

碩士學位請求論文

濟州島 傳統的 社會維持의 基盤的
要素에 관한 研究

指導教授 宋 成 大

濟州大學校 教育大學院

社會教育 專攻

金 瀛 聖

1988年度

濟州島 傳統的 社會維持의 基盤的
要素에 관한 研究

이 論文을 教育學 碩士學位 論文으로 提出함

濟州大學校教育大學院社會教育專攻

提 出 者 金 瀛 聖

指導教授 宋 成 大

1988年 月 日

金瀛聖의 碩士學位 論文을 認准함

1988年 月 日

主 審 _____ (印)

副 審 _____ (印)

副 審 _____ (印)

濟州大學校 教育大學院

目 次

I. 序 論	1
1. 研究의 目的	1
2. 研究 方法 및 對象	2
II. 共同體의 維持基盤으로서의 民間信仰	5
1. 醮祭	5
2. 堂祭	15
3. 영등굿	28
III. 共同體의 行動樣式 및 規制	41
1. 相扶相助 組織體	41
2. 社會保障機能	46
3. 財産의 所有와 管理	50
IV. 結 論	54
○參考文獻	56
○Abstract	60

I. 序 論

1. 研究의 目的

濟州島 村落社會는 다른 어느 社會보다도 과거의 傳統的인 要素들이 비교적 오랫동안 維持되고 保存되어온 社會이다.

특히 本島는 環海孤島인 까닭에 육지부와는 다른 民俗이 保存되어 왔다. 더구나 가혹한 自然環境과 歷史的 時勢에도 불구하고 오늘의 發展을 이루게 된 데에는 先民들이 環境에 順應한 한 것이 아니라 環境을 극복해내는 共同體的인 性格이 있었기 때문일 것이다.

村落社會의 特性 및 變化의 性格을 이해하는데 必要한 準據點을 제공하여 주는 것 중의 하나는 共同體的 性格이다. 共同體的 性格은 傳統社會에서 부터 維持되어온 特征적인 요인중의 하나이다. 뿐만 아니라 한 社會內에서의 共通의 生活經驗과 기억내용 行動 등은 社會文化的 特性을 구성하고 이는 共同體形成의 바탕이 되기 때문에 共同體的 性格은 傳統社會의 構造的 特性이라 할 수 있을 것이다. 또한 社會構造的 特性으로 共同體는 成員들의 生活樣式 및 行動樣式的 準據들로서 작용하며 社會의 行動 및 社會關係를 規制하기 때문에 傳統社會의 이해에 있어 重要な 要因이라 하겠다.

本考에서는 이러한 共同體的 性格의 基盤的 要素가 되는 民間信仰과 그 機能을 究明해보려 한다.

그리고 共同體的 性格은 傳統社會組織內에서 구체적으로 어떤 行動 樣式을 보이며 部落構成員들을 어떻게 응집시켜 共同目標 達成에 기여했는지를 모색하려 한다.

오늘날 產業化되고 機械化되는 高度의 科學文明속에서 인간은 인간이 만든 文明의 利器로 인하여 非人間化되는 상황에 직면해 있다. 더욱이 날로 팽배해만가

는 個人主義와 物質萬能主義는 先祖들의 美風良俗인 共同體的 性格과 마찰을 빚고 있는 실정이다.

과거와 관련 안된 문화는 사람들로 하여금 不安感을 조성한다. 그것은 마치 뿌리를 생각하지 않고 소나무 가지를 잘라 땅속에 꼽아 싹이 나고 성장하기를 기대하는 것과 마찬가지다. 땅속에 꼽은 소나무 가지는 상당기간 푸르름을 유지한다. 그러나 일정기간이 지나면 곧 시들어 죽는다. 文化도 마찬가지다. 文化를 무조건 수용할 경우 잠시간은 활기를 유지한다. 溫故한 후에 知新하면 安定感이 조성된다. 溫故만 하면 發展없는 無力한 文化가 되고, 知新만 하면 시행착오를 반복한다. 결국은 실패라는 것을 느끼게 된다. 과거와의 관계없는 知新의 文化란 無根文化 혹은 孤兒文化로서 끝없는 방황만 거듭된다.

이에 本考는 濟州島 傳統的 社會維持의 基盤的 要素들을 파악함으로써 民間信仰이나 相扶相助의 慣行이 民間人의 意識속에 溶解되어 어떻게 生活의 準規가 되고 있는지 後世들에게 傳授하여 溫故知新의 共同體的인 文化創造에 一助를 마련하는 데 그 目的이 있다.

2. 研究方法 및 對象

本考의 研究目的을 糾明하기 위해서는 自生部落單位의 民間信仰의 모습이나 協同組織의 事例만으로는 여의치 못하다. 民間信仰에 대한 先行研究는 玄容駿의 "濟州島의 영등굿"¹⁾ "濟州島의 儒式部落祭"²⁾ "濟州島의 기층 文化"³⁾ 秦聖麒의 '南國의 巫俗'⁴⁾ "濟州島의 포제당과 部落祭"⁵⁾ "堂神의 사상적 背景"⁶⁾ 張壽根의 '

1) 玄容駿, "濟州島의 영등굿," 『한국민속학』 제1호 (서울: 민속원, 1981), pp. 117-35.

2) _____, "濟州島의 儒式部落祭," 『석주선 교수 회갑기념 민속학논총』 (서울: 통문관, 1971), pp. 227-52.

3) _____, "濟州島의 基層文化," 『문화인류학』 제7집 (서울: 한국문화인류학회, 1975), pp. 90-94.

4) 秦聖麒, 『南國의 巫俗』 (서울: 형설출판사, 1987), pp. 9-223.

5) _____, "濟州島의 醮祭堂과 部落祭," 『제주도』 제39호 (제주: 제주도청, 1969), pp. 114-19.

6) _____, "堂神의 思想的 背景," 『제주도』 18호 (제주: 제주도청, 1964), pp. 92-99.

濟州島 巫俗의 地域性에 關하여"⁷⁾ 등 다수가 있다. 그러나 先行研究는 民間信仰의 實態를 調査한 것에 지나지 않으며 民間信仰의 價値나 機能이 거의 드러나 있지 않고 있다.

相扶相助組織에 대한 先行研究도 秦聖麒의 "濟州島民의 生活과 契"⁸⁾ 한창영의 "都市 새마을 運動에 있어서의 自生集團의 役割"⁹⁾ 朴在煥의 "人間 相互作用에 의한 濟州島民의 意識調査"¹⁰⁾ 金錫俊의 "濟州島 中산간 部落의 契集團 參與와 社會的 紐帶"¹¹⁾ 高昌璫의 "濟州문화의 社會학적 이해에 관한 연구"¹²⁾ 등이 있다. 그러나 이 또한 相扶相助의 事例를 調査 보고한 것일 뿐 協同組織體들이 共存戰略 수행에 어떤 機能을 했는지는 미흡한 實情이다.

이에 본 研究는 濟州島 全域을 포함한 文獻記錄을 中心으로, 民俗的인 측면을 基礎로하여 民間信仰과 相扶相助組織體가 部落 구성원들을 어떻게 結束시켜 傳統的 社會維持의 基盤的 要素가 되어왔는지를 摸索하려 한다.

그리하여 본 研究는 社會人類學의 接近方法인 地域科學的方法을 採擇하여 文獻記錄을 中心으로 補充할 부분은 面接을 통해서 直接調査하였다.

調査地域에서 面接對象者를 選定함에 있어 유의한 점은 자신의 經驗은 물론 先代의 經驗까지 전해줄 수 있는 村老를 選定하였다. 이를 위하여 다른 地域에서 當代에 이주하지 않았으며 거의 대부분의 生涯를 調査地域에서 보낸 사람등의 條件에 의해 選定하였다. 面接調査는 非標準化面接方法으로 實施됐다.

7) 張籌根, "濟州 巫俗의 地域性에 대하여," 『제주도』 15호(제주 : 제주도청 1964), pp. 100-111.

8) 秦聖麒, "濟州島民의 生活과 契," 『문화인류학』 제7집(서울 : 한국문화인류학, 1967), pp. 79-83.

9) 한창영, "都市 새마을운동에 있어서의 自生集團의 役割," 『제주대학교 논문집』 제7집(제주 : 제주대학교, 1975), pp. 203-17.

10) 朴在煥, "인간상호작용에 의한 濟州島民의 意識調査," 『제주대학교 논문집』 제9집(제주 : 제주대학교, 1977), pp. 607-33.

11) 金錫俊, "제주도 中산간부락의 契集團 참여와 사회적 유대," 『제주신문 창간40주년 기념 심포지움 및 제주도 연구회 제1차 전국학술대회』 1985, pp. 347-65.

12) 高昌璫, "濟州文化의 社會科學的 理解에 관한 연구," 『제주도 연구』 제1집(제주 : 제주도 연구회, 1984), pp. 19-43.

본 研究에 있어서의 傳統社會라 함은 人力과 蓄力에 의한 農耕社會로서 상업적 규모의 大量生産體系 以前の 自給的 生産段階를 일컫고 있다.¹³⁾

共同體의 概念規定에 어떤 合意에 到達하지 못해 그 定義가 多樣하다. 일부의 學者는 共同體를 同質性을 가진 小集團으로 概念化 하기도 하고¹⁴⁾ 다른 일부는 共同體를 [地域]과 結付된 組織體의 單位들을 가리키는 概念으로 定義하기도 한다.¹⁵⁾

本考에서는 共同體를 他人과 일체가 되어 協同的關係를 맺고자 하는 心性的 精神的現像과 關係를 가리키는 概念으로¹⁶⁾ 파악하고자 한다.

따라서 本考의 研究對象을 自然部落內에서 自生하는 共同 組織體와 그 機能을 考察하는데 注目할 것이다.

13) 南碩珍, "濟州島 傳統社會의 農業經營에 관한 研究," 『석사학위논문, 제주대학교 교육대학원, 1987), p. 6.

14) David W. Minar and Scott Greer, *The Concept of Community : Readings with Interpretations*(Chicago : Aldine publishing Company, 1969), p.140.

15) Dennis E. Poplin, *Communities : A survey of Theories and Methods of Research*(Second Edition)(New York : Macmillan publishing Co. 1979), p. 23.

16) Robert A. Nisbet, *Community and power : A study in the Ethics of order Freedom*(New York : Oxford University press), 1962), p. 22.

Ⅱ. 共同體的 維持基盤으로서의 民間信仰

民間信仰은 여러 유형으로 존재하나 부락단위의 傳統的 性格이 잘 드러나는 醺祭, 堂祭, 영등굿만을 들어 그 實態와 機能을 파악해 보겠다.

1. 醺祭

가. 醺祭의 實態

濟州島의 自然部落에는 거의 두가지 유형의 部落祭가 共存하고 있다. 하나는 儒式部落祭요, 또 하나는 巫式部落祭다.

儒式部落祭란 儒敎式祭法에 따라 거행되는 部落祭로서 部落의 男性들에 의하여 管理되고 男性有志들이 제관이 되어 舉行하는 것이요, 巫式部落祭란 巫俗의 儀禮方式에 따라 舉行되는 部落祭로서 주로 女性들에 의하여 管理되고 심방으로 하여금 舉行케 하는 것이다. 따라서 儒式部落祭는 男性社會의 部落祭요, 巫式部落祭는 女性社會의 部落祭인 것으로, 하나의 自然部落은 男女性의 二重構造의 部落祭를 간직하고 있는 셈이다.¹⁷⁾

여기서는 儒式部落祭인 포제만을 들어 그 實態를 파악하고자 한다.

(1) 祭名과 祭神

島內 醺祭類型的 部落祭의 名稱들을 綜合하면 몇가지 類型으로 整理할 수 있다.

포제라는 名稱은 그 祭神이 醺神之位인데서 나온 이름으로 가장 대표적이며 一般의인 名稱이다. 어딜가나 포제라면 거의 통한다. 또한 이 名稱은 有識層의 呼稱이기도 하며, 婦女子들은 ㅁ을제니 동넛제니 부르는 데서도 차이가 난다.

17) 玄容駿, 前掲書(濟州島의 儒式部落祭), p. 227.

里社祭, 洞社祭 등은 그 제의가 社稷祭的인 데서 명명된 것으로, 部落의 名稱이 一面이면 里社祭, 一洞이면 洞社祭가 된다.

마라도에서 부르는 農醕祭는 이들 포제의 性格이 본래 豐農祭的 性格의 것임을 示唆해 주는 名稱이다.

거릿제·街祭는 애월읍 상귀리 등, 몇 군데서만 들을 수 있는 희귀한 名稱이다. 한편 상귀리에서는 이 거릿제를 別祭라 부르기도 한다. 왜냐하면 상귀리는 上·下洞으로 갈려져 있는데, 7월 上丁日에는 上, 下洞이 共同으로 포제를 지내고 정월 上丁日엔 下洞만 別途로 특별히 거릿제를 지내기 때문에 別祭라 한다는 것이다.

致誠祭 建誠祭는 部落民이 정성을 올린다는 意味에서 명명된 것이다.

포제의 對象인 神格은 部落에 따라 1位인 곳이 있고, 2位, 3位, 4位 이상인 곳도 있으며, 같은 名稱의 神位이면서 그 神의 性格은 部落에 따라 달리 관념되고 있음을 볼 수 있다.

첫째, 醕神, 土地神, 巷衢神, 里社神, 洞社神, 등 가운데 어느 하나의 神位の 紙榜을 써 붙여 1位の 神에게만 行祭하는 것이다. 그 중에도 醕神之位가 가장 많고 巷衢之神位가 가장 적다. 그 神名이 무엇이든 그 神이 里域全體를 차지하여 주민의 生業, 疾病 등 生活一切를 保護해 주는 기능을 한다고 주민은 믿는다.

둘째, 土地之神位와 醕神之位 兩神에게 祭儀하는 곳이다. 이 경우 土地之神位는 村落守護神이고, 醕神은 農神으로 관념되고 있다. 따라서 祝文도 土地之神에겐 그 部落에 當面한 문제의 祝願으로 꾸며지고 醕神에겐 五穀豐登 六畜繁盛 등 주로 農業에 관한 祝願으로 꾸며진다. 兩神中 上位의 神은 醕神으로 관념되고 있다. 이렇게 兩位의 神에게 祭儀하는 마을엔 그 祭壇이 한 울타리 안에 두개가 마련되어 있고 祭儀는 複合으로 행한다.

셋째, 村落守護神으로 관념되는 醕神之位와 怨魂인 無祀鬼之位 또는 諸神之位라는 지방을 써 붙이고 行祭하는 경우다. 이 경우는 醕神의 祭壇을 "上壇"이라 하고 無祀鬼神의 祭壇을 "下壇"이라 하여 따로 祭壇이 마련되어 있으며 그 祭儀도 "上壇祭" "下壇祭"라 稱하며 上壇祭를 먼저 하고 下壇祭를 나중에 한다.

넷째, 村落守護神에의 上壇祭와 牧畜守護神에의 下壇祭를 행하는 경우이다.

다섯째, 村落守護神인 酺神에의 上壇祭와 怨魂인 諸神에의 下壇祭를 順次로 行한후 巫式部落祭神이었던 [都廳神]과 本郷堂神에의 祭儀를 다시 하는 경우이다.

여섯째, 酺神外에 病疫神, 牧畜神, 기타 諸事象管掌神에게 祭儀를 하는 경우이다.

(2) 祭日 및 祭儀管理

祭日은 세가지 類型으로 整理된다.

첫째, 1年1回 지내는 곳으로 모두 正月 上丁日 子時에 行祭함이 原則인데 이날, 마을이 不淨할 경우에는 中丁日로 연기하거나, 亥日로 연기한다. 이를 或丁或亥라는 말로 표현한다.

둘째, 1年2回 지내는 곳으로 正月의 或丁或亥 子時와 七月의 或丁惑亥 子時 두 번을 지내는 것이다.

셋째, 儒巫 1회씩 지내는 곳으로 正月에는 巫式部落祭를 하고 七月의 或丁或亥에는 儒式으로 포제를 지내는 것이다. 애월읍 광령2리(有信洞), 제주시 해안리 등 꽤 많은 수가 발견된다.

포제의 管理는 어디서나 男性들에 의해서 管理되는데 그 管理의 組織體系는 3가지 유형으로 요약된다.

첫째, 舊共同體組織인 鄉長(또는 洞首)(洞長)－公員(補佐役)－총무(經理庶務役)－次知(連絡 및 事務補佐)－助事(連絡役)로, 年末이 가까와지면 이 任員이 의논하여 日字를 정하고, 鄉會(또는 洞會)를 소집한다. 이 會議에서 前年度 決算이 보고되고, 新年度의 祭享費의 조달방식, 祭廳¹⁸⁾ 등 祭儀準備를 의논하고 祭官을 선출한다.

둘째, 過渡的 組織인 鄉長－里長－班長の 組織體系로서 舊共同體組織과 新行政組織의 中間的 형태다. 鄉長은 어디서나 年老者이므로 里代表로서의 象徵的 權威이고 實質的 執行은 里長이 한다. 먼저 鄉長과 의논하여 班長을 통하여 鄉會를 소집하고 祭儀의 諸般準備를 토의한다.

18) [제청]은 祭官들이 合宿齊戒하는 장소다.

셋째, 鄉長制를 廢止하고 行政組織인 里長-班長의 組織에서 里民會를 소집하여 祭儀準備를 하는 것이다.

(3) 祭官 및 祭物

鄉會에서 선출되는 祭官은 所謂 12祭官이다. 그 중 小執事를 줄여서 6祭官으로 하는 데도 있고, 都豫差¹⁹⁾까지 넣어 13祭官을 뽑는 데도 있다. 祭官中 3獻官은 年老한 유지로 뽑는 경우와 生氣가 맞는 연령에 사람으로 정하는 경우가 있다. 그 12祭官은 다음과 같이 鄉校式과 같다.

初獻, 亞獻, 終獻, 執禮, 大祝, 謁者, 贊者, 奉香, 奉爐, 奉爵, 尊爵, 尊司官.

祭日 전날에는 祭物을 준비하고 祭時가 가까와지면 祭壇에 祭物을 陳設하는데, 그 祭物들은 다음과 같이 두가지로 나누어 설명된다.

첫째, 儒祭的 祭物로서 鄉校의 釋尊祭 때에 올리는 祭物과 같은 것을 말한다. 그것은 메(飯)를 제외하면 모두 날것으로 올리는 점이 특색이다. 그 祭物들을 열거하면 다음과 같다.

稻·粱·黍·稷飯 각1,²⁰⁾ 牲·幣,²¹⁾ 鹿脯, 鹿醢²²⁾ 魚醢, 菁菹,

芹菹, 五果, 청주, 醴酒(감주), 玄酒(清水) 각 1이다.

