

이화여자대학교 대학원

1994 학년도

석사학위 청구논문

제주도 심방(神房)의 특성에 관한 연구

— 入巫儀禮를 중심으로 —

무 용 학 과

강 지 희

1995

제주도 심방(神房)의 특성에 관한 연구

－ 入巫儀禮를 중심으로 －

이 論文을 碩士學位 論文으로 提出함

1994年 11月

梨花女子大學校 大學院

舞蹈學科 강 지 희

강지희의 碩士學位 論文을 認准함

指導教授 김 영 희



審査委員 김 천 호



윤 덕 경



신 상 이



梨花女子大學校 大學院

목 차

논문개요	iv
I. 서론	1
A. 연구의 목적	1
B. 연구의 방법 및 한계점	2
II. 무력의 이론적 배경	4
A. 무력의 정의	4
B. 무력의 역사	5
C. 한국巫의 유형	19
III. 제주심방의 특성	21
A. 심방호칭에 관한 이론적 배경	21
B. 입무 과정	24
1. 입무의 동기	24
2.巫의 학습	31
3. 신굿	33
C. 생활상의 변화	45
1. 경제적인 측면	46
2. 사회위치적 측면	47
D. 심방의 별칭	49
IV. 결론	52
참고문헌	54
부록	57
영문초록	64

논문개요

최근에 들어서서 전통문화에 관한 관심이 높아지면서 무속에 대한 관심 또한 아주 높아졌다. 무속이란 말은 종교적 사제자인 무격을 중심으로 한 신앙을 말한다. 그러한 무속이 한때는 정치적으로 타파의 대상이면서 서민들 사이에서 조차도 가장 천시받았던 대상이었다. 하지만 현재의 생활에서도 무속이 민간 신앙의 하나임에는 부인할 여지가 없다.

제주도는 '섬'이라는 자연적 환경조건에 의하여 다른 지역에 비해 무속신앙이 성행했던 것으로 볼 수 있으며, 여기에 무격의 역할은 신과 민간인들과의 사이에서 중립적인 전달자로서의 위치에 서서 중요한 기능을 하고 있다.

이에 무속연구의 여러 분야에 앞서서 무속의 종교적 사제자인 무격을 연구하는 것이 선행되어야 한다고 생각하며, 따라서 본 논문은 제주 심방의 특성에 관한 연구를 통해 민간 신앙 깊은 곳에 뿌리를 내리고 있는 무속의 진행자인 심방의 변화된 모습을 살펴보고 심방의 입무의례인 신굿의 보존방향과 더불어 그들의 제주 무속 발전을 위한 바람직한 역할을 제시해 보고자 하는 것에 목적이 있다.

무격이란 그 의미가 여러가지로 해석되고 있으나 본 논문에서는 실질적으로 굿을 하는 만신, 박수, 심방, 무녀에 한해 제한하고 특히 그 중 제주의 심방에 대해 연구하였으며, 그 연구의 방법으로는 기존의 문헌을 조사 정리하며 현재 제주의 심방들과

의 직접적인 인터뷰를 통한 것이다. 그러나, 인터뷰의 대상이 제주 심방의 전체가 아니라는 점이 한계점으로 나타나고 있다. 따라서 I장에서는 연구의 목적과 방법 및 한계점을 제시하였고, II장에서는 무격의 이론적 배경으로서 그 기원과 정의 그리고 한국 무의 유형을 살펴보았으며, III장에서는 본 연구의 중심이 되는 제주 심방에 대하여 살펴보았는데, 첫째로는 제주 심방의 호칭에 관한 이론적 배경을, 둘째는 제주 심방의 입무과정을 입무의 동기별로 알아보고 무의 학습과정과 신긋의 제차와 현황을 함께 살펴보았으며, 세째는 심방을 경제적 측면과 사회위치적 측면에서 과거와 비교함으로써 생활상의 변화를 알아보고, 네째는 심방의 별칭에 대해 알아 보았다. 마지막으로 IV장에서는 본론의 내용을 간단히 요약하면서 그 연구 결과 나타나는 제주 심방의 특성과 신긋의 중요성, 그리고 전문적인 자격을 갖춘 심방으로서의 그 역할을 제시해 보았다.

I. 서론

A. 연구의 목적

과학문명의 발달은 하루가 다르게 우리 주변의 생활을 빠른 속도로 변화시켜가고 있으며, 인간은 그 변화와 더불어 과학적 사고방식을 가지고 생활해 나가고 있다. 그러나 무속은 그러한 현대인들에게 있어서도 무용, 음악, 미술 등의 예술분야에서 뿐만 아니라 종교학, 인류학, 문학, 사회학 등의 학문 분야와 심지어 그들의 정신적 문제까지 지배하고 있는 현대종교의 하나로서 민간신앙으로 인정되고 있다.

민간신앙은 원초부터 인간본연의 종교욕구에서 자연 발생한 자연종교성을 가지며, 계시, 교조, 교리 등이 없고, 교단도 조직적은 아니다. 그것은 기성종교의 입장에서 보면 윤리성이 없고, 속신들과 밀접해서 사회적인 폐해를 빚어 온 일면도 있다. 그러나 민간신앙의 중요성은 그 유구한 역사성과 대다수 민중의 생활과의 밀착성에 있는 것이며, 이 현실은 도외시될 수가 없는 것이다.

이에 민간신앙으로서 무속은 영혼의 세계를 내포하고 있으며 인간은 그들의 문명사회에서 해결불가능한 불가항력의 문제들에 있어서 무속의 신에 의지하며 위안받고 해결하고자 한다. 그러나 신은 보이지 않으며, 대화도 불가능하다. 따라서 무속의 진행자인 무격은 신과 인간과의 사이에서 전달자로서 중요한 부분

을 차지하고 있으며 민간인들 또한 그들이 보통사람과는 다르게 신통력을 지니는 것으로 믿고 있다.

옛부터 바람, 돌, 여자가 많다는 삼다의 고장 제주도는 주위 400리, 인구 50만으로 목포에서 142km 떨어진 먼 주변지역의 섬이다. 이 점은 제주도가 한국 문화의 한 지방형을 보존가능케 한 중요요건이면서 한편으로는 생활면에 있어서 타지역에 비해 척박할 수 밖에 없었던 일면을 보여주고 있다.

이러한 환경조건에서 살아가는 제주인들에게 무속은 민간 신앙으로서 생활 깊은 곳에까지 뿌리를 내리고 있으며 무속의 진행에 있어서도 강력한 진행자를 요구해 왔음은 두말할 나위도 없다.

이에 본 논문에서는 제주의 심방을 연구함으로써 그들의 과거와는 다르게 변모해 가는 모습을 다양한 각도에서 살펴 보며, 심방의 입무의례인 신굿의 보존방향과 더불어 그들이 제주 무속에의 발전에 기여할 수 있는 바람직한 역할을 제시해 보고자 한다.

B. 연구의 방법 및 한계점

본 논문의 연구방법은 문헌적인 연구와 인터뷰 방법을 취하였다. 이를 위해 기존의 자료를 가급적 넓게 조사 정리하였으며, 입무과정의 특성, 생활상의 변화, 무격의 별칭에 대하여는 직접 현지에서 인터뷰 한 자료를 분석정리하였다.

그러나 본 논문이 제주도 심방의 특성에 관한 것임으로 현재

제주도내의 곳의 의례를 담당하고 있는 모든 심방을 대상으로 하여 인터뷰가 이루어져야 하나 그 숫자 파악에 있어서 정확한 자료가 없을 뿐더러 현재 그러한 조사를 행하는 경우에 있어서도 수년간의 시간을 요하는 것이기에 본 논문에서는 제주 칠머리 당굿 보존회 회원들이 1992년 6월부터 7월까지 2개월간에 제주도 전역에 걸쳐 조사한 심방들에 한해서 연구의 대상으로 하였다. 그리고 이 연구는 심방들 자신들을 대상으로 삼은 만큼 현재의 사실들에 대하여서는 필자가 직접 인터뷰한 내용을 정리·분석한 것으로 한정하였다. 인터뷰의 질문내용으로는 심방의 이름, 성별, 나이, 주소, 입부나이, 현재의 직업 그리고 그들 스스로가 생각하는 그들의 경제적, 사회적 위치 측면에 대한 것이었다.

특히 신굿에 대한 연구에 있어서는 최근에 신굿이 거의 행해지지 않고 있기 때문에 신굿에만 특히 들어가는 제차인 ‘당주맞이’와 ‘고분멩두’의 제차는 약 13년전에 신굿을 치루었던 제주도 동 김녕리의 M심방과 그 신굿을 주관했던 큰 심방과의 인터뷰와 그 당시의 자료에 의존할 수 밖에 없었으며, 나머지의 제차는 2회에 걸친 ‘제주 칠머리당굿’의 직접적 관찰과 동 김녕리 M심방의 집에서 열렸던 ‘성주굿’에서 직접 관찰한 것에 의존한 것이다.

II. 무격의 이론적 배경

A. 무격(巫覡)의 정의

‘무격’이란 초자연적 존재와 인간과의 중간에 서서 특수한 방법의 의례집행을 통하여 양자를 매개하는 직능자라 할 수 있을 것이다.

이 무격의 범위에 대한 견해를 보면, 첫째는 만신¹⁾, 박수²⁾, 당골³⁾, 심방⁴⁾ 등 일반적으로 무당이라 통칭되는 직능자 외에 점술을 행하는 점쟁이, 의사경(擬似經)⁵⁾을 암송함으로써 주술행위를 하는 판수 등 까지도 포함시키는 견해, 둘째는 샤마니즘의 본질적 요건이라 보이는 엑스타시(ecstasy) 현상이 있는 직능자만을 무격의 본질적인 것이라고 하는 견해, 세째는 일반적으로 무당이라 통칭되고 있는 만신, 박수, 당골, 심방, 무녀 등에 한해서 무격이라고 하는 견해가 있다.

위에 따르면 그 범위를 정하는데 있어서 여러가지 기준이 있는데, 첫째의 것은 무격 곧 샤만이라는 관점을 가지면서도 이와 유사한 다른 민간신앙의 직능자까지도 무격에 소속시키는 태도이고, 둘째의 것은 엑스타시를 그 기준으로 하여 엄밀히 규정하

1) 중부 이북 지방의 여무를 말한다.

2) 중부 이북 지방의 남무를 말한다.

3) 전라도 지방의 무격을 말한다.

4) 제주도 지방의 무격을 말한다.

5) 불교, 도교 등의 경문으로서 주로 악귀를 협박하여 쫓아내는 내용으로 되어 있다.

려고 하는 태도이며, 세째의 것은 굿을 하는 자만을 무격이라 하는 민간의 분류의식을 존중하는 태도이다.⁶⁾

사실상 무속을 샤머니즘이라고 한다면, 무격은 자연히 샤만이 되므로 그 기준은 엑스타시(ecstasy) 현상의 유무로 보아야 한다. 하지만 한국무속의 현실상 무격의 범위는 더 넓어져서 일반적으로 무당이라 통칭되는 자들과 주술자들도 포함시키는 것이 옳은 듯 하다.

그리고 무격(巫覡)이라 하면 여무를 ‘巫’라 하고, 남무를 ‘覡’이라 하는 것으로 남녀를 구분하고 있으나 무격의 전국통칭은 ‘무당’이며, 흔히 여성이면 ‘무당’, 남성이면 ‘박수’, ‘박사’라고 한다. 그렇다면 무당과 무당을 제외한 무격 즉, 점술자류, 사주·관상자류, 독경자류⁷⁾, 지관류⁸⁾ 등과의 차이점은 무엇인가? 그것은 무당은 의례에 있어서 가무의례(歌舞儀禮)인 굿을 한다는 점이며, 그것에 따르는 입무식(入巫式), 무장(巫裝), 무구(巫具) 등이 있는 점이다.⁹⁾

B. 무격(巫覡)의 역사

중앙 및 북아시아 지역 전반에서는 사회의 주술적, 종교적 생활이 샤만을 중심으로 이루어졌다. 이 말은 물론 샤만이 유일한 성사(星事)의 담당자였다는 뜻도 아니며, 샤만이 그 사회의

6) 현용준 (1986). 「제주도 무속연구」, (서울: 집문당), p. 22.

7) 경문을 읽어 악귀를 몰아내고 수복을 기원하는 무속신앙의 한 종류

8) 묘지나 택지를 선정할 때 그 지질과 길흉을 판단하는 사람.

9) 앞 글, pp. 22-24.

종교 생활을 한손에 장악하고 있었다는 뜻도 아니다. 부족의 족장이 곧 부족 의례의 사제였던 것은 말할 필요도 없는데, 많은 부족의 경우 공희사제(Sacrificing priest)가 샤만과 공존하고 있었다.¹⁰⁾

1. 고대

청동기 중 거울, 방울, 칼들은 오늘날의 금속무기인 명두, 방울, 신칼들과 같은 종류로서 유구한 한국무속의 분명한 초기 증거물이 되고 있다. 이 신성한 무기들은 같은 청동기 시대인 고조선 시대의 단군신화의 천부인(天付印) 3개와도 견주어 생각할 수 있다. 또 그 중에서 방울은 특히 그 종류가 다양해서 무당의 가무의 형태가 다양했음을 암시해 주는 느낌이 크다.¹¹⁾

환국(桓國)의 서자 환웅이 천부인 3개를 가지고 신시(神市)에 내려와 풍백(風伯), 우사(雨師), 운사(雲師)를 거느리고 곡식, 인명, 질병, 형벌, 산수 등을 주로 맡아 보살피되, 무릇 인간의 3백 6십여 가지의 일을 두루 맡아 다스렸다. 환웅과 웅녀와의 사이에서 태어난 단군 왕검은 평양성에 도읍을 정하고 조선을 세우는데, 후에 주호왕이 즉위하고 나서 아사달로 돌아와 숨어서 산신이 되었고 1천 9백 8세까지 수를 누렸다.¹²⁾

샤마니즘에서 샤만은 특수한 주술적 전문성을 보여주고 있

10) M. 엘리아데. 「샤마니즘」, 이윤기 (역) (서울: 도서출판 까치, 1992) p. 24.

