『대순사상논총』 제58집 (2026), pp.97~129
https://doi.org/10.25050/jdaos.2026.58.0.97

배회하는 유령, 발화하는 심방의 몸*

- 제주4·3 영개울림의 유령론적 의미 -

허남진**

■ 국문요약

본 연구는 제주4·3의 폭력적 죽음이 무속 의례와 유해 발굴, 국가기념의 장에서 현재화되는 방식을 유령론의 관점에서 분석한다. 제주4·3의 희생자들은 국가폭력으로 생명을 잃었을 뿐 아니라, 오랫동안 정상적인 장례와 공적 애도의 질서에서도 배제되었다. 이처럼 말해질 수 없고 애도될 수 없었던 죽음은 완전히 사라지지 않고, 유족의 침묵과 꿈, 굿, 영개울림과 질침, 유해 발굴과 재매장을 통해 현재에 반복적으로 귀환해 왔다.

본 연구는 이러한 귀환을 단순한 기억의 재현이 아니라, 죽은 자가 산 자의 세계에 다시 관계를 요구하는 유령적 출몰로 파악한다. 이를 위해 데리다의 유령론, 에이버리 고든의 출몰 개념, 그레이스 M. 조의 초세대적 유령 논의, 권헌익의 전쟁 유령 연구, 마사 링컨과 브루스 링컨의 일차적·이차적 유령 출몰 구분을 비판적으로 참조한다. 특히 본 연구는 제주4·3의 원혼이 단순한 상징이나 은유가 아니라, 꿈과 병, 굿, 영개울림의 발화를 통해 산 자에게 해원과 관계 회복을 요구하는 의례적 주체로 나타난다는 점에 주목한다.

* 이 논문은 2025년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2025S1A5B5A16008374).

** 원광대학교 기후인문학연구소 연구교수, E-mail: heonj73@naver.com

본 연구가 강조하는 것은 영개울림과 심방의 수행적 몸이다. 영개울림은 죽은 영혼에 빙의된 심방이 망자의 이야기를 발화하는 절차로, 죽은 자의 목소리를 현재의 굿판에 불러내는 의례적 발화이다. 이때 심방은 망자의 말을 단순히 전달하는 존재가 아니라, 울음과 몸짓을 통해 죽은 자의 부재를 현재의 목소리와 정동으로 전환시키는 수행적 매체이다. 따라서 영개울림은 공식 기록에서 누락되거나 금지되었던 죽음을 공동체 앞에서 다시 말할 수 있게 하는 의례적 증언이며, 국가 폭력의 지배담론에 맞서 죽은 자의 억울함을 발화하게 하는 대항담론이다. 나아가 제주4·3의 유령은 공적 기념을 통해 역사적 책임을 환기하는 이차적 유령 출몰과, 가족과 무속 의례에서 해원과 관계 회복을 요구하는 일차적 유령 출몰이 교차하는 지점에서 형성된다.

주제어 : 제주4·3, 유령론, 영개울림, 원혼, 질침, 해원, 기억

Ⅰ. 들어가는 말: 제주4·3의 유령과 애도 불가능성
Ⅱ. 유령론의 흐름과 제주4·3 유령
Ⅲ. 제주4·3의 유령: 발화, 응답, 재배치
Ⅳ. 나오는 말

Ⅰ. 들어가는 말: 제주4·3의 유령과 애도 불가능성

한국 현대사의 국가폭력은 종결된 과거의 사건으로만 남아 있지 않다. 폭력적으로 죽었으나 충분히 애도되지 못한 이들의 죽음은 기억, 의례 등을 통해 현재에 반복적으로 소환된다. 이러한 귀환 혹은 출몰은 과거의 사실이 단순히 재현되는 현상이 아니라, 산 자에게 그 죽음의 의미와 책임을 다시 묻는 사건이다. 즉 국가폭력의 희생자들은 역사적 기록과 공적 기억에서 지워지거나 왜곡되었을 때에도 완전히 사라지지 않는다. 이들은 남겨진 이들의 침묵과 죄책감, 가족의 꿈과 질병, 위령과 추모의 의례를 통해 현재의 삶에 끊임없이 개입한다.

제주4·3은 이러한 출몰하는 유령을 분석하기에 중요한 사례이다. 제주4·3의 희생자들은 오랫동안 반공주의적 국가질서 속에서 '폭도', '빨갱이', '불순분자'로 낙인찍혔다. 그 결과 희생자의 이름과 죽음의 경위는 왜곡되거나 삭제되었고, 유족들은 죽음의 이유를 묻거나 공개적으로 애도하는 일조차 어려움을 겪었다. 이러한 애도의 금지 즉 말해질 수 없었던 죽음은 소멸하지 않았다. 그것은 유해 발굴, 위령제와 추모제, 진혼굿, 가족의 꿈, 그리고 심방의 영개울림을 통해 현재에

출몰하고 재해석되어 왔다.

본고는 이러한 출몰의 양상을 유령론의 관점에서 분석한다. 여기서 유령은 초자연적 존재의 실재 여부를 판단하기 위한 대상이 아니다. 본고에서 유령은 국가폭력으로 인해 정상적인 장례와 애도의 질서에서 배제되었고, 그 결과 현재의 사회적 관계 속에서 지속적으로 문제를 제기하는 죽음의 형식을 가리킨다. 따라서 제주4·3의 유령을 분석한다는 것은 죽은 자의 출몰을 재현하는 일이 아니라, 말해질 수 없었던 죽음이 어떠한 의례적 매개를 통해 발화하고 산 자가 그 발화에 어떻게 응답하는지를 밝히는 작업이다.

기존 연구는 제주4·3의 국가폭력, 진상규명, 명예회복, 기억투쟁, 기념의례를 다층적으로 조명해 왔다. 특히 제주4·3 기념의례 연구는 국가, 유족, 시민사회가 위령제, 추모제, 굿이라는 다양한 의례를 통해 4·3의 의미를 구성해 왔음을 보여주었다. 가령 현혜경의 연구는 제주4·3 기념의례가 단순한 추모 행사가 아니라, 국가폭력의 기억을 둘러싼 정치적·사회적·의례적 실천임을 밝혔다.[1] 이러한 연구들은 제주4·3이 어떻게 공적 기억의 장으로 진입했는지, 그리고 위령과 추모의 형식이 어떻게 변화해 왔는지를 보여준다는 점에서 학문적 의의가 크다.

그러나 본 논문은 여기서 한 걸음 더 나아가고자 한다. 기존 연구가 주로 기념의례의 형성과정, 담론투쟁, 공적 기억의 제도화 등에 초점을 맞추었다면, 본 논문은 제주4·3의 유령에 주목하여, 그것을 유령론의 흐름 속에서 읽고자 한다. 특히 제주4·3의 굿의 연유닦음과 영개울림은 말해지지 못한 죽음이 현재의 굿판으로 돌아와 산 자에게 말을 걸고, 산 자가 그 말에 의례적으로 응답하는 관계의 장이라는 점에서 중요하다. 제주도 무속에서 연유닦음은 굿을 의뢰한 본주가 어떤 사연으로 굿을 하게 되었는지를 신들에게 고하는 절차이다. 심방이 본주의 현재 사연과 고통을 눈물 섞인 어조로 풀어내면, 유족들도 그 사

1) 현혜경, 「제주4·3사건 기념의례의 형성과 구조」(전남대학교 박사학위 논문, 2008).

연에 감응하여 함께 눈물을 터뜨리게 된다. 따라서 연유닦음은 산 자의 현재적 비극성과 고통이 드러나는 대목이라 할 수 있다. 이에 비해 영개울림은 죽은 영혼에 빙의된 심방이 망자의 이야기를 발화하는 절차이다. 이때 심방은 망자의 입을 빌려 생전의 심회, 죽어갈 때의 서러움, 저승에서의 생활, 친족에게 남기는 부탁의 말을 울면서 전한다. 이런 점에서 영개울림은 죽은 자의 목소리를 현재의 굿판에 불러내는 의례적 발화이다.[2] 다시 말해 연유닦음이 산 자의 고통을 드러내는 절차라면, 영개울림은 죽은 자의 사연을 심방의 몸과 목소리를 통해 발화하는 절차이다. 이 두 절차는 산 자의 고통과 죽은 자의 원한이 굿판에서 서로 만나는 장면을 구성한다.

김성례의 「원혼의 통곡: 역사적 담론으로서의 제주무속」[3] 역시 본 논문에 중요한 이론적 기반을 제공한다. 김성례는 제주무속의 영개울림을 역사적 폭력을 기억하는 문화적 텍스트로 보았고, 폭력의 비극성을 현재화하는 문화적 장치로 보았다. 특히 김성례는 영개울림을 산 자가 침묵하고 있을 때 죽은 자의 입을 빌려 4·3의 비극을 재현하는 제주민중의 역사적 방법으로 해석하였다. 이소윤의 「제주4·3과 기억서사」[4]는 이러한 문제의식을 당본풀이와 연유닦음, 영개울림 서사에 나타난 제주 4·3 기억서사의 양상과 의미를 더욱 세밀하게 확장했다. 이 연구는 제주무속이 단순한 치유나 민속신앙이 아니라, 국가폭력의 지배담론에 맞서 죽은 자의 억울함을 말하게 하는 대항담론임을 보여주었다.

