

濟州島 巫俗의 比較研究(I)

玄 容 駿

차 례

I 序 論

1. 研究의 目的
2. 研究의 範圍 및 方法
3. 巫俗의 概念과 周邊 民族의 巫俗

II 巫現의 職能

1. 濟州島 및 韓國 本土巫의 職能
2. 周邊 民族巫의 職能

3. 綜 合

III 巫儀-忘我와 그 方法

1. 濟州島 및 韓國 本土의 巫儀
2. 周邊 民族의 巫儀

3. 綜 合
以下 別誌

I 序 論

1. 研究의 目的

韓國 巫俗의 本格的인 研究는 日政 때의 學者, 孫晉泰, 今村致順, 赤松智城, 秋葉 隆 등에서 비롯하였다고 할 수 있다. 그중 가장 두드러진 業績을 쌓은 秋葉 隆은 韓國의 巫俗을 北方民族에 通有하는 Shamanism의 一支流로 보고, ¹⁾ 「巫俗(샤마니즘)이라는 社會現象을 朝鮮의 全体的 社會構造 속에서 捕捉하고 그 社會學的 意義를 明白히 하는」²⁾ 데 研究의 目的을 두었다. 당시의 學者들이 모두 明確히 밝힌 것은 아니지만, 韓國의 巫俗을 秋葉 隆의 見解와 같이 Shamanism의 一支流로 보았을 것임은 崔南善, 孫晉泰氏 등의 論述³⁾ 을 통해서도 능히 짐작할 수 있다.

解放 以後, 특히 1960年代에 이르러 韓國 巫俗의 研究는 韓國 學者들에 의하여 활발히 再興하기 시작하였다. 言語의 障壁으로 해서 正確을 기하지 못했던 資料를 再檢討 調査하고, 이를 巫俗誌的 角度에서 記述 報告하는 一方, 여러가지 側面에서 그 本質에의 接近을 試圖하려 하였

1) 赤松智城·秋葉 隆『朝鮮巫俗의 研究』上卷 序言 大阪屋書店 1937

2) 秋葉 隆「朝鮮巫俗의 現地研究」p. 3 養德社 1950

3) 崔南善「薩滿教割記」『啓明』19號 pp. 2-51

孫 晉泰「支那의 巫에 就いて-巫病と巫の事神·巫醫·巫の起源に就いて-」『民俗學』第貳卷 第四號 民俗學會(日本) 1930

다. 그중 가장 두드러진 傾向은 韓國巫俗의 性格과 그 歷史的 起源을 파악하려는 努力이었다. 이 努力은 상당한 成果를 거두었는데, 結果는 韓國의 巫俗이 Shamanism이나, 아니냐 하는 問題에 부딪치게 되었고, 이에 대한 몇 가지의 見解가 나오게 되었다. 그것은 세 가지로 要約된다.

첫째는 韓國의 巫俗은 Shamanism의 範疇에 들 수 없는, 全然 다른 信仰體系라는 見解이다. 任 哲宰氏는 「韓國巫俗研究 序說」에서 韓國 巫俗의 諸要素를 分析하고, 巫現은 興奮狀態에 빠지는 수가 있으나, ecstasy 狀態에 빠지지 않을 뿐 아니라, 그 神統, 巫服, 巫具, 巫樂, 巫舞 등 多方面으로 보아, 南部地方의 당골, 심방 뿐 아니라, 韓國 巫俗 全体가 Shamanism과는 다른 體系의 信仰이라 하였다.⁴⁾

둘째는 中部 以北의 巫俗은 Shamanism 系統이나, 全羅, 濟州 등 南部地方의 巫俗은 Shamanism과 다른 계통의 것이라는 見解이다. 이는 Shamanism의 本質的 要素인 ecstasy 現象을 韓國 巫俗에서 分析한 結果의 所產이다. 崔 吉城氏는 이 作業 끝에 위와 같은 結論에 到達하고, ecstasy가 없는 심방, 당골 등의 宗教가 韓國의 原來的 原始宗教이고, 샤머니즘系 中部以北의 巫俗은 뒤에 北方으로부터 傳播되어 韓半島를 南下하여 왔다는 假說을 세우게 되었다.⁵⁾

셋째는 韓國 全体의 巫俗이 Shamanism 系統의 信仰이나, 南部地方의 巫俗은 變質된 것이라는 見解이다. 金 泰坤氏가 이 見解를 위하여 韓國 巫俗은 本來 北方系列의 샤머니즘이었지만, 南部地方의 文化型의 差異로 말미암아 당골, 심방은 ecstasy가 變遷하여 韓國의 巫系는 分化되고 오늘과 같은 樣相이 되었다고 했다.⁶⁾

筆者도 이미 濟州島의 심방을 놓고 現在的, 共時的으로 볼 때에는 Shaman이나 무당과 그 性格이 다르다는 見解를 말한 바 있거니와⁷⁾ 本來부터 곧 그 起源부터 심방이나 당골이 Shaman과 다른 性格의 것인가 하는 問題는 重大한 課題가 아닐 수 없다. 萬一, 中部以北의 巫現이 北方系統 곧 시베리아 및 中央亞細亞의 샤만과 같은 系列임이 事實이고, 南部地方의 巫現은 本來의 所以 이와 다른 性格의 것이 밝혀진다면 이는 韓國 巫俗은 두 가지 系統의 信仰이 複合된 것임을 意味하여 주는 同時에 두가지 系統의 文化的 複合임을 意味해 주는 것이 되기 때문이다.

위의 諸見解들에서도 韓國 巫俗의 샤머니즘 與否를 檢討함에 있어서 그 系統의 如何에 想到되고

4) 任 哲宰 「韓國巫俗研究 序說」 『亞細亞女性研究』 10輯 淑明女子大學校 1971

5) 崔 吉城 「韓國巫俗의 엑스타시 變遷考」 『亞細亞研究』 Vol. X No2 pp. 49-64

高大亞細亞問題研究所 1969

同 「韓國原始宗教의 一考」 『語文論集』 pp. 64-81

高麗大學校 國語國文學 研究會 1968

6) 金 泰坤 「韓國巫系의 分化 變遷」 『韓國民俗學』 創刊號 pp. 53-85 韓國民俗學會 1969

7) 玄 容駿 「濟州島 巫現의 職能者로서의 性格」 『金 載元 博士 回甲紀念論叢』 乙酉文化社 1969

있거니와, 事實, 이것의 明確한 究明은 韓國 巫俗, 나아가서 韓國 民族·文化의 系統을 解明하는 하나의 作業이 되는 것이다. 이를 위해선 韓國 巫俗이 綿密히 分析 되어야 하고 Shamanism과의 緻密한 比較·檢討가 施行되어야 한다. 그래서 韓國 巫俗의 샤마니즘 與否를 明白히 하고 만일 샤마니즘이라면 샤마니즘으로서의 位置를 分明히 해야 한다.

本 研究은 이 韓國 巫俗의 샤마니즘 與否와 샤마니즘으로서의 位置를 究明하고, 거기에 따라 일어나는 韓國 民族의 民族的·文化的 系統問題의 假說에 接近해 보려는 것이다.

2. 研究範圍 및 方法

韓國 巫俗이 샤마니즘이나, 아니냐. 샤마니즘이라면 그 位置는 어떤 것인가. 그리고 그 계통은 어떠한가. 이런 問題의 究明은 應當 여러 民族의 샤마니즘 乃至는 韓國 巫俗과 類似하다고 認定되는 宗教現象과 民族學的 比較를 함으로써 밝혀질 것이다.

그런데, 그 比較는 範圍를 擴大한다면 全世界 諸民族의 샤마니즘의 宗教現象과 비교하여야만 한다는 데 이를 것이니, 이는 도저히 힘이 미칠 바 아니다. 本 研究은 우선 韓國의 周邊의 民族의 것에 한하여 比較를 試圖하고자 한다. 即 北方으로 滿洲族, 漢族을 거쳐 샤마니즘의 古典의 地域이라 하는 시베리아, 中央亞細亞의 샤마니즘과 東쪽의 日本, 南쪽의 沖繩 등으로 그 範圍를 限定하려 한다.

이 比較에는 무엇을 어떻게 比較할 것이냐 하는 문제가 생긴다.

前項에서 이미 言及한 바와 같이 韓國 巫俗의 샤마니즘 與否 問題는 南部地方의 심방, 당골에 집중되어 있다. 그러니까 심방의 本質을 明白히 하는 것은 韓國 巫俗의 샤마니즘 與否를 究明하는 關鍵이 될 수 있다. 따라서 本 研究은 먼저 濟州島 巫俗의 諸要素를 重點의으로 分析하여 그 特性을 抽出하고, 이를 韓國 本土의 巫俗과 對比시켜 봄으로써 그 同質性 與否를 檢討하고 類型的 特性을 認識하려 한다. 그런 後, 이를 周邊民族의 類似한 宗教現象과 比較하여 同似點과 差異點을 밝힌다. 그 異同點을 보다 分明히 하기 위해서는 概括的 比較보다 各 要素別의 細細한 比較가 必要하다. 따라서 여기서는 먼저 巫俗의 主要 要素別로 比較를 하여 各 民族間의 類型的 異同을 밝혀 내고, 다음에 이를 綜合하여 全體的 體系의 民族別 特性을 理解하고자 한다. 各 民族의 巫俗과 要素別로 比較함은 韓國 巫俗이 어느 系統의 一系的 傳播 形成이나, 多系的 傳播의 複合 形成이나를 理解하는 데 보람될 것이며, 다시 이들 綜合하여 보는 것은 그것의 構造의 類型的 特性을 再認識하는 方法이 될 것이다.

이렇게 하여 類型的 特性을 認識하고, 民族間의 異同點을 밝히고 보면 韓國 巫俗의 샤마니즘 文化圈에서의 位置가 들어날 것이요, 나아가서 그 親緣性을 比較 摸索하면 그 系統이 一系的의냐, 多系的의냐가 밝혀질 것이다. 巫俗이 原始的 宗教現象의 殘存이라 한다면 이 系統의 探索

은 바로 韓國의 民族·文化의 起源에 接近하는 것이 되며 그 系統에 대한 假說을 設定하는 것이 된다.

3. 巫俗의 概念과 周邊民族의 巫俗

韓國의 巫俗과 周邊民族의 그것을 比較하려고 하면 먼저 韓國 巫俗의 概念을 規定하여 主題의 範圍를 限定해 놓을 必要가 있다. 그리고 이것과 比較할 周邊民族의 宗教現象도 限定해 놓아야 한다. 巫俗 乃至는 이와 同系列의 宗教現象과 比較해야 하겠기 때문이다.

✓ 1) 巫俗의 概念

巫俗이란 文字 그대로 말하면 巫覡을 둘러싼 民俗이다. 巫覡이란 超自然的 存在와 人間 사이에서 特殊한 方法의 儀禮執行을 通하여 媒介시키는 職能者이니, 巫俗이란 人間과 超自然的 存在가 巫覡의 特殊한 方法의 儀禮執行을 通하여 交涉하는 關係의 모든 民俗이라 할 수 있다. 따라서 巫俗의 範疇는 巫覡의 範疇를 어떻게 잡느냐에 따라 달라지게 마련이다.

이제까지의 論者들이 잡은 巫覡의 範疇는 廣狹의 差異들이 있었다. 巫俗 곧 샤머니즘이라는 觀點은 거의 一致하면서도 巫覡의 範疇 規定에는 대충 세가지의 差異가 있었다.

하나는 만신, 박수, 당골, 심방 등 一般적으로 무당이라고 하는 職能者 外에 占術, 讀經의 職能者인 점쟁이, 판수類까지 包含시키는 觀點이요,⁸⁾

둘은 샤머니즘의 基本要件인 ecstasy 現象이 있는 것만이 巫覡의 本質的인 것이라는 態度며⁹⁾

셋은 社會 一般에서 所謂 무당이라고 하는 만신, 박수, 당골, 심방, 무녀 등에 한해서 巫覡이라 하는 態度이다.¹⁰⁾

巫俗은 곧 샤머니즘이라고 할 경우, 巫覡은 곧 샤만이 될 것이니, 샤머니즘의 本質的 要件인 ecstasy의 有無로써 巫覡의 限界를 따지는 것은 妥當한 態度일 수 있다. 그러나, 巫라는 말은 東洋의 各國에서 多樣한 概念으로 使用하고 있으니, 韓國의 경우는 韓國民의 一般的인 巫의 概念을 無視해서는 안될 것이요, 또 現在的 共時的인 視點에서 ecstasy 現象을 基準으로 規定한다면 通時性을 無視한 概念 規定이 될 우려가 있다.

우리는 「韓國의 샤머니즘」과 「韓國의 巫俗」이 두 개념을 區別하여 둘 必要가 있다. 韓國 巫俗은 샤머니즘일 수 있어도, 韓國의 샤머니즘은 巫俗만일 수는 없으리라 생각되기 때문이다.

8) 赤松, 秋葉 ibid. 下卷 pp. 25-40

9) 崔 吉城 ibid. 1969 pp. 49-61

同 「韓國民間信의 系統과 類型」『石 宙善 教授 回甲紀念論叢』pp. 171-182 서울 1971.

10) 任 哲宰 ibid. pp. 191 1971.

따라서 韓國의 샤머니즘이라 할 경우에는 ecstasy를 基本要件으로 하는 讀經 占術者등까지 包含시키는 概念으로 하고, 巫俗이라 할 경우에는 韓國社會의 一般的 通念에 依한 概念을 尊重하여 規定함이 좋으리라 생각된다.

그러면 巫覡¹¹⁾ 과 巫覡 아닌 것의 差異는 무엇이겠는가?

巫覡이 아닌 民間信仰의 職能者로 一般의인 것만 들어도 점쟁이(占卜者)類, 四柱 觀相者類, 經文經(讀經者)類, 風水師類등 많이 있다. 이들과 巫覡과의 差異는 職能, 成巫過程, 巫裝, 巫具, 巫儀, 超自然觀등 面에서 檢討될 수 있다. 이들 各要素別로 보면 各 職能者間에는 一致點도 있고 類似點도 있고 相異點도 있다. 그중 두드러진 相異點은 그 職能和 儀禮에 있지 않은가 한다.

첫째 職能에 있어, 巫覡은 司祭, 靈媒, 占卜, 治病, 其他 여러가지 職能을 하는데, 他 職能者는 어느 하나에 置重한다. 巫覡은 그 職能中에서도 司祭的 職能이 優位이고 그것은 祝願宥和의 方式과 脅迫驅逐의 方式등 여러가지 方法으로 하는데, 職能面에서 類似한 讀經者類는 脅迫驅逐의 方式을 주로 한다. 治病의 方法도 이에 準한다.

둘째 儀禮에 있어 巫覡은 <굿> 을 한다. 굿은 忘我境에 沒入하는 方法인 歌舞의 터크니크에 依해서 행해지고, 이와 構造的 連關이 있는 巫裝·巫具가 따른다. 그리고 그 歌는 國語로 되어 있어 唱된다. 그런데 他 職能者는 굿을 하지 않는다. (巫覡의 職能, 儀禮의 特性은 뒤에 詳論될 것이다.)

이와 같이 巫覡은 굿이라는 儀禮方式에 依해서 司祭的 職能을 주로 하는 職能者이다. 따라서 中部以北의 만신, 박수, 中部以南의 당골, 濟州의 심방, 東海岸地方의 무당, 무녀등, 굿이라는 儀禮方式을 取하는 職能者로 그 範疇를 限定하고자 한다.

2) 周邊民族의 巫

韓國 巫覡의 範疇가 定해졌으면 이와 比較할 周邊民族의 對象을 定해 놓아야 한다.

比較의 對象은 韓國의 巫覡과 同質의인 것이라야 한다. 곧 成巫過程, 職能, 儀禮方式등이 類似하다고 생각되는 職能者와 比較해야 하는 것이다. 이런 職能者를 찾으면 그것은 그 民族에서 「巫」로 觀念되고 있거나, 學界에서 「巫」라고 일컫고 있는 職能者들이 된다.

따라서 本 研究는 다음과 같은 職能者들과 比較를 試圖하고자 한다.

- ① 시베리아, 中央亞細亞의 Shaman이라고 通稱되는 職能者
- ② 滿洲族, 漢族의 巫, 即 薩滿 또는 珊滿 索摩 薩瑪등으로 부르는 職能者 및 跳大鼓, 大仙(跳大仙)이라 부르는 職能者

11) 本論의 用語 使用에 있어 「巫覡」은 만신, 박수, 당골, 무녀등 소위 무당이라고 通稱되는 職能者를 指稱하고, 中部以北의 巫覡(만신, 박수등)은 「무당」으로 中部以南의 巫覡은 「당골」로 使用한다.

- ③ 日本의 이다꼬, 이찌꼬, 오가밍, 고미소, 미꼬라 부르는 職能者
 ④ 沖繩의 노로, 쯤가사, 강가가라, 유다 등이라 부르는 職能者

Ⅱ 巫覡의 職能

1. 濟州島 및 韓國 本土巫의 職能

먼저 濟州島의 巫覡의 職能부터 分析하여 나가기로 하자.

濟州島의 巫覡은 그 職能으로 보아 <심방> 과 <삼승할망> 으로 區分된다. 심방은 巫儀인 굿을 行하는 職能者로 男女 어느 쪽이나 있고, 삼승할망은 解産時에 産婆의 役割을 함과 同時에 어린 아이가 成人(15歲)이 될 때까지 豫祝과 治病의 小規模 儀禮를 하는 女巫다.¹²⁾ 심방도 이 儀禮를 하니, 두드러진 差異는 産婆의 職能의 有無에 있다.

巫覡이 巫覡일 수 있는 것은 굿을 하는 점에 있으니, 굿을 하는 심방이 巫覡의 本質的인 것임은 두말할 事 없다. 그러면 심방은 어떤 職能을 遂行하는가?

1) 司祭的 職能

심방이 執行하는 巫儀는 그 規模에 따라 큰굿, 작은굿, 비념으로 나눌 수 있는데, 그 內容으로 보면 相當히 여러가지가 있다.¹³⁾ 그것은 祈子, 生後 3日·7日·百日·晝·死亡時 등의 通過儀禮와 新年, 季節 등 年中行事 儀禮, 그리고 豊農, 豊漁, 豊狩 등 生産儀禮, 治病儀禮, 家屋의 新築, 船舶의 新造, 火災時 등 多方面에 亘한다. 이러한 巫儀는 個人的 乃至 家庭的 儀禮라 할 만한 것인데, 심방은 部落의 公共의 儀禮인 당굿도 執行한다. 당굿은 部落守護神인 堂神에 대한 儀禮로서 正月의 新年祭와 二月, 七月, 九月에 生産儀禮의 性格의 儀禮가 있다. 말하자면 심방은 個人的 儀禮와 公共의 儀禮, 雙方에 機能하고 있는 것이다.¹⁴⁾

심방이 執行하는 儀禮는 그 種類에 따라 各各 特殊한 祭次와 要素를 지니고 있으나, 그 基本的인 形式은 어느 것이나 비슷하다. 그것은 祭床을 排設하여 祭場을 꾸미고, 神靈을 請해 들어 祭床에 坐定시키고, 祭物을 권하여 饗應케 하고, 祈求事項을 祈願하여 神靈의 意志를 알아 傳達하고, 그래서 神靈을 보내는 것이다.¹⁵⁾ 심방은 이러한 儀禮를 司掌함으로써 神靈과 人間과의 사이에서 兩者의 意思를 仲介하고 있다.

