

# 巫俗服飾의 象徵的 意味에 관한 研究(I)

— 中部地方의 「財數굿」을 中心으로 —

釜山女子大學校 自然科學大學 衣類學科

助教授 李 子 淵

## 目 次

I. 序 言	2. 굿에서의 巫服의 意味
II. 샤마니즘과 巫俗	3. 祭次와 巫服의 意味
1. 샤마니즘과 巫俗	4. 巫堂과 巫服의 意味
2. 샤마니즘과 韓國의 巫俗	IV. 結 言
3. 굿	參考文獻
III. 굿과 巫服의 意味	ABSTRACT
1. 「財數굿」의 祭次와 巫服	

## I. 序 言

文化란 儀禮的 行위에만 表現되는 것이 아니라 日常生活을 포함한 人間의 모든 行爲가 文化의 表現이 되는 것으로 人類學者들은 自然법칙에 의하지 않는 것, 즉 人間에 의하여 이룩된 모든 것을 文化라 하여 文化와 自然을 對立의 概念으로 생각하였다. 自然현상이 무엇을 위해 存在하느냐 하는 神學적이고도 우주론적 설명을 요하는 것과는 대조적으로 文化현상은 어떤 意味를 가진 象徴이다. 象徴이란 사람에 의하여 만들어지고 행하여지는 모든 것을 포함하지만 이것은 일정한 類型 내지 體系 속에 配列되고 統合되어 지는 것이라 하여, 기어뜨는 文化란 象徴 形式을 통해 表現되는 意味의 패턴이라고 하였다.<sup>1)</sup> 리치는 文化를 傳達의 體

系라 하여 한 사회 내에 사는 사람들이 행한 행위는 그 나름대로 무엇인가를 表現하는 것이며, 行爲 뿐 만이 아니라 사람들을 둘러싼 文化의 모든 현상은 곧 象徴的 表現입을<sup>2)</sup> 示唆하였고, 캣시르도 人間이 지닌 象徴體系에 대하여 그 중요성을 披瀝한 바 있다.<sup>3)</sup>

이렇듯, 象徴을 창조하고 해석할 수 있는 能力을 지닌 인간들이 이룩한 文化는 象徴體系의 집합인 동시에 그에 따른 意味體系의 전개라고 말할 수 있다.

따라서 視覺的 言語로 정의되는 服飾도 다른 物質的 要素와 마찬가지로 象徴體系의 일부를 이룸으로써 社會的인 意味體系를 지닌다고 할 수 있으며, 특히 精神的 側面에서의 宗教的 行爲는 象徴性을 강하게 표시하는 領域으로 이해되고 있다.

\* 본 논문은 1996년도 부산여자대학교 학술연구비 지원에 의한 것임.

1) C. Geertz 「Deep play : Notes on the Balinese Cockfight」 『Myth, Symbol and Culture』 1971, p.17.

2) E. Leach 『Culture and Communication』 Cambridge University Press, 1976, p.5.

3) E. Cassirer 『An Essay on Man』 Yale University Press, 1947, pp.23~26.

韓國의 巫俗은 예로부터 우리民族의 生活에 지대한 影響을 끼쳐 왔고 현재도 庶民生活의 精神的인 支柱로 殘存하고 있는 民俗文化이다. 韓國巫俗에 있어 대표적인 宗教現狀인 굿은 일반적으로 巫堂이 依賴人의 災禍招福을 위해 神靈과 交涉을 가지는 행위로, 巫堂은 일상복과는 다른 巫服과 巫具를 着用하고 굿을 主宰한다. 巫俗祭儀인 굿은 곧 人間과 神의 中間者가 神에게 소원을 비는 行위로 여기에는 여러 要素의 象徵性이 內包되어 있다. 특히 巫堂이 着用하는 巫服과 巫具는 象徵的한 要素로서 巫堂에 의해 特定한 意味나 價値가 附屬되어진 것이라 할 수 있으며, 이러한 意味의 糾明은 우리의 文化와 社會를 理解하기 위한 根幹이 될 것으로 思料된다.

따라서, 本 研究은 巫服과 巫具의 象徵的 意味 糾明을 위한 試圖로서, 굿에는 어떤 服飾이 어떻게 着用되고 있으며, 굿, 祭次, 그리고 巫堂에게 있어서 巫服의 意味는 무엇인가에 대하여 考察해 봄으로써, 이러한 服飾文化를 形成시킨 韓國의 文化와 社會를 理解하기 위한 理論的 根據로 活用하고자 함에 그 目的을 둔다.

우선, 巫服研究의 이해를 위해, 샤머니즘과 巫俗에 관해 考察하여 韓國巫俗에 대한 명확한 解析을 내림으로써, 韓國巫俗의 샤머니즘系統여부에 대하여 檢討하고, 巫服의 사용 처인 굿에 관하여 살펴보고자 한다. 그리고 巫服의 意味에 관하여는 北方의 샤머니즘과 그 系統을 같이 하고, 他 地域의 巫俗祭儀에 비하여 巫服이 多樣하게 나타나고 있는 中部地方의 巫俗祭儀를 例로 提示하여 논의의 이해를 돕고자 한다.

이러한 研究은 우리의 文化와 社會의 올바른 認識을 위한 資料로서 價値가 있다고 생각되며, 또한 周邊國家의 샤머니즘 文化領域과의 比較研究을 통하여 文化要素間의 普遍性과 特殊性을 밝히

는 데에도 중요한 役割을 할 것으로 기대된다.

