 예법의 차이를 넘어 조선 전·후기를 관통하면서 조선 유학자들의 제례 이해의 관념적 변화와도 연관된다는 측면에서도 주목할 만하다. 특히 이 두 체계의 비교에서 두드러진 부분으로 꼽자면 조상신 규정과 도설(圖說)의 차이를 들 수 있는데, 이는 오늘날의 현장에서 실천되는 유교적 예속의 문화를 소급하여 인식케 하는 지점에서도 그러하다. 이 글에서는 「예전」과 <제례>조의 다름을 비교하면서 첫째 조선 유학자들에게 조상의 범주와 조상 인식의 층위가 어떤 지점에서 어떤 양상으로 나타나고 변화하는지를 살필 것이다. 둘째 그 이념의 주변에서 중심자리를 흐드는 문화적 실천의 장에서는 기본적으로

조상신이 확대/확산되는 과정에 보인다. 그리고 이 표상적 지향의 현실적 영향은 유교적 도설을 통해 제수와 진설에 이르고 궁극적으로 삶의 노동, 즉 조선사회의 생산양식의 주요한 물적 토대의 생산과 재생산에 간여하는 방식으로 작동하고 있었던 것이 아닌가 한다. 이는 가역적으로 조선후기 사회의 물산(物産) 형편이 그에 따른 ‘조상을 위한 밥상’에 새겨지고 있었다는 추론을 가능케 한다.

1) 『경국대전』 「예전」 봉사조와 『(주자)가례』 〈제례〉조의 조상신 이해

서론에서 언급한 바와 같이, 오늘날 조상봉사에 대한 이해의 다면적 접근은 현상의 유기적 인과 혹은 기원을 찾아보고 해명해보려는 시도라고 할 수 있다. 그 해명의 실마리가 될 만한 지적 행보는 역시 조상에 대한 제사 규정과 무관하지 않을 것이다. 먼저 『經國大典(경국대전)』(1485, 성종16 반포) 「禮典(예전)」 奉祀條(봉사조)를 살펴보자. 여기에는 “문·무관 6품 이상은 부모·조부모·증조부모의 3대를 제사하고 7품 이하는 2대를 제사하며, 서인은 단지 죽은 부모만을 제사한다.”는 조항이 들어 있다. 이는 구조적으로 제후국 조선의 5묘 제도나 문소전의 부위(附位)가 5위를 넘지 못하도록 하는 것과도 연동되어 있는 모습이다. 분명한 것은 조선 초기 가례사전체계에서 조상 제사의 문법이 그렇게 설계되어 있다는 점이다. 다만 이 규정은 “종자(宗子)가 품질이 낮고 지자(支子)가 품질이 높으면 제사할 대수(代數)는 지자를 쫓는다.”는 각주로 인하여 고정적이라기보다 유동적 체계임도 분명하다. 또 “처음으로 공신(功臣)이 된 자는 제사할 자손의 대수가 다하여도 신주(神主)를 묻지 않고[不遷], 따로 1실(室)을 세워 제사한다.”¹⁶⁾는 것이 의미하는 바는 현실의

16) 이러한 논의는 세조 때를 거치면서 수립된 후 경국대전에 포함된 것으로 보인다. “지금 개국공신(開國功臣)·정사공신(定社功臣)·좌명공신(佐命功臣) 등은 이미 자손(子孫)이 소원(疏遠)해져서 그 제사를 드리지 못하게 된 사람도 있는데, 그 자손이 대대로 조상(祖上)의 음덕(蔭德)을 계승하여 그 토전(土田)에 생활하고 그 노비(奴婢)를 사역(役使)하고 있는데도 그 조상(祖上)의 소자출(所自出)에 제사지내지 않는 것은 옳지 못한 일입니다. 이것은 다름이 아니고 일정한 제도에 국한(局限)되어 변통(變通)할 수가 없기 때문입니다. 오공신(五功臣)의 자손(子孫)으로 하여금 삼묘(三廟) 이외에 별도로 일실(一室)을 만들어 그 제사를 받들게 하여, 성조(聖朝)의 덕 있는 이를 높이고 공 있는 이에 보답하는 은전(恩典)을 넓히게 하소서.”하니, 그대로 따랐다.(세조3, 1457)

가족·친족의 제사 문화의 변이형을 인정하고 있다는 점이다. 즉 공신이라는 특수한 경우에 제한된 조항이라고 해도 ‘불천위제’의 채택은 조상신이 확대될 가능성을 이미 함장하고 있다.

다시 처음 언급한 경국대전의 예전 봉사조로 돌아가면 그 규정은 품계에 따라 조상신에 대한 위계화를 시도했지만 한편으로 하위 조목과 논리적 모순관계처럼 보인다. 예를 들어 7품 이하의 종자와 6품 이상의 지자로 구성된 경우라든가, 서인의 종자와 6품 이상의 지자인 경우를 따져보면, ‘실제로 조상봉사를 몇 대로 할 것인가’는 각 집안에 따라 자의적 조정을 거치는 문제로 남는다. 여기서 ‘자의적 조정’이라 함은 곧 경국대전 가례의 사전체계만 해도 자손의 신분에 따른 조상봉사의 위계화가 형식적으로 결합하고 있는 것을 일컫는다.

쟁점은 국가에서 규정한 예전 봉사조 규정으로는 해결하기 곤란한 환경에서 발생하는 것 같다. 이 지점에서 달라지는 사회적 인식의 변화를 비교적 빠르게 반영하고 있는 사찬사료로는 『계암일록』(1603.7.1.~1641.3.21.)을 들 수 있다. 박종천(2014)은 계암 김령(1577~1641)이 쓴 『계암일록』의 의례생활을 분석하면서 <광산김씨 예안파>는 17세기 전반부터 ‘사대봉사’를 시작하고 있다고 한다. 물론 그러한 인식은 이미 후조당 김부필(1516~1577)에게서 분명히 나타났다고 보았다. 이는 비슷한 시기 이문건(1494~1567)의 『묵재일기』나 유희춘(1513~1577)의 『미암일기』에서 보이는 윤희봉사와 외손봉사 및 차자봉사를 기반으로 한 2대봉사 내지 3대봉사의 영향에서 볼 때, 종법에 대한 이해와 실천면에서 진전된 양상으로 평가되고 있다. 17세기 전반 영남 지역 사족들이 『가례』에 대한 심화된 이해를 바탕으로 본격적인 실천이 가능하게 된 이유에는 퇴계 이황(1501~1570)의 영향력을 무시할 수는 없다. 그는 일찍이 고례(古禮)와 『경국대전』에 따라 사대부의 3대봉사가 정당하다고 보면서도 4대봉사의 가능성을 인정했으며, 제자인 학봉 김성일(1538~1593) 또한 실천하고 있다(박종천 2014). 여기서 본 연구자의 관심은 영남지역도 아니고 누가 먼저 사대봉사를 실천하고 있었는지도 아니다. 오히려 그것을 발생시켰던 계기와 관련하여

후손들의 조상에 대한 인식이 더욱 중요한 쟁점이 아닌가 여긴다. 말하자면 유교에서 제사를 지내는 이유와 조상신에 대한 제사 주관자의 마음에서 성리학적 감응의 문제가 정립되지 않은 상태에서 『가례』의 수용만으로 사대봉사가 이루어질 수 없는 것은 물론이요, 18세기 이후 사대부의 문화적 정체성을 드러내는 지표로서 작동할리는 더욱 만무하다고 보기 때문이다. 이는 뒤에서 조상-귀신론과 결부지어 잠깐 언급하겠지만, 16세기에 활약했던 퇴계와 율곡 이이(1536~1584)의 성리학적 예론의 17세기적 계승과 정치적 영향력에서 예학이 갖는 위상과 밀접할 것이다. 그러나 여기서는 오늘날에 입장에서조차 여전히 궁극한 봉제사의 대수가 현실적으로 어떤 기반에서 확장되고 있었느냐하는 점이다.

이에 대해 오늘날 문헌으로 논증할 만한 구체적 진술은 거의 없는 상황이지만, 대체적으로 정자(程頤, 1033~1107, 北宋)의 의리적 해석[義起]에 따른 사회적 승인과 두터운 인정에 따른 결과로 파악하는 경향을 보인다.(김언종 1999; 유영옥 2005; 이현진 2008; 박종천 2014) 이를 조선시대 유교제사 문화의 진화 과정에서 보면, 정주학의 의리론이 조선의 성리학적 풍토에서 조상에 대한 (심(心)의 발현이) 미안(未安)의 인정(人情)으로 습합되는 시도가 있었다고 평할 수 있을 것 같다. 이는 이후에 살펴볼 생신제가 ‘비례지례’의 불명예를 안고도 여러 예설에서도 보이는 바, 그 지속성을 갖는 차원을 설명하는 데 설득력이 없지는 않다고 본다. 이 설명은 제사를 통해 친(親)/근(近)으로 혈연적 친교를 공유하고, 소(疎)/원(遠)한 관계에 있을 수 있는 동종범위를 포괄하는 친족의식의 형성에도 연결될 수 있는 감정선이라고 할 수 있다. 그런 의미에서 조상제사의 대수를 높이려는 시도는 곧 자신의 가족과 친족의 명예의식과 유비라고 할 수 있을 것 같다(Wagner 1997). 특히 조선에서 원칙적으로 서인(庶人)도 품계를 받을 수 있고 또 그러한 지위 상승이 이루어지는 환경에서라면 그들 또한 사대부 못지않게 조상에 대한 의리상 또는 인정상의 논리를 들이댈 수 있다.

이제 조선 후기로 눈을 돌려보자. 조선전기에 보이던 관습과 새로이 확산되는

이념이 일상의 실천의례에서 구체적으로 어떤 경합을 벌였는지 모르지만, 그 간극의 틈만큼 비례하여 제사문화의 확대가 추동된 듯 보인다. 예학사에서 본다면, 그것은 곧 조선후기 들어 『주자가례』가 의례서의 전범으로 등장하는 것과 궤를 같이한다고 할 수 있다. 먼저 아래의 <표 2-1>은 이르게는 16세기말 특히 18세기 들어 본격적으로 범용되던 『주자가례』(제례)를 옮겨놓았다.

<표 2-1> 《주자가례》 <제례> 조에 보이는 제사

제사의 종류	제례 장소		제사 시기	조상신의 범위	비고
	신주	제소			
四時祭	家廟 (祠堂)	正寢	仲月(2,5,8,11)	高祖以下考妣	宗子法에 따름
初祖		祠堂	冬至	始祖	
先祖			立春	初祖以下高祖以上	
禰		正寢	季秋	考妣	繼禰之宗以上, 皆得祭, 惟支子不祭
忌日			忌日	考妣以上(旁親可)	
墓祭		墓	寒食 等 (節祀)	不分明	

※ 《주자가례》를 기초로 정리

주지할 사항은 『국조오례의』나 『경국대전』의 집필자들도 『주자가례』를 참조하고 있다. 그런데 주자의 제례는 송대의 사대부 계층을 제사 주재자로 잠정하면서도, 고레나 여러 왕조의 예서에 보이는 바와 같이 신분에 따른 구분이 두드러지게 발견되지 않는다는 큰 특징을 지닌다. 그런 측면에서 보면, 주로 20세기 후반, 21세기 초의 현장에서 발견되는 제사 관행에서 주자가례와의 연속관계를 배제만 하기는 쉽지 않다. 그런 차원에서 현장에서 실제 진행되는 의례의 형식, 즉 제사의 종류, 장소, 시기 및 조상의 범위에 초점을 두는 역사민속학적 비교의 관점이 요청된다고 할 것이다. 더욱이 조선후기 유자들의 문집류의 ‘잡저(雜著)’나 『한국예학총서』(경

성대학교 한국학연구소)에 보이는 예서들의 기본형태가 주자가례를 전범으로 삼고 그 위에 자신의 ‘안설(按設)’를 쓰는 방식을 취함에 있어서이겠는가.

우선 논의의 편리를 위해 제사의 종류를 시작으로 삼겠다. 20세기를 살아온 일반인들에게 ‘유교제사’라고 하면 대개 기일제(忌日祭)를 먼저 떠올리는 것 같다. 그리고 기일 제사는 원칙적으로 4대를 모시는 것으로 인지하고 있다.¹⁷⁾ 그런데 『주자가례』의 제사로 구분된 6가지 가운데 대상 신이 명확하게 특정된 경우로 볼 수 있는 것은 <사시제>와 <초조>제, <네>제 정도다. 물론 <선조>제와 <기일>도 대상은 가늠할 수 있지만, 유보적 성격이 있다. 가장 심각한 제사는 <묘제(墓祭)>다. 사실 묘제는 제사 종류라기보다 엄밀히 말해 제장을 일컫는 셈이지만, 대상만 주어진다면 구분 못할 성격도 아니라고 본다. 그러다보니 문제는 묘제에서 과연 어떤 조상을 향사하느냐에 초점이 맞춰질 수밖에 없다고 본다.

그래서 만일 ‘묘제에 어떤 조상을 모셔라’고 하는 규범이 없다면, 묘소가 조선후기 조상신과 관계되어 어떻게 활용되었는지를 살피는 일이 우선일 것이다. 이에 대해서는 짚고 넘어가야 할 대목은 서론에 언급한 바와 유사하게 역사민속학적 연구 성과에 관한 것일 터이다. 그 대표적인 성과가 조선후기 유교적 제의 공간이 묘소/선영 중심으로 변화하고 있다는 일련의 논의들이다. 그리고 이러한 연구성과와 궤를 같이 하는 입론의 기본 전제는 (1) 조선의 사대부를 중심으로 종법 질서를 적용하는 과정에서 점차 문중이 형성되는 “소종(小宗)의 대중화(大宗化)” 현상이 두드러진다는 점과 (2) 가묘(家廟) / 별묘(別廟), 즉 사당(祠堂)을 중심으로 하는 제례와 함께 묘제에서의 행례의 병행 혹은 묘제로의 이행 현상이 확대되어 간다고 본다는 점이

17) 최길성은 유교 제사의 대상이 되는 조상은 한 집안의 남자 가장의 직계존속이며, 특히 장자 중심의 부계원리와 아랫세대가 윗세대를 제사지낸다는 세대원리에 기초해 있는 것이 유교의 조상들이라고 보고 있다(『한국의 조상숭배』 서울: 예전사, 1993). 이 점에 대해 이용범은 유교에서의 조상 제사와 조상 개념은 남자 후손을 전제로 해서만 성립될 수 있다. 즉 결혼하지 않았거나, 결혼했더라도 자식이 없거나 아주 어린 나이에 죽은 사람은 기본적으로 조상이 될 수 없고, 조상 제사를 받을 수 없다고 말하면서 무속의 조상 개념의 폭이 유교적 조상보다 훨씬 크다는 점을 강조한다(〈한국무속에 있어서 조상의 위치〉 《민족과 문화》 제10집, 한양대 민족학연구소, 2001).

다.¹⁸⁾ 사대부가에서 가묘(家廟)를 묘사(墓祀)와 절제(節祭)를 대체하는 공간으로도 활용하기도 했지만, 앞서 언급된 바 있는 『계암일록』에서 김령이 기일제를 가묘에서 지낸 뒤 같은 날 선영에 성묘하는 예를 보거나 경우에 따라서는 기제사를 묘하의 재사(齋舍)에서 올리기도 하듯이 조선후기 묘제는 여전히 강한 풍토성을 보이는 것 같다(박종천 2014). 결국 묘제의 전통은 선대로부터 속절(俗節)/절사(節祀)(설날·한식·단오·추석)에 성묘하는 풍속—주로 한식과 추석—과도 부합하여 비교적 자연스럽게 문화적 습합이 이루어지고 있는 듯 보인다.

의례적 장소로서의 묘소/선영은 중요한 제장이라는 사실과 더불어 주자의 작품이든 주자 당대의 문화적 토양에서였던 조선후기 유교 제례의 자장에서 볼 때, 묘소는 『주자가례』 〈제례〉에 등장하는 조상들 대부분을 봉행할 수도 있는 장소로 기능적 효과를 담지하고 있는 것으로 여겨진다. 우복 정경세(1563~1633)의 행장과 묘비의 기록을 바탕으로 한 연보에 보면, 다음과 같은 내용이 보인다.

선생의 나이 50세였다. 10월에 비로소 묘제(墓祭)의 예를 제정하여 가묘에 고하였다. 그 告詞는 다음과 같다. “節日마다 묘소에 올라가서 제사를 지내 온 지가 비록 오래되었으나, 실은 예에 전거가 없습니다. 지금 사람들이 묘제는 지극히 응송히 지내면서 사시의 正祭는 폐하고 지내지 않기도 하니, 이는 더욱 성인이 예를 제정한 뜻을 잃은 것입니다. 이제 주자의 《가례》와 동래(여조겸 1137~1181, 남송)의 宗法을 참고해 한식과 10월 上丁日에만 산소에 올라가 묘역을 살피고 쓸 뿐, 그 밖의 절일에는 모두 사당으로 가서 시식을 올리기로 하였습니다. 거행하고 폐지하는 즈음에 있어 감히 함부로 행할 수 없으므로 朔參을 인해 삼가 고하나이다.” (광해 4(1612년)년의 기록)

위의 내용은 기존의 ‘(속)절일’에 묘소를 향하는 풍속에 대해 한식과 10월의 상정일에 가는 것으로 하고 그 이외에는 사당에서 주자가례를 표방하고자 하는 바람을

18) 정승모, 『조선후기 지역사회구조 연구』, 민속원, 2009 참조. 정승모의 입장에 대해서는 정만조, 지두환, 이해준 등의 역사학 연구자들도 기본적으로 동의하고 있다.

읽을 수 있지만, 여전히 사당보다 묘소의 기능이 높았음을 엿볼 수 있다.

특히 조선 후기 향촌사회에서 부계를 중심으로 하는 동족촌락과 문중의 형성에 선조의 묘소/선영은 이들 후손들의 친족적 결속과 유지에 매우 중요한 매개로 작용했다고 본다. 제사장소로서 묘제가 <시제>/<초조>/<선조>의 선행 장소로 중시된다는 점이다. 이런 풍경에 대한 구체적인 사례로는 조선후기 광주안씨 종계에 대한 연구에서 상세히 논구되고 있다. 박종천(2007:59)은 특히 안정복(1712~1791)의 예학적 노선을 “경제적 절검에 입각한 의례의 합리적 실천을 정치사회적 위계질서 구현과 연동시키는 현실주의적 방향에서 체계화하고 심화시켰다”고 평을 하면서, 순암의 『묘제의(墓祭儀)』를 통해 종중의 종계활동이 묘제를 중심으로 자리잡아가고 있는 양상을 포착한다. “선대의 묘소에는 조위(祧位)가 있고, 봉사위(奉祀位)가 있고, 부위(耐位)가 있고, 상위(殤位)가 있으며, 또 산신위(山神位)가 있다. 조위는 1년에 한 차례, 매년 10월 초하루에 상묘한다. 봉사위는 1년에 두차례, 한식과 추석에 상묘한다.”(『順菴集』 卷14, 雜著「墓祭儀」). 이는 당시 광주안씨 사간공 대종계가 주도하여 선영(先塋)에 제사하기 위해 제전을 마련하고, 영장산(靈長山) 아래 재청 혹은 재사를 짓고 봄가을(한식/추석)과 10월 1일에 상묘하는 등 묘제의 정례화가 진행되는 시기라 할 수 있겠다.(『順菴集』「順菴先生行狀」) 비단 하나의 사례를 예로 들었지만 『주자가례』 <제례>체계로 볼 때, 후대로 갈수록 늘어나는 선조先祖들을 위해 오늘날과 같이 의례 공간이 묘제(묘하의 재실 포함)중심으로 조정되어 나가는 것은 오히려 자연스러운 경로처럼 보인다.

부연하면 묘제의 활용도가 높아진다는 것은 우리의 조상 인식과 관련하여 『주자가례』 <제례> 체계가 확산되면서 제사의 종류뿐만 아니라, 그에 상응하는 조상들도 확연히 늘어나는 추세에 있었다는 점이다. ‘시제(時祭)’ 또는 ‘시향(時享)’이 단적인 예이다. 오늘날 현대인들은 ‘시제’를 5대조 이상의 선조를 모시는 친족들의 유교 제례로 인식하는데 주저함이 없을 것이다. 그런데 조금만 의심해보아도 이것은 <표 2-1>에서도 볼 수 있듯이 사시제와 다른 개념일 뿐만 아니라 그 제기(祭期)

또한 일치하는 것이 아님을 알 수 있다. 말은 같을 수 있으나 전혀 다른 개념이다. 그래서 오늘날의 시제는 주자가례에서 본다면, 선조제에 해당하는데, 이 또한 장소와 시기를 달리한다는 것을 확인할 수 있다. 물론 오늘날 일부 지역과 가문에서 ‘춘제’의 형태로 ‘회전산소’를 찾아 10월이 아닌 음력 3월이나 4월에 지내는 경우도 있지만, 이것도 최근에 음력 10월보다는 따뜻한 봄날로 변경한 사례가 더 많다.

조선후기 묘제로의 이행이 비록 여러 모로 예교적 ‘풍속’의 귀결점일 수 있다고 하더라도, 과연 묘제가 『주자가례』 〈제례〉조의 조상신들을 다 끌어 담을 수 있는 구조였는가는 또 다른 문제다. 말하자면 주자가 펼쳐놓은 조상들은 기본적으로 종자나 지자가 감당해 내기 어려운 범위로 설정되어 있는 것 같다. 그런 연유로 조선 후기 주자가례의 실천양상에서 묘제는 다양한 식으로 그 활용 가능성을 높이고 있었고, 실제로 ‘선택적 친화성’을 보였다고 본다. 그래서 결과만 놓고 본다면, 묘제의 존재는 조선후기를 거치면서 유교적 조상 개념과 인식의 틀이 확대되어 오는 데 크게 기여했다. 즉 입향조는 물론이고 5대조 이상의 선조를 제사해야 한다는 이념적 가치를 제사하는 방법론이 모색되지 않을 수 없는 구조에서 이 땅의 제례문화가 발명해낸 역사적 산물임에는 틀림없어 보인다. 무엇보다 20세기 현장론적 관점에서 볼 때, 시제가 그저 하나의 ‘동속(東俗)’, ‘시속(時俗)’으로서의 ‘유속(儒俗)’의 전승에 멈출 수 있는 것은 아니라고 본다. 조상의 묘소 혹은 선영이 현대 자본주의 하에서 ‘부동산’으로 수용 혹은 개발에 포함되는 일이 잦아지면서 종중의 성원권 문제, 문중과 종가/종손 간의 다툼을 그대로 반영하는 의례적 장소가 되었다는 점에서도 조선 후기 조상 인식이 미치는 영향력은 지대하다고 볼 수 있다.

2) 『국조오례의서례』 「길례」조와 『(주자)가례』 〈제례〉조의 도설 이해

지금까지 조상신의 확장의 결과 무늬에 대해 살펴보았다. 이제 조선 전·후기를 거치면서 수없이 양산되는 유교 의례의 도상(圖像)들 가운데 제례의 도상과 도설에 주목하고자 한다. 실로 유교에서 제수(祭需)는 종교적 성격을 지니는 의용물(宜用

物)이자 상징물이며, 의례 후에는 ‘음식(飮食)’으로 전환된다. 제수와 진설(陳設)에 대한 도설은 구체적으로 의례의 과정에서 한 순간을 포착한 것에 불과할 수 있지만, 이것이 지니는 힘과 영향력은 오늘날까지 강력하게 유지되고 있다. 유교 예학사의 차원에서 거칠게 말하면, 유교제례의 지속과 확산은 기본 진설형태를 갖추어 놓은 상태에서 제사 음식에 정성과 마음을 담는 과정을 세밀히 배치하는 방식을 추구해 나가고 있었던 것 같다. 즉 조상에 대한 기억이 생태-지리적, 인문-환경적 요소들과 선택적 친화성을 보이며 제사상과 결속해 나갔다고 하겠다. 이에 대해 오늘날 현장 사례에 보이는 제수와 진설은 3장에서 다루기로 하고, 여기서는 조선 전·후기의 기본이 되었던 예서를 통해 이 문제를 검토하는 선에 머물고자 한다.

『조선왕조실록』에서 제사 음식을 의미하는 <제수>라는 용어는 220여회가 등장하는데, 주로 상례나 대사·중사·소사의 국가사전 그리고 능/원/묘의 기신제(忌辰祭)나 공신/충신 등의 제를 위한 제물을 지시할 때 표현되고 있다. <진설> 또한 210여 차례 등장하는데, 이 용어는 길례나 상례뿐만 아니라 가례·빈례 등에 두루 나타나고 있었다. 실로 제수와 진설은 조선조 들어 제례를 비롯한 각종 유교식 제례에 필수적으로 갖추어지는 구성요소로 자리 잡고 있음을 본다.

조선조 들어 처음으로 제수와 진설에 관한 규정을 담은 관찬사료는 『국조오례의(國朝五禮儀序例)』(1474, 성종5 간행)라고 볼 수 있다. 여기서는 특히 『국조오례의서례』 「길례」에 나와 있는 도설들에 주목하고자 한다. 그것은 대사·중사·소사와 같은 국가사전체계의 도설과 별도로 속제(俗祭)를 뽑아서 참고사항으로 두고 있다는 점이 특이하다. 도설에 보이는 속제는 문소전의묘 사시속절(文昭殿懿廟 四時俗節) 및 삭망급선고사유이환안(朔望及先告事由移還安), 산릉친향급사시속절(山陵親餉及四時俗節) 및 산릉삭망급선고사유이환안(山陵朔望及先告事由移還安) 그리고 대부사서인시향(大夫士庶人時享)으로 크게 5개 항목으로 구분하고 있다. 무엇보다 대부사서인시향은 다시 2품 이상, 6품 이상, 9품 이상 그리고 서인으로 세분하여 도설을 예시한다. 이는 『경국대전』 「예전」 봉사조(奉祀條)에서 “문·무관 6품

줄어드는 정도를 보이는 (제수)품목과 제기의 수를 정리하면 아래 <표 2-2>과 같다.

<표 2-2> 대부사서인시향 비교

時享진찬	제수품목(부족분)	제기 수 (부족분)	진설 행수
2품 이상	麵 1/ 魚 1/ 炙肝/ 肉 1/ 餅 1 菜 1/ 醢 1/ 菜 1/ 脯 1/ 菜 1 果 1/ 果 1/ 果 1/ 果 1/ 果 1	15 (기준)	5행
6품 이상	(果 -3/ 菜 -2)	10 (-5)	4행
9품 이상	(果 -3/ 菜 -2) (果 -1/ 麵 -1/ 餅 -1 / 脯醢 中 -1)	6 (-9)	4행
서인	(菓 -4/ 菜 -2/ 麵 -1/ 餅 -1 / 脯醢 中 -1) (魚 -1 / 肉 -1)	4 (-11)	4행

※ (1) 제수품목은 도설 참조.

(2) 각 시향에서 잔/반/갱/시저는 동일하여 생략하나, 진설에서 신위 쪽 첫 두 행을 접한다.

실제 도설(<그림 2-1>)과 재구성하여 정리한 <표 2-2>을 놓고 보면, 제상에서의 진설의 상황보다는 제수의 품목수가 변화를 보임을 알 수 있다. 굳이 2품을 기준으로 둘 필요는 없지만, 그렇다고 한다면 2품과 6품은 과와 채가 줄어들고 있다. 그 다음으로 6품과 9품의 차이는 찬품의 수가 달라지는 것과 달리 독립적으로 분류되고 있어 진설된 품목수가 빠지는 것이 보인다. 말하자면 오늘날의 제사 음식에서 거의 예외없이 올리는 떡[餅]도 내릴 수 있다고 본 것이다. 끝으로 서인에 이르면 9품의 제수와 비교하거나 혹은 오늘날의 상식으로 보아도 두드러질 수밖에 없는 현상이 보이는데, 그것은 어(魚)와 육(肉)까지 제수의 품목에서 배제될 수 있다는 점이다. 그렇다면 『국조오례의서례』 「길례」 ‘대부사서인시향(大夫士庶人時享)’의 도설이 의미하는 바는 무엇인가. 이는 비교의 지점이 되는 『(朱子)家禮』 <祭禮> 도상과 함께 논해야할 성질의 것이나 우선 <길례> 그 자체로 주목을 끄는 것도 있다. 그 하나는 역시 신분에 따라 도상이 차등을 보인다는 점이다. 그 둘은 서인들

이 어와 육을 쓰지 못하는 구조에 있다는 점이다. 다만 『국조오례의서례』 「길례」를 보더라도 제수를 담은 제기를 어느 행에 둘 것인지나 속절에 시식찬품은 어디에 기준을 뒤편하는지 또 언제는 소채만을 써야하는지 등을 명시할 뿐 제수 각각이 지니는 의미 혹은 왜 그 제수인지에 대한 설명이 부재한 것은 『(朱子)家禮』〈祭禮〉도설과 크게 다르지 않다. 특히 품계의 차이를 두는 것을 신분사회에서 충분히 인정될 수 있지만, 제수를 줄이는 원칙이나 진설 배치 원리에 대해서도 이렇다 할 정보를 얻기 어렵다. 그렇다면 결국 해석 작업이 필요하다는 의미이고, 이를 들여다보고 분석하면 어떤 의미를 읽어낼 수 있지 않을까.

『국조오례의서례』 「길례」 ‘대부사서인시향’의 도설을 보자. 국조오례의서례에서 제일 먼저 품계에 따른 구분이 눈에 띈다. 2품 이상, 6품 이상과 9품 이상이라는 구분과 비교 가능할 텐데, 본 연구자가 보기에는 무엇보다 9품과 서인의 구분선이 더 중요하다고 본다. 사실 경국대전의 구분논리 대로라면, 즉 6품 이상과 7품 이하를 특별히 구분하는 식이라면, 9품 이상은 6품과 2품까지도 포함할 수 있다. 말하자면 조상 제사에 대한 구분은 분명한데 반해, 도설에서의 이 구분은 중복되는 집합적 범주를 허용하는 꼴이다. 어떤 면에서 보면 자손들의 신분적 상승의 계기가 도설에는 반영이 되지 않았다고 볼 수 있다. 그에 비해 서인은 제사상의 최소 기준, 즉 하한선을 명시하는 정도라고 읽을 수 있다. 말하자면 조선전기 지배층의 입장에서 일률적 가례를 주장하기에 앞서 “서인가례”식 도설을 제시했다고 볼 수도 있다.

그런데 서인가례를 계급적 시각에서만 볼 필요는 없을 것 같다. 말하자면 2품에 이르기까지 단계적으로 추가되는 제수들은 물론이고 어와 육을 쓰는 것은 참람되니 ‘사용하지 말라! [忌日用素饌]’가 아니라, ‘어와 육은 쓸 수도 있지만 없으면 쓰지 않아도 무방하다.’라는 식의 기호적, 화용론적 이해도 가능할 법하다. 이 독법이 타당성을 지닌다면, 다음 두 가지 현실적 맥락도 무시될 수 없게 된다. 하나는 생산 유통경제 측면에서 어와 육은 이 예전이 성립되던 15세기 중후반까지도 어와 육은 서인들이 시향에 구입하여 쓰기가 원활하지 않았다고 짐작할 수 있다. 또 하나는

『경국대전』 「예전」 봉사조에서 볼 때, 서인과 9품 사이에는 한 대의 조상을 더 제사할 수 있고 없는 구분선이기도 하다. 이는 형제자매의 부모 제사가 종·내종형제까지 확대될 수 있는 지점이기도 하다. 당시 사회경제적인 조건에서 어와 육이 포함되거나 배제되는 일은 결코 사소한 일이 아닐 수 있다. 말하자면 조선 전기 어물 생산뿐만 아니라 시장의 물류 유통 능력이 서인들에게까지 미치는 보급력을 고려해서 책정될 수밖에 없는 사안이었을 것이다. 동시에 육류 또한 소나 돼지 및 닭과 같은 가금류의 수준을 따져봐야 할 문제다. 이는 9품 이상의 관료계층과 서인만 놓고 볼 때, 인구 수적으로 보거나 지역적으로 살펴도 훨씬 많고 넓은 범위를 포괄하는 압력에 노출될 수밖에 없다. 그것은 불교 의례 기반의 조선에서 유교 의례 기반의 육선으로의 전회를 도식화 하는 것 이상으로 복잡하고 극복되어야 할 난제들이 많음을 예고하고 있다고 본다. 결과적으로 6품을 구분하여 조부모와 증조부모대의 제사를 가를 때 차이를 보이는 제수보다 조선전기만 하더라도 9품을 기준으로 삼을 때가 더욱 실효적 의미를 담고 있었을 것으로 해석해 볼 여지도 충분한 것이 아닌가 생각된다. 적어도 제수·진설의 지점에서 조선후기 예서의 전범인 《주자가례》를 두고 비교하면 조선전기의 입장에서 서인들이 감내하기 쉽지 않은 구도였음은 분명해 보인다. (<그림 2> 참조)

『경국대전』 「예전」 봉사조와 『국조오례의서례』 「길례」 ‘대부사서인시향’이 조선 전기 조상봉사의 위계를 전제로 제수와 진설에서도 종자와 지자의 조상 인식에 일정부분 제한을 가하는 방향을 제시했다면, 조선후기 『주자가례』의 보급은 이와는 분명히 다른 식으로 이해되어야 할 것이다. 즉 『주자가례』 <제례>는 가례 사전체계에서 신분의 시간축-宗子의 4대 봉사 허용-뿐만 아니라, 계급적 접촉면-품계의 구분이 없는 진설도 제시-에서도 형식적 평준을 마련하고 있기 때문이다. 말하자면 간극을 좁히기는 쉽지 않겠지만, 형식적인 측면에서 조선후기 탈신분적 성격의 변화가 제례를 통해 제시되었다고 볼 여지는 있다.



〈그림 2-2〉 『성리대전전서』권18, 매위설찬지도

飯 반	盞盤 잔반	匙筋 시저	醋碟 초접	羹 갱	
麵食 면식	肉 육	炙肝 적간	魚 어	米食 미식	
脯醢 포해	蔬菜 소채	脯醢 포해	蔬菜 소채	脯醢 포해	蔬菜 소채
果 과	果 과	果 과	果 과	果 과	果 과

〈그림 2-2-1〉 『성리대전전서』권 18, 매위설찬지도 (고위진설 확대 모형)

특히 가례가 보급/확산되는 시기에 이르면, 위의 〈그림 2-2〉에서 보듯이 제수에 있어서 ‘어’와 ‘육’ 그리고 ‘면식[麵]’과 ‘미식[餅]’이 생민 곧 대다수의 서인들도 이전 시기와는 다른 찬품을 쓰는 것이 허용되는 단계라고 여길 수 있다. 그러나 〈그림 2〉와 같은 방식으로 제수·진설의 준칙을 삼는 일은 뒤에 살펴보겠지만, 현실적으로 매우 어려웠음은 18~19세기 기록과 20세기 현장의 인터뷰에서 자주 구술되고 있다.

《주자가례》의 도설 이해는 본문의 3장(제수)과 4장(진설)에서 현장 연구를 통해 지역·공간/역사-시간에서 비교의 적점으로 충분히 활용될 것이다. 그러나 주자가례가 예의 기본적 논리를 제공하고 일상의 의례적 실천에 다가서는 동인이었음에 불구하고 여전히 신분적 계급사회인 조선에서 제수와 진설의 형식적 균등이 그대로 지켜진 것 같지 않다는 것이 본 연구자의 입론이기도 하다. 말하자면 조상-후손 관계(lineage relationship)의 표상적 발달의 측면에서 의례 음식의 ‘구별짓기’ 혹은 그것의 “세밀한 재배치(micropéréquation)” 방향으로 진행된 모습이 비교적 이른 시기에 발견되고 있다. 그리하여 이 질서가 한 해 두 해를 거치면서 반복과

지속을 지닌다면, 그것은 또 하나의 ‘제사공동체’로서 물질문화 내에서의 행위체계를 통해 문화적 상대주의를 실현시킨 셈이다. 따라서 제수·진설의 도상적 이해는 곧 원칙적으로 조선후기 농·축·수산의 제한을 받으면서 산·들·바다에서 건져 올린 물질성의 문화론으로 통하는 문제라 할 수 있다.

2. ‘변례’와 인정(人情)의 드라마: ‘생신제’ 사례

예사에서 제변례(祭變禮)는 ‘제례가 변한다.’는 의미도 담지만 여기서는 ‘변칙적 상황에 따른 (바른) 제례’에 보다 더 가깝다. 그러다 보니 변례 가운데는 ‘비례지례(非禮之禮, 예가 아닌 예)’라고 하면서도 시행·지속되는 경우가 있다. 그것은 마치 유교국가 조선에서 무(巫)가 음사(淫祀)이기도 하지만, 무속의 국행의례로 가능한 ‘권도(權道)’(최종성 2002)로서의 성격을 지니는 것과 흡사한 구조라고 하겠다. 그래서 변례는 기존의 제례 구조 속에서 ‘새롭게’ 추가하거나 혹은 의례의 정교화를 위해 보완/교정하는 개념으로도 이해할 수 있다. 이때 만일 그동안 지속되던 예가 생략 혹은 축소되는 경우도 변례로 볼 수 있지만, 이 글에서 다루는 것은 유교 제례의 보급에서 확장성을 담지한 차원의 의례인 셈이다.

문제는 의례에서 변례가 갖는 위상에 있다. 말하자면 제례의 변례가 유교, 즉 소위 조선의 성리학적 질서에서 ‘승인’되느냐는 다른 차원이다. 정치권력적 차원에서 보면, 성리학적으로 무장된 유자들에게 승인이 되지 않음은 곧 ‘비례지례’로 낙인찍히는 변례며, 그것은 제사의 문법을 훼손하는 행위인 셈이다. 기든스(2003:147)의 말을 빌리면, 사회 행위자들의 행동과 동기화 및 가치합의의 필연적인 상호침투에 대한 원리를 제공해주는 정당화의 구조 사이에 일치하지 않는 위치에 변례가 자리한다. 그런데 사전체계와 같은 문법도 앞 절에서 살펴 본 바와 같이, 시간이 지남에 따라 점진적으로 <대상-체계(object-system)>의 현실적 틈은 생기게 된다. 그래서 이 현실적 간극이 인정되고 성리학적 질서가 계속된다는 점은 곧

조선후기 유자들에게서 변례의 기준이나 인식의 층위가 비교적 넓게 들어설 소지를 아울러 지니는 뜻이기도 하다. 결국 가례 체계내의 통합수준은 다수가 같은 가치기준을 얼마만큼 ‘내면화’하느냐에 있다가보다 연속적인 질적 변화와 운동 그 자체의 지속성을 얼마나 보지하느냐의 영향력 행사가 관건일 수 있다고 본다.

그런 의미에서 사례로 삼는 생신제는 유교 제례의 시-공간 구조의 속성에서 볼 때, 가능한 중재와 변형을 통과한 변례로 볼 수 있다. 물론 이 통과 또한 하나의 선이 프리즘을 통해 분산되면서 최종적으로는 판단보류의 성격을 지닌 까닭 덕분이라 할 수 있다. 왜냐하면 생신제는 조선의 성리학적 제례담론[예서]을 이끌어 나간 대표적인 유자들 사이에서 시종일관 비례지례로 남는다는 점 때문이다. 그렇다면 이 ‘중재와 변형’은 무엇을 가리키는 것일까. 그것은 사실 생신제가 중재와 변형의 성격으로도 수용될 수 있는 유교 제례의 본질을 얼마나 포섭하고 있느냐의 물음이기도 하다. 이때 판단의 기준은 사람의 마음[心]인 것 같다. 그 마음은, 퇴계의 「心統性情圖(심통성정도)」(『聖學十圖(성학십도)』第六圖)에 빗대어 말하면, 성정(性情)을 통섭하는 마음이며, 실제적 존재로서의 조상 유귀론/무귀론을 떠나 제사에서 정성[誠]과 공경[敬]을 다하는 제사 주관자의 마음이다. 그렇기 때문에 생신제는 곧바로 ‘활동의 작용’으로서 ‘情’[감정]이 흩어져 있던 조상의 기를 감(感)하여 자손에게 응(應)한다는 구조에 합치되느냐의 문제를 낳게 된다.

그런데 생신제가 위와 같은 본질적 기준을 만족시키고 있어서 준행되고 있었음에도 불구하고—심지어 생신제는 예서에서 ‘제변례’에도 속하지 않고 제례의 본 편에 기록된다—, 특이하게도 계속해서 예가(禮家)에서는 행하지 않아야 할 ‘비례’로 규정하는 이유는 왜 발생할까. 아니, 왜 지속해서 생신제를 설행하고 있었을까. 전자의 이유에서라면 예에 근거가 없다는 점이 우선 꼽힐 수 있을 것이고, 후자는 무엇보다도 조선후기 ‘孝’와 ‘敬’으로 두껍게 깔리기 시작한 문화적 토양 때문일 것이다. 어쨌든 이 사태는 암묵적 동의를 하고는 있지만, 조선 유자들로서도 매우 곤란한 상황으로 몰아간 것은 사실처럼 보인다. 뒤에 언급하겠지만, 주자가례의 ‘네제’를 근거로

삼는 논리도 그러한 국면의 타개책으로 판단해 볼 수 있지 않을까 싶다. 그러나 보다 더 중요한 우선순위는 의례와 관련한 마음의 정리(情理)의 문제는 조선의 예학에서 대체적으로 긍정 논리적 처세술로 통하고 있었다는 점일 것이다.

본 연구자가 지금도 현장의 목소리에서 쉽게 목격하고 기억으로 들을 수 있는 이 생신제를 중요하게 언급하는 이유는 두 가지다. 이것은 소위 기제사는 아니지만, 제사의 형태를 취한 ‘조선화’된 유교민속이라는 점이며, 또 하나는 조선의 성리학이 조선의 문명 속에서 조선의 감정과 감정 언어[未安/義理/人情 등]로 생민의 삶과 부합하여 결속될 수 있었던 특수성을 갖추고 발달한 의례라고 보기 때문이다. 더욱이 조선후기 원론적으로 ‘비례지례’로 낙인찍힌 생신제는 20세기를 넘고 21세기로 이어진다. 이것이야말로 ‘人情의 드라마’이며, 가족 공동체 ‘의리(義理)’에 대한 사회적 승인의 요체가 담겨있는 의례라고 말할 수 있지 않을까 한다. 즉 인정은 조선후기 가례의 규범적 예에 맞으면서 동시에 그 범주를 넘어설 수 있는 감정선으로 작동하고 있었던 것으로 판단된다. 아래에서는 ‘생신제[차사]’가 역사적으로 현현된 모습과 현재의 전승 사례 및 분포지역, 그리고 그 풍속의 의미에 대해 언급하고자 한다.

1) 생신제 준행원리와 분포

생신제는 오늘날 현장에서 ‘차사/초두[초도]/생신제/생일제사/(사)갑제/갑사/회갑제’ 등 다양하게 불리고 있다. 한편 이 의례가 주로 행해지는 곳인 강원도에서는 ‘차사(茶祀/次祀?)’라고 일반적으로 부르는데, 영동의 일부지역에서는 ‘초두’¹⁹⁾ 혹은 ‘생일저사’라고도 쓴다. 영동지역 일부에서는 ‘초두’라고 부르기도 하고, 경상북도 영덕군 영해읍 괴시리의 한 제보자는 죽은 사람의 환갑을 특별히 챙기면서 ‘갑사(甲祀)’라는 용어를 쓰기도 했다. 갑사의 경우는 한 사람이 환갑이 되기 전에 사망하였을 경우, 환갑 때까지는 매년 그/그녀의 생신을 당하여 자손의 성효(誠孝)를 표현하기도 하고, 사례에 따라서는 환갑에 특별히 하는 의식으로 이해하고 실천하기도

19) ① 생일의 다른 이름 ② 환갑의 다른 이름 (한의학대사전, 2001, 정담)

했다고 한다. 한편 예서와 같은 문헌에서는 ‘생일/생기/생신제/생신’ 등으로 표현된다.(〈표 3〉참조)²⁰⁾ 이 의례를 개념적으로 정의하면, 자신(宗子)의 부(考)와 모(妣)의 생신날 아침에 기제사와 같은 방식으로 제를 올리는 것을 의미한다. 이때 이 의례의 독특한 지점은 “제례 기간”이다. 조선에서는 이념적으로 부/모의 상례를 3년으로 규정하고 있는 만큼, 생신제는 소상-대상-담제를 모두 마치고 난 이후에도 지속된다는 것을 전제한다. 길제(吉祭)에 부모 의식을 마치고 돌아오는 부모의 생신에 제를 지내는 만큼 생신제는 ‘삼 년’보다 더 긴 기억의 대면 의식이라고 할 수 있다.

〈표 2-3〉 《한국예학총서》 (1-60) 생신제 목록

서명	편저자	생몰연대	권책	편제	비고
오선생예설분류 (후집)	鄭述	1543-1620	권 10	제례부록_생일	生日
가례부취	安珮	1569-1648	권 6	제례_[補]생일제 고비의	1758년, 안정복 첨보
남계선생예설	朴世采	1631-1695	권 17	(제례)_생기	生忌
가례부록	李衡祥	1653-1733	권 3	제례_생신제	生辰祭
예의유집	朴聖源	1697-1767	권 7	상례_생신	生辰
예의유집	朴聖源	1697-1767	권 20	제례_생신제	生辰祭
상변통고	柳長源	1724-1796	권 25	제례_생신제	‘忌日’條
근재예설	朴胤源	1734-1799	권 7	제례_생신제	生辰祭
가례증해	李宜朝	1727-1805	권 25	제례_생기	生忌

* 『禮疑類輯(예의유집)』 卷之七의 상례의 생신과 제례의 생신제는 구분된다.

20) 생신(제)/생일/생기 등에 대한 기록은 유학자들의 문집들에서 특히 ‘잡저’부분이나 ‘문답’의 형태로 수없이 발견되고 있다.(한국고전번역원, 한국문집총간 참조) 그러나 여기서는 서론의 연구방법론에서 미리 밝힌바와 같이 《한국예학총서》 시리즈에 국한시킨다. 주의할 점은 《한국예학총서》 목록에 빠져 있다고 하여 예서편찬자들이 예서에서 생신제에 대해 논하지 않았다고 하여 그들의 문집에도 빠져있다는 의미는 결코 아니다. 물론 서지학적으로 볼 때, 후손들에 의해 목판/고활자/필사를 통해 드러날 때 산삭되거나 보완되기도 하기 때문에 유의할 필요는 있다.

그렇다면 이 대면 의식의 조선시대적 실재는 어떤 모습이었을까. 그리고 거기에 담기는 감정은 조선을 넘어 오늘날의 한국의 생신제와 어떻게 비교될 수 있을까. 다소 길지만, 생신제-소개하는 자료에서는 생일제-로서는 비교적 초기에 발견되는 조선적 실재와 감정의 목소리를 들어보자. 홍유손(洪裕孫 1431~1529)²¹⁾의 『소총유고(篠叢遺稿)』〈문(文)〉의 제일 첫머리에 나오는 ‘생일제문(生日祭文)’이다.

오호라! 경사로운 생신에 술과 음식을 베푸는 것은 유명(幽明)을 막론하고 다를 바 없으니, 부모가 세상을 떠났다 해서 정성이 달라진다면 이는 효도가 아닐 것입니다. 하늘에 낮과 밤이 있듯이 사람에게서는 생사와 존몰이 있게 마련입니다. 그러나 은미한 이치는 명암에 따라 증감이 없고 영통한 신명은 존몰에 관계없이 거울처럼 비추나니, 그러기에 사람들은 모두 태만하지 않고 정성을 다해 공경히 부모를 섬기는 것입니다.

사계절이 순환하여 세월은 빨리 흐르지만 밝으신 신명의 기운은 본래 영고가 없는 법입니다. 어느덧 오늘에 이르니 그 옛날 생신(生辰)이라, 당시를 회상해 보면 경하가 그 얼마나 지성스러웠는지요. 아들이며 딸들이 장성하고 또 저마다 슬하의 자녀들이 건강 하였지요. 이렇게 자손들이 번성하여 옛 선인들에 손색이 없었으며, 대청마루엔 웃음꽃이 피고 온갖 진수성찬이 앞에 가득하였지요. 이에 자손들이 헌수의 술잔을 올리며 백세를 누리시라 축원하였더니, 겨우 육순을 넘기고 돌아가실 줄 그 누가 알았겠습니까.

오늘 이렇게 정갈한 음식을 차려 놓고 삼가 권하며 절하노라니 비통한 마음 금할 길 없습니다. 바라옵건대 빛 밝으신 신명께옵선 이 곳에 강림하소서. 어미님을 모셔 빛낼 터이오니, 생시처럼 오소서. 정침을 말끔히 소제하고 제물을 갖추어 삼가 올리오니, 부디 강림하여 드소서. 신명께옵선 상서로운 바람을 타고 양양히 하늘에서 내려오소서. 옆드려 바라옵건대, 흠향하시고 우리 자손들을 보우하여 복을 내리소서.

(소총유고국역간행위원회, 『국역 소총유고』, 1997, pp.5-6. 강조 필자)

위의 〈생일제문〉은 홍유손이 돌아가신 어머니[妣]의 생신을 기리며, 정침에서

21) 자는 여경(餘慶), 호는 소총(篠叢) 또는 광진자(狂眞子)이다. 광진자라는 호에서도 알 수 있듯이, 그는 청한자 김시습, 추강 남효온 등과 방외(方外)의 교분을 맺었다. 그는 양주 주동에 안장되었다. 홍유손은 조선시대에 미친한 아전 집안 출신으로 태어나 점필재 김종직의 문인(門人)이 되었다. 『국역 소총유고』 1997 참조

술과 음식을 차려놓고 정성껏 효도를 하는 모습이다. 그는 신명관은 사람의 존몰에 관계없이 ‘생시처럼 자손들을 비취주며 보우하고 복을 내리는 존재’로 보고 있다. 그가 말하는 어머니 신명이 구체적으로 실존하는지는 알 수 없으나, 생일제를 통해 자신의 의식 의존적 귀신관은 드러내고 있는 듯 보인다. 이는 오늘날 한국사회의 생신제를 구술하는 인터뷰이들의 감정의 언어와 다르다고 할 수 없어 보인다. 적어도 그 감정이 여전히 생신제라는 독특한 자기 방식을 유지하는 선에서라면 말이다. 한편 생신제에 대해서는 당시 조정에서도 의논되는 사안이었던 것으로 보인다. 고비에 대한 애모하는 마음과 지극한 성효는 인정되나 역시 예에 근거하지 않음으로 인하여 속례는 어찌할 수 없을지언정 왕실에서 탄일에 친행하는 일은 매우 어려웠음을 하나의 예를 들어 보겠다.

예조가 아뢰기를 “탄일(誕日)의 별제(別祭)를 직접 지내는 일을 대신에게 의논하니, 영의정 이덕형과 좌의정 이항복은 ‘탄일의 제사는 예경(禮經)에 나타나 있지 않지만 우리나라 사람이 행하는 자가 많아 이미 속례(俗禮)가 되었으니 직접 제사하심도 불가한 것은 없습니다.’ 하였고, 우의정 심희수는 ‘생일의 제사는 예문(禮文)에 나타나 있지 않는데, 그것은 대체로 사람이 죽으면 곧 기일(忌日)이 있게 되므로 생일에 아울러 제사지내는 것이 적합하지 않아서이니, 이치와 형세로 보아 그런 것입니다. 기제(忌祭)도 예문에 나타나 있지 않는데 더구나 생일의 제사이겠습니까. 다만 후세의 효자가 고비(考妣)의 생일을 당하여 애모하는 마음을 감당하지 못하여 음식을 차려 놓고 고향기도 하면서 그것을 생기제(生忌祭)라 하는데, 심지어 축사(祝辭)를 지어 전하는 자가 있기도 합니다. 이것은 바로 차마 그 아버지가 죽었다고 여기지 않는다는 의미에서인데, 오늘날 사대부로서 예를 좋아하는 집안이라 하더라도 그것을 시행하는 자는 적고 시행하지 않는 자가 많습니다. (중략) 신이 진실로 성효가 망극한 데서 나온 것임을 알기는 합니 다만, 뒷날의 처치 또한 염려하지 않을 수 없기 때문에 감히 거칠고 옹졸한 견해를 진달하는 것입니다. 삼가 상께서 재결하소서.’ 하였습니다. 대신의 뜻이 이와 같음을 감히 아웁니다.”하니, 알았으니 이번 탄일에는 친행하는 일을 하지 말도록 하라고 전교하였다. (광해군일기[정초본] 1(1609), 11월 9일)

물론 효의 감정이 정성이라고 하면 그 감정의 카테고리 또한 다양각색일 수 있다. 그러나 성리학적 구조의 틀에 들어온 이상 철학적 감정—가령 사단칠정에서 말하는 유학사에서의 ‘희노애구애오욕’같은—은 그 언어의 발화 속에서 다듬어지고 체현될 수밖에 없는 속성일 것이다. 특히 위의 글에서 주목할 점은 이 의례가 광해군 당시만 해도 사대부가에서 시행하는 경우가 드물었던 것 같으나 유교식 의례로 정착되어 가는 대목에서 역시 감정적 측면을 읽을 수 있을 것 같다. 그래서 유교 의례 체계에서 생신제 의식을 실천하는 기억 감정의 내면화된 흐름은 중요하다고 본다. 이와 관련하여 직접적으로 언급되는 감정들에는 정성을 비롯하여 상황에 따라 ‘(人)情’이나 ‘未安’ 그리고 ‘義理’와 같은 것이 검색된다.

생기의 제사는 선대부터 해오던 바인데, 그 제의가 심히 번다하여 선군이 행하기 어렵다고 여겼다. 남기고자 하는 뜻은 내 이후에는 거행하지 말라. 그러나 부모에게는 자식들이 정이 있고 후 미안함이 있을 것이다. 우리 부부의 생일이 드는 때, 당해 중월의 이 날에 시사를 하면 될 것이다. 혹은 사당에 천신을 행할 때 하면, 그냥 지나치는 모자람이 없을 것이다. (중략) 대저 생기의 제는 시속에서 이미 많이 행하지 않는데, 예가 이미 바른 뿐이다.²²⁾

위에 언급된 택당 이식(李植 1584-1647)의 감정 또한 20세기를 건너면서 현재에도 생신제를 지내는 지역의 현장 제보자들과 크게 다르지 않다고 판단하고 싶다. 물론 그렇게 되어 생신제가 유교의 예학적 질서 내에서 공식적으로 승인(承認)되었다면, 이는 본 논고에서 이렇게까지 거론할 계재는 아니었을 것이다. 그런데 앞서 언급하였듯이 그것이 논란의 대상이 된 이후—아마 직접적으로는 퇴계가 맹자(孟子)가 말한 ‘예가 아닌 예[非禮之禮]’로 분류한 것과 깊은 관련이 있겠지만—줄곧 유학자들

22) 生忌之奠。先世行之。其祭甚煩。先君以爲難行。遺命自吾身後勿舉。而於父母。則子女等情或未安。吾夫妻生日。適當仲月。以是日行時祀。或行薦獻于祠堂。自無虛過之歎。故今以二月三日五月十一日行時祀。本先君意也。大抵生忌之祭。時俗已多不行。禮已正矣。吾身後則勿復致念。只擇日行祀。(『澤堂別集』卷之16. 雜著, 家誠) 강조 필자

의 저술에서 ‘비례지례’로 언급되고 있다는 점 때문에 더욱 주목이 간다. 재차 언급하면 사자(死者), 즉 조상에 대한 감정의 표출을 드러내는 의례만으로 ‘유교 의례’가 되기에는 충분하지 못하다는 점을 시사한다. 그럼에도 불구하고 人情과 未安을 등에 업고 시행되는 의례를 두고 필요조건이 채워지지 않았다고 하여 완전히 일소하지는 못하였음도 알 수 있다. 즉 의례적 관습으로 결탁되어 사회적으로 인정되었다고 할 수 있는데, 이 대목은 조선후기 국왕과 유학자들의 결제(決濟)-승인(承認) 구도가 생민의 모든 의례활동 영역에까지 간섭하지 못했음을 엿볼 수 있다.

생신제의 존재지속에 대한 문헌적 고찰과 그 의미 및 해석에 관해서는 다음 절에서 본 절의 내용과 함께 다루기로 하고, 이제 20세기는 물론이고 21세기 초반에도 한국에서 행사되는 분포 지역과 제보자들의 목소리를 기술해 보도록 하겠다. 먼저 현재 이 의례가 실천되고 있는 지역을 살펴보면 <그림 2-3>과 같다.



<그림 2-3> 강원도 생신제 분포지역

조금 더 부연하면, 생신제[차사]의 분포 지역은 현재 행정구역상 강원도 지역을 포괄하고 있는데, 영동지역에서는 북쪽으로 고성군에서도 보고되지만 영서지방에서는 춘천 이북 즉 철원군 화천군 인제군 양구군 등에서는 드물게 나타나거나 혹은 모르고 있었다. 또 경북 해안 북부지역을 포함하여 다른 지역의 몇몇 가정에서는 갑사/회갑제 등의 이름으로 환갑 이전에 돌아가신 분들의 갑년의 생신에 제를 올린다고도 하였다. 그 중에는 경기도 광명시에 자리한 전주이씨 익녕군 4세손인 오리이원익(1547~1634)의 종가에서 생신제를 올리는 사례가 지금도 남아있다. 그런데 이 분포 지역에 대한 독법²³⁾에는 몇 가지 조건들이 붙은 이후에 논의가 진행될 것으로 여겨지지만, 여기서는 생일차사가 존재하는 지역을 확인하고 있다는 차원에서만 제한적으로 보자는 생각이다. 이는 다음 절에서 살필 것이지만, 차사는 기본적으로 조선후기 들어 전국적 단위에서 유행하던 의식으로 보인다. 20세기 초반까지도 상당한 범위에 걸쳐 있다고 문헌자료들—이종기(1837~1902) 『만구문집』, 박종석(1846~1919) 『면우문집』 등—에서 확인할 수 있다. 물론 문헌을 통해서는 차사의 실행주기가 3년 내인지 아니면 현재 강원 지역에서 보이듯 그 이상의 시간동안 지속되는 차사인지 명확하지 않을 때가 있지만, 기본적으로 생신제가 제례로 편제되고 있음을 감안할 필요는 있다. 따라서 <그림 2-3>에 제시된 지도상의 분포로 해명할 수 있는 것은 생일차사가 한반도에서 20세기 중후반을 거치면서도 실행되고 있는 지역임을 말하는 정도다. 그 외에 특히 왜 주로 강원도 지역인가에 대해서는 별도의 연구가 필요하다고 본다.

그럼 이제 조금 더 논의를 진전시켜서 제례에서 차사의 위상이 어느 정도인지

23) 독법을 위한 조건들이란 연구방법론적 측면에서 ① 마을 선정과 결부될 수도 있고, 또 ② 공간 분포지도에서 드러나지 않는 시계열적 엄밀성을 문제 삼을 수도 있다. 마을 선정은 본래 본 연구만을 위해 설정되지는 않았다. 본 연구자의 박사논문을 위해 현장을 포함하고 배제하는 과정에서 선정된 마을에서 기본적으로 차사에 관한 질문이 추가된 사정이 있다. 그렇다고 하여 차사만을 위해 지역의 마을을 선정한다고 해도 그 결과는 다르지 않다고 본다. 다음으로 시계열과 관련해서 제보자들의 연령대가 비슷하다고 하더라도 그것이 강원 지역에 집중적으로 나타나는 공간적 특수성으로 읽혀야 하는가의 문제가 있다.

알아보는 것도 의미는 있겠다. 이는 차사의 성격뿐만 아니라 그것이 지속될 수 있었던 이유들을 밝히는 데 있어서 —비록 20세기 사람들의 현장의 목소리지만— 도움이 될 수 있을 것으로 본다. 이는 어떤 문화적 요소 혹은 속성으로 인하여 예와 비례의 이분선이 아니라 예의 규정이 희미해지는 지점인 비례지례의 경계면을 타게 되었는지를 규명하려는 노력이기도 하다.

생신제라고 하면 이것이 무엇에 대한 ‘祭’의 명칭임은 분명해 보인다. 그렇다면 더 일반적으로 대체하여 상용하는 차사는 어떨까. 여기서 제사와 관련되는 어휘는 ‘사(祀)’가 되는데, 이때 사는 대상에 대한 인식이 드러나는 제사라고 해석할 여지도 충분하다.(김태완 2010) 그렇지만 이러한 자구적 문자적 접근일 뿐이다. 영월군 주천면 주천리의 한 제보자는 이 지역의 속절(俗節)을 ‘차례’라고도 하고 ‘차사’라고 부르기도 하듯이, 차사의 쓰임은 명절, 조상생일 혹은 차원은 다르지만 그 지역의 향교 삭망제에서도 쓰고 있음을 확인할 수 있었다. 이와 같이 혼용의 사례는 평창군, 영월군, 정선군 일대에서 쉽게 나타난다. 그 발화를 조상의 기일제(忌日祭)와 견주면, “다르면서 조금 작은 제사”라고 여기고 있었다. 이렇게 제사의 비중 혹은 중요도 측면에서의 인식은 낮았지만, 제차, 제관, 제물 등에 이르러서는 기일제와 크게 다르지 않았다.²⁴⁾

차사의 외연을 살피는 작업에 다음으로 언급될 만한 것으로 대상신, 즉 ‘생일을 받아먹는 조상은 누구냐’ 하는 점과, 실행주기 즉 이 의식은 언제까지 계속 지속되느냐 하는 점도 해당될 것이다. 영월읍 삼옥리 2반(구시랑)의 평창이씨(1928년생)는 “(차사는) 죽은 사람 생일인데, 아버님 어머님 돌아가시고 7년간” 지냈다. 평창군 진부면 호명리의 경주최씨 할머니는 “생일채사[차사]는 지금도 섭섭하니까 부모 산소에 가서 술이나 한잔” 올린다고 한다. 또 강원지역이지만 차사 분포는 원주시

24) 본래 차사가 기제사와 같은 비중의 모습이었을까는 의문이 남는다. 다만, 20세기 들어 명절차례를 비롯한 거의 모든 가정의 제사가 “기제사”의 형식을 닮아가고 있는 현상에 비추어 볼 때, 차사 또한 그 궤적에서 볼 때 자연스럽게 기제의 의식을 따랐을 것으로는 짐작된다. 그와 같은 의례과정에 대한 미시적 기술은 차후에 다른 지면을 통해 논의를 하기로 하겠다.

나 황성군 즉 嶺西에서도 서쪽으로 갈수록 제보빈도가 낮아지고 있었는데, 황성군 청일면이나 갑천면에서는 차사를 “(죽은) 부모[考/妣] 생일은 알고만 있고 하지는 않”거나 “누구네는 그런 것[시아버지 시어머니 생일차사]도 한다더라”는 식이다. 양구군 방산면 금악리(사금매기)의 이준환(1933년생)씨는 차사를 “그게 원래 3년 쯤상인데, 더할 수도 있어요. 하면 10년해요. 나도 그렇게 했어요.”라고 한다. 홍천군 동면 속초리 김해허씨들 집성촌의 허효구(1934년생)씨는 “차사는 아침차사[설, 추석]를 이튿날이 있고 생신차사가 있지요. 여기서는 생일차사라고 안해요. 생신날 묘에 가서 잔 붓는 거지요.” 경기도 양평군 단월면 보룡리 무안박씨 집안의 한 제보자는 “돌아가신 분 생신 때 차사”를 한다고 했다.

또 영동지역으로 와서 삼척시 미로면 상거노리 삼척심씨 집성촌의 제보자들 중에서는 “아버지 낳아주신 할머니가 어렸을 때 돌아가셔서 할아버지가 둘째 부인을 얻어서 할머니가 두 분이신데, 돌아가신 세 분 생신에는 지금도 초두[初度/初度日]” 한다. 삼척시 교동 마달리의 정00씨(남, 75세, 본관 연일)는 현재 93세의 노모를 모시고 사는데, 그는 열아홉살 되던 해에 처음으로 선친의 초두를 지냈는데, 지금까지도 지낸다고 하고 앞으로도 본인이 살아있을 때까지는 하게 되지 않을까라고 한다. 유사한 사례를 하나만 더 살펴보면, 정선군 임계면 반천리의 한 제보자는 남편이 돌아가신지 5년여 되는데, 지금도 계속하고 있다고 했다. 이 할머니 또한 언제 그만 들지는 모르겠지만 살아있는 동안에는 계속할 생각이라고 하였다. 정리하면, 대상신은 의외로 간단한데, 거의 대부분이 제관의 부와 모의 생신제 양상을 띠고 있었다. 왜 생신제의 대상신이 그러한가 하는 이유는 알 수 없다. 다만 그와 관련하여 유추를 할 수는 있는데, 이는 현장에서보다 다음 절에서 문헌자료를 통해 논의할 성질의 것으로 보아 뒤에서 살펴겠다.

한편 실행주기는 평균할 수 없을 정도로 다양하게 나타나는 것으로 보아 개별성이 강하다고 하는 것이 타당하나, 차사를 한다면 기본적으로 3년 이상을 하고 7년, 10년 때로는 그 이후까지 이어진다. 멈추는 시점을 죽은 조상의 환갑이나 진갑을

지나는 경우로 삼을 수도 있지만, 일단 시작한 의식이라면 조상에 대한 인정상의 미안함이 남아서는 안 되는 주관적—그러나 유교의 틀 내에서 ‘형성되는’— 감정의 문제가 삶속으로 들어와서 작동하고 있다고 볼 수 있다.

2) 생신제 의례의 지속: 제사와 인정(人情)의 결합

차사의 존재 양상은 앞서 살펴보았듯이 보다 더 오래된 유풍일 수 있으나, 16세기 이후의 문헌에서는 유학자들에게로 점차 확산되는 양상이 감지된다. 이 시기에는 비록 본격적인 의례서(儀禮書)의 완결된 형태는 아니더라도 여러 거유(巨儒)들 사이에 오고간 서간(書簡)의 문답 혹은 유자들이 남긴 문집의 잡저(雜著)나 가례에 대한 자신들의 안설(按說)에서 논의하고 있는 것이 적지 않게 발견된다.²⁵⁾ 이후 예학의 발달과 (주자)가례의 보급에 힘쓰는 경향을 반영하듯 본격적인 예학서들이 목적과 필요에 따라 그리고 동속(東俗)의 시속(時俗)에 맞추면서 각자의 입장들을 남기고 있다.²⁶⁾ 그렇다고 하더라도 상대적으로 제례에 생신제와 관련하여 조목과 안(案)을 둔 의례서는 불과 8~9 종에 그친다. 무엇보다 개인 문집에 드러나는 경우에 있어서도 17세기 중후반까지 당대의 이름난 학자들의 논을 제외하면 그 이후 대부분의 저술에서는 이들 선유(先儒)들의 입장을 그대로 따르는 선에서 머물고 있음을 볼 수 있다.

이제 이와 관련한 문제를 일목요연하게 정리해 본다는 의미에서 잘 정리된 동암 류장원(東巖 柳長源, 1724-1796)의 『常變通攷(상변통고)』 「제례」를 보기로 하자.

- 퇴계가 말했다. “아마 맹자(孟子)가 말한 ‘예가 아닌 예(非禮之禮)’란 게 이러한 부류를 말할 것이다.”
- 사계가 말했다. “생기(生忌)는 풍선(馮善)이 처음 만든 말인데,

25) 韓國古典翻譯院 編, 《韓國文集叢刊》(1집 ~ 350집) 참조.(www.itkc.or.kr)

26) 慶星大學校 韓國學研究所 編著, 《韓國禮學叢書》(1집 ~ 60집) 참조. 또 이 무렵 왕실에서도 이 습속에 관심을 보이고 있는 것으로 보아 보다 더 오래된 유풍일 수 있겠다는 짐작이 간다.(광해군1년(1609) 11월 9일. 탄일의 별제)

퇴계가 그르다고 한 것이 옳다.” ○ 우복이 송경보(宋敬甫)에게 답했다. “선대인(先大人)의 생일이 마침 계추(季秋)에 있으면 비록 삼년의 상기가 지난 뒤에도 그날에 네제(禩祭)를 지냄이 인정과 이치를 깊이 얻은 게 될 것이니, 이른 바 ‘예가 아닌 예’라는 것과는 본래 같지 않다.” ○ 물었다. “네 명절(四名日)에 지내는 묘제는 비록 고례(古禮)는 아니지만 우리나라 시속에서 통행했고 선현들도 폐하지 않았는데, 생신제에 대해서만 유독 그르다고 한 것은 어째서 그런가?” 남계가 말했다. “사람이 세상에 살아 있을 적에 자손들이 그의 생일을 기뻐하고 경하하여 술과 음식으로 봉양하는 것은 참으로 예이다. 죽음에 이르러 자손들이 그가 사망한 날을 슬퍼하여 제물을 올려 드시도록 하는 것 또한 예이다. 만약 사후에도 여전히 술과 음식으로 그의 생신에 봉양한다면 아마 이치에 어긋날 것이니, 네 명절의 묘제가 그다지 문제되지 않는 것과는 다르다. 그러므로 군자는 하지 않는다.”

『常變通攷』 卷25. 祭禮. 忌日. 生辰祭

여기서 동암이 정리한 행간을 모두 언급하는 것은 다음으로 미루고 간략히만 살펴보면, 우선 사계 김장생(1548-1631)은 生忌의 기원을 풍선(馮善)의 『家禮集說(가례집설)』에 근거하면서 아버지 사후 생신에 대한 추모와 그 축문에서 찾고 있다. 그런데 이 예는 이미 퇴계 이황선생(退溪 李滉 1501-1570)이 ‘非禮之禮(비례지례)’로 규정하여 논란을 잠재운 상태였기 때문에 쉽게 찾아 들 것으로 예상할 수 있다. 문제는 의리와 인정의 이치에 있다. 우복 정경세(愚伏 鄭經世 1563-1633)는 맹자의 ‘非禮之禮(비례지례)’ 설을 퇴계와 조금 달리 해석하면서 그 근거로 주자가례 제례조에 있는 “네제(禩祭)”를 거론하고 있다. 또 남계 박세채(南溪 朴世采, 1631-1695)의 경우, 위의 글에서는 생신제에 부정적인 듯 보이나, 그는 기본적으로 “비록 고례는 아니지만, 국속에서 알고 그것을 행하였다. 선현들 또한 그것을 폐하지 않았는데 지금 생신제에 이르러 어찌 아니 행할 수 있겠는가. 하물며 선조이래로 오랫동안 행하여 오던 일인데, 나에게 이르러 갑자기 폐하면 미안할 것이다. 어떠한지 알지 못하겠다.”²⁷⁾라고 하면서 상을 당하고 삼년 내에 행하는 생신제에는 그럴 수 있다

27) 雖非古禮. 而國俗通行之. 先賢亦不廢. 至於生辰祭獨以爲非何耶. 況祖先以來行之已久. 則及己身猝廢未安. 未知如何如何. 《南溪集》 卷50. 答問. 答閔秀卿

는 입장도 보인다. 이러한 경향은 면우 곽종석(俛宇 郭鍾錫 1846-1919)이 살던 시대에 “삼년내 생일제. 생신에 제사한다. 선배들은 비례라고 일컬었으니 지금도 감히 이의가 없다. 다만 삼년상을 치르는 동안에는 살았을 때의 궤식을 받드는 것이 생일날 아침에 무관심하게 아무 일없이 지내는 것보다는 효를 생각하여 만족스럽게 하여야 하지 않겠는가. 은전을 약소하게 차리는 것이 정문에 합치되지 않을까 두렵지만, 근래 예가에서는 이처럼 많이들 하고 있다.”²⁸⁾와 같이 그대로 이어지는 모습이 나타난다.

정리하면 본 연구자가 보기에 생신제를 조선이 수용하고 지속할 수 있었던 이유는 크게 보면 두 가지다. 하나는 비록 비례(非禮)라고 하나 속례(俗禮)가 되었으니, 지금 자신의 당대에 멈추면 未安하다는 인정과 의리논리다. 또 다른 이유는 더 중요해 보이는데, 바로 『주자가례』〈제례〉“네제(禰祭)”가 이러한 습속에 ‘빌미’가 되고 있다는 점이다. 사실 주자로서는 “이런 등속의 일[禰祭]은 다만 예문을 삼가 준수할 뿐이요, 갑자기 의리로 일으켜서는 안 된다”고 언급하고 있음에도, 조선에서는 오히려 가례의 그 대목을 마치 생신제의 준거라도 되는 식으로 반복적으로 강화시키는 측면도 보인다. 이는 제례의 문법적 측면에서 볼 때, 다분히 ‘의도한’ 오독(誤讀)[讀解]을 통해 ‘한미한’ 집안의 생민들이 실제로 많이 행하고 있는 그 양상을 비록 국가차원의 승인(承認)은 못할지라도 사족들 또한 부인할 수 없는 인정(人情)을 통해 나타난 모습으로 보인다. 이는 궁극적으로 수동적 타자일 수밖에 없는 조상이 자손에게 삼투되는 예가 되기도 하다. 이제 다음 절에서는 제사 관련 설화를 통해 계속해서 조상과 자손 사이에 현실화된 유속(儒俗)을 살피고자 한다.

28) 三年內生日祭. 生辰祭. 先輩謂之非禮. 今不敢異議. 但在三年內則猶受象生之饋. 生朝之漠然無事. 莫無歉於孝思否. 畧設殷奠. 恐合情文. 近來禮家多如此. (《俛宇集》卷10. 書. 答黃子善)

제2절 민(民)의 조상존재론과 제사설행 : 『한국구비문학대계』 〈제사〉 설화 사례

1. 제사문화 연구와 제사담의 관계

말리노브스키(1926[2001]:20)는 신화를 자연주의적이고 상징적이며 공상적인 것으로 간주했던 자연신화학파(School of Nature-mythology)의 주장과 대립하면서 신화는 착실한 그리고 매우 중요한 문화적인 힘을 가지고 있다고 본다. 말하자면 그는 신화의 문화적 기능을 간과해서는 안 된다는 점을 강조하고 있다. 그가 보는 신화는 원시인들을 도와주는 유력한 수단이며, 그들의 문화적 유산의 두 가지 목적인 역사성과 실용성을 합치시켜주는 유력한 수단이기도 한 것이다. 그리고 원시문화에 대한 신화의 지대한 공헌은 종교적 제의·도덕의 영향·사회적 원리 등과 상호관련을 가지면서 이루어진다는 점도 강조한 바 있다(1926:21) 종교적 의례와 신화의 밀접한 관계에 대해서는 일찍이 뒤르케임(Durkheim), 위베르(Hubert), 모스(Mauss)나 크로울리(Crawley) 등에 의해서도 인식되어 왔다. 이들은 신화와 제의 간에, 신성한 전승과 사회구조의 규범 간의 관계를 규명하는 데 힘을 쏟았다. 이러한 연구사에서 말리노브스키 연구의 강점은 신화뿐만 아니라 민담·전설·설화 및 역사기록도 아울러 분석의 도구로 활용하면서 그 이야기들이 지닌 해당 문화에 봉사하는 활동적인 힘과 신앙생활 및 도덕적 지혜의 실용적인 측면을 논증해 나가는 데 있다고 할 것이다.

이처럼 해당 문화에서 전승되는 설화와 제의의 결합의 긴밀성을 고려해 볼 때, 유교문화와 사회에서 만들어진 조상제사를 둘러싼 설화 또한 제의·의식·관습 등도 직접적·실질적 관련성을 살필 수 있음을 의미한다. 그래서 현장에서 만나는 제사 의례의 “문화적 사실”이라는 것도 신화로 점철된 조상을 담은 그릇이며, 이 때 설화·전설·민담 등을 통한 이야기 구조는 도덕적 규율, 사회적 단결, 관습과 같은

힘의 원천을 제공하고 있는 것이 아닌가 생각된다. 이는 앞으로 살펴 볼 이야기들을 통해 조상신의 존재와 영향을 비롯하여 민간의 일상생활과 조상제사에 대한 관심 거리가 무엇이며, 어떤 문화적 특질들이 제사이야기의 골격을 이루는지를 드러내면 일정부분 윤곽이 잡힐 것으로 보인다.

한편 본 연구에서 조상제사는 ‘구조’를 지닌 관념체계이며, 학습되면서 전승되는 행위를 포함하여 변용을 거듭하는 지적(知的) 실천체계라고 보고 있다. 이 지적구조물은 설화에서 ‘기본형’(Aarne-Thompson의 민담유형 참조) 내에서 특정 내용[motif]이 지역적 차이를 보이는 ‘변이형’의 존재가 발견되듯이, 지역마다의 문화적 차이에 따른 분지적 전개양상 또한 충분히 함장하고 있다. 이것은 조선유학자들의 제례담론(談論)과 실행의 기록물인 <예서>류에서는 물론이고 이제 살펴 볼 민간에서의 ‘제사담’(祭祀譚), 즉 설화, 전설, 민담과 같은 <이야기>류에서도 확인되고 있다. 이 장에서 민간의 이야기를 선택한 것 또한 바로 그러한 것들을 확인하기 위한 작업의 일환이다. 이는 현장의 제보자들을 통한 사실적 확인문제에서 잘 드러나지 않는 측면, 즉 조상제사와 이야기가 접합하는 과정에서 적절한 행위가 덜 적절한 것과 부적절한 것으로 구분되는 문화적 특질들을 살피는 노력이라고 본다. 이는 추후 실제 현장에서 제수와 진설의 지역적 비교가 유형적 방법을 채택함으로써 제보자들의 맥락으로부터 ‘분리’될 때 그 현상이 속한 맥락으로 다시 돌아오기 위해서도 필요한 작업이기도 하다. 말하자면 본 연구에서 기록된 텍스트로 삼고 있는 『한국구비문학대계』에 실린 여러 제례담은 조상관념과 제사의 의미를 재현하는 실제 세계를 설명하는 데 있어서 유용한 장치로 기능한다고 본다. 따라서 아래에서는 기존에 발간된 전국적 단위의 제례담 텍스트를 대상으로 어떠한 속성이 간섭하는지 또 어느 정도까지 현장의 다양성과 복합성을 계기적으로 읽어낼 수 있게 하는지 등에 대한 검토를 할 것이다.

