

한국 무복(巫服)의 비언어적 커뮤니케이션에 관한 연구

—진도 셋김굿을 중심으로—

한성대학교 예술대학 의상학과
부교수 양 미 경

目 次

I. 서론	1. 소복(素服)
II. 이론적 배경	2. 신(神)을 말하는 무복(巫服)
1. 비언어적 커뮤니케이션의 정의 및 특성	3. 신체(身體)를 말하는 무복(巫服)
2. 무복(巫服)의 비언어적 커뮤니케이션	IV. 결 론
III. 진도 셋김굿에 나타난 무복(巫服)의 분석	참고문헌
	ABSTRACT

I. 서론

무속은 초자연적인 존재의 힘을 빌어 복(福)을 구하고 재(災)를 방지하려는,¹⁾ 현실적인 길복(吉福)의 추구, 기복양계(祈福讓災)가 그 중심이념이며, 무속의 제의(祭儀)는 이런 목적에서 행해진다.²⁾ 무속의 대표적인 제의(祭儀)가 굿이며,³⁾ 굿은 인간의 문제를 풀기 위해 무(巫)를 중개로 신(神)과 인간이 만나는 것이라 할 수 있다. 무속은 현실적인 조건을 충족시키고자 기복적이기 때문에, 무속신앙의 중요관심사는 당면한 경제적 현실적 어려운 문제점을 극복하고자 하는 생존동기가 크게 작용하고 있는 것이 특징적이다.⁴⁾

Goffman은 복식을 비언어적 언어 중의 하나로 단서(cue)라고 한 바 있다.⁵⁾ 복식은 사회 구성원

간의 상호작용에 있어서 대인지각에 필요한 시각 정보를 제공해 줌으로서 잠정적으로 대상을 범주화할 수 있으며, 그 이상의 상호작용의 계기를 마련해 주는 단서가 된다. 그러므로 사회적 개인적 정보의 주요한 매개물로서 또한 시각적 커뮤니케이션(visual communication)의 상징적 부호(code)로서 복식은 커뮤니케이션이 만들어지는 참여자와의 사이에 공통된 이해의 수준을 전체로 하기에, 복식은 여러 수준의 상징적 정보에 관한 조작으로서 인식될 수 있다.

굿에 대한 연구는 굿의 종류와 목적의 분석에만 치중되어 왔으며, 복식은 무속연구의 일부로 다루어졌을 뿐이다. 그러므로 본고에서는 굿에서 무(巫)의 복식이 비언어적 커뮤니케이터로 사용되는 방법에 착안하여, 우리나라 굿 중에서도 대표

1) 장윤식, "신앙체계로서의 무속", 한국문화인류학 제16집, 1984, p.66.

2) 김인회, 한국인의 가치관: 무속과 교육철학, 서울: 문음사, 1979, p.104.

유동식, 한국무교의 역사와 구조, 서울: 연세대학교출판부, 1975, p.309.

3) 김태곤, 한국무속연구, 서울: 집문당, 1981, pp.347~348.

4) 윤이흠, "신념유형으로 본 한국종교사", 한국종교연구 권 1, 서울: 집문당, 1986, p.18.

5) Goffman, E., "Symbol of Class", British Journal of Society, vol. 2, 1951, pp.294~304.

적이고 전형적이라할 수 있는 진도 셋김굿의 공연과 그에 관한 문헌 영상자료들을 통하여⁶⁾ 무복(巫服)이 무(巫)와 참여자간의 커뮤니케이션에서 어떠한 기여를 하는지를 비언어적 커뮤니케이션의 입장에서 분석하고자 한다.

II. 이론적 배경

곳에서 무(巫)는 단순한 화자(speaker)라기 보다는 의미를 전달하려는 송신자(sender)이며 곳의 참여자들도 단순히 듣는 사람(listener)이 아니라 전달된 표현을 해석하고 이해하려는 의미의 수용자(receiver)이다. 그러므로 곳은 무(巫)가 일정한 내용의 메시지를 보내고 참여자들이 그 내용을 받아 나름대로의 해석과정을 가지는 커뮤니케이션이 일어나는 현장이며, 비언어적 행위가 의미를 전달하는 중요한 표현수단이 된다.

1. 비언어적 커뮤니케이션의 정의 및 특성

인간은 누구나 자신이 생각하는 바를 나타내기 위한 수단으로 언어를 사용하든가 언어이외의 방법을 사용하여 암시적으로 나타내는 행동을 한다.⁷⁾ 비언어적 커뮤니케이션의 정의에서 C.H.Dodd는⁸⁾ 몸짓이나 시간 또는 공간을 상징으로 사용하여 의사를 표현하는 커뮤니케이션 행위라 정의하였고, G.M.Goldhaber는⁹⁾ 언어를 제외한 메시지를 비언어적 커뮤니케이션이라 하였다. L.A.Samovar

와 R.E.Porter¹⁰⁾는 비언어적 커뮤니케이션이란 커뮤니케이션 상황내에서 송신자와 수신자에게 잠재적 메시지 가치를 갖고있는 인간이나 환경에 의해 야기된 언어를 제외한 자극을 포함하는 개념이라 보았다. 그러므로 비언어적 커뮤니케이션이란 말이나 문자로서 표현되지 아니하는 인간의 모든 반응이라고 정의할 수 있다.

모든 형태의 커뮤니케이션은 (1) 사고 느낌 관념을 상징적 메시지로 부호화(encoding)하는 것으로 시작하여 (2) 부호화 통로를 통한 메시지의 송신 (3) 해독화(decoding) 통로를 통한 메시지의 수신과 (4) 상징적 메시지에 나타난 사고 느낌 관념의 해독화이며, 비언어적 커뮤니케이션에서 이 과정은 사고와 느낌과 관념 등을 자세, 얼굴표정, 제스처, 공간행위, 터치, 신체장식(의복, 화장, 헤어스타일)같은 비언어적 부호화 통로를 통하여 이송할 수 있는 메시지로의 변형을 포함한다. 다수의 비언어적 메시지는 시각을 사용하는 수신자에 의해 시각적으로 해독화 되어져야만 하는 부호화 통로를 통하여 이송된다.¹¹⁾ 송신자는 자신이 전달하고자 하는 관념을 부호로 바꾸어서 수용자에게 전달한다. 이렇게 부호화된 관념은 메시지의 형태로 수용자에게 전달되며 수용자는 전달된 메시지를 해독하여 송신자가 전달하려는 관념이 무엇인지 생각하게 된다. 송신자는 수용자의 반응을 고려하여 다음의 메시지를 보내며 이러한 과정은 반복된다. 이 순환과정을 통해 의미발전과 부호해독의 단계를 수정하며 송신자와 수용자는 그들만

6) 예능민속연구실, 巫舞, 무형문화재조사보고서 (8), 서울 : 문화재관리국, 1987, pp.149~164.

