

研究論文

# 한국 일생의례의 성격 규명과 주술성

김만태

서라벌대학 풍수명리과 전임강사, 민속학 전공  
ware4u@sorabol.ac.kr

- I. 머리말
- II. 한국 일생의례의 성격 규명
- III. 일생의례와 주술성의 관계
- IV. 맺음말

이 논문은 2009년 5월 22일-23일 강남대학교에서 '아시아 일생의례의 비교연구'라는 주제로 개최된 2009년도 비교민속학회 춘계학술대회에서 발표한 것을 수정 보완한 것임.

## I. 머리말

사람이 태어나서 죽을 때까지 일생을 통한 성장과 변화과정 속에서 치르는 것은 의례인 일생의례는 우리네 생활문화를 연구하는 데 매우 중요한 요소이다. 그러므로 일생의례에 관한 연구는 민속학이나 인류학 등에서 상당히 비중 있게 다루어지고 있으며, 지금까지 이에 관한 연구도 많이 진행되었다. 한국인의 일생의례로만 그 범위를 한정해서 살펴봐도 단행본으로는 이광규의 『한국인의 일생』(1985), 장철수의 『한국의 관혼상제』(1995), 한국종교민속연구회의 『종교와 일생의례』(2006), 정중수의 『사람의 한평생』(2008) 등이 있다.

연구논문으로는 최종호의 「한국인의 환갑의례연구」(1989·석사), 강재철의 「한국 혼례에 나타난 제습속의 상징성 고찰」(1999), 김시덕의 「현대 한국 상례문화의 변화」(2007)·「한국 일생의례의 동아시아적 보편성과 고유성」(2009), 김주희의 「2000년대 도시 여성의 출산문화: 문화변동의 장」(2007), 문옥표의 「가정 제례의 변용을 통해 본 현대 한국인의 가족관계와 젠더」(2007), 송재용의 「한국의 의례 - 관·혼·상·제례를 중심으로」(1999), 한태문의 「한국과 일본의 통과의례 비교 연구」(2002), 이은봉의 「한국 의례문화의 이해 - 한국인의 질병·죽음·재해를 중심으로」(1999), 김만태의 「한국인의 삶에서 수연례(壽宴禮)가 갖는 의미 분석」(2008), 박경용의 「기업 의례 양상과 입사의례의 조직사회화 전략」(2008), 구미래의 「“일생”에 대한 불교적 관념과 불교 일생의례의 특성」(2009), 김현선·시지은의 「무속의 일생의례와 세계관」(2009), 박일영의 「천주교 일생의례의 종교적 특성과 세계관」(2009), 이복규의 「한국 개신교 일생의례의 특성과 세계관」(2009), 한양명의 「일생의례의 축제성: 장례의 경우」(2009) 등이 있다.

이처럼 민속학과 인류학 등에서 일생의례, 특히 한국인의 일생의례에 대해 활발하게 연구를 진행해오고 있으나, 정작 ‘일생의례’라는 용어 자체에 대해서는 연구자마다 그 개념과 대상 및 범위에서 많은 차이를 드러내고 있다. 일생의례를 연구 대상으로 하는 학계에서조차도 일생의례와 관련하여 통과의례·가례·관혼상제·평생의례 등 여러 용어가 명확한 개념 구분 없이 혼용되고 있는 실정이다. 궁극적으로 이러한 용어상의 혼란은 일생의례에 관한 보다 분석적이고 정밀한 연구를 가로막는 장애물

로 작용한다.

그러므로 향후 논리적으로 보다 정합(整合)한 일생의례 연구를 위해서는 우리나라에서 전통적으로 널리 행해져 왔으며, 근래 들어 통상적으로 일생의례의 부분 개념으로 여겨지는 관혼상제, 즉 사례(四禮)·가례(家禮)와의 관련성을 통해 일생의례와 통과례의 성격을 분석적으로 규명할 필요가 있다. 그리고 이러한 명칭 간에 범주 차이가 나타나는 현실이 바로 한국 일생의례가 갖고 있는 주요 특징이라는 점을 간과해서는 안 된다. 왜냐하면 이러한 범주 차이의 원인을 분석해보는 것도 한국 일생의례만의 성격을 파악하는 한 방법이기 때문이다.

어떤 민족이나 문화를 막론하고 출생·혼인·죽음 등 삶의 주요한 시점에서 그에 따른 의식을 거행한다. 그 의식들은 일정한 형식과 절차를 갖추고 있으며, 여러 가지 의미를 전달하는 상징복합체이다. 일생의례가 내포·전달하는 여러 상징성 중에서도 주요한 것으로 주술성(呪術性)을 빼놓을 수가 없다. 음력으로 한 해에 입춘이 두 번 겹치는 쌍춘년(雙春年)에 혼인하면 잘 산다고 해서 쌍춘년으로 알려진 2006년에는 혼인식을 올리려는 예비부부들이 급증하면서 비수기인 한여름 평일에도 예식장을 구하기 힘들었고<sup>1)</sup>, 2007년 정해(丁亥)년은 황금돼지해로 이해에 태어난 아기는 재물 복이 있다고 하여 출산율이 증가하였다.<sup>2)</sup> 정부가 출산 장려정책에 수천억 원을 쏟아붓고도 2005년 사상 최저까지 떨어졌던 출산율이 쌍춘년·황금돼지해의 속신(俗信)의 영향으로 2007년까지 2년째 반짝 상승하였다.<sup>3)</sup> 일생의례 행위가 지닌 주술성의 위력을 여실히 잘 보여주는 사례들이다.

그럼에도 불구하고 지금까지 일생의례가 지닌 주술성에 주목한 연구는 매우 드물며, 임재해의 「일생의례 관련 물질 자료들의 상징적 의미와 주술적 기능」(1997)이 유일하다. 임재해의 이 글은 출생의례의 하나인 돌의례를 비롯하여 혼례·상례·제례 등 중요한 네 가지 일생의례에 동원되는 의례 관련 물질 자료들을 검토하여 의례를 치르는 목적과 의례물품의 상징성 또는 주술적 기능이 상당히 밀접한 연관성을 지니고 있다는

1) 「한여름 '쌍춘년 결혼전쟁」, 《서울신문》, 2006년 7월 3일자.

2) 「출산율 6년 만에 반등」, 《대전일보》, 2007년 5월 8일자.

3) 김만태, 「한국 태일풍속의 전승 양상과 특징」, 『정신문화연구』, 제32권 제1호(2009), 390-392쪽.

사실을 밝힌 점에서 그 의의가 매우 크다. 다만 개개의 단편적인 논의에 머물렀다는 점이 아쉽다. 일생의례에 함축된 의미와 상징성을 보다 온전하게 이해하기 위해서는 일생의례의 거행 구조를 '주술성-종교성'과의 연계 속에서 분석할 필요가 있다.

따라서 일생의례에 포함되는 범주의 차이 원인을 탐구하는 과정을 통해 한국 일생의례의 성격을 규명해본 후, 이어서 한국 일생의례에 담긴 주술성의 정도를 개략적이거나 파악하여 향후 '한국 일생의례와 주술성'에 관해 보다 심도 깊은 연구를 위한 디딤돌로 삼고자 한다.

## II. 한국 일생의례의 성격 규명

일생의례는 그것이 치러지는 사회 집단의 주도적인 인간관과 생사관에 서 가장 직접적인 영향을 받는다. 그러므로 일생의례에는 당시 사회에 풍미했던 신앙이나 당대의 지배적 종교이념이 잘 반영되어 있다. 한국종교사의 한 특색은 시대에 따라 그 지배적인 종교를 달리한다는 데 있다. 무속 또는 무교(巫敎)라 불리는 토착신앙의 기반 위에 5세기 이후 신라와 고려의 문화를 지배해온 불교, 조선의 문화를 지배해온 유교, 근대 이후 영향력이 점차 커진 기독교가 그것이다. 이처럼 우리나라는 다양한 종교문화가 교체하는 가운데 습합했던 다종교적 경험과 배경을 갖고 있다. 그러나 무교와 불교가 지닌 오랜 역사성과 토착성, 기독교가 지닌 빠른 성장성에도 불구하고 유교가 한국 일생의례의 열개를 이루고 있다. 이 점이 바로 한국 일생의례의 기본 특징이다.

14세기 말 성리학과 함께 전파된 『주자가례』는 당시 유교적 지배층에 의해 관혼상제의 사례를 중심으로 당시 세속을 교화하기 위한 방법으로 권장 내지 강요되었다. 이때의 정책적 목표는 불교와 무속 의례를 타파하고 유교적 의례체계를 확립하는 것이었다.<sup>4)</sup> 더욱이 16세기 후반부터 예학이 크게 발달하면서 『주자가례』는 보다 교조화(敎條化)되어 조선사회의 의례문화에 크게 영향을 끼쳤다.<sup>5)</sup> 그 여파로 말미암아 오늘날에도 유교 가례는 비록 그 내용은 크게 축소되었으나 우리나라에서 무교·불교·

4) 장철수, 「평생의례와 정책」, 『비교민속학』 제10집(1993), 52쪽, 60쪽 참조.

5) 금장태, 『한국유교의 이해』(민족문화사, 1989), 104-111쪽 참조.

기독교나 다른 현대 일생의례의 기본골격을 형성하고 있다.

무교 일생의례는 지역마다 그 양상은 다르지만 사람이 태어나서 죽을 때까지의 각 과정마다 일정한 의례를 구현하고 있다. 무교 일생의례는 대체로 사람의 출생·혼인·죽음 등 세 가지 단계에 집중된다.<sup>6)</sup> 출생의례는 삼신이나 제석에게 기자나 순산을 축원하는 의례이고, 혼인의례는 조상의 발동을 막는 의례이며, 죽음의례는 저승을 관장하는 신격들과 일련의 관계를 형성하여 망자를 조상으로 전환하는 과정이다. 무교 일생의례는 각 의례 단계마다 간여하는 신격이 각기 존재하는데 결국은 조상신앙으로 귀결된다.<sup>7)</sup> 조상은 생명을 주는 원천이기도 하고 장차 우리가 옮겨가야 할 대상이기 때문이다. 이런 조상 관념은 유교적 영향이 아니라 우리 고유의 무속신앙 근저에 자리 잡고 있다고 말한다.<sup>8)</sup>

‘윤회’와 ‘생로병사’라는 관점은 불교의 생사관을 드러내는 동시에 불교 일생의례의 특성을 엿볼 수 있게 한다. 인간은 깨달음을 통해 윤회에서 벗어나지 않는 한 생과 사를 끊임없이 반복한다. 일희의 삶인 일생은 생유(生有)·본유(本有)·사유(死有)·중유(中有)라는 4유(四有)로 설명된다. 각자의 업에 따라 모태에 의탁하여 태어나는 순간을 ‘생유’, 그로부터 죽음에 이르는 동안의 존재를 ‘본유’, 죽는 순간을 ‘사유’, 죽어서 다시 태어날 때까지의 존재를 ‘중유’라고 한다. 다음 생의 모습은 생전(본유)의 업에 따른 인과응보와 사후 다시 태어날 때까지(중유)가 큰 영향력을 미친다고 본다. 그래서 불교 일생의례는 사후에 행하는 49재나 천도제가 핵심을 이루며, 그 외 관혼(冠婚)처럼 인간이 사회적으로 살아가면서 겪게 되는 중요한 고비에는 무심하다.<sup>9)</sup>

본 논의에 앞서 고대 동아시아인들이 지녔던 형신관(形神觀)에 대해 살펴볼 필요가 있다. 이들은 사람의 육체와 정신의 관계를 형(形)과 신(神)의 관계로 파악하였다. 이러한 형신관에는 크게 세 가지 견해로서 형신이원론(形神二元論)·신불멸론(神不滅論)·신멸론(神滅論)이 있다.<sup>10)</sup>

6) 김현선·시지은, 「무속의 일생의례와 세계관」, 『비교민속학』 제39집(2009), 155-158쪽 참조.

