巫의 치료와 저주

최 종 성*

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 巫의 치료: 巫醫
Ⅲ. 巫의 反치료: 巫蠱
Ⅳ. 치료와 저주의 양면성
Ⅳ. 결론

Ⅰ. 서론

고통의 문제는 항상 인간의 삶을 맴도는 골칫거리였다. 인간은 삶의 조건으로부터 고통을 지워버리거나 고통의 문제로부터 완전히 자유로울 수 없었다. 그나마 고통의 근원을 이해하고, 그것을 극복하는 길을 제시해온 것이 종교였다. 고통에 대한 독특한 인식과 해답의 체계가 역사를 통해 구축된 것이 종교문화라 할 수 있다. 인간의 고통을 통찰하게 하는 것이 종교신념이요, 그것의 극복을 위해 취해진 정형화된 행동양식이 종교의례이다. 고통의 문제에 무관심한 종교는 결국 인간으로부터 무관심을 받을 만큼 고통은 인간의 삶과 종교문화를 관통하는 중요한 문제였다.

인간이 경험하는 여러 고통 중에서 몸을 통해 직면하는 고통이 질병이고, 그로 인해 안내되는 마지막의 고통이 죽음이다. 인간의 고통에 대한 진단과 해결의 체계가 각 종교마다 독특하듯이, 병몰(病沒)에 대해서도 역시 그러하다. 각 종교전통들은 순수한 의료체계와는 별도로 인간의 몸을 둘러싼 고통의 문제에 대해 각기 고유한 체계를 성립시켜 왔다. 따라서 우리는 특정 종교전통이 내세우는 고통에 대한 진단과 그것의 의례적인 치유를 통해, 해당 종교문화의 특질을 이해할 수 있

* 서울대 강사

게 된다. 그것을 한국 무속문화에서도 확인할 수 있을 것이다.

무속은 인간의 구체적인 현실에서 드러나는 고통의 문제를 외면하지 않고, 의례를 통해 그것의 해소를 적극적으로 모색해 왔다. 따라서 무속은 인간의 삶에서 불가피한 고통의 문제에 상응하는 의례들을 세세하게 갖추고 있으며, 특히 그 중에서도 인간의 몸을 통해 드러나는 고통의 문제(病沒)와 결부된 전통은 무속의례의 핵심을 이루고 있다.

무속은 巫를 중심으로 해서 그 종교조직 및 종교공동체가 구성되고, 巫를 통해 그 신념체계와 행위양식이 표현된다. 그러므로 고통의 문제에 관련된 무속문화를 전반적으로 이해하기 위해서는 그 종교의 근간에 놓인 巫의 종교직능을 파악하는 것이 기본이 된다. 주지하다시피 巫는 의례를 담당한 의례전문가였으며(司祭), 몸의 이상을 진단하고 치료하는 치병전문가였으며(巫醫), 신비적인 지식과 정보를 얻어 인간사의 길흉을 판단하는 점복전문가였다(占巫).[1] 본고에서 다루고자 하는 몸의 고통에 대한 무속문화의 반응은 주로 치병전문가로서의 巫의 직능과 관련되지만, 巫의 치병적 직능은 巫의 의례적 직능과 점복의 직능을 포괄하는 종합적인 것이다. 즉 巫醫[2]는 점복을 통해 病因을 파악하고 의례를 통해 병인의 근원을 해소함으로써 질병의 치유를 마무리한다.

병몰에 대한 巫의 의례적인 반응은 단순히 병굿과 같은 치병의례에서만 드러나는 것은 아니었다. 인간의 몸을 둘러싼 고통의 문제에 대해 巫는 '치료'와 '저주'라는 두 가지 상반된 의례를 연출하였다.[3] 따라서 인간의 몸에 대한 무속문화의 특

---

1) 브리야트와 몽고 연구자였던 반자로프는 이미 19세기에 샤만의 직무를 僧侶, 醫師, 占者로 구분하였다(白鳥庫吉 譯, 「黑教或ひは蒙古人に於けるシャマン教」 (Dorzhi Banzarov, "The Black Faith, or Shamanism among the Mongols"), 『シャーマニズムの研究』, 東京: 新時代社, 1971, 49쪽). 최남선은 반자로프의 說에 근거하여, 巫가 발휘하는 종교적 직능을 司祭(Priest), 醫巫(Medicine man), 預言者(Prophet)로 구분하였으며(최남선, 『薩滿教箚記』, 啓明 19호, 8쪽), 이러한 巫의 세 가지 직능에 관한 입장은 많은 연구자들에게도 공유되었다. 한편, 중국의 고대 巫 역시 복잡한 제사의 규범, 절차, 방법 등을 숙지하고 있었던 의례전문가였으며, 인간의 몸에 대한 통찰과 치료의 지식을 겸비한 의료전문가였으며, 우주현상과 자연기상을 파악하고 시간의 관측과 역법을 숙지하였던 占星·曆算의 전문가였다(葛兆光, 『七世紀前中國的知識,思想与信仰世界』, 上海: 夏旦大學出版社, 1998, 90-102쪽)는 점에서 대동소이하다.

2) 巫醫는 巫이면서 醫의 직능을 발휘하는 특정한 존재로서 일부 사료에 국한되어 사용되었지만, 여기에서는 'shaman doctor' 또는 'medicine man'으로서의 巫를 지칭하는 일반적인 용어로 사용하고자 한다.

3) 인간의 몸의 상태를 조정하는 의례는 치료적인 목적(therapeutic purpose)과 反치료적인 목적(anti-therapeutic purpose)을 구현한다. 巫의 치병의례가 치료를 의도한다면, 巫의 저주행위는 反치료를 의도한다. 치료와 반치료의 통합적인 이해에 대해서

질은 巫醫의 치료적인 측면과 巫蠱와 같은 반치료적인 측면을 함께 고려할 때, 보다 분명해질 수 있을 것이다. 巫醫의 치병의례가 병과 죽음으로부터의 해방을 목표로 한다면, 巫蠱는 병과 죽음으로의 유도를 목표로 한다는 점에서 치료와 저주는 양면의 현상이다. 巫醫의 치료와 巫蠱의 저주는 주술의 의도와 방향이 상반될 뿐, 주술적인 방법과 원리는 대동소이하였다. 우리는 巫醫의 독특한 병인론과 의례적인 치료를 살피는 것과 더불어 巫蠱의 방식을 통해 드러난 巫의 반치료적인 직능을 살핌으로써, 인간의 몸에 닥친 고통의 문제에 반응했던 무속문화의 고유한 특질과 방식들을 이해하게 될 것이다.

Ⅱ. 巫의 치료: 巫醫

巫의 치료적 직능을 잘 대변해 주는 것이 巫醫 혹은 醫巫의 존재이다. 巫醫나 醫巫는 巫와 醫가 구분되기는 하나 巫의 직능과 醫의 직능이 분리되지 않고 통일되었던 [巫醫不分]의 상황을 잘 표현해주는 것이다. 의료적 직능이 巫로부터 비롯되었다는 인식을 감안한다면,[4] 巫醫不分은 오히려 자연스럽기까지 하다. 醫의 분화와 발전이 아직 활발하지 않은 상황에서 巫는 巫術을 통해 인간의 치병을 담당하는 직능에 적극적으로 가담하였고, 巫術로서 의학을 주도하기도 하였다. 결국 고대사회에서는 약을 구하고 巫에 의지하는 것이 의료활동에 통일되어 있었고 巫는 곧 醫師로서 치병직능의 주체로서 자처하게 되었다.[5]

巫醫 혹은 醫巫는 巫와 醫 2인의 존재를 지칭하는 것이 아니라 의술을 행하는 巫 또는 巫術을 행하는 醫라는 의미로서 1인의 종교적 직능자를 표현하는 것이다.[6] 우리의 경우, 巫醫 혹은 醫巫를 직접 언급한 사료들이 간혹 있지만, 그것이

는 Anthony F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York: Random House, 1966, pp.113-126(Ritual as Therapy and Anti-therapy), pp.177-187(Function of Therapeutic and Anti-therapeutic Rituals) 참조.

4) 『呂氏春秋』 권74, 審分覽, 勿躬(高誘注, 『呂氏春秋』, 上海書店刊 諸子集成本). "巫彭作醫 巫咸作筮"

5) 醫와 巫, 巫와 藥의 통합적 성격에 대해서는 張紫晨, 『中國巫術』, 上海三聯書店, 1988, 168-9쪽, 참조.

6) 손진태는 『論語』(子路)의 "子曰 南人有言曰 人而無恒 不可以作巫醫 善夫"라는 구절에서 巫醫가 巫者와 醫者의 2인적 존재가 아니라 1인적인 존재임을 표방한 淸의 王子方의 해석을 따르고 있다. 그는 대체로 한대까지의 기록에 보이는 巫醫를 1인적 존재로 파악하고, 한대 이후에는 巫醫보다는 巫와 醫를 병칭하는 醫巫의 표현이 보통

巫와 醫라는 2인적 존재를 의미하는 것인지 아니면 巫醫라는 1인적인 존재를 의미하는지에 대해서는 확언하기 곤란하다. 3세기 삼국시대 신라의 자료에 직접 언급되고 있는 巫醫의 자료를 주목해보자.