11) 이두현, 이광규, 장주근 (1983). 「한국민속학개설」 (서울: 학연사), p. 157.

12) 일연. 「삼국유사신역」, pp. 46-47.

다. 가령 “불을 다스린다”든지, “주술적으로 하늘을 난다.” 든지 하는 것이 바로 이런 전문성이다.¹³⁾ 단군 왕검의 출생의 특이함과 산신이 되어 천수를 누린 점, 그리고 바람과 비와 구름을 거느리고 다스렸다 함은 왕으로서의 존재를 뛰어 넘어 강한 주술성을 지닌 신으로서의 그 역할이 보여지며 이미 고대에 무(巫)의 주체자, 무구(巫具), 무무(巫舞)가 나타나 있다.

고대의 무(巫)의 실상은 환웅의 특수한 주술적 전문성으로 대표되어질 수 있다. 그러나 삼국시대 신라·고구려·백제로 오면서 무의 주체자는 점차 왕과 분리되며, 특수한 형태의 주술성을 보이기 보다는 예언의 기능이 점차 부각되기 시작한다.

2. 삼국시대

신라시대 2대 남해차차웅(南解次次雄)이 즉위하였다. 차차웅은 혹은 자충(慈充)이라고도 한다.

김대문이 말하기를, “이는 방언으로 무당을 이른다.” 사람들은 무당으로써 귀신을 섬기고 제사를 숭상하였다. 그러므로 이를 공경하여 드디어 존장자를 칭하여 ‘자충’이라 하였다.¹⁴⁾ 이를 보면 남해차차웅은 왕이며, 무당이며, 존장자였다.

고구려 유리왕(溜璃王) 19년(A.D.1) 8월에 교시(郊豕: 희생으

13) M. 엘리아데. 「샤머니즘」 이윤기 (역) (서울: 까치출판사, 1992), p. 25.

14) 김부식. 「新完譯 삼국사기」, 상권, 김종권 (역) (서울: 동문당, 1988) p. 24.

로 쓰는 돼지)를 놓쳐 버렸으므로 왕은 탁리와 사비로 하여금 이를 쫓아 붙잡게 하였는데, 장옥택(長屋澤) 가운데에 이르러 이를 잡을 수 있었으나 그들이 칼로 교시의 다리를 끊어 놓으니, 왕은 이 말을 듣고 노하여 말하기를, “제천(祭天)의 희생을 어찌 상하게 할 수 있느냐” 하며 드디어 탁리와 사비를 구덩이 속에 던져 죽였다. 9월에 왕이 병에 걸렸는데 무당이 말하기를, “이는 탁리와 사비가 저주하는 까닭이라”하므로 왕은 사자를 보내어 이를 사과하였더니 곧 병이 나았다.¹⁵⁾

고구려 차대왕(次大王) 3년 (148) 7월에 왕은 평유원에서 사냥을 하는데, 백호가 울면서 따라오므로, 왕은 이를 쏘았으나 맞지 않아 무당에게 물으니 말하기를, “여우란 놈은 요망한 짐승으로 상서로운 일이 못되는데, 황차 그 빛이 흰 것은 더욱 괴이하다 할 것입니다. 그러나 하늘은 꼭진하게 말할 수 없는 까닭으로, 이런 요망하고 괴이한 놈을 내어 보이는 것입니다. 이는 임금으로 하여금 두려운 마음으로 스스로 반성하여 잘못을 고치도록 하라는 것이오니, 임금께서 만약 덕을 닦으시면 가히 화가 바뀌어 복이 될 것입니다.” 하자 왕이 말하기를, “흥하면 흥하고, 길하면 길할 뿐인데, 이는 요망하고 괴이하다고 해 놓고서 또 복이 된다고 하니 이 어찌된 거짓말이나”하고 곧 그를 죽여버렸다.¹⁶⁾

고구려 산상왕(山上王) 13년(209) 3월에 왕후는 왕이 주룽천

15) 앞 글, p. 333.

16) 앞 글, p. 366.

의 여자와 상관한 것을 알고 이를 질투하여 몰래 군사를 내어 그를 죽이고자 하였다. 그 여자는 이 말을 듣고 곧 남자의 의복을 입고 도망하였다. 군사들은 이를 쫓아가서 죽이고자 하니 그 여자는 말하기를, “너희들이 지금 와서 나를 죽이려 하는 것은 왕의 명령이나. 왕후의 명령이나? 지금 나의 배에는 아이가 있는데, 이는 실로 왕의 유체이다. 나를 죽이는 것은 좋으나 왕자마저 죽이겠느냐”하니, 군사들은 감히 그를 죽이지 못하고 돌아와서 그 여자의 말한 바를 알리니, 왕후는 노하며 곧 죽이려 하였으나 뜻을 이루지 못하였다.

9월에 주룽천의 여자가 생남(生男)하니 왕은 기뻐하며 말하기를, “이는 하늘이 나에게 사윤(아들)을 준 것이라” 하였다. 그리고 교시의 사건으로 그 여자를 얻게 되었음으로, 그 아들의 이름을 ‘교체’라 하고, 그 어미를 세워 소후로 삼았다.

처음 소후의 어미가 아이를 배어 아직 낳지 않았을 때 무당이 말하기를, “반드시 왕후를 낳을 것이라” 하므로 어미는 기뻐하였는데, 아이를 낳자 이름을 “후녀(后女)”라고 하였다.¹⁷⁾

고구려 동천왕(東川王) 8년(234)에 위나라에 사신을 파견하여 화친하였다.

9월에 태후 우씨가 돌아갔는데, 태후는 임종할 때 유언하기를, “내가 좋은 행실을 못하였으니, 장차 무슨 면목으로 지하에서 국양(국양: 고국천왕)을 보리오? 만약 군신들이 차마 구렁에 버리지 아니하려면 나를 산상왕릉 곁에 묻어 주기를 원한다” 하

17) 앞 글, pp. 381-382.

였으므로 그 말대로 장사지냈다. 그런데 무당이 말하기를, “국양왕이 나에게 내려와 말하기를, 어제 우씨가 산상에 돌아온 것을 보고 분함을 이기지 못하여 그와 더불어 싸웠는데 물러와서 이를 생각하니 낮이 뜨거워서 차마 백성들을 볼 수 없겠다. 너는 조정에 알려서 나를 무슨 물건으로써 막아달라”고 한다 하므로, 능 앞에 소나무를 일곱겹으로 심었다.¹⁸⁾

고구려 보장왕(寶藏王) 4년(645) 이세적은 요동성을 12일 동안이나 밤낮 쉬지 않고 공격하였다. 당태종은 정병을 이끌고 여기 모여 성을 수백겹으로 포위하고 북을 치고 함성을 지르니 천지가 진동하였다.

성 안에는 ‘주몽(高朱夢)’의 사당이 있고, 사당에는 쇠사슬 갑옷과 날카로운 창이 있었는데, 전하는 말에, 전연(煎燕)시대에 하늘에서 내린 것이라고 하였다. 적이 쳐들어와 포위가 위급할 때 미녀를 꾸며 부신(婦神)으로 만들고는 무당이 말하기를, “주몽이 기뻐하며 성은 안전할 것이다”라고 하였다.

이때 이세적은 포차를 벌이고 큰 돌을 쏘는데 3백보를 지나 맞은 곳마다 파괴되었다.¹⁹⁾

백제 6월에 의자왕(義慈王) 20년 (660)에, 왕흥사의 중들은 배가 큰 물을 따라 절문으로 들어오는 것과 같은 것을 보았고, 개 모양을 한 들사슴 한마리가 서쪽 사비하 언덕에 와서 궁성을 향하여 짓다가 갑자기 간 곳을 모르게 사라졌는데, 서울의 많은

18) 앞 글, p. 389.

19) 앞 글, p. 469.

개들이 길 위에 모여 울다가 조금 뒤에 헤어졌다. 한 귀신이 궁중으로 들어와서 크게 부르짖기를, “백제가 망한다. 백제가 망한다.” 하며 곧 땅속으로 들어가므로, 왕은 이를 괴이하게 여겨 사람을 시켜 땅을 파게 하였더니 깊이 석 자쯤 들어가서 거북이 한마리가 있었는데, 그 등에 글이 써있기를 ‘백제는 동근 달과 같고, 신라는 초승달과 같다.’ 하였으므로 왕은 이를 무당에게 물어 보았더니 그가 말하기를, “달이 둥글면 찬 것이니 달이 차면 이지러지고, 달이 새로우면 차지 않은 것이니, 차지 않은 달은 점점 차게 되는 것입니다.” 하자 왕은 노하여 그를 죽여 버렸다. 그런데 어떤 사람이 말하기를, “동근 달은 왕성한 것이고, 새 달은 쇠미한 것이니, 이 뜻은 백제는 성하고 신라는 쇠미한 것을 뜻합니다.” 하니 왕은 기뻐하였다.²⁰⁾

신라시대 왕은 무당이며 사제자로서 나타나며 그 기능은 점을 치거나 주로 예언을 하는 것으로 나타난다. 그러나 여기에서 무당이 굿과 같은 의례를 하였는지에 대하여서는 무구(巫具)나 무무(巫舞)에 대한 자세한 언급이 없으므로 알 수는 없다.

고구려 동천왕 8년에 “국양왕이 나에게 내려와 말하기를...”에서는 무당에게 죽은 이의 혼이 내린 것으로 보아 그 무당이 강신무였음을 추측가능하게 하며, 고구려 보장왕 4년에 주몽의 사당을 주관한 것으로 보아 예언자 이상의 위치에 있었던 것을 알 수 있다. 그리고 백제와 더불어 무당의 존재가 독립적으로 나

20) 김부식, 『新完譯 삼국사기』, 하권, 김종권 (역), (서울: 동문당, 1988), pp. 106-107.

타나며 그 기능 또한 점을 치고 예언을 하는 것을 중심으로 확실하게 보여진다.

고려시대로 넘어가면서 무당의 위치는 국교인 불교의 세력에 융합되어 더욱 확고해졌으나 점차 유학자들의 배척의 대상이 됨을 볼 수 있다.

3. 고려시대

고려는 불교가 국교적 위치에 있었고, 유교가 정치적 이념으로 기능하였으며, 도교와 풍수지리·도참사상도 유행하였다. 고려시대의 사상계는 이처럼 복합적 성격을 가지고 있었다는 점이 그 특징이다.²¹⁾

고려왕조 동안 국가제의로 엄격히 규정되었던 연등회와 팔관회가 그 명칭은 비록 불교적인 것이지만, 전통적 천제(天祭) 이상의 것은 아니었다는 점이다. 팔관회는 원래 불교신도가 하루 밤낮 동안 부처의 팔계를 지키며 수양하는 불교의 법회이며, 연등회에서는 부처님의 공덕이 찬양되는데, 이 때에 음주가무하고 천신, 용신, 산신 및 하천신에게 제물을 바쳤는데, 이 점 결코 불교적이 아니며, 오히려 옛적부터의 전통적 천신제의 일반적인 관습과 바로 일치한다. 이때 나라 무당은 나라의 천신제나 시조제와 관련하여 계속해서 그들의 전통적 기능을 담당하였다. 그러나 주목을 요하는 것은 무의 기능이 불교나 종교적 도교에 의해 분단된 점이다.²²⁾

21) 박용운 (1985). 「고려시대사」 (서울: 일지사)

22) 조홍윤 (1983). 「한국의 巫」, (서울: 정음사), p. 21-22.

고려사²³⁾에 다음의 기록들이 있다.

현종(顯宗) 12년(1021) 5월, 경진에 토룡(土龍)을 남성정중(南省庭中)에 만들고, 무당을 모아 기우제를 지냈다.

숙종(肅宗) 6년(1101) 4월, 무당으로 하여금 비를 빌게 하였다.

예종(睿宗) 16년(1162) 5월, 신미(辛未)에 무당을 모아 비를 빌고, 임신(壬申)에 다시 덕연을 불러 산호정에 비를 빌었다.

인종(仁宗) 원년(1123) 5월, 토룡을 만들고, 무당을 모아 비를 빌었다. 11년 5월, 무당 300여명을 도성청에 모아 비를 빌었다. 12년 6월, 무당 250명을 도성에 모아 비를 빌었다. 18년 6월, 무당을 모아 또 비를 빌었다.

명종(明宗) 3년(1173) 4월, 무당을 모아 비를 빌고 근신을 파견하여 군망에 비를 빌었는데, 이때 정월부터 비가 오지 않아 냇물과 우물물이 모두 마르고 벼와 보리가 마르고, 질병이 아울러 일어나며 사람들이 많이 굶어 죽고 인육을 파는 자까지 있었으며, 또한 많은 화재로 사람들의 비탄이 심하였다. 8년 5월, 무당을 모아 도성에 비를 빌었다. 19년 5월, 무당을 모아 도성에서 비를 빌었다.

23) 高麗史: 세종 31년(1449)에 편찬하기 시작하여 2년 후인 문종 1년(1451)에 완성된 총 139권의 고려시대 역사서.

고종(高宗) 37년(1250) 5월, 무당을 도성에 모아 3일동안 비를 빌었다.

충렬왕(忠烈王) 10년(1284) 5월, 무당을 모아 비를 빌었다.

충숙왕(忠肅王) 3년(1316) 5월, 무당을 모아 비를 빌었다.

충목왕(忠穆王) 2년(1346) 5월, 삼사에서 무당을 불러 비를 빌었다.

공민왕(恭愍王) 3년(1354) 5월, 무당을 모아 비를 빌었다.

위의 기록을 보면 농경민족에게 언제나 그러했듯이 비의 의미는 매우 중요하며, 기우제에 200-300명 가량의 무당이 동원되었다는 점 또한 그 의미의 중요성을 더해 주고 있다. 그리고 추상적인 신의 세계를 무당을 통해 느끼고자 하였으며 또한 무당이 국가행사에 참여하였음을 뚜렷하게 알 수 있다.