12) 玄容駿「濟州島의 巫覡」『濟大學報』第7號 pp. 160-162. 濟州大學 1965

13) 玄容駿「濟州島의 巫俗儀禮」『韓國言語文學』第3輯 pp. 46-47. 韓國言語文學會, 1965

14) ibid. (註13).

15) 玄容駿 ibid. pp. 47-53

심방의 儀禮에는 神靈에게 祈求者의 所願을 祝願하여 聽許케 하는 宗教的 儀禮뿐 아니라, 惡靈은 脅迫驅逐하여 疾病, 災厄등을 除去하는 儀禮도 있다. 特히 治病儀禮에 이런 儀禮形式이 많다. 그러나 이런 驅逐의 儀禮는 基本儀禮 속의 一部로 插入되거나 附隨的으로 行하여진다. 이런 儀禮形式은 呪術의 儀禮라 할 수 있으나, 그것은 宗教的 儀禮形式 속에서 惡靈만을 驅逐하는 것이므로 呪術師의 職能과는 다르다. 이것은 司祭의 職能의 一部로 보아 두고자 한다.

2) 占師의 職能

심방의 巫儀過程에는 隨時 巫占이 따른다. 굿이 시작되면 神靈을 歌舞로써 請하여 祭床에 坐定시키는데, 神이 下降할 神界의 門이 잘 열렸나, 안 열렸나, 神의 下降路의 逐邪가 잘 되었나, 안되었나, 神이 祭床의 계자리에 잘 坐定했나, 안 했나를 巫占으로 判斷한다. 神靈에게 祭物을 권하고 所願事項을 祈求하면 神靈이 祭物을 즐거이 받았는가 與否, 祈求를 잘 받아들인가가 與否를 巫占으로 判斷하고, 惡靈을 驅逐하고 送神을 하고... 모든 儀禮行爲 過程에 그 結果가 어떤가를 巫占을 通하여 알아낸다. 自己가 行한 儀禮行爲에 대하여 神意의 反應 如何를 探知해 내는 것이다. 이러한 巫占을 <산받는다> 고 한다.

이 占은 점쟁이(占匠)의 占과는 性格이 다른 것이다. 점쟁이는 顧客의 要請에 따라 諸般 吉凶禍福을 判斷해 주는데, 심방은 巫儀時에 儀禮行爲의 結果, 該神의 意思 如何와 그에 따른 吉凶禍福만을 判斷해 주는 것이다. 가령 疾病이 났을 경우, 점쟁이는 굿을 해야 나올 病人가, 아닌가를 判斷해 주고, 심방은 굿을 한 後, 잘 낫겠는가 아닌가를 判斷해 준다. 점쟁이는 굿의 要因을 알아내고 심방은 굿의 結果만을 알아낸다. 兩者는 相互 依存的이다. 따라서 심방은 獨立인 占師는 아닌 것이다.

심방은 巫占을 하면 그것을 判讀하고 禱者(祭主)에게 傳達한다. 그것을 <분부 사된다> 고 한다. 吩咐 곧 神의 意志를 禱者에게 사되어 傳한다는 뜻이다. 이것은 심방이 自己의 身分 곧 賤民의 身分임을 自覺하고 神과 禱者의 中間位置에서 傳하여 올리는 것이다. 따라서 分부사됨은 三人稱的 間接話法으로 敬語로써 傳達하여 올린다.¹⁶⁾

심방의 巫占法엔 여러가지가 있다. 그중 가장 흔한 것은 <신칼占> <산판占> <제비(米粒占)> 등이다. 어떤 경우에 어떤 점을 한다는 規則이 정해져 있다.¹⁷⁾

신칼점이란 <신칼(神刀)> 또는 <맹두칼> 이라 하는 巫具로 치는 점이다. 신칼은 20cm 內外의 못쇠 칼 두 개가 1組가 되어 있는데, 심방은 神에게 探知하고 싶은 事項을 問議하면서 이 신칼을 地面에 던져 놓아 그 칼날의 方向을 보고 神意를 判讀한다.

16) 玄容駿「濟州島 巫祝의 職能者로서의 性格」『金載元 博士 回甲紀念論叢』pp. 526-533 乙酉文化社 1969

17) 玄容駿「濟州의 巫占法」『제주도』12號 pp. 128-139 濟州道 1963

산판占은 <천문> 과 <상장> 으로 치는 점이다. 천문은 直徑 4.5cm 가량의 모양의 葉錢 둥근 낫쇠 두 개요, 상장은 작은 낫쇠 술잔 두 개다. 이 네 개를 <산대>라는 둥근 臺 모양의 것에 올려 놓고, 알고 싶은 事項을 神에게 問議하면서 地面에 던져 그것들의 顛沛狀態를 보고 神意를 判讀한다. 結局 巫占具는 神意를 象徵的으로 심방에게 표현해 주고, 심방은 이를 判讀하여 禱者에게 傳達해 주는 셈이다. 심방은 巫占具가 象徵 現表하는 神意를 判讀하는 能力을 가진 者이다.

그러면 巫占具는 어떤 性格의 것이어서 神意를 象徵 表現할 수 있는 것인가?

심방은 신칼과 산판과 搖鈴을 합쳐 <맹두>라 한다. 신칼과 산판은 基本巫占具요, 搖鈴은 請神이 機能이 있는 巫具다. 이 셋은 심방의 基本巫具이다. 심방은 이 巫具를 <조상(祖上)>이라 하여 굿을 하러 갈 때, 반드시 가지고 가서 巫祖床인 <공시床>에 놓았다가 巫占을 하고, 歸家하면 조상 곧 巫의 守護神을 모신 <당주>에 모셔 놓는다. 神話에 의하면 最初의 巫祖 三兄弟의 이름은 <맹두>라 하며, 심방은 이 巫祖를 <조상>이라 부르며 굿할때마다 이 巫祖에게 儀禮를 한다. 神話上的 巫祖요, 守護神을 <맹두>라 하고 <조상>이라 하여 위하는 것과, 基本巫具를 <맹두>라 하고 <조상>이라 하여 위하는 것이 一致하다. 結局 基本巫具는 <조상>이라 일컫는 그들의 守護神 乃至 補助靈의 象徵物이요, 守護神 乃至 補助靈 그 自体이며, 그것의 靈力이 內在해 있는 聖物인 것이다. 따라서 巫占을 친다는 것은 심방이 그의 守護神 乃至 補助靈을 통해서 神意를 알아내는 것이다. 神意를 直接 물어 보고 알아내는 힘은 巫占具 곧 守護神 乃至 補助靈에 있고, 심방은 이를 驅使하여 請神하고 祈願하고 神意를 探知하여 傳達하고 있는 것이다.¹⁸⁾

그러고 보면, 神意를 傳達하는 <분부사됨>은 守護神 乃至 補助靈이 神과 直接 交通하여 알아낸 神意를 傳達하는 것이 된다. 神意的 通譯者요, 守護神 乃至 補助靈의 代辯者의 구실을 하고 있는 것이다. 神의 이야기를 再生하고 傳達하는 것이니 間接話法을 쓰게 마련이다. 그러나 注意할 것은 이 말을 듣는 禱者 乃至 聽衆은 심방의 이야기이기 보다는 神의 이야기로 듣고 있는 면이 보이는 점이다. 심방은 間接話法으로 神의 이야기를 引用하는 形式으로 代辯하며 말이 끝났을 때마다 「……이리 이리 분부 문안 말씀 여쭙내다.」 식으로, 敬語로 傳達하지만 禱者는 이 때마다 「고맙수다, 고맙수다」 「불쌍한 조손 조상님이 잘 도와 주십시오」 식의 말을 連發하며 손을 비빈다. 이 感謝와 祈求의 辭說은 禱者가 심방에게 하는 것이 아니라, 神에게 直接 올리는 것이다. 傳達者인 심방에게 손을 비비며 祈求할 理는 없다. 이는 심방의 代辯을 直接 神語로 듣고, 거기에 感謝 또는 祈求를 올리는 것이라 할 수 있다. 結局 禱者는 神託으로 認識하고 있는 셈이 된다. 하고 보면 巫占을 하여 분부사되는 것은 神의 託宣을 하는 것이 되며, 占師로서의 職能은 神託의 職能을 하고 있는 것이 된다.

18) 玄容駿 ibid pp. 533-539 1969

3) 靈媒의 職能

심방이 하는 <분부사림>의 一種에 <영개울림>이란 것이 있다. <영개>란 靈魂, 死靈의 뜻이고, <울림>이란 울음(泣)이란 말로서 「死靈의 울음」 「死靈이 울며 이야기함」을 意味하는 말이다. 다시 말하면 死靈이 심방의 입을 통하여 울면서 生前의 心懷를 이야기 하는 것을 <영개울림>이라 한다.

이 <영개울림>은 저승의 길을 치워 닦아 死靈을 請하여 慰安하고 저승의 열두 문을 열어 極樂으로 보내드리는 儀禮에서 行해진다. 이 儀禮를 <질침>(길을 치워 닦음의 뜻)이라 하는데, 질침은 <十王맞이>라는 死靈供養儀禮의 一祭次로 되어 있다.

<영개울림>의 本意를 理解하기 위해서는 <질침>의 祭次過程부터 알 必要가 있다.

<질침>을 하려면 먼저 집안에 十王과 差使 그리고 死靈의 床을 排設하여 저승, 極樂을 象徴해 놓는다. 그리고 마당에는 명석을 깔고 거기에 저승의 열두 문을 만든다. 그것은 50cm 內외의 댓가지를 10個 半圓形으로 구부리어 양쪽 끝을 명석에 꽂아 一列이 되게 해 놓은 것이다. 이 각각의 댓가지 문은 저승의 문을 의미하고 그 밑의 一列이 되는 空間은 저승의 길을 의미한다.

심방은 어느 死靈의 저승길을 치워 닦아 極樂으로 보내고자 길을 치워 닦고자 한다는 辭說을 唱하고는 저승길을 치워 닦는 過程으로 들어간다. 그 過程은 상당히 길고 徹底한 掃路作業이다. 그 順序와 심방의 儀禮行爲는 이러하다.

() 안은 儀禮行爲.

- ① 먼저 死靈이 來臨할 저승의 길을 돌아본다. (댓가지 문의 틈새를 춤추면서 돈다.)
- ② 길은 雜草木이 茂盛하여 있으므로 이를 베어 자친다. (신칼을 가지고 베는 시늬의 춤을 추며 댓가지 문 틈새를 돈다)
- ③ 베어 놓은 雜草木을 整理한다. (神刀을 가지고 치우는 시늬의 춤을 추며 돈다)
- ④ 雜草木의 뿌리를 따비로 파낸다. (神刀로써 파내는 시늬의 춤을 추며 돈다)
- ⑤ 파낸 자국의 흙을 발로 밟아 평평하게 고른다. (밟아 고르는 시늬의 춤을 추며 돈다)
- ⑥ 구르는 돌맹이를 삼태기로 날라 치운다. (실제로 돌맹이를 굴리고 그것을 치우는 시늬를 한다)
- ⑦ 地面이 울퉁불퉁하니, 이를 밀대로 밀어 고른다. (밀어 고르는 시늬의 춤을 추며 돈다)
- ⑧ 일어나는 먼지를 쓴다. (신칼 치마—신칼 자루에 붙인 끈—로 쓸어내는 시늬의 춤을 춘다)
- ⑨ 물을 뿌려 먼지를 잠재운다. (술을 한 모금 뿜는다)
- ⑩ 물을 너무 많이 뿌려 흙이 질므로 떠를 잔다. (떠를 짧게 잘라다 조금 뿌린다)

- ⑪ 띠 위에 나비를 날린다. (白紙 조각을 조금 뿌려 놓는다)
 ⑫ 그 위에 死靈이 건너올 흰 무명을 깬다. (이 무명을 다리라고 함)
 ⑬ 무명 위에 쌀과 시루떡 가루를 뿌려 울구멍 실구멍을 매운다.
 ⑭ 심방이 요령 소리를 내며 그 길을 뛰어 다닌다. (死靈과 差使가 말방울 소리를 울리며 來臨함을 象徵하는 것)

以上과 같은 過程으로 길을 치워 닦아 死靈을 맞아 들이면 <영개울림>으로 들어간다. 심방은 死靈과 가장 가까운 親族 이룰데면 夫婦, 父母, 兄弟 등의 順으로, 차례 차례 死靈의 生前의 心懷, 現在의 心情, 앞으로의 부탁의 말을 해간다.

「아바님아 나 오랐수다(왔읍니다). 어머님아 나 오랐수다. 어려운 금전 씨 가명(씨가면서) 나 저승질 닦아 된 고맙수다. 아바님아, 어머님아, 말 모른 금전 버울젠(벌러고), 흥건 살아보젠 흥단보난(하다보니), 어머님, 아바님 손목 잡꼭 앞의 앓앙 도란도란 살아보젠 흥단보난 다시 못을 맹왕 질을(冥王질을) 가집테다. 서문 어머님아, 무사(왜) 날 낳음테가. 서문 아바님아 무사 날 낳음테가. 돌아사는 나 가슴은 칼로 베듯 아플테다. 난 죽으난 어느 누게 옷 입져 줄 사름도 엇고(없고) 묶어 줄 사름도 엇언, 할까님이 날 옷 입져 주고 묶어 주고 훑테다. 할마님 날 용서혹서. 오래 오래 살당 저승 읍서. 저승 초군문에서 치매 깍(치마자락) 심영(잡아) 할마님 공 가꾸쿠다(값졌읍니다). 아이고 서문 어머님아 저 아가 하나만 성공시겨 줘서. 돈이 드나 은이 드나 성공시겨 주민 공 값을 거우다. 덕택으로 저승질 쳐주난 살매 ㄱ튼(같은) 끝은 질로 잘 가쿠다. 어머님아 고맙수다. 분부 문안 어쭙내다.……」

(濟州市 龍潭一洞 男巫 安 仕仁氏, 龍潭一洞 某氏宅에서의 영개울림 一部)

이와 같이 死靈의 말을 차례차례 해 나가는 것이다. 심방이 얼굴에 수건을 대고 눈물을 닦아가며 목매인 울음소리로 해가면 家族들은 「아이고 나 아기야, 아이고 나 아기야」 痛哭을 하며 듣는다. 바로 死靈이 찾아와서 直接 말하는 것을 듣는 듯 하고 있는 것이다.

이 영개울림도 그 形式을 엄밀히 따지고 보면 死靈이 直接 이야기 하듯 해 내려 오다가 末尾에 가서는 이제까지의 死靈의 말을 引用의 形式으로 바꾸고, 「……어머님 고맙수다(라고) 분부 문안말씀 어쭙내다.」 식으로 間接話法화시키고 있다. 이것은 死靈의 身分에서 심방의 賤民身分으로 돌아가 그 身分을 意識하고 이야기 하는 것이 된다. 그러니만치 심방은 그 때의 言動을 모두 記憶한다.

그러나, 聽衆은 이를 死靈의 말로 받아들이고, 死靈이 直接 이야기 하듯 속시원히 울려대다

말하는 심방을 보고 「영게 탕다」고 한다. <타다> 라는 말은 타다(乘), 받다(受)등의 뜻이 있어, 「死靈을 심방의 몸에 받았다」 「死靈이 심방의 몸에 탕다(乘)」는 뜻의 말이 된다. 이는 곧 「靈魂이 憑依했다」는 意味가 있어, 심방은 直接 憑靈現象을 이르지 않더라도 社會的으로 憑靈現象을 認定하고 있음을 느끼게 한다.

靈魂이 職能者의 입을 빌어 그의 意志를 代辯하는 것은 靈媒다. 따라서 심방은 儀禮를 통하여 靈媒의 職能도 하고 있는 것이다.

4) 呪醫的 職能

심방은 모든 疾病이 超自然的 存在 때문에 일어난다고 믿지는 않지만, 많은 種類의 疾病이 超自然에 原因이 있다고 解釋한다. 그 疾病은 神靈에 대한 觀念에 基礎를 둔 것과, 人間의 魂에 대한 觀念에 基礎를 둔 것이 있다.

神靈은 神과 死靈으로 大別되는데, 神은 善惡이 分明하지 않지만 大部分 善한 面이 길고, 死靈은 善한 것과 根本的으로 惡한 것이 있다. 神이나 善靈은 普通은 病을 잘 내리지 않지만, 그에 대한 禁忌를 犯했거나 잘 待接하여 모시지 않으면 崇仰을 받기 위하여 病을 준다. 이런 病은 罪意識이 밑에 깔려 있다. 惡靈은 恒常 특세만 있으면 犯接하여 病을 준다. 언어먹기 위해서인 것이다.

神이나 善靈이 주는 病은 지은 罪를 謝罪하고 잘 모심으로써 낫는다. 따라서 이런 病의 治療에는 神靈에게 謝罪하고 祝願하여 神意를 宥和시키는 儀禮를 한다. 말하자면 祝願宥和法이라 할만한 儀禮인 것이다.

惡靈이 주는 疾病의 治療는 이와 判異하다. 惡靈 곧 雜鬼類는 根本的으로 惡한 것이기 까닭에 祝願하고 宥和시킬 必要가 없다. 이는 脅迫하고 驅逐해 버리면 되는 것이다. 따라서 이런 病의 治療에는 脅迫驅逐法이라 할 呪術의 儀禮를 한다. <푸다시> <새드림> 등이 그것이다. 神靈의 性格에 따라 宥和와 驅逐의 中間的 形式, 折衷의 形式등이 있기도 하다.