사실 <제사> 설화가 제사문화, 특히 본 연구에서 중점적으로 다루는 제수와 진설의 문제에 필수불가결하게 검토될 이유는 없다. 그러나 현재 유교문화에 접근하는

방법론으로 20세기 혹은 21세기 초반 한국에서 유교적으로 전승되는 민속을 잘 담아내고 있는지는 의문이다. 물론 오늘날에도 드물기는 하지만 해마다 여러 민족 지(Ethnography)가 쓰여지고 있고, 또 그보다 많은 민속조사보고서가 시군 단위에서 유교문화를 언급하고 있다. 그런데 문제가 되고 있는 점은 이런 보고서류에 보이는 <상·장례> 혹은 <제례>의 대부분은 몇몇 역사적 문헌이나 지식인들이 남긴 예서들의 유교적 형식을 여전히 그대로 답습한다는 점이다. 그것은 20세기 대다수의 한국인들과는 괴리된 한자문화와 현실적으로 엄연했던 신분적 사회경제적 차이를 알고 있었으면서 말이다. 그런 연유로 일상의 생활문화라고 하면서 지금은 사라진 매우 특수한 의례문화를 마치 한국의 농촌에서 여전히 기능하기라도 하는 듯 착각을 일으키게 구술을 채록하기도 한다. 그런데 여기서 본 연구자는 이와 같은 일반적인 견해를 양산하는 일을 쓸데없이 비판하자는 것이 아니라, 우리의 제례문화의 연구를 현대의 학문적 수준과 연결시키기 위한 정당한 방법론을 모색해 보자는 데 있다. 그런 점에서 설화·민담·전설은 유교 지식인들의 유교적 지식과는 다른 방식으로 생산되고 전승되면서 인간에게 제의적·윤리적 행위의 동기를 제공해 주고 그 행위를 수행해 나가는데 지표가 되기도 한 특징을 부각시키고 싶은 마음이다. 이들이 생산하고 전승하는 지식의 방식을 ‘구술문화’라고 할 수 있지만, 여기서는 그들이 무(無)문자 사회에 있다는 의미가 아니라, 문자생활을 주로 하지 않는 계층이라는 의미가 있기 때문에 비(非)문자적 일상을 영위하는 사람들의 구술로 보고자 한다. 그러나 이 양자의 세계를 견주는 일은 ‘지식인 층’ 대 ‘민’으로 양분하려는데 있지도 않고, 즉 ‘문자문화’와 ‘비(非)문자문화’의 구도로 특별히 구분하려는 것이 아니라, 비교를 통해 우리에게 어떤 점에서 현대 유교민속이 과거와 같고 혹은 다르지 않으면 안 되었는가에 대해 학문적으로 시사점을 준다고 보기 때문이다. 더욱이 조선의 (양반)지식인층의 기록이 20세기 이전에 상당부분 제작된 것임에 비해, 본 절에서 텍스트로 사용하는 이야기류는 1970년대와 1980년대에 채록된 내용인 만큼 20세기를 살아 온 구술자와 그 지역을 연결시켜 각편들을 비교해도

손색이 없을 정도다.

앞선 절에서는 조선에서 일상으로 밀고 들어가는 예의 문화적 영향력에 대해서는『경국대전』,『국조오례의서례』,『(주자)가례』, 그리고『한국예학총서』에 실린 예서들을 통해 그 일단을 살펴보았다. 이제 그 힘을 충분히 인정하면서도 그 한계가 현대 유교 제례문화연구에 여전히 그대로 노정됨에도 불구하고 여전히 학술적 장에서 혹은 연구자들 사이에서 일상을 근거 짓는 경전과도 같이 활용되는 것에는 비판적 입장이다. 다음 장부터 기술하겠지만, 본 연구자가 현장에서 구체적인 진설도와 실제 제례의 모습을 비교하려는 이유도 그런 까닭이다. 참고로 앞서 언급한 바와 같이 「제사」관련 설화는 민간의 제사담(祭祀譚)의 내용이 풍부한 『한국구비문학대계』(1~82권, 1980~88년 간행, 한국학중앙연구원(구 한국정신문화연구원))를 검토한다. 여기에는 이제 21세기 현장에서는 더 이상 채록하기 어려운 빼어난 이야기들이 있다. 죽음은 모면하고 싶고 세상에 존재하지 않게끔 해야 하고 부정하고 싶지만, 인간들의 삶과 관념에 무시무시하게 붙어 있다. 그러므로 이 땅에서 오랫동안 사후 세계에 대한 신앙적 설명을 뒷받침하고 처리하는 유교 문화적 습윤 내지 침착의 역사는 다면적 경로를 통해 조상관념과 제사의식의 인식적 접근에 이르러야 할 것이다. 그런 의미에서 본 절의 논의는 얼마간은 ‘아래로부터의 유교 문화읽기’라고 할 수도 있을 것이며, 텍스트의 성격상 서사문학을 활용해 보는 것이 어떤 유의미한 지점을 만들고 있는지를 비교하는 작업이기도 하다.

사실 기본적으로 조상이라는 영혼을 인정하지 않으면 제사는 없다. 영혼이 존재한다고 하는 믿음이 있는 까닭에 조상을 섬기는 제사가 가능한 것이다. 바로 이런 인식의 보고(寶庫)가 제사 설화에는 담겨 있다. 그래서 제사 설화는 인류학적 현장 연구의 보완적 성격을 지니는 기초자료의 차원을 넘어선다. 이야기로 된『한국구비문학대계』가 한국의 유교민속에 기여하는 특징도 이러한 인식의 세계를 열어주기 때문이다. 이야기의 형식은 구술문화의 전통 속에 때로는 직접적으로 때로는 드러내고자 하는 감정을 이입하여 담아내고 있다. 그렇기 때문에 설화의 수집도 현장을

직접 밟아 진행한다는 의미에서 현장연구지만, 제사 이야기를 듣는 것과 제사문화 속의 제수와 진설에 관한 구체적 제보를 듣는 것은 또 다르다. 가령 현장에서 ‘왜 제사를 지내는가’와 같은 문화적 인식에 대한 질문은 두 경우 모두 가능할 수 있지만, 이런 질문에 대한 대답은 의외로 ‘뻔하며’ 단순하거나 스스로가 설명하지 못하는 경우가 많다. 어떻게 보면 질문자나 제사 주재자 모두 실천 행위가 특별히 강조되는 의례의 특성상 제사하면 으레 제사 절차나 제수와 진설 등 그 외적인 형식에 주목해 온 탓일 수 있다. 물론 그렇다고 제사의 본질 혹은 마음가짐 등에 관해 듣는 일도 쉬운 일은 아닐 것이다. 말하자면 조상에 대한 ‘예(禮)는 정(情)으로부터 나오고, 정은 가까운 데서부터 나온다.[禮出於情, 情出於近]’와 같은 대답을 듣기 위해 현장에 갈 이유는 없다. 혹은 조상의 행적과 업적을 장황하게 늘어놓은 후 그 뜻을 지키고 계승한다는 후손의 자긍심이라면 애써 의심할 필요는 없지만 이 또한 일정한 대답의 형식일 뿐이다. 그래서 방편적으로라도 제사 이야기가 가지는 설화의 구술이 훨씬 더 매력적일 수 있다. 그러나 앞선 언급한 바와 같이 문제는 21세기의 현장에서 그러한 제사이야기를 들려줄 만한 구연자를 만나기 어렵다는 점에 있다.

이 지점에서 『한국구비문학대계』의 진가가 발휘된다고 할 것이다. 그런데 ‘풍부함’과 ‘빠어남’의 이야기 세계도 제례담을 분류하고 유형별로 구분하여 학술적으로 엮는 일에 있어서는 신화, 민담, 전설 등 술한 개별성과 비동일성이 난관일 수 있다. 그것은 말하자면 다른 차원의 울림이며 현장연구다. 이는 가령 “제삿날 죽은 조상이 반드시 찾아온다.”는 전제를 뒷받침하기 위해「제사」설화를 단순히 분류하고 범주화시키는 데 머물지 않는다. 그 이야기가 언어의 구조물로 표현되는 과정에 담겨진 화자의 문화적 관념질서를 추상화로 연결 짓는 단계이행이 연구되어야 하며, 이는 결국 제사설행의 제의적 관습의 윤리적 기원에 실질적인 효과를 주고 있다는 접근이 가능하기 때문이다. 그래서 좀 더 정치한 분석을 통해 문화적 의미를 읽어내 감에 있어서 제사담으로 분류하고 이를 다시 주체-목적-수단/방법-결과와 같은

단위방식으로 분절하여 그 결합 원리를 살펴보고자 한다. 여기에는 서대석(2011)의 단위담 설정과 분류의 방법론을 적절히 차용하여 구체적인 사례에 적용해 보고자 한다.²⁹⁾ 그러나 설화의 분석 또한 큰 틀에서는 본 논문과의 연속성을 고려해야 하는 입장에서 앞서 언급한 금장태(2009:61)가 바라보는 제사의례 해명의 세 단계 설을 기반으로 할 것이다. 그렇게 되면 그 중에서 제사 대상으로서의 조상과 귀신 인식에 대한 제례담이나 제사의 구체적인 구성요소로서 제관과 제물을 둘러싼 제례담 등이 주요하게 거론될 것이다. 나아가 '신'과 인간의 교류방법으로서 제사의례의 구성과 절차가 내포하는 상징적 의미를 해명할 수 있기를 기대한다.

『한국구비문학대계』의 제사담을 보는 눈은 결국 조선 성리학에서 보는 유교 제사와 그것이 유교민속화된 지점의 서사를 동시에 향한다. 서사는 주체의 움직임 을 통하여 의미를 드러내는 언어구조물이다. 이때 이야기의 기본 요소로서 주체, 움직임, 의미를 꼽는다(서대석 2011:46). 제사를 둘러싼 이야기의 경우도 예외는 아니다. 제사이야기에 등장하는 현실계(現實界)/비현실계(非現實界) 존재, 즉 인물은 다양한 방식으로 등장하면서 사람의 성격을 띤다. 이야기에서 행위의 주체가 포착되면 행위 주체의 관계를 짚지 않을 수 없다. 제사의 경우 대개 봉사 대상이 되는 조상과 혈연성에 기반한 자손들과의 관계가 월등히 많을 수밖에 없다. 다음으로 주체의 움직임이 어떠한 목적을 수행하기 위하여 이야기에 등장하고 있는가가 중요시 될 것이다. 마찬가지로 제사담(祭祀譚)에서는 조상이 '제삿밥'을 얻기 위하여 움직임이 일어나는 경우가 다수를 차지하는데, 이 과정에서 제사문법 혹은 제사의 민속지식을 놓고 주체들 사이의 갈등이 전면에서 부각되는 구조가 흔히 발견된다.

29) 서대석의 단위담을 설정하고 분류하는 방법론은 일정부분 프롭(Vladimir Propp)의 『Morphology of the Folktale』(1964[1928])의 연장선상에 있다고 볼 수 있다. 프롭의 형태론은 '순차적 접근방법' 혹은 '순차적 구조분석 방법'으로 불리기도 한다. 이는 텍스트의 구조 내지 형태적 구성은 여러 요소들이 선조적(線條的)으로 연결됨으로써 연대기적 순서에 따라 서술하는 민속지학(ethnography)의 기술의 한 방법과도 통한다. 이러한 방법론은 안정된 범문화적 기본형(Anti Aarne-Stith Tompson의 민담유형과 같이) 내의 특수한 내용(즉 '모티프')의 문화적 차이에 따른 모티프상의 전개양상(motifemic sequence)도 비교할 수 있게 하는 장점을 지닌다.(Dundes 1962b, 1964b:99-100 ; V.프롭 지음 황인덕 옮김, 『민담형태론』 1998 예림기획, pp.8-15 참조)

물론 이 때에도 인물이 사람의 성격을 지닌 이상 그 움직임도 이에 준하여 ‘의도’되고 있음을 알 수 있는데, 그 유형들의 배경 논리에는 역시 ‘효’와 ‘효의 행실[효행]’이 중심에 놓이고 있다. 나아가 주체들의 움직임은 그 의도가 지닌 목적에 따라 ‘복합 의도’를 띠는 이야기로 발전되기도 한다. 한 이야기에서 두 가지 이상의 움직임의 의도는 어떤 측면에서 ‘문자지식체계’에서 표방하는 제례 질서와 지식에 대한 지향성을 보이지만, 대개 제사 설화의 구조에서는 그 이야기가 생산되는 시간의 지역적·계급적 차이를 만들면서 변용의 가능성을 비롯한 복합성을 키우는 모습이 보인다.

[예(禮)를 모르는 조상의 제사]³⁰⁾

선산들, 김씨네 집에 비복으로 있던 사람의 성이 황가인데, 공부를 잘해 가지고서 진사과에 합격해 진사를 한다. 그가 여서에 밝아 그 제자들이 “우리 선생님은 비록 미천한 집 출신이지만은 **진사를 하시고 또 예학에 밝기 때문에** 그 지사(제사)도 잘 지낼 것이니 우리 밤에 가서 선생님 지사 지내는 걸 구경하자.”고 한다. 제자들이 몰래 선생님의 친기(親忌)가 있는 날 밤에 지사 재는 걸 본다. 그런데 **진설(陳設)은 말할 것도 없고 유구(鑰匙)도 없이 함박에다 밥을 수북하니 갖다놓고 잔은 큰 그릇으로 대신하여 윗목에다 잔뜩 차리고 절을 수없이 하는** 것을 보았다. 다음날 제자들이 “여쭙기는 죄송합니다만, 친기가 계신다고 해서 구경을 갔었는데, 모듬밥을 놓구설량 그라니 **어디 예문에 그런 게 있는 겁니까?**”하고 물었다. 황진사 말씀이, “그렇게 의심이 날걸세. 우리 조여부모(祖與父母) 이상은 김진사댁 노비로 있었는데, 그때 방에서 밥 먹든가? 한데서 모듬밥으로 먹고 그랬는데 내가 이제 **예를 차려서 제사를 지내면 불안해서 우리 조상이 흠향을 안하**.”라고 말하였다. 그래서 제자들이 “선생님은 예를 아시고 양반”이라고 했다고 한다.

(〈충북 영동군 양강면 설화 17〉(1982.8.5.). 『한국구비문학대계』 3. 강조 필자)

위의 제사 이야기에는 ‘예를 아는’ 유교지식인으로 진사가 등장하지만, 그는 자기 조상의 신분을 먼저 고려하는 태도를 보이면서 예의 파격, 아니 ‘비례(非禮)’를 자처

30) 이 설화를 포함하여 본 장에 실린 설화들은 《한국구비문학대계》에서 필자가 핵심내용 위주로 요약·발췌하여 실었다. 지역명과 연월일을 부기하였는데, 이는 그 설화를 채록한 장소와 날짜를 뜻한다.

하고 있다. 물론 이 설화는 역사적 사건을 정확히 설명하려는 것이라기보다는 일상 생활 속에서 상호 모순되는 제 사실들을 진사라는 주체의 움직임에 등장시켜 그 모순을 은폐하고 해소시켜 나가는 장면으로 볼 수 있다. 나아가 이 이야기를 통해 영동군 양강면 일대에서 유교 문화적 영향을 받고 사는 민들의 마음속에서 신분·계급적이고 경제적인 차이가 만들어낸 제사라는 범주가 서로 다른 것이라는 ‘민중적 인식’(임재해 1999)을 드러내면서도 한편으로 서로 중복되면서 연속적 측면에서 ‘변례(變禮)’라는 방식으로 사회적 기능에서 참여하고 있음도 엿볼 수 있다. 그래서 현실에서 ‘예’와 ‘신분’, ‘예’와 ‘빈부’ 등 제사를 둘러싼 복합적 문화 특질들의 결합으로 유교적 지식체계의 수행을 두고 갈등이 고조될 수 있다. 그러나 그것을 해소하는 방식이나 해결을 위한 현실적 수단은 효와 인정(人情)에 기반한 합리적 설명에 힘입은 변례임을 분명히 하고 있다. 즉 중요한 것은 이 갈등이 문화적으로 승인되고 수용되는 깊이가 「제사」 설화에는 담겨 있고 그것은 곧 ‘유교문화’를 지향하면서도 ‘가가례’라는 ‘유교민속’이 가능한 민중적 인식의 명백한 자리일 수 있겠다는 점이다. 이러한 유교민속의 연구시각에 대해서는 아래에서 계속 논구해 볼 생각이다.

2. 민의 제사담 속의 조상인식과 실천의 풍속

1) 〈제사〉 설화의 추출과 분류

설화에 담기는 제사문화는 유학자들의 그것에 대한 담론과는 다른 차원에서 전개될 것으로 예상하기란 어렵지 않다. 이는 적어도 일반 민의 입장에서 현실을 딛고 살아가면서 마주하게 되는 제사 관습이 설화, 즉 이야기 형식으로 담아질 때 지식인들이 문자로 남길 때와는 다를 것이라는 가정을 깔고 있다. 실제로 월터 옹(2009[1982]:9)은 “일차적인 구술문화(primary oral culture)와 쓰기에 의해서 깊이 영향을 받은 문화 사이에, 지식이 다루어지는 방법과 그것을 말로 표현하는 방법상 어떤 기본적인 차이가 있다는 사실이 발견되었다.”고 말한다. 그는 “일차적인 구술

문화에서 사고와 표현을 기억시키는 토대에 주의를 기울임으로써 구술문화에 입각한 사고와 표현의 정형구적인 양식이 이해될 뿐 아니라, 정신역학과 같은 그 이상의 특징들도 이해할 수 있는 길이 열리게”(2009: 61, 62-92)된다고 본다. 그런 의미에서 본 절에서 다루는 제사 담론 또한 제사문화와 관련한 구술성(orality)과 문자성(literacy)의 차이를 감안한 구술문화적 전통의 제사 이야기이기도 하다. 그렇다면 『한국구비문학대계』에 실린 <제사>설화는 어떤 것이 있는가. 또 어떻게 추출하여 분류할 것인가.

<제사> 설화는 먼저 제사와 관련된 이야기로 정의하는 바, 이때 제사 이야기는 자연스럽게 제사와 연관된 용어나 어휘 그리고 구문들로 구성된다고 할 수 있다. 본 연구에서는 텍스트로 삼는 『한국구비문학대계』별책부록편에서 다음과 같은 검색어들을 통해 제사 설화를 추출하는 과정을 밟았다.

제사, 제삿날, 기일, 기제, 제물, 제사음식, 제삿밥, 제사방법, 조상, 귀신, 혼령, 영혼, 조상덕, 묘, 신주, 명당, 귀신, 시제, 설, 보름, 한식, 단오, 추석, 동지 등등

그런데 이러한 검색어에 실린 이야기들을 검토하다가 보다 더 구체적이고 세밀한 어휘를 넣어서 찾는 일이 병행되어야 함을 알게 되었다. 그리하여 또 다시 다음과 같은 어휘들도 검색하게 되었는데, 여기에는 제사 이야기를 통해 역으로 검색어로 활용한 경우도 포함하였다.

가문, 갑나무, 개, 고기, 고기장수, 꽃감, 꽃감장수, 떡국, 배, 꿩, 조기, 나무장수, 닭, 대추, 도미, 호자, 돼지, 두부, 메기, 메밀묵, 메밥, 문어, 박대, 방어, 부추, 생선국, 생일, 성주(신), 송어, 쏘가리, 영등, 용신제, 잉어, 청어, 탕, 국 등등

이 과정을 거치면서 소위 본 연구에서 살피고자 하는「제사」설화는 350여개를 찾았고, 이 중에서 실제로 제사이야기로 분류하기 어려운 것들은 소거하는 과정을

밟았다. 그렇게 찾아진 200여 설화 가운데 앞서 언급한 서대석의 제례 단위담 설정과 분류 방법인 주제-목적-수단/방법-결과가 필요조건으로 갖추어져 있으며, 제사 이야기의 기본요소인 주제, 움직임, 의미를 충분조건으로 삼을 만한 것을 검토했다. 물론 본 연구의 관심 주제를 중심으로 「제사」설화를 추출하기도 했지만 분류 또한 그와 같은 길을 따르고 있었다고 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 이와 관련한 설화들을 제사의 어떤 틀로 엮는 일은 전연 별개의 문제였다. 결국 이 문제는 연구자의 이해와 해석을 통한 분류절차를 남겨놓게 된 것이다. 그래서 본 연구에서는 오늘날의 현장의 경험과 문헌자료들을 통해 조상제사가 있게 한 사태에서 결과의 흐름을 따르되, 각 이야기들이 품고 있는 제사문화의 핵심적 특징들을 중심으로 <부록>에 실린 90여 개의 설화들을 5개의 소분류로 구분하여 논의하고자 하였다. 말하자면 “가가례형 설화”, “조상-귀신형 설화”, “제물형 설화”, “정성과 복형(I)·(II) 설화” 그리고 “자손잇기형 설화” 등이 그것이다. 이러한 소분류를 설정하는 일은 조동일(1985: 3-16)이 행한 설화분류의 기본원리가 충분히 설득적일 수 있다는 것을 인정함에도 불구하고, 「제사」설화와 같이 각론의 이야기를 분류하는 원리는 또 다시 개발될 필요가 있음을 역설하는 것일 수 있다. 또한 이러한 분류는 임재해(1999)가 「설화문화학적 관점에서 본 제사문화와 제례의 민중적 인식」을 다룬 글에서 6가지로 묻고 답하는 것과는 또 다른 작업이라고 본다.³¹⁾ 이제 본 절에서는 위와 같은 과정을 거친 후, 이 이야기 집합들을 다시 세 개의 설명틀로 묶어서 기술하려고 한다. 무엇보다 이 설명틀은 본 연구가 가가례적 접근을 통해 조상제사에 기본적으로 있게 되는 정성과 복의 문제로 나아가 궁극적으로 가족을 잇게 되는 양상을 축으로 삼고자 했기 때문이다.

31) 임재해(1999:7-50)가 제사문화에 던진 설화문화학적 질문은 1) 제사를 지내는 이유는 어디에 있을까? 2) 제사를 지내면 어떤 결과가 나타나는가? 3) 제사를 어떻게 지내야 하는가? 4) 조상신과 제주는 어떤 관계인가? 5) 남의 제사를 차려주는 것은 소용없는가? 6) 제례 절차는 잘 따라야 하는가? 등이다.

2) 가가례의 기원: 교류와 합류의 과정

유교의 지식인들이 기본적으로 예에 밝다는 의미는 제례에 있어서도 통용되곤 한다. 말하자면 제사의례는 기억과 반복을 통해 자연스럽게 익히는 측면도 있지만, 홀기나 제문·축문 등 문자기록에 의존하는 부분도 있고, 또 집안에 따라서 진설도와 같은 도상을 간직하고 있는 경우에는 여러 세대를 거치면서도 기본 틀을 유지시킬 가능성은 클 수밖에 없다. 그러나 비문자생활을 주로 하는 일반민들의 제례는 상대적으로 몸에 밴 관습에 의존하는 경우가 높을 것이라고 추론 할 수 있을 것이다. 특히 제사가 적거나 없던 집안에서 자신의 부모 대에서 처음 제사를 지내야 하는 경우가 생기면 축문이나 심지어 간단한 지방을 쓰는 일로 곤란을 겪을 수 있다. 그래서 ‘제사는 시속(時俗)을 따른다.’고 할 때조차 그 시속도 누가 어떤 처지에 이해하는 시속이냐에 따라 차이가 나타날 수밖에 없다. 이런 상황은 현대사회라고 예외는 아닐 것이다. 특히 평소 제례에 관심이 적었거나 제수음식을 장만해보지 않은 부녀자에 이르면 제례라고 하는 풍속은 부담될 것이 자명하다.

〈제사〉설화의 각편에서는 제사가 돌아왔을 때 ‘적절한 행위’로 대처하는 모습이 대부분이다. 이 때 적절한 행위란 말에는 사실 승인되고 인정되는 과정이 이야기를 구성하고 있음을 알 수 있다. 그런데 구비문학대계에는 한편으로 본 연구자가 관심을 갖는 제수와 진설 관련 이야기는 상대적으로 적은 편이다. 아래의 부록에서도 확인할 수 있듯이, 일반민들이 설화에 남기고 전승하고자 하는 문화적 핵심은 구체적이거나 다소 추상적이고 관념적인 특성들이 보인다. 이는 이야기의 성격상 교훈적 사례, 파격적이고 특별한 상황설정에서 기인할 수도 있을 듯하다. 특히 제사 설화들의 갈래들을 일괄적으로 보면, 현장/현지에서 직접 제사연구를 할 때와는 경험적으로 비교되는 점도 있는 것이 사실이다. 몇 가지를 들어보면 다음과 같다. 첫째, 가가례에 대해 현실보다 더 파격적인 모습도 볼 수 있다. 둘째, 정성과 효와 같은 감정이 매우 강조되고 이는 복을 쌓는 일이고 복을 받는 행위와 반드시 연결되고 있다. 그런 즉 그에 반하는 감정은 반드시 응징되고 종국에는 교정된다. 셋째,

친족이나 지역 공동체 의식이 약화되어 나타난다. 주로 개별 가족이나 개인의 조상에 초점이 맞추어진다는 특징이 보인다. 넷째, 신분이나 계급은 ‘예’를 아느냐와 모르느냐의 기준으로 작용하는 경우가 많았다. 반면에 제수의 가가례는 거의 대부분 경제적 상황이 여의치 않은 즉 빈부의 문제에서 발생하는 것으로 부각된다는 것도 확인 가능하다. 다섯째, 제사 설화에는 생태적 환경이나 지역성이 전면에 부각되는 사례는 드물었다. 이는 한편으로는 이야기의 연행주체가 언제나 자신들의 입장에서 이야기를 재구성하고 이용하기 때문에 발생하는 결과일 수도 있겠다는 생각이 든다. 다만 연구자의 해석에 따라서는 충분히 그 지역성에서 나올 수밖에 없는 이야기임을 추론할 수 있는 소재와 배경은 흔하게 등장한다. 특히 이야기가 지역/마을 지명을 먼저 앞에 꺼낼 때는 구술 연행자가 사는 지역보다는 인근시군이 나 왕래가 있는 지명으로 나타난다.

그럼 이제 본격적으로 <제사> 설화에 나타나는 가가례의 교류와 합류적 성격을 살펴 보자. 다만 주목할 점은 가가례라고 하여 제수와 진설의 구성에 있어 어떤 음식이든 개의치 않고 또 어떤 패턴이든 무관한 조합으로 꾸며지지는 않는다는 점이다. 분명한 것은 가가례에도 상사(相似), 즉 서로 비슷한 것들이 유사(類似), 즉 비슷한 유들로 묶여져 진열되는 ‘혼성’과 ‘합주’의 기본 원리는 갖는다고 할 것이다. 그래서 어떤 의미에서 유교의 제사의례의 무대는 한편의 짧은 연주가 펼쳐지는 축제로 보는 시각도 충분히 가능한 유비(analogy)라고 할 수 있을 것이다. 그렇다고 하여 이러한 상사와 유사의 변주곡이 배태되는 곳은 악보와 같은 유학자들의 문헌과 기록물이라고 할 수는 없다. 가례가 문자나 도상을 거치는 순간 그것은 가가례서라기보다는 의식의 궤범에 가까워진다고 볼 수 있다. 결국 가가례는 기본적으로 지휘자의 인도를 받는 것은 사실이지만, 제례의 경계를 타며 그 허용치를 확장해 나가는 것은 각자의 현실 세계에서 실천하는 효의 마음에서 비롯한다고 볼 수 있다. 다시 말하면 유교 조상 제사의 보편적 인식의 공유 범위 내에 준하여 제사의 특수성과 개별성을 인정하는 차원에서 가가례는 그 교류와 합류의 질서 체계를 갖추어가게 되는 것이다.

대전제 혼령이 있으니 제사는 지내야 한다.

전제 제삿날에는 그 조상이 찾아온다.

대응 1) 조상을 준비 없이 맞이할 수는 없다.

대응 2) 조상을 맞이할 때는 정성을 들이지 않을 수 없다.

원리 1) 혼령은 핏줄을 따라 움직인다.

원리 2) 조상을 섬기는 것과 훌륭한 자손을 두는 것은 종적 체계를 이룬다.

원리 3) 남의 제사라도 공은 헛되지 않는다.

구체적으로 살펴보면, 조상 제사의 대전제와 전제, 대응과 원리들을 적용하는 과정이 곧 다양성과 특수성의 구조인 셈이다. 그렇다면 이제 가가례의 무대를 한번 생각해보자.

(2)-1 [길이 떨어져 제사 못 먹는 혼령]

매곡면에 독산동이라는 데가 있다. 자신의 제일에 제사 먹으러 종일 걸었다. 그러나 나이가 많아서 자식들이 차려 놓은 제사에 이르기도 전에 경명성이 나타나서 운감을 할 수 없었다. 그래서 되돌아가다가 자신의 자식과 친한 이를 만나서 훗날 만나면 이러한 곡절을 얘기해 주었으면 고맙겠다고 한다. 이 친구가 훗날 친구를 만나 상주 어느 골짜기 무슨 좌향이 친구의 아버지 묘임을 확인하고 사연을 들려주었다. 이 일이 있은 후 타향살이 하던 자식은 '내가 여 와서 만석거부도 안되고 아무데 가도 밥 먹고 살긴 한가진데 작년에 우리 아버지 지살 여길 종일 걸어 오셔두 운감을 못하셨습니다. 올해는 설을 지냈으니 더 늙었을 거 아닌가? 올해도 틀림없이 지살 못 얻어 잡수실테니 남의 자식으로 모르면 몰라도 해마다 고생시킬 수 있는가' 하고 생각한 끝에 고향에 가서 제사를 올렸다고 한다.

(〈충북 영동군 상촌면 설화 13〉 1982.9.12.)

각편 (2)-1은 구술자가 말미에 이 이야기는 “해방되고 얘기로.”라고 한 구절이 보인다. 조상이 제사 먹으러 오는데 자식이 타향에 가서 제사를 지내기 때문에

그 곳으로 찾아서 걸어가다가 날이 새는 바람에 조상이 자신의 제사상 운감(殯感)을 못하게 된다. 그 얘기를 들은 자손은 타향살이를 정리하고 다시 아버지 묘소가 있는 고향으로 돌아와서 살면서 제사를 드리게 되었다는 구조다. 이 설화는 읽기에 따라서 근현대 한국사회의 이촌향도하는 모습에서 제사를 드리는 후손들의 올바른 자세를 교훈적으로 피력하고 있는 것으로 볼 수도 있다. 그런데 본 연구의 맥락에서 볼 때, 더 중요한 지점은 귀신이 자신의 묘소에 머문다는 의식이 아닐까 한다. 제사의 출발이 대상 혼령이 있고 또 반드시 그 참여가 있어야 한다는 영혼관에서 조상이 머무는 장소를 은연중에 묘소로 인식하는 것은 한국의 촌락의 특성인 같은 조상의 묘하에서 집성촌을 이루는 현상을 설명하는 데도 충분히 공감할 수 있는 대목이라고 할 수 있다. 이 설화는 기본적으로 제사가 죽은 조상의 묘소에 인근한 집(혹은 사당)에서 이루어지는 것이라는 전제가 가가례가 공간적 차이의 설명체계라는 사실과 상통한다.

(2)-2 [메기로 제사 지낸 사람]

정읍면 창성이란 동네가 있는데, 동생이 가세가 나아서인지 아버지 지사(제사를) 동생이 모셨다. 그런데 제수가 정지(부엌)서 메밥을 지으면서 두런두런 혼자 하는 말이 ‘지사는 왜 큰집이서 지내지 않고 우리가 맡아서 모르겠다’고 야단방구를 쳤다. 그 소리를 들은 큰형은 온다간다는 말없이 두루마기를 입고 나오는 길에 개울도랑을 건너는데 미기(메기)를 보고, 그 놈을 잡아가지고 집에 와서 자신의 부인에게, “우리가 **보리죽이라도 쑤어서 놓고 지냅시다.**”라고 해서 **그 놈(메기)을 끓여서 지사를 지냈다.** 다음날 이웃집 영감이 “아이, 자네 아버지가 내기다 선물을 허는디, 미기를 이 만헌 놈을 잡아다가 끓여서 지사를 지내서 내가 잘 먹고 간다고 그랬네.”라고 전한다.

(〈전북 정읍군 이평면 설화 47〉 1985.3.31.)

(2)-3 [정씨(丁氏) 문중이 안 먹는 쏘가리]

어라연이라는 곳이 큰 고기가 많은 데로 유명했다. 정(丁)이라는 사람이 그 어라연에 가서 물속에 들어가 돌 위에 서서 고기잡이를 하고 있었다. 그런데 선뜻하더니 큰 구렁이가 양 다리를 넓적다리를 감는 일이 생겼다. ‘아, 인제 죽었나 보다.’ 하고 있을 때, 어떤

시커먼 물체가 획 지나가더니, 금새 붉은 피가 강을 흘러 내리면서 슬며시 배에 감겼던 뱀이 풀려 나갔다. 뱀을 쏘가리가 지나가며 등갈퀴로 잘라 놓았기 때문이다. 이 사람은 쏘가리에 의해서 다시 살아난 썸이라고 여겨, 자신은 물론이고 후손들에게 유언을 하기를 “인제 고기잡이를 너희들 하지 말어라. 그리고 **쏘가리 고기를 먹지 말어라.**”고 해서 지금도 그 문중에서는 쏘가리 고길 먹지 않는다고 한다.

(강원도 영월군 영월읍 설화 77. 1983.5.24.)

(2)-4 [제사상에 차릴 음식]

죽은 친구를 산 친구가 길에서 쉬다가 만나게 되니, “아 자네 죽은 사람이 이렇게 어쩐 일인가?”하니 “오늘 저녁이 내 날[제삿날]이네. 나 목을 것은 안 해 놓고 즈그[자기] 들 먹을 것만 해놓네.” 하면서 따라가자고 해서 능청갓을 씌워서 다른 사람은 안 보이게 하고 둘이 제사상을 받았다. 아침에 날이 새고 제사든 친구 집에 들러서 “늑아부지가 옛저녁에 나를 만나 부탁해 주락 안하냐? **‘내가 살아서 개피기를 좋아 했는디 개피기를 안 해 논다.’**고 그렇게 맹년 지사에는 **개 좀 잡아서 지내라.**”고 일렀다. 그 이듬해 둘은 다시 만났다. 죽은 친구는 산 친구에게 “자네 남시[때문에] 내가 잘 목고 가네. 개정(개고기)을 잡아서 내 아들이 그렇게 잘 해줘서 잘 목고 가네. 우리 아들보고 역볼로(일부러) 가서 그 말하라.” 해서 가서 ‘잘 잡숴고 갔다’고 전했다고 한다.

(〈해남군 삼산면 설화 9〉 1984.7.18.)

각편 (2)-2와 (2)-3, (2)-4는 모두 제사의 제물에 관련한 이야기다. 여기에는 메기, 쏘가리, 그리고 개고기를 제수로 올리고 있다. (2)-4의 경우는 ‘생전에 좋아하는 음식으로 제사를 지내야 한다.’는 생각이 제사 설화로 표현된 예라고 할 수 있다. 그런데 가가례라는 것은 그 이유만으로 다양성을 확보 할 수 있는 것 같지는 않다. 가령 현재 현장 연구를 가보면, 민물고기를 제사음식으로 쓰는 집안이 희박한데, 일상에서 민물에서 나는 어류를 즐겨 먹던 문화가 없었던 것도 아니다. 물론 매우 제한된 지역에서 쏘가리나 은어, 송어, 잉어 등을 ‘적고기’라고 하여 쓰기도 한다. 그렇다고 개고기를 가정제사에 쓰는 집은 이번 조사에서는 한집도 발견하지 못했다. 말하자면 제보자들에게 다시 개고기를 올릴 수 있느냐의 질문을 던지면, 생전에 고인이 좋아하던 음식이라면 가능하다는 대답을 쉽게 들을 수 있다. 현실과 이야기

에는 이와 같은 간극이 있을 수 있지만, 이는 특별히 어떤 것을 배재하기 위한 논리라기보다는 형편에 따라서 정성을 표현할 길이 없을 때 ‘보리죽’으로 ‘메기’를 꿬여 올릴 수 있다는 것이 인정되는 구조임을 확인하고 있다고 볼 수 있다.

쏘가리뿐만 아니라〈제사〉설화에서 잉어는 파평윤씨, 영월엄씨가 쓰지 않는다고 한다. 이런 현상을 제사에서 민물고기를 잘 쓰지 않는 것으로 확대해 볼 수도 있을 것이다. 즉 가가례는 대부분 무엇을 쓸 수 있다는 구조를 띠다고 생각할 수 있지만, 계속 강조하듯이 한편으로 어떤 구심력이 작동하여 그 변수를 제한하고 있음도 고려해야 한다고 본다. 강과 하천 및 그 지류들이 발달해 있는 한반도 지형에서 ‘왜 유독 민물고기를 제사음식으로 쓰는 사례가 적게 된 것일까’하는 의문은 다음 장에서 현장의 목소리들을 통해 기술해 볼 생각이다. 이 밖에 가가례의 원심력과 구심력은 바다 어물에 이르면 지역적 지형을 보이면서 발달하고 있음을 확인할 수 있는데, 특히 설화에는 송어, 청어, 갈치 등이 등장하고 있다. 3장에서 언급하겠지만, 송어는 오늘날 제사에서 올릴 수 있는 어물이다. 중요한 것은 그렇다고 하여 송어가 어느 지역에서나 환영받는 것은 아니라는 점을 상기할 필요가 있다. 따라서 비록 〈전남 진도군 의신면 설화 12〉에 등장하는 송어는 지역적 차이를 직접 웅변해 주지는 않고 있지만, 이 이야기를 현재 제사에서 송어를 중시하는 지역권을 그려놓고 보면 왜 송어설화가 ‘저지역이 아니고 이지역인가’를 통찰케 한다. 그것은 물산이 나는 지역에서 직접적으로는 당시의 유통체계와 교류 가능한 정도에서 일정한 범위를 그려 나가게 되는 사정과도 연결되고 있다. 청어도 같은 맥락으로 이해하여 가가례로 연결지을 수 있는 제물이다. 〈경남 김해군 이북면 설화 36〉 “청어와 보산”의 이야기는 갈치를 제상에 올리게 된 사연과 유사하게 제사를 지내는 가정의 경제적 형편과 밀접하다. 제사에서 어물을 쓰려고 하는 의지가 작동하고 산간 마을로 어물장수가 교류를 하러 들어왔지만 막상 살 돈이 없는 가정의 부인이 취하는 행동을 통해 가가례는 교류의 특성과 함께 지역에서 일반민들의 삶의 경제력과 합류해야만 형성될 수 있는 성격임을 드러내는 설화라고 할 수 있다. 이 밖에 의례의

절차와 방식 또한 차이를 보이는 정도를 제례의 허용가능성 내에서 이해되는 가례로 해석할 여지는 충분하다고 본다.

3) 정성과 ‘복(福)’: 후손과 조상과의 호혜

제사에 제수를 올리는 의례는 희생, 공희, 공양과 연결 짓게 되면 유교제의에서 조상을 위해 음식을 준비하고 드리는 의식은 여러 문화에서 볼 수 있는 보편적인 양상일 수 있다. 그런 면에서 보면, ‘제사와 음식’은 인류에게서 발견되는 독특한 문화적 유산이라고도 할 수 있을 것 같다. 유교는, 좀 더 정확히 말하면 남송대 정립된 주자의 성리학체계는 이러한 제사와 음식의 전통적 조합을 사대부는 물론이고 일반 민의 가례에까지 정치하게 제도화시키고 있다. 조선사회에서 조상의 제사를 이해하고자 할 때, 특히 조선후기에 오면서 주자의 이러한 철학체계는 더욱 견고하게 결합력을 발휘하고 있음이 보인다.

제사와 음식에 더하여 생각해 볼 것이 ‘제사와 공동체’다. 이 또한 특별히 유교문화의 전통으로만 여길 것도 못된다. 제사가 있으면 그 목적과 기능에 관계없이 그러한 의례를 공유하는 크고 작은 규모의 공동체가 있기 마련이다. 이 보편성을 다시 조선후기에 대입하게 되면 거기에서 우리는 또 다시 조선적 색깔을 입은 ‘제사와 공동체’의 출현을 목격하게 된다. 그것은 혈연적이면서 지연적 특성을 겸비한 공동체, 소위 집성촌/동성촌/종족촌으로 불리는 마을들이 급격히 증가하고 있음을 보게 된다. 이 현상은 서론에서도 언급한 바와 같이 조상의 무덤을 쓰고 그 묘나 선영을 찾아다니며 제사하는 문화의 영향과 밀접하다는 것은 이제는 상식에 가까운 얘기다. 조선후기 마을사와 지역사는 이와 같이 조상과 후손들이 함께 일구고, 혈연(血緣)과 지연(地緣) 즉 ‘피’와 ‘땅’ 위에 굳건히 자신들의 역사를 닦아가는 모습도 포착할 수 있다. 그래서 같은 선조 또는 ‘입향조’/‘입도조’/‘도시조’를 둔 경우에도 비록 혈연적으로 공유하는 종족의식을 가질 수는 있지만, 충분히 오래 전에 분파(分派)하여 지역을 달리하면서 여러 세대(世代)를 거치게 되면서 ‘피’보다는 ‘땅’의 영

향력을 강하게 받기도 한다. 이것이 3장과 4장에서 살펴 볼 제수와 진설의 차이에 작용하는 생태·지리적 배경을 형성하며, 여기에 추가적으로 가문과 문종과 같은 인문환경적 요인이 얹히고 있는 것이다.

다소 장황하게 제사와 음식, 그리고 제사와 공동체를 재차 언급하는 이유는 20세기 후반에 구술되는「제사」설화 속에서 인간의 일상의 노동과 생명을 지키려는 잇고자 하는 의지가 조상과 자손의 대화(언어)가 여전히 강하게 자리잡고 있다는 점과 함께 이야기의 내용을 통해서는 ‘정성과 복’에 관한 유교민속적 제사의 특징에 이러한 것들이 결부되고 있기 때문이다. 전체적으로 이 틀로 분류할 수 있는 이야기에서 정성은 역시 제사음식과 그것을 차리는 효심이 예로 발현될 때 복의 형태로 나타나는 이야기가 다수를 이루었는데, 특히 하룻밤 머물고 가는 과객의 제사를 잘 차려주는 일은 제사를 받은 과객의 어머니가 조화를 부려 그 집의 며느리가 아들을 얻게 되는 의식으로 복과 연결되고 있었다. 구체적으로 살펴보면 아래와 같다.

(3)-1 [꽃감 이야기]

경상도에 문경이 있다. 어느 날 어떤 집에서 제사 때에 갈(가을) 연시를 쓰려고 하는데 없었다. 연시로 지사(제사)를 지내고 싶은데 구할 수가 없었다. 또 마침 어머니가 병이 들어 연시를 드시고 싶어 했다. 어떤 사람이 문경에 가면 구할 수 있다고 알려 준다. 그래서 효자는 문경이 멀어서 일찍 밤에 나섰는데 마침 범이 그를 가로 막았다. 범은 효자를 문경에서 연시를 구할 수 있는 집으로 데려다 주었다. 효자는 자초지종을 이야기 하고 한 단지 꾸려주는 연시를 가지고 돌아와서 어머니를 먹였더니 병이 나았기에 효자 소리를 듣게 되었다고 한다.

〈인천 옹진군 영종면 설화 15〉 (1982.7.17.)

이 분류에는 “제물형 설화”와 “정성과 음복형(I·II) 설화”로 나누어 보았다. 제물형 설화는 예상보다 많지 않다고 볼 수 있는데, 주로 극진한 효심을 확인하기 위해 특정한 시기나 장소에서 구할 수 없는 제물을 구해오는 정성이 보였다. 위는 옹진군 영종면의 설화로 제사는 돌아오고 마침 병으로 앓아누우신 어머니께서 ‘연

시(軟梯)’를 봉양하고자 하는 지극한 효자이야기로 볼 수 있다. 그런데 본문의 4장에서 살펴보겠지만, 겨울에 연시를 구하는 일은 보통 어려운 일이 아니다. 특히 우리나라의 기후식생으로 볼 때, 현재와 달리 감나무의 식생대는 일정한 북한계선을 보이고 있다. 이로 인해 연시든 꽃감이든 특정한 지역에서 나는 산물이 유통을 거치면서 제사음식으로 쓰이게 된다. 이 설화에는 그러한 맥락이 전제되어 있기 때문에 범을 등장시켜 문경지역으로 가서 연시를 구해오는 이야기로 그 정성이 표현되고 있다. 「제사」의 제물형 설화에 다른 과실(果實)보다 특히 홍시/연시/꽃감이 많이 등장하는 이유는 바로 제수에 감[楡]를 의용(宜用, 마땅히 사용)하는 예법적 지식이 있던 연후에 민간의 제사에서 꽃감을 필요로 하게 된 문화적 확산의 결과로 이해하는 것이 타당해 보인다. 다만 그 과실의 불균형적 공급루트가 수요시장을 압박하는 과정에서 일반민들의 설화로 등장하게 된 것이 아닌가 생각된다. 그러다 보니 <충남 공주군 반포면 설화 19>에서처럼 홍시는 하늘에서 내려 주는 정도로까지 귀하게 대접받기도 했다.

(3)-2 [혼령들의 제사 음식 품평]

소금장수가 길을 가다가 날이 저물어 평평한 양지쪽 쌍봉이 있는 곳에 소금 집을 내려놓고 누웠는데, 어떤 소리가 들려왔다. “엇저녁에 영감 제사 아니유? 그래 제사 먹으러 갑시다.” “아이 귀찮아 안 가. 그러니까 당신이나 가서 젖은 건 먹구, 마른 거는 싸가지구 와.” 그런 얘기를 들었다고 한다. 그런데 마누라 귀신이 영감 제사에 갔더니, 밤중 열두시에 차려놓고 제사를 지내는데, 가만히 보니까, **밥에는 바위[바위]가 들고, 탕국에는 구렁이[구렁이]가 들어있어, 화가 나서 손주[손자]를 부엌 아궁이에 밀어넣고 왔다고** 했다. 이 말을 들은 영감이 손주를 걱정하여 불에 댄 곳을 고치는 약 이름을 말하는 것을 소금장사 또한 들었다. 다음날 날이 밝아서 소금 집을 지고 어제 밤 그 제사 집에 가서 자신이 들은 사연을 말하고 처방을 알려 준 후 그 풀을 베다가 찢어서 발라줬더니, 그 손주가 나왔다고 한다. <경기도 용인군 이동면 설화 15> (1982.1.23.)

(3)-3 [혼령의 대화를 엿들은 소금장수]

옛날 논미(논산) 갯강이(강경) 가서 소곰[소금]을 떼어다가 지계에 짚어지고 다니면서

호호방문해서 겨우 생계를 유지해 나가는 소금장수가 있었다. 어느 날 날이 저물어 뒷등에 누워 자는데, “아, 지사 은어[언어] 먹으러 가 보니까 워싼 맨 그저 뭐 머리칼두 있구, 그 저 손톱 발톱 도라지 나뭇가서 손톱 발톱 그렇것두 들어가구. 하, 이놈들 께썸해서루 내 손주 녀석을 그냥 불이다 집어 쳐 놓구 왔다.”고 하는 소리를 잠결에 들었다. 이튿날 그 집을 찾아가서 “엇저녁이 당신 친기[부모제사]는 지냈지만, 그 혼령께서 운감두 안한성싶으니, 다시 날을 받아서루 정하게 해서루 지사를 올리능게 좋겠다.”고 조언을 했다. 그 집에서도 그 얘기를 듣고 제사음식을 살펴보니가 소금 장사의 말이 들어맞았다. 그래서 다시 날을 정히 받아서 입을 막고 수건을 쓰고 정갈하게 반찬을 장만하여 다시 자기 아버지 제사를 지내줬다고 한다. <충북 대덕군 산내면 설화 15> (1980.4.5.)

위의 세 이야기는 혼령들이 자신의 제사를 받아먹기 위해 기일에 자식[자손]의 집에 찾아 갔더니 제사음식에 돌멩이며 머리카락이며 손톱 발톱 등이 들어 있어서 운감을 제대로 못하자 자신의 손자를 아궁이에 밀어 넣어 불에 데게 했다는 응징의 내용이다. 조상이 제사 음식 품평을 마치고 손자에게 임시표식으로 자신의 감정을 알리는 방식이다. 조상은 주로 시어머니가 며느리의 정성을 닦하는 구조인데, 시아버지는 불에 덴 손자의 처방전을 소금장수에게 알려주는 방식으로 낫도록 도와주면서 제사의 정성을 강조하고 있다. 소금장수는 이뿐만 아니라 여러 정보와 교훈을 실어 나르고 교류시키는 존재로 빈번히 등장한다.

(3)-4 [귀신을 보는 소금장수]

옛날에 어떤 가난한 사람이 소금 장사를 했다. 제사를 지내면 다 지내고 난 뒤에 바깥에 내놓는 밥이 있었다. 그건 제사 받는 조상의 친구들이 와서 먹는다고 알려져 있다. 그런 풍속이 있으니 그 해에도 친구들이 제사 든 조상에게 “야, 참 야 이 친구야 오늘 그 자네 참 덕택에 잘 먹었네.” 하고 인사를 하고는 헤어지고 그 부부도 들어가는 것을 보았다. 이튿날 날이 밝자 소금장수는 그 동네에 한번 가봐야겠다고 생각했다. 그리고 제사를 지낸 집을 찾아 어제 밤에 보고 들은 이야기를 모두 들려주었다. “허허 그 옛날에는 그 지금 이때까지 내가 그 으른들이 해 온 말씀으루 가지구 그 제살 지냈드니 인제 보니까, 그게 아니구 참 상당히 혼이 있어 가지구 와서 운감하는 게 틀림없구나.” 하면서 그 집에서는 자기 부모 제사를 더 잘 모셔야 되겠다고 마음먹었다. 그래서 옛날에 귀신이 그렇게

많이 있다고 주장해서 그 소금장사가 퍼트려서 이때까지 지내 나온 것이 틀림없다고 여기게 되었다. 그리고 제사는 조상들이 해 나온 일이 다 부모를 위해서 하는 일로 여긴다.

〈충북 영동군 황금면 설화 10〉 (1982.10.25.)

위의 (3)-4에 등장하는 소금장수는 자식들로 하여금 귀신존재를 인정케 하고 조상봉사를 정성으로 지속케 하는 매개자로 등장한다. 이 설화의 구술자는 추풍령 리 정석봉(남, 1918년생 구술 당시 65세)씨로 기록되어 있는데, 조상제사에 친구들도 함께 운감하러 온다는 설정을 곁들이는 것으로 보아, 이는 조손(祖孫) 관계보다 가례에 대한 이해가 진전된 것이 아닌가 생각된다. 즉 이 무렵에 이르면 화자가 자신의 조상뿐만 아니라 살아생전 친하게 지내던 다른 귀신들도 제상에 초대하여 음식을 나누어 먹을 수 있다는 공동체 논리를 은연중에 깔고 있는 듯 보이기 때문이다. 그렇게 되면 제사의 문제는 집성촌이나 동족마을의 범위를 넘어서서 각성마을 또는 그 보다 큰 범위를 아우르는 길례(吉禮) 즉 나눔과 공덕의 ‘잔치’가 될 수도 있는 것이다.

(3)-5 [부모님 제사 때 축원의 말]

자기 어머니 지사[제사]가 돌아오는 사람이 있었다. 그런데 제사를 지내려고 하니 제물로 쓸 만한 것이 없었다. 남의 논을 부치고 사는 처지에 그 논 한 귀퉁이를 뱉다. 그리고 낭구[나무]를 팔아서 자반을 마련했다. 그렇게 제사를 지내면서 기도를하기를 “그저 나 잘 사는 거 보담 그 땅 임자를 잘 살게 해 달라.”고 3년을 그렇게 했다. 그런데 논임자가 가만히 살펴보니 많이 베지도 않지만 늘 그 자리만 베는 것이 이상하여 한 해는 뒤를 밟았다. 그랬더니 자기 논을 부치던 소작인이 어머니 제사를 준비하느라고 했다는 사실을 알게 된다.

“이, 불효한 자식은 이렇게 남의 논을 부치면서 이렇게 베를 먼저 베서 어머니 아버지 제사를 지내니까는, 그저 아무쪼록 그 집이를 잘 되게 해 주지 나는 그저 생전에 뭐, 이백계[이 밖에]는 더 못 살겠으니께, 그 집을 잘 살게 해 달라.”하며 축원하는 소리를 들었다.

그러는 사이 그 논임자는 3년 동안 논을 한 섬지기를 사게 되었다고 한다. 어느 날

그 는 주인은 작인을 불러 자신이 보니 어머니 제사를 지내는 데, 그 정성이 고와서 눈을 부치되 소출을 똑같이 나누어가지라고 해서 모두가 잘 살게 되었다고 한다.

〈강원도 횡성군 공근면 설화 45〉 (1983.7.18.)

유학자들의 문헌에는 제사와 복의 문제가 그리 간단하지는 않다. 성리학에서는 제사를 지내서 물질적 현전 혹은 입신양명의 결과를 복으로 기대한다고 하는 사유를 매우 경계한다. 그럼에도 불구하고 「제사」설화에서는 정성으로 제사하는 일이 현세적 복으로 연결되는 사례를 쉽게 접할 수 있다. 특히 진정성이 담기는 제사와 축원은 복을 내리는 주체가 혈연적 관계를 넘는 경우가 흔히 보인다. 위의 (3)-5 설화는 의도하지는 않았겠지만, 가난한 소작인의 잘못된 행동보다 그 마음을 지주가 높이 여겨 도와주는 형국에 제사가 결부되고 있음을 보인다. 이 이야기는 분석하기에 따라 다르게 읽을 여지도 충분하지만, 조상과 제사라고 하는 사회적 규칙이 일상의 노동관계에서도 깊이 연결되고 있음을 짐작케 한다.

이제 살펴볼 설화 또한 정성이 복으로 이어지고 있는데, 특징은 만며느리가 임신을 하여 아들을 얻는 것과 결부되고 있다. 자식을 만며느리가 얻는다는 것은 곧 종법질서에서 조손관계의 성립을 의미하며 이러한 열망은 자신들의 힘만으로도 부족할 수 있고 그것은 민속에서 삼신할머니가 점지해주듯이 다른 외부의 신령한 힘을 빌어 올 수도 있음을 의미한다. 특히 한국구비문학대계 유교제례민속설화에서는 그것이 타인의 제사를 정성껏 차려주는 것에서 실현되기도 함을 보여주고 있다.

(3)-6 [과객 제사음식 해주고 아들 둔 이야기]

옛날 어느 집에 살림을 살고 있는데, 해가 저물고 날이 어두우니까 어느 과객이 한 사람 찾아 들터랍니다. 행랑채에서 그 인저 주인하고 과객하고 지내다가 밤에 이 과객이 정한수를 한 그릇 떠다놓고 윗목에 차려놓고 굴복을 하고 정성을 드리드랍니다. 그래서 궁금해서 주인이 물어보니,

“오늘 저녁에 우리 어머님 기우(忌-)가 드는데 나는 집도 절도 없는 돌아 댕기는 나그네 과객입니다. 정한수라도 이래 한그릇 떠놓고 공을 드립니다. 날짜나 안 잊어버리려고”

인제 주인이 그 소리를 듣고 큰며느리에게 말하니 안제사를 위해 밥을 지어서 각 중에 도라지 뭐 고사리나물 삶고 제상을 벅벅하게 차려 놔드립니다. 거기서 자기 어머니 지살 올렸어요. 시어머니가 꿈에 ‘이 가문에 손자를 보시면은 이름을 대신이라고 짓고, 둘째아들을 농거들랑 소산이라고 이름을 지으시오.’ 그 이름까지 지주고 가드립니다. 그래 몇 개월 후에 병으로 앓던 큰며느리가 나아 가지고 임신을 해서 첫째 둘째를 낳았는데 진사 급제를 하고 가정을 누리고 잘 살드립니다.

〈충북 영동군 영동읍 설화 28〉 (1982.7.23.)

(3)-7 [과객 제사 차려준 맏며느리]

과객이 묵는 집에서 과객의 사정을 들은 주인집에서 과객의 제사를 차려 주게 되었다. 과객이 중바아[중간 방에] 가보니 잉계(孕鷄) 닭을 한 마리 잡아서 삶아놓고, 가리(粉) 인절미 해놓고, 삼실과 놓고 제사를 착실히 차려놨다 말이라. 자기 모친 제사를 지내고라도 그 복주할 돈도 없다 말이라. 그날 주인집 노인 할마시[할머니]의 꿈에,

“이 집 손자, 만자제는 없어서, 온 저녁에 죽은 지 이십 칠년 만에 내가 제사를 잘 얻어먹고 가이께네 귀동자를 하나 점지하노라.”

〈경북 군위군 효령면 설화 37〉 (1982.7.28.)

〈제사〉 설화 (3)-6과 (3)-7은 과객을 위해 제사를 차려주고 그 복덕으로 귀한 자식을 얻게 된다는 것이 골자다. 그리고 아들을 얻는데 머물지 않고 그 아들이 장성하여 과거시험에 합격하게 되어 그 집안이 잘 된다는 것으로도 확장되고 있다. 특히 부록의 〈정성과 음복형(II) 설화〉의 제목에서 볼 수 있듯이, 한국 역사에서 위인으로 여겨지는 강감찬이라든가 조선조 유명인물들인 사계 김장생, 학봉 김성일 등도 그들의 탄생 설화에는 과객에게 제사를 잘 지내 준 며느리들이 있음을 알 수 있다. 이러한 이야기가 어느 시기에 만들어졌는지 특정할 수는 없지만, 매우 많이 실려 있다. ‘적선지가 필유여경(積善之家 必有餘慶)’이라는 명구를 가훈으로 삼는 집안을 지금도 많이 볼 수 있듯이, 민간으로 제사가 보급되고 확산되는 과정에서 남을 위해 선을 쌓는 일도 반드시 그 보답이 있을 것이라는 것이 사회적으로 인정되고 있음을 뜻한다고 볼 수 있다. 이상적으로 보면, 제사는 무조건적 혹은

맹목적 기도와 기원의 방식으로 행운과 복락을 바라고자하는 것이 아니라, 현실에서 철저히 자신이 할 수 있는 형편에 따라 효심을 다해 정성을 드리는 것을 기반으로 삼으면서 동시에 타인과 나눔과 공덕의 공동체를 지향하고 있는 문화체계로 볼 여지도 충분하다. <군위군 우보면 설화 18 >(1982.8.11.)의 구술연행자가 “이 얘기는 바로 선을 닦으면 선이 온다는 얘긴가봐요.”라고 끝을 맺는 것도 같은 맥락으로 이해할 수 있을 것이다.

4) 가족공동체 지속의 다면성: 생자와 사자의 만남 그리고 대화

현대 유교문화에서 가족개념이 지나치게 강조되어 가족이데올로기의 부정적인 측면이 부각되는 일이 적지 않지만, 기본적으로 조선후기 들어 혈통을 기반으로 한 종적체계인 가족 못지않게 ‘족(族)’적 결속을 강조하는 친족이나 동족과 같은 횡적체계도 발달하고 있었다(김두헌 1949; 최재석 1966; 이광규 1975; 송준호 1987; 이해준 ; 정승모 2009). 그런 연유로 <제사> 설화에도 혈통을 잇는 것에 대한 관심이 크게 부각되고 있다. 그리고 혈통의식이 중시되다보니 친자(親子)와 양자(養子)에 대한 구별 또한 첨예하게 대립되는 모습도 보인다. 특히 제사에 있어서는 제사를 지내는 주체와 제상을 받는 귀신이 혈육으로 연결되어야 한다는 조상관념이 강하게 표출되고 있었다.

그러나 조선 전기의 『경국대전』은 물론이고 조선 후기 여러 국가 법전들에서 보이듯이 입후에 관한 조목과 실재는 현실에서 매우 중요하게 취급되고 있었다(고민정 2014). 그래서 후사가 없는 사람이 입후하여 양자를 세우는 것을 예조에서 허락하여 발급하는 문서(『계후등록(繼後騰錄)』)를 남기기도 했다. 그런데 공식적으로 허급받는 방식이외에도 일상에서 같은 씨족이나 문중 또는 가문 사이에서 입양을 통해 승중자(承重子)를 두는 관행이 빈번했을 것으로 파악하는 연구도 있다(고민정 2014:2015). 이제 아래에서 다루는 <제사> 설화는 양자의 제사문제에 쟁점이 되는 부분과 함께 이와 관련한 조선후기 사회의 정서의 대체를 가늠해 보고자 한다.

다만 이 이야기들의 출현 또한 조선후기라는 맥락적 정황만 잡을 수 있을 뿐 그 시기를 특정할 수는 없지만, 중요한 것은 20세기 구술을 통해 볼 때 설화 또한 사회의 변화상을 반영하면서 진화를 거듭해 나가는 흐름의 파악이 가능해 보인다.

(4)-1 [학봉아들 얻은 제사법]

안동에 의성 김씨 세 동서가 있는데, 과객이 하나 왔어. 와 가지고 저녁을 차리 줘도 안 먹거든. 과객이 온 저녁이 자기 어무이 친기라서 그런다고. 그래 학봉 어른 되는 이가 큰며느리한테 가서 사랑에 과객이 저녁을 안 먹을 라고 해서 제사밥 한 그릇을 우ैया 안되겠나 했다. 제사 밥을 차려 놓고, 바깥제사지 안 지산지 물어보니 어무이[어머니] 제사라고 한다. 큰며느리가 “안지새[모친 제사면 웃청에 와 지내라 카이소. 다 진실해 났심더.”하더란다. 그래서 웃청에 가서 잘 지냈는데, 그날 저녁 학봉 모친이 꿈을 꾸니 여자가 하나 들어와서 학을 한 바리[마리] 갖다 주면서 품에 안겨주더라고 한다. 그런 일이 있는 뒤 큰며느리가 태기가 있었다. 그래서 학봉을 낳았다고 한다. 그래서 의성 김씨들을 두고 안동사람들 말에 “우리는 제사 잘 지내 주는 며느리 불라네.”하는 말이 생겼다고 한다. <경북 성주군 성주읍 설화 29> (1979.10.3.)

과객에게 제사를 지낼 수 있도록 제상을 대신 마련해 주는 설화에서 볼 때, 제물 이라고 하는 것은 제주가 반드시 손수 마련해야 할 성격이 아님을 알 수 있다. 현대에도 묘직(墓直)을 두어 제물과 제수를 주관케 하는 사례가 있고, 조금 이른 과거에는 훨씬 더 빈번했다는 현장에서 흔하게 들을 수 있다. 또 최근 제수음식 전문점들이 우후죽순으로 생겨나고 대행해주는 시스템이 대중들에게 수용되는 것은 물론 요즘 한국제례문화의 사회문화적 변화상을 반영하기도 하지만, 그렇다고 제사는 주인집에서 손수 모든 제수를 준비하는 것으로 여길 하등의 이유는 없어 보인다. 그렇지만 부록의 <자손잇기형 설화>의 다른 사례에서 보이듯이 남의 제사라도 제물은 정성을 드려 잘 차려놓는 것은 중요해 보인다. 남의 귀신은 밥 한 그릇에도 감사하겠지만, 잘 얻어먹은 귀신은 복의 심급도를 판별하는 위치를 점하는 듯 하다. 한편 (4)-1 설화에서는 그것이 과객의 제사 때문이라고 볼 수는 없지만, 고(考)와 비(妣)의 제소(祭所)를 구별하는 것으로 보아 합설(合設)이 아닌 단설(單設)

로 제례를 행하는 풍속도 엿보인다. 그러나 위의 설화 (4)-1 [학봉아들 얻은 제사법]은 무엇보다 제사 또한 적선(積善)의 윤리적 범주에 들어와 있으며, 그것은 종법질서에서 가장 중요한 사안인 대를 잇는 복으로 돌아온다는 구조와 연결된다는 점이다. 이런 류의 설화는 전국에서 고르게 발견되지만, 특히 경북에 집중되고 경남에서도 많이 회자되고 있다. 그래서 이 부분에 대해 지역적 특성을 가지는지의 여부가 집중적으로 연구될 필요도 있어 보이지만, 남의 제사를 잘 지내준 큰며느리가 학봉 김성일을 얻게 된 의성김씨 가문의 사례는 타자, 즉 남과 더불어 살아가는 공동체적 가치에 대한 강조를 제사와 득남(得男)을 결부시켜 제사의 위상을 한층 높이고 있다. 그런데 유교 제사 의식에서 매우 강조되는 바, 역시 헌관 즉 주인(主人)은 ‘혈연적 관계’의 성립이 선결요건으로 보인다. 다만 유교지식인들이 말하는 제례 문법에서의 혈연적 관계와 유교민속에서의 혈연적 관계는 다소간의 간극은 있을 수 있다고 본다. 아래의 설화 (4)-2와 (4)-3은 ‘핏줄’이라는 점이 어떻게 강조되고 있는지를 엿보게 한다. 그리고 설화 (4)-4, (4)-5, (4)-6은 현실에서 어떠한 변용이 필요하고 어떤 지혜들이 이 핏줄의 경계선을 타고 나가는데 성공하고 있는지를 인식케 해 준다.

(4)-2 [종가 제사와 귀신의 운감]

서숙죽을 한 그릇 끓이[끓여] 놓고 아부지 지사를 지냈대요. 작은 집으로 지사 지내러 안가고 혼자 서숙죽으로 지냈지. 가난해서 동생에게 제사를 주니까 하도 서운해서 ‘내가 종가 집에서 제사를 하나 못 모시 가주고 동상 한투뢰[한테] 준다’ 싶어서 잠이 안 올 정도다. 두 번째 제사에도 서숙죽으로 끓여놓고 제사를 지냈다. 종가는 암만 없어도 종가는 저걸[제사를] 해야 한다. 지차는 암만 지낼라 해도 그 혼신이 지차한테 가서는 밥을 얻어 자시도[자셔도] 그 기 맘이 안 편하다 그래. “그래 너어 집에 오늘 저녁에 와서는 내가 서숙죽을 먹고 가도 그리 내가 마음이 편하게 먹고 간다. 운감을 잘 하고

〈경북 선산군 무을면 설화 19〉 (1984.8.24.)

위의 (4)-2 설화는 가장 단순하면서도 혈통의식과 종가의식이 동시에 들어있는 이야기라고 할 수 있다. 제사봉사에서 종자와 지자의 문제는 『경국대전』 『예전/봉

사]조에서 보면, 지자(支子)가 품질(品秩)이 높으면 제사할 대수(代數)는 지자를 따 른다는 규정에서 보이지만 빈부의 문제로 종자와 지자의 승중의 문제를 판가름하 는 근거를 찾아보기는 어렵다. 그러나 위의 설화에서처럼 역시 현실에서는 같은 부모에게 난 자식이라도 경제적 능력에 차이를 보이듯이, 아버지[考]의 제사를 형편 이 나은 동생이 지내게 될 수는 있다. 이는 최근까지도 동해안 일부 해촌(海村)에서 ‘제사분할’관행을 지속시켜 온 연구에서도 충분히 현실적 가능성이 높은 방식의 제사모시기라고 할 수 있다(김미영 2009). 여기서 논의의 진전을 위해 『경국대전』 「예전/봉사]조의 한 구절을 다시 언급해보자. 즉 “만약 적장자가 자손이 없으면 중자가, 중자(衆子)가 자손이 없으면 첩자(妾子)가 제사를 받든다.”는 구절에 더하여 “양첩자(良妾子)가 자손이 없으면 천첩자(賤妾子)가 승중한다.”고 되어있다. 이런 규정들은 신분과 계급은 물론이고 처와 첩을 분명히 구별짓기를 하고 있지만, 기본 적으로 핏줄의 수직적 구조를 끝까지 고수하려는 의도 또한 숨기지 않고 있다. 이는 한마디로 말해서 <전북 남원군 금지면 설화 38>에서 보는 바와 같이 [(조상 혼령은) 자기 자식의 제사상을 받는다]는 것을 분명히 하고 있다고 볼 수 있다. 이럴 때 문제가 되는 것은 양자(養子)일 수밖에 없다.

(4)-3 [양자와 제사법]

“살아서는 형제간이 분명히 내 형제간인데 죽으면 놈(남)이다. 늘 울 아버지 울 어매 양자 밥을 채려 냈는데 양자는 절대, 딸자식은 지사를 모시며는 부모가 친정 부모가 와서 밥을 얻어 묵는데 양자는 절대 음김(운김)을 못한다요. 왜 그러냐 그러며는 이 밥을 딱 그날[제사날]에 채려 냈는데 즈그 부모가 와서 내 자식이 해논 밥을 왜 니가 묵어야 그러고 쫓아내분다요.” <전남 보성군 벌교읍 설화 88> (1986.5.7.)

설화 (4)-3은 양자와 딸자식이 제상을 차릴 수는 있지만, 누가 제사를 받느냐는 또 다른 관념이 내재하고 있음을 본다. 앞서 ‘자기 자식의 제상을 받는다’는 명제로 보면 살아서 아무리 형제자매로 맺어져 있더라도 양자가 제사를 주관하게 되면

그 생부(生父)가 제사를 받게 된다. 이는 자연스럽게 딸자식이 제사를 모시면 그 친정부모를 위한 제상이 될 수도 있다는 점이 이해될 수도 있다. 그런데 이는 현실에서 제사를 위해 양자를 입후하는 조선후기의 사회통념과는 각을 달리하는 것으로도 볼 여지가 충분하다. 말하자면 씨가 다름에도 불구하고 온전한 아들이 될 수 없는 것인가.

(4)-4 [씨 다른 아들도 아들]

김대감은 가난하고 이대감은 부자였다. 김대감은 아들이 많고, 이대감은 아들이 없다. 이대감 마누라가 가만히 생각해보니 자신으로 인하여 집에 손이 끊어지게 생겼다. 첩은 그 다 천천 기라고 봐가지고 말이지. 이대감마누라가 ‘이 어찌 김대감을 한 번 꼬아가지고, 어찌 내가 자식을 하나 이 집에다 낳아 조야겠다’ 그런 생각이 들었던 모녕이지. 아, 그래서 하루 지녔 살찌기 잠자게 되었다. 아가 났다. 김대감이 ‘이대감 살림을 좀 뺏들아 무야 되겠다.’ 싶어서 “맨들기는 내가 맨든 자식이다 말이지. 그런데 이대감 아들이 철이 들어서 기지를 발휘해서 이대감 아들이 김대감 집에 안가고 그마 살림도 주도 안하고, 그냥 이대감 앞으로 뚜렷이 아들이 돼서 딱 살더라.”

〈경남 하동군 황천면 설화 20〉 (1984.7.22.)

설화 (4)-4에서 보면 그럴 가능성은 있어 보인다. 그런데 여기서의 경우처럼 다른 사람의 씨로 태어난 아들이니 통상적인 입후의 양상과는 다르지만, 포괄적으로 보면 ‘이대감의 마누라’가 이대감을 위해 선택한 씨다른 아들임은 틀림없다. 문제는 생부를 배제할 수 있는 근거는 역시 혈육으로 이어진 아들의 선택에 달렸다. 이는 조선후기 생부와 양부의 논쟁이 설화에 반영되고 있음을 보여준다. 그리고 이 경우에는 ‘낳아준 가족’보다 ‘만들어 나간 가족’이 더 온전히 힘을 발휘한다고 하겠다. 그럼에도 불구하고 현실에서의 온전한 아들인 양자가 제사를 지내도 이대감이 운감을 할까 하는 문제는 풀리지 않고 있다. (3)-5 설화는 그런 일단의 문제에 대해 민중적 해결책으로 제시될 법도 하다.

(4)-5 [두 위패 모신 제사]

울곡선생이 자기 친구 소상에 갔다. 조문을 갔는데, 靈에 가서 입곡을 하려고 하는데 친구가 있는 것이 아니라 패랭이 쓴 놈이 앉아 있는 것을 보았다. ‘무슨 이유가 있구나.’ 싶어 그날 저녁 생인을 불러서 “자네 집이 뉘 이유가 있네. 그 이유를 자네 어머니를 보고 꼭 물어보소. 만약 같쳐줘서 그 신도가 패랭이 쓴 신도가 딴 거식이라면 제사를 두위를 지내야 쓸 것이네. 문간에 막 들을 때[들어 올 때] 문간방이 있음께 문간방에다 한 상을 잘 채리고 또 한 위는 뒷문 안 영 우에다 채리라고 해 놓고 보게”

그러자 고인의 아들은 “어머니, 어머니가 저를 꼭 낳았습니까?”하고 죽을 각오로 물었다. 그랬더니 어머니는 사실을 말해 주었다. 이유인 즉, 그 어머니가 딸만 계속 낳던 차에 또 출산을 했는데, 마침 정지애기[여종]도 한날한시에 몸을 풀었다. 순산을 하고 보니 또 여식을 낳아 한탄을 하고 있던 차에, 다른 방에서 여종이 첫 애기를 낳고 정신이 혼미해 있었다. 애 울을 소리가 나서 “얼른 가보니까 니를 낳았드라. 그래서 안 갖고 와부렀냐. 바까서 키운 것이다. 그 죄밖에 없다.”

“예, 알겠습니다. **생아자도 부모요, 양아자도 부모**니 지 죽도록은 훌륭하게 어머님을 모시겠습니다.” 그렇게 다짐을 하고 난 후, 그 이듬해 제삿날이 돌아 왔는데, 제물을 거하게 장만해서 울곡선생이 시킨 대로 문간방과 영 위에 두 상을 차려 놓고 기다렸다. 울곡선생이 와서 보니까 영 위에 자신의 친구가 딱 앉아있어서 입곡을 하였다. 조금 있다가 패랭이 쓴 놈이 문간을 지나다가 문간방에 제물이 거하니 그리로 속 들어가는 것을 보았다. 거기서 울곡선생이 고인의 아들을 보면 하는 말이, “너는 니 생전은, 니 사후는 모른다 사후까장은 안되고 니 생전은 하루 저녁에 제사를 두 위식을 지내라!” 하였다고 한다. <전남 보성군 미력면 설화 20> (1986.5.18.)강조 필자

미력면 덕림리 김동엽(당시1905년생)씨가 들려준 설화 (3)-5에서 보면, 울곡선생 이라고 하는 지혜로운 인물을 등장시켜 이 문제를 해결하고 있다. 즉 생전에 양자가 양부를 부모로 믿고 사는 일과 상관없이 사후에 제사를 받는 조상이 되었을 때 이 문제를 위해 생부의 제상도 함께 올리게 한 것이다. 그래서 결국 두 위패를 모시는 제사가 마련되는 형국에 이른 것이다. 이 설화가 생산되는 두 개의 위패를 지닌 제상의 구조는 실제로 전라도 지역에서 오늘날에도 발견되는 ‘기제상’과 ‘성주상’을 나란히 배치하는 유교민속으로 중첩시켜 논의할 수 있는지의 여부는 알 수

없다. 물론 『경국대전』 예전/입후(立後)조에도 이와 관련하여 논의를 할 만한 정보를 얻을 수는 없다. 그런데 『경국대전』 예전/봉사조에 “무릇 첩자로서 승중한 자는 그 생모(生母)의 제사는 사실(私室)에서 지내되 자신의 대(代)에 그친다.”는 규정을 생각해 볼 만하다. 이 규정에 따르면 문제가 되는 것은 생모가 된다. 이 사실은 엄연히 낳은 부모가 제사를 받게 되면 결국 생모를 위한 상이 하나 더 필요할 수밖에 없는 상황이 된다. 그리고 그것은 처(妻)가 아니기 때문에 같은 상에서 받을 수 없되 생전에만 두 위를 모시게 된 (3)-5의 설화와 유사한 전개가 가능해진다. 끝으로 살펴 볼 <자손잇기형 설화>는 이런 상황이 보다 더 순화되고 정착되고 있다는 느낌이 든다.

(4)-6 [제사는 낳은 아버지, 정은 기른 아버지]

길러준 아버지 제사를 지내는데, 귀신이 오면은 난[낳은] 아버지가 먹고 있고 길러준 아버지는 먹을 못 한다 이 말요. 그래서 길러 준 아버지가 산 친구에게 말하기를,
 “내 아들이 나한테 그렇게 잘 하고 그랬는디 가서 얘기를 하면 틀림없이 내 제사를 따로 지내줄 것이네. ‘앞으로 제사를 지낼라면, 내 상은 윗방에다 따로 차려주고 자기를 만든 아버지 제사는 안방에다 차려주고 그렇게 해달라고, 배고파서 못 살겠다’고”전해 주기를 바란다. 이 얘기를 전해 들은 아들은 윗방에다 자기 기른 아버지 제사상을 낳은 아버지와 똑같이 통닭도 삶고 해서 제사를 지냈다고 한다.

