『종교와 문화』 제45호
서울대학교 종교문제연구소, 2023. pp.1-27

미륵이 된 무녀

최 종 성*

Ⅰ. 서론: 해서의 생불사건
Ⅱ. 무업을 포기한 무녀들
Ⅲ. 여성 미륵들
Ⅳ. 미륵이 된 무녀들
Ⅴ. 결론: 올된 카리스마

Ⅰ. 서론: 해서의 생불사건

1758년(영조 34) 무인년(戊寅年)은 정치적으로나 사회적으로 그렇고 그런 밋밋한 한 해로 기억된다. 그보다 3년 전에는 나주괘서사건으로 촉발된, 그나마 남아 있던 소론 세력마저 더욱 움츠러들게 한 을해옥사(1755)가 정국을 강타하였고, 그보다 4년 뒤에는 국왕에 의해 사도세자가 뒤주에 갇혀 죽임을 당하는 임오화변(1762)이 세간을 뒤흔들었다. 역사적 연표를 장식할 만한 굵직한 사건이 전후로 배치된 것에 비해, 1758년은 오늘날 우리들에게 그리 특별한 인상을 주지 못하는 그야말로 평범한 한 해로 기억된다.

* 서울대학교 종교학과 교수

그러나 노회한 탕평군주로서 정계를 주도해 가던 국왕 영조의 인생에서 무인년은 결코 잊힐 리 없는 한 해였을 것이다. 그해 영조의 기억을 좌우한 것은 정치도 경제도 군사도 기후도 질병도 아니었다. 무인년을 각별하게 만든 것은 다름 아닌 여성의 이야기와 관련된다. 무엇보다 먼저 짚이는 대목은 한 해 전인 1757년에 영조와 53년간을 지내온 조강지처 격인 정성왕후(貞聖王后, 1692-1757)가 승하하였고, 한 해 후인 1759년에는 영조보다 51세 연하인 정순왕후(貞純王后, 1745-1805)가 새 왕비로 책봉되었다는 사실이다. 그러나 그들과 서로 간에 각별하고도 살가운 부부의 정을 나누지도 못했고, 슬하에 피붙이 소생마저도 두지 못했던 터라 두 왕후와의 헤어짐과 만남이 영조를 그리 사무치게 하지는 않았을 것이다. 실제로 영조의 심정을 짓누른 여성의 이야기는 따로 있었다.

먼저, 무인년 1월에 영조가 그토록 아끼던, 정빈 이씨 소생이자 효장세자의 누이동생인 화순옹주(和順翁主, 1720-1758)가 곡기를 끊고 세상을 떠난다. 주지하다시피 화순옹주는 추사 김정희의 증조모로서 남편인 월성위(月城尉) 김한신(金漢藎)이 죽자, 따라 죽기를 각오하고 식음을 전폐하기에 이른다. 영조가 그 소식을 듣고 딸을 걱정해 친히 거둥하여 간곡히 만류했건만 기어이 곡기를 끊은 지 14일 만에 남편의 뒤를 따라 죽음의 문턱을 넘어서고 말았다. 왕으로서도 끝내 막아낼 수 없었던, 뻔히 알고도 당한 비보여서 첫째 딸을 잃은 아비의 슬픔이 더했을 것이다. 훗날 화순옹주가 왕실로서는 유일하게 열녀로 정려되는 영예를 얻었다지만, 애지중지하던 딸의 죽음을 직면한 영조로서는 지아비에게는 곧음[貞]을 다했건만 어버이에게는 섬김[孝]의 흠결이 있지 않냐는 비탄을 쏟아낼 만도 했을 것이다.

둘째, 그로부터 넉 달이 지난 무인년 5월, 딸을 잃은 슬픔이 채 가시기도 전에 영조는 왕실이 아닌 외방, 즉 해서(海西: 황해도)에서 들려오는 또 다른 여성의 이야기를 접하고 놀라움을 금치 못한다. 이번에는 슬픔이 아닌 분노가 치밀어 오르는 소식이었다. 소위 해서의 요녀(妖女)라고 불린 몇몇 여인들은 일거에 지역민들의 신앙심을 빨아들임은 물론, 독자성과 개성이 강한 무녀들마저도 순식간에 무업(巫業)을 포기하고 자신들에게 귀의하게 만든 생불(生佛)로 알려졌다. 현

세의 부처를 대신할 미래불의 아이콘이 미륵이었고, 그러한 미륵이 이 땅에 현재화된 존재가 생불이었다. 생불은 곧 살아 있는 미륵이었고, 그것도 남성이 아닌 여성이었다. 그녀들은 현실의 질곡으로부터 민중을 구제할 생불로 숭앙받았지만 지배자들에겐 풍속을 어지럽히는 악녀이자 통치의 근간을 해치는 치명적인 여성으로 간주될 뿐이었다. 해서의 요녀에 치를 떤 영조는 과민반응이라 할 정도로 어사를 현지로 급파해 즉각 처결하게 하였다.

이글은 단조로운 한 해로 기억되는 1758년을 새삼 주목하게 했던 해서의 생불 여인들과 그들의 종교적 원천, 특별히 무속과의 관계성을 재조명해보고자 한다. 필자는 2012년 어느 논고를 통해, 생불과 무녀와의 친연성을 보여주는 사례로서 1) 죽은 생불(처경)을 무속 사당의 신령으로 포섭해 제사한 무녀, 2) 미지의 생불(정필석)을 대망하며 산간에서 제천한 무녀, 3) 현존하는 생불(해서의 요녀)에 귀의하며 무업을 포기한 무녀 등을 거론한 바 있다.[1] 세 번째의 사례가 본고와 관련성이 있지만, 당시의 논의에서는 생불 여인을 따르는 무녀들만 주목했을 뿐, 정작 사건의 주인공인 생불 여인의 종교적 전력에 대해서는 제대로 살피지 못했었다.[2] 앞으로 논의를 통해 생불을 따르던 무녀들뿐만 아니라 그들 무녀가 따르던 생불 여인도 사실은 무녀의 이력을 지닌 전직 무녀였음에 주목하고자 한다.

해서의 생불사건은 일도(一道)를 휩쓸고 어전(御前)을 뜨겁게 달구었지만, 실제로는 봉인된 역사에 가까웠다. 어사 이경옥(李敬玉, 1718-?)이 현지의 정황을 보고한 서계(書啓)가 어전에서 낭독된 후 즉각 소각되었기 때문이다. 그나마 실록이나 법률 참고서 외에 역대왕들의 공적을 다룬 짤막한 기록이 전해지고, 세상 소식에 귀가 밝은 오지랖 넓은 몇몇 문필가들이 사건의 개요를 전하고 있어 사건이 완전히 묻히지만도 않았다. 더구나 급박했던 논의과정을 실시간으로 기록한 『승정원일기』에는 주목할 만한 몇몇 정보가 들어 있어 세심한 관찰을 요한다.

---

1) 최종성, 「생불과 무당: 무당의 생불신앙과 의례화」, 『종교연구』 68 (2012): 195-219.

2) 그러나 그 이후 필자는 한 지면을 통해, 당시 생불 혹은 미륵으로 숭앙받은 해서의 여인들이 다름 아닌 전직 무녀였을 가능성이 높다고 판단한 바 있다[최종성, 「생불로 추앙받은 조선의 여인들」, 『두 조선의 여성: 신체·언어·심성』, 김현주 외 엮음 (서울: 혜안, 2016), 339-366]. 본고에서는 이점을 좀 더 구체적으로 논의해보고자 한다.

Ⅱ. 무업을 포기한 무녀들

해서의 생불사건에서 무엇보다 눈에 띄는 것은 생불에 대한 지역 무녀들의 집단적인 반응이었다. 기록상으로도 예외 없이 등장하는 것이 생불 여인들에게 몰입했던 지역민과 무녀들의 범상찮은 행동이었다.

> ① 영종 24년 무진년에, **해서에 요녀가 있었는데, 스스로 생불**이라 일컬었다. **마을 사람들이 휩쓸려 우러러 믿었을** 뿐만 아니라 양서(황해도와 평안도)의 **여러 무당들도 본업을 버리고 그녀들의 뜻을 받들었다.** 주상께서 이 소식을 듣고 **어사를 보내 효시(梟示)**하게 함으로써 세상을 미혹시킨 죄를 바로잡게 하였다.[3)]

위 인용문 ①은 조선 후기에 특정 사안에 대해 역대 국왕(인조~순조)이 내렸던 법률적 명령을 수록한『수교정례』의 뒷부분에 과거의 형사사건을 참고하도록 특기해둔 내용의 일부이다. 첫머리에 밝힌 왕의 재위 연도와 간지는 기록상의 오류로서, 내용상 '24년 무진년(1748)'이 아닌 '34년 무인년(1758)'으로 바로잡아야 할 것이다. 간결한 기록이지만 화제는 네 가지이다. 1) 해서에 생불을 자처하는 여인들이 등장했고, 2) 온 지역민들은 그 생불 여인을 두텁게 믿었으며, 3) 심지어 지역의 무당들도 무업을 포기해 가며 생불의 명을 따랐기에, 4) 국왕은 어사를 파견해 생불을 효시하도록 단호하게 조처했다는 것이다. 생불에 대한 인근 지역의 뜨거운 반응과 조정의 민감한 대응을 동시에 엿볼 수 있다. 주변의 반응과 국왕의 조처를 보다 구체적으로 기술하고 있는 또 다른 자료를 참조해보자.