人間의 魂에 대한 觀念에 基礎를 둔 疾病은 곧 <넉났다> 라는 현상이다. <넉났다> 란 「넉이 나갔다」 라는 말로 人間의 體內에 있는 여러개의 넉(魂)중 그 一部가 離脫하면 사람은 시름시름 앓아간다고 생각한다. 魂의 離脫現象은 特히 어린 아이에 많아서, 갑자기 놀라거나 넘어지거나 할 때 넉이 잘 나간다. 이런 原因으로 생긴 病은 遊離된 魂을 찾아 肉體 속에 다시 담아 넣으면 된다. 所謂 <넉들임> 이라는 儀禮가 그것이다. 이 儀禮는 심방이 遊離된 患者의 넉을 찾아 불러 患者의 저고리로 거두어다 정수리로 붙여 넣어 담는다.¹⁹⁾

이와 같이 심방은 祝願宥和法, 脅迫驅逐法 奪魂注入法등을 基本으로 하여 治療하고 있다. 그런데, 그 모든 治療는 다 儀禮를 通하여 하고, 投藥이나 施術의 治療行爲는 全然 없다. 이 점은

19) 玄 容駿 「濟州島巫俗의 疾病觀」 『제주도』 21號 pp. 106-117 濟州道 1965

심방이 司祭的 職能이 強調된 것임을 意味함과 同時에 심방의 特徵이기도 하다.

5) 演藝人的 職能

심방의 굿은 歌謠, 音樂, 演戲等 諸要素로 이루어져 있기 때문에 자연 구경거리가 된다. 굿은 聖性的 儀禮行爲인 同時에 歌舞·演戲的 藝術이기도 한다. 따라서 심방은 呪術·宗教的 職能者인 同時에 演藝人的 一面이 있는 것이다. 그러나 이 演藝人的 職能은 副次的인 것임은 두 말할 것도 없다.

以上 심방의 職能을 司祭, 占師, 靈媒, 呪醫, 演藝人的 職能으로 나누어 說明했거니와, 이를 종합하여 보면 占師, 靈媒, 呪醫, 演藝人的 諸職能은 심방이 諸儀禮를 司掌하는 가운데 附隨的으로 遂行하는 것이고 獨立化되어 있는 職能은 아닌 것이다. 하고 보면 심방은 司祭爲主의 職能者로서 個人的 儀禮나 公共的 儀禮에 다같이 關與하는 者라 할 수 있다.

濟州島의 심방과 本土의 巫覡을 比較할 때 程度의 差異는 各各 있으나 本質的으로 職能의 差異는 없는 것으로 여겨진다. 中部 以北의 무당이나 南部의 당골이나, 東海岸地方의 무녀나, 司祭的 職能을 遂行한다. 그들은 테크닉의 差異는 있을지언정 비손, 무닥거리와 告祀, 死靈慰安굿, 安宅굿, 손님굿등 個人的 大小儀禮와 部落祭를 司掌한다.²⁰⁾ 그들은 심방의 巫占과 若干性格은 다르지만 巫占을 하고 심방의 分부 사림이나 영개울림과 테크닉은 다르지만 공수를 하여 神託·靈媒의 職能을 하며 治病儀禮를 通하여 疾病을 낫게 한다. 結局 韓國의 巫覡은 地域的 差異들은 있지만, 司祭的 職能을 爲主로 하여 個人的 儀禮나 公共的 儀禮에 다같이 關與하는 者라는 本質的 職能은 같은 것이라 할 수 있다.

2. 周邊民族巫의 職能

1) 시베리아 및 中央亞細亞의 Shaman

샤머니즘의 古典的 地域인 시베리아 및 中央亞細亞에서는 Shaman이라는 名稱外에 民族에 따라 bö, ödögan, Utygan, oyun, Udagan, Kan, Tadebai, böge, Udaöan 등 여러가지로 불리고 있다.²¹⁾ 그러나, 그들의 共同된 職能은 司祭, 呪醫, 占師임을 D. Banzaroff는 밝히고 있다.²²⁾

20) 任 智宰 ibid. 1971. pp. 170-185

秋葉 隆 ibid 1950 pp. 67-123

21) W. M. Mikhailowski 著 高橋勝之 譯 「シベリヤ蒙古及び歐羅の異民族間に於けるシャーマン教」 『東亞論叢』 3輯 p. 295 東京 1941

22) D. Banzaroff 著 白鳥庫吉 譯 「黒教或ひは蒙古人に於ける シャーマン教」 『シャーマニズムの研究』 pp. 49-56 東京 新時代社 1971

Shaman이 司祭의 職能의 遂行者라 하는 것은 그들이「諸神의 마음을 알고 諸神이 사람에게 무엇을 希望하는가를 決定짓기 때문이다. 그들은 또 儀式 및 祈禱에 精進함으로써 祭儀를 行한다.」²³⁾ Shaman의 祭儀는 民族的, 地域的 差가 있으나, 가령 蒙古人의 경우를 들면 定期的 祭儀와 臨時的 祭儀 2種으로 나눌 수 있다. 定期的 祭儀는 春祭, 秋祭, 新年祭 등이 있고, 臨時的 祭儀는 어떤 計劃한 일을 시작할 때, 治病을 爲해서, 僻邪招福을 위해서 등 여러가지 目的에서 하는 祭儀다. 이들 祭儀는 豫祝과 神에게의 感謝의 意味가 짙다. 春祭는 遊牧民으로서의 所望인 大地의 푸르러감을 祝賀하고 神에게 感謝의 意를 表하는 祭이고, 秋祭는 田野及 豐饒의 神에게 致祭하는 것이며, 新年祭는 新年의 豫祝祭라 생각된다. 이런 祭儀 때마다 샤만은 말, 有角家畜, 緬羊, 山羊 등 犧牲과 牛乳, 馬乳, 麥酒 등을 올리고, 이것을 가지고 全集團民이 宴會를 베풀고, 競馬, 씨름 등 娛樂行事를 베풀곤 한다.²⁴⁾ 이러한 定期的 祭儀는 우리의 部落祭와 같은 公共的 祭儀이고, 臨時的 祭儀는 多分히 個人的 祭儀의 性格의 것이라 할 수 있다. 하고 보면 샤만은 公共性과 個人性을 兼有한 司祭의 職能者라 할 수 있다.

샤만의 祭儀 執行은 歌舞에 依한 補助靈 請靈으로부터 시작한다. 補助靈은 下降하고 샤만은 忘我狀態에 沒入하여 補助靈의 도움을 받아 天上에 或은 地下의 世界에 旅行하여 神과 直接 交涉한다. 神이 要求하는 것이 무엇인가를 알아내고, 供儀動物의 靈魂을 運搬하여 다 바쳐 幸運을 祈願하고, 死者의 靈魂을 地下의 冥界에 데려가고 病人의 잃어버린 魂을 찾아내고, 이런 일을 하고는 복귀하여 託宣한다. 司祭的 職能 遂行에는 附隨的으로 神託, 靈媒의 職能이 隨伴되는 것이다.

샤만의 呪醫의 職能은 여러가지 形態로 遂行된다.

于先 샤만은 疾病의 原因을 惡靈의 犯接 또는 惡靈에 의한 魂의 奪取 或은 魂의 이탈로 본다.²⁵⁾

惡靈의 犯接으로 인한 病은 忘我狀態에서 神과 直接 交涉하여 病因이 무슨 惡靈의 犯接 때문임을 알아내고, 이를 呪文 또는 脅迫으로써 구축하기도 하고, 動物에 轉移시켜 없애기도 하고 여러가지 施術을 加하여 쫓아내기도 한다. 驅逐法은 脅迫하면 惡靈이 患者의 입을 통하여 달아난다고 믿어 샤만이 呪文 또는 칼질로써 脅迫하고 육지거리물 하며 달아나는 惡靈을 춤을 뺄아 집밖으로 追放해 버리거나, 손바닥 위에 태워서 멀리 天上이나 地下로 후우 불어보내버리는 식이요, 動物에의 轉移法이란 呪文을 외어서 患者에 붙은 惡靈을 自己 몸에 옮겨 받고, 이를 다시 犧牲으로 마련된 動物에게 轉移시켜 그 動物을 죽여버리는 방식과 같은 것이다.²⁶⁾ 그리고

23) D. Banzaroff ibid. p. 49

24) D. Banzaroff ibid pp. 49-53

25) G. Nioradze 李弘植 譯 西伯利亞諸民族의 原始宗教』p 83 서울 新聞社 1949

26) W. M. Mikhailowski ibid. pp. 354-355

27) W. M. Mikhailowski ibid. pp. 299-300

施術을 加하는 法은 샤만이 病者의 患部를 입으로 빨아 數分後에 唇속에서 積승의 臍이나 구더기 또는 蠅을 꺼내 보이며, 이것이 病의 化身이라 하는 食의 吸引法²⁸⁾, 忘我狀態의 託宣으로써 藥草를 指示해 주거나²⁹⁾, 實際로 植物生 調製藥의 投與³⁰⁾, 또는 물, 動物의 皮, 魚油, 사슴, 곰 등의 기름을 먹이거나 발라주는 食의 投藥治療法³¹⁾, 化濃한 손가락의 惡靈을 쫓으려고 숯불을 손가락 가까이 대어서 푸우 불어 化濃이 뾰 소리를 내며 터지면 「어떻소! 도망가는 것을 보았 지요」 하는 食의 火療法³²⁾ 등 여러가지가 있다. 다음, 惡靈에 의해 奪取된 魂은 巫占에 依하여 그 惡靈을 알아내고 犧牲을 바쳐 魂을 찾아다 患者의 体内에 注入시켜 治療하고, 魂의 肉體에서의 이탈로 앓은 病은 그 魂을 찾아다가 肉體에 注入시킴으로써 治療한다. 人間의 魂은 심히 놀랐을 때 離脫하는데, 特히 小兒의 경우는 離脫이 많아서 驚症과 같은 症勢가 일어난다. 이런 때에는 患者가 좋아하는 飲食을 魂이 肉體에서 떨어진 場所에 놓아 두면 魂이 그 飲食을 먹으려 찾아들게 마련이고, 그러면 샤만은 그 魂을 잡아 患者의 肉體속에 住入, 安住시키는 것이다.

다음 占師의 職能은 샤만의 占術을 통한 豫言의 能力을 말한다. 샤만의 占術中 著名한 것은 家畜의 肩胛骨에 依한 占術이다. 卽 肩胛骨을 굽고 그 龜裂의 금을 보아 未來를 豫言하는 것이다. 또 火살의 飛行을 보아 점치기도 하고, 새나 動物을 죽여 그 肝臟 또는 皮를 보거나, 魔棒을 던져 떨어지는 方向을 보아 未來를 豫測하기도 한다.³³⁾ 이러한 점은 病의 原因, 不幸의 原因 및 紛失物의 行方, 未來의 일등을 探知하기 위한 것이다.

이러한 샤만의 職能中, 어떤 것이 가장 本質的인 것인가? W. M. Mikhailowski는 D. Banzaroff의 見解를 批判하고 「샤만에 있어서의 司祭의 職能은 第二義인 것이고, 샤만의 本質은 病의 治療나 占術을 行할 때에 特히 強하게 나타나는 魔術中에 있다.³⁴⁾ 고 했다. 事實 샤만의 儀禮의 報告들은 그 大部分이 治病과 豫言을 위한 것들이라 할만치 많은 것으로 보아도 呪醫的, 占師의 職能이 그 本質的인 것이라 할만하다. 그러나, 民族에 따라서 公的, 宗教的 機

28) W. M. Mikhailowski ibid. p. 358

29) 山本祐弘「北土之神樂」『民族學研究』14-1 p. 36 東京 1949

30) W. M. Mikhailowski ibid. p. 348

31) W. M. Mikhailowski ibid. p. 359-360

32) W. M. Mikhailowski ibid. p. 350

33) D. Banzaroff ibid. p. 55

G. Nioradze ibid. pp. 149-150

34) W. M. Mikhailowski ibid. p. 361

能과 私的 巫術의 機能을 兼해 있는 데도 있고, 이를테면 達幹爾(다우루)族³⁵⁾ 사모에드族³⁶⁾ 우리치族³⁷⁾ 과 같이 兩機能이 分化되어 있는데도 있어 一律的으로 말하기는 어렵다. 大體的으로 보아서 呪醫의 占師의 職能이 優勢하다는 것 뿐이다.

여기에 하나 더 指摘해 두고 싶은 것은 하나의 職能이라고 하기는 지나치다 하더라도 샤만의 儀禮가 歌, 舞, 演戲의 要素로 되어 있고, 儀禮 속에서 여러가지 奇術을 演出하여 多分히 演藝人의 一面이 있다는 점이다.

샤만은 守護靈을 불러들이고 그 守護靈의 도움을 받아 天上 또는 地下의 世界에 旅行하고 神과 直接 交涉 對話하고 犧牲을 올리고 한다. 이런 過程을 歌와 舞와 演劇의 行爲로써 實演하는 것이다. 가령 地下國에 旅行하는 儀禮를 보면 親舊와 말을 타고 가는 모습을 演出한다. 길은 南方으로 트였다. 샤만은 이웃의 여러 地域을 건너고 알타이를 넘어 支那領의 붉은 砂漠길을 지나 누른 草原을 넘고 나아간다. 까치도 넘어가지 못하는 草原, 「자, 노래를 부르며 이 草原을 넘어보자」라고 샤만이 唱하면 말에 탄 젊은이가 和唱하며 지나가, <데밀·샤이하>의 鐵山에 이르고, 그 險難한 산길을 對話를 해가며 올라가 山頂에서 한숨을 내쉰다. 山頂에서 힘이 모자라 건너지 못하고 죽어간 샤만들의 뼈를 보고는 「偉人들의 뼈는 山積하고 말 뼈는 군데 군데 쌓였구나」 이런 노래를 하며 뛰어 넘어 地下로 通하는 구멍—地的 淵에 다다르고, 그 건너 바다에 걸린 머리털만한 다리를 멀어질듯 비틀비틀하며 넘어가 地下國의 문지기를 買收하여 들어 간다. 이렇게 긴 旅行을 했지만 샤만은 實은 祭場인 天幕의 入口에서 있는 것이다. 天幕 안 깊숙히 地下國의 神 엘리크가 앉아 있다 하여 샤만은 天幕 안으로 들어와 절을 하고 술을 권하고 交涉하고 하며, 神이 술이 취해 하는 모습을 하고, 神이 禱者에게 祝福을 주고 家畜을 번식시켜주고 숫말이 어떤 前兆에 의하여 낳을 것인가를 알려주고 하여 돌아온다.³⁸⁾ 이와 같이

35) 池元登『達幹兩族』pp. 153-157 康徳 10年 滿洲事情案內所

達幹兩族에는 다음의 5種의 巫가 있다.

- ① 亦都罕(야다칸)…原始宗教를 司祭하는 者
- ② 巴里士(바리시)…患部治療의 呪術을 하는 者가 많고 瘡等の 治療 又は 簡單한 手術을 하는 일이 있다.
- ③ 鄂圖士(오토시)…天然痘의 祈禱에 從事하는 者
- ④ 巴日清(파리칭)…老婆로서 神鼓, 神衣가 없이 助産의 役割을 하고 이에 若干의 祈禱를 加味한 者
- ⑤ 巴格奇(바구시)…通常 亦都罕의 助巫로서 香을 사르고 呪文을 和唱하고 한다.

위의 巫中 巴日清은 濟州의 삼승할망계, 巴格奇는 서울의 박주에 類似하다.

36) 大木伸一編譯『シベリアの民俗學』pp. 32-33 東京岩崎美術社 1969

사모에드族에는 ① 治病巫 ② 地靈, 輕病 助産에 關與하는 巫, 葬禮를 司掌하여 鎮魂에 從事하는 巫가 있다.

37) 大木伸一ibid. p. 34

우리치族에는 治病巫와 鎮魂巫의 區分이 있다.

38) W. M. Mikhailowski ibid. pp. 312-314

샤만은 노래와 演劇의 行爲로써 神界에의 旅行을 하고 있다. 祭場은 宇宙를 縮少시킨 劇場과 같이 人間界와 神界를 象徵하고 샤만은 샤만으로서의 配役과 神으로서 配役을 번갈아가며 演出하고 있는 셈이 된다.

이런 歌劇的 行爲뿐 아니라, 그들의 奇術은 觀衆들의 구경거리가 된다. 自己 腹部에 칼을 찌르고 自己 피를 먹는다든지, 觀衆 앞에서 막대기나 숯불이나 유리를 먹어보인다든지, 손에 錢 돈을 입으로 내어놓아 보인다든지, 身體를 칼로 찢어 칼끝을 등으로 내놓아 보인다든지, 自己 머리를 끊어 선반 위에 올려놓고 自身은 춤추며 돌아다녀 보인다든지, 觀衆에게 自己의 몸을 公公 뽐으도록 하고 불이 잠깐 꺼진 새에 어느새 바깥에서 서서히 들어와 보인다든지 하는 奇術들을 한다.³⁹⁾ 勿論 이러한 奇術은 샤만의 法力을 確信시키기 위한 方法이라 하지만, 演劇의 구경거리의 一面이 있음을 否認 못한다. 따라서 샤만은 宗教와 分離되지 않은 聖스러운 演藝人이라 할만한 것이다.

2) 滿洲族 漢族의 巫

우리의 北方 滿洲에는 家薩滿이라고 하는 非職業的인 巫와 跳大神(仙), 跳大鼓라 稱하는 職業的인 巫가 著名하다. 이들은 통털어 薩滿이라 한다.

滿洲族의 薩滿은 또 珊滿, 薩瑪, 薩嘛, 薩摩, 薩蠻, 索摩 등으로 쓰여진다. 그중 家薩滿은 一族의 祖宗의 祭祀를 行하는 者로서 族人 中에서 薩滿行事에 通하는 者가 이를 擔當하며 跳家神이라고도 한다. 跳大神은 全的으로 治病의 行事에 從事하는 巫醫로서 大仙이라고도 하며, 跳單鼓는 死者供養등 巫의 行事를 執行하는 職能者다. 跳大神(大仙)과 跳單鼓는 반드시 滿洲族에 限한 것은 아니어서 漢族間에도 同一하게 存在한다.⁴⁰⁾

家薩滿은 族內의 各 집안에 모셔 있는 祖宗匣, 媽媽口袋의 神 또는 土地, 觀音, 關帝등 神에게 歌舞로써 祭儀를 行하며, 곳에 따라서는 神杆祭에도 關與한다. 祖宗匣의 神은 흔히 佛爺라 稱하며, 媽媽口袋의 神은 <子孫娘娘>이라 稱한다. 佛爺에게는 朝祭, 夕祭를 行하고 子孫娘娘에게는 子孫의 長壽 康寧을 祝願한다.⁴¹⁾ 前者는 一族의 守護祖靈이고 後者는 產育神인상 같다.

佛爺, 土地, 觀音, 關帝등 神名으로 보아서도 이들의 神은 道·佛敎의 影響이 큰 것임을 알거니와, 家薩滿은 一族의 守護神, 產育神 外來神등에 對한 祭儀를 司掌하는 點에서 多分히 氏族的 公共的 司祭의 職能을 遂行하는 者라 할 수 있다.