둘째, 儒教的 祭物 외로 흔히 巫祭에 많이 쓰이는 祭物을 겸용하는 곳이 있다. 조천읍 북촌리가 그 두드러진 것인데, 이 마을에선 전복, 청목, 미역채, 작은 시루떡, 편(巫祭式 떡) 등을 겸용하여 올릴 뿐 아니라, 그 수가 3씩이다. 메나 시루떡, 편, 따위를 셋씩 陳設하는 것은 흔히 巫祭에서 많이 본다.

위에서 말한 祭物들은 上壇祭의 祭物이고, 下壇祭 또는 都廳祭로 내려오면 돼지 犧牲이 닭 犧牲으로 바뀌고, 또, 本鄉壇祭에 이르면 닭 犧牲도 없이 달걀로 대

19) [都豫差]는 豫備役 祭官格을 말한다.

20) 지금은 이를 다 준비할 수 없기 때문에 白飯2, 粟飯 2器로 代用한다.

21) 犧牲은 돼지로 하며, 幣帛은 廣木類와 白紙로 한다.

22) 鹿脯와 鹿醢는 牛肉으로 代用한다.

치된다. 그 이유는 다른 데 있는 게 아니라, 經濟的인 節約 때문이다. 이러한 祭物에서도 巫俗祭法의 影響을 생각하게 한다.

(4) 祭次

島內 포제의 祭次는 다음의 類型으로 要約될 수 있다.

첫째, 本祭만 지내는 곳으로 그 對象이 酺祭之位, 土地之神位, 里社之神位 등 單一位인 경우다. 이 神位에게만 12祭官이 拜位에 入就하여 一回의 橫拜行祭로써 끝내고 犧牲인 돼지나 牛肉을 삶아 飯服하고 解散한다.

그 行祭祭次는 다음과 같다.

이 순서대로 執禮가 唱하는 笏記에 따라 각 祭官이 정중히 움직여 나가는 것이다. 그 笏記나 行祭方式은 鄉校의 祭儀와 같기 때문에 說明을 略한다. 또 酺神과 土地神, 兩位에 祭儀를 하는 곳도 그 祭法은 한가지다. 獻官들이 獻幣禮, 初獻禮, 亞獻禮, 終獻禮만을 二重으로 하면된다. 즉, 먼저 酺神에게 獻爵하고 이어서 土地神에게 獻爵한 후, 復位하면 되는 것이다.

둘째, 本祭를 지낸 후 本鄉堂神에게 간소한 祭儀를 지내는 것이다. 애월읍 하귀리의 경우를 보면 洞祀之神에게 子時에 제를 지낸 후 初獻과 大祝, 執事 1인이 祭物을 들고 本鄉堂에 가서 陳設하고 單獻單爵으로 告祝을 하고 있다. 祝文의 內容은 "田穀豐饒 家畜繁殖 掃除災厄 防護疾病" 등을 祝願하는 것이다. 이 祭는 물론 부녀들의 堂儀禮와는 별도의 것이다.

애월읍 애월리의 경우는 酺神 및 土地神에게 제를 지낸 후, 거기에 올렸던 돼지 犧牲을 삶아 잡고 그 머리와 他祭物을 海神堂에 보내면 海神堂에서는 그날 그 祭物로써 심방으로 하여금 당굿을 한다.

셋째, 本祭와 本鄉神祭, 農·畜神祭를 지내는 경우다. 마라도에서는 本祭가 끝나면 本鄉堂神, 牧畜神(테우리라 함), 帝釋神(農神) 分의 祭物을 祭官들이 나누어 들고 각각 제를 지내러 간다. 本鄉堂을 맡은 祭官은 本鄉堂에 가서 祭物을 陳設하고 單獻單爵으로 제를 끝내며, 牧畜神[테우리]를 맡은 祭官은 酺祭壇 및 해변 쪽에 가서 [테우리기]²³⁾를 꿇고 그 앞에 祭物을 排設한다.

23) [테우리기]란 창호지 5cm×50cm 정도의 것을 1m 정도의 대끝에 가로 달아 매어 놓는 기이다. 이렇게 하여 단헌·단작으로 배례하고는 [농사 밭에 마소를 들지 말게 하고 마소가 잘 크게 해주십사]는 간단한 祈願을 한다.

帝釋祭를 맡은 祭官도 [테우리기]와 마찬가지로 帝釋旗를 만들어 醕祭壇 동쪽 언덕에 꽂고 [테우리제]와 같은 方法으로 제를 지내며 "농사 밭에 벌레도 생기게 말아 주십사" 등 몇마디 축원을 올린다.

넷째, 上壇祭를 지낸 후 下壇祭를 지내는 形式이다. 上壇祭는 醕神에 대한 祭儀이고, 下壇祭는 無祀鬼神, 諸神 등 怨魂 등에 대한 祭儀이거나, 染疾之神, 牧童之神, 諸首位之神 등 여러가지 神에 대한 祭儀이다. 上壇祭는 12祭官이 모두 入就하여 笏記를 부르며 定規의 儒式祭儀를 하나, 下壇祭는 上壇祭의 亞獻이나 從獻 大祝으로 獻官이 格下되고 그 祭法도 單獻單爵으로 略式化 한다. 그리고 下壇祭는 흔히 祭法에 土俗性을 지니는 특색이다.

一例로 포선면 성읍리의 경우를 보면, 여기서는 12祭官이 上壇祭인 醕神之位에의 祭儀를 定規적으로 지낸 후, 祭壇바깥에 下壇祭의 陳設을 한다. 祭官은 上壇祭의 大祝이 되고 뒤에 洞里下人이 補佐한다. 여기의 祭神은 染疾之神位, 牧童之神位, 諸首任之神位 三位이며, 祭物은 각각 3器씩 올린다. 祭官이 拜禮, 映香, 獻爵하고 讀祝을 하는데, 21회를 반복 낭독한다. 이 21회의 낭독을 하는 동안 下人은 뒤에서 계속 拜禮를 한다.²⁴⁾ 讀祝이 끝나면 各祭物을 조금씩 떼서 옆에 흙을 파부어 묻고 拜禮하여 제를 끝낸다. 그러면 下人은 다시 各祭物을 큰 그릇에 조금씩 떠 넣어 들고 주위를 돌아다니며 이 祭物을 숟가락으로 떠 던진다. 이를 "잡식한다"고 한다. 21회의 讀經은 "經쟁이"의 讀經方式과 비슷한 것이고 잡식하여 주변에 뿌리는 것은 巫俗儀禮에서 나온 것이다.

다섯째, 上壇祭와 下壇祭外에 巫俗的 祭神에의 제를 兼行하는 것이다.

그 두드러진 禮를 조천읍 북촌리에서 본다. 북촌리에선 포제를 지내기 전에 本鄉堂神에게부터 제를 지낸다. 날이 어두워 祭物의 준비가 다 되면 小執事 2, 3인이 메, 시루떡, 편(떡), 계란, 과일 등 祭物 각 3器씩을 들고 本鄉堂엘 간다. 이 祭物을 陳設하고 單獻單爵으로 간단히 祭儀를 끝내고 돌아오면 祭官一同이 醕祭壇을 향하여 어두운 밤길을 올라간다. 子時가 가까와가면 祭物을 陳設하는데, 그 祭物은 먼저 말한 바 있듯이, 전복, 청목, 시루떡, 편 등 巫祭的 祭物을 겸용한다.

24) 근래에는 略式으로 7회 낭독하고 있다.

子時가 되면 12祭官이 笏記唱에 따라 定規의 儒式祭儀를 지내고, 다음에 下壇에 陳設을 한다. 上壇의 祭神은 醕神之位인데, 下壇의 祭神은 怨魂인 諸神之位, 祭物은 上壇祭때와 大同한데, 돼지 犧性이 닭 犧性으로 바뀌며, 上壇祭에는 獻官이 술잔 하나씩을 獻爵하는 데, 여기서는 잔대 하나에 술잔 셋을 올린다. 下壇祭의 獻官은 上壇祭의 亞獻 혼자서 하며 大祝과 執事 1인이 補佐한다. 祭儀는 單獻, 單盞으로 告祝하는 것이고 祭儀가 끝나면 술잔에 各祭物을 [잡식]하여 옆엿 흠에 붓는다. 下壇祭가 끝나면 犧性인 돼지를 잡아 飲福을 하고 마을엘 내려오면 날이 흰히 샌다. 마을엘 오면 즉시 향사터에 가서 祭物을 陳設한다.²⁵⁾

과거에는 巫式으로 굿을 하던 [都廳祭]인 것이다. 이 제의 祭官은 上壇祭의 終獻과 大祝 執事 1인이 담당한다. 祭法은 上壇祭와 똑같이 土俗性을 지닌 것이다. 이렇게 하여 이 마을의 이른바 포제가 전부 끝나는 것이다.

(5) 祭壇

島内の 포제 祭壇은 任意祭壇과 常設祭壇으로 大別할 수 있다.

任意祭壇이란 常設祭壇이 없이 해마다 빈발을 定하여 臨時로 祭壇을 만들어 行祭하는 것이다. 祭場으로 選擇되는 발은 대개 무덤이 없고, 人家가 가깝지 않아 조용하고 깨끗한 발으로서 方位를 보아 해마다 새로 정한다.

常設祭壇이란 마을에서 祭壇을 만들어 놓고 해마다 이 祭壇에서 行祭하는 것이다. 이 祭壇을 "醕祭壇" "祭壇" "포제동산" 등이라 부르고 있다.

이 醕祭壇의 一般的인 形態는 方形으로 돌울타리를 둘러 出入口를 내거나 屏風처럼 半月形의 돌담을 둘러 그 안에 磐石의 祭壇을 만들어 놓고 있는 것이다. 그 넓이는 12祭官이 行祭할 수 있는 넓이 이상을 확보해 놓고 있으며, 그 祭壇 안에 나무가 있어야 한다든지 하는 아무런 필수조건도 없다. 간혹 風致를 위해 나무를 심어 놓은 곳도 있기는 하나, 거의 잔디밭의 空地로 되어 있다. 祭場 울타리 안의 祭壇은 1개 단, 2개 단, 3개 단 등으로 갖가지다. 이것은 祭神數에 따라하는 것이다. 醕神 1位에만 祭儀하는 部落에 1개 단으로 되어 있고 醕神과 土地神 2位에게 祭儀하는 部落에는 2개 단을 만들어 놓는 식이다.

25) 祭物은 닭 犧性과 메, 시루떡, 편 등 모두 3器씩이며 祭神은 都廳之神位임.

이 祭壇에 관한 村民의 관념은 神聖視하기는 하나 그 관념이 薄弱하다. 가령 部落內의 巫神堂엔 어린이들마저 들어가 노는 일이 없고, 또 거기서 用便을 본다든지 하지 않으며, 마소를 들에 매어 먹이는 일도 없다. 만일 그런 일을 했다면 반드시 벌을 받는다. 堂안에 대변을 보았다가 肛門이 부었다든지 하여 祭物을 차리고 가서 사죄하여 나았다는 말을 흔히 듣는다. 그러나 이 醺祭壇엔 흔히 마소를 놓아 먹이고, 아이들이 뛰어놀고 한다. 그래도 벌을 받는다는 관념이 없다. 또 醺祭壇엔 神의 상주처란 관념이 없다. 巫神堂에는 神이 常住한다고 생각하여 언제든지 參祀를 하고, 돌 하나 나무 한 가지를 파괴해도 벌을 받고 돌이나 나뭇가지를 꺾어와도 神이 붙어 따라 온다는 관념이 있지만 醺祭壇엔 그렇지 않다. 따라서 醺祭壇은 단지 祭場으로서의 기능이 있을 뿐이요, 이것은 巫神堂만큼 年代가 오래지 못함을 意味한다.

이제까지의 포제의 祭名, 祭神, 祭日, 祭儀管理, 性格, 및 그들의 信仰心意 내지 信仰體系 관점에서 要約하면 다음과 같다.²⁶⁾

첫째, 醺神 및 土地之神의 직능이 一律性이 없다는 점이다. 이것은 醺神 내지 포제가 年代가 알고 또 外來文化의 後代的 受容임을 暗示하는 것이다.

둘째, 그들의 神靈觀이 多神多靈임을 이해케 한다. 醺神, 土地之神 등 主神外로 染疾致死神, 飢死神, 非命致死神, 爲賊死神, 染疾客神, 馬牛癘鬼 등 상당히 많다. 그리고 이러한 諸神群靈이 다 제만씩 獨子的인 職能과 能力을 가지고 있다고 관념하고 있음을 이해케 한다.

셋째 이러한 諸神靈魂이 死靈임을 말해주며 그들의 信仰心意가 본래 靈魂崇拜가 堂盤이 되고 있음을 이해케 한다. 諸神靈魂의 形成은 冤魂孤魂의 怨恨이 맺혀 되는 것이라 보고 있는 것이다. 이 冤魂들의 災害를 防止하고 拓福하기 위해서 所謂 天祭라고 일컫는 이 포제에서 冤魂들을 달래고 있다.

넷째, 이러한 諸神群靈과 人間과의 關係에 共生性을 믿고 있는 점을 이해케 한다.

26) 玄容駿, 前掲書, pp. 239-40.

다섯째, 이상으로 보아 儒敎 信仰層이라는 男性社會의 信仰도 土俗信仰과의 複合構造의 것임을 이해케 한다.

나. 醺祭의 기능

포제는 自然宗教를 根幹으로 形成되어온 것이기 때문에 原始的 諸信仰 즉, 自然信仰이나 祖靈信仰, 產靈信仰, 守護神信仰 등이 基盤을 이루고 있다. 自然宗教란 自然現像에서 받아들이는 感情에서 출발한다. 自然現像이란 循環性を 갖고 徵候性を 지니고 있기 때문에 사람들은 당연히 이러한 自然現像이 왜 일어나는가 하는 疑懼心을 갖고 있다.²⁷⁾ 단순한 社會일수록 사람들은 超自然的인 힘을 통해 그들의 欲求를 充足시키려 한다.

民間信仰의 機能을 心理的·治病的·社會的 機能으로 구별할 수 있는데, 集團成員의 共同目標을 成就하려는 것이 포제의 目的이기 때문에 社會的 機能을 中心으로 포제의 機能을 把握해 보려한다.

傳統社會의 村民들은 部落中心의 生活圈속에서 部落單位이 共同體意識을 가지고 外部로부터 部落를 保護하고 內部的 平安과 秩序 및 풍요함을 祈願하는 部落共同의 포제를 시행했다. 이러한 포제를 통하여 集團構成員들은 共同目標達成을 위한 特定한 價值觀 및 規範을 所有하게 되었다. 社會的 單位로서 構成員 相互間에는 어느 정도 固定된 役割과 身分關係가 存在하며 相互作用을 통하여 共通感情 및 態度 그리고 同一한 行動樣式을 갖는다. 集團은 個人으로 構成되었으나 단순한 個人의 算術的 총화와는 다른 어떤 合成的 效果가 나타나는데 이는 個人 對 集團 그리고 集團 對 集團間의 相互作用에 의한 促進 또는 制止效果의 結果다. 個人이 部落集團에 미치는 效果로서는 相互間의 對立, 마찰 등 制止作用에 의해 低下될 수도 있으며 補完 및 融合 등 上昇作用에 의해 促進 強化될 수도 있다.²⁸⁾

27) 金熙昇, "農村住民의 民間信仰 受容實態에 관한 연구," (석사학위논문, 전남대학교 대학원, 1984), p. 16.

28) 李判植, "組織에 있어서 응집성의 영향과 제고를 위한 방안의 연구," (석사학위논문, 성균관대학교 행정대학원, 1982), p. 10.

部落集團이 個人에게 미치는 效果로서는 集團에의 歸屬感, 一體感, 安定感에 의한 마음의 平化, 강한 意志와 規律的 行動을 促進하는 한편 意慾을 向上시켜 共同目標完遂에 寄與하게 된다. 그러나 部落共同集團의 非難, 否認, 除名, 處罰 등의 制止效果에 의해 興奮, 不安, 恐怖가 加重됨으로써 意慾이 減少되고 消極的行動이나 不適應行動이 誘發되기도 한다.²⁹⁾ 특히 傳統村落社會는 여러 集團에 비해 集團에 대한 構成員들의 同調期待가 훨씬 컸다. 즉 傳統社會에서의 部落集團은 포제의 儀式을 통해서 構成員들의 行動을 拘束하는 정도가 컸다는 말이다. 祭官들이 祭日전 合宿齊戒하고 洞里出入路 및 祭壇 또는 飲料水 등에 금줄을 매어 不淨人의 出入을 금하는 것도 聖스러운 분위기를 造成하려는 것이다. 또한 祭官들이 포제 5日前(3日前)부터 祭廳에 모여 合宿하는 것은 시체를 보지 않도록 하는데 있으며 性行爲 및 돼지고기, 멸치젓, 술 등을 금하는 데도 그 目的이 있었던 것이다. 이와같이 각 개인들을 自己意識 밖으로 끌어냄으로써 集團意識을 形成하게 했다.³⁰⁾ 금기를 통한 祭儀過程은 部落成員들에게 共通된 信仰으로된 價值體系를 儀式을 통해 나타냄으로써 集團의 結束力을 강화시켜 部落集團을 다른 集團과 구별을 가 능케 하는 共同體를 形成하게 했다. 따라서 포제의 機能은 部落成員들에게 信仰에 대한 態度를 강화시키는 役割 뿐만 아니라 한 部落社會內에서 價值體系를 再確認하는 手段이라 하겠다. 그리고 祭儀意識을 遂行함으로써 成立되는 共同體는 社會統合機能을 갖게 되었다. 포제는, 儀式遂行 그 자체가 道德的 共同體를 이루기 때문에 포제의 儀式節次에 따른 共通된 慣習을 隱然중에 강조했다. 이처럼 포제는 道德的 共同體의 形成을 통하여 個個人の 成員을 結束하여 그들로 하여금 共通된 價值觀을 가지도록 했다. 따라서 濟州島 傳統社會에 있어서의 部落民의 統合이나 秩序의 維持는 酬祭儀式 遂行에 의한 道德的 共同體의 成立에 의해 가능해졌다.

傳統村落社會가 秩序를 維持하기 위해서는 部落成員들로 부터 支配의 正當性을

29) 尹在豐, 「組織學原論」(서울: 박영사, 1985), p. 257.

30) Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*(New York: The free press, 1938), p.2.