이러한 논의를 이론적으로 확장하기 위해 본 논문은 최근 활발히 논의되고 있는 유령론(hauntology)에 주목한다. 이영진은 근현대 동아시아의 폭력적 근대화 과정에서 발생한 수많은 죽음들이 정상적인 애도

2) 현혜경, 「4·3과 굿의 재현」, 『민주주의와 인권』 5-1 (2005), p.215.
3) 김성례, 「원혼의 통곡: 역사적 담론으로서의 제주무속」, 『제주도연구』 6 (1989), pp.71-75.
4) 이소윤, 「제주4·3과 기억서사: 당본풀이와 연유닦음, 영개울림을 중심으로」, 『한국무속학』 45 (2022), pp.147-180.

의 절차를 거치지 못한 채 유령으로 귀환한다고 보았다. 특히 이영진은 무속을 단순한 전통 신앙이나 비합리적 잔재로 보지 않고, 국가폭력 이후 의례와 공적 애도가 돌보지 못한 죽은 자들을 맞이하고 해원하는 중요한 의례적 장으로 해석하였다. 한국 근현대사가 '원귀(冤鬼)들의 공화국'이라 할 만큼 수많은 미완의 죽음을 남겼다면, 무속은 그 죽음들이 산 자의 세계에 제기하는 요구를 듣고 응답하는 통로가 된다.[5] 본 연구가 유령론에 주목하는 이유는 유령론이 과거의 폭력과 죽음을 이미 끝난 사건이 아니라, 현재의 삶에 지속적으로 개입하는 '출몰하는 현존'으로 파악하게 하기 때문이다. 출몰(haunting)은 겉으로는 존재하지 않는 것처럼 보이는 과거가 유령을 통해 되돌아와 당연시된 현실을 흔드는 방식이다. 이때 유령은 단순히 죽은 자를 의미하지 않는다. 에이버리 고든(Avery F. Gordon)이 지적하듯, 유령은 출몰이 일어나고 있음을 알려주는 징표이자, 역사와 주체성이 교차하여 사회적 삶을 구성하는 지점으로 연구자를 이끄는 '사회적 형상'이다.[6] 따라서 유령을 탐구한다는 것은 초자연적 존재의 실재 여부를 판단하는 것이 아니라, 공적 역사와 지배적인 지식체계가 포착하지 못한 폭력과 상실, 침묵과 상처가 현재에 어떻게 작용하는지를 밝히는 일이다. 홍승혜의 「유령의 귀환: <거듭되는 항거>의 제주4·3 다시 보기」[7]는 제주4·3을 유령론의 관점에서 읽은 중요한 선행연구이다. 홍승혜는 에이버리 고든의 유령 개념을 바탕으로, 제인 진 카이젠(Jane Jin Kaisen)의 다큐멘터리 <거듭되는 항거>를 '유령 이야기'로 해석한다. 이 연구에서 유령은 역사에서 지워진 채 희미하게 드러나는 흔적이며, 현재를 구성하는 권력과 지식의 구조를 다시 보게 하는 비판적 형상이다. 홍승혜는 카이젠이 초국가적 입양인의 위치에서 제주4·3에 개입함으로써,

5) 이영진, 「근대성과 유령: 근현대 동아시아의 죽음의 정치를 넘어서기」, 『아세아연구』 59-3 (2016), pp.200-238.

6) Avery F. Gordon, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, 2nd ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), p.8.

7) 홍승혜, 「유령의 귀환: <거듭되는 항거>의 제주 4.3 다시 보기」, 『한국학연구』 46 (2017), pp.173-200.

국가의 개발과 주권의 이름 아래 삭제된 존재들의 귀환을 시각화했다고 보았다. 그러나 홍승혜의 논의는 주로 카이젠의 영상작품에 나타난 제주4·3의 시각적·미학적 재현 방식에 초점을 맞췄다.

본 논문은 이러한 선행연구의 성과를 계승하되, 분석의 초점을 제주4·3 유령의 출몰과 산 자의 응답에 두고자 한다. 특히 연유닦음, 영개울림, 질침, 해원굿, 유해 발굴과 재매장을 중심으로, 제주4·3의 죽은 자들이 어떻게 출몰하고, 심방의 몸을 통해 말하며, 산 자와의 관계 속에서 다시 자리매김되는지를 분석하고자 한다. 이 가운데 본고가 특히 주목하는 것은 영개울림에서 심방의 몸이 수행하는 매개적 역할이다. 영개울림에서 심방은 망자의 말을 단순히 전달하는 것이 아니라, 울음과 발성, 반복적 호명, 몸짓을 통해 죽은 자의 목소리가 현재의 굿판에서 들릴 수 있도록 하는 수행적 매체이다. 따라서 본고는 영개울림을 죽은 자의 목소리를 재현하는 절차가 아니라, 말해질 수 없었던 죽음이 심방의 몸을 통해 의례적으로 발화되는 장면으로 파악한다.

Ⅱ. 유령론의 흐름과 제주4·3 유령

1. 유령론의 이론적 계보

최근 다양한 학문에서 유령은 더 이상 단순한 초자연적 존재나 공포 서사의 장치로만 이해되지 않는다. 유령은 말해지지 못한 과거, 억압된 기억, 폭력의 잔여, 삭제된 존재의 귀환을 사유하게 하는 중요한 이론적 대상으로 등장하였다. 사회학, 정신분석, 문학, 인류학, 미디어학 등 다양한 분야에서 유령과 출몰은 외상 기억의 귀환, 역사적 폭력의 잔존, 현재 속에 잠복한 과거의 효과를 분석하는 개념으로 활용되

어 왔다. 특히 인류학에서 주술, 유령, 영혼, 빙의는 오래전부터 중요한 연구 주제였다. 그러나 최근 동남아시아 및 전쟁 이후 사회를 대상으로 한 연구들에서 유령, 망령, 출몰에 관한 논의가 새롭게 부각되고 있다. 이러한 흐름은 흔히 '유령적 전환'으로 지칭된다. 이러한 전환이 나타나는 이유는 '포스트 트라우마 사회'라 할 수 있는 지역에서 폭력과 전쟁 이후의 삶이 유령적 경험과 깊이 결부되어 있기 때문이다.[8] 이러한 논의에서 유령은 단순히 공포스러운 존재가 아니라, 의식을 일깨우고 정치적·윤리적 응답을 촉구하는 존재로 나타난다.

이러한 유령에 대한 관심을 직접적으로 촉발한 것은 자크 데리다의 『마르크스의 유령들』이다. 데리다는 이 저작에서 마르크스주의 국가와 정통 마르크스주의가 붕괴한 이후에도 마르크스의 비판 정신과 메시아적 약속은 여전히 사라지지 않았다고 보았다. 그에게 마르크스의 유령은 종결된 과거가 아니라 현재를 계속 불안하게 만들고 미래의 정의를 요구하는 귀환의 형상이다. 이 과정에서 데리다는 존재론을 의미하는 'ontology'와 유령 출몰 혹은 배회를 의미하는 'haunting'을 결합하여 '유령론'(hauntology)이라는 개념을 만들어 냄으로써, 현존 중심의 존재론에 대한 이해가 유령과 같은 경계적 존재들에 의해 어떻게 복잡해지는지를 탐구할 수 있는 길을 열었다. 이러한 경계적 존재들은 존재와 비존재, 현존과 부재, 삶과 죽음, 과거와 현재를 매개하는 유령적인 존재이다. 따라서 유령은 이미 죽었으나 완전히 사라지지 않은 존재이며, 과거에 속하지만 현재를 교란하는 존재이다. 나아가 현재 안에서 아직 해결되지 않은 정의와 책임의 문제를 현재에 요청하는 타자이다.[9]

유령의 출몰은 애도와 윤리의 문제로 이어진다. 유령의 출몰은 그 죽음에 대한 책임과 응답을 현재 속에서 계속 감당하도록 요구한다.

---

8) Byron J. Good, "Hauntology: Theorizing the Spectral in Psychological Anthropology," *Ethos* 47:4 (2019), pp.412-413.

9) 자크 데리다, 『마르크스의 유령들』, 진태원 옮김 (서울: 그린비, 2014), pp.12-13, p.34.

따라서 유령은 과거의 죽은 자가 아니라, 현재의 산 자에게 애도와 정의를 요청하는 타자이다. 데리다에게 유령론은 단순히 죽은 자의 귀환에 관한 이론이 아니라, 죽은 자와 아직 오지 않은 자들에 대한 책임을 묻는 윤리의 사유라고 할 수 있다.

