

17세기 어느 무당의 공부*

- 『車忠傑推案』을 중심으로-

최 종 성**

- I. 서론
- II. 천기공부(天機工夫)
- III. 산간제천(山間祭天)
- IV. 정씨생불(鄭氏生佛)
- V. 결론

I. 서론

자발적 디아스포라도 마다않는 뜨거운 교육열풍 속에서도 ‘공부’에 대한 인문학적 성찰이 냉철히지고 있다.¹⁾ 근대 이후 사회를 향해 이렇다 할 목소리를 내지 못 했던 종교계에서도 덕성이 누락되고, 경건성이 결여되고, 영성이 충족되지 않은 지식에 대한 반성과 치유를 강조하며 목소리를 높일 태세이다. 자아와 우주에 대한 얕에 머무르지 않고, 불완전한 개별적 자아를 궁극적 실재 혹은 진리 자체와 조화시키려는 실천적인 삶을 존립의 근거로 여겨온 종교로서는 당연한 반응일 수 있다.

주지하다시피 공부(工夫)는 배워서 아는 것 이상으로 그것을 체화하는 공력(工

* 이 논문은 2010년도 정부재원(교육과학기술부 학술연구조성사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2010-361-A00008).

** 서울대학교 종교학과 교수

1) 조선시대 지성인의 사유와 삶을 공부론으로 관통시키면서 그 공부론을 바탕으로 현대 교육(학)이 안고 있는 결핍 상황에 대한 애정 어린 비판을 가하고 있는 정순우의 논의(정순우, 『공부의 발견』, 현암사, 2007)와 다수의 학자들이 동양의 유불도 전통에서 주목할 만한 공부론을 뽑아 정리한 성과(임수무 외, 『공부론』, 예문서원, 2007)를 참조할 만하다.

力)을 요구한다. 아니 종교전통에서는 한 발 더 나아가 익히고 닦는 실천적 동력이나 정진 없이는 진정한 앎도 보장될 수 없다고까지 잘라 말한다. 즉 자기수행(self-practice), 자기훈련(self-discipline), 자기수양(self-cultivation)과 같은 실천적인 삶이 연계되지 않은 미완의 인식적인 앎에 대한 경계심이 고전적인 종교의 공부론에 늘 전제되어 있다. 공부는 앎을 체화하는 성숙한 실천이자 자기완성을 위한 닦는 의례로서 종교인이 그리는 이상적인 삶을 위한, 혹은 그러한 삶 자체이기도 한 것으로 이해되었다.

종교전통에서 강조하는 공부론은 개인의 욕망이나 생존적 가치와는 거리를 두고 있는 ‘구도형(求道型)’²⁾의 고매한 종교에 잘 어울리는 것이 사실이다. 요즘 들어 부쩍 강조되고 있는 ‘공부’와 ‘공부론’이 대개 유불도의 고전에서 거론되고 있는 것만 봐도 쉽게 짐작된다. 그러나 공부는 결코 특정 종교의 전유물이라 할 수 없을 정도로 스펙트럼이 다양하다.³⁾ 공부라면 당장 유교의 수양, 불교의 수행, 그리고 도교의 수련 등이 쉽게 떠오르지만, 상상력을 조금 확장하면 신종교의 주문 공부나 부적공부도 공부의 시야에 들어온다. 하지만, 삶의 한계를 초극하기 위해 대중들이 벌인 소박한 공부의 면면은 여전히 생소하고 낯설기만 하다. 본고는 17세기말 황해도 해주 수양산 일대에서 재령 출신의 무당을 중심으로 전개된 독특한 형태의 공부를 통해, 민중차원에서 전개된 공부의 의미와 맥락을 재고하고자 한다.

숙종 17년(1691) 황해도 재령에 거하는 애진(愛珍)이라는 무당이 주도한 공부의 내용은 의금부의 재판기록인 『차충결추안(車忠傑推案)』에 실려 있다.⁴⁾ 차충

2) 윤이흠은 현세적인 생존 동기를 충족하려는 ‘기복형(祈福型)’과 자기절제를 통한 자아의 완성 과 이상의 성취를 추구하는 ‘구도형(求道型)’을 대비시키는 동시에 황금시대의 도래를 대망하며 대변혁에 주목하는 ‘개벽형(開闢型)’을 추가하여 종교의 신념유형을 삼분한 바 있다. 윤이흠, 『한국종교연구』 1, 집문당, 1986, pp. 9-43.

3) 유석권은 공부(론)의 용어가 지닌 타당성과 이론적 성격에 대해 재고하면서 ‘수양’을 ‘공부’로 대체하자고 제안한다. 그는 정이(程頤)를 비롯한 신유학자들의 용례를 토대로 ‘수양’이 도교적인 수련에 한정된 반면, ‘공부’는 오늘날 학계에서 사용되는 수양의 의미, 즉 ‘주체의 변형에 의해 이상 인간형에 도달하려는 재귀적인 노력’을 함축하고 있을 뿐만 아니라 외부적 가치의 개입도 포괄하는 넓은 개념이라는 점에 주목한다. 그러면서 신유학자들이 강조한 재귀적 실천론은 ‘공부’의 개념에 실리는 것이 적합하다고 보고, 토마스 카술리스(Thomas P. Kasulis)의 ‘메타프락시스(metapraxis)’를 도입해 공부의 실천적 이론을 개진해 나간다. 유석권, 「工夫論의 이론적 정체성-程頤와 朱熹의 경우를 중심으로-」, 『동양고전연구』 26, 동양고전학회, 2007.

4) 『차충결추안』은 규장각한국학연구원에 소장된 의금부의 재판기록으로서 『推案及鞫案』(규15149) 제 104번째에 속해 있다. 이 문헌에 대한 국역본으로 최종성 외, 『국역 차충결추안: 도참을 밟고 생불을 대망했던 민중들의 심문기록』, 민속원, 2010이 있으며, 사건의

걸이 관에 고변됨으로써 추국이 비롯되었기 때문에 본 추국의 일지가 차충걸의 옥사로 대변되고 있지만, 실제로 사건의 배후 인물은 의례를 주관했던 무당 애진이었다고 할 수 있다. 사실, 이 문헌은 생불을 탐색하며 변란을 기도했던 사건으로 일찍이 주목받은 바 있지만,⁵⁾ 천기공부(天機工夫)로 표현된 무속의 공부를 중심으로 접근할 여지도 충분하다고 여겨진다. 그러나 범죄의 구성요건을 찾는 데에 주력한 추문관들의 직능과 자신에게 불리한 대목에서는 늘 변명거리를 모색하는 죄인들의 본능이 결합되면서 공부의 실상은 간과되거나 왜곡되기 일쑤여서 기록은 있으되 판단과 해석에는 어려움이 여전할 뿐이다.