7) 김현선, 「한국인의 일생과 무속의례」, 한국종교민속연구원 편, 『종교와 일생의례』(민속원, 2006), 321쪽 참조.

8) 김현선, 위의 논문(2006), 321쪽.

9) 구미래, 「불교 일생의례의 체계적 이해를 위한 시론」, 한국종교민속연구원 편, 『종교와 일생의례』(민속원, 2006), 109-111쪽 참조.

10) 주계전 저, 문계곤 역, 『강좌 중국철학』(예문서원, 1993), 245-261쪽 참조.

형신이원론은 정기론(精氣論)인데 사람의 형은 백(魄)이며 신은 혼(魂)이라고 인식한다. 이 두 음양의 기(氣)가 모임으로써 사람이 태어나고 흩어짐으로써 죽는다. 즉, 형과 신이 합하면 혼백이 모이는 것이니 이것이 바로 태어남이다. 형과 신이 나뉘면 혼백이 흩어지는 것이니 이것은 곧 죽음이다. 사람이 태어난다는 것은 하늘의 정기가 내려와서 사람을 생겨나게 하는 것이며, 사람이 죽는다는 것은 사람의 정기가 하늘로 올라가는 것이다. 그래서 정기가 하강하고 승천하는 하늘은 곧 사람의 근본이 된다. 형신이원론은 전국시대 이래 기 개념을 바탕으로 유가(儒家)와 노장(老莊)에 의해 광범위하게 응용되어왔다.

신불멸론은 형신이원론과 유사하지만 정기를 영혼 또는 귀신으로 바꿔 인식하고, 영혼은 형체를 떠난 이후에도 그대로 의식작용을 지니며 회로애락을 느낀다고 본다. 또한 현실세계에 간여하여 선악의 의지적 작용도 할 수 있다. 이것이 바로 귀신설이다. 땀나무가 다 타고 나도 불은 또 다른 나무로 계속 옮겨 붙을 수 있는 것처럼 육신은 비록 죽어 썩어 없어지더라도 영혼은 죽지 않으며 영원히 존재한다는 것이다. 그 대표적 관점이 불교의 인과응보·윤회전생설이다. 신불멸론은 주로 불가(佛家)와 도가(道家), 우리의 무교에서 신봉한다.

신불멸론에서는 형체가 죽으면 정신 또한 자동으로 소멸된다고 본다. 왜냐하면 정신은 형체를 바탕으로 해서만 기능할 수 있기 때문이다. 이 견해는 남북조시대에 불교를 가장 두드러지게 반대했던 범진(范縝, 450?-515)의 사상이었다. 그러나 동아시아 전통사회에서 장기간 점유했던 관점은 신불멸이 아니라 형신이원론과 신불멸론이었다. 동아시아인들의 생사관에 직결되는 형신관은 역대 철학자들의 관점도 하나로 일치하지 못하고 있으며, 현재까지도 변화·발전하는 과정에 있다.<sup>11)</sup>

이 글은 우리나라에서 다른 종교나 다른 현대 일생의례의 기본 틀을 형성하고 있는 유교 일생의례의 관점에서 일생의례·통과의례·가례 간의 범주 차이를 규명해서 한국 일생의례의 특성을 새롭게 이해하는 또 다른 계기로 삼고자 함이니 주로 형신이원론적 관점과 유가적 관점에서 서술해나가도록 한다.<sup>12)</sup>

11) 주계진 저, 문재곤 역, 위의 책(1993), 245쪽.

12) 이해의 편의상 이 글에서 사용하는 명칭의 내용을 미리 정리해본다. ‘유교 일생의례’, ‘무교 일생의례’, ‘불교 일생의례’, ‘통과의례적 속성을 갖는 일생의례’의 경우처럼 ‘일생의례’ 앞에 수식어가 붙는 것이 아니라, 그냥 ‘일생의례’라고 지칭하는 경우는 ‘인식적

사람이 태어나서 죽을 때까지 일생 동안 거치는 여러 의례를 일생의례(lifelong rites)라고 한다. 일생의례와 비슷한 개념으로 사회인류학 용어인 통과의례(a rite of passage)라는 말이 있다. 반 켄넵(Arnold van Gennep)은 통과의례를 “인간의 생활은 비슷한 시작과 끝의 연속적 단계-출생, 사회적 사춘기, 혼인, 아버지가 되는 것, 죽음-로 이루어져 있는데, 이런 하나하나의 사건에서 의례가 행해진다. 이때 행해지는 의례의 근본 목적은 개인이 어떤 명백한 지위에서 또 다른 명백한 지위로의 통과를 가능케 하기 위한 것”(일생의례)과 “천체의 변화, 즉 달의 변화, 계절의 변화, 해의 변화 등과 관련된 의례”(세시의례)<sup>13)</sup>, “한 지역에서 다른 지역으로의 영역의 통과”(영역의례)<sup>14)</sup> 등으로 정의한다.

반 켄넵의 정의로 볼 때 일생의례는 통과의례의 부분 개념임을 알 수가 있다. 그리고 일생의례는 사람의 출생에서 죽음에 이르기까지 인생의 마디마디가 되는 곳에서 행해지는 의례이므로 당사자가 의례의 주체가 되지 않으며, 의례의 결과로 그 사람이 새로운 지위를 획득하거나 확인받지 않는, 그 사람이 태어나기 전의 기자의례를 비롯해 그 사람이 죽은 후의 제례는 통과의례적 속성을 갖는 일생의례에는 당연히 포함되지 않는다.

그러나 일반적으로는 사람이 태어나서 죽기까지의 ‘일생’을 확대 해석해서 세상에 태어나기 전 부모의 기자로부터 출생·육아·성년·혼인·환갑·죽음과 제사에 이르기까지의 여러 의례를 모두 일생의례라고 정의한다.<sup>15)</sup> 이렇게 기자·출생·육아·성년·혼인·환갑·죽음·제사까지를 일생

일생의례’, 즉 기자의례에서 제례까지 두루 포함하는 통상적인 일생의례를 의미하는 것으로 사용한다.

명칭	내용
통과의례	일생의례+세시의례+영역의례
통과의례적 일생의례	통과의례의 부분집합으로서 일생의례(생육-상장)
인식적 일생의례	통상적(일반적)인 일생의례(기자-제사)
가례	관혼상제(사례)

13) A. 반 켄넵 저, 전경수 역, 『통과의례』(을유문화사, 2000), 31-32쪽.

14) A. 반 켄넵 저, 전경수 역, 위의 책(2000), 45쪽.

15) 김용덕, 「일생의례」, 민속학회 편, 『한국민속학의 이해』(문학아카데미, 1994), 169쪽. 장철수가 김용덕의 일생의례 범위에서 회갑을 제외한 나머지만 기자로부터 봉제사(奉祭祀)까지의 의례를 ‘평생의례’라 칭함이 『한국의 관혼상제』(김문당, 1995)에서 간결된다. 이후 학계에서는 기자에서 제사까지를 두루 포함해서 일생의례 또는 평생의례라 칭하는 경향이 점차 일반화되었다. 이에 따라 일생의례나 평생의례는 용어상 사회인류학의 ‘통과의례’나 『주자가례』의 ‘관혼상제’와 차별화되고 있다. 그럼에도 불구하고 출생 이전과 죽음 이후에 치러지는 의례의 수행 주체가 일생의 당사자가 아니기 때문에 이를 과연 한 개인의 일생과 연관된 의례로 볼 수 있느냐 하는 문제는 여전히 남는다.

의례로 모두 포함하는 경우를 ‘인식적 일생의례’라고 규정한다. 이 ‘인식적 일생의례’는 통과례적 측면에서는 일생의례에 포함되지 않는 기자의례와 제례를 인식적 측면에서 일생의례에 포함시키고 있다. <통과례적 일생의례와 인식적 일생의례의 차이>

또한 대부분의 인류학·민속학자들에 의해 일생의례에 당연히 포함되는 기자·백일·돌 등과 같은 출생의례, 환갑·고희 등과 같은 수연례(壽宴禮)는 우리나라에서 오랫동안 널리 시행되어왔는데도 가례에는 포함되지 않는다. <인식적 일생의례와 가례의 차이>

이처럼 가례와 일생의례, 통과례 간에 범주의 차이가 확연함에도 불구하고 최근까지 이들 용어는 별다른 구별 없이 혼용되어왔다. 이에 대해 김용덕은 “(통과의례라는) 서구식의 넘치는 뜻을 정리하고 (관혼상제·가례·사례라는) 중국식의 유교적 용어가 갖는 불완전한 뜻을 보완하면서 한국인이 한평생 거치는 의례를 ‘일생의례’라는 말로 정의하는 것이 타당하리라 본다”<sup>16)</sup>고 하였다. 이에 대해 많은 학자가 동감하면서도 정작 가례와 (통과의례적·인식적) 일생의례 간의 범주가 이처럼 크게 차이 나는 이유에 대해서는 명확한 설명을 하지 않고 있다.

우선 사회인류학 용어인 통과례의 부분 개념으로서 일생의례에는 당연히 포함되지 않는 기자의례·제례가 인식적으로는 일생의례에 함께 포함되어 다루어지는 까닭을 알아보고, 일반적으로 일생의례의 부분 개념으로 인식되는 가례와 일생의례와의 차이점에 대해서 살펴보아야 주술성을 비롯한 일생의례의 특성을 보다 온전하게 파악할 수 있다.

통과의례적 일생의례: 기자 생육 관례 혼례 수연례 상례 제례

인식적 일생의례: 기자 생육 관례 혼례 수연례 상례 제례

통과의례적 주자가례: 기자 생육 관례 혼례 수연례 상례 제례

그림1-일생의례와 가례의 범주

16) 김용덕, 앞의 글(1994), 169쪽.