〈전북 완주군 고산면 설화 14〉 (1980.1.30.)

제사의 인정은 곧 사후세계의 조상 관념이 올바르게 정립되는 정위의 문제와 직결된다. 그러나 어느 틈에서인가 양자문제는 사후 두 아버지의 제사를 어떻게 할지의 문제로 나아가게 된다. 그런데 입후의 문제는 적장자(嫡長子)를 잇는 종법의 실천적 측면이 우선적으로 부각되지만 한편으로 중자(衆子)가 소종이 되고자 할 때 발생하는 문제이기도 하다. 즉 “소종이 대종화”(이해준 ; 정승모 2009) 되는 조선 후기의 상황도 중요하지만, 소종을 세우기 전에 우선 제사를 받지 못하는 조상이 발생하는 문제를 해결하고자 하는 당대의 현실적 이유가 더 중요할 수 있다. 그런

까닭이라면 설화 (4)-6과 같이 오히려 생부는 두 집안에서 제사를 받아먹을 수도 있지만, 양자를 들여 ‘정으로 기른 아버지’는 그야말로 굶을 수 있게 된다. 자손잇기 형 설화는 [씨앗싸움]이면서 소종들이 처한 혈통을 잇는 어려움이 고스란히 반영된 사회상을 보여준다고 할 것이다.

제3절 소결: 조상 존재와 인정의 ‘효제(孝祭)’

주지하다시피 제사는 생자(生者)와 사자(死者)의 관계적 질서에서 성립된다고 할 수 있다. 그만큼 그 질서에 부합하는 윤리적 태도가 제시되고 있다. 그런데 쟁점은 조선 성리학적 담론의 지형에서 조상(祖上), 즉 포괄적으로 인귀(人鬼)를 음양의 작용으로 이해하는 무귀론(無鬼論)이 우세한 것이 사실이라고 하더라도 그것이 현실적 설득력까지도 담보하고 있었는지는 의문이라고 할 수 있다. 왜냐하면 제사의 경우 이를 받는 조상신을 유귀론(有鬼論)으로 접근하지 않고서는 의례적 차원에서 유교문화의 실재를 상상하기가 곤란해지는 것 또한 엄연한 현실이기 때문이다(노부쿠니 지음, 이승연 옮김 2006). 그렇기 때문에 우선 조선의 제사라고 하는 것이 철학적 담론의 수준과 실제 조상을 향한 의례 사이에는 간극이 있을 수 있게 된다. 그 간극의 한 단초가 인간의 마음, 가령 조상을 향한 미안(未安)함과 같은 인정(人情)을 적극적으로 끌어안는 유교문화를 전개시켰을 것이라는 가설 또한 실증되어야 할 필요도 있었다.

그런 점에서 본 절에서는 ‘생신제’ 사례를 다루게 되었고, 조선 시대의 국전인 『경국대전』과 『국조오례의』를 이보다 앞에 배치하는 동시에 이들 경전을 조선후기 예학 담론을 이끌었던 『(주자)가례』와 견주었다. 앞에서 살펴 본 바와 같이 생신제의 성격은 조선 예학사에서 유가철학의 무귀론적 사유의 경계를 넘어서게 된 윤리적

실천의 장치와 같은 역할을 맡았으며, 이는 조선중기 유학자들과 조선인들의 마음을 놓고 벌어진 초창기 유교제사문화의 실체로 이해해 봄직하다. 아울러 생신제가 중요한 또 하나의 이유는 만일 그것이 유자들의 철학체계에서 도저히 받아들여질 수 없었다고 하면 그것은 분명히 조선후기 제사 의례의 통제권에서 살아남을 수가 없었을 것이라는 점이다. 그런데 20세기 현대 한국 사회에서 적어도 명목상으로 같은 의례가 지속되었다는 사실은 그것을 추동한 조선인의 마음이 관통하고 있음을 의미하는 대목이라고 볼 여지도 충분하다. 이는 곧 조상존재를 실체로서 인식한 제사 주체들의 뜻을 관철시켜 온 역사가 있었음을 보여준다고 할 것이다.

이와 관련하여 본문에서 살펴보았지만 강조하고 싶은 것이 바로 생신제의 당위적 실천을 위해 『주자가례』〈제례〉조에 언급된 ‘네제(禩祭)’를 활용하는 대목이라고 할 수 있다. ‘계추에 네제를 지내는 데 마침 선고의 생신이 있었다.’는 문장은 생신제를 ‘비례지례’라고 받들지 말 것을 주장하는 조선후기 유학자들로서도 해석에 있어서 매우 난처할 수 있는 부분이었다고 볼 수 있다. 즉 생신제의 기원을 풍선(馮善)이 일으켰다고 하는 것으로 물리치는 것과 주자가례를 빌미삼아 설행하는 근거로 삼는 것과는 천양지차의 문제기 때문이다. 주자가례를 근거삼아 생신제를 지낸다는 것은 20세기에든 지속하며 재생산되고 있었던 것으로 보인다. 김두헌은 이렇게 저술하고 있다.

『문공가례』에는 동지에 시조를 제하고, 입춘에 선조를 제하고, 계추에 네를 제한한다고 있어, 그 儀 또한 時祭에 다르지 않는데, 일반적으로 행하여지는 일이 없이 오히려 묘제에 포함되고, 간혹은 네제를 행함에, 先考의 生辰, 茶禮에 대하는 일이 있다.

(김두헌 1969[1948]:579)

김두헌의 경우 또한 네제를 선고의 생신에 다례를 지낼 수도 있는 것으로 본 것이다. 그것은 비록 ‘차사(茶祀, 次祀)’라고 하여 기제사보다는 다소 작은 의례에 속할 수 있지만, 조상이 탄생한 날을 단순히 추모하고 기억하는데 머무르지 않고

제수를 차려 제사한다는 것은 효의 제사 즉 또 하나의 ‘효제’의 발견이며, 조상 존재에 대한 유귀론적 이해에서 성취된 결과가 아닌가 주장하고 싶다.

한편 생신제가 그림에도 불구하고 조선중후기 유교제사문화에서 일정부분 유학자들의 묵시적 승인을 거치면서 유지되어 온 ‘전통’을 지녔다고 본다면, 2장의 2절에서 다룬 「제사」설화는 오히려 유교 제례와는 크게 관계없어 보일 정도다. 물론 생신제와 제사담에는 두 가지 정도의 큰 차이가 보인다. 하나는 시간성의 문제다. 즉 기본적으로 생신제는 조선의 유교문화적 질서의 흐름에 지금도 있다. 20세기 동안 이 문화특질이 발견되는 영역은 좁아졌지만, 20세기에 생겼다고 볼 수 없는 성격의 제사임에는 틀림없다. 그에 비해 제사담은 제사의 종류에 관한 것이 아니다. 오히려 의례의 각론 즉 제사의 대상, 제사의 장소, 제사의 시기 등 제사 실행 방식에 초점이 맞추어져 있다. 그로 인해 유교 제례의 ‘비정형성’이나 ‘민속화’된 양상들이 주로 다루어지고 있었다. 무엇보다 생신제와 견주어 볼 때, 상당수는 19세기와 20세기에 생산된 설화유형처럼 보인다. 그것은 비단 20세기 후반에 이루어진 현지 채록 작업이라는 이유 때문만은 아니다. 말하자면 위에 언급한〈제사〉설화는 민의 ‘유교민속화’ 혹은 ‘유교민속’ 과정의 산물이라고 할 수 있다는 점이다. 이 시각이 채록 당시 1910년대~40년대 제보자들을 통해 20세기 유교 제사의 실행주체들의 의식을 가늠할 수 있다고 보았기 때문에 활용하게 되었다. 물론 설화의 내용에서 시대를 더 거슬러 갈 여지도 충분하지만 「제사」설화를 통해 그보다 더 중요한 결론들도 도출할 수 있었다.

〈제사〉설화는 우리에게 조상제사의 기본 철학이나 개념 혹은 그 원리를 충분히 이해하느냐 못하느냐는 그다지 중요하지 않음을 보여주었다. 오히려 제례담에는 의례에 수반되는 행위를 포함하는 일련의 경험되는 실천들 속에 해결할 수 없는 윤리적 역설들에 주목하게 하였다. 그것은 인간의 삶이 필연적으로 직면하는 생물학적이고 원초적인 심성의 문제와 현실의 문화적 실천의 제한요소로 작용하는 자연, 생태의 힘의 문제를 강하게 결합시키고 있었다. 즉 민들에게 있어서 제사를

통해 조상과 감응한다는 ‘동기감응설’은 직관적으로 ‘아는 것’일뿐 난해한 현학의 궤변으로 조상과 조우하는 법이 없다. 그들은 보다 더 직접적이고, 즉자적이며, 심지어 ‘속물적’이기조차 하다.

민들은 조상이 현현(顯現, 드러남)하고 은현(隱現, 오고가기)하는 고유의 존재 방식은 어떠하며, 조상이 머무는 공간은 어디인지 궁금해 할 수 있다. 그러나 그들에게 더 중요한 것은 생자로서 사자를 향한 의례는 어떠해야 복을 받으며, 자손을 얻는가에 더 관심이 많아 보였다. 제삿밥과 양자의 이야기는 그래서 표면적으로 윤리적인 문제와 직접적으로 닿아 있으면서도, 조상과 후손들이 펼치는 문화적 공방의 맨얼굴에 조금 더 가까이 볼 수 있게 해 주었다. 『한국구비문학대계』에 실린〈제사〉 설화는 21세기의 현장에서는 더 이상 들을 수 없는 생생한 존재론적 조상론이며, 인심(人心)이 구체적으로 요동치는 무대이며, 한편으로 지금도 그 이야기를 읽는 독자들을 지속적으로 자극한다는 점에서 살아있는 ‘유교민속’의 보고인 셈이다. 이제 본론 3장에서는 20세기를 살아오면서 실천한 제사 주체들과 집단들이 제수에 어떤 마음을 불어넣었고 또 무엇이 그들에게 중요했는지를 역사와 지역을 중심에 두고 비교연구로 나아가 볼까 한다.

제3장 제수의 지역별 다양성과 구별짓기

제1절 지역별 제수의 다양성

본 장에서는 제사의 음식에 관한 물목 분류와 비교의 지점이 되는 차이의 비교 등에 집중할 것이다. 본 장에서는 제수를 어떻게 만드느냐[조리법]보다는 (제사에서) 어떤 것이 어떤 형태로 놓이는가에 일차적 관심을 쏟고 있다. 여기서 어떤 형태라고 할 때, 조리된 최종 상태보다는 제물의 방향(方向)이나 색(色), 모양(模樣) 등을 더 중시한다는 의미를 포함한다. 그런 연유로 제사상에 올라오는 음식들의 견주어보고 비교하는 것은 앞서 누차 언급하듯이 유교 제사체계의 확산(diffusion)의 정도를 짚어보는 일이기도 하다. 그 확산은 기본적으로 선택적 투과성을 의미하겠지만, 농도의 깊이와 넓이에 어떤 개입과 간섭이 작동하는지는 제사상의 요소를 이루는 물질의 분포(distribution)를 수놓는 작업 이후에 가능할 것이다. 그런 까닭에 비교의 적점과 문화화 과정의 첫 단계 작업으로 제수의 물목을 현장의 실제의 모습으로 담아놓는 일이 필요해 보인다.

제사 음식의 물목은 곧 당대를 살아간 사람들이 제수로 구체화시킨 민속지식을 일컫는 것이 된다. 그것은 이름 없던 풀이 귀한 나물로 제수가 될 수 있듯이 필요의 인지 체계를 들여다보는 일이자 동시에 그들 방식의 민속분류작업인 셈이다.(Brent Berlin 1992; Ronald W. Casson 1981; Eleanor Rosch · Barbara B. Lloyd 1978) 연속하여 제수의 물목의 쓰임을 정리하는 일은 조선 후기 이래 20세기 중반까지 이어진 조선의 유교 성리학적 배경에서 잉태된 수많은 ‘혈통-종교 공동체’의 문화적 선택지(cultural choices)를 받아드는 일이기도 하다. 이러한 인식이 중요한 이유는 한반도의 생태적 환경에서 살아가는 사람들이 대면하는 수많은 경험들이 어떻게 특정한 제수언어의 개념을 획득하여 특정한 분포지역 내에서 의미를 획득하느냐와 밀접히

닿아 있기 때문이다. 사피어(sapir 1968d:89-103)는 “한 집단의 물리적 환경에 어떤 종류의 동물이 있다는 사실만으로는 그것을 지칭하는 언어적 상징을 성립시키기에 충분치 않다. 그 동물이 집단 성원들 모두에게 알려지고 그 성원들이 미미하더라도 그것에 약간의 관심을 보여야, 비로소 물리적 환경의 그 특별한 요소를 가리키기 위해 그 공동체의 언어가 태어나는 것이다.”라고 한 바 있다. 달리 말하면 제수 언어에 관한 한 최종 분석은 사회적 문화적 환경의 영향으로 환원될 수 있다는 말이 된다. 그래서 문화화 된 언어를 포착하는 일은 그들이 그것을 어떻게 말하는지를 조사하는 것 이상이다. 그것은 다양한 문화적 존재가 어떻게 창조되는가를 탐구하는 작업이기도 한 것이다.

유교민속 내 제수의 생태학은 지역과 역사를 담게 된다. 그러나 그것은 방법론적으로 볼 때, 개별성에서 출발한다. 이 개별성은 마치 점과 같아서 내적으로 볼 때 ‘가장 간결하고 항구적인 주장’을 담고 있는 듯 보인다. 그러나 그 개별성은 외적으로 볼 때, 기호적인 형태의 출발이자 제수의 문화지형을 조직하는 필수적인 요소며 힘이 된다. 형태 자체에 머물지 않고 궁극적으로 살아있는 내적 긴장들을 표현하고 있다고 볼 수 있다. 제수의 개별성이 담고 있는 생태학은 그래서 지역과 역사 속에서 쟁점이 될 소지가 충분하다. 가령 특정 시군이나 면단위에서는 여러 동족마을과 각성마을들이 자리하고 있다. 마을의 규모도 제각각일 뿐만 아니라 형성 시기도 다른 경우가 태반이다. 여기에서 하나의 동족집단을 택하였을 때, 그곳의 개별 집안 기제사의 제물과 가문의 시제 제물의 사이에는 눈에 띄는 차이를 보이는 경우가 더 많다. 이 선택지들이 그렇게 되는 요인들은 궁극적인 이유가 밝혀지기 전에 기본적으로 역사적 성격 즉 생태지리적 시간성에서 비롯된다고 말할 수밖에 없을 것이다.

중요한 것은 이 개별성의 난점을 회피하지 않고 가능한 다양한 목소리들을 기록하면서 문화적 채색을 그리는 일일 것이다. 문화 지형이 개별에 기여할 수 있는 가치는 그 하나의 작은 세계가 원심적인 성향의 울림을 낼 수 있도록 할 때이다.

말하자면 오히려 같은 집단 내에서의 변별성을 띤 복수적 선택이 확인되면 필수로 생태적 환경을 둘러싸고 그 속에 녹아있는 계급의 취향, 조상에 대한 역사의식, 그리고 노동과 생명이 궁극적으로 딛고 선 땅[地緣]에 밀착된 방식의 이야기를 더 풍요롭게 할 수 있다고 본다. 이 문제를 놓고 벌이는 분석과 해석에서 집단의 문화적 선택과 그 속의 개인적 선택에서 오는 절대적 차이만을 강조하고 이분하는 태도는 이러한 목록화 작업 자체를 포기시키는 행위에 가까울 수 있다. 왜냐하면 그 둘은 상호의존적이고 상호 행위적이기 때문이다. 그것은 서론에서 언급한 바와 같이 지속이란 수동적으로 수용되는 과거로부터의 유산이 아니라, 공동체 성원들의 창조적 참여를 의미하며, 그 활동의 바탕이 되는 문화적 유산이 없으면, 개인 또한 무력할 수밖에 없기 때문일 것이다.(Sapir 1968:308-331)

문제는 제수의 물목에 대한 민속분류 작업을 어떻게 할 것인가가 남는다. 이 단계에 이르면 큰 어려움 중의 하나는 제물로 쓰이는 사물을 지칭하는 언어가 고정되어 있다고 할 수 없다는 점일 것이다. 실제로 이 혼란스러움은 ‘대상’을 생각하고 언어로 ‘대상을 만드는’ 제보자들에게서 자주 발견되고 있다. 특히 다음 절에서 언급하겠지만, 동일한 대상이 지역에 따라 시간적 편차를 보일 경우 비교의 적절성에도 문제를 야기할 수 있다. 이는 같은 제물이 다른 지역과 장소, 심지어 같은 마을의 가문에 따라 여러 가지 방식으로 물리적 변용이나 변화를 겪으면서 어휘와 상징을 달리하면서 종국에는 진설에서의 위치 또한 심심치 않게 다르게 한다. 말하자면 대상의 출발점과 기점 그리고 종점에 따라 달라지는 것을 어떻게 할 것인가의 문제도 남긴다.

또 하나의 어려움은 소위 동물/식물과 같이 ‘류(類)’적 개념을 제수와 진설에 적용할 수 있느냐가 관건이 되었을 때이다. 본 연구에서는 연구방법론상 제보자들로부터 진설도를 일차 목표로 삼은 바, 류적 분류보다는 소, 양, 돼지, 닭 등과 같은 식으로 개별화하여 진술하고 있었다. 채소라고 해도 고사리, 콩나물, 시금치 등으로 언급하는 식이지 ‘식물’로는 무엇을 쓴다하는 개념은 거의 들어볼 수 없었다. 이

말은 짐승—들짐승 날짐승 등—이나 생물—주로 어류를 가리킬 때 많이 쓴다—은 특정 공동체 특정 집안과 연관되고 실제로 제수로 쓰일 때 의미를 가지고 언어화됨을 뜻한다. 개념적으로 ‘마땅히 써야[宜用]’하는 제수도 알고 있지만, 쓸 수 없는 형편과 처지에서는 류적인 방식보다는 ‘있으면 쓰고 없으면 못쓰는’ 개별화의 형태가 발달하는 것이 아닌가 여겨진다. 굳이 말하면 제보자들은 그 개별성 속에서 산과 들, 바다(山/野/海)와 같이 물과 물의 생태환경에 대한 강한 인식을 드러내는 방식을 취하고 있었다. 그래서 현장에서 제수/제물이 소용되었을 경우, 진설도가 가능하지 않게 되는 경우는 이 개별화가 자기 질서를 해칠 수 있는 데까지 이르렀기 때문으로도 생각할 여지는 충분했다.

결국 개별화된 제수는 자기 설명이 가능한 범위에서 제물의 위치에 따라 분류하는 경향을 따르기로 하였다. 이때 대개의 제보자들은 진설의 ‘행’ 혹은 ‘줄’에 대한 인식이 분명히 있다. 비록 그들의 진설방식이 “예전부터 전해져 오던 식”이라고 하더라도 입증하기 쉽지 않지만, 그럼에도 불구하고 제수는 기본적으로 그것이 어떤 줄에 놓여야 하는지를 안다. 제물에 대한 이 인식은 곧 조상이 좌정한다는 인식이 깔려있다. 후손들은 조상을 맞이할 때, ‘올바른’ 예법을 지켜가고 있음도 중시하는 것이다. 그래서 헌관이나 유사는 물론이고 제사 음식을 준비하는 주인이나 주부 등은 제의 동안에도 긴장을 놓지 않는다. 말하자면 주부가 ‘반(飯)’을 죽(粥)처럼 할 수 없는 노릇이고, 탕(湯)과羹(羹)을 구분하지 못하거나 어적(魚炙)과 포(脯)의 용도를 모를 리는 없는 것이다. 그래서 오늘날 기제사나 시제에 발달된 개념으로 5행 혹은 4행의 형태로 ‘편줄(혹은 면줄)’, ‘적줄’, ‘탕줄’, ‘포줄’, ‘채줄’, ‘과줄’ 하는 식으로 구체화되어 발달된 듯 보인다. 즉 실제로는 제수와 진설은 동일한 하나의 두 측면일 뿐이다.

여기에서는 이와 같은 현장의 제수·진설의 민속 인지체계를 적극 반영하여 3장과 4장을 서술하고자 한다. 이때 제물은 다르지만 제수의 원재료의 물목은 중복을 보일 수 있다. 한편 기술적인 차원에서 진설의 1행을 어디로 삼을 것인가가 문제가

될 수 있다. 또한 탕줄과 적줄의 경우도 가문에 따라 위치를 달리하는 경우가 많아서 무엇을 기준으로 삼아 서술할 것인가의 문제는 있을 수 있다. 조선의 예서에서는 신위의 남쪽을 1행으로 이해하고 있었지만, 진설도를 작성할 때는 신위 가까운 줄을 1행으로 삼는 가문이 많았다. 또 탕줄과 적줄의 문제는 탕과 적을 한 줄에 놓는 집안도 있지만, 기본적으로 진설의 쟁점 사안인 만큼 4장에서 더 논의를 하기로 하고 여기서는 적줄을 먼저 언급하기로 하겠다. 이유는 조선후기 진설의 교범이 된 『주자가례』의 4행에서 5행이 나오게 된 까닭은 『국조오례의서례』 「속제」에서 ‘잔(盞)’과 ‘반(飯)’ 줄을 구분하는 데서 발생했다기보다는 예학사에서는 일반적으로 율곡 이이의 『격몽요결』 「제의초」에서 쟁점이 된 ‘탕’ 줄을 설정하면서 5행이 되었다고 보기 때문이다.

어떤 것을 취하든 문화를 속성에 따라 조건을 지어 분류하고 배치하고 배열하는 행위는 민속분류의 범주화와 목록화 과정에서 이미 그 한계와 비판에서 자유롭지 못함을 인정하면서 시도하는 작업이 될 것이다(김우창 외 2014). 그렇지만 이 작업이 계속되어야 한다면, 오늘날 유교 제례에 참여하는 다수의 한국인들과 또 거기에 상응하는 대규모의 제수 소비현상에 대한 민속지식의 분류 즉 ‘지식민속학’의 중요한 역할이라고 아니 할 수 없기 때문일 것이다. 이는 한반도의 토양과 식생, 논밭 경작 및 ‘바다밭’ 생산 활동에 따른 문화적 선택의 궤적을 학술적으로 기록한다는 의미와 함께 제사와 관련한 세계경제 내 우리나라의 물류 소비와 견주어 생각할 수 있는 계기가 된다고 본다.

1. 반(飯)·잔(盞)·갱(羹)의 제수

앞선 장(2장)에서 살펴 본 바와 같이 『국조오례의서례』 「속제」의 ‘찬실준퇴도설’의 이념형은 조선후기 들어서면서 『주자가례』의 표본형으로 바뀌어 나간 것으로 보인다. 이를 통한 성리학의 도입과 유교의례 수용은 동속(東俗), 즉 우리의 습속이나

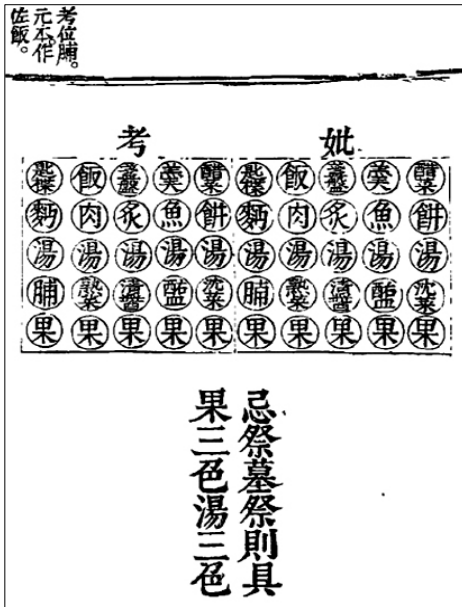
시속을 따르는 방향으로 가게 된다. 그만큼 예제는 단순히 한두 가지를 따르고 고치는 선에서 그칠 수 있는 것이 아니다. 조선중기 『봉선잡의(奉先雜儀)』라는 예서를 통해 처음으로 『주자가례』를 우리의 현실에 맞추어 적용하고자 했던 회재 이언적(1491-1553) 또한 국속(國俗)과 인정(人情)을 절충하는 모습이 역력하다. 『주자가례』의 사대봉사를 3대까지로 하고, 고조의 사시제를 묘제로 제안하는 것은 경국대전(經國大典)의 봉사조에 따르는 사대부의 자기자리(正位)의 현실인식을 보여준 것이다. 또 묘제의 시속에 따라 정조, 한식, 단오, 중추로 한다든지, 인정의 조화에 따라 기제사에서 고비(考妣)를 합설(合設)하는 의견을 낼 수 있는 것도 시의를 존중하는 구체적인 노력이었다고 할 수 있다.

이처럼 국가사전체계, 국속, 습속, 시속이나 인정과 같은 마음의 문제는 예에 있어서 변례의 가능성을 열어주며, 풍속의 변주와 합주를 이끄는 실질적인 힘으로 보인다. 20세기 21세기 초 제수·진설 또한 비슷한 풍속의 궤적을 밟아왔을 것으로 가설을 세우고, 이 글에서는 실제로 현장이 어떠한가를 드러내고자 하였다. 그 나름대로의 ‘사용설명서’로 기초로 제수와 진설에 대한 물목을 몇 개의 표로 정리해 보았다. 이것을 정리·나열하고 구분·구별·분류하는 것은 마을현장에서 제보자들의 목소리와 진설도를 기본으로 취하였다. 제보자들의 나이는 60초반에서부터 70대, 80대가 주를 이루고 90대도 상당수 있다. 그런 의미에서 최근 장수인구의 증가가 오히려 이 연구의 시간적 폭을 두텁게 해 주었다고 할 수 있다. 그러나 이 현상이 소위 ‘좋은 제보자들’과의 만남을 쉽사리 보증해 주지는 않았다. 그런데 좋은 제보자들 못지않게 문제가 되는 지점도 있었다. 말하자면 제수의 문제만 놓고 볼 때, 현장인터뷰만으로는 장기지속의 시계열적 사고를 하기가 쉽지 않다는 것이다. 특히 제수의 경우를 비교를 목표로 잡을 때, 설정 가능한 시간 대역은 한국전쟁 이후까지라고 할 수 있다. 그래서 질문은 1960년대부터 1980년대 초반의 상황에 집중하려고 했다. 간혹 기억력이 뛰어난 제보자를 만나거나 혹은 일제강점기 진설도 등을 지니고 있는 경우는 시기를 더 거슬러 올라가 참고에 많은 도움이 되었지

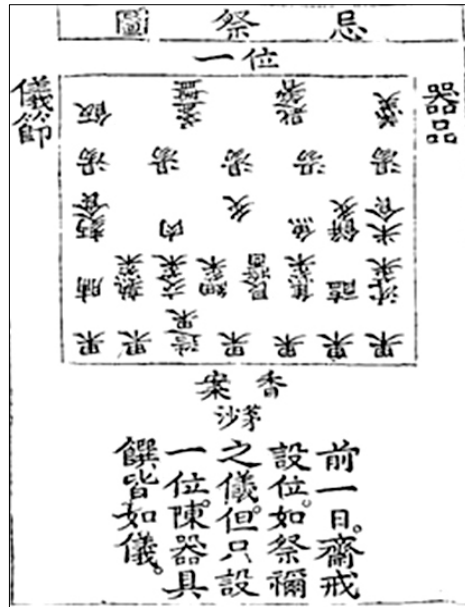
만, 비교의 적절성 측면에서는 역시 한계가 있었다.

그래서 경험적 기억에 의존하는 제보자들의 시간 대역에서는 제수의 공간성과 지역성이 관습과 전통으로 환원되는 경계선이 되기도 한다. 그러나 제사 관행의 특성상 4대봉사의 지속력에 힘을 실어보면, 기억을 통한 제수·진설 연구는 20세기 한반도의 변화와는 진행 속도에서 차이를 보이는 것도 감안해야 할 것 같다. 일반적으로 상례 관습이나 ‘살아있는-죽은 조상’을 대면하는 문제는 정치적 경제적 체제의 변화를 동시에 반영한다고 할 수는 없다. 음식의 인문학적 연구에서 어떤 물질의 유통과 소비 및 상용화 이후 각 집안에서 제수로 쓰기까지의 역사적 시간을 고려하면 단순히 ‘그 음식이 여기 있다.’라는 사실만의 문제는 아니기 때문이다. 제물은 제사이라는 제한된 제기(祭器)의 사용공간 안에서 타자 즉 조상을 위한 밥상이라는 특성으로 선택적 합리성을 따르게 된다. 그래서 선별적 효과를 노린다면, 특정한 제수가 제물로서 인지되고 우호적 언어 개념화를 통한 경계설정이 이루어져 왔다는 의미에서 오늘날 제보자의 조부모대 혹은 그 이상 세대와의 연결 될 수 있는 물질이 남아 있을 수는 있다고 본다. 그래서 제보자들의 기억구술에 더하여 역사적 기원의 성격에 대한 시계열적 연구는 자료 및 문헌을 통한 역사민속학적 접근을 결부시킬 필요가 있다고 본다. 이로 인해 선택되는 비교의 제수와 제물이 이 글에서 중점적으로 거론 될 것이다.

따라서 이 장에서 언급하고자 하는 공간적 지역적 비교 연구는 역사적 시간대를 오르내리면서 ‘조선화’ 된 혹은 ‘한국화’ 된 제수를 이해해 보고자 한다. 진찬도/진설도 또한 이와 별개의 문제는 아니지만 다음 장(4장)에서 집중해서 논의하고자 한다. 먼저 아래의 표를 이해하기 위해 16세기 조선의 대표적인 지식인 유학자의 기제 설찬도(設饌圖)를 살펴보자. 이는 20세기 현장의 도상(圖像)의 역사에서 볼 때, 고려의 유제를 거쳐 조선전기『국조오례의서례』 그리고 조선후기『주자가례』의 보급과 맞물려 오늘날에 시사하는 바가 큰 시기로 보인다.



<그림 3-1> 『율곡선생전서』권26 「제의초」 매위설찬도



<그림 3-2> 『겸암집』 권4, 추원잡의

위에는 율곡 이이(1536-1584)와 겸암 류운룡(1539-1601)의 설찬도를 배치시켜 놓았다. 비슷한 시기를 산 당대를 대표하는 유학자들이라는 공통점 이외에 제수와 관련하여 탕(湯)이 동시에 나란히 등장한다는 것을 볼 수 있다. 탕이 『주자가례』의 진찬도(그림 2-2)에는 보이지 않는 제찬이고 보면, 분명히 당시의 동속의 문화적 실재를 반영하였다고 할 여지는 충분하다. 다만 차이가 있다면, 율곡과 겸암의 도상에서는 탕줄의 위치가 다르다. 소위 오늘날에도 ‘내탕외적(內湯外炙)’이나, ‘외탕내적(外湯內炙)’이냐의 상황인데, 적(炙)줄보다 탕이 안에 놓이느냐 밖에 놓이느냐는 지금도 가풍에 따라 논쟁이 이어지고 있다. 한편 채품으로 주자가례의 소채 3가지가 율곡에서는 숙채와 침채로, 겸암에게서는 숙채, 침채 외에 초채/세채/교채(焦菜/細菜/交菜)도 보인다. 오늘날 현장에서 소채의 다양함과 소채를 이용하여 적이나 전(煎)을 만드는 것이 쉽게 목격되는데, 여기에서 소채의 해석을 풍성하게 할 여지가 보인다. 무엇보다 면/육/적/어(魚)/병은 주자가례(면식/육/적간/어/미식)와 거의 동일한 모습을 보이지만, 이것이 오늘날에 와서는 제기의 수에서 뿐만 아니라 제수

전체에 큰 폭의 진화 양상을 보인다고 할 것이다. 이제부터 간단한 표를 이용하여 현재 확인되고 있는 제수의 물품과 쓰임의 형태들에 대해 설명하고 다음 절에서는 그 구체적인 의미와 해석을 보태어 다루기로 하겠다.

〈표 3-1〉 반·잔·갱의 제수와 주요 재료

제수	이칭	진설
(벼→쌀→) 밥	메, 진되, 멧진지	반(飯)
술	잔술, 제주(祭酒)	잔(盞)
소고기		갱(羹)
돼지고기		갱(羹)
무		갱(羹)
미역		갱(羹)
콩	콩나물	갱(羹)
토란(대)	토란대메국	갱(羹)
머위	머우	갱(羹)
배추	배추잎	갱(羹)
박	고지박, 고지국	갱(羹)

오늘날 현장에서 1행의 제수로 구술되거나 진설되고 있는 물품들을 〈표 3-1〉에 정리해 보았다. 밥과 국으로 대표되는 한국의 식단에 반주의 성격으로 술이 올라가는 제사상차림의 문화는 일상에서 한국인들의 식단에도 투영되고 있다. 주지하다시피 주자가례의 제례조에서는 반(飯)의 재료는 개별적으로 지시되지 않았다. 그런 까닭에 2장의 설화에서 보이듯이 보리쌀이나 조, 수수, 기장, 콩 등으로도 대체가 있을 수 있는 구조였을 것으로 보인다. 그러나 이념적으로 한국인들은 “반은 곧 쌀로 만든 밥”이라는 등식을 성립시키고 있다. 국가사전체계의 대사(大祀)인 종묘와 사직에 쓰이는 곡물로는 보(籩)와 궤(簋)에 각각 담기는 도(稻)·량(粱)과 서(黍)·직(稷)은 반(飯)의 문화의 다양성을 인정하는 것으로 읽을 필요가 있다. 한편 가정의 제사에서 잔(盞)은 한 가지 술을 쓰는 경우가 대부분이다. 간혹 제관으로 참석하는 이가 마련해 온 경우 그 술을 헌작례에서 사용하기도 한다. 그러나 대사에서 작(爵)

을 올리게 되면 초헌 아헌 종헌의 헌주(獻酒)에서는 물론이고 갯의 사용에 있어서도 대갱(大羹)·화갱(和羹)처럼 형식과 격을 중시하여 구분하기도 한다. 반(飯), 잔(盞) 그리고 갯(羹)의 제기(祭器)를 채우는 음식물을 계속해서 구분하고 차이를 두려는 속성은 사실 신격에서 위치에서 연원하며, 이는 지속적으로 점검되어야 하는 유교 제사문화의 특징이며, 가례가 국조오례의 형식을 따를 수 없는 이유이기도 하다. 유교의례의 제례 형식과 정제의 규범이 차이와 분별을 기반으로 성립한다는 연구자들의 지적도 그 점에 있다(지두환 1990; 최종성 2000; 이현진 2008). 한 가지 염두에 둘 것은 그 형식이 미성지서 혹은 고정성을 갖추지 않으면서 제수음식과 원재료 및 형태의 차이는 그 폭이 훨씬 확대될 수 있었다고 할 수 있다. <표 3-2>는 조상제사라는 오래된 전통을 계승하면서 한국인들이 어떤 형태로 무엇을 발달시켜 왔는지를 볼 수 있는 또 하나의 근거가 된다.

<표 3-2> 반·잔·갯의 진설형태

진설	형태	
반(飯)	주식인 쌀을 기반으로 밥을 지어 올린다. 설차례의 떡국이나 추석의 송편은 “반”의 성격이 있다. 한편 과세에 만둣국을 올리는 경우도 ‘반’이 될 수 있는데, 이 때 주재료는 밀가루가 쓰인다.	
잔(盞)	제주는 청주, 막걸리, 소주 등이 대표적으로 쓰인다. 맑은술인 청주(淸酒)가 보편적이지만, 지역에 따라 막걸리가 우선시되기도 한다.	
갯(羹)	소고기	단독 재료: 소고기국 혼합 선택 재료: 무, 미역, 다시마, 두부
	돼지고기	혼합 재료: 무, 두부
	무	단독 재료: 무국(무채의 형태) 혼합 선택 재료: 소고기, 다시마, 미역, 콩나물
	미역	단독 재료: 미역국 혼합 선택 재료: 소고기, 무, 석화, 생선(살)
	콩	단독 재료: 콩나물국 혼합 가능 재료: 무, 고사리
	토란(대)	단독 재료: 토란갯 혼합 선택 재료: 다시마, 소고기
	머위	혼합 선택 재료: 무
	배추	배추국의 형태
	박	고지박국갯 가능
	생선	혼합 선택 재료: 볼락, 도다리 등

조선후기 급속히 보급되는 주자가례 제례의 내용과 속을 들여다보면, 다소 엄격해 보이는 진설의 자리나 제수의 분별에도 불구하고 실질적이고도 구체적인 적용에 있어서는 유연한 응용이 가능할 법도 함을 보게 된다. 반의 자리는 ‘오곡’이면 충분하고 반드시 쌀(米)이 올라 와야 할 이유는 없을 수 있다. 반의 허용치에 죽(粥)이 올 수 있는지의 여부는 확인할 수 없으나 속절 가운데 하나인 동지(冬至)에 팥죽[豆粥]이 올라오는 도상에서 보이는 것으로 보아, 그 탄성력은 비교적 컸을 것으로 보인다. 말하자면 오늘날 현장에서 전국적으로 거의 동일한 모습을 보이는 반의 곡물인 쌀만은 아니었을 것으로 추정된다. 기제사에서 반의 이념적 지향으로서 도(稻)의 보편성은 역시 조선후기 이 땅의 도작문화의 영향을 반영한다고 볼 수 있을 것이다.

한편 제주(祭酒)는 잔(盞)에 담긴다. 제주의 원료가 되는 곡물로는 쌀뿐만 아니라, 보리, 밀, 옥수수, 조, 수수, 감자, 고구마 등 그 수가 상당하다. 또한 담금주의 형태로 만들어지는 제주 원료로 식물의 열매나 뿌리도 쓰이는데, 복분자, 매실, 앵두, 인삼, 오가피 등 다양하다. 그러나 오늘날 이 제주의 문제는 다시 곰곰이 따져볼 필요는 있다. 본 연구자가 확인한 제주의 절대다수는 소매점이나 도매점에서 구입하여 쓰고 있었다. 대표적으로 제주로 쓰이는 ‘청주’(맑은 술, 정종)의 브랜드로는 ‘백화수복’(롯데주류)이 절대적이었고, ‘청하’(롯데주류)도 많이 쓰인다. 최근 전용제주로 광고되는 ‘예담’(국순당)이 기존의 백화수복이 갖고 있는 ‘일본술’의 이미지와 색깔을 견어내면서 많이 쓰이고 있다. 이밖에 ‘경주법주’, ‘한산소곡주’ 등과 같이 전통주로 명성을 갖고 있는 수십 종의 술들이 다양한 이름으로 상품화되면서 제주로 쓰이고 있다. 그러나 기본적으로 제주가 쌀을 기반으로 하는 곡주가 선호된다는 점에서, 제주의 종류와 브랜드의 다양함보다는 원료에 대한 시각이 우선되어야 한다고 본다. 그래서 오늘날 대부분의 가정에서 제주를 직접 담가 쓰지 않는 환경에서는 제주 물목의 비교에 의미가 약하다고 보았다. 다만 제주의 특징으로 술의 ‘맑은 이미지’와 ‘낮은 도수’라는 것은 매우 주요한 구매조건으로 작용하고 있었다. 그런

의미에서 ‘탁주’로 알려진 막걸리를 쓰더라도 비록 예전같이 직접 담아 용수로 뜨는 경우가 아니고 구매하여 쓸 때조차 가라앉은 부분보다는 상대적으로 맑다고 볼 수 있는 위에 뜬 부분을 모아서 쓰기도 하였다. “청주를 사서 쓰지. 좋은 게 있는데 뭣 하러 담가. 막걸리는 탁해서 꺼리지.”(충북 충주시 주덕읍 제내리(풍덕마을))와 같은 제보는 매우 일반적으로 들을 수 있다. 또한 알코올 도수가 20도에 육박하는 소주를 제주로 쓰는 집안은 매우 드물었다. 소주가 오랑캐의 술이라는 것은 조선시대 문헌에도 보이는 바이나 근래 들어서는 그 이유보다는 조상님이 제삿날에 왔다가 독한 술 마시고 취하면 제 집을 못 찾아갈 수 있다는 생각도 작용하고 있는 듯하다. 혹은 생전에 술을 드시지 못하는 조상을 위한 배려의 차원도 있다고 한다. 그러나 기제사(방안제사)가 아닌 속절(한식이나 추석) 묘제에서는 소주를 사용해도 무방하다고 여기고 있었고 실제로 사용하는 집안도 자주 목격된다.

그런데 기제사에서 반과 잔은 앞서 언급하였듯이 20세기를 거치는 동안 그 쓰임이 되는 다양성이 오히려 줄어들 경우라고 볼 수 있는 여지도 충분하다. 그러나 갯의 경우는 여러 조합이 가능하며 지금도 유연하게 올리고 있다. 다만 최근 “소고기무국”형태의 갯이 두루 쓰이고 있는데, 이에 대해서는 앞으로 지역의 갯이 어떤 변화를 보일지 지켜볼 일이다. 갯의 다양성은 우선 계절적 영향을 받는다는 점과 계절의 시간성에서 선택되는 나물 혹은 채소류가 갯이 될 수 있다는 열린 체계라는 점을 꼽을 수 있을 것이다. 또 하나 다른 제물에도 적용될 수 있듯이 갯의 재료 또한 건조가 가능하고 유통망이 발달할수록 폭넓게 나타나는 가능성을 갖으며, 이는 한편으로 작은 지역단위의 분포권을 계속해서 소거해가는 양상으로 이어질 가능성이 농후해 보인다. 가령 미역국갯이나 콩나물국갯의 지역은 지금도 상당한 분포권을 보이지만, 계절적으로 제한된 ‘머위’나 ‘박나물’을 갯으로 쓰는 사례는 줄어들 것이며 이때는 주로 소고기무국갯 등 일반성이 그 자리를 채워나가고 있는 추세로 보인다.



〈사진 3-1〉 충남 태안군 양잠리 송의사 제수 진설



〈사진 3-1-1〉 송의사 미역갱국 (부분확대)

갱(羹)의 재료는 본 연구에서 기록한 것보다 실제로는 더 많을 것이라고 생각한다. 이것은 복수성(複數性)과 상대성을 확인한다는 차원에서 앞으로 계속 추가 조사가 이루어졌으면 한다. 그런데 이번 연구에서 대략적인 점체계적 분포에 머무르고 통계적 비율은 산출하지 않지만, 전반적으로 갱의 조합의 주요 제수로는 미역, 무, 소고기, 콩나물이 단연히 많이 나타났다. 즉 미역국, 소고기무국, 무채국, 콩나물국이 갱의 7~8할을 차지하고 있었다. 이는 조선시대 국가사전체계에서 쓰이는 개념인 대갱(大羹)과 화갱(和羹)의 문화적 전통에서 범주화시켜 비교하고 해석할 수 있지만, 음식재료를 둘러싸고 자신의 조상 인식의 철학적 사유를 고려할 때 이 구분의 단계에 이르고 제수에서의 갱을 쓰고 있는 것 같지는 않다.³²⁾

그러나 앞서 언급한 바와 같이 현재 갱의 특징은 시의(時宜)에 따라 미역국을 쓰는 지역에서 소고기무국도 쓸 수 있고, 무채국을 쓰는 지역에서 콩나물국도 쓰는 양상은 있다. 또한 지역에 따라, 집안 형편에 따라 혼합 선택 가능 재료가 부가되기도 하는데, 다시마를 비롯하여 각종 어물의 생선살이나 석화와 같은 패각류가 이용되고 있었다. 이로 인해 당연히 갱의 종류는 늘어나는 현상을 보이고 있다. 가장

32) 『太常志』(영조39, 1763)에는 “대갱은 예전에는 냉수를 바로 소기름에 섞어서 썼는데, 지금은 냉수에 소고기를 끓여서 만드는 것으로 고쳤다고 한다.” 또 “형(羹)은 오미의 맛을 첨가하는 것 이외에는 등과 같다. 예전에는 채소, 고기, 장을 서로 섞어서 만들었는데, 지금은 채소, 고기, 장, 소금, 초 등 오미로써 갖추는 것으로 고쳤다.”는 기록이 보인다.

중요한 특징으로 제수의 갱으로서 미역과 다시마가 매우 중요한 지위를 차지하고 있음에 있다. 이것이 언제부터 어떤 이유로 생민들의 자리를 차지하게 되었는지는 해명할 길은 없지만, 다음 절에서 조금 더 논의는 해 보기로 하겠다.

2. '적죽'의 제수: 적(炙)과 전(煎)의 발달

오늘날 한국의 제례에서 제수를 준비하는 주부의 수고로움이나 제수 비용 측면에 볼 때, 이 부분이 오랫동안 그리고 자주 논란거리가 되고 있다. 제보자들에 따라서 '면죽' 혹은 '편죽' 혹은 '적죽'이라고도 부르는데, 일반적으로 '적죽'이 더 많이 쓰이고 있었다. 추측컨대 면은 쓰지 않는 지역도 있고, 또 오늘날 제사에서 면이나 편은 경우에 따라서 반/잔/갱과 나란히 놓이기도 하기 때문이 아닌가 한다.

문제는 그것이 적죽이 되었든 면죽이 되었든 이 '죽'의 현존은 제상을 넘어 '제사 폐지론자들'의 쟁론의 적지로 삼는 부분이라는 점에서 더욱 큰 관심을 불러 온다. 말하자면 유교 제례에 부정적인 시각을 지닌 이들에게 '가부장적 질서'의 대립각—'전부치는 시어머니/며느리/딸과 술 마시며 안주 찾는 남정네들이라는 구도'—에 매우 적절한 소재가 된다. 이는 한국 여성주의 담론에서 가족·친족 내 여성들이 처한 열악하고 억압적 지위 상황을 그대로 표상하는 것으로 대변되기도 하며, 최근 십 수 년 사이 제례를 주관하는 제주(祭主)를 비롯한 참례자 가정의 대부분도 시대적 조류에 걸맞은 적응노력을 기울이고 있다. 그 노력에는 제사음식의 간소화나, 제사를 지내는 시간을 조정하는 일과 같은 것이었다. 또 기제사에서 흘기(笏記)에 따르는 제의 절차를 없애기도 하고 초헌 때 독축(讀祝)하는 예를 생략하는 일도 늘어나고 있다. 나아가 부모[고비]의 제사 기일을 '한날'[같은날]로 지내는 경우는 비일비재하고, 아예 고조부모이하 조부모까지를 합사(合祀)하는 사례도 늘고 있다. 특히 사대조 이하의 묘소를 정리하여 납골하거나 산골하면서 이제는 고비의 네제(禰祭)만을 하는 집도 다반사다. 이러한 움직임은 흡사 '조국근대화 작업에 총력을

기울이고자 허례허식에 얽매어 있는 문화유산을 과감히 청산하자'는 취지로 도입된 일련의「가정의례준칙에 관한 법률」(1969; 1973)의 21세기적 해석에 따른 반응을 연상시킨다.

‘적졸의 문화’는 그러나 현재는 물론이고 가까운 과거 혹은 조선후기 음식사 연구에서 매우 시사하는 바가 크다고 할 것이다. 이는 제사의 음식문화가 비록 맛(味)과 향(香)과 색(色)을 중시하지는 않았지만, 재료를 구입이나 조리시 재료의 조합과 배합은 우리의 일상의 식단의 모습의 얼굴이며 지문이며 화석과도 같은 것이 아닐까. 그래서 한국인들의 식습관과 식생활에 어떤 원칙이나 기준에서 중요하게 작용해 왔던 점도 인정된다고 본다(배영동 1999: 85~110). 무엇보다 한국의 제사음식 중에서도 지금 다루려고 하는 적졸은 그 지역성을 가장 많이 담고 있다고 해도 과언이 아니다. 여기에는 『주자가례』에서 ‘면식·육·적간·어·미식’ 등 다양한 형태와 종류의 제물이 기술되고 있다. 이는 앞서 살펴본 율곡선생의 제의초나 겸암선생의 진설도에서 확인되는 부분이다. 그렇다면 실제 이 제수들은 기제사에서 충분히 올릴 수 있는 제물이었을까. 현재의 현장연구로는 이 부분에 대해 어느 사회계층의 생활수준에서 가능했는지 그리고 어느 시기에 그러한 단계에 이르렀는지 확인할 길은 없다. 물론 몇몇 제물의 경우 그 추적이 가능해보이지만, 이 또한 쉽지만은 않다. 그래서 방법론적으로 우선은 이 줄의 현재의 모습을 먼저 기술하고 다음 절에서 문화적 의미와 해석에 대해 조금 더 논의해 볼까 한다.

아래 <표 3-3>·<표 3-4>의 제수 품목은 면, 병, 육의 제수와 진설형태에 관해 정리해 보았다. 가까운 과거만 하더라도 제례를 행하던 집안이나 일가친척들이 손수 만들던 제물들이다. 지금도 현장에서 볼 수 있는 제수들이기도 하다. 면(麵)은 국수를 지칭한다. 제상에서 신위 쪽에서부터 헤아리면 2행에 해당된다. 주자가례에서 2행에 놓이기 때문에 조선후기와 현재에도 그러한 관행이 지속되는 것으로 보인다. 현장에서 면은 밀을 주재료로 하고 콩가루나 메밀가루를 일정비율로 섞어 쓰던 이야기를 들을 수 있는데, 현재 대부분의 가정에서 시장이나 도소매점에서 구입하

여 쓰고 있는 형편으로 보인다. 면을 사용하지 않는 집안이나 지역도 있다. 또한 면의 대용으로 편[餅, 米食]으로 만든 흰 가래떡을 얇고 길게 썰어서 활용하기도 한다. 또 녹두(가루)로 만든 청포묵을 마찬가지로 썰어서 면으로 대신하기도 한다. 요즘 기제사에서 면을 빼고 대신 떡이나 녹두 등으로 대신 그 자리를 채우기도 한다. 그러나 가문에 따라서는 묘제에서 메를 대신하여 쓰기도 한다.

‘미식’은 병의 다른 이름으로 불리고, 제기로서의 편틀을 따로 두며, 편적의 고임을 중시하는 제사에서는 빠질 수 없는 제물이 되었다. 특히 편은 양반가에서는 가문의 솜씨가 여기서 빛나는 경우가 많다. 그러나 일반인들의 편은 인절미를 가로 세로의 형태로 고이고 몇 조각의 웃기떡을 엮는 형태가 흔하다고 할 수 있다.

〈표 3-3〉 면(麵), 병(餅), 육(肉)의 제수

제수	이칭/ 재료	진설
밀	밀가루 → 국수	면(麵)
녹두	녹두묵, 청포묵	면(麵)
떡	병, 편	병(餅)
소고기	대육, 족적, 우적	육(肉)
돼지고기	대육, 족, 돈육, 저육	육(肉)
꿩고기	치적	육(肉)/우적(羽炙)/치적(雉炙)
닭고기	계적	육(肉)/우적(羽炙)/계적(鷄炙)



〈사진 3-2〉 육_소고기



〈사진 3-3〉 육_계적

한편 육(肉)은 소고기가 일반적으로 선호되고 돼지고기가 그 자리를 차지하기도 한다. 이 때 꿩[雉]나 닭[鷄]을 육으로 이해하는 지역도 있었다. 제수와 진설에서는 바로 이러한 자구(字句)에 대한 문화적 번역이 자의성을 띄게 되면서 어느 순간 서로 다른 제물을 같은 것으로 간주하는 상황에 이르기도 한다. 이것이 이렇게 된 데는 ‘육’과 ‘적’에 대한 명확한 구분이 유학자들과는 달리 이해된 측면도 배제할 수 없지만, 17세기 18세기 이래로 『주자가례』의 보급이 확산되는 과정에서 주자의 진설도에 따르면 나타나는 차이와도 무관해 보이지 않는다. 주자는 적줄에 “육(肉)”과 “적간(炙肝)”으로 구별하고 있다. 이는 물론 율곡이나 겸암도 마찬가지지만 중요한 차이는 <그림 3-1>과 <그림 3-2>에서 보듯이 그들의 진설도에는 ‘육’과 ‘적’으로만 표현되어 있다. 따라서 그들의 진설도를 통해서는 육과 적이 구분이 주자 진설도보다도 해독하기 어려워질 것이 자명하다. 주자를 통해서는 적어도 ‘적간’을 ‘육고기’의 간을 구운 것’으로 이해해도 무방해 보이기 때문이다. 말하자면 적(炙)의 제물

<표 3-4> 면(麵), 병(餅), 육(肉)의 진설형태

진설	제수 형태
면(麵)	주재료: 국수 (<콩가루나 메밀가루를 섞어 만들기도 한다.) 부재료: 지단, 깨, 김 등
	인절미를 잘라서 면 모양으로 형태 삼아 사용하기도 한다.
	녹두묵, 청포묵. 녹두묵을 잘라서 면으로 대신하기도 한다.
병(餅)	멥쌀, 콩, 조, 수수, 팥, 깨, 완두, 찹쌀, 고구마 등 다양한 재료들이 이용된다. 그러나 일반의 기제사에서 인절미가 주로 쓰이고 있는 것이 현실이기도 하다.
육(肉)	소고기를 사용하면서 족적, 우적, 육, 육적 등으로 부른다. 육적은 대개 살코기를 넓적하게 모양내서 찌거나 기름에 부쳐 올린다. 지역에 따라 ‘소밭’ 통째로 적으로 하여 적줄에 놓기도 한다. 집안에 따라 소갈비를 우적으로 여기는 제보자도 있었다.
	돼지고기를 주재료로 사용하면서 대육, 돈육, 저육, 돈적, 육적으로 부른다. ‘가납(加納)’이라고 하는 지역도 있다.
	꿩고기, 닭고기를 적으로도 부르기도 하지만 육으로 이해하기도 한다.

이나 형태 및 조리법이 당대의 유학자들에게는 소화되고 합의되었던 언어적 개념이었을지 모르나 20세기 제사 주관자들에게 이어지는 동안 그 제수의 개념은 혼란을 겪고 있는 것은 틀림없어 보인다.

따라서 다음과 같은 구분은 견지될 필요가 있어 보인다. 육은 육고기다. 소고기며 돼지고기도 통한다. 돼지고기는 ‘저육(豬肉)’ 혹은 ‘제륙’으로 불리고 있다. 꿩고기는 현실에서 쓰는 경우가 거의 드물었고, 본 연구를 위한 현장조사에서는 썼던 기억만 구술채록 한 바 있다. 닭이 육이 될 수 있다. 그것은 또한 적이 될 수도 있다. 물론 같은 의미에서 오리도 육이 될 수 있지만, 기본적으로 꿩, 닭, 오리는 날짐승의 고기로 생각되곤 한다. 그러나 이것이 육이 되는 이유는 어적(魚炙)이나 채적(菜炙)·소적(素炙)에 대비되는 차원에서 계적(鷄炙)으로, 다시 육적(肉炙) 혹은 육(肉)으로 지식개념화 될 수 있었을 것으로 본다. 이는 결국 주가가례의 육·적간·어를 “삼적(三炙)”개념이나 “우모린(羽毛鱗)-깃, 털, 비늘- 개념으로 발달시켜 나갔던 조선후기 사회의 문화적 유산이 아닌가 판단된다.

적줄에 올리는 제사 음식은 어떤 이들에게는 청산해야 할 역사의 잔존물일지 모르나, 누군가에게는 아직도 자신의 유한성을 조상을 통해 확인받고자 할 때 효와 경의 마음을 담아 정성으로 올리게 되는 물질적 표식(marker)이 될 수 있다. 그리고 적줄에서 어(魚)를 생각하면 이 마음은 문화이기에 앞서 자기 길을 걸어가고 있다는 표현이 더 적합한지 모른다. 소위 어물의 제수는 매우 다양하고 지역적 차이를 보이는 대표적인 제사음식이다. 어는 그야말로 삼면이 바다인 한국, 어촌마다 조금씩 다른 ‘바다밥’ 환경을 제사상에 반영하는 제물이라고 할 수 있다. 동시에 바다에서 멀어질수록 상대적으로 진설되는 어물의 종류나 중심으로 유통되는 어종이 줄어들고 있다. 대신 내륙의 시장에 몇 가지 어물이 집중된다는 의미는 그 몇 가지 어물이 바로 제수로 주로 구입되는 역사와 무관하다고 볼 수 없다. 귀한 바닷생선을 조상께 먼저 올리지 않고 자손들의 입을 거치는 경우는 흔치 않았다고 지역의 제보자들은 지금도 들려주고 있다.

〈표 3-5〉 어(魚)의 제수

제수	이칭/ 진설	제수	이칭/ 진설
명태	북어, 통북어, 코다리	열기	열갱, 빨간고기
조기	참조기	은어	銀口魚
문어	‘글고기’, ‘양반고기’	청어	
상어	돔배기, 두텁상어=전대미, ‘죽상어’, 개상어	송어	
송어	수어(큰고기)	전어	
병어	병치	전갱이	아지
민어		볼락	‘빨라구’
민어조기		서대	참서대
준어	준치	박대	
농어		양미리	
양태	‘장태’(장대), 낭태	쏘가리	적쏘가리. 담수어. 농어과
도다리		가물치	담수어. 가물치과
납세미		참마자	참마주. 잉어과
방어	툰박고기	모래무지	담수어. 잉어과
낙지		치리	담수어. 잉어과
고등어		칠어	‘끄리’. 담수어. 잉어과
이면수	새치	눈치	누치, ‘눌어’. 담수어. 잉어과
돔	도미, 참돔, 감성돔, 병어돔	도루묵	還目魚
옥돔		꼬막	참꼬막, 새꼬막. 개꼬막(X)
간재미		피조개	
가오리		개조개	‘유곽’. ‘개조개유곽’
홍어	물홍어	꽃게	
가자미	가삼, 까삼, 까재미	홍합	홍합산적. 3패 or 5패
오징어	(중)노가리	백합	생합, 대합. 1줄 or 3줄
		전복	

제물로 쓰이는 어물은 기본적으로 서해안 남해안 그리고 동해안의 어떤 곳에서 주로 어획되느냐의 문제와 유통을 할 때 건조가 가능한 어물인가의 상태여부가 지역적 분포에 영향을 미치는 것으로 보인다. 어적이 생물로 유통될 수 있는 지역은 어적의 가능성을 그리고 어적이 말린 상태로 유통되면 대개 포의 형태로 쓰이는 것과 상관성을 지니는 것으로 보인다. 무엇보다 고기의 명칭이 먼저인지 고기의

사용이 우선시 되어서 그렇게 되었는지는 모르지만, 선호되는 특정한 어류의 명칭에 주술적이며 신앙적 믿음이 가미되는 경우가 있었다. 이는 소비되는 어물이 단순히 단백질만의 문제가 아니라 중요한 사회문화적 함의를 담고 소비된다는 측면에서 살펴볼 필요가 있을 것이다. 여기에 대해서는 3장의 2절에서 조금 더 자세하게 다루기로 하겠다.

〈표 3-6〉 어(魚)의 진설형태와 어적(魚炙)의 내포적 의미

진설	제수 형태와 어적의 내포적 의미
복어적	복어, 통복어, ‘코다리’, 복어적. 복어는 새끼를 많이 친다.
조기	참조기. ‘조기[=助氣=祖氣]’. 지역에 따라서 ‘우조기’, ‘부세(=부서)’, 백조기, ‘보구치’, ‘수조기’ 등 차이와 구분이 정교해지기도 한다.
문어	‘글[文]고기’, ‘양반고기’
상어적	‘상어[=웃고기]’. 돔배기, ‘죽상어’. 두툽상어. 단독으로 굽기도 하고, 상어/대파를 번갈아 끼워서 굽거나 찌기도 한다.
송어적	수어(秀魚). 참송어를 구별해서 쓰기도 한다
병어	병어, 병치. ‘덕자병어[=德子]’는 병어와 다르지만 의례적 기능은 같다.
민어적	민어(民魚). (조상이) 밀어주고 도와준다는 의미를 포함한다.
돔	‘(자손을) 도와준다’는 의미가 있다.
옥돔	제주지방에서는 반드시 올리는 어물에 속하는 종이다.
열기	열갱, 빨간고기
전어	지역에 따라 전어를 맨 위에 놓는 곳이 있다. (강진, 보성)
전갱이	아지. 뼈가 억세다.
쏘가리적	적쏘가리. 담수어. 농어과. 고급으로 치는 지역이 있다.



〈사진 3-4〉 복어적_서울_덕흥대원군파 불천위제



〈사진 3-5〉 민어적_충남 서천



〈사진 3-6〉 전어적_보성



〈사진 3-7〉 송어적_경기

어적은 원칙적으로 ‘어(魚)’의 민속 지식분류체계에 속하는 것이 해당되는 자리일 것이다. 그러나 이 자리 역시 특정한 어물들이 가령 지역과 가문에 따라 차이를 보이지만 <표 3-5>의 어종들이 대다수를 차지하고 있다. 이들 또한 계속해서 확장 될 수 없는 이유는 현실적으로 제사상 크기가 제한되어 있고, 어종에 따라 어획기가 차이가 나는 탓도 주요하다. 그런 연유로 어적은 한 두 종류의 바닷고기로도 기제사를 지내는 데는 무리가 없다. 그래서 어종이 세 종류 이상으로 늘어나는 경우도 해안지대나 어촌으로 갈수록 흔히 보인다. 중요한 것은 이 때에도 ‘제사에 안쓰면 조상에게 미안’하거나 심지어 ‘제사를 지냈다고 볼 수 없어서’ 의용하는 “필수어” 혹은 “상용어”가 지역에서 자주 회자된다. 다음 절에서 어적과 관련하여 분포도를 살펴보겠지만, <표 3-6>에 언급되어 있는 어류들이 그런 류에 속한다고 할 수 있다. 물론 필수어라는 것도 한 종류라고 볼 수도 없다. 두 가지 이상이 필수어가 나타나는 지역도 여럿 되는데, 서해안의 송어와 간재미, 조기와 간재미, 상어와 홍어, 돔과 양태, 돔과 전어, 병어와 민어, 병어와 조기, 가오리와 백조기, 백조기와 서대/박대, 문어와 청어, 문어와 상어(돔베기), 가자미와 문어, 가자미와 열기 등의 조합을 보이기도 한다. 이들은 주로 바닷고기의 모양 내지 형태가 차이를 띠는 특징도 발견해 볼 수 있을 것 같다. 모양이 납작하고 마름모꼴을 보이는 간재미와 홍어, 가오리 형태가 있는가 하면, 가자미목에 속하는 비목어(比目魚) 또는 첩류(鰈類)에 속하는 어종의 형태가 주를 이루고 있다. 한편 <표 3-6>에는 어적 가운데 특별히 상징이

발달되는 어류가 자주 함께 언급되는데, 주로 조상이 후손들에게 복을 주기를 기대하는 의미가 내포되어 있는 것으로 정리해 볼 수 있을 것이다.

어적은 온마리의 형태 그대로 굽거나 찌서 드린다. 또한 주의할 점은 반드시 포함시켜야 하는 지역어와 올려서는 안 되는 비선호 어물이 있다. 이 스펙트럼은 어물은 있으면 좋고 없으면 아쉽지만, 찌서 안되는 어물을 굳이 일부러 사서 올리지 않아도 되는 제물인 셈이다. 이들 어물은 일반적으로 쓰는 어적에서나 도적(都炙) 또는 산적(散炙) 형태에서 마찬가지로 경향을 보인다. 이는 다음 절과 다음 장(4장)에서 제수와 진설을 논하면서 관련 사진 자료를 참고하여 서술 하고자 한다.

〈표 3-7〉 채적(菜炙)의 이칭과 다양성

재료	제수(이칭과 형태)	진설
콩	두부, 두부적, 면적, 조포, '석간적'	소적
찹쌀(가루)	하얀적, 민적, 백적	소적
메밀(가루)		소적/대적
녹두(가루)	돔부	대적
배추	편적	배추적
무	무시적, 무시돈적, 무시느리미	무적
미나리		미나리적
부추	정구지	정구지적
우엉		우엉적
연근		연근적
파	쪽파, 골파	파적
가죽나무 잎	까죽, 거죽적	가죽적

조선의 제사문화에서 적(炙)은 앞서 언급한 바와 같이 다양하게 분화 발달하고 있는 모습을 보인다. 삼적 개념에서 우-모-린(하늘-땅-바다)으로 적이 제사상에 진설되면 기본형태는 계적-육적-어적을 뜻하는 것으로 이해하는 듯 보인다. 그러나 실제로 계적을 쓰지 않는 집안이나 지역에서 삼적을 쓰고자 할 때, 육적-어적 이외에 두부를 이용한 '소적(素炙)'이나 채소를 이용하여 만든 소적 소위 '채적'을

쓸 수 있다. 그렇게 되면 삼적은 고기류(육적), 생선류(어적) 그리고 소적(두부적, 채소류적)의 형태로 바뀌게 된다. 원인과 기원을 밝히기는 어렵지만, 적이 이렇게 발달되어 왔고 오늘날 현장에서도 이러한 제상풍경은 확인되고 있다. 본 연구에서는 소적을 ‘채적’으로 통칭하여 부르려고 한다. 그것은 소적이 두부 이외에 복합적 용례가 나타났고, 특히 채소류적을 지칭하는 용어나 개념이 가가례를 이루는 형국에서 채소류로 만든 적을 총칭할 단순명료한 비교 개념어가 필요했기 때문이다. <표 3-7>은 채소뿐만 아니라 각종 채소류를 적으로 만들 때 쓰이는 가루-찹쌀가루/메밀가루/밀가루-와 불려서 사용하는 원재료-녹두/콩-에 따른 이칭과 진설에서 부르는 명칭에 따라 정리를 하였다. 그리고 <표 3-8>은 채소류로 만드는 채적을 세 단위로 나누어 분류해 보았다. 이 때 대분류(채적)은 개념적 용어임은 앞에서 진술하였고, 실질적으로는 중분류 즉 소적과 대적의 단위에서 한국의 지역에서 채적이 어느 정도 구분되고 차이를 가진다는 인식이 엿보였다. 우선 이를 지칭하는 용례들을 살펴보자.

적, 산적, 집산적, 석산적, 느르미, 느리미적, 누름지적, 지집누름적, 나물적, 향누르미 (=행누르미), 대적(=채적), 메밀적, 큰적, 적거리, 행적, 부침개, 찌집이

이들은 모두 기본적으로 제수에 쓰이는 채소류로 만든 적에 해당하는 용어이다. 그리고 이 용어는 부르는 사람에 따라서 채적 일반을 통칭하기도 하고, 특정한 형태의 소적 혹은 대적을 의미하기도 하는 것으로 보인다. 소적과 대적은 크기 구분을 하여 ‘크고 작고’로 언급될 수도 있지만, 소적은 단일 채소류로 흰 밀가루가 주가 된다는 의미에서 ‘흰적’에 해당한다고 볼 수도 있다. 이에 비해 대적은 기본적으로 2~3 종류의 채소를 적당한 크기로 잘라서 나란히 함께 놓고 요리하는 관계로 크다는 의미에서 ‘큰적’이 될 수 있다. 그러나 채적은 단순히 크기의 문제라고 볼 수 없는 것이 소적과 대적이 동시에 나타나는 것이 아니라 지역에 따라서는 ‘집산적’과 같이 여러 채소는 물론이고 약간의 고기를 첨가하여 모아서 만든다는

의미를 담기도 한다. 물론 채적의 모양이나 형태를 지시하여 나란히 놓아 만드는 적의 의미를 담아서 ‘행적’으로 표현하기도 한다. 또한 채적이 기본적으로 기름을 두르고 만들기 때문에 ‘찌집이’나 ‘느리미’ 등으로 부르기도 하는 듯 싶다.

〈표 3-8〉 채적(菜炙)의 기본분류

대분류	중분류	소분류 (채적의 재료/혼합방식에 따른 분류)	
		소적	아무 것도 넣지 않고 찹쌀가루로 부쳐서 만든다.
채적	소적	배추적	편적
		무시적	무적/무전을 환적/환전으로 부르는 지역도 있다.
		미나리적	
		부추적	‘정구지’적
		우엉적	재료 혼합 가능: 파, 쇠고기, 당근, 게맛살(-산적)
		연근적	연근적
		고구마적	
		파적	쪽파, 골파
		가죽적	가죽나무잎
		채적	대적
혼합 2	① 밀가루+ 당근/파/고사리 나란히 놓는 형태 ② 밀가루+ 고기/파 ③ 밀가루+ 무/다시마/파(골파) ④ 밀가루+ 배추/다시마/파(골파) ⑤ 밀가루+ 다시마/파/배추 형태 ⑥ 밀가루+ 무/호박/쪽파 ⑦ 밀가루+ 쪽파/고사리/도라지 ⑧ 밀가루+ 무/토란대/다시마 (주로 소상-대상 때)		
혼합 3	① 밀가루(+배추, 부추, 미나리, 우엉 택 2~3) ② ①의 재료들로 여러 종류의 적을 부쳐서 함께 올리는 적의 총칭		

대적의 소분류에서 혼합 1, 혼합 2, 혼합 3의 형태는 그 재료의 지역적 선호도가 달라서 명칭이 다르고 혼합의 방식이 차이를 보일 수 있다. 그러나 자세히 들여다보면 특정 채소류가 특정 지역의 기후와 재배 환경을 반영함에 따라 구분되어 지역분

포권이냐 지역색을 드러내기도 한다. 그렇게 기후에 적합한 채소류는 야채로 재배되고 상업화가 이루어지게 되는 경우 채적으로 만들어질 가능성이 높다고 할 것이다. 참고로 혼합1은 강원도와 경기도 일부지역에서 메밀 혹은 녹두를 부침으로 이용할 때 자주 쓰이고, 혼합 2는 충청도와 전라도 지역에서, 혼합 3은 경상남북도에서 주로 채록된 내용을 정리하고 있다. 채소류 가운데 배추, 무, 파는 적으로 두루 널리 쓰이는 대표적인 야채라고 할 수 있다. 끝으로 적줄의 마지막으로 전(煎)에 대해 살펴보자. <표 3-9>는 현재 전으로 오르는 제수를 재료와 이칭을 중심으로 정리해 보았다.

<표 3-9> 전의 제수

재료	이칭/제수	재료	이칭/제수
배추	배차. 배추전	해삼	흑삼, 해삼전
명태	동태. 동태전. 명태전	가자미	‘나시매’. 가자미전
부추	정구지. 부추전	가오리	가오리전
감자	감자전	오징어	오징어(튀김)전
고구마	고구마전	닭고기	닭고기전
녹두	환적(=환전). 녹두전	소고기 간	간전. ‘간납’
메밀	메물전병. 메밀전	굴	굴전
호박	호박전	연근	연근전
미나리	미나리전	버섯	송이버섯, 표고버섯, 버섯전
무	무전, 환전	명태(복어)	노가리전. 복어전
멸치	멸치전	‘갈랍’	동그랑땡. 육전

전(煎)은 현장의 사람들에게 어느 면에서 적(炙)과 혼동되고 있는 것 같기도 했다. 그래서 전을 적으로, 적을 전으로 혼용하여 일컫는 제보자도 쉽게 만난다. 그러나 전은 부침개, 지짐이 등으로도 불리며, “철질해서”—숯뚜껑을 뒤집어 기름을 둘러서 지지는 방식—올리는 제수를 의미한다. 그러니까 적의 어물처럼 직접 불에 굽거나[炙] 찌는[蒸] 방식과는 구분된다. 그러나 육적의 경우 직접 불이 닿게 굽는 방식[爇]이 아니라 석판이나 철판을 이용하여 불 가까이서 굽는[炙] 것이 전과 크게

다르지 않아서 혼용해서 쓰일 수도 있다고 본다. 특히 채적의 경우 전과 비교했을 때, 특별히 재료가 달라지는 것은 아니기 때문에 실제 제수 사용에서 구분만 된다면 용어의 혼용은 일어날 수 있는 일처럼 보인다. 다만 전은 적에 비해서 상대적으로 크기가 작고 동그란 모양이 많은데—무전, 호박전, 멸치전, 갈랍, 굴전, 연근전 등—실제로는 썰어서 밀가루(+달걀 혼합)를 입혀 기름에 지진 모양 그대로 제물로 사용하는 것이 가능하다.

북어전은 마른 명태복어를 찢어서 듬성듬성 놓고 전을 부치는 거고 멸치전은 멸치를 한 마리 혹은 세 마리씩 똥을 빼고 예쁘게 얹어서 전을 부쳐요. 갈랍은 돼지고기나 소고기 같은 거 사다가 쪄드라서 두부, 당근, 부추, 밀가루, 달걀 반죽해서 동그랗게 모양내서 만들지.

(충청북도 청주시 청원구 내수읍 묵방리_한산이씨 제보자)

주의해서 살펴 볼 대목은 기름에 튀기는—어떤 의미에서는 물기를 뺀다는 의미에서 달이는—전으로 쓰이는 재료들은 그 나름대로 분명한 지역색을 입고 있다는 점에서 적의 포함과 배제 논리와 또 다른 궤도를 달린다. 즉 여기서는 어물보다는 주로 소/채류에 대해 인식의 차이가 제보자들, 특히 여성 어르신들의 구술에 깊이 배어있음을 본다. 이 또한 다음 절 이하에서 다루기로 한다.

3. '탕줄'의 제수와 삼색탕의 모습

탕은 앞서 울곡과 겸암의 설찬도와 기제도에서 본 바와 같이 주자가례에서는 나타나지 않은 우리의 문화적 전통이 유교 제례와 혼합되면서 쓰임이 있던 제수로 보인다. 겸암의 묘갈을 쓴 택당 이식(1584-1647)의 '시제(時祭)'(《택당별집》권 16 <잡저>제식)에도 탕(湯)이 나타나고 있다.³³⁾ 그러나 이들 시기 이후의 진찬도에

33) 그런데 어떤 이유인지는 몰라도 지금까지 남아 있는 유학자들의 진찬도 진설도에서 탕을 쓰는 시기와

탕이 계속해서 나타나는 것은 아니다. 여기에 대해서는 다음 4장에서 더 다루기로 하겠다. 제수와 관련하여 오늘날 현장에서 탕의 쟁점은 삼탕(三湯)을 지향하는 이념이 뚜렷하다. 이는 앞서 살펴 본 율곡의 <제의초> ‘매위설찬지도’의 하단에 기록된 “기제묘제즉구과삼색탕삼색(忌祭墓祭則具果三色湯三色)”에서처럼 기제와 묘제에서 삼색과일과 삼색탕을 갖춘다는 생각이 오늘날 진설도의 기록문 같은 착각을 들게 할 정도다. 그래서인지 오늘날 제보자들 가운데 “탕이 율곡에서 나왔지”라고 언급하는 제보자들은 의외로 많다.

그런데 율곡 <제의초>와 달리 탕을 채소와 연결하여 제수의 원칙을 이야기하는 제보자도 많이 있다.

우리는 5채 3탕이여. 삼탕을 하면 나물을 5가지. 단탕을 하면 (나물) 3가지. 생선으로 어탕으로 만들고, 두부로 소탕이고, 육탕은 소고기. 소고기 없으면 뭐가 됐든지 고기로 탕을 만드는데 없으면 멸치라도 한다. 나물. 파란색 시금치 배추. 고사리 도라지 숙주(숙주)나물. 콩나물은 안짜야. 삼색. 배추는 삶아서 무쳐요. 쪽파 파나물. 도라지나 무수는 그렇게 들어가고. (충남 부여군 석성면 증산리_함평이씨 집성촌의 문화류씨 아주머니)

위의 제보자는 “5채 3탕”이라는 투식을 자연스럽게 쓰고 있었다. 그리고 만일 단탕을 쓰게 되면 삼채를 쓰면 된다고 본다. 즉 “삼색탕”보다는 채소와 탕이 모두 기수(糝)로 쓰이는 것에 대한 인식이 강하다는 것을 느껴진다. 탕은 색(色)을 의식하지 않더라도 삼탕으로 계탕/육탕/어탕을 써서 우(羽)·모(毛)·린(鱗)에 대한 선호를 보이기도 한다. 혹은 닭(鷄)은 쓰지 않는 지역에서는 육탕/어탕/소탕 식으로 땅과 바다에 나는 재료를 갖추려고 한다. 이는 삼적의 이념적 지향과 같은 지적 철학적 계보로 보인다. 또 어탕을 중심으로 마련 할 때도 세 가지—가령 북어탕/낙자탕/석

그렇지 않는 시기가 얼핏 엿보인다. 즉 율곡, 겸암, 택당은 쓰지만, 그 이후 남계, 미호, 경허, 동암, 도암의 진설도에는 탕이 보이지 않는다. 그로 인하여 전반적으로 다시 주자가례에 맞추어 4행의 진설이 유행하는 것 같다. 물론 탕이 올라와도 적을 중심에 두고 육탕과 어탕으로 들어왔게 되고, 탕이 빠지면 그 자리에 육과 어가 대체되는 방식이니 기본적으로 이 체제는 주자가례를 원용하고 있는 셈이 된다.