II. 천기공부(天機工夫)

무당 애진이 주도한 공부는 궁벽한 곳에서 소박하게 치러졌지만, 한양이 장차 망할 것(漢陽將亡)이라 믿고, 나라를 얻을 새로운 주인(得國之人)을 대망하였다는 점에서 ‘난폭한 말로 임금에 범한(亂言犯於上) 죄’로 다스려졌다. 물리적 수단을 동원한 폭력적인 반란과는 전혀 거리가 멀었지만 왕조를 대변하는 공간(한양)과 주체(국왕)의 권위를 대체하려는 담론과 실천으로 인해 공부의 주동자와 핵심 인물이 죄를 얻어 참형을 받게 되었다. 숙종 17년(1691) 11월 14일부터 12월 1일 사이에 벌어진 애진의 무리들과 관련된 추국의 일지는 14일간의 기록으로 『차충걸추안』에 담겨져 있다. 사건의 개괄을 압축적으로 이해하기 위해서는 11월 25일자에 본 사건의 전후상황을 종합적으로 기록한 『숙종실록』을 참조하는 것이 좋을 듯하다.

해서(海西)의 죄인 차충걸(車忠傑)과 조이달(曹以達)을 내려하여 국문한 끝에 범죄의 정황을 알아내었다. 그들은 요언(妖言)으로 임금을 범하였기에 참수되었다. 해주에 사는 차충걸과 재령에 거주하는 조이달은 양민(良民)으로서 무격(巫覡)을 업으로 삼았다. 조이달의 처 애진(愛珍)은 더욱 요탄하였다. 스스로 천기공부(天機工夫)가 있다고 일컫고 범자도 언문도 아닌 글자를 썼는데, 이해할 수가 없었다. 그리고 그녀는 한양이 장차 다 할 것이며 전읍(奠邑)이 마땅히 흥할 것이라고 함부로 말하고는, 항상 전물(奠物)을 준비하여 산간에 들어가 제천(祭天)하였다. 또한 수양산 상봉에 있는 의상암(義相菴)에 정필석(鄭弼碩)이라는 이름의 생불이 있는데, 그가 바로 죽은 통제사 정익(鄭楹)의 부인인

주요 내용에 대해서는 해제를 참조할 수 있다.

5) 고성훈, 「숙종조 변란의 일단 -수양산 생불출현설을 중심으로-」, 『素軒南都泳博士古稀記念歷史學論叢』, 민족문화사, 1993, pp. 405-425.

낳은 아이로서, 7세에 이르러 행방을 알 수 없다고들 하는 그 아들일 것이라고 암시하였다. 이에 차충걸이 그 말에 의지하여 정의의 손자인 정태창(鄭泰昌)에게 가서 물었고, 정태창이 놀라 관가에 신고함으로써 도신(道臣)이 보고하게 된 것이다. 드디어 국청(鞫廳)을 설치하고 모두 승복을 얻어내 처형하였다. 애진은 뒤쫓아 체포하여 국문하고 참하였다. 신정희(申廷希), 신정업(申廷業), 한만주(韓萬周) 등도 동참한 정황이 있었으나 끝내 부인하며 승복하지 않았다. 임금이 이들은 요사한 말로 못사람을 유혹한 난민(亂民)에 불과하니 이미 원악(元惡)이 처형된 마당에 나머지 부류들을 끝까지 심문할 필요가 있겠느냐며 살릴 방도를 의논하게 하니, 모두 사형에서 감면하여 유배형을 받게 되었다. 소위 정필석이라는 자는 수색하여 체포하려 하였으나 끝내 잡지 못하였으니, 실제로 그런 사람은 없었다고 한다.⁶⁾

우선, 사건의 3인방이라 할 수 있는 차충걸, 조이달, 애진 등이 첫 머리에 등장한다. 해주 검담촌에 살고 있던 차충걸은 당시 49세로서 양인 출신이었으며, 조이달은 재령 출신의 양인으로서 당시 61세의 나이에 도훈도(都訓導)를 지내고 있었고, 역시 재령 출신으로서 당시 48세였던 양인 애진⁷⁾은 조이달의 부인이자 무당이였다. 『숙종실록』은 차충걸과 조이달이 무격으로 업을 삼았다고 기록하고 있으나⁸⁾ 사실은 무녀 애진이 이끄는 의례공동체의 적극적인 일원이었을 것이며, 이들 외에 신정희(29세 재령), 신정업(23세 재령), 한만주(39세 재령), 김성건(27세 문화) 등도 애진이 주도한 천기공부(天機工夫)에 적극적으로 가담한 동참자였다.

단연 우리의 눈에 띄는 것이 천기공부(天機工夫)이지만, 그 의미를 이해하기가 쉽지 않아 보인다. 더구나 천기공부에 이어 범자도 언문도 아닌 불가해한 괴문서의 작성, 한양이 장차 쇠망하고(漢陽將盡) 정씨의 땅(奠邑)이 흥한다는 참언의 제창, 그리고 입산제천(入山祭天)과 생불(生佛)의 탐색 등이 어지럽게 뒤따르고 있어 혼란이 가중될 뿐이다. 그럼에도 불구하고 분명한 것은 사건의 발단이 무녀 애진의 천기공부의 경험으로부터 비롯되었다는 사실이다. 다만, 애진이 경험한 천

6) 『肅宗實錄』 권23, 숙종 17년 11월 을해. “海西罪人 車忠傑曹以達 拿鞫得情 以妖言犯上 斬忠傑居海州 以達居載寧 俱以良民 業巫覡 以達妻愛珍 尤妖誕 自稱有天機工夫 作書非梵非諺 不可解 倡言漢陽將盡 奠邑當興 常備奠物 入山間祭天 又稱首陽山上峰義相菴 有生佛 名鄭弼錫 故統制使鄭楹之妻 生子七歲 不知去處 得非此兒乎 忠傑以其言 往問于楹之孫泰昌 泰昌驚駭 卽詣官告 道臣以聞 遂設鞫 皆就服正法 愛珍追後捕來 鞫斬之 申廷希廷業韓萬周等 亦有同參情節 而抵賴不服 上謂此不過妖言惑衆之亂民 元惡既伏 餘不必窮訊 傳之生議 竝滅死定配 所謂鄭弼錫 搜捕終不得 實無其人云”.

7) 『차충걸추안』에 따르면, 애진은 부친 이대남(李大男)과 모친 탄실(坦實) 사이에서 태어났음을 알 수 있다.

8) 『차충걸추안』은 차충걸과 조이달이 무격이었던지에 대한 확실적인 정보를 제공하고 있지 않다.

기공부가 과연 구체적으로 무엇을 말하는 것이었는지, 그리고 그것이 어떤 성격과 의미를 지니고 있는 것이었는지를 판단하는 것은 몇 점의 분석과 추론을 요한다.