첫째, 통과례상의 일생례에는 당연히 포함되지 않는 태어나기 전의 기자의례와 죽은 다음의 제례가 인식상의 일생례에 포함되는 까닭은 무엇 때문일까? 이는 동아시아 문화권의 '기(氣)'의 개념으로 설명할 수 있다. 동아시아 문화권에서는 사람의 몸은 다른 사물과 마찬가지로 기로 이루어져 있다고 생각한다. 사람의 탄생은 어머니의 자궁 안에서 아버지·어머니의 기와 그 시점에 주위를 떠돌던 기가 모두 합쳐져 하나의 독립된 생명체를 형성함으로써 이루어진다고 본다. 사람의 죽음은 그 과정이 거꾸로 되돌아가는 것으로 독립된 개체로 존재하던 한 인간이 그 생명을 다하면 그 몸을 이루고 있던 기가 자연 속으로 흩어져 사라지게 된다는 것이다.<sup>17)</sup> 전국시대 문헌인 『맹자(孟子)』의 '호연지기(浩然之氣)'<sup>18)</sup>에서 기는 '사람의 정신적 실체를 좌우하는 어떤 힘'으로 인식되고, 『장자(莊子)』에서는 인간의 생명현상을 기의 흩어지고 모임에 의해 설명한다.<sup>19)</sup> 후한시대의 백과사전인 『백호통의(白虎通義)』에서도 "인간은 천기(天氣)를 품부(稟賦)받아 태어나는 것"<sup>20)</sup>으로 설명하고 있다. 사람의 신체구조 또는 의학적 측면에까지 음양오행과 기 사상이 바탕하고 있음은 『황제내경(黃帝內經)』을 통해 짐작할 수 있다. 기를 최고 범주로 삼아 철학체계를 세운 후한 초기의 왕충(王充, 27-100?)도 인간의 삶과 죽음을 기의 모이지고 흩어짐으로 파악하였다. 마치 물이 얼면 얼음이 되고 녹으면 다시 물이 되듯이 인간은 미묘하여 헤아려 알기 어려운 원기(元氣)상태에서 태어나 살아가고, 죽으면 다시 원기상태로 되돌아간다고 인식하였다.<sup>21)</sup>

그런데 원기의 모이지고(集) 흩어짐(散)은 사람이 태어나고 죽는 순간에 곧바로 일어나는 것이 아니라 긴 시간을 두고 서서히 진행된다고 본다. 동아시아 문화권에서 아이가 갓 태어나자마자 바로 한 살로 여기는 것도 이런 인식 때문이다. 이황(李滉, 1501-1570)은 사람이 죽어서 기가 흩어지는 것을 불 꺼진 화로 속에 온기(溫氣)가 한동안 남아 있다가 시간이 더 지나서야 차갑게 식는 것, 그리고 여름날에 해가 넘어간 뒤에도 더위가 남아 야음(夜陰)이 짙은 뒤에야 서늘해지는 것에 비유하였

17) 한국사상사연구회, 『조선유학의 개념들』(예문서원, 2003), 105-106쪽 참조.

18) 『孟子』公孫丑章句(上), "我知言, 我善養吾浩然之氣."

19) 『莊子』外篇「山木」, "人之生, 氣之聚也; 聚則爲生, 散則爲死."

20) 『白虎通義』(下)「姓名」, "人稟天氣, 所以生者也."

21) 『論衡』(20)「論死」, "人未生, 在元氣之中; 既死, 復歸元氣. 元氣荒忽. 人氣在其中."

다. 이처럼 사람의 기(氣)도 사람이 죽은 다음 완전히 사라지기까지는 얼마 동안의 시간이 필요하기 때문에 그 사이에 귀신이라는 것이 존재한다고 여겼다.<sup>22)</sup> 이렇듯 인간은 죽은 후에 곧바로 소멸되는 것이 아니라 그 혼백(魂魄)이 귀신이라는 존재로 남아 후손과 교감할 수 있다고 생각하였다.<sup>23)</sup> 그러나 혼백은 영원하지 않고 유한하게 존재할 뿐이다. 왜냐하면 사람이 죽으면 그 혼백인 기는 서서히 흩어지기 시작하기 때문이다. 이는 조상에 대한 제사를 4대로 그치게 하는 데 대한 설명이 되기도 한다.<sup>24)</sup> 제사상을 차리고 나면 대문을 열고 마당의 빨랫줄을 걷고 방문도 열어두는데, 이는 조상신이 집안으로 무사히 잘 들어오게 하려는 배려로서 조상신을 산 사람처럼 여기는 우리네 인식을 잘 보여준다.

이처럼 동아시아 문화권에서는 무형의 '원기'를 만물의 생성 근원으로 상정하고 사람의 생(生)과 사(死)도 원기가 일정 기간을 두고 서서히 모아지고 흩어지는 과정으로 이해하였다. 그러므로 사회인류학의 통과례적 일생의례에서는 포함되지 않는 출생 전의 기자의례와 죽은 후의 제례까지도 인식적으로 일생의례로 포함하는 것이다.

둘째, 가례와 (통과의례적·인식적) 일생의례가 차이가 나는 까닭은 무엇 때문일까? 이광규는 일단 사례를 통과례적 일생의례로 보면서도 조선왕조는 가족을 교화(教化)의 장으로 인식하고 관혼상제에 윤리적 의미를 부과하여 교화의 수단인 동시에 조상숭배를 목적으로 하는 의례로 생각했기 때문에 전통적으로 가례에 출생의례와 환갑의례는 제외되고 제례가 포함되었다고 한다.<sup>25)</sup> 그런데 이광규의 논리대로라면 수연례는 더욱더 가례에 포함되어야 마땅하다.

관혼상제란 사람이 출생에서 사망에 이르는 일생을 주기로 하는 과정에서

22) 『退溪集』(14) 「答南時甫」.

23) 주검을 장지까지 운구할 때 항상 영여(靈輿)가 앞장서고 상여(喪輿)가 뒤서며, 돌아올 때 상여는 해체되지만 영여는 혼백을 태우고 그대로 돌아온다. 이러한 운구방식은 인간은 혼백과 주검으로 영육(靈肉)이 분리되는 이원적 존재로서 주검은 땅에 묻혀 이승을 떠나지만 혼백은 빈소에 머물며 일정 기간 이승에 머문다는 우리네의 생사관을 생생하게 보여준다. 임재해, 「일생의례 관련 물질 자료들의 상징적 의미와 주술적 기능」, 『한국민속학보』 제8호(1997), 62-63쪽.

24) 한국사상사연구회, 앞의 책(2003), 106-107쪽 참조.

25) 이광규, 『한국인의 일생』(형설출판사, 1985), 15-17쪽; 신체적 출생보다 사회적 성원으로로서의 출생이 중요하기에 출생의례를 제외시켰을 가능성도 있다고 하였다(같은 책, 40쪽).

반드시 통과하여야 할 마디에서 행하는 의례를 말한다. [...] 관혼상제를 순수 통과의례라 할 때 이곳에는 출생의례가 첨가되고 제사를 지내는 제례가 제외되어야 한다. 그러나 우리나라에서는 통과의례를 교화의 수단으로 생각하였기 때문에 출생의례가 제외되고 제례가 첨가된 것이다.<sup>26)</sup>

장철수는 중국에서 수입된 가례가 우리나라에서는 송조보근(崇祖報根)에 바탕을 둔 효(孝) 윤리를 근거로 확대되었기 때문에 제례뿐 아니라 출산의례도 발달되었다고 한다. 즉, 중국 가례의 영향으로 출산의례가 가례에 포함되지는 않았으나 효 윤리의 강조로 실제적으로는 발달해왔다고 한다. 하지만 효 윤리를 담보하는 또 다른 주요 의례인 수연례가 포함되지 않은 이유에 대해서는 아무런 언급이 없다. 미루어 짐작컨대 중국 가례에 수연례가 포함되지 않았기 때문에 수연례 역시 포함되지는 않았으나 효 윤리의 강조로 실제적으로 널리 행해져왔다는 논리이다.

가례의 이론적 근거였던 효 윤리를 우리나라에서는 송조보근을 강조하는 면으로 확대하기까지 하였다. 따라서 위로는 조상의 제사를 받들고, 아래로는 자손을 보존하는 것을 효의 으뜸으로 삼게 되었다. 그 결과로 이들을 얻기 바라는 염원에서 심긴 출산의례가 가례와 비슷한 비중으로 발달하기까지 하였다.<sup>27)</sup>

이·장 두 학자 모두 우리나라에서는 전통적으로 가례를 사회교화의 수단, 효 윤리를 담보하는 장치로 인식했다고 말한다. 하지만 출생의례에 대해서는 각기 다른 견해를 피력한다. 이들의 논리를 수연례에 적용할 때는 더욱 모순이 생긴다. 영조 이후 환갑의례는 인생에서 빼놓을 수 없는 대례(大禮)가 되었고, 부모의 환갑잔치를 베풀어드리는 것이 자식된 도리이자 의무라고 생각하기에 이르렀으며, 나아가 죽은 부모의 갑년(甲年) 생일에 지내는 만갑(挽甲)의례·갑사(甲祀)까지도 널리 성행하였다.<sup>28)</sup> 이들이 내세우는 가례의 사회규범 논리대로라면 부모의 무병장수를 축하·기원하는 수연례도 당연히 가례에 포함되어야 함에도 불구하고 실제로는 그렇지 않기 때문이다. 이들 두 학자의 논리만으로는 가례와 일생의례가 차이 나는 이유를 제대로 설명하기 어렵다.

26) 이광규, 「한국사회의 가족주의 전통과 그 변화」, 『한국청소년연구』 제17호(1994), 6쪽.

27) 장철수, 『한국의 관혼상제』(집문당, 1995), 69쪽.

28) 최남선, 「조선상식」, 육당전집편찬위원회 편, 『육당최남선전집』 제3권(현암사, 1973), 252쪽.

한양명은 높은 영이사망률로 인해 의례의 주체인 영아의 생존이 보장되지 않는 상태에서 산후의례를 공식화하는 것은 어려웠을 것이고, 기자와 임신, 출산 등 산속(産俗)의 상당 부분에 여성이 주체로 설정되어 있다는 점에서 남성 중심의 유교적 의례 영역에 포함되기 어려웠다고 한다.<sup>29)</sup> 그러나 돌의례는 영아의 생존이 확보되고, 의례 영역이 여성 중심에서 가족 중심으로 옮겨 왔기 때문에 공식적 의례에 포함될 여지가 충분했음에도 불구하고 그렇지 않았다는 사실은 제대로 설명하지 못한다. 한양명의 논리를 수연례에 적용할 경우 기대수명이 환갑에 미치지 못하던 시대에는 의례 주체가 보장되지 않는 상황에서 수연례를 공식화하기 어려웠다고 할 수 있다. 그렇다면 죽은 부모를 위한 환갑잔치인 만갑의례·갑사는 널리 성행했음에도 불구하고 왜 공식적 의례에 포함되지 않았을까 하는 의문이 생긴다.

