《시경》과 중국온남소수민족의 시가와의 비교를 통해서 본 시가발생유형 연구 (1) --- 주술가**

鄭相弘*

목차

I. 서언
II. 원시시가 기원에 관한 몇 가지 전체
III. 주술사(巫)와 주술 연어
   1. 주술사
   2. 주술과 언어
IV. 주술가의 유형: 〈시경〉과 운남소수민족 주술가의 비교
   1. 求食呪術歌
   2. 求偶呪術歌
   3. 祭儀的 呪術歌
V. 소결

I. 서언

《시경》은 중국에서 가장 오래된 시가집이며, 그 속에는 다양한 내용과 형식이 있다. 그 내용과 형식은 대체로 주나라 초기에서 춘추전국시기에 이르는 기간에 수집되고 정리되었다고 하지만 기실 시경 시대 이전 오랜 세월동안 축적되어 온 원시 인류의 삶의 방식과 문화전통이 반영되고 결집되어 있다. 《시경》 시들의 본래의 의미와 용도는 漢代 이후 경학가들이 제기하여 오랜 세월동안 그 범주를 벗어나지 못했던 전통적 해석과는 많은 차이점이 있었다. 儒家

* 동양대학교 인성교육원 교수
** 이 논문은 2003년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음 (KRF-2003-072-B S2037)
経学에서 제기할 수 없었던 원시종교문화 즉, 孔子의「不言怪力亂神」의 '괴력
난신'에 가까운 내용들이 그 갈은 수면 속에 잡겨있으며, 이를 활용해야 《시
경》의 본래 면목을 이해할 수 있을 것이다.

문학작품의 해석과 활용은 각 시대의 흐름이지만 그 원형을 추구하고 확신
하려는 것은 교조주의적 도그마에 쉽게 빠져들 수 있는 경향을 초극하고자 함
이다. 아울러 《시경》의 시들과 이 영향권 범위내의 모든 언설과 그 적용을
통해 당시 중국과 그 주변국 고대사회를 조명해볼 수 있는 귀한 자료로 활용될
수 있을 것이다.

본고는 《시경》의 재해석 과정에서 제기된 몇 가지 문제들을 해결하기 위
해 시작되었다. 뭐어린 학자들의 2013년 설득력 있는 해설에도 불구하고 많은
시각들의 주제나 특히 수사기교의 하나인 '興'과의 관련성을 제자에게 未完과
保留 상태로 남아있다. 고대 시가는 그 유형에 따라 발생하게 된 원시종교문
화적 배경과 원인이 있다고 필자는 믿고 있다. 고대 시가 속에 동물이나 식물
이 등장하는 것은 단순한 지속이나 비유 상징 등의 수사적 의미로 사용된 것이
아니다 그 당시 또한 그 이전 시기 사람들의 인식체계 내지 원시종교신앙, 종
교문화 또는 민속 등과 필연적인 관련이 있다고 보는 것이다.

聞一多 이후 문화인류학・민족학 등에 박은 근대 중국의 몇몇 대표적인 학
자들에 의해 이런 관점에서 《시경》이 재해석되고 있으며 많은 설득력을 얻
고 있다. 그리고 과거 페체된 소수민족들의 생활 속에 수많은 원시형태의 시가
가 다양한 방식으로 존재하여 구현되어 왔으며 많은 부분들이 재촉되고 漢譯
되었다. 이런 시자는 소수민족의 생활 속의 종교나 민속 활동들과 더불어 원시
사회를 연구하는 훌륭한 자료로 활용되고 있다.

본고는 필자가 비록 길지 않은 기간이지만 운남성 소수민족 존재에서 본 그
들의 생활과 인식의 여러 모습들을 바탕으로 하고 원시종교문화에 대한 동서양
의 많은 연구입각을 참고로 하며, 직간접으로 입수한 그들의 구비전승 시가를
대상으로 하여 본고를 진행하고자 한다.

그래서 본고는 다음 두 가지 측면에서 논의를 진행할 것이다.

첫째, 원시종교문화 또는 원시종교신앙의 인식체계의 변화 또는 그 과정에
맞추어 원시시기의 발생과정을 추정하고자 한다. 결국 원시시기의 기원 및 발
생학 연구의 중요한 모티브의 하나는 원시시기의 기능성에 있다고 본다. 원시
시기가 발생할 당시 어떤 기능으로 그 사회 구성원에게 작용했는지가 가장 우
선적인 문제이며, 여기에서 나아가 그 기능을 달성하기 위한 여러 가지 언어적
수단, 신체적 동작 및 색채에 대한 감각적 표출, 대상에 대한 접근방법 등이
강구되어왔다고 본다. 이런 관점을 통해서《시경》도 예외일 수 없다. 《시경》의
시들이 그 이전까지의 총체적인 인식의 어느 일부분을 담지하고 있다면, 그것
은 원시시기의 내용과 사상과 형태 등에서 크게 벗어날 수 없었던 것이다.

둘째, 시간적으로 고대 또는 원시 사회의 상황들을 재현하기는 불가능한 일
이므로 문화인류학 관련 보고서 및 저서들과 현대에 잔존하고 있는 원시사회의
혼적을 통해 중국 운남 소수민족들의 제반 문화 및 구비전승 시기를 시기의 발
생과정에 대한 유력한 증거로 활용하며 《시경》과 비교 분석한다.

Ⅱ. 원시시기 기원에 관한 몇 가지 전제

문헌상에 나온 上古詩歌나 古詩, 고대가요 등을 그 전후에 관련된 전설상
의 고대 제왕들의 순서에 따르거나 연대별로 정리하려는 방법은 이미 설득력을
상실했다. 원시사회의 구조나 구성원들의 종교심리 및 문화의 발전과정에 따라
서 원시가요의 대표적인 유형들이 생겨났을 것이다. 그래서 그에 관한 대표적
인 이론들을 정리할 필요가 있다.

일반적으로 알려져 있는 문화발전 과정을 살펴보면, 모르간(Morgan)은
“몽예시대-야만시대-문명시대”로 나누었고, 프레이즈는 “주술-종교-과학”이라는
공식을 제기했다. 이런 구분은 다소 간단하다는 느낌을 준다.

楊知勇은 다양한 각도에서 정리했는데, 이를 도표로 구성하면 대략 다음과
같다. 1)

1) 楊知勇 《宗教·神話·民俗》(雲南教育出版社, 1991.) 後記 327-337쪽 참조. 원시사
회 및 원시종교의 전화과정을 의미하는 원시시대의 시기분류의 가로줄은 논의의 편의를
위해 초기-중기-후기로 단순화시켰다. 중기는 대략 구석기시대 중, 말기로 본다. 그러나
각 시기 문화계통의 진화내용이 서로 완전히 부합하는 것은 아니다. 그리고 저자는 자신
필사가 본고 및 이후 연구에서 우선적으로 적용할 것은 원시종교 송배형식으로서, “자연숭배—토태숭배—조상숭배”의 모델이다.

그러나 각 쪽에 대하여 하나의 유형만이 성행한 것이 아니라, 그 이전의 형식은 드러난 인식과 관념의 수면 아래로 내려가면서 이미 굳어지고, 굳어진 몇몇 문화群은 습속화되어 잠재적 지속성을 가지며 간접적인 영향력을 행사하고 또 다른 새로운 형태의 문화는 그 육중을 차지한다. 즉 하나의 문화는 그 이전 또는 과거 문화와 단절된 것이 아니라 일종의 계승적인創新이 그 문화공간 내에서 오랜 시간을 두고 발휘되거나 죽고 부족 또는 민족의 이동을 통해서 문화접변이 이루어진 것이다.

朱煕祥은 그러서 원시시대에서 《시경》시대까지의 시기의 유형을 咱術歌(巫術歌), 2) 토(NAME)歌, 神話歌, 宗教歌, 教化詩 등의 순서로 분류하고 있으며

<table>
<thead>
<tr>
<th>문화분류계통</th>
<th>원시사회 초기</th>
<th>원시사회 중기</th>
<th>원시사회 후기</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>원시사회 발전형태</td>
<td>원시협연 공동사회</td>
<td>모계씨족사회</td>
<td>부계씨족사회</td>
</tr>
<tr>
<td>원시종교 송배형식</td>
<td>자연숭배</td>
<td>토태숭배</td>
<td>조상숭배</td>
</tr>
<tr>
<td>생육관</td>
<td>화생생육관</td>
<td>생생생육관</td>
<td>성생생육관</td>
</tr>
<tr>
<td>생식숭배</td>
<td>——</td>
<td>女陰崇拜</td>
<td>男根崇拜</td>
</tr>
<tr>
<td>종교와 신화 속의 신</td>
<td>자연신</td>
<td>여신</td>
<td>人祖英雄神</td>
</tr>
<tr>
<td>인간과 자연의 처리방식</td>
<td>주술</td>
<td>(주술, 종교)</td>
<td>(주술, 종교)</td>
</tr>
</tbody>
</table>

[도표 1]
이런 각종 형태의 가요가 중첩되어 내려오면서 형성되었다고 주장하고 있다.
이 내용을 도표로 정리하면 대략 다음과 같다.

<table>
<thead>
<tr>
<th>가요 형태와 그 활용상황</th>
<th>구석기시대 초, 중기</th>
<th>구석기시대 중, 말기</th>
<th>신석기시대 말기—문명 시대 초기</th>
<th>신석기시대 말기</th>
<th>시조 시대</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td></td>
<td>口術歌1</td>
<td>口術歌2</td>
<td>神話歌1</td>
<td>神話歌2</td>
<td>教化歌1</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>口術歌3</td>
<td>口術歌4</td>
<td>口術歌5</td>
<td>口術歌6</td>
<td>教化歌2</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>口術歌7</td>
<td>口術歌8</td>
<td>口術歌9</td>
<td>口術歌10</td>
<td>教化歌3</td>
</tr>
</tbody>
</table>

[도표 2] (시조와 인류학 자료 중 위시가요 퇴출 상태서 (示意表) )

오래된 것은 점차 밑으로 지층으로 내려왔고, 연대가 가깝거나 새로운 것은 그 위로 덮는 방식으로 문화의 지층이 만들어진다. 즉 오래된 과거의 문화가 완전히 소멸하는 것이 아니라 드러나고 숨음의 정도에 따라 잠재되어 있다는 것이다. 이런 과정이 곧 일종의 고대 세계에서의 문화접변이로 문화변천 과정이다.