> (미추왕) 3년에 성국공주가 병이들었다. 巫醫가 효과를 거두지 못하자 사방에서 의원을 구하라고 명하였다. (아도)법사가 급히 대궐에 이르러 치료하여 그 병이 나으니 왕이 크게 기뻐하였다.[7]

위 기록은 성국공주가 발병하자 巫醫에게 1차적으로 치료케 하였으나 효험이 없어 또 다른 성격의 醫를 찾게 한 것이다. 여기에서 주목되는 것은 巫醫에게 치병의 직능이 우선적으로 요청되었다는 사실이다. 물론 巫醫를 巫와 醫의 병칭으로 이해하여, "巫와 醫에게 치료하게 하였지만 효험이 없자 또 다른 醫를 사방에서 구하게 했다"는 식으로 해석할 여지도 있다. 그렇다고 하더라도 삼국시대에 巫의 치료적 직능에 대한 선호와 요청이 강렬하였음을 이해하는 데에는 문제가 없다.

의학의 근원이 巫術이고 최초의 의사가 巫이고, 巫醫와 醫巫가 치병을 담당하는 주요한 직능자라 하였더라도 巫와 醫는 분화의 과정을 겪게 되었다.[8] 巫와 醫 모두 병자를 치유하는 데에 있어서는 동일하였지만, 병을 진단하고 치료하는 방식에 있어서는 차별화가 지속되었다.[9] 점차 醫의 치료가 인정받고 醫學이 독립적으로 발전하였다고 하더라도 전통의학에서 巫의 치료적 직능이 단번에 배제되지는 않았

이었다고 주장하나(손진태, 「中華民族의 巫에 關한 硏究」, 『손진태선생전집』 2, 327-334쪽, 참조), 한대 이후의 자료에도 巫醫라는 표현은 빈번하게 등장한다. 笠原淸一도 巫醫에 대한 손진태의 설을 그대로 따르면서 祈禱와 의술을 맡았던 1인적 존재로서의 巫醫를 강조하고 있다(笠原淸一, 「上代支那の巫醫に就いて」, 『史苑』 11, 立敎大學史學會, 1938년, 325-7쪽, 참조).

7) 『三國遺事』 권3, 興法, 阿道基羅. "三年 時成國公主疾 巫醫不効 勅使四方求醫 師率然赴闕 其疾遂理 王大悅"

8) 중국의 경우에는 춘추전국기에 巫와 醫의 분리가 이루어지기 시작하고 적어도 한대에는 전문의원이 출현하기 시작하면서 양자 사이의 투쟁에서 醫가 서서히 우위를 장악하게 되었다고 한다. 중국의학의 발전은 巫術에서 醫가 이탈하여 독립하는 과정이라 할 수 있다. 林富士, 「中國六朝時期的巫覡與醫療」, 『中央硏究院歷史語言硏究所集刊』 70-1, 1999, 2쪽, 참조.

9) 『淮南子』 권16, 說山訓에 따르면, "병자가 몸조 누우면, 醫는 침을 이용하는 반면, 巫는 점복의례용 쌀과 거적을 이용하는 차이점이 있지만, 병자를 구한다는 점에 있어서는 둘 모두 동일하다(病者寢席 醫之用針石 巫之用糈藉 所救鈞也)"고 하여 巫와 醫의 치료방법을 뚜렷하게 구분 짓고 있다(許匡一 譯註, 『淮南子全譯』 下, 中國歷代名著全譯叢書, 貴州人民出版社, 982쪽).

다. 오히려 巫와 醫는 나름대로의 병인론과 치료법을 갖추어 치료적 직능을 강화해 나가면서 경쟁적 관계를 형성하기도 하였다.

그렇다면 巫醫의 병인론은 어떤 특성을 지니고 있는가? 병인론의 이해는 그것 자체로 치료의 원리와 방법을 이해하는 출발인 동시에 치병 전체의 메카니즘을 이해하는 핵심이다. 巫醫의 병인론에는 무속의 세계관이 농축되어 있어, 병인론 자체에 대한 이해가 무속의 이해와 직결된다.

우리는 병인론을 인격적인(personalistic) 병인론과 자연적인(naturalistic) 병인론으로 대별할 수 있다.[10] 인격적인 병인론의 경우는 초자연적·초인간적 존재와 같은 생명체의 작용에 의해 병이 생긴다고 보는 입장으로서, 초자연적 존재와 접촉하거나 주술적인 힘을 행사할 수 있는 치료자의 점복이 중시된다. 대부분 巫醫의 병인론이 이에 해당된다. 이 경우 종교전문가의 신비경험의 특성에 따라 병인론은 양분될 수 있다. 가령, 샤먼의 탈혼경험(ecstasy)이 우세한 지역에서는 인간 영혼의 상실로 인해 질병이 초래된다고 보는 반면, 빙의경험(possession)이 우세한 지역에서는 정령, 영혼 등의 초자연적 존재의 개입으로 인해 질병이 생긴다고 간주하는 경향이 있다.[11] 자연적인 병인론의 경우는 평형모델(equilibrium model)에 근거하여 열, 냉, 체액, 음양 등과 같은 비생명적인 요소가 평형을 잃게 되어 병이 생긴다고 보는 입장으로서, 평형상태를 회복할 수 있는 의사의 관찰과 경험이 긴요하다. 일반적인 醫의 병인론이 여기에 속한다고 할 수 있다.

巫는 대체로 신비적인 존재론에 근거하여 질병의 원인을 파악한다. 물론 질병의 원인을 존재론적이기보다는 초자연적인 힘이나 주술적인 신비력으로 파악하는 경우도 있지만,[12] 인격적인 영혼존재와 교통하거나 이를 조정할 수 있는 巫에게는 외적인 존재에 근거하여 병인을 파악하는 것이 본질적인 것이라고 할 수 있다. 따라서 죽은 영혼이나 잡귀가 병의 빌미가 되었다는 영혼의 빌미설이 巫가 제시하고 있는 병인론의 대부분이었다.[13]

---

10) 구본인 역, 『의료인류학』(George M. Foster & Barbara Gallatin Anderson, *Medical Anthropology*, John Wiley & sons, New York, 1978), 한울, 1994, 82쪽 참조.

11) 佐佐木宏幹, 『シャーマニズムの人類學』, 弘文堂, 1984, 71쪽 참조.

12) 가령, 不淨, 運數, 禁忌의 위반, 咀呪, 罪 등에서 병인을 파악하는 경우, 존재론적인 질병관과는 어느 정도 거리가 있다. 김태곤은 여기에다 神·雜鬼·기타 神秘力에 의한 원인 등을 추가하여 민간의 질병관을 제시하였다. 김태곤, 「民間醫療의 實態와 原理—信仰治療를 中心으로—」, 『정신건강연구』 1, 한양대학교 정신건강연구소, 1983, 51-3쪽.

13) 참고로, 林富士는 중국 육조시대의 巫가 진단한 병인의 사례를 亡魂作祟, 魂魅作祟,

巫가 발병의 원인을 진단하여 제시한 사례는 삼국시대 초기의 자료에서부터 분명하게 보이기 시작한다. 고구려 琉璃王이 발병하자 巫는 祭天의 희생물을 상하게 했다는 이유로 왕에게 죽임을 당했던 託利와 斯卑가 빌미[祟]가 되어 왕이 병들었다고 제시한다. 이러한 巫의 병인 진단에 대해 유리왕은 巫로 하여금 탁리와 사비에게 사과하도록 함으로써 병을 극복하였다.[14] 이와 같은 영혼의 빌미설이 병인론으로 수용된 사례는 고려시대에도 계속되었다. 고려 인종 24년에 왕의 발병으로 인한 논의와 조치가 그것을 잘 보여준다.

> 신묘일에 왕이 병이 위독하여 점을 치니 (죽은) 이자겸이 병의 빌미가 되었다고 하였다. 이에 내시 한작(韓綽)을 보내 이자겸의 처자(의 유배지)를 인주(仁州)로 옮기게 하였다.[15]

> 병진일에 무격이 말하기를, (죽은) 척준경이 병의 빌미가 되었다고 하였다. 이에 척준경의 (생전) 벼슬인 문하시랑평장사를 회복시켜 주고 그 자손을 소환하여 관직을 주었다.[16]

인종 대에는 이미 醫業과 呪禁業에 의해 전문적인 의관이 배출되고 尙藥局과 같은 어약기관에 侍醫가 배치되었던 시기이다. 그러나 이자겸과 척준경을 비롯한 정치적인 모반자에 대한 책벌이 계속되던 정치적 혼란기에 왕이 위독하자 巫는 직접적으로 망혼의 빌미설을 제시하였으며, 이것이 적극적으로 수용되었다.[17]

巫醫는 다양한 형태로 병인론을 제시하였지만, 그 무엇보다도 인격적인 존재의 개입이나 간섭이 빌미가 되어 발병했다는 논리가 주를 이루었다.[18] 그리고 그 병

鬼魂憑附, 鬼擊, 鬼神責罰, 觸犯禁忌 등으로 정리하고 있는데, 마지막 사례를 제외하고는 모두 존재론에 근거한 병인론이라고 할 수 있다. 林富士, 「中國六朝時期的巫覡與醫療」, 『中央研究院歷史語言研究所集刊』 70-1, 1999, 27-9쪽.