## II. 샤머니즘과 巫俗

### 1. 샤머니즘과 巫俗

샤머니즘에 관한 研究은 17세기 後半 러시아 학자 시로코고로프에 의해 시작되어, 現在 세계 여러 地域에서 많은 학자들에 의해 研究되어지고 있다. 샤머니즘 概念의 定義에 대해서는, 샤만의 性格을 어떻게 정의하는가에 따라 학자들간에 多樣한 意見이 提示되고 있다. 그러나 脫魂과 憑靈은 地域, 民族에 따라 脫魂現象이 강하게 나타나는 경우, 憑靈現象이 優勢하게 나타나는 경우, 또 兩者가 중복하여 나타나는 경우 등의 여러 형태가 있다<sup>4)</sup>고 한 佐佐木宏幹의 見解에 의한다면, 샤머니즘이란 脫魂이나 憑靈의 方法으로 超自然的 存在와 直接交流하는 宗教현상으로 解析할 수 있겠다. 샤머니즘과 巫俗과의 關係를 살펴보면, 巫俗이란 文字대로 解析하면, 巫堂을 중심으로 하는 宗教民俗을 가리킨다. 巫堂이란 超自然的 存在와 人間과의 中間에 서서, 特殊한 祭儀 執行方法으로 兩者를 媒介하는 職能者를 말하며, 祭儀의 特殊한 方法이란 소위 트란스, 엑스타시, 포세이션을 가리킨다. 여기에서 문제가 되는 것은, 巫堂의 範圍를 어떻게 정하는가에 따라 巫俗의 範圍가 정해지는 것이다. 지금까지의 研究자들이 내세운 한국 巫堂의 範圍는 대개 세 範圍의 見解를 들 수 있는데, 이를 살펴보면, 첫째로, 만신, 박수, 당골, 심방등 일반적으로 巫堂으로 통칭되는 職能者외에 점술을 행하는 점쟁이, 판수등 까지도 포함하는 見解이며,<sup>5)</sup> 둘째로, 샤머니즘의 本質的 要件으로 보이는 엑스타시 現象을 가진 職能者만을 巫堂으로 보는 見解이다<sup>6)</sup> 셋째, 일반적으로 巫堂으로 통

4) 佐佐木宏幹 『シャーマニズムの人類學』 弘文堂, 1984, p.8.

5) 赤松智城, 秋葉隆 『朝鮮巫俗の研究(下)』 大阪屋書店, 1938, pp.25~40.

6) 崔吉城 「韓國民間信仰의 系統과 構造」 『石雷善教授回甲記念民俗學論叢』 回甲記念論叢刊行委員會, 1971, pp. 171~182.

칭되는 만신, 박수, 당골, 심방, 巫女 등에 한하여 만 巫堂으로 보는 見解이다.<sup>7)</sup> 그러나 이러한 견해들은 一貫된 관점에서 취한 견해가 아닌 巫堂을 규정하는 다른 기준에서 출발하고 있다. 즉, 첫째의 것은 巫堂 즉 샤먼이라는 관점을 취하면서 이것과 유사한 다른 民間信仰의 職能者까지를 巫堂으로 포함시키려는 태도이며, 둘째의 것은 엑스타시를 그 基準으로 엄밀히 규정지으려는 것이다. 그리고 마지막의 것은 祭儀 즉 歌舞賽神을 행하는 자만이 巫堂으로 보는 民間의 分類意識을 尊重하는 態度에 의한 것이다. 그런데, 巫俗 즉 샤머니즘이라고 한다면, 巫堂은 샤먼이 되기 때문에 샤머니즘의 本質의 要素라고 생각되는 엑스타시(또는 포세션)현상을 가지고 巫堂의 範圍를 규정하는 것은 妥當하다고 할 수 있다. 그러나 巫라고 하는 단어는 東洋各國에서 실로 다양한 概念으로 사용되고 있으며, 韓國에는 또한 한국적인 概念이 存在한다. 한국의 巫堂을 샤먼이라고 하는 것을 前提로 하여 소위 엑스타시(또는 포세션)현상이라는 學術的 概念을 이용하여 한국 巫堂의 범위를 규정하는 것은 韓國民의 일반적인 巫堂의 概念을 무시하는 것이라 생각되므로, 샤머니즘을 “韓國의 샤머니즘”과 “韓國의 巫俗”이라는 두 단어로 구별하여 사용할 필요가 있겠다. 즉 “韓國의 巫俗”은 檢討하여 보면 샤머니즘이 될 수가 있지만 “韓國의 샤머니즘”은 巫俗으로만 限定할 수는 없다고 생각되기 때문이다. 韓國의 샤머니즘의 경우에는 샤머니즘의 基本要件으로 생각되는 엑스타시(또는 포세션)상태에서 祭儀를 執行하는 職能者를 중심으로 하는 宗教現象으로써 巫堂으로 通稱되는 자 이외에도 점술가등 이 基準에 들어가는 다른 職能者까지 포함되는 개념을 가리키며, “韓國의 巫俗”이라고 하는 경우에는 巫俗祭儀를 행하는 사람을 意味하는 것으로 이것은 한국 민간 사회의 일반적 通念에 의한 概念이라고 할 수 있다.

그러면 巫堂과 巫堂이 아닌 것과의 차에 대하여

논하여 보면, 韓國 民間信仰에 있어서 巫堂이라 불려지는 職能者는 많다. 일반적인 것만 들어도 점술가, 觀相家, 讀經者, 風水師등이 있다. 이러한 것들과 巫堂과의 차이를 職能, 成巫過程, 祭儀, 巫服, 巫具 등의 면에서 檢討해 보면, 각 職能者間에는 類似性도 있고, 相異점도 있음을 알 수 있다. 그중 가장 相異한 점은 職能과 祭儀 방식이라 할 수 있다. 먼저 職能面에서 보면, 巫堂은 司祭, 靈媒, 治病, 占卜 등의 職能을 擔當하고, 다른 職能者는 이것들 중에서 한 개 또는 몇 개의 職能만을 담당한다. 巫堂은 職能 중에서도 司祭의 職能이 優位이며, 祭儀의 方式으로는 祈願하여 神들의 마음을 달래는 방식과 악귀를 威脅하여 쫓아내는 방식 등 여러 가지를 취한다. 이에 비해 직능 면에서 가장 巫堂과 유사한 讀經者는 위협하여 쫓아내는 방식만을 주로 사용하는 점이다. 巫堂의 特質은 굿을 하는 것이다. 굿이란 트란스상태에 들어가는 방법으로서 歌舞의 테크닉을 사용하며, 이것과 구조적 관련을 가진 入巫式, 巫服, 巫具등이 있으며, 이때의 노래는 한국어로 불리어 진다. 그런데, 다른 職能者는 歌舞賽神인 굿을 하지 않는다. 이와 같이 巫堂의 특성을 검토해 나가면, 그 範圍는 中部以北地方의 巫堂, 만신, 박수, 南部地方의 당골, 東海岸地方의 巫女, 濟州道의 심방이 이에 해당하며, 이것들은 民間에서 巫堂이라고 通稱되는 範圍와 一致하는 것이다.<sup>8)</sup>

## 2. 샤머니즘과 韓國의 巫俗

그러면, 샤머니즘과 韓國의 巫俗과는 어떠한 관련이 있는가를 명확히 해 두기로 한다. 이 점에 대하여는 다음과 같은 見解들이 있다. 첫째로, 韓國의 巫俗은 北方系統의 샤머니즘과 전혀 관계가 없는 信仰 體系로 韓國의 巫堂은 興奮 狀態에는 들어가지만 北方의 샤먼과 같이 엑스타시 狀態에는 沒入하지 않을 뿐 아니라, 神統, 巫服, 巫具, 巫樂,

7) 任哲宰 「韓國巫俗研究序說Ⅱ」 『亞細亞女性研究』 淑明女大, 1971, p.191.