이렇게 본다면, 《시조》은 이미 문명시대 시기가 체계적인 발단이 된 뿐 아니라 또 원시시대 시기가 체계적인 결과이므로, 그 출현시기가 비록 서쪽 초기에서 春秋시대 중엽까지 대략 500여년의 시간 내에 있다고 하는데 백만년에 이르는 원시시기의 "多重文化 時空重疊整合"의 특징이 여기에서 매우 선명하게 드러나고 있다고 보는 것이다.

〈시조〉 속에 주술의 요소가 있으면 이론적으로 그건 '주술가5'에 해당할 것이며, 바로 위에 토템歌가 있고 神話歌, 宗教歌, 敎化歌가 그 위로 갈수록 더욱 풍부한 모습을 드러내면서 주술의 혼은 미미한 것이다. 葉舒憲과 朱炳祥의 각자 학의가 다른 '發生學의 遷善'은 공통적으로 쉽게 말하면 〈시조〉의 대

3) 朱炳祥 《中國詩歌發生史》 29-48쪽 참조.
4) 朱炳祥이 사용했는데, 우리말로 대체할만한 적절한 용어를 찾지 못했다. 일반은 그대로 쓰기로 하고, 이후 사람학자들의 저서를 지속적으로 확인하거나 부득이하면 만들어 쓰고자 한다.
표적인 교화시에서 잠수하여 심연의 저 깊고 어두운 주술가에까지 도달하여 그
그림을 그려보는 것이다. 지하의 단층처럼 구획되어 있는 것이 아니라 오랜 세
월동안 들여 쓰여 있었기 때문에 일련의 주술 및 그 유사 성분을 추출해내기는 곤
란한 일일 것이다. 해서 의의있는 각 학자들이 전력한 끝에 제시한 견해도 쉽
게 수용되지 않을 수 있음은 명확한 일이다. 아래에 인용하고 제시하는
견해들이 온전히 옳다고 할 수 없는 이유가 여기에 있으며, 필자가 나름대로
선별하여도 그 견해에 완전히 동의해서라고는 말할 수 없다.

Ⅲ. 주술사(表)와 주술 언어

인류학자들은 주술이 인류의 가장 오래된 문화현상이라고 말했다. 타일러는
《원시문화》에서 "마법(즉 주술)의 역사적인 지위에 대해서 말하자면 간단히
아래와 같다. 그것은 기본원칙에 근거해서 말하면 저명한 문화 단계의 가장 낮
은 단계이다"라고 했고, 프레어즈는 주술에 대해 다양하면서도 체계적인 연
구를 하여 인류문화발전의 "주술-종교-과학" 3단계론 공식을 제기했으며, 이
중에서 주술의 발생이 가장 이르다고 했다. 그는 주술과 종교를 비교 구분하면
서 다음과 같이 말했다.

우선 주술과 종교의 근본 개념을 고찰해보면, 인류 역사에서 주술이 종교보다
더 오래된 듯하다. 앞에서 살펴보았듯이 주술은 가장 단순하고 초보적인 사고과
정, 곧 유사성이나 근접성에 따른 관념들의 결합(類似聯想 및 接觸聯想)을 잘못
작용한 것에 지나지 않는다. 반면에 종교는 인간보다 우월한, 자연의 가시적인 화
면 배후에 숨어있는 의식적이거나 인격적인 행위주의의 작용을 가정하는 것이다.
인격적인 행위주의 개념은 관념들의 유사성이나 근접성에 대한 단순 인식보다 명
백히 더 복잡하다. —그러므로 만일 주술이 초보적인 추리과정에서 곧바로 연역
된다면, 인류의 진화과정에서 주술이 종교보다 먼저 생겨났을 가능성이 크다. 인
간은 기도와 제물을 은근히 암시함으로써 종교와 변덕스럽고 성질 사나운 신을
달라고, 화려하고 하지 않은 순전히 주문과 마법의 함만으로 자연을 자기 뜻에
맞추려고 시도했을 것이다.6)

5) (英)爱德华 泰勒(E. B. Tylor), 连翘声 譯. 劉魁立 主編 《原始文化(Primitive Cu-
8ulture)》(上海文藝出版社, 1992년) 116-117쪽.
‘자연을 자기 뜻에 맞추려고 시도할 때, 순전히 주문과 마법의 함’에 의지하게 되는데, 이 ‘주문’이 뒷날 주술 시가로 변했다고 본다. 일반적으로 시가 발생의 원시문화요소는 언어와 음악이다. 언어 주술은 언어가 생성될 때 ‘언어의 마력’ 속에서 생겨났고 주술적 세계관은 조기인류의 가장 이론 세계관이며 주술가는 시가발생의 첫 번째 형태가 된다. 따라서 주술가의 발생에 필요한 조건은 주술사와 주술의 언어이다. 이에 대해 살펴보자.

1. 주술사

주술은 대개 무당(巫, 巫師, 주술사 또는 샤먼Shaman)의 전업이었다. 오랜 세월이 지난 후 많은 간단한 주술이 믿주화 또는 세속화되어 일반인들도 습관적으로 시행하거나 응용으로 수용하면서 그 기능과 내용과 방법이 변하기는 했지만 그 본질은 무당에서 비롯되었다. 본고에서는 원시적인巫과 주술 및 주술가를 중심으로 하지만 우선 포괄적으로 주술사 또는巫에 대해 간단히 정리해보자. 7)

①무당은 춤추는 사람이다. 이를 역으로 말해서 춤추는 것은 무당의 본업이며 그의 특징이라고 해도 틀림이 없다. 《說文解字》巫部에서巫는 신을 섬기는 사람이야. 여기서 나눌게 되는 것이 즉 신을 섬길 수 있으며 춤으로써 신을 강림케하는 자이다. 사람이 두 소매로 춤을 추는 형상은 본명이 있으며巫자와 같은 뜻이다. 옛날 무당이 처음으로 무당이 되었다. 8)라고 말했다. 그리고 陳夢家는巫자와巫자는 같은 형태에서 나왔기 때문에 동음이 같고 독도 같다고 했다. 그러고 《說文解字》巫部에서巫과巫巫을 세 개의 부수로 나누었지만 ト

6) 제임스 조지 프레이저. 이용대 역《황금가지》(한겨레신문사) 111-112쪽 참조.
7) 宋氏묵은《巫與巫術》에서巫部의기능면에서①巫求②招魂③祝災④驅鬼⑤放蠱⑥驅邪⑦驅邪等7가지로 들었다. 본고에서는 이와는 달리 가장 인상적이고 구체적인 특징을 중심으로 살펴본다. ⑧ 陳氏愚은《原始崇拜制度一中華圖騰文化與生殖文化》에서(北京, 中國民間文藝出版社, 1989년) 118쪽에서 원시사회 주술사인巫는巫・巫・巫으로 한 문에 겪었으며, 그래서 당시 사회의 자식인이라고 말했다.
8) 《說文解字》巫部「巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也，象人兩裳舞形，與工同意。古者巫咸初作巫。」
건축에서는 같은 글자였다고 주장했다. 그리고 류시봉도 《舞法起于祀神考》에서 춤의 용도는 비록 백성들을 섭양하고 인도하는 것이라고 말하지만 실제로 목적은 "降神"에 있으며, 춤의 작사는 고대에는 전적으로 무당에게 속했다고 논증한다. 그러므로 그는 《墨子·明鬼》의 "其恒舞于宮, 謂之巫風."과 《書經·伊訓》 "敢有恒舞于宮, 亦歌于室, 時謂巫風."의 "巫風."를 아예 "舞風."(춤바람)으로 풀었다. 즉, 춤은 무당들이 신에게 제사지내고 신을 내려오고 하고 신을 즐겁게 하고 신에게 도움을 구하는 중요한 수단이었던 것이다.

여기에 주의해야 할 것은 앞의 (도표 2)에서 제기한 각 시기 주술가의 유형들은 그 가능이나 내용을 다룰 수 있다는 것이다. 단적으로 말해서, 신을 상기시켜 신을 즐겁게 하는 것(娛神)은 주술가 2 이후의 일이며, 주술가 1은 신의 개념이 아직 만들어지 않은 시기에 자연숭배의 방식으로 精靈들에게 주문을 걸거나 명령하여 자신에게 맛도록 권유 또는 강요하는 것을 상정한다.

② 무당이 죽추는 우선적인 목적은 비를 내리게 하려는 데 있다. 蕭兵은 모계씨족사회의 영향으로 보아 母, 女, 巫, 無, 舞, 雨, 離, 雨 등의 글자들이 발음이 가깝고 형태 및 의미가 통하는 "文化言語群"을 구성한다고 하면서 이들을 묻어 "여자(母)가 무당(巫)을 담당하고 雨의 舞를 거행하여 비(雨) 내리기를 祈求하는 것"이라고 설명했다. 무당이 기우제에서 춤을 춤 때 산발을 하거나 암음을 드러내기도 하며 서지어는 외설스러운 동작을 하고 직점

9) 陳夢家 《商代的神話與巫術》(《燕京學報》1936年 第20期, 536-537쪽) "舞巫既同出一形, 故古書亦相同, 義亦相合, 金文舞無一字, 《說文》舞無巫字分為三部, 其于卜辭則一也."
10) 《劉師培論學論政》(1907년) 107쪽, 復旦大學出版社 1990년 제판.
11) 이러한 감소를 위한 여진의 역량은 '주술가'의 형태가 아니라 최소한 '주술가' 이후에 대한 표현일 것이다. 원시주술이 지배하던 시대에는 아직 신의 관념은 존재하지 않았다고 본다. 다타에 의한 문제이기에 하지만 타일러가 주장한 "萬物有靈論"의 자연숭배(또는 자연중관)가 주술 이전에 존재했다면 주술 시대에는 이의 영향을 받아 '靈' 또는 '精靈' '魂靈'의 존재를 인정했음을 상정할 수 있다.
12) 그의 鄭玄 《詩譜》 고대의 무당은 기술은 가무를 그 직접으로 삼았다 (古代之巫實以歌舞為職). 唐代 孔穎達 "무당은歌舞로서 신을 설긴다. 그러나 가무는 무당의 공속이라 (巫以歌舞事神, 故歌舞為巫職之風俗也)"
13) 蕭兵 《靈巖之風——長江流域宗教戲劇文化》 23-24쪽, 江蘇人民出版社 1992년

여행가 광적으로 좋은 추는 것은 인간의 일로써 천지지면 또는 신의 일에 영향을 미치려는 일종의 “교감주술”이다.