認定받지 않으면 안되었다. 여기서 支配의 正當性은 成員들에게는 하나의 價値體系에 대한 동조라 할 수 있다. 傳統社會일수록 統治體系와 宗教體制가 서로 融合되어 있으며, 社會構成員들의 宗教에 대한 尊敬과 畏敬으로 한 社會의 秩序가 維持되었다. 이러한 社會에서 正當性の 根據는 바로 그 社會에 持續적으로 影響을 끼쳐 온 宗教儀式이라 할 수 있다. 宗教란 歷史적으로 볼 때 正當性を 確立하는 가장 普遍的인 價値體系이다. 宗教는 儀式을 통하여 聖의 屬性을 절대시함으로써 聖 자체에 대한 權威를 부여하고 이것을 根據로 部落成員들로 부터 正當性を 認定받게 된다. 宗教에 있어 正當性이란 社會秩序를 確立하는데 도움을 주는 客觀化된 知識과는 동일시될 수 없는 것이며, 社會成員의 聖에 대한 無意識의 지향에 의존한다 하겠다. 이와같이 볼 때 포제는 傳統社會에 있어 正當性を 부여하는 制度라 할 수 있으며, 社會秩序는 이 正當性を 바탕으로 社會成員에게 集合表象을 강요함으로써 이루어진다고 하겠다.³¹⁾ 고로 포제에서 正當性이란 社會成員을 統合하는 기능을 수행한다 하겠으며 포제는 이것을 바탕으로 모든 社會領域에서 어느 정도 強制力을 가지고 社會의 統合이나 秩序를 維持하게 한다. 이러한 強制力은 포제의 共同儀式을 沮害하는 要因에 作用함으로써 集團表象을 離脱하는 行爲를 犯罪로 간주하여 制裁하며 그렇게 함으로써 部落社會의 秩序가 維持된다. 그러나 하나의 宗教體系나 社會體系가 신성한 것으로서의 正當性を 喪失하면 社會가 無規範 상태에 처하게 되며 그로 인해 社會의 混亂과 分裂을 招來하게 된다. 그러므로 正當性이란 社會統合을 위해서는 必須적인 것이다.

2. 堂祭

가. 實態

(1) 神堂과 堂神

濟州島의 堂分布 狀況은 260여개에 이르고 있다. 현행 行政里洞數 215個里로 나누어 보면, 1개 部落에 1~2개의 堂이 있고, 많은 곳에는 5개까지 있는 것으로

31) Ibid, p. 28.

봐서 堂과 島民들은 밀접한 유대관계를 맺으면서 生活해 왔다고 볼 수 있다.³²⁾

堂은 部落民의 諸般事를 守護해 주는, 神의 常住處임과 동시에 그 神에 대한 祭場을 말한다. 이 祭場을 通稱하여 "堂"이라 하고 또 "할망당"이라 한다. 따라서 堂은 자연히 聖스러운 곳으로 認識되고 있다.

堂에서 이루어지는 祭儀는 그 마을 사람들의 精神的인 求心處로서 部落民의 生活를 規制해 왔다고 할 수 있다. 한 集團이 한 對象에 대하여 어떤 態度를 취하도록 强要할 때는 언제든지 祭儀的 關係가 存在하는 것이며, 그러한 態度는 그 對象物에 대한 어느 정도의 尊敬心을 내포한다.³³⁾ 이 경우는 部落民들의 堂神에 대한 態度와 같다. 이런 점에서 部落堂神은 마을 사람들에게 어떤 [結束] (Solidarity) 과 [持續] (Permanence) 을 가질 수 있는 聖스러운 것이 되며³⁴⁾ 그 地域의 구체적인 事物—나무, 바위, 굴 등에 대해서 그러한 觀念을 갖게 된다. 그러므로 堂은, 바로 그 마을의 表象의 役割을 담당하게 된다.

마을 사람들은 特別히 祈求할 일이 없더라도 정해진 祭日이면 堂에 모아서 祭儀를 베푼다. 이러한 祭儀는 단지 宗教的인 性格만을 갖는 것이 아니라 世俗的인 것, 現實的인 것이 이야기되어지면서, 사람들이 살아나가는 現實과 밀착되어, 生活의 한 中核이 된다.³⁵⁾ 그러므로 祭儀에서 口述되는 구체적인 神의 來歷은, 바로 部落 사람들의 마음을 한 곳에 集結시키는 구실을 하며, 바로 그 사람들의 生存에 대한 물음이 된다.

濟州島의 堂은 堂神의 職能別로 分類하면 다음과 같이 나뉘어 진다.

첫째, 本鄉堂은 마을의 土地와 住民의 諸般事項을 차지하여 守護해 주는 神을 모신 堂으로 여기에 모신 神을 一名 "土主官" 또는 "한집"이라 한다.

濟州島 本鄉堂의 最初 發祥地는 구좌읍 松堂里인데, 이 마을은 本是 本鄉堂을 세워서 神을 위주로 하여 設材되다시피, 옛부터 이 마을에는 "송당므르"(松堂旨)

32) 1개 部落에 여러개 있는 이유는 각 堂마다 堂神의 職能이 다르기 때문이다.

33) A. R. Raddcliffe-Brown, *Structure and Function in primitive Society* (London : Cohen West, 1965), p. 124.

34) Ibid, p.125.

35) 金烈圭, 「한국의 神話」(서울 : 일조각, 1979) p. 59.

라는 堂이 있었기로, 里名을 "松堂里"라 호칭하여 部落名에 있어서도 神域 또는 祭典을 뜻하고 있다.³⁶⁾

松堂里 守護神에는 소천국(알松堂神)이라는 父神과 "백주"(웃松堂神)라는 母神이 있는데, 이 內外神사이에 태어난 子孫들이 濟州島 各 마을 本鄉을 차지하여 그 部落의 守護神으로 배치되었다는 것이다.

둘째, 七日堂(일뤼당)은 祭日이 每 七日(初7日, 17日, 27日)인 데서 命名된 것이며, 그 神名은 "일뤼도", "일뤼할망"이라 한다. 일뤼당은 育兒의 効驗과 幼兒의, 驚症, 驚勢, 이질 복통 등의 治病, 그리고 허물, 움 등 피부병을 치료해 주는 堂이라 한다. 그래서 이 神을 "허물할망"이라 부르기도 한다.

七日堂의 分布는 거의 全島의이고, 조사된 것만도 90여개소에 이르고 있다. 이 많은 七日堂들은 그 본풀이神話에서 보면 대개 三계열로 나누어 볼 수 있다. 즉 兎山 일뤼당 계열과 西歸浦市 好近里 일뤼당계열, 그리고 安德面 하예리(下猊里) 일뤼당계열이다.

셋째, 八日堂(여드렛당) 역시, 그 祭日이 每 八日인 데서 命名된 堂으로 兎山 里의 "여드렛당"이 擴布된 것으로, 보통 "토산당"이라 부르고 있다. 특히, 이 堂은 蛇神을 모시는 堂이라 해서 널리 알려지고 있다.

여드렛당의 神은 단골(信仰民)의 딸에서, 딸로 꼭 따라오며, 이 神을 崇仰하다, 중단하면 집안이 근한다고 한다. 그래서 일반은 그들집안에 장가들기를 꺼려하고 있다. 만일, 몰라서 장가를 들었을 경우에는, 이 神을 모시지 않으면 남편이 앓게 되므로, 할 수 없이 蛇神을 崇仰하게 된다는 것이다. 이렇게 해서 그 信仰民이 많아져 공공연히 된 때는 共同祭場인 堂이 이루어지게 마련이다.

넷째, 海神堂이란 "돈짓당", "개당", "영등당"등으로 부르는 堂을 총칭하는 이름으로, 漁夫, 漁船, 漁場, 海女 등을 차지하고 있는 당들을 말한다.

이 계열의 神名은 堂名에 따라 달리 불린다. 즉 "돈짓당"의 경우는 "돈지하르바님", "돈지할마님"이라 하여 夫婦神으로 하고, "개당"역시 "개하르바님", "개할마님"이라 하여 夫婦神으로 부른다. 그리고 [돈지]와 [개]를 복합시켜 부르기도

36) 秦聖麒, 「南國의 地名由來」(제주: 제주 민속연구소, 1975), p. 70.

하며, 西海龍神을 겹쳐 부르는 데도 있다.

이 계열의 堂들은 그 명칭을 어떻게 부르든, 全島 海岸部落마다 거의 다 分布되어 있다. 海神堂系 神들은 神話가 길지 않아서 그 神格이 뚜렷하지 못하고, 龍王과 船王神들과도 혼동되는 수가 있다.

濟州島의 堂祭는 堂에 따라 定期的 祭日이 정해져 있는 곳이 있고, 아니면 일정한 날자없이 擇日에 의하여 하는 곳도 있다. 그리고 部落民 全體가 [곳]을 하는 곳과 家戶別로 [비념]의 형식으로 하는 곳이 있어, 일률적으로 말할 수는 없다.

濟州島의 堂祭는 대개 四大祭日이라 하여, 年 四回를 하는게 보통이다. 그 一般的인 大祭를 보면, 正月의 新過歲祭³⁷⁾, 二月의 영등제, 七月의 마불림제³⁸⁾, 十月의 新萬穀大祭³⁹⁾이다. 예전에는 이 四大祭를 모두 크게 했었는데, 지금은 신과 세제와 영등제만이 行해지고 마불림제나 新萬穀大祭는 거의 볼 수가 없다.

(2) 堂神의 來生觀

濟州島의 堂神에 대한 연구를 함에 있어 무엇보다도 먼저 그 堂神의 元祖와 系譜 및 座定經緯를 밝히는 일이 중요한 일이다.

各 神堂마다 모시고 있는 堂神들에 대한 그 座定說은 一定하지는 못하나 크게 그 계보를 세가지 類型으로 나눠 볼 수 있다.

첫째로 하늘에서 내려오는 것, 둘째로 땅에서 솟아나온 것, 셋째로 人間社會에서 태어나온 것 등으로 나눌 수가 있다.⁴⁰⁾

먼저 天上界에서 下降하는 경우인데 神格이 降神過程까지를 엿볼 수 있다는 점으로는 제주시 내도동 本鄉의 "두리빌레용해부인 할마님"을 들 수 있다.

이 本鄉堂의 [본풀이] 神話에서 보면 경상북도 영천에서 온 이형상목사가 구좌면 김녕리 [괴뇌기당](뱀굴)의 뱀을 죽인 후 돌아와 그날 밤 꿈에 백발노인이

37) 新年의 初福은 過歲問安을 위한 祭儀임

38) 粟 농사의 마가지(豐登)를 위한 祭儀임

39) 가을 추수후의 秋收感謝祭의 성격임

40) 秦聖麒, 前掲書(南國의 巫俗), p. 171.

나타나 "내일 당장 고향으로 가지 않으면 죽는다"하는 꿈을 꾸었다. 이튿날 이목사는 배를 잘탄다는 김동지와 박동지라는 두 영감을 대동하고 고향으로 돌아갔는데, 이 배가 돌아오는 도중 멀리 지평선 위에 이르자 갑자기 배의 밑바닥이 터져서 물이 들기 시작하였다. 배가 점점 침몰하여 갈 즈음 김동지와 박동지영감은 하늘에다 祝願드리기를 "우린 아무 죄도 없습니다. 우린 무곡치어당 환상빛에 굶는 백성을 태우려고 신경 씁니다. 살려줍서"하고 빌어가니 배의 깃대고리로 큰 구렁이가 내려와서 그 구멍터진 배 밑바닥 구멍을 막았다. 그러자 삽시간에 배는 물위로 올라왔고 그래서 무사히 도착하게 되었다.

이 때 김동지 부인이 나서서 뱀구렁이에게 "내게 태운 조상이건 나의 치메통에 기여들서"하여 치마자락을 벌리자 뱀이 그 위로 올라와서 김동지 집으로 가서 위하다가 후에 바닷가 "두리빌레"라는 곳으로 모셔지는 堂神이 되었다.

두번째로 地下界에서 솟아나온 경우이다.

안덕면 사계리 本鄉인 [큰물당]에 "한집(堂神)이 할루산 셋어깨에서 무유알해서 솟아나니 그 할으랑이 삼방굴사로 내렸쑤다 ..." 구좌읍 세화리 本鄉堂(天子堂)에서 보면 "천제님은 할로영산 지질개 백록담서 솟아날 때 무운동자 유자퀴로 솟아나니, 큰 성님은 신선백관 이내 몸은 천자..."가 있으며 다시 조천읍 함덕리 本鄉堂과 신촌리의 [일뢰낭거리당]의 경우처럼 낚시대에 석상미륵(돌)이 올라와서 스스로 걸어가 堂神으로 座定한 예를 들 수 있다. 이처럼 바닷속에서 상륙한 神도 地下界神으로 보는 것이다.

세번째로 人間界에서 발생한 堂神을 들 수 있겠는데, 一名 地上界라고도 말할 수 있으나, 여기에는 本土와 滿洲와 中國, 그리고 저 南洋等地로 볼 수 있는 매우 복잡한 형태로 유입해 들어옴을 볼 수 있다.

먼저 本土에서 入島하게 된 神으로는 표선면 토산리 本鄉을 들 수 있다. 만주 지방에서 들어오는 경우는 한경면 고산리의 [영감당]을 들 수 있다. 中國에서 들어온 예로는 주로 上空을 타서 비행하는 경우와 海底인 龍王國을 이용하여 流入되는 것의 두 가지 경우를 들 수 있다. 上空을 날아 들어오는 예는 西歸浦 本鄉堂의 경우가 대표적이며 바닷속 龍王國을 거쳐 中國에 往來한 경우는 구좌읍 송

당리 本郷을 들 수 있다.

또한 이색적인 예로는 바다 저편의 어느 나라를 상정하고 往來하는 경우를 들 수 있다. 이러한 예는 한림읍 한수리의 [영등당] 본풀이가 있다. 그리고 異彩로운 예는 한경면 고산리 本郷에는 바다에서 올라온 箱子속의 뱀神을 위하고 있다.

以上の 여러가지 복잡한 神格의 出生과 上陸經路로서 本島 巫俗의 諸神格이 형성되고 있음을 알 수 있다.

(3) 神堂의 發生

濟州島의 巫俗信仰의 흐름에는 李朝 19代 肅宗 28年(1703年) 이형상목사가 "唐5百 寺5百을 부수었다"는 巫佛破綻을 中心으로 전후 兩期의 크게 두 가지의 경향으로 구분지을 수 있다고 생각한다.

이형상목사가 堂을 부수기 以前의 전기에는 本島의 巫俗信仰은 고요하게 지속되는 융성기였으나, 그 以後의 후기에 들어서면서 聖敎亂⁴¹⁾을 비롯하여 일제점령하의 神社參拜强要와 近來의 迷信打破에 잇단 一連의 新生活運動 展開에 隨伴하는 官의 압력 등, 꽤 그 양상이 복잡하게 나타나고 있음을 本島의 宗教史의 面에서도 意味가 있다고 하겠다.

여기 또한 前期에는 信仰民의 필요에 따라 各 部落民間에 本郷을 갈라가서 다시 새로운 神堂이 설립되는 예가 많으나, 後期에는 이러한 경향이 적고 항상 迷信打破라는 철퇴에 맞아 비교적 심방들이 沈滯한 罪惡感에 의한 自身에의 위축된 信仰이라는 점에 있다.

단골 信仰民중에서는 儒敎와 佛敎의 儀式에도 따르고 信仰하면서도 神堂에 드나드는 儒·佛·巫의 三敎가 복합된 信仰形態를 갖고 있지만은 일단 身病이나 家患이 닥쳐오면 어느 宗教보다도 심방을 찾고 神堂을 찾아가 속죄를 빌게 되는 것은 神堂은 人間의 모든 苦惱를 구원할 수 있는 能力이 있는 것으로 믿고 있다. 이러한 점으로 볼 때, 神堂은 우리 인간의 過誤를 씻어주고 새출발을 기약하게 하고 새 생활을 시켜줄 수 있는 威力의 所持者인 것이요, 따라서 이러한 巫俗信仰은

41) 1901년의 李在守亂을 말한다.

휴머니즘적인 不安 動搖와 民心의 自覺을 基盤으로 하여 싹텃다고 할 수 있을 것이다.

그리하여 여기서 堂神의 信仰이 [神儀聖房]⁴²⁾에서 점차 심방을 中心으로 단골 信仰民으로 번져 간 역사적인 본풀이의 과정보도 돌이켜 생각해 보지 않으면 안 될 것이다.

本 島民은 1만8천이라는 많은 神靈에 에워쌓인 巫俗信仰民들이라 항시 生活上의 압박감을 느끼면서 靈驗者의 체험담을 口傳하여 항시 惡神의 침범할 기회를 노리고 있음을 예상하고 살아왔다.

여기에 信仰民은 자주 심방을 찾아가 問占을 하는 한편 그들의 예언에 따라 災厄의 예방에 따른 적절한 의식으로 消極의 祭儀와 積極의 祭儀 형식을 베풀어 왔다.

흔히 本島의 信仰民은 神堂을 [할망당]이라 개념하는데 그것은 信仰民은 당신의 후예로서 그 堂과 直系라는 생각을 품어온 것으로서, 어린아이가 있는 집안에는 病中이 아니더라도 매달 [三]자가 붙는 날마다 정기적으로 本鄉堂을 찾고 혹은 [할망당] [할머니床]을 놓아 왔다.

한편 信仰民은 本鄉 따위의 이러한 外部的인 別個의 神格에만 전적으로 福을 招來케 하는 것 같으나, [門前]이니 [竈王]이니, 하여 그들의 身邊의 神格을 구사하여 이로서 怨靈을 부르고 내쫓기 위한 방법을 두루 쓰고 있음은 이러한 본풀이 神話의 기반에는 낡은 氏祖神의 요소도 붕괴하지 않고 信仰의 中心部에 傳承되고 있다는 것을 뜻하는 것이라 할 것이다.

사실 오늘날 우리 社會에서 심방이 천시의 대상이 되는 것도 이러한 케케묵은 고리타분한 氏祖神의 까지도 들추고 캐어내는 면에서 低俗化되어 社會一般으로부터 천대를 받게되는 원일이라 하겠다. 그리고 또 심방들은 信仰民에게 先祖의 死靈의 來往으로 家産이 지탱되고 子孫들이 福을 받는다는 信仰에서 先墓를 여러번 移墓하게 하는 수도 있는데, 이렇게 移墓하는 것을 "산천리 한다"고 한다. [墓]

42) [神意聖房]이란 堂神과 처음으로 만나고 대화를 나눈 사람, 즉 堂神으로 啓示를 받고 神意를 받는 거룩한 사람이란 뜻임.(심방의 前身임)

를 "산"이라 하고 自然的인 얇은 산을 "오름"이라 하는데 여기 오름에 神堂이 있으면 "당오름"이라 부른다. 이러한 명칭도 대개 높은 산이나 동산 따위의 地域에 는 거리상 하늘과도 가깝고 神靈이 交通하는 기능을 인정하는 데서 불리워진다고 볼 수 있다.

뿐만 아니라 그 마을의 큰 나무나 굴 따위가 있으면 거기에 神堂을 設立하는 예가 보통이고 그래서 "生人の 눈에는 언덕같고 귀신의 눈에는 기와집 같으다"고 표현하고 있다.

本島巫俗의 前期에 있어서는 심방의 지위가 본풀이 呪文을 배경으로 점차 諸神靈에 대한 呪誦者, 또는 退送者로서 발전하여 왔으나 그 後期에 있어서는 波瀾曲折의 世波속에서 특히 부녀자의 품안에서 고요히 흘러온 실정임이 분명하다.