> ② 여름 5월, **해서에 요녀가 있었는데 스스로 생불(生佛)**이라 일컬었다. 마을 사람들이 휩쓸려 받들어 믿었는데, **요녀가 신사(神祠)를 철거하게 하자 군민들이 헐어내기에 급급했다.** 양서의 **여러 무당들도 영도(靈刀)와 신령(神鈴)을 내던지**

---

3)『受敎定例』(필사본, 奎12407) 稽古, 妖邪惑衆二條. "英宗二十四年戊辰, 海西有妖女, 自稱生佛. 鄕民靡然尊信, 兩西諸巫, 棄業聽令. 上聞之, 遣御使梟示, 以正惑世之罪."

> **고 모두 요녀의 명을 받들었다.** 주상께서 이 소식을 듣고 말씀하시기를, "신사는 마을 사람들이 심하게 믿는 바이고, 무녀는 나의 명으로도 금하기 어려운 일인데, 요녀의 말 한마디에 도내가 다 휩쓸렸으니 보통내기 요녀가 아님을 알 만하다. 즉 **옛날의 징이(徵貳)와 징칙(徵則)이자 근세의 용녀부인(龍女夫人)**이라 할 수 있다."고 하였다. 드디어 **어사 이경옥을 보내어, 결안(結案)을 받들어 효수하고 그 머리를 온 도내에 돌려보게 함**으로써 세상을 미혹시킨 죄를 바로잡게 하였다.[4]

역대 국왕들의 귀감이 될 만한 업적을 수록한 『국조보감』에 1758년 5월 해서의 생불사건과 그에 대한 조치도 당당히 실려 있다. 위 인용문 ②의 내용은 앞서 언급한 『수교정례』와 동일한 이야기 구조를 갖추고 있으나 내용은 좀 더 상세한 편이다. 생불을 자처한 해서의 요녀에 대해서는 더 보태진 것이 없으나 나머지 세 가지 사항은 보다 더 구체적으로 기술되고 있다. 『국조보감』에 기술된 내용에서 몇 가지 주목할 지점을 확인해보자.

먼저, 생불 여인들은 지역민에게 숭경받은 반면, 국가로부터는 사회질서를 좀먹는 요망한 여자로 간주되었다. 흔하디흔한 요녀가 아니라 국가적인 통치의 근간을 해치는 위험스러운 희대의 악녀로 지목된 것이다. 국왕 영조의 발언에서 알 수 있듯이, 생불 여인들은 멀게는 후한 광무제 때에 반한(反漢) 봉기군을 이끌었던 베트남의 징이·징칙 자매로,[5] 가까이로는 숙종 대에 큰비로 인한 서울의 파국을 예견하며 상경입성(上京入城)을 꾀한 용녀부인(무녀 원향)으로 비견되었다.[6] 이는 국내외 역사에서 인정되는 전형적인 여성 역모자의 이미지를 해서의 생불

---

4) 『國朝寶鑑』 권64, 영조조8, 34년. "夏五月, 海西有妖女, 自稱生佛. 鄕民靡然尊信, 妖女使撤神祠, 郡民汲汲毁之. 兩西諸巫, 棄靈刀抛神鈴, 皆聽令於妖女. 上聞之, 敎曰, 神祠鄕民之所酷信, 巫女予令之所難禁, 而妖女一言, 道內風靡, 可知其非尋常妖人, 卽古之徵貳徵則 而近世之龍女夫人也. 遂遣御使李敬玉, 捧決案梟示, 傳首一道, 以正惑世之罪."

5) 송정남, 『베트남 역사 탐구』 (서울: 한국외국어대학교 지식출판콘텐츠원, 2010), 32-35.

6) 최종성 외, 『국역 역적여환등추안: 중·풍수가·무당들이 주모한 반란의 심문 기록』 (서울: 민속원, 2010) ; 한승훈, 「미륵·용·성인: 조선후기 종교적 반란 사례 연구」, 『역사민속학』 33 (2010).

에게 고스란히 뒤집어씌운 것이라 할 수 있다. 그녀들을 기다린 것은 가혹한 형벌로써 사회로부터 영원히 격리되어야 할 끔찍스러운 운명이었고, 악행의 본보기로서 주검이 유린당해야 하는 모욕적인 사후 전시였다.

둘째, 사회적으로 비난받는 생불 여인들을 대하는 주민들의 집단적 신앙의 열망은 지대하였다. 실록이 짤막하게 전하는 바에 따르면, 당시 지역민 모두가 그간 익숙했던 무녀들을 배척한 채 생불 여인만을 혹신했다(人皆斥巫而酷信之)[7]는 것이다. 위의 인용문 ②에서 보듯이, 황해도의 지역민들은 생불 여인의 명에 따라 마을의 모든 신당을 대대적으로 철거해 나갔다. 훗날 정조가 진산의 윤지충과 권상연이 주도해 '제사를 폐하고 신주를 불태운' 소위 폐제분주(廢祭焚主)의 사건을, 무인년 생불의 명으로 '사당을 헐고 제사를 폐한' 훼사폐사(毁祠廢祀)의 행태와 견줄 정도로[8] 신당파괴 행위는 인상적일 수밖에 없었다.

당시 파괴된 신당으로 거론된 것이 마을의 성황당(沼路城隍 盡爲毁撤)[9]이었다. 이는 생불신앙, 즉 미륵에 대한 신앙으로 수렴되지 않는 일체 잡신의 제사를 정리하는 차원에서 전개된 제장 훼손행위였다. "무릇 지역 내의 신사들은 모두 허황되고 진실되지 못하다(凡域內神祠 皆誕妄非眞)"는 생불의 말에 곳곳의 신사가 철훼되었던 것이다.[10] "이미 부처가 세상에 나왔는데 어찌 모실 만한 다른 신이 있겠는가?"[11]라고 꼬집었던 생불 여인의 논법은 강한 호소력이 있었고, 실제로 가공할 만한 결과를 낳기도 했다. 오죽했으면 신당파괴의 소식을 접한 국왕 영조가 그토록 혹신해왔던 신앙의 근거지를 일순간에 저버린 백성들의 움직임에 놀랐겠는가. 사실, 신당을 철거한다는 것은 신의 몸을 상징하거나 그것을 봉안한 신상(神箱)과 신항(神缸)을 깨트리고 부수는[12] 성상파괴(iconoclasm)의 구체적인

---

7) 『英祖實錄』 권91, 영조 34년 5월 18일(癸卯).

8) 『正祖實錄』 권33, 정조 15년 11월 6일(丁丑).

9) 『承政院日記』 책1156, 영조 34년 5월 18일(午時).

10) 『星湖僿說』 권17, 人事門, 彌勒佛.

11) 『順菴先生文集』 권17, 雜著, 天學問答. "佛旣出世, 豈有他神之可奉者乎."

12) 『順菴先生文集』 권17, 雜著, 天學問答. "於是民皆聽命, 所謂祈禱神箱神缸之屬, 率皆碎破而焚之."

행위를 동반할 수밖에 없었다.

셋째, 신당과 신상을 파괴한 지역민들 못지않게 무녀들도 본업을 포기해 가며 대대적으로 생불에 귀의하였다. 지역민들이 무녀 대신 생불을 선택했을 뿐만 아니라 무녀도 무업을 포기하고 생불을 따르는 일에 동참한 것이다. 국왕 영조의 말처럼, 무녀를 단속하는 것이 왕의 명령으로도 어찌할 수 없는 해묵은 음사통제의 지난한 과제였는데, 놀랍게도 생불 여인의 명에 의해 말끔히 정리된 것이다. 왕의 입장에서 보자면 체면도 감정도 상할 만했을 것이다. 외형적으로 보더라도 무속에 대한 생불의 입장은 왕의 교화와 통제수단이 미치는 힘보다 훨씬 단호했다고 할 수 있다. 그도 그럴 것이 세상의 온갖 신령을 모시는 무녀야말로 자칫 미륵의 절대성을 상대화시킬 수도 있을 장본인이었던 셈이라 적당히 묵과할 수도 없었을 것이다. 그 바람에 황해도는 물론 평안도 지역의 무당들까지 무업에 필수불가결한 신칼과 방울을 파기해 가며 속속 생불 신앙에 흡수되었던 것이다. 평소 종교생산자를 자처하던 입장에서 졸지에 종교소비자로 전락했던 셈이다.