고대에는 포와 뽀가 구분되지 않았다. 그래서 누앙은 곧 의사요. 의사의 누앙이었다. 이 과정에서 약물의 효능이 정통하며 특히 환각에 이르게 하는 약물을 사용할 줄 알았다. 근대 과학적성이 있기 이전 일종의 최초의 석물학자이거나 과학자로 보기도 한다.

고대의 누앙은 백과서적의 지식이며, 하늘과 땅 또는 신과 인간을 잇는 신통한 능력을 가지고 있었다. 그리고 여러 가지 상황에 의해 각 씨족이나 부족들이 대이동을 할 수밖에 없었을 때, 많은 지식을 갖추고 그들을 성공적으로 이끌었던 비범한 우두머리를 슈머고 신기한 힘을 부여하며 심지어는 신과 같은 외모를 갖추고 있다고 청송하는데 이들은 초기의 전문화된 포였다. 有巢氏나 伏羲, 神農, 蚩尤, 大禹 등등은 여러 기술을 발명한 신화적 영웅이라서 대개는 주술종교 체계의 기초를 담은 祭政一致, 神權統治의 추장이거나 군왕들로, 그들이 있어야만 신의 계시와 도움을 받을 수 있다는 포로 본다.

2. 주술과 언어

주술에 있어 또 하나 중요한 것은 儀式과 언어이다. 프레이즈는 말했다. “자신의 목적을 이루기 위해 인간은 기도와 제물로 신과 정령의 호감을 구하는 한

14) 《周官·女巫》「雩嘂則舞雩」. 《周官·月令》에서 「大雩祭」라고 한 데 대해 趙注는 「雩. 雨雨. 求雨之祭也.」라고 했고, 趙注의 (答林疏難)에서도 「雩仲舒曰. 祕. 求雨之術. 呼啦之歌.」라고 했다. 呼啦는 頃陽과 같다. 옛날에 포가 神을 섬길 때 반드시 「吁嘂」라고 하면서 청했다.
본 권의 편, 그의 동시에 신이나 악마의 도움 없이도 바라는 결과를 저절로 이룰 수 있게 해준다는 의식과 언어 형식에 의지했다. 한마디로 인간은 종교의식과 주술의식을 동시에 행했다. 이와 같은 일은 종교적 사제와 주술사 즉 무당이 분화한 이후에 발생했겠지만, 주술이 훼철 전주에 주술은 언어에 의해 발동되었음을 알 수 있다.

주술이 아닌 맹당사의 술법은 이 시기, 주술이 이미 언어 형식을 그 기초로 삼으면서 주술적 명령이나 제어를 위한 강요가 이루어진다. 이것이 이른바 주술가의 기본적인 교통이며, 우리는 이 주술사의 언어에 대한 관심을 이해할 필요가 있다. 어쩌면 인류의 언어가 생성되던 초기에 이런 주술사의 역할이 매우 중대했을 것이다. 일종의 명의의 주술성 또는 주술적 명명이라고 할만한 사례들이 이 당시에 이루어졌다. 즉 객관적 사물과 인류의 행위에 대한 언어의 대체성이 주술의 원래의 진정한 비밀이 있는 곳이다. 지구상에 존재했던 가장 오래된 언어(단어)는 아마도 성경의 창세기에 나오는 '있어!'라는 명령어일 것이다. 천지창조의 그 첫날에 찬동처럼 울린 이 말은 이후 일주일 동안 진행된 명명작업과 함께 주술적 범새를 많이 지니고 있다.

최초의 명명 과정에서 초기인류는 '단어(포괄적으로는 언어 또는 말)'를 사용하여 활동하면서 접촉한 사물들을 명명한다. '단어'가 일단 어떤 사물의 명칭

---

15) 제임스 조지 프레저 <황금가지> 제1권, 3장 〈주술과 종교〉 108쪽.
16) 달리노프스키 <모범과학적교육과神話> 上海文藝出版社 1987년 80-81쪽.
17) 주술이 성행하던 시기에 가장 유행한 언어형식인 名(名)와 許는 현대 사회에서는 거의 반대 의미로 사용되고 있다. 許은 從俗從俗이 뿐만 뿐부의 従俗이 있다. 그러나 원래는 이 두 글자의 기원은 같다고 한다. '축과 주는 본래 같은 한 글자였다. 축과 주는 하나의 인물의 명명이다. 《釋名·釋言語》의 許은 말하는 것으로 선약의 말로 서로 부속하는 것이다라고 했다. 선약의 말은 곧 축과 주의 양면을 겪고 있다. (説呪 本同一詞, 許願和詛呪是一件事的兩面, 《釋名·釋言語》: "説, 訴也. 以善惡之詞相屬也","善惡之詞即説願和詛呪兩面.)"
이 된 이후에는 사물의 대명물이 되며 나아가 사물 그 자체가 된다. 이렇게 되는 원인은 부호의 본질적 특성에 있다. 인류학자들은 주술 속의 ‘언어와 사물의 동일화 현상’을 매우 주시하였다.

원시민족 내에서는 글자의 핵심과 사물을 간단하게 하나이면서 둘이요, 둘이면서 하나라고 생각한다. —(그리고 언어세계는) 최소한 의지와, 타집과의 타집의 한 반면을 유지한다.18)

그래서 육망을 표시하는 단어나 문구들은 일단 한번 말해지면 목격에 도달한다고 믿는다. 이것이 이른바 주술 중의 ‘언어 마력’이다. 그리고 “명칭은 일종 의 진정한 실태적 존재로 받아들여지며 —명칭 자체는 영혼이나 육체의 한계를 속한다.”19) 이러한 문화전통은 그것이 가장 일찍 출현했기 때문에 가장 완강한 문화전통이며, 현대인의 관념에서도 언어를 사물 또는 객관적 사실을 대체하는 것으로 받아들이는 잠재의식이 여전히 많이 존재하고 있다. 우리는 일상생활 속에서의 채용의 말들은 원시주술관념의 혼적이다. 원시주술관념 속에서 초기 인류들은 객관대상 자체와 이런 사물을 대표하는 언어를 동일한 것으로 보았고 언어를 지배하는 방식을 통해 사물을 지배하는 목적에 도달한 것이다. 때문에 이러한 ‘언어와 사물의 동일화’ 현상을 해석해야 비로소 주술사 가의 발생기원 문제를 연구할 수 있을 것이다. 이런 현상의 가장 명백한 혼적의 하나가 명명 과정에서 사물의 가장 두려운 특징을 반영하고 대변하는 것이며, 특이 동물이 내는 소리를 근거로 명명하는 것이다. “새는 제 이름을 둘러 먹으면”라는 관점이 대표적인데, 《山海經》에는 이러한 예들을 많이 제시하고 있다.20)

18) 카시리 《神話思維》 제2권, 19) 카시리 《言語與神話》 제2권.
'언어와 사물의 동일화' 관념의 발생으로 말미암아 초기 인류 특히 주술사의 언어로써 대상 사물을 대신했고 아울러 언어를 통제하는 방식으로 행동으로는 직접 파악할 수 없는 세계를 통제하려고 했다. 이렇게 하여 주술관념이 형성되었다. 원시인에게 언어가 마법의 최고 행구이 된 것은, 언어는 모든 것이요 명정이 곧 사물이며, 말하는 것이 곧 행하는 것으로 언어가 최고의 위력을 지니고 있었기 때문이다. 그러한 주술적 언어가 곧바로 주술가로 이어진 것이다.

IV. 주술가의 유형: 〈시경〉과 음낭소수민족 주술가의 비교

위의 몇 가지 전례를 바탕으로 인류 초기의 가장 이른 노래의 형태로 주술가를 상정하고 주술가의 여러 유형과 그 변화양상 등을 살펴보고자 한다.

원시시대에 인류가 직접하게 되는 것은 자신의 생존과 자손의 변연에 관한 문제이다. 그래서 그것을 '제1차 생산'과 '제2차 생산'으로 부르기도 한다. 자신과 공동체의 생존은 먹는 것이 달려있고, 자손의 변연은 생계경계로 귀결된다. 먹고 마시는 것과 남녀간의 일은 인간의 큰 욕망이 있는 곳이다. (식재男女, 人之大欲存焉.)(《禮記·禮運》) "매고픈 자는 먹을 것을 노래하고, 힘들어하는 사람은 그 고통을 노래한다(飢者歌其食, 勞者歌其苦.)"라고 한 것이다. 이런 것을 반영한다.

그러나 당시의 생존조건--채집과 수렵 상황의 예측불가능성과 굴육에 대한 공포, 자연계의 다양한 변화, 분만과 출생의 어려움, 질병과 사망 등--속에서 먹거리의 확보하고 종식을 보장할만한 믿음만한 방법이 있었다는데 그들의 인식능력과 욕구 사이의 모순이 주술관념을 형성하는 원인이 되었다. 이러한 주술의 대대적 학계는 '유사성이 근접성에 따른 관념들의 결합을 잘못 적용한 것'이라고 프레이저가 지적한 바인데, 이 '유사성의 착오'는 완전한 진통을

이 모든 것은 끝으로써 표시(以質為表)한 것이다. -- '以質為表'는 조류에게 가장 많다. -- 그래서 사물의 이름은 반드시 그 유래한 바가 있다."(章太炎 《國故論衡·語言緣起說》, 任繼鸞 《韓語語源學》 78-79쪽)
형성하고 경험을 더해가면서 계속 발전하여 마침내 주술이 되었다. 이러한 관념 위에서 형성된 시가를 주술이라고 부른다. 그래서 우리는 앞의 [도표 2]에서 보인 바와 같이 초기의 원시 주술가뿐만 아니라 새로운 상황에서 변모하게 된 제 2, 3, 4차의 주술가도 비록 그 흔적이 미약하지만 이에 포함시킨다.

이를 다음과 같이 정리할 수 있다.

1. 주술이 "제1차 생산" 영역에 적용되어 발생된 노동형 求食呪術歌.
2. 주술이 "제2차 생산" 영역에 적용되어 발생된 작 구하기 求偶呪術歌. 21)
3. 수확할 때 죽게 되는 곡물이나 과일의 정령에 대한 죽음감이나 애도 또는 생산활동에 피해를 끼치는 동물에 대한 원망과 경고 등을 담아 행하는 祭儀의 呪術歌.