14) 『三國史記』 권13, 高句麗本紀1, 琉璃明王 19년.

15) 『高麗史』 권17, 世家17, 인종 24년 정월 신묘. "辛卯王疾篤 卜曰 資謙爲祟 遣內侍韓綽 徙置資謙妻子於仁州"

16) 『高麗史』 권17, 世家17, 인종 24년 정월 병진. "丙辰巫覡謂 拓俊京爲祟 追復俊京門下侍郎平章事 召還其子孫官之"

17) 물론 이자겸의 사료에는 왕의 병인을 점친 주체가 기록되어 있지 않으므로 당시에 巫와 점복의 경쟁자였던 일관을 점복의 주체로 설정할 수 있으나, 당시의 점복사료에서 병인을 파악하는 점복은 巫에 의해 독점되었다는 사실에 주목해야 할 것이다. 더구나 병의 원인을 이미 20년 전에 죽은 이자겸의 망혼의 빌미로 파악한다는 사실에서 병인론의 주체를 巫로 확정할 수 있을 것이다.

인론은 巫의 점복에 의해 진단되는 것이었다. 이러한 병인론에 근거하여 巫가 내릴 수 있는 처방은 병을 일으킨 외적인 존재의 개입을 예방하거나 퇴출하는 것이었다.[19] 그리고 이러한 예방과 퇴출은 순수한 의료적 차원보다는 의례적인 차원에서 행해지는 것이 일반적이었다. 병의 원인이 되었던 빌미[祟]를 의례적으로 푸는 것[解祟]이 巫醫가 행하는 치료의 핵심이었다. 위의 자료에서 보이는 정치적인 보상 역시 巫의 병인론에서 비롯된 解祟의 일환이었다.

巫가 사용한 치병의 방법은 주로 초자연적인 존재에 대한 기도(禱解)와 부정적인 외적 존재를 떨쳐내는 주술(厭勝, 禳除)이 많이 동원되었다. 巫醫는 귀신의 빌미를 잘 파악하고, 화해와 퇴출의 방법을 의례적으로 소화해낼 줄 아는 전문적인 직능자였던 것이다. 우리는 고려 인종 1년(1123)에 고려를 다녀간 송나라 사신 徐兢의 관찰을 통해, 巫의 의례적 치료가 강렬하게 용인되었던 사회의 분위기를 확인할 수 있다.

> 듣건대, 고려인들은 본래 鬼神을 경외하고 拘忌와 陰陽을 신뢰하여 병이 들어도 약은 먹지 않는다. 설사 父子 간의 至親이 병에 걸려도 찾아가 돌보지 않고 오직 저주(呪咀)와 염승(厭勝)만을 알뿐이다.[20]

서긍은 고려인들이 순수한 의료적 치료보다 巫의 의례적 치료를 선호한 듯한 인상을 피력하였다. 咀呪와 厭勝같은 주술적인 치료법은 귀신과 같은 영혼존재와 교통할 수 있는 재능을 가진 巫가 질병을 일으킨 병귀나 그 힘을 물리침으로써 解祟하는 의례적인 요법이었다.

고려시대에는 국가 왕실의 차원을 넘어 국제적으로도 巫醫의 의례적 치료법이 거론될 정도로 巫醫의 치료적 직능은 강력하였다. 고려에서는 충렬왕비인 齊國大長公主의 병으로 인해 원에 의관의 파견을 요청하였고, 이에 여러명의 의관들이 고려에 내왕하였다. 그럼에도 불구하고 충렬왕 8년 7월 고려에서는 巫의 치료적

---

18) 이외에 고려 인종 24년에 巫는 왕의 원인을 막힌 수로에서 찾고 물길의 막힘을 푸는 것을 치료의 방법으로 제시하고 있다. 『高麗史』 권17, 世家17, 인종 24년 정월 경신. "庚申以巫言 遣內侍奉說 決金堤郡新築碧骨池堰"

19) 물론 샤먼의 영혼여행(journey of soul)이 강조되는 문화권에서는 샤먼의 직접적인 영혼여행을 통해 상실된 영혼을 구해오거나 보조령에 의해 영혼을 되찾아 영혼을 육신에 되돌려주는 의례적인 치병이 강조된다. 이윤기 역, 『샤마니즘』, 까치, 1992, 209쪽, 210쪽, 389쪽 참조.

20) 『宣和奉使高麗圖經』 권17, 祠宇. "聞高麗素畏信鬼神 拘忌陰陽 病不服藥 雖父子至親 不相視 唯知呪咀厭勝而已"

직능을 신뢰하면서 원에 醫巫를 요청하였다.

(7월) 경신일에 散員인 고세(高世)를 원나라에 보내 醫巫를 청하게 하였다.[21]

그러나 원에서는 巫의 치료적 직능을 불인하고 약만을 보내 주었다.[22] 충렬왕대에 오간 고려와 원나라 사이의 의관의 교류는 대부분 양국의 중앙 의료기구의 핵심적인 요직을 차지했던 의관들을 통해 이루어졌지만, 고려왕실에서는 巫의 치료적 직능을 강렬하게 희망하였음을 알 수 있다. 醫巫를 醫와 巫로 분리하여 이해하든, 아니면, 기도와 주술의 방법으로 치료하는 1인적 존재로서의 醫巫로 이해하든 고려에서 巫의 치료적 권능을 매우 갈급하고 있었다는 사실은 분명하다.

고려시대 이래로 의학이 체계적으로 교육되고, 의생의 선발이 제도화되고, 의료기구가 구체화되면서 의관의 전문적인 직능은 광범위하게 활용되었다. 그와 더불어 자연적인 차원의 의학적 병인론과 치료법이 사회에 유통되었을 것이다. 그럼에도 불구하고 巫의 치료적 직능은 어김없이 수용되었다. 巫와 醫는 치병의 경쟁관계에 놓인 것이 사실이지만, 고통의 치유를 위해 의료적 치료와 의례적 치료를 가능한 한 총체적으로 수용하고자 했던 전통사회의 특성으로 인해 치병을 분담하는 동반관계를 형성하기도 하였다.

조선시대에 醫科를 통해 의관이 배출되고 醫儒同道를 실현하고자 했던 儒醫[23]가 존재했음에도 불구하고 질병의 빌미를 해소하기 위한 巫의 치료가 공공연히 행해졌다. 태종 때에는 망혼이 빌미가 되어 발병하였다는 巫의 의견에 따라 망자의 무덤을 파헤쳐 시체를 불태우는 사건이 있었다.[24] 성종 때에는 男巫가 재앙을 막기 위한 주술로서 사람의 두개골을 묻는 염승법을 쓰기도 하였다.[25] 염승은 단순한 저주

---

21) 『高麗史』 권29, 世家29, 충렬왕 8년 7월 경신. "庚申 遣散員高世如元 請醫巫"

22) 『高麗史』 권29, 世家29, 충렬왕 8년 8월 병술. "八月丙戌朔 高世還自元 帝曰 病非巫所能已 醫則前已遣鍊德新 何必他醫 惟賜藥物"

23) 儒醫에 대한 본격적이고 집중적인 논의에 대해서는 陳元朋, 『兩宋的 '尙醫士人' 與 '儒醫'—兼論其在金元的流變』, 久忠實業有限公司, 1997 및 陳元朋, 「宋代的儒醫—兼評 Robert P. Hymes 有關宋元醫者地位的論點」, 『新史學』 6-1, 1995. 3 참조. 아울러 중국 전통의학과 유교문화와의 관련성에 대해서는 林殷, 『儒家文化與中醫學』(문재곤 역, 『한의학과 유교문화』, 예문서원, 1999) 참조.

24) 『太宗實錄』 권15, 태종 8년 4월 기묘. "司憲府 請前摠制 申孝昌之罪 原之 孝昌 金士衡之壻也 士衡之子陸與其妻郭氏皆先歿 及士衡疾篤 巫覡皆言陸夫妻爲祟 孝昌惑之 遂發陸塚焚其屍"

25) 『成宗實錄』 권234, 성종 20년 11월 병인. "世明 又啓曰 近日 魚有沼家 有男巫 以人頭顱 埋庭中 爲鎭禳之術"

술이 아니라 巫醫의 병인론에 입각하여 解祟하려는 치병술이었던 것이다.