화탕(=굴탕)/반지락탕(=바지락탕)/홍합(=합자탕)/피딩이(=건문어탕)/수리미탕(=오징어탕)/멸치탕/새우탕(=새비탕) 등—를 준비하려는 태도를 보인다. 물론 시제나 큰 제사에서 오탕(五湯)을 쓰기도 하지만, 상대적으로 작은 방안제사에서는 단탕(單湯)도 얼마든지 가능하다는 인식을 갖고 있다. 특히 비록 오늘날은 기제사 형식이 되었다고 비판받고 있는 차례이지만, 그래도 형식은 다소 간편하게 하는 경우에는 단탕도 가능한 듯하다.

여는 명절제사로 그믐날 낮에 지내. 설날 아침에는 성부(?)만해. 그믐제사. 선달 그믐날. 큰집하고 작은집으로 낮부터. 막내 지낼 즈음 지내면 저녁이 되. 8촌 대에서는 분할이 되고 또 깨지지 자꾸. 그믐제사는 밥을 채린다. 국은 나물해서 하지. 채는 콩나물 시금치 꼬사리 무수 여러 가지지. 나물이 채지. 탕에는 조개를 해가 넣지. 탕국하고 무시 넣고 조개 무시[뭉] 조금 넣어 한 뿔에 올리 고마.

(경남 거제시 사등면_창녕 조씨 마을로 시집온 진양강씨 할머니)

위의 사등면 진양강씨 할머니는 어탕 위주의 단탕을 올리고 있다. 물론 그믐제사이기 때문에 신경을 덜 쓸 수도 있다. 다만 탕을 색(色)을 맞추어야 한다는 의식이나 반드시 삼탕해야 한다는 의식도 없지만 탕은 짝을 맞추지 않는다는 점은 엄두에 두고 있었다. 탕의 구성물은 <표 3-10>에서 보듯이 무와 다시마 등이 기본재료를 이룬다. 그 위에 제수에 주요한 재료를 혼합하여 만들면서 육탕/소탕/어탕 등등의 명칭을 붙이는데, 특히 어탕의 재료가 지역성을 한층 더 높이고 있다. 다만 오늘날 여러 탕을 별도로 조리하기보다 삼탕 혹은 오탕의 재료를 함께 넣어 만드는 과정이 일반적으로 구술된다.

탕의 특징으로 삼을 만한 것으로는 탕감 자체를 위해 육류나 생선을 별도로 구입하지는 않는다는 점이다. 말하자면 육적이나 어적 등의 적감을 마련하고 손질하는 과정에서 일부를 떼어서 탕감으로 활용하는 경우가 많았다. 이는 어적으로 쓰이는 지역과 어탕의 재료가 같을 수 있음을 의미한다. 그러나 한편으로 어탕감을 특별히

따로 마련하는 지역도 보인다. 홍합[합자]탕의 분포가 광범위하게 나타나는 경상남도
 도와 경상북도 일원이 그러한 곳 가운데 하나다. 이 지역에서는 합자가 포(脯)로도
 쓰이는데, 홍합은 대나무로 된 꼬챙이에 꿰어서 말린 후 시장으로 유통된다. 건조상
 태의 합자는 등짐으로 운반하기 쉬워 상대적으로 어탕감을 마련하기 어려운 내륙
 지역에서도 활용도가 높았을 것으로 보인다.

〈표 3-10〉 탕의 제수

제수	이칭/재료	진설	혼합 형태
소고기		육탕	혼합 선택 재료: 무
닭고기	닭탕	육탕	닭날개 죽지 이용
상어	툰베기, 연한 뼈다귀, 깍뎂기	어탕	필수 재료: 무 선택 재료: 다시마, 홍합
명태	생태, 동태, 코다리	어탕	혼합 가능 자료: 무, 다시마, 홍합
문어	피딩이, 피문어, 건문어	어탕	혼합 가능 재료: 무, 다시마, 오징어
오징어	수리미	어탕	혼합 가능 재료: 무, 두부
멸치		어탕	혼합 가능 재료: 무, 다시마, 홍합, 건새우 (새비)
새우	새비, 건새우	새비탕	
낙지	낙자	낙자탕	
홍합	합자, 열합, 패	어탕	혼합 선택 재료: 무, 다시마, 멸치, 건새우(새비), 오징어(다리)
조개	갯갯, 반즈락, 반지락, 소합	어탕	혼합 선택 재료: 무, 다시마
굴	석화	석화탕	혼합 선택 재료: 무, 조개, 홍합
잉어	용봉탕	어탕	살을 발라 환으로 만들어 사용. 혼합 재료: 버섯, 두부, 무
메기		어탕	어탕감으로 뱀장어를 넣기도 한다.
뱀장어		어탕	어탕감으로 메기를 넣기도 한다
뜸복이	뜸백이	소탕	필수 재료: 무 선택 재료: 두부, 건새우(새비)
콩	두부	소탕	필수 재료: 무 선택 재료: 다시마
무		소탕	
계란		수란탕	
감자		감자탕	무 대신 탕감으로 쓸 수 있다.
박	고지	소탕	무 대신 깍둑 썰어서 쓰기도 한다.

4. ‘포줄’ 또는 ‘채줄’의 제수와 진화

‘포줄’ 혹은 ‘채줄’로 불리는 4행에 쓰이는 제수를 제보자들의 제보를 바탕으로 표로 정리하고 이에 관해서 첨언하고자 한다. 이 행이 오늘날 사람들에게서 포줄이 될 수 있었던 것은 『주자가례』의 영향이 커 보인다. 물론 <그림 2-1>『국조오례의서례』 「속제」 “대부사서인시향” 2품 이상의 대부의 진설에 보이기 는 하지만, 그곳은 포가 4행의 우측에 위치하고 있다. 이는 오늘날 일반적으로 보이는 포의 위치는 오히려 주자의 가례에 근접하며, 이 또한 조선후기 제수와 진설에 영향을 미친 예서는 주자가례류를 답습하고 있는 형식임이 재확인 된다고 하겠다. 그렇다고 포의 위치가 오늘날에 이르러 완전히 고정되었다고 보기도 어렵다. 소위 중포(中脯)라고 하여 제상의 남쪽 가운데 놓는 집안도 있다. 그리고 신위의 가까이에 자리를 찾으면서 제상에서 상대적으로 공간의 여유가 생길 수 있는 탕줄의 서쪽에 놓기도 한다. 이렇게 되면 포는 과일줄에 올 수도 있고, 채줄의 동서(東西)에 놓일 수 있고 2행이나 3행 탕줄에도 놓이고 있다고 할 수 있다. 그러나 포는 기본적으로 부록에 등장하는 모든 조사마을의 제수 물목에 쓰이고 있었는데, 이 때 90% 정도는 포를 채줄의 서쪽에 두고 있음을 확인할 수 있었다.

한편 4행에 있는 이 줄을 채줄로 부르는 제보자도 많다. 그것은 주자가례에서 ‘포해(脯醢)와 소채(蔬菜)가 번갈아 놓이기 때문으로도 보인다. 말하자면 포가 식해와 짝을 이루는 지역이면서 포의 중요성이 강조되면 그것은 포줄이 되는 식이고, 삼색채의 개념에 더하여 산(山)-야(野)-해(海) 또는 산채-야채-곡채[家菜] 식의 의식이 작용하는 지역에서는 채줄에 대한 관심이 높게 나타나는 듯 보인다.

먼저 아래의 <표 3-11>에 현장에서 쓰이고 있는 포 17종을 정리해 보았다. ‘소고기 육포’를 제외하면 대부분 어포라는 특징이 있다. 인터뷰 지역에서 나타나는 물종을 통계로 잡아보기는 쉽지 않지만, 다음 절에서 중요한 몇몇 포의 분포권으로 보아도 우리나라 전역에서 북어포는 가장 많이 쓰이면서 다른 포를 대체하거나

보조하고 있었다. 말하자면 포 또한 조기포(가조기포), 대구포, 민어포, 상어포 등이 지역의 전통에 따라 필수어종으로 선택되어 활용되고 있음이 드러났다. 특히 귀하고 좋은 포로는 사슴고기로 만든 녹포(鹿脯)를 높게 치지만 현재 이 고기를 포로 쓰는 집안은 발견하지 못했다. 그렇지만 육포의 진미와 진가는 여전히 높고 어포로는 대구포와 건문어포가 귀하게 취급되고 있었다. 가조기포와 상어포는 특히 이를 제물로 사용하는 지역 사람들에게 ‘짚고기’의 대명사로 회자되고 있다. 염장을 한 후 말려서 저장하고 유통되기 때문이다. 이 포는 비싸기도 한 모양이어서 오늘날에는 점차 사용빈도와 분포권이 줄어들고 있다.

제사가 든다 하면 장은 논산이나 부여로 가. 각각 20리쯤 되요. 논산장이 3일 8일, 부여장이 5일 10일. 상어는 큰 제사에 사서 써유. 상어는 짐으로. 포는 명태포 가조기포

〈표 3-11〉 포(脯)의 제수

제수	이칭	진설
소고기		육포
명태	북어	북어포
대구	‘괭어포’, ‘건어포’	대구포
상어	‘짚고기’	상어포
조기	가죽, 가조기, ‘짚고기’	조기포, 가조기포
민어		민어포
우럭		우럭포
농어		농어포
문어	건문어	문어포
연어		연어포
오징어	쓰르미, 수리미	오징어포, 갑오징어포
홍어		홍어포
가오리		가오리포
간재미		간재미포
낙지		낙지포
홍합	열합. 합자	홍합포
전복		전복포

오징어포 상어포도 써요. 있으면 쓰는데, 문어같은 거는 여기는 없으니 안써. 가조기는 조기 말린 거. 짜요. 짜서 못 먹어. 보령 서천에도 써. 짜서 죽는 줄 알지요. 가조기는 술안주가 아니고 뜬물 넣고 짓굴 끓여서 먹어야해. 뜬물 넣고 파마늘 넣고 가조기 넣고 푹푹 끓여 먹었어요. 그냥은 못 먹어.

(충남 부여군 석성면 증산리_함평이씨 집성촌의 문화류씨 아주머니)

홍합포는 앞서 언급한 바와 같이 경북, 경남의 내륙에서 탕감으로 뿐만 아니라 포감으로 쓰는 집안들이 있었다.



<사진 3-8> 포_북어포+육포+문어다리_경기



<사진 3-9> 포_대구포+문어포+합자포_경북

오징어포의 경우는 1960년대 이후 본격적으로 전국화 되었다가 점차 그 인기가 떨어진 품목으로 인식되기도 했다.

“(오징어포) 막 나왔을 때, 잠깐 쓰긴 했지. ‘짚고기’ 조구포를 썼는데 비쌌어. 그런데 오징어가 너무 흔해지고 귀한 줄 모르겠더라구. 북어포로 바꿨지.”

(충남 당진시 송악읍)

‘가조기포’와 ‘상어포’는 값이 비싸면서 맛 또한 지나치게 짠 탓으로 1970년 무렵이 되면 북어포로 서서히 바뀌어가고 있었던 것으로 보인다. 그 중간에 오징어의 어획량이 늘어 오징어포가 전국적 유통망이 형성되면서 충청권 이남으로 쓰이고 있었던 것으로 보인다. 북어포를 놓고 보면, 조선후기부터 서울 경기 지역을 중심으

로 상업사적으로도 매우 빠른 확산을 보였던 것이 북어였던 것으로 보인다(고동환 1998). 이로 인하여 지금은 북어포를 가지고 특정 지역성을 갖는 분포와 경계그리기가 어렵게 되었지만, 제주에서 이 포의 위력은 한반도의 바다 식생과 생태계 서비스에 지대한 영향을 미쳤고 지금도 이 어종의 쓰임은 주목할 필요가 있다고 본다.

한편 포는 하나의 포만 쓰는 제사가 많지만, 형편에 따라 가지 수를 늘려도 무방하다. 그러나 문어포, 육포, 대구포, 상어포, 북어포 등등을 쓰면서 제주 비용이

〈표 3-12〉 숙채(熟菜)의 제주

제주	이칭	제물	비고
고사리	‘너무새’, 남새	고사리나물	
고비		고비나물	
콩	콩질금, 콩나물, ‘곡채’	콩나물	
녹두	숙주	숙주나물	녹두나물
도라지	도레, 돌갈	도라지나물	
무	무수, 무시	무나물	채를 썰어 사용한다.
배추		배추나물	
우엉	우엉지	우엉나물	
박	고지	고지나물	추석무렵
시금치	‘호렌슈’		
두릅			
뜸복이	뜸복이		갈조류 뜸복잇과 해조
톳			
김	해태		海衣
말	마자반(모자반), 바닷말		
파래			
취나물		취나물	
머위	머우, 머구	머위나물	
토란	토란대	토란줄기나물	
꼬막	참꼬막, 피조개, 해초,		江瑤珠, 털꼬막(=똥꼬막 x)
백합	생합, 상합, 참조개		해초
고구마줄기	고구마대	고구마줄기나물	
가지		가지나물	뜸복이와 함께 사용 가능
오이		오이나물	
호박		호박나물	

늘어나 “공연한 제사지내고 어물간 어물값에 쪼들린다.”(충북 괴산군 감물면 이담리)는 말도 생겨나기도 했다 한다.

포와 해(식해/식혜)를 이루는 줄에 소/채가 있다. 소/채류는 포와 해와는 행(行)을 같이 하고는 있지만 따로 논의해도 무방하기 때문에 분리하여 제수의 물목을 나열해 보았다. 현재 채소라는 말을 쓰지만 제수에서 ‘채(菜)’라는 어휘가 포괄적이고 일반적으로 통용되고 있다. 채는 접두어를 두어 숙채(熟菜), 침채(沈菜), 교채(交菜), 생채(生菜), 세채(細菜)/세저(細菹) 등 다양한 형태로 진찬도/진설도에 표현되어 있다. 이는 나물[자연]인 채가 일상의 음식에서 문화화되는 과정을 거쳤음을 의미하는 동시에 제상에서의 분화는 주자가례보다 더 한층 깊어진 해석 작용이 있었다는 것을 의미한다.

채는 앞서 언급한 적이나 전에 쓰이는 채와 중복되어 쓰이기도 한다. 그런 경우 재료보다는 조리 방식이 다르다고 할 수 있겠지만, 주로 이용되는 제수 재료의 차이가 없는 것도 아니다. 가령 콩으로 만드는 콩나물과 두부의 경우만 하더라도 채줄에서는 콩나물을 쓰지 두부를 쓰지 않는다. 두부는 소적이라는 이름으로 적줄에 중요한 제수가 된다. 고구마나 토란의 경우는 고구마 뿌리 자체는 전으로 쓰이는 가 하면, 숙채나물로는 고구마순이 쓰이기 때문에 다른 것이 취해진다. 토란의 경우도 토란줄기나물은 숙채가 되지만, 토란은 탕이나 갠의 재료로 쓰이는 식이다.

그러나 채의 중요한 특징은 삼채(三菜)라는 인식일 수 있다. 삼채 혹은 오채에 대한 인식이 언제부터 어떻게 우리문화에 자리잡아 갔는지를 논증하는 일은 어려울 수 있으나 그것이 일상에서 매우 중요하게 “한국화” 되어있는 경향처럼 보인다. 비록 조선후기 어쩌면 그 이전에 형성된 전거를 지닌다고 해도 제수를 통해서 오늘날에도 살아있다는 의미에서 말하면 그렇지 않다고 보기도 어렵다. 그리하여 지향되는 삼채는 우선 어디서 얻는 산물인가가 분류의 기준이 되곤 한다. 즉 채의 제수로서는 산(山)-야(野)-해(海)의 채로 혹은 가(家)-야-산 혹은 곡(콩나물)-청(푸른채, 배추)-근(고사리, 도라지)의 채가 구분되기도 한다. 또한 특정한 채에서 어떤 부위를

취했는가도 주목되고 있었다. 뿌리채-줄기채-잎채 식으로 구분하는 것이 그것이다. 중요한 것은 이러한 몇몇 기준에서 다시 색을 입히고 있다. 삼색채와 같은 명칭을 통해서인데, 가령 산에서 나는 고사리는 붉은 색, 도라지는 흰색으로 들에서 나는 미나리는 파란색, 집에서 기르는 나물인 콩나물이나 녹두나물은 흰색이 된다. 바다에서 서식하고 쓰게 되는 해조(海藻)류는 미역줄기, 툫, 청각, 파래, 모자반, 뜰복이, 툫 등 다양하게 쓰이는데, 이들은 색을 가지고 있기는 하지만 대체로 “해채”라는 범주에서 논의되고 있었다.

좌반(佐飯)은 ‘자반’으로도 불리는 데, 현재는 그리 많은 종류가 보이지는 않는다. 조기, 갈치, 고등어, 그리고 김 등 4개의 품목이 이번 조사에서 좌반의 제수로 확인되었다. 좌반이 놓이는 자리 또한 과거의 진설도를 보면 ‘포(脯)’와 곁치기도 하고, 오늘날의 진설에서는 ‘밥반찬’이라는 이름으로 메와 가까이 놓이거나 탕줄에 나란히 올리기도 한다. 《미호집》권11 〈서(書)〉 ‘답정승의’에 나오는 「양위진찬도(兩位設饌圖)」에서 등장하는 좌반은 채줄에 식해(食醢)를 놓고 그 아래 주를 달면서 “혹 없애고 별도로 좌반을 써도 가하다(或去而別用佐飯亦可)”고 하며 같은 줄에서 포를 놓고 그 자리 역시 주해를 달면서 “시속에서 이른바 좌반이니 아울러 쓴다(俗所謂佐飯并用)”라고 되어있다. 택당 이식에게서 포의 자리를 포와 열을 이루면서 자리한 듯 보이는 좌반이 백여 년이 흐른 미호 김원행(1702-1772)의 시기를 보아서는 여전히 확고하게 위치를 정하지 못하고 있다는 느낌이 든다. 오래된 일상식이라도 또 오래전에 기록되어 나타난 제물이라고 하더라도 시대에 따라 제자리를 찾기 어려운 제수도 있다고 한다면 좌반도 거기에 속하는 한 종류가 아닐까 생각한다.

묵은 메밀묵과 녹두묵(청포묵)이 대표적이다. 울진이나 영덕에서는 ‘천초’라고 하여 우뚝가사리를 이용해 묵을 썬 제사에 올리기도 한다. 그러나 묵이 언제부터 어떤 이유로 제상에 올라가게 되었고 왜 그 자리에 있는지는 풀리기 어려워 보인다. 다만 메밀묵을 두고 회자되는 설화들을 통해 그 묵을 배제하는 논리에 대해서는 다음 절에서 다루기로 하겠다.

5. ‘과줄’의 제수와 삼색실과의 이념

과(果)는 제사에서 단독으로 한 줄을 이루기도 한다. 그러나 속절과 같은 절사나 가례의 제사 종류에 따라 몇 가지가 함께 놓이기도 한다. 신분에 따라 기제를 나누었던 《국조오례의서례》에는 고/비(考/妣)의 제사를 위한 5과가 단독으로 한 행(2품 이상)을 이루기도 하지만, 품계가 낮아지거나 서인의 경우 과의 품수가 줄어들면서 채나 포/해와 같이 행을 이루기도 한다. 《주자가례》의 경우 단설(單設)로 과가 6품이나 진설된다. 그러나《격몽요결》〈제의초〉에서 율곡은 매위설찬도를 병설하면서도 각각 5품의 과를 올리고 있다. 겸암의 경우 고비를 합설하면서 생과 5품과 조과 2품을 올린다는 의식을 보여주고, 태당은 4과로도 충분하다는 인식을 갖고 있는 듯하다. 과의 품수로 치면 앞서 언급한 바와 같이 다양하지만, 조선후기 유학자들이 남긴 진찬도/진설도에서 기제, 양위설찬도, 시제 등 오늘날의 기일과 견주어 볼 때 일관된 것은 과행이 신위의 맨 남쪽에 온다는 사실 이외에는 달리 공통점을 찾기 어려워 보인다.

〈표 3-13〉 과(果)의 제수

제수	이칭	제수	이칭
대추	棗	앵두	슴桃李
건대추	乾棗	살구	
밤	栗, 황을	귤	
감	柿	유자	
곶감	乾柿, 건시	석류	
배	梨, 참배	꼬막	해과(海果)
은행		다식	
호도		약과	
포도		산자	‘과질’, ‘한과’, ‘유과’, ‘박상’
수박		정과	생강을 꿀에 졸여만든다
참외		옥출	
딸기	딸~		



〈사진 3-10〉 과줄_좌)조-사-아-울(우)
_경북 문경시 영순면



〈사진 3-11〉 과줄_좌)사-아-울-조(우)
_경기 양주시 남면

과는 요즘의 식사습관으로 치면 후식에 해당한다고 보겠다. 그래서 껍질이 있는 과일인 경우 껍질을 벗기고 신이 흠향할 수 있도록 설과하기도 한다. 그러나과는 실제로 귀신이 흠향하는 성격보다는 이 과일에 담긴 식물생태학적 토대에 입각한 해석이나 음양오행론적 의미가 더 중시되는 태도를 엿볼 수 있었다. 이에 대해서는 다음 절과 다음 장(4장)에서 보다 자세히 다루기로 하고 여기서는 제수의 쓰임과 관련해서 현장의 쟁점이나 관심 지점이 최근 들어 변하고 있는 경향을 잠시 언급하고자 한다.

제수에 담기는 의미가 진설을 도모한다고 할 때, 이 둘 사이가 무관하지 않겠지만 현대 한국적 ‘가가례’에서 예전의 의미가 그대로 유지될 수 있을지는 미지수로 보인다. 우선 “삼색실과(三色實果)”라는 말을 입버릇처럼 읊조리며 살지만, 실제로과는 흥동백서, 조율이시 등과 같은 진설의 문제에 강하게 연동되어 있을 뿐 다양한 과실의 진설을 인정하는 방향으로 흐른다. 즉 율곡의 설찬도의 주해에서 보듯이 “과삼색(果三色)”이라는 이념은 실과의 색을 실제 강조하기보다 시의성에 방점이 맞춘 것처럼 이해하는 사람들이 많다. 그런 분들에게 대과(大果)를 쓸 경우 각 개수는 홀수를 쓴다는 의식이 더 중요하게 자리 잡아 가는 듯하다. 그리고 신물(新物)을 천신(薦新)하는 전통에 따라 가능하면 20세기에 우리의 생활에서 맛본 과일이라도 귀하고 좋은 과일에 대한 인식이 있으면 충분히 차릴 수 있다는 생각이 있다. <표

3-13)은 이렇게 늘어나는 수입실과 혹은 국내 재배되는 과일 가운데 최근에 적극적으로 올리는 바나나, 메론, 토마토 혹은 방울토마토, 파인애플 등은 일단 기록하지 않았다. 이들 과일이 노란색은 물론이고 청색을 띄는 과일이 앞으로 어떻게 진설될지 궁금하지만, 현재는 기존의 홍동백서 조율이시를 제외한 경우 시기적으로 일상에 더 일찍 도입된 것의 순서를 갖는 경향도 보이고 있다. 어쨌든 한국의 음식문화에서 과일이 늘어나고 있다는 사실은 실과(實果)중심으로 과가 행을 이루는 집안들이 늘어갈 추세를 보일 수도 있음을 시사한다. 물론 집안에 따라서는 여전히 조과(造果)의 중요성을 강조하는 집안도 많다.

첨언하면 과실(果實)에서 중요한 것은 조선후기 중농주의 유학자들의 저술에 자주 언급되는 유실수에 대한 측면을 가볍게 볼 수 없을 것 같다. 즉 우리가 오늘날이 땅에서 만나는 과일의 대부분은 대추·밤·감과 같은 몇 종류를 제외하면 제수로 쓰일 만한 유실수는 조선후기 그리고 20세기 내내 육종 및 품질 계량을 통해 개선되어 온 역사를 감안 할 필요는 있다고 본다. 여기에는 제사가 매우 중요한 유교 문화에서 제사의 제수용품이라는 성격이 생태지리적으로 생산되는 산물의 유통과 소비를 추동하는 힘을 고려할 필요가 있음을 포함한다. 이에 대해서는 다음 절에서 다루겠다.

제2절 제수의 지역적 비교의 적점과 민속지식 체계의 문화해석

앞에서 살펴 본 제수의 물목에 대한 분류와 정리 작업은 실제로 의례의 확산으로 야기된 물질의 분포를 비교하고 설명해 보기 위한 전 단계 작업의 성격을 지니며 언급한 바 있다. 사실 제수의 물목으로 사물을 이해해 간다는 것은 여러 문화적 맥락을 단순화시켜 설명하는 또 하나의 지식 비교작업일 수 있다. 그러나 “지식의

역사가 그리스 이래로 먼저 사물에 정체감을 부여하고, 그 사물을 분류하고, 결국에는 이와 같이 범주로 된 사물의 분류를 조직하기 위해서, 그 사물 간에 있는 것들을 연결시켜주고 있는 방법”(조르주 비노 2000:23)을 찾아가듯이, 유교 의례 현장에서 제수·진설을 둘러싼 끊임없는 지적 사유가 생산되고 유통되는 문화 과정[문화화]이 있었다고 본다.³⁴⁾

그렇기 때문에 제사 음식의 마을 단위에서 개별적 집단적 현장 자료를 수집하여 나열하는 일 다음으로 오는 것은 그것들에 대한 종류와 배치의 규칙을 찾아보는 노력을 들여다보는 일이 될 것이다. 이는 불가피하게 그 분포의 상사와 상이의 문제를 논의하지 않을 수 없게 된다. 그렇게 되면 비교의 적점은 결국 차이와 차이를 구별해내는 요소들을 발견하고 해명하는 일일 것이다. 그런데 이러한 관점과 방식은 의례의 물질체계에서 오는 일반적 유사성을 비교하는 데는 약점을 보인다. 가령 오늘날 제사상에서 반(飯)으로 쓰이고 있는 메[뮌]《소학언해》1588]의 경우 거의 전적으로 ‘쌀’이 이용되고 있기 때문에 비교의 지표로서는 적절하다고 보기 어렵다. 또 그 다확성으로 인하여 제상 위의 ‘대중어’(오창현 2012)라고 할 수 있는 ‘조기[石首魚]’의 경우도 마찬가지로 상황에 처해있다. 지역성에 함축된 생태적 측면에서 볼 때, 조기는 보다 더 보편성을 지닌 제물이 되는 셈이다. 그래서 특정 제물의 전국적 유사성이야말로 하나의 제사체계에서 볼 때, 그것을 가능케 한 기술과 역사의 기원과 과정에 관한 현재적 해명이 가장 시급할 일이지만, 비교라는 측면에서는 특정한 제물의 선택적 원리를 추적하는 데는 유용성이 떨어진다고 할 수 있다.

핵심이 되는 쟁점으로 누가 왜 언제 어떤 까닭으로 저것이 아닌 이것을 이 제상에 올리고 있는가 하는 물음이 될 것이다. 그러나 적어도 현장에서 이 물음이 해결될 기미는 적었다. 이유는 한반도의 역사적 경험의 시공간에서 표출되어 온 문화적

34) 문화화 과정은 어떤 시대, 어떤 사회에서도 일어나는 현상이라고 본다. 조선조에서도 적용이 가능하리라 여긴다. 결국 본 연구의 입장에서 점차 침습해 들어가는 이념체계로서의 유교 의례의 문화과정을 유학의 실천적 합리성과 유교 의례에 담기는 마음[心—情]을 합쳐서 조선 성리학의 “합정리적(合情理的)” 의례화과정이라고 이름 부를 수 있다고 본다.

과정에 관한 논의이기 때문일 것이다. 이 문화화 과정은 인류학의 궤적에서 본다면, 비교되는 제물들에 대한 생태·지리적 조건과 문화적 필요의 역할 관계를 엿보는 작업이라 할 수 있겠다. 그것은 궁극적으로 제사 음식으로 최종적으로 올리는 데 이르는 인간의 문화와 생태간의 거리의 문제를 파악하는 과정이기도 하다. 즉 여기서 ‘거리’는 한편으로 특정 제물이 이르는 어느 지역 어느 마을에 도달하는 지리적 한계 거리를 뜻하기도 하지만, 제물의 한계 효용에 따른 감정적 거리감을 함축하기도 한다. 이 이중적 거리감이 장소의 성격을 만들고 분포지도를 가능케 하는데, 여기에 개입하고 간여하는 것이 곧 제례문화를 내면화하고 구술하는 이 땅 사람들의 합정리적 마음, 즉 감정의 현재적 처소일 수 있다.

그래서 역설적으로 감정의 처소를 찾는 작업은 가족·친족 공동체가 아닌 그들이 지표로 삼고 있는 제례 속 제수·진설의 다양성을 통해서 구현될 수도 있다. 그 안에는 개별 공동체들이 다른 공동체와의 변별지점을 높이기도 하고 때로는 융화시켜나가면서 더 큰 지역사회의 구성원으로 자신들을 매듭지어 간다고 할 때 도구로 작용하기도 하는 듯 보인다. 그래서 제례문화를 통해 너와 나 그리고 우리의 공동체를 구체적으로 수립한다는 문화적 태도가 있다고 본다면, 거기에는 조상을 제물과 연결 지을 때 발생 가능한 감정의 이입[感情移入]³⁵⁾과 같은 관점과 방식도 생각해 볼 수 있을 것이다. 그것은 제사 참여자가 지각하는 저기 있는 제수라는 물리적 대상을 추리, 추론하면서 관념하고 형이상적으로 취급하는 것이 아니라, 감각소여(感覺所與) 즉 사물에서 직접 경험되어 주어진 혹은 부여된 바의 인상이나 자극이 믿음의 기초지식이자 근거로 삼는 문화적 태도이기도 하다.

결국 제수·진설의 비교작업은 확산된 혹은 분포하는 요소들의 동화(assimilation)

35) 감정이입 혹은 공감의 요소로 생각해 볼 수 있는 것은 1) 정의적 융합(affective matching) 2) 타자 지향적 시각유지(other-oriented perspective) 3) 자아 지향적 시각견지(self-oriented perspective) 4) 자아-타자의 차별화(self-other differentiation) 5) 경험적 이해로서의 공감(empathy as experiential understanding) 등으로 세분화 할 수 있겠다.(Coplan, A. & Goldie, P. ed.(2011), Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives, Oxford University Press. 참조)

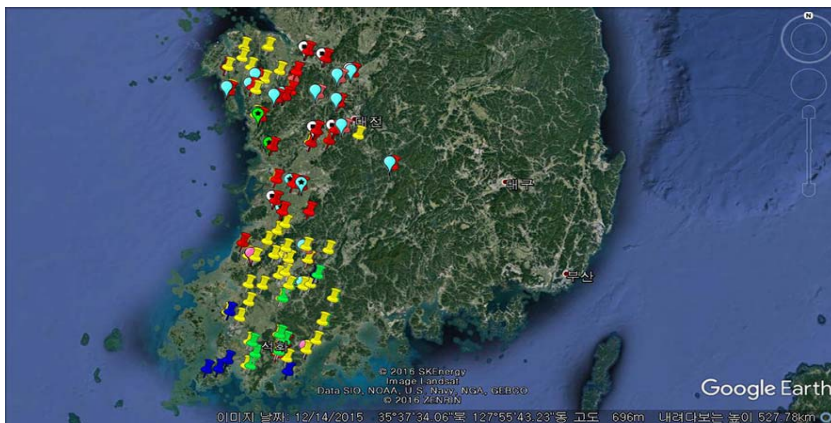
를 결정짓는 선택적 원리들을 분석함으로써 자신들의 가족·친족 공동체 ‘중심 문화(host culture)’의 관습과 믿음을 밀착시키는 모습에 다가가는 일이기도 하다 (Lowie 1937: 142-146, 177-185). 문제는 이를 인정한 상태에서 그 나름대로의 “구체적인 성격”과 의미하는 바를 듣고 자료를 찾아 원리를 파악하고자 하는 일이 쉽지 않음에 있다. 그래서 제사상에서의 비교작업에서 취할 수 있는 방식은 스미스 (Jonathan Z. Smith 2013:86-87)가 예레미아스(Alfred Karl Gabriel Jeremias, 1864~1935)의 글을 빌려 말하고 있는 바, 문화적 번역의 모델을 상정하는 작업의 세 가지 차원을 잠정적으로 수용하는 지점에서 찾을 수 있을 것 같다. (1) “세계관”의 차원은 “제일성의 부여”를 특징으로 한다. 그것은 (2) “문화 복합체(Weltbild)” 혹은 ‘형태’(Gestalt)를 뜻하며 (3) 두 가지가 상호작용을 하여, 언어적으로 표현되어 나타난 차원을 말한다. 이 모델을 제사음식에 대입하면, 제수는 하나의 이념체계, 즉 성리학적 세계관에서 부여된 제일성이 전파/확산된 문화복합체적 성격을 담지한다. 그리고 그 문화복합체적 성격의 사물은 텍스트 안에서 구체적인 콘텍스트와 함께 언어적으로 그 세계관을 확인시키게 되는 구조에 있다고 본다. 이 상황은 인류학적으로 말하면 사회문화 체계에 녹아 든 언어의 세계라고 볼 수도 있다. 그래서 이 세계는 궁극적으로 인문생태적 현상으로 귀결될 수 있는데, 이때 그 문화지형에서의 차이성을 조절하고, 어떤 선택이 어느 만큼의 탄력성을 보이면서 어떤 형태와 상태로 “간극”을 가로지르면서 의례의 장에서 표출되는가를 분석하는 일이 요청될 것이다. 이 시도는 제수에 대한 역사민속학적 방법이면서 유교민속의 현장을 함부로 재단하지 않고 그 자체의 모습으로 돌려주려는 것이 아닌가 생각된다. 본 절에서의 서술 방식은 우선 점체계적 조사를 통해 드러난 몇 가지의 문화적 요소들을 지도로 옮기면서 이해를 돕기 위해 영역체계적인 설명방식을 취할 것이다. 문화요소는 앞선 절에서 언급된 바와 같이 제사의 각 행에서 비교가 될 만한 것들을 중심으로 논의를 할 것이다. 비교 가능한 요소는 많이 있지만, 현장의 제보자들에게 자주 쟁점이 되는 제수를 중심으로 하였음을 밝힌다. 또 하나의 기술은 포함과

배제의 논리에 초점을 맞추기로 한다. 이는 주로 할머니들에게서 자주 언급되는데, 그들도 남성 제관 못지않게 어떤 면에서는 제수의 지역화 수준과 경계선을 만드는 데 매우 중요한 행위자였다고 볼 수 있기 때문이다.

1. 제수의 지역적 비교의 적점과 문화지형

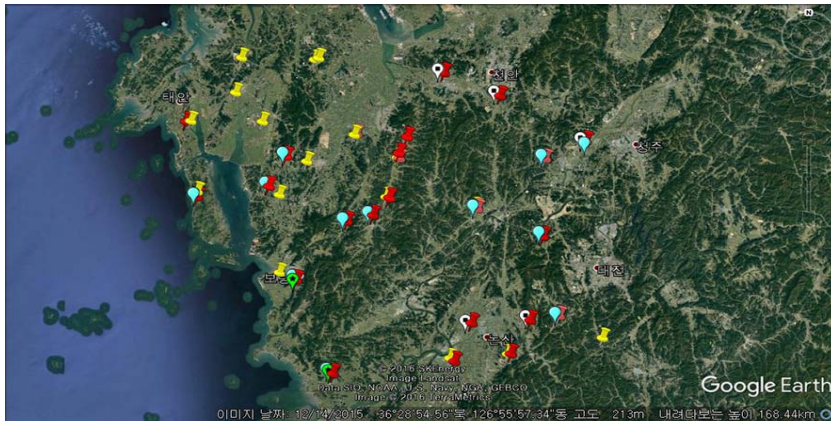
1) 갡(羹)의 문화지형

갡은 갡의 형태가 비교의 초점이 되고 있다. 갡은 앞서 언급한 바와 같이 지역적으로 ‘미역갡국’, ‘소고기무갡국’, ‘무채갡국’, ‘콩나물갡국’ 등이 주요하게 올라오고 있었다. 이는 주재료—미역, 소고기, 무, 콩나물 등—을 중심으로 삼아 나누는 방식이다. 반과 나란히 꼭 쓰이는 이것을 가리켜 ‘갡’이라고 하는 분들도 있지만, 갡국이 더 흔하게 회자되고 있었다. 특히 제보자들 가운데 “갡국”을 “탕국”과 혼용하여 표현하기도 했는데, 탕국물로 갡을 대체하는 집안이나 지역에서 그런 경향이 짙었다. 그러한 갡으로는 소고기무국이 있다. 탕국을 하면서 육탕을 위한 육고기나 두부(소탕용), 토막 생선(어탕용), 다시마 같은 것을 곁들여 국물을 내기 때문에 필요에 따라 갡으로 올릴 수 있기 때문이다. 탕에는 거의 필수적으로 무를 쓰게 되는데,

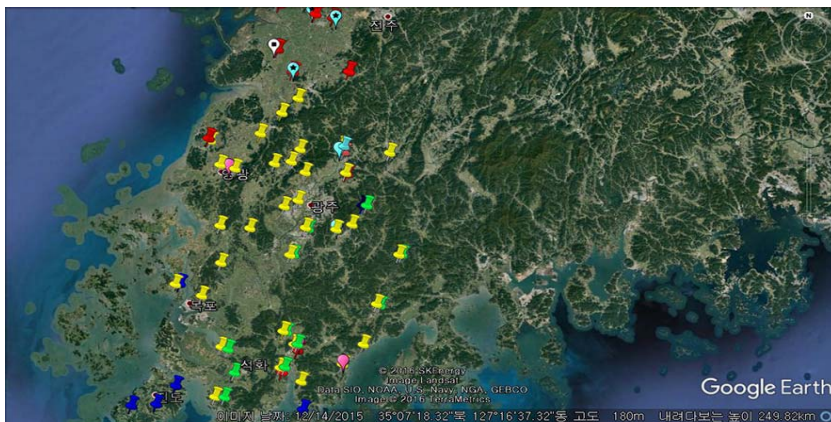


<지도 3-1> 미역국갡의 지역분포도(노란색=미역국(+조개살 or 석화), 붉은색=소고기+무국갡)

이 때 탕과 갯의 큰 차이로 무를 어떤 형태로 써느냐의 문제에 있다. 탕에서는 주로 각둑썰기를 하고, 갯에서는 무를 채의 형태로 사용하는 편이다. 이런 상황에서 소고기무국이 탕과 갯을 아우를 수 있는 것은 무를 정사각형뿐만 아니라 얇게 사각으로 썰면 그 정도로도 충분히 갯으로 사용할 수 있다고 판단하는 것 같다. 그에 비해서 갯이 콩나물국이나 미역국의 경우는 탕국과 갯국을 각각 마련하는 특징을 보이고 있었다.



<지도 3-2> 미역국갯의 지역분포도 부분(충청남도 부분)



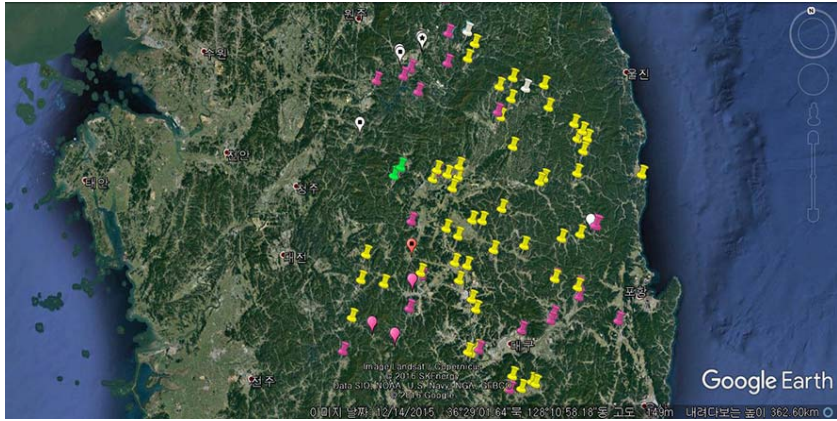
<지도 3-3> 미역국갯의 지역분포도 부분(전라남북도 부분)

그렇게 제보자들이 만들어 내는 갱의 제수와 최종적 제물의 형태를 토대로 영역으로 개관하면 <그림 3-1>과 같은 문화지형을 보인다. 여기서 주의할 점은 어떤 갱이 그 집안에서 쓰인다고 하더라도 일년 내내 모든 기제사에 반복해서 그 갱만 올라가지는 않는다는 점이다. 즉 소고기가 없으면 무채국만으로 갱을 삼을 수 있고, 미역국을 하는 집안에서 무채국이나 소고기 무국을 쓸 수도 있다. 물론 미역국에 소고기를 넣을 수 있고, 두부나 생선살 또는 조갯살이나 홍합 같은 패각류를 곁들일 수 있다. 그러나 미역갱국과 콩나물갱국이 특별한 사유 없이 동시에 쓰이는 것 같지는 않다.

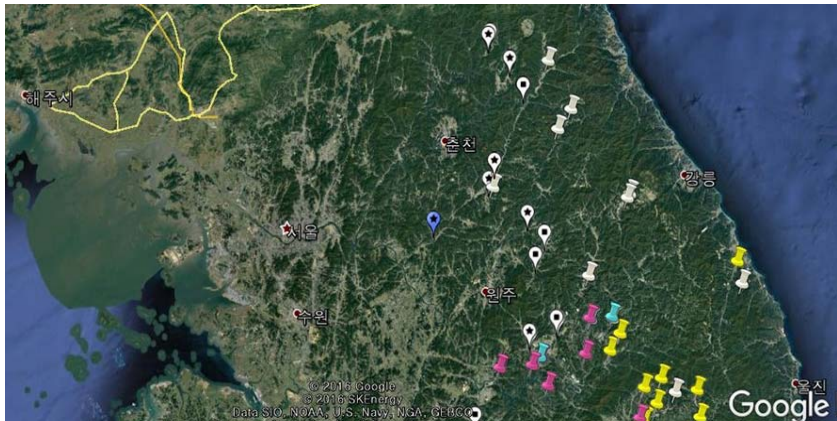
(연구자: 탕국은 뭘로 합니까?) 소고기나 명태 넣고 하기도 하고. (연구자: 갱은 뭘로 합니까?) 나무채. 나물채. 나물국이지요. 무채 쓰지요. (연구자: 콩나물국은 쓰기도 합니까?) 콩나물은 옆옆에 삼아서 먹기는 하는데, 콩나물은 외동이잖소. 손이 귀하다고 안 써요. 콩나물 안 써요. 갱국은 채소 국물하지요.

(강원도 강릉시 성산면 구산리_남양홍씨댁 할머니)

콩나물국을 쓰지 않는 집안에서 그 이유를 들면서 말해주고 있다. 이 마을의 다른 어르신들께 물어보아도 무채국을 쓰거나 미역국은 쓸 수 있지만 콩나물국은 안 쓴다고 했다. 이런 식으로 지역의 자료를 정리해 보면, 본 연구자가 보기에 갱은 크게 미역갱국과 무채국(소고기, 두부, 북어 등 혼합 가능)과 콩나물국갱(+소채를 이용한 갱국)을 만드는 지역이 크게 대별되고 있는 양상으로 보인다. 토란갱은 미역갱국 지역과 겹쳐서 나타나기도 한다. 지역적 범위는 상대적으로 좁은 분포를 보이지만, 비교적 뚜렷한 경계선을 만들고 있는 것처럼 보인다. 그러나 갱으로 쓰이는 재료들을 단순히 지리생태를 반영한다는 시각보다는 미역갱국과 같이 보다 더 이 현상에 대한 문화적 해석이 가미될 측면은 있다고 본다. 한편 콩나물은 경북지역에서는 “곡채(穀菜)”로 여겨지면서 미역국갱 지역과 함께 지역성을 가지는 대표적인 갱이라고 할 수 있다.



〈지도 3-4〉 콩나물무국갱 분포지도
(노란색=콩나물+무채, 붉은색=소고기무국갱, 흰색=무채+두부 or 북어채로 만든 국갱)



〈지도 3-5〉 무채국갱 분포지도(흰색=무채+두부 or 북어채로 만든 국갱)

한편 태백산맥의 서쪽에 해당하는 강원도 영서지역을 중심으로 무채국만으로 갱을 쓰는 가구들이 상당히 많은 편이다. 여기에서는 콩나물을 나물로도 아예 쓰지 않는다는 제보자도 볼 수 있다.³⁶⁾ 그러나 무채국에 단독으로 갱을 쓰기도 하지만,

36) 〈지도 3-5〉에는 강원도 영동지역이 충분히 표시되지 않고 있는 데, 이는 차후의 학회지를 통해 보충하도록 하겠다. 갱의 문화지형도에서 보면 영동지역은 크게 세 부분으로 나누어 볼 수 있는데, 강릉권, 삼척권 그리고 양양 고성 권역으로 나누어 볼 수 있다. 강릉시 주문진읍 과 양양을 경계로 북쪽은 무채국 또는 얇고 작게 썬 무나박국을 갱으로 올리며, 강릉권에서는 거의 대부분 미역국을 제사의

두부를 깎둑썰기하여 함께 넣거나 북어를 찢어서 무채북어국을 제사의 갡으로 쓰기도 한다. 이는 이 지역의 어산물로 18세기 이후 동해의 명태가 북어의 형태로 확산되면서 건어물로 북어를 이용하는 관습이 발달하면서 나물과 어물을 조합시켜 갡을 만들게 된 것으로 보인다.

2) 어(魚)와 어적(魚炙)의 문화지형

적줄은 현대 한국사회에서 제사음식으로 뿐만 아니라 일상음식의 차원에서 주요한 에너지원들의 집합소처럼 보인다. 요즈음은 제사음식이 “산조상[제사 참례자들 이름] 입맛 따라 간다”(경기도 남양주시 화도읍 차산리)고 하지만, 대체로 1960년대 ~ 80년대까지만 하더라도 제사의 제물은 양념이나 간을 한 맛이나 빛깔, 색에 대한 관심보다는 ‘냄새’와 ‘향(香)’ 위주의 ‘흠향(歠饗)’ 혹은 ‘운감(殞感)’이 보다 더 중시된 모양이다. 음식의 양념류로서 활용되는 오채(五彩, 오신채)에 대한 불교적 금기가 제사를 마련하는 제보자들에게도 크게 작용하는 모습도 보였다. 그런 측면에서 보면 소, 돼지, 닭을 포함한 육지생물과 한국의 연근해 어산물들이 모일 수 있는 제상은 화석화된 한국음식의 원형질이 사유될 만한 지점이라고 말 할 수 있을 것 같다.

신위(神位)에서 볼 때 제상에서 2행 혹은 3행—때로 4행에도 둔다.—에 진설되는 제수의 경우 복잡성과 다양성의 측면에서 문화지형을 만들어내기가 쉽지 않다. 특히 조합의 경우의 수를 높이는 것이 어물이다. 어물의 종류, 어물의 형태, 어물의 방향도 중시될 뿐만 아니라, 제수에 차지하는 어물의 중요도가 지역마다 심지어 가문마다 다른 경우도 있기 때문이다. 그러나 지도의 성격이 상황에 대한 맥락을 제시하기보다는 그 자체의 분포를 보여줌으로 해서 독자 스스로가 해석하고 상상

갡으로 올린다. 강릉시에서 북쪽으로 가는 사천이나 주문진에서는 더러 무국이 나타난다. 한편 강릉권과 삼척권의 경계는 다소 논란이 있지만 현 동해시 천곡동의 이쪽과 저쪽으로 볼 수 있다. 동해시의 묵호를 강릉권으로 동해시의 북평읍을 삼척권으로 하는 데는 대체로 인정된다. 삼척권에서는 콩나물국이나 콩나물무채국을 갡으로 주로 쓴다.

할 수 있는 측면에 방점을 찍는 만큼 각 마을에서 제보자들이 들려주는 강조하는 제물들을 중심으로 옮겨놓고자 한다. 대부분의 제보자들은 어물로 무엇을 쓰느냐고 물으면 대부분은 조금의 망설임도 없이 어물의 이름을 말해 준다. “그 고기는 없으면 안 된다.”, “그게 빠지면 제사 안 지낸 거나 마찬가지다.”, “암만 없어도 그것은 꼭 쓴다.”, “그게 (최)웃지다.”, “고기는 그게 주장이다.”라는 식으로 제수 마련에 대한 강한 인식을 보여준다.

그러한 제보를 바탕으로 문화지형을 그리는 데는 역시 어물에 초점이 맞춰질 수밖에 없었다. 소고기나 돼지고기는 육(적)으로 이념적 지향을 보이는 제물이었다. 그것은 실제 1960년대와 70년대 80년대의 당신들의 기제사에 쓰이고 있었는지 하는 의문을 넘어서는 단계에 있다는 뜻이다. 즉 육적의 존재 확인은 비교의 적점으로서 좋은 제물이 되지 않았다. 다만, 닭의 경우는 다소 특이한 위상을 갖고 있었다. 즉 닭은 쓰는 지역과 쓰지 않는 지역이 어느 정도 그려질 수 있었다. 이는 닭이 가축으로서 보이는 습성에 기인하는 것으로 모이를 주워 먹으면서 자꾸 땅을 파헤치는 습성을 좋게 보지 않는 지역에서 제수로 닭을 올리지 않는 경우가 많았다.

(연구자: 닭은 씹니까?) 닭은 안 씹어요. 닭은 조상들 안 쓰던데, 헤치는[땅을 파헤치는] 짐승이라고 안 쓰는데요. 지발로 퍼팅게 가지고 먹으니까요. 헤치는 짐승라고 절대 안써요.
(연구자: 그러면 달걀은 어떻습니까?) 달걀은 써요. 계란 사서 삶아서 껍질 벗겨서 올리지.
(연구자: 그걸 수란이라고 합니까?) 수란은 수란탕이지. 찌는 게 수란이래요. 삶아서 맨위 하나를 국화를 일궈갔고 올리지. 맨 위에 것은 국화처럼 이쁘라고 올리지요.

(강원도 양양군 서면 수리)

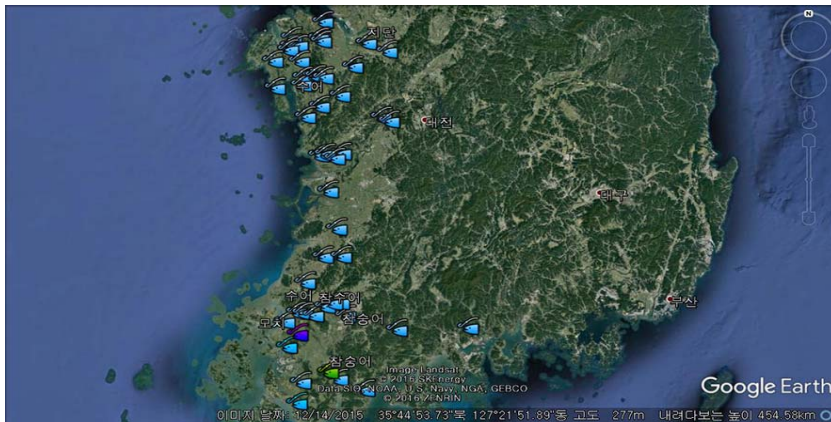
여기에 더하여 제보자들 중에는 닭이 모이를 먹기 위해 발로 파헤치는 습성이 집안에 복이 들어오려고 해도 문밖으로 차내는 식으로 이해하기도 하고, 모여 있는 재산을 흩어버린다는 좋지 않은 감정의 결과로 사람들의 인식에 개입하고 있었다. 심지어 닭은 ‘중신’ 곧 중매로 선을 보는 자리에서도 먹으면 안 된다고 할 정도다.

적(炙)은 삼적(三炙)이 제사에서 표상적 지향점을 갖게 된 듯하다. 적이 비슷한 품목들로 같은 행 혹은 같은 줄을 이루면서 육은 육적이, 어는 어적이 된 듯하다. 즉 처음에 진찬도에서 육과 적과 어가 형태론적이나 통사론적으로는 행에서의 자기 위치와 규칙이 인식되고 있는 듯 보이나, 의미나 문맥에서 ‘적’으로 통용되기 시작한 듯하다. 그러면서 육적은 다시 분화되어 소고기적[牛炙/(牛)足炙]과 돼지고기적[豕炙/豚炙]으로 진화했고, 여기에 꿩[雉炙], 닭[鷄炙], 오리[鴨炙]와 같은 ‘육(肉)’이 계속해서 계발되고 있었던 듯 보인다. 적의 모양과 관련하여 육고기 부위를 얇게 해서 조각처럼 구워 올린다는 의미로 ‘편적(片炙)’으로 불리기도 한다. 어적은 일반적으로 바다생선[魚物]을 중심으로 상용된다. 이는 삼면이 바다인 한반도에서 바다 환경과 어업기술이 차이를 보이고 다름에서 오는 이유로 매우 다양해진다. 그러나 <표3-2>에서 보듯이 제수(祭需)가 될 수 있는 가능성을 지닌 어물이 실제로 제수(祭羞)가 되지 않는다는 것을 확인 할 수 있을 것이다.

어물의 경우를 보자. 앞선 절에서 기록된 어(魚)의 경우 어적으로서 가치를 지닌다는 것을 의미했다면, 여기서는 각각의 어물들이 가지는 위상이 다르다는 것에서 출발한다. 비교는 차이의 반복이 지속되고 확인되는 지점에서 만들어지기 때문에 가능한 것이다. 그렇게 보았을 때, 우선 각 지역에서 중요시 되는 어물의 제수와 그 제물을 열거하면 ■ 송어 ■ 상어(돔배기 형태) ■ 문어 ■ 통복어(찜의 형태) ■ 민어 ■ 도미(돔) ■ 김/조기 ■ 병어(떡자병어) ■ 홍어/상어 ■ 전어 등이 두드러지게 지리생태와 문화생태를 반영하는 것으로 보인다. 위에 열거된 10여 가지의 어물은 비교적 큰 지역 범위에서 중시되고 있다. 물론 문어를 쓰는 지역에서 돔배기를 같이 놓기도 하고, 병어를 쓰는 지역에 민어나 농어는 매우 중요한 지역적 표식이 되는 물질이기도 하다. 송어를 높이 쓰는 지역에서 홍어/상어를 찌서 올리는 경우도 마찬가지다. 본 연구의 조사에 의하면, 어떤 어물의 경우가 지리생태성만을 가질 경우 그 지역권은 사실 좁게 나타날 여지도 있다. 반면 제수라는 의례품목으로 문화생태성을 아울러 지니게 되면 그 힘이 반영되어 바다의 어장에 국한되지 않고

유통과 소비를 최대한 활용하면서 넓은 범위로 확장성을 갖는 경우도 있음을 본다. 가령 조기의 전국적 확산이 지리생태만으로 설명될 수 없는 이유이기도 하다. 또한 명태 특히 포로서 북어의 경우 또한 이러한 조선 성리학적 제례문화 내 판단의 심급도를 반영해 온 제물이라고 할 수 있다.

송어³⁷⁾는 오늘날 남한의 경기도 해안과 충남 전북의 서해안에서 거의 빠지지 않고 오르는 제물이다. 전남 남해안에도 쓰이고는 있지만, 가치의 인식도 면에서는 역시 경기 남부 해안지대와 충청도 서해안에서 내륙을 향해 방향성을 갖는 어물이라고 할 수 있다. 여기서는 주로 송어를 찌서 올리고 달걀을 지단으로 감싸는 형태가 나타난다. 이런 중요한 제물은 한 마리를 쓰는 것이 아니고, 대개는 어적으로 여러 마리를 크게 올리는 특징이 있다.



<지도 3-6> 송어적 분포지도

37) 송어를 어적으로 올리는 분포권은 <지도 3-6>에서는 표시되지 않고 있지만, 경기도 해안과 인천광역시와 강화도 등지에서 널리 분포한다. 한강 하류와 임진강 하류의 동쪽인 김포, 파주, 고양 등에서 송어는 어적으로 쓰이곤 한다. 그러나 경기도 내륙에서도 북쪽과 동쪽에는 북어적을 쓰는 집안들이 지금도 상당수 발견된다. 경기 남부에 해당하는 안성시 용인시 수원시 등에서는 북어적과 조기가 주요한 어적으로 제보되고 있다. 이 또한 다른 학술지면을 통해 추가하기로 하겠다.

다음으로 상어를 이용하여 적당한 크기로 토막을 내서 굵거나-엄밀히 말하면 번철하면서 튀기는-혹은 길게 잘라서 꽃이에 끼는 방식으로 적의 형태를 갖추는 ‘돔배기’라는 제물이 있다. (죽)상어고기를 제물로 쓴다는 의미에서만 보면, 한반도의 서해안 남해안 동해남부해안에서 상어는 이용되고 있다. 다만 제물의 형태가 문제가 될 뿐이다. 서해안에서도 아래에 언급하겠지만, “홍·상어권”(홍어+상어권)이라고 할 만한 지역권이 나타난다. 이 지역에서는 홍어와 함께 상어의 살을 토막내어 찌서 올리기도 한다. 홍어의 경우 ‘사촌격’이라고 일컬어지는 ‘간재미’를 이용하여 하루 이틀 말려서 ‘꾸둑하게’한 후 찌서 올리는데, 이는 주로 전라북도 해안 인근의 부안, 고창, 함평, 나주, 무안 등지와 그 내륙으로 방향성을 보이기도 하기 때문이다. 또한 상어포의 경우 조기포(일명 가조기포)를 대체되기도 하지만, 일반적으로 조기포와 별도로 전라남도 남해안 일대에서 중요시되는 포로 쓰이기 때문에 돔배기 지역권은 최종 제상에 올리는 제물의 형태에 따라 지역적 문화지형의 분포를 살펴야 한다고 본다.

문어는 한반도의 동해와 동남해안에 걸쳐서 긴 분포지역을 보이는 제물이다. 문어의 지리 생태는 조선후기 관찬사료의 물산조(物産條)에서도 이 지역과 관계가 되어 있다. 그러나 이 문어가 제수로서 자기 정체성을 확고히 갖게 된 것은 경북 내륙의 인문생태 환경에서 빛을 본 경우라고 할 수 있다. 즉 문어는 바다 생산지와 또 다른 맥락에서 의미를 갖고 필수품이 된 경우라고 할 수 있다. 여기서 말하는 문어는 생물로서 찌서 올리는 경우를 말하며, 건문어의 형태로 어탕이나 문어포 혹은 건문어의 다리를 올려서 여러 포의 맨 위에 “꽃”처럼 장식용으로 하는 경우를 말하는 것은 아니다. 그런 의미에서 첨언하면, 과연 경북 내륙에서 언제부터 오늘날과 같이 생물의 문어가 지역의 상징적 제물이 되었을까 하는 의문이 생길 수 있다. 여기에 대해서는 다른 지면을 통해 자세히 규명할 생각이지만, 20세기 초·중반 늦게는 동해안과 연결되는 철도와 도로 유통망을 고려하지 않고서는 오늘날과 같은 대규모의 ‘문어지역권’을 그릴 수는 없는 문제라고 본다. 물론 경북 내륙지역이

라고 하더라도 신분계급성과 경제성을 고려할 경우 더 이른 시기에 충분히 문어를 생물로 쓸 수 있던 집안은 있었을 것이나, 이 때에도 그 어물이 가치 인식도가 높다고 해서 그래도 제물이 될 수 없었던 문제라고 보기 때문이다.

북어의 문제는 박구병의 『한국명태어업사』(1978)에 자세히 연구된 바가 있기 때문에 그 역사적 문헌 기록의 사실성 부분에 대해서는 크게 이의를 제기하고 싶지 않다. 다만, 주지하다시피 명태가 여러 형태로 변하여 제수의 제물로 올라온다는 점 때문에 주목할 필요가 있다고 본다. 특히 소위 “통북어권”이라고 하는 지역권이 그려질 수 있는 양상이 보이기 때문이다. 현재 남한에서 강원도와 경기 동부 및 북부를 거쳐 서울의 북부 이르는 선이 대체로 그런 대에 해당한다. 여기서는 통북어 두 세 마리 혹은 코다리 상태의 명태 여러 마리를 어적으로 올리고 있다. 이 때 배를 가른 북어를 사서 물에 불려서 ‘북어찜’으로 제물화하는 어적과는 그 결과 무게가 사뭇 다르다. 통북어적의 지역적 경계를 긋는 선에서도 알 수 있듯이, “명태 곧 북어가 조선후기 전국적으로 확산되던 물산이 되면서”(박구병 1978) 다른 지역과는 차별적으로 강한 유착관계가 있음을 보여준다 하겠다. 그것이 정확히 제수의 소용 때문만은 아니었을 수 있다. 그러나 조선 후기 제사문화권에서 어적이라고 했을 때, 가능한 선택이 건어물로 명태이외에 어떤 뚜렷한 대체재가 발달하기 힘든 상황에서 북어는 그리고 북어에 투영된 상징적 의미는 곧바로 조상과 자손이 교류하고 음복의 구조로 소통하는 매개체로 작용했을 것으로 볼 수 있을 것이다. 다음 절에서 이 지역사람들이 통북어 혹은 북어에 담는 상징성에 대해 짧게 언급하고자 한다.

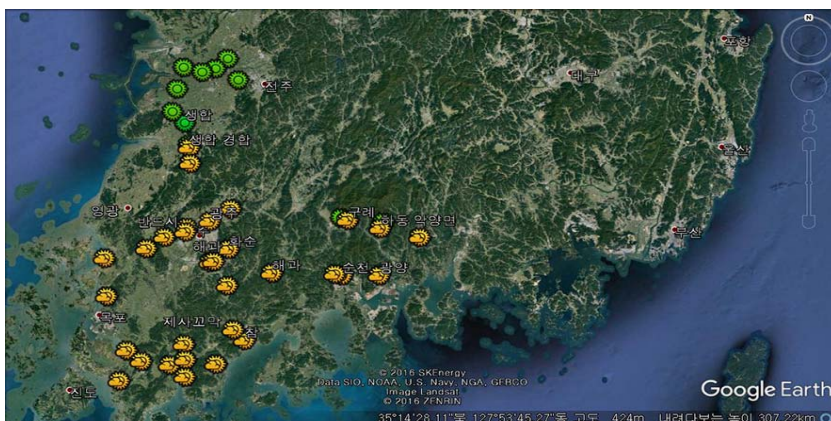
민어나 도미(돔)의 지역권 또한 본 논문에서는 미처 지도화하지 못했지만 이 제물들은 상대적으로 그리 넓은 분포권을 보이지는 않는다. 그러나 민어는 같은 지역에서 역시 마찬가지로 가치재인 농어나 송어 혹은 준어보다 더 상위의 자리를 차지하는 어물임을 뜻한다. 돔의 경우는 경상남도 남해안과 전라남도 남해안 일부 지역에서 중시되고 있다. 한편 병어[덕자병어]는 소위 ‘민어권’과 겹치는 성격이

있지만, 보다 더 넓은 확장성을 지니는 어물이라고 할 수 있다. 민어가 바다 해안에서 그리 멀리 내륙으로 들어가지 못하는 반면, 병어는 광주, 화순의 내륙에도 선호된다. 이때 주의할 점은 민어/민어조기의 유통로가 병어보다 못해서가 아닌 것 같다는 점이다. 이러한 점이 실질적으로 비교 연구에서 해석상의 어려움을 남기고 있다. 그러나 하나의 가능한 가설을 세울 수 있음직한데, 그것은 전어와 도미(돔)의 관계를 생각해 볼 때 짐작해 볼 만하다. 그것은 도미의 지역권은 전어의 지역권과 비슷하게 나타난다는 점에서 그러하다. 도미가 남해안 일대에 걸쳐서 해안을 따라 길게 펼쳐진다면, 전어는 내륙으로 진출하는 정도가 조금 더 우위를 보이는 것 같다. 전남 화순군 같은 곳에서 만약 도미와 병어 가운데 선택하여 제수를 올리게 되면 병어 쪽이 우세할 것이다. 그러나 병어와 전어를 병치했을 경우 전어 쪽이 단연 선택될 것이다. 이 지역은 병어보다는 전어의 지역권에 해당한다고 볼 수 있다. 요약하면 민어와 병어, 전어와 도미는 생김새나 모양에서 대비되는 쌍의 조합이라는 점이다. 이 둘의 조합은 어물을 세 가지 또는 그 이상을 쓸 수 있는 구조에서 굳이 경합해야 할 성격의 어물류라고 볼 수 없지 않기 때문이 아닐까 하는 가설도 가능하다. 이와 같은 구조에 있는 것이 동해안에 오면 ‘열기(열갱이)’와 가자미 쌍을 떠올려 볼 수 있고, 송어와 간재미, 홍어와 상어도 그런 측면에서 사유해 볼 만하다고 판단된다.

끝으로 “김·조기권”을 하나의 지역권을 생각해 볼 수 있다. 김은 비교적 넓은 상태로 가공한 것을 제물로 쓸 때 접어서 잘라서 해채(海菜)로도 사용하기도 하지만, 충남 보령, 서산, 태안 일대의 해안과 내륙으로 들어오면 부여, 논산, 대전에서는 김을 넓적한 상태 그대로 올리면서 적줄에 놓기도 한다. 김을 굳이 어적이거나 “해적(海炙)”으로 인식하는 것 같지는 않지만, “김조기는 반드시 올린다.”(충남 보령시 청라면 소양리)라는 발언에서 그 상징적 강도를 엿볼 수 있다. 이는 제물뿐만 아니라 일상의 음식에서도 전국적 ‘대중어’가 된 조기를 단독 제물로 이해하는 상황과 약간 다른 면으로 이해하는 것 같이 보이기 때문이다.

한편 본 연구가 제수의 ‘한국적’ 가가레에서 어물의 지역적 특수성에 주목하는 까닭에 비교적 큰 지역권을 가지는 것과 함께 그보다는 작은 규모지만 가치 인식에서 결코 뒤지지 않는 어/어적도 있음을 포착할 필요가 있다고 본다. 앞서 언급한 남해안 일대와 가까운 내륙에 쓰이는 전어도 이와 같은 작은 지역권에서 중요한 자원으로 분류 할 수 있다. 경북의 포항, 영덕, 울진의 동해안과 강원도 해안과 내륙에서 중요한 어물로 쓰이는 열기, 가자미도 마찬가지다. 이 밖에 양태(일명 장태, 장대), 고등어, 낙지(꽃이의 형태) 등도 일정한 범위에서는 여전히 중요한 어물이다. 그런데 역사민속적으로 볼 때, 이 어물들이 언제부터 제수로 중요성을 가지고 또 그것은 지역의 영역의 측면에서 확대되고 있는 과정인지 축소되고 있는 상태에 있는지는 의문이 아닐 수 없다.

이와 관련하여 ‘해과(海果)’(전남 장성군 북하면 중평리)라고 불리기도 하는 꼬막을 주목할 필요도 있다. 꼬막은 집안에 따라 적줄에 놓이기도 하고 또 채줄에 놓이는 등 비록 제상의 진설에서 확실히 자리를 차지하지 못한 듯한 인상도 주지만, 그것은 진설의 문제이고 제수의 문제만을 놓고 보면, 흡사 “꼬막권”이라도 설정해 봄직한 지역권이 나타나고 있다.



<지도 3-7> 꼬막, 생합 분포권 지도(노란색=꼬막, 녹색=생합)



〈사진 3-12〉 꼬막을 올린 성주상_전남 광양



〈사진 3-13〉 생합_전북 부안

〈지도 3-7〉에서 보듯이 오늘날 꼬막은 상당한 범위에서 중시되는 제물로 보인다. 정약전의 『자산어보』(玆山魚譜, 1814년 순조14)에 “살이 노랑고 맛이 달다.”고 표현되기도 하며 그보다 300여 년 앞선 『신증동국여지승람』(新增東國輿地勝覽, 1530년 중종25)에서는 전라도의 토산물이라고 한다. 오늘날 보성의 별교를 비롯하여 여수, 강진 등지에서 생산되는 패류라고 할 수 있다. 이 꼬막이 제수로 쓰이는 이유는 비단 맛 때문은 아닐 것이다. 오히려 지역주민들 가운데서는 꼬막 가운데 “참꼬막을 쓴다.”고 하면서 그 껍질의 생김새가 흡사 “부잣집 기와골을 닮았다.”하면서 “참꼬막으로 제사지내면 조상들이 자손들 잘 되라고 복을 주면서 기왓집에 살게 해준다.”는 믿음을 보여주는 경우가 많았다. 이 형태가 조상이 복을 주는 구조로 연결되고 다시 상징적 의미가 강화되어 마침내 믿음이 물질화 될 수 있다는 것은 유교 제사 문화의 강한 영향력을 배제하고서는 이해되기 힘든 것임에는 분명해 보인다. 무엇보다 그 믿음이 꼬막을 통해 조상을 지키고 자손으로 이어지는 구조가 생성되고 확산될 수 있다는 것이 유교민속의 현장이 갖는 실질성이 아닌가 싶다. 이와 아울러 나머지 제수들이 왜 제물의 자리를 차지하느냐의 문제와 관련해서는 다음 절에서 간략히 언급하고자 한다.

3) 채적(菜炙)과 전(煎)의 문화지형

적줄에서는 어물만 있는 것이 아니다. 앞서 제수와 제물의 목록에서도 이미 언급

한 바와 같이 채적(菜炙)과 전(煎)의 복수적 양상은 어물 못지않게 발달하고 있는 것이 오늘날 한국의 가가례처럼 보인다. 그것은 주자의 가례는 물론이고 조선후기 수많은 유자들이 남긴 예서에서 소채를 적이나 전으로 쓰는 것이 무방하다거나 혹은 진설도/진찬도에서 정해진 위치[定位]를 주고 있는 경우는 없기 때문이다. 말하자면 소채는 조선후기 어느 때인가부터 아니면 그 이전 의례에 소선(素膳)을 주로 했던 고려 불교적 영향의 관습인지는 모르겠으나 분명한 것은 소채가 나물의 역할에만 머물지 않았다는 점이다. 즉 채적과 전이 제례 문화에서 중요한 축으로 문화화 되는 과정을 예상하면 우선적으로 제례 이전에 혼례나 일상에서 소선의 다양한 실험이 있었던 것을 생각해 봄직하다. 이는 혼례와 제례의 차이를 보여주는 것과 동시에 평소에 먹던 일상음식이 곧바로 제수가 될 수 없음을 다시 한번 생각게 한다는 점에서 의미있는 지적이라고 할 수는 있다. 그래서 허균의 『屠門大嚼(도문대작)』(광해군3(1611))을 비롯하여 그 이후에 나오는 반가의 음식조리서를 참조하는 것도 각 지역의 토산물과 이를 이용한 별미음식의 이해를 위해 유용한 방식임에는 틀림없다. 그렇다고 하여 그 음식들이 바로 제례의 제수에 쓰였다는 것을 실증하는 문서로 채택하기에는 부족한 면이 많다. 무엇보다 본 연구는 제례음식의 조리에 관한 글이 아니며, 아울러 현재의 제사 음식의 역사적 기원을 따지는 작업이 일차 목적은 아니다. 현재로서는 그 보다 우선하는 작업은 인터뷰 자료를 근거로 그 분포와 제보자들의 목소리를 담는 노력에 충실하고자 한다. 채적과 전은 그런 면에서 여러 어려움을 내포하고 있지만, 사실성에 기초하여 문화지형을 그려보고자 한다.

그렇다면 채적에서 비교의 적점이 될 만한 것은 무엇이 있을 수 있을까. 이는 어물과 달리 명칭이 다른 종류가 지역별로 권역을 그리면 나타나는 것이 많지 않다는 약점 때문에 어려움이 배가 된다. 그런 종류로 단일한 채가 될 만한 것으로는 ■ 부추 ■ 우엉 ■ 가죽나무잎 ■ 메밀적 정도라고 할 수 있다. 배추전도 어느 정도는 지역적 특징을 보일 수 있지만, 현재의 현장에서 인터뷰 자료에 의존해서 연구의

요소로 넣기에는 매우 모호한 상태에서 어렵פות하게만 그려질 것으로 판단된다. 특히 배추라는 제수만하더라도 무만큼이나 그 활용도 매우 높고 보편적으로 쓰이는 경향이 있다. 그에 비하면 부추적[정구지적]이나 우엉을 이용한 적은 소백산맥과 낙동정맥을 사이에 두는 경상도 내륙에서 상주 김천을 포함한 낙동강 유역과 경상남도 일부 지역에서 발달하고 있는 것으로 보인다. 부추적이나 우엉적을 하는 지역이 딱히 일치하는 것은 물론 아니지만, 이 지역들에서는 상대적으로 배추적 또한 중시되는 것 같다. 그것은 강원도와 충북 일부 지역에서 제수로 채적을 쓸 때, 메밀적이 강조되는 것과 같은 성격을 보인다.

주목할 만한 것은 가죽나무잎으로 만든 적을 채적으로 반드시 올리는 지역을 들 수 있다. 가죽나무잎으로 만든 채적은 “까죽적”, “거죽적”으로 불리는 데, <그림>과 같이 그리 넓은 분포권이라고 할 수는 없지만 그것을 쓰는 지역에서는 매우 강조되는 적이라고 할 수 있다. 충남 금산군, 전북의 무주군, 장수군 그리고 경북 김천의 일부 지역이 그에 속한다. 이것의 영역이 의미있는 지점은 가죽나무적을 실제로 먹는 지역은 더 넓게 분포한다는 점과 관계된다. 즉 일상으로 가죽잎을 적으로 부쳐서 먹기는 하지만 그것을 채적으로 제수에 올리지는 않는 지역이 있음을 뜻하기 때문이다. 제수로 문화화 한 곳의 특징은 집집마다 한두 그루씩은 가죽나무를 집의 경내에 심어 놓고 있다는 점이다. 사실 식물의 식생대를 고려하면 냉해에 약한 가죽나무가 그다지 선호될 이유는 없어 보인다. 특히 5월에 국한하여 연한 잎을 따서 찌서 말려두고 제사 때 사용해야 하는 식물이다. 말하자면 집의 경내에 있다고 하여 사시사철 바로 따서 적을 할 수 있는 재료도 못된다. 부지런하고 관심이 있어야 집안의 제사에 빠뜨리지 않고 올릴 수 있는 것이다. 그렇다면 어떤 이유로 이 가죽나무잎은 채적이 될 수 있을까. 한 가지 중요한 점은 이 나무는 잎보다는 봄, 가을에 뿌리의 껍질이 매우 중요한 한방의 약용이 될 수 있다는 특징도 고려할 필요는 있는 듯하다. 그 원인인지 어떤지는 알 수 없으나, 가죽나무잎을 두고 제수로 올리는 마을 사람들은 그 적이 “향이 독특하다.”고 하며 “향 때문에 조상이 제사

날 본가를 찾아 올 때, 길을 잊지 않고 온다.”고 여기기도 한다. 여기에 더하여 가축나무없는 나무의 높은 곳에 있기에 잎사귀가 깨끗하고 귀한 것으로 상징적 의미를 덧붙이고 있었다.

정리하면 채적은 비교의 적점을 마련하는 일이 현재로서는 쉽지 않다. 그렇다고 하더라도 앞선 절의 <표>에서 이칭(異稱)되는 “집산적, 산적, 느르미(=누름지적), 나물적, 향누르미(=향누르미), 큰적(=대적=채전), 적거리, 행적, 부침개, 석산적, 큰적=대적” 등에 주목할 필요는 있다고 본다. 즉 특별한 지역권으로 묶기는 어렵지만, 이른바 “채적”을 만들 때 재료로 쓰이는 제수들이 일정한 패턴을 갖는다는 점이다. 특히 세 가지 채로 적을 부치는 모양새가 유난히 인상적이다. 이 부분에 대한 질문에 제보자들도 예전부터 해오던 “관습”이라고 넘기고 있지만, 그 역시 제례의 관습에서 유난히 자주 발견되는 지점, 즉 세대를 건너면서 반복되는 가운데 형성되는 물질과 기억의 환기적 해명이 조금 더 연구되어야 할 듯하다. 이는 이 채적이 오늘날 전(顛)과 함께 앞으로 제례의 제수문화로 계속해서 남아 있기 위해서도 분명히 자기 설명력을 가질 수밖에 없는 처지라고 보기 때문이다. 가령 배추/다시마/골파로 채적을 만드는 충북 청원군 내수읍의 한 제보자는 채적에 대해 “젓은 음식은 조상이 먹고 가고 마른 음식은 가져가는데, 채적에 있는 다시마는 걸췌가방 끈을 만들고 배추는 (음식물 등을) 싸서 저승에 가져가서 친구와 나누어 먹으라고.” 하는 신화적 설명이 곁들여지듯이 말이다.

4) 포(脯)와 소채(蔬菜)의 문화지형

현재 한국에서 17종으로 파악되는 제수인 포의 지역적 영역은 앞서 언급한 어물의 권과도 깊은 연관을 갖는 것으로 여겨진다. 그러나 기본적으로 포가 건어물의 형태를 띠는 점에서 오래 보관될 수 있고 그렇기 때문에 요구만 있으면 멀리까지도 운반될 수 있는 성질이 지역의 경계를 허무는 측면이 있는 것처럼 보인다. 특히 누차 언급되었던 조선후기 이래 북어포의 확산으로 인하여 상대적으로 지리생태적

영향력이 약화되어 온 역사적 과정이 보인다. 특히 이동이 상대적으로 자유로운 포의 경우 때문인지 포는 기제사에서 한 가지만 쓰기보다 형편이 되면 모양도 내고자 문어다리를 올려두기도 하고, 건홍합을 북어포나 건문어포 혹은 대구포 위에 올리기도 하였다. 그런 연유로 지금은 급격히 지역권이 좁아 들고 있지만, 조기포가 쓰이는 충청도 서해안지역과 상어를 포로 쓰는 전라남도 남해안 지역의 분포지는 기록성을 갖는다고 하겠다. 경상남북도의 내륙에서 선호되던 건문어는 지금도 시제나 큰 제사에서는 대구포와 함께 볼 수 있다. 그 이외에 오징어포는 앞서 언급하였듯이 20세기 중반 이후 다핵성 오징어잡이가 이루어지면서 대중적으로 확산된 포로 여겨지지만, 지금은 기제사에서는 거의 찾아보기 어렵고 묘제에서는 편리하게 쓰는 집안들도 있다.