1. 求食呪術歌

생존을 위해 먹이를 찾는 것은 거의 모두 노동행위에서 나온다. 노동과정에서 소리는 있는데 가사가 없는 메김 소리에 의미가 있는 가사（언어）를 더하면서 원시시가가 생긴다. 노동가에서 먹이를 구하고자 하는 가사가 출현하면 그것은 강력한 '언어 마력'의 색채를 띠게 되며, 때문에 원시적인 求食歌 중에는 어렸거나 주술이 자연을 지배하고 통제하려는 성질을 포함하고 있다. 그래서 이런 求食歌는 자연스레 주술가가 된다. 우선 蔬族의 수렴가의 하나인 擊山歌（산을 쳐다나는 노래）를 보자.

追妻子 큰 사슴을 쟁아서
摟妻子 큰 사슴을 때려잡고
敲石子 돌멩이로 두드리고
娛妻子 큰 사슴을 구워서
圍攬來 주위로 물러들어

21) 이 '求食歌'와 '求偶歌'의 분류와 설정은 朱炳群《中國詩歌發生史》(武漢出版社 2000년)의 것에 따라 수정했다. 그리고 求偶歌와 愛情歌의 차이를 다음과 같이 설명했다. 예를 가리는 토대금자가 발생된 이후에야 출현할 수 있었던 것으로 본다. 구우가는 일명적인 욕구의 분출에서 출발하여 주술의 힘을 빌리기 위해서라면 예정자는 서로 예정을 가지고 있으므로 굳이 주술의 힘을 빌리 필요가 없다는 것이다.
사냥하는 그 사실을 진술하고 있어서 노동과정에 대한 기억을 쉽게 생각할 수 있다. 그러나 여기에는 제외적인 주술적인 효과가 있다고 믿는다. 이 노래를 부르는 것은 곧 있을 사냥 과정에서 주서적으로 ‘큰 사슴을 쫓고 때려잡는’ 것과 같다. 프레이즈의 표현을 빼자면, ‘동종에서의 전반적인 공감주술은 미개한 사냥꾼이나 어부들이 풍부한 식량을 확보하기 위해 어떠한 조치를 취할 때 키다란 역할을 한다. 유사한 유사를 넘는다는 원리를 근거로, 그와 그의 친구들은 획득하고자 하는 결과를 세심하게 모방하여 여러 가지 행동을 한다’라는 것과 같다. 이 가사는 종교화된 제의적 동작이나 좀의 요소를 발견할 수는 없고 다만 반복되고 관례화된 주술행위만 보인다. 그리고 이 내용에는 토템의 요소가 없는 것처럼 보인다. 만약 이 큰 사슴이 토템물이라면 이런 표현이 아니라 어느 정도의 예정이나 동유의식 같은 것이 스며들었을 것이다.

 다시 운남 그족의 수렵가 중의 〈獵神調〉를 보자.

<table>
<thead>
<tr>
<th>讓獵狗一進山林</th>
<th>사냥개를 한번 산림 속으로 들어가게 하면</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>就聞著野獸的氣息</td>
<td>사냥개를 한번 골짜기로 들어가</td>
</tr>
<tr>
<td>讓獵犬一進山谷</td>
<td>동물의 축적을 발견하게 해서</td>
</tr>
<tr>
<td>就看見動物的足跡</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

| 把最大的的公鹿追出來 | 가장 큰 수사슴 쫓아가서 |
| 把最肥的公獐追出來 | 가장 살찐 수노루 쫓아가서 |
| 追到我的弓弩前面 | 내 활 앞에까지 쫓아와서 |
| 擊到我的毒箭前面 | 내 독화살 앞에까지 쫓아와서 |
| 讓我射中公鹿的心窩 | 수사슴의 심장을 쏘아 맞히게 하고 |
| 讓我射中公獐的肋下 | 수노루의 갈ลาด대를 쏘아 맞히게 해다오 |

사냥개를 쫓아서 동물의 혼적을 발견하고 그걸 쫓아서 자신의 활과 화살 앞에까지 오게 하여 자신이 화살을 쏘아 잡을 수 있도록 해달라는 내용이다. 사냥을 시작하기 전에 이 주술가를 노래함으로써 신령이 사냥개에 작용을 해서

22) 《황금가지》제1권, 3장 〈주술과 종교〉 88쪽
이 일을 흥륭하게 수행하도록 하는 것이다. 그리고 획득하고자 하는 결과를 상세하게 모방함으로써 사냥행위를 備錄하는 것과 같다. 이에 관련하여 《시경》에서의 수령가를 보자. 전체가 206행인 《召南·騷虞》도 일종의 수령주술 가에 속한다.

彼芉者僕 저 무성한 갈대밭
壹發五鈹 한 화살에 다섯 마리 암매지
于嗟乎騷虞 아아, 추우여!

彼芉者蓬 저 무성한 총밭
壹發五鈹 한 화살에 다섯 마리 새끼 죽지
于嗟乎騷虞 아아, 추우여!

시 속에서 올고 있는 수령활동이 원시수령민족(또는 씨족이나 부족)이 중요한 생산방식으로 삼았던 수령과는 같지 않겠지만 祝詞의 法力으로 수령 효과를 강화하는 동기나 형식은 변하지 않은 채 보존되고 있다.

《毛傳》에서는 "騷虞是《鶉巢》的 效應이다. 《鶉巢》의 教化가 행해져 인류이 이에 이루어지고 조정이 이에 다스려서 친하가 크게 文王의 教化를 입으니. 여러 物類가 번식하고 사냥을 놓으키게 하여 仁합이 騷虞와 같으니 王道가 이루어지는 것"이라라고 했다. 이는 《시경》시에 대한 많은 해석과 같이 도덕과 정치적에 입각한 확대해석이라고 의미 많은 사람들이 지적했다. 특히 方玉潤은 "모전에서 騷虞를 의로운 집중으로 보고 문왕의 敎化에 전강부회하고 있는데-- 집중을 임금에 비유하는 것은 실로 해설을 기다릴 필요도 없이 그 잘못됨이 자명하다"하고 하면서, 夙晦는 동가에 파해를 주는 동물이기 때문에 이를 서쪽의 상서로운 집중인 蝕 범(白虎)을 맞이하여 잡아먹도록 하는 것이라고 해석했다.

23) 《毛詩正義》《騷虞》、《鶉巢》之義也。《鶉巢》之化行，人倫既正，朝廷既治，天下純被文王之化，則庶類畜殖，蒐田以時，仁如騷虞，則王道成也。
24) 方玉潤 《詩經原創》「《毛傳》以騷虞爲義獸，皆有心附會文王化行之故。《集傳》更云'是即義謂騷虞矣，以義比君，倫乎不倫，固不待辨而自明也。」[北京、中華書局、1986년]. 117쪽
송대의 왕신은 《詩經》에서 '春田' 즉 밭사냥을 하는 것이라 했고, 청대의 薛震은 '春蒐' 즉 농사냥의 禮를 말한 것으로 그 목적은 비농사에 허를 입히는 발대지를 제거하는 것이라 해석했다.26)

시 속에서 말한 "한 화살에 다섯 마리의 악패치는 주술 吟詠의 관용적인 과장법이기 때문에 상식적으로 해석해서는 안 된다고 葉舒憲은 주장한다. 그러고 '虞'는 점승이 아니라 천자의 동물원인 '面'의(馻)를 관리하는 관직으로 육나날에는 수렴을 전담하는 수렴관으로 되었다고 한다.27) 어쨌든 이 시의 해석에는 둘이 분명하다.28) 그러나 지금 원시수렵 吟詠詩로 인정하고 보면 이 시가 자아중심적인 주술적 화망을 현상적으로 표현했음을 알 수 있다. 이 외에 《鄭風·叔于田》 《鄭風·大叔于田》 《齊風·뿐》 《齊風·盧令》 등의 시들 속 사냥꾼에 대한 찬미라도 후술의 요소를 포함하고 있지만 뒤에 일어난 관념에 의해 닭혀졌기 때문에 쉽게 볼 수가 없을 뿐이다.

이와 유사한 주술성 가사는 수렴활동에서 채집이나 전투 등으로 전이되어 사용될 수 있다. 채집에 관한 求食吟詠歌로 《周南·芣苢》를 살펴보자.

采采芣苢　　掙挍以撮之
薄言采之　　掙挍以撮之
采采芣苢　　掙挍以撮之
薄言有之　　掙挍以撮之

(이하 2. 3장 생략)

《毛序》에서 "芣苢"는 후비의 아름다움을 옹용 것이니, 전하라 화평해지면 부인들이 자식을 돕을 줄거워하게 된다(芣苢, 后妃之美也, 和平則婦人樂有子矣.)라고 했다. 芣苢는 점승으로서 일명 車前草라 하며, 그 열매를 車前子라

25) 《禮記·郊特牲》「迎虎謂其食田家也」
26) 「習虞、言春蒐之禮也，除田家也。（봉사냥이 예를 말하며 발대지를 제거하는 것），「春蒐以除田家，為其害稼也。（봉사냥은 발대지를 제거하기 위한 것으로, 벼농사에 해를 입히기 때문이다）」 "南國諸侯舉行其禮而詩人述其事而美之，(남국의 세후가 그 예를 겪행하였고, 시인들이 그 일을 서술하면서 홍물하다 하였다.)」
27) 《說文》, 賈鉉《禮篇》, 《尚書·樂典》 등 참조
28) 이외에 《山海經·海內北經》에서는 「林氏國有珍獸，大若虎，五采畢具，尾長于身，名曰驥吾，乘之日行千里。」라고 했으며, 대개는 怪獸나 珍獸로 보았다.
하는 다년생물이다. 봄에는 잎사귀를 나물로 둔어먹으며, 특히 부인들의 난산을 치료함에 중고 이것을 먹으면 아이를 많이 낳는다고 한다. 전설에 의하면大禹의 모친이茅茷를 삼키고 대우를 낳았다고 한다.29) 시를 전체적으로 보면, 반복적으로‘采’를 운용하며 이어지는 몇 개의 동사가 조금 변한 것 외에는 각 흔은 다른 뜻이 없어 보인다. 중국의 한 학자는 이 논례를 우리의 민요‘도라지’와 같은 유행에 보기도 했다. 그러나 주술가로 보면 오히려 홈 접을 것 이 없다. 라듬과 내용은 단조로우나 오히려 더욱 강한 의지와 주술에 대한 믿음이 느껴진다. 이 주술을 행하는 사람의 願望은 그러움이나 연애가 아니라 娶妊得男이다. 茅茷의 효능에 이 시가 주술성을 지니고 있음을 해석할 실마리가 있다. 閲多의 해석에 의하면,‘茅茷’는‘胚胎’와 음이 가까웠는데,30) 이것은 프 레이저가 말한‘유사법칙’에 따라‘茅茷’를 먹으면 수행하여 자식을 낳을 수 있다는 믿음을 일으킨다. 중국인의 일상생활에 뿌리를 갖이 내리고 있는 謚諧民俗의 운용인 凍倒了(凍到了)‘年年有魚’(年年有餘) 등과 같은 이치이다. 이 시는 愛情況도 아니며 뒤에 다를 求偶歌도 아니다. 나물을 채는 행위를 통해 나물을 식용으로 할 수도 있고, 더욱 중요한 것은 그 씨를 먹어 수행할 수 있다는 결망을 표출한 것이다. 이는 이미 주술사의 주술이 아니라 민속화된 주술 처럼 보인다. 누구나 그러한 관념을 갖게 되었고 필요할 때는 개인이 시행하면 된다.