예술의 전당, 전라도셋김굿, 한국의 소리와 몸짓 시리즈 중 굿과 범패 두번째 무대, 1996, 7월 21일 공연.

한국문화예술진흥원, 진도 셋김굿, 중요무형문화재 제 72호, VT-288. 230min., col.

한국문화재보호협회, 문화재大觀 : 무형문화재편, 서울 : 문화공보부 문화재관리국, 1984.

황루시 최길성, 전라도 셋김굿, 한국의 굿 6, 서울 : 열화당, 1985.

7) 홍기선, 커뮤니케이션론, 서울 : 나남, 1989, p.407.

8) Dodd, C.H., Dynamic of Intercultural Communication, Wm. C. Brown Company Publisher, 1981, p.14.

9) Goldhaber, G.M., Organizational Communication, Wm.C. Brown Company Publisher, 1983, p.6.

10) Samover, L.A., Poter, R.E., & Jain, N.C., Understanding Intercultural Communication, Wadsworth Publishing Co., 1981, p.156.

11) Richards, L., "A Theoretical Analysis of Nonverbal Communication and Victim Selection for Sexual Assault" C.T.R.J. vol. 9(4), 1991, pp.55~56.

의 의미체계를 이룬다. 즉 의미를 공유하는 과정이다.

2. 무복(巫服)의 비언어적 커뮤니케이션

굿의 커뮤니케이션적 특성은,¹²⁾ 첫째, 굿에는 의미를 보내는 송신자(送信者)인 무(巫)와 의미를 받는 참여자인 수신자(受信者)가 반드시 존재하며, 두번째, 송신자인 무(巫)는 자신의 경험이나 인식 능력을 바탕으로 굿의 전개과정 중에 일정한 상징을 선택하여 자기의 뜻을 표현하고, 참여자인 수신자는 송신자인 무(巫)에 대한 지식 및 경험을 토대로 무(巫)가 표현하는 상징에 의미를 부여하고, 셋째, 송신자인 무(巫)와 수신자인 참여자는 상호의존적이어서, 굿이 진행되는 도중에서 서로 메시지를 주고받기 때문에 메시지의 흐름은 반응(feedback)에 의한 순환적 형태를 가지며, 넷째, 참여자는 무(巫)의 내적 경험이나 생각을 직접 알 수 없어 외부로 표출되어 나타나는 무(巫)의 행위를 통해 자신의 의미를 구성하기 때문에, 참여자가 무(巫)의 외적 표현 행위를 보고 무(巫)가 보내는 메시지의 내용을 얼마나 이해하는가에 따라 만족도가 달라진다. 마지막으로, 굿의 커뮤니케이션은 서로 커뮤니케이션을 하려는 욕구에서 일어난다. 그러므로 굿에 참여한 사람들이 무(巫)의 메시지를 받는 행위는 주어진 상징에 반응하는 일종의 커뮤니케이션이라고 볼 수 있다.

상호작용이 일어나는 상황이나 맥락에서는 의미가 상징에 부여되기에(Fiske, 1982; Goffman, 1959), 다른 사람에 대한 개인적 지각은 무엇을 입었는가에 따라 다르게 된다(Hoult, 1954; Douty, 1963; Rosencranz, 1962; Lennon & Miller, 1984

~1985; Workman, 1984~1985; Young, 1985).¹³⁾ 굿에서 사용되는 복식은 무(巫)가 입거나 도구처럼 가지고 공연하는 모양을 다른 사람이 본다는 자체가 커뮤니케이션의 형태를 가지기에, 무(巫)가 의미의 전달을 위하여 사용하는 복식은 보는 이의 해석에 단서가 된다. 이 복식은 굿에 참여한 사람들과 굿을 주도하는 무(巫) 사이에 성립된 주관적 의미의 부여에 의하여 본래 용법과는 다른 상징물이다. 그러므로 굿의 과정에서 무(巫)가 입거나 도구처럼 가지고 공연하는 무복(巫服)은 상징의 단서로서 무(巫)에 의해 특정한 의미나 가치가 부여되어진 것이라고 한정할 수 있다.

무(巫)는 자신의 생각을 특별한 복식행위를 통해 부호화하여 참여자에게 보내고 참여자는 받아들인 메시지를 자신들의 경험에 비추어 해독하게 된다.¹⁴⁾ 굿에 나타나는 특정한 표현에 대한 의미는 각 사람의 경험에 따라 서로 다르지만, 이 과정을 통하여 무(巫)와 참여자는 의미를 공유하게 된다. 그러므로 굿에서 나타나는 복식에 대하여 공유하는 무(巫)와 참여자들간의 상호작용에 의한 의미의 결과들이 객관적 분석의 대상이 될 수 있다.

Ⅲ. 진도 셋김굿에 나타난 무복(巫服)의 분석

우리 무속의 영혼은 사람이 죽은 후 저승으로 간다는 영혼인 사령(死靈)과 살아있는 사람의 몸속에 깃들여 있는 영혼인 생명(生靈)으로 나눈다. 여기서 사용하는 영혼은 인간의 정령(精靈)을 의미하는 넋(魂) 혼령(魂靈) 혼백(魂魄) 등의 용어를 포괄하는 개념으로 쓰여지는 용어이다.¹⁵⁾ 망

12) Giffin, K. & Patton, B., *Fundamentals of International Communication*, N.Y. : Harper & Row, 1976, pp.16~19.

13) O'Neal, G.S. & Lapitsky, M., "Effects of Clothing as Nonverbal Communication on Credibility of the Message Source", *C.T.R.J.*, vol. 9(3), 1991, p.28.

14) 홍기선, op. cit., p.423.

15) 한국문화재보호협회, op. cit., p.143.