우선적으로 판단할 수 있는 것은 천기공부가 하늘의 기밀이나 우주론적 조화의 신비를 뜻하는 ‘천기(天機)’와 체현의 실천적 맥락을 담고 있는 ‘공부(工夫)’가 결합된 합성어라는 점이다. 즉 천기는 어디서나 아무에게나 아무렇게나 누설될 수 없는 은밀한 신비를 담고 있다는 점에서 비밀성과 관련된다. 이미 동양의 고전에서 천기가 여러 차례 언급되었는데, 대개 누구에게나 쉽게 드러날 수 없는 비밀스런 진리와 관련된다. 가령, 『莊子』(大宗師)는 도(道)를 실현한 진인(真人)의 경지를 서술하는 과정에서, “욕망에 깊이 물든 사람은 하늘의 기밀을 터득하지 못 한다(其耆欲深者 其天機淺)”고 언급한다. 여러 욕망에 초연한 진인이야말로 천기를 헤아릴 수 있다는 구조인데, 여기에서 말하는 천기에 대해 Wing-tsit Chan은 ‘자연의 비밀(secret of Nature)’ 혹은 ‘자연의 비밀스런 작용(secret operation of Nature)’로 해석하고 있다.⁹⁾ 한편 『淮南子』(原道訓)에서도 성인(聖人)이 열악한 환경 속에서도 근심과 원망 대신 스스로 즐거움을 잃지 않는 이유가 “안으로 천기와 통하므로 빈부, 귀천, 노일 등으로 인해 지극한 덕을 잃지 않는 데에 있다(內有以通于天機 而不以貴賤貧富勞逸 失其志德者也)”고 하면서 천기와 통하는 성인의 경지를 언급한다. 전통적으로 기(機)는 드러나지 않고 숨어 있음을 뜻하는 미(微)로 이해되었다는 점에서,¹⁰⁾ 천기의 비밀성은 충분히 이해될 수 있다.

역설적이기는 하지만, 하늘의 신비 혹은 천의(天意)의 비밀은 특정 소수자에게 한하여 제한된 개방성을 지닌다. 즉 천기는 비밀스러운 것이지만 특정 소수자에게는 드러날 만한 기미로 이해되는 것이다. 전통적인 용례들에서 확인되는 바와 같이 천기는 확고부동한 은폐성보다는 그것의 누설(漏泄天機), 폭로(露天機), 표출(天機特發), 감지(天機可見) 등과 같이 제한적 수용성을 갖는다. 무너 애진은 자신의 의례적 자산을 통해 비밀스런 천기를 감지했을 것이고, 그것을 소수의 폐쇄적 집단에서 공유하였을 것이다. 그런 점에서 천기의 공부는 신비스런 담론을 공유하는 비밀스런 실천으로서 공개적으로 전시될 수 없는 소수집단의 배타적인 의례와 관련된다고 할 수 있다. 대부분의 정치적인 의례들이 권력관계의 정당성을 외부적으로 설득하기 위해 전시 혹은 과시의 효과를 모색하는 것과는 달리, 이들은

9) Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Pricestone University Press, 1973, p.191.

10) 張雙棣, 『淮南子校釋』上, 北京大學出版社, 1997, p. 120.

신비스런 지식의 배타적 공유를 통해 내부적인 결의를 강화하였다고 할 수 있다.¹¹⁾

저(정태창)는 하인들이 전한 말에 대해서는 그(차충결)에게 묻지 않고, 대신 무슨 일을 업으로 하는지, 여기에는 무슨 일로 왔는지를 물었습니다. 그러자 그는 ‘저에게 본래 공부의 일이 있습니다만 감히 사람들에게 알려지지 않은 것입니다. 지금 이곳에 온 것은 어떤 뜻이 있어서입니다’ 라고 대답했습니다. 제가 그 공부라고 하는 것이 무엇이나고 캐묻자 그는 자기가 하는 공부란 곧 천기로서 사람들은 알지 못하는 것이라 대답했습니다.¹²⁾

위 기록은 황해감사 박경후(朴慶後)가 사건을 접한 뒤 임금에게 올린 장계에 수록된 내용의 일부이다. 구체적으로는 본 사건을 관에 신고한 송화 지역의 사족인 정태창이 자신을 방문한 차충결의 수상한 언행에 대해 밝힌 내용인 것이다. 무녀 애진이 보낸 차충결은 정태창을 만나 자신들이 벌여온 비밀스런 공부에 대해 언급하고 있다. 무녀 애진이 경험한 천기공부는 그녀를 따르는 무리들에게 공유되었고, 마침내 무리 밖의 정태창에게도 알려지게 되었다. 즉 애진을 따르는 무리들은 일반인들에게 알려지지 않은 비밀스런 천기공부를 공동체 내에서 거행하고 있었고, 차충결을 보내 그 비밀의 일단을 정태창에게 은밀하게 알리려 하였다. 정태창의 진술을 통해, 우리는 무당 애진과 그의 몇몇 동조자들이 벌였던 공부는 우주론적 기밀을 담은 천기의 공부였으며, 특정의 제한된 공동체 내에서만 배타적으로 추진되는 비밀 의례였음을 짐작할 수 있다. 천기공부는 천기를 감지하는 실천일 수도 있고 감지된 천기에 대한 의례적 반응일 수도 있지만, 그것이 구체적으로 어떤 것이었는지에 대해서는 여전히 의문이다.

Ⅲ. 산간제천(山間祭天)

무녀 애진을 따르는 무리는 무녀의 은밀한 천기공부에 의해 발단이 되었다는

11) 정치의례의 성격에 대해서는 Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, 1997, pp. 128-135 ; 류성민 역, 『의례의 이해: 의례를 보는 관점들과 의례의 차원들』, 한신대학교출판부, 2007, pp. 257-269. 참조.

12) 『車忠傑推案』(1691년 11월 14일). “不問婢僕所傳之言 引問所業何事 而因何往來於此地云 則答以 我有本來工夫 而不敢聞於人 然今之來此 盖有意焉是如爲去乙 矣身窮問其所謂工夫 則答曰 吾之工夫乃是天機 人所不知也”.

점에서 의례에 기반한 비밀 공동체(ritual-based secret community)였다고 할 수 있다. 이들이 의례 공동체인 한, 적어도 천기를 공유하고 확증하는 공부가 구체적인 양식을 통해 내부적으로 공유되었을 것이라 짐작된다. 다행히 천기공부의 성격에 다가설 수 있는 의례적인 대체물이 등장하고 있다.