“이 곳은 기이한 지형과 뛰어난 지세가 있어서 고을의 수령이 된 자에게는 더욱 이롭다.”한다. 이따위 무당이나 박수의 허망한 말은 선비가 된 자가 마땅히 말하는 것도 삼가야 할 것이다.²⁴⁾

“내가 살고 있는 동쪽 이웃에 늙은 무당이 있어 날마다 많은 남녀들이 모이는데, 그 음란한 노래와 괴상한 말들이 귀에 들린다. 내가 매우 불쾌하긴 하나 몰아낼 만한 이유가 없던 차인데,

24) 이규보. 「국역동국이상국집」, 卷 3, (재단법인 민족문화 추진회, 1980). p. 277.

마침 나라로부터 명령이 내려 모든 무당들로 하여금 멀리 옮겨가 서울에 인접하지 못하게 하였다. 나는 한갓 동쪽 이웃에 음란하고 요괴한 것들이 쓸어버린 듯 없어진 것을 기뻐할 뿐 아니라 또한 서울 안에 아주 이런 무리들이 없어짐으로써 세상이 절박하고 백성들이 순진하고 장차 태고의 풍속이 회복될 것을 기대하며, 이런 뜻에서 시를 지어 치하하는 바이다. 또 밝혀 들것은 이 무리들도 만약 순진하고 질박했다면 어찌 왕경에서 쫓겨났겠는가. 결국 음란한 무당에게 의탁하기에 쫓겨나게 된 것이니 이는 스스로가 일으킨 것인데 또 누구를 허물하랴. 그리고 남이 신화된 자도 마찬가지다. 충성으로 임금을 섬긴다면 종신토록 잘못이 없을 것이나, 요괴한 짓으로 민중을 미혹시킨다면 곧 그 자리에서 실패를 당하리니, 이치가 본래 그런 것이다.”²⁵⁾

옛날에 무함²⁶⁾은 신기로왔기에...

우리 해동에도 아직 이 풍속이 남아있어
여인은 무당되고 남자는 박수가 되네
그들은 자칭 신이 내린 몸이라 하지만
내가 들을 땐 우습고도 서글플 뿐이다...

25) 이규보. 「동국이상국집」, pp. 96-97.

26) 무함(巫咸): 황제(皇帝)때의 신무(神巫)인 계함(季咸)의 준말. <<列子 皇帝>>에 “제(齊)에서 온 신무 계함이 인간의 사생(死生)·존망(存亡)·화복(禍福)·수요(壽夭) 등의 운명을 마치 귀신처럼 잘 알아맞혔다” 하였다.

목구멍 속의 새 소리같은 가는 말로
 늦을락빠를락 두서없이 지꺼리다가...

천 마디 만 마디 중 요행 하나만 맞으면
 어리석은 남녀가 더욱 공경히 받드니
 단술 신술에 제멋대로 배가 불러
 몸을 추켜 펴쩍 뛰면 머리가 들보에 닿는다...

은 벽에다 붉고 푸른 귀신 형상을 그리고
 칠원 구요로 표액했지만...

날마다 노는 제성이 곧 청정하게 되어
 북 장구 시끄러운 소리 내 귀에 들리지 않으리...

모든 선비들이여 이 사실을 적어 두었다
 부디 음괴한 것을 가까이 하지 마소²⁷⁾

위의 글을 보면 고려 시대 그 이전의 삼국 시대에서는 기록을 찾아 볼 수 없었던 巫에 대한 자세한 기술이 되어 있다.

신앙민들에게 점을 쳐주고 예언을 하고 있는 것 뿐만 아니라 “몸을 추켜 펴쩍 뛰면 머리가 들보에 닿는다.”로 보아 춤의 형태가 도무(跳舞)였음을 알 수 있고, 무신도(巫神圖)와 무구에 대한

27) 이규보. 「국역동국이상국집」, (재단법인 민족문화 추진회, 1980), pp. 97-99.

묘사도 되어 있다.

고려시대에 무속은 팔관회와 연등회의 행사에 나라 무당이 그 기능을 담당하고 있었던 만큼 불교와 그 관계가 깊었음을 알 수 있다. 그리고 천신제나 기우제의 행사에서도 그들의 기능이 중요하게 작용하고 있었음을 알 수 있으나 여기서 나라무당이라 함은 선관(仙官)²⁸⁾이라 불리는 귀족 출신의 무녀로서, 무당의 지위도 모두에게 평등하게 주어지는 것이 아니라 출신배경에 따라 정해진다는 사실을 알 수 있다. 그리고 선관의 지위는 보살과 비슷하지 않았나 추측해 본다. 그리고 이규보의 글에서 살펴본 바로는 나라무당이 여전히 존재하면서도 동시에 무속은 점차 유학자들의 배척의 대상이 되어가고 있음을 볼 수 있다.

4. 조선시대

조선조 유교는 고려시대의 국가제의들도 폐지하고, 불교와 민속종교들을 철저히 억압하고, 유교제례만을 내세웠다. 그 후 민간신앙은 서민층으로 침잠할 수 밖에 없었다.

「경국대전(經國大典)」²⁹⁾에서부터 “사족(선비)의 부녀로서 야제·산천·성왕·사묘제를 친히 행하는 자는 모두 곤장 일백대”라고 해 민간신앙을 억압했으나 다 지켜지지 않고 「성호사설(星湖僊說)」³⁰⁾에는 “임금이 거처하는 곳에서부터 주읍에 이르기까지 모

28) 조홍윤 (1990), 「巫와 민족문화」, (민족문화사), p. 171.

29) 經國大典: 조선시대 법전의 하나.

30) 星湖僊說: 조선후기의 학자 이익(李瀾)이 쓴 책으로서 저자가 40세 전후부터 책을 읽다가 느낀 점이 있거나 흥미있는 사실을 그때그때 기록해 둔 것과 제자들의 질문에 답변한 내용을 기록해 둔 것들을 그의 나이 80

두 주무가 있어 마음대로 출입하니 민풍은 여전하다.”고 했는데, 이능화는 “대내에 출입하는 자는 국무녀(國巫女)라 부르고 주읍에 출입하는 자는 안무당이라 부른다”고 했다.³¹⁾

「경기도 창재도청안(京畿道 唱才都廳案)」의 서울에서 “아성(亞聖): 맹자)께서 가르쳐 말씀하시기를 술(術)은 택하지 않을 수가 없다고 하셨다. 우리들의 술(術)은 이미 택하지 않을 수가 없다고 하셨다. 그러나 우리들의 천역(賤役)을 조정에서는 천하게 보고, 향읍에서 또한 가련하게 내려다보면서 우리를 사람들의 끝자리에 놓는다. 그런즉 우리 무리 또한 어찌 천역으로서 스스로를 버리려 하는가?”³²⁾ 이를 보아 신라 임금의 칭호가 무당이란 말도 되고 고구려 시조의 사당을 무당이 주관하던 시대와 비교해서 조선조 시대 무당의 사회적 지위란 것은 승려, 광대, 기생, 공장(工匠), 백정, 노비, 상여꾼과 더불어 팔천(八賤)의 하나로서 최하위로 전락하고 말았다. 그러나 무당이 관서에 소속되어 사회적 활동을 전개한 활인원(活人院)이란 기구가 태조 때 동·서 두 곳에 설치되어 전염병 치료를 전담한 사실도 있다.³³⁾

이로써 보면 조선 시대에는 고려말부터 시작된 무속의 배척이 그 뒤를 이어가면서도 나라 무당이 그 기능만을 달리하였을 뿐 일반 무당의 존재는 불교의 배척으로 인해 승려들이 민중 속으로 파고든 것과 일치하여 여전히 존재하였음을 알 수 있다.

에 이르러 집안 조카들이 정리한 책.

31) 이두현, 이광규, 장주근 (1923). 「한국민속학개설」, (서울: 학연사), pp. 160-161.

32) 秋葉降, 赤松智城 (1938). 「조선무속의 연구」 下卷, 심우성(역) (서울: 동문선, 1991), p. 282.

33) 조홍윤 (1990), 「巫와 민족문화」, (민족문화사), p. 177.

지금까지 무력의 역사를 살펴 보았는데 고대에는 왕이 전문적 주술성까지 지닌 무당의 역할을 하였고, 삼국시대로 오면서 점차 독립적인 무당의 존재가 보여지고 강신무가 나타난다. 고려시대에는 불교와 잘 융합되어 무속이 성행하였으나 고려 말부터 조선시대에 오면서 무당의 존재는 최하위로 전락하고 만다. 그러나 어느 시대를 막론하고 무당의 존재가 사라진 적은 없다. 단지 국가정책에 의해 그 기능과 규모가 확대, 축소될 뿐이었다.

C. 한국巫의 유형

한국의 무당은 무당형, 단골형, 심방형, 명두형으로 나눌 수 있다. 무당형은 신병(神病)으로부터 발달되는 강신체험(降神體驗)을 통해서 된 무당인데, 가무로 굿을 주관할 수 있고 신의 영력에 의해 점을 치고 예언한다. 중부와 북부 지역에 분포되어 있는 무당·박수(男巫)가 이런 무당형에 해당한다.³⁴⁾ 무당형의 성격의 특징은 강신체험으로 인해 영험력(靈驗力)을 가지고 있으면서, 강신한 ‘몸주(무당에게 내린 주신)’신과 그 신을 모신 신단이 있고, 신권이 구체화되어 신의 실재를 확인하며 굿을 주관하고 신의 영통력에 의해 점을 칠 수 있는 무당이다.³⁵⁾

단골형은 혈통을 따라 대대로 사제권이 계승되어 인위적으로 무당이된 세습무로서 무속상의 제도적 조직성을 갖춘 무당으로서 호남지역의 세습무 ‘단골’과 영남지역의 세습무인 ‘무당’이 있

34) 김태곤 (1993). 「한국민간신앙연구」, (서울: 집문당), p. 267.

35) 김태곤 (1993). 「무속과 영의 세계」 (도서출판: 한울), p. 37.

으며, 그 특징을 보면 혈통에 의한 사제권이 대대로 세습되면서 일정한 관할 구역인 단골판이 계승되고 그 구역이 제도화되어 있으며 구체적인 신권이 확립되어 있지 않으며 따라서 신단을 모시지 않고 제의에서 신을 향해 일방적인 가무로 정통굿을 주관하는 사제다.³⁶⁾

심방형은 단골형과 같이 무의 사제권이 혈통을 따라 대대로 계승되는 세습무로서 혈통을 따라 세습되어 인위적으로 성무(成巫)하지만, 단골형이 신에 대한 인식이 극히 회박한 것과는 달리, 심방형은 영력을 중시하며 신관이 구체적으로 확립되어 있는 점이 단골형과 차이를 보이며, 심방형은 무당형과 같이 영력을 중시하고 신에 대한 인식이 확고하나, 무당형처럼 신이 직접 몸에 강신(降神)되지 않고 제의에서 무점구(巫占具)를 통해 신의 의사를 물어 전달한다.

명두형은 인간 사령(死靈)의 강신체험을 통해서 된 무로써, 주로 호남지역에 집중적으로 분포되어 있고 사령을 불러 점을 치는 것이 전문이다. 그리고 가무에 의한 정통굿의 주관이 불가능하다.³⁷⁾

36) 앞 글, P. 38.

37) 김태곤 (1993). 「한국민간신앙연구」, P. 269.

III. 제주 심방의 특징

A. 심방호칭에 관한 이론적 배경

제주도에서는 무당에 해당하는 무격의 호칭으로 ‘심방’이란 말이 있다. 그러나 단순히 무당이라 말하면 대부분의 경우에 여무(女巫)를 지칭하는 것과 달리 남무(男巫)가 성행하는 제주도에서는 남무를 순방(神房)이라 부르는 동시에 무당이라고 말하고 있다. 이들은 어느 것이나 특별히 여무가 적다든가 남무가 성행한다고 하는 특수한 지역이며, 더구나 이들에 대한 통상의 호칭으로 스승이라든가 순방이라고 하는 방언이 있으므로, 무당이라는 호칭은 드물게 막연히 사용되고 있는데 지나지 않는 것이며, 동시에 여무가 적다든가 남무가 많거나 하기 때문에 반드시 남무여무의 구별을 필요로 하지 않으므로, 본래는 여무의 호칭이 무당이었던 것이 막연히 그 적용범위를 넓힌 것이라 생각된다.³⁸⁾

제주도 심방 호칭의 유래를 살펴보면 첫째, 무당의 조건을 엑스타시로 규정하였을 때 심방은 오늘날 ‘살만(薩滿: 중국어로 무속을 살만교라 함)’³⁹⁾, ‘shaman’, ‘samman’, ‘심방’으로 불리어지고 있음에 비추어, 그 뜻이 또한 황홀경에서 ‘홍분하는 자’, ‘도

38) 秋葉降, 赤松智城. 「조선무속의 연구」, 下卷 (서울: 동문선), PP 38-39.

39) 최남선 (1927). 살만교 차기(薩滿敎 筭記), 「啓明」(1927), 19.

신(跳神)' 등으로 번역되고 있다.⁴⁰⁾ 이에 '호랑나비'를 제주도 방언으로는 '심방나비'라 하고, '방아깨비'를 '심방말축'이라 하는 것을 보면, 두 곤충이 모두 춤을 잘 춘다는 특징에 미루어 심방의 특징의 하나가 춤에 있다는 것을 알 수 있다. 그러나 사실상 '심방'이 먼저인지 '심방나비'나 '심방말축'이 먼저인지는 알 수 없다.

둘째,

“전싱 궂고 팔제 궂은
신의 아이 불러다가
붉은 날에 붉은 택일
햏여놓고
신전님네 안테
오느날은 설룬 발팔
올립네다.”⁴¹⁾

“전생(前生)도 팔자도 나쁜
신의 아이 불러다가
급한 날에 급한 택일
햏여놓고
신전(神前)님네 한테
오늘은 억울한 사정을
하소연합니다.”

“궂 잘치는 신의 성방
박씨 할망 청햏여다.”⁴²⁾

“궂을 잘하는 신의 성방
박씨 할머니 청햏여다가.”