이러한 公共的 司祭인 薩滿은 清朝 宮中에도 있었다. 清朝의 宮中에서 지내던 祭儀는 크게 나누어 祭神禮와 祭天禮가 있는데, 祭神禮에는 常祭, 月祭, 大祭, 報祭, 馬祭, 背燈祭獻鮮饌

39) W. M. Mikhailowski ibid. pp. 382~384

40) 赤松智城, 秋葉 陸共著 『滿蒙の民族と宗教』 p. 192 p. 354 大阪屋號書店 1941

41) 赤松, 秋葉 ibid. 188~195 1941

四季獻神儀 등이 있고, 祭天禮에는 月祭翌日祭天禮가 있었다.⁴²⁾ 이들 各 祭禮는 朝祭와 夕祭로 되어 있는데, 祭神은 釋迦牟尼佛, 觀世音菩薩, 關帝聖君 등 道佛系神과 在來의 神, 蒙古의 神 등이다.

이들 祭儀는 歌舞로써 實修되는데, 司祝이 司祭하고 皇帝 皇后가 同席 行禮를 한다. 다시 말하면, 迎神하고, 供獻하고, 犧牲을 供儀하고, 求福 禱祝하고, 送神하고 하는 祭次過程을 巫裝, 巫具를 갖춘 司祝이 神歌와 舞蹈으로써 執行하고, 거기에 皇帝, 皇后가 나아가 拜禮를 하는 것이다.⁴³⁾ 이 司祝은 바로 薩滿이라 할 것이니, 國家的 公共의 司祭 職能을 하는 巫인 것이다. 家薩滿은 이러한 公共의 薩滿의 系統을 이은 것이라 생각된다.

職業的 巫인 跳大仙(神) 或은 단지 大仙이라고 하는 職能者는 赤松, 秋葉의 報告⁴⁴⁾에 依하면, 巫醫의 職能을 遂行하는 者임이 分明하다. 大仙은 그들의 집안에 胡仙系, 黃仙系, 蟒仙系 등 數多한 動物神을 모시고, 常時 祭壇을 차려 놓았다가 顧客이 찾아오면 儀禮를 해준다. 大仙은 다 治病神의 性格의 것이다. 大仙은 儀禮 實修에 있어 먼저 焚香을 하고, 왼손에 香을 잡아 呪言을 하고 神歌를 唱하면서 憑神狀態에 들어가 여러가지 治療의 職能을 遂行한다.

그 職能이란 첫째, 憑神狀態에서 神이 指示하는 藥의 處方을 傳言하는 것이니, 大概 漢藥을 服用토록 그 處方을 指示하는 것이며,

둘째 香燭 또는 燭燭을 患部 위에 가까이에서 돌리며, 口로 불어 연기를 쏘이는 療法이나 또는 손으로 按摩를 시켜 治療하는 療法을 하고,

셋째 調製된 藥을 내어주거나 먹여 治療하며,

넷째 점을 쳐서 언제면 낫겠다는 豫言을 하는 것이다.

이에 대려, 跳單鼓는 「憑神狀態에 들어감이 없고 또 自家에 特殊한 神堂을 가지지도 않고, 단지 一家의 世襲的 職業으로서 薩滿의 行事を 배워서, 依賴者의 집에 가서 그 집안의 祖靈을 慰撫하기 위한 歌舞弄鼓를 演出하고, 胙지 머리를 獻上하는 등, 一見하여 滿洲族의 家薩滿의 行事が 職業化한 것을 생각해 하는 것이다」⁴⁵⁾ 秋葉는 이 跳單鼓를 滿洲族의 家薩滿의 影響에 依해서 漢軍 八旗 間에 職業巫로서 形成 發展한 것이라고 推定하였다.⁴⁶⁾

이로써 보면 滿洲의 滿洲族, 漢族間의 巫는 公共的 司祭的 職能의 家薩滿과 私的 呪醫的 職能의 跳大仙(大仙)으로 要約할 수 있다. 그중 呪醫의 特性은 處方指示, 實際의 施術, 投藥등을

42) 金九經 『重訂 滿洲祭神祭天典禮』 pp. 25~36 畫圖精舍(滿洲) 康德二年
石橋丑雄 『北平の薩滿教に就て』 pp. 19~20 1934 外務省文化事業部

43) 金九經 ibid.

石橋丑雄 ibid. pp. 21~53

44) 赤松, 秋葉 1941. ibid. pp. 329~353

45) 赤松, 秋葉 1941. ibid. p. 366

46) 赤松, 秋葉 1941. ibid. p. 367

本質로 한다는 데 있다.

3) 日本의 巫

現在 日本에는 두 가지 種類의 巫女가 있다. 神社巫女와 民間巫女가 그것이다.

神社巫女는 <미코(巫, 神子)> 라고 부르는 未婚 女性으로서 큰 神社의 職員으로 되어 있어, 그 境內에 居住하며, 神社의 祭儀때에 神樂(가구라)나 湯立(유다메) 行事에 關與하는 者이다.

神樂(가구라)란 神社의 祭儀 때에 神前에서 演出하는 歌舞 乃至 樂劇이라 할 수 있는 것으로, 現在 여러가지 系統과 種類가 있다. 그러나 一般的인 것은 巫女(미코)가 假面을 쓰거나 扮裝을 하여 북, 징등 樂器의 장단에 맞추어 여러가지 춤을 추고, 또는 樂劇과 같은 演劇의인 演出을 하는 것이다. 드물게는 巫女가 歌舞로서 神을 불러서 巫女 自身이나 特定人으로 하여금 憑神하게 하여 恍惚狀態에서 託宣을 하는 神樂도 있다.⁴⁷⁾

이런 神樂의 淵源은 古代神話에 나오는 呪術·宗教的 儀禮方式의 表現에서 求하고 있다. 即日神 <아마테라스(天照大神)> 가 <아메노이와야도(天石屋)> 에 숨어 天地가 캄캄했을 때, <아메노우스메(天宇受賣)> 가 여러가지 扮裝을 하고 甕가지를 들어 憑神狀態에서 춤을 추어 日神을 再現케 했다는 神話的 儀禮 形式에서 緣由했다는 것이다. 現在, 神樂의 意義에 대해서 一般的으로는 神慮를 慰撫하기 위한 歌舞라고 생각하게 되었지만, 그 根源이나 形態로 보아 本來的 意義는 神이 베푸는 呪力있는 音樂 舞蹈이라 한다. 곧 人間이 神을 對象으로 하는 것이 아니라, 神이 人間의 幸福을 위하여 베푸는 神의 動作—神態라 한다.⁴⁸⁾

湯立(유다메) 神事란 「神意에 依하지 않고는 決定짓기 어려운 大事가 일어났을 때에 예로부터 行해은 卜占의 一種이다.」⁴⁹⁾ 祭儀 때에 들에 큰 가마를 설치하여 물을 끓이고,甕가지로 그 물을 적서 四邊의 사람들의 머리에 뿌리면서 巫 自身이나 또는 筮의 한 사람으로 하여금 憑神케 하여 神語를 發하도록 하고, 그것으로 神意를 알아내는 方式인 것이다.⁵⁰⁾

神樂나 湯立는 祭儀의 一部이지 全体는 아니다. 本格的인 神社의 祭儀의 執行은 神主(간부시)라는 司祭者가 하고, 巫女는 그 祭儀의 一部인 歌舞, 演劇的 部分이나 卜占的 部分만을 執行하고 있는 셈이다. 따라서 神社巫女는 祭儀의 演藝的 部分의 擔當을 主로 하고 占師의 職能도 若干 兼하고 있는 職能者라 할 수 있다.

民間巫女는 所謂 <구쨌요세미코(口寄世巫)>라 하는 것으로, <이다코, 이찌코, 아즈사, 오가망, 고키조> 등 여러가지로 불리며, 主로 東北地方에 分布되어 있다. 이들은 地域에 따라 그

47) 本田安次 『神樂の研究』 pp. 50~53 東京木耳社 1966

48) 本田安次 ibid.

柳田國男 『民俗學辭典』 pp. 96~98 東京堂 1961

49) 柳田國男 1961. ibid. p. 652

50) 柳田國男 1961. ibid. p. 652

特性이 조금씩 다르나, 代表的인 것은 <이다꼬, 이찌꼬, 아즈시> 등이라 불리는 者들이다.

<이다꼬>는 成巫하여 獨立하면 自己방의 한 구석에 祭壇을 마련하고, 神을 모셔서 巫業을 한다. 그들이 하는 職能中 가장 代表的인 것은 所謂 <구찌요세(口寄世)>라는 것이다. 구찌요세(口寄世)란 「隔絶하여 가까이 할 수 없는 神 또는 人間의 言語를 眼前의 巫女의 입을 媒介해서 듣는 일」⁵¹⁾이다. 이에 神을 請해들여 그 神의 말을 듣는 것과 死靈을 請해서 그 死靈의 말을 듣는 것이 있다. 前者를 <가미구찌(神口)> 또는 <가미오로시(神降ろし)>라 하고, 後者를 <호도께구찌(佛口)> 또는 <호도께요세(口寄世)>라 한다. 이러한 <구찌요세>는 自宅의 巫堂에서 하는 경우, 顧客의 집에 出張하여 하는 경우, 또 寺刹이나 靈場에 出張하여 하는 경우가 있다.

<구찌요세>를 할 경우, 巫女는 먼저 神口(가미구찌)를 하고 다음에 佛口(호도께구찌)를 한다. 祭壇 앞에 앉아서 杆弓(아즈사유미)⁵²⁾를 울리거나, 念珠를 잡고, 呪文 또는 經文 비슷한 것을 외는데, 이것은 <우찌가미(氏神)>⁵³⁾, <우부쓰나가미(壑土神)>⁵⁴⁾ 其他 土地神을 請해들이는 것이다. 그래서 巫女는 神託하고 一年中の 運數, 其他에 대해서 家族 하나 하나에게 託宜를 하여주고, 다음에 死靈을 불러 佛口(호도께구찌)를 한다.⁵⁵⁾ 佛口는 念珠를 쥐고 呪文 같은 것을 吟誦하는 가운데 憑神狀態에 들어가고, 死者 本人이 出現하여 죽은 原因, 죽을 때의 狀態, 死後의 心境등을 巫女의 입을 빌어서 이야기한다. 그리고는 死者에게 가장 가까운 血緣으로부터 한사람 한사람에게 차례로 하고픈 이야기를 한다. 한 사람에게 要하는 時間은 때로는 2·30分씩 걸리므로 祭儀는 밤중까지 가서 끝나는데, 最後에 가서 送神을 함으로써 구찌요세의 巫儀는 끝난다.⁵⁶⁾

이와 같이, 이다꼬는 神과 死靈의 구찌요세를 하는데, 神의 구찌요세 곧 神口는 神託·託宜이라 한다면, 死靈의 구찌요세 곧 佛口는 靈媒라 할만 한다.

民間巫女는 이 외에도 <가도가게(門掛け)>라고 하는 新年의 豊漁 豊農등의 豫祝祈禱, 治病祈禱, 建築儀禮의 祈禱, 除厄祈禱 그리고 各種卜占, 八卦, 手相, 骨相까지도 하는 일이다.⁵⁷⁾ 祈禱라는 말을 쓰고는 있지만, 이들 祈禱는 日本의 祈禱師라고 하는 職能者의 하는 일과 같은 데서 쓴 用語이고, 實은 呪術의 行事와 宗教的 行事가 뒤섞인 儀禮들인 것이다. 民間巫는 이렇게 多樣的 職能을 하고 있지만, 本質的인 것은 구찌요세 即 託宜과 靈媒이고, 나머지의 祈

51) 柳田國男「巫女考」『定本 柳田國男集』第9卷 p. 223 筑摩書房 1969

52) 이다꼬의 巫具인 활. 이 활로 봉봉 소리를 울리며 儀禮를 한다.

53) 本來 氏族守護神의 性格의 神인데 現在 部落守護神과 같이 되어 있다.

54) 本來 自己가 出生한 故장의 土地神을 말하며 現在 氏神과 거의 區別이 없이 되고 있다.

55) 石川純一郎「口寄世巫女」『日本民俗學』68 pp. 25~30 東京 1971

56) 櫻井徳太郎「民間巫俗と死靈觀」上:『文學』37 p.77 東京 1969

57) 石川純一郎 ibid. pp. 31~36

禱, 治病, 卜占의 職能은 巫女가 祈禱師化해가는 過程의 職能으로 副次的인 것이다.⁵⁸⁾

柳田國男은 日本의 두 가지의 巫女 卽 구찌요세 巫女와 神社巫女가 發生的으로 起源이 하나임을 論하고, 前者가 後者の 變化한 모습임을 確實히 하였고⁵⁹⁾ 中山太郎은 原始神道에 있어서의 巫女가 司祭者, 靈媒者, 豫言者, 文學의 母胎, 民俗藝能者 등의 職能을 했었음을 論하였다.⁶⁰⁾ 이런 研究 結果를 뒷받침 하여 생각하면 日本巫女가 本來 지니고 있던 職能은 오늘날 各各 分化되었다 할 수 있다. 卽, 司祭者의 職能은 神社의 神主(神官)에, 藝能者의 職能은 神社巫女에, 託宣, 靈媒者의 職能은 民間巫女(口寄せ巫女)에, 이와 같이 主職能이 分化되면서 神社巫女는 公共的 儀禮에, 民間巫女는 個人的 儀禮에 關與하게 된 것이라 보인다.

4) 沖繩의 巫

日本의 南西諸島 卽 奄美諸島 沖繩, 先島諸島의 巫의 職能者는 서로 性格이 비슷하면서 日本巫女와는 性格이 다르기 까닭에 여기에서 따로 이를 살피고자 한다.

이들 諸島에는 <노로(祝女)>라고 通稱하는 女神職者와 <유다>라고 하는 女巫가 있다.

<노로>는 沖繩의 古代的 宗教의 中樞가 되는 者로서, 그 起源은 開國神話까지 거슬러 올라가고 以來 部落의 支配長의 딸이나 그 一族의 未婚女가 選定되어 終身의 神職으로 世襲되어 내려왔다. 15世紀 中央集權制가 確立되면서 이<노로>는 王府의 辭令에 依해서 神官으로 公認 받고, 國家의 神女組織을 갖추게 되었다. 그 組織의 맨 위에는 聞得大君(지후이징)이 있으니 이는 王家의 處女로 封하며 國家의 宗教의 首長에 該當했다. 그 밑에 三人의 高級女司祭者格인 神職을 두었는데 眞壁大아무시라레(阿母志良禮), 首里大아무시라레, 儀保大아무시라레가 그것이다. 國土를 세계의 區域으로 나누고 그 區域마다 宗教的 管轄 司祭者를 두어 宗教的 首長의 統率에 따르도록 한 것이라 理解하면 된다. 이<아무시라레(阿母志良禮)>밑에 各 部落의 公共的 司祭者인 <노로(祝女)>가 있어 <아무시라레>의 統轄을 받게 되어 있다. 또한 노로 밑에는 祭儀의 여러가지 일을 擔當하는 數人의 女司祭者가 있어 이를 <카민쥬(神人)>라 通稱하는데, <노로>는 이들 <神人>들을 統率하게 되어 있다.⁶¹⁾

<노로>를 中心으로 하는 이들 神人들은 여러 神들에 대한 다음과 같은 祭祀를 司掌한다.⁶²⁾

첫째 沖繩에는 <우다끼(御嶽)>라는 聖所가 있는데, 여기의 神에 대한 祭儀를 한다. <우다끼>란 우리 나라의 당과 비슷한 것으로 神聖한 神木이 있는 언덕의 숲이며, 部落守護神에 該當하는 神이 있는 聖所다.

58) 櫻井德太郎 1969 ibid. p 87

59) 柳田國男 ibid. pp. 223~301

60) 中山太郎 『日本巫女史』 1969 八木書店

61) 折口信夫 「續琉球神道記」 『沖繩文化論叢』 2 pp. 344~347 平凡社 1971

62) 折口信夫 1971. ibid. p. 346

둘째 <노로> 自身の <두누치(殿內)>의 火神에 대한 祭儀를 지낸다. <노로 두누치>란 本來 <노로>의 住宅이었는데, 住宅을 移動하면서 거기에 모셨던 火神만 그 자리에 남겨 놓아 祭儀를 繼續해 온 것이라 한다. 따라서 이 火神은 本來 <노로>家의 家神인데 部落神처럼 되어버린 것이 라 보고 있다.⁶³⁾

셋째 部落의 <베도꼬로(根所)>의 祭를 지낸다. <根所>란 一族의 宗家에 該當하는 것이니, 氏族神, 門中神과 비슷한 것이다.

넷째 部落 全體의 神事 곧 部落祭를 司掌한다. 部落祭는 1月の 新年祭인 <初御願>을 비롯 하여 年中行事로 되어 있는데 대개 벼, 보리, 고구마, 조등의 豊農祭, 海神祭, 祈雨祭등이다.⁶⁴⁾

이로써 보면 <노로>는 公共의 司祭者임이 分明하다.

그러나, 이 司祭者는 우리가 일른 생각하기 쉬운 祭官과는 그 性格이 다르다. 그것은 그 名稱이나 祭儀方式에서 分明히 들어난다.

먼저 <노로>를 보르는 이름을 보면 祭儀 때에 맡는 役割에 따라서 各各 神名이 붙어 있는 점이다. 即 山神, 磯神, <사이화>神, <니래어>神과 같은 식의 이름이 붙고, 扮裝하고 있는 神의 性別에 따라 <우이गी이神(男神)> <오나이神(女神)>과 같이 區別하여 부르기도 한다.⁶⁵⁾

이것은 司祭인 노로가 祭儀對象인 神으로 扮裝하여 神의 役割을 하고 있는 데서 나온 것이다. 우리가 沖繩의 <노로>에 대한 論文을 읽을때, 처음 혼돈하는 것은 이것이다. 神에 대한 說明인가 하다 보면 <노로>이야기고, <노로>이야기인가 하다 보면 神인 경우가 많다. 이런 混頓은 우리 뿐 아니라, <노로>自身에게 물어도 人間으로서의 이름과 神으로서의 이름이 混頓된다고 하며 <노로> 本家에 傳하는 文書들에도 <노로>의 日常의 이름인가, 祭儀 때의 假名인가가 分明하지 않게 쓰여 있다한다.⁶⁶⁾ 이렇게 神과 그 司祭者를 區別하지 않고, 神 곧 人間이라 생각하기 까닭에 <노로>를 가리켜 神人, 神役, 神女등이라 하는 것이다.

그들의 祭儀는 더욱 神·人의 區別이 모호하다. 어떤 祭儀는 보면 <노로>가 司祭者의 身分으로 儀禮를 執行한다. 가령 奄美의 俵部落의 네리야神(海洋의 神國에서 訪問해오는 神)을 보내는 <오오호리>라는 祭를 보면 이러하다.