이처럼 본도에 巫俗信仰의 人間優位이며 呪力優越의 과정중에는 유교에 못지 않게 佛教의 干與는 매우 큰 작용을 하고 있는 것인데 그것은 本島 固有의 土俗信仰과 佛教의 神格의 명칭이 많이 뒤섞이고 있음을 찾아볼 수가 있기 때문이다.

그리고 여기에는 일찌기 儒敎와 함께 佛教가 수입되면서 本島 固有의 巫俗信仰과 迎畚됨으로써 儒敎와 佛教와 巫敎가 習合되고 複合된 中추적 信仰의 傳承過程에서 본풀이 형성에 많은 공헌을 하고 신격이 탄생했다고 볼 수가 있는 것이다.

(4) 심방

濟州島에서는 巫를 一般的으로 "심방"이라 하는데, 이는 巫에 대한 일반적 敬稱의 意味로 쓰여지고 있다. 巫를 "무당"이라 할 때는 巫에 대한 卑稱으로 賤視하는 用語로 쓰인다.

日人學者 村山智順은 "심방"을 "神房"에서 由來했다 하고, 또 "神房"은 "僧房"이 轉化한 것으로 보았지만, 순수히 濟州島 方言 그대로 "심방"이라 부르고 있다.⁴³⁾

심방이 되는 主된 動機는 家族의 世襲으로 되는 경우, 生活의 貧困으로 되는 경우, 心身의 疾病으로 되는 경우, 聖물을 呪고 되는 경우 등으로 심방이 되는 길이 여러가지 있음을 볼 수 있다.

43) 石宙明, 「濟州島方言集」(서울: 서울신문사 출판부, 1947), p. 166.

심방에는 一家中에서 適任者가 임시로 그 任務를 행하는 가족적 심방(family-simbang)과 職業的으로 從事하는 職業的 심방(professional-simbang), 그리고 產母의 解散과 어린아이의 녀들임을 전적으로 맡아보는 醫師的 심방(Folk-medicine-Simbang)으로, 그 類型을 구별할 수 있다.

家族的 심방의 경우는 一家族內에서 祈禱, 祭祀 등의 일을 맡아 보며, 職業的 심방의 경우는 女巫, 男巫 등의 분업까지 생긴 전문적인 심방이며, 醫師的 심방의 경우는 주로 해산하고, 어린아이의 녀들임을 하는 일종의 독특한 지위를 가진 "삼신할망"⁴⁴⁾인 것이다.

濟州島 심방의 巫具는 巫占具와 巫樂器, 두 가지로 나뉜다. 巫占具에는 純粹巫占에만 쓰이는 "신칼"⁴⁵⁾과 "산판"⁴⁶⁾이 있고, 祈願할 때의 請神樂器로서 요령(搖鈴)이 있다.

심방의 巫儀때 복장은 대략 여섯가지로 나뉘어 볼 수 있다. 즉 관디차림, 군복차림, 두루마기차림, 평복차림, 도포차림, 특수복차림이다.

관디차림이란 심방의 正裝으로 두루마기를 입은 위에, 붉은 색 袂子를 입고, 그 위에 다시 황색 관디를 입은 것이다. 이 때 男巫는 공작깃이 달린 갓을 쓰고, 행전을 치고 짚신을 신으며, 女巫인 경우는 행전이 없고, 갓 대신에 홍색 띠를 둘러 묶는다. 이 정장은 굿 주문을 맡은 수심방이 하며, 큰 굿의 "초감제"와 각종 "맞이굿"⁴⁷⁾을 할 때 차리는 복장이다.

군복차림은 正裝에서 관디를 벗고 갓 대신 송낙(고깔)을 쓴 복장이다. 영혼의 "질침"⁴⁸⁾ "석살림"⁴⁹⁾, "보세감상"⁵⁰⁾ 등 祭次때에, 이 복장을 한다. 특히 "질침"

44) [삼신할망]이란 [產神 할머니]의 뜻이다.

45) [신칼]이란 神刀로 [맹두칼]이라고도 한다. 낫쇠로 만든 20cm내외의 칼에 백지조각의 끈이 달려 있고 2개가 한 조로 됨

46) [산판]에는 두가지가 포함된다. 하나는 [天地門] [天地明] 등의 문자가 새겨진 동그란 낫쇠판이며, 다른 하나는 낫쇠술전이다. 전자를 천문 후자를 상잔이라 함.

47) [초감제]나 [맞이굿]은 신을 청해 들이는 儀式이다.

48) [질침]이란 맞이 굿때에 神이 내림하는 길은 닦는 儀式으로 특히 死靈을 극락세계로 가도록 하는 과정을 일컫는다.

49) [석살림]이란 神을 즐겁게 놀리고 기원하는 儀式으로 이때 구경꾼들도 모두 춤추며 기원한다.

50) [보세감상]이란 神에게 幣帛과 贈物을 받치고 기원하는 큰 굿의 儀式임

때는 差使가 가지고 다니는 文書인, 赤牌旨를 등에 걸고 길을 닦는 儀式行爲를 하며, "석살림" 때는 장삼이라 해서 치마를 어깨에 걸쳐 맨다.

두루마기차림은 군복차림에서 袂子를 벗어버린 복장으로, 큰 굿의 "상계" 때나 작은 굿의 "앉은제" 때에 입는다.⁵¹⁾

평복차림은 어떤 복장이라도 좋은 것인데, "추물공연"⁵²⁾이나 單獨祭인 "비념"⁵³⁾ 때에 차린다.

도포차림은 單獨祭인 "불도제" "칠성제" 때의 차림으로, 도포를 입고 갓을 쓴 복장이다.

특수복차림은 儀禮가 劇的인 것일 때, 그 配役에 알맞는 복장을 하는 것을 말한다. 가령 "성주풀이" 때 "강태공서목시"役의 심방이 노동복 차림에 도끼를 메고 톱을 들고 하여 목수의 모습으로 차리는 것이나, "삼공맞이" 때에 장님거지로 현웃을 입어 분장하는 것과 같은 것이다.⁵⁴⁾

나. 堂祭의 機能

巫俗의 歷史는 人類의 歷史와 더불어 시작되었고, 과거인의 생활을 지배하여 왔고 또 現代人の 生活에도 많은 영향을 끼쳐오고 있는 것이 사실이다. 이러한 巫俗의 지배력은 역사를 소급할 수록 더욱 강하게 나타났으며 인지가 발달할 수록 점차 희미하게 投影되었음을 알 수 있는 것이다. 따라서 現代보다는 近世가 近世보다는 中世가 그리고 中世보다는 古代社會에서 더욱 농도 짙은 巫俗의 影響력을 엿볼 수 있다.

濟州島 傳統村落社會에 있어서의 堂祭의 社會的 機能도 時代에 따라 변천되어 왔음을 추측할 수 있다. 즉 최초의 堂祭는 최고의 지배자인 君의 기능을 지니고 사회의 각 분야를 통솔하는 役任을 다해 왔으나 이러한 기능은 祭政의 분리와 더불어 점차 소멸되어 갔다. 濟州島 傳統社會에서의 堂祭의 社會的 機能도 中國民族의 그것과 大同小異하니 이를 要約하면, 司祭의 機能, 醫療의 機能, 豫言의 機能

51) [상계]나 [앉은제]는 청신 중에 빠진 신위를 다시 청하여 모시는 儀式임

52) [추물공연]이란 神을 請하여 모신후 음식을 권하고 祈求하는 과정임

53) [비념]이란 搖鈴만을 흔들며 祈願하는 작은 규모의 巫儀임

54) 玄容駿, 「濟州島 巫俗資料辭典」(서울: 신구문화사, 1980), p. 871.

能, 遊戲的 機能으로 구분할 수 있다.⁵⁵⁾

(1) 豫言의 機能

堂祭의 本來的 使命중에서 가장 중요한 것은 神과 人間과의 교량적 역할을 하는 매개의 기능이었다. 즉 神의 뜻을 예지하여 이를 인간에게 啓示하는 한편 인간의 기원내용을 神에게 告하여 初福拔除를 주관하는 것이 본래적 사명인 것이다. 그리고 巫人은 呪術으로써 能行하여 왔다. 그러므로 여기서의 巫人은 呪術者인 것이다.

그런데 이러한 呪術者 개인의 初福拔除를 위하여 儀式을 주관하는 私的呪術者와 社會共同的 初福拔除를 위하여 儀式을 주관하는 公的呪術者로 구분할 수 있는 바 국가적 祭儀를 主祭하거나 天候를 지배하는 呪事는 公的 呪術者에 의하여 거행되어온 것이다.

이러한 機能을 지닌 자가 곧 社會를 統솔하게 되고, 社會의 지도자가 되니, 檀君神話나 三聖神話에 보이는 인물들이 모두 이와같은 기능을 지닌 인물이고, 신라초의 君, 次次雄, 王 등이 그러한 자들이었다.

이처럼 인간 社會에 있어서 미래의 先知가 중요한 사항으로 인식됨에 따라 이를 全擔하는 기구가 必要하였을 것임은 물론이다. 그리하여 신라에서는 天文博士를 두어 社會에 到來할 豫知行爲를 맡게 하였으니 이 博士가 巫人이었던 것이다.

그리고 이런 전문 占卜者의 機能은 고려에서는 太卜監, 李朝에서는 書雲觀에서 각기 발휘되어 社會의 幸福을 얻게 되었던 것이다.

이처럼 오랜 역사와 더불어 民衆의 信任을 얻어왔던 巫의 豫言은 李朝 社會에서도 역시 同一하였다. 그리하여 近世人들도 中世나 그 以前의 社會人들과 마찬가지로 巫人의 豫言을 苦待하였고, 또한 그 豫言을 信憑하여 이에 지대한 관심을 기울이게 되었으니, 그들은 大事를 행하기에 앞서 巫人의 豫言을 듣고 난 후에 행동하였던 것이다.

(2) 救病의 機能

대륙의 사상은 우리 民族社會에 있어서도 古代以來 현대에 이르기까지 어느 시

55) 任東權, 「한국민속학」 全5권 中 2권4호(서울: 민속원, 1981), p. 4.

대에서나 반영되어 왔다. 그리하여 上古에 접근할 수록 疾病에 巫人을 招來하여 치유코자 하였던 흔적이 다분히 나타나 있다.⁵⁶⁾

그런데 巫人들이 行하는 救病의 방법에는 여러가지가 있으니 그 대표적인 몇가지를 살펴보면 다음과 같은 일들을 들 수 있을 것이다. 첫째로는 병의 원인이 된다고 믿었던 惡鬼를 애당초 덤벼들지 못하도록 예방하는 일이다. 이러한 예는 [안택일]을 가려 대사를 거행하는 일 등에서 찾아볼 수 있다.

둘째는 이미 침입한 惡鬼를 驅逐하여 疾病을 치유하고자 하는 일이다. 이러한 治病行爲의 예는 소위 [풀이]라 하여 行하는 곳을 들 수 있는 바 그 根本的 意圖는 鬼의 解, 敬, 除 등의 의미가 있다.

셋째, 병이 어느 정도 치유되었을 때나, 또는 疾病의 차도가 없더라도 病鬼가 이미 떠나가고 있다고 가정하여 의식⁵⁷⁾을 거행함으로써 병마의 퇴치를 유도하거나 再侵을 하지 못하도록 하려는 방법이다. 이 방법은 雜鬼를 퇴치하여야만, 질병이 치유될 수 있는 줄로 인식하게 되었다.

이처럼 병이 발생하면 물리적 화학적 치유보다도 巫祝에 의하여 치유될 수 있다고 믿는 사고가 농후하게 됨으로써 巫는 자연히 社會的으로 救病의 기능을 인정받게 되었다.⁵⁸⁾

(3) 祓除의 機能⁵⁹⁾

民間信仰面에서 볼때 인간이 福을 얻어 평화롭게 安心入命할 수 있는 길은 오직 惡靈의 접근을 피하고 대신 善神의 助佑⁶⁰⁾를 받아야만 하는 것으로 인식되어 왔음을 알 수 있다. 여기에서 古來로 森羅萬象 그 어디에나 寄宿하여 우주에 충만한 것으로 믿었던 雜鬼의 驅逐을 위하여 여러가지 방법이 등장하였던 것이다.

가령, 鬼를 적대시하여 공격이나 협박으로서 구축하려는 적대적 방법이나, 鬼의 超人的 威力에 처음부터 굴복하여 鬼를 恭順히 접대함으로써 鬼의 關心을 얻어

56) 上揭書, p. 8

57) 이와같은 儀式을 보통 [굿]이라 한다.

58) 上揭書, p. 11

59) [祓除의 기능]이란 [除災求福의 機能]이란 뜻임.

60) [助佑]란 [天佑神助]란 뜻임

스스로 덤벼들지 않게 하려는 妥協의 방법에 의하여 驅逐하려는 依他的 방법, 그리고 鬼의 性情을 이용하여 鬼가 嫌忌하는 색채나 향취, 광명 등을 사용하여 鬼의 접근을 피하게 하려는 嫌忌의 방법 등을 들 수 있다.⁶¹⁾

그런데 이런 雜鬼驅逐의 儀式은 어떠한 형태의 巫人이던간에 神悅을 느낄 수 있는 사람이 주관함으로써 가장 효과적인 것이라 인식되어 왔다. 家族的이건, 職業的이건, 呪文을 외울 수 있고 그 주문을 외어 勿我境에 도달할 수 있어야 하는 것이다.

그리고 이러한 神事는 公的인 것과 私的인 것으로 구분할 수 있게 되는 바 巫人이 祓除機能을 일반적으로 사회의 공동이익을 위하여 巫祝을 거행하는 公的呪術者의 機能을 지적하게 되는 경우가 대부분이다.⁶²⁾ 이와같은 公的呪術者로서의 巫의 祓除機能은 보통 司祭者로서 발휘하게 된다. 즉 심방이 部落의 안녕과 풍요를 빌게 되는 것이다.

이와같이 巫人에게 拔除의 機能이 인정되었기 때문에 국가에서는 國巫를 두어 국가적 祈禋行使를 主祭케 하였던 것이라 보아진다.

(4) 遊戲的 機能

巫歌의 내용이나 堂祭의 절차를 살펴보면 대체로 請拜, 神話, 娛神, 送神의 네 부분으로 구분할 수 있다.⁶³⁾ 이 중에서 巫의 遊戲的 機能은 제3부분인 娛神過程에서 엿볼 수 있게 되는 것이다. 그리고 이 과정이 객관적 위치에 있는 巫儀의 觀者에게 있어서 가장 기대되며 관심이 기우려지게 되는 부분인 것이다.

이러한 요소가 현대에 이르러 神祀의 명칭을 이 娛神行爲의 의미로 사용하였던 [굿, 놀이, 풀이]란 말로 불리우게 하여 주었다고 볼 수 있는 것이다.

이처럼 巫儀의 娛神行爲가 遊戲的인 의미를 내포하게 된 것을 史的인 면에서 고찰하자면 巫의 기원에서 부터 살펴야 할 것이다. 즉 그 개략적인 것만을 들어 보더라도 巫는 원래 舞로써 神과 접할 수 있는 것으로 간주되었던 사실을 들 수

61) 任東權, 前揭書, p. 12.

62) [자연의 災殃을 巫人의 呪力에 의하여 예방하고자 때로는 70餘人이나 되는 巫人을 모아놓고 비가 오기를 빌게 하였던 일] 등을 말한다.

63) 上揭書, p. 15(散文의 구성요소인 起, 承, 轉, 結의 형식과 일치함)

있다. 즉 巫字 자체가 工字의 양변에 두 사람이 춤추는 像을 취한 文字라는 字源的 설명이 있고 보면⁶⁴⁾ 이미 巫의 출발과 더불어 巫와 舞는 相互不可分の 연관을 지니고 있었음을 알 수 있는 것이다.

따라서 扶餘의 迎鼓에서 連日 飲食歌舞하고, 濊의 무천에서 晝夜 飲食歌舞하였던 것은 이러한 巫儀들이 祝願과 더불어 군중들이 遊戲的 욕망을 발산시켜 주는 계기이기도 하였을 것이다.⁶⁵⁾

이처럼 堂祭의 一部로서 거행되었던 娛神의 行爲가 後代에 내려오면서 元來의 呪術宗教的 聖性を 상실하고 遊戲的 경향이 강조되어 때로는 祭儀가 자칫 향락으로 돌변하고 그 祭壇이 酒池肉林의 遊宴場으로 변하는 예가 허다하게 되었던 것이다.

3. 영등굿

굿이란 祭床의 차림을 크게 하고 심방 여럿이 징, 북, 설쇠, 장고 등 여러가지 樂器들을 사용하여 여러날 동안 춤과 노래로서 행하는 큰 규모의 儀禮이다.⁶⁶⁾

굿의 종류는 자식을 얻기위한 불도맞이, 무병장수를 위한 칠성제, 병치료를 위한 푸다시, 낚들임, 가옥신축시의 성주풀이, 死靈을 달래기 위한 귀양풀이 등이 있으나 부락민의 共同體 意識을 고취하기 위한 것으로는 당굿과 영등굿이 있다.

당굿은 堂祭로서 전향에서 다루었으므로 여기서는 영등굿의 實態와 기능을 살펴보기로 한다.

가. 實態

(1) 영등신의 성격

영등신앙은 그 역사가 오래어 변모한 탓인지 그 神格이나 信仰의 성격이 매우 모호하게 되어 있으나 一般民間에서 이야기되는 信仰을 綜合하면 대략 다음과 같

64) [巫 其舜之震神者也 巫以工兩邊人字是取象其舜]의 漢文에서 나옴.

65) 任東權, 前掲書, p. 16.

66) 제13회 소년계전준비위원회, 「밝고 활기찬 濟州道」(제주: 동위원회, 1984), p. 226.

다.⁶⁷⁾

神名은 "영등" 또는 "영등할망"이라 하고 祭名은 "영등굿"이라 한다.

영등할망은 음력 2月 1일에 들어오고 2月 15일에 나간다. 따라서 2月달은 "영등달"이라 하며 巫歌에는 "영등2月"이라고 불리우고 있다.

2月달이 되면 바닷가의 [보말]⁶⁸⁾의 속의 다 비는데, 이는 영등할망이 오면서 다 까먹은 때문이다.

영등이 들어오는 날 날씨가 추우면 옷 좋은 할망이 온다고 하고 날씨가 따스하면 옷 벗은 할망이 온다고 하며 비가 오면 우장 쓴 할망이 온다고 한다.

이 기간엔 배를 타 바다에 나가선 안되며, 빨래를 해서도 안된다. 만일 빨래를 하여 풀을 먹이면 집에 구더기가 인다고 한다.

영등이 들어오는 음력 2月 1일엔 한림읍 한수리 영등당에서 歡迎하는 굿을 3일간 하고, 15일엔 送別하는 굿을 3일간 하는데,⁶⁹⁾ 이 때 심방이 점을 쳐서 "미역씨 주머니를 잊어버리고 왔다"하면 미역 흉년이 들고 "미역씨를 바다에 뿌리고 왔다"하면 미역이 잘나며 "山稻 또는 좁씨 등을 가져왔노라"하면 그 곡식이 풍년 든다 한다. 送神할 때는 짚으로 작은 배를 만들어 갖가지 祭物을 싣고 바다에 띄워 拜送한다.