사실, 무구(巫具)의 확보 자체가 입무(入巫)의 주된 표상이라고 말할 정도로 무당에게 있어 무구는 분신과도 같은 것이다. 그토록 의미심장한 무구를 파기한다는 것은 무업의 포기이자 입무를 되돌리는 탈무(脫巫)의 확증과 다르지 않다. 그만큼 무구의 들고남은 무녀**로의** 개종(conversion)과 무녀**로부터의** 탈종(deconversion)을 가름하는 중대한 사건이 아닐 수 없다. 우리는 탈무보다는 입무에 익숙한 편이다. 한번 입문한 무당은 고정불변의 배타적인 종교직능자로 간주되기 십상이다. 그러나 무당들의 탈종은 드물지 않게 목격된다.[13] 특히 종교변동기에는 더더욱 그랬다. 그러한 탈종의 상황에서 늘 두드러진 것이 바로 무구의 파기였다. 역사적으로 조금 후대의 일이기는 하지만, 1905년 크램(W. C. Cram) 선교사가 작성한 현장보고 내용에 따르면, 당시 82세의 개성 큰무당은 무구를 불사르고 기독교 신앙을 본격적으로 수용하였다고 한다.[14] 한편, 1906년 무스 부인

13) 최종성, 「무업(巫業) 없는 무당: 개종상황에 놓인 조선의 무당들」, 『종교학연구』 32 (2014).

14) 방원일 편역, 『개신교 선교사들이 본 근대전환공간의 한국종교Ⅱ』 (파주: 보고사, 2023),

의 현장보고에도 전도부인(Bible woman) 김씨가 무녀 장씨를 포교시킨 뒤, 무구의 파기를 주저하는 당사자를 도와 끝내 일을 성사시켰다는 에피소드가 실려 있다.[15] 생계의 수단이던 무업의 포기는 곧 무구의 파기로 일단락되었던 것임을 확인시키는 사례라 할 수 있다.

그렇다면 당시 해서의 무녀들이 파기한 무구들은 어떻게 처리되었을까? 실록의 단편적인 기록에 따르면, 당시 무녀들은 무구를 주전소(鑄錢所)에 헐값으로 넘겼고, 그 양이 만 냥의 재물에 이르렀다고 한다.[16] 다소 과장이 섞여 있겠지만 무구의 소재가 동전 제작의 주재료와 통한다는 점에서 납득할 만도 하다. 그러나 실록의 기록대로 사태가 흘러가지 않았음을 『승정원일기』를 통해 확인할 수 있다.

1758년 5월 18일 오시(11시-13시)에 좌의정 김상로(金尙魯)에 의해 해서의 생불사건이 조정에 처음 보고될 때만 해도 황해도 각처의 무녀들이 신칼과 방울 등을 주전도감에 팔아넘겼다고만 언급되었다.[17] 그러나 어사 이경옥이 현지로 파견된 다음 날인 5월 19일 진시(7시-9시)에 국왕과 주전감관(鑄錢監官) 전만종(田萬種)이 나눈 대화 속에서 당시 무구가 어떻게 처리되었는지의 실상을 파악할 수 있다. 당시 주전소는 중앙뿐만 아니라 지방의 감영에서도 운영되었으므로 주전감관 전만종은 황해도 감영이 있던 해주에서 군관과 함께 올라와 입시했던 인물일 것이다. 당시 감영 주전도감에 들어온 무구의 양을 묻는 왕의 질문에 전만종은 대략 오천여 근이라 답하면서 아직 더 들어올 양이 있다고 언급한다. 당시 주전도감에 입고된 무구는 묵혀 두었다가 겨울에 동전 주조에 쓰일 요량이었다. 이 대목에서 국왕 영조가 언급한 내용이 눈에 띈다.

71-73.

15) Mrs. J. R. Moose, “Mrs. Kim and Mrs. Chang,” in *Korea Mission Field* (1906.3), 88-89.

16) 『영조실록』 권91, 영조 34년 5월 18일(癸卯). “巫女器用之斥賣於鑄錢所者, 幾至萬財.”

17) 『承政院日記』 책1156, 영조 34년 5월 18일(午時). “各處巫女, 盡棄其靈刀神鈴等屬, 賣於鑄錢都監者, 不知其數云”

③ 임금이 말하기를, “당당한 천승(千乘)의 나라에서 무녀의 기물로 돈을 만들어 각처에서 쓰게 하는 것이 진실로 편치 못하다. 이 기물은 군대의 포를 만드는 데에 쓰고 주전은 다른 쇠로 만들되, 무당의 방울과 신칼 등을 군영에 한꺼번에 모아두는 것도 불가하니, 두드려 철괴(鐵塊)로 만들어 창고에 들여놓았다가 쓰는 것이 좋겠다.”고 하였다.[18]

무녀가 팔아넘긴 무구의 양도 양이지만, 그 처리 또한 간단한 문제가 아니어서 고민거리일 수밖에 없었다. 유교문화를 표방한 국왕으로서 무구를 가지고 공식적인 국용(國用) 화폐를 주조한다는 것도 명분과 체통에 어긋나는 일이었다. 명분과 실리의 균형을 맞추는 차원에서 군용 무기제작에 활용하는 것으로 대안이 마련되었지만, 그렇다고 무구의 모습 그대로 적재해두는 것도 마뜩잖은 일이어서 결국 철괴로 가공해 잠시 비축해두는 것으로 결정되기에 이른다.

무구를 파기하고 무업을 포기해 가며 생불신앙에 귀의한 무녀들은 더 이상 종교적 생산자가 아닌, 종교적 소비자로 바뀌었다. 평소 무녀와 고객 사이에 유지되던, 김동규가 마틴(D. B. Martin)의 용어를 빌려 표현했던 ‘보호의 우주론(patronal universe)’[19]이 일시에 마감되고, 생불과 무녀 사이의 그것으로 전환되었다고 할 수 있다. 단순히 생불을 무속의 자원으로 의례화한 무당이 아니라 무당의 신분을 버리고 생불신앙을 열렬히 지지하는 신도가 된 셈이다.

Ⅲ. 여성 미륵들

무녀들로 하여금 자신들의 본업을 대대적으로 포기하게 만든 당사자들의 실체

---

18) 『承政院日記』 책1156, 영조 34년 5월 19일(辰時). “上曰, 堂堂千乘之國, 以巫女之物鑄錢, 用於各處, 誠爲未安. 此物則用於軍門銅砲, 而鑄錢則以他鐵爲之, 巫鈴靈刀等屬, 軍門不可一時留置, 打成鐵塊, 留庫入用, 可也.”

19) 김동규, 「한국의 미신담론 이해: 타자(alterity)로서 무속의 창조과정」, 『한국문화연구』 23 (2012): 301.

에 대해 주목해보자. 사실, 무당들의 집단적 귀의를 이끌어냈던 미륵(생불)의 전적이 아예 없었던 것도 아니다. 고려 우왕 8년(1382) 5월로 거슬러 올라가 보자.

> ④ 권화(權和)는 신우(우왕) 때에 청주목사가 되었다. 고성(固城) 사람 이금(伊金)이 자칭 미륵불이라며 대중을 유혹하여 말하기를, "나는 능히 석가불을 불러올 수 있다. 무릇 신령에게 기도하며 제사하는 자, 말과 소의 고기를 먹는 자, 재물을 남에게 나눠주지 않는 자는 모두 죽을 것이다. 만일 나의 말이 믿기지 않는다면 3월에 이르러 일월이 모두 빛을 잃는지를 보면 알 것이다."라고 하였다. 또 말하기를, "내가 조화를 부리면 풀에서 푸른 꽃이 피어나고, 나무에서 알곡이 맺히며, 한 번 심어 두 번 수확할 것이다." 하였다. 이에 어리석은 백성들이 그의 말을 믿고 앞다퉈 쌀, 비단, 금, 은 등을 그에게 베풀었고, 우마가 죽더라도 고기를 먹지 않고 버렸으며, 재물이 있는 자들은 모두 남에게 나누어 주었다. 또 말하기를, **"내가 명하여 산천신을 보내 왜구들을 사로잡게 할 수 있다."고 하니, 무격(巫覡)이 그를 더욱 더 공경히 믿으며 성황사묘를 철거하고, 이금을 부처와 같이 섬기며 복리(福利)를 빌었다.** 무뢰배들도 그의 곁을 따르며 자칭 제자라 하며 서로 속여댔다. 그가 이르는 곳마다 수령이 나와 맞이하여 유숙시켰다. 그가 청주에 이르자 권화는 그 무리를 유인하여 우두머리 5명을 가두고 급히 보고를 올렸다. 도당(都堂)에서 각 도로 이첩하여 모두 체포하여 참하게 하였다. 이금의 설을 받들어 믿었던 판사 양원격(楊元格)이 도망가 숨었지만 수색해서 잡아들여 곤장을 치고 유배를 보냈는데 가는 도중에 죽고 말았다.[20]

이미 황해도의 생불 여인들보다 376년 앞서 미륵불을 자칭한 경남 고성 출신의 이금(伊金)이 청주에 이르는 동안 여러 지역을 다니며 일반대중, 남녀무당, 관료 등으로부터 커다란 호응을 얻고 있었다. 그가 전한 메시지 중의 일부(식육금지, 재물분배, 수확증식 등)는 미륵경전류(미륵상생경, 미륵하생경, 미륵대성불경 등)에서 차용되거나 변용된 것들로 보이며, 그만큼 대중의 실천을 부추길 만한 긴박성을 담고 있었다고 할 수 있다. 우리의 주제와 관련해 주목할 만한 대목은

20) 『高麗史』 권107, 列傳20, 權旦傳 附 權和傳. 이와 대동소이한 내용이 『高麗史節要』 권31, 辛禑2, 壬戌(1382) 5월의 기록에도 보이고 있다.