그래서 가례와 (통과의례적·인식적) 일생의례의 범주가 차이 나는 까닭에 대해 좀 더 구체적으로 살펴보고자 한다. 관혼상제로 구성된 사례가 외형적으로는 일생의례처럼 보이지만 근본적으로 큰 차이가 있다. 일생의례는 개인주의에 기초하여 개인이 사회적 의식(ceremony)을 통해서 새로운 사회적 지위를 획득하는 '의례(rite)'인 반면, 사례는 가례로서 가족주의에 기초하여 인간이 유교의 사회적 질서를 실현하기 위해 실천해야 할 인간행위의 '규범(nom)'이다. 고려 말 이후 성리학자들은 인륜 도덕의 계몽과 실천을 통해 사회질서를 수립해나가기 위해 관혼상제로 구성된 『주자가례』를 그 근거로 삼았으며, 가례를 통해 백성을 교화하여 좋은 풍속을 이루고자(化民成俗) 하였다. 유교의 궁극적 덕목은 인(仁)이며 인은 예(禮)를 통해 실현된다. 예는 사회적 질서이자 사람들 간에 지켜야 할 규범으로 개인의 사회적 역할을 전제로 한다.<sup>30)</sup>

가례에 기자·백일·돌과 같은 출생의례가 포함되지 않는 까닭은 『사례편람』의 「관례」에 이미 나온다. “남자는 15세에서 20세에 관례를 할 수 있다. 그러나 근래에 인정이 경박해져 10세만 되면 대부분 혼인을 하므로, 이제 다시 15세가 넘어 『효경』과 『논어』를 잘 알고 예(禮)와 의(義)를 어느 정도 알기를 기다린 후에야 비로소 관례를 하는 것이

29) 한양명, 「한국 産俗의 체계적 이해를 위한 試論」, 『비교민속학』 제16집(1999), 110-111쪽.

30) 김만태, 「한국인의 삶에서 수연례(壽宴禮)가 갖는 의미 분석」, 『실천민속학연구』 제12호(2008), 79쪽.

옳다”<sup>31)</sup>고 적고 있다. 즉, 성년식인 관례의 조건으로 15세를 넘는 것 외에도 『효경』·『논어』·예의를 아는 것이 중요하게 포함된다. 이는 가례를 일생의례나 통과의례가 아니라 유교적 사회질서를 실현하기 위한 교육의 일환으로 인식했음을 잘 보여주는 전거(典據)이다. 설령 혼인을 했고 20세가 되었더라도 인의(仁義)와 효(孝)를 알기 전에는 여전히 사회적 미성년자로 간주하겠다는 엄중한 의도가 내재되어 있는 것이다. 혼인한 20세도 그러할진대 태어나기 전의 잠재적 생명체나 백일·돌 무렵의 유아에게 도의(道義) 교육을 요구할 수 없는 것이다. 이 점이 자손을 잇기 위해 출생의례를 현실적으로 매우 중요하게 여기면서도 정작 가례에는 포함시키지 않았던 보다 근본적인 이유인 것이다.

수연례는 왜 가례에 포함되지 않았을까? 관혼상제 등 가례를 유교사회의 교화수단·실천윤리 등 사회규범으로 인식했다면 부모의 무병장수를 축하하고 기원하는 수연례도 자식들로 하여금 효행을 담보하는 중요한 장치로서 당연히 가례에 포함되어야 함에도 불구하고 실제로는 포함되지 않았다. 조선시대 임금 27명의 평균수명은 대략 46세에 불과하였다. 무병장수를 그토록 갈망했던 조선의 임금들조차도 환갑을 넘기기가 결코 쉽지 않았다. 그러므로 환갑을 맞이하는 것은 사람의 의지와 상관없이 하늘이 임의로 내려주는 천부적(天賦的)인 것이라는 인식이 무척 강하였다. ‘하늘로부터 타고난 수명’이라는 의미로 ‘천수(天壽)’라는 말이 있는 것도 바로 이런 까닭이다. 대개 환갑이 되기 전에 이미 상례를 치르는 현실에서 환갑이 드는 해는 오히려 더욱 근신(謹愼)하고 덕을 닦으며 매사에 조심해야 한다는 인식이 강하였다. 당시 관혼상제는 누구나 치르는 의례이지만 수연례는 군주의 힘으로도 어찌할 수 없는, 하늘이 내려준 은택이기에 사람이 몸소 실천해야 할 ‘규범(norm)’으로 여기지 않았다. 이처럼 환갑이 갖는 천부성과 근신성으로 말미암아 수연례는 그 어느 의례보다도 영광스럽게 여겨졌으면서도 정작 사례에는 포함되지 않았던 것이다.

통과의례적 관점에서 제례는 비록 일생의례가 아니지만 유교에서 예(禮)의 근본정신은 오히려 제례에서 더욱 잘 드러난다. 제례는 “생명의 근본에 보답하고 그 시원을 돌이켜 본다”는 ‘보본반시(報本反始)’의 의미를

31) 『四禮便覽』冠禮篇, “男子年十五至二十 皆可冠. 近世以來 人情輕薄 過十歲而總角者少矣. 今且自十午以上 竣其能通孝經論語 粗知禮義 然後冠之 其亦可也.”

담고 있다. 조선유학에서 그토록 중시했던 충효도 결국 보본반시를 위한 실천윤리인 것이다. 따라서 조상의 제사를 받드는 제례가 당연히 가례에 포함되었던 것이다. 가례는 외형상은 개인의 일생의례이지만 가례의 명칭인 '가(家)'가 의미하듯 개인 일생의례가 아니라 사회교육 차원에서 시행되었고, 무형 원기의 집산(集散)으로 사람의 생사(生死)를 이해하고, 인명재천(人命在天)이라는 명(命)의 천부성, 보본반시 등 동아시아 문화권의 독특한 인생관·세계관이 함께 어우러져 가례와 일생의례를 형성해 오늘에 이른 것이다.

지금까지 살펴본 가례와 (통과의례적·인식적) 일생의례 간의 차이점을 도표로 나타내보면 그림2와 같다. 오늘날에도 우리나라에서 일생의례의 기본 틀을 형성하는 전통적 유교 가례는 가족주의 이념을 배경으로 관혼상제라는 가례를 통해 효 사상을 확립하고 유교적 사회질서를 실현하기 위한 사회규범이 위주가 되었으며, 부수적으로 개인의 새로운 사회적 지위를 획득·확인하려는 의례수단 역할을 하였다. 통과의례적 일생의례는 개인주의 이념을 배경으로 개인의 새로운 사회적 지위를 획득·확인하

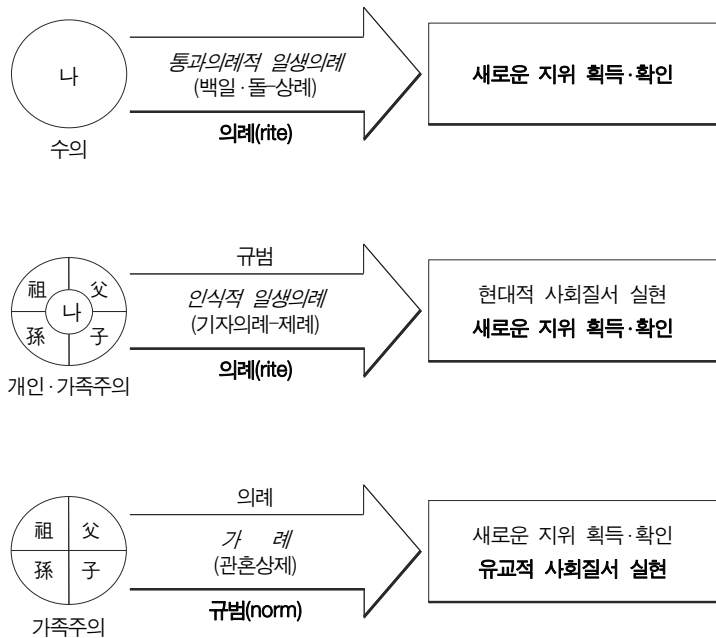


그림2-일생의례와 가례의 성격

려는 의례로서 거의 모든 의미를 지닌다. 또한 만물의 생성 근원으로 미묘(微妙)한 무형의 원기를 전혀 상징하지 않으므로 사람이 유형적으로 죽고 사는 동안만을 일생의례의 기간으로 파악한다. 따라서 사람이 태어나기 전의 기자의례와 죽은 후의 제례는 당연히 일생의례에 포함시키지 않는다. 이에 반해 지금 우리가 인식상 일생의례라고 여기는 경우는 개인주의와 가족주의 이념을 배경으로 하되 개인의 새로운 사회적 지위를 획득·확인하려는 의례로서의 역할을 보다 강조한다. 그리고 생명의 근원인 무형 원기를 상징하므로 잠재적 생명체가 대상인 기자의례와 죽은 후 서서히 흩어지기 시작하는 혼백이 대상인 제례도 같은 삶의 연장선상에서 이해하여 일생의례에 당연히 포함한다. 종합적으로 말해 인식적 일생의례는 ① 무형인 원기의 미묘한 조화 작용 외에 ② 명의 천부성과 보본반시 ③ 통과의례와 달리 사회질서를 실현하려는 규범으로서의 성격 등도 함께 지니고 있다. 그러므로 이와 관련해서 가례에는 생육의례와 수연례가 포함되지 않는 것이다. 이런 점들을 염두에 두고 주술성·종교성 등 일생의례에 내재된 특성을 고찰해야만 일생의례의 의미를 보다 온전하게 이해할 수 있다.

### III. 일생의례와 주술성의 관계

흔히 주술(呪術, magic)이라 하면 신비스러운 현상, 기적적인 일들, 주문을 외우거나 부적을 붙여서 어떤 초월적인 힘을 이용하는 것 등 여러 가지 현상을 상상하게 된다. 또한 주술은 지극히 미신적인 것, 현대과학으로 증명되지 않은 비합리적인 것으로 여겨지기도 한다. 주술에 대한 이해가 어떻든 간에 중요한 것은, 우리는 여전히 주술 또는 주술적이라는 현상을 경험하며 그것에 관련된 논의를 지속하고 있다는 사실이다. '주술'이라는 용어는 19세기 말 인류학자들이 이른바 원시(primitive)사회에 관한 자료를 직·간접적으로 접하면서부터 본격적으로 사용되기 시작하였다.<sup>32)</sup>

주술이 지니는 일반적 특징은 대략 두 가지이다. 첫째, 주술은 인간과

32) 권용란, 「근대 이후 서구의 주술 개념 형성에 관한 연구」, 서울대학교 대학원 석사학위 논문(2001), 12쪽.