소채는 앞서 언급하였듯이 숙채(熟菜), 침채(沈菜)를 그 비교의 적점으로 고려할 수 있을 것 같다. 그러나 특이하게도 침채가 제수로 강조되는 지역은 의외로 적다. 제상에서는 놓이고 또 진설도/진찬도에서 분명히 자리를 잡고 있으며 심지어 조선 후기 예서에서는 주자가례에도 없는 구분이 등장했음에도 불구하고 오늘날 침채의 비중은 제상의 다른 제수에 비해 그리 커 보이지 않는다.

그런 면에서 숙채는 여전히 주목할 대상이라고 본다. ‘삼색나물’은 제수로 갖추어 지는 색의 문제를 이념적 지향을 언급하기에는 적당할 수 있지만, 숙채의 비교의 지점과는 다른 성격이 된다. 전통적으로 고사리, 도라지, 콩나물, 무나물, 배추나물이 삼색나물에 대표격인 제수로 회자되고 있었지만, 비교의 지점에서는 ■ 뜸북이 ■ 고비 ■ 숙주나물 ■ 고구마순나물 ■ 토란대나물 등이 지역성을 갖추는 것으로 확인되고 있다. 그 중에서 가장 독특한 해조 가운데 하나가 ‘뜸북이’로 보인다. 뜸북이는 <그림 >과 같은 지역에서 1980년대까지도 숙채는 물론이고 해초의 탕감으로 자주 쓰이던 제물이었다고 한다. 그런데 전라남도 진도, 해남, 그리고 신안 쪽의 김양식 등이 성행하면서 뜸북이의 생산량이 줄었다고 한다. 지금은 톳으로 쓰이지만 이 뜸북이는 해조가 어떻게 조상과 자손을 매개하는 중개자 역할하는 ‘신화적

제물'인가를 보여주어도 남음이 있다. 여기에 대해서는 다음 절에서 좀 더 다루기로 하겠다.

고사리는 외대잡소 손이 귀해서. 고비는 이게 많잖소. 고사리는 외동으로 올라오니까. 콩나물은 머리가 하나라 원래 쓰지 않아요. (강원도 정선군 임계면 송계리)

고비는 있잖소. 하나가 나면 그 주변에 함께 새끼 거늘구듯이 수북하니 같이 자라지요. 고사리는 하나하나 자라니까 외롭지요. 그러니까 안 쓰는거봐요. 우리는 여기 와서 고비만 썼어요. (강원도 화천군 하남면 원천리)

강원도 일대에서는 숙채로 고사리를 쓰지 않고 고비를 쓰는 집안의 비율이 상당히 많아 차이를 보였다. 특히 콩나물을 갱국은 물론이고 숙채로도 쓰지 않는 제가집도 있었다. 이는 일상에서 먹는 차원도 조금 다른 해석이 개입한 결과라고 볼 수 있다.

콩나물은 안 씹니다. 콩나물은 만날 퍼진다고 안 그래요. 역병이 퍼진다고. 역병 돌까 봐 안 쓴다고 해요. (충남 연기군 서면 국촌리)

콩나물에 대한 금기만큼 숙주나물에 대해 금기를 보이는 지역도 있었다. 그러나 녹두는 숙주보다는 녹두묵(청포묵)의 형태로 중요성을 띠는 지역이 있다. 이는 묵을 올린다고 할 때 상대적으로 메밀과 메밀묵을 쓰는 지역과 대비된다. 전남 화순군 도곡면 대곡리의 한 제보자는 “뜸북이를 나물로 제일로 치고, 녹두묵을 제일로 치제. 다른 것 없어도 그 묵은 기어이 하제”라고 한다. 고구마순나물이나 토란대나물도 지역색을 갖고 있다. 이 둘 모두 따뜻한 기후대에 적합한 식물이라는 점에서 고구마의 전파와 고구마순나물을 생각해보고 토란대나물의 작물 분포와 같이 달려가는 지역화 수준의 숙채라고 할 수 있겠다.

2. 제수의 다양성의 내면과 유교민속화 수준

1) 다양성의 탄성력과 한계치: 포함과 배제의 논리

지금까지 현장조사를 통해 정리한 제수와 제물의 물목을 바탕으로 제상의 민속지식의 민속분류를 행/줄을 기반으로 정리하고 살펴보았다. 이를 통해 제상의 규격에 비하면 사실상 무한한 생태 자원을 이용한 제물의 진설 구조에서 포함과 배제의 논리는 어떤 식으로 구성되고 작동되었다고 볼 수 있는가를 생각해 볼 수 있을 것 같다. 제수는 물질의 거래와 조리과정을 거치면서 그 성격이 추가되고 또 부여되는 방식으로 인하여 ‘의미의 음식’이라는 측면을 담고 있다. 음식의 이러한 의미적 특성은 한반도에서 제사의 존재와 지속을 생태와 문화적 인간 사이의 상호작용으로 보게 함으로써 결과적으로 비교 연구를 통해 역사적/해석적 접근으로 이끌어 간다. 이러한 사유에는 음식에 대한 “생각과 개념들이 (지역의 생태)문명이 진행되는 한도 내에서만 유효하다.”(Boas 1887: 589 ; Stocking 1982:13 인용)고 하는 발언과 궤를 같이 한다고 본다. 그렇기 때문에 제사 음식과 그 음식에 대한 어휘목록을 수집하고 분류하는 일은 궁극적으로 조상에 대한 문화 내 인지구조에 대해 이해를 열어가는 과정으로 볼 수 있다. 그 과정 속에서 제수의 생태적이고 문화적 차이와 구분 및 지위에 대한 생각과 개념들을 문화지형이라는 틀에서 이해해 보고자 하였다. 이제 이 절에서는 제수의 다양성의 내면에서 어떤 제수가 어떤 식으로 포함되고 배제되는지를 제보자들의 구술을 통해 문화지형에서 다루기 어려웠던 부분에 대해 추가적 논의를 하고자 한다.

이 글에서도 또한 5행과 각 줄에 중요한 제물을 대상으로 삼으면 좋겠지만, 서론에서도 언급한 바와 같이 유교 제례문화가 자기 설명과 해명을 갖추지 못한 시대에 있는 만큼 문화지형을 보이는 제물이 왜 포함되고 배제되는가의 문제에 있어서도 본 연구에서 일정부분 한계가 있다고 본다. 포함과 배제의 논리는 포함의 탄력성과 한계치를 지니고 있는 것과 동시에 배제에도 마찬가지로 일정한 스펙트럼 하에서 그러하다고 여겨진다. 배제의 논리를 먼저 언급하고 포함의 논리를 추가한다.

먼저 배제의 논리들의 기본 형태를 들어보자.

- × 노래미는 냄새 때문에 안 쓰는 물고기다.
- × 잉어는 용이 된다하여 사용하지 않는다.
- × 가자미는 눈 흘킨다고 안 쓴다.
- × 상어 안 쓰고 송어는 비린내가 많이 난다. 귀한 생선으로 인정하는 편은 아니다.
- × 김전은 고기 없어도 우엉뿌리 산적은 꼭 한다.(전북 무주군 무풍면 현내리)
- × 조기 자체는 좋은 고기이나 아파서 돌아가신 분들을 위해서는 쓰지 않는다. 염병이나 제사 요리는 굽지 않는다.
- × 두부 재미없다. 부정탄다고 한다. 조기는 왜정 때 없었다. 대신 이면수를 썼다. 김은 여기서는 귀해서 안 쓰고 문어는 비닐이 없어서 안 쓴다. 꿩은 쓴다. 고기 중에서 날아다니는 것을 제일로 친다.
- × 메밀묵은 도깨비를 쫓는다고 하여 쓰지 않는다. 녹두묵의 제기는 대접을 이용하는 경우가 있다.
- × 시금치는 '치'자가 들어갔다고 안 쓰기도 한다.
- × 묵은 메밀묵을 안 쓰고 녹두묵을 쓴다. 메물씨는 문익점이 목화씨를 붓 뚜껑에 넣어 울 때, 메물씨는 궁둥이에 쭈셔서 왔다고 해서. 꽃일 필 무렵 쿠린내 난다고 해서.
- × 메물은 귀신쫓는다고 안 쓴다.
- × 호박은 똥물을 먹고 자라니까 안 쓴다.
- × 배추는 뿌리가 없다고 안 쓴다.
- × 계란은 안 쓴다. 첩이 뒷꿈치를 닮았다고 해서다. 첩제사에 쓰는 음식이다.

다음으로 포함을 내포한 목소리를 들어보자.

- 조기는 알을 많이 낳는다. 자손을 번성하라고 쓴다.
- 송어는 높은 데 산다. 송어는 빨만 먹는다.
- 문어는 글고기, 점잖은 고기 등으로 회자된다. 선비가 글을 쓸 때 먹을 지니고 있듯이 문어 또 먹물을 지닌 고기에서 유비하여 높이 치는 어물에 속한다.
- 북어는 새끼를 많이 낳아서 자손이 번창한다.
- 귀신은 냄새로 운감한다. 어물의 배를 신위 쪽으로 놓는 것은 기운이 거기에 모인다는 것과 신이 먹기 좋게 하기 위해서다.
- 고기가 등으로 가는 것은 신이 먹을 때 “고기를 왼손으로 든다.”고 한다.
- 우엉은 뿌리가 깊이 들어간다.
- 뜰복이는 가지가 많아서 여럿이 나눠먹기 쉽다고 한다.
- 미역은 할아버지의 선물이다. 구급약도 된다. 가정의 필수품이다.
- 고지는 지붕 높아서 있으니까 귀한 것이다.

“인간의 말 속에 비로소 존재하게 된 귀신을 마치 언어 밖에 실재하는 것처럼 생각했기 때문에 환영(幻影)의 귀신을 쫓는, 영원히 끝나지 않을 유무의 논의가 발생하게 된다.”(고야스 노부쿠니 2006: 17) 인간의 언어 속에서 언어 밖을 설정할 수 있다는 것은 비단 귀신에만 국한할 수는 없을 것이다. 위의 배제의 언어 속에, 아래의 포함의 목소리에 존재하는 것은 그 사물의 정의나 개념이 아니라 사실은 관념화된 타자를 소환하는 일일 것이다. 위의 언어로 볼 때, 그 타자는 부정과 긍정의 양 방식으로도 담길 수 있음을 보여준다. 그 타자는 사실은 노부쿠니가 말한 “귀신”일 것이며, 본 연구에서는 조상신으로 상정될 수 있을 것이다. 어떤 지역에서 제수를 쓰고 쓰지 않는 궁극적인 원인은 조상이라는 타자성을 인정하기 때문에 발생한 사태다.

그런데 일상음식³⁸⁾을 이야기 할 때, 잠시 언급된 바와 같이 물질로서의 음식은 인간의 몸과 생명을 지탱하고 유지시키는 바, 노동을 통해서 얻기 힘든 물질은 자신의 몸과 생명의 일부가 됨으로서는 결격사유가 있는 것도 생각해 볼 수 있다. 위에서 포함과 배제의 논리는 바로 자신의 생명이 자신이 노동을 통해 취할 수 있는 범위에서 조상과 교류하고 소통할 수 있다는 논리가 있다고 해석하는 것은 무리일까. 나아가 다양성의 그 탄력성이 가장 클 수 있는 개인적인 단위에서 “죽은-살아있는” 조상의 가족과 친족 그리고 소문중과 대문중이라는 확장성을 갖춘 공동체에서 한계치를 드러내기 시작할 것이다. 제사 음식의 문화지형에서 비교의 적점을 갖는 제수들은 바로 그 탄력력과 한계치 사이의 어느 지점에서 타자[조상]와 타협하고, 사회적 인정을 얻으면서 균형을 맞추어 갔다고 할 수 있을 것이다. 그런

38) 여기에서 일상음식은 돌아가신 조상이 평소에 드시던 음식을 올린다는 의미에서 제수음식과 관계된다. 그러나 이에 대해서 배영동(1999:97)은 일상적으로 잘 먹지도 않는 음식이 제수에는 있다는 주장을 하기도 한다. 그 이유는 일반적으로 예서에 의거하여 해석되고 실천된 가문의 풍습이 제사 음식에 반영되어 있기 때문에 일상음식에 비하여 그 변화가 적다는 점을 들어 그 원인을 설명한다. 그런데 그는 같은 글에서 제사 음식의 금기와 정성의 중요함을 강조하는 과정에서 산 사람과 달리 조상 스스로 부적절한 음식을 가려서 먹을 수 없다는 인식 때문에 관습적 음식의 변화가능성을 낮게 본 것일 뿐 “조상의 제사에는 생시에 즐겨 드시던 음식을 잊지 않고 올린다.”는 것을 인정하고 있다 (1999:97).

균형의 측면을 감안하면, 실제로 가족 친족의 공동체 내에서 제사 음식의 중요성은 “조선 후기 귀신론의 실제적 존재론의 확산”(김우형 2007)과 밀접한 관련을 지닌다고 본다. 달리 말하면 민생의 유교민속적 환경에서 유교적 의례과정을 자기화하는 과정에서 자연스럽게 제수를 둘러싼 조상 내지는 조상과 자손 관계 혹은 조상과 제물과의 연결성이 발달했을 것으로 본다. 왜냐하면 사물의 본래적 속성을 규정하는 것을 “물질문화[material cultures]와 물질(인식의) 마음[material minds]”(Nicole Boivin 2008)의 차원에서 본다면, 이는 조선 성리학의 이데올로기의 힘을 가볍게 넘길 수만도 없게 된다.

본 연구는 엄밀히 말해 물질에 생명을 불어넣는 언어로 조상에 대한 타자성을 친숙하게 한다. 내가 가지고 있는 타자에 대한 규정성을 아무리 잘 안다고 해도 그것을 다루는 방식은 역시 언어를 통해서다. 유교에서의 제사 음식은 ‘조상’으로 환원되고 있다. 여기에는 유교적 가치체계를 담는 어휘들-가령 ‘文(문)’어, ‘德(덕)’자(병어), ‘高(고)지’, ‘崇(송)’어, ‘助(조)기’, ‘民(민)’어, ‘上(상)’어 등등-은 지금도 계속 진화 중이다. 말하자면 언어로 명명되는 물질은 유교제사 과정에서 사물화 된 매개 차원에서 머무르지 않고, 한 단계 도약하여 그러한 개념을 표상화시켜 다시 유교적 이념세계를 강화시킨다고 볼 수 있다. 앞서 언급한 바 있고 뒤에서 계속 살펴 볼 “신화적 제물”로 명명한 제사의 음식이 바로 이 지점을 확인시킨다고 본다. 물론 효와 경의 실현태로서 이야기되는 민담/설화/전설과 같은 구비전승도 포함된다. 형태와 상태에 대한 유교적 가치의 표상적 이념에 대한 담론도 궁극적으로 어휘를 통해 조상이 인식된다.

정리하면 오늘날 한국의 현장에서 가가례를 추동하면서 발달하는 제수의 포함과 배제의 논리는 방향성에 본다면 포함의 논리에서 배제의 논리로 갔다가 다시 재포함의 시대로 진입하고 있다는 생각을 들게 한다. 제보자들에게서 30-40년여 전의 기억과 구술을 통해 들었지만, 21세기 현실에서 보자면 수입과일뿐만 아니라 이 땅에 들어온 많은 ‘근대적’ 먹거리도 제수에 포함되고 있기 때문이다. 사실 포함의

논리는 동속, 시속 및 주자가례나 예서들의 기본입장이었다. 그러던 것에서 차이와 구별하기는 생겨나 기본적으로 배제의 성격을 강화시켜 나갔다. 그래서 포함의 논리보다 배제의 논리가 발달하는 것은 이 제사 음식에 관심을 많이 가지고 있음을 뜻한다고 할 수 있겠다.

2) 제수의 경계적 차원들과 ‘신화적 제물’: 생태, 지역, 인문의 복합체계

구체적으로 본 연구에서는 제사 음식, 즉 제상의 물질의 지리생태, 지역화 그리고 그 물질의 신화성에 이르고자 했다. 그래서 조선 성리학의 유가 철학이 역사적 과정 속에서 혹은 그러한 이데올로기가 현실을 어떻게 보게 만들었는지 비교의 차원에서 지속적으로 관찰될 수 있기를 기대하였다. 그래서 조선시대를 거쳐 일제강점기와 대한민국기 마을/지역/사회 단위에서 차이과 구별을 짓게 하는 제례 혹은 진설이 있다면 그것은 어떤 차원에서 인과성, 상관성, 연쇄성을 보이는지를 살피고자 노력했다. 비록 잠정적으로 조상에 대한 인식이 어떠한 방식으로 현현되느냐의 문제가 중요하게 대두된 것은 이 지점들을 살피는 과정에서였다. 선조의 죽음은 어느 시대 어느 곳에서나 일어날 수 있다.

그러나 그 죽음이 직접적으로 후손들과 연결될 때, 그것은 ‘피’와 ‘땀’의 문제를 낳게 된다. 즉 유교적 이념은 그것을 혈연과 지연으로 파악하여 의례의 공간을 통해 제상을 두고 조상과 후손이 만나는 구조를 양산한 것이다. 그 대면은 어떤 의미에서 조상의 거울은 후손이 되며 후손의 얼굴이 곧 조상의 얼굴일 수 있다. 그리고 비록 유교 제례의 논리에서 조상이 직접 후손의 몸으로 들어오지는 못하지만, 희생이면서 동시에 ‘음식’이 되는 제물을 통해 조상은 후손의 몸을 이룬다. 그 지점에 제수와 제물의 다양성이 존재하는 것이다. 말하자면 먼저 살다간 조상의 변수만큼 후손들에게도 그 원인이 흔적처럼 잔존처럼 남아서 같은 의례에서도 여러 성격의 제물을 만날 수 있게 한다고 본다.

그러나 본 논문에서 기술하고자 하는 것은 몸에 대한 담론이 아니라, 20세기

현장에서 지역적 차이를 보이는 제물들에 표현되고 있는 조상을 위한 정성과 염원의 언어라고 할 수 있다. 이러한 조상의 존재론적 인식은 제물의 형태를 통해, 제물의 이름을 통해, 제물의 색깔과 향을 통해 그리고 진설 곧 제물의 장소와 방향을 통해서도 종종 드러나고 있었다. 본 연구에서는 제수를 둘러싼 문화적 해석에서 이러한 제물을 생태적 제물, 지역화 제물 그리고 신화적 제물로 구분해 보고자 한다. 생태적 제물은 그야말로 지리생태의 반영이다. 여기는 제수가 될 수 없는 제물은 해당되지 않지만, 끊임없이 그 실험이 가능한 공간이다. 인정과 합정리적 마음이 물질에 담기면서 제수가 될 수 있는 시도를 모색하는 상태에 있는 성화되는 단계의 ‘음식’을 뜻한다고 할 수 있다. 특히 현지의 사람들에게 익숙하고 친숙한 음식일수록 생태적 제물의 지위를 갖게 된다고 할 수 있다. 생태적 제물이 단순히 자신이 사는 곳의 산, 들, 바다의 음식물만을 뜻하지는 않는다. 그것은 엄밀히 말해 공간적 ‘거리’의 문제라고 보지 않기 때문이다. 어부가 아닌 바에야 조기를 직접 잡아서 제상에 올리는 일은 없을 테니까 말이다.

한편 단계적으로 보면 지역화 제물은 생태적 제물의 다음에 오는 것처럼 보일 수 있다. 그것은 부분적으로 지역화의 수준에 따라 어느 정도 그 지역의 마을, 사회에 승인을 얻은 제물이면서 결과적으로 거기서 “죽은 살아있는” 조상들을 그 곳의 지역화로 만날 때 가능한 제물의 범주라고 할 수 있다. 이러한 제수로는 어류에서는 전어, 가자미, 간재미, 청어, 열기 같은 것을 들 수 있다. 지역화 제물이지만 아직 어떤 신화적 담론의 세계에서 특별한 지위를 갖지 않았거나 만들어지기 힘든 상황으로 인해서 그 선에서 멈추는 제수이다. 중요한 것은 이러한 지역화 제물은 그러나 그 지역을 인식하고 경계를 만드는데 매우 중요한 조력자가 된다는 점이다.

끝으로 신화적 제물은 여러 제수들 가운데서도 특별히 ‘신화성’을 부여받을 수 있는 상태에 있는 제수를 말한다. 소소한 변변찮아 보이는 크기를 지닐 수도 있고, 모양과 형태와 언어적 특징에서 그러한 신화성을 지닐 수 있다. 그리고 무엇보다 그러한 신화성은 후손들이 만들기도 하지만, 선조대부터 조상들에 대한 일화나

미담 혹은 민담이나 전설과 같은 구비의 형태로 오래 전해지면서 제수에서 사물화되어 나타날 수도 있다. 그래서 신화적 제물이라고 하여 반드시 오래된 제수만도 아니고 또 소멸되지도 않는 불변성을 갖는 물질도 아님을 염두에 둘 필요가 있다. 예를 들면 해채로 전라남도 지역에서 중요했던 ‘뜸복이’는 그 생산량이 감소하고 다른 대체물로 대체되면서 그것에 담으려고 했던 자신들의 조상의 인간적인 미학을 많이 잃게 된 신화적 제물에 속한다고 볼 수 있다. 요약하면 스펙트럼을 넓히면 이러한 신화적 제물은 매우 넓을 수 있다. 중요한 것은 조선 후기 이래로 제물의 문화사에서 비추어 본다면 이러한 물질은 늘어나는 과정에 있지 않나 하는 게 본 연구자의 결론이다. 물론 이 또한 시대성을 반영하기 때문에 이제는 소멸된 ‘신화성’도 있지만 말이다.

제3절 소결: 반복과 지속, 같음과 다름의 변주

유교 제사의 감응에 대한 고전적인 준거는 역시 《예기》 〈제의〉에서 볼 수 있을 것이다. 제사를 위해 제물과 여러 제기를 진설하고, 제의 과정에서 효자의 뜻을 신에게 고하면 효자는 신명과 교감하게 된다는 내용이 그것이다. 후손이 신이라는 존재를 지각하고 재계하여 치성하면 이를 통해 조상의 기와 서로 감응한다는 논리는 조선 후기 유학자들의 귀신관이나 기록에서 종종 보인다. 이처럼 현실에서 유교의 실천당위로서 효의 확장을 자기 생명의 근원인 조상에 이르는 구조는 《예기》 〈제통〉에서도 강조되는 제사규범이면서 문법이다. 다만 그 행위양식의 절목이 어떻게 실제의 현장에서 행위소 혹은 기호를 통해 드러나고 있는가를 관찰하는 일이 본 논고의 관심이다.

메리 더글러스(2014[1976]:60-61)는 일찍이 의례는 상징 행위가 가장 분명하게

효력이 있다고 여겨질 때 고도로 발달하는 경향이 있다고 보았다. 그래서 의례 연구에 상징 행위를 강조하는 이해가 포함되는 경우가 흔한 이유일 것이다. 그는 이러한 의례적 표현의 두 방식이 기호의 효력에 대한 믿음과 집약된(condensed) 상징에 대한 감수성으로 나타난다고 한 바 있다(메리 더글러스 2014:61). 이는 의례에서 효력 있는 상징들을 올바르게 제어하고 올바른 순서에 따라 진행하려는 관심을 따라가면, 유교 제사에 담겨있는 기호적 효력에 대한 믿음과 집약된/응축된 유형으로 심미적 감수성의 표상을 창출하는 양상과도 조우하게 될 것이라 본다. 그러다보니 신화적 제물에는 다소 추상적이고 포괄적인 해석의 차원이 개입되기도 하는데, 그런 지점은 곧 제사 주재자들의 경험적 태도와 사회문화적 맥락 그리고 세계관에서 배태되는 것과 연관된다고 본다.

본 논문에서 신화적 제물에 초점을 두고 있지만 이는 기본적으로 의례 음식의 관심이 낳은 결과일 뿐이다. 그래서 Fieldhouse(1996:120-123)가 종교들 간에 유사하게 나타나는 의례음식 관습의 특성과 기능을 6가지 정도로 제시하고 있는 것도 이러한 신화적 제물의 정의에 일조를 한 셈이다. 그가 제시한 6가지를 옮겨보면 1. Communication with God or other supernatural forces 2. Demonstration of faith 3. Rejection of worldliness 4. Enhancement of feelings of identity or belongingness 5. Expression of separateness 6. Reinforcement of ecological pragmatism 등이 있다. 위와 같은 구분에 조상 제사 음식이 얼마나 타당하게 포함될 수 있는지는 더 연구해 볼 과제일 수 있다.

어물의 문화지형은 어업문화, 물화의 유통, 상징성, 소규모 지역체계의 삶의 모습을 예상케 하는 데 도움을 준다. 이는 곧 가족과 친족 소집단, 즉 소규모 공동체의 모습을 닮아 있다. 지역성은 생태적 적합성, 보편성은 확산에 의한 획일성에 가깝다. 이 방향은 오늘날의 자본주의 세계체제의 형성과 궤를 같이 하는 방향인데, 이는 곧 지역성에 바탕을 둔 생태적 적합성이 떨어짐을 의미한다. 사실 조선후기에 서 일제강점기 대한민국 시기를 가로지르는 자본, 자유, 민주라는 이데올로기는

한편으로 그 이전의 지역성을 혹은 보편성을 재편해 나간 역사라고 할 수 있다. 이는 다시 지역성, 특수성과 보편성의 절묘한 조화를 만들어 내고도 있지만, 물질에서 사람들의 마음에까지 강한 변화를 이끌어 냈다. 본 연구가 주목하는 부분이 바로 이와 같은 재편의 변화에 노출되는 유교 제례의 의식들이며 그 의식에 조상이며 친족의 이합집산이며 그런 것들이 나에게서 소멸이 아닌 새로운 체제의 새로운 합리성을 지향한다는 것을 강조하고 싶다. 완벽한 인간이 없듯이 완벽한 공동체도 없으며 더욱이 완벽한 이론체계를 갖춘 세계체제는 없을지도 모른다. 아울러 전승 주체들이 제수에 담은 마음 또한 연구자가 인식하는 이해로는 그 깊이를 가늠하지 못할 것이다. 다음 장에서 살펴 볼 진설에 담긴 뜻도 또한 그러할 것으로 예상되지만 다루어보겠다.

의례 행위의 상징성이 제물의 기호학에서도 표출되고 있다면, 거기에 담기는 유교 의례적 특성도 반영될 수밖에 없을 것이다. 그렇기 때문에 제사의 제물 연구는 현장의 사실을 데이터화 하고 그것을 분류하고 설명하려는 노력에서 이미 유교제사에 대한 연구자의 판단과 개념적 사고를 담을 수밖에 없다고 본다. 본고에서 ‘신화적 제물’이라는 개념을 제시하는 것 또한 그 일련의 과정 이후에 걸려진 판단의 문제 속에 있다. 이것의 기본적인 개념을 정의하기 이전에 사실 필자가 외부 관찰자의 입장에서 어찌면 그 지역에서, 이 집안에서 노출된 ‘독특하고 낯선 제수 음식’에 주목하였기 때문일 수 있다. 그래서 기호는 곧 상징의 문제를 담게 되는 것 같다. 그런 의미에서 본 연구에서는 의례에서의 상징 표현의 공적 형태가 경멸 받아서는 안 된다고 본다.

그러나 전체적으로 종교적 성격을 지닌 유교의 조상을 위한 제물에 신과 소통하는 사물(things)로서 그리고 생태적 차원에서의 의미 만들기가 진행되는 것은 신화적 제물의 개념 이해에 도움이 된다. 결론적으로 현재 한국의 제사 음식에서 본 연구가 설명하려고 제시한 ‘신화적 제물’의 의미는 특정 제물이 다른 제물들에 비해 조상과 소통하고 의례에 결합된 조상의 자리는 물론이고 강신과 송신의 상황에

이르기까지 의미와 질서를 부여하는 과정에서 선택된 제물을 뜻한다고 보면 될 것이다. 어떤 의미에서 신화적 제물은 후손들의 입장에서 후손들의 역사화된 사회적 상식에서 빚어진 예술적 창조물일 수 있다. 말하자면 후손들의 입장에서 허령한 조상의 순전한 모습을 존재론적으로 인식하고자 하는 염원에서 구상화(reification)를 거치면서 탄생된 혹은 탄생되고 있는 사물일 수 있다. 따라서 신화적 제물 또한 조상의 생성과 소멸처럼 특별한 시기와 장소, 인과관계 혹은 상관성 속에서 생산되고 소거될 수 있다. 쉽게 말하면 지역적으로 차이를 지니는 제수에서 이러한 신화적 제물성이 두드러지는 경향이 있는데 그렇다고 하여 지역적 특이성을 보이는 제물이 모두 그런 지위를 얻고 있는 것은 아니다. 즉 신화적 제물은 개별적 가족 차원 또는 사회적 차원에서 언중들의 담론화를 거치는 수순을 밟는 것도 같다.

물질문화 연구의 차원에서 볼 때, 현재에 있는 과거적 물질들에 관심을 기울이는 것은 곧 역사적 시각을 요청하게 된다. 그것은 주관적일 수밖에 없는 물질 이해를 분석적으로 접근하는 방법론이기도 하다. 이러한 작업은 역사고고학적 연구에서 바라보는 ‘작은 것들(in small things forgotten)’(James deetz: 1996)에 대한 주목이면서 비유적으로 표현하면 그 ‘작은 것들의 신(the god of small things)’(Arundhati Roy:1997)들에게서 크고 높은 이념의 균열상을 현실에서 확인할 수 있는 작업이기도 할 것이다. 별 것 없어 보이는 ‘작은’ 제물은 언제부터 어떻게 상징을 확보하게 되었고, 오늘날과 같이 ‘작은’ 조상신들의 묘소를 쫓아다니던 시제는 또 언제부터 인간의 마음을 흠뻑냈는지를 다음 장(5장)에서 계속해서 이해해보는 과정을 마련코자 한다. 그래서 21세기에 만나는 유교 제례는 여전히 세계관의 텍스트 내에서 얽혀있고 복잡하지만, 구체적인 텍스트와 함께 다면적 특성을 지니면서 진화 중에 있음을 보이고자 했다.

제4장 도상(圖像)과 진설(陳設)의 실재와 역사문화적 의미재현

제1절 제례 ‘진설도(陳設圖)’의 도상적 이해

대체로 ‘도圖(=圖象)’는 하늘의 초자연적인 원리나 자연의 형상적인 실재를 인간에게 비쳐주는 것이라면, 인간이 이를 분석하고 해명하여 ‘설(說)’을 덧붙이는 것이라 할 수 있다. ‘도’와 ‘설’ 사이에는 원래 ‘도’가 먼저 있고 이를 언어로 해설하는 ‘설’이 붙은 것이라 하지만, 후세에는 ‘설’이 있는 다음에 그 ‘설’의 구조를 ‘도’의 형식으로 그린 경우가 대부분이다(금장태 2010:15). 그런 측면에서 ‘도상(圖象)’은 인간의 언어를 통한 사유보다 더 근원적이고 자연적이며, 그만큼 인간적 의식을 넘어서는 신비성을 지니는 것으로 존중되어 왔던 것이 유교사상의 전통이다(금장태 2010:15)『주자가례』의 <매위설찬지도> 또한 송대 성리학에서의 추상적인 관념의 사유체계를 주자가 ‘도상’으로 표현하고 있다고 볼 수 있다. 이러한 전통이 조선조에 들어 성리학적 이념이 사대부나 유학자들에게 영향을 끼치고 이후 제례문화의 발달과 더불어 집약적인 표현의 제례 진설도(陳設圖)가 양산되어 갔다고 볼 수 있다.

특히 본 연구와 관련하여 고찰해보면, 현재 전해지는 가례의 도상이라고 하는 것이 대부분 16세기 이후 조선시대 성리학이 융성하게 일어나면서 나타난 창의적 도상들이라는 점도 눈여겨 볼 필요는 있다고 본다. 말하자면 이미 고려 말부터 정도전의 『학자지남도』(1380년 前後作, 失傳)가 있었고, 권근 또한 『입학도설』(1390作, 1397刊)을 저술하여 성리학 체계를 ‘도상’으로 집약시킨 바 있듯이, 조선 성리학사에서 ‘도상’이 차지하는 비중과 의미가 매우 컸다(금장태 2010:11-66). 그런 의미에서 『주자가례』를 크게 벗어나지 않으면서 체계적인 예서를 제작하는 시기와 일련

의 제례 진설도를 관련시키면 조선의 성리학자들이 16세기 이후에 성리학의 전반적인 구조를 이해한 바탕에 구체적으로 제례 또한 체계화하고 있다는 추론이 가능하다고 본다. 그래서 이후 제사문화의 발달과 함께 전해지는 도설(圖說)과 진설(陳設)이 같이 표현되는 ‘진설도’ 도상은 개별화되고 다각적으로 조상관념을 ‘의미재현’하고 있었던 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고 지금까지 유교 제례의 진설에 대한 연구는 대체로 대표적인 몇몇 유학자들이 남겨놓은 도설에 국한되고 확산을 장려하는 경향을 보여 왔다. 그 이면에는 제례의 도상학적 연구 또한 제수(祭需)의 변화처럼 시대와 습속에 따라 그 바탕의 사유구조를 달리 볼 수 있는 가능성을 열어놓지 않고 오래된 유교경전들에 기댄 주석과 주해들에 따라 답론이 형성되고 있었던 측면이 강하다. 그래서 본 장에서는 현재 남아있는 조선후기의 다양한 도상과 진설에 대한 것을 포함하고, 특히 우리 시대의 현장에서의 실재 진설관행을 통해 오늘날 유교제례문화에서 발견되는 사유와 그 ‘가치’적 성격을 살펴보는 일은 작업을 시도해 보고자 한다.

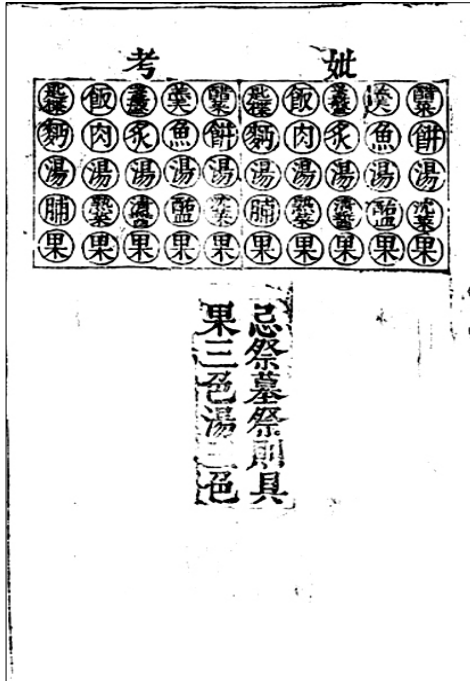
무엇보다 이러한 연구 시도는 존재의 궁극적 근원과 인간의 내면적 심성을 학문적 기본으로 삼는 성리학(性理學)에서 그 인격적 실천의 행동양식에 관한 과제로 예학(禮學)에 접근하는 방법론이다. 특히 그것이 조상론의 문제든지, 제의에 관한 사안이든지 혹은 제사의 구성요소인 제수와 진설에 관한 문제에 있어서든 그 예학적 실천의 정당성을 판단하는 과제 또한 성리학적 의리론(義理論)으로 귀결될 수 있다. 따라서 유교가 인간 존재의 본질과 지향을 도덕적 ‘선(善)’으로 확인하려는 의미에서, 제례는 그 도덕에 맞는 행동양식과 절차를 제시하는 것이 된다. 그렇기 때문에 조선 후기 제례의 도상은 성리학에서 말하는 도덕적 주체의 인식의 문제이기도 하다. 즉 조상제사는 유교의 가족관계의 핵심규범으로서 ‘孝’·‘弟’·‘慈’를 도덕적 주체인 인간의 마음에서 발생하는 계기적 감정들을 도덕적 실천으로 소통하고 확장하려 하기 때문이다. 그래서 2장의 생신제에서 다룬 바 있듯이 그 제사를 있게 하는 ‘인정’이나 ‘미안’을 감당하는 도덕적 주체에 품부된 감정이 유교적 사유

체계 안에서 현실의 제례문화의 어디로 연결되고 확장되는 것인지를 인식하는 일은 긴요하다고 할 것이다. 그런 바 진설도의 도상적 이해와 그 중요성은 곧 성리설의 인식이 확장되는 통로와도 연결된다. 그 통로를 통해 오늘날 유교의 도덕체계 내지는 종교적 철학의 세계와 현대의 조상관념의 반복적 재현의 현상이 유의미하게 해명될 것으로 보인다.

본 절에서는 이러한 취지에서 먼저 조선후기의 진찬도를 제시하고 그 제상의 모습을 오늘날 현장에서 유의미하게 논의될 수 있는 지점을 중심으로 진설의 ‘바른 자리[正位]’와 진설의 방향 등에 대해 언급하고자 한다.

1. 조선후기 제례 진설도의 보편성과 다양성

본 절은 2장 1절에서 언급한 조선의 유학적 소양을 갖춘 이들이 제례의 진찬에 부여한 틀을 기초로 삼아야 할 것이다. 이는 현재 현지의 관습과 구술에서 볼 때, 한국 제례에서 기준이자 보편으로 여겨지는 두 기둥인 『주자가례』의 「매위설찬지도」와 율곡 이이의 「제의초」(매위설찬지도)가 전해지고 있기 때문이다. 이들의 도상이 전해지지 않는다면, 현재로서 현장연구를 연역하여 그 모델을 재구성하기는 매우 어려울 것으로 여겨질 정도다. 더욱이 현장연구를 통해 조선전기의 『국조오례의서례』에 나오는 속제(俗祭)의 다양한 진찬방식을 추론하기는 거의 불가능에 가깝다. 그런 의미에서 제사 연구를 하는 데 있어서 국가의 관찬의례서가 전해진다는 것과 주자가례 및 율곡전서에 진찬 도상이 있다는 것은 오히려 다행이라고 할 것이다. 특히 조선전기의 〈大夫士庶人時享〉에서와 같이 신분과 계급에 따라 조상의 봉사대수는 물론이고 제사의 성격에 따라 진설이 달라지는 상황에 비취볼 때, 조선후기에 보편화되고 확산된 것으로 알려지는 신분적 차이를 없앤 주자가례의 모델이 오늘날 현장에서는 훨씬 친연성이 높다 하겠다(심일종 2016).



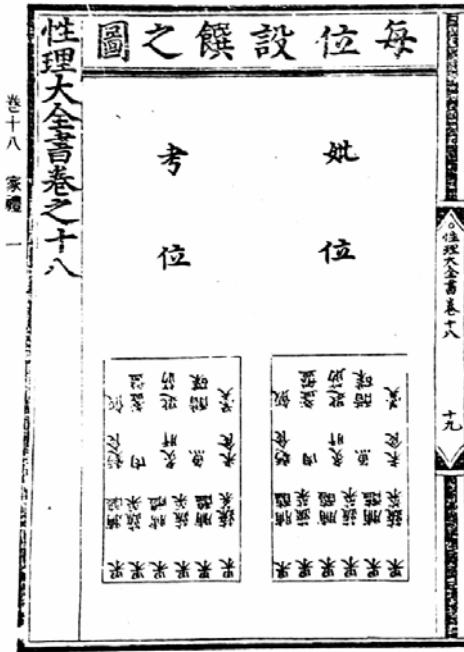
<그림 4-1> 『율곡선생전서』, 「제의초」 매위설찬지도



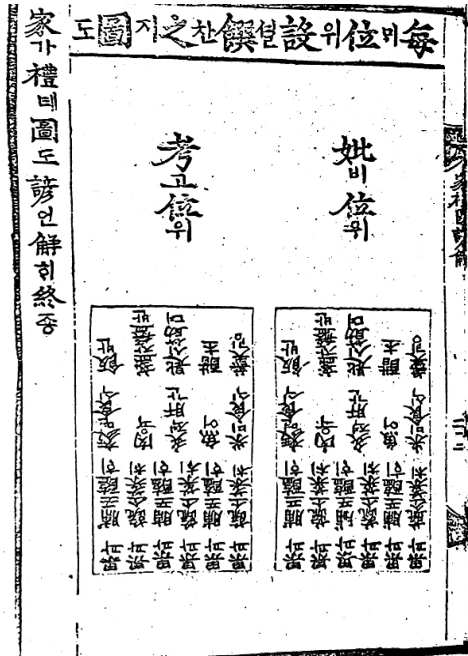
<그림 4-2> 『경암집』 권4, 추원잡의

조선은 주자의 성리학을 적극 수용하면서 성리학에 대한 이해가 깊어지면서 서서히 조선 유학자들의 독창적인 이론적 입장이나 색깔이 입혀지고 있었는데, 이는 제례의 도상에서도 확인되고 있다. 앞서 언급하였듯이, 위의 주자가례 매위설찬지도와 신식(1551~1623)이 언해하여 그 보급에 큰 기여를 한 것으로 보이는 진설도는 오늘날 현장에서 정확하게 읊고 그려 보이는 제보자들을 만나기는 어렵지 않다.

그러나 한편으로는 제보자들이 주자가례의 도상은 알고 있지만, 실제로 그들이 그 방식대로 진설했다고 볼 수만은 없다. 왜냐하면 그 기원은 특정할 수 없으나, 율곡 이이(1536~1584)의 설찬도에처럼 <기제>나 <묘제>에 “湯”을 올리는 관습이 등장하기 때문이다. 지금도 현장 기록을 하면, 제사에서 탕을 올리지 않는 집안은 찾아보기 어려울 정도로 “조선화”된 설찬문화라고 할 수 있다(이육; 김미영). 그렇다면 이 탕의 출현이 진설에 미치는 영향은 어떠한가.



〈그림 4-3〉『朱子家禮』「每位設饌之圖」



〈그림 4-4〉『가례언해』「매위설찬지도」, 申湜(1632)

위의 <그림 4-2>는 율곡과 비슷한 시기를 살았던 검암 류운룡(1539~1601)이 남긴 기제도이다. 여기에서도 탕이 등장하고 있는데, <그림 4-1>과 다른 점이 보인다. 그것은 탕을 진설함으로 해서 주자가례의 4행과 달리 모두 5행으로 이루어지는 공통점은 보이지만, 소위 “탕줄” 즉 탕이 놓이는 위치는 다르다. 이는 본 장의 2절에서 현장의 사례로 다시 다루겠지만, 소위 “외탕내적(外湯內炙)”이 옳으나, “내탕외적(內湯外炙)”이 옳으냐의 논쟁을 낳았던 문제이기도 하다. 그림에도 불구하고 다른 행에 진찬된 제수들을 보면 기본적으로 주자가례의 입장이 전수되고 있음을 볼 수 있다. 정리하면, 조선후기 제례 진설의 보편성은 주자의 “예”를 따르고 있지만, 제수와 진설이 조선화되는 과정에서 대유학자들을 중심으로 “변례”의 변형이 시도되었고, 그것의 합리성이 이후 오늘날까지도 한국 제례문화의 원형질적 모습으로 전승되고 있다. 다만 진설만 보자면, 역시 그 내부에서 약간의 변화가 있을 수 있는데, 이는 뛰어난 개인의 성리학적 해석이나 가문 및 문종의 특성에 따른

차이로 굳어져 왔다고 할 수 있다.

2. 제상의 정위(正位)와 방위(方位)

용졸재 신식(用拙齋 申湜, 1551~1623)의 『家禮諺解(가례언해)』서문에 다음과 같은 문장이 보인다.

“예(禮)에는 ‘본(本)’과 ‘문(文)’이 있으니, 명분을 지키는 것과 애경하는 일은 ‘본’에 속하며, 관례·혼례·상사·제사 등을 지내는 의식은 모두 ‘문’에 속한다. ‘본’은 집에서 일용에 떳떳한 예로써 하루도 닦지 않으면 안 될 것이요, ‘문’은 사람이 지켜야 할 도리의 처음과 나중을 규정하는 것이니, 비록 그 행함에 시간과 장소가 있으나 하루도 강습하지 아니하면 안 될 것이다.”(.....)또한 “‘예’를 좋아하여 배우려 하는 선비가 하루빨리 익혀서 힘써 행하면 옛사람들과 같이 심신을 닦고 집안을 다스리는 도리와 지나간 일을 회상하며 사모하는 마음을 가지게 될 것이고, 국가의 교화를 숭상하며 백성을 인도하는 뜻에도 적으나마 도움이 될 것이다.”(『(역주)가례언해』, 한재영 역주, 2014. 강조 필자)

위는 ‘예’의 본질을 규정하고 그 실천을 강조하며 그 간행취지를 밝히고 있다. 여기서 신식은 제사는 ‘文’에 속하는 것이며, ‘심신을 닦고 사람이 지켜야 할 도리와 지나간 일을 회상하며 사모하는 마음’을 위하는 예로 보고 있다. 말하자면 제례의 도덕적 사유와 실천방법에는 주체의 인격적 수양론도 함께 담겨있다고 볼 수 있다. 제례의 과정에 있는 재계(齋戒)는 아버지의 거처를 생각하고, 그분의 웃음과 말소리를 생각하고, 그분이 뜻하던 바를 생각하고, 그 분이 좋아하던 바를 생각하고, 그 분이 즐기시던 바를 생각하는 일이다. 그래서 그 정성이 순수하고 익숙하게 되면 마치 재계하는 대상이 보이는 것처럼 상상되듯이 제사 주인에게는 일상에서의 자신의 마음을 새롭게 하고 또 새롭게 하는 과정이 요청된다고 할 것이다. 이러한 정성의 상태는 제수를 마련하는 데에서부터 진설을 하는 데 지속적으로 반영되어 있다고 봄이 마땅할 것이다. 왜냐하면 진설은 재계의 연속선에 있기 때문이다. 재계

가 끝나고 신위를 설치하고 기물을 진설하고 제찬(具饌)을 갖추어 드디어는 채소와 과일과 술과 찬을 진설한다[厥明夙興設蔬果酒饌]. 따라서 진설 또한 제사의 ‘문’을 실현하는 데 있어 바른 위치(正位)를 갖는다는 생각이 진찬을 위한 도상을 가능케 했던 것으로 보인다.

진찬(進饌)은 제찬을 진설하는 것이다. 그런데 앞서 3장에서 언급한 바와 같이 주자가례는 물론이고 조선후기 유학자들의 도상에는 대강의 위치를 점하여 줄 뿐, 찬물들이 놓일 특정한 위치와 방향에 대해 언급된 것이 드물다. 그런데 여기서도 주목할 것은 진찬을 하기에 앞서 제사에 쓰는 음식이나 상태의 여부에 대한 규정이 검토되고 있다는 점이다. 즉 진설이 정위와 방위를 갖기 위해서는 우선 찬물에 대한 규정이 있을 수밖에 없음을 뜻한다고 할 수 있다. 경호 이의조(鏡湖 李宜朝 1727~1805)는 『家禮增解(가례증해)』 「제례」편에서 다음과 같이 14개 조목에 대해 상세히 논의하고 있다.

- 날 것과 익힌 것을 쓰는 절도[用腥用熟之節]
- 제찬을 갖추는 의리[具饌之義]
- 찬품은 편의를 따름[饌品從宜]
- 평소 좋아하고 좋아하지 않은 찬물[平日嗜不嗜饌物]
- 준하고 남은 음식으로 제사지내지 않음[餽餘不祭]
- 가까운 사당에만 풍성하게 하지 않음[無豐近廟]
- 과일은 짝수를 씬[果用偶數]
- 기름에 지진 것을 쓰는지의 여부[油煎用否]
- 복숭아를 쓰는지의 여부[桃之用否]
- 채소와 포와 해는 각각 3품의 수를 씬[蔬菜脯醢各三品之數]
- 생선과 고기는 꼭 탕으로 만들 필요는 없음[魚肉不必作湯]
- 생선과 육고기는 홀수를 씬[魚肉用奇數]
- 여러 가지 구이를 참작하여 씬[參用雜炙]
- 제사에 혜와 장을 씬[祭用醢醬]

설찬에 쓰이는 찬물에 대한 18세기 유학자의 안설(按設)은 오늘날에도 그 논의의 방향이 크게 달라진 것은 없다. 여기에 대해 3장에서 동암 류장원(1724~1796)의 입장을 통해 논의를 한 바 있다. 이제 진찬에 대한 『주자가례』의 본주(本註)를 간단히 살펴보자.

주인이 올라가면 주부가 따른다. 집사 한 사람은 쟁반에 생선과 고기를 받들고, 한 사람은 쟁반에 미식과 면식을 받들고, 한 사람은 쟁반에 국과 밥을 받들고 따라 올라간다. 고조의 신위 앞에 이르면 주인은 홀을 쫓고 고기를 받들어 반과 잔의 **남쪽**에 올리며, 주부는 면식을 받들어 고기의 **서쪽**에 올린다. 주인이 생선을 받들어 식초접시의 **남쪽**에 올리고, 주부가 미식을 받들어 생선의 **동쪽**에 올린다. 주인이 국을 받들어 식초접시의 **동쪽**에 올리고, 주부가 밥을 받들어 반과 잔의 **서쪽**에 올린다. 주인이 홀을 꺼내 들고 **모든 정위에 차례대로 진설**하고, 여러 자제와 부녀들에게 각각 부위에 진설하도록 한다. 다 끝나면 주인 이하는 모두 내려와 자리로 돌아간다.

(『국역 상변통고』제8책, 한국고전외역학회역주, 194-195. 강조 필자)

이 절차를 따르면 주자의 매위설찬지도가 나올 것이다. 여기에서 주목할 점은 진찬은 “정위에 차례대로 진설”하는 일 못지않게 그 주체로 주인과 주부가 번갈아 동쪽과 서쪽, 남쪽 등의 방위를 따른다는 것이다. 정위와 방위를 문제를 통해 말하고자 하는 요지는 진설은 특정한 제수의 방위뿐만 아니라 새롭게 등장하는 제물의 배치(allocation)를 결정하는 중요한 원인으로 작동하기 시작했다고 볼 수 있기 때문이다. 그리고 그것은 어느 순간부터 주자의 진설도를 바탕으로 하지만, 조선의 유학자들의 입론을 거치면서 다양한 방식으로 제수가 각자의 자리를 차지하면서 ‘조상을 위한 밥상’에 오르게 되었다. 그러는 와중에 ‘언제부터인가’ 생활세계가 반영되는 세계관이 투사되기 시작했다고 본다.

그 대표적인 것 가운데 하나가 16세기에 중후반 이후 나타나기 시작한 우설(右設)과 좌설(左設) 논쟁이었을 것이다. 이 우설과 좌설의 논쟁은 사실 중봉 조헌(1544~1592)이 질문한 바와 같이 ‘생사에 따라 다르게 진설하는 것은 근거가 있느냐’

냐에서 조심스럽게 볼 필요가 있다. 우설과 좌설은 국[羹]과 밥[飯]이 하나의 세트인데, 그렇다면 어디가 정위냐의 논쟁이다. 좌설은 밥은 오른쪽, 국은 왼쪽으로 주자가례에서 시제(時祭) 진찬도처럼 밥과 국이 놓이는 방식을 말한다. 우설은 그 반대로 놓이는 것을 의미한다. 사계 김장생(1548~1631)은 중봉의 질문에 동의하면서 『가례』를 위주로 하는 데는 이견이 있을 수 없다고 하였다. 그 이야기는 여러 옛 문헌을 비교하고 참조하더라도 『가례』는 바로 고금을 손익하여 제정한 예제인 만큼 따라야 한다는 의미다. 이후 이러한 논의는 신을 섬기는 예가 산 사람의 경우에는 바뀐다는 논리를 찾아내게 되고, 결국 “喪祭에는 살아있음을 형상하여 모두 국을 오른쪽으로 함이 마땅하고, 국을 오른쪽으로 하면 밥은 왼쪽으로 하지 않을 수 없다. 시제 이하로는 신으로 섬겨서 모두 국을 왼쪽으로 함이 마땅하고, 국을 왼쪽으로 하면 밥은 오른쪽으로 하지 않을 수 없다.”(경호 이의조:193)고 모두 고례를 근본으로 삼아 정리되어 갔다. 제사에서 신위 앞에 놓이는 밥과 국의 정위의 문제는 오늘날까지도 기본적으로 이 틀이 유지되고 있다. 중요한 것은 설찬의 정위의 문제는 경호처럼 고례의 근거를 찾아서 그렇게 되는 경위를 보충해명하는 데 도움을 줄 수 있을지는 모르지만, 궁극에서는 중봉의 의문처럼 그 근거라는 것도 문화적 승인의 문제가 아닐까 한다.

그런 측면에서 보자면 오늘날 현장연구를 통해 필자는 이러한 역사적 논의를 거쳐서 굳어진 우설/좌설에 대한 문화적 합의가 언제부터인지 모르지만 새로운 국면에 들어서고 있음을 본다. 전라북도 김제군 백산면 하서리의 한 제보자는 진설도를 직접 보여주겠다고 그려 주었다. 그 진설도에는 밥과 국이 요즘 말로 하면 ‘우설’, 즉 살아있는 사람이 먹는 것과 같이 그리고 있었다.

질문자: 아, 그런데 반밥과 갱[국]이 바뀐 거 같지 않습니까?

제보자: 여기서는 이렇게 해요. 조상이 살아 있어야 제삿날 올 것 아닙니까. 그러니 제사에는 조상을 살아있는 것과 같이 우리 먹는 것 같이 차려요. 예전부터 그랬어요.

조상이 제삿날에 와서 제상을 실제로 받는다라는 사유는 경우에 따라 할 수도 있고 또 제수를 진설할 때의 마음이 충분히 그와 같을 수는 있다. 그러나 진설은 정위를 찾으면서 성립된 예고 그 예는 성리학적 토대위에서 문화적으로 승인되는 단계를 밟아왔다고 볼 수 있다면, 제상에 우설을 대하고 어떻게 받아들여야 할까. 무엇보다 이런 살아 있는 조상을 대하는 후손들의 우설적 사유가 제상 진설에 반영되는 것이 드문 일만도 아니었다.³⁹⁾

조선후기 유학자들의 예서에서 정위와 관련된 논의는 각행에 걸쳐서 쟁점화 될 수 있다. 그러나 이는 현장의 자료와 함께 다음 절에서 다루기로 하고 조선적 세계관과 관련한 방위의 문제를 하나 짚고 넘어가고자 한다. 방위의 문제 또한 앞서 언급한 바 『주자가례』 진찬의 본주에서 보듯이, 몇몇 제찬들이 자신의 정위를 지니면서도 머리와 꼬리로 구분될 때 가시화 될 수 있는 논쟁거리다. 어물과 같은 경우가 대표적이라고 할 수 있다. 이는 앞서 제찬의 찬물에 대한 14개의 조목에서 특별히 다루어지지 않고 있지만, 실제 진설에서는 그 이전에 이미 관심이 있었던 것으로 보인다. 여기에 대해서도 또한 다음 절에서 ‘동두서미(東頭西尾)’ 형태의 개념에 대해 조선시대 논의와 현대의 사례를 통해서 언급하도록 하겠다. 이 밖에 각 행의 제수마다 사실은 정위와 방위의 문제가 제기될 수 있다. 특히 제수가 늘어나고 새로운 제수물목이 등장할 때 마다 이는 논의를 거칠 수밖에 없는 처지라고 할 수 있다. 가령 방위의 문제에서 “좌포우혜/좌포우해[左脯右醢/左脯右醢, 포는 왼쪽에 혜나 해는 오른쪽에 둔다]”라는 다소 모호한 도상개념을 쓰고 있는데, 이것이 “중포(中脯, 가운데 포를 두다)”를 해서는 안 된다는 규정을 의미하지 않는다. 그래서 만일 중포의 경우 식혜나 식해를 짝으로 사유하는 경우 행의 진설은 어떠한 모습이 될 수 있는가는 또 다시 새로운 과제로 등장하게 된다. 말하자면 그렇다면

39) 이런 지역이 일정한 분포를 보이고는 있었지만, 본 논문에서는 충분히 다루지 않을 생각이다. 왜냐하면 이 현상이 단순히 무지에서 나온 것인지 아니면 그렇게 진설하는 이들이 주장하는 바와 같이 실제로 다수가 그렇게 믿고 있는지는 좀 더 면밀한 조사가 필요해 보이기 때문이다.

포해를 짝으로 두지 않을 수도 있고, 이는 다시 포의 진설의 형태가 식혜나 식해의 진설에 변화를 불러 온다는 의미에서 방위의 적절성은 고려의 대상이라고 할 수 있다. 한편 과일(의)의 위치, 즉 정위와 방위는 말할 것도 과일(의)이 어물과 같이 딱히 머리와 꼬리를 구분하고 있지는 않지만, 위와 아래는 구별하는 이에 따라 다를 수도 있다. 이를 어떻게 구분하느냐의 문제도 현실에서는 대립을 보이는 지점이기도 하다. 정리하면 진설도에서 진찬의 정위의 문제는 일찌감치 가례의 모델이 보편성을 얻는 가운데, 우설과 좌설과 같은 논쟁이 정리되어 갔던 반면 방위의 문제는 문헌상으로 볼 때, 1세기 정도 늦은 감이 없지 않아 보인다. 이것은 정위의 문제보다 역시 방위의 문제가 보다 더 ‘조선화 된 진설’의 논쟁거리가 될 소지가 있음을 보여준다고 하겠다.

하나를 더 짚고 가면, 정위 및 방위와 관련하여 좌설·우설, 좌진(左陳)·우진(右陳)식의 좌·우는 물론이고 동(東)·서(西), 남면(南面), 북향(北向), 1행·2행·3행·4행·5행 등의 용어들이 자주 등장하게 된다. 이는 상황에 따라 달라지지만, 원칙은 신위를 위주로 하느냐와 주인주부(主人主婦) 즉 참례자를 중심에 두느냐의 문제에서 비롯된다. 물론 경우에 따라, 특정한 제수음식을 기준 세울 수도 있다. 오늘날에는 이러한 방향이 대개는 편의상 참례자 중심에서 좌우와 동서를 언급하는 경향이 짙었다. 그러나 “제상임자는 조상”이라고 여겨 신위의 입장에서 나누는 제보자도 적지는 않았다. 참고로 『주례』 『예기』 『의례』 등 유교의례 경전에서 7묘제(廟制)·5묘제(廟制)·3묘제(廟制) 하는 언급은 제1세 신주를 기준으로 소(昭)·목(穆)으로 각각 구분하여 봉안하는 제도에서 언급되던 좌우와 동서남북 등의 용어가 소목제로 봉안하지 않고 조선의 종묘정전(宗廟正殿)에서와 같이 동당이실(同堂異室形) “西上制”로 신주를 모시는 경우의 용어와 혼동하는 경우는 조선후기 예서에 서도 종종 나타나고 있다. 특히 국전(國典)의 대사(大祀)에 해당하는 종묘대제나 사직대제의 “饗(변)”과 “豆(두)”를 쓰는 방식의 진설 개념과 용어를 가례에 적용·응용하면서 이러한 좌우(왼쪽과 오른쪽)와 동서의 논란은 가중된 측면도 없지 않은

것으로 보인다. 그리고 이러한 유학자들의 이해는 조선 후기 가례의 진설에 매우 큰 영향을 미쳤다고 생각한다. 다만 이러한 정위와 방위의 문제에 대해서는 다른 지면에서 논의를 하기로 하고, 본 연구에서 언급하는 방향성의 문제는 그때그때 기준을 언급하면서 기술하고자 한다.

제2절 진설의 지역적 다양성과 비교의 적점과 쟁점

본 장에서는 조선 후기 유교적 일상생활을 실현해 나가는 과정에서 상례와 함께 중시되었던 제례의 실천적 실재에 대해 검토하고 있다. 여기서 확인된 바는 조선에서는 그 자체로 완성도가 미흡했던 주자의 가례 진설도를 바탕으로 삼되, 부족한 부분은 조선의 성리철학 체계에 대한 이해로 보완해 가던 ‘조선화 된 진설’ 상황을 검토하고 있다. 그리하여 앞선 절에서는 주자의 가례 진설도에는 없던 ‘탕’이 ‘오탕(五湯)’ 또는 ‘삼탕(三湯)’의 형태로 출현하게 된 것을 보았으며, 우설과 좌설의 논쟁 또한 살펴보았다. 이러한 검토는 오늘날 현대의 유교 혹은 유교민속의 제사를 두고 현대인들이 제례와 제사 종류 및 제수와 진설을 두고 설왕설래하거나 의문시 하는 부분에 대한 우리의 인식의 문화적 배경을 이해하는 데 도움이 될 것으로 본다. 그러나 무엇보다 본 연구에서는 조선 후기 유학자들이 무엇을 진설의 쟁점으로 하였는지에 관심을 두기보다 현재 우리의 지역에서 비교되고 쟁점이 되는 부분에 일차적 관심을 두는 진설에 대한 해명을 축으로 삼고자 한다. 이것이 현장과 현지연구가 있는 이유이기도 하기 때문이다.

그렇다면 제사에서 ‘조선적 경합’을 거친 제수의 자리는 오늘에는 그 정위와 방위를 분명히 하고 있을까. 당연한 대답일 수 있지만, 그것이 고정될 가능성은 현재에도 매우 희박해 보인다. 제수가 제자리를 갖는다는 말속에는 이미 언어의 화용론적

측면 즉 지속, 변용 그리고 변화 등이 현실의 문화적 맥락에서 파생되고 있음을 답지하고 있다. 왜냐하면 1차적으로 진설의 도상이 고정될 수 없는 이유는 제사 음식 때문일 것이다. 제사 음식이 그러한 성격을 갖고 있는 것에 대해서는 “제사는 그 지방의 것을 사용한다(祭用鄉土所有)”⁴⁰라든가 “고금의 물품의 적의함이 다르다(古今物品異宜)”(『퇴계집』권39「답정도가문목(答鄭道可問目)」) 등 여러 옛 글들에서 그 증좌가 이미 언급되던 사안이었다. 특히 오늘날 많은 유교 제례의 현장에서 제보자들이 제수는 “평소 고인이 즐기던 것으로 올린다.”라고 하는데, 이 또한 매우 현대화된 우리의 제사 음식관이라고 하지 않을 수 없다. 이는 갈암 이현일(1627~1704)의 다음과 입장을 비교하면서도 확인된다.

제사의 예는 평상시 올리던 것과 다르다. 평소 즐기던 것과 즐기지 않던 것으로 곧장 사용하거나 사용하지 않아서는 안 된다. 하물며 고금의 사람들이 혹 술을 좋아하지 않은 자가 있다면 평소 좋아하지 않았다 하여 제사에 이 술을 쓰지 않겠는가?

(『갈암집』 권9 「답채문수헌징(答蔡文叟獻徵)」)

위의 갈암선생의 말을 오늘날 제사를 지내는 사람들이 읽으면 조금은 가우뿔거리게 될 것이다. 사실 우리는 ‘제사는 평소 좋아하시던 것’을 올리거나 심지어 최근에는 ‘올리고 싶은 거 다’ 제물로 쓸 수 있음에 익숙해 있는지도 모른다. 그러나 갈암의 논리는 그 시대가 가지는 특수성, 즉 제사의 법도를 포함하여 신분과 계급에 의해 제사의 격이 달라지는 것이 마땅하던 시대에서는 “제사에는 즐기던 것을 사용하지 않는다(祭不用所嗜)”와 같은 논리가 오히려 합당했을 수 있다. 오늘날과는 다른 환경에서 나온 발언임을 유의할 필요가 있는 것이다. 제사음식은 이처럼 진설이 되기 직전에 이미 생태적, 지역적 차이와 함께 계급과 가문에 의한 인문적 요소

40) 「禮器」: 하늘이 낳지 않고, 땅이 기르지 않은 것은 군자가 예로 여기지 않으며, 귀신은 흠향하지 않는다. 산중에 살면서 물고기와 자라로 예를 삼고, 연못가에 살면서 사슴과 돼지로 예를 삼는다면, 군자는 예를 모른다고 말한다.(『(譯註) 禮記集說大全』 참고)

의 지배를 받고 있었고, 그런 차이의 입장들이 전승되어 오늘에도 영향을 주고 있다는 사유는 항상 인지해야 할 것이다.

1. ‘좌설’과 ‘우설’의 논쟁은 끝났는가

이제 본문 3장에서 제수의 지역적 차이에 대해서 다룬바 있기에 여기서는 본격적으로 진설의 지역적 비교의 적점이 어떤 것이 있는지 그리고 거기서 쟁점이 되는 것은 무엇인지 살펴보기로 하겠다. 분명한 것은 진설 또한 제수만큼 그 다양성과 복잡성을 지니는 것은 틀림없지만, 그렇다고 이 또한 제상에서 한없는 무질서를 그리고 있지는 않다고 보는 것이 본 연구의 가가례에 대한 입장이다. 어떤 의미에서 국조오례의서레나 주자가례에서 추동된 힘이 신분과 계급이 원칙적으로 간여하지 않는 시민사회에서도 진설의 무질서도를 무조건 높이고 있지 않음이 의외로 비취질 정도이다. 분명한 흐름은 최근 들어 한국의 제사음식과 진설을 확인해보면, 제수는 기존의 것을 대체하면서도 분명히 다종다양화하고 있지만 진설은 보다 더 단순한 몇몇 형태로 귀결되고 있지 않나 싶을 정도다. ‘원칙 없는’ 진설, ‘마음가는대로’의 진설을 말하는 이들이 많은데, 여기에도 일단의 질서적 양상은 관찰되고 있다는 것이 본 연구자의 주장이기도 하다.

본 연구에서는 모든 진설을 비교하거나 제문제적 사안에 대해 언급하지는 않을 것이다. 그 이유는 간단하다. 쟁점이 너무 많이 펼쳐질 수 있기 때문이다. 그래서 본 연구에서는 기본적으로 진설이라고 할 때, “행(行)”이라는 개념을 존중하여 『주자가례』의 “4행 체제”와 “5행 체제”의 시작으로 일컬어지는 율곡의 “제의초”를 기반으로 하여 각 행에서 현대적 쟁점을 부각시켜 볼까 한다. 다만 1행을 어디로 삼을 것인가가 문제가 될 수 있다. 조선후기 문헌에서는 제상의 남쪽 끝, 즉 과(果)가 펼쳐지는 자리를 1행으로 보는 사례가 많다. 그렇게 되면 자연스럽게 그 다음 줄이 2행이 되는 셈이다. 그런데 신위(神位) 즉 위패/신주/지방 등이 오는 자리를 중심으

로 하고 제상의 북쪽을 1행으로 이해하는 진설도 있다. 그런데 본 연구에서는 어디 서부터 1행을 삼는가의 문제를 현재 현장의 제보자들이 들려주는 것에서 거점을 삼고자 한다. 현재 제보자들은 신위를 중심으로 제상의 위에서 아래로 행을 바라보는 방식이 보편적으로 진술하고 있었다. 물론 제보자들이 말하는 방식은 행을 언급 하기도 하지만, ‘편줄’/‘적줄’/‘탕줄’/‘채줄’/‘과줄’하는 식으로 표현하기도 한다. 따라서 본 연구자도 논의의 편의상 아래의 <표 4-1>의 방식을 채택하고자 한다.

<표 4-1>

神 位 考 妣	
1행	(편줄) or (면줄)
2행	(적줄) or (전줄) / (탕줄)
3행	(탕줄) or (적줄) / (전줄)
4행	(포줄) or (채줄)
5행	(과줄)

1행의 경우 ‘편줄’이라고도 하지만 가장 기본적으로 “밥과 국이 온다.”고 말한다. 때로는 “잔(盞)이 맨 앞에 오지”라고도 하는데, 이는 제사에서 술[酒]이 가지는 상징적 의미 때문으로 보는 것이 타당하리라고 본다. 특히 메[飯]와 국[羹] 없이 ‘잔만 한잔 붓는’ 제사도 있는 만큼 잔은 밥과 국보다 선수로 취급되는 경향이 있지만 메와 국도 중요한 만큼 같이 놓이는 자리를 의미하는 것이 아닌가 여긴다. 그런데 현재 첫 번째 줄을 편[餅]줄 혹은 면[麵]줄로 부르는 제보자가 의외로 많은데, 진설에서 2행의 줄이 부족하게 되면서 실질적으로 밥과 국의 줄에 놓여온 과정 때문에 그렇게 불릴 수도 있다고 본다. 중요한 것은 1행에서 가장 큰 쟁점은 앞서 언급한 바와 같이 좌설과 우설에 관한 것이었다.



〈사진 4-1〉 기제상(대전광역시), 좌설

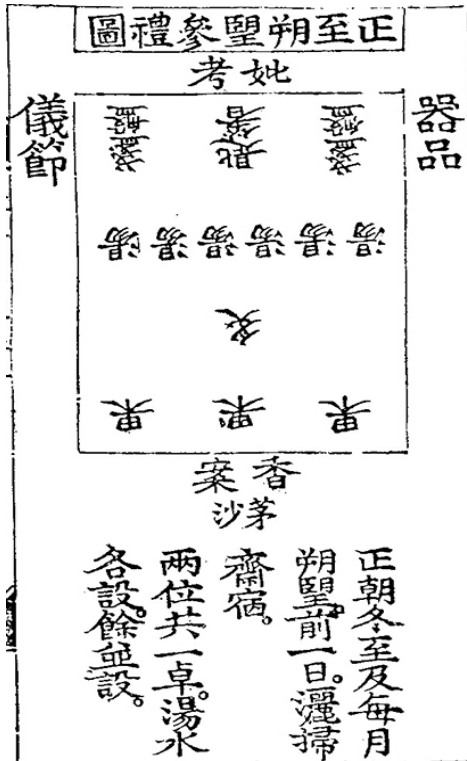


〈사진 4-2〉 기제상(부산광역시), 우설

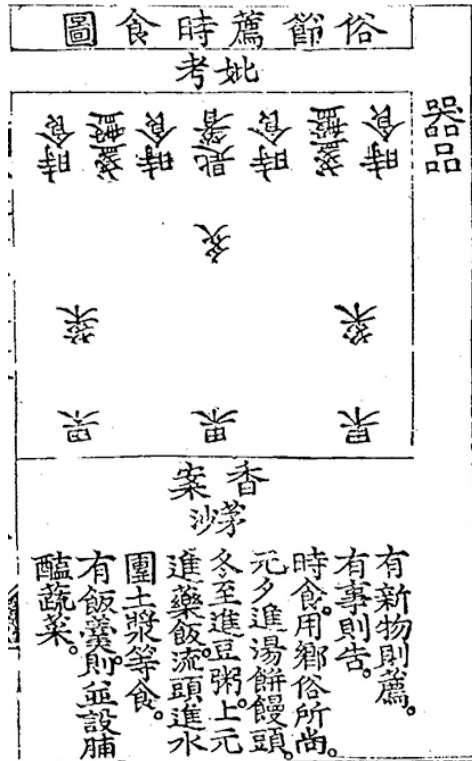
지금은 이 논쟁은 크게 의미가 없지만, 앞으로는 다시 거론될 수 있을 소지가 다분하다. 왜냐하면 ‘살아있음’을 해석하는 방식에 따라 메와 국의 정위는 바뀔 수 있는 문제기 때문이다. 특히 이것이 처음으로 구분되어야 할 이유가 흥사인 상례와 길사인 제례의 구분이 현실적으로 구별되어야 할 필요는 있었기 때문으로 보인다. 즉 죽음 이후가 모두 흥사가 아니라 다시 돌아가신 분을 뵈 수 있기 때문에 길하다고 한다면 그날을 기억하고 회상하는 일은 좋지만 그렇다고 생사의 구별을 하지 않을 수 없기 때문이다. 여기에 대해서는 앞서 언급했으니 더 이상의 논의는 생략한다. 다만 많은 연구자들이 지적하듯이, 우리나라의 명절 차례가 ‘기제사화(忌祭祀化)’ 되어가는 풍속에 대해 주목할 점은 있는 것 같다.



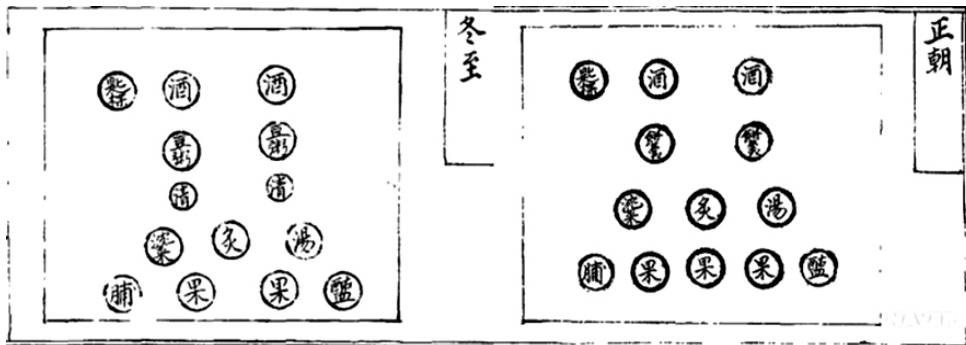
〈사진 4-3〉 과세(선달 그믐) 차례_강원도 삼척시 교동



<그림 4-5> 『검암집』 권4. 추원잡의 정지삭망참례도



<그림 4-6> 『검암집』 권4. 추원잡의 속절천시식도



<그림 4-7> 『석재고』 권10. 강목수필 제례도설

위는 검암선생이 남긴 「정지삭망참례도」와 「속절천시식도」다. 여기에 나타난 명절과 속절의 상차림은 현재 우리의 유교민속의 현장 모습과는 상당한 거리감이

있어 보인다. 겸암이 판단하기에 당시 정초와 동지의 의례는 현재는 거의 사라진 삭망제와 크게 다르지 않다고 본 듯하다. 속절에 천신은 ‘元夕’[除夕, 설달그믐]에는 ‘湯餅饅頭’[떡만두국]을 들고, 동지에는 ‘豆粥’[팥죽]을, ‘上元’[정월보름]에는 ‘藥飯’[약밥], 유두에는 ‘水團’과 ‘土漿’ 등의 시식을 들인다고 하고 있다. 석재 윤행임(1762~1801)의 시대 또한 正朝[설날]의 떡국[餅羹]과 冬至[동지]의 팥죽이 대표적으로 올라가는 제수로 보인다.

이는 현재 한국의 대표 명절이라고 하는 설날이나 추석이 기제사화 된 모습과 사뭇 비교된다. 그러다보니 평소 메와 국이 놓이는 자리에 떡국을 올리거나 송편을 올리면서, 설날에는 ‘메와 떡국’을 하나의 짝으로 하고, 추석에는 송편을 메의 자리에 놓고 그 옆에 국을 배치하는 즉 ‘송편과 갯’을 또 하나의 짝으로 삼는 이형태(異形態)들을 자연스럽게 여기는 집들도 있다. 말하자면 기제사와 명절 차례 혹은 속절의 구분이 분명치 않게 되면서 그 시절에 행하는 의례음식이 기제사의 진설에 영향을 끼치는 경우가 생겨나는 것은 또 하나의 현대 한국 유교민속이 아닐까 생각된다. 그러나 개인적으로 1행에서 쟁점으로 삼을 만한 부분은 3장에서 언급한 바와 같이 국, 즉 갯羹을 무엇으로 만드느냐와 같은 것이 훨씬 더 유의미한 논의거리로 보인다. 여기에 대한 자세한 지형작업이 요청된다고 하겠다.

2. ‘내탕외적설’과 ‘외탕내적설’은 어떤 의미를 지니는가

아래의 진설도 <그림 4-8>과 <그림 4-9>는 앞서 율곡과 겸암을 대비시킨 바와 같은 구도라고 할 수 있다. 학봉 김성일(1538~1593)과 택당 이식(1584~1647) 또한 탕을 도상에 공통으로 자릿세우기를 하고 있지만, 행이 확연히 다름을 보여주고 있다. 그래서 2행은 진설에서 3행과 연동되어 논의하는 것이 좋을 듯싶다. 소위 ‘내탕외적’/‘외탕내적’ 하는 이 지점은 문화적 코드읽기에서 주목할 필요가 있다.

을 차지하는 적(炙)과 전(煎)에 들이는 노동의 수고로움으로 볼 때 제찬(具饌)에서 구분된다. 특히 지역에 따라서 탕과羹(羹)이 제물의 내용이나 조리방식이 동일한 곳에서는 심리적 차이도 제수의 중요도를 가늠하는 기준이 될 수 있다고 본다. 제보자들 가운데서 “탕거리는 적거리에서 쓰고 남은 부위를 조금 떼어내서 만들거나 국을 만들 때 같이 끓여서 무하고 두부하고 고기하고 따로 담아내지”라는 말을 쉽게 얻어 들을 수 있다. 즉 현재 사실상 전체적으로 제기(祭器)의 크기나 제사에서 차지하는 탕의 부피는 적에 비해 그 비중이 약화되고 있다고 볼 수도 있지 않을까 싶다. 물론 탕감을 따로 분명히 의식하고 준비하는 지역도 많으며, 무엇보다 ‘갱국’이 탕과 확연히 구분되는 지역에서는 더욱 그러한 경향이 보인다.