그러나 유령론의 이론적 계보는 데리다에게서만 출발하지 않는다. 마사 링컨(Martha Lincoln)과 브루스 링컨(Bruce Lincoln)이 지적하듯, 유령론의 계보에서 중요한 위치를 차지하는 사유 중 하나는 발터 벤야민의 「역사 개념에 대하여」이다.[10] 벤야민은 유령이라는 개념을 직접적으로 전면화하지는 않았지만, 과거와 죽은 자가 현재의 위기 속에서 다시 호출되는 방식을 강렬하게 사유하였다는 것이다. 벤야민에게 과거는 단순히 지나간 시간이 아니라, 위험의 순간에 번쩍이며 현재에 개입하는 이미지이다. 그에 따르면, 역사가의 임무는 과거를 "실제로 있었던 그대로" 재현하는 것이 아니라, 억압받은 자들의 기억을 현재의 투쟁 속에서 붙드는 것이다. 특히 벤야민이 말한 "적이 승리할 경우 죽은 자들조차 안전하지 않다"는 명제는 유령론의 윤리적 핵심을 예고한다.[11] 죽은 자는 과거 속에 고요히 묻혀 있는 존재가 아니라, 현재의 정의가 실패할 때 다시 위험에 처하는 존재이기 때문이다.

이러한 문제의식은 에이버리 고든의 『Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination』에서 사회학적 방법론으로 확장된다. 고든에게 유령 출몰은 폭력적인 권력체계가 자신을 알리고, 그 영향이 일상생활 속에서 감각되게 하는 방식이다. 출몰은 착취, 억압, 트라우마와 동일한 것은 아니지만, 대개 그러한 경험들에 의해 생산되

10) 마사 링컨과 브루스 링컨은 유령론의 계보에 영향을 미친 사유를 프로이트의 억압·애도·기이한 것, 뒤르껨의 집합적 표상으로서 영적 존재, 모스의 애도 의례, 모리스 알박스의 집합적 기억 등으로 지적한다. Martha Lincoln and Bruce Lincoln, "Toward a Critical Hauntology: Bare Afterlife and the Ghosts of Ba Chúc," *Comparative Studies in Society and History* 57:1 (2015), p.192.

11) Walter Benjamin, "On the Concept of History," trans. Harry Zohn, in Howard Eiland and Michael W. Jennings, eds., *Selected Writings, Volume 4: 1938–1940* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003), pp.389–400.

거나 그것들을 포함한다. 출몰은 억압되거나 해결되지 않은 사회적 폭력이 하나의 생동하는 상태로 현재에 자신을 드러낸다는 데 있다.[12] 그러므로 유령을 연구한다는 것은 사회와 죽은 자의 관계, 특히 불의에 의해 희생된 이들과 산 자가 맺는 관계를 다시 사유하는 일이다. 이때 유령과 그 출몰 효과는 기억의 한 양식이다. 고든에게 유령은 단순히 죽은 사람이나 실종된 사람이 아니다. 유령은 출몰이 일어나고 있음을 알려주는 사회적 형상이다.[13] 이처럼 고든의 유령론은 실증주의적 사회과학이 포착하지 못하는 것들, 곧 보이지 않지만 사라지지 않은 것, 말해지지 않았지만 사회관계를 계속 구성하는 것, 과거에 속한 것으로 처리되었지만 현재의 삶을 흔드는 것을 분석하게 한다. 이 점에서 유령론은 단순한 은유가 아니라 현재의 사회적 구성을 다르게 감각하고 사유하게 하는 방법론적 태도이다.

그레이스 M. 조의 『유령 연구: 비밀에 부쳐진 말들, 삭제된 존재의 배회, 트라우마의 체현』[14]은 이러한 유령론을 한국전쟁과 디아스포라, 기지촌 여성, 가족 비밀, 세대 간 트라우마의 문제로 확장한 중요한 작업이다. 조에게 유령은 발설할 수 없고 불확실하지만 결코 사라질 수 없는 개인과 집단의 역사가 만들어낸 존재이다. 그 유령은 결국 말을 토해낼 수 있는 몸을 찾아 시공간을 가로질러 퍼져 나간다. 유령이 귀환하여 말을 대신할 몸을 찾는 이유는 침묵을 깨기 위해서이다. 다시 말해 유령은 학살, 전쟁, 강제 징용, 성적 착취가 남긴 트라우마를 보고 말하기 위해 산 자의 몸을 필요로 한다. 유령이 말하는 방식은 말해지지 못한 과거가 현재에 말을 거는 형식이며, 삭제된 역사가 다시 나타나는 방식이다.[15]

그레이스 조의 논의에서 특히 중요한 것은 유령이 단순히 과거의

12) Avery F. Gordon, 앞의 책, p.xvi.
13) 같은 책, pp.8-9.
14) 그레이스 M. 조, 『유령 연구: 비밀에 부쳐진 말들, 삭제된 존재의 배회, 트라우마의 체현』, 성원 옮김 (파주: 동녘, 2025).
15) 같은 책, pp.84-85, p.355.

흔적이 아니라 몸을 통해 체현되는 트라우마라는 점이다. 가족사 속에서 발설되지 못한 비밀, 기지촌 여성과 전쟁신부를 둘러싼 수치, 한국전쟁의 폭력과 디아스포라의 침묵은 사라지지 않고 다음 세대의 몸과 정동, 환상과 증상 속에 남는다. 조는 아브라함과 토록(Nicolas Abraham and Maria Torok)의 '초세대적 출몰' 개념을 끌어와, 말해지지 않은 가족 비밀이 다음 세대에게 전달되는 방식을 분석한다. 이때 유령은 죽은 자의 단순한 귀환이 아니라, 비밀에 부쳐진 말과 삭제된 존재가 남긴 빈틈이 산 자의 몸속에서 배회하는 방식이다.[16]

그레이스 조가 한국전쟁과 디아스포라, 가족 비밀, 수치와 침묵의 문제를 통해 유령론을 초세대적 트라우마의 체현으로 확장했다면, 권헌익의 『베트남 전쟁의 유령들』[17]은 유령론을 베트남 전쟁 이후의 의례적 애도의 문제로 한층 더 구체화한다. 권헌익의 논의에서 유령은 단순히 억압된 기억의 은유(그레이스 조의 '양공주')가 아니라, 전쟁 이후 산 자의 공동체와 실제로 관계 맺는 존재로 등장한다. 특히 그는 베트남전쟁 이후 국가가 승인하지 않은 죽음, 곧 공산주의 정부가 규정한 '잘못된 편'에 속한 죽은 자들의 떠도는 혼에 주목한다. 이들은 공식 국가묘지에 안장될 수 없고, 공적 장례와 애도의 대상이 되지 못하며, 가족과 조상의 관계망 바깥에서 배회하는 존재들이다. 베트남에서 유령은 '길 잃은 영혼' 또는 '떠도는 영혼'으로, 살아 있지는 않지만 여전히 산 자의 세계를 떠나지 않은 존재이다. 즉 이들은 저승인 망자의 세계에도 온전히 속하지 못하고, 이승인 산 자들의 세계에도 온전히 속하지 못하지만, 양쪽에 동시에 걸쳐 있는 경계적 존재이다.[18] 권헌익의 논의에서 중요한 것은 폭력적 죽음이 단순히 개인의 생물학적 종말이 아니라, 산 자와 죽은 자를 이어 주는 친족적·의례

16) 같은 책, pp.25-32; Nicolas Abraham and Maria Torok, *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, vol. 1, ed. and trans. Nicholas T. Rand (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp.165-169.

17) 권헌익, 『베트남 전쟁의 유령들』, 박충환 외 옮김 (부산: 산지니, 2016).

18) 같은 책, pp.44-45.

적 관계망의 파괴라는 점이다. 베트남의 전통적 죽음 이해에서 바람직한 죽음은 집 안이나 집 가까운 곳에서 맞는 죽음이다. 죽은 가족 구성원은 장례와 제사를 통해 산 자와 죽은 자가 서로 돌보고 의존하는 안정적인 관계망 안으로 들어간다. 그러나 전쟁 중의 폭력적 죽음, 집 밖에서의 죽음, 시신을 찾지 못한 죽음은 이 관계망을 파괴한다. 유해가 없을 때 가족은 적절한 장례를 치를 수 없고, 죽은 자는 조상이 되지 못한 채 떠도는 혼, 즉 유령의 출몰로 남는다. 특히 권헌익은 베트남 전쟁 유령 현상이 역사의 외부에 존재하는 것이 아니라, 역사적으로 구성된 인간의 조건을 반영한다고 본다. 그것은 민간인 대량학살과 그 기억에 대한 권력구조의 무관심 사이에 존재하는 괴리와 같은 사회적 쟁점과 분리될 수 없기 때문이다.[19] 이 점에서 베트남 전쟁 유령은 고든이 말한 '사회적 형상'으로서의 유령과 연결된다. 그러나 권헌익의 유령은 단순히 비판이론적 은유나 문학적 형상이 아니라, 영매와 의례를 통해 산 자의 세계에 개입하는 존재이다. 출몰하는 혼(유령)은 산 자에게 자신의 존재를 알리고, 자신의 시신을 찾아 달라고 요구하며, 부당하게 중단된 애도의 회복을 요구한다. 따라서 유령은 과거의 폭력이 현재 속에 남아 있음을 알리는 표지일 뿐 아니라, 산 자로 하여금 죽은 자와의 관계를 다시 구성하게 하는 행위자이다.