옛날 장사다니던 중국여인이 破船하여 물귀신이 되었는데 이 귀신을 영등할망이라 하는 이도 있다.

以上の 俗信을 종합하여 보면 영등신은 첫째, 할망이라 불리는 女神이요, 둘째, 牛國, 또는 中國 등에서 由來하였다는 外來神이며, 셋째, 寒暖風雨 등 기상과 관계 깊은 神이고, 넷째, 海女採取物과 漁業 및 農業에도 관계 깊은 神임을 추측할 수 있다.

그러나 한편 심방들이 이야기하는 該神의 神話나 巫歌에서의 職能을 보면 男神과 같이 나타나고 있다. 즉, 영등신은 "영등하르방" 또는 "영등대왕"이라 불리우

67) 玄容駿, 前掲書,(濟州島の 영등굿), p. 117.

68) 고동과에 속하는 것으로 높이가 1cm 내외이다.

69) 前에는 15일간 계속 했다.

는 男性神이요, 外來神으로서 잠시 왔다가 祭祀를 받고 가는 神이며 바다와 바람과 관계 깊어 어부들을 도와주는 神이라는 점이다. 한편 몇몇 영등신화에서는 영등굿을 할 때 말하는 辭說에서 보면 神名이 영등할망이나 영등하르방 外로 영등대왕, 영등좌수, 영등호장, 영등우장 등 雜多하게 나오고 있다. 영등좌수니 영등호장이니, 우장이니 하는 것은 主神 영등대왕에 속한 관속으로 부르는 것임에 틀림없겠으나 영등대왕과 영등할망 그리고 영등하르방 등에서 어느 것을 本來的 主神으로 볼 것이냐가 문제된다.

이 문제에는 육지부의 이 神에 대한 명칭을 참조할 必要가 있다, 宋錫夏씨에 따르면 이 神의 속신은 남한일대에 分布하여 있고 그 神名은 "영등할만네, 영등할맘, 영등할마니, 영등할마시, 할마시, 영등바람, 風神할만네, 영등麻姑 할마니" 등으로 불린다고 한다.⁷⁰⁾ 여기에 보면 모두 "할머니"의 이름으로 되어 있는 바 이것은 濟州의 "영등할망"과 같은 것으로 本來的 명칭의 분포라 할 것이다.

따라서 "영등할으방"⁷¹⁾은 後代의 夫婦神相定으로 덧붙은 것이라 볼 것이요, "영등대왕" 운운은 이 神의 威勢와 行次 모습을 국왕의 그것에 유추하여 後代에 神話化한 것이라 여겨진다. 진성기는 "아무래도 本島 固有의 그리고 전형적인 영등신은 [男神]"이라고⁷²⁾ 보고 있으나, 그렇게 볼 것은 아니라고 믿는다.⁷³⁾

그리고 "큰대"⁷⁴⁾ 세울 때의 辭說은 영등신에 대한 여러가지 면을 말해준다.

첫째, 영등신은 江南天子口에서 찾아왔다 가는 外來神이라는 점인데 이는 同神神話의 "외눈백이 섬"에서 온다는 점과 통한다.

둘째, 來往하는 목적이 濟州의 산구경, 물구경 및 동백, 복숭아 등 꽃구경을 위해 온다는 점이요.

셋째, 그 직능이 海女採取物인 미역, 소라, 전복, 등의 씨를 가져다 주고 漁夫

70) 宋錫夏, 「韓國民俗考」(日新社, 1960), p. 91.

71) [할망], [할으방]은 표준어로 [할머니], [할아버지]의 뜻임

72) 秦聖麒, "영등달과 民俗信仰," 「한국문화인류학회 창립10주년 기념대회」(서울: 한국문화인류학회, 1968)

73) 玄容駿, 前掲書, p. 122.

74) [큰대]는 後述하는 (3) 「굿의 祭次와 進行」에서, [삼천벵맷대]를 말한다.

들의 漁船을 보호해 주며 또 여러가지 곡식의 씨를 준다는 것이다. 즉 漁業과 農業을 보호해 주는 性格인 것이다.

그런데 이 漁業과 農業중 어느것이 더 본질적인 것이냐가 문제되는데 이에는 이 영등굿의 분포 및 당해 部落의 生業의 背景과 堂 본풀이의 영등굿에 대한 서술을 볼 필요가 있다.

영등굿의 島內 分布는 거의 海村에 分布 殘存하여 있고 영등굿을 이제도 하는 海村은 漁業, 海女가 盛況한 마을임을 고려해 놓고 보면 漁業守護가 本質의인 것이라 생각된다. 그래서 영등굿을 "海女굿" "潛(嫂)굿" 등이라 부르며 海女가 주동이 되어 海女들의 參集裡에 행해지는 것을 아울러 생각할 때 漁業 특히 海女の 採取物을 增殖하고 保護해 주는 것이 本質의인 職能이라 믿어진다. 그리고 이 採取物의 增殖은 農耕의 播種과 같은 원리로 생각되어 農業의 播種에까지 그 기능이 확대 된 것이 아닌가 생각한다.

그리고 육지부의 "영등신앙"을 고찰한 宋錫夏씨는 이 神을 風神이요 老女神이며 생산에 관련된 農漁荒神이라 말하고 있는 바⁷⁵⁾ 海上의 業은 바람과 밀접한 관계에 있으므로 이 神이 風神化될 수 있는 이유가 여기에 있을 것이다.

以上 말해 온 바를 要約하면

영등신은 "영등할망"이 本來的인 명칭으로 女神이며, 음력 2月 1日에 入島하여 15日에 떠나가는 外來神이요, 本來 海女採取物의 增殖保護神인데 漁撈一般의 保護神으로 또 農業保護神으로까지 기능이 확대되어 가는 神이며 風神的인 性格을 띠게 됐다는 것이다.

(2) 영등굿의 준비

영등굿은 潛嫂會員 또는 漁村契員들이 共同 거출한 자금으로 共同祝願用都祭床의 祭物을 준비하고 심방의 보수 등 경비를 써서 이루어진다. 그들은 영등굿을 "海嫂굿" 또는 "潛嫂굿"이라 하며 潛嫂會 간부 또는 漁村契員들이 굿 전날 회장집에 모여 祭物을 마련한다.

75) 宋錫夏, 前掲書, pp. 91~95.

굿은 물론 그 堂에 메어 있는 심방들이 맡게 된다.⁷⁶⁾ 심방들은 祭物을 받아 병풍을 두르고 祭床을 세워 排設한다. 祭床 뒤에는 백지로 된 "책지"를 열지어 달아놓고 병풍위엔 백지, 지전, 등을 걸어 놓으며 祭床엔 메, 시루떡, 도래떡, 海魚, 채소류, 계란 등을 排設한다. 이 都祭床 前方左右엔 각 家戶에서 개별 祝願用으로 차리고 나온 자그만 祭床들이 열을 지어 놓여진다. 이 작은 床들에는 메2, 술1습, 도래떡, 1접시, 사과2, 쌀1사발, 백지10매, 紙錢이 색의 조화를 이루어 내려진다.

이렇게 排設을 한 후, 神의 下降路라고 믿는 큰대(삼천벙맷대)를 세우며 북, 장고, 징, 팽가리 등의 요란한 樂聲과 正裝한 심방의 歌舞로써 굿은 시작된다.⁷⁷⁾

(3) 굿의 祭次와 進行

영등굿의 祭次는 다음과 같이 구분지워 설명할 수 있다.

첫째, "삼천벙맷대 세움"이란 神의 下降하는 길이라고 믿는 "큰대"를 세우는 것이다. 긴대에 "삼천벙맷기"라는 창호지를 길게 붙여 만든 旗類를 높이 세우고 그 대에 긴 무명을 묶어 한쪽 끝을 祭床위까지 연결지워 걸쳐놓는다.⁷⁸⁾

둘째, 삼천벙맷대를 세운 후 심방이 正裝을 하고 초감제로 들어간다.

초감제는 請神을 하고 祝願하는 기본 의례다.⁷⁹⁾ 초감제는 "베포도업침"부터 시작한다. "베포도업친다"함은 宇宙 개벽으로부터 지리 역사의 형성과정을 가창하는 것이다. 이 說明은 地域이 점점 좁혀져 濟州島에까지, 역사가 점점 내려와 현대에까지 이르게 된다. 그래서 굿하는 장소의 설명과 굿하는 날짜를 歌唱하는 것이다. 결국 "維歲次 某年 某月 某日"하듯이 굿하는 날짜와 장소를 확대시켜 곱해온 것이다. 이를 "날과 국섬긴다"한다.

이 날짜와 장소의 설명다음엔 굿하는 事由를 歌唱한다. 이를 "연유담음"이라 하는데 이것들은 따로따로 떨어진 것이 아니라 한 심방이 단락의 사이사이에 춤

76) 이들을 [당멘 심방]이라 부른다.

77) 玄容駿, "濟州島 巫堂 굿놀이" 『문화재』2호 (서울: 문화재관리국, 1965), p. 142.

78) [큰대]와 祭場의 壁사이를 노끈으로 묶어걸고 그 노끈에 各漁船의 旗를 걸러놓는다.

79) 玄容駿, 前掲書, (濟州島의 영등굿), p. 129.

을 섞어가며 계속唱해 나가는 것이다.

이런 식의 연유를 닦고 계속하여 굿문(神宮門)을 연다. 심방은 "사람이나 귀신이나 문을 열어야 나오는 법이니 굿문을 열라"는 내용의 사설을唱하여 亂舞로서 문여는 과정을 거쳐 神을 청들이면 "예명올림"을 한다. "예명올림"이란 "列名올림"의 訛인듯, 里長부인을 비롯하여 潛嫂會長, 총무 등 순으로 全參祀女人이 數명씩 나가 절을 하고 인정을 걸면 家族을 일일이 祝願해 준다. 祝願이 끝나면 다음 祭次 "요왕맞이로 넘깁니다"라는 사설을 하고 초감제가 끝난다.

셋째, 초감제가 끝나면 잠깐 쉰 뒤, 약 1m가량된 푸른잎이 붙은 댓가지 8개를 祭場 중앙에 일렬로 꽂아 놓는다. 이 댓가지엔 白紙, 紙錢 등을 걸어 놓는데, 이를 "龍王門"이라 한다. 요왕문의 설비가 끝나면 초감제 때와 마찬가지로 着巫가 歌舞로써 "베포도업침" "날과 국섬김" "연유닭음" "굿문올림"을 하고 요왕질(龍王路)"을⁸⁰⁾ 친다.

이렇게 길을 친후에 本郷神과 使者를 청해들여 漁村契 간부 남자들을 神禮시키고 燒紙를 살며 祝願을 올려준다. 이어서 부인들의 간부 순으로 차례차례 燒紙를 살고 祝願을 올린다.

祝願을 한 후 "요왕문"을 연다. 맨 바깥쪽의 문부터 부인 간부들이 꿇어서 인정을 걸면 심방이 문여는 노래를 부르며 하나하나 열어간다.⁸¹⁾

문을 다 열어 요왕과 영등신을 맞아들이면 요란한 樂聲에 맞추어 시루떡을 돌이 던졌다 잡았다 하며 춤을 춘다. 이를 "낙가도전 친다" 하는데, 이는 神에게 춤으로써 떡을 올려 향연시키는 것이다. 이렇게 主神에게 향연시킨 후 그 뒤에 따라온 雜鬼들을 대접하는 祭次를 행하는데 이를 "삼천군병질침"이라 한다.

넷째, 요왕맞이가 끝나면 "씨드림"을 한다. "씨드림"이란 播種이 뜻으로 미역, 소라, 전복 등 採取物의 씨를 바다에 뿌려 많이 번식하게 하는 儀禮인 것이다.

바닷가를 휘돌아가며 씨를 뿌리고 돌아오면 "씨점(種占)"⁸²⁾을 한다. "씨점"이

80) [질을 친다] 함은 神이 오는 험한 길을 깨끗이 치워 닭음을 의미한다.

81) [문을 연다] 함은 꽂아놓은 댓가지를 뽑는 것을 말한다.

82) [씨점]이란 미역, 보말등의 채취물들이 풍성을 점치는 것을 말한다.

끝나면 "서웃젯소리"⁸³⁾로 들어간다. "서웃젯소리"의 흥겨운 가락에 一同이 춤을 춤으로써 神과 사람이 다 즐기는 것이다.

그리고는 "지아똥"으로 들어간다. 全參使者들은 각각 자기 차려온 祭床을 들어 다 적당한 자리를 잡고 一齊히 白紙에 각 祭物을 조금씩 떠넣어 싸는 것이다. 白紙에 돌맹이를 하나 넣고 밥, 떡, 사과, 해어 등을 넣어 달달 말아 싣는다. 집안의 漁夫 또는 海女의 數에 맞게 싸 넣는 것이다. 이 祭物을 白紙에 싣을 "紙싼다"고 한다.

[지]를 싸지는 대로 海女들은 바닷가 방파제로 그 [지]를 들고 나간다음 지아똥을 하면서 내던진다.

다섯째, 이렇게 하여 돌아오면 [조손들(자손들)]의 "산발음"을 한다. 參使者들이 吉凶을 점쳐 보는 것이다. 세팀으로 나누어져 심방을 둘러 앉아 "산판점"으로 차례차례 점을 치고 參使者들중 요청하는 사람의 액막이를 한 후 마을, 전체의 액막이를 한다.

여섯째, 다음날 아침 "배 방선(放船)"을 한다. 배는 지금까지 짚으로 만들었는데, 이 날은 나무로 만들었다. 이 배에 도제상에 올렸던 모든 祭物을 조금씩 떠 넣어 싣고 白紙와 돈 등을 실은 후 漁船을 타고 이 模造船을 모셔다 멀리 띄워 送神하는 것이다. 以上으로 영등굿은 끝났다.

나. 영등굿의 機能

영등신의 機能은 宇宙秩序의 更新이라는 面과 마을의 풍요를 비는 측면으로 나누어 고찰될 수 있다. 영등신의 神話와 儀禮에 바탕하여 宇宙秩序의 更新面을 보자. 영등신의 理念에서 영등할망의 宇宙統御의 活動을 찾아보면, 그 女神은 비와 바람을 거느린다. 이 統御的 機能은 巫君인 檀君이 兩師와 風伯을 보필자로 거느리는 形態와 構造가 유사하다고 볼 수 있다. 그러므로 이 神은 氣象을 左右할 수 있는 機能을 암시하고 있다. 바람 및 맑은 일기는 漁撈作業과 農作物 生育에 직접적인 관련이 있는 것이다.⁸⁴⁾

83) [서웃젯소리]는 [맞감는 노래]를 일컫는다.

84) 金宅圭, "한국인의 농경신앙에 대하여" 『동양문화』 제10집 (영남대학교, 1969), p.

이 期間에는 금기사항이 있는데 동네 어귀에 금줄을 쳐서 不淨人의 出入을 금하고 배를 타고 가거나 뿔래를 해선 안된다. 그것은 평상시와는 다른 聖스러운 분위기를 조성하기 위한 정성인 것이다. 이처럼 곳의 절차에 따른 特別한 금기가 있어서 祭儀는 현실의 일상적인 것과 엄격히 구분된다. 祭儀 空間이 現實의 日常的인 空間으로 부터 엄격히 구별되어 금기가 따르는 空間이라면 그것은 日常的인 現實이 아닌 空間 즉, 現實밖의 空間임을 意味하게 된다. 또 祭儀가 이루어지는 時間도 人間이 活動하는 日常的인 낮과 구별된 밤의 時間이어서 이것 역시 日常的인 時間 밖의 時間-現實밖의 時間을 意味하게 된다. 그래서 祭儀는 現實이 아닌 현실밖의 공간과 시간속에서 하는 것을 원칙으로 하고 있다. 이제부터 현실과 구별되는 祭儀 空間과 時間의 실례를 들어가면서 그 機能을 究明하고자 한다.

祭儀場所는 3日 또는 7日 前부터 禁줄을 치고 黃土를 퍼서 不淨을 가린다. 이렇게 되면 一般 사람들이 祭儀場所에 들어가는 것이 금지되어 그 祭儀를 할 空間이 日常的인 現實의 空間과 엄격히 구별되는 별개의 空間的 意味를 갖게 된다. 祭壇에는 평상시에도 世人의 出入이 금지되는 神聖空間이다.⁸⁵⁾ 이렇게 철저히 不淨을 가려 日常的인 現實의 연장을 차단시킨 그 空間인 祭儀場所에서 祭儀가 시작될 때는 언제나 不淨곳부터 시작하여 이 祭儀空間을 다시 정화한다. 즉 祭儀 3日 또는 7日 전부터 금줄을 치고 黃土를 퍼서 祭儀空間이 日常的인 現實空間으로 부터 연장되는 것을 차단 시키고 그렇게 現實로부터 차단된 空間안에서 祭儀가 시작될 때도 다시 그 空間안을 정화시켜 그 속에 남아있는 日常的인 모든 것을 없애버린다. 不淨곳에서 巫가 오른손에 大神칼을 四方으로 돌며 不淨을 제친 다음 바가지에 물을 퍼서 大神칼로 이 바가지의 물을 적어 四方에다 뿌려 不淨을 제지한다. 그리고 나서 巫가 짚 한단에 불을 붙여 들고 곳場的 四方을 돌아 휘둘러다 밖으로 나가 태워버린다.⁸⁶⁾

또 곳이 이루어지는 時間은 통상 밤이다. 특히 祭儀의 중요과정은 밤에 하는 것을 원칙으로 한다. 이렇게 곳이 밤의 時間을 택하는 것은 밤이 日常的인 낮과

85) 金泰坤, "韓國神堂研究" 「국어국문학」 vol. 29 (서울 : 국어국문학회, 1965) p. 85.

86) _____, 「한국무속지」(서울 : 경희대 민속학연구소, 1979), p. 75.

구별되는 時間 즉 現實에의 日常的인 時間이 아닌 다른 時間, 日常的인 時間으로부터 격리되어 日常性이 차단된 時間이기 때문이다. 그래서 굿의 실천적인 행위가 일상적인 현실이 금지 차단된 空間과 時間속에서 이루어지는 데 그 祭儀의 空間과 時間의 갖는 意味는 무엇인가!