인(亡人)의 혼(魂)을 불러 제(祭)를 올리는 굿을 사령굿이라 하며, 그 종류로는 지노귀 오구굿 셋김굿 수왕굿 망무기 등과 일반 제의(祭儀)에서 필수적으로 끼는 조상굿이 있으며,¹⁶⁾ 진도 셋김굿은 사령(死靈)굿에 속한다.

진도 셋김굿에 나타나는 무복(巫服)을 비언어적 커뮤니케이션 측면에서 볼 때, 세가지 범주로 나눌 수 있다. 무(巫)가 입는 두가지 범주의 무복(巫服)과 무(巫)가 도구로 사용하는 무복(巫服)이다. 엘리야데는 샤만의 무복(巫服)은 무속체계의 정체까지도 드러나게 한다고 한 바 있다.¹⁷⁾ 무복(巫服)의 비언어적 커뮤니케이션을 분석할 때, 굿에서는 무복(巫服)의 교환을 통하여 제차(祭次)를 구별하며, 굿 제차(祭次)의 기본구조인 청신(請神)과 오신(娛神) 송신(送神)의 행위가 무복(巫服)과 긴밀하게 관련되어 있다. 무(巫)는 굿이 연행(演行)되는 동안 수시로 변하는 굿에서의 역할을 복식으로 표현한다. 진도 셋김굿은 굿의 특성상 사령굿이기에 무(巫)는 흰 소복(素服)이 기본이며, 기주(祈主)와 가족들도 소복(素服)으로 참여한다. 다른 굿에서 평상복으로 행하는 대목을 소복(素服)을 입고 하는 것이다. 무(巫)는 각 제차에 해당되는 신(神)을 대역(代役)하는 경우 그 신(神)을 상징하는 복식을 착용한다. 굿에서 신복(神服)은 신(神)의 종류에 따라 다양하게 표현되지만, 남부지역의 굿은 신복(神服)을 상징하는 무복(巫服)이 거의 도태되어¹⁸⁾ 북부지역의 굿과 비교할 때 종류가 단순하다. 또한 굿을 연행하는 도중에 무(巫)가 복식을 도구로 사용하여 표현하는 경우가 있다. 진도 셋김굿의 여러 제차에는¹⁹⁾ 망자(亡子)를 표현하기 위한 독특한 연출이

있는데, 인간의 옷입는 속성을 망자에도 확대 적용하여 사람들이 볼 수 있도록 죽은 혼(魂)을 위한 옷, 즉 혼(魂)의 신체(身體)를 만들어주는 표현이 있다.

그러므로 굿이 연행되는 동안 무(巫)가 입는 소복(素服), 신복(神服), 굿이 진행되는 동안 사령(死靈)의 옷으로서 사용하는 신복(身服)으로 분류하여 굿에 나타나는 무복(巫服)의 비언어적 커뮤니케이션을 분석하고자 한다.

1. 소복(素服)

굿을 주도하는 무(巫) 뿐만 아니라 기주(祈主) 및 그 가족들도 소복(素服)차림이며, 흰색의 치마저고리 형태이다. 흔히 유교에서는 흰색이 죽음을 상징하기 때문에 상복(喪服)을 흰색으로 하지만, 원래 흰색은 해(太陽)의 상징으로 굿에서는 흰색이 깨끗하고 신성한 색으로 삼신의 상징이다.²⁰⁾ 그러므로 이 옷은 망자를 위함과 신성함을 복합적으로 의미한다고 볼 수 있다.

엘리야데는 속(俗)의 의상, 즉 평상복을 입고 있을 때는 접신(接神)체험을 하지 않는다 하였다.²¹⁾ 원래 강신무(降神巫)가 집행하는 굿에서 일상복은 굿의 시작과 끝에 주로 나타나고, 굿의 부분을 구성하는 각 제차(祭次)의 시작과 끝에서도 표현되어 무(巫)가 접신(接神)을 하고있지 않은 상태를 말한다. 진도 셋김굿에서도 무(巫)의 소복(素服)은 굿의 시작과 끝에 나타나며, 각 제차(祭次)의 시작과 끝에서도 표현되어 접신(接神)을 하고있지 않은 것을 말하고 있다. 여기서의 소복(素服)은 다른 굿에서의 일상복 역할을 한다고 볼 수

16) 고려대학교 민족문화연구소, 한국민속대관 권 3 민간신앙 종교, 서울 : 고려대학교 민족문화연구소 출판부, 1982, p.240.

17) 미르치아 엘리야데, 샤마니즘 : 고대적 접신술, 이윤기 역, 서울 : 도서출판 까치, 1992, p.148.

18) 김태근, op. cit., p.402.

19) 한국문화재보호협회, op. cit., p.168.

20) 최길성, 한국무속의 이해, 서울 : 예전사, 1994, p.187.

21) 미르치아 엘리야데, op. cit., p.148.

있다. 그러므로 이 옷이 나타내는 메시지는 굿을 준비하고 집행하는 무(巫)의 역할을 나타낸다고 볼 수 있다.

진도 셋김굿의 시작은 경우에 따라 다르지만, 대개 안당과 성주굿 등으로 시작하는데 이 굿의 안당 제차는 여러 조상들에게 오늘 누구를 위한 굿을 한다고 고하는 대목으로서 징 뺑가리 장구를 두드리고 피리를 불며 아쟁을 켜니 여러 조상들은 놀라지 말고 같이 와서 즐겨달라고 고하는 대목이다. 무(巫)는 성주 가신(家神)에게 징을 치며 굿의 시작을 알린다. 이때 깨끗한 소복(素服) 차림으로 아무런 장식도 보이지 않는다. 안당이 끝나고 잔올리기와 절하기가 있는데 이 또한 소복(素服) 차림으로 한다. 이것은 굿의 준비과정에서 나타나는 특징적인 것으로서, 무(巫)가 굿의 사제로서 굿장을 예비하면서 신(神)내림을 기다리는 것을 말하는 것이다.