「神役들은 裝束을 갖추고 자리에 앉아 <노로>로부터 차례로 <슈구(菜一祭物)>를 먹는다. <노로>는 <슈구>를 먹을 때에 三回 合掌하여 빌면서 다음과 같은 歌詞를 唱한다.

63) 宮城眞治「山原の御岳」『沖繩文化論叢』2 pp. 355~356 平凡社 1971

64) 松本雅明「沖繩における神女とその起源」『沖繩の社會と習俗』p. 11 東京大學出版會 1970

65) 折口信夫 1971. ibid. p. 349

66) 折口信夫 1971. ibid. p. 349

... 「네리야 가나야에 계신 神이여 來年 二月에 또 와 주소서」 그리고는, 各者 持參한 술과 <슈우게>를 먹고, 얼마동안 <가미아소비 (神遊)>를 한 後, 白衣를 입은 체 노로를 先頭로 行列을 지어 「나루헤ー, 데루헤ー」라고 부르면서 <도네야>의 뒤에 있는 <가루미찌 (神道)>를 통하여 海邊에 내려간다. ... 海邊에 이르면 <네리아神>을 보낸다 하여 세번 바다 저쪽을 向하여 合掌하여 빈다. 이것이 끝나면 <도네야>에 돌아와서 잠시 놀고 解散한다.」⁶⁷⁾

브다실이 노로는 神에 祝願을 하고, 海邊에 가서 送神하고 하여 司祭者의 身分으로서 役割을 하고 있다. 그러나, 어떤 祭儀는 神에게 祈願하는 것인지, <노로>에게 祈願하는 것인지 分明하지 않는다. 위에서 <노로두누치(祝女殿內)>에 火神을 모시고 있다는 것을 말한 바 있거니와, 久高島의 例를 보면 部落民들이 正月에 이 <노로두누치>에 祈願하러 간다. 그런데, 이 때에 祈願을 받는 神은 바로 <노로> 自身이다. <노로>는 天井에 붙인 붉은 涼傘(량산)이라고 하는 天蓋 밑에 앉아서 部落民들의 祈願을 받고 있는 것이다.⁶⁸⁾ 이 경우는 노로 自身이 바로 神이 되어서 祭儀를 받고 있는 것이다.

그런가 하면 노로가 神으로서 扮裝하고, 神의 代理, 神의 象徴으로서의 役割을 하는 것도 보인다. 가령 奄美에서 二月에 <나루고神·데루고神>⁶⁹⁾을 맞이하는 <우무게>라는 祭의 一部를 보자.

「노로는 마치 天神이 降臨함을 생각해 扮裝을 하고 <아라보레 (新群)>라고 하는 12歲로부터 16歲까지의 少女를 뒤따르게 했다. 거기에 다시 下級의 <오쓰가무> <시도와끼> <구우지> <巫女> <神人>등이 따르고, 當당한 行列을 짓고 行進한다. 祭儀의 裝飾으로 扮裝한 神人들은 먼저 <아샤게> 또는 <노로의殿內>에서 威勢를 맞추고서는 海邊으로 내려간다. 거기에서 圓陣을 만들어 各各 손에 羊齒의 가지를 가지고 북소리에 맞추어서 <나루헤ー·데루헤ー>라는 소리를 하면서 춤을 추고, 或은 長刀를 내들르며 敵을 치는 시늉도 하고, 或은 <사메 (눈이 자갈한 손그물)>을 내던져 고기를 잡는 시늉을 하기도 한다. 그 사이에 바다를 향해서 손을 치면서 <나루고神·데루고神>을 맞이하는 것 같은 시늉을 하기도 한다.....」⁷⁰⁾

67) 伊藤幹治 「奄美の神祭—加計呂麻島ノ口神事調査報告—」 『國學院大學日本文化研究所紀要』 第3輯 pp. 94~95 東京 1958

68) 折口信夫 ibid 1971

69) 나루고·데루고, 니라이·가나이, 네리야, 니이라, 饑來河內등으로 쓰이는데 바다 저 너머의 神國이요 理想 郷을 말한다. 여기에서 一年一度 神이 訪問하여 福을 주고 간다고 믿는다.

70) 伊藤幹治 1958. ibid. pp. 80~81

이 祭儀過程의 記述에서 보면, 神의 裝束과 下率을 거느려 바닷가에 行進하는 것, 長刀를 내들러 敵을 치는 시늉, 그물을 내던져 고기를 잡는 시늉 등 모두 神의 行爲 演出이라 보인다. 곧 神으로 扮裝하여 그 行爲를 하고 있는 것이다. 儀部落의 例에서 보았듯이 祭物을 <노로> 自身이 먹는 것도 神의 代役을 하고 있는 것이 된다.

司祭者인 <노로>의 이름이 神名으로 불리는 點, <노로> 自身이 祭儀 對象이 되어 祈願을 받고 있는 點, <노로>가 神으로 扮裝하여 神의 行爲를 代行하고 있는 點 등을 보면, <노로>는 司祭者인 同時에 神의 代役, 神의 職能을 하고 있는 者임을 알게 된다. 사람인 同時에 神이요, 神인 同時에 司祭者로, 神과 司祭者의 二重 機能을 하고 있는 것이다.

다음 <유다> 를 보자.

沖繩의 <유다>는 公共的 祭儀에 關與 않고 個人的인 呪術·宗教的 儀禮를 執行한다. 그가 關與하는 儀禮와 職能을 列擧해 보면 다음과 같다.⁷¹⁾

① 治病儀禮를 한다. 家內에 病者가 생기면 <유다>에게 고쳐주기를 부탁하고 <유다>는 무슨 때문에 생긴 病이니, 무엇을 죽여야 한다고 한다. 그래서, 돼지를 잡아 몸 대신 바치지 않으면 낫지 않는다고 하면 屬民은 그 말과 같이 돼지를 잡아 올리고 고기는 一家親族들이 모여 饗宴을 베풀고 一部는 <유다>에게 禮物로 준다.

② 病者의 灸治를 한다.

③ 火神祭라 해서 <유다>를 부엌마다 불러 들어 地爐神에 祭를 지낸다.

④ <마부리가네> 라고 하는, 病者를 위한 액막이를 한다. <유다>는 <가네부 (薔薇의 一種)> 라는 나무와 薄荷를 묶어, 床에 올리고 香을 피워 기도를 한다. 本來는 닭, 돼지, 山羊 등을 잡아 病者의 몸 대신 바쳤다고 한다.

⑤ <마부리와시>라는 死靈供養祭를 한다. 死後 7日에 行하는 祭다.

⑥ <웅기마쓰리> 곧 一種의 運命判斷으로 家族에 凶事가 繼續될 때 行하는 祭를 친다. 一名 <호시마쓰리 (星祭)> 라고도 하며, 이때에 <슈꾸 (黍)> <가시끼> 菓子등을 올리고 <유다>가 祈禱를 한다.

⑦ <슈바레> 라는 行事を 死者의 49日祭때에 行한다. 집안 식구가 當日 아침 일찍 海邊에 가서 바닷물을 떠다가 대통에 담아 둔 것을 <유다>가 댓잎으로 적셔서 팔과 함께 집안에 부리는 行事다.

위의 ①②④는 治病의 儀禮 및 施術이요, ③⑦은 呪術·宗教的 儀禮이며 ⑤는 慰靈祭로서 日本의 <口寄せ> 와 같은 靈媒가 隨伴하는 것이며 ⑥은 占術儀禮다.

櫻井德太郎氏의 沖繩本島の 報告⁷²⁾에 依하면 治病儀禮로서 肉體에서 離脫한 魂을 찾아 患者

71) 伊藤幹治 1958. ibid. pp 75~76

72) 櫻井德太郎 「ユタの關與する死の儀禮-沖繩本島・上本部村備瀬の場合」 『日本民俗學』 第76號 pp. 1~24 東京 1971

의 体内에 들어넣어 治病하는 儀禮를 하며 死者를 둘러싼 職能으로서는 死靈을 불러 靈媒로서 그 心情을 듣는 <유우다지 (juudaci—日本の 口寄せ)>, 洗骨, 年忌, 移墓등의 擇日占, 洗骨, 墓築造時등에 처음 손댈 사람의 選定, 洗骨, 墓築造後, 四九祭 및 年忌등의 祭祀등을 한다고 한다.

그런가 하면 노로의 職能과 유다의 職能이 判然하지 못한 곳이 꽤 있다.

저 남쪽의 宮古島에서는 <노로>와 <유다>가 名稱이나 職能이 서로 混同되고 있다. 여기서 <유다>를 <유다> <모노스 (일을 아는 사람의 뜻, 昏迷되는 일을 判斷하는 사람을 말한다.)> <강가가리야 (신들린 사람의 뜻)>라 하는데, 沖繩의 <노로>같은 神役은 <쓰가사> <유사스> 등이라 부르는가 하면 <강가가리야>라고 하기도 한다. <강가가리야>라는 이름이 兩쪽에 같이 쓰이는 것은 <유다>나 神役이나 다 神지된 사람이야 되는 데서 온 것이다. 그래서 어떤 部落에서는 먼저 <유다>가 된 후에 神役인 <강가가리야>가 되고, 그 <강가가리야>를 一名 <유다>라 부르며, 어떤 部落에서는 <유다>를 神役의 이름인 <야아사스>라 부르고 있다.

그 職能에 있어서도 어떤 部落에서는 유다가 部落神을 모신 <우다끼>의 神祭에 參加하고, 어떤 部落에서는 神役이 <유다>의 性格을 지녀서 他部落에 대해서는 個人的 呪術的 儀禮를 행한다.⁷³⁾ 말하자면 <노로>나 <유다>나 그 成巫過程이 같고, 職能에 있어서도 <유다>가 部落的 公共的 儀禮에, <노로>가 個人的 呪術的 儀禮에 關與하는 데가 있다는 말이다.

이는 그 根源에 있어, <노로>와 <유다>가 同一함을 말해주는 한 資料가 됨과 同時에, 近來의 職能이 <노로>는 보다 公共的 司祭者의 性格이 濃厚하고, <유다>는 個人的 呪術的 儀禮에 보다 많이 關與함을 알게 한다. 따라서 <유다>는 個人的인 治病儀禮, 施術을 하는 呪醫의 職能과 吉凶判斷의 占師의 職能, 그리고 死靈의 靈媒의 職能을 主로 하는 者라 할 수 있다.

3. 綜 合

以上 濟州島를 中心으로한 韓國의 巫覡, 시베리아 및 中央아시아의 샤만, 滿洲의 巫覡, 日本의 巫女, 그리고 沖繩의 巫女등의 職能을 各各 整理하여 보았다. 이제 이것들을 綜合하여 各地域의 巫覡의 職能의 特性을 要約하고 그 類型性을 理解하여 相互間의 同異點을 檢討하여 보기로 한다.

심방을 中心으로 본 韓國의 巫覡은 司祭的 職能, 占師的 職能, 託宣·靈媒의 職能, 呪醫的 職能등을 하며, 副次的으로 演藝人的 職能을 兼하고 있었다. 이들 職能間의 比重은 勿論 地域差가 若干씩 있기는 하지만, 大體的으로는 一致한다. 卽 呪醫的 職能은 巫覡行事的 過半에 作用하고 있지만, 投藥, 火療法, 摩擦療法등의 施術이 없이, 祝願宥和, 脅迫驅逐, 尋魂注入등

73) 鎌田久子 「日本女女史の一節」 『成城大學創立五十週年記念論文集』 pp. 411~413 東京 成城大學 1965

巫儀方式을 통한 治病에 限하고 있어 巫儀 司祭의 一部로 되어 있고, 占師의 職能은 巫儀의 過程 또는 結果의 神意探知 및 吉凶判斷에 限하고 있어, 巫儀 司祭過程의 一部 職能으로 되어 있으며, 託宣·靈媒도 또한 마찬가지다. 그리고 보면 濟州島를 中心으로 본 韓國 巫覡의 第一義的인 職能은 巫儀 執行, 곧 司祭의 職能이요, 呪醫의 職能이나, 占師의 職能등은 第二義 乃至는 附隨的인 것이 된다. 말하자면 司祭優位型이라 할만한 것이다.

이러한 司祭優位型이 된 理由는 韓國의 民間信仰의 構造에 말미암은 것이다. 이미 言及한 바와 같이 韓國의 民間信仰에는 巫覡 外에 점쟁이(占師), 讀經, 風水師, 擇日師, 祭官 등 여러 職能者들이 있어 該當 職能이 分化되고, 巫覡이 차지하는 領域은 巫儀의 範疇內의 占卜, 治病 託宣·靈媒에 限하게 된 것이다. 그러므로 韓國의 巫覡은 全 民間信仰, 또는 샤마니즘이란 視點에서 보면 相當히 職能이 分化된 것이 된다. 그 分化는 巫儀의 範疇內의 諸行事는 巫覡에, 그 範疇 外의 것은 餘他的 職能者에게 分擔되어 있는 것이다.

이 職能의 分化는 한편 公的, 社會的 行事와 私的, 個人的 行事로의 分化를 兼하고 있다. 무슨 말이고 하니, 韓國에서는 特히 李朝에 이르러 巫儀, 占術, 呪醫등은 迷信視하여 社會的으로 認定을 아니하자 個人的, 私的인 것으로 떨어졌다. 따라서 民間信仰 儀禮도 社會的으로 認定되는 것과 아니되는 것으로 兩分된다. 그래서 社會的으로 認定되는 것은 祭官에 依한 儒式 祭法으로, 認定 안된 것은 巫覡에 의한 것으로 分化되게 마련인 것이다. 그런데도 巫覡의 司祭의 職能은 個人的인 집안의 굿과 社會的인 部落祭(당굿)을 아직 겸하고 있어 公共的 性格의 名脈을 維持하고 있다. 이를 除外하면 거의 公私行事가 分化되어 있는 셈이다. 그리고 보면 韓國의 巫覡은 샤마니즘의 視點에서 보면 職能分化和 公私分화가 對等하게 並行되어 있는 셈이 된다. 卽 職能分화 및 公私分화 並行型이라 할만한 것이다.

이에 비하여 시베리아 및 中央亞細亞의 Shaman을 보면 司祭, 託宣·靈媒, 呪醫, 占師, 演藝人的 諸職能을 遂行하고 있음은 韓國과 類似하다. 그러나 그들의 그 各 職能의 範疇는 훨씬 넓은 것이다. 司祭面에서도 公的 定期祭儀와 私的 臨時祭儀를 다 맡고, 呪醫面에서도 病因探知와 犧牲의 供儀, 脅迫驅逐, 病靈轉移, 尋魂注入 등 巫儀 範疇內의 것과 그외의 投藥, 火療, 摩擦 등 施術을 하고, 占師의 職能도 動物의 肩胛骨, 肝臟, 魔棒, 화살 등의 점을 통하여 病과 不幸의 原因뿐 아니라 紛失物의 行方등까지 점을 치고 있다. 韓國에서 巫覡 以外의 여러 職能者가 하는 職能까지 하고 있는 셈이다.

W. M. Mikhailowski가 Shaman의 第一義的인 職能은 呪醫와 占師의 職能이라고 했음은 이미 指摘했거니와 萬一 이것이 옳은 말이라면 Shaman은 韓國 巫覡에 比하면 呪醫, 占師 職能 優位型이요, 이들 職能과 公私行事가 未分化된 型이라 할만 하다. 勿論 이것은 大體的인 이야기다. 시베리아, 中央亞細亞, 그 넓은 地域의 많은 民族의 Shaman을 한마디로 類型 지우는 것 自体가 될 수 없는 일이고 이미 指摘했듯이 助産, 撫魂, 治病 등 職能別로 Shaman이 分化되어

있는 곳도 여러 곳 있지만, 全体的으로 보아 韓國巫와 比較할 때 그렇다는 것이다.

滿洲에 내려오면 이와 조금 樣相이 다르다. 滿洲의 滿洲族, 漢族의 巫覡도 司祭, 呪醫, 占師의 基本職能은 같다. 그런데, 여기에선 祖宗祭, 神杆祭 등 家門의 氏族的 祭儀는 <家薩滿>이, 祭神·祭天의 國家的 祭儀는 宮中の 司祝이, 個人的 私의 死靈供養祭는 跳單鼓가, 呪醫의, 占師의 職能은 跳大仙(大仙)이 分擔한다. 이는 시베리아 및 中央亞細亞의 샤만에 비하여 職能이 薩滿 안에서 分化되어 있는 것이다. 다시 말하면 시베리아 및 中央亞細亞의 샤만은 同種 샤만이 全 職能을 擔當하는데, 여기에서는 司祭의 職能도 氏族的, 國家的, 個人的 레벨로 異種의 薩滿에게 分化되고 治病 占卜은 또 他種의 薩滿에게 分化되어 있는 것이다. 이 分化는 公私關係도 또한 兼하고 있다. 卽 氏族的, 國家的인 公共祭儀, 個人的 祭儀 및 治病 등 公私의 行사가 同時에 異種의 薩滿에 分化되어 있다는 말이다. 이 兩分化中 어느 것이 優先的으로 認識되느냐 하면 職能概念이 먼저 認識되고 公私關係는 副次的으로 認識된다. 따라서 滿洲 薩滿은 職能分化 優先, 公私分化副次型이라 할만하다.

한편 韓國 巫覡과 比較하면 亦是 薩滿이 韓國 巫覡보다 職能이 分化되고 또 그 職能의 範圍가 넓다. 韓國 巫覡은 한 巫覡이 巫儀 範圍內的 諸職能을 여러개 擔當하는데 薩滿은 類種 巫覡에 分擔되어 있고, 司祭하는 祭儀는 勿論 治病도 火療, 摩擦, 投藥 등 施術까지 幅넓게 하고 있다.

滿洲의 薩滿을 全体的으로 보면 呪醫와 司祭의 職能이 主가 되는데, 이 職能이 各各 異種의 薩滿에 分化되어 있으므로 어느 쪽에 輕重은 없다. 따라서 治病 司祭 對等型이라 해도 좋겠다. 다음, 日本의 巫女를 보면, 여기서는 神社巫와 民間巫로 딱 나누어진다. 神社巫는 歌舞 演戲 등 演藝人 職能과 湯立(유다테)의 占術에 關與하고, 民間巫는 託宣·靈媒의 役割이 第一義의 이다. 神社巫의 神樂(가쿠라)는 現時 純藝能 같이 보이지만 實은 神이 來臨하여 行하는 神體의 表出이었으니, 神의 託宣을 行動化한 것이라는 意味가 있었다. 湯立도 神託하여 神語를 하게 하여 듣는 것이다. 하고 보면 日本의 巫女는 神社巫나 民間巫나 託宣·靈媒의 職能이 優位라 할 수 있다.