조선조 사회는 유교문화에 공식성을 부여하고, 이에 속하지 않는 전래의 풍습을 음사로 규정하면서 무속의례를 비판하였지만, 국왕의 치병을 위해 법궁(法宮)의 중심에서 혹은 유교문화의 전당에서 巫醫의 의례적 치료가 횡행하였다. 가령, 성종이 문성왕묘를 다녀와서 병이 들자, 巫는 공묘의 신이 빌미가 되었다는(孔廟神爲祟) 병인론을 제시하고, 貞熹大妃의 후원 아래 성균관 대성전 뜰에서 치병의례를 거행하였다.[26] 이때 李穆을 비롯한 성균관 유생들이 실력으로 國巫가 거행하는 치병의례를 저지함으로써, 儒·巫의 충돌을 빚기도 하였다. 인종 때에는 지엄한 法宮 내에서 巫의 의례적 치료가 행해지기도 하였다. 즉 당시에 국왕의 치병을 위해 白馬를 代命으로 삼는 푸닥거리가 궐내 대전에서 행해진 것이다. 인종이 위독하자 大內의 뜰로 백마를 끌고 들어 온 사건이 있었는데, 이는 흔히 무격의 푸닥거리에서 볼 수 있는 병자를 위한 代命의 일환으로 행해졌다.[27]

서긍이 관찰했던 고려시대에 비해 조선시대는 유교적 질서가 자리잡아 갔지만, 여전히 醫藥보다는 巫의 의례적 치료를 선호하는 풍토가 지속되었다. 가령, 조선 명종 때에는 병이 들면 醫藥을 구하기보다는 송악에 있는 무격의 신사에서 의례적인 치료를 행하는 것이 왕실로부터 민간인에게 우선시될 정도로 무격이 성행하였다.[28] 선조 때에는 仁順王后의 병고에 巫가 醫藥을 停廢하고 오로지 무속의 祈禱만을 일삼다가 왕후가 큰 변을 당하자 국문을 당하는 사태에 이르기도 하였다.[29] 질병의 근원을 귀신에게 돌리고 이러한 귀신을 조정할 수 있는 巫醫의 치료를 선호하는 이른바 信巫不信醫의 풍토는 계층과 지역을 구분하지 않고 강하게 형성되었다. 숙종으로부터 영조 연간에 실존했던 南有容은 다음과 같이 술회하고 있다.

> 용인 사람들은 귀신을 좋아한다. 질병으로 고생할 때는 모두 그것을 귀신에 돌리고 기양과 기도에 전념한다. 여름과 가을이 교차할 때 사람들이 학질에 걸

---

26) 車天輅, 『五山說林草藁』(대동야승 권5, 55-6쪽)

27) 『仁宗實錄』 권2, 인종 1년 6월 정사. "牽其具鞍白馬 入內庭(想必如閭閻間 惑巫覡之說爲病者代命也)"

28) 金堉, 『潛谷先生筆譚』(규장각소장자료 규6685). "明廟時 巫覡盛行 人有疾病 不求醫藥 唯祈禱是事 松岳大井大谷德物等七處神祠 自闕中諸宮家下至庶人 珍羞盛饌獻載滿路"

29) 李珥, 『石潭日記』 上(대동야승 14권). "仁順王后違豫時 有侍女引妖巫入禁中 專以祈禱幻惑爲事 停廢藥餌 馴致大故 人心痛憤 所謂妖巫者 是士人之女 而宗室堯卿妻也 三司同發 請治侍女妖巫之罪 上不從曰 究其實不至如人言也 臺諫累啓 乃詔獄鞫治妖巫"

리면 그 징후의 한기와 열기에 따라, 巫는 오한은 귀신이 옷을 찾는 것이며 열은 귀신이 마실 것을 구하는 것이라 말한다. 그리하여 술과 음식을 진설하고 의복을 베풀어 놓고 북을 치고 악기를 두드려 신을 기쁘게 한다. 다른 날에도 병이 그대로면 신이 아직 만족하지 않았다고 하며, 섬기기를 더욱 풍부하게 한다. 병이 오래되다 그치면, 신이 복을 내렸다고 하며, 또 성대하게 갖추어서 신에게 감사를 드린다.30)

우리는 여기에서 질병에 관한 일거수일투족이 巫醫의 병인론과 의례적 치료로 관통하고 있음을 확인할 수 있다. 모든 질병의 원인을 귀신에게 돌리고, 감정을 가진 귀신을 상정하고 娛神을 통해 빌미를 해소하는 의례가 질병이 마무리될 때까지 지속되고 있다. 巫醫의 병인론과 의례적 치료에서 우리는 고통을 진단하고 치유하는 신앙의 관점과 종교 의례의 힘을 발견하게 된다. 巫의 병인론과 치병은 巫 자신의 종교적 신비체험에 의해 권위를 인정받았으며, 가산의 탕진을 두려워하지 않는 신앙의 열정으로 뒷받침되었던 것이다.31)

Ⅲ. 巫의 反치료: 巫蠱

巫蠱는 타인에게 傷害를 입힘으로써 병과 죽음에 이르게 하는 巫의 저주술을 총칭한다. 이른바 巫에 의해 주도되는 病沒의 저주인 셈이다. 巫가 역대로 이러한 저주를 행하는 전문적인 주술사로 인정받아 왔기에, 巫의 직능을 논할 때, 저주의 기능이 항상 거론되었다.32) 巫는 치료와 저주의 양면을 구비한 종교전문가였으며, 의뢰주체의 의도에 따라 巫醫가 될 수도 있었고, 巫蠱를 행하는 요술사가 될 수도

---

30) 南有容, 『雷淵集』 권27, 雜著, 諭瘧神文(한국문집총간 권218, 39-40쪽). "龍人好神 凡有疾病愁苦 悉諉之鬼 一切以禳禱爲事 夏秋之交 人病痎瘧 其候例寒熱 巫則曰 寒者鬼索衣也 熱者鬼求飮也 於是 設酒食施衣服 伐鼓考缶以說神 他日病自若 則曰 神猶不足也 事之加豊焉 病久且已 則曰 神福之也 又盛爲具以謝神"

31) 『中宗實錄』 권83, 중종 32년 2월 계유. "又有妖巫 自稱疫神所依 疫兒死生 皆在於己 鼓唱邪說 瞽惑人心 凡家有疫 傾財競媚 不計破産"

32) 中村治兵衛는 중국 샤머니즘에 대한 연구에서, 치병, 점복, 死·魂의 문제처리, 기우제 등과 함께 저주를 당대 巫의 기능으로 거론하였다(中村治兵衛, 『中國シャ～マニズムの硏究』, 東京: 刀水書房, 1992, 40-55쪽). 한편, 유동식도 고려시대 巫覡의 기능을 다루면서, 司祭的 기능, 巫醫的 기능, 豫言的 기능, 歌舞의 기능과 함께 使靈咀呪의 기능을 언급하였다(유동식, 『韓國巫敎의 歷史와 構造』, 서울: 연세대학교출판부, 1992, 151-154쪽).

있었다. 빌미를 걷어내는 것과 빌미를 부과하는 것은 상반된 주술적 의도와 방향성을 갖지만, 주술을 직접적으로 행하는 巫의 입장에서는 전혀 이질적이지 않았다. 巫는 厭勝과 咀呪의 방법으로 병의 빌미를 없앨 수도 있었고, 역으로 병의 빌미를 제공할 수도 있었다. 흔히 厭勝과 咀呪로 巫의 치료와 저주술이 대변되지만, 엄밀하게 말하면 蠱毒, 魘魅(厭勝・鬼魅), 呪詛, 龐灾, 방자, 방정 등이 巫蠱의 저주술로 항상 거론되어 왔다.[33]

1. 蠱毒

巫蠱를 이해하기 위해서는 먼저 蠱毒을 이해해야 할 것이다. 巫蠱는 漢 이전의 자료에는 보이지 않으며, 巫術과 蠱(病毒 또는 病痛)가 결합된 것으로 이해된다.[34] 蠱는 字意的으로 그릇(皿)안에 있는 벌레(蟲)를 의미하는 것이었다. 따라서 후대의 인식에 따르면, 蠱는 곤충이나 파충류를 용기 안에 모아 놓고 서로 잡아먹게 하여 최후까지 생존한 1마리를 주술적으로 사용하는 것이었다.[35] 蠱毒은 그 최후까지 남은 1마리를 태워 분말을 만들고 이를 酒食에 넣어 타인에게 마시게 하여 病沒시키는 것이었다. 어떤 생물체를 사용하느냐에 따라 蛇蠱, 猫蠱, 犬蠱, 金蠶蠱, 螳蜋蠱 등으로 나뉠 뿐, 蠱를 생성하는 과정은 동일했던 것이다.[36]

다른 생물체를 물리친 왕성한 생명력, 그리고 모든 생명력을 머금은 뒤에 또 다시 생명을 잃을 수밖에 없는 분노, 이것이 蠱에 내재해 있는 주술력의 원천이다. 동료를 먹어 치웠던 힘으로 이제 인간에게 病沒을 초래하는 것이 蠱毒이었다.