이러한 논의는 제주4·3을 유령론적으로 분석하는 데 중요한 시사점을 제공한다. 제주4·3의 희생자들 역시 오랫동안 국가의 반공주의 질서 속에서 '폭도', '빨갱이', '불온한 죽음'으로 낙인찍혔고, 많은 경우 공적 애도와 정상적인 장례의 대상이 되지 못했다. 죽은 자는 가족과 마을의 기억 속에 남아 있었지만, 국가 기억 안에서는 지워지거나 왜곡되었다. 이 점에서 제주4·3의 원혼은 베트남 전쟁의 떠도는 혼과 마찬가지로, 국가가 승인하지 않은 죽음과 애도의 금지가 만들어낸 유령적 존재라고 할 수 있다.

---

19) 같은 책, pp.48-49.

2. 유령론의 인류학적 전환

한편 마사 링컨과 브루스 링컨은 유령론이 단지 문학적 은유나 비판이론의 수사에 머물러서는 안 된다고 본다. 그래서 그들은 아시아의 유령현상을 다루는 인류학적·종교사적 연구들의 등장에 주목한다.[20] 그들이 주목한 연구는 권헌익의 『베트남 전쟁의 유령들』과 마이 란 구스타프슨(Mai Lan Gustafsson)의 『War and Shadows: The Haunting of Vietnam』[21]이다. 구스타프슨은 베트남의 문화와 종교 전통에서 좋은 죽음은 노년에, 훼손되지 않은 몸으로, 자식들을 남기고, 적절한 장례와 애도를 통해 완성되는 죽음이다. 그러나 베트남전쟁은 수많은 젊은이들을 고향 밖에서 죽게 했고, 수십만 명을 실종자로 남겼다. 이처럼 '나쁘게 죽은' 이들은 분노한 유령이 되어 산 자의 세계로 돌아오며, 그들의 친족은 두통, 신체 통증, 정신적 고통, 자해와 같은 형태로 그 출몰을 경험한다. 구스타프슨은 이러한 고통이 단순한 개인적 병리가 아니라, 전쟁으로 훼손된 죽음의 질서와 애도 불가능성이 산 자의 몸과 마음에 남긴 결과라고 본다.[22] 사이공 함락 이후 공산주의 체제가 영매와 영혼신앙을 억압하면서, 죽은 자를 달래고 안식시키는 의례적 통로는 더욱 제한되었다. 그럼에도 유령 출몰을 겪는 이들은 공물, 의례, 영매를 통해 죽은 자의 분노를 달래고 그들을 안식시키려 노력했다.[23] 즉 마사 링컨과 브루스 링컨은 이러한 현지조사 기록과 제보자의 증언을 통해, 유령적 존재들이 완전히 현존하고 활동하는 살아 있는 존재처럼 등장하는 사례에 주목한다. 이를 토대로 마사 링컨과 브루스 링컨은 유령의 유형과 활용을 분명히 하기

20) Martha Lincoln and Bruce Lincoln, 앞의 글, p.197.
21) Mai Lan Gustafsson, *War and Shadows: The Haunting of Vietnam* (Ithaca: Cornell University Press, 2009).
22) Martha Lincoln and Bruce Lincoln, 앞의 글, pp.198-200; Mai Lan Gustafsson, 앞의 책, pp.57-59.
23) 권헌익, 앞의 책, pp.215-312.

위해 유령 출몰을 두 층위로 구분한다. 하나는 실제로 유령, 원혼, 조상신과 같은 존재가 인간과 관계 맺는다고 이해되는 우주론적·종교적 경험으로서의 '일차적 유령 출몰'이다. 다른 하나는 억압된 기억, 역사적 트라우마, 사회적 폭력의 잔여를 설명하기 위해 유령을 은유적으로 사용하는 '이차적 유령 출몰'이다. 이 구분은 유령론을 비판적으로 정교화하는 데 중요하다. 아시아와 같은 특정 사회에서 유령은 단순한 비유가 아니라 실제로 산 자와 관계 맺고, 의례를 요구하며, 사회적 관계를 재조직하는 존재일 수 있기 때문이다.

마사 링컨과 브루스 링컨이 고든의 유령론에 대해 제기하는 비판도 이와 관련된다. 고든은 사회과학이 포착하지 못하는 유령적 신호, 곧 감지되지만 보이지 않는 것, 죽었으나 완전히 사라지지 않은 것, 폭력과 고통과 부정의의 흔적을 분석할 수 있는 공간을 열었다. 그러나 마사 링컨과 브루스 링컨이 보기에 고든의 논의에서 유령은 그 자체로 행위하는 귀환자라기보다, 문학 텍스트와 연구자의 텍스트를 통해 호출되는 흔적에 가깝다. 다시 말해 죽은 자는 직접 말하고 요구하는 존재라기보다, 연구자 내지 저자들이 생산하는 텍스트에 매개되는 존재이다. 이때 유령은 산 자에게 직접 말을 거는 존재가 아니라, 서사적 형상에 가까워진다.

이에 비해 일차적 유령 출몰에서 유령은 산 자에게 직접 나타나고, 특정한 의례적 응답이나 보상을 요구한다. 이때 유령은 상징이나 비유가 아니라, 산 자와 관계를 맺는 타자이다. 이러한 유령은 대체로 비정상적 죽음, 폭력적 죽음, 의례의 실패, 매장의 결여, 가족관계의 단절로 인해 죽은 자의 세계로 온전히 이행하지 못한 존재로 이해된다. 따라서 일차적 유령 출몰에서 중요한 것은 죽은 자를 적절한 사후세계로 보내기 위한 의례적 보상과 관계 회복이다. 반면 이차적 유령 출몰은 문학, 국가기념관, 기록, 전시, 기념물 등을 통해 과거의 폭력을 대중에게 기억하게 하는 방식이기도 하다. 이차적 유령 출몰에서 유령은 특정 개인에게 직접 나타나는 존재라기보다, 대중적 감정과 역사적

책임을 촉발하는 기념의 장치이다. 그것은 실종자, 전쟁 피해자, 학살 희생자와 같은 집단적 죽음을 호출하고, 사회 전체가 망각한 폭력의 기억을 계속 살아 있게 만든다. 따라서 이차적 유령 출몰은 특정한 죽은 자의 해원만을 목표로 하지 않는다. 그것은 대중적 의식의 각성, 분노와 연민의 동원, 역사적 책임의 수용, 그리고 그러한 폭력의 반복을 막기 위한 도덕적·정치적 분위기의 변화를 목표로 한다.[24]

마사 링컨과 브루스 링컨이 분석한 베트남 바축(Ba Chúc) 학살 사례는 이 구분을 잘 보여준다. 바축의 국가기념관은 해골과 유해를 전시함으로써 학살의 규모와 잔혹성을 대중에게 각인시키는 이차적 유령 출몰의 장치이다. 이곳에서 죽은 자의 뼈는 단순한 유해가 아니라, 방문객에게 슬픔, 분노, 후회, 연민을 불러일으키고 역사적 책임을 환기하는 물질적 매개가 된다. 그러나 동시에 바축에는 지역 주민들이 실제로 두려워하고 조심하는 원혼의 장소가 존재한다. 그것은 학살 희생자들의 영혼이 깃들어 있다고 여겨지는 반얀나무이다. 이 나무는 국가기념관처럼 죽은 자를 공적으로 전시하는 장소가 아니라, 한 영혼 혹은 소수의 영혼이 소수의 산 자와 직접 대면하여 그들을 공포에 빠뜨린다. 그리고 이 공포는 도덕적 행동을 촉발하여 산 자와 죽은 자 모두 평화를 누리게 된다.[25]

이러한 논의가 본 논문에 중요한 이유는 마사 링컨과 브루스 링컨이 유령론을 단순한 문화비평의 은유가 아니라 종교적·의례적 경험의 문제로 되돌려 놓았기 때문이다. 데리다와 고든 이후의 유령론은 억압된 역사, 트라우마적 기억, 정의의 미완성을 사유하는 데 중요한 이론적 자원을 제공했지만, 유령을 실제로 경험하고, 두려워하고, 달래고, 의례적으로 응답하는 종교적 삶의 차원은 상대적으로 충분히 다루지 못했기 때문이다. 반면 마사 링컨과 브루스 링컨은 유령 출몰의 논의를 종교학의 주제, 곧 죽음, 사후세계, 의례, 정화, 속죄, 공동체,

24) Martha Lincoln and Bruce Lincoln, 앞의 글, pp.198-202.
25) 같은 글, pp.202-211.