성황사묘를 헐어버리고 이금을 부처로 섬기며 복을 빌었다는 무격(巫覡)들의 반응이다. 자신들의 신앙적 근거지인 제장을 훼손하고 살아 있는 미륵불을 섬기는 데 충실했던 모습이야말로 역사적 데칼코마니를 떠올리게 할 정도로 1758년 생불을 따른 해서의 무녀들과 너무나도 닮아 있다. 시간의 격차를 두고 유사한 사건이 벌어졌지만, 그때의 미륵은 여성이 아닌 남성이었다는 데에 차이가 있다. 그러나 당국에 의해 죽음을 맞게 된 미륵, 이금의 운명은 곧 해서의 생불 여인이 걷게 될 길을 예견하는 어두운 암시였다.

다시 무녀들의 신앙을 불러들인 해서의 여성 생불에 대한 기초적인 정보가 명시된 자료로 돌아와 보자. 앞서 인용문 ①에서 언급한 『수교정례』의 내용 뒤에 별도의 조목으로 당시 생불의 인적 정보와 행형 사항이 짤막하게 덧붙여져 있다.

> ⑤ 영종 34년 무인년에 금천의 양녀 영매(英梅), 신계의 양녀 복란대(福蘭臺), 평산의 양녀 영시(英時) 등이 생불이라 칭하며 어리석은 백성을 속이며 미혹시켰다. 어사 이경옥에 명하여 조사케 하였으며, 영매와 복란대는 효시하고 영시는 한 차례 엄형을 가한 후에 흑산도로 정배시켰다.[21]

앞서 언급했던 인용문 ①과 위의 인용문 ⑤는 마치 10년의 격차를 둔(영조 24년/영조 34년) 별개의 사건처럼 제목(妖邪惑衆二條)이 붙여져 있지만, 실은 모두 영조 34년에 일어난 해서의 생불사건을 두 개의 조항으로 잘못 나누어 기술하고 있을 뿐이다. 인용문 ⑤는 당시 생불로 지목된 세 명의 명단과 각각의 법적 처결 내용을 기술하고 있다. 『승정원일기』의 기록에 따르면, 사건 초기에는 금천 1명, 신계 1명, 평산 2명 등 총 네 명의 생불 여인으로 파악되었으나 최종적으로는 위의 기록처럼 세 명의 생불로 확정되었다.[22] 이들 모두 황해도의 남동부에 서로 인접하고 있는 지역(금천, 신계, 평산)에 거주하는 양인 출신으로 밝혀졌으며, 그

---

21) 『受敎定例』, 稽古, 妖邪惑衆二條. "英宗三十四年戊辰, 金川良女英梅, 新溪良女福蘭臺, 平山良女英時, 稱以生佛, 誑惑愚氓. 命御使李敬玉按査, 英梅·福蘭臺梟示, 英時嚴刑一次, 黑山島配."

22) 『承政院日記』 책1156, 영조 34년 5월 18일(酉時).

중 한 명은 효수형을 받았고(금천의 영매), 다른 한 명은 심문을 받다 물고(物故)를 당했으며(신계의 복란대), 나머지 한 명은 절도로 유배를 당한(평산의 영시) 것으로 생불사건이 일단락되었다. 생불 여인 중에 특히 주목을 받은 것은 불귀의 영혼이 된 영매와 복란대였다.

먼저, 금천의 영매는 어사가 파견된 5월 18일 이전에 이미 평산의 영시와 더불어 구금되어 있었던 것으로 파악된다. 5월 18일 당시 황해감영의 군관이 입시하여 보고한 바[23]에 따르면, 영매는 금천(金川)과 배천(白川) 사이에서 활동을 벌이다가 금강산을 향해 가던 중, 개성에서 체포되어 황해감영으로 나래되었다. 당시 개성 사람들이 영매에게 몰려들어 합장하며 따르는 바람에 개성유수가 어렵게 뜯어말려야 했을 정도로 영매의 소식은 인근 경기도 지역에까지 파다했던 것으로 보인다. 사실, 생불의 명에 따라 해서의 주민들이 성황당을 부수고 무녀들이 무구를 파기했다고 알려진 초기의 정보들은 대부분 일찍 붙잡힌 금천의 영매와 관련된 진술에서 비롯된 것이었다.

그야말로 금천의 영매는 해서의 요녀를 대표하는 생불이었다. 그녀에 대한 강력한 신앙, 특히 생불은 죽지 않는다는 믿음이 지역민들에게 확고했던 것으로 확인된다. 지역민들은 영매가 붙잡혀 돌아오는 상황에서도 생불이 결코 죽어서 돌아올 리 없다고 확신하였다. 해서로 파견되었던 어사 이경옥이 한 달 만에 상경하여 영매의 처형상황을 묘사한 내용에도 생불의 불멸성에 대한 신앙이 담겨 있다.

> ⑥ 신이 도신(道臣)과 함께 살피며, 군사를 크게 벌리고 승장포(升帳砲)를 이끌며 죄인(영매)을 뭇사람들에게 보이고자 돌아다니고 있을 때, 온 도내에서 모여든 구경꾼들이 둘레에 늘어서서 다들 말하기를, **"어사가 비록 참수하려 하여도 생불이 어찌 죽임을 당할 리 있겠는가? 칼날이 반드시 그의 목에 들어가지 않을 것이다"**고 하였습니다. 드디어 효수를 한 이후에야 비로소 놀라며 크게 깨달았습니다.[24]

---

23) 『承政院日記』 책1156, 영조 34년 5월 18일(酉時).

24) 『承政院日記』 책1157, 영조 34년 6월 18일(酉時). "臣下去後, 以沿路所聞推之, 則一道之妖惑, 已無可言矣. 臣與道臣眼同, 大張軍威, 放升帳砲, 貫耳回示之際, 一道之民聚

두 번째로 신계의 복란대의 행적도 주목할 만하다.[25] 사실 복란대가 뒤늦게 체포되는 바람에 금천의 영매가 생불을 상징하는 인물로 각인되었지만, 실제로 현지의 상황에서는 금천의 영매에 버금가는 생불로 받들어졌고, 어사 이경옥의 판단도 그러했다. 5월 18일 현지로 파견되었던 황해사안어사(黃海査按御史) 이경옥이 보내온 서계(書啓)가 어전에서 낭독되면서 복란대에 대한 실상이 드러났고, 엄형 후 효시하라는 명이 현지로 하달되었다.[26] 평산의 영시를 형문한 후에 흑산도로 유배시킨 것을 감안할 때, 당국의 입장에서 복란대의 행적은 금천의 영매와 맞먹을 정도로 심각하게 인식된 듯하다. 그러나 당시 어사가 올린 서계가 어전에서 낭독된 후 곧바로 소화(燒火)하도록 조치되는 바람에 그나마 거기에 실렸던 복란대의 구체적인 혐의사실이 무엇이었는지 확인할 길이 없으며, 더욱이 죄인이 결안을 확정받기 이전에 3차 형문을 받던 중 물고를 당한 터라 생전 이력의 전모도 공식화될 여지가 전혀 없었다.

그러나 이경옥이 어사의 임무를 마치고 돌아와 창경궁 숭문당(崇文堂)에 입시하여 국왕과 함께 나눈 대화 속에서 복란대의 행적이 일부 드러나기도 했다. 이경옥은 금천의 영매와 신계의 복란대를 비교하면서, 복란대는 1) 영매처럼 성황의 파괴를 명하지는 않았으나 생불을 자처하며 지역민으로부터 곡물과 재물을 받아내는 등의 폐단이 그녀보다 훨씬 심했고, 2) 단순히 영매를 좇아 모방한 것이 아니라 그 지역 내에서 최초로 등장한 생불이었으며, 3) 순순히 자백한 영매에 비해 3차 형문을 참아가며 끝까지 버티다 물고를 당할 정도로 억센 요녀라고 단정하였다.[27] 다만, 그가 언급한 첫 번째 사항, 즉 복란대가 생불을 자처하면서도 성황을 파괴하게 하지 않았다는 행적 자체는 다양한 해석의 여지를 남긴다. 그녀의 공초가 제대로 완성되기 이전에 형문을 이기지 못하고 중도에 사망하였

觀者, 堵立咸謂曰, 御使雖欲斬之, 生佛豈有見殺之理耶, 刀刃必不入於其頸云矣. 及其梟首之後, 始乃恍然大覺."