참언하면 적과 탕이 현대 유교 제사문화에서 그 비중에 차이를 보인다고 하는 것이 곧바로 한국의 식생활 혹은 음식문화에서의 비중을 대변하는 것은 아닐 것이다. 말하자면 한국의 음식문화에서 적으로 쓰이는 형태의 조리와 탕으로 쓰이는 요리는 각각이 그 지위를 굳건히 유지하고 있다고 보는 것이 타당할 것이다. 다만 본 연구가 제수에 국한되어 설명하고 있는 바, 적과 탕의 자리의 정위가 어디냐고 현장에서 물어보면, 대개는 내탕외적설과 외탕내적설을 ‘술과 안주의 관계로 보느냐’, ‘밥과 반찬의 관계로 보느냐’에 따라 달리 설명하고 있었다. 즉 제보자들은 그 차이를 생각해보지 않았거나 자신 있게 설명하지는 못하더라도, 헌작(獻爵) 한 후에 유식(侑食)을 하는 제례의 절차에서 탕이나 적이 어느 타이밍에 결합하는 것이 옳은가의 문제가 진설의 2행과 3행 논쟁을 낳는 이유가 아닌가 하고 짐작하고 있었다.

진설에서 본다면 탕은 뒤늦게 제상에 자리를 잡았다고 볼 수 있지만, 그런 연유로 인해서인지 율곡이나 학봉, 그리고 겸암과 택당의 진설에서 탕의 재료는 아직은 구별되고 있지 않다. 이는 탕에 대한 당시의 사회문화적 문법이 분명히 공유되고 있었다는 의미와 함께 매우 일상적으로 통용되던 음식이 아니었을까 사려된다. 그렇다면 이 탕이 구분되기 시작하는 것은 언제 즈음으로 잡을 수 있을까.



〈그림 4-10〉『학봉집』 권7, 봉선제규_ 시제공일탁도



〈그림 4-11〉『서산집』 권14, 잡저_ 고정진설지도(考訂陳設之圖)

정확히 알 수는 없지만, 시속을 따르고 있었다고 판단되는 ‘탕’문화는 서산 김흥락(1827~1899)에 이르면 구체적으로 그 양상을 볼 수 있게 된다. 서산은 학봉의 12대 종손인데, 그는 학봉의 진설도를 보면서 살펴서 교정을 하여 진설도를 새로이 다듬고 있었다. 위의 「고정진설지도」에서 그는 삼헌을 올리면서 주인이 초헌으로 ‘적간’을, 아헌은 주부가 맡아 ‘계치’나 ‘계란’을 그리고 종헌은 장남이나 친척 가운데 한 사람이 ‘어전(생선전)’이나 ‘해삼’이나 ‘전복’ 혹은 ‘조개전’ 같은 것을 들이기도 했던 것으로 보인다.⁴¹⁾ 여기서 주목할 것은 학봉도 서산도 주자가례의 포의 자리에 ‘좌반’을 쓰고 있는데, “좌반으로 포접을 사용(佐飯今用脯樸)”하기도 했던 것으로 보아 ‘佐飯’이나 ‘素佐飯’의 실체가 오늘날과 어떻게 다른지는 계속 논구해 볼 일이다. 이 점에 있어서 미호 김원행(1702~1772) 또한 『미호집』(권 14, 書)「양위진찬도」의

41) 初獻, 主人奉高祖考盤盞, 參證, 用肝煎. 亞獻, 主婦爲之 參證, 用雉煎或雞煎. 終獻, 兄弟之長或長男或親賓爲之, 參證, 雞雉不具則或用雞卵, 用魚腥煎. 若得海蔘鮑蛤煎亦好. (『西山集』 권14, 雜著)

‘脯’를 적시하고 “俗所謂佐飯竝用” 이라고 부기하고 있는 것으로 보아 포와 좌반은 현재의 제상에서와 같이 분명히 구분되어 놓이지는 않은 듯 보인다.

3. ‘어동육서’와 ‘동두서미’는 근거가 있는가

한편 2행을 차지하든 3행에 옮겨 앉는지 간에 적줄에서 가장 큰 현대적 쟁점은 ‘魚’와 ‘煎’에 있다고 할 것이다. ‘魚’는 ‘魚炙’이라고도 하는데, 위치는 적을 중앙에 두고 진설의 양상은 “면-육-적-어-병”으로 적의 ‘좌’ 즉 ‘동[오른쪽]’에 놓고 있다. 어적이 이 자리에 오는 것은 새삼스럽지도 않고 거의 대부분의 조선후기 예서에서 그러하다. 그리고 오늘날의 현장에서도 어적의 위치는 기본적으로 이 자리를 “정위 [바른자리]”로 생각하는 이들이 많지만, 경우에 따라 의식적으로 바뀌기도 한다. 이것이 20세기 진설 용어로 “어동육서[魚東肉西, 생선은 동쪽에 육고기는 서쪽에 놓는다.]”라고 일컫는 요지이기도 하다.

그런데 이보다 여기서 문제가 되는 지점은 어적의 경우 흔히 “동두서미[東頭西尾, 머리는 동쪽, 꼬리는 서쪽으로 둔다]”라는 대목에서다. 몇몇 문집에 이와 같은 관심이 표명된 글을 찾을 수 있다. 이런 종류의 정보가 문헌에서 나타나는 경우는 대개 조선시대 사제 관계에서 중요한 교육방식의 하나로 자리 잡고 있는 문답에 의한 대화의 형식을 취하고 있다. 즉 특정하여 “예서”로 편찬하지 않아도 조선후기의 유학자들의 문집에는 이러한 질문들이 다양하게 펼쳐져 있다. 다시 적줄에서 어물을 놓는 방식을 생각해보자. 생선을 동쪽에 올린다고 할 때, 생선의 머리는 어느 방향을 향해야 하는가와 같은 질문이 가능할 것이다. 이에 대해 우암 송시열(1607~1689)은 “고례로 말하자면 서북쪽이 육지이기 때문에 고기를 오른쪽에 진설하고, 동남쪽은 바다이므로 생선을 왼쪽에 진설한다.”(『송자대전』 권78 답한여석(答韓汝碩)고 답한 바 있다. 이러한 답변은 기존의 가례의 진설도를 당위적으로 여기는 궁색함에 나온 대답처럼 보이지만 그럼에도 불구하고 아직은 좌향까지 답이 나오지 않고 있다.

그것은 당시에는 아직 질문이 되지 않았다고 볼 수도 있는데, 이는 경호의 시대에 와서 적극적으로 해명을 거치고 있는 것으로 보인다. 경호는 『의례』 「소퇴례식례」를 인용하면서 앞서의 가례 본주의 부분에 더 자세한 근거를 끌어오고 있다.

「小牢禮」: 생선 15마리는 머리를 오른쪽으로 하여 유(腴, 배)쪽을 들인다. 疏: 대체로 산 사람이나 죽은 사람에게 생선을 올리는 데는 모두 머리를 오른쪽으로 하는데, 땅의 도리가 오른쪽을 높이기 때문이다. 귀신에게 유를 들이는 것은 유는 기가 모인 곳이기 때문이다. 산 사람에게 등지느러미[鱗]쪽을 들이는 것은, 등지느러미는 등뼈[脊]이고 산 사람은 맛을 숭상하기 때문이다.(『국역 가례증해』: 135 재인용)

이 문제를 해결하는 경호의 논리는 앞서 우설과 좌설을 닮아 있는 듯 보인다. 즉 생선의 머리가 동으로 가고 배가 신위를 향하는 것은 귀신에게 기가 모이는 쪽을 드리는 것이 마땅하다고 여기기 때문이다. 그리고 계속해서 사인(死人)과 구별하기 위해 생인(生人)에게 드리는 생선의 부위는 등쪽을 앞으로 오게 하는 논리를 끌어들이 수밖에 없었을 것이다. 그렇다면, 사실은 이 논의는 20세기 진설의 문제만도 아니게 된다. 문제는 몇 세기가 지나고 있지만 현재 한국에서 포(脯)나 어물(魚物) 또는 닭[鷄]의 머리 부분이 어디로 향하는 것이 좋을지는 여전히 중요하고 예민하게 받아들여지고 있다는 점이다. 그래서 생선의 머리는 “어디로 두느냐?” 혹은 “배나 등은 구별하여 올리느냐?”와 같은 질문에 많은 지역이나 집안에서는 나름대로의 설명을 통해 해명하려고 노력하고 있다. 가령 우암의 논리처럼, 서해안에서 나는 고기를 주로 쓰기 때문에 머리를 서쪽으로 두기도 하고, 동해안의 어물은 또 그런 이유로 동쪽으로 머리를 두기도 한다는 제보자들이 보인다. 그 중에는 ‘동두서미’로 한다고 하면서 신위를 기준으로 오른쪽을 “동”, 왼쪽을 “서”라고 판단하여 같은 진설용어를 다르게 적용하여 달라지는 경우도 보였다.

한편 어적에서 어의 방위의 문제가 머리와 꼬리보다 경호 이의조가 언급한 대목에 보이듯이 배[膃]와 등[脊]의 향배를 매우 긴요하게 의식하는 지역도 보인다. 전라

도에서 남도쪽이 특히 그러하다. 여기서는 제수를 준비하면서 남성들이 마당에 불을 지피고 생선을 굽는 모습을 요즘도 목격할 수 있는데, 이 지역에서는 배가 기[氣運]를 함장하고 있기 때문에 신이 좌정하여 후손과 기감(氣感)으로 감응(感應)할 수 있다는 믿음을 실천하는 모습이 보인다. 그러면서 동시에 배가 맛있는 부위라고 생각하여 신에게 드리기를 위함이라고도 한다. 부정의 논리가 배를 신위 쪽으로 향하게도 하는데, 말하자면 생선의 등을 신위쪽에 둔다는 의미는 “조상과 등진다.”는 생각을 들게 한다는 뜻으로 받아들여 그 방향으로 놓기도 하였다.

물론 등과 배에 대한 인식이 다른 지역에서도 나타나지 않는 것은 아니다. 그 중에서 등을 신위쪽으로 향하게 하는 이유에 대해 경험적으로 “등이 살점도 많고 뜯어먹기에도 좋기 때문”으로 설명하기도 한다. 즉 이런 입장에 있는 지역의 사람들은 등이 맛이 좋다는 개인적 경험치에 더하여 한 마리를 손에 들고 먹기에 좋다는 의미도 포함하기도 하였다. 정리하자면, 생선의 어적은 ‘자리 잡기’가 진행되고 실질적으로 ‘제자리에 놓기’가 문제시 되면서 그에 대한 전거(『소퇴례식례』)가 찾아졌고, 이는 조선의 유학자들의 해석을 거쳐서 다시 민간에서도 비슷한 양상으로 전개되어 나간 듯하다. 여기서 중요한 것은 그 담론의 결과가 “어동육서”처럼 명시된 도상으로 해명될 성격이 아니라면 이처럼 그 전거를 밝혀서 사회문화적 승인과 인정의 단계를 밟는다는 특징이 있다는 점이다. 물론 그것이 비록 현장에서 다시 재조정되어 ‘맛’ ‘모양’ ‘기’ 등의 이유로 달라지는 진설을 보이고는 있다는 점도 유념할 필요성은 제기되고 있다. 그것이 정립되면 곧 제상의 새로운 버전을 그 지역민들이 향유할 권리는 충분한 것이 아닐까 생각된다.

또 하나 적줄에서 언급할 것이 ‘煎’이다. 전은 주자가례는 물론이고 조선후기 예학자들의 제례 도상에서 잘 나타나지 않는 제수다. 당연히 제자리가 없는데, 만일 그 자리가 주어졌다면 제상의 문화는 또 다른 길을 걸었을 것이다. 그러나 현실의 한국 유교제례민속에서는 전유어(煎油魚)/어전/육전/갈랍 혹은, 전/적 또는 전병(煎餅)과 같이 조상을 위해 들이는 제수가 되고 있다. 이에 대해서는 본문 3장에 이미 기술되었

類’ 음식을 산 사람만 먹는 음식문화로 전승되기는 어려울 것이다. 그것은 명칭의 문제가 아니라, 조상에 대한 정성과 효행의 연속성상의 실천행위인 까닭이다.

4. ‘과’는 어떻게 놓아야 하는가

제상을 장식하는 제기와 그것에 담긴 제수 또 진설에서 참례자들이 보기에 가장 먼저 눈으로 감상할 수 있는 부분이 과일이 아닐까 싶다. 5행(경우에 따라 4행 또는 6행으로 이해해도 무방) 즉 제상의 신위의 맨 남쪽이자 참례자 위주에서는 1행이 되는 셈인 “과줄”은 조상신이 음식을 흠향하는 단계에서 본다면 가장 바깥을 장식하고 있다. 그래서 현장에서 만나는 제보자들 가운데는 과일을 오늘날 우리의 일상 식단에서와 같이 정식을 마친 다음의 “後食” 개념으로 설명하는 사람들을 만나게 된다. 그런데 본 절에서는 “과(果)”의 기능적 소용의 단계보다는 진설의 측면에서 과를 다루고자 한다.

과(果)는 주자가례를 비롯하여 특정된 것이 없고, ‘복숭아는 쓰지 않는다.’와 같은 금기어를 통한 종교적 도덕적 표현은 종종 보인다. 그러나 과일이 풍성하지 않은 지역에서는 기본적으로 ‘절물(節物)’ 중심의 실과(實果)를 우선적으로 쓰고, 그 다음 이 저장성이 있는 과일을 중심으로 건과(乾果)가 선호되며, 다식(茶食) 형태의 조과(造果)는 비교적 늦은 시기에 등장하는 것으로 보인다. 이는 물론 도상이나 약간의 기록을 통한 추론일 뿐, 조과라고 하여 시기적으로 늦은 시기에 올라갔을 것으로 추정할 하등의 이유는 또한 없을지도 모른다. 이러한 맥락에서 본다면, 보다 더 중요한 추론은 조선후기의 문헌에서 금기시 되는 과일이 상대적으로 적은 데 따라 과일은 어떠한 과일이나 하는 과일의 종류보다는 특정한 과일이 고정되는 방식으로 전개되어 나갔다고도 볼 수 있다. 가령 『국조오례의 서례』 「속절」 ‘대부사서인시향’에서 품계에 따라 구별되고 있지만 兩位에 ‘과’가 5품, 3품, 1품 등으로 놓일 수도 있고, 『주자가례』에서처럼 每位에 각각 6기의 ‘과’를 놓는 진설도도 있다. 조선

후기 유학자들의 도상을 보면 이에 대해 확정적으로 판단하기는 곤란하지만, 제사의 위차도 있고 하여 과일은 1품, 2품, 3품, 4품, 5품, 6품 등 다양하다. 그중에서 기제사를 중심으로 놓고 볼 때, 보편적으로 나타나는 형태가 가례를 준수하여 과일을 6품을 놓는 경우이고, 도암 이재(1680~1746)는 『사례편람』에서는 단설(單設)로 4품을 주문하고 있다.



〈그림 4-13〉 『서산집』 권14, 잡저_고정기제진설지도(考訂忌祭陳設之圖)



〈그림 4-14〉 『서산집』 권14, 잡저_갱정진설지도(更訂陳設之圖)

그런데 약간의 이 형태들이 없는 것이 아니다. 위의 2절 3)에서 살펴본바 있는, 〈그림 4-12〉 『겸암집』 권4. 추원잡의 묘제도의 과줄을 주의해서 보면 조과(造果) 2품을 특정한 결과 전체 과는 7품을 이루고 있음을 보인다. 이것이 어떤 의미고 조과가 무엇인지 알 수 없지만, 이런 모습은 위의 『서산집』에도 비슷한 양상이

목격된다. 즉 <그림 4-13>『서산집』 권14, 잡저_고정기제진설지도(考訂忌祭陳設之圖)과 <그림 4-14>『서산집』 권14, 잡저_갱정진설지도(更訂陳設之圖)에는 ‘다식’이 과줄의 한 가운데를 차지하고 있다. 그렇다면 서산 김홍락은 다식을 배치하면서 이를 어떻게 여겼으며, 조과라는 인식은 갖고 있었던 것일까. 그는 율곡의 『격몽요결』 「제의초」에서 과 6품을 쓴다는 것을 알고 있었지만, 지금 6품의 과일을 준비하기 어려워 4품 혹은 양품을 쓰고 있는 것이 현실로 인식하고 있다. 그리고 이것이 서인이 예의 뜻에 합당하다고 본다. 그러면서 선조인 청계공의 유훈에 유밀과를 쓰지 말라고 했는데, 지금 ‘밀과유병(密果油餅)’을 사용하는 것이 예에 합당하지 않을까 걱정하고 있는 모습이 보인다.⁴²⁾ 그의 진솔로 미루어 짐작해보면 그는 실제로는 양위를 모시면서 4품 형태의 과일을 진설하고 있는 것으로 이해할 수 있겠다. 즉 여기서 다식을 중앙에 둔 것은 다식이 고(考)와 비(妣)에 공유되는 과일임을 암시하고 있음이 엿보인다. 그런데 여기서 간과하지 말아야 할 대목은 앞서 율곡이 「매위설찬지도」 “忌祭墓祭則具果三色湯三色(기제묘제즉구과삼색탕삼색)”이라고 발언한 바와 같이 서산이 보기에 ‘과는 색’과 함께 “地產偶數[지산우수, 땅에서 나는 산물은 짝을 맞춘다]”라고 하는 인식을 더 중시하는 태도가 이 시대 이미 널리 자리 잡고 있었던 것이 아닌가 여긴다. 이것은 오늘날의 현장에서도 과일의 품수에 영향을 주고 있음을 쉽게 들을 수 있다.

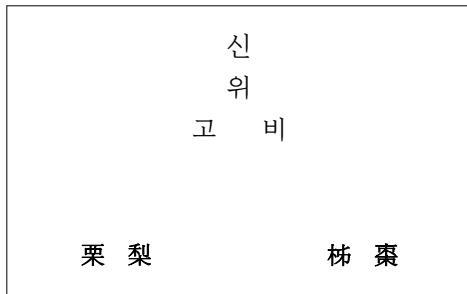
이제 끝으로 오늘날 현장에서 과일의 정위와 관련하여 여전히 가장 첨예하면서도 관심을 불러일으키고 있는 진설에 대해 알아보자. 현재 과일의 진설의 형태는 “홍동백서[紅東白西]”와 “조율이시[棗栗梨柀]” 혹은 “조율시이[棗栗柀梨]” 등 세 가지가 기본이 된다. 앞서 언급한 바와 같이 과일의 품수는 4가지 종류를 기반으로 그 이상의 과일에 대해서 금지하기 보다는 색(色)의 형태로 확장되는 방식을 취한다

42) 果六品°要訣°果用五品°蓋本司馬公及程氏儀°恐非是°今人六品之果若難備°則四品或兩品°庶合禮意°○考訂°果六色°地產偶數也(중략) 今用蜜果油餅°恐不合禮°○先祖青溪公遺訓°不用油蜜果°(『서산집』 권 14, 잡저_가제의)

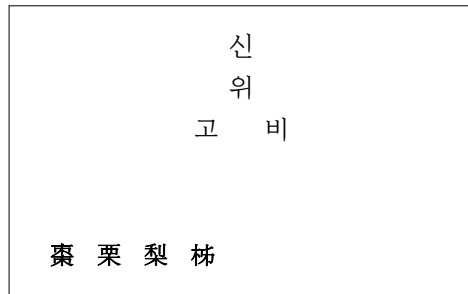
고 볼 수 있다. 따라서 진설의 실제는 이러한 원리가 적용되고 응용되면서 다양한 버전이 있을 수 있게 된다.

그러면 우선 여기서 과일의 진설법의 기본 형태의 이형을 표로 살펴보자.

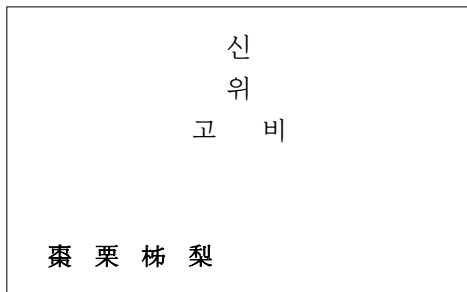
<그림 4-15>



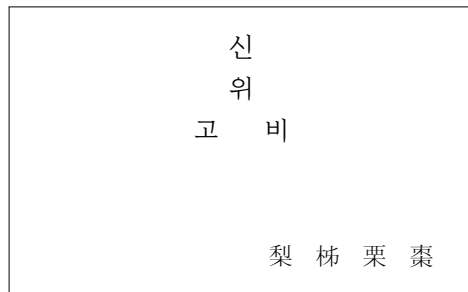
<그림 4-16>



<그림 4-17>



<그림 4-18>



위의 네 가지 형태가 실제 다른 과일을 배치를 이끈다고 볼 수 있다. <그림 4-15> 이 홍동백서의 진설이고, <그림 4-16>와 <그림 4-17>이 조율이시/조율시이 진설법이다. <그림 4-18>는 홍동백서와 조율시이가 절묘하게 결합한 이형(異形)이라고 할 수 있는데, ‘조’[대추]와 ‘율’[밤]을 홍동백서로 보고 다시 ‘시’[감]와 ‘이’[배]를 홍동백서로 보면서, 동쪽에서 서쪽으로 조율시이의 형태로 과일을 놓기 때문이다. 물론 <그림 4-18>와 같이 놓으면서 그것이 홍동백서와 조율시이 진설이 결합형태라고 언급하는 사람은 없었다. 왜냐하면 <그림 4-18>를 홍동백서라고 하거나 조율시이 진설이라고 하나를 주장하기 때문이다.

문화지형도의 관점에서 어떤 형태가 지역적으로 우세한 분포를 보이느냐하는 문제는 관심을 끈다. 현재는 전체적으로 조율이시나 조율시이 즉 <그림 4-16> 또는 <그림 4-17>의 진설이 급격히 보편화되어 가는 추세에 있다고 말하는 것이 더 적확할 듯하지만, 과거 30-40년 전만 거슬러 올라가서 가정에 내려오는 진설도를 참조하고 각 문중 혹은 가문 또는 사가에서 유사나 진설을 담당한 사람들의 진언에 따르면 경기도와 충청북도와 강원도 일부와 충청남도 일부 지역이 흥동백서 진설을, 그리고 경상남북도와 전라남북도 그리고 충청남도 일부지역과 강원도 영동 및 영서지역 일부에서는 조율이시나 조율이시 진설이 우세한 것으로 본 연구를 위한 현장조사 자료를 통해 확인 가능하다. 그러나 여기에 대한 엄밀한 분석 또한 하나의 연구과제라고 할 수 있다.

조금 더 부연설명을 하자면, 현재 한국에서 과일은 다른 제상의 제물보다 그 종류나 품수, 크기나 부피 면에서 과거 조선시대에 비하여 월등히 증가한 상태라고 할 수 있다. 이는 유실수의 육종을 통한 우수한 품질의 과일과 다종의 유실수가 재배되는 생태자연환경의 최적화 노력과 열대 과일 등 다양한 과수의 수입과 직결된 문제로 보인다. 이러한 추세가 앞으로 제상에서 어떤 결과로 나타날지 자못 궁금한 사항이지만, 여기서는 앞서 언급한 바와 같이 그렇다면 조선의 성리학적 질서에서 ‘흥동백서’나 ‘조율시이’의 진설의 원형은 언제 어떤 모습으로 전개되어 나왔을까 궁금하지 않을 수 없다. 서산 김흥락이 직접적으로 과수의 품수를 맞추는 일의 어려움을 호소하고 또 서인들의 예에 2품과 4품으로 쓰거나 ‘과’는 색을 중시하는 모습을 견지하는 이유도 4품의 과일이 현실의 시속에서 쉽지 않았음을 인정하고 있는 셈이다. 따라서 조선의 유학자들의 과에 대한 기술에서 “흥동백서”나 “조율이시/조율시이”와 같은 진설이 직접적으로 드러나지 않는 일도 새삼스러울 것은 아니라고 본다. 다만, 율곡도 과의 삼색을 언급한 바 있듯이 오히려 색에 대한 인식은 이른 시기에 나타날 수는 있었다고 본다. 왜냐하면 어차피 제사의 종류나 신분계급에 따른 과수의 품수는 차이를 보였고, 그런 상황에서 주자가례가 도입되어 6품

볼 수 있는 흥동백서의 형태에서처럼 가운데에 놓인다는 점에서도 이 둘의 과는 조과(造果)의 성격을 지녔다고 볼 수도 있을 것 같다. 이 도상에 대한 해석은 물론 이론의 여지가 있을 수 있다. 다만 오늘날의 현장과 현지 조사를 통한 결과를 바탕으로 어떻게 과거의 역사와 조우하고 새로운 내일의 유교제례문화를 과일 속에 담을 수 있을까 하는 점에서 역사인류학적이고 역사민속학적 접근은 계속되어야 한다는 취지에서 언급해 두고 간다.

제3절 조상인식에 따른 진설의 분화와 조정: 변주와 합주의 의례

제사음식이 조상과 함께 무엇을 먹느냐의 문제라면, 제수의 진설은 어떻게 먹느냐에 관한 탐색이라고 할 수 있을 것이다. 무엇을 먹느냐는 한반도에서 문명이 일어나고 문화적 축적이 쌓이면서 독자적이고 특수한 역사적 과정 속에서 우리의 음식문화가 발달하였다면, 제사는 그 음식을 소비하는 또 하나의 방법론일 것이다. 그래서 유교제례의 음식 재료 및 고형태 혹은 추가되는 재료와 고형태의 변화를 통해 우리는 그 이전의 불교적 세계관과 대화할 수 있고, 조선시대 이후의 성리학적 세계질이 20세기 한국 민주주의의 생활 세계와 만나는 자리를 마련할 수 있는 것이다. 그런 의미에서 본 연구는 시기적으로 조선후기에서도 19세기를 의식하고 그 이전의 자료를 활용하지만, 기본적으로 20세기 한반도를 휩쓴 정치경제적·사회문화적 격동의 시대를 거치면서 이 땅에서 전승해 오던 문화적 향배에 관심을 두고 있는 것이 더 솔직한 표현일 것이다. 그 와중에서 전승되고 지속되는 하나의 문화적 카테고리인 제사를 본 연구에서는 유교 제사로 설정한 것이고 그 중에서 제사음식과 그 음식이 펼쳐지는 자리를 조상과 후손들이 어떻게 교류하면서 지켜가고 이어가고 있는가 하는 것에 초점을 맞추었다. 그렇다면 음식문화가 되었든 그 무엇이 되었든 유교제

사에서 제수와 진설이 오늘날 현대인들에게 던지는 메시지는 무엇일까?

이 질문에 대답해보고자 했던 것의 출발이 본 연구의 시작이었던 셈이다. 그러다 보니 방법론의 문제가 있었고, 조상이라고 하는 관념과 그 관념을 추동하고 있는 문화이데올로기 즉 조선후기 성리론이 해명되어야 했다. 그렇게 되지 않으면 현대 제사를 이해하기 위해서 동쪽마을로 들어가고 종가의 종손과 종부를 만나고 문중의 문장(門長)이나 도유사(都有司)를 만나서 제사에 관한 연구를 한다는 것에서 기대할 수 있는 학문적 작업은 별 것 없을 것 같았다. 인류학이나 민속학적 현장/현지연구를 위해 다수의 마을을 조사하고 수많은 사람을 만나고 한국의 산하를 활보하면 당장은 걸은 화려해 보일 수 있지만 내용이나 주장에서 전혀 새로울 것이 없거나 오히려 연구자가 당지에서 얻게 된 시각의 빈약성을 대변하는 쪽으로 흐를 수도 있다고 판단된다. 그래서 제수와 진설이 오늘날 현대인들에게 어떤 메시지를 던지느냐의 질문은 사실 연구자는 ‘이것이다’라고 말하기는 어렵고 다만 제보자들의 제사음식과 제상을 보여줄 뿐이고 기록을 남기고 설명과 해명을 전달하는 역할에 머무는 것이 최선일 수 있다. 그러면서 남아 있는 연구자의 몫이 있다면 그것이 바로 해석이고 그 해석의 논리성을 그나마 확보하는 방법으로서 역사문화적 접근을 하는 일이 아닌가 판단한 것이다.

조상이 있고 후손이 있는 것은 생물학적으로 사실이다. 그러나 이때의 조상은 혈통에 국한된 선언이고, 유교제례에서 조상은 보다 더 사회문화적 함의를 내포한 의미로 보인다. 그렇게 되면 조상은 사실은 후손의 혈연적 관계를 의미하면서도 사회문화적 승인과 인정이 조선 성리학적 경계에서 재구성될 수 있는 성격을 지닌다. 그렇기 때문에 앞서 2장의 「제사」설화에서 살펴보았듯이, 일반적으로 규정하고 있는 성리학적 체계 내에서의 조상을 포함하여 더 이상 조상이라고 할 수도 없는 선조가 언급되거나 밀도 끝도 없는 방식으로 어느 날 신이 되고 조상이 되어 제사를 받는 설화가 등장할 수 있는 법이다. 그러한 설화가 많이 생산된다는 의미는 조상담론이 중요하면서도 동시에 그 코드를 문화적 전략으로 활용할 수도 있는 사회에

진입하고 있음을 의미하면서도 동시에 본래적으로 규정하던 조상을 넘어서는 양상은 현실이 이미 다른 사회로 진입해서 그 철학적 기반이 변용되고 있음을 보아도 좋을 것이다. 강조하고 싶은 말은 유교의 제수와 진설 또한 한국의 조상론의 문제라는 점이다. 아래는 본 장의 1절과 2절에서 계속 언급했던 도상(圖像)과 진설(陳設)의 문제를 현대 한국의 조상론으로 갈음한 후 다시 그 논의의 인류학적 가치를 진설의 제사음식론으로 마감할까 한다.

먼저 현대 제사에서 펼쳐지는 이 지속과 변용의 문제가 사실은 현대인들의 조상-귀신관의 핵심을 이루는 내용으로 다루어질 수도 있다고 본다. 말하자면 본 연구자가 보기에 20세기 이 땅에서 믿어지는 외래 종교나 신종교에서 그것이 조상이나 귀신을 배격하든지 아니면 더 적극적으로 해석하면서 성립되었든지 막론하고 이 조상-귀신론에 대한 일정한 해명이 없이 단독으로 제사를 걷어 치워 버릴 수 있는 종교는 없다는 의미에서 그러하다. 이는 기존의 유교문화의 정통론을 자처하면서 20세기 종교적 전환을 모색하고 있는 신종교도 해당되는 사안이라고 본다. 그러나 이 문제로 나아가게 되면 또 다시 서학→동학→개신교+신종교의 종교학적 논의의 구조(최종성 2009)로 들어갈 수 있는데, 본 연구는 그것이 핵심적 논점은 아니다. 다만 여기에 대해서는 5장에서 잠시 언급될 수도 있는 문제라고 본다.

그렇지만 이러한 변화되는 종교지형 아래에서 조상론 또한 영향을 받지 않을 수 없는 것은 자명해 보인다. 이는 궁극적으로 제상에도 일정부분 반항을 불러일으킨다고 가설을 세웠던 것도 사실이다. 그래서 현장/현지를 관찰해 보았을 때 이 부분에 대한 조상인식이 변하고 있는 것도 쉽게 목격된다. 그것은 조상의 존재의 부정이 아니다. 조상혼령이 없다는 인식은 제사가 없다는 인식으로 이어지기 때문에 제사를 하는 집을 방문하여 조상의 존재유무에 대한 생각을 물을 이유는 없는 것이다. 이 때 제상과 관련한 조상에 대한 입장 변화를 대변할 수 있는 개념이 “산 조상”에 대한 생각이 아닐까 한다. 사실 조상은 죽었지만 살아있는 것으로 간주하는 여러 논리를 깔고 있는 것이 제사의 존재기반이다. 그래서 ‘조상을 위한

밥상', 즉 제상은 원칙적으로는 당연히 “죽은 조상”에게 들이는 음식으로 채워진다. 그런데 오늘날 이 관념에 균열이 생기고 있는 듯 보인다. 여러 인터뷰를 통해 보면, 돌아가신 선조의 제사를 모시면서 생전에 좋아하시던 음식을 차려 드린다는 취지로 설명하는 사람들이 가장 많은 지금이다. 그렇다고 하여 생전에 좋아하시던 음식을 제수음식으로 쓸 수 있는지에 대해서는 앞서 갈암 이현일의 문집 속 대화에서도 약간의 이질성이 논의 될수는 있다. 그런데 이 부분에 대한 논란을 일시에 잠재우는 것이 “산 조상”을 위해 제사 음식을 마련하거나 “산 조상” 입맛에 맞는 음식을 해서 제찬을 꾸민다는 대목을 만났을 때다.

물론 이 의식은 면밀히 관찰해보면 한 집안에서도 명절과 기제 혹은 묘제에서 조금씩 다른 조상인식을 보이는 것도 확인된다. 그렇다면 도대체 “산조상”은 누구인가. 그에 앞서 그렇다면 소위 죽은 조상을 위한 제사에 어떤 의식이 함장되고 있었는지 그리고 그것이 어떤 현실과 연결되고 있었는지를 하나의 사례를 들어보자. 가령 문헌에서 제사음식과 관련하여 조상신격의 위상학적 측면에서 사유되는 용어로 “혈식군자(血食君子)”라는 말이 있다[혈식(군자)론]. 『예기(禮記)』 「교특생(郊特牲)」에서 “천자의 조상신에게 제사하는 대향(大饗)에는 날고기를 올리고, 삼헌제(三獻祭)에는 데친 고기를 올린다.”라고 하여 제육(祭肉)으로 날것을 사용한다. 표준국어대사전(국립국어원)에서 혈식은 ‘나라의 의식으로 제사를 함’이라고 풀고 있는데, 이때 털과 피가 있는 희생(犧牲)을 바치는 의식으로 이해하는 것 같다. 그로 인해 문묘(文廟)의 석전을 비롯하여 혈식을 받는 성인과 선현의 제사가 서원의 향사로 이어지고, 다시 불천위제에서도 이러한 전통이 계승되고 있다. 때로는 오늘날 초조제나 선조의 시향에서도 목격되곤 한다. 이러한 흐름은 제수의 진설이 효를 기반으로 한 혈연공동체에서 발생하는 조상신들 사이의 위격을 만드는 것은 물론이고 지역사회에서 혈식군자를 모신 문중과 가문의 명성과 관계된 정치공학적 차원에서 조상제사 의례가 작동하는 현실도 목격된다.

본 연구자는 여기에서 ‘혈식’으로 차리는 제사의 조상격을 운운하자는 것이 아니

다. 그것은 소위 “산조상”을 위한 제사음식론과는 조상인식에서 크게 이질적 차이를 보인다는 것을 혈식군자론을 통해 대비시켜 보고자 하였다. 말하자면 현대의 “산 조상”을 위해 음식을 차리는 행위는 제사의 ‘혈연적’ ‘지역적’ ‘정치공학적’ 효용성이 약화된 상황에서 나오는 모습이 아닌가 생각된다. 이런 입장에 있는 집안의 경우 조상제사를 통해 조상과 대면하는 가운데 키워지는 심성론적, 수양론적, 의리론적 덕(德)과 복(福) 문화적 가치를 찾기란 쉽지 않을 것이다. 죽은 조상을 빌어 “산조상”을 위한 제사를 행하는 일 또한 효행의 솔직한 진술일 수 있다. 그래서 이 제사행위를 타율적으로 계속 반복하면서도 제상의 음식과 진설에 대해 무관심 태도를 “산조상을 위하여”라고 일갈할 수 있는 것도 이 시대를 살아가는 사람들의 유교민속문화의 큰 목소리임에는 틀림없다. 이러한 우려는 사실 현대 유교 제례 문화의 전승이 자본주의 하에서 소비문화와 결부되면서 나타나는 음식문화의 또 다른 소비형태에 깊이 간여되어 있음을 보여주는 현상일 수도 있다.

다음으로 이 지속과 변용의 현대 유교 조상론은 제사음식과 진설을 통해 20세기의 한국의 지역과 마을의 공동체와 조우 관계를 확인할 수 있고 그 결별 혹은 약화 혹은 새로운 현대적 친연성의 문제로 연결시킬 수 있다고 본다. 현대 제사는 주재자들의 관심과 무관심도에 따라 제수와 진설에 큰 영향을 미치고 있다. 산조상과 죽은 조상에 대한 제사론도 궁극적으로 유교 조상에 대한 이해를 달리하는 지점에서 발생한다. 그런데 지역과 마을 공동체에서도 이 공식은 성립하는 것처럼 보인다. 현대 한국인들의 80%가 도시에 살고 있다고 한다. 그런데 어림잡아도 이 인구의 80% 이상은 농촌 출신이거나 농촌 출신의 부모를 둔 자녀들일 것이다. 그리고 다시 도시인구의 50% 이상은 자기가 태어난 고향에 살고 있지 않거나 고향과의 연고가 끊어진 상태에 있을 것이다. 그러나 도시에 사는 사람들 가운데 절반이상은 설날이나 추석을 쇠는 것은 물론이고 여전히 조고/조비, 고/비의 제사를 지내거나 참례하는 사람들로 추정해도 크게 틀리지는 않을 것이다. 그러나 여기서 빠지는 50%에 대해서 이제 다른 방식의 조상연구가 필요하게 되었다. 그들 중에는 물론

종교가 달라서 조상에 대한 연구자체가 불가능한 사람도 있을 것이고, 무종교인 경우라도 유교민속적 의례문화에 자연스럽게 포섭되지도 않고 그야말로 죽음 이후의 세계, 나를 ‘지금 여기’ 있게 한 조상에 대한 기억의 친밀성이나 친연성을 언급하는 것 자체를 의아하게 여기는 현대인도 있을 것이다. 제사는 19세기 아니 20세기 중후반까지만 해도 ‘피’와 ‘땅’에 착종된 사람들에게 공동체의 구성원임을 확인해주는 중요한 코드로 작동했음이 틀림없다. 제사에 실린 조상관념은 일제강점기는 물론이고 광복이 되고 한국전쟁이 끝나고 나서도 신문광고지면을 통해 종친회, 파종회, 화수회, 향우회 그리고 심지어 ‘종행회(從行會)’까지 있게 하는 근원적 모티브였다고 할 수 있다. 이 조상 기억과 회상의 동력은 삶의 노동, 혼인, 그리고 직업에서의 성공을 좌우하기도 했다.

그런데 20세기 종반으로 오면서 피와 땅의 결속력의 약화와 ‘희미한 옛사랑의 그림자’가 걷히면서 제사 음식과 진설의 장에도 그 파장이 미쳤다. 우선 도시에 살고 있는 사람들은 이제 지역적 땅의 공동체를 잃어버리면서 생태적·지리적 환경에서 배태되던 제사음식에서 소외되기 시작했다. 또한 삶의 터전인 피들의 집합소였던 동족단위 모듬살이에서 흩어지면서 그들 사이의 연결성도 약화되자, 결과적으로 제사 참례자의 수적 축소와 빈도 및 제사 대수에도 변화를 미쳤다. 이 친족 의식의 약화는 종가의 종손에게 더욱 큰 경제적 부담과 물리적 시간을 앓아가면서 ‘4대봉사’를 포기하게 만드는 힘으로도 작용했다. 이는 연쇄적으로 제사의 축소 즉 조상봉사를 합사하여 지내거나 ‘없애는’ 조상론으로 이어지기도 하면서 제사음식의 간편화와 3장에서 언급한 ‘신화적 제물’의 성립시키는 조건들을 파기한 측면이 있다. 말하자면 현대의 제사는 관심과 무관심의 광장에 던져져 있는 것이 아닌가 싶다. 조선후기 신주를 불사르던 자를 처벌하고, 제사를 지내지 않는 자를 집단으로 도덕적 윤리적으로 공격하던 사회 속이 아니라 다수의 대중들이 관심을 던질 수 있고 거들 수도 있는 환경에서 지켜지고 이어지는 종속변수의 문화가 된 듯하다. 물론 이를 여전히 종친에 따라서 문중에 따라서 가문에 따라서 혹은 개인적 믿음에

따라 삶의 독립변수로 이해하고 중시하는 태도도 분명히 큰 부분임에 틀림없다. 중요한 것은 그럴 때조차 조상 혹은 조상론에 입각한 제사문화는 한국인들의 인간 관계를 위한 사회적 코드로 볼 필요가 있다. 나아가 진설된 제사음식 혹은 그것의 공식(共食)이 의미 있는 사회성으로 소환된다면 그것 또한 현대의 유교민속이 현대 문화에서 합주되는 의례로 거듭나는 것이 아닌가 여겨진다.

본 4장을 정리하면 조선시대 성리학은 ‘도상’의 심성론적 관심에 따라 16세기 중반이후의 ‘사단칠정논쟁(四端七情論爭)’과 18세기초 이후의 ‘인물성동이논쟁(人物性同異論爭)’과 19세기말의 ‘심주리주기논쟁(心主理主氣論爭)’으로 이어가며, 인간의 감정과 성품과 마음의 문제로 인식을 심화해가면서 심성론의 문제에 초점을 맞추고 여기서 벗어나지 않았다(금장태 2010:66) 그렇지만 조선성리학의 핵심적 특성으로 지목되고 있듯이, 성리론은 수양론·의리론·예학·경세론의 다양한 분야와 연결되면서 그 사유기반을 제공하였던 것으로 보인다. 그리고 위에서 살펴보았듯이 제례의 도상적 관점에서 보더라도 심성론은 도덕적 주체를 확보하기 위한 조상에 대한 ‘효’와 ‘경’의 수양론과 긴밀한 연관 속에서 일상의 노동과 공동체적 삶의 여러 문제영역들을 집약시켜 표현하고 있었다고 볼 수 있다. 이 집약적 표출로서의 진설도는 일반민들에게 가례로서 제례를 확산시키고 받아들이는 데 있어 방대하고 잡다한 사유들을 통괄하는 기준과 중심을 확보하는 방법론이 되었을 것으로 여긴다. 그래서 살펴본 바와 같이 대체적으로 도상의 기준과 중심으로서의 역할은 어떤 의미에서는 유교지식인들에 국한된 것일 뿐, 실제 민의 세계에서는 ‘가가례’라고 하는 일반적이 그야말로 관념적 도상화를 구축해 가고 있었다고 하는 표현이 더 적확할지도 모르겠다. 그럼에도 불구하고 19세기 유학자 서산 김흥락이 현실의 도상을 고정하고 갱정해 나가는 모습을 통해 역사를 이어가는 제례문화는 물론이고 동시에 현실을 담아가는 제수의 음식문화를 엿볼 수 있었다.

제5장 제수와 진설 속 조상관념 재현의 지속과 ‘조상종교’

한국의 신들이 사라지고 있다. 이 땅에서 19세기와 20세기를 거치는 동안 종교관련 문헌이나 민속지적 자료에 등장하는 신격들 가운데는 자의반 타의반으로 ‘미신(迷信)’ 또는 ‘우상숭배’로 치부되면서 더 이상 돌보지 않게 된 경우가 많다. 여기에는 동아시아 유교질서에서 천자(天子)나 제후(諸侯)·대부(大夫)·사(士) 등이 신분에 따라 차별적으로 제사하던 천지, 사방, 산천, 오사, 선조 등에 대한 신격들도 포함된다.⁴³⁾ 이 중 유교문화에서 집과 관련이 깊은 신격으로 오사(五祀)의 ‘호신(戶神)’, ‘조신(竈神)’, ‘중류신(中霤神)’, ‘문신(門神)’, ‘행신(行神)’ 등은 때마다 제사되었던 것으로 보이나, 지금의 현장에서는 관찰하기 어렵다. 이들 가정신앙의 대상 신들은 20세기 중후반까지만 해도 다양한 신격의 모습으로 제사된 경우여서 현장의 어르신들의 기억과 민속기록물 속에 남아있는 셈이다. 그러한 신들의 운명에 비하면 가택(家宅) 혹은 유택(幽宅, 묘소)에서 제사되던 조상신들은 지금도 살아남았다고 하는 편이 정확한지도 모른다. 왜냐하면 ‘조상’과 ‘조상제사’가 조선후기 친족 공동체의 근간이 되었다고 하더라도 19세기 이후 ‘천주(天主)’에 대한 인식과 이해가 신앙으로 발전·확산되면서 새롭고도 직접적인 도전에 직면하기도 했기 때문이다. 말하자면 조상숭배의 문화적 전통은 개항 이후 조선의 ‘문명화’를 주창하는 한말 유교지식인들이나 신분과 계급을 넘어선 선각자들에 의해 서구 문화와 그들의 종교적 세계를 내면화시키는 과정에서 더 한층 비판되고 부정되기도 했다.

본 장에서는 20세기 현장에서 유교의 조상관념이 재현되면서 그 의미가 전승되고 지속되는 세 차원을 중심으로 논의를 전개하고자 한다. 먼저 조상제사에 조상과

43) 天子祭天地, 祭四方, 祭山川, 祭五祀, 歲徧. 諸侯方祀, 祭山川, 祭五祀 歲徧. 大夫祭 五祀, 歲徧. 士祭其先. 『禮記』 「曲禮」 下

함께 병행하여 모셔지는 가택신으로서 성주에 대해 언급하고자 한다. 성주는 주지하다시피 집의 문화에서 그 위상이 가장 높은 축에 속한다. 가택신으로 성주 혹은 ‘성주신’, ‘성주조상’ 또는 ‘조상성주’ 등으로 호명되면서 조상의 기제사[방안제사]에 병치된다는 것은 성리학적 유교 조상론에서는 다소 파격적 모습으로 비춰질 수 있다. 그래서 이러한 현상은 오히려 집의 문화사에서 볼 때, 가택의 신 존재를 더욱 분명히 인식해야 할 필요성이 있었음을 웅변하는 대목으로 볼 수 있다.

그런데 이러한 가족 내지는 ‘집’ 단위의 조상 내지는 ‘성주조상’은 당내의 친족을 포함하는 종족의 송조돈종(崇祖敦宗)의 차원으로 확대되기도 한다. 조상숭배와 관련하여 ‘시제(時祭)’라는 공동체적 의례활동이 다음으로 주목되는 이유이기도 하다. 시제는 조선의 의례문화에서 줄곧 행해져 내려오던 유산이다. 특히 제례에서 시제의 중요성은 조선후기 이래 1970년대까지 한국의 마을형태에서 상당수를 점하던 동성촌락이나 동족촌락을 배태한 출발이 선조의 세거와 이거, 그리고 공통 조상을 둔 후손들의 봉제사(奉祭祀) 관행이 맞물려있기 때문이기도 하다. 그런 이유로 지역적 분포를 보이는 제수와 진설의 경우에도 집집마다의 가가례보다는 집안 혹은 문중마다의 가가례에 근거하여 논의하는 것이 중요하다고 본다. 무엇보다 시제의 행례를 위해 조상의 선영이나 묘소를 찾아 순행하는 모습은 유교의 조상을 찾아나서는 종교적 순례에 가깝다고 할 것이다. 이러한 혈연-지연 형태의 친족 공동체가 20세기 후반 들어 상당수 해체되는 과정에서 시제의 양상이 어떻게 변화하고 있는지는 곧 조상관념에 대한 현대 한국인들의 인식과 실천을 동시에 가늠해 볼 수 있는 계기가 된다 할 것이다.

본 장에서는 가족-친족-종족 등으로 확대 재생산되는 유교적 혹은 유교계열의 조상관념의 지속과 변용에 대해 이들을 아우르는 용어로 ‘조상종교’라는 개념을 사용한다. 조상종교는 조상숭배(ancestor worship)를 전제한다는 면에서는 보편적 양상이라고 할 수 있지만, 동아시아 유교문화권에서 한국과 같이 조선후기의 전통에서 발달하고 강화된 혈연과 지연이 접목된 공동체를 이해하기 위한 독립변수로

조상이라고 하는 특수성을 고려하는 입장이다. 무엇보다 20세기 초반 ‘양반화’(김상준 2003)의 물결에 힘입어 대부분의 집안에서 4대봉사를 하고, 또 경향(京鄕)을 아우르는 문중/종중이 전국단위로 조직·결성되면서 조상은 좋든 싫든 관심의 중심에 놓이기도 했다. 이는 20세기 후반과 21세기 거치면서도 여전히 소멸하지 않는 담론을 이루고 있다. 그런 의미에서 조상종교는 인간의 자기존재의 제1원인에 해당하는 부모와 그 선조에 대한 친친(親親)의 예(禮)를 다하는 윤리체계이자 근원적 ‘힘’이며, 자신의 사후에도 내재적 조상으로 일정기간 영속할 수 있는 문화적 실천 체계에서 신앙되는 종교라고 할 수 있다.

제1절 유교 조상 제소(祭所)의 두 국면: 가택(家宅)과 선영(先塋)

장주근은 일찍이 “전국민속종합조사의 회고와 전망”이라는 주제의 심포지움에서 “信仰은 民俗의 뿌리”라고 한 바 있다. 그는 민속 신앙조사의 전국적 개황과 분포, 그리고 유형이 가지는 역사적 의의, 사회적 기능, 전통의 현대적 계승·발전 등에 대한 연구를 강조했다(장주근 1978:135). 그리고 이러한 민간 신앙적 연구 성과는 불교, 유교, 무속 등을 망라하면서 조상 혹은 조상숭배에 대한 종합적 고찰로 이어지기도 했다. 특히 그는 마을 공동신앙에서 혈연적인 조상이 지연적인 공동체의 수호신으로 확대되는 양상을 포착하여 지연신과 혈연적인 조상신관념의 밀접성을 이끌어 낸 바 있다(장주근 1986:95-107). 무엇보다 장주근의 종합적 접근에 비추어 본 연구와 관련하여 주목할 부분은 “조상은 생존시에 일정한 계보 관계로 맺어진 혈연적인 자손이 있는 사자”라는 엄격한 조상의 정의를 벗어나는 방법론으로 한국의 민간신앙 전통을 접목시킨다는 점이라고 할 것이다. 그는 영남의 ‘세존단지[시존단지]’나 ‘조상당세기’, 호남의 ‘제석오가리’나 ‘신주단지’들을 조상 관념의 상징물로

규정하고 나아가 이 현상은 이 땅의 농경문화와 접목시켜 곡령(穀靈) 숭배, 조상(祖上) 숭배에 불교적 성격과 유교적 성격 등이 고루 다양하게 내포되어 있는 것으로 가정신앙의 요체를 정리하고 있다(장주근 1986:99). 김태곤 또한 “성주, 조상, 삼신이 중요하게 신앙되는 가신”(1983:20) 이라고 언급하면서 그 신령을 담은 단지들에 주목한 바 있다. 이처럼 집[家]에서 모셔지는 신들은 혈연을 주축으로 성립하는 가례의 조상신과 농경과 같은 지연성에 보다 더 직접적으로 관련되는 가신들로 하나의 집의 신앙체계 내에서 소화되고 있는 것으로 보인다.

그런데 중요한 것은 본 절에서는 유교문화 기반 사회에서의 가택신에 대한 관심이라는 점이다.⁴⁴⁾ 이는 조상을 포함한 가택신의 존재를 인정하고 수긍한다고 하여 그 연원이나 기원의 문제를 다루겠다는 뜻은 아니다. 방점은 오히려 현재의 그리고 조금 더 이른 과거부터 집에서 인정되고, 실천되던 의례 행위들과 신 존재 사이에

44) ‘가택신(家宅神)’의 용어와 이에 대한 본 연구자의 입장을 간단히 언급하도록 해 두겠다. 먼저 용어에 대한 선행연구를 살펴보면, ‘가택신/家宅信仰(이능화 1927; 秋葉隆 1938; 임동권 1970; 조흥윤 1998), 가정신앙(박계홍 1983; 김명자 2006), 가족신앙(현용준 1986), 家神信仰(村山智順 1938; 김태곤 1981; 장주근 1983; 최인학 1989) 그리고 집지킴이/지킴이신앙(김광언 2000, 김형주 2002) 등으로 표현되어 온 것을 확인된다. 그런데 용어와 관련하여 눈여겨 볼 점은 최종성(2008:69-70)이 가정신앙을 개념화 하면서 그것을 ‘가족 구성원 중심의 민속신앙(household and familial folk religion)’이라고 한 대목이다. 이러한 개념 설정은 곧바로 가옥의 공간지향적인 개념에 무게중심을 두는 ‘가택신앙’, ‘가신신앙’ 혹은 ‘집지킴이 신앙’과는 다소 거리가 있다. 즉 그것은 가옥의 공간성보다는 가족의 정체성에 초점을 둔 목적지향적인 개념을 함의하는 ‘가정신앙’적 접근이라고 할 수 있다. 즉 ‘가정신앙’은 집의 안팎을 성화시킴으로써 인간의 기초적인 사회단위로서의 가족과 그 가족의 정체성을 기반으로 한 가족의 안녕과 복리를 추구한다는 점에서 적합성을 갖추고 있다고 본다(김명자, 『가정신앙 연구』 『한국의 가정신앙』(상)(민속원, 2005) 참조). 그러나 여기에서는 가옥의 구조적 개념이 다소 약화될 수 있다. 그런 점에서 어떤 개념을 사용함에 있어서 당대의 상황에 맞는 적실성을 갖추고 있는가라는 물음에 대해 항상 신중해야 할 것이다.

특히 본 연구에서 ‘가택신(家宅神)’을 채택하고자 하는 이유가 바로 그런 개념적 구분을 시도한 때문이다. 즉 가택신앙이 공간지향적으로 구분되고 있다는 그 점은 곧 가택(家宅)에 담긴 의미에 “거하되”(家居也《說文》) “거하는 위치(又所居之位亦曰宅.《周禮·地官·大司徒》)면서 동시에 “좋은 곳을 고르고 그곳을 다스리는(宅, 擇也, 擇吉處而營之也.《釋名》)” 사유가 포함되고 있음을 인정하는 것이다. 말하자면 가택신을 사용함으로써 해서 신들을 집으로 불러들인 사건이 선행하는 것이고, 그때 거하는 집(室/堂)에서의 바른 자리[正位], 즉 제자리[定位]에 대한 인식을 분명히 하려는 의도가 있었다. 후술하겠지만 20세기 이전의 사료에 ‘가정신’이라는 명칭이 없고, 드물지만 ‘家宅神’ 혹은 ‘宅神’이 먼저 등장하는 이유는 유교 사회에서 사람[人]의 바른 위치 못지않게 신(神)들의 올바른 처소를 가렸다는 의미로 이해하고자 한다. 그런 뜻에서 이와 관련한 용어의 선택이 우선적으로 요청된다면, 20세기 초중반까지만 해도 유교 가례의 제풍에서는 ‘가정신앙’보다는 ‘가택신앙’이 더 적합하다고 본 것이다.

가로놓인 ‘제도화되고(institutionalized)’, 집단화된 사회적·정치적 상황에 포커스를 맞추고자 한다. 그리하여 다음 절에서는 조선후기와 20세기에 존재했고, 존재할 수 있었고, 나아가 모셔질 수 있었던 집안의 신들을 둘러싼 맥락에 대한 강조를 통해서 유교적 조상숭배와 가택의 신(들)이 연결되는 지점에 이르려고 하였다. 간단히 말하면, ‘가택의 “제풍(祭風)”에 관한 습속의 논’이라고 할 수 있다. 즉 본 연구자는 어떠한 제사의 풍속이 있다고 한다면, 그 습속의 문법에 새겨진 신적 대상들은 특정한 어휘와 방식으로 계속되어 연쇄적으로 발화되고 중시되는 과정에 등장한다는 입장에 있다. 그리하여 중국에는 ‘제도’라는 사회적 약속(social convention)의 성격에 이르는 의례체계의 발견 내지는 발명의 문화가 존재할 수 있다고 본다. 이러한 논점은 가택신에 부여된 집 내에서의 명칭과 위치, 기능과 의미가 관습적으로 결합된 것임을 부인하는 것이 아니다. 오히려 신적 대상을 지칭하는 언어의 존재와 표현된 의례 행위들이 기호적 의미까지 포괄하는 관습적 결합이 아닐 수 없다는 점이다.

이를 소쉬르 식의 모델을 차용하여 말하면, 첫째 집[家]이 있고 조왕신(竈王神)을 두고자 할 때, 집과 조왕신이라는 기호를 연결하는 ‘모시다’라고 하는 동사를 사용하여 우리는 “집에 조왕신을 모신다.”를 만들어 낼 수 있다. 이러한 기호의 결합 방식을 그는 ‘통합적 연쇄’라고 부른다. 둘째, 통합적 연쇄의 어느 기호는 다른 대상으로 대체될 수 있는데, 그것은 가령 집이 집안 내 특정 위치인 ‘마루’나 ‘안방’ 혹은 장독대 등으로, 그리고 조왕신이 성주(城主)/성조(成造)나 터주[土主], 축신, 대문신 등으로 치환될 수 있다. 이러한 방식이 발전하면, 애초의 ‘모시다’라고 하는 동사 또한 (특정 신을)버리다’ 혹은 처음에는 구분되던 신을 ‘합쳐서 하나로 모시다’와 같은 연쇄 반응을 유도할 수 있다. 이것을 소쉬르는 ‘계열적 연쇄’라고 한 바 있다. 그렇기 때문에 관습적으로 결합된 집안의 신들조차 사실은 유교문화의 이데올로기적 구조에서 특정한 ‘위치’ 혹은 ‘장소’에 모셔진다는 기호를 타고 가택신으로 정착하는 시기가 있었음을 의미한다고 볼 수 있다. 따라서 집의 문화를 연구함에

있어서 연구의 방향은 가택신(들)의 존재 유무, 뜻풀이나 의미에 주목하는 일 못지 않게 집에서 조상신을 모시는 일과 더불어 몇몇 가택신들에 대한 제도적 승인이 가능했던 시간대역을 분별하여 사유할 필요가 있다고 본다. 가령 성리학적 “국-가(國-家)” 시스템이 작동하던 조선후기 사회문화적 상황에서의 가택신과 그 시스템이 정치적으로 소멸된 20세기에서의 집안의 신들이 기능하는 원리는 다를 수 있을 것이다. 중요한 것은 그래서 ‘관습적’ 행위에서 지속된 가택신앙이 보인다면, 이는 조상을 모시는 일련의 연쇄적 장에서 살펴볼 일이라고 본다. 즉 연원이나 기원에서 농경 기반 가택신의 존재를 적시할 때조차, 집의 문화에서 조선후기 생민의 조상을 위한 의례와의 접목을 분리해서 생각할 수는 없을 것으로 본다. 다음 절에서 다루는 조상상-성주상의 병치적 존재는 그것을 증거하는 하나의 사례가 아닌가 생각된다.

그럼에도 불구하고 유교문화에서 성주상의 존재가 언제부터 어떻게 ‘사(士)’와 ‘민(民)’의 가택신으로 받아들여졌는지는 여전히 의문이다. 하나의 해석으로는 오늘날에도 가끔 관찰할 수 있듯이, 조상과 가택신을 제사하는 방식-각각 다른 날에 받들거나 같은날 같은 장소에서 조상과 성주를 함께 배치하는 구조-은 흡사 유택[幽宅, 조상의 선영이나 묘역]에서 산신제[山神祭, 일명 后土祭]를 지내는 구조를 닮아 있다. 그렇다면 『가례』에서도 보이듯이 묘제(墓祭)의 장소로 활용되는 묘역에서 조상의 무덤이 안장되어 있는 곳의 지신(地神)에게 감사하는 의례 행위가 가택에서 조상 및 후손들이 거처하는 공간을 보호하는 성주로 대표되는 가신[土地神]에 대한 숭배로 전환되어 제사되었다고 볼 수는 없는 것일까. 물론 그러한 이중구조는 사실 조상상-성주상을 병치시켜 진설하는 지역에서의 제보자들이 곧잘 해명하는 방식이기도 하다. 그러나 본 연구에서는 오히려 유교문화에서 승인되는 집안의 신들과 유교 가례의 조상이 강하게 결부되는 역사적 경험의 축적이 19·20세기 이 땅에서 상당한 힘을 얻어가는 것과 무관하지 않다고 본다. 특히 제수와 진설의 문제를 ‘안택’이나 ‘치성’을 위한 집안굿과 연관지을 때, 이 조상의 문제는 집안의 신들과 떼려야 뗄 수 없는 역사적 관계성을 맺어 왔다고 생각한다.

이에 대해 제의와 그 행례의 차원에서 유교와 무속간의 친연성을 다룬 연구(김덕목 2015)에서도 확인 할 수 있지만, 그보다는 이 둘 사이의 관계를 조상이라는 공통분모를 두고 접근하게 되면 집의 문화와 조상은 더욱 긴밀히 조우하는 데 이를 것이다. 특히 이는 무속의 집안곳에서 조상의 위상을 고려하는 역사적 궤적을 다시 생각해볼게 한다는 점에서 그러하다.⁴⁵⁾ 그 이유는 무속에서 ‘조상’이 점차 강조되고 중시되고 있는 현상도 무속의 20세기 유교적 변용과 무관하지 않다고 보기 때문이다. 하나의 예를 들어보자. 일반의 인식적 측면에서 지금은 무속과 조상(성)을 떼어서 생각하기 어렵지만, 대체로 1885년(乙酉) 기록(서대석 2005; 변지선 2015)으로 알려진『무당내력(巫黨來歷)』의 “조상거리(祖上巨里)”에는 다음과 같은 설명이 붙어있다. 즉 “(조상 거리는) 치성드릴 때 조상이 차례대로 들어와 후일 길흉화복을 미리 알려준다고 하는데, 이는 무녀의 토색질에 불과한 것이니 가소롭다”⁴⁶⁾는 표현이 보인다.



<그림 5-1> 『무당내력』 조상거리
(1885 무렵)



<사진 5-1> 집안곳 조상거리
(서울 성북구 정릉 굿당 2014.8)

45) 이러한 입론이 가능한 보다 직접적인 이유는 20세기 초반만 하더라도 무속의 신격들이 단일한 체계를 이루고 있지 않았다는 데서 찾아 볼 수 있을 것이다. 이러한 상황에 대해 조흥윤은 일제강점기 민속의 현장에서 기록되어 전해지는 무(巫) 또는 무당(巫堂)을 사제로 하는 ‘무속(巫俗)’에는 “어느 순간 심지어 무당들 스스로조차도 잘 모르면서 불러내서 받들거나 모시는 신들이 발견되는 양상이 나타나기도” 했다는 진술에서도 찾아 볼 수 있을 것이다(조흥윤 2013 참조).

46) 致誠時祖上次第入來 後日吉凶禍福豫報云 不過巫女討索質 可笑. 『巫黨來歷』 「祖上巨里」

조상거리가 실제 ‘무녀의 토색질’인가의 여부를 떠나서, 당시만 해도 무에서의 조상에 대한 전유(appropriation)와는 다소 거리감이 있었던 것으로 볼 수 있다. 무엇보다 무당내력의 서울곳 13개 거리(巨里) 가운데 치성을 드리면서 상이 차려지지 않은 거리를 볼 수 있는데, 조상거리도 그 중 하나다. 그런 모습은 오늘날 무속의 집안곳에서 일반적으로 조상거리 상차림을 두는 모습과는 다르다. 물론 이 하나의 사실로 속단하기 이르지만, 오늘날 곳의 성패가 조상거리에 있다는 할 정도로 여겨지기도 하는 것을 보면, 조상성이 강하게 침윤되어 온 역사가 있음을 엿보게 하는 대목이다. 이렇게 이 무렵 무속의 조상관념의 재현에 드러나는 거리감은 한국의 본격적인 무속연구 1세대라고 할 수 있는 연구자들의 글에서도 확인된다. 최길성(1982)은 “무속에는 조상숭배성이 적다”거나 “조상신은 무속에서 중심적인 것은 못되고 비중이 적다”(장주근 1986)고 언급하고 있다. 물론 비슷한 시기의 연구자인 김태곤(1983:20)은 “성주, 조상, 삼신이 중요하게 신앙되는 가신”이라고 언급하면서 조상은 무속에서 집안곳의 중요한 신령(神靈)으로 파악하기도 한다. 이는 다시 장주근이 황해도 출신 무녀 김금화(당시 53세)의 제보를 통해 “時享이나 四代奉祀하는 祖上은 물론 年下者라도 집안의 死靈은 다 모신다. 모시되 男兒 死靈은 평발, 幼兒 사령은 애동초목, 이등나비 등의 호칭이 있다.”고 기술하면서 ‘무속이 사령숭배성이 강하다’는 자신의 직감을 확인하는 대목으로 발전하고 있다(장주근 1986:96).

위에서 무속을 예로 들었지만, 대주(大主)가 무(巫)를 통하든 개인적으로 주인(主人)/주부(主婦)가 직접 안택고사를 지내든 간에 가신들을 위한 의례는 ‘집-조상/후손’ 관계를 상징한 구도라고 할 수 있다. 그런 의미에서 조상은 물론이고 가택신을 위한 제수와 진설은 현대의 유교민속에서도 생략될 수 없는 상징적 의미를 지닌다고 할 수 있다. 무엇보다 현대의 많은 가정에서 기제사 대상의 범위를 축소하고 제례절차 또한 간소화하고 있는 현실에서 집을 대표하는 성주를 차례상이나 기제사상과 병치시키는 문화적 현상은 새삼 주목된다고 할 것이다. 이제 아래의 절에서는 역사민속학적 방법론을 통해 피와 땅으로 얽힌 가족 공동체로서 집의 문화를

제수와 진설에 담긴 조상관념과 결부지어 살펴보고자 한다. 이 작업은 지리·생태적 환경보다 가족과 친족의 문화적 인식이 앞선다는 가설에서 출발하여 다시 생태가 반영되는 제수와 진설을 만나게 될 것이다.

제2절 ‘조상-가족공동체’에서 가택신의 위상: ‘성주상’ 사례

1. 기제사에서 ‘성주신’의 좌정

가례(家禮)에 기일(忌日[祭])의 조목이 엄연히 있음에도 불구하고 생신제를 통해 살아있는 후손이 고(考)/비(妣)와의 정리(定離)에 대한 정리(情理)를 의례화시킨 과정은 본 연구의 2장에서 살펴보았다. 어떤 측면에서 보면 이러한 정리[인정과 도리]의 방법론이 굳이 생신제이었어야 할 당위는 없는 것이다. 다시 말하면 조상과의 관계(lineage relationship)의 정리를 실현시키는 방법은 일정한 시간동안 지속하는 제사의례를 통한 전략보다 고/비가 남긴 물질의 보존을 통해 환유적으로 만날 수 있는 “축약 효과(résumé effect)”(Miller 2010) 또한 충분히 가능한 선택으로 본다. 즉 고/비가 남긴 유품과 같은 물질을 통한 기억 환기가 보다 더 지속적이고 강력할 수 있기 때문이다. 그런 측면에서 유교문화전반의 문제라고 볼 수는 없지만, 조선 후기 생민들이 선조와의 관계적 효과를 정립함에 있어서 자의든 타의든 간에 사물(things)/물질(materials)에 대한 직접적 관심보다는 심적(心的) 의례를 발달시키는 것으로 윤곽을 잡아간 듯 보인다.

이제 살펴 볼 성주상의 존재도 조선 후기 생민들이 가택신과의 조우에 있어서 조상신과의 관계 설정의 문제, 의례에 따른 효과의 문제 그리고 신존재 자체에 대한 환기의 문제를 안고 갈 수 밖에 없는 상황에 처했음을 말해준다고 할 수 있다.

그렇게 시작하는 이 논의에서 처음부터 논란이 될 수 있는 것이 민간에서 “가택신과의 조우”라고 하는 것이 조선 후기의 어느 때부터인가라는 부담스러운 질문을 피할 수 없다는 점이다. 이 문제도 일단은 성주상의 존재와 분포를 이야기하고 나서 다루겠지만, 선제적으로 언급하면, 현재 우리가 알고 있는 가택신의 자리매김은 언제 성립된 지식체계인가를 한번 쯤 고민해야 한다고 본다. 필자는 작금의 연구자들의 목록에 올라오는 각각의 가택신 존재가 어떤 위치에 좌정하고 혹은 어떤 형태로 우리의 역사에서 ‘오랫동안’ 병존(並存)해 왔는지에 대해 주장하는 글들에 크게 관심이 없다.

본고의 관심이자 필자의 관심은 계기적(繼起的)으로 어떤 과정을 겪었기에 조선/식민지 조선/대한민국기의 생민들의 집에 가택신들이 모셔지고 적절한 세시에 따라 주기적으로 특별히 받들어질 수 있는가하는 점에 있다. 이것이 일정한 지역도 아니고 전국적으로 나타나는 ‘신앙’의 모습이라면 독자적 발생이나 전파 혹은 확산과는 다른 맥락일 수밖에 없다고 본다. 이는 마치 막스 베버(1922[1993])가 『지배의 사회학』에서 말하는 “정당한 사유에 의한 신화는 지배질서가 대중들의 질서에도 문제가 되지 않는 한, 피지배계층에게도 받아들여진다.”는 논리를 안고 있는 듯 보인다. 여기서 말하는 “정당성의 근거”는 정주학(程朱學) 즉 조선 사회가 토대로 삼은 이 이데올로기에서 온다고 볼 수 있다. 그러므로 그 철학은 지배와 피지배의 관계를 ‘정당’과 ‘타당’ 나아가 ‘승인’의 장치를 마련할 중요한 고리가 된다. 권도(權道)의 신앙행위일 때도 마찬가지라고 본다. 강조하고 싶은 점은 가택신을 믿는 사회현상이 지배사족의 사주였는가 아니면 상당수의 피지배 생민들의 현실적인 신앙의 요청에서 비롯되었는가가 핵심이 아니라, 조선의 유교 질서의 존립 근거를 지배논리에서 찾지 않으면 안 된다는 점이다.

본고를 쓰게 된 직접적인 계기 또한 이 가택신의 최고로 여겨지는 성주상의 존재에 있다. 먼저 명칭부터 살펴보면, 현재 주로 전라남북도와 경상남도 해안일대에서 관찰되는 바로는 ‘성주[成造/城主]’ 혹은 ‘성주조상’과 같은 신격을 모실 때 ‘성주床’

을 특별히 차리는 관습이 발달되어 있다. 이 지역에서 성주는 ‘집안의 가장 큰 어른’ 이자 때로는 ‘집 그 자체’를 지칭하거나 의미하기도 하는 중요성 때문에 그러한지는 더 논해보아야 할 것이지만, 집안에서 행해지는 주요 의례에는 거의 예외 없이 ‘성주상[성조상]’을 두곤 한다. 간혹 제보자와 지역에 따라 “여기선 성주상이라 안하고 지양상, 지양님상”(전북 남원시 운봉읍)이라 하여 ‘지양상’으로 통하기도 한다. 개념적으로 성주상과 지양상[삼신상]은 다르게 나타나는 게 일반적인데, 이때는 명칭에서 차이를 보이지 않는 경우다. 요는 자식들 생일에도 함께 등장하는 이상들의 존재에 대한 특성에서 기인하는 것으로 생각해 볼 수 있을 듯하다.



<사진 5-2> 기제상(좌)과 성주상(우) (전북 전주시)



<사진 5-3> 성주상(좌)과 설차례상(우)(전남 화순읍)



<사진 5-4> 성주상(좌)과 설차례상(우)(전남 화순읍)



<사진 5-5> 설차례상(좌)과 성주상(우)



〈사진 5-6〉 설차례상(좌)와 성주상(우)(전남 광양시)



〈사진 5-6-1〉 성주상 확대도(전남 광양시)



〈그림 5-2〉 성주상 분포 지역

다음으로 성주상은 언제 차리느냐의 문제다. 성주상의 존재가 특별히 주목되는 이유는 다른 지역에서 안택(安宅)이나 (상달/가을/정월)고사(告祀)와 같이 가택신을 위하는 의례가 나타나지 않아서가 아니라, 설·보름·추석 명절이나 기제사 등에 보이는 조상床과 병설되어 나타난다는 점에서 일 것이다. 생일 때도 지앙상[삼신상]보다 성주상을 먼저 차리고, 성주는 상 위에, 지앙상은 성주상 아래 짚자리를 깔고 차리는 과정에서 등장하곤 하는데, 이러한 현상은 이들 지역이 다른 지역과 비교하여 ‘家’에 대한 유별난 의식 때문만으로 돌려세우기도 어려워 보인다.

성주상은 제물을 차려도 성주상에 먼저 놔. 인제 부모상에 채려놔. 마루에서 제사를 본다말이제. (마루에) 같이 놔. 만일 부모젯상이고 요쪽(제관이 볼 때 조상제상의 오른쪽)으로는 성주상. (성주상은) 지방은 없어. 메가 있으면 국도 한 그릇. 수저는 없어. 술잔도 우리집안 위했어. 성주상을 했어. 기제사 명절 차례. 설추석보름에도 했지. 지금은 안한다. 생일 때도 성주상을 차린다. 애들 생일에도 하지. 성주는 크게 위하는 거야. 작지만 놓기는 놔. (전라남도 강진군 칠량면 송정리 김00(남, 1938년생))

위의 제보자의 목소리를 통해 성주상에 대한 대체를 가늠하는 것은 어렵지 않다. 다만 이해사회학적 차원에서 보면 개개인의 믿음과 실천행위에는 약간씩 조정되는 지점이 없지는 않다. 말하자면, 성주상의 위상과 특징은 매우 유사하나 의례의 시기나 상의 위치, 그리고 수저나 술잔의 유무 등은 달라지기도 한다.⁴⁷⁾ 부연하면, 성주상에 담긴 중요한 인식은 ‘성주가 없으면 조상도 없다.’는 것인데, “성주나고 사람 [조상]났지”와 같은 구술은 이들 지역에서 흔하게 들을 수 있다. 그것이 성주상을 차린 뒤에 조상을 위한 차례상이나 제사상을 차리는 중요한 논리로 현지인들에게 받아들여지고 있다. 이에 대해 서해숙(2001:129-130)은 “(그들은) 집이 있음으로 해서 신이 존재한다고 믿는다. (즉) 성주가 있으므로 인해 다른 신들 역시 존재하지

47) 성주상을 언제 어디에 두느냐의 문제뿐만 아니라 장남집과 차남집에 따른 상황적 차이에 따른 이해와 구분도 나타나고 있다.

만, 집이라는 주거공간을 벗어나면 신들은 존재하지 않는다. 그래서 성주는 가택신 가운데 최고의 위치에 좌정해 있으면서 집에 예속된 형태를 보여준다. 이는 농경신에게 풍요를 기원한 의례가 집안의 한정된 공간 속에서 이루어짐으로 인해 집과 직접적인 관련을 갖는 신 즉, 성주를 우위에 두는 것으로, 신의 일반화에서 구체성을 띤 인식의 전환으로 이해된다.”고 설파하고 있다.

본 연구자는 서해숙의 이러한 판단에 기본적으로 동의를 한다. 그러나 어떤 현상을 결과로 보고 그것에 가능할 법하지만 누군들 반박하기 힘든 연구자의 단언적 ‘설명’만을 가미할 뿐 그러한 원인을 탐구하는 경험주의적 자세와는 거리가 있다고 본다. 그런 이유로 농경신에 대한 기풍의례가 어떤 과정을 거치면서 가택신으로 전환될 수 있었느냐의 문제를 피해간다고 밖에 볼 수 없다. 이 부분에 대한 필자의 주장은 다음 절에서 하기로 하고, 우선 제보자들이 성주상에 대한 자기 해명을 몇 가지만 뽑아보고 넘어가기로 하겠다.