기억의 문제로 다시 연결한다. 일차적 유령 출몰에서 중요한 것은 죽은 자가 왜 안식하지 못하는가, 어떤 죽음이 원혼을 만드는가, 산 자는 어떤 의례를 통해 죽은 자를 적절한 자리로 보내야 하는가의 문제이기 때문이다.

이 구분은 제주4·3을 분석하는 데 매우 유용하다. 굿, 영혼빙의, 영개울림, 넋들임, 귀양풀이, 행방불명인의 꿈의 출몰은 일차적 유령 출몰의 장이다. 여기서 죽은 자는 실제로 산 자에게 말을 걸고, 자신의 죽음 경로를 알려주며, 해원과 돌봄을 요구한다. 영개울림에서 원혼은 심방의 몸과 목소리를 통해 자신이 어떻게 끌려갔고, 어디에 수용되었으며, 어떤 고통을 겪었고, 어디에서 죽었는지를 말한다. 산 자는 그 말을 듣고, 죽음의 경로를 복원하며, 질침과 진혼굿, 해원 의례를 통해 응답한다. 이때 유령은 문학적 은유가 아니라 의례적 관계의 주체이다.

반면 제주4·3평화공원, 위령탑과 기념관은 이차적 유령 출몰의 장치이다. 여기서 죽은 자는 공적 희생자로 재현되며, 국가와 시민에게 역사적 폭력을 기억하게 한다. 특히 발굴된 유해와 봉안된 유골, 위패와 비석은 바축 기념관의 해골 전시와 마찬가지로 죽은 자의 물질적 잔여가 역사적 책임을 환기하는 매개가 된다. 그러나 제주4·3의 경우 그 유해는 단지 국가기억의 증거로만 남지 않는다. 그것은 동시에 가족에게 돌아가야 할 조상이며, 유족의 제사와 해원의 대상이다. 이 점에서 제주4·3의 유령은 일차적 유령 출몰과 이차적 유령 출몰이 충돌하고 교차하는 복합적 장으로 이해되어야 한다.

따라서 마사 링컨과 브루스 링컨의 논의는 제주4·3 연구에 두 가지 중요한 방법론적 틀을 제공한다. 첫째, 유령을 단순히 기억의 은유나 정치적 상징으로 환원하지 않게 한다. 제주4·3의 원혼은 실제로 산 자의 꿈에 나타나고, 심방의 입을 통해 말하며, 가족의 질병과 불행, 제사와 굿의 실천 속에서 관계를 맺는다. 둘째, 국가적 기념과 의례적 해원의 차이를 분석할 수 있게 한다. 국가기념공간은 죽은 자를

공적 희생자로 조직하지만, 굿과 영개울림은 죽은 자를 해원되어야 할 원혼이자 조상으로 다룬다. 제주4·3의 유령은 바로 이 두 층위, 곧 공적 기억의 유령 출몰과 친족·무속적 유령 출몰이 서로 만나는 지점에서 성립한다.

Ⅲ. 제주4·3의 유령 : 발화, 응답, 재배치

앞 장에서는 데리다의 유령론, 에이버리 고든의 출몰 개념, 그레이스 M. 조의 초세대적 유령 논의, 권헌익의 전쟁 유령 연구 등 인류학적 유령론의 전환의 흐름을 검토하였다. 특히 유령론의 인류학적 논의들의 공통점은 유령을 초자연적 존재나 문학적 은유에 머물게 하지 않는다는 데 있다. 유령은 과거의 죽음이 현재에 남아 있는 방식이며, 억압된 폭력이 산 자의 삶 속으로 되돌아오는 형식이고, 애도되지 못한 죽음이 산 자에게 책임과 응답을 요구하는 관계적 존재이다.

이제 문제는 이러한 유령론을 제주4·3의 구체적 역사와 의례 속에서 어떻게 읽을 것인가이다. 제주4·3의 죽은 자들은 단순히 국가폭력의 희생자로만 존재하지 않는다. 그들은 굿판에서 말하고, 꿈에 나타나고, 가족의 병과 불행 속에서 감지되고, 유해와 비석, 위패와 봉안소를 통해 물질적으로 현존한다. 이들은 과거에 속한 죽은 자이면서도 현재의 가족, 마을, 국가기억 안에서 계속 관계를 맺는 존재들이다.

본 장은 제주4·3의 유령을 네 가지 차원에서 분석하고자 한다. 첫째, 제주무속에서 원혼은 국가폭력에 의해 억울하게 죽었으나 정상적인 장례와 애도를 받지 못한 죽은 자의 존재론적 형식이다. 둘째, 영개울림은 그러한 원혼이 심방의 몸과 목소리를 통해 산 자에게 자신의 죽음의 경로를 말하는 의례적 발화이다. 셋째, 질침과 해원은 죽은

자의 말에 대한 산 자의 의례적 응답이다. 넷째, 유해 발굴, 비석, 재매장, 평화공원은 죽은 자를 가족과 국가기억 안에 다시 배치하는 장소화의 장치이다. 이 네 차원은 서로 분리되지 않는다. 원혼은 영개울림을 통해 말하고, 영개울림은 죽은 자의 죽음의 경로를 복원하며, 질침과 해원은 그 말에 응답하고, 유해와 비석과 재매장은 그 죽은 자를 다시 사회적 관계 안에 재배치한다.

1. 원혼 : 국가폭력 이후 애도되지 않는 죽은 자

제주4·3의 유령을 읽기 위해서는 먼저 원혼의 문제를 살펴보아야 한다. 베트남의 전쟁 유령과 마찬가지로 한국 무속에서 원혼은 비정상적이고 억울한 죽음을 맞았으나 정상적인 장례 절차를 거치지 못한 존재를 가리킨다. 사고, 살해, 전쟁, 자살, 수장, 암매장과 같이 죽음의 경로가 폭력적이거나 부정한 경우, 죽은 자는 저승으로 온전히 이행하지 못하고 산 자의 세계 주변에 머물게 된다. 이러한 죽은 자는 단순한 망자가 아니다. 그들은 산 자에게 영향을 미치고, 꿈에 나타나며, 병과 불행을 일으키고, 의례적 응답을 요구하는 존재이다.[26]

제주4·3의 유령들은 바로 이러한 원혼의 범주 안에서 포함된다. 그들은 국가폭력에 의해 죽임을 당했을 뿐 아니라, 오랫동안 그 죽음을 공개적으로 말하거나 애도할 수도 없었다. 주지한 바와 같이, 김성례는 제주무속을 역사적 폭력과 비극에 대한 기억이 원령 신앙과 굿 의례를 통해 재현되고 재해석되는 장으로 이해하였다. 김성례에 따르면, 심방의 영개울림은 역사적 폭력을 기억하는 문화적 텍스트이며, 심방의 굿은 그 텍스트를 반복적으로 연출함으로써 폭력의 비극성을 현재화하는 문화적 장치이다.[27] 이 관점에서 제주무속은 단순히 개인

26) 이용범, 「한국 전통 죽음의례의 변화: 유교 상장례와 무속의 죽음의례를 중심으로」, 『종교문화비평』 16 (2009), pp.24-36.
27) 김성례, 「원혼의 통곡: 역사적 담론으로서의 제주무속」, p.71.

의 병이나 불행을 치유하는 의례가 아니라, 국가폭력에 의해 말해질 수 없었던 죽음의 의미를 다시 구성하는 역사적 담론의 장이다.

특히 김성례가 주목한 것은 4·3의 죽은 자들이 산 자의 꿈과 병, 가족의 불행과 굿의 장면 속에서 계속 출몰한다는 사실이다. 예컨대 4·3을 직접 경험하지 않은 젊은 심방이 "피 묻은 흰옷"을 입은 영혼의 꿈을 꾸고, 그 꿈을 통해 환자의 병이 4·3 당시 억울하게 죽은 부모의 원혼과 관련되어 있음을 알게 되는 사례는 이를 잘 보여준다.[28] 이 사례에서 환자의 병은 단순한 신체적 질환이 아니라, 부모 세대의 국가폭력이 자식 세대의 몸에 남긴 유령적 흔적이며, 아브라함과 토록의 용어로 표현하면 초세대적 출몰이다.