제(정태창)가 또 천기에 대해 이야기를 듣고 싶다고 하니 그(차충걸)는 천기라고 하는 것은 곧 정성스럽게 전물(奠物)을 준비하여 산간에서 제천(祭天)하는 등의 일이라고 대답했습니다.¹³⁾

제(정태창)는 놀라움과 두려움을 억누를 수 없어서 보다 상세히 알고자 하여 다시 물었습니다. ‘천기라는 것은 무슨 일입니까?’ 차가(車哥, 차충걸)가 ‘천기라 함은 전물을 정성껏 준비하여 산간에서 제천하는 일을 말합니다. 실상은 재령에 사는 조이달이라는 사람이 그 일을 주로 하고 있고, 나는 때때로 쌀 몇 말 무명 몇 필로 그를 돕고 있을 뿐입니다. 구월산에 사는 김성건이라는 자도 같은 일을 하고 있습니다.’ 라고 말했습니다.¹⁴⁾

첫 번째 인용문은 앞서 언급한 바 있는 황해감사 박경후의 장계에 들어 있던 조사 내용이며, 두 번째의 것은 의금부에 내려된 정태창이 직접 진술한 내용이다. 무당 애진으로부터 언질을 받고 정태창을 찾아 나선 차충걸이 들려준 천기공부의 내용은 구체적으로 ‘정성스럽게 제물을 갖추어 산간에서 제천하는(精備奠物 山間祭天)’ 의례였다. 천기공부가 제천공부(祭天工夫)¹⁵⁾로 이해될 정도로 천기와 제천은 서로 의미론적 상관성을 지니고 있었으며, 자료상으로는 대개 산간제천(山間祭天) 혹은 입산제천(入山祭天)으로 표현되었다. 여기에서 우리는 두 가지 사실에 주목할 필요가 있다. 하나는 천기공부가 산간제천과 등치되는 호응관계에 대한 것이고, 다른 하나는 산간제천의 의례적 계통에 관한 것이다.

먼저, 위의 차충걸의 언급에서 확인되는 ‘천기=제천’의 관계는 두 가지 측면에서 고려된다. 첫째는 천기와 제천이 모두 하늘의 상징에 주목하고 있다는 점이다. 하늘의 기밀을 체화하는 천기공부나 하늘의 뜻에 의례적으로 부응하는 제천공부는 모두 다 천의(天意) 혹은 천운(天運)에 대한 의례적 맥락을 담고 있다는 점에

13) 『車忠傑推案』(1691년 11월 14일). “矣身又曰 願聞天機之說 答曰 所謂天機 乃是精備奠物 山間祭天等事也”.

14) 『車忠傑推案』(1691년 11월 18일). “矣身不勝驚悚 而仍欲詳探 復問曰 天機者何事耶 車哥曰 天機乃精備奠物山間祭天之事 而載寧居曹以達宗主其事 吾則時以米斗木足助之 九月山居金成建者 亦爲同事是如爲白去乙”.

15) 무당 애진의 남편인 조이달은 천기공부를 제천공부로 대체해서 표현한 바 있다. 『車忠傑推案』(1691년 11월 18일), 조이달의 1차 심문내용.

서 상통된다. 둘째는 천기공부와 산간제천이 모두 비밀성을 담고 있다는 점이다. 즉 천기공부가 가지고 있는 비밀성은 제천의 공부에 있어서도 그대로 준수되고 있다는 사실이다. 위에서 언급된 산간제천은 국가 차원에서 공식화된 제천행사나 마을 단위에서 행해진 천제(天祭)¹⁶⁾와는 기본적으로 성격이 다른, 소수 집단의 배타적인 비밀의식이었다.¹⁷⁾ 의례가 행해진 ‘산간’이야말로 비밀성을 보장하는 공간으로서 전시효과를 노리는 일반적인 제천행사의 그것과는 거리를 두는 제장의 요소라 할 수 있다.¹⁸⁾

두 번째로 산간제천의 의례적 특질은 무당의 의례와 유비될 수 있다는 점을 주목할 필요가 있다. 차츰결과 조이달에 비해 뒤늦게 의금부에 내려된 무녀 애진은 그간 벌여온 산간제천에 대한 추궁을 받았지만 세 차례의 형문을 치르는 과정에서 “저는 무녀로서 항상 허공을 받드는 일(尊奉虛空之事)을 하였다”¹⁹⁾고만 답변할 뿐이었다. 애진은 자신이 비밀스런 천기공부 혹은 산간제천의 주도자였다는 혐의점을 벗어나기 위해 무당들이 일반적으로 거행하는 ‘허공을 받드는 일’, 즉 산간의 수목이나 바위 혹은 노천에서 천지신명, 복두칠성, 산천초목 등의 신령을 받들며 치성하는 무속의례를 들먹인 것이다. 한편 애진의 남편인 조이달은 ‘정성스럽게 제물을 준비해 산간에서 칠성공양을 거행한 일’(精備奠物 行七星供養於山間)²⁰⁾이라고 암시하기도 하였다.

비밀성을 완화시켜 허공을 받드는 일 혹은 칠성을 공양한 의식으로 일반화를 시도하고 있지만, 산간제천은 의례의 주도자인 무녀와 쌀과 무명 등의 전물을 갖추고 무녀를 따르던 신도들 사이의 인적 관계를 통해 표출된 무속의례였음을 부

16) 천관님이나 천제에 대해서는 서영대, 「한국의 제천의례」, 『강화도 참성단과 개천대제』, 경인문화사, 2009. 참조. 특히 마을이나 지역단위에서 행해진 천제에 대한 논의로는 김도현, 『사료로 읽는 태백산과 천제』, 강원도민일보, 2008; 「태백산 天祭와 儀禮」, 『역사민속학』 30, 한국역사민속학회, 2008; 「태백산 천제단과 마니산 참성단 儀禮 비교」, 『동아시아고대학』 23, 동아시아고대학회, 2010; 「동해시 동호동 천제단 운영과 그 성격」, 『박물관지』 14, 강원대학교 중앙박물관, 2008; 「태백시 咸白山 절골 天祭堂 운영양상과 그 성격」, 『강원문화연구』 30, 강원대 강원문화연구소, 2009. 참조.

17) 네 차례의 형문을 받다 일부 내용을 자백한 애진의 남편 조이달은 무녀 애진이 거행하는 산간제천에 13인의 무리가 동참하였음을 밝힌 바 있다. 『車忠傑推案』(1691년 11월 24일), 조이달의 4차형문. 참조.

18) 소수 결사에서 천의(天意)에 부응하는 산간제천을 거행했던 사례에 대해서는 최종성, 「숨은 천제(天祭)-조선 후기 산간제천 자료를 중심으로」, 『종교연구』 53, 한국종교학회, 2008. 참조.

19) 『車忠傑推案』(1691년 12월 1일). “矣身以巫女 常有尊奉虛空之事是白如乎”.