---

33) 巫蠱의 주술에 대해서는 다음과 같은 논저를 참고할 만하다.
J. J. M. De Groot, *The Religious System of China, vol. 5.*, Southern Materials Center, INC., 1989(南天書局有限公司 영인), part. 3. Sorcery; 澤田瑞穗, 『中國の呪法』, 平河出版社, 1990, 第二輯 呪詛, 第三輯 蠱毒, 第五輯 厭勝.; 瀧川政次郎, 「蠱毒の源流とその傳播」, 『福井博士頌壽記念東洋文化論集』, 早稻田大學出版部, 1969; 胡新生, 「論漢代巫蠱術的歷史淵源」, 『中國史研究』 75(1997-3), 中國社會科學院歷史研究所, 1997; 浦慕州, 「巫蠱之禍的政治意義」, 『歷史語言研究所集刊』 57-3, 1986; 鄧啓耀, 「巫蠱傳說與民間秘俗」, 『中國神話與傳說學術研討會論文集』, 漢學研究中心, 1996년 3월; 李卉, 「說蠱毒與巫術」, 『民族學研究所集刊』 第九期, 中央研究院, 1960.

34) 浦慕州, 「巫蠱之禍的政治意義」, 『歷史語言研究所集刊』 57-3, 1986, 515쪽 참조.

35) 『唐律疏議』(國學基本叢書) 권18, 賊盜2. "蠱有多種 罕能究悉 事關左道 不可備知 或集合諸蟲 置於一器之內 久而相食 諸蟲皆盡 蛇在卽爲蛇蠱之類"

36) 蠱毒이 서역의 호족으로부터 중국에 유입되고, 이것이 한반도를 거쳐 일본에 전파되었다는 대전제를 갖고 있는 瀧川政次郎은 犬蠱가 만들어지는 과정을 일본 문헌에서 소개하고 있다. 瀧川政次郎, 「蠱毒の源流とその傳播」, 『福井博士頌壽記念東洋文化論集』, 早稻田大學出版部, 1969, 626쪽 참조.

조선 성종 대에는 자기의 아내가 蠱毒으로 살인되었다고 여기고 혐의자를 임의로 살해한 사건이 있었다.[37] 조선시대에 촉발된 巫蠱의 경우 —저주행위의 진실성 여부를 떠나— 쥐, 개, 고양이, 자라, 大口魚, 까치, 돼지 등 수종의 동물들이 사용되었다고 하는데, 실제 蠱毒을 생성하는 과정을 겪었는지 분명하지 않지만, 동물을 형해화하여 매장하거나 투기하는 방법이 동원되었다는 점에 주목한다면, 동물에게 강한 주술성을 부여하는 蠱의 생성과정이 짐작되기도 한다.

蠱毒의 주술적인 힘은 다른 蠱毒을 치료하는 힘으로도 작용했다.[38] 治蠱毒은 일찍부터 주목받아왔다. 『周禮』에 따르면, 蠱毒을 제거하는 전문 관직이 존재했으며, 그는 주문과 약초로 蠱를 몰아냈던 것으로 보인다.[39] 蠱를 제거하는 본격적인 주술은 秦 德公 2년 初伏에 개로써 蠱를 막았다는 기록일 것이다.[40] 防蠱와 破蠱를 위해 주로 지네나 고양이 등이 사용되었는데, 다른 동물을 잡아먹으며 생존한 蠱들이야말로 蠱毒을 물리칠 수 있다고 믿었기 때문이다. 조선 성종 대에 蠱毒이 빌미가 된 병을 잘 치료하는 형제가 있었다. 왕이 이들을 불러들여 女醫들에게 그 방법을 가르치도록 권했지만, 이들은 세 차례 형신을 받을 때까지 治蠱毒의 시범을 거부하다 겨우 그 방법을 제시하기에 이른다.[41]

蠱가 지니고 있는 주술력은 病沒을 초래할 수도 있고, 초래된 병몰을 驅逐할 수도 있었다. 그런데 이것을 조정하는 기술은 당연히 巫에게 집중되었다. 蠱毒을 생성하고 그것을 주술적으로 행사할 수 있는 전문가가 巫였다. 아마도 蠱毒과 巫의 친연성이 巫蠱라는 말을 자연스럽게 유포시킬 수 있었을 것이다.

蠱毒은 病沒을 초래하므로, 이를 생성하여 저주를 부리는 행위는 人命을 해하는 중죄로 간주되었다. 저주행위가 현행법상으로는 범죄 구성요건에 해당되지 않지만, 전통사회에서는 주술성을 신뢰하여 不能犯도 범죄로 간주하였다.[42]

『經國大典』의 刑律에 造畜蠱毒 조항이 특별히 언급되지 않은 것은 大明律의 관련조항을 그대로 따랐기 때문이다. 이미 고려 말부터 明律을 수용하여 적용하기도

---

37) 『成宗實錄』 권144, 성종 13년 8월 경자 참조.

38) 이에 대해서는 De Groot가 '蠱의 치료(remedies for ku)'라는 절로 정리한 바 있다. J. M. De Groot, *The Religious System of China,* vol. 5, Southern Materials Center, INC., 1989(南天書局有限公司 영인), pp.861-9 참조.

39) 『周禮今注今譯』(臺灣 商務印書館), 秋官司寇5. "庶氏掌除蠱毒 以攻說禬之 嘉草攻之 凡毆蠱則令之比之"

40) 『史記』 권5, 秦本紀 5, 德公 2년. "初伏 以狗禦蠱"

41) 『成宗實錄』 권176, 성종 16년 3월 임진, 『成宗實錄』 권266, 성종 23년 6월 계축.

42) 신호웅, 『高麗法制史硏究』, 국학자료원, 1995, 188쪽 참조.

하였으며, 태조 4년에는 大明律을 이두식으로 해석정리한 『大明律直解』를 편찬하여 본격적으로 우리의 실정에 적용하였다. 대개의 경우 大明律을 따르되, 『經國大典』이나 『續大典』에 특별하거나 예외적인 조항을 두어 적용하였던 것이다. 조선시대에는 『大明律直解』에 규정된 '造畜蠱毒殺人'조를 따르되 하부 관련사항을 여러 법전류에 규정하였던 것으로 보인다. 『大明律直解』에 따르면, 蠱毒을 직접 제조하거나 이를 사주한 경우에 참형에 처했으며, 철저하게 연좌제를 실시하여 처리하고 있음을 알 수 있다.[43]

『經國大典』 발간 후 약 20년간 제정 공포된 교령 중에서 영구적인 법으로 삼을 만한 것을 다시 모아 편집한 『大典續錄』(刑典, 禁制)에서는 蠱毒人에 대한 고발이 허가되고, 고발자에 대한 포상과 고발하지 않는 자에 대한 논죄가 분명해지고, 誣告한 자에 대한 반좌(反坐)와 지방관속에 대한 처벌이 새로이 규정되었을 뿐만 아니라[44] 蠱毒의 제조자로 罪案에 등재된 자가 도망하는 경우에도 엄하게 논죄하였다.[45] 이후 50년이 경과된 종종 38년(1543)에 발간된 『大典後續錄』에서는 造畜蠱毒 자의 명단에 오른 자가 蠱毒의 판매를 빙자하여 다른 지방에 출입하는 것을 치죄하는 조항이 형성되었다.[46] 그리고 이것은 대체로 영조 대의『續大典』에 계승되어 조선말 『大典會通』에도 유지되었다.[47]

蠱毒을 생성하여 저주를 행하는 자에 대한 적극적인 고발이 장려되었지만, 함부로 고발할 경우에는 蠱毒을 생성하고 저주를 행한 죄로 다스려지는 반좌(反坐)의 제도가 마련되었다. 이와 같이 蠱毒을 행사하는 것이나 蠱毒의 사건을 고소하여 제기하는 것, 모두 생사를 건 극한적인 투쟁으로 나갈 수밖에 없는 구조가 여기에서 확인된다.