한편 神社巫와 民間巫의 區分 自体는 公共的 巫와 個人的 巫의 分化를 말해주는 것이다. 왜냐하면 神社巫는 公共的 祭儀에, 民間巫는 個人的 宗教 慾求에 應하고 있기 때문이다.

그렇다고 日本의 巫가 職能의 分化가 없는 것은 아니다. 日本의 巫도 治病, 占卜 등을 아니하는 것은 아니지만, 그것은 祈禱師의 職能을 若干 兼備한 것이고, Shaman이 하는 職能中 託宣·靈媒를 除外하고는 (다른 職能者도 託宣·靈媒를 하지만) 神主, 祈禱師, 山伏, 修驗道 등 職能者가 있어 分擔하고 있다. 그러나 巫女 自体로 보면 公私 概念의 分化가 優先하고 職能分化는 다음이 된다. 公私分化 優先, 職能分化 副次型이라 할만한 것이다.

이에 비해, 神籙의 巫는 公共的 司祭요 神役인 <노로>와 民間의 巫術者인 <유다>로 나누어진다.

이것은公私의 明確한 區分이요, 分化다.

<노르>는 神役을 하면서 司祭者의 役割을 하고, <유다>는 占卜, 治病 靈媒 등 廣範한 巫術을 全擔하고 있다. 司祭, 巫術을 兩者가 分擔하고 있으니, 어느 쪽에 輕重을 들 수는 없다. 兩者를 같이 볼 때 司祭, 巫術對等型이라 해도 좋겠다.

以上 말해온 各 職能의 特性과 類型을 要約 一覽하면 다음과 같다.

地 域	職 能	類 型
시 베 리 아 및 中央아시아	治病, 占術優位	職能·公私巫未分化型
滿 洲	治病·司祭對等	職能分化優先 公私分化副次型
韓 國	司祭優位	職能分化·公私分化 並行型
日 本	託宣·靈媒優位	公私分化優先 職能分化副次型
沖 繩	司祭·巫術(占卜, 治病·靈媒)對等	公私分化型

이와 같이 우리 周邊 民族의 巫는 各各 그 職能의 特性을 지녀서 類型的 差異를 보이고 있다. 이것은 그 나라의 民間信仰의 構造와 文化型의 差異에서 形成된 것이다. 다시 말하면 文化의 差異는 巫의 여러 職能中 어느 것을 強調하여 優位에 擧げ 하느냐를 決定지우는 것이다. 어느 職能이 強調되어도 Shamanism 與否에는 關係가 없다. Shaman은 未來를 豫告하는 能力을 強調하면 그는 豫言者가 될 것이요, 祭儀 司掌의 力割에 力點을 두면 司祭者에 가깝게 될 것이며, 그 呪術의 能力만을 보면 샤만은 呪術者 또는 邪術者가 될 것이요, 그 醫療上의 職能을 重視하면 그는 呪醫일 것이다.⁷⁴⁾ 問題는 儀禮方式, 巫裝, 巫具, 入巫過程 등의 諸特徵이 검토되어야 할 것이다.

다만, 여기의 職能의 比較 검토에서는 시베리아 및 中央아시아의 샤만의 職能이 治病, 呪術 強調의 未分化形態가 滿洲에 이르러 職能分化가 顯著해지면서 司祭的 職能이 들어나고, 韓國에 와서 司祭的 職能이 強調되었다는 점, 그리고 日本은 公私巫의 分化가 優先하면서 職能 分化를 兼하는데, 沖繩은 公私巫의 分化에 특히 力點이 주어져 있다는 점을 指摘해 둔다.

74) 古野清人『原始宗教』p. 251 角川書店 1964

Ⅱ 巫儀-忘我의 그 方法

儀禮는 神話·信仰의 行爲의 表出인 同時에 超自然的 存在와의 接觸行爲다. 따라서 儀禮에 該社會·文化的 信仰體系를 밑받침으로 하여 人間과 超自然的 存在間의 接觸이 이루어지며, 그 方法에 特殊 能力이 있는 職能者가 있게 된다.

어떤 職能者가 어떤 技術과 方法으로 超自然的인 存在와 接觸을 하느냐 하는 것, 곧 儀禮의 方式은 그 職能者의 本性을 말해주는 同時에 他種의 職能者와 區別지우는 要件이기도 하다. 샤만과 非샤만의 區分도 그 職能에 보다는 이 儀禮의 方式에 있다.

샤만을 다른 呪術·宗教的 職能者와 區別 지우는 基本 要件은 샤만이 平常時와는 다른 精神 狀態 곧 忘我境(trance)에 沒入하여 超自然的 存在와 直接 交通하는 데 있다 함은 諸學者의 一致하는 見解다. 그러면 濟州 및 韓國 本土의 巫覡 그리고 우리의 周邊民族의 巫의 職能者들은 어떠한 技術과 方法으로 神靈과 接觸하고 있는가, 그 儀禮의 方式을 보기로 하자.

1. 濟州 및 韓國 本土의 巫儀

濟州島의 巫儀는 그 規模의 大小에 따라 于先 <굿>과 <비념>으로 나누어진다. <굿>이란 巫覡 數人이 巫樂器를 使用하여 歌舞로써 하는 規模가 큰 儀禮이며, <비념>이란 巫覡 一人만 으로 巫樂器 使用 없이 앉아서 하는 祈願 儀禮다. <굿>은 또 그 規模의 大小에 따라 <큰굿>과 <작은굿>으로 나눌 수 있다. <큰굿>이란 全巫具를 使用하고, 諸神에 대한 必要 儀禮를 連續的으로 하는 綜合굿이라 할만 한 것이요, <작은굿>이란 어떤 神格 하나에 대한 單獨굿이다.

따라서 큰 굿은 작은굿이 여러개 重疊한 것이고, 비념은 작은굿이 縮少 單純化한 形式이라 理解하면 于先은 된다.¹⁾

굿이든 비념이든 그 規模가 다를 뿐이지 儀禮의 基本形式은 같다. 즉, 神靈은 請해들이고 祭物을 잡수도록 권한 後 祈求事項을 祈願하고 神靈을 보내는 것이다. 다시 말하면 「請神+饗宴·祈願+送神」의 過程으로 執行된다는 말이다. 濟州島의 巫儀는 그 目的에 따라 여러가지 種類가 있고, 그에 따라 儀禮의 形式도 各各 特徵이 있지만, 이 基本形式만은 크게 흔들리지 않는다. 이 基本形式은 그대로 維持해 가면서 그 中間에 儀禮의 目的에 따르는 逐鬼, 逐邪, 奪魂注入등 여러가지 形式의 祭次가 挿入되어 간다.²⁾

濟州島 巫儀의 基本要件의 理解는 이 儀禮의 基本形式의 內容을 具體的으로 把握하는 데 있을 것이므로, 이제 그것을 檢討하여 보기로 하자.

1) 玄 春駿 「濟州島의 巫俗儀禮」 『韓國言語文學』 3 輯 pp. 47-53 韓國言語文學會 1965

심방은 祭床에 祭物 排設이 끝나고 굿의 準備가 다 되면 <초감제>부터 시작한다. <초감제>란 諸神을 請해들이고 饗宴하고 祈願하고 하는 祭이다. 請神의 節次는 宇宙開闢神話부터 唱되기 시작한다. 天地混合(接合)에서 天地開闢(分離), 森羅萬象의 發生, 地理·歷史的 事象의 發生등 차례차례로 노래해 가서 그 굿을 하는 장소와 날짜의 說明으로 점점 이야기는 좁혀져 唱되어간다. 그리고 굿을 하는 이유, 다시 말해서 諸神을 請해 들이는 緣由를 唱하고는 諸神에게 下降하시도록 請한다. 여기까지 심방은 서서 이리저리 거닐면서 한 段落 한 段落씩을 唱하고 그 段落이 끝날때마다. 樂巫들이 全巫器를 울리면 심방은 그 樂聲에 맞추어 너울너울 천천히 춤을 추고, 춤이 끝나면 다음 段落의 唱으로 넘어가곤 한다. 諸神더러 下降하기를 勸한 심방은 神이 下降하려면 神界의 門(군문이라 함)을 열어야 할 것이니 <군물>을 열자고 唱하고는 <도랑춤>을 춘다. 도랑춤이란 매우 亂暴한 춤이다. 左右로 팽팽 돌기도 하고 엎디었다, 섰다, 펄떡펄떡 뛰기도 하고, 미친 사람처럼 허청허청 휘청거리기도 하고, 그러다간 祭床 앞에서 左右로 정신없이 팽팽 돌곤 한다. 아무리 추운 날이라도 땀이 펄스 흐를 정도의 亂暴한 춤이다.

이 때의 樂聲의 템포가 상당히 급하고 燥雜한 것은 말할 것도 없다. 특히 당굿을 할 때의 이 춤은 더욱 심하여 구경꾼이 긴장할 程度다. 심방이 亂暴하게 휘청거려 다닐 때에는 小巫가 술을 입에 물어 푸우 푸우 뿌리고 <하! 하!>하는 소리를 連發한다. 그리고 祭場에 모인 女人들은 一齊히 일어서서 嚴肅히 合掌하여 敬虔한 態度로 머리를 자주 숙인다. 이런 무서우리만큼한 雰囲気 속에서 亂舞를 하던 심방은 재빨리 신칼(神刀)을 내던져 占을 친다. 占이 끝나면 다음 祭主를 向하여 所謂 <분부사립>을 한다. 神意의 傳達을 하는 것이다. 家庭에서의 一般굿에서는 諸神이 誠意를 고마워 하여 <굿문>을 잘 열어 오신다는 傳達이고, 당굿에서는 堂神이 줄거이 잘 오셨다는 傳達이다.

이렇게 하여 <굿문>을 열고 신이 下降해 오게 되면 그 신이 오는 길에 <새(邪의 音便인듯 하다)>가 어지럽힐 듯 하네 이 <새>를 쫓아내고 저 멀리 오는 神을 맞아들여 祭床에 앉인다. 심방은 저만큼 神들이 모여와 어서 들어오시려고 하는데, 다 職銜 차례대로 모셔들어 앉히자는 노래를 부르고는 집의 出入口인 <울래> 쪽에 가서 신칼(神刀)로 쌀을 조금 떠 뿌린 후, 祭床을 向하여 허리를 조금 굽고, 마치 神을 업어 들이는 듯이 사뿐사뿐 걸어 와서 祭床을 向하여 신칼로 쌀을 조금 떠서 뿌린다. 이런 動作이 몇번 되풀이 된다. 이렇게 하여 神을 모두 祭床에 모셔 앉인 셈이 되는 것이다. 이 때에도 神이 잘 坐定했는가 與否를 검치고 傳達을 한다.

神을 坐定시키면 심방은 祭床 앞에 앉아, 杖鼓를 치면서 차려 올린 祭物을 잡수시도록 勸하는 노래를 부르고, 祈求事項을 간절히 노래로써 祝願한다. 祝願을 神이 잘 받아 들이나 與否도 亦是 占을 쳐서 傳達한다. 이 사이 또는 이 다음에 儀禮의 目的에 따르는 여러가지 特殊한 儀禮가 插入이 되고, 맨 마지막에 이르러서 送神을 한다. 送神은 심방이 모든 神名을 부르며 돌아

가십사는 辭說의 唱으로써 한다.

이러한 過程을 <비념>의 경우는 심방 한 사람이 다만 搖鈴만을 흔들면서 繼續的인 唱으로써 하고 굿의 境遇에는 數人이 서로 分擔하여 이를 擔當한다 다만, 請神의 過程인 <초감계>란은 主巫인 <首심방>이 하게 되어 있다.

以上, 2·3時間이 걸리는 巫儀의 基本形式의 過程을 簡單히 解說했거니와, 여기에서 우리는 濟州島 巫儀의 基本的인 方式을 몇 가지 發見하게 된다.

그것은 첫째, 神靈과의 接觸方法에 있어 심방은 供饌物을 차려놓고 神을 그에게로 請해들어 대접하고, 그래서 接觸을 行하고 있는 것이다. 다시 말하면 심방은 人間界에 가만히 있고, 神靈界에 있는 神靈이 職能者의 招請에 따라 人間界로 移動하여 와서 供饌를 받고, 祈求를 聽許해 주고, 그래서 다시 神靈界로 歸還하고 있는 것이다.

둘째는 神靈界의 神을 人間界로 請해들이고, 祈求事項을 呼訴하여 傳하고, 供饌를 올리고, 歸還시키고, 하는 方法이 歌, 舞 등 要素에 依하고 있다는 점이다. 그 歌舞는 어떤 意義가 있는 것인가? 위의 例示 說明만 보아서도 그 歌舞의 意義를 分明히 알 수가 없다. 筆者는 이미 濟州島 巫儀의 要素를 言語的要素(歌謠)와 行動的要素(舞蹈, 演劇)로 나누어 分析한 바 있다. 言語的 要素는

- ① 人間이 神을 向한 辭說
- ② 神이 人間에게 하는 辭說
- ③ 神이 下位神에게 하는 辭說
- ④ 人間이 人間에게 하는 辭說

로 分類되는데, 그것은 人間이 神을 向한 辭說일수록 韻律性(音樂性)이 짙고, 人間이 人間을 向한 辭說은 그대로 對話調로 되고 있다고 했다. 그리고 巫舞는 行爲를 象徵하는 춤이 많으니

- ① 巫現이 神을 向한 動作 곧 儀禮執行 動作을 律動化한 舞
- ② 神의 現時 行動을 表現한 舞
- ③ 神의 過去生活을 現在 再現하는 舞가 있으며,

劇的 行爲는

- ① 人間이 神을 向한 行動
- ② 神이 人間에게 배풀어 주는 行爲
- ③ 神의 過去 生活을 現實에 再現시키는 行爲
- ④ 神自身の 現時 行爲

등이 演出되고 있어 類感呪術의 意味가 強하다고 말한 바 있다.²⁾

2) 玄容談 1965 ibid. pp. 53-61

위에 例示한 請神過程의 舞도 이런 類感呪術의 意味가 있고, 歌唱의 內容을 더욱 効律的으로 達成시키는 役割이 있다 할 수 있다. 그 歌詞의 內容과 그에 따르는 舞를 連關시켜 보면 事實 그렇게 생각된다.

筆者는 이러한 점을 들어 심방의 歌舞는 Shaman이나 무당의 것처럼 神을 그에게 내리도록 하기 위한 과정으로서의 것이 아님을 指摘한 바 있다.³⁾ 위 例示中の <도랑춤>도 마찬가지다. 심방들도 이 <도랑춤>의 亂暴한 理由를 「군문을 지키는 使令이 亂暴하니까, 使令의 行勢를 하노라고 그런 요란스러운 춤을 추는 것이라」고 說明하는 것을 보면 類感呪術의인 舞로 觀念하고 있음을 알게 된다. 따라서 심방의 舞는 現在의 時点에서 보면 類感呪術의이요, 歌詞의 內容을 効律化시키는 것임에 틀림 없다. 그러나, 本來的으로 그런 意味의 것이었을까 하는 것은 問題다.

神을 請해 들이는데, 그렇게까지 요란스럽고 亂暴한 춤을 추고, 부리나케 祭場을 허칭거리 돌아다니고, 펄떡펄떡 뛰고, 술을 뽀고, 「하! 하!」 奇聲을 외치고 하는 것은 本來 무엇에서 온 것이고 무슨 意味가 있었던 것일까?

濟州市 健入洞의 本郷堂인 <칠머릿당> 곳에서 이렇게 도랑춤을 추고 끝낸 男巫 洪相玉氏에 게 그 意味가 무엇인가를 물었더니, 「이 本郷(神)은 매우 억세니까 그래야 들어온다」고 대답했다. 이 말은 억센 神이 들어오는 모습을 象徴的으로 表現한 것이라는 말로 解釋된다. 來臨하는 神의 모습을 行動으로써 表出한다는 것은 심방이 神의 行爲를 代行하고 있는 것이 되며, 神과 심방이 一體가 되었다는 것이 된다. 여기에 이 춤의 本來的 意味를 찾을 端緒가 있다. 이 춤을 출 때, 심방은 自身이 神이라는 觀念이나, 神이 自身의 体内에 들어온다는 觀念이 없고, 또 그 亂舞 때의 行爲를 記憶 못하는 법도 없다. 그리고 보면 이 請神亂舞는 本來 어떤 意味의 것이 形式化 되어 있는 것임에 틀림 없다. 이것은 周邊民族巫의 그것과 比較해 볼 때, 本來的 意味는 보다 分明해지는 것이지만, 다음의 理由를 考慮할 때, 이 춤은 本來 憑神過程의 舞가 오늘날 形式化되어 남아 있는 것이라 생각된다.

그것은 첫째, 다음에 차차 밝혀나갈 것이지만, 周邊民族의 巫가 憑神할 때 그런 亂暴한 춤을 추고 祭場을 허칭거리 돌아다니고, 「하! 하!」 奇聲을 지르고 한다는 점.

둘째, 다음 巫裝 巫具章에서 밝힌 바와 같이 巫服이나 그 裝飾, 또는 携帶物이, 神으로서의 扮裝의 意味가 있어, 심방이 神으로 化身한다는 觀念이 本來 있었다고 생각되는 점.

셋째, 祭主나 參集者가 이 도랑춤을 출 때 神이 들어온다고 믿어 一齊히 일어서서 合掌하고 敬虔히 神을 맞이하는 態度를 取하는 점. 만일 이 때에 우리 같은 調査者가 寫眞을 찍고 돌아다니거나, 높은 데 거만스레 앉아 있거나 하면, 이 때만은 自肅하라고 야단을 치면서 「당신이 그렇게 不遜해 하니까 本郷이 안들어 오는 것이 아니냐」고 꾸짖으며 허칭거리 도는 심방을 가리킨다. 심방의 그런 行爲를 神의 行爲로 보고 있는 것이다.

넷째, 이런 亂舞를 한 後, 託宣이 形式化된 〈분부사림〉을 한다는 점. (마치 샤먼이나 무당이 跳舞를 한 後, 託宣을 하듯)

다섯째, 巫覡의 職能章에서 論한 바와 같이, 〈영개울림〉이라는 形式化된 靈媒를 하여 死靈의 말을 代辯하고 있다는 점.

이런 점을 綜合하여 생각하면, 本來 이 도량춤은 神을 憑依하는 過程의 춤이었던 것이 形式化된 것이요, 따라서 심방은 本來 歌舞를 通하여 神을 請하여 下降시키고, 그 神을 憑依하여 託宣하던 職能者였던 것인데, 司祭로서의 職能이 高調되자, 憑神現象은 形骸化해서 남게 된 것이라 할 수 있다.