2. 求偶呪術歌

주술가의 두 번째 유행은 求偶歌이다. 작을 구하는 것이지‘求愛’가 아니다. 즉 구우가는 인류의 혼인이 아직自由亂交 상태에서의 작 구하기를 지칭하며 주술적 세계관 시대에 처음으로 생겨났다고 한다면, 인류혼인이 토담시대 外婚

29) 《吳越春秋·越王無余外傳》‘吳氏之女, 名曰女姬, 年壯未嫁, 姬於南山得茅茷而吞之, 意若為人所感, 因而妊孕, 娠膏而產高密.’ 閲多는 茅茷가 곧 不茷이라고 고증했다.

30) 閲多 《神話異詩》‘茅, 從不聲, 茅字從巫聲, 不丕本一字, 所以古音茅讀如巫, 巫從巫聲, 茅從巫聲, 皆同音. 又從巫聲(王孫鉅鉅父聲等器)以字皆從口作合, 所以古音‘茅’讀如巫. 茅茷與胚胎, 古音既不分一.’
제의 재현을 받는 상태에서 원시시대 말기에 이르는 시기에 출현된 것은 예정을 포함하고 있는 수열로라고 할 수 있으므로 서로 다르다고 본다.

최초의 수열은 짝을 잃기 위한 것으로 아직 어떤 사회적 제한이 없고 어떤 예정이 일어날 수 없었다. 문제는 다만 이상의 동의 여하에 달려있으며 수술은 바로 이 목적을 달성하기 위해 시행한다. 오로지 성육을 만족시키기 위한 공개적 권위로서 간단하고 직접적으로 밀뢰를 요구하는 것이다.

彝族의 〈勒格烏〉(《雲南彝族歌謠集成》 322-323쪽)를 보자.

아아!
我去找水芹菜
是為了找你
我到山上找把把棵
也是要找你
我過河來
也是因爲隔不開

아하!
난 물머니러 찾아 금대내
너를 찾기 위해서
난 산 위에서 아생 박하를 찾는다
이것도 너를 찾으려는 것
난 강을 건너 왔다네
이것도 너와 맺어질 수 없어서

물기를 찾는 것과 이상을 찾는 것이 연계된 주술적이다. 유물과 연인을 연계하는가. 이것은 접촉주술의 소시이다. 연인이 품을 접촉했기 때문에 품을 캐는 것이 결국 수열적이다. 프레이즈는 “주술은 그 사람의 옷이나 멀어져 나갈 신체부위만이 아니라. 도래나 높이 신체가 남긴 자극을 통해서도 공감작용을 미칠 수 있다”고 했다. 그리고 예정주술에 관한 예징을 하나 보자. “남방 슬라브족의 처녀는 좋아하는 남자의 발자국에서 흙을 파내어 화분에 담는다. 그런 다음 그 화분에서 금고 시들이지는 않으므로 알려진 금잔화를 심는다. 시들이지 않는 금잔화의 항급빛 벽돌처럼 그녀와 연인의 사랑도 금고 시들이지 않음 것이란 믿을 때문이다.” 한 여자가 남자를 좋아하던 이 남자가 길어간 발자국에 대해 주술을 건다는 것이다. 일종의 접촉법칙에 근거를 둔 감염주술이다. 이것은 “한 번 접촉한 사물들이 이후 서로 단절되더라도 하나에 대해 행한 것이 다른 하나에 비슷하게 작용하는 공감관계에 축만 머물게 된다는 생각에 근거를 두고 실행되는 것”31이다. 〈勒格烏〉의 여인(남자라고 해도 무방하다)이 물미

31) 프레이저 《황금가지》 제3장 주술과 종교 95쪽
미래와 야생박하를 찾는데 이 폭들은 남자가 길을 갈 때 밤은 것일 가능성이 많다. 그래서 그것을 찾고 캐리하고 하는데 그 목적은 그것에 대해 주술을 시행하려는 것이다.

朱炳祥은 매우 현실감있는 자료를 소개하고 있다. 1995년 일주에 원시문화가 잘 보존되어 있는摩哈苴를 조사하며 길을 가던 도중에 한 쌍의 청년 남녀가 천천히 길을 걷는 모습을 만나게 된다. 그들 일행이 남녀를 추원하고 앞서 가다가 휴식하고 있을 때 남녀가 다시 천천히 그들 앞으로 지나간다. 이때 그 여자는 쪽 고개를 숙이고 마치 무엇을 찾는 것처럼 보였다. 밤날 알게 된 것이지만 그 여자는 청년의 발자국을 잊으며 걷고 있었던 것이다. 그날 비가 내렸기 때문에 축축한 곳에서는 그들의 출발부터 발자국을 분명히 볼 수 있었다. 작자는 처음에는 그다지 주의하지 않았다가 기이한 일이거나 생각하고 둘어하던祭族의 청년에게 물어보고서야 비로소 이것이 일종의 주술임을 알게 되었다고 했다32)

그리고 이것은 같은祭族의 노래〈追山謡〉와 관련있는 듯이 보인다.

我跑一步  내가 한 걸음 달려가면
你跑一步  너도 한 걸음 달리고
我只慢慢跑  나는 천천히 달리지만
你要跑快步  너는 빨른 걸음 달리라
我走一步  내가 한 걸음 디디면
你追一步  너는 한 걸음 따라 오고
我只細步走  내가 작은 걸음으로 걸으면
你该走大步  너는 큰 걸음으로 걸어라
一步兩步  한 걸음 두 걸음
兩步三步  두 걸음 세 걸음
你追上拉着  너가 따라와 끝어망기면
我倆就同歩  우리 둘은 나란히 걷게 되리

이 시의 수집자는 말하기를 ‘追山’은 연애방식의 일종이다. 청춘 남녀 한 쌍이 산과 들에서 바짝 뒤를 따르며 내가 도망가면 나는 쫓고 하면서 서로 안색

32) 朱炳祥 《中國詩歌發生史》 제5장 157쪽.
을 관찰한다. 만약 두 사람의 정이 통하면 도망가고 빚고 하는 것이 바뀌어 결
음을 나란히 하여 함께 걷게 되며 손에 손을 잡고 연애한다'고 했다. 이런 현
상과 과정은 지금에도 적용되는 것 같다. 연애나 홍승의 첫 과정에서 원만한
성공에 이르는 과정이다. 앞에서 토병렬이 관찰했던 그 여자가 시행했던 주술
이 그 남자를 감동시키지는 못했는지 두 사람이 '同一'의 단계까지 발전하지
못했다. 결국 여자의 일방적인 일이었기 때문에 주술이 필요했던 것이다.

《사경》 서에도 求偶歌는 적지 않다. 그러나 대부분의 연구자들은 이를 愛
情歌로 보고 있고 이러한 원시가 요 속에 드러나는 것도 기실은 求偶歌이기보
다는 愛情歌에 가까워 보이는다. 历時的인 문화적성 현상으로 보지 않았기 때
문일 것이다. 즉 다른 분대의 오래된 주술이 가나긴 세월을 거치며 새로운 관
념이 중첩되면서 몸으로 가라앉고 가장 현저한 부분인 애정이 돌출되었기 때
문일 것이다. '발자국을 밟는' 일과 회합 및 애정과의 연관성은 흡귀한 일이 아
니다.

일단 애정가로도 간주될 수 있고 愛情歌로 간주할 수 있는 《齊風·東方之
日》을 보자.

東方之日兮 동쪽의 해
彼姝者子 저 아름다운 그녀
在我室兮 내 방에 와 있다.
在我室兮 내 방에 와서는
覆我餾兮 내 밤길만 따라 다닌다.

東方之月兮 동쪽의 달
彼姝者子 저 아름다운 그녀
在我闕兮 내 집안에 와 있다.
在我闕兮 내 집안에 와서는
覆我餾兮 내 밤길만 따라 다닌다.

《모서》에서는 "君臣이 失道하여 남녀가 嬉다이는 제나라의 쇠퇴한 풍속을
풍자한 것"33)으로 보았고, 일반적으로 "연인끼리 정답게 노는 모습을 그린 사

33) 《毛詩正義》「東方之日, 則寢也, 君臣失道, 男女淫奔, 不能以禮化也,」.
《시경》과 중국의 남소수민족의 시가와의 비교를 통해서 본 시가발생유형 연구 (1) 21

량의 시. 동족의 해나 닜은 여인이 아름다움을 겸준 말이다. 아름다운 여인이 남자의 집에 놀러와 연인이 짝을 떠나지 않고 즐겁게 노는 모습으로 풀이다. 朱熹는 "履는 발음이야 他에 나아간이나 이 여자가 나의 발자취를 따라 서로 찾아움을 말한 것"이라고 해석했다. 이것은 주술을 시행하는 사람의 의지와 육망이 지아중심적으로 투사된 것이지 아미 있는 사실을 묘사한 것은 아니 다. 기실 '履'는 "따라 다닌다"의 뜻보다 '받는다'의 의미가 더 강하며 이런 예는 동서양의 주술이나 민속에 많이 있다. 특히 종8장인 〈大雅・生民〉에는 좀더 분명히 제시되어 있다.

(제1장)
厥初生民  그 처음 백성을 낳으신 분
時維姜嫄  바로 강원님
生民如何  백성을 어떻게 낳으셨으나?
克禋祀祀  정결히 제사지내시어
以弗無子  자식 없는 나쁜 정조 찾아내시고
履帝武敏  상제 염지발가락 자국 밝고 마음 기뻐져
飲攸介攸止  그 자리 쉬어 머무셨다
載震載夙  곧 아기 배어 삼가하시고
載生載育  아기 낳아 기르시나
時維后稷  이 분이 바로 후직님이시라

이 시는 周族의 시조인 后稷의 출생 및 백성을 교도하여 농사짓고 거처를 정하는 역사를 시술한 周민족 서사시의 하나이다. 그 시조의 출생에 "상제의 염지발가락 자국 밝고"라는 과정이 매우 중요한 부분을 차지하고 있다.