造畜蠱毒은 十惡 중에 포함될 정도로 전통사회에서 꺼리는 범죄행위였다.[48] 따

---

43) 『大明律直解』(中樞院調査課編, 1936) 권19, 刑律, 造畜蠱毒殺人. "凡造畜蠱毒堪以殺人及教令者斬 造畜者財産入官 妻子及同居家口 雖不知情並流二千里安置 若以蠱毒毒同居人 其被毒之人父母妻妾子孫 不知造毒情者 不在遠流之限 若里長知而不擧者 各杖一百 不知者不坐 告獲者官給賞銀二十兩"

44) 『大典續錄』 刑典, 禁制. "蠱毒人 許人訴告 告而得實者 官給綿布三十匹 切隣知而不告者 減犯人罪四等 誣告者反坐 管領里正勸農不能檢擧 致令毒害人物者 以制書有違律論"

45) 『大典續錄』 刑典, 逃亡. "蠱毒案付人逃亡者 依徒民逃亡例論"

46) 『大典後續錄』, 刑典, 禁制. "蠱毒案付人 托於興販 出入他境者 治罪"

47) 『續大典』 刑典, 推斷. "蠱毒造畜人 許人告訴 而得實者給綿布三十匹 誣告者反坐 (切隣知而不告者 減犯人罪四等 面里任不能檢擧 以致毒害人物者 以制書有違律論 蠱毒案付人出入他境者治罪 逃亡者杖一百流三千里"

48) 十惡은 謀反, 謀大逆, 謀叛, 惡逆, 不道, 大不敬, 不孝, 不睦, 不義 등인데, 造畜蠱毒은

라서 각종 국가적인 대소사를 즈음하여 赦令의 조치가 취해질 때에도 蠱毒에 관한 범죄는 항상 예외 되었다.[49] 巫蠱의 주술을 입증하는 것이 용이한 것이 아니었음에도 불구하고 적어도 고려후기부터 조선후기까지 巫蠱는 한치의 용서도 구할 수 없이 강력하게 처벌되었다. 유교사회는 주술을 통해 인간에게 가해질 病沒의 가능성을 신뢰했기 때문에, 蠱毒을 人命과 관련된 중요한 범죄로 간주했던 것이다.

蠱毒이 범죄행위로 간주되었지만, 전쟁시에는 적대자에게 病害를 입히기 위한 방편으로도 적극 활용되었다.[50] 조선전기 김종서의 6진 개척이나 조선중기의 임진왜란 때에 蠱毒을 이용한 주술적 전술이 행해지기도 하였다.[51] 蠱毒을 생성하고 운용한 巫의 전문적 저주술이 전쟁에까지 응용되어 呪術戰의 양상을 보였던 것이다.

2. 魘魅(厭勝 · 鬼魅)

蠱毒과 함께 짝을 이루면서 巫蠱의 핵심적인 주술법으로 거론되는 것이 염매(魘魅)이다. 물론 魘은 厭과 같은 의미를 가지므로, 魘魅와 厭魅는 동일한 것이다.[52] 魘魅는 두 가지 주술의 방식이 결합된 용어이다. 『唐律疏議』에 양자간의 구분이 보인다.

> (疏議 曰) 혐오하는 바가 있으면, 예전 사람들은 厭魅를 행했다. 厭에 관한 일은 다양하여서 모두 상세하게 설명할 수는 없다. 가령, 形象을 그리거나 혹은 사람의 몸을 조각하여, 심장을 찌르고 눈에 못을 박고 손을 묶고 발을 매다는 것이 있는데, 이와 같이 厭勝의 일은 한 가지 계통이 아니다. 魅라는 것은 귀신에게 가탁하거나 혹은 左道를 행하는 것들을 말한다.[53]

不道에 해당되었다.

49) 고려 공민왕으로부터 조선시대까지 취해진 대부분의 赦令에서 蠱毒은 제외되는 것이 하나의 관례였다. 대표적으로 다음 두 개만 참고해도 좋을 것이다. 『高麗史』 권43, 세가43, 공민왕 20년 7월 정축. 『太宗實錄』 권1, 태종 1년 4월 갑자.

50) 저주술(witchcraft)은 집단 내의 성원에게 병폐을 안기려는 의도에서 행해지기도 하지만, 전쟁의 적대자나 스포츠의 경쟁자 등과 같이 집단 외부의 성원을 무력화시키려는 의도에서 행해지기도 하므로, 이중적인 가치를 지닌다. 이에 대해서는 Anthony F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York: Random House, 1966, 114쪽 참조.

51) 鄭載崙, 『公私見聞錄』, 閒居漫錄. "萬曆壬辰倭變時 有一武將 幕得海西善行蠱毒者 潛入倭將清正營中 朝夕行蠱 而清正終始無恙 蠱毒亦有所不能犯者耶 金宗瑞之開拓六鎭也 藩胡欲害之 多設蠱毒 而終不能害云"

52) 이때의 魘은 악몽에 시달려 가위눌리게 하는 귀신의 존재를 말하는 것이 아니라 厭의 한 변형으로 이해하는 것이 좋다. J. J. M. De Groot, *op. cit*, p.887.

결국 厭은 人形이나 화상을 만들어 행하는 흑주술의 형태를 말하고, 魅는 영혼을 유도하거나 매개하는 주술적인 행위를 의미한다. 따라서 魘魅는 厭勝과 鬼魅의 주술을 통합하여 표현한 말이라 할 수 있다.[54] 그러나 魘魅를 厭勝과 鬼魅로 구분하고 있긴 하지만, 실제로 양자의 구분이 분명했다기보다는 魘魅로 통칭되거나 혹은 厭勝으로 통합되어 불려지는 경우가 많았다.

먼저 厭勝은 위의 인용문에서 보는 바와 같이 사람의 형상을 조각이나 그림으로 만들어 공격함으로써 타인에게 병몰을 초래하게 하는 주술이었다. 타인의 病沒을 유도하는 공격술 중에는 畵像에다 화살을 쏘는 射天의 염승법이 사용되기도 하였다.[55] 조선 숙종 연간에 장희빈이 인현왕후를 상대하여 벌인 巫蠱 중에 射天의 염승법이 확인된다.

> 갓을 쓰고 홍의를 입은 무녀가 활과 화살을 가지고 춤을 추고 또 활을 쏘면서, "내가 마땅히 민중전을 죽일 것이다. 만약 민중전이 죽는다면 어찌 좋지 않겠는가? 어찌 좋지 않겠는가?"라고 하였다. … 또 (무녀 오례가) 사살신(四殺神)이라 일컬으며 활과 화살을 잡고 북쪽을 향해 난사하면서, "신이 바야흐로 나가서 사냥한다"고 말하였다.[56]

이외에도 염승의 주술로 흔히 사용된 것이 木人이나 木偶의 매장이었다.[57] 매장 역시 타인에게 불행을 초래하게 하는 공격적인 주술이었다. 굳이 인형이 아니

---

53) 『唐律疏議』(國學基本叢書) 권18, 賊盜2. "疏議曰 有所憎嫌前人而造厭魅 厭事多方罕能詳悉 或圖畵形象 或刻作人身 刺心釘眼 繫手縛足 如此厭勝事非一緖 魅者或假託鬼神或妄行左道之類"

54) 『大淸律輯註』(北京大學圖書館藏善本叢書) 권19, 刑律 人命 造畜蠱毒殺人. "案唐律云 … 魘魅者謂行魘勝鬼魅之術"

55) 射天은 殷 武乙이 天神을 능욕하기 위해 가죽 주머니에 피를 가득 채운 뒤 높이 올려 그것을 쏘았던 사례에서 비롯되었다(『史記』 권3, 殷本紀 3. "帝武乙無道 爲偶人謂之天神 與之博 令人爲行 天神不勝 乃僇辱之 爲革囊 盛血 仰而射之 命曰射天"). 周靈王 때에는 주나라의 힘이 약화되어 제후들이 주를 받들지 않자, 萇弘은 알현하지 않은 제후들을 상징하는 여우머리를 쏘아 저주하였다(『史記』 封禪書. "是時 萇弘以方事周靈王 諸侯莫朝周 周力少 萇弘乃明鬼神事 設射貍首 貍首者 諸侯之不來者").

56) 『肅宗實錄』 권35, 숙종 27년 9월 임자. "巫女着笠衣紅衣 持弓矢舞且射曰 吾當殺閔中殿 閔中殿若死 豈不好哉 豈不好哉 … 又稱以四殺神 持弓矢向北亂射曰 神方出獵"

57) 오동나무로 만든 桐木人을 만들어 매장했던 주술에 대하여 胡新生은 그것을 범죄에 대한 강력한 징벌의 조치였던 桐棺의 매장과 유비시키고 있다. 즉 仇敵의 화신을 桐木으로 삼은 것은 범죄인의 速死를 위해 桐棺을 사용했던 것과 관념적인 연관성이 있다는 흥미로운 주장을 펼쳤다. 이에 대해서는 胡新生, 「論漢代巫蠱術的歷史淵源」, 『中國史硏究』 75(1997-3), 中國社會科學院歷史硏究所, 1997, 63-64쪽 참조.

더라도 혐오하는 상대자를 상징하는 흉물을 만들어 매장하는 사례가 역사상 빈번하게 등장하였다.

鬼魅의 주술이 단독적으로 거론된 용례는 그리 흔하지 않지만, 개념상으로는 저주의 큰 비중을 차지하는 것이었다. 염승이 상징물의 조작을 통해 저주하는 것이라면, 귀매술은 영혼의 가탁을 통해 저주를 실현하는 것이다. 蠱毒이 주로 곤충이나 파충류의 영혼을 자극하는 것이라면, 귀매술은 주로 귀신을 유도하여 病死의 빌미를 제공하는 것이었다.