“그리고 그 주손들이
이 신의 성방을 하다
욕을 햏거나
구채를 주거나

“그리고 그 자손들이
이 신의 성방을 하다가
욕을 하든지
구차를 주든지

40) 진성기 (1993). 「제주도 무속논고」, (제주: 민속연구소), p. 75.

41) 진성기 (1991). 「제주도 무가 본풀이 사전」 (제주: 민속원), p. 697.

42) 앞 글, p. 385.

능멸헛거나 박대를 헛거나
헛민
도려 너네가 죄다.”

능멸하거나 박대를 하거나
하면
도리어 너희가 죄다.”

“쭈물 ㅎ뎡 하방울은
신의 성방 양단 어깨에
걸머매어 굿을 쳐야
구신을 뵈네다.”⁴³⁾

“스물 여덟 下방울은
신의 성방 양쪽 어깨에
걸려매여 굿을 해야
귀신을 뵈니다.”

위에서 처럼 무가 본풀이⁴⁴⁾에서 심방 자신을 ‘신의 성방’ 또는 ‘신의 아이’라고 호칭하는 것을 볼 수 있다. ‘신의 성방’이란 ‘신의 형방(神의 刑房)’의 ‘형’을 구개음화⁴⁵⁾한 것이며 ‘신의 아이’란 ‘신의 자식’이란 뜻이다. 형방은 조선조의 중앙관서나 지방관서의 형전(刑典)에 관한 사무를 관장하는 관리를 칭하며, ‘신의 형방’이란 직능자가 심방이라는 관념에서 나온 말로서, ‘심방’은 ‘신의 형방’의 준말이며, ‘신방’이 자음동화하여 ‘심방’으로 된 것이다.⁴⁶⁾

세째, 심방의 어원이나 말뜻을 ‘심’과 ‘방’의 합쳐진 이름으로

43) 앞 글, p. 473.

44) ‘무가’란 ‘무당의 노래’이다. 곧, 이 노래는 무당이 부르는 노래는 신의 노래로써 제주도 무속사회에서는 ‘본풀이’라 한다. ‘본풀이’는 본디 무속에 나타나는 신의 내력담이겠지만, 이것에 주술관념이 첨가됨으로 해서 신의 노여움을 해소시키고, 악신으로부터의 해탈을 꾀하는 한편, 심신의 안정을 초래케 하는 기능이 있다고 믿고 있는 무당의 노래인 것이다.

45) 제주도 방언에선 ‘형님’이 ‘성님’, ‘혀(舌)’가 ‘세’와 같이 ‘ㅎ’음이 구개음화된다.

46) 현용준 (1986). 「제주도 무속연구」 (서울: 집문당), p. 41.

보아 ‘심’은 ‘잡다’ ‘붙잡다’의 제주도 방언인 ‘심다’를 보고 그 뜻을 다시 ‘만난다’ ‘찾는다’는 뜻과 상통하는 바로 본다. ‘방’은 제주방언에서 이사해 와서 사는 이를 두고 그의 고향인 지명 밑에다 ‘방’자를 덧붙여 부르는데 여기 ‘방’에 있어서는 ‘님’이나 ‘인’의 두가지의 근본적인 뜻이 내포되어 있어 ‘심방’은 ‘신령을 붙잡는 이’에서 파생되어 나와 결국 ‘신령을 만나는 이’ 또는 ‘신령을 찾는 이’라는 뜻도 복합된 이름씨임을 알 수 있게 한다.⁴⁷⁾

B. 입무 과정

심방의 입무과정을 살펴봄에 있어서는 인터뷰의 방법을 주로 취하였다. 인터뷰에서는 성별, 연령, 입무나이, 현재의 직업과 입무의 동기를 질문 내용으로 하고 있다.

1. 입무의 동기

심방은 사람과 초자연적 존재와의 사이에서 중간자의 위치에 있는 자로서 특수한 능력을 가진 전문인이다. 그렇다면 심방이 전문인으로서의 자격을 갖추기 위해서는 각자의 입무동기가 다름에 관계하지 않고 개인적 또는 사회적 무의를 집행하고, 그 과정에서 병을 치료하고, 재앙을 제거하고, 점을 쳐서 예언하고, 탁선(託宣)·영매(靈媒)를 하는 등, 그가 가지고 있던 자질과 훈련 과정을 통해야 한다. 이러한 조건이 갖추어지면 그때 비로서 정해진 입무식을 치루어 몇몇한 심방으로서, 무업(巫業)을 행하

47) 진성기 (1993). 「제주도 무속논고」, (제주: 민속연구소), p. 75.

는 사람들 사이에서 뿐만 아니라 사회적으로도 인정받게 되는 것이다.

한국 巫의 입무과정을 지역별로 살펴보면, 중·북부지역은 강신무(降神巫)로서 그 입무 동기가 신의 영력에 의한 것이고, 남부지역은 세습무(世襲巫)로서 그 동기가 사제권의 인위적 세습에 의한 것이다.⁴⁸⁾ 그러나 제주 지역은 그 입무 동기가 첫째, 세습으로 입무한 경우 둘째, 무구인 맹두⁴⁹⁾를 주워서 입무한 경우 셋째, 병 때문에 입무한 경우 넷째, 심방과의 결혼에 의하여 입무한 경우 다섯째, 생활수단으로 입무한 경우⁵⁰⁾로 나눌 수 있다.

③ 세습으로 입무한 경우

사례 1) S씨 (女, 45세)

조사일자: 1994년 2월

주 소: 제주도 남제주군 남원읍

48) 김태곤 (1983). 「한국민간신앙연구」, p. 281.

49) 신칼, 산판, 요령, 세개의 무구를 합쳐서 맹두라 한다.

신칼: 신칼 또는 맹두칼이라고 하는 것으로 길이 25cm내외, 날의 길이가 13cm내외, 자루의 길이 12cm내외의 것으로서 자루에는 창호지를 꿰어 묶어맨 끈이 달려 있다.

산판: 산판은 천문(天門), 상잔(算蠡), 상대(算臺)로 이루어져 있다. 천문은 돛으로 만들어진 것으로 직경 6cm 내외의 엽전 모양의 것이다. 상잔이란 직경 4cm 내외, 깊이 1cm내외의 돛제품으로 술잔과 같은 것이다. '상'은 '산(算)'의 변음으로 占의 의미가 있는 것으로 곧 '점치는 잔'이라는 의미이며 산대는 직경 11cm내외 깊이 1cm정도의 접시 모양의 것으로 '점치는 잔의 臺'라는 말이다.

요령: 손으로 들어올리는 종(鐘)과 같은 것이다. 직경 7cm 내외의 크기로 돛으로 만들었고 밑 부분에는 1cm정도의 오색천 조각이 달려있다. 이 요령은 군문 열림할 때 신문(神門)을 열어서 신을 청할 때 사용된다.

50) 현용준 (1986). 「제주도 무속연구」, (서울: 집문당), p. 88.

입무나이: 33세

직 업: 巫業

친정어머니와 친정할머니가 심방이었음.

19세때 몸이 아프기 시작하였는데 같은 해 결혼 후 아들을 낳고 난 후에 회복되었음. 그러나 그 후 딸을 낳고 몸이 다시 아프기 시작하여 33세에 입무.

사례 2) K씨 (男, 49세)

조사일자: 1994년 3월

주 소: 제주도 북제주군 조천읍

입무나이: 16세

직 업: 巫業

6代 조부의 묘자리를 쓸 때 그 당시 4代 조부가 독자였는데 육지에서 풍수하는 사람이 와서 하는 말이 “그 묘자리를 쓰면 자손이 번창하겠다. 그러나 그 자손이 무당이 된다.” 하였다. 이 말을 듣고 비록 무당이 되는 자손이 생기더라도 독자인 4代 조부의 입장에서 그 묘자리를 쓰기로 하였다. 또 풍수하는 사람이 말하기를 “사시가 되면 서쪽에서 굿하는 소리가 날 것이다. 그때 하관을 하시오.”하였다. 사시가 되자 그 사람이 말한 대로 굿하는 소리가 들려 하관을 하였더니, 후세에 자손이 번창하였으나 증조부와 큰 아버지가 심방이 되었다. K씨는 16세에 학교에 등교하던 중 몸이 갑자기 아프기 시작하여 큰 아버지를 따라 다니며 굿을 배웠으나 아버지의 반대로 그만두고 육지로 나가 돌아다니다가 몸이 다시 아프기 시작하자 고향으로 돌아와 다시 심방을 시작하였다.

㉞ 무구인 멩두를 주워서 입무한 경우

사례 1) J씨 (男, 65세)

조사일자: 1994년 3월

주 소: 제주도 북제주군 한림읍

입무나이: 18세

직 업: 巫業

가정 형편이 어려워 일찌기 계란장사를 하다가 멩두를 주웠는데 당시에는 그것이 무엇인지 모르고 담 밑에 그냥 버려두고 집으로 돌아왔다. 그 후 원인모를 병으로 몸이 아파 형제들이 점을 치러 갔더니 “그 멩두를 주워서 굿을 하지 않으면 안된다”고 해서 그 멩두를 주워와서 굿을 하고 내림을 받아서 심방을 시작하였다.

사례 2) L씨 (女, 40세)

조사일자: 1994년 3월

주 소: 제주도 북제주군 조천읍

입무나이: 24세

직 업: 巫業

7-9세때 길에서 엽전을 주워 집으로 가져왔는데 그때부터 그녀의 예언이 맞기 시작하였다. 어촌에서 살았던 그녀는 종종 바다에 물질(바다에서 해녀가 수산물을 캐는 작업)하러 가는 해녀에게 “오늘은 하영(많이) 잡으꾸다(잡겠습니다).” 또는 “오늘은 날이 안좋으난(좋지 않으니)가지 맙써(가지 마십시오).” 등의 예언의 말을 해줌으로써 마을 사람들이 이를 신통하게 여겨 그녀

의 집에 몰려 들기 시작하였다. 그후 남편(사례 1의 K씨)과 결혼하여 巫業을 시작하였다.

㉔ 병으로 인해 입무한 경우

사례 1) L씨 (女, 60세)

조사일자: 1994년 1월

주 소: 제주도 남제주군 남원읍

입무나이: 44세

직 업: 巫業

6세 때 부터 원인모를 병으로 몸이 아프기 시작하여 학업도 하지 못하였다. 결혼 후에도 원인 모를 병이 계속되었으나 남편과 아이들의 체면 때문에 심방을 하지 못하다가 38세에 남편이 사망하고 나서도 병이 계속되어 그때서야 자식들도 어쩔 수 없이 입무에 동의함.

사례 2) O씨 (女, 69세)

조사일자: 1994년 2월

주 소: 제주도 북제주군 구좌읍

입무나이: 39세

직 업: 巫業

17세에 바다에 갔다가(해녀) 호흡이 곤란하고 머리가 갑자기 아프기 시작하여 절에도 다녀보고 자살도 시도해 보았다. 3년간 견지 못하기도 하였다. 23세에 결혼하였으나 자식이 없음. 50세 초까지는 몇 천평의 밭에서 농사도 지을 정도로 전혀 아프

지도 힘들지도 않았음.

사례 3) M씨 (女, 48세)

조사일자: 1994년 4월

주 소: 제주도 제주시 이도동

입무나이: 33세

직 업: 巫業

원래 고향은 제주도이지만 부산에서 결혼하여 자식도 있었다. 33세에 몸이 간지러운 병이 생겨 병원에도 다녔으나 낫지 않았는데 앞집 아주머니 꿈에 자신이 심방옷을 입고 나오는 꿈을 꾸었으며 자신도 비슷한 꿈을 꾸었는데 꿈에 꼭 제주심방을 해야 한다고 하여 그 후 남편과 헤어지고 제주에 와서 입무함.

㉔ 심방과 결혼으로 입무한 경우

사례 1) O씨 (男, 65세)

조사일자: 1994년 3월

주 소: 제주도 남제주군 남원읍

입무나이: 52세

직 업: 巫業

부인이 병이 있는 것을 알고도 별 상관하지 않고 결혼하였는데 부인은 결혼 15년 후에 입무하였고 그도 몸이 아프기 시작하여 부인과 함께 입무.

㉕ 생활수단으로 입무한 경우

사례 1) K씨 (女, 60세)

조사일자: 1994년 1월

주 소: 제주도 제주시 도남동

입무나이: 48세

직 업: 巫業

자식을 10명 낳았으며 남편은 사망. 생활이 너무 어렵고 빚이 많아서 자식들을 팽개치고 한라산에서 서너달 숨어 살았는데 하늘에 돈 좀 내려 달라고 빌기도 하다가 입무.

현재 딸 셋과 함께 삶.

입무동기에 있어서는 제주도는 부모가 심방일 때 그 자식이 부모의 巫業을 계승해서 심방이 되는 세습무의 경우가 가장 많은 것으로 알려져 왔고, 제주도에서 심방으로 현재 가장 오래 세습한 자는 22대를 해야린다.⁵¹⁾ 그러나 제주도 심방 전체에 조사대상을 둔 것은 아니지만 그 입무 동기에 있어서 단순히 부모가 심방이었다는 이유만으로 세습하여서 입무한 경우는 거의 없었다. 단지 세습한 경우라 할 지라도 신병과 같은 입무동기가 함께 하였고 신병이 있는 경우에도 부모나 주위환경에 의해 입무의 나이가 늦어지는 결과를 낳았다. 그리고 맹두를 주워서 입무한 경우 보통 사람의 눈에는 맹두가 보이지 않는다고 하며, 제주도의 심방들이 신의 영력을 중요하게 여겨서 맹두를 조상이라 하여 영력의 원천으로서 이를 신성시 하는 것으로 미루어 보아 강신(降神)의 의미로 해석하여도 무리가 아니라고 보여진다.

51) 현용준 (1986). 「제주도 무속연구」 (서울: 집문당), p. 88.

2. 巫의 학습

세습·무구(巫具)의 습득·질병 등 신의(神意) 때문이라는 관념으로 입무한 자든, 혼인, 경제적 동기 등 자의에 의해 입무한 자든, 심방이 되는데는 다같이 무의(巫儀)의 기능을 습득해야만 한다. 무의(巫儀)는 신앙체계에 의해서 그 제의의 방식이 일정하고 그것이 예능적으로 되어 있기 때문이다.