후직은 그의 모친 강원이 『禋祀祀』(정결히 제사하고 郊𫍣에 제사하시라) '履帝武敏'(상제의 밝지국에 염지발가락을 밝고) 임대하여 낳은 것이다. 그 속의 '帝'는 인간생식을 관할하는 神이다. 강원은 그를 제사지내는 儀式 과정에서

34) 成百暘 譯註 《詩經集傳》上 『履, 踏, 郊, 就也, 言此女踏我之迹而相就也』 참조.
35) 이럴 경우 본문에서 인용한 시의 번역은 달라져야 한다. 비록 이 주술적 의미를 그대로 반영할 수는 없겠지만 각 장의 제5구는 다음과 같이 번역할 수도 있을 것이다. 『履我爾兮』: 내 발걸음만 받고 다녀라 ( 받고 다녔으면) 『履我倭兮』: 내 발자취만 받고 다녀라 ( 받고 다녔으면)
잉태했고 후작을 냈다. 이것은 본래 剛古群婚制 시대 일종의 자연승배의 원시종교 관념의 반영이다. 여기서의 觀念은 ‘敏’자에 있다. 강원은 왜 천지의 발자국을 밟고 난 뒤에 자식을 가지게 되었는가? ‘敏’은 실제로는 ‘拇’(염지 손가락)을 가리키는 정의는 그 상황에서 신성한 성기기관의 상징이라고 한다. 생식 문화 비밀부호인 섬이다. 墨翁은 《生民》편에 포함되어 있는 생식승배의 내용을 그렇게 해독했다. 확실히 다리를 성기기관으로 보는 풍속은 매우 보편적이다.

카일라일은 《性崇拜》에서 “전 세계인의 관념에는 다리와 성기기관을 연결시키고 있으며, 이것은 마치 다리를 승배하는 사람들에게 그런 이유가 있다는 것을 설명하는 것 같다. 유럽인에게 다리는 성기기관의 대명사로 사용된다. 구약 이시야 속의 다리털의 본 의미는 陰毛이다. 세계의 수많은 지역에서 다리는 수치스런 곳의 중심이다”라고 했다. 이는 마치 반지가 여성의 성기기관의 상징임과 마찬가지로 의형으로 남성의 성기기관과 유사한 손가락과 발가락은 더욱더 남성 성기기관의 상징으로 될 수 있다. 서양인들 특히 미국인들의 욕에 말은 없이 가운데 손가락을 되고 했을 때 보이는 것도 이런 것과 유관할 것이다.

그러니 《履帝武敏》의 해석은 한편으로는 男女雜交野合시대였기 때문에 “그 곳에 물 뿐 무지인이 누구인지 모르는’(知其妻, 不知其父)’역사적 사실을 은폐하기 위하여 몇년 ‘여일 수 없이’ 종교적 신비의 섹체가 풍부한 해석을 가한 것이며, 또 한편으로는 성교의 옹호류의 강렬한 생식승배의식을 《서경》속에서 궁절시키며 반영한 것이다. 36) 그러나 이 신화는 신화 형식의 史書에서는 다르게 표현되었는데, 봄날 鄰族의 제사를 지내던 閣宮에서 《大人遂(대인의 발자국: 大人은 토템 곳의 避諱로 보기로 한다)》을 빼고 수해했다고 했다. 37)

36) 《從語詞走向遠古世界—讀嚴夢著《詩經民俗文化論》》 傅道彬, 侯敏. 《求是學刊》 1995년 제4권. 墨翁은 《大雅·生民》을 참조하여 그린 내용을 일부 변역 정리한 것이다.
37) 《史記·周本紀》 ‘周后稷, 名棄. 其母有邰氏女, 日姜嫄. 姜嫄為帝喾元妃. 姜嫄出野, 見巨人迹, 心忻然說, 欲踐之. 踐之而身動如孕者. 延期而生子. 以之不祥. 欲棄之. 棄之於陰谷, 馬牛過者皆辟不踐. 從長之林中, 逢會山林多人, 追之. 且棄渠中冰上. 飛鳥以其所翼覆之. 姜嫄以之神, 遂養長之. 初欲棄之. 因名曰棄. ’(주의 시조 후작은 이명 이 기이다. 그의 어머니는 유대계의 한로 강원이라고 불렀는데, 강원은 제국의 정비였 다. 강원이 늑대에 나가서 번개의 발자국을 보았는데, 갑자기 마음이 가빠지면서 그것을 빼고 싶어졌다. 그가 가던 발자극을 빼니 베 안이 놀라리가는 것이 마치 아기가 가
결국 발자국을 밟고 회임했다는 이 작품은 주술성에 이미 토텔문화38)와 신화 및 조상성 숭배의 요소가 가미되어 그 본래의 주술성은 약해졌고, 그래서 다소 문명화된 시기에 와서는 그 독법을 결핍하게 해결하지 못하기도 했다. 여기서 시간의 흐름에 의한 문화의 누적현상 즉 멀리한 시의 현상을 볼 수 있다.

작은 찾는 고양제가 담을 채취하는 행위 속에서도 많이 진행된다. 담을 채취에 관한 많은 시들 중 애정과 그리움 등을 표현하고 있는 것들은 대부분 적을 구하는 고양제이며 그래서 감전제가 배경에 끼치었다. 〈周南・關雎〉 〈卷耳〉, 〈召南・采蘋〉 〈采蘋〉 〈草蟲〉, 〈邶風・谷風〉, 〈鄘風・桑中〉, 〈王風・采葛〉, 〈唐風・采苓〉, 〈小雅・采葛〉 〈采薇〉 등 주술적 채취활동이 직접 간접적으로 반영되어 있다. 〈草蟲〉을 보자.

_infosenscy

【여행의 한계】

진 듯했다. 달을 다 채워서 아들을 낳았는데 불길하게 생각되어 비록은 골목에 비했으나 일이거나 소가 지나가면서 모두 빠지고 말지 않았다. 다시 아이를 수복 속에서 올겨 놓으나 마음 전 속에 많은 사람들이 모여 들었다. 또다시 정소를 올겨서 도량의 말을 위에 버렸으나 날것이 남겨로 묻고 큰 것을 찾아주었다. 그러자 강원은 신기하게 여겨 아이를 떠나다가 난 기었다. 처음에 아이를 버리려고 생각하였으므로 기(棄)라고 불렀다.

그에 이와 관련된 유사한 기록들이 있다. 《春秋元命苞》「姜嫄遊閑宮，其地扶桑，履大人跡而生稷」 《竹書紀年・周武王」「初，高辛氏之世紀日姜嫄，助祭郊廟，見大人跡，履之。當時飲，如有人道履，遂有身而生男。」

38) 그 무엇의 측적을 밟고 얻어온 것은 특히 토텔문화의 양상을 많이 지고 있으며, 당연히 조상숭배와 직접된다. 중국의 고대 신화 속의 제왕들의 탄생설화 속에 이런 유형은 적지 않다. 이런 현상은 넓은 의미로 보면 토텔의 생신신화라고 할 수 있다. 伏羲의 모친 화순가 력에서 '大元氏'를 밟고 놓았다고 했으며, 陳豐씨는 대사를 밟고 도덕을 낳았다고 했다. 그리고 토텔의 제적(社, 祭, 廟, 宮 등)에서 무엇인가를 집중하고 논의 사이 회림한 경우 등을 모두 감생신화라고 할 수 있다. 그러나 이 감생신화는 기술 주술, 특히 점주주에서의 변환 발전된 것이다. 즉 〈羲(남자)의 발자국을 밟아 슬픔 또는 애정을 이끌어가는 점주주들이 토텔병벽와 신화 과정을 거치면서 본 부족의 始祖탄생으 로 이어졌다고 본다.
陟彼南山　처 남산에 올라
言采其薇　고사리로 캐다
(----- 이하 5구 생략)
陟彼南山　처 남산에 올라
言采其薇　고사리로 캐다
(----- 이하 5구 생략)

〈毛詩序〉에서는 "대부의 아내가 예로써 스스로 지킬 수 있음을 노래한 것(大夫妻能以禮自防也)"이라고 하고, 〈詩集傳〉에서는 "남국이 문양의 교화를 입어 제후나 대부가 외지로 떠나 있을 때 그 아내가 집에 있으면서 시물의 변화를 느끼고 그 남편을 생각하기는 이와 같이 한 것이다. 또한 주남의 〈卷耳〉와 같다"39)고 했다. 그러므로하는 것에 고사리와 고비가 개입했다. 일본학자 白川靜은 둘을 듣는 행위 자체가 사람을 그리워하기 위함이요, 그 혼을 떼는 형식으로서 흔 전해 내려온 預祝行為40)라고 말했다.

樊樹云은 "애정을 갈구하며 마음 속에 있는 사람과 만나기를 바라는 시이 다. 시 속의 '薇'과 '薇'는 일반적인 식용 나물에 불과하다. 그러나 반복해서 묘고 캐며 음조리는 주술작용을 통해 거의 일종의 신을 만들며 환각이 일어나 서 골연 만나기를 갈망하던 사람을 만나게 되고 비애가 즐겁게이므로 바뀌며 희열의 정이 클 속에 가득하다. 〈卷耳〉도 이와 같다"41)고 설명했다. 시 속에서 나오는 '君子'가 멋스러운 사랑인지 아닌지 또 나아가 일의이나 雙方의이나에 따라 求偶歌인지 愛情歌인지 분명하게 구별이 되었지만, 아내나 나물
따고 체취하는 행위 자체가 주술성을 띠고 있으므로 주炳詳은 求偶歌로 구분
한다. 예정은 성방의 일이므로 이미 획득한 것이어서 주술을 사용할 필요가 없
다는 것이다.

3. 祭儀의 呪術歌

자연에서 제공하는 물품을 수렴 체취하면서 삶을 이어가던 것에서 농업생산
을 하게 된 것은 대단한 진보였다. 전설적으로는 神農氏가 발명한 것(42)으로
알려져 있으나 기실은 식물체취 경험과 판찰력이 누적되고 당시의 자연환경이
나 기후조건이 맞는 등 대중의 지혜가 집결된 결과일 것이다. 이 시기는 대략
구석기시대에서 신석기시대로 넘어가는 과도기 즉 中石器시대에 해당한다.