성호 이익은 당시 魘魅의 실례를 다음과 같이 제시하였다. 아이를 죽지 않을 정도로 굶주리게 하여 식욕을 자극한 후, 죽통(竹筒)에 좋은 반찬을 넣어 아이가 그 죽통 속을 뚫고 들어가도록 유도한다. 이때 아이를 단번에 죽이고 죽통 뚜껑을 닫음으로써 아이의 혼이 죽통 속에 머무르게 한다. 아이의 혼이 들어 있는 죽통을 소지하고 다니면서 영업을 한다. 배가 곯았던 아이의 귀신에게 좋은 음식으로 유인하여 사람에게 병이 생기도록 저주하기도 하고, 앓던 이를 치병하기도 한다.[58] 이것은 생성과정이나 주술사용에 있어 蠱毒과 대동소이하다. 따라서 이러한 예는 兒蠱로도 인식되었던 것이다. 성호 이익이 말하듯이, 귀매의 주술은 병이 생기도록 저주할 수도 있고, 앓던 병을 치유할 수도 있는 양면적인 직능을 내포하였다.

염승과 귀매의 주술을 통칭하는 魘魅는 蠱毒과 함께 엄격한 刑律의 단속을 받았다. 우리의 실제적인 형률의 근거였던 『大明律直解』에는 蠱毒에 이어 魘魅의 조항을 병기하였다. 염매로 살인하고자 하는 자는 '살인을 도모한 율(謀殺律)'로 논죄하고, 이로 인해 살인한 경우에는 살인법에 의해 처리하였다.[59] 염매는 造畜蠱毒과 함께 十惡의 다섯 번째 범주인 不道에 속하는 중죄였으며, 국가의 각종 사면의 혜택에서도 제외되는 흉악범으로 간주되었다. 이러한 삼엄한 금단 조치에도 불구하고 巫의 염승법은 전통사회에서 가장 일상적인 치료와 저주술로 자리잡아 갔다.

3. 符書呪詛

魘魅와 마찬가지로 符書呪詛로 살인하려는 자는 謀殺律로, 이미 致死케 한 자는 殺人律로 각각 논죄되었다.

---

58) 『星湖僿說』 권5, 萬物門, 魘魅蠱毒(고전국역총서 『성호사설』 2, 민족문화추진회, 251쪽).

59) 『大明律直解』(中樞院調査課編, 1936) 권19, 刑律, 造畜蠱毒殺人. "若造魘魅符書呪詛欲以殺人者 各以謀殺論 因而致死者各依本殺法 欲令人疾苦者減二等 其子孫於祖父母父母奴婢雇工人於家長者各不減"

符書咒詛는 요사한 방법으로 부적을 쓰고 전자(篆字)체를 그린 후, 그것을 묻음으로써 귀신의 빌미를 불러오거나 그것을 불에 태움으로써 妖邪에 저주를 의탁한다. 아울러 장차 살인하고자 하는 자의 생년월일을 써서 저주하는 하는 류가 여기에 속한다.60)

符書呪詛는 염승과 달리, 부적을 그리거나 서체를 써서 매장하거나 태우는 주술이었다. 이러한 방법을 통해 귀신의 빌미나 邪氣를 초래하여 저주를 행하는 것이다. 그리고 그러한 저주를 받을 대상자의 생년월일이 符書되었던 것으로 보인다.

일찍이 고려 인종 대에 송나라 사신 徐兢이 밝혔듯이, 당시 고려인들은 무엇보다도 呪咀와 厭勝을 선호하였다. 물론 그 때의 呪咀와 厭勝이 巫의 의례적 치료로 거론된 것이지만, 귀신의 빌미와 邪氣를 물리치고 차단하는 치료법과 빌미를 초래하는 저주법은 동일한 주술의 양면이므로 巫蠱의 비중 있는 저주법으로 符書呪詛의 방법이 애용되었음을 알 수 있다.

4. 龐災

우리는 가끔 魘魅, 蠱毒 등을 포함하는 巫蠱의 저주행위를 달리 龐災라고도 표현했던 사례를 발견하게 된다. 방재는 다음과 같이 규정되었다.

세속에서 무축, 염매, 고독의 주술을 방재라고 한다. 대개 방연(龐涓)이 손빈(孫臏)을 저주했던 뜻을 취한 것이다.61)

방재는 우리가 앞서 살펴보았던 염매, 고독 등의 무고행위 전반을 지칭하는 뜻으로 사용되었다. 실제로 조선 숙종 연간에 집중적으로 타인에게 병사를 초래하는 저주행위의 일체를 방재로 표현하고 있다.62)

방재 이외에 巫蠱를 '방자' 혹은 '방정'으로 표현한 예들이 많이 등장한다. 가령,

---

60) 『大淸律輯註』(北京大學圖書館藏善本叢書) 권19, 刑律 人命 造畜蠱毒殺人. "書符咒詛者謂使用邪法 書符畵篆 或埋帖以召鬼祟 或燒化以托妖邪 并將所欲殺人之生年月日 書寫咒詛之類"

61) 『肅宗實錄』 권35, 숙종 27년 9월 임자. "俗以巫祝魘魅蠱毒之術 謂之龐災 盖取龐涓詛孫臏之義也"

62) 방연과 손빈은 병법을 동문수학한 관계였으나 후에 각각 위나라와 제나라의 장수가 되어 대결을 벌였던 인물들이다. 방재는 위나라 장수가 된 방연이 손빈의 재주를 시기하여 그의 다리를 끊어버린 사례를 巫蠱의 저주에 빗대어 이야기한 것으로 보인다. 『仁顯王后傳』(전규태 주해, 범우사, 1994), 222쪽 참조.

광해군과 인목대비 사이에 벌어진 무고의 비화사건을 그린 『계축일기』나 숙종대에 장희빈과 인현왕후 사이의 질투사건을 그린 『인현왕후전』에는 '방자' 나 '방정'에 대한 표현이 흔히 사용되고 있다. 이능화도 밝히고 있듯이, 타인을 病死하게 하는 巫蠱 혹은 咀呪를 속어로 '방자'라 한다.[63] 어원에 대해서는 아직 분명하지 않지만, 방재(龐災)나 방자 또는 방정이 모두 세속에서 사용하던 말로서, 무격의 저주를 의미한다는 점에서는 동일하였다.

Ⅳ. 치료와 저주의 양면성

巫蠱는 주로 살벌한 정치적 음모와 궁궐 여인네의 媚道를 위한 저주행위로 간주되어 왔다. 실제로 巫蠱는 정치적인 음모와 숙정과 같은 피비린내 나는 정치투쟁의 일면으로 이해될 수 있다.[64] 이러한 이해의 경향을 아예 거부하거나 외면할 수는 없다. 조선시대의 경우, 정치적인 격변기에 巫蠱가 자주 등장했으며, 巫蠱를 행했다고 지목 받은 당사자들은 '안으로는 巫蠱를 행하고, 밖으로는 역모에 동조했다(內作巫蠱 外應逆謀)'는 비판을 받기 일쑤였다.[65] 그만큼 巫의 저주술과 정치적인 운동은 내외를 이루는 긴밀한 관계로 인식되었다.

巫蠱가 정치적인 음모와 궁중 여인네의 암투 속에서 비화된다는 점에서 희생의 문제가 주목을 받기도 한다. 중세의 마녀사냥도 그렇듯이, 현실적으로 저주의 실제와 효과를 검증할 수 없는 상황에서, 巫蠱는 종종 자신에게 불리하게 전개되는 국면과 입지를 돌파하기 위해 모든 책임을 감수할 대리희생자를 찾는 사람들에게 애용되기도 하였다. 역사적으로 巫蠱사건의 진정한 희생자는 저주술의 대상자가 아니라 피고발자였음을 주목한다면, 그러한 사실이 이해되기도 한다.[66]

---

63) 이능화, 『朝鮮宗敎史』, 한국학연구소, 1988, 23쪽.

64) 浦慕州는 미신적인 주술에서 기원한 巫蠱가 정치적인 숙청운동으로 종결되는 점을 강조하고 있으며(浦慕州, 「巫蠱之禍的政治意義」, 『歷史語言硏究所集刊』 57-3, 1986, 511쪽, 536쪽), 鄧啓耀 역시 巫蠱가 전통 중국사회에서 정치투쟁 혹은 계급투쟁의 도구로 인식되는 것이 보편적이었다고 지적한다(鄧啓耀, 「巫蠱傳說與民間秘俗」, 『中國神話與傳說學術硏討會論文集』, 漢學硏究中心, 1996, 530쪽).

65) 『光海君日記』(鼎足山本) 권121, 광해군 9년 11월 병술 참조.