8) 玄谷駿 『濟州島巫俗の研究』 第一書房, 1987, pp.11~13.

巫舞등의 諸 要素面에서 보더라도 샤만이라고는 할 수 없다는 見解이다.<sup>9)</sup> 둘째로, 韓國 中部以北 地方의 巫俗은 北方의 샤마니즘 系統이지만 南部 地方 巫俗은 北方과는 다른 별개 系統의 信仰이라고 하는 見解다. 이와 같은 입장을 취하는 研究者는 샤마니즘의 本質의 要素라고 理解되고 있는 엑스타시 現象과 韓國의 巫俗現象을 比較한 結果, 韓國 中部以北 地方의 巫俗은 엑스타시 現象을 띠고 있지만, 南部 地方의 巫俗에는 엑스타시 現象이 나타나지 않는다고 하는 理由를 들고 있다. 따라서, 엑스타시 現象이 보이지 않는 南部 地方의 巫俗現象은 韓國 本來의 原始 宗教이며, 샤마니즘적인 性質을 가지고 있는 中部以北의 巫俗은 北方에서 韓半島에 電波된 것이라는 것이다.<sup>10)</sup> 셋째는, 두 번째의 見解와 그 構造에 있어서는 큰 차가 없는 것으로, 韓國의 巫俗은 원래 北方 샤마니즘 系統의 信仰이었지만 南部 地方의 巫俗은 그 이후의 文化의 차이에 의해 엑스타시 現象이 變質 또는 消失되었기 때문에, 中部以北의 것과는 다른 信仰과 같이 보일 뿐이라는 見解이다. 샤마니즘과 巫俗과의 關係에 대하여, 이상의 見解를 정리해 보면, 第一說은, 엘리야테의 샤마니즘에 대한 概念만을 가지고 韓國 巫俗을 규정한 見解이며, 따라서, 샤마니즘에는 脫魂과 憑靈이 포함되어 있다는 점을 看過한 것이라고 할 수 있겠다. 그렇기 때문에, 샤마니즘과 巫俗과의 關係를 把握하는 방법으로서, 一面의이고 偏向된 見解라고 말하지 않을 수 없다. 第二說과 第三說은, 脫魂과 憑靈을 샤마니즘의 本質的 要素라고 생각하는 점에서 共通點을 가지고 있으며, 샤마니즘과 韓國의 巫俗은 매우 聯關性이 있음을 指摘하고 있다. 그러나 第二說에서 南部 地方 巫俗은 韓國特有의 原始宗教인 반면에, 第三說에서는 남부지방 巫俗이 샤마니즘의 한 系統이라고 한 점에 차이가 있다. 여기에서 南部 地方의 巫俗이 北方의 샤마니즘과 다른 성격의

것인지, 아닌 지라고 하는 문제는 韓國巫俗의 研究에서 중요한 課題라 아니 할 수 없다. 만일, 中部以北 地方의 巫堂이 北方系統 즉, 시베리아 및 중앙아시아의 샤만과 같은 系統인 것이 사실이고 南部 地方의 巫堂이 北方系統의 것과 다른 性格의 것이 사실이라고 한다면, 이것은 韓國의 巫俗이 두 系統의 信仰體系가 병존하고 있음을 나타냄과 동시에 韓國文化가 두 系統의 文化 共存임을 意味하는 것이 된다. 위의 見解들도 韓國巫俗이 샤마니즘인가 아닌가 하는 本質論에서 출발하여 그 系統論까지 전개되어 왔지만, 이러한 本質의 究明은 韓國민족, 韓國문화의 源流를 찾는 作業임에 틀림없다 하겠다. 이러한 문제를 究明하기 위하여는 무엇보다도 韓國각지의 巫俗現象이 地域의인 바리에이션인지, 本質적으로 다른 것인가라는 문제가 解明되지 않으면 안되며, 그러기 위해서는 먼저 各 地域 巫俗現象의 具體의이고 철저한 조사 研究가 先行되지 않는다면 기대하기 어렵다.<sup>11)</sup> 여기에 各 地域의 巫俗現象 研究의 意義가 있다고 하겠으며, 이러한 점에 대하여는 韓國 全域과 周邊國의 巫服과 巫具의 樣相에 대한 研究를 통하여서도 可能해 지리라 思料되므로, 이에 대한 研究는 今後의 課題로 미루기로 한다.

### 3. 굿

굿은 祭儀, 神事, 巫儀, 賽神이라고도 부르는데, 이러한 名稱은 굿이 가진 意味를 풀이한 것이며, 굿 자체를 表記한 단어는 아니다. 굿은 순수한 우리의 말로써, 이것의 뜻은 우리와 같은 語族에 속하는 우랄 알타이語에서 찾아 볼 수 있다. 람스테트의 조사에 의하면, 통구스어의 [kutu], 몽고어의 [qutug], 터어키어의 [qut]들은 모두 행복(happiness) 또는 행운(good fortune)을 意味하는 단어라고 하였다.<sup>12)</sup> 이러한 단어들과 어원을 같이

9) 任哲宰, 前掲書, 1971, pp.161~224 參照.

10) 崔吉城 「韓國巫俗의 엑스타시-變遷考」 『亞細亞研究』 12輯2號, 高麗大亞細亞研究所, 1969, pp.49~64.

11) 玄谷駿, 前掲書, 1987, pp.6~7.

12) G. J. Ramstedt 『Studies in Korean Etymology』 1949, p.132.