먼저 祭儀의 空間 意味부터 살펴 보고자 한다. 祭儀空間은 금줄을 치고 黃土를 퍼서 世人의 出入이 금지되는 곳이기 때문에 日常的인 現實의 生活空間과 엄격히 구별되는 공간이다. 금기 표시로 치는 금줄도 日常的으로 사용하는 오른 새끼가 아니고 왼쪽으로 꼬은 왼 새끼로 日常的인 것이 아님을 강조한 것이다. 또 금기 표시로 퍼는 黃土도 日常的인 空間에서 연장되는 흙이 아니고 이것과 선명하게 구별되는 붉은 색의 흙, 새 흙이어서 祭儀空間이 日常的인 空間과 구별되는 空間임을 강조한다. 이렇게 현실과 차단 격리된 空間 안에서 祭儀가 시작될 때는 不淨굿을 하여 굿판 안을 정화하고 물을 주위에 뿌리고 불을 붙여 들고 굿판 주위를 돌아 태워버리는 것을 보면 祭儀空間에 있는 모든 것을 불로 태워 없애고, 물로 파괴시켜 떠내려 보내 없애버려서 그 안에 남아 있는 現實 一切의 것을 없애버리는 것으로 풀이된다.⁸⁷⁾ 불은 세상을 태워서 없애버리는 소각의 의미가 있고 물은 홍수로 세상을 휩쓸어 없애버리는 의미로 풀이된다. 民間層에서 이야기되고 있는 天地開闢은 몇년이고 끝없이 비가 와서 홍수가 나 세상이 물로 덮여 없어지고 하늘과 땅이 맞붙어 버렸다가 다시 새롭게 열려 새 세상이 온다고 믿는다.⁸⁸⁾ 祭儀에 반드시 촛불을 켜고 정화수를 바치며 술을 부어 놓는 것이 모두 祭儀空間 안에 있는 日常的인 現實을 제거, 소거, 정화시키는 의미가 있는 것으로 풀이된다. 술의 경우 물과 同系의 액체로 홍수의 상징물로 볼 수 있다.⁸⁹⁾ 祭儀空間이 이렇게 現實空間이 消去된 空間이라면 그것은 空間이 없어진 無空間의 終末을 意味하게 되고, 이렇게 無空間 상태라면 그것은 空間秩序가 생겨나기 以前 땅의 空間 구별이 없는 혼돈의 "카오스(chaos)"상태가 된다. 祭儀空間이 이렇게

87) 孫普泰, 「조선민속설화의 연구」(서울: 乙酉文化社, 1947), p. 8.

88) 金泰坤, "한국 巫歌의 原形," 「口碑文學」Vol 3(한국정신문화연구원, 1980), p. 175.

89) 홍수로 世俗을 파괴消去시키는 의미의 물은 世俗이 消去된 후에 다시 새로운 創造가 된다는 양면적 의미 즉 消去와 創造의 의미를 동시에 내포한 것으로 보인다.

日常的인 現實의 宇宙空間이 아닌 "카오스"를 의미할 때, 祭儀時間이 갖는 의미는 또 무엇인가 살펴보기로 한다. 祭儀를 하는 時間은 인간들이 활동하는 日常的인 生活時間 아닌 밤의 時間이다. 밤은 인간들이 활동하는 日常的인 낮의 時間과 엄격히 구별되는 時間으로 그낮의 日常的인 時間이 끝나 없어진 時間인 동시에 그 낮의 밖에 있는 時間. 그래서 日常的인 現實空間 밖에 있는 별개의 時間을 의미하게 된다. 이런 시간이라면 그것은 現實空間-宇宙空間 밖에 있는 時間, 곧 宇宙空間이 消去되어 끝난 후의 空間 속에 있는 時間, 그래서 宇宙空間이 끝난 "카오스"에 있는 時間을 의미하게 된다. 이렇게 祭儀가 이루어지는 空間과 時間은 다같이 "카오스"를 의미하는 空間과 時間 곧 "카오스"의 無空間, 無時間으로 空間과 時間이 생기기 以前의 無, "카오스"를 상징하게 된다. 이런 "카오스"의 의미는 叙上한 祭儀空間과 時間 안에서 言語로 직접 "카오스"의 상황이 서술되는 영등굿의 초감제에서 더욱 뚜렷해진다.

천지가 혼합이 되었구나/천지 개벽이 되었구나 ... 갑자 일로 하늘의 머리자방으로 열립니다/지벽 어축하니 땅의 머리축방으로 열립니다...⁹⁰⁾

위에서 본 초감제는 맨 먼저 시작되는 굿 순서에서 부르는 巫歌의 序頭로, 天地가 開闢되기 以前의 혼돈 "카오스"에서 하늘과 땅이 열려 처음으로 하늘과 땅의 空間秩序가 생기는 것으로부터 서술된다. 그래서 祭儀의 空間이 日常的인 現實空間으로부터의 연장이 금지 차단된 별개의 現實 밖에 空間, 또 祭儀時間이 日常的인 現實 時間과 구별되는 밤의 時間이어서 이런 祭儀空間과 時間이 "카오스"를 의미한다는 상징성보다는 巫歌에서 言語로 직접 "카오스"의 상황이 서술되어 祭儀가 이루어지는 空間과 時間이 "카오스"의 상황-하늘과 땅의 空間秩序가 생기기 以前, 이렇게 空間秩序가 시작된다는 시작이란 時間秩序가 생기기 以前의 "카오스"의 상황임을 言語로 직접 명백히 말해주고 있다.

이와 같이 祭儀空間과 그 空間 안에서 이루어지는 祭儀時間은 다같이 "카오스"

90) 泰聖獻, 「南國의 巫歌」(濟州 : 濟州민속문화연구소, 1968), p. 68.

를 의미하는 空間과 時間이다. 그렇다면 현실인 宇宙空間과 時間 以前의 "카오스" 상태에서 祭儀를 해야 하는 이유는 무엇인가.

"카오스"는 어둠의 혼돈 뿐이어서 空間도 시작과 끝의 時間도 없는 世界로 無空間, 無時間의 영원계다. 그래서 祭儀를 하는 밤의 時間이 갖는 의미는 天地가 開闢되던 太初 以前의 時間인 "카오스" 속의 영원, 시작과 끝이 없어 무한한 시작의 可能性을 내포하고 있는 영원이다. 또 祭儀를 하는 日常的인 現實空間 밖의 空間도 天地가 開闢되던 太初 以前의 空間으로 채 空間秩序가 생겨나기 以前의 "카오스"상태, 곧 無空間 상태로 空間性에 의한 形質의 生滅이 생겨나기 以前의 永遠界다. 그래서 祭儀의 空間과 時間이 갖는 의미는 다 같이 太初 以前의 "카오스"상태인 永遠界를 상징하는 것이라 생각되고, 이와 같은 "카오스" 상태에서 祭儀가 이루어지는 그 祭儀의 원리는 다음과 같이 볼 수 있다. "카오스"에서 하늘과 땅이 열려 宇宙空間의 秩序가 생기면서, 하늘과 땅이 개벽한다는 그 열림의 출발점에서 時間이 시작되고, 그 宇宙空間 안에 비로소 만물이 생겨나 "카오스"가 만물의 존재 근원이 된다.

祭儀는 이와 같은 만물의 존재 근원인 "카오스"로 돌아가 결핍된 存在를 다시 획득하여 충족시키는 行爲的 現像으로 나타난다. 祭儀空間이 特別히 거룩한 神聖의 意味가 있는 것도 영원 그대로의 "카오스"가 存在의 근원이 되기 때문에 그 存在 근원에 대한 畏敬이라 풀이되고⁹¹⁾ 이 永遠이 存在의 절대가치가 되어 永遠性을 基準으로 日常的인 瞬間世界를 의미없는 俗, 永遠界를 實在的인 神聖으로 보게 된 것이라 생각된다. 이렇게 볼 때 존재의 獲得 持續을 위해 이루어지는 祭儀空間과 時間의 상황은 전연 現世界가 아닌 "카오스"를 의미하게 된다. "카오스"는 空間과 時間이 출발점으로 空間과 時間 條件을 前提로 生成되고 滅하는 宇宙存在를 비롯해 이 宇宙안에 있는 모든 存在의 始發的 根源이 되어 祭儀는 이 存在根源이 "카오스"로 돌아가 그 存在 根源에서 行하는 획득 지속 행위의 현상이라 생각된다.

다음으로는 漁村部落의 풍요를 비는 측면을 고찰해 보자.

91) 金泰坤, 前掲書(韓國神堂研究), p. 81.

영등굿의 島內分布는 全島的이며 특히 濟州市, 西歸浦市를 중심으로 하여 東村地域에 다수 分布되고 있다. 영등굿을 하는 海村은 漁業, 海女가 盛況한 마을임을 고려해 본다면 영등신을 해촌 부락의 守護神의 구실을 하고 있음을 알 수 있다.⁹²⁾ 영등굿의 의식을 주관하는 祭官도 해녀이거나 어부이며 부락성원들은 이 獻官을 중심으로 하여 共同體意識을 형성하게 된다. 영등굿을 주관하는 獻官의 선발은 海女會나 漁村契에서 선발함으로써 부락구성원들의 合意에 의한 지도자를 배출하게 되는 것이다. 지도자를 중심으로 祭次에 따라 부락성원들이 海上安全과 풍요를 비는 가운데 구성원들의 단결을 공고히 하게되며 運命共同體의 의식이 강화된다. 이처럼 영등신은 海女 採取物인 미역, 소라, 전복 등의 씨를 가져다주고 漁夫들의 漁船을 보호해 주며 또 여러가지 곡식의 씨를 공급해 주는 신으로 여겨진다. 물론 농업보다도 어업과 더 관련되는 神이라 볼 수 있다. 어업 특히 해녀의 採取物을 증식하고 보호해 주는 것이 본질적인 職能이라 믿어진다. 그리고 이 採取物의 증식은 농경의 파종과 같은 원리로 생각되어 농업의 파종에 까지 확대된 것이 아닌가 생각한다.

"미역의 씨앗을 골고루 바다에 뿌렸다면 미역이 대풍이요 씨앗 주머니를 잊었다면 미역을 전혀 얻을 수 없게 된다. 그 외에도 금년은 산도가 상이라면 산도, 조가 상이라면 조농사가 풍년이 된다"하는 내용은⁹³⁾ 영등신에게 곡령의 기능이 있음을 한층 더 확실히 뒷받침한다 하겠다.

영등굿은 물론 당굿에 포함될 수 있으나 따로 절을 달리하여 설정한 것은 이 굿의 일반 굿과 다른 특징이 있기 때문이다.⁹⁴⁾

첫째, 祭次상으로 볼 때 초감제와 요왕맞이의 二重의 구조로 되어 있다는 점이다. 초감제는 請神을 하고 饗宴, 祈願을 하는 基本 儀禮인데, 다시 요왕맞이로서 饗宴, 祈願을 하고 있는 것이다. 곧 기본 의례와 舜無主의 迎神, 祈願 儀禮를 二重으로 하는 것인데 이는 濟州의 다른 일반 굿에서도 마찬가지다.

둘째, 영등신에 대한 祭儀이면서 龍神에 대한 祭儀를 겸하고 있는 점이다. 요

92) 玄容駿, 前掲書, p. 126.

93) 秦聖麒, 「제주도 전설」(濟州: 韓一印刷社, 1959), p. 71.

94) 玄容駿, 前掲書, p. 134.

왕맛이가 그것이다. 이는 영등신의 主機能이 海女採取物の 증식과 漁業一般의 보호인데 龍神이 또한 바다를 관장해 있어 그 機能이 밀접한 관계에 있기 때문이라 생각된다.

셋째, 播種儀禮인 "씨드름"이 있다는 점이다. 좁씨를 바다에 던짐으로써 그것이 움터 미역, 소라, 등으로 번식한다고 믿는 것으로서 농경의 원리를 바다에 적용하고 있는 것이다. 農耕儀禮의 漁撈儀禮에의 적용 형식이라 할 것이다.

넷째, 그 儀禮形式은 어디서 유추해 왔던, 영등굿은 海女採取物の 增殖祭로서의 性格이 本質的인 것이요, 거기 漁業一般, 農業, 바람의 被害防止, 島外出他人의 無事등의 효능까지 확대되어 간 것이라 생각된다.

다섯째, 이 굿은 당굿이면서 堂神에 대한 致祭가 아니라 外部의 來往神에 대한 致祭라는 점이 특수한 것이고, 육지부에서는 개인의 신앙신으로⁹⁵⁾ 되어 있는데 비해 本島에서는 집단의 숭배 대상으로서 共同致祭를 한다는 점이 또한 특색이다.

95) 宋錫夏, 前掲書, p. 99.

Ⅲ. 共同體的 行動樣式 및 規制

이제까지 共同體 維持 基盤으로서의 民間信仰體系의 實態와 그 機能을 살펴 보았는데 여기서는 共同體的 性격을 보여주는 共同體的 行動樣式이 구체적으로 어떻게 드러났으며 또한 村落構成員들에게 어떤 機能과 規制를 하였는지 살펴보겠다.

한 部落이 하나의 성씨로 이루어진 同姓村落인 경우는 地緣共同體인 村落이 血緣共同體的 性格을 띠게 되므로 그 結束이 더욱 용이하고 親密感이 짙어진다. 그러나 濟州島의 村落처럼 혼성 부락인 경우는 동성부락보다 結束力이 약해질 것이 사실이다. 이 結束力을 굳게 하고, 連帶感을 강화 하여 同一 運命의 共同體의식을 드높이는 데는 同姓部落보다도 더 긴밀한 地緣集團의 組織과 運營이 요구되게 마련이다.

濟州島의 地緣部落은 가혹한 환경을 극복하고 共存公營하기 위해서 共同體意識이 강화될 수 있는 地緣集團의 자발적으로 많이 조직되어 왔음을 알 수 있다.

1. 相扶相助組織體

가. 鄉會

이것은 자발적으로 조직된 마을의 自治行政組織이라 할 수 있다. 이 조직은 마을에 따라 다소 달랐지만, 대체로 鄉長, 警民長, 尊位, 農監, 譏察, 洞將으로 그 임원이 구성되어 있다.⁹⁶⁾

鄉長은 덕망있는 어른으로서 全部落民의 總會인 鄉會에서 추천한 部落의 長이다.

96) 倉川里誌, 「국문학보」제4집 (제주대 : 국어국문학회, 1972), p. 72.

警民長은 警民篇에 의하여 里民의 계몽 및 警防에 관한 事務를 담당한다.

尊位는 一般庶務를 처리한다.

農監은 농사에 관한 사항은 물론 土地等級의 調査, 稅穀의 査定과 牛馬에 관한 사항을 처리한다.

畿察은 查察, 搜查 등 防犯에 관한 사항을 처리한다.

洞將은 任員以下の 下輩 곧 마을의 使喚을 통솔한다.

이들 任員 중 警民長과 尊位는 里民의 추천을 거쳐 官에서 임명하고 農監, 기찰, 洞將은 尊位の 추천으로 鄉會의 승인을 거쳐 임명한다.

이 共同體 自治組織의 任員들은 친족 어른이거나 이웃의 덕망있는 어른들이요, 또 里民의 意思에 의해 뽑힌 사람들이므로 里民의 신뢰를 받게 마련이요, 또 그 任員들은 그 마을에서 일생 살아온 사람들이니 마을 각 집안과 리민 각자의 실정이나 성격까지도 내 식구처럼 환히 알고 있다. 그러니 임원이나 리민들은 서로 속이거나 不正한 일을 할 수 없고 마을의 질서 유지에 어긋나는 행위를 할 마음이 생길 수 없다.⁹⁷⁾ 한 마을이 共同運命體라는 의식이 저절로 움터 모두 정직하고 신뢰하고 질서를 존중하는 의식으로 차 있게 마련인 것이다.

나. 연자매 管理集團

濟州島는 논이 극히 적고 대부분 밭농사다. 보리 조가 가장 중요한 주 식량이기 때문에 그 搗精을 위해 연자매가 많이 필요했다.

연자매는 個人이 부담으로는 만들기가 어려운 것이므로 이웃끼리 20여호씩 금전과 노력을 모아 만들게 된다. 그 成員은 부락안의 작은 地緣集團인 [동동네] [섯동네] 등 [동네]끼리 이루어지는 것이 일반이다. 이들은 연자매집과 연자매를 공동으로 만들고 그 이용도 공동으로 하고 그것의 改修도 공동으로 한다. 그래서 연자매를 중심으로 한 소집단의 형성되게 된다.⁹⁸⁾ 共同으로 마련한 연자매를 공동으로 다툼이 없이 사용하고 改修하는데 질서의식이 저절로 이루어 지고, 그 관리를 위해 會合하고 공동노동하고 會食을 같이하는 사이에 이웃끼리 정은 깊어지

97) 제13회 소년계전준비위원회, 「밝고 활기찬 濟州道」(同委員會, 1984), p. 279.

98) 濟州道 地方科, 「濟州道民의 三無精神」(제주 : 삼화상사, 1983), p. 56.

고 공동체의식은 더욱 굳어진다.⁹⁹⁾ 지금은 연자매가 없어지면서 이 연자매 集團도 해체되고 말았다.

다. 용수집단

濟州島는 地表가 火山灰土로 덮여있기 때문에 비가 내리면 地下로 빠져 용암층은 흐르다가 해안에 이르러 용출한다.¹⁰⁰⁾ 그래서 마을마다. 用水가 어려운 문제가 된다. 따라서 중산간부락에서는 [못],[구름] 등을 파서 봉천수를 저장해서 쓰고 해안부락에서는 [통물]을 만들어 쓴다. 이 用水도 이웃끼리 공동노동으로 못이나 [구름]을 파서 공동으로 사용하거나, 통물을 파서 사용한다. 이 用水는 음료수, 채소씻는 물, 빨래 하는 물, 소 먹이는 물 등의 구별이 있고, 그 사용 규칙을 잘 지켜야만 성원이 모두 위생적인 물 사용이 가능하게 된다.

이 用水의 공동관리·사용집단은 부락안의 몇개의 집단으로 나누어진다. 그 成員은 用水에 가까운 이웃끼리 된다. 이 成員들이 용수사용질서를 서로 의논하여 마련하고 물통의 보수를 공동노력으로 하곤 한다. 이러한 사이에 이 成員들은 이웃 사촌의 친밀감이 생기고 서로 협동 협조하게 되고 다 같이 질서를 존중하는 의식이 움트게 된다.

라. 契

화단계(喪輿契)의 화단은 喪輿의 제주 말이다. 상여와 葬事용 도구를 共同製作, 共同管理, 共同使用하는 契가 화단계다. 상여의 쓰임은 그렇게 많은 것이 아니므로 큰 마을이 아닌 自然部落單位로 하나의 契가 이루어지는 것이 보통이다.¹⁰¹⁾ 부락에 장사가 나면 계원들은 무료로 사용할 수 있으나 非契員들은 유상으로 임대하여 사용한다. 장사를 지낼 때에는 상두군들이 헌신적인 봉사를 하는데 이는 지금도 전해 내려오는 미풍양속이다.

관복계(婚禮服契)는, 구식 결혼식에 신랑과 신부의 예복과 가마 등 도구를 비치해 놓을 필요가 있는데, 위의 상여계와 마찬가지로 돈을 모아 구입, 보관하고

99) 제13회 소년체전준비위원회, 前掲書, p. 280.