20) 『車忠傑推案』(1691년 11월 21일), 조이달의 2차심문.

인할 수는 없을 것이다. 조이달의 진술에 따르면, 무녀 애진이 주도한 산간제천에 황해도 인근에서 13인이 동참하였다고 한다.²¹⁾ 이들 13인은 대개 무속의 치병의례를 기반으로 무녀 애진과 종교적인 친분관계를 맺고 있었으며, 산간제천을 준비하기 위해 문서와 전물을 마련하는 일로 빈번한 회합을 가졌을 정도로 친밀한 관계를 구성한 무속의 공동체였다.

비밀스런 천기공부는 소수집단이 벌인 정성어린 산간제천으로 구체화되었다. 그것은 천기공부의 다른 이름이었고 무속의 인적 관계를 기반으로 구체화된 무속의 치성의식이었다는 점에 이의가 없다. 애진의 무리가 펼친 공부가 구도적인 자기 수양의 방편이기보다는 외적인 힘의 개입을 전제한 천제의식이라는 점은 분명하지만, 그들이 무엇 때문에 거창하게 천기를 운운하며 비밀스런 천제를 거행했는지에 관해서는 아직 분명하지 않다.

IV. 정씨생불(鄭氏生佛)

비밀스런 천기공부는 무당이 중심이 된 산간제천으로 이해되었다. 그런데, 대체 무엇을 위해 이들이 천기공부 혹은 산간의 제천공부를 거행했을까? 그리고 왜 굳이 비밀스럽게 그러한 공부를 추진했을까? 이 물음에 대한 대답은 피심문자들의 진술을 통해 유추할 수밖에 없으며, 그런 점에서 무녀 애진의 무리를 대표해 정태창의 집을 방문했던 차충걸의 직간접적 발언에 주목할 필요가 있다. 아래 첫째 인용문은 여섯 차례 형문을 견뎌낸 차충걸이 7차 형문을 시작할 즈음에 자백한 내용이고, 두 번째 것은 자신의 집을 방문했던 차충걸의 발언에 대해 정태창이 증언한 것이다.

제가 조이달의 아내 때문에 형을 받고 장차 죽기에 이르렀는데, 이제 와서 어찌 숨길 일이 있겠습니까? 조이달의 아내가 저에게 말하길 ‘내게 천기공부의 일이 있는데, 정통제사의 아이가 천기에 보이고 한양 역시 이제 곧 망할 것이다. 내가 정씨 아이를 위해 전물을 준비해 하늘에 제사를 드려서 공부를 해왔으니, 너는 정가 집에 가서 이 이야기를 전하라’ 고 했습니다. 그래서 저는 그 말을 따라 정태창을 가서 만났고 이야기를 전했을 뿐입니다.²²⁾

21) 『車忠傑推案』(1691년 11월 24일), 조이달의 4차형문. 참조.

22) 『車忠傑推案』(1691년 11월 24일). “矣身因曹以達之妻 受刑將死 到今寧有隱諱之事乎 以達之妻言于矣身曰 吾有天機工夫之事 鄭統制使之兒 現於天機 漢陽亦將垂盡 吾爲鄭兒備奠祭

제(정태창)가 또 천기에 대해 이야기를 듣고 싶다고 하니 그(차충걸)는 천기라고 하는 것은 곧 정성스럽게 전물을 준비하여 산간에서 제천하는 등의 일이라고 대답했습니다. 제가 또 그것이 결국 무슨 일을 위한 것인지를 묻자, 그는 다른 일이 아니라 듣자 하니 한양이 장차 망할 것이라는 속설이 있어 이리쿵저리쿵 하기에 제 집을 찾아온 것이라 하였습니다. 그 말의 의미를 살펴보니 향간에서 말하는 전읍의 도참[奠邑之讖]을 가리키는 것 같았습니다.²³⁾

두 번째 인용문에서 확인되듯이, 차충걸은 천기에 대한 물음에 제천으로 대답하고, 제천의 목적에 대한 질문에 ‘한양장망(漢陽將亡)’ 혹은 ‘전읍지참(奠邑之讖)’을 암시하고 있다. 천기공부 혹은 산간제천의 맥락을 모르고 처음 접했던 정태창이 차충걸로부터 전해 듣거나 그와 문답한 내용을 진술한 것이어서 다소 연결이 매끄럽지 못 한 것이 사실이다. 그러나 첫 번째 인용문은 무너 애진의 무리에 동참했던 차충걸이 직접 언급한 것이어서 변명의 여지는 있으나 의례의 연쇄 고리를 이해하기 위해 주목해볼 만하다. 차충걸의 진술에 따르면, 무너 애진은 자신이 하는 천기공부에 정통제사의 아들(鄭兒)이 보이고, 한양이 곧 망할 것이라 믿으며 정아를 위한 제천공부를 벌이고 있었고, 정아의 구체적 소재를 확인하기 위해 정태창(정통제사의 손자)의 집으로 차충걸을 보냈다는 것이다.

위의 차충걸과 정태창의 발언을 통해, 천기공부 또는 제천공부에는 기존 체제에서 수용할 수 없는 변혁의 기호와 담론이 함축되어 있었음을 분명하게 확인할 수 있다. 이른바 ‘한양장망’이나 ‘전읍지참’은 아무리 소박한 형태라 하더라도 거대한 운세의 변환을 예기하는 반왕조의 담론에 속한다. 이러한 반왕조의 담론은 긴박한 때, 즉 천시(天時)에 대한 징후보다는 새 땅과 새로운 곳(奠邑=鄭), 즉 적소(適所)에 대한 암시가 강하다는 점에서 시간성보다는 공간성이 중심이 된 변혁론이라 할 수 있다. 이러한 공간중심적인 변혁(spatial centric change)의 밑바탕에는 지기쇠왕설(地氣衰旺說)과 정감류의 도참설이 짙게 깔려 있는 것으로 보인다. 한양에 대한 부정과 새 시대의 주역에 대한 기대는 도덕적인 자기완성보다는 세계의 틀과 운명에 대한 근본적인 변혁을 예고한다. 그리고 이러한 변혁적인 공부는 공공연히 거론되거나 과시될 수 없는 정치적인 위험성을 안고 있는 것이었기에, 다만 특유의 비밀스런 상징(천기, 천제)을 통해 조심스럽게 유통될 수밖에

天以做工夫 汝亦往于鄭家 傳說此言亦爲白去乙 矣身依其言 果爲往見泰昌而傳說而已”.

23) 『車忠傑推案』(1691년 11월 14일). “矣身又曰 願聞天機之說 答曰 所謂天機 乃是精備奠物 山間祭天等事也 矣身又曰 此果爲何事耶 答曰 無他所爲事 聞漢陽將亡俗說有所云云 故茲訪 君家是如爲臥乎所 觀其語意 則似指俗所謂奠邑之讖是乎旒”.