또한 진도 셋김굿의 마지막에도 무(巫)와 모든 참여자들이 소복(素服)을 입고 행하는 장면이 있다. 이것은 굿의 끝을 알리는 비언어적 커뮤니케이션이다. 진도 셋김굿의 종천뎡이(종천)는 이 굿의 마지막 제차(祭次)이다. 대문밖 길에서 굿에서 사용했던 물건 중 태워야 할 물건들을 불사르면서 혼자 소복(素服) 차림의 무(巫)가 징을 두드리며 혼(魂)을 배송하는 대목으로서 이제 모든 원한을 다 풀어주었으니 편히 가라고 기구하는 대목이다. 모든 참여자들은 소복(素服)을 입고 대문 밖으로 춤을 추며 나간다. 대개의 굿의 종결에서 무(巫)의 옷은 무복(巫服)을 다 벗어버린 일상적 한복이다. 무(巫)는 더 이상 신접(神接)한 자가 아닌, 보통 사람의 상태로 돌아온 것을 말하는 것이다. 굿이 모두 끝나고 원래의 상태로 환원하였다는 것을 의미하는 무복(巫服)메시지이다.

그러기에, 소복(素服)으로 하는 메시지는, 신(神)을 청(請)하는 준비단계의 특성을 갖고 있으며, 굿의 마지막에 나타날 때는 굿이 끝나고 보통 사람으로 환원한 것을 말한다. 그러므로 진도 셋김굿의 소복(素服)은 굿에서의 무(巫)의 역할과 위치를 보여주는 명백한 언어이다.

2. 신(神)을 말하는 무복(巫服)

신(神)의 옷을 입는 것은 초자연적 힘을 확인하는 수단이 되는 동시에,²²⁾ 신복(神服)을 입음으로써 초자연적 힘을 얻고자 하는 주술적 의도도 있다. 대개의 우리나라 무속신의 기능은 거의 모든 신령이 다소간 하늘신의 기능을 가지고 있으며, 사람의 평안과 행복에 관계하고, 신령의 위계가 조선왕조의 사회계층 신분상태를 반영하는,²³⁾ 현실적 사회구조 그대로의 구체적 성격을 가지고 있다. 무속의 신(神)은 무(巫)가 개인적으로 체험해서 생겨나는 신(神)이 아니고, 생활공동체 속에서 그 집단의 문화를 통해서 인식되어온 전통적인 신(神)이기 때문에,²⁴⁾ 무속에서 신격(神格)의 표현은 현실사회의 복식에 나타나는 계급 지위와 동일한 것이 특징이다. 그러므로 무(巫)가 신복(神服)을 입는 것은 신(神)의 표현을 통하여 사회의 현재적 구조를 반영한다고 할 수 있다. 굿에서는 각 신(神)에 해당하는 의복을 입음으로써 그 신(神)이 내렸다는 표현을 사용하며, 신복(神服)의 메시지는²⁵⁾ 신(神)의 강신(降神) 오신(娛神) 송신(送神)등으로 개관할 수 있다.

일반적으로 남부지역의 굿은 신복(神服)이 거의 사라져, 무복(巫服)에 신(神)이 따라 온다는 개념이 없는 세습무들은 일반적인 형태의 한복이 주된 복색이며, 격(格)이 낮은 신(神)이나 죽은

22) Roach, M.E., & Eicher, J.B., The Language of Personal Adornment, In Cordwell, J.M., & Schwarz, R.A. (Ed.), The Fabrics of Culture : The Anthropology of Clothing and Adornment, The Hague : Mouton Publishers, 1979, pp.17~18.

23) 조홍윤, 한국의 巫, 서울 : 정음사, 1983, pp.102~103.

24) 고려대학교 민족문화연구소, op. cit., pp.228~233.

25) 예능민속연구실, op. cit. , pp.31~42.

사람을 위무(慰舞)할 때도 보통 한복을 주로 착용한다. 진도 셋김굿에서 신복(神服)메시지는 소복(素服)위에 입은 흰장삼 흰고깔, 소복(素服) 위에 입은 흰장삼 홍가사 흰고깔, 소복(素服)위에 입은 하늘색 장삼 흰고깔의 세가지 범주로 나눌 수 있다.

첫번째, 소복(素服) 위에 입은 흰장삼 흰고깔 신복(神服)은 안당이 끝나고 잔올리기와 절하기에 이어 시작되는 쳐올리기(청원굿 또는 초가망석 쳐올리기) 제차에서 등장한다. 흰장삼은 반팔 소매로 두루마기 형태이며, 옷고름을 뒤로 돌려 대(帶)처럼 하여 매듭으로 묶었다. 흰고깔은 한지를 두겹으로 접어 앞중심을 묶은 독특한 형태이다. 여기서 무(巫)의 복색(服色)을 흰색으로 쓰는 이유는, 흰색은 음양오행(陰陽五行)의 우주관에 의하면 적(赤) 황(黃)과 함께 양(陽)에 속하는 정색(正色)이며, 검정 빨강과 더불어 재앙과 악귀를 막아주는 주술색(呪術色)으로 벽사(僻邪)의 색으로²⁶⁾ 상징되어 왔기 때문이라고 생각된다. 두번째로, 소복(素服)에 흰장삼 홍가사 흰고깔 차림은 이 굿에서 제석제차(帝釋祭次)에만 나타나는 특징을 보인다. 제석(帝釋)굿은 진도지방 굿의 중심 굿이며, 어느 유형의 굿에서나 모두 행해진다. 제석(帝釋)은 불교상의 천제(天帝) 천신(天神)을 지칭하는 말이나, 재래의 천신(天神)이 불교전래