심방으로 익혀야 할 것은 신들의 계보, 신화, 축도사(祝禱詞), 악기의 반주법, 무가의 창법, 무무(巫舞), 여러가지 무의(巫儀)의 제차와 방식, 무점법과 관독법, 신령의 의사를 대변하는 요령 등, 여러가지 무의의 기술적 면과 신앙의 체계에 대한 인식이다.

학습의 단계로는 제비를 거쳐 소미(小巫)로서 그 기능을 익히게 되면 심방으로 독립하여 입무의례인 신굿의 절차를 밝게 되는 것이다. 제비는 선생격인 심방을 따라 다니며 굿을 하는데 있어서 심부름을 하는데, 젓상을 차리고, 진행의 보조역할을 하면서 무의의 초보적 지식을 익히며 동시에 본풀이와 악기의 반주, 춤추는 방법들을 알게 된다.⁵²⁾

이 모든 무의의 절차 학습은 별도로 학습장이나 학습지가 있는 것이 아니라 스스로 보고 들어서 모두 익혀야 하는 것들이다. 지금 제주의 큰 심방인 E 심방의 경우 본풀이를 모두 암기하는데 1-2년 걸렸다고 하는데, 이는 그 기간이 무척 빠른 것으로, 보통은 3-4년이 걸리고 10년 이상 제비로 있으면서도 암기하지 못하는 자도 있다고 한다. 악기반주의 경우 그 학습의 차

52) 현용준 (1986). 「제주도 무속연구」 (서울: 집문당), P. 88.

례가 있어서, 맨 처음에는 설쇠⁵³⁾를 배우고 그 다음으로 장구, 북, 징의 순서로 학습해 나간다. 이중에 설쇠는 무악기 중에 가장 중요하게 여겨지며 그 반주가 단순하게 보이지만은 나머지 장구, 북, 징의 반주에 맞추어서 따라가는 악기이므로 매우 어렵다고 한다. 장구는 무무(巫舞)를 할 경우에는 쓰여지지 않으며, 앉아서 사설할 때는 단독으로 쓰여진다. 이렇게 하여 제비일 때 익힌 지식으로 소미의 단계로 넘어가게 되는데, 소미는 직접 악기의 반주를 맡게 된다. 제비일 때 익힌 단순한 악기반주가 여기에서는 무가(巫歌)와 무무(巫舞)에 따라 다양한 반주의 형태로 바뀌게 되며, 더욱 많은 지식의 학습과정을 밟게 되고 간단한 푸닥거리⁵⁴⁾의 경우는 소미가 그 진행을 맡아보기도 한다.

위에서처럼 제주巫의 학습과정은 첫째 젓상을 차리고, 둘째 본풀이를 암기하고, 세째 악기의 반주법을 익히고, 네째 실제 굿을 하는 과정으로 크게 구분해 볼 수 있다. 그러나 무의 학습은 학교교육이나 어느 공공기관의 교육과정과 같이 교수가 있고 학습장이 일정하고, 학습지가 갖춰져 있고 학습기간이 정해져 있는 것과는 달리 모든 것은 수업을 받는 자에게 달려 있다. 본풀이는 자신 스스로 들어서 필기하거나, 지나치는 것은 굿의 중간중간에 수심방⁵⁵⁾에게 질문을 하여 다시 필기하여 암기하여

53) 낫으로 만든 밥그릇 모양의 악기로서 직경 15cm 깊이 6cm 정도의 것으로 한국 본토의 팽과리와 유사한 것이다. 설쇠는 채 위에 고면(鼓面)을 위로 하여 얹어 놓고, 소무(小巫)가 앉아서 양 손에 채를 잡아 친다.

54) 장기 환자나 정신병 환자가 있을 때, 시집 온 뒤에 불운이 계속 될 때, 부부 불화, 도산과 같은 큰 불운을 당했을 때 등에 행해지는 무의(巫儀).

55) 무의(巫儀) 집행의 책임자가 되는 심방.

야 하고, 악기의 반주법도 치는 법은 눈으로 익히고 장단은 귀로 들어서 암기해야만 한다. 그래서 작은 곳부터 시작하여 제차의 전과정을 배우게 되어 입무의례인 신굿을 치르게 되는 것이다. 전라도의 경우 신자식과 신부모의 관계가 있어서 무당이 되고자 한 사람이 신부모를 찾아가 그 밑에서 수업을 받는다. 그러나 이경우에도 수업받는 자의 열의와 정성이 수업성과에 가장 큰 영향을 미친다.⁵⁶⁾

3. 신 굿

신굿은 심방이 되기 위한 입무의례이다. 신굿은 선생심방이나 선배, 동료 심방들을 초빙하여 10여일에 걸쳐 벌이는 곳으로서 이 곳에서는 심방들을 대접하고, 그 앞에서 성무의례를 보여주므로써 무격사회에서 심방으로서 인정을 받게 되는 것이다.

신굿은 일생에 3회 행해진다. 첫번째는 소미가 심방으로 독립할 때에 선생인 심방이 수심방이 되어 해주는 것이다. 이 신굿을 함으로써 비로소 심방으로 인정되고, '하신충'의 호칭으로 불리게 된다. 두번째의 신굿은 하신충이 된 후, 여러 해 지나서 선생인 심방이나 선배 심방을 청해서 한다. 이 두번째 신굿을 하면 호칭은 '중신충'으로 변하게 되어 한 계급이 오른 셈이 되며 마지막으로 세번째 신굿을 함으로써 '상신충'이라는 호칭이 붙게 되어 최고위의 심방이 된 셈이 된다.⁵⁷⁾

신굿의 형식은 초감제를 시작으로 하여 초신맞이, 초상제, 추

56) 조홍윤 (1990). 「무와 민족문화」. (민족문화사). p.

57) 현용준, 이남석 (1989). 「제주도 신굿」, 열화당, p. 86.

물공연, 석살림, 보세감상, 불도맞이, 일월맞이, 초공본풀이, 초공맞이, 이공본풀이, 이공맞이, 삼공본풀이, 젓상제, 시왕맞이, 당주맞이, 고분맹두, 세경본풀이, 삼공맞이, 세경놀이, 문전본풀이, 본향다리, 각도비념, 도진으로 끝이 난다. 이 제차는 일반민가에서 행해지는 큰 굿 형식에 ‘당주맞이’와 ‘고분맹두’의 절차가 더 포함된 것이다.

㉠ 초감제

제주도에는 만팔천의 신이 있다. 초감제에서는 이 모든 신을 청해서 모시는 제차로서 굿을 하는 날짜, 장소, 연유 등을 신에게 고하는데 첫째로 신칼과 요령을 들고 추는 춤은 신을 청하는 기능을 가진 청신무(請神舞)로써 서울, 수원, 평양, 함흥, 삼척, 통영 지방에서는 부채와 방울을 들고 추는 춤, 서해안 영덕 지방의 부채들고 추는 춤, 동해안 강릉지방과 부산지방의 부채와 수건들고 추는 춤, 그리고 진도 지방의 지전들고 추는 춤과는 그 청신무적 기능으로 분류하여 비교할 수 있다.

둘째로 군문(軍門)을 열기 위해 문 주변을 돌아보며 노래와 함께 감상기⁵⁸⁾를 들고 도랑춤을 춘다. 도랑춤은 손짓없이 도는 것과 팔을 목 앞에서 상하로 흔들며 도는 동작으로서 ‘감장도는 춤’ 또는 ‘땀돌기춤’이라고 하는 것으로서 양손에 신칼 들고 추는 신맞이 춤과 어깨 메고 뿌리는 춤이 종합된 춤이다.⁵⁹⁾ 도랑춤은

58) 감상기는 보통 신을 청하여 안내하는데 사용되는데, 대나무의 맨 윗부분 잎사귀가 달린 곳을 90cm정도의 크기로 잘라서 사용하며, 그것에 지전을 올려서 잎사귀 밑에 매달아 사용한다.

59) 문화재관리국 (1987). 「巫舞」, (서울: 문화재 연구소), p. 257.

가장 기본적인 형태는 있으나 회전이 많은 단순성을 띠고 있으며 소미들의 장단이나 굿판의 분위기가 심방의 감정과 관계하여 춤의 속도와 지속성을 좌우한다. 이 도랑춤의 형태가 서울굿에서는 발 뒤로 겹쳐 뛰어 던기와 모듬 뛰기의 춤으로, 수원굿과 함흥 지방굿에서의 회무(回舞)로, 통영지방 굿에서의 팔동작과 함께 하는 회무⁶⁰⁾로 기능을 같이 하는 것으로서 이런 회전형의 춤은 전국의 어느 지역 굿에서도 모두 찾아볼 수 있는 춤으로 이 춤사위는 빠른 속도로 회전하여 황홀경에 들어가고 한 곳에 몰입되어 신령과 접신하는데 그 뜻이 있다.

군문이 열리면, 신들이 모두 강림했는지의 여부를 신칼점과 산판점으로 알아보고 그 내용을 제주(祭主)에게 전달한다. 그리고 나서 계속해서 감상기와 요령을 들고 추는 청신무와, 감상기와 물그릇을 들고 부정을 씻는 춤과 신칼을 들고 잡귀를 물리치는 축귀(逐鬼)의 춤을 춘다. 이때에는 군문을 열 때와 같이 격렬한 형태의 도랑춤은 아니더라도 속도와 지속성이 다소 줄어든 형태로 도랑춤이 계속된다. 이어서 얇은 장구와 사설로써 신을 청해들이고 신칼들고 추는 춤과 낙하실이떡을 들고 추는 춤으로 오신무를 추는데, 낙하실이떡 들고 추는 춤에서는 여러명의 소미(小巫)들이 나와 시루떡을 공중으로 돌리면서 던졌다가 다시 받는 동작을 여러번 반복하는데, 높이 던져 받거나 실수로 떨어뜨릴 때도 있어 함성과 웃음을 자아내는 오락적 기능이 큰 춤이라고 할 수 있겠다. 그리고 신칼들고 추는 춤은 통영지방굿에서는 청신무와 축귀무로써 기능하고 진도, 부안, 삼척, 부산, 영

60) 앞 글, p. 60, 79, 110, 179.

덕 지방곳에서는 축귀무⁶¹⁾로써 단순히 기능하는데 비하여 제주도 곳에서는 청신무, 오신무(娛神舞), 축귀무, 송신무로써 뿐만 아니라 점술적 기능까지 더하여 곳에서 신칼들고 추는 춤의 형태가 자주 나타나며 그 기능이 세분화되어 있음을 볼 수 있다. 신을 놀리는 춤이 끝이 나면 다시 신칼점을 쳐서 신령이 빠짐없이 강림했는지 판단하여 제주(祭主)에게 전달한다. 이어서 질치기춤이 벌어지는데 그 춤의 내용으로는 저승지옥문을 돌아보는 춤, 저승문 여는 춤, 잡초 캐는 춤, 길을 고르는 춤, 먼지를 쓸어내는 춤, 길에다 물을 뿌리고 잡초를 갈아 곱게 가꾸는 춤, 사람을 나비로 환생시키는 춤, 말 타는 시늉을 하는 춤, 신에게 떡을 청하는 춤, 저승십이대문을 돌아보는 춤 등을 차례로 춤으로써 그 춤의 내용은 매우 연극적이며 춤의 배열은 초감제의 모든 내용을 한 눈에 쉽게 볼 수 있는 형태로 되어 있다.

⑥ 초신맞이

초감제와 마찬가지로 신을 청하는 의례의 하나인데, 초감제에서 청한 신 중에 떨어진 신이 있을까하여 반복하여 행하는 제차이다.

㉠ 초상제

초신맞이 때에도 떨어진 신이 있을까 해서 다시 반복하는 청신의례이다. 초신맞이와 초상제의 의례를 반복하는 이유는 신들도 인간들과 마찬가지로 몸이 불편하거나 또는 다른 곳에서

61) 앞 글, p. 267.

청해 갔거나 하는 등의 이유로 인하여 단 한번의 청신의례로는 만팔천의 모든 신을 청할 수 없다는 생각에서 비롯된 것으로, 누락된 신에 대한 청신의례로써의 철저함과 진지함 그리고 심방과 제주(祭主)들의 정성을 짐작할 수 있다.

㉔ 추물공연

젯상에 모인 신들에게 제물을 잡수도록 청하며 소원을 비는 제차이다. 이때에 신칼들고 춤을 추다가 신의 의지를 신칼점으로 판단한다. 신칼점은 심방점에 있어서 가장 기본이 되는 것으로써 신칼점이 아주 나쁘게 나오는 경우에는 기자에게 인정(돈)을 많이 올리도록 하여 다시 기원을 하고 점을 되풀이 하는데, 심방들 사이에서는 굿을 행할 때 인정을 많이 들여야 그 굿이 잘 성사되고 바라는 바가 이루어진다고 한다. 이에 굿의 규모가 심방들의 경제적인 생활면에 영향을 끼친다는 사실을 간과할 수는 없는 것이다.

㉕ 석살림

석살림은 신들을 즐겁게 놀리면서 소원을 비는 제차로써 신들에게 술을 권하고 심방, 제주, 가족들이 모두 나와 춤을 추면서 신과 더불어 즐기면서 기원하는 오신적 기능의 제차이다. 이때에는 격식없는 춤을 장단에 맞추어 마음껏 추는데 어깨춤과 팔을 좌우로 흔들며 추는 춤이 대부분이지만 매우 흥겹게 춤을 춘다.

㉑ 보세감상

신들에게 무명을 폐백으로 하여 바치고 기원하는 제차이다. 무명을 폐백으로 한 것은 신과의 접신의 과정에서 무명은 그 다리 역할을 하기 때문인 것이다. 젓상을 설비할 때 마당에 큰 대를 세우는데, 이때 긴무명의 한쪽 끝을 이 대에 묶어 대고 다른 한쪽 끝을 집 안까지 끌어가서 젓상에 연결시켜 묶어 놓는데, 신령은 이 큰대를 거쳐서 하강하고 무명을 통하여 제단에 이른다고 하여 이 긴무명을 다리(다리)라고 한다.