없었을 것임은 충분히 짐작되고도 남는다.

죄인 조이달을 4차로 형문(刑問)하며 신장(訊杖) 8대째를 때리던 중 죄인이 자백했다. 저의 아내(애진)와 한만주, 신정희, 신정업 등은 함께 천기공부를 한 일이 있습니다. 저희는 수양산(首陽山)의 가장 높은 봉우리에 있는, 폐사(廢寺)인 의상사(義尙寺)에 정필석(鄭弼碩)이라고 이름 하는 생불(生佛)이 한 분 계시다고 여겼습니다. 그 분은 나이 겨우 7세에 산에 들어가 공부하였고 마침내 생불이 되어 의상사에 계시는데, 항상 제 아내와 한만주, 신정희, 신정업 등의 천기에 나타나십니다. 그래서 전물을 정성스레 준비하여 생불에게 제사를 지내러 갔고 그곳에 빈번히 왕래하였습니다.²⁴⁾

상기 조이달의 진술은 애진의 공부에 대한 중요한 정보를 제공하고 있다. 먼저, 애진의 무리들이 벌인 천기공부에 암시된 존재가 살아 있는 부처인 생불(生佛)²⁵⁾ 이었다는 점이다. 두 번째로 천기공부에 등장한 생불은 정성스럽게 의례화되었다는 사실이다. 조이달이 언급한 ‘전물을 정성스레 준비하여 생불에게 제사를 지내러 (수양산으로) 갔다’는 내용은 앞서 논의했던 산간제천과 충분한 연관성을 지닌다고 생각된다. 그런 점에서 산간제천은 천기공부에 암시된 생불에 대한 의례화의 방식이었을 것이라 짐작된다. 세 번째로 생불신앙이 정감류의 도참신앙과 친화력을 확보하고 있다는 점이다. 천기공부에 암시되고 산간제천으로 의례화된 생불은 나이 7세에 입산하여 걸출한 존재가 된 정씨(정필석)로 구체화된다. 정씨가 장차 망할 한양의 주인인 이씨를 대신할 만한 미래의 주역[得國之人]으로 인식되었음은 두 말할 나위도 없을 것이다.

차츰겉이 병을 물으러 제 집에 와서 제게 ‘수양산에 입산하여 공부하는 사람이 있는데, 많은 사람들이 우러르며 받드니 필시 장차 나라를 얻을 사람이다.’ 라고 하였습니다. 그런데 저도 이러한 말을 일찍이 들은 적이 있어서 차츰겉과 서로 이야기를 주고받았습니다. 차츰겉이 또 ‘정통제사의 아이가 13개월 만에 태어났는데, 지금 그 간 곳을 모른다고 한다. 생존 여부를 내가 가서 물겠다’ 고 하였습니다. 그래서 제가 ‘가서 묻는 게 마땅하다’ 고 했습니다.²⁶⁾

24) 『車忠傑推案』(1691년 11월 24일). “罪人曹以達 刑問四次 訊杖第八度直爲所如中 矣身之妻及韓萬周申廷希延業等 俱有天機工夫之事 以爲首陽山上峯義尙廢寺 有一生佛以鄭弼碩爲名者 年纔七歲 入山工夫 仍成生佛 時在義尙寺 常現於矣身之妻及韓萬周申廷希延業等之天機 故精備奠物往祭於生佛是如爲遣 頻頻往來是白如乎”.

25) 여기에서 말하는 생불은 수행의 덕과 자비심이 탁월한 승려나 술법이 뛰어난 신승(神僧)을 의미하기보다는 우주론적 변혁의 주체 혹은 미래의 주역을 의미한다고 할 수 있다. 생불의 의미에 대해서는 최종성, 「생불과 무당-무당의 생불신앙과 의례화-」, 『종교연구』 68, 한국종교학회, 2012, pp. 197-198을 참조할 것.

위의 내용은 애진이 수양산의 생불에 대한 담론의 출처가 자신이 아닌 차충걸이었다고 변명하는 대목이다. 사실, 득국지인으로서의 생불을 거론하고 그에 대한 의례화를 주도한 이는 애진이었기 때문이다. 담론의 출처는 차치하더라도 득국지인의 주체에 대한 설화가 당시 황해도 일대에 만연해 있었다는 사실이다. 일찍이 진인이야기를 설화의 전래적 유형으로 편입시키고자 했던 조동일은 정아가 13개월만에 태어난 점이나 신출한 존재가 자취를 감춘 것이 정진인의 영웅적 단면을 보여준다고 보고 있다.²⁷⁾ 문체는 천기공부에 암시된 생불에 대한 의례적인 대망에도 불구하고 구체성을 바라는 민중들에게는 여전히 득국의 주역인 정필석이 실제적으로 대면할 수 없는 신화적인 존재였다는 점이다.²⁸⁾ 그런데 신화적이고 영웅적인 존재에 대한 추상적인 믿음이 역사화될 수 있는 가능성은 민중들의 삶에 늘 열려 있기 마련이다. 해결의 실마리가 차충걸의 등장으로 마련되기에 이른다. 즉, 차충걸의 등장으로 인해 신화적인 정씨생불에 대한 경색된 신앙에 새로운 물꼬가 트이기 시작한 것이다.

하루는 차충걸이 찾아왔는데, 그 때 저의 아내(애진)가 생불에 관한 일을 언급했습니다. 그러자 차충걸은 ‘정통제사(鄭統制使)의 부인이 아들을 잉태하여 낳았고 그 아이가 7세 일 때 어디로 갔는지 모른다고 하는데, 이 생불이 그 아이가 아닐까요?’ 라고 했습니다. 저의 아내는 차충걸에게 ‘이 사람은 나라를 얻을 사람입니다. 당신이 정씨 덕에 가서 꼭 물어보십시오’ 라고 말했습니다. 이런 이야기를 할 때 저도 분명히 함께 듣고 있었습니
다.²⁹⁾

조이달의 진술대로 득국의 주역인 정씨생불을 언급한 것은 애진이었다. 다만, 차충걸은 7세에 입산공부하여 생불이 된 신화적 존재인 정필석을 송화지역의 정

26) 『車忠傑推案』(1691년 12월 1일). “忠傑問病次來到矣身家 言于矣身曰 首陽山中有一人 入山工夫 人多尊奉 必是將來得國之人是如爲白去乙 矣身亦嘗得聞此語 故果爲相與酬酢是白乎 旡 忠傑又曰 鄭統制使之兒 十三月而生 不知去處云 生存與否 吾當往問亦爲白去乙 矣身曰 往問宜當是如爲白乎旡”.