이러한 원혼의 존재는 마사 링컨과 브루스 링컨이 말한 일차적 유령 출몰과 연결된다. 일차적 유령 출몰은 죽은 자의 영혼이 산 자에게 직접 나타나고, 공포와 죄책감, 불안을 불러일으키며, 특정한 보상이나 의례적 응답을 요구하는 경험이다. 제주4·3의 원혼도 마찬가지이다. 그들은 단순히 과거의 기억으로 남아 있는 것이 아니라, 꿈과 병, 굿과 빙의를 통해 산 자에게 다가온다. 산 자는 이들을 기억하는 데 그치지 않고, 그들의 억울함을 풀고, 죽음의 경로를 밝히며, 적절한 의례를 통해 안식시켜야 한다. 김성례가 말하듯이, "당시 죽은 영혼들도 끈질기게 현재시간으로 되돌아와 살아 있는 이들에게 자기들의 억울한 죽음의 얘기를 들려준다".[29]

이 점에서 원혼은 제주4·3 유령을 구성하는 핵심 개념이다. 원혼은 국가폭력의 피해자이면서 동시에 산 자의 의례적 응답을 요구하는 존재이다. 원혼은 역사적 폭력의 산물이지만, 그 존재 방식은 종교적이다. 그는 아직 적절한 죽음의 자리에 도달하지 못한 자이며, 산 자가 의례를 통해 관계를 회복해야 할 타자이다.

---

28) 같은 글, pp.72-73.
29) 같은 글, pp.73-74.

2. 영개울림 : 죽은 자의 발화와 심방의 수행적 몸

제주4·3 유령이 가장 직접적으로 드러나는 장면은 영개울림이다. 영개울림은 굿에서 좌정한 원혼이 심방의 몸을 빌려 자발적으로 자신의 사연을 말할 수 있는 기회를 제공하는 절차로 유령의 통곡이다. 여기서 중요한 것은 영개울림의 발화가 단순히 '망자의 말'을 내용적으로 전달하는 데 그치지 않는다는 점이다. 영개울림에서 심방의 몸은 죽은 자의 목소리가 통과하는 수행적 매체이다. 심방은 울음과 몸짓을 통해 망자의 현존을 굿판 안에 구성한다. 따라서 영개울림의 발화는 문자화된 증언이나 법정 증언과 같은 방식으로만 이해될 수 없다. 그것은 공식 기록에서 누락되거나 금지되었던 죽음을 공동체 앞에서 다시 말할 수 있게 만들고, 유족이 그 죽음을 듣고 애도할 수 있도록 하는 의례적 증언 즉 기억서사이다.

이소윤은 영개울림을 죽은 자가 산 자에게 자신이 어떻게 죽었는지에 관해 들려주는 기억서사로 분석한다. 특히 2008년 4·3유족회가 주도한 행방불명인 진혼굿의 영개울림은 실체가 없는 익명의 죽음들에 실체를 부여하려는 목적을 지닌다.[30] 행방불명인의 죽음은 시신, 무덤, 사망 장소, 사망 시점이 불확실하다. 그러므로 그 죽음은 애도될 수 있는 죽음으로 완성되지 못한다. 이소윤의 표현을 빌리면, 죽은 자의 미완된 죽음은 산 자에게도 미완의 삶을 안긴다.[31] 죽음이 종지부를 찍지 못하면, 유족의 삶 역시 어딘가 구멍 난 상태로 지속되기 때문이다.

영개울림은 바로 이 미완의 죽음에 서사적 종지부를 찍으려는 의례이다. 영개울림의 서사는 주정공장 수용소로 끌려간 이야기, 취조와 고문, 굶주림, 정뜨르비행장과 산지축항, 형무소와 바다, 산골짜기와 암매장, 신체 훼손과 시신을 찾지 못한 가족의 고통을 구체적으로 서

30) 이소윤, 앞의 글, p.169.
31) 같은 글, p.177.

술한다.[32] 이때 심방의 말은 단순한 상상이나 위무의 언어가 아니다. 그것은 공식 기록에서 누락되거나 금지되었던 죽음의 경로를 다시 그리는 역사적 구성 작업이다. 예컨대 영개울림에서 원혼은 "한창 나비 놀듯 새 놀듯" 다니던 나이에 "독한 시국"을 만나 아무 죄 없이 붙잡혔다고 말한다. 그는 제주향교 인근 학교에 수용되었다가 주정공장으로 이송되고, 그곳에서 고문과 굶주림을 겪는다. 남자들은 옷을 벗긴 채 끌려가고, 몽둥이로 맞으며, 여자들은 고통을 주겠다는 협박을 듣는다. 아이들과 아기들이 죽고, 남편은 정뜨르비행장에서 총살되어 암매장된다.[33] 이 서사는 개별 희생자의 죽음만이 아니라, 4·3이라는 국가폭력이 가족과 마을, 몸과 장소를 어떻게 파괴했는지를 드러낸다.

특히 배를 타고 제주를 떠나는 장면은 영개울림에서 가장 극적으로 표현된다. 죽은 자는 "정든 한라산아 잘 있어라"라고 말하고, "아버지 어머니 나 오늘 떠납니다"[34]라는 말은 심방의 입을 통해 발화되지만, 그 말은 단순히 심방 개인의 말로 수용되지 않는다. 굿판의 의례적 조건 속에서 심방의 울음, 몸짓은 망자의 현존을 감각하게 하고, 죽은 자의 말이 의례적으로 권위를 획득하게 한다. 따라서 심방의 몸은 죽은 자의 부재를 현재의 목소리와 울음으로 전환시키는 수행적 매체라고 할 수 있다. 그래서 영개울림의 발화는 법정 증언과 같은 사실적 언어로 환원될 수 없지만, 그렇다고 단순한 허구나 위무의 언어로 축소될 수도 없다. 그것은 공식 기록에서 삭제되거나 금지된 죽음을 공동체의 기억 안에서 다시 말할 수 있게 하는 의례적 증언이다. 따라서 영개울림의 진실성은 실증적 사실성만으로 판단되기보다, 말할 수 없었던 죽음을 발화하고 애도를 가능하게 하는 수행적 효력 속에서 검토되어야 한다.

영개울림은 또한 고든이 말한 유령 출몰의 사회학적 의미와도 연결

32) 같은 글, pp.167-176.
33) 현혜경, 「제주4·3사건 기념의례의 형성과 구조」, pp.168-169.
34) 같은 글, pp.169-170.

된다. 고든에게 유령은 감추어진 것이 살아 있고 현존한다는 사실을 알리는 방식이다. 제주4·3의 경우, 국가의 반공담론은 희생자의 죽음을 말할 수 없게 만들었다. 그러나 말할 수 없었던 죽음은 사라지지 않았다. 영혼은 말할 수 있는 몸을 찾아 굿판에서 심방의 몸을 빌려 발화한다. 이런 의미에서 영개울림은 억압된 사회적 폭력이 현재의 의례 속에서 자신을 알리는 방식이며, 국가기억의 망각을 깨뜨리는 대항담론이다. 주지한 바와 같이, 김성례는 이러한 영개울림을 "산자가 침묵하고 있을 때 죽은 자의 입을 벌려 4·3의 비극을 재현하는 제주민중의 역사적 방법"[35]으로 보았다. 이 해석은 영개울림이 단순한 종교적 위무가 아니라 역사적 진실을 구성하는 방식임을 보여준다. 영개울림에서 죽은 자는 국가가 부여한 "폭도"의 이름으로 말하지 않는다. 그는 억울하게 끌려가고, 고문당하고, 죽임당하고, 시신조차 찾을 수 없게 된 자이다. 이때 원혼의 발화는 국가폭력의 지배담론을 뒤집고, 죽은 자의 죽음을 다시 해석하는 대항담론이 된다.

그러므로 영개울림은 제주4·3의 일차적 유령 출몰을 가장 분명하게 보여준다. 마사 링컨과 브루스 링컨의 개념을 적용하면, 영개울림에서 죽은 자는 상징적·은유적 표상이 아니라 산 자에게 직접 말을 거는 의례적 주체이다. 그는 보상을 요구하고, 해원을 요구하며, 자신의 죽음을 기억해 달라고 요구한다. 산 자는 그 말을 듣고 울며, 질침과 진혼굿을 통해 의례적으로 응답한다. 영개울림이 죽은 자의 말하기라면, 질침과 진혼굿은 산 자의 응답이다.

3. 질침과 해원 : 산 자의 의례적 응답

영개울림이 죽은 자의 발화라면, 질침과 해원 의례는 산 자의 응답이다. 제주무속에서 질침은 망자가 저승으로 가는 길을 닦아주는 절차

35) 김성례, 앞의 글, p.74.

이다. 억울하게 죽은 원혼은 스스로 저승으로 갈 수 없다. 그에게는 길이 막혀 있고, 죽음은 완성되지 않았다. 질침은 바로 이 막힌 길을 열어주는 의례이다.