25) 실록에는 복란대(福蘭臺)가 아닌 이란대(移蘭代)로 기록되어 있으나 흔히 일어날 수 있는 표기상의 착오라 할 수 있다. 『英祖實錄』 권91, 영조 34년 6월 3일(丁巳).

26) 『承政院日記』 책1157, 영조 34년 6월 3일(未時).

27) 『承政院日記』 책1157, 영조 34년 6월 18일(酉時).

으므로 있는 그대로의 진실인지 아니면 변명과 왜곡에 의해 굳어진 사실인지 현재로선 헤아리기 곤란하다. 복란대에 대한 정보가 상대적으로 빈약한 편이지만 현지를 다녀온 이경옥의 발언을 통해, 적어도 해서 생불 여인으로서의 활동 시점은 복란대가 영매를 선행하였고, 지역민으로부터의 호응도 결코 질적으로 뒤지지 않았음을 알 수 있다.

실제로 복란대에 대한 활동이 황해도는 물론 인근 강원도 지역에 얼마만큼의 파장을 던지고 있었는지 간접적으로 엿볼 수 있는 대목이, 당시 이경옥과 함께 숭문당에 입시했던 우승지 채제공(蔡濟恭, 1720-1799)의 발언을 통해 드러났다. 채제공은 1756년 6월부터 복란대의 활동 본거지였던 황해도 신계현과 인접한 강원도 이천(伊川)의 부사로 근무하다 1758년 2월 23일자로 승지 발령을 받은 뒤 채비를 갖춰 3월 즈음에 임지를 떠나 상경길에 오른 것으로 보인다.[28] 그가 이천부사 시절에 작성한 시문집인 『이주록(伊州錄)』 여기저기에서 드러나듯이 황해도 신계(복란대의 활동 본거지)와 접경을 이루고 있는 이천은 험준한 강원도 서북부에 입지하고 있어 그리 복잡다단한 문서업무도 없는, 간혹 훈련도감에 소속된 이천부 5개면의 둔전세와 주민들의 넉넉지 못한 살림살이가 걱정거리이긴 했지만, 대체로 한가하고 소박한 시골 마을일 뿐이었다. 우리의 관심 사항인 복란대에 대한 암시는 채제공이 이천에서의 임직을 마치고 떠나올 때 주민들과 주고받은 대담 속에 얼비치고 있다.

채제공이 이천을 떠나며 현지의 부로(父老)들에게 '이수청(伊水淸)'[29]이라는 짤막한 시 한 편을 지어주며 작별을 고했다고 한다. "부로들이 이별을 아쉬워하

28) 채제공이 이천부사를 지내며 남긴 시문집인 『이주록』의 기록에 의하면, 1756년 6월에 이천 도호부사로 제수되었다가 1758년 3월에 내직인 대사간으로 옮겼다고 하나 실록에는 1758년 2월 3일에 승지로 발령난 것으로 기록되어 있다.

29) 보통 관찰사는 매년 2회에 걸쳐 예하 수령들의 근무상황을 점검하고 상중하의 3등급으로 고과를 평가하는 게 일반적이었다. 여기에서 언급된 이수(伊水)는 곧 이천(伊川)의 물로서 강원도 이천을 지칭하며, 이수가 맑다(伊水淸)는 표현은 관찰사가 이천 부사의 고과를 매기면서 덕정을 행해 이수가 맑아졌다는 의미를 담은 비유적인 평가(行何德政伊水爲淸: 어떤 덕정을 펼쳤기에 이수가 맑아졌는가)에서 비롯된 것이다. 양기정 역, 『번암집』 3 (서울: 한국고전번역원, 2017), 466.

니 나를 태운 말도 더디기만 하고, 이수도 정이 들었는지 울음소리 멎지를 않네(父老惜別余馬遲 水亦有情鳴聲頻)"라는 구절을 통해 외방으로 나간 첫 임관지의 주민들과 나눈 석별의 정이 두터웠음을 알 만하다. 그러나 이천부의 사람들이 채제공이 탄 말 앞에 다가와 작별하며 그에게 건넸던 언사들은 시에 곧이곧대로 담기지 않았다.

석 달이 지나고 나서야 숭문당에 입시한 채제공이 어사 이경옥의 발언 뒤에 자신이 지역민들과 헤어지며 나누었던 대담을 들춰낸다. 당시 이천을 떠나 상경하려던 채제공에게 현지인들이 다가와, "신계의 생불이 병을 치료하고 복을 주는 술법을 가지고 있는데, 신계현에서 잡아 가둘 것이라 하니 진실로 염려할 만합니다. 청컨대 이천으로 맞아들여 주민들이 복을 누릴 수 있게 해주십시오."[30]라며 청했다는 것이다. 복란대가 지닌 생불로서의 카리스마는 치유능력을 원천으로 삼고 있었고,[31] 이천의 주민들은 그러한 복의 근원을 가까이 두고자 했다. 이에 채제공은 주민들에게 요물에 휩쓸리지 않도록 각별히 엄칙했지만 그저 겉치레로만 대답할 뿐 각성의 빛이 없었다고 회고한다. 채제공의 회고담에서 드러나듯이 신계의 생불, 곧 복란대의 치병과 술법이 인근 강원도에까지 소문날 정도였고, 그녀의 안위를 염려해주는 동시에 그녀의 신통력을 아까워할 정도로 생불에 대한 신앙적 열망이 막강했음을 짐작할 수 있다.

---

30) 『承政院日記』 책1157, 영조 34년 6월 18일(酉時). "新溪生佛, 有療病福人之術, 而今方見囚於本縣云, 此實可悶, 請迎來伊川, 以爲民人輩邀福之地云云."

31) 직책에 의해 권위가 부여되는 사제(priest)와 달리, 개인적인 비범성으로부터 카리스마를 획득하는 예언자(prophet)에게 있어 치병능력과 예지력은 핵심요소로 간주되었다[Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1964), 47]. 천년왕국운동 집단의 경우에도 교육의 정도와는 무관하게 지도자의 요건으로 치병술이 중시되었다[Michael Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1979), 119]. 한국의 걸출한 여성종교가의 경우에 있어서도 치병능력이야말로 종교적 카리스마의 출발이었다[우혜란, 「한국사회에서 여성 종교지도자의 카리스마 구축구조」, 『신종교연구』 21 (2009): 22].

Ⅳ. 미륵이 된 무녀들

지금까지 해서의 무당과 인근 지역민들의 신앙적 열망을 이끌었던 여성 생불, 금천의 영매와 신계의 복란대에 대해 살펴보았다. 한 가지 남은 문제는 이들 생불 여인들의 종교적 이력에 관한 것이다. 과연 생불 여인들이 미륵의 화신이 되기까지 어떤 종교적 경험을 바탕에 두고 있었을까? 사실, 생불 여인들의 종교적 카리스마의 원천은 제한적일 수밖에 없다. 전근대 여성의 처지를 생각하면 더더욱 그렇다. 일단 손쉽게 추정해볼 수 있는 것이 무속의 경험이다. 대부분의 자료에서 당사자들을 해서의 요녀라고 지칭하고 있을 뿐이고, 성호 이익(李瀷, 1681-1763)의 경우에도 미륵의 강림을 자처했던 당사자들을 해서의 촌부(村婦)라고만 기록하고 있으나,[32] 일부의 문헌에서는 직접 무녀를 암시하는 표현을 거론하기도 한다.

> ⑦ 우리 영종조 무인년에 **신계현에 영무(英武)라는 요무(妖巫)**가 있었는데, 미륵불이라 자칭하였다. 여러 마을 주민들이 몰려들어 생불이 세상에 나왔다고 하면서 합장하며 맞이하였다. 사람들로 하여금 신사(神社)와 잡귀를 떠받드는 일을 죄다 없애라면서, "이미 부처가 세상에 나왔는데 어찌 모실 만한 다른 신이 있겠는가?" 라고 말하였다. 이에 사람들이 모두 그 명을 받들어, 소위 기도를 받드는 신상(神箱)과 신항(神缸)을 가져다 모조리 부수고 불태워버렸다. 몇 달 되지 않아 해서로부터 고양 이북과 강원도 전체가 따르는 데 휩쓸렸다.[33]

인용문 ⑦은 안정복(安鼎福, 1721-1791)의 『천학문답』에 실린 내용으로서 해

---

32) 『星湖僿說』 권17, 人事門, 彌勒佛. "今數年前, 海西村婦, 忽稱彌勒降臨, 言多句妄, 四方風動, 官不能禁. 自稱彌勒與釋迦爲讐敵, 凡域內神祠, 皆誕妄非眞, 於是, 處處毁破, 其信徒如此. 朝廷遣近臣, 按誅之, 然東峽中, 尙有餘燼云."

33) 『順菴先生文集』 권17, 雜著, 天學問答. "我英宗朝戊寅, 新溪縣, 有妖巫英武者, 自稱彌勒佛. 列邑輻湊, 謂之生佛出世, 合掌迎拜. 令民盡除神社雜鬼之尊奉者. 曰佛旣出世, 豈有他神之可奉者乎. 於是, 民皆聽命, 所謂祈禱神箱神缸之屬, 率皆碎破而焚之. 不數月之內, 自海西及高陽以北嶺東一道, 靡然從之."