성주상이란? : 부르긴 성주상이라고 부르고 돌아가신 할아버지 상이라고 한다. 할아버지가 돌아가시기 전에는 증조할아버지 상이었다고 한다. 집안의 어른신들이 계속 이어오신 의례니 따른다고 하였다. (전남 화순군 화순읍)

성주상이란? : 부르는 이름은 성주상이고 성주상은 언제부터 차리기 시작했느냐는 물음에 어른들께서는 처음 제사 지낼 때부터 항상 해오던 것이라고 말한다. 차리는 이유는 옛날 조상님들에게 예의를 올리는 의미라고 말한다. (전남 화순군 이양면)

성주상이란? : 작게 차리는 상은 성주상이라고 부른다고 한다. 성주상을 차리는 이유는 조상신들뿐만 아니라 집과 터를 지키는 여러 신들과 주변의 귀신들도 함께 나누어 먹을 수 있도록 하기 위함이다. (광주광역시)

성주상이란? : 할머니께서 부르실 때 성조상이라고 부르셔서 혹시 사투리인가 해서 다시 물어봤는데, 할머니께서는 부르는 이름이 성조상이라고 하셨다. 집을 지켜주는 성조신이 먹으라고 차려주는 것이라고 한다. 그런데 며느리는 조상들의 친구분들도 같이 와서 외롭지 않게 먹으라고 차려주는 것이라고 하셨다. (전남 순천시)

2. '조상-성주' 구조의 발견과 공존의 지속

용어의 성립에서 볼 때, 가정신/가정신앙은 학술적 조어라고 보아야 한다. 이에 반해 조선조 문헌에 등장하는 것으로 보아 가택신/택신/가신은 실생활적 맥락에서 어느 정도 쓰임을 갖추고 있었던 것 같다. 그렇다면 성주상에 왜 가택신을 운운하는가. 이유는 '성주상(城主床)/성조상(成造床)'에 대한 언급이 기존 문헌에 전연 없는 관계로 본 연구자는 방법론상 가택의 신을 찾아 볼 수밖에 없었다. 그렇지만 아쉽게도 가택신 또한 한 차례 등장하는데, 당시 안동의 대표적인 유림으로 활동한 서산 김흥락(西山 金興洛 1827-1899)의 『西山集(서산집)』(卷14)에 수록된 <가례의>에 담긴 토신제(土神祭)를 설명하는 대목에서다. 여기서 서산은 “토신제. 지금의 가택신 제다”⁴⁸⁾라고 기술하고 있다. 택신의 경우도 현재까지 단 한 차례 확인되는데, 이규경(李圭景 1788-1856)의 『五洲衍文長箋散稿(오주연문장전산고)』 「人事篇(인사편)」에 수록된 <祭禮(제례)>조의 ‘五祀禮辨證說(오사례변증설)’에서 이광지(李光地 1642-1718, 淸)⁴⁹⁾를 인용하는 과정에서 ‘중류(中霤)’ 대한 안(案)으로 “이것을 지금 민간에서는 성조라 칭한다. 즉 택신이다. 매월 삭망에 술과 떡으로 그 신을 받든다.”⁵⁰⁾하면서 “그 신이 토신(其神屬土)”임을 분명히 인지하고 있다. 정리하면, 19세기 유자(儒者)들의 감각에 ‘토신제(土神祭)=가택신제(家宅神祭)’이고, ‘(五祀 중의 하나인) 중류(中霤)=성조(成造)=택신(宅神)’이 된다. 결정적으로 『주자어류』에 “토신제는 사시와 연말에 그것에 제사한다. 주자가 말했다. 이것은 옛날에 중류제였는데, 지금 백성들도 제사할 수 있다.”⁵¹⁾라고 되어 있기 때문에 19세기 조선의 유학자들은 ‘토신제(土神祭)=중류제(中霤祭)’임을 알고 있었다.

48) 土神祭 卽今之家宅神祭也

49) 五祀之祭. 今世簡略已極. 考之古義. 必躬必親. 不可委之婦人婢僕. 乃合禮意. 惟竈神之祭. 婦女可攝行之. 而使廚者執事. 門. 戶. 井神之祭. 子弟可攝行之. 而使司門者汲水者執事中霤最尊. 主人在家. 則必身親. 而使子弟執事可也. 『榕村集』卷21.<五祀禮略>

50) 此今俗民間稱成造. 卽宅神. 每月朔望. 以酒餅配之.

51) 土神之祭. 四時及歲末. 皆祭之. 朱子曰. 此則古人中霤之祭. 在民亦可祭.

그렇다면 이제 오사의 한 신인 ‘성조(成造)’는 어떻게 백성들의 집의 중심이 되는 택신으로 모셔질 수 있었을까. 이에 관한 구체적인 전개과정은 현재로서는 확인할 길이 없지만, 적어도 그 신들을 가택신으로 제사하는 일이 ‘정당성의 근거’를 담보 받았던 사실은 확인 할 수 있다. 물론 그 물꼬를 띄워 준 이는 앞서 계속 언급된 남송의 대철학자 주자라고 판단된다.

후토씨(后土氏)의 제사에 대해 묻자, 주자가 말했다. “궁극으로 말하자면 또한 참람한 듯하나, 그러나 바로 옛사람이 하던 중류(中霽) 제사이고, 지금의 이른 바 ‘토지 제사’는, <교특생(郊特牲)>에서 ‘땅에서 자재를 취하고 하늘에서 법칙을 배운다. 이 때문에 하늘을 높이고 땅을 친애하여 백성들에게 잘 보답하도록 가르쳤다. 그러므로 집의 중심은 중류요 나라의 중심은 사(社)이다’고 했으니” 이를 살펴보면 하늘에는 제사 지낼수 없지만, 토지신에 대해서는 백성들도 제사 지낼 수 있다. 비록 토지신이라고는 했지만 다만 작은 것으로 말했으니, 천자가 제사 지내는 황천(皇天)이나 후토(后土)처럼 큰 것과는 다르다.⁵²⁾

구준(丘濬 1420-1495, 明)의 『家禮儀節(가례의절)』 또한 조선에 유입되어 힘을 보태는데,

살피건대 《주자대전》에 사시에 토지에 제사 지내는 글이 있으니, 대개 묘제(墓祭)를 지낼 때 후토(后土)에 제사 지내면 시제(時祭)에도 토지에 제사 지냄이 또한 예로 볼 때 마땅하다. 매양 중월(仲月)에 택일하고, 세모(歲暮)에 이르러 자리를 펴고 찬을 진설한다.(『가례의절』)

이는 그대로 답습되어 조선 중기 율곡 이이(栗谷 李珣 1536-1584)에 이르면 이미 다음과 같은 식의 이해가 성숙되고 있는 것으로 보인다.

52) 問：“后土氏之祭”。朱子曰：“極而言之，亦似僭，然此即古人中霽之祭（…）今之所謂土地者，<郊特牲>，‘取財於地，取法於天。是以，尊天而親地，教民美報焉。故家主中霽，而國主社’。觀此則天不可祭，而土神在民亦可祭。雖曰土神，而只以小者言之，非如天子所祭皇天·后土之大者也。《朱子語類》

비록 사시의 제사를 두루 거행할 수 없더라도 으레 봄과 겨울의 시사에는 따로 한 몫의 찬을 갖추고(손가락과 젓가락은 두지 않는다) 가묘에서의 예를 마치면 이에 토지신에게 제사 지냄이 마땅하다. 강신과 참신과 진찬과 초헌은 모두 가묘에서 하는 의식과 같다.⁵³⁾

이것은 끊어지지 않고 잉습(仍襲)되어 18세기 중후반을 살았던 동암 류장원에게도 의식되어 “토지에 대한 제사는 『(주자)가례』에 보이지 않지만 주자가 행했던 일(『常變通攷』卷25. 祭禮. 土神祭.)”이라 언급하면서 “祀竈(조왕. 부엌에 대한 제사)”를 아래에 부기하고 있다. 이수광(李睟光, 1563-1628)의 『芝峯類說(지봉유설)』에 조왕이 등장할 수 있는 배경도 이러한 바탕위에서 가능했을 것이다. 즉 결과만을 놓고 보면 가택신들이 백성들의 집에 들어오게 된 경위에는 주자라는 인물의 조선에서의 위상과 더불어 유학자들이 예학과 예론에 깊이 천착하면서 비롯된 측면도 크게 작용하였다고 본다.

그런데 필자는 이즈음에 이르면 조선 후기 유학자들 스스로 자신들이 모순에 봉착하고 있음도 알게 되었을 것으로 판단한다. 즉 토신에 대한 제사를 ‘民 또한 가하다’고 했으니, 그렇다면 사대부는 물론이고 서인(庶人)이면 누구라도 할 수 있는 문제인가. 아니, 해야만 하는 것인가. 전자가 소위 ‘음사(淫祀)’[非其所祭而祭之, 名曰淫祀, 淫祀無福(『曲禮』)]와 관련된다면, 후자는 당위의 문제에 봉착한 것이다. 사실 주자에게는 “천자는 하늘과 땅에 제사하고 제후는 자신이 다스리는 산천에 제사하며, 대부는 오사에 제사하며, 서인은 자신의 선조에 제사한다.”⁵⁴⁾와 같은 오래된 입장도 분명히 의식했을 것이다. 어쨌든 이와 같은 견해들의 모순에도 불구하고 조선 후기 유학자들의 문집에는 전체적으로 토신제(土神祭)를 준행하는 양상이 많이 나타나는데, 이 때가 곧 그 명분아래 오사 신들이 가묘(家廟) 혹은 생민들의 가(家)에서 그 적소를 찾아 들어와 좌정해가는 이행기라고 할 수 있을 것이다.

53) “雖不能備舉四時之祭, 例於春冬時祀, 別具一分之饌不設匙筯. 家廟禮畢, 乃祭土神爲宜. 降神·參神·進饌·初獻. 皆如家廟之儀(『擊蒙要訣』)”

54) 天子祭天地, 諸侯祭山川, 大夫祭五祀, 庶人祭其先, 上得以兼乎下, 下不得以兼乎上也. 庶人而祭五祀, 大夫而祭山川, 諸侯而祭天地, 此所謂非其鬼也. 『禮記』「王制篇」, 『論語集註』

끝으로 이러한 조선후기의 상황이 19세기의 유자들의 글에 비친 모습을 보면서
마칠까 한다.

「토신제」 지금의 가택신제다. 『어류』에 토신제는 사시와 세말에 모두 제사 지낸다.
주자가 말했다. 이는 옛사람이 하던 중류제인데, 백성들도 제사 지낼 수 있다. (……)
가택신은 주자에게도 있고, 구준의 『家禮儀節』에도 설친하여 강신하고 추과 삼헌이 있다.
모두 사당 의례와 같다. 그런 즉 그 삼가고 공경함이 어떠하겠는가. 지금 사람들은 또한
모두 그 제를 알지만 경례에 이르지 않고 있다. 무격을 시켜서 기도할 뿐이다. 이는
도리어 음식과 같은 것이다. 신이 어찌 그것을 흠향하겠는가. 신이 이미 흠향하지 않는데,
어찌 강복의 이치가 있을쏜가. 지금 제례의 말단에 이른 것을 반드시 예와 같이 경의를
표함에 성의를 다하고 마음에 믿음을 갖고 하는 것이 옳을 것이다.⁵⁵⁾

오사는 예설로부터 나왔다. 옛사람에게 반드시 항상 된 예가 있었으니 결단코 그 맞지
않은 귀신(鬼)에 제사하지는 않았다. 그런 까닭에 후세 庶民의 제는 조상에 있었으니
다만 네제일 뿐이었다. 그런 즉 어느 겨를에 오사를 운운하여 그에 미칠 수 있을 것인가.
여항의 삭망에 가터의 신에 기도를 하는데 때로는 병(餅)도 있고 반(飯)도 있다. 그러나
병이나 반 또한 어렵다. 막걸리 한잔에 말린 고기 한 점뿐이다. 어찌 제사라고 이름
할 수 있겠는가.⁵⁶⁾

위의 19세기 제보자들의 증언을 통해 이 시기 여항(閭巷)에서도 가택신/택신을
모시는 것을 확인할 수 있다. 그런데 그 장치를 마련하는 노력의 조선 후기 유학자
들의 의도에 비하면, 생민들의 가택에서 그것에 꾸준히 받들고 제를 지내는 것이
현실적으로 쉽지도 않아 보인다. 또 한편으로 가택신이 유가 경전의 고례를 바탕으
로 발출된 의도와 달리 巫覡이 개입하면서 그 신들을 위해 기도하는 모습은 이미

55) 「土神祭」即今之家宅神祭也。語類。土神之祭。四時及歲末。皆祭之。朱子曰。此則古人中霽之祭。在民亦可祭。(……) 家宅之神。朱子有四時歲末之祭。而丘儀設饌降參祝獻。皆如祭廟之禮。則其敬謹爲如何哉。今人亦皆知祭而不致敬禮。使巫覡爲之祈禱而已。則反同於淫祀。神豈歆右之乎。神既不歆。而豈有降福之理乎。今并采入於祭禮之末。必須致敬如儀。使誠意交孚可也。《西山集》卷14.〈家禮儀〉

56) 五祀者。出自禮說。則古人必有常行之禮。而決非匪其鬼而祭之也。雖然。後世庶人之祭先也。只祭其禰。則何暇及於五祀云乎哉。閭巷朔望祈禱於家墟之神。或有餅有飯。然餅飯亦難。則盃醪尾羞而已矣。豈或可以祭名之哉。《五洲衍文長箋散稿》, 人事篇/論禮類, 〈祭禮〉五祀禮辨證說

본 뜻에서 멀어져가는 모습이 보이기도 한다. 19세기를 살면서 중요한 저술을 남긴 홍석모(洪錫謨 1781-1857)는 『東國歲時記(동국세시기)』 10월조에서 “인가에서는 시월을 상달[上月]이라 해서 무당을 불러다가 집안의 으뜸 되는 신인 성주신[成造神]을 맞이하여 떡과 과일을 차려놓고 놓고 집안이 편안하기를 기도한다.”고 기록하고 있다.⁵⁷⁾ 이유 여하를 막론하고 일가(一家)의 주신(主神)이며, 궁실(宮室)의 가운데를 차지하는 중류(中雷)=성조신(成造神)을 가주인(家主人)이 아닌 무당이 그 편안함을 빌어주는 상황은 당시 생민들에게는 그 가택신을 손수 할 수 없는 지경에 이른 것은 분명해 보인다.

제3절 유교 조상관념의 의례적 재현과 변화: ‘조상종교’적 관점

1. 시제의 ‘묘제화’와 그에 따른 ‘순례화’

본문의 2장에서 이미 언급한 바와 같이 『주자가례』의 「사시제」는 오늘날 한국 사회에서 흔히 쓰이는 시제(時祭)의 풍속과는 다른 용어이다. 물론 처음부터 시제의 대상이 되는 조상, 때와 장소가 달랐을 리는 없었을 것이다. 그러나 조선후기의 어느 때부터인가 가례의 선조제(先祖祭)가 시제 혹은 시향(時享) 혹은 시사(時祀) 때로는 세일제(歲一祭)를 개념적으로 대체하고 있는 것이 아닌가 하는 기록도 보인다. 그러나 가례에서 선조제는 초조(初祖)이하 고조(高祖)이상을 입춘(立春)에 사당(祠堂)에서 제사지내는 것으로 되어있다. 그렇게 견주어보면 현재의 시제를 딱히

57) 성주상이 기본적으로 가택신이기 때문에 안택의 대상은 될 수 있다고 본다. 그러나 본 연구자는 안택과는 조금 다른 성격이 있다고 보는데, 성주상을 받는 주체를 조상신의 한 유형으로 이해하고 제사하는 제보자들도 있기 때문이다. (『동국세시기』 홍석모 지음 정승모 풀어썬, 2009. 서울:풀빛 참조)

선조제로 등치시키기도 쉽지 않아 보인다. 그렇다면 시제는 용어상 사시제도 아니고, 개념적으로 선조제를 의미하는 것으로 볼 수도 없다. 그렇다면 시제는 무엇이고 왜 이렇게 되었을까. 아래에서 이와 관련한 조선후기의 배경과 맥락에 대해 살펴보기로 하겠지만, 결론부터 말하자면 시제는 본문 1장의 이론적 배경에서 언급한 종법(宗法)의 원리에서 볼 때 별자(別子)의 장자 이하 여러 아들들이 각기 소종(小宗)을 이룬 상황에서 선조의 제사 대수가 다 되었음에도 대종(大宗)으로 환원되지 않는 현상 때문에 나타난 조선후기 종법의 운영방식에서 발생하고 있는 것으로 판단된다. 말하자면 대종(大宗)의 사당에서 초조이하 선조제를 지낼 수 있음에도 불구하고, 그 방향을 선택하여 나아간 것이 아니라 실제로는 소종이 ‘대종화’되는 현상(정승모 2009:135)이 시제의 조선적 분화를 이끌었다고 볼 수 있다는 것이다.

『주자가례』의 적용이 실제 조선후기 전개 양상에서 대종화되는 여러 소종들의 모습이 나타났을 때, 이는 필연적으로 고조 이상의 선조를 제사하는 집단이 다수 등장한다는 것을 의미한다. 즉 5대조 이상의 선조를 위해 선조제를 봉행하고자 할 때 그 선조 이하의 일족이 모두 대종가의 사당에 모여서 지내지 않고, 별도의 선조를 중심으로 그 후손들이 소종가를 형성하여 그들의 사당에 모여 지내게 된 셈이다. 이러한 소종의 움직임은 결국 특정한 선조를 파조(派祖) 혹은 파시조(派始祖)로 삼아 친족이 결집하는 양상으로 현실화 되어 간 것으로 보인다. 조선후기 지역사회에서 역사적 실체로 나타나고 있던 이 현상을 ‘친족조직화’(정승모 2010:105~136) 혹은 ‘문중과 문중화’(이해준 2008)로 볼 수 있다는 것이 학계의 지지를 얻고 있다. 따라서 이러한 경향을 이해하지 않는 20세기 한국의 가족·친족 연구는 난관에 봉착할 수밖에 없을 것이다. 무엇보다 이 흐름이 중요시 되는 이유는 이렇게 결집하는 친족과 문중이 본 연구의 연구대상이 된 동족촌을 형성하는 주체들이었다는 점에서도 그러하다. 이는 조상을 위한 제사의 제 형태는 물론이고 본 연구의 관심사인 제수와 진설에까지 직접적으로 영향을 끼치는 역사성을 지닌다고 할 수 있다.

그렇다면 오늘날과 같은 시제가 사당이 아닌 선영(先塋)에서 묘제로 봉행되는 시기는 언제로 가늠할 수 있을까. 그 전에 먼저 본 논문에서는 2장에서 조선후기 묘제(墓祭)의 전통은 역사적으로 강한 ‘풍토성’에 유래한다는 점(박종천 2014)과 사당보다는 묘소가 『주자가례』의 「제례」 준행장소로서 보다 더 적합성과 기능적 효과를 지닌다는 점을 언급한 바 있다. 물론 묘제의 전통과 시제가 묘제로 봉행되는 시기는 서로 다른 결이 존재한다. 그럼에도 불구하고 이 두 문화적 지류는 특별한 조건하에서 만나게 되는데, 여기에 대해 정승모는 그의 박사논문 단행본인 『조선후기 지역사회구조연구』(2010, 서울: 민속원)의 「Ⅲ. 조선후기 지역사회조직과 체계」에서 조선후기 지역사회 지배세력들이 대부분 부계 혈연에 바탕을 둔 문중조직을 형성하게 된다는 입론을 통해 논의를 전개시킨 바 있다. 그는 문중조직의 형성에 관련한 각 가문의 입향시기를 중시하면서도 그밖에 다른 요인들도 작용하고 있음을 네 성씨의 가문⁵⁸⁾이 남긴 고문서 사례를 통해 입증해가고 있다. 그는 이 연구를 통해 친족화의 시기는 입향 시점의 차이보다는 제사를 통한 종법의 적용시기가, 그리고 기제사에서 묘제사로 넘어가는 시점이 그 계기를 마련하고 있다고 파악한다. 무엇보다 그는 친족조직화의 직접적인 계기가 5대 이상의 선조에 대한 묘제사에서 비롯된다는 것은 곧 그 결합 범위가 기제사 단위인 당내, 즉 동고조팔촌(同高祖八寸)을 넘어서는 것이기 때문에 내용적으로 소종의 대종화 과정이라고 분석한다(정승모 2010:135). 결국 조천 후에도 묘제가 이어지게 됨으로써 소종이 소멸 또는 분기됨이 없이 대종이 될 수 있는 계기가 마련된다는 주장이다. 이는 조선후기 친족조직화 과정에서 시제의 세일제(歲一祭) 풍속이 ‘묘제화’와 더불어 정착되고 있음을 밝히고 있다고 하겠다.

한편 이해준(2008) 또한 조선후기 지역사회의 구체적인 현실과 그 변화의 실상을

58) 경상도 경주 양동의 경주 손씨와 이조의 경주 최씨, 전라도 해남의 해남 윤씨와 김해 김씨 등이다. 이 문서들은 한국학중앙연구원에서 간행한 『고문서집성32』, 『고문서집성50/51』, 『고문서집성 3-1/3-2』, 그리고 『고문서집성 39』에 실려 있다. 정승모는 이러한 친족조직체를 문중(門中), 또는 종중(宗中)이라고 한다.

통해 ‘문중서원’과 향촌사회의 문제에 천착한 바 있다. 이 작업은 실제로 조선후기 친족의 결속과 향후 지역사회에서의 움직임에 대해 새로운 지평을 열어주고 있다. 그는 기존의 서원연구가 숙종대의 남설기(濫設期)와 영조대의 서원 통제시기에 머물러 있다고 비판하면서, 그 이후에도 향촌사회에서 지속적으로 건립되고 운영되는 현상에 주목한다. 그는 이를 18세기 후반·19세기의 전남지역 문중서원의 사례를 통해 분석하고 있다. 그는 먼저 조선후기 정치사회상의 변화에서 동족마을을 포함하여 족계(族契)조직 등 기타 문중조직을 통하여 강화된 문중 결속력이 뚜렷이 관찰된다고 보고한다. 이러한 현상을 향촌사회 권력지형에서 볼 때, ‘사적인 문중조직’이 ‘공적 사회조직’으로 기능할 수 있는 적절하고 유용한 지점이 될 수 있다고 본다.⁵⁹⁾ 실제로 당시 서원·사우의 건립과 이를 통한 가문의 결속, 선조의 추숭(追崇)이 다른 어느 활동보다도 두드러지고 있었다(이해준 2008:6)고 주장한다. 이러한 현상은 정만조(1975)가 일찍이 서원이 특정 유현(儒賢)을 제향하여 장수(藏修)와 강학처로서 기능하던 것과는 달리 족적인 기반 위에서 선조봉사와 자제교육을 겸할 수 있는 기구로 변화할 가능성을 예견한 대목과도 일통한다고 본다. 결국 이해준은 18세기 후반과 19세기 향촌사회에서⁶⁰⁾ 사족가문들은 각각의 현조(顯祖)를 내세우면서 가문위세를 과시하려고 하였고, 이를 향촌사회에서의 지위 유지, 하민 통제의 수단으로 삼으려 하였다는 것이다. 이것이 바로 조선후기 ‘문중화 경향’의 핵심이자 내용으로, 18세기 후반 이후 서원은 향촌공동체적 연대관계보다는 보다 문중적인 분기현상을 반영한 것으로 이해하고 있다.(이해준 2008:35, 43)

59) 이해준은 조선후기 문중서원과 짝 지워지는 문중의 성격과 활동에 대해 첫째, 지역적으로는 군현 단위의 사회적 기반 위에서 둘째, 친족조직으로는 입향조(중시조, 파조)를 정점으로 하여 셋째, 자신들의 족적(族的)인 지위 확보를 위하여 벌이는 활동으로 개념 규정을 하고 있다.(이해준, 「조선후기 문중활동의 사회사적 배경」 《동양학》 23, 단국대동양학연구소, 1993 참조)

60) 이 당시 문중조직의 발달과 문중적인 분기현상의 이면에는 조선후기 향촌사회 권력구조의 틀의 변화를 지적하는 연구자들이 많다. 즉 이 무렵 조선의 중앙정부는 기존의 ‘국가—수령—사족’의 연결 구조에 새로운 동반자로서 부민(富民), 신향(新鄕)세력을 끌어들이려 관주도적인 통제방식을 강화하려고 했다. 그러나 그 과정에서 ‘국가—수령—향리’와 신향, 부민층이 연결되는 형태로 변환되면서, 사족참여가 배제되는 상황에 처하게 되었다는 논리다(정만조 1975; 김인걸 1990; 고석규 1989). 이러한 논의들을 발전시켜 이해준은 사족가문들의 문중화 경향을 설명하고 있는 것이다.

정리하면 조선후기 종법적 가족·친족질서의 강화의 이면에는 혈통을 통한 성리학적 가치와 도덕이 조상에까지 강하게 침투하여 그것이 현실의 정치사회의 장에서 영토화하고 있음을 살필 수 있었다. 이러한 영토화의 표출은 곧 ‘친족조직화’ 내지는 ‘문중화’라는 방식으로 개념화되었는데, 이는 미시적으로 조선후기 향촌사회의 분기현상을 반영하는 개념이기도 했다. 무엇보다 이 과정에서 친족결사체인 문중은 문중계 등을 통해 재산관리와 인적관리를 동시에 운영하는 체제를 갖추게 된다. 또한 ‘문중서원’은 물론이고 5대 이상 선조들의 위토전답(位土田菑), 즉 묘전(墓田)의 운영은 향촌사회에서 문중재산의 확보와 문중을 더욱 확고하고 지속적으로 조직하는 토대가 되고 있었다(정승모 2010:135; 이해준 2008:6). 바로 이 지점이 조선후기 『(주자)가례』의 보급과 더불어 시제가 ‘묘제화’되는 과정을 밟게 되는 이유이며 그것은 문중조직의 결속을 강화하는 입장에서 효과적으로 기능했다고 할 수 있다. 이렇게 접근하면 조선후기 기제(忌祭)는 당내친을 중심으로 하는 ‘가(家)의 족(族)’의 주체들의 조상제사이고, 소종들의 선조제의 양상을 띤 시제의 경우는 일족들의 힘을 응집할 수 있는 ‘친(親)의 족(族)’이 주체가 되는 방식으로 구조화되어갔던 것으로 보인다.

이 무렵 한 집안의 「종계절목(宗稷節目)」을 통해 종중의 주요 활동과 취지를 살펴보자.

「종계절목(宗稷節目)」 戊申(1848)

우리 제 종원이 찬성 선조로부터 같은 뿌리를 두고 한 마을[안성시 양성면 덕봉리]에 세거하였으나, 지파가 멀어지면서 점점 상복을 입는 대수가 다하여 결국 복을 입지 않는 대수에까지 이르렀다. 무릇 복을 입지 않는다는 것은 친함이 다한 것이다. (중략) 우리 종중은 지금부터 매년 일시에 모여서 소목의 질서를 펴고 친의를 돈독하게 할 것이다. 이것으로 인하여 각각 그 자제를 훈계하여 위가[韋家, 花樹宗會]를 만들었다고 전해짐들이 모였던 것을 깊이 본받아 길거리에서 만난 사람 취급하는 것을 경계하여 세세토록 준수하여 잃어버리지 않는다면 근본을 미루어 먼 것을 두렵게 하는 뜻에 거의 가까울 것이니 (중략) 절목을 조목조목 이하에 적으니 잘 취하여 보게 함이다.

- 매년 종회는 모름지기 최장방의 시향일에 모든 종원이 일제히 참석하여 음복을 할 것.
- 선대의 시향과 제사에 이유 없이 참석하지 않거나 참석하지 못하는 사유를 미리 보고하지 않으면 제사를 행한 후 '상벌(上罰)'로 처벌할 것.
- 잡곡의 식리로 거둔 곡물이 유족한 후 절도공, 찬성공의 때 가을 시향 때에 내어놓아 제사를 돕는 것으로 영구히 준행할 것.

「추절목(追節目)」 癸丑(1853)

- 선영 국내가 가까운 곳에 이전에는 혹 묘를 쓰는 경우가 있었더라도 이 같은 행위를 그치게 하지 않는다면 후에 일어날 폐단을 막기 어려울 것이다. 지금 이후 다시는 묘를 쓰지 못하게 하되 합장일 경우에는 금지하기 어려울 것이다.

「추절목(追節目)」 辛亥(1911)

- 선영의 국내에 간간히 함부로 묘를 쓰는 잘못이 있는데, 이 같은 일이 그치지 않는다면 훗날 폐해를 막기 어려운 지경에 이를 것이다. 지금이후로는 선영뿐만 아니라 종족의 산이더라도 혹시 함부로 묘를 쓰는 경우가 생기면 원근과 일의 긴박한 여부를 막론하고 종원들이 일제히 모여 함부로 묘를 쓴 자를 잡아다가 즉시 묘를 옮기도록 할 것.

〈출처: 해주오씨 정무공파 종계절목〉 중 부분 발췌

해주오씨 정무공파 종회의를 거친 무신년(1848) 「종계절목」을 보면, 이들 일족은 1500년대 중반부터 현 안성시 양성면 덕봉리에 세거해 온 것으로 보인다.⁶¹⁾ 절목에 보이는 찬성 선조는 오사겸(? ~1628)으로 정무공 오정방(吳定邦, 1552~1625)의 아들이다. 이 절목을 통해 이 집안에서는 당시 4대봉사를 한 것을 알 수 있는데, 종손의 5대조의 신주를 대진이 다할 때까지 최장방의 천사(遷祀)가 행해지고 있는 것으로 보아 알 수 있다. 즉 이 문중에서는 최장방이 모시는 선조뿐만 아니라 곡물을 마련하여 대를 다한 선조의 시향 또한 매 가을 한차례씩 실시하고 있는 것으로 보인다. 그런데 이보다 앞서 작성된 갑신(1824) 11월 12일 절목에는 “갑술년(1754)에 처음으

61) 세거의 시기를 정확히 알 수는 없지만, 정무공파 종중에 전해지는 오정방의 손자 오핵(吳翹, 1615~1653)의 『百千堂集』 「天德山記」을 근거로 1525년에서 1530년 무렵에 세거가 시작된 것으로 추정하기도 한다.

로 제 종원으로부터 곡식을 거두어 모두 20포에 달하였고, 이에 유사를 정하고 규약을 만들어 선조들을 봉향할 계책을 도모”(해주오씨 정무공파 역사자료집 II: 37)하였다는 대목이 보인다. 그 이후 종곡으로 선조들을 받들 물건을 거두어 봉선하는 가운데 “또 세대가 바뀌어 전부(典簿) 선조 양위(오사검과 배위 전주이씨)를 제사지낼 대수가 다하여 마땅히 매안(埋安)해야 할 터인데, 세일제를 지낼 수도 없게 되었은즉 제 종원들이 안타까워하는 가운데 당시 대흥군수를 지내고 있던 오철상(1783~)이 재물을 내어놓아 묘전을 마련”하여 선조를 모시게 되었다고 한다. 또한 이 갑신 종계절목의 말미에는 “우리 종중의 세일제는 처음에 10월 상정(上丁)에 행하였으나, 지금부터 주자가례에 따라 10월 초하루에 행할 것”을 권면하고 있다.

말하자면 해주오씨 정무공파 시향의 경우 세일제로 10월 초하루에 묘제로 행하는 관행은 18세기 중후반을 거치면서 선조가 대진이 되는 상황에 따라 종원들이 종회의를 거쳐 종중의 규약을 통해 제사를 모실 위토를 마련하면서 실천되고 있음을 확인할 수 있다. 그런데 위에 인용된 계축년(1853)과 신해년(1911)의 추절목을 보면, 이 당시 이미 양성면 덕봉리 일대의 선영은 같은 종족이라고 하더라도 묘를 쓰는 일이 쉽지 않음을 엿보게 한다. 그 주요한 이유는 선영국내(先塋局內)가 포화상태에 이르게 된 상황이 아닌가 생각된다. 즉 선영국내에 묘를 쓰기 어렵다는 것은 묘를 써야 하는 종원들의 입장에서는 당연히 다른 곳에 장지(葬地)를 마련할 수밖에 없었을 것으로 보인다. 바로 이 지점이 ‘친의 족’이 주체가 된 문중단위의 선조 시제가 ‘묘제화’ 되는 동시에 세대를 거듭하면서 선조의 선영을 달리할 수밖에 없게 되어 결과적으로 시제는 묘소를 순례하는 방식으로 변화되어 갔을 것으로 본다. ‘순례화’를 추동하는 한 요인으로 볼 수 있다. 물론 일차적으로는 해주오씨 정무공파의 경우도 마찬가지지만 파조(派祖)인 오정방과 그 아들 대에서 양성면 덕봉리에 세거한 시점이 이미 시제 순례를 함장하고 있었던 셈이다. 즉 공통조상에 대한 의식과 조상관념이 발달할수록 같은 본관성씨의 세거와 이거가 원인이 되어 시조제나 선조제에 따른 시제의 순례화는 가증될 수밖에 없는 것이다. 이것이 다름 아닌 이 땅의 20세기가

조선의 유교문화 유산을 고스란히 물려받은 지점이기도 하다.

2. 선조제의 조상종교성과 순례화: 한산이씨 양경공계(良景公系)의 사례

1) 한산이씨 세거지와 분파 양상

시제의 순례는 작은 범위에서는 선영국내의 묘소들에서 이루어지기도 하지만, 넓게는 여러 곳에 산재한 선조들의 묘역을 일일이 찾아다니면서 진행될 수도 있다. 그러한 이유는 앞선 절에서 해주오씨 정무공파 사례에서와 같이 선영에 더 이상 묘를 조성하기 어려운 상황이 되었거나 혹은 아래에 한산이씨 사례에서 보이듯이 당대에 형제관계라고 하더라도 이거(移居)로 인해 이미 몇 대에 걸쳐 그 후손들이 각기 다른 지역에 세거한 때문이다. 물론 조선후기 유교 이데올로기의 구현 과정에서 풍수(風水)의 영향으로 명당(明堂)을 찾아 묘지를 운용한 경우에는 비록 후손들이 같은 동족마을에 살더라도 시제 봉선에서는 각기 다른 날을 잡아야 하는 경우도 있게 된다(이화 2013). 심지어 천장(遷葬)과 이장(移葬) 혹은 초빈(草殯)과 같은 이차장(二次葬) 형태의 풍속이 유행하던 때에는 더욱 복잡한 묘역도(墓域圖)가 그려질 것이다. 여기에는 물론 선대의 할아버지와 할머니의 묘소가 다른 장소에 있는 경우에는 봉선에 있어서 동선과 일정이 변경되기도 한다. 특히 대를 거듭할수록 선조제의 대상이 계속 늘어나는 것은 지당한 이치이다. 위와 같이 죽은 자의 장지(葬地)를 정하는 일에서부터 시대의 변천에 따라 선조의 묘역과 묘소 관리에 얽힌 복합적 이유로 시제는 후대로 올수록 더욱 긴 날을 필요로 하게 되는 경향을 보이고 있다. 즉 시월의 시제는 시월 초하루의 문제가 아니라 이동수단이 발달하지 못한 곳에서는 동족이 문중회의를 거쳐서 직계 선조 단위로 각자 나누어서 봉행하더라도 시월 한 달을 순행하는 ‘묘지순례’가 되어가고 있었던 것이다.

이처럼 ‘묘지순례화’는 조선의 묘제풍속 하에서『주자가례』식 유교의례의 준행이 진화하는 상황에서 나타난 것으로 보인다. 특히 부모와 조상에 대한 효(孝)관념이

도덕(道德)과 인정(人情)의 차원에서 고무되고, 한편으로 2장에서 살펴본 바와 같이 조상에 대한 제사가 후손들에게 현실적 ‘복(福)’을 가져다준다는 믿음이 스며들면서 순례는 피하기 어려운 ‘연례행사(年例行事)’로 변모해 갔던 것으로 판단할 수 있을 것이다. 아래는 한산이씨(韓山李氏)의 시제 사례⁶²⁾를 통해 20세기 들어 순례에 가까운 모습의 유교의례의 진화 양상을 조상종교적 관점에서 살펴보고자 한다. 무엇보다 시제가 오늘날 현대사회에서 지니는 종교문화적 함의에 제수와 진설이 어떤 지점에서 결합하고 조우하고 있는지도 아울러 다루고자 한다.

〈표 5-1〉는 젠쇼 에이스케가 작성한 『朝鮮の 姓』 『同族集團狀況』(1934:159-424)에 나오는 그 당시의 한산이씨 동족집단을 정리한 표이다. 한산이씨 집성촌은 9도(道) 29군(郡) 36면(面) 54동리(洞里)에서 거주하는 것으로 보인다(〈그림 5-3〉 참조). 그 가운데 본 연구에서는 현재 남한 지역에 집성하고 있는 마을 가운데 한산이씨 8세 양경공(良景公) 종선(種善) 선조 이하 자손들의 주요 집성촌과 선영들을 주로 논의 대상으로 살피고자 한다. 한산이씨는 호장공(戶長公) 이윤경(李允卿)을 시조(始祖)로 하여 (6세) 가정 이곡(稼亭 李穀)과 그의 아들 (7세) 목은 이색(牧隱 李穡, 1328~1396)대에 이르러 조선의 개국과 더불어 정치적으로 일시 어려움을 겪었지만, 그의 아들과 손자대를 거치면서 수많은 문과급제자를 배출하는 등 서서히 조선의 명문가로 기틀을 잡아나갔던 것으로 보인다. 한산이씨 중시조(中始祖)이기도 한 이색은 세 아들을 두었는데, (8세) 문양공 이종덕(李種德 1350~1388), 인재공 이종학(李種學 1361~1392), 양경공 이종선(1368~1438)이 그들이다. 한산이씨 대종중의 문장(門長)과 대동보/파보/세보 및 한산이씨뿌리정보(hansanlee.or.kr)를 통해 볼 때, 이들 세 아들 계열에서 실질적인 분파가 이루어지고 있음을 확인할 수 있다.

62) 한산이씨 시제의 참관은 2012년 음력 10월 초하루부터 2016년까지 지속적으로 참여하고 있다. 가장 많이 참여했던 해에는 15일, 적은 해에는 5일 정도였는데, 이때는 주로 양경공계 가운데 기존에 가보지 않았던 소문종의 시제를 보는 경우였다.

〈표 5-1〉 1930년대 한산이씨 동족집단상황

지역		면	동리	세대	지역		면	동리	세대		
경기도	광주군	돌마면	수내리	28	전라북도	전주군	상관면	죽실리	16		
	연천군	왕징면	노동리	34		옥구군	성산면	도암리	40		
	포천군	군내면	용정리	28	전라남도	장성군	동화면	남산리	16		
		영북면	문암리	15							
	가평군	남면	이화리	25	경상북도	안동군	일직면	망호리	31		
	용인군	기흥면	지곡리	40		선산군	고아면	내우동	26		
	개풍군	광덕면	황강리	29	황해도	해주군	서변면	지동리	60		
			고척리	20				울동리	22		
충청북도	청주군	북일면	주성리	78			월북면	삼현리	32		
			주중리					37			
충청남도	공주군	장기면	월송리	17		송화군	하리면	안농리	32		
	서천군	화양면	봉명리	30		강원도	회양군	상북면	상전탄리	48	
			기산면	월기리					47	하전탄리	35
		한산면	마양리	200					목곡리	75	
			연봉리		하진평리				15		
			온동리		모덕리				36		
	동지리	15									
	마산면	마양리	17	오랑리	35						
	보령군	주포면	주교리	20	통천군				순령면	전천리	19
		청라면	내현리	25	사호리				26		
	청양군	사양면	용마리	31	원주군				지정면	간현리	31
	예산군	대술면	방산리	53		보통리	21				
		봉산면	봉림리	48	가곡리						
	사석리										
	당진군	신평면	거산리	25	이천군	서면	우미리	30			
	아산군	둔포면	봉재리	21	함경북도	경성군	어랑면	봉강동	70		
천안군	목천면	서흥리	16	명천군		동면	랑현동	20			
					회령군	벽성면	영수동	16			

그 중에서 현재 문양공계는 21개 파, 인재공계는 16개 파, 그리고 본 연구로 삼은 양경공계에서는 무려 66개의 분파(分派)와 지파(支派)를 형성하고 있다.⁶³⁾ 양경공

63) 이들 한산이씨 종중의 분파 및 지파의 형성 계기와 원리, 시기 및 파시조 등에 대해서는 차후 다른 지면에서 다루기로 하겠다. 특히 양경공계의 분파와 지파가 현저히 늘어나게 된 이유에 대해서도

계 후손들은 현재 27세 ‘구(求)’字, 28세 ‘복(馥)’자, 29세 ‘원(遠)’자 항렬(行列)이 각 문중의 대소사를 주관해 나가고 있는데, 분파와 지파는 양경공의 장손인 9세 정랑공 계주(季疇) 선조에서부터 20세 군자감정공(箕重)파까지 다양한 세대를 포함하고 있다. 특히 양경공계의 중요한 분파는 9세 13세 14세 선조대에서 집중되어 나타나는데, 이때 거의 대부분의 할아버지들이 분파조가 되고 있다. 그런데 주목할 점은 조선초기와 중기를 살았던 이들이 세거와 이거 등 지역을 달리함으로 해서 분파조가 된 것으로 볼 수는 없다는 점이다. 이 현상은 조선후기 지역 세거 단위의 입향조를 중심으로 실질적으로 분파가 요청되는 상황에서 보학적(譜學的) 원리가 반영되었다고 볼 수 있다. 그렇기 때문에 분파가 발달한 세대와 실제로 분파에서 중요한 파시조/입향조가 일치하는 것은 아니다. 무엇보다 그 중요성 또한 역사적 시기와 시대 환경에 따라 얼마든지 달라질 수 있다는 점을 언급하는 선에서 멈추고 여기에 대해서는 다른 지면을 통해 논의를 이어가도록 하겠다. 그런 측면에서 보면 현재 (9세) 문열공파(諱 季甸, 1404~1459)와 그의 손자 (11세) 봉화공파(諱 長潤, 1455~1528)가 양경공계 상대에서는 중요한 기점을 이루는 파시조들로 인정되고 있다(이상구 2013:128~ 166). 그리고 한산이씨 각 파종회에서는 시제 봉향은 물론이고 선조의 서원·사우 배향, 신도비·묘비·묘표 수갈, 묘소 및 위토 관리, 문집이나 행록 번역 및 출판 작업과 같은 승조위선사업과 종원(宗員) 복지·후손 장학에 힘을 기울이고 있다.

그런데 여기에서 하나의 의문이 제기 될 수 있다. 만일 조상을 기준으로 종법의 원리에 따라 수형도(樹型圖)를 그리듯이 계속해서 지파의 일정한 생성과 확산과정이 전개되면 족적 친밀감은 어떻게 유지될 수 있는가 하는 류의 질문일 것이다. 즉 오랜 시간이 흐르면서 ‘먼 조상’ 즉 원조(遠祖)에 대한 감정은 물론이고 비교적 가까운 공통선조라도 그 지파들이 공간적 이유로 왕래가 적어지면 비록 분파조라도 그 존재감은 상대적으로 약화될 것이 인지상정일 것이기 때문이다. 따라서 어떤

그 때 검토하기로 한다.

측면에서 보면, 다기적(多岐的) 분파 양상이 상대적으로 강한 연대감이나 결속력을 저해하는 것이 아닌가 여겨질 수도 있다. 사실 이러한 지점에 대한 반론은 아직은 조상종교의 세대론과 공간론에서 이론적으로 취약한 부분이라고 생각한다. 그러나 선조제 봉향을 실천하는 행위자의 입장에서 볼 때, 막연한 시간적·공간적 거리감에 대한 생각은 경계할 필요도 있어 보인다.

나는 청양 적곡에서. 매년 빠지지 않고 오지요. 부호군 할아버지하고 부사직 할아버지가 여기 있으니까 모시러 오지요. 또 여기 오면 일가분들도 만나고 반갑고 좋지요. 부호군 할아버지 형제분들한테 절도 올리고. 같은 형제분들이니까요. 제수는 각 파에서 마련해 오지만 같은 아버지 핏줄이니까 아무래도 남다르지요. 우리는 부사과 할아버지 후손인데, 여기 지내고 돌아오는 일요일에 청양 적곡리에서 그 아랫대를 지내지요. 비가 오면 사당에서 지내고 한번 오시오. 잘 꾸며놨어요.

(2016. 11. 8(음 10.9) 한산이씨 14세 부사과 인남 후손 이필구님 제보)

위의 제보자 이필구님은 이날 그의 15대조에 해당하는 부호군 정(程)과 그의 아들 14대조 부사직 지환(之玆)의 묘제 시제를 위해 충남 청양군 적곡리에서 일가와 함께 새벽같이 성남시 분당구 분당중앙공원내 수내[숲안]로 왔다. 이곳은 그의 16대조 봉화공 장윤(長潤) 이하 후손들의 선영이기 때문에 다른 지파의 손들과도 만나게 된다. 즉 이필구님이 이곳에 시향을 할 수 있는 이유는 봉화공→(4남) 부호군 →(1남) 지환 →(1남) 부사과(副司果) 인남(仁男)으로 이어지는 계통도에서 부사과 인남이 충청도 홍주[洪州, 현 홍성군]로 이거하고 그 일대에서 또 다시 이들 후손들이 분파를 거듭하면서도 그 선조들의 근원을 잊지 않았기 때문에 가능했던 것이다. 그것은 이 계보가 생물학적으로 완전함의 문제가 아니라 족보와 같은 형식으로는 어떤 방식이든 사회적으로 인정되면 그것으로 충분한 것이다. 말하자면 유교 조상종교의 특징은 그 선조의 뿌리의 연원을 대는 일과 그것을 현재 자신의 실존과 이을 수 있을 때 비록 먼 조상이라도 아니 오히려 먼 조상과 연결될수록 세대와

공간을 가로질러 일시적으로라도 소환되어 마치 직접 대면하는 듯한 존재가 될 수 있다. 특히 이때 직계 선조로 불천위(不遷位) 할아버지가 계실 경우 보다 더 강력한 자긍심을 촉발시키는 것으로 보인다. 아울러 이렇게 주기적·지속적으로 선조제에 참여하고 제수를 마련하면서 봉향하게 되면 부수적으로 대중회 및 소중회의 각종 종사와 대소사에 대한 발언권도 연동하여 향상되는 측면이 있다.

그런데 위와 같은 제보자의 사례는 다수 발견되고는 있지만 조상종교적 관점에서 볼 때, 개인적 차원에서의 선조에 대한 숭배의식의 발현과 다름이 아닐 것이다. 이에 반하여 조상종교에서는 집단적 차원의 특별한 계기가 움직임이 되어 선조에 대한 각별한 인식과 그에 따른 자손들의 돈목(敦睦)으로 이어져서 강화되기도 한다. 이런 측면은 한산이씨의 사례로 여러 개를 들 수 있지만, 여기서는 20세기 초반 한산이씨 문중과 대구서씨 문중 사이에 벌어진 산송(山訟)의 분위기를 짧게 언급하는 선에서 그치겠다.

I. 皇城新聞 1906년 11월 14일 (大韓光武十年十一月十四日 水曜日, 陰曆丙午九月廿八日 壬戌)

山訟將辨

大邱徐氏와 韓山李氏가 山訟事로 再昨日平理院에서 原被告를 招致하여 審査하는디 李氏門中の 代表는 李忠求氏오 徐氏門中の 代表는 徐相勉氏인디 該院에서 原被告의 供案을 修正하기 爲하여 未得裁判하였는디 明日로 更爲質辨處理호다더라

II. 대한매일신보 1906년 11월 17일 (西曆一千九百零六年十一月十七日 土曜日)

再昨日平理院에서 韓山李氏와 大丘徐氏에 山訟事件으로 再次裁判호았다더라

III. 皇城新聞 1908년 05월 31일 (大韓隆熙二年五月卅一日 日曜日, 陰曆戊申五月初二日 丙戌)

花樹開會

韓山李氏宗中에서 家族社會를 組織호기 爲호야 再昨日에 相思洞李孝植氏家에 花樹會를 發起호고 臨時總會는 來日曜日 下午一點鐘에 平洞李容植氏家로 定호였다더라

위의 첫 번째 <황성신문>기사와 두 번째 <대한매일신보> 기사는 모두 한산이씨와 대구서씨와의 사이에 벌어진 산송사건을 평리원에서 2차재판을 하였다는 내용이다. 이 산송은 1906년 사건으로 위의 기사에서는 알 수 없지만, 이듬해 광무11년(1907) 6월 17일자 의정부관보과 제3794호의 판결문을 통해 볼 때, 이는 당시 안동군 소호리(蘇湖里)의 대구서씨 집안과 한산이씨 소호문중 사이에 벌어진 송사였다. 이는 대표적인 선조의 선산문제인데, 대구서씨는 충숙공(忠肅公) 약봉 서성(藥峯徐滄, 1558~1631)의 태실인 소호헌의 집의 영역에 한산이씨 목은 이색의 영당(影堂)의 뒤편 기슭인 오봉(烏峰)의 귀속여부를 두고 벌어진 일이다. 이 산송이 주목받은 이유는 이곳이 조선의 대표적인 명문가문인 대구서씨 약봉 선조의 근원지이면서 동시에 목은 이색의 후손이자 영남에서 퇴계선생의 학통을 잇는 거유(巨儒) 대산 이상정(大山李象靖, 1711~1781)의 종가가 이곳에 있었다는 점도 작용했을 것으로 보인다. 그런데 이 송사가 실제로 전개된 곳인 서울 평리원에서 각 가문의 대리인은 다름 아닌 당시 집안의 대표적인 관료였던 정2품으로 장례원경과 국내부특진관을 거치던 서신보(徐臣輔, 1831~1908)와 종1품 학부대신을 역임하고 있던 이용직(李容植, 1852~1932)간의 고종황제에 대한 상소⁶⁴)로 이어지면서 두 본관성씨 전체의 문제로 확대되는 양상으로 전개되고 있었다. 이로 인해 실제로 한산이씨 가문의 대대적인 거국적 움직임이 경향(京鄕)에서 일어나기도 했다(광무7년 의정부관보 판결문 참조). 이를 경향의 공조라고 볼 수 있는 이유 중의 하나는 소호문중은 첫째 아들인 문양공계이며, 이용직은 셋째 아들인 양경공계로 보학적으로 보면 이미 조선전기에 갈라졌고 또 조선후기 정치적·학문적 계통에서도 각각 남인과 서인의 학통을 이은 집안이라 다소 결을 달리하고 있었다는 점에서도 비롯된다. 즉 지금의 시각에서는 경과집안 출신인 학부대신 이용직이 당시 그 산송에 관여를 하지 않아도 크게 비난받을 일도 아닐 수 있었던 것이다. 그렇기 때문에 본고에서는

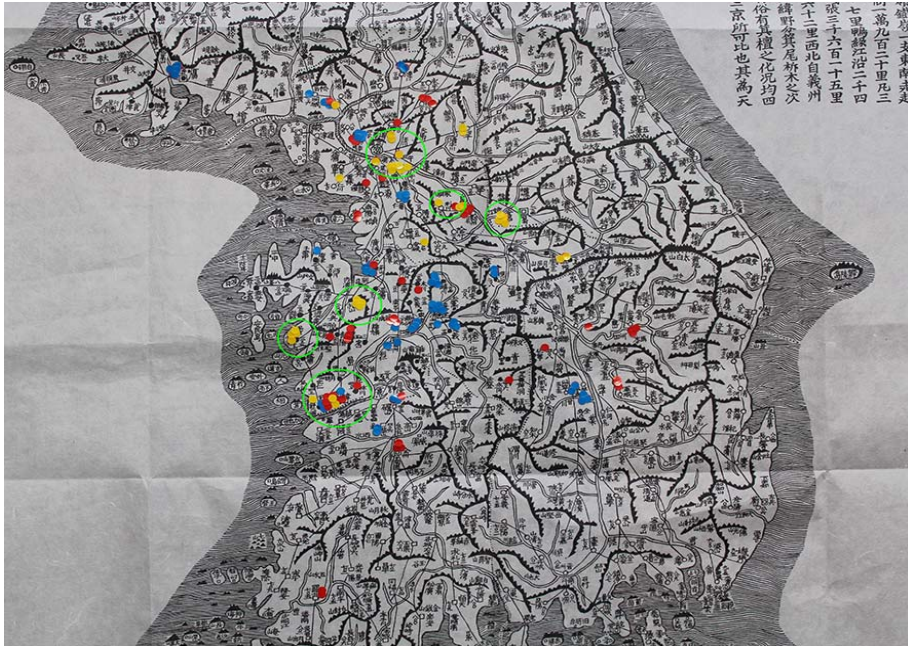
64) 두 상소의 날짜와 내용은 『고종실록』에서 확인할 수 있다. 서신보의 상소는 고종43년(1906) 9월 22일(양력), 이용직의 상소는 고종44년(1907) 1월 21일(양력)에 각각 보인다.

이 산송의 시비 자체를 문제 삼고자 하는 것이 아니라, 이 사건의 배후에 놓인 조상관념이 위의 세 번째 <황성신문> 기사를 게재하게 한 실질적인 힘이 아니었나 하는 점을 강조하고 싶다. 즉 융희2년(1908) 5월 31일자 기사는 한산이씨 종중에서 화수회를 발기한다는 기사인데, 화수회의 목적은 “(종중의) 가족사회(家族社會)”를 위함이라는 취지이다. 특히 이를 위한 임시총회가 학부대신 이용직의 집에서 개최된다는 상징성도 매우 의미심장하다고 할 것이다. 이렇게 한산이씨 화수회의 발족의 계기는 직간접적으로 대구서씨와의 산송을 통한 경향의 결집이 요청되는 시기와 맞물려 있는 만큼 뜻한바 한산이씨 종중의 ‘가족사회’를 성취한 결과여부를 떠나서 선조를 기반으로 한 본관성씨들의 실천적 대응은 조상종교적 특징을 잘 보여준다고 하겠다. 이러한 움직임은 20세기 초중반을 거치면서 특히 다른 성씨와의 산송 이후 화수회나 종약원 그리고 이와 연동하여 전국차원의 대동보 발간이나 종중규약의 근대적 진화를 일궈왔다. 이 밖에도 한산이씨의 사례만 하더라도 그들 내부의 분파 간의 분쟁도 여러 방향으로 전개되어 온 사례가 있다. 또한 20세기 중반 한국 전쟁이 계기가 되어 일족을 찾아가는 움직임이나 1989년 분당신도시 계획발표 등과 같은 정부차원의 사업이 한산이씨 선영과 일족에 미친 영향은 한편으로는 조상종교적 의미를 약화시키기도 했지만, 다른 한편으로 그들이 선조를 중심으로 다시 연대할 수 있는 힘도 갖추어 나갔던 것으로 보인다. 그러나 특이할 점은 한산이씨의 경우 비교적 초기 선조들의 선영 가운데 한 곳인 현 성남시 분당중앙공원 내 봉화공 종중의 시제에서도 보이듯이, 같은 선영에서 같은 날 봉사하더라도 제수와 진설은 각 지파와 분파에서 마련하는 까닭에 여전히 다른 모습이 관찰된다는 점이다. 이는 앞서 계속 언급되고 있듯이 그들이 자신들의 조상을 선조라고 하더라도 지역-생태 중심(region-ecological centrism)적 사유 대상으로 삼고 있기 때문이 아닌가 여겨진다. 이에 대해 다음 항에서 좀 더 살피겠다.

2) 한산이씨 시제 순례에서 제수와 진설

앞서 3장과 4장에서는 지역적 생태적 인문적 환경 차원에서 제수와 진설의 차이를 언급한 바 있다. 주로 1930년대 당시의 집성촌을 찾아 그 집안의 기제사 및 진설도를 기본으로 하여 논의를 전개시켰다. 시제는 비록 기제사와 분명히 구분되는 인적·가족적 결합이자 선영과 묘소 관리 및 위토의 관리와 처분에 대한 규정이 기제사 단위와는 그 규모와 목적하는 바가 다르다. 그러나 기제사 대상이 시제의 대상으로 이행되는 바로 그 조상인바 기본적으로 가족·친족 공동체 확대된 외연이라고 할 수 있다. 그렇지만 이 또한 바로 앞서 (1)항에서 언급한 바와 같이 이거와 세거를 달리하면서 지역적 생태적 인문적 환경이 장기간 영향을 끼치게 되면서 서로 다른 제수와 진설이 반영될 수 있다. 이 차이는 다양한 조건의 변수와 요인들로 인해 특정시기를 상정하기 어렵지만, 현재로서는 서로 다른 입향조나 분파·지파로의 분기를 기점으로 삼아 어느 정도 제수와 진설의 다양성을 복합적으로 해명할 수 있는 길은 있는 것으로 보인다. 이때 진설보다는 제수의 특정 제물이 보다 더 구분과 변별적 물질로 활용될 수 있다. 아래는 이를 바탕으로 한산이씨 양경공계 후손 가운데 문열공 계전(季甸) 이하 분파들의 시제 제수와 진설 또한 대체적으로 이에 부합한다.⁶⁵⁾ 이제 좀 더 구체적으로 살펴보자. 아래는 한산이씨 세거지와 묘역·묘소 분포도라고 할 수 있다.

65) 주의할 점도 없지는 않다. 이는 제수와 진설 연구에서 볼 때 시제의 한계라고 부를 수도 있겠다. 즉 앞서 언급하였듯이 양반화의 흐름에서 영향을 받았든 산송이나 다른 영향이 되었든, 이 땅의 20세기가 전국적 차원의 본관성씨들의 자기 정체성을 조상종교적 근원에 대한 접근을 시도하면서 한편으로는 대중회가 주관하는 시조제나 선조제를 중심으로 제수와 진설의 '표준화'를 시도하기 시작했는데, 이는 순차적으로 그 모델을 같은 선영 내 다른 지역의 지파들 또한 따르는 효과를 보이기도 한다.



〈그림 5-3〉 한산이씨 세거지 및 묘역분포지도
 (붉은색=문양공 종택계, 파란색=인재공 종학계, 노란색=양경공 종선계)

위의 〈그림 5-3〉는 앞선 〈표 5-1〉에 보이는 1930년대 당시 54개 한산이씨 집성촌을 참조하여 현재 남한지역의 주요 세거지와 묘소·묘역을 문양공계, 인제공계 그리고 양경공계 등으로 크게 분류하여 표시를 주었다. 그 가운데 노란색으로 표시한 것이 양경공계 후손들과 관련된 곳이며, 특히 6개의 녹색으로 둘러싼 원에 표시된 공간은 오늘날 이들 선조 시제를 봉선하는 매우 중요한 장소들이다. 여기에는 경기도 성남시 수내 중심의 서울·경기 지역, 강원도 원주 일원, 충남 예산·덕산 일원, 충남 보령 일대, 그리고 한산이씨 토성 본관지인 충남 서천군이 해당된다고 하겠다. 이 점체계 지도로 볼 때, 한산이씨 동족집단의 세거지와 묘역은 조선시대 500여 년 동안 주로 서울과 경기, 충청남도와 황해도 그리고 강원도 영서 등 태백산맥과 소백산맥 서쪽 즉 주로 한반도의 중서부 이남으로 길게 분포해 왔다고 할 수 있겠다. 아래는 오늘날 행례되고 있는 양경공의 3남 문열공파 후손들을 중심으로 시제 일정을 정리해 보았다.

〈표 5-2〉 한산이씨 양경공계 문열공파 주요 시제일⁶⁶⁾

시제일 (음력)	세대	선조	지역
10.1	13세	의정공 지란	강원 원주 지정면 간현
	14세	아계공 산해	충남 예산 대술면 방산
10.2	14세	송와공 희	강원 원주 지정면 간현
10.5	12세	찬성공 치	충남 보령 주교면 고정
	13세	성암공 지번	
	13세	한창부원군 지무	
	13세	토정공 지함	
10.7	9세	문열공 계전	경기 여주 점동면 사곡
	10세	대사성공 우	경기 광주 장지동 사곡
10.8	10세	헌평공 봉	경기 남양주 화도읍 금남리
10.9	11세	봉화공 장윤	경기 성남 분당 수내
	12세	부호군 정	
	13세	한평군 지속	
	13세	부사직공 지환	
	14세	전부공 원	
	15세	좌랑공 경류	
	18세	한주 집	
10.10	13세	승지공 지훈	서울 관악 신림
	14세	아주군 식	
10.12	15세	한양군 흥준	충남 예산 봉산 봉림(덕산)
	16세	취암공 흡	
	17세	충장공 의배	
10.14	1세 시조	호장공 윤경	충남 서천 한산 지현
	14세	아천군 증	※부조제일(경기 성남 분당 수내)
10.15	5세	찬성사공 자성	충남 서천 기산 영모
	6세	문효공 (가정) 곡	
	7세 중시조	문정공 (목은) 색	
	8세	문양공 종덕 (설단)	
	8세	인재공 종학 (설단)	
	8세	양경공 종선	
	9세	감찰공 계원	
9세	집의공 계정		

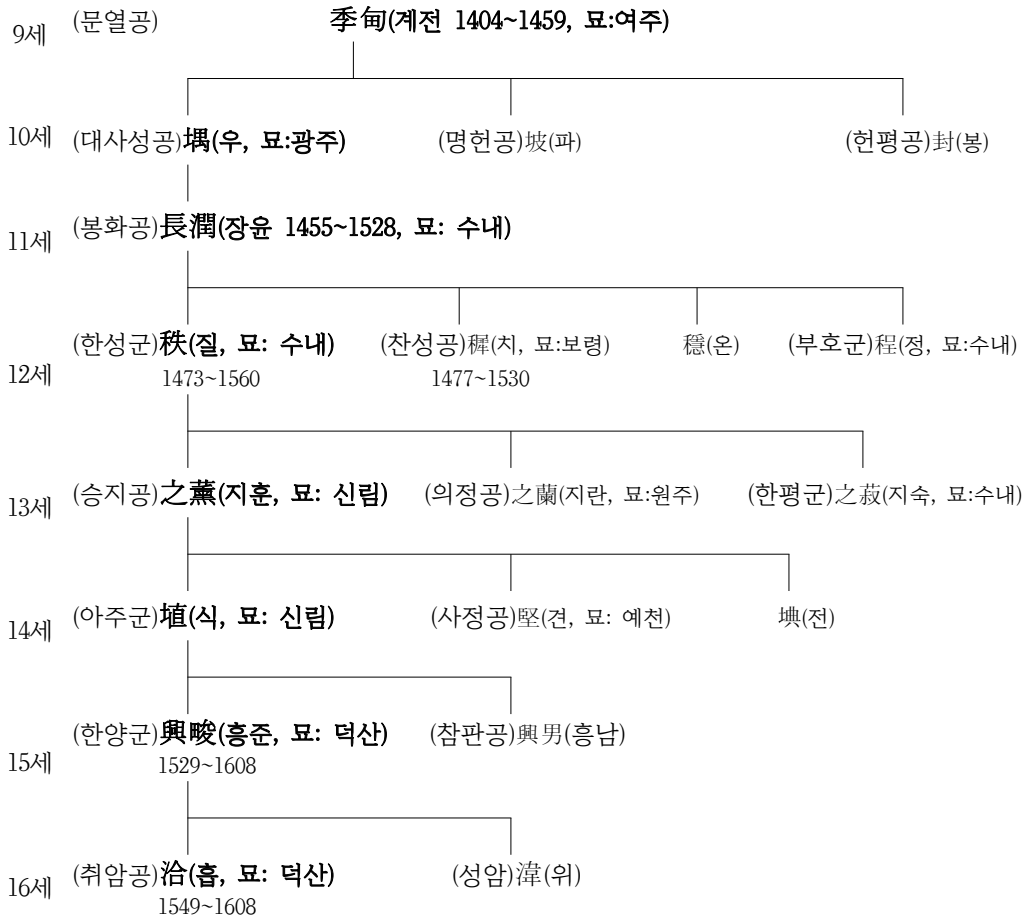
※출처: 한산이씨양경공파세보(권1~6)(1982), 한산이씨뿌리정보(www.hansanlee.or.kr)

66) 음력 10월 14일 시조제와 15일에 중시조를 포함한 원조(遠祖)의 선조제는 2016년부터 음력 10월 초1일로 제한하기로 한산이씨 대종회에서 의결하였다.

한산이씨 문열공파의 시제는 위에 정리한 일정보다 실제로 훨씬 길고 더 많은 선조제가 있을 수밖에 없다. 즉 위의〈표 5-2〉는 〈그림 5-3〉에 표시된 양경공계 세거지와 묘역분포지에서 제향하는 인물들 가운데 (7세) 중시조 목은 이색 이하 10여대를 대표적으로 뽑아 보았다. 그러나 이 일정이 중요한 이유는 더 아래 지파(支派)에서 형성된 소문중 차원의 시제를 봉행함에 있어서 기준이 될 수 있다는 점이다. 그만큼 지금도 시제에 참여하는 제관 선정이나 제수를 준비하는 문중 선정 등에 있어서 그들 소문중의 거주 장소와 이동거리는 중요한 고려의 대상이 된다. 그렇기 때문에 한편으로 상대 선조 시향 일정은 그만큼 바꾸기도 쉽지 않다. 어쨌든 위의 일정에 대해서는 부연 설명이 필요해 보인다.

〈표 5-2〉를 날짜별로 살펴보면, 음력 10월 초하루에서 보름 사이에 열흘정도 진행되는 모습이지만 크게 보면 하루 이틀 사이로 진행되는 일련의 동선이 있음을 알 수 있다. 즉 기본적으로 앞선 〈그림 5-3〉의 6개 지역에서 음력 10월 1일을 시작으로 적절히 날짜를 선정하고 있음이 보인다. 즉 가급적 시작일의 중복을 피하려는 배려로 인해 음력 10월 5일 보령 시제에는 다른 문중에서도 참여가 가능해진다. 이날 이후 보령 일대에서 지파의 시제는 계속해서 또 진행하게 된다. 그러다가 다시 음력 10월 7일, 8일, 9일 이후 연속으로 이어지는 문열공 파시조를 비롯한 중요 인물들의 시제에도 참여할 수 있다. 이러한 일련의 한산이씨 문열공파 시제는 음력 10월 14일과 15일 양일간 시조와 중시조를 포함한 문열공 윗대 선조를 제향하는 날이 돌아온다. 이날 시제는 한산이씨 대종회가 주관을 하는데, 원칙상 한산이씨 모든 파문중이 참여하게 된다. 참고로 아래의 〈그림 5-4〉는 한산이씨 문열공파 서울·경기 선영에 자리한 인물들과 주요 세계도이며, 〈그림 5-4〉는 한산이씨 문열공파 덕산중중이 문열공파에서 분지되어 세거하게 되는 과정을 가늠할 수 있는 계통도라고 할 수 있다.

<그림 5-5> 한산이씨 문열공파 덕산중중 계통도



위의 <표 5-2>와 <그림 5-4>의 세계표와 <그림 5-5>의 계통도를 통해 문열공파 이하 각 지역 입향조가 (12세), (13세) 및 (15세)에서 주로 세워지고 있음을 확인할 수 있다. 그런데 여기서 주목할 대목은 시제일정의 언급에서도 드러나듯이 비록 직계손이 아니더라도 함께 참제(參祭)한다는 대목이다. 이 부분이 오늘날에도 시제의 순례화를 확대시키는 한 축이라고 할 수 있다.

시제가 평일에도 있어서 많이들 못 오세요 나는 젊은 편에 속하고 개인 사업을 하니까 조금은 자유롭고. 가급적 모두 참여하려고 하지요, 선조들이니까. 또 우리가 차리면 그

분들도 와 주시니 고맙지요. 말하자면 품앗이라고도 할 수 있어요. 그러면 차리는 사람들도 힘이 나고 스스로도 '내년에는 조상봉사 더 잘 해야겠다' 하는 마음도 들지요. 어차피 한산이씨는 같은 뿌리 아니겠어요. (제보자: 이진원님. 대전 거주)

위의 제보자 사례와 유사한 조상인식이나 관념을 보이는 시제 참례자는 의외로 많다. 물론 시제 참례자의 거의 절대다수가 한산이씨 후손임을 자랑스럽게 여기기 때문에 이는 당연한 귀결인지 모른다. 그러나 그런 의식 때문에 발생하는 순례화의 측면은 결코 의도된 실천이라고 말하기 어렵다. 즉 위의 제보자의 말 속에서 순례화의 두 측면이 드러나는 데, 하나는 자신의 직계조상을 기점으로 계통도를 따라 내려오는 시제에 참여하는 과정에서 발생하는 혈통적 시제 순례화가 있다. 또 하나는 방계조상(傍系祖上) 즉 한산이씨라는 큰 틀에서 볼 때 자신이 직접 봉사해야 할 대상이 아님에도 불구하고 생물학적 혈통의식을 가진다면 충분히 참례가 가능한 구조로 인하여 서로 격려하고 돈독하는 차원에서 행해지는 '품앗이'적 형태의 사회적 순례화도 진행 중이다.



〈사진 5-7〉 성남시 수내동 한산이씨 묘역 시제



〈사진 5-8〉 충남 보령시 고경리 한산이씨 묘역 시제



〈사진 5-9〉 충남 예산군 봉림리 덕산종중 한산이씨 시제



〈사진 5-10〉 충남 서천시 기산면 영모리 목은 이색과 양경공 이종선 묘역 순례



〈사진 5-11〉 충남 서천시 기산면 영모리 (문헌서원 내) 한산이씨 시제

그렇다면 시제의 순례화는 제수와 진설의 차이에 어떤 영향을 미친다고 할 수 있을까. 사실 순례의 현상과 제수·진설의 문제는 전혀 별개라고 할 수 있다. 그것은 비록 같은 묘역에서 시제를 봉행하지만 묘소마다 주관하는 문중이 다른 경우 같은 선조의 형제 관계라도 그 제수를 마련함에는 다를 수 있다. 이는 앞서 3장과 4장에서 언급한 바와 같은 논리를 기반으로 적용되는 대목이기도 하다. 즉 한산이씨 세거문중 가운데 지역적 기반이 여전히 지속되고 있는 경우, 제수는 그 지역의 생태를 반영한다. 가령 대표적인 ‘김/조기 문화권’에 포함된 보령시 한산이씨 문중과 취암공파 덕산 종중의 경우 이 제수를 나란히 시제에서 사용하고 있다. 또한 어적에 송어와 낙지를 ‘산적’으로 올리는 경우도 흔히 지켜볼 수 있다. 이는 서울·경기 지역에서 반드시 송어를 쓰는 지역이 제한되는 것과는 차이를 보이는 특성이라고 할 수 있다. 물론 이때 적을 진설하는 방식에도 약간의 차이를 보이는데, 보령과 덕산의 경우 시제에서는 (아래서부터) 육적-계적-어적으로 올리는데, 경상북도에서 많이 나타나는 ‘도적(都炙)’의 형태와 닮아있다. 그러나 서울·경기 수내동 한산이씨들은 비록 제물이 같더라도 육적-계적-어적을 각각의 제기(祭器)에 담아 올리는 경우가 더 많이 발견된다.



〈사진 5-12〉 수내동 한산이씨 한평군파 시제



〈사진 5-13〉 수내동 한산이씨 군자감정파 시제



〈사진 5-14〉 흥남 보령시 고정리 토정 이지함 시제의 제수와 진설

또한 앞서 언급한바와 같이 서울 수내동 한산이씨 묘역의 시제는 서천시, 보령시, 예산군, 청양군 그리고 원주시 등에 살고 있는 봉화공파 지손들이 모이고 또 그들이 직접 제수를 장만하여 시제를 봉행하기도 한다. 그런 연유로 같은 묘역에서도 과일
의 진설과 같이 확연히 눈에 띄게 구분되어 보이기도 한다. 그러나 상대적으로
충남 청양군 적곡리에서 제수를 마련해오는 부호군파 시제와 취암공파 덕산종중이
준비하는 승지공의 시제의 제수와 진설을 비록 서울에서 제향하지만 서울 형태라
기보다는 해당 지역의 제사문화가 반영된다고 하겠다. 이런 지점에 대해서는 계속
된 관찰과 더 세밀한 분석과 논의는 다른 지면을 통해 계속 되어야 할 것으로 보인
다.



〈사진 5-16〉 수내동 한산이씨
부호군파 시제의 제수와 진설



〈사진 5-17〉 신림동 승지공파 시제의 제수와 진설(서울 관악구 소재)

끝으로 본 장에서 언급한 시제의 묘제화와 순례화 그리고 그에 따른 시제의 제수와 진설은 참례하는 주체들이 이동하는 것과 관련이 깊다. 이 이동성은 그저 조선후기의 유산을 지키는 것에서 드러나는 현상이 아니라, 현대 한국사회에서 발견되는 조상종교의 모습임을 재확인할 필요가 있다고 본다. 본 장에서는 비록 한산이씨 종중에 국한시켜 논의를 했지만, 이러한 관행이 다른 본관성씨의 선조제와는 또 어떤 차이를 보이는지 본 연구에서 충분히 비교하지 못하였다. 이를 향후의 과제로 남겨둘 수 있다고 말할 수 있는 것은 조상의 이름으로 그리고 조상종교의 모습으로 당분간은 한국사회에서 여전히 봄과 가을에 유교 민속적 선조제가 봉향될 가능성이 짙을 것이라는 점 때문이다. 비록 조상관념의 의미재현이 제수와 진설에서 더 이상 지역-생태의 다양성의 모습을 잃을지라도 여전히 복합적이고 다면적 접근이 요청될 것으로 보인다.

제6장 결론

제1절 논문의 요약과 정리

본 논문은 제수와 진설의 다양성이 어떻게 자기화, 즉 전유(appropriation)되느냐의 문제로 귀결되고 있다. 그런 측면에서 제사는 노동의 산물과 연결되며, 태어나고 죽고 다시 이어지는 생명의 노래며, 형태와 모양, 올바른 자리[正位]와 방향[方位]을 지시하는 언어를 통해 관념을 재현하는 행위다. 실로 오늘날 한국 사회가 접하는 유교 의례는 종교적 성격의 철학적 사유와 역사적 사고의 논리 그리고 경험적 인지 지식이 동시에 간여하면서 구성된 문화라고 할 수 있을 것이다. 그러나 한편으로 본 연구에서 중점적으로 다루는 유교 제사는 이전 시대에서 물려받은 문화적 유산이지만 여전히 실천된다는 측면에서 같음과 다름, 지속과 단절이 상존하고 있다. 중요한 것은 그러한 유교의례의 현장은 다름으로 서로를 배제하거나 침묵하는 방식이 아니라 서로를 관찰하고 해석하면서 자신들을 해명하는 과정을 보이고 있었다. 이 방법론은 차이를 상호인식의 규칙아래 두고 취급하는 것이 된다. 즉 자신들의 집안, 자신들의 문중, 자신들의 지역에서 관습화된 규칙들을 타자의 시선과 견주면서도, 자신들이 가진 것으로 각자의 조상을 각자의 방식대로 모신다는 생각을 대부분의 제보자들이 갖고 있었다. 이는 정진홍(1986:11-15)이 한국 종교사를 개관하면서 “합리적 추론의 규범화”를 통해 로고스의 전개를 펼치는 유교적 세계를 닮아있었다. 그래서 유교 제수와 진설에는 가가례의 두 결 즉 분류와 합류가 끊임없이 발생하면서 진화해 나가는 역동성이 있다. 여기서 분류는 조상관념의 의미재현적 측면에서 볼 때, 생태·지역·인문환경을 철저하고 충분히 자기화해 나가는 하나의 흐름이라면, 합류는 자신이 경험한 개별적 세계와 조상관념을 공동체로 복귀시키면서 형성되는 범주체계를 의미한다고 볼 수 있다. 즉 제수와 진설이

라는 물리적 세계는 유교 제사의 실천적 맥락에서 내재적으로 존재하는 조상신과 만남을 갖고 대화를 하는 관계로 설정되고 있기 때문에 가능했던 구도라고 할 수 있다. 그런 지점에서 본다면, 펄스(Pals 2006[2012]:72)가 말한 ‘정신적 연결은 물리적 연결을 반영한다.’고 하는 것을 유교제례에서도 찾아 볼 수 있을 것이다. 즉 마음의 ‘공감’이 마음의 바깥세상에서도 틀림없이 물리적으로 연결되어 있다고 신념하는 사유가 본 논문의 각 장에 스며들어 논의되었다고 본다.

유교 제례는 하나의 영혼을 달래는 일이며 제사의 음식을 함께 나누어 먹는 행위는 곧 친족과 이웃공동체의 유대를 넓혀나가는 중요한 장치였던 것으로 보인다. 무엇보다 가족과 사회와의 유대는 시간의 축적을 통해 이르게 되는 경험칙의 영역인지도 모른다. 본 연구에서 다루었던 주제 또한 유교 의례가 모범적으로 역사적 사고를 지배했던 시간과 경험의 유산임을 살펴보았다. 그 유산을 살핌에 있어서 기존의 개념을 차용하거나 때로는 불가피하게 만들어냈던 용어들, ‘유교민속’, ‘조상종교’, ‘묘제화’, ‘순례화’, ‘변례’ 등의 언어들은 사실 ‘시간화(temporalization)’의 다른 표현일 뿐이다. 그 용어들과는 다소 떨어져 구체적인 예(禮)의 문제에서 다루어졌던 ‘변례’, ‘생신제’, ‘성주상’ 그리고 심지어 ‘시제’ 또한 시간성을 논리에 두고 있다. 그래서 유교 의례를 연구한다는 것은 역사에서 유전적 변형에 가까운 전환을 보이는 그 무엇의 내부적 시간성의 논리를 더듬는 일이기도 하다. 여기에 사용한 개념들은 별것 없어 보이고 무가치하게 여겨 관심 둘 필요조차 느끼지 못하는 작은 물질에도 치열한 자기 변혁의 진화과정을 읽어내기 위한 나름의 방법론이었다. 물론 제사 음식에 올라오는 제물 자체들에서도 시간성이 있다. 이는 제사상 위의 물질이야말로 곧 우리의 산이며, 바다며, 들이다. 그것은 우리의 에너지원이자 곧 몸이 된다. 성리학적 철학에서는 이 순환의 논리를 성화시키는 바로 그 위치에 조상을 두고 있다. 따라서 조상의 잠재성을 따라 가는 연구는 문화적 차이에 대한 시간화된 접근이며 해석이자 번역 작업인 것이다.

이제 아래는 본 논문에 전체에 대한 간략한 요약과 정리를 하고자 한다. 그러나

장별로 서술된 내용과 구성은 이미 서론 제 4절에서 밝힌 바 있기 때문에 여기서는 소결 위주로 정리한다.