한다고 한다면 곧 굿은, 행운과 행복을 招來하기 위한 적극적인 宗教儀禮를 뜻하는 것이라 할 수 있겠다.<sup>13)</sup>

굿의 構成을 보면, 일반적으로 12祭次로 構成되어 있으며, 현재 행해지고 있는 굿의 형태는 高麗中期(12世紀)에 定型化된 것으로, 12라는 숫자는 祭次의 精確한 數를 意味하는 것보다도 12個月로써 1年이 形成되는 것과 같이, 「完全」혹은 「總體性」을 나타내는 概念으로서 사용된 것이다.<sup>14)</sup> 전형적인 굿이라 생각되는 12祭次의 例<sup>15)</sup>를 들어보면, 不淨巨里-가망巨里-산마누라巨里-別星巨里-大監巨里-帝釋巨里-天王巨里-戶口巨里-軍雄巨里-唱婦巨里-萬明巨里-뒤틀전을 들 수 있다.

### Ⅲ. 굿과 巫服의 意味

굿에서의 巫服의 意味에 관하여 논함에 있어 중부지방 巫俗祭儀로서 財數굿의 사례를 들어 여기에 나타난 巫服을 중심으로 檢討해 보기로 한다.

#### 1. 財數굿의 祭次와 巫服

財數굿은 1991년 2월 16일에 서울의 國師堂에서 巫女 姜氏그룹에 의해 행하여진 것으로, 筆者가 參觀하여 調査하였으며, 그 후 1996년 8월 8일과 9일 양일간 再調査를 하였다. 이 굿은 無病長壽와 財福을 위해 행해졌으며, 祭次의 순서와 巫服은 다음과 같다.

##### 1) 不淨巨里

祭儀를 시작하는 不淨巨里에서는 오른손에 칼을 들고 사방으로 돌며 不淨을 없앤 다음, 바가지에 물을 떠서 칼로 바가지의 물을 찍어 사방에다 뿌려 不淨을 제거한다. 그리고 나서 巫女는 짚 한 단에 불을 붙여 들고 굿장을 돌아다니다 밖으로 나

가 태워 버린다. 즉 이 巨里는 現實界의 空間을 물과 불로 淨化시킨다는 象徵的인 意味의 祭次이다.

巫女는 남색저고리, 적색치마를 착용한다.

樂器는 전 祭次에 걸쳐 북, 장고, 징, 계금, 대금, 피리가 사용되었다. 樂器를 연주하는 악사를 특히 재비라고 하는데, 이들은 巫堂과는 달리 祭儀뿐 만 아니라 회갑이나 연회 등에도 불려 다니면서 연주를 한다. 악사들의 服裝은 일상의 양복차림이다.

##### 2) 山神巨里

山神巨里는 산신으로 표현되는 최영장군을 모셔, 마을의 평안과 축복을 비는 祭次이다.

巫女는 남색저고리, 적색치마를 입은 후, 동다리와 전복을 입고 적색天翼을 착용한다. 巫女는 2개의 끈이 달린 갓을 쓰고, 손에는 부채와 방울, 三枝槍, 背龍刀를 가지고 巫樂에 맞추어 춤을 추며 굿을 진행한다.

##### 3) 祖上巨里

祖上巨里는 祖上의 靈을 慰靈하고, 공수를 내려 祖上의 意思를 듣는 것으로, 집안의 평안과 복을 위해 비는 祭次이다.

巫女는 남색만회장저고리와 청색치마를 입고, 손에는 부채와 방울, 白紙를 든다.

##### 4) 別星巨里

別星巨里는 讀神을 퇴치하기 위한 祭次로, 장군신을 모셔 災厄을 除去한다.

巫女는 남색저고리, 청색치마를 입은 위에 동다리와 전복을 착용하고 머리에는 전립을 쓴다. 손에는 부채와 三枝槍, 背龍刀를 든다.

##### 5) 大監巨里

大監은 家内外의 守護神인 동시에 生産을 주관

13) 柳東植『韓國巫敎의 歷史와 構造』延世大學敎出版部, 1985, p.292.

14) 柳東植, 上揭書, 1985, p.296.

15) 赤松智城, 秋葉降, 前揭書, 1938, pp.134~147.

하는 財福神으로, 이 祭次에서는 大監神을 모셔 집안의 安寧과 富貴를 빈다. 巫女는 남색저고리, 청색치마를 착용한 후, 동다리와 전복을 입고, 그 위에 다시 적색天翼을 겹쳐 입는다. 머리에는 전립을 쓰며, 손에는 부채를 든다.

6) 帝釋巨里

帝釋巨리는 가족의 健康과 壽命을 담당하는 帝釋神을 모셔 비는 祭次이다.

巫女는 남색저고리, 청색치마를 입은 위에 흰 장삼과 홍색가사를 걸친다. 머리에는 흰 고깔을 쓴다. 巫具로는 부채와 방울 염주를 든다.

7) 神將巨里

神將巨리는 雜鬼를 退治하는 神將神을 모시는 祭次이다.

巫女는 청색저고리, 청색치마에 동다리와 전복을 착용하고 전립을 쓴다. 손에는 五方神將旗를 든다.

8) 戶口巨里

戶口神은 戶口아씨라고 하는 女神으로 天然痘神을 가리킨다. 이 祭次에서는 아직 앓지 않은 아이가 있는 집에서는 天然痘에 걸리지 않게 빌며, 또 天然痘에 걸려도 순조로운 치유를 위해 빈다.

巫女는 남색저고리, 청색치마를 입은 위에 원삼을 착용하며, 머리에는 面紗襖를 쓴다. 面紗襖의 形態는 紅色의 치마가 그대로 사용되었으며, 이 祭次에서는 面紗襖로 머리와 몸을 감싸는 행위는 天然痘에 걸려 있는 것을, 面紗襖를 벗는 행위는 병이 치유되었음을 나타내는 象徴의인 意味로 사용되었다. 巫具로는 부채와 방울을 든다.

9) 將軍巨里

將軍巨리에서는 崔榮將軍神을 모셔 집안팎의 守護를 비는 祭次이다.

巫女는 청색치마 저고리에 동다리와 전복을 입은 후, 그 위에 남색天翼을 겹쳐 입는다. 頭飾으로

갓을 쓰며, 손에는 三枝槍과 靑龍刀를 든다.

10) 唱婦巨里

唱婦巨리는 男巫의 祖上 또는 歌手, 俳優의 神으로 알려져 있는 唱婦神을 불러 歌舞를 즐기는 祭次이다.

巫女는 남색저고리, 청색치마에 동다리와 전복을 착용하며, 머리에는 전립을 쓴다. 巫具로 부채를 든다.

11) 大神巨里

大神巨리는 巫女의 조상을 모시는 祭次이며, 巫女는 남색저고리 청색치마를 입고 노란색의 蒙頭巾을 着用한다. 손에는 부채와 방울을 든다.