사물, 사물과 사물 등 지구상에 존재하는 모든 것은 보이지 않는 끈으로 연결되어 있다는 것을 전제한다. 이 끈은 지상의 존재들뿐만 아니라 하늘에 떠 있는 별들, 태양·달과도 연결되어 있다. 둘째, 주술은 이러한 모든 존재 안에서 어떤 신비스런 힘(occult virtue)이 존재한다는 믿음을 전제한다. 여기서 말하는 어떤 힘이란 비인격적이거나 인격적인 힘을 모두 포괄하는 말로 볼 수 있다.<sup>33)</sup> 이렇게 주술에서 전제하는, 만물을 연결하는 보이지 않는 끈, 만물 안에 깃들어 있는 어떤 힘을 동아시아 문화권에서는 앞에서 살펴본 바와 같이 미묘한 무형의 원기로 간주한다. 하나의 원기가 둘 다섯의 음양(陰陽)과 오행(五行)으로 분화하여 서로 작용하면서 천지만물을 생성·소멸하고 자연·인간·사회현상에 영향을 준다고 인식한다. 그래서 한대(漢代) 이후 음양오행사상은 동아시아 사람들의 사유와 삶에 기본적인 틀 역할을 해왔다.

주술성에 관한 함의는 프레이저(J.G. Frazer, 1854-1941)와 말리노프스키(B. Malinowski, 1884-1942)의 주술에 관한 논의에서 잘 나타난다. 프레이저와 말리노프스키의 주술 논의는 모두 원시적 타 문화와의 대면과 보편적인 인간에 대한 이해라는 동일한 관심에서 출발하였다. 그리고 주술에 대한 이해는 종교의 기원에 대한 관심과 맞물려 있다.

프레이저는 인간의 지능이나 지식이 발전함에 따라 인식의 범주와 수준도 발전해간다는 진화론적 사고에 입각하여 지성, 즉 인간 사고구조의 발전단계로 주술·종교·과학의 범주를 논의한다. 그에 의하면 인간의 사고구조는 기본적으로 공감원리(sympathetic principle)에 근거한다. 공감원리는 인간의 가장 기초적 단계의 사고구조로, 서로 다른 두 대상 간의 교류가 상호 연관성을 갖거나 서로 영향을 미칠 것이라는 사고이다. 그는 공감원리를 두 가지 기본 유형인 유사 법칙(law of similarity)과 전염 법칙(law of contagion)으로 설명한다. 유사 법칙은 유사한 것끼리 서로 영향을 끼치기 때문에 자신이 원하는 상황을 모방하는 것만으로도 원하는 결과를 얻을 수 있다고 인식하는 것이다. 전염 법칙은 어느 한 부분이 전체를 대표할 수 있다는 것으로, 한번 접촉했던 것은 그 후에 그 접촉을 끊고 서로 다른 공간에 있더라도 계속해서 상호 영향을 미친다고 인식하는 것이다. 주술과 과학은 둘 다 공감원리-유사·전염-

33) 권용란, 위의 논문(2001), 11-12쪽.



를 바탕으로 하는 사고구조라는 점에서 같은 지점에 서 있다. 즉, 둘 다 자연환경이 우연이 아닌 일정한 법칙에 의해 움직인다는 것을 전제한다는 점에서 서로 다르지 않다. 그러나 주술과 과학이 다른 것은 공감원리를 그대로 수용하여 A를 행하면 반드시 B라는 결과를 얻을 수 있다고 (비합리적으로) 믿느냐(주술), 아니면 A라는 행위가 반드시 B라는 결과를 가져오는 것이 아니며 C라는 결과도 가져올 수 있다고 (합리적으로) 수용하느냐 (과학) 여부이다. 과학은 공감원리에 입각하여 처음에는 A라는 행위가 B라는 결과를 가져오는 걸로 인식했다가도 실증적 경험을 통해서 그렇지 않음을 알게 되면 새로운 원인과 결과 간의 관계로 다시 적용시키는 데 반해 주술은 그렇지 않다. 그래서 주술을 비합리적인 것이라고 말한다.

프레이저는 주술과 종교를 초자연적인 힘의 성격이 어떤지, 그 힘에 대한 인간의 태도가 어떤지를 기준으로 나눈다. 종교는 인간보다 우월한 존재를 믿고 그 존재와 화해하고 그를 기쁘게 하려는 시도로 이루어진다. 그러나 주술은 초자연적인 어떤 힘에도 애원하지 않고 어떤 호의도 구하지 않으며 그 앞에 굴복하지도 않는다. 오히려 주술은 초자연적인 존재, 초월적인 힘을 인간이 원하는 방향으로 직접 조작·통제하는 특성을 가진다. 그래서 주문을 외우거나 주술의례를 시행함으로써 초자연적인 힘을 압박하고 강요해서 인간이 원하는 결과를 달성하려는 것이다. 그는 주술을 종교의 초기 형태로 이해한다. 종교는 인간이 자신의 주술적 능력의 한계와 초월적 힘의 존재를 깨닫는 데서 비롯된다. 인간이 자신의 주술적 능력의 한계를 깨닫고 두려움이나 희망 속에서 인간보다 높은 존재들, 즉 조상의 영들이나 신들에게 애원하고 호소하게 되는 순간에 종교는 비로소 등장한다.<sup>34)</sup> 프레이저는 인간이 초자연적 힘을 직접 부리려는 주술행위는 원시인들과 서구 고대인들, 오늘날 무지한 사람들의 미신적 행위 속에서만 잔존하는 것으로 여겼다. 따라서 주술은 문명과 미개를 구분 짓는 지표가 되었다. 그러나 프레이저를 출발점으로 하는 진화론적 입장은 주술을 인간사회의 보편적 현상으로 인식했다는 점에서 그 의의가 크다.

말리노프스키는 기능이라는 측면에 초점을 맞추어 주술·종교·과학의

34) 이원규, 「주술과 종교: 인류학적 및 사회학적 견해」, 『신학사상』 제37집(1982), 361-362쪽 참조.

관계를 설명한다. 그에 의하면 주술은 인간의 가장 근원적 심리구조에서 비롯된 것으로 인간의 심리를 안정시켜주는 기능을 한다. 그는 인간의 감정을 표현하는 통로로서 주술을 이해한다. 그에 의하면 주술의례는 주술사의 감정 표현, 주술의 원리를 이용한 공간적인 행위, 주문(呪文), 이 세 가지로 구성된다고 본다. 이 중에서 주술 의뢰자의 감정을 대신하여 표현하는 주술사의 감정 표현이 가장 중요하다고 한다. 즉, 주술의례의 방법보다도 주술사가 의례에서 보여주는 감정의 극적인 표현이 더욱 중요한 것이다. 또한 인간은 주술적 행위를 시행함으로써 실제로 자신의 목표를 이루었다는 긍정적인 확신을 가진다. 주술은 주술적 행위를 통해 인간에게 심리적 안정을 가져다주는 기능을 한다는 점에서 주술을 미개사회나 원시사회의 잔존물로 인식한 프레이저와 달리 현실사회 안에서 실제적으로 살아 움직이는 것으로 생각한다. 주술과 과학의 구별은 서로 다른 언어체계를 가진 것으로 이해하는 데서 비롯된다. 주술은 신화를 근거로 존속하고 소통되는 반면, 과학은 일상적인 언어로 소통되고 기술과 관련된 행위(technical activity)로 이루어진다. 그리고 그는 세속적인 영역(the profane)과 성스러운 영역(the sacred)으로 나누어 주술·종교·과학의 구분을 시도했는데 주술은 성(聖)의 범주에, 과학은 속(俗)의 범주에 각각 속한다.<sup>35)</sup>

말리노프스키도 프레이저와 마찬가지로 주술과 종교는 인간의 능력을 뛰어넘는 초자연적인 존재를 상징하는 데서 출발한다. 둘 다 인간으로 하여금 초자연적인 영역을 통해서 인간의 힘으로 해결할 수 없는 상황을 극복하게 해주는 기능을 한다. 주술과 종교는 둘 다 성(聖)의 범주에 속하지만 종교는 어떤 결과를 기대하지 않으며, 그 행위를 하는 것만으로 자기만족을 얻는 것이며, 주술은 자신의 행위가 어떤 명백한 결과를 가져오리라는 믿음에 근거하여 행하는 단순한 기술로서, 외적인 목적을 달성하기 위해 시행하는 실용적인 행위(practical activity)이다. 예를 들면 아기의 출생을 축하하는 의례는 다른 특별한 목적이 있는 것이 아닌 그 자체가 목적이라는 점에서 종교의 영역에 속하고, 아기의 죽음(死)을 방지하기 위한 의례는 죽음을 방지한다는 실용적인 목적을 추구한다는 점에서 주술의 영역에 속한다는 것이다.

35) 권용란, 앞의 논문(2001), 30-39쪽 참조.

종교는 별도의 목적을 갖지 않고 그 자체로서 자기만족적인 행위라면, 주술은 외적인 목적을 달성하기 위한 수단적 행위로서 종교에 비해 보다 단순하고 즉각적이며 목적 지향적인 특성을 갖는다. 이를테면 트로브리안드(Trobriand) 섬 사회에서 출생의례·성인식·장례 등은 종교적 의례로서 그 행위를 통해 달성하려는 어떠한 외적인 목적도 갖고 있지 않다. 이와 달리 농경이나 어로의례는 풍요나 안전을 확보하려는 의도로 시행되므로 주술적 의례에 속한다.<sup>36)</sup>

말리노프스키도 프레이저와 마찬가지로 주술을 종교보다 덜 성숙한 형태로 이해하고 있다. 하지만 말리노프스키는 주술과 종교가 심리적 차원에서는 동일하다고 보았다. 왜냐하면 이들의 기능은 본질적으로 카타르시스를 위한 것이기 때문이다. 예컨대 종교가 죽음과 같은 삶의 위기 상황에서 발생하는 긴장과 불안을 극복하기 위한 것이라면, 주술은 경험적 혹은 과학적 지식이 없는 상태에서 실제 삶에서 닥치는 어려움으로 인해 생기는 스트레스를 극복하는 데 기여할 수 있다는 것이다. 즉, 트로브리안드 섬사람들은 안전하고 확실한 연못 낚시를 할 때는 주술을 사용하지 않고, 위험이 따르고 불확실한 깊은 바다 고기잡이에서는 안전함과 좋은 결과를 보장하는 화려한 주술의례를 시행한다고 지적한다. 이런 점에서 주술과 종교는 인간 생존에 다 같이 필수적인 것으로 보았다.<sup>37)</sup>

프레이저에 의하면 종교는 인간이 결과에 대하여 확신을 갖지 못할 때 초자연적 존재와 힘에 복종하고 기원을 드리는 것이라면, 주술은 인간이 원하는 결과를 얻고자 초자연적 존재와 힘을 직접 통제·조작하는 태도의 산물이다. 말리노프스키는 종교가 의례행위 자체를 목적으로 하는 자기 충족적 행위라면, 주술은 명백한 목적을 달성하기 위한 수단적 행위라고 하였다. 지금까지의 논의를 토대로 주술의 특성을 ① 공감-유사·전염-원리의 잘못된 적용으로 인한 비합리적인 사고의 결합<sup>38)</sup>,

36) 김용환, 『말리노프스키의 문화인류학』(살림, 2007), 43쪽.

37) T. F. 오테아·J. 오테아 아비아드 지, 박원기 역, 『종교사회학』(이화여자대학교 출판부, 1991), 18-21쪽 참조.