후에 불교적 용어로 바뀌어 졌을 것으로 생각되고 있는 신(神)이며,²⁷⁾ 그 기능은 자손을 보호하고 자손의 부귀영화와 수명장수 등을 관장한다고 한다. 제석신(帝釋神)은 신격(神格)에 맞추어 길다란 장삼 자락을 사용하여 크고 느리며 위엄있게 형상화하여 연행하고 있다. 무(巫)는 흰장삼에 붉은 색의 띠모양의 홍가사를 어깨에서 허리에 걸쳐 치마자락 근처에 걸쳐 매고, 머리에는 한지로 접은 고깔을 쓴다. <사진 1> 무속에서는 붉은 색에 대하여 가장 긍정적인 의미를 부여하며, 상서로운 색으로 생명을 의미하기에, 흰장삼과 홍가사의 흰색과 붉은색 모두 생명을 상징하는 신성한 색으로 의미가 있다.²⁸⁾ 진도셋김굿의 제석신은 흰 장삼에 홍가사를 두르고 머리에는 한지로 접은 고깔로 표현되었다. 본래는 흰 겹치마 위에 남색 홀치마를 입고 흰 장삼을 입으며 대(帶)와 가사는 하지 않았으나,²⁹⁾ 가사는 현대로 오면서 더욱 불교적인 요소를 가미하여 착용하였을 것으로 생각되며, 본래 모습과는 매우 다른 좁은 띠모양으로 변화하였다고 볼 수 있다. 흰장삼은 옷고름을 대(帶)처럼 뒤로 돌려 허리에 매어 늘어뜨렸으며, 소매도 짧은 반소매로 변하였고, 흰색 한지로 접은 고깔의 형태도 다른 굿의 형태와 조금 다르고 불교의 그것과도 다르다. 세 번째로, 소복(素服)과 하늘색 장삼 흰고깔의 범주가 있다. 손님굿은 두가지 복합적인 뜻이 있는데 옛날의 무서운 마마신을 불러서 대접하고 망자(亡子)가 친했던 친구들을 이승으로 불러 대접하는 제차(祭次)로 소복(素服)에 하늘색 장삼 흰고깔 차림이며, 굿에서 셋기는 망자(亡子) 이외의 조상들은 망에 흠양하고 편히 가서 이 집안을 돌보아주라는 축원하는 대목인 조상굿에서도 소복(素服)에 하늘색 장삼 흰고깔 차림이다. 굿에는 굿하는 집의 조상신, 집과 가족의 안녕과 명복에 관계하고 집을 관장한다



<사진 1> 제석(宰釋)제차의 무복(巫服)
출처 : 한국문예진흥원 영상자료

26) 韓國文化象徵辭典編纂委員會編, 韓國文化상징사전, 서울 : 동아출판사, 1992, p.647~648.

27) 김태곤, 한국민간신앙연구, 한국무속총서 VI, 서울 : 집문당, 1983, p54.

28) 최길성, op. cit., pp.187~188.

29) 석주선, 衣, 民俗學 資料 제3집, 서울 : 단국대학교부속 석주선기념 민속박물관, 1985, p.171.

는 신(神)들로 가장(家長)의 수호신인³⁰⁾ 성주신 등등이 중요한 신(神)들인데, 서울 무속의 성주거리는 홍철릭을 입으며,³¹⁾ 조상굿에서는 노란색이 조상을 상징하기에 두루마기식으로 된 노랑 몽두리(蒙頭里)를 입는 것이 일반적이며, 그외에 쾌자(快子)로 알려진 전복(戰服)등이 대표적인 무복(巫服)이나³²⁾ 여기서는 소복 위에 하늘색 장삼을 입고 흰 고깔을 쓰고 진행하여 신복(神服)이 단순히 변화된 모습을 보여준다.

무속은 윤리성이 존재하지 않으며, 현실적 당면 문제를 초월적 신력(神力)에 의존해 해결하려 하기에 행운(幸運) 초복(招服) 제재(除災) 치병(治病) 같은 현실적 생활상의 문제의 소원성취라는 목적으로 집약된다.³³⁾ 그러므로 신복(神服)이 말하는 것은 무속의 인간관을 형상화한 시각적 매체로서 사람들이 살고 있는 그 사회의 현실적인 바램과 사회적 가치를 반영하기에, 자손의 수명장수 집안의 부귀와 안녕 등의 사람들의 바램을 말한다 고 할 수 있다.

3. 신체(身體)를 말하는 무복(巫服)

민간사고(民間思考)에서는 인간이 죽어서 영원하다고 믿어, 존재를 이원화시켜 인간의 원질(原質)은 변화가 없고 그 외적 공간조건 만이 변화가 반복되는 것으로 보았다. 무속에서는 인간을 영혼과 육신으로 이분하여, 육신은 형상을 가진 가시적 존재이나 일정기간 만을 지속할 수 있는 순간적인 존재로 영혼은 형상이 없는 불가시적 존재로 시간성을 초월해 영구히 지속되는 영원 존재로 본다. 또한 영혼을 살아있는 사람과 동일한 인격을 갖는 것으로 생각하여 무의식(巫儀式)에서는 인

격적인 대우를 받는다.³⁴⁾ 이러한 육신과 영혼이라는 이중구조의 영혼관은 무복(巫服)에 반영된다. 보이지 않는 영혼의 존재를 굿의 현장으로 끌어들이기 위하여 가시적인 영혼의 옷이 필요시되는 것이다. 즉 망자의 신체(身體)를 상징하는 복식이 등장한다.

여기에서는 무(巫)가 도구로 행위하는 망자의 옷이 전달하는 메시지를 신체(身體)를 말하는 무복(巫服)메시지로 분류하였다. 이러한 무복(巫服)의 비언어적 커뮤니케이션을 분석할 때, 각 복식이 등장하는 제차(祭次)에 따라 의미가 달라지지만, 기본적으로는 다섯가지의 범주로 나눌 수 있다.

1) 걸쳐놓은 옷

진도 셋김굿의 쳐올리기(초가망석쳐올리기) 제차는 안당이 끝나고 마당에 차일을 치고 병풍을 두른 뒤 젓상을 차리고 병풍에 지방을 붙이고 망자의 옷을 걸쳐놓고 시작하는 굿인데, 영혼들을 불러들여 즐겁게 해주고 흠양하게 하는 대목이다.



〈사진 2〉 걸쳐놓은 옷
출처 : 한국문예진흥원 영상자료

초가망석 쳐올린다는 것은 흠양하라는 뜻이다. 조

30) 이두현 장주근 이광규, 한국민속학개설, 서울 : 학연사, 1982, p.188.

31) 서울특별시 문화재위원회 편, 서울민속大觀 2, 서울巫俗편(성북구지역), 서울 : 서울특별시 문화재위원회, 1992. p.305.

32) 최길성, op. cit., pp.80~82.

33) 고려대학교 민족문화연구소, op. cit., p.232.

34) 서울특별시 문화재위원회, op. cit., pp.131~146.

상 앞에서 망자를 목욕재개 시킨후 옷을 입혀 극락으로 보낸다 하는데, 이때부터 망자의 옷과 냇전(냇을 상징하는 사람 형태의 종이 오린것)을 병풍 위에 걸쳐놓는다. 망자의 성별에 따라 치마저고리 또는 바지저고리를 사용한다<사진 2>.