12) 뒷견

뒷견은 굿에 청한 신과 스스로 모여든 잡신들을 풀어 먹여서 돌려보내는 祭次이다.

巫女는 남색저고리, 청색치마의 평상복차림이며, 부채와 방울을 든다.

以上으로, 財數굿의 祭次와 巫服에 대해 살펴보았다. 財數굿은 전형적인 12祭次로 진행되었으며, 12祭次 전체적으로 볼 때, 여기에는 일정한 構造가 있음을 알 수 있다. 우선 크게 볼 때 不淨巨리로 시작하는 導入部가 있고, 中央에는 主神들을 祭祀하는 祭次들이 있고, 끝에 가서는 뒷견풀이가 있다. 導入部는 神靈을 초청하는 절차이며, 中央部에서는 降臨한 神靈을 巫樂으로써 娛神하고, 이 娛神巫歌를 통해서 巫堂은 交靈의 엑스타시로 들어가게 된다. 그리고는 神靈의 공수를 전해 준다. 後半部에서는 神德을 讚揚하고 祈願하면서 神靈을 돌려보내는 것으로 굿을 끝낸다.

2. 굿에서의 巫服의 意味

위의 12祭次에서와 같이 巫堂은 巫服을 着用하고 굿을 행하고 있음을 알 수 있다. 그러면 이러한

巫服은 어떠한 意味에서 着用되어 겠을까.

언급한 바와 같이 굿에 있어 최초의 祭次는 신령을 祭場에 불러들이기 위한 제반 준비를 하는 祭次이며, 최후의 祭次는 祭場에 내려 온 神靈들을 돌려보내는 祭次이다. 그리고 不淨巨里와 뒷전 사이에는 主神을 모시는 祭次가 있으며, 祭次의 명칭은 주로 主神의 이름에 따라 붙여진다. 中央部の 祭次에서는 神을 불러들여 歌舞로써 神을 즐겁게 하고, 공수으로써 神의 意思를 듣는 순으로 진행된다.

여기에서, 굿의 각 祭次에 있어 巫堂의 行爲를 分析하여 보면, 神靈을 招請하고, 또 돌려보내기 위해 祭場을 整備하는 行爲와, 공수 또는 歌舞를 통하여 神의 行動을 演出하는 行爲로 大別됨을 알 수 있다. 즉, 不淨巨里와 뒷전에서 巫堂의 行爲와 山神巨里와 大神巨里까지의 巫堂의 行爲는 區別되며, 前者는 巫堂이 神과 人間의 中間者로서 司祭者의 立場을 취하는 경우이고, 後者는 巫堂이 神의 立場을 취하는 경우라 할 수 있다. 결국, 中部地方의 굿에 있어서 巫堂은 神 혹은 司祭者의 役割을 擔當하고 있다고 하겠다.

이와 같이 巫堂의 役割이 구별된다고 한다면, 각각의 役割과 巫服간에는 어떤 聯關性을 가지는가. 이는 굿에 있어서 巫服의 意味를 명확히 하는 要因이 되리라 생각된다.

논의의 이해를 돕기 위해 祭次에 따른 巫服의 種類를 정리해 보면 다음과 같다.

위의 <표 1>과 같이 굿을 執行할 때의 巫堂의 차림은 天翼차림, 軍服차림, 袈裟차림, 面紗褌차림, 蒙頭里차림 그리고 平服차림의 여섯 종류로 나누어진다. 天翼차림이라 함은 저고리, 치마 위에 동다리와 戰服을 입은 후 天翼을 입고 머리에는 戰笠을 쓰는 것을 말하며, 軍服차림은 저고리, 치마 위에 동다리, 戰服을 着用하고 머리에는 戰笠 혹은 朱笠, 草笠을 쓴 차림이다. 또한 袈裟차림이란 저고리, 치마 위에 長衫을 입고 袈裟를 걸치는 것을 가리키며, 面紗褌차림은 저고리, 치마 外側에 圓衫을 입은 후 머리에는 面紗褌를 쓰는 차림이다. 蒙

<표 1> 祭次에 따른 巫服의 種類와 巫堂의 役割

祭次	巫服	巫堂의 차림	巫堂의 役割
不淨	저고리 치마	平服차림	司祭者
山神	갓 동다리 戰服 天翼	天翼차림	神
祖上	저고리 치마	平服차림	神
別星	戰笠 동다리 戰服	軍服차림	神
大監	戰笠 동다리 戰服 天翼	天翼차림	神
帝釋	고깔 長衫 袈裟	袈裟차림	神
神將	戰笠 동다리 戰服	軍服차림	神
戶口	面紗褌 원삼	面紗褌차림	神
將軍	갓 동다리 戰服 天翼	天翼차림	神
唱婦	戰笠 동다리 戰服	軍服차림	神
大神	갓 蒙頭里	蒙頭里차림	神
뒷전	저고리 치마	平服차림	司祭者

頭里차림은 저고리, 치마의 위에 蒙頭里를 着用한 것이고, 平服은 저고리와 치마만의 차림을 가리킨다. 이와 같이 볼 때, 巫服은 다양한 종류로 나타나지만, 巫堂의 役割에 따른 옷의 種類를 分類하여 보면, 巫堂이 司祭者의 立場을 취할 경우의 옷은 日常服인 平服으로 나타나며, 神의 立場을 취할 경우의 옷은 平服이외의 특수한 차림이 나타나고 있음을 알 수 있다. 예를 들어 山神巨里에서는 天翼차림이지만, 別星巨里에서는 軍服차림이, 大神巨里에서는 蒙頭里차림이 着用된다. 不淨巨里나 뒷전에서의 巫堂은 平服을 着用하고 司祭者의 役割을 하며, 그 외 각 巨里에서의 巫堂은 特殊차림을 하고 神의 役割을 遂行한다는 것이다. 즉, 平服차림을 한 巫堂은 주로 司祭者의 立場에서 神에게 고하고 神을 招請, 배송하는 役을 擔當하는 반면에, 特殊服차림을 한 巫堂은 처음부터 神의 身分으로 祭場에 登場하여, 神의 立場에서 이야기를 전하며, 神의 行動을 함으로써 神의 役割을 한다는 것이다. 이러한 점으로 보아 巫堂의 服裝은 司祭者로서의 服裝과 神으로서의 服裝이라고 하는 두 성질을 가지고 있음을 알 수 있으며, 巫服은 각

祭次에 登場하는 司祭者나 神의 모습을 나타내는 體現物의 意味로 사용되고, 巫堂은 巫服을 着用함으로써 비로소 司祭者 또는 神으로 體現化되었음을 알 수 있다. 실제 巫堂이 巫服을 매우 중요하게 여겨 神聖示하는 경우라든가 일반사람의 接近을 回避하는 경우 등을 통하여서도 이와 같은 巫服의 意味가 內包되었음을 示唆해 준다.