27) 조동일, 「진인(眞人) 출현설의 구비문학적 이해」, 『한국고전산문연구』, 동화문화사, 1981.

28) 추국장에서 정필석이 거론된 이후, 그에 대한 대대적인 추적과 탐문이 이어졌지만 결국 미제의 인물로 남겨지고 말았다. 당시 수양산 일대에서 전염의 주체로 추앙된 신화적 존재일 가능성이 높다고 판단된다.

29) 『車忠傑推案』(1691년 11월 24일). “一日 車忠傑來到之時 矣身之妻言及生佛之事 則忠傑以爲鄭統制使夫人孕胎生子 其兒年七歲不知去處云 此生佛無乃其兒耶 矣身之妻言于忠傑曰 此是得國之人 汝須往問於鄭家亦 言說之際 矣身明白參聞是白乎旡”.

씨 집안의 아이로 연결시키는 데에 결정적인 역할을 제공함으로써 애진의 무리들에게 새롭고도 구체적인 희망을 제공하고 있다. 즉, 정필석에 대한 기존의 담론에 13개월만에 태어나 7세에 자취를 감춘 정통제사의 아들에 대한 담론이 새롭게 결합되면서 신화적인 정씨생불에 대한 신앙은 정아(鄭兒)의 탐색으로 구체화되기에 이른다. 결과적으로 이러한 탐색이 빌미가 되어 그간 무당이 주도해온 은밀한 공부의 내막이 세상에 드러나게 되고 만 것이다. 사실, 차충걸은 자신이 거주하던 해주 일대에 유포된 정태창 집안의 아이에 대한 설화³⁰⁾를 풍부하게 접하고 있었고, 그로 인해 설화의 주인공을 탐색하는 일을 그가 주도하게 된 것이다.

비로소 1691년 10월 13일에 정아의 탐색을 책임진 차충걸이 통제사를 지낸 정전현(鄭傳賢)의 손자인 정태창의 집에 접근하기에 이른다. 정태창의 집을 방문한 차충걸은 정아에 대한 정보를 확보하는 데에 주력한다. 무엇보다도 정씨생불의 구체적 대상이 되는 정통제사의 아들에 대한 탐문이 주목되었다.

그(차충걸)는 거기에서 비복(婢僕)들과 서로 이야기를 주고받았습니다. 비복들과 대화하던 중에 그는 ‘통제사 부인이 예전에 잉태한 일이 있었다고 하는데, 정말 사내아이를 낳았는가?’ 라고 물었다고 합니다. 다음날 새벽에 비복들이 아주 놀라 저의 어머니께 가셔서 말씀을 드렸습니다. 제 어머니는 저를 불러다가 손님이라는 사람이 어떤 사람이기에 이런 괴상망측한 말을 하느냐고 물으셨습니다. 저 역시 심히 놀랐습니다만, 제 할머니가 연세가 쉰 서넛 쯤 되었을 때 복창(腹脹) 병을 앓으신 적이 있는데 그 때 사람들이 할머니께서 혹시 임신을 하신 것인가 의심했었다는 일이 생각났습니다. 그런데 어떻게 이 사람이 그 말을 얻어 들었는지, 이 또한 괴상망측한 일이었습니다.³¹⁾

정아에 대한 탐색을 피하는 차충걸의 행동거지를 접한 정태창은 놀라움과 당황스러움 속에서 일찍이 조모의 복창병으로 인해 비범한 정아의 탄생이 회자되기에 이르렀다는 추론을 내놓는다. 드디어 차충걸은 정태창을 향해 자신들이 벌여온 천기공부의 목표가 정아에게 있었음을 고백하기에 이른다.

30) 당시 해주 지역에는 정통제사의 아들이 13개월만에 태어나 7세에 자취를 감추었다는 설화 이외에도 난리 중에 죽은 부친을 위해 밤낮으로 시묘(侍墓)하던 아들이 부친을 접견하는 신이한 경험을 하였다는 담론도 유포되었던 것으로 보인다. 『車忠傑推案』(1691년 11월 18일). 조이달의 진술. “其後八月念間 又來矣身家 稱以過去秣馬 相與接話之際 車忠傑曰 海州鄭兵使家 或云生男 或云生而不育 且鄭家有死於亂離者 其子侍墓日夜哀號 至見其亡親之現象云云 吾與鄭家有連家之分 將欲探知實狀是如爲白在果”.

31) 『車忠傑推案』(1691년 11월 14일). “與婢僕輩相語 語次之間 問曰 統制使夫人前有懷胎之事 果生男子耶云云 明曉 婢僕輩極爲駭然 入告於矣母 矣母招問矣身曰 所謂客人是何如人 而有此恠妄之說云云是去乙 矣身亦甚驚駭 而意以爲 祖母年至五十三四時 有腹脹之病 適其時 人或疑其懷胎 豈此人得聞此言耶 其亦恠妄矣”.

그러자 차가(차충걸)가 ‘저는 공부하는 일을 하는데 당신과 상의할 일이 있어서 온 것입니다.’ 라고 말했습니다. 제가 그래서 ‘그 공부라는 것은 무슨 공부이며, 의논하고 싶다는 것은 무슨 일입니까?’ 라고 물었습니다. 차가는 ‘제가 하는 공부는 천기라는 것입니다. 장차 한양이 망할 터인데, 저는 당신의 조모가 낳으신 아들을 위해 이 공부를 하는 것입니다’ 라고 말했습니다.³²⁾

정태창을 만난 차충걸은 자신들이 벌인 천기공부가 정태창의 조모가 낳은 아이를 위하는 것임을 분명하게 공표하고 있다. 이러한 선언은 천기공부의 다른 이름이기도 한 산간제천이 바로 정씨생불을 위한 의례이고, 그 의례의 대상인 정씨생불의 구체적 실존이 바로 한양을 대신할 미래의 주역인 정통제사의 아들이라는 점을 분명히 한 것이다. 차충걸은 ‘생불=정필석’의 신화적 정씨생불론을 ‘정필석=정아(정통제사의 아들)’라는 역사적 정씨생불론으로 살려내는 데에 안간힘을 썼지만, 결과적으로 의심을 품은 정태창의 고변으로 인해 공부의 꿈을 접고 신앙적 동지들과 함께 죽음을 향한 추국을 감내해야만 하는 운명을 맞이하고 말았다.³³⁾

V. 결론

지금까지 『차충걸추안』을 통해 17세기 황해도 수양산 일대에서 무당을 중심으로 벌여온 천기공부의 흐릿한 실상에 대해 접근해 보았다. 폭력과 변명이 교차하는 추국의 현장에서 얻어진 피의자들의 진술에 한계가 있는 것도 사실이지만 그들이 언뜻언뜻 내비친 편린을 모으면서 17세기 황해도 일대에서 벌어진 독특한 형태의 무속 공부를 만나게 되었다.