제주4·3의 경우, 질침은 단순히 개인 영혼을 저승으로 보내는 의례적 절차를 넘어선다. 그것은 국가폭력에 의해 단절된 죽음을 다시 연결하는 행위이다. 4·3의 희생자들은 집에서 죽지 못했고, 가족의 품에서 장례를 치르지 못했으며, 무덤을 갖지 못한 유령이다. 이들은 주정공장, 산지항, 정뜨르비행장, 형무소, 바다, 산골짜기, 암매장지와 같은 폭력의 장소에 흩어졌다. 질침은 이러한 단절된 장소들을 의례적으로 연결하고, 죽은 자가 가야 할 길을 다시 마련한다.

이 점에서 질침은 영개울림과 분리될 수 없다. 영개울림은 죽은 자가 자신이 어디에서 어떻게 죽었는지를 말하게 하고, 질침은 그 말에 응답하여 죽은 자가 더 이상 그 폭력의 장소에 묶여 있지 않도록 길을 닦는다. 죽은 자가 말하지 못하면 산 자는 응답할 수 없고, 산 자가 응답하지 않으면 죽은 자의 말은 해원으로 이어지지 않는다. 따라서 영개울림과 질침은 유령의 귀환과 산 자의 응답이다.

해원 역시 이 구조 안에서 이해되어야 한다. 해원은 단순히 원한을 풀어주는 위무가 아니다. 그것은 죽은 자와 산 자 사이의 왜곡된 관계를 바로잡는 종교적·윤리적 실천이다. 4·3의 유령은 억울하게 죽었고, 그 죽음은 왜곡되었으며, 유족은 침묵을 강요받았다. 그래서 해원은 이 억울함과 왜곡과 침묵을 풀어내는 과정이다. 죽은 자는 영개울림을 통해 자신의 죽음을 말하고, 산 자는 질침과 진혼굿을 통해 그 죽음을 인정하고 응답한다.

따라서 해원은 개인적 치유를 넘어 역사적 의미를 지닌다. 그것은 국가폭력에 의해 부정되었던 죽음의 의미를 회복하고, '폭도'라는 낙인을 '억울한 희생자'의 이름으로 바꾸며, 원혼을 조상적 존재로 다시 자리매김한다. 그래서 해원은 죽은 자를 과거로 돌려보내는 것이 아니라, 죽은 자와 산 자의 관계를 새롭게 정립하는 일이다.

이러한 점에서 제주4·3의 해원 의례는 마사 링컨과 브루스 링컨이 말한 일차적 유령 출몰의 해결 구조와 유사하다. 일차적 유령 출몰에서 유령은 산 자를 괴롭히고 두렵게 하지만, 그 목적은 단순한 파괴가 아니다. 유령은 자신이 왜 안식하지 못하는지 알리고, 산 자에게 의례적 보상을 요구한다. 산 자가 그 요구를 이해하고 적절한 의례를 수행할 때, 유령은 비로소 안식을 얻고 산 자 역시 불안에서 벗어난다. 제주4·3의 굿도 바로 이러한 구조 속에서 작동한다.

4. 유해 발굴과 뼈의 물질적 행위성

제주4·3의 유령출몰은 굿판의 말과 목소리에서만 나타나지 않는다. 그것은 뼈와 유해, 유골함과 위패, 비석과 묘지라는 물질적 형식 속에서도 출몰한다. 김성례의 「Placing the Dead in the Postmemory of the Cheju Massacre in Korea」는 제주4·3의 죽은 자들이 어떻게 유해 발굴과 재매장을 통해 가족과 공동체 안에 다시 자리매김되는지를 보여준다.

제주공항 집단매장지 발굴은 이러한 물질적 유령의 대표적 사례이다. 공항 활주로 아래 비밀리에 묻혀 있던 희생자들의 유해가 수십 년 뒤 발굴되었을 때, 그것은 단순한 법의학적 발견이 아니었다. 그 뼈들은 오랫동안 숨겨져 있던 국가폭력이 물질적으로 귀환한 것이다. 죽은 자는 말하지 않았지만, 뼈는 말하고 있었다. 뼈는 누군가가 이곳에서 죽었고, 누군가가 그 죽음을 숨겼으며, 누군가가 오랫동안 그 죽음을 기다렸다는 사실을 증언한다. 유해 발굴은 행방불명자의 죽음을 실체화하기 때문이다. 행방불명자는 죽었지만 죽음이 확인되지 않은 자이다. 그래서 그의 죽음은 가족에게 끝나지 않은 사건으로 남는다. 시신이 없고 무덤이 없고 사망 경로가 불확실할 때, 애도는 종결될 수 없다. 그러나 뼈가 발굴되고 DNA를 통해 신원이 확인되는 순간, 죽은 자는 다시 이름을 얻고 가족관계 안으로 돌아온다. 그는 더 이상 익명의 행방불명자

가 아니라 누군가의 아버지, 어머니, 형제, 자식이 된다.[36]

이때 뼈는 단순한 물질적 잔여가 아니다. 뼈는 사회적 행위성을 갖는다. 그것은 유족에게 애도의 가능성을 열어주고, 국가에게 진실규명과 책임의 문제를 제기한다. 더불어 공동체에게 과거 폭력의 실재를 직면하게 한다. 이런 점에서 뼈는 유령적이다. 그것은 죽은 자의 부재를 드러내면서 동시에 그의 현존을 드러낸다. 그리고 뼈는 말하지 않지만, 산 자에게 말하도록 요구한다. 뼈는 움직이지 않지만, 가족과 국가와 공동체를 움직인다.[37] 이러한 의미에서 뼈의 행위성은 물질이 독자적으로 의지를 갖는다는 뜻이 아니라, 유해가 특정한 기억・감정・의례・제도적 실천을 조직하는 매개로 작동한다는 뜻이다.

마사 링컨과 브루스 링컨이 분석한 바축 기념관의 해골 전시와 제주4・3의 유해 발굴은 이 점에서 비교될 수 있다. 바축 기념관의 해골은 대중에게 학살의 잔혹성과 역사적 책임을 환기하는 이차적 유령 출몰의 장치이다. 제주4・3의 유해 역시 국가기억의 차원에서는 이차적 유령 출몰의 기능을 수행한다. 그것은 학살의 증거이며, 공적 기억과 역사적 책임을 요구하는 물질적 매개이다. 그러나 제주4・3의 뼈는 동시에 일차적 유령 출몰의 차원과도 연결된다. 그 뼈는 가족에게 돌아가야 할 조상이며, 제사와 재매장과 해원의 대상이기 때문이다.

따라서 제주4・3 유령은 국가기억과 가족기억이 만나는 경계에 놓여 있다. 국가는 유해를 희생자의 증거로 보존하고 기념하려 하지만, 가족은 그 유해를 조상으로 모시고 싶어 한다. 국가는 죽은 자를 공적 희생자로 배치하지만, 유족은 그를 가족의 아버지, 어머니, 할아버지, 할머니로 다시 자리매김하려 한다. 이 긴장이야말로 제주4・3의 유령이 물질적 차원에서 드러나는 지점이다.

제주4・3 유령은 국가기억과 가족기억 사이에서 계속 이동한다. 국

---

36) Kim Seong Nae, “Placing the Dead in the Postmemory of the Cheju Massacre in Korea,” *The Journal of Religion* 99:1 (2019), pp.88-90, p.94.

37) 같은 글, pp.92-94.

가기억은 죽은 자를 희생자 명단, 위령탑, 평화공원, 진상조사보고서, 국가추념식 안에 배치한다. 이 기억은 오랫동안 금지되었던 4·3의 진실을 공적으로 인정하게 만들었다는 점에서 중요하다. 국가적 기념은 죽은 자를 더 이상 불온한 존재가 아니라 국가폭력의 희생자로 인정한다. 이것은 이차적 유령 출몰의 차원이다.

그러나 가족기억은 다른 방식으로 작동한다. 가족에게 죽은 자는 추상적 유령이 아니라 아버지, 어머니, 형제, 자식, 조상이다. 가족기억은 죽은 자를 공적 역사 속에 넣는 데 그치지 않고, 친족관계와 조상 의례 속에 다시 넣고자 한다. 이것은 일차적 유령 출몰의 차원이다.

제주4·3 유령은 바로 이 두 차원이 만나는 지점에 놓여 있다. 평화공원과 위령제는 죽은 자를 공적으로 기억하게 하지만, 영개울림과 질침, 제사와 재매장은 죽은 자를 의례적으로 응답해야 할 존재로 만든다. 국가기억은 죽은 자를 역사적 희생자로 배치하고, 가족기억은 죽은 자를 원혼이자 조상으로 대한다. 두 기억은 서로 대립하기만 하는 것은 아니다. 오히려 서로를 필요로 한다. 국가기억은 가족기억이 오랫동안 보존해 온 고통과 증언 없이는 성립할 수 없고, 가족기억은 국가적 인정과 진실규명 없이는 죽은 자의 명예회복을 완성하기 어렵다.