심고 가꾸는 농업이 보급된 이후 사람들의 주요한 먹거리의 원천은 재배농
업의 수확물로 바뀌었다. 그래서 농작물은 원시종묘관념에서 비교적 높은 위치
를 획득했고, 이 당시는 토템숭배가 강했던 때문에 사람들은 종종 농작물에게
본 부라의 토템상들과 유사한 지위를 주었다. 이러한 원인으로 사람들은 수확
할 때 용성한 의식을 거행하여 장차 죽게 될 농작물에 대해 음서와 예도 및 혼
령을 묵고 보내는 의식을 진행하였다. 이로써 피살된 수확물의 영혼의 원
망과 보복을 피하고자 했는데, 사람들이 가장 열려하는 보복방식은 곧 내년의
홍년이다. 이 때문에 수확제사는 초기 토템체제의 과생현상이다. 수확제사는
농사숭배 현상 중에서 가장 중요한 제사활동의 하나이다. 이런 제사활동은 일
반적으로 농업작물(곡물 및 채소류나 과일류)의 수확계절에 거행한다.

 초기의 제사 관련에는 곡물은 영혼을 지니고 있을 뿐 아니라 그 영혼은 이
미擬人化되어 있었다. 사람들이 수확하는 과정은 곧 곡물의 죽이는 과정이며,
그 때문에 그들은 여절 수 없이 행해야하는 이러한 사정에 대해 매우 강한 죄
책감을 가지고 있었다. 그래서 그들은 수확할 때 죽임을 당하는 곡물에 대해

42) 이에 대한 문헌의 기록은 많다. 《史記·補三皇本紀》「斬木為耜，揉木為耒。未耜之
用，以教萬民。始耕稼，故號神農氏。」《淮南子·修務訓》「古者民茹草飲水，采樹木之
實，食嬴蛇之肉，時多疾病毒傷之害，於是神農氏始教民播種五穀，相土地之宜燥溼肥
壤，收百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避就。當此之時，一日而遇七十毒。」
경건함과 예를 표시하는 의식을 거행했던 것이다. 특히 수확할 때 거두어들인 첫 번째 묵음 또는 마지막 묵음은 의인화된 곡물영혼이 집중적으로 체현되는 것으로 보여지기 때문에 의식은 주로 이 묵음의 곡물을 중심으로 진행된다. 사람들은 최후의 이 묵음을 빌 사람을 상징적으로 정벌하면서 죽음을 당한 곡물에 대한 수확자의 죄책감과 두려움을 표현한다. 이러한 방식으로 죄책감을 어린 구체적인 사람에게로 전가하여 수확에 참여한 사람들로 하여금 죄책감에서 벗어나도록 하는 것이다. 이를 달리 보면, 수확자 내부의 자아정렬이며, 또한 수확대상에 대한 수확자들의 경의의 표시이다. 근대시기에 와서 이런 제사풍속은 애초의 단체활동의 기원과 동기를 일찌감치 잊어버렸으며, 어떤 것들은 초기의 원시종교색채를 완전히 상실하고 수확계절의 대중오락으로 변했다.

프레이즈는 유럽과 지중해 연안의 추수풍속의 많은 예를 들고 결론적으로 “고대적 사고방식에 비탕을 두고 있으며, 의심할 나위 없이 역사의 여명기부터 우리 선조들이 행해온 원시적 異教儀式의 일부를 이룬다”고 하면서, 이 원시의식의 혼란의 특징을 경리했다.

1. 그 의식을 수행하기 위해 특정한 부류의 사람들, 특정한 장소를 별도로 정하지 않는다. 다시 말해서 사제가 존재하지 않으며 신전이 따로 존재하지 않는다.

2. 신이 아닌 정령을 인정한다. 신과 달리 정령은 자연의 특정한 부문에 활동을 국한한다. 그들의 명칭은 고유명사가 아니라 보통명사다. 그들의 속성은 개별적인 것이 아니라 끊임의 것이다.

3. 그 의식은 宥和的이라기보다 주술적이다. 다시 말해서 바라는 목적을 회생과 기도, 친명을 통해 신적인 존재의 호감을 사는 것으로 달성하는 것이 아니라, 의식과 의식이 의도하는 결과 사이의 물리적 공감이나 유사성을 통해 자연 경로에 직접 영향을 미친다고 믿는 주술의식으로 목적을 이룬다.43)

농업경제가 활발한 시대에도 이 추수풍속은 확실히 ‘주술적이다. 이들 근거

43) 프레이즈 《황금가지》 제2권 《신의 살해》, 18장 《곡물의 어머니와 곡물의 아기씨》, 501-504쪽. 그 외 이에 관한 내용은 19장 《리타에르세스》(512-532쪽)과 20장 《동물로서의 곡물정령》(531-578쪽)에 많이 실려 있다.
로 중진학자 張岩이 <시경>의 재해석을 시도했는데44). 그런 혼적을 보이는 작품이 적지 않다. <魏風·園有桃>를 보자.

園有桃 동산에 복숭아나무 있어
其實之櫹 그 열매 따먹네
心之憂矣 마음에 시름 있으니
我歌且詠 노래나 싸ফ 봇려 불가
不知我者 나를 모르는 사람들은
謂我士也騐 내게 당신은 교만하다면서
彼人是哉 그분은 곤오신 분인데
子曰何其 당신은 왜 그래느냐 하네
心之憂矣 마음의 시름을
其誰之知 그 누가 알아주리?
其誰之知 그 누가 알아주리?
蓋亦勿思 생각을 마다야지

園有棘 동산에 대추나무 있어
其實之食 그 열매 따먹네
心之憂矣 마음에 시름 있으니
聊以行國 비립이나 쓰여볼까
不知我者 나를 모르는 사람들은
謂我士也罔極 내게 당신은 응지 못하다면서

이 시에 대한 해설은 다양하다. 〈毛序〉는 “때문에 그 임금을 걱정하고 나라가 작아 너무 인식하게 되고 백성에게德敎를 배울지 못하여 날로 펑박해지므로 올바른 정치가 행하지 못하는 것을 탄식한 것”45)이라 했고, 현대 학자의 해석은 지식인 또는 불학한 귀족이 곶주림과 빈곤을 열려하며 자신을 알아주지 않음을 헛방하는 것 등과 같은 범주이다. 어쨌든 “桃”과 “棘”은 빈곤을 보충하는 먹거리로 사용되었으며, 주제에는 그로 영향을 미치지 않는다. 이 시를 위에서

44) 張岩 《圖騰制與原始文明》(上海文藝出版社, 1995.4), 〈原始社會的收穫祭禮與《詩經》中的有關篇章〉(〈文藝研究〉1992年6期)
45) 「詩時也。大夫憂其君國小而迫，而儉而蓄，不能用其民而無德敎，日以役制，故作是詩也。」
설명한 추수풍속과 수확의례를 반영하고 있다고 보면, 복숭아와 대추는 곧 수확되어 착계 될 중요한 농산물이다. 제1장을 다시 해석해본다.

圈有桃 동산에 복숭아나무 있어
其實之殷 그 열매 따먹으러네
心之憂矣 마음이 아픈데
我歌且謚 나는 노래하고 또 복 치며 노래하네
不知我者 이는 내 심정 모르는 사람들은
謂我士也驟 내가 약만적이고 도리도 모른다고 하네
彼人是哉 저 사람들 이리한데
子曰何其 너는 어떠나
心之憂矣 이 아픈 마음을
其誰知之 그 누가 알아주리!
其誰知之 그 누가 알아주리!
蓋亦勿思 너도 왜 생각해보지 않느냐?

수확하지만 복숭아에게 최책감이 있어 마음이 아프고 속프다. 그런데 어쩔 수 없이 수확계 행사에 참여하여 노래를 부를 수밖에 없다. 최책감이 더욱 커지는데, 이를 극대화하기 위해 `저 사람들(彼人)’을 설정하여 `내 마음도 모르면서 `야만적이고 도리도 모른다’며 성투하다고 하소연한다. 그리고는 복숭아에게 `너는 어떻게 생각하느냐’고 물으며 `내가 물라주면 누가 알아주리! 한번 생각해봐라’라고 탄식하는 듯하지만 기습은 용서를 강요하는 것 같다. 한편으로는 달래고 한편으로는 협박한다. 바라는 목적을 달성하고자 하는 주술의식이 절다.

제2장의 제4구 『聊以行國』는 `수확물을 십고 성안을 도는 것’을 말한다. 《황금가지》에는 수확제의 행사의 하나로 곡식단을 수레에 싱고 화려하고 요란하게 시가지를 행진하는 예들을 들고 있는데, 바로 이와 같은 의미이다.

張崟은 이 외에도 적지 않은 작품을 더 거례했다. 『召南·江有汜』 『鄘風·柏舟』 『鄘風·相鼠』 『魏風·碩鼠』 『王風·黍離』 『鄭風·緜衣』 『鄭風·羔裘』 『鄭風·萚兮』 『鄭風·豐』 『鄭風·子衿』 『齊風·還』 『唐風·無衣』 『秦風·無衣』 『陳風·宛丘』 『唐風·椒聊』 『小雅·谷風』 등이다.46) 『小雅·谷風』
147)은 대체로 "거울"을 풍자한 시로서 찰하기 풍속이 애박해져서 부드러운 조가 풍긴 것"에서 나아가 "소박미는 여인이 마음 변한 남편을 원망하는 시" 등으로 알려져 왔다. 새로운 해석은 다음과 같다. 곡물 이름은 작품 속에 드나지 않지만 다만 그 곡물을 죽인 최적잡을 비바람에게 전가시키고 제3장에서는 '죽지 않는 품은 없고, 시들지 않는 나무 없다'고 하며 의도하면서 '평안하고 즐겁게 나를 잊은 듯 버리고 가라' 한다. '어찌되었는데 손으로 너를 베는 것은 우리들이며, 그 죄는 피할 수 없는 것. 비록 몇 차례 그 죄를 전가하려고 했지만 마지막으로 그 죄를 인정할 수밖에 없다.' 그러나 다소 교묘하게도 '너를 파종하여 생명을 갖게 하고 성숙하게 된 것은 나의 타이기는 하지만 그것도 이제 무슨 소용이 있겠느냐? 다 잃어도 좋으리. 나에 대한 작은 원망을 가져도 내가 무슨 말 하겠느냐'라고 끝을 맺는다.