심방이 이처럼 憑神을 通해서 神靈과 直接 交涉하는 職能者라면 이 技術은 自力으로서 하는 것인가, 또는 他力の 補助를 빌어서 하는 것인가가 문제된다.

우리는 巫覡의 職能章에서 심방의 巫占이 〈맹두〉라는 巫具로 象徵되는 그들의 守護靈의 補助에 依해서 神意를 探知하고, 形式的인 託宣을 하고 있음을 보았다. 이 守護靈인 〈맹두〉는 巫占에만 利用하는 것이 아니라, 請神할 때에도 손에 들고 흔들며 춤을 추는 것을 보면 請神도 이 守護靈의 補助로 成就하고 있음을 알게 된다. 結局 심방은 守護靈의 助力에 依하여 請神하고 神託하고 했던 것이다. 하고 보면 심방은 本來 歌舞를 通한 他力 憑依型의 職能者라 할만한 것이었다고 할 수 있다.

그러면 韓國 本土의 무당은 어떠한가?

韓國 本土의 巫覡도 地域的인 差異가 있으나 大體的인 儀禮의 根幹은 大同小異하며, 濟州의 巫覡과 相當한 差異가 있다고 생각되는 中部以北의 무당도 大體的인 점은 大同하다.

그들도 祭床의 排設등 巫儀의 準備가 끝나면 「먼저 神을 請해들이고, 이에 供犧物을 바치고 歌舞音曲등 官能的 愉悅을 자아낼 藝能을 演行하고, 祈主의 祝祈를 울리고, 神을 보내는 것이다」³⁾ 이 過程을 「迎神—娛神—送神」의 過程이라 整理하기도 한다.⁴⁾ 이 儀禮의 論理는 濟州 島의 것과 大同하다. 다만 濟州 巫儀보다 藝能 娛樂的 要素가 짙은 점이 두드러진 것 뿐이다.

이 儀禮의 節次를 무당도 歌舞로써 해나간다. 그 歌의 大體的인 內容은 「神을 請入하고, 이를 響應하고, 悅樂케하여 神이 호뭇해 하는 틈을 타서 吉福恩施와 災禍消滅을 要請하고 神을 보내는 것」⁵⁾ 으로 되어 있다. 儀禮의 執行 過程을 歌唱으로써 해 나가는 것이니, 歌의 根本的 意味가 濟州의 것과 크게 다를 理가 없다. 그런데 그 舞는 相當히 다른 것으로 說明되고 있다. 무당의 춤은 「춤의 始初에는 팔과 다리를 느릿느릿 움직이며 前後 左右로 천천히 移動하다

3) 玄容駿「濟州島 巫覡의 職能者로서의 儀禮」『金 載元 博士 回甲紀念論叢』p. 526 乙酉文化社 1969

4) 任 哲宰「韓國 巫俗研究序說」『韓國 巫俗研究』10輯 p. 184 淑明女大 1971

5) 張 善根·崔 吉城「京畿道地域巫俗」p. 137 文化財管理局 1967

6) 任 哲宰 1971 ibid. p. 189

가 動作을 빨리하고, 迴旋도 하고, 上下로 제 자리에서 跳躍하는 춤으로 바꾼다. 이 때의 樂器 伴奏은 強打의 急調이기에 요란하고, 參觀者도 興奮하게 한다. 跳躍舞가 한참 繼續되면 요란한 伴奏 소리와 함께 巫女는 狂亂狀態에 빠진다. 巫女는 上氣되고, 얼굴 表情은 險惡해지고, 숨소리가 가빠지고, 땀이 나고, 양손을 急調로 흔들고 奇聲을 發한다.」⁷⁾ 이러한 舞의 性格은 「恍惚境에 들어가고자 一定한 곳에서 上下로 跳舞」하는 것이라 하기도 하고⁸⁾ 意識的인 全身運動의 結果 일어난 興奮狀態⁹⁾ 라고 說明하기도 한다. 이 舞는 統制할 수도 있고, 行하고 있는 바를 明確히 意識하고 있는 舞¹⁰⁾ 임을 보면 現在的 時点에서는 샤만의 그것과 다른 것이라 할 수 있다. 그러나 왜 上下跳舞를 하여 狂亂狀態에 빠지며, 이 跳舞後에 一人稱 神語인 〈공수〉를 繼續해서 하는가, 그 本來的 意味가 무엇인가에 문제가 있다.

무당이 이 跳舞, 狂亂狀態를 通하여 完全히 忘我狀態에 빠지지 않으나 하더라도, 周邊民族의 巫가 狂亂의 舞를 通하여 憑神狀態에 빠지는 점, 狂亂의 舞後에 託宣(공수)를 한다는 점, 祭主나 參集者가 神語로 認識하고, 손을 비벼가며 敬聽하고, 尊待말로써 이를 받아 對答하는 점 등을 考慮하면, 本來는 憑神過程의 方法으로서의 舞였다고 생각된다.

濟州의 請神舞는 一定 場所의 上下跳舞가 아니라, 左右迴舞와 狂亂의인 動作이라는 점에 차이가 있으나, 憑神의 方法으로서의 舞였다고 보이는 점은 같다.

이런 判斷이 옳은 것이라면, 그러면 무당은 獨力으로써 憑神하고 儀禮行爲를 遂行했던 것인가? 그들도 濟州巫의 守護靈〈조상〉과 같은 〈몸주대감〉을 모신다. 이것은 巫病을 앓을 때 靈能을 갖게 해주었다고 믿는 神靈으로서 巫衣, 巫神圖, 明圖等 可視的인 物質로 象徵된다.¹¹⁾ 이 神靈은 그들의 巫로서의 能力을 補助해 주는 存在로 理解되며, 그 補助에 依하여 憑神하고 儀禮行爲를 遂行하는 것이라 보인다. 따라서 무당도 집방과 같이 歌舞方法을 通하여 他力의 補助로 憑神하는 者라는 本性에는 大差가 없는 것이라 할 수 있다.

2. 周邊民族의 巫儀

1) 시베리아 및 中央亞細亞의 샤만

시베리아나 中央亞細亞의 Shaman이 神靈과의 接觸에 있어, 忘我(trance) 狀態에 沒入하여 直接 交通한다 함은 一般化되어 있는 知識이다. 忘我(trance) 狀態에서 샤만의 魂은 肉體를 離脫하여 天上에 旅行하여가고, 혹은 地下에 下降하여 神靈과 直接 相面하여 對話하고, 交渉하

7) 任 哲宰 1971 *ibid.* p. 203

8) 張 壽根·崔 吉城 1967. *ibid.* p. 158

9) 任 哲宰 1971 *ibid.* p. 203

10) 任 哲宰 1971 *ibid.* p. 203

11) 任 哲宰 1971 *ibid.* p. 192

고 鬭爭하고, 그래서 歸還한다고 그 社會에선 믿는다. 이 샤만의 魂의 身體로부터의 離脫旅行을 M. Eliade는 ecstasy라 하고, Shamanism이란 바로 이 ecstasy에 沒入하는 技術이라 하여 「Shamanism=technique of ecstasy」¹²⁾ 라는 公式을 내다싶이 했다.

그러면 그 ecstasy란 實際로 儀禮에서 어떻게 나타나는가, 簡潔히 묘사된 儀禮의 例를 하나 읊기고 보자.

샤만은 먼저 自己의 守護靈을 向해서 빈다. 샤만 自身은 弱한 存在이지만 그 守護靈은 全能이어서 이것에는 아무것도 抵抗할 수 없다. 샤만은 아홉번 불 周圍를 돌며 춤추고, 이어서 守護靈을 向하여 노래를 부른다.

「당신은 와 주십니다. 아아, 당신은 이쪽으로 와 주십니다. 당신은 이 가련한 者를 불쌍히 여겨 주십니다」

등과 같이 샤만은 守護靈에게 말을 거낸다. 샤만이 暗示하는 바에 의하면, 그의 守護靈은 커다란 雷鳴鳥인 것으로 생각된다. (그 理由는 샤만이 다음과 같이 노래하기 까닭이다)

「당신의 무쇠 날개여... 당신의 무쇠 깃털은 당신이 날 때마다 울리고... 당신의 強力한 입 부리는 언제나 당신의 敵을 쫓아낼 수가 있습니다」

이와 같이 부르는 動作이 30분이 繼續되면 샤만은 마침내 지쳐버리고 만다. 그래서 샤만은 突然 이 제까지와 다른 소리로 외친다.

「나는 여기 있다. 나는 이 불쌍한 사내를 도우려고 왔다」

샤만은 ecstasy 狀態에 가까와져 가고 있는 것이다. 불의 주위를 廻舞하면서 팔을 벌려 외친다.

「나는 날고 있다. ... 나는 날고 있다. 곧 나는 너를 붙잡을 것이다. ... 곧 나는 너를 붙잡을 것이다. 너는 아무것도 숨길 수 없다」

이 춤은 샤만이 靈界를 飛翔하고 있음을 表現하고 있다.

샤만은 이와 같이 하여 젊은 病者의 魂을 뱀아간 惡靈을 붙잡는 것이다. 갖가지 소리의 對話가 여기 에 이어지는데, 對話는 理解하기 어려운 말로 수식되어 있다. 最後에 샤만은 외친다

「나는 놈들을 잡았다. 나는 놈들을 잡았다」

그래서 무엇을 꼭 붙잡은 듯이 두 손을 합쳐 잡아서, 샤만은 病者인 아이의 寢台에 가까이 가서 그의 魂을 돌려 준다. 샤만의 말에 따르면 참새 모양을 한 魂을 붙잡은 모양이다」¹³⁾

이것은 오로치族의 샤만이 魂이 離脫함으로 인해 앓은 아이의 病을 고친 儀禮 모습이다. 샤만은 守護靈을 불러 오게 하고, 그 補助에 의하여 靈界에 飛翔하여 病者의 魂을 찾아다 注入시켜 病을 고치고 있는 것이다.

이 儀禮의 모습을 보고, 우리는 몇가지의 特徵에 留意하게 된다.

첫째는 守護靈을 불러들이고, 그 보조에 의해서 儀禮의 目的을 遂行하고 있다는 점이다.

「샤만 自身은 弱하지만 그 守護靈은 全能하다」고 하다싶이 샤만의 自力으로는 脫魂 飛翔이 안되고, 守護靈의 靈력이 샤만의 能力을 遂行시켜 주고 있다. 그 守護靈이 鳥類의 모습으로 생

12) M. Eliade Shamanism, Archaic Technique of Ecstasy 1964 p. 4

13) Ad. E. JENSEN 他著 大林太良 他 譯『民族學入門—諸民族と文化—』 p. 52 社會思想社 1970

각하는 것은 그 文化型 때문이요, 守護靈의 助力을 빌어서 儀禮行爲를 遂行한다는 점은 韓國의 巫覡과 類似하다.

둘째 儀禮의 對象인 神이 샤만의 招請에 依하여 人間界의 샤만에게 와 憑依 (Possession) 하는 것이 아니라, 샤만의 魂이 靈界의 神을 向하여 旅行하여 간다는 점이다. 이미 巫覡의 職能章에서 샤만이 地下界를 旅行하는 儀禮를 例示했거니와 神靈은 靈界에 가만히 있고, 샤만이 地上을 떠나 그에게로 旅行해 가는 것이다. 그 旅行이 脫魂 (ecstasy) 이라는 異常心理를 基礎로 하고 있다.

셋째 그 脫魂 (ecstasy) 는 歌舞의 方法에 依하여 成就되고 象徵되는 점이다. 샤만은 歌舞에 依하여 守護靈의 招請을 成就하고, 疲勞 끝에 忘我狀態에 들어가 脫魂이 이루어지고 魂의 飛翔旅行을 歌詞와 舞로써 象徵 表現하고 있다. 이 象徵은 演劇的 行爲로써 表現하기도 한다.

가령 알타이 地方의 샤만의 儀禮 때에 天上 巡禮의 모습을 보면 이렇다.

「샤만은 먼저 祭場에 白樺를 세워 놓는데, 즐기 부분에 도끼로 아홉군데 층계를 깎아 만들어 놓는다. 儀禮를 시작되면 샤만은 守護靈을 불러 鷲鳥(守護靈)의 모습을 하고 앉아 두 팔을 흔들며 움직이며 飛翔하는 모습을 한다. 노래와 鷲鳥의 소리를 하며 날아감을 象徵한다. 샤만은 狂亂의 춤을 추다가 忘我狀態에 들어가 벌떡벌떡 뛰어 돌아다니다가 깎아 세운 白樺의 층계를 하나하나 올라간다. 첫째 층계 오르면 第一天에, 둘째 층계에 오르면 第二天에 날아 오른 것이 된다. 각 하늘, 곧 白樺의 깎은 층계에 오를 때마다 神에게 犧牲을 바치든지, 신과 交渉을 하는 行爲를 歌唱으로 나타내고 參集者에게 그 하늘에서의 見聞을 이야기 한다. 이렇게 하여 마지막 하늘(白樺의 마지막 층계)에까지 올라가 供儀와 交渉이 끝나면, 샤만은 피로하여 풀어졌다가 일어나고는, 잠자다가 눈 뜬 때처럼 눈을 비비며, 하품을 하고, 參集者들에게 오래만에 만난 사람처럼 人事를 하는 것이다」¹⁴⁾

이처럼 靈界에의 旅行은 歌·舞·劇의 要素로 表出되고 있다.

넷째, 祭床의 排設이 發達되어 있지 않고 設使 排設을 한다면 그것은 靈界의 神이 있는 곳으로 象徵이 된다. 神을 請해들어 接待하는 것이 아니라 家畜의 魂을 運搬해다 바치는 것이니, 祭床排設의 未發達은 當然한 理致다.

다섯째, 샤만은 이런 儀禮行爲를 儀禮가 끝난 뒤, 全然 記憶 못하는 수가 있는 점이다.

以上으로써 보건데, 샤만의 儀禮에 表出되는 特徵은 歌舞의 方法에 依하여 忘我狀態에 빠지는 데, 그것은 脫魂 旅行으로, 샤만의 魂이 靈界에 向해 간다는 점, 그 脫魂 旅行이 守護靈의 助力에 依하여 成就된다는 점이다. 이것은 歌舞方法을 통한 他力脫魂型이라 할 만한 職能者인 것이다. 이것을 韓國의 巫覡과 比較하면 歌舞方法이나 他力(守護靈)의 助力을 驅使한다는 점은 같되, 脫魂하여 靈界를 旅行해 간다는 점이 두드러진 差異라 할 수 있다.

14) W. M. Mikhailowski 著 高橋勝之 譯 「シベリヤ・蒙古及び歐露の異民族間に於けるシャマニズム」 『東亞論叢』 3輯 pp. 315-324 東京 1941

2) 滿洲의 巫

滿洲地方의 巫에는 各各 다른 職能을 遂行하는 家薩滿, 跳大仙, 跳單鼓가 있음을 이미 보았거니와 이들은 各各 儀禮의 方式에도 差異를 지니고 있다.

이들 中, 儀禮方式에서 가장 巫的 性格이 짙은 것은 跳大仙(大仙)이라 하겠다. 그들은 自宅에 常時 神堂을 차려 놓아 두었다가 顧客이 찾아오면 治病儀禮行事を 하여 준다. 儀禮의 大體的인 모습은 大仙이 神壇 앞에 걸상에 앉아 香을 피우고 燒紙를 살고, 북을 치면서 神歌를 唱하여 憑神狀態에 들어간다. 神歌를 부를 때는 腰鈴을 흔들며 요란하게 춤을 추는 大仙도 있다. 大體的으로도 焚香, 打鼓, 神歌唱으로써 憑神狀態에 沒入하는 報告例가 많다. 憑神段階에 이를 때에는 북소리와 노래소리가 漸高하여 急調를 띠어감에 따라, 大仙은 얼굴을 左右로 轉기 시작하고, 헛소리를 해가며 차차 손, 발, 온몸에 筋力이 와서 달달 떨며 「앗! 앓!」 하는 奇聲을 發하기도 하고, 어떤 大仙은 이런 症狀에다 눈을 허영게 떠놓고 이를 갈아대는 데, 筋力때문에 머리는 온통 풀려져 무시무시한 모습이 된다고 한다. 이렇게 憑神狀態에 들어갈 때에는 노래하듯, 讀經하듯, 神名을 부르며 下降하기를 빌고, 禱者가 찾아온 緣由를 神에게 告하고 憑神이 되면 「술을 먹고 싶다」고 노래調로 불러, 助巫가 부어주는 술을 벌컥 벌컥 마시고는 助巫와의 對話로써 第一人稱의 神語를 해간다.

「나는 寧古塔의 雙陽山の 八大神이다.」

「손님의 발이 아픈데 어느 神에게 供養하면 좋겠소이까?」

「37本이 한 묶음이 된 線香에 불을 부쳐라. 그 香에 依해서 詳細히 判斷될 것이다.」

노래調로 이렇게 唱하고 다시 술을 먹고 북을 치다가

「병은 대단치 않다. 발은 그다지 아프지 않겠지, 심장이 약하니까 手足이 疲勞하여 현훈이 일어나는 거지. 돌을 구워서 아픈 발로 밟고, 7번 제자리 걸음을 해……」

이렇게 託宣을 한 후, 香火로 施療를 하기도 하고, 藥處方을 내주기도 하고, 藥을 直接 먹여 주기도 한다. 儀禮가 끝나, 巫服과 腰鈴을 풀어주면 大仙은 精神으로 돌아온다. 그들 中에는 憑神이 풀릴 때, 식은 땀을 빼면서 먹은 것을 吐하는 者도 있다 한다.¹⁵⁾

以上, 儀禮의 方式에 나타난 特徵을 概括하여 다음의 몇 가지를 指摘할 수 있다.

첫째 神은 大仙의 부름에 따라 大仙에게로 다가온다.

둘째 移動해온 神은 大仙에 憑依하고 그래서 大仙은 強한 忘我狀態에 沒入하여 託宣, 治病 등 儀禮行爲를 한다.

셋째, 請神 및 憑依의 方法은 神歌唱과 舞踊 即 歌舞의 方法으로 한다.

넷째, 儀禮가 끝난 뒤, 憑神狀態의 行爲를 記憶 못한다는 觀念이 있다.

15) 赤松智城·秋葉 隆 『滿蒙の民族と宗教』 pp. 329-353 大阪屋號書店 1941

다섯째, 守護靈의 補助가 있는지 與否는 表面에 明確히 들어나지 않아 未詳이다.