66) Walraven은 사회인류학의 성과를 토대로 장희빈의 저주사건을 '고발'과 '희생'의 문제로 이해하고자 하였다. 그의 해석에 따르면, 숙종은 閔妃의 폐위, 복위, 죽음으로 이어지는 일련의 변화과정에서 자신이 내린 과거의 정치적 과오를 장희빈의 저주로

巫蠱가 외형적으로 표출된 결과에 주목한다면, 巫蠱와 巫醫의 치료적인 직능 사이에는 일정한 거리가 있다. 그러나 巫醫의 치료와 저주의 직능을 하나의 토대에서 이해하는 것도 가능하다. 巫醫의 치병적 직능이 인간이 처한 病沒의 위험을 극복하는 것이라면, 巫蠱는 특정의 인간에게 病沒의 위험을 안기는 것이다. 따라서 주술을 행하는 주체의 입장에서 볼 때, 巫蠱는 巫醫의 의례적 치료와 반대의 결과를 유도하는 反치료 행위이다. 따라서 병의 빌미를 해소하는 巫醫의 의례적 치료와는 반대로 巫蠱는 병몰을 초래하는 빌미를 제공하려 한다.

우리는 病沒을 사이에 두고 치료와 반치료를 행한 巫의 직능에 대해 주목하였다. 巫는 病沒의 치료와 病沒의 저주를 동시에 행할 수 있는 종교전문가였다. 巫는 치료와 저주의 양면성을 한 몸으로 실현할 수 있는 직능자였다. 巫醫의 치료는 긍정적인 치료활동이었으며, 巫蠱는 부정적인 치료활동이었다. 巫蠱를 당하는 입장에서는 그것이 반치료이지만, 巫蠱를 의뢰한 입장에서는 仇怨의 적으로부터 자신을 구하는 치료가 될 수도 있었다.

우리는 인간의 몸에서 비롯된 고통의 문제에 반응했던 巫의 종교적 직능을 풍부하고도 핵심적으로 이해하기 위해 巫醫의 치료와 巫蠱의 저주를 통합적으로 이해할 필요가 있다. 巫의 치료와 저주는 질병을 조정하는 직능의 양면이었다.

우선 巫蠱는 그것 자체로 巫의 병인론과 결부된다. 즉 巫蠱는 상대방에게 病沒의 저주를 가하는 것이지만, 동시에 病沒의 저주를 당했다고 생각하는 당사자에게는 巫蠱가 자신의 병을 일으킨 빌미로 간주된다. 중병일수록 그러한 인식은 더욱 강하게 제기되었다. 가령, 巫蠱의 변이 극에 달했던 漢 武帝 때에 무제의 질병이 巫蠱의 빌미로 비롯되었음(上疾崇在巫蠱)을 설했던 江充의 예에서, 巫蠱가 분명하게 병인론으로 기능하고 있음을 확인하게 된다.[67] 한편 고려 충렬왕비인 齊國大長公主가 병환에 시달리다 죽자, 당시 세자였던 충선왕은 모친의 병인이 희첩들의 질투에서 비롯되었을 것이라 여기고 無比를 체포하여 巫蠱에 대해 국문하였다. 당시 巫蠱를 행한 무녀와 술승이 저주의 실상을 자백하였다.[68] 이 사례는 궁궐 여인간의 媚道 경쟁에 부추겨진 巫蠱의 실상과, 병인으로 巫蠱가 지목되고 있는 상

전가시키려 했다는 혐의를 받을 수 있다는 것이다. 이에 대해서는 Boudewijn Walraven, 「張禧嬪 詛呪事件의 新解釋—社會人類學 詛呪論을 中心으로—」, 『第一回 韓國學國際學術會議論文集—國內外에 있어서 韓國學의 現在와 未來—』, 인하대학교 한국학연구소, 1987 참조.

67) 『漢書』 권45, 蒯伍江息夫傳 15.

68) 『高麗史』 권122, 列傳35, 宦者, 崔世延傳.

황을 잘 보여주고 있다. 이후, 조선시대 광해군 때에 왕비의 몸이 불편하자, 그것이 왕비를 투기하던 상궁 김귀인(金貴人)이 무녀를 동원하여 저주하였기 때문이라는 빌미설이 파다할 정도로, 巫蠱는 병인론의 한 축이었다.[69] 巫蠱는 巫醫의 병인론의 중요한 요소로서 치병의 범주와 연관되었다.

둘째, 巫蠱는 그것 자체로 巫의 의례적 치료와 결부된다. 巫蠱는 질병의 원인이 된 저주를 억누르기 위해 가하는 또 다른 저주라 할 수 있다. 이때의 巫蠱는 저주로써 저주를 막는 逆주술(reverse magic) 혹은 대항주술(counter magic)인 셈이다. 巫蠱가 병을 일으킨 빌미라면, 그 빌미를 해소하는 것, 즉 巫蠱를 색출하고 다스리는 巫蠱[治巫蠱] 역시 가능하다. 漢代에 江充이 무제의 질병에 대해 巫蠱의 빌미설을 제공한 후, 武帝로부터 巫蠱를 다스리는 권한을 부여받는다.[70] 이후 胡巫를 통해 태자궁에서 목각 인형(桐木人)을 발굴해냄으로써 巫蠱의 변을 확대시켜 나갔다. 巫蠱의 변으로 비화된 정치적인 투쟁들은 병의 빌미가 된 巫蠱를 색출하고 다스리는 治巫蠱로부터 촉발되었다 해도 과언이 아니다.

셋째, 巫蠱에 동원된 주술은 치병의 주술과 동일한 것이었다. 다시 말해 巫醫의 치료와 저주는 주술의 의도와 방향이 상반될 뿐, 주술적인 방법과 원리는 대동소이하였다. 우리가 흔히 巫醫의 의례적 치료의 방법으로 거론하는 厭勝과 咀呪는 巫蠱의 주술과 동일한 것이었다. 巫醫는 厭勝과 咀呪의 방법으로 병의 빌미를 없앨 수도 있었고, 역으로 병의 빌미를 제공할 수도 있었다. 따라서 巫醫의 치료와 巫蠱의 저주행위는 외형적으로 혼동될 수밖에 없다.[71] 고려 고종 때에 洪福源은 巫로 하여금 木偶를 만들게 하여 손을 묶고 이마에 못을 박게 한 뒤, 이를 땅에 묻거나 우물에 넣게 하는 저주를 행했다고 의심받자,[72] 심한 질병에 걸려 있는 아이를 위해 치병하는 염승을 벌였을 뿐이라고 항변하였다.[73] 홍복원이 巫를 시켜 자행한 저주의 양상은 위에서 우리가 위에서 살펴본 魘魅, 특히 厭勝의 주술방식

---

69) 『光海君日記』(鼎足山本) 권136, 광해군 11년 1월 병오. "時內殿未寧 至侍藥聽 人皆言金尙宮咀呪之故"

70) 『漢書』 권45, 蒯伍江息夫傳15. "後上幸甘泉 疾病 充見上年老 恐晏駕後爲太子所誅 因是爲姦 奏言上疾祟在巫蠱 於是上以充爲使者治巫蠱"

71) 흔히 샤먼의 치료는 witchcraft와 연관되기도 하였으며, 따라서 사람에게 상해를 입히는 기술을 팔았다고 의심을 받기도 하였다. Anthony F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York: Random House, 1966, p.126 참조.

72) 『高麗史』 권130, 列傳43, 叛逆4, 洪福源傳. "四十五年 福源密令巫 作木偶人 縛手釘頭 埋地 或沈井呪詛"

73) 『高麗史』 권130, 列傳43, 叛逆4, 洪福源傳. "兒子病虐 故用以厭之耳 非有他也"

과 완전히 일치한다. 여기에서 주목되는 것은 저주의 厭勝이 치료의 厭勝으로도 인식될 수 있다는 점이다. 厭勝의 주술은 巫蠱의 저주술로도 巫醫의 의례적 치료술로도 사용되었다. 따라서 巫醫의 치료는 巫蠱로 오해될 수도 있었고, 巫蠱의 저주는 巫醫의 치료라는 구실로 은폐될 수도 있었다.

Ⅳ. 결론

무속은 결코 고통의 문제를 외면하거나 달관하는 태도를 보이지는 않았다. 무속은 인간의 몸에 엄습하는 병몰의 위험으로부터 해방을 꿈꾸는 인간의 求福的 욕망을 적극적으로 풀어주는 데에 열중하였다. 병몰의 조건을 조절하는 巫의 직능은 무속의례의 핵심을 이루고 있으며, 그것은 巫의 모든 종교적 직능을 종합하고 있다.

인간의 몸에서 비롯된 고통의 문제를 처리하는 巫의 종교적 직능은 무속의 신념체계를 근간으로 하여 풍부하게 의례문화로 정착하였다. 巫는 인간의 몸의 상태를 조정하는 전문가였으며, 그의 직능은 치료와 저주로 의례화되었다. 巫의 치료와 저주는 질병을 조정하는 양면이었으므로, 巫醫의 치료와 巫蠱의 저주술이 통합적으로 이해될 때, 인간의 몸을 통제하는 巫의 직능이 보다 분명해질 수 있다.

우리는 巫醫의 독특한 병인론과 의례적인 치료를 살피는 것과 더불어 巫蠱의 방식을 통해 드러난 巫의 반치료적인 직능을 살핌으로써, 인간의 몸을 통해 드러나는 고통의 문제에 반응했던 무속문화의 고유한 특질과 방식들을 이해할 수 있었다.