38) 아들을 낳은 집의 금줄에 달렸던 고추를 훔쳐서 달여 먹거나, 아들을 낳은 산모가 출산 때 입었던 피 묻은 옷을 얻어 입고 산실의 아랫목에 앉아 출산을 흉내 내며 하룻밤을 지새우거나, 다산한 집의 식칼을 훔쳐다 작은 도끼를 만들어 여자의 배개 밑에 놓거나 속옷에 차고 다니거나, 남근(男根) 모양의 바위를 만지거나 치성을 드리는 등의 기자(祈子)의례에 많이 나타난다. 그리고 임신부가 오리고기를 먹으면 손가락·발

② 초자연적인 존재와 초월적인 힘의 직접 조작·통제<sup>39)</sup>, ③ 주술행위를 통한 감정 표현과 심리적 안정, 미지세계에 대한 불안 해소, ④ 의례 그 자체가 목적이 아닌 제액초복(除厄招福)이라는 즉각적이고 실용적인 목적의 지향 등으로 요약할 수 있다.

그러나 프레이저와 말리노프스키의 주술과 종교의 구분은 오늘날 그대로 적용할 수 없다. 주술과 종교는 개념상으로는 이처럼 구분되지만 실제적으로는 하나의 연속선상에 놓여 있어서 상대적 차이를 보이기 때문이다. 현실상 주술과 종교는 혼합된 형태로 나타나며, 종교가 주술적 요소를 가지기도 하고 반대로 주술이 종교적 요소를 가지기도 한다. 하나의 의례행사에서도 주술성과 종교성은 흔히 병존해서 나타난다.

지금까지 살펴본 일생의례와 주술·종교의 특성을 모두 고려해서 그 관계를 그림으로 나타내보면 그림3과 같다. 인간(▷)과 초자연적 존재인 귀신(◁)이 서로 교류하는 가운데, 인간은 무형의 원기를 받고(기자) 태어나서 생육·성인·혼인·수연·죽음 등 일련의 의례를 거치며 살다가 죽어서는 혼백이라는 무형의 존재로 제사를 받는다. 인간은 크게 '원기(무형) → 몸(유형) → 원기(혼백)'의 과정을 거친다. 성·속의 관점으로 일생의례를 크게 구분해보면 무형의 잠재적 인격체로 존재하는 기자의례와 무형의 혼백으로 존재하는 제사의례는 성스러운 영역에 속하고, 유형의 몸으로 존재하는 생육에서 죽음의례까지는 세속의 영역에 속한다고 할 수 있다.

인간의 생명력인 원기(元氣)가 다이아몬드(◇)형태로 '모임(集) → 증가(增) → 감소(減) → 흩어짐(散)'의 과정을 거치는 것으로도 일생의례 과정이 설명된다. 인간의 생명력이 조금씩 움트기 시작하다가(기자의례) 인격을 지닌 생명체로 태어나 살아가면서 점차 강한 생명력을 띠게 된다(생육·성인의례). 그러다가 혼인 의례기를 정점으로 인간의 생명력은 최고조에

---

가락이 붙은 아이를 낳고, 닭고기를 먹으면 아이 피부가 닭살처럼 되고, 조기를 먹으면 아이 피부에 비늘 같은 것이 생기고, 토끼고기를 먹으면 아이 눈이 토끼눈처럼 빨개지고, 오징어를 먹으면 뼈 없는 아이를 낳는다는 등의 생육(生育)의례에 따른 음식금기도 이에 해당한다.

39) 출생의례 중에는 작명(作名)이 있는데, 본명을 두고서 일부러 개똥이·쇠똥이·바우 등과 같은 천한 이름을 지어 부르는 경우가 많았다. 왜냐하면 이름이 천하면 아이가 천하다고 사귀(邪鬼)가 거들떠보지 않으므로 아이가 무병장수할 수 있다고 믿었기 때문이다. 예쁜 아기를 보고도 사람들이 “그놈 똥게 생겼다”고 반대로 말하는 것도 같은 이치이다. 이는 초자연적 존재인 귀신을 사람이 직접 속이고 조작·통제하려는 주술행위이다.

이르고 이 시기에 자녀를 출산·양육한다. 그 후 인간의 생명력은 점차 감소하다가 그 생명력이 한 고비에 이르렀을 때 수연례를 통해 그동안의 무병장수를 축하·기원하고 재생(再生)을 다짐한다. 수연례가 갖는 재생의 의미는 환갑(還甲)·회갑(回甲)의 명칭에서 잘 드러난다. 그러다가 죽음에 이르면 상례를 통해 망자(亡者)의 몸은 이승에서 저승으로 분리된다. 화로에 붙은 비록 꺼졌지만 그 온기(溫氣)는 남아 있는 것처럼 혼백은 일정 기간 동안 제사의례를 통해 자손과 교감을 하다가 다시 본래의 원기로 돌아간다. 각 종교의 죽음관·내세관에 따라 다르긴 하지만 인간의 일생에 대한 동아시아 문화권의 인식은 대체적으로 이러하다.

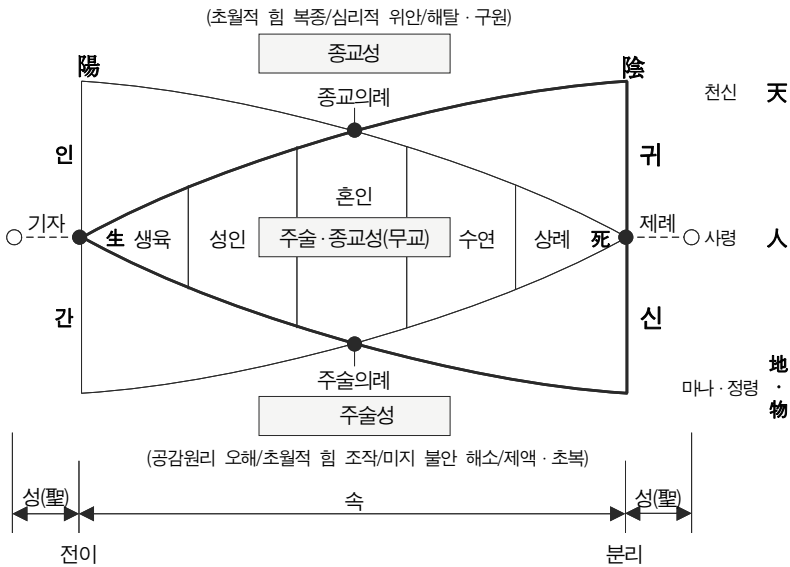


그림3-일생의례와 주술성·종교성의 관계

우리가 일반적으로 쓰는 '귀신(鬼神)'이라는 말은 사물의 정령(精靈), 사령(死靈)이라고 하는 인귀(人鬼)뿐 아니라 천신(天神)까지도 포괄하는 매우 광범위한 개념이다. 최고의 천신 밑에는 수많은 하위신이 존재한다. 하지만 오늘날과 같은 인격신들의 위계질서가 생겨나기 전에는 이른바 마나(mana)<sup>40</sup> 또는 정령(物神, animal)에 대한 신앙이 있었다. 모든 귀신이

40) 마나(mana): 인간, 동물, 식물뿐 아니라 무생물에도 존재할 수 있는 일종의 초자연적인 힘이다. 영혼과는 관계없는 힘이라는 점에서 정령(anima)과 구별된다. 예컨대 정교한 조각을 만들어주는 손도끼, 많은 고기를 낚아준 낚시 고리, 많은 적을 물리친 무기,

사람에게 해를 끼치는 것은 아니다. 귀신 중에는 사람에게 도움을 준다고 여겨지는 선귀(善鬼)도 있다. 그래서 인간은 주술의례를 통해 재앙을 초래하는 악귀의 범접을 막고, 소원을 이루어주는 선귀의 도움을 받고자 갖가지 주술방법을 고안하였다.<sup>41)</sup>

인간과 귀신(마나·정령·사령·신·천신)이 서로 소통하는 가운데 주술과 종교는 '주술성-주술·종교성-종교성'으로 그 층위가 대략 구분된다. 상대적으로 구분해보자면, 주술성은 민간의 토속신앙에서, 종교성은 기성종교인 유교·불교·기독교(개신·천주)교에서 주로 나타나는 가운데 무교(巫敎)는 양자를 두루 습합하는 주술·종교성의 특징을 띤다. 대체로 주술성은 주술의례를 통해 마나·정령, 종교성은 종교의례를 통해 천신(天神)과 그 하위신, 주술·종교성은 무교의례인 굿을 통해 사령(死靈)과 보다 많은 관계를 맺고 있다. 유교의 제사의례는 사령인 조상신(祖上神)을 대상으로 한다는 점에서 예외이다. 그러나 주술성과 종교성의 이런 층위 구분은 분석의 편의를 위한 이념형에 가까우며, 현실적으로는 매우 다양한 형태의 실제형이 주술성과 종교성의 혼합 속에 존재한다.

사람이라면 누구나 한평생을 살아가는 동안 여러 가지 인생의 고비를 겪게 마련이다. 이런 고비를 겪는 과정에는 미지세계에 대한 심리적 불안감이 크게 마련이고, 때로는 잘못된 선택으로 인해 생명을 잃거나 인생이 나락에 떨어지기도 한다. 자연과 사회에 대한 인간의 지식과 이해가 그다지 발달하지 않았던 시대에는 이러한 고비를 넘기기가 더욱 위태롭고 힘들었다. 더구나 이런 고비가 사회규범으로 되어 불가피한 것으로 여겨질 경우에는 그 갈등 상황이 더욱 커지게 마련이다. 이런 경우 고비에 따르는 불안감과 위험요소를 줄여서 그 고비를 무사히

---

행운을 가져다준 토끼 발자국 등은 다량의 마나를 지닌 것으로 여긴다. 또한 마나는 한 사람 또는 한 물체에서 다른 사람, 다른 물체로 옮겨질 수 있는 것이다. 마나 신앙은 멜라네시아 지방에만 국한되어 나타나는 것이 아니라 전 세계적인 보편현상이라 할 수 있다. 예컨대 약초 보따리가 주인을 보호해주는 힘이 있다는 북미 인디언들의 믿음, 가톨릭교도의 성수(聖水)에 대한 믿음 또한 마나의 예라고 할 수 있다. 마레트(R.R. Marett)는 마나를 근거로 초자연적이며 비영혼적인 힘(non-soul forces)에 대한 믿음을 애니마티즘(animatism)이라 명명하고, 종교의 최초 형태는 애니마티즘이며 인간이 영혼·정령에 대한 믿음(animism)을 발전시킨 것은 그 이후라고 하면서 타일러(E.B. Tylor)의 견해를 반박하였다. 김주희, 『문화인류학의 이해』(성신여자대학교 출판부, 1996), 197-200쪽 참조.

41) 김만태, 「귀신, 그리고 부적의 주술성과 상징성」, 한국종교민속연구회 편, 『종교와 그림』(민속원, 2008), 369쪽, 383쪽 참조.