이러한 大仙의 儀禮에 比하여, 跳單鼓의 儀禮는 形式化되고 娛樂化된 感이 있다. 그 儀禮는 要鼓, 請神, 二人唱花名, 開豬頭 送神등의 順으로 行해진다. 要鼓는 祭床의 排設을 한 후, 巫裝을 차린 跳單鼓와 助巫 4인이 말없이 북을 치고 놀이를 하듯 하는 祭次이고, 請神은 主巫가 請神歌를 부르고 助巫가 따라 合唱하고 북을 치고 하면서 神을 請해 들이는 祭次인데, 이 때 主巫가 痙攣을 일으켜 眼光이 變하고, 全身이 戰慄하며 북을 急打하면서 跳躍하고 迴轉하고 하기도 한다. 二人唱花名은 主巫와 助巫가 神壇에서 북을 치면서 花名을 부르며 춤을 추는 單調한 祭次이고, 開豬頭는 神壇 앞에서 북소리에 맞추어 神歌를 불러가며 豬頭를 손톱으로 잡아 供儀하는 祭次다.¹⁶⁾

跳單鼓의 儀禮는 具體的인 많은 事例를 按할 수 없어 明言은 어렵지만, 歌舞에 依하여 請神하고 娛神하고 供儀한 後, 送神하는 過程의 것으로 보인다. 大仙의 儀禮方式과 比較할 때, 神을 請神, 下降시키는 점은 같되, 大仙과 같이 憑神하여 託宣함이 없고, 大仙보다 歌舞가 藝能化되고 娛樂化된 것으로 보인다. 생각컨대, 儀禮形式이 格式化되고 歌舞가 藝能化되자, 憑神, 託宣의 要素가 弱화된 것이 아닌가 한다.

跳單鼓의 儀禮가 藝能化의 方向으로 나아간 것이라면, 滿洲의 家薩滿의 儀禮方式은 宗教的 方向으로 나아간 것이라 할만 하다. 家薩滿은 巫覡의 職能章에서 言及한 바와 같이, 祖宗神을 비롯한 여러 神에게 祭儀를 지내는 者다. 그들은 巫服과 巫裝을 갖추고 歌舞로써 行祭하여 胄지를 直接 犧牲으로 잡아 올리고 하되, 憑神하여 託宣하는 일이 없다.¹⁷⁾ 祭儀節次가 宗教的으로 格式化해가자, 巫的 要素는 外形에만 나타나고, 內面的 憑神, 託宣 現象은 弱化해 버린 것이 아닌가 여겨진다.

이러한 性格은 淸의 國家巫라 할 수 있는 宮中の 司祝에도 있다. 그들은 宮中の 祭天·祭神의 典禮를 皇帝와 더불어 司祭하는데, 巫裝·巫具를 갖추어 歌舞로써 執行하되 憑神·託宣 現象은 發見되지 않는다.¹⁸⁾

萬一, 淸宮殿의 司祝, 家薩滿, 跳單鼓등이 各各 宗教化, 藝能化의 方向으로 發達하면서, 그로 인하여 憑神·託宣의 忘我現象이 稀薄 乃至는 消滅하였다는 筆者의 생각이 옳은 것이면 大仙은 滿洲地方의 巫의 內面的 特性을 보다 完全히 갖추고 있는 것이 된다. 그렇다면 滿洲巫의 儀禮의 特性은 歌舞의 技術에 依하여 神靈을 請하여 人間界의 巫에게 移動시키고, 이에 憑依(Possession) 하여 忘我(trance) 狀態에 沒入하고 人格轉換을 하여 託宣, 治病, 其他 儀禮行爲를 하는 것이라 하겠고, 司祭的 職能이 두드러지면서 憑依現象이 弱화 乃至 消滅하게 되었다고

16) 赤松·秋葉 1941 *ibid.* pp. 354-366

17) 赤松·秋葉 1941 *ibid.* pp. 193-205

18) 石橋丑雄『北平の薩滿教に就て』pp. 21-38

指摘할 수 있다.

3) 日本의 巫

日本의 巫는 歌舞, 演戲인 <神樂(가구라)>를 主業으로 하는 神社巫와 託宣·靈媒, 豫言인 <구쨌요세(口寄せ)>를 主業으로 하는 民間巫가 두드러진 것임은 이미 言及하였다. 이 두 種類中, 오늘날 巫로서의 本質을 그대로 維持하고 있는 것은 民間巫다.

民間巫의 主業인 <구쨌요세(口寄せ)>의 代表的 特質은 祭床 앞에 앉아 念珠를 굴리거나, 또는 활을 쥘 때 소리를 내면서 神名을 부르고 經文, 祭文, 祝詞등을 외는 가운데 神이나 死靈을 憑依해서 第一人稱으로 神語나 死靈의 말을 그 家族들에게 이야기 하는 것이다. 이 때의 憑依는 모두가 다 完全히 忘我狀態에 沒入하여 人格轉換을 하거나 憑依狀態에서의 行爲를 記憶 못한다는 것은 아니지만, 그 託宣 靈媒는 第一人稱으로 하도록 되어 있고, 神靈을 憑依하여 忘我狀態에 沒入한다고 社會적으로 믿어지고 있는 事實이 重要하다.¹⁹⁾ 結局 이 民間巫의 特質은 神靈을 巫에게로 불러들여 憑依하고 託宣 靈媒를 하는 점에 있는데, 그 憑依의 方法은 呪文 또는 音樂에 依存하고, 舞蹈의 方法을 全然 取하지 않은 점이 特徵이라 하겠다.

神社巫는 公共儀禮인 神社祭의 一部인 <神樂(가구라)>를 主로 하고, 司祭役은 하지 않는다. 司祭로서의 儀禮執行은 神主(간누시)가 擔當하고 神社巫(미요)는 歌舞 演戲만을 하고 있는 것이다. 이 歌舞 演戲를 어떻게 보아야 할 것인가?

<神樂(가구라)>의 現在的 意味는 神을 慰撫하기 위한 歌舞라고 생각하게 되었지만, 本來는 神이 人間에게 베푸는 呪力있는 音樂 舞蹈이요, 動作이었다 함은 이미 말했다. 神이 人間을 향하여 하는 歌舞, 神態가 <神樂(가구라)>라면 <神樂>을 하는 巫는 來臨한 神의 代役을 하는 셈이 되며, 그 代役의 行爲를 神의 行爲라고 社會적으로 認定받는 데는 來臨한 神과 巫가 一體라는 믿음이 되받침되어 있어야 한다. 이렇게 神과 巫가 一體라고 믿어지는 데는 來臨한 神이 巫의 体内에 憑依하여 神으로서의 人格轉換을 한다는 觀念이 있어야 그리 信仰될 것이나 神社巫의 <神樂>는 本來 請神된 神이 巫의 体内에 憑依하고 人間에 對한 自身の 意志를 巫의 身體的 動作을 通하여 表現하는 것이라 할 수 있다. 그러고 보면 神社巫는 本來 歌·舞를 通하여 神을 請하여 憑依하고 人格轉換을 하여 儀禮行爲를 하던 者라 하게 된다.

그런데, 現在 神社巫는 神社의 儀禮執行 機能이 全혀 없다. 이는 神社의 儀禮가 公共的 宗教的인 것으로 되어가자, 宗教的 司祭인 神主(간누시)가 分化되어 形式化 된 祭儀는 司掌하고, 呪術的 歌舞的 古要素는 巫女에게로 넘겨져 娛樂化 해간 것이라 보인다.

이렇게 보면, 日本의 巫도 어느 것이나 神을 自身에게로 불러들여 憑依하고 儀禮行爲를 하던

19) 石津照墨「シャマニズムの特質と範型—東北地方にわたる事例—」『東洋文化』46・47 pp. 30-31

東京大學東洋文化研究所 1969

者라 할 수 있는데, 다만 그 憑神方法이 神社巫는 歌舞에 依하고, 巫間巫는 呪文, 音樂에 依하고 있어, 두 가지 型의 巫가 存在하고 있다고 아니할 수 없다.

4) 沖繩의 巫

沖繩의 巫인 <노로> 나 <유다>의 儀禮의 모습에 대해서는 詳細한 報告들이 많지 못하여 具體적으로 把握하기 어렵다. 그러나 <유다>의 儀禮의 特徵은 日本의 民間巫와 비슷하게 香煙을 피우고 呪文을 외면서 神을 불러들여 憑依하고, 靈媒·治病·占卜·其他의 儀禮를 하며, <노로>는 憑依狀態에 들어감이 없이 司祭役을 하고 神役을 遂行한다는 점을 特徵으로 들 수 있다.

<유다>가 神靈을 自身에게 불러들여 憑依狀態에 들어가 儀禮行爲를 한다는 것은 벌써 샤만적 要件을 갖춘 것이 되는 것이니, 큰 문제가 안되지만 노로는 司祭 또는 神役을 하며 忘我狀態에 沒入함이 없다는 것은 問題가 된다. 이것을 어떻게 解釋해야 할 것인가?

巫覡의 職能章에서 說明한 바와 같이 <노로>는 神을 請神하고, 祈願하고, 送神하고, 하여 司祭의 機能을 하고 있는가 하면, 그녀들은 儀禮 때에 各各의 神의 役割을 分擔하고, 그래서 部落民으로부터 各各 神名으로 불리우며, 實際 儀禮에서 <노로> 自身이 部落民들의 祈願을 받고 있다. 바로 神의 代行 또는 神 自身이 되고 있는 것이다. 이것은 沖繩信仰의 特性인 同時에 理解키 어려운 問題이기도 하다.

그러나 가만히 생각하면, 이는 憑神信仰에서 풀려갈 듯하다. 司祭者인 <노로>를 神으로 치고, 그녀에게 祈願하는 것은 神과 노로가 一體인 것으로 觀念하기 때문이다. 人間과 神이 一體가 된다는 것은 人間에게 神이 내려 憑依하고 神으로서의 人格轉換을 할 때, 그 人間은 肉体만이 人間이요, 그 속에 담긴 것은 神이다. 그의 말은 人間의 말이 아니라 神語요, 그의 行爲는 人間의 行爲가 아니라 神의 行爲가 된다. 神에 憑依하여 忘我狀態에 沒入한 때는 바로 이런 境地에서 人間이 神化하는 것이다. 어느 巫가 어느 特定の 神을 恒常 憑依하면 그 巫는 憑神現象이 일어나기만 하면 그 神으로 看做하게 될 것은 뻔하다. 憑神現象은 儀禮 때마다 同一하게 일어나는 것이 아니라, 輕重이 있을 수 있다. 그러나 그 巫가 한 神만을 憑依해 왔다면 儀禮의 參集者는 그 巫가 儀禮를 할 때는 으레 그 神을 憑依하고 神化한 것으로 看做하게 된다. 憑神忘我現象은 巫가 司祭의 職能을 強調할수록 弱화되기 마련이다. <노로>는 일찌기 世襲化되고 國家的 組織으로 되어 司祭化했기 때문에 憑神現象은 弱化되어 없어졌다고 볼 수 있다. 그러나 <노로>가 憑神하여 神으로 人格轉換을 하고 神化한다는 信仰이 固定化되고 格式化되어 버릴 때, 憑神하여 忘我狀態에 들어가지 않은 멀정한 人間 司祭지만 神으로 看做하고 信仰하게 마련이 아닌가. <노로>는 이렇게 憑神하여 神化한다는 信仰이 固定되고 格式化되고 制度化해 버린 것이라 생각된다.

이런 생각이 옳은 것이면 神繩의 巫는 神靈은 불러들여 憑依하고 儀禮行爲를 하던 者로서 그 憑依를 香煙과 呪文에 依하며 成就하는 者라 하게 된다.

3. 綜 合

以上 論해은 바를 綜合하여 보면 各 民族의 巫의 特性은 좀더 鮮明하여진다.

우선 神靈과의 接觸方法에서 보면 시베리아 및 中央亞細亞의 샤만은 守護靈을 불러 그의 魂 조를 얻고 샤만의 魂이 身體를 離脫하여 神靈界에 旅行해 가서 神靈과 直接 交涉함이 特徵인데 비하여, 滿洲의 巫는 巫種 別로 差異는 있지만, 巫가 神靈界에 있는 神靈을 祭場으로 請해들여 憑依하고 忘我狀態에 沒入하여 神과 人間을 直接 交涉시키고 있다. 前者를 脫魂(ecstasy)型이라 하면 後者は 憑依(possession)型이라 할만 하다.

韓國의 巫魂은 地域差가 있어, 主로 北部에는 憑神現象이 表面에 들어나고, 濟州島를 비롯한 南部地方에는 뚜렷이 들어나지는 않지만, 本來 守護靈의 補助에 依하여 憑神狀態에 들어가 儀禮行爲를 했던 것으로 보이며, 滿洲巫와 같이 憑依型에 屬한다 하겠다. 그런데 守護靈의 援助面으로 보면 시베리아의 샤만이나 韓國의 巫魂이나 守護靈을 利用한다는 點에 同一하나 滿洲巫는 이것이 不明確하다. 守護靈의 援助라는 面을 덧붙여 말하여 샤만을 他力脫魂型이라 한다면 韓國巫는 他力憑依型이라 할 수도 있다.

脫魂(ecstasy)이나, 憑依(possession)이라는 面에서 日本巫나 神繩의 巫를 보면, 現在 巫種別로 差異는 있지만, 어느 것이나 憑依型에 屬한다. 하고보면 滿洲, 韓國, 日本, 神繩의 巫가 憑依型에 屬하여 類似한데 시베리아나 中央亞細亞의 샤만은 脫魂型이라서 唯獨 다르다. 그러나 샤만은 모두 脫魂 旅行의 觀念만 있고, 憑依의 觀念은 없느냐 하면 그런 것은 아니다. 蒙古의 巫 obō는 憑依의 忘我狀態에서 儀禮行爲를 하며,²⁰⁾ 시베리아의 샤만도 守護靈을 부르면 守護靈은 샤만이 복이나 體內에 들어와 샤만을 도운다는 憑依觀念이 있다. 어찌보면 滿洲巫나 韓國巫나 샤만의 守護靈의 憑依가 強調되어 儀禮全方面을 덮게 되고, 守護靈 憑依 後의 脫魂 여행의 觀念은 弱化 消滅된 것이 아닌가 할 수도 있다. 왜냐 하면 韓國에도 一般 民間信仰에 脫魂信仰이 殘存하고 있기 때문이다. 脫魂으로 因한 疾病인 <넋남>이 있어, 現在 <넋들임>의 儀禮를 巫魂이 하고 있고, 語彙로서도 <넋빠지다>, <흔났다(魂이 나갔다)>, <넋났다(魂이 나갔다)> 등의 語彙가 通用되고 있음은 巫俗信仰에도 그대로 脫魂 旅行의 觀念이 있음을 말해준다. 이렇게 보아간다면, 韓國巫는 샤만과 더욱 가까와 간다. 그러나, 現在의 代表的 特徵만을 든다면 脫魂과 憑依의 다른 型이 指摘되지 않을 수 없는 것이다. 샤만의 本質的 特性을 忘我(trance)라는 異常心理狀態에서 神靈과 直接 交通하는 것이라고 하면, 그 忘我境에

20)赤松·秋葉 1941 ibid. pp. 265-276

이르는 方法은 脫魂(ecstasy)라 憑依(possession)의 두 型이 있을 수 있으니, 어느 型이 것이든 넓은 意味의 샤먼이라 할 수 있는 것이다.

그런데, 그 忘我境(trance)에 이르는 技術에도 여러가지가 있으니, 시베리아의 샤먼이나, 滿洲의 巫나, 요란한 急템포의 樂聲에 맞춘 歌舞에 依하여 忘我境에 들어가고 있고, 韓國巫도 같은 方式의 技術을 使用하고 있다. 그런데 日本의 巫는, 神社巫는 歌舞를 하는데, 民間巫는 香煙, 音樂, 呪文등에 依하여 憑依하며, 沖繩의 巫도 香煙, 呪文등에 依하여 憑依하고 있다. 이들 要素中 香煙은 滿洲巫나 韓國巫도 다 피우고 있으니, 꼭 日本巫나 沖繩巫만의 特徵의 要素라고 할 수는 없다. 하고 보면 日本巫나 沖繩巫는 呪文의 朗讀이 憑依技術의 主된 것이라 할 수 있다. 따라서 忘我境 沒入의 技術面에서 보면 시베리아 및 中央亞細亞의 샤먼, 滿洲의 巫, 韓國의 巫, 그리고 日本의 神社巫는 舞巫型이라 할 수 있고, 日本의 民間巫나 沖繩의 巫는 坐巫型이라 할 수 있다. 結局 忘我的 技術面으로 보면 시베리아, 滿洲, 韓國이 同一型에 屬하고 沖繩과 日本이 同一型에 屬하는데, 日本은 이 兩型이 複合된 地帶라 하게 된다. 圖表化해서 보면 다음과 같다.

地 域	移動하는 者와 方向	守護靈 의 補助	trance(忘我)의 內容類型	trance(忘我)의 技術	類 型
시베리아 中央亞細亞	神→巫	有	ecstasy (脫魂型)	歌 · 舞	舞巫型
滿 洲	神→巫	有?	possession (憑依型)	歌 · 舞	舞巫型
韓 國	神→巫	有	possession (憑依型)	歌 · 舞	舞巫型
日 本	神→巫	無?	possession (憑依型)	歌 · 舞 呪 文	舞巫型 坐巫型
沖 繩	神→巫	無?	possession (憑依型)	呪 文	坐巫型

(別誌 繼續)

本稿는 HARVARD-YENCHING INSTITUTE의 1972-73年度 學術研究補助費에 의하여 이루어진 研究의 一部이다. 여기 그 厚意에 感謝의 뜻을 表한다.

— Summary —

Comparative Study of Jeju Island Shamanism

by

Hyun Yong-joon

This study, brought light on shamanistic post of Korean shamanism, through which I tried to approach on hypothesis as to the cultural system of Korean people.

To do this, I compared the characteristic elements of shamanism which are shamanistic functions, rituals, initiative process, costumes, instruments, cosmology etc. with each other; I did those elements of Jeju Island with those of neighboring peoples, and examined the type of shamanism of various peoples, educed the spread process.

As the result of which, I concluded as follows;

1) Considered from a fundamental type of shaman, that of Jeju Island is the dancing type of shaman with that of Siberia, Central Asia, Manchuria shamanism and Jinja Miko of Japan; meanwhile shaman of Okinawa and popular shaman of Japan are included in the sitting type of shaman.

2) Considered from cosmology of faith interior, a level cosmology which is remarkable in Okinawa spread to Korea pass through Japan.

3) Consequently, the outward, technical side of Korean shamanism came in from the northward, growing gradually, going out to Japan; on the other hand, a part of the faith interiors was set up by the influence of Okinawa southward.

4) What shamanism of Korea was formed by the compound of the both southern and northern systems suggests that the original stream of the national culture of Korea should also flowed in from them and has been compounded by the culture of them, too.