㉒ 불도맞이

불도맞이는 개별의례로서, 산신에 대한 기자의례(祈子儀禮)가 맨처음 행해진다. 마당에 불도맞이 젓상을 다시 차려 초감제부터 행하는데, ㉑의 초감제와 같은 것이다. 다른 점이라면 ㉑의 초감제에서는 제주도의 만팔천 신을 모두 청하는데 비해 불도맞이의 초감제에는 산신과 그 권속(權屬)의 신만을 청한다는 것이다.

초감제가 끝나면 ‘수룩침’이라 하여 심방이 중의 복장을 하여 불교적 색채의 기자의례가 이루어지고 그후 ‘질침’의 뜻으로 신이 내리는 길을 닦아 신을 맞이하는 의례를 하며 이어서 동백꽃을 들고 생산의례의 내용으로 축원의 춤을 추고, 악심꽃(대나무 잎과 잡초)을 들어 축귀를 목적으로 하는 춤을 춘다. 꽃을 들고 추는 춤으로는 동해안 강릉, 삼척, 영덕, 부산에도 있는데 이 지방에서는 모두 송신의 목적으로 그 춤이 추어진다.⁶²⁾ 또, 불도맞이 곳에서만 추어지는 할마니다리 들고 추는 춤과 철죽대 들고

62) 앞 글, p. 268.

추는 춤이 있는데, 할마니다리들고 추는 춤은 무지개춤이라고도 하는데, 이 춤은 할마니신을 방으로 영접할 때 흰천을 흔들며 오신하는 춤을 추는 것으로 수원지방과 부산지방의 다리베들고 추는 춤이 망자를 극락으로 인도하는 송신무로, 함흥의 성주다리 춤과 통영의 길베들고 추는 춤은 오신무로써 추어진다.⁶³⁾ 철죽대 들고 추는 춤은 몽둥이를 들고 불도 할머니의 흉내를 내는 연극성 짙은 춤이다.

㉞ 일월맞이

일월맞이는 산신의 젓상을 정리하고 같은 장소에 일월맞이 젓상을 차려서 행한다. 일월신을 맞이하여 모시는 의례이다. 그 제차는 기자의 행사가 없어질 뿐 초감제를 한 후, 질침을 하여 신을 맞아들여 기원하는 형식은 불도맞이와 같다.

① 초공본풀이

초공본풀이는 무조신 초공의 신화를 노래하고, 그 신화적 사실을 근거로 하여 소원을 들어 주도록 기원하는 제차이다.

① 초공맞이

초공맞이는 무조신을 맞아들여 기원하는 의례로서 위의 일월맞이와 같은 형식을 취한다.

㉞ 이공본풀이

63) 앞 글, p. 268.

이공본풀이는 사천꽃밭의 주화(생명을 살려내는 꽃 등)를 관장하는 신인 이공의 신화를 노래하고 기원하는 의례이다.

① 이공맞이

이공맞이는 이공신을 맞아들여 기원하는 의례로 위의 초공맞이와 같은 형식으로 행한다.

㉓ 삼공본풀이

삼공본풀이는 '전상'⁶⁴⁾을 차지한 신인 삼공의 신화를 노래하고 기원하는 의례이다.

㉔ 젓상계

젓상계는 재차 떨어진 신을 청해 들이는 의례이다. 보통 삼공본풀이까지 하면 첫째 날 밤이 깊어서 일단 굿은 중단되고 다음 날에 시왕맞이를 하게 되는데, 이날 아침에 시왕맞이를 하기 전에 이 젓상계를 한다.

㉕ 시왕맞이

시왕맞이는 마당에 시왕(十王)⁶⁵⁾, 차사(差使)⁶⁶⁾, 영개(死靈) 등의 젓상을 차려서 행한다. 저승을 차지한 시왕은 그 사자인 차사를 맞아 들여 기원하고 죽은 영을 위무(爲舞)하여 저승으로

64) 평상시와 달리 술을 마구 먹거나 도박, 도둑질 등을 하여 가산을 탕진하는 행위나 그러한 행위를 일으키는 마음을 뜻한다.

65) 저승에서 각 지목과 인간의 생명을 관장·지배하는 신이다.

66) 시왕(十王)의 하위신이다.

보내는 의례이다. 이 의례에는 시왕을 맞이하여 모시는 의례 외에 차사의 신화를 노래하고, 원혼을 달래고, 사자의 영개울림⁶⁷⁾과 진혼을 하고, 액막이를 하는 등, 여러가지 의례가 복잡하게 짜여져 있으나, 이 부차적인 의례를 제외하면 형식은 다른 맞이굿과 같다.

㉔ 당주맞이

당주맞이는 일명 ‘삼시왕맞이’라고도 한다. ‘당주’란 심방집에 그들의 수호신을 모시고 있는 것 또는 그 수호신을 지칭하고, ‘삼시왕(三十王)’이란 신화에서의 무조신의 별명이다. 그러므로, ‘당주맞이’라는 말은 무조신을 맞아들여 위하는 제의의 의미이며 신굿에서만 있는 특성적 제차이다.

시왕맞이가 끝나면 젓상을 차리고 마당의 입구에 ‘삼시왕도군문(三十王都軍門)’을 세우고 새로 입무하는 자를 그 앞에 꿇어 앉힌다. 삼시왕도군문은 심방의 수호신이 좌정해 있는 출입구를 상징하는 것으로 신입무는 이 문앞에서 대기하고 있는 것이다. 이 모든 준비가 끝나면 선생격인 수심방이 신굿을 하는 연유부터 노래해 가며 춤을 추는데 입무를 허가하고, 무업의 번창을 빌며 향로에 불을 피우고 춤을 추는데 이 춤은 향로를 들고 신을 따라오게 한 다음 신이 오르면 그 신을 오신하는 춤을 추며⁶⁸⁾ 제주도의 굿에서만 볼 수 있다. 그리고 나서 제장을 청결

67) ‘영개’란 ‘영혼(靈魂): 사령(死靈)’의 뜻이고 “울림”은 ‘울음(泣)’의 뜻이다. 즉, 사령이 심방의 입을 통하여 울면서 생전의 심회(心懷)를 말하는 것이다.

68) 앞 글, p. 270.

히 한 뒤 삼잔(술잔 세개를 올려 놓는 잔대)을 들어 춤추고 신에게 술을 바친다. 여기까지가 끝나면 신이 들어와 신입무에게 ‘약밥 약주’가 내려지는데 이것은 젓상에 올렸던 물, 술, 기타 제물을 조금씩 떠서 섞은 것을 신입무가 모두 먹음으로써 영험력이 내려지는 것이고, 무점구인 천문과 상잔을 신입무의 어깨 위에 올려 놓아 어인타인을 찍는데 이것은 우리가 도장을 찍는 것과 그 기능이 비슷하여 입무의 허가를 받는 것이다. 그리고 천문과 상잔을 어깨에서 내려 훌륭한 심방이 될 것인지 점을 치는 것이다. 소미들이 무복과 무구를 하나씩 차례로 내주어 정장한 심방이 되는 것이다. 소미들은 보자기에 악기와 무구를 싸서 신입무의 뒤를 따라 동네의 친척집이나 어느 한 곳을 골라 간단한 곳을 하는데 이 과정이 끝나면 다시 집으로 돌아와 짐을 풀어 벌어진 것을 무조신에게 올리며 벌어진 돈은 소미에게 조금씩 나누어준다. 이로써 당주맛이가 끝나게 되는데 이 제차는 일종의 시험과정으로써 시험의 자격여부를 판단하고 기회를 부여하며 그 결과 신입무자가 심방으로서의 자격이 되는지 판단하는 과정이다.

④ 고분멧두

고분멧두는 ‘감춰진 멧두’의 뜻으로 제주도 곳곳에서 무구(멧두)의 중요성을 가장 잘 나타내 주는 제차이다. 처음으로, 질침의 순서부터 시작된다. 여기에는 길을 치우는 여러 종류의 춤이 나온다.

우선 신칼로 베는 시늉을 내는 잡초목 베는 춤, 작대기로 치

우는 춤, 따비로 파는 시늉의 춤, 길을 청소하는 춤을 추고 무조 신화(초공본풀이)를 노래하여 신화의 내용을 연극적으로 여러 장면을 실연하기도 한다. 이때 점구·악기·무복이 만들어진 유래를 설명하는 단계에 이르면 그 하나하나를 차례로 당주젯상에 바친다. 이것은 신입무가 무조신의 허가도 없이 무업을 시작했든지, 무의의 방식도 잘 모르면서 엉터리로 굿을 해서 돈을 벌었다든지 하는 죄 때문에 무조신이 무구와 무복을 몰수했다는 의미가 있는 것이다. 실제로 그 장면을 재연하기 위해 무구와 무복을 숨겨놓은 후 신입무가 자신의 잘못을 말하여 점을 친 후 무구와 무복을 다시 찾아서 심방으로서 다시 인정을 받게 된다. 이때 무구와 무복은 모두가 알고 있는 장소에 숨기며 일부러 모른 척 하며 연극적 행위를 벌인다.

이때 악기반주와 함께 수심방이 전대에 자신의 멍두, 소미들의 멍두, 신입무의 멍두를 모두 넣고 요란하게 춤을 추다가 점을 친다. 그 후 신입무가 무조신이 통과할 긴 광목을 아기엽듯 엮어 무조신을 등에 엮은 의미를 가지고 감상기와 신칼들고 도랑춤을 춤으로 고분멍두의 제차가 모두 끝나게 된다.

이 제차도 당주맞이와 함께 신굿으로써 가장 중요한 제차이다.

㉠ 세경본풀이

세경본풀이는 농축신 세경의 신화를 노래하고 기원하는 의례이다.

⑤ 삼공맞이

삼공맞이는 ‘전상’을 차지한 삼공을 맞이하여 그 신으로 하여금 사악한 것을 쫓아내는 연극적 의례이다. 이것을 ‘전상놀이’라고도 한다.

⑥ 세경놀이

세경이란 농신을 이르는 말이다. 이 무의는 밭을 갈아 조씨를 뿌리고 그 조가 자라 이삭이 여물어 거두어 들이고 창고에 저장하는 과정을 연극적으로 실연하는 의례이다.

⑦ 문전본풀이

문전본풀이는 문신의 신화를 노래하고 가내 안전을 비는 의례다. 초공본풀이와 같은 형식으로 노래 불러진다.

⑧ 본향다리

본향다리는 부락 수호신인 본향당신을 맞아들여 기원하는 의례이다. 형식은 초감제와 거의 같다.

⑨ 각도비념

각도비념은 부엌의 ‘조왕’⁶⁹⁾ ‘고팡의 칠성’⁷⁰⁾ 집터를 지키는 오방토신, 집의 출입로의 신인 주목지신 등 울타리 안의 여러 부분을 차지한 신들에게 각각 기원하는 의례이다.

69) 부엌을 지키는 여신으로 ‘일문전’ 신의 모신(母神) 또는 처(妻)라고 신화상에 이야기되고 있다.

70) 곡물을 저장하는 방에 모셔져 곡물을 수호해 주는 신.

㉧ 도진

도진은 소위 1만 8천신을 모두 보내는 의례이다. 이것은 신들의 위계 순으로 신명을 부르면서 돌아가심사하고 노래를 부르는 것이다.

이상의 모든 제차가 끝나면 신임무는 당당한 심방으로 나설 수 있게 되는 것이다. 그러나 신곳이 심방으로서 반드시 거쳐야 하는 단계임에도 불구하고 현재 거의 행해지지 않고 있는 것은 앞서 말한 것처럼 경비의 문제도 있으며 무업을 쉽게 생각하는 심방들에게도 그 책임이 있다고 본다. 그러다 보니 신곳을 할 경우 3명 가량의 큰 심방을 필요로 하는데 점차 그 신곳이 행해지지 않음에 따라 그 곳을 주관할 수 있는 큰 심방이 현재는 1명 밖에 없는 실정이다.

이로써 신곳은 얼마가지 않아서 사라질 수 밖에 없는 위기에 처해 있는 것이다. 무형문화재로 지정된 칠머리 당곳의 경우에는 그 보존회가 있기 때문에 정기적 모임을 가져서 심방들이 모여 학습을 한다. 이에 신곳의 경우도 큰 곳으로써 앞으로 문화재 보존차원에서 그 보호육성이 절실하다.

C. 생활상의 변화

심방의 생활상의 변화를 알아보기 위해서 앞의 입무과정과 마찬가지로 인터뷰의 방법을 취하였는데, 경제적 측면의 경우는

과거와의 경제적 화폐가치 판단이 어려우므로 정확한 수치의 비교가 불가능했다.

1. 경제적인 측면

무업(巫業)을 직업으로 가지고 있는 심방들에게 가장 중요시 되는 것은 신령과 신앙민들 사이에서 전달자로서의 위치이겠으나, 그들에게도 경제적인 측면 또한 소홀히 넘어갈 수 없는 문제였다.

제주도 심방들과의 인터뷰에서 보면 입무동기가 생활수단에 의한 것으로써 직접 나타난 것은 거의 드물지만, 그외의 입무동기를 가진 심방들에게도 현재 무업이 생활수단의 거의 대부분을 차지하고 있음을 볼 수 있다. 그 예로 J씨(男, 65세)는 땅이 있으나 무업으로 인해 농사 지을 시간이 없다고 하였으며, 본인이 인터뷰를 시도할 때만 해도 심방들이 무업을 나가서 보통은 2-3일이 지나야 만날 수 있었다.

무업으로 인한 월 수입에 대하여서는 구체적인 언급은 피하고 있었다. 물론 나이가 많은 심방들은 일일이 기록을 해 두지 않아서 자세히 알 수 없으며, O씨(女, 72세)의 경우 55세에 입무하였으며, 현재는 혼자 살고 있는데, “굿 하는 일이 있을 때는 먹고 살고, 없으면 없는대로 산다.”라고 하는 것으로 보아 나이가 많은 연유로 굿의 요청이 전 같지 않은 것 같았다. 그러나 대부분의 심방들은 무업만으로도 살만하다고 대답하였다.