### 3. 祭次와 巫服의 意味

굿을 행할 때, 巫堂은 두 가지의 구별되는 의복을 着用하며, 이는 巫堂의 굿에서의 役割과 관계가 있어 그 役割에 適合한 身分으로 體現시키는 것이라고 하였다. 그러면, 巫堂이 신의 役割을 擔當하고 있는 祭次에서는 왜 각 祭次마다 巫服이 다르게 나타나고 있는가.

〈표 2〉는 各 祭次에 登場되는 巫服을 祭次의 內容과 性格, 祭次에 登場하는 神의 身分과 聯關하여 檢討한 것이다. 〈표 2〉에서 보면, 山神巨리는 家內外의 守護를 위한 守護神으로서 崔榮將軍을 모시는 巨리로, 巫女는 武官의 服을 着用하고, 崔將軍神의 役割을 擔當한다. 祖上巨리에서의 祖上이라 함은 依賴者의 祖上을 가리키는 것으로 巫女는 庶民階級の 象徴服으로 認識되고 있는 平상복을 입고 祖上神을 體現하고 있다. 別星巨리는 용감한 武士의 象徴人物으로써 崔榮將軍을 모셔 災厄을 退治하는 祭次로, 巫女는 武官의 軍服을 着用하고 崔將軍神의 役을 취하고 있다. 大監巨리는 財福을 擔當하는 大監神을 모시는 祭次로, 巫女는 나랏대감의 차림에 적합한 武官의 衣服을 입고 大監神을 나타내고 있다. 帝釋巨리에서는 壽命長壽를 管掌하는 불교신인 帝釋神을 모시는 祭次로, 巫女는 승의 복장으로 扮裝하고 있다. 神將巨리는 집안밖의 모든 厄을 退治한다는 성격의 祭次로, 除厄을 위해 威力있는 武官神이 請陪되며, 이때 巫女는 軍服을 着用하고 신으로 體現된다. 또한

〈표 2〉 祭次에 登場한 神의 身分과 巫服

祭次	봉안된 神	身 分	巫服의 種類
不淨	없음	없음	平服차림
山神	崔榮將軍	武官	天翼차림
祖上	祖上神	庶民	平服차림
別星	崔榮將軍	武官	軍服차림
大監	大監神	武官	天翼차림
帝釋	帝釋神	僧	袈裟차림
神將	將軍神	武官	軍服차림
戶口	戶口神	貴人	面紗褌차림
將軍	崔榮將軍	武官	天翼차림
唱婦	唱婦神	武官	軍服차림
大神	巫祖神	賤民	蒙頭里차림
뒷전	없음	없음	平服차림

戶口巨리는 天然痘를 管掌하는 女性神인 戶口神을 청하여 天然痘가 걸리지 않게 기원하는 祭次로, 戶口神의 扮裝으로 巫女는 宮中禮服을 着用한다. 그리고 將軍巨리는 守護를 擔當하는 將軍神을 청하여 祈願하는 祭次로 巫女는 武官의 服裝으로 將軍神을 나타낸다. 唱婦巨리의 唱婦에 대하여는 여러 說이 있으나, 巫女의 服裝으로 보아 武官의 身分일 것으로 推定된다. 大神巨리에서는 巫女の 祖上神을 모시는 祭次로, 巫女는 蒙頭里를 着用하고 巫祖神의 役割을 한다. 이상, 祭次의 內容과 신과의 關係에 있어, 명확히 알 수 있는 것은 各 祭次에 登場되는 신은 모두 人格화된 신이라는 점과 各 祭次에는 祭次의 內容과 性格에 適合한 神들이 奉安되어 있다는 점이다. 또한 神을 표현하는 6種의 차림은 주로 朝鮮時代의 文武官의 冠服, 宮中이나 庶民, 賤民女子의 禮服, 그리고 僧服, 平民服으로 構成되어 있음을 알 수 있다. 한편, 朝鮮時代의 服飾制度를 보면, 이는 당시의 身分制度에 의해 엄격히 규제되어 있었다. 즉, 天翼차림은 文, 武官의 戎服이며,<sup>16)</sup> 軍服으로서의 戰服과 동다리는 武官의 최고 裝束이었다.<sup>17)</sup> 또한 袈裟차림은

16) 柳喜卿 『韓國服飾研究』梨花女大出版部, 1980, p.337.  
 17) 柳喜卿, 上揭書, 1980, p.342.



僧의 禮服으로 사용되었으며,<sup>18)</sup> 面紗褙차림은 宮中이나 庶民女子의 禮服이었다.<sup>19)</sup> 蒙頭리는 巫堂, 白丁과 같은 最下位階級인 賤民의 禮服이었다.<sup>20)</sup>

이러한 朝鮮時代의 服飾制度와 各 祭次에 나타난 巫服을 比較하여 보면 巫服은 朝鮮時代의 身分制度에 의한 服制를 그대로 收容하여, 人格화된 神의 身分에 適合한 服飾이 사용되었음을 알 수 있다.

따라서 巫堂이 神의 役割을 擔當할 때의 巫服이 祭次마다 각각 다르게 나타나는 이유는 各 祭次에 登場하는 對象神의 性格을 고려한 服飾이 着用되었기 때문이며, 여기에 나타나는 巫服은 朝鮮時代의 身分階級에 의한 服制에 의한 것으로 思料된다.

#### 4. 巫堂과 巫服의 意味

巫堂은 왜 巫服을 입고 굿을 하는가. 이것은 巫堂에게 있어 巫服의 意味를 나타내는 말로 巫服이 巫堂에 의해 意味와 價値가 附與된 것이라 할 수 있겠다. 이하, 巫堂에 있어서의 巫服의 意味에 대한 것으로 다음의 要因들을 들 수 있다.

첫째로, 巫堂은 一般民에게 그들과 구분되는 超人的인 靈驗力을 가진 存在로 認識시키는 手段으로써 巫服을 着用한다고 思料된다.