병풍 위에 걸쳐진 옷은 망자의 영혼들을 불러들여 사령(死靈)에의 감응(感應)을 기다리는 옷으로 움직임이 없이 정지된 모습이다. 이는 굿을 시작할 때 나타나서 영돈말이를 시작할 때에야 비로소 밀로 내려진다. 이 옷은 형상으로 구분하진대, 사람들 앞에 나타남을 준비하는 망자를 말한다고 볼 수 있다, 굿장의 중심이 아닌 병풍이라는 주변적 위치에 걸쳐놓은 표현은 다른 과정 중에 나타나는 여러 형상의 무복(巫服)메시지와 비교하여 볼 때, 굿장에 참여하여 있기는 하지만, 아직은 제자리를 갖지 못한 망자를 이야기한다. 굿이 진행되는 동안 감응(感應)되어졌다고 보여지는 옷은 마치 망자가 살아온 듯 다음의 영돈말이 제차(祭次)에서는 굿장의 중심적인 위치로 옮겨진다.

2) 말아넣는 옷

사령(死靈)굿에는 망자의 옷을 말아 가지고 연행하는 독특한 무복(巫服)메시지가 있다. 이 메시지는 진도 셋김굿의 셋김, 이슬털기 제차에 나타



<사진 3> 말아넣는 옷

출처 : 문화재관리국 영상자료

나는데, 이 제차(祭次)는 망자를 맑은 물로 깨끗이 씻겨 극락왕생하도록 기원하는 굿으로 일명 영돈말이라고도 한다. 망자가 저승으로 쉽게 들어갈 수 있도록 깨끗이 씻기는 의례이다. 마당에 짚자리를 펴고 그 위에 신체(身體)를 상징하는 망자의 의복을 넣어 돌들만 다음 마디를 묶어 세워놓고, 묶어 세워 놓은 짚자리 위쪽에 누룩을 얹은 뒤, 종이로 만든 냇을 담은 주발을 올리고 나서 뚜껑을 닫은 후, 다시 그 위에 짚을 얹고 솔뚜껑을 덮는다. 이것을 영돈이라고 한다<사진 3>.

이때 망자의 옷을 등글게 말아 세워 씻기기도 하고 가지고 춤을 추기도 하는데, 누룩과 주발과 짚 솔뚜껑이라는 순서가 사람의 목과 얼굴 머리카락 갓을 구체화하여, 만지고 볼 수 있는 신체(身體)의 역할을 하기 때문에, 무복(巫服)의 비언어적 커뮤니케이션에서 나타나는 말아넣는 옷 메시지는 굿장의 중심에서 비로소 몸을 갖게 된 행동하는 망자를 말한다.

3) 펼쳐놓은 옷

펼쳐놓은 옷이라 함은 굿이 진행되는 도중에 망자의 복식을 사람의 형상대로 편편하게 펼쳐놓는 무복(巫服)메시지에 대한 것이다. 무속신앙은 천수를 누리지 못한 자체가 신앙대상이며 불행한 죽음인 경우 더욱 그러하다. 죽음에 의한 원한이나 불행을 벗어나지 않으면 망자 자신은 물론 살아있는 사람에게 나쁜 영향을 미친다고 믿기 때문에 이를 소멸시킬 필요에서 불행한 죽음에 대한 원한을 풀어주는 데 집중한다.³⁵⁾ 진도 셋김굿의 냇풀이, 냇올리기 제차는 이승에서 맺힌 원한을 모두 풀어주는 굿으로, 종이로 망자의 형태를 오린 냇전(냇을 상징)을 기주(祈主)의 머리 위에 올려놓고 망자의 한이 풀어졌는가를 보는 대목이다. 기주(祈主)를 앉혀놓고, 명석 위에 영돈을 풀어헤쳐 망자의 옷을 꺼내어 펼쳐 놓는다. 살아있는 사람의 모습과 똑같이 바지에 버선을 묶어놓은 모양이다. 그 다음 저승의 육감을 풀어주는 순서인 회설

35) 최길성, op. cit., pp.301~302.



〈사진 4〉 펼쳐놓은 옷
출처 : 전라도 씻김굿, p.98.

제차(祭次)로 이어져, 망자의 옷을 저고리 바지(치마) 버선의 순으로 사람의 모습 그대로 펼쳐놓고 옷 위에 냇전을 올려놓고 무(巫) 혼자서 징을 두드리며 진행한다(사진4). 망자의 옷을 사람의 형태로 펼쳐놓은 비언어적 커뮤니케이션 메시지는 망자의 신체(身體)를 형상화한 것으로 굿장의 중심에 자리잡은 망자의 역할을 보여준다. 왜냐하면 망자의 옷을 펼쳐놓은 형태가 머리 위치에 냇을 상징하는 종이를 올려놓고 저고리와 치마 버선 혹은 저고리와 바지 버선의 순서로 배치하여, 결과적으로 사람의 모습을 말하기 때문이다.

4) 흔드는 옷

길땀은 이승에서 모든 원한을 풀어주었기 때문에 극락왕생할 수 있다고 믿고 극락으로 가는



〈사진 5〉 흔드는 옷
출처 : 한국문예진흥원 영상자료

길을 깨끗이 닦아주는 대목으로서, 무명천을 큰 방문에서부터 대문으로 펴놓고 그 위에 냇을 넣은 냇주발을 길을 닦듯 문지르면서 하직을 고한다. 반야용선이라는 배 모양을 만들어 거기에 냇주발을 넣고 마찬가지로 무명천 위를 왔다갔다 한다. 이때 무는 망자의 옷을 그 위에 올려놓고 흔들기도 하고 마치 살아있는 사람을 형용하듯 들고 흔들기도 하며 천천히 그 위를 옷을 가지고 지나간다(사진 5). 마지막에는 망자의 옷을 손에 들어 걸치고 반야용선을 따라 퇴장한다. 그 다음 무명천은 걸어지고 망자의 옷은 쟁상 앞에 놓여 있다. 이 흔드는 옷 메시지는 망자가 저승을 향하여 길(道)을 떠나는 것을 상징하고 있다. 무명천은 저승으로 가는 길을 말하는 것이다.³⁶⁾ 저승으로 가는 길은 좁고도 험난하다. 이 길은 이승과 저승 즉 현세와 초월적인 신성계 사이에 놓여 험난하고 쉽게 통과할 수 없는 통로를 상징한다. 무(巫)는 어려운 저승길을 닦아줌으로서 망자가 이승을 완전히 떠날 수 있게 돕는다.³⁷⁾ 이 흔드는 옷 메시지에서 길을 상징하는 다리(무명천)는 저승에 대한 사고 즉 사람들이 사는 현실의 반영을 보여준다. 이는 사회적 삶의 어려움과 죽음이라는 현실을 말하려는 것이다. 망자의 옷을 천 위에 올려놓고 그 옷들을 흔들며 연출하여 망자가 떠나가는 모습을 보여줌으로, 영혼이지만 살아있는 사람과 마찬가지로 다리(또는 길)를 통하여 한 장소에서 다른 장소로 이동하는 것을 가시적으로 연출하여 보는 이들이 하여금 확신을 갖도록 하는 것이라고 말할 수 있다.