하지만 두 기억의 목적은 다르다. 국가기억은 대중에게 4·3의 비극을 기억하게 하고 역사적 책임을 환기하는 데 초점을 둔다. 반면에 가족기억은 죽은 자의 한을 풀고, 그를 조상으로 모시며, 산 자와 죽은 자의 관계를 회복하는 데 목적을 둔다. 전자가 이차적 유령 출몰이라면, 후자는 일차적 유령 출몰이다. 제주4·3은 이 두 유령 출몰이 서로 교차하는 장이다.

이러한 관점에서 보면, 제주4·3의 유령은 단순히 과거의 망령이 아니다. 그것은 국가폭력의 역사적 책임을 묻는 공적 존재이면서 동시에 가족과 마을의 의례적 응답을 요구하는 종교적 존재이다. 유령은 기념관에만 있지 않고, 굿판에도 있다. 유령은 위패와 명단에만 있지 않고, 꿈과 병과 영개울림의 목소리 속에도 있다. 유령은 국가의 역사

속에만 있지 않고, 가족의 제사상과 마을 공동묘지, 발굴된 뼈와 세워진 비석 속에도 있다.

Ⅳ. 나오는 말

본 논문은 제주4·3의 폭력적 죽음이 무속 의례, 가족의 애도, 유해 발굴, 국가기념의 장에서 현재화되는 방식을 유령론의 관점에서 검토하였다. 제주4·3의 희생자들은 국가폭력으로 생명을 잃었을 뿐 아니라, 오랫동안 정상적인 장례와 공적 애도의 질서에서도 배제되었다. 말해질 수 없었던 죽음은 유족의 침묵과 꿈, 굿과 제사, 영개울림과 질침, 유해 발굴과 재매장을 통해 반복적으로 현재에 귀환했다.

영개울림은 원혼이 심방의 몸과 목소리를 매개로 자신의 죽음의 경로와 원한을 발화하는 의례적 증언의 형식이다. 질침과 해원은 죽은 자의 발화에 대한 산 자의 응답으로서, 단절된 죽음의 경로를 다시 잇고 죽은 자와 산 자의 관계를 재구성하는 실천이다. 또한 발굴된 유해는 국가폭력의 증거이자 가족에게 돌아가야 할 조상적 몸으로서, 국가기억과 가족기억을 매개한다.

제주4·3의 유령은 두 층위에서 이해될 수 있다. 한편으로 그것은 평화공원, 위령탑, 기념관, 희생자 명부, 발굴 유해를 통해 역사적 책임을 환기하는 이차적 유령 출몰의 형식이다. 다른 한편으로 그것은 영개울림, 질침, 제사, 재매장을 통해 산 자에게 의례적 응답을 요청하는 일차적 유령 출몰의 형식이다. 제주4·3의 유령성은 이 두 층위가 분리되지 않고 교차하는 지점에서 가장 선명하게 드러난다.

본 논문은 문헌과 의례기록 등 2차 자료를 중심으로 논의를 구성했기에, 영개울림의 실제 수행 과정과 심방의 발화, 유족의 감응과 응답을 충분히 분석하지 못했다는 한계를 지닌다. 후속 연구에서는 영개울

림의 현장 자료, 의례 참여자들의 구술, 유해 발굴과 재매장에 관한 사례를 함께 검토하여 죽은 자의 목소리가 어떤 수행적·서사적 장치를 통해 구성되고 수용되는지를 구체적으로 분석할 필요가 있다.

【참고문헌】

권헌익,『베트남 전쟁의 유령들』, 박충환 외 옮김, 부산: 산지니, 2016.

그레이스 M. 조,『유령 연구: 비밀에 부쳐진 말들, 삭제된 존재의 배회, 트라우마의 체현』, 성원 옮김, 김은주 해제, 파주: 동녘, 2025.

김성례,「원혼의 통곡: 역사적 담론으로서의 제주무속」,『제주도연구』6, 1989.

데리다, 자크,『마르크스의 유령들』, 진태원 옮김, 서울: 그린비, 2014.

이소윤,「제주 4·3과 기억서사: 당본풀이와 연유닦음, 영개울림을 중심으로」,『한국무속학』45, 2022.
https://doi.org/10.54269/AKSS.2022.08.45.147

이영진,「근대성과 유령: 근현대 동아시아의 죽음의 정치를 넘어서기」,『아세아연구』59-3, 2016.
http://uci.or.kr/G704-000745.2016.59.3.007

이용범,「한국 전통 죽음의례의 변화: 유교 상장례와 무속의 죽음의례를 중심으로」,『종교문화비평』16, 2009.
http://uci.or.kr/G704-001825.2009.16.16.006

현혜경,「4·3과 굿의 재현」,『민주주의와 인권』5-1, 2005.
http://uci.or.kr/G704-001616.2005.5.1.001

_____,「제주4·3사건 기념의례의 형성과 구조」, 전남대학교 박사학위 논문, 2008.

홍승혜,「유령의 귀환: <거듭되는 항거>의 제주 4.3 다시 보기」,『한국학연구』46, 2017.

Abraham, Nicolas, and Maria Torok, *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, Vol. 1, ed. and trans. Nicholas T. Rand, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Benjamin, Walter, “On the Concept of History,” trans. Harry Zohn, in Howard Eiland and Michael W. Jennings, eds., *Selected Writings, Volume 4: 1938–1940*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003 [1940].

Good, Byron J., “Hauntology: Theorizing the Spectral in Psychological Anthropology,” *Ethos* 47:4, 2019. https://doi.org/10.1111/etho.12260

Gordon, Avery F., *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, 2nd ed., Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. https://doi.org/10.5749/j.ctttt4hp

Gustafsson, Mai Lan, *War and Shadows: The Haunting of Vietnam*, Ithaca: Cornell University Press, 2009. https://doi.org/10.7591/j.ctt7zk2w

Kim, Seong Nae, “Placing the Dead in the Postmemory of the Cheju Massacre in Korea,” *The Journal of Religion* 99:1, 2019. https://doi.org/10.1086/700337

Lincoln, Martha, and Bruce Lincoln, “Toward a Critical Hauntology: Bare Afterlife and the Ghosts of Ba Chúc,” *Comparative Studies in Society and History* 57:1, 2015. https://doi.org/10.1017/S0010417514000644

■ Abstract

Haunting Ghosts, the Speaking Body of the Simbang: The Hauntological Significance of Yeonggae-ullim for the Victims of the April Third Jeju Uprising

Heo Nam-jin
Research Professor, Institute for Climate Humanities, Wonkwang University

This study analyzes, from the perspective of hauntology, the ways in which the violent deaths of the April Third Jeju Uprising are made present through shaman rituals, the excavation of human remains, and practices of state commemoration. The victims of the April Third Jeju Uprising were not only deprived of their lives through state violence but were also excluded for a long time from the normative order of funerary rites and public mourning. These deaths, which could neither be spoken of nor properly mourned, did not disappear completely. Rather, they have repeatedly returned to the present through the silence and dreams of bereaved families, shamanic rituals, *yeonggae-ullim* (channeling soul-lamentations) and *jilchim* (opening passage to the afterworld), the excavation of human remains, and reburial.

This study understands such returns not simply as representations of memory, but as ghostly hauntings through which the dead demand

renewed relations with the world of the living. To develop this argument, it critically draws on Derrida's hauntology, Avery Gordon's concept of haunting, Grace M. Cho's discussion of transgenerational ghosts, Heonik Kwon's study of war ghosts, and Martha Lincoln and Bruce Lincoln's distinction between primary and secondary haunting. In particular, this study focuses on the way in which the spirits with unresolved grievances in the April Third Jeju Uprising appear not merely as symbols or metaphors, but as ritual subjects who demand *haewon* (grievance–resolution) and the restoration of relations through dreams, illness, shamanic rituals, and the ritual speech of *yeonggae–ullim*.

This study emphasizes *yeonggae–ullim* and the performative body of the *simbang* (ritual master). *Yeonggae–ullim* is a ritual procedure in which a *simbang*, possessed by the spirit of the dead, gives voice to the story of the deceased; it is a form of ritual speech that calls the voice of the dead into the present ritual space. In this process, the *simbang* is not merely a figure who transmits the words of the dead. Rather, through weeping and bodily movement, the *simbang* becomes a performative medium that transforms the absence of the dead into a present voice and affect. Therefore, *yeonggae–ullim* is a form of ritual testimony that enables deaths omitted from or prohibited by official records to be spoken again before the community. It also functions as a counter–discourse that allows the grievances of the dead to be voiced against the dominant discourse of state violence. Furthermore, the ghosts of the April Third Jeju Uprising were formed at the intersection of secondary haunting, which evokes historical responsibility through public commemoration, and primary

haunting, which demands *haewon* and the restoration of relations within familial and shamanic ritual contexts.

Keywords: The April Third Jeju Uprising, hauntology, *yeonggae-ullim*, spirits with unresolved grievances, *jilchim, haewon*, memory

논문투고일 : 2026.07.25. 심사완료일 : 2026.09.01. 게재확정일 : 2026.09.28.