그리고 굿에 드는 비용의 경우 그 대중이 없다고 하였으나

돈을 많이 드릴 수록 복이 많이 들어온다고 생각하고 있었다. 경제적인 측면은 그들의 생활과 직접적인 연관을 맺고 있는 한 그들이 굿의 의례를 행하는 것 만큼 중요한 일이다.

2. 사회위치적 측면

‘탐라기행’에 조선조 숙종 28년(1702년) 이형상 목사(牧使)가 광양당을 헐고 삼읍 음사(淫祀)와 절집 130소를 불사르고 무격 400명을 귀농(歸農)케 하였다는 기록이 있다.⁷¹⁾

그리고 1959년 무속신앙은 국가로부터 ‘경신회(警信會)’라는 명칭으로 인정을 받았으며, 심방들은 이러한 정부당국의 인가를 계기로 그들의 조직을 서둘렀고, 마치 중앙집권적인 체계로 무교(巫敎)를 고급 종교화하려고 꾀하였었다. 그러나 제주도 전역의 신당을 한데 묶고 체계화하지 못하였는데 그 이유 중 제주도의 무속신앙이 다신다령(多神多靈)적인 신앙형태를 가지고 있다는 데에 중요한 문제점이 있었다고 하겠다. 결국 국가로부터 신당을 인정받고 심방의 계층이 생겨났으며 당제의 의식 제정에 이르기까지 제도적으로 조직화된 것 같았으나 이것은 국가행정상의 조치에 지나지 않은 것이었다.⁷²⁾

60-70년대 미신타파의 정책으로 부락의 신당 또는 제단을 파괴하기 시작하였는데 그 이유는 환자로 하여금 현대의학적인 치료를 받게 하지 않는 것이거나, 재수굿을 한다하여 경제적인 폐가 많기 때문⁷³⁾이라는 것이다.

71) 진성기 (1993), 「제주도무속논고」, (제주: 민속연구소).

72) 진성기 (1968). “제주도 무속신앙의 의의”. 「제주도」 (1968년 7월), 34호.

1969년 3월 31일 전 도의 135개소 모든 신당·제단을 파괴했으며, 1970년 4월에는 제주시 건입동의 11개소의 신당·제단을 철거했는데, 당시의 실시된 道가 내린 공문의 취지는 다음과 같다.

제 목: 무단행위단속

탐문한 바에 의하면 신생활운동 전개 후 자취를 감추었던 일부 무당들이 시대의 발달과 과학화시대를 망각하고 또 다시 무당행위를 하여 사회의 미풍양속과 도민의 신생활운동 대열에서 이탈하고 있으며 일부 무지한 주민들을 비과학적인 수단으로 우롱하고 있다는 바 이를 단속 지시하니 경찰관서와 협조하여 단속에 임할 것이며 경찰국에도 협조토록 지시하였으니 양지할 것 (1970. 3. 16)⁷⁴⁾

그러나 1986년 11월 칠머리당굿 보존회가 생기고, 칠머리 당굿이 중요 무형문화재로 지정받으면서 무속에 대한 일반인들의 관심이 높아졌다.

O씨(女, 69세)는 시할머니와 친정할머니가 심방을 하였었는데, 어릴적 동네아이들이 심방집 아이라고 놀림을 하여서 당시 시할머니나 친정할머니가 굿을 할 때는 근처에 얼씬도 하지 않았다고 한다. 하지만 지금은 스스로가 어려운 사람을 좋게 하고, 자신은 저승의 녹을 먹는다고 생각하며, 예전에 할머니들의 굿하는 모습을 보았다면 더 잘할 수 있었을텐데 라고 가끔 후회도 한다고 했다.

M씨 (女, 34세)의 경우는 14세에 입무하였는데, 본인이 조사

73) 최길성 (1992). 「한국무속지」 2. 서울: 아세아 문화사, p. 257.

74) 앞 글, pp. 258-259.

한 심방들 중 가장 연령이 낮았다. 그녀는 예전과 비교하여 단골들의 교육수준이 향상되어 무속을 전통문화의 하나로 여기며, 국민학교를 다니는 딸이 있는데 자신이 무업을 하는 사실에 대하여 잘 알고 있을 뿐만 아니라 자랑으로 여기고 있어 스스로 자부심을 갖는다고 하였다.

반면에, K씨(女, 40세)는 병 때문에 입무한 경우인데, 결혼 당시 남편 식구들이 K씨가 무업을 하고 있어서 반대를 하였다. 결국 결혼 후 무업을 중단하게 되었고 몸이 계속 아파와서 다시 시작하자 시부모는 아직도 인정하지 않으며, 시부모나 자식들 앞에서는 하지 않지만 본래 무업을 행하고 있었다.

K씨(女, 66세) 또한 병 때문에 입무한 경우이며, 예전보다 일반사람들의 대우가 점차 좋아지고 있다고 하였는데, 자식들이 현재도 그녀의 무업을 만류하고 있어서, 그만두려는 참이라고 했다.

인터뷰에서의 심방들에 대한 사회적 인식도를 보면, 대부분 예전보다 대우 면에서 나아졌다고 한다. 그 이유를 크게 첫째는 교육수준의 질적 향상에서 오는 전통문화에 대한 인식과, 둘째는 칠머리 당굿이 무형문화재로 지정된 것으로 나눌 수 있다. 하지만 여전히 무업에 종사하는 가정 내에서 조차도 스스로나 또는 주위에서 인정하지 않고 천하게 여기는 경우도 도외시될 수는 없었다.

D. 심방의 별칭

심방을 일컫는 말로 ‘나그네’ 또는 ‘일안어른’이라는 용어를 가끔 쓰는데, ‘나그네’는 원래의 뜻 그대로 ‘손님·여행자’라는 말로, ‘심방이 무의(巫儀)를 하러 왔다’는 것을 ‘나그네가 왔다’, ‘무의(巫儀)를 할 일이 있다’는 것을 ‘나그네 올 일이 있다’와 같이 쓰이는 것인데, 이 ‘나그네’는 심방만을 지칭하는 것은 아니며 경문쟁이·정시(地官을 말함) 등이 온 때도 쓰인다. 또 ‘일안어른’이란 ‘사물(事物)을 아는 어른’이라는 말이다.⁷⁵⁾

그외에 Y씨 (女, 64세)는 단골들이 그녀를 호칭할 때 ‘보살님’이라고 한다. 그리고 L씨 (女, 46세)의 경우도 마찬가지로 ‘보살님’이라고 불리고 있으며 J씨(男, 49세)는 ‘나그네’나 ‘집사관’이라는 호칭으로 불리워지고 있었다.

또 H씨(男, 48세)의 이야기로는 단골들이 ‘선생님’이나 ‘법사님’이라고 부르기도 하고 친한 경우는 ‘형씨’나 ‘삼촌’ 또는 아이 이름을 앞에 붙여서 -어멍(어머니), -아방(아버지)이라고 부르기도 한다.

그리고 ‘보살님’이나 ‘법사님’이라는 호칭은 불교적인 냄새가 풍기며 심방들 중 절에 기거하는 심방도 있는 것으로 미루어 고려시대에 무당들이 불교적 색채를 가졌던 것과 연관해 볼 수 있으나, ‘보살님’이나 ‘법사님’의 호칭을 가진 심방은 큰 굿을 주관한다기 보다는 점을 치거나 푸닥거리 정도로 소미의 역할 정도를 수행하고 있는 것으로 보여진다.

대부분 단골들이 심방을 호칭할 때 ‘심방’이란 말은 쓰지 않으며, ‘심방’이나 또는 더더욱이 ‘무당’이란 호칭을 쓰는 경우는

75) 현용준 (1986). 「제주도무속연구」, (서울: 집문당), p. 40.

나이가 많은 단골들이거나 또는 무식한 단골로 여겨진다. 제주도에서는 남자심방을 ‘스나이 심방’으로, 여자심방을 ‘예펜심방’으로 부른다. 또한 심방들 사이에서는 그들 사이의 관계의 깊이 여부에 따라 이름을 부르거나 친척의 의미로 쓰이는 -삼촌이나, -조캐(조카), -어멍(어머니), -아방(아버지) 등의 호칭을 사용한다.



IV. 결 론

본 연구에서는 무격의 이론적 배경을 바탕으로 하여 제주 심방의 전반에 대하여 살펴 보았다.

‘무격’은 굿을 하는 ‘무당’으로서 무격의 역사를 살펴보면 그것은 고대까지 거슬러 올라가서, 왕이 곧 무당이며 존장자였음을 살필 수 있었다. 무격의 기능은 기우제를 하거나 점을 치는 것이상으로 의례를 행하였던 자세한 기록으로 보아 고대에서는 무격이 존재했음을 알 수 있었다.

신라시대 왕은 무당이며 존장자로 칭하여졌으며, 고구려 시대에는 강신무가 나타나기 시작하며, 고려시대에 들어서서 불교와 융합된 무당의 존재가 보여지고, 팔관회와 연등회를 주관하면서 나라무당이 여전히 존재하였음을 알 수 있었고 후에 유학자들의 배척이 심해지기 시작하여 조선시대에 이르러 무당의 사회적 존재가 급기야 팔천(八賤)의 하나로서 최하위로 전락하기에 이르렀음을 알았다.

한국의 무당은 무당형, 단골형, 심방형, 명두형으로 나뉘어져 있는데, 이 중 심방형은 제주도 무당의 형태이며 세습무로서 그 호칭은 ‘심방’ 또는 ‘신방(神房)’으로 그 유래를 찾아 볼 수 있었으며, 인터뷰에서의 심방들은 대부분 ‘신방(神房)’에서 유래된 것에 대하여 수긍을 하고 있었으며 그 가장 큰 이유가 무가본풀이에서 그들 자신을 ‘신의 성방’이라고 부르기 때문이라고 하였다.

제주도 심방의 입무과정은 그 동기가 단편적이라기 보다는 여러가지로 복합적으로 나타나고 있다. 부모가 심방이었는데

그 자신이 병이 생겨 입무하는 경우나 결혼 후 배우자 한명이 무업(巫業)을 하고 있었는데 자신이 병이 들거나 꿈에서 신이 내린 경우 등이다. 그러나 중요한 것은 부득이하게 병이 심하여 절망적이기전에는 조상의 부업을 세습하는 것을 피하고 있는 실정이었다. 이것은 아직까지도 그들 스스로나 외부에서의 멸시가 가장 큰 이유이다. 그리고 어떠한 입무 동기를 가진 심방도 입무의례식인 ‘신굿’을 반드시 거쳐야 비로서 떳떳한 심방으로서 자격을 갖추게 되는 것이다. ‘신굿’의 의례는 신으로부터 그 자격여부를 판결받게 되고 무구(巫具)를 전수받는 제차를 중심으로 이루어지게 된다. 특히 제주심방은 내림굿에서 무당의 지위가 정해져 버리는 것과는 달리 세번에 걸친 신굿을 통해 그 지위가 하신층, 중신층, 상신층으로 상승됨을 볼 수 있는데, 점차 이 신굿을 행하는 심방이 줄어들면서 굿을 행함에 있어서 제차나 격식이 원칙에서 벗어난 것은 물론이고, 신굿을 주관할 수 있는 기능을 지닌 큰 심방 또한 줄어들어 현재는 단 한명에 불과한 현실이 되어 버렸다.

현대사회가 빠르게 분화되면서 무력의 역할 또한 신과 인간과의 사이에서 인간들의 해결 불가능한 문제점들을 중간자의 입장에서 신에게 전하는 해결사로서 뿐만 아니라 이제는 그들도 하나의 직업인이며 전문인으로 부각되고 있다. 이러한 현실로 비추어 본다면 제주도 심방은 그들의 입무식을 반드시 거쳐서 사제자로서의 결코 변할 수 없는 역할을 올바르게 수행해야 하고, 문화재 측면에서도 신굿을 보호 육성하는 방향으로 그 협력이 절실하다고 본다.

참 고 문 헌

- 김부식. 『신완역삼국사기』, 上·下권, 김종권 (역), 서울: 동문당, 1988.
- 김신용 (편) (1982). 『한국의 사상』. 서울: 시사영어사.
- 김열규 (1977). 『한국신화의 무속연구』. 서울: 일조각
- 김인희 (1982). 『한국민속의 종합적 고찰』. 서울: 고려대학교 민속학회.
- 김은경 (1982). 『한국민속무용연구』. 서울: 형설출판사.
- 김창민 (1990). 「제주도의 역사와 당제」, 『한국문화인류학회집』, 22. 서울: 한국문화인류학회.
- 김태곤 (1982). 『한국무속연구』, 서울: 집문당.
- (1983). 『한국민간신앙연구』. 서울: 집문당.
- (1993). 『무속과 영의 세계』. 서울: 도서출판 한울.
- M. Eliade. 『샤마니즘』. 이윤기 (역). 서울: 도서출판 까치, 1992.
- 문화재관리국 문화재연구소 (1987). 『巫舞』, 문화재연구소.
- 유동식 (1978). 『민속종교와 한국문화』. 서울: 현대사상사.
- 원필녀 (1991). 『제주도 굿에 나타난 춤에 대한 연구』, 이화여자대학교 석사학위청구논문.
- W.P.블레터 (1974). 『무당』, 서울: 범우사.
- 임석재. 『한국무속연구서설』, 서울: 아세아여성연구.
- 이규보. 『국역동국이상국집』, 재단법인 민족문화추진회, 1980.
- 이기욱 (1989). 「제주도 문화의 정체성에 관한 연구」. 『한국문화

인류학회집』 21, 서울: 한국문화인류학회

이창훈 (1991). 『제주도 칠머리 당굿의 춤 연구』, 제주대학교 교육대학원 석사학위 청구논문.

이능화 (1983). 『한국민속문화론』, 서울: 집문당.

이광규, 이두헌, 장주근 (1983). 『한국민속학개설』, 서울: 학연사.