넘기려고 갖가지 주술행위를 비공식적으로 의례에 더욱 개입시킨다. 주술은 한 사회의 구성원들이 그들의 단순한 지식이나 기술적 능력으로 해결할 수 없는 한계에 직면할 때, 그러나 그것을 추구해야만 할 때 이런 불가피한 갈등 상황 속에서 현실에 굴복하지 않고 보다 실현 가능한 해결책을 찾도록 제시해주는 기술이자 인식체계이다. 따라서 일생의례 과정 속에서 이런 불가피한 상황의 갈등 정도가 높을수록 일생의례의 주술성도 보다 강화되어 나타날 것이다. 이러한 분석을 토대로 일생의례의 단계별 주술성 개입 정도를 시각적으로 표시한다면 그림4처럼 나타낼 수 있다. 생명력 곡선은 그림 3에서 인간의 생명력인 원기가 다이아몬드(◇)형태로 집중감산(集增減散)하는 과정을 반타원 형태로 달리 표현한 것이다.

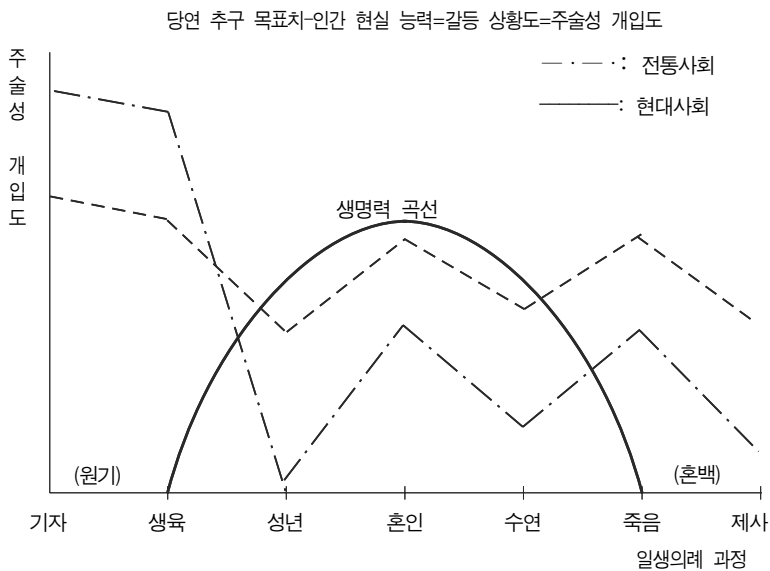


그림4-일생의례의 단계별 주술성 개입 정도

일생의례를 통한 사회적·개인적 당연 추구 목표치와 인간의 제한된 현실 능력 사이의 간극이 일생의례 수행 시 직면하는 갈등 상황의 정도라면 이는 바로 일생의례에 초자연적 주술성이 개입하는 요구도와 비례한다. 자연과 사회에 대한 인간의 지식·이해가 미진했던 시대일수록 그 갈등의 정도가 커서 갈등과 간극의 해소 차원에서 초자연적 주술에 의존하려는 경향이 높다. 그러므로 전통사회에서는 생명이 잉태하길

기원하고 잉태한 생명을 무사히 낳아서 건강하게 성장시키는 일이 중요하게 요구되면서도 현실 여건 상으로는 매우 어렵고 위태로운 일이었으므로 초자연적 주술행위에 많이 의존하였다. 현대 과학과 의학의 발전 등으로 기자·생육의례에서 초자연적 주술에 의존하려는 정도는 예전에 비해 많이 약화되었지만 아직도 많은 주술적 출생의례들이 행해지고 있다.



인간 생명의 근원인 기(氣)가 다 **그림5-득남불(得男佛) 부산 기장 용궁사**  
 이아몬드(◇) 형태로 집중감산하는 가운데, 처음으로 생명력을 부여받고서 위태로운 가운데 조금씩 그 생명력을 키워나가는 기자(妻)의례를 포함한 출생의례에는 생명에 관한 의미가 무척 강하게 나타난다. 그리고 아들을 낳아 가문의 대를 이어야 한다는 사회적 요구와 비례하여 가임기(可妊期) 여성의 강박관념도 커질 수밖에 없다. 더구나 기자(妻)의례는 무형의 원기 속에서 움트려는 잠재적 생명체를 대상으로 하다 보니 다른 일생의례에 비해 의례의 공식화·제도화 정도가 매우 낮다. 기자(妻)의례의 이런 특성들은 기자(妻)의례에 주술행위가 보다 쉽게 개입하도록 한다. 생육의례에서 돌잡이, 사주에 맞춘 작명 등도 아이의 장래와 관련되므로 여전히 행해지고 있으며, 본래 아이의 무병장수를 위한 아이팔기 풍습도 학업증진을 위한 목적이 더해져서 꾸준히 행해지고 있다.

성년의례를 통해 소년·소녀는 사회 성인으로서 지위를 인정받는다. 관례는 옛날에 성인이 된 것을 상징하기 위해 남자에게 상투를 틀어 갖을 씌우던 관례(冠禮)와 여자에게 쪽을 찌고 비녀를 꽂아주던 계례(笄禮)를 통틀어 말하는 것이다. 관례를 치르고 나면 당사자를 어른으로 대접한다. 반가(班家)와 달리 상민들은 다른 절차를 밟아 어른으로 인정받았다. ‘돌돌이’라는 큰 돌을 들어 올림으로써 성인으로 인정받는 지방도 있었다. 성년의례는 가장 약화된 일생의례로 인간의 현실 능력과 성년의례가 추구하는 목표 간에 갈등 상황이 존재하지 않으므로 예나 지금이나 주술적 행위가 개입될 여지가 별로 없다.



수연례와 관련해서 문헌에 가장 먼저 등장하는 용어는 ‘환갑(換甲)’으로 『고려사』 「세가」 충렬왕 22년(1296)에 기록이 보이는데 환갑이 드는 해는 오히려 더욱 근신(謹慎)하고 매사에 조심한다는 의미가 강하였다.<sup>42)</sup> 갑년(甲年)에 더욱 근신하고 조심한다는 인식은 지금까지도 남아 있어서 갑년을 피해 앞당겨 육순잔치를 하거나 늦춰서 진갑잔치를 하는 경우가 있다. 그러나 인간의 생명력이 점차 약화되는 가운데 인생의 한 고비를 넘기고서 치르는 수연례는 지금까지 무병장수한 것에 대해 감사와 축하를 드리는 의미가 보다 강했으므로 주술적 행위가 개입될 여지는 혼례와 상례에 비해 상대적으로 적은 편이다.

혼례·상례에는 주술적 인식이 아직도 많이 남아 있다. 왜냐하면 인생의 주요 전환점이자 새로운 가정의 출발점인 혼인의례와 사람의 죽음을 계기로 이승과 저승을 분리하는 상례에는 인간의 능력으로는 도저히 어찌할 수 없는 부분인 새로운 가정의 앞날이 순탄할지 여부에 대한 불안감, 죽음·저승·귀신이라는 두려운 대상에 대한 긴장감 등이 오늘날에도 여전히 때문이다. 그래서 혼인 준비과정에서의 궁합·사주단자·택일 등에는 신랑·신부가 장차 해로할 수 있는지 여부를 미리 점치고 해로를 기원하는 의미가 담겨 있다. 또한 장례와 관련해서도 많은 주술적 사항을 가리고 있는데, 이는 죽은 자가 산 자를 해코지할지 모른다는 두려움이 지금도 여전히 사람들의 인식 속에 남아 있기 때문이다. 그러나 이미 신위(神位)에 좌정한 조령(祖靈)을 대상으로 하는 제례절차나 제사상 차림에서는 주술적 상징을 찾기가 어렵다. 왜냐하면 죽은 조상을 이승에서 저승으로 분리시키는 상례에는 죽은 조상이 이승을 떠나지 않으려는 과정에서 예기치 못한 상황이 생길 수 있고, 잡귀·잡신도 침범할 수 있다는 우려가 크므로 주술적 의례가 강화되지만, 후손에게 음덕을 베풀 수 있는 조상신으로 좌정하는 초우(初虞) 이후부터는 그런 우려가 사라지고 종교적 의례로 전환되기 때문이다.

42) 『高麗史』 世家31 忠烈王 22년 2월 丙寅, “국사승(國師僧)이 왕에게 글을 올려 이르기를 “전하께서 환갑이 되는 해이니 마땅히 몸을 조심하여 덕을 닦아야 할 것이요, 놀러 다니거나 사냥하러 다니는 데 열중하여서는 안 됩니다.”라고 하니……(國師僧獻書曰: 殿下換甲之年, 宜小心修德, 不可荒于遊畋……)”

#### IV. 맺음말

우리가 일반적으로 사용하는 가례·일생의례·통과의례 간에는 그 범주와 특성에서 엄연히 차이가 있다. 하지만 일반적으로 그리고 학술적으로도 관혼상제의 가례와 통과의례·일생의례를 혼용하는 경우가 적지 않다. 그럼에도 불구하고 지금까지 관련 학계에서도 관혼상제를 통과의례로 지칭하고, 통과의례와 일생의례를 동일시하는 관행에 대해서 심각하게 고민하지 않고 있다. 이처럼 범주 차이가 나타나는 원인이 바로 한국 일생의례의 주요 특징이라는 점에 착안하여 한국 일생의례의 성격을 규명해보고자 하였다.

이 글에서 논의 대상으로 삼은 일생의례는 기자의례에서 제례까지 두루 포괄하는 '인식적 일생의례'이다. 인식적 일생의례는 동아시아 문화권에서 생명의 근원으로 무형의 원기를 상징해서 원기의 모아짐(集)과 흩어짐(散)으로 사람의 태어남(生)과 죽음(死)을 인식하는 것과 깊은 관련이 있다. 생명의 원기를 상징하기 때문에 잠재적 생명체가 대상인 기자의례와 죽은 후 서서히 흩어지기 시작하는 혼백이 대상인 제례도 삶과 같은 연장선상에서 이해한다. 그러므로 기자의례·제례도 당연히 일생의례에 포함한다. 또한 인식적 일생의례는 개인의 새로운 사회적 지위를 확인하려는 의례(rite)로서의 역할을 보다 강조하되, 사람 명(命)의 천부성과 보본반시(報本反施), 가정과 사회의 실천윤리이자 교육의 장으로서 규범(norm)의 성격도 함께 갖고 있다.

'공감원리( 유사·전염)의 잘못 적용, 초월적 힘의 직접 조작, 미지세계에 대한 심리적 불안 해소, 제액·초복의 실현'을 특징으로 하는 주술은 어떤 사회의 구성원들이 그들의 단순한 지식이나 기술적 능력으로 해결할 수 없는 한계에 직면할 때, 그러나 그것을 추구해야만 할 때 이런 불가피한 갈등 상황 속에서 현실에 굴복하지 않고 보다 실현 가능한 해결책을 찾으려 애쓰는 기술이자 인식체계라고 하였다. 자연과 사회에 대한 인간의 지식·이해가 충분하지 않았던 시대에는 인생의 전환점을 맞이해서 그 불안감이 더욱 컸고, 그 고비를 무사히 넘기기가 결코 쉽지 않았다. 이런 경우 고비에 따르는 불안감과 위험요소를 줄여서 그 고비를 무사히 넘기고자 갖가지 주술행위를 비공식적으로 일생의례에 더욱 개입시켰다. 그러므로 주술은 일생의례의 공식적 기능과 목적을 원활히 달성할 수

있도록 심리적·초자연적·비공식적·비제도적 측면에서 의례 기능을 수행하는 역할도 담당한다.