서의 생불사건을 묘사하고 있다. 세상에 출현한 미륵을 자처하며 생불 외의 일체 잡신의 배제와 신당 및 신상의 파괴 등을 요구한 당사자가 황해도 신계의 영무로 등장하고 있다. 그러나 안정복이 지목한 신계의 영무는 지역과 인물 간의 불일치가 있어 기술상의 혹은 기억상의 오류를 안고 있다. 앞서 살펴보았듯이 신계현이라면 복란대라야 옳다. 이름만으로 보자면 복란대보다는 금천의 영매에 더 가깝다고도 볼 수 있다. 그러나 이러한 오류는 지역적으로나 시간적으로 거리를 두고 있던 안정복의 당시 상황을 고려할 때 납득할 만도 하다.

1758년이라면 안정복은 이미 관직을 버리고 몇 년 새 경기도 광주에 머물며 저술에 힘쓰고 있을 때이고, 특히 그의 대표작 『동사강목』의 출간을 앞두고 있던 시점이다. 안산에 기거하던 성호 이익도 광주에 머물고 있던 순암 안정복도 황해도와는 어느 정도 지역적 거리를 두고 있던 터라 각지로 하달된 조보(朝報) 혹은 저보(邸報)를 통해 해서의 생불사건에 대한 요약된 소식을 접했을 것이라 짐작된다. 위의 인용문 ⑦은 해당 소식을 접하고 나서도 한참의 세월이 흐른 1785년, 학문적 동지들이 날로 서학에 물들어가고 있음을 염려하며 출간했던 서학 비판서에 17년 전의 생불사건에 관한 정보를 되살려 문답에 끼워 넣은 것이다. 조보가 필사되고 전사되는 과정에서, 혹은 기억과 서술의 과정에서 오류가 발생했을 개연성은 충분하다. 지금으로서는 신계의 영무를 어느 일방으로 단정짓기 곤란하나 내용상 신계현의 복란대보다는 금천의 영매에 가까운 것으로 보인다. 더구나 복란대가 심문을 받다 물고되는 바람에 그녀의 온전하고도 세세한 실상이 공식화되는 데에 한계가 있었을 테고, 그것이 멀리 떨어진 지역에까지 고스란히 전해졌을 리도 만무하다.

그러나 그것이 금천의 영매 혹은 신계의 복란대의 오기이든 아니든 간에 여기에서 주목되는 것은 생불 여인을 '요무(妖巫)'로 지칭하고 있다는 점이다. 비록 이것이 무녀를 폄하하는 악의적인 표현이긴 하지만, 생불의 종교적 원천이 무속에서 출발하고 있음을 여실히 보여주고 있는 대목이라 할 수 있다. 사건 지역에서 벗어나 있던 안정복이 기록상의 착오를 일으켰을 수도 있다는 점을 감안해 관찬 기록물을 참조해볼 필요가 있겠다.

⑧ (이)종성이 말하기를, “하필 어사를 보내려 하십니까? 본도의 수령이 엄형하여 쳐죽이는 걸로 족합니다.”라고 하였다. (이)익보가 말하기를, “어사는 불필요합니다. 선전관을 보내 효시하고 돌아오게 하면 좋을 듯합니다.”라고 하였다. 임금이 말하기를, “그렇지 않다. 반드시 어사를 보내는 것이 좋겠다.”라고 하였다. (이)종성이 말하기를, “옛날 징이와 징칙 역시 여인이었지만 이들 부류는 난을 일으키긴 했으나 괴이하지는 않았습니다.”라고 하였다. 임금이 말하기를, “그렇다”고 하였다. ... 임금이 말하기를, “**황무(黃巫)**는 그대로 내버려 둘 수가 없다. 누구를 어사로 보내는 게 좋겠는가?” 하였다.[34]

인용문 ⑧은 국왕과 대신이 어사의 파견을 결정하고 어사의 적임자를 물색하는 과정을 묘사하고 있다. 물론 이 논의를 통해 직전에 충청도 암행어사를 다녀온 이경옥이 발탁된다. 여기에서 눈에 띄는 것은 생불사건을 지칭하는 용어로 ‘황무(黃巫)’를 언급하고 있다는 점이다. 황무는 황해도 무당을 의미할 텐데, 두 가지로 읽힐 수 있다. 하나는 무업을 포기하고 생불에 귀의한 황해도 일대의 일반 무녀들이고, 다른 하나는 다수의 무녀를 선동한 (무당 출신의) 소수 생불 여인들이다. 그러나 문맥상 사태를 가벼이 내버려 둘 수 없는 사건의 요주의 인물인 생불 여인을 지칭하는 것으로 보는 게 타당하다고 판단된다. 국왕 영조의 입장에서 어사를 파견해 시급히 처리해야 할 대상은 생불 여인들에게 휩쓸려 들어간 일반 무녀라기보다는 지역민과 무녀들을 끌어들인 수뇌 격인 생불 여인일 수밖에 없기 때문이다.

⑨ 황향이 말하기를, “신이 서울로 올라올 때에 한 차례 엄형을 하였는데 해주판관(海州判官)의 보장(報狀)을 보니 몇 차례 혼절하였다고 하는데, 그사이에 이미 죽지 않았을까 생각합니다.”라고 하였다. 임금이 말하기를, “그 여자가 이미 물고(物故)를 당하였다면 이경옥은 헛걸음만 하는 셈이다.”고 하였다. 황향이 말하기를, “**요무(妖巫)**가 잡혀 올 때, 백성들이 모두 ‘생불이 어찌 죽어서 돌아오겠냐’고 말하였습니다. 순찰사(巡察使)가 이를 비웃기라도 하듯 끌고 갔다고 합니다.”라고 하였다. 임금이 웃으면서 말하기를, “미혹됨이 심하다고 할 만하다.” 하였다.[35]

34) 『承政院日記』 책1156, 영조 34년 5월 18일(午時).

인용문 ⑨는 국왕과 대신들이 어사파견에 대해 논의했던 그 이튿날인 5월 19일 이른 아침에, 상경한 황해감영의 군관 황향(黃曷)이 현지에서 금천의 영매를 나래해 취조했던 정황을 임금에게 아뢸 때 오간 대화이다. 황향이 언급한 요무(妖巫)는 분명히 생불로 지목된 금천의 영매를 염두에 둔 표현이다. 지역을 상기하며 언급한 황무(黃巫)든 편견을 담은 요무(妖巫)든 간에 지칭하는 것은 해서의 생불 여인들이었다.

당국의 입장에서 생불의 이력과 종교적 전력은 주된 관심 사항이 아니었을 것이다. 그보다는 지역민과 무당의 기존 행태를 일거에 뒤바꿔버린 생불 여인들의 괴이하고도 요망한 언행의 실체와 그에 얽힌 걸출한 연루자를 색출하는 데에 초점이 놓여 있었을 것이다. 무녀가 미륵으로 발돋움했다는 짐작은 후대 연구자들의 흥밋거리일 뿐이다. 앞서 살펴본 몇몇 기록들을 통해 생불 여인들(구체적으로 확증할 수 있는 것은 금천의 영매)의 기본 이력이 무녀였다고 판단된다. 치병술과 주술력에 능한 무녀들에게 신도와 제자들이 몰려들면서 그들은 무녀를 넘어 미륵의 화신으로 거듭나기 시작하였다고 본다.

사실, 고려 중후기만 해도 무녀들은 자신과 제석신을 동일시하는 경향이 매우 강하였다. 가령, 이규보(李奎報, 1168-1241)의 「노무편(老巫篇)」에 무당이 "입버릇 삼아 스스로를 천제석이라고 한다"[36]는 시적 증언이나 고려말의 무당들이 자칭 천제석을 운운하며 대중을 미혹시켰다는 기록들[37]이 그 실례라 할 수 있다. 당시에 제석은 불교적 천신의 테두리에만 갇혀 있는 전유물이 아니라 무당들에게 적극적으로 전유되었다. 물론 조선 후기의 사례에서도 성인제석(聖人帝釋)이나 만명제석(萬命帝釋)을 칭하는 무녀들이 없진 않았다.[38] 그러나 조선 후기 무

35) 『承政院日記』 책1156, 영조 34년 5월 19일(辰時).

36) 『東國李相國集』 권2, 「老巫篇」. "自言至降神我軀 信口自道天帝釋".

37) 『高麗史』 권111, 열전24, 柳濯. "有巫自稱天帝釋 妖言惑衆杖之".
『高麗史』 권114, 열전27, 李承老. "有妖巫自提州來 自稱天帝釋 妄言人禍福 遠近奉之".

38) 최종성, 「조선전기 종교혼합과 반혼합주의: 유교, 불교, 무속을 중심으로」, 『종교연구』 47 (2007): 77.