巫堂의 發生원인을 보면 최초로 巫堂이 發生하여 社會적으로 公認될 수 있는 조건은 巫堂을 필요로 해야만 하였던 人間의 心理的 태도에 있었다고 하겠다. 巫堂을 필요로 하였던 이와 같은 심리적 태도를 宗教心理上으로는 人間의 宗教의 욕구에 들 수 있는 한편, 現實界의 立場에서 볼 때는 人間이 어떠한 형식으로든지 자기를 向上시키려는 科學的 觀察에서 그 原因을 찾아볼 수 있다. 人間이 자기를 向上시키기 위하여 科學的 原理와 技術을 摸索해서 實際의 生活에 活用하려고 努力했

던 心理的 태도는 현대라는 主觀性을 떠나 客觀的 立場에서 볼 때 원시시대나 현대나 그 근본적인 心的 原理에는 조금도 변화나 차이가 없는 것으로 보아진다. 다만 그 심적 원리의 배후에서 作用되는 人間의 知能에 따라 方法上의 技術에 차이를 가져와서 外形上의 結果의 樣相에 차이를 가져왔을 뿐이다. 즉 자연과 신에 대한 무한한 능력이나 神秘感을 발견할 수 있었던 그 자체가 자기 향상을 위한 과학적 태도에 있는 것이며, 原始心性에서 자기 向上을 위한 科學的 道具 내지 技術로서 呪術이나 原始宗教가 活用되었던 것이라 보아진다. J. G. Frazer 역시 주술을 원시인의 科學的 態도와 유사시하여 현대의 과학자나 의사가 주술사의 직계 후손이라는 견해를 披瀝한 바 있다. 따라서 巫堂은 그를 둘러싼 일반민인 관객의 要請에 따라 최고의 知的 科學者로서의 宗教的 指導者가 되어야 했던 것으로, 巫堂이 發生할 수 있는 契機는 원시심성의 과학적 욕구에 적응되는 靈驗力의 比重에 있었던 것이라 보아진다. 그리하여 巫堂은 일반민의 宗教的 욕구에 의해 他意의 反應 혹은 恣意的 反應에 따라 靈驗力을 발전시키는 방향으로 노력해 간 것으로 보아진다. 이 단계에서 巫堂은 一般民과 구분되는 神權의 超人的 異質性을 誇示하기 위하여 誇張된 靈力의 飛躍 내지는 僞裝에 필요한 기술이 不可避하게 된다. 여기서 신과 관계를 갖는 특별한 의식과 그에 따르는 복식이 필요하게 되며 이것이 巫堂과 일반민을 구별시키는 것으로 된 것이다.<sup>21)</sup> 상술한 바와 같이, 巫堂은 굿을 할 때 巫服을 착용함으로써 비로소 司祭者 또는 신으로 體現化되며, 이 體現化된 자신의 모습을 一般民에게 보임으로써 一般民과는 구별되는 존재임을 確認시킨다는 것이다. 즉, 巫堂에 있어서 巫服이라고 하는 것은 一般民과는 다른 특별한 인격임을 과시하는 하나의 方面으로 사용되었다

18) 石宙善 『韓國服飾史』 寶晉齋, 1980, p.108.

19) 柳喜卿 『韓國服飾文化史』 梨花女大出版部, 1992, p.334.

20) 柳喜卿, 前掲書, 1980, p.508.

21) 金泰坤 『韓國巫俗研究』 集文堂, 1985, pp.426~429.

는 것이다. 실제, 巫堂이 굿을 할 때 평상시의 목소리나 행동과는 다른 言動을 하는 것은 神의 모습을 一般人에게 보이는 방법이기도 하지만, 특히 巫服으로써 扮裝하여, 一般人的 目前에서 神의 實體를 보이는 것이야말로 가장 效果的인 방법이라고 말할 수 있다. 그리하여 일반인에게 있어서, 일상복과는 다른 복장을 한 巫堂의 모습 즉, 神의 出現은 一般人들에게 成就感을 주기도 하며, 적어도 자기의 소원하는 것이 成就하게 될 것이라는 기대감을 줄 것으로 생각된다.

둘째로, 巫堂은 巫服이 지닌 象徵的인 意味로 인해 巫服을 着用한다고 생각된다.

시베리아 및 중앙아시아에 있어서 샤만의 巫服을 보면, 민족에 따라 각각 그 素材나 形態가 多樣하게 나타나는데, 이들은 각기 다른 意味를 象徵한다고 한다. 즉, 동물이나 조류는 靈界에 있는 많은 奇怪한 것을 象徵하고, 철쇄는 靈界에의 여행시 나침반을 意味하며, 그리고 小鈴은 샤만의 靈을 나타내고 그 音에 의해 神의 意思를 傳達한다. 또한 샤만의 上衣에 달린 日, 月, 世界를 나타내는 물체는 샤만의 靈界를 象徵하며, 이것을 통하여 샤만은 地下의 세계와 交通할 수가 있다.<sup>22)</sup> 따라서, 시베리아 및 중앙아시아 샤만의 巫服은 여러 意味의 象徵性을 內包하고 있으며, 이러한 意味에서 보면 巫服은 샤만이 靈界를 여행하고, 神과 直接 交涉하는 呪術의 源泉이 되는 특수한 靈력을 가지며, 祭儀를 補助하는 것으로 이해할 수 있다.

한편, 우리 나라의 경우에서도 巫堂의 차림이 天, 地, 人이 갖추어진 하나의 宇宙象을 나타내고 있음을 알 수 있고,<sup>23)</sup> 巫服은 靈력이 있는 것이라 하여 代代로 巫堂에서 巫堂으로 전해져 오기도 한다. 또한 巫服을 神服이라고도 하는데,<sup>24)</sup> 이는 문자 그대로 靈력이 있는 神의 옷이라는 意味이기

때문에 一般人들의 巫服接觸을 禁하도록 되어 있다. 그런데, 「巫感」이라 하여, 祭次와 祭次간에 神의 依賴者나 觀客이 「巫服을 입고」 神前에서 춤을 추는 행위가 있다. 이것은, 一般人이 靈驗力이 있는 神의 옷을 입고 춤을 춤으로써 1년간 神德을 입어 몸에 잔병이 없게 하고 운을 좋게 하기 위한 意味를 지닌다고 한다.<sup>25)</sup> 이 경우의 巫服 역시 일반적인 개념의 의복이 아니라 象徵的인 意味를 지닌 의복이라 解析할 수 있다.