100) 濟州道 地方科, 前掲書, p. 58.

101) 前掲書, p. 60.

필요할 때 돌려가면서 사용하는契다.

쌀계는 중년 부인들이 하는 계다. 혼인잔치 初喪, 小喪, 大喪 등 대사가 있을 때 쌀이 대량 필요하므로 돌아가며 쌀을 모아 도와주는 계다.

베계(麻布契)는 중년이상의 부인들이 하는 계다. 초상때 喪服을 만들기 위해 베가 일시에 다량 필요하게 되므로 이웃끼리 계를 만들어 돌아가며 베를 사주는 것이다.

廣木契 역시 중년 부인들이 하는契다. 근래에는 장사때 광목을 많이 쓰게 되므로 이를 사서 도와 주는 계다. 근래에 와서 생겼다.

책계는 과거 자녀들에게 한학을 漢文 서당에서 가르칠 때 천자문, 계몽편, 동몽선습, 명심보감, 소학, 사서오경 등 교과서류를 돈을 모아 사서 보관하다 돌려가며 이용하는 계다.¹⁰²⁾

산담계는 조상의 묘소에 순번으로 돌아가며 울타리를 쌓아주는 계다. 제주에서는 火入과 牛馬의 출입을 방지하기 위해 묘소에 사각형의 울타리를 쌓는데, 개인이 한꺼번에 하려면 경비가 꽤 소요된다. 따라서 이 계는 일시에 많은 경비를 지출하지 않아도 되도록 계원끼리 경비와 노력의 협조로써 차례로 산담을 해준다.

이발계는 단발령이 내린 이후, 일제때 머리를 깎기 위해 이웃끼리 돈을 모아 理髮道具를 사 보관하다가 돌려가며 쓰는 계다.

깨계·옷장계는 처녀들이 시집갈 때 차리고 갈 깨, 옷장을 계원들이 돈을 모아 순차적으로 해 주는 계다. 한 마을에 여러개의 계가 있다.

친목계는 계원끼리 매월 회비를 모아 이자를 증식하여 필요한 계원에게 꾸어주거나 계원집에 대사가 있을때 도와 주는 계다. 친목의 모임을 수시 갖는다.

이 외에도 다양한 契組織들이 있지만 이 정도로 줄인다. 하나의 자연 부락에는 이런 여러개의 계가 있어 계 모임에서 주민들은 이런 공동 조직에 서로 열키고 설키고 있다. 이러한 계 모임에서 情談이 오가고 會食하는 가운데 情은 더해가고, 혈연이 아니더라도 이웃 사촌으로서의 친밀감이 두터워진다. 그래서 한 마을 사람은 바로 내 형제처럼 생각되고 공동체 의식이 형성된다.

102) 前掲書, p. 61.

마. 수눌음

本島는 溫帶 季節風 지대인데다가 火山灰土인 까닭에 일시에 노동력을 집중적으로 投入하여 작업능률을 올리지않으면 안되었다. 그래서 "수눌음"이라는 勞動 交換形態를 통해 相助하는 풍습이 생겨났다.¹⁰³⁾ 즉 농경에 있어서의 제초, 수확, 탈곡, 우마를 소유하지 못한 농가들 사이에 연자매를 이용하는 작업, 새로 지붕을 덮는 작업 등 다양한 노동교환이 존재한다. 노동교환을 샅노동에 있어서와 같이 과제의 완수를 목표로 하여 교환되었다. 換言하면 하루 동안 도움 받으면 하루를 갚는 형식이다. 일의 종류나 時期 등도 구분하지 않는다. 즉 제초 작업에서 도움을 받고 수확 작업에서 갚기도 하며 봄에 도움을 받고 가을에 갚기도 한다.¹⁰⁴⁾

"번쇠"라는 것도 일종의 수눌음이다. 봄 또는 초 파종의 끝난 여름엔 소의 使役이 필요없기 때문에 소를 목야지에 방목하게 마련이다. 이 소를 이웃끼리 한데 모아 방목하는데, 그 임자들이 순번대로 이를 감시하는 것을 "번쇠"라 한다. 이러한 協同 放牧管理로 이웃집 소들은 전부 알게 되고 자기 소처럼 아끼고 키우게 된다.

집을 지을때 온 동네가 서로 조력하여 짓는 것도 일종의 수눌음과 같은 것이다. 동네에 한 사람이 집을 짓는다고 하면 동네 각 집안에서는 남녀 한 사람씩 나와서 돕는다. 여자들은 물을 퍼 날라서 흙질 할 수 있도록 준비하고, 남자들을 담벽을 쌓고 흙질을 하고 지붕을 덮어주어 하루에 집의 외곽을 완성시켜 준다. 동네 사람들이 돌아가면서 해 주는 助力이다.

이러한 努力의 交換·助力은 서로의 인정을 두텁게 하고 連帶感을 강화시켜 준다.

바. 贈答

동네 사람끼리 物品의 贈答도 마을의 공동체 의식을 강화시켜 주는 미풍이다. 初喪, 小喪, 大喪 때가 되면 喪家에서는 떡을 하여 동네 집집마다 나누어 준다.

103) 南碩珍, 前掲書, p. 39.

104) 濟州道教育研究院, 「三無精神教育資料集」(제주: 東洋産業社, 1986), p. 312.

이를 "반 테운다"고 한다. 이 "반 테우기"는 큰 마을의 경우는 [동동네] [섯동네] 식의 동네 집단에만 나누고, 작은 마을의 경우는 전마을에 나눈다. 이 "반 테우기"를 하는 地緣集團이 공동체로서의 結束이 자연 강해질 것은 자명한 일이다.

이런 음식물의 분배는 忌祭나 명절 때에도 있다. 이 경우의 분배범위는 가까운 이웃으로 좁혀진다. 제사를 지낸 후 나머지 음식을 이웃집에 먹어보라고 가져가면 이웃집에서도 또 제사 때에 가져온다. 이를 "테물 나눈다"고 한다.¹⁰⁵⁾ "테물 나누기"는 외형상으로 보면 음식물이 가고 오고 하는 것이지만 이 주고 받고 하는 데 인정이 붙어가고 붙어오고 하여 이웃간의 형제처럼 정이 두터워지는 것이다.

제사, 명절 때가 아니라도 음료품의 증답이 많이 있다. 가령 물에서 배추를 씻다가 이웃 사람의 오면 "이 배추 가져다 먹어 보라"고 하여 나누어 준다. 그러면 그것을 받은 사람은 다음 기회에 다른 것을 씻다가 "가져다 먹어 보라"고 하며 답례로 준다.

이 외로 대사 때에 금품의 扶助가 있음을 어디서나 마참가지다.

이러한 음식물의 분배, 금품의 부조, 기타 물품의 贈答慣行은 村民의 經濟循環, 自給自足體制의 機能을 하고 있는 것일 뿐만 아니라, 그 주고 받고 하는데 덧붙여 다니는 인정으로 親睦과 連帶感을 강화시켜 공동체 의식이 굳어지는 것이다.

2. 社會保障機能

부락단위의 相扶相助組織이 村落構成員들에게 어떻게 공동체 의식을 고취시켜 社會保障的 機能을 수행했는지 파악해 보자.

鄉會는 舊自治行政組織의 단면이었다. 근대적 행정력이 미치지 못한 때는 이 향회에서 촌락의 자치적인 운영을 의논하고 집행했다.¹⁰⁶⁾

앞서 서술한 마을 포제도 鄉會가 주관하여 매년 정월 初丁日에 지내는 部落祭

105) 濟州道 地方科, 前掲書, p. 64.

106) 前掲書, p. 57.

임을 알았다. 3헌관, 소제관을 합쳐 12祭官을 鄉會에서 선출하고 엄격한 齊戒를 하여 行祭했다. 이 祭의 齊契期間과 제를 지낸 후 음복할 때 서로 친목을 도모할 뿐 아니라, 마을의 당면과제나 질서유지에 대한 사항을 협의함으로써 一體感이 형성됐다.

마을 사람들의 정치적 지혜에 의해 뽑힌 鄉長을 중심으로 부락 구성원들은 결속하게 되었다. 마을의 중요한 일이 있을 때마다 鄉會를 소집하여 결의하고 시행하였는데 여기서 공동체 의식은 물론 민주적 자치 능력이 싹트는 계기도 되었다.

따라서 鄉會에서는, 도로수리, 방범대책, 촌민의 제재 등 제반 촌락관리를 함으로써 勸善懲惡의 社會保障機能을 수행했다.

연자매의 설립, 수선, 운용을 위해 주민들은 연자매집단 중심으로 연자매를 조직했다. 연자매계는 "돌궤제" "돌방엿제" 혹은 "술궤집" "돌방엿집"이라 불렀다.¹⁰⁷⁾

연자매 계는 단지 前記한 기능만을 수행하는 것이 아니라 契員들사이에 부모나 조부모의 三喪을 당하거나 墓所의 축담 또는 가옥의 신축등 大事를 당했을 때 쌀 등을 모아 扶助하는 등의 相扶相助組織이기도 하다.

이처럼 연자매 계는 第一義적인 연자매 운용을 비롯하여 이웃끼리 상호부조하는 주요 機能을 겸하는 셈이요, 그러므로써 이웃 相互간의 유대를 더욱 돈독히 하는 공동체적 성격을 지니고 있다.

用水集團 管理組織은 한, 두 사람의 힘으로 할 수 없는 공동 조직체로서 연자매 관리와 더불어 대표적인 집단관리체제의 하나이다.

本島의 연평균 강수량은 1300mm가 되지만 本島의 地質이 火山灰土로 구성되어 있어 지하로 스며들어 가기 때문에 급수난을 해결하기 위해서는 동네마다 연못을 만들었다. 음료수통, 우마 급수장, 목욕장 등으로 구분해서 사용 규칙을 정하여 모두가 잘 지켜 가면서 위생적인 물 사용을 하도록 불문율이 되었다. 물의 공동 관리, 사용질서 의논, 물통의 보수를 공동으로 하는 사이에 이웃 사촌의 친밀감이

107) 金榮敦, "연자매," 『제주도 연구』제1집(제주 : 제주도연구회, 1984), p. 280.

생기고 서로 협동하며 질서를 존중하는 의식이 성장하여 갔다.¹⁰⁸⁾

이와 같이 공동으로 이루어진 시설은 곧 내 것과 같이 아끼고 아무도 보지 않은 곳에서도 사용질서를 어기지 않고 정직하고 근실하게 상호신뢰하며 생활했던 아름다운 미풍은 오늘날 우리들의 공공시설이용에 깊은 경각심을 불러 일으키고 있다.

契를 통한 相互扶助와 社會保障機能을 살펴보자.

혼자서는 감당하기 어려운 일이 발생하면, 여러 사람의 힘을 합하여 해결하려는 조직체를 接(제)이라 한다. 接에는 관혼상제 때 서로 도와 주기 위한 목적으로 이루어진 접과 기금을 마련하여 큰 일때 쓸 수 있는 연장을 마련하여 두었다가 빌려쓰는 사람에게 일정한 임대료를 받아 기금을 불리는 목적으로서의 接과 또한 뜻밖의 재난을 당했을 때 도와 주기 위한 목적으로 하는 常役의 세 가지가 있을 수 있다. 이러한契를 통한 상호부조는 공동체 구성원들끼리 친목과 공동체의 의식을 강화시킨 계기와 공간을 마련해 준 것으로 볼 수 있다. 相互扶助의 공동체적 성격의 생활은 경제적 사회적으로 有機的一體性을 경험할 뿐만 아니라 自然環境에 순응하면서 사는 지혜를 터득케 한다. 바로 이런 의식이 행동으로 구체화됨으로써 理性的 自覺이 터득케 되고 따라서 이성적 자각은 개인적인 이해관계를 뛰어넘어 전체의 이익을 포용하는 합리적인 규범을 창조하고 구조화 시킨다.

이러한 共同體의 人間觀을 적극적이면서도 社會的인 性向을 나타내는 방향으로 조성되며, 이러한 지역 공동체의 인간관계는 평등성과 아울러 사랑과 헌신에 의하여 이루어졌으리라는 이해도 가능하다.

수눌음은 가족 노동을 보충하는 역할을 하는데,¹⁰⁹⁾ 이러한 협동 노동은 작업의 능률 향상 외에 이웃간에 정을 주고 받는 또 하나의 이익을 보태기도 한다. 농촌에서는 봄에 파종에서 부터 여름의 김매기 가을의 추수 등 자기 힘만으로 할 수 없는 일을 서로 도와줌으로써 협동적이며 우호적인 관계를 맺었다. 남자가 있는 집안에서는 밭갈이와 같은 여자가 할 수 없는 일을 도와주면 여자는 남자 있는

108) 濟州道 地方科, 前掲書, p. 58.

109) 南碩珍, 前掲書, p., 39.

집에 김메기와 같은 여자가 할 수 있는 일을 도와 주는가 하면, 자기가 한가할 때 도왔다가 요긴할 때 노동을 교환한다거나, 기술이 없는 사람이 자기가 할 수 있는 일을 해 주었다가 기술적인 일이 필요할 때 빌어서 하는 등 相扶相助의 慣行은 ¹¹⁰⁾ 오늘에도 그 본보기가 되고 있다.

이러한 수눌음과 같은 협동 노동은 오직 신의와 정직을 바탕으로 이루어지고 자기가 먼저 일을 빌어하면 상대방이 요구할 때는 만사를 제쳐놓고 꼭 대신 갚아 주어 인정과 신뢰를 바탕으로 하는 社會保障의 行動規範을 보여주는 것이라 볼 수 있다. 이와 같은 정직과 성실 그리고 신의를 바탕으로 한 협동 생활은 개인주의가 만연되어 가고 있는 우리들에게 龜鑑이 되는 일이라 하겠다.

이웃끼리 물품의 贈答도 부락 구성원들의 공동체 의식을 강화시켜 준다. 집안에 大事가 있을 때 집집마다 "반 테우기"를 하거나 大事 때 수고한 사람들에게 功情을 한다거나 "식개밥 돌리기"등을 통하여 地域 共同體의 連帶意識을 강화시켜 나간다.

그 외에도 扶助에 대한 贈答 慣行은 村民의 經濟循環, 自給自足體制의 機能을 하고 있을 뿐만 아니라 血緣的 親族이 아니더라도 이웃 사촌과 같은 친밀감이 생겨나게 한다. 그러니 속이려고 할 리도 없고 모두 순박하기 마련이며 나만 잘 살려고 하여 不正한 짓을 할 생각이 날 수도 없다. 정직하고 질서를 존중하는 정신이 온 마을에 가득차니 도둑이 있을 리 없다. 도둑이 있으면 그 소문은 일시에 마을에 번져나가 方法活動을 자체적으로 벌이게 된다.

마을의 입구마다 "순막"이라는 움막을 짓고 젊은이들이 순번을 정하여 여기서 밤을 새며 지킨다. 이 활동을 "순 돈다"라고 하는데 마을 사람들은 모두 형제와 친족처럼 정과 정으로 얹혀져 살아가기 때문에 모두 마음의 창을 열어 신뢰하게 되고 스스로 협동하는 정신이 우러나게 된다.

이 외에도 가옥 신축시에 物質的 扶助는 물론 治木, 축벽, 泥土의 作業, 축담 등 힘겨운 일체의 노력을 이웃이 모여들어 공동으로 처리하게 된다. 葬事에도 運樞는 물론 축분, 築牆 등의 大小役事를 공동으로 하게 된다. 농사일 만 하더라도

110) 濟州道教育研究院, 前掲書, p. 312.

파종에서 제초, 수확까지 자기 가족들만으로 하는 것이 아니라 각 가정 농번기의 緩急을 의논하면서 공동으로 하게 된다.

李元鎮의 [탐라지]에는 파종시의 작업으로 "土質이 뜨고 말라서 밭을 개간하면 반드시 牛馬를 몰아 밟아야 한다"고 하였거니와, 이는 [밭 밟는 작업]을 말한다.¹¹¹ 파종 때에는 인근 牛馬를 동원하여 이 牛馬의 고삐를 한 줄에다 묶어 놓고 群畜으로 浮燥한 땅을 밟아 주어야 한다. 많은 소와 말의 떼를 앞세우고 많은 남자가 떼를 지어 뒤따르면서 공동작업하는 광경은 탐라의 진 풍경이 아닐 수 없다.

파종 뒤의 제초작업도 마찬가지다. 자기의 밭을 자기네의 식구만으로만 김을 메는 것이 아니라 이웃의 마을 사람들과 더불어 [수눌어서] 김을 멘다. 10~20명이 一列 횡대를 지어 [김메는 노래]를 부르면서 시원스레 김을 메어 가는 광경도 탐라가 아니고서는 보기 어려운 특유의 풍속도인 것이다. 이러한 [수눌어]하는 작업을 통하여 協同·相助하는 慣行이 길러지게 된다.

위와같이 傳統農業社會의 共同體的 行動樣式이 對內道德과 慣習에 의해 형성됨으로써 村落의 社會秩序가 유지되는 것이다. 後述하는 共同牧場과 共同漁場의 관리에 있어서도 共同體的 規範이나 行動類型에 위배될 때 社會保障機能을 강화하기 위해 적절한 규제가 있어 왔음을 알 수 있다.

3. 財産의 所有와 管理

共同體는 본질적으로 共同組織을 바탕으로 하고 있으며 共同組織의 영향은 生産活動 및 生活의 領域에까지 미친다. 특히 共同組織은 部落의 共有財産을 관리하며 그에 따른 규제는 부락 생활의 기본 원리로서 기능을 한다. 일반적으로 공유재산에는 耕地, 建物, 生活手段, 施設物 등 여러가지가 있으나 여기에서는 共同體的 性格이 두드러지게 나타나는 共同牧場과 共同漁場에 한해 고찰하고자 한다.

가. 共同牧場

고려 충렬왕 3년(1177)에 元이 東·西에 막을 설치하고 牛·馬를 放牧하여 達魯

111) 濟州道 地方科, 前掲書, p. 79.

花赤(다루하치)을 두어 監牧하게 한 것이 牧場의 嚆矢라한다.¹¹²⁾ 그 후 島전역에 걸쳐있는 마을 목장의 방목지는 부락민에 의해 소유, 관리되어 왔으나, 일제 시대에 들어와 토지 조사 사업 등에 의해서 資本制的 私有財産制가 전반적으로 도입됨에 따라 당시 마을 유지 중의 명의로 등기하게 되었다. 그리하여 紛爭이 惹起 되기도 한다. 共同牧場은 점차 기업 목장화되고 있으나, 지금도 부락 단위 공동 목장은 마을 단위 축산 계장을 중심으로 하여 관리되고 있어 전통 사회의 공동체적 성격의 단면을 보는 것 같다.