녀들에게 각별한 것은 메시아적인 위상을 갖는 미륵불로 자신의 종교적 카리스마를 강화하였다는 점이다. 그 일단의 흐름이 해서의 무녀에게서 분출한 것이 아닌가 판단된다. 걸출한 무녀들이 미륵불을 현재화한 생불로 칭해지면서 기존의 무속신앙을 지탱하던 뭇 무녀들의 제당이나 신상이나 무구가 일제히 폐기되었던 것이다.

무녀에서 미륵으로의 발돋움이 해서 지역에만 국한된 것은 아니었다고 짐작된다. 정조 9년(1785) 함경도 삼수부 일대에서 전개된 역모사건을 다룬 추국에서도 미륵성인으로 불리는 여성이 등장하고 있다.[39] 가령, 단천의 한 여인이 식육하지 않고 매우 영험하여 근방의 사람들로부터 단천성인(端川聖人)이라 불렸다고도 하고,[40] 이성(利城)의 한 여인도 미륵성인으로 불렸는가 하면,[41] 북청(北靑)에 미륵을 자처하는 여자가 있었다고도 한다.[42] 그러나 함경지역의 사례들은 신앙의 실체가 속 시원히 밝혀진 것도 아닌 데다 변명과 왜곡이 뒤섞인 추국과정의 공초에 기반하고 있어 있는 그대로의 실체로 받아들이는 데에는 어려움이 있다. 그러나 사실성의 여부와는 상관없이 미륵 여인의 담론 패턴이 반복적으로 설화된다는 점은 당시 풍속상의 진실을 일정하게 담고 있다고 할 수 있다.

한편 『수교정례』에 따르면, 정조 11년(1787)에 강릉의 김씨 여인에게 미륵불이 접신되어 천신을 받들었고, 일진대장(一陣大將) 혹은 어매장군(禦魅將軍)이라 자칭한 아들 김춘광은 오색의 포목지로 깃발을 만들고 칠성기도를 올렸다고 한다.[43] 여기에서 언급된 강릉의 여인을 무녀라고 직접 못박고 있지는 않으나 신

39) 이에 대한 문헌적 근거로는 『逆謀同參罪人柳泰守等推案』, 1월 28일의 이문목, 송재후, 임경화 등의 공초기록을 참조하되, 이에 대한 논고로 고성훈, 「정조연간 삼수부 역모사건의 추이와 성격」, 『사학연구』 90 (2008): 119-124를 참조할 만하다.

40) 『逆謀同參罪人柳泰守等推案』, 1월 28일 李文穆(공초). "端川有女人, 而不食肉多靈驗, 傍近之人, 稱爲端川聖人."

41) 『逆謀同參罪人柳泰守等推案』, 1월 28일 宋載垕(공초). "利城多寶地, 有一女子, 稱彌勒聖人."

42) 『逆謀同參罪人柳泰守等推案』, 1월 28일 林景華(공초). "北靑有自稱稱彌之女子."

43) 『受敎定例』 (필사본, 奎12407) 稽古, 妖邪惑衆.

앙적 양태나 언표들 속에 무속적인 색채가 농후하다는 점에서 미륵이 된 무녀라고 할 만하며, 미륵이 된 무녀의 지역적 확장 사례라고 해도 무방해 보인다. 어떤 의미에서 대중이 언제 올지 모를 미륵을 받들며 기다린 게 아니라 자칭 미륵들이 자신을 수종할 대중을 기다리고 있었던 게 아닌가 의심이 들 정도로, 조선 후기에 미륵이 된 무녀들이 역사의 기록에 출몰하였던 것이다.

V. 결론: 올된 카리스마

위정자들이 『주역』을 들먹여가며 손상익하(損上益下)를 내세웠지만, '위를 덜어내 아래를 보태는' 숭고한 미덕은 민중들에겐 피부에 와닿지 않는 한낱 정치구호에 지나지 않았을 수도 있다. 원칙상 우주론적으로는 민중도 생명을 존중받을 평등한 존재였지만, 사실상 사회가치론적으로는 분수와 위계의 차별을 감내해야 하는 불평등한 존재였다는 게 냉정하고도 솔직한 평가일 것이다. 국왕의 교화가 민중의 삶 깊숙이까지 미치기에는 여전히 역부족이었고, 결핍보다 무서운 부조리한 대우와 모욕은 쉽사리 가시지 않았을 것이다. 그들 곁에 생불 여인들이 있었지만, 유교의 사상과 의례와 정치를 좀먹는 사회악으로 간주되어 결국엔 불명예스럽게 그들 곁을 떠나야 했다. 민중들은 그녀들을 생불로 여겼지만, 당국자와 유자들은 으레 '요(妖)'자를 붙여가며 그녀들의 존재를 사회적 악마로 깎아내렸다.

여성의 종교경험이 원활하게 표출될 공간이 상대적으로 비좁았던 전근대에, 무속의 경험은 다소 사회적 비난과 폄하를 받아내야 했지만, 그나마 여성 종교가에게 열려 있는 제한된 통로였다고 본다.[44] 해서의 생불 여인들은 이 길을 따라

---

44) 기독교적 체험으로부터 교주의 반열에 오른 여성종교가가 없는 것은 아니지만, 그것은 어디까지나 근대 이후에 눈에 띄는 현상이라 할 수 있다. 물론 18세기 말 중국으로부터 잠입해 들어온 주문모(周文謨) 신부를 자신의 집에 은거시키며 보좌했던 강완숙(姜完淑) 골롬바가 사악한 무리에 깊게 빠져든 여성신자의 괴수라고 지목된 바 있지만(이규

종교적으로 성장해 나갔다고 할 수 있다. 역으로 말하자면, 종교적 영력을 갖춘 카리스마 넘치는 무녀가 도달한 길 끝에는 달리 선택의 여지 없이 생불, 혹은 미륵의 표상이 기다리곤 했었다는 것이다. 미륵은 이미 불교의 범위를 뛰어넘어 민중들의 가슴 속에 자리 잡은, 심지어 여성 미륵도 마다하지 않는 시대정신이자 구원의 표상이 되었다.

민중들에겐 미륵이요, 그것도 지금 여기의 미륵인 생불이었지만, 지배자들에겐 법적으로 요리하기 손쉬운 더할 나위 없는 좋은 먹잇감에 불과했다. 지역민으로부터 용한 무당, 큰무당을 넘어 생불이라는 존숭을 받는 순간, 그들은 법제의 그물에 쉽게 걸려들 소지가 다분했다. 이른바 『대명률』의 「금지사무사술(禁止師巫邪術)」조나 「조요서요언(造妖書妖言)」조는 자칫 맹자가 양 혜왕에게 강한 어조로 경계시켰던, 무심한 백성을 '죄에 빠지게 하고(陷於罪)', '백성을 죄의 그물로 몰아넣는(罔民)' 법적 수단으로 악용될 가능성이 대단히 높았다.

「조요서요언」조에 의하면, 참위, 요서, 요언 등을 만들어내거나 이를 전파하고 이용해서 대중을 유혹하는 자는 참형에 처할 수 있었다.[45] 요서와 요언에 대한 판정도 주관적일 수 있고, 대중을 유혹했다는 평가도 일방적일 수 있으나 처벌만큼은 강력했다. 한편, 「금지사무사술(禁止師巫邪術)」[46]조에 의거하면, 사신(邪神)이 강령했다거나 미륵을 자칭하며 백성을 유혹할 경우, 그 우두머리를 교형에 처할 수 있어, 일반인들이 생각한 법적 상식보다 가혹하게 다뤄질 가능성이 훨씬 컸다. 이런 규정이라면 강신 체험을, 그것도 미륵의 강신을 종교적 원천으로 삼는 무당은 언제든 죄망에 걸려들 수밖에 없는 예비 범죄자였다고 할 수 있다. 그

경, 『五洲衍文長箋散稿』, 斥邪敎辨證說. "女流之沈溺者, 洪弼周母姜完淑爲魁, 邪黨所稱神父周文謨, 窩藏完淑家."), 해서의 생불 여인들에 견줄 만한 독립된 위치에 있었던 것으로 보기는 어렵다.

45) 『大明律直解』, 刑律18, 盜賊, 造妖書妖言. "凡造讖緯妖書妖言, 及傳用惑衆者, 皆斬. 若私有妖書, 隱藏不送官者, 杖一百徒三年."

46) 『大明律直解』, 禮律11, 祭祀, 禁止師巫邪術. "凡師巫假降邪神, 書符呪水, 扶鸞禱聖, 自號端公太保師婆, 及妄稱彌勒佛白蓮社明尊敎白雲宗等會, 一應左道亂正之術, 或隱藏圖像, 燒香集衆, 夜聚曉散, 佯修善事, 扇惑人民, 爲首者絞, 爲從者各杖一百流三千里."

만큼 생불이나 미륵은 법률적으로 예민한 용어였지만, 민중들의 생활세계에선 기대와 존경 어린 찬사에 해당하는 문화적 용어였음에 틀림없다. 법에 대한 민중의 **무지**는 법의 집행자들에겐 결코 **무죄**로 받아들여지지 않았다는 데에 문제의 심각성이 있다.