우리는 이러한 분석들이 완전히 옳다고 또는 정적으로 그르다고 단정할 근거를 갖고 있지 않다. 다만 특히 기교적인 면에서 '적'이라고 인정되는 '듯이도 변은 아니나' 시의 첫머리를 전체 작품의 흐름과 연결시켜 볼 때 더 유연하고 더 설득력 있는 해설에 더 많은 점수를 줄 수 있을 뿐이다.

V. 소결

〈시경〉을 해석하다 보면 많은 것들이 불분명하다. 그래서 몇몇 학자들은 원시종교문화 현상을 빌어 이를 해결하려고 했으며 이 작업들은 지금도 계속되고 있다. 1900년대 중반반기의 그들의 시도는 정당했고 어느 정도 체계적인 틀도 마련된 것처럼 보인다. 이 원시종교문화 현상의 첫 번째 주자가 바로 주승이며, 〈시경〉이나 기타 고문헌 및 소수민족 원시부락의 가요와 민속에 그 혼적이 남아있다.

이 주승은 현대 우리의 생활과 언어습관 속에서도 발견되며, 이것은 당연히 46) 박영 《동방문대와 유물文明》(上海文藝出版社) 109-121쪽, 267-287쪽 참조.
47) 習習谷風, 維風及雨, 將恐將懼, 維子與女, 將安將樂, 女轉棄子.
習習谷風, 維風及雨, 將恐將懼, 賢子與女, 將安將樂, 懶子不遠.
習習谷風, 維山崔嵬, 無草不死, 無木不栢, 忘我大德, 思我小怨.
한 사실이다. '유사성의 착오'는 없어질 수 있다고 하더라도 자연현상과 동식물 등 주변에 대한 공포와 초극의 의지 등의 형질 같은 섬리와 의식의 흐름 및 그 오래된 문화전통은 마치 지구의 밀바다를 흘르고 있는 마그마처럼 인류의 체험적 현상을 형성하고 있기 때문이다. 그래서 프레이즈는 '주술은 대다수 인류의 정신적 구조과 기질 속에 깊이 뿌리들여 있기 때문에, 종교가 그것을 반대하고 금지할 수는 있어도 근절할 수는 없다'라고 단언했을 것이다.

주술가를 그 논리적 발전단계에 따라 '求食呪術歌, 求偶呪術歌, 祭禮的 呪術歌의 3가지로 제시해보았다. 주술의 기능과 그 사례가 여기에 먹을지 않기 때문에 주술가의 유행을 더 확대하여 〈시경〉의 사례들을 적용할 수 있을 지도 모른다. 이 점에 대해서는 향후 더 많은 자료 확보와 연구가 필요할 것이 다.

〈시경〉의 시에는 주술가가 원형에 가까운 모습으로 기록되어 있지 않으며 그럴 수도 없다. 역사의 지중은 두껍고, 완강한 '유사성의 착오'라는 주술은 저 깊고 어두운 곳에 있으며, 한자의 기묘한 변형과 의미의 예매한 여백에 바탕을 둔 〈시경〉 시편들의 解釋 史 또한 긴장하여 그 아래에서 은폐되어 있었기 때문이다. 더구나 주술은 흐나라 이후官方에서는 거의 소외되었거나 그 형태가 변모하여 민간 속에서 언급되었으며, 漢唐 이후는 은닉된 체로 명맥이 유지되었을 뿐이다. 그러나 은범을 비롯한 소수민족의 많은 민속자료와 口傳 및 漢譯된 시가 또는 전설 등의 자료에서 그 흔적들을 확인할 수 있었고, 이를 통해 역사 시가의 유행들을 그 발생과정에 따라 이론적으로 제시할 수 있을 것이며 또한 〈시경〉 속에 은닉된 원형에 가까운 의미들을 도출할 수 있을 것으로 보다. 향후 토템歌, 神話歌, 宗教歌(또는 宗教祭祀歌). 敦化詩 등 원시시가 유행을 중심으로 원시종교의 관점에서 은범 소수민족의 시가와 〈시경〉의 관련 시편을 비고. 정리하며 새로운 조명해보고자 하며, 이융리 그 과정에서 거 대한 문화적 변화의 일관성을 알아낼 수 있을 것이다.

48) 프레이즈 《향평가치》제1권, 3장 〈주술과 종교〉 117쪽.
【 참고서 목 】

成百曉 譯註 《詩經集傳》 西安 傳統文化研究會. 1993
聞一多 《聞一多全集》 武漢 湖北人民出版社
孫作雲 《詩經與周代社會研究》 北京 中華書局. 1966
周策縉 《古巫醫與六詩考》 臺北 聯經出版公司. 1986
楊知勇 《宗教·神話·民俗》 昆明 雲南教育出版社. 1992
楊和森 《圖騰層次論》(彝族文化研究叢書) 昆明 雲南人民出版社. 1987
楊學政 《原始宗教論》(雲南宗教文化研究) 昆明 雲南人民出版社. 1991
鄧啓耀 《宗教美術意象》(雲南宗教文化研究) 昆明 雲南人民出版社. 1991
蔡毅 尹相如 《幻想的太陽—宗教與文學》 昆明 雲南人民出版社. 1992
宋兆麟 黎家芳 杜耀西 《中國原始社會史》 文物出版社. 1983
宋兆麟 《巫與巫術》 成都 四川民族出版社. 1989
宋兆麟 《巫與民間信仰》 北京 中國華僑出版公司. 1990
丁山 《中國古代宗教與神話考》 上海文藝出版社. 1988
謙兵 《中國文化的精英—太陽英雄神話比較研究》 上海文藝出版社. 1989
謙兵 《靈蛇之風—長江流域宗教戲劇文化》 江蘇人民出版社. 1992
龔維英 《原始崇拜綱要—中華圖騰文化與生殖文化》 中國民間文藝出版社. 1989
葉舒懷 合著 《符號：語言與藝術》 上海人民出版社. 1988
葉舒懷 《英雄與太陽：中國上古詩詩原型重構》 上海社科院出版社. 1991
葉舒懷 《詩經的文化闡釋—中國詩歌的發生研究》 湖北人民出版社. 1994
葉舒懷 《高唐神女與維納斯》 中國社會科學出版社. 1997
葉舒懷 《文學人類學探索》 廣西師範大學出版社. 1998
朱狄 《藝術的起源》 中國青年出版社. 1999
朱狄 《信仰時代的文明—中西文化的趙同與差異》 中國青年出版社. 1999
邵啓耀 《中國神話的思維結構》 重慶出版社. 1991
朱炳祥 《中國詩歌發展史》 武漢出版社. 2000
呂微 《神話何為—神聖敘事的傳承與闡釋》 社會科學文獻出版社. 2001
張岩 《圖騰制與原始文明》 上海文藝出版社. 1995. 4
王昆吾 《中國早期藝術與宗教》 東方出版中心. 1998
樊樹云 《詩經宗教文化探微》 天津 南開大學出版社. 2001
吳曉東 《苗族圖騰與神話》 社會科學文獻出版社. 2002
白川靜 王巍 譯 《中國古代民俗》 沈陽 春風文藝出版社. 1991
白川靜 杜正勝 譯 《詩經的世界》 臺北 東大圖書股份有限公司. 民國90年
詹·弗雷澤(J·G·Frazer)，劉鼓立 編《金枝精要》 上海，上海文藝出版社，2001
詹姆斯•培根•普萊斯，尹宗大 譯《西方音樂》首爾，한국음악문화원，2003
米利克拉·亞里亞德，尹宗大 譯《莎馬麗亞—神聖的裙襬》首爾， 가지，1992
趙沛霖〈論我國原始詩歌的發展〉《文學探索》(津) 1987，2
金昌英〈商文化起源于我國北方說〉《中華文史論叢》第7期
趙沛霖〈葛天氏八閱樂歌為秦民族史詩考〉《文學遺產》增刊第17期
(關于葛天氏八閱樂歌的幾個問題〉《松遼學刊》1985，4
趙沛霖〈候人歌的時代意義〉《貴州社會科學》1985，1
張壁〈原始社會的收穫祭禮與《詩經》中的有關篇章〉《文藝研究》1992年6期
傅道彬，侯敏〈從語詞走向遠古世界—與周樹著《詩經民俗文化論》》《求是學刊》1995年4期

【中文提要】

從〈詩經〉的解釋來看有很多不明不全的地方，所以有幾個學者一直來原始文化宗教現象希望解決這個問題。這項工作現在還在繼續。每個時代和在這個時代生活的人們大体上戴上了這個時代精神的眼鏡。在這種狀態下，原始宗教的主流性精神，或者被被壇壇創造，一直展開了多樣多彩的企圖。從1900年代起他們的企圖很正確而且可以說在某種程度上融合了體系性整個並且做了相當的準備。這個原始宗教文化現象的第一位跑手正是巫術。在〈詩經〉以及其他考古文獻以及少數民族原始部落的歌謠和民俗中尋找一些痕跡。

原始巫術有着非常強大的實踐力度，這來源于初民調節和控制自然力的目的。這種巫術還在我們現代生活中發現的。這當然是真實的。因之，雖說“類似性的錯誤”可以被減少，對自然現象和動物的像原形一種的恐懼心理和超越意志及文化傳統，就好像地球底下流動的巖漿一樣，一直形成了人類體驗流。怪不得弗雷澤有“這種巫術狐媚可能表面上被許許乃至被禁止，卻仍不能被宗教所根除。因之它的根子已經深深扎在人類絕對多數的心中了。”此種斷言。

根據巫術歌的內容和邏輯性發展階段，將其可分為“求食巫術歌”“求偶...
巫術歌、祭礼的巫術歌三种。因古代巫師的技能和作用並不完全此。所以不知可否巫術歌的類型可以被擴大而在詩經的詩篇中適用。對這一點，往後更多的材料有蒐集和研究的必要。而且巫術在周王朝之後官方幾乎置之不理。或者形態變貌而悄悄地潛藏在民間，又當漢唐之後僅有隱匿的記錄來維持着命脈。但是我們從云南為主的少數民族中的很多民俗材料和口傳材料以及漢譯成的詩歌或傳說等材料中可以得到一些痕跡的確定。進一步根據這種材料的分析對原始詩歌的發生過程可以得到理論性的展示。以後在原始宗教文化的觀念上用這種比較方法繼續研究屬于圖騰歌、神話歌、宗教歌（或者宗教祭祀歌）、教化詩等的云南少數民族詩歌和《詩經》的有關詩篇。同時在此過程中巨大的文化接變現象可以被看到。

【主題語】
詩經、原始宗教、原始詩歌、詩歌發生、云南少數民族、呪術、呪術歌、圖騰、圖騰歌