무명천 위에 망자의 옷을 올려놓고 진행하는 이 무복(巫服)메시지는 다른 세계로 사라져가는 망자를 구현한 생동적인 표현이다.

5) 태워지는 옷

진도 씻김굿의 종천매이는 굿의 마지막 대목으로서 대문밖 길에서 굿에서 사용하였던 물건 중

36) Ibid., p.118.

37) 韓國文化象徵辭典編纂委員會編, op. cit., pp.106~107.

태워야 할 물건들을 불사르면서 혼자 정을 두드리며 배송하는 대목으로서, 이제 모든 원한을 다 풀어주었으니 부디 가시는 길 편히 가라고 기구하는 대목이다. 굿에서 망자의 옷을 태우는 것은 굿의 부정(不靜)을 방지하는 의미이다. 우리의 풍습에서 불은 부정을 정화하는 영능(靈能)을 갖고 있으며, 생명력과 복을 상징하기도 하며, 불이 지닌 생명력이 하늘과 땅, 이승과 저승, 조상과 후손을 이어준다고 생각하며, 타고르는 불길이 액운을 쫓아준다고 믿어 불길이 치솟으면 소원을 빌었다.³⁸⁾ 바술라르는 불에 의해서 모든 것이 변하기에, 사람들은 변화를 원할 때 불을 부르며, ‘성화된 불’은 모든 상징을 연결하는 굴레이며, 물질과 정신을 연결하며, 물질주의적인 인식을 이념화하고 이념적인 인식을 물질화 한다고 말한다.³⁹⁾ 굿의 마지막에서는 젓상 한구석에 옷을 입혀 놓아 두었던 망자를 상징하는 사람 형상의 정개비 인형이 들려 따라 나가고, 망자의 옷과 평상시 사용하던 기물들과 정개비 인형은 반드시 태워진다. 태움에 의해서 눈앞의 현실로 남아있던 물질들이 다른 것으로 변한다. 물질은 태워지고 있는 동안 불의 특이한 형상과 사람들이 품고 있는 염원에 의하여 다른 상징으로 바뀐다. 원래 모습으로의 환원이 불가능한 것이다. 그리하여 사람들은 망자가 편안히 떠나갔다고 믿고 싶은 것이다. 동시에 망자의 옷을 태우는 것은 살아있는 사람과의 단절을 말하려는 것이다. 이러한 태워지는 옷의 메시지는 결국 태워짐으로써 사람들의 눈앞에서 사라져 더 이상 볼 수 없게 되는 죽음의 단절되고 정지된 속성과 종국을 말하는 것이라고 할 수 있다.

IV. 결 론

진도 셋김굿에 관한 문헌과 영상자료 공연을 통하여 무복(巫服)의 표현이 인간상호간의 커뮤니케이션에서 어떠한 속성을 갖는지를 비언어적 커

뮤니케이션의 입장에서 논하고자 한 바, 진도 셋김굿에 나타나는 무복(巫服)의 비언어적 커뮤니케이션 행위는, 굿이 연행(演行)되는 동안 굿의 준비와 집행자로서의 역할을 소복(素服)으로 연행하는 무복(巫服)과, 무(巫)가 각 체차에 해당하는 신(神)을 역할을 해야 하는 경우에 그 신(神)을 상징하여 입는 신복(神服)과, 굿을 연행하는 도중에 무(巫)가 복식을 도구로 하여 영혼의 옷으로 사용하는 사람의 신체(身體)를 나타내는 신복(身服)으로 분석되었다.

(1) 소복(素服)이 나타내는 메시지는, 대개의 굿에서 무(巫)가 보통 일상적 한복으로 있는 상태는 접신(接神)을 하고 있지 않은 상태를 말하지만, 다른 굿에서의 흰색 한복과는 달리 이 옷이 나타내는 메시지는, 굿의 시작과 끝에서 나타나는 데, 굿의 시작과 종결을 말하는 동시에, 무(巫)가 신(神)의 도구로서 사용되고자 기다리며 신(神)을 청(請)하는 준비단계의 특성과 굿의 집행자로서의 역할을 말하고 있다.

(2) 굿에서는 각 신(神)에 해당하는 의복을 입음으로써 그 신(神)이 내렸다는 표현을 한다. 그러므로 무(巫)가 신복(神服)을 입는 것은 신(神)의 역할을 말하는 것이다. 진도 셋김굿은 신복(神服)이 거의 사라져 단순하며, 소복(素服) 위에 입은 흰장삼 흰고깔, 소복(素服)에 흰장삼 홍가사 흰고깔, 소복(素服)에 하늘색 장삼 흰고깔의 세가지 범주로 나눌 수 있다. 무복(巫服)의 신(神)이 나타내는 비언어적 커뮤니케이션은 무속의 인간관을 형상화한 시각적 매체로서 사회구성원 전체가 가장 바라는 사회적 가치를 반영한다고 분석할 수 있다.

(3) 무(巫)가 도구로 행위하는 망자의 옷이 전달하는 메시지를, 신체(身體)를 말하는 무복(巫服)으로 분석할 때, 의복을 사람의 신체와 일치되게 단순하게 표현한다.

① 걸쳐놓은 옷의 메시지는 굿의 시작부터 나타

38) Ibid., pp.372~373.

39) 바술라르, 불의 정신분석 / 초의 불꽃 의, 민회석 역, 삼성세계사상 32, 서울 : 삼성출판사, 1990, pp.80~82.

나 영돈말이 전까지 지속된다. 굿장에서 사령(死靈)에의 감응(感應)을 기다리는 걸쳐놓은 옷은, 굿의 시작에 나타나서 영돈말이를 시작할 때야 비로소 내려지며 사람들앞에 나타남을 준비하는 망자를 말한다.