〈표〉 공동 목장 현황(1988년 3월 현재)

목 장 수	조합원수	축우두수	초 지			비 고
			계	개 랑 초	야 초	
85개소	8,695인	19,777두	12,369ha	6,515ha	5,854ha	

자료 : 제주도청 축산계

그 한 예로 애월읍 소길리의 공동목장의 관리 실태를 살펴보자.¹¹³⁾

이 마을은 [동동네] [서동네] [안동네]로 나뉘는데 각 동네마다 공동목장을 따로 마련해 운영하고 있다.

先祖로부터 대물림받은 한 共同牧場 組合의 座日은 "마을 사람이면 누구든지 조합원이 될 수 있으며 마을을 떠나는 사람은 그 조합원의 자격을 상실한다"고 되어 있다.

이처럼 부락 단위의 共同體的 行動規約은 촌락 생활의 질서 유지를 위한 規制手段이 되어 적절한 制裁가 뒤따르게 된 것이다.

이 마을 사람들은 3월 중순 부터 9월 하순까지 소를 목장에 올려 공동으로 돌보아가며 放牧한다.

공동목장의 운영 계획은 음력 정월 보름을 전후하여 그 준비를 서두른다. 그때가 다가와가면 共同牧場組合마다 임원을 선출해야 한다. 組合長, 副組合長, 財

112) 大靜國民學校, 『郷土教育資料集』 1986, p. 41.

113) 高光敏, "소와 함께 살아온 소길리," 『관광제주』 1984, pp. 110-114.

務, 幹事를 선출한다. 그리고 소를 돌 볼 순서를 정한다. 그 순서를 "番"이라 하고 그 순서를 정해놓은 하나의 팻말을 "番牌"라 한다. 그리고 재무는 결번시의 벌금과 일정수 이상의 소를 방목함으로써 내는 방목비를 관리한다.

소의 도난을 방지하기 위해서 목장으로 올려 보낼 때에는 [召吉] 또는 [小吉]을 등어리에 낙인찍는다. 이는 소의 나이 두살 때 한다.

組合員의 집에서는 대개 두 사람이 아침 8시까지 목장에 올라가서 소를 교대하고 이튿날 8시까지 소를 돌보아야 한다.

소 番의 임무는 막중하다. 소의 도난, 분실인 경우에는 절대 책임을 져야 할 뿐만 아니라, 소에게 이상이 생기면 즉시 주인에게 연락을 취해 줘야 할 의무가 있다. 특히 소에게 發情이 왔을때는 급히 주인에게 알려주어야 한다. 그래야 제 시간에 인공 수정이 가능하기 때문이다.

組合員들은 農閑期를 이용해서 예방 접종 및 진드기약을 뿌려 주기도 하며 율타리를 보수하는가 하면 초지 관리를 위해 비료를 주면서 공동으로 목장을 관리한다. 이런 부락 공동 목장은 관광지의 면모를 부각시키기 위해서도 行政當局의 적극적인 지원이 필요하다.

나. 共同漁場

(1) 마을 共同漁場 管理의 變化

고대에 있어서 漁場管理의 制度는 아직 명백히 밝혀진 것이 없으나 漁業權의 국가소유와 造船技術의 幼稚 및 漁船船體의 약체 등으로 미루어 보아, 漁場은 內水面과 沿岸에만 한정되고 또한 거의 자유 방임적으로 관리 되고 있다고 생각된다. 그러다가 갑오경장 이후 국가소유 제도에서 자본주의 사유제도로 전환하게 되었다.¹¹⁴⁾

自生部落에 있어서의 共同漁場의 管理는 조선 기술의 미흡과 가격의 저하로 인하여 소홀하기 일쑤였다. 특히 공동어장의 관리에 따르는 표류민의 시체 인양의 부담, 공동어장 진입로의 신설 및 보수의 부담 등은 이웃 部落으로 하여금 管理토록 하기에 이르렀다고 전해지고 있다.

114) 張善德외, 「수산학개론」(부산 : 太和印刷所, 1979), p. 350.

공동어장의 관리는 조선시대 이후 漁業關係 契가 중심이 되어 관리되어 왔다. 어업관계 契로는 漁夫契, 漁網契, 船契, 船舶契, 漁業契, 漁村契, 潛嫂契 등이 있다.

이 중에서 오늘날과 명칭이 같은 漁村契의 共同漁場의 管理實態를 중점적으로 살펴보고자 한다.

(2) 共同漁場 管理實態

漁村契는 契員의 生産力 增進과 生活向上을 위한 공공사업의 수행 및 경제적, 사회적 지위의 향상을 도모함을 목적으로 한다고 어촌계 정관에 규정하고 있다. 이처럼 어촌계는 공동어업 관리단체인 동시에 어민에 협동사업의 추진체인 것이다.

두드러진 협동사업으로는 해조류, 조개류 등의 共同生産, 共同分配, 共同販賣 등을 들 수 있다.

또 공동 작업으로는 해조류의 건조, 바위담기, 돌넣기, 경운, 운반 등을 들 수 있으며 이런 활동을 통하여 부락 구성원들의 응집력이 고조된다. 특히 본도 해녀들의 潛嫂作業이야말로 서로 협동하지 않으면 水中孤魂의 위험이 항상 도사리는 일이 아닐 수 없다.

또한 부락 공동 어장의 관리를 위하여 漁村契 自體에서 순번을 정하여 어장을 감시하는가 하면 청년회 등의 단체에 용역을 주어 不法적으로 水産物을 捕獲·採取하는 것을 단속하기도 한다. 그 관리 경비는 어촌계 공동판매 대금으로 충당된다.

이처럼 어촌계는 공동어장의 소유와 관리의 주체임을 알 수 있다. 그리하여 部落構成員들은 漁村契를 구심점으로 하여 共同體的 行動樣式을 나타내고 있으며 어촌계 규약에 위배될 때는 비난·처벌 등의 적절한 規制를 통하여 社會保護機能이 강화된다.

IV. 結 論

지금까지 濟州島 傳統的 社會維持의 基盤的 要素를 究明하기 위하여 民間信仰의인 면과 慣行的인 면으로 나누어 고찰해 보았다.

民間信仰의 實態와 機能을 分析해 본 것은 인간의 구체적인 行動 樣式의 裏面에는 분명히 정신적인 믿음이 內在해 있을 것이라고 생각했기 때문이다.

民間信仰은 여러 유형으로 存在하나 부락단위의 共同體的 性格이 두드러지게 나타나는 포제, 堂祭, 영등굿으로 나누어 그 實態와 機能을 파악해 보았다.

포제는 남성에 의하여 관리되는 儒式部落祭로서 儒學이 남성사회에 보급됨에 따라서 巫式部落祭에서 분리되어 나온 것이라고 한다.

영등굿은 당굿(堂祭)에 포함될 수 있으나 절을 달리한 것은 육지부에서도 영등신앙은 있으나 部落祭形式인 굿으로 행하는 곳은 濟州島 뿐이어서 그 學術的 價値를 重要하게 생각했기 때문이다.

위의 民間信仰의 社會的 機能으로서 중요한 공통점은 除災求福의 마을의 풍요를 염원하는 가운데 異質的 要素들을 結合하여 共感帶를 형성함으로써 傳統的 社會維持의 基盤的 要素가 되어 왔다는 점이다. 또한 輿論形成의 根據를 제시한다는 점도 들 수 있다.

그러나 이러한 民間信仰은 意味를 附與하여 삶을 改造시키는 機能을 하지 못하고 단지 現實의 삶 속에서 不安과 苦痛除去의 基本的 欲求充足의 機能만을 하고 있는 점을 지적할 수 있겠다.

그러면 慣行적인 측면인 구체적 行動樣式과 어떻게 관련되고 있는가 하는 점이다.

傳統社會의 영향을 받은 相扶相助組織體들은 오늘날에도 組織構成員들의 유대 강화는 물론 社會體制의 維持를 위한 基盤的 要素로서 그 機能을 수행하고 있다.

共同財産에는 牧場, 漁場외에도 창고, 선착장, 마을회관 등이 있으나 共同生産, 共同分配, 共同作業 등에 있어 共同牧場과 共同漁場의 所有 및 管理와 유사하다 하겠다.

精神的 基盤으로서의 民間信仰과 구체적인 行動樣式 사이에도 上述한 바와 같은 공통점을 찾을 수 있다.

이러한 共同體의 性格은 傳統社會의 停滯要因이라는 점에서 注目받아 오기도 했지만 다른 한편 傳統社會를 理解하는데 있어 중요한 端緒가 되고 있을 뿐만 아니라, 部落社會의 統合要因이며 生活의 原理가 되고 있다는 점에서 주의가 요구된다.

그렇다면 共同體의 文化創造의 계기는 어떻게 마련될 수 있겠는가?

이를 위해서는 濟州島 傳統의 社會維持의 基盤的 要素들을 심층 분석하기 위한 참여관찰, 실증적인 연구방법등을 보강함으로써 마을단위의 共同體의 性格이 島 단위의 三姓神話나 民族共同體인 檀君神話에 까지 관련되고 있음을 究明할 수 있으리라 믿는다.

參 考 文 獻

- 康龍炫. "濟州文化와 그 研究方法," 「제주도」 14호. 제주도청, 1964.
- 高光敏. "소와 함께 살아온 소길리," 「관광제주」. 1984, 11.
- 高昌璫. "濟州文化의 社會科學的 이해에 관한 연구," 「제주도 연구」. 제1집, 제주 : 제주도 연구회 1984.
- 金錫俊. 濟州道 "중산간부락의 契集團 참여와 사회적 유대," 「제주신문 창간 40주년 기념 심포지움 및 제주도연구회 제1차 학술대회」. 1985.
- 金烈圭. 「한국의 神話」. 서울 : 일조각, 1979.
- 金榮敦. "연자매" 「제주도 연구」 1집. 제주도연구회, 1984.
- _____. "제주도민의 통과 의례," 「제주도」 32~34호. 1967.
- _____. 이근·玄容駿. "제주도민의 근면성 자립정신 儉素生活," 「제주도」 43호. 제주도청, 1970.
- 金宗業 等. "제주도 傳統文化-역사, 종교, 신화, 민요-, " 「제대학보」. 제주 : 학도호국단, 1975.
- 金智勇. "단군신화와 民俗學의 考察," 「청주대 논문집」. 1957.
- 金泰坤. "巫俗의 宗教的 機能." 「공간」 91. 이화여대 한국문화연구원, 1974.
- _____. "民間信仰의 意味와 機能," 「흥익」 28. 서울 : 흥익대, 1984.
- _____. 「韓國巫俗地 I」. 서울 : 경희대, 민속학연구소, 1979.
- 金熙昇. "農村位民의 民間信仰 受容失態에 관한 연구." 석사학위논문, 전남대학교 대학원, 1984.
- 南碩珍. "濟州島 傳統社會의 農業經營에 관한 研究." 석사학위논문, 제주대학교 교육대학원, 1987.
- 박영신. "韓國傳統社會의 構造的 特性에 관한 社會學的 考察," 「연세대논총」 14. 서울 : 연세대 출판부 1977.

- 박재환. "人間相互作用에 관한 濟州道民의 社會意識," 「제주대 논문집」 제9집.
제주 : 제주대학 출판부, 1977.
- 박진상. "農村과 漁村部落의 共同體的 性格." 석사학위논문, 전남대학교 대학원,
1983.
- 石宙明. 「濟州島方言集」. 서울신문사, 출판부, 1947.
_____. 「제주도 총서」④. 寶晉齋 刊, 1968.
- 石宙善 교수 회갑기념 간행위원회. 「石宙善 교수 회갑기념 민속학 논총」. 서울 :
통문관 1971.
- 宋錫夏. 「韓國巫俗考」. 서울 : 日新社, 1986.
- 申東滌. "共同運命體의 連帶意識," 「世代」. 서울 : 1986.
- 신찬균. "濟州의 차시령 맞이," 「공간」 121호. 서울 : 이화여대출판부, 1977.
- 禹樂基. 「국민 관광」Ⅰ. 제주 : 정문사, 1980.
- 李判植. "組織에 있어서 응집성의 영향과 제고를 위한 방안의 研究." 석사학위논
문 성균관대학교 행정대학원, 1984.
- 任東權. 「韓國民俗學」 全5권. 서울 : 민속원, 1981.
- 임지혜. "민속에 나타난 마을 社會의 協同意識과 그 生産的 機能," 「새마을 연구」
3. 안동대학교, 1984.
- 張籌根 書評. 유동식著, "한국巫敎의 역사와 구조,"에 대하여. 연세대, 사회인류
학회, 1975.
- _____. "濟州島 巫俗의 地域性에 대하여," 「제주도」 15호. 제주도청, 1964.
- 장운식. 民間信仰의 研究를 위한 社會人類學徒의 제언」. 연세대학교 사회인류학
회, 1975.
- 제13회 소년체전 준비위원회. 「밝고 활기찬 濟州道」. 제주도청, 1984.
- 제주도 교육연구원. 「삼무정신 교육자료집」. 제주 : 東洋産業社, 1986-87.
- 제주도 교육위원회. 「삼무의 얼 : 교육자료 3-4」. 제주 : 태화인쇄사, 1986-87.
_____. 「濟州도교육사」. 1979.
- 濟州道 文化公報部 담당관실. 「濟州道の 文化遺産」. 제주도청, 1982.

- 濟州道 地方科. 「濟州道民의 3무정신」. 제주 : 삼화상사, 1983.
- 조문부. 「社會發展研究」 제2집. 제주대, 사회발전연구소, 1986.
- 秦聖麒. "신구간과 民俗信仰," 「國語國文學」 제34~ 35 합병호. 서울 : 국어국문학회, 1967.
- _____. "濟州道民의 生活과 契," 「문화인류학」 제7집. 서울 : 한국문화인류학회, 1967.
- _____. 「南國의 地名由來」. 제주 : 濟州民俗研究所, 1975.
- _____. 濟州의 "醮祭堂과 部落祭," 「제주도」 제39호. 제주도청, 1969.
- 秦聖麒. "堂神의 思想的 背景," 「제주도」 18호. 제주도청, 1964.
- _____. "濟州道와 신흥종교," 「제주도」 제20호. 제주도청, 1965.
- _____. 「南國의 巫俗」. 서울 : 형설출판사, 1987.
- _____. 「南國의 民俗」. 서울 : 교학사, 1971.
- _____. "濟州島 巫俗信仰의 意義," 「제주도」 34호. 제주도청, 1968.
- 秦元日. "탐라의 학예, 言語, 宗教의 研究," 「제주대 논문집」 제3집. 제주 : 제주대학교 출판부, 1971.
- 韓昌榮. "都市 새마을운동에 있어서 自生集團의 역할," 「제주대학교 논문집」 제7집. 제주 : 제주대학 출판부, 1975.
- _____. 「濟州道 散考」. 제주 : 한일문화사, 1982.
- _____. 「濟州道 수상」. 창문각, 1979.
- 韓國民俗人類學會. 「韓國民俗綜合 조사보고서」 (제주편). 文化公報部, 문화재관리국, 1974.
- 玄容駿. "濟州島 무당굿놀이," 「문화재」 2호. 문화재관리국, 1965.
- _____. 「濟州島巫俗資料事典」. 서울 : 신구문화사, 1980.
- _____. "濟州島의 영등굿," 「한국민속학」 제1호. 한국민속학회, 1969.
- _____. "濟州島의 기층문화," 「文化人類學」 제7집. 한국문화인류학회, 1975.
- _____. "濟州島의 儒式部落祭," 「石宙善 교수 회갑기념, 민속학논총」. 서울 : 통문관, 1971.

玄容駿. "濟州島 海女の 巫俗信仰實態," 「제주도」 34호. 제주 : 제주도청, 1968.

_____. "濟州島 海女生活의 調査研究," 「제주대학 논문집」 제2집. 제주 : 제주
대학 출판부, 1970.

Durkheim Emile. *The Rules of sociological Method..* New York : The free
press, 1938.

Minar, David w, and Greer Scott. *The Concept of Community : Readings
With Interpretations.* Chicago : Aldine Publishing Co, 1969.

Nisbet, Robert A. *Community and Power : A Study in the Ethics of
Order and Freedom.* New York : Oxford University Press, 1962.

Radicliffe-Brown, A.R. *Structure and Function in Primitive Society.*
London : Cohen west, 1965.

Abstract

A Study on the Foundational Element of Maintaining
the Traditional Society in Chejudo.

Kim Young-Sung

Department of Social Studies Education

Graduate School of Educational Cheju National University, Cheju, Korea

Supervised by Professor Song Sung-Dae

I considered the foundational element of maintaining the traditional society in the aspect of folk belief and habitual aspect.

The reason to analyze the real aspect and function of folk belief is that spiritual belief is distinctly immanent in the other side of behavior patterns.

Folk belief exists in various forms. But I classified POCHE, TANGCHE and YOUNGDEUNGKUT which represent remarkably communal characteristics of villages, and surveyed the real aspects and function of them.

POCHE is the confucian ritual form in village managed by man, and spreads in the man society. So it is said to be divided from the folk religion ritual form in village.

YOUNGDEUNGKUT can be comprised in TANGKUT. But, though there is YOUNGDEUNG-belief in other place, it is performed as the communal ritual form only in Chejudo. Since the academic worth of it is important, this is the reason to survey in different phrases.

The important common of social function in folk belief is to be the foundational element of maintaining the traditional society by uniting heterogeneous element and feeling sympathy for desiring villager the secularistic and fortune-seeking.

But these folk beliefs don't fulfill a function to reconstruct a life, but fulfill only a function to satisfy national urge of removing uneasiness and suffering in real life.

Then, how folk belief aspects are related to concrete behavior patterns of habitual aspects? The mutual aid organisms function as the foundational elements for maintaining the system of a society with joint possession and control of joint property.

There is the same common as above surveyed between folk belief as the spiritual foundation and concrete behavior patterns.

These communal characteristics are, on the one hand, attracted attention in that stagnant elements of the traditional society, on the other hand, not only an important clue for understanding the traditional society, but also unity elements of villages and standard of living.

謝 辭

제가 이 論文을 쓰기까지 많은 분들께 도움을 받았습니다.

論文을 誠心껏 指導해 주신 宋成大 教授님, 항상 격려와 유익한 말씀을 주신 金恒元 教授님, 申幸澈, 朴龍垆, 韓錫祉 教授님께 깊은 感謝를 드립니다.

資料收集과 處理過程에서 도움을 주신 南碩珍, 金星美, 姜榮久, 文祥津, 姜昌彦, 玄學權, 李仁丙, 金才三 先生님과 濟州大學校 郷土資料室 및 情報資料室 職員들께 도 謝意를 표합니다.

그리고 多樣的 視覺으로 指導해 주신 金德錠 先生님을 비롯한 梁銅壽 校長先生님·張承彦 校監先生님·李龍台·吳鏞升 先生님·翰林國民學校 職員들께 感謝를 드립니다.

끝으로 저의 父母님 金行宣·李萬方·金淑子, 兄님 世昌·瀛植·瀛國, 同生 京泰·京憲·英宜·英信, 내 사랑하는 時英·나래·다래·都延에게 이 論文을 贈物로 드립니다.