일생의례를 통한 개인적·사회적 당연 추구 목표치와 인간의 제한된 현실 능력 사이의 간극은 의례 수행 시 직면하는 갈등 상황의 정도이자 의례에 초자연적 주술성이 개입하는 정도이다. 주술성 개입도가 전통사회에서는 기자의례·생육의례에서 매우 높았으며, 혼례·상례도 높은 편이었다. 현대사회에 이르러서 그 정도가 많이 낮아졌지만 기자의례·생육의례, 혼례·상례에 여전히 주술이 일정 부분 개입하고 있다. 비록 인간의 자연에 대한 지식과 이해가 높아졌다고는 하지만 인간 능력과 이해 밖에 있는 부분이 아직도 엄연히 존재하기 때문이다.

사람이라면 누구나 치르는 일생의례 과정에 개입하는 주술성은 일생의 행복을 바라고 이를 위해 제액초복을 기원하는 인간의 솔직한 심성을 잘 반영하고 있다. 일생의례의 주술적 성격을 전근대적인 것으로 도외시하기보다는 가족이나 친지·이웃 사람들이 한평생 무탈하게 지내길 간절히 염원하는 심정의 산물로 받아들였으면 한다. 이 글이 그동안 미흡했던 일생의례의 성격 규명에 작은 보탬이 되어 향후 보다 정합한 일생의례 연구에 기여하고, 또한 일생의례가 함축·전달하는 주술성에 담긴 인간적 의미를 보다 풍부하게 이해하는 데 조금이나마 도움이 되길 바란다.<sup>43)</sup>

---

43) 이 글은 애초 제2장에서 분석한 한국 일생의례의 성격을 바탕으로 기(氣) 개념을 원용하여 한국 일생의례의 주술성을 고찰하고자 하였다. 그러나 막상 접근해보니 일생의례라는 개념과 마찬가지로 주술성이라는 개념도 학계에서는 분석적으로 사용되고 있지 않았다. 그래서 주술성에 관련된 원론적인 내용부터 다시 파악하면서 '공감원리 오해/초월적 힘 조작/미지 불안 해소/제액·초복'이라는 주술성 요소를 도출하는 과정을 거쳤다. 그러다보니 한정된 원고 분량 안에서 제2장과 제3장이 겹치는 느낌이 들 수 있다. 이 점에서 대해서는 읽는 이들의 양해를 구한다.

## 참 고 문 헌

- 『高麗史』, 『論衡』, 『孟子』, 『白虎通義』, 『四禮便覽』, 『莊子』, 『退溪集』.  
《대전일보》, 《서울신문》.
- 강재철, 「한국 혼례에 나타난 제습 속의 상징성 고찰」. 『비교민속학』 제16집, 1999, 211-232쪽.
- 구미래, 「불교 일생의례의 체계적 이해를 위한 시론」. 한국종교민속연구회 편, 『종교와 일생의례』, 민속원, 2006, 109-140쪽.
- \_\_\_\_\_, 「“일생”에 대한 불교적 관념과 불교 일생의례의 특성」. 『비교민속학』 제39집, 2009, 225-257쪽.
- 권용란, 「근대 이후 서구의 주술 개념 형성에 관한 연구」. 서울대학교 대학원 석사학위논문, 2001.
- 금장태, 『한국유교의 이해』. 민족문화사, 1989.
- 김만태, 「귀신, 그리고 부적의 주술성과 상징성」. 한국종교민속연구회 편, 『종교와 그림』, 민속원, 2008, 367-400쪽.
- \_\_\_\_\_, 「한국인의 삶에서 수연례(壽宴禮)가 갖는 의미 분석」. 『실천민속학연구』 제12호, 2008, 43-90쪽.
- \_\_\_\_\_, 「한국 택일풍속의 전승 양상과 특징」. 『정신문화연구』 제32권 제1호, 2009, 373-401쪽.
- 김시덕, 「현대 한국 상례문화의 변화」. 『한국문화인류학』 제40권 제2호, 2007, 321-349쪽.
- \_\_\_\_\_, 「한국 일생의례의 동아시아적 보편성과 고유성」. 『비교민속학』 제39집, 2009, 69-96쪽.
- 김용덕, 「일생의례」. 민속학회 편, 『한국민속학의 이해』, 문학아카데미, 1994.
- 김용환, 『말리노프스키의 문화인류학』. 살림, 2007.
- 김주희, 『문화인류학의 이해』. 성신여자대학교 출판부, 1996.
- \_\_\_\_\_, 「2000년대 도시 여성의 출산문화: 문화변동의 장」. 『한국문화인류학』 제40권 제2호, 2007, 249-285쪽.
- 김현선, 「한국인의 일생과 무속의례」. 한국종교민속연구회 편, 『종교와 일생의례』, 민속원, 2006, 291-325쪽.
- 김현선·시지은, 「무속의 일생의례와 세계관」. 『비교민속학』 제39집, 2009, 153-180쪽.
- 문옥표, 「가정 제례의 변용을 통해 본 현대 한국인의 가족관계와 젠더」. 『한국문화인류학』 제40권 제2호, 2007, 287-319쪽.
- 박경용, 「기업 의례 양상과 입사의례의 조직사회화 전략」. 『실천민속학연구』 제12호, 2008, 121-163쪽.
- 박일영, 「천주교 일생의례의 종교적 특성과 세계관」. 『비교민속학』 제39집, 2009, 129-152쪽.
- 반 겐넵, A. 저, 전경수 역, 『통과의례』. 을유문화사, 2000.

- 송재용, 「한국의 의례 - 관 · 혼 · 상 · 제례를 중심으로」. 『국문학논집』 제16집, 1999, 149-184쪽.
- 오테아, T.F. · 오테아 아비아드, J. 저, 박원기 역, 『종교사회학』. 이화여자대학교 출판부, 1991.
- 이광규, 『한국인의 일생』. 형설출판사, 1985.
- \_\_\_\_\_, 「한국사회의 가족주의 전통과 그 변화」. 『한국청소년연구』 제17호, 1994, 5-11쪽.
- 이복규, 「한국 개신교 일생의례의 특성과 세계관」. 『비교민속학』 제39집, 2009, 13-32쪽.
- 이원규, 「주술과 종교: 인류학적 및 사회학적 견해」. 『신학사상』 제37집, 1982, 360-378쪽.
- 이은봉, 「한국 의례문화의 이해 - 한국인의 질병 · 죽음 · 재해를 중심으로」. 『종교연구』 제18집, 1999, 329-352쪽.
- 임재해, 「일생의례 관련 물질자료들의 상징적 의미와 주술적 기능」. 『한국민속학보』 제8호, 1997, 51-76쪽.
- 장철수, 「평생의례와 정책」. 『비교민속학』 제10집, 1993, 51-61쪽.
- \_\_\_\_\_, 『한국의 관혼상제』. 집문당, 1995.
- 정종수, 『사람의 한평생』. 학교재, 2008.
- 주계진 저, 문재곤 외 역, 『강좌 중국철학』. 예문서원, 1993.
- 최남신, 『조선상식』. 육당집편찬위원회 편, 『육당최남신전집』 제3권, 현암사, 1973.
- 최종호, 「한국인의 환갑의례연구」. 영남대학교 대학원 석사학위논문, 1989.
- 한국사상사연구회, 『조선유학의 개념들』. 예문서원, 2003.
- 한국종교민속연구회, 『종교와 일생의례』. 민속원, 2006.
- 한양명, 「한국 産俗의 체계적 이해를 위한 試論」. 『비교민속학』 제16집, 1999, 109-127쪽.
- \_\_\_\_\_, 「일생의례의 축제성: 장례의 경우」. 『비교민속학』 제39집, 2009, 295-330쪽.
- 한태문, 「한국과 일본의 통과의례 비교 연구」. 『어문연구』 제38집, 2002, 283-319쪽.

## 국 문 요 약

관혼상제인 가례와 통과례·일생의례 간에는 범주의 차이가 확연함에도 불구하고 현재 명확한 개념 구분 없이 혼용되고 있다. 동아시아 문화권에서는 무형의 '원기(元氣)'를 만물의 생성 근원으로 상징하고 사람의 생(生)과 사(死)도 원기가 일정 기간을 두고 서서히 모아지고 흩어지는 과정으로 이해하였다. 그러므로 통과례적 일생의례에서는 포함되지 않는 출생 전의 기자(祈子)의례와 죽은 후의 제례까지도 인식적 일생의례로 포함한다. 인식적 일생의례는 개인의 새로운 사회적 지위를 확인하려는 의례(rite)로서의 역할을 보다 강조하되, 사람 명(命)의 천부성과 보본반시(報本反施), 가정과 사회의 실천윤리로서 규범(norm)적 성격도 함께 갖고 있다. 그러므로 이와 관련해서 가례에는 생육(生育)의례와 수연례(壽宴禮)가 포함되지 않는다.

'공감윤리(유사·전염)의 잘못 적용, 초월적 힘의 직접 조작, 미지세계에 대한 심리적 불안 해소, 제약초복의 실현'을 특징으로 하는 주술은 사람들이 그들의 단순한 지식이나 기술적 능력으로 해결할 수 없는 한계에 직면할 때, 그러나 그것을 추구해야만 할 때 이런 불가피한 갈등 상황 속에서 현실에 굴복하지 않고 보다 실현 가능한 해결책을 찾으려 제시해주는 기술이자 인식체계이다. 자연과 사회에 대한 인간의 지식·이해가 불충분했던 시대에는 인생의 전환점을 맞이해서 그 고비를 무사히 넘기고자 갖가지 주술행위를 비공식적으로 일생의례에 더욱 개입시켰다. 일생의례를 통한 개인적·사회적 당면 추구 목표치와 인간의 제한된 현실 능력 사이의 간극은 의례 수행 시 직면하는 갈등 상황의 정도이자 의례에 초자연적 주술성이 개입하는 정도이다. 그러므로 의학이 발달한 현대사회에 비해 전통사회에서는 주술성의 개입 정도가 기자례·생육의례에서 매우 높았으며 혼례·상례도 높은 편이었다.

**투고일** 2010. 12. 11.

**수정일** 2011. 1. 28.

**게재 확정일** 2011. 2. 10.

**주제어(keyword)** 일생의례(lifelong rites), 통과례(a rite of passage), 관혼상제(the four ceremonial occasions of coming of age, wedding, funeral, and ancestral rites), 가례(家禮, family rites), 주술(magic)