② 말아놓은 옷의 메시지는, 망자의 가시적(可視的) 신체라고 말할 수 있다. 돛자리 속에 망자의 옷을 말아 놓는데, 누룩과 주발과 짚 가마솥뚜껑이 사람의 얼굴 머리카락 갖을 형상화하여, 만지고 볼 수 있는 신체(身體)의 역할을 하기 때문이다.

③ 펼쳐놓은 옷의 메시지는 망자의 옷을 사람의 형태로 펼쳐놓아 신체를 형상화한 것으로, 성별에 따라 저고리와 치마(바지) 버선의 순서로 배치하며, 머리 위치에는 냇을 상징하는 종이를 올려 놓는다.

④ 혼드는 옷의 메시지는 영혼이 이 세상을 떠나 저 세상으로 가는 것을 말한다. 영혼이지만 살아있는 사람과 마찬가지로 길을 통하여 가는 것을 가시적으로 표현한 것이다.

⑤ 태워지는 옷의 메시지는 태워짐으로써 죽은 의 정지된 속성을 말하는 것이다. 굿에서는 망자의 옷과 평상시 사용하던 기물들은 반드시 태워지는데, 망자의 옷을 태워 없애버림으로써, 살아있는 사람과의 단절을 말하려는 것이다.

결국 무속에 표현된 복식은 복식 그 자체보다는 그것이 무엇을 말하려는가에 중심을 두어야만 한다. 그것은 실제 복식이 실현되는 것과는 다른 것을 말하기 때문이다.

참고문헌

- 고려대학교 민족문화연구소, 한국민속대관 권 3 민간신앙 종교, 서울 : 고려대학교 민족문화연구소 출판부, 1982, p.240.
- 김인희, 한국인의 가치관 : 무속과 교육철학, 서울 : 문음사, 1979.
- 김태곤, 한국부속연구, 서울 : 집문당, 1981.
- _____, 한국민간신앙연구, 한국부속총서 VI, 서울 : 집문당, 1983.
- 미르치아 엘리아데, 샤마니즘 : 고대적 접신술, 이운기 역, 서울 : 도서출판 까치, 1992.
- 바슐라르, 불의 정신분석 / 초의 불꽃 외, 민회식 역, 삼성세계사상 32, 서울 : 삼성출판사, 1990.
- 서울특별시 문화재위원회 편, 서울민속大觀 2, 서울巫俗편(성북구지역), 서울 : 서울특별시 문화재위원회, 1992.
- 석주선, 衣民俗學 資料 제 3집, 서울 : 단국대학교부속 석주선기념 민속박물관, 1985.
- 예능민속연구실, 巫舞, 무형문화재조사보고서 (8), 서울 : 문화재관리국, 1987.
- 예술의 전당, 전라도셋김굿, 한국의 소리와 몸짓 시리즈 중 굿과 범패 두번째 무대, 1996, 7월 21일 공연.
- 유동식, 한국무교의 역사와 구조, 서울 : 연세대출판부, 1975.
- 윤이흠, “신념유형으로 본 한국종교사”, 한국종교연구 권 1, 서울 : 집문당, 1986.
- 이두현 장주근 이광규, 한국민속학개설, 서울 : 학연사, 1982.
- 장운식, “신앙체계로의 무속”, 한국문화인류학 제16집, 1984, p.66.
- 조홍운, 한국의 巫, 서울 : 정음사, 1983.
- 최길성, 한국무속의 이해, 서울 : 예전사, 1994.
- 韓國文化象徵辭典編纂委員會編, 韓國文化상징사전, 서울 : 동아출판사, 1992, pp.647~648.
- 한국문화예술진흥원, 진도 셋김굿, 중요무형문화재 제 72호, VT-288. col.
- 한국문화재보호협회, 문화재大觀 : 무형문화재편, 서울 : 문화공보부 문화재관리국, 1984.
- 홍기선, 커뮤니케이션론, 서울 : 나남, 1989.
- 황루시 최길성, 전라도 셋김굿, 한국의 굿 6, 서울 : 열화당, 1985.
- Dodd, C.H., Dynamic of Intercultural Communication, Wm. C. Brown Company Publisher, 1981.
- Giffin, K. & Patton, B., Fundamentals of

International Communication, N.Y. : Harper & Row, 1976.

- Goffman, E., "Symbol of Class", *British Journal of Society*, vol. 2, 1951, pp.294~304.
- Goldhaber, G.M., *Organizational Communication*, Wm. C. Brown Company Publisher, 1983.
- O'Neal, G.S., & Lapitsky, M., "Effects of Clothing as Nonverbal Communication on Credibility of the Message Source", *C.T.R.J.*, vol. 9(3), 1991, p.28.
- Richards, L., "A Theoretical Analysis of Nonverbal Communication and Victim Selection for Sexual Assault" *C.T.R.J.*, vol. 9(4), 1991, pp.55~56.
- Roach, M.E., & Eicher, J.B., *The Language of Personal Adornment*, In Cordwell, J.M., & Schwarz, R.A. (Ed.), *The Fabrics of Culture : The Anthropology of Clothing and Adornment*, The Hague : Mouton Publishers, 1979.
- Samover, L.A., Potter, R.E., & Jain, N.C., *Understanding Intercultural Communication*, Wadsworth Publishing Co., 1981.

ABSTRACT

A Study on Non-verbal Communication of Korean Shaman Clothing

This paper studies in terms of nonverbal communication the roles of Gut-clothing used in Jin-Do Sit-gim Gut. The types of nonverbal communication in Jin-Do Sit-gim Gut are classified as follows :

1) The message communicated through the ordinary clothings of a shaman is that he or she is waiting to serve as a presider of a Gut ceremony, acting as a mediator between the spritual and the human world.

2) The shaman clothings representing many kinds of spirits are visualized figures which are closely related to the common wishes of most people in a society, e. g. physical and material well-being, longevity, fertility.

3) The clothings serve as a body figure in the Gut are classified into 5 groups.

① Laid-on clothings give the message that the body is standing still.

② Wrapped clothings serve as an incarnated body of the dead.

③ Spread clothings represent a lying body.

④ Oscillated clothings are the symbols of a spirit which moves from this world to another.

⑤ Burned clothings mean that the spirit has attained a complete separation from this world.