어쩌면 당국자들이 부산을 떨며 생불사건을 다루었던 것은 생불이 직접적으로 유교의 질서를 도륙낼 만한 실제적인 위협(actual threats)이어서가 아니라 그들을 위험스럽게 바라보는 당국자들의 인지적인 위협(perceived threats)의 감각이 문화적으로 존재했기 때문일지도 모른다. 사실, 해서의 생불사건이 불거지기 2개월 전인 1758년 3월에, 영조는 앞선 세기에 저술되었던 김육의 『종덕신편(種德新編)』 언해본의 서문을 작성하면서,[47] 예의 맹자와 양 혜왕의 문답을 거론하며, 왕 노릇하는 데 있어 살인을 좋아하지 않고, 죄 없는 이를 죽이지 않아야 한다는 맹자의 교훈을 되새긴 바 있다.[48] 어리석고 가난한 백성을 함죄망민(陷罪罔民) 할까 염려했던 그였지만, 얼마 뒤 생불여인들을 애민과 교화의 대상 안에 들지 않는, 위험스러운 반사회적 악녀로 규정하고 엄하게 처단하고 말았다.

이렇게 해서의 생불사건은 어둡게 종결을 맞는다. 더 이상 생불 여인에 대한 회고는 역사 현장에 되살아날 리 없는 골동품의 감상에 불과한 것일까? 20세기 신종교 현장을 누볐던 탁명환은 '살아있는 神' 이나 '生佛' 혹은 '活佛'로 여겨지는 여교주에 대해 별도의 '여교주전'[49] 또는 '여교주열전'[50]이라는 지면을 할애하며 인상적인 자료와 논평을 제시한 바 있다.

---

47) 『種德新編諺解』(서울: 홍문각, 1982), 4-10. 1758년 3월 21일자 실록에 따르면, 영조가 어제를 작성한 뒤 김육의 후손인 지훈련사(知訓鍊院事) 김성응(金聖應)에게 쓰게 했다고 기록되어 있다. 『英祖實錄』 권91, 영조 34년 3월 21일(정미).

48) 『종덕신편』에 담긴 김육의 애물제인(愛物濟人)의 메시지와 그것을 본받아 영조가 편찬한 『어제수덕전편(御製樹德全編)』의 덕정누인(德政累仁)의 이념에 대해서는 김호, 『정조의 법치』(서울: 휴머니스트, 2020), 83-91, 참조.

49) 탁명환, 『서울 鷄龍山: 新興宗教 그 裏面相』(서울: 국종출판사, 1981), 36-43.

50) 탁명환, 『한국 신흥종교의 실상』(서울: 국종출판사, 1991), 232-359.

⑩ 新興宗敎의 敎主자리는 남성전용 일수는 없다. 필자가 파악하고 있는 **2백 52개 新興宗敎 단체중 33개는 女敎主를 모신 「꿀벌集團」**이다. 그중에는 자칭 수 10만 교도를 자랑하는 것도 있고, 몇명의 추종자를 거느린 미니敎團도 있다.[51]

⑪ 그러면 **女敎主들의 前身은 무엇인가. 조사결과는 33명중 25명이 무당출신**임을 밝히고 있다. 나머지 2명은 前職전도사이며 1명은 前職교사이다. 이로써보면 **女敎主와 무당은 서로 聯關**이있다. 실제에 있어서도 女敎主와 무당의 역할은 종이 한장차이 이기때문에 무당女敎主의 公式은 쉽게 설명이 된다.[52]

위의 내용을 싣고 있는 저작이 10년의 격차를 두고 1981년과 1991년에 각각 출간되었지만, 실은 신종교 집단을 이끌고 있는 여교주에 대한 인터뷰 및 기초조사는 이미 그보다 10여 년 전에 정돈되어 있었고, 1971년에 어느 학술지의 지면을 통해 소개된 바도 있다.[53] 인용문 ⑩에서 보듯이, 저자가 파악한 신종교 교단(252개) 중 여성 교주가 이끄는 교단(33개)이 차지하는 비율은 약 13%에 달한다. 근대기를 거치며 변화된 종교환경 속에서 여성의 종교적 카리스마도 꾸준히 발산되어왔음을 짐작할 수 있다. 인용문 ⑪은 우리의 관심과 직결된다. 33개 교단의 여성 교주의 종교적 전력이 통계적으로 드러난 셈인데, 무녀 출신의 여교주가 무려 76%에 육박했다는 사실에 놀라지 않을 수 없다. 당시의 조사작업이 얼마나 선입관과 편견을 배제한 채 엄정하고 중립적으로 진행되었는지 알 수 없지만, 여성의 종교적 카리스마를 성장시키는 데에 무속의 경험과 직능이 긴요한 원천이었음을 직감하는 데에는 무리가 없어 보인다.

종교 부자의 나라[54], 신종교의 시대에 여교주로 전환된 무녀들은 곤도(坤道)를 내세울 정도로 시대를 잘 만난, 해서 생불 여인의 후예들이라 할 수 있다. 그

51) 탁명환, 『서울 鷄龍山: 新興宗敎 그 裏面相』, 36.

52) 탁명환, 『서울 鷄龍山: 新興宗敎 그 裏面相』, 39.

53) 탁명환, 「한국 신흥종교 여교주들의 생태: 그 분석과 현황」, 『한국문화인류학』 4 (1971): 115-134.

54) 1923년 12월 18일 『동아일보』 1면에 실린 "조선은 종교 부자"라는 제하의 글에서 참조함.

때나 이때나 무녀의 종교적 자원은 카리스마의 출발이었건만 해서의 생불 여인들은 시대를 앞질러 태어난 바람에 제대로 꽃을 피우지 못한 채 꺾이고 말았다. 그녀들은 너무 일찍 피어난, 올된 꽃이었는지도 모른다.

주제어: 생불, 미륵, 무속, 무녀, 무구

원고접수일: 2023년 11월 27일
심사완료일: 2023년 12월 19일
게재확정일: 2023년 12월 21일

참고문헌

고성훈. 「정조연간 삼수부 역모사건의 추이와 성격」. 『사학연구』 90 (2008): 101-144.

김동규. 「한국의 미신담론 이해: 타자(alterity)로서 무속의 창조과정」. 『한국문화연구』 23 (2012): 283-322.

김 호. 『정조의 법치』. 서울: 휴머니스트, 2020.

방원일 편역. 『개신교 선교사들이 본 근대전환공간의 한국종교Ⅱ』. 파주: 보고사, 2023.

송정남. 『베트남 역사 탐구』. 서울: 한국외국어대학교 지식출판콘텐츠원, 2010.

우혜란. 「한국사회에서 여성 종교지도자의 카리스마 구축구조」. 『신종교연구』 21 (2009): 1-36.

최종성 외. 『국역 역적여환등추안: 중·풍수가·무당들이 주모한 반란의 심문 기록』. 서울: 민속원, 2010.

최종성. 「조선전기 종교혼합과 반혼합주이: 유교, 불교, 무속을 중심으로」. 『종교연구』 47 (2007): 37-81.

_____. 「무업(巫業) 없는 무당: 개종상황에 놓인 조선의 무당들」. 『종교학연구』 32 (2014): 1-22.

_____. 「생불과 무당: 무당의 생불신앙과 의례화」. 『종교연구』 68 (2012): 195-219.

_____. 「생불로 추방받은 조선의 여인들」. 『두 조선의 여성: 신체·언어·심성』, 김현주 외 엮음, 339-366. 서울: 혜안, 2016.

탁명환. 「한국 신흥종교 여교주들의 생태: 그 분석과 현황」. 『한국문화인류학』 4 (1971): 115-134.

_____. 『서울 鷄龍山: 新興宗敎 그 裏面相』. 서울: 국종출판사, 1981.

_____. 『한국 신흥종교의 실상』. 서울: 국종출판사, 1991.

한승훈. 「미륵·용·성인: 조선후기 종교적 반란 사례 연구」. 『역사민속학』 33 (2010): 235-291.

Adas, Michael. *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1979.

Moose, J. R.(Mrs). “Mrs. Kim and Mrs. Chang.” In *Korea Mission Field*, 1906.3.

Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1964.

Abstract

Shamans Who Became Living Buddhas

Choi, Jong Seong (Seoul National Univ.)

This paper deals with the case of female living Buddhas (*Saengbul* 生佛, messianic Maitreya) in Hwanghae-do province in 1758. I will review this historical case, and reevaluate the relationship between Maitreya and Shamanism through detailed analyses of historical records related to the event. Firstly, this article investigates Shamans who gave up their own religious roles in order to follow female living Buddhas. Shamans, who usually provided religious services to their followers, gave up their own religious practices and ritual specialty by discarding their Shamanic paraphernalia (swords and rattles) at once, and immediately began to believe in female living Buddhas. Secondly, this article proves that women who were revered as living Buddhas had already had Shamans' careers in the past. Women who were not socially free in the pre-modern period became messianic women based on their religious experiences of Shamanism.

Keywords : Living Buddha, Maitreya, Shamanism, Shaman, Shamanic Paraphernalia