문화의 교류사적 측면에서 볼 때, 문화의 ‘경합’은 경쟁을 통해 소멸되거나 경쟁을 통해 변용될 수 있음을 역설해 왔다. 물론 문화적 경합 이론은 경쟁을 거치더라도 두 문화가 평행선을 이루면서 공존하는 상황을 응시하게 만들었다. 생신제를 중요하게 언급하는 이유가 바로 그 지점이다. 이것은 소위 기제사는 아니지만, 제사의 형태를 취한 ‘조선화’된 유교민속이라는 점이며, 또 하나는 조선의 성리학이 조선의 문명 속에서 조선의 감정과 감정 언어[未安/義理/人情 등]로 생민의 삶과 부합하여 결속될 수 있었던 특수성을 갖추고 발달한 의례라고 보았기 때문이다. 만일 어떤 의례나 관습이 원론적으로 ‘비례지례’ 혹은 인습(因襲) 낙인찍혔다고 하더라도 남아서 전해지고 있다면, 거기에는 인정(人情)과 같은 인간의 감정, 가족 공동체 ‘의리(義理)’와 같은 집단적 속성이 결부된 요체들을 먼저 파악할 필요가 있음을 생신제가 말해준다고 할 것이다. 5장 제 2절에서 언급한 성주상은 다소 엄격하게 규범화를 지향하는 유교적 의식과 의례조차 문화적 변용을 거치면서 세밀한 재배치를 가능케 하고 있음을 보여준다. 성주상은 가택신이 신분과 계급을 넘어서서 일반민의 단계에까지 이르는 사례를 보여주고 있다. 역사적 시간을 특정할 수 없지만, 이것의 존재는 적어도 조선후기에 이미 조선적 유교의 합리적 변용 과정을 통과했음을 엿볼 수 있다. 두 이질적인 문화의 만남에서 생신제는 인간의 감정의 문제를 통해 성주상은 생자와 사자가 동시에 보호되고 위로 될 성격을 지닌 집의 장소성을 부각시키면서 병치될 수 있었던 것으로 보인다.

유교민속 의례는 횡(橫)으로 지역성을 일차적으로 고려해야 한다. 지역성에는 인류학적으로 언급하면, 혈통을 중심으로 하는 친족과 가족들의 주거지 혹은 소위 ‘동족집단’ 그리고 굳이 혈통에 근간하지 않아도 생성가능하며 더 다양한 모습으로 등장하는 집단의 거주지나 그에 상응하는 점유된 삶의 공간과 같은 집합단위가 있을 수 있을 것이다. 즉 정주하든지, 주기적으로 이동을 보이는 무리의 모습을

띄는지 간에 지역사회의 모습들에는 그 존재의 이유와 조건이 다양하게 녹아 들어 있다. 이 점을 염두하고 있다는 것은 무엇보다 그곳의 인간들의 삶이 관계 맺는 방식을 고려한다는 뜻이며 여기에는 생태, 지리 및 인문환경을 포함한 여러 차원에서 생활세계의 근간을 이루는 ‘문화(a culture)’를 반드시 포함시키게 된다. 제수와 진설을 굳이 나누어 생각하면 제수는 지역성이자 공간과 장소적 속성으로 띠고 있어서 공시적 연구를 통해 우리의 인식을 확대시키는 연구 대상이었다고 본다. 특히 후손과 조상의 만남이라는 관념적이고 비유적 표현에서 볼 때, 신화적 제물과 같은 생태적 지역적 인문적 환경의 복합체계는 이러한 관계를 확인시켜 주기에 충분하다고 본다. 한편 제수에서 지역적 차이의 다른 이름인 다양성은 포함과 배제의 언어적 표현을 통해 경계적 차원을 구성하기도 했다. 제수 연구는 오늘날 전국적으로 ‘표준화’되고 있는 제수음식들에 대한 점검을 통해 자본주의 아래에서의 제수의 소비문화를 비판적으로 검토하는 데 도움을 줄 것으로 기대한다.

유교민속 의례는 종(縱)으로 역사성을 일차적으로 고려한다. 집단적 혹은 소수의 합의 아래 도출된 규칙이나 의례 등은 일반적으로 당대 시대적 맥락에서 소용되기 십상이다. 앞서 언급한 바와 같이 역사적 시각이란 현재에 드러나는 평면적 상태의 기술 혹은 과도하게 진작되고 있는 현상학적 현재적 진술에 만족하지 않고 과거의 시대를 거슬러 올라가 우리시대의 면면들을 규명하는데 좋은 구실을 준다. 4장에서 언급한 도상과 도설은 그 질서를 낳았던 원인들이 역사적 인물들이나 정치적 사건들과 결부되면서 자신들의 선조의 <가례서>를 준용하고 있다는 발화는 쉽게 들을 수 있다. 그런 역사성으로 인하여 좌설/우설, 내탕외적설/외탕내적설, 어동육서/동두서미, 좌포우혜, 흥동백서/조율이시 등 진설에 가해지는 여러 규칙이 전해지는 것이 사실이다. 그것은 그런 말이 혹은 그런 진설도가 언제 처음으로 발견되느냐의 문제가 아니다. 조선의 일부 식자들을 제외하면 대부분 무문자생활에 의존하면서도 조상의례를 지켜 나왔다. 그래서 진설의 질문을 기록에서만 찾으려는 태도는 지양되어야 할 방법론 가운데 하나라고도 할 수 있겠다. 진설은 제 자리 찾기[allocation]

의 문제다. 그리고 그 제자리는 사실 관념적이고 이상적이지 실제에 반드시 그렇게 실천되어야 할 몫이 아닐지도 모른다. 그런 의미에서 어떤 진설을 하느냐를 확인하기 위해 현장에 가기 보다는 이제는 어떤 제수를 어떻게 어디에 놓고 있느냐하는 자의적 패턴을 다시 찾아 나서야 할 지도 모른다. 본 연구에서는 충분히 다루고 있지 못하지만, 현대 올리는 제수에도 여전히 디테일한 정위나 방위의 문제는 지역에 따라 관심도를 달리하면서 전개되고 있었다고 말하는 선에서 우선 마칠까 한다. 따라서 여기에는 연구 가능한 규모의 지역사회에서의 차이와 비교의 시간적 추이가 응시의 조건이 되며, 그것이 실현가능한 경험적 구술 혹은 기록적 자료들의 확보로 보궐되어야 할 것이다.

시제는 행위성을 일차적으로 관찰하고 주목하여야 한다. 행위성은 인류학적으로 언급하면, 의례의 표현형이라고 할 수 있는 실천, 즉 문화적 실천의 모습을 담지함을 의미한다. 운동, 운화하는 의례의 현장에는 기능에 따르는 역할 행위들로 가득하게 된다. 이때, 우리의 시선은 어디를 향하여야 할 것인가. 중요한 것은 우리는 결코 모든 행위의 진행을 볼 수 없다는 점이다. 이 인정의 지점이 바로 의례연구의 복잡도를 높이며, 다양한 설명과 주장을 낳고 있음은 분명해 보인다. 그럼에도 불구하고 그 시공간에서 그 의례가 있다는 존재론적 인식을 거부하기 어렵다. 시제 또한 마찬가지다. 선영이나 묘역·묘소 혹은 제실에서의 조상종교적 활동은 묘제화를 낳았다. 본 연구는 한산이씨 양경공계 문열공파의 여러 지파들의 시제를 통해 오늘날 순례화되는 현장에 대한 스케치를 시도하고 있다. 시제는 종족공동체가 합주하는 피와 땅의 연주다.

제2절 연구의 성과와 의의

‘조상’은 오늘날에도 후손들에게 영향을 미친다는 것을 제사를 통해 증거 해 보는 과정을 밟았다고 여긴다. 마빈 해리스는 정신적-에믹적 상부구조의 요소라고 할 수 있는 어떤 상징의 이면에는 ‘물질’을 포함한 생산의 하부구조 즉 에틱-행위적 요소가 있음을 보아야 한다고 말한바 있다. 제수와 진설은 인간과 자연 사이의 상호작용을 전제하면서 그 방법론을 적용할 수 있는 의례였다고 본다.

인간의 문화는 ‘비교’될 수 있다. 비교가 존재의 본질적 속성을 차지하고 있다면, 인간의 문화사 연구에서 비교의 방법론은 계속될 수밖에 없다. 프라츠 보아스는 비교 연구(comparative study)를 당대의 단선진화론적 관점이 인간의 문화연구에 도입되었을 때 발생시키는 단순한 비교의 문제를 지적하면서 그 폐기를 주장한바 있다. 그러나 그가 비교가능한 영역에서까지 이러한 연구 자체를 해서는 안 된다고 말한 것 같지는 않다. 유교 의례는 역사문화적 진화과정을 밟아 왔고 또 공통의 역사적 경험이 공유될 수 있는 수준에서 시계열적 비교가 가능한 연구로 기대된다.

유교의 귀신관은 현실이 내시간성을 갖는다는 철학적 입장을 지지할 수 있는 사례를 본 연구에서 보여주었다고 생각한다. 이는 유교의 신 또한 현존재 방식에서 인간의 생활세계의 모델을 닮아 있다고 본다. 신화·설화·민담에는 이러한 사후세계의 입장이 반영되어 본질적 존재의 현현이 지금 여기의 시간성 위에 펼쳐진다. 이는 플라톤 철학에서 본래적 세계와 비본래적 세계라는 관념적 사유가 낳은 종교적 유산과는 달리 유교는 의례연구에서 살펴보았듯이 조상신이 후손과 만나는 존재론적 경험론이 종교적 성격을 이끈다고 볼 수 있다. 그 지점에서 유교의 조상-귀신론이 현실의 문제임을 밝혀주었다고 본다.

한편 성주상은 집의 문화사의 반영이다. 따라서 ‘가’문화전통에서 본다면, 기제사보다 위에 처할 수 있는 문제다. 생신제는 귀신도 생일이 있을 것이라는 신념을 담고 있으며, 현실재현의 문화적 사유가 투영된 것이다. 기존의 가족·친족 연구에

서는 가정신앙은 언급하지만, 이것을 유교 문화 → 유교민속의 과정 속에서 이해하려는 논의는 적었다고 본다. 본 논문은 최재석교수가 “집”의 성격을 중시하는 연장선에서 한편으로 상충되고 모순되는 의례의 배경을 유학적 전통이라는 단계를 밝으면서 설명해 나갔다고 본다. 앞으로 상호 모순되고 심지어 충돌하는 많은 민속적 문제들을 이 땅의 철학적이고 종교적 유산을 바탕으로 접근하는 노력에 일조를 했다고 본다.

제사는 지난 세기까지 일상의 반복적 과정을 자주 연출하고 있었다. 문화변동 연구는 문화에 영향을 주는 외재적 요인들을 문화내부의 변동을 설명하는데 자주 이용한다. 한국 사회의 문화연구는 산업화·도시화라는 이른바 압축적 근대화론을 지나치게 확대하여 해석하는 경향을 보인다. 문화변동 연구에서 의/식/주 특히 음식의 문화적 궤적은 화석화되었지만 원형질로 생각해 볼 수 있는 제사음식을 현대의 주방음식, 식당음식, 잔치음식, 회식 등에 적용해 볼 필요가 있다고 본다. 인간은 역사적 과정의 산물이며 과거와 미래와의 대화에서 탄생하는 것이라고 프란츠 보아스의 말을 새기며, 본 연구가 이 지점을 반영하고 있었으면 싶다.

한국의 조상제사는 의례가 가지고 있고 때로는 비판의 대상이 되는 ‘의례의 형식주의’ 측면을 많이 담고 있다. 이 부분은 한국에서 제사를 실천하는 사람들 스스로 자체적으로 변화를 모색해 오기도 했다. 여기에서 곤란한 지점은 바꾸고 싶지만 함부로 바꾸지 못하는 딜레마적 요소들이 곳곳에 쌓여 있다는 점이다. 즉 제사 풍속의 변화와 변경의 복합적 움직임에도 불구하고 여전히 그 형식에 대한 강조가 있다. 그러나 이 형식성이 유교라는 이름으로 반드시 비난받아야 할 성격은 아니라고 본다. 생각만 조금 달리하면 형식주의는 한국인들의 일상생활에서 번역되고 발전되고 모방되고 진화되는 측면을 보인다는 것이 하나의 결론으로 삼고 싶다.

끝으로 본 연구에서는 줄곧 “유교민속”의 연구시각으로 통해 도상학(iconography)적 접근으로 문화사적 독법이 가능하다는 입장을 견지했다. 지속적으로 언급된 ‘진설도’는 하나의 제사상 그림에 불과한 것이 아니라 당대 유교지식인들이 유학적

예설과 예론에 입각하여 현실의 풍속을 반영한 도상이다. 이러한 도상학적 이해는 생태학적 세계를 압축적으로 축소하여 반영하는 기제라고 본다. 또 유교의 진설 도상은 산/들/바다 생명과 자연이 인간과 문화의 접촉면(interface)에 있음을 지시하는 동시에 오늘날 생태적 분류체계에 시사하는 바가 크다고 본다. 향후 본 연구가 제례뿐만 아니라 전해지는 상당수의 유교 도상에 대한 문화번역과 해석 작업에 일조할 수 있기를 바란다.

참고문헌

1. 원문자료

- 『朱子家禮』
- 『國朝五禮儀』
- 『性理大全書』
- 『禮記』
- 『退溪集』
- 『교감·국역 南冥集』
- 『朱子語類』
- 『韓國禮學叢書』
- 『韓國文集叢刊』
- 『古文書集成』
- 『韓國口碑文學大系』(1~82책, 부록 3책)
- 『朝鮮の姓』
- 『朝鮮の聚落』
- 『朝鮮場市の研究』
- 『承政院日記』
- 『佛氏雜辨』
- 『晚求文集』
- 『侂宇文集』
- 『常變通攷』
- 『繼後臚錄』
- 『奉先雜儀』
- 『家禮諺解』
- 『宋子大全』
- 『謙菴集』

2. 한국어 논문 및 단행본

강상순

2016, “조선사회의 유교적 변화과 그 이면: 귀신과 제사공동체”, 『역사민속학』 제50호

강정원

2010, “계층과 혼례 음식 교환 방식”, 『비교민속학』 41

고민정

2014, “『繼後臚錄』의 기술방식과 法外繼後에 대한 재검토”, 『사학연구』 제113호

2015, “조선후기 입후 절차에 관한 연구-生家 및 養家 부모의 사망문제를 중심으로”, 『사학연구』 제117호

고야스 노부쿠니(子安宣邦), 이승연 옮김

2006, 『귀신론』, 역사비평사

고석규

1989, “19세기 전반 향촌사회 세력간 대립의 추이”, 『국사관논총』8

권기석

2010, “15~17세기 족보 편찬과 참여계층 연구”, 서울대학교대학원박사논문

송석하

1934, “민속학이란 무엇인가”, 『학등』제9호 9월호:23~25

1936, “초기 민속학의 연구영역 급 대상”, 『학등』2·3합호:18~19/30

금장태

2009, 「제사의 구조와 의미」 『귀신과 제사-유교의 종교적 세계』, 제이앤씨

2001, “遯窩 愼後聘의 서학비판이론과 쟁점”, 『종교학연구』 Vol. 20, 서울대학교 종교학 연구회

2012a, “조선서학의 전개와 과제”, 『신학과철학』 제20호, 서강대학교 신학연구소

2012b, 『仁和禮』, 서울: 서울대학교출판문화원

2012c, 『心和性』, 서울: 서울대학교출판문화원

김도공

2015, “원불교 음식문화의 종교적 함의” 『신종교연구』32

김명자 외

2005, 『한국의 가정신앙(상/하)』, 서울: 민속원

김미영

2006, “조상제사를 둘러싼 이론과 실제”, 『지방사와 지방문화』 Vol.9 No.1 2008, “조상제례의 일상성과 비일상성”, 『비교민속학』 35

2009, “‘제사 모셔가기’에 나타난 유교이념과 양반지향성”, 『제사와 문화』 민속연구 제9집, 안동대학교 민속학연구소

김상보

1996, “한국의 제사음식 문화”, 『한국식생활문화학회지』 11-2

김상준

2003, “온 나라가 양반되기: 조선 후기 유교적 평등화 메커니즘”, 『사회와 역사』63

김상환, 박영선[공역음]

2014, 『분류와 합류: 새로운 지식과 방법의 모색』, 서울: 이학사

김언종

1999, 『학봉 선생의 예학』 『퇴계 문화 6철의 삶과 사상』 서울: 예문서원

2006, 『페르낭 브로델: 지중해·물질문명과 자본주의』, 서울: 살림

김영인

1989, “한국의례음식 상차림에 관한 연구”, 『한국식생활문화학회지』4-3

김유리

2016, “조선시대 여제 설행과 무사귀신의 문제”, 『역사민속학』 제50호

김인걸

1990, 『조선후기 향촌사회변동에 관한 연구』, 서울대박사학위논문

김용옥 역주

2009, 『효경한글역주』, 서울: 통나무

2012, 『사랑하지 말자』, 서울: 통나무

김우창 외

2014, 『분류와 합류: 새로운 지식과 방법의 모색』, 서울: 이학사

김재희

2002, “베르그송의 이미지 개념”, 『철학연구』 Vol.56

김재희 해제 베르그송 지음

2008, 『물질과 기억: 반복과 차이의 운동』, 파주: 살림

김택규

1982, 『씨족부락의 구조연구』, 서울: 일조각

김충열

2003, “性理學의 東漸 과정: 朱子學 持入을 기점으로”, 『남명학연구논총』, Vol.12, 2003

데이비드 앳킨슨 외 편저 이영민 외 옮김

2011, 『현대문화지리학』, 서울: 논형

레비스트로스 지음; 임봉길 역.

2005[1969], 『신화학 I: 날 것과 익힌 것』, 서울: 한길사

레슬리 화이트 지음 이문웅 옮김

2002, 『문화과학: 인간과 문명의 연구』, 서울: 아카넷

로버트 워드나우 외 지음; 최섯별 옮김

2003[1984], 『문화분석』, 서울: 한울아카데미.

로저 L. 자넬리 & 임돈희 공저; 김성철 역

2000, 『조상의례와 한국사회』, 서울: 일조각.

마르티나 도이힐러 지음; 이훈상 옮김

2005, 『한국 사회의 유교적 변환』, 서울: 아카넷

말리노브스키 지음 서영대 옮김

2001, 『원시신화론』, 서울: 민속원 [Malinowski, B. K. 1926 *Myth in Primitive Psychology*,
Kegan Paul]

메리 더글러스 지음 방원일 옮김

2014, 『자연상징』, 서울: 이학사[Douglas, Mary, 1970. *Natural Symbols: Explorations in
Cosmology*, New York: Pantheon Books.

반 개념 지음 전경수 옮김

2000, 『통과의례』서울: 을유문화사

박종천

2014, “『계암일록』에 나타난 17세기 예안현 사족들의 의례생활”, 『국학연구』 Vol 24

배영동

1999, “안동지역 일상음식과 제사음식의 비교”, 『민속연구』 9

2007, “물질문화의 개념 수정과 연구 전망”, 『한국민속학』46

빌트 하버

1995, 「민속지도 작성법」 『민속조사방법론』(리처드 M. 도슨 편저 나경수 역저), 전남대학교출판부

베에르 부르디외 지음 최종철 옮김

2006, 『구별짓기: 문화와 취향의 사회학』, 서울: 새물결 [*Distinction: a social critique of the judgement of taste*, London: Routledge & Kegan Paul]

서대석

2011, 『이야기의 의미와 해석』 서울: 세창

서현정

2001, “민족정체성의 새로운 상징으로서의 레스토랑 음식: 미국 보스턴의 이탈리아 타운을 중심으로”, 서울대학교대학원박사학위논문

심일종

2016, “유교제례에 담긴 조상 인식의 다면성 연구”, 『역사민속학』제50호

안소니 기든스 지음 윤병철·박병래 옮김

2003, 『사회이론의 주요 쟁점』, 서울: 문예출판사

안승택

2007, “식민지 조선의 근대농법과 재래농법: 경기남부 논밭병행영농의 환경, 기술, 역사에 대한 인류학적 연구”, 서울대학교대학원박사학위논문

앙리 르페브르 지음, 양영란 옮김

2011[1974], 『공간의 생산』, 서울: 에코리브르.

앨런 바너드 지음 김우영 옮김

2003[2000], 『인류학의 역사와 이론』, 서울: 한길사

에밀 뒤르켐 지음 노치준·민혜숙 [공]역

- 1992, 『종교 생활의 원초적 형태』, 서울: 민음사 [Emile Durkheim, 1995[1915]. *The elementary forms of the religious life: a study in religious sociology*, New York: Free Pree]
- 윤숙경
- 1996, “안동지역의 제례에 따른 음식문화(1): 불천위제례와 제수”, 『한국식 생활문화학회지』(1) 11-4
- 1996, “안동지역의 제례에 따른 음식문화(2): 동제와 제물”, 『한국식생활문화학회지』 11-5
- 이광규
- 1997a, 『한국친족의 사회인류학』, 서울: 집문당
- 1997b, 『한국문화의 구조인류학』, 서울: 집문당
- 이귀주
- 2001, “서울의 전통 의례음식 연구”, 『민속학연구』 9
- 이상구
- 2013, 『한산이문과 나』, 서울: 문학동네
- 이육
- 2002, “제사의 종교적 의미에 대한 고찰”, 『유교사상연구』16
- 2011, “조선시대 왕실 제사와 제물의 상징: 혈식, 소식, 상식의 이념”, 『종교문화비평』 20
- 이종서
- 2006, “퇴계 이황의 종법 이해와 그 특징”, 『역사문화논총』2
- 이토 아비토 지음 임경택 옮김
- 2009 『일본 사회 일본 문화』, 서울: 소와당
- 이해준
- 2008, 『조선후기 문중서원 연구』, 서울: 경인문화사
- 이화
- 2013, 『조선시대 산송자료와 산도를 통해 본 풍수 운용의 실제』, 서울: 민속원
- 이현지
- 2008, “학봉 김성일의 예학과 『상례고증』”, 『역사문화논총』4
- 이푸투안 지음 구동희·심승희 [공]옮김
- 2007, 『공간과 장소』 서울: 대운

월터 J. 옹 지음 이기우·임명진 옮김

2009, 『구술문화와 문자문화』, 서울: 문예출판사[Walter j. ong 1982 *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, Routledge]

임재해 외 8인 공저

2006, 『유교민속의 연구시각』, 안동: 한국국학진흥원

전경수

1993, “비교의 개념과 문화비교의 적정수준”, 『비교문화연구』 창간호

2001, “말리노브스키의 문화이론: 맥락론에서 기능론으로”, 『한국문화인류학』 제34집 1호, 한국문화인류학회

정만조

1975, “17-18세기 서원·사우에 대한 시론”, 『한국사론』2

정승모

2010a, 『조선후기 지역사회구조 연구』, 서울: 민속원

2010b, 『족보』, 서울: 민속원.

정지윤 윤기봉

2015, “한국의 개고기 식용문화에 관한 종교인의 의식조사: 대순진리회 사례를 중심으로”, 『신종교연구』32

정진홍

1995, “종교와 음식문화”, 『종교학연구』 14

조너선 스미스 지음 방원일 옮김

2009, 『자리 잡기: 의례 내의 이론을 찾아서』, 서울: 이학사 [Jonathan Z. Smith, 1987. *To Take Place: Toward Theory In Ritual*. Chicago: University of Chicago Press]

조너선 Z. 스미스 지음 장석만 옮김

2013, 『종교상상하기』, 청년사

조동일

1985, “『한국구비문학대계』 자료 수집과 설화분류의 기본원리”, 『정신문화연구』 Vol.27 : 3-16

조르주 비노 지음 임기대 옮김

2000, 『분류하기의 유혹: 생각하기와 조직하기』, 서울: 동문선

조지 마커스, 마이클 피셔 지음 유철인 옮김

2005, 『인류학과 문화비평』, 서울: 아카넷

존 S. 음비티 저 정진홍 역

1979, 『아프리카 종교와 철학』, 현대사상사

줄리아 크레인·마이클 앙그로시노 공저 한경구·김성례 공역

2002, 『문화인류학 현지조사 방법』제3판, 서울: 일조각

최길성

1993, 『한국의 조상숭배』, 서울: 예전사

2010, 『한국인의 조상숭배와 효』, 서울: 민속원

최종성

2002, 『조선조 무속 국행의례 연구』, 서울: 일지사

2007, 『『기우제등록』과 기후의례: 기우제, 기청제, 기설제』, 서울: 서울대학교 출판부

2008, “가정신앙에 대한 재고-가정신앙의 범주, 신, 그리고 의례-”, 『서울대학교종교학 연구회』

2009, 『동학의 테오프라시: 초기동학 및 후기동학의 사상과 의례』, 서울: 민속원

캐서린 벨 지음 류성민 역

2007[1997], 『의례의 이해-의례를 보는 관점과 의례의 차원들』, 한신대학교출판부

클리포드 기어츠 지음 문옥표 옮김

2010, 『문화의 해석』, 서울: 까치글방

플레이저, 제임스 G 지음 박규태 역

2005, 『황금가지』 전2권, 서울: 을유문화사.

허남진

2014, “대순진리회의 성지와 순례의 의미”, 『대순사상논총』 제22집

홍석모 지음 정승모 옮김

2009, 『동국세시기』, 서울: 풀빛

화이트 A. 레스리 저 이문웅 역

1993[1973], 『문화의 개념』, 서울: 일지사

3. 외국어 논문 및 단행본

Alan Barnard, Jonathan Spencer

2002, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, New York: Routledge.

Appadurai, A.(ed.)

1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.

A.R. Radcliffe-Brown

1952, *Structure and Function in primitive society: essays and addresses*, London: Cohen and West[김용환 옮김, 원시사회의 구조 와 기능, 서울:종로서적, 1975]

Axel Honneth, Judith Butler, Raymond Geuss, Jonathan Lear

2008, *Reification: a new look at an old idea*, Oxford: Oxford University Press.

Belk, R.

1995, *Collecting in a consumer culture*, London: Routledge.

Bloch, Maurice

1989, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, London: Athlone Press.

Boivin, Nicole

2008, *Material Cultures, Material Minds: The Role of Things in Human Thought, Society and Evolution*, Cambridge: Cambridge University Press

Bourdieu, P.

1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press

Bourdieu, Pierre(translated by Richard Nice)

1990, *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.

Braudel, F.

1981. *The structures of everyday life*, London: Collins.

Brent Berlin

1992, *Ethnobiological Classification: principles of categorizations of plants and animals in traditional societies*, 1992, princeton university press

Buchli, Victor

2002, *The material culture reader*, New York: Berg

C. Levi-Strauss

1971, *L'homme nu*, Paris [English translation, J and D. Weightman, *The Naked Man*(New York, 1981)]

Charles O. Frake

1962, "Cultural Ecology and Ethnography", *American Anthropologist* 64: 53-59

Clark Wissler

1923, *Man and Culture*, New York : Thomas Y. Crowell Company

Comaroff, John L., and Jean Comaroff

1977, *Of Revelation and Revolution, vol. 2: the Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago: University of Chicago Press.

Cosgrove, D.

1999. *Mappings*, London: Reaktion.

Cunningham, C. E.

1973, "Order in the Atoni house", In *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification* (ed.) R. Needham, London: University of Chicago Press.

Deetz, J.

1977, *In small things forgotten*, New York: Doubleday.

Dittmar, H.

1992, *The social psychology of material possessions*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

1975, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, London: Routledge & Kegan Paul.

Douglas, Mary & Isherwood, Baron C.

1996, *The world of goods : towards an anthropology of consumption : with a new introduction*, New York : Routledge

Edmund R. Leach,

1965, "Culture and Social Cohesion: An Anthropologist's View", In *Science and Culture*,

- Holton, Gerald (ed.), Boston: Houghton Mifflin.
- 1976, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected, and introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*, Cambridge University Press.
- Eleanor Rosch·Barbara B. Lloyd
- 1978, *Cognition and Categorization*, Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers
- Frake, Charles O.
- 1969, "The Ethnographic Study of Cognitive Systems", In *Cognitive Anthropology*, Tyler, Stephen A.(ed.), 28-41, Tulane University.
- Gell, Alfred
- 1993, *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*, Oxford: Clarendon Press.
- Glassie, Henry.
- 1968, *Pattern in the Material Folk Culture of the Eastern United States*, Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Graves-Brown, P. M.
- 2000, Introduction. In *Matter, Materiality and Modern Culture* (ed.) P. M. Graves-Brown, London: Routledge.
- Henri Hubert & Marcel Mauss
- 1964, *Sacrifice: Its Nature and Functions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Herskovits, Melville J,
1963. *Cultural Anthropology*, New York: Knopf.
- Hodder, I. (ed.)
- 1991, *Reading the Past*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Holy, Ladislav (ed.)
- 1987, *Comparative Anthropology*, Oxford: Basil Blackwell.
- Jan Assmann
- 2011, *Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination*, Cambridge University Press

- Janet L. Dogin, David S. Kemnitzer, and David M. Schneider, (eds.), 1977, *Symbolic Anthropology: A reader in the Study of Symbols and Meanings*, New York: Columbia University Press.
- Keane, Web
 2005, "Signs Are Not the Garb of Meaning: On the Social Analysis of Material Things",
 In *Materiality*(eds.) Daniel Miller, 182-205. Durham: Duke University Press.
- Kelly, J. D & M. Kaplan
 1990, "History, Structure and Ritual", *Annual Review of Anthropology* 19
- Kopytoff, Igor
 1986, "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process" in Appadurai(ed.)
The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective, Cambridge:
 Cambridge University Press
- Kroeber, A.L.
 1954. "Critical Summary and Commentary", In Robert F. Spencer (ed.) *Method and
 Perspective in Anthropology*, Minneapolis: The University of Minnesota Press. pp.
 357-372.
- Kyung-soo Chun
 1984, *Reciprocity and Korean Society: an ethnography of Hasami*. Seoul National
 University.
- Lakoff, G. & M. Johnson
 1999, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*,
 New York: Basic Books.
- Lowie, R.H.
 1937, *The History of Ethnological Theory*, New York: Holt, Reinhart and Winston.
- Miller, D. (ed.)
 1995, *Acknowledging Consumption: A Review of New Studies*, London: Routledge.
 1998, *Material cultures: Why some things matter*, Chicago: The University of Chicago
 Press.

N. Munn

1970, "The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjatjara Myth",
in *Australian Aboriginal Anthropology*, ed. R. M. Berndt. Nedlands.

Olsen, B.

2003, "Material culture after text: Re-membering things", *Norwegian Archaeological
Review* 36

Phil Hubbard, Rob Kitchin and Gill Valentine

2004, *Key thinkers on space and place*, London: Thousand Oaks

Prown, J. D.

1996, "Material culture: Can the farmer and the cowman still be friends?" In *Learning
from Things: Method and Theory of Material Culture Studies*(ed.) W. D. Kingery,
Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Rappaport. Roy A.

1984, *Pigs for the Ancestors*, Yale University Press.

Rodney Stark & Roger Finke

2000, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, University of California
Press.

Ronald W. Casson

1981, *Language, Culture, and Cognition: Anthropological perspectives*, Macmillan
Publishing Co., Inc.

Roy Wagner

1977, *Analogic Kinship: a Daribi example*, University of Virginia

Sahlins

1976, *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

Setha M. Low and Denise Lawrence-Zúniga

2003, *The anthropology of space and place: locating culture*, Malden, MA : Blackwell Pub
Singer, Milton.

1972, *When a Great Tradition Modernizes*. New York: Praeger Publishers.

Sims, Martha C & Stephens, Martine

2005, *Living Folklore: An Introduction to the study of People and Their Traditions*, Utah:
Utah State University Press.

Smith, R. J.

1974, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford: Stanford University Press

Tambiah, S.J.

1969, "The magical Power of Words", *Man* 3(2).

Terry N. Tobias

2009, *Living Proof: The essential Data-collection Guide for Indigenous Use-And-Occupancy Map Surveys*, EcoTrust Canada & UBCIC

T.G. H. Strehlow

1970, "Geography and the Totemic Landscape in Central Australia", in *Australian Aboriginal Anthropology*, ed. R. M. Berndt. Nedlands.

Turner, Victor

1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press.

Upton, Dell.

1985. "The Power of Things: Recent Studies in American Vernacular Architecture", In *Material Culture: A Research Guide* (eds.) Thomas J. Schlereth, 57-78. University Press of Kansas

Jörn Rüsen

2012, "Tradition: A Principle of Historical Sense-Generation and Its Logic and Effect", In *Historical Culture, History and Theory*, Vol.51(4)

Abstract

Confucian Ancestral Rites and Representation of Conceptualization of Ancestors:

regional comparative study of ritual preparation
and arrangement of sacrificial foods

Sim, Il Jong
Department of Anthropology
The Graduate School
Seoul National University

This dissertation analyzes Confucian ancestral rites as practiced at the familial level. ‘Familial rites’ (kagarye) has become a familiar term for Koreans who carry out ancestral veneration. It often refers to the confusion that may arise in the ritual preparation and arrangement of sacrificial foods. The preparation and arrangement of sacrificial foods varies on many levels according to region and the ritual agent himself. This study pays especial attention to these variations, not only collecting documents and carrying out geographic comparisons, but also taking a historical perspective of the structure of Confucian ancestral rites and conceptualizations of ancestors.

Though these research aims are rather straight-forward, the precise parameters of the project—the research sites, subjects, survey questions—were more difficult to determine. Consequently, this dissertation does not necessarily emphasize research design or methodology. Rather, since my project focused on comparative analysis,

I focused instead on finding anthropological research sites, ascertaining the comparative value of the different sites, determining which aspects of the sacrificial food and arrangement would be compared. To this end, the sites had to meet several conditions. First, it must be a place where there was an awareness of the ancestors' existence and a sense that the ancestors were the objects of veneration. Next, I had to determine the types of rituals I would study according to the object of veneration, timing, and location. This study examines various families' seasonal rites (kijesa), as well as the periodic rites (sije) taking place at gravesites. Another consideration in determining research sites was my ability to meet with the individuals knowledgeable about the sacrificial foods and their ritual arrangement.

This dissertation selected as anthropological sites villages where families or extended relatives gather together. As reference, I consulted villages mentioned in *Korean Surnames*, a text published by the Japanese Government-General in 1934. Despite the many transformations that rural villages underwent over the second half of the twentieth-century, because of a persisting culture of commemorating ancestors' death anniversaries at gravesites, it was nonetheless possible to find informants. In this study, I examined approximately 1,000 common-surname villages (chipsōngch'on), from which I selected 500 or so villages for further research.

To undertake a comparative analysis of sacrificial foods and their preparation, the first steps were to collect the ritual diagrams (chinsōldo) from each region and village and observing the carrying out of the seasonal and periodic rites. I referenced ritual diagrams preserved in Chosŏn dynasty documents, focusing particularly on aspects that have become central to contemporary ritual practices. Through this process, I verified that over two hundred types of ritual foods are currently being used for ancestral veneration. With regard to the regional differences in sacrificial

food, I included tables to illustrate the comparisons. Through this I have found that sacrificial foods are dependent on their environmental context, vary according to geography, and shaped by humanistic influences. Because ancestor veneration is not simply a familial rite, but a practice that involves the village community and nearby relatives, it is possible to identify fixed patterns.

The act of preparing sacrificial food with sincerity fundamentally concerns a belief in creating an avenue for descendants to meet and converse with ancestors. In that sense, the ‘mythological sacrifices’ mentioned previously represents ritual participants’ compassion (injŏng) toward their ancestors as a form of self-expression and emotional outgrowth. Subsequently, in order to fully understand sacrificial food and their preparation, it was necessary to investigate the nature of contemporary Koreans’ conceptualization of ancestors. Furthermore, through so-called “transformed rites” (pyŏllye), these very conceptualizations continued to exist in Confucian society.

Through this argument, the reappearance of ritual practice and its continuation represents modern people’s trust in a kind of ‘ancestral religion.’ This kind of viewpoint takes us back to the starting point of how sacrificial food and their preparation connect and promote current Confucian ancestral rites with people’s conceptualization of ancestors, as well as the view that “psychological connections reflect physical ones.” At the same time, familial rites represent Koreans’ efforts to autonomously and actively express themselves in the name of ‘familial society.’

Key words: Confucian ancestor veneration, Confucian folk practice, ancestor, ritual food, preparation of ceremonial foods, Saengsinje, ritual food for a family god, ancestral religion

Student Number : 2006-22824

부록 1. 『한국구비문학대계』 「제사」설화 분류

〈1〉 가가례형 설화

설화 번호	제례담 제목	조사지역	비고
영월읍 77	정씨(丁氏) 문중이 안 먹는 쏘가리	경기도 영월군	
영월읍 75	엄씨가 안 먹는 정양리(正陽里) 잉어	강원도 영월군	
단양읍 30	맨머리로 제사 음식 먹은 가짜 양반	충북 단양군	
양강면 17	예(禮)를 모르는 조상의 제사	충북 영동군	
당진읍 43	이상한 제사방법	충남 당진군	
이평면 47	메기로 제사 지낸 사람	전북 정읍군	
삼산면 9	제사상에 차릴 음식	전남 해남군	중복
의신면 12	송어 장사	전남 진도군	중복
지산면 27	제상(祭床) 갈치	전남 진도군	중복
안동시 26	글 모르는 사람을 위한 지방(紙榜)	경북 안동시	
강구면 93	청어 장수	경북 영덕군	중복
초전면 14	지방없는 제사	경북 성주군	
부림면 4	‘남의 일에 감놔라 배놔라’는 속담의 유래	경남 의령군	
거창읍 37	신씨를 돼지라고 부르는 이유(1)	경남 거창군	
거창읍 38	신씨를 돼지라 부르는 유래(2)	경남 거창군	
진영읍 29	속웃 입고 제사 지내는 남편	경남 김해군	진영읍28
이북면 36	청어와 보산	경남 김해군	중복

〈2〉 조상-귀신형 설화

설화 번호	제례담 제목	조사지역	비고
	닭이 두 번 운 후에 제사 지내는 오죽헌 권씨네	강원도	
상촌면 13	길이 멀어서 제사 못 먹는 혼령	충북 영동군	
당진읍 43	이상한 제사방법	충남 당진군	
충화면 17	죽은 영혼이 개가 되는 이유	충남 부여군	
외동면 119	죽은 뒤에도 먹어야지	경북 월성군	
유가면 18	이장해 준 원귀의 묘	경북 달성군	
유가면 16	신체와 혼령이 뒤바뀐 아버지	경북 달성군	
청리면 6	황방촌과 신주 팔아먹은 양반	경북 상주군	
상동면 38	귀신과 제사밥	경남 밀양군	
김해시 5	부인 혼령과 제사	경남 김해시	

설화 번호	제례담 제목	조사지역	비고
이북면 57	개로 변한 어머니 모시기	경남 김해군	중복
수곡면 16	송도 우불 선생과 귀신	경남 진양군	
미천면 31	개로 환생한 시어머니	경남 진양군	중복

〈3〉 제물형 설화

설화 번호	제례담 제목	조사지역	비고
단월면 21	나도 밤나무	경기도 양평군	
옥천면 11	파평윤씨 전설(잉어를 안 먹는 유래)	경기도 양평군	
영종면 15	꽃감 이야기	경기도 옹진군	
영월읍 77	정씨(丁氏) 문중이 안 먹는 쏘가리	경기도 영월군	
영월읍 75	엄씨가 안 먹는 정양리(正陽里) 잉어	강원도 영월군	잉어의 보 값음
영월읍 232	꽃감 대접 받고 부른 아라리	강원도 영월군	
강릉시 59	얇던 이가 문어가 되다	강원도 강릉시	
속초시 65	부추를 먹게 된 유래	강원도 속초시	
모충동 11	세 자매(姉妹)를 데리고 산 꽃감장사	충북 청주시	
모충동 9	꼬감 한 접 먹은 쌍동이	충북 청주시	
황금면 28	핑 대신 닭의 유래	충북 영동군	
반포면 19	하늘이 내려 준 홍시	충남 공주군	
이인면 2	인(임)절미의 유래	충북 공주군	
대야면 7	호랑이보다 무서운 꽃감	전북 옥구군	
줄포면 57	영감님의 제물	전북 부안군	
엄다면 47	두들기면 떨어지는 대추나무	전남 함평군	
의신면 12	송어 장사	전남 진도군	중복
지산면 27	제상(祭床) 갈치	전남 진도군	중복
안동시 23	요량하기에 달린 대추 값	경북 안동시	
풍양면 23	오월에 홍시를 구한 도효자	경북 예천군	
용문면 18	오뉴월에 감을 구한 도효자	경북 예천군	
보문면 14	유월에 홍시를 구한 도효자	경북 예천군	
예천읍 34	못쓰는 대추나무를 판 봉이 김선달	경북 예천군	
강구면 93	청어 장수	경북 영덕군	중복
외동면 50	나무장사와 능금장사의 시비	경북 월성군	
청량면 27	저승에서 먹는 제사 음식	경남 울주군	
부림면 4	‘남의 일에 감나라 배나라’는 속담의 유래	경남 의령군	
횡천면 30	오성대감의 귀신 퇴치	경남 하동군	
이북면 36	청어와 보산	경남 김해군	중복

〈4〉 정성과 음복형(I) 설화

설화 번호	제례담 제목	조사지역	비고
공근면 45	부모님 제사 때 축원의 말	강원도 횡성군	
내덕동 25	제사 잘 지내고 태어난 월사(月沙)	충북 청주시	
당진읍 22	효도 제사	충남 당진군	
당진읍 8	말먹이 내놓고 제사 지냄	충남 당진군	
부여읍 21	제사 잘 드리고 복 받은 사람	충남 부여군	
운주면 47	가난한 자식의 제사 정성	전북 완주군	
운주면 48	가난한 자식의 제사 정성	전북 완주군	
이평면 47	메기로 제사 지낸 사람	전북 정읍군	
보안면 45	산신의 도움으로 부모 제사 지낸 효자	전북 부안군	
대강면 5	산 조상 박대한 불효자가 아버지를 못 만나다	전북 남원군	
청풍면 21	제사 음식 먼저 맛보지 않는 효자	전남 화순군	
무을면 19	종가 제사와 귀신의 운감	경북 선산군	
지정면 11	제삿밥 받아 먹으러 오는 간송선생 영혼	경남 의령군	
삼랑진읍 39	제사로 벼는 구렁이 허물	경남 밀양군	
삼랑진읍 40	개가 된 어머니를 부처로 만든 효자	경남 밀양군	
이북면 57	개로 변한 어머니 모시기	경남 김해군	중복
미천면 31	개로 환생한 시어머니	경남 진양군	중복
둔내면 74	가난한 부부와 성주신	강원도 횡성군	성주신
어상천면 20	잘 사는 법 알려준 성주[成造]	충북 단양군	성주신
주덕면 11	영등의 유래	충북 중원군	영등신

〈5〉 정성과 음복형(II) 설화

설화 번호	제례담 제목	조사지역	비고
공근면 45	부모님 제사 때 축원의 말	강원도 횡성군	중복
현남면 71	남의 자손 제사	강원도 양양군	
영동읍 28	과객 제사음식 해주고 아들 둔 이야기	충북 영동군	
고산면 14	제사는 낳은 아버지, 정은 기른 아버지	전북 완주군	
금지면 38	자기 자식의 제사상을 받는다	전북 남원군	
	양자와 제삿밥	전남	6-12
	두 위패 모신 제사	전남	6-12
고흥읍 4	남(他人)인 어머니	전남 고흥군	
고흥읍 5	제삿밥을 받아 먹는 조상	전남 고흥군	
명호면 34	과객의 제사를 차려 준 며느리	경북 봉화군	

설화 번호	제례담 제목	조사지역	비고
풍양면 51	과객의 제사를 차려 준 며느리	경북 예천군	
구미시 49	걸객 제사 지내주고 낳은 강감찬	경북 구미시	
우보면 18	과객 제사 차려주고 사기 낳은 모친	경북 군위군	
효령면 37	과객 제사 차려준 만며느리	경북 군위군	
성주읍 29	학봉아들 얻은 제사밥	경북 성주군	
대가면 17	김정승과 백정의 제삿날	경북 성주군	
초전면 7	걸객에게 차려 준 제사밥	경북 성주군	
월항면 12	제사상 차려주고 받은 복	경북 성주군	
금곡면 31	양자가 지내는 제사에 온 두 아버지 영혼	경남 진양군	핏줄 부모
금곡면 32	씨앗 싸움	경남 진양군	기른 부모
일반성면 45	과객 제사지내주고 덕 본 며느리	경남 진양군	
이북면 61	설움받는 조상	경남 김해군	
황천면 20	씨다른 아들도 아들	경남 하동군	
황천면 22	이서구의 유서	경남 하동군	

<6> 자손잇기형 설화

설화 번호	제례담 제목	조사지역	비고
미금읍 12	말하는 신주(神主)(음녀가 업어온 소금장수)	경기도 남양주군	
이동면 15	혼령들의 제사 음식 품평	경기도 용인군	
용산면 35	무덤에서 자다 귀신 이야기 들은 소금장수	충북 영동군	
황금면 10	귀신을 보는 소금장수	충북 영동군	제사 이유
산내면 15	혼령의 대화를 엿들은 소금장수	충남 대덕군	
청소면 6	제사 잘 못 지내서 손자가 화로에 빠지다	충남 보령군	
산동면 1	머리카락이 든 제사밥	전북 남원군	소금장수
금지면 38	자기 자식의 제사상을 받는다	전북 남원군	중복
이양면 14	조상 덕으로 복 받은 후손	전남 화순군	
삼산면 10	귀신의 저주	전남 해남군	
명호면 34	과객의 제사를 차려 준 며느리	경북 봉화군	중복
풍양면 51	과객의 제사를 차려 준 며느리	경북 예천군	중복
구미시 49	걸객 제사 지내주고 낳은 강감찬	경북 구미시	중복
우보면 18	과객 제사 차려주고 사기 낳은 모친	경북 군위군	중복
효령면 37	과객 제사 차려준 만며느리	경북 군위군	중복
성주읍 29	학봉아들 얻은 제사밥	경북 성주군	중복
초전면 7	걸객에게 차려준 제사밥	경북 성주군	
안동시 16	방학중의 묘사 지내기	경북 안동시	

설화 번호	제례담 제목	조사지역	비고
용문면 72	제삿날 귀신들의 말을 엿들은 과객	경북 예천군	
산성면 24	구대손 구출한 퇴계선생	경북 군위군	불천위
횡천면 19	간부에 죽은 선비의 혼령	경남 하동군	
김해시 4	조상 섬기는 일	경남 김해시	
진영읍 30	제사 받으려 살려낸 손자	경남 김해군	
금곡면 31	양자가 지내는 제사에 온 두 아버지 영혼	경남 진양군	중복. 핏줄 부모
금곡면 32	씨앗 싸움	경남 진양군	중복. 기른 부모
일반성면 45	과객 제사지내주고 덕 본 며느리	경남 진양군	중복

부록 2. 현지조사 지역별 마을과 친족

A. 서울·경기도

서울·경기도_시·군·구		동·명_리	친족 및 성씨	
1	01	서울_동작구	상도동	전주이씨_지덕사
	02	서울_도봉구	방학동	전주이씨
	03	서울_도봉구		전주이씨
	04	서울_종로구		한산이씨
	05	서울_관악구	신림동	한산이씨
2	01	경기_가평군	설악면_설곡리	밀양손씨
	02	경기_가평군	가평읍_금대리	인동장씨
	03	경기_가평군	가평읍_복장리	창녕조씨
	04	경기_가평군	가평읍_달전리	평산신씨
	05	경기_가평군	상면_태봉리	연안이씨
3	01	경기_고양시	덕양구_화정동	전주이씨
	02	경기_고양시	덕양구_대자동	전주이씨
	03	경기_고양시	덕양구_성사동(쇠기마을)	밀양박씨
	04	경기_고양시	덕양구_원당동	한산이씨
4	01	경기_광명시	소하동	전주이씨
	02	경기_광명시	소하동_설월리	전주최씨
	03	경기_광명시	소하동	
5	01	경기_광주시	중대동_텃골	광주안씨
	02	경기_광주시	장지동_사곡리	한산이씨
6	01	경기_고양시	덕양구_화정동	전주이씨
	02	경기_고양시	덕양구_대자동	전주이씨
7	01	경기_파주시	금촌동	경주정씨
8	01	경기_군포시	대야미동	동래정씨
	02	경기_군포시	대야미동	광산김씨
9	01	경기_성남시	분당구_궁내동	전주이씨
	02	경기_성남시	분당구_수내동	한산이씨
10	01	경기_용인시	처인구_모현면	연일정씨
11	01	경기_남양주시	화도읍_월산리	파평윤씨
	02	경기_남양주시	별내동	전주이씨
	03	경기_남양주시	화도읍_차산리	기계유씨
12	01	경기_여주시	산북면_백자리	전주이씨

경기도_시·군·구			동·명_리	친족 및 성씨
13	01	경기_양평군	양동면_쌍학리	덕수이씨
	02	경기_양평군	단월면_보통리	무안박씨
14	01	경기_포천시	내촌면_음현리	전주이씨
	02	경기_포천시	설운동	대구서씨
	03	경기_포천시	군내면_구읍리	
15	01	경기_의정부시	장암동	반남박씨
16	01	경기_안성시	대덕면_대농리	밀양박씨
	02	경기_안성시	서운면_송산리	경주정씨
	03	경기_안성시	양성면_덕봉리	해주오씨
	04	경기_안성시	대덕면_대농리	밀양박씨
17	01	인천_강화군	삼산면_석모리	

B. 강원도

강원도_시·군·구			동·명_리	친족 및 성씨
1	01	강원_춘천시	서면_신매리	남양홍씨(당홍계)
	02	강원_춘천시	서면_서상리	수성최씨
	03	강원_춘천시	남면_가정리	고흥柳씨
	04	강원_춘천시	남산면_방곡리(구마니)	개성왕씨
2	01	강원_강릉시	성산면_구산리	남양홍씨
	02	강원_강릉시	구정면_학산리	연일정씨
	03	강원_강릉시	성산면_위촌리	강릉최씨/강릉함씨
3	01	강원_원주시	지정면_간현리	한산이씨
4	01	강원_삼척시	교동_마달	
	02	강원_삼척시	정라동	
	03	강원_삼척시	미로면_상거노리	삼척심씨
5	01	강원_화천군	하남면_삼화리(구용암2리)	벽진이씨/해평길씨
	02	강원_화천군	하남면_용암리	벽진이씨
	03	강원_화천군	하남면_거례리	광주최씨 / 탐진최씨
	04	강원_화천군	하남면_원천리	봉화정씨
6	01	강원_양양군	서면_송천리	광산탁씨
	02	강원_양양군	강현면_주청리	
	03	강원_양양군	손양면_송전리(솔밭)	제주고씨
7	01	강원_고성군	죽왕면_삼포리	함종어씨
	02	강원_고성군	죽왕면_인정리(감인마을)	파평윤씨

강원도_시·군·구		동·명_리	친족 및 성씨	
8	01	강원_정선군	정선읍	정선전씨
	02	강원_정선군	북평면_남평리(1리)	강릉유씨
	03	강원_정선군	정선읍_광하리(망하마을)	강릉최씨
9	01	강원_영월군	남면_북쌍리	영월엄씨
	02	강원_영월군	김삿갓면(하동면)_진별리	
	03	강원_영월군	김삿갓면(하동면)_예밀리(밀골)	
	04	강원_영월군	영월읍_삼옥리	평창이씨 / 나주정씨
10	01	강원_평창군	평창읍_천동리	봉산지씨
	02	강원_평창군	평창읍_종부리	평창이씨
	03	강원_평창군	진부면_호명리	
11	01	강원_횡성군	안흥면_지구리	전주이씨
	02	강원_횡성군	둔내면_둔방내리	청주한씨
	03	강원_횡성군	갑천면_매일리(1리)	강릉최씨
	04	강원_횡성군	공근면_오산리	원주이씨
12	01	강원_양구군	방산면_금악리(사금매기)	
	02	강원_양구군	남면_야촌리	봉화정씨
13	01	강원_인제군	북면_월학리	김해김씨
	02	강원_인제군	기린면_하남리	김해김씨
	03	강원_인제군	남면_관대리	
14	01	강원_홍천군	화촌면_장평리	청주사씨
	02	강원_홍천군	화촌면_내삼포리	전의이씨
	03	강원_홍천군	동면_속초리	김해허씨
	04	강원_홍천군	남면_시동리	
	05	강원_홍천군	서석면_생곡2리	밀양박씨

C. 충청북도

충청북도_시·군·구		동·명_리	친족 및 성씨	
1	01	충북_충주시	동량면_하천리	전주이씨
	02	충북_충주시	충주읍_칠금동(웃갓)	안동권씨
	03	충북_충주시	소태면_북탄동	안동권씨
	04	충북_충주시	주덕읍_제내리(풍덕마을)	전주이씨

충청북도_시·군·구		동·명_리	친족 및 성씨	
2	01	충북_청원군	낭성면_갈산리	보성오씨
	02	충북_청원군	내수읍_내수리	여흥민씨
	03	충북_청원군	남일면_신송리(3구)	교하노씨
	04	충북_청원군	오송읍(강외면_연제리)	밀양박씨
	05	충북_청원군	현도면_시목리	보성오씨
	06	충북_청원군	낭성면_官井리	고령신씨
3	01	충북_제천시	금성면_구룡리	의흥박씨
	02	충북_제천시	금성면_사곡리	강릉김씨
	03	충북_제천시	청풍면_후산리	문화류씨
	04	충북_제천시	수산면_서곡리(호무실)	진주강씨
	05	충북_제천시	수산면_지곡리(늪실)	신창표씨
	06	충북_제천시	봉양읍_장평리(1리,고잔동)	철원윤씨
	07	충북_제천시	봉양읍_미당리(2리, 옹당)	경주최씨
	08	충북_제천시	송학면_도화리(2리, 동막)	원주이씨
4	01	충북_괴산군	감물면_鯉潭里(계담마을)	순흥안씨
	02	충북_괴산군	감물면_백양리(박달)	연안이씨
	03	충북_괴산군	소수면_수리(숯골)	안동김씨
5	01	충북_음성군	원남면_조촌리(1리)	
	02	충북_음성군	원남면_마송리(3리,자르베)	
	03	충북_음성군	생극면_팔성리(말마리)	경주김씨
	04	충북_음성군	대소면_오류리	음성박씨
6	01	충북_진천군	이월면_노원리	평산신씨
	02	충북_진천군	문백면_구곡리(농다리)	常山林씨
7	01	충북_영동군	양산면_가곡리	인천이씨
	02	충북_영동군	영동읍	영산김씨
	03	충북_영동군	상촌면_인산리	고성남씨
	04	충북_영동군	십천면_고당리	울산박씨
8	01	충북_옥천군	옥천읍	
	02	충북_옥천군	옥천읍_수북리	연일정씨
	03	충북_옥천군	안남면_연주리(배바우)	초계주씨
	04	충북_옥천군	안남면_청정리	무송유씨
	05	충북_옥천군	청성면_도장리(두능마을)	옥천육씨
	06	충북_옥천군	청산면_지전리	
9	01	충북_보은군	마로면_관기리(관여)	능성구씨
	02	충북_보은군	삼승면_우진리	경주이씨

C. 충청남도

충청남도_시·군·구		동·명_리	친족 및 성씨	
1	01	대전광역시	대화동	
	02	대전광역시	탄방동	
2	01	충남_금산군	부리면_불이리	해평길씨
	02	충남_금산군	남일면_초현리	영산신씨
	03	충남_금산군	남일면_황풍리	반남박씨
	04	충남_금산군	제원면_용화리	상산김씨
	05	충남_금산군	진산면_석막리	전주이씨
	06	충남_금산군	복수면_수영리(1리)	경주정씨
	07	충남_금산군	추부면_추정리	경주정씨
3	01	충남_당진시	대호지면_도이리(1리)	의령남씨
	02	충남_당진시	송산면_삼월리	덕수이씨
	03	충남_당진시	면천면_죽동리(1리 냇골)	교동인씨
	04	충남_당진시	면천면_성상리	기계유씨
	05	충남_당진시	면천면_자개리(2리)	한양조씨
4	01	충남_서산시	음암면_유계리(유계2리)	경주김씨
	02	충남_서산시	인지면_둔당리/애정리	서령유씨
	03	충남_서산시	해미면_기지리	청주한씨
5	01	충남_태안군	남면_양잠리(1리, 적돌)	소주가씨
	02	충남_태안군	안면읍_승언리	밀양박씨
6	01	충남_홍성군	홍동면_금평리(상하죽)	신안주씨
	02	충남_홍성군	구항면_내현리(굴목)	담양전씨
	03	충남_홍성군	갈산면_상촌리	갈퇴김씨
	04	충남_홍성군	구항면_공리	창원황씨
	05	충남_홍성군	결성면_읍내리	창원황씨
	06	충남_홍성군	서부면_판교리(목동)	결성장씨
	07	충남_홍성군	결성면_성호리(후청동)	
7	01	충남_보령시	주포면_보령리	
	02	충남_보령시	오천면_교성리	한산이씨
	03	충남_보령시	청라면_소양리	광산김씨
	04	충남_보령시	청라면_옥계리	능성구씨
	05	충남_보령시	남포면_달산리(야동)	경주최씨
	06	충남_보령시	남포면_월전리(월계마을)	남포백씨
8	01	충남_서천군	기산면_영모리	한산이씨
	02	충남_서천군	문산면_문장리	남포백씨
	03	충남_서천군	비인면_남당리	기계유씨
	04	충남_서천군	기산면_두북리(동리)	교하노씨

충청남도_시·군·구		동·명_리	친족 및 성씨	
9	01	충남_청양군	화성면_산정리(1리)	영산신씨
	02	충남_청양군	화성면_화암리	
	03	충남_청양군	청양읍_읍내리	
	04	충남_청양군	운곡면_후덕리	연안명씨
	05	충남_청양군	청양읍_군량리	함평이씨
	06	충남_청양군	장평면_죽림리	경주김씨
10	01	충남_예산군	예산읍	
	02	충남_예산군	대술면_마전리(1리)	온양방씨
	03	충남_예산군	대술면_이치리	온양방씨
	04	충남_예산군	신양면_귀곡리(가좌)	창녕성씨
	05	충남_예산군	응봉면_입침리(1리, 갈다원)	청원황씨
	06	충남_예산군	봉산면_봉림리	한산이씨
11	01	충남_서산시	해미읍_양림리	청주한씨(양림한씨)
12	01	충남_부여군	외산면_문신리(문상마을)	전주추씨
	02	충남_부여군	장암면_장하리	풍양조씨
	03	충남_부여군	부여읍_정동리	광산김씨
	04	충남_부여군	은산면_거전리(점골)	경주김씨
	05	충남_부여군	구룡면_태양리	광산김씨
	06	충남_부여군	초촌면_추양리(2리)	전주이씨
	07	충남_부여군	석성면_증산리(1리)	함평이씨
13	01	충남_논산시	상월면_학당리(당마루)	무안박씨
	02	충남_논산시	광석면_갈산리	김해김씨
	03	충남_논산시	성동면_삼산리	평양조씨
	04	충남_논산시	연산면_덕암리	연안이씨
	05	충남_논산시	가야곡면_야촌리(강골)	합천이씨
	06	충남_논산시	가야곡면_육곡리	부여서씨
14	01	충남_아산시	송악면_외암리	예산이씨
	02	충남_아산시	배방읍_중리(2리)	신창맹씨
	03	충남_아산시	염치읍_백암리(1리)	덕수이씨
	04	충남_아산시	염치읍_쌍죽리	풍천任씨
15	01	충남_천안시	풍세면_남관리(1리)	창원俞씨
	02	충남_천안시	병천면_병천리	안동김씨
	03	충남_천안시	변천면_가전리(상백)	안동김씨
	04	충남_천안시	수신면_해정리(1리)	남양홍씨(당홍)
	05	충남_천안시	성남면_봉양리(1리, 밤실)	남양홍씨(토홍)

충청남도_시·군·구			동·명_리	친족 및 성씨
16	01	충남_연기군	동면_예양리/노송리	결성장씨
	02	충남_연기군	서면_국촌리(1리)	기계유씨
	03	충남_연기군	서면_청라리(2리, 양대)	전의이씨
17	01	충남_공주시	의당면_태산리	전주이씨
	02	충남_공주시	우성면_상서리(2리, 길풍)	함평오씨
	03	충남_공주시	이인면_만수리	선산(일선)김씨
	04	충남_공주시	반포면_도암리	화순최씨

D. 경상북도

경상북도_시·군·구			동·명_리	친족 및 성씨
1	01	대구광역시_동구	신기동_안심	
	02	대구광역시_달성	다사읍_이천리	추계추씨
	03	대구광역시_달성	현풍면_대리	현풍곽씨
2	01	경북_문경시	가은읍_작천리(1리)	순천김씨
	02	경북_문경시	가은읍_전곡리	풍양조씨
	03	경북_문경시	가은읍_전곡리(1리)	평산신씨
	04	경북_문경시	호계면_호계리	부림홍씨
	05	경북_문경시	산양면_현리	인천채씨
	06	경북_문경시	영순면_울곡리	부림홍씨
3	01	경북_영주시	안정면_용산리(2동)	창원황씨
	02	경북_영주시	이산면_용상리(2리, 어위실)	강릉유씨
	03	경북_영주시	순흥면_읍내리	
	04	경북_영주시	단산면_사천리	대구서씨
	05	경북_영주시	부석면_용암리	연안김씨
	06	경북_영주시	부석면_강곡리(도봉)	
4	01	경북_안동시	북후면_웅천리	진주강씨
5	01	경북_예천군	개포면_이사리	영월신씨
	02	경북_예천군	지보면_상월리	경주최씨
	03	경북_예천군	풍양면_우망리	동래정씨
	04	경북_예천군	용궁면_대은리	파평윤씨
6	01	경북_의성군	안계면_교촌리	단양우씨
	02	경북_의성군	안계면_안정리	순천장씨
	03	경북_의성군	단촌면_방하리	의성김씨
	04	경북_의성군	금성면_수정리	영천이씨

경상북도_시·군·구			동·명_리	친족 및 성씨
7	01	경북_군위군	군위읍_내량리(2리)	남양홍씨
	02	경북_군위군	부계면_대울리	부림홍씨
	03	경북_군위군	효령면_장기리	효령사공씨
8	01	경북_칠곡군	북삼읍_오평리(사말)	여산송씨
	02	경북_칠곡군	왜관읍_석전리	광주이씨
9	01	경북_선산군	고아읍_대망리(1리)	신천강씨
	02	경북_선산군	도개면_신곡리(사일)	일선(선산)김씨
	03	경북_선산군	도개면_신곡리(사일)	일선(선산)김씨
	04	경북_선산군	해평면_해평리	전주최씨
10	01	경북_구미시	구미읍	
11	01	경북_김천시	대덕면_조룡리	김녕김씨
	02	경북_김천시	구성면_상원리	연안이씨
	03	경북_김천시	봉산면_신리(봉계리)	연일정씨
	04	경북_김천시	어모면_남상리(1리)	성산전씨
12	01	경북_상주시	공성면_평천동	달성서씨
	02	경북_상주시	낙동면_송곡리	풍양조씨
	03	경북_상주시	내서면_능암리	창녕성씨
13	01	경북_성주군	월항면_한개마을	성산이씨
	02	경북_성주군	용암면_용계리	김해김씨
	03	경북_성주군	용암면_선송리	선산이씨
	04	경북_성주군	초전면_흙실	벽진이씨
	05	경북_성주군	대가면_도남1리	성주배씨
14	01	경북_고령군	다산면_나정리	창녕성씨/행주기씨
	02	경북_고령군	다산면_봉양리	행주기씨
15	01	경북_청도군	각북면_남산리	밀양박씨
	02	경북_청도군	풍각면_봉기리(1리)	밀양변씨
	03	경북_청도군	풍각면_금곡리	평택임씨
	04	경북_청도군	풍각면_봉기리(1리)	밀양변씨
	05	경북_청도군	이서면_금촌리(2리, 금촌)	재령이씨
	06	경북_청도군	화양읍_신봉동(새터,신기)	아산장씨
16	01	경북_경산시	하양읍_은호리	영천이씨
	02	경북_경산시	하양읍_부호리(2리,가마실)	하양허씨
	03	경북_경산시	하양읍_한사리	경주최씨

경상북도_시·군·구			동·명_리	친족 및 성씨
17	01	경북_영천시	임고면_선원리	오천정씨
	02	경북_영천시	임고면_우항리	밀양박씨
	03	경북_영천시	금호읍_오계리(1리)	창녕조씨
	04	경북_영천시	금호읍_도남동(도동)	광주안씨
	05	경북_영천시	임고면_삼매리(2리)	오천정씨
	06	경북_영천시	화남면_구전리	영천황보씨
18	01	경북_청송군	현서면_두현리(대거리)	밀양박씨
	02	경북_청송군	현동면_거성리	영양남씨
	03	경북_청송군	부동면_이전리	안동林씨
	04	경북_청송군	청송읍_청운리	평해황씨
	05	경북_청송군	진보면_광덕리	안동권씨
19	01	경북_영양군	영양읍_감천동	낙안오씨
	02	경북_영양군	일월면_곡강리(5반 금촌)	봉성금씨
	03	경북_영양군	일월면_주곡리(주실마을)	한양조씨
	04	경북_영양군	청기면_당리(간동)	경주김씨
	05	경북_영양군	청기면_행화리	
20	01	경북_봉화군	춘양면_서벽리	진성이씨(진보이씨)
	02	경북_봉화군	물야면_오록리	풍산김씨
	03	경북_봉화군	물야면_오록리	풍산김씨
	04	경북_봉화군	봉화읍_도촌리	우계이씨(구 옥계이씨)
	05	경북_봉화군	재산면_상리	경주정씨(구 월성정씨)
21	01	경북_울진군	북면_주인리	울진장씨
	02	경북_울진군	온정면_외선미리	밀양손씨
	03	경북_울진군	평해읍	
	04	경북_울진군	기성면_후포리	
22	01	경북_영덕군	축산면_경정리	
	02	경북_영덕군	영해읍_괴시리	영양남씨
	03	경북_영덕군	창수면_인량리	
23	01	경북_포항시	기계면_봉계리	경주김씨
	02	경북_포항시	동해면_중산리	

E. 경상남도

경상남도_시·군·구			동·명_리	친족 및 성씨
1	01	부산광역시	해운대구	
2	01	경남_진주시	옥봉동	진주강씨
	02	경남_진주시	금산면_장사리	진양강씨
	03	경남_진주시	대곡면_단목리	진양하씨
	04	경남_진주시	문산읍_삼곡리(제곡마을)	
	05	경남_진주시	금산면_송백리(жат골)	
	06	경남_진주시	사봉면_방촌리(등건마을)	함평모씨
	07	경남_진주시	사봉면_마성리(북마성)	진주정씨
3	01	경남_밀양시	부북면_퇴로리	여주이씨
	02	경남_밀양시	부북면_위양리	안동권씨
	03	경남_밀양시	산외면_다죽리(다원1리)	일직손씨(안동손씨)
	04	경남_밀양시	산외면_다죽리(다원2리)	밀성손씨
4	01	경남_거창군	위천면_황산리	거창(황산)신씨
	02	경남_거창군	위천면_강천리 강동마을	초계정씨
	03	경남_거창군	북상면_갈계리	은진(갈계)임씨
5	01	경남_함양군	지곡면_개평리	풍천노씨 / 하빈이씨
	02	경남_함양군	병곡면_도천리	진양하씨
6	01	경남_산청군	오부면_양촌리	여흥민씨
	02	경남_산청군	금서면_특리	여흥민씨
	03	경남_산청군	신등면_평지리	산상김씨
	04	경남_산청군	단성면_입석리	안동김씨
	05	경남_산청군	단성면_남사리	
7	01	경남_의령군	칠곡면_산남리	담양전씨
	02	경남_의령군	정곡면_백곡리	
	03	경남_의령군	용덕면_죽전리	
	04	경남_의령군	의령읍_동동리	
8	01	경남_합천군	합천읍_영창리	합천이씨
	02	경남_합천군	묘산면_가산리(공곡)	청주한씨
9	01	경남_함안군	산인면_모곡리	재령이씨
	02	경남_함안군	군북면_중암리	함안조씨
	03	경남_함안군	칠북면_덕남리	연안차씨
10	01	경남_하동군	금남면_대치리	진주(진양)정씨
	02	경남_하동군	악양면_정동리(정동마을)	
	03	경남_하동군	북천면_옥정리(남포마을)	

경상남도_시·군·구			동·명_리	친족 및 성씨
11	01	경남_김해시	진례면_송정리	
	02	경남_김해시	진영읍	
	03	경남_김해시	장유면	
12	01	경남_통영시	육지면_덕동마을	김해김씨
	02	경남_통영시	육지면_야포마을	
13	01	경남_남해군	마조면_설리	진양강씨
14	01	경남_고성군	하일면_학림리	전주최씨
15	01	경남_양산시	상북면_양등리	
16	01	경남_거제시	사등면_사등리	창녕조씨

F. 전라북도

전라북도_시·군·구			동·명_리	친족 및 성씨
1	01	전북_전주시		
2	01	전북_완주군	삼례읍	
	02	전북_완주군	고산면_대아리	
3	01	전북_남원시	금지면_입암리	남양방씨
	02	전북_남원시	수지면_호곡리	죽산박씨
	03	전북_남원시	수지면_남창리	죽산박씨
	04	전북_남원시	보절면_안평리	김해김씨
	05	전북_남원시	사매면	삭녕최씨
4	01	전북_정읍시	철보면_시산리(남전마을)	도강김씨
	02	전북_정읍시	입암면_단곡리(왕심마을)	순흥안씨
	03	전북_정읍시	고부면_덕안리	경주이씨
	04	전북_정읍시	태인면_증산리(상증마을)	여산송씨
5	01	전북_김제시	금구면_낙성리(분토마을)	
	02	전북_김제시	백산면_하서리(남산마을)	진주강씨
	03	전북_김제시	공덕면_회룡리(서촌마을)	남평문씨
	04	전북_김제시	진봉면_심포리(심포마을)	신천강씨
	05	전북_김제시	북죽동	김제조씨
6	01	전북_부안군	부안읍_동중리	영월신씨
	02	전북_부안군	동진면_당상리	탐진최씨
	03	전북_부안군	동진면_당하리	경주이씨
	04	전북_부안군	주산면_동정리(부골)	평강채씨
	05	전북_부안군	보안면_우동리(우반동)	부안김씨
	06	전북_부안군	주산면_소산리(부정마을)	평강채씨

전라북도_시·군·구			동·명_리	친족 및 성씨
7	01	전북_익산시	망성면_어량리(어남/어서마을)	진주소씨
	02	전북_익산시	망성면_어량리	의령남씨
	03	전북_익산시	망성면_어량리	청풍김씨
8	01	전북_고창군	성내면_부덕리(엄동마을)	수원백씨
	02	전북_고창군	고수면_장두리	광산김씨
	03	전북_고창군	고창읍_월곡리	고흥유씨
	04	전북_고창군	고창읍_주곡리	고흥유씨
	05	전북_고창군	성송면_암치리(백토마을)	진주강씨
	06	전북_고창군	무장면_성내리	
9	01	전북_무주군	설천면_기곡리(터일)	밀양박씨
	02	전북_무주군	설천면_기곡리(터일)	밀양박씨
	03	전북_무주군	무풍면_현내리	진주하씨
	04	전북_무주군	무풍면_현내리	진주하씨
	05	전북_무주군	무도읍_내도리(후도마을)	연일정씨
	06	전북_무주군	안성면_사전리	광산김씨
10	01	전북_장수군	천천면_봉덕리(고금마을)	청주한씨
	02	전북_장수군	장계면_장계리	
	03	전북_장수군	계북면_양악리	동래정씨
11	01	전북_순창군	순창읍	
	02	전북_순창군	동계면_구미리	남원양씨
	03	전북_순창군	유등면_유촌리	이천서씨
	04	전북_순창군	금과면_동전리	순창설씨
	05	전북_순창군	북흥면_답동리(신리)	전주이씨
	06	전북_순창군	쌍치면_용전리(묵산마을)	해주오씨

G. 전라남도

전라남도_시·군·구			동·명_리	친족 및 성씨
1	01	광주광역시	삼도동_(양림마을)	나주오씨
	02	광주광역시	동곡동_(본촌/분토/창교)	서산유씨
	03	광주광역시	박호동	제주양씨
	04	광주광역시	송산동	나주오씨
2	01	전남_곡성군	고달면_백곡리	나주임씨
	02	전남_곡성군	겸면_칠봉리	곡성심씨
	03	전남_곡성군	옥과면_수리	경주김씨
	04	전남_곡성군	고달면_목동리	여주/여양진씨
	05	전남_곡성군	죽곡면_봉정리	함안조씨

전라남도_시·군·구			동·명_리	친족 및 성씨
3	01	전남_구례군	광의면_지천리(지삼마을)	순천박씨
	02	전남_구례군	광의면_지천리(지삼마을)	남원양씨
	03	전남_구례군	토지면_오미리	문화류씨
4	01	전남_담양군	월산면_월계리(농암부락)	
	02	전남_담양군	창평면_유천리	장흥고씨
	03	전남_담양군	담양읍	
	04	전남_담양군	담양읍_천변리	담양국씨
	05	전남_담양군	월산면_월산리(원월산)	경주이씨
5	01	전남_장성군	장성읍	
	02	전남_장성군	북이면_만무리	
	03	전남_장성군	황룡면_관동리/아곡리	
	04	전남_장성군	남면_마령리	청송심씨
	05	전남_장성군	장성읍_기산리(2구)	
	06	전남_장성군	북일면_오산리	황주변씨
	07	전남_장성군	동화면_구림리	광산김씨
	08	전남_장성군	진원면_고산리	행주기씨
6	01	전남_강진군	강진읍	
	02	전남_강진군	도암면_항촌리	해남윤씨
	03	전남_강진군	성전면_금당리	원주이씨
	04	전남_강진군	대구면_사당리(당전)	김해김씨
	05	전남_강진군	강진읍_영파리(장동)	김해김씨
	06	전남_강진군	군동면_덕천리	해주오씨
	07	전남_강진군	칠량면_송정리(영계마을)	청주김씨
	08	전남_강진군	대구면_계율리(계치마을)	창녕조씨
	09	전남_강진군	대구면_사당리(백사마을)	경주이씨
	10	전남_강진군	대구면_구수리	경주이씨
7	01	전남_해남군	해남읍_상동리	평택임씨
	02	전남_해남군	황산면_연호리	
	03	전남_해남군	화산면_명금리	창녕성씨
	04	전남_해남군	옥천면_영신리	제주양씨
	05	전남_해남군	마산면_산막리	원주이씨
8	01	전남_보성군	회천면_봉강리(신근마을)	수원백씨
	02	전남_보성군	보성읍_우산리(택촌)	경주김씨
	03	전남_보성군	조성면_대곡리(한실마을)	광주이씨
	04	전남_보성군	조성면_매현리(매곡마을)	보성선씨
	05	전남_보성군	조성면_조성리	
	06	전남_보성군	울어면_금천리	광주이씨

전라남도_시·군·구			동·명_리	친족 및 성씨
8	07	전남_보성군	문덕면_양동리(내동)	파주염씨
	08	전남_보성군	문덕면_양동리(원촌)	
9	01	전남_완도군	고금면_농상리	경주김씨
10	01	전남_장흥군	관산읍_방촌리	장흥위씨
	02	전남_장흥군	관산읍_방촌리	장흥위씨
	03	전남_장흥군	장흥읍	광산김씨
	04	전남_장흥군	장흥읍	
	05	전남_장흥군	부산면_호계리	청주김씨
	06	전남_장흥군	유치면_조양리	남평문씨
11	01	전남_나주시	남평읍_서산리(봉산마을)	진주강씨
	02	전남_나주시	다도면_풍산리	풍산홍씨
	03	전남_나주시	노안면_금안리	풍산홍씨
	04	전남_나주시	다시면_회진리	회진임씨
	05	전남_나주시	문평면_산호리(금산마을)	금성나씨
12	01	전남_영광군	영광읍_계송리	압해정씨
	02	전남_영광군	영광읍_신월리(둔포)	진주강씨
	03	전남_영광군	묘량면_영양리(당산마을)	전주이씨
13	01	전남_함평군	대동면_덕산리(고산마을)	함평이씨
	02	전남_함평군	해보면_상곡리(모평마을)	파평윤씨
	03	전남_함평군	함평읍_진량리(대진마을)	
14	01	전남_무안군	현경면_양학리	무안박씨
	02	전남_무안군	몽탄면_대치리(2리)	이천서씨
	03	전남_무안군	삼향읍_유교리	나주나씨
15	01	전남_신안군	압해면_송공리	
16	01	전남_진도군	의신면_칠전리	밀양박씨
	02	전남_진도군	지산면_고야리	김해김씨
	03	전남_진도군	지산면_하고야리	김해김씨
	04	전남_진도군	지산면_상보전리	김해김씨
	05	전남_진도군	고군면_오산리(하리)	창녕조씨
17	01	전남_순천시	황전면_괴목리(백야마을)	
	02	전남_순천시	월등면_농선리	목천장씨
	03	전남_순천시	월등면_대평리	강릉류씨
	04	전남_순천시	순천읍	양천허씨
	05	전남_순천시	순천읍	순천향교전교
18	01	전남_광양시	옥룡면_용곡리(초암마을)	나주나씨
	02	전남_광양시	옥룡면_운평리(하평마을)	이천서씨
	03	전남_광양시	진상면_섭거리	