장주근 (1964). 「제주도 무속의 지역성에 관하여」. 『제주도』 (1964), 15.

장주근, 이보형 (1971). 「제주도 영등굿」, 서울: 열화당.

전신용 (편) (1982). 「한국의 민속문화」, 국제문화재단.

정강우 (1993). 『무당』, 1·2·3권, 서울: 현암사.

정병호 (1985). 『한국춤』, 서울: 열화당

조홍윤 (1983). 『한국의 무』, 서울: 정음사.

_____ (1990). 「巫와 민족문화」, 민족문화사.

진성기 (1964). 「제주도민과 무속신앙」. 『제주도』 (1964년 9월), 16호.

_____ (1964). 「제주도민과 무속논고」. 『제주도』 (1964년 9월), 16호.

_____ (1966). 「제주도 무속신앙의 의의」. 『제주도』 (1968년 7월), 34호.

_____ (1968). 「제주도민의 생활과 무속」. 『제주도』 (1968년 12월), 37호.

_____ (1991). 『제주도 무가본풀이사전』, 제주: 민속원.

최길성 (1981). 『한국무속론』, 서울: 형설출판사.

_____ (1981). 『한국의 무당』, 서울: 열화당.

- (1984). 『무속의 세계』, 서울: 정음사.
- (1990). 「한국샤머니즘의 기원과 특징」, 『한국문화인류학』, 1990), 22.
- (1992). 『한국무속지』 2권, 서울: 아세아문화사, 1992.
- 최인학 (1986). 『문화인류학』, 서울: 새문사.
- 秋葉降. 『조선무속의 현지연구』. 최길성 (역), 계명대출판부, 1987.
- 秋葉降, 赤松智城 (1938). 『조선무속의 연구』, 상·하권, 심우성 (역), 서울: 동문선, 1991.
- 『한국민족문화대백과사전』 (1991). 서울: 한국민족문화대백과사전편찬부.
- 현용준, 이남석 (1989). 「제주도 신굿」, 서울: 열화당.
- 현용준, 이부영 (1985). 「제주도 무혼굿」, 서울: 열화당.
- 현용준 (1963). 「제주도 무속고 -심방편-」, 『제주도』 (1963년 9월), 10.
- (1965). 「제주도의 무격」, 『제주대학보』 (1965), 7.
- (1969). 「제주도 무격의 직능자로서의 성격」, 『김재원박사회갑기념논총』 (서울: 을서문화사)
- (1973). 「제주도 무속의 비교연구」, 『제주대학논문집』 (1973년 12월), 5.
- (1980). 『제주도 무속자료사전』, 서울: 신구문화사.
- (1986). 『제주도 무속연구』, 서울: 집문당.
- 홍기문 (1989). 『조선신화연구』, 서울: 지양사.
- 문화재관리국 문화재연구소 (1987). 『巫舞』

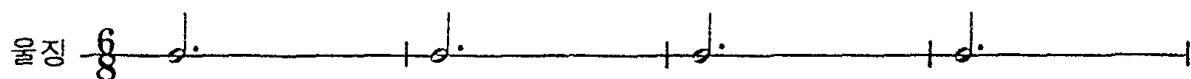
부 록

1. 제주 무악 장단

1) 느진석 장단



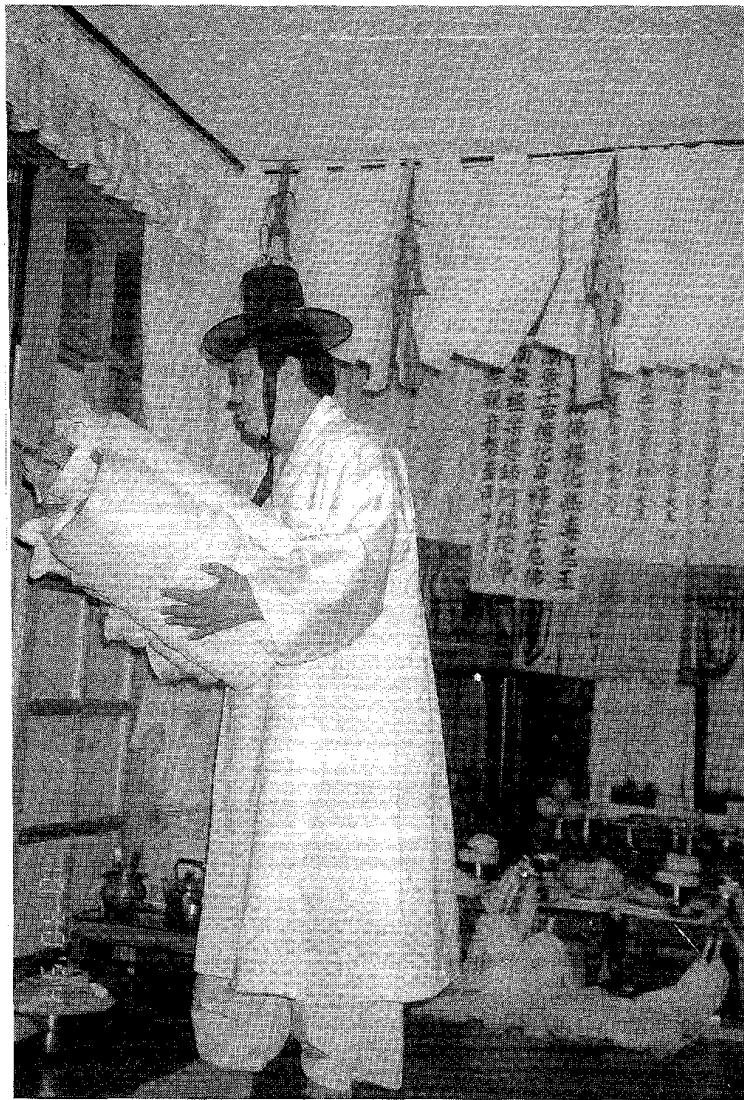
2) 중판 장단



3) 자진석 장단



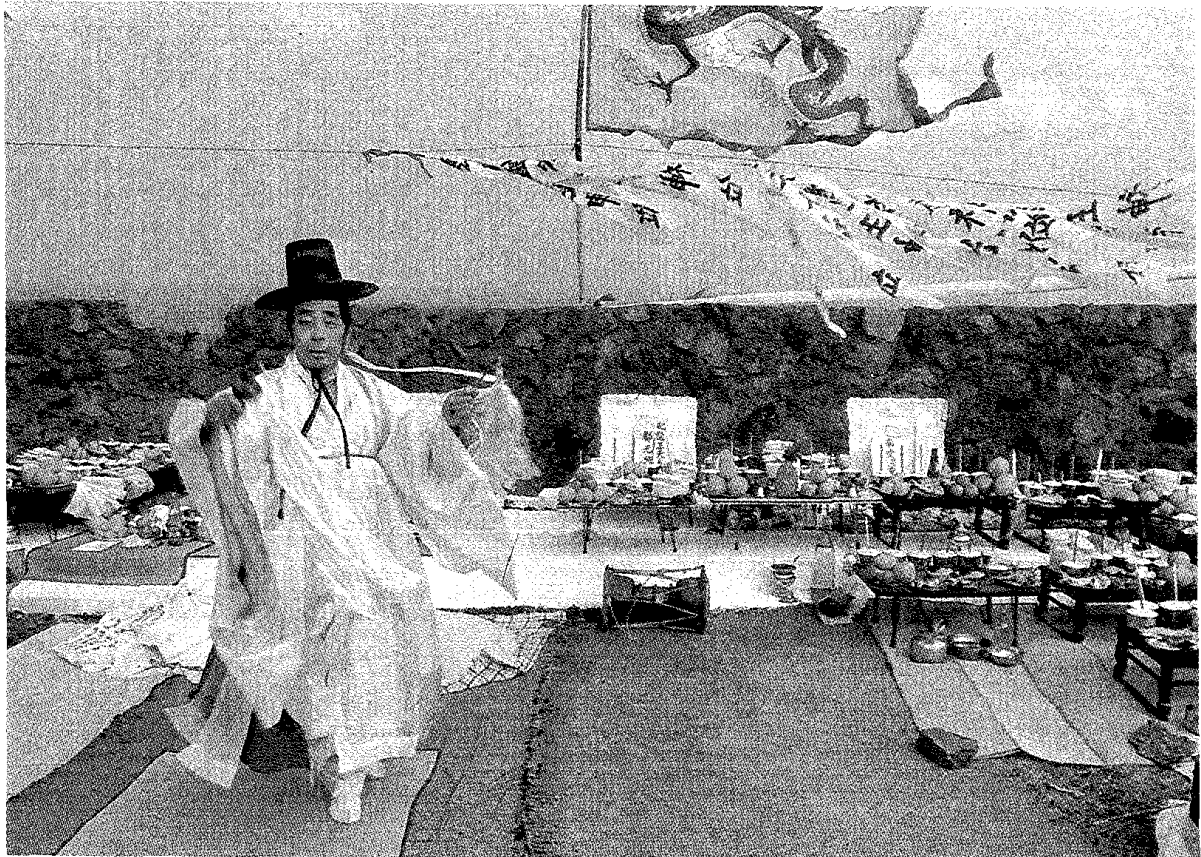
2. 제주 무복(巫服)



<사진 1> 두루마기 차림

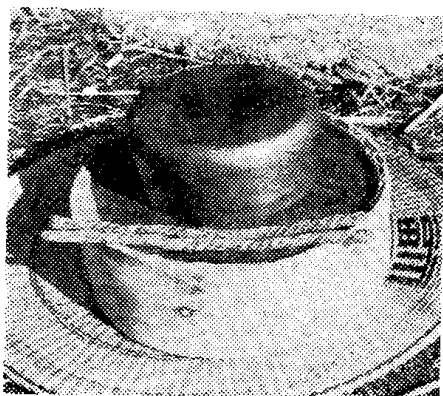


<사진 2> 쾌자 차림

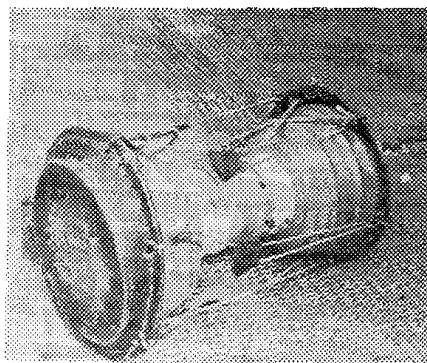


<사진 3> 관디 차림

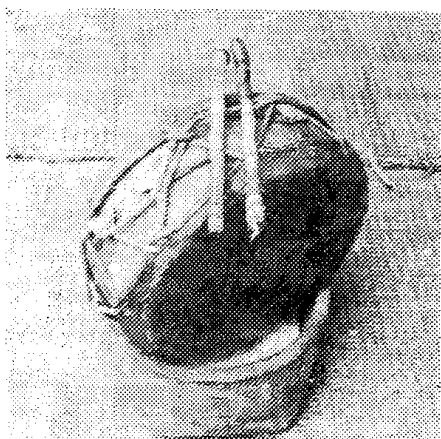
3. 제주 무악기(巫樂器)



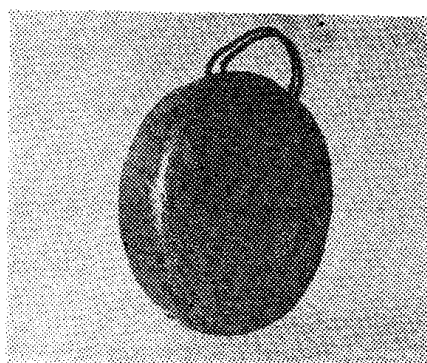
<사진 4> 설쇠



<사진 5> 장구



<사진 6> 북



<사진 7> 징

4. 제주 무점구(巫占具)



<사진 8> 신칼점과 산판점



<사진 9> 쌀점

ABSTRACT

A Study on the Characteristics of the Cheju Shim-bang

Kang, Ji-Hee
Department of Dance
The Graduate School of
Ewha Womans University

The increased interest in traditional Culture indicates an equally elevated increase in shamman arts.

The shamman arts means a faith centered on a religious priest called Mu-Kynk. At one time these shamman arts were abhorred even by the peasants and politically shunned. However, in current times, there is no denying that shammanism is part of the religion of the people.

The tendencies in the study of shamman arts can be divided three-fold, First, there are studies on the Mu Kynk that directly oversee the rituals; Second, those that focus on Kut as the ritualistic dimension and, third, there are studies on the followers.

Of the three, this researcher strongly feels that the study of the religious priest, Mu-Kynk, in the field of shamman should precede other fields. This study, accordingly deals

with the characteristic of the Cheju Mu-Kynk in order to understand the deep rooted foundations of peasant faith, and furthermore the changing aspects of the Mu-Kynk and their constant efforts and roles in the development of shammanism.

Cheju-do, being an island, has been witness to a more successful and plentiful role for shammanism, and the role of the Mu-Kynk is crucial in mediating a neutral channel between the gods and the people.

The significance of the Mu-Kynk can be interpreted in various ways, however in this study it will be limited to those who actually perform the rites, such as the Man-Shin, Bak-su, Shin-bang, Mu-Nyeo. The study especially focusses on the Cheju Shin-bang and as the study method, an analysis of existing studies and theories was utilized, as well as interviews with the Cheju Shin-bang. However, there are limitations that the Shin-bang interviewed do not represent the whole of the Cheju Shin-bang population. Therefore, in chapter I, the purpose and methodology of the study, also its limits were presented. In chapter II, the theoretical background of the Mu-Kynk, and its origins and the forms of dance were observed. Chapter III deals with the subject matter of the study, in the Cheju Shin-bang.

First, by presenting theoretical backgrounds on the name 'Shin-bang' meaning Shin-bang in Cheju, and Secondly, case

studies on the process of entering shammanism, thirdly, a comparison of the economic and social status of the Shin-bang in past and present, and finally, distinguishing traits of the shammans, the study deals with this subject. The final chapter IV, summarizes the main content and implies the important vole of the Cheju Shin-bang.