먼저, 무당 애진을 따르는 무리들이 행한 천기공부는 아무리 소박한 형태로 치러졌다 하더라도 하늘의 기밀과 우주의 신비를 접한다는 점에서 배타적인 의례공동체 내에서만 공유될 만한 비밀스러운 실천이었다.

32) 『車忠傑推案』(1691년 11월 18일). “車哥曰 吾有工夫之事 欲與君相議而來矣 矣身曰 所謂工夫者何工夫 而所欲議者何事耶 車哥曰 吾之工夫乃天機也 漢陽將亡 故吾爲君家祖母所生之兒 做此工夫耳”.

33) 사건의 결과로 차충걸, 조이달, 애진 등 3명은 ‘난폭한 말로 임금을 범한 죄(亂言犯於上)’에 근거해 참형을 당했으며, 신정희, 신정업, 한만주, 김성건 등 4명은 유배형에 처해졌고, 차충걸을 신고했던 정통제사의 손자인 정태창은 석방되었다. 최종성 외, 『국역 차충걸추안』, 민속원, 2010, pp. 18-19.

둘째, 천기공부가 산간제천으로도 인식될 정도로 양자 간에는 등치관계가 성립되고 있었다. 적어도 산간제천은 천기공부를 구체적으로 표출했던 무속적인 의례양식이었을 것이다. 천의(天意)를 접하는 것이 천기공부라면 그것에 대한 의례적인 반응이 제천이었다고 할 수 있다. 그리고 누설될 수 없는 천기의 비밀성은 산간에서의 제천의례로 반복되었을 것이다.

셋째, 하늘의 상징(천기, 제천)이 동원된 공부는 이기적인 치성 공부나 자기완성을 목표로 하는 구도적인 공부와는 거리를 두고 있는 변혁적인 공부였다. 한양장망(漢陽將亡)이나 전읍지참(奠邑之讖)과 같은 공간변혁담론이나 정씨생불에 대한 대망론은 국왕을 범하는 반왕조적인 정치성을 띠는 민감한 사안이었다. 천기공부를 통해 생불을 암시받고 산간제천을 통해 생불을 제사하는 의례 자체가 자칫 정치적인 보복과 희생을 감내해야 하는 변혁적인 정치적 행위로 간주될 수밖에 없었으며, 당연히 의례의 전시효과보다는 비밀성이 보증되어야만 했을 것이다.

우리는 17세기 어느 무당의 공부를 통해 비밀, 변혁, 무속 등의 특질을 배경으로 한 민중들의 독특한 형태의 공부 방식을 접하게 되었다. 변혁적 의미를 담은 비밀스런 무속의 공부는 자기-구복적인 혹은 자기-구도적인 공부와는 거리를 둔 소박한 형태의 개혁적인 공부였다고 평가할 수 있다. 우리는 재령 무당의 어둡고 비밀스런 공부를 통해 고전적 공부론과는 이질적인 공부의 의미와 맥락을 민중들의 삶에서 발견할 수 있었다.

주제어: 공부, 공부론, 무당, 천기공부, 산간제천, 생불신앙

원고접수일: 2013년 4월 30일

심사완료일: 2013년 6월 6일

게재확정일: 2013년 6월 10일

참고문헌

- 『車忠傑推案』(서울대학교 규장각한국학연구원 소장 규15149 제104책)
- 고성훈, 「숙종조 변란의 일단 -수양산 생불출현설을 중심으로-」, 『素軒南都泳博士古稀記念歷史學論叢』, 민족문화사, 1993.
- 김도현, 『사료로 읽는 태백산과 천제』, 강원도민일보, 2008.
- 김도현, 「태백산 天祭와 儀禮」, 『역사민속학』 30, 한국역사민속학회, 2008.
- 김도현, 「태백산 천제단과 마니산 참성단 儀禮 비교」, 『동아시아고대학』 23, 동아시아고대학회, 2010.
- 김도현, 「동해시 동호동 천제단 운영과 그 성격」, 『박물관지』 14, 강원대학교 중앙박물관, 2008.
- 김도현, 「태백시 咸白山 절골 天祭堂 운영 양상과 그 성격」, 『강원문화연구』 30, 강원대 강원문화연구소, 2009.
- 류성민 역, 『의례의 이해: 의례를 보는 관점들과 의례의 차원들』, 한신대학교출판부, 2007.
- 서영대, 「한국의 제천의례」, 『강화도 참성단과 개천대제』, 경인문화사, 2009.
- 유석권, 「‘工夫論’의 이론적 정체성-程頤와 朱熹의 경우를 중심으로-」, 『동양고전연구』 26, 동양고전학회, 2007.
- 윤이흠, 『한국종교연구』 1, 집문당, 1986.
- 임수무 외, 『공부론』, 예문서원, 2007.
- 정순우, 『공부의 발견』, 현암사, 2007.
- 조동일, 「진인(眞人) 출현설의 구비문학적 이해」, 『한국고전산문연구』, 동화문화사, 1981.
- 최종성 외, 『국역 차충결추안: 도참을 믿고 생불을 대망했던 민중들의 심문기록』, 민속원, 2010.
- 최종성, 「생불과 무당-무당의 생불신앙과 의례화-」, 『종교연구』 68, 한국종교학회, 2012.
- 최종성, 「숨은 천제(天祭)-조선후기 산간제천 자료를 중심으로」, 『종교연구』 53, 한국종교학회, 2008.

Bell Catherine, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, 1997.

Chan Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1973.

K C I

<Abstract>

17th Century Korean Shaman's Gongbu

Choi, Jong Seong(Seoul National University)

The critical study on gongbu(工夫) is steadily increasing. Gongbu is mainly defined as a serious practice for self-fulfillment in many religious traditions: Confucianism, Buddhism, Taoism and new religions. But gongbu has various meanings and contexts, so it is no longer the exclusive discipline of a religion. Technically, gongbu, previously regarded as an exclusive way of practice to eastern world religions, is becoming popular and available to popular religious traditions.

This paper pays attention to the case of a shaman of Jae-ryeong(載寧) who played a leading part in cheon-gi-gongbu(天機工夫), to rethink of the variety of gongbu. The cheon-gi-gongbu was deeply related to the ritual to Heaven in the mountain(山間祭天) and the belief in living Buddha(生佛信仰). Differing from the classical theory of gongbu, this was a simple, clandestine, and ingenuous way for anti-state activities. Analyzing this material, we can understand the characteristic of gongbu with confidential, rebellious, and shamanistic properties.

key words: gongbu(工夫), theory of gongbu, shaman, cheon-gi-gongbu(天機工夫), ritual to Heaven in the mountain(山間祭天), the belief in living Buddha(生佛信仰)