이렇듯, 굿에는 歌舞 등의 宗教적 行爲가 隨伴되는데, 이러한 宗教的 行爲도 물론 巫堂의 呪力의 效果에 影響을 미치지만, 거기에 사용되는 巫服도 人間에게 神的인 身分을 나타내기 위한 道具<sup>26)</sup>로서의 意味를 지녀 宗教的 行爲의 呪力化에 중요한 요인으로 작용하므로 巫堂은 巫服을 着用한다고 思料된다.

#### IV. 結 言

本 研究는 굿에 있어서 巫服의 意味에 관하여 考察한 것으로 研究結果는 다음과 같다. 샤마니즘이란 脫魂이나 憑靈의 方法으로 超自然的인 存在와 直接 接觸할 수 있는 샤만을 중심으로 하는 呪術, 宗教現象으로, 韓國巫俗의 대표적인 宗教現象인 굿은 샤마니즘의 範疇에 속하고, 例로 提示한 中部地域의 굿은 北方 샤마니즘의 系統으로 나타났다. 中部地域의 굿은 12祭次的 神靈을 招請하는 導入部와 娛神, 公수의 中央部, 神靈을 돌려보내는 後半部의 順으로 진행되었으며, 巫堂은 各祭次마다 日常服과는 다른 巫服을 着用하고 있었다. 이러한 굿에 있어서의 巫堂의 服裝은 司祭者와 神으로서의 服裝이라는 두 요소의 意味를 內包하고 있어, 巫服은 各祭次에 登場하는 司祭者나

22) 李弘植譯 『시베리아 諸民族의 原始宗教』 新丘文化社, 1976, p.115.

23) 朴容淑 『韓國古代美術文化史論』 一志社, 1995, p.341.

24) 金泰坤, 前掲書, 1985, p.518.

25) 金泰坤, 前掲書, 1985, p.383.

26) 朴容淑 『韓國美術論』 一志社, 1981, p.208.

神의 모습을 나타내는 體現物의 象徴的 意味로 사용되었으며, 결국 巫堂은 巫服을 着用함으로써 비로소 司祭者 또는 神으로 體現化되었음을 알 수 있었다. 또한 巫堂은 各 祭次마다 서로 다른 巫服을 着用하고 굿을 主宰하는데, 이는 各 祭次에 登場하는 對象神의 性格을 고려한 服飾이 着用되었기 때문인 것으로 나타났으며, 여기에 나타나는 巫服은 朝鮮時代의 身分階級에 따른 服制에 의한 것임을 알 수 있었다. 또한, 巫堂이 巫服을 着用하는 根本的인 理由는 一般民과 區分되는 超自然的인 靈驗力을 가진 存在임을 나타내기 위한 手段으로 着用한다는 점과 그리고 巫服 그 自體가 지니는 呪術的 象徴性으로 인하여 着用한다는 점을指摘하였다.

#### 參考文獻

- 1) H. Findeisen 『Schamanentum—dargestellt am Beispiel der Bessenheits-priester nordeurasiatischer Vollker—』Stuttgart, 1957.
- 2) M. Eliade, 『Shamanism—Archaic Techniques of Ecstasy—』 Bollingen Foundation, 1964.
- 3) R. Firth 「Shamanism」 『A Dictionary of the Social Sciences』 Free Press, 1964.
- 4) J. Reinhard, 「Shamanism and Spirit Possession—The Definition Problem—」 『Spirit Possession in the Nepal Himalayas』 Aris and Phillips Ltd., 1976.
- 5) A. Ohlmarks 『Studien zum Problem des Schamanismus』 Copenhagen lund, 1939.
- 6) J. Reomjard 「Shamanism and Spirit Possession—The Definition Problem—」 『Spirit Possession in the Nepal Himalayas』 Aris and Phillips Ltd., 1976.
- 7) E. Leach 『Culture and Communication』 Cambridge University Press, 1976.
- 8) E. Cassirer 『An Essay on Man』 Yale University Press, 1947.
- 9) 佐佐木宏幹 「南アジアのシャーマニズムにおける脱魂と憑靈」 『日本のシャーマニズムとその周邊』 日本放送出版會, 1984.
- 10) 佐佐木宏幹 『シャーマニズムの人類學』 弘文堂, 1984.
- 11) 關西外國語大學國際文化研究所編 『シャーマニズムとは何か』 春秋社, 1983.
- 12) 赤松智城, 秋葉隆 『朝鮮巫俗の研究(上), (下)』 大阪屋號書店, 1937/1938.
- 13) 玄容駿 『濟州島巫俗の研究』 第一書房, 1987.
- 14) 崔吉城 「韓國民間信仰의 系統과 構造」 『石宙善教授回甲記念民俗學論叢』 回甲記念論叢刊行委員會, 1971.
- 15) 崔吉城 『韓國의 シャーマニズム』 弘文堂, 1984.
- 16) 任哲宰 「韓國巫俗研究序說Ⅱ」 『亞細亞女性研究』 淑明女大, 1971.
- 17) 柳東植 『韓國巫教의 歷史와 構造』 延世大學敎出版部, 1985.
- 18) 金泰坤 『韓國巫俗研究』 集文堂, 1985.
- 19) 石宙善 『韓國服飾史』 寶晉齋, 1984.
- 20) 柳喜卿 『韓國服飾史研究』 梨大出版部, 1980.
- 21) 朴容淑 『韓國古代美術文化史論』 一志社, 1995.
- 22) 朴容淑 『韓國美術論』 一志社, 1981.
- 23) 李弘植譯 『시베리아 諸民族의 原始宗教』 新丘文化社, 1976.

#### ABSTRACT

A Study on the Symbolic Significance  
of the Shaman's Costume( I )  
—Centering around 「Jae-Soo Kut」  
in the Central area—

This paper is the result of research what imply the shaman's costume in Korea "Kut".

The implications can be summarized as follows :

1) Shaman's costumes in "Kut" are divided into two parts. Namely, the one is the position as a priest, and the other is the one as God itself.

2) Also, shaman's costume were used to express God's character in the ritual "Jae-Cha". These were based on the costume system by

one's social position in *the times of the Cho-Sun*.

3) The reasons why shaman worn the traditional costume are discussed variously. Among those reasons, firstly, shaman stands for the symbolic significance of each "Kut" as the agent of God. And secondly, shaman wore to symbolize the miraculous virtue of God.